إشكاليات التعددية المنهجية في قراءة أركون للتراث الإسلامي

د/ فارح مسرحي - جامعة باتنة.

تقديم:

الهدف من هذه الورقة هو محاولة فتح نقاش نقدي موضوعي حول مسألة توظيف العلوم الإنسانية والاجتماعية في قراءة التراث العربي الإسلامي، فمن المعلوم أن الكثير من أعلام الفكر العربي الإسلامي المعاصر سعوا إلى إنتاج خطابات علمية حول الموروث الإسلامي من خلال اعتمادهم على أدوات ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة والتي ولدت وتطورت في الفكر الغربي ولم يكن للمسلمين أي إسهام فيها، لذلك فإن الكثير من الإشكاليات تطرح بشأن هذه العملية، من قبيل: ما مدى مشروعية الاعتماد على هذه الأدوات؟ وما مدى فاعليتها؟ ثم ما مدى علمية الخطابات المنتجة من خلالها؟

هذه الأسئلة وغيرها سنحاول مقاربتها من خلال نموذج محمد أركون، الذي يعد أحد أبرز المفكرين الذين تنطبق على أعمالهم مسألة توظيف مناهج وإشكاليات العلوم الإنسانية والاجتماعية في قراءة التراث الإسلامي، والنقاش النقدي بشأن مشروع أركون الفكري أصبح اليوم ضرورياً وملحاً بالنظر لما يتسم به هذا المشروع من جدة، تعقيد، وشمولية من جهة، وتعدد وتباين وجهات النظر والمواقف القيمية حوله من جهة أخرى، مما جعله كما يقول أحد الباحثين " ظاهرة معقدة مستعصية على كل المناهج "، فقد وصف بالمبدع، المجدد، العالم المقتدر، مثلما وصف بالمستشرق الخطير، العدمي، الطوباوي الحالم، دون أن ننسى أوصاف المبتدع، والكافر، المارق عن الدين.

وبعيدا عن هذه الأحكام والأوصاف، نعتقد أن أفضل وسيلة لافتتاح النقاش النقدي البناء حول مشروع أركون أو غيره من المشاريع الفكرية (الجابري، حسن حنفي...) هي مساءلة المناهج المعتمدة في هذه المشاريع، من منطلق أنها تتفق على مستوى الموضوع المتمثل في ماضي وحاضر المسلمين، كما تتفق في الأهداف التي لا تخرج من بوتقة النهضة والتجديد والتحديث، ليبقى الاختلاف الأساسي بينهما هو اختلاف في المنهج، في آليات القراءة وكيفيات التعامل مع النصوص

والتعاطي مع الوقائع، وإذا كان أركون يدعو إلى ضرورة تبني منهجية متعددة التخصصات في إعادة قراءة التراث الإسلامي، فإن الإشكاليات التي تطرحها هذه الدعوة عديدة لعل أهمها: ما هي مبررات هذه الدعوة؟ ما هي أبعاد ومستويات هذه المنهجية؟ ثم ما مدى فعاليتها؟ وإلى أي مدى يمكن الاستفادة منها؟

أولا: في مبررات التعددية المنهجية:

يقدم أركون مشروعه الفكري على أنه قراءة علمية موضوعية لماضي وحاضر المسلمين، متجاوزة لمختلف القراءات القائمة، إسلامية كانت أم استشراقية، فمن خلال مواطن النقص في الخطابين الإسلامي والاستشراقي التي يجملها أركون في كون الرؤية الإسلامية وإن تمت من داخل التراث فإنها تبقى إيديولوجية تقليدية على مستوى المنهج، في حين تبقى الرؤية الاستشراقية خارجية-باردة وإن تمت بأدوات منهجية حديثة، ومن ثم فتجاوز هاتين الرؤيتين يعني بلورة قراءة حداثية من داخل التراث الإسلامي، وهو ما سعى إليه أركون من خلال دعوته المتكررة في كل أعماله إلى ضرورة تبني المناهج المبتكرة في علوم الإنسان والمجتمع لإعادة استكشاف التراث وإعادة قراءته قراءة علمية، يقول في هذا السياق: «.. هذه العلوم لابد من ممارستها والإحاطة بها لمن يريد الخروج بالفكر الإسلامي من التقليد والترديد للشعارات الشكلية الخاصة بالخطاب الإيديولوجي إلى الاجتهاد المحرر للعقل المبدع للأفكار، المنفتح على الاكتشافات الحديثة، وكثيرا ما ألححت على ضرورة تطبيق الألسنية والتاريخ مع العلوم التابعة له، والسسيولوجيا والأنثروبولوجيا وعلم النفس وتحليل النفس، على ميادين الثقافة الإسلامية ».[1]

