الإسلاميات المطبقة وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون

الدكتور بن عون بن عتو/جامعة جيلالي ليابس بسيدي بلعباس

مقدمة:

ظهرت بذور مشروع الإسلاميات المطبقة، عند الباحث المفكر محمد أركون، منذ أن كان طالبا في جامعة الجزائر. وكان كل الأساتذة مستشرقون فرنسيون، مدفوعون في مقاربتهم للمجتمعات الأهلية، بدوافع عرقية وإثنوية. « ومنذ ذلك الوقت تبرعمت في نفسه بدايات الرفض للإسلاميات الكلاسيكية، بكل مناهجها وطرائقها «[1]؛ ليبدأ مشروعه، الذي تجسد في الإسلاميات المطبقة، في التبلور منذ السبعينات. وبالرغم من الجهود الجبارة، التي بذلها أركون للتعريف بهذا البراديغم، والعمل بكل ما أوتي من جهد وعلم لأجل نشره وتوطينه، إلا أن النتائج التي ترتبت عن ذلك لم تكن في مستوى طموحه. وستتمحور مقاربتنا لهذا البراديغم حول الإشكالية التالية: ما هي القيمة العلمية والعملية للإسلاميات المطبقة ؟ وللتعامل مع هذه الإشكالية بكل موضوعية، فإنني ارتأيت الانطلاق من الأسئلة الجزئية التالية: ما هو موقع هذا البراديغم من النظام الإبستيمي الغربي المعاصر؟ وما هي أهدافه، واهتماماته العلمية والعملية؟ وما هي الأسس العلمية والمنهجية للقراءة الإشكالية التي اقترحها للتراث؟

لا تدعي هذه الورقة الإلمام بالإسلاميات المطبقة، بكل جزئياتها وأبعادها. وإنما الغرض منها مقاربة هذا البراديغم انطلاقا من كونه فعل فكري ذو معنى، انطوى على هموم وانشغالات معرفية وحضارية، مرتبطة إبستيمولوجيا وتاريخيا، بسياق سوسيو- ثقافي . ولذلك اعتمدنا على منهج الفهم والتأويل. وهو منهج مشترك بين علم الاجتماع (ماكس فيبر) والفلسفة (كارل يسبرس). وتكمن أهميته، في كون الفهم كما تصوره فيبر[2]، يقوم على إدراك المعنى الذي تنطوي عليه فعالية ما أو علاقة ما، على اعتبار أن ما نحن بصدده، يتعلق بالمعنى المعقول الذي تطلع إليه الباحث المفكر أركون، في تصوره للعلاقة بين الإسلاميات المطبقة كعلم، وبين التراث كموضوع لذلك العلم، من أجل تحقيق الأهداف التي تخصب التراث، وترتقي بسلوك المسلم الفكري والعملي، ليتطابق مع مقاييس الحداثة، التي يمثل الغرب أنموذجا لها.

1 - أركون محمد: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، (ترجمة هاشم صالح)، لافوميك والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، 265

2 - جوليان فروند (أنظر في هذا الصدد): علم الاجتماع عند ماكس فيبر، (ترجمة: تيسير شيخ الارض)، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، 1976.

ومن دون شك فإن إتباع منهج الفهم ونجاحه، يتطلب - وفق ما يذهب إليه كارل ياسبرس – أن يجري التأويل على نحو يختلف باختلاف كل فيلسوف[1]. وأن يستوجب عرض المعنى الذي يهدف إليه المفكر، أن نشاركه فكره، ونجري تفكيرنا عليه، ولكن دون التفكير بشيء يخالفه، بل علينا أن نرجع - كما يقترح ذلك كارل ياسبرس – بأعظم وضوح ممكن للشكل الأصلي للمسائل التي طرحها وللأجوبة التي قدمها[2].

الأسس الإبستيمولوجية للإسلاميات المطبقة:

يؤسس أركون إبستيمولوجيا للإسلاميات المطبقة، انطلاقا من تحديده لطبيعة العلاقة بين العلم النظري وتطبيقاته. وهي العلاقة التي ناقشها عالم الاجتماع والإثنولولوجي الفرنسي روجي باستيد BASTID Roger [3] ، في كتابه الأنثروبولوجيا المطبقة. مشيرا إلى وجود أنموذجين لتفسير العلاقة بين العلم وتطبيقاته. الأنموذج الأول، رسم معالمه، الفيلسوف ديكارت في كتابه «مقال في المنهج»، وقاعدته أن شرط نشأة العلم، هو تجردّه وتعاليه عن كل الحاجات العملية والنفعية، والذي يتحدد إبستيمولوجيا، وفق صيغة أن المعرفة، هي التنبؤ لكي نستطيع التأثير عمليا في الطبيعة. ولكن شرط التنبؤ لا يتحقق إلا بشرط التحرر أولا من هاجس التأثير العملي في الطبيعة والمجتمع. وهي الصيغة التي يتحقق من خلالها الانتقال من النظرية إلى تطبيقاتها؛ ولكن باعتبارهما حقلين للبحث متميزين،أحدهما خاص بالعلماء اللامبالين، والثاني خاص بالتقنيين والمهندسين المهتمين بالعمل والتطبيق. وهو»النموذج الذي يتحالف– شئنا ام أبينا - مع حركة انضوت تحتها كل العلوم الإنسانية، والتي دفعت باستمرار إلى عقلنة البراكسيس الإنساني»[4].

