

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية: أصول الدين

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

-قسنطينة-

تخصص: عقيدة

تجديد علم الكلام في

الفكر الحدائبي العربي المعاصر

-محمد أركون أنموذجاً-

أطروحة مقدّمة لنيل درجة دكتوراه علوم في العقيدة

إشراف الدكتورة:

الزهرة لالح

إعداد الطالبة :

زيدة الطيب

- أعضاء لجنة المناقشة :

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
د/ عمار طسطاس	أستاذ محاضر-أ	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر
د.الزهرة لالح	أستاذ محاضر-أ	مقررا	جامعة الأمير عبد القادر
د/ سهيل سعيود	أستاذ محاضر-أ	عضوا	جامعة الأمير عبد القادر
د/ الحاج ذواق	أستاذ محاضر-أ	عضوا	جامعة باتنة
أ/ د/ مرزوق العمري	أستاذ	عضوا	جامعة باتنة
د/ الشريف طاوواو	أستاذ محاضر-أ	عضوا	جامعة خنشلة

السنة الجامعية: 1436هـ - 1437هـ / 2015 - 2016 م

الشكر

أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من ساعدني، وأخص بالذكر أستاذي ومشرفي الأستاذ الدكتور: صالح نعمان. ومن بعده أشكر الدكتورة الزهرة لحلح التي وافقت على إتمام الإشراف بعد مغادرة الدكتور صالح.

كما أتقدم بالشكر ، أيضا، إلى جميع موظفي وموظفات مكتبة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة بأقسامها الثلاث: قسم المطالعة الداخلية ومكتبة الشيوخ وقسم الدوريات.

وإلى كل الصديقات داخل وخارج جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية.

ولا أنسى كل من كان له علي فضل التوجيه أو التشجيع أو الدعاء.

الإهداء

إلى روح أبي وأمي

إلى زوجي سميح وكل أفراد عائلة الحاج أحمد سلامة البستنجي بالمملكة الهاشمية الأردنية.

إلى أختي العزيزة علجية.

إلى علي وحبیب وزوجته وأولاده .

إلى الذين أحبهم جميعا

أهدي هذا العمل المتواضع.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين. وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه الطاهرين. وبعد:

أولاً: التعريف بالموضوع:

يعد هذا البحث من المباحث ذات الصلة بالدراسات العقديّة والفكرية الإسلامية التي تهتم بالفكر الحدائثي العربي المعاصر؛ وهو الفكر الذي نشط، ومنذ مرحلة ما بات يعرف بالصدمة الحضارية التي أعقبت حملة نابليون على مصر، في البحث في سؤال النهضة. والمقصود به: كيف يمكن النهوض بالمجتمعات العربية بعد أن تكشف له حجم الهوة التي تفصل بينها (أي المجتمعات العربية) وبين أوروبا؛ حيث وقف في معظمه على التجربة الأوروبية في قراءة التراث المسيحي الأوروبي والدور الذي لعبته حركات الإصلاح الديني في تقدم المجتمعات الأوروبية وتمكُّنها من وسائله.

لقد رأى الفكر الحدائثي العربي المعاصر، في معظمه، أن التراث الإسلامي هو تراث يحوي بذور التخلف والانحطاط في نفسه، وأنه تراث تقليدي يخضع لتفسيرات لاهوتية يأبأها العقل الحديث وترفضها القراءات المعاصرة التي فرضتها حالة التقدم الأوروبية. وكان التراث، بذلك في نظرهم، أحد أهم أسباب التخلف التي تعانيها المجتمعات العربية والإسلامية. ومن ثمة ذهب إلى ضرورة إعادة قراءته بهدف تجديده على النحو الذي قرأت به أوروبا تراثها المسيحي واليهودي أيضاً حتى تتمكن من إحداث النهوض والتقدم.

وقد حظيت أغلب حقول التراث الإسلامي باهتمام الحدائثيين ومحاولاتهم التجديدية. وكان من بين أكثر الحقول التي لاقت اهتماماً لافتاً هو علم الكلام؛ بوصفه العلم الذي يمثل أصول الدين الإسلامي ويحتزل التصور الذي يحدد نظرة المسلمين إلى الله والكون والحياة والإنسان. وبعبارة أخرى هو العلم الذي يحوي فلسفة الدين الإسلامي.

كما كان المفكر الجزائري محمد أركون من بين أكثر المفكرين الحدائثيين في العالم العربي والإسلامي الذين وقفنا على اهتمامهم الكبير بتجديد هذا الحقل التراثي في مشروعه الذي سماه بـ"الإسلاميات التطبيقية" و"نقد العقل الإسلامي" ولذلك حمل البحث عنوان:

تجديد علم الكلام في الفكر الحدائثي العربي المعاصر

—محمد أركون أنموذجاً—

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية الموضوع في كونه:

1/ يتناول نقطة أو جزئية يجري التغافل عنها في فكر محمد أركون من قبل العديد من الباحثين وأقصد بها اهتمامه بعلم الكلام، بالرغم من ظهورها من خلال الموضوعات التي دأب على إثارتها وبحثها في مشروعه الموسوم بـ "الإسلاميات التطبيقية".

2/ يكشف عن صيغة هذا الاهتمام الذي يتخذ شكل "التجديد" من خلال نقد الكثير من الموضوعات التي تبدو في التراث الكلامي وتطبيق مختلف المناهج المعاصرة عليها، ومن ثمة محاولة التأسيس لعلم كلام جديد أو "تيولوجيا إسلامية" تقوم على مفاهيم وعناصر الحداثة الأوروبية والغربية ذاتها.

3/ يُظهر أن اهتمام محمد أركون بعلم الكلام لأنه؛ يعتبره نصا مغلقا يتحمل مسؤولية الانغلاق الذي ميز تاريخ المسلمين، ولا يزال يعاني منه العالم الإسلامي إلى اليوم منذ تصفية المعتزلة والقضاء على فلسفة ابن رشد وتهميش أفكار التوحيدي وابن سينا والحلاج وغيرهم...

4/ وبمعنى آخر؛ فإن الموضوع يُظهر أن محمد أركون قد وقف على أهمية ودور علم الكلام في تشكيل التصور الإسلامي وتأثيره على باقي الحقول والمعارف الإسلامية، ومن ثمة ضرورة البحث في تجديده بالصورة التي تسهم في تنوير العقل الإسلامي والمرور به إلى الحداثة باعتبارها العنوان الأبرز للتقدم.

إشكالية البحث:

لقد تعقّل محمد أركون الواقع الفكري المتقدم في أوروبا والغرب، عموما، والذي يميزه الانفتاح والعقلانية. وخلص إلى أن ذلك هو أحد نتائج التأويل والنقد الصارم للنصوص المسيحية والتراث الديني الأوروبي كله.

وأدرك في الوقت نفسه حالة الانغلاق التي يعيشها العالم العربي والإسلامي بسبب ما يراه تفسيرا تقليديا سطرته ولا زالت تتحكم فيه وتوجهه نظرة كلامية منغلقة صَعْب، لحد الآن، اختراقها أو نقدها نظرا للحماية التي توفرها لها الأرثوذكسيات الدينية والسياسية .

ووقف، من جهة أخرى، على محاولات التجديد الكلامية التي يروم بحثها الفكر الإسلامي

المعاصر والتي يرى أنها محدودة بحكم صفتها التكرارية المقيّدة بالنص ورفضها الأدوات المعرفية ومناهج القراءة المعاصرة التي أثبتت فعاليتها في نقد التراث الديني الأوروبي وتحديد اللاهوت المسيحي.

ومن هذا المنطلق رأى أنه لا بد للفكر الإسلامي من جرأة علمية تُحدث التجديد بالمعنى الذي يراه كاملا وحقيقيا؛ فتمارس النقد الصارم والمنضبط بالمناهج العقلانية وتستوعب الواقع بكل فتوحاته العلمية وتناقضاته وحاجات الإنسان فيه وتواكب التحولات الفكرية الحاصلة بغرض تأسيس أو بلورة رؤية كلامية انقلابية، على حد قوله، أكثر جدية وواقعية وأقرب إلى العقلانية والإنسانية.

فهل استطاع محمد أركون أن يبلور رؤية كلامية تحمل مواصفات الانقلابية والجدّة والعقلانية، التي يتحدث عنها، بما يؤهلها لأن تكون بديلا معرفيا وحضاريا يكفل للمجتمعات العربية والإسلامية عبورا محترما نحو الحداثة ويحقق لها النهوض المنشود؟

ذلك هو التساؤل المحوري الذي يختزل إشكالية الموضوع الرئيسية؛ والذي تتفرع عنه جملة من التساؤلات أطمع في الإجابة عنها من خلال فصول البحث ومحاوره. وهي: ما الحداثة وما التجديد في الفكر الحدائثي العربي المعاصر؟ وما المراد بالفكر الحدائثي العربي المعاصر؟ وكيف يفهم محمد أركون، بوصفه موضوع الدراسة، مسألة التجديد والتراث؟ وهل يشكل علم الكلام مادة فكرية في فكر أركون؟ وأي مكانة يحظى بها في مشروعه التجديدي؟ وما هي الأسس الفكرية والمنهجية التي توسل بها من أجل بلورة نظريته الكلامية الجديدة؟ وإلى أي مدى استطاع أركون أن يحتفظ بانحيازه إلى البحث الموضوعي والتحليل العلمي المنفصل من التوجيه الأيديولوجي في محاولته التجديدية لعلم الكلام؟ تلك أهم التساؤلات التي تشكل فصول البحث ومحاوره الكبرى.

أسباب اختيار الموضوع:

لقد دفعني إلى البحث في هذا الموضوع جملة من الأسباب أذكر منها:

1/ إن موضوع التجديد في علم الكلام، كما هو عند الحدائثيين عموما، يحتاج إلى المزيد من الاهتمام والدراسة؛ خاصة بعد أن طرح هؤلاء مشاريعهم التجديدية بديلا يعتبرونه قادرا على إحداث التحول من خلال تقديم ما يروونه فكرا عقلانيا متشعبا بمناهج القراءة والتحليل المعاصرة.

2/ إن أغلب الدراسات والأبحاث تضرب الصفح عن اهتمام محمد أركون بعلم الكلام أو تجديده أو إعادة قراءة نصوصه في إطار مشروعه لـ "نقد العقل الإسلامي" وتحقيق "الإسلاميات

التطبيقية". بل وترفض أن يكون للمفكر الحدائى محمد أركون أى اهتمام بعلم الكلام على خلفية القطيعة المفترضة التي يمارسها بعض المفكرين الحدائيين مع التراث الإسلامى .

3/ توجه الكثير من الدراسات والأبحاث نحو البحث فى "قراءة النص عند أركون" وفى "نقد العقل الإسلامى عند أركون" وفى "تاريخية النص عند أركون" من دون الالتفات إلى دراساته وأبحاثه التي خص بها علم الكلام؛ والتي تظهر، بالكثير واليسير، فى النص الأركونى منذ أطروحة الدكتوراه التي تقدم بها حول "نزعة الأنسنة فى الفكر العربى الإسلامى".

4/ الرغبة الذاتية فى الاطلاع على فكر محمد أركون عموماً والتعرف على نظريته لعلم الكلام ومحاولة فهم واستيعاب مناهج القراءة المعاصرة وأدواتها المعرفية بوصفها وسائل وليست غايات فى ذاتها.

أهداف الموضوع:

وقد رسمت لبحثى هذا جملة من الأهداف أطمع فى بلوغها منها:

- 1/ التعرف على فكر محمد أركون بخصوص تجديد التراث الإسلامى عموماً.
- 2/ التعرف على نظرة محمد أركون لعلم الكلام والصورة الجديدة التي يتغيأها.
- 3/ التعرف على مناهج القراءة المعاصرة من خلال مشروع أركون لتجديد علم الكلام. ومن ثمة الوقوف على منطلقات التجديد وبواعثه وأهدافه كما تبدت فيه.
- 4/ النظر فى تجربة محمد أركون فى تجديد علم الكلام باعتباره أحد أهم الحقول المعرفية الإسلامىة تأثيراً على بناء الحياة العقديّة والفكرية للمسلمين قديماً وحديثاً.
- 5/ محاولة الاستفادة من تجربة محمد أركون فى تجديد علم الكلام فى الاتجاه الذي يعين الفكر الإسلامى على تأسيس رؤية كلامية قوية تستجيب لحاجات وتطلعات المسلمين فى كل الأصعدة والمجالات، والتأسيس لما يمكن تسميته بالوصل بين طلبة وباحثي ودارسي العلم الشرعى والفكر الحدائى ومناهج المعرفة الحدائىة.

المنهج المتبع:

لقد فرضت معالجة إشكالية البحث ومسائله العديد من المناهج منها:

المنهج التحليلي: وقد أردت به استنتاج النص الأركوني؛ وذلك عن طريق طرح الأسئلة: ماذا؟ ولماذا؟ وبماذا؟ وكيف؟ وهو ما أتاح لي معرفة الموضوعات والإشكالات ذات العلاقة بموضوع الدراسة والدوافع والوقوف على الغايات، وقبل ذلك تحديد المعاني وفرز الأفكار.

المنهج المقارن: وهو منهج مساوق للتحليل؛ ذلك أن أفكار محمد أركون ومواقفه وآراءه إنما تظهر وتزداد وضوحاً كلما عرضت إلى جانب آراء أخرى توافقها أو تخالفها أو تنتقدها، وهو ما وقفت عليه في عموم البحث.

المنهج النقدي: وهو منهج تكمن ميزته ودوره في أنه يبرز شخصية الباحث ومدى استيعابه للموضوع وقدرته على الفرز. وقد اعتمدته لأن مشروع أركون في تجديد علم الكلام، على وجه التحديد، لا يقوم عندي كله على التسليم أو الموافقة؛ ما يعني أن محاولتي النقدية كانت حاضرة إلى جانب النص الأركوني في معظم فصول البحث.

الدراسات السابقة:

وفيما يخص الدراسات السابقة؛ فإن موضوع "تجديد علم الكلام عند أركون" لم يتم بحثه أو دراسته بهذا العنوان الذي يذكر فيه علم الكلام باعتباره علم ذي هوية خاصة، فيما عثرت عليه من دراسات، وإنما تجري الإشارة إليه ضمن "التراث الإسلامي" والحديث عن "النص الديني" في فكر أركون عموماً.

ومن أهم تلك الدراسات دراسة بعنوان: "قراءة النص الديني عند محمد أركون" للباحث المغربي عبد المجيد خليقي؛ وهو بحث تقدم به صاحبه لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط بإشراف الدكتور محمد سايبلا، كما يشير إلى ذلك في المقدمة. وفيه يعرض الباحث إلى كيفية قراءة أركون للنص الديني، كما هو في فكره، وهي قراءة نقدية تتجاوز مجرد التحليل وتظهر تجلياتها في مشروع "نقد العقل الإسلامي" و"الإسلاميات التطبيقية"، كما يقول الباحث. وهي دراسة، على قيمتها، تتناول النص الديني عند أركون عموماً من دون أن تغوص في أحد أدق وأوسع مفاصل هذا النص؛ وهو النص الكلامي الذي يعتبره

أركون، كما بدا لي مسؤولاً عن مأزق انغلاق العقل الإسلامي.

وكذلك دراسة أخرى للباحث التونسي مختار الفجاري بعنوان " نقد العقل الإسلامي عند أركون" وهي دراسة أكاديمية تقدم بها صاحبها لنيل شهادة الدكتوراه، أيضاً، وفيها يبدو تركيز الباحث على توجيه الدراسة نحو "العقل الإسلامي المنتج للمعرفة قبل أن يكون النظام المستبد بالعقول." كما يقول في مقدمة الدراسة. ولذلك جاء بحثه في "الإسلاميات التطبيقية" وفي "مفهوم العقل الإسلامي" وبنيته الداخلية والخارجية ومن ثمة مظاهر تحديثه. فيما يبدو لي أن "علم الكلام"، وهو أحد إنتاجات هذا العقل، غائبا؛ وذلك طبيعي بالنظر إلى عنوان البحث الذي يتوقف عند حدود فحص العقل، كما هو عند أركون، باعتباره آلة الإنتاج ولا يعنى بفحص الإنتاج عينه، كما هو الحال بالنسبة للدراسة التي أتقدم بها.

وإلى جانب ذلكين الباحثين الهامين هناك دراسة للباحث الجزائري مرزوق العمري بعنوان "إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر" وهو بحث دكتوراه عرض الباحث في جزء منه لمنهج أركون في إثبات تاريخية النص الديني في مبحث حمل عنوان: "محمد أركون ومحاوله زحزحة القناعات". وفيه لا يكاد القارئ يعثر على "النص الكلامي" أيضاً.

وعلى الرغم من أن هذه الدراسات قد اكتفت ببحت قراءة محمد أركون للنص الديني عموماً؛ إلا أن قوة العرض والتحليل والنقد والمناقشة الذي ميزها قد ساعدني على كشف الموضوعات والإشكالات الكامنة في النص الأركوني والمتعلقة بعلم الكلام وفتح لي العديد من المغاليق التي ترافق هذا النص. ولذلك فإن دراستي تحاول أن تتجاوز البحث في قراءة أركون للنص الديني، عموماً، لتذهب إلى البحث في قراءته النص الكلامي على وجه الخصوص.

مصادر ومراجع البحث:

وأما فيما يخص مصادر البحث ومراجعته فإن طبيعة الموضوع فرضت تقسيمها إلى قسمين:
 أ/ مصادر: وأعني بها مؤلفات وتصانيف محمد أركون المترجمة إلى العربية من أصلها الفرنسي. وقد اعتمدت على المترجم منها، مع أن توجه أغلب الباحثين إلى ضرورة الذهاب إلى الأصل لا إلى الترجمة. وهذا له مبرره عندي؛ ويتمثل، خاصة، في صعوبة النص الأركوني المثقل بكثير من المصطلحات والتعبيرات التي أشكلت على مترجمه ومتبني أفكاره هاشم صالح؛ ما يعني أن أي محاولة للترجمة بالنسبة لي هي مغامرة ليست محمودة العواقب.

ب/ مراجع: وهي على ضربين:

أولهما: ما كتب عن محمد أركون؛ ويتمثل بالدرجة الأولى في:

الرسائل والبحوث الجامعية.

والكتب التي تناولت فكره ومشروعه؛ وهي متنوعة بين المؤيدة والمتبينة للمشروع الأركوني والرافضة والمنتقدة له.

ومؤتمرات وندوات وأيام دراسية وحلقات نقاشية خاصة بمحمد أركون وفكره ومشروعه نشط في عقدها الكثير من المهتمين في العالم العربي.

مقابلات ولقاءات وحصص تلفزيونية معه.

وثانيهما: مراجع وكتب ثانوية هي بين:

كتب في الفكر الإسلامي وأخرى في الفكر العربي المعاصر وكتب في علم الكلام.

ومصنفات في الحديث وكتب في التراجم ومعاجم وقواميس لغوية وأخرى فلسفية.

الصعوبات:

وكان من أهم ما واجهت أثناء بحثي هذا الموضوع هو صعوبة النص الأركوني المنقل بالكثير من المصطلحات والألفاظ التي هي في الأصل مصطلحات وألفاظ خاصة بالفكر الأوروبي. والمتقل، في الوقت نفسه، بالكثير من الإشكالات التي أعثر عليها داخل النص الواحد؛ حيث أشعر بعناء السفر الذي يأخذني فيه من محطة لحظة التراث إلى الراهن عبر وسائط مترجمة تزيد من ثقل النص وصعوبته. تلك الرحلة التي اقتضت القراءة المتأنية من أجل فرز ثم استخراج المراد. وأقصد هنا "إشكالية علم الكلام". وهي صعوبة لا تخلو، في كل الأحوال، من متعة البحث.

خطة البحث:

وقد قسمت البحث إلى أربعة فصول وفصل تمهيدي ومقدمة وخاتمة.

فأما المقدمة، وعملا بتقاليد البحث العلمي، فقد ضمنتها التعريف بالموضوع وأهميته والإشكالية التي يقوم عليها، وكذلك أسباب اختيار الموضوع والأهداف المتوخاة من بحثه ودراسته ومصادره ومراجعته والمنهج الذي اعتمده في الدراسة بغرض الوصول إلى تلك الأهداف. بالإضافة

إلى الصعوبات التي واجهتني أثناء البحث.

وأما الفصل التمهيدي فقد عنوانته ب: في الحداثة والتجديد في الفكر الحداثي العربي المعاصر. وقسمته إلى ثلاث مباحث تضمن كل واحد منها واحدا من العناصر التي تشكل عنوان الفصل:

المبحث الأول بعنوان: حول مفهوم الحداثة في الفكر الحداثي العربي المعاصر. وفيه عرضت لمفهوم الحداثة في الفكر الحداثي العربي المعاصر باعتباره متلقي الحداثة والفكر الحداثي الأوروبي والغربي عموما. محاولة التركيز على أبرز المفكرين والباحثين الذين تناولوا موضوع الحداثة بالدراسة والبحث.

المبحث الثاني وهو بعنوان: الفكر الحداثي العربي المعاصر: الواقع والاهتمامات. وفيه حاولت أن أعرف بالفكر الحداثي العربي المعاصر وواقعه واهتماماته لأن محمد أركون، موضوع الدراسة، هو أحد وجوه الفكر الحداثي العربي المعاصر وهو المعني بمسألة التجديد في علم الكلام في هذا المقام.

المبحث الثالث: عنوانته ب: مفهوم التجديد في الفكر الحداثي العربي المعاصر. وفيه حاولت أن أتبين مفهوم تجديد التراث في الفكر الحداثي العربي المعاصر؛ حيث اقتضت على أكثر من ظهر لي اهتمامهم بالمسألة؛ والذين تجمعهم الخلفية الفكرية وتباين مناهجهم في البحث. ما أفضى إلى مفاهيم متعددة لتجديد التراث بين تجديده بمعنى أدلجته (حسن حنفي) ونقده وتفكيكه (نصر حامد أبو زيد) ونقد بنيته (الجابري) وتحويله وفق منطق تفكيكي تداولي (علي حرب) وتثويره من أجل وعي جديد (هشام جعيط). وهو ما حملني على السؤال عن التجديد، كما هو عند محمد أركون موضوع الدراسة، فكان:

الفصل الأول بعنوان: سؤال التجديد في فكر محمد أركون. وفيه مبحثان: أولهما بعنوان: فهم التراث وفيه حاولت أن أتبين مفهوم أركون للتراث لأنه يمثل، برأبي، المرحلة الأولى لفهم المراد بتجديد التراث عنده. وما لم نقبض على نظرته للتراث فإنه يصعب علينا القبض على مفهومه للتجديد الذي يتضمنه المبحث الثاني وهو بعنوان: مساءلة التراث وفيه عرضت لمفهوم أركون للتجديد، والذي ظهر لي بأنه الفحص الدقيق والنقد العقلاني القائم على استعمال مختلف المناهج المعاصرة والمتحرر من تقييد مفهوم التراث والمفضي إلى مساءلة المبادئ والأسس التي تشكل بديهيات

الدين ومسلمات التراث.

وإذ اتضح للباحث مراد محمد أركون بتجديد التراث عموماً؛ فقد بات من الضروري أن يتقدم البحث خطوة باتجاه الدخول في الموضوع، ولذلك حمل:

الفصل الثاني عنوان: مكانة علم الكلام في مشروع محمد أركون التجديدي. وقد تضمن مبحثين. الأول بعنوان: نظرة محمد أركون لعلم الكلام، وفيه عرضت لنظرة محمد أركون لعلم الكلام والتي وقفت عليها من خلال قراءة النص الأركوني الذي لا نكاد نعثر فيه على ذكر علم الكلام تحت هذا الاسم أو العنوان إلا فيما ندر. بل نجده تحت اسم "التبولوجيا" أو "اللاهوت" على عادة أركون في تجنب الألفاظ والمصطلحات التي يراها مثقلة بما يعتبره حمولة أيديولوجية في التراث الإسلامي والتي يهدف من وراء تحييدها إلى تحرير النص ومن ثمة تحرير القارئ من الشحنات اللاهوتية، على حد تعبيره. والمبحث الثاني بعنوان: ملامح التجديد في علم الكلام في فكر محمد أركون. وفيه حاولت أن أضع اليد على ما ظهر لي أنه تجديداً بالمفهوم النقدي الأركوني. وهو ضرورة بلورة "علم كلام" ذي بعد إنساني منفتح على الإنسان والعالم والثقافات والأعراق والتوجهات والفهوم والتجارب. ومتحرر مما يسميه الطابع الطقسي والشعائري المتميز بالأوامر والنواهي واستبداله بمفهوم الأخلاق المنفتح على التعلق الحر بالمطلق. وهنا نصير إلى:

الفصل الثالث الذي يبحث في الأسس الفكرية والمنهجية التي توصلها أركون في سبيل بلوغه تلك الصيغة الكلامية المنشودة. ولذلك جاء هذا الفصل بعنوان: الأسس الفكرية والمنهجية لتجديد علم الكلام عند محمد أركون. وفيه مبحثان. الأول عنوانه: الأسس الفكرية لتجديد علم الكلام عند محمد أركون؛ وفيه بيّنت الأسس الفكرية التي بنى عليها أركون نظريته التجديدية النقدية. والتي بدا لي أنها تتمثل، بالدرجة الأولى، في التجربة الأوروبية والمعتزلة وبعض الشخصيات الفلسفية في التراث الإسلامي، والتي رأى أنها تحمل المعاني والمضامين العقلانية والإنسانية التي يبحث عنها من أجل بناء نظريته الكلامية. والثاني عنوانه: الأسس المنهجية لتجديد علم الكلام عند أركون، وقصدت به مختلف المناهج والعلوم المعاصرة التي شكلت الأدوات الرئيسية في المقاربة الكلامية الأركونية المتوخاة. وهي في مجملها أدوات ومناهج نقدية يصفها بـ"الانقلابية" ويرى أنها قد أتت أكلها وأثبتت نجاحاتها في التجربة الأوروبية.

وأما الفصل الرابع فقد حمل عنوان: التوجيه الأيديولوجي في مشروع تجديد علم الكلام

في فكر محمد أركون. وفيه حاولت النظر في تجديد علم الكلام، كما بدا لي في فكر أركون، من خلال مبحثين اثنين أيضا. خصصت الأول للبحث في: الأيديولوجيا والتوجيه الأيديولوجي عند محمد أركون. وفيه حاولت أن أبين طبيعة ما يعتبره أيديولوجيا صاغت الفكر الإسلامي وأسهمت في تشكيل علم الكلام، في صورته القديمة، وأي دور مارسته وتمارسه منذ اللحظة الأولى لتشكله. وخصصت الثاني للنظر في: تجديد علم الكلام بين المعرفي والأيديولوجي عند أركون؛ حيث بدا لي طموح أركون المعرفي من خلال إدانته لصيغ التجديد التي تخضع لما سماه "الأيديولوجيا الإسلامية" ابتداء من فكر النهضة إلى الفكر الإسلامي اليوم. وكذلك صيغ التجديد اليسارية والليبرالية التي حملها بعض المفكرين وتبنتها معظم الأنظمة في العالم العربي والإسلامي. وفي الوقت نفسه بدا لي انخيازه المطلق للفكر الحدائني وتجربته في تأسيس اللاهوت المسيحي وتبنيه لفلسفته وثقافته وخلفيته وأدواته ومناهجه وأهدافه.

وقد ختمت البحث بخاتمة تضمنتها أهم النتائج والتوصيات المتوصل إليها.



الفصل التمهيدي:

في الحداثة والتجديد في الفكر
الحداثي العربي المعاصر

تمهيد:

يتعين على الباحث، في البداية، الوقوف عند بعض العناصر التي تبدو في عنوان الفصل من أجل تجلية معانيها وتوضيحها بالقدر الذي يعيننا على فهم موضوع البحث برمته. ولعل أبرزها هو لفظة "الحدائة" والتي تحيلنا إلى سؤال رئيسي وهو: كيف يفهم المفكر العربي الحدائة؟ وهو ما يقودنا حتما إلى تساؤل آخر وهو: ما هو الفكر الحدائبي العربي الذي يتسمى به هذا المفكر والذي ينطلق منه للبحث في الحدائة؟ ومن ثمة هل يتوقف المفكر العربي عند حدود البحث في مفهوم الحدائة ومحدداتها أم أنه يتعدى إلى البحث في كيفية بلوغها وتحصيلها؟ بمعنى آخر: هل تشكل مسألة التجديد إحدى وسائل العبور نحو الحدائة وبلوغها في الفكر الحدائبي العربي المعاصر؟ إنها التساؤلات التي سأحاول الإجابة عنها من خلال ثلاث مباحث يتضمنها الفصل التمهيدي.

المبحث الأول: حول مفهوم الحدائة في الفكر الحدائبي العربي المعاصر.

ينبغي البدء بالإشارة أولاً إلى أن مصطلح الحدائة، بحسب العديد من الدراسات، لم يكن متداولاً في الفضاء الثقافي العربي قبل النصف الثاني من القرن العشرين؛ فما كان متداولاً قبل تلك الفترة هو مصطلح التمدن أو المدنية والتقدم والنهضة⁽¹⁾ وهو ما يدل على أن الاهتمام كان منصباً في تلك الفترة على المفهوم لا على المصطلح؛ أي أن انشغال المفكرين والمهتمين في ذلك الوقت كان هو البحث في وسائل وآليات إحداث النهوض والتغيير ولم يكن حول البحث في أشكلة المصطلح. غير أن لفظة الحدائة شاعت فيما بعد في الأوساط العلمية والأكاديمية الجامعية وبين المثقفين وصارت من أكثر المصطلحات التي يتم تداولها وتوظيفها.

والحدائة في اللغة العربية لفظة تتضمن: ثلاث معاني أو مضامين هي :

1/ المضمون الفعلي الذي يتضمنه الفعل حدث وأحدث ووصف حادث وحديث؛ أي شيئاً مآ وقع أو شيء أو جهة أو شخص أوقع شيئاً. وقد يكون الفاعل أو المحدث جهة متعالية وهي الله عز وجل وقد يكون المحدث إنساناً، وإن كان منهج الفعل بين الجهتين يختلف؛ إذ يكون إحداث الله تعالى الشيء بعد أن لم يكن ومنهجه " كن فيكون " وفعل الإنسان وإحداثه جهد واجتهاد وممارسة تشترك فيها كل الملكات والمواهب الإنسانية العقلية والنفسية والعضوية. وفي الوقت نفسه يكون إحداث الله تعالى مطلقاً أما إحداث الإنسان فنسبي.

2/ المضمون الزماني الذي يتضمنه الفعل حدث وهو كون الشيء بعد أن لم يكن، ولا يكون الحدوث أو الوقوع إلا في الزمان أي أن الزمان هو مساحة التنفيذ والحدوث والاحداث.

3/ المضمون الخبري الذي يتضمنه الفعل حدث أي نقل الكلام⁽²⁾.

والناظر في تلك المضامين اللغوية الثلاث يلحظ أن المعنيين الأولين يؤشران إلى أحد مضامين الحدائة، كما هي في الاصطلاح، فمعنى حدث وأحدث أي وقع أو أوقع شيئاً في زمان مآ لم يكن موجوداً من قبل فصار حادثاً أو حديثاً، ولما لم يكن موجوداً من قبل أو كان موجوداً بصورة مغايرة فقد اتخذ وصف حديث أو حادث أي جديد. والحدائة، كما ستظهر في الاصطلاح، تحمل

(1) - هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2000، ص23

(2) - أنظر: ابن منظور، لسان العرب، دط، القاهرة، دار المعارف، دت، ج2، ص796-797. و ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، ط3، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1981، ج2، ص36.

مضمون الجدة والحدوث في الزمان من طرف فاعل زماني يتحرك في زمان ومكان هو الإنسان، وإن كانت ليست حدثا إجرائيا وقع في زمن محدود بقدر ما هي اهتمامات وتراكمات وتحولات استغرقت وقتا طويلا وتناقلتها الأجيال وبنى فيها اللاحق على ما وجد عليه السابق وشملت بدرجة أولى وأساسية إعادة النظر في العقل باعتباره وسيلة الفكر وأداة البناء، كما سيأتي بيانه، في حين يبقى المعنى الخبري وهو المعنى الثالث الذي يقتصر على نقل الخبر بعيدا عن مضمون الحداثة، كما سنعرض لها في المعنى الاصطلاح. وهو ما يبرز دور المعنى اللغوي في تحصيل جزء من المعنى الاصطلاحي للحداثة في السياق العربي.

وأما الحداثة في الاصطلاح فيذهب بعض المفكرين والباحثين في العالم العربي والإسلامي إلى مقاربتها من خلال هويتها؛ حيث يرى هؤلاء أنها جملة من الأحداث والوقائع التاريخية التي شملت أوروبا ومجموعة من الإرهاصات مهدت لها ومنها:

تحول الطرق التجارية العالمية في السنوات الألف الميلادية.

ازدهار الجمهوريات الإيطالية تبعا لذلك التحول.

انتشار الفلسفة الرشدية في أوروبا.

أثر الاتصال بالشرق إبان الحروب الصليبية.

اكتشاف أمريكا وتدفق الخبرات من المستعمرات.

انتشار الطباعة وشيوع القراءة.

حركة الإصلاح البروتستانتي.

النهضة الأوروبية القائمة على الاستيحاء من التراث اليوناني والروماني والتخلص من ريقه الكنيسة⁽¹⁾. وتلك العناصر أسهمت في الانفتاح على ثقافات وأفكار أمم سبقت إلى التقدم والاستفادة منها، كما أسهمت في الازدهار الاقتصادي والتجاري. ومن ثمة أحدثت التحول نحو الحداثة، وهي بذلك ترتبط بمكان وزمان ولها مراحل وإنجازات. أو هي «... واقع تاريخي ومفهوم مستنبط من الواقع التاريخي يتمثل في النقاط التالية :

(1) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة ط3، تونس، دار الجنوب، 1998، ص20.

ثورة اقتصادية.

إحياء التراث القديم في الفلسفة والقانون.

ثورة علمية مبنية على الملاحظة والتجربة.

إصلاح ديني موجه ضد الكنيسة واحتكارها التأويل للمقدس.

ثورة فكرية تعتمد أساسا على العقل.

ثورة سياسية موجهة ضد الكنيسة⁽¹⁾. وهذان التعريفان حددا لنا جزءاً من الهوية وهو مكان الميلاد وتاريخه لتكتمل الهوية ببيان السمات التي يمكن تحديدها في العناصر التالية: «... فهي من الناحية الدينية انتقال من الكاثوليكية إلى البروتستانتية، ومن الدين الطبيعي أو التاريخي إلى الدين المدني أو إلى الإيمان المفكر فيه.

وهي من الزاوية الفكرية انتقال من وصاية التراث والتقاليد إلى أنوار العقل الكوني.

وهي من الزاوية الاجتماعية انتقال من الجماعة المنصهرة والمتراتبة إلى المجتمع المكون من أفراد أحرار ومتساوين.

وهي من الزاوية المادية انتقال من الاقتصاد المنزلي والزراعي إلى الرأسمالية الخصوصية المميزة لشعب من الشعوب⁽²⁾، ومن ثمة كانت الحداثة مولوداً أوروبياً يحمل سمات شملت النواحي الدينية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وقد كانت تلك الوقائع والأحداث من القوة والشمول والتجذر ما جعلها حالة انقلابية قوامها النقد والتساؤل ورفض الوضع القائم والانتقال به إلى الوضع المضاد له و«... هذا يعني أن الحداثة ليست مسارا بلا عقبات أو بلا نواقص؛ الحداثة تُؤلّد دائما مضادات لها وهذا هو سر قوتها ونجاحها. العقل في الحداثة يصطدم دائما بعقبات مضادة وكثيرا ما يدمر مساره السابق أو جزء منه في عودة نقدية على ذاته بعد أن اكتشف أنه كان مسارا خاطئا. الحداثة تتصف بالجرأة الاقتحامية بالديناميكية الفاتحة ولكنها تتصف أيضا بالمرونة والتساؤل؛ الحداثة

(1) - عبد الله العروي، لا تملك للحداثة إلا بتجاوزها ولا تتجاوزها إلا بالاستيعاب، ملحق جريدة الاتحاد الاشتراكي، الجمعة 27 يناير 2006، ضمن: دفاتر فلسفية، الحداثة وانتقاداتها- نقد الحداثة من منظور عربي إسلامي، إعداد وترجمة: محمد سايبلا وعبد السلام بنعيد العالبي، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2006، ص92.

(2) - حمادي الرديسي، الحداثة كحملة طقوس، ضمن: دفاتر فلسفية، مرجع سابق، ص 65-66.

حالة تساؤلية». ⁽¹⁾ فتكون الحداثة قد اكتسبت تلك السمات من أجواء الزمان والمكان الذي ولدت فيه كما يكتسب أحدنا المميزات الخلقية والخلقية من محيطه وبيئته التي ولد ونشأ فيها. وهي بالتالي «... حقبة تاريخية لها محدداتها الزمنية والمفهومية والقيمية [...] وتحددتها ثلاث مسارات متشابكة تتمثل في :

1/ الرؤية التقنية للعالم التي تشكلت منذ القرن السادس عشر ميلادي وسمحت بتبلور المفهوم الجديد للعلوم؛ أي النظرة التجريبية التي هي خلفية العلوم الدقيقة التي ارتبطت بها الثورة الصناعية التقنية التي غيرت شكل العالم خلال القرون الثلاثة الأخيرة.

2/ الثورات السياسية والدستورية التي أنهت الاستبداد السياسي - الديني القائم في العصور الوسطى؛ أي تحالف الكنيسة والدولة باستبداله بمرجعية الإرادة الذاتية الحرة والتعاقد المدني المحدد لشرعية السلطة ونظام الحكم.

3/ الفلسفة العقلانية الذاتية التي أرست قطيعة مع التقاليد الفلسفية الوسيطة وأناطت مسار التأمل والمعرفة بالذات المفكرة» ⁽²⁾.

فالحداثة، بناء على ذلك، مولود محدود الزمان والمكان والسمات والملامح فهي :

جملة أحداث تاريخية حدثت في أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر شملت جميع نواحي الحياة، وكان لها دور في تغيير مجرى الحياة الأوروبية كلها. وهي، من ثمة، جملة من السمات اكتسبها الفرد الأوروبي والمجتمع الأوروبي بناء على التغيير الذي طرأ على حياته ومجرى تفكيره.

إننا نلاحظ على هذا التعريف أنه تعريف مجرد إن صح التعبير؛ فلم يتحدث عن الحداثة إلا باعتبارها وقائع تاريخية حدثت في أوروبا وأفضت إلى تغيير نظرة الإنسان الأوروبي إلى نفسه وإلى الحياة والكون والإله والعقل وغير ذلك... فاكسب بذلك جملة من السمات التي رافقت التحول التاريخي الذي حدث في تلك البقعة الجغرافية، وهي مقارنة المؤرخ التي يسميها المفكر المغربي عبد الله العروي استرسالا تاريخيا.

(1) - هاشم صالح، هامش: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ترجمة وتعليق:

هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقي، 1995، ص65

(2) - السيد ولدأباه، مكفرة الفكر، جريدة الشرق الأوسط، 26 / 5 / 2005، ضمن: دفاتر فلسفية، مرجع سابق، ص16.

وقد تجاوز البعض الآخر هذا المفهوم التاريخي المجرد؛ حيث ركزوا على أبرز المقومات التي أحدثت التحول وأثرت على مجرى تفكير الإنسان الأوروبي وعلاقة ذلك بقدره الإنسان في العالم العربي والإسلامي على قبولها وتمثلها من أجل تغيير واقعه؛ بمعنى أنهم تركوا الوقائع والأحداث التاريخية جانبا وتعاملوا مع تلك المقومات والعوامل وحاولوا أن يتعرفوا عليها وأن يتساءلوا عن إمكانية نقلها إلى المجتمع العربي والإسلامي. وتلك، برأبي، نظرة صائبة لأنه سواء كانت تلك الوقائع قد حدثت في أوروبا أو في غيرها من بقاع العالم؛ فإن المهم هو كيف استطاع الإنسان في تلك البقعة أن يسيطر على تلك الوقائع والأحداث وأن يوجهها الوجهة التي يستفيد منها ويُحدث بها التحول نحو وضع أفضل⁽¹⁾؟ ولعل الناظر في تاريخ الحدائة الأوروبية سيقف على جملة من العناصر التي شكلت مقومات الفعل الحدائبي في أوروبا وهي:

العقلانية أي تأليه العقل وتحرير جميع المعارف من سلطة الدين والاستغناء عنه لمصلحة العقل. يقول المفكر التونسي عبد المجيد الشرقي: «... هنا لا بد من الوقوف عند إحدى لوازم الحدائة الأساسية في الفكر والاقتصاد والسياسة وغيرها ونعني بها العقلانية إذ لا تتصور الحدائة بدون عقلنة هذه الميادين كلها؛ فهي التي أدت إلى التقدم العلمي والتقني وكانت الركيزة الفلسفية لجميع الحركات الأدبية والفكرية منذ عصر التنوير»⁽²⁾. والتركيز خاصة على عقلنة الدين التي تعني «... التدخل في جميع مستوياته بدقة لإصلاحه والابتعاد به عن طريق الغطرسة والتسلط»⁽³⁾. وعقلنة الفكر العلمي التي تعني «... فصل العلم عن التصورات الدينية والأيدولوجية والسياسية واعتماد العقل البرهاني والتجريب وترك كل ما لا يكون مقبولا برهان»⁽⁴⁾ وعقلنة الفكر السياسي؛ أي «... دراسة الظاهرة السياسية كموضوع مستقل بذاته [...] والانفصال عن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدولة [...] والانفصال عن الأيدولوجية الدينية من خلال اعتبار السلطة السياسية اجتماعية قبل كل شيء. ولا يجب أن تستند إلى مشروعية متعالية»⁽⁵⁾.

(1) -نقول "وضع أفضل" مقارنة بالوضع الذي كان يعيشه الأوروبي في تلك الفترة من تاريخه؛ لأن الوقائع والقراءات المابعد-حدائية كشفت أن الحدائة لم تنقل الإنسان إلى وضع أفضل بقدر ما قادتته إلى كوارث إنسانية وبيئية كثيرة ترجمتها الحروب التي شملت أوروبا وانتشار أسلحة الدمار الشامل والتلوث الذي أضر بالبيئة وما إلى ذلك...

(2) - عبد المجيد الشرقي، الإسلام والحدائة، مرجع سابق، ص 23

(3) - فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحدائة، دط، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1992، ص 31

(4) -المرجع نفسه، ص 29

(5) -المرجع نفسه، ص 30

ويتمثل المقوم الثاني في الروح النقدية أي امتلاك الجرأة والقدرة على نقد كل شيء بما فيها الكتاب المقدس وعرضه للفحص والمساءلة؛ إذ لا وجود للمقدس في وجود الروح النقدية.

وأما المقوم الثالث فهو الحرية والمقصود امتلاك الحق الكامل في ممارسة النقد والمساءلة وأن لا حدود لتلك الحرية إلا الحدود المنهجية التي يضعها العقل نفسه؛ ف«... جوهر الحداثة هو حرية الذات في التجدد الذاتي والتحرر من كل استلاب أو تبعية إن للتقاليد المعيقة للتقدم، أو للتقليد المعيق للإبداع»⁽¹⁾.

وتمثل الإنسانية المقوم الرابع، والمراد بها التوجه نحو الاهتمام بالإنسان وتحويله إلى محور البحث والاهتمام به بعد أن كانت المعارف الدينية تركز على الاهتمام بالإله، كما تعني أيضا الانفتاح على العالم وعلى كل الثقافات الإنسانية خدمة للإنسان وحده بغض النظر عن الخصوصيات الدينية أو العرقية أو الجنسية⁽²⁾.

ومن مقومات الحداثة نجد الفردانية والذاتية أي أولوية الذات وانتصارها أو هي «... إدراك الإنسان لنفسه كذات مستقلة؛ ذات هي علامة صاحبها لا تكتفي بأن تعلن عما يميزها عن الطبيعة بل تسعى لترويض هذا العالم»⁽³⁾. أو هي «... انتصار الذات في تكوين رؤية ذاتية للعالم، بعدما كان ضباب القرون الوسطى يحجبها عنها؛ أي أن الذاتية هنا تعني فكريا وفلسفيا أن الذات أصبحت تريد التحكم في الطبيعة والكون»⁽⁴⁾.

وعليه فإنك لن تدرك الحداثة ولن تكون حداثيا ما لم تك إنسانا متحررا من كل القيود وتكتسب عقلا حراً لا يقدر إلا نفسه ولا تقيده المعارف الميتافيزيقية ولا تحبسه حدودها وشروطها عن النقد والمساءلة؛ إذ هي في النهاية قدرة العقل على تحويل المعتقدات والمفاهيم الإلهية إلى مفاهيم دنيوية، متوجها نحو الآفاق الرحبة للوجود الإنساني لا تحدد الخصائص العرقية والدينية والجنسية.

ولما اقتنع المفكر الحداثي بجدوى تلك النتائج والأفكار ودورها في عملية تحديث المجتمعات

(1) - أنور أبو طه، الحداثة وأزمة مؤسسات التعليم، ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي: الأزمة والأسئلة، ط1، دمشق، دار الفكر، 2004، ص92

(2) -سيأتي تفصيل موضوع "الإنسانية" في الفصل الثاني من البحث.

(3) - فارس أبي صعب، العرب وحتمية الحداثة، مجلة قضايا فكرية، القاهرة، العدد 19-20، أكتوبر 1999، ص59

(4) -المرجع نفسه، ص59.

العربية والإسلامية وجد نفسه يصطدم بالتراث الإسلامي في أصوله وفروعه، وبكل الحياة الإسلامية في كل أبعادها ليس العقدي فحسب بل الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية وغيرها... وهو ما حتم عليه الذهاب إلى معالجة موضوع الحداثة بربطها بالدين والتراث. وهذا التوجه (أي ربط مفهوم الحداثة بالتراث) هو في الواقع تعبير عن وجع فكري وواقعي ظل يصاحب النخب الحداثية في العالم العربي والإسلامي منذ بداية النهضة، ويتمثل ذلك الوجع في البحث في تحديد علاقة العرب والمسلمين بالتراث كاتمام وبالحدثة كواقع. ولذلك «... ظل خطاب الحداثة أسير سلطة هذه الثنائية (يقصد بالثنائية: التراث والحداثة) فهو من ناحية يتغذى من النزعة التعظيمية للذات التي شيدت الحضارة في زمن ما. ولكنه بإزاء التمدن الغربي الجارف تتقوى لديه الروح الاحتقارية للأننا»⁽¹⁾. وهنا تبرز مقارنة أخرى للحداثة في الفكر العربي المعاصر؛ أي علاقتها بالتراث وفيها يمكن أن نميز بين ثلاث اتجاهات :

أما الأول فيرى أن الحداثة بالمحددات الشكلانية والسماوات والأفكار التي تضمنتها والمقصود بها (العقلانية والحرية والفردانية أو الذاتية والإنسانية) هي قسيم للتراث الإسلامي الذي هو «... كل ما خلفه السلف للخلف من ماديات ومعنويات أيًا كان نوعها أي كل ما تركته الأجيال الغابرة من إنتاج فكري وحضاري»⁽²⁾. وهو في الثقافة الإسلامية اسم لكل ما يشكل النص أو الدين مرجعيته أو محوره، وهو تراث يرفض استقلال العقل عن الشرع، كما هو حال الحداثة الغربية، بل ويربط المعرفة العقلية بالمعرفة الشرعية ويعتبر الشرع حكمًا على الحريات والحقوق والأخلاق والمعارف وغير ذلك كما عبّر عنه المفكر المغربي محمد عابد الجابري بالقول: «... المقصود بالتراث كما يتحدد في الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر هو بصورة أساسية: العقيدة والشريعة، اللغة، الأدب، الفن، الكلام، الفلسفة، التصوف، إلخ...»⁽³⁾ أو هو كل ما «... خلفته الحضارة العربية الإسلامية على مدار قرونها الطوال، والذي يشكل البنية المعرفية التي تأسس عليه العقل العربي

(1) - عبد الوهاب شعلان، خطاب الحداثة في الفكر العربي المعاصر، مجلة المعارف، بيروت، المعهد الثقافي للتخصص بالدراسات والأبحاث القرآنية، ع61-62، السنة 15، سنة 2005، ص 87

(2) - حسين محمد سليمان، التراث العربي الإسلامي: دراسة تاريخية مقارنة، دط، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، دت، ص16.

(3) - محمد عابد الجابري، التراث ومشكلة المنهج: أعمال ندوة المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، جمعية البحث في الأدب والعلوم الإنسانية، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال، 1986، ص83

والإسلامي المعاصر»⁽¹⁾.

وما دام الأمر كذلك فإن الرهان على التراث من أجل النهوض بالأمة وإخراجها من التخلف والانتقال بها إلى الحداثة غير ممتيسر لأن عناصر الحداثة وعناصر التراث، بهذه الصورة، لا يمكنهما الاجتماع؛ إذ في الوقت الذي قامت فيه الحداثة في أوروبا في جزء كبير منها على استبعاد الدين والمعرفة الدينية يبدو الدين أو النص محور التراث وأساسه وغايته في الفضاء الإسلامي. يقول أحد جهابذة الحداثة في العالم العربي: «... وعقيدتي هي أن في تراثنا العربي عوامل تعمل فينا كأبشع ما يستطيع فعله في كل الدنيا من أغلال وأصفاد وأنه لمن العبث أن يرجو العرب المعارضون لأنفسهم نحوذا أو ما يشبه النهوض قبل أن يفكوا عن عقولهم تلك القيود لتنتقل نشيطة حرة». ثم سمي أحد تلك القيود، برأيه، وهو «... أن يكون للسلف كل هذا الضغط الفكري علينا [...] فكلما مات مؤلف لبس ثوبه مؤلف آخر وأطلق على مؤلفه اسما جديدا فظن أن الطعام يصبح أطعمة إذا تعددت له الأسماء»⁽²⁾. ويتضح من كلام الرجل أن التراث ليس قسيما للحداثة فحسب، بل عائقا يجب إزالته وربما عدوا ينبغي الإطاحة به.

كما يتضح أيضا أن أي محاولة للتقريب بينهما أو لاستعادة التراث بغرض إحداث نحوذ في الوطن العربي هو مضيعة للجهد والوقت معا؛ ذلك أن حال الأمة التي تستجدي التراث ومضامينه لتحل مشاكلها الآنية أو تستعين بما خلفه موتاهم لتفك مصاعب الأحياء فيها كحال من يغير أسماء الأطعمة وهو يحسب أنه يغير الأطعمة ذاتها. وهو لذلك يجزم أن لا سبيل للحداثة في الوطن العربي إلا بالقطيعة التامة مع التراث والفكر السلفي أي الديني. فهو يقول منتقدا منهج استدعاء التراث والتعويل عليه: «... فكلما مات مؤلف لبس ثوبه مؤلف آخر وأطلق على مؤلفه اسما جديدا فظن أن الطعام يصبح أطعمة إذا تعددت له الأسماء»⁽³⁾. وهو من ثمة «... يرى أن الأزمة كامنة في تراثنا ويركز رؤيته في خطاب يمكن وصفه بـ"خطاب الإدانة" على أن التجديد هو مواجهة للتراث الديني»⁽⁴⁾.

(1) - رضوان زيادة، التجديد بوصفه سؤال، ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي، مرجع سابق، ص 21

(2) - زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط9، القاهرة، دار الشروق، 1993، ص 26-27.

(3) - المرجع نفسه، ص 8

(4) - عبد الرحمن الحاج، خطاب التجديد ومهمة البحث عن نموذج معرفي مختلف، ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي،

مرجع سابق، ص 48

ويلتقي في هذا الاتجاه مع عديد المفكرين الحداثيين منهم المفكر التونسي هشام جعيط الذي يرفض أن يكون بين الحداثة والدين علاقة أو أن يسهم الدين أو التراث في تحديث المجتمعات الإسلامية؛ إذ الحداثة عنده بنية قيمية مهدها الأول هو أوروبا. غير أنها لم تبقى حبيسة مهدها الأول بل اجتاحت العالم كله ومن ثمة صارت إنسانية بالمعنى القيمي والجغرافي معاً لأنها، برأيه، «... سيل لا يقاوم، فهو في المجرى الحتمي للتاريخ» [...] وهي الطور الأخير اليوم لتطور الإنسانية مما قبل التاريخ إلى الحضارات الزراعية حتى 1600م، إلى الحداثة نفسها فلسوف تستفحل قسراً في كل المجتمعات [...] وبالتالي فإن كل تنظير وكل هذه التساؤلات والصراعات والحيرة إنما تدخل في زمنية وقتية حيث لا مرد للحاق بالركب شئنا أم أئينا»⁽¹⁾. وهي من حيث كونها جملة من القيم التي أثرت في المسيرة الإنسانية من كل النواحي وفي جميع المجالات تعرضت وتعرض للكثير من الهزات والصعوبات، وهو ما يدل على أنها عمل تاريخي بعيد عن التوجيه الميتافيزيقي الماورائي المقدس. يقول في الموضوع: «... إنها بنية جديدة دخلت فيها المجتمعات الإنسانية منذ خمسة قرون أو أربعة في رقعة جغرافية معينة وأخذت منذ قرن ونصف في الانبساط على كل المعمورة. وهذه النقلة التي هي من عمل التاريخ شهدت بالطبع هزات وارتكاسات كثيرة سواء في موطنها الأصلي أم خارجه لأن التراكيب القديمة كانت تدافع عن وجودها وبقائها [...] وهي لم تأت بمفعول قرار إلهي أو قضائي، بل دخلت في زمنية متراكبة متراكمة»⁽²⁾؛ ما يعني أن استدعاء الدين من أجل تأسيس الحداثة هو عمل يتناقض مع الوقائع التاريخية التي تبرز، أولاً، أن الحداثة لم تأت بقرار إلهي بل أتى بها العقل. وثانياً أنه على العكس من ذلك ظلت ما سماها التراكيب الدينية والميتافيزيقية تستميت في الدفاع عن نفسها ضد الحداثة وتحاربها. فكيف، والحال هذه، يدعو البعض إلى استحداث حداثة من الدين أو الموروث الديني؟ وعلى ذلك فإنه من غير المنطقي الاعتقاد بإمكانية استحداث حداثة اعتماداً على الدين أو الموروث الديني؛ فتاريخ الحداثة وتشكلها وصراعها مع القوى الدينية يثبت أن لا مجال لمثل هذا الاعتقاد ولا مجال للمراهنة على التراث من أجل العبور إلى الحداثة؛ «... فالمسألة ليست دينية والحداثة ارتكزت على نفي الدين بتاتاً في فرنسا وإخراجه أكثر فأكثر من اللعبة السياسية

(1) - هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 11

(2) - هشام جعيط، العلم أساس الحداثة الأول، جريدة الزمان، ع 1407، لندن، 1/17/2003، ضمن: دفاتر فلسفية، مرجع سابق، ص 82.

والاجتماعية في البلدان الأخرى»⁽¹⁾.

مع أنه -أي هشام جعيط- في موضع آخر نجد يستهجن ازدراء بعض المثقفين للماضي؛ إذ يقول: «... على أن في الغرب بقايا اهتمام بالشأن الثقافي، وعندنا كعرب بقايا أتنا من تقاليدنا القديمة ومن شعورنا بأنا أبناء حضارة كبيرة وثقافة عظيمة. وهذا الوعي صار يستهجنه الكثير من المثقفين على أنه تبجح بالماضي، وهذا خطأ فادح لأن الماضي يمنح "الإطار" والحافز والمثال مادام الحاضر بائساً»⁽²⁾. ونظير ذلك يذهب إليه عبد المجيد الشرفي الذي يعتبر أن الإسلام يمثل «... دور العائق دون تبني الحداثة [وهو يمثل] عنصر مقاومة [لها]»⁽³⁾ وهذا المفهوم العدائي بين الدين والحداثة ينطوي على فكرة تشكل جوهر أغلب مشاريع التجديد في الفكر الحداثي العربي.

وتلك الفكرة هي ضرورة طرد التعاليم الدينية ورفض وصاية التراث والتقاليد في سبيل تحديث المجتمعات العربية والإسلامية، وعدم التعويل على ما يسمونه القوى الميتافيزيقية في عملية التغيير والاعتماد فقط على العقل وفتوحاته وأنواره؛ تلك القوى التي هي، برأي المفكر السوري برهان غليون، تكون قد سحقت الإنسان في العالم العربي والإسلامي وسلبت منه اعتباره القيمي والاجتماعي والعقلي؛ لذلك كانت الحداثة عنده طفرة أخلاقية أعادت للإنسان اعتباره. يقول في هذا الصدد: «... ما ينبغي التركيز عليه هو جوهر الطفرات أو الثورات التي خلقت هذا الشيء الذي أسميه الحداثة بصفتها مولدة لنموذج للحياة في المجتمع وفي العالم. وفي نظري أن أهم طفرة بدأت بها الحداثة هي طفرة أخلاقية وقد عبرت عنها في شكل رئيسي النزعة الإنسانية التي نقلت مركز الاهتمام والتقدير من اللاهوت والمركزية اللاهوتية إلى الإنسان والمركزية الإنسانية»⁽⁴⁾ ⁽⁵⁾ والرأي

(1) - هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 28

(2) - المرجع نفسه، ص 6

(3) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص 24

(4) - برهان غليون، ثورات الحداثة، مجلة العالم العربي في البحث العلمي، ص 135-137، ضمن: دفاتر فلسفية، مرجع سابق،

ص 72

(5) - إن ذلك الاعتقاد الراسخ في فكر برهان غليون حول ربط الحداثة بضرورة استبعاد المركزية اللاهوتية ونقلها إلى الإنسان والمركزية الإنسانية هو ما يجعل الباحث يتساءل عن العلاقة التي يمكن أن تربط صاحب الانتصار للمركزية الإنسانية بأصحاب الانتصار لما يسميه المركزية اللاهوتية من حركة الإخوان المسلمين؛ الذين يقوم برنامجهم ومشروعهم التغييري على ربط حركة الإنسان في السياسة والاقتصاد والثقافة والفن وسائر مجالات الحياة بمحددات دينية تستمد تعاليمها من الكتاب والسنة. وذلك في بداية الأحداث الدامية في سوريا في ربيع 2011 .

نفسه يراه المفكر المغربي عبد الله العروي الذي يعتقد أن الحداثة هي ثورة على الماضي؛ إذ «... الانفلات من التأخر الذي تعيشه أمتنا العربية والإسلامية إنما يتطلب تحقيق ثورة على الانتقائية والتوفيقية السائدة في الفكر والتاريخ. ومن هنا يكون الفكر التاريخي هو المدخل الحقيقي عند العروي في التقدم والحداثة»⁽¹⁾. وهذا الرأي في التعامل مع التراث مستوحى من تجربة المجتمع الأوروبي الذي بدأ حضارته الحديثة باختراق التراث ورفضه، وأصحاب هذا التيار هم من يطلق عليهم اسم تيار القطيعة.

غير أن بعض الآراء تذهب إلى الاعتراض على هذه التسمية وترى فيها ظلم، وتجدد بدلا من ذلك توصيف الانفصال؛ ذلك «... أن تسمية التيار الذي ينادي بمسافة كهذه (تقصد بالقطيعة مع التراث) بتيار القطيعة مع التراث فيها ظلم وتقييم سلبى لفئة معتبرة أنها ترفض هذا التراث و"تقطع معه". والمسألة هي هنا تماما القيام بما تطلبه هذه الفئة من الانفصال المطلوب من أجل أن يتقدم المعرفي ويتطور»⁽²⁾.

لكن هذا التيار هو من يصف نفسه بالقطيعة وهو لا يرى في ذلك سبة أو نعتا سلبيا بقدر ما هو تعبير حقيقي عن الموقف الذي يتبناه هؤلاء وهو ضرورة ألا يكون بين المسلمين وتراثهم صلة بأي شكل من الأشكال إذا كانوا يريدون عبورا محترما نحو الحداثة؛ فهذا التيار «... يعتقد أنه يصفي الحساب مع الفكر الإسلامي (التراث) دفعة واحدة عن طريق تجاهله. هو يقدر أنه يقود معركة حضارية قوامها التصارع بين "الماضي" و"الحاضر" في هذا الصراع لا محيد له عن إلغاء الماضي من أجل التقدم. هو يسعى نحو "فلسفة علمية" ترفض خرافة "الميتافيزيقا [...] هذا الموقف السلبي خطير وساذج في الوقت ذاته، وكل الانتقادات التي تنسحب على المواقف الوضعية تنسحب عليه في هذا المستوى بطبيعة الحال. إنه لا يقدر أولا الدور الكبير الذي يلعبه "الماضي" في الحياة الروحية لمجتمع يتجذر فيه الدين إلى الأعماق [...] وهو ثانيا لا يلغي التراث بانصرافه عنه ولكنه بكل البساطة والسذاجة معا يسقط في أحضان النزعات اللاعلمية التي يعتبر نفسه قد تجرد

(1) - يوسف بن عدي، أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت، الدار العربية للعلوم، 2010، ص39

(2) - منى فياض، تعقيب على ورقة رضوان السيد، الأيديولوجي والمعرفي في تحقيقات التراث العربي وقراءته ضمن: المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، أكتوبر 2010، ص 186

لحاربتها»⁽¹⁾. وهكذا «... لم يهدف الحداثيون المصممون على شرعنة التأثير الغربي إلى إنجاز قوى كامنة أو تخصيص إرث وإنما، على الأرجح، إلى إقصاء ما بدا لهم حاملاً لدونية مآ»⁽²⁾. بل أكثر من ذلك «... إن التيار الحداثي المحلي هو تيار إكراهي صادم لم يتعامل مع الظاهرة الدينية في عالمنا العربي الإسلامي بشيء من الوعي الخاص، بل كانت سمته الأبرز تعميم كل ممارسة قولية للحدثة الغربية حول الدين الإسلامي»⁽³⁾.

نستنتج من هذا العرض البسيط عدة أمور أهمها:

1/ إن الاشتغال بالقديم والموروث من أجل الحداثة ما هو إلا تضييع للجهود والأوقات وإيغال في التخلف وخلق لأدواته واختراع لأساليبه.

2/ إن العداوة بين الحداثة والدين هي عداوة ذاتية؛ أي أن الحداثة والدين كلاهما يستبطن عناصر العداوة للآخر في ذاته. ومن ثمة فإنه من غير المجدي أن نتصور انفتاح الحداثة على الدين أو التراث أو قبول الدين للحدثة؛ إذ لا مكان لأحدهما في وجود الآخر.

3/ إن نقل هذا المفهوم العدائي بين الحداثة والدين إلى الفضاء الثقافي الإسلامي يكون موجه إلى الإطاحة بالعقل الإسلامي ومرجعياته ومسلماته. وهو العقل الذي أسس جميع معارفه الدينية والكونية على أساس العقيدة الإسلامية، والذي لا يزال حتى هذه اللحظة يعتقد في أن ماضيه وواقعه ومصيره الفردي والجماعي تحكمه وتحدده وترسمه وتوجهه تلك العقيدة وتلك المسلمات.

4/ إن هذا المفهوم العدائي بين الحداثة والدين يحمله تيار فكري لا يزال يصر على التعامل مع حالة التخلف في العالم العربي والإسلامي اعتماداً على المعطيات والوقائع التاريخية التي شملت أوروبا في القرون الوسطى، ومن ثمة السعي نحو نقل النموذج الأوروبي بالانقلاب على الإسلام والتراث الإسلامي.

(1) - سعيد بنسعيد، التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر والموقف من التراث: ملاحظات تمهيدية ضمن: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سبتمبر 1985، ص95-96.

(2) - قريقوار منصور مرشو، الفصام في الفكر العربي المعاصر، ط1، دمشق، دار الفكر، 2007، ص119

(3) - أنور أبو طه، الحداثة وأزمة مؤسسات التعليم الإسلامية، ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي...، مرجع سابق، ص88.

وأما الاتجاه الثاني فهو يفصل بين العداثة باعتبارها وقائع وأحداث حدثت في أوروبا وغيرت مجرى حياة الأوروبيين وتفكيرهم. وبين المقومات التي حركت الأوضاع هناك كالعقلانية والفردانية والحرية والنقدية؛ حيث يعترف بها ولا يراها قسيما للتراث بقدر ما هي قسمة بين جميع البشر ويمكن لأي مجموعات بشرية في العالم أن تكتسبها ومنها العالم العربي والإسلامي. ما يعني أن التراث ليس قسيما للعداثة أو عدوا لها أو عائقا في وجهها، ولذلك هو لا يرى أن فشل المسلمين في ولوج العداثة يعود إلى التراث الذي يقف عائقا في وجهها، كما يرى أصحاب الرأي الأول، وإنما يعود لسببين اثنين: يتعلق أحدهما بعلاقة العالم الإسلامي والعربي بالاستعمار وثانيهما يتعلق بعلاقته بالتراث، وكلاهما يتمتع بتأثير كبير على الذات العربية والإسلامية.

فأما العلاقة بالاستعمار فمردها أنه يمثل الوجه البشع والوحشي للعداثة وهو الذي عمل على فرضها بالقوة ما جعل الاتصال بها ووجودها في حياة المسلمين قسريا غير اختياري، بل غير مرغوب فيه أصلا. وهو ما أنتج في جزء كبير من العالم الإسلامي ما أسماه الجابري بعداثة انفعال فيقول: «... لا يمكن فهم العلاقة بين العداثة الأوروبية وظاهرة الاستعمار إلا باستحضار النظام الفكري الذي طغى في أوروبا خلال القرن التاسع عشر باسم العداثة [...] فباسم العقل والعلم والتقدم، وهي الأسس التي قامت عليها العداثة الأوروبية في القرن الثامن عشر وبرزت في القرن الذي يليه نزعات فكرية تصب كلها في مجرى واحد هو تكريس فكرة تقدم الإنسان الأوروبي وجمادته أوروبا بالهيمنة على العالم لتمدينه ونشر الحضارة في أرجائه. ومن أهم هذه النزعات النزعة التاريخية والنزعة التطورية والنزعة العرقية والنزعة العلمية والنزعة الاشتراكية الاستعمارية»⁽¹⁾.

ولأنها عداثة وجهها الآخر تخريبي ودموي وعرقى وعنصري تعادي الفرد العربي والمسلم وتحتقر تراثه وتاريخه وتسرق جغرافيته وخيراته فإنه صعب على العقل العربي والإسلامي تعلمها أو الاستفادة منها، وظلت محاولات إيجادها أو فرضها في حياته أو مجتمعه غير شرعية لأنه لم يقو على الفصل بين أوروبا العداثة والعقلانية والحرية والمساواة والديمقراطية وحقوق الإنسان وأوروبا الاستعمار بكل ما تحمله تلك الكلمة من معاني الاستعباد والتهميش والتقتيل والتفقير والهيمنة وغير ذلك... من هنا كان على المجتمع العربي والعالم الإسلامي، من وجهة نظر الجابري، أن لا يكتفي بالبحث عن صيغ

(1) - محمد عابد الجابري، العداثة الأوروبية... الوجه الآخر، جريدة الاتحاد الاشتراكي، 2 فيفري، 1996، ضمن: دفاتر فلسفية، مرجع سابق، ص55.

لاستيراد الحداثة الأوروبية وأن يبحث عن حداثة شرعية تصنع من التراث؛ حداثة تحمل إمكانية الفعل ولا تكتفي بالانفعال.

وأما العلاقة مع التراث فمرددها إلى ما أسماه سيطرة الشحنة الوجدانية والأيدولوجية لمعنى التراث على الذات العربية، وارتباط الثقافة العربية ارتباطا وثيقا بالتراث الإسلامي ليس في الأبعاد العقدية فحسب بل في الأبعاد الثقافية والفنية والأدبية والتشريعية وسائر الحياة؛ تلك الحمولة التي تمنع الذات العربية من أي مقارنة نقدية للتراث⁽¹⁾ من هنا يذهب محمد عابد الجابري إلى ضرورة التمسك بالتراث من أجل استحداث حداثة عربية لا تستعدي الدين بل تستأنس به فيقول: «... والحق أن اهتمامي بالتراث لم يكن من قبل وليس هو الآن من أجل التراث ذاته، بل هو من أجل حداثة نتطلع إليها، حداثة نابعة من صميم حياتنا معبرة عن مقومات شخصيتنا. هناك سيبلان لطلب الحداثة، سبيل يبحث عنها أينما كانت دون الانشغال بضرورة غرسها في تربته وبالتالي الانشغال بتهيئة هذه التربة. وسبيل ينظر إلى الحداثة كنتاج تاريخي وإلى الحداثة المعاصرة كمرحلة من مراحل تاريخ أوروبا وهذه سبيلي، وبالتالي فإن أي استنبات للحداثة في مكان آخر لابد أن يقوم في نظري على عمليتين اثنتين متكاملتين: فهم الحداثة في إطار تاريخها الحاضر أعني تاريخها الأوروبي، والبحث في تاريخ وتراث الجهة التي يراد نقلها إليها بهدف تهيئة التربة لها وطبعها بخصوصية هذه الجهة»⁽²⁾. وهذا الرأي هو تعبير عن تساؤل ربما يبدو منطقياً وهو «... إذا كانت الحداثة ضد الاستعارة وضد الاستلاب فلم يكون مدخل علاقتها مع المجال الخارجي لها نمطا من الاستلاب؟ لماذا لا يتحقق "الاقتباس" مع قدر من التجاوز يحقق للذات المتفاعلة فاعليتها الخاصة التي تصطبغ بثقافة جوهرها؟»⁽³⁾ بمعنى أنه إذا كانت إحدى سمات الحداثة، كما سبقت إليه الإشارة، هي سمة الحرية المولدة للإبداع ورفض الاستلاب فلماذا يلزمنا "حداثيون" باستلابها؟ لماذا لا يكون هناك اقتباس يحقق للذات فاعليتها ويمكّن من توليد حداثة خاصة، على قول الجابري؟

إن موقف هذا التيار، ومنه الجابري، تتقلص أهميته أمام فهم الباحث أن اهتمامه (الجابري)

(1) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1991، ص24-26.

(2) - محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية، ط2، الدار البيضاء، مركز دراسات الوحدة العربية، ص252.

(3) - أنور أبو طه، الحداثة وأزمة مؤسسات التعليم ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي...، مرجع سابق، ص92.

بالتراث كضرورة للعداثة هو حالة يضطر إليها العالم العربي إلى حين تخلصه من عقدة الاستعمار. فهل نفهم من هذا أنه لو لم تكن عقدة الاستعمار قائمة لما احتجنا إلى العودة إلى التراث أو الاستفادة منه من أجل توليد عداثة شرعية؟ هل يفقد التراث صلاحيته وتراجع حاجتنا إليه متى تخلصنا من عقدة الاستعمار وأحسننا الاستفادة من عداثته؟ وحينئذ يصبح الأمر ليس موقفا مبدئيا يميله إكبار للتراث وإنما هو وضع أمله ظروف الأمة النفسية والمرتبطة أساسا بتلك العقدة. والدليل على ذلك التبرير الذي ساقه وهو تمكن التراث من الذات العربية نظرا لحمولته الوجدانية والأيدولوجية؛ أي أن قوة التراث وثرائه ليست في ذاته بحيث يعول عليه في صناعة أو إنتاج عداثة بالضرورة وإنما المتلقي العربي هو من يصنع منه تراثا ثريا وقويا عن طريق مزجه بتلك الحمولة الوجدانية والأيدولوجية وتمسكه به تمسكا عاطفيا وأيدولوجيا أقرب إلى الشعبوية منه إلى الوعي والمعرفة.

وهذه القراءة لعلاقة العالم العربي والإسلامي بترائه، في نظري، حكم عام وقراءة تبتعد عن الحسّم وتبقي على الكثير من المغالطات وكأنها حقائق تشكل أزمات إضافية للفكر في العالم العربي والإسلامي. وهو ما جعل تلك الأقوال لا ترقى إلى مستوى الأدلة التي تعكس وجهة النظر القوية التي أبداهها الجابري، والتي يفهم من ظاهرها أن التراث ضروري لأي توجه جاد وواع وحضاري نحو المستقبل. ومن جهة أخرى يعكس هذا الطرح، برأبي، واقع المفكر في البلاد العربية وفي العالم الإسلامي، عموما، واقع يميزه الخوف والتردد وعدم الرغبة في الحسّم، وهو الموقف الذي ربما عبر عنه عبد المجيد الشرفي صراحة بالقول بأن الضغط الاجتماعي يمنع من التعبير عن كثير من الآراء المخالفة للتأويل الرسمي أو حتى المخالفة للتأويل المألوف⁽¹⁾.

وأحسب أن الجابري هو أحد ضحايا خطاب الخوف القائم على النفي والإقصاء؛ لقد وجد نفسه بين مطرقة العداثة وسندان الإسلاميين اللذان يبدعان في إنتاج أعنف خطابات التجهيل والتكفير ويمارسان أبشع صور الهتك للذات وللغير من خلال القراءات والإنتاجات الانتقائية والمجتزأة ما جعل رأيه أقرب إلى التزلف للتيارين منه إلى رؤية معرفية واعية وكانت تلك الأسباب برأبي

(1) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والعداثة، مرجع سابق، ص 25.

محاولات تبريرية تذهب نحو الصيغ التوفيقية التي تتجنب المواجهة عادة⁽¹⁾. وهو ما جعل طرحه يبتعد عن الحداثيين ولا يقترب من الإسلاميين. وهنا نلاحظ موقفاً أقرب إلى الحسم يفصح عنه المفكر السوري غريغوار مرشو منصور ويعمل أغلب المهتمين بالحداثة والتحديث في العالم العربي والإسلامي على تجاهله وتجهيل أصحابه؛ إذ يقول: «... إن الصعوبة الكبرى التي لاقاها ولا يزال الحاملون لراية الحداثة يلاقونها في مجرى التغريب تكمن في رفض التبنى لوجهة نظر الحس المشترك والحس العام»⁽²⁾.

وهذا الحس المشترك والحس العام هو الذي تحمله غالبية الشعوب والمجتمعات في العالم العربي والإسلامي التي تصفها النخب الحداثية بالقصور وعدم الفهم، وهي التي لم تبذل أي جهد في إفهامها أو تعليمها بقدر ما انهمكت في التطاول عليها ومخاطبتها من الأبراج العاجية. وهو ما يدل، حسب رأيي، أن تلك النخب لا تدرك من الحداثة غير شكلها التغريبي، وربما هو ما فهمته الشعوب التي ظلت ترفض التجاوب مع طروحات وأفكار النخب الحداثية ليس رفضاً للتقدم وتشبثاً غوغائياً بالماضي، كما تروج له تلك النخب، بقدر ما هو تعبير عن فهم يفرق بين التقدم الذي تتطلع إليه والذي يرتبط بالعلم والتكنولوجيا والصناعة والاقتصاد والتغريب الذي يطال الذات والشعور بالانتماء وكل ما هو حضارة وثقافة تحت عنوان الحداثة.

كما أن القول بإمكانية أن تولد الحداثة من رحم التراث، من ناحية ثانية، يظهر إمام الجابري بتاريخ الحداثة في أوروبا التي لم تكن حداثاً بلا جذور أو أسس انبنت عليها، بل هي جملة من الإنجازات لها جذورها في الفكر اليوناني والروماني. ولذلك تسنى لها أن تكون حداثاً شرعية؛ حداثاً فعل ما يعني أن فعاليتها اكتسبتها من إحساسها بالانتماء الذي أعطاها الشرعية. وحال الأمم في هذا الأمر كحال الأفراد إنها تتفاعل مع ما تعتقد أنها تمتلكه ملكية شرعية وتنظر إلى الحداثة المتبناة على أن وجودها مؤقت وظرفي في حياته؛ إنه بقدر وعي الأمة، كما الفرد، بحداثتها تنطلق من أسس شرعية (لا أقصد المعنى الديني للفظ) تعطيه الشعور بانتمائه إليها وانتمائها إليه يفعل ويتفاعل ويضيف .

(1) - كأن لسان حال الجابري يقول للحداثيين: إن الدعوة إلى القطيعة مع التراث غير واقعية لأن عواطف الناس ما تزال منساقية ومحرومة إلى التراث، ويقول للإسلاميين إننا نقول بحداثتها تولد من التراث الإسلامي لأن الحداثة الأوروبية هي استعمارية المنشأ والنزعة والمقصد ولا يعبر توجهها المادي عن روح الإسلام وحضارته وتراثه.

(2) - غريغوار منصور مرشو، الفصام في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 119.

وكما أن الشرعية تفضي إلى الفعل والتفاعل فإنها تزوده من ناحية أخرى بقوة وفعالية الفعل أي الإبداع؛ ذلك أنه يعلم أنه يتعامل مع إرث وفكر خاص به ويعنيه ولا يحس بالغرابة تجاهه. وهكذا كانت الحداثة الأوروبية استجابة طبيعية وتفاعل تلقائي بين الإنسان والتراث والحاجات الآنية والواقعية ولا يزال الفكر الروماني واليوناني، بل والتعاليم المسيحية مصدر اعتزاز الحداثة الأوروبية. يقول المفكر الموريتاني السيد ولد أباه: «... ومع أن مسار الحداثة اصطدم بالمؤسسة الدينية معرفياً وأيديولوجياً إلا أنه من الخطأ الواضح النظر إلى الحداثة بوصفها مشروعاً معادياً للدين، بل يتعين التنبيه إلى أن الحداثة ارتبطت بالإصلاح الديني في الغرب وكانت في بعض جوانبها امتداداً له»⁽¹⁾. ويقول محمد أركون: «... من المعلوم أن الشعوب الأوروبية صنعت الحضارة الحديثة عن طريق اشتغال الذات على ذاتها»⁽²⁾ وبكل حرية من خلال الصراعات الخلاقة والمعاناة الهائلة المؤلمة للثورات الفلسفية واللاهوتية والسياسية»⁽³⁾.

نستنتج من هذا العرض البسيط عدة أمور أهمها:

- 1/ إمكانية أن تولد حادثة من رحم التراث، وبالتالي فإنه ما من عداوة بين الحداثة والتراث.
- 2/ أن الفشل في نقل الحداثة الأوروبية إلى البلاد العربية والإسلامية مرده الارتباط الوجداني الوثيق للذات العربية والإسلامية بالتراث أولاً. وإلى حضور الوجه الاستعماري للحداثة فيها ثانياً.
- 3/ إن الدعوة إلى توليد حادثة من رحم التراث هي عند البعض دعوة أيديولوجية تفتح الباب لعودة التيارات التي تستغل الدين والتراث من أجل أن تصبغ الشرعية على مقولاتها اللاتاريخية واللاعقلانية.

وأما الاتجاه الثالث فيمكن أن نرصد فيه رأي محمد أركون الذي يرى أن مقارنة الحداثة لا تتم إلا عبر فهم التراث فيقول: «... إنه من غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث ما لم نتمثل أو

(1) - السيد ولد أباه، مكفرة الفكر، جريدة الشرق الأوسط، 2005 /5/26، ضمن: دفاتر فلسفية، مرجع سابق، ص16

(2) - الصياغة الكاملة للعبارة، كما ينقلها أركون هي: " فرنسا صنعت فرنسا عن طريق اشتغال طويل وبطيء وصبور للذات على ذاتها. ويذكر أنه سمعها لأول مرة عام 1953 عندما كان طالباً في كلية الآداب بالجزائر وذلك من فم أستاذ تاريخ المغرب الكبير

البروفيسور روجيه لو تورنوا Roger Le Tournois

(3) - محمد أركون، تحرير الوعي: نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار

الطلیعة، 2011، ص201

نضطلع بمسؤولية العداثة كاملة»⁽¹⁾. والتراث الإسلامي عند أركون، كما سيأتي بيانه، هو مفهوم كلي يتضمن كل ما صدر عن الله تعالى والرسول ﷺ من وحي معصوم ومتعالي ومقدس إلى جانب كل النصوص المتفرعة عنه؛ أي النصوص التي أنتجها المفسرون والمحدثون والفقهاء والمتصوفة والمؤرخون وعلماء الأصول والكلام والفلسفة والأدباء وغيرهم، ولا يميز فيه بين الإلهي والبشري بقدر ما يميز فيه بين ما تفعله تلك النصوص وما ينبثق عنها من مواقف تغييرية. وهو ما يسميه التراث الكبير الذي يحتفظ بصفة التعالي والمقدس والإطلاق وهو يبدأ من لحظة الإسلام «... لقد رمي التراث العربي السابق على الإسلام كلياً في دائرة الجهل والفوضى والظلم والضلال والوثنية والقمع والتعسف؛ أي بكلمة أخرى رمي كلياً في "ظلمات الجاهلية" أما التراث بالمعنى الكبير والمثالي للكلمة فهو تراث إلهي لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيئاً. إنه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة وقد حاول هذا التراث طيلة عشرين عاماً من النضال في مكة والمدينة أن يرسخ نفسه داخل ساحة اجتماعية وثقافية معادية ومضادة ثم أصبح بعدئذ التراث الإسلامي»⁽²⁾.

وقد ظل هذا التراث الكبير في التعالي والتقدير، إلا أن ما يسميه السيورة الاجتماعية وحركة التاريخ ضغطت عليه في اتجاه إحداث مواقف تغييرية. يقول: «... صحيح أن هذه العملية بالذات قد أدت في نهاية المطاف إلى تشكيل تراث موصوف بأنه إسلامي ولكن ينبغي ألا ننسى أنها كانت واقعة في تنافس دائم مع عمليات أخرى وخطوط أخرى وأنها قد عدلت وغيّرت عن طريق البدع المستجدة وأشكال العداثة المتتالية»⁽³⁾. والمراد «... بالبدع هي كل الأشياء المستجدة التي طرأت على المجتمع الإسلامي والتي لم تكن معروفة زمن النبي ﷺ»⁽⁴⁾ والتي تكون قد شكلت محطات عداثية، بحسب تعبير أركون، وإن كان التراث الكبير ظل يستبسل في مقاومتها.

فأركون لا ينظر إلى التراث باعتباره شيء ولى زمانه وانقضى بقدر ما ينظر إلى ما يستبطنه هذا

(1) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط3، بيروت، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998، ص59.

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1996، ص19

(3) - المصدر نفسه، ص19

(4) - هاشم صالح، هامش، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص19.

التراث من أفكار قادرة على استيعاب اللحظة الراهنة وتحطيم الأفكار المتخشبة والمتصلبة ومن ثمة تغيير الإنسان وقيادته نحو الأفق العقلائي والإنساني والحداثي. وبالتالي فإن عزل هذا التراث أو القطيعة معه بدعوى أنه من الماضي غير سليم بنظره، بل أكثر من ذلك سيعزز القراءة المغلقة التي تدعمها القوى التقليدية الأرثوذكسية⁽¹⁾ المتمثلة في الأنظمة السياسية الاستبدادية والتيارات الدينية التي لا تزال تتحكم فيه وتتلاعب به وتعمل على عرقلة النقد العقلائي والمساءلة النقدية لمساحات كبيرة منه في المدارس والجامعات في كل العالم العربي والإسلامي، وترمي بجزء آخر منه في خانة اللامفكر فيه⁽²⁾ الذي يتحول مع تراكمه ومع ضغط تلك القوى على العقل الإسلامي إلى مستحيل التفكير فيه⁽³⁾ ومن ثمة إلى ممنوع التفكير فيه ما يحيله بالنهاية فكرة ثابتة ومتحجرة ومغلقة.

وانطلاقاً من نظرتيه لما أسماه التراث الكبير؛ وهو الذي تأسس مع بداية الوحي يتحدد مفهومه للحداثة؛ إذ شكلت بداية الوحي لحظة حداثية عملت على تحطيم الأفكار الجاهلية وكانت «... بمثابة الحداثة الفعلية لأنها راحت ترمي في ظلمات الجهل والفوضى (=الجاهلية بحسب التعبير القرآني) التراثات السابقة عليها. ثم تحولت هذه الحداثة إلى تراث وتقليد عبر الزمن مع تراكم الأحداث والمؤلفات والقيم والنجاحات والحن الأساسية التي تمر بها الذات الجماعية أو تشهداها»⁽⁴⁾. ومن ثمة كانت الحداثة هي «... كل الانقلابات الفكرية أو الحياتية الأساسية التي شهدتها المدينة الإسلامية»⁽⁵⁾ كإدخال الفكر اليوناني الذي كان يمثل نوعاً من الحداثة في العصر الكلاسيكي»⁽⁶⁾.

(1)-الأرثوذكسية لفظة لها معنيان: هي بمعنى الخط المستقيم أو الطريق المستقيم والصحيح. وفي معناها الاصطلاحي هي: التزمت والانغلاق الذي يرفض كل ابتكار أو تجديد يخرج عن إطار المسلمات البديهية المحدودة. [هاشم صالح، هامش: المصدر نفسه، ص179].

(2)-اللامفكر فيه l'impensé، يقابله المفكر فيه أو le pensé يقصد أن يكون مهذين المصطلحين كل ما أتيح للفكر العربي-الإسلامي أن يفكر فيه خلال تاريخه الطويل (المفكر فيه) وكل ما لم يتح له أن يفكر فيه (اللامفكر فيه) [هاشم صالح، هامش: المصدر نفسه، ص18].

(3)-"إن اللامفكر فيه ليس إلا تراكماً للمستحيل التفكير فيه. [هاشم صالح، هامش: المصدر نفسه، ص18]

(4) - محمد أركون المصدر نفسه، ص39

(5)-يقصد بها الإسلام وهو " يستخدمها لكي يصف الانقلاب الذي أحدثه النبي محمد ﷺ لكي ينزع البدهة عن تلك اللحظة التأسيسية ويكشف تاريخيتها. [هاشم صالح، هامش: المصدر نفسه، ص65]

(6)-هاشم صالح، هامش: المصدر نفسه، ص19.

فالحدائبة عند أركون مفهوم يرتبط بلحظة التحول التي يمثلها هذا التراث ولا يرتبط بزمان أو مكان أو تاريخ أو جنس أو عرق؛ فهي عمل تراكمي ليست محدودة بمحدود الزمان والمكان وليست خاصة بجيل من الأجيال أو أمة من الأمم؛ أي أننا لا نستطيع أن نحددها بتاريخ أو جيل معين أو نخص بها أمة أو شعباً أو مجتمعا دون غيره؛ إذ لكل أمة أو جيل أو مجتمع مواقف الحدائبة والإنسانية. يقول في ذلك: «... فالحدائبة لا تستنفذ أو لا تنتهي إلا لكي تبدأ من جديد وحلقاتها لا تزال متواصلة»⁽¹⁾؛ بمعنى أنه «... لا ينبغي علينا أن نتصور الحدائبة ضمن مفهوم خطي من التسلسل الزمني والمتدرج للروح البشرية بمعنى أن من يعيش في عصرنا هو بالضرورة أكثر تقدماً وحدائبة ممن عاش في العصر السابق إلخ...»⁽²⁾.

وأي فكر أو موقف يحمل قدرة وإمكانية الثورة على أنماط التفكير التقليدية والقديمة هو فكر حدائبي، ويصير مغلقاً ليس بتقدمه الزماني بل بالقراءة المتصلبة؛ فالقرآن في لحظته التأسيسية كان حدثاً تاريخياً تغييرياً، كان ثورة على أنماط الفكر الجاهلي؛ بمعنى أنه مثل لحظة حدائبة بامتياز غير أن القراءة الغير واعية بمتطلبات الواقع والمتحجرة أفقدته صلاحيته وحولته إلى عدو للحدائبة، والواقع أنه ليس كذلك. ولذلك هو ينظر إلى لحظة نزول القرآن الكريم وكذا لحظة التوحيد⁽³⁾ وابن مسكويه⁽⁴⁾ والمعتزلة⁽⁵⁾ وابن رشد⁽⁶⁾... وغيرهم على أنها لحظات، بالرغم من أنها تنتمي إلى الماضي

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقى، ص153.

(2) - محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام... المسيحية... الغرب، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساقى، ص42-43.

(3) - علي بن محمد بن العباسي [320-414هـ] الملقب بالتوحيدي. اعتبره البعض من فلاسفة الصوفية بالنظر إلى ما كتبه في "الإشارات الإلهية" فيما عده آخرون من زنادقة الإسلام الثالث (ابن الراوندي، أبو العلاء المعري وأبو حيان التوحيدي) بناء على ما كتبه في المقابسات. من مؤلفاته: المقابسات، الإشارات الإلهية، الإمتاع والمؤانسة والهوامل والشوامل وغيرها... [عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ط2، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1999، ج1، ص407-410]

(4) - مسكويه، أحمد بن محمد بن يعقوب؛ فيلسوف معاصر للبيروني. من مواليد الري، اشتغل بالفلسفة والطب والكيمياء. كتب بالعربية والفارسية. ترك زهاء عشرين مصنفاً. له في الفلسفة الأخلاقية: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. وفي التاريخ: تجارب الأمم وتعاقب الأمم. [جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، ط3، بيروت، دار الطليعة، يوليو 2006، ص34]

(5) - هم الذين اعتزلوا مجلس الحسن البصري بعد خلاف معه حول مسألة مرتكب الكبيرة؛ حيث قال صاحبهم واصل بن عطاء بأن مرتكب الكبيرة هو في منزلة بين المنزلتين لا هو في الجنة ولا هو في النار. ويعرفون بأصحاب العدل والتوحيد. وتجمعهم خمس مبادئ أو أصول هي: التوحيد والعدل والمنزلة بين المنزلتين والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. [محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تعليق: أحمد فهمي، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413هـ/1992، ج1، ص38-39]

(6) - هو محمد بن أحمد بن رشد، أبو الوليد، عالم وحكيم، ولد بقرطبة ونشأ فيها ودرس الفقه والأصول والفلسفة والكلام. =

بالمعنى الزماني، إلا أنها لا تزال تعمل فينا وتزودنا بالكثير من قيم العقلانية والإنسانية؛ فتلك اللحظات صنعت العداثة في زمانها بانفتاحها وعقلانيتها وإنسانيتها ولا تزال تصنع ذلك إلى اليوم. فليس التراث هو عدو العداثة أو قسيمها أو العائق في وجهها، بل الانغلاق والتحجر الذي تصنعه مناهج القراءة التقليدية وتدعمه القوى السياسية والدينية هو عدوها الحقيقي. وهي التي صنعت من الإسلام والتراث فكرة متحجرة ومنغلقة تسهم في عرقلة مسار الأمة وحرمانها من ولوج العداثة. ولذلك نجدده يحرص على إزالة ذلك التضاد المتوهم في نظره بين التراث والعداثة بالقول: «... ينبغي القول قبل كل شيء إنه لم يعد واردا اليوم أن نقيم التضاد القاطع بين عداثة إيجابية بشكل كلي ودائم، عداثة متموضعة في جهة التقدم المستمر وبين التراث المرمي في ساحة العتيق البالي والإكراهي السلبي. ولكن بالمقابل لا يمكننا أن نوافق تيولوجيا التراث التي تموضعه في جهة المطلق والمتعالي والمقدس والموحى به»⁽¹⁾. فالعتيق البالي قد يحوي محطات عداثة بشرط أن لا يسبغ على نفسه الهالة المقدسة والمتعالية، وهي بالتالي ليست المعاصرة، كما يعتقد البعض، ولذلك نجد أركون يميز بين العداثة والمعاصرة بالقول: «... إن العداثة ليست المعاصرة، فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالعداثة والعصر؛ أناس ينتمون عقليا وذهنيا لمرحلة القرون الوسطى، وقد توجد في القرون السابقة شخصيات تمثل العداثة»⁽²⁾.

وهنا تظهر استراتيجية العودة إلى التراث التي ينتهجها أركون من أجل البحث عن محطات العداثة فيه وإخراجها وإعادة تطویرها بالشكل الذي يمكن العقل الإسلامي اليوم من صيغة تلحقه بالعداثة وتقطع الطريق على العناصر التي تمتلك إرادة قوية للهيمنة وتجربة طويلة في ممارسة الاستبداد. وهي في كل ذلك تستغل التراث أبشع استغلال ويقصد بهما من يسميهم القوى الإسلامية والقومية العروبية التي تمسك بزمام الحكم في أغلب البلاد العربية؛ لأن العودة إلى التراث الروماني واليوناني هو

= ولد سنة عشرين وخمسمائة. توفي سنة خمس وتسعين وخمسمائة. من مؤلفاته: كتاب المنطق، وبداية المجتهد في الفقه وفصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ومناهج الأدلة في الفلسفة وغيرها كثير... [الذهبي، سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرنؤوط، ط3، سوريا، مؤسسة الرسالة، 1405هـ/1985م، ج21، ص307]

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص39

(2) - محمد أركون، الإسلام والعداثة، مجلة التبيين، ع2-3، الجزائر، الجمعية الثقافية الجاهظية، 1990، ص221.

ما شغل فلاسفة الغرب من كانط⁽¹⁾ إلى نيتشه...⁽²⁾ ولا يزال وهو الذي يشكل لب الحداثة⁽³⁾. وبالرغم من أن أركون يذهب إلى أن لكل أمة أو شعب أو جيل حدائته الخاصة إلا أنه يعترف من جهة ثانية أنها اليوم هي شكل ارتبط بأوروبا في لحظة تاريخية معينة. يقول في ذلك: «... إن الحداثة هي بالفعل تجربة تاريخية مرتبطة بالغرب»⁽⁴⁾ وأنها «... عبارة عن استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية، ومن المعلوم أن هذه المعايير تتزايد صرامتها ودقتها ومرونتها أكثر فأكثر من أجل فهم الواقع بشكل أكثر مطابقة وصحة ودقة وبالتالي لا يمكن أن نأخذ جزءا من الحداثة ونترك الباقي. لا يمكننا أن نقطع منها موقفا خاصا أو نختار موضوعا واحدا أو نعطي الأولوية لبعض التساؤلات التي دشتتها الحداثة ونترك الباقي»⁽⁵⁾.

والمراد أن تلك الاستراتيجية الشاملة التي تميز الحداثة الغربية اليوم تفرض التعاطي معها بصفة شاملة؛ ذلك أن الأخذ المجتزأ منها سيؤدي إلى تشويهها أو عدم الاستفادة منها أصلا، وإنما سيبقى الموضوع مجرد ترقيع لا يطال الجذور. ويعطي مثلا لهذا الاقتطاع المجتزأ للحداثة حينما يقبل الفكر الإسلامي تأويل القرآن (الكريم) أو بعض آياته بحيث يفصح عن مكونات علمية جرى اكتشافها في

(1) - عمانوئيل كانط Immanuel Kant [1724م-1804م] فيلسوف ألماني، اشتغل كأستاذ للفلسفة بجامعة كونسبورج (ألمانيا الشرقية سابقا) لمدة أربع وعشرين سنة. سيطرت فلسفته على القرن التاسع عشر. تأثر بالنزعة العقلية الأوروبية والنزعة التجريبية التي قرأها على يد هيوم. كتب في النقد: نقد العقل الخالص أو النظري، كما كتب: مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية و

المبادئ الأساسية لميتافيزيقا الأخلاق وغيرها... [عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج2، ص1115]

(2) - فريدريك نيتشه Friedrich, Nietzche [1844م-1900م] فيلسوف ألماني من أسرة من القساوسة، لكنه كان شديد الإلحاد. جعل الإلحاد محور اهتماماته وكتابات. شغل كرسي الفيلولوجيا في جامعة بازل. ولم يحصل على الدكتوراه. من مؤلفاته: "هكذا تحدث زرادشت" و "ما وراء الخير والشر" و "أصل الأخلاق" [عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ط1، القاهرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، ج2، ص509-516]

(3) - هاشم صالح، هامش: من فيصل التفرقة إلى فضل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص106

(4) - محمد أركون، المصدر السابق، ص203.

(5) - المصدر نفسه، ص205.

شتى العلوم تحت عنوان "الإعجاز العلمي"⁽¹⁾ الذي يرى فيه مجرد تلاعبات وهمية. وهو في الوقت نفسه يرفض تطبيق المناهج والعلوم الاجتماعية والإنسانية من أجل قراءة أخرى غير تلك التي يسميها قراءة أرثوذكسية تعمل على تكريسها الأنظمة في العالم العربي والإسلامي⁽²⁾.

وإذ تكشف لأركون تلك العداوة المصطنعة بين الدين أو التراث والحدائبة فقد كان حريصا على إزالتها بتوظيف مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، وقراءة التراث ونصوصه من كل الجوانب الفكرية والسياسية والاجتماعية والنفسية وصولاً إلى مفهوم يراه جوهريا. وهو أنه لا يمكن الجزم على الإطلاق بعدم أهلية التراث أو الاعتقاد بوجود عداوة بينه وبين الحدائبة؛ إذ العداوة، برأيه، تقوم متى انكفأت قراءة التراث على التشبث باستعمال مناهج قديمة لا تزال القوى التقليدية تفرضها في الجامعات ومراكز البحث والمدارس وعبر الخطاب الرسمي.

وعليه فالعداوة القائمة بين المفهومين مردها إلى مناهج قراءة الدين والتراث التي صيرته قوالب ثابتة وليست بالضرورة في الفكرة أو الحدث الذي يتضمنه التراث أو الدين أو النص. ولذلك نجد أركون يوظف ما يسمى طريقة "العودة والتجاوز" في قراءة التراث الإسلامي؛ حيث يعود إلى التراث الإسلامي ثم يمارس عمليات فرز عن طريق توظيف مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية والتاريخية التي أثبتت في رأيه قدرتها ونجاحتها في التجربة الأوروبية؛ أي في قراءة التراث المسيحي واليهودي ويعمل فيها (في الطريقة) بالتوازي على تخليص النصوص التأسيسية الأولى أي الوحي والنصوص المصاحبة له كنصوص الفقه والحديث والتفسير والكلام وغيرها مما يسميه بالقراءات المغلقة التي فرضتها وتفرضها القوى السياسية والدينية.

ومن جهة ثانية يعمل على تخليص نصوص التيارات والشخصيات التي مثلت، في نظره، محطات حدائية مثل المعتزلة وأبي حيان التوحيدي وابن مسكويه والفلاسفة من القراءات الإقصائية وإطلاق سراحها وبعثها، وهكذا تحصل العودة والتجاوز. وهو لا يستبعد تلك الصعوبات التي سوف تواجه المفكر الحدائبي وهو يتصدى لاستخدام تلك المناهج على التراث الإسلامي فيقول: «... إن الصعوبات والمقاومات تبدو أكبر منها فيما يخص الإسلام كثقافة وكحضارة والسبب هو أننا

(1) - إن موضوع الإعجاز العلمي في القرآن والسنة ليس من المواضيع التي يقع حولها إجماع الخطاب الإسلامي، كما يوهنا بذلك أركون، بل إنه موضوع يجري حوله خلاف كبير بين مؤيديه على أساس أن القرآن الكريم كتاب متحدى به وهو لا تنقضي عجائبه. وبين رافضين حفاظا على قدسية وهيبه كلام الله تعالى.

(2) - أنظر: محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص 259-261.

نصطدم هنا بمواقع دوغمائية⁽¹⁾ تشكل الهيكل الصلب لكل فكر يكون خطابا عن الإسلام بصفته دينا ونظاما من العقائد واللاعقائد⁽²⁾ [...] ذلك أن المسلمين يرفعون عندئذ راية الحقوق التي لا تمس للإيمان وللمعرفة بواسطة الإيمان⁽³⁾.

ويميز أركون بين نوعين من الحداثة؛ إذ يرى أن هناك حداثة مادية وأخرى ثقافية أو عقلية؛ فيقول: «... إن أول شيء ينبغي أن نقوم به هو التمييز بين الحداثة المادية والحداثة العقلية؛ أقصد بين تحديث الوجود اليومي للبشر وبين تحديث الموقف البشري من مسألة المعنى أو فهم الوجود أو رؤية العالم⁽⁴⁾. فالحداثة المادية ليست «... أكثر من إدخال التقنية واستيراد الآلات وتحسين طرق الإنتاج⁽⁵⁾. ويؤكد الباحث وأستاذ العلوم السياسية التونسي حمادي الرديسي أن من يعتبرهم خصوم الحداثة (وهو يقصد التيار الإسلامي) إنما يختارون نوعها الأول؛ أي جانبها أو شكلها المادي الذي يسميه "أسلحة الحداثة" بينما هم يعادون الحداثة في شقها المعنوي أو المتعلق بقراءة النص الديني أو إعادة النظر في التراث أو حدود المعرفة العقلية وغير ذلك... فيقول: «... لذلك فإن الذين يعتبرون أن التيار الإسلامي يريد "أسلحة الحداثة" ليسوا مخطئين تماما إلا من حيث ضرورة تنقية مفهوم الحداثة الذي تحول لديهم إلى نتائج الحداثة التقنية (الطائرة والجنيز والدكتوراه) وبالمقابل إذا كانت الحداثة نظرة نقدية للحاضر - الحاضر الذي لن يخضع بعد الآن لمقولات الفكر الوسيط فإن الحركة الإسلامية تبدو عندئذ على طبيعتها الحقيقية ك"رطانة للأصالة" المستبدة بشكل

(1) - الدوغمائية، كما ينقلها هاشم صالح عن الباحث الفرنسي جان بيير دي كونشي، هي عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة. [هاشم صالح، مقدمة: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص5]

(2) - نظام العقائد/ واللاعقائد ويراد به، كما يذكر ذلك هاشم صالح، أن العقلية الدوغمائية ترتبط بشدة وصرامة بمجموعة من العقائد وترفض بنفس الشدة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغية لا معنى لها. [هاشم صالح، مقدمة: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص5]

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص88-89.

(4) - محمد أركون، العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات، مجلة العالم العربي في البحث العلمي، باريس، معهد العالم العربي، ع10-11، 1999، ص100.

(5) - محمد أركون، مفهوم العلم في القرآن والتفكير المعاصر، مجلة العالم العربي في البحث العلمي، باريس، معهد العالم العربي، ع5، حريف/ شتاء 1995، ص220

متذبذب»⁽¹⁾.

ولذلك نجد أركون ينتقد سياسيات التحديث في الوطن العربي التي ركزت على الجانب المادي من دون أن يرافق ذلك أي تغيير على مستوى التفكير أو تغيير في نظرة العرب والمسلمين إلى الكون والحياة والإنسان. فيقول: «... إننا نسعى وراء أكمل وسائل الإنتاج وأرفه أنماط المعيشة وتنشبت في نفس الوقت بآراء وأفكار وتخيلات واعتقادات تسلمناها من الماضي من دون أي تساؤل تحقيقي وهكذا تختلط الأمور»⁽²⁾. وربما كان هذا مراد الفيلسوف الألماني هابرماس⁽³⁾ بالحلم الإسلامي الأصولي، وذلك تعليقا على مقولة الملك عبد العزيز بن سعود مؤسس العربية السعودية الحالية: «نريد منتجات ومبتكرات أوروبا وليس فكرها». وهو وصف لما قال إنه الفصل بين استخدام العلم الحديث ونشأته ومضامينه العلمانية والتنويرية⁽⁴⁾ التي «... أمعنا في الأخذ بمظاهرها السطحية، ولم نأخذ بالأسس أو ما يشبه الأسس وهي ثقافية»⁽⁵⁾؛ تلك الأسس الثقافية التي غابت في محاولة محمد علي باشا التحديثية في مصر، بحسب ما يذهب إليه أحد المفكرين الذي يقول أن الفشل «... لم يكن ناجما فقط عن الاخفاق العسكري الذي سببته القوى الكبرى، وبالتحديد بريطانيا، كما يجيل لدعاة التحديث المغربين ولا عن الذهنية السلفية العربية الإسلامية حصرا كما يدعي بعضهم، إنما يكمن في الأساس في طبيعة التحديث المستحلب الذي لا يزال انتشاره حتى اليوم يعطل الطاقات المنتجة الكامنة لدى الأجيال الصاعدة. لأن هذا التحديث ارتبط بنقل التكنولوجيا وكل ما رافقها

(1) - حمادي الرديسي، الخطاب الإسلامي حول الحداثة: الكلية الجزأة، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، باريس، مركز الإنماء القومي، ع92-93، سنة، 1991، ص40

(2) - محمد أركون، الدين والعلمنة في أوروبا: العلاقة بين الحضارتين العربية والأوروبية، وقائع ندوة همبورغ، أبريل، 1983، الدار التونسية للنشر، 1985، ص226.

(3) - هابرماس يورغن Habermas, Jürgen فيلسوف وعالم اجتماع ألماني من مواليد 1929. من أبرز ممثلي مدرسة فرانكفورت. حمل، رفقة فلاسفة آخرين، مشروع ماركس في نقد المجتمع وأشكال الاستيلاء الحديث. وفهم الماركسية على أنها نظرية نقدية، كما رأى أن الفلسفة مهمتها هي المحافظة على خطاب عقلائي يتمتع من دونه أي اشتغال بالديمقراطية. ودعا إلى فلسفة أنوار جديدة. من مؤلفاته: البنية السلوكية للحياة العامة (1962) النظرية والممارسة (1963) التقنية والعلم من حيث هما أيديولوجيا (1968) والخطاب الفلسفي للحداثة (1981). [جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص688]

(4) - فريدمان بوتنر، الباعث الأصولي... ومشروع الحداثة، ضمن كتاب: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، تأليف مجموعة من الباحثين، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص169

(5) - هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص13.

من علوم ومعارف دون الاهتمام بمدى اندماجها مع السياق الداخلي للنمو التكنولوجي والمعرفي الأهلي المستقل ولا بمدى تفصلها وفقا للحاجات المحلية»⁽¹⁾. وهو الرأي نفسه الذي يذهب إليه هشام جعيط حينما يقول: «... الرأي عندنا أن حركة التحديث ذاتها لم يتم الشعور بها إلا كقضية تكييف المؤسسات الاجتماعية والتشريعية الإسلامية بالعالم الحديث. وأن الوعي الإصلاحي المنتشر الراهن يطرح قضية المواجهة بمفاهيم سياسية واقتصادية لا غير»⁽²⁾ على أن المشكلة «... ليست في اقتباس طرائق العيش ونظم السياسة وأساليب التصنيع ووسائل الحرب وفنون الإدارة وتنظيم المدن، إنها مشكلة قيمية تنهض وفقها نظم قانونية ودستورية، إنها مشكلة مع التحول الجوهرية عن القيم الأخروية إلى القيم الأرضية مع نصب الكائن الإنساني معيارا للأشياء جميعا سيدا للوجود وغايته المبتغاة، ومع العقل المطلق وعقلنة الوجود بالاستقراء والتجريب فحسب، مع الإيمان بكل الأيديولوجيات القومية والسياسية والثقافية وحدة انتظام سياسي واجتماعي إلا الدين»⁽³⁾.

إن تلك النظرة التي جعلت العقل الإسلامي يتعامل مع الحداثة بهذه الصفة المجتزأة أسهمت فيها، بحسب أركون، الأبحاث الاستشراقية والتي يرى أنها دراسات لم تطبق فيها الصرامة العلمية والمنهجية التي باشرها العلماء والفلاسفة الأوروبيين مع التراث المسيحي واليهودي والكتاب المقدس وأفضت إلى تحرير العقل الأوروبي وصناعة الحداثة، بل اكتفت بالبحوث والدراسات الوصفية التي يغلب عليها الطابع التبجيلي وتفتقد للمساءلة والروح النقدية. وبالتالي تسهم في تكريس المفهوم المغلق للتراث وتقطع الطريق على استثمار اللحظات الحداثية فيه. وهذا المنهج، بحسب أركون، يعكس نوعا من النفاق والتفرقة في دراسة تراثات الأديان باستبعادهم الدين الإسلامي من تلك الدراسات الصارمة «... وهم يجرمون مجال الدراسات العربية الإسلامية من طرح التساؤلات أو الإشكاليات الجديدة»⁽⁴⁾.

وهو موقف يراه أركون عنصري ونفعي أكثر منه معرفي ينم عن لا مبالاة وعدم اهتمام بأوضاع

(1) - غريغوار منصور مرشو، الفصام في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 48

(2) - هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، نقله إلى العربية: المنجي الصيادي، ط3، بيروت، دار الطليعة، 2008، ص 140.

(3) - أنور أبو طه، الحداثة وأزمة مؤسسات التعليم، ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي...، مرجع سابق، ص 93

(4) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دط، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، دت، ص 149

المسلمين وحالتهم الفكرية والثقافية واستمرار للسلوك الاستعماري حسب رأيه. يقول في ذلك: «... إنهم يفعلون ذلك رغبة منهم في تجنب المباحكة الجدالية مع المسلمين»⁽¹⁾. وهذا الموقف ينم عن عداثية وعنصرية هي إحدى نتائج تطبيق المنهج الأنثروبولوجي⁽²⁾ كمنهج وعلم يهدف إلى دراسة "الآخر" المختلف البدائي ومعرفته وثقافته. وهو موقف عانى منه أركون الذي اكتشف إجحاف الأحكام الأوروبية بحق الإسلام والمسلمين واحتقارها لهم خصوصاً عندما خصصت مناهج معرفية بائدة كالمناهج الفيلولوجية للتعرف على دينه الذي هو الإسلام في ماضيه وحاضره على يد المستشرقين⁽³⁾.

ونحن نعتقد أن الموضوع لم يكن بهذا الشكل الذي يطرحه أركون، وإنما الاستشراق شريك استعماري كانت مهمته تهيئة نفوس المسلمين إلى قبول الوجود الأوروبي بتقدم وجهه التمديني الحضاري والتغاضي عن وجهه الاستعماري الإجرامي. وفي الوقت نفسه تشويه صورة الإسلام والمسلمين وتاريخهم وحضارتهم وكتابهم ونبیهم وكل مقدساتهم من أجل خلق ما أسماه مالك بن نبي بـ"القابلية للاستعمار" ومن ثمة تسهيل مهمة الاستعمار وهذا ما تثبته الكثير من الأبحاث. ومنه، على سبيل المثال، ما ذكره المفكر السوري عبد الرحمن حبنكة الميداني في منجزه "أجنحة المكر الثلاث وخوافيها" بخصوص التواطؤ الواضح بين الاستشراق والتنصير (التبشير كما يسميه) والاستعمار؛ حيث يتقاسم المستشرقون والمنصرون الأدوار لإيقاع المسلمين في الاستعمار أو لتسهيل مهمته. يقول في الموضوع: «... التبشير والاستشراق دعامتان من دعائم الاستعمار. وعملاء التبشير والاستشراق عملاء الاستعمار وخدام لسياسته، وإن ظهروا بوجوه مقاومة الاستعمار وتحرير البلاد منه [...] فحمل الاستشراق أعباء الأعمال في ميادين المعرفة الأكاديمية، وادعى لبحثه الطابع العلمي العالي. واستخدم الكتابة والتأليف وإلقاء المحاضرات والمناقشات العلمية العامة وكراسي التدريس في الجامعات [...] وحمل التبشير أعباء الدعوة الجماهيرية في حدود مظاهر العقلية العامة، التي تتناسب مع مفاهيم الجماهير واستخدم وسائل التعليم المدرسي في دور الحضانة ورياض الأطفال والمؤسسات

(1) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 256

(2) - سيأتي التعريف بالمنهج الأنثروبولوجي والفيلولوجي في الفصل الثالث من البحث.

(3) - أنطوان سيف، مناقشة ورقة: نائلة أبي نادر، محمد أركون والمنهج النقدي: محطات ومصطلحات ضمن: محمد أركون: المفكر والباحث والإنسان: حلقة نقاشية نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير وتقديم: عبد الإله بلقزيز، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011، ص 139.

الخيرية كالمستشفيات والملاجئ ودور الأيتام»⁽¹⁾. والأمر نفسه يذهب إليه الجابري الذي يرى أن النظرة الاستشراقية هي امتداد للصراع المسيحي - الإسلامي في القرون الوسطى والتي أسست لكثير من المطاعن ضد الإسلام وضد ما دعوه "بالعقلية السامية" العقيمة كما يقولون وهي المقولة التي أسست لمركزية العقل الأوروبي مع مرحلة الاستعمار الحديث⁽²⁾. وفي هذا وغيره كثير ما يدل على أن هناك تواطؤا لكن ليس في الاتجاه الذي يراه أركون، بل تواطؤ تشهد عليه الوثائق والبحوث الكثيرة على تمزيق العالم الإسلامي والاستفادة من خلفه.

وقد رأى أركون أن الحداثة في شكلها الغربي اليوم تسهم هي الأخرى، إلى جانب الأبحاث الاستشراقية، في ذلك التعامل المجتزأ للمسلمين معها؛ لأنهم يرون ممارساتها العنصرية والسادية التي يطبعها التعالي والتقتيل والتجويج والاحتلال والهيمنة وغير ذلك من المواقف والسلوكات المعادية والمناقضة لقيم ومفاهيم الحرية والعدالة والمساواة وحقوق الإنسان والانفتاح التي قامت عليها الحضارة الأوروبية أول مرة. ولذلك نرى أنهم يكتفون بنقل الجانب المادي منها ويزهدون فيما وراء ذلك. يقول في ذلك: «... على المفكر الذي يحلل الأمور أن يتساءل عن الموقع الذي ينبغي عليه أن يحتله ويتخذه أمام ظواهر تبدو مستقلة للوهلة الأولى: أقصد ظواهر كالعامل الديني أو العامل السياسي أو الحداثة. وهذه الأخيرة - أي الحداثة - تفهم غالبا في الغرب وتستخدم من أجل تسفيه الثقافات والأفكار التقليدية أو العتيقة البالية أو البدائية»⁽³⁾؛ فالحداثة، في شكلها هذا تعد بنظر أركون، وسيلة للحط من قيمة الإسلام والثقافة الإسلامية؛ إنها سلاح للهيمنة وسحق الثقافات الأخرى واللغات غير الأوروبية. وهي ليست خيرا كلها وليست بريئة إلى الحد الذي يوهمنا به التيار الأيديولوجي السائد في الغرب. هناك استخدام إيجابي للحداثة وتحرير الإنسان وهناك استخدام سلبي يهدف إلى الهيمنة والتسلط⁽⁴⁾. «... إن الحداثة هي ما يقع من أحداث، لكن فقط الحدث الذي يفتح آفاقا أو يشحذ إرادات في الصناعة والبناء وكل ما له

(1) - عبد الرحمن حينكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: التبشير - الاستشراق - الاستعمار، ط8، دمشق، دار القلم، 2000، ص160.

(2) - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 26-29.

(3) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص96

(4) - هاشم صالح، هامش: المصدر نفسه، ص107.

خاصية التأسيس والتعمير أو التركيب والتدبير. بهذا المعنى تصبح الحدائة ضمير الحدث بمعىة مقولات انقلبت في الغالب إلى أضدادها أو ترجمت إلى غير ما أريد لها وعنيت الحرية والتقدم والعدالة والديمقراطية والمواطنة وغيرها من المقولات أو المفاهيم التي تحولت تحت وطأة التقديس والتصنيف أو إرادات المحافظة والأقنمة إلى شعارات هشة أو قوالب فجة. تتخذ الحدائة دلالتها الفعلية عندما تصبح هذه المقولات ممارسة فاعلة أو عقلا عمليا مفتوحا. بدون هذه المقاربة العملية تظل المقولات مجرد أسماء على غير مسمياتها أو تمارس على النحو الأسوأ بقولبتها أو أقنمتها أو التستر وراءها بانتهاكها ونفيها»⁽¹⁾.

تلك، إذن، هي نظرة أركون للحدائة الغربية التي تسهم في تنفير المسلمين من الحدائة وتحرمهم من الاستفادة من جوانبها الإيجابية وفتوحاتها العقلانية. ولذلك هو يرى ضرورة إعادة قراءة الحدائة والإسلام قراءة علمية موضوعية لتحريرهما من الانغلاق الذي فرضته القراءات الأيديولوجية في الجهتين فيقول: «... الإسلام والحدائة مفهومان محوريان يفترض إعادة الانكباب عليهما بالخروج من دائرة الغموض الشائع في استخدامات جدالية وأيديولوجية»⁽²⁾. ما يعني أنه خارج التحليل العلمي الصارم والقائم على المناهج الحديثة سيظل الإسلام أو التراث فكرة متخلفة تعيق الحدائة، وستستمر الحدائة في عنصريتها وتعاليتها لينتهي كلاهما إلى الانغلاق والتحجر، ويبقى الكلام عن التراث والحدائة جدلا يصنع عداوة وهمية بين المفهومين. وإذن لا عداوة بين الحدائة والتراث أو الدين، كما يتصورها البعض، إنما هي عداوة عارضة تزول متى توجهنا بالبحث نحو التراث والحدائة باستعمال مناهج عقلانية ونقدية معاصرة تمكننا من التخلص من القراءات الدوغمائية المغلقة التي تطالهما معاً.

وبهذا المعنى فإنه في الوقت الذي يرى فيه أصحاب الرأي الأول أن العداوة بين التراث والحدائة هي عداوة ذاتية، وأن الحدائة هي صناعة أوروبية يجب على العالم العربى والإسلامى تبنيتها من أجل إحداث نھوض حقيقى وبالتالي لا سبيل للبحث عنها في التراث بل على العكس إن إحداثها يبدأ من لحظة القطيعة معه. نرى أن أركون يذهب إلى أن العداوة بينهما عارضة وأن الحدائة ليس لها هوية خاصة بل إن لكل جيل أو زمن أو أمة أو شعب حدائته، وأن العالم العربى والإسلامى قد يصنع

(1) - محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، ط1، الجزائر، منشورات دار الاختلاف، ص20

(2) محمد أركون، الإسلام والحدائة، Le monde Diplomatique, Avril 2003 ضمن: دفاثر فلسفية، مرجع سابق، ص51.

لنفسه حادثة خاصة انطلاقاً من تراثه من غير أن يوضع الدين في خانة المقدس أو أن يسبغ على التراث الهالة التبجيلية، مع اعترافه بأنها اليوم هي مرتبطة بالغرب ولا مناص من الاستفادة منها. ويقف الجابري موقفاً وسطاً؛ حيث يعتبر الحداثة صناعة أوروبية يمكن تبيئتها إن تمكن العالم العربي والإسلامي من إزالة العوائق وتهيئة التربة التي تصلح لاستنباتها.

ويلتقي رأي الجابري برأي أركون في ضرورة التمسك بالتراث من أجل الحداثة، وإن اختلفت الصورة، ففي الوقت الذي يرى فيه أركون التوجه نحو القراءة النقدية الصارمة للنص القرآني والنصوص المتولدة عنه كنصوص التفسير والحديث والفقهاء والكلام والأصول باستخدام مختلف مناهج القراءة المعاصرة باعتبارها تراثاً كلها سالكا في ذلك طريق "العودة والتجاوز" نجد الجابري يتحفظ في المقاربة النقدية لنصوص الوحي معتبراً أن النقد اللاهوتي لم يغن أوانه في العالم العربي الذي تبدي غالبية العظمى تمسكاً وجدانياً وأيديولوجياً كبيراً بالتراث.

تستوقفني بعد هذا العرض البسيط لمفهوم الحداثة عند أركون ملاحظتان وهما :

أولاً: إن القول بإمكانية أن تولد الحداثة من رحم التراث، في رأيي، ينم عن وعي أركون بأهمية الماضي في حياة الأمم ودوره في التأسيس للمستقبل. وتلك مسؤولية كبيرة يتحمل المفكر عبء الدعوة إليها وتربية المجتمع والأجيال عليها في زمن صراع الإرادات من أجل البقاء ضد حملات التذويب التي تستهدف صغار العالم، ومنه العالم العربي والإسلامي، باسم العولمة.

ثانياً: إن عقدة التراث والقطيعة معه والهروب منه والتي تمارس سلطتها على كثير من المفكرين من أصحاب المشاريع التغييرية في العالم العربي والإسلامي لا تظهر في فكر أركون، على الأقل في مفهومه للحداثة، والذي يبدو فيه إمامه الواسع بتاريخ الحداثة التي لم تكن حادثة بلا جذور أو أسس انبنت عليها، بل هي جملة من الإنجازات لها جذورها في الفكر اليوناني والروماني ولها حاجاتها وإكراهاتها الواقعية التي دفعت إلى وجودها، وبذلك كانت الحداثة الأوروبية استجابة طبيعية وتفاعل تلقائي بين الإنسان والتراث والحاجات الآنية والواقعية. ولا يزال الفكر الروماني واليوناني، بل والتعاليم المسيحية مصدر اعتزاز الحداثة الأوروبية.

غير أن ذنكين الملاحظتين تتقلص أهميتهما أمام فهم الباحث أن اهتمام أركون بالتراث هو اهتمام براغماتي نفعي قائم على القراءات الانتقائية والمجتزأة التي يدينها؛ بحيث تتراجع الحاجة إليه وقد يفقد صلاحيته بخلوه مما يعتبره عناصر عقلية وفلسفية وإنسانية تتماهى وأفكار الحداثة

الأوروبية؛ فالتراث الذي لا يحتوي على التطاول على النصوص، ولا يتضمن تمردا على المسلمات ولا يمثل خرقا للمألوف هو بالضرورة عند أركون تراث منغلق ومتحجر لا يقوى على تأسيس الحداثة، بل هو غير مؤهل لذلك أصلاً وبالتالي لا يستحق الاهتمام. كما تتقلص أهميتها أيضا عندما يرى الباحث أن إصرار أركون على العودة إلى التراث هي من أجل قطع الطريق على تيار يختلف معه في الرؤية. ما يعني أن اهتمامه، بالنسبة لي، ليس إكبارا للتراث واعتزازا به بقدر ما هو توظيف براغماتي أيديولوجي هو يدينه في الأصل ليسرب للقارئ مغالطة كبيرة مفادها أن هتك النصوص المقدسة ووضعها في نفس الكفة مع النصوص البشرية هو ممارسة عقلانية، وتسليط المناهج الإنسانية والاجتماعية عليها هو دليل على الصرامة العلمية والدقة والموضوعية، وتقديمها للمتلقي على أنها حقائق علمية هو الحداثة.

ومن جهة أخرى يعكس هذا الطرح واقع جزء كبير من الفكر الحداثي في البلاد العربية وفي العالم الإسلامي، عموماً، واقع يميزه انفصام رهيب بين فناعات فكرية خاصة ترفضها الاعتقادات الإيمانية للمجتمع والذي يختار فيه المفكر التضحية بالعقيدة من أجل الفكرة لتبدأ المعركة ضد الذات والهوية بدل أن توجه الجهود والاجتهادات إلى البحث الجدي عن تحديث المجتمع؛ معركة يجتهد أبطالها في إنتاج أعنف خطابات ونصوص التحجيل والإقصاء التي تشكل في رأبي أزمة إضافية للواقع الفكري في العالم العربي والإسلامي المتأزم أصلاً. وحالنا في كل هذا ينطبق عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ (١٠٣) الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿١٠٤﴾. الكهف/ 103-104.

نستنتج من هذا العرض أموراً هي:

- 1/ يتشكل التراث عند أركون من القرآن والسنة وسائر النصوص المنتجة.
- 2/ إن الحداثة هي مفهوم مرتبط بالتحول.
- 3/ إن الدعوة إلى عزل التراث والقطيعة معه يعني إتاحة الفرصة للتيارات الدينية والأنظمة الرسمية العربية الاستبدادية من أجل استغلاله والإمعان في إبعاد العالم العربي والإسلامي عن الحداثة.
- 4/ إن العودة إلى التراث ضرورية من أجل صناعة الحداثة بشرط عدم وضعه في خانة المقدس.
- 5/ إن الاستشراق بمنهجه المتواطئ مع الفكر الإسلامي التبجيلي والحداثة الأوروبية بتعاليتها قد

صنعت من الإسلام فكرة مغلقة وعدوًا للحدائة.

6/ إن مقارنة التراث بالمناهج المعاصرة يتيح لنا فرصة الكشف على العناصر الحدائى فيه.

7/ إن الحدائة قسمان: مادية وفكرية وأن العالم العربى والإسلامى قد اكتفى بالأولى وأهمل الثانية.

ومن ثمة نصير إلى ثلاث اتجاهات عامة في مقارنة مفهوم الحدائة في الفكر العربى المعاصر

وهي:

اتجاه يرى أن الحدائة صناعة أوروبية لا سبيل إليها إلا بالقطيعة مع التراث. وثانى يرى أنها صناعة أوروبية ويُنظر لما أسماه " حدائة شرعية "تستفيد من التراث. وآخر يرى أن الحدائة ليس لها هوية ويمكن للتراث الإسلامى أن يزودنا بمحطات عقلانية وإنسانية من أجل العبور إلى الحدائة والانخراط فيها بشرط أن ندرك تاريخيته وبشريته مع اعترافه بارتباط الحدائة الراهنة اليوم بالتاريخ الأوروبى.

إن هكذا مفهوم (ونقصد به مفهوم الحدائة المرتبط بتاريخ أوروبا وحدودها الجغرافية وظروفها الخاصة) سينبني عليه حتما وجود فكر يصطبغ بذلك التاريخ وتلك الحدود الجغرافية وتصوغه ظروف وملابسات الميلاد والنشأة؛ فكر أسس المنهج التجريبي الذي هدم الكنيسة وأقام بدلها المخبر واستعاض عن الكون بالنص واستغنى عن الإله من أجل الإنسان وقدس العقل ورفض الإيمان والتسليم. واستطاع، بذلك، أن يحقق جملة من التغييرات على جميع الأصعدة؛ فعلى المستوى الدينى تمت إحالة كل الموروث الدينى والثقافى على العقل وعرضه للفحص والنقد، وعلى المستوى الاجتماعى قام بتغيير البنى الاجتماعية وأنماط العلاقات بين الفرد والمجتمع، وعلى المستوى الصناعى قام بتطوير وسائل الإنتاج والوسائل الحياتية المادية، وعلى المستوى السياسى استطاع أن يغير نظم الحكم وأن ينتقل من الاستبداد والتفرد بالحكم إلى الديمقراطية والاحتكام للمؤسسات لكى يخرج الفكر الأوروبى بروح جديدة قطعت كل صلاتها بالماضى ما قبل المولد واتجهت نحو بدائل أكثر تحمرا وعقلانية.

وإذا كانت الحدائة هي تلك الحالة الأوروبية المحددة الزمان والمكان والمحتوى والمنهج، كما تجمع عليه أغلب الدراسات والأبحاث، فإنه صح أن نعت كل ما يكتب عنها وفيها ولها بالنعته الحدائى وأن نصف ما يصدر عنها من مظاهر وسلوكات وأفكار وفلسفات ومناهج ومواقف بالفكر الحدائى، وفي الوقت نفسه صح أن نزع وصف الحدائى عن كل قول أو فعل أو ممارسة أو منهج أو

فكر أو موقف لا ينتمي إلى الحدود الجغرافية والتاريخية والظروف والاهتمامات الأوروبية. وهي العقبة الفكرية والمنهجية التي سيصطدم بها الباحث إذا أراد الحديث عن مفهوم حداثة أو فكر حدائري غير أوروبي كأن يكون عربي مثلاً؛ وبهذا المعنى يصبح الكلام عن فكر حدائري عربي من قبيل الهديان. وسيكون البحث في مفهوم الفكر الحدائري العربي بحث عن مفهوم لشيء لا وجود له، بل يصير الباحث تحت وطأة إلحاح سؤال كبير وهو هل الحديث عن حداثة عربية وفكر حدائري عربي مسوغ واقعيًا ومنهجيًا؟

إن الناظر إلى جملة الإنجازات التي حققت الحداثة الأوروبية والتي تعد من متطلبات الحداثة يلحظ أنها غائبة ومفقودة في الوطن العربي؛ فالموروث الديني ما زال يوجه المعرفة ويتقدم على العقل ويتحكم في تأسيس وتحديد العلاقات بين الفرد والمجتمع ولا يزال عصياً على النقد والمساءلة. وعلى المستوى الصناعي والتكنولوجي لم تستطع البلاد العربية أن تحقق حداً أدنى من التقدم الصناعي ولا تزال المجتمعات العربية تشهد حياة استهلاكية رهيبه للصناعات الأجنبية. وأما المستوى السياسي فإن الاستبداد والتفرد بالسلطة وغياب الحريات وحالات التهميش السياسي للأفراد والمجتمعات هي أبرز ما يميز الأنظمة في البلدان العربية. وهو ما يعني أنه لا وجود لحداثة عربية، نظراً لغياب متطلباتها، ومن ثمة لا وجود لفكر حدائري عربي. ومن ثمة فإن الحديث عن فكر حدائري عربي غير سليم وغير واقعي.

وهنا نعثر على رأي آخر قد ينقذ الباحث؛ وهو رأي يقدم الحداثة على أنها مفهوم أعمق من أن يكون مولوداً محدد الزمان والمكان والنشأة وأكبر من كونها صناعة أو ظاهرة أوروبية، بل هي ثقافة وقيم وأفكار من صنع الإنسان وبالتالي هي ملك للإنسانية جمعاء، وإن كانت ظروف البيئة الأوروبية ومشاكلها قد عجلت بخروجها ونشأتها في تلك الحدود الجغرافية وفي ذلك الزمان، وقد كان لها أن تنشأ في زمان آخر ومكان آخر لو توفرت الظروف والإشكالات ولا علاقة بما يروج عن أن الأمر له علاقة بتفوق عرق معين عن سائر الأعراق والمكونات البشرية الأخرى. يقول المفكر المغربي محمد محفوظ: «... إننا بحاجة إلى منهج جديد نقرأ من خلاله دورات الفكر وخطاباته المتعددة قراءة لا تسعى بالدرجة الأولى إلى تفنيد أخطاء الآخرين من زاوية النفي والإقصاء. قراءة تهتم بتاريخية الأفكار من زاوية تفسيرها في لحظة إنتاج الخطاب وظروفه الشاملة وصولاً إلى إبراز الجامع المشتركة لكل الدورات الفكرية. فلا شك أن ثمة بنية داخلية مشتركة يمكن إخضاعها للدرس وإن اختلفت

مرجعياتها الاصطلاحية في الزمان والمكان»⁽¹⁾؛ أي أن قراءة عالم الأفكار والإنجازات قراءة تاريخية لا إقصائية قد يتيح الفرصة لاكتشاف المشترك الإنساني الذي لا يحرم فئة من امتلاك قيم العداثة ووسائل التقدم.

ومع التسليم بأن للعداثة حدود زمكانية باعتبارها تعبير عن مرحلة كسرت فيها أوروبا القديم وأفضت إلى إنتاج عناصر جديدة أسهمت في تطوير المجتمع الأوروبي في الفكر والسياسة والفلسفة والاقتصاد والاجتماع والنفس وغيرها... فإن تلك الأفكار استبطنت مفاهيمها وقيمتها تعدى تأثيرها الحدود الجغرافية ووصل إلى أمريكا وآسيا. وقد شهد العالم عداثة أمريكية ويابانية وأسترالية، وإن كان الأوروبي قد تمثلها أول مرة، ما يؤكد أن العداثة ثقافة ومن شأن الحالة الثقافية أنها إنسيابية أي عصية على المحاصرة أو التحكم، خاصة إذا توفرت لها وسائل الاتصال التي سهلت وتسهل عملية نقلها إلى بلدان ومناطق بعيدة عن أوروبا تاريخيا وجغرافيا، وهي بذلك تتجاوز مسألة الهوية وتذهب نحو التأسيس لمشترك إنساني يدير الظهر لها (أي للهوية).