فجوهر التغيير في نظر أركون يمر عبر تغيير المنهج، الذي يتم من خلال التسلح بأحدث المفاهيم والإشكاليات وكذا الآليات المنهجية المعتمدة من قبل الفكر الغربي، وفقا لما يدعى بـــ« مبدأ المقايسة »، فمثلما استطاع الفكر الغربي أن يقلع في سماء الإبداع، يمكن للفكر العربي الإسلامي فعل ذلك بالاهتداء بسبيل الفكر الغربي، فالعلوم الإنسانية والاجتماعية كما هي ممارسة في الغرب، عبارة عن «نموذج ومعيار في القياس، وينبغي تبعا لذلك على النموذج الشرقي أن يمتثل له لكي يثبت شرعيته وتقر نتائجه» [2]. ومما يثبت اشتغال مبدأ المقايسة لدى أركون؛

تلك الحماسة التي طالما رافقت حديثه عن العلوم الإنسانية وفتوحها، معتبرا إياها ضرورية وحاسمة.

وإذا كان مبدأ المقايسة هذا، الذي ينتهي إلى ضرورة الاستعانة بعلوم الآخر/الغرب في دراسة التراث الإسلامي لا يطرح أية إشكالية من حيث المبدأ العام، إلا أنه يتحول إلى إشكالية حينما يصبح إيديولوجيا تمارس استبدادها في ترتيب الفكر، واعتبارها تمثل الحقيقة المطلقة والنهائية، والإعلاء من قيمتها بوصفها نموذجا صافيا وصحيحا، يمكن- بل يجب- التماهي معه في كل زمان ومكان دون الأخذ بعين الاعتبار لتاريخيتها ومن ثمة لنسبيتها ومحدوديتها.

فأركون يعتبر أنه لا مفر من التعاطي والاستفادة من العلوم الإنسانية والاجتماعية، فهذه عملية ضرورية وحاسمة، وهي الحل النهائي والوحيد لجعل المسلمين ينظرون إلى ماضيهم وحاضرهم نظرة تاريخية واقعية، وذلك ما يؤكده قوله: «..إذا ما قبل المسلمون المعاصرون أن ينفتحوا على هذه المنهجيات والعلوم الحديثة فإنهم سوف يستطيعون زحزحة الصخرة من مكانها، وتجديد نظرتهم جذريا للظاهرة الدينية، وأعتقد أن تحرير المجتمعات الإسلامية، عربية كانت أم غير عربية يبدأ من هنا، وإذا لم يبدأ من هنا فإنه لن ينجح في أي مكان آخر »[3]، ويضيف في موضع آخر بأنه آن الأوان لبلورة «إستراتيجية متكاملة لتدخل الفكر العلمي في المجال الإسلامي»[4].

