الأكاديمية للدراسات
الإجتماعية والإنسانية

الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون

Applied Islamology in Arkoun's Thought

طالبة دكتوراه. قسول مريم، أ.د بوبكر الجيلالي
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية جامعة حسيبة بن بوعلي الشلف
kassoulmaryam@yahoo.fr

ملخص

يختص المقال بمحاولة استقراء الأسس والأبعاد الفكرية والمعرفية للتجربة النقدية من داخل فضاء الفكر العربي المعاصر، وهذا من الوقوف عند مشروع محمد أركون، الذي ركز على الإسلاميات التطبيقية كعنوان لمشروعه البديل. الذي يرى فيه إمكانية لتجاوز الفكرين الإسلامي والإستشراقي في آن معا، من خلال تحقيق الهدف الأسمى، والذي يشكل الصيغة الثانية أو الوجه الآخر لهذا المشروع والمتمثل في نقد العقل الإسلامي.

الكلمات الدالة: نقد، الخطاب الإستشراقي، الخطاب الإسلامي، الإسلاميات التطبيقية.

Abstract

This paper is an attempt to study the intellectual principals and perspectives of the critical experience of the contemporary Islamic thought by Mohamed Arkoune, who had focused on the Applied Islamology as an alternative project to study Islam. In his approach Arkoune, talked about the possibility toovercoming or reject both, the classical Islamic views and the orientalism approaches, using new critical methods of the Mind in the Islamic thought.

Keywords: *: critics, Islamic thought, Orientalist thought,Applied Islamology.*

المشروع الفكري لمحمد أركون

نبدأ بقول محمد أركون: " وقد انتهى بي تدبر المجتمعات الإسلاميات المعاصرة وإعادة القراءة للنصوص المؤسسة للفكر الإسلامي (القرآن الحديث والتفسير والسيرة وأصول الفقه وأصول الدين والأخلاق والتاريخ) إلى وضع برنامج بعيد الآفاق، عالي الهمة، طويل النفس، صعب الانجاز وهو ما أسميته نقد العقل الإسلامي ".[1]

يصطلح محمد أركون على الاستشراق باسم "الإسلاميات التقليدية"، ويصفها تارة بمنهج فقه اللغة، أو اللسانيات الأرثوذكسية... ويعرفها عموماً بأنها "خطاب غربي حول الأسلام، أو بالأحرى هي خطاب من وضع غربي يهدف إلى تطبيق العقلانية على الإسلام".[2]

1ـ الخطابات الإستشراقية

شكل الإستشراق عند أركونمادة للنقد والنقض والمراجعة، لأن تراث الاستشراق ومناهج المستشرقين في رأيه تحتاج إلى إعادة النظر وإلى التجاوز، كما يحدث لسائر مجالات الحقول العلمية والمعرفية، ومن مآخذه يكتفي المستشرق بالمستوى الوصفي والتصنيفي التقليدي، كما حددته المدارس الوضعية في القرن التاسع عشر.[3]

فالمستشرقون الذين تخصصوا في الإسلاميات، وهو مصطلح استشراقي، لم يطوروا في مناهجهم وطريقة اهتمامهم إلى أبعد من الوصف والتصنيف والمعاينة الحيادية، التي لا تضيف إلى ذلك النقد والتحليل والتعليق المنخرط مع البحث إلى آخر منطوقاته، وبتعبير آخر أن الدراسات الاستشراقية لم تبن استراتيجيات بحثية تتوخى الكشف والفهم والإيضاح، فلا يزال المستشرق كسلفه الكلاسيكي باحثاً لا يفكر في استثمار إنجازاته ليستفيد منها المسلم الذي تعنيه نتائج البحث.

إن من حيث الفكر والاجتماع ضمن سياق إشكالية الإسلام والعصر، ولعل السبب –كما يذكر بعض المستشرقين– أن قضايا المسلمين شأن إسلامي صرف لا يجبر المستشرق على الالتزام وتحمل نتائج البحث، لأنه قبل وبعد كل شيء هو مثقف وباحث غربي يساهم في تطوير مجالات علمية اجتماعية وحضارية داخل الفضاء الغربي الأوروبي، حتى وهو يدرس ويبحث في مجالات غير غربية، لكن كل هذا كما يرى أركون هو نوع من المأزق الذي وصلت إليه الدراسات الاستشراقية في الكليات الأوروبية، التي تأخرت عن الآليات التي تنتج بها المعرفة التاريخية والاجتماعية... وعبثاً تحاو القوى المحافظة سواء في الطرف العربي الإسلامي أو لدى المستشرقين أن تبقى على الإسلام خارج التأثيرات العلمية التي يشهدها العالم اليوم، فبإمكان المستشرق –وهذا ما لاحظه أركون في بعض المستشرقين–[4] أن يقدم إسهامات نظرية علمية وعملية ثمينة جداً للعرب والمسلمين والإسلام، لأنه متمرس على آليات وأدوات البحث العلمي المتطورة في مخابر وورشات عمله، ولأنه يعالج ذلك بواسطة لغة متطورة مثل اللغة الانجليزية والألمانية والفرنسية، وكلها تضيف إضافات جديدة نوعية إلى عالم المفاهيم والأفكار والمناهج والمقاربات تزيد إمكانية الفهم والإفهام.[5]