وقد كان العالم العربي الإسلامي جزءاً من العالم الذي استجاب فيه الإنسان لبعض قيم العداثة الأوروبية؛ إذ يمكننا أن نلاحظ أنه قد حاول أن ينخرط فيها منذ اللحظة الأولى التي اصطدم فيها بالعداثة الأوروبية أي منذ حملة نابليون الأولى على مصر عام 1798م. ومنذ تلك اللحظة وهو يتطلع إلى الاستفادة منها في جميع المجالات؛ حيث شملت تلك المحاولات مجال السياسة والثقافة والفن والأدب والفلسفة، بل وحتى الدين. وهو إلى اليوم يحاول أن يستوعب ويطوّر بعض متطلبات العداثة، كما هي في المجتمعات الأوروبية، يقول الباحث السوري عفيف البهنسي: «... نحن نعتقد أن النهضة العربية الأولى كان لابد لها أن تعتمد على نموذج ناجح من نماذج العداثة [...] ولم يكن بمقدورها أن تختار غير النموذج الأوروبي»⁽²⁾؛ ما يعني أنه يمكن الحديث عن عداثة عربية وفكر عداثي عربي ومن ثمة الحديث عن مفهوم لفكر عداثي عربي.

وأما محاولات تجنيس العداثة؛ أي إعطائها الجنسية الأوروبية فقط من قبل بعض المفكرين والباحثين العرب والمسلمين، كما سبقت الإشارة إليه، فهي استمرار لمنطق التبعية وروح الانهزام التي

(1) - محمد محفوظ، بين العداثة و التحديث في المجتمع العربي، مجلة المعارف، بيروت، المعهد الثقافي للتخصص بالدراسات والأبحاث القرآنية، ع61-62، السنة 15، 2005، ص7.

(2) - عفيف بهنسي، بين العداثة و المعاصرة، مجلة المعارف، بيروت، المعهد الثقافي للتخصص بالدراسات والأبحاث القرآنية، ع61-62، السنة 15، 2005، ص13

يعمل الكثير من المستلبين حضاريا على تكريسه في العالم العربي والإسلامي. وهي في الآن نفسه ممارسة عنصرية من جهة الأوروبي والغربي بصفة عامة تعنى باحتكار قيم الإنسانية والتقدم والتطور وتحرم سائر الشعوب والحضارات منها مثلما تحتكر السوق والرأي السياسي والموقف الثقافي والرؤية الفكرية والفلسفية. وهنا نجد شق من المفكرين في العالم الإسلامي يعنى بتفكيك القوالب الغربية الجاهزة التي يعتمد عليها البعض من أولئك المفكرين في العالم العربي. ومن الذين اعتنوا بالحداثة بهذا المفهوم الإيجابي وبرؤية عقلانية وحرية فكرية لا تعادي التراث ولا تخاف الحداثة نجد المفكر المغربي طه عبد الرحمن الذي يحتفظ بتلك العناوين الشكلانية للحداثة، وأعني بها المقومات التي ذكرنا من قبل ويرى أنه يمكن أن نعثر عليها في ثلاثة مبادئ هي: مبدأ الرشد ومبدأ النقد ومبدأ الشمول. وهي غير بعيدة، كما يراها، عن عناوين الحداثة المتداولة بين الدارسين والمفكرين العرب؛ إذ يقول: «... يلاحظ القارئ أننا لم نذكر المبادئ التي اشتهرت تداولها في أوساط الدارسين لظاهرة "الحداثة" مثل "العقلانية" و "مبدأ الذاتية" و "مبدأ الفردانية" و "مبدأ الإنسانية" و "مبدأ الحرية" و "مبدأ العلمانية" وغيرها... وذلك لأننا نعد بعض هذه المبادئ متفرعا على المبادئ التي ارتضيناها»⁽¹⁾ وتلك المبادئ تمثل روح الحداثة التي تتبدى في تطبيقات تتفاوت الأمم والشعوب والمجتمعات في تمثلها بحسب ما تملك من روحها.

وهذا يعني أننا أمام مستويين من الحداثة: تطبيقات الحداثة وروح الحداثة وأمام تطبيقات عديدة للحداثة ولسنا أمام نموذج أو تطبيق واحد. وهو بذلك ينتقل بنا من تجنيس الحداثة إلى تنسيبها؛ أي ضرورة أن تنسب كل حداثة لأمتها فالأهم يمكنها أن تتساوى في امتلاك روح الحداثة غير أنها تتفاوت في تطبيقاتها. وتلك المبادئ هي: مبدأ الرشد الذي يرى أن مقابله باللغة الإنجليزية هو Principle Of Majority ومعناه أن تبلغ الأمة أو الشعب مرحلة البلوغ والرشد وأن يتجاوز مرحلة القصور فيندفع نحو التحرر والإبداع؛ إذ الأصل في الحداثة الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد. ومبدأ النقد ومقابله هو Principle Of Criticism فيعني به الانتقال من الاعتقاد الخالي من الأدلة إلى الانتقاد المبني على الدليل. ومبدأ الشمول أو Principle Of Univesality فهو الخروج

⁽¹⁾ -طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2006، هامش: ص24 .

من حال الخصوص إلى حال الشمول الذي يقتضي التعميم والتوسع⁽¹⁾.

غير أن العالم اليوم يشهد واقعا واحدا للحدائرية استطاع أن يمتلك تلك الروح بنسبة عالية ما أتاح له فرصة تاريخية ليتزعمه وهو يقوده لحد الساعة. في الوقت الذي لا تزال أمم وشعوب أخرى أقل قدرة على امتلاك تلك الروح وهو الأمر الذي لم يؤهلها، بعد، لامتلاك الحدائرية. وربما كان العالم الإسلامي يشكل الجزء الذي لم يقو، لحد الساعة، على امتلاك أيّا من تلك المقومات والتي يكون قد امتلكها بنسبة عالية سابقا⁽²⁾. وهكذا تسنى لنا الحديث عن فكر حدائري عربي سيكون مفهومه، واقعه واهتماماته موضوع المعالجة في المبحث الثاني من هذا الفصل التمهيدي.

(1) - أنظر: المرجع السابق، ص 26-29.

(2) - أنظر: المرجع نفسه، ص 30.

المبحث الثاني: الفكر الحدائبي العربي المعاصر: الواقع والاهتمامات.

إن الفكر الحدائبي العربي المعاصر هو ذلك المركب الإضافي الذي يتألف من ثلاث أجزاء أولها لفظة الفكر. والفكر في لغة العرب شائع الاستعمال بمعنى إعمال الخاطر في الشيء ذكره ابن منظور في لسان العرب⁽¹⁾، وهو شائع بمعنى التأمل ذكره الجوهري⁽²⁾. والنظر والفكر عند القدماء واحد. يقول الإيجي⁽³⁾: «... النظر هو الفكر الذي يطلب به علم»⁽⁴⁾.

وقد ورد ذكر لفظة " الفكر " في القرآن في ثمانية عشر موضعاً كلها بصيغة الفعل المضارع "يتفكرون" أو "تفكرون" إلا موضعاً واحداً جاء بصيغة الماضي في قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴾⁽⁵⁾ المدثر/ 18

إن ورود لفظة الفكر بصيغ المضارع يدل على أن الفكر أو التفكير الذي هو إعمال العقل وإجالة الخاطر أو هو التأمل هو في الحقيقة فعل دائم ومستمر ويتعلق بالحاضر والمستقبل وهو مصاحب للوجود الإنساني؛ إذ هو «... أهم مظهر من مظاهر وجود الإنسان»⁽⁵⁾. ولذلك يكون غير بعيد على هذا المعنى ما اشتهر على لسان أحد فلاسفة العصر وهو «أنا أفكر فأنا موجود»⁽⁶⁾ وهو من ناحية ثانية يدل على أن إعمال العقل ضروري بغض النظر عن النتيجة أو الثمرة؛ إذ يجيل إلينا أن التفكير للجانب العقلي في الإنسان كالطعام لبطنه أو معدته. إن غذاء العقل هو التفكير الذي يصنع من الإنسان موجوداً ويجيل الموجود ذي العقل إنساناً.

(1) - ابن منظور، لسان العرب، ج5، ص3451.

(2) - إسماعيل بن حماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1984، ص783.

(3) - عبد الرحمن بن أحمد، عضد الدين الإيجي [756-1355هـ] عالم بالأصول والمعاني والعربية. من أهل إيج بفارس. تولى القضاء وجرت له محنة فسجن ومات مسجوناً. [خير الدين الزركلي، الأعلام، ط7، بيروت، دار المعارف، 1986، ج3، ص295.]

(4) - عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، دط، بيروت، عالم الكتب، دت، ج1، ص21

(5) - محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، ط1، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996، ص43

(6) - تعزى العبارة إلى الفيلسوف الفرنسي رنيه ديكارت. وتعرف بالشك الديكارتي أو الكوجيتو، وهي النتيجة التي خرج بها بعد طول تأمل وتفكير قادت إلى المعرفة الفكرية وهذا لا يعني إنكاره المعرفة الحسية. [عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص493]

ووروده في التراث الإسلامي كثير، ذكر ذلك المفكر العراقي طه جابر العلواني الذي يقول: «... وقد اهتم علماءنا بتفسير الفكر وتعريفه وبيان حقيقته ومعناه»⁽¹⁾. ثم ذكر بأن المصطلح وتعريفه نجده أحيانا في كتب التصوف وأخرى في كتب اللغة والفلسفة والكلام والأصول⁽²⁾ ومن ذلك ما نقل عن أبي حامد الغزالي⁽³⁾ وهو قوله: «... أعلم أن الفكر هو إحضار معرفتين في القلب ليستخرج منهما معرفة ثالثة»⁽⁴⁾.

إن التفكير لا يعني بالضرورة تحصيل المنفعة؛ فقد نفكر ونخطئ ولا نُحصِّل صوابا، وهذا يحصل في دنيا الإنسان كثيرا، غير أن ذلك لا يعني التوقف عن التفكير وشل جهازه بقدر ما يعني المداومة عليه والإصرار على البحث في وسائل وأدوات تصويب الفكر لا التوقف عن التفكير بدعوى الخطأ أو العجز عن تحصيل الصواب.

والفكر في السياق الأوروبي هو ذلك اللون من التعقل الذي أعطى العقل أولوية وجعله مصدرا للمعرفة بدل النص، وهو الذي تزعم منازعته والتمرد عليه وعلى حامله والداعين إليه من أشخاص ومؤسسات من رجال الدين والقساوسة والرهبان وعلماء اللاهوت والكنائس. ولذلك ارتبطت لفظة الفكر في الحضارة الأوروبية بالثورة على الدين والكنيسة والفكر الكنسي والتمرد على كل الموروث ذي العلاقة بالنص الديني المسيحي. واعتبر الفكر، من ثمة، عنوانا للعداء مع الدين والخصومة مع التراث ولا مكان لوجود أحدهما بوجود الآخر. ولذلك تتطلب الحدائبة، بحسب هذا الرأي، القضاء على الدين أياً كان هذا الدين لأن جميع الأديان تمتلك نفس الرغبة والإرادة (إرادة الهيمنة والرغبة في التسلط). وقد سبق أن عرضنا موقف بعض المفكرين العرب في هذا الموضوع. ومن هذا المنطلق ألفينا تيارا قويا داخل السياق الإسلامي يرفض إطلاق لفظة "الفكر" وإلحاقها بالإسلام، في إشارة إلى "الفكر الإسلامي".

إن أصحاب هذا الرأي يقدمون جملة من المخاذير على استعمال لفظة "الفكر" ولعل أبرزها

(1) - طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، دط، عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995، ص102

(2) - أنظر: المرجع نفسه، ص 103

(3) - هو محمد بن محمد الغزالي، متكلم، فيلسوف، أصولي وفقيه. ولد سنة خمس وأربعمائة هـ. من تصانيفه: تهافت الفلاسفة، معيار العلم، محك النظر، والمستصفي إلخ... توفي سنة خمس وخمسمائة هـ. [ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دط، بيروت، دار صادر، دت، ج3، ص353.]

(4) - أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دط، د. م. ن، دت، ج4، ص446.

ما ارتبط بتاريخها في أوروبا؛ فهم يحدرون من اللبس الذي قد يقع في أذهان وعقول المسلمين والذي يوشك أن يذهب إلى توظيفها في نفس السياق الذي وظفت فيه في أوروبا؛ أي توظيفها للحرب على الدين والتمرد على سلطة النص التي يمثلها الكتاب والسنة، خاصة وأن قوى الشر التي ظلت تترصد بالأمة الإسلامية لما تيسر من الإيقاع بالمسلمين وفرض قطيعة بينهم وبين دينهم وتراثهم وتاريخهم. والتلاعب بالمصطلحات يأتي في هذا السياق، ومثل ذلك مصطلح الفكر الذي أضافوه إلى الإسلام حتى يربطوا بين الفكر الذي هو جهد بشري يتسم بالنقص والخطأ والنسبية وبين الإسلام الذي هو معرفة إلهية وتعاليم كاملة، مقدسة، متعالية ومطلقة. وهكذا يتسنى لهؤلاء الحاقدين والمتربصين أن يلحقوا الإسلام بالفكر للقول بحقانية تغييره وتطويره والنظر فيه بالمساءلة والنقد على غرار ما حدث للكتاب المقدس في أوروبا.

ثم إن تجربة الكتاب والسنة مع هذا النوع من التفكير الغالي، حسب رأيهم، في تقديس العقل من قبل بعض الفرق الإسلامية والتيارات والشخصيات كالمعتزلة والأشاعرة⁽¹⁾ وبعض الفلاسفة لدرجة تقديمه على نصوص القرآن الكريم في الاستدلال والفهم والتفسير ودرجة إنكار بعضهم نصوص السنة النبوية الشريفة ورفض الاستدلال بها في العقائد، كما هو الحال مع المعتزلة، قد أفصح عن تشويه كبير وانحراف عن منهج الكتاب والسنة الذي تمثله القرون الثلاثة الأولى المشهود لها بالخيرية والصلاح. وهو المنهج الذي يعد تركه، في قراءة أغلب المسلمين، أحد أسباب الأفول والتراجع الحضاري الذي لحق بالأمة الإسلامية. ومن ثمة لا مجال لإعادة تجربة الاحتكام إلى العقل مرة أخرى تحت أي عنوان.

ومن جهة أخرى زادت الخصومة التاريخية التي ظلت تصاحب أتباع العقلانية الإسلامية من المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة وأنصار منهج السلف من المحدثين والفقهاء والتي أسهمت حادثة أو مسألة خلق القرآن في تعميق الهوة بين التيارين ورفض التيار السلفي لإعطاء أياً من الفرص للتصالح مع هذا التيار، وسد كل الأبواب التي يعتقد أنها تكون مدخلا لعودة هؤلاء إلى الساحة من جديد.

⁽¹⁾ -هم أصحاب أبي الحسن الأشعري، وهم كثر منهم: الأعلام والأئمة أمثال أبو بكر الباقلاني وابن فورك وأبي إسحاق الإسفرائيني والغزالي وغيرهم... أقوالهم في الصفات كما قال أبو الحسن: عالم بعلم قادر بقدره حي بجياة مريد بإرادته. وقدرته واحدة وكلامه واحد وهو معنى قائم بالنفس وأفعال العباد مبدعة من الله مكتسبة من العبد. [عبد المنعم الحفني، موسوعة الفرق والجماعات، ط1،

ومن ذلك التلاعب بالمصطلحات ومنها مصطلح الفكر؛ لأن عودتهم تعني، برأي التيار السلفي، تهديد لمنهج الكتاب والسنة والسلف الصالح من الأمة. وهم (أي المعتزلة) الذين يشكلون في الذاكرة الجمعية للمسلمين الخصوم التقليديين لأهل السنة والجماعة منذ المحنة التي تعرض لها الإمام أحمد بن حنبل وغيره من الفقهاء والمحدثين بسببهم وبإيعاز منهم. ولذلك لاحظنا بعضهم يذهب إلى رفض أي محاولة للتفسير أو الفهم أو الكشف أو أي ممارسة عقلية تخالف منهجهم، بل ونعتها بالبدعة التي تستهدف منهج الرسول ﷺ والسلف الصالح من الأمة. ومن هؤلاء (المبتدعة) على سبيل المثال: مالك بن نبي⁽¹⁾ ومحمد إقبال⁽²⁾ وغيرهما...

ومع الاعتراف بأن حرب اليهودي والنصراني، والتي تعد الحضارة الأوروبية وقوى الهيمنة في العالم اليوم أحد وجوهها، لم ولن تتوقف في يوم من الأيام منذ البعثة النبوية بمختلف الوسائل والأساليب. ومع اعترافنا أيضا بأن المصطلحات والألفاظ ليست هياكل بلا مضامين أو محتويات؛ أي أن المصطلح يحمل المضمون الديني والفكري والثقافي الذي ولد ونشأ فيه إلا أن ذلك لا يبرر أن نغلق الباب وأن نرفض ألفاظا ومصطلحات هي جزء من موروثنا اللغوي والديني (وقد سبق وأشرنا إلى دلالات لفظة الفكر في اللغة وفي القرآن والسنة) لأنها تحمل دلالات ومعاني أخرى في سياق عقيدتنا ورؤيتنا وتاريخنا. وكم من الألفاظ نحتاج، حينئذ، إلى شطبها أو حذفها من لسان العرب لأن أوروبا أو الغرب وظفها توظيفا يخالف المسلمين في العقيدة والرؤية؟

ثم إن التعامل مع الألفاظ بهذه السلبية يمثل أحد مظاهر عجز العقلية الإسلامية في هذا

(1) -مالك بن نبي، [1905م-1973] مفكر نحوي ولد بقسنطينة، بالجزائر، درس المرحلة الابتدائية والثانوية في مسقط رأسه ثم واصل تعليمه العالي بباريس؛ حيث حصل على دبلوم في الهندسة الكهربائية. شغل منصب مدير التعليم العالي بعد استقلال الجزائر. دعا إلى كومنولث إسلامي. كان يكتب بالفرنسية وقد ترجمت معظم كتبه إلى العربية والفارسية والأردية والتركية. من مؤلفاته: الظاهرة القرآنية، شروط النهضة، وجهة العالم الإسلامي، ميلاد مجتمع وغيرها... هو من أبرز المفكرين الذين اعتنوا بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون، ييدي حذرا كبيرا من تناول الأدوية من صيدلية الحضارة الغربية ويصر على التحري عن طريق أصيل وتمميز. [جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص35]

(2) -إقبال محمد، [1878م-1938م] من مواليد إقليم البنجاب. شاعر وفيلسوف ولغوي وقانوني وسياسي. منظر الفكر الإسلامي الحديث. حصل على المعرفة الغربية بالإضافة إلى الثقافة الإسلامية. تتمحور معظم كتاباته على ضرورة تجديد العقيدة وسائر العلوم الإسلامية في ضوء العلوم والتحديات المعاصرة. شغل عدة مناصب وتقلد عدة مسؤوليات. توفي بلاهور. [جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 79]

الزمن والمتمثل في تجنب المواجهة وسلوك أوجز المسالك واختيار أسهل الحلول بحجة سد الذرائع⁽¹⁾ بدل أن يسار إلى توظيفها كما تدل عليه في الموروث الإسلامي مع بيان الحدود الفاصلة بين ما تتحمله اللفظة في السياق الأوروبي وما لا تتحمله في السياق الإسلامي. وبذلك نجد أنه في الوقت الذي تذهب فيه الأمم نحو إغناء قاموسها وإثراء لغتها بابتكار الألفاظ والمصطلحات (يجتهد) بعض المسلمين في إفراغ قواميسهم من محتوياتها الأصلية وتفجير لغتهم تحت عناوين فقهية يجري استخدامها في غير محلها. وهو بالنهاية «... موقف العاجز الخائف لا موقف الجسور الذي يواجه بجرأة إشكالات عصره، ويعمل عوض ذلك على تكثيف المبررات التي يمكن تلخيصها في نهاية الأمر بالتأمر على الإسلام»⁽²⁾.

وهكذا يتم التعامل مع الحس العام، كما سماه المفكر السوري غريغوار مرشو، بصورة القاصر الذي تظل حماية عقيدته من مهام "المشايخ" الذين يحددون له المصطلحات والألفاظ التي يجب أن يوظفها حتى تسلم عقيدته ويحافظ على دينه تماما كما يتعامل معه "مشايخ الحداثة" الذين يرونه غير مؤهل لاحتضان قيم الحداثة لأنه غير قادر على تمثل عناصرها؛ فهو لم يرشد بعد عند كلا الفريقين. وهو المنطق الوصائي والمتعالي في التعامل والممارسة والذي يرفضه الفكر الحديث الذي يتجه نحو التعميم والتبسيط وإلغاء الفوارق وترسيخ قواعد الديمقراطية⁽³⁾. وربما كان ذلك أحد نتائج «الاستبداد الفكري المؤسس على فرضية امتلاك الحقيقة والمؤدي إلى نفى الآخر»⁽⁴⁾ كأحد أهم المنطلقات الإبستيمولوجية⁽⁵⁾ التي ظلت إلى اليوم تتحكم في توجيه الخطاب بشقيه العربي العلماني والإسلامي. ومع أن الاعتراضات التي أبداها التيار الرفض لمصطلح الفكر الإسلامي قد لاقت قبولا عند

(1) - إن قاعدة سد الذرائع في الفقه الإسلامي إنما أراد بها الفقهاء حماية الممارسات والتعاملات اليومية للمسلمين والحفاظ على حدود الشريعة وضمان مرونتها وسهولة تطبيقها في آن. ولم يكن مرادهم الحجر على العقل أو احتكار التفكير كما يُعتقد.

(2) - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، ط2، بيروت، دار المدار الإسلامي 2009، ص66.

(3) - أنظر، كلمة الناشر في: إشكاليات الخطاب العربي المعاصر ضمن حوارات لقرن جديد، كمال عبد اللطيف ونصر محمد عارف، ط1، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2001، ص7.

(4) - نصر محمد عارف، في إبستيمولوجيا الخطاب العربي المعاصر، في إشكاليات الخطاب العربي المعاصر ضمن حوارات لقرن جديد، مرجع سابق، ص70.

(5) - الإبستيمية مصطلح كان الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو هو أول من بلوره في كتابه "الكلمات والأشياء" ويقصد به الفرضيات الضمنية العميقة التي توجه الفكر في كل المجالات خلال فترة زمنية معينة وفي مكان محدد. [هاشم صالح، هامش: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص140].

قطاع واسع من المتلقين، إلا أن المصطلح وجد قبولاً في أوساط كبيرة أيضاً وظفته ولم تجد مانعاً شرعياً أو معرفياً من إضافته إلى الإسلام لنحصل على مركب إضافي بعنوان "فكر إسلامي" يعرفه أحد المهتمين بقوله: «... الفكر الإسلامي هو كل ما أنتجه فكر المسلمين منذ مبعث رسول الله ﷺ إلى اليوم في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان. والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني لتفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشرعية وسلوكاً»⁽¹⁾. وهذا التعريف يتضمن العديد من الملاحظات منها:

أولاً: إن الفكر الإسلامي هو إنتاج بشري أي أن القرآن والسنة ليسا إنتاجاً، كما يتوهم البعض.

ثانياً: إن مساحة البحث الزمنية فيه هي من بدء البعثة النبوية.

ثالثاً: إن مركز الاهتمام فيه هو حول المسلمين وإنتاجهم وتاريخهم وثقافتهم وحضارتهم ولا علاقة له بغيرهم إلا بمقدار الربط الذي تفرضه الدراسة أو البحث. وهذا ما عنوه بتوصيف "الإسلامي" أي أن وصفه بالإسلام يعني أن مساحة الاشتغال الزمنية والبشرية هي الإسلام والمسلمين وليس المراد أن الوصف يعني تلبس الفكر بأوصاف الدين الإسلامي التي هي الإطلاق والتعالي والكمال، كما ذهب إلى ذلك المنتقدون والمعارضون، وقد عنوا بوصف "الإسلامي" أيضاً أن من يشتغل فيما أطلقت عليه المساحة الزمنية والبشرية هو محكوم في تفكيره وانشغاله بالإسلام كمرجعية عقدية توجهه منها ينطلق وإليها يهدف، وهو من ثمة كان مسلم الديانة والعقيدة. ولذلك كان بين الإسلام والفكر فرقا يُذهب الالتباس الذي يتوكل عليه الرافضون لاصطلاح الفكر الإسلامي. ومن ذلك: إن الإسلام إلهي والفكر بشري. الإسلام وحي والفكر جهد واجتهاد. الإسلام كامل والفكر ناقص. والإسلام مطلق والفكر نسبي. ومن ثمة كان الإسلام مقدساً ولم يكن الفكر كذلك. يقول عبد المجيد الشرفي: «... لا بد من تمييز صارم بين الفكر الإسلامي من ناحية، والإسلام من ناحية ثانية أو بمعنى آخر بين التدين والدين؛ فالدين لا يمكن أن نطالبه بأن يتطور أو يتغير ولكن فهمنا له وتعاملنا معه يتغير ويتطور»⁽²⁾.

وإذا كان هذا هو المراد بالفكر الإسلامي فهل يمكن أن نستعير هذا التعريف لنسجبه على

(1) - محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 41.

(2) - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 11.

الفكر العربي؟ إنه يمكن أن نحتفظ للفكر العربي بتعريف الجزء الأول ألا وهو لفظة "الفكر" وهي أنه إنتاج بشري يتلبس بالنقص والنسبية والعجز والخطأ والمحدودية وما إلى ذلك...

وأما توصيف العربي فذوي علاقة بكل ما يختص بالجنس العربي والتراث العربي والتاريخ العربي والهم العربي واللسان العربي ولا علاقة له بالإسلام كدين إلا بمقدار اتصاله بالعرب كجنس وبالعربية كلغة. تلك، إذن، هي مساحة انشغال واشتغال الفكر العربي؛ وهو من هذه الناحية غير متقيد بالمرجعية العقدية الإسلامية ولا يجعل القرآن والسنة منطلقاً أو مصدراً لتوجيهه. غير أن هذا الانشغال لا يعبر عنه دائماً باللغة العربية؛ بمعنى أن من الفكر العربي ما يعبر عن نفسه بلغة أجنبية. وتدخل الكثير من الإنتاجات الفكرية المغاربية تحت هذا العنوان ومنها إنتاجات محمد أركون وهشام جعيط مثلاً.

وأما المعاصر فهو وصف يتجاوزه معنيان: معنى زمني يتضمنه المعنى اللغوي لكلمة العصر والمعاصرة، وهذا يعني أنه محكوم بزمن وتاريخ معين وله بداية يتدأ منها. وآخر يعني المعاصرة، كموقف، وهو معنى ذي علاقة بطبيعة الموضوعات المفكر فيها وكيفية التعامل معها أو مواجهتها، وهي الموضوعات التي فرضتها الظروف التي واجهت المجتمعات والشعوب العربية في مرحلة معينة من تاريخهم وهي التي فرضت عليهم لونا معيناً من التفكير. والسؤال الذي يطرح هو عن تلك الظروف التي واجهت المجتمعات العربية.

لقد ظلت المجتمعات العربية والإسلامية تعيش حالة من الانغلاق على النفس يصفه هشام جعيط بالسبات العميق فيقول: «... أما الرقعة العربية، فلئن ظلت لمدة طويلة مركز الخلافة والحضارة والثقافة في مناطق مثل بلاد الشام والعراق - مع التحام بإيران - ثم في مصر وحتى في بلاد المغرب، فإن الضربات المغولية والتميمورية ثم الاحتلال العثماني، أحدثت فيها انهياراً فسيقاً عميقاً [...] من دون أية معرفة بما يجري في العالم من تحولات في القرون السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر حتى باغتها الاستعمار»⁽¹⁾.

وقد تعرف على أوروبا من خلال حملة نابليون على مصر في العام 1798م وما تلاه من اتصال لمجموعات من الطلبة والأساتذة والباحثين الذين انتدبتهم بعض المؤسسات والهيئات المصرية إلى الدراسة في الخارج وبالضبط في فرنسا وبريطانيا بما. فكان ذلك أول لقاء تعرف فيه العرب على

(1) - هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص7.

العالم الأوروبي عبر البوابة المصرية؛ حيث اكتشف العرب درجة التقدم الذي وصلت إليه أوروبا. وفي الوقت نفسه حجم التخلف الذي تركوا فيه شعوبهم ومجتمعاتهم؛ ففي المجال السياسي وجدوا أنظمة تمارس الحكم وفق آليات انتخابية حرة وديمقراطية حول الدولة إلى جهاز تسييره مؤسسات وقد تركوا في البلاد العربية نظاما استبداديا يحكم الشعوب بالبيعة التي تؤخذ منها بالقوة والغصب. وفي المجال الاجتماعي وجدوا المجتمع الأوروبي يتمتع بمساحة كبيرة من الحقوق الفردية والاجتماعية وحرية التعبير والاعتقاد والرأي والتنقل والإبداع والتعليم والعمل... وقد تركوا مجتمعاتهم تعيش الظلم والاحتقار والتهميش والكبت وتكميم الأفواه والجهل.

وفي المجال الفكري وجدوا العقل الأوروبي قد امتلك المبادرة وصار إلى إنتاج الفكر والفلسفة في الوقت الذي تركوا فيه العقل العربي يعيش على الموروث الثقافي التقليدي المتشكل من الهوامش والتلاخيص والشروحات. وهي الصورة التي «... تمثلت في: قوة عسكرية حديثة، وقوة صناعية وتجارية متفوقة، وقوة علمية وفلسفية متطورة وقوة سياسية تتحدى العالم الإسلامي بشعارات الحرية والإخاء والمساواة وحقوق الإنسان وأحزاب المعارضة والدولة القومية الموحدة التي تحكم من خلال دستور وبرلمان وتراعي فيها الحرية حرية الفكر والتعبير والاختيار»⁽¹⁾. وهو ما أدى إلى ما أسماه بعض المفكرين بالصدمة الحضارية. يقول هشام جعيط: «... كان التلاقي مع الغرب صدمة؛ إذ اكتشف العالم الإسلامي ضعفه فجأة»⁽²⁾. ويضيف عبد المجيد الشرفي: «... لقد عرف العرب الحداثة في شكل صدمة حين أفاقوا على بونايرت يغزو مصر ثم على القوى الأمبريالية الأوروبية تحتل البلاد العربية الواحدة تلو الأخرى»⁽³⁾.

لقد أفضت تلك الصدمة التي انطوت على درجة عالية من الإعجاب والانبهار إلى محاولة للفهم ومن ثمة البحث في كيفية إلحاق المجتمعات العربية والإسلامية بما وجدوا عليه المجتمعات الأوروبية من تقدم وتطور⁽⁴⁾. وهو ما بات يطلق عليه "سؤال النهضة" أي كيف يمكن أن نتقدم بمجتمعاتنا؟ حيث بدأ «... المسلمون يتساءلون عن الوسيلة المثلى لتجاوز وضعهم اللامتكافئ مع

(1) - منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ط1، الجزائر، دار قرطبة، 2005، ص20

(2) - هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص138

(3) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص24.

(4) - يمكن الرجوع إلى المختار من تاريخ الجبرتي، اختيار قنديل البقلي، دط، القاهرة، مطابع الشعب، 1958، ج3 الذي كتبه أثناء الحملة الفرنسية بين عامي 1798-1801م لنعرف حجم الصدمة ودرجة الانبهار.

الحضارة الأوروبية»⁽¹⁾. وهو التساؤل الذي يتضمن ثلاث تساؤلات كبرى، برأبي، لعل أولها هو: من أين نأخذ وسائل التقدم والتطور؟ وهذا السؤال حسم وتم التعرف عليه من خلال معرفة مصدر التقدم والمتمثل في أوروبا، والذي حصل من أثر الاحتكاك بها بعد حملة نابليون؛ حيث باتت أوروبا المصدر الوحيد للتقدم والنموذج الفريد الذي يمثله. ولذلك جاءت الدعوة إلى ضرورة تقصي التجربة الأوروبية وتكرارها بحذافيرها من أجل إحداث نهضة حقيقية للمجتمعات العربية والمروء بها إلى عالم الحداثة والتطور. وقد تضمنت نصوص وأفكار النخبة التي أتيحت لها فرصة الاحتكاك تلك الدعوة، واعتبرت تلك الأفكار بداية الفكر الحداثي العربي المعاصر.

ويعد رفاة رافع الطهطاوي⁽²⁾ واضع لبنة الفكر الحداثي العربي المعاصر بمؤلفه "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" الذي يظهر حجم انبهاره بما شاهده في باريس قلب الثورة على التقليد والتراث ومهد الحداثة. وهو أول من بدأ الحديث عن حالة المجتمعات العربية المتخلفة أو أنه «... أول من بدأ يضع "أنطولوجيا الانحطاط" [...] وقد كان يقوم بدور إمام الصلاة لبعثة من المثقفين المصريين ذهبت إلى باريس عام 1826م لتستطلع حالة تقدم العلوم والتقنيات. وكان بعيد النظر أكثر من الآخرين فدون انطباعاته في وثيقة ظهرت في العام 1834م تحت عنوان "ذهب باريس" يعترف الطهطاوي بتفوق الفرنسيين ويدعو المسلمين لمعاشرتهم والاستفادة من "إنجازاتهم العجيبة"⁽³⁾». ومنذ تلك اللحظة «... لم يعد بإمكان الوعي العربي [...] أن يفكر في حاضره وفي مآله خارج دائرة التفكير في علاقته بالغرب، وفي هذا الإطار وضمنه نشأت إشكالات الفكر العربي المعاصر في مستوياتها وأبعادها المختلفة، كما تبلورت معارك المشروع النهضوي المتتابعة من

(1) - هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 64

(2) - رفاة رافع الطهطاوي (1801-1873م) عالم مصري؛ من أركان النهضة العلمية في مصر في العصر الحديث. درس الفرنسية في الفترة التي انتدب فيها للوعظ والصلاة بالطلبة الذين أوفدهم الحكومة للدراسة في فرنسا. أنشأ جريدة "الوقائع المصرية" وألف وترجم عن الفرنسية كتباً كثيرة منها: قلائد المعاصر في غرائب عادات الأوائل والأواخر والمرشد الأمين في تربية البنات والبنين ونهاية الإنجاز وتخليص الإبريز في أخبار باريز... [خير الدين الزركلي، الأعلام، المجلد 3، ص 29]

(3) - حمادي الرديسي، الخطاب الإسلامي حول الحداثة: الكلية الجزأة، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، باريس، مركز الإنماء القومي، ع 92-93، سنة 1991، ص 38

(4) - غير أن أركون يقول بأن "هناك شهادة ثمينة سابقة على شهادة الطهطاوي فيما يخص النظرة الإعجابية للمسلمين إذ يكتشفون أوروبا. هي شهادة إيرميستكيز محمد أفندي سفير السلطان أحمد الثالث الذي زار فرنسا في 1721م " وأحال إلى كتاب يحمل عنوان "جنة الكافرين" [تاريخية الفكر العربي - الإسلامي، ص 243].

أجل بناء ما يمكن من تحقيق النهضة العربية»⁽¹⁾.

وقد أسست انطباعات رفاة رافع الطهطاوي لقراءات يمكن وصفها بالجرأة على التراث، وخطت لفهوم أخرى حاولت لأول مرة في تاريخ العرب والمسلمين أن تحدث خرقا في جدار الموروث الديني تمهيدا لما تسميه تلك النخبة بانخراط جدي في الحداثة. وهنا يمكن أن نتفهم طبيعة الموضوعات التي ميزت تلك النصوص أو طالتها تلك الفهوم، والتي شملت الجانب السياسي بنص علي عبد الرازق⁽²⁾ حول "الإسلام وأصول الحكم" وهو النص الذي أحدث ردة فعل رافضة لمضمونه الذي يشي بعلمانية مبكرة في تطبيقات الرسول ﷺ في الحكم وبناء الدولة، والذي يرى فيه هشام جعيط إنقاذ للعقيدة من عدوى السياسة⁽³⁾. وامتدت إلى الجانب الثقافي والفكري بنص طه حسين⁽⁴⁾ حول "الشعر الجاهلي" الذي تضمن مقارنة تشي بالقول بتاريخية القرآن الكريم وبشريته.

نحن إذن أمام انقلاب كبير في التفكير خطه أزهريان طال القرآن الكريم والسنة النبوية في آن. وهي، بنظر الحدائين «... القراءات التي تسلط الضوء على تراثنا القديم بمحاولاتها تقويض نظام اللاعقل ونقد مفعولات اللامعقول وامتداداته المتجذرة في الاجتماع والسياسة والمعرفة»⁽⁵⁾. وذلك يحمل إجابة على التساؤل الثاني وهو: ماذا نأخذ من أوروبا حتى يحصل التقدم؟ حيث يظهر أن نصوص علي عبد الرازق وطه حسين تحمل إجابات حاسمة مؤداها أن نأخذ من الحداثة

(1) - كمال عبد اللطيف، تعقيب على بحث: نصر محمد عارف، في إستيمولوجيا الخطاب العربي المعاصر، حول إشكاليات الخطاب العربي المعاصر ضمن حوارات لقرن جديد، مرجع سابق، ص 130.

(2) - علي عبد الرازق (1888-1966م) تعلم بالأزهر ثم أكسفورد بالمملكة البريطانية المتحدة. عين قاضيا في المحاكم الشرعية. صاحب كتاب "الإسلام وأصول الحكم" الذي كتبه سنة 1925م وأثار غضب ملك مصر وشيوخ الأزهر؛ فسحبت منه الشهادة. اشتغل بالسياسة؛ حيث كان مناضلا في حزب سعد زغلول. من مؤلفاته: "أمالي علي عبد الرازق" وهي محاضراته التي ألقاها في العام 1911 و"الإجماع في الشريعة الإسلامية" و" من آثار مصطفى عبد الرازق" في سيرة أخيه مصطفى. [خير الدين الزركلي، الأعلام، المجلد 4، ص 276]

(3) - أنظر: هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 145

(4) - طه حسين (1889-1973م) أول من نال شهادة الدكتوراه من الجامعة المصرية القديمة في الأدب سنة 1914. سافر إلى السوربون سنة 1918 وتخرج منها. وعاد إلى مصر؛ حيث عين محاضرا في كلية الآداب بجامعة القاهرة ثم عميدا لكلية الآداب ثم وزيرا للمعارف. من مؤلفاته: "في الأدب الجاهلي" و" في الشعر الجاهلي" و"حديث الأربعاء" في 3 مجلدات و" قادة الفكر" و"مستقبل الثقافة في مصر" وغيرها كثير.. [خير الدين الزركلي، الأعلام، المجلد 3، ص 231-232].

(5) - يوسف بن عدي، أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 29.

الأوروبية مناهجها وعلومها ونطبقها على تراثنا ونفعل في التراث الإسلامي ما فعله الأوروبيون بالتراث المسيحي عبر إعادة قراءة النصوص الرئيسية المتمثلة في القرآن والسنة (وإن تحت عناوين السياسة والثقافة) «... فمن الطهطاوي إلى طه حسين مروراً بفرح أنطون⁽¹⁾، ومن شبلي شميل⁽²⁾ إلى قاسم أمين⁽³⁾ نجد أن كل الذين فكروا في الدين والسياسة والمجتمع بمنظار تحديثي علماني عقلاني، يمكن اعتبارهم من أبناء الأنوار»⁽⁴⁾. وهم الذين يمكن القول بأنهم دشّنوا مرحلة اختراق التراث الإسلامي «... وهكذا دخلت مسألة العقل في لعبة الفكر العربي وهو يعاود قراءة ماضيه وماضي الجنس البشري»⁽⁵⁾. لتتبعها قراءة محمد عابد الجابري في كتابه "مدخل إلى القرآن الكريم: في التعريف بالقرآن" ونصر حامد أبو زيد في مؤلفه الموسوم بـ "مفهوم النص في علوم القرآن" وقبلهما محمد أحمد خلف الله⁽⁶⁾ في "الفن القصصي في القرآن" بالإضافة إلى قراءات أركون، موضوع الدراسة، والتي تحمل عناوين القراءة العلمية للفكر الإسلامي ونقد واجتهاد في الفكر

(1) - فرح أنطون [1874-1922م] مفكر عربي نخوضي، ولد بطرابلس الشام من أسرة مسيحية أرثوذكسية. درس المرحلة الابتدائية والثانوية في الكورة. ثم نرح إلى مصر رفقة السيد محمد رشيد رضا في العام 1897. اطلع على أعمال روسو وماركس وحول سيمون وتشرب الآراء الديمقراطية والاشتراكية. تولى رئاسة تحرير "صدى الأهرام". ترجم العديد من الأعمال العالمية مثل: رواية "البعث" لتولستوي. و "المرأة في القرن العشرين" لجول سيمون. كتب عن المسيح عليه السلام وعن ابن رشد والرشدية. وهي الكتابات التي كانت سبباً في رد الشيخ محمد عبده عليه في جريد المنار وجمعت تلك الردود والمقالات في كتاب حمل عنوان "الإسلام والنصرانية" [جورج طرابيشي، موسوعة الفلاسفة، ص 103-104]

(2) - شبلي شميل [1850م-1917م] مفكر نخوضي لبناني من أسرة مسيحية أرثوذكسية. درس الطب في باريس وتأثر بنظرية النشوء والتطور فكتب فيها "فلسفة النشوء والارتقاء". أصدر مجلة الشفاء وكتب في العديد من المجالات والجرائد في لبنان ومصر. وقد أثارت كتاباته حول نظرية التطور ردود أفعال في الأوساط الإسلامية شارك فيها جمال الدين الأفغاني. ولذلك اعتبر علموي النزعة ومادي واشتراكي الاتجاه. [جورج طرابيشي، موسوعة الفلاسفة، ص 402-403]

(3) - قاسم أمين بن محمد أمين المصري [1863-1908م] كاتب وباحث. اشتهر بمناصرتة للمرأة ودفاعه عن حريتها. درس الحقوق بفرنسا وعاد إلى مصر فشغل منصب وكيل النائب العمومي بالمحكمة. ثم مستشاراً في محكمة الاستئناف. توفي بالقاهرة. من مؤلفاته: "تحرير المرأة" و "المرأة الجديدة" [خير الدين الزركلي، الأعلام، ج5، ص 184]

(4) - هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 138.

(5) - المرجع نفسه، ص 142.

(6) - محمد أحمد خلف الله [1904-1983م] أديب مصري، تخرج من مدرسة العلوم العليا عام 1928. درس علم النفس والفلسفة في جامعة لندن. اشتغل بالتعليم ومسؤوليات أخرى في جامعة الإسكندرية وعين شمس. وكان عضواً بمجمع اللغة العربية ومجمع البحوث الإسلامية بالأزهر. من مؤلفاته: القرآن ومشكلات حياتنا المعاصرة، دراسات في النظم والتشريعات الإسلامية، الكواكب وآثاره والفن القصصي في القرآن وهو أول نص اعتبر فيه القول بتاريخية القرآن الكريم أصدره سنة 1972. www.alkalema.net/maot/chapter5. Htm

الإسلامي وغير ذلك، وظل ذلك (أقصد سؤال ماذا نأخذ من أوروبا؟) نقطة رئيسة في أبحاث أغلب المفكرين الحداثيين في الوطن العربي والعالم الإسلامي. وهكذا «... بدلا من أن تتحول هذه الحملة (حملة نابليون على مصر) محليا إلى يقظة مجنّدة مختلف الجماعات المغزوة للدفاع عن تاريخها وهويتها المهددة ترجمت في أوساط النخب المحدثّة المغربية إلى منطلق أساسي للوعي وإلى عنصر مساعد في تحرير الشعب من الانحطاط والنسيان لحساب تاريخ الفاتحين الجدد وحضارتهم»⁽¹⁾.

وأما السؤال الثالث فهو كيف يحصل ذلك؟ فجوابه أن ذلك لن يحصل، بحسب التشخيص الحداثي، إلا إذا استيقنت الشعوب والمجتمعات العربية والإسلامية من القول بعدم انتمائها إلى هذا الفضاء الفكري الموسوم بالبداءة والتخلف، بل على العكس من ذلك من الضروري أن تعي أنها تنتمي إلى فضاء أوروبي متوسطي إغريقي روماني أكثر تفتحاً وذكاء وعقلانية. وأنها تعرضت لعملية تشويه ومسح أبعدها عن أصولها الحقيقية ومن الضروري العودة إليها. وفي سبيل إثبات ذلك انكبت النخبة الحداثيّة في معظم البلاد العربية على دراسة الأصول القومية للمجتمعات العربية وإثارة القوميات السابقة عن الفتوحات الإسلامية ومحاولة قطع الصلة بين تلك المجتمعات وبين الإسلام باعتباره منبع ومصدر الهوية التي ظلت تتحكم فيها؛ ففي مصر يمكن القول بأن لطفي السيد⁽²⁾ هو من أبرز الشخصيات التي اشتغلت على محاولة قطع صلة مصر بالعالم العربي والإسلامي وإلحاقها بأوروبا بالنظر إلى تاريخ مصر وعمقها الحضاري الممتد إلى زمن الفراعنة.⁽³⁾ يقول في ذلك: «... الشعب المصري هو أمة مستقلة ويتمتع بطبائع خاصة تميزه عن بقية الشعوب العربية والإسلامية. وتقوم هذه الطبائع على أساس نواة مصرية قديمة»⁽⁴⁾. وتماشيا مع تلك القناعات يرفض الجامعة العربية أو الإسلامية؛ إذ يقول: «... نحن لسنا أنصار الجامعة الإسلامية لأنها قائمة على الدين

(1) - فريغوار منصور مرشو، الفصام في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 9

(2) - أحمد لطفي السيد [1872 - 1963م] أحد رواد المرحلة الليبرالية في الدولة المصرية الحديثة. تخرج من مدرسة الحقوق سنة 1894. سافر إلى أوروبا وأقام في جنيف درس خلالها الفلسفة والأدب. شغل منصب وزارة المعارف ثم الداخلية ورئيسا لجمع اللغة العربية ورئيسا لدار الكتب. نادى بالقومية المصرية وبقومية مصر ورفض الجامعة الإسلامية من هذا المنطلق. دعا إلى تعليم المرأة وحرية الفكر. وهو مؤسس حزب الأمة. من مؤلفاته: ترجمة لكتب أرسطو: "علم الطبيعة" "السياسة" "الكون والفساد". جمعت مقالاته في "صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية" و"المنتخبات" في جزأين. www.arabphilosophers.com/Arabic/philosophers/amodern/amodern-names/Alssayed.htm

(3) - أنظر: فريغوار منصور مرشو، الفصام في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 224

(4) - المرجع نفسه، ص 224

ولدينا ثقة بأن الأمة ووحدة المصالح هما الوحيدتان اللتان تكونان العمل السياسي»⁽¹⁾.

ويعد طه حسين من المدافعين عن القومية الفرعونية المصرية أيضا؛ إذ يقول: «... إن التاريخ علمنا أن قبولها (مصر) للسيطرة العربية بعد الفتح لم يكن مستثيا من الضغائن لا بل من المقاومات والتمردات ولم تعرف التهذئة والحصول على الثقة إلا بعد استرجاع شخصيتها في عهد ابن طولون ومختلف الحكومات التي أعقبته»⁽²⁾. «... وكتابه " مستقبل الثقافة في مصر " يعد ترجمة لأفكاره القومية التي يؤكد فيها على مدى القرابة الشديدة ما بين الروح المصرية وروح كل المتأخرين للبحر الأبيض المتوسط»⁽³⁾؛ ف«... فيه (أي في كتاب مستقبل الثقافة في مصر) يجيي حملة نابليون التي حررت مصر من تركيا (سبب الانحطاط والعائق أمام الاتحاد مع أوروبا) ويعتبر بأن العقل المصري سيستعيد قوته وخصوبته تحت التأثير الجيد لفرنسا»⁽⁴⁾.

ويمثل سلامة موسى⁽⁵⁾ أحد أقطاب القومية الفرعونية ودعاتها؛ إذ «... لاقت هذه الأفكار صدى لديه [...] ولم يتردد في نصب السياج اللغوي والثقافي أو العرقي لحماية الخصوصية الفرعونية من المؤثرات الثقافية العربية الإسلامية»⁽⁶⁾. ... وهكذا اعتمد الكاتبان مسارا مشابها (يقصد بالكاتبين سلامة موسى (1887م- 1958م) وطه حسين (1889م- 1973م) يتلخص: بقطع الصلة مع الماضي وحل مسألة الانحطاط بالاندماج بأوروبا⁽⁷⁾.

(1) - لطفي السيد، منتخبات، ج1، القاهرة، 1945، ص332، نقلا عن: غريغوار مرشو، الفصام في الفكر العربي، مرجع سابق، ص225.

(2) - اتجاهات وتيارات، ص99 نقلا عن غريغوار مرشو، الفصام في الفكر العربي، مرجع سابق، ص226.

(3) - غريغوار مرشو، الفصام في الفكر العربي، مرجع سابق، ص227-228.

(4) - حمادي الرديسي، الخطاب الإسلامي حول الحداثة: الكلية الجزأة، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، باريس، مركز الإنماء القومي، ع92-93، سنة، 1991، ص38-39.

(5) - سلامة موسى (1887-1958م) قبطني مصري، مضطرب الاتجاه والتفكير. تعلم بمصر ولندن وباريس. دعا إلى الفرعونية ووجد الديانات في شبابه. وعاد إلى المسيحية في الأربعين من عمره. أصدر مجلة المستقبل والهلال وعمل بالتعليم. صنف وترجم ما يرو عن الأربعين كتابا منها: "حرية الفكر وأبطالها في التاريخ" "نظرية التطور وأصل الإنسان" "غاندي والحركة الهندية" و"أشهر قصص الحب التاريخية" وغيرها... [خير الدين الزركلي، الأعلام، المجلد3، ص108]

(6) - غريغوار مرشو، الفصام في الفكر العربي، مرجع سابق، ص226-227.

(7) - أنظر: حمادي الرديسي، الخطاب الإسلامي حول الحداثة: الكلية الجزأة، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، باريس، مركز الإنماء القومي، ع92-93، سنة 1991، ص38.

ومثل ذلك حدث في لبنان؛ إذ «... حاول دعاة القومية اللبنانية رجال دين ومدنيون وضمن منظور تاريخاني عزو أصولهم إلى التراث الفينيقي»⁽¹⁾، كما حدث أيضا في بلدان عربية أخرى مثل المغرب العربي الذي عملت فيه بعض النخب على إحياء القومية البربرية. و«... بهذه الإجراءات الجديدة صار الماضي نفسه موضع السؤال والشك، وكذلك الحاضر إلى أن صار تاريخ الإسلام (والمسيحية ضمنا) بحاجة إلى إعادة كتابته وفقا للنموذج المستجلب مثلما لاحظنا عند رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي⁽²⁾ وتلاميذهما. بذلك يكون كل استنطاق حول التاريخ مؤولا تبعا للإشارات والرموز التمثالية ما بين أجداد الماضي ونظيرتها في النموذج الوافد؛ هكذا تبنى لأصحاب هذا المنهج انتقادهم للوقائع الموضوعية»⁽³⁾.

غير أن هذا التوجه نحو إحياء القوميات هو برأبي يشكل مطية يراد بها إلحاق الشرق والعالم الإسلامي بالغرب وتبرير الاحتماء به لا غير. يقول المفكر غريغوار مرشو: «... إن الإصرار المفرط على الغزاة المقبلين، حصرا، من المحيط الشرقي ما هو إلا تبرير يسوغ الاحتماء بالقوى الغربية على حساب المجتمعات الموسومة بالشرقية وهو المنحى الذي شغل على نحو مهووس وعظامي دعاة القوميات الإقليمية المصطنعة الداعين آنذاك إلى المتوسطة أو الفينيقية أو الفرعونية أو البربرية...»⁽⁴⁾.

وهو من ناحية ثانية خطاب يصمم آذانه عن واقع وفكر ما انفك يعبر عن علاقته الوطيدة بالإسلام ليس باعتباره ديناً، فحسب، بل كهوية وثقافة وحضارة وعمق وتاريخ. ولذلك ف«... إن حجة الحداثويين، الواعية أو غير الواعية، في توسلهم الإرث الثقافي ما قبل الإسلام أو في بدايته ومماهاته بالنموذج الغربي هو تبرير استعارتهم الانتقائية عنه، وإضفاء طابع محلي على كل ما يؤخذ من الخارج، إلا أنه نتاج غير كاف وغير مقنع تجاه تحد متنام وميل جديد يطالب بضرورة

(1) - غريغوار منصور مرشو، الفصام في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 218

(2) - خير الدين باشا التونسي (1825-1890م) وزير ومؤرخ. من رجال الإصلاح الإسلامي. تعلم بعض اللغات وتقلد مناصب عالية آخرها الوزارة. تقرب من السلطان عبد الحميد الثاني وحاول إصلاح بعض الأمور. من تأليفه: "أقوم المسالك في

معرفة أحوال الممالك" [خير الدين الزركلي، الأعلام، المجلد 2، ص 327]

(3) - غريغوار منصور مرشو، الفصام في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 120.

(4) - المرجع نفسه، ص 227.

العودة الأكثر تنظيماً إلى القرآن وسيرة النبي محمد ﷺ و«صحبته»⁽¹⁾. وربما كان جمال الدين الأفغاني⁽²⁾ أحسن من عبر عن ذلك التحدي، بحسب هشام جعيط الذي يقول: «... فقد استبعد (يقصد الأفغاني) دعوة المسلمين إلى التلمذ لأوروبا بتقبل الوضعية العقلانية، بل هو ما دعاهم إلى إسلامهم الذي انصرفوا عنه. فإذا كان الشر يكمن في تراجع الدين أو في وهن الشعور الديني، فالعلاج يكون في المزيد من التوجه إلى الدين الذي يتعارض مع الحضارة أبداً، بل ينيطها بغائية عليا في هذه الدنيا وفي الآخرة بواسطة الله والإنسان معاً»⁽³⁾. ثم يردف قائلاً: «... إن هذا الموقف على غاية من الأهمية، على الرغم من كونه غير جديد تماماً، ففي لحظة كان فيها الإسلام، كحضارة إنسانية قذف بها في خضم التاريخ، يتساءل حول الإبقاء على مبدأ وجوده أو التخلي عنه، يأتي جمال الدين ليحسم الأمر بكل وضوح في اتجاه الإبقاء على الإسلام، بل فوق ذلك لي طرح الإسلام كقاعدة لكل نهوض»⁽⁴⁾.

وهو إلى جانب هذا وذاك يعبر عن قصر نظر وروح استلابية تنحو إلى تبرير غير مقنع بإمكانية الأخذ من الحضارة الأوروبية بحجة عالميتها وكيونيتها و«... على هذا الأساس تصور المثقفون التحديثيون المحليون أنه لن يكون غريباً أن يمسرحوا تجربة أسلافهم من الفلاسفة والمفكرين بنقل الفكر عن الغرب بحجة عالميته وخروجه عن منطقتي الزمان والمكان. وبهذه التخريجة المنطقية الصورية برّر المثقفون النهضويون تبخيسهم لتراثهم وتنوعاته الثقافية وتبعيتهم للثقافة الحدائبية الغربية السائدة دون أن يعملوا الفكر في هذه الثقافة الأخيرة ودون أن يستخلصوا نتائج نقدية منها. ودون أن يتعرفوا نقدياً عليها فيستكنهوا العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتاريخية التي أدت إلى نشوئها ودون أن يبحثوا عن الأسباب التي دفعتها إلى تنصيب نفسها فكراً عالمياً حاملاً وحده سر تفسير الكون وتواريخ الشعوب والحضارات، وكأنه لا شرعية لأي فكر إلا

(1) - غريغوار مرشو الفصام في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 122.

(2) - هو السيد محمد بن صفدر الملقب بجمال الدين. كان مولده سنة ألفا ومائتان وأربع وخمسين للهجرة بأسعد أباد من أعمال كابل الأفغانية. كان فيلسوفاً وخطيباً وكاتباً وصحفيًا. وهو لذلك عد من أعلام الإسلام في القرن التاسع عشر الميلادي. حرص على تجديد ونهضة العقل المسلم. وهو صاحب مشروع الجامعة الإسلامية وصاحب الكثير من المناظرات والمحاضرات والرائل الفلسفية. توفي سنة ألفا وثلاثمائة وأربع عشرة للهجرة. [أحمد أمين، زعماء الإصلاح، دط، بيروت، دار الكتاب العربي، 1979، ص 59-120].

(3) - هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 75.

(4) - المرجع نفسه، ص 75.

من خلال دلالات هذه الثقافة الغربية وتصورتها المركزية العرقية⁽¹⁾. أو «... دون أن تبذل (النخب المثقفة المحلية) الجهود الجدية في التفكير أو التساؤل عن الحدود التاريخية / الاجتماعية لهذه المبادئ»⁽²⁾.

وهو في نهاية المطاف إساءة خدمة للغازي الآتي من أوروبا الذي رسم حدودا جغرافية ولغنها بنعرات عرقية وطائفية ومذهبية. وهكذا كان «... توصل العودة التاريخية إلى الماضي، ما قبل الإسلامي أو الموازي له ليس بهدف إغناء التراث العربي الإسلامي والاعتراف بالتراكم المعرفي الذي سبقه، وإنما من أجل تبرير وإضفاء الشرعية على حدود الأمة التي تم ترسيمها من قبل الغزاة بحيث لم يعد بالإمكان رؤية تاريخ الأمة إلا من خلال منظارهم»⁽³⁾.

وتلك المواقف تمثل، في الواقع، أحد نتائج الصدمة الحضارية التي ظلت توجه أفكار النخبة في البلاد العربية والعالم الإسلامي وما زالت إلى اليوم، وهو أبعد ما يكون، برأيي، عن الدراسة أو البحث. وإنما نرى اليوم تجمعات بشرية اجتمعت من شرق الأرض وغربها وكونت شعبا ومجتمعات واكتسبت هوية من اجتماعها متجاوزة الأصول المتباينة التي جمعتها ومصوبة نظرتها إلى المستقبل، وقد أفلحت في ذلك وهي تقود العالم تحت ذلك الاسم وبعنوان تلك الهوية. ما يعني أن المسألة في السياق العربي والإسلامي قد تحكمت ولا تزال تتحكم فيها عوامل التخلف ونتائج الصدمة؛ فالفكر الحداثي العربي، بناء على ذلك، هو كل ما أنتجه العقل العربي المحكوم بفكر النهضة والتنوير الأوروبي والمتأثر بإنجازات الحداثة الأوروبية وفلسفتها كسبيل للنهوض والتقدم، وهو تلك الأفكار والآراء والمواقف التي عنيت بمعالجة علاقة العالم العربي بها منذ لحظة الصدمة أي منذ حملة نابليون على مصر سنة 1798م.

وقد ظل سؤال النهضة بتساؤلاته الضمنية الثلاث محل اهتمام المفكرين الحداثيين في العالم العربي، وظلت دراساتهم وأبحاثهم تركز على كيفية التموقع في دائرة التنوير والعقلانية عبر محاولة إنتاج خطاب تنويري وعقلاني يهيئ الأجواء لتكوين حاضن اجتماعي يتبناه ويترجمه إلى مواقف وممارسات وذلك عبر العودة إلى التراث؛ حيث استقرت دراسات المفكر العربي وأبحاثه على أن

(1) - غريغوار مرشو، نحن والآخر: حوارات لقرن جديد، ط1، بيروت، دار الفكر المعاصر، سبتمبر 2001، ص70.

(2) - قريقوار منصور مرشو، الفصام في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص10

(3) - المرجع نفسه، ص219

الحداثة الأوروبية إنما قامت على أساس وعي كبير بضرورة إعادة النظر في التراث الديني المسيحي الذي امتهن الإنسان والعقل وأمعن في إذلالهما واحتقارهما من خلال ممارسات الكنيسة المستوحاة من نصوص الكتاب المقدس وصار ذلك قناعة لدى أغلبهم. وبناء على ذلك ذهب التنويريون من فلاسفة ومفكرين وأدباء وعلماء لاهوت في أوروبا إلى إعادة قراءته وتأويله بما يتلاءم وضرورات الإنسان الأوروبي وحاجاته للحرية والعدالة والعلم والعقلانية والإنسانية متوسلين بجملة من المناهج والأدوات المعرفية الخاصة بقراءة النصوص الأدبية والفلسفية، وكان توجه الأوروبيين نحو الثورة على التراث القديم هو نتيجة لما يحمله من أفكار وعقائد متخلفة نالت نصوص الكتاب المقدس نصيبا وافرا من تلك الثورة نقداً ومساءلةً وتغييراً وتطويراً وانتهى الأمر إلى أن يمتلك العقل قدرة أهلته إلى صناعة التقدم والحداثة.

إن نظرة الإنسان الأوروبي إلى الدين وتقييمه للنص الديني، على وجه الخصوص، قد غير نظرته للحياة والكون والإله والأشياء؛ فصارت النظرة إليها انعكاساً طبيعياً وتلقائياً للنظرة الدينية. فالنظام السياسي القائم على الديمقراطية والتداول على السلطة وعدم التفرد بها وحق الانتخاب واختيار الممثلين في برلمانات ومجالس شعبية وكذلك بناء العلاقات الاجتماعية على أساس الحرية والمساواة واحترام حقوق المرأة والطفل وبناء معرفة عقلية بإخضاع الظواهر الطبيعية والاجتماعية والنفسية للتفسير العلمي القائم على التجربة بدل التفسير الميتافيزيقي كلها تظاهرات لعملية تطويرية أساسية محورها وميدانها النص الديني؛ فقراءة النص الديني وإعادة تأويله على أسس عقلية استجابت لطموح الإنسان الأوروبي هو ما صنع الحداثة وهو ما أنتج عقلاً حداثياً.

من هنا نجد أن الفكر الحداثي العربي قد توسل إعادة قراءة نصوص القرآن والسنة وتأويلها من أجل النهوض بالمجتمعات العربية والإسلامية والوصول بها إلى حالة من التقدم على غرار ما حدث في أوروبا؛ فصارت نصوص القرآن والسنة وعموم النصوص الدينية الأخرى المبتوثة في كتب التفسير والفقه والأصول وعلوم القرآن والحديث والكلام والتاريخ والتصوف كلها ميدان دراسة وبحث الفكر العربي وصار النقد والمساءلة منهجه.

وقد انقسم الفكر العربي المعاصر إزاء التراث إلى رأيين أو قراءتين؛ قراءة تراهن على امتدادات التراث الإسلامي في مسارات النهضة الأوروبية الحديثة، وهو ما يعني إمكانية التعويل عليه في إنتاج أو صناعة حداثة عربية أو إسلامية مثل قراءة محمد عابد الجابري. وأخرى ترى

محدوديته النظرية والتاريخية وتنادي بالقطيعة معه ويمثلها عبد الله العروي على سبيل المثال⁽¹⁾. وبرزت اهتمامات المفكر العربي في رصد تلك التصورات والقراءات التأويلية بجميع قطاعاتها سواء منها التي تتماهى والرؤية الحداثية ونقصد بها القراءات العقلانية والفلسفية، والتي يمثلها على سبيل المثال لا الحصر محمد أركون ومحمد عابد الجابري وعلي أومليل وعبد الإله بلقزيز وغيرهم ممن يراهنون على تأسيس عقلانية نقدية تقوم على «... نقد التراث وتمحيص محدوديته وآفاقه ومنطلقاته... سواء كان في حقل الإصلاحية العربية أم الشخصية الإسلامية أم في الرشدية العقلانية... فإن الأمر هو تأسيسهم مقولات التنوير والنقد والتأويل... وهي العقلانية النقدية»⁽²⁾. أو تلك التي يمثلها التيار النهضوي الإصلاحي من أجل «... تقريب الخطاب الإصلاحي العربي عامة والإصلاح الديني على وجه الخصوص من الأور التي ترسم معالم التنوير العربي وعقلانيته»⁽³⁾. كما برزت، أيضاً، في نقد تلك الخطابات والنصوص ويعد علي حرب أبرز الذين تصدوا لنقدها وتفكيك نصوصها «... هذا الأخير الذي عرف في الوطن العربي بكشف مآزق الإصلاح العربي: سياسياً أو اقتصادياً أو فلسفياً [وقد] ساهم في تقويم عيوب الفكر العربي وفضح تعامله مع المرجعيات والأصول النظرية والفلسفية سواء كان المرجع غربي أو تراث عربي. وهكذا تمكن من انتقاد منطق الأختام وخطاب الشعائر التقدمية»⁽⁴⁾. لنكشف، ربما، عن تقدم في الاهتمام يظهره الاشتغال المتكاثراً على نقد النصوص القديمة والمعاصرة على حد سواء، وهو ما من شأنه أن يضيق على المعالجات الأيديولوجية التي تلت مرحلة الصدمة والتي حولت سؤال النهضة إلى بحث في كيفية التبعية وتبرير التغريب. (كما عرضنا لذلك في السابق)

من المهم القول بأن ظهور الفكر الحداثي العربي قد ترافق وظهور الفكر الإصلاحي الداعي إلى العودة إلى الأصول الإسلامية واستمداد عوامل التقدم وشروط النهضة من مصادره؛ أي من الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح من الأمة مع الانفتاح على مكتسبات الحضارة الأوروبية وإنجازاتها والتحفظ في الأخذ منها. ولذلك يوصف بالوسطية والتوفيق بين الإسلام والحضارة الأوروبية وقيمتها على طريقة ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة. ويمثل هذا الفكر جمال

(1) - وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في مفهوم الحداثة والعلاقة مع التراث.

(2) - يوسف بن عدي، أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص12

(3) - المرجع نفسه، ص11

(4) - المرجع نفسه، ص14

الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده⁽¹⁾ ومحمد رشيد رضا⁽²⁾ وغيرهم... وفي هذا الصدد يمكن أن نسجل تأويلات الشيخ محمد عبده للكثير من الآيات القرآنية التي يذهب فيها إلى الاستعانة بمعطيات العلم الحديث حتى تستجيب معاني تلك الآيات إلى العلم والمعرفة الأوروبية مع أنها تأويلات قد «... تحمل، بحكم حماسها التوفيقي، عناصر غير مقنعة»⁽³⁾.

وهكذا يبدو أن نظرة التيارين أو الفريقين تفغان على طرفي نقيض حيال محاولات الإجابة على سؤال النهضة. غير أنه من المهم القول أيضا أن ذلك التباين والاختلاف ترجمته مناظرات ومطارحات وسجلات فكرية يمكن وصفها بالراقية مثل المناظرة الشهيرة بين محمد عبده وفرح أنطون على صفحات مجلتي "المنار" و"الجامعة" حول موضوعات "تاريخ اضطهاد المسلمين والنصارى للعلم والفلسفة" و"موضوع النهضة وتجاوز التأخر" و"موضوع العلمانية" والتي ظهرت فيها المواقف التوفيقية التي بنتها سلفية محمد عبده وانفتاحها على مقالة فرح أنطون⁽⁴⁾. والتي «... كانت اعتراضات محمد عبده [إزاءها] أكثر تسامحا، وتضمنت جهدا نظريا في البحث عن المبررات التي تميز تاريخ الإسلام من تاريخ النصرانية، سواء في مستوى العقائد أو في مستوى التشريعات. كما أن الشيخ انطلق من مقدمات كبرى تسلم بإمكانيات التوفيق بين الإسلام ومتغيرات العصر وذلك في إطار دفاعه عن خصوصيات التاريخ الإسلامي والعقيدة الإسلامية عند مقارنتهما بالتاريخ الأوروبي والديانة المسيحية»⁽⁵⁾.

وهو ما يجعلنا نقول أن بداية الممارسة الفكرية (في شقيها الحدائبي والإصلاحية) في العالم العربي والإسلامي كانت بداية غنية وحضارية بالرغم من حملتها الأيديولوجية (كما رأينا)؛

(1) - محمد عبده [1849-1905م] مفكر نخضوي وفقه ومفسر. قاوم التأثير الأوروبي وسعى إلى تأويل عقلاني للقرآن الكريم ودعا إلى الإصلاح ورفض الثورة. شغل منصب مفتي الديار المصرية إلى أن توفي. من أعماله: تحقيق مقامات البغدادي ورسالة

التوحيد والإسلام والنصرانية. [جورج طرابيشي، موسوعة الفلاسفة، ص417-418]

(2) - محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين، البغدادي الأصل الحسيني النسب. صاحب مجلة "المنار" وأحد رجال الإصلاح الإسلامي؛ عالم بالحديث والأدب والتفسير والتاريخ. من مواليد القلمون بطرابلس الشام سنة 1865م. رحل إلى مصر ولازم الشيخ محمد عبده وتلمذ على يديه فصار مرجعا في الفتيا والتأليف. أنشأ مدرسة "الدعوة والإرشاد" في مصر. توفي بالقاهرة وبها دفن سنة 1935م. من أشهر آثاره: "مجلة المنار"، "تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده" "الوحي المحمدي" وغيرها... [

خير الدين الزركلي، الأعلام، ج6، ص126]

(3) - هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص67

(4) - أنظر: كمال عبد اللطيف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص24-25

(5) - المرجع نفسه، ص43

إذ... من المؤكد أن ذلك العصر لم يكن وقت التصلب التقليدي مثل اليوم، بل كان زمن التوفيقية والعقلانية التصالحية التي يصعب سبر مدلولها العميق»⁽¹⁾. مع أن محمد رشيد رضا، بحسب قراءة المفكر المغربي كمال عبد اللطيف، قد عمل على تأليب النخبة الدينية وتم إنشاء وتوظيف قراءة معينة للتراث السياسي الإسلامي لمواجهة فرح أنطون⁽²⁾ ومن ثم إذهاب انفتاح المرحلة على الحوار والتوفيقية. وهو الأمر الذي يجد له هشام جعيط تفسيراً بقوله: «... الواقع أن رشيد رضا عاش في مجتمع أكثر علمنة وتنوعاً، فراح يشدد على الإرث الإسلامي المحض لعبده»⁽³⁾. ولعل ذلك يرجع إلى أن تلك الحوارات والاختلافات بقيت محصورة بين المثقفين والنخبة ولم تنزل إلى العوام لذلك بقيت تحافظ على طابعها الفكري (الراقي).

وهنا ينبغي أن نسجل أن إبعاد العوام عن السجلات الفكرية هو أحد أهم عوامل الارتقاء الفكري بالمجتمع والحفاظ على الانسجام والاستقرار داخله، خاصة وأنه لم يتم تأهيله وإعداده علمياً بالقدر الذي يمكن أن يتحمل فيه نقاشات أو أفكار بذلك الحجم أو المستوى. وفي التاريخ الإسلامي شواهد كثيرة تدل على هذا المذهب؛ فحادثة "خلق القرآن" التي هي في الأصل نقاش فكري أثاره اختلاف حول مسألة أو جزئية في مجال العقيدة والمقصود بها مسألة الصفات الإلهية ومنها صفة الكلام؛ هل الله تعالى متكلم؟ وهي مسألة وقع الإجماع على كونها ولم ينف أحد منهم كون الله تعالى متكلماً، إلا أن الاختلاف وقع حول معنى الكلام الذي امتد إلى السؤال عن القرآن الكريم وهو كلام الله تعالى: هل هو مخلوق؟ لينقسم الناس في ذلك إلى مذاهب وأقوال اشتهر فيها المعتزلة بالقول بأن القرآن مخلوق في الوقت الذي رفض الفقهاء والمحدثون وأهل السنة هذا القول واحتفظوا بقولهم: إن القرآن كلام الله تعالى من غير القول إن كان مخلوقاً حادثاً أو غير مخلوق. غير أن ذلك الانقسام في الفهم واختلاف الآراء في المسألة تطور وخرج من قصر الخلفاء المأمون والمعتصم والوائق ومن بعدهم المتوكل والقادر لينزل إلى الشارع ويختلط بالعوام.

ولم يعد الانقسام أو الخلاف، بعد ذلك، فكراً بين نخب ومثقفين، بل تحول إلى صراع صارت الدولة فيه طرف والعوام بين مؤيد لها خوفاً أو تملقاً وبين معارض ورافض لمنطق الدولة في

(1) - هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص76

(2) - أنظر: كمال عبد اللطيف، إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق، ص27

(3) - هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص77.

فرض الرأي دفع الثمن من دمه وأمواله وعرضه وغير ذلك... وإذا كان لنا في التاريخ شواهد فإن لنا منها في واقع المسلمين شواهد أكثر؛ حيث يُرَجَّح بعوام الناس في مسائل دينية وفكرية دقيقة لا علاقة لهم بها لنجدهم وقودا لحرب لم يفهموا أسباب اندلاعها أو نشوبها، وليجد العالم الإسلامي نفسه في فتن وصراعات وحروب ودماء لا تنتهي. وهو ما انتبه إليه الإمام أبي حامد الغزالي لما كتب "إلجام العوام عن علم الكلام".

وإذن لقد حافظت تلك المناقشات والمناظرات بين المدرسة الإصلاحية ذات التوجه الإسلامي والمفكرين الحدائبيين على طابعها النخبوي الفكري ولم يشهد التاريخ الإسلامي والعربي، إلى ذلك الحين، بالرغم من حدة النقاشات وحجم التناقضات أي مصادمات عنيفة بين الإصلاحيين والليبراليين دخل فيها الشعب كشريك مع هذا الطرف أو ذاك إذا استثنينا حادثة "خلق القرآن" أو كما يطلق عليها "محنة ابن حنبل" التي ربما تكون قد أسست لمشاكل كثيرة يعاني منها العالم الإسلامي لحد اليوم ومنها على سبيل المثال معالجة الخلافات الفكرية عن طريق العنف والاستقواء بالدولة على المخالف⁽¹⁾.

غير أن دخول الاستعمار الذي أفاد منه الفكر الحدائبي العربي كثيرا، وهو الذي لم يكن استعمارا عسكريا ماديا فحسب بل كان ثقافيا بالدرجة الأولى، أفسد تلك الحالة التوافقية ودفع بها إلى المواجهة من خلال التمكين لنموذجه الذي تتبناه القوى الحدائبية في العالم العربي والإسلامي بكل الوسائل. وكان الاستشراق أهم وأبرز تلك الوسائل؛ حيث كانت مهمته تنحصر في جهة التشكيك والتشويه وإثارة الأباطيل والشبهات حول التراث الإسلامي واستهداف النص القرآني وسيرة النبي ﷺ باعتبارهما مصدر ذلك التراث ومحوراه الرئيسيين، وهي القراءات والإنتاج الذي لاقى قبولا لدى النخبة الحدائبية في العالم العربي والإسلامي. وشكلت فترة الاستعمار، بذلك، قاعدة قوية للفكر الحدائبي العربي المعاصر لأن الأفكار والعناصر الحدائبية التي كان يتحدث عنها وينقلها المفكرون والأساتذة والطلبة عبر الكتب والمحاضرات والمناظرات انتقلت إلى

(1) - قد يقال بأن ذلك لا يعود إلى وعي الحدائبي والإصلاحي بقدر ما يعود إلى الظرف المتسم بالتواجد الاستعماري والذي، ربما، لم يعط الفرصة لأحدهما أن يجارب الآخر. غير أن ذلك مردود من ناحيتين أولهما: إنه على العكس من ذلك إنه يمكن الاستفادة من الاستعمار من أجل الحرب على المخالف خاصة وأن ذلك كان متاحا ومتيسرا. وثانيهما: أن واقع الأمة اليوم يعج بالحدائبيين والإصلاحيين الذين لم يتوانوا في طلب العون والمساعدة المادية والمعنوية من الاستعمار بمختلف أنواعه من أجل الانتصار لأفكارهم وطروحاتهم. ولم ينتبه كلا الطرفين إلى بداية أسلافهم التي اتسمت إلى حد ما بطابعها الفكري والحضاري البعيد عن العنف.

الديار واحتكت بقاعدة أكبر من تلك التي كانت من قبل.

وقد استطاع الاستعمار، بمعية الاستشراق، أن ينشر كتباً ويفتح مدارس ويجلب مفكرين وفلاسفة وأساتذة إلى البلدان التي استعمرها. واستطاع من ثم أن يكوّن طلبة ومعجبين بالفكر الحداثي الأوروبي وبالثورة الفرنسية على الكنيسة والفكر الكنسي والديني عموماً. ومن شأن الاحتكاك المباشر أن يزيد في تعميق الانبهار والإعجاب ليشمل عدداً كبيراً من المثقفين الذين كانوا يلقون الدعم والتشجيع من الاستعمار ودوائره الاستشراقية ولتتسع دائرة المنبهرين والمعجبين بالحدثة الأوروبية في أكثر البلاد التي تعرضت للاستعمار.

كما شهدت فترة الخمسينيات والستينيات والسبعينيات من القرن الماضي انتعاشاً كبيراً للفكر الحداثي العربي بشقيه الماركسي اليساري والليبرالي، وازدحمت الساحة الفكرية العربية بمفكرين عرب ليبراليين ويساريين يجمعهم احتقار الدين وازدراء الوحي وضرورة إبعاده بعنوان العلمية والعقلانية والإيمان بالتجربة وبالعقل والإنسان وحده كفاعل للمعرفة وصانع لها من أجل التمكين لنظام علماني حداثي، وإن اختلفوا في التوجه السياسي والاقتصادي، وتعد تلك المرحلة من أخصب مراحل الفكر الحداثي العربي المعاصر من حيث سعة الانتشار في صفوف المثقفين والطلبة في الجامعات والمدارس ولدى صنّاع القرار بفعل الدعم الذي كانت تحظى به داخلياً وخارجياً من قبل القوى الموالية للاستعمار والمعادية للإسلام والمسلمين. وهو ما خلق مواجهة مع التيار الإصلاحية؛ حيث مثلت أفكار الحداثيين ونصوصهم، بنظر الإصلاحيين، أحد وجوه الاستعمار الأوروبي وأحد أبرز أذرع الهيمنة الحديثة والمعاصرة، كما مثل الحداثيون، بالنسبة للإصلاحيين، ورثة لمشروع استعماري عدائي استهدف تقويض مقومات الأمة والقضاء عليها من خلال قطع علاقتها بموروثها الديني والحضاري. وهو ما حوّل حالة التوافق النسبي بين المشروعين والتي طبعت مرحلة بداية النهضة إلى صراع، ومن ثمة تحولت الوجهة من البحث في مشاريع التحديث إلى حالات التجهيل والتكفير. وهي الحالة التي لا تزال تسود المشهد الثقافي والفكري العربي والإسلامي إلى اليوم من دون أن يحصل بعد على أجوبة للسؤال الأرسلائي (نسبة إلى الأمير شكيب أرسلان) "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟"

وقد غذى العامل السياسي حالة اللاتوافق تلك مع البوادر الأولى للإسلام السياسي التي

تمثلت في حركة "الإخوان المسلمون"⁽¹⁾ وما تلاها من حركات سياسية إسلامية تحمل ما تسميه مشروع "الحل الإسلامي" القائم على العودة إلى كتاب الله وسنة الرسول ﷺ وسنة الخلفاء الراشدين؛ ومعناه استدعاء النموذج التاريخي الذي يقيم الخلافة الإسلامي ويعود بالأمة إلى سابق مجدها وازدهارها.

لقد اصطدم مشروع الحركات السياسية الإسلامية بأفكار الحدائبيين التي تقوم بالأساس على العلمانية التي تقتضي استبعاد العنصر الديني عن شؤون الحياة وترك العقل وحده يدبر أمور الإنسان السياسية وغير السياسية. أما إدخال الدين في شؤون الإنسان الحياتية فهو، بنظر الحدائبيين، شل للعقل وتحييد له وهو ما يجعل الأمة تركز إلى التخلف أكثر. هذه واحدة وأما الثانية فإن مشروع الخلافة الذي يحمله الإسلاميون إنما هو تكريس للاستبداد والتفرد بالحكم والتضييق على الحريات من خلال الدعوة إلى تطبيق الأحكام والحدود الشرعية؛ ما جعل المشروع الإسلامي العدو الأول للحدائبة والحدائبيين.

وقد انعكست حالة العداة النظري بين التيارين على الكتابات والمؤلفات فانهمك التيار الحدائبي في نقد المشروع الإسلامي والتراث الإسلامي لتتسع دائرة النقد فنتال مصادر الوحي والرموز الدينية الإسلامية فتحول الفكر الحدائبي من التفكير لمصلحة البحث عن البديل لحالة التخلف التي تعيشها الأمة التي اكتشفها المسلمون عقب الصدمة إلى التفكير في ضرب المشروع الإسلامي وتقويضه قصد قطع الطريق أمام أي محاولة منهم للوصول إلى السلطة أو التمكين لمشروعهم المعادي للعقل والحريات الفردية والاجتماعية، بحسب التشخيص الحدائبي، وهو ما أدى إلى زيادة اتساع هوة الخلاف بين التيارين وربما ترجم ذلك الخلاف في الرؤى والأفكار إلى مواجهات دامية ومشاكل أمنية أتت على الأخضر واليابس في بعض البلاد العربية والإسلامية. وتعد المشاكل الأمنية التي مرت بها الجزائر فيما صار يطلق عليه بالعشرية السوداء، بنظري، إحدى آثار الصدام بين المشروع الإسلامي والمشروع الحدائبي ذي التوجه الماركسي-الليبرالي

⁽¹⁾ -الإخوان المسلمون منظمة أو جماعة دينية سياسية. أسسها بالإسماعيلية بمصر (الإمام) حسن البنا عام 1929م. وهي منظمة تستمد قوانينها من الشريعة الإسلامية وكانت تهدف إلى إقامة النظام الإسلامي. حلت الجماعة وصودرت أموالها من طرف النقراشي باشا وهو ما كان سببا في اغتيال الشيخ البنا في العام 1950م. أعيد تنظيمها لكن حلها جمال عبد الناصر مرة أخرى. لها امتدادات وفروع في كل الوطن العربي والعالم. [عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ط3، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990، ج1، ص112.]

الفرونكوفوني التغريبي.

إن حالة الصدام الفكري ثم العنيف التي شهدتها العالم العربي والإسلامي بين التيار العداثي والإسلامي تشهد منذ نهاية التسعينيات من القرن الماضي حالة من التقارب والمصالحة الفكرية، وقد ترجمت تلك الحالة التصالحية في جملة الكتابات والاهتمامات لأقطاب الفكر العربي العداثي والإسلامي على حد سواء. وهو ما يمكن أن نسميه بالهبة الفكرية لمصلحة الأمة بأسرها وهي هبة أسس لها العديد من المفكرين الذين دعوا إلى ضرورة إفراغ السجل العداثي – الإسلامي من المحتوى الأيديولوجي والسير به نحو نقاش علمي وفكري رصين يقوم على وضع وبلورة أفكار ومشاريع تجديدية تبدأ بضرورة التأسيس لحوار داخلي دون إقصاء. وهي محاولات محدودة ودون المستوى المطلوب بالمقارنة مع حجم التحديات التي تواجه الأمة بأسرها. غير أنها في الوقت نفسه محاولات جريئة بالمقارنة مع درجة الهوة التي ظلت تتسع بين التيارين وشدة الخصومة التي ميزت العلاقة بينهما. وفي هذا الإطار تأتي محاولة برهان غليون الذي «... اقترح للخروج من النزاعات التي تواجه بين المحدثين – المتغربين والمحافظة – الماضويين اعترافا متبادلا وصراعا سلميا يستندان إلى مبدأ الحوار المعقول بين زملاء»⁽¹⁾. وهو الرأي نفسه الذي نادى به أحد المفكرين العداثيين؛ إذ قال «... لا يمكن أن نعيش منغلقيين لا نستفيد من التطورات العالمية وإضافات العداثة، كما لا يمكن أن نتجاهل الدين والتراث والهوية فدعا إلى ما سمي "تحديث الإسلام أو أسلمة العداثة»⁽²⁾ وربما ترجمت تلك المحاولات الخجولة في سلسلة النقاشات بين مفكرين علمانيين عداثيين وإسلاميين في مختلف المواضيع ضمن "حوارات لقرن جديد". تلك المحاولة التي رأى فيها أحد الباحثين مهادنة المفكر العداثي للإسلامي؛ إذ يقول: «... لم يلبث أن هادنه (هادن العلماني الإسلامي) بعد منتصف التسعينات مهادنة تتشطر ضمنا (وصراحة أحيانا) باستعادة التنوير (بمفهوم عصر الأنوار) من خلال خطاب التجديد الإسلامي وذلك اضطرارا منه بعد إفلاس الأيديولوجيا في العالم العربي وخصوصا الماركسية؛ حيث يرى العداثي في هذا لخطاب التجديدي "المستنير" انتصارا للتاريخية، وليست التاريخية سوى العداثة. فالإسلام

(1) - حمادي الرديسي، الخطاب الإسلامي حول العداثة: الكلية الجزأة، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، باريس، مركز الإنماء

القومي، ع92-93، سنة، 1991، ص41

(2) - الفكرة يعزوها عبد الرحمن الحللي إلى المفكر التونسي محمد الطالبي، قضايا التجديد-قراءة في التحولات وأسباب التعثر،

ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي، مرجع سابق، ص72

التجديدي/ التنويري ليس إلا معبدا للطريق من داخل المنظومة الإسلامية إلى العداثة أو هو "توفيقية" متماسكة وضرورية لتبعية مفاهيم العداثة في الوعي الإسلامي»⁽¹⁾. وأيا كانت القراءات فإن الحدائبي قد دخل في مرحلة جديدة في علاقته بالإسلامي ربما تنم عن وعي بأن الوضع لم يعد يحتمل السجلات الأيديولوجية بقدر ما بات يتطلب وعيا جديدا يواجه التحديات.

من خلال ما سبق يظهر أن سؤال النهضة، بنظر الحدائبيين، إنما تتم الإجابة عنه إذا استطاع العالم العربي والإسلامي أن يحدد علاقته بالتراث؛ أي كيف يتعامل معه وهو يعيش لحظة العداثة؟ وهو ما سنحاول الإجابة عنه في المبحث التالي إن شاء الله تعالى.

(1) - عبد الرحمن الحاج، خطاب التجديد ومهمة البحث عن نموذج معرفي مختلف، ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي، مرجع سابق، ص52.

المبحث الثالث: التجديد في الفكر الحدائبي العربي المعاصر.

ماذا يعني التجديد عند المفكر العربي؟ سأحاول الإجابة على هذا السؤال من خلال بعض النماذج التي أبدت اهتماما كبيرا بمسألة "التراث والتجديد" لأنني لا أزعج القدرة على الإحاطة بآراء جميع المفكرين الحدائبيين المعاصرين بخصوص هذه المسألة. وربما يكون أبرز من ظهرت دراساته وأبحاثه في الموضوع هو مفكر اليسار الإسلامي "حسن حنفي" ومؤلفاته تعكس ذلك التوجه نحو التراث والبحث في كيفية تجديده وبعثه؛ بحيث يكون (التراث) قادرا على تنوير الشعوب العربية والإسلامية ودفعها إلى المطالبة بتجديد حقيقتها في العدالة والمساواة والحرية بالقدر الذي يحفظ كرامة الإنسان المسلم والعربي وإنسانيته كغيره من الشعوب الحرة في العالم، من دون أن يفرط في تاريخه وتراثه الذي يشكل الدين أساسه وعموده الفقري؛ فالتجديد، عنده، هو الاجتهاد في البحث والدراسة بما يحقق الوصل أو الجمع بين الأصالة والمعاصرة يقول في ذلك: «... التراث هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر فالقديم يسبق الجديد والأصالة أساس المعاصرة والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوير الواقع وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته وفتح مغاليقه التي تمنع أي محاولة لتطويره. والتراث ليس قيمة في ذاته إلا بقدر ما يعطي من نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره. فهو ليس متحفا للأفكار نفخر بها وننظر إليها بإعجاب ونقف أمامها في انبهار وندعو العالم معنا للمشاهدة والسياحة الفكرية بل هو نظرية للعمل وموجه للسلوك وذخيرة قومية يمكن اكتشافها واستغلالها واستثمارها من أجل إعادة بناء الإنسان وعلاقته بالأرض وهما حجرا العثرة اللتان تتحطم عليهما كل جهود البلاد النامية في التطور والتنمية»⁽¹⁾.

إن النص الذي أمامنا لا شك أنه مفعم بالخلفية الأيديولوجية اليسارية التي لا يخفيها الرجل بقدر ما يعمل على ضرورة استثمار التراث من أجل تطويرها في العالم العربي والإسلامي؛ فالحفاظ على التراث، بنظره مسؤولية تفرضها الضرورة القومية وتجديده يقتضيه وضع المجتمعات والشعوب العربية والإسلامية المتسم بالفقر والتخلف والهوان والركون إلى الاستعمار وقوى الهيمنة الأمبريالية العالمية. ومن ثمة كانت المسؤولية القومية لا تعني الاكتفاء بالتغني بالماضي وتبجيله بل

(1) - حسن حنفي، التراث والتجديد، ط5، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002، ص13.

بعثه واستثماره من أجل إعادة بناء الأرض والإنسان. ولذلك كان الإنسان، كما يعبر عن ذلك، هو المقصود من كل تجديد للتراث. يقول في ذلك: «... فالتصنيع والإصلاح الزراعي قد يتحطمان لأن الإنسان، وهو العامل والفلاح، لم تتم إعادة بنائه ووضع في العالم وظل متخلفا عن مظاهر التقدم»⁽¹⁾.⁽²⁾ بل أكثر من ذلك إن التجديد عند حسن حنفي يجب أن يبلغ الذروة من خلال تحويل العلوم الإسلامية التي يسميها تقليدية إلى علوم إنسانية ثم تحويل الأخيرة إلى أيديولوجيا فيقول: «... وتلك هي الغاية القصوى من التراث والتجديد فإذا قال القدماء: الإنسان حيوان ناطق فإننا نقول: الإنسان حيوان أيديولوجي؛ فالعلوم العقلية القديمة بتحويلها إلى علوم إنسانية معاصرة يمكن بعد ذلك تحويلها إلى أيديولوجيا تجيب مطالب العصر»⁽³⁾ أو إن «... التراث والتجديد ببساطة تحويل للوحي إلى أيديولوجيا»⁽⁴⁾.

وانطلاقا من القناعة بضرورة الاهتمام بالإنسان بوصفه الفاعل الحضاري والمستفيد من تجديد التراث ينتقد حنفي صور التجديد السائدة في العالم العربي والإسلامي، والمتمثلة في الاهتمام بـ«... المكتبات والمخازن والمساجد والدور الخاصة»⁽⁵⁾. وهي صور "الاهتمام بالتراث" المنتشرة في جل تلك الأقطار؛ صور يراها أقرب إلى التهريج منه إلى الاهتمام الحقيقي. ولذلك «... تكثر الدعايات حول نشر التراث وكأن البعث والإحياء والنشر يعني إعادة طبع القديم طبعت عدة واختيار ما وافق هوى العصر دون متطلباته. فإذا لجأ العصر إلى التصوف تعويضا عن روح الهزيمة أو طلبا للنصر فإنه يعاد نشر المؤلفات الصوفية. وإذا تشوف العصر إلى المدينة الفاضلة وتطلع إلى المجتمع الجديد تعويضا عن الفساد الخلقي والانحراف السياسي نشرت المؤلفات عن فضائل الصحابة وعن العشرة المبشرين بالجنة وإذا شاعت الخرافة في الناس وساد الانفعال على العقل واشتدت الحاجة وزاد الضنك نشرت المؤلفات عن المعاد وعن عالم العدل القادم الذي تملأ فيه الأرض عدلا كما ملئت جورا وانقلب أهل السنة إلى شيعة [...] وإذا قيل أن السبب في الهزيمة هو البعد عن الكتاب والسنة أعيد نشر الكتاب والسنة في طبعت مذهبة

(1) - حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 13.

(2) - إن الرهان على الإنسان بوصفه الفاعل الحضاري هو محل إجماع بين جل المفكرين و المتقنين المهتمين بسؤال النهضة في العالم العربي والإسلامي و إن تباينت مرجعياتهم الفكرية وخلقياتهم الأيديولوجية.

(3) - حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص 175.

(4) - المرجع نفسه، ص 175

(5) - المرجع نفسه، ص 14

منمقة ومزركشة»⁽¹⁾.

والتجديد عنده ضرورة وهو نوعان: معنى عام يقول عنه: «... تجديد التراث إذن ضرورة واقعية ورؤية صائبة للواقع، فالتراث جزء من مكونات الواقع وليس دفاعا عن موروث قديم [...] وتجديد التراث هو حل لطلاسم القديم وللعقد الموروثة، وقضاء على معوقات التطور والتنمية والتمهيد لكل تغير جذري للواقع، فهو عمل لا بد للثوري أن يقوم به وإلا ظل القديم شبعا ماثلا أمام الأعين يمثل أرواح الأسلاف التي تبعث من جديد تتربص بالأبناء شرا إذا هم خرجوا من جبتهم ورفضوا سلطانهم ولم يدينوا لهم بالطاعة والولاء»⁽²⁾. ومن ثمة كان «... التراث والتجديد يعبران عن موقف طبيعي للغاية، فالماضي والحاضر كلاهما معاشان في الشعور [...] ويؤسسان معا علما جديدا وهو وصف للحاضر وكأنه ماض يتحرك ووصف الماضي على أنه حاضر معاش»⁽³⁾.

وهكذا يكون التجديد عند حسن حنفي ليس انقطاعا كلياً عن الماضي أو الموروث بقدر ما هو تواصل معه «... إذ أنه لا يعني انتقال شعب ما من مرحلة إلى أخرى حدوث قطع أو انفصال حضاري بل يعني استمرار الحضارة ولكن على أساس جديد من احتياجات العصر»⁽⁴⁾. ومعنى خاص يقصد به تجديد العلوم الدينية أو المعارف الإسلامية و«... هو توحيد العلوم كلها في علم واحد يكون مرادفاً للحضارة نفسها»⁽⁵⁾ أو هو «... تحويل العلوم العقلية القديمة إلى علوم إنسانية، وأن يصبح الكلام والفلسفة والتصوف والأصول كل منها علماً إنسانياً»⁽⁶⁾. والتجديد بهذا المعنى يتخذ «... سمة "تحريفية" [...] لا تصل إلى حد إلغاء الدين ولكنها "تفرغه" من مضامينه بعضها أو كلها، لتحشوه بمضامين جديدة "قابلة للتوظيف" ضمن الاستراتيجية العامة

(1) - المرجع السابق، ص 14.

(2) - المرجع نفسه، ص 19.

(3) - المرجع نفسه، ص 19.

(4) - نصر الجويلي، مسألة التراث في الفكر العربي المعاصر، ضمن أعمال ندوة: التراث والتحديث، تونس، جامعة الزيتونة، المعهد

الأعلى للحضارة الإسلامية، السنة الجامعية 2003-2004، ص 118.

(5) - حسن حنفي، التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 172.

(6) - المرجع نفسه، ص 174.

لدعوى التجديد»⁽¹⁾.

ويختلف التجديد عند نصر حامد أبو زيد عن التجديد عند أستاذه حسن حنفي؛ إذ في الوقت الذي لا نجد حسن حنفي كثير عناية بالتفكيك⁽²⁾ والنقد نجد أن نصر حامد أبو زيد يولي أهمية كبيرة بإعادة القراءة والنقد وتفكيك الأسس؛ فمصطلح النقد وفعل النقد هو أبرز ما يميز أعمال نصر حامد أبو زيد الفكرية، وهو يرى بأن أي عمل تجديدي لا يقوم على نقد وتفكيك التراث هو بالتأكيد فاقد لتوصيف "الجديد" وهو «... لا يستقيم ولا يصح إلا بعد قتل القديم بحثاً؛ لأن التجديد دون فحص القديم فحواً نقدياً من شأنه أن يضيف أفكار إلى أفكار فتتجاوز الأفكار القديمة والأفكار الحديثة دون أن يزحزح الجديد القديم أو يحل محله.»⁽³⁾.

ويرسم نصر حامد أبو زيد لنقده القديم وزحزحته هدفاً يكاد يكون محورياً في جل قراءاته ألا وهو القضاء على ما يسميه سلطة النص والحد من هيمنتها وقمعها الذي تمارسه طيلة فترة طويلة من التاريخ الإسلامي. وبالتالي فإن الحد من تلك السلطة لا يكون إلا عبر آلية التفكيك والنقد التي تفضح، برأيه، السلطة المزيفة للتراث وإحكامه القبض على العقل المسلم الذي لا شك أن التجديد، بهذا المفهوم النقدي التفكيكي، سيوفر له أجواء من حرية الإبداع والاجتهاد والانفتاح والانطلاق؛ ذلك أن الدعوة إلى التحرر من سلطة النصوص ومن مرجعيتها الشاملة، حسب نصر حامد أبو زيد، ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنساني حراً يتجادل مع الطبيعة في مجال العلوم الطبيعية، ويتجادل مع الواقع الاجتماعي والإنساني في مجال العلوم الإنسانية والفنون والآداب. ولذلك فهو لا يرى بأن قراءته هذه تعني مصادمة النصوص الدينية بقدر ما تعني الكشف عن السلطة التي يضيفها البعض على نصوص التراث بالباطل ليحيلوها قيوداً على حركة العقل والفكر؛ إن هذه الدعوة للتحرر لا تقوم على إلغاء الدين ولا تقوم على إلغاء نصوصه، لكنها تقوم على أساس فهم النصوص الدينية فهماً علمياً⁽⁴⁾.

واليوم يتحمل الخطاب الإسلامي المعاصر مسؤولية كبيرة في هذا التليس الواقع، برأي نصر حامد أبو زيد، وذلك بزعمه أنه يستند إلى ما يعتبره العقيدة الإسلامية. ولذلك يذهب إلى

(1) - محمد عادل شريح، استراتيجيا التجديد، الخلفيات النفسية والفكرية: ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي، مرجع

سابق، ص 163

(2) - سيأتي شرحه في الفصل الثالث من البحث.

(3) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، ط 1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 19

(4) - أنظر: نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ط 2، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1995، ص 146

الكشف عن التلاعب والزيغ الذي أحاط بتشكيل الأفكار؛ حيث يرى أنها تفرض نفسها بإحدى الطرق الثلاث: إما بدعم السلطة لها أو كثرة ترددها أو بخواء العقل المتلقي من أفكار سابقة وبذلك تتحول الفكرة إلى عقيدة؛ تلك هي حقيقة الخطاب الإسلامي التي يعتقد أبو زيد أنه كشفها. يقول في الموضوع: «... إن البحث النقدي التحليلي للأفكار والمسلمات القديمة من شأنه أن يكشف عن جذور هذه الأفكار ويفصح عن دلالتها في سياق تكونها التاريخي الاجتماعي وبذلك يردها إلى أصولها بوصفها فكرة وليست عقيدة»⁽¹⁾.

وقد انتقد نصر حامد أبو زيد مفهوم التجديد الذي سلكه فكر النهضة في بداية القرن التاسع عشر، وهو القائم على ضرورة الموازنة بين أصول الدين ومبادئه ومعطيات الحضارة الأوروبية في مختلف العلوم والفنون والذي (الفكر) يظهر مثلاً في محاضرات الشيخ محمد عبده ومؤلفاته وخاصة في تفسيره للقرآن الكريم؛ حيث يراه مفهوماً أقرب إلى التلفيق منه إلى التجديد⁽²⁾.

والحقيقة أن ما يذهب إليه نصر حامد أبو زيد بشأن انتقاد مفهوم التجديد، كما هو في فكر النهضة، غير مسلم به؛ حيث «... يتضح أن أكبر دفع نحو التجديد في المنهج والمضمون يعود إلى بداية القرن العشرين في شكل دروس تفسيرية ألقاها الشيخ محمد عبده في الأزهر من سنة 1899م إلى سنة 1905م وفسر فيه سورة الفاتحة والبقرة وآل عمران والنساء حتى الآية 125 فنشر تلميذه محمد رشيد رضا في مجلة المنار ما قيده عن أستاذه»⁽³⁾. وإذا لم يكن لمدرسة النهضة ورائدها محمد عبده فضل فيكفيه أنه أرسى دعائم فهم جديد أو بتعبير آخر «... يبقى تفسير المنار أكثرها (التفاسير) توجهها نحو التحديث بما يتوفر عليه من جرأة في الاجتهاد وإعمال الرأي، وفيما يمكن اعتباره تمرد على النموذج التفسيري القديم»⁽⁴⁾⁽⁵⁾.

(1) - المرجع السابق، ص 19

(2) - أنظر: نصر حامد أبو زيد، النص و السلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 28-31.

(3) - حسن مزبو، تاريخية التفسير ومتطلبات الحدائبة، ضمن أعمال ندوة: التراث والتحديث، تونس، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى للحضارة الإسلامية، السنة الجامعية 2003-2004، ص 29.

(4) - المرجع نفسه، ص 31

(5) - مع أنني أوافق الباحث في جدة فكر النهضة غير أنني لا أعتبر ما قام به محمد عبده تمرداً بقدر ما هو فقه لمطالبات وتحديات واقعية استفاد فيه من العصر من دون أن يتنكر للسابق.

وأما محمد عابد الجابري فإنه لما كان التراث عنده هو بنية قوامها قياس الغائب على الشاهد كما يقول إنه «... بنية ساهمت في تشكيلها عناصر متعددة على رأسها أسلوب الممارسة النظرية [النحوية والفقهية والكلامية] التي سادت عصور الانحطاط. الأسلوب الذي قوامه قياس الغائب على الشاهد بدون مراعاة الشروط التي تجعل هذا القياس منهجا علميا. لقد أصبح القياس في شكله الميكانيكي ذاك العنصر الذي يجمد الزمان ويلغي التطور ويجعل الماضي حاضرا باستمرار في الفكر والوجدان ليمد الحاضر بالحلول الجاهزة»⁽¹⁾. فإن التجديد عنده هو النقد الصارم الذي ينبغي أن يطال هذا الثابت البنيوي ويقصد به القياس؛ إذ يقول: «... إننا نعتقد أن الدعوة إلى [تجديد الفكر العربي] أو [تحديث العقل العربي] سيظل مجرد كلام فارغ ما لم تستهدف أولا وقبل كل شيء كسر العقل المنحدر إلينا من [عصر الانحطاط] وأول ما يجب كسره عن طريق النقد الدقيق الصارم هو ثابتة البنيوي [القياس]»⁽²⁾. ثم يقول: «... إن تجديد العقل العربي يعني في المنظور الذي نتحدث فيه إحداث قطعة إبستمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر»⁽³⁾.

والنقد الذي يدعو إليه والقطيعة التي ينادي بها إنما يعني بها، كما يقول، القطيعة المعرفية وليس المراد بها القطيعة مع التراث أو الماضي بوصفه يشكل تاريخا وجزءا من الهوية لذلك رأيناه يدافع عما أسماه بالحدثة الفعلية التي تستمد روحها من التراث ولا تنتكر له. يقول في ذلك: «... لا بد من الإشارة إلى أن القطيعة الإبستمولوجية لا تتناول موضوع المعرفة، ولذلك فلا علاقة إطلاقا بالأطروحة الفاسدة المنادية بإلقاء التراث في المتاحف أو تركه هناك في مكانه من التاريخ. إن رفض التراث بهذا الشكل الميكانيكي موقفا تاريخيا هو ذاته من رواسب الفكر التراثي في عصر الانحطاط»⁽⁴⁾. وبذلك فلا حداثة من، منظور الجابري، من غير الاستعانة بالتراث والعودة إليه على أن تكون عودة عقلانية نقدية؛ يقول: «... نعتقد أنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993، ص20.

(2) - المرجع نفسه، ص20

(3) - المرجع نفسه، ص20

(4) - المرجع نفسه، ص20

خاصة به، نخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة كفاعلين وليس كمجرد منفعلين»⁽¹⁾.
والممارسة العقلانية النقدية الصارمة تتطلب أن تنفصل الذات عن الموضوع الذي هو التراث لأنه «... بدون نقد وبعيدا عن الروح النقدية، فهو عندما يفكر بواسطته ومن خلاله فيستمد منه رؤاه واستشراقه»⁽²⁾. على أن التراث الذي يعنيه الجابري هو جملة الخطابات التي نشأت حول النص القرآني وأحاديث الرسول ﷺ، والمراد كل فروع الثقافة العربية والإسلامية وميادينها العلمية والمعرفية. وهو بذلك يستبعد نصوص الوحي من القراءة النقدية التي يمارسها ويعتقد أن ما يطلق عليه "الخطاب اللاهوتي" لم يثن أوانه بعد في العالم العربي والإسلامي، كما ينقل عنه علي حرب⁽³⁾. والخلاصة أن تجديد التراث عند الجابري هو قضية. يقول في ذلك: «... القضية الأساس التي أذاع عنها وهي أن التجديد لا يمكن أن يتم إلا من داخل تراثنا باستدعائه واسترجاعه استرجاعا معاصرا لنا»⁽⁴⁾.

وعند علي حرب، أيضا، لا يمكننا فهم التجديد ما لم نفهم موقفه من التراث الذي يراه مسألة حيوية بالنسبة للجماعة كما هي بالنسبة للفرد لأنها ترتبط ارتباطا وثيقا بمسألة الهوية؛ إذ تتحدد هوية الجماعة والفرد بمقدار تمسكه بتراثه وإحساسه بالانتماء إلى ماضيه. غير أن التمسك بالتراث عنده لا يعني التمسك بحرفيته، بل بإقامة علاقة نقدية معه؛ فالتجديد عند علي حرب لا يخرج عن مفهوم النقد عند غيره من الحدائبيين. يقول في الموضوع: «... ثمة من يتسلط عليه قديمه وتراثه في حين هناك من يشتغل على ذلك لكي يقيم معه علاقة نقدية خلاقة ومنتجة ومن يفعل ذلك فهو حدائبي بلا ريب»⁽⁵⁾. نفهم من هذا أن علي حرب ليس من دعاة القطيعة مع التراث بقدر ما هو من دعاة إقامة علاقة معه على أن لا تكون تلك العلاقة من النوع التقديسي أو الاستلابي لمصلحة الماضي؛ إذ يقول: «... أنا لا أنفي التراث ولا مجال لنفيه أصلا ولكني لا أتعامل معه كسلطة مقدسة أو كمرجعية نهائية أو كنموذج كامل للفكر والعمل وإنما أعمل على

(1) - المرجع السابق، ص 16

(2) - المرجع نفسه، ص 22

(3) - أنظر: علي حرب، نقد النص، ط 4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005، ص 116-117

(4) - محمد عابد الجابري، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي: سلسلة حوارات المستقبل العربي (1)، حاورهم: عبد الإله بلقزيز، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص 25.

(5) - علي حرب، الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، ط 2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 151.

تحويله وتغييره بهدف إنتاج مزيد من المفهومية والفاعلية في قراءة العالم أو التعاطي معه أو في تشخيص الواقع ومواجهة تحدياته»⁽¹⁾.

من هنا يبدو التجديد في فكر حرب علاقة قوية بالتراث، باعتباره هوية، ونقد صارم يبحث من خلاله عن التغيير وإحداث منطلق تحويلي باعتباره غير مقدس أو كامل. وهذا هو لب الحدائة أو الفكر الحدائبي فهو يقول: «... فلا يتوهم الحدائبي إذن أن بمستطاعه الانقطاع عن أصوله إذ بذلك يمارس أصولية رديئة ولا يتوهم الأصولي أن بإمكانه القفز فوق ما يحدث لكي يمارس حدائته على النحو الأسوأ»⁽²⁾. فالتجديد عند علي حرب يقوم على ما يسميه «... العقلانية التداولية بطابعها التركيبي والمرن»⁽³⁾. وهي العقلانية التي تتيح فرصة المساءلة الدائمة والتفكيك النقدي المستمر لكل ما هو جاهز ماضٍ كان أو راهناً؛ فالمساءلة والنقد المستمر يفضيان إلى التفكيك ومن ثمة إعادة البناء والتشكيل الذي يسميه حرب تركيب في عملية دائمة ومستمرة ومرنة. يقول: «... والتركيب يعني أن ما هو جديد مفيد وملائم أو فعال وراهن [... إنما ينبثق من إعادة بناء أو تشكيل»⁽⁴⁾.

ويضاف مصطلح الخلق في فكر حرب مرادفاً للتجديد ومجاوزاً له؛ حيث يرى أن التجديد هو عملية تركيبية قائمة على النقد والتفكيك للجهاز الراهن منه والماضي ما يعني أنه إعادة تشكيل لما هو كائن في الوقت الذي يكون فيه الخلق «... أن نفعل أكثر مما نقدر عليه بحرق سلاسل الأسباب وكسر الحتميات المقفلة من أجل تغيير دفتر الشروط وإعادة ترتيب الأولويات أو بناء المعادلات وذلك عبر الإتيان بما هو غير مسبوق أو متوقع»⁽⁵⁾. يعني أنه عملية قائمة على كسر تلك التشكيلات ورفض التشبث بها؛ فالخالق عنده هو «... الذي يعمل على كسر الأيقونات المقدسة والأصنام النظرية بقدر ما يتحرر من أوهام الحقيقة»⁽⁶⁾.

وهذا المعنى التفكيكي لمصطلح التجديد لا يراد منه تحطيم التراث أو تجاوز منجزات

(1) - علي حرب، الماهية والعلاقة: نحو منطلق تحويلي، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998، ص275.

(2) - علي حرب، الممنوع والممتنع...، مرجع سابق، ص251

(3) - المرجع نفسه، ص40

(4) - علي حرب، الإنسان الأدنى، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، دت، ص39.

(5) - المرجع نفسه، ص39

(6) - المرجع نفسه، ص39

الحاضر؛ فهو تجديد يعنى بالمنهج ولا تعنيه المساحة التي يمارس فيها أكانت تراثاً أم حاضراً؛ فعلي حرب يرى أن الوفاء للقدمى أو للتراث إنما يكون بالإتيان بما لم يأت به السابقون وهو ما يسميه "الخيانة الخلافة" «... إنه قدرتنا الدائمة على التخطي والتجاوز بكسر علاقانا بالمطلقات والمقدسات والمتعاليات من الأسس والثوابت»⁽¹⁾؛ إنه التجديد الذي يمدنا بالقدرة الدائمة على التحول والذي يمكننا من أن نصنع صورة جديدة عن أنفسنا وعن علاقانا بغيرنا. يقول في ذلك: «... ما نحتاج إليه [...] ليس أن نسبح بحمد الحقيقة والحق [...] لأن الممكن والمحتاج هو خلق الحقائق والتحول [...] لصنع صور جديدة عن أنفسنا وعن علاقانا بسوانا»⁽²⁾.

وبحسب الباحث المغربي بن يوسف بن عدة فإن لغة التداول ومنطق التحويل الذي اختاره علي حرب لقراءة المشهد العربي والإسلامي «... لا يخرج عن صيغة المجال التداولي عند طه عبد الرحمن الذي يؤسسه على لغة اللغة والمعرفة والعقيدة»⁽³⁾. وإن كانت لغة التحول التي تتبدى في فلسفة التجديد عند طه عبد الرحمن تخضع لـ «... شرط الحفاظ على مألوف اللغة وغاية المعرفة ومقاصد العقيدة»⁽⁴⁾؛ بمعنى أن «... فيه من الخصوصية القومية العربية والإسلامية أكثر مما فيه من السمة العالمية والكونية لاعتقاده أن هذه الأخيرة لم تكن إلا خصوصية في أصلها ومبدئها ثم تم فرضها بالقوة والسلطان لتصير كونية أو عالمية مهيمنة»⁽⁵⁾.

ويظهر التجديد عند هشام جعيط حاملاً لمعنى الإصلاح. وهو يقوم عنده، حسب رأيي، على جملة من عناصر نستخلصها في النقاط التالية:

أولاً: أساس الإصلاح: ويتمثل في الفكرة ومضمونها ومسارها وقبل ذلك كيفية تشكلها ويستنبطها المفكر من الحدث التاريخي، بحسب قراءة هشام جعيط، ولذلك كان التاريخ الإسلامي عنده ليس مجرد وقائع حدثت في زمن مضى وانقضى، بل هو يشكل الأساس الذي ينطلق منه لدراسة فكر الأمة من حيث كيفية تشكله ومضمونه ومساره. وهو المساحة التي يمارس فيها جعيط قراءة هذا الفكر؛ فالإصلاح، إذن، هو استنطاق للحدث التاريخي وتعيين له يهدف إلى

(1) - المرجع السابق، ص 40

(2) - المرجع نفسه، ص 39

(3) - يوسف بن عدي، أسئلة التنوير والعقلانية، مرجع سابق، ص 183

(4) - المرجع نفسه، ص 183

(5) - المرجع نفسه، ص 183

الإجابة عن عديد الإشكالات والتساؤلات حول وضع الأنا أو الذات وعلاقتها بالآخر الذي يمثلته الغرب بالدرجة الأولى⁽¹⁾.

والفكرة الأساسية عند جعيط، كما يقول بلقزيز، مدارها حول كيف نقرأ التراث والتاريخ وكيف ننظر إلى الغرب حتى نتمكن من تكوين صورة عن أنفسنا وعن الآخر بهدف التخلص من صور وأشكال الضعف والتخلف، وقد لخص فكرته هذه في منجزه الفكريين "الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي" و"أوروبا و الإسلام" فهذا الأخير يقول فيه عبد الإله بلقزيز: «... إنه النص الفكري الأول المتكامل الذي وضعه مفكر من جيل الحداثة العربية لنقد المعرفة الغربية للإسلام»⁽²⁾؛ نقد أراد به هشام جعيط تحطيم الصورة المشوهة للإنسان في الوطن المغرب، والذي ينسحب كما يقول على العربي في المشرق أيضاً، ليس رغبة في تصحيح تلك الصورة في نظر الغربي المستعمر وإنما تصحيح صورته لنفسه؛ أي أن العربي والمسلم يحتاج إلى أن يعرف ذاته وأن يستعيد أنه القوي والمتنور فإنه ما لم يعرف ذاته ويستعيد صورته الحقيقية فإنه لن يفيد تصحيح الغربي لها. وهو طرح قوي لأن السؤال الرئيسي هو: ماذا بعد أن يصحح الغرب صورته عنا؟ هل يعود ذلك بالفائدة؟ هل يكفي ذلك للتموضع في خارطة العالم المتقدم؟⁽³⁾⁽⁴⁾

ثانياً: محور الإصلاح: وهو الإنسان، لذلك نجد هشام جعيط يركز على البحث في طبيعة الشخصية الأساسية للإنسان العربي الذي يقع عليه الرهان في عملية التجديد والإصلاح؛ تلك الشخصية التي تتبدى في الكيان الاجتماعي الخاضع للاستبداد، كما يرى جعيط، وذلك الرضوخ هو سمة الفرد العربي وهو ترجمة أساسية للبنية النرجسية لأنا الحاكم الذي يعتبر نفسه كائناً

(1) - عبد الإله بلقزيز، التاريخ والتقدم: دراسات أعمال الندوة الفكرية التي عقدتها شعبة الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نمسيك، تحرير: عبد الإله بلقزيز، الدار البيضاء، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011، ص 176.

(2) - المرجع نفسه، ص 176.

(3) - أنظر: هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، مرجع سابق، ص 164-171.

(4) - ربما كان ذلك هو مراد الله تعالى حين قال: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾. وربما يلتقي فكر هشام جعيط في هذه النقطة بفكرة القابلية للاستعمار التي صكها الأستاذ مالك بن نبي وهو ينظر لشروط النهضة؛ فصورة الفرد المسلم المسكون بالتخلف والدونية هي التي تمهد للاستعمار العسكري والثقافي وتعميق عن البحث في شروط النهضة وتمثلها. وربما اختلف خطابه من جهة ثانية عن الخطاب السائد المهتم كثيراً بتصحيح صورة الإسلام والمسلمين في أعين الغرب وغض الطرف عن ضرورة تصحيح المسلم لصورة نفسه بالنظر في مرآة التاريخ الإسلامي من جهة والنظر في المعرفة الغربية من ناحية ثانية.

غير قابل للتغيير ومن ثمة كان التغيير الذي يؤسس له ويدعو إليه هو التغيير الجذري الذي يطال القيم. ويقوم التغيير المنشود في فكر هشام جعيط على نقطتين أساسيتين؛ تركز الثانية على الأولى. فأما الأولى فهي الوعي بحالة العجز وأما الثانية فهي إعادة هيكلة الذات أو الأنا. وهنا يبرز دور النخب المثقفة التي يقع عليها عبء تأسيس أو بناء التغيير وذلك بتثويره أي تحويله إلى ثورة. وهو الإصلاح الذي يتوخى حفز الوعي عبر بناء وعي تاريخي جديد يؤول إلى تحويل جذري في مصير الوطن العربي.

ثالثاً: محاذير الإصلاح: إن ذلك الفهم لمسألة الإصلاح دونه جملة من المحاذير يعبر عنها هشام جعيط وهي الخوف من القراءة الماركسية للتاريخ أو الوقوع في النموذج الماركسي الذي يضيق من مساحة الحرية والتي هي إحدى ضروريات الحداثة هذا من جهة. ومن جهة ثانية هو النموذج الذي يهدد الإرث الثقافي للأمة العربية والإسلامية ويعمل على زعزعة الشخصية العربية الإسلامية⁽¹⁾.

إن المعنى الإصلاحي الذي حمّله التجديد، بحسب الباحث عبد اللطيف فتح الدين، هو استكمال للنهج الإصلاحي الإسلامي. غير أنه وإن كان يلتقي معه في المقاصد إلا أنه يختلف عنه في المضمون؛ ذلك أن فكره بمضامينه يتوخى بناء وعي تاريخي جديد" أي أن أساس الإصلاح كما يتوخاه جعيط هو قراءة التاريخ قراءة تغييرية قادرة على إحداث تحول جذري في الوطن العربي والتجديد- بهذا المعنى- هو ثورة لذلك يضع الباحث محمد الغيلاني مشروع هشام جعيط التجديدي ضمن تيار الثورات⁽²⁾.

ولأن التجديد هو مشروع فلسفي فإنه يتطلب، حسب الباحثة التونسية زهية جويرو، جملة من الشروط هي بين شروط ممكنة التحقق وبتحققها تتحقق إمكانية التجديد. وشروط ممكنة إلا أنها لم تتحقق بعد، ويبقى التجديد رهين زمن تحققها، ومستحيل تحققه لن تتحقق معه عملية التجديد المأمولة. كما يتطلب، أيضاً، دراسة التجارب الناجحة في العالم و البحث في

(1) - أنظر: عبد اللطيف فتح الدين، سؤال الشخصية العربية الإسلامية عند هشام جعيط، ضمن كتاب: التاريخ والتقدم، مرجع سابق، ص 38-42.

(2) - أنظر: محمد الغيلاني، قراءة في كتاب: الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، ضمن كتاب: التاريخ والتقدم، مرجع سابق، ص 45-54.

أسباب نجاح التجديد في بيئات وثقافات وفشله في أخرى⁽¹⁾. ولذلك فإن السؤال المطروح بعد هذا العرض هو إلى أي مدى يمكن القول بأن تلك المشاريع التجديدية الحدائية في العالم العربي قد استجابت لتلك الشروط الضرورية الواقعية للتجديد؟

إن الملاحظ فيما عرضناه أن مشاريع التجديد في الفكر الحدائبي العربي المعاصر تكاد تغفل عن تلك الشروط الواقعية والموضوعية لإحداث التجديد. لعل أبرزها هو الأهمية التي يجب أن تعطى للإنسان في العالم العربي والإسلامي بوصفه المعني الأول، والتي يتم فيها التعامل معه بأسلوب يميزه التعالي والمفارقة ويبدو فيها مقصيا من التفكير الحدائبي بجرم انسياقه وراء التراث وتمسكه بالتقليد والماضي (تمسكا لا على الصورة التي يريدونها الحدائبي). وبالتالي انخيازه التلقائي في خندق التراثيين من الإسلاميين الذين يشكلون أحد عوائق التحديث، كما يتصور الحدائبي، ولذلك يظهر الخطاب التجديدي الحدائبي وكأنه ينطوي على اتهام مضمرة وإدانة لهذا الإنسان الذي يرفض الاستجابة لطروحاته (التنويرية). هذا الإنسان الذي ظل يعيش الإساءة والتهميش من قبل النخبة التي تعيش في قطاع واسع منها على (ترف) تشريح عقله من دون أن تتوجه إليه بخطاب يراعي تاريخه وعمقه الحضاري وواقعه المعقد، ومن دون أن يراعي سنن التدرج في الرقي وأسباب التقدم والفشل الموضوعية.

لقد آن الأوان أن يتوجه خطاب الحدائبي، إن أراد أن يكون خطابا تجديديا، إلى الإنسان في المجتمعات العربية والإسلامية وأن يتجاوز خطاب التعالي والمفارقة الذي يمنحه لنفسه. وأن يعمل على تفكيك عوائق التجديد في عقله أوّلا ليتمكن من تفكيكها في غيره تاليا. إنها الإشكالية التي أصبحت برأبي تطرح نفسها وهي "علاقة المفكر الحدائبي بالإنسان في المجتمعات العربية والإسلامية" من أجل أن تجد الطروحات والمشاريع طريقها إلى التنفيذ وإلا تظل كلها لا قيمة عملية لها.

(1) - أنظر: زهية جويرو، من عوائق تجديد الفكر الإسلامي، ضمن ندوة: العداثة وتجديد الفكر الديني: الفرص والتحديات، 11-10-2005، نظمها المجمع التونسي للآداب و العلوم، تونس، مطبعة الرشد، 2007، ص 135.

خلاصة الفصل:

تتلخص مقارنة الفكر العربي للحداثة في ثلاثة اتجاهات: اتجاه يرى أن الحداثة صناعة أوروبية تتمثل في جملة من الأحداث التاريخية والإنجازات في كل المستويات وعلى جميع الأصعدة الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية قادها العقل والتجربة. وهي تتسم بالعقلانية والفردانية والإنسانية والحرية، ولا سبيل إلى بلوغها أو إدراكها إلا بالقطيعة مع التراث. وأما الثاني فهو يرى أن الحداثة صناعة أوروبية، أيضا، غير أنه لا يرى مانعا من تبنيها من أجل بلوغ "حداثة شرعية" تستفيد من التراث. وآخر يرى أن الحداثة ليس لها هوية وهي ترتبط بمفهوم التحول، مع اعترافه بارتباطها بالتاريخ والإنجازات الحاصلة في أوروبا. ويمكن للتراث الإسلامي أن يزودنا بمحطات عقلانية وإنسانية تمكنا من العبور إلى الحداثة بشرط أن ندرك بشريته وتاريخيته وقابليته للتحول.

وأما الفكر الحداثي العربي المهتم بموضوعات الحداثة والموضوعات ذات الصلة فهو كل ما أنتجه العقل العربي المحكوم بفكر النهضة والتنوير الأوروبي والمتأثر بإنجازات الحداثة الأوروبية وفلسفتها. وقد تزامنت لحظة ميلاده مع الفكر الإصلاحية ذي التوجه الإسلامي، وطبع التوافق خطابيهما، نسبيا، بالرغم من الاختلاف في المرجعية لمصلحة البحث في لحظة البعث والنهوض العربي.

وأما التجديد فإنه يظل هاجس المفكر العربي المعاصر ومفهومه (التجديد) لا ينفك عن مفهوم التراث. وبين معاني أنسنة التراث وأدلجته (حسن حنفي) إلى نقده وتفكيكه بهدف فضح المتلاعبين به (نصر حامد أبو زيد) إلى نقد الأساس أو البنية التي أسسته والتي لا تزال توجهه إلى اليوم (محمد عابد الجابري) إلى تحويله وفق منطق تفكيكي تداولي (علي حرب) إلى تثويره تمهيدا لوعي تاريخي جديد (هشام جعيط) يتراوح مفهوم التجديد في الفكر الحداثي العربي المعاصر. فكيف ينظر أحد أبرز المفكرين الحداثيين في العالم العربي إلى مسألة التجديد؟ وأقصد محمد أركون -موضوع الدراسة-

الفصل الأول:

سؤال التجديد في فكر محمد أركون.

تمهيد:

ينظر أركون إلى الفكر الذي يشكل العقل المسلم ويوجهه اليوم على أنه فكر قديم وتقليدي. وهو ما يتطلب، في نظره، عملية تجديد لجملة العناصر التراثية التي تكوّن ذلك الفكر بغرض استنهاض ثقافي وفكري يكفل انتقال المجتمعات العربية والإسلامية من وضع التخلف الذي أوجدته تلك الثقافة التقليدية إلى الحداثة. وتقوم تلك العملية، بنظري، أولاً على فهم التراث؛ أي كيف يفهم أركون التراث الإسلامي؟ وتالياً نقده ومساءلته. وهما المقومان اللذان يتضمنان الجواب حول السؤال: ما هو التجديد عند أركون؟ أو كيف يفهم التجديد؟ وتفصيل الجواب سيكون من خلال مبحثين اثنين يتضمنهما الفصل الأول.

المبحث الأول: فهم التراث.

هناك خطان يرسمان الموقف الحداثي العربي المعاصر من التراث:

أولاً: تيار الاستمرارية التاريخية: والمقصود به أولئك المفكرين الذين ينظرون إلى التراث بوصفه مخزوناً أيديولوجياً وعنصراً ضرورياً لتشكيل الهوية واستمراريتها. ويظهر حسن حنفي⁽¹⁾ على رأس هذا التيار.

ثانياً: تيار القطيعة الإبهيمولوجية: والمقصود به أولئك الذين يرون في التراث عبئاً ينبغي التخلص منه، لأنه لا يشكل مخزوناً معرفياً يمكن التعويل عليه في عملية التحديث، وبالتالي ينبغي الانقطاع عنه. ويمثله خاصة زكي نجيب محمود وعبد الله العروي وتلميذه عزيز العظمة. فإلى أي التيارين يمكن أن نعثر على موقف محمد أركون من التراث؟ هل هو من أنصار القطيعة أم من أتباع الاستمرارية؟

ينبغي البدء بالإشارة إلى ميزة بدت في مقارنة أركون لمسألة التراث، وهي أسلوبه في عرض المسألة؛ إذ نجده ينطلق من عرض مختلف الآراء والمواقف مركزاً على آراء خصومه في الفكر الإسلامي (الإسلاموي بتعبيره) بحيث يشرحها بكثير من التحليل والتقريب للقارئ حتى يخيّل لهذا

(1) - أنظر مؤلفاته التي يظهر فيها الاهتمام ببعث التراث مثلاً: تحقيق كتاب: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، والأخرى التي يظهر فيها دراسة وبحث التراث مثل: التراث والتجديد-موقفنا من التراث- وموسوعته الموسومة بـ"من العقيدة إلى الثورة" محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين. ومحمد عابد الجابري أنظر مؤلفاته: التراث والحداثة، ونحن والتراث، وبنية العقل العربي، ونقد العقل العربي وغيرها...

الأخير أنه يتبناها، لينتقل إلى عرض موقفه وبيانه الذي نعثر عليه في كثير من الأحيان جنباً إلى جنب مع موقف الخصم في عملية مزج فيها من الإمتاع بقدر ما فيها من الصعوبة. وهو في الوقت نفسه أسلوب يتيح الفرصة للقارئ أن يقيم مقارنات وتقييمات وأن ينتقل من وجهة نظر إلى نقيضها داخل النص نفسه من دون أن يستسلم لقراءة خطية واحدة يعرف نهايتها بمجرد أن يعرف بدايتها.

وفي سياق بحثه في التراث نجد يميز بين أربع خطابات تناولت هذه المسألة، وهذا يعني أنها مسألة شغلت الكثير من المهتمين والباحثين على اختلاف المنطلقات والمشارب الفكرية. وقد كان أركون أحد الذين اقتربوا منها وبحثوها؛ إذ يقول: «... إننا نجد أنفسنا أمام أربع مقاربات أو طرائق ممكنة تتجلى في أربعة خطابات متنافسة:

1/ الخطاب الإسلامي الحالي الذي يسيطر على كل الخطابات الأخرى بواسطة قوة التجييش السياسي التي يتمتع بها.

2/ لخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث (أو يوضح التراث ويبينه) في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعات نصية موثوقة أو صحيحة. ومنه «... التراث بالمعنى الأولي للكلمة أي بالمعنى الإثنولوجي⁽¹⁾» وهو يعني كل العادات والتقاليد السابقة على الإسلام والتي استمرت بشكل أو بآخر حتى بعد الإسلام⁽²⁾.

3/ الخطاب الاستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكيل أو التأسيس أو التثبيت منهجية

(1) - المنهج الإثنولوجي: هو منهج وصفي ساد أيام الاستعمار. ويتميز بالتركيز على الصفات الثبوتية الساكنة في المجتمعات غير الأوروبية واعتبارها بمثابة صفات جوهرية وهائية ملتصقة بهذه المجتمعات البدائية. [هاشم صالح، هامش: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص163] وقد استخدمه أركون هنا للتفريق بين التراث الجاهلي والإسلام للدلالة على النظرة البدائية التي ينظر بها الإسلام للتراث الجاهلي باعتبار الأخير عنده يشكل لحظة حداثية في تاريخ العرب.

(2) - هاشم صالح، هامش: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص18.

النقد الفيلولوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخاوية⁽¹⁾ والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر».

4/ الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع والذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاث السابقة⁽²⁾. «... وهو خاص بأركون وحده»⁽³⁾. وهو ما يظهر لنا ما كنا قد أشرنا إليه وهو أن أركون يبني موقفه في نفس الوقت الذي يهدم فيه سائر المواقف أو يعيد النظر فيها، بتعبيره، فما هو التراث في الفكر الإسلامي كما يراه؟

هناك مستويان يظهر من خلالها موقف الفكر الإسلامي من التراث، حسب ما يرى أركون.

المستوى الأول: وهذا المستوى يتبناه الفكر الإسلامي ويؤمن به كجزء من العقيدة التي جاءت لتخرج الناس من ظلمات الجاهلية السابقة إلى النور الذي جاء به الإسلام، وهو التراث بالمعنى الأولي الإثنولوجي. وهذا المستوى يرى أركون أن القرآن (الكريم) كان قد أسس له؛ بمعنى أنه بدأ مع بدء الوحي لأن القرآن جاء بالجديد الذي حمل النور ورمى بالتراث المفعم بالجاهلية. وبمجيئه صار السابق عنه من التراث الذي وصفه بالجاهلي، والثني، والضال، والفوضوي وغير ذلك... يقول في ذلك: «... كانت المناقشة الخاصة بالتراث قد افتتحت على نطاق واسع منذ ظهور القرآن ونلاحظ أن كل الرسالة القرآنية تقدم نفسها وتمارس دورها على هيئة حداثة تغلب كل شيء بالقياس إلى العقائد والعادات التقليدية التي خلفها الآباء والأولون [...] وقد رمى التراث العربي السابق على الإسلام كلياً في دائرة الجهل والفوضى والظلم والضلال والثنية والقمع والتعسف: أي بكلمة أخرى

(1) – التاريخاوية أو Historicisme : تعني ذلك المفهوم المرتبط بالفلسفة الوضعية والنظرة الفيلولوجية التي سادت القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والذي يعني دراسة التاريخ وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدود وثابت ومعروف سلفاً. [هاشم صالح، هامش: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 23] وهو يختلف عن historicité أو التاريخية الذي يعني دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات. ولا يتبنا بأي اتجاه مسبق لحركة التاريخ وإنما يترك المستقبل مفتوحاً لكل الاحتمالات [المصدر نفسه، ص 23] أو هو " يعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدينيوية، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف. " [علي حرب نقد النص، مرجع سابق، ص 65]

(2) – محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 17-18.