ومنطلق هذه الإستراتيجية النظر للعلوم الإنسانية والاجتماعية على أنها فتوح معرفية مفيدة لفهم مختلف الظواهر الاجتماعية بغض النظر عن موطن وبيئة هذه الظواهر،« بما أنه ليس هناك طب أو فيزياء أو كيمياء أو بيولوجيا خاصة بأمة من الأمم، فكذلك يمكن أن يقال على بعض مبادئ العلوم الإنسانية والاجتماعية ».[5]

والإسلام كأي دين آخر يجب النظر إليه باعتباره جسدا مؤلفا من عدة عوامل لا تنفصم؛ العامل النفساني أو السيكولوجي (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- فكر)، وكل عامل من هذه العوامل ينبغي استكشافه، وهذا ما لا يتأتى إلا بالأدوات العلمية التي تتيحها العلوم الإنسانية والاجتماعية

المعاصرة، يقول أركون موضحا أهمية هذه العلوم: «..وهكذا نجد أن تطبيق المناهج الحديثة مفيد جدا في تشخيص العلل والأمراض التي نعاني منها بشرط أن نحسن النقل والتطبيق بالطبع ».[(6)] فمن شأن هذه العملية في نهاية المطاف أن تمكن من إحلال الصورة الواقعية التاريخية محل الصورة التقليدية الراسخة عن التراث في أذهاننا.

وبلوغ الصورة المنشودة لا يتم إلا بتحديث الجهاز الاصطلاحي والمنهجي المشكل لرؤيتنا لتراثنا، ونحن اليوم بحاجة ماسة أكثر من أي وقت مضى لفهم أفضل للمحتوى الموضوعي للإسلام، سواء تعلق الأمر بنصوصه التأسيسية، أو النصوص الشارحة المفسرة للنصوص الأولى، خاصة بعد الأحداث الخطيرة التي عاشتها أماكن عديدة في العالم شرقا وغربا منذ الربع الأخير من القرن العشرين، مع تصاعد موجة العنف داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها، وبالتالي فلا بد– يقول أركون – من «الاضطلاع بكل تعقد الحالة التاريخية المعاشة من قبل المسلمين، وكل قلق العقل المعاصر الذي يبحث عن الحقيقة، في وقت واحد».[(7)]

وفهم معطيات الراهن بكل تعقيداته يتطلب الاستعانة بمعطيات الحداثة العلمية بكل فتوحها ومنجزاتها، إذ لم يعد ممكنا الاكتفاء بما أقرته المناهج التقليدية والاحتماء في كل مرة وراء فكرة الخصوصية الإسلامية «المتعالية» فثمة تناقض صارخ لا يمكن تجاهله أو القفز عليه بين الصورة الذهنية المشكلة عن الإسلام، وواقع حال المسلمين وتصرفاتهم، هناك فرق كبير بين الصورة النيرة للإسلام، والواقع المظلم للمسلمين– ما في الأعيان غير مطابق تماما لما في الأذهان– وإزالة هذا التناقض لا يتم إلا بالاعتراف بتعقد الأمور وكثافة الوقائع أولا، ثم الاستعانة بأحدث المناهج لتفكيكها قصد فهمها فهما مطابقا لحقيقتها ثانيا، ثم إيجاد البدائل والحلول الناجعة في مرحلة لاحقة.

إن الاستعانة بمعطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية يشكل رهان أركون الأكبر لبلوغ مقاربة أكثر موضوعية للتراث الإسلامي، وتشكيل رؤية أكثر دقة حول حاضر المسلمين مما يساعد على التصدي لما يكتنف هذا الحاضر من عوائق، وهذا ما يعتبره شارح أركون ومترجم أعماله – هاشم صالح – بداية للخروج من الأزمة التي يعيشها المسلمون، لأنه «لو حصل تأويل آخر للإسلام – أي تأويل

تاريخي نقدي مستنير – يواجه التأويل التقليدي الذي يحتل الساحة من أقصاها إلى أقصاها لابتدأت الأمور بالتحلحل فعلا»[8].