ووفق هذا التصور الإبستيمولوجي للعلم، فإن التطبيقات الفنية أو التكنولوجية، تشكّل انطلاقا من نتائج العلم النظرية. وهو ما يطرح عدة صعوبات، فيما يتعلق بتطبيق هذا التصور على العلوم الاجتماعية. وتتمثل الصعوبة الأولى، في معرفة ما إذا كان موضوع العلوم الاجتماعية، من طبيعة مختلفة عن تلك التي تميّز موضوع علوم المادة؛ لأنه إذا كان بالإمكان إخضاع العالم المادي لإرادة الإنسان، إذا احترم هذا الأخير، القوانين؛ فإن الأمر يختلف في العلوم الاجتماعية، « لأننا لاحظنا – كما يقول روجي باستيد – في المجتمعات التقليدية مظاهر المقاومة، أمام عمليات التخطيط التي أردنا فرضها عليهم»[5]. ذلك أن محاولة الدول المستعمرة، عقلنة النظم الاجتماعية للمجتمعات

1 - كارل ياسبرس: عظمة الفلسفة، (ترجمة عادل العوا)، دار منشورات عويدات، بيروت، الطبعة 4، 1988، ص189.
2 - مرجع نفسه، ص 194.
3 - Roger BASTID : anthropologie appliquée, petite bibliothèque payote, paris(6°), 1971.
4 - op cit, p6-7
5 - ibid, p8

الأهلية، تسببت في إحداث بلبلة واضطراب في نمط حياتها. ومن المهم جدا أن نشير إلى أن الدراسات الإستشرقية والأنثروبولوجية، كانت تصب في هذا الاتجاه، خدمة للإيديولوجية الاستعمارية، فوظفت المعارف النظرية التي تم جمعها، لبلورة إستراتيجية استعمارية، لمساعدة الحكام على إدارة المجتمعات الأهلية، « وتنفيذ سياسات موضوعة، وليس لتطوير سياسات تصلح لأوضاع البلاد المستعمرة «[1].

ولمنطق هذا التصور نفسه، الذي ينطوي عليه الأنموذج الأول، في تحديد العلاقة بين بعض العلوم الاجتماعية وتطبيقاتها الاستعمارية، « خضعت الإسلاميات الكلاسيكية الممارسة في عهد المستعمرات «[2].

أما الصعوبة الثانية، فترتبط بما يتم الوقوف عليه، من الإدارة التي يمكن وضعها لمراقبة القوى الاجتماعية، لأنها توحي بوجود علوم غائية؛ وهو ما عارضه لوسيان ليفي برول، معتبرا أنه لا وجود إلاّ لعلوم الوسائل، خلافا لما ذهب إليه إيميل دوركايم الذي كان يعتبر أن القيمة الحقيقية لعلم الاجتماع، تكمن فيما يمكن أن يقدمه من خدمة، « لان فصل العلم النظري عن تطبيقاته العملية، يجعل منه فاقدا لمعنى وجوده، إذا كنا لا نستفيد منه في حياتنا «[3]. ومن خلال تحقيق التطابق بين الغاية الاجتماعية والوضع الاجتماعي العادي، من جهة وبين الوضع الاجتماعي العادي مع الوظيفي، يمكن فصل الغائية وتجريدها، للتمكن من معالجتها علميا. وهو الطرح الذي تمت معارضته بشدة. لأن تلك الأهداف التي يراد أن يخضع لها الفعل الإنساني في المجتمعات الأهلية، هي أهداف خاصة بثقافة معينة، وهي الثقافة الغربية التي يراد فرضها على المستعمرات؛ وهو ما يعني « أن التخطيط لن يكون في نهاية الأمر، سوى الشكل المعاصر للعنصرية، لعنصرية ثقافية»[4]. واستنادا إلى هذا التحليل النقدي للعلاقة بين العلم وتطبيقاته، في حقول البحث الاجتماعية، وعلى وجه الخصوص الدراسات الإستشراقية الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا، التي ارتبط ظهورها بالتوسعات الاستعمارية، جاءت الإسلاميات المطبقة كرد فعل علمي ترفض تموقعها ضمن العلوم النظرية الخالصة أو ضمن التطبيقات العملية، التي كان يمكن إدراجها ضمن الإسلاميات الكلاسيكية، التي كانت ستشكل في تلك الحال العلم النظري.

الأنموذج الثاني، رسم معالمه كارل ماركس، وفيه لم تعد الأفكار مجرد نسخ للأشياء، بل هي قوى تتحقق

1 - رالف لنتن (محرر): الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث،(ترجمة:عبد المالك الناشف)،المكتبة العصرية، صيدا- بيروت،1967، ص34

2 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي،(ترجمة: هاشم صالح)،مركز الإنماء القومي،بيروت – المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،ط3،ص54

3 -Emil DURKHEIM : les règles de la méthode sociologique, Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Site web:http://classiques.uqac.ca/, p 37.

4 - Roger BASTID : op cit,9

في العالم، وطبقا لهذا الأنموذج يصبح « الحقيقي هو القابل للتحقق منه، عن طريق الفعل الثوري»[1]. لأن التدخل الإنساني في الواقع الاجتماعي، هو في الوقت ذاته عمل وعلم، ما دامت معرفة العالم وتغييره، أمران يمكن بلوغهما في الآن ذاته. وهو ما يعني «أن الأفكار النظرية تنمو في الوقت نفسه الذي تنمو فيه معارفنا العملية داخل حركة البراكسيس، وبفعلها «[2]. واستنادا إلى هذا الأنموذج، طور علم الاجتماع المعرفة، تصورا معينا حول العلم، يرفض من خلاله، فصل أحكام القيمة أو الوجوب، عن أحكام الواقع أو الوجود- مثلما هو عليه الأمر في الأنموذج الأول –. لأن الحقيقة ليست تصور أنطولوجي فقط، بل هي كذلك وعي بواقع يتشكل، ويتشكل بفعل عملنا كذلك. ولكن الإشكال الذي يطرحه هذا الأنموذج، يتعلق بالقيمة العلمية للحقيقة، في حقول العلوم الاجتماعية. لأن اعتبار أحكام القيمة كوجه من أوجه المعرفة، يلزم عنه تعدد الغايات والقيم، لاتصال هذه الأخيرة بالواقع الاجتماعي، وتميز كل مجموعة إنسانية بنسق قيمي خاص بها، فإن هذا سيؤدي إلى « تفجر الواقع إلى أجزاء تتشكل وتنحل في إطار المواجهة الدائمة، التي تجعل الحقيقة الأنثروبولوجية في حالة صيرورة، يصبح معها التحكم بإدارتها، أو بأفقها، أمر يعاد فيه النظر باستمرار»[3].