إن المرحلة الحالية والمستقبلية، كما يرى أركون، تحتاج إلى إلى وجود الباحث المفكر، أي ذلك المختص في الإسلاميات ويستثمر نتائج بحثه بالتفكير فيها والانخراط بملاحظاته ومواقفه فيالحياة السياسية والاجتماعية.

وهذا ما يقوم بهأركون، الذي لم يجد بدا من الانخراط في الحياة العلمية الغربية، والاهتمام بالمناهج والمقاربات والمقررات التعليمية والأحداث السياسية والاجتماعية التي تمس بصورة من الصور الإسلام والمسلمين.[6]

كما ينقد محمد أركون الإسلاميات التقليدية (الاستشراق) التي يرى بأنها تناولت الفكر العربي الإسلامي تناولاً خارجياً وظيفياً لا يتعدى حدود الدراسة الشكلية البحتة، فهي لم تدرس ذلك الفكر من خلال" عملية انخراط استمولوجي كاملة "[7] يهدف إلى الوصول إلى مكامن الضعف في الثقافة العربية الإسلامية، وإيجاد الحلول المناسبة لتخطيها.

يدين أركون الإسلاميات التقليدية لقصور منهجها عن إحتواء الفكر العربي الإسلامي بطريقة علمية تساعده على تجاوز محنه الكثيرة ومآزقه الابستمولوجية، لذلك نجده يرفض آليات الفكر الاستشراقي لأنها تحصر التراث العربي والإسلامي في مجال الدراسة السطحية الخالية من أي محاولة نقدية جديّة.

وعليه يقوم أركون بتصنيف الأدبيات الاستشراقية إلى ثلاثة أصناف، بهدف بيان دوافع البحث الاستشراقي، أمّا الصنف الأول فهو مجموعة من المؤلفين الخاضعين معرفيا لوجهة النظر النظر المسيحية، وإنهم بذلك يبالغون في أهمية العامل الديني ويرسخون الأبعاد الإيديولوجية والجدالية للأدبيات البدعوية الإسلامية، إنهم ينقلون مصطلحات هذه الأدبيات إلى اللغات الأجنبية من مثل مصطلح الأرثوذكسية والأمة والسنة والشيعة والخوارج، دون أي تفكيك لها أو إلقاء نظرة نقدية عليها.[8]

أمّا الصنف الثاني فهو مجموعة من المؤلفين يتركون المجتمعات نفسها تتحدث ويتوقفون عند تحليل القوى الاجتماعية المتنافسة دون أن يتراجعوا عن فكرة أولوية الاستلهام الديني أو عن هيمنة الأرثوذكسية، أو عن الفكرة الدوغمائية التي تقول بأن الإسلام لا يفصل بين الروحي والزمني.

أمّا الصنف الثالث فهو الاستشراق الماركسي، حيث يوجد حسب أركون عدد قليل من الباحثين الذين يطبقون المنهج الماركسي (أو المصطلحات الماركسية) في دراسة المجتمعات الإسلامية، ويرجع السبب في ذلك إلى الرقابة الرسمية والرقابة الذاتية التي تأتي من الجانب الإسلامي، وإلى المنبت الاجتماعي والثقافي في معظم المستشرقين الغربيين.

وهذا الصنف الأخير يركز على العامل المادي في دراسة الإسلام على عكس الصنف الأول الذي يركز على العامل الروحي.

2ـ الخطاب الاسلامي المعاصر

يرى أركون أنّ الخطاب الاسلامي المعاصر مازال سجين "مناهج الخطاب العلمي العربي" وأدواته المفهومية وطرق تأليفه ومحاجاته[9]، فهو لم يتبنى-أي الخطاب الاسلامي المعاصر- أي تجديد خاصة على مستوى المنهج، فرواد ومفكري الخطاب الاسلامي المعاصر ينفرون بدرجة الرفض من كل دراسة غير اسلامية ناتجة عن المستشرقين، بمعنى أنّهم يرفضون كل ما هو غربي، ويعتبرون الدراسات الاستشراقية الغاية منها هو تشويه وتضليل وتحريف جوهر الاسلام، كما

أنهم يتهمون الدراسات الاستشراقية بأنّها تدعو في طياتها للخضوع والإذعان والتبعية للغرب، والتي هي شكل من أشكال الاستعمار غير المباشر.