والتجديد وإعادة القراءة للتراث مسألة ضرورية في كل فترة زمنية، وهي عملية لا تكتمل أبدا، ومهما كان التراث غنيا «فلا يكفي أن نعمل جردا شاملا للتراث، ثم نقف منذهلين ومفتونين أمام غناه، إنه لأكثر حيوية وأهمية أن نتساءل: كيف نقرأه؟، أو كيف نعيد قراءته؟ إنه من غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة».[9]

بالإضافة إلى معطيات الواقع المعيش التي تفرض الاستعانة بما بلغته علوم الإنسان والمجتمع لمقاربة موضوع التراث الإسلامي، هناك مبرر آخر يتكئ عليه أركون لتبرير هذا التوجه، وهو تجل آخر لمبدأ المقايسة الذي سبقت الإشارة إليه آنفا، حيث يرمي إلى تجاوز إشكالية التضاد العدائي المزمن بين الشرق والغرب من خلال إعادة مفهمة المصطلحين أو المجالين، فهو يرى أنه من الخطأ النظر إلى العالم الإسلامي كجزء من الشرق سواء بالمعنى الجغرافي أو الحضاري أو الثقافي، فالشرق يبدأ من أفغانستان فالهند والصين، والعالم الإسلامي غرب بالمعنى الجغرافي والحضاري، ويبرر هذا الموقف بوجود حلقة وصل حضاري بين العالم الإسلامي وأوروبا متمثلة في البحر الأبيض المتوسط، يقول في هذا السياق:« الإسلام الإيراني– التركي– العربي– البربري مرتبط بأوروبا (أي الغرب) أكثر مما هو مرتبط بالشرق، وذلك عن طريق صلة الوصل المتمثلة في حوض البحر الأبيض المتوسط»[10]، وهذه الزحزحة المفهومية تمكن من النظر إلى العالم الإسلامي على أنه امتداد بشكل ما للغرب، أو على الأقل مرتبط بصورة ما بالغرب، ومن ثمة يمكن التقليل من تأثير فكرة الخصوصية الإسلامية ودمج العالم الإسلامي في صيرورة التاريخ العالمي ككل والنظر إليه على أنه مثل غيره من العوالم لا يختلف في تطوره وما يطرأ عليه عن غيره، وبالتالي فمسألة التقدم ليست مرتبطة بجنس دون آخر، ولا حكرا على مجتمع دون غيره، إنما هي مسألة تتوقف على مدى حضور العقلانية والنقد والرؤية التاريخية في الحياة الفكرية للمجتمع، وذلك ما تتيحه علوم الإنسان والمجتمع.

ثانيا/ أبعاد المنهجية المتعددة التخصصات:

ينطلق أركون في تبيان المنهجية التي يدعو إلى تبنيها لإعادة قراءة التراث الإسلامي من أنه «آن الأوان للانخراط في أكبر عملية تفكيك في تاريخنا الفكري والثقافي: ما الذي أقصده بعملية التفكيك؟ أقصد بأن كل الموروث الديني لمختلف المذاهب والطوائف ينبغي أن يتعرض لأكبر عملية غربلة من خلال تطبيق مناهج علم الألسنيات الحديثة، وعلم التاريخ الحديث وعلم الاجتماع وعلم النفس التاريخي وعلم الأنثروبولوجيا، الدينية واللاهوت المقارن، بعد عملية التفكيك تجئ عملية التركيب أو إيجاد البديل». (11)

وهذا النص يوضح لنا أنه لابد من اعتماد منهجية تستفيد من مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية وهذا ما يدعوه أركون بالمنهجية المتعددة التخصصات، حيث يقول: «ينبغي على الباحث أن يعرف كيف يستخدم عدة منهجيات، وكيف يقيم التمفصل بينهما(..) وذلك لكي يفسح المجال لمنهجية تعددية تحاول الجمع والمزاوجة بين التحليل السوسيولوجي والتحليل التاريخي والتحليل اللغوي». (12)