وبرأي روجي باستيد، فإن الأنثروبولوجيا المطبقة، ستصبح ضمن هذا الأنموذج الذي يوفق بين البراكسيس والقوانين العلمية، هي نفسها علم البراكسيس الإصلاحي أو الثوري. « والخطأ في هذا التصور، ليس في المبدأ، ولكن في افتراض انه إذا كانت هناك عوائق تقف أمام التخطيط، فإنه يمكن التغلب عليها، أو تجاوزها دائما»[4] في حين أنه يمكن النظر إلى هذه العوائق، كثورة للوقائع أو بعضها، على المحرضين عليها أو المتسببين فيها، ويصبح بالتالي من الضروري إدراجها ضمن اهتمامات الانثروبولوجيا المطبقة، التي لا يمكن أن تكون في هذه الحال هي نفسها علم البراكسيس. وقياسا على هذا لا يمكن إلحاق الإسلاميات المطبقة بالأنموذج الثاني في تصور العلاقة بين العلم وتطبيقاته؛ لأن ما ينطبق على الأنثروبولوجيا المطبقة، سينطبق على الإسلاميات المطبقة. وأمام فشل الأنموذجين سابقي الذكر، في تأطير الأنثروبولوجيا المطبقة إبستيمولوجيا، يقترح روجي باستد تصورا ثالثا للأنثروبولوجيا المطبقة. وهو التصور الذي يؤسس بالاستناد إليه، محمد أركون للإسلاميات المطبقة.

يقوم هذا التصور على اعتبار الأنثروبولوجيا المطبقة كعلم، وليس كفن موجه نحو العمل والتخطيط، ولكنه علم يهتم بالدراسة النظرية للتطبيق – أي دراسة العمل المخطط، وبتحليله. ووفق هذا المعنى

1 - op cit, p11
2 - ibid, p11
3- ibid, p13
4 - ibid, p188

تصبح الأنثروبولوجيا المطبقة، « العلم النظري للعمل الإنساني، لقوانينه ولحدوده «[1]. وبهذا المعنى ليست الانثروبولوجيا المطبقة علم الوسائل بغرض التطبيق، بل هي العلم الذي يجعل من تطبيق الوسائل موضوع علمي مستقل. وعلى هذا، فإنه إذا كانت فروع العلم التطبيقية، تهتم بتجسيد نتائج العلم النظرية، في الواقع حسب التصور الأول، فإن الانثروبولوجيا المطبقة، تهتم فقط بالكيفية التي يتم بها تحقيق المخططات عمليا، بالشكل الذي لا يترتب عنه فوضى، أو اضطراب في الحياة الاجتماعية للمجتمعات الأهلية، أو المجتمعات التي خرجت من الهيمنة الاستعمارية، وبالتالي، ليس الغرض هو تنفيذ سياسات استعمارية أو إثنوية موضوعة، ولكن تطوير سياسات ومخططات تناسب البيئة الاجتماعية-الثقافية لأوضاع البلدان المستعمرة أو النامية. وفي اعتقادنا أن الانثروبولوجيا المطبقة بهذا المعنى شكلت إغراءا جذابا لمحمد أركون، استوحى منه التسمية، وجعل بحوثه تنهج النهج نفسه، وتسير في الخط نفسه[2]. لأنه وجد فيها الأنموذج العلمي، الذي يحقق له غاية علمية وعملية، في دراسة الإشكاليات التي تطرحها عملية تحديث المجتمعات الإسلامية، وتحقيق نهضتها من خلال تحليل ودراسة الآليات والوسائل الكفيلة بتجسيد ذلك، وفق الشروط المنهجية والعلمية، فأراد لها « أن تتموضع داخل هذه المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة، وتساهم في إغناء البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية، مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلباتها لنظرية «[3] .

من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات المطبقة:

ومن ضمن ما يتطلبه التأسيس الإبستيمولوجي للإسلاميات المطبقة، دراسة النظام الإبستيمي المعرفي للإسلاميات الكلاسيكية؛ التي تشير إلى مجمل المعرفة الغربية المتجمعة عن الإسلام منذ أوائل القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات من هذا القرن. والتي تعاملت مع الفكر العربي الإسلامي، من خلال مرحلتين:

- مرحلة الإحياء: وتمثلت في جمع جزيئات التراث، المتناثرة عبر مكتبات العالم الإسلامي والأوروبي، وذلك بالتنقيب عنها وتحقيقها، فجلبت إلى أوروبا مخطوطات كثيرة في قرن 19م؛ وقد اتجه المستشرقون في هذه المرحلة إلى تحقيقها، فهرستها ونشرها. وهي المرحلة التي تجلي الدور الإيجابي للإسلاميات الكلاسيكية.

1 - ibid, p234

2 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص275

3 - مرجع نفسه، ص276

- مرحلة القراءة والتقويم: وهي المرحلة التي تعكس العمل الفكري الإستشراقي السلبي، لكونها اتصفت بضعفها وهشاشتها، لارتباطها بالتشكيلية الثقافية الكلاسيكية للغرب، المتأثرة بالنزعتين العرقية والإثنوية. حيث ميّزت النزعة الأولى بين الشرق السامي والغرب الآري، على أساس التفوق البيولوجي للجنس الأوروبي الآري، على الجنس السامي. و ادعت أن الساميين والعرب غير قادرين على التفكير العقلي (التحليل والتركيب)، واستثمار ما جمعوا من نتائج، وتأليفها في نظرية عامة شاملة. وأن انشغالهم، كان استطلاع الغيب، وغلبة الروح النفعية[1]. بينما أسست النزعة الإثنوية على تبني سلوك احتقاري، كأسلوب غربي للهيمنة والتسلط على الشرق، بدعوى التفوق الثقافي – الحضاري « فإلى عهد قريب كان الرجل الغربي المتأثر بنزعته الإثنوية [...] يتصور درجات الحضارة والثقافة تقاس بالنسبة إلى حضارته هو»[2]

وكان جل الذين قاموا بالكتابة حول الإسلام والمجتمعات إسلامية، «عسكريون وإداريون وكولونياليون وتبشيريون وأساتذة جامعيون»[3] ؛ وهي الكتابات التي لم تكن لها أية قيمة تثقيفية، خاصة إذا ما عرفنا