(3) – هاشم صالح، هامش المصدر نفسه، ص 18

رمي كليا في "ظلمات الجاهلية"⁽¹⁾ والتراث هنا يعني «... كل العادات والتقاليد السابقة على الإسلام والتي استمرت بشكل أو بآخر حتى بعد الإسلام»⁽²⁾؛ لأن القرآن كان قد أقر بوجود بعض العادات والتقاليد التي لم تؤثر على وجوده كقوة جديدة، بل ربما دعمته ورسخت وجوده. ولأنه كان يلقي معارضة وانتقاد من القرآن (الكريم) فقد صار «... تراثا بالمعنى العام والعتيق أو المهجور القديم»⁽³⁾.

وأما المستوى الثاني: وهو ما يميز الخطاب الإسلامي المعاصر، فيعني به ذلك التراث الموصوف بالإلهية والتعالى والتقدیس، وهو تراث كبير ومثالي «... لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيئا. إنه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة»⁽⁴⁾. ويشمل كل النصوص والعقائد والأحداث والوقائع والممارسات التي اجتمعت وشاركت في (النضال ضد التراث الجاهلي) وإحلال الإسلام محله، بتعبير أركون، وينسب إلى الإسلام فيقال "التراث الإسلامي". فالتراث في الخطاب الإسلامي، من منظوره، تراثان: أولهما جاهلي. وثانيهما إسلامي. لكن بأي معنى هو "إسلامي"؟

يرى أركون أن نسبة هذا التراث إلى الإسلام، في نظر أصحاب هذا الاتجاه، هو بالمعنى المتعالى والكبير للإسلام «... المتضمن كليا في القرآن بالهيئة التي وضحه عليها الحديث النبوي وفسره»⁽⁵⁾؛ فالتراث إذن كما يرون من منظور أركون، هو «... يحمل العقائد والممارسات والمؤسسات والمعايير الأخلاقية والقانونية والنصوص الناتجة والمعتزف بها من قبل الأمة، ويرون أن كل ذلك يوضح ويمثل الإسلام الذي أراد الله وحده»⁽⁶⁾. وهكذا «... فإن التراث المتعالى الأكبر إذن ليس إلا تجسيدا لدين الحق في التاريخ. إنه قوة لتقدیس الزمكان وتنزيهه، هذا الزمكان الذي تتجلى فيه حياة الأمة»⁽⁷⁾. وصار ينعت بالتراث الإسلامي بعد عشرين عاما من النضال في مكة والمدينة؛ حاول فيها أن يرسخ نفسه داخل ساحة اجتماعية معادية ومضادة⁽⁸⁾؛ أي الجاهلية. هكذا ينتهي التراث عند

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 19

(2) - هاشم صالح هامش: المصدر نفسه، ص 18

(3) - المصدر نفسه، ص 39

(4) - المصدر نفسه، ص 19

(5) - المصدر نفسه، ص 19

(6) - المصدر نفسه، ص 20

(7) - المصدر نفسه، ص 20

(8) - أنظر: المصدر نفسه، ص 19

أصحاب هذا الاتجاه، كما يرى أركون، إلى «... المعادلة التالية: الإسلام= التراث الصحيح والموثوق»⁽¹⁾. ولا فرق عند هؤلاء، من منظور أركون، أن يقول أحدهم قال الله(تعالى) أو قال الشافعي مثلاً، ولا يميز هؤلاء بين ما جاء في القرآن وما وصل إلينا في الموطأ مثلاً، والكل يتمتع بالصحة والموثوقية.

ومع مرور الزمن وتعاقب الأجيال، كما يرى أركون، امتلاً هذا التراث وازداد في التعالي والمثالية عبر القراءة الانتقائية والمختزاة، ومن خلال نزع النصوص من سياقها وزرعها في سياقات جديدة وإسقاطها إن على الماضي أو على الحاضر وعن طريق التأويل القسري أحياناً والحرفي أحياناً أخرى مع الكثير من عمليات الأسطورة والمبالغة.. يضاف إلى كل ذلك الابتعاد عن زمنها الأول، وهو ما أفقد التراث، في النهاية، منشأه التاريخي واللغوي وفي الوقت نفسه حوّله إلى ذات فاعلة وحية. يقول أركون:«... أقول تخلق عن طريق كل ذلك(يقصد عمليات القراءة والتأويل والأسطورة وغيرها...) مواد ثقافية ثانية أو ثانوية لا متناهية. ويحصل ذلك بسبب ابتعادها عن المادة الأولية أو الأصلية بصفتها معطى لغويًا وتاريخيًا واجتماعيًا -ثقافياً مرتبطاً بزمكان خاص وفريد من نوعه(زمكان مقدس) زمن النبوة. ومجموع هذه العمليات والممارسات يشكل التراث الحي»⁽²⁾.

ومعنى كونه "تراثاً حياً" أنه «... مركب تختلط فيه الحكايات الصحيحة بالحكايات المزورة والمعطيات التاريخية الوضعية بالتصورات الخيالية أو المخيالية»⁽³⁾ والزمكان المادي المحسوس بالزمكان الأسطوري⁽⁴⁾.

(1) - المصدر السابق، ص20

(2) - المصدر نفسه، ص33

(3) - المخيالية أو Imaginaire: تعني أن "عقل المؤمن التقليدي لا يستطيع أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى المندمجة لأنها تملأ عليه أقطار وعيه ويشعر نحوها برغبة في التقديس. " [هاشم صالح، هامش: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص20]

(4) - الأسطورة التي يبني عليها أركون تحليلاته ليست تلك التي يحتفظ اللسان العربي بمعناها. بل هي، كما يذكر هاشم صالح، mythe تلك المعاني التي وردت في قاموس لاروس الكبير وهي: 1- الأسطورة تعني تقدم تصور ما عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي ولكن تدخل الخيال الشعبي أو التراث قد غير إلى حد كبير من صفته الواقعية باتجاه التقديس. 2- عرض فكرة أو تعاليم مجردة بصيغة مجازية وشعرية. 3- تقدم تصور مثالي عن حالة معينة من حالات البشرية في الماضي. 4- صورة المستقبل التي تعبر عن الطموحات العميقة لطبقة اجتماعية ما وتقوم بوظيفة النابض لعملها. 5- تصور تبسيطي ومشوه قليلاً أو كثيراً لواقعة ما معترف بها من جماعة الناس. 6- ما هو خيالي صرف وعار عن الحقيقة. [تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص210] وهي مفهوم مركزي ومحوري في فكر أركون، كما يقول هاشم صالح.

وعلى هذه الشاكلة يغذي التراث الدينامو⁽¹⁾ المحرك الأخلاقي والروحي⁽²⁾ و«... يغذي شعور الأمة بهويتها ويحرك آمال المؤمنين [...] ويجلح غاية أخروية وأنطولوجية على التصرفات التاريخية»⁽³⁾. أي أن التراث بهذا المعنى التقليدي، من منظور أركون، مهمته تكمن في تقوية الأخلاق التي يراها جملة من الإكراهات التي تحبس وتضيق من مفهومها لتحيلها إلى جملة أوامر ونواهي لا أكثر ولا أقل، وهي تحمل طابع الإكراه لأن الناس إنما يرضخون إليها ويستسلمون لها نزولا عند رغبة الجماعة وتحنبا للاحتقار والنبذ الذي قد يلحق بهم في حال المخالفة أو الرفض. ومن جهة أخرى يزود الناحية الروحية لتلك الجماعة بجملة مما يراها أغاليط يتولى أداءها الأولياء والمرابطين تدخل الروح في عالم أقرب إلى الهروب من واقع بئس مليء بالاضطهاد والتهميش منه إلى متعة روحية أو ممارسة على طريقة كبار المتصوفة. وهو إلى جانب ذلك يغذي الشعور بالهوية والانتماء وهذا شعور كاذب، من منظور أركون، لأنه يعطي هوية مزورة وانتماء غير صحيح يهشم الكثير من الثقافات المحلية ويقصبيها.

إن نسبة هذا التراث إلى الإسلام، بمعناه المتعالي، يرفضها أركون ويرأها تعمية وتمويهها لأن الوثائق تثبت أن النسبة إلى الإسلام تتجذباها الكثير من الأطراف التي تصف نفسها بأنها هي من يمثل الإسلام وأنها الأحق بالنسبة إليه؛ بمعنى أن التراث الإسلامي ليس إلا التراث كما تراه كل مجموعة و«... الذي يفصح عن التراث (أو يوضح التراث ويبينه) في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعات نصية موثوقة أو صحيحة»⁽⁴⁾. أو هو التراث كما تراه كل جماعة؛ فهناك تراث سني وتراث شيعي وتراث خارجي. وقد رسخت هذه التراثات من قبل مجموعات الحديث التي أنجزتها والتي ترى كل واحدة منها أن خطها وحده هو الطريق المستقيم أو الصحيح الذي يمثل الفرقة الناجية⁽⁵⁾. ما يعني صوابية القول بتاريخية الإسلام نظرا لوجود أكثر من إسلام واحد تدعي

(1) - الدينامو الروحي والأخلاقي وهو باللغة الفرنسية (éthos) ويعني بها القوة الروحية المحركة. وهي مجموعة التصورات الأخلاقية

والروحية التي تشكل القوة الداخلية لوعي فئة اجتماعية معينة. [هاشم صالح، هامش الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 21]

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 37

(3) - المصدر نفسه، ص 20

(4) - المصدر نفسه، ص 18

(5) - يقصد به الحديث الذي رواه معاوية بن أبي سفيان عن النبي ﷺ وهو قوله: (ألا إن من كان قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين اثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة.) [سنن

أكثر من فرقة أو مجموعة الانتماء إليه وتمثيله؛ ف «... الواقع التاريخي يناقض هذا المزعم التبولوجي (اللاهوتي) فبعد موت النبي ﷺ عام 11هـ/632م كانت هناك عدة انطلاقات ممكنة للتراث بحسب القرآن وتجربة المدينة والواقع الاجتماعي - الثقافي لشبه الجزيرة العربية والبلدان المجاورة. وقد تبلورت ثلاثة اتجاهات أثناء القرن الهجري الأول. وشهدنا عبر الصراعات الدموية العنيفة والمناقشات الحامية والخصبة انبثاق الأرثوذكسيات الثلاث الكبرى بالتدرج: أي الأرثوذكسية السنية والشيعية والخارجية. وقد شهدت هذه الأرثوذكسيات بدورها انقسامات وتفرعات متباعدة عن الأصل قليلا أو كثيرا وتشهد الأدبيات البدعوية⁽¹⁾ بوضوح على تعددية الجماعات والفئات والطوائف التي ظهرت أثناء القرون الهجرية الخمسة الأولى (الملل والفرق والنحل بحسب التعبير الإسلامي)»⁽²⁾.

فما يدعيه الفكر الإسلامي يفضحه البحث التاريخي الذي يُظهر أن الإسلام هو «... سيرورة اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات أخرى»⁽³⁾. وهكذا تخلط تلك المقاربة بين التراث والقرآن في الوقت الذي تغفل فيه عن الكثير من الوقائع والأحداث الموضوعية، بحسب التحليل الأركوني، لتصل إلى تلك النتيجة. يقول أركون: «... أن يكون هذا التراث قد تعرض لعملية النقل الشفهي وكل مشاكلها وعملية النقل الكتابي طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى وأن يكون بالتالي متولدا عن سيرورة اجتماعية وتاريخية معقدة قابلة للنقد، فإن كل ذلك لا يؤثر إطلاقا(في نظر أصحاب هذا الاتجاه) على صلاحية المعادلة التالية: الإسلام = التراث الصحيح والموثوق»⁽⁴⁾. فليس صحيحا، والحال هذه، القول بأن هذا التراث أو ذاك إسلاميا وأن يدعي له من القدسية والتعالى ما للإسلام بالمعنى المتعالى والمنزه؛ هذا ما يخرج به أركون. وهو ما يعارضه ويراه نظرة تبسيطية؛ فيقول: «... ولا معنى كذلك لتصنيف الإسلام إلى صنفين: "إسلام السنة"

=الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، ط1، المملكة العربية السعودية، دار المغني للنشر والتوزيع، 2000، ج3، ص1637، رقم الحديث: 2560]

(1) - الأدبيات البدعوية *hérésiographique* هي كل الكتب الإسلامية التقليدية التي تحدثت عن الفرق الإسلامية من وجهة نظر الأرثوذكسية الرسمية ورمتها في دائرة البدع والهرطقات والخروج عن الخط المستقيم. [هاشم صالح، هامش: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص24]

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص24

(3) - المصدر نفسه، ص19

(4) - المصدر نفسه، ص20

و"إسلام الشيعة" كما يفعل بعض المسشركين. فالإسلام واحد عقيدة وشريعة وتاريخا [...] ويجب أن نلنل تلك النظرلة التبسيطية الال فصل في تراثنا بين ما هو "شعي" وما هو "رسمي" أو بين ما كان يمثل الالجاه "المعارض" للللكم وما كان يمثل "إيديلوجيا" الالولة اللالكمة. فليس صحيحا أن كل ما هو شعبي ومعارض في تراثنا هو قلدمي وليس صحيحا أن كل ما هو رسمي هو رجعي»⁽¹⁾.

وقل كان لهذا المفهوم القلليدي للتراث، بنظر أركون، آثارا سلبيه طالال العقل الإسلامي بدرجة أولى؛ ذلك أن تلك المطابقة المزعومة بين الإسلام (الماللي) والتراث قل أالللال نوعا من الإغلاق على مسلوى ما يسميه أركون باللكير البلعي⁽²⁾، أو، الالللها باللفهوم الإسلامي، وكرسل اللليل ببلعوى الللليس أو «... الللصول لسياللة الالراث أو مشروعيته»⁽³⁾. يقول: «... كلما طابقلنا بين مفهوم الالراث ومجموعة الأوامر والنواهي المالللة في القرآن والحليل النبوي وكتب الللشريع القانونية أو الفقهية كلما أقمنا سداً منيعا في ولة الالبتكارال و"البلع" الال لا يمكن الللريشها (أي جعلها لراثية) أو بلجها داخل نظام الالراث الإسلامي المالللي عن طريق منهجية أصول الفقه»⁽⁴⁾. أي أن تلك المطابقة الال يبلعيها أصحاب هذا الالجاه بين القرآن والحليل وكتب الللشريع وغير ذلك... الللشكّل لالجزا أو سلا منيعا في ولة الالللها أو الالبتكار، كما يقول، لالصة وأن أصول الفقه بمنهجيته الصارمة والمالللة لمساحة الإبلع والالللها (لا الالللها مع النص) هو في الللقيقة، من ولة نظر أركون، عنصر قوي مساعل على الوقوف في ولة الالبتكارال وبللريشها.

ثم إن رفض القول بلاريخية الإسلام، ورفض أالل تاريخية الوقائع والمعطيات الال صلبل جمع القرآن وكتابته بلين الاللبار ألى، لالب أركون، إلى اللللال الللضال لالري ومطلق مع الموقف العلمي، وخلق موقف يللر بمعاللة الشرط العلمي وبللنكر له⁽⁵⁾. وهو ما خلق فراغا علميا

(1) - محمد عابل اللالري، الالراث واللللاللة، مرجع سابق، ص39.

(2) - يقصل بالبلع كل الأشياء المسلللة الال طراأل على اللللمع الإسلامي الال لم تكن معلوفة زمن النبي ﷺ والال الللبل اللللكيرا بلعيما من أجل لالها. [أنظر: هاشم صالح، هامش: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص19]

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص23

(4) - المصدر نفسه، ص23

(5) - أنظر: المصدر نفسه، ص20

أو وضعا جعل «... المسلمون اليوم يجدون صعوبة كبيرة في الفصل بين المكانة اللاهوتية للخطاب القرآني وبين الشرط التاريخي واللغوي للعقل الذي ينتج خطابات بشرية ارتكازا على العقل الإلهي»⁽¹⁾. ويجسسون الإسلام في لحظة تاريخية واحدة؛ بمعنى أن إحدى نتائج أو آثار القول بالمطابقة بين الإسلام والتراث هو عجز العقل الإسلامي اليوم عن إدراك أو فهم أن القول بتاريخية القرآن والإسلام لا تعني إنكار ألوهيته أو إذهاب قدسيته. وهو لا يستطيع أن يفهم أو يدرك بأنه إذا نحن أعطينا الأولوية للقول بتاريخية الإسلام وبشريته تمكنا من إعادة الحيوية إلى النصوص واستطعنا أن نطلق المعنى الديني بالفهم والتأويل من سحن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بمموم الجماعة البشرية في حركتها التاريخية...⁽²⁾.

إن التراث في الفكر الإسلامي، بنظر أركون، ليس هو جملة الاعتقادات والممارسات والوقائع المحيطة بزمن الوحي والتي أسبغ عليها طابع التقديس والتعالي فحسب، بل هو كذلك ما يسميه بتراث الأمة المنتصرة والعالمة صاحبة الثقافة المكتوبة والرسمية، والذي يسميه "الصريح المعروف" وهو يقصد به ما قاله مترجمه هاشم صالح: «... يقصد أركون بالصريح المعروف هنا المعرفة المعبر عنها في النصوص»⁽³⁾. وأحسب أنه سماه كذلك لأنه مصرح به في النصوص والسلطة تعترف به وتعمل على تكريسه على أنه التراث الذي يمثل المجتمع على حساب التراثات المحلية.

لقد مارس التراث بالمفهوم المتعالي والمقدس أدوارا يمكن وصف أجزاء منها بالتخديرية وأخرى بالتزويرية وأخرى بالأيديولوجية، كما يذهب إلى ذلك أركون، فأما جانبها التزويري فهو أنه أخضع التراثات السابقة إليه وتم دمجها وخلع التقديس عليها⁽⁴⁾ عن طريق تقنيات وأدوات القياس. يقول: «... إن مسيرة التاريخ الأرضي وتنوع الشعوب التي اعتنقت الإسلام قد خلقت

(1) - محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقى، 1991، ص96

(2) - أنظر في المسألة على سبيل المثال: مفهوم لنصر حامد أبو زيد. والنصوص الدينية بين التاريخ والواقع ضمن كتاب: قضايا وشهادات من تأليف مجموعة من المؤلفين، كتاب ثقافي دوري، دمشق، مؤسسة عيال للدراسات والنشر، العدد1، صيف 1990.

(3) - هاشم صالح، هامش: محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساقى، 1998، ص209.

(4) - أنظر: محمد أركون، المصدر نفسه، ص107

حالات وأوضاعا جديدة ومستحدثة لم تكن متوقعة أو منصوفا عليها في القرآن ولا في الحديث. ولكي يتم دمجها وتمثلها في التراث فإنه على المعنيين بالأمر أن يصدقوا عليها ويقدموها إما بواسطة حديث للنبي وإما بواسطة تقنيات المحاجة أو القياس»⁽¹⁾؛ «... ففي أثناء مرحلة القوة والفتوح حاول الفقهاء خلع الصبغة الإسلامية على المكتسبات العديدة للشعوب الجديدة التي اعتنقت الدين الجديد. وكان ينبغي عليهم الحفاظ على أولوية وسيادة القانون الديني في مواجهة "الهويات الثقافية" الموصوفة آنذاك بالبدع الخطرة التي تهدد أسس الإسلام ذاته بالانحلال»⁽²⁾. ويضيف: «... ونلاحظ اليوم أن الإشارة إلى الثقافة المتوسطية أو الفكر المتوسطي قد اختفت كليا من ساحة الفكر المهيم في مجال الإسلام. بل إنهم يحاربونها في بعض الأوساط السياسية بحجة أنهم يرون فيها نوعا من عودة الهيمنة الاستعمارية... إن رفض أي انتماء إلى المناخ الفكري للثقافة المتوسطية يبين لنا حجم "الغسل التاريخي" الذي تم للذاكرة الجماعية في المغرب الكبير بشكل خاص»⁽³⁾.

وأما الدور الأيديولوجي فإن التراث صار مادة للاستغلال الأيديولوجي، سواء من قبل الأنظمة في أغلب البلاد العربية والإسلامية أو من قبل الحركات التي يسميها أركون إسلاموية، عن طريق التوظيف الشعبي والتجيش بحكم الطاقة التي يتمتع بها والتي «... تغذي الاندفاعات الأيديولوجية لهذه الذات الجماعية المتمثلة بـ "الأمة الدينية"»⁽⁴⁾. «... يضاف إلى ذلك أنه أثناء الهيمنة الاستعمارية كان النضال ضد البدع المفروضة من قبل الغرب وسيلة لحماية الهوية الإسلامية»⁽⁵⁾؛ أي أن حركات المقاومة التي انتشرت في طول العالم العربي والإسلامي الذي تعرض للاستعمار كانت تعتمد في عملها ونشاطها على التراث بمفهومه المتعالي كوسيلة للوقوف في وجه الاستعمار وتجنيد الناس ضده. وقد تعاضم هذا الدور، حسب أركون، مع بروز حركة الإخوان المسلمين وسائر الحركات الإسلامية التي جعلت من محاربة التقاليد والتراث الوافد من أوروبا والغرب عموما قضيتها الأولى؛ إذ «... وبعد أن ظهرت الحركات الإسلامية المعاصرة التي

(1) - المصدر السابق، ص 108

(2) - المصدر نفسه، ص 109

(3) - محمد أركون، الإسلام... أوروبا... الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار

الساقى، 1995، ص 68-69

(4) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 37

(5) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 109

افتتحها الإخوان المسلمون راحت الإدانة العنيفة للغرب والاستغراب تتخذ أبعاد الصراع السياسي الذي غابت عنه الرهانات المحض دينية»⁽¹⁾ فالتراث الغربي يمثل، بنظر أركون، أحد مستويات التراث أو طبقاته الموجودة في المجتمعات العربية والإسلامية، كما سيظهر لاحقاً.

ولعل أخطر الأدوار، برأي أركون، تتمثل في الدور التخذييري الذي ظلت تمارسه تلك القوى التي تتبنى هذا الاتجاه والذي يمس العقل الإسلامي بدرجة أولى، وهو إقصاء»... كل ممارسة أو فكر جديد لم يصدق عليه التراث [...] باسم البدعة»⁽²⁾؛ لأنه تكفل بأن «... يقدم للأمة كل الحقائق والقيم ومعايير السلوك التي أوحى بها من قبل الله وعلمت من قبل النبي»⁽³⁾. ومن ثمة فلا تثريب على العقل الإسلامي أن يهنأ ويرتاح مادام التراث قد قدم له كل ما يحتاج إليه. ليخلص أركون إلى أن تلك المقاربة تطابق في حقيقتها بين الإسلام كدين والإسلام كتراث، وهي إذن «... مقاربة مثالية تيولوجية تتوافق مع الخطاب الإسلامي الراهن الخاص بالحركات المدعوة إسلامية وتتوافق بشكل أعم مع كل الخطاب الإصلاحية أو السلفي»⁽⁴⁾.

لقد تبنى الفكر الإصلاحية، كما يرى أركون، هذا المفهوم التقليدي للتراث فصار»... عنده أنه كما لا يوجد إلا إسلام واحد (الإسلام الذي أراده الله كدين وحيد لكل البشر) فإنه لا يمكن أن يوجد إلا تراث وحيد (أو خط وحيد = سنة وحيدة) يعبر بدقة وإخلاص عن هذا الإسلام ويرسخه أبدياً»⁽⁵⁾ لذلك راح هذا الأخير يجتهد في توظيفه ويبنى عليه مشروع النهضوي؛ حيث نجد أن هذا التراث الموصوف بـ«... المتعالي والثابت والجوهري» [يحظى بتأثير كبير على الخطاب الإسلامي المعاصر] ويهيمن بقوة عليه»⁽⁶⁾ وهو ما اعتبره عاملاً أعاق الحركة الإصلاحية وعمل على شل إمكانات المجتمعات الإسلامية أكثر من كونه عنصراً من عناصر النهضة لأنها وظفته توظيفاً أيديولوجياً يعظم التراث عموماً دون الاهتمام بمضامينه الحقيقية أو بأهميته العقائدية أو بالوسائل العملية لتحسينه وتنشيطه أو تجسيده في التاريخ من جديد⁽⁷⁾.

(1) - المصدر السابق، ص 109

(2) - المصدر نفسه، ص 108

(3) - المصدر نفسه، ص 108

(4) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 19

(5) - المصدر نفسه، ص 24

(6) - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط 1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008، ص 102.

(7) - أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 53

لقد بدا لأركون أن مفهوم التراث في الفكر الإسلامي هو مفهوم جامد وسكوني يكرس العقلية الدوغمائية، ويستكين للقوى الأرثوذكسية التي كان لها الفضل في صناعته⁽¹⁾ كما يجرّم المساءلة والنقد ويحرم العقل من الديناميكية التي ميزت تعامل المسلمين في لحظات معينة من تاريخهم، والتي جعلت المجتمعات العربية والإسلامية تمتلك المبادرة السياسية والاقتصادية والثقافية داخل العالم المتوسطي؛ حيث كانت واثقة من نفسها وفي وضع خلاق ومبدع وبالتالي فقد حصلت مناقشات عديدة مرتبطة بفئات اجتماعية مختلفة. وعندما ندرس ما كان يدعى بـ"مجالس العلم" أي الحلقات العلمية والثقافية المزدهرة في بغداد والري وشيراز واصفهان والقاهرة والقيروان وقرطبة وفي كل العواصم الكبرى، وعندما نرى كيف كان علماء تلك الفترة ومثقفوها يتناقشون ويتحاورون عندئذ نفهم أنه كانت هناك حركة إنسية فعلية ومنفتحة⁽²⁾. وهذا الجو سماه أركون «... التراث بصفته ظاهرة إيجابية وديناميكية وقد اختلف الوضع بدءاً من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي عندما دخلنا في مرحلة العقل الأرثوذكسي»⁽³⁾؛ أي عندما صار التراث يمارس دوراً «... بصفته ظاهرة واقية ومحافظة»⁽⁴⁾.

وعلى أساس تلك النظرة التي ميزت الفكر الإسلامي في مقارنته التراث الإسلامي، والتي أظهرت ابتعاداً كبيراً عن المفهوم المنفتح والإيجابي، نجد أركون يذهب إلى اجترح مفهوم جديد للتراث؛ حيث تظهر استراتيجيته في معالجة المسألة والتي تقوم على ما يسميها المنهجية التقدمية-التراجعية والتي تعني «... الرجوع إلى الوراء إلى الماضي البعيد ومراقبة كل التلاعبات التي يتعرض لها الماضي من قبل الحاضر»⁽⁵⁾. وهذا هو المستوى الثالث الذي أشار إليه من قبل والذي يقول هاشم صالح «... إنه خاص بأركون لأنه هو الذي اشتغله وبلوره»⁽⁶⁾ لكن ما هي مقومات هذا المفهوم؟ وما هي أبرز معالمه؟

(1) - أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 39

(2) - أنظر: المصدر نفسه، ص 51-52

(3) - أنظر: المصدر نفسه، ص 52

(4) - المصدر نفسه، ص 51

(5) - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجايري، مرجع سابق، ص 103

(6) - هاشم صالح، هامش: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 18

إن التراث في فكر أركون ليس ذلك الذي يتموضع في جهة المطلق والمتعالي والمقدس والموحى به والذي استرعى اهتمامه منذ البداية فقط، بل هو أشمل وأوسع⁽¹⁾ ولذلك أطلق عليه اسم "التراث الإسلامي الكلي" Tradition islamique exhaustive⁽²⁾. وإطلاق تلك التسمية من المؤكد أنها مقصودة؛ فأى معنى تستبطنه؟ أقصد ماذا يعني بوصفه "إسلامياً" أولاً و"كلياً" تالياً؟

فأما تسميته "الإسلامي" فإنه بلا شك لا يعني بها ما يسميه ذلك الوصف اللاهوتي الذي يقصد به الاصطفاة أو الانغلاق في دين معين ضد ديانات أخرى أو إظهار التميز عنهم، كما كان الحال في الخطاب الإسلامي، وهذا ما يدعونا إلى القول بأن أركون إنما يقصد بالإسلامي غير ما يذهب إليه من يسميه القارئ أو المتلقي ذي الفهم اللاهوتي الموصوف من قبله بضيق الأفق وعدم القدرة على الانفتاح؛ فالإسلام الذي يقصده والذي إليه ينسب التراث، إذن، ليس هو تلك الصورة المقدسة والمتعالية والمغلقة التي يقدمها الفهم السلفي، وإنما هو الإسلام ذي التشكل التاريخي البشري الذي تقوم الأدلة والقراءات الحديثة على تاريخيته وحدوثه في الزمكان ومن ثمة انفتاحه ولا نهائيته. وتاريخية الإسلام تمثل، في الواقع، جوهر المشروع الأركوني؛ إذ إن القارئ لأفكار أركون لا يمكنه أن يفهم مراد الرجل، بخصوص مسألة التراث، في غياب أو تغييب الأساس الذي تقوم عليه تلك الأفكار؛ أقصد بالأساس القول بتاريخية الإسلام. والأدلة على تاريخية الإسلام عنده كثيرة منها:

1/ إنه يستحيل أن يبقى دينا مَهْمَا أبدى من التماسك والقوة والمتانة على صورة واحدة وبشكل واحد ومضمون واحد وهو يتعرض لما يسميه السيرورة التاريخية والمجتمعية. يقول في ذلك: «... كيف يمكن لدين ما من الأديان أن يتخذ له شكلاً ومضموناً وصورة متماسكة ومحددة

(1) - أنظر: محمد أركون، المصدر السابق، ص39.

(2) - يسميه أيضاً السنة الإسلامية الشاملة " وهذه التسمية يشير مترجمه هاشم صالح بأنه لم يوافق عليها واقترح بدلا عنها تسمية التراث الإسلامي. غير أن أركون قدم جملة من التبريرات لتسمية السنة والتي رأى هاشم صالح أنه(أركون) محق في ما ذهب إليه ولكنه فضل تسمية التراث. يقول هاشم صالح: "... كانت وجهة نظره هي أننا إذا استخدمنا كلمة "سنة" القديمة ونفضنا عنها الغبار ووسعنا من معناها نكون قد بقينا داخل خط التراث ونجحنا في بلورة مصطلح حديث استنادا على أصل قديم. " ليخلص إلى القول: "... في الواقع إن وجهة نظره لها ما يبررها. "[هاشم صالح، هامش: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص17]

داخل جسد اجتماعي (=مجتمع) معين وطبقا لسيرورة(أو عملية) تاريخية بطيئة أو سريعة؟»⁽¹⁾ إن هذا الاستفهام ينكر فيه صاحبه إمكانية أن يحتفظ أي دين من الأديان على تماسكه ولائحته وهو ينغرس في وسط المجتمع ويعاني تقلباته ويخالط همومه وأفراحه وينتشي بسعادته ويتكبد هزائمه؛ فهو يتحول بتحولها ويعتره من التغيير بالقدر الذي تحمله تلك التناقضات والتعقيدات والتحويلات. وهذا ينطبق على الإسلام بصفته أحد الأديان التي مرت وتمر بتلك السيرورة ومن ثمة فإنه لا بد من «... إعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي-ثقافي وفي كل مرحلة تاريخية معينة»⁽²⁾ بوصفه إنتاجا بشريا. وإذن أصبح التراث الذي ينتمي إلى الإسلام، بهذه الصورة وقد أخذ مواصفاته وتلبس بكل ما يطرأ عليه من بشرية وتاريخية، إسلاميا بالمعنى التاريخي والبشري. ومن ثمة صار مفهوما تاريخيا منفتحا وغير مقدس ولا تحده تلك الحدود والضوابط المصطنعة والتي يدعي من يسميهم أركون دعاة التراث بالمعنى التقليدي أنها شرعية أو دينية.

ثم إن احتواء الإسلام على جملة الفرائض والأركان(الأركان الخمسة وسائر الشرائع والشعائر) التي يسميها أركون "العناصر التكوينية الثابتة" كاف للقول بأن الإسلام ليس مفهوما إلهيا ثابتا أو مغلقا؛ ذلك «... أن تثبيت هذه الأشياء(أو العناصر) وترسيخها قد تطلب وقتا طويلا إلى حد ما. وهذا ما أدعوه بالسيرورة الاجتماعية- التاريخية لتشكيل التراث»⁽³⁾؛ بمعنى أن جملة الأركان والشعائر تلك هي في واقع المجتمعات الإسلامية اليوم من الرسوخ والثبات والالتصاق ما يجعلنا نقول إن ثباتها ورسوخها في النفوس وفي الممارسة إنما تم عبر عمليات تناقلتها الأجيال ضمن مسار تاريخي بشري مجتمعي بكل ما تحمله كلمة التاريخ والمجتمع من معاني التحول والتغيير والبشرية.

وأما الأمر الآخر فهو إن القول بالاحتفاظ بقراءة ثابتة ووحيدة للقرآن والحديث، بصفتهما الأصلين الذين يقوم عليهما الإسلام بالمفهوم الإسلامي، قول مستحيل لأنهما، برأي أركون، يشكلان المادة التي يعيش بها ولها وعليها المؤمنون ما يعني «... أنهما يشكلان تراثا حيا [...] يعيش منها (أو عليها) المؤمنون وتنتج تاريخا معيناً ويعاد إنتاجها باستمرار من قبل

(1) - محمد أركون، المصدر السابق، ص20.

(2) - المصدر نفسه، ص20.

(3) - المصدر نفسه، ص21.

التاريخ جيلا بعد جيل»⁽¹⁾. ولا ينفع، كما يرى، اعتراض خصومه ممن يسميهم التيولوجيين بالآية الكريمة قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ المائدة/ 3 والتي تعني، كما يرون، أن الإسلام قد كمل على يد النبي ﷺ ولا مجال لتغييره أو تطويره حسب مقتضيات الزمان والمكان وظروف البشر وأحوالهم لأن ذلك أمر يكذبه التاريخ وينفيه الواقع؛ فيقول: «... فإذا كان الوحي قد أغلق نهائيا بموت النبي فإننا نجد أن أمر تفسيره وشرحه وترجمته إلى معايير شعائرية وأخلاقية-قانونية لا يزال مستمرا حتى يومنا هذا. وبهذه الطريقة (أي بهذه الممارسة التي تقوم بها الذات على ذاتها وتحت ضغط التاريخ) نجد أن الأمة تولد الإسلام أو تنتجه كتراث حي»⁽²⁾.

وقد وجد أركون من يشد على يده في المسألة فيقول: «... إن الإسلام لم يقر وسائط، على خلاف الأمر في ديانات أخرى، مجرد هذا الأمر من شأنه أن يؤكد مشروعية إعادة النظر في هذا الموروث لأن الوسائط هم الذين في نهاية الأمر قد وجهوا هذا الفكر الإسلامي وجهة معينة تخدم مصالحهم بصفتهم فئة مخصوصة، وهذه الفئة قد اجتهدت على كل حال بما يتلاءم وأوضاعها التاريخية، ولكنها ليست مؤهلة لكي تجيب مكاننا عن الأسئلة التي تطرحها علينا أوضاعنا»⁽³⁾. ومن ثمة صار لزاما على الفكر الإسلامي، من وجهة نظر أركون «... أن يدرك معنى القطيعة المعرفية لينتقل من مرحلة الإنتاج التيولوجي (الأسطوري) والاستهلاك المخيالي للمعاني إلى مرحلة الربط بين المعاني والتاريخية في كل ما يطرحه ويعالجه من مشاكل دينية أو لاهوتية أو فلسفية أو سياسية أو ثقافية»⁽⁴⁾.

إن كل ذلك يجعل من الإسلام مفهوما منفتحا ولا نهائيا، بنظر أركون، وهو بدوره المفهوم الذي أكسب التراث معنى الانفتاح والتاريخية، ومن ثمة جاءت نسبة التراث إلى الإسلام بهذا المعنى فصار التراث مفهوما إسلاميا تاريخيا منفتحا عكس ما تذهب إليه المقاربة الأولى. وأما كونه "كليا" فإننا نفهم منه أن أركون يريد، كما يقول هاشم صالح: «... إعادة

(1) - المصدر السابق، ص 21

(2) - المصدر نفسه، 21

(3) - عبد المجيد الشرفي، تحديث الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 28-29

(4) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 9.

النظر في الإسلام ككل؛ أي بكل خطوطه واتجاهاته وليس من خلال الخط الواحد الذي يحذف ما عداه»⁽¹⁾. والكلية عند أركون مفهوم يريد به أن يتجاوز مشكلة انغلاق العقل الإسلامي داخل سياق محكم رُسم له ولم يقو على اختراقه أو تعديده، ومن ثمة فتح نافذة لنقاش أو تفكير حر وتعددي يتجاوز الممارسات الأستاذية العقائدية التي تسيطر عليها القوى الأرثوذكسية الدينية، وتدعي وحدها امتلاك الحقيقة. يعبر عن ذلك بالقول: «... إن التراث الإسلامي (كالتراثين المسيحي واليهودي) يتمتع بامتياز خاص هو: ممارسة الأستاذية العقائدية على كل مسألة أو مشكلة تنبثق في التاريخ البشري. وهم يعتقدون أن التراث الديني يمتلك وحده المبادئ والمنهجية "الصحيحة" التي تمكنه من تقديم أجوبة منسجمة مع مجمل القيم والعقائد الإيمانية ونماذج الممارسة التي تجعل المؤمنين يسرون دائماً على الطريق المستقيم إلى النجاة في هذه الدنيا وفي الآخرة أيضاً»⁽²⁾.

ولا يمكن فتح تلك النافذة إلا بـ«... التفكير في اللامفكر فيه داخل الفكر العربي - الإسلامي المعاصر»⁽³⁾. ذلك اللامفكر فيه الذي هو مساحة كبيرة تحوي «... مفهوم التراث المبتور والباتر»⁽⁴⁾ الخاص بكل فئة منعزلة على حدة، ومنكفئة على "حقيقتها" المطلقة التي تحذف ما عداها»⁽⁵⁾. والذي يستمر إلى اليوم، ليس فقط من خلال ادعاء احتكار المنهجية الصحيحة، بل من خلال الادعاء على السيطرة على كل الميادين العلمية. يقول أركون: «... إن التراث الديني إذ يدعي احتكار المنهجية الصحيحة يدعي في الوقت ذاته سيطرته على كل الميادين العلمية التي ينبغي أن تتضافر وتتعاقد جهودها من أجل ممارسة أستاذيته العقائدية. وهنا، في هذه النقطة بالذات، يتولد الصراع المحتوم بين الفقهاء الذين يمارسون هذه الأستاذية العقائدية، وبين كبار الاختصاصيين في المجالات العلمية الأخرى كالتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الألسنيات وعلم السيميئات

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 17

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 112

(3) - هاشم صالح، هامش: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 17

(4) - التراث الباتر والمبتور: هو انتصار مذهب في فترة ما وبيئة ما ثم فرض نفسه عن طريق القوة ثم مع مرور الزمن والقرون يتسخ وكأنه هو يمثل كل الإسلام؛ أي التراث الذي يحذف جزءاً من نفسه لكي يركز على جزء واحد فقط. [أنظر: محمد أركون،

الإسلام... أوروبا... الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص 217]

(5) - هاشم صالح، هامش: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 18

وغيرها...»⁽¹⁾ أي أن الكلية تعني ببساطة الانفتاح وتجاوز الانغلاق.

لكن ما الذي يمكن أن يُحصَّله الفكر الإسلامي من تجاوز الانغلاق نحو الانفتاح برأي أركون؟ هنا نعثر على ما يمكن اعتباره جملة من الأهداف يتوخاها أركون من توسيعه لمفهوم التراث؛ إنه بتوظيفه مفهوم "التراث الكلي" أو "السنة الكلية الشاملة" يروم كشف وفضح ما يسميه بالفكر البدعوي⁽²⁾ الذي يبقى ويحفظ تراثا واحدا يريد أن يفرضه على كل المجتمعات والأجيال باعتباره الممثل الوحيد للشرعية الدينية والمعبر الحقيقي عن مراد الله (تعالى)⁽³⁾.

والفكر البدعوي لا يختص بمذهب أو طائفة أو تيار أو فرقة وإنما رأينا، بحسب أركون، قسمة بينها جميعا؛ فالسني كما الشيعي كما الخارجي الكل في النهاية يدعي امتلاك الحقيقة الإسلامية والكل يريد فرضها في الوقت نفسه يريد إقصاء مخالفه. وهذا يعني أن أركون يريد كشف تداعيات ذلك الفكر البدعوي "الكارثية" على العقل الإسلامي والمتمثلة خاصة في خلق عقلية دوغمائية إقصائية تدعي امتلاك الحقيقة، وتلقى العناية والحماية من قبل الأرثوذكسيات الدينية والسياسية التي لا توفر جهدا في سبيل مدها بكل أنواع الرعاية المادية والمعنوية.

ثم إنه، إلى جانب ذلك، يروم إيقاظ العقل الإسلامي الذي ألف نوعا واحدا وجاهزا من المعاني واستكان إليه وظل يصدقه ويرفض تغييره أو استعارته عبر «... تعرية الوظائف الأيديولوجية والتلاعبات المعنوية والانقطاعات الثقافية والتناقضات العقلية التي تساهم في نزع الشرعية عما كان متصورا أو معيشا طيلة قرون وقرون بمثابة أنه التعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية المتجلية في الوحي»⁽⁴⁾. فهذا المفهوم سيكون، بحسب أركون، مزعزا من الناحية النفسية⁽⁵⁾ ومن شأن تلك الحالة النفسية أن تولد صدمة قد تعمل على المراجعة ومن ثمة التمرد والثورة على الفكر التقليدي على غرار ما بينته التجربة الأوروبية. وهو ما قد يفضي إلى «... تحرر الفكر الإسلامي من دائرة التراث التكراري أو التراث الذي يعيد إنتاج نفسه باستمرار»⁽⁶⁾.

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 112.

(2) - سبق شرحه في هامش ص 84.

(3) - أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 43

(4) - المصدر نفسه، ص 31

(5) - أنظر: المصدر نفسه، ص 30

(6) - المصدر نفسه، ص 31

وهو يروم، إلى جانب ذلك، الزعزعة السياسية للسلطات والأنظمة الاستبدادية في العالم العربي والإسلامي، مثل ما يروم الزعزعة النفسية للعقل الإسلامي؛ لأن تلك الأنظمة هي من يتحمل مسؤولية تأخر العقل الإسلامي وانغلاقه وتخلفه عن ركب الحداثة، بحسب أركون، بتبنيها معنى واحدا أو مفهوما واحدا للتراث وهو تراث المنتصرين والأقوياء المتواطئين مع القوى والأرثوذكسيات الدينية. ولذلك فإنها ستكون أكثر المتضررين من توسيع مفهوم التراث، وفي الوقت نفسه سيكون الفكر الإسلامي أكثر المستفيدين.

ذلك توصيف عام للتراث (كجسم) لكن ما هي مضامينه ومكوناته؟ بمعنى آخر هل يشكل القرآن والسنة جزءا من "التراث الإسلامي الكلي" الذي يعنيه أركون؟

هنا تبرز لنا مقارنة أركون التي يتعد فيها عن ما يسميه بالفسير اللاهوتي في الوقت الذي يقترب فيه من المقاربات التفكيكية معتمدا على المنهج الحفري الأركيولوجي⁽¹⁾؛ حيث نجده يعود إلى مرحلة بدء الوحي، وهي المرحلة الشفهية التي تلقى فيها الرسول ﷺ الوحي بواسطة ملك الوحي جبريل عليه السلام أو ما يسميها بلحظة التدشين، وما عاصرها من جمع وتدوين لبعض سور وآيات القرآن الكريم بحضوره ﷺ وما تلاها بعد ذلك من جمع وكتابة أو تدوين في زمن أبي بكر (الصديق) ومن بعده الكتابة والجمع النهائي زمن الخليفة عثمان بن عفان (رضوان الله عليهم جميعا)؛ فيفرق بين الشفهي والكتابي والتفريق بينهما له دور بالغ الأهمية في فهم أركون للمسألة.

إن ما تمت كتابته وتدوينه ثم جمعه، حسب أركون، بداية من زمن أبي بكر (الصديق) وتاليا وأخيرا زمن عثمان بن عفان عليه السلام قد ثبت بالوثائق والأدلة والروايات المتواترة (بلغة علوم القرآن والحديث). وهذا يدل على أنه أثناء كل تلك العمليات لا بد أنه قد تعرض للقليل أو الكثير من التغيير أو التحريف أو الضياع الذي يمكن أن تكون قد شاركت فيه الكثير من العوامل والجهات وعلى رأسها المصالح الأرثوذكسية (الدينية والسياسية) مثله في ذلك مثل أي نص لغوي يشكل رأس مال رمزي⁽²⁾. وهذا الجزء الذي تمت كتابته وجمعه يسميه أركون "المدونة النهائية والمغلقة" أو

(1) - سيأتي شرحه في الفصل الثالث من البحث.

(2) - الرأسمال الرمزي le capitale symbolique وهو مستعار من عالم الاجتماع الفرنسي الكبير بيير بورديو فكما أنه يوجد رأس مال اقتصادي فهناك رأسمال رمزي. ويقصد أركون بذلك "التراث العربي-الإسلامي" [هاشم صالح، هامش، تاريخية الفكر العربي-الإسلامي، ص 229] ويوظفه عندما يتحدث عن الرأسمال الرمزي للإسلام وكيف أن بعض الحركات السياسية تريد استغلاله لصالحها الآن من أجل تعبئة الأنصار أو التوصل إلى السلطة. [هاشم صالح، هامش: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص 8.]

المصحف الذي يحوي القرآن أو كلام الله تعالى، أو مجموعة السور والآيات القرآنية. وهذا المجموع في (المدونة المغلقة) يسميه النص القرآني لأنه مكتوب بلغة مقروءة وملموس ومتداول بين الناس وتتوارثه الأجيال وتحفظه وهكذا...

وأما الشفهي فهو الجزء الذي لا نعرف عنه شيئاً، نظراً لغياب الوثائق. ويسميه "الخطاب القرآني" ويعرفه بالقول: «... عندما نقول الخطاب القرآني فإننا نقصد العبارات الشفهية التي تلفظ بها النبي ضمن حالات الخطاب وحديثاته التي لم تنقل كلها بحذافيرها وبأمانة»⁽¹⁾؛ ف«... المعرفة التاريخية بهذه اللحظة قد أصبحت خارج نطاق إمكانياتنا إلى الأبد بسبب ضياع وثائق أولى أساسية كثيرة، ضياع لا مرجوع عنه ولا تعويض له»⁽²⁾. ولهذا السبب نجد يقول: «... أفضل التحدث شخصياً عن الخطاب القرآني وليس النص القرآني عندما أصف المرحلة الأولية للتلفظ (أو التنصيص من قبل النبي [...]) ولا ريب أن التمييز بين مفهومي الخطاب/ والنص يتخذ أهمية أكبر على ضوء الألسنيات الحديثة»⁽³⁾؛ فالقرآن (الكريم)، بنظر أركون، خطاب فيما يسميه المرحلة الشفهية وقد صار نصاً بعد الجمع والكتابة. وهنا يمكن أن نفهم أن الخطاب القرآني، بمفهوم أركون، ليس من التراث في شيء، وهو غير معتبر عنده ليس بسبب (تفسير لاهوتي يتعلق بإيمان بتعبيره) وإنما لفقدان الأدلة والوثائق التي تدل عليه. وهذا لا يعني إنكاره الوحي إنما إنكار أن يكون الموجود في المصحف أو ما يسميه "المدونة المغلقة" هو الوحي. ولذلك نجد أركون في هذه النقطة يتعلق بمقولة "خلق القرآن" التي أطلقها المعتزلة؛ إذ يقول: «... إن القرآن يلح على وجود كلام إلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغويًا والممكن قراءته وهو جزء من كلام الله اللاهوائي بصفته إحدى صفات الله. هذا التمييز بين نوعين من الوحي أو مستويين من الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن ولكنه عملياً مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله والوحي المقدس والشريعة الإلهية في وقت واحد»⁽⁴⁾.

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 89.

(2) - الإسلام... أوروبا... الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 115.

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 77.

(4) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الطليعة،

فالتراث الديني عند أركون هو تلك «... العمليات البشرية التي تنطلق من الخطاب القرآني [أي من الوحي في مرحلته الشفهية] ⁽¹⁾ لكي تؤدي إلى المدونة النصية الرسمية المغلقة والنهائية [...] ثم تنطلق من المدونة النصية الرسمية المغلقة (المصحف) إلى المدونة النصية التفسيرية، أي التفاسير العديدة التي تعرض لها المصحف والتي كتبها المفسرون الأكثر تنوعا واختلافا من أجل إيضاح حقائق الوحي التي تنير سلوك البشر وأعمالهم طوال مسار التاريخ الأرضي» ⁽²⁾؛ لأن «... النص القرآني ما انفك ينتج نصوصا ثانوية أو تفاسير تتمثل وتضم بواسطة الأساليب والاستراتيجيات المتغيرة نصوص كل الثقافات والمجتمعات التي تمكن الإسلام من فرض نفسه فيها أو عليها» ⁽³⁾. وهذا هو في النهاية الذي يشكل ما يسميه أركون "بالتراث الأرثوذكسي الحي" فهو أرثوذكسيا لأن الأرثوذكسيات السياسية والدينية هي من أشرف عليه وصنعه. وهو حي لأنه يبعث الحياة في الوعي الإسلامي ويعطيه قوة الحياة والاستمرار والفعل عبر التاريخ أو هو "الدينامو الروحي"، كما سبقت الإشارة إليه، ومن ثمة يكون النص القرآني هو أحد مضامين "التراث الإسلامي الكلي" الذي نتج من تموضع الخطاب القرآني في التاريخ طيلة فترة الوحي كله والممتدة عبر مدة زمنية تزيد عن العشرين سنة. يقول أركون: «... هكذا نجد أن كل الخطاب القرآني يتموضع داخل التاريخية الأكثر اعتيادية ويومية» ⁽⁴⁾.

تلك التاريخية التي تبرز من خلال «... التاريخ الوقائعي الحدتي الذي أنتج بواسطة جماعة المؤمنين ولأجلها بدءا من عام 612م إلى 632م، وتتمثل بدينامية المتغيرات التي حصلت في المجتمع العربي طيلة الفترة نفسها، وتتمثل بالوعي الأسطوري- التاريخي الذي بقي محرك التاريخ المدعو إسلاميا منذ ذلك الوقت وحتى اليوم» ⁽⁵⁾. وهكذا «... تمكن الخطاب القرآني من إضفاء القدسية والتعالي على التاريخ المادي والديني للبشر» ⁽⁶⁾. تلك إذن هي الحقيقة التاريخية التي يرفضها العقل الإسلامي محتفظا بـ «... الصورة الخيالية أو الأيديولوجية المضخمة [...] التي تسيطر الآن على وعي ملايين العرب والمسلمين [...] وبالتالي فإن أول خطوة ينبغي اتخاذها

(1) - وهذا يعني أن المرحلة الشفهية أو الخطاب القرآني لا يدخل في مفهوم التراث فهو ينطلق منه ولا يتضمنه.

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 89

(3) - المصدر نفسه، ص 92

(4) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 91

(5) - المصدر نفسه، ص 91

(6) - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجايري، مرجع سابق، ص 89

هي تفكيك أوصال هذه الصورة الأيديولوجية وإحلال الصورة الواقعية التي تحترم الحقيقة التاريخية محلها»⁽¹⁾. يقول: «... إننا نلاحظ أن التلفظ الشفهي به (الوحي) كان قد نطق به أولا من قبل وسيط وهذا الوسيط في حالة الإسلام يدعى الرسول أو النبي [...] ثم سجل هذا الوحي كتابة فيما بعد على الرق أو الورق لكي يصبح كتابا عاديا يمكننا أن نخزنه أو نفتحه أو نقرؤه ونفسره، وهذا الكتاب أصبح من خلال سيرورة تاريخية "الكتابات المقدسة". وهذا يعني أنه قدس أو خلعت عليه أسدال التقديس بواسطة عدد من الشعائر والطقوس والتلاعبات الفكرية الاستدلالية ومناهج التفسير المتعلقة بالكثير من الظروف المحسوسة المعروفة أو التي يمكن معرفتها وأقصد بها الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية. وهكذا تم تحويل كلام الله المتمثل بنطقه الشخصي ذاته وبصفته أزليا أبديا متعاليا لانهاثيا وغير قابل للاستنفاد من قبل أي جهد بشري إلى كتاب عادي مادي نلمسه باليد وتحمسه ونفتحه ونقرؤه»⁽²⁾. «... فهناك فرق بين الوحي المتعالي، الصافي، المنزه/ وبين تجسيد هذا الوحي على أرض الواقع بعد ظهور الأنبياء من وقت إلى آخر عبر التاريخ»⁽³⁾. و«... الوحي لحظة تجليه في التاريخ مختلف عن كيفية تطبيقه في المجتمع حيث أصبح نوعا من القواعد التشريعية أو الأنظمة السياسية التي فرضت إكراهيا بعد موت النبي»⁽⁴⁾.

إن "التراث الإسلامي الكلي" يشمل، إلى جانب النص القرآني، ما يسميه أركون التراث النبوي (السنة)؛ فهي في الأصل، كما يرى، من جملة التراث المؤسس للإسلام؛ إذ يقول: «... يوجد بالإضافة إلى القرآن مصدر ثاني أو أصل (كما يقال بالعربية) هو: التراث النبوي أو الحديث النبوي أو السنة»⁽⁵⁾. وهذا التراث النبوي أو السنة عنده مستويان؛ إذ يقول: «... ونعني بها (السنة) الكلام الذي تلفظ به النبي بصفته قائدا لجماعة المؤمنين، وليس بصفته كأداة للإرادة الإلهية وناقل لكلام الله»⁽⁶⁾. فهناك مستوى تحدث فيه النبي ﷺ بصفته قائدا كما يقول لجماعة المؤمنين؛ أي ليس بصفته نبيا وهذا المستوى الذي يعنيه والذي يرى أنه تم قبوله والتمسك به من

(1) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر سابق، ص 268.

(2) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 25.

(3) - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط 1، بيروت، دار السافي، 1997، ص 610.

(4) - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص 83.

(5) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 101.

(6) - المصدر نفسه، ص 101.

قبل جماعة المؤمنين»... لأن النبي مفعم بالوحي الإلهي [وبالتالي] فإن ما يقوله كإنسان يتمتع دائما بالضمانة الأنطولوجية. وبالتالي فقد أصغى المسلمون الأوائل لكلامه وتلقوه بخشوع وورع ثم نقل من قبل الصحابة والتابعين... إلخ»⁽¹⁾.

وقد تم جمعها وتدوينها «... داخل مناخ ثقافي كانت فيه الأهداف الدنيوية (من شعر وتاريخ سياسي ومغازي أو حملات عسكرية ووقائع اقتصادية...) في أهمية الأهداف الدينية نفسها»⁽²⁾. بمعنى أن عوامل النفس والاجتماع والاقتصاد والأمن والحرب والسياسة وتداخل المصالح وما إلى ذلك والتي عبر عنها بالأهداف الدنيوية كلها تدخلت أثناء جمع الحديث وكتابته ما أدى إلى اختلاط الهدف الديني بالأهداف الدنيوية التي يستحيل أن لا تكون قد تركت أثرها في العملية. لنحصل على نصوص لا يمكن الوثوق في صحة نسبتها إلى النبي ﷺ.

وهكذا يتبين أنه لا يوجد نص يبقى على حاله في ظل الظروف التي تمر بها المجتمعات البشرية، عادة، والتي لم يكن المجتمع الإسلامي بمنأى عنها، وربما عاش ما هو أعقد وأصعب منها. ولا يمكن القول، والحال هذه، بأن جهود المحدثين، على صرامتها، كافية من أجل تنقية الأحاديث مما يمكن أن يكون قد علق بها⁽³⁾.

ومع أن كل تلك العوامل قد أسهمت في اختلاط الديني بالدنيوي أثناء جمع الحديث، إلا أن أبرزها، من منظور أركون، كان العامل السياسي؛ فقد أظهر الانقسام الذي حدث في قضية الإمامة الحاجة إلى الحديث أو السنة ومحاوله السيطرة عليه واحتكاره من قبل المجموعات المتنافسة على السلطة. وهو ما أدى إلى إنتاج تراثات أخرى داخل ما يسميه أركون "بالتراث النبوي" ويتمثل ذلك في السنة الخاصة بأهل السنة وهي البخاري ومسلم وغيرها أي الكتب الستة، وآخر خاص بالشيعة وهو الكافي للكيليني⁽⁴⁾ وآخر بالخوارج كتب في نهاية القرن الأول الهجري وهو

(1) - المصدر السابق، ص 101

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 22-23

(3) - أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 102

(4) - محمد بن يعقوب، أبو جعفر الكيليني؛ فقيه إمامي من أهل كلين بالري. كان شيخ الشيعة ببغداد التي توفي فيها. من تصانيفه: الكافي في علم الدين في ثلاثة أجزاء. الأول في أصول الفقه والأخبار في الفروع، الرد على القرامطة، رسائل الأئمة وكتاب الرجال. [خير الدين الزركلي، الأعلام، ج 7، ص 145].

الجامع الصحيح للربيع بن حبيب⁽¹⁾⁽²⁾. وهذه التراثات الثلاث يعتقد أركون أنها مررت تحت ستار الصمت وتم تجاوزها بواسطة مبدأ الأرثوذكسية الذي تدافع عنه كل طائفة أو كل اتجاه⁽³⁾. وهكذا فإن السنة أو "التراث النبوي" هو في الأصل تراثات (سنية وشيعية وخارجية) وليس تراثا واحدا، كما يستنتج أركون⁽⁴⁾.

إضافة إلى ذلك «... نلاحظ أن الدولتين الأموية والعباسية كانتا بحاجة لهذه الأخبار من أجل تشكيل "أرثوذكسية" دينية وتشكيل تراث ثقافي ضروري لترسيخ شرعية السلطة "الإسلامية" والحفاظ على وحدتها»⁽⁵⁾. وهكذا يظهر أن العامل السياسي كان له دورا كبيرا في تشكيل تلك التراثات داخل التراث النبوي، كما يقول، وهذا هو الشق الذي يمثل التراث. وأما المستوى الثاني والذي تحدث فيه «... بصفته كأداة للإرادة الإلهية وناقل لكلام الله»⁽⁶⁾؛ فإننا نجعله ولا نعرف عنه شيئا أيضا، وهو المقدس والمتعالى بأعين المؤمنين. والقول بأن المنقول إلينا في كتب السنة كالبخاري ومسلم أو الكافي أو غيرها... هو أحاديته التي نطق بها تعبيرا عن الوحي أو باعتباره " لا ينطق عن الهوى" كما جاء في القرآن (الكريم) فهذا قول غير مقبول لأنه لا يتمتع بالمصادقية العلمية بنظر أركون.

إن التراث الإسلامي الكلي لا يشمل النص القرآني والتراث النبوي، فحسب، كما أنه لا يشمل على تراث التيار المنتصر؛ أي تراث السلطة الحاكمة والثقافة العاملة والتراث الكتابي أو الصريح المعروف، بل هو يشمل، إلى جانب كل ذلك تراث القوى المعارضة والثقافات الشعبية والتراث الشفهي، وأجزاء كثيرة مما يسميه التراث المنسي أو المسكوت عنه وكل ما وصل إلينا من مدون ومكتوب، وما لم تتمكن من الوصول إليه من مكبوت أو شفهي تم إقصاؤه في كل الميادين والنشاطات السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية. وهو غير محصور فقط فيما أنتجه العلماء والفقهاء والمؤرخون من علوم دينية، أو هو ذلك الذي يتغذى من النص المكتوب والمقروء الذي

(1) - الربيع بن حبيب بن عمرو الفراهيدي عالم بالحديث؛ إباضي من أعيان المئة الثانية للهجرة ومن أهل البصرة. له كتاب في

الحديث "الجامع الصحيح". [خير الدين الزركلي، الأعلام، ج3، ص 14].

(2) - أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص101-102.

(3) - أنظر: المصدر نفسه، ص102-103.

(4) - أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص69.

(5) - المصدر نفسه، ص23.

(6) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص101.

ورثه لنا السابقون وتناقله الأبال وحفظته إلى الوم؛ إنه تلك المساحة الكبالة من المبال والمواقف والوقائع والاحتجاجات الال شكلت ما أسماه باللامفكر فيه أو المسأبال الفكر فيه أو الممنوع الفكر فيه، أو هو ما عبر عنه حسن حنفي بأنه الموروث الال حيكأ مؤامرات الصمت على كل أراث مناهاض له⁽¹⁾.

وقأ اسأأأأ الأراث المألة على اهأام أركون، وهال الأاصة بالشعب والمأأمعات الال أم فأأها من طرف المسلمال لأأها ظلأ أعانل الأهمش والإقضاء والرفض من قبل ما يسملها أركون الأافة العالمة أو المأأوبة أو الرسلمة الأابعة للسلأة؛ فأأ رأل أركون أن ذلك الأراث فأ أعرض لمأصرة وأضلل كبلال خاصة من أانب القول الالنة لأنه يمثل بألها أراثا بأعولال لأالف في القلل أو الكألر مبالل الشرلعة والأراث الرسلم⁽²⁾.

وبالرغم من أن تلك الأراثات فأ أبأأ نوعا من الأعالش الضمأل كما يفصفه أركون في ظل هممنة الأراث الكبالر، إلا أن الصراع بلن الأراألن ظل قائما طللة الوجود الإسلامل بأالار تلك الأراثات الال على ذلك الصراع المأأم الال نعرأ علىه أأ اسم "الأأعة والسنة"؛ إذ السنة أأمأ الأراث الكبالر الال لأرص على مأاربة الأأع من أجل المأافظة على نقاء العقللة وصفائلها من لولة الأراثات السابقة والموصوفة عادة من قبل الأراث الكبالر بالمنأرفة والمألهللة، أو كما يقول أركون للأفاظ على الأرأوءوكسللة الال رسلأها السلأة والأافة العالمة. يقول في ذلك:«... وكان صراع الفقهاء اللاهولللن ضد الأأع الال مأافة العائل"الأرأوءوكسللة" وأماملة الأراث الإسلامل الأكبالر في مواأة الأفكار والعادات والأقالل الال شكلأ هال ذأها "أصرة الإسلام

(1) - أنظر: حسن حنفل، الموقف من الأراث، بأأ المؤتمر الفلسفل العربل الأول الال نظمأه الأباللة الأربنة، بلروت، مركز أراسات الوألة العربللة، ط1، سبأمبر 1985، ص17

(2) - يقول أركون: "... إنه لمن المهم بالنسبة إلنا، نحن البربر، أن نعرف أننا " ولدنا"، بالمعنى القول للكلمة، في هذا المكان الشالل الأهملة بالنسبة إلى الأأارة الأارلأللة المسلأللة (لأصد قراطأة). لكن الأارر الرسلمة، لكي أأمس هذا الأارلأ وأأعلنا نساء، رأأ أركز بأكل مبالغ فيه على الأانب الإسلامل من الأأارة الأباللة الأارللة وأأمس الأواب الأأرى وأأمشها. "لمأأ أركون، الأشكل البشري، أرأمة وأعللق: هاشم صالح، ط1، الأار البلاء، المركز الأقفال العربل، 2013، ص79-80].

الكلاسيكي»⁽¹⁾. ويمثل التيار الوهابي⁽²⁾ اليوم، بنظر أركون، أبرز المتشدددين الذين يحاربون التراثات والتقاليد السابقة «... وهم يعتقدون أن التراث (أو السنة) ينبغي أن تغلب على كل بدعة»⁽³⁾. وهكذا فإن «... مسألة التراث لا تستقيم معالجتها إلا إذا أحطنا بما هو منسي ومكبوت في تراثنا»⁽⁴⁾. أي إلا إذا نظرنا إلى التراث من زاوية تلك الشمولية والامتداد الزماني والمكاني والاجتماعي والثقافي والنفسي الذي تحدث عنه أركون.

وفي هذا القسم الموصوف بالمهمش يميز أركون بين عدة مستويات:

هناك العادات والتقاليد السابقة على الوجود الإسلامي في البلاد المفتوحة. يقول في ذلك: «... هكذا نجد أمامنا عدة مستويات أو طبقات مترتبة فوق بعضها البعض من التراث الذي تندرج فيه بعض التقاليد والعقائد القديمة جدا»⁽⁵⁾. وهذه العادات والتقاليد تشكل المستوى الأول من مستويات التراث، كما يراها أركون، إذ يقول: «... طبقة المستوى العميق المتمثلة بالقاعدة الثقافية والتقاليد العرفية السابقة بكثير عن الإسلام»⁽⁶⁾. ويسميه أركون **المعاش الضمني** والذي يعني «... ما تتضمنه الحياة اليومية من المعاني والدلالات غير المعبر عنها في النصوص»⁽⁷⁾. وهذا التراث الذي هو جملة العادات والتقاليد يجعل بحثه ضروريا من قبل الباحث الأنثروبولوجي؛ إذ يقول: «... ينبغي على عالم الأنثروبولوجيا أن يهتم هنا أيضا بالتراثات والتقاليد المهمشة والمتجاهلة من قبل السلطة المركزية سواء كانت ذات أصل ديني أو دنيوي علماني»⁽⁸⁾، والذي نجده في أحيان كثيرة يدخل في صراع مع التراث الخاص بالأمة العاملة صاحبة الثقافة المكتوبة

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 109

(2) - الوهابية أو التيار الوهابي تسمية أطلقها خصومهم عليهم. ويراد بها أتباع الشيخ محمد بن عبد الوهاب والمعجبين بدعوته وأفكاره. ويذكر خير الدين الزركلي أن أول ما كتب حول محمد بن عبد الوهاب وأتباعه وحمل تلك التسمية هو كتاب *histoire des Wahabis par L. I* وقد طبع في باريس سنة 1810م. كما كتب عنهم القس زويمر بالإنجليزية *The wahabis*. [خير الدين الزركلي، الأعلام، ج 6، ص 257].

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 109

(4) - محمد سايبلا، دفاعا عن العقل والحداثة: حوارات كتاب الجيب؛ 39، دط، الرباط، منشورات الزمن، 2003، ص 71.

(5) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 107.

(6) - المصدر نفسه، ص 108

(7) - هاشم صالح، هامش: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 209

(8) - محمد أركون، المصدر نفسه، ص 107

والرسمية الذي يسميه بـ"الصريح المعروف" وتسميت الثقافة العاملة في محاربه على أساس أنه "تفكير بدعوي" يخالف العقيدة الصحيحة والتفكير المستقيم⁽¹⁾، كما سبق بيانه.

وأما المستوى الثاني فيتمثل في «... القوانين التشريعية الحديثة التي تتعايش في الوقت نفسه مع مستوى الطبقتين السابقتين ضمن ظروف متغيرة»⁽²⁾. والتهميش واقع على هذا المستوى الثاني من قبل القوى الدينية التي تمثلها التيارات الإسلامية التي تدعي حماية المبادئ الإسلامية ضد التغريب والغزو الثقافي الأجنبي، كما يرى، كما نجد أن السلطة صاحبة الثقافة الرسمية توظف الصراع مع هذا القسم من التراث من أجل الحفاظ على هيمنتها ومصالحها الظرفية تحت غطاء المحافظة على الشخصية الوطنية ضد الاستعمار وأذنا به كما تروج لذلك. ولذلك كان جزء كبير من مشروع أركون هو تكوين خطاب يوظف علوم الإنسان والمجتمع ويهدف إلى الكشف عن الأسئلة المطموسة والمرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه، وهذا ما يجعل ممكنا بالتالي القيام باستعادة نقدية معاصرة لمشكلة التراث والتراثات في الإسلام⁽³⁾.

إن المفهوم الكلي والشامل للتراث هو، في نظر أركون، «... يجسد حياة كاملة تشمل الفكر والعواطف والعقائد والمطامح والممارسات والأعمال... ويمكن للطاقة الفردية والجماعية أن تتمح من معينه دون أن تستنفذه. ولذا فإنه يتضمن التواصل الروحي للنفوس التي تحس وتفكر وتريد في ظل وحدة المثال الوطني أو الديني نفسه [...] ذلك بما أن التراث هو مبدأ الوحدة والاستمرارية والخصوبة فإنه يشكل في آن معا شيئاً أوليا واستباقيا وختاميا. وبالتالي فهو يسبق كل توليفة تكوينية ويستمر في البقاء بعد كل تحليل نقدي استدلالي أو فكري عميق»⁽⁴⁾. وهو يبرر استشهاده بهذا المقطع بالقول: «... إني استشهد بهذا النص لسببين: الأول هو أنني أشاطر إيف كونغار (اللاهوتي العقلاني الفرنسي) تحليلاته [...] وصحة مقاربه للتراث في مواجهة الانتقادات الوضعية ضمن سياق الأزمة الحداثوية المشابهة جدا لتلك الأزمة التي يشهدها العالم الإسلامي اليوم. (ثم ذكر السبب الثاني)»⁽⁵⁾ وهو يعني أن الفكر الوضعي قد تنكر كثيرا للتراث

(1) - المصدر السابق، ص 209

(2) - المصدر نفسه، ص 108

(3) - أنظر: محمد أركون الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 18

(4) - المصدر نفسه، ص 32

(5) - محمد أركون، هامش: المصدر نفسه، ص 49

وللماضي في الوقت الذي يرى هو أن التراث فيه من الخصوبة والثراء ما يحافظ به المجتمع على البقاء والاستمرارية كما أوضح سابقاً؛ إذ هو في النهاية ليس من أنصار القطيعة الداعين إلى إدارة الظهر للتراث؛ ولذلك نجد يخلص إلى أن البحث في التراث ليس بالأمر السهل و«... هي مسألة تتعلق بكفاءة المؤرخ»⁽¹⁾.

إننا نلاحظ أن معالجة مسألة التراث، كما هي في فكر أركون خاصة في الشق المتعلق بكون القرآن(الكريم) والسنة(النبوية الشريفة) هما من جملة التراث أم لا، تخضع لمنهج في المعالجة والقائم على علوم الإنسان والمجتمع الراهنة. يقول: «... لم تعد المشكلة تطرح نفسها بصيغة الصحة أو التزوير، إنها لم تطرح نفسها حول معرفة فيما إذا كانت هذه الآية أو تلك هي آية قرآنية بالفعل أم لا. [...] ذلك أن هناك مشاكل سابقة وأولية ينبغي طرحها قبل أن نصل إلى هؤلاء الذين يستمتعون في اجترار نفس الكلام بسبب الكسل أو الجهل. ما هي المشاكل الأولية أو الجذرية؟»⁽²⁾ يشرح هاشم صالح ذلك بالقول: «... ليس مهماً في نهاية المطاف هل هذه النصوص صحيحة أم لا، موثوقة أم لا، تعود إلى صاحبها والفترة المنسوبة إليها أم لا... كانت هذه الأسئلة تهم المؤرخ الوضعي الفيلولوجي وتشغله كلياً فلا يتعداها إلى شيء آخر. إن الفكر الحديث لا ينكر أهميتها، ولكنه لم يعد يراها كل شيء، بل لم يعد يراها أساسية جداً. أصبح الشيء الأساسي في نظره هو التالي: كيف استطاعت هذه النصوص أن تشغل وعي الناس وتسيطر عليهم طيلة قرون وأجيال؟ كيف استطاعت أن تنسينا تاريخيتها كلياً فتبدو مجردة إطلاقية تقف فوق دون استثناء؟ كيف استطاعت أن تنسينا تاريخيتها كلياً فتبدو مجردة إطلاقية تقف فوق التاريخ؟»⁽³⁾.

إنه يتبين لنا بعد هذا العرض أن التراث عند أركون هو في شقه الكبير صناعة صراع المصالح السياسية الذي أشرفت عليه القوى الدينية والسياسية بدءاً من القرآن الذي تم التلاعب به، على حد قوله، أثناء جمعه. وينضاف إلى ذلك الشق أجزاء كثيرة من التراثات والعناصر الثقافية الخاصة بالأقليات وأصحاب الثقافات واللغات المحلية والفرق والتيارات والشخصيات التي

(1) - محمد أركون، حوار البدايات مع محمد أركون، محمد رفائي، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، ع68-

69، السنة 1989، ص91.

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص58

(3) - هاشم صالح، هامش: المصدر نفسه، ص58

تم تبديعها وتكفيرها ومن ثمة إقصاؤها وتهميشها، والتي يسميها أركون بـ"اللامفكر فيه" و"المستحيل التفكير فيه" و"الممنوع التفكير فيه".

وهنا يبرز لنا ما يطلق عليه تسمية «... الدمج بين المعرفة والسلطة [التي يوظفها أركون] كوحدة تحليل في فهمه للتراث المعرفي الإسلامي، أي أن ثمة رهانات سياسية تسكن العقائد الإيمانية. إن أركون يُدخل إرادة القوة هذه مفهومة بالمعنى الذي نعره عليه في تاريخ هيمنة النظم اللاهوتية السياسية وتأويلها للعالم وفق منظورتها، يدخلها كأداة تحليل تفكيكي وأداة نقد تاريخي للإنتاجية المعرفية التراثية الإسلامية ولمفهوم الحقيقة المطلق الذي ترفعه الأديان اللاهوتية»⁽¹⁾ ومعنى ذلك «... أن الفقهاء [وغيرهم من العلماء على اختلاف تخصصاتهم كالمفسرين أو المتكلمين] يلجأون على ضوء هذا الاقتباس إلى الاستخدام الرمزي للتصوص الإسلامية الدينية، وذلك ليس سعياً وراء الحقيقة، إنما استجابة لخيارات سياسية، وتعتقد في استجابتها لهذه الخيارات أنها تقدم القراءة الصحيحة والمطابقة لمراتب النص الأصلي»⁽²⁾. وهذه النظرية، أقصد نظرية الدمج بين المعرفة والسلطة تعود في الأصل إلى فوكو⁽³⁾ ونيتشه، وهي التي ينفي على ضوءها طه عبد الرحمن تحليلات أركون الخاصة بالدرس الفقهي⁽⁴⁾. وقد باتت سلطة معرفية تمارس نوعاً من الغطرسة والهيمنة على غيرها من المعارف، وتفرغ التراث الإسلامي من المحتوى المعرفي لتحويله إلى مجرد استجابة لإرادات الهيمنة والسيطرة التي بدت في التاريخ الإسلامي⁽⁵⁾. مع أننا ربما نوافق أركون فيما يذهب إليه لأن ما يذكره ربما كانت له شواهد من التاريخ خاصة فيما يتعلق بتأويلات بعض المتكلمين لمصلحة هذه السياسة أو هذا النظام مثل ما حدث في إشاعة القول بالجبر

(1) - عبد الرزاق بلعقروز، مساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري - نموذج طه عبد الرحمن - مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف 2، ع16، ديسمبر 2012، ص11.

(2) - المرجع نفسه، ص14.

(3) - ميشال فوكو Foucault, Michel [1926-1984م] مفكر وفيلسوف فرنسي. حصل على شهادة التبريز في الفلسفة، وشغل كرسي تاريخ مذاهب الفكر في "الكوليج دي فرانس" بباريس. توقف، كفيلسوف، عند الحدود غير المعروفة كثيراً، بعد، بين الإبيستيمولوجيا وتاريخ العلوم والأفكار ليتحرى عن الأحداث التي صنعت منذ مطلع القرن السابع عشر عقلانية الحضارة الحديثة. من مؤلفاته: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (1961م) و أركيولوجيا المعرفة (1969م) و إرادة المعرفة (1967م). [جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص469-470]

(4) - أنظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص151.

(5) - عبد الرزاق بلعقروز، مساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري - نموذج طه عبد الرحمن - مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف 2، ع16، ديسمبر 2012، ص16.

لمصلحة بني أمية أو حادثة خلق القرآن سواء لمصلحة المأمون من جهة المعتزلة أو لمصلحة المتوكل من جهة الفقهاء والمحدثين. لكن هذا لا يعطي الحق في الادعاء بأن كل المعارف الإسلامية هي رجوع صدى لأهواء السياسيين ومصالحهم واعتبار ذلك نتيجة علمية غير قابلة للنقاش أو المساءلة.

إن مقارنة أركان التراث تنطلق من أرضية وضعية غربية يُعَيَّب فيها الوحي والدين والتعاليم الدينية تقول بأن التراث هو كل «... ما خلفته أمة من الأمم منذ بداية وجودها وصراعات حياتها في مجالات عدة في سبيل التطور والتقدم في سلم المدنية[و] من هذا المفهوم البشري للتراث فإن المذاهب الفكرية المعاصرة التي انبثقت من الحضارة الغربية الحديثة قد عدت الإسلام عقيدة وشريعة جزء من التراث الذي يسمونه التراث العربي أو التراث الإسلامي أو التراث العربي الإسلامي». ⁽¹⁾ وراحوا بناء على ذلك يعالجون «... قضية الإسلام كلها تحت مصطلح "التراث" أي عند المعالجة لا يرسم خطأ واضحاً بين ما هو إسلام وما هو فكر وتراث». ⁽²⁾ وغرضهم من وراء ذلك هو المزج بين ما هو إلهي مطلق وما هو إنتاج بشري نسبي يعتريه الخطأ ومن ثمة إخضاع «... الوحي الإلهي القاطع إلى النقد والمراجعة تحت مظلة مصطلح الفكر الإسلامي لإسقاط هيئته والتشكيك فيه في نفوس الجيل الجديد». ⁽³⁾ مع أن السيرة النبوية فيها من الشواهد ما يدل على أن النبي ﷺ كان يحرص على بيان الحد الفاصل بين ما هو وحي لا قبل له لا هو عليه الصلاة والسلام ولا غيره من البشر مهما علت منزلتهم على تغييره أو التقدم بين يديه وبين ما هو اجتهاد وصناعة بشرية يعترتها النقص وتتسم بالنسبية؛ حيث كان الصحابة يقفون في كثير من المواقف يسألونه عما إذا كان ذلك الأمر وحياً فيتوقفون أم هي الرأي والمشورة فيجتهدون. ومن ذلك ما حدث في غزوتي الخندق وبدر وما حدث في مسألة تأبير النخيل وغيرها كثير... ؛ ذلك أن «... أخطر الأمور أن تتحول أفكار بشرية في نواحي الحياة إلى دين مقدس يحاسب الناس عليه... والنتيجة الأخرى تقييد الفكر عن الحركة والاجتهاد أمام تلك القضايا بدعوى أنها مبادئ معصومة لا يجوز الاجتهاد فيها» ⁽⁴⁾.

(1) - محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 26

(2) - المرجع نفسه، ص 31

(3) - المرجع نفسه، ص 39

(4) - المرجع نفسه، ص 42

ولذلك يظهر لنا في شق آخر محاولة لمقاربة التراث الإسلامي تراعي حدود العقل الإنساني وقدرته على الإنتاج المعرفي. وتضع الحد الفاصل في ذلك بين ما هو بشري يتلبس بالنقص والنسبية وإلهي مطلق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. تقول تلك المقاربة بأن التراث الإسلامي «... يعني كل ما أنتجه فكر المسلمين منذ مبعث رسول الله ﷺ إلى اليوم في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان والذي يعبر عن اجتهادات العقل الإنساني لتفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة وسلوكا»⁽¹⁾. وهذا التراث الإسلامي ليس هو الإسلام نفسه أو ليس هو النص القرآني الذي، وإن استعصى على النقد بحكم إلهيته، فإنه يبقى نصا مفتوحا يستبطن إمكانات هائلة لإنتاج المعارف والعلوم من أجل مواجهة التحديات المعاصرة «... مع أن المسلمين، اليوم، يظهرون أمام تلك المهام في مستوى أدنى من الإمكانيات التي أتاحتها لهم نصهم المؤسس "أي القرآن الكريم"»⁽²⁾.

إننا نخلص مما سبق أن مقاربة أركون للتراث الإسلامي إنما أراد بها التمهيد لمسأله ونقده بهدف بلوغ ما يعتبره معرفة حقيقية له. وهو ما سنعرض له في المبحث الثاني إن شاء الله.

(1) - المرجع السابق، 41

(2) - محمد العربي ولد خليفة، بريك المفكر والإنسان: من فرندة إلى سان جوليان، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع 10-11، السنة العشرون، سبتمبر-أكتوبر، 1995، ص 47.

المبحث الثاني: مساءلة التراث.

يتحدث أركون عن استراتيجيته في التعامل مع التراث الكلي فيقول: «... كيف يمكن تأويل التراث إيجابيا؟ أقصد جعله قادرا عن طريق النقد البناء على ملء وظائف جديدة والقيام بها داخل سياق اجتماعي وتاريخي كان قد تبدل جذريا منذ ثلاثين عاما»⁽¹⁾. إن هذا المقطع يكشف لنا عن نقاط هامة. أولها: إخضاع التراث للمساءلة والنقد حتى يفصح لنا عن مكوناته. وثانيها: أن تلك المكونات تحمل طاقة صالحة للتوظيف الراهن؛ بمعنى أنها تحمل طابع الجدة. وثالثها: أنها لن تفصح عن جدتها وراهنيتها ما لم يكن النقد بناءً. ما يعني أن تلك الاستراتيجية إنما تقوم على النقد أو هي النقد ذاته بمعنى أدق.

إن المتأمل في النص الأركوني وشروحه وهوامشه المتمثلة في تعليقات وإضافات مترجمه هاشم صالح سيقف على تلك الاستراتيجية المتمثلة في معطيات ينطلق منها الرجل وخطوات يياشرها وأهداف يتوخاها وعوائق يحذر منها؛ فأما المعطيات التي شكلت، بالنسبة لعمله النقدي، مسلمات وقناعات انطلق منها فقد توزعت، برأيي، بين: معطيات تخص وضع العقل الإسلامي الراهن وأخرى تخص وضع الإسلام كموضوع للبحث والدراسة.

فأما ما يختص بالعقل الإسلامي الراهن فإن أركون يرى أن الأخير مرتن لماض مجيد وساحر يجذبه إلى الورا، ويمارس عليه سلطة صيرته عقلا مستسلما يميزه الخوف مما سماه المفكر المصري فؤاد زكريا "التحريم والتجريم"؛ هو عقل يقتله الخوف من تلك الدوائر التي تمتلك، بل تعيش على امتلاك إرادة قوية للهيمنة. ومن ثمة فهو عقل لا يقوى على مباشرة أي مساءلة أو نقد للتراث أو رموزه القديمة أو المعاصرة. وقد وقف أركون على هذا القصور العقلي فطفق يبحث عما يعتبره دواء لداء الاستسلام والخوف، فوجد أنه لا مناص من الحرية والتحرير دواء. يقول المفكر اللبناني علي حرب متحدثا عن مشروع أركون النقدي: «... تجديد الفكر الديني وتحرير العقل العربي ونقدهما مما يعانيانه من تخلف وتحجر وقصور من أجل تأسيس عقلانية جديدة نقدية مركبة ومنفتحة»⁽²⁾.

وإذا صح أن علاج العقل الإسلامي من داء الاستسلام والخوف يكمن في تحريره، فإن

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 31

(2) - علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص 65

تحريره لا يحدث بجرة قلم يخطها مفكر هنا أو محاضرة يلقيها آخر هناك أو ندوة ينظمها آخرون في مكان آخر ليستمروا في تكريس الخوف والاستسلام، ولو بصور مختلفة في أماكن أو مواضع مغايرة، إنما تحرير العقل ينبغي أن يكون عبر ممارسة يومية يباشرها المفكر وهو يمارس حياته الفكرية؛ إذ الأصل أن لا انفصام بين الأمرين. ولعل أول ما ينبغي على العقل الإسلامي استحضاره من أجل التحرر هو ما أسماه أركون "بالعلمنة الفكرية" ويقصد بها محاولة فهم الواقع كما هو حتى وإن تطلب ذلك تجاوز الخصوصيات الثقافية والتاريخية والدينية؛ ذلك أن مجرد اعتبارها ومراعاتها، تحت أي حجة أو ذريعة، هو استسلام غير واعي لسلطتها وهيمنتها. ومن ثمة كان تجاوزها هو طلب للتحرر والشفاء من مرض الخوف والاستسلام. ولذلك عبر عنها أركون بالقول: «... إن العلمنة بالنسبة لي هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة»⁽¹⁾.

وتتطلب العلمنة الفكرية، بحسب أركون، التخلي عن لغة التبجيل والعاطفة عند الحديث عن المجتمعات الإسلامية أو قراءة النصوص الإسلامية من أجل ممارسة أقصى درجات التجرد التي يقتضيها المنهج العلمي الصارم الذي يقوم على الحياد والتجرد من إكراهات وضغوط الخصوصيات الدينية والثقافية المشكّلة لحواجز الخوف ومانعا عن القراءة النقدية أو بلوغها.

بيد أن حديث أركون عن العلمنة الفكرية، التي هي أحد أدواء الخوف وإحدى شروط القراءة النقدية والموضوعية، يصطدم بإيمانه العميق باستحالة تطبيقها في المجتمعات العربية والإسلامية في ظل سيادة النمط التبجيلي والثقافة الدوغمائية والمتحجرة. يقول: «... وبهذا المعنى الضيق هي غير ممكنة التحقيق في المجتمعات العربية والإسلامية مما يعني عدم إمكانية تطبيق النموذج الغربي للعلمنة في هذه المجتمعات؛ ذلك أن العلمنة تعتمد بشكل وثيق على نمط الثقافة الموجودة في المجتمع وهي بالتالي مستحيلة بل ولا يمكن تصورها في نمط الثقافة السائدة الآن في المجتمعات العربية كانت أم غير عربية»⁽²⁾. مع أنه لا يفتأ يلح على ضرورة الصراع مع تلك الأنظمة وممارسة قطيعة حقيقية مع كل اليقينيّات الدوغمائية للإيمان التقليدي والمسلمات المتشنجة للنظام المغلق⁽³⁾. ما يعني أنه لم يبلغ به اليأس ما بلغ بترجمه هاشم صالح الذي ذهب

(1) - محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص10

(2) - المصدر نفسه، ص56

(3) - أنظر : المصدر نفسه، ص43

إلى حد القول بأن ما يقوم به أركون ليس إلا محاولة يائسة وشبه بطولية لتجديد فهم الإسلام وإيضائه من الداخل والخارج وجعله قادرا على التصالح مع الحداثة والعصر⁽¹⁾.

لقد استكان العقل الإسلامي إلى تفسيرات وشروحات وفهوم تقليدية تم تحويلها، كما يرى أركون، من قبل القوى التي تمتلك إرادة قوية للهيمنة، إلى يقينيات وحقائق أحكمت بها السيطرة عليه بالرغم من مشروطيتها التاريخية وتعارضها مع طبيعة الخطاب القرآني المتسمة، أصلا بالانفتاح، وقد أسهمت تلك (الحقائق)، بحسب قراءته، في توليد ما يسميه أنظمة معرفية وعقائد شعبية معقدة عن طريق التعليم الديني والمواعظ وخطب الجمعة والأحاديث اليومية. وهذه الأنظمة هي التي تُرسخ، كما يرى، في عقلية الملايين القوانين الأخلاقية الفقهية واليقينيات الكبرى المتشكلة عن العالم والتاريخ والإنسان والله. ثم إن ذلك النظام الفكري والمعرفي المغلق يخلق شبكة يسميها المهيمين والمهيمن عليهم «... فنجد أن المؤمن يخضع للعالم والمريد يخضع للشيخ (شيخ الزاوية الدينية) وكلهم يخضعون للأمر أو للسلطان أو للخليفة أو للإمام (واليوم يخضعون للرئيس أو للزعيم أو للسكرتير العام للحزب)»⁽²⁾ وهكذا يتكون لدينا سلسلة طويلة من المستسلمين ويعم الخوف بدعوى احترام المقدس وتعظيم الدين ليصير ثقافة يصعب، نظرا لتجذرها، الفكك أو التخلص منها.

إن ذلك الخوف الذي تمكّن من العقل الإسلامي، بنظر أركون، قد حال بينه وبين إدراك قدرة النص القرآني وقابليته للانفتاح وثرأه وغناه اللانهائي «... إنه لتوجد في النص القرآني وتوسعاته التاريخية الهائلة مادة حقيقية من أجل امتحان مقدرة العقل على فك ألغاز منتجاته الخاصة»⁽³⁾. وهو إلى جانب ذلك منعه من كشف حتى الانجازات التي تشكلت حول النص القرآني والتي يزخر بها التراث لأنها لا تمثل، بالنسبة إليه، الخط الأرتوذكسي الذي رسم له. والمقصود إنجازات التوحيدى وابن مسكويه والفلاسفة وغيرهم من جيل العصر الذهبي، كما يرى، وهي عنده قوة كامنة في التراث الإسلامي بمفهومه الكلي. فالخوف لا يعني، في النهاية، سوى التكرار والاجترار في حين أن التحرر يعني الإبداع والابتكار، وإذا ما تمكن العقل الإسلامي من

(1) - أنظر: هاشم صالح، مقدمة: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 41

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 9

(3) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط 1،

بيروت، دار الساقي، 1999، ص 22

كسر حاجز الخوف فقد تمكن حينئذ من بداية إعداد أرضية للإبداع والابتكار.

وإلى جانب الخوف الذي طال المستوى النفسي، يعاني العقل الإسلامي، على مستواه الفكري، من تحكم المرجعية الغيبية في تكوينه وتوجيهه وتقييمه والنظر فيه. وهو ما كَوَّنَ يقينا عميقا عند أركون بعجز هذا العقل وقصوره الذي أَلْفَ الجاهز الذي يقدمه الدين ويكفله النص الديني؛ لأنه العقل الذي يُؤثر أن تجيئه المعلومة لا أن يبذل جهدا في الذهاب إليها أو البحث عنها أو تحليلها فضلا عن تفكيكها؛ فهو العقل التابع في مقابل العقل المبدع؛ عقل تابع لأطر متعالية عن وعيه وفهمه، ومغلوب على أفقه التحليلي والتركيبى؛ فهو لا يحلل ولا يمارس النقد لكونه لازال لم يبلغ مرحلة الفطام الحضاري. وأما بلوغ الفطام فلا يكون إلا عبر البحث عن مصدر آخر للمعرفة أو الصناعة المعرفية والتخلي عن الاعتماد على المعرفة الغيبية الجاهزة التي تمثل (حليب الأم). وهذا المصدر هو العقل الذي ينقل الإنسان من مرحلة الانفعال والتابعة إلى مرحلة الفعل والإبداع، ومن وضع تقوده معطيات الإيمان والوجدان إلى وضع تتحكم فيه الدقة العلمية والصرامة الموضوعية؛ وضع يصبح فيه الإنسان هو السيد والمرجع، وهنا يكون العقل أهلا للفعل الحضاري. وأما ارتحانه لمصلحة المعطيات الإيمانية والميتافيزيقية فهو ما يكرس العجز والقصور والاكتماء بالانفعال بدل الفعل والاتباع بدل الإبداع. إنها النظرة القائمة على فهم مغلق للقرآن والقائلة بـ«... إمكانية تفسير القرآن بشكل كامل وصحيح ومطابق لمعانيه المقصودة»⁽¹⁾ و«... بأنه يمكن تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق التأويل في كل زمان ومكان»⁽²⁾. مع أن تلك الاجتهادات هي نتائج ظروف وبيئات خاصة فـ«... الخطاب القرآني أعلن مجموعة من الأشياء التي تتطلب التفسير والتأويل وهذه التفسيرات والتأويلات تمت ولا تزال تتم ضمن ظروف أيديولوجية وضمن صراعات فئوية وطبقية يزخر بها كل مجتمع من المجتمعات البشرية. هناك صراعات على السلطة والمال والأرزاق، ثم من أجل احتلال المراتب العليا في الهرم الديني إلخ...»⁽³⁾ وهو(العقل الإسلامي) لعجزه يرى صوابية تلك التفسيرات ويرفض أن يأخذ بعين الاعتبار بعدين هامين، بنظر أركون، وهما: «أولاً: تاريخية كل العمليات الثقافية والممارسات العملية التي يندمج الكتاب المقدس (والقرآن أحد الكتب المقدسة التي ينطبق عليها ما ينطبق على التوراة

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 231

(2) - المصدر نفسه، ص 231

(3) - المصدر نفسه، ص 244

والإنجيل) بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه. وثانيا: سوسيلوجيا التلقي أو الاستقبال، أي الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية أو الإثنية - الاجتماعية المختلفة التراث⁽¹⁾. ومفهوم التلقي اختصارا هو: «... عبارة عن خلق جماعي يصنعه أو يشارك في صنعه كل أولئك الذين يستمدون منه هويتهم ويساهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه باستمرار⁽²⁾». وكل ذلك يفسر قناعة من قبل العقل الإسلامي، الموسوم عند أركون بالعجز والقصور، بما تم إنجازه ومن ثمة لا داعي للنش في أشياء قد تم فيها فصل المقال.

إن ذلك المرض النفسي (الخوف) والعطب الفكري (القصور والعجز) قد انعكسا تلقائيا على نظرة هذا العقل؛ فاستحالت نظرة تعاني من غياب أو تغييب كلي للممارسة النقدية؛ ذلك أن «... معارضة عقيدة أساسية قد يُعد كفرا ومن ثمة تمنع ممارسة هذه المعارضة بكل ضروب التحريم المعنوي والتجريم المادي. وإذا كانت أوروبا قد مارست هذا الحظر بكل قسوة ووسعت نطاق التحريم والتجريم بحيث اشتمل على أبسط خروج عن الخط الرسمي للكنيسة فإن مجتمعنا العربي المعاصر لا يعدم أمثلة قريبة الشبه بهذه يمارس بعضها سلطة الدولة الرسمية والبعض الآخر عن طريق جماعات منشقة عن الدولة تحكم بسهولة بتكفير من لا يتفق معها في تفسيرها الخاص للدين⁽³⁾». يقول أركون: «... أنت لا تستطيع أن تتجاوزها (العقائد المشككة للإيمان) أو تنتهكها عن طريق التساؤلات النقدية. كما ولا تستطيع أن تنتهك أي مبدأ من المبادئ المشككة للعقيدة لأنها عندئذ تخاطر باختيار العقيدة ذاتها⁽⁴⁾؛ فالنقد والمعارضة مفض إلى أحد أمرين: إما التحريم والتكفير من قبل القوى الدينية أو التحريم من قبل القوى السياسية والتنفيذيين في السلطة؛ لذلك يلتجئ العقل الإسلامي إلى التبرير الأيديولوجي تجنباً لأي ممارسة نقدية يقع فيها بين مطرقة التحريم الديني والتجريم السياسي. ومن ثمة يوصف بأنه عقل يعتمد التجييش ولا يقوى على دخول أي مغامرة نقدية، وهو عقل وظيفي أي أن وظيفته تنحصر في استغلال التراث لخدمة التوجهات التي تشرف عليها الأنظمة المغلقة ذات السيادة الدينية والسياسية، والتي ظهرت بشكل

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 37

(2) - المصدر نفسه، ص 37

(3) - فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ضمن: المؤتمر الدولي الأول حول: الفلسفة في الوطن العربي، مرجع

سابق، ص 45-46

(4) - محمد أركون، نزعة الأنسنة، مصدر سابق، ص 18.

كبير بعد استقلال معظم البلدان العربية والإسلامية؛ بحيث أضحت مهمة العقل الإسلامي هي إنتاج المظاهر الفلكلورية ذات التوجهات الصوفية والإشراف عليها بعد أن ارتدت تلك الأنظمة على الفكر الإسلامي الذي تبنته الحركات الأصولية منذ قيام حركة الإخوان المسلمين الذي رأت فيها تلك الأنظمة خصما يهدد وجودها بعد أن كان حليفا حافظ على هيكل الدولة الرسمي البعيد عن أي رغبة تنويرية حقيقية. يقول أركون: «... إن التوجهات التي اتبعتها أنظمة ما بعد الاستقلال بدلا من أن تنتهج سياسة الخروج من إطار الفكر الارتكاسي والتخلف المتراكم عبر العصور راحت تختار طريق الجمود الأيديولوجي والغوص في العطالة الفكرية الموروثة»⁽¹⁾؛ أي بدلا من أن تفتح أجواء الحرية من أجل خلق فرص لقراءات نقدية جادة نجدها ترمي «... بنفسها في أحضان الأصولية الدينية الظلامية أو السلفية الدوغمائية المتحجرة العنيفة [...] ومنطق هذا التيار السيئ انقلب على الأنظمة الحاكمة ذات الحزب الواحد عندما ارتدت الحركات الأصولية عليها وراحت تحاربها علنا وتحاول الإطاحة بها. ولهذا السبب راحت هذه الأنظمة تستعين بالإسلام الطرقي الصوفي الشعبي لمحاربة التيار السلفي الذي يهددها»⁽²⁾. وهكذا لا يظهر العقل الإسلامي إلا عقلا أيديولوجيا تبريريا يحسن الهروب بدعاوى لاهوتية، حسب قراءة أركون.

إن الممارسة الأيديولوجية قد قطعت العقل الإسلامي عن عمقه النقدي المنفتح، كما تجلى في العصر الذهبي، وفي الوقت نفسه قطعت عن محيطه الراهن الذي يتجلى في الحداثة وفتوحاتها وإنجازاتها الباهرة. يقول أركون: «... ولذلك نقول بأن الإسلام المعاصر يعاني من قطيعتين لا قطيعة واحدة. القطيعة الأولى مع فتوحاته الفكرية السابقة والقطيعة الثانية مع فتوحات الحداثة الأوروبية منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم. من هنا الفقر الفكري المدقع للفكر الإسلامي المعاصر [...] إنه يعاني من آثار الجمود والعطالة التاريخية المزمنة والطويلة»⁽³⁾. لنخلص، مع أركون، إلى القول بأن العقل الإسلامي يلجأ إلى التبرير ويتجنب النقد أو المعارضة لأنه عقل خائف على المستوى النفسي وعاجز على المستوى الفكري، ولذلك يكتفي بمحاولات أيديولوجية يسترضي بها الأرثوذكسيات الدينية والسياسية. ونصل، من ثمة، إلى نقطة مهمة وهي أن «... كل المعارف الخاطئة والمجترة بشكل تواكلي على مر العصور ينبغي أن تعرى وتدان. وكل الأساطير

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 104.

(2) - المصدر نفسه، ص 104.

(3) - المصدر نفسه، ص 103.

التي تتعلق بها الناس وكأنها متعالية أو مقدسة ينبغي أن يكشف عنها النقاب»⁽¹⁾، ولا يتأتى ذلك إلا إذا استعاد العقل الإسلامي عافيته ودوره. ولذلك يرى أركون ألا تعويل على ما ينتجه هذا العقل في مباشرة أي قراءة من هذا القبيل⁽²⁾ ولا يستطيع أن يقدم إجابات موضوعية على أسئلة العصر. وهو، لذلك، يطلق صرخة مفادها أنه «... أن الأوان بالنسبة للفكر الإسلامي لأن يقطع، إن لم يكن مع خطاب التبجيل الذاتي للذات، فعلى الأقل لأن يوازنه بخطاب آخر هو خطاب الفكر الجاد والمسؤول. وأقصد بذلك أن عليه أن يتخذ القرار التالي: أن يتحمل مسؤولية المخاطر الحديثة للمعرفة العلمية، وذلك بالتضامن مع جميع التراثات الثقافية الكبرى للبشرية»⁽³⁾.

لقد شكل وضع الإسلام كموضوع للبحث والدراسة، إلى جانب وضع العقل الإسلامي الراهن، المعطى الثاني في فكر أركون؛ والمقصود أن الإسلام عنده يعاني من نوعين من الدارسين والباحثين: فأما الأول فهو الباحث أو المفكر الإسلامي ذي العقل الخائف والقاصر والمؤدلج الذي يغيب النص القرآني لمصلحة حكم الحاكم ونص الفقيه، وقد عرضنا إلى ذلك سابقا. وأما الثاني فهو المستشرق الذي سمي أركون إنتاجاته بـ"الإسلاميات الكلاسيكية".

يرى أركون أن الاستشراق، في حقيقته، دراسات يغلب عليها الطابع الوصفي الذي يعتمد المنهج الفيلولوجي. وهذا المنهج يتجنب النقد ولا يذهب إلى ما يعتبره قراءة علمية أو جدية وهو ما يكشف، حسب أركون، عنصرية تلك الدراسات التي يظهر المستشرقون فيها وهم «... ينتمون إلى ثقافتهم الخاصة عندما يراقبون الإسلام ويتحدثون عنه انطلاقا من فرضيات مسبقة ومسلمات فلسفية ولاهوتية خاصة بهذه الثقافة أو تريض وراء هذه الثقافة»⁽⁴⁾. كما يكشف من ناحية ثانية صيغتها التبجيلية التي تبقي على حال التخلف والركود التي يعيش فيها المسلمون، ولا تكثر لمآلات تلك الدراسات على المستوى الفكري للعقل الإسلامي طالما أن الموضوع لا يهمهم ولا يشكل أحد اهتماماتهم؛ فهو في النهاية قضية تخص المسلمين أنفسهم. ولذلك جاءت تلك الأبحاث خالية من أي وجع أو اهتمام أو إرادة لفهم حقيقي يروم تغيير

(1) - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 119.

(2) - أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 31.

(3) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 106.

(4) - محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 37.

أوضاع المسلمين «... فهذه ليست مشكلتهم كما يقولون صراحة حتى يومنا هذا»⁽¹⁾. فالاستشراق هو في النهاية تعبير عن إرادة الهيمنة الغربية المفروضة على العالم الإسلامي لا غير، هكذا ينظر أركون إلى الموضوع.

ولما كان الأمر على تلك الحال فإن أركون أراد إدخال الإسلام في قراءة نقدية تضاهي قراءة اللاهوتيين والمفكرين والفلاسفة للتراث المسيحي واليهودي و«... [تساهم] بتشكيل فكر ديني منفتح عن طريق مثال الإسلام نخرج [به] من هذا الإطار الضيق ونجعل ممكنا وجود تفكير ديني منفتح (من دون أية أسبقيات لاهوتية) على جميع التجارب الدينية للبشرية»⁽²⁾؛ أي إدخال الفكر الإسلامي في الاهتمامات والمناقشات النظرية للنزعة النقدية المعاصرة «... من أجل بلورة تيولوجيا جديدة للتراث ملقمة بمناهج العلوم الاجتماعية حتى لا تعود تستكين للعقل الأرثوذكسي المكبل لكل اجتهاد وتحرر»⁽³⁾. وبالتالي يكون بالإمكان فض «... السياج الدوغمائي المضروب على التراث [والذي] يمنع من تحرر الفكر الإسلامي من دائرة التراث التكراري في أفق تأسيس تراث قادر على الحفاظ على الخصوبة والحيوية والشمولية»⁽⁴⁾، وهو أمر سيخرج الإسلام من بين مطرقة القراءة الاستشراقية العنصرية الأيديولوجية وسندان القراءة الإسلامية التبجيلية الأيديولوجية أيضا.

تلك إذن هي المعطيات التي نجد أن "اللامفكر فيه" يزدحم بداخلها بقوة وهو يحتاج للقراءة والنقد والفحص لأن هذا، برأيه، يعد عملا أجل شأننا وأعظم فائدة مما كان قد فكر فيه، هكذا يعلق هاشم صالح⁽⁵⁾. وهي (المعطيات) التي جعلت «... همَّ [أركون] الأساس [...] يكمن في بلورة مشروع نقدي يشرع الأفق أمام عقل طال سجنه في أطر ضيقة وسياجات مغلقة لا بل في حلقات مفرغة»⁽⁶⁾؛ مشروع قوامه «... ضرورة تحقيق ثورة فكرية عميقة تغير جذريا النظرة التقليدية إلى التراث وتحوله إلى "قوة تحريرية" تسهم في الانطلاق الحضاري للمسلمين، بدلا من أن يبقى التراث قوة تعيق التطور وتشد المسلمين إلى الوراء»⁽⁷⁾. وهكذا نجد أركون يُكوّن

(1) - المصدر السابق، ص38.

(2) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص111

(3) - عبد المجيد خليقي، قراءة النص الديني عند محمد أركون، مرجع سابق، ص36.

(4) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص31

(5) - هاشم صالح، هامش: المصدر نفسه، ص18.

(6) - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص78

(7) - المرجع نفسه، ص80

لنفسه منطلقات أضحت بالنسبة إليه بمثابة اليقينيات من أجل تشكيل عقل نقدي للتراث الإسلامي، في الوقت الذي نجده يعيب على الفكر الإسلامي أن يُكوّن لنفسه معطياته أو يقينياته الخاصة.

لقد بات العمل النقدي بالنسبة لأركون ضروريا انطلاقا من المعطيات السالفة الذكر، ولذلك نجده يذهب إلى البحث في الخطوات التي يجب اتباعها ؛ إذ «... لا يكفي أن نعمل مجردا شاملا للتراث ثم نقف مندهلين ومفتونين أمام غناه. إنه لأكثر حيوية وأهمية أن نتساءل كيف نقرؤه؟ أو كيف نعيد قراءته؟ إنه من غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة»⁽¹⁾. وتبدأ تلك الخطوات بالتثريث:

والتثريث مصطلح يعني العودة إلى التراث (أيًا كان) وهو في الحالة الإسلامية، بالنسبة لأركون، يراد به العودة إلى ما يسميه النصوص التأسيسية وهي الكتاب والسنة. والناظر في مشروع أركون يجد بأنه كثير الاهتمام بالتراث ومن الداعين إلى ضرورة العودة إليه، وقد وقفنا على ذلك من قبل، غير أن مفهومه للتثريث يختلف تماما عن المراد به عند من يسميهم دعاة التثريث التمجيدي أو التعظيمي من أنصار العودة إلى ما يسميه بالعصر المثالي للسلف (الصالح) الذي دشنته الحركة الإصلاحية ممثلة في زعيمها جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده وورثته من الحركات الإسلامية أو الإسلامية على حد تعبيره؛ إذ يقول: «... سوف أقول فقط بأن إعادة التثريث لا تعني العودة إلى القرآن وتعاليم النبي نحن نعرف أنه يدافع عن هذا الموقف منذ القرن التاسع عشر الحركة الإصلاحية المدعوة بالسلفية؛ أي أنصار العودة إلى العصر المثالي للسلف الصالح»⁽²⁾؛ لأن التراث الإسلامي عند هذا التيار، كما يرى أركون، هو مصطلح مثقل بالأيديولوجيا وفارغ من أي محتوى معرفي ومن ثمة كان خطابه هو ذلك «... الخطاب الأيديولوجي [الذي] يعظم التراث [...] دون الاهتمام بمضامينه الحقيقية أو بأهميته العقائدية (وتقييم هذه الأهمية) أو بالوسائل العملية لتحيينه وتنشيطه أو تجسيده في التاريخ من جديد»⁽³⁾. وهذا هو التثريث بمعناه السلبي، كما يرى، وأما المعنى الإيجابي أو ما أسماه الوظيفة الإيجابية للتراث فهي العودة إلى التراث بمعناه الكلي والشامل عودة علمية أنتروبولوجية وواقعية تتجاوز التثريث

(1) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص59

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص53.

(3) - المصدر نفسه، ص53.

بوصفه أيديولوجيا⁽¹⁾. وهو يعبر عن طموحه في تحقيق تلك الوظيفة الإيجابية للتراث بالقول: «... أريد أن أفتح ورشة عمل جديدة تكون فيها ظاهرة التراث المعقدة كما عرضتها لكم خاضعة لإعادة الاعتبار والفهم»⁽²⁾. وهذا المعنى الإيجابي للفظة أو المصطلح (أقصد مصطلح التثريث بالمعنى الإيجابي) يراه أركون مقصيا اليوم لمصلحة التثريث السلبي يدل على ذلك أن «... الشريعة ناشطة اليوم من جديد في العديد من الدول دون أن يعاد فتح ورشات المعرفة والأضابير التي بلورت وأنجزت بين القرنين الأول والرابع الهجري»⁽³⁾.

وتبدأ عملية التثريث الإيجابي عند أركون بأشكلة المعنى. يقول في ذلك: «... فمهمة الباحث تكمن في أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى»⁽⁴⁾. و«... الأشكلة مصطلح يعني نزع البدهة عن التراث ووضعه على محك التساؤل والنقد من جديد»⁽⁵⁾ وتلك مهمة لا يقوم بها إلا من يسميه "الباحث الصرف"⁽⁶⁾ وهو الذي لا تكون مهمته البحث والتجميع والتحليل بقدر ما يكون عمله منصبا حول تفكيك الأسس التي كونت ذلك الكم الهائل من التراث؛ فمهمة الباحث المفكر تفكيكية أكثر منها تركيبية وهو غير معني بالتركيب بقدر ما هو معني بالتفكيك «... هنا يكمن التفريق الأساسي بين الباحث التقليدي والباحث الحديث»⁽⁷⁾؛ أي الباحث الوضعي الذي يرفض المحاجات اللاهوتية لأنها من الماضي ولأنها أيضا تقوم على المسألة الإيمانية التي يصعب القبض عليها والتحقق من صحتها أو صوابيتها وخطئها⁽⁸⁾؛ إنه الباحث الذي يجسد التثريث بالمعنى المعرفي المترفع عن الأيديولوجيا.

إن أشكلة المعنى وعدم التسليم بالمضمون تفضي تلقائيا إلى ما يسميه الانتهاك

(1) - أنظر: المصدر السابق، ص53.

(2) - المصدر نفسه، ص53.

(3) - المصدر نفسه، ص56.

(4) - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص22.

(5) - هاشم صالح، هامش: المصدر نفسه، ص22.

(6) - أنظر: المصدر نفسه، ص26.

(7) - المصدر نفسه، ص22.

(8) - أنظر: المصدر نفسه، ص26.

والزحزحة⁽¹⁾، وهي العملية التي يصرح بأنها مستوحاة مما سمعه من أستاذه "كلود كاهين"⁽²⁾ إذ يقول: «... كان (كلود كاهين) يقول لنا: إذا لم تنتهكوا المعرفة القديمة عن موضوع ما فإنكم لن تستطيعوا زحزحة الإشكالية نحو آفاق أكثر اتساعاً [...] في ما يخص الإسلام مثلاً فإن الانتهاك يعني الخروج من إطاره الديني المحض وفتحته على الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية. إنه يعني تفسير تراث الإسلام بواسطة علوم أخرى غير التراث الديني فقط. بهذه الطريقة وبها وحدها يمكن أن نزحزح الإسلام عن قاعدته التقليدية أو قاعدة يقينياته المطلقة نحو أنثروبولوجيا دينية مقارنة أكثر اتساعاً وانفتاحاً»⁽³⁾.

من هنا نفهم المقصود من الزحزحة وهي أنها «... كل تغيير يطرأ على الإشكاليات التقليدية أو كل مقارنة جديدة للمشاكل المطروحة تحل محل المقاربات السابقة وتلغيها أو تزحزحها عن مكانها»⁽⁴⁾؛ فالزحزحة في فكر أركون تشكل الخطوة الأكثر فاعلية ومقدرة في العملية النقدية برمتها. فمنها يبدأ تغيير المسلمات أو إلغائها أو طرح مقاربات جديدة لها غير المقاربات التيولوجية القديمة؛ إنها تعني «... أن نخترق أو ننتهك المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقي في دائرة المستحيل التفكير فيه كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام ثم سكرت وأغلق عليه بالرتاج منذ أن انتصرت

(1) - الزحزحة أو "Le déplacement" يعنون بذلك إما توسيع الإشكالية القديمة وإخراجها من إطارها الضيق، وإما تغييرها كلياً وطرح إشكالية أخرى عن طريق النظر للمشكلة من زاوية جديدة واستخدام منهجية جديدة. [هاشم صالح، هامش: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص19] أو هي " كل تغيير يطرأ على الإشكاليات التقليدية أو كل مقارنة جديدة للمشاكل المطروحة تحل محل المقاربات السابقة وتلغيها أو تزحزحها من مكانها. [هاشم صالح، هامش: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص34]

(2) - كلود كاهين Claude Cahene (1909-1991م) مستشرق فرنسي متخصص في تاريخ الشرق الأدنى في عهد الحروب الصليبية. ولد بباريس واشتغل بالتدريس في المرحلة الثانوية. وبعد حصوله على الدكتوراه عين في جامعة استراسبورغ ثم في السوربون. ويتحدث عن نفسه فيقول بأنه قد عمل على إدخال المناهج والإشكالات التي تعود عليها في تكوينه العلمي إلى التاريخ الإسلامي. من أهم إنتاجاته: شمال سورية في عصر الحروب الصليبية. بالإضافة إلى العديد من المقالات التي نشرها في المجلة التي كان يديرها ومعظمها تناول نقد الكتب. [عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1993، ص460-461]

(3) - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2013، ص41-42

(4) - هاشم صالح، هامش: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص34

الأرثوذكسية الرسمية المستندة على النصوص الكلاسيكية»⁽¹⁾؛ أي منذ الإطاحة بالفكر الاعتزالي وترسيم العقيدة القادرية⁽²⁾ عقيدة للدولة؛ إنها «... استراتيجية معرفية جديدة تقوم بتحليل الخطاب التراثي وتفكيكه من الداخل لكي تبرز مختلف المسلمات الضمنية والأيدولوجية المخفية في إطار هذا الخطاب التراثي»⁽³⁾.

إن الزحزحة بهذا الفهم الأركوني، إذا ما تمت، فقد حصل زهد الباحث بالموجود ومن ثم قناعته بضرورة تخطيه والتخلي عنه ومجاوزته، ليس عن هوى كما يصرح أركون، ولكن الأمر تم بعد دراسة وبحت علمي ومكثف نحو فهم أكثر اتساعا وانفتاحا للإسلام. وهذا ما عناه بقوله: «... بهذه الطريقة وبها وحدها يمكن أن نزحزح الإسلام عن قاعدته التقليدية أو قاعدة يقينياته المطلقة نحو أنتروبولوجيا دينية مقارنة أكثر اتساعا وانفتاحا»⁽⁴⁾.

ولكن لماذا ينقد أركون التراث؟ هل يمكن القول بأن أقصى ما يريده هو، فقط، التخطي والتجاوز؟ إذا كان الأمر كذلك فيلإ أين؟ هنا نقف على أمر بالغ الأهمية وهو أن أركون قد ولى وجهه شطر التراث لا ليتخطاه ويتجاوزه فحسب، وإنما هو يرسم جملة من الأهداف يريد أن يبلغها ويوصل إليها العقل الإسلامي الراهن الموصوف عنده، كما سبق بيانه، بالخوف والعجز والسكون والأدلجة التبريرية وما إلى ذلك... وهذا هو مقصوده من النقد البناء؛ إذ النقد الذي لا يرسم ولا يتغيا هدفا هو حتما من قبيل النقد من أجل النقد؛ أي نقد هدام. ولذلك نجد أهداف أركون من النقد تتحدد في نقاط تتوزع وتنتشر في ثنايا جل نصوصه، ويمكن أن نقف على هدف رئيس منها ألا وهو: استفزاز العقل الإسلامي؛ فلقد بلغ هذا الأخير، بنظر أركون، من الركود

(1) - المصدر السابق، ص 31

(2) - قال أبو الفرج ابن الجوزي: " قال أبو الحسن ابن الفراء: أخرج الإمام القائم بأمر الله أمير المؤمنين أبو جعفر ابن القادر بالله في نيف وثلاثين وأربعمائة " الاعتقاد القادري" فقرأ في الديوان وحضر الزهاد والعلماء. ومن حضر: الشيخ أبو الحسن علي بن عمر القزويني فكتب خطه: إن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر. [أبو الفرج ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا و مصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه: نعيم زوزو، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، ج 15، 279-280] وفيها تفصيل لتوحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتثبيت لأسماء الله تعالى وصفاته على ما هي على حقيقتها؛ إذ هي " حقيقة لا مجاز. ويعلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق تكلم به تكلما وأنزله على رسوله ﷺ على لسان جبريل وتلاه أصحابه على الأمة ولم يصر بتلاوة المخلوقين مخلوقا لأنه ذلك الكلام بعينه الذي تكلم به. ومن قال إنه مخلوق فهو كافر حلال الدم بعد الاستتابة. والإيمان قول وعمل ونية يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي... " [ن م، ن ج، ن ص]

(3) - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص 103

(4) - أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 41-42

والجمود والابتعاد عن ممارسة مهامه ما جعل من الواجب تنبيهه واستفزازه بوسائل وإشكالات تبعده عن الفكر الخطي والجاهز الذي آنسه وارتاح إليه؛ إذ يصرح بذلك فيقول: «... إن هدي في الواقع يتمثل في وضع الفكر الإسلامي أمام تحديات فكرية وعلمية لم يتح له أن يواجهها حتى الآن وهكذا أكون قد سددت تلك الثغرة التي يعاني منها الفكر الإسلامي: أقصد دراسة اللامفكر فيه داخل هذا الفكر بالذات»⁽¹⁾.

إن ذلك الاستفزاز الذي يرومه أركون هو في الواقع موجه ضد كل من الأرثوذكسيات السياسية والدينية وما يسميه التأويل الاجتماعي الذين أحكم سيطرته على العقل الإسلامي ورسم له خطأ واحداً للفهم والتأويل. يقول في ذلك «... كما أنني أريد أن أخترق الحدود التي تفرضها الرقابة الرسمية والتأويل الاجتماعي المهيمن على الفكر الحر»⁽²⁾؛ فهو يريد للعقل الإسلامي أن يمتلك الجرأة على كسر الهيبة والقداسة التي صنعتها وتصنعها تلك الأرثوذكسيات وتُخضع لها المجتمعات قسراً، وهو في كل ذلك، يمارس دور المثقف المناضل الذي يحطم حواجز الخوف ويرسم طريق التغيير عبر ولوج أخطر المساحات وأصعبها وهو الدين أو التراث، وبالتالي كان مشروع نضالياً «... ضد عصور بأكملها من توقف الحيوية والحركة في المجتمعات الإسلامية والعربية»⁽³⁾. يقول المفكر المغربي علي أومليل: «... إنه من الذين يريدون أن يقرأوا التراث قراءة جديدة وتقدمية وواعية وثورية من أجل استثماره لبناء المستقبل»⁽⁴⁾.

ومن ثمة التأسيس لنظرة نقدية تستهدف تحرير الوعي الإسلامي ككل ف «... عملية النقد والإضاءة التاريخية هذه ذات طاقة تحريرية بمعنى أنها محررة للعقول»⁽⁵⁾ وتهدف إلى تمكين المجتمعات الإسلامية من الخروج من التخلف واستكمال حيويتها وحركتها التي افتقدتها بفعل الممارسات الدوغمائية طيلة عصور ساد فيه ما أسماه «... توقف الحيوية والحركة في المجتمعات الإسلامية

(1) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 109

(2) - المصدر نفسه، ص 109

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 231

(4) - علي أومليل، في التراث والتجاوز، ط 1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990، ص 17

(5) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 230.

والعربية»⁽¹⁾. ومن ثم استكمال الفعل الحدائي والانخراط الفعال فيه.

وإذا بلغت درجة استفزاز العقل الإسلامي غايتها فإنه سيتمكن من فضح العقل الدوغمائي السائد اليوم والذي أشرفت على تشكيله ورعايته، ولا تزال، تلك الأرثوذكسيات. وهذا الأمر من أكثر ما يؤرق أركون؛ فالزحزحة هنا تعني إزاحة كل الأفكار التي يتحجج بها التيار الإسلامي الذي يعتبره أركون حاملا وممثلا للفكر الدوغمائي وإسقاط ما يتستر به من ألعاب باسم الدين؛ لأنه هو من يتحمل مسؤولية شل العقل الإسلامي في الوقت الراهن باستمراره في غلق ما كان مفتوحا؛ إذ يقول: «... الواقع إن العقل الدوغمائي أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا وحول ما كان يمكن التفكير فيه بل ويجب التفكير فيه أثناء قرون طويلة على ما يجب التفكير والإبداع فيه»⁽²⁾.

ويعتبر الاجتهاد، بمفهومه التقليدي كما يقول أركون، من أبرز آثار ذلك الشلل الذي أصاب العقل الإسلامي؛ فهذا المفهوم القائم على قاعدة " لا اجتهاد مع النص " التي توحى، كما يرى، بأن الحقيقة قد حددت داخل النص القرآني وأن الفقهاء والمفسرين قد أدركوها واستوعبوها وقتنوها وألزموا بها الناس وهي نهائية. وهو مفهوم يشكل أحد أكبر أشكال الدوغمائية والتحجر لأن تلك التفسيرات والشروحات هي اجتهادات مرتبطة بلحظتها التاريخية أي لحظة إنجازها. يقول في الموضوع: «... الخطاب القرآني أعلن مجموعة من الأشياء التي تتطلب التفسير والتأويل وهذه التفسيرات والتأويلات تمت [...] ولا تزال تتم ضمن ظروف أيديولوجية وضمن صراعات فئوية وطبقية يزخر بها كل مجتمع من المجتمعات البشرية. هناك صراعات على السلطة والمال والأرزاق ثم من أجل احتلال المراتب العليا في الهرم الديني إلخ»⁽³⁾.

وقد ساد اعتقاد كون تلك الاجتهادات مطابقة للقرآن ولكلام الله تعالى ووعي المسلمين واعتبروه شريعة يرجعون إليها في حياتهم العامة والخاصة، وهذا دليل على «... ضمور الوعي التاريخي أو الحس التاريخي لدى الملايين»⁽⁴⁾. وهو الوعي الذي لم يقو، لقصوره وضموره، على فك الارتباط بين المقدس-اللاتاريخي والخطاب الإسلامي ولذلك صعب عليه الفهم، ومن ثمة

(1) - المصدر السابق، ص 231

(2) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر سابق، ص 7

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 244

(4) - محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 13

الاعتقاد بتاريخية الشريعة وراح يربط إلى حد المطابقة بين كلام الله وتفسيرات البشر ما أدى، في النهاية، إلى إنتاج اعتقاد وخطاب متعالي على التاريخ وعلى الزمان والمكان.

إن هذا الفهم القاصر للاجتهاد، كما تكرر في الفكر الإسلامي، نجده قد صنع وأنتج فردا قاصرا تشكلت في وعيه السلطة الكاملة للحظة صناعة الخطاب الأولى؛ أي لحظة المفسرين والفقهاء الأول؛ فرداً محكوما بتفسيراتهم وطروحاتهم وأقوالهم ومواقفهم التي يعتبر الابتعاد عنها أو تغييرها أو محاولة نقدها ضربا من الكفر والخروج عن السياق المعرفي والإيماني العام. وقد انعكس هذا المفهوم السلبي للاجتهاد على المنظومات التعليمية والأخلاقية والقانونية في العالم العربي والإسلامي، بحسب ما يرى أركون، فأنتج سلطة وأنظمة استبدادية تمارس الإقصاء والتهميش في أبشع صورته، وفردا ومجتمعاً قاصرا سلبيا ذليلا وخنوعا ومستسلما لها وغير قادر على ممارسة أي حراك تجاهها أو توجيه نقد لها؛ فردا ومجتمعاً صارا يمتلكان قدرة فائقة على القابلية للاستعمار، بتعبير مالك بن نبي. وهكذا... مادام التحليل النقدي غائبا أو منعدما فإن المتخيل يستقبل دون أي مقاومة التصورات التي سوف تشكل نظاما من الحقائق المعقولة والمقبولة»⁽¹⁾.

قد يكون ذلك هدفا رئيسا في مشروع أركون النقدي، ولكن يبدو أن هناك هدف آخر لا يقل عنه أهمية. والمقصود هو صورة الإسلام في الغرب وهي صورة سيئة شكلتها الدراسات الكلاسيكية الاستشراقية العنصرية والإقصائية أول مرة، وأسهمت الممارسات الإسلامية المتطرفة في تكريسها، كما يرى أركون، حيث يبدو أن الزحزحة هنا تروم إزاحة الأفكار والممارسات التي شوهدت الإسلام والتي لا يبدو أنه، بهذا العمل، يريد استرضاء الغرب بقدر ما يريد إعادة الاعتبار للوجود الإسلامي وللعقل الإسلامي بوصفه حاضرا وفاعلا تاريخيا وفكريا في حوض البحر الأبيض المتوسط بالدرجة الأولى و«... لذلك نجده يتحدث عن ضرورة تحقيق ثورة فكرية عميقة تغير جذريا النظرة التقليدية إلى التراث وتحوله إلى "قوة تحريرية" تسهم في الانطلاق الحضاري للمسلمين، بدلا من أن يبقى التراث قوة تعيق التطور وتشد المسلمين إلى الوراء»⁽²⁾.

وفي الوقت نفسه هو يروم فضح السلوك العنصري والاستعلائي للغرب الذي يفضل التشبث بتلك الصورة النمطية التي كونها على الإسلام ويرفض أن يرى الصورة الحقيقية للإسلام

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 90.

(2) - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجايري، مرجع سابق، ص 80.

أو أن يحدث معه انعطافة جديدة، كما يقول، طلبا لحوار حقيقي وسلام دائم وفكر أكثر انفتاحا وممارسات أكثر إنسانية وعدالة في العالم. يقول: «... إن هذا الفكر الغربي المعتاد منذ القرن الثامن عشر على التعاطف والتكبر يمكنه إذا بانعطافة جديدة من خلال الإسلام أن يفتح خطوطا جديدة ليس فقط للتاريخ السلمي للشعوب وإنما أيضا لنزعة إنسانية قابلة للتعميم كونيا وهذه النزعة الكونية الواسعة لا تزال تتطلب التحقق والإنجاز والبلورة من خلال لغة مفهومة من قبل الجميع وذلك داخل كل الأطر الثقافية والتاريخية الحية»⁽¹⁾.

إن أركون، كما يروم عبر الزحزحة استفزاز العقل الإسلامي في صورته الفردية، هو يريد استفزازه في شكله أو مستواه المجتمعي المتمثل فيمن يسميهم الفاعلين الاجتماعيين؛ أي الناس والعوام والبسطاء من الناس؛ إنه يريد أن يشركهم في فهم واقعهم وتحمل مسؤوليتهم والفكاك من ربط أنفسهم بسلسلة المهيمين والمهيمن عليهم التي تربوا عليها لأن القضية في النهاية هي قضيتهم⁽²⁾؛ ذلك أن أكثر ما تعاني منه المجتمعات العربية والإسلامية هي تلك الخطابات والنصوص التي تُتبع بمجاملات عادة ما تتم بين النخب والعلماء والمثقفين وعلماء الدين فيما بينهم من دون أن يعرف الناس ما صلح منها وما فسد أو ما لامس واقعهم وما هو خارج اهتماماتهم ومن دون أن يصل شيء من ذلك إليهم؛ فالعقل الإسلامي، ممثلا في نخبه ومفكره، لم يقو لحد الساعة على الالتحام بالناس التحاما حقيقيا أو إشراكهم في قضاياهم. وهكذا نجد أنه بقدر ما تكثر المسائل والمشاكل التي تطالها الزحزحة، وبقدر ما تتسع عناصرها وأهدافها ومجالاتها بقدر ما يتوسع مفهوم التراث ليشمل المهمش والمكبوت والمنسي في التراث والواقع العربي والإسلامي، وهذا أحد أهداف أركون من الزحزحة.

إن إيمان أركون بزحزحة المسلمات لا يعني إغفاله العوائق التي قد تقف في وجه المشتغل بها، والتي يشكل العائق الأيديولوجي أهمها. والمقصود به التمسك بما يسميه أركون "المدونة الرسمية المغلقة والنهائية" وفرضها من قبل تحالف القوى السياسية والدينية على العقل الإسلامي باعتبارها كلام الله (تعالى). وهذا الموضوع، فيما يرى، هو من أهم وأصعب الموضوعات التي تتطلب الزحزحة لأنها المسلمة الأساسية التي عليها تتأسس سائر المسلمات وتتغذى منها جل اليقنيات.

(1) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص110.

(2) - أنظر: نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجاربي، مرجع سابق، ص50.

ولذلك نجده يستبعد أي محاولة لرحضة مفهوم كلام الله (تعالى) أو أي محاولة لقراءة علمية للقرآن، كما يقول، ما دام العقل الإسلامي المؤدلج، لحد الساعة، يرى أن القرآن والمصحف واحد؛ إذ يقول: «... نجد في اللحظة الراهنة للإسلام المعاصر أنه من المستحيل عمليا فتح مناقشة للنقد التاريخي أو حتى مناقشة تأويلية بخصوص القرآن»⁽¹⁾.

وهو لا يقصد بقوله فتح مناقشة للنقد «... إضافة قراءة أخرى إلى كل تلك القراءات التي أثارها الكتاب الموحى. ما أريده فعلا هو أن أثير في داخل الفكر الإسلامي تساؤلات فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل. بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن وللتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وأهدامه. وإذ نشتغل موضوعا مركزيا كهذا، خاصا بالفكر الإسلامي، فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتحديد الفكر الديني بشكل عام»⁽²⁾. فهو يريد، زحضة تلك المسلمة التي لا تزال القوى الدينية والسياسية هي المستفيد الكبير منها.

إن تلك الصعوبة التي يتحدث عنها أركون لا تعود، بحسبه، إلى طبيعة القرآن؛ إذ القرآن كتاب مفتوح على النقد والسؤال يدل على ذلك الكثير من الإنجازات التي شملت العصر الذهبي. غير أن الأمر تغير بمجرد أن تحول القرآن إلى مصحف وأحاطته القوى السياسية الاستبدادية المتمثلة في بني أمية وحليفاتها من القوى الدينية بعناية وحولته، كما يقول، إلى جملة من الأحكام اللاهوتية والقانونية. يقول في الموضوع: «... إن هذا الوضع ليس عائدا إلى معارضة أزلية للعلم ملازمة وخاصة بالإسلام بالهيئة التي يمكن أن نتعرف عليه فيها من خلال القرآن والإنجازات العقائدية الأولى. إنه عائدا إلى الدولة الرسمية التي وضعت منذ الأمويين بمنأى عن كل دراسة نقدية لأنها أرادت أن تجعل منه مصدر السيادة العليا والمشروعية المثلى التي لا تناقش ولا تمس. لقد فرضت هذه الوظيفة السياسية للقرآن نفسها منذ أن تم تشكيل المصحف. وهي الآن تفرض نفسها بشكل مباشر على الأنظمة السياسية المعاصرة التي هي كلها في حالة بحث عن المشروعية أو الشرعية المفقودة»⁽³⁾.

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 51.

(2) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 56

(3) - المصدر نفسه، ص 51

وبقدر ما يفصح القرآن عن روح نقدية ترجمتها، كما أشار من قبل إنجازات العصر الذهبي، بقدر ما يكشف عن ابتعاد المجتمعات الإسلامية اليوم عن تلك الروح؛ فهي «... لم تعرف أن تولد حتى الآن فكرا نقديا كبيرا تجاه تراثها الخاص كما فعل الغرب»⁽¹⁾. وما دام الأمر غير متعلق بطبيعة القرآن المنفتحة على السؤال والنقد فإنه متعلق بالفكر الأيديولوجي الذي ظل يقف حائلا بين النقد والعقل الإسلامي. وهذا الفكر الأيديولوجي هو ما أنتج من أسماهم أركون بأشبه المثقفين الذين نتجوا عن تعليم مدرسي سريع وحصلوا على مواقع اجتماعية ووظائف عالية جدا بفضل نشاطاتهم النضالية والحزبية وهم يشكلون اليوم عقبة جدية في وجه أي عمل نقدي للتراث الإسلامي.