والاعتماد على عدة مناهج يقوم على أساسين أولهما: أنه لا يوجد منهج برئ، ومن ثم فاعتماد مناهج عديدة يسمح دون شك بتجاوز عيوب المنهج الواحد، ثانيهما: تعدد المناهج يفرضه تعقد الظواهر المدروسة، وهو ما ينطبق على التراث الإسلامي، فهو ظاهرة معقدة بفعل ارتباطها بما قبلها وما بعدها وما ينتج عن ذلك من تغيرات على مستوى البنية، بمعنى على مستوى مضامين التراث الإسلامي، لهذا فإن التعامل مع نصوص التراث يجب أن يتم من منطلق أنها نتاج للعقل الإنساني الخاضع بشكل أو بآخر لثقافة عصره، ورؤية صاحبه وأوضاعه النفسية والاجتماعية والمادية وكذا انتماءاته الدينية والمذهبية والطائفية والقومية والإيديولوجية.(13)

وإذا أردنا تحديد ركائز المنهجية التي يتبناها أركون في دراساته فإنه يمكن القول أنها منهجية قائمة على ثلاثة ركائز أساسية هي: علم الاجتماع والألسنية والأنثروبولوجيا، بالإضافة إلى معطيات علم النفس والتاريخ وفق مدرسة الحوليات. والأمثلة الموضحة لأثر هذه الفروع المعرفية واضحة وكثيرة في أعمال أركون، فهو يستعير الكثير من المفاهيم والأدوات المنهجية الخاصة بعلم الاجتماع المعاصر

لاسيما من خلال أعمال ماكس فيبر وبيار بورديو، كما يستفيد كثيرا من أعمال ميشيل فوكو، مثلما يستعير مفاهيم عديدة من أبحاث بعض الأنثروبولوجيين الفرنسيين المعاصرين على غرار روجيه باسيتد، جورج بالانديه وغيرهما.

وإجمالا يمكن الحديث عن ثلاثة مستويات أو خطوات يتبعها أركون في تحليلاته وهي:

1- **المستوى الأول:** يتمثل في المستوى اللغوي وهو أول خطوة منهجية لا بد من مراعاتها لأن التراث العربي الإسلامي تأسس انطلاقا من النص (القرآن والسنة) وبالتالي فإن تحليل الجوانب اللغوية يسبق بالضرورة أي تحليل آخر، والتحليل اللغوي بدوره ينقسم إلى ثلاثة مقاربات هي:

أ- المقاربة التزامنية.

ب- المقاربة التعاقبية.

ج- المقاربة السيميولوجية.

ومن المهم أن نشير في هذا المستوى إلى أن أركون لا يفضل مدرسة لسانية معينة على مدرسة أخرى، إنما يدعو إلى الانفتاح على كل المدارس والاستفادة من مختلف منجزاتها.

2- **المستوى الثاني:** ويشمل الأبعاد التاريخية، الاجتماعية، النفسية والأنثروبولوجية، وتجميع هذه الأبعاد ضمن مستوى واحد ناتج عن التمفصلات الموجودة بينها، فكل بعد منها يحيل بصورة أو بأخرى إلى باقي الأبعاد.

لإنجاز هذا المستوى من التحليل يقترح أركون مجموعة من الثلاثيات المعبرة عن جدل مضامين التراث مع المجتمع عبر التاريخ، أو ما يدعوه بالمثلثات الأنثروبولوجية معتبرا إياها «المواقع المعرفية بصفتها المقدمة الاستكشافية والاختبارية لنقد العقل الديني من خلال النموذج الإسلامي»[14] وهذه المثلثات هي:

- اللغة / التاريخ / الفكر
- الوحي / التاريخ / الحقيقة
- الإيمان / العقل / الحقيقة

- العنف / التقديس /الحقيقة
- عقلاني / لا عقلاني / خيالي (مخيال)

والملاحظة العامة حول هذه الثلاثيات تتمثل في اشتمالها على مختلف الأبعاد المتحكمة في نشأة وتطور التراث الإسلامي والظاهرة الدينية عموما، وذلك من خلال جدل الحقيقة والتاريخ والمجتمع، ولاشك أن تحليل ومناقشة هذه الثلاثيات – على صعوبته وتعقده – يمكن من بلوغ رؤية أكثر شمولية وأكثر التحاما بالواقع ومن ثم أكثر تاريخيته حول التراث الإسلامي.