أنهم « لم يهتموا بإعداد ملفات و تقديمها كتقارير [...] بل كانوا يقدمون انطباعات مرفوقة بآرائهم الشخصية»[4]، لأن ما هو سطحي عند الأهالي، كان كافيا بالنسبة لهم لتفسير الأمور. وأما الكتابات التي كانت ذات قيمة تثقيفية، وهي محدودة فقد تعاملت مع النصوص بشكل حيادي، فلم تعمل على تفسير النصوص التراثية، ولم تساعد على فهمها ضمن سياقاتها المتعددة الأبعاد؛ بل اكتفت بنقل مضمون كبريات النصوص، الإسلامية الكلاسيكية أو الحديثة إلى اللغات الأجنبية، من فرنسية، ألمانية، إنجليزية، وإيطالية؛ دون التفاتتهم إلى مسألة الاستمرارية أو القطيعة بالنسبة للمسلمين مع هذا الفكر، وغير مبالية «بالشروط الاجتماعية التي تتدخل في عملية تشكيل كل عقيدة إيمانية، أيا تكن»[5]. فجاءت دراساتها للإسلام تجريدية؛ فأخرجته من سياقاته التاريخية، الاجتماعية - الثقافية والاقتصادية؛ فاصلة بذلك بين الإسلام بوصفه ظاهرة دينية، وبين كل مستويات وأبعاد الحياة الاجتماعية والثقافية الأخرى، موظفة أدوات تقنية ومنهجية، تستند على الاتجاهين الفيلولوجي، والتاريخوي. يقوم الأول على تحقيق المؤلفات القديمة، والتأكد من صحتها، وصحة نسبتها إلى مؤلفيها، وشرح معاني كلماتها

1 - حسين مروة(راجع) : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي،بيروت، 1981 ج1
2- Michel LEIRIS : cinq études d'ethnographie, le racisme et le tiers monde, Gauthier, paris,1969, p 33
3 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص275
4 - Lucas (P) et Vatin (j.c) : l'Algérie des anthropologues, Maspero, Paris, 1982, p.11
5 -محمد أركون:الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، دار الساقي، بيروت، طبعة 2، 2002، ص102

الأحادية الحرفية، لأنه بالنسبة لهذا الاتجاه « لا يمكن أن يوجد للنص إلا معنى واحدا «[1] ، ومقارنة طبعاتها العديدة إذا ما وجدت، ثم التثبّت من صحة الوقائع. ويقوم الاتجاه الثاني على تتبع الأحداث، من حيث تسلسلها التاريخي، وحصر مجال الدراسة بشكل كلي في دراسة الماضي دون « استثمار وتحليل واقع المجتمعات المفترض أنه يكرس جهوده لدراستها «[2]؛ فأسهبت في ذكر التفاصيل وأهملت التحليل والفهم والنقد.

ومما يؤاخذ به أركون المستشرقين، في تعاملهم مع التراث العربي الإسلامي، عدم انفتاحهم على التجديد الحاصل في البحث العلمي الغربي، ولا على مناهج علوم الإنسان والمجتمع. ويعود ذلك إلى كونهم، لا يريدون للمجتمعات العربية والإسلامية، أن تستفيد من إيجابيات التفكير النظري والمناهج الجديدة، المطبقة على المجتمعات الغربية. لأن صورة الإسلام والمسلمين ستتبدل وتصبح مغايرة، لتلك «الغيرية المتخلفة لشرق مركّب تركيبا من خيالهم «[3]. وكان من نتائج هذه المنهجية الإستشراقية في مقاربة المجتمعات العربية الإسلامية:

- أنها وجهت كل اهتماماتها إلى الإسلام الرسمي، المرتبط بالدولة والسلطة واللغة الفصحى.- وأهملت كل القطاعات والجوانب الأخرى التي يتشكل منها التراث، مثل أشكال التعبير اللغوية الأخرى غير المكتوبة، مثل التعبير الشفاهي، والمتعلق خاصة بالنسبة للشعوب التي لا تعرف الكتابة، والجماهير الأمية؛ والمعاش غير المكتوب وغير الصريح، الذي لا يفصح عنه ولا يقال، بسبب الرقابة والسيطرة على وسائل الإعلام. وكذلك المعاش غير المكتوب الصريح الذي يقال ويفصح عنه في الجوامع والمدارس والجامعات.

- وتجاهلت الأنظمة السيميائية، وأشكال التعبير الأخرى غير الغوية، المتمثلة في أشكال التعبير الرمزية، مثل الأساطير الموروثة، الطقوس، الموسيقى، كيفية تنظيم العمران، الشوارع، المدن، الديكور الداخلي، فن العمارة ،الأزياء ، المطبخ، بنية القرابة والبنيات الاجتماعية.

وتعود دوافع هذه المقاربة اللاعلمية، بالنسبة إلى هذا التركيز الإرادي والمقصود، على ما هو رسمي - وفق ما يذهب إليه أركون- إلى:

- إستراتيجية مصلحية، تمثلت في النزعة الامتثالية التي فرضت نفسها على المستشرقين أو على بعضهم «اللذين يحرصون على نيل رضى[...]أولئك اللذين يمتلكون إما السلطة السياسية وإما السلطة الثقافية،

1 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص263
2 - مرجع نفسه، 261
3 - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص274

في المجتمعات العربية الإسلامية «[1]

- اعتبارات شخصية، تتمثل في سعيهم « للمحافظة على سلطتهم العلمية والهيمنة على حقل الدراسات الإستشراقية من خلال « الإشراف على أطروحات الدكتوراه الوصفية والتضيفية والثقيلة «[2]

وهو ما ترتب عنه تكدس دراسات وتحليلات، عكست في الغالب رؤية ناقصة للتراث، وقاصرة على استكناه طبقاته وقطاعاته، أفضت إلى أحكام سلبية عن الإسلام. لأن مرحلة الدراسة هذه تميزت بكونها تعاملت مع التراث، بتوظفها لمعطيات شديدة الصلة بالصراع الحضاري- الثقافي، بين الشرق والغرب، في إطار خدمة وإنجاح إيديولوجية الهيمنة الغربية؛ ولذلك اعتبر ادوارد سعيد أن الإستشراق ارتكز على الدراسة الخارجية للشرق والتي تمثلت في أن « الطريقة التي تناول بها المستشرقون الشرق، في وصف وتوضيح غوامضه، لم تكن من أجل الحقيقة، ولكن من أجل الغرب»[3]. فجاء ما كتبوه حول الإسلام، تعبيرا عن تصوراتهم هم عن الشرق. ولذلك فإن قيمة الإستشراق، ليست في كونه خطابا حول حقيقة الشرق والإسلام، بل في كونه جاء ليعبر عن الهيمنة الأوربية والأطلنطية على الشرق؛ ومن هنا ضرورة « التمييز بين المعرفة الخالصة والمعرفة السياسية «[4].