إن أركون يرى في الحركة الإصلاحية التي باشرت عملا تفضويا في بداية القرن التاسع عشر استمرارا لفكر أيديولوجي مغلق ظل يرفض فتح مناقشات كبيرة أو إحداث زحزحات على غرار ما حدث في الفكر الديني المسيحي؛ فذلك العمل لا يعدو أن يكون، بنظر أركون، مراوغة للعقل الإسلامي وإبعاد له عن المساءلة النقدية والمواجهة الحاسمة لمشكلاته؛ إذ «... ينبغي الاعتراف بأن الانبعاث الفكري لعصر النهضة مثلا في القرن التاسع عشر لم يحقق إطلاقا كل أهدافه [...] بعضا أرادوا العودة إلى الأصول الأولى دون أي نقد. ونتج عن ذلك كل الكوارث التي نشهدها اليوم مع هيمنة الأصولية السلفية على الشارع والعقول ونحن نرى بأم أعيننا المآسي الناتجة عن الفهم الخاطئ للنصوص المقدسة من قبل المسلمين»⁽²⁾.

ذلك هو النقد الذي يؤكد أركون بأنه ليس ملكة أو موهبة بقدر ما هو اكتساب يرده، انطلاقا من شخصه، إلى التربية الدينية التي تلقاها (الإسلامية بحكم الميلاد والمنشأ والمسيحية بحكم الرعاية التي تلقاها عند الآباء البيض) والتي جعلته، بحسب تعبيره، «... يقف على مسافة ما من الاعتقاد الديني وهذه المسافة الموضوعية أدت لاحقا بدون شك دورها في موقفني "النقدي" إزاء ظاهرة الساحر الخلاب أو العجيب المدهش»⁽³⁾.

وهكذا تتضح، بنظري، استراتيجية أركون النقدية والتي هي في الأصل برنامج يبحث في

(1) - المصدر السابق، ص 295

(2) - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 120

(3) - المصدر نفسه، ص 86

مدى صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي التقليدي والمعاصر في إطاره الميتافيزيقي والمؤسساتي والسياسي ضمن مفهوم التراث الكلي ماضيا وامتداداته حاضرا. وضمن هذا الإطار ووفق هذا المنظور، فقط، يفهم أركون التجديد.

غير أن مجمل ما تذهب إليه تلك الرؤى الفكرية الأركونية بخصوص مسألة النقد يقودنا إلى التساؤل عن الأجواء التي تتحقق فيها؛ حيث نجد أن مسألة الحرية الفكرية والسياسية والاجتماعية تقبع وراء نظرة أركون، وهو يعني بها تلك المساحة التي يتمكن فيها من أسماء " الباحث الصرف" ممارسة نشاطا فكريا وعقلانياً مرناً؛ مساحة لا تحدها سوى العوائق المنهجية والنظرية التي تتيح له فرصة التخلص من الضغط السياسي والديني والاجتماعي والفكري الدوغمائي ومن ثمة امتلاك ناصية النقد. وأعني بالممارسة الفكرية المرنة تلك التي يراها أركون سهلة الحركة والانتقال، متفلتة من حالات الحجر والرقابة والتضييق والمصادرة ومتيسرة بين المكونات الاجتماعية أي بين المؤسسات والمراكز البحثية والأشخاص والنخب والسلطة.

وأما كونها محدودة بالحدود النظرية والمنهجية فيعني أنها تستند فقط إلى الحدود المعرفية التي يمتلكها الباحث الصرف، وهي متفلتة من التحديدات والمضامين والتوجيهات الأيديولوجية؛ إنهما مساحة الحرية وحدودها. يقول علي حرب: «... أول ما أتفق فيه معه، يعني أركون، هو حرية البحث والفكر وأعني بالتحديد حرية الباحث المسلم بالأخص في أن يقوم بتشريح التراث الإسلامي وتحليله أو تفكيكه إذا شئنا استخدام عبارة أركون ذاتها. فلا ينبغي لشيء أن يقف حائلا دون حرية البحث إلا إذا كان عائقا نظريا أو منهجيا وبكلام آخر لا ينبغي للعوائق السلطوية والدوغمائية أن تقف حجر عثرة في سبيل البحث والكشف. بل الباحث الحق لا يُسلم إلا بما يفرض عليه بحثه ونظره ولو خالف ذلك ما استقر عليه الرأي أو مارست عليه القناعات»⁽¹⁾.

فعلي حرب يرى أن الأنظمة السياسية والاجتماعية ليست وحدها ما يشكل تلك الحواجز، بل إن الموضوع عنده مرتبط ببنية الفكر والممارسات السائدة في المجتمعات العربية والإسلامية والتي صيرت الفرد فيها قابلا للاستعباد ويبحث في الوقت نفسه عن مبررات الاستعباد في النظام السياسي أو الاجتماعي؛ فيقول: «... فأزمة الحرية لا تنجم عن القيود أو الضغوط

(1) - علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص71

السياسية أو الدينية أو الخلقية التي تمارس على الفرد من الخارج أي من جانب الكاهن والطاغية وإنما لها جذورها بالذات في بنية الفكر وفي أنظمة القناعات أو في طيات الفكرة وفي عتمات الممارسة»⁽¹⁾. وههنا يتضح لنا أن الحرية المطلوبة هي تلك التي يصنعها الفرد وحده وهي التي يتمكن بها العقل الإسلامي من تجاوز الضغوط السياسية والإكراهات الاجتماعية والفكرية السائدة نحو التخيل والابتكار والتحرير واقتراح الحلول⁽²⁾.

إن الملاحظ أن تساؤلات أركون تأخذ طابع الإثارة والدهشة بالنسبة للقارئ الذي تعود على القراءات الخطية الموروثة، والتي يعتبرها هو استسلامية، لأنها تمثل «... لحظة صدام ومواجهة بين الوعي وما هو قائم متوارث مألوف [...] تبدو العلاقة بين طرفي المعادلة: الوعي - الموضوع طردية [...] كلما ضاعف الوعي إثارة أسئلته حول ما هو معطى وقائم وتشعب في إحالاتها كلما تضاعفت درجة المجاهدة والتصادم نظريا وعلميا، ذاتيا وموضوعيا»⁽³⁾. وهي، إذ تأخذ ذلك الطابع من الإثارة والدهشة، تنتج ذاتاً مفكرة تمثل نموذجاً للذات النوعية الواعية في مقابل الذات الحاملة المهيأة لقبول كل الموروث والجاهز. ولذلك صحَّ أن نعرّف الإنسان بأنه «... كائناً سؤالياً أو كينونة سؤالية انفصلت بواسطة طاقتها السؤالية عن الحيوانية»⁽⁴⁾؛ ذلك أن «... القابلية السؤالية تشكل سبباً كافياً للإبداع الإنساني في جميع مستويات المعرفة من العلم إلى اللاهوت ومن الفن إلى الفلسفة»⁽⁵⁾ «... أليس التوتر السؤالي لأننا المفكرة هو الحامل الإمكانى للتوتر المبدع؟ أليس التساؤل حامل الإبداع؟»⁽⁶⁾.

وفي الوقت نفسه فإن الاستكانة لما هو مألوف سيحيله إلى «... راهن صنمي يلقي حديثه على صيرورة الوعي ويوقف سكونياً حركة الفهم؛ فالمعطى يفرض الكسل العقلي على الفكر ويصنم ديمومة ثورة الوعي أو الواقع الذي تتراخى فيه وخلالها الحركة المبدعة لسؤالات الوعي لأن المألوف والمعروف لا يتطلبان جهداً كبيراً يبذله الوعي لكي ينفذ إلى حيثياتهما التسليمية. [...]

(1) - علي حرب، الإنسان الأدنى، مرجع سابق، ص 37

(2) - أنظر: نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجايري، مرجع سابق، ص 50

(3) - محمد الزايد، ثورة الوعي الفلسفي، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع 32، السنة السادسة، أبريل-ماي،

1976، ص 25

(4) - المرجع نفسه، ص 26

(5) - المرجع نفسه، ص 27

(6) - المرجع نفسه، ص 28.

ووعي الإنسان الذي لا يملك لحظة سؤالية- شكية تدفع به إلى القراءة والبحث والتنقيب عن آفاق الفهم والمعرفة أكثر إنما يحكم على وعيه بسكونية توقيفية تصبح تكريسا لتكرارية السائد وعبودية المتعارف عليه»⁽¹⁾. وعندها «... يصبح المؤلف والمعتاد موروثا يدخل دائرة القدسية والتحریم ويخرج من دائرة السؤال والشك»⁽²⁾.

لا يختلف اثنان في أن النقد هو انبثاق حر من الواقع والعصر؛ أي أن الحرية هي إحدى ضرورات العملية النقدية، وأن الحجر والتضييق على الآراء والقناعات مفضي إلى أحد أمرين: إما إلى الخوف أو إلى النفاق. فأما الخوف فإنه يؤدي إلى إفراغ الساحة الفكرية من أي نشاط فكري أو عقلائي وهو شل للعمل الفكري ومن ثمة هو تكريس للرداءة. وهو حالة عواقبها كارثية من الناحية الفكرية ووخيمة على الصعيد السياسي والاجتماعي وحتى النفسي للفرد. وأما النفاق فإنه مدعاة للدجل والكذب وغياب الروح العلمية وإحلال التلفيق وقلب الحقائق محلها. وهو ما يجعلنا نقول أن الأغلبية متفقة، على الأقل من حيث المبدأ، على أن الحرية ضرورة من ضرورات الإبداع وأن العقل الإسلامي في حاجة إلى التحرر وأنه يعاني من التخلف والتحجر والقصور.

لكن ما نختلف حوله هو وفق أي آليات يكون التحرر من التخلف والتحجر والقصور؟ وما هي تلك المحددات المنهجية والنظرية التي يزعم واضعوها أنها تمتلك صوابية تحرير العقل الإسلامي؟ هل تحريره من جمود وتحجر قرون التخلف يكون بإدخاله في عبثية ولا دينية الحداث الأوروبية؟ لماذا يضع أركون، وغيره من الحداثيين، العقل الإسلامي بين خيارين لا ثالث لهما إما البقاء على حال القصور والتخلف أو الارتهان لرؤى ونظريات الحداث الأوروبية التي يفر منها أصحابها طلبا لحالة فلسفية أكثر اطمئنانا وتصالحا مع الدين والإنسان والطبيعة؟ إن أركون، بتلك الصورة، يمارس أبشع صور التضييق والحجر على العقل بحجة تحريره. ومن جهة أخرى لا يختلف اثنان، أيضا، حول ضرورة النقد والسؤال من أجل إثارة الوعي وتحريره من السكون والفهم الخطي لأن القرآن الكريم فيه من الدعوة إلى استعمال العقل وصور النقد للموروث القديم ورفضها الكثير. والشواهد من الآيات القرآنية عديدة ومتنوعة بين آيات تدعو إلى استعمال العقل والتدبر في الكون مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتَلَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ

(1) - المرجع السابق، ص30

(2) - المرجع نفسه، ص33

بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٦٤﴾
 البقرة/ 164 وقوله: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ ﴿٢٤﴾ محمد/ 24. وأخرى
 تنعى التقليد وتذم الاستسلام إلى ميراث الآباء والأجداد ويتمسكون به من غير تمحيص أو
 تقليب النظر مجرد الهوى والعناد. ومن ذلك قوله تعالى ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ
 نَتَّبِعُ مَا أَفِينَا عَلَيْهِ ءِآبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانَتْ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ ﴿١٧٠﴾
 البقرة/ 170. غير أنه من الضروري في الوقت نفسه التنبيه والفرز بين موروث قامت الأدلة
 والتحقيق العلمي والبحث الجاد على فساده ومن ثمة باتت الإطاحة به ورفضه من الأمور الواجبة
 والضرورية شرعا وواقعا. وبين عقيدة وكتاب مقدس تجري محاولة التشكيك في صلاحيتهما بدعوى
 النقد والإبداع لأن الشواهد التاريخية دلت على أن المسلمين قد أبدعوا وتحرروا بوجود القرآن
 الكريم كتابا حاملا للكثير من المعاني وعقيدة التوحيد حامية لإنسانية الإنسان وكرامته.

وقد كان لمسألة تجديد التراث ومحاولة فهمه حضورها في الفكر الإسلامي المعاصر منذ
 بداية تشكله في القرن التاسع عشر؛ حيث تذهب أغلب الدراسات والأبحاث ذات العلاقة، عند
 التأصيل للمسألة، إلى أن مفهومه يرتبط بقوله عليه الصلاة والسلام: (إن الله يبعث لهذه الأمة
 على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها)⁽¹⁾. غير أن الظاهر عندي «... أن المصطلح عندما
 ظهر معبرا عن اتجاه فكري إسلامي مرادفا للإصلاح وورثا له لم يكن مقترنا بالنص النبوي، فهو
 لم يستنبط منه استنباطا وإنما استدعي النص النبوي الشريف ليضفي عليه الشرعية»⁽²⁾ وهو ما
 يدل على أن ظهوره كان بسبب لحظة الصدمة التي حدثت على إثر حملة نابليون على مصر ومن
 ثمة البدء في البحث عن إجابة لسؤال النهضة وكيفية إخراج الأمة والمجتمعات العربية والإسلامية
 من التخلف.

وقد انبنى التجديد في هذا السياق على التصور الإسلامي الذي يخضع في كلياته وجزئياته

(1) - رواه أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دط، بيروت، المكتبة العصرية،

دت، ج4، ص 109، رقم الحديث: 4291.

(2) - عبد الرحمن الحاج، هامش: خطاب التجديد ومهمة البحث عن نموذج معرفي مختلف ضمن كتاب: خطاب التجديد

الإسلامي، ص45

للعقيدة الإسلامية، ومن ثمة لرؤية عقديّة إسلامية توحيدية تتحكم في تشكيلها وصياغتها وتوجيهها وتخريجها؛ ذلك أنه «... من الأمور المنطقية في قضية تطور الحضارات، أن الحضارة لا يمكن أن تتجدد إلا في إطار منطلقاتها وخصائصها الذاتية»⁽¹⁾، وهي المنطلقات التي تقضي بالفصل بين الوحي الإلهي والإنتاج البشري ومن ثمة تحييد الإلهي عن أي عمل تجديدي.

بيد أن وحدة التصور لا تعني ثبات مفهوم التجديد أو النظر إليه بصورة سكونية بقدر ما تعني خضوعه لكل المتقلبات والوقائع؛ ف«... التجديد كان دائما يطرح استجابة عن الأسئلة التي يطرحها العصر بتعقيداته المتشابكة»⁽²⁾ ولذلك لاحظنا أن تجديد التراث قد اقتصر في مراحل الفكر الإسلامي المعاصر الأولى على تطهير العقيدة الإسلامية وإعادة بعثها في النفوس أو «... تصفية عقائد المسلمين مما علق بها من التصور الخرافي والاتجاه البدعي ومظاهر الشرك الجلي والخفي»⁽³⁾؛ أي «... تجديد الدين في النفوس حتى تتمكن من العمل به وفق تصور فهم "السلف" [له]. فهو عملية إحياء وهي أشبه بمراهنة سيكولوجية أولا وما يستتبع ذلك من تحول باتجاه التغيير والعمل حتى يتحقق الدين في صورته الأولى زمن الصحابة»⁽⁴⁾. وعليه كان المجدد هو «... الذي يجدد الدين في نفوس الناس بعد أن تراكم فيها تصورات خاطئة ومغلوبة عن هذا الدين»⁽⁵⁾.

وقد تعلق بهذا المعنى جزء كبير من الفكر الإسلامي على أساس أنه المعنى الذي «... عرفه المسلمون على مر العصور [والموروث عن] أئمة المسلمين من سلف الأمة وخلفها»⁽⁶⁾. وهو معنى لا يبدو فيه مكانا للسؤال أو النقد لأنه يدين بكمال التراث وسيطرة الحساسية من النقد انطلاقا من المفهوم الذي يحمله؛ والذي ينظر إلى موضوعه على أنه غير ناجز وفي حاجة إلى التفكيك لإعادة البناء وإلى الحفر للكشف عن اللامنظور في الوقت الذي تأسس فيه معنى التجديد في جزء كبير من الثقافة الإسلامية على أن التراث مكتمل وناجز.

(1) - محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 145

(2) - رضوان زيادة، التجديد بوصفه سؤال العصر ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي...، مرجع سابق، ص 16

(3) - محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 75

(4) - رضوان زيادة، التجديد بوصفه سؤال، ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي...، مرجع سابق، ص 18

(5) - المرجع نفسه، ص 17

(6) - محمود الطحان، مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين، ط 2، الكويت، مكتبة دار التراث، 1984،

غير أننا نجد أن المفهوم قد توسع في مرحلة تالية بابتكار وسائل التجديد والبحث في مضامين وقضايا مختلفة مع بروز تيار وشخصيات تجاوزت مرحلة الصدمة «... وظهرت مع هذا التيار عناوين جديدة حول أزمة العقل المسلم، وفلسفة التاريخ ومصادر المعرفة. وبدأت بذور فكرة إسلامية المعرفة تظهر إلى أن نشأت مؤسسات فكرية تتصور المشكلة الإسلامية على أنها فكرية قبل أي شيء وأن الطريق لعلاجها هو إصلاح مناهج الفكر الإسلامي بإعادة تشكيل العقل المسلم وإعادة قراءة الوحي»⁽¹⁾ وهي مرحلة بدا فيها السؤال والبحث باجتراح مصطلحات واستحداث تساؤلات حول أزمة العقل المسلم وما إلى ذلك....

وهو، مع تلك المحاولات يبدو أنه لم يمتلك بعد، العدة الكافية لقراءة جديدة لما يُعتقد أنه يؤسس التخلف أو على الأقل ينمي وعيا لا يؤهل للدخول في العصر وثقافته، وهو ما يكشف عن إمكاناته المحدودة والغير قادرة على ما أسماه أحد الباحثين "بالتجدد الذاتي"؛ حيث يقول: «... ليس ثمة إمكانية التجدد الذاتي المحض، لأن الذات الإسلامية عقلا ومؤسسة ليست قادرة دونما وعي بالنظم القيمية المعاصرة لها والمحيط بها أن تتجدد.»⁽²⁾.

إن العجز عن "التجدد الذاتي" لا يعني اليأس أو التراجع بقدر ما يعني الاعتراف وفهم الواقع الذي يشي بالكثير من الصعوبات من جهة وبالكثير من التحديات الخلاقة التي قد نشهد من خلال الصراع معها تجديدا «... يعبر عن انتقال نهضوي تاريخي إسلامي شامل و"حالة" لم يكن ليشهدها الماضي العربي الإسلامي، ولا يمكن أن يعرفها الغرب الحداثي في بناء المنظومة الفكرية الإسلامية، هي شروط تفجر، لها إمكاناتها وقدراتها على السيطرة على العصر، فهي أشبه ب"الحداثة" من حيث إنها "حالة" تحول تاريخي، إلا أن لكل منهما شروطه التاريخية الخاصة»⁽³⁾.

إن إلحاح الفكر الإسلامي في مرحلته الراهنة على المساءلة أو السؤال لا يعني أنه يعدمه أو يعدم النقد من قبل؛ بقدر ما يعني حرصه على التمييز بين ما تبيح الأطر العقديّة والعقلية مساءلته وبين ما لا تبيحه في موروثنا الفكري؛ ونقصد إقامة حد فاصل بين الوحي الإلهي والإنتاج البشري فلا يحتفظ بالعصمة إلا للوحي، في الوقت الذي يتوجه بالنقد إلى الجزء البشري

(1) - عبد الرحمن الحللي، قضايا التجديد ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي...، مرجع سابق، ص71

(2) - أنور أبو طه، الحداثة وأزمة مؤسسات التعليم الإسلامي ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي...، مرجع سابق،

منه لأنه «... يدرك تماما أن العصور السابقة ليست معصومة بل كانت أوعية للتجارب والممارسات الإسلامية التي تحددت بظروف زمانية معروفة»⁽¹⁾؛ فالفكر الإسلامي لا يجبر على السؤال لأنه في الأصل منهج قرآني، ولا ينكر النقد كمنهج بقدر ما يحرص على التحفظ في مقارنة الوحي (الكتاب والسنة) فيحتفظ المؤمن بحقه في تقديسه وإجلاله بالقدر الذي يحرص فيه على احترام حدود العقل وإكبار العلم.

وقد أدرك الفكر الإسلامي الحاجة إلى التجديد من منطلق أن «... حضور العصر وشهوده يعني، وبالضرورة، القدرة على التعامل معه والتواصل مع معطياته ومن ثم يفرض علينا إعادة صياغة خطابنا ليكون معبرا عن ذاتنا أولاً ومنسجما مع ما يطرحه العصر من قضايا ومستجدات ثانياً ومن دون ذلك سنبقى خارج التاريخ»⁽²⁾، وهو يفصح عن رغبة كبيرة في التجديد مع إدراكه أن ذلك «... قد يثير [...] في بداياته توجسا من الجهول، قلقا مما سيولد، خوفا من رد الفعل، قد يبدد شيئا من الطمأنينة، وقد يחדش شيئا من الورع. ولكن لا يمكن أن تنتفي حاجة ذوي الإرادة الصلبة والعقول الحرة له»⁽³⁾.

وفي الوقت نفسه يفصح عن إدانة التحجر والانغلاق الذي يمارسه معطلة العصر الذين يرفضون التجديد ويؤثرون تعليق النص في الفضاء وتعطيله باسم تقديسه⁽⁴⁾⁽⁵⁾؛ ذلك أنه «... ومنذ منتصف الثمانينات أخذ (يقصد مفهوم التجديد) يتحول في الأوساط السلفية إلى تهمة تندرج بدءا من وصف الانحراف عن المنظومة الإسلامية تحت ظلال علمانية إلى الإلحاد في الدين فالتأمر عليه»⁽⁶⁾. «... وهذا التجديد الذي يفصح عنه الفكر الإسلامي المعاصر يدفعه طموح كبير نحو استحداث أسئلة خاصة واستراتيجية في البحث منحازة عن الارتقاء في أحضان الحداثي

(1) - محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص141

(2) - فوزي منصور، خروج العرب من التاريخ، ترجمة: طريف عبد الله وكمال السيد، ط1، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1993، ص16.

(3) - أنور أبو طه، الحداثة وأزمة مؤسسات التعليم ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي، مرجع سابق، ص113

(4) - أنظر: المرجع السابق، ص112

(5) - وقد صاروا بذلك بمنزلة خصومهم من المعتزلة الذين قالوا بالتعطيل بدعوى التنزيه.

(6) - عبد الرحمن الحاج، خطاب التجديد ومهمة البحث عن نموذج معرفي مختلف، ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي...، مرجع سابق، ص44.

الذي يمارس هجرة إلى الأمام، وعن الفهم التراثي السلفي الذي يمارس هجرة إلى الوراء؛ فهو ضمنا يرى في كلا الوعيين هجرة إلى الوراء أو إلى الأمام: الحدائي ذاتا متغربة والسلفي ذاتا مغتربة»⁽¹⁾.

هكذا ظل الفكر الإسلامي، ومنذ بداية النهضة، إلى اليوم يمارس رحلة البحث عن لحظة الحضور الواعي للتراث في واقع الأمة الإسلامية، وهي لحظة بدا فيها ضغط الواقع بالنظر إلى كثرة المسائل والمشاكل والتغيرات والتحديات وتنوعها وتشعبها وتسارعها، وبدا فيها التراث لازما فكريا وحضاريا. ما يعني أن رحلة الفكر الإسلامي ما زالت تحتاج إلى ما أسميته ثلاثية: الإعداد والإمداد ثم الاجتهاد؛ فالإعداد يكون بالتمسك الواعي بتلك اللازمة الفكرية والحضارية وهي التراث. وأما الإمداد فهو اختيار لحظة القوة الروحية والمنعة الفكرية وتجاوز لحظة الضعف فيه. وأما الاجتهاد فهو لحظة التفاعل الحقيقي للماضي القوي مع الراهن؛ حيث يتراجع الماضي وتتقلص مساحته لمصلحة الحاضر والمستقبل.

(1) - أنظر: المرجع السابق، ص 63

خلاصة الفصل:

يرتكز التجديد عند أركون على نقطتين تمهد الأولى للثانية وهما: فهم التراث ثم نقده ومساءلته. فأما التراث فهو عنده مساحة كبيرة يسميها "التراث الكلي الإسلامي" بدءاً من الاعتقادات والممارسات والوقائع المحيطة بزمن الوحي الذي استغرق ثلاث وعشرين سنة، وأسفر على انتصار وتشكيل تراث يسميه "الصريح المعروف" الذي يشمل الثقافة المكتوبة الرسمية التي تستند إلى "المدونة الرسمية والمغلقة" (المصحف) وإلى التراثات التي جمعت الأحاديث وسائر المدونات التفسيرية. ويمتد ليشمل ثقافة القوى المعارضة والثقافات الشعبية وغير ذلك مما يسميه المسكوت عنه واللامفكر فيه والذي يسميه "المعاش الضمني". وهو عنده "إسلامي" بالمعنى البشري والتاريخي لتشكل الإسلام، ومنفتح على كل التيارات والثقافات وهذا هو معنى كونه كلياً. وأما الثانية فهي مساءلة هذا التراث، والتي يعني بها نقده. والنقد عنده له معطيات شكلت مبررات ينطلق منها. وهي العجز النفسي (الخوف من الأرثوذكسيات) والفكري (الاعتماد على المرجعية الغيبية) للعقل الإسلامي الراهن. وله خطوات تتمثل في تربيته وأشكلكته؛ أي نزع البداهة عن مسلماته. وله أهداف يتوخاها وهي استفزاز العقل الإسلامي من أجل دراسة اللامفكر فيه وكسر الهيبة التي تفرضها الأرثوذكسيات الدينية والسياسية عليه، ومن ثمّة إعداد الإسلام للدخول كقوة تحريرية في الفضاء الحداثي. وثمة عوائق لا يغفلها الرجل تقف دون نقد التراث؛ وهي تمسك تلك القوى بما يسميه بالمدونة الرسمية المغلقة على أنها هي كلام الله (تعالى) وفرض تلك الرؤية على الناس؛ فالتجديد عند أركون، بنظري، هو نقد ومساءلة لأن التجديد هو النهاية العملية لكل نقد أو مساءلة تظال التراث.

إن ما سبق عرضه يقودنا إلى التساؤل عن مكانة جزء كبير من التراث وهو ما يسميه أركون "المدونة التفسيرية المغلقة" في مشروعه النقدي التجديدي وأعني به "علم الكلام"، وهو ما سنعرض له في الفصل التالي إن شاء الله تعالى.

الفصل الثاني:

مكانة علم الكلام في مشروع

محمد أركون التيجدي.

تمهيد:

علم الكلام هو أحد أهم الحقول المعرفية التي تلقى اهتماما كبيرا، اليوم، من قبل العديد من المفكرين والباحثين المهتمين بالبحث في التراث وتجديده في العالم العربي والإسلامي طلبا لوضع فكري وحضاري أفضل. فهل كان الأمر بالنسبة لأركون كذلك، وهو المهتم كما رأينا بتحديد التراث؟ أقصد هل يشكل هذا المبحث الإسلامي علما يحظى باهتمامه وعنايته ضمن مشروعه النقدي التجديدي؟ وكيف؟ وإذا سلمنا باستحالة تجاوزه لهذا المبحث أو تجاهله لحقل معرفي بهذا الحجم انطلاقا من نظرتة الشاملة للتراث وإمامه الكبير بدقائقه وتفصيله؛ فإن السؤال الذي يفرض نفسه، حينئذ، هو أين تظهر للباحث ملامح تلك العناية والاهتمام؟ إنهما سؤالان سأحاول الإجابة عنهما من خلال مبحثين اثنين من هذا الفصل؛ أولهما خصصته لنظرة أركون لعلم الكلام والثاني سأعرض فيه لملامح التجديد في علم الكلام كما بدت لي عند أركون.

المبحث الأول: نظرة محمد أركون لعلم الكلام

علم الكلام هو أحد العلوم النصية التي تستند في بنائها وأدلتها وتخرجها إلى نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية⁽¹⁾؛ تأخر ظهوره إلى القرن الثاني الهجري وكان ذلك لأسباب بسط الباحثون الكلام فيها كثيرا. وأبرز تلك الأسباب ما تعلق بالظروف السياسية والدينية والتحديات الثقافية التي واجهت الأمة في أزمنة أعقبت حركة الفتوحات الإسلامية وأفرزت احتكاكا كبيرا بالثقافات والديانات والتصورات التي تعتقدها الأمم الأخرى.

فأما الظروف السياسية فهي المتمثلة في المشكلات التي أحدثتها الانقلاب على الشرعية الدينية بعد تحول الحكم من الخلافة إلى الملك العضود على يد معاوية وبنو أمية من بعده، ومن ثمة ظهور مباحث ذات الصلة بهذا التحول كمبحث الإيمان والإمامة والقضاء والقدر ومرتكب الكبيرة وغيرها... .وأما التحديات الثقافية والدينية فلعل أبرزها ما كان له علاقة بالمسيحية واليهودية والثنوية؛ إذ ظهر للمسلمين العديد من المشاكل والشبهات التي كان يثيرها أتباع تلك الديانات ضد العقيدة الإسلامية مثل قضايا التجسيم في العقيدة اليهودية وإلهية كلمة الله عيسى عليه السلام وغير ذلك... وبناءً على ظروف نشأة هذا العلم فقد أعطي تعريفاً تركز حول وظيفته التي وجهتها ظروف النشأة وطبيعة التحديات؛ فقد عرفه التهانوي بالقول: «... هو علم يقتدر به على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشبه»⁽²⁾. وقال ابن خلدون «... هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات على مذهب السلف وأهل السنة وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد»⁽³⁾.

وأعطي، من ثمة، عدة تسميات تعكس أغلبها أسباب النشأة وطبيعة المضامين المعالجة والتي شكلت، فيما بعد، مباحث علم الكلام والدور الذي أنيط به. ومن تلك التسميات ما يلي:

(1) - وإن كان علم الكلام قد انبنى على النص منذ اللحظة الأولى، فإن منهج التعامل مع النص في تخريج المقولات الكلامية قد اختلف بين المتكلمين أصحاب الصنعة الأول والفلاسفة؛ ففي الوقت الذي ينطلق فيه المتكلمون من النص ويجعلونه مسلمة يتخذ الفلاسفة العقل ومعطياته مسلمات يبرهن بها على صحة المعطيات الدينية. ومن ثم يروم التوفيق بين الأمرين لبيان أن الشريعة لا تناقض الحكمة وأنهما أخوان من الرضاعة وأنهما خرجا من مشكاة واحدة.

(2) - محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، دط، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963، ص30

(3) - عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ط3، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967، ص821

علم التوحيد: التوحيد نقيض الشرك ويعني إفراد الله عز وجل بالربوبية والعبادة. وهو الأصل الذي بني عليه الإسلام وهو جوهر كل الديانات ورسالة جميع الأنبياء والرسل؛ فقد دعا جميعهم إلى إفراد الله تعالى بالربوبية والعبادة بلسان واحد هو ﴿فَقَالَ يَقَوْمِ أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ ﴿الأعراف/ 59﴾ وقد ظلت صورة الإله الحق، عبر تاريخ البشرية، تنتهك بالنفي والإنكار مرة وبالشرك والتجسيم والتشبيه مرات أخرى، وظل الأنبياء والمرسلون يدافعون عن تلك الصورة النقية. غير أن الإنسان عمد إلى تشويهها بإشراك الإنسان والهوى والحيوان والطبيعة مع الإله الحق. ولما تحمل النبي ﷺ عقيدة التوحيد دعا إليها ضد الشرك الذي وجد عليه قومه في الجاهلية، وعانى في سبيل توطينها الكثير ولم يتوفاه الله تعالى إلا وقد ترك الناس على المحجة البيضاء ليلها كنهارها، وقد أجمعت معظم الشروحات على أن المراد بالمحجة البيضاء هي عقيدة التوحيد الصافية النقية.

لقد دامت الدعوة إلى التوحيد في الرسالة الإسلامية مدة تقدر بثلاث وعشرين سنة؛ مات فيها من مات ونفي من نفي وعذب من عذب وهجر من هجر. ولم يكن الناس ساعتها يفهمون من التوحيد سوى أنهم يرفضون التعبد لغير الله تعالى أو أنهم يتخذوا له ندا أو شريكا أو أن يجعلوا له شبيها أو مثيلا؛ هو كما جاءهم في الخطاب ﴿لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ ﴿الإخلاص/ 3-4﴾ و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ﴿الشورى/ 11﴾.

وبقيت الصورة التوحيدية النقية الصافية لله تعالى في عقول وقلوب المسلمين إلى أن بدأت حركة الفتوحات التي أفضت إلى احتكاك مباشر بالكثير من الملل والنحل من أتباع الديانات والعقائد الأخرى، وهي الفترة التي بدأ فيها تهديد عقيدة التوحيد بالتشبيه والتجسيم والإشراك والانكار. وكان ذلك الظرف هو الذي نشأ فيه علم الكلام ليدافع عن التوحيد كما هو في صورته النقية التي نطق بها القرآن ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ ﴿١﴾ اللَّهُ الصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤﴾ ﴿الإخلاص/ 1-4﴾ ومن ثمة أخذ هذا العلم تسمية علم التوحيد. قال التهانوي: «... وإذ تدور هذه المسائل وغيرها حول الله سمي هذا العلم بعلم التوحيد... أي علم التوحيد والصفات»⁽¹⁾.

(1) - التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مرجع سابق، ص 30.

علم أصول الدين: تم تدوين العلوم الإسلامية وبدأت حركة ميلاد المصطلحات، ومنها مصطلح أصول الدين الذي ظهر في مقابل فروع الدين؛ فإذا كانت فروع الدين هي الأمور العملية من عبادات ومعاملات وأخلاق فإن أصوله هي الأركان العقديّة والإيمانية التي تشكل التصور الإسلامي، وهي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وكل ما يتفرع عنها من المسائل. يقول الإيجي: «... قيل في موضوعه هو ذات الله تعالى إذ يبحث فيه عن صفاته وأفعاله في الدنيا كحدوث العالم وفي الآخرة كالحشر وأحكامه فيها كبعث الرسل ونصب الإمام»⁽¹⁾. ولما كان هذا العلم يهتم بالأمور الإيمانية والجانب النظري من الدين ولا علاقة له بالناحية العملية التي تولاهما علم الفقه فإنه أخذ تسمية علم أصول الدين.

الفقه الأكبر: وهي التسمية التي أطلقها الإمام أبو حنيفة على أساس أن الفقه فقهان: أحدهما أكبر وهو الذي ينظر في الأمور النظرية الإيمانية والعقدية، والآخر أصغر ومجاله الناحية الشرعية القائمة على العمل. والفقه في لغة العرب هو الفهم الدقيق، ولا غرابة فإن جميع مسائل الدين تحتاج إلى الفهم الدقيق ما كان خاصا بالأصول أو مرتبطا بالفروع. وإذا كانت فروع الدين سميت فقهاً فإن أصوله هي في الواقع الفقه الأكبر من باب أولى.

علم الكلام: تعود هذه التسمية إلى عدة أسباب بسط فيها الباحثون والمفكرون الكلام؛ لعل أبرزها أن التسمية ترجع إلى طريقة تبويب القدامى لمباحث هذا العلم وهي قولهم: الكلام في كذا وكذا. وربما تعود إلى أن هذا العلم أكثر ما يقوم عليه كثرة الكلام القائم على الجدل والمناظرة. وقال آخرون: إنه سمي كذلك لأنه العلم الذي نالت منه مسألة كلام الله تعالى كثيرا من الجهد والكلام. وهي المسألة التي سالت فيها الدماء وتفرقت في فهمها العوام والخواص واختلطت فيها السياسة بالدين واصطف الناس في مناصرة الآراء اصطفا لا تزال الأمة تعاني تبعاته إلى يوم الناس هذا بين أتباع أحمد بن حنبل والعقلانيين، وهذا القول هو الذي يذهب إلى ترجيحه أغلب المفكرين والباحثين.

ومن خلال تلك التعاريف والتسميات تتضح قيمة هذا العلم في الفكر الإسلامي؛ فهو العلم الذي يعكس محاولات فهم العقيدة الإسلامية وأسسها ومختلف جزئياتها ويبين مدى قدرتها على تلبية حاجات الإنسان المسلم في مختلف الظروف والتحديات. وهو العلم الذي كان له

(1) - عضد الدين الإيجي، المواقف، مرجع سابق، ج 1، ص 42

فضل في إدخال العنصر العقلي في الممارسة المعرفية في العلوم الإسلامية مع إجلاله للنص وتقديره له⁽¹⁾. ومن ثمة كان لعلم الكلام ولا يزال قيمة فكرية وحضارية عظيمة.

فأما قيمته الفكرية فيستمدّها من قدرته على الابتكار والإبداع والاستفادة من علوم عصره وتوظيفها واستثمارها لنصرة العقيدة الإسلامية والدفاع عنها. وأما القيمة الحضارية فلأنه مثّل حصناً ودرعاً حمى تلك العقيدة وكوّن جيشاً من العلماء انتشروا في الميادين وتوزعوا في الأمصار والأقطار يدعون الناس إلى عقيدة التوحيد ويردون عنها شبهات الشرك والتجسيم والتشبيه؛ ذلك أن الأمم لا يحميها المال والسلاح بقدر ما تحميها العلوم والمعارف والتمسك بالثوابت والدفاع عنها. فكم من الأمم والشعوب التي تمتلك المال ولكنها تفتقد العلم والمعرفة ولذلك ظلت عاجزة وظل تاريخها يطمس وهويتها يعبث بها وثقافتها تُزوّر ومقدساتها تنتهك وخيراتها تسرق والإنسان فيها يستعبد، ولذلك كانت قدرة هذا العلم على محاينة إشكالات بيئته والاستفادة من علوم العصر والبراعة في توظيفها صنع منه علماً تولى مهمة حضارية بامتياز.

والواقع أن هذا الرأي لم يكن محل إجماع المفكرين والعلماء المسلمين سواء منهم القدامى أو المحدثين؛ فقد عاب عليه بعض القدامى إفراطه في استعمال العقل اليوناني وتقديره على النص وإعراضه عن منهج القرآن الكريم ومنهج الرسول صلى الله عليه و سلم والسلف الصالح المشهود لهم بالخيرية⁽²⁾ في الإثبات والاستدلال والدفاع عن العقيدة وإيغاله في جدل عقيم يدين بالولاء والنصرة للمذهب والفرقة أكثر من ولائه للدين والعقيدة. ولذلك و«... منذ الأيام الأولى لولادة التفكير الكلامي انبرى لناهضته مجموعة من رجال الحديث الذين قاوموا أية محاولة لتدبر النصوص

(1) - ومع الإقرار بفضل علم الكلام إلا أننا لا نستطيع أن نغفل الممارسات السلبية لبعض المتكلمين والتي أفسدت دوره ووظيفته وحولته إلى آلية للهيمنة على الفكر والدين والمجتمع والحكم. ولعل مسألة خلق القرآن وما تبعها من تداعيات وصلت إلى التعذيب والاعتقال والقتل والتكفير وتكميم الأفواه ومصادرة الحريات وغير ذلك هي واحدة من الصور السلبية التي ظلت تلاحق علم الكلام وتخفي جوانبه الإيجابية إلى يوم الناس هذا.

(2) - إشارة إلى قوله ﷺ: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته." [أخرجه البخاري، صحيح البخاري، دط، بيروت، دار الفكر، 1981، باب: فضائل الصحابة، ج 4، ص 189.] والترمذي في باب: ما جاء في القرن الثالث من طريق عمران بن حصين بلفظ: "خير أمتي القرن الذي بعثت فيهم... [محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ط2، بيروت، دله الفكر، 1983، ج3، ص340].

المتشابهة وتأويلها»⁽¹⁾⁽²⁾. فقد نُقل عن الإمام مالك قوله: «... من طلب الدين بالكلام فقد تزندق»⁽³⁾ كما نُقل عن الإمام الشافعي قوله: «... لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء ما توهمته قط ولئن بيتلى المرء بجميع ما نهي الله سوى الشرك خيرا من أن يبتلى بالكلام»⁽⁴⁾. ويعد الإمام أحمد بن حنبل أكثر المناوئين لعلم الكلام، وربما يعود ذلك إلى أن ما لاقه من المتكلمين في قضية خلق القرآن كان شديداً على أهل الفقه والحديث.

وقد تكرست تلك النظرة السلبية لعلم الكلام اليوم، وإن اختلف المنطلق وتباينت المبررات؛ فالمبررات التي توكأ عليها السابقون من الفقهاء والمحدثين والمفسرين في التنفير من علم الكلام اتخذت اللون الشرعي في التبرير؛ بمعنى أنه علم يفسد العقيدة في نفوس الناس من جهة. وهو علم انحرف عن منهج السلف في قراءة نصوص القرآن وذهب إلى تفسيرها بالمنطق اليوناني من جهة ثانية. في حين تذهب مبررات المحدثين إلى اعتبارات معرفية تعنى بالدعوة إلى تحديث علم الكلام منهجا وموضوعا، من غير أن ينكروا دوره القديم، فعلم الكلام القديم تحكمت فيه عناصر ومعطيات مغايرة تماما للمعطيات التي يعيشها المسلم اليوم ما يجعل إعادة النظر فيه ضرورة ليست معرفية، فحسب، بل وحضارية أيضاً ذلك أنه «... لكي يستمر العلم لا بد أن يشارك في صنع الحياة وتوجيهها يؤثر فيها ويتلقى عنها ويلتحم بأحداثها. وهنا لا بأس من أن تسقط عنه بعض مسأله وأن تدخل إليه مسائل أخرى. وأن يستغني عن بعض أدلته وأن يستعمل أدلة مبتكرة وأن

(1) - عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ط1، بيروت، دار الهادي، 2005، ص15

(2) - المراد بالمتشابهة عند المتكلمين هو آيات الصفات الخبرية التي توحى ظواهرها بالتشبيه مثل: العين واليد والساق والاستواء على العرش وغيرها... ومن ثمة كان التأويل عندهم هو صرف تلك الظواهر من المعنى الحقيقي الذي يرفضه العقل إلى الجاز الذي تحتمله اللغة. [أنظر: القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمود الخضيرى ومحمود قاسم، دط، مصر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دت، ج1، ص7-8] أما ابن تيمية فيرى بأن لا دليل على أن المراد بالمتشابهة هو الصفات الخبرية، بل إن ذلك هو من وضع المتأخرين من المتكلمين. [مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد النجدي، ط1، المملكة السعودية، مطابع الرياض، 1381هـ، ج13، ص285] والمتشابهة عنده ليس آيات بعينها بل هو أمر نسبي إضافي يقع فيه القارئ إما من جهة الهوى أو من جهة الجهل الذين يفضيان إلى الزيغ. ومن ثمة يكون التأويل هو التفسير على ما كان عليه الأمر عند السلف. [أنظر: نقي الدين ابن تيمية، التفسير الكبير، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، دت، ج1، ص252]

(3) - جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن في المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار، ط2، القاهرة، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، ج1، ص96.

(4) - ابن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه تحقيق: زاهد الكوثري، ط2، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1993، ص65-66

يهمل منهجا ليسلك منهجا جديدا وأن يهجر أسلوبا في الصياغة ليقبل على أسلوب آخر، وعلم الكلام لا يمكن أن يستمر إلا على هذا النحو»⁽¹⁾. ف«... علم الكلام [...] تحكمت في مساره وتحديد وجهته مجموعة من المكونات والعناصر التي واكبت نشأته. وتلك العناصر [...] تنتمي إلى عصر مضى وانقضى ولم يكن الفكر الكلامي الذي ولد في ذلك العصر إلا مرآة ارتسمت فيها الأسئلة والتحديات والمهموم المتداولة آنذاك»⁽²⁾. وعلى رأس تلك العناصر والمكونات يبرز المكون السياسي؛ أي أن نشأة علم الكلام وظهوره متأثرا بظروف السياسة وتقلبات السياسيين وأهواءهم هو ما جعل معظم موضوعاته ومقولاته تبريرات دينية لمشاكل سياسية لم ترق إلى المعرفة العلمية المؤسسة. وكذا ابتعاده عن الواقع في أوقات لاحقة خاصة في عصر ما سمي " بمرحلة الكلام الفلسفي " على يد متأخري الأشاعرة مثل الرازي والإيجي ما جعله رؤى تجريدية فارغة من أي مضمون اجتماعي. وتلك الآراء سواء القديم منها أو الحديث أذهبت إلى حد كبير شأن علم الكلام بين العلوم الإسلامية وجعلت لفيها كبيرا من طالبي العلم اليوم يزدرونه وينفرون من دراسته داخل الجامعات والمراكز المتخصصة.

والحقيقة أن حجج هؤلاء وأولئك من القدامى والمحدثين يبدو عليها بعض الشطط والابتعاد عن الواقع. فأما اعتماده على العقل اليوناني وتجاوزه لمنهج القرآن والسنة ومنهج السلف فله مبرراته التي فرضتها شبهات أتباع الديانات المختلفة وخاصة منها اليهود والنصارى وغيرهما من الملل والنحل. ثم إن استعمال العقل اليوناني والفلسفة اليونانية لا يعني ازدرأهم منهج القرآن وعدم تبجيله واحترامه ولذلك نجدهم قدموا العقل اليوناني من غير أن يتركوا المنهج القرآني. وأما التحول من نصره العقيدة والدين إلى نصره المذهب وجعل ذلك سببا للتنفير والتكفير فإنه غير واقعي؛ لأن ذلك قد ينسحب على أغلبية العلوم الإسلامية وربما كان الفقه أبرزها. ولذلك يجب أن يتجه التصحيح نحو الذهنية الإسلامية والعربية على وجه الخصوص التي لا تزال تعاني من صعوبة فك الارتباط بين الموقف والشخص أو الموقف والمذهب أو الموقف والطائفة أو الموقف والعشيرة ومحاولة الارتفاع بها (الذهنية) إلى التعلق بالحق وترك التعلق بما عداه ولا يكون ذلك إلا عبر فكر أو فلسفة

(1) - يحي هاشم، ان خيار البناء العقلي لعلم الكلام، مجلة الأزهر، ع2، السنة 49، ص1323.

(2) - عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، مرجع سابق، ص 19.

تمتع احتكار الحقيقة من طرف الشيخ أو العالم أو الفرقة أو المذهب أو الطائفة وتعيد الاعتبار للعقل المسلم كي يسترجع دوره في القيادة الفكرية حتى لا يصير التوضع في فرقة كلامية بعينها والتمذهب بمذهب فقهي معين هو ولاء للدين. ولذلك فالمسألة أعمق من أن تكون عطبا أصاب علم الكلام بقدر ما هو علة ظلت ترافق الذهنية العربية والإسلامية إلى اليوم.

وأما مساهمة بعض الأسباب والأحداث السياسية في نشأة علم الكلام وتصدي هذا العلم لمعالجة بعض المشاكل السياسية بمقولات دينية فهو دليل على قوته وقدرته على مواكبة ما يحدث؛ إذ... يجب تأكيد القول بأنه ليس عيباً أن يكون للوعي الإسلامي ردات فعل تجاه ما يحدث في محيطه فذاك دليل حيويته. ولكن المشكلة في توقفنا عند ردات الفعل وانتظارها وأن تبقى لا واعية⁽¹⁾. ولأن المتكلم كان يمثل في التراث الإسلامي دور المثقف، كما يذهب إلى ذلك الجابري، فقد كانت له مواقف ومقولات وتنظيرات وتأويلات «... حول الإمامة (حرب صنفين، حرب الجمل، ثورات الخوارج والشيعة) وما رافق ذلك من تطرف في القول ومن تكفير كل طرف للطرف الآخر [...]»، قضية الإيمان والكفر وقضية مرتكب الكبيرة وقضية الجبر والاختيار وقضية العلم الإلهي و"خلق القرآن"... وهي قضايا كانت لها أبعاد سياسية ترتبط مباشرة بقضية الإمامة⁽²⁾. «... وكما هو الشأن في جميع القضايا التي لها أبعاد سياسية فإن كلام هؤلاء "المثقفين" في المسائل المذكورة لم يكن خطاباً مرسلًا "غير ملتزم بقضية" ولا كان خطاباً لاهوتياً أو ميتافيزيقياً بل كان خطاباً دينياً ذا مضمون سياسي وكان هذا هو معنى "الكلام" في ذلك الوقت»⁽³⁾.

والخطوة التي نالها علم الكلام أنه شارك في صياغة مواقف سياسية لأن «... الصراع كان سياسياً. وبما أن السياسة لم تكن تمارس في ذلك الوقت بصورة مباشرة وبمفاهيم خاصة وبما أن السياسة قد مورست في الإسلام منذ الصراع بين علي ومعاوية بواسطة مفاهيم دينية كالجبر والقدر وحكم مرتكب الكبيرة ومضمون الإيمان... إلخ فقد بقيت السياسة تمارس بواسطة هذه

(1) - عبد الرحمن الحاج، خطاب التجديد ومهمة البحث عن نموذج معرفي مختلف ضمن كتاب: تجديد الخطاب الإسلامي...،

مرجع سابق، ص 59-60

(2) - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة

العربية، أفريل، 2008، ص 44

(3) - المرجع نفسه، ص 44.

المفاهيم أو ما يمثّلها من المفاهيم الدينية، كما أن الفضاء السياسي لم يكن في جملته منفصلاً ولا متميزاً عن الفضاء الديني»⁽¹⁾. ثم إنه لم يحدث في تاريخ الأمم أن استطاع المثقف أو المفكر أو العالم في أمة من الأمم الانفلات من تأثير الحدث السياسي أو توجيه السياسة، وإن كان الأمر بتفاوت، بل ولم يحدث ذلك حتى في الأمم الحديثة التي أسست لنفسها نظريات في الفصل بين الدين والسياسة. والعالم يشهد اليوم، كما شهد، بالأمس ارتباطاً وثيقاً بين رجل الدين والسياسي ويشهد تأثيراً قوياً للمثقف ورجل الدين بسياسة حكامه وبلده؛ يُنظر ويدافع ويرافع ويبرر ويعارض أيضاً.

ولم يعد خافياً اليوم دور القوى الروحية والدينية في المساهمة في معالجة المشاكل والحفاظ على السياسات المحلية والدولية ومشاركتها في الحوار بين الحضارات والمحافظة على السلم الأهلي والعيش المشترك في العالم كله، ولذلك يستغرب الباحث أن يعيب بعض الباحثين على علم الكلام أنه علم نشأ في حضن السياسة متأثراً بتوجيهات الحكام فيها. نعم قد نعيب على المتكلم، الذي يحمل صورة المثقف والوجه الأخلاقي في المجتمع، لِيّ أعناق الآيات لمصلحة الحاكم أو التلاعب بها تحقيقاً لمصالح ظرفية أو شخصية، وقد وقع في ذلك بعض المتكلمين عندما تحدثوا في القضاء والقدر لمصلحة بني أمية مثلاً أو عندما تعسف المعتزلة في تأويل الكثير من آيات القرآن الكريم لمصلحة القول بخلق القرآن الذي قال وآمن به المأمون، وربما وقع فيه بعض الفقهاء والمحدثين والمفسرين أيضاً. فهل يكون ذلك سبباً للإطاحة بهذه العلوم وتلك لأن بعض العلماء أخطأوا وتعسفوا في تأويل الدين تزلفاً لذلك الحاكم أو انتصاراً لتلك السياسة؟⁽²⁾ ولذلك لا يحظر وفق أيّ من القوانين والأعراف أن يتكلم العالم أو رجل الدين ويشارك في التنظير لسياسة أمته أو بلده بمقولات دينية.

وأما إفلاسه في الوقت الراهن، بصورته القديمة، فلا يختلف حوله المنصفون من المفكرين المحدثين ولذلك استقرت أغلب الدراسات والأبحاث في الفكر الإسلامي على ضرورة تجديده

(1) – المرجع السابق، ص 97

(2) – إن ذلك النموذج في الخراط المتكلمين والفقهاء في الشأن السياسي وبتلك الصورة السلبية هو ما يتحجج به التيار العلماني في البلاد العربية في ضرورة تقييد الدين عن العمل السياسي ورفض تأسيس أحزاب سياسية على أسس دينية بحجة حماية الدين والمحافظة عليه من تلاعبات السياسة وأهواء السياسيين ليقى الدين للجميع وفوق المصالح والأيدولوجيات. "شاهد مثلاً: مناظرة تلفزيونية على الجزيرة مباشر بين الدكتور أبويعرب المرزوقي والدكتور عبد المجيد الشرفي بعنوان: جدلية الدين والسياسة بتاريخ 11/06/2012. وأدبيات العلمانيين في الموضوع تحفل بهذا الكلام.

والانتقال به... إلى فضاء آخر يتخطى مجالاته التقليدية ورؤاه الموروثة والمكررة. ولا يتحقق شيء من ذلك ما لم يزحف التفكير الكلامي إلى مواطن لم يفكر فيها من قبل ويقتحم عوالم ظلت مهملة أو مجهولة أو ممنوعة قرونا طويلة⁽¹⁾. أي بالتركيز على المضمون؛ ذلك أن «... تحديث الإطار والأسلوب أمر جيد غير أن ما هو جوهري هو تحديث المحتوى وتطوير العلم ذاته عبر استئناف النظر في مفاهيمه وفحصها في ضوء مجريات الحياة»⁽²⁾.

هكذا تستقر غالبية الفكر الإسلامي على ضرورة علم الكلام وعلى الحاجة لتجديده منهجا ومضمونا. فيما يظهر أن «... الالفت للانتباه في الفكر العربي الحديث هي ندرة المؤلفات الكلامية»⁽³⁾. وقد كان، في حدود علمي، محمد أركون-موضوع الدراسة- أحد الذين اهتموا بمسألة علم الكلام في إطار مشروعه الذي يهدف إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي.

في البداية ينبغي التنبيه إلى أن أركون إنما يتحدث عن علم الكلام بوصفه جزء من "التراث الإسلامي الكلي" ولا يخصه بقسم خاص أو مستقل. ولا يكاد القارئ للنص الأركوني يعثر فيه على تسمية "علم الكلام" الذي هو أشهر تسميات هذا العلم، كما سبقت الإشارة إليه إلا فيما ندر، بل إننا نعثر على تسميات أخرى مثل مصطلح تيولوجيا التي يقابلها في السياق العربي "علم اللاهوت" أو أصول الدين في أحيان أخرى. وهو عنده ذلك «... الخطاب المشكل من قبل العقل انطلاقا من الوحي»⁽⁴⁾. ويدخل في مجال علم اللاهوت أو التيولوجيا أي التيولوجيا المعقلنة، وهناك لاهوت يهودي ولاهوت مسيحي كما أن هناك لاهوتا إسلاميا (أو علم الكلام، أو علم الإلهيات)⁽⁵⁾.

غير أن المفارقة هي أن أركون في الوقت الذي يتجنب فيه ذكر تسمية أو مصطلح "الكلام" (إشارة إلى اللاهوت الإسلامي، كما يقول) نجده يربط نشأة أو ظهور هذا العلم بما يعرف بـ"حادثة خلق القرآن" أو "محنة ابن حنبل"، وهي الحادثة التي أخذ منها التسمية والتي تفجرت بسبب الخلاف حول مسألة الكلام؛ أي كلام الله تعالى وهل القرآن، كلام الله، مخلوق أو غير مخلوق؛ حيث انقسم (العلماء) بين قائل بأنه مخلوق تجنبا للقول بالقدم المفضي إلى الشرك وتعدد القدامى وحفاظا على التوحيد (وهو قول المعتزلة). ورفض لهذا القول وداع إلى التوقف عن الخوض في هذه المسألة على

(1) - عبد الجبار الرفاعي، مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، مرجع سابق، ص 37

(2) - عبد الجبار الرفاعي، جدل التراث والعصر، ط 1، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2001، ص 68

(3) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحادثة، مرجع سابق، ص 31

(4) - محمد أركون، الإسلام أوروبا... الغرب، مصدر سابق، ص 80

(5) - أنظر: المصدر نفسه، ص 80

أساس أنها من الأمور الحادثة والبدع التي لم يخض فيها السلف الصالح من الأمة، وهم على ما هم عليه من العلم والتقوى والقرب من زمن النبوة والوحي (وهو موقف المحدثين والفقهاء). وقد أدت الحادثة إلى صراع عنيف بين دعاة القول "بخلق القرآن" والرافضين له أشرفت عليه السلطات الحاكمة، أو قُتل كانت طرفا رئيسيا فيه. وعرفت أحداث سجن وتعذيب واعتقالات وقتل وملاحقات واستنطاقات على طريقة محاكم التفتيش. وأسفرت أخيرا، كما يقول أركون، على تصفية تيار متقدم ومنفتح على كثير من العقلانية والفكر الإنساني، والمقصود به المعتزلة. وكان ذلك، بالنسبة إليه، ضربة قاصمة «... دشتت [...] إغلاق المنظومة العقلية السنية»⁽¹⁾.⁽²⁾

وعلى أنقاض تلك الحادثة دشتت منظومة أخرى حملت وصف "السنية" أيضا من قبل الدولة؛ أي بقرار سياسي أشرف عليه الخليفة المتوكل، كما يرى أركون، وذلك بمناصرته المحدثين والفقهاء وتشجيع منهجهم في القول في كلام الله (تعالى). وهو المنهج القائم على ضرورة الالتزام بالفهم والتفسير الذي كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين والخالي من أي تعقيل لهما، والتنكيل بالمعتزلة وتصفية منهجهم القائم على العقل ومجازة منهج السلف. وفي تلك الأجواء ظهرت أولى بوادر تشكل ونشأة "علم الكلام" الذي يحمل ويعبر عن العقيدة الإسلامية كما كانت زمن النبي ﷺ والصحابة حسب ما يذهب إليه أركون.⁽⁴⁾

(1) - عبد الرحمن الحاج، خطاب التجديد ومهمة البحث عن نموذج معرفي مختلف ضمن كتاب: التجديد في الخطاب الإسلامي...، مرجع سابق، ص 57

(2) - إن الوجه البشع الذي ظهر به المعتزلة وسلطة المأمون قبل ذلك تجاه الرافضين للقول بخلق القرآن يجعلنا نشارك بعض المستشرقين الذين لم يأسفوا على ما لحق بالمعتزلة. يقول جولد تزيهر: "كانت سعادة حقة للإسلام أن الدعاية السياسية التي منحت إلى هذا الفهم كانت محدودة بثلاثة خلفاء فقط. لأنه إلى أي حد كان يصل المعتزلة لو مد لهم زمنا طويلا في العون الرسمي من الخلفاء ذوي السلطان؟؟" [العقيدة والشريعة في الإسلام، تر: محمد يوسف موسى، دط، بيروت، دار الرائد، العربي، 1964، ص 106]

(3) - وقال: «إن هذا في الحقيقة مذهب عقلي قوي ونشيط جدا ولكن لا نستطيع أن نحتفل به ونعلي من شأنهم كرجال أنظار حرة ومتسامحة» [المرجع نفسه، ص 107]

(4) - لقد تعرض أحمد ابن حنبل وأتباعه للتعذيب والسجن والقتل على يد المأمون ومن بعده المعتصم والواثق بسبب رفضهم القول بخلق القرآن. والأمر لا يعدو أن يكون تبادل للأدوار بين، إن صحت التسمية، معارضة وسلطة يتحول فيها الجلاد إلى ضحية والضحية إلى جلاد. ما يعني أن ما يتبدى لنا في واقع العرب والمسلمين اليوم ليس من الأمور التي طرأت بقدر ما هو تقليد راسخ وسنة ماضية لها شواهدا في التاريخ الإسلامي.

وقد تم، كما يرى، ترسيم تلك "العقيدة السنية الجديدة" ضد "العقيدة السنية العقلانية المطاح بها" من قبل الخليفة القادر، فيما بعد، لتكون عقيدة الدولة التي يجب على جمهور المسلمين الالتزام بها باعتبارها العقيدة الوحيدة والصحيحة التي تستند إلى كتاب الله (تعالى) وسنة رسوله ﷺ. وتلك العقيدة تنسب إلى الخليفة القادر فيقال "العقيدة القادرية" وهي، في الواقع، نص حدد شكل الإيمان وعناصره وقواعده وضوابطه وتفسيراته، وتمت قراءتها وتعريف الناس بها، بل وإلزامهم بها بصفتها العقيدة الصحيحة التي ترضي الله (تعالى) وترضي الدولة أو مؤسسة الخلافة في الوقت نفسه، وقد "احتضنها العلماء" وتولوا تطويرها وشرحها والدفاع عنها بصفتها الحقيقة ضد الفرق الضالة والمبتدعة الذين يمثلهم المعتزلة على وجه الخصوص.

وكان أكثر من تحمل ذلك هم الأشاعرة الذين مثلوا الخط السني المستقيم الملتزم بالتعاليم الصحيحة الموروثة عن الرسول ﷺ وعن السلف الصالح من الأمة أو "الأرثوذكسية" بتعبير أركون، معتبرين أنفسهم حملة إرث عظيم وعقيدة صحيحة تركها أحمد بن حنبل وتحمل في سبيلها متاعب كبيرة. يقول أبو الحسن الأشعري⁽¹⁾: «... ديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا عز وجل ويسنة نبينا ﷺ وما روي عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتمسون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نصر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون ولمن خالف قوله مجانبون»⁽²⁾⁽³⁾. ومعنى ذلك، كما يرى أركون، أن ظهور

(1) - هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، أبو الحسن، متكلم بصري ولد سنة ستين ومائتين، تتلمذ على يد أبي علي الجبائي، ثم خرج عليه ورد على المعتزلة. من تصانيفه: اللمع، الإبانة ومقالات الإسلاميين وغيرها... توفي سنة أربع وعشرين وثلاثمائة. [محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407هـ/1987م، ج 24، ص154.]

(2) - علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، تحقيق، بشير عيون، ط3، دمشق، دار البيان 1996، ص43

(3) - علي أن اعتبار أبي الحسن الأشعري ورثا للإمام أحمد بن حنبل ومذهبه العقدي غير مسلم به عند التيار السلفي اليوم لأنه يستند إلى أسبقية كتاب الأشعري الموسوم باللمع الذي "... تعطينا نصوصه صورة عقلية في التنزيه ونفي التشبيه ويختفي فيها ذكر الوجه واليدين" [جلال محمد عبد الحميد موسى، نشأة الأشعرية وتطورها، دط، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982، ص194] ما يعني استمرار الأشعري على مذهب المعتزلة. عن كتاب الإبانة الذي يعطي "... صورة لمذهب أشعري يحاول فيها إثبات الوجه واليدين واستواء الله على العرش ويرد على المعتزلة". [حمودة غرابة، أبو الحسن الأشعري، دط، صيدا- بيروت، منشورات المكتبة العصرية، 1973م، ص72] يعني على طريقة أحمد بن حنبل. ويبدو أن أركون تغاضى عن هذه المسألة الخلافية ليقول بأن الأشعري هو مؤسس المذهب العقدي الذي أطاح بالمعتزلة وأقصى الفكر العقلاني من الساحة الإسلامية. وهو المذهب العقدي الذي ساد منذ القضاء عليهم وحكمت باسمه العديد من الأنظمة ولا تزال إلى اليوم. وهو يريد المذهب السلفي.

علم الكلام كان بقرار رسمي ونتيجة تصفيات دموية وعنق ممنهج، وصارت مهمته هي تبرير سلطة المتوكل والقادر السياسية ونصرة رؤيته العقديّة. ومن ثمة كان، بنظره، هو ذلك العلم الذي تولى الدفاع عن القوى السياسية والدينية السنية التي اشتركت في تشكيله وتطويره ليس إلا.

ثمة ثلاث نقاط نفهمها من خلال نظرة أركون لبداية تشكل "علم الكلام" كما تم وصفها وهي:

- أن القوى السياسية هي من أشرف على تشكيله، وذلك يعني أنه ليس نتاج حركية فكرية وعلمية أو تعبيراً عن حاجة معرفية أو اجتماعية.

- أن وصف تلك القوى بالسنية؛ أي أنها ملتزمة بالمنهج السني ضد التيارات والفرق التي تخالف السنة بتقديمها العقل وأنها وحدها من يمثل السنة.

- أن هذه التشكيلة الكلامية الجديدة مهمتها هي الدفاع عن تلك القوى (صاحبة الفضل) يعني أن مهمتها تبريرية فارغة من أي محتوى معرفي. وهذه النقاط الثلاث هي ما جعلت "علم الكلام" بنظر أركون، فكرة دوغمائية أكثر منه علماً. وهو ما قد يفهم من تعريف ابن خلدون لعلم الكلام⁽¹⁾ أنه «... علم سني نشأ بعد محنة ابن حنبل للرد على المعتزلة الذين يسميهم ابن خلدون بالمبتدعة المنحرفين في الاعتقادات»⁽²⁾.

وإذن، لقد تزامن ميلاد علم الكلام، بالصورة التي صورها أركون، مع القضاء على لحظة حدائية وتوقف عن المد العقلاني في الفضاء الإسلامي؛ فحمل آثار اللحظة وتأثر بها مثلما يتأثر المولود الآدمي بظروف بيئته ومحيطه؛ فمارس بها أدواراً أثرت سلباً على العقل الإسلامي ولا تزال. ولعل أكثر الأدوار السلبية التي مارسها هي الانغلاق والمراد به الانكفاء بالنفس والاكتفاء بالعدة الذاتية التي تأسس عليها ورفض أي مساءلة من خارجه أو نقد أو اعتراض أو زحزحة، بتعبير أركون، لواحد مما يعتبره أصولاً أو قواعداً أو مبادئ يحتكم إليها أو يتخذها مرجعيته الخاصة. ولذلك نجد، كما يقول أركون، يرفض المنهج التاريخي أو المنهجية التاريخية لأنها تفضح ما يعتبرها حقائقه «... الدينية [التي] لا تتطابق مع الحقائق الواقعية (من تاريخية أو جغرافية أو فلكية أو فيزيائية أو غيرها... [ولذلك نجد] علماء اللاهوت في كل الأديان - وليس في الإسلام فقط -

(1) - يقصد تعريف ابن خلدون لعلم الكلام؛ أوردته في ص 137 من البحث.

(2) - علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، ط1، ليبيا، دار الكتب الوطنية، 2002، ص 12.

يحاولون بأي شكل منع تطبيق المنهجية التاريخية على النصوص المقدسة؛ ذلك أن أشد ما يخشونه هو أن ينكشف التناقض بين كلا النوعين من الحقائق»⁽¹⁾. للحفاظ على تلك الفعالية الفكرية التي تهدف إلى التصعيد والتسامي والتنكير التمويهي ونزع الصبغة التاريخية عن الأشياء أو عما هو تاريخي حقيقة⁽²⁾.

وربما بدا الانغلاق والخوف من النقد المفضي إلى كشف التناقض والتهافت، حسب أركون، هو السبب في إصرار الكثير في فصل كليات اللاهوت عن كليات الفلسفة أو رفض الفلسفة في الدراسات الشرعية؛ إذ يقول: «... والواقع أن المكانة المعرفية لأي إيمان عقائدي حتى ولو كان مدعوما من قبل علم اللاهوت تظل تستعصي على الدمج داخل المعارف العلمية المبلورة من قبل العقل التحليلي النقدي التجريبي. وهذا ما يفسر لنا السبب في فصل كليات اللاهوت عن كليات الفلسفة كما ويفسر لنا أيضا سبب الإدانات المتكررة لعلماء اللاهوت المحددين الذين ينتهكون (أو يخترقون) الحدود المرسومة من قبل حراس الأرثوذكسية الأشداء»⁽³⁾.

إن ذلك الوضع (أقصد الانغلاق) يعتبر طبيعي بالنظر إلى تشكل "الكلام" في أحضان ما يسميها الأرثوذكسيات الدينية والسياسية التي ترفض المساءلة أو التوجه بالنقد لمسلماها التي هي: «... كل الافتراضات غير المبرهن عليها؛ أي كل الافتراضات الواقعة بمنأى عن كل تفحص فكري نقدي والتي يشكل مجموعها الإيمان الإسلامي ويؤبده»⁽⁴⁾. وتلك الافتراضات تستند وتتغذى مباشرة من الخطابات الجاهزة والمتعالية والحاسمة؛ حيث تم ترسيخ «... إيمان تقليدي قيد نفسه بأشياء ذات جواهر جامدة لا تحول ولا تنزل»⁽⁵⁾، وتم ترويض الناس على الإيمان بها والتسليم لها بحكم تعاليها وقداستها. ولذلك ظلت الساحة الفكرية الإسلامية فارغة من لاهوت جدي. يقول أركون: «... والإسلام في وقتنا الراهن لم يعد لديه علم لاهوت في حالة مناقشة أو خاضع للمناقشة. بمعنى لا يوجد حاليا علم لاهوت جاد في الإسلام [...] لكي يكون هناك علم لاهوت ينبغي أن تحصل مناقشات جدالية بين آراء مختلفة في حالة صراع [...] بالنسبة إلى

(1) - محمد أركون، الإسلام... أوروبا... الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 75

(2) - أنظر: محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص 91

(3) - محمد أركون، الإسلام... أوروبا... الغرب، مصدر سابق، ص 75

(4) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 187

(5) - المصدر نفسه، ص 92

لا يوجد سياق لاهوتي إلا عندما تكون هناك مناظرة حرة أو مناقشات بين الأطراف كافة [...] وطالما أن الانغلاق هو ما يسود الساحة فإنه لا وجود للمناقشات؛ يعني أن تكرار آراء المذهب نفسه هو الذي يهيمن عليها»⁽¹⁾ فالانغلاق يعني رفض النقاش والإصرار على التكرار.

وينطوي الانغلاق على مضمون آخر يعد أحد الأدوار السلبية، وهو الدور الإقصائي؛ فقد تبني علم الكلام، في صورته تلك، خط "الفرقة الناجية" بتعبير أركون⁽²⁾ وظل يدافع عنه ويستبعد كل الأفكار والطوائف والفهوم المخالفة ويدعها ويرميها بالزندقة والكفر. ولا أدل على ذلك مما أثر من مكتوب للغزالي في "فيصل التفرقة" الذي خصه أركون بالدراسة؛ حيث يقول في مقدمة كتابه "أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: ... يدخل كتاب "فيصل التفرقة" في باب التنظير والمناظرة لإبراز معايير التفرقة بين ما أجمع عليه علماء أهل السنة والجماعة من عقائد إسلامية أصيلة مستقيمة أي ما نسميه بالأرثوذكسية وبين البدع والاعتقادات الطارئة المنحرفة»⁽³⁾. وبذلك تكون القوى الدينية، برأي أركون، قد سطت على النص القرآني واستحوذت عليه ورسمت له طريقاً للقراءة والفهم أفضى إلى إقصاء سائر الأفكار مبقية على طريق واحد هو طريق تمت صناعته وتشكيله في ما أسموه "علم كلام سني". يقول حسن حنفي: «... فلو أخذنا مثلاً علم العقائد لوجدنا أن عقائد الفرقة الناجية قد انتصرت وهي عقائد السلطة على عقائد الفرق الهالكة وهي الفرق المعارضة»⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من الأجواء الإقصائية التي فرضها هذا العلم، من منظور أركون، إلا أننا نجد، كما يقول، أن بعض المخالفين والمعارضين استطاعوا أن يفلتوا ويهربوا ويشكلوا محطات مضيئة ظل الخط الأرثوذكسي يحتقرها ويقصيها. وهو يعني تراث بعض الشخصيات الفكرية والفلسفية والتيارات الكلامية التي استطاعت أن تخط لنفسها خطأ غير ذلك، وكانت لها طروحات جريئة وغير معهودة إزاء النص القرآني كالمعتزلة والفلاسفة وشخصيات كالتوحيدى وابن مسكويه وغيرهم...

(1) - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 73-74

(2) - إشارة إلى حديث تفتق أمتي... سبق تخريجه، ص 83 من البحث.

(3) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 6.

(4) - حسن حنفي، الموقف من التراث، ضمن: الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، مرجع سابق، ص 21.

ولما كان هذا "العلم" مجرد فكرة منغلقة وإقصائية فإن دورها لا يتعدى، والحال هذه، الدور التبريري، والمقصود أنه خالٍ من أي مضمون معرفي وأن مهمته أو دوره يكمن، فقط، في الدفاع عن الخط الأرتوذكسي الذي شكله؛ إذ «... يستروح من تعريف ابن خلدون⁽¹⁾ أن علم الكلام هو مجرد الدفاع وليس بعلم تحصيلي ذي مهمة تنويرية يقصد منه فهم الإيمان ومعرفة واجب الوجود وهو لهذا قال في موضع آخر بعدم الحاجة لهذا العلم في عصره أي في القرن الثامن لأن المبتدعة المنحرفين قد انقرضوا»⁽²⁾. ويأتي على رأس المبتدعة المعتزلة ومن شايعهم؛ بمعنى آخر أن «... علم العقائد [...] هو اختيارات سياسية محضة وليس علما مقدسا»⁽³⁾ وفي ذلك يقول أركون: «... كانت هذه السلطة (أي السلطة السياسية الفعلية) تطلب دائما من الفعالية النظرية للفقهاء التيولوجيين تبريرا لوجودها، بل إنها كانت توجهها أيضا من أجل الحفاظ على ذلك الوهم الكبير بوجود سيادة متعالية ومستنيرة وقائدة تبرر لزعيم الأمة كل تصرفاته وأعماله»⁽⁴⁾. وحتى في الوقت الذي كانت تستخدم فيه السلطة السياسية القوة من أجل أن تفرض نفسها فإنها كانت تستمر في اللجوء إلى الإقناع النظري العقائدي»⁽⁵⁾. وهكذا تتأبد هذه التصرفات، بلغة أركون، لتحول السلطة المبنية على القوة والعنف إلى سيادة دينية مقدسة⁽⁶⁾ و«... كان علم الكلام لقرون طويلة أداة كهنوتية لمسح العقيدة ووسيلة سلطانية لتكريس معاني الاستعباد والاستعلاء والاحتقار لكل المختلفين أو المعارضين»⁽⁷⁾.

لقد كانت الأجواء التي تشكل فيها "علم الكلام" مفعمة بكثير من العنف الذي أدى، حسب أركون، إلى رسم "حقيقة" تمت السيطرة عليها وامتلاكها وتقديسها ثم الدفاع عنها بكل الوسائل وضمن مختلف الشروط. وهذه القراءة يشرحها أركون بما يسميه نظام: الحقيقة والتقديس والعنف: والمراد الاعتقاد القطعي بالحقيقة الدينية التي يبلغ الإيمان بها درجة التقديس،

(1) - سبقت الإشارة إليه في ص 137 من البحث.

(2) - علي الشابي، مباحث في علم الكلام والفلسفة، مرجع سابق، ص 14

(3) - حسن حنفي، الموقف من التراث، مرجع سابق، ص 22.

(4) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 176

(5) - المصدر نفسه، ص 176

(6) - أنظر: المصدر نفسه، ص 177

(7) - قاسم شعيب، فتنة الحداثة-صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب-، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2013، ص 50.

ومن ثمة يذهب معتقها إلى استعمال وسائل العنف من أجل الدفاع عنها والمحافظة عليها ونشرها وإلزام الناس بها. وقد قام "علم الكلام" ، حسب قراءة أركون، على تلك الثلاثية؛ فلقد آمن ابن حنبل ومعه المتوكل بالقول بأن القرآن غير مخلوق على أنه الحقيقة المقدسة التي تعكس عقيدة التوحيد كما جاءت في الكتاب والسنة. ومن ثمة جات تصفية المعتزلة بكل وسائل العنف لأن «... فكرة الحقيقة المطلقة تؤسس، لدى حاملها، شرعية امتشاق السلاح دفاعاً عنها. ليس هذا السلاح قطعاً هو الفكر: فمالك الحقيقة لا يجادل لأنه يهبط بحقيقته إلى درك أسفل، بل هو لا يعرضها للاستفهام والمساءلة وهما لا يجوزان عليهما. سلاحه الأنسب تسفيه رأي غيره وتخطئته كلاً وتفصيلاً: بالتكفير والتأثيم»⁽¹⁾. «... ولما كان كل مذهب ينسب لنفسه الصحة المطلقة على حساب غيره فقد كان من الطبيعي أن يضيق نطاق التسامح في ظل هذه النظرة وأن تشهد المجتمعات التي تأخذ بها من آن لآخر مظاهر للاضطهاد كانت تصل إلى حد قيام حروب وارتكاب مذابح»⁽²⁾.

كما يشكل ما يسميه نظام العقائد واللاعقائد الذي يقسم الناس إلى مؤمنين ومخالفين من المشركين والكفار والمبتدعة والزنادقة، وينشئ أنظمة عقديّة تدعي امتلاك الحقيقة وتعمل على توليد التعصب ونبذ الآخر⁽³⁾ نظاماً آخر قام عليه علم الكلام بوصفه ذلك العلم الذي يبيّن العقيدة ويضع أركانها وعناصرها وحدودها وقواعدها، ويحكم على من انضبط بها والتزم بها بالإيمان والنجاح يوم القيامة فيما يحكم على من رفضها أو خالفها بالكفر والزندقة والهرطقة. وهو يستند في هذا النظام على النص القرآني الذي يراه أركون عبارة عن «... أنظمة تشتمل على مجموعة من المعتقدات الأساسية التسليمية وتنفي ما عداها»⁽⁴⁾. فهو، كما يقول، نص مؤسس على أرثوذكسية الحقيقة والإيمان التي ترمي غيرها بالزندقة والهرطقة⁽⁵⁾. فعلم الكلام هذا "علم" مغلق، إقصائي وتبريري قام على نظام "الحقيقة والحقيقة والعنف" ونظام "العقائد واللاعقائد" وهو بذلك يشكّل جزءاً كبيراً من التراث الذي ظل يؤرق أركون من جهات عدة:

(1) - عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص70.

(2) - فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ضمن: المؤتمر الدولي الأول حول: الفلسفة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص54.

(3) - أنظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر سابق، ص232-233.

(4) - محمد أركون، نزعة الأنسنة، مصدر سابق، ص17.

(5) - أنظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني...، مصدر سابق، ص232-233.

أولاً: إن علم الكلام، بطبيعته تلك، هو العلم الذي يشتمل على التصور الإسلامي، وإليه تردت العلوم الدينية والتراث في شقه الذي يسميه "المدونة الرسمية المغلقة التفسيرية". يقول أبو حامد الغزالي: «... فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية، لأن المفسر لا ينظر الا في معنى الكتاب خاصة، والمحدث لا ينظر الا في طريق ثبوت الحديث خاصة، والفقهاء لا ينظر الا في أحكام أفعال المكلفين خاصة، والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة، والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود.. ثم ينزل بالتدرج إلى التفصيل... فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول، فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب فينظر في تفسيره، ويأخذ المحدث واحداً خاصاً وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها، والفقهاء يأخذ واحداً خاصاً وهو فعل المكلف فينظر في نسبتها الى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة، ويأخذ الأصولي واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فينظر في وجه دلالاته على الأحكام، إما بملفوظه أو بمفهومه أو بمعقول معناه ومستنبطه، ولا يجاوز نظر الأصولي قول الرسول ﷺ وفعله، فان الكتاب إنما يسمعه من قوله والإجماع يثبت بقوله والأدلة هي الكتاب والسنة والاجماع فقط، وقول الرسول ﷺ إنما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام، فاذاً الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام، فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات»⁽¹⁾. وقال الإيجي: «... تبنى عليه العلوم الشرعية فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها»⁽²⁾. و«... قد كان [...] لقرون عديدة المحدد لرؤية الإنسان المسلم الوجودية ومواقفه النظرية في مسائل أساسية تتعلق بحياته مثل: المبدأ والمصير والحرية والقضاء والقدر ومشكلة الشرور في العالم»⁽³⁾.

وهو عند أركون بمنزلة ذلك أيضاً؛ إذ يقول: «... إن المعايير الأخلاقية والقوانين الفقهية مرتبطة كلياً بعلم أصول الدين أو علم الكلام الإلهي»⁽⁴⁾. وإن كان مقصوده غير مقصودهم؛ إذ في الوقت الذي يتحدث فيه الغزالي والإيجي، وهما من أقطاب الأشاعرة السنة عن علم الكلام

(1) - أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983، ج1، ص5-7.

(2) - عضد الدين الإيجي، المواقف، مرجع سابق، ج1، ص8.

(3) - قاسم شعيب، فتنة الحداثة: صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب، مرجع سابق، ص147.

(4) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص18.

الذي هم واضعوه وحاملوه بالصيغة التي تُظهر ما يعتبرونه منزلة كبيرة يحظى بها هذا العلم إلى جانب بقية العلوم الدينية، نجد أن أركون يذهب إلى بيان الهيمنة التي يشكلها على التراث وعلى الحياة في السياق الإسلامي كله بأدواره الانغلاقية والإقصائية والتبريرية التي رأينا. وربما عنى أنه التراث كله أو أنه العقل الذي صاغ ويصوغ الوعي الإسلامي الراهن والذي يخصص له أركون مشروعه النقدي. يقول في ذلك: «... فما ندعوه بمصادر وأسس الدين والقانون الشرعي (أي أصول الدين وأصول الفقه) بحسب اللغة الكلاسيكية يمثل بالضبط تلك التركيبة الفكرية التي دعوتها بالمشروعية الإسلامية»⁽¹⁾.

ثانياً: إن ذلك العلم، وهو على تلك الأهمية بحسب أركون، مخالف في بنائه وتكوينه للنص القرآني؛ إذ الأصل أن «... القرآن يبلور الرمزية الدينية الجديدة في لغة مجازية تتيح توليد الدلالات الملائمة للحالات التاريخية الأكثر تغيراً واختلافاً»⁽²⁾؛ فهو نص ذي بنية منفتحة ومليئة بالرمزية ومتعالية وقابلة للتحويل. وهو «... عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها وتتولد فيها»⁽³⁾. على خلاف "علم الكلام" الذي هو بنية مغلقة وشكلانية مقيدة بقواعد لاهوتية جامدة؛ لذلك نجد أنه يستبعد أن يكون النص القرآني هو المسؤول عن تلك الصورة المغلقة التي يتسم بها علم الكلام ويجزم أن التحويل إلى السكون والثبات هو بفعل الممارسات الأيديولوجية وسيطرة الأنظمة السياسية على جماعات المتكلمين والفقهاء والمفسرين وتوجيهها المحكم لهم.

ثالثاً: ومع أهمية المنزلة التي يحتلها "علم الكلام" في التراث الإسلامي، إلا أن أركون قد لاحظ أن الفكر الإسلامي اليوم لا يعيره اهتماماً. يقول أركون مبرزاً اهتمام الأوائل بعلمي أصول الدين وأصول الفقه وفي الوقت نفسه مديناً الدور الهامشي الذي يلقاه هذين العلمين في الفكر الإسلامي المعاصر: «... سوف أُلح هنا على فرقٍ آخر ذي أهمية كبرى يتمثل فيما يلي: في حين راح الفكر الإسلامي الذي كان في طور البلورة والتشكل يحس بالحاجة للتفكير النظري بشأن مصادقية المعرفة وجدارة المعايير المستنبطة من النصوص المقدسة ويشكل علمي أصول الدين

(1) - محمد أركون، الإسلام... أوروبا... الغرب، مصدر سابق، ص 117

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 58

(3) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 145

وأصول الفقه فإنه قد هجر عمليا هذين العلمين الأساسيين بدء من القرن التاسع عشر⁽¹⁾؛ أي مع بداية حركة النهضة. وهو يطالب بضرورة الاهتمام بهذا العلم فيقول: «... ينبغي أن يعلم الجميع أن التفكير اللاهوتي منعدم حاليا في الإسلام وينبغي إعادة تنشيطه من جديد لأن ذلك يمثل ضرورة ملحة الآن. وإذن فليست الفلسفة هي وحدها المنعدمة في ساحتنا اليوم وإنما علم اللاهوت أيضا أو ما يدعى في اللغات الأجنبية بالتيولوجيا»⁽²⁾. ومن ثمة أصبح البحث في "علم الكلام"، إلى جانب علم أصول الفقه، ودراستهما في ضوء المناهج المعاصرة ضروريا، كما يقول أركون: «... يوجد إذن كم هائل من المواد الخام التي تنتظر من يستغلها على ضوء النظريات الحديثة للكتابة والقراءة وإنتاج المعنى وسيميائية النصوص الدينية والمجاز والرمز والعلامة والإشارة. إن مثل هذه الاستعادة النقدية لهذين العلمين الإسلاميين بالكامل (علم أصول الدين وأصول الفقه) تهدف إلى تحقيق غرض مزدوج»⁽³⁾.

وقد قام "علم الكلام" في صورته التي يقدمها أركون على جملة مما يسميه التحديدات والقطعيات سواء:

على مستوى الفهم: أي كيف يفهم المؤمنون العقيدة الإسلامية من خلال علم الكلام؟ حيث يرى أركون أن "علم الكلام" قد حدد صيغة واحدة أو منهج واحد للفهم يستند إلى الأدلة القطعية الثابتة في الكتاب والسنة. ويعني قطعيا في الدلالة؛ أي لا يعتد بما هو ظني في دلالاته حيث يرفض تأويل النصوص التي تحمل ظواهرها أكثر من معنى مما يسمى المتشابه في القرآن (الكريم) ولا يعترف بأي فهم قائم على منهج التأويل الذي هو صيغة مغايرة يصل إليها القارئ غير تلك الظاهرة في النص أو غير تلك التي تم تسطيرها.⁽⁴⁾ وهو بهذا التحديد، كما يرى أركون، قد فوّت على العقل الإسلامي الاستفادة من أجواء الخلافات والمناقشات والانفتاح على الآراء الأخرى.

(1) - المصدر السابق، ص 21

(2) - محمد أركون، الإسلام، أوروبا... الغرب، مصدر سابق، ص 186.

(3) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 21

(4) - مع أنه في الوقت نفسه يجيز الاستدلال بخبر الآحاد في العقائد، وهو ظني الثبوت، ويذهب إلى إثبات مسائل عقدية دقيقة تخص عذاب القبر وسؤال الملكين عن طريق خبر الواحد. وموضوع الاستدلال بخبر الآحاد على العقائد من أهم الموضوعات التي ظهر فيها الخلاف حاداً بين المعتزلة وخصومهم من السلف؛ إذ يرفض المعتزلة أن يكون ما وصل إليهم من أحاديث من طريق الظن أدلة لإثبات العقائد التي لا ينبغي أن يكون إثباتها إلا من طريق العقل.

وأما على مستوى الممارسة: فإن المقصود أن "علم الكلام"، بنظر أركون، قد رسم شكلا واحدا للممارسة الإيمانية بناء على فهمه الواحد. وهو الإيمان المرتبط بأداء العبادات والتقييد بممارسات وسلوكات معينة ومحددة قائمة على الربط الصارم بين الإيمان والعمل على أساس أن «الإيمان هو ما وقر في القلب وصدقه العمل»⁽¹⁾. واستبعد كل أشكال الممارسات الأخرى التي عرفتها الساحة الإسلامية مثل التجارب الصوفية التي تتبدى عند كبار الصوفية كالحلاج⁽²⁾ وابن عربي⁽³⁾ والتوحيدي وغيرهم... وبذلك يكون قد حوّل الإيمان من انفتاح على المطلق إلى جملة من القوانين والتحديدات. وهو ما عناه بالتفريق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية؛ إذ الظاهرة القرآنية تمثل ما يسميه الوضع المنفتح والرمزاني الذي قضى عليه "علم الكلام" ونقله إلى الظاهرة الإسلامية التي جعلت منه ممارسات جامدة تفتقد التوتر الروحاني؛ إذ يقول: «... وأقصد بذلك الفرق بين التوتر الروحي الهائل المتجه نحو المطلق وبين التقنين الطقسي والشرعي لخطوط التقسيم المرسومة والمفروضة من قبل الدولة الإمبراطورية أو من قبل العديد من السلطات المحلية التي تنسب نفسها جميعا إلى الرسالة الأولية أو التدشينية»⁽⁴⁾.

فالقوانين والتحديدات التيولوجية تُذهب الروحانية الدينية أو ما يسميه لحظات التماس والتواصل الحميمي مع الله⁽⁵⁾. و«... علم الكلام (أو اللاهوت) يكرس مضامين الشهادة الإيمانية ويعممها. هذا في حين أن القانون يحول إلى مبدأ قسري وإكراهي ما كان في الخطاب الموحى

(1) -أخرجه أبو بكر ابن أبي شيبة، المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1، الرياض، مكتبة الرشد، 1409هـ، ج7، ص189.

(2) -أبو المغيث الحسين بن منصور المعروف بالحلاج. من فلاسفة الصوفية، صاحب المسأسة المعروفة باسم "مأساة الحلاج" كان ميلاده ب"طور" بفارس في العام 244هـ. قتل حرقا. ناصبته السلطة العداوة بسبب أفكاره. يحصي له ابن النديم حوالي تسع وأربعين مؤلفا منها: كتاب طاسين الأزل، الأحرف المحدثة والأزلية والأسماء الكلية، كتاب الصبور في علم الحروف وكتاب الأبد والمأبود وغيرها... كلها منعته السلطة وفقدت. أطلقوا على أفكاره وصف الشطح والقول بالحلول. يقول الحفني: «إنه لمن الصعب أن نبرئ الحلاج من الحلول والقول بوحدة الوجود ولا شك أنه كان حلوليا ووجوديا». [عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ص542-546].

(3) -أبو بكر محمد بن علي محي الدين [1165م-1240م] لقب بالشيخ الأكبر، من كبار متصوفة العالم الإسلامي. درس في إشبيلية وقرطبة وارتحل إلى المشرق. هاجمه الفقهاء بسبب قوله بوحدة الوجود ورأوا فيها مذهبا حلوليا. من مؤلفاته: ترجمان الأشواق وهو شرح صوفي لأشعاره في الحب. وتفسير الفتوحات المكية وفصوص الحكم. [جورج طرابيشي، موسوعة الفلاسفة، ص32].

(4) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص77.

(5) - أنظر: محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص103.

يشتغل كترميز مفتوح ومنفتح للوجود البشري»⁽¹⁾؛ بتعبير آخر إن القوانين والتحديدات الكلامية قضت على الوحي وعلى الممارسة الإيمانية بالمعنى المطلق وحشرتها في أداء عبادات شكلية تسجن الروح وتعذبها أكثر مما تريحتها، كما يقول.⁽²⁾

إن ما يخلص إليه أركون أن تلك الفكرة المنغلقة والإقصائية والتبريرية المسماة "علم الكلام" قد جردت الإسلام من معانيه ومضامينه الروحية وكرست معنى سكونيا وجامدا للدين بإحاطته إلى جملة من القواعد والقوانين، وأسهمت في تكريس مفهوم الدين السلطوي الذي يتوكل في وجوده وانتشاره وهيمنته على القوة السياسية وتحالفها مع القوى الدينية. وفي الوقت نفسه أقصت العقل والممارسة العقلانية والحدائث المتقدمة من يوم أن تولت سلطة المتوكل مهمة تصفية المعتزلة وفكرهم. ورسخت، بذلك، سلطة القضاء على العقلانية ومحاصرة الفكر الحر التي امتدت إلى ابن رشد وهي مستمرة اليوم مع الكثير من الأنظمة في العالم العربي والإسلامي.

ولذلك قامت استراتيجية أركون على التوجه إلى تحرير علم الكلام؛ إذ يقول: «... سوف أنطلق من الخطاب القرآني الذي يفرض نفسه كمرجعية عليا على كل مؤمن بدين الإسلام، ويفرض نفسه بالدرجة الأولى على اللاهوتيين المتكلمين والفقهاء من أجل بلورة أسس مضامين الإيمان الأرثوذكسي (أي أصول الدين) كما يفرض نفسه عليهم من أجل بلورة الإطار القانوني لسلوك المؤمنين طبقا لهذا الإيمان بالذات»⁽³⁾؛ أي أن تلك الاستراتيجية إنما تقوم على العودة إلى ما يسميها النصوص التأسيسية من أجل البحث فيها وإثبات تاريخية القرآن (الكريم) الذي يخفي وراءه كل ما يعتبره أركون حمولة لاعتقالية تأسس عليها "علم الكلام".

غير أن القارئ لتاريخ علم الكلام، كما هو في الفكر الإسلامي، يمكنه أن يقف على أمر بالغ الأهمية وهو أن الساحة قد شغلها، بعد الإطاحة بالمعتزلة، تياران بارزان هما: جماعة الفقهاء والمحدثين ممن أطلق عليهم تسمية "أهل السنة والجماعة" لالتزامهم منهج رسول الله ﷺ وسنته في الفهم والتفسير والذي عبروا عنه في مسألة "خلق القرآن". وتيار آخر وجد أن الفرصة مواتية لتأسيس مذهب عقدي جديد يستفيد من أخطاء المعتزلة في الغلو في القول بالعقل ومن التمسك

(1) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 153

(2) - أنظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 20

(3) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 184

الحرفي بالنص الذي يظهره الفقهاء والمحدثون. وهو التيار الأشعري الذي أسسه أبو الحسن الأشعري ليكون المنهج الوسط الذي يقول أنه يمثل منهج أهل السنة والجماعة أيضا. فأبي التيارين يعني أركون عندما يتحدث عن ما يسميه "التيلوجيا" التي تأسست بعد الإطاحة بالمعتزلة؟ ولعبت تلك الأدوار الإقصائية والتبريرية في تاريخ المسلمين؟ هل يعني بها مذهب أهل السنة والجماعة الذي تبناه وطوره، فيما بعد، ابن تيمية⁽¹⁾ أم المذهب الأشعري الذي بدأ وفيما لخط الإمام أحمد وأهل السنة، كما يظهر في الإبانة⁽²⁾ ثم حاد عنه نحو التأويل العقلي حتى صار نسخة من المعتزلة مع مرحلة ما يسميها ابن خلدون "مرحلة المتأخرين"؟

إنني أستبعد جهل أركون بالفروق التي تميز "أهل السنة والجماعة" عن الأشاعرة، بالرغم من إصرار هؤلاء على أنهم من يمثل السنة. ولكنني أرى فيه خلطا متعمدا مفاده ألا فرق بين التيارين أو المنهجين، وأن الأشعري هو كما يقول: «... أستاذ العقل الأرثوذكسي الذي انتقل من الاعتزال إلى مواقع "أهل السنة والجماعة"»⁽³⁾. وأن الأشاعرة لا يمكنهم أن يمثلوا خطأ جريئا للفهم والتأويل، كما كان عليه الحال بالنسبة للمعتزلة، وأنهم مثل "أهل السنة والجماعة" ما سادوا وما انتشرت مذاهبهم وحكمت إلا بدعم القوى السياسية. وذلك حتى يخلص إلى النتيجة التي تبرز لنا منهجه الانتقائي في التعاطي مع التراث، وهي أن ما كان قبل "حادثة خلق القرآن" هو "علم الكلام" أما ما أعقبها فهو "دوغمائية الكلام"؛ فما وافق نظرتة علم وما خالفها دوغمائية. ما يعني أن الاستراتيجية التي تحدث عنها أركون، والتي تبدو من خلال نظرتة التدميرية لعلم الكلام، هي تدمير جزء كبير من التراث الإسلامي بدعوى أنه دوغمائي وإحداث حالة من فراغ تاريخي أو فجوة تاريخية تذهب إلى العبث بالهوية وبالميراث الحضاري والمعرفي للمسلمين.

وفي الوقت الذي يجرّد فيه أركون علم الكلام من أي مضمون معرفي يذهب حسن حنفي إلى اعتبار علم الكلام غير مذهب محمد أركون؛ حيث يرى أنه العلم الذي يمثل وجهها عقلا نيا

(1) - هو أحمد بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحنبلي، الحراني، الإمام الفقيه المجتهد الحافظ المفسر والأصولي. ولد بجران سنة إحدى وستين وستمائة ثم انتقل وعائلته إلى دمشق التي استقر بها وبها توفي سنة ثمانية وعشرين وسبعمائة. من مصنفاته الكثيرة: كتاب الإيمان، الاستقامة، درء تعارض العقل والنقل وغيرها... [ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دط، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، دت، ج6، ص80]

(2) - أنظر: علي بن إسماعيل الأشعري، الإبانة في أصول الديانة، مرجع سابق، ص43

(3) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص96.

جديرا بالاحترام. غير أن دوره بالصورة الموروثة قد انقضى وعليه يجب الذهاب إلى تجديده فيقول: «... علم الكلام الجديد هو العلم الذي يمكن بواسطته سد النقص النظري في واقعنا المعاصر والذي يمكن أن يمدنا بأيدولوجية عصرية تشمل على علم لاهوت الثورة ولاهوت الأرض ولاهوت التحرر ولاهوت التنمية ولاهوت التقدم»⁽¹⁾، بل ويخصص موسوعته "من العقيدة إلى الثورة" من أجل تجسيد مشروعه في تجديد علم الكلام. وهذا الاعتقاد في فكر حنفي إنما ينبع بالأساس مما سماه أركون الحمولة الثورية التي يتمتع بها القرآن. يقول في ذلك: «... ولعل هذا ما يفسر لنا سبب التناغم الحالي بين الإسلام والاشتراكية في الخطاب المدعو بالثوري. كنا قد رأينا سابقا كيف أن القرآن يدخل جميع عناصر وموضوعات الأيدولوجيا "الثورية" ونقصد بذلك: العدالة [...] والجهد المستمر ضد كل أشكال القمع والكذب والضلال (فرعون، المدن الضالة)»⁽²⁾.

وإذا كانت تلك نظرة أركون "لعلم الكلام" في صورته القديمة فأين تظهر ملامح التجديد التي يرمي إليها في مشروعه النقدي التجديدي؟

(1) - حسن حنفي، التراث والتجديد، ط5، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002، ص117.

(2) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص79

المبحث الثاني: ملامح التجديد في علم الكلام في فكر محمد أركون.

لقد أفصح أركون عن نظريته لـ "علم الكلام" في الوقت الذي يكشف لنا عن طموح كبير لإعادة بناء أو بلورة "كلام جديد" في ضوء المناهج المعاصرة. وتبدو ملامح هذا البناء الجديد في رؤية يشكل البعد الإنساني والجوهر الأخلاقي طرفاها الرئيسيين:

أولا: البعد الإنساني:

الأنسنة، كمصطلح، هو ذلك الفكر الذي يحترم الإنسان لذاته بغض النظر عن دينه أو مذهبه أو جنسه أو عرقه. وهي نزعة فكرية سادت أوروبا مع بداية النهضة وتعنى بالإنسان باعتباره المحور في هذا العالم الحديث بعد عملية الاستبعاد والاستبعاد التي لحقت به من قبل الفكر الديني الكنسي الذي يقوم على محورية البحث في قضايا الوجود الإلهي وصفاته وعبادته وكل ما له شأن أو علاقة بالله. وهي «... حركة فلسفية كانت تدعو إلى إعادة الكرامة الإنسانية إلى القيمة الإنسانية، وكانت ترجح التفكير العقلاني وأكدت على تفوق الإنسان بذاته وليس عن طريق القوى التي لا تخضع لمنطق العقل»⁽¹⁾؛ فالعقلانية والشعور بالتفوق والاستغناء عن كل القوى، إلا قوة العقل، هو ما يميز هذه النزعة. وقد تبادت نزعة الإعلاء من شأن العقل إلى أن وصلت أوجها في القرن العشرين لتعلن أن العقل وحده وسيلة ضمان سعادة الإنسان معلنة الطلاق النهائي مع القيم والتعاليم الدينية؛ إنها "... فلسفة إنسانية تعلي من شأن العقل، الأخلاق والعدالة لكنها ترفض التقاليد والطقوس الدينية كوسيلة لضمان صلاح الإنسان وجودة الحياة الاجتماعية."⁽²⁾.

وقد أخذ أركون بهذا المعنى فقال هاشم صالح: «يقصد أركون بالفلسفة الإنسانية أو النزعة الإنسانية ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بجد ذاته ولذاته ويعتبره مركز الكون ومحور القيم. ويفرق بذلك بين المركزية الإنسانية/ والمركزية اللاهوتية»⁽³⁾. وبدا تأثره بها وهاله ما اعتبره فراغا كبيرا ظل الفكر الإسلامي المعاصر يعاني منه منذ بداية "النهضة ومدرستها الإصلاحية" في الوقت الذي ظل يمارس عملية إغلاق محكم على ما يزخر به التراث من محطات فكرية إنسانية،

(1) - مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، دط، عمان، دار أسامة للنشر والتوزيع، 2012، ص104

(2) - المرجع نفسه، ص104

(3) - هاشم صالح، هامش: نزعة الأنسنة...، مصدر سابق، ص10

ويتمسك بالصورة الدوغمائية والجامدة التي تم تسطيرها في "أصول الدين" كما سبق بيانه⁽¹⁾. إنه الإشكال الذي انطلق منه للبحث في النزعة الإنسانية في الفكر العربي؛ حيث يقول: «... من الذي لا يشعر اليوم بالحاجة الملحة لإعادة التفكير جذريا بمسألة النزعة الإنسانية في الوسط الإسلامي؟»⁽²⁾ وحاول الإجابة عنه من خلال أطروحته للدكتوراه التي حملت عنوان: "نزعة الأنسنة في الفكر العربي-جيل مسكويه والتوحيد" التي حرص فيها على إبراز الفكر الإنساني في السياق الإسلامي من خلال ما يعتبره تمثلا صادقا لهذا الفكر من قبل شخصيات وتيارات بعينها.

لقد رام أركون أن يستعيد ذلك التراث لإنقاذ الفكر الإسلامي المعاصر من جمود وفراغ "أصول الدين" أو جمود وفراغ "علم الكلام" وبناء علم آخر أو فكر آخر تشكل قيم الانفتاح على مفهوم الإنسان واحترامه، كقيمة لذاته بصرف النظر عن الدين أو المعتقد أو اللون أو المذهب أو الطائفة أو الجنس...، أساسه وجوهره. وهذه القيم، كما يؤكد أركون، ليست غريبة عن الثقافة الإسلامية، وإن كانت ليست بالصورة التي ظهرت بها في القرن السادس عشر في أوروبا؛ إذ يقول: "... يمكن أن نتحدث عن وجود نزعة إنسانية للثقافة العربية في الفترة الأولى من تاريخ الإسلام أو ما كان قد دعي "بالعصر الذهبي". ولكن هذه النزعة الإنسانية العربية ليست هي ذاتها النزعة الإنسانية لعصر النهضة الأوروبية كما حصلت في القرن السادس عشر⁽³⁾.

وهو إذ يفعل ذلك يؤكد أن غرضه ليس العودة إلى التراث على طريقة من يسميهم "التراثيين والسلفيين"؛ فيقول: «... ربما كان تَوَهُم أننا ندعو إلى العودة إلى الوراء من أجل حل المشاكل الحاضرة. ربما كان توهم أننا نقدم الإنسانية العربية في العصر الكلاسيكي كبديل عن الإنسانية الأوروبية أو الغربية الراهنة. في الواقع إني ما لهذا قصدت»⁽⁴⁾. إنه يريد استدعاءها باعتبارها جزء من اللامفكر فيه الذي ينبغي أن يخرج ويُستثمر، وهو يريد بذلك أن يدفع عن نفسه شيئا مما يتهم به غيره من التيارات الإسلامية والقومية الذين يوظفون، برأيه، التراث لأهداف أيديولوجية. غير أنه لم يَسلم في الوقت نفسه من محاولة إسقاط مفاهيم الفكر الغربي

(1) - أنظر: محمد أركون، مقدمة الطبعة الأولى من كتاب نزعة الأنسنة...

(2) - محمد أركون، نزعة الأنسنة...، مصدر سابق، ص 7-8.

(3) - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 43.

(4) - محمد أركون، نزعة الأنسنة، مصدر سابق، ص 30.

على التراث من خلال عمليات الانتقاء التي يمارسها في مقابل من ذهب إلى استعارة النموذج الغربي علناً ومن دون مواربة أو تأويل؛ «... فإذا كان البعض اختار علنا الدلالات والمدلولات المنبثقة عن الآخر الغربي فإن البعض الآخر راح يسقط دلالات هذا الأخير على العصر الذهبي الإسلامي بحجة التماثل أو التناظر»⁽¹⁾ مع أنه يريد أن يبدي فرادة وتميزا في استثمار التراث غير الذي دأبت عليه من يسميها الحركات الأصولية والأحزاب الوطنية والقومية أو الأنظمة العربية.

لقد رأى أركون أن التراث الإسلامي يزخر بالكثير من اللحظات الإنسانية التي لم تتعرف عليها الإنسانية إلا من خلال النموذج الغربي. ويمثل القرن الثالث الرابع الهجري أوج الفكر الإنسي أو النزوع نحو الأنسنة في السياق الإسلامي سواء من حيث الانفتاح على الفلسفة والممارسة العقلانية التي يمثلها المعتزلة أو من حيث الانفتاح على الثقافات والأفكار والعلوم والمعارف واللغات والتي يمثلها التوحيدي أبي حيان وابن مسكويه وغيرهما.

فأما المعتزلة فقد استفادوا، من منظور أركون، من العصر الذي يعتبره عصر تشكل ما يسميه "الإبستيمية" الذي تكوّن في ظلّه الفكر الإسلامي؛ إذ يقول: «... هنا في هذه العملية (يقصد عصر المعتزلة) بالذات يتجذر إبستيمية الفكر الإسلامي الذي كان في طور أن يصبح كلاسيكيا مع الظهور المتدرج للمؤلفات الكبرى المتبلورة في كل هذه العلوم: من لاهوت أو علم كلام، وفلسفة، وعلم نحو، وعلوم طبيعية مختلفة كالطب وسواه وشعر...»⁽²⁾ وهو يمثل بذلك «... إحدى اللحظات الكبرى للفكر الإسلامي ذي التعبير العربي. لقد كانت اللحظة التي تشكلت فيها اللغة الفلسفية والفقهية واللاهوتية بالعربية [...] عندئذ ظهرت بيوت الحكمة وهي عبارة عن مؤسسات فكرية (أي مكتبات، وأماكن نقاش، وترجمة... إلخ) وهي التي أتاحت انتشار المفاهيم أو المصطلحات الجديدة»⁽³⁾. وهو العصر الذي شكل المعتزلة جزءا كبيرا منه؛ ففيه اكتسبوا اطلاعا على الفلسفة اليونانية وعلى الثقافات الشرقية والديانات القديمة وخطوا في أثناءه وطوروا خطأ جديدا لقراءة النص القرآني ميزه القول بـ"خلق القرآن".

(1) - غريغوار منصور مرشو، الفصام في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 10

(2) - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 68

(3) - المصدر نفسه، ص 68

كما تمثل شخصيات مثل مسكويه وابن سينا⁽¹⁾ وأبي حيان التوحيدي وغيرهم جيلا إنسانيا، كما يقول أركون، فمسكويه كان شخصية فكرية أخذت من كل العلوم والمعارف بحكم تنقله بين البلدان والأماكن وبحكم تقلده للعديد من المناصب الرسمية فقد «... كان فارسيا عاش في بغداد وأصفهان وكان أمينا للمكتبة لدى وزراء عصره الكبار [...] وقد أتاحت لي هذه البحوث المعمقة عنه إلى اكتشاف "الحركة الإنسانية" أو حركة الأنسنة في الفكر ذي التعبير العربي إبان القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي»⁽²⁾. وأما ابن سينا فإننا «... نجد لديه [...] بذورا فلسفية واعدة بنزعة إنسانية جديدة وشديدة الانفتاح»⁽³⁾ تتمظهر في «... ثلاثة أشياء؛ فهي تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى استقلاليته الذاتية وهي تعترف بالرمزية الدينية بصفتها بعدا روحيا من أجل من أجل البحث عن المعنى وهي تعترف أخيرا بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان»⁽⁴⁾.

وأما التوحيدي فشخصية جمعت بين علوم وفنون عصره؛ فقد «... هضم [...] كل الثقافة الفلسفية السائدة في القرن الرابع الهجري. وهضم ثقافة الصوفية أيضا. ثم قبل ذلك وبعده ينبغي ألا ننسى أن التوحيدي كان فنانا حقيقيا»⁽⁵⁾. و«... كان [...] إحدى الشخصيات الفكرية النادرة في التاريخ الإسلامي والتي انتفضت واثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان. وكان ذلك في العصر الكلاسيكي، أي في تاريخ الفكر العربي السابق للحدثة، وموقفه هذا يرهص بالحدثة»⁽⁶⁾. فهو عنده الإنسان الذي حمل الإنسان في فكره وممارساته ونضاله الفكري بعد أن أشكل عليه الإنسان؛ «... فالتوحيدي لم يقنع بالكلام المعسول الذي يتبجح به الأمراء والوزراء والفقهاء عن الأخلاق ومكارمها [...] ثم يفعلون العكس في ممارساتهم اليومية. التوحيدي تمرد

(1) - ابن سينا (أبو علي) [370-428هـ] من أعظم شراح أرسطو وأفضل من تحدث في الأفلاطونية المحدثة. حظي بالكثير من الشراح والأتباع. وأخذ عنه الأوروبيون الفيلسفة اليونانية وسموه Avicenna، تربو مؤلفاته عن المئة بين الكتب الموسوعية والرسائل أشهرها: الشفاء، النجاة، الإشارات والتنبيهات وعيون الحكمة وغيرها... [عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ص55-56]

(2) - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص65

(3) - محمد أركون، نزعة الأنسنة...، مصدر سابق، ص20

(4) - المصدر نفسه، ص20.

(5) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص256.

(6) - محمد أركون، نزعة الأنسنة، مصدر سابق، ص19.

على الوضع السائد في عصره»⁽¹⁾. وهو بذلك يقدم نموذجا لأنسنة متقدمة فكرا وممارسة. و... موضوعاته التي تناولها والأسئلة العديدة التي طرحها مثلا للمفكر الحر والمثقف الذي يؤمن باستشارة الأفكار وتلاحقها لراء الفكر وإغنائه»⁽²⁾، ولذلك نجد أن الأنسنة اتخذت مفهوما إضافيا ينطبق على العصر والشخصيات والفكر الذي رآه أركون يمثل نزعة إنسانية في الفكر العربي ونعني به «... المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ما وبيئة ما»⁽³⁾. وهو العصر الذي يقول عنه محقق كتاب "البصائر والذخائر" للتوحيدى: «أجمع المؤرخون على اعتبار القرن الرابع الهجري عصرا ذهبيا في تاريخ الأمة الإسلامية فيه بلغت العقلية العربية أوج الاكتمال والإبداع الذين يمثلان في وفرة النتاج الفكري والأدبي. وفي كثرة الأدباء والعلماء والفلاسفة وفي تعدد المذاهب الفكرية والعقائدية والعلمية»⁽⁴⁾.

بيد أن الجابري حرق ما اعتُبر إجماعا بخصوص هذا العصر؛ فرأى أنه عصر فارغ من أي إبداع أو إضافات؛ إذ يقول: «... كان القرن الرابع الهجري بحق عصر اللامركزية: "عصر إمرة بلا أمراء" و"الدول المستقلة" عصرا خاليا من أي "مشروع" ثقافي أو سياسي للدولة ككل فأصبحت كل إمارة بل صار كل ذي جاه وسلطان "يزين مجلسه" بالعلماء والأدباء والشعراء. فظهرت فئة من المستهلكين للثقافة الآخذين من هنا وهناك "المتقاسمين" الحريصين على المشاركة في كل علم والإدلاء فيه بدلو خلال المناقشات والمقابسات التي كانت تزخر بها المجالس الثقافية. [...] على أن مشاركتهم في شتى المعارف والفنون كانت خالية من أي مجهود إبداعي إلا نادرا. "ومن ثمّة سماهم الجابري بـ "مثقفي المقابسات"»⁽⁵⁾ و«... أولئك كانوا أنواعا شتى فيهم المهتم بالفلسفة والمنطق والعلوم القديمة [...] وفيهم المهتم باللغة والنحو والأدب وفيهم الكاتب والمؤرخ ومنهم من كان فقيها أو متكلمنا منهم المعتزلي والأشعري والماتريدي وبين صفوفهم علماء للإسماعيلية وأيضا كانوا من ديانات مختلفة [...] وهم على هذا التنوع والاختلاف عاشوا في جو من الحرية

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 263.

(2) - عليوش عبود، أبو حيان التوحيدى، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع 28، أوت- سبتمبر، السنة الخامسة،

1975، ص 128.

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 265.

(4) - إبراهيم الكيلاني، مقدمة البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدى، دط، د م ن، دت، ج 1، ص "أ".

(5) - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية...، مرجع سابق، ص 55.

الفكرية والتسامح الديني قل نظيره»⁽¹⁾.

إلا أن تلك النزعة التي ملأت ذلك العصر، من منظور أركون، وأسهم في ازدهارها ونشرها، كما سبق بيانه، جيل مسكويه والتوحيدي اختفت مع بداية القرن الخامس وجرت تصفيتهما واستطاع "الكلام" بمحاكماته الجدالية وأسلوبه الجاف ومضامينه الجامدة والخطية وأفقه المنغلق أن يملأ الفضاء الثقافي والفكري الإسلامي، ويسمي أركون ذلك الاختفاء بـ"القدر التراجيدي" الذي أصابها (أي النزعة) فجعلها تموت⁽²⁾. ويعود ذلك، من منظوره، إلى جملة من الأسباب يعثر عليها القارئ للنص الأركوني موزعة في ثناياه، ويرى أن البحث فيها هي مهمة المؤرخ أو المفكر؛ فيقول: «... فالمهمة الملقاة على عاتق المؤرخ أو المفكر اليوم هي التالية: تبيان كيفية ضمور هذه البذور الواعدة التي كانت ستنتج إنسانية منفتحة ومؤمنة بالله في ذات الوقت»⁽³⁾ ولا يكون ذلك إلا عن طريق توظيف المناهج الاجتماعية المعاصرة للكشف عن تلك الأسباب؛ فيقول: «... أعتقد من جهتي أنه ينبغي أن نقوم بتحريات سوسيولوجية واسعة لمعرفة سبب فشل الفلسفة والموقف الإنساني في الساحة العربية الإسلامية بعد أن ازدهرت وتألقت لفترة قصيرة من الزمن»⁽⁴⁾؛ ذلك أن التفسيرات الطائفية أو المذهبية السطحية ليست هي التي تفصح عن سبب ضمور هذا التيار أو ذاك أو تراجع وموته مثلما يقول: «... نعتقد فيما يخصنا أن تفسير سبب هذا الفشل التاريخي غير ممكن إلا بعد القيام بتحريات واسعة عن سوسيولوجيا الفشل؛ أي ما هي الأسباب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تؤدي إلى فشل تيار فكري معين في لحظة ما من لحظات التاريخ ونجاح معاكسه؟»⁽⁵⁾ «... بمعنى آخر عليه (المفكر) أن يعرف كيف تقوم هذه القوى السلبية بتقليص المناخ الفكري وبترو جوانبه الحية وتخنيطه شيئاً فشيئاً وخلع القدسية على ما لا قداسة له»⁽⁶⁾. وأن يدرس «... العلاقات الكائنة بين أشكال السلطة السياسية وبين الأطر الاجتماعية للمعرفة كما كانت سائدة آنذاك وبين المكانة الاجتماعية والاقتصادية لمختلف الناشطين في مجال الحياة الفكرية والثقافية وبين الوظائف المشروعة الموكلة

(1) - المرجع السابق، ص 59.

(2) - أنظر: محمد أركون، نزعة الأنسنة، مصدر سابق، ص 10.

(3) - المصدر نفسه، ص 20.

(4) - المصدر نفسه، ص 15.

(5) - المصدر نفسه، ص 50.

(6) - المصدر نفسه، ص 50.

للدين»⁽¹⁾.

وقد رأى، بوصفه أحد المفكرين والمؤرخين المهتمين بالموضوع، أن الانحطاط الذي بدأ من القرن الخامس الهجري إنما يعود إلى ما أسماها قوى داخلية وخارجية؛ إذ يقول: «... ابتداء الانحطاط وذبول الاتجاهات الإنسية والعقلانية وراحت تذوي وتذبل وتموت شيئاً فشيئاً. والسبب أنها حوربت من قبل قوى اجتماعية داخلية وخارجية»⁽²⁾. و«... حصل [نزعة الأنسنة] نسيان في الساحة العربية، بل وتصفية للأعمال الفلسفية والعقلانية التي كانت قد ازدهرت خلال القرنين الثالث والرابع الهجري»⁽³⁾ «... تصفية كاملة إلى درجة أن الفكر والروح قد ماتا في كل المجتمعات الإسلامية.»⁽⁴⁾؛ فالعقلانية تم القضاء عليها بالقضاء على المعتزلة وجودا وفكرا و«... أصبحت (نظرية خلق القرآن) مرفوضة بعنف من قبل الحراس الحاليين للأرثوذكسية الذين فرضوا رؤيتهم العقائدية الصارمة منذ ذلك الوقت فرضا وبقوة السلاح، ولا يزال الكثيرون من المثقفين ملتزمين بهذا الموقف الأرثوذكسي الضيق التزاما كاملا ولا يعتقدون بأنه يمكن أن يوجد شيء آخر غيره. وذلك لأنهم لا يلحظون مدى الأهمية النظرية لهذه المسألة الخطيرة بالنسبة لتحديث الفكر الإسلامي، ولو أنهم انتبهوا إلى ذلك لاكتشفوا إحدى أهم المناقشات اللاهوتية واللغوية والأنتروبولوجية وأكثرها غنى وعمقا»⁽⁵⁾، وهي النظرية التي تعبر بعمق - كما يرى أركون - عن عقلانية متقدمة في التراث الإسلامي.

وقد تواصل تراجع العقلانية بمحاصرة الفلسفة وتبديع الفلاسفة وتكفيرهم ومن ثمة ازدهارها ومحبيها وحاملها. وقضي على الفلسفة العقلانية التي مثلها، على سبيل المثال، ابن سينا في أرض الإسلام قضاء ميرما⁽⁶⁾. وآل الأمر إلى حالة من التردّي يصفها أركون بالتحنط الفكري الذي «... ابتداء منذ القرن الثالث عشر-الرابع عشر الميلادي بعد انتهاء العصر الذهبي وموت الفلسفة»⁽⁷⁾. واستمرت مسيرة التراجع بتصفية جهود ابن رشد في إحياء ما مات وجمع ما اندثر

(1) - المصدر السابق، ص 15.

(2) - المصدر نفسه، ص 49.

(3) - المصدر نفسه، ص 15.

(4) - المصدر نفسه، ص 21.

(5) - محمد أركون، الإسلام... أوروبا... الغرب، مصدر سابق، ص 74.

(6) - أنظر: محمد أركون، نزعة الأنسنة، مصدر سابق، ص 20.

(7) - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 77.

بعد الضربة الموجهة التي تلقتها الفلسفة على يد الغزالي، وتم تبني خط المتوكل والقادر في فرض لون واحد للفكر الإسلامي تختفي فيه التباينات والمناقشات والآراء وتنوع المصادر وما إلى ذلك من أشكال الممارسة الفكرية.

والنتيجة أننا «... نجد اليوم أن الموقف الفلسفي قد غاب تماما عن التفكير العربي [...]» التفكير الفلسفي نادر [...] لا نستطيع أن نقول إن الموقف الفلسفي منتشر في ثقافتنا الفكرية الحالية⁽¹⁾. وهكذا تم القضاء على النزعة الإنسانية بالقضاء على العقلانية نظرا لارتباط الأمرين ببعضهما البعض ارتباطا وثيقا. يقول أركون: «... عندما أقول بأن النزعة الإنسانية قد اختفت من الساحة العربية -الإسلامية فإنني أقصد أن الموقف العقلي الذي كان يدعمها أو يغذيها قد اختفى هو الآخر أيضا؛ فانتشار النزعة الإنسانية مرتبط بازدهار النزعة العقلانية⁽²⁾. ولا أدل على ذلك، كما يذكر أركون، من ذلك التعامل المبتور من قبل الشيخ محمد عبده مع تراث مسكويه وكتابه الموسوم بـ "تهذيب الأخلاق" إذ يقول: «... ثم نسي كتاب مسكويه طيلة عدة قرون أي طيلة عصر الانحطاط حتى جاء محمد عبده (1905م) واهتم به من جديد ولكن لا يبدو على كتاباته الإصلاحية أي أثر أو تأثير لكتاب مسكويه. يحصل ذلك كما لو أنه قرأه ولم يقرأه أو قل لم يستوعبه تماما. هكذا نجد أمامنا مثلا حيا واضحا على ظاهرة النسيان والقطيعة في الفكر الإسلامي. أقصد بذلك أن الإسلام الأرثوذكسي السني كما الشيعي نسي الفتوحات الفكرية الكبرى التي حققها الفكر العربي الإسلامي إبان العصر الذهبي؛ لقد بترها أو نسيها أو انتقى منها ما يلائمه وحذف ما تبقى. ولذلك نقول بأن الإسلام المعاصر يعاني من قطيعتين لا قطيعة واحدة. القطيعة الأولى مع فتوحاته الفكرية السابقة. والقطيعة الثانية مع فتوحات الحداثة الأوروبية منذ القرن السادس عشر وحتى اليوم»⁽³⁾.

غير أن ما لحق بالفلسفة ربما كانت له أسبابه وتفسيراته؛ أي أن «... تلك المناهضة للفلسفة ليست مبدئية، ولكنها وليدة ظروف موضوعية جعلتهم يقفون من الفلسفة ومن ممثليها ذلك الموقف. ذلك أنه أمام التطرف الخطير الذي اتسم به دعاة العقل في القرنين الرابع والخامس

(1) - محمد أركون، حوار البدايات مع محمد أركون، محمد رفائي، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، ع68-

69، السنة 1989، ص91.

(2) - محمد أركون، نزعة الأنسنة...، مصدر سابق، ص14

(3) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص103.

إلى درجة المساواة بين الفيلسوف والنبي والخروج بالتالي عن بساطة الشريعة الإسلامية وفطريتها وأمام إقحامهم الجماهير الإسلامية في مباحثهم وخلافاتهم الفلسفية [...] أمام كل ذلك فإنه من الطبيعي أن يقف كل مسلم غيور على عقيدته الإسلامية وحريص على وحدة المسلمين مثل هذا الموقف وأن يتصدى لتلك الأفكار التي تهددها بالتمزق وتهدد تراثها بالاجتياح الثقافي المدمر الذي اجتمعت فيه سفسطة اليونان وزندقة الفرس وانحراف اليهودية وشرك المسيحية وحلولية الهند وكفر الماجوس»⁽¹⁾.

إن أركون يلح على ضرورة استعادة تلك القيم والأجواء الإنسانية والعقلانية، أو بمعنى آخر استرجاع الروح الإنسانية والاستفادة من التجربة الإسلامية المتقدمة في الفهم بما يضمن فتح آفاق معرفية أكثر إنسانية وعقلانية بالمعنى الحديث. وهو يدرك أن استرجاعها لا يكون إلا عبر إعادة النظر في بعض المفاهيم الأساسية و"تصحيحها". وأعني بها: الدين - الإيمان - الإنسان.

أولا الدين: إن مفهوم الدين، من منظور أركون، قسمان:

أولهما: يتمثل في الدين بمفهومه المغلق والمؤدلج والذي تمثله الأديان التقليدية المعروفة. وهذا المفهوم لا يُعوّل عليه في توفير أو إحداث أي فضاء إنسي لأنه:

1/ «... لا يسمح إلا بصيغة معينة من صيغ الإنسية صيغة محصورة داخل جدران النظام العقائدي الخاص بكل دين»⁽²⁾.

2/ لأنها (الأديان) «... كانت قد تورطت أكثر من اللازم مع السلطات السياسية»⁽³⁾.

أما ثانيهما: فهو الدين بمعناه المطلق والمفتوح، وهو الذي يلبي حاجة الإنسان الروحية وحاجته للتقديس وحب المطلق. وفي الوقت نفسه يوفر له فضاء لحب الإنسان والتعايش معه واحترامه.

وهنا نجد أركون ينتقد العلمانية التي فصلت الدين عن الدولة وهي بذلك تحسب أنها تقصيه من حياة الإنسان، و«... غاب عن أنظار الجميع أنه إذا كان الفصل القانوني بين

(1) - البخاري حمّانة، دفاعا عن الفلسفة، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع94، جويلية- أوت، السنة 16، 1986، ص142.

(2) - محمد أركون، نزعة الأنسنة...، مصدر سابق، ص18.

(3) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص42.

الكنيسة والدولة ممكن التحقق وضروري أصلا فإن القضاء التام على عنصر التقديس سواء اتخذ أشكال العقائد الروحية أو الاعتقادات الدينية أو الممارسات الشعائرية لم يتحقق حتى اليوم في أي مجتمع من المجتمعات البشرية»⁽¹⁾. وهذا الفهم ترجمته الأنظمة العلمانية في فرنسا خاصة منذ أيام الجمهورية الثالثة؛ حيث «... تم القضاء على كليات اللاهوت منذ أيام الجمهورية الثالثة التي أسست العلمنة». و«... طُرد علم اللاهوت من الفضاء العام للمجتمع وحشر في الكليات الكهنوتية الخاصة»⁽²⁾. وهكذا «... اعتقد هؤلاء بأن المسألة الدينية قد انتهت ولا داعي للحوض فيها بعد انتصار الحداثة والعلمنة والوضعية»⁽³⁾. ولذلك يذهب أركون إلى ضرورة البحث في كيفية تحافظ على الدين كحاجة روحية (للإنسان) وحضارية (للإنسانية). وفي الوقت نفسه لا تعطي الفرصة للأديان التقليدية في الرجوع أو احتلال العقول والساحات، وهي الأديان التي تبناها الحركات الأصولية والدول التي تمتلك إرادات المهيمنة على شعوبها وعلى العالم. وهو لا يرى ذلك إلا عبر تدريس الدين «... وهو لا يقصد تدريس العقائد الدينية التقليدية وإنما ينبغي تدريس تاريخ الأديان المقارن»⁽⁴⁾ عن طريق توظيف منهج الأنثروبولوجيا الدينية وهي «... تعني أنه لا يوجد مجتمع من دون دين أو من دون ظاهرة تقديس، ولكن هذه الظاهرة تتخذ أشكالا شتى بحسب نوعية كل مجتمع؛ ولذلك توجد أديان عديدة وليس دينا واحدا ولكنها جميعها تعبر في العمق عن حاجة واحدة»⁽⁵⁾. وهذا ما يدعو به "الأديان العلمانية؛ «... فالفكر الإنساني الحديث يطالب بالمراجعات وإعادة التقييمات والاستكشافات الجديدة وإحراز التقدم بل واختراق كل الحدود والحواجر الموروثة عن الماضي. أقصد الماضي الذي هيمنت عليه التأويلات الأيديولوجية للأديان أو إحلال "الأديان العلمانية" محل الأديان التقليدية التي كانت قد تورطت أكثر من اللازم مع السلطات السياسية»⁽⁶⁾.

إن "الأديان العلمانية" تعني تحقيق عدة أمور تشكل لب الفكر والممارسة الإنسانية وهي:

(1) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 213.

(2) - محمد أركون، نزعة الأنسنة...، مصدر سابق، ص 24.

(3) - هاشم صالح، هامش: نزعة الأنسنة...، مصدر سابق، ص 24.

(4) - هامش: المصدر نفسه، ص 24.

(5) - هامش: المصدر نفسه، ص 276.

(6) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فضل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص 42.

- التعرف على الأديان الأخرى والنظر إليها كلها نظرة واحدة ومن ثمة إمكانية أن ينتقد أحدنا دينه كما ينتقد أديان المخالفين.

- تحرير المنظومات القيمية من ارتباطها بدين واحد⁽¹⁾.

- فهم موقع الدين في المجتمع، وهو أنه ليس إلا أحد وجوه أو جوانب الظاهرة الاجتماعية لأن: «... الفكر التيولوجي الراض للناطق التعددي للعلوم الإنسانية ينسى أن الدين ليس إلا جانبا واحدا من الواقع الاجتماعي الكلي»⁽²⁾.

- تخليصه من عقدة أو ثلاثية "الحقيقة... التقديس... العنف التي تقوم عليها الأديان التقليدية"⁽³⁾.

و"الأديان العلمانية" أو "أديان الحداثة" فكرة جاءت بعد أن ساد الاعتقاد بأن لا مكانة للدين في ضوء التطور الفلسفي والعلمي خاصة في عصر التنوير. يقول خوسيه كازانوف⁽⁴⁾: «... وفي الواقع يسخر بعضهم - أي علماء الاجتماع - من العقلانيين الذين أطلقوا الكثير من التنبؤات الخاطئة بشأن مصير الأديان مثلما سخر الفلاسفة قبلهم من الرؤيويين ورجال الدين الظلاميين، أما وقد تسلح علماء اجتماع الدين بالأدلة (العلمية) فقد تعززت ثقتهم في التكهن بغد مشرق ينتظر الدين»⁽⁵⁾. وأركون ربما يكون قد تأثر بعديد النظريات التي برزت بعد الستينيات من القرن الماضي والتي تتحدث عن ضرورة تحديث الدين بعدما ثبت أن العلمانية لم تستطع القضاء على الدين كما بشر بذلك الفكر التنويري. وتلك النظريات كما يقول خوسيه كازانوف هي: «... التي تتساءل عن الأشكال الحديثة تحديدا التي قد يتخذها الدين في العالم الحديث، وأعني بصفة (حديثة) الأديان التي ليست البقايا أو الفضلات التقليدية لماضٍ سالف الحداثة

(1) - أنظر: محمد أركون، نزعة الأنسنة...، مصدر سابق، ص 270.

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 57.

(3) - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب...، مصدر سابق، ص 115.

(4) - خوسيه كازانوف صاحب كتاب "الأديان العامة في العالم الحديث" أستاذ مشارك في تدريس مادة علم الاجتماع بالمعهد الجديد للبحوث الاجتماعية بجامعة شيكاغو. وهو في هذا الكتاب يرصد صعود الظاهرة الدينية في الأوساط السياسية والاجتماعية العالمية بدءاً من ثمانينات القرن الماضي. [www. albayan. ae/paths/books/1135664206461-2006-] 01-16-1. 880651

(5) - خوسيه كازانوف، الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة ألبلمند، المنظمة العربية للترجمة، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005، ص 25.

فحسب، بل بالأحرى نتاجات حداثة تحديداً»⁽¹⁾.