إنّ الخطاب الاسلامي اليوم يرتكز على خلفية سوسيولوجية كبيرة، والتي تستند طاقتها وصلابتها من مؤيديها ومعتنقيها، وأي خطاب خارج هذا الإطار هو خطاب مرفوض تتلبسه الشبهة إلى درجة التكفير.

ويرى أركون أنّ عدد المشاركين في المناقشة الدائرة حول الاستشراق قليلون جداً، خـــاصة إذا ما أهملنا الخطاب الأصولي السلفي الذي يتمتع بقوّة تجيش هائلة، ولكن العاري من الصحة العلمية، وهذا العدد الضئيل في نظر أركون لا يتناسب مع أجيال المثقفين الليبراليين الذين ابتدأوا منذ القرن التاسع عشر يقلدون علم الغرب وثقافته وفكره، وأركون ينتقد الكتّاب العرب من أمثال عبد الله العروي، وأنور عبد الملك وهشام جعيط وإدوارد سعيد، الذين بدورهم يقومون بنقد المستشرقين من دون أن يأخذوا في نظر الاعتبار أنّهم ينتمون إلى منهجية العلم الغربي وروحه[10].

فهؤلاء في نظر أركون حينما يتحدثون باسم العالم العربي والاسلامي، فإنهم يتموضعون في منطقة ما دون مستوى الحوار وليس في منطقة ما وراء أو ما يتجاوزه، أمّـــا عن العروي فيرى أركون بأنّ دراسته التي قدّمها بخصوص تاريخ المغرب تظهر أنه لم يستطع أن ينجو من تأثير الفرح الكبير الذي يعقب التحرير، لا سيما وأنه الشاب المغربي الذي يكتب تاريخ بلاده.

من هنا نتج كتاب مفيد ومثير كما يقول أركون إلا أنه كان خاضعاً أكثر مما ينبغي لموضوعات ايديولوجيا الكفاح، أمّـــا بخصوص كتاب الاستشراق ل"ادوارد سعيد" فيرى أركون أن ادوارد سعيد لو أنّه قد حلّل بشكل مباشر تأثير الصراع العربي الاسرائيلي على ممارسة الدراسات العربية والاسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية بشكل خاص، عندئذ كان سيعطي شيئاً مفيد ومهماً وضرورياً بدلاً عن انتهاج الطريق الطويل والصعب لنقد حركة الاستشراق بمجملها[11]، إذ يقول أركون إنّ ادوارد سعيد كان قد تناول في دراسته كتاباً قدماء صاروا جزءاً من التاريخ، انكب على دراسة انتاجهم مهملاً الظرف التاريخي الذي كتب هؤلاء مؤلفاتهم في ظله فاغرق أبحاثه في بحر من الايديولوجيا أشك في قدرتها على إيصال النقاش غلى الهدف المنشود منه.

وبالإضافة إلى كل هذه الأمور فإن أركون يرى أنّ انتشار خطاب الثورة الاسلامية وتوسعه الآن يزيدان من سوء التفاهم، ويقويان النظرة السلبية لدى الشعوب الاسلامية ضد الغرب وضد نتاجه المشكوك به أكثر من غيره، ألا وهو الاستشراق، وهكذا نجد الحوار الحقيقي والجذري الذي ينبغي أن يدور في فلك الأسئلة الكبرى والحاسمة، للدلالة الدينية للاسلام ولتاريخه ولوظائفه وطريقة اشتغاله في المجتمع قد زور وزيف ثم أجل من جديد بسبب التناقضات المؤقتة والخصومات السياسية العابرة.

ويحدد أركون ما يسميه بالفرضية الضمنية، والتي تكمن خلف معظم الاعتراضات التي يقوم بها المسلمون والموجهة ضد الاستشراق والتي مفادها أن غير المسلم ليس له الحق في أن يقوم بدراسة الاسلام من حيث كونه ديناً وثقافة وتاريخاً، وكأنّ انتماء المرء إلى الأمة الاسلامية يمنحه مصداقية استمولوجية يحرم منها غير المسلـــم[12].