لهذه الأسباب، بدا من الضروري بالنسبة لأركون، إعادة بلورة إستراتيجية متكاملة، في دراسة الفكر العربي الإسلامي، والتأسيس بالتالي للإسلاميات المطبقة، التي تفسح المجال لتدخّل الفكر العلمي المعاصر بكل مناهجه وأدواته الفنية، ومقارباته النظرية في دراسة وتحليل الظاهرة الإسلامية في كل أبعادها الدينية والاجتماعية والثقافية والتاريخية، لأن الإسلام كأي دين آخر « هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم: العامل النفساني (الفردي والجماعي)، والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية)، والعامل السوسيولوجي (أي محل الإسلام ضمن نظام العمل التاريخي لكل مجتمع، وانعكاس مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين)، والعامل الثقافي (فن، أدب وفكر)»[5] . وإعادة طرح إشكالية نظم القيم الثقافية، وعلاقتها بكل الأنساق الفكرية، المنتجة للمعنى في المجتمعات العربية الإسلامية؛ من خلال «قراءة ماضي الإسلام وحاضره، انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية

1 - محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، (ترجمة: هاشم صالح)،مركز الإنماء القومي،بيروت – المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء، طبعة2، 1996، ص89

2 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص261

3 - Saïd EDWARD : l'orientalisme, l'orient créé par l'occident,(traduit de l'américain par Catherine MALMOUD), Edts du SEUIL, Paris, 1980,p34

4 - ibid, p21

5 - المرجع السابق، ص57

والعربية وحاجياتها الحالية»[1]. مستفيدة من عملية تراكم المكتسبات التي حققتها الإسلاميات الكلاسيكية، التي كانت تتعرف على الماضي معرفة غير ذات قيمة علمية. وذلك بإعادة أشكلتها، ووضعها على محك النقد والتساؤل، والتشكيك في بداهتها وصحتها. إن مهمة الباحث في حقل الإسلاميات المطبقة « تكمن في أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية، والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى «[2]؛ من أجل فهم أفضل، للمحتوى الموضوعي للتراث الإسلامي، ليس عند الأقلية أو الخاصة فقط، بل وأيضا عند الجماهير – أي التراث بكل طبقاته العميقة، وقطاعاته العريضة، الفكري والمتخيل، الذي يشمل كل العادات والتقاليد والأساطير والعقائد، السائدة قبل الإسلام والتي استمرت بعده. والتراث الكتابي المقدس والمثالي، كما تتصوره وتراه كل جماعة أو فرقة من الفرق الإسلامية.

كما تستهدف الإسلاميات المطبقة، من الناحية العملية، الانتقال بالوعي الإسلامي من مرحلة القرون الوسطى إلى مرحلة الحداثة، لأن ما تعرضت له المجتمعات الإسلامية، من طفرات تطورية يشبه ما تعرضت له المجتمعات الغربية في القرن السادس عشر. وجعل التراث بالتالي قادر على القيام بوظائف جديدة، داخل سياق اجتماعي وتاريخي، تبدّل جذريا. ولذلك فإنه من الضروري « الانخراط في المراجعات والتجديدات المنهجية والإبيستيمولوجية التي أصبحت ضرورية بسبب ازدهار علوم الإنسان والمجتمع»[3]. و تبني كل وسائل الفحص والدراسة العلمية التي طبقها الغرب على ذاته وما يزال يطبقها من أجل تجاوز أزماته الخاصة. ولكن مع تعديلها بعض الشيء، لكيلا تبدو مستخدمة بشكل تعسفي، على التراث الإسلامي، ولذلك يجب استيعاب وهضم المكتسبات العلمية الغربية، والسعي إلى استخلاص المعنى، من خلال دراسة كل التجارب الثقافية للإنسان، وليس من خلال تجربة واحدة، فنقارن بين تجربة الإسلام، وتجربة الأديان الأخرى. واستنادا إلى ذلك فإن الإسلاميات المطبقة التي يؤسس لها أركون تتميز عن الإسلاميات الكلاسيكية بكونها:

- الدراسة النظرية لأساليب ووسائل وآليات التطبيق العملي، لتحليل ومعالجة الإشكاليات التي تطرحها الوظائف الاجتماعية والسياسية والإيديولوجية للتراث العربي الإسلامي، في مرحلته الراهنة، من اجل تحقيق حداثتها على الصعيدين المادي والفكري.

- دراسة الإسلام ضمن منظور أنثروبولوجي واسع، - أي دراسة الظاهرة الدينية باعتبارها ظاهرة عرفتها الإنسانية جمعاء، دراسة علمية بتطبيق مناهج العلوم الاجتماعية، وقطع الصلة مع الأخطاء والمعارف

1 - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص31-32

2 - الفكر الأصولي واستحالت التأصيل، ص22

3 - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص110

الخاطئة وفق مقاربة نقدية تقوم على انتهاك المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، التي أحيطت بالتراث الفكري، (المفكر فيه واللامفكر فيه) والمتخيل، من أجل إحداث الزحزحة الضرورية، لكل مفاهيمه ومصطلحاته وأفكاره وتصوراته المتراكمة والمعاشة، من قبل المؤمنين؛ وتجاوز النظام المعرفي العربي الإسلامي القروسطي، من خلال إحداث قطيعة إبستيمية، مع كل مستوياته المعرفية.