ويشكل ما يدعوه "نظاما رمزانيا جديدا" شكلا من أشكال "أديان الحداثة"، بل هو أهم صور التدين التي يحتاجها الإنسان اليوم. والمراد بها، كما يقول، «... أن يتخذ الإنسان ديننا وإلهها قابلا للتحول يعبده كما يشاء وبالطريقة التي تلبي له حاجاته الروحية ولا يهم ما إذا كان حقا أم باطلاً طالما أنه يلبي الحاجة الروحية للإنسان»⁽²⁾. وأن تظهر صيغ جديدة لله، تتناسب مع تطور المجتمع ومستجداته وحاجياته⁽³⁾؛ «... فالحداثة لم تقدم بديلا رمزيا عن البديل الرمزي للأديان. كل ما فعلته هو أنها حذفت هذا البعد واعتبرته غير ضروري، يكفي في رأيها إسعاد الناس ماديا واستهلاكيا. ولكن ذلك لا يكفي في رأي أركون؛ فهناك فراغ روحي في المجتمعات الغربية الحديثة ولا بد من تشكيل نظام رمزاني جديد يحل محل النظام الرمزاني أو الروحي للأديان التقليدية»⁽⁴⁾. فقد جعلت الحضارة الغربية، كما يقول روجيه غارودي⁽⁵⁾ «... التنمية إله مجتمعاتنا المختفي وهو إله سفاح يقتضي قرابين من البشر. والقيمة الأساسية التي يقوم عليها هذا الدين هي الفعالية أي تزايد القدرة على التحكم في الطبيعة وفي البشر»⁽⁶⁾. وتلك فلسفة «... اختزالية تبتز ذات الإنسان فتفقد أبعادها الإنسانية النوعية من حياة باطنية ونزوع إلى السمو وروح جماعية ومن حب وجمال وإيمان»⁽⁷⁾؛ «... إنها نقطة قصور في عصر الاستنارة ككل حيث جرى تجاهل أهمية

(1) - المرجع السابق، ص 41

(2) - محمد أركون، قضايا في نقد الفكر الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر سابق، ص 177.

(3) - أنظر: محمد أركون، نزعة الأنسنة...، مصدر سابق، ص 25.

(4) - هاشم صالح، هامش: المصدر السابق، ص 32

(5) - روجيه غارودي Roger Garudy فيلسوف فرنسي من مواليد 1914م، حاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة. أعلن إسلامه سنة 1982م فاحتل مكانة كبيرة في الفكر الإسلامي في أوروبا. خرج بنظرية أن الإسلام هو البديل لكل الأيديولوجيات المعاصرة وأن الحضارة الغربية قد أفلست بسبب انحرافها نحو الإلحاد. وباتت الحقيقة التي يعيشها الإنسان هناك هي أنه يتعبد ثلاثة آلهة هي: النمو الاقتصادي والقومية والفلسفة الوضعية العلمية. من مؤلفاته: "التحول الكبير للإشتركية" و"أحلام الصهيونية وأضاليلها" و"الكنيسة والشيوعية والمسيحية وغيرها... [عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج 1، ص 644-647].

(6) - روجيه غارودي، التربية وأزمة القيم، ترجمة: توفيق بكار، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع 78، نوفمبر -

ديسمبر، السنة 13، 1983، ص 74.

(7) - المرجع نفسه، ص 75.

الدين بسبب الالتزام بفكرة الإنسان الطبيعي أو الإنسان العقلاني (المادي) «⁽¹⁾.

وهنا نجد أركون يتجه نحو ضرورة أن تغير البلدان العربية والإسلامية في طريقة تدريس الدين، وأن تشارك العالم كله في تشكيل "الأديان العلمانية"؛ فهو يعتبر أن «... طريقة تعليم الدين تشكل كارثة في مجتمعاتنا، وهي سبب كل المشاكل الحاصلة حالياً في الداخل والخارج ولا تزال الأمور متواصلة على هذا النحو في كل أنحاء العالم العربي والإسلامي»⁽²⁾. ولذلك يقول: «... ينبغي أن نعيد النظر في كل أنظمة الفكر والبرامج التعليمية التابعة لها؛ فهي لم تعد مناسبة لحاجات ومتطلبات عصرنا ولا تليق بالتقدم المعرفي الذي حققته البشرية طيلة القرون الأخيرة»⁽³⁾.

وهكذا نلاحظ أن أركون تسكنه قناعة كبيرة بضرورة الدين في حياة الإنسان، غير أنه في الوقت الذي ترى فيه جموع المؤمنين، من المسلمين على وجه الخصوص، أن العلاج إنما يكمن في الدين الذي ارتضاه الله تعالى لعباده، وهو الإسلام، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ آل عمران/ 19 وأن يتوجه الإنسان إلى إصلاح ذاته بدل تعليق فشله وطغيانه على الدين. يذهب أركون إلى أن بيدع كل إنسان ما "يرجحه" وأن يتخذ ذلك دينه ووحيه؛ فالدين، في النهاية، هو مقولة تحليلية وعنصر اجتماعي ومهم في الحضارة الإنسانية ليس إلا.

ثانياً: الإيمان: فالإيمان الموروث أو التقليدي، كما يقول أركون، هو جملة من القواعد والضوابط والشروط التي وضعها اللاهوتيون وألزموا بها الناس. وهو بذلك «... عبارة عن منتج اجتماعي يمارس فعله وفعاليته على المؤمنين وورثتهم من خلال الزمن المتطاول. وهو يفرض نفسه من خلال إطار جميل هو إطار "الساحر العجيب" أو البديع الخلاب»⁽⁴⁾ عن طريق التعلق بالأنبياء الذين هم، أصلاً، «... الشخصيات الرمزية الكبرى التي هي بذاتها خلاصة تشكيل لغوي ورمزي وهو تشكيل صراعي علاوة على هذا»⁽⁵⁾. وقد ألحقت قرون التخلف والظلام بهذا

(1) - عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية اليهودية- نموذج تفسيري جديد، ط1، القاهرة، دار الشروق، ، جانفي 2002، ص430- 431.

(2) - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص124.

(3) - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص196.

(4) - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص81.

(5) - المصدر نفسه، ص81.

الإيمان جمودا وتكلسا وتحجرا، وأضحى أيديولوجيا عدوانية لا تمت إلى حيوية الإيمان الروحية والفكرية بصلة⁽¹⁾. وهو بتلك المواصفات «... أصبح في حالة صدام مع الحداثة والعصر الحديث»⁽²⁾؛ أي مع الإنسان الحديث. وهذا الوضع جعل أركون يطلق سؤالاً كبيراً مفاده: «... كيف يمكن أن أتوصل إلى إيمان جديد يتجاوز الإيمان القديم ويحتضنه ويكون بحجم حداثة العالم؟»⁽³⁾.

إن ذلك، برأي أركون، لا يكون إلا عبر «... توسيع حدوده لكي يفقد صفته الأيديولوجية والعدوانية التي تميز بها طيلة العصور الوسطى، ولكي يصبح إيمانا ذكياً متعقلاً، حديثاً»⁽⁴⁾. ومعنى أن يكون الإيمان حديثاً ومتعقلاً أي أن يكون جهداً ذاتياً أو توتراً وقلقاً تمارسه الروح من أجل بلوغ الراحة والسعادة؛ إنه الإيمان الذي يجد له أركون سنداً في تجربة الصوفية وبعض الشخصيات الفلسفية مثل ابن عربي وابن سينا والحلاج والتوحيدي أبي حيان وغيرهم ممن عاشوا تجارب خاصة واكتشفوا لونا جديداً من الإيمان غير معهود في البيئة الإسلامية. يقول: «... نلاحظ أن هناك مفكرين كثيرين عاشوا هذه العلاقة على طريقة التوحيدي عن طريق تغذية التوتر الأساسي الخلاق واستبطانه كلياً في دواخلهم وهم بذلك يدجون الله داخل الفعالية الأساسية التي تقوم بها الروح البشرية كمحاور أو كند أو كصديق أكثر مما يدجمونه على هيئة الانقسام الأنطولوجي والمعرفي والنفسي الذي تفرضه الإرادة الجبارة والمتعالية التي يستحيل سبرها أو اكتناه سرها»⁽⁵⁾؛ إنه يريد اكتشاف أو تقديم صور من الإيمان والتواصل مع الله جديدة ومتنوعة ومنفتحة تلبي حاجة الإنسان الروحية في أجواء الحرية والانطلاق.

وعلى هذا الأساس نجد الفرق بين الإيمان والاعتقاد؛ إذ الاعتقاد هو عنده ما انطوى على مضامين أو أبعاد أيديولوجية، وهذا هو السائد في المجتمعات الإسلامية والذي يقوم فيها من أسماهم بـ "حراس الاعتقاد" بتقعيد الإيمان ورسم شروطه وضوابطه. أما الإيمان فذو مضمون ذاتي روحي نشيط وغير منضبط؛ إذ يقول: «... لقد أصبح رجال الدين حراس "الإيمان" أي في الحقيقة

(1) - أنظر: هاشم صالح، هامش: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص 103.

(2) - المصدر نفسه، ص 103.

(3) - المصدر نفسه، ص 64.

(4) - محمد أركون، المصدر نفسه، ص 103.

(5) - محمد أركون، نزعة الأنسنة...، مصدر سابق، ص 20.

حراس "الاعتقاد" الرسمي وليس الإيمان بالمعنى الحقيقي للكلمة. ينبغي العلم بأن الإيمان "ينظم" أو يشكل وضع المؤمن في العمق وينشطه ويصوغه ويقلقه وهو خاضع لامتحان الزمن ومحنه ويمكن للمرء أن "يفقد" الإيمان⁽¹⁾. ومعنى هذا أنه لا يرفض التحلي عن الحالة الإيمانية بقدر ما يسعى إلى أن يكسبها بعدا روحيا إنسانيا منفتحا على المطلق بعيدا عما يسميه قيودا وتحديات لاهوتية.

وتشكل النبوة فيما يسميه أركون إيمانا تقليديا ركنا أساسيا؛ فهي تعني أن الله (تعالى) يختار رجلا من خلقه يزوده بجملة من المعارف والعلوم التي تتعلق بالتعريف به وبأدلة وجوده وصفاته وأفعاله سبحانه، وفيها ما يجب له سبحانه من الطاعة والعبادة وما لا يجوز. وفي تلك العلوم من قصص السابقين من أنبياء وصالحين وأمم وطغاة عنت عن أمر ربها فلاقت وبال أمرها في الدنيا والآخرة. كل ذلك زيادة في قوة الحججة التي يحتاجها النبي في مواجهة قومه الذين يرفضون دعوات الأنبياء في الغالب. والنبي يؤمر بتبليغ تلك المعارف والأوامر والنواهي إلى الناس، وهو في العادة يتحمل الكثير من المتاعب والمصاعب. ولا يملك في مواجهة الراضين والمتحاملين على دعوته إلا الصبر من أجل إكمال مسيرة الجهاد من أجل الله وإرضاء له. والإيمان بالنبوة، على هذه الصورة، هو أحد أركان الإيمان في الإسلام تحديدا. يقول الله تعالى:

﴿عَمَّا مَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَكِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ

بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ﴾ (البقرة/ 285)

إن النبوة، بهذا المفهوم برأي أركون، هو مفهوم سلمي ولا يتوافق مع طموح الإنسان الحديث في الاستقلال المعرفي والحرية؛ لأن معارف النبي كلها مستفادة من عند الله وليس له فيها يد. وهو مفهوم لا يقتنع به العقل الحديث الذي يرفض المعارف الميتافيزيقية الجاهزة ويرغب في الاكتشاف والتعلم والاستقلال التام في اكتسابها. ولذلك يذهب أركون إلى ضرورة معالجة موضوع النبوة والنبي على ضوء علوم المجتمع والإنسان للكشف عن جوانب يعجز التفسير اللاهوتي، كما يقول، عن تقديمها لدعم الحاجة الإنسانية للعلم، كما سبقت الإشارة إليه، يقول في الموضوع: «... إذا ما استخدمنا منظور التحليل التاريخي والثقافي والأنثروبولوجي فإن الوظيفة النبوية ينبغي أن تفسر من خلال مفهوم "إنتاج الرجال العظام" [...] ينبغي أن ندرس كيفية

(1) - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 158.

انبثاق الأبطال الحضاريين أي الأبطال الذي يؤسسون الحضارات. ولكن النبي يتميز عن هؤلاء الأبطال من خلال الأدوات التي يستخدمها والنوابض النفسية التي يحركها وأقصد بذلك أنه يعتمد على الظاهرة المعقدة المدعوة بـ "الوحي". ولكن إذا ما علقنا التحديدات اللاهوتية المفروضة بخصوص هذه المفاهيم فإننا نستطيع بسهولة أن ندمج الوظيفة النبوية في الآليات التاريخية-الفسانية - الاجتماعية المنطقية التي تؤدي إلى ظهور الرجال العظام⁽¹⁾؛ فدراسة ظاهرة النبوة من تلك الزاوية تفرج عن إمكانات الإنسان ومواهبه الخلاقة من أجل الإنجاز والتغيير في العالم والكون؛ أي من أجل الإبداع في الوقت الذي يقدم فيه التفسير اللاهوتي النبي شخص يتلقى المعارف والمعلومات الجاهزة ويعتمد على المعجزات والخوارق ليحقق إنجازا ما في دعوته؛ ف... النبي شخص ملهم راء، حكيم، صاحب خيال وثاب، قائد روح جبارة قادرة على سير أغوار المجهول وانتهاك الحدود المضروبة على المعرفة وتجاوزها أو تخطيها بفضل الإلهام المستمر الذي يزوده الله به⁽²⁾.

ومن جهة أخرى يتحدث اتباع النبي بما يسميه أركون "مديونية المعنى"⁽³⁾ في الوقت الذي يحصل بالفعل الإنساني والكسب الممزوج بالاجتهاد والمعاناة عند العظماء والأبطال. يقول في ذلك: «... هناك استمرارية تواصلية للنموذج النبوي الهادف إلى هداية البشر من دون أن يفرض نفسه عليهم عن طريق القسر والإكراه على عكس الأباطرة أو الملوك [...] فالنبي مطاع عن طريق "مديونية المعنى"⁽⁴⁾ في الوقت الذي ينجز فيه الرجال العظام أعمالهم ويخلدون مآثرهم ليس بالاعتماد على القوى الغيبية والخوارق والمعجزات؛ فما ينجزه الرجال العظام لا يوجد فيه تأثير جهة غيبية. يقول في الموضوع: «... ولكننا إذ نتحدث عن الرجال العظام أو الأبطال الصانعين للحضارات فإننا نحذف الشحنة التقديسية للفترة الكاريزمية التي تجعلنا نرى ونستبطن "يد الله" أو تأثير الروح المطلقة في كل لحظة من لحظات الوجود الفردي والجماعي وعلى كافة الأصعدة

(1) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 84.

(2) - المصدر نفسه، ص 84-85.

(3) - مصطلح "مديونية المعنى" من اختراع المفكر الفرنسي مارسيل غوشيه في كتابه: "حياة العالم". وهو يعني به أنك تشعر بالدين المعنوي تجاه شخص النبي الذي تطيعه عن طيب خاطر. ولأنك تشعر بأنك مدين له بالمعنى فإنك تطيعه حراً مختاراً ومعجباً. [

هاشم صالح، هامش: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص 74]

(4) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 85.

والمستويات»⁽¹⁾.

كما أن تطوير مفهوم الإيمان باتجاه إحداث الأنسنة في السياق الإسلامي يقتضي إعادة النظر فيما يسميه أركون المفهوم السلي للنجاة، والمقصود بالنجاة ذلك الهدف الذي يعمل الإنسان من أجله في الدنيا ويجهد في تحصيل الطاعات والقيام بالعبادات من أجل الفوز به في الآخرة؛ يوم يقوم الناس للحساب أمام رب العالمين. ﴿فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ﴾ (٦) ﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾ (٧) ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾ (٨) ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ (٩) ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ﴾ (١٠) ﴿نَارُ حَامِيَةٍ﴾ (١١) ﴿(القارعة/ 6) أي من ثقلت موازينه بالحسنات فقد تحققت نجاته من العذاب الذي توعدده الله تعالى به، ومن خفت موازينه من الخيرات والحسنات فإنه سيلقى العذاب عوض النجاة. وتعبير أركون فإن النجاة فكرة مرتبطة بالإيمان لأنها تتحقق بمقدار الطاعة التي يبديها المؤمن وهو ما يبقى الإنسان دائما رهين المشيئة والرغبة الإلهية؛ يحكمه الخوف من المعصية. وبالتالي من عدم النجاة الأخروية، وهو لذلك يصفه بأنه مفهوم سلي⁽²⁾. ومعنى ذلك أن مفهوم الإنسانية لا يتحقق في ظل الخوف الذي يمارسه الدين ضد من يسميهم المتقاعسين عن العبادة والمذنبين الذين لا يرون نجاتهم في تلك الطقوس والشعائر التبعدية.

ثالثا: الإنسان: وأما الإنسان فإن نظرة العقيدة الإسلامية إليه تقوم على أنه مبدأ الخلق وغايته؛ من أجله خلق الله تعالى الكون، ولأجل إبعاده بعث الأنبياء والرسل ولأجل هدايته أنزل الكتب. وهو الكائن والمخلوق الذي زوده بالعقل ليكون السيد في الدنيا وليحظى بحساب عادل يوم القيامة نظير ما قدم من الولاء والطاعة. وهو لأجل ذلك كله استحق التكريم فقال تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء/ 70) إنها النظرة التي يبدو أنها لم تقع أركون؛ إذ يقول: «... هذه الحقائق المطلقة أو الوصايا العشر موجبة للإنسان بطبيعة الحال فعليه تقع مسؤولية تفسيرها بشكل صحيح وتطبيقها بشكل صحيح وهكذا يتشكل الإنسان على هيئة ذات أخلاقية وسياسية. ولكن هذه الذات مقيدة أو غير حرة وذلك لأنها لا تستطيع أن تخرج

(1) - المصدر نفسه، ص 84

(2) - أنظر: محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص 112-

عن أي واحدة من هذه العقائد المشككة للإيمان. لا تستطيع أن تتجاوزها أو تنتهكها عن طريق التساؤلات النقدية. [...] وهكذا نجد أن الموقف الديني للروح لا يسمح إلا بصيغة معينة من صيغ الإنسية صيغة محصورة داخل جدران النظام العقائدي الخاص بكل دين [...] وهكذا نجد أن الإنسان ليس غائبا كليا عن السياق الديني وليس مطموسا ولا منتهايا في المجتمعات التي يهيمن عليها الدين. [...] إن الإنسان الخاضع للنظام الديني يظل محلا لكل الفعاليات المعرفية والمعيارية والتفعية التي أوكلتها له الآلهة»⁽¹⁾.

هكذا تبدو صورة الإنسان في الديانات، ومنها الإسلام، كما يُظهرها أركون، مخلوق مهدورة كرامته ومسلوبة إنسانيته بإصرار من الجهة الخالقة؛ هي من تشرف على تشكيله المعنوي والأخلاقي، كما أشرفت على خلقه، عن طريق الأوامر والنواهي والوصايا، ولا يسمح له بصيغة مخالفة للإيمان الذي سطرته له، ولا يسمح له بنقده أو مجاوزته. وبالتالي هو مضطر لطاعتها والاستسلام لقوانينها؛ إنه «... المخلوق الذي اصطفاه الله وهو مدعو لأن يخضع أو يسلم حياته إلى الله»⁽²⁾. ومن ثمة جاءت أغلب النصوص الخاصة بالإنسان في التراث الإسلامي، كما يعتقد أركون، لتدعم هذه النظرة سواء كانت تفسيراً أو حديثاً أو كلاماً أو فلسفة أو غير ذلك... وهكذا فإنه: «... فيما يخص الجهة الإسلامية فإننا نجد موضوع الإنسان موجوداً بقوة لدى مختلف تيارات الفكر الكلاسيكي»⁽³⁾. وهو «... ليس غائبا كليا عن السياق الديني وليس مطموسا ولا منتهايا في المجتمعات التي يهيمن عليها الدين، ولكنه كروح وكعقل وكخيال وكذاكرة لا يستطيع أن يرتفع إلى مستوى المسؤولية الفكرية التي ارتفع إليها التوحيد مثلاً وعبر عنها في القرن العاشر الميلادي عندما قال: "إن الإنسان أشكل عليه الإنسان»⁽⁴⁾.

إن المستوى الذي عبر به التوحيدي عن الإنسان في القرن الرابع الهجري حين قال: «إن الإنسان أشكل عليه الإنسان» هو غاية أركون، وهو من أعظم ما يمكن التعبير به عن الإنسان بالرغم من سيادة الثقافة اللاهوتية آنذاك، كما يقول، وهي نظرة متفلتة من تلك القيود ومتوجهة نحو البحث الفلسفي والتأمل في المطلق. وهو المستوى الذي يعتقد أركون أنه يمكن إدراكه إذا ما

(1) - محمد أركون، نزعة الأنسنة...، مصدر سابق، ص 18-19.

(2) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 31.

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 164.

(4) - محمد أركون، نزعة الأنسنة...، مصدر سابق، ص 18.

تجاوزنا النظرة اللاهوتية لأن... المنظور الفقهي الديني لا يكفي لفهم الإنسان، إنما ينبغي أن نضيف إليه المنظور الفلسفي التساؤلي النقدي»⁽¹⁾.

ولذلك ينبغي توظيف المناهج المعاصرة والاستعانة بمختلف العلوم والمعارف، بما فيها علم الكلام أو اللاهوت، من أجل مقارنة مفهوم لهذا الكائن الشديد التعقيد؛ إذ يقول: «... لا يمكن مقارنة مفهوم الإنسان إلا إذا استعنا بعلوم متعددة في ذات الوقت: أي بعلم التاريخ الاجتماعي والقانوني وذلك لأن النظام الاجتماعي والقانون هما اللذان يصنعان من الإنسان ما هو عليه وليس أي شيء آخر ثم يجيء علم النفس وعلم الاجتماع وعلم الأنتروبولوجيا والفلسفة ثم فيما يخص حالة الأديان الكبرى علم التيلوجيا (اللاهوت أو الكلام بحسب المصطلح الإسلامي الكلاسيكي)»⁽²⁾.

وفي الوقت الذي يُظهر فيه أركون امتعاضا قويا من تناول القرآن لمفهوم الإنسان بالصورة المليئة بالإكراه والتقييد، ينظر هشام جعيط إلى الموضوع بإيجابية واضحة يظهر فيها الإنسان ذلك الكائن الذي يحظى بقدر فائق من الاهتمام والتقدير؛ فبيّن أن الإنسان في القرآن هو المختار من عند الله تعالى وشغله الشاغل وغاية خلقه وأن ما عداه خلق له ومن أجله وهذا بحد ذاته يمثل شكلا من أشكال النزعة الإنسانية؛ ففي القرآن درجة إنسانية أرفع إنها مكانة الإنسان في مغامرة الوجود، في غاية الخلق وفي التاريخ⁽³⁾. وهذا التوجه تعكسه مختلف المعارف والعلوم الإسلامية كالفقه والكلام ويمثل التصوف القمة في ذلك، كما يرى، كما تعكسه الثقافة الدنيوية أيضا كالأدب والفن⁽⁴⁾ وهو ما حدا به إلى القول: «... لكنني أعتبر أن الثقافات العليا القديمة كالإسلام كانت تعرف بصفة واعية شكلا من أشكال النزعة الإنسانية أي التركيز على الإنسان وعلى المعرفة والانفتاح على كل ما هو إنساني؛ فالثقافة الإسلامية تعطي السيادة لله إلا أن القرآن يركز كثيرا على الإنسان من أول الخليقة، كما أن إنسانية النبي ﷺ على عظم شأنه لدى الله أمر أساسي في الإسلام»⁽⁵⁾.

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 26.

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 163.

(3) - أنظر: هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 50-51.

(4) - أنظر، المرجع نفسه، ص 52-59.

(5) - المرجع نفسه، ص 47-48.

إنه من الضروري أن نشير إلى أن دعوة أركون إلى ما يسميه إشراك للديانات في فهم الإنسان والبحث في دوره ومكانته، ومنها الإسلام، مهمة؛ ذلك أن الإسلام يعتبر أن الإنسان هو من أولى أولوياته وهو يذهب في معالجة هذه المسألة بالقدر الذي يحفظ للإنسان إنسانيته وكرامته وسعادته وأمنه في الدنيا ونجاته وعاقبته في الآخرة. والشواهد على ذلك نجدها في القرآن الكريم كما نجدها مبثوثة في كتب التفسير والحديث، وتبدي لنا خاصة عند بعض المتصوفة والفلاسفة والمتكلمين. ومن ذلك ما نعر عليه عند الراغب الأصفهاني في "تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين". كما نعر عليه، أيضا، في العصر الحديث عند العقاد في "الإنسان في القرآن". ولذلك وجدنا أن الفكر الإسلامي اليوم قد توجه نحو إحياء هذه النظرة والاهتمام بالإنسان ضمن محاولات تجديد علم الكلام؛ مثلما نرى ذلك عند عبد المجيد النجار وغيره، والتي ارتكزت على ضرورة الحفاظ على قيمة الإنسان ودوره في الدنيا والذي يظل مرتبطا بالله تعالى وموصولا بالآخرة بغرض التخفيف من المأزق الذي وُضع فيه الإنسان والذي أفرز، كما يبدو، نوعان من المعاناة: إحداهما يعانها الإنسان عموما ويشترك فيها معه المسلم. وأخرى: يعانها المسلم وحده لأنه صاحب المشروع المنقذ للإنسانية بالتوحيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽¹⁾ والشاهد على الناس يوم القيامة⁽²⁾.

فأما معاناة الإنسان عموما فهي معاناة في علاقته مع ربه أفرزتها فلسفات ونظريات دمرت علاقته بالله وأحالته مادة وأفسدت صورة الدين والغيب وأحالتها جملة من الأساطير والخرافات، بل أحالتها أفيونا يُذهب العقل والفكر. ومعاناة على مستوى علاقة الإنسان بالإنسان تتمثل في الحروب والجوع وضياع الحقوق والاضطرابات والاستعباد وصور الإذلال والاحتقار والاحتلال وأسلحة الدمار الشامل وغيرها... ومعاناة مع نفسه أوقعته في المشاكل النفسية والأمراض والأوبئة والفقر. ومعاناة مع بيئته قادته إلى استعدادها فأنجر عن ذلك مشاكل طبيعية غاية في الصعوبة كالتلوث والاحتباس الحراري والتغير المناخي ونفاد الماء وغير ذلك مما يهدد الإنسان والأرض.

وأما معاناة المسلم فمنها علاقته ونظرتة لدينه والتي يميزها ذلك الانقسام الرهيب الذي يعيشه

(1) - إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران/104)

(2) - إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة/143)

بين ما يقوله ويؤمن به وبين ما يعمل به ويطبقه في الواقع من أعمال تخالف إيمانه وعقيدته. وعلاقته ونظرته للعقل والتي يميزها قصور في النظرة إلى الدين والكون والحياة أدى إلى ما يشبه الشلل وعدم القدرة على التفريق بين الثابت والمتحول في الثقافة الدينية وشلل وعدم القدرة على المبادرة والفعل. وكذا علاقته ونظرته لنفسه وقيمه، كفرد، والتي تتحدد بقدر ما يعطي لأتمته ومجتمعه وللإنسانية ومسؤوليته التي تتحقق بقدر تحقيقه لوظيفة الخلافة، وهي نظرة تختلف تماما عن تلك التي يريد أركون أن يرسخها؛ حيث يظهر الإنسان محور اهتمام الفكر الإسلامي وغايته وأداته الحرة، المفكرة والكريمة.

إن ذلك الفهم "الكلامي" الجامد للدين والإيمان والإنسان، في نظر أركون، مرده إلى منهج الفهم والتفسير الذي أقصى المجاز⁽¹⁾ الذي يمتلك إمكانية وطاقة قوية للفهم غير تلك التي ظل الفكر الإسلامي يتغنى بها. يقول أركون: «... إن التفسير الأرثوذكسي لا يزال محصورا بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته مجرد وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلوب أو تجميله. وهذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها ولا يأخذ بعين الاعتبار الدلالات الحافة أو المحيطة (أي ظلال المعاني) عندما يفسر القرآن»⁽²⁾، ولذلك نجد أركون يحرص على ضرورة توظيفه من أجل مجاوزة الكلام الحرفي والمنغلق وصياغة معالم رؤية كلامية أكثر عقلانية وانفتاحا على الإنسان والإنسانية.

إن بلوغ تفكير إنساني في السياق الإسلامي يبقى غير متيسر، من منظور أركون، في ظل الخلط المتعمد بين الدين والدنيا أو بين الدين والسياسة. ولذلك فإن الأنسنة تقتضي أو تتطلب، حسبها، تفكيراً علمانياً قادراً على الانفتاح واستيعاب الآخر المخالف. وقد طرحت مسألة العلمانية نفسها كموضوع ذو أهمية بالغة في فكر أركون وفي مشروعه التجديدي؛ إذ ينظر إلى العلمانية كضرورة من أجل الأنسنة. غير أن العلمانية التي يريد لها ليست هي التي تنتكر للدين، ولذلك ينتقد العلمانية الفرنسية والأوروبية التي أنتجت جهلاً وكرست نظاماً أو ثقافة عدم الاعتقاد وأبعدت الظاهرة الدينية عن الدراسة. يقول: «... إن هذه العلمنة النضالية الموضوعية في خدمة مشروع سياسي دقيق

(1) - يعد ابن تيمية من أقوى المعارضين لمسألة المجاز ومن ورائه التيار السلفي كمنهج للتفسير بناء على مناقشة رصينة للقائلين به من المتكلمين المعتزلة والأشاعرة تقوم على: بطلان الاصطلاح اللغوي الذي اعتمده في تقسيمهم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز. وعجزهم عن الفهم الدقيق للفرينة وطبيعتها ووظائفها وذلك من أجل قطع الطريق على التأويل الذي هو صرف ظواهر آيات الصفات من الحقيقة إلى المجاز. [أنظر: التأويل عند المتكلمين - دراسة تحليلية للتأويل عند السلف والمعتزلة والأشاعرة، رسالة ماجستير، إعداد الطالبة: زبيدة الطيب، إشراف: الأستاذ الدكتور: اسعيد عليوان، قسنطينة، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الموسم الجامعي 2002-2003، ص 157-167.]

(2) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 32-33.

يتمثل في تشكيل جمهورية واحدة لا تتجزأ قد تجاهلت إحدى مشروطياتها التأسيسية وأقصد بها الانفتاح الفلسفي على دراسة جميع الذرى البشرية التي تساهم في إنتاج المعنى. فالمدرسة الإلزامية العلمانية المجانية للجمهورية في فرنسا إذ خصصت الدين عن طريق حذفه من برامج التعليم التي تقررها وزارة التربية الوطنية قد ولدت جهلاً ضاراً بالبحث النقدي عن المعنى هذا البحث الذي تقوم به الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع. وهذا الجهل بالظاهرة الدينية مارس دوره أيضاً كثقافة رسمية لعدم الاعتقاد. في حين أن مسألة الظاهرة الدينية كما أحاول أن أبلورها هنا تظل مطروحة ويزداد طرحها إلحاحاً من الناحيتين السياسية والمعرفية بعدما كانوا قد توهموا إمكانية التخلص منها نهائياً عن طريق تقدم المعرفة العلمية الوضعية التي طالما تسترت وتقنعت بالمظاهر الخارجية للمعرفة الموضوعية والموثوقة⁽¹⁾. وهذا الجهل بالديانات ومنها الجهل بالإسلام في أوروبا والغرب عموماً ولّد ممارسات عنصرية وإقصائية يعيشها الإنسان هناك ويقصد به المهاجرون من العرب والمسلمين والأفارقة اليوم. إن أركون يبدو غير مقتنع بالأنسنة في صورتها الغربية اليوم ولذلك نجد منتقدها من جهتين أو زاويتين:

أولاً: كونها، في جزء كبير منها، مادية إلحادية تعادي الدين وتتنكر للحاجيات الروحية للإنسان ولا تعير اهتماماً للقيم الروحية.⁽²⁾ وهذا جزء من الإخفاقات التي لحقت بالحدائثة في هذه النقطة كما تذهب إلى ذلك المراجعات المابعد-حدائثة⁽³⁾، خاصة بدخول أوروبا في حربين عالميتين ثم ظهور حركات الاستعمار الأوروبي وإخفاق الإنسان في الوصول إلى السعادة التي رسمها لنفسه ابتداء من عصر التنوير مروراً بالنهضة من جراء التحامها بالنزعة الإلحادية التي همشت الدين وأقصته وتركت الإنسان يعيش حالات التخبط والبحث عن إله يشبع به رغبته الروحية.

ثانياً: كونها عنصرية وشكلانية ومتوحشة تعادي الإنسان وتعمل على فرز النوع والدين واللون ولا تتجه إلى الإنسان بمعناه الكبير لأنها تركزت حول الإنسان الأوروبي، ولم تهتم بالمشاكل الحقيقية للإنسان ولا بالفئات المهمشة. يقول في الموضوع: «... لذلك انتقد الفلاسفة الأوروبيون منذ القرن

(1) - المصدر السابق، ص 59

(2) - أنظر: عبد المجيد خليقي، قراءة النص الديني عند أركون، مرجع سابق، ص 161

(3) - ما بعد الحدائثة أو Postmodernism هي موقف نقدي يتقاسم القائلون به التعبير عن موقف شك معمم اتجاه الإنجازات المزعومة للحدائثة [بيار بونت و ميشال أيزار، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، المعهد العالمي العربي للدراسة، 2006، ص 791].

التاسع عشر ما وصفوه بالأنسنة الشكلية الأدبية وهي الأنسنة التي تكتفي بالتلاعب اللفظي في الصالونات الأدبية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة والمهمشة والمستعبدة إلى الدرجة التي نعرفها في عهد الثورات البروليتارية. ووصل هذا النقد والرفض للأنسنة الشكلانية إلى حد الإعلان عن (موت الإنسان) لماذا؟ لأنهم اعتبروا أن الأنسنة الشكلانية ليست إلا مفهوما مجردا أو تجريديا منفصلا عن واقع الوجود»⁽¹⁾. ويذهب إلى تأييدهم في ذلك بالقول: «... أنا أشاطر المفكرين (فوكو، دريدا²، ديلوز³) وليوتار⁽⁴⁾ وغيرهم... انتقاداتهم التي وجهوها للإنسية الشكلانية السطحية: أي إنسية الإنشاء والكلام الذي يعلم للطلاب في المدارس الفرنسية»⁽⁵⁾. وفي هذا السياق ينتقد أركون المعاملة اللإنسانية للدول الصناعية والمتقدمة التي تتبجح بجداتها وإنسانيتها ثم تعمل على احتقار المهاجرين والفقراء ليدعو إلى «... بلورة برنامج عمل موجه نحو تحقيق هذه النزعة الإنسانية الجديدة التي نصبو إليها [...] إننا نهدف للتوصل إلى فلسفة للإنسان تكون أوسع ما يمكن وأشمل ما يمكن. إننا نريد فلسفة إنسانية تكون على مستوى التقدم العلمي الراهن والمخترعات التكنولوجية المتطورة جداً»⁽⁶⁾. فهاتان النقطتان؛ أي المعاداة للدين وللقيم الروحية. والعنصرية والتوحش هما ما جعل أركون يزهّد في إمكانية التعويل على الأنسنة الأوروبية أو الاستناد عليها في تجديدها ما يسميه اللاهوت الإسلامي أو تطويره. وهو، بنقده هذا، يريد أن يقطع الطريق على منتقديه من الإسلاميين

(1) - محمد أركون، نزعة الأنسنة...، مصدر سابق، ص9.

(2) - جاك دريدا Jacques Derrida, [1930م-2004م] فيلسوف فرنسي، ولد بالأبيار بالجزائر. تخرج من قسم الفلسفة بدار المعلمين ودرّس فيها. اهتم في مسيرته التعليمية والكتابة بتفكيك بناء الفلسفة والمذاهب الفلسفية. المفهوم المركزي في كتاباته هو الاختلاف وبه يتوسل لهدم ما يسميه "المركزية اللوغوسية". شكّل مجموعة البحث حول تعليم الفلسفة. من مؤلفاته: الكتابة والاختلاف (1967) و الصوت والظاهرة (1971) و في علم القواعد أو هدم الفلسفة (1971). [جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص283]

(3) - ديلوزن جيل Delouze, Gilles (1925-1995م) فيلسوف فرنسي تخرج من دار المعلمين العليا، درّس الفلسفة في جامعة ليون ووضع أول سلسلة من الدراسات في تاريخ الفلسفة. يرى دولوز في نيتشه المحرر الأكبر للفكر الحديث. ينتقد دولوز جميع الفلسفات التي سعت إلى إلغاء الاختلاف. من أهم مؤلفاته: "الرأسمالية والفصام" " مبادئ المذهب الحدسي" و"فلسفة المنطق" وغيرها... [جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص 290]

(4) - ليوتار، جان فرانسوا Lyotard, Jean- François (1924-1998م) يعد ، رفقة دولوز، من أبرز ممثلي فلسفة الرغبة. درّس في جامعة فنسين . يرصد ليوتار حركة التفجر والتمزق التي تميز المجتمعات المعاصرة وانحطاط قيم الحقيقة والوحدة. من أهم مؤلفاته: "الخطاب- المجاز. [جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة، ص 612]

(5) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص262.

(6) - محمد أركون، نزعة الأنسنة...، ص30.

الذين يتهمونه بالتغافل أو الغفلة عن الممارسات والأفكار المتوحشة التي تميز الواقع والتاريخ الأوروبي، وهي الانتقادات التي يكون أغلبها مستوحى من انتقادات مفكري وفلاسفة ما بعد- الحداثة مثل جاك دريدا وهايرماس.

تلك هي المعالم الكبرى للأنسنة التي يريد أركون والتي يقول بأننا «... لا نزال بعيدين عن التوصل إلى تغيير طريقة التفكير بشكل جذري؛ أقصد تغيير الفكر من أجل أن يتناسب مع المطلب الإنسي القاضي بضرورة التوصل إلى معرفة مشتركة للجميع. أقصد معرفة يساهم الجميع في توليدها وبلورتها وتطبيقها عمليا. وعندما أقول الجميع فإني لا أقصد فقط كل أعضاء أمة قومية ما. هؤلاء الأعضاء الذين يجهدون في الدفاع عن أنفسهم فقط: أي عن هويتهم، واختلافهم، وأصالتهم، وخصوصيتهم، إلخ... وإنما أقصد أيضا وبشكل خاص مجمل البشرية [...] هذه هي النزعة الإنسانية الشاملة التي نسعى إليها: إنها تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميات والأعراق لكي تصل إلى الإنسان في كل مكان. وإلا فلن تكون هناك نزعة إنسانية حقيقية»⁽¹⁾. «... إننا نسعى إلى تحقيق تلك الفلسفة الإنسانية الكونية والمحسوسة»⁽²⁾؛ إنها الأنسنة التي تعيد الاعتبار للإنسان من حيث كونه إنسان بغض النظر عن دينه أو عقيدته أو عرقه أو لونه أو جنسه وتتصالح مع الدين وتتجاوز النظرة العنصرية والعرقية والطبقية التي أذلت الكثير من الناس في مناطق كثيرة من العالم واحتقرت جموعا أخرى وهمشتهم؛ أنسنة أكثر تخلقا واحتراما للإنسان وأكثر استيعابا لمشاكله وأكثر تجاوبا مع طموحاته وحاجياته؛ تلك هي الأنسنة التي يصفها بالكونية والمحسوسة. وهي، كمسألة، يصير أركون أنها «... مسألة [...] لم يتجاوزها الزمن، ولا تزال مطروحة الآن وغدا»⁽³⁾.

وهذا الموقف يعارضه هشام جعيط معتبرا الإنسانية، كموضوع فكري في الغرب، هي مسألة تتجاوزها الزمن وغدت من الموضوعات السخيفة. وهي في السياق الإسلامي تعبر عن توق إلى تجاوز وطأة التاريخ والتقليد ليس إلا⁽⁴⁾. ما يعني أن أركون ربما قصد أن الإنسانية ما زالت تحتاج إلى بحث ونقاش ما دام الإنسان لا زال يعاني، بل إن معاناته تزداد يوما بعد يوم. وهو ما حرك الفكر الإسلامي في اتجاه أن يبحث ويسهم في بلورة فكر كلامي يحترم الإنسان والدين ويقوم

(1) - محمد أركون، نزعة الأنسنة...، مصدر سابق، ص 29.

(2) - المصدر نفسه، ص 29.

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 263.

(4) - أنظر: هشام جعيط، أزمة الثقافة الإسلامية، مرجع سابق، ص 48.

على مجاوزة الفهم التقليدي؛ ف«... النزعة الانسانية في الدين تعني بناء فهم آخر للدين، وتأويل مختلف للنصوص الدينية، عبر قراءة شاملة لهذه النصوص، تستلهم نظامها الرمزي، وما تختزنه من معان ومداليل، لا تبوح بها إلا من خلال عبور المنظومة المغلقة للفهم التقليدي لها [...] والإنسانية، في النهاية، لا تعني سوى الدعوة للسلام واحترام كرامة الكائن البشري، وإشاعة السلام بين المجتمعات البشرية عبر دراسة الأديان ومقارنتها... واستلها الميراث المعنوي العميق واستدعاء التجارب الروحية التطهيرية التنزيهية السامية في التاريخ، وبناء الهيات عقلانية مستنيرة... وإنجاز مصالحة بين المتدين ومحيطه والعصر الذي يعيش فيه، والإصغاء لإيقاع الحياة متسارعة التغيير، ووتيرة العلوم والتكنولوجيا وهي تنمية لروح التفكير النقدي وتساؤل مستمر.⁽¹⁾

وأما الطرف الثاني الذي يعول عليه أركون في تشكيل فكر أو كلام بديل عن الدوغمائية الموروثة فهو:

ثانيا: الجوهر الأخلاقي :

ينطلق أركون في بحثه هذه المسألة من نقطتين أو منطلقين اثنين:

أولهما: منطلقات معرفية: وتمثل فيما يعتبره طرحا هزيلا للمسألة داخل السياقات الإسلامية.

وثانيهما: منطلقات واقعية: تتمثل فيما يشهده العالم ويعانيه الإنسان من انتشار الفساد وتراجع القيم وشيوع الإرهاب وفشل القيم الحداثية في صورتها الأوروبية في احترام القيم الإنسانية التي خطها التنويريون وناضلوا من أجلها وهو الطرح الذي تجسده الفلسفة المابعد-حداثية، وقد وجهت تلك المنطلقات بحث المسألة عند الرجل؛ فبدت المعالجة ذات شقين:

أولاً: نقد الرؤية الموروثة لموضوع الأخلاق، وهو الشق المعرفي والمتعلق بالمسألة في السياق الإسلامي؛ حيث يولي أركون الموضوع أهمية قصوى ويرى أنها من المسائل المهمة في الفكر الإسلامي المعاصر فيقول: «... لاحظت محاء كل تفكير في مسألة الأخلاق داخل السياقات الإسلامية المعاصرة»⁽²⁾. ما معنى ذلك؟

(1) - أنظر: عبد الجبار الرفاعي، إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين محورا لتأويلات النص الديني، افتتاحية مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع53-54، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، 2013.

(2) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص103 .

يرى أركون أن ما يسمى منظومة أخلاقية إسلامية هو في الواقع جملة من الأوامر والنواهي الخاصة. ومعنى أنها خاصة؛ أي أنها تفتقد إلى السند الفلسفي أو الرؤية الفلسفية التي تضمن لها الطابع الكوني والإنساني⁽¹⁾. والذي يعود، كما يرى، إلى تظافر جملة من الأسباب والعوامل في مقدمتها: انطفاء جذوة الفكر العقلاني الذي مثله المعتزلة وجيل مسكويه والتوحيدي وابن رشد وغيرهم... وكذا الضربة الموجعة التي تلقتها الفلسفة على يد الغزالي وتصفية الفكر الفلسفي بعد ذلك والذي ما زال متواصلاً ومستمرًا إلى يوم الناس هذا في الكثير من البلدان العربية والعالم الإسلامي؛ حيث تلقى الفلسفة ازديادًا وتهميشًا كبيرين. وقد أشرنا إلى ما سببته تلك الأحداث من تراجع ثم انهيار لنزعة الأنسنة في التراث الإسلامي؛ إذ يقول: «... وبعد أن فرغت الساحة الدينية في العالم الإسلامي من تلك المنافسة الخصبية التي كانت تحصل بينها وبين الساحة الفلسفية النقدية سيطر شيوخ التزمت على الوضع ومالأوا الفراغ تمامًا [...] واختفت الفلسفة والفلاسفة [...] وراح هؤلاء الشيوخ يتنافسون فيما بينهم من أجل توسيع قاعدتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أكثر من تنافسهم على رهانات دينية أو روحانية محضة. عندئذ ساد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سيادة مطلقة»⁽²⁾.

وهو ما أدى في نهاية المطاف إلى أن تفتقد الأخلاق سندها العقلي ويتم بدلا عن ذلك الاستعاضة بصياغات لغوية مجازية تستند إلى قصص بأساليب أسطورية خيالية هي أقرب إلى المواعظ والإرشادات منه إلى أخلاق بالمعنى الفلسفي الكوني، كما يقول: «... فالأخلاق يتم التعبير عنها بشكل قصصي مجازي لا بواسطة خطاب عقلاني مركزي أرسطو طاليسي والصياغة اللغوية التي تعبر عن "أخلاقية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" وردت سبع مرات في القرآن ضمن سياقات ومناسبات مختلفة»⁽³⁾. والذي يدل على أنها كذلك؛ أي كونها مواعظ وإرشادات هو ارتباطها بما يسميه الفعاليات والمخيالات الشعبية؛ بمعنى أنها إنتاجات شعبية وليست ثمرة عمل عقلائي يقف وراءه أهل فكر أو رأي أو فلسفة. يقول في ذلك: «... نلاحظ أن السمة المشتركة الجامعة لهذا الإنتاج الأخلاقي الإسلامي هي عبارة عن نوع أدبي يتموضع في منطقة وسطى بين الثقافة الشفهية والثقافة المكتوبة. إن هذا النوع الأدبي والقصصي الأخلاقي هو عبارة

(1) - المصدر السابق، ص 103

(2) - المصدر نفسه، ص 170.

(3) - المصدر نفسه، ص 164.

عن نوع تعليمي إرشادي مرتبط بالفعاليات والمخيلات الشعبية أكثر مما هو مرتبط بالفعالية العقلانية للإنتاج الديني الفصيح الرسمي»⁽¹⁾.

وقد بدا أثر تغييب الرؤية الفلسفية، كما يقول أركون، في جملة "الأخلاق" التي تضمنتها السُّنة؛ حيث فقدت تأثيرها في واقع الناس وأضحت ثقافة بالية يستشهد الناس بها عفويا من دون أن تؤثر إيجابيا في حياتهم؛ لأنها لم تحظ، برأيه، بالدرس الفلسفي الذي يدعمها ويجعل منها ثقافة أو سلوكا أخلاقيا أو موقفا يلتزم به الإنسان بغض النظر عن دينه أو عقيدته أو طائفته أو غير ذلك.... يقول في ذلك: «... ومعلوم أن هذه الأحاديث النبوية حفظت في الذاكرة عن ظهر قلب وتجد المسلمين يستشهدون بها في مختلف ظروف حياتهم اليومية بحسب الحالة والحاجة. إنهم يستشهدون بها بشكل عفوي تماما وكأنها تحصيل حاصل»⁽²⁾. ونظرا لتزاحم تلك "الأخلاق" وكثرتها وحضورها المكثف في حياة المسلمين وفي تناولهم، كونها تتموضع كما قال، في منطقة وسطى بين الثقافة الشفهية والمكتوبة فإن ذلك أحدث لهم تشبعا وزهدهم في البحث عن مصدر عقلائي أو فلسفي للأخلاق. يقول أركون: «... لكن هذه الأحاديث التي غطت الساحة الثقافية والحياتية قلصت إلى حد كبير نجاح الفكر الفلسفي أو توسعه وانتشاره. لقد حلت محله فما حاجتنا إلى الفلسفة ومعنا الدين؟»⁽³⁾.

وقد كان لما ينعته أركون بالتدين الاستعراضي دورا كبيرا في تغييب السند العقلائي أو الفلسفي، وهو التدين الذي يعتبره أركون أحد «... الكوارث الناتجة عن سياسة الأسلمة الرسمية المتبعة منذ تأسيس حركة الإخوان المسلمين عام 1928م وهي أسلمة قمعية تريد تعميم أخلاقية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على المجتمع بالقوة»⁽⁴⁾. ومن ثمة ارتبطت الأخلاق بالممارسة الجافة والجامدة للعبادات والشعائر من غير أدنى رغبة في التعلق بالمطلق الإلهي أو شعور بلذة التعبد؛ بمعنى أن المتخلق بالمعنى الإسلامي، كما يقول أركون، هو من يتدين أكثر عن طريق الالتزام بالأحكام وأداء العبادات ف«... علم الأخلاق ليس مشتقا من أنطولوجيا محددة عن طريق عقل مستقل كما كان عليه في الفكر الإغريقي وإنما مشتق من الأقوال المقروءة

(1) - المصدر السابق، ص165.

(2) - المصدر نفسه، ص103.

(3) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، المصدر السابق، ص103.

(4) - المصدر نفسه، ص166.

بشكل "صحيح" من قبل أهل الحق. لهذا السبب نجد أن علم السلوك أو علم الأخلاق لا ينفصل عن الفرائض الدينية [...] إن الجانب الفلسفي الذي مثله كتاب مسكويه "تهذيب الأخلاق" قد استبعد نهائياً من قبل العقل الأرثوذكسي. إن الخطاب الإسلامي المعاصر لا يولي عملياً أية مكانة للتفكير الأخلاقي والسلوكي»⁽¹⁾.

وهو ما ضيق من مفهوم الأخلاق وقلل من بعدها الإنساني وعزلها عن المحيط العالمي وأحالتها إلى مجموعة من القشور. وهذا العمل، الذي يشكل أخلاق المسلمين، يعتبره أركون مجرد كذب على الذات نقله المسلمون إلى أوروبا ليمارسوا به الكذب على الآخر فيقول: «... هكذا نجد أن الكذب على الذات وعلى الآخرين أو على المجتمع يصبح ظاهرة معمة حتى في السياقات العلمانية والديمقراطية. وضمن هذه الظروف السيئة نلاحظ أنه يستحيل تصور وجود ذروة أخلاقية وروحانية عليا ذات حصانة لا تنتهك»⁽²⁾. وهكذا بقدر ما تقترب الأخلاق من الدين وتبتعد عن الفلسفة بقدر ما تفتقد الطابع الكوني والحيوي وتستحيل فتاوى وأوامر قطعية لأنها تفتقد الأدوات الضرورية لتصييرها أخلاقاً كونية. يقول في ذلك: «... نعاني من انعدام الأدوات الفكرية الضرورية من أجل التمييز بين الأخلاق الكونية الإنسانية الطابع وبين الأوامر القطعية الدوغمائية والفتاوى المستخدمة من قبل جماعات الحركيين التابعين للإسلام السياسي»⁽³⁾.

ثم إن الأخلاق في الموروث الإسلامي تتخذ الطابع العملي وهي مجموعة في سنة النبي ﷺ ومن ثمة هي تنسم بالإطلاق والقداسة، ولا تنزع نحو التجريد ولا تستحق البحث والدرس بقدر ما تلح على التطبيق والتمثل في الواقع تمثلاً يتماهى وتطبيقات النبي ﷺ يقول: «... إن الطابع العملياتي لهذه الأخلاق يعني أصحابها من أي بحث عن المشروعية النظرية لها فالنواميس والمعايير تفرض نفسها على وعي المسلم بكل قوة وخصوصاً أن رداء التقديس كان قد خلع عليها من قبل الهبة الشخصية للنبي ﷺ»⁽⁴⁾. وتلك "المنظومة الأخلاقية" التي يخضع لها جمهور المؤمنين يرى أركون أن التعاليم الإلهية (من قرآن وحديث) قد خلعت عليها طابع الإطلاق والصلاحية، وهي النظرة التي لا يزال الفكر الإسلامي يؤمن بها ويردها. ما يعني أن العقل الإسلامي قد أعفى

(1) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 42.

(2) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 114.

(3) - المصدر نفسه، ص 152.

(4) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 209.

نفسه من البحث فيها لأنها صارت من الإطلاق والكمال بحيث يصرف المجهود إلى تمثلها كما هي. يقول أركون: «... ولكن إذا نظرنا إلى الأمور من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي وجدنا أن هذه الرؤية الأخلاقية- الأيديولوجية تغذي المتخيل الاجتماعي أكثر مما تغذي العقل الأخلاقي الحريص على التمييز بين القيم ونقد القيم»⁽¹⁾.

ضف إلى ذلك أن إشراف الدولة، في السياق الإسلامي، على صياغة المنظومة الأخلاقية يجعل المسألة الأخلاقية، من خلال السيطرة على الدين، تخضع للأهواء السياسية والمصالح الظرفية الضيقة وتفتقد للبعد الإنساني؛ فأركون يرى أن استغلال الأنظمة السياسية للدين، وأقصد الإسلام بالذات، هو سياسة دأبت عليها تلك الأنظمة منذ العصر الأموي مروراً بالعباسيين وحتى العثمانيين. وقد اتخذ شكلاً أكثر عنفاً وبوليسية في الأنظمة التي تأسست بعد الاستقلال؛ بحيث صار الدين ملكاً للدولة وتم تأميمه بقرارات فورية. وخطت تلك الأنظمة لنفسها ديناً وعقيدة واحدة تمثل النظام والشعب؛ ذلك هو الدين الصحيح الذي يعود إليه تشكيل التفكير الأخلاقي أو فرز جملة من القيم يتلبس بها المتدينون ويمارسونها في شكل طقوس وعبادات شكلية لا تعكس بالضرورة ذلك التعلق الروحي بالمطلق... لذلك أقول بأن التدين السائد في العالم الإسلامي حالياً هو استعراضي سطحي أكثر مما هو روحاني، حر، حقيقي»⁽²⁾. وفي المقابل تعمل تلك الأنظمة على تغييب المسألة الأخلاقية ذات المضامين الإنسانية بحيث «... يحجبون عن الشعب معرفة جميع الأوامر الأخلاقية القطعية الملزمة والتي ينص عليها التراث الإسلامي الكبير فيما يخص احترام الآخر أو كيفية التعامل معه»⁽³⁾.

وقد حرمت تلك السياسات الأخلاق من سندها الفلسفي الذي يزدهر في أوروبا من دون أن يذهب ذلك قداسة الدين أو هيئته؛ ف «... فلسفة الدين في المجتمعات المتقدمة فرع مهم من فروع الفلسفة يشارك فيه رجال الدين بقدر ما يشارك فيه الفلاسفة، ولم يزعم أحد هناك أن هذا الفرع يستهدف النيل من العقيدة، بل إنه في نظر المشتغلين به يستهدف تعميق العقيدة وإثراء التفكير في مشكلاتها. وهذا الفرع يتناول مسائل مثل طبيعة التجربة الدينية وأهميتها والسمات المميزة للإيمان الديني بالقياس إلى أنواع الإيمان الأخرى، ومكانة الدين في الثقافة الإنسانية وطبيعة

(1) - المصدر السابق، ص 209.

(2) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 112.

(3) - المصدر نفسه، ص 323.

الرمز الديني واللغة الدينية كما يلقي ضوء على المفاهيم الأساسية كالوحي والقداسة... إلخ ولن يستطيع أحد أن يزعم أن هذه الموضوعات لا تهم الإنسان المؤمن لأنها تجعله بالفعل أكثر وعياً وتفتحاً في إيمانه. ومع ذلك فنحن لن نقرب منها في وطننا العربي المعاصر ولم نحاول أن ندرسها دراسة منهجية منظمة تقنع العقول المتطلعة إلى الفهم. وإذا كان علماء الكلام منذ قرون عديدة قد خاضوا في مشكلات عقلية أثارها الحياة الدينية في عصرهم فإن أحداً لم يعد يجرؤ اليوم على مناقشة المشكلات المعاصرة التي تثيرها التجربة الدينية من الزاوية الفلسفية ولا يوجد تجديد عصري بالمعنى الصحيح لذلك الجهد الذي كان يبذله علماء الكلام، بل إن أقصى ما نجد هو ترديد للمشكلات نفسها التي أثارها في ظروف مختلفة عن ظروفنا كل الاختلاف كمسألة الجبر والاختيار وقدم العالم وحدوثه والذات والصفات والعلم والقدرة الإلهية... إلخ فإذا تساءلنا عن السبب في هذا القصور كان الجواب الواضح هو أنه حاجز التحريم المنيع⁽¹⁾.

إن كل ذلك يعني أنه قد تم التلاعب بالمسألة الأخلاقية بإفراغها من سندها الفلسفي منذ وقت مبكر من عمر الوجود الإسلامي وتمت إزاحته والقضاء عليه من قبل الأرثوذكسيات التي دأبت على القضاء على كل فكر عقلائي أو لحظة إنسانية في التراث الإسلامي؛ إذ «... ينبغي العلم أنه إبان العصر الكلاسيكي المبدع من عمر الحضارة العربية الإسلامية كان هناك توتر صراعي خصب بين المبادئ الأخلاقية ذات الاستلهام الديني والمبادئ الأخلاقية ذات الاستلهام الفلسفي. وكانت هذا الأخلاق النظرية بشقيها الديني والفلسفي هي التي تؤثر على السلوك أو الأخلاق العملية في الحياة اليومية [...] لكن هذا التناغم أو التعايش بين الأخلاق الدينية والفلسفية لم يدم طويلاً فقد حصل انفصال بين الخط الديني الذي انتصر وهيمن حتى اليوم وبين الخط الفلسفي الذي هزم وسحق ولم تقم له قائمة بعد القرن الثالث عشر»⁽²⁾.

إن عودة أو انبعاث الدين، أو ما يطلق عليه في الأدبيات الإسلامية اسم الصحوة الإسلامية، هو، برأي أركون، الوضع الذي يفترض أن تبعث معه الأخلاق وتزدهر فيه المناقشات الفلسفية. إلا أن الذي يحدث اليوم هو أننا نرى مزيداً من التراجع عن المكتسبات التي حققتها المرحلة الكلاسيكية وتمسكاً في المقابل بموروث قرون التخلف. يقول أركون: «... من المعروف أن

(1) - فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ضمن: المؤتمر الدولي الأول حول: الفلسفة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 62-63.

(2) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 104.

المرحلة الكلاسيكية من تاريخ الإسلام تتطابق زمنيا مع فترة العصور الوسطى الأولى في الغرب، وبقدر ما كانت هذه الفترة مليئة بالتساؤلات والدراسات والمؤلفات الهامة بقدر ما تبدو لنا الفترة الحالية خالية من أي اهتمام بالمسائل الأخلاقية. وربما يبدو هذا تناقضا غير مفهوم في وقت يتحدث فيه الجميع عن عودة العامل الديني أو انبعاث الإسلام أو يقظة الإسلام⁽¹⁾.

ولذلك يذهب إلى تسمية هذا الوضع بلحظة الركوع والخنوع أمام عودة الدين أي لحظة تبجيل القيم "الدينية" وهي القيم التي لا تزال تشكل المنظومة الأخلاقية التي "يفتخر" بها المسلمون وتمتلي بها المواعظ وخطب الأعياد والجمعات في العالم الإسلامي، على حد تعبيره، وهي لم تتعرض أبدا للنقد الجنيالوجي⁽²⁾ الذي دشنه نيتشه في كتابه الشهير "جنيالوجيا الأخلاق" وغير هذا من الأعمال ذات العلاقة بالمسألة الأخلاقية لا تزال في دائرة اللامفكر فيه في السياق الإسلامي يؤكد أركون⁽³⁾. وقد اتسعت دائرته (اللامفكر فيه) بشيوع ثقافة إسلام قرون التخلف على حساب إسلام العصر الذهبي واللحظات العقلانية والإنسانية التي يمثلها جيل التوحيد و ابن مسكويه الذي يرى أركون أنه أنقذ تاريخ البحث في المجال الأخلاقي بمؤلفه "تهديب الأخلاق" والغزالي بـ "ميزان العمل"⁽⁴⁾.

لقد جردت تلك العوامل موضوع الأخلاق في السياق الإسلامي من السند الفلسفي وحولت الأخلاق إلى قشور تكرر تدنينا مغشوشا واستعراضيا خاليا من أي مضمون إنساني ليس في العالم الإسلامي فقط، كما يرى أركون، بل حتى في الغرب وبالتالي «... لا يمكن أن نتخلص من الأخلاق المرتبطة بمنظور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا لم نقم بتفكيك المسلمات الخاصة بكل اعتقاد ديني وهي مسلمات هدفها خلع المشروعية على تطبيق هذه الأوامر القطعية داخل فضاء اجتماعي تتواجد فيه عدة أديان لا دين واحد»⁽⁵⁾.

(1) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 206.

(2) - الجنيالوجيا تعني البحث في أصل الأشياء أو العقائد، وقد استعمله نيتشه في البحث عن القيم العليا ليكشف عن طابعها الأرضي وكيفية تشكلها تاريخيا في حين أن جمهور المؤمنين يظن أنها فوق التاريخ وتتعالى على الواقع الأرضي. [هاشم صالح، هامش: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 109]

(3) - أنظر: محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 109-110.

(4) - أنظر: محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص 206.

(5) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 172.

وتمثل سطوة الدين على الأخلاق في السياق الإسلامي، كما عرضنا لها، إحدى تجليات الصراع بين الفلسفة والدين «... ينبغي العلم بأن مصير علم الأخلاق وآداب التصرف والسياسة في العالم الإسلامي مرتبط مباشرة بمصير العلاقات الصراعية أو غير الصراعية بين اللاهوت والفلسفة»⁽¹⁾. أو بين العقل والنقل أو الحكمة والشريعة أو غير ذلك... وقد سبق وأن أثارنا نقاشا خصبا بين مختلف الفرق الإسلامية خاصة بين المعتزلة والأشاعرة في مسألة "التحسين والتقييح" وهي المسألة التي انطوت على تساؤل كبير وهو: هل الأخلاق مصدرها عقلي أم شرعي؟ هل الحسن هو ما حكم الشرع بحسنه والتقييح هو ما حكم الشرع بقبحه؟ أم أن ذلك مرده إلى العقل؟ وقد أظهر المعتزلة في المسألة قولاً بمصدرية العقل في التحسين والتقييح في الوقت الذي قالت الأشاعرة أن النص أو النقل والشرع هو صاحب الفضل في التحسين والتقييح؛ فالحسن ما حسنه الشرع والتقيح ما قبحه الشرع وليس للعقل دور إلا التصديق.

وفي السياق نفسه يظهر هشام جعيط اهتماما لافتا بمسألة الأخلاق في سبيل إغناء الشخصية العربية؛ حيث يرى ضرورة تحريرها من ما يسميه وطأة الأخلاق الدينية لأنها، في نظره، ليست أخلاقا مستقلة؛ فهي تفتقد البعد الاستبطاني أو الضمير وهي مجرد تعاليم خارج الأنا وترتبط بطاعة الله (تعالى) ووعده ووعيده، كما يقول، ولأنها، من جهة أخرى، تحدد كل رؤية عقلانية حديثة للعلائق البشرية نظرا لتشددها وضيقتها. ولذلك فهو يرى أن توسيع مفهوم الأخلاق يقتضي منح مسؤولية أكبر للعقل الفردي وفسح المجال لصوت الضمير الداخلي، ومن ثمة زرع قيما جديدة وتشعيب وإثراء الحياة الأخلاقية الذاتية التي يتاح لها تعاطي البحث الشخصي عن السعادة والخير⁽²⁾.

إلا أن إنكار الدين كمصدر للأخلاق يبدو فيه اعتماد مفهوم «... الأخلاق كعلم فلسفي يتناول السلوكية الواجبة للإنسان عن طريق مفاهيم الخير والشر والالتزام والواجب لاستنباط المفاهيم والقيم»⁽³⁾، وهذا المعنى يتجاوز نظرة «... اللاهوتيين للأخلاق والتي تقوم على أساس مثالي وسماوي»⁽⁴⁾. ومعنى ذلك أنه يتغافل أو يتجاهل دور القيم الماورائية في تزويد

(1) - المصدر السابق، ص 168.

(2) - أنظر: هشام جعيط، الشخصية العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص 132.

(3) - عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ج 1، مرجع سابق، ص 110.

(4) - المرجع نفسه، ص 110

الإنسان بقيم روحية ظل الإنسان يتغذى منها ولا زال؛ فـ«... نكران ما وراء الطبيعة كمصدر للقيم يتضمن في حد ذاته نظرية حول ما وراء الطبيعة [...] وأن ما وراء الطبيعة يمكن أن يغذي النفوس بقوة تحدث المعجزات. ومن المعروف أن غرض المسلمين من التربية لم يكن دنيويا محضاً ولم يكن دينياً محضاً لأن هدف التربية الإسلامية هو إعداد المرء لعملي الدنيا والآخرة [...] يمثل هذه الفلسفة يمكن للتربية أن تحرر القوة الكامنة في نفوس الملايين من البشر وأن تحولها إلى طاقة مبدعة وأن تؤكد من جديد أولوية الإنسان في هذا العالم الذي أخذ يتنكر للقيم الإنسانية الرفيعة»⁽¹⁾. وهو الرأي نفسه الذي يؤكد المفكر المغربي طه عبد الرحمن الذي يوضح أن الاستناد على مفهوم الأخلاق بمعنى Morals أي أوامر ونواهي دينية، كما ينتقده أركون، أو الاستناد على مفهومها الفلسفي بمعنى Ethics يعني، في نهاية المطاف، أن الأمرين في جوهرهما واحد وأن ذلك التفريق لا ينفي التداخل. ومنه يؤكد ضرورة أو حاجة الأخلاق إلى الدين. يقول في ذلك: «... للدلالة على الأخلاق فبعضهم يرى أن Morals عبارة عن جملة الأوامر والنواهي. وأما Ethics فهو العلم الذي يتعلق بالفعل الإنساني تحسيناً وتقييحاً. وهذا لا يؤدي حتماً إلى نفي التداخل بين المفهومين بحيث تصير Morals عبارة عن موضوع لعلم الأخلاق أي Ethics أي أن الفرق بينهما ليس يختلف إلا كما يختلف الشيء عن العلم بهذا الشيء»⁽²⁾؛ ذلك أنه لما كان الدين حاجة اجتماعية رافقت الوجود البشري⁽³⁾ وكانت الأخلاق هي «... مفاهيم إنسانية معنوية غيبية»⁽⁴⁾ فإن طه عبد الرحمن يخلص إلى ضرورة ربط الأخلاق بالدين، بل حاجة الأخلاق إلى الدين. وأن الاختلاف الواقع حول هوية الأخلاق هو في الحقيقة بسبب افتقاد المرجعية الدينية، كما يقول⁽⁵⁾. وإذا علمنا أن علم الكلام الذي ينتقده أركون، يركز على الأخلاق بمفهومه الذي يربط بين الإيمان والعمل والعبادات والذي يدل عليه قوله ﷺ: «الإسلام ما وقر في القلب وصدقه العمل» واعتبار التطبيق الصارم للعبادات دلالة على صحة الإيمان أدركنا سبب رفضه للأخلاق الدينية في السياق الإسلامي وتمسكه بمفهوم الأخلاق المنفصل عن الدين؛ أي عن

(1) - حنفي بن عيسى، دور الفلسفة بالنهوض بالتربية، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع26، أبريل-ماي، السنة

الخامسة، 1975، ص106-107.

(2) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000، ص17.

(3) - أنظر على سبيل المثال: طه الهاشمي، تاريخ الأديان وفلسفتها، دط، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1963، ص11.

(4) - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، مرجع سابق، ص25

(5) - أنظر: المرجع نفسه، 25

العبادات والشعائر الإسلامية.

ثانيا: نقد السلوك اللاأخلاقي للحضارة الغربية: وهو الشق الواقعي والموضوعي من المعالجة والذي يتبدى من خلال أكثر المظاهر شيوعا، حسب ما تذهب إليه دراسات أركون للمسألة الأخلاقية، وهما: الإرهاب والفساد⁽¹⁾.

فأما ظاهرة الإرهاب فإن أركون لا يولي أهمية لتعريفها أو ضبط مفهومها، لأنها بالنهاية واقع، بقدر ما يذهب إلى الحفر للبحث في أسبابها ومسبباتها؛ حيث يرى أن الغرب هو أكثر المتسببين في نشرها وزرعها عن طريق ما يسميه بـ "دوغمائية الروح البشرية" ويقصد بالروح البشرية الحداثة في شكلها الأوروبي أو الغربي عموما. وقد وصفها بالدوغمائية إشارة إلى عنصريتها ونفاقها وهيمنتها وروحها الاستغلالية وسلوكها الاحتقاري الاستعماري والإجرامي في العالم الإسلامي. وهو ما أنتج في الجهة المقابلة، وهي في أغلب الأوقات الجهة الإسلامية والعربية، شعورا بالظلم وإحساسا كبيرا بالقهر ولّد تطرفا ومن ثمة رغبة في الانتقام عن طريق استغلال الدين وتوظيف صور التعالي التي ترافق السلوك الغربي؛ فعندما تصف "الروح البشرية" نفسها على أنها «... نظام الحقيقة المؤسس للقيم وللمشروعية المعرفية والسياسية والقانونية التشريعية والأخلاقية ذات الطموح الكوني. وعلى أساس هذا الزعم سمح الغرب لنفسه بأن يرسم خارطة العالم على هواه وطبقا لمصالحه»⁽²⁾ فإن ذلك لا يعني في الجهة المقابلة سوى البحث عن كل الطرق والوسائل لكبح جماح هذا الطموح والحد من الوصول إلى مبتغاه وأهدافه ولو تطلب الأمر سلوك العنف والإرهاب. ولما «... يقول لنا ما معناه: أنا أمثل الحداثة والعلم والتقدم وبالتالي ما عليكم إلا اتباعي والخضوع لي»⁽³⁾ فهذا لا يعني في الجهة المقابلة سوى البحث في الوسائل والطرق التي توقف تعاليه وتظهر في الوقت نفسه تميزها ولو بالعنف والإرهاب. ولما يظهر أن «... نظام الفكر الضمني أو النظرة العميقة التي يحملها الغرب عن أبناء المستعمرات السابقة لم تتغير فعلا»⁽⁴⁾. أي أنه لا زال يتعامل مع شعوب العالم العربي والإسلامي على قاعدة المستعمر والمستعمر فذلك لا

(1) - لقد ذكر القرآن الكريم أن ما ينغص حياة الإنسان هو فقدان الغذاء والأمن. ومن ثمة استحق المنعم عز وجل العبادة والشكر

قال تعالى: ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ﴿٢﴾ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَءَامَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾﴾

(2) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 177.

(3) - المصدر نفسه، ص 177.

(4) - المصدر نفسه، ص 178.

يعني إلا المزيد من العنف والإرهاب. ولما يقف العالم على «... أن المقاربات العلمية والخطابات التعليمية الإرشادية لم تقم حتى الآن بالطرفة المعرفية الضرورية التي تقترحها علوم الإنسان والمجتمع منذ ستينات القرن الماضي»⁽¹⁾؛ أي لا تزال العلوم عاجزة عن تغيير تلك النظرة فذلك لا يعني أيضا سوى أن الغرب يريد العنف والإرهاب. ولما تتورط بعض الأقلام الأوروبية والأمريكية بدعم تلك التطرفات كرد فعل على العودة المتبجحة والعدوانية للأصولية الإسلامية السياسية⁽²⁾. فذلك يعني دعم للإرهاب وتبرير له. وحينما «... يدعوننا الآن إلى تربية الأجيال على احترام البيئة وتقوية علاقاتنا بالأرض التي نعيش عليها وكذلك تقوية علاقاتنا مع البشر الآخرين وجميع الكائنات الحية وتوسيع نطاق تضامننا وضرورة مساهمة الجميع في الحياة الديمقراطية وضرورة الاعتراف بالغيرية وحق الاختلاف وضرورة وجود التعددية الثقافية وضرورة احترام حقوق الأقليات وتنوع التراثات والثقافات إلخ...»⁽³⁾ فذلك لا يعني إلا شيئا واحدا وهو أن الغرب يعاني خلافاً أخلاقياً يجعله «... لا يمثل الأخلاق أو قل إن التقدم العلمي الذي حققه لم يرافقه تقدم أخلاقي بنفس المستوى»⁽⁴⁾. فهو، والحال هذه، لا يبدو أنه فقط عاجز عن تمثل الأخلاق، بل إنه السبب في انهيارها.

ومع أن الغرب يحاول التقليل من فجوة التباعد بينه وبين العالم ومن ثمة محاولة استعادة بعض ماء الوجه عن طريق مؤتمرات الحوار بين الثقافات أو بين الأديان، خاصة مع العالم الإسلامي، إلا أن فشل تلك الحوارات، برأي أركون، واضح بسبب «... عدم احترام المؤمنين التقليديين للمعرفة العلمية المتعلقة بالظواهر الدينية. وهي المعرفة التي أنتجتها وصدقت عليها الجماعة العلمية والأكاديمية الدولية [...] فهم يقدمون إيمانهم و يقينياته على المعرفة العقلانية وبراهينها»⁽⁵⁾. ولذلك كانت تلك المؤتمرات، برأيه، تزييفا للأوضاع لأنها تخفي الحقيقة وتعمل على تبييع المعرفة العقلانية ولا تقلص من حجم الهوة أو تسهم في نشر الأمن في العالم. يقول في الموضوع: «... ينبغي العلم أن مؤتمرات الحوار بين الأديان [...] لم تحل دون تفاقم انحرافات

(1) - المصدر السابق، ص 178.

(2) - أنظر: المصدر نفسه، ص 163.

(3) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 235.

(4) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 177.

(5) - المصدر نفسه، ص 111.

الظاهرة الأصولية لأديان التوحيد بشكل خاص [...] لأنها حوارات مجاملة في معظمها ولا تتجرأ على طرح الأسئلة على العقائد كيلا تجرح أو تخرج أحدا»⁽¹⁾.

وقد لمس أركون، كما يقول بحكم الخبرة التي اكتسبها بالاحتكاك والمتابعة، أن المسألة لا تعدو أن تكون معالجات براغماتية لا ترقى إلى العلاج الجدي والجذري والمسؤول الذي ينطلق من نقطة أخلاقية لذلك رأيناه يدشن دعوات لما سماه " الديبلوماسية الوقائية" وفحواها نظام تعليمي للديانات تسيير عليه دول العالم الإسلامي بمشاركة الدول الأوروبية. يقول في الموضوع: «... لقد طرحنا بهذا الصدد مسألة تعليم الظاهرة الدينية في المدارس بطريقة علمانية وعقلانية حديثة في جميع دول المتوسط»⁽²⁾؛ أي تعليم يمهّد المؤمنين في ضفتي المتوسط إلى الحوار العقلاني الذي يسهم في التقريب والتخفيف من العنف والإرهاب، كما يعتقد أركون.

وأما المظهر الآخر لانهيار الأخلاق في الغرب فهو الفساد السياسي والاقتصادي الذي يضرب أطنا به هناك: فأما السياسي فهو انتشار ما يسميه أركون بـ "تصفية الذروة العليا للسلطة" ويقصد بها سلوك المجاملات والنفاق والتلاعب والكذب والتزوير الذي أصبح يميز الأنظمة في الغرب. يقول موضحا ذلك: «... عندما تسمح الأنظمة الديمقراطية لنفسها بأن تصفي كل ذروة عليا للسلطة الأخلاقية السياسية يعني ذلك أن هناك أزمة حقيقية بل كبرى على مستوى الدولة ذاتها لأنها تخص القيم الأخلاقية العليا وعندما تقوم هذه الدول الديمقراطية نفسها بإفساد الانتخابات عن طريق التلاعب بها فهذا يعني إفسادا للعقل ولكل قاعدة أخلاقية ولكل أمل في مستقبل مشترك وبالتالي هناك أزمة أخلاقية في الغرب وليس في الشرق أو في العالم الإسلامي»⁽³⁾.

وأما الاقتصادي فيمثل له أركون بالأزمة الاقتصادية العالمية الأخيرة والتي يرى أن سببها الرئيسي هو الجشع والطمع وغياب الضمير؛ إذ يقول: «... أنظر الأزمة المصرفية الأخيرة الناتجة عن اختلال أخلاقي بالدرجة الأولى لدى كبار المصرفيين ورجال البنوك الجشعين»⁽⁴⁾. وهو سلوك يتجاوز أخلاقيات كانط وتأكيدات الثورة الفرنسية حول "الأخوة-العدالة-المساواة" وتظهر حجم البراغماتية والطمع الذي يسكنها والبعيد كل البعد عن السلوك الإنسي المفترض.

(1) - المصدر السابق، ص 111.

(2) - المصدر نفسه، ص 108.

(3) - المصدر نفسه، ص 181.

(4) - المصدر نفسه، ص 106.

ولذلك نجده يتساءل قائلاً: «... أين هو التنوير؟ وأين هو إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته الثورة الفرنسية والذي لا تزال فرنسا تفتخر به حتى الآن؟ هنا يكمن كل غموض الفلسفة الحديثة التي بلورت نظرية حقوق الإنسان والمواطن ضمن المنظور الكانطي الخاص بالقانون الكوني الذي يفرض أن ينطبق على جميع البشر. من الناحية النظرية هناك مساواة في فلسفة الحداثة ولكن من الناحية العملية لا توجد مساواة بين الأوروبي والعربي أو بين الأوروبي وغير الأوروبي عموماً»⁽¹⁾.

وصار «.. الدوس بالأقدام على الحقوق الوطنية والدولية وآليات النبد الاجتماعي والمفايات السياسية والمصرفية والوعود السخية غير الموفى بها والأكاذيب على مستوى رؤساء الدول والفساد الشائع على كل مستويات العلاقات الاجتماعية»⁽²⁾ علامة على انهيار أخلاقي رهيب. وتعبير عن «... انعدام أي حس أخلاقي على مستوى العلاقات الدولية وإلى تفكك الممارسات التربوية والتعليمية، وهي تؤدي أخيراً إلى الانتصار العام والنهائي لانعدام الأمن وانتشار العنف البنيوي المنتظم على الصعيد العالمي»⁽³⁾. وفي ظل هذا الانهيار الأمني والسياسي والاقتصادي ظلت حزمة الأخلاق التي ييشر بها الغرب تسقط في الواقع لأننا «... نلاحظ أنه (الغرب) لا يكف عن التبشير والوعظ بحقوق الإنسان ومكاسب الحداثة أو مابعد الحداثة. لكننا نلاحظ أن الكلام المعسول شيء والسياسات الفعلية للغرب شيء آخر وكثيراً ما يضحى بالمبادئ لأجل المصالح»⁽⁴⁾.

إن أركون، وإن كان ينتقد الأخلاق في الجهة الإسلامية لاستنادها على الدين وافتقادها السند الفلسفي، فإنه في الجهة الغربية نجدده يلح على ضرورة أن تستعين "الروح البشرية" بالتراث الروحي للأديان من دون أن يعني ذلك دعوة إلى العودة إلى الوراثة كما يقول مترجمه هاشم صالح: «... إن أركون بانتقاده للحداثة الغربية يريد أن يعيد إليها التوازن لكي تدمج من جديد في أحضانها البعد الروحي والهيم الأخلاقي للتراثات الدينية السابقة، وهو بذلك لا يدعو للعودة إلى الماضي وإنما إلى إعادة النظر في الحاضر على ضوء التجربة البشرية الطويلة والتعددية»⁽⁵⁾؛ ذلك

(1) - المصدر السابق، ص 329.

(2) - المصدر نفسه، ص 109.

(3) - المصدر نفسه، ص 109.

(4) - المصدر نفسه، ص 179.

(5) - هاشم صالح، هامش: من فيصل التفرقة إلى فضل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص 219.

أنه: كما يقول، وقف على فقر الأخلاق الدينية في الوقت نفسه لمس عجز العقل الحدائث عن تقديم بديل أخلاقي محترم عندما دخل بنفسه في لجنة أطلق عليها "اللجنة القومية للأخلاق في فرنسا" والتي كان غرضها دمج دراسة الأخلاق إلى جانب الطب⁽¹⁾؛ أي أن الأخلاق تعاني، بحسب أركون، من افتقار لأي مرجعية أو سند فلا الديانات التقليدية التي تمت إزاحتها ولا الحدائث الغارقة في المادية أصبحت قادرة على تقديم ذلك. يقول في الموضوع: «... ما مصير الأخلاق في كل هذا؟ [...] هل بقي لها من مكان يا ترى؟ ومن أي معين سوف تستلهم معنى القيم والفضائل والحياة الطيبة في زمن البهرجات والمظاهر ومجتمع الاستهلاك والركض وراء الربح والفائدة بأي شكل كان؟»⁽²⁾ إن العالم والإنسان فيه، كما يعتقد أركون، يحتاج إلى أخلاق تعني به وتحفظ كرامته وتشيع الأمن والاستقرار بعيدا عن الطرح البراغماتي والنفعي الذي تقوده السياسات الغربية من جهة وبعيدا عن التعلق الميتافيزيقي الذي تقوده القوى الدينية من جهة ثانية، وهو يعاني، كما يقول، في الجهتين: في الجهة الإسلامية من تسلط الموروث الديني وفي الجهة الغربية من تسلط المصلحة. وبين الجهتين يعاني الإنسان وحده، وهو على تلك الحال في الاختيار بين أمرين أحلاهما مر. وبين تغييب العقل وتغليب المصلحة «... ينغلق الطرفان المتحاربان داخل السياجين العقائديين المغلقين الخاصين بما: نقصد السياج العقائدي الديني من جهة الإسلام والسياج العقائدي الحديث من جهة الغرب، كما ينغلقان داخل مناخ الكره والنبد المتبادل»⁽³⁾. وذلك، بنظر أركون، تعبير عن تراجع الأخلاق في الجهتين أو بالأحرى تعبير عن انعدام الأخلاق⁽⁴⁾.

إن الأزمة الأخلاقية التي يعيشها العالم اليوم تتطلب تفكيرا جديا يقوم على احترام وتطبيق جملة من الآليات ترسم برأي أركون معالم منظومة أخلاقية إنسانية وتبدأ من:

1/ تعليم الدين بمناهج وآليات حديثة تشمل المدارس والجامعات ومراكز التعليم في ضفتي المتوسط خاصة: والمراد دراسته بوصفه ظاهرة إنسانية لا بوصفه حقيقة؛ ذلك أن تدريسه باعتباره حقيقة سيصطدم بمشكلة التقديس المفضي إلى العنف كما سبقت الإشارة إليه. وفي الوقت نفسه إن إهمال دراسته كما فعلت وتفعل العلمانية المتشددة يكون قد همش البعد الروحي والحاجة

(1) - أنظر: محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر سابق، ص 218.

(2) - محمد أركون، الإسلام، أوروبا والغرب...، مصدر سابق، ص 224.

(3) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 179.

(4) - أنظر: المصدر نفسه، ص 163.

الروحية للدين، ومن ثم السقوط في المادية التي نرى تداعياتها الكارثية على الإنسان والكون اليوم. ولذلك يرى أركون ضرورة معالجة الموضوع عن طريق تعليم الظاهرة الدينية بطرق عقلانية وهو الشيء الذي لاقى ترحيباً في الضفة الجنوبية للمتوسط، كما يقول، في حين لاقى كل الرفض من قبل ضفته الشمالية أي في البلدان الإسلامية؛ فالعالم الإسلامي ظل يحارب فكرة تدريس الظاهرة الدينية ويتمسك بتدريس التربية الإسلامية وحدها ويرفض وضع الإسلام في نفس البرنامج والمنهاج مع باقي الديانات في دراسة مقارنة تستبعد الذات وتدرس الديانات كلها بموضوعية وعلمية. ورفض دراسة الدين والتدين بأسلوب علمي عقلاني من قبل الضفة الشمالية من المتوسط وإهماله كلية في الضفة الجنوبية منه يعني خلق أزمة أخلاقية. يقول: «... من الواضح أن هذا الجانب من عودة الأديان إلى الساحة غير مدرّوس بشكل دقيق ولا صحيح حتى الآن [...] ومعلوم أن الحقل الديني يواجه باستمرار مشكلة استخدامات التسيير الحديث للمجتمعات البشرية [...] ومعلوم أن رجال الدين يشاركون في السلطة الاجتماعية والسياسية داخل المجتمع ويتبنون رؤية خطيرة لمستقبل الدين أو الظاهرة الدينية في المجرى الحالي للمصير البشري. غني عن القول إن كل ذلك ينعكس سلبياً على المسألة الأخلاقية وذلك عن طريق إهمالها ونسيانها وعدم الاهتمام بها على الإطلاق»⁽¹⁾.

2/ تحديث المسألة الأخلاقية والانتقال بها من الأخلاق الفردية المحدودة بالعبادة والدين والجنس إلى نظرة أكثر إنسانية وانفتاح على الأديان والأجناس والعلاقات بين المجتمعات والدول؛ أي عدم ربطها بمعطيات أي دين من الأديان وإنما الاستناد إلى ما يملكه العقل وحاجة الإنسان إلى الاحترام أي «... ينبغي ربط القيم بالمسارات السائرة نحو آفاق كونية أو ما هو قابل لأن يصبح كونياً»⁽²⁾، والذهاب نحو المشترك الإنساني «... فموضوعات علم الأخلاق عديدة ومتغيرة لكن التساؤلات الأساسية والقواعد ينبغي أن تميل نحو الوحدة الكونية التي تشمل الشرط البشري كله أي أن تنطبق على جميع البشر. ينبغي أن تشمل الوضع البشري في جميع الثقافات والتراثات الدينية والفئات الاجتماعية والأنظمة السياسية»⁽³⁾.

3/ تهمين عمليات تشكيل موازين قوى بين الكنائس والمساجد والمعابد والمؤسسات

(1) - المصدر السابق، ص 115.

(2) - المصدر نفسه، ص 153.

(3) - المصدر نفسه، ص 138.

التعليمية والتربوية والهيئات الغير حكومية ومؤسسات المجتمع المدني وبين الأنظمة السياسية من أجل تأسيس ما أسماه الرؤية الشمولية للمسألة الأخلاقية «... بمعنى تامين هذه الخطوة التي يقع عليه الرهان أو الأمل في تشكيل رؤية أخلاقية كونية يشارك فيها الجميع وهي الرؤية التي يستبعد أن يشارك فيها الإسلام أو الحركات الأصولية في العالم الإسلامي كونها تقدم نفسها بديلا للنموذج الغربي، وفي الوقت نفسه يستبعد أن يشارك فيها الغرب الذي وجد في الحركات الأصولية عدوا دياكتيا بعد سقوط الإتحاد السوفياتي والذي يرى نفسه ممثلا وحاملا للقيم الكونية»⁽¹⁾.

4/ نشر ثقافة الديمقراطية: إن احترام العقائد والديانات وتثبيت قيم الأمن والسلام في العالم تعد اليوم من أوكد الأخلاق التي يحتاجها الإنسان، ولا يتسنى توفير ذلك، برأي أركون، ما لم يمتلك قدرا كافيا من ثقافة الديمقراطية وحقوق الإنسان؛ ثقافة تمكنه من حماية الأديان والعقائد من التلاعبات السياسية والاستغلال الأيديولوجي، وهذا موضوع يرى أركون أنه يجب أن تتولاه الدبلوماسية التي يجب أن تشارك فيها جميع الدول. يقول في الموضوع «... جميع الأنظمة غير الديمقراطية تتلاعب بالدين لأغراض سياسية كما أنها بحاجة إليه لخلق المشروعية على ذاتها»⁽²⁾ ولذلك «... نحن بحاجة إلى دبلوماسية تحقق إجماعا دوليا حول الشروط الضرورية والكافية من أجل أن تضمن في كل مكان الاستقلالية الذاتية الروحانية والأخلاقية للأديان، كما تضمن عدم تدخل الأنظمة السياسية في الشؤون الدينية»⁽³⁾؛ لأنه وحدها الأنظمة الديمقراطية ليست بحاجة إلى هذا التلاعب لأنها تستمد مشروعيتها من الشعب والانتخابات الحرة لا من رجال الدين. والدين ليس محترما فعلا إلا في الأنظمة العلمانية الديمقراطية؛ فهنا يتمتع رجال الدين بالحرية الكافية للتفرغ للشؤون الدينية وتعميق البحوث الروحية والأخلاقية. وأما بقاء الدين في أيدي الأنظمة الاستبدادية تتلاعب به هو ما ينمي الحركات الأصولية المتطرفة التي تستغل فشل الأنظمة في إحداث التنمية والتقدم أو تحسين المعيشة وغير ذلك من أجل توتير الأجواء ونشر الرعب والعنف بين الناس بذريعة حماية الدين وتخليص الناس من ظلم الحكام المستبدين وإقامة شرع الله⁽⁴⁾. وهو ما يبرز ارتباط مسألة الديمقراطية بالأخلاق في فكر أركون؛ فالديمقراطية تفرز علمانية

(1) - أنظر: المصدر السابق، ص 117-118.

(2) - المصدر نفسه، ص 112.

(3) - المصدر نفسه، ص 112.

(4) - أنظر: المصدر نفسه، ص 112.

تتحرم الدين ورجاله ومثليه وتخلصهم من لوثة السياسة والاستغلال السياسي والبراغماتي وتسحب البساط من تحت أقدام الحركات الأصولية التي تشيع الإرهاب والعنف باسم حماية الدين، وينسحب هذا على جميع الأديان وليس على الإسلام فقط.

5/ إشراك الإسلام في ذلك عن طريق رسم آفاق لعلم أخلاق يستلهم من الروح الإسلامية التواضع والاحترام ويتوجه نحو آفاق كونية أوسع من المجال الإسلامي. وهو عمل ينبغي، برأي أركون، أن يضطلع به الباحثون والمفكرون في العالم الإسلامي والعربي من أجل «... الكشف عن شروط إمكانية الخروج السريع من النزعة التبجيلية المسيطرة على المسلمين والعرب اليوم وكذلك ضرورة الخروج من النضال الحركي السياسي الانفعالي بغية أن نساهم أخيراً في نجاح البحوث العلمية عن التراث ونقل المعارف الجديدة وهذا شيء يتطلبه تجديد الفكر الأخلاقي في العالم العربي والإسلامي ككل. ينبغي أن نعيد لهذا الفكر اعتباره في مواجهة ظاهرة انتشار العنف وتوسعه في جميع المجتمعات المعاصرة فلو كانت هناك أخلاق حقيقية لما استخدم الإسلام كسلاح فعال لارتكاب العنف والتفجيرات والاعتقالات»⁽¹⁾. ويمكن أن يقرنا من «... آفاق البحث التحريري الجاري حالياً من أجل تشكيل علم أخلاق كونية أو قابلة لأن تكون كونية أقصد قابلة للتعميم على كل شعوب الأرض من دون استثناء»⁽²⁾. ويكون بديلاً جديداً عما أسماه بـ "خطاب الإغائة الإنسانية" الذي تحدث عنه حيث قال: «... نظراً لتراكم المشاكل المطروحة في كل المجتمعات المعاصرة ونظراً لجدتها أيضاً ثم نظراً لعمق الهوة المتزايدة بين الشمال والجنوب وبين الشرق والغرب فإننا لم نعد نستطيع أن نبلور إلا خطاباً أخلاقياً مؤقتاً أو نوعاً من خطاب الإغائة الإنسانية». ⁽³⁾ وهذا يعني أنه ينشغل بالمسألة الأخلاقية من منظور شامل يهتم بجميع البشر والأسرة الإنسانية قاطبة ويناقشها ضمن إشكالية العلاقة مع الآخر أين تختفي أغلب النداءات والخطابات التي تدعو إلى احترام الآخر سواء في الأديان الثلاث أو في الفلسفة الحديثة والمعاصرة خلف نداء واحد هو نداء الإنسانية. و«... أن نبلور لاهوتاً جديداً لقبول الآخر أو فلسفة جديدة تقبل منذ البداية بأن تهضم التساؤلات التالية: أولاً: هل يمكن القبول بمشروعية حرب غير متكافئة من أجل تحقيق أهداف قومية ولو على حساب نفي الآخر وسحقه؟ ثانياً: هل يمكن أن

(1) - المصدر السابق، ص 152.

(2) - المصدر نفسه، ص 153.

(3) - محمد أركون، الإسلام، أوروبا والغرب...، مصدر سابق، ص 108.

نسمح بأن ينتشر على الصعيد العالمي شيئا سينا لا يمكن احتمالهما؟ ثالثاً: هل يمكن للتراث المهتم بالآخر والمبلور داخل الفضاء التاريخي المعروف باسم الغرب أن يستمر في الإعلان عن كونية قيمه من دون أن يدمج أخيراً إلتزامات المسؤولية الفكرية والأخلاقية تجاه الآخر»⁽¹⁾.

تلك ملامح تجديد "علم الكلام" التي بدت لنا في مشروع أركون التجديدي النقدي للتراث؛ كلام يقوم على الجوهر الأخلاقي ويتغياً البعد الإنساني. وقد قصدت عبارة "إنساني في أبعاده أخلاقي في جوهره" لأن "علم الكلام" الذي يصفه أركون بالدوغمائية ما كان على تلك الهيئة إلا لما افتقد البعد الإنساني وخضع للأطر الأخلاقية الدينية.

إن المتأمل في صورة "علم الكلام" هذه يلحظ أن أركون يطمح إلى بناء "كلام" أو "لاهوت" بتعبيره لا إيمان فيه كما توجه العقيدة الإسلامية أو كما هو مفصل في الوحي. بل "كلام" يقوم على الإيمان بالمطلق، ويتجاوز فيه المؤمن الخصوصيات الدينية المثقلة بالعبادات والالتزامات التي تحبس الروح وتحرمها من لذة التأمل وتجعل منها أخلاقاً ينبغي الالتزام بها. ولعله في ذلك يضاهي ما قاله زكريا إبراهيم عن الفلاسفة الوجوديين: «... قد يكون في وسعنا أن نشير إلى موقف الفلاسفة الوجوديين من الدين وكيف أنهم أرادوا أن يخلصوا الفلسفة من فكرة الله على اعتبار أن الله قد مات (على حد تعبير نيتشة) أو أنه كان يحدثنا ثم صمت(على حد تعبير سارتر) [...] ولكننا مع ذلك لو أمعنا النظر إلى فلسفة سارتر لاستطعنا أن نقول إنها تنتهي في خاتمة المطاف إلى "لاهوت" لا إله فيه. ومعنى هذا أن وجودية سارتر إن هي إلا فلسفة رجل متدين فقد إيمانه بالله ولكنه لم يفقد نزوعه نحو الله»⁽²⁾. وربما صح لنا أن نقول في حق أركون مثل ذلك: إن "لاهوت" أركون إن هو إلا "لاهوت" رجل متدين عز عليه الالتزام بالتعاليم والشعائر الإسلامية ولكنه لم يفقد إيمانه بالله ونزوعه نحوه.

وقد نال علم الكلام أهمية كبيرة في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال الجهود التي حظي بها منذ بداية النهضة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؛ حيث توجهت إليه اهتمامات العديد من المفكرين. فعلم الكلام هو من أكثر العلوم والمعارف الإسلامية مرونة وقابلية للانفتاح والتجدد. ومع أن أدلته ثابتة إلا أن منهجه وقضاياه وتحدياته ظلت تتغير؛ فالناظر في

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص322.

(2) - زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، دط، القاهرة، مكتبة مصر، دت، ج4(مشكلة الفلسفة)، ص148.

المراحل التي مر بها هذا العلم يلحظ أن تلك المراحل إنما تعبر عن نفس جديد يبعثه المتكلمون في هذا العلم كلما استجدت الوقائع وتبدلت الظروف وتغيرت التحديات؛ فقد خضع في بداية تكوّنه إلى الاستدلالات والتخریجات المستندة إلى المنهج القرآني البسيط، وهو المنهج الذي سار عليه الصحابة والتابعون من السلف الصالح للأمة. وفي أزمنة لاحقة توجه المتكلمون نحو تغيير وسائل الاستدلال ومنهج الرد على الشبهات لما تغيرت التحديات والظروف؛ حيث وظفوا الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي وتفتنوا في إبداع مناهج الجدل والمناظرة وكان من نتائج تلك المرحلة نشأة العديد من الفرق الكلامية التي تناولت بالبحث والدراسة مواضيع لم تكن تطرح قبل ذلك⁽¹⁾.

ومع النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية العشرين؛ أي مع بداية النهضة حظي علم الكلام باهتمام جمال الدين الأفغاني ويظهر ذلك جليا في "رسالة الرد على الدهريين" التي عربها تلميذه محمد عبده والتي تعكس اهتماما لافتا بضرورة صياغة جديدة لعلم الكلام تواجه التحديات الجديدة. يقول عبد المجيد الشرفي: «... وهذه الرسالة على قصرها، إذ لا تحتوي على أكثر من سبعين صفحة، تعكس اهتمام المفكرين المسلمين منذ أواخر القرن الماضي بأثر انتشار المذاهب الطبيعية الملحدة الواردة من الغرب في تقويض الإيمان التقليدي»⁽²⁾. وقد لخص أحمد أمين محاور الرسالة في نقطة واحدة هي «... إثبات قيمة الدين وضرورته للإنسان وأثره في رقيه وأثر الإلحاد في انحطاطه»⁽³⁾. «... وبذلك يكون محتوى هذه الرسالة مرحلة جنينية في محاولة صياغة العقيدة الإسلامية بما يتلاءم وضرورة التصدي للفلسفات المغرية التي بدأت تغزو عقول المثقفين العرب المحدثين»⁽⁴⁾.

كما مثل بديع الزمان النورسي⁽⁵⁾ محطة تجديدية أخرى لعلم الكلام، كما يقول محسن عبد

(1) - أنظر: على سبيل المثال: أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ط5، بيروت، دار النهضة، 1985، ج 1.

(2) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص33.

(3) - أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص78.

(4) - عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص34.

(5) - سعيد النورسي [1877م-1960م] الملقب بـ "بديع الزمان" من مواليد قرية نورس شرقي الأناضول من أبوين كانا مضرب المثل في التقوى والصلاح. كان شديد الفطنة والذكاء منذ طفولته. درس في "الكتاب" وحصل على إجازة علمية في سن مبكرة. تنوعت ثقافته بين العلم الشرعي والعلوم العقلية والفلسفية الصوفية. وهو ما أعطى لدروسه صدى كبيرا في أوساط الشباب. توفي سنة 1960م وحملت رفاته إلى جهة مجهولة. ولم يعرف قبره إلى اليوم. من آثاره: رسائل النور وهي مجموع الدروس والمحاضرات التي كان يلقيها. [<http://www.altareekh.com>]

الحמיד، الذي يقول: «... لقد أدرك الأستاذ النورسي طبيعة المرحلة التي كانت تمر بها تركيا ورأى بأمر عينيه أن حرباً منظمة مأكرة تشن على الإسلام من لدن الدوائر المادية والعلمانية وأجهزة الثقافة الاستعمارية [...] فافتنع أن علم الكلام القديم المبني على مقدمات عقلية معقدة سير في طريق طويل غير مأمون العاقبة في هذا العصر خاصة»⁽¹⁾ و«... من هنا فإنه حاول أن يخطط لعلم كلام جديد، مبني على القرآن الكريم يستقي منه مباشرة دون الخوض في مصطلحات عقلية غامضة»⁽²⁾.

وفي الوقت نفسه ذهب إلى «... حشد معارف عصره العقلية والعلمية لتوسيع مداليل الأدلة القرآنية بأسلوب عصري خلط فيه العقل بالعاطفة حتى يحدث تأثيره في الجيل الجديد»⁽³⁾. وهكذا «... استطاع النورسي بمنهجه ذلك نقل علم التوحيد من نظريات فكرية مجردة يفهمها الخاصة إيماناً عقلياً مجرداً إلى سلوك في الحياة ينفعل به العقل ويثير العاطفة»⁽⁴⁾.

كما أسهمت محاضرات محمد إقبال التي جمعت تحت عنوان "تجديد الفكر الديني في الإسلام" في محاولة بلورة علم كلام جديد يستفيد من مختلف المذاهب الفلسفية الحديثة التي ظهرت في أوروبا فيقول: «... ولقد حاولت في هذه المحاضرات بناء الفلسفة الدينية الإسلامية بناءً جديداً آخذاً بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة»⁽⁵⁾. وقد فعل مثل ذلك العديد من المفكرين مثل وحيد الدين خان ومالك بن نبي وغيرهما... وقد اتخذ تجديد علم الكلام عند هؤلاء طابع التركيز على المعطيات العلمية بشقيها الطبيعي والإنساني خاصة الفلسفي، وبدا تأثرهم بتلك العلوم والفلسفات واضحة. ومن ثمة كان تجديد علم الكلام «... يعني إعادة بنائه وتطويره أي تكييفه لطور جديد من أطوار التاريخ يستجيب فيه لمتطلبات الحياة المتغيرة»⁽⁶⁾.

(1) - محسن عبد الحميد، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 113.

(2) - المرجع نفسه، ص 113.

(3) - المرجع نفسه، ص 113.

(4) - المرجع نفسه، ص 113.

(5) - محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، راجعه: عبد العزيز المراغي و مهدي علام، ط2، دار

الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 2000، ص 237

(6) - عبد الجبار الرفاعي، السؤال اللاهوتي، مرجع سابق، ص 36

وهكذا ننتهي إلى أن انطلاق التجديد في الكلام من مرجعية دينية إسلامية لا يعني انغلاقه على نفسه أو نفيه البعد الإنساني لاهتماماته وفكره، واستناده إلى مرجعية دينية إسلامية لا يعني زهده في البحث الأخلاقي والقول بكفاية الدين فيه. بل على العكس من ذلك أن التجديد الكلامي، كما هو في الفكر الإسلامي، يثبت أنه إنساني وأخلاقي بالقدر الذي يصبوب فيه جهده نحو الداخل أي نحو الذات الإسلامية؛ فبقدر ما يصطلح حالها برجوعها إلى موقعها " كنتم خير أمة" يمكننا القول بصلاح حال العالم، وفساده وانحيار الأخلاق فيه قد يكون انسحاب المسلم منه أحد أسبابه، وربما كان هذا جزء مما خسره العالم بانحطاط المسلمين.

لنخلص إلى أن أركون إنما أراد تأسيس "تيولوجيا إسلامية" على شكل لاهوت تحريري ينقل العقل الإسلامي من المجال اللاهوتي إلى المجال الإنسي؛ أي تيولوجيا تكون غايتها الإنسان. وهو ما يترجم رغبة عميقة في علمنة العقيدة بنقل السلطة من السماء إلى الأرض، ومن الله إلى الإنسان. وتلك غاية سخر جملة من الأسس الفكرية والمنهجية من أجل بلوغها، وهو ما سنحاول أن نعرض له في الفصل التالي إن شاء الله.

خلاصة الفصل:

إن علم الكلام هو حقل من الحقول المعرفية الهامة في التراث الإسلامي، ولا يضره أنه نشأ متأثراً ببعض الأحداث السياسية. ويرتبط ظهوره، من منظور أركون، بحادثة خلق القرآن أي بعد تصفية المعتزلة وتيارهم العقلاني. وهو بذلك يكون ذلك الخط السني الذي دشنه المتوكل ومن بعده القادر والصورة المنغلقة التي شكلتها تحالفات القوى السياسية والدينية؛ فقضت على المعتزلة وعلى ابن رشد وهمشت التوحيدي ومسكويه وغيرهما. ما يعني أنه فكرة منغلقة وذات وظيفة إقصائية وتبريرية.

ومع كونه فكرة منغلقة إلا أنه حظي باهتمام كبير في مشروع أركون النقدي نظراً للأدوار والآثار السلبية التي تركها ويلعبها اليوم على الصعيد الفكري والسياسي في السياق الإسلامي تجلى في محاولته بلورة نظرة "كلامية" جديدة تتغياً البعد الإنساني الذي جرت تصفيته في السياق الإسلامي بتغيب العقل وجرى تجاهله في الحداثة الغربية بتغليب المصلحة. وتقوم على الجوهر الأخلاقي الذي جرى إفراغه من محتواه بالسطو على سنده الفلسفي والعقلاني لمصلحة الفتاوى الدينية وثقافة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السياق الإسلامي. كما جرى التلاعب به بفعل تغليب المصلحة والثقافة البراغماتية في الغرب.

الفصل الثالث:

الأسس الفكرية والمنهجية لتجديد
علم الكلام في فكر محمد أركون.

تمهيد:

لقد بدا لنا اهتمام أركون "بعلم الكلام" وسعيه إلى تجديده في إطار مشروعه النقدي للعقل الإسلامي. غير أن تلك الغاية لا تتحقق، كما يبدو عنده ، بعدة منهجية تقليدية تعتمد مناهج التفسير القديمة. وفي الوقت نفسه تستند إلى النصوص الموروثة التي خطتها الأرثوذكسيات الدينية والسياسية، وتتكرر للمحطات التراثية الإنسانية وتدير الظاهر لمنجزات الحداثة الأوروبية في التعامل مع التراث الديني وجوانبها العقلانية المتقدمة.

ولذلك يذهب أركون إلى اعتماد أسس فكرية ومنهجية مغايرة ومعاصرة تختلف عن تلك الموروثة. والسؤال المطروح هو ما هي تلك الأسس سواء ما تعلق منها بالجانب الفكري أو بالجانب المنهجي؟ وإلى أي مدى يمكن القول بأن تلك الأسس هي تعبير عن موقف إبداعي وابتكاري في فكر أركون؟ إنه السؤال الذي سأحاول الإجابة عنه من خلال مبحثين اثنين يتضمنهما هذا الفصل.

المبحث الأول: الأسس الفكرية لتجديد علم الكلام عند محمد أركون.

إن البحث في الأسس الفكرية، بالنسبة لأركون، يعني «... أن نخلق شروط إمكانية وجود تيولوجيا جديدة للتراث»⁽¹⁾. أو بتعبير آخر البحث عن تجارب أو محطات تمتلك القدرة على صناعة التحول وتبدي فيها عناصره؛ وهي العقلانية والحرية والإنسانية والانفتاح... لأنه «...لا يمكننا الانطلاق من تحديد تيولوجي أو الاستناد عليه لأن الفكر الإسلامي قد غلب سريعاً جداً أطر المباحكة الجدالية على مسألة المحافظة على الفكر الجاد»⁽²⁾. وقد وقف أركون، من منطلق كونه باحثاً في تاريخ الفكر الإسلامي أولاً ومُلمّاً بتاريخ الفكر الأوروبي ثانياً، على تلك الشروط والمحطات التي بدت له أنها تضمنت طاقة فكرية كبيرة وإمكانية ضخمة لصناعة التحول في السياق الإسلامي. وأعني بها: التراث الإسلامي بمعناه الذي وقفنا عليه سابقاً وهو "التراث الإسلامي الكلي والشامل" إلى جانب التجربة الأوروبية؛ ولذلك صح أن نتساءل عن العطاءات الفكرية الأوروبية التي تشكل فتوحات المشروع الأركوني في تجديد علم الكلام؟ وكذا عن تلك التي يزوّده بها التراث؟⁽³⁾

أولاً التراث الإسلامي: لقد حاول أركون استدراج بعض المحطات الفكرية في التراث لتأكيد الأبعاد الحدائثية والإنسانية التي يزخر بها الأخير، ومنه أخذ يستلهم أفكاره التجديدية وهو يمارس ما يسمى بمبدأ "العودة والمجازة"⁽⁴⁾ بغرض البحث عن العناصر التي يرى أنها نماذج يمكن التعويل عليها في صناعة "علم كلام" يكون في مستوى التحديات التي يواجهها العقل الإسلامي اليوم.

ويشكل القرن الثالث والرابع العصر الكلاسيكي والذهبي بالنسبة لأركون، وهو لذلك يعتبره أهم محطات الانطلاق التجديدي الجاد؛ ففيه بلغت العقلانية والفكر الإنساني والحر الذروة. وهو التراث المنسي الذي ظلت الأرثوذكسيات الدينية والسياسية، ولا زالت، تمارس عليه كل أنواع التهميش والإقصاء وترميه في خانة اللامفكر فيه. أو بتعبير أركون إنه العصر الذي تمثلت فيه

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص31.

(2) - المصدر نفسه، ص31.

(3) - لقد التبس علي الأمر هل أعتد المعيار الزماني فأبدأ بعنصر التراث أم أبدأ بالتجربة الأوروبية فأقع في محذور فكري يحاول العقل المسلم أن يتجاوزه وأعني به المركزية؟ ثم وجدت نفسي أحسم الموضوع لمصلحة العامل الزمني حيث بدأت بالتراث الإسلامي.

(4) - المراد بمبدأ العودة والمجازة هو الرجوع إلى التراث والوقوف عند لحظات التحول فيه من دون الانغماس الكلي الذي تمارسه القوى السلفية، على حد تعبيره، وهذا المبدأ يرى أركون أن الحدائث الأوروبية قد تعاملت به مع التراث اليوناني والروماني؛ إذ هي لم تمارس القطيعة التامة مع ماضيها وتراثها وإنما تجاوزت الماضي المظلم واستفادت من اللحظات العقلانية فيه.

«...علاقة توترية جدلية صراعية خلاقة بين العقل والإيمان»⁽¹⁾. وهو الذي يمثله، حسب أركون، تيارات وشخصيات يأتي على رأسها المعتزلة وشخصيات مثل أبي حيان التوحيدي وابن مسكويه وغيرهم...

إن استعادة تراث العصر الكلاسيكي بالنسبة لأركون لا يعني استعادة مقولاته أو تبني أفكاره، كما يقول مترجمه هاشم صالح، إنما «... هو (يقصد أركون) يفعل ذلك لكي يبين حجم الفارق بين جدية المناظرات الفكرية التي حصلت أثناء الفترة الكلاسيكية المبدعة من تاريخ العرب والإسلام وبين الوضع المؤسف الذي تردى إليه الفكر الإسلامي المعاصر»⁽²⁾. وبتعبير آخر هو يريد استعادة «...الروح الفكرية القلقة والجادة في البحث عن الحقيقة [...] وهكذا يقدم لنا أركون مثالا واضحا وعمليا على كيفية الاتصال بالماضي والانقطاع عنه في الوقت ذاته»⁽³⁾. وفي الوقت نفسه يقول: «...إن العودة النقدية التي نمارسها على التقاليد والأنماط الثقافية التقليدية لا تعني بالضرورة هجرانها بشكل تعسفي عن كل إنجازاته وفتوحاته السابقة»⁽⁴⁾؛ بمعنى آخر إنه أراد أن التراث، فيما يمكن اعتباره إنجازات وفتوحات، ونقده لا يعني الانتقاص من أهميته بالنسبة لأي انطلاقة تجديدية. وهذا الجزء صح أن نطلق عليه اسم الأسس الفكرية الداخلية بحكم أنها مستمدة من الموروث الداخلي، ويشكل فيه المعتزلة العنوان الأبرز.

والمعتزلة تيار عقلائي لأنهم يقدسون العقل ويقدمونه على النقل ويعتبرونه حكما على النص؛ وهم في الثقافة الإسلامية أرباب التأويل ورواد التفكير العقلي تدل على ذلك تفسيراتهم ونصوصهم التي صاغوها في ما أسماه بالأصول الخمسة⁽⁵⁾. والتي يشكل التوحيد أصلها الأول، وفيه أظهر المعتزلة مذهبهم القائم على تقديم العقل على النص عند تصديهم لتفسير الآيات الثابتة لصفات الله تعالى والتي تسمى الصفات الخيرية⁽⁶⁾. وغيرها؛ حيث بدا منهجهم القائم على التأويل الذي هو عمل

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 130-131.

(2) - هاشم صالح؛ هامش: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 220.

(3) - هاشم صالح؛ هامش: المصدر نفسه، ص 220.

(4) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 153.

(5) - أصول المعتزلة الخمسة هي: التوحيد والعدل و المنزلة بين المنزلتين و الوعد و الوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(6) - سميت خيرية لأن الوحي أو السمع أخبر بما وإن كان العقل لا يستبعد أن يوصف بما الله تعالى حتى وإن عجز عن إدراك كيفياتها لأن إدراك الصفات هو فرع عن إدراك الذات وهي القاعدة التي انتهى إليها الإمام ابن تيمية. وتمثل منهج السلف في الإعراض عن الخوض في مسائل الذات الإلهية. مثل اليد في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ " (المائدة/64) والعين في قوله تعالى:

عقلي بحت يقوم على صرف ظواهر النصوص التي يرفضها العقل إلى معان مجازية تقبلها اللغة ولا تعارضها المحكمات من النصوص .

هكذا بنى المعتزلة منهجا عقليا بدا في ذلك الاتساق بين الأصول الخمسة؛ إذ لم يتخلف التأويل العقلي عن صياغة وإخراج واحد من تلك المبادئ والأصول؛ فالمنهج الذي تحكم في تفسير آيات الصفات الخيرية فشكّل أصل التوحيد هو نفسه الذي سيّر تفسير آيات الجبر والاختيار فشكّل أصل العدل، والمنهج نفسه انسحب على باقي الآيات والنصوص التي تشكل بقية الأصول ما جعل أقوالهم وتفسيراتهم منظومة فكرية متكاملة.

وقد نظر أركون إلى تراث المعتزلة على أنه الفكر الذي يمثل روح الدين الإسلامي ودعوته إلى احترام العقل؛ فقاده ذلك إلى الاحتفاء بهم. ومن ثمة اتخاذهم مرجعا مثلت عناصره ورؤاه وتفسيراته العقلية تطبيقات لنظرة حدائية سبق بها المعتزلة الفكر الحدائي الأوروبي؛ تلك النظرة التي تُظهر قراءة جديدة للنص القرآني لم يعهدها التراث الإسلامي من قبل لأنه سار في تفسير القرآن الكريم ، خاصة منه ما تعلق بآيات الصفات الخيرية ، في خط مستقيم واحد وهو الخط الذي يقضي بإبقاء تلك النصوص على ظواهرها حفاظا على عقيدة المسلمين وعنوانه "أمروها كما جاءت"⁽¹⁾ ويعمل على إبعاد أي تدخل للعقل في تفسير الآيات التي تصف الله عز وجل لأنه شأن إلهي غيبي لا يقبل للعقل بمعرفته. وبمقدم المعتزلة استطاع المسلمون أن يخطوا خطوة نحو العمل العقلي وتدخل العقل لأول مرة في تفسير القرآن الكريم. ولذلك ذهب أركون إلى أن عقائدهم أو منظومتهم «... يمكنها أن تكون مادة للتحليل العقلائي من أجل تشكيل منظومة عقائدية متماسكة مقبولة من قبل الخاصة على الأقل»⁽²⁾.

كما يشكل قولهم في خلق القرآن نظرة متقدمة في اتجاه قراءة النص الديني، في اعتقاد أركون، وهي النظرة التي بدت متميزة في فهم كلام الله (تعالى) أو فهم الوحي عموما كما يؤكد؛ إذ يقول: «... إن القرآن يلح على وجود كلام إلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته وهو

=﴿وَلِصَنَعِ عَلَى عَيْنَيْ﴾ (طه/39) والساق في قوله: ﴿وَأَلْفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ﴾ (القيامة/29) والجمي في قوله: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ (الفجر/ 22)

(1) - معنى أمروها كما جاءت أي آمنوا بظواهرها التي جاءت عليها في الكتاب والسنة بلا كيف ولا تخوضوا في كيفيةها.

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص132.

جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله. هذا التمييز بين نوعين من الوحي أو مستويين من الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن ولكنه عمليا مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله والوحي المقدس والشريعة الإلهية في وقت واحد⁽¹⁾. والنتيجة أن نظرية خلق القرآن «... أصبحت مرفوضة بعنف من قبل الحراس الحاليين للأرثوذكسية؛ لقد فرضت الأرثوذكسية العقائدية الصارمة منذ ذلك الوقت فرضا وبقوة السلاح. ولا يزال الكثيرون من المثقفين ملتزمين بهذا الموقف الأرثوذكسي الضيق التزاما كاملا ولا يعتقدون بأنه يمكن أن يوجد شيء آخر غير، وذلك لأنهم لا يلحظون مدى الأهمية النظرية لهذه المسألة الخطيرة بالنسبة لتحديث الفكر الإسلامي. ولو أنهم انتبهوا إلى ذلك لاكتشفوا إحدى أهم المناقشات اللاهوتية واللغوية والأنتروبولوجية وأكثرها غنى وعمقا⁽²⁾. وهو ما جعله يقول: «... ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعدة⁽³⁾. يقصد أن نظريتهم في "خلق القرآن" كان ستكون فاتحة قراءة متقدمة للنص القرآني لو أتيحت الفرصة للإبقاء عليها وإنضاجها وتطويرها. وهم، إلى جانب ذلك، تيار حر يقول بالقدر وبأن الإنسان حر في إتيان ما يريد وترك ما لا يريد وأنه في كل ذلك مزود بإرادة كاملة لأن ذلك من تمام عدل الله تعالى. وقد كان معبد الجهني⁽⁴⁾ هو أول من قال بالقدر وأخذه عنه غيلان الدمشقي⁽⁵⁾ «... وغيلان الدمشقي هو ناشر هذا القول والمصارع من أجله، وقد كان يمثل المثقف التنويري بمعنى الكلمة في ذلك الوقت. لقد كتب في القدر وفي القضايا السابقة الأخرى عدة كتب ورسائل انتشرت في بلاد الإسلام قاطبة وبقيت متداولة إلى القرن الثالث والرابع، ولكنها اختفت بعد أن ذاب مضمونها في مؤلفات المعتزلة الذين

(1) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص22.

(2) - محمد أركون، الإسلام...أوروبًا...الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص74.

(3) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص11.

(4) - معبد بن عبد الله بن عليم الجهني البصري؛ أول من قال بالقدر وحضر التحكيم وانتقل من البصرة إلى المدينة وفيها نشر مذهبه. خرج على الحجاج فحرج وأقام بمكة؛ فقتله الحجاج وقيل صلبه عبد الملك بن مروان لقوله في القدر بدمشق وكان ذلك سنة 80هـ. [خير الدين الزركلي، الأعلام، ج7، ص 642]

(5) - غيلان بن سالم الدمشقي (أبو مروان) إليه تنسب الفرقة الغيلانية من القدرية. هو ثاني من تكلم في القدر ودعا إليه. من مقولاته: القدر خير وشره من العبد. والإمامة تصلح في غير قريش وكل من كان قائما بالكتاب والسنة فهو مستحق لها ولا تثبت إلا بإجماع الأمة. عد له صاحب الفهرست أكثر من ألفي ورقة. ناظره الأوزاعي فأفتى بقتله فصلب على باب كيسان بدمشق زمن هشام بن عبد الملك. [خير الدين الزركلي، الأعلام، ج5، ص 124].

اتخذوا منه إحدى مرجعياتهم الأولى»⁽¹⁾.

وبذلك تحول المعتزلة، بالنسبة لأركون على وجه الخصوص ولسائر الحدائين عموماً، «...إلى مثقفين عضويين لقوى التغيير في أواخر العصر الأموي. وهم لم يقتصرُوا على الكلام في "القدر" كما توحي بذلك تصنيفات مؤرخي الفرق الذين يتحدثون عنهم تحت اسم "القدرية" بل لقد عملوا على نشر أيديولوجيا تنويرية متكاملة تركز وجهة نظر عقلانية ومتحررة في كافة القضايا التي كانت مطروحة في عصرهم»⁽²⁾. وهكذا أيضاً كانت «... (المعتزلة) النخبة المثقفة "الليبرالية التنويرية" بلغة عصرنا النخبة التي تعتمد العقل في فهم الدين»⁽³⁾.

على أن اعتبار المعتزلة قادة عقلانيين أو قادة فكر حر أمر تكذبه الكثير من الشواهد التاريخية التي سبق وأن بيّنا جزءاً منها؛ إذ الأمر لا يتعلق بالميراث الفكري الذي تحويه المؤلفات الضخمة أو الموسوعات بقدر ما يتعلق بالسلوك والفعل. وتُظهر قضية "خلق القرآن" وتداعياتها التاريخية حجم المغالطة التي يحملها أركون ومن خلفه العديد من المفكرين الحدائين في الوطن العربي ويُروجون لها في أوساط الدارسين والمهتمين؛ حيث تعكس تلك القضية الوجه العنيف واللاعقلاني الذي يتعارض مع أبسط مبادئ حرية الفكر والتعبير، بل والحياة أيضاً؛ فقد عمل هؤلاء، ومن ورائهم سلطة المأمون، على ترسيم فكرة القول "بخلق القرآن" وجعلها عقيدة الدولة وأوحوا إليه وإلى المعتصم والوائق من بعده أن القول بغير ذلك، ولو كان سكوتاً، هو شرك بالله تعالى وأنه يجب عليه أن يحمي عقيدة الأمة من منطلق منصبه، وحماية العقيدة تقتضي الضرب على يد كل من لا يقول بهذا القول وأولهم المحدثون والفقهاء. ومن هذا المنطلق، أيضاً، بدأت الدولة في "ممارسة واجبها" بالملاحقات والاعتقالات والتعذيب والسّجن والقتل والتنكيل وإقامة ما يشبه محاكم التفتيش تحت عنوان حماية العقيدة. وكانت "محنة ابن حنبل" التي مثلت ما يمكن تسميته معاناة "المثقف الحر" مع سلطة تدعمها نخبة تحمل مشروعاً فكرياً تقوم مبادئه على الحرية والعدل؛ إنه وجه شرس للتعامل مع المخالف. وقد مر بنا سلوك المتوكل والقادر بعد الإطاحة بالمعتزلة⁽⁴⁾ ما يجعلنا نقول إن الجلال والضحية في علمنا العربي والإسلامي يتبادلان الأدوار منذ القدم، وأن ما يحدث اليوم من تضيق وكبت للحريات وحجر على الآراء ومصادرة للأفكار بالقوة هو سُنّة ماضية وتقليد راسخ نعرف

(1) - محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية ... ، مرجع سابق، ص50

(2) - المرجع نفسه...، ص50.

(3) - المرجع نفسه، ص114.

(4) - أنظر: مبحث نظرة أركون لعلم الكلام.

بداياته وليس لنا القدرة على تحديد نهاياته، وأن المثقف فيه يشكل أزمة لمجتمعته وأمته بسبب ما أسميته ثنائية: المعاناة والمعاداة؛ فكثير من المفكرين والمثقفين في العالم العربي يعانون حتى إذا ما وصلوا إلى السلطة وتمكنوا تحولوا إلى المعاداة⁽¹⁾.

وإلى جانب المعتزلة كان أبو حيان التوحيدي من أكثر الشخصيات الفكرية التي أخذت بلب أركون لدرجة أنه يعتبره توأمه ويصرح بأنه يحبه حبا كبيرا؛ فيقول: «... أشعر من الناحية النفسية والعاطفية والشخصية بالكثير من أواصر المودة والقربى مع أبي حيان التوحيدي»⁽²⁾. ولا شك أن ذلك التعلق مرده، بالنسبة لأركون، إلى امتلاك التوحيدي فكرا ورؤية إنسانية خلاقة سبق بها عصره. «... فقد كان مدهشا ومتفوقا على عصره وسابقا لزمانه»⁽³⁾. وهو من أطلق عليه أحد الباحثين لقب: أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء⁽⁴⁾ «... وقد عاش أبوحيان التوحيدي في القرن الرابع الهجري فعاصر رقي الحياة العقلية وتقدم العلوم والفنون وتنوع الثقافات والحركات الفكرية وظهر ذلك في كتبه ورسائله حتى لقد اعتبره بعض الباحثين الناطق بلسان الثقافة العربية في القرن الرابع الهجري»⁽⁵⁾ وهو «... واحد من المفكرين الأفاضل الذين أسهموا في تطور الفكر العربي وتوسيع نطاقه وكانت موضوعاته التي تناولها والأسئلة العديدة التي طرحها مثلا للمفكر الحر والمثقف الذي يؤمن باستشارة الأفكار وتلاحقها لإثراء الفكر وإغنائه»⁽⁶⁾.

لقد تميز التوحيدي بعقلية موسوعية جعلته يمارس دورا حضاريا في تلك الحقبة من تاريخ العرب وليس مجرد مسجل لثقافة القرن الرابع الهجري لأنه جمع بين التراث اليوناني من جهة والثقافة الإسلامية من جهة أخرى وهو ما أهله للقيام بهذا الدور الحضاري الهام في عصر كثرت فيه المجالس الأدبية والندوات الفكرية⁽⁷⁾. واللافت أن الظروف الاجتماعية القاسية والأوضاع السياسية التي

(1) - تبدي التيارات العلمانية والحدائية في العالم العربي والإسلامي تحوفا وقلقا كبيرين على حرية الفكر والرأي وعلى الحريات العامة والخاصة وحقوق الإنسان من التيارات الإسلامية. والحال أن تلك التيارات ليست أكثر أمانا على الحريات والحقوق في العالم العربي والإسلامي.

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص254.

(3) - المصدر نفسه، ص255.

(4) - أنظر: زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، دط، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دت، ص150.

(5) - إبراهيم الكيلاني، مقدمة البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي، مرجع سابق، ج1، ص أ.

(6) - عليوش عبود، أبو حيان التوحيدي، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع28، أوت - سبتمبر، 1975، السنة الخامسة، ص128.

(7) - أنظر: زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي...، مرجع سابق، ص4.

اتسمت بالفوضى والاضطراب وعدم الاستقرار السياسي في عهد بني بويه قد ساهمت في تكوين شخصيته ومن ثمة توجهه نحو الثقافة الإنسانية...فالتوحيدي رجل عاش في بيئة سياسية حافلة بالفوضى والاضطراب كما عاصر فساد الحياة الاجتماعية والاقتصادية في ظل حكم بني بويه [...]. وليس من شك في أن آثار هذا العهد القاسي المظلم قد انعكست على تفكيره وأسلوب معاشه؛ إذ لم يكن له بد من العمل على محاولة الاتصال بالوزراء والكبراء من أجل الخروج من ضائقة الفقر والعوز بالثروة والشهرة⁽¹⁾ وهنا نفهم سبب ذلك التوجه إلى تحصيل ذلك الكم الهائل من الثقافة في مختلف الفنون والعلوم والمعارف والآداب وسعيه إلى التمكن من اللغة اليونانية؛ ذلك أن الرجل سعى وبكل قوة نحو إثبات ذاته وتحصيل المال والشهرة ولم يكن ذلك ممكنا إلا عبر التقرب من الوزراء والحكام .

وقد عاب عليه بعض المؤرخين هذا السلوك؛ أي توجهه إلى إرضاء الحكام والوزراء فقد جاء في معجم الأدباء أن التوحيدي لم يكتب ما كتبه إلا...«لطلب المثالة من الناس ولعقد الرياسة بينهم ولمد الجاه عندهم»⁽²⁾. في حين رده زكريا إبراهيم إلى ما سماه شروط الموقف البشري فقال:«... ولا غرابة في ذلك فإن الفيلسوف لا يمكن أن يكون بمثابة "حرية محضة" تملك من الاستقلال ما تستطيع معه التغلب على سائر شروط الموقف البشري، بل لا بد من أن يبقى أسيرا لقيود الضرورات الطبيعية ومطالب الحياة المادية ومستلزمات التعامل الاجتماعي وشتى ظروف الحياة البشرية»⁽³⁾.

إن تصريح التوحيدي ببشريته وضعف حاله وعوزه ومن ثمة طلب الجاه والغنى من التقرب إلى الحكام باكتساب العلوم والمعارف المتنوعة والانفتاح على اللغة اليونانية هو ما جعل منه إنسانا يمثل الحس الإنساني والحاجة الإنسانية والقيمة الإنسانية. وهذا ما حدا بالدكتور إبراهيم زكريا إلى الاستدراك بالقول:«... بيد أن التوحيدي لم يقنع بمعاناة موقفه البشري وظروفه الاجتماعية بل هو قد وقف منها موقفا إيجابيا واستجاب لها استجابة فعالة. ولا غرو فإن الفيلسوف لا يمكن أن يكون مجرد صدى لعصره أو مجرد أسير لمجتمع بل هو لا بد من أن يواجه الناس بالحقيقة حتى ولو كانت معارضة لما بين أيديهم من حقائق»⁽⁴⁾.

إن أبا حيان التوحيدي هو، بنظر أركون، ذلك الفيلسوف الذي نسج علاقة بالله غاية في

(1) - أنظر: المرجع السابق، ص6.

(2) - ياقوت الرومي، معجم الأدباء، ط3، بيروت، دار الفكر، المجلد 8، ج15، ص18.

(3) - زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، ج4، مرجع سابق، ص117-118.

(4) - زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي...، مرجع سابق، ص7.

الحميمية تحدث عنها في كتابه "الإشارات الإلهية"⁽¹⁾. وهو ما جعله يعجب بالكتاب ويرى أنه يوافق مذهب الفيلسوف الفرنسي المسيحي باسكال⁽²⁾ (القرن 17) فكلاهما- أي التوحيدي وباسكال يعتنقان نزعة إنسية مشابهة في ظل العلاقة مع الله؛ فالله في تصورهما ليس ذلك الذي «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون» كما ورد في سورة الأنبياء من القرآن إنه ليس العاهل المطلق الذي يقدم الشرع للإنسان مقابل تقديم هذا الأخير الطاعة الكاملة له. إن الله الذي يتحدث عنه التوحيدي وباسكال هو ذلك المحاور الأساسي الحر، الضروري، المولد للدلالات والإشارات التي لا غنى عنها للعقل الباحث عن المعنى باستمرار وبنوع من التوتر القلق والخلاق⁽³⁾. وباختصار فإن التوحيدي، كما رآه أركون، كان نموذجاً للإنسان وللمثقف المتحرر من كل وصاية، وقد عبر عن مساحة كبيرة من الرأي الحر وأسس "لحدائث" نشأت في مناخ عقلي فيه كثير من الحرية والجرأة، وكانت له قناعة تامة بأن استبداد السلطة ينبع في كثير من الأحيان من خنوع الناس وخضوعهم.

وأركون، إذ يشيد بمواقف تلك الشخصيات وانفتاحهم، لا يتبنى أفكارهم ومقولاتهم. ولا غرابة كما يقول هاشم صالح؛ فهو لا تعنيه الفكرة بقدر ما يعنيه الموقف الذي يروم إبرازه وبعثه. يقول في ذلك: «...ولذا لم أزل منذ ما يزيد على ثلاثين سنة أدعو إلى إحياء الموقف الفكري الديناميكي المنفتح لهؤلاء المفكرين القدماء وألح في الوقت نفسه على ضرورة التخلي عن مبادئهم ومقدماتهم ومناهجهم وإشكالياتهم ونظرتهم إلى العالم والتاريخ والمجتمع والإنسان لأن ذلك كله داخل في الفضاء المعرفي بالقرون الوسطى عند المسلمين كما عند المسيحيين واليهود وسائر الثقافات المعروفة في

(1) - وهو ما نقله بعض المصادر؛ ومن ذلك ما نقله السبكي في طبقات الشافعية وهو قوله: "قال ابن النجار: له (أي للتوحيدي) المصنفات الحسنة كالبصائر وغيرها... [وكان فقيراً صابراً متديناً...] وكان صحيح العقيدة." [ابن تقي الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ط1، القاهرة، المطبعة الحسينية المصرية، دت، ج4، ص2] فيما ينقل أن الذهبي قال غير ذلك فقال: «وقال شيخنا الذهبي: بل كان عدو الله خبيثاً. وكان سيئ الاعتقاد. ثم نقل قول ابن فارس: كان أبو حيان كذاباً قليل الدين والورع». [المرجع نفسه، ص2] في الوقت الذي يرى فيه هاشم صالح أن الأمر كان مجرد ممارسة حرة وخروج عن الفهم الضيق والقسري لدين الإسلام. [هاشم صالح، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص307، هامش رقم 3]

(2) - باسكال بليز Blaise pascal [1662-1623م] أبو الوجودية الفرنسي، اهتم في كتابه "خواطر" بإقناع غير المتدينين بالرجوع إلى الدين، تميز بحس إنساني. عقليته عقلية رياضية؛ اخترع آلة عمليات الجمع. عرف في آخر حياته ومرضه الذي مات فيه بالحب والشوق إلى الله والاعتراف بأن الله لا يمكن إثبات وجوده إلا بالوحي والإيمان والتصديق. والإنسان كائن له كرامة وكرامته في الفكر الذي يهدي عقله وقلبه والماديات لا تساوي شيء. وفي ذلك ما يوحي أنه أخذ من الفلسفة الإسلامية. [عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ص 254-257]

(3) - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص19.