الإسلاميات التطبيقية بديلاً عن الاستشراق

أولاً: مفهوم الإسلاميات التطبيقية

تعني الاسلاميات التطبيقية "قراءة ماضي الاسلام وحاضره انطلاقاً من تعبيرات المجتمعات الاسلامية ومطالبها الراهنة وذلك من خلال تطبيق منهجيات العلوم الانسانية والاجتماعية ومصطلحاتها على دراسة الاسلام عبر مراحل تاريخه الطويل"[13].

ينطلق أركون في أطروحاته النقدية للفكر العربي الاسلامي، من مفاهيم رئيسية ثلاث، تصدرت تقريباً كل دراساته وإن كان ذلك بأشكال مختلفة، وهي: الدين، الدولة، الدنيا، وبغض النظر عن الرؤى المقارنة التي غالباً ما نجدها في سياق تحليلاته للظاهرة الدينية بشكلها الانتربولوجي الواسع، إلاّ أنه عمد في المجال الاسلامي على تحديدها وبلورتها مفهومياً وصولاً إلى أشكلتها، وهو يعتقد جازماً أنها تحتاج أكثر من غيرها إلى شرح وتفسير داخل الفضاء الاسلامي انطلاقاً من الخطاب القرآني[14] "فهي مبلورة فيه إلى درجة أنّها تحيل إلى بعضها البعض باستمرار من خلال ديناميكية معنوية ذات قوة هائلة، فغالباً ما تذكر مع بعضها البعض أو كمضادات لبعضها البعض، فالدين مذكور كمضاد للدنيا والعكس صحيح أيضاً.

وهكذا يشكل الخطاب القرآني شبكة معنوية متكاملة من هذين المفهومين، بل أن هذه القوة المعنوية الخاصة بالتضاد بين الدين والدنيا لاتزال تظهر بوضوح في الخطابات العربية والاسلامية المعاصرة[15].

ثانياً: مهمة الاسلاميات التطبيقية

هناك مهمتان رئيسيتان تضطلع بهما الاسلاميات التطبيقية، هما دراسة التراث ودراسة الحداثة، فالدراسة الموجهة للتراث تروم تقويمه من أجل فرز ما هو معرفي مما هو ايديولوجي، أو بعبارة أوضح فرز ما هو عقلاني مما هو خرافي، ودراسة الحداثة تقوم على إبراز إنجازات العلوم الانسانية ومكتسباتها، كما تسعى إلى نقدها وإظهار ثغراتها ابتداءاً من عصر الأنوار إلى عصر العولمة، فالتراث والحداثة عمليتان مترابطتان.

ولابراز تعالقهما يتعين المتاح من انجازات العلوم الانسانية من لسانيات وتاريخ وأنثروبولوجيا وسيكولوجيا، وكذا من

التحليلات الفلسفية الجديدة كتفكيكية "دريدا" وحفريات فوكو، وكل هذا يهدف إلى تحرير العقل العربي من عوائقه الذاتية والموضوعية، يحذر أركون من عملية التتريث(أي القراءة التراثية للتراث) لأنّها "عملية إيديولوجية تقوم على فعل تعظيم التراث من دون دراسته دراسة علمية نقدية، هذه العملية تشكل في نظر أركون عائقاً أمام القراءة العلمية التي يجب أن تقطع معها لتؤسس طريقتها الجديدة في دراسة التراث المرتبط بتحديات الحداثة[16].

يبين أركون كيف أنه قد استوحى تسمية الاسلاميات التطبيقية من كتاب لروجيه باستيدبعنوان: الانتروبولوجيا التطبيقية وكيف أن لبحوث التي يقدمها تسير في الخط نفسه.

فالاسلاميات التطبيقية على غرار الإناسة التطبيقية (الانتروبولوجيا التطبيقية) تتنزل في إطار خلفية فلسفية لا استعمارية، وهي خاصية علم الأناسة الحديث والمعاصر الذي عدل معرفياً علم الانسان ، وذلك بنقله من مجال النزعة العرقية المركزية التي رافقت تاريخ ظهوره الأول إلى مجال المعرفة الموضوعية والشاملة، وبعبارة أخرى نقلت الأناسبة مقاصدها من مجال معرفة الانسان من أجل السيطرة عليه إلى مجال معرفة الانسان من أجل تحقيق تصور صحيح عنه[17].