3– **المستوى الثالث:** ويشمل التحليل الفلسفي والتيولوجي، فالتحليل الفلسفي يعد محصلة نقدية للمقاربات السابقة – الخاصة بالمستويين الأول والثاني– والموقف التيولوجي بدوره لابد له من أن يتمثل مختلف النتائج السابقة ويعيد على ضوئها صياغة مضامينه.

وهكذا نلاحظ أن تشكيل رؤية حداثية للتراث الإسلامي تسمح للمسلمين بتجاوز الازدواجية والتردد بين الحنين إلى التراث الذي هو هناك في الماضي، والتطلع لبناء مستقبل مشرق لبناته الأساسية بدورها موجودة هناك لدى الآخر، يتطلب تجديدا شاملا ينطلق من الأعماق ليعم الأجزاء كلها، تجديد يتخذ صورة ثورة معرفية تجعل من النقد الشامل منهجا ومن العلوم الإنسانية والاجتماعية مسلكا لها دون غيره من المسالك.

ثالثا/ معيقات المنهجية المتعددة التخصصات:

بعد تعرفنا على أبعاد ومستويات المنهجية المتعددة التخصصات التي يطبقها أركون في دراساته ويدعو إلى تعميمها لإعادة قراءة التراث الإسلامي في كليته قراءة علمية بعيدة على القراءة التبجيلية الإيديولوجية التي ينتجها أغلب المسلمين وبعيدا عن القراءة الحيادية أو الازدرائية التي ينتجها المستشرقون، نلاحظ أن هذه المنهجية تطرح العديد من الإشكاليات والعوائق التي تحول دون بلوغها لأهدافها المرجوة من قبل صاحبها، ومن بين هذه الإشكاليات مسألة المشروعية، ونقصد بها مدى مشروعية تطبيق مناهج ومفاهيم العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية المنشأ والتطور في دراسة التراث الإسلامي الغريب عنها، فهذه العلوم تمت بلورتها

انطلاقا من واقع المجتمعات الغربية وتراثها، وجاءت لتستجيب لتطلعات هذه المجتمعات بالدرجة الأولى، وهي فكرة يعيها محمد أركون الذي يؤكد أن « علوم الإنسان والمجتمع هي نتاج مجتمعات بشرية محددة تماما في لحظة معينة من تطورها التاريخي: إنها المجتمعات الغربية، هذه العلوم ليست إلا جوابا ملائما لحاجات المعرفة الناتجة عن العمران والتصنيع السريع الذي شهدته المجتمعات الغربية»[15]، وهنا نطرح سؤالا مهما: إذا كان أركون يعي جيدا تاريخية المفاهيم والمناهج الخاصة بعلوم الإنسان والمجتمع وارتباطها الوثيق ببيئتها الأصلية، فلماذا كل هذه الثقة في فعاليتها في دراسة التراث الإسلامي؟ نطرح هذا السؤال لأن العديد من النقاد يرون أن توظيفه المكثف لمفاهيم ومناهج هذه العلوم في دراساته يشكل نوعا من التعسف في فرض قوالب معينة على نصوص التراث، وهو ما قد يفسر على أنه إيديولوجيا ثاوية خلف الخطاب العلمي الذي يدعي أركون أنه ينتجه، فتتحول دعوته إلى التحرير والتنوير إلى مجرد إيديولوجيا تغريبية همها إلحاق الإسلام والمسلمين بالحداثة الغربية بأي ثمن، وبعد أن انتقد العقلية الدغمائية التي يتسم بها الفكر الديني في نظره يبدو أنه ليس بمنأى عن عقلية دغمائية حداثية هذه المرة.