- دراسة الإسلام والأديان الأخرى، ضمن إستراتيجية علمية تسهم في إغناء أنتروبووجية دينية مقارنة؛ تهتم بدراسة الظاهرة الدينية، المعبرة عن كل الأديان، لأن التقديس ظاهرة انتروبولوجية لا يخلوا منها أي مجتمع بشري، وينبغي لأجل تحقيق ذلك التعويل على « قاعدة الدراسات التاريخية والاجتماعية والأنثروبولوجية المحسوسة «[1]، وليس الدرسات النظرية التجريدية.

حدود الإسلاميات المطبقة:

تبدو حدود الإسلاميات المطبقة، أوسع واكبر من أن تخضع لحدود الحقل المعرفي، منهجيا ومفاهيميا ومقارباتيا. وبالرغم من أن أركون يقر بأنه متأثر في رسمه لمعالم هذا البراديغم المعرفي الجديد بالأنثروبولوجيا المطبقة، إلا أن الإسلاميات المطبقة، جاءت غير واضحة المعالم، خلافا لما فعل روجي باستيد، الذي حدد حقل البحث، في الدراسة النظرية للوسائل والآليات، التي يتم بها تحقيق السياسات والمخططات عمليا؛ بالاعتماد على المنهج التجريبي، الذي يقوم على « ملاحظة الحوادث، اقتراح الفرضية، استخراج النتائج من الفرضية، وضع ملاحظات جديدة مفتعلة مخبريا، للتحقق من النتائج المستخرجة «[2]، وتابعة معرفيا للانثروبولوجيا النظرية. في حين أن الإسلاميات المطبقة، التي أراد لها أركون، أن تتقاطع فيها العلوم الاجتماعية الأخرى كلها، وأن تكون ممارسة علمية متعددة الاختصاصات والمناهج؛ لأن « المجتمعات المدروسة بحاجة ماسة إلى تداخل هذه العلوم كلها وإلى التفاعل فيما بينها، والتحاور من أجل تشكيل صورة شمولية عن المجتمع»[3]. ورجح لها تعددية المناهج الفاحصة، من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة. وهو ما يتطلب بالضرورة بذل جهد كبير من أجل التحكم في شبكة المناهج، المبلورة من قبل تلك العلوم، وتوظيف أدواتها الفنية وترساناتها المصطلحية وأجهزتها المفاهيمية، يفوق قدرة الباحث الواحد.

وهنا تظهر الصعوبات الإبستيمولوجية المتعلقة بالموضوع وبالمنهج. لأن العلوم الاجتماعية الغربية، ظهرت» كأجوبة ملائمة لحاجيات المعرفة الناتجة عن العمران والتصنيع السريع الذي شهدته

1 - الفكر الأصولي واستحالت التأصيل، ص118

2 - Roger BASTID : op cit, p198

3 - الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، 297

المجتمعات الغربية «[1]. كأنساق معرفية أصيلة، خضعت في ظهورها لمنطق العقلانيات المبعثرة، « ميالة للاستقلال الذاتي «[2]. وهو ما نتج عنه بالضرورة، بلورتها لمنهاجها وفق ذلك المنطق من حيث دلالة العقلانية على المنهج. ويترتب عن هذين الأمرين الملاحظات التالية:

- اختلاف السياقات التاريخية والاجتماعية – الثقافية، للمجتمعات الإسلامية العربية، عن نظيرتها الغربية. وهو ما يتطلب تكييف تلك المناهج لتتلاءم مع المجتمعات العربية الإسلامية - حسب ما يقترحه أركون - . ولكن ليس معروفا كيف يمكن تكييف مناهج العلوم الاجتماعية الغربية، لتستجيب لخصوصيات الفكر العربي الإسلامي ولمتطلباته الإبستيمولوجية، لأن ذلك سيؤدي إلى استخدامها بشكل تعسفي، على الرغم من تحذير أركون، من مغبة الوقوع في ذلك التعسف، خاصة فيما يتعلق بإلحاح الفكر العلمي على استخدام التفسير الوضعي، القائم على الوظائف الاستلابية للدين[3]. ولعل إحدى الأخطاء التي وقع فيها خصوم أركون – بوحي منه، لكونه تحدث مرارا وتكرارا عن انتهاك المقدس - هي اعتقادهم أن التفسير الوضعي، سيفرغ المجتمع من ما هو مقدس، بالإضافة إلى العائق الإبستيمولوجي المتعلق بالتطبيق الأحادي للمناهج، و» انغلاق كل باحث علمي داخل جدران اختصاصه»[4]. وهنا أيضا يعول أركون على ضرورة وأهمية « تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة «[5] في الإسلاميات المطبقة، ولكن دون رسم معالم ورشة عمل، أو وحدة بحث إبستيمولوجية، تبين الكيفية التي يمكن أن تتكامل بها المناهج العلمية المتعددة، ولا الصيغ العلمية النهائية، التي تترجم التحاور بين مختلف العلوم، من أجل تشكيل صورة شمولية عن حقيقة المجتمعات العربية الإسلامية وتراثاتها، بمستوييها العقلاني والمتخيّل.

شكلت مسألة العلاقة بين العلوم الاجتماعية إحدى محاور البحث الكلاسيكية، رغبة من العلماء والباحثين، في إحداث التقارب بين العلوم الاجتماعية، والاستفادة مما يمكن أن يساهم به كل علم في تطوير العلوم الأخرى، فسعوا إلى إبراز أهمية ذلك على المستويين النظري والعملي. من ذلك مثلا « اكتشاف المؤرخين للأبعاد الإثنولوجية والسوسيولوجية، للحضارات القديمة. وتلذّذ الجغرافيون بإعادة إنشاء بقايا العوالم البائدة، بالتركيز على الصيرورات والتطورات، فاقتربوا كثيرا من الاقتصاديين والسوسيولوجيين. وتخلى الإقتصاديون عن وجهة النظر المعيارية التي كانت تعزلهم، ووجدوا أنفسهم

1 - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، 90
2 - مرجع نفسه،17
3 - المرجع السابق، ص213
4 - المرجع نفسه، ص18
5 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص57

في مواجهة المشاكل التي اعترضت السوسيولوجيين والجغرافيين منذ وقت طويل «[1]. وكذلك التقارب الذي اشار إليه مارسيل موس[2]، بين علم الاجتماع وعلم النفس، وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وإلى الخدمات المقدمة من كل واحد منهما إلى الآخر؛ كما تناول روجي باستيد[3]، العلاقة بين التحليل النفسي والسوسيولوجيا. وكانت المدرسة الانثروبولوجية الأمريكية، خاصة مع رالف لنتن، راهنت على ضرورة وأهمية، هذا التداخل، في دراسة الشخصية[4]، خاصة بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس.