إن الاسلاميات التطبيقية تنفصل تدريجياً عن الاسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق)، وهذه الأخيرة تهدف إلى تقديم معلومات محددة حول دين معين (الاسلام) إلى جمهور غربي وذلك عن طريق تقديم بعض الدراسات عنه، قام بهذه الكتابات أو الدراسات عسكريون وإداريون كولونياليون وتبشيريون وأساتذة جامعيون، مهما تكن القيمة التثقيفية لهذه الكتابات فإنها تبقى مع ذلك تعكس جهد نظرة خارجية، إنها فوق ذلك متأثرة بنزعة عرقية مركزية مؤكدة مفهومة، ضمن الوسط التاريخي الذي ولدت فيه، وحتى الدراسات الجامعية تسبح في المحيط العام لهذه العرقية المركزية، ذلك أن تفسيراتها وتحليلاتها تعكس في الغالب رؤيا سلبية للاسلام، أمّـــا عن الاسلاميات التطبيقية فهي تدرس الاسلام ضمن منظورين متكاملين[18].

أولاً: منظور علم الأديان المقارن الذي يجعل الاسلام يدرك خصائصه الذاتية وعلاقته بالأديان الأخرى في ضوء جديد يؤدي به إلى أن يستبدل بموقفه الافتخاري والهجومي اتجاه الأديان الأخرى، موقفاً متفهماً مقارناً بدرجة معقولة من الموضوع.

ثانياً: منظور علوم الانسانيات الحديثة والتي تهدف إلى إخضاع النص القرآني لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني وللتأمل الفلسفي المتعلق بانتاج المعنى وتوسعاته وزواله، وذلك من أجل تجاوز المرتكزات المعرفية للعصور الوسطى، التي ما زالت تؤثر في تفكير البعض منا حتى اليوم[19].

وعندما يمعن أركون النظر في التراث العربي الاسلامي يجد أن حجم اللامفكر فيه ، بل المستحيل التفكير فيه، أضخم من فضاء المفكر فيه، وإن كان هذا الأخير لا معنى له هنا ما لم يستند إلى اللامفكر فيه، إذ منه يستمد ماهيته حتى وإن كان المفكر فيه هو الذي يكتشف اللامفكر فيه، أو بالأحرى "وحده الكفيل بأن يمهد لما يفك فيه بعد"[20].

وأركون عندما ينقب في التراث كشيء مفكر فيه يدرك أنه يحمل في طياته عنصر اللامفكر فيه، فهو قدره والاسلاميات التطبيقية ترى من مهامها اختيار مدى نجاعة هذا المفهوم الغربي عندما يطبق على أرضية غير أرضيته، فالمجتمع الاسلامي هو المحك الحقيقي والناجع لاختبار مثل هذه المفاهيم ذات المنبت الغربي، ويضرب أركون أمثلة من التاريخ العربي الاسلامي ليبرز هول هذا المستحيل التفكير فيه:[21]

- مسألة تاريخية النص القرآني وتشكله.
- مسألة تاريخ مجموعات الحديث النبوي.
- الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة.
- مسألة الـوحي.
- مسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة على القرآن.
- مسألة التعالي الخاص بالآليات التشريعية في القرآن.
- مسألة خلق القرآن.
- مسألة الانتقال من لرمزية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي.
- مسألة الشخص البشري.
- مسألة حقوق المرأة.
- مسألة تربية الأطفال.

وهذه المسائل في نظر محمد أركون مسائل محضورة في مجال الدين، وهي لا تمس إلاّ مساً سطحياً من قبل الفكر الكلاسيكي. أما الاسلام السياسي المعاصر (الفكر الاسلامي النضالي الصاعد) بتعبير أركون، فإنه يستغل إلى أقصى حد ممكن كل الموضوعات والشعارات الاسلامية التقليدية لأهداف سياسية دعائية، ليعارض بقوة أي محاولة لإدخال مستلزمات الحداثة الفكرية إلى الساحة الاسلامية أو العربية[22].

ثالثا: أهداف الاسلاميات التطبيقية

يذكر أركون مجموعة من الأهداف يمكن تلخيصها فيما يلي[23]:

1- دراسة الاسلام ضمن منظورين متكاملين:

أ-كفعالية علمية داخلية للفكر الاسلامي.

ب-كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله.[24]

2- استبدال البحث العلمي المتضامن بمناخ اللائقة والتشهير ال

متبادل.

3- خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر اسلامي محرر من المحرمات العتيقة، والميثولوجيا البالية ومحرر من الايديولوجيات الناشئة حديثاً

4- إعادة دمج ما كان قد اعتبر معطى الوحي، أو الوحي الذي تلقى صياغة مشتقة ومتماسكة على يد علم اللاهوت.