العالم»⁽¹⁾. ويتساوى عنده في ذلك الغزالي مع ابن رشد؛ فيقول: «...لكني لا أقصد تبني أحكام الغزالي على الزنادقة ولا استدلالاته لتفضيل إسلامه على إسلام خصومه [...] كما لا أخضع تفكيري وموقفي المعرفي لمعايير ابن رشد مع أنه يجتهد اجتهادا فائقا للجمع بين مبادئ الحكمة وتعاليم الشريعة. وإنما أريد مواصلة هذا النوع من الاجتهاد فيما يخص الموضوع نفسه لأن السؤال لم يزل قائما لدى المفكر والباحث فيما بين الحكمة (أقول اليوم الفكر العلمي) والشريعة (أقول اليوم: الظاهرة الدينية) من الاتصال (أضيف اليوم: والتفرقة والانفصال)»⁽²⁾ ليصير همَّ الباحث والمفكر اليوم في مراد أركون هو فيصل التفرقة فيما بين الفكر العلمي والظاهرة الدينية من الانفصال. وهو تعبير يريد به بيان مدى البون الشاسع الذي يفصل اليوم بين الظاهرة الدينية والفكر العلمي، وفي الوقت نفسه حتى لا «... يتوهم أننا نقدم الإنسانية العربية في العصر الكلاسيكي كبديل عن الإنسانية الأوروبية أو الغربية الراهنة في الواقع أي ما لهذا قصدت»⁽³⁾. وهو ما يظهر أن أركون يبحث عن المواقف والنماذج التي تحدد الأرثوذكسيات السياسية والدينية ومارست الفعل الحر والموقف الفلسفي العقلائي، وتمثلت الانفتاح الجريء على الثقافات والعلوم والفنون والحضارات، وأظهرت قدرة على الإلمام بها والتجاوب معها وتوظيفها وصهرها في بوتقة الحضارة الإسلامية في جراحة كبيرة وتحد واضح دفع بعضهم حياته وفكره ثمنا لها، وشكلت بتلك الأفكار لحظة إبداعية حدثية متقدمة في الفكر الإنساني من دون أن يضحى براهنية أفكاره واستقلاليتها.

إن ذلك العصر بتياراته وشخصياته، برأي أركون، مثل فضاء معرفيا كونياً حراً لجميع البشر. غير أن الذي حدث أن تلك المواقف تم إسكاتها ورميها في دائرة "اللامفكر فيه" وتحولت بمرور الزمن إلى "ممنوع التفكير فيه" "ومستحيل التفكير فيه"⁽⁴⁾. وانتهى ذلك العصر الذهبي بموت أو تصفية ابن رشد وفلسفته ومن قبله الإطاحة بتيار المعتزلة زمن المتوكل و«...تم التخلي عن الساحة الفكرية والفعالية التأويلية المبدعة للنصوص الإسلامية التأسيسية»⁽⁵⁾ وهكذا «...تفشلت هذه النزعة الإنسانية في توطيد قدمها في الإسلام لتحل محلها نزعة مضادة لها قوضت أسس النزعة الإنسانية في الإسلام وعلى رأسها العقلانية والحرية»⁽⁶⁾. و«... تم نسيان التعددية العقائدية التي كان يتحلى بها التراث

(1) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص13

(2) - المصدر نفسه، ص13-14.

(3) - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص30

(4) - أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص264-265.

(5) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص332.

(6) - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص14.

الديني الإسلامي إبان العصر الذهبي وذلك بعد الدخول في عصر الانحطاط بدءاً من موت ابن رشد عام 1198 م، كما تم نسيان التراث الفلسفي بل وموته منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا»⁽¹⁾.

غير أن استرجاع تلك المواقف التنويرية وتفعيلها في الراهن تبقى صعبة وغير متيسرة، بنظر أركون، نظراً لافتقار الحاضن؛ فتوفيره ضرورياً حتى تجدد أفكار المنظر أو المفكر أو الفيلسوف ونظرياته ورؤاه طريقها نحو التطبيق، وحتى تجدد من يتفاعل ويتجاوب معها سلباً أو إيجاباً في سبيل تحقيق حركة فكرية تنعش العقل وتنشط الفكر ولا يبقى المفكر والمبدع يمارس ثقافة المونولوج؛ أي يحدث نفسه ولا تغادر أفكاره عقله وقد تنتهي به إلى الانطواء والعزلة والجنون. إنه ما لم يتوافر هذا الإطار تبقى جهوده (أي المفكر) مجرد صيحة في وادي ولذلك «... أجمع المؤرخون المعاصرون على أن المفكر أو العالم أو الأديب مهما بلغ من النبوغ والإنتاج الثمين لا يبقى حياً منعشاً للمدنية إلا إذا توفرت في المجتمع استعدادات ثقافية وأوضاع اقتصادية مزدهرة ونظم سياسية حامية لكرامة الإنسان»⁽²⁾.

إن هذا الحاضن، برأي أركون، يكون إنتاجاً طبيعياً لحركة تعليمية وتربوية جادة تبدأ من التعليم الابتدائي إلى الجامعة يكون قوامها التربية الفلسفية العقلية والحس النقدي في المتعلم؛ عملية ما فتئ يدعو إليها ويؤكد على ضرورة إيلاء الجانب الفلسفي منها أهمية كبيرة في المدارس في السياق الإسلامي وعدم التعويل على الدين في إحداث أي تحول؛ ذلك أن «... الدين قراءة لاهوتية وكتابة معتقدية للإنسان والوجود والتاريخ. الفلسفة قراءة فلسفية وكتابة لماذاثية فلسفية للإنسان والوجود والتاريخ»⁽³⁾.

ويشكل توفير الحاضن الاجتماعي أو الإطار الاجتماعي أحد الأسس التي يراهن عليها أركون في تحقيق مشروعه التجديدي؛ إذ لا يكفي، برأيه، أي مجهود مهما كان انقلابياً أو تفجيرياً، ما لم يتوافر المجتمع على طبقة أو فئة تقبل اللغة الجديدة والروح الجديدة وتدعها. ولذلك يذهب إلى الاحتفاء الكبير بجيل مسكويه والتوحيدي وغيرهم ويرد نجاح هؤلاء في الكتابة والتأليف إلى أن خطهم «...الفلسفي كان له جمهوره [...] كانت هناك أطر اجتماعية أي فئات اجتماعية مثقفة ومهيأة لاستقبال هذا الفكر الفلسفي الإنساني المتجسد بمؤلفات مسكويه والتوحيدي وسواهما وإلا لما انوجد

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 103.

(2) - محمد أركون، الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، مجلة الأصالة، الجزائر، وزارة الشؤون الدينية، ع 44، 1977، ص 95.

(3) - محمد الزايد، ثورة الوعي الفلسفي، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع 32، أبريل-ماي، 1976، السنة السادسة،

وانتشر وازدهر إبان القرن الرابع الهجري⁽¹⁾. تلك الأطر الاجتماعية التي يرى أن الساحة الإسلامية قد خلت منها خاصة في فترة الثمانينات والتسعينيات من القرن الماضي؛ فيقول: «... نلاحظ أنه بدء من الثمانينيات والتسعينيات من القرن المنصرم ضاقت الأطر الاجتماعية للمعرفة كثيرا وتقلصت ولم تعد مستعدة لاستقبال فكر مستنير كفكر التوحيدى أو مسكويه. كل الأطر الاجتماعية مجيشة من قبل الفكر الأصولي المتزمت والتوليد الخيالي للمجتمع. ولم يعد بالتالي مجال للاهتمام بالفكر العقلاني أو الإنساني أو الفلسفي»⁽²⁾. وتوفير تلك الطبقات يرجعه أركون إلى الطبقات البرجوازية التي كان لها دور في أوروبا وكان لها مثل ذلك الدور في التراث الإسلامي؛ إذ يقول: «... وقد فعلت ذلك طبقة التجار البرجوازية في بغداد وسواها من العواصم الإسلامية بالنسبة لفكر المعتزلة والفلاسفة والأدباء الكبار سابقا»⁽³⁾. ويمثل الخليفة المأمون، وهو من سماه الجابري الطاغية المستنير⁽⁴⁾، تجربة رائدة من منظور أركون في هذا المجال، بدعم العمل العقلاني للمعتزلة؛ حيث سعى إلى ترسيخ ما أسماه أركون بـ«... الأدب الفلسفي الموضوع في خدمة الفئات الاجتماعية المثقفة القادرة على تلقي تعاليم التيار الفكري للمعتزلة وأفكاره [...] وهذا الأدب الفلسفي هو الذي ساد في العصر الكلاسيكي؛ أي العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية»⁽⁵⁾. غير أن ما يتغافل عنه أركون هو أن السعي إلى توفير الحاضن الاجتماعي عبر ترسيم العقائد والأفكار وإلزام الناس بالإيمان بها على طريقة المأمون ليس هو الطريق السليم؛ أعني أن التعليم العقلاني والحر والإبداعي لا يكون بوسائل قهرية أو استبدادية يتولاها حاكم سواء على طريقة المأمون أو على طريقة المتوكل.

إن الاستفادة من ذلك التراث الإنسي، بحسب أركون، لن تكون ما لم يترافق ذلك بنقد ومناقشة الخطاب الذي يهemin اليوم على الساحة الفكرية في السياق الإسلامي، ويعمل على إعاقه استعادة تلك المحطات. وهو يمارس على المسلمين تضييقا وحجرا بإظهاره نفسه أنه وحده من يمثل الحقيقة والإسلام الصحيح ولا يتيح بذلك المجال لخطابات الأنسنة أو العقلنة أن تظهر. ومن ثمة كانت الحاجة إلى تقويضه، برأي أركون، ضرورة؛ ذلك أن الفكر "التنويري" في السياق الإسلامي يكون قد جرب إحداث حرق في ذلك السياج الدوغمائي المضروب على الفكر الإسلامي من قبل

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية...، مصدر سابق، ص 150.

(2) - المصدر نفسه، ص 150.

(3) - المصدر نفسه، ص 296.

(4) - أنظر: محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية...، مرجع سابق، ص 102.

(5) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية...، ص 167.

هذا الخطاب الذي يمتد من تصفية المعتزلة ونكبة ابن رشد والقضاء على الفلسفة؛ فقد جُرب مع طه حسين بمؤلفه حول "الشعر الجاهلي" وعلي عبد الرازق بنصه حول "الإسلام وأصول الحكم" ومحمد أحمد خلف الله بـ "الفن القصصي في القرآن" وغيرهم، إلا أن محاولاته باءت بالفشل لأنها، برأيه، اصطدمت برغبات الخطاب الإسلامي الذي شكلته دوغمائية "التيولوجيا الإسلامية"، وأدت مرة أخرى إلى طمس عناصر الأنسنة والعقلانية في الفكر الإسلامي وتغييبها. ولذلك صار لابد، برأيه، أولاً من ممارسة نقد جدي للخطاب الإسلامي المعاصر يبدأ بتعريفه والكشف عن تاريخيته وبشريته ولا يكون ذلك إلا بعمليتين هما من صميم الخطاب وهما: زحزحة المسلمات التي يستند إليها، ونزع هالة التبجيل التي يتغلف بها، وترتيب الثانية على الأولى مقصود، برأيه، كما سيتضح.

فرحزحة المسلمات تعني ممارسة نوع من النقد والمساءلة والفحص على النصوص التي انطبعت بطابع البدهة إلى الحد الذي صار يستحيل طرح السؤال عنها أو محاولة فهم شيء معين بخصوصها؛ تلك النصوص هي التي تزود الخطاب الإسلامي المعاصر بشحنات معرفية ترفعه فوق التاريخ والزمان. ولذلك فإن إثبات تاريخيته يمر حتما عبر إثبات تاريخيتها؛ أي بـ«... توجيه البحث باتجاه التأمل بمكانة الإسلام في التاريخ والآثار التي تركها التاريخ على الإسلام في آن معاً»⁽¹⁾ بمعنى إثبات تاريخية الإسلام، كدين، ومن ثمة الكشف عن الطابع التاريخي للنصوص التي تشكله والتي يستند إليها ويتغذى منها هذا الخطاب اليوم. يوضح أركون ذلك بالقول: «... سوف يرى القارئ أن هدفي يكمن في التفكير بالتاريخية داخل الإطار الإسلامي. إنني أريد إضفاء الطابع التاريخي والإشكالي على المواقع الدوغمائية والعقائد المكرورة والمفروضة بالقوة من قبل الخطاب الإسلامي المعاصر وكأنها معطيات إيمانية لا تناقش. ولهذا شددت على كلمة "في التاريخ" وأعطيتها معناها الأقوى: أي الإسلام في التاريخ وليس خارج التاريخ»⁽²⁾. ليكشف أن هذا الخطاب هو نسخة مكرورة من النص الذي تم جمعه في مصحف واحد من قبل القوى الدينية والسياسية زمن عثمان بن عفان رضي الله عنه؛ أي النص الذي رفع فوق التاريخ ودعي بأنه كلام الله (تعالى). يقول في الموضوع: «...سوف أركز الحديث أولاً على الموضوعات الأكثر حضوراً وتردداً في الخطاب الإسلامي المعاصر. سوف نرى كيف أن هذه الموضوعات تحيلنا بشكل ملح وطبقاً لطرز محدد من المعرفة الأسطورية إلى المراحل الأكثر دلالة على تداخل الإسلام والتاريخ»⁽³⁾. ومن ثمة التداخل بين الخطاب الإسلامي المعاصر والإسلام في تشكله

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 62.

(2) - محمد أركون، هامش: المصدر نفسه، ص 61

(3) - المصدر نفسه، ص 62.

البشري والتاريخي، حسب اعتقاد أركون.

وفي المرحلة المعاصرة يرى أركون أن بلورة هذا الخطاب قد بدأ بعد أن فقد الخطاب القومي العربي الناصري وهجه؛ أي بعد هزيمة 1967م؛ حيث يقول: «...يعود انبثاق ما أدعوه الخطاب الإسلامي المعاصر وانتشاره وتوسعه إلى عام 1970م فقط بموت جمال عبد الناصر راحت الأيديولوجيا الإسلامية تحل سريعاً محل الأيديولوجيا العروبية كموضوع محرك للقوى الاجتماعية الأكثر نشاطاً وفعالية»⁽¹⁾. إلا أن انتشاره بشكل أكبر ربما يعود، كما يرى، إلى انتصار الثورة "الإسلامية" في إيران يقول في ذلك: «... ولكن مما لا ريب فيه أن انتصار الخميني في إيران هو الذي أشاع الموضوعات الدينية ورسخها وجعلها محل الاتجاهات العلمانية للثورة العربية والاشتراكية»⁽²⁾. وقد جاء هذا الخطاب، كما يرى أركون، ليس استكمالاً للخطاب الأرتوذوكسي القديم أو التيولوجيا القديمة فحسب، بل هو استعادة واجترار وتكرار له بعد سلسلة الإحباطات والانكسارات التي عاشتها الأمة بعد هزيمة 67م على قاعدة أن استرجاع القدس والقضاء على آثار هزيمة الجيوش العربية مجتمعة لا يكون إلا إذا استعادت التمسك بالدين والتزمت بتطبيق الشريعة في الحياة العامة والخاصة ما جعله خطاباً تقييدياً غير متوازن ويفتقد للرؤية المعرفية الرصينة؛ خطاب يعاني «... من غياب الحدأة العقلية القادرة على تجديده وإعادة التفكير فيه»⁽³⁾. على الرغم من رزوحه وهيمنته سوسيوولوجيا حتى الآن لأنه موجود بحكم عطالته وتكريس الزمن والقرون له، وليس بسبب نشاطه وانفتاحه وقدرته على مواجهة التحديات الاجتماعية العديدة. وعندما ينهض فكر عربي-إسلامي حديث ومسؤول فإنه يتهاوى من تلقاء ذاته أو على الأقل تنقلص قاعدته الاجتماعية إلى حد كبير⁽⁴⁾. فالخطاب الإسلامي المعاصر، بحسب هذا التحليل، يحمل بذور فنائه وانهيائه في نفسه. وهيمنته على الساحة الإسلامية وقبوله من طرف فئات اجتماعية واسعة ليس لإنسانيته وحدثه، ولا إلى قوته ونشاطه بقدر ما يعود إلى فقدان البديل الجاد الذي يوفره الفكر النقدي والحدأة العقلية.

إنه يتبين لنا أن أركون يعتبر أن الخطاب الإسلامي، في صورته المتعالية والمقدسة، يشكل عبئاً على الفكر الإسلامي المعاصر، وإثبات تاريخيته يعني تحرير العقل الإسلامي المعاصر وتمكينه من الانفتاح والحركة والتوتر والتضايق والسؤال؛ لأن فعل التجديد والحدأة يتطلب كل ذلك. وطالما بقي

(1) - المصدر السابق، ص 62.

(2) - المصدر نفسه، ص 63.

(3) - المصدر نفسه، ص 43.

(4) - أنظر: هاشم صالح، هامش: المصدر نفسه، ص 43-44.

هذا الخطاب يتغذى من المسلمات والبداهات الجاهزة فإنه سيظل يعاني الانغلاق والتحجر، وسيظل مرتاحاً وغير مكترث بالسؤال. وأنه بهذا الشكل الدوغمائي سيظل عقبة كأداء في وجه أي محاولة لاستعادة أو بعث العناصر الإنسانية الموجودة في التراث والاستعانة بها في تجديد "علم الكلام".

وهو في هذا يلتقي مع العديد من المفكرين الحداثيين ومنهم نصر حامد أبو زيد الذي يكاد مشروعه يقوم على نقد وتقويض الخطاب الإسلامي، كما تتبناه الحركات والشخصيات الإسلامية، عبر ما يسميه "الفهم العلمي للتراث"؛ إذ يقول: «...ينبغي إذن أن يكون التحدي المطروح أمامنا الآن هو إنتاج وعي علمي بالتراث من حيث الأصول التي كونته والعوامل التي أسهمت في حركته وتطوره حتى وصل إلينا»⁽¹⁾. والذي يبدأ، حسب اعتقاده، بـ«...الدخول إلى المناطق المحرمة؛ مناطق اللامفكر فيه، بحسب تعبير أركون، وفتح النقاش حول القضايا»⁽²⁾. وربما بدت لنا جرأة أركون في اقتحام ما يسميه "اللامفكر فيه" أكثر من تلك التي تظهر عند نصر حامد أبو زيد.

وأما نزع الهالة التبجيلية :

فيراد بها إزالة طابع التقديس والتعالي عن الخطاب الإسلامي؛ أي هدم ذلك الحاجز النفسي الذي ظل يقف بين العقل الإسلامي وإمكانية الإيمان والقول بتاريخية هذا الخطاب، وذلك بعد أن تمت زحزحة مسلماته والبداهات التي يستند عليها. وهكذا يسقط وشاح التقديس والتبجيل، ومن هنا، فقط، تبدأ الممارسة الحرة والعقلانية ويفسح المجال للتفكير الإنسي لأن يخرج ويتبوأ مقعده في الساحة الفكرية الإسلامية، بحسب المشروع الأركوني. أما الإبقاء على تلك النظرة التبجيلية فهي، بالنسبة إلى أركون، إبقاء على النظرة اللاتاريخية واللاعقلانية. ولذلك نجد أنه يحذر منها فيقول: «...أريد في ذات الوقت أن أتجاوز الرؤية الافتخارية والتمجيدية للمسلمين، هذه الرؤية التي تخضع الكلية التاريخية أو كلية التاريخ للوحي وتدخل الله في التاريخ: أي تخضعه للقانون الديني أو الشريعة التي أنجزت وبلورت انطلاقاً من القرآن.»⁽³⁾.

ويتشكل الخطاب الإسلامي المعاصر، بحسب أركون، من جملة من المحاور والفرضيات والموضوعات التي تضغط بحمولتها اللاتاريخية في اتجاه الخوف من الزحزحة وتكريس التبجيل. فأما ما يسميه بالمحاور فهي اليقينييات التي تشكل المرجعية الإسلامية، والتي لم يزل الخطاب الإسلامي يحرص

(1) - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 17.

(2) - نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، مرجع سابق، ص 235

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 62

على التمسك بها. أما أركون فإنه يعرف مراده بما بالقول: «... نقصد بكلمة "محاوِر" التوجهات الدائمة والمستعادة التي يحددها المسلمون لفكرهم وإرادتهم التاريخية في إعادة تنشيط وتطبيق تعاليم الإسلام»⁽¹⁾. وتتألف تلك المحاور من اليقينيات الآتية :

1/ «الله واحد ومتعال وحي وعادل [...] وقد توجه بمبادرات عديدة نحو البشر واختار منهم أوصيائه أو (رسله) على هذه الأرض»⁽²⁾؛ أي الإيمان بالله وتوحيده في أسمائه وصفاته والإيمان بالوحي والنبوة.

2/ «... تمارس كل مبادرة (كل وحي) نفس أسلوب التوصيل في كل مرة. فالله يختار نبيا أو مرسلا من أجل التصريح بإرادته أو رغائبه وأوامره إلى البشر. وعندئذ ينقسم البشر إلى فئتين متميزتين تماما هما : فئة المؤمنين الذين لمسهم الإيمان أو دخل في قلوبهم / وفئة الكافرين المغرقين في الرفض والضلالة»⁽³⁾. وهو ما ينتج عن دعوة الأنبياء الذين يلتزمون بحرفية الدعوة إلى الله تعالى والتبليغ عنه من دون تحوير أو ضن فيه، والمقصود وجود فئة مؤمنة وأخرى كافرة.

3/ كما ينتج ذلك أيضا انقسام الزمن الأرضي إلى «... قبل الوحي/وبعده» [...] وحتى الفضاء أو المكان فهو ينقسم إلى منطقة يجري فيها تطبيق قانون الله وشريعته، ومنطقة أخرى غير خاضعة له (أرض العصيان) أو دار الإسلام/ دار الحرب»⁽⁴⁾. أي أن ما يحدث من قبول للدعوة أو رفض لها ينتج عنه تلقائيا انقساما على مستوى الإنسان: كافر / مؤمن. وآخر على مستوى المكان : دار إسلام / دار حرب .

4/ «... إن القرآن يحتوي على الوحي الكامل والأخير. ولن يكون بعده وحي حتى قيام الساعة (النشور) والحساب في الآخرة، كل آية في القرآن تمثل محورا موجها من أجل التفكير والعمل (الممارسة)»⁽⁵⁾ أي أن القرآن (الكريم) يحرص على الربط بين الإيمان والعمل وترجمة الإيمان إلى سلوكات وعبادات وشعائر. وهذا مما يؤرق أركون كثيرا لأن ذلك، في نظره، سيكون على حساب الإيمان الحر بالمطلق الذي لا تقيده "الطقوس" والإكراهات التي تتوعده بالنار والعقاب في الآخرة.

(1) - المصدر السابق، ص 64.

(2) - المصدر نفسه، ص 64.

(3) - المصدر نفسه، ص 64.

(4) - المصدر نفسه، ص 64.

(5) - المصدر نفسه ، ص 64-65.

5/ «...إن حياة محمد(صلى الله عليه وسلم) والمدينة الدولة التي أوجدها في المدينة(يثرب) نموذجاً أعلى ينبغي تقليده في الحياة الفردية والجماعية معاً. يشكل صحابة محمد ﷺ جيلاً متميزاً ومتفوقاً لأنهم تلقوا بإخلاص وأمانة الوحي القرآني وتعاليم النبي(عليه الصلاة والسلام).⁽¹⁾» ومعناه ما عليه جميع المسلمين من اعتقاد بأن النبي ﷺ هو أكمل خلق الله تعالى خلقاً وعلماً. وهو من ثمة قدوة لجميع البشر وللمسلمين على وجه الخصوص. قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾. ولذلك كانت الثلة التي تربت وتلقت تعاليم الدين وفضائل الأخلاق على يديه هي من أطهر البشر ومن أقومهم سلوكاً وأهداهم إلى طريق الحق. وهو الذين زكاهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: [خير القرون قرني...].

6/ «...يشكل كل من الدين والدولة والدنيا ذرى مترابطة لا تنفصم للوجود البشري. ولكن الدين هو الذي يشكل(يصوغ) بالمعنى القوي للكلمة السياسة والحياة الدنيوية طبقاً للمعادلة التيولوجية التالية: الوحي=الحقيقة المطلقة وهذه الحقيقة هي التي توجه التاريخ الأرضي المؤدي بدوره إلى تاريخ النجاة والفوز في الآخرة»⁽²⁾. والذي يقصده أركون هنا هو تحصيل حاصل في العقيدة الإسلامية؛ إذ أن الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والمهيمن على كل الرسائل والأديان هو وحده المخول بصياغة سياسة الناس واقتصادهم وثقافتهم واجتماعهم وسائر حياتهم. والالتزام بأوامره ونواهيه في ذلك هو طريق نجاتهم في الآخرة.

7/ «... بما أن الحقيقة كلها متضمنة في الوحي وتجربة المدينة فإن النظام الاجتماعي والتاريخي المقبول والشرعي في الوقت الحاضر ينبغي أن يكون متلائماً بالضرورة مع النظام الذي عرفته الأمة في بداياتها في زمن مقدس يعلو على كل الأزمان»⁽³⁾ وهذا القول يمثل قناعة عند المسلمين، وهو موضوع يشكل محور الأبحاث والدراسات التي تتناول سؤال النهضة في الفكر الإسلامي المعاصر؛ أي كيف للمسلمين أن يتخطوا مراحل ولحظات الضعف والتأخر ليلتحقوا بركب الحضارة والتقدم؟ وقد استقرت الكثير من الدراسات على أن سبيل التقدم وتجاوز الضعف والتأخر منوط بضرورة رجوع المسلمين إلى دينهم وتطبيق تعاليمه وشرعه في الحياة العامة والخاصة. وبالتالي فإن النهضة الحقيقية إنما تقوم على ضرورة استرجاع المنهج النقي والطريقة القويمة التي عاشها المسلمون في أول الزمان.

(1) - المصدر السابق، ص 65.

(2) - المصدر نفسه، ص 65.

(3) - المصدر نفسه، ص 65.

إن النتيجة التي يخرج بها أركون بعد عرضه لما سماه "محاور" هي أن الأسطورة قد فعلت فعلتها في تلك الوقائع التاريخية فأحالتها جملة من المبادئ المقدسة والمتعالية. ومنها يستقي الخطاب الإسلامي المعاصر اليوم أديياته. يقول في ذلك: «... تسيطر هذه النظرة الأسطورية للتاريخ اليوم أكثر من أي وقت مضى على الخطاب الإسلامي المعاصر»⁽¹⁾.

وأما ما يسميه بالفرضيات ف«... هي المبادئ التي تستمر في إنتاج كل المعرفة الإسلامية، والواقعة خارج كل ضبط أو نقد إبستمولوجي = (معرفي)»⁽²⁾ وما يسميه الفرضيات هي جميع العلوم والحقول المعرفية الإسلامية التي تشكلت حول نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية؛ أي حول الوحي، بوصفه الحقيقة. وهي عند أركون تتمثل في تلك العناوين المسطورة العصبية على النقد والمساءلة والتي تقوم على معطى واحد هو الحقيقة المطلقة المستوحاة من الوحي المجموع في المصحف بعد أن كان عبارات ترددها الألسنة. وهنا يتبين للقارئ طبيعة العمل الذي تفرضه الفرضيات ألا وهو الذهاب نحو عمل نقدي صارم للصحة التاريخية للمصحف ونقد لعلمي الرواية والدراية الذين يقوم عليهما علم الحديث وكذا مصادر التشريع المتمثلة في القياس والإجماع وسائر أدوات وآلات التفسير والاجتهاد.⁽³⁾ أي نقد مصادر التشريع الإسلامي بدء من القرآن الكريم لأنها، بحسب أركون، هي ما وفر للعقل الإسلامي حماية رفعتة إلى درجة المقدس «... وبهذا الشكل يستعصي العقل الإسلامي على التاريخية أي أن الزمن يتغير ويتحول ويبقى هو ثابتا على حاله»⁽⁴⁾.

ومن خلال المحاور والفرضيات تنشأ الموضوعات التي تشكل مجمل الخطاب الإسلامي المعاصر وهي، بتعبير أركون، «... كل أنواع المطالب والشعارات والاحتجاجات والآمال والاعتقادات التي جيشت الوعي الإسلامي منذ القرن التاسع عشر»⁽⁵⁾. ويعدد أركون جملة هذه الموضوعات والتي لا يخلو منها، كما يقول، كتاب أو خطاب أو برنامج حزب أو محاضرة منذ خطاب النهضة التي قادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده إلى اليوم بنفس اللغة والاستخدامات. وهي «... وحده الإسلام يستطيع أن يقدم قاعدة للمقاومة الفعالة [...] فادرا على مواجهة الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب [...] الإسلام دين منفتح على كل كشوفات الحضارة الحديثة. ولكن المسلمين تخلوا

(1) - المصدر السابق، ص 65.

(2) - المصدر نفسه، ص 65

(3) - أنظر: المصدر نفسه، ص 66.

(4) - المصدر نفسه، ص 66.

(5) - المصدر نفسه، ص 67.

وتحولوا عن التعاليم الصافية والخصبة للإسلام الأولي. إذن فالحل التاريخي لمعالجة الانحطاط يكون بعث الإسلام في عظمته الأولى [...] وإن العدالة والأخوة والديمقراطية وحقوق الإنسان وتحرير المرأة [...] وكل ابتكارات الثورة الحديثة موجودة في الإسلام [...] إن الإسلام هو معلم الغرب والعالم [...] إن الأيديولوجيا المادية التي ييئها الغرب تهدم القيم الروحية للإسلام [...] العلوم الموجودة في الغرب غير قادرة على الفهم الموضوعي لتاريخ الإسلام وتعاليم الإسلام. ينبغي الالتزام الكامل بمنهجية الأصول (أصول الفقه وأصول الدين) [...] فصل السياسة عن الدين يمثل فكرة هدامة اخترعها الغرب [...] كل الاختراعات الكبرى للعلم الحديث موجودة في القرآن [...] لا يمكن لعملية البناء الوطني الجارية حاليا بعد الاستقلال أن تتم بمعزل عن الإسلام أو ضده»⁽¹⁾.

والنتيجة أن زحزحة المسلمات التي يقوم عليها الخطاب الإسلامي، ونزع هالة التبجيل التي تكسوه هي ما يراهن عليها أركون لكشف الحقيقة التاريخية التي يعمل على إخفائها والتمويه الذي يمارسه من أجل قطع الطريق على الاستفادة من المحطات الفكرية المتقدمة الموجودة في التراث والتي، مهما تعاضمت فإنها برأيه، لا توفر وقودا كافيا لتحريك مركبة "التجديد الكلامي" باتجاه رؤية أو فكر حدثي يلي حاجة العقل الإسلامي اليوم. بل هو فقط يمكن أن يوظف كأحد شروط الاستعانة أو الاستئناس، بخلاف التجربة الأوروبية.

ثانيا: التجربة الأوروبية

وإذا كان التراث الإسلامي يحوي بعض العناصر أو المحطات الحداثية فإن أوروبا هي من صنع حداثة العصر. ولذلك كانت تلك، برأي أركون، تجربة إنسانية جديدة بالاهتمام بالنظر إلى نتائجها الباهرة في إحداث التحول في أوروبا والعالم؛ لأنها أحدثت انقلابا راديكاليا أو قفزة نوعية بتعبير أركون في الفكر الديني المسيحي. يقول في الموضوع: «... ينبغي أن نعترف بأن المسيحية الأوروبية في مذهبها الكاثوليكي حققت قفزة نوعية بالقياس إلى لاهوت القرون الوسطى التكفيرية فقد جددت لاهوتها القديم وتخلت عن احتكار الحقيقة الإلهية المطلقة واعترفت بمشروعية الأديان الأخرى بما فيها الإسلام: الخصم التاريخي للذود. كما تخلت عن مفهوم الحرب المقدسة التي تقابل الجهاد في الإسلام والتي أشعلت الحروب الصليبية في الماضي»⁽²⁾⁽³⁾. وقد توالى القراءات التصحيحية منذ الجمع

(1) - المصدر السابق، ص 67.

(2) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 88.

(3) - ربما يكون الفكر الديني المسيحي في الغرب قد تخلى عن تسمية عدائه للإسلام باسم الحرب المقدسة. غير أنه بقي متمسكا به على مستوى الفعل؛ أقصد أنه يمارس الحرب المقدسة من دون أن يسميها أو ربما أعطاها تسمية أكثر "حداثة". وهذا إحدى تجليات النفاق والتلاعب الغربي اليوم.

الفاتيكان الأول في العام 1962م والذي قال عنه أركون: «...هو الجمع الذي اتخذ قرارات تنويرية رائعة وأحدث ثورة تجديدية كبرى في اللاهوت المسيحي»⁽¹⁾.⁽²⁾ إلى الجمع الفاتيكان الثاني عام 1965م الذي وصف القرارات التي خرج بها بالقول: «... هذا هو التجديد اللاهوتي الكبير الذي حصل في الفاتيكان عام 1965م»⁽³⁾ والمسيحيون وحدهم استطاعوا أن يتجاوزوا المحرم والمقدس، بحسب أركون؛ ذلك أن «...أي دراسة علمية لكيفية تشكل أو تبلور النصوص المقدسة تعتبر بمثابة فضيحة أو انتهاك للمحرمات والمقدسات [...] لا يستطيع أن يتحملها رجال الدين في الأديان الثلاث كلها. وحدهم اللاهوتيون المسيحيون الكبار في أوروبا قبلوا بها أخيراً ولكن بعد مقاومة استمرت عدة قرون فمتى سيقبل بها شيوخ الإسلام؟ هذا هو السؤال الكبير»⁽⁴⁾. كما لاقت حركة الإصلاح التي باشرها مارتن لوثر⁽⁵⁾ قبل ذلك في القرن السادس عشر إعجابه أيضاً؛ حيث يقول: «... كان الإصلاح الذي قام به لوثر في القرن السادس عشر قد فرض الاعتراف بحقوق العقل في التفحص الحر، وزعزع بذلك الأستاذية العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة الكاثوليكية دون أن يخرج عن الإطار الأنطولوجي الخاص بالوحي»⁽⁶⁾. وهكذا ينظر أركون إلى تلك الأحداث على أنها حركات تصحيحية في المجال الديني كان لها أثر كبير على باقي مناحي الحياة الأوروبية؛ ذلك

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 298.

(2) - مجمع الفاتيكان الثاني هو المجمع الشهير الذي انعقد بين عامي 1962 و 1965 في مقر الفاتيكان بروما واتخذ قرارات جريئة في الانفتاح على العالم الحديث. ومعلوم أن الفاتيكان كان يعادي الحداثة بشكل عام طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين وحتى انعقاد ذلك المجمع الكنسي. ويمكن القول بأن القرارات اللاهوتية التي اتخذها تشكل مصالحة تاريخية بين المسيحية ومبادئ عصر التنوير؛ فقد أقر مثلاً مبدأ الحرية الدينية لأول مرة في تاريخ اللاهوت المسيحي. ففي الماضي كان المرء كافراً ولا خلاص لروحه خارج الكنيسة. بمعنى أنه إذا لم يكن مسيحياً فمهما فعل ومهما كان خلوقاً وطيباً فإن مصير روحه إلى العذاب. وأما بدء من الفاتيكان الثاني فقد أصبح الإنسان حراً في أن يؤمن أو لا يؤمن. وإذا ما آمن عن إكراه وقسر فلا نفع لإيمانه. كما واعترف المجمع بحق العلماء في دراسة التوراة والأنجيل طبقاً للمنهج التاريخي. وكان ذلك يمثل حدثاً تاريخياً بالفعل. [هاشم صالح، هامش: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 13-14].

(3) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 328.

(4) - المصدر نفسه، ص 218.

(5) - لوثر مارتن Luther, Martin [1483-1646] مصلح ديني ألماني ومؤسس البروتستانتية. نال شهادة البكالوريوس في الآداب من جامعة إرفورت ثم الماجستير سنة 1505م. دخل الدير وانتسب إلى رهبانية القديس أوغوستينوس طلباً لحياة من الاتصال الحميم بالله وللقداسة. درّس اللاهوت واصطدم عند ذهابه إلى روما بابوية دنيوية. نال شهادة الدكتوراه في الكتاب المقدس. وهو من أسس لاهوت جديد من خلال دروس كان يلقيها ناول فيها المدرسين وانتقد طريقة التعليم التي كانت تتبعها الكنيسة بخصوص الأسرار المقدسة. وقد وجدت تلك الدروس أنصاراً كما وجدت معارضين. [جورج طرايشي، معجم الفلاسفة، ص 587-590]

(6) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 12.

أن علماء اللاهوت والفلاسفة المسيحيين أدركوا، حسب أركون، أن البداية ينبغي أن تكون من تشریح النصوص الدينية وتفكيكها ونقدها نظرا لما يستبطنه الدين من تأثير على رؤية الإنسان؛ بمعنى أن الدين لا يعتد به كونه عاملا روحيا فحسب، بل هو فلسفة تحدد تصور المؤمن للحياة والكون والإنسان، ومن ثمة كان ينبغي أن تتجه الجهود نحو تصحيح مسار الإنسان عبر تصحيح مسار فهم الدين.

إن ما وصلت إليه أوروبا، في اعتقاد أركون، هو نتيجة طبيعية لقراءة جادة للتراث المسيحي والدين المسيحي، ونقد صارم لنصوصه المقدسة خاصة القرارات التي اتخذها المجمع الفاتيكاني والتي أفضت إلى نتائج باهرة. كما يقول: «...» وقد حصلت هذه الثورة اللاهوتية إبان انعقاد مجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965م)»⁽¹⁾ ويشاركه الرأي العديد من المفكرين في العالم العربي والإسلامي ومنهم فؤاد زكريا الذي يقول: «...» وهذا درس ينبغي التفكير فيه لا لأن الظروف متطابقة بيننا وبينهم بل لأنه يقدم نموذجا مهما للتصادم الذي لا مفر من حدوثه في أي مجتمع بين النظرة التوسعية إلى وظيفة الدين وبين مقتضيات التغيير والتطور في هذا المجتمع. وفي هذا الإطار وحده أعتقد أن من المفيد للفكر الديني المعاصر أن يحلل ما حدث في تجربة انتقال أوروبا من العصور الوسطى إلى العصر الحديث وهي التجربة التي يبدو أن بعض عناصرها آخذة في الظهور في مجتمعنا المعاصر»⁽²⁾. وبهذا المعنى فإن ما قام به الفكر الإصلاحية في السياق الإسلامي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والعشرين، برأيه، لم يكن بمثابة العمل النهضوي بالمعنى الحقيقي الذي قام في أوروبا. يقول هاشم صالح: «...» لم تكن نهضة حقيقية لأنها اكتفت بإعادة تنشيط البعد السياسي للدين ونسيت كل العمل التفكيكي الانقلابي الذي تعرض له الدين في أوروبا على يد العقل التنويري الحديث. والنهضة إذا لم تُعد تأويل الدين، إذا لم تفكك الفهم القروسطي القديم له لا يمكن أن ندعوها نهضة حقيقية. والنهضة العربية لم تتجرأ على الدين كما فعل فلاسفة التنوير في أوروبا [...] والفكر الإسلامي لا يزال يقتفي أثر الفكر النهضوي الإصلاحية ويعده السلف الذي يسير على خطاه ويقتدي به ولذلك هو لا زال لحد اليوم يمارس ما يسميه أركون بـ«ضغط الانتخاب والتصفية الذي يمارسه الفكر العربي الإسلامي على تراثه فيبقى ما يشاء ويحذف ما يشاء»⁽³⁾.

ولذلك وجدنا أن تلك الأحداث التي حدثت في أوروبا قد شكلت، بالنسبة إلى أركون، إنجازا

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 99

(2) - فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ضمن: المؤتمر الدولي الأول حول: الفلسفة في الوطن العربي، ص 66.

(3) - هاشم صالح، هامش: نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، ص 333.

تاريخيا وإرثا بشريا وتجربة إنسانية ناجحة ينبغي تبنيها ونسخها؛ إذ يقول: «... ينبغي أن يعلم الجميع أن جهودي وبحوثي كلها تهدف إلى تحقيق الإمكانية التالية: جعل التراث الإسلامي يقبل من دون أي تردد أو خوف أو احتقار أو رفض عنجهي هذا التراث الثمين للبشرية. وأقصد به تلك الرواية الكبرى للمعرفة العلمية في كل مجالاتها مع كل الأخلاقية التي رافقت تحقيق كل المعارف التحريرية للذات البشرية ونقلها واحترامها. إن النزاهة تعني هنا النزاهة الفكرية ورفض كل تمويه للواقع والحقيقة وكل رقابة قمعية على الروح البشرية وكل التابوهات والمحرمات وكل إفساد للمعرفة بحجة سيادة النصوص المقدسة وتفوقها والزعم بأنه ينبغي أن تتغلب دائما على علم البشر»⁽¹⁾. ومن ثمة «... تفكيك الانغلاقات المزمنة أي دراسة تراث الإسلام دراسة علمية تاريخية كما فعلوا في أوروبا بالنسبة للمسيحية فلا يوجد طريق آخر للتحرير غير هذا الطريق»⁽²⁾. وهو ما يراه قريب التحقق؛ إذ يقول: «... ونحن لا نزال في بداية البدايات لاستكشاف جميع أبعاد التراث الإسلامي بشكل علمي وتاريخي دقيق كما فعلوا هم مع التراث المسيحي»⁽³⁾. ويرى أن العد التنازلي لما يسميه الفكر التقليدي والمنهج السلفي قد بدأ لأن «...خط الشك والنقد الذي افتتحه ماركس ونيتشة في الغرب والتساؤلات التي طرحها جديرة بالاهتمام. ويبدو أن الإسلام بدأ يشهد أسئلة من هذا النوع؛ أسئلة في اتجاه الشك المستمر فنقد القيم الذي قام به نيتشة تجاه المسيحية هو نقد قابل للتطبيق تماما على الإسلام»⁽⁴⁾. «.. وفي هذا الإطار وحده، أعتقد أن من المفيد للفكر الديني المعاصر أن يحلل ما حدث في تجربة انتقال أوروبا من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. وهي التجربة التي يبدو أن بعض عناصرها آخذة في الظهور في مجتمعنا المعاصر»⁽⁵⁾.

إن تطوير خط الشك الذي يراه أركون قد بدأ في العالم العربي والإسلامي مرهون بتوفير الحاضن الاجتماعي الذي يتبناه ويدعمه على غرار ما حدث من دعم الطبقة البرجوازية لحركة التنوير، كما سبقت الإشارة إليه، يقول في ذلك: «...ينبغي العلم أنه كلما كانت تجليات العقل جديدة ومبتكرة وبالتالي تفجيرية انقلابية بالنسبة للأرثوذكسيات أو الأصوليات السائدة كلما احتاجت إلى دعم فئات اجتماعية واسعة وقوية من أجل ضمان انتشارها في المجتمع على أوسع نطاق

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص236.

(2) - المصدر نفسه، ص149.

(3) - المصدر نفسه، ص88-100.

(4) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص295..

(5) - فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ضمن: المؤتمر الدولي الأول حول: الفلسفة في الوطن العربي، مرجع سابق،

[...] لأنها لا تكفي بذاتها لضمان هزيمة الجهل أو للقضاء عليه إنما يلزمها دعم طبقة اجتماعية قوية تتبناها كما فعلت البرجوازية في أوروبا بالنسبة لفلسفة التنوير⁽¹⁾. أو كما حدث فيما يسميه بالعصر الكلاسيكي في السياق الإسلامي؛ إذ يقول: «...» وقد فعلت ذلك طبقة التجار البرجوازية في بغداد وسواها من العواصم الإسلامية بالنسبة لفكر المعتزلة والفلاسفة والأدباء الكبار سابقاً⁽²⁾. وقد بدا لي أن إصرار أركون على ضرورة توفير الحاضن الاجتماعي، وإن كان مُهمّاً ولا نخالفه فيه، إلا أنه يكشف عن أزمة ظل الخطاب الحداثي يعاني منها، وهي غياب أي صدى أو تجاوب مع الطروحات الحداثية في المجتمعات العربية والإسلامية بخلاف الخطاب الإسلامي.

وإذ تحصل أركون على القناعة الكاملة بنجاح التجربة الأوروبية يذهب إلى محاولة تبديد ما يراه وُهماً ظل العقل الإسلامي يتعامل معه على أنه حقيقة سيطرت عليه إلى الحد الذي شكلت فيه جداراً سميكا حال ولا زال يحول بينه وبين إمكانية الاستفادة منها في تجديد الفكر الإسلامي. والمقصود به القول بمغايرة الإسلام لباقي الديانات السماوية؛ فالأديان الإسلامية، ومنذ ما يسمى بعصر النهضة كما يرى أركون، دأبت على ترديد القول بأن الإسلام هو واحد من الديانات السماوية الثلاث، وهي اليهودية والمسيحية، وأن هاتين الديانتين قد طالتهما يد التحريف والتلاعب في الوقت الذي سلم الإسلام من ذلك لأن الله تكفل بحفظه والمحافظة عليه. وهو، من ثمة، جاء ليصحح ما وقع فيهما من تحريف. وأن الإسلام دين يحترم العلم والعلماء ويقدم العقل والإنسان على خلاف ذنكين الديانتين. ومن ثمة يخلص الفكر الإسلامي إلى أن القول بالمغايرة يعني إعفاء الإسلام من أي قراءة تصحيحية أو تجديدية، بل أكثر من ذلك إن ما حدث من قراءات نقدية ومراجعات تصحيحية للديانة المسيحية، وما حدث من ثورة على الكنيسة وعلى الفكر الديني الكنسي هناك هو عمل ضروري ويثبت حقانية وصوابية الإسلام في القول بكماله ومغايرته، ومن ثمة رفض التجربة الأوروبية برمتها على أساس أن المغايرة في الموضوع تتطلب المغايرة في المنهج.

إن ما سبق عرضه، برأي أركون، لا يعدو أن يكون مقدمة دوغمائية مكرورة تغلق الأبواب أمام أي إمكانية لإعادة قراءة الإسلام. لذلك جاءت دراساته وقراءاته في الاتجاه الذي ينفي هذه الفكرة من أجل أن يبني عليها صلاحية تجربة الحداثة الأوروبية في الموضوع؛ فالظاهرة الدينية عند أركون واحدة سواء تعلق الأمر بالمسيحية أو اليهودية أو الإسلام. وهو ما يعني أن ما أثبت نجاحه من مناهج أو رؤى في المسيحية في الغرب سينجح مع الإسلام في الشرق لأسباب كثيرة:

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص296.

(2) - المصدر نفسه، ص296.

- إن جميعها يمتلك نفس الرغبة والإرادة في الهيمنة التي تصنع الإرهاب في العالم اليوم؛ ف«...الحرب الإسرائيلية- العربية تجسد في ذاتها بشكل مكثف جميع الهيجانات الجارحة والنبد المتبادل والأساطير التاريخية والأحقاد القتالة والحسابات الجيوبوليتكية والمنافسات الحديثة»⁽¹⁾. سواء من الجهة اليهودية التي تغذي الصراع بمقولات "شعب الله المختار" و"الأرض الموعودة" و"معاداة السامية" أو من الجهة المسيحية بالسكوت والتواطؤ أو من جهة الإسلام بما يسميها مقولات الجهاد وغير ذلك... وكلها، في النهاية، «...مارست دورها تاريخيا كأنظمة لاهوتية للنبد والاستبعاد المتبادل»⁽²⁾. ومن ثمة فإن الظاهرة الدينية واحدة والقول بالمغايرة مجرد مكابرة تدعمها الأرتوذوكسيات السياسية والدينية في العالم العربي والإسلامي ويشترك فيها الاستشراق، لأسباب يراها أركون أيديولوجية، ويعني بها اعتماد المستشرقين المنهج الفيلولوجي في دراسة الإسلام وهو منهج وصفي لا يذهب إلى عمق المسألة الدينية مثل غيره من المناهج التي طبقت على التراث والفكر المسيحي، وإن كان كما يقول هاشم صالح مفيدا جدا إذا ما اعتبر كمرحلة أولى من مراحل الدراسة ولكن ليست كل الدراسة.⁽³⁾ يقول أركون في المسألة: «...يعتقدون (يقصد المستشرقون) في أعماقهم أن المشكلة الدينية بالطريقة المطروحة عليها في الجهة الإسلامية ليس لها أي علاقة من الناحية الإستمولوجية بالمشكلة الدينية كما هي مطروحة في المجتمعات المسيحية [...] وبالتالي فهم لا يدرجون الإسلام إستمولوجيا ضمن إشكالية عامة تخص الظاهرة الدينية بمحملها»⁽⁴⁾. وهو ما أبقى، برأيه، على تأخير دراسة الإسلام دراسة (جادة) تمكن من إصلاحه وتجديده ومعارفه وعلومه؛ فالدراسة الفيلولوجية هي التي تعنى بتكريس النظرة التبجيلية والتمجيدية التي تحيد الإسلام عن باقي الديانات تماما كما يفعل الفكر الإسلامي. يقول أركون: «... وأريد من جهة أخرى أن أتجاوز الرؤية المتشظية والخارجية للمستشرقين الذين يمارسون تارة التبجيل والتمجيد كما المسلمين وتارة يختزلون الإسلام إلى مجرد وقائع وأحداث ثقافية أو حضارية»⁽⁵⁾. وهو ما يعكس النظرة العنصرية والاستعمارية والاحتقارية لكل ما له علاقة بالعرب والمسلمين والتي تعني أن الإسلام، كدين، غير معني بالقراءة النقدية التي تتوفر عليها الديانتين المسيحية واليهودية؛ فهو يرى أن المستشرقين «... ينتمون إلى ثقافتهم الخاصة عندما يراقبون الإسلام وعندما يتحدثون عنه انطلاقا من فرضيات مسبقة ومسلمات فلسفية ولاهوتية خاصة بهذه الثقافة أو

(1) - المصدر السابق، ص 306.

(2) - المصدر نفسه، ص 214

(3) - هاشم صالح، هامش، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 27.

(4) - محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 37.

(5) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 62.

قل تريض وراء هذه الثقافة»⁽¹⁾. وبالتالي هم لا يعيرون اهتماما للمشاكل الحقيقية التي يعاني منها المسلمون لأنهم... لا يبالون إطلاقاً بمصير المسلمين والمجتمعات الإسلامية عندما يدرسون الإسلام أو يكتبون عنه فهذه ليست مشكلتهم كما يقولون صراحة حتى يومنا هذا»⁽²⁾. ليخلص أركون من كل ذلك إلى أن الإسلام يحتاج إلى إعادة قراءة مثله في ذلك مثل كل الديانات. وأن لا خيار للعقل الإسلامي إلا في تبني التجربة الأوروبية ونسخها وإعادة بعثها في السياق الإسلامي.

لا يختلف اثنان في أن الأمم تتعلم من تجارب بعضها البعض، وألا عيب في أن تأخذ الشعوب من بعضها البعض و«...الذين يقولون بالرفض ينكرون مبدأ الحوار والتفاعل وأن اللاحق يستفيد من السابق والمتقدم يأخذ من المتأخر تلك سنة الله بين الناس وقانون المعرفة فوق الأرض»⁽³⁾. والناظر إلى القرآن الكريم يلحظ أن الله عز و جل قد اختار الأنبياء من أقوام متعددة وفي أزمنة مختلفة برسالة واحدة وأمرهم بأن يحملوها الواحد بعد الآخر من دون أن يلغي اللاحق إنجازات السابق أو يهدمها. حتى وصلت تلك الرسالة إلى النبي ﷺ الذي صرح بما مراده أن مثله وباقي الأنبياء كمثل شخص بنى بيتاً فأتقنه وحسنه، غير أنه ترك فيه فجوة أو ثغرة أذهبت عنه بعض الحسن، وهو ما جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ليفعله أي جاء ليكمل حسن ذلك البيت وجماله⁽⁴⁾. وهو عمل يعني، في أحد أبعاده، ضرورة أن تتعاون الأمم على البناء وأن تتعلم من بعضها البعض لمصلحة الإنسانية، وأن العلم والحكمة هما في الحقيقة قسمة بين جميع البشر. من هنا فإن أخذ الأمم عن بعضها التجارب الناجحة والعمل على استثمارها فيما يعود عليها بالخير هو عمل غير معيب، بل ضروري من حيث المبدأ. وهنا تبرز لنا مسألة إصلاح الفكر الديني وإعادة قراءة النصوص الدينية كواحدة من التجارب التي باشرها الفكر الديني المسيحي؛ حيث «... لا يعقل [...] أن يتجاهل المفسر للقرآن تجارب علماء الأمم الأخرى في قراءتهم للنص الديني لأنها تجارب ثرية ومفيدة بحكم استنادها إلى نظريات تحظى

(1) - محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 37.

(2) - المصدر نفسه، ص 38.

(3) - إبراهيم رمانى، حول المنهج النقدي العربي، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع 84، السنة الرابعة عشر نوفمبر - ديسمبر، 1984، ص 239.

(4) - المقصود ما رواه أبو هريرة أن النبي ﷺ قال: (مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة. قال فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين.) [صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دت، ج 4، كتاب: الفضائل، ص 1791، رقم 2286].

بجد لا بأس به من الحصانة العلمية»⁽¹⁾. أي غير مسلم بما إلى الحد القطعي.

غير أن ما ينبغي لفت الانتباه إليه هو الخصوصيات الحضارية التي تشكل الأبعاد الروحية والعقدية عمودها الفقري. ونعني بذلك ما تحرص عليه الأمم في العادة، وهي تنقل تجارب الآخرين إلى ثقافتها بغرض تحويلها إلى صناعة أو زراعة محلية أو بغرض تبيئتها بتعبير الجابري، وهي مكونات تتمسك بها الأمم وتحمي بها الشعوب وتستमित في الدفاع عنها وتبذل الدماء والأموال في سبيل الحفاظ عليها. وهذا يعني أن تمسك البعض من المفكرين في العالم العربي والإسلامي بالتجربة الأوروبية كخيار وحيد للتجديد يعني خلق فئة تتجاوز تلك المكونات، إلى حد الازدراء، وتنصب نفسها حامية الحداثة والفكر الحداثي لتنتع من رفض الرؤية الأوروبية بالجهل والتخلف. وهو في الوقت نفسه خلق لفئة أخرى نصبت نفسها لحماية النص والموروث الحضاري للأمة تنعت فيه من تمسك بتلك التجربة بالكفر والبدعة، وهو ما خلق مشاكل ثقافية وسياسية واجتماعية بل وأمنية خطيرة. وأضاف عاملا تقسيميا يحمل طابع التكفير من جهة من يعتبرون أنفسهم "حماة الدين والعقيدة" والتجهيل من قبل من يعدون أنفسهم "حاملي فكر الحداثة والتنوير" إلى عوامل الانقسام الموجودة في المنطقة والموبوءة أصلا بداء الانقسامات الطائفية والمذهبية⁽²⁾. و«... هذا الموقف [ليس] تعبيرا عن نزعة ارتكاسية منجذبة نحو ذاتها مهما كانت حالها، أو نداء لرفض منجزات المعرفة الحداثية، والصد عن مناهجها ومذاهبها ونظرياتها النقدية.»⁽³⁾ بقدر ما هو مراجعة تستحضر الأخطار الواقعية التي جرّها ويجرّها التلاعب بالدين وبالخصوصيات الثقافية للأمة الإسلامية بحجة تحديث الدين من جهة وحمايته من جهة أخرى.

ومن ناحية ثانية إن إقدام أركون على نسخ التجربة الأوروبية ودعوته إلى تبنيتها، بدعوى أن الأديان واحدة، هو دعوة إلى نقلها وقد استوت بعد مخاض فكري دام قرون من الممارسة العقلية، ووفق ظروف ومعطيات خاصة. وبذلك صارت تلك الأفكار عند الأوروبي هوية لا يحس تجاهها بأي غربة. أما أن يأتي بالتجربة غيره (أقصد غير الأوروبي) لينقلها وهي على حال من الاستواء ويريد أن

(1) - حسن مزيو، تاريخية التفسير ومتطلبات الحداثة، ضمن أعمال ندوة: التراث والتحديث، تونس جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى للحضارة الإسلامية، السنة الجامعية 2003-2004، ص34.

(2) - لقد تعرضت ولا زالت تتعرض الكثير من مناطق العالم الإسلامي والعربي إلى صراعات دموية وحروب أهلية بسبب مشاكل كثيرة يبرز على رأسها الاختلاف حول مشاريع النهوض بين متمسك بالموروث وآخر مستعين بالتجربة الأوروبية.

(3) - عبد الرزاق بلعقروز، مساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري- نموذج طه عبد الرحمن- مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف2، ع16، ديسمبر2012، ص12.

يتبناها ويتمثلها دفعة واحدة فذلك هو الأمر الذي يصعب وربما يستحيل. وقد انتقد علي حرب ذلك السلوك وبيّن أن أركون يعتمد التجربة اللاتينية المسيحية والغربية، وهي النظرة التي تقوم على أساس انتصار وتفوق العقل الفلسفي والتنويري على العقل اللاهوتي والنبوي. وهو تفوق لم يأت دفعة واحدة وإنما جاء وفق تيار تدريجي⁽¹⁾.

ثم إن هناك نقطة ترتبط بما سبق؛ وهي أن مباشرة العقل الأوروبي نقد الكتاب المقدس جاء في سياقات وظروف معينة وخاصة عاشها المجتمع الأوروبي. لقد عاش الأوروبي أشكالاً كثيرة من الاحتقار والإهانة والإذلال على يد رجال الدين والفكر الكنسي، وبلغ منه الوجدع مبلغاً كبيراً. وكانت نتيجة ذلك الوجدع بحثٌ وتفكيرٌ فإبداع ونجاح؛ لقد فكر الأوروبي وهو يعاني ويتألم ولذلك استطاع أن يبدع. ما يعني أن النجاح والتحول إنما خرجا من رحم المعاناة والألم، وأن صانع النجاح هو مَنْ أرقّه الاحتقار. بينما يراد للمسلمين أن يعيشوا ويعانوا التخلف ويستوردوا أسباب النجاح جاهزة. أو ربما لنذهب إلى أعمق من ذلك بالقول إن الإنسان في العالم الإسلامي والعربي لم يتألم بعد... بمعنى إنه لم يحسن تفعيل الألم الذي عاشه وما زال يعيشه باتجاه الإبداع في الحل... لا يزال الإنسان (النخبة) غير قادر على تطوير ألمه إلى أن يعم الإنسان (العامة)... لا يزال الإنسان فينا قابلاً للتخلف. إن الألم فينا لا يزال سلوكاً طارئاً ظرفياً ومؤقتاً لم يصل بعد إلى أن يكون حالة مؤرقة نعيشها؛ إن الإنسان فينا مزهو بما يوفره الغرب من تطور تكنولوجي وهو يستفيد منه ويبالغ في الاستفادة من الكماليات فيه والتي صارت عند بعض المجتمعات العربية والإسلامية من الضروريات، وفي الوقت نفسه مرتاح لما يوفره الفكر (السلفي والتقليدي) من الناحية المعنوية. وبالتالي فالإنسان في هذه البقعة مقتنع بأنه لا يوجد ما يؤرقه أصلاً.

كما أن الناظر في مشروع أركون القائم على تفكيك الجاهز والمسلمات والبداهيات في التراث الإسلامي كأحد شروط التحول الفكري يجده يقبل الجاهز في التجربة الأوروبية. فلماذا يشغل العقل الأركوني على التمييز بين نوعين من الجاهز بحيث يقبل الجاهز الأوروبي ويرفض الجاهز الإسلامي؟ من قال أن التجربة الأوروبية تصلح بالضرورة للمسلمين؟ من قال أن الإسلام يشبه المسيحية؟ من قال أن الفكر الأوروبي غير نادم على معاداته للدين وأنه يسعى إلى نوع من المصالحة معه وإلى وضع لا يرى فيه الأديان والأنبياء والمقدسات تهان وتزدري بحجة ممارسة الإنسان الحداثي حقه في النقد والتعبير؟ وقد عكس الفكر المابعد-حدائي هذه النظرة أو ذلك الندم. إن كل تلك التساؤلات وغيرها يتعامل

(1) - أنظر: علي حرب، حديث النهايات، ط1، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000، ص168

معها أركون ويبنى عليها كما لو أنها حقائق لا تقبل النقاش.

والأهم من ذلك كله، في اعتقادي، هو أن الرؤية الأوروبية مهما بلغت من شموليتها واتساعها لا يمكن أن تشكل مرجعية يدين لها وبها كل العالم وخصوصا العالم الإسلامي؛ إننا عالم خاص ذو بنية ثقافية وحضارية وفكرية متميزة وتختلف تماما عن الحدث الأوروبي. والقول بأننا مجتمع كتاب واحد قول مردود؛ ذلك أن أوروبا لم تكن يوما مسيحية؛ فهي «... لم تكن يوما عبر تاريخها الطويل متسامحة مع الدين أو مع المسيحية تحديدا. إن الفكر المادي الإغريقي والروماني هما ما يميز العقلية والذهنية الأوروبية. والقول بوجود صدام وعداوة بين العقلية الأوروبية والدين هو كذبة صدقها الأوروبي وثار ضد الكنيسة والدين؛ إنه لم يجب الكنيسة يوما حتى يعاديهما ولم يتدين يوما حتى يتنكر للدين، إن ما فعله العقل الأوروبي في نهضته هو أنه استعاد فكره الروماني واليوناني ومحا زمن الخطأ وشطبه من تاريخه وانتقم من نفسه بأن قتل الإله الذي استعبده واستبعده عن مسرح الحياة قرونا طويلة[...]. والفكر الأوروبي قد ارتبط بالموقف من "الله" كعنصر أساسي في مسيرته عبر آلاف السنين، موقف الصراع الدائم الذي يسكن لا شعوره منذ العهد الإغريقي الروماني[...]. ولم تكن أوروبا مسيحية حقا وإنما كانت تستمد كل أفكارها وتشريعاتها وحضارتها من اليونان والرومان القدماء»⁽¹⁾. «...ونتيجة لهذا الموقف ومن جراء العداء التاريخي بين العقل والفكر الأوروبي والكنيسة ثم فيما بعد التصور الديني على الإطلاق جاءت كل الأفكار والمناهج والفلسفات والمذاهب التي أنشأها الفكر الأوروبي يكمن فيها العداء للدين والمنهج الديني»⁽²⁾.

ولعل جملة ما أوردناه من ملاحظات سابقة يعني... أن التجربة الأوروبية من أنجح التجارب الإنسانية بالنظر إلى النتائج الباهرة التي تعيشها الإنسانية اليوم⁽³⁾، غير أن ما ينبغي التنبيه إليه هو أن الاستفادة الحقيقية لا تعني الاستنساخ بقدر ما تعني محاولة تهيئة الظروف والشروط لتحقيق عملية التجديد في البيئة الإسلامي⁽⁴⁾. وهنا تبرز مسألة تهيئة الظروف والشروط أو ما أسميته بالأسس الفكرية للتجديد. هل نعني بها تلك التأويلات القسرية من قبيل "الاشتراكية في الإسلام" و"النزعات

(1) - إبراهيم الرماني، حول المنهج النقدي العربي، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع 84، السنة الرابعة عشر، نوفمبر-

ديسمبر، 1984، ص 235.

(2) - المرجع نفسه، ص 236.

(3) - على الأقل في جوانبها المادية.

(4) - زهية جويرو، من عوائق تجديد الفكر الإسلامي، ضمن ندوة: الحداثة وتجديد الفكر الديني: الفرص والتحديات، 10-11-

ماي 2005، نظمها المجمع التونسي للآداب و العلوم، تونس، مطبعة الرشد، 2007، ص 135.

المادية في الإسلام" والتفسيرات العلمية للقرآن الكريم ونحو ذلك...؟؟ لا شك أن مثل تلك الدراسات والأبحاث لا تعبر عن تحضير أو تهيئة فكرية لشروط تجديدية حقيقية، بحسب المفكر المصري عبد الوهاب المسيري، الذي ينتقدها بفكرة التحيز؛ ف«...ربما يصح أن كل نظرية فكرية أو فلسفية تتبياً بيئتها الجديدة التي تنتقل إليها، أي تأخذ طبيعة بيئتها المكانية والزمانية الموجودة فيها أو المنتقلة إليها، ولكن ما يقصده وينحو إليه مفهوم التحيز المعرفي الذي صكه وسبق إليه المفكر الكبير الدكتور عبد الوهاب المسيري، ليس هو توافق الفكرة الجديدة مع ما انتقلت إليه أو استوردت له أو تحوراتها في أثناء نمائها فيه، كما سعى ويسعى كثير من أصحاب الأيديولوجيات والفكرات المختلفة لتحقيقه في واقعنا العربي؛ فقد سمعنا عن اشتراكية عربية، وليبرالية عربية، وإسلام ليبرالي، وتأويلي وما شابه من علم اجتماع عربي ونظرية نقدية عربية وما شابه، ولكن قصد إلى ما هو فوق ذلك أن نبدأ أفقياً من الإبداع الذاتي ورأسياً من القراءة غير المستلبة؛ وهو ما يحقق قدرتنا على إدراك قيمتين مهمتين: أولهما: متعلق بالهوية.. نحن في اختلافنا عنهم، والذات في اختلافها عن الأعيان، وكون ذلك أصلاً معرفياً وإدراكياً مبدئياً يمنعنا من الانبهار والاستلاب تجاه الآخرين، كما يمنحنا حسن تقديرنا لأنفسنا ولهم. وثانيهما: قدرتنا على الفعل والإبداع الخاص، غير المنقطع مع ما توصل إليه الآخرون، ولكن في نفس الوقت متصل بكيونتنا الخاصة وصيرورتنا الممكنة والمأمولة»⁽¹⁾ بمعنى أن تهيئة ظروف التجديد وشروطه لا يكون بالتلفيق القسري ولي أعناق النصوص لتوافق هذه النظرية أو تلك، إنما المراد ما أشرنا إليه سابقاً وهو أن ننطلق من ذواتنا وآلامنا وأوجاعنا؛ أي من الحيز الذي ننتمي إليه تاريخياً وحضارياً من أجل البحث عن الحل والإبداع فيه. والتحيز، بهذا المعنى، لا يعني الانغلاق ورفض الانفتاح على المشترك الإنساني، بل يعني أنه «.. ينتمي ابتداءً للمجال الثقافي الاجتماعي ولنظرية الثقافة، حيث تحضر الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية كامناً لا يمكن تجاوزه وبارزاً لا يمكن تجاهله، ومشكلاً رئيسياً ومائزاً بين الأنساق المعرفية والثقافية المختلفة؛ فهو في هذا ينتمي لإرادة المعرفة فعلاً وممارسة وليس لإرادة الأيديولوجية [...] فالتحيز المعرفي رؤية معرفية وليس رؤية أيديولوجية، دعوة للاجتهد والإبداع وليس دعوة للانتصار الثقافي أو الأيديولوجي وفق آليات العقل الأداتي والوظيفي في الاستلاب نحو الآخرين والاكتفاء بتوصيف المخلصين لوصايا أنبيائهم أو عدا الكافرين بهم»⁽²⁾.

وهكذا يخلص أركون إلى أن فشل الفكر الإسلامي في إحداث أي حرق يفضي إلى بلورة

(1) - هاني نسيرة، التحيز المعرفي والتحيز الأيديولوجي: سمات فارقة.

www.onislam.net/arabic/madarik/culture-ideas/100633-2006-11-9% 12017-26.html

(2) - المرجع نفسه.

رؤية كلامية جديدة راجع إلى أنه انقطع عن تجربتين أو محطتين من المحطات الناجحة»... وهما: انقطاع الإسلام الحديث بالقياس إلى الإسلام الكلاسيكي في أعلى ذراه الفكرية والإبداعية. والانقطاع التاريخي للعالم الإسلامي بالقياس إلى أوروبا الحديثة؛ أي أوروبا التي تشكلت بدءاً من القرن السادس عشر⁽¹⁾. وإذا كانت الأفكار لا تؤدي الدور إلا إذا توسلت بمناهج تُبلِّغها غايتها، فإننا نجد أركون قد توسل في مشروعه لتجديد "علم الكلام" بجملة من مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة نعرض لها في المبحث الثاني من هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

(1) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 124.

المبحث الثاني: الأسس المنهجية لتجديد علم الكلام في فكر محمد أركون.

إن البحث في الأسس المنهجية لتجديد "علم الكلام" عند أركون هو السؤال عن المناهج التي توسل بها في مشروعه النقدي للعقل الإسلامي، والتي حاول أن يتجاوز بها الأساليب اللغوية والتفسيرية القديمة. وهي جملة المناهج التي استلهمها من التجربة الأوروبية والتي وقف على جدواها وفعاليتها في قراءة الكتاب المقدس؛ حيث تعد من أهم إنجازات الحداثة. وتمثل في اللسانيات والسيميائيات والمنهج التاريخي والسوسيولوجي والأنثروبولوجي والفلسفة والأركيولوجية والتاريخانية والتفكيكية وغيرها؛ إنها المناهج التي رأى أركون ضرورة تطبيقها على التراث الإسلامي إسوة بالتجربة الأوروبية. يقول في الموضوع: «...من المعلوم أن علوم الإنسان والمجتمع كانت قد بلورت منذ الخمسينات والستينات من القرن الماضي مناج فعالة وأدوات جديدة لدراسة المجتمعات البشرية وهي التي طبقتها على التراث العربي والإسلامي وكذلك على مختلف السياقات الإسلامية ماضيا وحاضرا من أجل تشخيص مشاكلها وإضاءاتها ولهذا السبب أعطيت الأولوية والأسبقية منذ بحوث الاستكشافية الأولى للمنهجيات الألسنية والسيميائية والتاريخية والأنثروبولوجية وطبقتها كلها على الخطاب القرآني من أجل تحليله بشكل دقيق وكشف تركيبته الداخلية ومختلف معانيه ودلالاته»⁽¹⁾ ولذلك ف«...إن إعادة القراءة هذه (يقصد قراءة أركون) تتخذ من مفاهيم ومناهج الثورة العلمية المعاصرة لاسيما التي شهدتها علوم الإنسان والمجتمع منذ النصف الثاني من القرن العشرين أساسا متينا لها، نظرا لما حققته هذه المناهج من فتوح معرفية وإضاءات جديدة حين تطبيقها على التراث الأوروبي بما فيه التراث الديني المسيحي واليهودي»⁽²⁾ «... وقد استلهمها بكفاءة عالية ووظفها لفتح آفاق جديدة في التفسير»⁽³⁾. وقد وقفنا على تطبيقات أركون لتلك المناهج بخصوص "علم الكلام" وكيفية تشكله وتاريخه وكل ما له علاقة بهذا التراث المهم. ولعل أول منهج طبقه هو:

المنهج الأركيولوجي أو الحفري، وهو المنهج الذي يرى هاشم صالح أن أركون شديد التأثير به وبصاحبه ميشل فوكو. وقد بدأت به، وعنيت أنه الأول بالنظر إلى طبيعته الحفرية؛ إذ هو منهج يعني بالحفر في طبقات الوقائع وصولا إلى العمق؛ ذلك أن «...أول خطوة لحلحلة الأمور هي أن نبحث

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص100.

(2) - فارح مسرحي، آفاق المشروع الفكري لمحمد أركون، ضمن: أعمال ندوة: قراءات في مشروع محمد أركون، دط، مخبر الدراسات الفلسفية والإكسيولوجية، جامعة الجزائر2، 2011، ص51-52

(3) - حسن مزبو، تاريخية التفسير ومتطلبات الحداثة، ضمن ندوة: التراث والتحديث، تونس، جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى للحضارة الإسلامية، السنة الجامعية 2003-2004، ص32

عن جذورها في الماضي»⁽¹⁾؛ فهو يعني «...تعرية آليات الفكر الذي ولد النظريات المختلفة والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة والتركيبية الخيالية والأنظمة الإيمانية والمعرفية وكل ذلك من أجل نزع البدهة عنها وتبيان منشئها وتاريخيتها وبالتالي نسبتها»⁽²⁾. وصاحب الفكر الأركيولوجي هو «...الذي يستطيع التوصل إلى تلك العصور الغابرة المطمورة بالركام عن طريق الحفر والتعرية»⁽³⁾. فهو كالباحث في طبقات الأرض لكنه يفعل ذلك مع عالم الأفكار. وقد وظف أركون هذا المنهج بغرض الكشف عن جملة من الأمور تظهر في التوضيح السالف الذكر وهي:

أولاً: تعرية الآليات الفكرية التي ولدت لنا نظرية كلامية شكلت ولا زالت تشكل في الفكر الإسلامي نظاماً معرفياً إيمانياً؛ حيث يكشف البحث الأركيولوجي دور القوى الدينية والسياسية في نشأتها وتكونها عن طريق خنق النص القرآني وإذهاب رمزانيته وتحويله إلى جملة من المفهوم الجامدة التي خطتها الفرقة الناجية. وقد تم ذلك، حسب ما توصل إليه البحث الأركيولوجي الأركوني، بعد تصفية المعتزلة والقضاء على العقلانية كممارسة وكموقف؛ حيث حرم العقل من أي تدخل في الشأن القرآني أو النظر فيه أو تأويله. ويكشف البحث الأركيولوجي، كما يرى أركون، أن العمل العقلي بعد ذلك قد عُيِّب تماماً وتم تبيد أصحابه وحملته وتكفيرهم والتضييق عليهم وفي المقابل انتعش التفسير النصي والحرفي للقرآن. وسار "علم الكلام" في هذا الاتجاه الذي لم يخرج عن الخط الذي رسمته تلك الأثوذوكسيات الدينية والسياسية. وآل أمره، مع التضييق على العمل العقلي الجاد، إلى مجرد مباحكات جدالية هي أبعد ما تكون عن العمل المعرفي الجدي. وهكذا يزيح أركون عن طريق البحث الحفري تلك الرواية التي يروجها الفكر الإسلامي والمتمثلة في مجموعة من الأسباب الداخلية والخارجية التي أدت إلى نشأة وتشكل علم الكلام لأنها تمثل القشرة الظاهرة وليست هي الأسباب الحقيقية، بنظره⁽⁴⁾.

ثانياً: إن أهم ما يكشفه البحث الحفري فيما يخص تشكل الأنظمة المعرفية والإيمانية وأعني هنا علم الكلام هو بيان تاريخيتها من خلال القبض على منشئها وكيفية تكونها في الزمان والتاريخ

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 88.

(2) - هاشم صالح، مقدمة: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 10.

(3) - المصدر نفسه، ص 10.

(4) - تتمثل الأسباب الداخلية في الظروف التي طرأت على المجتمعات الإسلامية، كما تعود إلى طبيعة النص القرآني، والمشاكل السياسية. وأما الأسباب الخارجية فهي تلك التي تتمثل خاصة في الاحتكاك بالملل والنحل الوافدة والتي أعقبت حركة الفتوحات بما فيها حركة الترجمة واطلاع المسلمين أول مرة على الفكر الفلسفي اليوناني.

ومن قبل فاعلين اجتماعيين، ومن ثمة بيان قدرتها على التحول إلى عقائد. يقول نصر حامد أبو زيد: «... أن "المستقر" و"الثابت" في الفكر الديني الراهن ينتمي في أحيان كثيرة إلى جذور تراثية هنا وهناك قد تكون الصلة واضحة بين الآني الراهن وبين التراثي القديم، وقد لا تكون كذلك ففتحناج إلى آليات تحليل ذات طبيعة خاصة قادرة على "الحفر" من أجل رد الأفكار إلى أصولها وبيان منشأها الأيديولوجي [...] إن للأفكار تاريخاً، وحين يتم طمس هذا التاريخ تتحول تلك الأفكار إلى "عقائد" فيدخل في مجال "الدين" ما ليس منه، ويصبح الاجتهاد البشري ذو الطابع الأيديولوجي نصوصاً مقدسة. «⁽¹⁾ وبالتالي كشف... آليات التعالي وخلع الصبغة الأنطولوجية واللاهوتية والأسطورة والأدلجة أو التأليه أو القولية الشكلانية المقننة أو نزع الصبغة التاريخية عن الأشياء»⁽²⁾. وهذا ما يتوخاه الباحث الحفري.

إن المتأمل في تلك المناهج يرى أن الواحد منها يكمل عمل الآخر، ولذلك نرى أن الأركيولوجي يتوقف عمله عند الكشف عن الطبيعة التاريخية لهذا النظام المعرفي والإيماني أو ذلك، وهنا نقصد علم الكلام، في الوقت الذي يواصل التفكيك العمل.

والتفكيك أو «*la déconstruction*» من أهم المصطلحات في الفكر الحديث. وهو يعود في أصله إلى هايدغار⁽³⁾. ولكن جاك دريدا استعاده وبلوره من جديد واستطاع تعميمه بسرعة على الفكر الفرنسي المعاصر⁽⁴⁾.

ويعنى التفكيك، بناء على تعريفه، بإزاحة المسلمات والبداهات التي تقف مُشكّلة جداراً عازلاً بين العقل وما يختبئ من ورائها أو ما تخبئه هي. ويبدو التفكيك عند أركون كنتيجة؛ حيث يبدأ أولاً بأشكلة المسلمات والبداهيات وصولاً إلى زحزحتها من مواقعها التقليدية ومن ثمة تفكيكها؛ فأركون يعتقد أن علم الكلام إنما يتغذى من معلومات ونصوص جاهزة هي بمثابة المسلمات ظل العقل المسلم يتقبلها ويورثها جيلاً بعد جيل من غير أن يكلف نفسه عناء السؤال عنها أو نقدها أو

(1) - نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، مرجع سابق، ص 127-133

(2) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 92

(3) - مارتن هايدغار [1889-1987م] فيلسوف ألماني والمؤسس الحقيقي للوجودية. عين في جامعة فرايبورج عام 1916 بعد حصوله على شهادة الدكتوراه ثم مديراً لها. لكنه تركها بعد أن اصطدم بالسلطات مع وصول هتلر إلى الحكم؛ حيث لاحقته ومنعته من إلقاء المحاضرات ونشر الكتب وحضور المؤتمرات حتى منع من التدريس سنة 1945. ثم عاد في العام 1951. [عبد الرحمن بدوي،

موسوعة الفلسفة، ج2، ص 597-599]

(4) - هاشم صالح، هامش: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 256

إعادة قراءتها؛ أي من غير أن يفكر في أشكلتها؛ فـ «... المنهجية التفكيكية الانقلابية الراديكالية هي وحدها القادرة في رأيي على القيام بنقد راديكالي لجميع أنظمة الفكر الموروثة عن الماضي ولكل أنظمة العقائد واللاعقائد التي ترافقها بشكل واضح وعدواني»⁽¹⁾. وهو منهج يختلف كلياً، كما يقول، عن منهج المستشرقين في قراءة التراث الإسلامي؛ فـ «... المنهجية التفكيكية والفلسفة الإبيستيمولوجية اللتين توجهان هذا النقد الراديكالي الذي أقوم به تختلفان كثيراً عن منهجية التبحر العلمي الاستشراقي الكلاسيكي؛ أي عن منهجية النقد التاريخي وأسلوبها الوضعي الاختزالي»⁽²⁾.

غير أن الناظر في التفكيك كما يبدو في قراءة أركون "لعلم الكلام" يلحظ أمران: إنه أولاً ينطلق من بدايات ومسلمات "خاصة" به؛ أي من جاهزه وجهازه "الفكري" المليء بأحكام مسبقة حول كيفية تشكله (علم الكلام) ومقولاته وما إلى ذلك...⁽³⁾ ثم يشرع في أشكلتها. وهذا يعني ثانياً أنه يتصور النتائج أولاً ثم يذهب إلى التفكيك تالياً، وهو ما من شأنه أن يضعف من قيمة التفكيك ودوره كمنهج يعنى بحلحلة العمل العقلي وتطويره.

ويبرز التفكيك عند علي حرب منهجا رئيسيا في زعزعة اليقينيّات والبدهيّات وتقويض الأجهزة المفهومية التي يبني عليها التراث في أي أمة من الأمم. وهذا المنهج، برأي حرب، يمثل مراجعة مستمرة للفكر سعياً منه إلى تفسير ما يسميه خراب المعنى؛ ومعناه تفسير النتائج الكارثية التي تؤول إليها تطبيقات وممارسات الإنسان لشعاراته ومبادئه ومشاريعه. والفعل التفكيكي الذي ينتهجه علي حرب يكشف، فيما يرى، أن ذلك الإرث الكبير والمعقد الذي ظل بمنأى عن كل نقد أو مراجعة قد جرى استبعاده عن كل ذلك فيما ظل يمارس خراب المعنى عن طريق التعمية عليه لنكتشف أنه ليس إلا مصطلحات تنطوي على قدر من الإسقاط والتحوير والحجب والتزييف والاستبعاد⁽⁴⁾. وبالتأكيد فإن حرب لا يقصد بمنهج التفكيك هذا إلا هدفاً واحداً وهو ممارسة العقل لعمليات البناء المستمر والمساءلة التي تجعل العقل حيويًا ومنفتحًا على شروط الحداثة.

والتفكيك الذي يدعو إليه حرب لا يريد تطبيقه على التراث فقط بل على الحداثة وإنجازاتها وشعاراتها ومشاريعها أيضاً؛ فـ «... الحدائى الحق هو الذي يمارس عليها عملية النقد والتفكيك لا أن

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 309.

(2) - محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي...، مصدر سابق، ص 195.

(3) - كما وقفنا على ذلك في مبحث: مكانة علم الكلام في مشروع أركون التجديدي.

(4) - أنظر: علي حرب، الممنوع والممتنع، مرجع سابق، ص 150.

يكون داعياً إليها فقط؛ إذ في النهاية سيكون هو والتراثي المزهو بإنجازات السلف سواء»⁽¹⁾. من هنا كان التفكيك، بالنسبة للعديد من المفكرين الحداثيين، ضرورة لكل عمل عقلي يتوخى الكشف على طريقة التفكير والعوائق التي تتسبب في تأخر الممارسة العقلانية في العالم العربي والإسلامي؛ ف«...البداية الحقيقية لكل حادثة هي تفكيك أسس ومناهج تفكيرنا والكشف عن العوائق الإبيستيمولوجية التي تحجب عنا عيوبنا المنهجية والنظرية»⁽²⁾.

ويبدو المنهج اللساني الذي هو «علم اللغة المؤسس على مقارنة مختلف الألسن المعروفة، ويتضمن درس الأصوات والنحو والصرف وعلم المعاجم وعلم الدلالة»⁽³⁾ من أهم المناهج الغربية المعاصرة التي وظفها أركون في قراءة مقولات "علم الكلام"؛ حيث يذكر أن أولى بداياته مع المنهج الألسني كانت اطلاعه، كما يقول، على تجربة علماء اللاهوت الغربيين في قراءة الإنجيل؛ حيث تساءل «... ألا يمكن أن نفعل شيئاً مشابهاً فيما يخص القرآن الكريم؟ وما النتيجة التي سنتوصل إليها إذا ما قارنا بين الإنجيل والقرآن بهذه الطريقة؟»⁽⁴⁾ فكانت تلك تجربة ألهمته ضرورة الدراسة اللسانية لنصوص القرآن (الكريم)⁽⁵⁾. ومن جهة ثانية نجد أنه اكتشف «...فلسفة اللغة التي طورت وطبقت بقسوة شديدة وبصرامة من قبل التيار الفكري المدعو بالحرفي أو الظاهري [...] وتُمثل بشكل عام قاعدة علم الأصوليين (علم أصول الدين وأصول الفقه)»⁽⁶⁾.

ومع تحقق الرغبة الذاتية والكشف الموضوعي يبدأ أركون في تطبيق المنهج اللساني على النص القرآني؛ ذلك «...أن إمكانية تجديد الفكر اللاهوتي في الإسلام سوف تتبدى لنا أكثر عندما ندرس صيغة التعبير ونمط الفكر المستخدم في القرآن لكي يفرض على سامعيه المعاصرين صحته الإلهية»⁽⁷⁾. بمعنى أنه لا سبيل إلى التجديد في الكلام، أو غيره، إلا إذا قرأنا القرآن (الكريم) قراءة ألسنية تزيج القواعد التفسيرية اللغوية والشرعية وتكشف دورها في تحويل النصوص الدينية وجعلها

(1) - علي حرب، أوهام النخبة، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996، ص111-113.

(2) - بومدين بوزيد، الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة، ضمن كتاب: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية 1999، ص22.

(3) - أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، ط2، بيروت - باريس، منشورات عويدات، 2001، ج2،

(4) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص270

(5) - أنظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص265-268 و284-285

(6) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص106

(7) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص99

نصوصا فوق التاريخ، باعتباره النص الذي يتغذى منه كل التراث الديني، وكذلك الحال بالنسبة لسائر النصوص الثانوية أو المولدة منه. يقول أركون: «...إن علم الدلالات (أو علم السيمياء) يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معا»⁽¹⁾.

ويشرح هاشم صالح ذلك بالقول: «...يقصد أركون بذلك أن التحليل الألسني الحديث (أو السيميائي الدلالي بشكل عام) يحرر المرء من أسر النصوص الدينية وهيبته الضخمة التي تضغط عليه ما إن يبتدئ بقراءتها فلا يستطيع أن يقيم مسافة بينه وبينها لتحليلها موضوعيا لأن هذه النصوص كانت قد شكلت حساسيتنا منذ الصغر. لقد أصبحنا سجناء لها ولأساليبها في التحسس والإدراك دون أن ندري. إن التحليل السيميائي يساعدنا على إقامة هذه المسافة ويجعلنا نراها كما هي عليه: أي في حقيقتها المادية والنصية واللغوية»⁽²⁾ ولا يكون ذلك إلا بواسطة «... اللغة المصطلحية [...] التقنية والدقيقة [التي] تحرر السامع/ أو القارئ من ظلال المعاني الإجبارية التي يفرضها مباشرة المعجم الراسخ للاعتقاد الأرثوذكسي .

ومن غير هذه الاستراتيجية التربوية للتحرير فإن المسلمات اللاهوتية للاعتقاد ما قبل النقدي كانت ستمارس فعلها بصفتها عقبات ابستمولوجية تقف في وجه العملية الحاسمة الهادفة إلى تمييز نقدي للعقل الديني»⁽³⁾ و«...بما أن محمد أركون يركز جل اهتمامه على دراسة النصوص التأسيسية للتراث الإسلامي (القرآن، الحديث، الفقه، التفسير، علم الكلام، إلخ...) فإنه قد لجأ إلى تطبيق المصطلحات الألسنية عليها كمرحلة أولى من مراحل الدراسة والتحليل. وحسناً فعل فهو بذلك قد حررنا -ولو لحظة- من الهيبة الساحقة للنص. هذه الهيبة التي تحجب عنا حقيقته اللغوية أي حقيقة كونه مكتوبا بحروف لغة بشرية معينة وطبقا لقواعد نحوها وصرفها هي اللغة العربية. التحليل الألسني أو السيميائي الدلالي يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانية الموروثة دون أن يعني ذلك القضاء على الإيمان مطلقا»⁽⁴⁾. وهو ما قصده أركون بالقول: «...إن التحليل الألسني (أو اللغوي) للخطاب الديني يتيح لنا أن نخرج من المآزق النفسية والنظرية المفروضة والمؤبدة حتى يومنا هذا من قبل

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص33.

(2) - هاشم صالح، هامش: المصدر نفسه، ص33.

(3) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص63

(4) - هاشم صالح، هامش: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص46.

الأنظمة اللاهوتية»⁽¹⁾ «... وذلك لأن النصوص الدينية الكبرى تنسينا أحيانا أنها نصوص لغوية . فمن كثرة قدسيتها وهيبتها التي تفرضها علينا فإننا نتوهم أنها ليست مؤلفة من حروف وألفاظ وتراكيب وجمل كبقية النصوص . وبالتالي فإن المنهجية الألسنية تساعدنا على تحييد الأحكام اللاهوتية أو الشحنات اللاهوتية الثقيلة التي تحيط بالنص الديني منذ مئات السنين»⁽²⁾ . «... وهكذا نجد أن التحليل الألسني أو اللغوي له مرتبة الأولوية وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص القديمة التي غاصت لحظة نشأتها في أعماق الزمن حتى لكأنها أصبحت فوق التاريخ وفوق الزمن . بعدئذ يجيء دور التحليل التاريخي والاجتماعي والأنثروبولوجي لإضاءة النص والكشف عن مشروطيته التاريخية»⁽³⁾ . ولذا يقول هاشم صالح: «...أدرك لماذا ابتداء أركون دراسته للقرآن بتطبيق المنهجية الألسنية . لقد أعطاه الأولوية بالقياس إلى المنهجية التاريخية أو الأنثروبولوجية»⁽⁴⁾ . وكل ذلك يعني أن المنهج اللساني يعد ضرورة من أجل الكشف عن تاريخية النصوص الدينية، ومن ثمة التعامل معها على أساس أنها لا تحوي الحقيقة المطلقة أو أنها ليست هي الحقيقة⁽⁵⁾ . وهذا هو الفرق بين منهج المفسرين الذين يتعاملون مع القرآن بوصفه نصا مقدسا فوق التاريخ والزمان ويستفرغون الجهد من أجل فهمه واستخراج معانيه، وبين المنهج اللساني الذي يبحث في وصف النص القرآني وفي كيفية اشتغاله في الثقافة والواقع⁽⁶⁾ .

والتحليل اللساني لا يُقصد به، كما يقول أركون، إبطال التفاسير الموروثة أو الإطاحة بالمعاني اللاهوتية؛ إذ يقول: «...إن تحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه الصحيحة وإبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما أسميته "الخطاب النبوي" . وكنت قد بينت أن في عدد من الدراسات السابقة أن مفهوم الخطاب النبوي يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأناجيل والقرآن كمفهوم يشير إلى البنية اللغوية والسيمائية للنصوص لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية. إن التعريف والتفهم اللغويين لا يلغيان التعريف والتفهم اللاهوتيين إلا أن التحليل اللغوي والسيمائي سابق منهجيا وإستيمولوجيا على التحليل والتأويل اللاهوتيين»⁽⁷⁾ وهو

(1) - المصدر السابق، ص 117.

(2) - هاشم صالح، هامش: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 62.

(3) - هاشم صالح، هامش: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ص 46.

(4) - هاشم صالح، هامش: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص 62.

(5) - أنظر : المصدر نفسه، ص 32.

(6) - أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 111.

(7) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 5.

بذلك»...يؤدي[...]. دورا مهما في تحرير الفكر ومساعدته على القيام بقراءة نقدية تشمل التراث الإسلامي بكامله»⁽¹⁾. وهو، إذ يحقق تلك الأهداف، فإنه «...لا يهدف [...] إلى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية ولا إلى إزالة آثار معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين»⁽²⁾ على حد قوله.

وتعتبر الأسطورة عند أركون أهم أدوات التحليل السيميائي؛ إذ يركز عليها وينتقد عصر التنوير وعقل التنوير الذي أقصاها واعتمد، فقط، على العقل وفتوحاته وأنواره. وهو اليوم يريد الرجوع من جديد إلى أحضان ما يسميه "التمجيد الحيني" فيقول: «...من المعلوم أن فكر عصر التنوير قد مارس دوره منذ هيغل وحتى نيتشه بصفته القطب المضاد للأسطورة: أي بصفته جهدا صبورا متواصلا يهدف إلى تحرير الإنسان من الإكراهات الاستلابية للعقائد الدوغمائية الدينية. ولكننا نلاحظ أن العقل الذي يقوم بهذا النقد التحريري يعود لكي يسقط من جديد في أحضان التمجيد الحيني لأصول الحضارة الإغريقية والجماعات المسيحية الأولى، ويمكننا أن نتجاوز فكر عصر التنوير عن طريق إعادة الاعتبار للأسطورة ودمجها ضمن الفعالية المعرفية للعقل. وعندما أقول الأسطورة فإنني أقصد كل الرأسمال الرمزي المتراكم والمنقول والمحافظ عليه من قبل الأديان [...] وأعتقد شخصيا أن دراسة التاريخ المقارن للأديان ضمن هذا المنظور تقدم لنا أرضية خصبة جدا من أجل بلورة عقلانيات جديدة»⁽³⁾. عقلانيات لا تستبعد الأسطورة من ممارسة دورها في فهم وتحليل الظاهرة الدينية. ولذلك «...لا ينبغي بعد الآن أن نحذف بشكل تعسفي أو اعتباطي الحكايات الأسطورية كما فعل العقل الوضعي لزمّن طويل بالنسبة لما دعاه الأكاذيب والخرافات أو الحكايات الشعبية. وإنما ينبغي علينا أن ندمج هذه المادة بصفقتها موضوعا يقوم علم النفس التاريخي بدراسته [...] ينبغي أن نعلم أن جميع القراءات المؤمنة تغني المراجع الوثائقية التي يحتاجها المؤلف من أجل الإمام بالأنثروبولوجيا الدينية الخاصة بأي سياق اجتماعي - تاريخي»⁽⁴⁾. ولعل هذا ما أراده المفكر روجيه غارودي الذي يقول: «...لم تكن الصورة العقلية مفصولة عن الخرافة والرمز لأنهما لم يكونا مجرد علامة خارجية بل كانا حقيقة تحول

(1) - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجايري، مرجع سابق، ص 108.

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 33.

(3) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فضل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص 213.

(4) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 73.

الإنسان من صورة إلى صورة»⁽¹⁾.

والأسطورة، بحسب حسب هاشم صالح، لا تعني الأباطيل كما هو جار في القواميس العربية التي لم تستطع أن تواكب التطور الحاصل في العلوم الاجتماعية، بل تعني الكثير من المعاني التي أوردها أركون معتمدا على ما جاء في لاروس الكبير ومنها: إن الأسطورة تعني تقديم تصور ما عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي ولكن تدخل الخيال الشعبي أو التراث قد غير كثيرا من صفته الواقعية باتجاه التضخيم كقولهم: أسطورة نابليون. وتعني عرض فكرة أو تعاليم مجردة بصيغة مجازية وشعرية مثل أسطورة أهل الكهف عند أفلاطون. كما تعني تقديم تصور مثالي عن حالة معينة من حالات البشرية في الماضي مثل أسطورة العصر الذهبي. وتعني أيضا صورة المستقبل التي تعبر عن الطموحات العميقة لطبقة اجتماعية ما وتقوم بوظيفة النايبض لعملها مثل أسطورة الإضراب العام. وتعني تصور تبسيطي ومشوه قليلا أو كثيرا لواقعة ما معترف بها من جماعة من الناس. وتعني ما هو خيالي صرف وعار عن الحقيقة، وهذا المعنى هو الذي تحتفظ به القواميس والمعاجم العربية. وهو المعنى الذي يبدو أن خصوم أركون يوظفونه في الرد عليه من دون أن يطلعوا على ما آلت إليه معانيها في قواميس علم الاجتماع والإنسان كما يذهب إلى ذلك هاشم صالح⁽²⁾ ويوضحه في موضع آخر بالقول: «...ولذلك ينبغي على القارئ ألا يفهم من استخدامنا للفظ "أسطورة" أو "وعي أسطوري" أننا نقصد الأكاذيب والخرافات التي لا أساس لها من الصحة أو لا وجود لها. وإنما نقصد التركيز على أهمية البعد النفسي أو الخيالي الذي يميل إلى المبالغة والتضخيم في حياة الأفراد والجماعات.»⁽³⁾ وهو لا يرى في ذلك استبعادا للمنهج العقلي، كما يبدو في اعتراض بعض المنتقدين الذين يقولون بأن توظيف المناهج اللاعقلية مثل الأسطورة والرمزية هو ضرب لقيمة العقل وتهميش لدوره في تشكيل نظرية المعرفة، بقدر ما هو تطوير لـ«...استراتيجية كلية للمعرفة يتفاعل فيها العقلاني والتخيل تفاعلا مستمرا لإنتاج وجودنا الفردي والتاريخي»⁽⁴⁾؛ لأن الفكر الغربي، برأيه، «...لم يعد يرمي الأسطورة في ساحة الخطأ أو الخرافات الشائعة اللامتناسكة أو المتخيل الساذج الصبياني على العكس أصبح

(1) - روجيه غارودي، التربية وأزمة القيم، ترجمة: توفيق بكار، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع78، السنة 13، نوفمبر-ديسمبر، 1983، ص78.

(2) - أنظر: هاشم صالح: هامش: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص210.

(3) - هاشم صالح، هامش: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص35.

(4) - محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة: صياح الجهيم، ط1، بيروت، دار عطية للنشر، 1996، ص64.

يعترف بإمكانية التعايش والتداخل بين المعرفة الأسطورية والمعرفة الأكثر عقلانية»⁽¹⁾.

كما يعد المجاز، عند أركون، من الأساليب الألسنية الضرورية التي يوظفها في فهم وتفسير النصوص القرآنية لأنها، عنده ببساطة، نصوص مجازية أو خيالية أو أسطورية. غير أن المؤمن يعتقد خلاف ذلك؛ إذ يرى أن الاتصال بين السماء والأرض إنما يحصل بطريق حقيقي وليس مجازي أو أسطوري. يقول أركون: «... لا ريب في أن المؤمن يتصور هذه الصحة وكأنها تحصل بالفعل بواسطة وسائل وأساليب التوصيل السماوي أو الإلهي»⁽²⁾. والذي يحدث أن تلك اللغة المجازية والخيالية التي تستعملها الكتب المقدسة ومنها القرآن (الكريم)، بحسب أركون، تتجلى في لغة بشرية وهذا ما يعنيه بالقول أن لغته البشرية لا تعني نفي الإلهية عنه؛ إذ يقول: «... ولكن التجلي الملحوظ والمحسوس للرسالة المنقولة حصل في لغة بشرية -هي هنا اللغة العربية- حيث إن لفظ الكلام يؤكد ذاته عن طريق صيغة معينة وتمطية من صيغ التعبير»⁽³⁾. وتلك الأنماط المجازية والخيالية في التعبير يؤكد أركون أنه كان لها دورا كبيرا في إحداث نوع من الإعجاز أفضى إلى نشر الإيمان بالقرآن (الكريم) وقبول الرسالة الإسلامية؛ إذ يقول: «... كل الأدبيات الكلاسيكية التي تركزت حول مسألة الإعجاز (على الأقل في مكتسباتها اللغوية المحضة) تؤكد على هذا الدور الحاسم الذي لعبته هذه الصيغة التعبيرية اللغوية في انبثاق الوعي بالكتاب السماوي الموحى به داخل الدائرة اللغوية العربية.»⁽⁴⁾؛ بمعنى أن تلك الطاقة المجازية الكثيفة والغزيرة هي ما «... يحول ما هو واقعي أرضي إلى مثالي متعال وما هو عرضي عابر إلى أبدي دائم [...] كما ويجذف الكثير من الأحداث والوقائع المحسوسة التي عاشها النبي تاريخيا لكيلا يبقى منها إلا بعض الإشارات والتلميحات الغامضة وذلك من أجل تساميتها وتصعيدها(أو تعاليها). إن الخطاب المجازي يشتغل عن طريق الرمز والإيحاء والتصوير الرائع وربط كل شيء بالملق المتعالي. ولذلك يصعب على المؤرخ الحديث اليوم أن يكتشف تاريخية الكثير من الآيات القرآنية بسبب طابعها التعميمي والتجريدي الخالص»⁽⁵⁾. وربما فهمنا من ذلك أن فهم النصوص الدينية عند أركون مستويان، ومنها فهم القرآن على وجه الخصوص، فهّم خاص بأهل العلوم والمناهج الإنسانية والاجتماعية الحديثة وآخر خاص بأهل الإيمان. وهو يضاهاه، في ذلك، أصحاب التفسير الباطني

(1) - محمد أركون، الإسلام...أوروبا...الغرب، مصدر سابق، ص76.

(2) - محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص100.

(3) - المصدر نفسه، ص100.

(4) - المصدر نفسه، ص100.

(5) - هاشم صالح، هامش: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص133.

الذين يحتفظون بفهم يفوق فهم الظاهرية والحرفيين. ويبدو أن هذا الفهم الإيماني لا يزعم أركون كمفكر وباحث، ما دام لا يضيف عليه صاحبه الطابع التقديسي ولا يعتقد بأنه الحقيقة التي نطق بها الله (تعالى).

ولم يكن المجاز وحده صانع تلك الصورة المتعالية للقرآن (الكريم) كما يذهب إلى ذلك أركون بل... إن الوظائف النحوية التركيبية التي يستخدمها الناطق المتكلم للتأثير على المتلقي موجودة كلها في القرآن (الكريم). نقصد بهذه الوظائف هنا الأساليب اللغوية من نوع: التساؤل، التعجب، التبليغ أو الإعلام، الإثبات أو الجزم. وكلها أساليب مستخدمة في القرآن⁽¹⁾. وبحسب أركون فإن هذا النمط وهذا الأسلوب لا يفعل فعله في توصيل المعنى المراد من قبل الناطق أو المتلفظ بالقرآن إلا إذا توفر في المتلقي ما أسماه بالنظام الفكري ويقصد به «... مجمل التصورات والعقائد الإيمانية والمسلمات التي تتطلب هيكلتها استخداما متفردا للفكر وهذا ما ندعوه إذا ما استعنا تعبير ميشيل فوكو بالإبستيمية أي النظام الفكري الذي يهيمن على فترة بأسرها»⁽²⁾؛ أي إن تلك الأساليب اللغوية التي يستعملها القرآن الكريم لا يمكن أن تفعل فعلها، مع الإقرار بقدرتها العجيبة، في المتلقي إلا إذا كان هذا الأخير يمتلك القابلية الإبستيمية التي هي، بالمفهوم الديني، القاعدة الإيمانية لقبول هذا النوع من الخطاب. وهو موجود عند أتباع كل الديانات. وهذا الأمر لا يكشف عنه إلا «... عالم الأنثروبولوجيا الحديث [الذي] يقول بأن هذه الوسائل والأساليب ما هي إلا مجازية أو خيالية أو أسطورية»⁽³⁾. وهو المنهج الذي يرى أركون أن ما يسميه التفسير الحرفي الإسلامي واللاهوت الدوغمائي قد رفضه ورفضه وظيفته الرمزية⁽⁴⁾. مع أن المطلع على المسألة يجد أنه، باستثناء، الإمام ابن تيمية وأتباعه فإن أحدا في الفكر الإسلامي لا يقول باستبعاد المجاز أو إنكاره. إلا أن تطبيقه بالصورة التي يبحث عنها أركون، وهي جعل المجاز مستوى أو أداة لتصوير الوجود الإلهي والتلاعب بالحقيقة الدينية هو ما ينكره الفكر الإسلامي ويعتبره شطط كبير في الافتتان بالمناهج والعلوم الغربية في مجال الإنسان والمجتمع.

(1) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 103.

(2) - المصدر نفسه، ص 103.

(3) - المصدر نفسه، ص 100.

(4) - أنظر: المصدر نفسه، ص 49.

وهنا يبرز لنا دور المنهج الأنثروبولوجي⁽¹⁾ في قراءة أركون للتراث؛ وهو يركز على أحد أقسام الأنثروبولوجيا. وهي الأنثروبولوجيا الدينية التي تكشف لنا أن الدين ظاهرة لم يخل منها مجتمع بشري في التاريخ وأنه «... لا يوجد مجتمع بشري من دون دين أو من ظاهرة تقديس ولكن هذه الظاهرة تتخذ أشكالاً شتى بحسب نوعية كل مجتمع ولذلك توجد أديان عديدة في المجتمع لا دين واحد ولكنها في العمق تعبر عن حاجة واحدة»⁽²⁾. وهو ما يفهم منه أن الدين صناعة بشرية يلبي بها الإنسان حاجته الروحية، ولذلك كان في العالم ديانات متعددة بتعدد المجتمعات البشرية. وهذا المنهج يجد أركون أن تطبيقه مهم وضروري في السياق الإسلامي من أجل توفير فهم جديد للإسلام تتطلبه شروط المعرفة الحديثة. ولعل أهم ما يحققه هذا المنهج هو أنه يخلص المؤمن مما يسميه القاعدة الإبهيمية اللاهوتية الموروثة التي ظلت تتمسك بذلك الفهم اللاتاريخي؛ أي أن المؤمن إذا استطاع أن يفهم الفهم الأنثروبولوجي ويتخلص من الفهم اللاهوتي بخصوص نشأة الديانات في العالم فإنه يستطيع أن يتحرر من السياج الدوغمائي الذي ضرب من حوله بخصوص النشأة التاريخية للإسلام؛ لأن «... العلم الأنثروبولوجي هو الذي يخرج العقل من التفكير داخل " السياج الدوغمائي المغلق " إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير: أي على مستوى مصالح الإنسان، أي إنسان كان وفي كل مكان كما أن العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة»⁽³⁾ من دون أن يمس ذلك الانفتاح العقيدة الخاصة في محتواها وممارستها⁽⁴⁾. وهكذا تستطيع القراءة الأنثروبولوجية أن تقدم لنا مفهوماً عن الدين والإيمان وسائر العناصر الإيمانية أكثر انفتاحاً وتسامحاً واتساعاً غير الذي يقدمه علم الكلام أو توارثه العقائد المغلقة للأجيال. ولذلك نجد الأنظمة اللاهوتية، كما يقول أركون، تعمل على تغييب أو إقصاء الدراسات الأنثروبولوجية حفاظاً على هيمنتها على المجتمعات والأفراد وإمعاناً في التعمية؛ فـ«... الأنظمة اللاهوتية تستمر في إهمال المقولات الأنثروبولوجية والجانب التاريخي الظرفي من السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي

(1) – الإناسة أو الأنثروبولوجيا يراها كانط بثلاث أوصاف: 1 بوصفها نظرية أو علم نفس تجريبي هي معرفة الإنسان وملكاته بعامه.

2 بوصفها إناسة ذرية هي معرفة الإنسان المتطلع إلى ضمان المهارة البشرية. 3 بوصفها إناسة أخلاقية هي معرفة الإنسان التواق إلى ما يتعين عليه توليد الحكمة في الحياة طبقاً لمبادئ ميتافيزيقا الأخلاق. [أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج 1، ص 74]¹

(2) – هاشم صالح، هامش: محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، ط 1، بيروت، دار الساقي، 2001، ص 276.

(3) – محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 6

(4) – أنظر: المصدر نفسه، ص 7.

كانت قد رسخت فيها الحقائق الإلهية المعصومة والمقدسة والعقائدية»⁽¹⁾. ومعنى ذلك أن ما يقدمه لنا الدرس الأنثروبولوجي هو أن التمسك بالفهم الإسلامي الذي يستند إلى القرآن الكريم والسنة النبوية بصفتهما وحيا مقدسا فوق التاريخ هو "الانغلاق" الذي يحول بيننا، كمؤمنين، وبين الانفتاح على الآخرين وتفهم دياناتهم وثقافتهم والتعايش معهم، بل هذا هو ما يخلق فينا روح وسلوك التعصب.

ومع الإقرار بأن الانغلاق هو أمر مرفوض، بالنسبة إلينا كمسلمين، لأنه انحراف عن طبيعة الدين الإسلامي الذي هو دعوة للناس كافة، وسلوك تأباه روحه وتعاليمه إلا أنه من المهم.

أولاً: أن نفرق بين الانغلاق الذي يراد به التخلي عن المرجعية الروحية بحجة الانفتاح والانغلاق الذي ترفضه روح الدين وتعاليمه التي تبنت في دعوة القرآن الكريم إلى الانفتاح ومن خلال تطبيقات النبي ﷺ.

ثانياً: أن نتساءل هل القضاء على الانغلاق يكون، فقط، بالتجرد من الخلفية الدينية والمرجعية الروحية الإسلامية ودراسة الإسلام دراسة أنثروبولوجية كظاهرة اجتماعية؟ تماما كما ينبغي على اليهودي والنصراني فعل ذلك لأن «... مناهج علوم الإنسان والمجتمع تنطبق على جميع التراثات وجميع الشعوب وجميع المجتمعات دون استثناء. لا توجد مناهج خاصة بالشعوب المتخلفة وأخرى خاصة بالشعوب المتقدمة»⁽²⁾. وهل معالجة داء الانغلاق والتطرف يكون بالتلاعب بالدين الذي آمنت به شعوبا وقبائل من مختلف الأجناس والأعراق واعتنقته في غالبيتها عن اقتناع وحب؟ هل ستدرك المجتمعات الإسلامية وضعا فكريا انفتاحيا ومتعقلا أفضل بالتخلي عن الإسلام والاكتفاء بالبحث عن شيء أو دين يلي لها حاجتها الروحية؟ وهل الإسلام بالنسبة لمعتنقيه وأتباعه فقط حاجة روحية أم هو أكثر من ذلك هوية وتاريخ وعمق وامتداد؟ هل معالجة الانغلاق والتعصب في العالم تكون عبر بديل سيئ وأكثر تخلف مفاده الذهاب إلى القضاء على الدين والاكتفاء بدراسته كظاهرة اجتماعية؟ ثم لبيح كل واحد منا عن دين يلي حاجته الروحية ولا يهم إن كان قد وجد راحته وحاجته تلك في عبادة الشيطان أو عبادة صنم أو أي شيء آخر؟ ماذا يكون المسلمون قد قدموا لأنفسهم أو للإنسانية حينئذ؟ لا شك أنهم، بهذا الشكل، يساهمون في المزيد من توفير التيه والضلال للإنسانية الحائرة أصلا من عواقب عبادة العقل وازدراء الدين والذي كشف عنه الفكر

(1) - المصدر السابق، ص 26.

(2) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 180.

المابعد-حدائي، وكذلك المزيد من الإذلال للإنسان الذي يترك عبادة الواحد ليعبد أكثر من واحد. نكون قد أدخلنا شعوبنا ومجتمعاتنا في دوامة التخلف بذريعة تحريرها وتنويرها، وهي الموبوءة أصلاً، بداء التخلف والجهل، ألا يجدر البحث في كيفية الارتقاء بدراسة الدين الإسلامي وتحرير مناهج تفتح الآفاق وتحارب الانغلاق وتسهم في تحرير الإنسانية وتنوير العقل وتصل الإنسان بالسماء بدل أن ترمي به في الوحل ليجث له عن إله ولو في القمامات؟

ثم إنه إذا كان الغرض من دراسة الأديان في العالم كله، كظاهرة اجتماعية، هو الحد من الانغلاق المولد للتطرف واستغلال الدين في نشر الرعب والإرهاب بين المجتمعات والشعوب من قبل قوى أو إرادات الهيمنة، كما يقول، هل يعني ذلك أن تلك القوى، سواء كانت في الجهة الإسلامية أو في العالم كله، تعدم وسائل أخرى للهيمنة غير الدين؟ من يضمن للبشرية المتدنية أن تجريدها من دياناتها سيفضي إلى تنظيف العالم من التطرف والعنف والإرهاب وسيجعلها في مأمن من استغلال قوى الهيمنة؟ إن الشعوب والمجتمعات المتدنية بإمكانها أن تفهم أن القضاء على دياناتها ربما كان أحد وسائل العنف والتطرف وليس وسيلة للقضاء عليهما.

وإلى جانب ذلك نجد المنهج التاريخي والسوسيولوجي الذي يوظفه أركون، في قراءة الأحداث والوقائع التاريخية بغرض الكشف عما يعتبره الحقيقة التاريخية والزمنية للنصوص الدينية في التاريخ الإسلامي ونقدها؛ ذلك أن الدراسة النقدية، التي يرومها كما يقول، لا تتحقق بالبحث عنها في بنية النصوص ذاتها، بل في العلاقات المتشابكة التي ينتجها المجتمع في تفاعله مع تلك النصوص؛ أي عبر فرض السؤال السوسيولوجي في «...دراسة تقرأ الظواهر ضمن أطرها الاجتماعية وشروطها التاريخية المعقدة»⁽¹⁾. وقد ثبتت فائدة وجدوى هذا المنهج عندما طبق في قراءة النصوص المسيحية، كما يرى أركون، ولذلك فإنه «...ينبغي أن نطبق على الإسلام المنهجية التاريخية النقدية نفسها التي طبقت على المسيحية في الغرب»⁽²⁾. وفي المقابل نجد منتقد القراءة التاريخية التقليدية للمؤرخين المسلمين الذين «...يهتمون بالأحداث الزمنية المتسلسلة وبالسيرة الذاتية وبالحكايات المناسبة من أجل البرهنة على صحة المادة المنقولة أو المروية وموثوقيتها»⁽³⁾ كونها (أي القراءة التقليدية) لا تخدم البحث العلمي ولا تكشف الظروف التاريخية التي تأسست أو تشكلت في ظلها النصوص الأولى. وهو ما يبقى على التعامل معها على أنها حقائق فوق التاريخ والزمان ليتم استغلالها من قبل المذاهب والطوائف من

(1) - أحمد دلباني، الفكر النقدي سيلاً للأنسنة، ضمن: أعمال ندوة قراءات في مشروع محمد أركون، مرجع سابق، ص 79.

(2) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 203.

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 35.

أجل ترسيخ رؤاها المختلفة. يقول أركون موضحا هذه الفكرة: «... وبعد أن يتشكل (أي التراث) على هذا النحو تشرع كل المناقشات الجارية بين الفقهاء والمدارس العديدة بإثارة المحاجات "التاريخية" أساسا لكي تدعم مواقعها وأطروحاتها (من الواضح أن هذه المحاجات ليست تاريخية، وإنما هي مركبة ومبرهن عليها بشكل لا تاريخي: أي بالشكل التقليدي والمفهوم القديم للتاريخ)»⁽¹⁾. ما يعني أن تلك القراءة السردية للأحداث والوقائع والنصوص لا يُعوّل عليها في الكشف عن وظائف جديدة للتراث الإسلامي لأنها لا تتيح الفرصة للنقد بسبب افتقادها للرافعة العقلانية التي تدعم القراءة التاريخانية النقدية، والتي يراها أركون قد اهتزت وقضي عليها منذ الضربة التي تلقاها المعتزلة على يد المتوكل ومن ورائه الفكر السلفي ثم النهضوي ثم العروبي ثم الإسلاموي، وجميع الأنظمة السياسية التي تعاقبت على أرض الإسلام.⁽²⁾⁽³⁾. بل على العكس من ذلك تماما إنها قراءة تفتح الباب واسعا أمام التبجيل وتغذي الشعور بالزهو والافتخار بالزمن الجميل الذي صنعه الماضي الذهبي والحنين بالعودة إليه. ومعنى ذلك أن تطبيق المنهج التاريخي والسوسيولوجي على قراءة "التراث الإسلامي الكلي"، كما هو بنظر أركون خاصة في شقه المتعلق بالقرآن (الكريم)، يبقى غير متيسر بسبب المنهج السردى اللاتاريخي السائد وبسبب الدعم الذي تلقاه تلك القراءات من قبل الأرثوذكسيات التي ظلت تحكم وتوجه منذ القضاء على المعتزلة.

غير أن المسألة، في نظري، لا تتعلق بما يعتبره صعوبات برانية عن النص القرآني لم يفتأ يعلق أسباب الفشل عليها (وأقصد الأنظمة السياسية) بقدر ما تتعلق بصعوبات حقيقية جوانية مرتبطة بطبيعة النص القرآني ذاته وكامنة فيه ولا علاقة لها بأمر خارجة عنه؛ فالنص القرآني يحمل في ذاته عناصر إلهيته وتعالیه عن الزمان والمكان، وبالتالي تأييه التاريخانية. ولو كان الأمر متعلق بما يقوله أركون أو غيره لأمكن إحداث خرق معين، خاصة ونحن نعرف أنها ليست المحاولة الأولى تلك التي يقوم بها هو. نقول ذلك ونحن لا نحجر عليه أو على غيره البحث في إمكان تاريخية النص القرآني؛ لأن الله تعالى فتح الباب لمن قال إن القرآن شعر أو سحر أو أساطير الأولين اكتسبها وغير ذلك كثير منذ اللحظة الأولى لنزوله وتحداهم أن يثبتوا ذلك. قال تعالى:

﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافًا﴾ النساء/ 82. «... ولذلك فإن المنهج النقدي الذي

(1) - المصدر السابق، ص 35

(2) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 48.

(3) - وقد سبق بيان ذلك في المبحث السابق.

طبقه أركون، على أهميته، غير ذي جدوى لأنه طبق على نص غير قابل للنقد»⁽¹⁾.

وأما المنهج الفيلولوجي أو فقه اللغة فهو لم يكن من المناهج التي وظفها أو اعتمد عليها أركون في قراءة نصوص القرآن (الكريم) لأنه، في نظره، منهج وصفي لا يلبي الحاجة العلمية والمعرفية للعالم الإسلامي وحاجته لتغيير الذهنيات والأفكار أو زعزعة المعتقدات واليقينيات الراسخة. ومع ذلك هو يجزئه كمرحلة أولى أو كخطوة أولى في مشروعه الموسوم بالإسلاميات التطبيقية⁽²⁾؛ إذ يقول: «... فالواقع أن علم الإسلاميات التطبيقية الذي دشنته يعترف بالمكتسبات المعرفية للمنهجية التاريخية النقدية وعلم الفيلولوجيا الموروثين عن القرن التاسع عشر واللذين يتبعهما الاستشراق. فهذه المنهجية تظل ضرورية بصفتها مرحلة أولى من مراحل الدراسة العلمية لذلك المجال الشاسع الواسع للتراث العربي الإسلامي وتحقيقه بشكل دقيق»⁽³⁾؛ أي إنه ما إن بدأ مشروع "الإسلاميات التطبيقية" حتى تجاوز المنهج الفيلولوجي. يقول في ذلك: «... وهذا يعني أنني طبقت مناهج الثورة المعرفية المذكورة آنفا على تراث الإسلام وتجاوزت بذلك المنهجية الأكاديمية الفيلولوجية للاستشراق الكلاسيكي»⁽⁴⁾.

وبالرغم من أنه تجاوزه إلا أنه ظل ينتقد المستشرقين لأنهم اكتفوا به وأقصوا الإسلام من الدراسات والمناهج النقدية التي طبقت على الكتاب المقدس؛ فذلك المنهج لا يقدم الصورة الحقيقية للإسلام أو المسلمين، وهو لا يشكل معرفة تلي الرغبة المعرفية لطلاب المرحلة الثانوية؛ إذ يقول: «... ولكني أستطيع التأكيد بعد ثلاثين سنة من التعليم في السوربون أن ما يتعلمونه عن الإسلام لا يخولهم أبدا على مستوى التعليم الثانوي أن يقدموا معرفة جادة عن الظاهرة الدينية. أقصد معرفة ترفع من قيمة ومعنى ممارسة الفكر العلماني وتطبيقه، هذا التعليم الغالي جداً على التراث الجمهوري؛ فالإسلام لم يستفد حتى الآن على مستوى البحث العلمي من المكتسبات والتساؤلات المبتكرة للعلوم الاجتماعية المطبقة على الأديان»⁽⁵⁾.

(1) - عبد الواحد علواني، الخطاب والنقد بين الوصاية والتواصل، مجلة الكلمة، ع22، السنة السادسة، 1999، منتدى الكلمة للأبحاث والدراسات، ص.....

(2) - الإسلاميات التطبيقية أو islamologie يقول أركون: "استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروحيه باستيد بعنوان: الأنثروبولوجيا التطبيقية وبحوثنا تسير في هذا الخط." (تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص275) وهي عنده "ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة ومخاطرها وكذا المتطلبات الخاصة بموضوع دراستها." (تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص57).

(3) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص100.

(4) - المصدر نفسه، ص100

(5) - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة، مصدر سابق، ص267.

وهو إذ ينتقد القراءات الفيلولوجية الاستشراقية يستحضر الأخطار التي قد تجرّها والمتمثلة في كونها تشكل سندا ودعما للقراءات السلفية التي تتبناها المدارس والجامعات والتعليم الرسمي في أغلب البلاد العربية والإسلامية التي تقصي المناهج المعاصرة، وأشد تلك الأخطار هو تحول التراث إلى أيديولوجيا. يقول في ذلك: «... فالدين المفروض في المدارس بدون مراجعة نقدية أو تأطير علمي يتحول بسرعة إلى نوع من الأيديولوجيا الظلامية»⁽¹⁾؛ لأنه تعليم... تنقصه المنهجيات الحديثة لدراسة الدين ونصوصه الكبرى فلا يوجد تحليل ألسني أو دلالي سيميائي لكل أنماط الخطاب وغير الديني في الجامعات العربية»⁽²⁾. ولذلك نجد أركون يشيد بالتجربة الأوروبية في توظيف تلك المناهج في قراءة نصوص الكتاب المقدس؛ إذ يقول: «... ولكن تقتضي الأمانة مني هنا أن [...] أن أعترف للفكر المسيحي الأوروبي بتحقيق طفرة فكرية أو لاهوتية نوعية. وهذا التقدم يعود الفضل فيه إلى بحوث فردية لكبار المفكرين المسيحيين أكثر مما يعود إلى رغبة المرجعية العقائدية المسيحية الرسمية»⁽³⁾؛ أي عندما استطاعت الجهود الفردية للمفكرين واللاهوتيين المسيحيين أن تطبق المناهج النقدية وتتجاوز المنهج الفيلولوجي فقد استطاعت أن تحقق الطفرة⁽⁴⁾.

ومع أن أركون يشكك في إمكانية أن يعطي تطبيق هذه المناهج نتائج معينة، أو أن يحقق نجاحاً ما في العالم العربي والإسلامي؛ حيث تسيطر المعارف والحقائق المطلقة التي تستند إلى الوحي. إلا أن هاجس تطبيقها يظل قائماً. وذلك هو هدف "الإسلاميات التطبيقية" ⁽⁵⁾ التي تسعى لتطبيق «... التحليل الألسني والسيميائي الدلالي والتحليل التاريخي والتحليل الاجتماعي أو السوسولوجي والتحليل الأنتروبولوجي والتحليل الفلسفي. [لأنه] على هذا النحو نخر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية»⁽⁶⁾. أي «... بتطبيق [هذه] المناهج الحديثة على النص القرآني أو الوحي أو كلام الله [فقط نتمكن] من بلورة أسس مضامين الإيمان الأثوذوكسي (أي أصول

(1) - المصدر السابق، ص 78.

(2) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 171.

(3) - المصدر نفسه، ص 334

(4) - إن أركون هنا يشدد على أن الطفرة التي حصلت في الفكر المسيحي تتمثل في جهود فردية من قبل علماء لاهوت مسيحيين وليس للمدارس الرسمية أي دور في ذلك لأننا وجدناه في مواضع أخرى ينتقد العلمانية الأوروبية والفرنسية على وجه التحديد التي أبعدت الدين من المدارس الرسمية وأهملت تدريسه.

(5) - أنظر: فارح مسرحي، آفاق المشروع الفكري لمحمد أركون، ضمن: ندوة قراءات في مشروع محمد أركون، مرجع سابق، ص 52.

(6) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 70.

الدين.»⁽¹⁾

إن تطبيق المناهج المعاصرة يعني، بنظر أركون، القراءة العلمية التي سترتفع بالإسلام فوق التوظيف الأيديولوجي. وتوفر له قراءة موضوعية بعيدا عما يسميه المباحكات الجدالية التي تقودها الديانات الثلاث من دون أن تمس تلك القراءة بالعقيدة في محتواها، وإنما تحيلها إلى مستوى أوسع ومنظومة معرفية أكثر تفتحا وأشمل إحاطة. يقول: «...نحن بحاجة ماسة إلى الخطاب العلمي الذي يتخذ الإسلام مادة للتفحص التاريخي والدراسة الموضوعية في ما وراء كل المباحكات الجدالية والقطيعات اللاهوتية الحاصلة بين الديانات التوحيدية الثلاثة»⁽²⁾. وهي، في الوقت نفسه، تفسح المجال للعقل في ممارسة دوره في نقد ومساءلة النصوص التي كانت تظهر قبل ذلك في شكل المقدس والمتعالي والعصي على النقد؛ ذلك أن «...تطبيق الدراسة النقدية على الفكر الإسلامي سوف يؤدي شيئا فشيئا إلى إعادة النظر بالمسألة الدينية كلها»⁽³⁾. ومن ثمة «...ينبغي أن يعلم الجميع ما يلي: نحن بحاجة إلى تفكيك أنظمة الفكر اللاهوتية وغير اللاهوتية الموروثة عن الماضي ولا يمكن تفكيكها إلا عن طريق تطبيق الاستراتيجيات المعرفية الجديدة للفكر النقدي»⁽⁴⁾. «... هكذا نرى أن أول فائدة نجنيها من تطبيق المناهج والمصطلحات الألسنية والتاريخية على كيفية تشكل النصوص المقدسة هي اكتساب مساحة من الفكر العلمي على أشياء ومفاهيم ووقائع موضوعية تخص هذه النصوص المكرسة بالذات. وهي أشياء كان الفكر الفقهي اللاهوتي قد خلع عليها التقديس والصبغة الإلهية ووضعها بمنأى عن أي دراسة علمية أو تاريخية»⁽⁵⁾. «...العقل الذي يسيطر على الخطاب المؤمن الأرثوذكسي غريب كليا وراдикаليا عن المعرفة التاريخية- النقدية والألسنية والاجتماعية- الأنتروبولوجية هذا يعني أن العقل الأصولي الذي يسيطر على أغلبية المسلمين اليوم بعيد كل البعد عن أنوار المعرفة الحديث»⁽⁶⁾؛ لأن التيولوجيا المسيحية لم تتمكن من التطور إلا لما توفر لها المناخ العلمي. يقول أركون: «...حتى هذه اللحظة كان الفكر المسيحي هو وحده الذي اهتم بإقامة المباحكة والمجاهمة بين التيولوجيا(علم الكلام) والفلسفة والتاريخ. وقد ساعدته على ذلك أو دفعته

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 184.

(2) - المصدر نفسه، ص 199

(3) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 97

(4) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 337.

(5) - المصدر نفسه، ص 218.

(6) - المصدر نفسه، ص 196.

إليه الفتوحات العقلية للعلم التاريخي الغربي.»⁽¹⁾

والخلاصة أن طموح أركون وهدفه الكبير من خلال تطبيق مناهج القراءة المعاصرة هو تشكيل ما يدعوه جمهورا انقلابيا يقبل أو يصنع أو يسهم في بلورة "...تيولوجيا جديدة للتراث ملقمة بمناهج العلوم الاجتماعية حتى لا يعود يستكين للعقل الأرثوذكسي المكبل لكل اجتهاد"⁽²⁾. وهو يصرح بذلك قائلا: «... أحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكاً لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة»⁽³⁾.

إن ذلك المشروع الحلم دونه الكثير من العوائق، كما يرى أركون، وهو ليس بالأمر الهين والسهل، بل هو على درجة كبيرة من الصعوبة. يقول في ذلك: «... ينبغي العلم أن التحليل النقدي للمسلمات التي تشكل الاعتقاد الإيماني هو عبارة عن مهمة شاقة فعلا. لكن هذه المهمة تفرض نفسها علينا بشكل لا مندوحة عنه. وإذا ما نجحنا فيها فإنها ستحررنا جذريا من الأوهام الغيبية والهلوسات والتطرف الأعمى»⁽⁴⁾. والصعوبة هنا تبدو في جملة من العوامل تحول بين المفكر وبين تطبيق المناهج المعاصرة وهي:

الطابع الشعائري الذي هو، بنظره، أحد الأسباب التي تعيق تطبيق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، وتحول دون بلوغ لاهوت نقدي بتعبيره؛ إذ يقول: «...إن الطابع الشعائري الطقوسي لممارسات المسلمين يتغلب في كل مكان على البحث عن لاهوت نقدي منفتح على التساؤلات الحديثة.»⁽⁵⁾ بمعنى أن العملية النقدية تتطلب التأمل والغوص في بواطن الأمور ومجاوزة الظاهر أو الفكر الحرفي والنصي. وهو أمر يراه أركون مفقود في الإسلام لأنه دين يركز على الفهم الظاهري الحرفي والممارسات التعبدية الشكلية ويوليها المرتبة الأولى على حساب التأمل اللاهوتي. وهذا الأمر نجده يتكرر عنده كثيرا؛ أقصد انزعاجه من جانب الممارسات التعبدية في الإسلام إلى الدرجة التي يعتبرها عائقا في وجه التفكير أو التأمل. وتلك "الطقوس" التعبدية التي يحرص المسلمون على تطبيقها ويجهد العلماء في تعليمها الناس والحث عليها، بنظره، وحدها المناهج المعاصرة ستكشف أنها مجرد أعمال تخلو من أي رغبة في الأداء وهي خالية من أي أهداف أو أبعاد روحية. يوضح ذلك

(1) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 109.

(2) - عبد المجيد خليفي، قراءة النص الديني عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 36.

(3) - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني...، مصدر سابق، ص 20.

(4) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 183.

(5) - المصدر نفسه، ص 190.

بالقول:«...[إن] تقييد عدد كبير متزايد من المؤمنين بهذه الطقوس والفرائض له علاقة بمختلف الإكراهات النفسانية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأيدولوجية التي تضغط عليهم أكثر مما له علاقة برغبتهم الشخصية في التعميق الروحي للعلاقة مع الله»⁽¹⁾؛ أي أن المسلمين إنما يؤدون تلك العبادات تحت الإكراه والضغط النفسي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وليس رغبة في التقرب من الله تعالى أو رغبة في تعميق العلاقة به.

هكذا، وبجرة قلم ، يسمح "المفكر محمد أركون" لنفسه أن يحكم على المتعبدين والعابدین في الإسلام منذ بداية الدعوة إلى اليوم بأن ممارساتهم وعباداتهم هي مجرد استجابة لضغوط نفسية واجتماعية واقتصادية وأيدولوجية، وهو ما كشفت له المناهج المعاصرة! فهل يمكن أن تكشف لنا تلك المناهج عن نماذج أسلمت الوجه لله تعالى وتلذذت بالصلاة والدعاء واستمعت بالصيام والحج وبقراءة القرآن في أزمنة ماضية أو في هذا الزمن وبالصورة الحرفية التي توصي بها الشريعة الإسلامية. وهم ليسوا في درجة الحلاج أو ابن عربي أو ابن سينا ممن يحسنون التأمل، بل هم لا يحسنون شيئاً من ذلك ولا يعرفون القراءة ولا الكتابة ولا علاقة لعباداتهم وممارساتهم بإكراه سياسي أو اجتماعي أو ثقافي أو غير ذلك مما ذكر... وزاوجوا بين اللذة الروحية والجسمية، بل إن الأهداف الروحانية ههنا لا تتحقق إلا عبر ممارسة تعبدية لا يملك فيها العبد أن يزيد أو ينقص بل يكون مجرد ممارس وفاعل؛ لأن المعبود هو أعلم بما يعبد وكيف يعبد ومتى يعبد وتلك قمة اللذة؟؟؟ وهذا هو مفهوم العبادة في الإسلام؛ مفهوم تنصهر فيه المعرفة بالممارسة فتفرز شعوراً روحانياً جميلاً لا يشعر به من لم يذق حلاوة التعبد. ومن ثمة فإننا نرفض، أخلاقياً، الحديث عن شيء نحن نجهله أصلاً.