إن دعوة أركون إلى الانفتاح على مختلف المناهج جعلته ينتقل من مفهوم إلى آخر ومن منهج لآخر في عملية انتقائية توفيقية، دون أن يكون لها الوقت الكافي للبحث عن التجانس، فلا جديد إلا ويكون أركون سباقا للحديث عنه وتطبيقه، وهي عملية غير مضمونة لأن هذه الأدوات ليست نماذج كونية تتجاوز فعاليتها شروط الزمان والمكان، يقول أحد الباحثين: «إن أي محاولة لانتقاء أو استعارة منهج من بيئة حضارية أخرى، ينجم عنه شكل من أشكال التحيز المنهجي الذي هو بالنتيجة عنوان للاغتراب الحضاري (..) ما يؤدي إلى فشل المستقبل – بكسر الباء – لهذه المناهج في تحقيق ما تحقق بها في منبتها الحضاري الأم»[16]، ومعنى ذلك أن الدقة والعلمية التي تتسم بها المناهج العلمية المعاصرة أثناء تطبيقها على التراث الغربي ليس بالضرورة أن تتحقق بنفس الدرجة مع التراث الإسلامي.

مع أنه يجب الإشارة إلى أن هذه المناهج ليست محل إجماع حول دقتها حتى في موطنها الأصلي، فهناك نقاشات دائمة حولها وهي غير مستقرة ولا مكتملة، إنما تتطور كل يوم، فما دامت هذه العلوم ومناهجها محل جدل وخلافات في الفكر

الغربي نفسه، فإن الثقة المفرطة فيها والحديث عن أنها الحل الوحيد أو المنفذ المخلص، لا يجد ما يبرره بما فيه الكفاية.

الإشكالية الثانية التي تطرحها إستراتيجية أركون المنهجية تتمثل في مسألة الإمكانية بمعنى هل هذه المنهجية المتعددة التخصصات ممكنة التطبيق فعلا؟ والأمثلة المضادة كثيرة: فكيف يمكن إعادة قراءة القرآن والسنة النبوية قراءة تزامنية؟ وكيف يمكن إعادة كتابة التاريخ كتابة سلبية كما يدعوها أركون ويقصد بها التاريخ المنسي، تاريخ المهزومين والمهمشين؟، ومن هو هذا الباحث الذي بإمكانه أن يلم بمختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية بفروعها المتعددة، ويلم في الوقت نفسه بالتراث الإسلامي وهي الشروط التي يشترطها أركون لنجاح قراءته للتراث؟، وهو نفسه يعترف بصعوبة التحكم في هذه العلوم ومناهجها دفعة واحدة من أجل توظيفها واكتشاف الحقيقة من خلالها.[17]

وهذا ما يفسر لنا بقاء معظم طروحات أركون مجرد دعوات نظرية دون أن ترافقها تطبيقات تبين مدى فعاليتها، فقد طغى الخطاب التنظيري على جل أعماله، مما جعل أحد النقاد يرى أن «..أركون منذ البداية يختار منهجية لا تقود إلا إلى اليأس من الحقيقة، وعدم البَتِّ في شيء، والتملص من مهمة النزول إلى التفاصيل»[18]، وهذا النقد يتضمن الإشارة إلى إشكالية أخرى تطرحها منهجية أركون وهي ما يمكن دعوته بالأشكلة دون المفهمة، ففي كثير من دراساته نجده يبدأ بنقد مختلف الرؤى، وطرح العديد من الإشكاليات حول القضايا التي هو بصدد دراستها، دون أن يخرج من دائرة الأشكلة هذه بحل جديد وكأنه يضعنا في منزلة بين المنزلتين، إذ القديم مرفوض والجديد لم يأت بعد.