رابعاً: الاختصاصات التي تشملها الاسلاميات التطبيقية

يقصد بالاختصاصات التي تشملها الاسلاميات التطبيقية هي مختلف الحقول المعرفية التي انخرط فيها أركون ليعتمدها في نقد العقل الاسلامي، مراجع نظرية يبرز ذلك من خلال أحد تعريفاته الإجرائية للاسلاميات التطبيقية، عندما قال: «إنّ لاسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاص، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها، لقد ارتبطت الظاهرة الاسلامية منذ نشأتها بكلام أصبح نصاً، وهذا يعني أن عالم الاسلاميات ينبغي أن يكون لسانياً كاملاً وليس فقط متطفلاً على إحدى فروعها، وفي الوقت ذاته فإنّ الاسلام باعتباره ظاهرة دينية لا يمكن أن نختزله إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة (...) إنّه كأي دين آخر جسد مؤلف من عدّة عوامل لا تنفصم: العامل النفساني Psychique، والنفسي Psychologique (الفردي والجماعي) والتاريخي والاجتماعي».[25]

إنّ المرجعيات النقدية ذات الأصول الغربية التي يعتمدها محمد أركون، كانت سبباً في صعوبة ضبط تعدد الاختصاص بالنسبة إلى الاسلاميات التطبيقية، ولكن مختار الفجاري حاول منهجياً أن يضبط ذلك في ثلاث اختصاصات، وهي:

1ـ اختصاص المؤرخ

تعتبر المنهجية التاريخية الحديثة من أبرز مقومات الاسلاميات التطبيقية، وخاصة في نقدها للعقل الاسلامي صرح أركون بذلك علناً عندما قال:«المنهجية التاريخية الحديثة تتخذ مكانة محورية من مشروعي العام: نقد العقل الاسلامي»[26].

والمقصود بالمنهجية التاريخية الحديثة ارجاع الفكر إلى الأنساق أو نظم الفكر، وليس إلى الأحداث الخارجة عنه كالأحداث السياسية أو العسكرية أو غيرها، وضمن هذا الإطار سعى أركون إلى أن يكون من بين المؤرخين للفكر الاسلامي على الطريقة الحديثة، أي إلى إخراج الفكر الاسلامي من مجال البعثرة التي لا جامع لها إلى مجال النظام، وذلك من خلال بحثه عن المبادئ المشتركة بين مختلف العلوم الاسلامية ليصوغ لنا النظام الفكري العام أو الأفق المعرفي الذي يؤطرها، وهو إذ يفعل ذلك يقوم بضبط المبادئ العامة للعقل الإسلامي.

كما يؤكد أركون أنّه بحكم تخصّصه العلمي يسعى إلى إحداث نقلة نوعية في تاريخ الفكر الاسلامي من خلال دراسة العلاقات التي تربط بين كل العلوم، وتأسيس ما سماه ب: " التقسيم الابستيمي" للفكر متجاوزاً أيضاً ما سماه ب: "التقسيم الزمني"[28].

فالتقسيم الابستيمي يرجع إلى الانتظام الأصولي المعرفي، وأركون يطلق عليه أحياناً اسم "الزمان الطويل، والتقسيم الزمني يرجع إلى الانتظام الخطي التسلسلي، ويطلق عليه أركون اسم "الزمان القصير". والزمان القصير الذي يراه أركون سائداً إلى اليوم في الفكر الاسلامي هو من أبرز عوائق نقد العقل الاسلامي لأنه يكتفي "بسرد الأخبار على خط زمني متصل مستقيم ينطلق من بداية تأسيسية تعتبر أصلاً يفصل ما بين قبل وبعد.

ويفرض هذا التقسيم الزمني تصوراً معيناً –وهو في الحقيقة إيديولوجيا- للتاريخ، إذ أنّنا ننظر إلى ما قبل المسيح أو قبل الهجرة نظرة لعقيدة المسيحية والاسلامية التي ترفض ظلمات الجاهلية لإشاعة نور المسيحية أو الاسلام.

ونعتبر كذلك الثورة الفرنسية الكبرى والثورة السوفياتية... نقاط انفصال في الخط الزمني الممتد من أصل إلى النجاة المستهدفة في العقيدة الدينية، كما في الايديولوجييات الاشتراكية الحديثة"[29].

أمّا الزمان الطويل فهو الضامن لتحقيق معرفة علمية عن العقل، لأنّ المؤرخ في هذا المجال يربط بين المقولات ليستنبط المبادئ المعرفية لعصر من العصور، تساعده على ضبط المجال المعرفي الأصولي لذلك العصر، أو بالتعبير العربي لأركون ابستمية العصر[30]. وقد حاول أركون أن ينظر إلى الفكر الاسلامي من منظور الزمان الطويل فاكتشف أنّ بنية الوعي واحدة لدى كل الفرق، مهما اختلفت فكرانياً، وهو ما ساعده على ضبط البنية العامة للعقل الاسلامي.