نعم قد تشهد حالات التعبد عند بعض المسلمين على مثل تلك الممارسات التي تعود إلى بعض تلك الأسباب (أقصد أسباب سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية) وهي لا تعبر في النهاية إلا عن جهل أو كسل أو نفاق أو ضعف إيمان أو غير ذلك... ولكن لا يعني ذلك أن العبادة في الإسلام تفتقر إلى الأبعاد الروحية التي يصنعها التأمل والتي تعمق العلاقة بالله تعالى وأن الإسلام هو جملة طقوس ليس إلا. وربما تشهد البحوث الفقهية العملية الخاصة بالعبادات على كثير من الإيغال في التفاصيل والدقائق على حساب البحث الروحاني والأخلاقي في التراث الإسلامي، وهو إشكال يجد تفسيره في غير الاتجاه الذي يريده أركون وهو أن الإسلام دين يغلب عليه الطابع الشعائري لدرجة أن صار ذلك أحد العوائق التي عطلت الممارسة التأملية والتأويلية.

(1) - المصدر السابق، ص 191.

ثم إن هناك أمرا آخر يراه أركون عائقا دون تطبيق المناهج المعاصرة وإتاحة الفرصة للعمل النقدي، وهو ما يعتبره تدخل سافرا للدولة في الوظيفة الخصوصية للدين؛ تدخلٌ أذهب هيبة الدين وذوته الأخلاقية ومنع من إحداث أي قراءة نقدية أو تأويلية للدين من خلال ما يسميه بالمعاشرة الغير صحية بين الدولة والدين والناجحة عن استغلال كل واحد منهما للآخر. يقول في ذلك: «...الدين ينبغي أن يبقى ذروة أخلاقية عليا منزهة عن الأغراض الدنيوية أو المناورات السياسية المتقلبة بالضرورة. والدولة ينبغي أن تفعل كل شيء لتحسين وضع المواطنين وتسيير الأمور العامة للبلاد من دون أي تدخل من قبل رجال الدين في قضايا لا تخصهم أو لا يعرفونها جيدا»⁽¹⁾. وعلاج تلك العلاقة الغير صحية لا يكون، برأيه، إلا بالصيغة العلمانية التي تحفظ للدين هيئته ولا تتركه في متناول السياسة وتلاعبهم وأهوائهم⁽²⁾.

غير أنه، وبعيدا عن مسألة العلمانية، نلاحظ أن أركون ينطلق من ممارسات خاصة ليجعل منها عنصرا ثابتا في الدين ومكونا أساسيا فيه وليصل بها إلى معالجات يأبأها السياق؛ فهو ينطلق مثلا مما أسماه علاقة غير صحية بين الدولة والدين مما حدث سواء في التاريخ أو مما يحدث اليوم من ممارسات يتآمر فيها السياسيون والانتهازيون ومن لا دين ولا خلق لهم مع أمثالهم من المتدينين على الشعوب والمجتمعات وعلى الأمة وتاريخها وحضارتها ومقدساتها وجغرافيتها ومقدساتها ليجعل من تلك الممارسات حقيقة يباركها الدين ذاته وتبشر بها نصوصه وتحث عليها تعاليمه. وهي علاقة لا بد أنها تشكل وجعا فكريا عند أغلب المفكرين والعلماء الصادقين في العالم الإسلامي والذين لا يرون علاجه أو القضاء عليه في تقييد الدين عن الدولة والفصل بينهما بدعوى الحفاظ على الأول واحترام الثاني. وهي لا شك أنها علاقة يرفضها الإسلام ولا تحملها نصوص القرآن والحديث سواء تعلق الأمر باحتكار الدولة للدين وفرض لون واحد من القراءة ومنع تطبيق المناهج المعاصرة أو غيرها.

كما ينضاف إلى ذلك عامل ثالث، برأي أركون، وهو تراجع الموقف العقلي. وهذا السبب يرجعه إلى ما يعتبره الضربة التي تلقتها العلوم العقلية بتحجيدتها وتقديم العلوم النقلية والذي أفضى إلى «... رفض العقل التحليلي، الاستنباطي، التساؤلي. وهذا ما استهدفه ابن قتيبة بشكل واضح في كتابه "أدب الكاتب" فقد عبر عن رفضه القاطع لمؤلفات أرسطو وبالتالي للعقل المنطقي المركزي الواقع في صراع فلسفي مع الفكر المثالي الأسطوري الموجود بقوة في كتابات أفلاطون»⁽³⁾.

(1) - المصدر السابق، ص 194.

(2) - سيأتي نقد هذه النقطة في مبحث لاحق.

(3) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 195.

ومن الأسباب أيضا ما يسميه سيادة العقل السلفي، وهذا السبب يعد تحصيل حاصل؛ إذ إن التراجع الذي رآه أركون في الموقف الفلسفي سيشهد انتشارا للعقل التقليدي أو السلفي الحنبلي بتعبيره. وهذا السبب هو من أقوى معوقات الفكر النقدي، بنظره، لأنه يحظى اليوم بدعم ممن يسميهم البيترودولار. وهذا العقل، بحسب أركون، يعود الفضل في ترسيخه لأبي حامد الغزالي الذي أطاح بالفلسفة بكتابه "تهافت الفلاسفة" ⁽¹⁾. ومنذ ذلك الوقت أضحت «... جميع تجليات الإسلام المعاصر سنية كانت أو شيعية تندرج داخل صيرورة قديمة جدا أو بطيئة ومتواصلة من عملية تقليص الساحة العقلية للفكر النقدي ومن جهة أخرى هي تندرج داخل صيرورة طويلة جدا أيضا من رفض الفعالية العلمية والرزينة للعقل من جهة أخرى» ⁽²⁾. وفي نفس الصيرورة قضي على تجربة ابن خلدون الذي أحدث، حسب أركون، نقلة نوعية في الكتابة النقدية في التاريخ ولم يستفد منها المسلمون كما لم يستفيدوا من قبل من الفكر الذي دشنه ابن رشد في الفلسفة «...فكلتاها كان مصيرهما الفشل الذريع في العالم الإسلامي» ⁽³⁾.

وتعتبر القطيعة مع العصر الذهبي وإنجازات الحدثة، كما يسميها أركون، من أقوى الأسباب التي أسهمت في القضاء على الروح النقدية. وهي، كما يرى، إحدى تجليات تراجع الموقف الفلسفي وسيادة العقل السلفي. والحقيقة أنها قطيعتان؛ فأما الأولى فهي التي يسميها القطيعة الكبرى وهي التي حصلت مع العصر الذهبي. وأما الثانية فقطيعة مع ما حصل من ثورات معرفية في أوروبا بدء من القرن السادس عشر ومع ما حدث من تصفية بعض العلوم كما حدث ويحدث للفلسفة ⁽⁴⁾.

إن تلك العوامل مجتمعة يرى أركون أنها أسهمت في غياب أو تغييب الفكر النقدي ومن ثمة عدم وجود «...باحثون علميون محترفون ومؤهلون قادرين على تطبيق المناهج الحديثة على تراثنا الإسلامي وعلى واقع مجتمعاتنا. لا يوجد في العالم الإسلامي مفكرون نقديون انقلابيون قادرين على تفكيك الانغلاقات العقائدية المزمنة والمهيمنة علينا منذ قرون وقرون ولا توجد بيئات اجتماعية أو أطر معرفية قادرة على استقبال مثل هذه البحوث التفكيكية الريادية» ⁽⁵⁾.

ويعتبر من يسميه أركون "المؤرخ المحترف" أبرز الباحثين العلميين والمؤهلين لتطبيق تلك المناهج؛

(1) - أنظر: المصدر السابق، ص 196.

(2) - المصدر نفسه، ص 196.

(3) - المصدر نفسه، ص 197.

(4) - أنظر: المصدر نفسه، ص 220.

(5) - المصدر نفسه، ص 337.

فهو وحده من «... يمتلك الإرادة العلمية الكافية؛ إذ إن إضفاء طابع التقديس من قبل القوى الفاعلة وهي: الدولة والثقافة العاملة أو الفصحى وطبقة المتعلمين أو رجال الدين والأرثوذكسية الدينية هي التي تحول الكتاب إلى أيديولوجيا مغلقة، ومن ثمة يصبح من مهمة المؤرخ المحترف كشف طابعها التاريخي»⁽¹⁾؛ لأنه وحده أيضا «... القادر على الحفر والتنقيب عن العمليات النفسانية والثقافية والسياسية الناتجة عن تأثير الوحي والمتواصلة عبر التنافس المتكرر للفاعلين الاجتماعيين في مجالين مترابطين: مجال البحث عن المعنى ومجال إرادة القوة والرغبة في الهيمنة»⁽²⁾. والرأي نفسه يذهب إليه نصر حامد أبو زيد؛ إذ يقول «... أنه لا يمتنع على المفكر أو الباحث المتمرس بالمناهج الغربية أن يستعمل تلك المناهج بغرض الحفر في التراث الذي تعود إليه الكثير من عوائق النهضة وعقباتها؛ ذلك أن الأفكار لها تاريخها وحين يتم طمس هذا التاريخ قد تتحول تلك الأفكار إلى عقائد ويدخل في مجال الدين ما ليس منه ومن ثمة يصبح الاجتهاد البشري ذو الطابع الأيديولوجي نصوصا مقدسة»⁽³⁾.

إن هذا الافتتان الذي يبدو في فكر أركون بالمناهج المعاصرة هو تعبير عن فشل وعجز الفكر العربي والإسلامي عن الإبداع، وهو يعكس واقعا فكريا ومعرفيا كارثيا. يقول عبد الإله بلقزيز: «... لا يخامرنا شك في أن الفكر العربي يعاني من فقر معرفي مزمن يؤثر تأثيرا حاسما في قدرته على الإنتاج والإبداع والعطاء في مضمار التعاطي مع المشكلات والقضايا التي يتناولها بالدرس والتفكير. نعم، لا سبيل إلى تجاهل حقيقة معرفية ثمينة استوطنت نسيج تجربته الحديثة، هي انفتاحه دون ممانعة مرضية على ثمرات المعرفة المعاصرة في مختلف حقولها [...] غير أن هذا الإنتاج الذي تقوم الدلائل على وجود أشباه ونظائر له في التاريخ الثقافي العربي الوسيط لم يذهب إلى الحد الذي يثمر فيه رصيда نظريا وثقافيا قابلا لتحقيق إشباع حقيقي للحاجات المعرفية والثقافية. وآي ذلك أن جمهور الثقافة العربية يجد نفسه مضطرا -دائما- إلى البحث عن إجابات عن أسئلة الثقافة والاجتماع في الفكر والثقافة الغربيين، هذا دون أن ننسى أنه يجد نفسه -وللإنصاف يجد البعض منه نفسه- مغمورا بالشعور الطاغية أن المثقفين العرب لا يفعلون إزاء هذه الأسئلة، في أفضل الأحوال، سوى إعادة إنتاج المقولات الغربية بعد تعريبها: كلاً أو جزء، بما معناه أنهم يجهرن بالعجز عن ممارسة أي نوع من أنواع المبادرة والإبداع خارج سياق التكرار والترداد أو تسول الأجوبة واستعارتها دون

(1) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 82.

(2) - المصدر نفسه، ص 28.

(3) - نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، مرجع سابق، ص 127-133.

تمحيص!»⁽¹⁾ وهذا الجانب يمكن اعتباره أثرا مستمرا من آثار الصدمة الحضارية التي بدأت مع حملة نابليون على مصر وتعززت بالحملة الاستعمارية ثم التقدم الرهيب والسريع في كل ميادين العلوم والتكنولوجيات والصناعات. ويكاد يعم عقول وأذهان الكثير من المفكرين والباحثين، خاصة منهم الذين كان لهم احتكاك كثير بالغرب وجامعاته وعلومه ومفكره وفلاسفته. و«... ليس الأمر هنا - يتعلق بحالة من التعامل والافتعال يشهدهما الفكر العربي المعاصر بقدر ما هي حالة من القلق تحتل تراكمات صراعية ساكنة في أعماق العقل العربي الذي لم يستوعب - حتى الآن - مأساته. وهي [...] تتعلق من جهة عاملنا العربي بلحظة توقف إبداعي يجد مجاله التعويضي في محاكاة هذا القلق المزعوم واستنساخه تحت ستار كونية الفكر وعالمية المعرفة»⁽²⁾.

إن العجز الذي يبدو في الابتكار يقابله قدرة كبيرة على نقد التراث الإسلامي ووصفه بالأرثوذكسية والانغلاق ورفض النقد والمناقشة والمساءلة وما إلى ذلك.... وهو ما يوحي للقارئ أو المتلقي أن الفكر الإسلامي هو جملة من المعلومات والمعارف الجاهزة التي يتم تلقينها وقبولها من دون أي رغبة في السؤال. أو بعبارة أخرى من دون قدرة عليه أو حق فيه بدعوى أنه من عند الله وأنه تعالى لا يسأل عما يقول أو يفعل، وحينئذ فإن العقل الإسلامي، والحال هذه، مطالب بقبولها كما هي وتلقينها للأجيال، وهو ما يعرضه أركون في دراسته لرسالة الشافعي مثلا⁽³⁾.

إلا أن الأمر، بنظري، ليس على تلك الصورة؛ بحيث إن القارئ للقرآن الكريم يلحظ دعوته إلى انتقاد الموروث وطلبه الدليل ومناقشة ما عليه السابقون، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ البقرة/ 111 وهو نفسه (القرآن) يناقش ويتحدى أن يأتي الإنسان بمثله كله أو بسورة منه أو بآية منه، ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ البقرة/ 23. وهو ما نفهم منه دعوة وإرادة لترسيخ مبدأ وثقافة النقد والمناقشة والسؤال في العقل المسلم؛ ذلك... أن القرآن لا يخاف من النقد بل هو نفسه نص نقدي بامتياز، أقام أسسه وقدم بدائله العقائدية والتشريعية والأخلاقية من خلال نقده للعقائد والتشريعات السابقة وإبراز ما تعرضت له من

(1) - عبد الإله بلقزيز، حماية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، مرجع سابق، ص 58.

(2) - هاني إدريس، العرب والتفكيك... أية مسافة؟ مجلة الكلمة، بيروت، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، ع 13، السنة الثالثة،

1996، ص 82

(3) - أنظر: الدراسة في: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 67- 82.

تغييرات نتيجة الفعل الإنساني والزمني [...] وفي نفس الوقت بقي القرآن كتابا مفتوحا يدعو قارئيه لتدبره بل ويتحداهم بصفته الإلهية الخالدة التي لا تقبل التغيير ولا تخضع له والتي تعتبر صفة إلهية تجعله بما تضمنه من الآيات الكونية والإنسانية والواقعية الخالدة فوق كل شبهة⁽¹⁾. من هنا نجد أن النقد، كضرورة معرفية، يكاد يكون محل إجماع بين أغلب المفكرين على اختلاف مشاربهم ومنطلقاتهم الفكرية. يقول المفكر والباحث المغربي عبد الإله بلقزيز: «... لم يعد مثل هذا النقد فعلا مشروعاً، بمعايير المعرفة والأخلاق، فحسب، بل بات يرقى إلى مستوى الفريضة العلمية التي تترتب على المثقفين العرب على مقتضى العين لا الكفاية. وهو -اليوم- النقد نعني- شرط صحي لازم لإعادة بناء عمران ثقافي اهترأت أساسه بالتقادم»⁽²⁾.

غير أن النقد الذي يحتاجه الفكر الإسلامي اليوم، في اعتقادي، هو ما ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار بعض النقاط. منها: أن يكون النقد بناء بالمعنى الذي يتجه فيه إلى الفكرة لا إلى التيار أو الشخص أو حتى التاريخ والتراث بغرض تصفية حساب بلغة "الفكر" وتحت عنوان "النقد". يقول بلقزيز: «... على أن الفارق عظيم بين نقد ينصرف إلى تعيين مواطن الخلل في أفق التصحيح والتصويب، وحياسة أسباب ترشيد عملية التفكير وبين نقد لا يروم سوى تصفية الحساب مع النفس ومع الآخرين»⁽³⁾؛ ذلك أن كثيرا من الأبحاث والدراسات التي يقف عليها القارئ، ومنها دراسات أركون موضوع البحث، يلحظ فيها التوجه نحو نقد هذا المحيط التاريخي والجغرافي والفكري والحضاري واللغوي الذي فرض عليه لأنه يرفض الانتماء إليه ويحس بكثير من الغربة تجاهه. وكذلك أن يكون بناء بالمعنى الذي يحترم حدود الممارسات الذهنية؛ فلا يكون النقد انتصارا للممارسة الذهنية العلمية على حساب الدينية. وذلك لا يعني إطلاق العنان لرجال الدين كي يحجروا على الآراء بدعوى احترام الدين، وفي الوقت نفسه لا يعني إطلاق العنان للفكر والفلسفة أن تهدم الدين بحجة الانتصار للعقل والتفكير الحر. إنما المطلوب أن يحترم كل منهما حدوده الطبيعية. وهنا نستحضر تلك "اللغة المتعالية" التي أطلقها أركون: «... لا يحق لأحد، خاصة إذا كان عالما راسخا في العلوم الدينية على الطريقة المستقيمة السائدة في كل مذهب من المذاهب الأرثوذكسية المعروفة، أن يتدخل في تعقيب أو مناقشة ناهيك عن أن يكفر الآخرين كما فعل الغزالي في "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة".

(1) - يوسف كلام، القراءات الحدائثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس - دراسة تحليلية - مجلة المعيار، ع28، جامعة الأمير

عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ديسمبر، 2011، ج1، ص292

(2) - عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية...، مرجع سابق، ص84-85.

(3) - المرجع نفسه، ص85.

أقول لا يحق له أن يفعل ذلك إذا لم يحط علما بما يقصده علماء الألسنيات المحدثون بمفهوم "منظومات الدلالات الحافة أو المحيطة أو الثانوية. أقول هذا الكلام بخصوص مفهومات أساسية ك"أسطورة تاريخية"»⁽¹⁾ في الوقت الذي يعطي لنفسه الحق في تجهيل رجل الدين، ووصفه بكل صفات التخلف والانغلاق، بل ويتدخل في الشأن الديني الإسلامي من أجل دراسته وبحثه بمناهج لا تتحملها النصوص الإسلامية. وكذلك أن يكون بناء بالمعنى الذي يتخلى عن النزعة الإيمانية والثوقية النصية التي تحول الآراء والمواقف والانتقادات ذات الصبغة النسبية إلى حقائق مطلقة وثابتة ومغلقة؛ حيث يبدو لنا ذلك في منطلقات وتطبيقات أركون والنتائج التي يخرج بها. يقول بلقزيز: «...خطاب المثقفين العرب خطاب وثوقي مطلق. الأفكار فيه منزهة عن الشك والنقد متشعبة بوهم "الامتلاك" المعرفي للحقيقة. [...] تقرأ لهذا المثقف العربي أو ذاك فتعثر على الإيمانية الوثوقية في دفاعه عن أفكاره بكل وسائل التبرير وفي الإصرار العنيد على رفض الإصغاء للغير»⁽²⁾. من هنا «...تبدأ المشكلة حين تتحول موضوعات النقد الذاتي نفسها إلى حقائق إيمانية جديدة، إلى أفكار تتمتع لدى منتجها بحجية معرفية أوفر وأدعى إلى الدعة والاطمئنان! لا يعود ذلك نقدا بالمعنى النظري الصحيح لمفهوم النقد-بوصفه تدميرا معرفيا لمنظومة من التصورات- بل يصير استبدالاً معرفياً لأفكار وموضوعات فكرية بأخرى، بل قل قد يتحول إلى "دوغما" معرفية جديدة تعوض سابقاتها»⁽³⁾. وهو «... العيب الذي تسقط فيه أكثر تلك القراءات المعاصرة، تعاملها مع تلك المناهج والأدوات وكأنها كلها حقائق ثابتة وليست- كما هو الحال- نظريات لم تستقر ولن تستقر كونها لا تحتل القطع»⁽⁴⁾.

إن توظيف أركون لتلك المناهج يكشف عن قصور كبير من جهتين: أولها: ارتباط تلك المناهج بحضارة خاصة وتصور محدد. ويبدو أن هذا الجانب مفقود في المشروع الأركوني الذي يعنى بنقل مناهج هي في الأصل وليدة فلسفة وعقيدة وحضارة خاصة ومشاكل مجتمعية محددة تنتمي إلى فضاء آخر غير الفضاء العربي أو الإسلامي. وحاله في ذلك يضاهي الكثير من المفكرين والباحثين الذين «... جاءوا بمنهج جاهز دون الالتفات إلى المقولات التصورية التي صنعت هذا المنهج [...] إن المنهج الذي يقوم على أرضية فلسفية معينة ويحمل في بنيته الداخلية مقولات ونماذج ترتبط بواقع

(1) - محمد أركون، مقدمة: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص9.

(2) - عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية...، مرجع سابق، ص60.

(3) - المرجع نفسه، ص99

(4) - عبد الرحمن الحاج، أيديولوجيا الحداثة، ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي...، مرجع سابق، ص278

حضاري معين لا يمكن أن يخضع إلى عملية الانشطار والفصل»⁽¹⁾. وهذه نقطة بالغة الأهمية في عملية نقل تلك المناهج وتطبيقها؛ إذ ينبغي مراعاة واستحضار ما يسميه أحد الباحثين "العلاقة الحميمة" بين المنهج ونمط المجتمع الحضاري الذي يفرزه ويشكله تصوره ونظرته للحياة والكون والإنسان والإله والوجود كله⁽²⁾؛ بمعنى أن هناك علاقة وطيدة بين العقيدة والمجتمع والمنهج. لا يمكن أن يكون المنهج إلا نتيجة طبيعة وتلقائية للفلسفة والتصور الذي يتحكم في تشكيل وصياغة هذا المجتمع أو ذلك.

وهكذا هي مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الأوروبية إفراز طبيعي لمشكلات مجتمعية وتصورات وفلسفات أوروبية خالصة، وهي ماثلة بأسمائها ومضامينها وأصولها المادية والعدائية للدين؛ ف«... المنهج الأسطوري تطور من الأنثروبولوجيا الثقافية وتصور-كارل يونغ- لللاشعور في الحلم والأسطورة[...]. أما المنهج التاريخي الذي ظهر عند- هيبوليت تين وسانت بيغ وبرونتير يرجع في حقيقته إلى المنهج المادي الذي بدأه داروين واتسع نطاقه على أيدي سبنسر وأوجست كونت والمنهج الواقعي الأيديولوجي إنما هو مستمد من الفلسفة الماركسية الاشتراكية»⁽³⁾. وهكذا «...ننتهي من هذا كله إلى صياغة المعادلة الصعبة التي يجب التعامل معها بوعي تام وحذر شديد هي أن المناهج الأوروبية تركز على أسس فلسفية هي نتاج منهج تفكير أوروبي يرتبط في جدلية حتمية بالنمط المجتمعي الحضاري الأوروبي. وهذا المنهج الفكري ينطبع بخصائص التصور الكلي الأوروبي»⁽⁴⁾. و«... بكلمة أخرى إن الإطار المرجعي الذي يتم فيه القبض على حقيقة المنهج النقدي هو الأساس الفلسفي النابع من التصور الشامل»⁽⁵⁾ و«... الذين يسلمون بعلمية هذه المناهج وعالميتها إنما ينكرون بأنها تمثل تجربة الفكر والمجتمع والحضارة الأوروبية وأنها نتاج التصور والمنهج الأوروبي الذي يريد أن يقرأ العالم كله من خلال منطق الحضاري ومساره التاريخي وينفذ عملية إلحاقية موازية لعمليات الإلحاق في المجالات العسكرية والسياسية والاقتصادية والحضارية»⁽⁶⁾. ومن ثمة صار لزاما عدم الإيمان بكونيتها أو اتخاذها نموذجا معرفيا، وصار الرهان الذي يجب أن ترفعه

(1) - إبراهيم رماني، حول المنهج النقدي العربي، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع84، السنة الرابعة عشر، نوفمبر-

ديسمبر، 1984، ص240

(2) - أنظر: المرجع نفسه، ص234

(3) - المرجع نفسه، ص235.

(4) - المرجع نفسه، ص237.

(5) - المرجع نفسه، ص237

(6) - المرجع نفسه، ص239

المجتمعات العربية والإسلامية هو ضرورة ابتكار مناهج وأدوات تنبع من تصوراتها وحضارتها؛ أي «...بالرجوع إلى تصورنا الإسلامي الشامل للكون والحياة والإنسان لندرك الأساس الفلسفي الصحيح لمنهجنا النقدي»⁽¹⁾.

وثانيها: إنها مناهج تأبأها النصوص الإسلامية وترفض أن تفهم بها أو من خلالها؛ فقد بيّن طه عبد الرحمن أن تطبيق المناهج المعاصرة على النص الديني هو في الأصل خطأ منهجي لا يستقيم⁽²⁾؛ فالنص الديني لا يتحمل تلك التفسيرات العقلانية والتخریجات اللسانية والحفرية والقراءات الأنتروبولوجية والتفكيكية وما إلى ذلك من المناهج لأنه نص ديني وله خصوصياته وبنيته. ولذلك فإن التفسير العقلاني مثلا للنصوص العقدية، كما يقول طه عبد الرحمن «...لن يؤدي إلا إلى أحد أمرين: إما إلى استبعاد أجزاء من التراث بحجة ضالة درجتها من العقلانية أو انعدامها، وإما إلى حمل أجزاء منه على وجوه من التأويل تفصلها عن بقية الأجزاء ولا يخفى ما في هذا من التعسف»⁽³⁾.

ثم إن معظمها لم تستكمل مقوماتها أو لا زالت تتلمس طريقها فيطالب في النظر إلى الإنتاج الفكري الإسلامي بالاستفادة منها كمسلمات. ومن ثمة كان من الأجدى التزام مبدأ المسافة أو الوسط في الأخذ عن الغير مع الشك في هذا المنقول حتى تثبت صحته، ويتأكد جدواه بعد إخضاعه للتجربة والإجراء. كما يذهب إلى ذلك طه عبد الرحمن⁽⁴⁾ «...ولعل هذا راجع إلى أن قدرنا في العالم العربي هو المغامرة بدل التبين والأناة في اختيار ما لم يستوف كامل مقوماته العلمية»⁽⁵⁾.

إن الباحث يقف مشدوها في بعض مواقف أركون من المركزية الغربية المحكومة بتاريخها وعنصريتها وثقافتها وتقدمها والتي لا يعول عليها في إنتاج معرفة موضوعية لأنها تنحو نحو إغراق المجتمعات الإسلامية في التخلف من أجل بسط هيمنتها وسيطرتها. وفي الوقت نفسه التوكؤ على نفس المنهج والخط والمركزية في مشروعه الموسوم بـ "الإسلاميات التطبيقية" والتمسك به كخيار وحيد للخروج من التخلف الذي فرضته تلك المركزية. فهو يقول: «... ونظرا لتقدم البحث العلمي في العالم الغربي فالمجتمعات الإسلامية تجد نفسها دائما تحت الهيمنة المنهجية والإبستمولوجية للعلم

(1) - المرجع السابق، ص 241

(2) - أنظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص 149

(3) - طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005، ص 25-26.

(4) - أنظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 151.

(5) - هاني إدريس، العرب والتفكيك...أية مسافة؟ مجلة الكلمة، بيروت، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، ع13، السنة الثالثة،

1996، ص 83.

الغربي. إن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تنفض هذه الهيمنة»⁽¹⁾. والسؤال المطروح كيف يمكن نفض الهيمنة بوسائل الهيمنة ومعرفة الهيمنة ومركزية الهيمنة؟ هكذا يكون أركون قد «... وقع في تناقض صارخ حين دخل في المجابهة مع النقد الأوروبي وهو في الوقت نفسه يستخدم مناهجه ونظرياته ومفاهيمه ولغته ومنطقه [...] ويحمل مقاييسه وقيمه ومعاييرته ويسعى إلى تقليده واقتفاء آثاره»⁽²⁾.

فهل تشي تلك الملاحظات وغيرها بخضوع دراسات أركون وأبحاثه لأغراض يرسمها مسبقا ولا علاقة لها بالمعرفة أو بالبحث؟ ذلك هو السؤال الذي سأحاول الإجابة عنه في الفصل الرابع والأخير من البحث.

(1) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص276

(2) - إبراهيم رماني، حول المنهج النقدي العربي، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع84، السنة الرابعة عشر، نوفمبر-ديسمبر، 1984، ص240.

خلاصة الفصل:

يعتمد أركون، في سبيل تشكيل رؤيته الكلامية، على جملة من الأسس الفكرية والمنهجية؛ شكّل تراث المعتزلة وبعض الشخصيات الفلسفية مثل التوحيدي وابن مسكويه وابن رشد وغيرهم لحظة حدثية يستمد منها الموقف العقلاني المتقدم والقراءة الصارمة للنصوص الدينية. كما كانت التجربة الأوروبية في قراءة التراث الديني وتشكيل لاهوت مسيحي، بالنسبة إليه، إنجازا إنسانيا ينبغي الاستفادة منه ما دام الإسلام يشترك مع الديانتين اليهودية والمسيحية في أنها تمتلك نفس الرغبة وتستبطن نفس المضامين. وأما الأسس المنهجية فقد شكلت مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية مصدرا مهما ووحيدا بالنسبة للمشروع الأركوني من أجل صياغة لاهوت إسلامي أو رؤية كلامية تتجاوز الرؤية التقليدية. وقد عكس اعتماد أركون تلك الأسس الفكرية والمنهجية عجزا معرفيا ورؤية استيعابية قائمة على استعارة الأفكار والمناهج وبعيدة عن أي محاولة للابتكار والإبداع.

الفصل الرابع:

التوجيه الأيديولوجي في مشروع

تجديد علم الكلام في فكر محمد

أركون

تمهيد:

لقد ظهر للباحث، من خلال ما سبق، حجم اهتمام أركون بالتراث الإسلامي ودرجة تركيزه على علم الكلام على وجه الخصوص ضمن مشروعه الذي أسماه "الإسلاميات التطبيقية" ما يبرز الطموح المعرفي الذي يتغياؤه الرجل. في وقتٍ لاقى هذا التراث اهتماما لافتا من قبل العديد من الباحثين والمفكرين مع بداية الستينيات من القرن الماضي وعلى خلفية هزيمة 1967م وما تلاها من شعور بالإحباط في الفلسفات والأفكار القومية العروبية والماركسية وغيرها... الأمر الذي قد يعني أن ذلك الاهتمام هو مجرد قراءات أيديولوجية بعيدة عن الغايات المعرفية. والسؤال المطروح هو: في أي الاتجاهين كان اهتمام المفكر محمد أركون بالتراث؟ أين يمكن أن نوضع اهتماماته هل في الاتجاه الأيديولوجي أم في الجانب المعرفي؟ إنه السؤال الذي سأحاول الإجابة عنه في هذا الفصل من خلال البحث في الأيديولوجيا والفكر الأيديولوجي في فكر محمد أركون أولاً. ثم البحث في مشروع أركون لتجديد علم الكلام بين المعرفي والأيديولوجي ثانيا. وسيكون ذلك في مبحثين اثنين:

المبحث الأول: في الأيديولوجيا والتوجيه الأيديولوجي في فكر محمد أركون.

إن البحث في الأيديولوجيا والتوجيه الأيديولوجي لتجديد علم الكلام عند محمد أركون يعني البحث في طبيعة وهوية الأيديولوجيا التي صاغت الفكر الإسلامي، في نظره، وأي دور مارسته وتمارسه في بناء هذا الفكر منذ اللحظة الأولى لتشكله، ومن ثمة دورها في توجيهه في الأزمنة اللاحقة حتى اليوم. وقبل أن نعرض لذلك ينبغي أن نتوقف أولاً عند مفهوم الأيديولوجيا، كمصطلح، ثم مرادها عند أركون على وجه الخصوص.

إن أول من وضع مصطلح الأيديولوجيا واستعمله لأول مرة في العام 1801م هو الفيلسوف الفرنسي أنطوان دي تراسي⁽¹⁾ في كتاب له سماه (تخطيط لعناصر الأيديولوجيا).⁽²⁾ وقصد به «...علم موضوعه دراسة الأفكار ومزاياها وقوانينها وعلاقتها مع العلامات التي تمثلها وبالأخص

(1) - دستيو دي تراسي "الكونت أنطوان لويس كلود" Destut De Tracy واضع لفظة أيديولوجيا، أرستقراطي، إصلاحية؛ انضم إلى جماعة الفلاسفة لأنه لم تعجبه أساليب الثوريين فاعتقل لمدة عام. وكون رأيا خاصا به سماه الإيديولوجية، وسميت جماعته بالإيديولوجيين. وقد اعتنى بتحليل الأفكار بهدف الكشف عن عدم واقعية الأفكار الدينية. وهو الأمر الذي أدخله في صراع مع نابليون الذي يستغل الدين في حروبه. من مؤلفاته: مبادئ الإيديولوجيا 4 مجلدات و المنطق والإرادة وآثارها. [عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، ص595-596.

(2) - زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مرجع سابق، ص179.

أصلها»⁽¹⁾.؛ فإيمانه بالتجربة كان عميقا إلى الدرجة التي جعلته يؤسس لعالم فكري يقوم على التجربة ويخضع للمنهج التجريبي على غرار العلوم المادية والطبيعية. وهذا هو مراده بمصطلح الأيديولوجيا الذي «... عنى به ما يقابل العلم الذي يقوم على التجريب. وهو ما يقودنا إلى استخلاص دي تراسي لفكرة ضرورة اتباع المنهج العلمي التجريبي في دراسة الفكر وقابلية الأخير للخضوع لمخبر التجارب العلمية»⁽²⁾. والظاهر أن كلمة "إيديولوجيا" قد ارتبطت في نشأتها بالنزعة الحسية أو المادية التي ظهرت في فرنسا خلال القرن الثامن عشر⁽³⁾. ومن ثمة خرج إلى الواقع مصطلح الأيديولوجيا والأيديولوجيين الذين اهتموا بدراسة الأفكار في حالة مثولها الواقعي بعيدا عن الغيبيات. ما يعني أنه مصطلح يحمل مضمونا ماديا إلحاديا مناهضا للفكر الديني الكنسي القائم على الدين والنظرة الغيبية؛ مضمونٌ متحرر من شتى أشكال الضغط الغيبي ولا يؤمن إلا بالفتوحات العقلية التجريبية؛ ف«... توجهها العلمي في جانبها التحليلي والانطلاق من الواقع لاستخلاص مادة التحليل جعل منها ترتبط بالنزعة المادية»⁽⁴⁾. وهو ما جعل فلاسفة الثورة الفرنسية يتبنون المصطلح من أجل مقاومة السلطة الدينية التي كانت تساند الطبقة الإقطاعية⁽⁵⁾. وهكذا شكلت الأيديولوجيا مفهوما انقلابيا وقطعية مع الأحكام المسبقة التي يعتقد الطغيان أنها لازمة لحمايته ودعمه، ودعوة صريحة إلى حرية التفكير والتحرر من سلطة الميتافيزيقا التي فرضت كقالب جاهز ومنهج تفكير صارم غير قابل للتخطي⁽⁶⁾.

وقد ذهب دي تراسي إلى أن الفكر الإنساني ما هو إلا عملية ناتجة من تحول الاحساسات؛ فهو يرى أن الحالات الأربع الرئيسية للسلوك الواعي عند الإنسان وهي الإدراك والذاكرة والقدرة على الحكم والتمييز والإرادة هي، في الواقع، أشكال وتصنيفات مختلفة لإحساسات الإنسان. وهذه الأفكار المجردة امتدت إلى نظرة عامة لتفسير التاريخ والنظم الاجتماعي؛ الأمر الذي جعل منها أساساً للنظريات التي سادت فرنسا من أواخر الثورة الفرنسية حتى تولي نابليون الحكم، وكان الذين

(1) - أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص611-612.

(2) - عموري السعيد، الأيديولوجيا / الخطاب / النص: نحو مقارنة مفاهيمية، مجلة الأثر، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، ع18، جوان2013، ص138

(3) - زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مرجع سابق، ص179.

(4) - عموري السعيد، الأيديولوجيا / الخطاب / النص: نحو مقارنة مفاهيمية، مرجع سابق، ص138.

(5) - مجدي وهبة، أية أيديولوجيا؟، مجلة فصول: الأدب والأيديولوجيا، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ع4 يونيو، 1985، مج5، ج2،

ص34

(6) - أنظر: عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا، ط6، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1999، ص23.

يعتقدون هذه النظريات يسمون بالأيديولوجيين. وهو ما أثاره اعتقاداً منه أن تلك النظريات فيها أفكار خطيرة وهدامة تهدد الدولة المركزية القومية متهما إياهم بأنهم يضللون الشعب، ويطبقون نظريات سياسية واجتماعية لا على أساس الواقع وحقيقة الطبيعة البشرية ولكن على أسس نظرية تجريدية وهمية، فهي أفكار جوفاء وأوهام فكرية منطقتها التعصب للأفكار دون رجوع إلى الواقع⁽¹⁾. وقد أسهم هذا الصراع في قلب وضع المصطلح؛ بحيث صارت الأيديولوجيا علماً على الفكر التافه عديم الفائدة، المقترن بالنفعية⁽²⁾ «... هدفها الجوهري خدمة الغاية المراد بلوغها عبر وسائل تخفي الحقيقة الموضوعية عن الذات المعتقد بها»⁽³⁾. «... وهكذا أفلحت حملة نابليون التهامية والتحقيقية على جماعة الأيديولوجيا (دي تراسي وأصحابه) في تحويل المصطلح من الفكر المتحرر من أوهام الخطاب الغيبي وسيطرة الأوهام إلى مصطلح يعيش أصحابه على التأملات الفلسفية والبعده عن الحقيقة والجهل بالتوجهات السياسية لتسيير المجتمع والدولة»⁽⁴⁾.

ومع أواخر العقد الخامس من القرن التاسع عشر انتقل المصطلح إلى رحاب الفكر الماركسي؛ فكانت الأيديولوجيا هي عبارة عن نظام للأفكار الباطلة التي يمكن اعتبارها ثانوية وغير متصلة بحقيقة ثابتة (لأنها مجرد امتداد للبناء العلوي للطبقة الحاكمة) وهي مجرد محاولة لتبرير السيطرة الطبقية؛ فأفكار الطبقة الحاكمة هي في كل زمن الأفكار الغالبة والمسيطرة ولذلك فهي التي تمثل القوة المادية المسيطرة في المجتمع، هي دائماً، وفي نفس الوقت القوة الفكرية المسيطرة، وعلى ذلك فإن الأيديولوجية هي تشويه للحقائق بقصد تبرير موقف الطبقة الحاكمة وما هي في النهاية إلا وعي كاذب⁽⁵⁾. وظهر «... تصور ماركس لمفهوم الأيديولوجيا، في مؤلفاته الأولى، بنقده أولاً للمحتوى الذي بناه اليسار الهيجلي عن فلسفة الأنوار؛ حيث وضح أن الأيديولوجيا هي ما ليس واقعاً، إنها تشويه وتزييف للواقع. ويبين أن اليسار الهيجلي كان أثناء نقده للنظام السياسي والثقافي في ألمانيا يعتبر أن فلاسفة اليسار لا يعيرون اهتماماً للواقع ويننون بدل ذلك ما يعد ضحيجاً أيديولوجياً؛ إنهم يشوهون الواقع

(1) - أنظر: نبيل رمزي، سوسيولوجيا المعرفة: جدل الوعي والوجود الاجتماعي، ط1، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، 2001، ص18.

(2) - أنظر: زكريا إبراهيم، مشكلات فلسفية، مرجع سابق، ص180.

(3) - عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق، ص29.

(4) - سعيد عموري، الأيديولوجيا/الخطاب/النص - نحو مقارنة مفاهيمية - مرجع سابق، ص139.

(5) - أنظر: كارل ماركس وفريدريك إنجلز، الأيديولوجية الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دط، دمشق، دار دمشق، دت، ص61-77.

ولا ينتبهون إلى التغييب الذي يمارسونه وهم يركبون تصوراتهم الأيديولوجية»⁽¹⁾. وهذا يعني «...إن مفهوم "أيديولوجيا" ارتبط في تشكله الأساسي بالتفكير في الصراع التاريخي ودور الوعي في التاريخ»⁽²⁾. ومن ثمة «...يعود الفضل إلى ماركس والماركسية في بلورة أغلب المعاني المتداولة في موضوع الأيديولوجيا، بل إن هذا المفهوم امتلك سماته السائدة في سياق الفلسفة الماركسية [...] الأمر الذي يوضح مركزية التصورات الماركسية في بناء المفهوم»⁽³⁾. وصارت، بعدئذ، تعني «... كل الأنساق الفكرية التي تهدف بصورة رئيسية إلى الدفاع عن الوضع الراهن، وإيجاد التبريرات اللازمة لحماية مصالح الفئات الحاكمة»⁽⁴⁾. إذن؛ ف«...عبارة الأيديولوجيا تعني أصلا علم الفكرة أو الفكرة كعلم أو معرفة لكن الاصطلاح الماركسي أكسبها حلة تحريفية؛ إذ قد تكون الفكرة صحيحة في ذاتها، لكن يتم توظيفها فيما يتعد عن صوابها الأصلي. ويمكن القول إن مصادر الفكر السياسي المعاصر حرصت على استخدام المصطلح في المنحى السلبي بحيث تصبح عملية إنتاج الأيديولوجيا مرتبطة عامة بآليات توجيه الوعي تحت طائلة الأهداف العملية للقوى الاجتماعية المسيطرة أو الباحثة عن الأقنعة الفكرية المستخدمة في تسويق آرائها وتحقيق مصالحها»⁽⁵⁾.

وبناء على تاريخ النشأة والتطور أعطت لها القواميس والمعاجم تعريفات لا تخرج في عمومها عما عُرض في السابق؛ فهي «...منهج في التفكير مبني على الافتراضات المترابطة ومعتقدات وتفسيرات الحركات أو السياسات الاجتماعية. وقد يكون محتواها دينيا أو اقتصاديا أو سياسيا أو فلسفيا وبعض الأيديولوجيات مثل الشيوعية تنسب إلى نظم اقتصادية وسياسية. وفي الغالب لا يعتمد أصحاب المذاهب على معلومات حقيقية لدعم معتقداتهم فمعظم الأشخاص الذين يعتقدون مذهبا فكريا معينا يرفضون ما سواه من المذاهب التي لها المضمون نفسه، وبالنسبة لهؤلاء الأشخاص فإن النتائج التي قامت على مذهبهم الفكري تبدو أنها الوحيدة المنطقية والصحيحة، وهكذا فإن الأشخاص الذين يعتقدون مذهبا فكريا معينا يجدون صعوبة في التفاهم أو الاتصال مع مؤيدي

(1) - كمال عبد اللطيف، في الأيديولوجيا والمعرفة: مدخل عام ضمن كتاب: المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، أكتوبر، 2010، ص42.

(2) - المرجع نفسه، ص38.

(3) - المرجع نفسه، ص41.

(4) - محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دط، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، دت، ص 234-235.

(5) - مطاع الصفدي، تعقيب على ورقة كمال عبد اللطيف: الأيديولوجي والمعرفي مدخل عام، مرجع سابق، ص66.

النظرية المعارضة»⁽¹⁾.

وفي السياق العربي كان المفكر المغربي عبد الله العروي من الأوائل الذين كتبوا في الأيديولوجيا والفكر الأيديولوجي؛ حيث أشار إلى أمرين مهمين: أولهما أن اللفظة دخيلة على لغة العرب. وأن ما يقابلها هو عبارة (منظومة فكرية) أو عقيدة وهذه تشير فقط إلى معنى من بين معانيها»⁽²⁾، مع أن هناك من يرى فرقا بين الأيديولوجيا والفكر؛ إذ «... الفكر له نسق متماسك بعناصر نظرية وفكرية وتاريخية قوية في حين أن الأيديولوجيا وظيفتها التبرير والاندفاع [...] بل إن الأيديولوجيا هي الانغلاق في معنى وماهية وحقيقة واحدة يتم الالتفاف حولها لإنتاج هويات قهرية مناهضة للاختلاف والتعدد.. نحو الحفاظ على الوحدة الرياضية المحضة»⁽³⁾. و«...هي وإن كانت نوعاً خاصاً من الأفكار إلا أنها تقوم بوظيفة اجتماعية محددة هي توجيه الفعل الاجتماعي، هي إذن فكر في حالة فعل، فكر يستهدف تحريك جماعة معينة نحو أهداف محددة، وهكذا تلعب الأيديولوجيا دوراً هاماً في تحديد الفعل الاجتماعي، فهي تحدد اتجاه الفاعل وتفسره وتبرره وتضفي شرعية على الوسائل المتاحة للفاعل والغاية التي يستهدفها»⁽⁴⁾. وثانيهما أن المعنى الذي بدأ به المصطلح قد تغير وصار إلى معنى آخر وأنه من الصعب أن نجد لها مرادفاً قريباً في اللغة العربية؛ إذ يقول: «... إن كلمة أيديولوجيا تعني لغوياً، في أصلها الفرنسي، علم الأفكار، ولكنها لم تحتفظ بالمعنى اللغوي؛ إذ استعارها الألمان وضمنوها معنى آخر. [ولذلك] ليس من الغريب في هذه الحالة أن يعجز الكتاب العرب عن ترجمتها بكيفية مرضية»⁽⁵⁾ ومع ذلك فقد حاول أن يعربها ويعطيها مضموناً إيجابياً يتعد عن المفهوم السيء الذي اقترن بها؛ فقال: «...أقترح أن نعربها تماماً وندخلها في قالب الصرف العربي [...] فاستعمل كلمة أدلوجة على وزن أفعولة. ونقول إن الحزب الفلاني يحمل أدلوجة ونعني بها مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها [...] يكتسي هذا الحكم في استعمالنا الحالي صيغة إيجابية لأن الحزب الذي لا يمتلك أدلوجة هو في نظرنا حزب انتهازي، ظرفي [...] ندرس أدلوجة عصر النهضة ونعني بها النظرة التي كان يلقيها رجل النهضة إلى الكون والمجتمع والفرد والتي يندرج تحت قواعدها العامة كل تقرير أو حكم صدر في ذلك العصر»⁽⁶⁾. وبالتالي «...فأدلوجة عصر

(1) - مصطفى حسبية، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 107.

(2) - أنظر: عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق، ص 9.

(3) - يوسف بن عدي، أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 83.

(4) - نبيل رمزي، سوسيولوجيا المعرفة: جدل الوعي والوجود الاجتماعي، مرجع سابق، ص 72.

(5) - عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، مرجع سابق، ص 9.

(6) - المرجع نفسه، ص 9-10

من العصور هي، إذن، الأفق الذهني الذي كان يحدد فكر إنسان ذلك العصر»⁽¹⁾. إلا أن «...أشكال الاستخدام والتوظيف التي عرفتها المفردة (الأيديولوجيا) في الأدبيات السياسية النضالية منحته دلالات تتسم بكثير من القلق، فغاب عنها التشبع المعرفي الذي نفترض أنه يمنح الدلالة في المفردات صلابة نظرية، كما يمنح الكلمات الوضوح اللازم للمساهمة في عملية بناء التصورات والمواقف»⁽²⁾. وبات هذا هو المفهوم الأكثر شيوعاً واستخداماً، لنخلص مما سبق إلى أن أهم سمات الأيديولوجيا هي:

إنها مادية، إلحادية ومعادية للدين في وضعها الأول.

إنها تافهة هدفها الفوضى وقلب الحقائق في نظر نابليون.

إنها تبريرية مهمتها الدفاع عن مصالح فئات وطبقات الحكام والإقطاعيين في نظر ماركس والماركسيين.

إن استخدامها في الأدبيات النضالية والحزبية أفرغها من محتواها المعرفي واختزلها في مفهوم الدفاع والتبرير عن المصالح الفئوية والحزبية الضيقة. فهل اشتمل التراث الإسلامي، من منظور أركون، على أيديولوجيا وفكر أيديولوجي على غرار ما سبق بيانه في الجهة الأوروبية؟

يرى أركون أن قراءة التراث الإسلامي، بمفهومه الكلي والشامل، تكشف لنا عن وجود أيديولوجيا لها ظروف وملابسات خاصة ولدت ونشأت فيها ومصادر تغذت منها؛ فقد شكلت رواية بدء جمع القرآن (الكريم) زمن عثمان بن عفان رضي الله عنه لحظة ميلاد الأيديولوجيا في السياق الإسلامي. وتقوم تلك الرواية على أن الله تعالى قد أوحى إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم القرآن (الكريم) كما أوحى من قبل إلى النبيين موسى وعيسى (عليهما السلام) التوراة والإنجيل، وأنه (تعالى) تعهد بحفظه؛ فقال: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ الحجر/9. ومن صور الحفاظ عليه أنه (تعالى) يسر حفظه؛ فقال: ﴿ وَلَقَدْ سَرَّنا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴾ القمر/17 لذلك نجد أن المسلمين قد اعتمدوا في البدء على حفظه في الصدور؛ أي أن الآية كانت تنزل فيتلوها النبي صلى الله عليه وسلم على أصحابه فيحفظونها عن ظهر قلب ويأمر بكتابتها فيجتهد بعضهم في كتابتها على عظام الحيوانات أو جلودها. ومع أن الكتابة والتدوين كان له دور إلا أن اللافت، بحسب الروايات، أن أكثر اعتماد الصحابة كان على الحفظ في الصدور ف«... الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور

(1) – المرجع السابق، ص 10

(2) – كمال عبد اللطيف، في الأيديولوجيا والمعرفة: مدخل عام، المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 37.

لا على خط المصاحف والكتب، وهذه أشرف خصيصة من الله تعالى لهذه الأمة»⁽¹⁾.

وبعد... لقد حفظ الصحابة القرآن في الصدور زمن النبي ﷺ وبعد وفاته؛ فكانوا بالآلاف أشهرهم سبعة: عثمان وعلي وأبي بن كعب وأبو الدرداء وزيد بن ثابت وعبد الله بن مسعود وأبو موسى الأشعري. وكتبوه على العُسْب (جريد النخل) واللخاف (حجارة رقيقة) وكان الهدف الزيادة في التوثق والضبط والاحتياط حتى تظاهر الكتابةُ الحفظَ ويعاضد النقشُ اللفظَ⁽²⁾.

ولكن كيف وصل إلينا؟ وكيف حدث أن جُمع في مصحف واحد واعتبر ذلك النسخة النهائية؟ هنا تبدأ قصة التحول كما يرى أركون؛ حيث تقول الرواية الإسلامية المتوارثة، أيضاً، أن منصب الخليفة يعني النائب عن النبي ﷺ في تسيير شؤون المسلمين والحفاظ على الدين وأمر الدنيا. ومن هذا المنطلق فإن الحفاظ على القرآن (الكريم) من الضياع هو أهم الواجبات التي كان على الخليفة القيام بها، ولذلك نجد الخليفة الأول أبا بكر (الصديق) قد بادر إلى إعطاء الأوامر لمن يحفظ القرآن أو لمن له مكتوب يحتفظ به من أجل جمعه، وفعلاً تم الجمع. غير أنه لم يكن على صورة نهائية ومكتملة، وتعددت صور الجمع فكان العديد من الصحابة يحتفظ بما جمع وبذلك تعددت المصاحف وكان لكثير منهم مصحفه⁽³⁾. هنا لا ينبغي إغفال الكثير من الوقائع ذات العلاقة المباشرة بجمع القرآن وتدوينه بعد وفاة النبي ﷺ. ويأتي على رأسها حروب الردة التي حصدت أرواح الكثير من الصحابة الحفظة. وهو أمر بالغ الأهمية سيكون أبرز المسوغات التي يتوكأ عليها الخليفة عثمان بن عفان ؓ، فيما بعد، في أمره المسلمين بجمع القرآن في مصحف واحد.⁽⁴⁾ وهو ما حدث بالفعل. ومنذ تلك اللحظة احتفظ المسلمون بتلك النسخة التي صارت المرجع في نسخ القرآن وكتابته إلى يوم الناس هذا. ولم يسجل التاريخ أي محاولة لبعث مصاحف أخرى أو زيادات أو حذف لا في حرف ولا جملة ولا كلمة ولا نقطة ولا حتى حركة.

إنه لا يمكن، يقول أركون، الوثوق برواية التراث التي تقول «...كان هناك شهود وصحابة يحيطون بالنبي ﷺ أثناء ذلك (أي أثناء نزول الوحي) وقد حفظوا عن ظهر قلب السور واحدة بعد الأخرى. ويطيب للتراث المنقول أن يذكر أن ذلك في حالات معينة وأن بعض السور كان قد سجل كتابة فوراً على جلود الحيوانات وأوراق النخيل أو العظام المسطحة إلخ... واستمر هذا العمل

(1) - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط3، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ج1، 235.

(2) - أنظر: المرجع نفسه، ص 239.

(3) - أنظر: المرجع نفسه، ص 239-247.

(4) - أنظر: المرجع نفسه، ص 250-254.

عشرين عاما»⁽¹⁾. أو تلك التي تقول «...إن جمع القرآن قد ابتداء إثر موت النبي ﷺ (مباشرة في عام 632م) بل يبدو أنهم قد دونوا في حياته بعض الآيات. وهكذا تشكلت نسخ جزئية مدونة على أشياء مادية غير كافية أو مرضية كالرق والعظام المسطحة»⁽²⁾؛ وذلك لأن علم التاريخ الحديث لا يقتنع بالحفظ الشفهي ولا يُعَوَّل، في هذه الحالات، إلا على ما هو مكتوب أو موثق. وبحسب تلك الروايات فإن القرآن (الكريم) لم يوثق في زمن النبي ﷺ وما كتب على الورق هو جزء قليل بالمقارنة مع الذي بين أيدينا اليوم، وأن ما تم جمعه بعد وفاته ﷺ من طرف أبي بكر (الصديق) هو جزء قليل غير مكتمل.

ولأن «... علم التاريخ الحديث لا يسلم برواية التراث الإسلامي التقليدي كما هي، وإنما يتفحص المشكلة بإلحاح نقدي أكبر»⁽³⁾. فإننا نجد أن أركون يستجمع قصة جمع القرآن من لحظة (سيدنا) أبي بكر (الصديق) إلى عثمان بن عفان (رضي الله عنهما) وما صاحبها من أحداث ووقائع سياسية لها علاقة بالحكم والخلافات التي حدثت بخصوص منصب الخلافة وأحقية كل واحد من الذين تولوها بها، وأحداث لها علاقة بحروب الردة وتراجع بعض المؤمنين برسالة الإسلام عن إيمانهم، وكذلك أجواء اجتماعية ونفسية سادت المجتمع الإسلامي بعد وفاة الرسول ﷺ كل ذلك ليصنع منه مادة لتحليل ما حدث بخصوص جمع القرآن (الكريم). فيقول: «... تقول رواية التراث الإسلامي، كما أسلفنا، إن جمع القرآن قد ابتداء إثر موت النبي [...] وكان اختفاء صحابة النبي الواحد بعد الآخر والمناقشات الحادة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزت الخليفة الثالث عثمان بن عفان على جمع كلية الوحي في المدونة النصية نفسها المدعوة بالمصحف. ثم تم الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبدا. كما وراحوا يدمرون النسخ الجزئية الأخرى لكيلا تغذي الانشقاق والخلاف حول صحة الآيات والسور المثبتة في المصحف المذكور. وهذا ما يسوغ بلورة مصطلحنا: المدونة النصية الرسمية المغلقة والناجزة»⁽⁴⁾. وهكذا يكون «... كل كلام الله الموحى به إلى محمد ﷺ قد نقل بصدق وإخلاص كاملين ثم حفظ كتابة في المصحف المشكل زمن عثمان أي خمسة وعشرين عاما بعد وفاة النبي»⁽⁵⁾ ومعنى ذلك أن جمع

(1) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 288.

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 58.

(3) - المصدر نفسه، ص 85.

(4) - المصدر نفسه، ص 85.

(5) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 213.

القرآن في مصحف واحد يمثل عند أركون لحظة الغلق النهائي للقرآن، وقد تم لأسباب بعيدة عما تصرح به الرواية الإسلامية التي سبق عرضها. فما هي أسباب الجمع أو الإغلاق بلغة أركون؟

إن العامل السياسي وإرادة القضاء على الثقافات المحلية وتهميش أهلها يمثل، بالنسبة لأركون، السبب الرئيسي فيما حدث بخصوص جمع القرآن في مصحف واحد لأنه تم بقرار من الخليفة. يقول في الموضوع: «...إن جمع القرآن في نسخة مكتوبة ومحفوظة ماديا بين دفتي كتاب يدعى المصحف يمثل عملية دقيقة وحرحة ولكنها ابتدأت بكل دقة أيام النبي ثم أنجزت مع كل الضبط اللازم في ظل الخلفاء الراشدين وبخاصة في ظل عثمان بن عفان. وبالتالي فالقرآن المحفوظ عن ظهر قلب والمتلو والمقروء والمشروح من قبل المسلمين منذ أن انتشر مصحف عثمان هو النسخة الكاملة والموثوقة والصحيحة للوحي الذي بلغ إلى محمد.»⁽¹⁾؛ فالصيغة النهائية للجمع هي التي تمت على يد عثمان بن عفان رضي الله عنه. يقول أركون: «...راح الخليفة الثالث عثمان (أحد أعضاء العائلة المعادية لعائلة النبي) يتخذ قرارا نهائيا بتجميع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقا والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة الأول. أدى هذا التجميع عام 656 م إلى تشكيل نص متكامل فرض نهائيا بصفته المصحف الحقيقي لكل كلام الله تعالى كما كان قد أوحى إلى محمد»⁽²⁾ ليخلص إلى القول بأن: «... هذه هي رواية التراث وهذه هي الرواية التي تمثل اليوم الموقف الإسلامي العام التي لها قوة المسلمة التي لا تناقش ولا تمس لتعد صياغة هذه الرواية مرة أخرى: كل كلام الله الموحى به إلى محمد كان قد نقل بصدق وإخلاص كامل ثم حُفظ كتابة في المصحف المشكل زمن عثمان أي خمسة وعشرين عاما بعد وفاة النبي»⁽³⁾.

ثم إن الجمع كان لمصلحة ما يسميه أركون بمجتمع المدينة واللغة العاملة والمنتصرة المتواطئة دائما مع الأرثوذكسيات السياسية والدينية التي تعمل على تهميش الثقافات الشفهية المحلية. يقول: «... فقد لاحظنا في كل المجال الإسلامي منذ انتصار دولة المدينة النموذجية أن العصبية الثانية قد حورت ورفضت وهمشت وعند الإمكان صفت كليا من قبل العصبية الأولى»⁽⁴⁾؛ ما يعني أن تحالف ثقافة المدينة مع القوى الدينية والسياسية هي أكبر المستفيدين من عملية جمع القرآن كما يرى أركون.

غير أن الناظر في موقف أركون من جمع القرآن الكريم في مصحف واحد يلحظ أنه جعل من

(1) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 19

(2) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 288.

(3) - المصدر نفسه، ص 288.

(4) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 86-87.

جهود المسلمين منذ زمن النبي ﷺ في المحافظة على الوحي محاولات شخصية لمجموعات ذات مصالح سياسية وسلطوية وأهداف اجتماعية وثقافية تهدف إلى إقصاء أو القضاء على الثقافات المحلية لحساب ما يسميها الثقافة العاملة التي تمثلها عائلة أو فئة معينة؛ ليختزل العملية برمتها وينسبها إلى جهات تمتلك إرادة الهيمنة والتسلط السياسي على حساب سلطة المعنى التي يزرع بها النص القرآني، على حد قوله، ثم إنه يرى بأن تلك الظروف قد كان لها دور في امتزاج الكثير من الأطماع الدنيوية والمصالح الشخصية بالنص القرآني وينطلق من هذا التحليل والفهم الخاص كمسلمة غير قابلة للنقاش.

وعلى فرض أن ضغط المصالح موجود ولا يخلو منه نظام أو تركيبة بشرية عبر التاريخ، فإنه لا يمكن أن نخضع عملية الجمع لهذه القراءة المتعسفة ونلوي أعناق الأحداث ونفسرها لكي نتخدم الأهداف التي نريد تحقيقها؛ حيث نلاحظ أن قراءة أركون للأحداث تقوم على التشكيك في الروايات التي نقلت حول المسألة وربطها بعامل السياسة الذي يراه المحرك الذي تختفي وراءه عملية الجمع. وهو ما يدعونا إلى التشكيك في تلك المسلمة "العلمية" القائلة بتأمر المدينة على الأطراف ومن ثمة احتمال وقوع تزوير أو حذف؛ ذلك أن تاريخ المسلمين لم يشير إلى أي شيء من هذا القبيل ولو كان قد حدث شيء ألم يكن أحد من المؤرخين من الأعداء والخصوم وما أكثرهم الذين كانوا يجادلون في أمور العقيدة والدين لينقل ولو تلميحاً تزويراً أو تلاعباً من هذا النوع؟

إن الإغلاق الذي تم، بحسب أركون، على مستوى الجمع قد أفضى إلى إغلاق آخر على مستوى الفهم؛ أي فهم الوحي. ولذلك نجد يراهن على تجديد مفهوم الوحي من أجل التجديد في "الكلام" أو تجديد اللاهوت الإسلامي، بتعبيره؛ إذ يقول: «... يمكننا اليوم أن نفتح مناقشة بهذا الخصوص عن طريق استعادة نظرية المعتزلة بخصوص خلق القرآن [...] لأنه يلزمنا عندئذ تشكيل لاهوت (تيولوجيا) جديدة أخرى بأكملها تفرض استخداماً جديداً لمفهوم الوحي»⁽¹⁾. ذلك أن القرآن، كما يقول، في لحظة انبثاقه الأولى كان مفعم بالانفتاح والرمزية. وهو نص «... كل شيء فيه متحرك و متموج ومفتوح ومليء بالاحتمالات [...] ووثيق بالواقع المعاش»⁽²⁾. و«... هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر. وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها وتتولد فيها»⁽³⁾. هذا هو «... القرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي

(1) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 106.

(2) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 17.

(3) - المصدر نفسه، ص 145.

و"أرثوذكسي"⁽¹⁾. لقد «... كان غنيا وخصبا منفتحا على جميع المعاني والاحتمالات. إنه يمثل إنجاسية مجازية مليئة بالإشارات والرموز»⁽²⁾.

غير أن الذي حدث أنه «... عندما جاء المفسرون قولوه وقنوه وحددوا له المعاني التي تناسب مداركهم واتجاهاتهم التيولوجية. وارتبط كل ذلك بالصراع على المشروع الدينية والسلطة السياسية بين مختلف الفئات الإسلامية»⁽³⁾؛ أي أن «... مفهوم الوحي في السياق القرآني قبل انتشار "المصحف الرسمي المغلق" كان أكثر اتساعا من حيث الآفاق والرؤية الدينية مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير التقليدي الموروث عن الطبري ومن نقل عنه حتى يومنا هذا؛ فقد أصبح الوحي بعدئذ منحصرًا في ما ورد في القرآن (الكريم) وحده لأن المفسرين والمتكلمين والفقهاء انفصلوا عن القراءة التاريخية للوحي واكتفوا بالقراءة اللاهوتية الأرثوذكسية. ولم يختلف في ذلك موقف اليهود والمسيحيين إذ حرصت كل أمة على أو ملة على احتكار الوحي الكامل الصحيح لنفسها [...] ولذلك أصبح علم اللاهوت في الأديان الثلاثة المتنافسة ينحو نحو المباحكات الجدلية ونبد الآخر واستبعاده من فضل الاصطفاء الإلهي وهكذا ابتعد عن وظيفته التأصيلية لمفهوم الوحي»⁽⁴⁾.

لقد تحول القرآن بعد الجمع، كما يرى أركون، إلى جملة من العقائد التيولوجية والتشريعية والفلسفية والسياسية والأخلاقية التي تم ضبطها وتقنينها لتصير فيما بعد قواعد ينبغي الالتزام بها واتباعها في حياة المؤمنين الخاصة والعامة ثم أُسبغ عليها طابع التقديس. وهذا ما يدعو أركون «... بمرحلة الدلالات المحينة أو المجسدة في عقيدة تيولوجية أو تشريعية أو فلسفية أو سياسية أو أخلاقية [...] والممزوجة قليلا أو كثيرا بمعنى التعالي (أو المخترقة من قبل معنى ما للتعالي)»⁽⁵⁾ ومعنى أنه آل إلى الانغلاق أنه «... [أصبح] بعدئذ منحصرًا في ما ورد في القرآن (الكريم) وحده لأن المفسرين والمتكلمين والفقهاء انفصلوا عن القراءة التاريخية للوحي واكتفوا بالقراءة اللاهوتية الأرثوذكسية بالمعنى السني والشيعي والخارجي [...] إذ حرصت كل أمة أو ملة على احتكار الوحي الكامل

(1) - المصدر السابق، ص 145.

(2) - هاشم صالح، هامش: المصدر نفسه، ص 156.

(3) - المصدر نفسه، ص 156.

(4) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 9.

(5) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 17.

الصحيح لنفسها لتبعد الملل الأخرى عن فضل الاصطفاء الإلهي»⁽¹⁾؛ أي أن الفقهاء والمتكلمين والمفسرين قرأوا القرآن ودرسوه الدراسة اللاهوتية ولم يكن تعاملهم معه على أساس تاريخي. الأمر الذي جعله أداة في أيدي الأحزاب والمذاهب والتيارات. وحول مفهوم الوحي من وضعه الإلهي المفتوح إلى الإغلاق وتم إفراغه من محتواه الروحي والرمزي المفتوح؛ ليصير مفهوما يتلاعب به هؤلاء وأولئك والكل يدعي أنه يمتلكه والكل يريد أن يسير الناس وفق وحيه ومنهجه بنسبة نظرياته وقواعده إلى الله (تعالى) يقول: «...فمن المعلوم أن هذا المفهوم (يقصد الوحي) سوف يتلاعب به لاحقا من قبل أشخاص مأذونين وغير مأذونين مع الكثير أو القليل من استخدام الأسئلة والأدوات والمناهج الملائمة وذلك لتلبية أغراض شتى»⁽²⁾.

إن المعنى المفتوح والرمزاني للوحي فقد في التراث الإسلامي لأنه تمت تصفيته وشطبه، كما يقول أركون، وكان بالإمكان الحفاظ عليه لو أتيحت الفرصة لمقولة المعتزلة في "خلق القرآن" أن تستمر. وهي قولهم أن صفة الكلام ليست أزلية لأن ما يصح أن يكون أزليا هو صفات الذات، ولما كان الكلام صفة فعلية فإنه لا يصح أن يوصف بالقدم أو أن يوصف بما الله تعالى فيما لم يزل. وإذن ليس الكلام صفة قديمة أو أزلية، بل هو صفة مخلوقة وحادثه. والله تعالى متكلم بمعنى أنه فاعل الكلام ومحدثه وخالقه. يقول القاضي عبد الجبار⁽³⁾: «...وأما مذهبنا في ذلك فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه وهو مخلوق محدث»⁽⁴⁾. وقد خلق القرآن، كما خلق التوراة والإنجيل من قبل، لأن الكلام «... عرض يخلقه الله سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه ويؤدي الملك ذلك إلى الأنبياء عليهم السلام بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحا»⁽⁵⁾. يقول أركون: «...إن القرآن يلح على وجود كلام إلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته وهو جزء من كلام الله

(1) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 10.

(2) - المصدر نفسه، ص 29.

(3) - هو عماد الدين عبد الجبار بن أحمد الهمداني الأسدي، قاضي القضاة وإمام الاعتزال في زمانه. يعد من معتزلة البصرة وإليه انتهت الرياسة في المعتزلة وصار الاعتماد على مؤلفاته وكتبه. توفي سنة خمسة عشر وأربعمائة. [ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج 3، ص 202]

(4) - أحمد بن عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط 2، القاهرة، مكتبة وهبة، 1988 ص 528.

(5) - أحمد بن عبد الجبار الهمداني، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمود الخضيري ومحمود قاسم، دط، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دت، ج 7، ص 3.

اللانهائي بصفته إحدى صفات الله. هذا التمييز بين نوعين من الوحي أو مستويين من الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن ولكنه عمليا مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله والوحي المقدس والشريعة الإلهية في وقت واحد»⁽¹⁾. وربما كانت نظرية الأشاعرة في كلام الله تعالى أقرب إلى مراد أركون. وهي القائلة بوجود مستويين من الكلام: المستوى النفسي وهو الصفة الأزلية والمستوى الفعلي المعبر عنه بالحروف والألفاظ؛ فقد «...قالت المعتزلة كلام الله مخلوق مخترع مبتدع. وقالت الحشوية المجسمة»⁽²⁾: الحروف المقطعة والأجسام التي تكتب عليه والألوان التي تكتب بها وما بين الدفتين كلها قديمة؛ فسلك الأشعري طريقا بينهما. وقال: القرآن كلام الله قديم غير مغير ولا مخلوق ولا حادث ولا مبتدع. أما الحروف والأصوات والمعدودات فمخلوق مبتدع»⁽³⁾. ولعل أركون لم يفعل ولم يأبه لنظرية الأشاعرة لأنها، في النهاية، نسخة مما ذهب إليه المعتزلة. يقول أحمد أمين بخصوص رأي الأشعري: «...إن كلامه تعالى يطلق بهذين الإطلاقين. المعنى النفسي وهو القائم بذاته(تعالى). وهو الأزلي القديم، وهو لا يتغير بتغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات [...] أما القرآن بمعنى المقروء المكتوب فهو بلا شك كما يقول المعتزلة حادث مخلوق»⁽⁴⁾.

إن معنى الوحي الذي خطه المعتزلة والذي تم شطبه، كما يقول، هو الذي يريد أركون المحافظة عليه وتبنيه، وهو معنى مليء بالرمزية والروحانية المفعمة بالتعالى. ولذلك وجدناه يفرق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية؛ إذ يقول: «... وأقصد بذلك الفرق بين التوتر الروحي الهائل المتجه نحو المطلق وبين التقنين الطقسي والشرعي لخطوط التقسيم المرسومة والمفروضة من قبل الدولة الإمبراطورية أو من قبل العديد من السلطات المحلية التي تنسب نفسها جميعا إلى الرسالة الأولية أو التدشينية»⁽⁵⁾. فما يسميه التوتر الهائل نحو المطلق هو الظاهرة القرآنية. وأما ذلك الكم الهائل من

(1) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص22.

(2) - الحشوية صنف من المشبهة التزموا بظواهر النصوص فحوزوا على الله تعالى الانتقال والنزول والاستقرار وغير ذلك من صفات الأجسام. وقيل في تسميتهم إنهم منسوبون إلى حشو الكلام أي الزائد الذي لا طائل منه. وقيل لأنهم يرفضون التأويل ويرونه حشو. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، تعليق: أحمد فهمي، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ج1، 93-97.

(3) - علي بن حسن بن عساکر، تبیین کذب المفتری علی الإمام الأشعري، ط3، بيروت، دار الكتاب العربي، 1984، ص150-

(4) - أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط10، بيروت، دار الكتاب العربي، دت، ج3، ص40.

(5) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص77.

القواعد والتخریجات اللاهوتية والتشريعات والقوانين والطقوس التعبديّة فهو الظاهرة الإسلامية.

لقد أسهمت الكثير من العوامل في استمرار غلق مفهوم الوحي وتجاوز نظرية المعتزلة في الموضوع، كما يقول أركون، ومن ذلك: أن الفكر الوضعي، بتركيزه على التجربة وإنكاره للغيب، قد ضيق على مفهوم الوحي، إن لم يكن قد قضى عليه، وأركون هنا لا يقصد بالوحي فقط ما اختص بالجهة الإسلامية. وإنما الوحي بصفة عامة؛ أي في جميع الأديان. يقول: «... نحن نعلم أن مفهوم الوحي كان قد بسط وضيق عليه وحط من قدره ثم أخيراً هجر من قبل العقل العلمي المستنير وترك لـ "مسيري أمور التقديس"⁽¹⁾ أي لرجال الدين في كل طائفة أو ملة»⁽²⁾؛ فالعقل الوضعي التجريبي، كما يرى، قد أسهم في تشويه وضع الوحي وربما القضاء عليه وذلك بتركه في متناول فئة من الناس تولوا تسيير أمور الدين. وهو ما حرّمه من معالجات جادة من قبل خبراء ومفكرين وباحثين آخرين من غير المتعصبين؛ فقيام كل فئة من ديانة معينة بفهم ودراسة وبحث الوحي الخاص بها يعني التعصب لهذا الوحي والعمل على إلغائه غيره. ومن هنا نشأت الطوائف والمذاهب والعصبية الدينية التي يدعي كل طرف منها بأنه على صواب وأن ما عنده هو الحق وأن ما عند الآخرين باطل. وبالتالي ينبغي عليه أن ينشر دينه ورؤيته ومذهبه وينتصر لطائفته وهذا هو أصل الحروب الدينية التي أبعدت الدين عن دوره الروحي والرسالي في نشر السلام والأمن والتعاون بين الناس. وفي الجهة الإسلامية تمكن الفقهاء واللاهوتيون من الاستيلاء على الوحي فأحالوه تشريعات وطقوس وقوانين قضائية صارمة وأعطوا ما يسميه أركون الأولوية الوجودية والسياسية لعلم اللاهوت والتشريع على حساب المعنى المنفتح والرمزاني⁽³⁾. لذلك نرى أن أركون قد توجه بنقده للحدّثة الأوروبية ولعقلها الوضعي لأنه المسؤول بدرجة أولى على استبعاد الوحي واحتقاره والاكتفاء بتقديس العقل والتجربة. ومن هنا يصر على ضرورة إدخال المخيال الاجتماعي كأحد عوامل تحويل مفهوم الوحي وتحريره من استعمال مسيري المقدس. وذلك، برأيه، لا يعني استبعاد أو تحقير النظرة العقلانية أو مزاحمة العقل التجريبي؛ إذ يقول: «...عندما أقول المخيال أو أستخدم مصطلح المخيال فإنني لا أريد أن أفرغ نموذج العقلانية المستخدمة في كل تراث ديني من أي وجهة نظر عقلانية. وإنما أريد بالأحرى إدخال مقولة أنتروبولوجية لكي أفسر كيف أن تصور الوقائع وكل اللغات اللاحقة المستخدمة للدلالة على هذه

(1) - كان عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر هو الذي اخترع مصطلح "مسيري أمور التقديس" أو المشرفين على شؤون التقديس ويقصد

بهم رجال الدين. [هاشم صالح، هامش: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص27]

(2) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص27.

(3) - أنظر: المصدر نفسه، ص34 و محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص58.

الوقائع قد نقل من إطار التحليل العقلاني إلى الدائرة الخيالية للتصورات العقلية والتعلق العاطفي»⁽¹⁾. وقد كرس الفكر الإستشراقي نظرة الفكر الوضعي في الجانب الإسلامي؛ ذلك أن النظرة التحليلية التي ميزت كتابات المستشرقين، كما يقول أركون، قد رسخت مفهوم الوحي الذي خطته الأرثوذكسيات منذ زمن عثمان بن عفان رضي الله عنه وهي لغة أو كتابات ممزوجة بنبرة احتقارية ومدعومة بأيديولوجيا التعصب والاستعلاء عملت على استبعاد الوحي في الإسلام من الدراسات والبحوث الجادة التي حظي بها الكتاب المقدس. وهو ما جعلها دراسات تحقيرية توجهها اللامبالاة وعدم الجدية في التحليل والدراسة أو الانشغال بالبحث العقلاني والاكتفاء، فقط، بالوصف اعتمادا على المنهج الفيلولوجي. أي أنها دراسات بعيدة كل البعد عن الغاية الإبستمولوجية ومفتقرة للمعنى المعرفي»... وهذا القصور الإبستمولوجي يبدو لنا واضحا جليا إذا ما اطلعنا على الأعمال الكلاسيكية للمستشرقين من أمثال: نولدكه⁽²⁾، وبلاشير⁽³⁾ وآخرين عديدين. فكل ترجمات القرآن إلى اللغات الأوروبية تعكس الخيارات اللاهوتية لنماذجهم المتخذة كقدوة (أي المفسرين المسلمين الكلاسيكيين)⁽⁴⁾.

لكن السؤال المطروح هو ماذا كانت نتيجة التحول إلى الانغلاق برأي أركون؟ لقد كانت نتيجة التحول، تلك، أن الوحي انتقل إلى ممارسة أدوار لا علاقة لها بطبيعته الروحانية المنفتحة. وتتمثل تلك الأدوار، كما يرى، في أنه صار:

(1) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص29.

(2) - تيودور نولدكه [1836-1931] مستشرق ألماني. وصفه عبد الرحمن بدوي بشيخ المستشرقين. يتقن ثلاث لغات سامية (العربية والسريانية والعبرية) ولد بمدينة هاربوج، حصل على الدكتوراه الأولى سنة 1856 بموضوع حول تاريخ القرآن وهو في سن العشرين. اشتغل بمكتبة برلين وكلف بعمل فهرس للمخطوطات التركية، كما اشتغل كأستاذ معيد في جامعة جنينجن الشهيرة. اهتم بالنحو العربي والنحو المقارن للغات السامية. [عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص595-598]

(3) - بلاشير ريجي Regis Blachere [1900-1973م] مستشرق فرنسي من مواليد باريس. درس مرحلته الثانوية بالدار البيضاء ثم التحق بجامعة الجزائر بعد حصوله على شهادة البكالوريا. اشتغل بالتدريس بالمدارس الابتدائية والثانوية ثم بمعهد الدراسات العليا المغربية. حصل على الدكتوراه في العام 1936م من جامعة باريس. شغل كرسي اللغة والأدب العربيين في السوربون. من مؤلفاته: تاريخ الأدب العربي منذ البداية إلى نهاية القرن الخامس عشر، ترجمة القرآن إلى اللغة الفرنسية رتب في مقدمته القرآن وفقا لما ظنه أنه ترتيب نزول السور والآيات. [عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ص127]

(4) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص33.

أداة للتوظيف السياسي: حيث يمثل الصراع على السلطة أو مسألة الإمامة أحد مظاهر وتحليلات عملية التضييق على الوحي واستعماله كأداة في يد المتصارعين على السلطة عن طريق اللجوء إلى التأويل المتعسف للآيات ولي أعناقها في الاتجاه الذي يخدم هذا التيار أو ذاك أو هذه السلطة وتلك⁽¹⁾. ويمثل بنو أمية النموذج الفعلي لتوظيف العلماء والفقهاء من أجل الاستيلاء على السلطة والتمكين للسلالة الأموية عن طريق استخدام ما يسميه بالرأسمال الرمزي، وتأويله وإعطاءه التفسيرات التي تتماشى وضرورة الإبقاء على السلطة بيد معاوية ومن بعده السلالة الأموية. يقول أركون: «... مع مجيء عهد الدولة الإمبراطورية فإن تأسيس الممارسة السياسية على قاعدة الإبداعية الرمزية (أو الدينية) قد انتهى نهائياً. عندئذ حصلت عملية معاكسة لتجربة النبوة؛ فقد أصبحوا يستخدمون الرأسمال الرمزي المتضمن في الخطاب القرآني من أجل تشكيل إسلام أرثوذكسي وفرضه»⁽²⁾. و«... كانت هذه السلطة (أي السلطة السياسية الفعلية) تطلب دائماً من الفعالية النظرية للفقهاء التيولوجيين تبريراً لوجودها، بل إنها كانت توجهها أيضاً من أجل الحفاظ على ذلك الوهم الكبير بوجود سيادة متعالية ومستنيرة وقائدة تبرر لزعيم الأمة كل تصرفاته وأعماله»⁽³⁾. من هنا نفهم كيف ولماذا راحت هذه الظروف تساعد على انتشار الغموض والإبهام - غموض مفيد دائماً للماسكين بزمام السلطة - ما بين السيادة الدينية والسلطة السياسية أو ما بين المقدس والدينيوي أو الروحي والزميني، وراح " العلماء" الذين رفعهم القرآن إلى مستوى عال من السيادة الثقافية والروحية القادرة على أن تتعرف الأمور وأن تعلن الحق وتحرسه يساهمون هم أيضاً في نشر الغموض وتعميمه⁽⁴⁾. ولذلك يعلق هاشم صالح أيضاً بالقول: «... من هنا نفهم الدلالة العميقة والبعيدة المدى لأحداث الثورة الفرنسية. إن قطع رأس لويس السادس عشر تحت المقصلة المشهورة لم يكن عملاً تاريخياً يخص فرداً فحسب مهما تكن أهميته وإنما كان قتلاً لأيديولوجيا ولعالم لاهوتي بأكمله»⁽⁵⁾.

وبهذا يظل التأويل والعنف في السياق الإسلامي مصطلحان متلازمان في الممارسة السياسية منذ زمن بني أمية ومن بعدهم إلى اليوم. يقول: «... وحتى في الوقت الذي كانت تستخدم فيه السلطة

(1) - أنظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 19.

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 59.

(3) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 177.

(4) - أنظر: المصدر نفسه، ص 179.

(5) - هاشم صالح، هامش: المصدر نفسه، ص 181.

السياسية القوة من أجل أن تفرض نفسها فإنها كانت تستمر في اللجوء إلى الإقناع النظري العقائدي»⁽¹⁾. وتتأبد هذه التصرفات، بلغة أركون، لتحوّل السلطة المبنية على القوة والعنف إلى سيادة دينية مقدسة⁽²⁾ تبعد في أساليب الهيمنة والسيطرة على الفئات الضعيفة في المجتمع وإقصائها باسم الدين والوحي. يقول في ذلك: «... إن كل المشروعات التي ظهرت تحت الصبغة اللاهوتية للأديان كالمشروع الإسلامية والمسيحية واليهودية والبوذية بمختلف فرقها ومذاهبها عبر التاريخ مرتبطة بالمشروعات السياسية للإمبراطوريات والممالك والخلافة والجمهوريات والسلطنات والديمقراطيات... إلخ وجميع هذه المشروعات كانت تميل نحو الهيمنة والسيطرة ضد مصلحة المشروعات المقهورة أو المغلوبة التي دعيت بالطوائف أو الفرق أو البدع أو الأقليات أو الكافرة... إلخ»⁽³⁾.

ولأن السياسة الأموية ومن بعدها كانت، من وجهة نظر أركون، هي أكبر المستفيدين من عملية غلق الوحي التي تمت على يد عثمان بن عفان، كما رأينا، فقد كانت حريصة على أن تحيط هذا المفهوم بكل أسباب العناية. ومن ذلك أنها منعت كل محاولات النقد والمساءلة ورسمت مفهوما واحدا للفهم. يقول في الموضوع: «... إن هذا الوضع (يقصد إبعاد دراسة الوحي دراسة نقدية) ليس عائدا إلى معارضة أزلية للعلم ملازمة وخاصة بالإسلام بالهيئة التي يمكن أن نتعرف عليه فيها من خلال القرآن والإنجازات العقائدية الأولى. إنه عائدا إلى الدولة الرسمية التي وضعت منذ الأمويين بنأى عن كل دراسة نقدية لأنها أرادت أن تجعل منه مصدر السيادة العليا والمشروعية المثلى التي لا تناقش ولا تمس. لقد فرضت هذه الوظيفة السياسية للقرآن نفسها منذ أن تم تشكيل المصحف»⁽⁴⁾. ما يعني أن إبعاد كل أشكال الدراسات النقدية لظاهرة الوحي ومفهومه في السياق الإسلامي، والذي رسمته الدولة الأموية وتبعته سائر الدول والأنظمة في العالم العربي والإسلامي بعد ذلك هو، برأي أركون، سجن للوحي وتركه عرضة للتلاعبات والتوظيفات السياسية والاجتماعية ومنع للعقل من ممارسة دوره في تحرير النص عبر التفكير والإبداع في استخراج مضامين وفهم تحججها الأيديولوجيات والإكراهات المختلفة، ومن ثمة استمرارية حيويته وضمأن ممارسته لوظيفته بوصفه نص خالد وصالح لكل زمان ومكان.

أداة للتمذهب والافتراق: لقد امتد ذلك الفهم والتفسير القائم على لي أعناق الآيات

(1) - المصدر السابق، ص 177.

(2) - أنظر: المصدر نفسه، ص 178.

(3) - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب...، مصدر سابق، ص 115.

(4) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 51.

وتوجيه الوحي بحسب المصالح والأهواء، كما يقول أركون، إلى الشخصيات من اللاهوتيين والفقهاء الذين صاروا يتنافسون فيما بينهم على السلطة المعرفية للمسلمين. وشكل، كما رأينا، علم الكلام مجالا واسعا للمباحثات الجدالية التي تهدف إلى توظيف الوحي لمصلحة الفرقة أو التيار. يقول هاشم صالح: «... وحاولت (يقصد الفرق) احتكار الرسالة لمصلحتها من أجل ترسيخ هيمنتها وسلطتها. من السهل تبيان الرهانات المادية والسلطوية للصراع الذي جرى سابقا (ولا يزال يجري حتى هذه اللحظة) بين الاتجاهات السنية والشيعية والخارجية وتفرعاتها العديدة»⁽¹⁾.

وقد احتفظ "علماء النهضة الإسلامية" بمفهوم الوحي الذي تم ترسيمه منذ زمن عثمان رضي الله عنه، كما يقول أركون، بل وعمل على التضييق عليه أكثر. في الوقت الذي كان يفترض أن يقوم بعمليات تصحيحية على غرار ما حدث في أوروبا حتى تتحقق النهضة بمعناها الحقيقي، غير أن الذي حدث هو أن "مفكري النهضة وعلمائها" أمعنوا في إغلاق مفهوم الوحي لأنهم هم من تولى الدفاع عن أطروحة العودة إلى ميراث السلف والتقيد بالوحي الموروث من أجل تقدم الأمة وإخراجها من حالة التخلف. وجرى، بذلك، تجاهل التجربة الأوروبية التي قامت على نقد الوحي ونصوصه وإعادة قراءة كل ما له علاقة بالتراث والماضي وبالفكر الديني الكنسي، ولم يجر تدارك أو تصحيح عملية الإغلاق التي دشنت رسميا على يد عثمان بن عفان رضي الله عنه بل على العكس من ذلك احتفظت النهضة بمفهوم الوحي نفسه وخلعت عليه صبغة تقديسية وهالة تبجيلية تجعل من التمسك به سبب التقدم ومن التخلي عنه سبب الضعف والتخلف.

وقد صار فكر النهضة، في نظر أركون، عنوانا لمحاولة العالم الإسلامي اللحاق بالركب الحضاري الأوروبي، وصار علماءها رموزا ليقظة الأمة الذين حافظوا لها على هويتها وشخصيتها وتراثها وماضيها المجيد ضد المهجمة الاستعمارية. وصار خطاب النهضة هو أول سلاح فتك بالوجود الاستعماري بمحيء الأنظمة التي تولت الحكم في العالم الإسلامي بعد استقلال أغلب دوله؛ حيث تبنت خطاب النهضة وحملت شعار الدفاع عن الإسلام والتراث الإسلامي نظرا لدوره في الحفاظ على الهوية العربية والإسلامية. وتم اختزال الوحي في المفهوم الذي جرى تدشينه على يد عثمان بن عفان رضي الله عنه والذي خط العقيدة السنية ورسمها، واستبعدت، بذلك، سائر الفهوم والثقافات والأفكار والآراء المخالفة للخط السني أسوة بما فعله المتوكل والقادر ومن بعده بالمعتزلة وميراثهم العقلاني ولابن رشد والفلسفة وللأنسنة وابن مسكويه وأبي حيان التوحيدي والجاحظ وغيرهم. وتلك الأحداث،

(1) - هاشم صالح: هامش: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 145.

برأي أركون، محطات أجهضت فيها محاولات فك الحصار عن مفهوم الوحي وتحريره.

إذن على خط بني أمية والمتوكل والقادر وغيرهم، كما يرى أركون، سار الفكر الإسلامي المعاصر مع بداية النهضة نحو الإطاحة بالمساهمات الجادة التي ميزت أعمال رفاع الطهطاوي وطه حسين وعلي عبد الرازق وسلامة موسى وغيرهم ممن حاولوا خط طريق جديد لفهم ظاهرة الوحي. يقول أركون في الموضوع: «... نحن نعلم كيف أن بعض محاولات طه حسين وسلامة موسى وعلي عبد الرازق قد ولدت مناقشات مثمرة ولكنها فشلت في تشكيل مدرسة للبحث والتعليم والفكر. ففي خلال الفترة المدعوة بالعصر الليبرالي (1830-1940م) لم يصل النقد الفيلولوجي والتاريخي قط إلى مستوى الدراسات التاريخية والأدبية واللغوية التي حصلت في أوروبا بين عامي 1700 و 1950م»⁽¹⁾. و«... كان العلماء في القرن التاسع عشر مسجونين ضمن معرفة ضيقة وكانوا يقومون بوظيفة تسيير الرأسمال الديني وحراسة التراث. وكان بعضهم يفتح على أفكار غربية منتقاة بحسب مقدار قبولها واندماجها في نظام المعرفة والاعتقاد أو الإيمان الإسلامي»⁽²⁾. وأولئك هم علماء النهضة وطبقتها المثقفة التي ضيقت على الوحي واضطلعت بوظيفة حماية التراث ومارست الانفتاح على الغرب بحسب حاجاتها وما تقتضيه مصلحتها. وبالتالي ليست هي الطبقة المثقفة التي عليها يقع التعويل في إحداث خرق في قراءة التراث بنظر أركون. وهكذا فإن فكر النهضة، بحسب الرؤية الأركونية، لم يكن فكراً نقدياً بقدر ما هو استعراض تبجيلي يغلب عليه لي أعناق الآيات والنصوص وتطويعها لمصلحة تيار معين دون غيره⁽³⁾.

وفي السياق نفسه يرفض أركون أن يسمى ما قام به محمد بن عبد الوهاب⁽⁴⁾ عملاً نهضوياً، بل هو، بالنسبة إليه، ارتحان للوحي لمصلحة عائلة أحكمت بصورة رهيبية عملية الإغلاق. يقول في الموضوع: «... ما الذي فعله الإسلام السعودي بالإصلاح المزعوم لمحمد بن عبد الوهاب؟ نقول ذلك

(1) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 46.

(2) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 234.

(3) - أنظر: محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة وتقديم: عادل العوا، ط 3، باريس - بيروت، منشورات عويدات، 1985، ص 101.

(4) - محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدي، ولد بنجد سنة 1703م زعيم النهضة العربية الدينية الإصلاحية الحديثة في جزيرة العرب. رحل إلى الحجاز ومكث بالمدينة المنورة وزار الشام والبصرة. انتهج منهج السلف فدعا إلى التوحيد ونبذ الشرك. ناصره سعود بن عبد العزيز في دعوته وقاتل معه من خالفه. كان لدعوته أثر كبير في الكثير من البلاد العربية مما أدى إلى كثرة أتباعه الذين سماهم خصومهم بالوهابيين. من تصانيفه: كتاب التوحيد، رسالة كشف الشبهات، تفسير الفاتحة وأصول الإيمان وغيرها... [خير الدين الزركلي، الأعلام، ج 5، ص 257].

ونحن نقصد الإسلام المعاصر في نسخته المشوهة والمستعبدة والمأخوذة كرهينة من قبل الأنظمة القائمة من جهة ومعارضاتها الأصولية الراديكالية العنيفة من جهة أخرى»⁽¹⁾.

أداة لمقاومة الاستعمار: لعل أخطر أنواع التوظيف الذي ضيق مفهوم الوحي، في نظر أركون، هو جعله أداة لمقاومة الاستعمار واستخدامه «... كحافز للتجيش السياسي ضد الاستعمار الذي أراد محو الحضارة الإسلامية أكثر مما تستغله كموضوع للبحث العلمي الفعال الذي يكشف عن الأبعاد الحالية لثقافة هذا التراث وقيمه المرتبطة بالفضاء العقلي الخاص بالقرون الوسطى»⁽²⁾؛ حيث تعتبر فترة الصراع مع الاستعمار الأوروبي، برأي أركون، مرحلة خصبة بالنسبة للمتلاعبين تم فيها إغلاق مفهوم الوحي وجرى استغلاله وتوجيهه إلى الحد الذي يعتبر فيه أركون «... أن الإسلام كدين ما انفك طيلة تاريخه أبداً أي منذ ولادته وحتى اليوم يستخدم من قبل الفاعلين الاجتماعيين كأداة أقصد بأنه استخدم دائماً كأداة لأيديولوجيا الكفاح التي كانت تدعى بالجهاد»⁽³⁾.

أداة في يد دول ما-بعد الاستقلال: يرى أركون أن الدول والأنظمة التي نالت الاستقلال في أغلب البلاد العربية والإسلامية قد وظفت الوحي بالمفهوم الذي ورثته عن النهضة؛ فعملت على تضيقه أكثر وظلت وفيه للخط الذي خاضه الوحي ضد الاستعمار. وكان «...القرآن يؤدي بالنسبة للدول الجديدة الناشئة بعد الاستقلال دور ذروة المشروعية والشرعية الضرورية جداً بالنسبة لها»⁽⁴⁾. ولم يكن بالنسبة لها، من منظور أركون، مادة للمعرفة والاكتشاف بقدر ما كان مساحة وأداة للتلاعب؛ فقد كان «...يمثل تلاعباً أكثر مما يمثل حركة فكرية هامة تأخذ على عاتقها مسؤولية استكشاف التراث الروحي والثقافي»⁽⁵⁾.

وقد تعددت توظيفات هذا المفهوم السكوني للوحي؛ حيث استعمل وسيلة للنضال الحزبي لمصلحة حزب أو عائلة أو نظام من أجل الاستيلاء على السلطة واحتكار الحكم. ولذلك نجد أركون يعلق على استناد تلك الأنظمة على الوحي للبحث عن المشروعية بالقول: «...لا يمكن للمشروعية أن تكون حقيقية أو عادلة إلا إذا كانت نتاج العقل الحر أي المستقل عن كل ولاء أو خضوع لهيئة أخرى

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 122.

(2) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 33.

(3) - محمد أركون، الإسلام، أوروبا... الغرب...، مصدر سابق، ص 95.

(4) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 82.

(5) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 36.

تتجاوز. لا يمكن للمشروعية أن تكون حقيقية إلا إذا كانت نتاج العقل الحر المنخرط في نقاش مستمر مع الاستخدامات الأخرى للعقل. إن المشروعية، بمعنى من المعاني، ليست إلا استنفادا للجهد الفكري نفسه. لا عن قرار قسري يتخذه طرف واحد ويفرضه بالقوة»⁽¹⁾؛ أي أنه، برأي أركون، لا يمكن المراهنة على (فكر) يستمد مشروعيته من جهات تفتقد المشروعية؛ لأن المشروعات التي تحتمي بالفكر الديني المنغلق هي أوعية تستبطن إرادات الهيمنة والسيطرة⁽²⁾؛ فالحقيقة، برأي أركون، والتي يجهلها الكثير هي أن من يرفع شعار المشروعية الإسلامية إنما يرفع شعارا من صنع شخصيات وعائلات وأنظمة احتكرته أو أمته، كما يقول، ولا يرفع شعار الإسلام في صورته المفتوحة الأولى من هنا «... ينبغي أن نعلم أن هذا الإسلام الذي يرفعونه إلى مرتبة الأقوم ليس إلا نتاجا متأخرا للأرثوذكسية الإسلامية وللأنظمة السياسية كنظام الدولة العثمانية والصفوية والمغربية والسعودية. فقد أمت جميع هذه الدول الإسلام واحتكرت رأسماله الرمزي لصالحها لكي تعوض عن نقص مشروعيتها أو لكي ترسخ مشروعيتها. وقد بلغت عملية تأميم الإسلام ذروتها مع ظهور أنظمة الحزب الواحد بعد الاستقلال بدءا من الأربعينات والخمسينات»⁽³⁾. ومن ثمة فإن «... الصراعات التي ولدتها الأزمة الحالية (يقصد الأزمة الأمنية التي دخلت فيها الجزائر في التسعينات من القرن الماضي) وإن لم يكن هذا الأمر وليد الأزمة الراهنة بل كان قبل ذلك؛ حيث كانت التيارات المتصارعة تبحث لنفسها باستمرار عن سند ديني من خلال تأويل النصوص الدينية [...] وخاصة في فترة ما عرف بالخيار الاشتراكي حيث استند التيار الليبرالي المعارض في مواجهته لتيار اليسار المؤيد للخيار على تأويل النصوص الدينية التي تؤيد وجهة نظره. واليسار آخذ بدوره ما يناسبه من النصوص الدينية التي أولها في صالحه. وشهدت الساحة حرب مفاهيم في ما عرف في تلك الفترة بمفهوم الإسلام الرجعي الذي استند عليه الليبراليون في مواجهة الإسلام التقدمي الذي استند عليه اليسار. وقد امتد هذا الاستغلال للدين إلى أعظم من ذلك باتخاذ نماذج لشخصيات من التاريخ الإسلامي كرموز معبرة مثل الخليفة عثمان بن عفان كرمز ليبرالي والصحابي أبو ذر الغفاري كرمز لليسار»⁽⁴⁾.

كما وُظف الوحي، في رأي أركون، كأداة لمعاداة الثقافات المحلية وتهيئتها وقطع صلة سكان

(1) - محمد أركون، الإسلام، أوروبا... الغرب...، مصدر سابق، 115-116.

(2) - أنظر: المصدر السابق، ص 116.

(3) - المصدر نفسه، ص 90

(4) - خالد محمد، التحولات الاجتماعية والممارسات الدينية، وقائع ملتقى: أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟ تميمون، أيام:

24-23-22 نوفمبر 1999، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، منشورات كراسك، 2002، ص 59-60.

شمال إفريقيا عن عمقهم الحضاري وثقافتهم المتوسطة الأوروبية وإحاقهم عنوة بثقافة وتاريخ لا صلة لهم بها عبر عملية " غسل تاريخي " يسميه أركون؛ إذ يقول:«... ونلاحظ اليوم أن الإشارة إلى الثقافة المتوسطة أو الفكر المتوسطي قد اختفت كلياً من ساحة الفكر المهيمن في مجال الإسلام. بل إنهم يجارونها في بعض الأوساط السياسية بحجة أنهم يرون فيها نوعاً من عودة الهيمنة الاستعمارية [...] إن رفض أي انتماء إلى المناخ الفكري للثقافة المتوسطة يبين لنا حجم " الغسل التاريخي " الذي تم للذاكرة الجماعية في المغرب الكبير بشكل خاص، كما يبين مدى فعالية إسباغ الصبغة العربية الإسلامية على شخصية الأجيال الجديدة بعد الاستقلال. وهو العمل الذي قامت به أنظمة الحزب الواحد؛ فبحجة أنهم يريدون محو آثار الاستعمار فإنهم راحوا يعممون صبغة دوغمائية وكارهة للأجانب وأسطورية عن الإسلام وقطعوا الإسلام حتى عن ينايعة الفكرية الأولى»⁽¹⁾. ويعطي أركون المثال بما حصل ويحصل في المغرب الكبير؛⁽²⁾ ذلك أن ما حصل هنا منذ دخول الاستعمار الفرنسي، بحسب قراءة أركون، هو اعتماد المقاومات والثورات الشعبية على الإسلام ومرجعياته الروحية العالية. ثم استغلال ذلك من طرف دول ما بعد الاستقلال وأنظمة الحزب الواحد من أجل تهميش العنصر البربري والأمازيغي لمصلحة العنصر العربي ومن ثمة الذهاب نحو فرض تعريب اللسان الأمازيغي والثقافة الأمازيغية والتاريخ الأمازيغي من أجل إحاقه عنوة بالعرب والقضاء كلياً على العنصر الأمازيغي والثقافة المتوسطة. يقول في ذلك إن: "... "النخبة" الحاكمة [...] لا تقبل بأي زعزعة أو نقض لنظام المشروع الذي يسند السلطة السياسية. ونحن نعلم أن المشكلة تكمن أساساً هنا؛ فنظام المشروع هذا يركز على التلاعب اليومي بالرمزية الدينية المتهاوية إلى نوع من الشعارات الأيديولوجية والتشدد الكلامي الفارغ بالتنمية والشعارات المضادة للإمبريالية⁽³⁾»⁽⁴⁾. ويستدل أركون على صحة ما يقول بضرب أمثلة من السياسة الجزائرية التي تعمل على تهميش الثقافات المحلية) وهو يريد الثقافة الأمازيغية على وجه الخصوص؛ حيث تقصد إلى تنظيم ملتقى سنوياً دأبت على تسميته بـ"ملتقى الفكر الإسلامي" وهو مؤتمر إسلامي كبير يتم فيه دعوة العلماء والمفكرين من العالم كله كل سنة للتباحث ومدارسة موضوع من المواضيع التي تهم التراث والواقع الإسلامي. وقد رأى فيه أركون عملاً أبعد ما يكون عن الفكر والمعرفة وهو استغلال للدين في مواجهة الثقافة المحلية وتحويلها

(1) - محمد أركون، الإسلام...أوروبا...الغرب... مصدر سابق، ص68-69.

(2) - يرفض أركون أن يعطي وصف "العربي" للمغرب بسبب إيمانه بعدم عربوية المغرب وأنه إلى البربرية والأمازيغية أقرب.

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص20.

(4) - أنظر كذلك: محمد أركون، الإسلام...أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص130-133

إلى ثقافة أقلييات⁽¹⁾(2). وهكذا يكون الوحي، بتلك الصورة، قد وظف من أجل أداء دور الحافظ للتوازن النفسي والاجتماعي من قبل تلك الدول والأنظمة. يقول في ذلك: «... إنه (الإسلام) كدين وتراث فكري يلعب دورا من الطراز الأول في عملية إنجاز الأيديولوجيات الرسمية والحفاظ على التوازنات النفسية-الاجتماعية وإلهام المواهب الفردية»⁽³⁾. ولهذا الأسباب نجد أنها تحتفظ بتلك الأدوار وتعض عليها بالنواجذ. وتمنع أي محاولة نقدية أو مراجعة لفهم تاريخ الوحي أو مفهومه «... الدولة الرسمية [التي] وضعت الوحي منذ الأمويين بمنأى عن كل دراسة نقدية لأنها أرادت أن تجعل منه مصدر السيادة العليا والمشروعية المثلى التي لا تناقش ولا تمس. لقد فرضت هذه الوظيفة السياسية للقرآن نفسها منذ أن تم تشكيل المصحف. وهي الآن تفرض نفسها بشكل مباشر على الأنظمة السياسية المعاصرة التي هي كلها في حالة بحث عن المشروعية أو الشرعية المفقودة»⁽⁴⁾.

وقد مثل بروز ما يسمى "حركات الإسلام السياسي" صورة متقدمة جدا في استغلال الوحي بصورته المغلقة، برأي أركون، أي منذ ميلاد حركة "الإخوان المسلمون" ورفعها لشعار "الإسلام هو الحل" بغرض الوصول إلى السلطة وأسلمة المجتمع، والتي تفرعت منها العديد من الحركات التي ظهرت على أنقاض فشل وعجز الأنظمة التي تولت إدارة أغلب البلدان في العالم العربي والإسلامي بعد الاستقلال وتكشفت حالات ضعف التنمية في كل المجالات لتتقدم نفسها على أنها البديل الذي يخرج الشعوب والمجتمعات الإسلامية من حالات التخلف المادي والحضاري الذي وضعتها فيه الأحزاب القومية والتيارات اللادينية والإحادية، حسب أدبيات الأحزاب والتيارات الإسلامية، وقد بلغ استغلال الدين والاعتقاد بأزلية ووقسية القرآن درجته القصوى في برامج تلك الأحزاب والحركات. وهي في كل ذلك إنما تتغذى من النظرة المغلقة للوحي كما يقول أركون. وهنا يبدو أركون وكأنه بصدد تصفية حساب مع الخطاب الإسلامي عبر السعي إلى إضعاف المنظومة والمرجعية التي يستند إليها حتى يفقد مبرر وجودها، وهو في كل ذلك ينطلق من فرضية أن العمق الاستراتيجي

(1) - أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص 19.

(2) - إن ما يبدو، على الأقل، من ظاهر الكلام أن أركون لا يعترض على تلك الحقائق التاريخية التي تبرز تعلق سكان المغرب بالإسلام واعتمادهم على مخزونه الروحي من أجل الدفاع عن أنفسهم وأرضهم بقدر ما هو اعتراض على استغلال الدين والوحي لمصلحة حزب أو سياسة أو نظام أو سلالة. ومن جهة ثانية يظهر أن توكؤ أنظمة توصف بالاهتراء والاستبداد على الوحي واستغلالها لمقومات وعناصر الهوية الوطنية والقومية في العالم العربي والإسلامي من أجل البحث عن شرعية مفقودة يشكل هاجس معظم المفكرين والمهتمين على اختلاف المنطلقات والمشارب الفكرية.

(3) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 55.

(4) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 51.

لهذا التيار أو الخطاب يمتد إلى لحظة جمع القرآن في مصحف واحد وغلقه نهائياً على يد عثمان بن عفان رضي الله عنه.

مصدر لإنتاج المعرفة الإسلامية: كما شكلت تلك الصورة المنغلقة للوحي، كما يقول أركون، مادة أو مصدراً لصناعة ما يعرف في التراث الإسلامي بالعلوم والمعارف الإسلامية كالفقه والتفسير والأصول وغيرها... ومعنى ذلك أنها معارف مغلقة بحكم مصدرها ومادتها الأولية. وقد كانت تعبيراً عن حاجات اجتماعية تاريخية ووظيفية تولى أمر إنجازها المتكلمون والفقهاء والأصوليون. ولما كان الأمر يتطلب تكريساً وكسباً للشرعية نسبوا ذلك إلى القرآن⁽¹⁾. وقد اكتسبت تلك العلوم، بناء على ذلك، قداسة في نفوس المؤمنين وباتت جزءاً منه إلى الدرجة التي لم يعد بمقدور العقل الإسلامي اليوم التفريق بين الوحي والمعارف المتولدة منه، وكان على رأس تلك العلوم علم الكلام. وقد سبق وأن بينا كيف نشأ هذا العلم مستنداً في تخرجاته وعناصره وأدلته على الوحي في صورته المنغلقة، كما يرى أركون، وتجاوزته للمستوى المنفتح والرمزاني له. بينما البحث العلمي يثبت، كما يرى، أن تلك الأحكام والإنتاجات ليست وحياً، كما يعتقد الفكر الإسلامي ويورثه الأجيال، ويرمي بالحقيقة في ساحة اللامفكر فيه. يقول: «... من الناحية التاريخية نلاحظ أن الخطاب اللاهوتي وكذلك البلورات أو الأحكام الفقهية الموصوفة بأنها قانون إلهي أو شريعة مشتقان كلاهما من الخطاب القرآني وليس جزءاً منه إنهما مرتبطان أكثر بالسياقات التاريخية والثقافية التي اشتغل فيها اللاهوتيون والفقهاء ثم أسقطوا تفسيراتهم بشكل ارتجاعي على النصوص القرآنية المتوسل إليها لكي تتماشى مع هذه التفسيرات»⁽²⁾.

ولعل من بين أخطر الأدوار التي رشحت عن إغلاق مفهوم الوحي وجمعه على المستوى الفردي أنه قضى على الحرية الشخصية التي لم يعد لها مكان في الفكر أو الممارسة في السياق الإسلامي؛ لأن الفرد هنا صار مرهوناً لما يسميه أركون "مديونية المعنى" والمراد به ضرورة إتباع ما جاء به الوحي وتطبيق مجموعة الطقوس والسلوكات الواردة فيه والتقيد بالتعاليم اللاهوتية والقوانين الفقهية الموجودة فيه بحذافيرها في كل ميادين الحياة الخاصة والعامة من أجل الفوز (برضى الله تعالى في الدنيا والآخرة) يقول في الموضوع: «... إن الوحي القرآني يمثل الشرع الذي أمر المؤمنين باتباعه بحذافيره

(1) - أنظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 299.

(2) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 36-37.

فاتباعه يمثل علامة على الاعتراف بمديونية المعنى تجاه الله ورسوله الذين رفعوا المخلوق البشري إلى مستوى الكرامة الشخصية عن طريق ائتمانه على الوحي»⁽¹⁾.

وتعد الحرية السياسية من المكتسبات الأولى التي جاء بها الوحي في أول انبثاق له، حسب أركون، غير أن عملية الإغلاق التي تعرض لها قضت على كل أشكال الفكر أو الحركة أو الممارسة السياسية ولم تبق إلا على ما تعلق بطاعة أولي الأمر الذين تؤدي طاعتهم إلى رضى الله (تعالى) والجنة مهما بلغت درجة فسادهم لما في ذلك من حفاظ وتوفير للأمن والأمان للمجتمع⁽²⁾. وهو ما ارتد سلبا على المعرفة الدينية التي تم تقييدها وقولبتها في حدود معرفة وحفظ العقيدة السنية وميراث فقهاءها وعلمائها قديما وحديثا وشرحه وتكراره في المهرجانات والمحافل ومنع ما يسميه أركون من التوليد المتعقل للدين⁽³⁾.

وكما كان الوحي مصدرا لإنتاج المعرفة فقد كان معيارا لها؛ فالعلم الصحيح والمفيد هو ما وافقه ولم يخرج عما تم تسطيره فيه وما عداه هي علوم بدعية، وهو ما أدى إلى تصفية ما أسموها العلوم الدخيلة، كما يقول أركون، ويقصد بها المنطق والفلسفة التي لم تكن ترضي الوحي، بحسب القائمين على فهمه، ومن ثمة افتعال مقارعة بينها وبين العلوم الأصيلة المتمثلة في العلوم ذات الصلة بالدين كالفقه والأصول واللغة وغيرها... والتي تحترم ضوابط الوحي ولا تتعدى الخطوط التي رسمها فهما أو اجتهادا أو تأويلا ما أدى، في نهاية المطاف، إلى تصفية تلك العلوم وحرمان الثقافة الإسلامية من الاستفادة منها. وما حدث لابن رشد وللفلسفة والفكر الاعتزالي وتيار الأئسنة الذي مثله أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه والجاحظ والحلاج وابن عربي وغيرهم أكبر دليل على تلك المماحكات. يقول أركون: «... دعيت العلوم العقلية بالدخيلة لأنه جرت مماحكاتها ومقارعتها أيديولوجيا لا معرفيا بالعلوم النقلية أو الدينية [...]». إن التضاد بين هذين النوعين من العلوم يعكس حالة الصراع بين طبقات وفئات اجتماعية متنافسة على ممارسة السيادة العقائدية التي تستغلها في الواقع السلطة السياسية وتسيطر عليها. وينبغي إعادة تفحص هذا التناقض من وجه نظر النقد الصرف للمعرفة»⁽⁴⁾.

لقد تم توريث تلك المماحكات بين ما أسموه العلوم الدخيلة والأصيلة للأجيال على أساس أنه

(1) - المصدر السابق، ص 20.

(2) - أنظر: محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب...، مصدر سابق، ص 127.

(3) - أنظر: المصدر نفسه، ص 133

(4) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 23.

صراع بين الحق المتمثل في الوحي والباطل الذي جاء ليهدمه أو يفسد على الناس دينهم وعقيدتهم بفهم غير الذي جاء به الوحي والمتمثل في الفلسفة والمنطق وسائر العلوم الحادثة بعد القرون الثلاثة. وهو ما أدى إلى ما سماه أركون التشظي المعرفي؛ والمقصود ذلك النمط من النظام التعليمي الذي باشرته أغلب الدول في العالم العربي والإسلامي بعد الاستقلال، وهو النظام الذي فصل بين العلوم الدينية والمدنية وأذكى روح الانطواء والعزلة والتعصب. يقول: «...إن تشظي العقل والمعارف التي أنتجها منذ القرن السادس عشر قد حصل أيضا في النظام التعليمي والجامعي الذي أدخل على البلدان الإسلامية والعربية بعد الاستقلال خصوصا. هكذا نجد مثلا أن قسم اللغة العربية في الجامعة لا يخصص أي مكان للفلسفة ونجد أن الفلسفة لا تترك أي مجال لتسرب الأدب ولا حتى التيولوجيا إلى رحابها وقاعاتها. أما هذه الأخيرة أقصد كليات الشريعة فهي معقل لمعارف ومزاعم "العقل الإسلامي" الأكثر دوغمائية كما كان الأصوليون قد حددوه وعرفوه بشكل خاص»⁽¹⁾.

ونظرا لهذا الوضع الفكري البائس الذي صنعه المفهوم المغلق للوحي فإننا وجدنا أركون يجذب النقاش، ولو كان أيديولوجيا، على بقاء المشهد الفكري باهتا أو مكرورا أو فارغا. يقول معلقا على السجال الذي كان يدور بين علي سامي النشار المدافع عن العقيدة الأشعرية وعبد الرحمن بدوي المدافع عن الفكر الفلسفي: «... لا ريب في أن الانخراط الحماسي لعلي سامي النشار في خط المدرسة الأشعرية وعبد الرحمن بدوي في خط "الفلاسفة الصرفة" يشهد على الحيوية النضالية للفكر المعاصر في الإسلام. لكن يؤخذ على هذين الخطين طابعهما الجدالي والأيديولوجي الواضح مما أدى ويؤدي إلى ضياع الوعي الإسلامي المعاصر»⁽²⁾.

إن ما سبق عرضه، من منظور أركون، يظهر أن تحولا كبيرا وخطيرا قد طرأ على الإسلام منذ البداية. وأن الإسلام في البدء هو غير الإسلام الذي تم التلاعب به بعد ذلك؛ لقد تم صناعة إسلام كاثوليكي منغلَق بعد أن كان في بدايته يشبه البروستانتينية. يقول أركون: «...الإسلام بروتستانتي لاهوتيا وكاثوليكي سوسيولوجيا؛ هذا شعار جميل ينبغي أن نتبناه. أو قل إن البروستانتينية تشبه الإسلام من حيث مقصدها الأولي»⁽³⁾. ولذلك صار لزاما اليوم، يقول أركون، أن نتعامل مع هذا الموجود عندنا وفينا ليس على أساس أنه الإسلام ذي البعد الحضاري، بل على أساس أنه أصولية

(1) - المصدر السابق، ص 13.

(2) - المصدر نفسه، ص 131.

(3) - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب...، مصدر سابق، ص 111.

لأنها التعبير الأقرب إلى المضامين الأيديولوجية⁽¹⁾. يقول: «... ويفضل عندما نريد التحدث عن الإسلام الحالي أن نستخدم كلمة أصولية بدلا من كلمة إسلام فما هو شائع حاليا ليس إسلاما بالمعنى الثقافي الحضاري وإنما هو انغلاق وجمود. وأقصد بالأصولية هنا تلك التلاعبات الدلالية والمعنوية والأيديولوجية والأسطورية التي يمارسها المسلمون [...] من أجل التوصل إلى غايات أخرى غير دينية أو غير روحية»⁽²⁾. وهو في الوقت نفسه يظهر أن هناك حاجة جدية وحضارية لإعادة قراءة مفهوم وتاريخ الوحي والبحث عن قراءات تحويلية ومعرفية جادة تتجاوز القراءات الباهتة والمكرورة على حد قوله وتشكل «... وسيلة نافعة لتنشيط الفكر الإسلامي من جديد وجعله ينخرط في المناقشات الكبرى لعصرنا أو يشارك فيها [...] دراسة تمكن من نزع الأسطورة ونزع التزييف ونزع الأدلجة عن كل تركيباته الفكرية والعقائدية السابقة. ويتعين عليه التأكيد من جديد على راهنيته وآنية حدوثه أو استبصاراته الكبرى، وكذلك راهنية بعض محاولاته المجهضة وأسلوبه في الشهادة على الكينونة»⁽³⁾؛ أي أنها:

1/ تمكنه من نزع الطابع الأسطوري الذي يلف قصة الوحي ومن ثمة نزع طابع التبجيل والتقدیس الذي يوليه المؤمنون له.

2/ تكشف حجم التلاعب والتوظيف الأيديولوجي الذي تم باسم إلهيته وقديسيته.

3/ تقدم فهما واقعيًا للوحي عن طريق الكشف عن الاستعدادات التحويلية الكامنة فيه.

4/ تمكن من فتح النقاش حول ظاهرة الوحي الإسلامي وتنفض الغبار على تلك الدراسات التي حاولت ملامسة ما يعتبره "حقيقة" الوحي في بداية القرن العشرين مثل قراءة طه حسين (الشعر الجاهلي) ومحمد أحمد خلف الله (الفن القصصي في القرآن) تلك الدراسات التي أدين أصحابها من طرف الأرثوذكسيات الدينية ورمي بها ولم يؤبه لقيمتها في شق طريق إعادة قراءة الوحي واختراق

(1) - الأصولية fanaticism أو fundamentalism " اصطلاح ديني من اليهودية أصلا. استخدمه المسيحيون ثم المسلمون. والأصوليون في أي من الديانات الثلاث هم الذين يرجعون في أحكامهم ومسائلهم الاجتهادية إلى الأصول؛ أي الكتب السماوية والكتب المعتمدة." [عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، القاهرة، مطبعة مدبولي، 2000، ص76] وهي تحمل، في أغلب الأوقات معنى سلبيا يراد به " التعصب والتعلق بشخص أو فكر أو مبدأ أو عقيدة حيث لا يدع مكانا للتسامح. وقد يؤدي إلى العنف." [عبد الفتاح مراد، موسوعة البحث العلمي وإعداد الرسائل الجامعية والأبحاث، دط، د.م.ن، دت، ص620]

(2) - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب...، مصدر سابق، ص69.

(3) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص110.

الممنوع لأن»... الدراسات العلمية المكرسة في الغرب لخطاب الوحي تستبعد القرآن من ساحتها[...] ومن الواضح أن أركون يريد أن يفككه أو يخرج منه لكي يفسح المجال لفهم آخر للوحي ولكي يفسح المجال لتأسيس فكر ديني آخر»⁽¹⁾.

بيد أن إعادة قراءة مسألتي جمع القرآن ومفهوم الوحي، بالصورة التي يدعو إليها أركون، أمر لا تحتمله الساحة الإسلامية ولا يطيقه الفكر الإسلامي ما لم تتم علمنتها، كما يرى أركون، باعتبار العلمنة هي «... السيورة التي تخرج بها قطاعات تابعة للمجتمع والثقافة عن سلطة المؤسسات والرموز الدينية»⁽²⁾. وهي النقطة التي ظلت مرفوضة إلى اليوم؛ ذلك أن فصل المؤسسة السياسية عن الدين سيقضي على كل تلك الأدوار التي ظلت مختلف القوى تمارسها باسم الدين وسيعيد للوحي نقاءه وصفاءه الأول الذي بدأ به قبل أن تلوثه مصالح وأهواء تلك الجهات لأن قوى التنوير ستجد مجالاً لممارسة دورها في النقد والمساءلة بعيداً عن حراسة المتنفذين الذين يستغلون الوحي ويرفضون التنازل عن رأس ماله الرمزي. يقول أركون: «... إن النقد التاريخي واللاهوتي والفلسفي للأرثوذكسيات الإسلامية بكل أنواعها يشكل الشرط الضروري الذي لا مندوحة عنه من أجل تغيير الوضع في أرض الإسلام أقصد من أجل الانتقال من مرحلة الفكر الإسلامي المغلق والدوغمائي إلى مرحلة الفهم الحديث والواسع للظاهرة الدينية»⁽³⁾. ولذلك فهو يعتبر أن إحدى الآثار المدمرة للعقل الإسلامي تتمثل في رفضه العلمنة وفهمها باعتبارها فكراً أو موضوعاً أو معرفة تحفظ الدين وتحافظ على هوية الوحي ورمزيته وانفتاحه. يقول في الموضوع: «... إن المسلم يجد صعوبة كبيرة في فهم التصور العلماني للعالم وذلك لأنه منغمس كلياً في الثقافة اللاهوتية التقليدية. ولهذا السبب تتأخر العلمنة في فرض نفسها في الناحية الإسلامية بسبب العقلة النفسية الكبرى المتمثلة في رفع التدين كشعار سياسي وكما لا بد لتوليد أكثر مما هو تفكير متعقل بالدين وبحقوق الله»⁽⁴⁾.

والعلمنة، بمعناها فصل المؤسسة السياسية عن الدين كما يرى أركون، ليست من ابتكارات فكر النهضة والحداثة الأوروبية كما يعتقد الكثير في العالم الإسلامي والعربي، بل إن الحديث عنها في الفكر الإسلامي قد بدأ مبكراً؛ إذ يقول: «...نحن نعلم أن المناقشات الحامية التي دارت حول

(1) - هاشم صالح، هامش: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص 128

(2) - بيتر بيرجي، الدين في الضمير الحديث، باريس، 1971، ص 174، نقلاً عن: عبد المجيد الشرفي، العلمنة في المجتمعات العربية

الإسلامية، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، باريس، مركز الإنماء القومي، ع 92-93، سنة 1991، ص 21.

(3) - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب...، مصدر سابق، ص 99.

(4) - المصدر نفسه، ص 133.

الفصل بين الذروة الروحية أو الدينية العليا التي هي من اختصاص الفقهاء أو الأئمة المجتهدين فقط، وبين السلطة السياسية كانت قد شغلت المسلمين طيلة القرون الخمسة الأولى على الأقل. وهي تشكل الموضوع المركزي لكل المباحثات الجدالية العنيفة التي جرت بين السنة والشيعة والخوارج ويمكن أن نضيف إليهم المعتزلة والفلاسفة وعلماء الأصول»⁽¹⁾.

ومع أن تلك المباحثات والنقاشات لم تؤد إلى نتائج ملموسة تمثلت في عملية الفصل والارتقاء بالإسلام إلى مرتبة النقاء التي بدأ بها إلا أنها تظهر أن الموضوع قد تم الانتباه إلى خطورته وإلى العواقب التي قد تنجر عن خلط الدين بالسياسة مبكرا. يقول أركون: «...صحيح أن هذه المناقشات النظرية لم تؤد في نهاية المطاف إلى تشكيل مؤسسات سياسية مستقلة كما لم تؤد إلى الفصل القانوني بين الكنيسة والدولة (أو بين الجامع والدولة) ولكن لا ينبغي أن نفسر ذلك عن طريق وجود مانع أزلي في الإسلام ذاته وإنما عن طريق عوامل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والسياسي»⁽²⁾. وهو يضيف أن تلك النقاشات تنبئ عن أمر آخر بالغ الأهمية وهو أن فصل السياسة عن الدين غير متعلق بوجود ما أسماه مانع أزلي في الإسلام وإنما له علاقة بعوامل تاريخية واجتماعية واقتصادية يعد المنهج التاريخي كفيلا بالكشف عنها. وأما في العصر الحديث فقد لمسنا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ما يسميه كمال عبد اللطيف طموحا نحو العلمانية تعكسه مرافعة فرح أنطون في مناظرته الشهيرة مع محمد عبده؛ إذ يقول: «...وربما عكست النصوص التي قدمنا بصورة مختزلة) يقصد مقالة فرح أنطون ومناظراته مع محمد عبده حول العلمانية ونص علي عبد الرازق حول الإسلام وأصول الحكم) طموحا علمانيا بارزا وهو طموح يعبر عن مواجهة أصحابه لتجارب تاريخية ونماذج نظرية محددة»⁽³⁾. وقد اعتبر أن مشروع أركون هو في الواقع «...محاولات في إضفاء راهنية على مرافعة فرح أنطون في الدفاع عن العلمانية»⁽⁴⁾. وربما كان ذلك صحيحا لأن أركون يولي هذه النقطة أهمية قصوى؛ إذ يقول: «...كل أعمالي النقدية المتركزة على تحليل العقل الإسلامي تهدف إلى تحرير الإسلام من الهموم السلطوية والمادية والدينيوية المباشرة. وذلك حتى يعود إلى نقائه الأول وروحانيته الصافية وتنزيهه عن كل أغراض الدنيا وسفاسفها. فالإسلام لم يعد ديننا في عصرنا الراهن وإنما أصبح أيديولوجيا سياسية تزاود عليها قوى السلطة والمعارضة في آن معا. لقد

(1) - المصدر السابق، ص 90.

(2) - المصدر نفسه، ص 90.

(3) - كمال عبد اللطيف، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 29

(4) - المرجع نفسه، ص 33

فقد بعده الديني والروحي على عكس ما يظن الكثيرون. ولذلك أقول بأن العلمنة التي أدعو إليها في العالم الإسلامي ليست مضادة للدين، وإنما هي فقط مضادة لاستخدام الدين لأغراض سلطوية أو انتهازية أو منفعية. ينبغي تنقية الدين الإسلامي من كل الشوائب التي علقت به على مر القرون»⁽¹⁾.

إلا أن مسألة العلمنة، كما يراها أركون، ربما تحتاج إلى شيء من المراجعة خاصة في الشق المتعلق بتاريخها المبكر في الفكر والواقع الإسلامي؛ إذ لم تكن تلك المباحثات الجدالية التي تحدث عنها بسبب الفصل، بل المعروف تاريخياً أنها كانت حول مسائل إجرائية أكثر منها أساسية؛ فقد كانت حول أحقية الخلافة هل بالوصية أو التعيين بين الشيعة والسنة وفي مسألة القرشية مع الخوارج والمعتزلة ولم تكن حول مرجعية الحكم؛ إذ الجميع متفق على أن النظام يقوم على أساس الخلافة التي تستمد أصول الحكم وإدارة شؤون الناس الدينية والدنيوية من الكتاب والسنة، والمراد بالخلافة هي خلافة النبي ﷺ في كل ذلك. ولم يشهد تاريخ الفكر الإسلامي مناقشات حول هذه المسألة إلا بعد الاحتكاك الذي حدث مع أوروبا والغرب عموماً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية العشرين، وبالضبط مع المناظرة الشهيرة بين محمد عبده وفرح أنطون ومع نص مصطفى عبد الرزاق "أصول الحكم في الإسلام."

كما أن الدعوة إلى العلمانية كوسيلة أو فكرة يراد بها إنقاذ الدين هي دعوة تفتقر إلى النظرة الحقيقية التي تنطوي عليها الدعوات الدينية والدعوة الإسلامية على وجه التحديد؛ إذ الدين هو روح الإنسان وهو الجانب الأساس في تكوينه، والقول بأنه هو من أفسد الدين واستعمله في أغراض ابتعدت به عن الدور الحقيقي هو كلام ينطوي على جانب كبير من الصواب والصحة ووقائع التاريخ والواقع تثبت ذلك. غير أن المتأمل إنما يطرح السؤال لماذا يتغول الإنسان بهذا الشكل المرعب والمخيف في استغلال الدين؟ لماذا يتجرأ على الوحي ويعبث به إلى هذه الدرجة ثم يتهمه بأنه المتسبب؟ من أين جاء بتلك السطوة وصفاقة الوجه التي لم تبق له شيئاً يحترمه سوى جوانبه المادية الجشعة وما يلبي حاجياته المادية فقط؟ أليس يجدر بنا أن نتساءل لماذا ومن أين اكتسب هذا الفكر المدمر؟

لا شك أن ذلك التغول إنما هو نابع من تجرد الإنسان من الدين ومن التنكر لقيم الدين وتعاليم الروح؛ ذلك أن الإنسان إنما يصير إنساناً باتصافه بالجوانب الإنسانية التي يوفرها ويضمنها الدين أو

(1) - محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب...، مصدر سابق، ص203.

يوفر الجزء الكبير منها. ولذلك وجدناه مخلوقا مخربا ومدمرا للإنسان وللحجر والطبيعة والقيم، وهو يتجرد من الدين، ثم يرفع صوته عاليا ليقول لا بد للإنسانية أن تفصل الدين عن الدنيا احتراما للدين. من دمر الآخر؟ هل الإنسان هو من عبث بالدين فدمره وأحاله آلة للتخريب والتقتيل؟ أم الدين هو ما دمر الإنسان وخربه؟ ماذا نبقي للإنسان إذا حرم من الدين؟ إنه «... لما انفصل الدين عن الدولة جاءت الشهوة وشاع الهوى وساد قانون الغاب هذا الانفصال شؤم على الدولة والدين هو لا يدل إلا على ضعف بصر هذه الحضارة وفساد ذوقها»⁽¹⁾. وبالتالي هل حماية الدين تعني إقصاؤه من الحياة؟ إن حماية الدين يجب أن تكون بالإبقاء عليه حارسا أميناً على الإنسانية من نفسها، وإن المطلوب من الإنسان هو الإذعان للدين والاستسلام له وإدراك أن ما هو فيه من معاناة إنما مردها الإنسان الذي تجرد من الدين وتجراً على كل شيء وتطاول بعقله إلى حد وصل به إلى التطاول على الدين وعلى رب العالمين ليعلن موته إذا كنا حقيقة نريد مصلحة الدين والإنسانية.

إن المطلوب هو حماية الإنسان وليس حماية الدين، وإن حماية الإنسان تعني حمايته من نفسه أولاً ويتطلب ذلك البحث عن وسائل وأسباب رده إلى إنسانيته. ويشكل الدين مصدر تلك الأسباب وعنوانها الرئيسي لتصطبغ به حياته وينعم بمصادر السعادة لا فصل الدين عن حياة الإنسان ليتطهر من لوثة الإنسان .

من هنا ندرك أن دعوى العلمانية القائمة على فصل الدين عن الحياة حماية له هي دعوى تفضح الإنسانية المغشوشة التي تحسن التمويه من أجل إتاحة الفرصة أكثر للإنسان الغول أن يفترس وهو في كل ذلك يرمي المسؤولية على الدين ويطالب بفصله عن الحياة بدعوى تخليصه من لوثتها وأطماعها التي يصنعها الإنسان نفسه عوض المطالبة بضرورة الالتزام بالدين من أجل الحد من سيطرة الإنسان وتغوله «... وإنما لمأثرة عظيمة من مآثر سيدنا محمد ﷺ ومنته العامة الخالدة على الإنسانية أنه ملاً هذه الفجوة الواسعة بين الدين والدنيا وجعل هذين المتنافرين المتباعدين اللذين عاشا في خصام دائم وعداء سافر وحقد مستمر يتعانقان في إلف وود ويتعايشان في سلام ووئام. إنه ﷺ رسول الوحدة وبشير ونذير في الوقت ذاته إنه أخذ النوع البشري من المعسكرين المتحاربين إلى جبهة موحدة من الإيمان والاحتساب والعطف على البشرية وابتغاء رضوان الله وعلمنا هذا الدعاء الجامع المعجز الواسع ﴿رَبَّنَا إِنَّا فِي الدُّنْيَا حَسَكَةٌ وَفِي الآخِرَةِ حَسَكَةٌ وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾⁽²⁾.