ولعل أبرز أشكال هذ التداخل، ذلك القائم بين علم النفس وعلم الاجتماع، والمعروف بعلم النفس الاجتماعي، ولكنه تداخل في إطار ضيق. وواضح من كتابات أركون أنه مطلع على دعوات العلماء والباحثين في حقول العلوم الاجتماعية، إلى أهمية هذا التداخل. ولكنهم تحدثوا عن هذا الإسهام المتبادل، في إطار الخدمات التي يمكن أن يقدمها علم إلى العلوم الأخرى؛ لأن إحدى أكبر الصعوبات التي تعترض هذه الغاية، « تكمن في الموضوع المتكثّر والمتعدد الذي تدرسه، وكذا تمايز المجالات بالإشكاليات ومصادر الوثائق الأصلية «[5]، ولذلك من الصعب من وجهة النظر الإبستيمولوجية، الحديث عن حقل علمي أصيل، تتداخل وتتكامل فيه عدّة علوم، مثلما هو الحال بالنسبة لما يريده أركون، للإسلاميات المطبقة التي لم يتحقق فيها ذلك التداخل والتكامل. ولعل هذا هو السبب أو أحد الأسباب التي جعلت اركون يتعرض لأحد أهم الانتقادات التي وجهت له، والمتمثلة في انه قصر جهده وعمله على التنظير التجريدي، الذي « ينطلق فيه من بعض المعطيات المختارة أو المجمعة من هنا وهناك «[6]، دون أن يقدم أية دراسة فعلية لدعم مشروعه العلمي الضخم.

غير أن الصعوبات المترتبة عن ممارسة البحث العلمي في إطار هذا البراديغم الجديد، ليست مرتبطة فقط بالمسائل الإبستيمولوجية، التي يمكن تجاوزها أو تكييفها، ببذل المزيد من الجهد والتفكير، بل بطبيعة الأهداف المتوخاة، والمتمثلة في التخلص من السمات الإبستمية للقرون الوسطى، و» خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي، محرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيات البالية، ومحررا

1 - Paul CLAVAL : les mythes fondateurs des sciences sociales, PUF, paris, 1980, p5

2 -Voir Marcel MAUSS : sociologie et anthropologie, PUF, paris, 1968.

3 - راجع روجي باستيد: السوسيولوجيا والتحليل النفسي، دار الحداثة، بيروت، 1988.

4 - Voir Ralph LINTON : le fondement culturel de la personnalité, Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, Site web:http://classiques.uqac.ca/,

5 - Paul CLAVAL : les mythes fondateurs des sciences sociales, PUF, paris, 1980, p226

6 - الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص26

من الإيديولوجيات الناشئة حديثا «[1]. وهو ما يعني أن المشروع العلمي الذي يريد أركون بناءه، لا يتناول نقد الفكر العربي الإسلامي التجريدي، الخاص بالخاصة، والذي لم يؤدي نقده إلى أكثر من محاورات فكرية وفلسفية بين الفلاسفة والمفكرين المسلمين العرب، لأنه لم يكن ذا تأثير عملي (سلوكي وممارساتي). والأمر هنا ليس سيان بين العلوم الاجتماعية وعلوم المادة، لأنه إذا كانت فكرة غاستون باشلارGaston BACHELARD ، التي تقول بأن الفكر العلمي يتقدم على أساس هدم المعارف الخاطئة الراسخة، تصح على علوم المادة، فإن الأمر يبقى نسبيا في العلوم الاجتماعية؛ « لأن تطور هذه العلوم لا يأخذ دائما اتجاه تعميق المعارف، بل يأخذ اتجاه البحث عن حلول جديدة لمشاكل قديمة»[2]. ولذلك ظهر توظيف المخيال والبحث فيه، كأحد الحلول لتجاوز العقم المعرفي في مذاهب الوضعية، الماركسية والوظيفية. واستنادا إلى هذا الأساس، لم يراهن أركون على نقد التراث الفكري الفلسفي والعلمي فقط، بل راهن كذلك وبإلحاح على أهمية المخيال، ودوره المتمثل « في تأسيس نظام معين ورؤية معينة، ترسخان كالإسمنت المسلح، وحدة جماعة بشرية محددة أو شعب أو أمة «[3]، لأن وظيفة الخيال، لا تقتصر فقط على تلقى التصورات والدلالات، الشغالة ذهنيا على الرغم من أنها ليست من نمط عقلي منتظم، وإنما في كونها تجعل تلك التصورات والدلالات، تبدو أكثر واقعية من الواقع، « لأنه يحرك الممارسات الفردية والجماعية الحاسمة «[4]، المجلية للفكر الخرافي-الاسطوري والعادات والتقاليد، والدين بنمطيه الرسمي والشعبي، ومستوياتهما العقائدية والطقوسية، ودلالتهما الرمزية.

وتكمن خطورة المغامرة العلمية التي يؤسس لها أركون من خلال الإسلاميات المطبقة، ف إلحاحه على زعزعة ذينك النظام والرؤية، اللذان يرسخان وحدة المجتمعات، ويحركان الممارسات الفردية والجماعية الحاسمة. ولكنه لم يحدد الإطار الديونطولوجي – أن أمكنني استعارة هذا المصطلح - الذي يطمئن المخيال الديني ويتحاشى صدمه. وإذا كان أركون يبرز بشكل ملفت للنظر خطورة المخيال في كونه « يتدخل في الكلية الاجتماعية التاريخية «[5]. فإنه يصر في المقابل على هتكه وانتهاكه، مبررا ذلك بما حصل في المجتمعات الغربية، حيث ما انفك الفكر الفلسفي والفكر التاريخي والسوسيولوجي والأنثروبولوجي، «يضعان مضامين الإيمان المسيحي على محك التساؤلات والمراجعات الراديكالية أكثر