إنّ أركون يراهن على المنهجية التاريخية في تقد العقل الاسلامي، من خلال مساعدته على التحول من مجال معرفي إلى آخر، ومن ثمَّ إصلاح الفكر الاسلامي إصلاحاً جذرياً بمعنى إصلاحاً ثورياً[31]

2ـ اختصاص الفيلسوف

لا يمكن للطرح الفلسفي أن يغيب عن موضوع العقل خاصة، ولذلك نجد الفلسفة دائماً حاضرة في كل المستويات النقدية، وإذا كان أركون قد أكّد ذلك عندما قال: "أفهم إنّه من الصّعب جداً على المرء أن ينسى عندما يلفظ مصطلح نقد العقل السوابق الفلسفية لهذه المهمة الكبرى"[32]، كما أن أركون بين في كتاباته عن الاسلاميات التطبيقية بأن هذا هذه الأخيرة ترتكز على مدارس فلسفية مختلفة.

وقد جمع محمد أركون رؤيته الفلسفية للاسلاميات التطبيقية من مختلف المدارس والاتجاهات الفلسفية المعاصرة، رغم تباعدها وتناقضها أحياناً، إنّها مزيج من النظريات.

نذكر هنا على سبيل المثال الفضل الذي ينسب المفكر الألماني

هبرماس الذي أعاد الاعتبار لمفهوم الحقيقة الذي تصدعت أركانه أمام الموجات الفكرية المعاصرة التي تعارض الحداثة، وخاصة التفكيكية، إنّ هابرماس يقول بمحسوسية الحقيقة لا من خلال وجودها العيني، كما هو الشأن لدى الفكر التقليدي، بل من خلال وجودها التواصلي على النقيض من فوكو الذي يعتبره هابرماس أول مخرب لفكرة العقلانية والحداثة الغربية، وكل إرث فكر الأنوار الأوروبي، ذلك أن فوكو في نظر هذا الفيلسوف «قد وصل في نهاية المطاف إلى قتل مفهوم الحقيقة والسقوط في العدمية»[33].

حيث أن الحقيقة في نظر فوكو مرتبطة دائماً بإرادة السلطة أو الهيمنة، وفي ذلك تصريح بنسوبية الحقيقة ومن ثمَّ عدمهـــا، وهذا عارضه هابرماس في كتابه المشهور "الخطاب الفلسفي للحداثة"، وهي العبثية التي ينكرها هابرماس على فوكو، ويقترح لتجنبها مفهوم الحقيقة التواصلية لإنقاذ الحداثة ومكتسباتها العلمية والوضعية من لإنهيار، والفكرة نفسها نجدها عند أركون فيري: «أنّ فكرة الحقيقة تتجسّد دائماً وفي كل مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعيين أي البشر، إنّها إذن شيء محسوس وملموس»34.

ولكن ما يلفت الانتباه أن أركون سرعان ما لجأ إلى فوكو ليستمد منع عدداً من المبادئ إن لم نقل إلبها، فبعد أن أكّد فكرة هابرماس في المبدأ الأول سرعان ما عاد في المبدأ الثاني ليقول: «الحقيقة تبرر السلطة لذا نجد نمطين من الحقيقة، الحقيقة الفلسفية الحقيقية والحقيقة الرسمية والعلاقة بينهما دائمـــاً متوترة »35. وهذا دليل على النزعة التركيبية بين فلسفات متناقضة لبناء الرؤية الفلسفية للاسلاميات التطبيقية، ومحمد أركونكما يعتمد على هابرماس وفوكو، فهو يعتمد أيضاً على فلاسفة آخرين في هذا البناء الفكري.

3ـ اختصـــاص اللسانـــي

أهمية المنهج اللساني في خطاب الاسلاميات التطبيقية ليست في حاجة إلى توضيح، إذ يكفي القارئ إحصاء الإحالات التي يقوم بها أركون من متونه وهوامشه حتى يعي تلك القيمة55، فالخطاب حافل بأفكار الكثير من المفكرين والفلاسفة الغربيين، إن محمد أركون يرفض اللسانيات البنيوية في المستوى النظري ولكنه عمليا لم يتخلص من البنيوية.