والملاحظة التي تكاد تنفرد بها طريقة أركون ومنهجيته في تبرير عدم إيجاد حلول للقضايا التي يدرسها تتمثل في أن حل هذه القضايا يتوقف على إنجاز دراسات أخرى، ويحيلنا إلى مهام شبه مستحيلة مثل قوله: «لابد من القيام بدراسة إثنولوجية لكل الفئات العرقية الثقافية الموجودة داخل المجال الواسع الذي انتشر فيه الإسلام»[19] أو قوله: «إنه ينبغي أن تستعاد دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي الإسلامي ضمن هذا المنظور المزدوج للتنافس بين العاملين: الشفهي/ الكتابي والأسطوري/ والعقلاني، والغريب الساحر/ والمحسوس الواقعي، والمقدس/

والدنيوي الأرضي». [20] فمن الواضح أن القيام بأعمال كهذه غير ممكن حتى على المدى البعيد.

بالإضافة إلى هذا المبرر ينفرد أركون بالدعوة إلى إنجاز علوم ومناهج جديدة كدعوته التي ما فتئ يكررها إلى إنشاء سوسيولوجيا الفشل وسوسيولوجيا النجاح. [21] ويعلق المزوغي على هذه الميزة التي تتسم بها طريقة أركون بقوله:« لقد اتبع أركون هذا المنهج الإرجائي وأفاض في استخدام هذه التقنية الجديدة التي لا تعمل، حسب رأيي إلا إلى التهرب من مجابهة الإشكاليات أو تعجيز من يطلب موقفا محددا واضحا».[22]

تأسيسا على ما سبق يمكننا القول إن هناك بونا شاسعا بين التنظير للمنهجية المتعددة التخصصات والتنويه بمزاياها وأهميتها في تأسيس قراءة علمية شاملة وبين تطبيق هذه المنهجية لاسيما على موضوع غريب عنها، لذلك نقول بأن منهجية أركون تطرح إشكاليات عديدة وتعترض تطبيقها عوائق كثيرة، وقد أثرنا أهم هذه الإشكاليات والعوائق كالمشروعية، الإمكان، الفعالية، غير أنه في المقابل لابد من التأكيد على أن الحديث عن هذه المسائل لا يراد من ورائه الدعوة إلى معاداة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولا التوقف عن الاستفادة من متاحاتها ومزاياها، فهي تبقى فتوح معرفية للعقل الإنساني وهي مفيدة وفعالة في فهم الكثير من القضايا وتفسير العديد من الظواهر، ولكن التعامل معها ينبغي أن يكون واعياً حذراً، ويكون مقترنا باجتهادات مسبقة، فليست القضية عملية نقل ميكانيكي، بل هي عملية معقدة وحساسة لأنها تتصدى لموضوع خطير جدا ألا وهو فهم الماضي والحاضر وبناء المستقبل.

الهوامش:

(1) محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي (الفكر العربي المعاصر، العدد 29، بيروت 1983/1984) ص41.

(2) عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، (الأردن: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 2004) ص34.

(3) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي، ط2، 2001) ص196.

(4) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت: هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، 1986) ص 261.

(5) عبد الله إبراهيم: مرجع سابق، ص 94.

(6) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب ، مصدر سابق، ص200.

(7) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص55.

(8) هاشم صالح: الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير العربي؟ (بيروت: دار الساقي-رابطة العقلانيين العرب، ط1، 2007) ص 18.

(9) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 59.

(10) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 126.

11) المصدر نفسه، ص200- 201.(

(12) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ميل مسكويه والتوحيدي، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي،ط1، 1997) ص ص 43- 45.

(13) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ت: هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ط1، 1986) ص 24.

(14) محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2001) ص 45.

(15) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 90.

(16) إدريس هاني: خرائط إيديولوجية ممزقة، (بيروت: دار الفارابي، ط1 ، 2005) ص 311.

(17) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت: هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، 1993) ص 145.

(18) محمد المزوغي: العقل بين الوحي والتاريخ حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون (كولونيا – بغداد – منشورات الجمل، ط1، 2007) ص 32.

(19) محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 58.

(20) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 36.

(21) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ت: هاشم صالح (بيروت: دار الطليعة، ط1، 1998) ص93.

(22) محمد المزوغي: المرجع السابق، ص 125.