1 - تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص58

2 - Madeleine GRAWITZ : méthodes des sciences sociales, DALLOZ, Paris, 1996, p143

3 - الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص75

4 - المرجع نفسه، ص75

5 - المرجع السابق، ص74

فأكثر في أوروبا، وذلك منذ القرن الثالث عشر «[1]. وقد شكلت هذه الرغبة من قبل أركون، في تطبيق منهجية الانتهاك، الزحزحة والتجاوز، والتعبير عنها بألفاظ أقل ما يقال عنها أنها عنيفة أو توحي بمحتوى عنيف، مثل استخدامه لألفاظ مثل» تقاليد ينبغي أن **تراجع**، وتراثات ينبغي أن **تفكك**، ومؤسسات ينبغي أن **تدمر**، وأصحاب نفوذ ينبغي أن **يواجهوا**[...] وقوى سياسية ينبغي أن **تعرى وتنزع عنها المشروعية** «[2]؛ فشكلت هذه المنهجية تهديدا، استشعره رجال الأرثوذوكسية الدينية، ومعارضو التغريب من الجماعات الإسلامية، على اعتبار أن الحداثة بالنسبة لهم، تتداخل مع مشاكل الحياة في الغرب وتاريخه، كما استشعرته القوى السياسية التي أسست شرعيتها السياسية على توظيف إيديولوجي معين للدين . وقد ترتب عن محاولات الانتهاك هذه أمران:

- تمثل الأول في التحامل على كل من درس مبادئ العقيدة الإيمانية دراسة نقدية، وأحيل على المحاكمة، وهناك من تمت معاقبته بأقصى العقوبات.

- وتمثل الثاني في أن التعاطي مع منهجية الانتهاك والزحزحة والتجاوز، ليست ممكنة في المجتمعات المعنية، ليس فقط لأن فتح مثل هذه المناقشات يهدد السلطات الدينية، الثقافية والسياسية القائمة. بل لأنه يهدد تماسك ووحدة الجماعة البشرية، من خلال زعزعة أساسات المخيال الاجتماعي.

خاتمة

لقد أخذ المفكر الباحث محمد أركون على عاتقه، إنجاز مهمة ذات وجهين: الوجه الأول علمي، الغرض منه تجاوز سلبيات الإسلاميات الكلاسيكية، التي لم تكن تأخذ على عاتقها مشاكل المجتمع الجزائري، فلم تطرحها معرفيا وإبستيمولوجيا، بل كانت تنظر إليها من الخارج وكأنها لا تخصها . الوجه الثاني عملي، يستهدف إزاحة العوائق، وتذليل الصعوبات التي تقف أمام التجديد الحضاري للمجتمع الجزائري، وبلوغ ما بلغته المجتمعات الغربية من تطور وتقدم، ولذلك اختار طريق التمرد الفكري، بدل طريق التمرد السياسي من» أجل التحرير الفكري والعقلي للجزائريين «[3] . وهو يعبر عن ذلك الانشغال، بالاهتمام الكبير الذي يبديه، في التمسك بالتجربة الجزائرية، لكونه جزائري، وكذلك لقيمتها النموذجية المعيارية[4]. ولكن الأسئلة التي تطرح نفسها في هذا المقام من هذه الورقة، هي: هل فشل هذا المشروع العلمي الضخم أم أنه أسيئ فهمه؟ وإذا كان أركون يتّهم معارضيه، بأنهم لم

1 -الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص81
2 - المرجع نفسه، ص264
3 - الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص266
4 - المرجع نفسه، ص13

يقرؤوا بإمعان ما كتب، وإذا قرؤوا، فإنهم لم ينتبهوا إلى ما بيّن وشرح، في مقالاته المخصصة لما اسماه بالإسلاميات المطبقة[1]، فهل أصاب هو فيما ذهب إليه وأخطئوا هم؟ وهل يبقى موقفهم ضعيفا وموقفه قوي، عندما نستخدم قاعدة الموضوعية، التي حددها الفيلسوف الرياضي الفرنسي بوانكاري في كتابه « قيمة العلم la valeur de la science » والتي تقول بأن « ما هو موضوعي يجب أن يكون مشتركا بين عدة عقول «، لأن خصومه كثر، وأنصاره قليلون، ولا أقصد بالخصوم المتعاطفون معه، بل الذين تبنوا أنموذجه المعرفي الجديد، وطبقوا منهجياته في دراسة التراث العربي الإسلامي.

إن أركون نفسه يقر، بأنه يتعذّر فتح هذه المناقشات المنهجية والإبستيمولوجية للظاهرة الإسلامية، «إلاّ في بلدان أوربا والغرب بشكل عام «[2]. وليس من المبالغ فيه، لأنني- سأكرر هنا اعتراف أركون نفسه-، القول بأن دعوته إلى « تأسيس علم الإسلاميات المطبقة، بقيت ورقة ميتة لدى الباحثين والمثقفين «[3]. ولكن لا أحد ينكر القيمة العلمية والإبستيمولوجية للإسلاميات المطبقة، وخاصة فيما يتعلق بالترسانة المصطلحية، والشبكة المفاهيمية، والأدوات الفنية، الثرية والخصبة والمتنوعة، التي وضعها أركون، في متناول الباحثين والمثقفين، من أجل مقاربة المجتمعات العربية الإسلامية، مقاربة علمية، تستجيب للشروط الإبستيمولوجية المعاصرة. وأعتقد أن هذا المشروع العلمي يستمد طاقته في الوجود والاستمرار، من واقع مجتمعاتنا، الذي يلح علينا في تشخيص مشاكله وإيجاد الحلول لها. ولكن الأمر قد يأخذ وقتا، ويتطلب بعض التعديلات في أساليب التطبيق، دون أن يتعارض ذلك مع جوهر المشروع؛ وهذا الأمر يدخل في إطار ما هو متعارف عليه إبستيمولوجيا، ويخضع لما يتطلبه كل أنموذج معرفي جديد او نظرية علمية جديدة، من التحسين والتطوير.

1 - المرجع نفسه، ص13

2 - المرجع نفسهن ص260

3- محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، (ترجمة هاشم صالح)، دار الساقي، بيروت، 2001، ص34