إنّأركون لا يرفض اللسانيات البنيوية رفضاً مطلقاً بل يرفضها رفضاً يتحكم فيه السياق النقدي، فهو يرفضه عندما يتعلق الأمـــر بتحليل الخطابات المعرفية في الاستعمال، ويقبله عندما يحلل بنية النصوص، وهذا التداخل والمراوحة بين المنهجين اللسانيين يفسر مرة أخرى على أساس المنهج عند أركون يقوم على تعدد الاختصاص والجمع الكثيف بين لمدارس النقدية، حتّى عدّ هذا المنهج عند بعض النقاد "منهج متعددي الحـرف"[36].

ومن الأمثلة العملية على اعتماد المنهج اللساني نذكر قراءة الفاتحة وكذلك دراسة ما أطلق عليه تجربة المدينة، التي أخضعها لدراسة آنية من خلال حرصه على المعادلة المثلثة: اللغة والتاريخ والفكر، وهو يرى أن العصر متى اختلفت مفرداته اختلف فكره، ولذلك تعتبر الدراسة التي تجمع بين :آنيتين" فأكثر دراسة "زمانية"، وهذا ما جعل أركون يقر بأنّه لا يمكن دراسة مرحلة فكرية ما إلاّ إذا أخذنا بعين الاعتبار وضع اللغة، وطريقة التعبير السائدة آنذاك[37].

الهوامش

1- مرجع سابق، ص162.

2- مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص333.

3- اسماعيل زروخي وآخرون، التيارات الفلسفية الغربية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، منشورات مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، 2003، ص153.

4- اسماعيل زروخي وآخرون، مرجع سابق، ص 154.

5- مرجع سابق، ص154.

6- مرجع سابق، ص154.

7- عبد الوهاب شعلان: إشكاليات الفكر العربي المعاصر في أطروحات أركون، الجابري، العروي، حسن حنفي، على حرب، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2006، ص18.

8- مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص334.

9- عماد مطير خليف، بحث بعنوان: مشروع نقد العقل الاسلامي عند محمد أركون، مشارك في المؤتمر العلمي العالمي الثاني "التكامل المعرفي بين علوم الوحي وعلوم الكون"، مركز بحوث القرآن الكريم والسنة النبوية، من 8-6 جانفي 2009، ص23.

10- المرجع نفسه، 23-24.

11- المرجع نفسه، ص24.

12 - المرجع نفسه، ص28-29.

13- مخلوف بشير، قراءة في فكر محمد أركون، مجلة الحوار الثقافي، تصدر عن حوار الحضارات، التنوع الثقافي وفلسفة السلم بجامعة مستغانم، الجزائر، عدد ربيع وصيف، 2012.

14- محمد أركون، تحرير الوعي الاسلامي "نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، نقلاً عن مخلوف بشير، قراءة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص11.

15- بغورة الزواوي، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي نقلاً عن عبد المجيد خليفي، قراءة النص الديني عند محمد أركون، الطبعة الأولى، منتدى المعارف، بيروت، 2010، ص112.

16- عماد مطير خليف، مرجع سابق، ص29.

17- مرجع سابق، ص29.

18- محمد أركون، نافذة على الاسلام، نقلاً عن عماد مطير خليف، مرجع سابق، ص 29.

19- هايدغر، الهوية والاختلاف نقلا عن عبد المجيد خليقي، مرجع سابق، ص112.

20- عبد المجيد خليقي، مرجع سابق، ص112-113.

21- محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، نقلا عن عبد المجيد خليقي، مرجع سابق، ص113.

22- أحمد فاضل السعدي، مرجع سابق، ص77-78.

23- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، نقلاً عن أحمد فاضل

السعدي، مرجع سابق، ص77.

نقلا عن مختار الفجاري، نقد العقل الاسلامي عند محمد أركون، الكبعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص49.

24- محمد أركون، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، نقلاً عن مختار الفجاري، مرجع سابق، ص50-49.

25-Mohamed Arkoun: pour une critique de la raison islanmique p 34

26- مختار الفجاري، مرجع سابق، ص50.

27- المرجع نفسه، ص50.

28- محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الاسلامي، نقلا عن مختار الفجاري، مرجع سابق، ص51.

29- مختار الفجاري، المرجع نفسه، ص 51.

30- نفس المرجع، ص 53.

31- محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد نقلا عن مختار الفجاري، مرجع سابق، ص 53-54.

32 -Habemas : le discours philosophique de la modernité.نقلا عن مختار الفجاري، مرجع سابق، ص 54.

33Mohamed arkoun, pour une critique de la raison islamique, نقلا عن مختار الفجاري، مرجع سابق، ص 55.

34- بالتصرف، المرجع نفسه، ص 55.

35- المرجع نفسه، ص 57.

36- بالتصرف، المرجع نفسه، ص 57.

37- المرجع نفسه، ص 58.