(1) - محمد إقبال، ديوان محمد إقبال، تحقيق: سيد عبد الماجد الغوري، ط3، بيروت-دمشق، دار ابن كثير، 2007، ج1، ص49.

(2) - المرجع نفسه، ص48.

ويشترك علي حرب مع أركون في تصوره للتحكم الأيديولوجي في الفكر الإسلامي، والذي يقوم في نظره على فكرة التقديس التي تلازم العقل المسلم كعائق لم يقو على التخلص منه. وبالتالي فإنه عندما يتخلص الإنسان في هذه الديار من منطق التقديس يستطيع أن يفتح ويتجاوز الانغلاق إلى الانفتاح والانعقاد من الأيديولوجيا، بصرف النظر عن هويتها، هكذا يرى حرب المعالجة؛ إذ يقول: «... ليست المسألة أن نزيح الله لكي نقدر الإنسان أو أن نتاجر بالحقيقة بدلا من الشريعة أو أن نؤله الليبرالية بدلا من الاشتراكية أو أن نتعبد للديمقراطية في مواجهة الدكتاتورية فالمشكلة تكمن بالذات في منطق التقديس والتسبيح للأشياء والذوات والأشخاص أو للأفكار والشعارات والحقائق إذ هو الذي يولد كل هذا الاستبداد والاستلاب أو العماء والإرهاب أو الفساد والخراب»⁽¹⁾.

ومسألة التقديس ليست بالمسألة التي يمكن القضاء عليها بجرة قلم لأن التقديس سياج يحتمي به العقل المغلق الذي يرفض الانفتاح، ولذلك يرى حرب أن العلاج يكمن في الانفتاح أولا والتعامل مع الاختلاف اعتمادا على العقل التحويلي والتركيب الذي يجعل من الاختلاف ثراء؛ فيقول: «... يمكن النظر إلى الاختلاف كترأ ونماء أو ازدهار عند من يتعامل مع الحقيقة والهوية بمنطق الخلق والتحويل أو بعقل تركيب مفتوح على الحدث والآخر لصوغ وحدات مركبة غنية بقدر ما هي هجينة وذات أبعاد متعددة»⁽²⁾. وبذلك يكون الانفتاح والتعامل مع الاختلاف بوصفه ثراء، كما يرى حرب، هو بطاقة عبور نحو تجاوز الفكر الأيديولوجي. ولذلك نراه يذهب إلى جملة من الاقتراحات منها:

1/ كسر ما يسميه النرجسية الثقافية والدينية بالعمل على تشكيل قناعات جديدة فلا أحد يحتكر الإيمان أو يملك مفاتيح الحقيقة والهداية والسعادة.

2/ استبدال مبدأ التسامح بسياسة الاعتراف المتبادل فالتسامح هو مجرد هدنة بين فئتين أو صدامين؛ إذ هو يبنى على التنازل أو التساهل إزاء الآخر مع الاحتفاظ بالاعتقاد بأنه مخطئ أو منقوص الإيمان. أما الاعتراف المتبادل فإنه يعني أن تتصرف كل جماعة لغوية أو ثقافية أو عرقية بصفاتها جزء من العالم لا أكثر ولا أقل لا أفضل ولا أدنى .

3/ التعامل مع الدين ليس كمجال يهيمن على سائر المجالات بل بوصفه مجرد دائرة من دوائر الحياة تنظم علاقة الإنسان بالمعنى والغيب وبوصفه ممارسة للتقوى يحمل الواحد على احترام الآخر في

(1) - علي حرب، الإنسان الأدنى، مرجع سابق، ص 39.

(2) - المرجع نفسه، ص 47.

نفسه وجسده ومعتقده وحريته وكرامته وسائر حقوقه⁽¹⁾.

إننا نخلص مما سبق إلى أن الوحي في الإسلام، وبالنظر إلى طبيعة تشكله والظروف التي صاحبت ذلك، والمفهوم المتعالي الذي أسبغ عليه وبالنظر كذلك إلى الوظائف التي أداها وما زال يؤديها إلى اليوم قد استجمع في نظر أركون، الشرائط التي يأخذ بها مفهوم الأيديولوجيا كمصطلح حديث. ويكون الإسلام المتشكل من الوحي الذي تم إغلاقه والمفهوم الذي تمت صياغته هو الأيديولوجيا الإسلامية التي ظل الوعي الإسلامي يخضع لها وينغمس فيها بشكل صارخ وفعال⁽²⁾ في مقابل الإسلام الروحاني المفقود. ومن ثمة كان التراث الإسلامي، بنظر أركون، هو مجرد إنتاجات أيديولوجية يجري تكريسها من قبل الفاعلين الاجتماعيين عن طريق الأفكار اللاهوتية والممارسات التعبدية بدعم من القوى الأرثوذكسية الدينية والسياسية ومن يدور في فلكهما من أصحاب المصالح والنفوذ على حساب وعي الإنسان وحرته في الإبداع والتفكير. وكان ذلك أحد الأسباب التي جعلت الفكر الإسلامي إلى اليوم يتعامل مع هذا التاريخ والتراث بالعقلية الأيديولوجية الفارغة من أي مضمون معرفي. وهذه الحالة من الفراغ والجمود والتحكم الأيديولوجي، كما يراه أركون، يبرز قلقا كبيرا يحاول أن يجسده في مشروع منفلت من التوجيهات التي تتحكم فيها تلك الأيديولوجيا. فإلى أي مدى يمكن القول بتحيز التفكير الأركوني للمعرفة؟ والإجابة عن هذا التساؤل ستكون موضوع المعالجة في البحث التالي إن شاء الله تعالى.

(1) - أنظر: المرجع السابق، ص 64-67.

(2) - أنظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 283-284.

المبحث الثاني: تجديد علم الكلام بين المعرفي والأيديولوجي عند أركون.

إن إشكالية "الأيديولوجي والمعرفي" في الفكر العربي، كما يقول الباحث المغربي عبد الإله بلقزيز، تبدو حديثة بالمقارنة مع الفكر الغربي «...لكنها اليوم-بل منذ ما يزيد على ثلاثة عقود- دخلت في دائرة الضوء والتفكير داخل بيئات بحثية عديدة في ميادين الدراسات الفلسفية والاجتماعية والإسلامولوجية»⁽¹⁾. وربما كان أحد أسباب دخولها في دائرة الضوء في الإسلاميات، كما يؤكد، كثرة النصوص التي حملت عناوين النقد كتنقد التراث الإسلامي أو الفكر الإسلامي أو الخطاب الإسلامي في هذه الفترة من التاريخ العربي والإسلامي.

ويعد محمد أركون من المفكرين الذين تصدوا لنقد العقل الإسلامي، في صورته الحديثة، من خلال نقد المشاريع التي باشرت تجديد التراث محاولا إظهار نوعا من التعاطي المعرفي في ذلك. وتبدو محاولات فكر النهضة في تجديد التراث عموما وعلم الكلام، على وجه الخصوص، من أهم المحطات التي ينتقدها أركون من وجوه: لعل أهمها أن فكر النهضة هو فكر خالٍ من أي ملمح من ملامح التجديد، بمفهومه النقدي الذي عرضنا إليه، وأن ما تم من أعمال يسميها "النهضويون" تجديدا هو برأي أركون توظيفا أيديولوجيا للتراث جرى فيه تجاهل مكتسبات العصر الكلاسيكي وتراث مسكويه والتوحيدي وابن سينا وغيرهم... من الشخصيات التي دشت فكريا إنسانيا متقدما. وظهر فيه عجز كبير للاستفادة من المضامين الحقيقية والأهمية العقائدية والوسائل العملية من أجل تحيين التراث وتنشيطه أو تجسيده في التاريخ من جديد⁽²⁾. كما ظهر فيه اعتماد كلي على منهجية الانتقاء والتوفيق بين الآراء وبين ما يسمونه مبادئ دينية ومعطيات علمية، مثل ما بدا عند الشيخ محمد عبده، وفي المقابل أظهر تمسكا منقطعاً بمزوجا بنبرة الوفاء للخط الأوثوذكسي الذي تم تدشينه على يد عثمان بن عفان رضي الله عنه منذ جمع القرآن (الكريم) في مصحف واحد وتم فيه ترسيم مفهوم الوحي، ثم صياغته وترسيمه في شكل عقيدة حملت وصف العقيدة السننية أو عقيدة الفرقة الناجية على يد المتوكل بعد الإطاحة بالمعتزلة. وصار «...عنده أنه كما لا يوجد إلا إسلام واحد (الإسلام الذي أرادته الله كدين وحيد لكل البشر) فإنه لا يمكن أن يوجد إلا تراث وحيد (أو خط وحيد = سنة وحيدة) يعبر بدقة وإخلاص عن هذا الإسلام ويرسخه أبديا»⁽³⁾. وكانت نتيجة ذلك أنه حرّف طريق النهضة

(1) - عبد الإله بلقزيز، مقدمة كتاب: المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر-بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، ص13.

(2) - أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص53.

(3) - المصدر نفسه، ص24.

التي دشنها رفاة رافع الطهطاوي وعرقل مسيرتها، ومن ثمة إفشال كل المحاولات الجادة التي كانت ستثمر نهضة حقيقية لو أتيحت لها الفرصة، حسب أركون.

وبذلك لم يكن ما قام به أولئك عملا نهضويا بالمعنى الذي قام في أوروبا بقدر ما كان سببا في عملية إجهاض لحقت بعض المحاولات الجدية، كما يقول مترجمه هاشم صالح: «... لم تكن نهضة حقيقية لأنها اكتفت بإعادة تنشيط البعد السياسي للدين ونسيت كل العمل التفكيكي الانقلابي الذي تعرض له الدين في أوروبا على يد العقل التنويري الحديث. والنهضة إذا لم تُعد تأويل الدين، إذا لم تفكك الفهم القروسطي القديم له لا يمكن أن ندعوها نهضة حقيقية. والنهضة العربية لم تتجرأ على الدين كما فعل فلاسفة التنوير في أوروبا [...] والفكر الإسلامي لا يزال يقتفي أثر الفكر النهضوي الإصلاحية ويعده السلف الذي يسير على خطاه ويقتدي به ولذلك هو لا زال لحد اليوم يمارس ما يسميه أركون بـ"ضغط الانتخاب والتصفية الذي يمارسه الفكر العربي الإسلامي على تراثه فيبقى ما يشاء ويحذف ما يشاء»⁽¹⁾. وهكذا كانت الحركة الإصلاحية، برأي أركون، استمرارا لفكر أيديولوجي مغلق ظل يرفض فتح مناقشات كبيرة أو إحداث زحزحات على غرار ما حدث في الفكر الديني المسيحي. وما يسمونه "فكرا نهضويا" أو "عملا تجديديا" هو، بنظره، لا يعدو أن يكون مراوغة للعقل الإسلامي وإبعاد له عن المساءلة النقدية والمواجهة الحاسمة لمشكلاته؛ إذ «... ينبغي الاعتراف بأن الانبعاث الفكري لعصر النهضة مثلا في القرن التاسع عشر لم يحقق إطلاقا كل أهدافه [...] بعضا أرادوا العودة إلى الأصول الأولى دون أي نقد. ونتج عن ذلك كل الكوارث التي نشهدها اليوم مع هيمنة الأصولية السلفية على الشارع والعقول ونحن نرى بأم أعيننا المآسي الناتجة عن الفهم الخاطيء للنصوص المقدسة من قبل المسلمين»⁽²⁾. وبهذا المعنى يكون أركون قد شذ، برأيه، عن جماعة الحديثيين الذين قال فيهم بلقرينز: «... كانت القسمة عادلة- أو تكاد- بين الحديثيين والأصاليين المعاصرين في النظر إلى الموروث النهضوي الحديث وإثبات النسب إليه»⁽³⁾؛ إذ لم يظهر أن بين أركون وبين خطاب النهضة أو فكر النهضة في شكله أو صورته الإصلاحية أي محاولة لإثبات النسب.

وربما أسهم الفكر العربي المعاصر، برأي أركون، في وأد محاولات الإبداع التي بدأها، كما أشرنا، رفاة رافع الطهطاوي وواصل على منوالها أو خطها من جاء بعده مثل طه حسين وعلي عبد الرازق

(1) - هاشم صالح، هامش: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 333.

(2) - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 120.

(3) - عبد الإله بلقرينز، المعربي والأيديولوجي في دراسات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 343.

وسلامة موسى وغيرهم... حيث راح قطاع واسع من المثقفين الذين واكبوا مرحلة السبعينات؛ أي فترة ما بعد الاستقلال يكتبون تمجيذا لهذا الخط أو تأييدا لتلك الفكرة؛ الأمر الذي جعله يصف إنتاجهم بالفارغة لأنها لم تتح الفرصة للتجديد والإبداع بقدر ما أمعنت في التكرار وتكريس ثقافة التبجيل. يقول: «...إنهم ينسون أن المثقفين الليبراليين قد قذفوا بتحديات جديدة وطرحوا مشاكل جديدة في حين راحوا هم يؤيدون باسم "الثورة" مواقف الفكر الارتدادي وأساليبه»⁽¹⁾؛ فما «...» قام به الأيديولوجيون القوميون، بحسب أركون، هدف إلى إحياء الشخصية العربية الإسلامية وليس إلى الانخراط في دراسة تاريخية نقدية تعتمد المقارنة بين مختلف الحضارات التي عرفها حوض البحر الأبيض المتوسط. فللعقل تاريخ وضرورة تاريخية؛ بمعنى أنه يتحول ويتغير عبر العصور وبحسب إمكانيات كل عصر وأدواته العلمية أو التقنية».⁽²⁾ وقد «...» عادوا إلى التراث بطريقة توظيفية لتحقيق مآرب خاصة لا بطريقة علمية وموضوعية لاكتشاف الحقيقة، ومن هؤلاء بعض الجماعات الشيوعية الذي ذهبوا إلى التراث بحثا عن تأصيل مبادئ الاشتراكية والماركسية من التراث العربي الإسلامي لغرض إقناع الجمهور بهذه المبادئ. وكان من الواضح اكتشاف فقدان هذه المحاولات إلى عناصر العلمية والموضوعية مما أصابها بالنكسة».⁽³⁾ وطغت «...» هيمنة الوظيفة السياسية والاجتماعية للنص ومحاولة وصل مفاهيمه وأجهزته بالواقع المتحرك، مما أدى إلى أفضلية الاعتبار الأيديولوجي عن الاعتبار المعرفي -النظري في تقريب التراث العربي الإسلامي وأنماط خطابه وتشكلات منظوماته»⁽⁴⁾.

وفي السياق نفسه ينتقد أركون جهود حسن حنفي في توظيف العقيدة الإسلامية من أجل تجديد علم الكلام ومحاولة التأسيس لعلم كلام ثوري أو لاهوت تحرير إسلامي على شاكلة اللاهوت المسيحي في السبعينيات من القرن الماضي من خلال تحليل المضمون الاجتماعي لأصول الدين الإسلامي واستلهم مفاهيم الثورة والتغيير والعدالة والمساواة وما إلى ذلك... من العقيدة. وهي النظرة التي يرفضها أركون ويؤكد على ضرورة الإبقاء على روحانية الدين وعدم استغلاله أو توظيفه في أي من تلك الأغراض التي تطمس الوظيفة المحورية للدين، بحسب نظرة أركون للدين ودوره في الحياة؛

(1) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص15

(2) - رضوان السيد، الأيديولوجي والمعرفي في تحقيقات التراث العربي وقراءته ضمن: المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، ص158.

(3) - زكي الميلاد، الحدأة والفكر الحدائي من منظور نقدي، مجلة الكلمة، بيروت، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، ع11، السنة

الثالثة، 1996، ص25

(4) - يوسف بن عدي، أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص142

فالمشروع الحنفي والموسوم بـ"من العقيدة إلى الثورة" يقوم برأي أركون على معطى أيديولوجي يتمثل في الحمولة الثورية التي يتمتع بها القرآن(الكريم)؛ إذ يقول:«...ولعل هذا ما يفسر لنا سبب التناغم الحالي بين الإسلام والاشتراكية في الخطاب المدعو بالثوري. كنا قد رأينا سابقا كيف أن القرآن يدخل جميع عناصر وموضوعات الأيديولوجيا " الثورية" ونقصد بذلك: العدالة[...].والجهاد المستمر ضد كل أشكال القمع والكذب والضلال(فرعون، المدن الضالعة...))»⁽¹⁾ ويتغيا هدفا أيديولوجيا. وهو ما أبعده عن التعاطي النقدي المعرفي وكرس التوظيف الأيديولوجي الذي كان قد دشّن، كما يقول، منذ أن جمع القرآن(الكريم) في مصحف واحد، كما سبق بيانه، وهو بذلك لم يضيف أي مضمون معرفي للدراسات الإسلامية.

غير أن الأخير (أعني حنفي) يذهب في مسألة الأيديولوجيا غير مذهب أركون؛ إذ هي عنده «...ليست مجرد مجموعة من الآراء والنظريات تعطينا تصورا للعالم قائما على أساس التاريخ والطبقة ولا تطابق الواقع في شيء، بل الأيديولوجية علم؛ وعلم نظري وعملي على السواء. الأيديولوجيا علم نظري لأنها تعبير نظري عن مطالب الواقع وعلم عملي لأنها تعطي وسائل تحقيقها بفعل سلوك الجماهير»⁽²⁾. وهو، بذلك، يمثل أحد أنصار التقارب بين الأيديولوجي والمعرفي ونبذ العداوة التي فجرتها «...العلموية في العلوم الإنسانية والفلسفة من جديد مع منتصف القرن العشرين، والتي سوت فصلا جديدا من فصول نبذ الأيديولوجيا والتشريع عليها.»⁽³⁾⁽⁴⁾.

وقد حمل الفكر الإسلامي المعاصر، أو الإسلاموي كما ينعتة أركون، فكر النهضة وحاول أن يبني عليه، كما يقول بلقزيز «... طوابق أفكاره ورؤاه[...]. خاصة على أفكار التيار الذي دافع-في القرن التاسع عشر- عن فرضية الاستمرارية التاريخية ودعوى الأصالة»⁽⁵⁾. وربما يكون قد انحرف عنه

(1) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص79.

(2) - حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سابق، ص175

(3) - عبد الإله بلقزيز، مقدمة كتاب: الأيديولوجي والمعرفي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص10.

(4) - ربما تكون النخبة المتدينة في إيران قد سبقت نظيراتها في الجانب السني في توظيف العقيدة في أيديولوجية الثورة والمقاومة. ويبدو علي شريعتي من الأوائل الذين ألفوا في تأويل النصوص تأويلا ثوريا؛ حيث تخصص في علم الاجتماع الديني ونال الدكتوراه في هذا التخصص في فرنسا. وكان فكره يتمركز حول نقطة واحدة وهي أن الشعوب الإسلامية المهورة لن تتحرك إلا بالدين ولن تنجو إلا بالإسلام. ومحاضراته كلها كانت تحدف إلى شحذ الإسلام سلاحا للتعبة الفكرية والسياسية في أوساط الشباب. [أنظر: مقدمة: سلسلة الآثار الكاملة: سيماء محمد ﷺ، لعللي شريعتي، ترجمة: السيد جعفر سامي الدبوبي، تحقيق: محمد حسين بزي، مراجعة: حسين علي شعيبي، ط1، بيروت، دار الأمير للثقافة والعلوم، 2006.]

(5) - عبد الإله بلقزيز، الأيديولوجي والمعرفي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص343.

كليا أو جزئيا في درجة تحييد التراث الإسلامي، بمعناه الشامل والكلي عند أركون، عن أي دراسة أو بحث نقدي مع بدء فك الارتباط بينه وبين فكر النهضة كما يقول بلقزيز: «... لم تكد هذه القاعدة تنتقض، في حالة دعاة الأصالة، إلا حين بدأت الإحيائية الإسلامية في إعلان قطيعتها الإصلاحية الإسلامية(للقرون التاسع عشر) وموضوعاتها النظرية»⁽¹⁾؛ أي أن درجة رفض الفكر الإسلامي نقد نصوص القرآن والسنة أو تطبيق مناهج القراءة المعاصرة على التراث الإسلامي ككل قد بلغت أوجها مع بداية ظهور ما بات يعرف بـ"الإسلام السياسي" الذي حملته الصحوة الإسلامية أو كما سماها بلقزيز "الإحيائية الإسلامية".

لقد خص أركون ما يسميه "الفكر الإسلاموي" باهتمام لافت في مشروعه النقدي، وحظيت كثيرا من أفكاره وأدبياته ونصوصه ومقولاته بمناقشات الرجل وتساؤلاته؛ فالفكر "الإسلاموي"، حسب أركون، هو فكر مغلق بالنظر إلى اعتماده على ما يعتبره مصادر مغلقة، ويقصد بها القرآن(الكريم) والسنة (النبوية) وسائر التفسيرات والفهوم والقواعد التي تم توليدها من النص القرآني ونصوص السنة والتي تشكل بالنسبة له (للفكر الإسلاموي) التراث الحي، وأن ما استند على مغلق فهو بالضرورة مغلق. يقول أركون: «... إن نصوص الوحي وتعاليم الأنبياء والكتب الفقهية والتفسير الأرثوذكسي والتأريخ والأدبيات البدعوية... إن كل هذه التركيبات المكتوبة التي أنتجتها الذاكرة الجماعية تتضافر وتتلاقى في ما تدعوه الطائفة وتستخدمه وتحميه تحت اسم "التراث الحي" بهذا المعنى فإن التراث الحي هو الوعاء الذي يتلقى كل الحقائق الناتجة عن التجارب الوجودية المشتركة لدى الطائفة الأرثوذكسية المختارة أو الرشيدة. ويعتقدون أن كل الحقائق المدججة أو المستوعبة في هذا التراث المثالي الكبير هي بالضرورة متجذرة في الحقيقة العليا المطلقة الأنطولوجية الجوهرافية المقدسة واللاتاريخية. إن التاريخ بصفته سيرورة وجودية كشفية (أو كاشفة) سيرورة مضاءة، مهدية من قبل كلام الله الموحى ومتجذرة فيه، يولد تصورا عن الحقيقة مختلفا من الناحية النفسية عن التصور المحدد من قبل الأنظمة المعرفية الحديثة»⁽²⁾؛ فالفكر الإسلاموي لا يؤمن بغير الكتاب والسنة والحقائق المتولدة عنهما مصدرا. ويرفع شعار الالتزام بهما ويعده من كمال صلاح الأمة وتقواها ووفائها لخط السلف من الصحابة والتابعين⁽³⁾. ومن ثمة كانت تفسيراته وعناصره ومضامينه هي تعبير عن ذلك

(1) - المرجع السابق، ص343.

(2) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص44.

(3) - إشارة إلى قوله ﷺ: «وإني قد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به: كتاب الله...» [أخرجه أبو داود، سنن أبي داود، مراجعة وضبط وتعليق: محمد محي الدين، دط، د.م. ن، دار الفكر، دت، كتاب المناسك، المجلد الأول، ج2، ص185]

الالتزام الذي يراه أركون التزاما أيديولوجيا أكثر منه معرفيا يعنى بتوليد المعاني والدلالات. يقول في ذلك: «...إن هذا الطراز من التفسير يقود إلى نسيان وظيفة التنزيل الأولى: كشف النقاب عن الدلالات دون تقليص السر الخفي الطابع الفائق الوصف لما كشف النقاب عنه، إنه الإبانة دون البرهنة ودون استبعاد وسائل المعرفة. والخلاصة إنه إنشاء صلة بين الإنسان والله ليست على نمط السؤال-الجواب ولكنها تقوم على استقبال سلطة لا نهائية للدلالة على الأشياء على حقيقة الكائن»⁽¹⁾؛ ذلك أن وظيفة الوحي الأولى، كما يرى، ليست هي إلزام المؤمنين بجملة القواعد اللاهوتية والقوانين التعبدية والشعائرية بقدر ما هي انفتاح على المعنى وارتباط بالمطلق الذي يحقق للروح سعادتها وحريتها. وانطلاقا من تلك القواعد والقوانين يرسم الفكر الإسلاموي علاقته بالآخرين التي يراها بعض المتحمسين لفكر أركون علاقة «... محاكمة العالم لا محاولة فهمه. ومن هنا يعتبر المفكر الإسلاموي المعاصر مبشرا لا مفكرا بوصفه يمثل وعيا يهجم على العالم بالمسبقات اللاهوتية القديمة والجهاز المفاهيمي الذي كرسه الأدبيات الكلاسيكية المرتبطة بأنظمة الفكر الديني في أكثر أشكاله تقليدية»⁽²⁾.

إن ارتباط ما يدعوه أركون الفكر الإسلاموي بالمصادر الكلاسيكية إنما يهدف، في رأيه بدرجة أساسية، إلى استعادة الدور الذي مارسه العقيدة الإسلامية في لحظتها التاريخية في بداية الدعوة في مكة المكرمة مروراً بالمجرتين إلى الحبشة ثم المدينة المنورة، وإظهار المعاناة التي تتقدم فيها الروح على كل شيء، وإبراز دور الإيمان من أجل إعلاء كلمة الحق. وهو ما ينتقده أركون بقوة معتبرا إياه تعبيرا عن الفشل في ولوج الحداثة أو تحديث المجتمعات العربية والإسلامية التي باتت تتعلق بهذا الفكر على أنه «... الطريق الوحيد الممكن للخلاص في متاهة اللحظة التاريخية الحالية»⁽³⁾. وهو، بارتباطه بتلك المصادر، يغوص في تمويه العقل العربي والوعي الإسلامي ويجذبه بصورة أسطورية نحو المزيد من الغفلة عن الواقع والقفر على لحظته التاريخية مشكلا فكريا «... لا يحتضن لحظته ولا يستطيع أن يسبر تعقيدها بمعزل عن الخطابات الجاهزة من أجل إنتاج لحظة المعقولة الجديدة القادرة فعلا على ردم الهوة بين الوعي والشروط الانفجارية للواقع المتحول والمتغير دوما، إنه بكلمة، لا يمثل فتحا إبستمولوجيا يستطيع أن يؤسس لقراءة تفتح أفقا جديدا من أجل إعادة ترتيب علاقة الإنسان

(1) - محمد أركون، نافذة على الإسلام، مصدر سابق، ص70.

(2) - أحمد دلبياني، الفكر النقدي سبيلا إلى الأنسنة، ضمن: أعمال ندوة قراءات في مشروع محمد أركون، مرجع سابق، ص81

(3) - المرجع نفسه، ص81.

المسلم بالعالم المعاصر وبتراثه الخاص»⁽¹⁾.

ولأن هذا الفكر، كما يستنتج أركون، لا يعترف بصوابية أو حقانية مصدر آخر غير الكتاب والسنة؛ فقد صار العقل الإسلامي إزاءه محكوم بما يسميه "مديونية المعنى" التي تعني الانغلاق داخل الأطر التي حددتها "الأيديولوجية الإسلامية" والالتزام بأوامرها ونواهيها، والتفكير في حدودها وداخل الإطار الذي ترسمها هي فقط، وأي تفكير يرسم خارج حدود الكتاب والسنة هو بالضرورة خيانة لا ترضي الكتاب والسنة. يقول: «... إن الوحي القرآني يمثل الشرع الذي أمر المؤمنين باتباعه بخذافيره فاتباعه يمثل علامة على الاعتراف بمديونية المعنى تجاه الله ورسوله الذين رفعوا المخلوق البشري إلى مستوى الكرامة الشخصية عن طريق ائتمانه على الوحي»⁽²⁾.

وهو إلى جانب اعتماده على ما يعتبره أركون مصادر مغلقة يعتمد على تجارب تاريخية موهلة في القدم ويعمل على ترديدها ويربط كل التفسيرات ومحاولات التجديد بالمقدمات الثابتة في تلك المصادر، والتي يعتبرها مسلمة لا تناقش. يقول أركون: «...هناك تفسيرات أو قراءات لاهوتية وفقهية وصوفية وحرافية وباطنية للقرآن. وهي تفسيرات ناتجة عن التراث الفكري لكل مذهب من المذاهب الإسلامية [...] ونلاحظ أن المفسرين المسلمين المعاصرين يعتمدون جميعهم في طريقة تفسيرهم وخياراتهم العقائدية على المفسرين القدامى، ولن يحاول أي واحد منهم أبداً أن يفكك تاريخياً وفلسفياً نظام المسلمات أو البديهيّات المؤبدة منذ قرون عديدة بصفتهما موقفاً دوغمائياً مقدساً أو معصوماً لما كنت قد دعوته بالعقل الإسلامي»⁽³⁾؛ لذلك كان فكراً اجترارياً وتكرارياً يخضع للخط الذي جرى ترسيمه زمن عثمان بن عفان رضي الله عنه بخصوص جمع القرآن (الكريم) ومفهوم الوحي وسارت عليه مختلف الأنظمة السياسية المتعاقبة منذ الأمويين مروراً بالمتوكل والقادر إلى زمن الدولة الوطنية التي تأسست بعد خروج الاستعمار، واستمراراً لما أسماه أركون "الأيديولوجية السنية" التي وضع أسسها المتوكل بعد تصفيته للمعتزلة وفلسفتهم الكلامية. يقول: «...إن التاريخية أصبحت اللامفكر فيه الأعظم بالنسبة للفكر الإسلامي لسبب تاريخي واضح جداً يتمثل في رد الفعل السني الذي حصل على يد المتوكل [...] ثم تلاه ورسخه الفعل القادري وهو رد الفعل الذي أدى إلى تصفية الفلسفة التي تشتمل على علم الكلام المعتزلي وبخاصة ما يتعلق منه بالأطروحة القائلة بخلق القرآن. وقد سارت على نهج المتوكل جميع الأنظمة السياسية التي تعاقبت على أرض الإسلام منذ ذلك الوقت

(1) - المرجع السابق، ص 81.

(2) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 20.

(3) - المصدر نفسه، ص 39.

وحتى يومنا هذا»⁽¹⁾.

ويبرز انغلاق الفكر الإسلاموي، بحسب أركون، في رفضه التواصل مع لحظتي الحداثة، وإدارة الظهر لهما معا؛ فهو يرفض اللحظة الإنسانية والعقلانية التي ميزت العصر الذهبي أو العصر الكلاسيكي والمتمثلة في جيل مسكويه والتوحيدي والجاحظ وغيرهم... بل ويزدريها ويحتقرها باعتبارها ليست وافية للخط السني ومتجاوزة لحقانية المصدر الذي لا تبدي إزاءه بأي شعور بمدىونية المعنى. وفي الوقت نفسه هو عاجز عن الانفتاح على متطلبات الحداثة اليوم معتبرا إياها إرثا استعماريا بغضضا هدفها تجريد المسلمين من دينهم وتراثهم. وهذا ما يعبر عنه أركون بالقول:«... هذا الاغتراب المزدوج عن العالم المعاصر من جهة. وعن التراث الكلاسيكي من جهة أخرى يجعلنا نرى في الخطاب الإسلامي الراهن ظاهرة سوسولوجية وبسيكولوجية لا ظاهرة معرفية إنه خطاب جماعي/اجتماعي»⁽²⁾؛ أي أن سلوك الفكر الإسلاموي تجاه اللحظتين هو في نظر أركون سلوك أيديولوجي لا يقوم على أسس معرفية. وبالتالي فإن هكذا عقل وفكر«... لا يستطيع أن يسهم في بناء النزعة الإنسانية الكونية المنشودة إلا إذا تخلص من أثقال الضغط الأيديولوجي للمرحلة وانفتح على أسئلة الراهن التاريخي وفتوحات العقل المعاصر خارج الإطار المرجعي التبديعي»⁽³⁾.

إن الفكر الإسلاموي، كما يرى أركون، هو فكر مغلق ليس بحكم المصدر الذي يستند إليه، فحسب، بل بالنظر إلى الوظيفة الأيديولوجية التي يؤديها أيضا، وذلك من خلال ما يسميه أركون بـ«إعطاء الأولوية الوجودية والسياسية لعلم اللاهوت والتشريع»⁽⁴⁾ على حساب الرمزانية والانفتاح الذي يتمتع به الدين وهو ما أحاله إلى أيديولوجيا ثورية تعتمد التحجيش وتحضر لأسلمة المجتمعات والعلوم والحياة برمتها؛ ذلك أنه«...كلما حوّل التراث إلى نوع من أيديولوجيا الاحتجاج والتغيير كلما ابتعدنا عن التراث كروح للوحي أو حتى عن التراث بصفته الدينامو الأخلاقي الذي يرسخ فكرة معينة ورؤيا محددة عن الشخص البشري»⁽⁵⁾. وهكذا نجد أن أغلبية الأنظمة في العالم العربي والإسلامي تعتمد، كما يقول أركون، وتشجعه«...بالمعنى التام [الذي] يكشف عن تحول الإسلام شيئا فشيئا إلى ملاذ يعوض عن فشل الأيديولوجيات التي تم اعتمادها صيغا متوحشة للتحديث في

(1) - المصدر السابق، ص48.

(2) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص123

(3) - أحمد دلباني، الفكر النقدي سبيلا إلى الأنسنة، ضمن: أعمال ندوة قراءات في مشروع محمد أركون، مرجع سابق، ص83-84.

(4) - أنظر: محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص34.

(5) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص38.

مجتمعاتنا»⁽¹⁾، بل أكثر من ذلك يرى أركون أن الفكر الإسلامي بأدبياته الوفية لخط السلف قد أدى دور الملهم للأنظمة الأشد عداء للحركات الإسلامية؛ حيث «...نلاحظ أنها(الحركات الإسلامية) تدعي جميعها الانتساب إلى التراث الإسلامي الأكثر كمالاً والأكثر موثوقية وصحة والأكثر فعالية: أقصد تراث الزمن التأسيسي والمثالي الأول؛ زمن النبي وصحابته [...] وهذا الشيء يفسر لنا كيف أن الأيديولوجيا الناصرية كانت تحارب الإخوان المسلمين وتبذ في الوقت ذاته الشروط النفسية والثقافية لتوسعهم وانتشارهم [...] وتهم بنفس الموضوعات الأساسية والمحورية المشتركة لدى الحركات الإسلامية كافة وتعطيها الأولوية والامتياز»⁽²⁾.

لقد أسند الفكر الإسلامي، كما يرى أركون، لنفسه دور حماية التراث من أي محاولة لفهم مغاير للخط الذي رسمته المصادر، كما سبق بيانه، ولذلك وجدناه يتصدى بقوة لمحاولات طه حسين وسلامة موسى وعلي عبد الرازق وغيرهم. يقول: «... نحن نعلم كيف أن بعض محاولات طه حسين وسلامة موسى وعلي عبد الرازق قد ولدت مناقشات مثمرة ولكنها فشلت في تشكيل مدرسة للبحث والتعليم والفكر. ففي خلال الفترة المدعوة بالعصر الليبرالي (1830-1940م) لم يصل النقد الفيلولوجي والتاريخي قط إلى مستوى الدراسات التاريخية والأدبية واللغوية التي حصلت في أوروبا بين عامي 1700 و1950م. كان العقل الديني ينقل المناقشة من إطارها العلمي إلى إطارها اللاهوتي والأخلاقي الشرعي ثم طراً على الفكر الإسلامي أو العربي تغير أيديولوجي جديد بعد عام 1945م وفرضت ذلك مقتضيات النضال الوطني أو القومي من أجل التحرر السياسي من الاستعمار. وهكذا راح الأيديولوجيون العرب أو المسلمون يرفضون بعض ما حصل من تقدم هاش في مجالات معرفية معينة أثناء العصر الليبرالي، راحوا ينتكرون لها باعتبار أنها نتاج الفكر والثقافة البرجوازية. وسيطر عندئذ نموذج الأدب والفكر الملتزم وهو نموذج مستورد من قبل "المتقفين" الماركسيين الشيوعيين. وظل مسيطراً حتى حل محله النموذج الإسلامي المدافع عنه حالياً من قبل الحركات الأصولية»⁽³⁾.

وتواصلت أدوار الحماية مع وقوفه في وجه دعوات القراءة النقدية أو تطبيق مناهج العلوم المعاصرة على التراث لأن «... الأنظمة اللاهوتية تستمر في إهمال المقولات الأنتروبولوجية والجانب التاريخي الظرفي من السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي كانت قد رسخت فيها الحقائق

(1) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 115.

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص 38.

(3) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 46.

الإلهية المعصومة والمقدسة والعقائدية. ومن وجهة النظر هذه يمكن القول بأن الأنظمة اللاهوتية تملأ الوظيفة الأيديولوجية نفسها التي يملأها جدار برلين⁽¹⁾. وسيظل الجدار قائماً ما لم تكن هناك قدرة أو جرأة على هدمه كما يقول: «... إن الجدران تظل صلبة وقائمة بين الطوائف [...] لأننا لم نبلور بعد الاستراتيجيات المعرفية المناسبة من أجل هدمها، ثم من أجل استكشاف الفضاء الأنتروبولوجي والثقافي والفلسفي الحقيقي أقصد فضاء التفسير للثقافات والتراثات والذي يفسر لنا جميع الأنظمة الرمزية للتصور سواء كانت موروثاً عن الماضي أم حاضرة أم مستقبلية⁽²⁾؛ أي أنه يرفض التفسيرات والمناهج الحديثة ويجذب منهج القدامى من «... المفسرين والمتكلمين والفقهاء [الذين] انفصلوا عن القراءة التاريخية للوحي واكتفوا بالقراءة اللاهوتية الأرثوذكسية بالمعنى السني والشيعي والخارجي [...] إذ حرصت كل أمة أو ملة على احتكار الوحي الكامل الصحيح لنفسها لتبعد الملل الأخرى عن فضل الاصطفاء الإلهي⁽³⁾».

إن الفكر الإسلامي في كل ذلك إنما ترفده العديد من «... الظروف السياسية والثقافية والتربوية السائدة. والتي تحول دون القيام بمثل هذا العمل (تطبيق مناهج صارمة) في كل السياقات الإسلامية⁽⁴⁾. ولذلك فإن ما يقوم به من أعمال يسميها "تجديداً" هي بالنسبة لأركون مجرد عمل ترقيعي لأنها أعمال تعتمد تغييب المناهج المعاصرة، ولا تهدف إلى أي مراجعة لاهوتية جديدة لأي من العناصر العقديّة أو الإيمانية المشكّلة للتراث⁽⁵⁾».

وهكذا يبدو أن الفكر الإسلامي كما يدعوه حملته أو الإسلامي كما يدعوه أركون ليس سوى فكرة مغلقة تقوم بوظائف أيديولوجية وتتغياً أخرى. وقد ساعدت على انتشارها عوامل سياسية واجتماعية واقتصادية عمت العالم العربي والإسلامي؛ إذ يقول: «... نحن نعلم مدى التوسع أو الانتشار السوسيوولوجي السريع الذي حققه ذلك الإطار الأيديولوجي / الأسطوري من الفكر خلال الثلاثين عاماً الماضية. وقد رافقه ظهور فئات اجتماعية جديدة تحت ضغط التزايد الديمغرافي وكذلك الضغوطات الاقتصادية والسياسية⁽⁶⁾». وهذا يعني، بنظر أركون، أنه ليس فكراً بالمعنى الدقيق

(1) - المصدر السابق، ص 26.

(2) - المصدر نفسه، ص 26-27.

(3) - المصدر نفسه، ص 10.

(4) - المصدر نفسه، ص 26.

(5) - أنظر: المصدر نفسه، ص 41.

(6) - المصدر نفسه، ص 46.

للكلمة وأنه غير معني بالبحث المعرفي أصلاً وأنه يتصدر التجديد وهو يفتقر للمتطلبات والشروط المعرفية التي أسست للتجديد والحداثة الأوروبية والمراد بها الروح النقدية. يقول في ذلك: «... في كل الحالات نلاحظ أن الشيء الغائب عن الساحة العربية والإسلامية هو الفكر النقدي العقلاني الحر [...] فهل سيتاح له أن ينتصر يوماً ما لكي ينتقل بنا من المرحلة الأيديولوجية إلى المرحلة الإبيستيمولوجية المرحلة المعرفية والفلسفية العميقة؟»⁽¹⁾

ويشترك نصر حامد أبو زيد في نقد الفكر الإسلامي؛ حيث يرى أنه فكر خالٍ من أي علاقة صحيحة وجدية مع العقل والمعطيات العقلانية سواء في شكلها المبتوث في التراث الفلسفي الرشدي والاعتزالي أو في صورتها التنويرية والحداثية الأوروبية. ولذلك نجد جل نصوصه تصب في هذا المنحى النقدي للفكر الإسلامي، وتؤسس لما يسميه وعياً علمياً بالتراث⁽²⁾. وهو يعتبر، كما هو الحال بالنسبة لأركون، أن مشروعه أو قراءته هي استمرار للقراءة التي دشنها طه حسين في ثلاثينيات القرن الماضي في "الشعر الجاهلي" ومن هذا المنطلق هو «... يعتبر أن المعركة الفكرية الدائرة الآن بين الإسلاميين وخصومهم من العلمانيين [وهو واحد منهم] هي استمرار للمعركة التي أثارها طه حسين في الثلاثينات من هذا القرن العشرين (حول كتابه: في الشعر الجاهلي)»⁽³⁾⁽⁴⁾.

لقد أظهرت انتقادات أركون لمختلف التيارات والخطابات التي تولت التجديد في السياق الإسلامي بدءاً من فكر النهضة مروراً ببعض محطات الفكر العربي إلى ما يدعوه الفكر الإسلاموي أنها أنظمة أيديولوجية فارغة من المحتوى المعرفي، ولذلك يتساءل الباحث عما إذا كان في المشروع الأركوني ما يوحي بانفلاتٍ مّا من الأيديولوجيا لمصلحة المعرفة؟

لعل في تصريح أركون متحدثاً عن مسيرته العلمية وقوله: «... بعد أن أتقنت مناهج التراث الأكاديمي العالي المستوى رحلت أدشن ورشتين كبيرتين للبحوث العلمية عن الإسلام وتراثه العريق .

(1) - محمد أركون، تحرير الوعي، مصدر سابق، ص 197.

(2) - أنظر: علي سبيل المثال: نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني... نحو إنتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية، بيروت، دار المنتخب العربي، 1992 و نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص. والنص، السلطة والحقيقة.

(3) - علي حرب، الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت والدار البيضاء، 1997 م، ص 94

(4) - مع الأسف ما دار ويدور بين الإسلاميين وخصومهم من العلمانيين اليوم، برأيي، ليس من قبيل المعارك الفكرية بقدر ما هو في أغلبه صراع من أجل أوضاع اجتماعية ومكاسب سياسية ظرفية وخاصة. والواقع العربي والإسلامي يعكس الدور السلبي للنخب الفكرية التي نجدها تستعين بالعسكري أو السياسي أو الفاسد أو الدكتاتور أو حتى العدو في الخارج من أجل أن تنصر نفسها. ثم تصرخ عالياً: لقد انتصرت وأفكارتي.

الورشة الأولى اتخذت اسم "علم الإسلاميات التطبيقية" وأما الورشة الثانية فقد اتخذت اسم "نقد العقل الإسلامي" (1) ما يفصح لنا عن طموح الرجل المعرفي الذي يمكن أن نشبهه (أي الطموح المعرفي) بطائر يروم الوصول إلى أجواء بلا أيديولوجيا؛ يمثل أحد جناحيه "الإسلاميات التطبيقية" فيما يمثل الثاني "نقد العقل الإسلامي". ومن ثمة كان مشروع الورشتين هو البحث في كل ما من شأنه أن يخلق أبواب التفكير الأيديولوجي في السياق الإسلامي. يقول في ذلك: «...إني أهدف إلى إدخال نوع من البحث الحي الذي يفكر ويتأمل بمشاكل الأمس واليوم [...] من أجل مواجهة الآثار المدمرة للأيديولوجيات الرسمية» (2).

فأما الإسلاميات التطبيقية؛ فهو يعني بها تطبيق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية والتاريخية على التراث الإسلامي (3). وتعني بالنسبة إلينا الرغبة الموضوعية أو الهاجس المعرفي الذي يسكن فكر أركون في مقابل ضروب الفكر التي تصدت لمسألة التجديد في التراث الإسلامي في العالم العربي والإسلامي التي عرضنا لنا سابقا والطافحة بالأيديولوجيا والتوجيه الأيديولوجي، كما يرى، خاصة وأنه بات يعرف في الأوساط الفكرية بأنه «...أحد المفكرين الذين تمرسوا عميقا في المناهج الغربية بخاصة علوم الإنسان في الحقبة المعاصرة، وآمن بجداولها وألح على تطبيقها في مجال الفكر العربي الإسلامي» (4). لأنها، عنده، مناهج معرفية وعلمية موضوعية مجردة عن الأيديولوجيا، وهي لذلك لا تمس العقيدة؛ فالأنثروبولوجيا مثلا «...طفرة معرفية لا تمس العقيدة في محتواها وممارستها وإنما تحيلها إلى مستوى أوسع ومنظومة معرفية أكثر تفتحا وأشمل إحاطة بما أضافته الحداثة العلمية من نظريات وشروح وتأويلات واكتشافات» (5). وهي «... تمارس عملها كنقد تفكيكي وعلى صعيد معرفي لجميع الثقافات البشرية المعروفة [...] بعيدا عن التأويلات التاريخية الأيديولوجية» (6). أي أنها صالحة للتطبيق على كل الثقافات البشرية بغض النظر عن العقيدة أو الدين الذي تتلبس به هذه الثقافة أو تلك. وهذا العمل التفكيكي يتيح للعقل أيا كان أن «...يخرج من التفكير داخل السياج الدوغمائي المغلق إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير أي على مستوى مصالح الإنسان أي إنسان كان وفي كل مكان. كما أن العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة

(1) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 99

(2) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 11.

(3) - وكنا قد عرضنا إلى أغلبها وبيننا أهداف تطبيقها في محث "الأسس المنهجية" من الفصل الثالث.

(4) - نائلة أبي نادر، المنهج والتراث بين أركون والجايري، مرجع سابق، ص 87.

(5) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 7.

(6) - المصدر نفسه، ص 7.

ومتفهمة»⁽¹⁾. وهذا ما يعطي لهذه المناهج الطابع المعرفي أو التوجه المعرفي كما يقول أركون⁽²⁾ التي تكشف لنا حملتها المعرفية عن قدرة فائقة في كشف حقيقة قوى الهيمنة التي تتستر بالدين من أجل أيديولوجيات ومصالح ضيقة. يقول أركون: «...إن ما يقدمه لنا الفكر اللاهوتي على هيئة "أرثوذكسية" دينية يعرّبه لنا علم الاجتماع الديني أو الأنثربولوجيا الدينية بصفته أيديولوجيا كل فئة اجتماعية تحاول فرض هيمنتها [إنها] رهانات محسوسة ولكنها محجوبة بواسطة مفردات المعجم الديني»⁽³⁾.

إن دعوة أركون إلى تطبيق المناهج المعاصرة، كما رأينا، تنطوي على دعوة إلى الاستفادة منها والانفتاح عليها، باعتبار كونيتها، وتجاوز ما يسميه "التشظي المعرفي". ويقصد به ذلك التفريق الذي حدث في التاريخ الإسلامي بين العلوم العقلية التي اعتبرت دخيلة والعلوم النقلية والذي تمت مناقشته على أسس أيديولوجية حوّلت النظرة إلى العلوم، من حيث هي علوم ومعارف لها صفة الكونية والإنسانية، إلى علوم خاصة وأخرى أجنبية. يقول أركون: «... دعيت العلوم العقلية بالدخيلة لأنه جرت مباحكتها ومقارعتها أيديولوجيا لا معرفيا بالعلوم النقلية أو الدينية. [...] إن التضاد بين هذين النوعين من العلوم يعكس حالة الصراع بين طبقات وفئات اجتماعية متنافسة على ممارسة السيادة العقائدية التي تستغلها في الواقع السلطة السياسية وتسيطر عليها. وينبغي إعادة تفحص هذا التناقض من وجه نظر النقد الصرف للمعرفة»⁽⁴⁾. وقد تم تكريس هذا التشظي ومن ثمة المماحكة الأيديولوجية في النظام التعليمي الذي باشرته أغلب الدول الإسلامية بعد الاستقلال. يقول: «...إن تشظي العقل والمعارف التي أنتجها منذ القرن السادس عشر قد حصل أيضا في النظام التعليمي والجامعي الذي أدخل على البلدان الإسلامية والعربية بعد الاستقلال خصوصا. هكذا نجد مثلا أن قسم اللغة العربية في الجامعة لا يخصص أي مكان للفلسفة ونجد أن الفلسفة لا تترك أي مجال لتسرب الأدب ولا حتى التيولوجيا إلى رحابها وقاعاتها. أما هذه الأخيرة أقصد كليات الشريعة فهي معقل لمعارف ومزاعم العقل "الإسلامي" الأكثر دوغمائية كما كان الأصوليون قد حددوه وعرفوه بشكل خاص»⁽⁵⁾.

(1) - المصدر السابق، ص 6

(2) - أنظر: المصدر نفسه، ص 6

(3) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 105.

(4) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 23.

(5) - المصدر نفسه، ص 13

كما تنطوي الدعوة إلى تطبيق المناهج على فكرة أخرى ربما كشفت لنا التوجه المعرفي في فكر أركون أيضا، وهي ما يسميه "التدريس العلماني لتاريخ الأديان" أو "علمنة التدريس" والمراد بها «...إلغاء برامج التعليم السائدة وإلغاء الطريقة اللاتاريخية والعقائدية التبشيرية لتعليم الدين في المدارس العامة وإحلال تاريخ الأديان والأنثروبولوجيا الدينية محله. ثم تدريس تاريخ الأنظمة التيولوجية بصفتها أنظمة ثقافية وليس بصفتها أنظمة من الحقائق المطلقة التي تستبعد بعضها البعض»⁽¹⁾. على أن «... الشيء الجديد والحديث فعلا [يقصد في النظام التعليمي الذي يدعو إليه] هو أن نكشف عن حقيقة أهداف الأديان وعن وظائفها التاريخية وعن منجزاتها الثقافية ومكانتها التي لم تستطع أية نزعة إنسية حديثة أن تملأ الفراغ الذي خلفته حتى الآن بشكل كامل»⁽²⁾. وهي نظرة وصفها بأنها جديدة وحديثة لأنها تبقي على الدين كحاجة روحية للإنسان من دون أن يتدين أحد بدين يجعله الدين المصطفى ضد الأديان الأخرى. وهذا النظام التعليمي، وإن كان قد وجد له مكانا في أوروبا والغرب عموما، فإنه لم يجده بعد في العالم الإسلامي، كما يقول أركون، تعليقا على تجربة أوروبا فيما يسميه خصخصة الدين؛ أي جعله مسألة شخصية أن النظام العلماني قد وفر تعويضا ثمينا ورائعا لما أوكل البحث في الدين للمتخصصين والباحثين في هذا المجال في حين ظلت هذه التجربة مرفوضة في العالم العربي والإسلامي وهو ما أطلق العنان للخلط في السياق الإسلامي؛ فحضرت الأيديولوجيا بقوة وغابت المعرفة⁽³⁾. وتم التخلي عن الدين «... لشيوخ كل طائفة أو لاهوتيينها [...] وتركت لهم مهمة "تسيير أملاك الخلاص" أي تأييد الخطاب اللاهوتي التيولوجي من خلال وظيفته في خلع الشرعية والمشروعية على إرادة القوة التي تتمتع بها كل طائفة بالضرورة»⁽⁴⁾.

وهذا المتخيل الديني الذي تكونه كل طائفة لحسابها الخاص «...يصبح هائجا مطلق العنان ولا شيء يضبطه أو يسيطر عليه. وهكذا يستطيع هذا المتخيل أن يمزج بين الانحرافات الأيديولوجية الأكثر خطرا وبين أسطورة الأمل الأخرى (أو الأمل في النجاة في الحياة الآخرة) ويشكل بذلك خليطا مرعبا شديدا التعبئة والتجيش»⁽⁵⁾. «... من هنا لم يعد مقبولا البتة تهميش مختلف المناهج التي تسيطر اليوم على ساحة الفكر الغربي، وتؤدي إلى نتائج إيجابية ملموسة وتسهم في تطوير المسار

(1) - أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 291

(2) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص 42.

(3) - أنظر: محمد أركون، الإسلام... أوروبا... الغرب...، مصدر سابق، ص 87.

(4) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 37-38.

(5) - محمد أركون، الإسلام... أوروبا... الغرب...، مصدر سابق، ص 86-87.

النقدي نحو البحث في المسكوت عنه في الخطاب على مختلف صعدته وأنواعه»⁽¹⁾. وإذا ما تم ذلك فإن معناه أننا أوشكنا على الفهم المعرفي للتراث.

وأما "نقد العقل الإسلامي"؛ فيعني به ضرورة استحضار المساءلة والنقد في قراءة التراث الإسلامي، وهو بحث آخر يكشف عن التوجه المعرفي في فكر أركون؛ حيث تشكل القراءة النقدية أو المنهج النقدي أداة هدم الجدران التي أحكم بناؤها منذ وقت مبكر بفعل التحكم الأيديولوجي طوال مراحل الوجود الإسلامي⁽²⁾ ولذلك وجدنا النقد عنده حاضرا منذ اللحظة الأولى التي بدأ فيها الوحي وتبلورت فيها ما أسماه الأيديولوجية الإسلامية زمن عثمان بن عفان رضي الله عنه. يقول أركون: «... إني أهدف إلى إدخال نوع من البحث الحي الذي يفكر ويتأمل بمشاكل الأمس واليوم [...] من أجل مواجهة الآثار المدمرة للأيديولوجيات الرسمية»⁽³⁾. وإدخال الفكر الحي لا يكون إلا بمخرق معرفي قوامه السؤال الذي يزحزح بعض حجارة الجدران تلك ليدخل شيئا من الأكسجين والحياة إلى الداخل؛ ذلك أن الفكر الأيديولوجي معني بالتلقي والتجيش المجرد عن السؤال في حين أن المعرفة هي في الأصل تساؤل ومساءلة تتجاوز الجاهز ولا تقتنع بالموروث. ومن ثمة يجزم أركون أن الفكر النقدي وحده يشكل السبيل للخروج من السيطرة الأيديولوجية⁽⁴⁾؛ ذلك أن التجربة الأوروبية التي صنعت الحداثة لم يكن ما وصلت إليه وليد لحظة تجيشية شعبية تبريرية بقدر ما كان حصيلة ثورات معرفية وفلسفية واجتماعية وسياسية عنيت بنقد المسلمات التي ورثتها عن الفكر اللاهوتي الكلاسيكي والمرجعيات المتعالية.

إن تطبيق المناهج المدعوم بالمساءلة والنقد هو ما يشكل ما أسماه أركون بالاستراتيجية المعرفية التي تتطلبها مجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي والتي تحض على فرز آليات التقديس والتعالي والأنطولوجيا واللاهوت والأسطورة أو الأدلجة والتأله وإعلان القداسة ونزع الصبغة التاريخية... إلخ؛ إنها تحض ليس فقط على فرزها وإنما أيضا على وصفها أو دراستها وتفكيكها. والمقصود بها «... تلك الآليات التي تخلع التقديس والتعالي والأدلجة... إلخ على الأشياء (أو على كل التراكيب البشرية التي تفقد عندئذ صفتها التاريخية والواقعية المحسوسة»⁽⁵⁾ وتعبير آخر فإن الانفلات

(1) - نائلة أبي نادر، المنهج والتراث بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص 77.

(2) - وقد سبقت الإشارة إليه في المبحث الثاني من الفصل الأول.

(3) - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 11.

(4) - أنظر: محمد أركون، تحرير الوعي، مصدر سابق، ص 208.

(5) - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 83

الفصل الرابع:.....التوجيه الأيديولوجي في مشروع تجديد علم الكلام في فكر محمد أركون

من التأثير الأيديولوجي لا يكون إلا بتأسيس تصور معرفي قوامه تطبيق المناهج والنقد الصارم والمساءلة الحرة للنصوص الدينية، والبحث المعرفي وحده القادر على صناعة لحظة التحول وإحداث القطيعة مع الصناعة الأيديولوجية قديما والممتدة بصورة مرعبة حديثا.

وهكذا يظهر أركون رجل فكر يسكنه الهاجس المعرفي وتحركه القراءة الموضوعية المجردة ولا تحكمه إلا الحدود المعرفية والمنهجية المنفصلة عن الأيديولوجيات. وهو ما اقتنع به بعض الباحثين وبنوا عليه مواقف اعتبروا فيها النقد الأركوني المترفع عن الأدلجة والمتوجه إلى المعرفة هو ضرورة بالرغم مما يوقعه من مواجه للفكر الإسلامي المعاصر الذي سيتمكن من استيعاب الصدمة لاحقا. تقول الباحثة الجزائرية نورة بوحناش: «...إن الأركونية لحظة ضرورية في المسار المتردي والمؤدلج للإسلام اليوم، وهو سيعني الصدمة أولا، لكنه سيعني أيضا فتوحا أخرى للعقل الإسلامي»⁽¹⁾.

ويبدو أن أركون لم ينتظر أن يحكم له هذا الباحث أو ذاك بالانحياز إلى المعرفة لأنه فعل بنفسه ذلك وحسم الأمر فقال: «...ينبغي علينا كباحثين علميين، أن نعود إلى تاريخ كل مجتمع من هذه المجتمعات وثقافته الخاصة إذا ما أردنا أن يكون التحليل دقيقا ووافيا. وفي ما يخص مسألة الفضاء المتوسطي، فإنه من المهم أن نحدد العقبات الأيديولوجية التي تؤخر من دراسته أو تطمس أهميته بالنسبة للاستفادة النقدية الحديثة لتاريخ الأديان والفلسفة والثقافات»⁽²⁾ ما يعني أنه قد اختار موقعه في جهة الباحثين العلميين الذين يبحثون في الحلول مقابل الأيديولوجيين الذين يضعون العقبات التي تؤخر الدراسات والأبحاث الجادة والنقدية الموجودة في أوروبا بحجة أنها سلعة استعمارية، ونصب نفسه حاميا للمعرفة بمعناها المجرد والعاري عن أي خلفية أو أهداف.

غير أن دعوى التحيز المعرفي هذه تفضحها بعض الانتقادات التي وجهت لأركون. وكان طه عبد الرحمن من الذين انشغلوا بنقد النص الأركوني، خاصة من جهة دعواه الموضوعية والعلمية؛ حيث يظهر في نقد طه عبد الرحمن أن أركون يرى أن العقل الإسلامي هو عقل شرعاني أي أيديولوجي، وهذا واضح في فكر أركون وكنا قد بيناه في المبحث السابق، حيث بدا لنا أن التراث الإسلامي، بمعناه الكلي والشامل عنده، هو عبارة عن أيديولوجيا. وهو (أي أركون) في تحليله الذي أفضى إلى هذا الفهم الأيديولوجي للتراث لا بد أنه قد استند على فكرة وانطلق منها ليؤسس رأيه هذا. يقول

(1) - نورة بوحناش، نحو قراءة حدائثية للقرآن - تاريخية النص وآفاق الانفتاح على سطوح النص عند محمد أركون-، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، ع53-54، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، 2013، ص.

(2) - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص43.

طه عبد الرحمن: «... أما الدعوى الثانية وهي "شرعانية العقل الإسلامي" فيوردها صاحبها في سياق من أفكار كانت حصيلة الافتتان بالتطورات التي بلغت العلوم الإنسانية على اختلاف مجالاتها وفروعها، نذكر منها ما يلي:

- تمييزه بين مكونات النظر "الإسلامي" ومكونات النظر الحديث.

- مقابلته بين خصائص الخطاب القرآني وبين معايير "العقلانية" مع الاحتكام في تقويمه لهذه الصفات القرآنية إلى "العقلانية" دون الاحتكام إلى القرآن حين وصف "العقلانية".

- اعتباره مذاهب الفقهاء ومدارس المتكلمين مجرد حركات، من جهة تساند تناحر الجماعات السياسية للهيمنة في مجال السلطة، ومن جهة أخرى تساهم في التكرار لمقتضيات التاريخ، سواء ما تعلق منه بتعاقب الأحداث أو ما ارتبط بتحدد أحوال الإنسان.

- إنكاره على الفكر "الإسلامي" التوجيه الديني لتصوراته وآرائه وأنساقه النظرية. ⁽¹⁾ وهو يريد على تلك الدعوى من وجوه. يقول: «... من الواضح أن العلم في اصطلاح المحدثين قد يحمل معناه عموماً على ثلاثة أمور مختلفة: فقد يقصد به نشاط البحث الذي يقوم به الفرد أو الجماعة في ميدان من ميادين المعرفة. أو قد يقصد به المنهج لتحصيل المعرفة. أو قد يقصد به جملة المعارف المكتسبة. يبدو أن أركون يميل إلى المعنى الأخير؛ فيفهم من العلم كل العلوم [...] فيطالب في النظر إلى الإنتاج الفكري "الإسلامي" بالاستفادة من كل هذه العلوم [...] ونحن وإن كنا نسلم بمبدأ الاستفادة فإننا نشترط لها الشروط العلمية التالية: أن يعين المستفيد طريقاً لتركيب هذه العلوم تركيباً متكاملًا. وأن يبنى نظرية للاستفادة منها. وأن يحدد نموذجاً يحقق قضايا هذه النظرية. ولا نرى أركون وفي هذه الشروط حقها [...] وما لم يوف بها لن تكون أحكامه إلا دعاوى مبنية على مذهب "توفيقي" لا على مسلك "تحقيقي" [وأما الوجه الثاني فهو أن القول بشرعانية العقل الإسلامي يعني أنها] تنكر على الفقهاء ما يعد من مزاياهم العلمية؛ إذ إن هدف الأصوليين لم يكن الرغبة في إقصاء الملابس التاريخية للرسالة المحمدية وتكريس واقع لصالح فئة تتنازع السلطة مع غيرها. وإنما كان همهم هو بناء نسق نظري يستعان به على ضبط استخراج الأحكام المستجيبية لكل ما استجد من الأحوال. وما وجدنا فيما أقاموه من أبنية منهجية ما يخالف الشروط الواجب توفرها في كل نسق منطقي» ⁽²⁾.

ليخلص إلى القول المفيد: «... إن ادعاء أركون "شرعانية العقل الإسلامي" لا يخلو من أحد

⁽¹⁾ - طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مرجع سابق، ص 149

⁽²⁾ - المرجع نفسه، 150-151

أمرين، إما أنه حكم مبني على أسس علمية حقيقية، وإما أنه مستند إلى "شرعانية" معينة. فقد بينا أن المنهج العلمي الذي يدعي العمل به هو منهج "تلفيقي" لا "تحقيقي" فيلزم أن ادعاه "شرعاني" لا علمي (ما دامت الشرعانية هي عنده نقيض العلمية) فأية شرعانية تصدق عليه؟ [...] ولما كان يعترض على الشرعانية الإسلامية فقد سقط إمكان نسبته إليها، فلا يبقى إلا أن نقول بدعوى استمداده من شرعانية أخرى. فما أجراه إذن من حكم على العقل الإسلامي أولى أن يجرى على ادعائه»⁽¹⁾.

يوضح الباحث الجزائري عبد الرزاق بلعقروز ذلك بالقول: «...إن من المنطلقات الأساسية التي يبني عليها أركون مقارنته للتراث المعرفي الإسلامي [...] هو القول بشرعانية العقل الإسلامي، وإقامة المقابلة بينه وبين وصف العلمية التي يوضع مقارباته ضمن نسقها: لكن وكما جاء في التقد السابق أن أركون إما أنه بنى أحكامه على أسس علمية حقيقية، وإما أنه يستند إلى إيديولوجية أو شرعانية مخصوصة، أما وأن طه عبد الرحمن بيّن أن المنهج الذي يدعي العمل به هو منهج تلفيقي لا تحقيقي، فيترتب عن ذلك سقوطه في الشرعانية أو الفكرانية»⁽²⁾.

كما اشتغل علي حرب بنقد نصوص العديد من المفكرين، وكان منها نص أركون الذي يبدو فيه نوعا من الاقتراب بينه وبين نص علي حرب. غير أن نقده لنصر حامد أبو زيد، في رأيي، ربما يصدق على أركون في هذه المسألة بالذات أي مسألة المعرفة والأيديولوجيا؛ حيث يرفض علي حرب ما يسميه بـ"أيديولوجيا العلم نفسه" التي يتعلق بها أبو زيد وأركون أيضاً. والمقصود بها تلك الممارسة القائمة على احتكار المعرفة وتجهيل المخالف ورفضه. يقول في الموضوع: «... لا يترك (يقصد أبو زيد) فرصة دون أن يؤكد وقوفه إلى جانب قوى العقل والتقدم والتنوير والتحديث في مواجهة قوى الفكر الرجعي وذوي العقل الأسطوري أو النهج الغيبي هكذا فهو يعلن نسبه الصريح إلى المذهب التقدمي العلماني. ولكن ما الضامن أن يكون أحدنا تقدما لا رجعي علمانيا لا أصوليا؟ [...] والحق أن أبا زيد هو تقدمي علماني في ملفوظاته، ولكنه أصولي من حيث منطقته وبنية تفكيره، فهو يتعامل مع مقولاته كما يتعامل الأصولي مع أصوله الثابتة أي بوصفها أقانيم أزلية وحقائق مفارقة أو أفكار جاهزة تسبق أدوات إنتاجها وأشكال ممارستها»⁽³⁾. بمعنى أن النص الأركوني ليس متفلتا تماما، كما

(1) -المرجع السابق، ص151

(2) -عبد الرزاق بلعقروز، مسألة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجايري-نموذج طه عبد الرحمن - مجلة العلوم الاجتماعية،

جامعة سطيف2، ع16، ديسمبر2012، ص 16

(3) - علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص218

يدعي، من الأيديولوجيا وليس بريئا إلى الحد الذي يمكن اعتباره معرفيا خاليا من أي تحكم أو توجيه أيديولوجي مّا.

فالنقد كمنهج معرفي يتجلى فيه النزوع المعرفي في فكر أركون، كما سبقت إليه الإشارة، هو في حد ذاته يستبطن ميلا ما نحو فكرة أو موقف. «...لا شك أن النقد عامة وسيلة توجيهية وعمل إعلامي (مع) أو (ضد) ولكنه لا يفصح عن كنهه بوضوح إنما يزعم الموضوعية، وإن كانت تغلب عليه إحدى الصفتين: الإيدانة أو الإشادة، فهو عملية موجهة كونه يعتمد على منتج؛ بمعنى أنه يسعى إلى إزالة تأثير المنتج (المثير) أو ترسيخ وجوده أو إعادة إنتاجه [...] ويمكننا القول بأنه يسعى إلى عقلنة المثير بحسب رؤيته»⁽¹⁾. فهو «... بحد ذاته موقف ادعائي إذ يمثل رؤية خاصة تدعي جدارتها بالتعميم، وهو مستغرقا في ادعائه يعلن عن موضوعيته وعقلانيته وتكامله. ولأنه يعي أن موضوعيته تفترض ابتعاده عن التوضع المسبق فإنه يستمر في ادعاء التحليق الحر، مع أن منهجيته ومنظومته الاستدلالية وأدواته المعرفية تفصح جميعا عن الأيديولوجية المحركة له... أو الأيديولوجية التي يستهلكها... فيمارس هيمنة متسلطة يشرعنها من خلال إخضاع النص لمقاييسه (المعقلنة مسبقا) فهو يدعي البحث في الجذور... في البنية... في اللحظة الأولى وحتى عندما لا يجد في الجذور أو البنية ما يسهم في برهنة ادعائه فإنه يميل إلى اختلاق بنية معينة (مؤولة) تخدم غرضه المعلن أو المخفي. ولذلك كثيرا ما يتعامل مع المثير كتمارس مستندة إلى آنية فردية وليس كمنتج تاريخي تراكمي»⁽²⁾. و«... وتتوضح لنا أعلى درجات المراوغة التي يمارسها النقد عندما يطبق مقاييس معينة وخاصة وضيقة على المثير [والمثير في حالة أركون هو التراث] ثم لا يرتدع عن استخدام مقاييس مغايرة أو مختلفة تماما مع ما يطرحه كبديل، بل تكون لعبته الكبرى في المراوغة عندما يتوصل إلى اختراع مقاييس موحدة مؤكدة لنجاعة منهجه وجدارة بديله من ناحية ومن ناحية أخرى شرعية تغييب واستئصال المثير. بل إن الدور الوصائي يصل إلى أبعد من ذلك إذ يتعلق الأمر بالماضي والحاضر والمستقبل، فبنفس القوة التي يرفض بها وصاية الماضي عليه كحاضر يملي وصايته على المستقبل من خلال بديله غافلا عن كونه (ماضيا) بالنسبة إلى المستقبل»⁽³⁾. وهو في كل ذلك

(1) - عبد الواحد علواني، الخطاب والنقد بين الوصاية والتواصل، مجلة الكلمة، بيروت، منتدى الكلمة للأبحاث والدراسات، ع22،

السنة السادسة، 1999، ص85.

(2) - المرجع نفسه، ص86.

(3) - المرجع نفسه، ص87.

«...يدافع عن نزعته الأيديولوجية بقناع من الموضوعية»⁽¹⁾. و«...يمارس ما يشبه النبوة ويتكلم بلغة متعالية ذات بعد إطلاقي أو نهائي /معرفي وهو يسعى إلى لعب دور إعلامي دعائي لصالح شخصه أو توجهه أو أطارجه أو أيديولوجيته أو انتمائه ولذلك لا يتورع عن الانتقاء والتفكيك والتقليل والاستنطاق والتقويل في سبيل إخضاع الواقع لمنهجه وجدليته الداخلية»⁽²⁾. ويفقد النقد صفته وفعالته التدميرية «... حين تتحول موضوعات النقد الذاتي نفسها إلى حقائق إيمانية جديدة، إلى أفكار تتمتع لدى منتجها بحجية معرفية أوفر وأدعى إلى الدعة والاطمئنان! لا يعود ذلك نقدا بالمعنى النظري الصحيح لمفهوم النقد-بوصفه تدميرا معرفيا لمنظومة من التصورات- بل يصير استبدال معرفيا لأفكار وموضوعات فكرية بأخرى، بل قل قد يتحول إلى "دوغما" معرفية جديدة تعوض سابقاتها»⁽³⁾؛ حيث «... ينحرف "النقد الذاتي" -هنا - عن "محتته البيضاء" التي يخطئها كل "هالك"، فيتحول إلى فعل جديد من أفعال الأيديولوجيا، أي إلى مجرد مطية منهجية يعتليها الوعي كي يبرر انتقاله من حال إلى حال»⁽⁴⁾. ولذلك اعتبره المفكر بلقزيز «...أسوأ أنواع النقد ذاك الذي يفقد جوهره فلا يكون إلا طقسا "معرفيا" مخادعا يتغيا لتعليب الوعي في مصبرات أيديولوجية جديدة»⁽⁵⁾. وربما صدقت تلك الملاحظات على مشروع "نقد العقل الإسلامي الأركوني" بنسبة كبيرة.

وأما المناهج المعاصرة والتي تعد التجلي الثاني للنزوع المعرفي في فكر أركون لأنه يعطيها الصبغة الكونية التي تحولها التطبيق على كل الثقافات البشرية بغض النظر عن الدين والمعتقد، كما أشرنا إلى ذلك، لكن «...هل من السهل القول أنها [الدراسات التي تدعي الموضوعية] علمية أو تخلو من أي تدخل أيديولوجي لمجرد أنها تستعير أدوات معرفية؟»⁽⁶⁾ «... وكم يوجد في حوزتنا اليوم من دراسات تعيد إنتاج الخرافي والميتي باستعمال أحدث وسائل المعرفة والمنهج، فتصفح الفكر التقليدي بدروع حديثة»⁽⁷⁾؛ إنها «...نزعة التخندق المنهجي الذي يعتنقه الكثيرون منا فيتحول المنهج عندهم

(1) - المرجع السابق، ص 87.

(2) - المرجع نفسه، ص 91-92.

(3) - عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية، مرجع سابق، ص 99.

(4) - المرجع نفسه، ص 99.

(5) - المرجع نفسه، ص 100.

(6) - عبد الإله بلقزيز، المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 22.

(7) - المرجع نفسه، ص 22-23.

بسبب ذلك من أدوات للعمل إلى عقيدة»⁽¹⁾.

والأمر نفسه يقال بالنسبة للتصورات الأوروبية وشخصيات التراث الإسلامي وتياراته التي ظهر اعتماد أركون عليها باعتبارها نماذج معرفية مترفعة عن الأيديولوجيا، كما بيناه في مبحث الأسس الفكرية؛ فقد برز بشكل واضح إيمانه العميق والقطعي بصلاحية التجربة الأوروبية والإصلاح البروستنتاني الذي باشره علماء اللاهوت وفلاسفة الغرب عموماً؛ حيث «... يميل إلى تبني مفاهيمها الداخلية وينغلق عليها بلغة تمجيدية»⁽²⁾ هو يدينها عندما يتعلق الأمر بالقرآن والسنة وعموم التراث الإسلامي؛ وهي تقترب من لغة وخطاب "الفرقة الناجية" الذي ظل ينتقده أيضاً. (وهنا أقصد المعنى الرمزي لا المعنى الديني المشار إليه في الحديث النبوي) وهذا الانحسار داخل أوروبا وتجربتها في الإصلاح الديني أوقع أركون في أسر التقليد وشلّه عن أي محاولة للإبداع.

وهو ما يعني أنه وقع في ما انتقد به الفكر الإسلامي؛ وهو أنه فكر اجتراري وتكراري لأنه تعلق بنص مغلق، كما سبقت الإشارة إليه. ولم يفعل أركون، والحال هذه، شيئاً سوى أنه استبدل نصاً بنص آخر ولغة تكرارية بلغة تكرارية معاصرة. والانغلاق الذي ما فتئ يحذر منه وينتقده سرعان ما وقع فيه؛ حيث يلزم نفسه بمنظومة معرفية ترفض التنازل أو التفاهم مع من يفهمون الإسلام بشكل مغاير. وفي الوقت نفسه إذا تحدث عن التراث الإسلامي في شقه السلفي والفقهني والسني نجده «... يميل إلى تبني مفاهيمه من خلال لغة استفزازية تفضح لا توازنه»⁽³⁾. إلى الدرجة التي نجده فيها يختار مواقع لشخصيات وتيارات التراث الإسلامي ويضعهم في الجهة التي يريدونها فهو «... يعتبر أن ظاهرة المعتزلة تطل نوعاً ما على ما صار معروفاً باسم "العلمانية" وهو في ذلك لا يتنبه إلى أن الحنابلة الذين كانوا يرفضون تدخل السلطة في الدين ويسلمون لها في الشأن السياسي ربما كانوا أدنى إلى الفهم الذي يريده للعلمانية. وهو يعتبر أن العقيدة "القادرية" واقعة فاقعة في فرض عقيدة أهل السنة والجماعة على العلماء وعلى المجتمع لكنه لا يرى الشيء نفسه بالنسبة إلى فرض المأمون لعقيدة خلق القرآن، ربما لأنه اعتبر أن هذه فكرة تقدمية وتلك فكرة رجعية»⁽⁴⁾. وينتقي انحيازاته بالشكل الذي يرضي ميولاته الفكرية؛ حيث «... نعر على [...] انحياز العقلاني، إلى المعتزلة أو ابن

(1) - المرجع السابق، ص 14

(2) - عبد الواحد علواني، الخطاب والنقد بين الوصاية والتواصل، مجلة الكلمة، مرجع سابق ص 92.

(3) - المرجع نفسه، ص 92

(4) - رضوان السيد، الأيديولوجي والمعرفي في تحقيقات التراث العربي وقراءته ضمن: كتاب المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي

المعاصر، مرجع سابق، ص 159

رشد إلى انخياز الإنسانوي إلى مسكويه وأبي حيان التوحيدي... إلخ. وكل يمارس انخيازاته الأيديولوجية بلغة المعرفة»⁽¹⁾. وهو في كل ذلك يمثل أحد النماذج التي تمتلئ بها الساحة الفكرية في العالم العربي والإسلامي؛ إذ أن «...أكثر ما يمكن للقارئ أن يلاحظه هو ذلك الكم الهائل من الانخيازات الأيديولوجية التي يبيدها المفكرون والكتاب العرب إلى هذه المنظومة الفكرية أو تلك من التي يتصلون بها قراءة أو استعمالاً. وهذه الانخيازات، إنما تبدو، أكثر ما تبدو في ميل كتاباتهم إلى التبشير بالأفكار التي اعتنقوها وتنزيلها في نصوصهم منزلة الحق الذي لا يطاله شك»⁽²⁾. ولم يخرج فيها عن الصورة التي تميز المشهد الفكري في العالم العربي والإسلامي وهي «...إن الحداثي العربي لم يخرج بعد من أوهامه فلا زال يقرأ الإسلام تحت سلطان تاريخوية الحداثة؛ أي إنه ما زال يقرأ من موقع أيديولوجي، رغم كل محاولة "مصرح بها" للتملص من الأيديولوجيا حيث عاد المفكر العربي إلى الحداثة الليبرالية لا خياراً معرفياً بل أيديولوجياً بديلة وكأن قدر العربي أنه لا يمكن إلا أن يكون متديناً بصورة ما»⁽³⁾.

وهكذا نجد أركون يصطدم بالهروب مما اعتبره أيديولوجية إسلامية فيقع في الأيديولوجية الغربية بكل مضامينها وتوجهاتها وحمولتها الفكرية. وربما هذا ما عبر عنه صراحة الباحث عبد الجبار الرفاعي في تجربته مع نصوص حسن حنفي؛ حيث قال: «...أخرجني الدكتور حسن حنفي من حالة اليقين إلى التساؤل وحررتني من سجن معالم في الطريق لكنني دخلت معه سجنًا جديدًا من نوع مختلف هو سجن الأيديولوجي»⁽⁴⁾؛ أي أخرجته مما يعتبره فكراً منغلِقاً حدد معالمه سيد قطب فكان له الفضل في ذلك إذ حرك في السؤال ولكنه بالمقابل أدخله في سجن الأيديولوجيا الماركسية والتفكير اليساري. وهذا يعني أنه لا يمكننا القول بالخروج من قيد أيديولوجي معين إلا ويعني الدخول في آخر. ولا يمكن القول بانتقاد أيديولوجيا إلا انطلاقاً من أخرى مخالفة. إن "نقد العقل الإسلامي" في فكر أركون، أو غيره، لا يمثل السلوك المعرفي بقدر ما هو تشكيل لأيديولوجيا جديدة.

ومن جهة ثانية، وهو المهم في اعتقادي، هو أن «... البروتستانت الذين تعاملوا مع نصوص

(1) - عبد الإله بلقزيز، المعربي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 24

(2) - المرجع نفسه، ص 13.

(3) - عبد الرحمن الحاج، خطاب التجديد ومهمة البحث عن نموذج معرفي مختلف ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي...، مرجع سابق، ص 65.

(4) - عبد الجبار الرفاعي، اختزال الدين في الأيديولوجيا: لاهوت التحرير عند علي شريعتي وحسن حنفي، حرر في 2-2-2013

العهدين بنقدية كانوا ولا يزالون من العلماء والمختصين بها في حين تغلب على المغتربين الجدد الاختصاصات في اللغويات أو الفلسفة أو العلوم الاجتماعية والتطبيقية»⁽¹⁾. يدل على ذلك ما تلقاه تلك المناهج من الإكبار المبالغ فيه وإدراجها في تناول القرآن، بكيفيات غير صالحة، لكون منبتها، خطابات إنسانية أدبية وعلمية وفنية، ولمغايرتها للطابع الإلهي للبيان القرآني، وتلك القراءة الغير متخصصة جعلتها تزرع أكثر تحت نير الأيديولوجيا. ومن ثمة أحدثت أثرا سلبيا على التجديد الذي هو حاجة وضرورة- كما سبقت إليه الإشارة- وهو أنه صار«... سببا في تصعيد التوجس من أي محاولة جديدة في التأويل أو المراجعة النقدية»⁽²⁾. لنخلص مع المفكر اللبناني رضوان السيد إلى أنه «...ليست المشكلة في أن يُقبل المثقف العصري على قراءة نصوصنا أو تاريخنا، بل المشكلة في مقاصده الأيديولوجية من وراء هذه المراجعة»⁽³⁾. والمشكلة ليست في أن يُقبل على قراءتها بقدر ما هي في احترام التخصص والمجال وامتلاك الأدوات والمناهج المناسبة.

وهكذا يبدو وكأننا أمام نص أو لغة أو فكرة يسميها مالك بن نبي "الأفكار الميتة" التي انخرقت عن المثل الأعلى، وهي الآن تريد أن تنتقم لذاتها عبر تبني أفكار أو رؤية مستعارة أوروبية على وجه الخصوص يسميها "الأفكار الميتة" التي تمارس، هي الأخرى، انتقاما صارما لأنها نقلت من غير مراعاة الشروط التي تحفظ قيمتها الاجتماعية ما يفقدها فاعليتها التي أثبتتها في محيطها ومنبتها. والنتيجة أن كلتا الفكرتين تسهمان في قتل الذات الإسلامية ومن ثمة في تحقيرها وتأخيرها أكثر⁽⁴⁾.

وقد حاولت بعض القراءات تبرير الموقف الأركوني؛ حيث وجدت في المناهج المتعددة والمتنوعة التي يوظفها أركون دليلا قويا يثبت انفلاته من أي أيديولوجيا توجهه أو تتحكم فيه أو يريد أن يحققها؛ إذ «...إن التعمق في دراسة فكر محمد أركون يكشف لنا عن مدى ثورته على انغلاق المفكرين داخل أيديولوجيا ضيقة، لذلك لم يشأ هو بدوره أن يتوقع داخل إطار منهج ضيق وصارم. من هنا جاء مشروعه النقدي يحمل في طياته أكثر من قراءة ويستوعب أكثر من منهج. إن تبني المنهج التعددي

(1) - رضوان السيد، مشكلتنا في العجز والتوحد، مجلة الكلمة، بيروت، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، ع24، السنة السادسة، 1999، ص06

(2) - عبد الرحمن الحاج، أيديولوجيا الحداثة في ظاهرة القراءات المعاصرة، ضمن كتاب: خطاب التجديد الإسلامي...، مرجع سابق، 281.

(3) - رضوان السيد، مشكلتنا في العجز والتوحد، مجلة الكلمة، ع24، السنة السادسة، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، 1999، ص07

(4) - أنظر في الموضوع: مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، ط1، الجزائر، دار الوعي، 2013، ص153-160.

يفصح عن رغبة في الانفتاح على مختلف ما ينتجه الفكر من معارف»⁽¹⁾.

وكذلك فعل المفكر عبد المجيد الشرفي في الدفاع عن توجه بعض المفكرين إلى تطبيق المناهج (وربما كان أركون أبرزهم) بأن ذلك ليس تخندقاً أيديولوجياً بقدر ما هو محاولة لفهم أكثر وأن العلمية لا تعني التخلي عن الروابط الثقافية. يقول في ذلك: «...إن المعرفي عندنا لا يعني التحلل من الروابط الثقافية أو ادعاء الموضوعية المطلقة، بل هو ما يدل على تمكن من مناهج البحث الحديثة ومكتسباتها في علوم الإنسان والمجتمع. وقراءة التراث بهذا الهاجس المعرفي هي أساساً محاولة الفهم الأفضل لمدلولاته»⁽²⁾، وهو يرى أن قراءة التراث والنصوص الدينية بالمناهج المعاصرة هي قراءات بمعايير معرفية. غير أنها لا تبدو ذات قيمة كبيرة لأسباب موضوعية يذكرها فيقول: «... لاشك أن نصيب القراءات العربية المعاصرة للتراث بهذه المعايير المعرفية قليل من جهة وهامشي من جهة أخرى؛ هو قليل بالمقارنة إلى الكم الهائل من القراءات الأيديولوجية. وهو هامشي لأن هذه القراءات متى مورست إنما تمارس في نطاق أكاديمي مغلق ولا تجد لها نتائج أو حتى أصداً على مستوى الجمهور العريض، وذلك بسبب عوامل عديدة ليس أھونها ضيق مجال حرية التعبير وثقل الرقابة الاجتماعية وضغط الرأي العام غير المتعود على إعادة النظر فيما يعتبر "ثوابت" لا يجوز إخضاعها للنقد والمساءلة»⁽³⁾.

على أن هناك من المفكرين من يحاول أن يؤسس لقراءة توفيقية تأخذ بعين الاعتبار حالة التقريب بين الأيديولوجيا والمعرفة وتتجاوز حالة العداء التي صنعتها "العلموية" ضد الأيديولوجيا ومن ثمة جعل «... الأيديولوجيا شكل من أشكال المعرفة له ما يبرره بل وله ما قد يؤسس مشروعيتها في حالات من الوعي والواقع التاريخي. وعلى ذلك، لا ينبغي أن ينظر إليها دائماً وكأنها لوثة يجب حجبها على ما تسعى العلموية في القول به وتقريره»⁽⁴⁾. وهو ما يمكن، أيضاً، من تجاوز النظرة الضدية بين الجانبين؛ ف«... المعرفي والأيديولوجي ليسا قطبين متضادين بقدر ما هما متكاملان منتجان معا لعلامات الشخصية المفهومية لثقافة معينة كان لها نموذجها الأعلى في التجربة الغربية؛ بحيث لا تأتي حقبة حضارية معينة إلا ومعها نظامها المعرفي المسوغ لشخصيتها المفهومية. فما أن تستنفد الحقبة جاهزيتها من الأفكار والإمكانات العملية والحديثة وتكاد تتحول إلى أشكال نمطية جامدة بفعل عادة العقل

(1) - نائلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، مرجع سابق، ص 93.

(2) - عبد المجيد الشرفي، تعقيب على ورقة رضوان السيد، الأيديولوجي والمعرفي في تحقيقات التراث العربي وقراءته ضمن: كتاب المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 179-180.

(3) - المرجع نفسه، ص 180.

(4) - عبد الإله بلقزيز، المعرفي والأيديولوجي في دراسات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 345.

الجماعي في الركون إلى الثابت ضدًا على المتحول حتى تبدو ملامح الأدلجة على المعتقدات السائدة. في هذه اللحظة تنفجر دواعي التغيير محمولة على أجنحة الأفكار الجديدة»⁽¹⁾. أي أنها، فقط، نظام فكري يحدد معالم الشخصية في حقبة معينة حتى إذا تحول إلى نمطية جامدة؛ أي صار أيديولوجيا برزت دواعي التغيير. وهذا يعني أمورًا منها: استحالة أن تتعري أمة أو مجتمع بشري في أي زمن من الأزمنة من نمط معرفي يشكل لها ثقافتها وحضارتها وهو نابع من خلفية أو مرجعية تتحكم فيه وتوجه أفكاره وتحدد معالم شخصيته وتكون له أيديولوجيته الخاصة ومن ثمة استحالة أن يتعري كاتب أو مفكر أو باحث من خلفية أو مرجعية ينتمي إليها، وهي بالنسبة إليه أيديولوجيته الخاصة أيضًا. وهي تظل حاضرة فيه سواء كانت دينية أو علمية أو غير ذلك... وهي لذلك تضغط لترسم له شكل الفكرة والقراءة وغايتها أيضًا. «...إننا نعتبر في الوقت نفسه أن المعارف الإنسانية بمختلف أشكالها تستحضر الغائية الأيديولوجية بصورة أو بأخرى»⁽²⁾؛ «... فمعضلة الأيديولوجيا تفرض نفسها دومًا في القراءة المعاصرة، هي مبدأ وغاية في الوقت نفسه، هي خلفية مستترة وهدف واضح»⁽³⁾.

يقول المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز: «كتب الجابري مرة: إن في كل أيديولوجيا جانبًا معرفيًا (الموضوعي) وجانبًا أيديولوجيًا (الذاتي). الجانب الأول يعبر عادة عن الواقع الاجتماعي السياسي الثقافي. بمعنى أنه نتيجة تحليل لهذا الواقع، على هذه الدرجة أو تلك من الموضوعية والروح العلمية. أما الجانب الثاني فهو يعبر عن المصالح والرغبات والتطلعات.» وما قاله صحيح، ولكنه غير كاف؛ ففي الجانب الأول (=المعرفي) يمكن للأيديولوجيا أيضًا أن تجد مساحة فتستقر باسم العلم والموضوعية. كما أن رؤية الفكر إلى الواقع لا تكون محكومة دائمًا وأبداً بسلطة الواقع على الفكر حتى تكون بالضرورة رؤية موضوعية»⁽⁴⁾؛ ما يعني استحالة فك الارتباط بينهما بالنظر إلى شكل العلاقة التي تربطهما ببعضهما البعض. ويقول المفكر المغربي كمال عبد اللطيف «...إن حضور المعرفي في الأيديولوجيا يكون كحضور الوسيلة المستخدمة من أجل هدف معين، فلا الهدف يستغني عن الوسيلة، ولا الوسيلة تحضر دون استدعاء معلن أو غير معلن. ومن هنا فإننا نفكر في أن يكون التقاطع بين الأيديولوجيا والمعرفة

(1) - مطاع الصفدي، تعقيب على ورقة كمال عبد اللطيف، في الأيديولوجيا والمعرفة: مدخل عام، مرجع سابق، ص 69.

(2) - كمال عبد اللطيف، في الأيديولوجيا والمعرفة: مدخل عام، مرجع سابق، ص 39.

(3) - عبد الرحمن الحاج، أيديولوجيا الحداثة، مرجع سابق، ص 282

(4) - عبد الإله بلقزيز، الأيديولوجيا والمعرفي في دراسات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 370.

خاصية ملازمة للعلاقة بينهما»⁽¹⁾؛ حيث «...يرتبط البعد الأيديولوجي بمحتوياته المعرفية ويتم ترتيب هذه الأخيرة في سياق الأهداف المتوخاة من المعارف في التاريخ»⁽²⁾.

ومع ذلك فالأيديولوجيا، مهما حاول حاملها إخفاءها، فهي تمتلك الرغبة في الظهور فتبدو مطواع بحيث تفصح عن نفسها بسهولة من خلال «...البحث في تجلياتها؛ ذلك أن للأيديولوجيا تجليات مختلفة في الفكر فقد تطل من خلال السؤال الضمني الذي يؤسس نصاً أو معرفة ماً. وقد تطل من خلال الغائيات الحاكمة للكتابة[...] وقد تطل من خلال فعل الانحياز الفكري إلى مذهب في الرأي أو مدرسة في التفكير أو طريقة في الكتابة»⁽³⁾.

وهكذا فإنه في الوقت الذي يبدي فيه أحد الباحثين أسفه على تغييب المعرفة لمصلحة الأيديولوجيا من قبل المفكرين العرب الذين يرى «... أنهم يضحون بإرادة المعرفة على مذبح الإيديولوجيا المتخشبة وأن الوعي العلمي بالتراث عندهم لا يزيد عن كونه وعياً أيديولوجياً أو تجديداً ومبايعة لأيديولوجيا مضت وانقضت»⁽⁴⁾، بل ويقترح المفكر اللبناني علي حرب حلولاً وأفكاراً لتجاوز الأيديولوجي من خلال ما يسميه مفهوم "العقل التداولي" وضرورة ترسيخه حيث يقول: «...الأجدي هو التمرس بسياسة فكرية جديدة تتعامل مع المعالجات والحلول بصفاتها تحييلات خلاقية وتراكيب جديدة. والتركيب يعني أن ما هو جديد مفيد وملائم أو فعال وراهن إنما ينبثق كعملية إعادة بناء أو تشكيل على سبيل الجمع والدمج أو الربط والتوليف أو التهجين والتطعيم أو إعادة التوظيف والتشغيل فلا شيء يلغي سواه عند من يفكر بعقل تركيبي تداولي يفتح على الواقع بتعدد وجوهه وطبقاته أو مستوياته ومجالاته أو مساراته وسرعاته أو أقطابه وخطوطه...»⁽⁵⁾ وهو (أي مفهوم العقل التداولي) بلا شك أكثر تواضع في مسألة معالجة الأيديولوجي والمعرفي لأنها تقوم على الاعتراف المتبادل وهو اعتراف ضمني بالآخر وفكره. نجد باحثين آخرين قد تجاوزوا البحث في العلاقة التقابلية أو الضدية بين المعرفي والأيديولوجي إلى القول بعلاقة طردية أو تكاملية يحتاج فيها المفكر إلى خلفية أو مرجعية ينطلق منها ليؤسس رؤيته وهدفاً يتغياً بلوغه، وهو في كل ذلك يمزج بين الرغبة الذاتية والموضوعية المعرفية أو العلمية. وهذا المذهب التوفيقي قد ينقذ مشروع أركون وغيره ممن

(1) - كمال عبد اللطيف، في الأيديولوجيا والمعرفة: مدخل عام، ص 64.

(2) - المرجع نفسه، ص 39.

(3) - عبد الإله بلقزيز، الأيديولوجي والمعرفي في دراسات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 23.

(4) - تركي الربيعو، النص والحقيقة: قراءة في بعض الاجتهادات العربية الحديثة، مجلة التسامح، ع 6، 2004،

tasamoh.com/index.php/num/view/7/118

(5) - علي حرب، الإنسان الأدنى، مرجع سابق، ص 39.

يدعون العلمية والموضوعية والغايات المعرفية؛ حيث يمكن أن يمتص غرورهم "المعري" ويحملهم على التنازل من عليائهم الموضوعية ليقروا بما لا قبل لهم على الإقرار به من قبل.

وقد اعترض آخرون على تلك العلاقة التكاملية بين الأيديولوجي والمعري لأن قولنا لا تعارض بين الأمرين. ولا معري من دون أيديولوجيا يعني خضوع المعرفة لحدود وضوابط ترسمها الأيديولوجيا وهو ما يتعارض مع «...المعري [الذي] لا يعترف بالحدود أيا كانت لما يجوز التفكير فيه ولما لا يجوز وكسر هذه الحدود سيرورة تاريخية طويلة وعسيرة وعلى صلة بمستوى التطور العام الذي يبلغه المجتمع ونخبه»⁽¹⁾. أي أن تلك النظرة بقدر ما تكشف التطاول المعري لكثير من المفكرين في العالم العربي والإسلامي هي بالقدر نفسه تضيق على المعرفة لأنها تتيح الفرصة لوضع حدود وحواجز أيديولوجية يصعب فرزها بالنظر إلى الضعف والتخلف الذي تعيش فيه المجتمعات العربية والإسلامية ونخبها على السواء.

من المهم القول في الختام أن نظل مقتنعين بالانتماء إلى الإيمان بضوابطه الدينية الإسلامية التي تلح على فريدة النص القرآني وكماله ومن ثمة استعصائه على المناهج التي يراد تطبيقها عليه من أجل بلوغ رؤية فكرية كلامية أكثر علمية وقربا من المعرفة، كما يحاول أركون أن يفعل، وإنما يحملني على قول ذلك مقارنة يمكن أن نجريها، بعيدا عن مسألة المعري والأيديولوجي، بين موقف أركون وغيره من المفكرين في العالم العربي والإسلامي ونظرائهم من اليهود الذين انتقدوا الكتاب المقدس؛ حيث يبدو المقدس والهوية والتاريخ الأيديولوجية التي تعلقو كل الاعتبارات عند اليهود. في الوقت الذي يتم التلاعب بكل ذلك تحت عناوين التجرد المعري والموضوعية والروح النقدية عند أركون؛ ف«... مؤرخة اليهود عامة سواء من أقر منهم بهما (التوراة والتلمود) وحيا إلهيا لا يتطرق إلى عصمته شك، كما هو جمهور اليهود الأرثوذكس، [...] أو الذين أنكروا حجيتها وأثاروا شكوكا عميقة وحاسمة حول مصداقيتها، باعتبارها مرويات مختلفة لا تمت إلى التاريخ الحقيقي بصلة، ومن ثم رفضوا الإقرار بما كوثيقة معتمدة لكتابة تفاصيل التاريخ العام لليهود وللإهودية [...] نقول: برغم هذا التنافر والتضاد في مواقف الفريقين فإن الأمر كان واحدا عند الفريقين، فالذين أنكروا مصداقية التوراتين، المدونة والشفوية، مثلهم في ذلك مثل الذين آمنوا بهما وحيا إلهيا معصوما، قد جعلوا مرويات العهد القديم مرتكز الحياة اليهودية مؤكدين أن التاريخ الجمعي العام لليهود اصطبغ إلى حدود بالغة بما ورد فيهما

(1) - عبد الحميد الشرفي، تعقيب على ورقة رضوان السيد، الأيديولوجي والمعري في تحقيقات التراث العربي وقراءته ضمن: المعري والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 180

من أساطير وخرافات وأخبار ملفقة ومنتحلة وهو ما كان عاملا حاسما في تشكيل معالم الحياة اليهودية عبر العصور والأزمان وإعطائها سمتها المتميزة. إن النقد التاريخي الذي أنهى العهد القديم إلى ركام من الأساطير لم يبلغ تعلق اليهود، حتى الملحدين منهم، بما يحويه من تعاليم ووصايا ومؤشرات أخلاقية وقواعد سلوكية. يقول هانز كويك: «... أليس اليهود الذين أصبحوا منذ بدايات العصر الحديث وباستمرار علمانيين واستغرقتهم الحياة الدنيوية بل انتهى البعض منهم إلى الإلحاد التام يعودون إلى كتابهم المقدس عندما يرغبون في بيان دواعي وأسباب: لماذا هم يهود؟ واستمروا على الالتزام بيهوديتهم ويذكرون أنفسهم وأخلاقهم بذلك دوما وباستمرار»⁽¹⁾.

(1) - موسى أبو زيد، موسوعة الفرق والأديان السماوية الثلاثة، ط1، عمان، دار الراية، 2009، ص506.

خلاصة الفصل:

إن مصطلح الأيديولوجيا هو فرنسي المنبت؛ بدأ إلحاديا ومعاديا للدين. وصار، بعد ذلك، تافها هدفه قلب الحقائق في نظر نابليون. وانقلب إلى فكر تبريري مهمته الدفاع عن مصالح الحكم والإقطاعيين مع ماركس. ثم إن استخدامه في الأدبيات النضالية والحزبية أفرغه من محتواه المعرفي واحتزله في مفهوم الدفاع والتبرير عن المصالح الفئوية والحزبية الضيقة، وهو مصطلح دخيل على اللغة العربية.

والقارئ للتراث، بالمفهوم الذي صكه أركون، سيقف على أيديولوجيا "إسلامية" جرى تأسيسها منذ أن جمع القرآن(الكريم) في مصحف واحد زمن عثمان بن عفان رضي الله عنه وذلك بالنظر إلى ما يسميه ظروف الجمع التي تمت بعناية القوى الدينية والسياسية ثم توظيف النسخة التي جمعت في خدمة تلك القوى وتبرير وجودها واستمرارها وتهميش القوى المعارضة والأقليات الثقافية والعرقية إلى يوم الناس هذا. وهو ما أفقد الوحي وبالتالي القرآن انفتاحه ورمزانيته وحوّله إلى أيديولوجيا.

وانطلاقا من ذلك يذهب أركون إلى نقد المشاريع التي تركز التوجيه الأيديولوجي لتجديد التراث في السياق الإسلامي، كما يقول، وعلى رأسها فكر "النهضة الإصلاحية" الذي قاده جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وبعض التيارات القومية واليسارية التي كان هدفها هو إحياء وحماية ما تسميه "الشخصية العربية الإسلامية"، برأيه، كما فعل التيار الناصري وكما شرع له حسن حنفي. وقد بلغ التيار "الإسلاموي" كما يقول الذروة في التوظيف الأيديولوجي الذي يتخذ الطابع التحجيشي الفارغ من أي محتوى معرفي مع ظهور حركة الإخوان المسلمين.

ومن ثمة كان مشروع أركون قائما على تأسيس علمي ونقدي للتراث يقوم على "الإسلاميات التطبيقية" و "نقد العقل الإسلامي" من أجل بلوغ قراءة علمية موضوعية معرفية تتجاوز الاستسلام لما يسميه الأيديولوجيا الإسلامية.

غير أن محاولة الانفلات مما يسميه "أيديولوجيا إسلامية" أوقعه، كما يرى الكثير من المفكرين والباحثين، في أيديولوجيا المناهج الغربية والتجربة الأوروبية والفكر الحداثي والمابعد-حداثي بالرغم من محاولات الاختباء خلف دعوى العلمية والموضوعية.

الحمد لله رب العالمين

الختمة

أحمد الله تعالى أن أتم نعمته علي بإكمال هذه الدراسة المتواضعة التي حاولت فيها أن أقف على نظرة أحد أبرز الرموز الفكرية الحداثية في العالم العربي والإسلامي، وهو المفكر الجزائري محمد أركون، لأهم الإشكالات والمسائل؛ ألا وهي مسألة تحديد التراث الإسلامي، عموماً، وتحديد أحد أهم حقوله المعرفية، وأقصد بها "علم الكلام"؛ حيث تبين لي أن محمد أركون يمتلك مشروع رؤية "كلامية" تشكل لبّ وجوهر "الإسلاميات التطبيقية" و" نقد العقل الإسلامي" ومن ثمة الإجابة عن إشكالية البحث التي كنت قد طرحتها في المقدمة.

وقد خلصت الدراسة إلى جملة من النتائج أذكر منها:

- 1/ ترتبط الحداثة في فكر محمد أركون بمفهوم التحول؛ أي أنها تتشكل بمقدار ما تملكه هذه الثقافة أو تلك من عناصر تحويلية تستبطن إمكانية زحزحة الأفكار المتخشبة والقضاء على الثقافة البالية. وهي بذلك لا تختص بأمة أو شعب أو مجتمع أو مرحلة تاريخية.
- 2/ إن التراث الإسلامي، بناء على ذلك، يمتلك الكثير من العناصر التحويلية المتقدمة التي يجب على الفكر الإسلامي أن يستثمرها من أجل بناء فكر حداثي في السياق الإسلامي.
- 3/ إن الاستفادة من تلك العناصر التحويلية في بناء فكر حداثي في السياق الإسلامي لا يكون، بنظر أركون، إلا إذا تخلّى الفكر الإسلامي عن النظرة التبجيلية التي تخلع على التراث الطابع التقديسي اللاتاريخي وتمنع عنه القراءة التاريخية.
- 4/ إن القراءة التاريخية عند أركون تعني المساءلة ولا تكون إلا عبر منهج نقدي صارم لا يترك مجالاً للتعمية أو السكوت أو الإقصاء أو التهميش لأي من المراحل أو الجهات أو المحطات أو الشخصيات أو الفهوم.
- 5/ إن علم الكلام، في فكر محمد أركون، هو واحد من الحقول التراثية التي تمتلك عناصر تحويلية مسكوت عنها منذ تصفية الفكر العقلاني والإطاحة بالمعتزلة كتيار حمل فهماً تاريخياً للنص القرآني من خلال قوله بـ "خلق القرآن".
- 6/ إن علم الكلام الذي جرى تكريسه وتعميمه بعد الإطاحة بالمعتزلة هو، بنظر أركون، فكرة منغلقة إقصائية وتبريرية تمثل مصالح القوى الدينية والسياسية التي أشرفت على تشكيلها مع تولي المتوكل الخلافة. وباتت تمثل الخط الذي يجب أن يلتزم به عموم المسلمين باعتباره خط "الفرقة الناجية".
- 7/ إن النظرة الكلامية التي ينشدها محمد أركون هي نظرة تبحث عن محطات ولحظات الحداثة في

التراث الإسلامي، بمفهومها التحويلي، وتستفيد من الفتوحات العقلانية الحداثية ومناهجها النقدية الصارمة التي أثبتت فائدتها في تأسيس اللاهوت المسيحي.

8/ إن ملامح تلك النظرة الكلامية تبدو في محاولة أركون الاستفادة من مثالب وأخطاء الحداثة، في صورتها الغربية، بخصوص مفهوم الأنسنة وتطبيقاته الاحتقارية والعنصرية والإقصائية التي لا تمت بصلة إلى الشعارات الإنسانية التي رفعتها وترفعها الحداثة الأوروبية. كما تبدو، أيضا، في محاولته الاستفادة من الاثنيارات الأخلاقية التي تكشفها ممارسات الغرب في السياسة والاقتصاد والاجتماع وغيرها...

9/ إن تلك النظرة الكلامية التي حاول أركون بلورتها تقوم، بناء على ذلك، على رغبة في استعادة مفهوم أكثر إنسانية "للأنسنة"، واستعادة مفهوم للأخلاق أكثر إنسانية وأكثر قربا من الإنسان في كل العالم. وهو بذلك يقترب من الفكر الما-بعد حدثي الذي يعنى بنقد الحداثة، خاصة من جهة تطبيقاتها التي انهكت الإنسان باسم الانتصار للإنسان.

10/ إن نظرة أركون الكلامية، كما بدا لي، هي محاولة لتأسيس "لاهوت إسلامي" يستفيد من تجربة اللاهوت المسيحي في تطبيق مختلف مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية النقدية بغرض بلوغ غايات يراها أكثر انفتاحا واقترابا من الإنسان في السياق الإسلامي.

11/ إن نظرة أركون الكلامية تشكل، كما يبدو، مشروعا منفتحا على الإنسانية يروم الانفلات من توجيهات ما يسميها "الأيدولوجية الإسلامية" ومنطقها المنغلق الذي جرى تكريسه منذ أن تولى المتوكل منصب خلافة المسلمين. كما يروم، في الوقت نفسه، الانفلات من توجيهات الحداثة الغربية ومنطقها الاستعلائي منذ أن أحكمت سيطرتها وهيمنتها على العالم.

12/ إن ذلك المشروع "المتحرر" مما يسميه التوجيهات الأيدولوجية تفضحه انحيازاته الظاهرة للمناهج الغربية والتعلق بالتجربة الأوروبية كسبيل وحيد لإحداث التحول. وهو ما يكشف عن انبهار كبير لا يمكن أن نعبر عنه إلا بكونه توجيها أيدولوجيا يحاول صاحبه أن يخفيه تحت عناوين الموضوعية والعلمية البريئة من أي تحيز أيدولوجي.

التوصيات:

كما خلصت إلى جملة من التوصيات أذكرها في النقاط التالية:

1/ ضرورة الاهتمام بتدريس مسائل التجديد في التراث الإسلامي في الجامعات الإسلامية وتعميمها لتشمل كل التخصصات الشرعية.

2/ الاهتمام بالفكر الحدائى العربى وضرورة الانفتاح على دراسته وتدرسه للطلبة والباحثين فى العلوم والمعارف الشرعية بغرض التعريف به والنظر فيه ومناقشته والاستفادة منه.

3/ ضرورة انفتاح كليات وأقسام العقيدة وأصول الدين فى الجامعات الإسلامية ومراكز البحث فى الفكر الإسلامى، على وجه الخصوص، على الفكر الحدائى العربى والاطلاع على أعماله وإنتاجاته المتعلقة بقراءة التراث والواقع الإسلامىين.

4/ تنظيم حلقات نقاشية دورية تخصص لقراءة مشاريع الحدائىين التجديدية على مستوى أقسام العقيدة وكليات أصول الدين بغرض تعميق فهم الطالب وتوسيع مداركه تأسيسا لانطلاقه فكرية إسلامية صلبة ورزينة.

5/ توجيه الدراسات والبحوث داخل الجامعات ومراكز البحث الإسلامية نحو التراث وإعادة قراءته والنظر فيه بالصورة التى تمكننا من فرزهِ والاستفادة من لحظات القوة والتخلص من لحظات الضعف فيه.

الحمد لله رب العالمين

المفهارس

أولا: فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	الرقم	طرف الآية
سورة البقرة		
260	23	﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا... ﴾
260	111	﴿ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾
179	143	﴿ وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾
129-128	164	﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾
129	170	﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ ﴾
174	285	﴿ ءَأَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ ۗ وَالْمُؤْمِنُونَ ﴾
سورة آل عمران		
172	19	﴿ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ﴾
179	104	﴿ وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ ﴾
سورة النساء		
251	82	﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْجُدُوا فِيهِ أَخْتِلَفًا كَثِيرًا ﴾
سورة المائدة		
92	3	﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾
209	64	﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾
سورة الأعراف		

138	59	﴿ فَقَالَ يَقَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ ﴾
سورة الحجر		
273	9	﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾
سورة الإسراء		
176	70	﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ ﴾
سورة الكهف		
33	-103 104	﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا ... ﴾
سورة طه		
210	39	﴿ وَلِنُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴾
سورة الشورى		
138	11	﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾
سورة محمد		
129	24	﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ أَمْرَ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالِهَا ﴾
سورة القمر		
273	17	﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴾
سورة المدثر		
39	18	﴿ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴾
سورة القيامة		
210	29	﴿ وَالنَّفْتِ السَّاقِ بِالسَّاقِ ﴾

سورة الفجر		
210	22	﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾
سورة القارعة		
176	6	﴿ فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴾
سورة قريش		
193	4-3	﴿ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ... ﴾
سورة الإخلاص		
138	3	﴿ لَمْ يَكِلِدْ وَلَمْ يُؤَلَدْ ﴾

ثانيا: فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

الصفحة	طرف الحديث
83	«ألا إن من كان قبلكم من أهل الكتاب...»
129	«إن الله يبعث لهذه الأمة...»
305	«إني تركت فيكم...»
156	«الإيمان هو ما وقر في القلب...»
140	«خير القرون قرني...»
231	«مثلي ومثل الأنبياء...»

ثالثا: فهرس الأعلام

الصفحة	العلم	الرقم
22	أحمد بن يعقوب بن مسكويه	1
24	إمانويل كانط	2
215	باسكال بليز	3
202	بديع الزمان النورسي	4
158	تقي الدين أحمد ابن تيمية	5
282	تيوردور نولدكه	6
182	جاك دريدا	7
99	أبو جعفر الكيليني	8
53	جمال الدين الأفغاني	9
40	أبو حامد الغزالي	10
147	أبو الحسن الأشعري	11
22	أبو حيان التوحيدي	12
170	خوسيه كازانوف	13
52	خير الدين التونسي	14
268	دستي دي تراسي	15
182	ديلويز جيل	16

100	الربيع بن حبيب	17
47	رفاعة رافع الطهطاوي	18
171	روجيه غارودي	19
282	ريجى بلاشير	20
51	سلامة موسى	21
49	شبلې شمیل	22
48	طه حسين	23
39	عضد الدين الإيجي	24
163	أبو علي ابن سينا	25
48	علي عبد الرازق	26
211	غيلان الدمشقي	27
49	فرح إنطوان	28
24	فريدريك نيتشه	29
49	قاسم أمين	30
279	القاضي عبد الجبار الهمذاني	31
118	كلود كاهن	32
50	لطفی السيد	33
182	ليوتار فرانسوا	34

226	مارتن لوثر	35
239	مارتن هيدغار	36
42	مالك بن نبي	37
49	محمد أحمد خلف الله	38
42	محمد إقبال	39
286	محمد بن عبد الوهاب	40
57	محمد رشيد رضا	41
57	محمد عبده	42
156	محي الدين بن عربي	43
211	معبد الجهني	44
156	أبو المغيث الحلج	45
105	ميشال فوكو	46
23	أبو الوليد بن رشد	47
27	يورغان هابرماس	48

رابعاً: فهرس الفرق

الصفحة	الفرقة
61	الإخوان المسلمون
41	الأشعرية
280	الحشوية
22	المعتزلة
102	الوهابية

خامسا: فهرس المصطلحات

الصفحة	المصطلح
43	الابستيميه
84	الأديبات البدعوية
21	الارثوذوكسية
82	الأسطورة
252	الإسلاميات التطبيقية
294	الأصولية
85	البدع
80	التاريخاوية
90	التراث الإسلامي الكلي
93	التراث الباتر والمبتور
96	الخطاب القرآني
26	الدوغمائية
83	الدينامو
95	الرأسمال الرمزي
118	الزحزحة
86	الصريح المعروف

26	العقائد/ اللاعقائد
208	العودة والمجازة
21	اللامفكر فيه والمفكر فيه
181	ما بعد الحداثة
82	المخيال
96-95	المدونة النهائية المغلقة
21	المدينة الإسلامية
175	مديونية المعنى
281	مسيروا التقديس
96	النص القرآني

فهرس المصادر والمراجع

-مرتبة ترتيبا ألفبائيا بحسب ألقاب المؤلفين-

-القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

أولا: قائمة المصادر:

• أركون، محمد

1. الإسلام...أوروبا...الغرب: رهانات المعنى وإزادات الهيمنة، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقى، 1995.
2. الإسلام...المسيحية...الغرب: العلمنة والدين، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساقى، 1996.
3. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط3، بيروت، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998.
4. تحرير الوعي: نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2011.
5. التشكل البشري، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2013.
6. الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1996.
7. الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساقى، 1998.
8. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقى، 1999.
9. الفكر العربي، ترجمة وتقديم: عادل العوا، ط3، باريس- بيروت، منشورات عويدات، 1985.
10. القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1،

- بيروت، دار الطليعة، 2001.
11. قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دط، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، دت.
12. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقى، 1991.
13. من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقى، 1995.
14. نافذة على الإسلام، ترجمة: صيَّاح الجهيم، ط1، بيروت، دار عطية للنشر، 1996.
15. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، بيروت، دارا لساقى، 2011.
16. نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقى، 1997.

ثانيا: قائمة المراجع:

1/ الكتب:

-أ-

- إبراهيم، زكريا،
17. أبو حيان التوحيدي، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، دط، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دت.
18. مشكلات فلسفية، دط، القاهرة، مكتبة مصر، دت، ج4(مشكلة الفلسفة).
- إقبال، محمد،
19. تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، راجعه: عبد العزيز المراغي ومهدي علام، ط2، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 2000.

- أمين، أحمد.
- 20. زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دط، بيروت، دار الكتاب العربي، 1979.
- 21. ضحى الإسلام، ط10، بيروت، دار الكتاب العربي، دت، ج3.
- أومليل، علي.
- 22. في التراث والتحاور، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1990.
- الإيجي، عضد الدين
- 23. المواقف، دط، بيروت، عالم الكتب، دت، ج1

ب

- البخاري، محمد بن إسماعيل
- 24. صحيح البخاري، دط، بيروت، دار الفكر، 1981، باب: فضائل الصحابة، ج 4.
- بدوي، عبد الرحمان
- 25. موسوعة المستشرقين، ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1993.
- 26. موسوعة الفلسفة، ط1، القاهرة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، ج 2.
- بلقزيز، عبد الإله
- 27. نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000.
- بونت، بيار و ميشال أيزار
- 28. معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، ط1، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الجزائر، المعهد العالمي العربي للترجمة، 2006.

ت

- الترمذي، محمد بن عيسى

29. سنن الترمذي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، ط2، بيروت، دار الفكر، 1983، ج 3.
- التريكي، فتحي ورشيدة
30. فلسفة الحدائث، دط، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1992
- تزيهر، جولد
31. العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى، دط، بيروت، دار الرائد، العربي، 1964.
- التهانوي، محمد علي
32. كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق: لطفي عبد البديع، دط، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1963.
- التوحيد، أبو حيان
33. البصائر والذخائر، تحقيق: إبراهيم الكيلاني، دط، د م ن، دت.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد
34. مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد النجدي، ط1، المملكة السعودية، مطابع الرياض، 1381هـ، ج 13 .
35. التفسير الكبير، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن عميرة، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، دت، ج 1 .

ج

- الجابري، محمد عابد
36. المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، ط3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، أفريل، 2008.

37. المسألة الثقافية، ط2، الدار البيضاء، مركز دراسات الوحدة العربية.
38. التراث والحداثة، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1991.
39. نحن والتراث، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993.
- الجبرتي
40. المختار من تاريخ الجبرتي، اختيار قنديل البقلي، دط، القاهرة، مطابع الشعب، 1958
- جعيط، هشام
41. الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، نقله إلى العربية: المنجي الصيادي، ط3، بيروت، دار الطليعة، 2008.
42. أزمة الثقافة الإسلامية، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2000
- ابن الجوزي، أبو الفرج
43. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دراسة وتحقيق: محمد عبد القادر عطا و مصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه: نعيم زوزو، دط، بيروت، دار الكتب العلمية، دت، ج15.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد
44. تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط3، بيروت، دار العلم للملايين، 1984، باب: الرء، فصل: الفاء، ج2.
- ح
- حرب، علي
45. أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1994.
46. الاستلاب والارتداد، الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبوزيد، ط1، بيروت والدار البيضاء المركز الثقافي العربي، 1997.
47. الإنسان الأدنى، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005.

48. أوهام النخبة، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996.
49. حديث النهايات، ط1، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000.
50. الماهية والعلاقة نحو منطق تحويلي، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1998.
51. الممنوع والممتنع،-نقد الذات المفكرة-ط2، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000.
52. نقد النص، ط4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2005.
- حسينية، مصطفى
53. المعجم الفلسفي، دط، عمان، دار أسامة للنشر والتوزيع، 2012.
- الحفني، عبد المنعم
54. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، القاهرة، مطبعة مدبولي، 2000.
55. موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ط2، القاهرة، مطبعة مدبولي، 1999، ج1.
56. موسوعة الفرق والجماعات، ط1، القاهرة، دار الرشاد، 1993،
- الحنبلي، ابن عماد الدين
57. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، دط، بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة، دت، ج6
- حنفي، حسن
58. التراث والتجديد، ط5، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002.

خ

- ابن خلدون، عبد الرحمن
59. المقدمة، ط3، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد

60. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دط، بيروت، دار صادر، دت.

• خليقي، عبد المجيد

61. قراءة النص الديني عند أركون، ط1، بيروت، منتدى المعارف، 2010.

د

• الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن

62. سنن الدارمي تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، ط1، المملكة العربية السعودية، دار المغني للنشر والتوزيع، 2000، ج3.

• أبو داود، سليمان بن أشعث

63. سنن أبي داود، مراجعة وضبط وتعليق: محمد محي الدين، دط، د.م. ن، دار الفكر، دت، كتاب المناسك، المجلد الأول، ج2.

ذ

• الذهبي، شمس الدين

64. سير أعلام النبلاء، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرنؤوط، ط3، سوريا، مؤسسة الرسالة، 1405هـ/1985م، ج21.

65. تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1987، ج24.

ر

• الرازي، ابن أبي حاتم

66. آداب الشافعي ومناقبه تحقيق: زاهد الكوثري، ط2، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1993.

• الرفاعي، عبد الجبار

67. جدل التراث والعصر، ط1، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2001.
68. مقدمة في السؤال اللاهوتي الجديد، ط1، بيروت، دار الهادي، 2005.
- رمزي، نبيل
69. سوسولوجيا المعرفة: جدل الوعي والوجود الاجتماعي، ط1، الإسكندرية، دار الفكر الجامعي، 2001.
- الرومي، ياقوت
70. معجم الأدباء، ط3، بيروت، دار الفكر، المجلد 8، ج15.

ز

- الزرقاني، محمد عبد العظيم
71. مناهل العرفان في علوم القرآن، ط3، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ج1.
- الزركلي، خير الدين
72. الأعلام، ط7، بيروت، دار المعارف، 1986، ج2، ج3، ج4، ج5، ج6، ج7.
- أبو زيد، موسى
73. موسوعة الفرق والأديان السماوية الثلاثة، ط1، دار الراية، عمان، 2009.
- أبو زيد، نصر حامد
74. التفكير في زمن التكفير، ط2، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1995.
75. الخطاب والتأويل، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000.
76. النص السلطة الحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط4، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000.
77. مفهوم النص، ط4، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1998.

س

- سايبلا، محمد
- 78. دفاعا عن العقل والحداثة: حوارات كتاب الجيب، 39، الرباط، منشورات الزمن، 2003 .
- السبكي، ابن تقي الدين
- 79. طبقات الشافعية الكبرى، ط1، القاهرة، المطبعة الحسينية المصرية، دت، ج4
- سليمان، حسين محمد
- 80. التراث العربي الإسلامي، التراث العربي الإسلامي: دراسة تاريخية مقارنة، دط، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، دت.
- السيد، أحمد لطفي
- 81. منتخبات، ج1، القاهرة، 1945
- السيوطي، جلال الدين
- 82. صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار، ط2، القاهرة، سلسلة إحياء التراث الإسلامي، ج1.

ش

- الشابي، علي
- 83. مباحث في علم الكلام والفلسفة، ط1، ليبيا، دار الكتب الوطنية، 2002.
- الشرفي، عبد المجيد
- 84. الإسلام والحداثة، ط3، تونس، دار الجنوب، 1998.
- 85. تحديث الفكر الإسلامي، ط2، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2009.
- شريعتي، علي
- 86. سلسلة الآثار الكاملة: سيماء محمد ﷺ، ترجمة: السيد جعفر سامي الدبوني، تحقيق:

محمد حسين بزي، مراجعة: حسين علي شعيب، ط1، بيروت، دار الأمير للثقافة والعلوم، 2006.

• الأشعري، علي بن إسماعيل

87. الإبانة في أصول الديانة، تحقيق، بشير عيون، ط3، دمشق، دار البيان 1996.

• شعيب، قاسم

88. فتنة الحداثة-صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب-، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2013.

• شفيق، منير

89. الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، ط1، الجزائر، دار قرطبة، 2005.

• الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم

90. الملل والنحل، تعليق: أحمد فهمي، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ج1.

• شوقي، محمد الزين

91. إزاحات فكرية، ط1، الجزائر، منشورات دار الاختلاف، دت.

ص

• صبحي، أحمد محمود

92. في علم الكلام، ط5، بيروت، دار النهضة، 1985، ج1

ط

• الطحان، محمود

93. مفهوم التجديد بين السنة النبوية وأدعياء التجديد المعاصرين، ط2، الكويت، مكتبة دار التراث، 1984

• طرايشي، جورج

94. معجم الفلاسفة، ط3، بيروت، دار الطليعة، يوليو 2006.

ع

• عارف، نصر محمد وكمال عبد اللطيف

95. إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ضمن: حوارات لقرن جديد، ط1، بيروت، دار الفكر المعاصر، 2001.

• عبد الحميد، محسن

96. تجديد الفكر الإسلامي، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 1996.

• عبد الرحمن، طه

97. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2006.

98. تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، الدار البيضاء، لمركز الثقافي العربي، 2005.

99. سؤال الأخلاق، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2000.

100. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000.

• بن عدي، يوسف

101. أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت، الدار العربية للعلوم، 2010.

• العروي، عبد الله

102. مفهوم الأيديولوجيا، ط6، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1999.

• بن عساكر، علي بن حسن

103. تبين كذب المفتري على الإمام الأشعري، ط3، بيروت، دار الكتاب العربي، 1984.

- العلواني، طه جابر
- 104. إصلاح الفكر الإسلامي، عمان، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995.
- عمارة، محمد
- 105. المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، ط2، القاهرة، دار الشروق، 1988.

غ

- غراية، حمودة
- 106. أبو الحسن الأشعري، دط، صيدا- بيروت، منشورات المكتبة العصرية، 1973 .
- الغزالي، أبو حامد
- 107. إحياء علوم الدين، دط، د. م. ن، دت، ج4
- 108. المستصفى من علم الأصول ، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، ط2، المدينة المنورة، شركة المدينة المنورة للطباعة، دت، ج1.
- غيث، محمد عاطف
- 109. قاموس علم الاجتماع، دط، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، دت.

ف

- ابن فارس، أحمد
- 110. معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، ط3، مصر، مكتبة الخانجي، 1981
- ، كتاب: الحاء، باب: الحاء والذال وما يثلاثهما، ج2.

ك

- كازانوف، خوسيه
- 111. الأديان العامة في العالم الحديث، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة ألبلمند، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2005.

112. الكيالبي، عبد الوهاب
113. موسوعة السياسة، ط3، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990، ج1
- الكيلاني، إبراهيم
114. مقدمة البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي، دط، د م ن، دت، ج1

ل

- لالاند، أندريه
115. الموسوعة الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، ط2، بيروت - باريس، منشورات عويدات، 2001، ج1، ج2.

م

- مجموعة من المؤلفين
116. دفاتر فلسفية: الحداثة وانتقاداتها- نقد الحداثة من منظور عربي- إسلامي، إعداد وترجمة: محمد سايبلا وعبد السلام بن عبد العالي، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2006.
- مجموعة من المؤلفين
117. قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.
- مجموعة من المؤلفين
118. قضايا وشهادات، كتاب ثقافي دوري، دمشق، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، العدد1، صيف 1990.
- مجموعة من المؤلفين
119. الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي، سلسلة حوارات المستقبل العربي، حاورهم: عبد الإله بلقزيز، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

- مجموعة من المؤلفين
- 120. خطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة والأسئلة، ط1، دمشق، دار الفكر، 2004
- محمود، زكي نجيب
- 121. تجديد الفكر العربي، ط9، القاهرة، دار الشروق، 1993.
- مراد، عبد الفتاح
- 122. موسوعة البحث العلمي وإعداد الرسائل الجامعية والأبحاث، دط، د.م.ن، دت.
- مرشو، قريقوار منصور
- 123. الفصام في الفكر العربي المعاصر، ط1، دمشق، دار الفكر، 2007
- 124. نحن والآخر، ضمن: حوارات لقرن جديد، ط1، بيروت، دار الفكر المعاصر، سبتمبر 2001
- المسيري، عبد الوهاب
- 125. الجماعات الوظيفية اليهودية-نموذج تفسيري جديد، ط1، القاهرة، دار الشروق، جانفي 2002.
- ابن منظور، محمد بن مكرم
- 126. لسان العرب، دط، القاهرة، دار المعارف، دت، باب: الفاء، ج5، ج2.
- موسى، جلال محمد عبد الحميد
- 127. نشأة الأشعرية وتطورها، دط، بيروت، دار الكتاب اللبناني، دت.
- الميداني، عبد الرحمن حبنكة
- 128. أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: التبشير- الاستشراق - الاستعمار ، ط8، دمشق، دار القلم، 2000.
- ماركس، كارل وفريدريك انجلز.

129. الأيديولوجية الألمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دط، دمشق، دار دمشق، دت.

ن

• أبي نادر، نائلة

130. التراث والمنهج بين أركون والجابري، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008.

• بن نبي، مالك

131. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، ط1، الجزائر، دار الوعي، 2013.

• النيسابوري، مسلم بن الحجاج

132. صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دط، بيروت، دار إحياء التراث العربي، دت، ج4.

-ه-

• الهاشمي، طه

133. تاريخ الأديان وفلسفتها، دط، بيروت، دار مكتبة الحياة، 1963

• الهمداني، أحمد بن عبد الجبار

134. المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمود الخضيرى ومحمود قاسم، دط، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دت، ج1 و ج7.

135. شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ط2، القاهرة، مكتبة وهبة، 1988.

2/ المجالات:

أ

• أركون، محمد

136. حوار البدايات مع محمد أركون، محمد رفراني، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، ع68-69، السنة 1989.

137. الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا، مجلة الأصالة، الجزائر، وزارة الشؤون الدينية، ع44، 1977.

138. العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات، مجلة العالم العربي في البحث العلمي، معهد العالم العربي، باريس، ع10-11، 1999.

139. مفهوم العلم في القرآن والتفكير المعاصر، مجلة العالم العربي في البحث العلمي، معهد العالم العربي، باريس، ع5، خريف / شتاء 1995.

• إدريس، هاني

140. العرب والتفكيك... أية مسافة؟ مجلة الكلمة، بيروت، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، ع13، السنة الثالثة، 1996.

ب

• البخاري، حمادة

141. دفاعا عن الفلسفة، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع94، جويلية- أوت، السنة 16، 1986

• بلعقروز، عبد الرزاق

142. مساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجايري - نموذج طه عبد الرحمن - مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف2، ع16، ديسمبر 2012.

• بهنسي، عفيف

143. بين الحداثة والمعاصرة، مجلة المعارف، بيروت، المعهد الثقافي للتخصص بالدراسات والأبحاث القرآنية، ع61-62، السنة 15، 2005.

• بوحناش، نورة

144. نحو قراءة حدائثة للقرآن-تاريخية النص وآفاق الانفتاح على سطوح النص عند محمد أركون، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدين، ع53-54، 2013.

ر

- الرديسي، حمادي
- 145. الخطاب الإسلامي حول الحدائثة: الكلية الجزأة، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت ، باريس، مركز الإنماء القومي، ع92-93، سنة، 1991.
- رمانى، إبراهيم
- 146. حول المنهج النقدي العربي، مجلة الثقافة، الجزائر ، وزارة الإعلام والثقافة، ع84، السنة الرابعة عشر نوفمبر-ديسمبر، 1984

ز

- الزايد، محمد
- 147. ثورة الوعي الفلسفي، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع32، السنة السادسة ، أبريل-ماي، 1976.

س

- السيد، رضوان
- 148. مشكلتنا في العجز والتوحد، مجلة الكلمة، بيروت، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث ع24، السنة السادسة، 1999.

ش

- شعلان، عبد الوهاب
- 149. خطاب الحدائثة في الفكر العربي المعاصر، مجلة المعارج، بيروت، المعهد الثقافي للتخصص

للدراستات والأبحاث القرآنية، ع61-62، سنة 2005، السنة 15.

• الشرفي، عبد المجيد

150. العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، باريس، مركز الإنماء القومي، ع92-93، سنة 1991.

ص

• أبي صعب، فارس

151. العرب وحتمية الحداثة، مجلة قضايا فكرية، القاهرة، العدد19-20، أكتوبر 1999.

ع

• عليوش، عبود

152. أبو حيان التوحيدي، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع28، أوت-سبتمبر، السنة الخامسة، 1975.

• علواني، عبد الواحد

153. الخطاب والنقد بين الوصاية والتواصل، مجلة الكلمة، بيروت، منتدى الكلمة للأبحاث والدراسات، ع22، السنة السادسة، 1999.

• عموري، السعيد

154. الأيديولوجيا / الخطاب / النص: نحو مقارنة مفاهيمية، مجلة الأثر، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، ع18، جوان 2013.

• بن عيسى، حنفي

155. دور الفلسفة بالنهوض بالتربية، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع26، أفريل-ماي، السنة الخامسة، 1975.

غ

• غارودي، روجيه

156. التربية وأزمة القيم، ترجمة: توفيق بكار، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع78، نوفمبر- ديسمبر، السنة13، 1983.

ك

• كلام، يوسف

157. القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس- دراسة تحليلية- مجلة المعيار، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ع28، قسنطينة، ديسمبر، 2011، ج1.

م

• محفوظ، محمد

158. بين الحداثة والتغريب، مجلة المعارج، بيروت، المعهد الثقافي للتخصص بالدراسات والأبحاث القرآنية، ع61-62، 2005، السنة 15.

• الميلاد، زكي

159. الحداثة والفكر الحداثي من منظور نقدي، مجلة الكلمة، بيروت، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، ع11، السنة الثالثة، 1996.

هـ

• هاشم، يحي

160. انخيار البناء العقلي لعلم الكلام، مجلة الأزهر، ع2، السنة49.

و

• ولد خليفة، محمد العربي.

161. بيرك المفكر والإنسان: من فرندة إلى سان جوليان، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام

والثقافة، ع 10-11، سبتمبر - أكتوبر، السنة العشرون، 1995.

• وهبة، مجدي.

162. أية أيديولوجيا؟، مجلة فصول: الأدب والأيدولوجيا، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ع4 يونيو، 1985، مج5، ج2.

3/ حلقات نقاشية

163. محمد أركون: المفكر والباحث والإنسان، تنظيم: مركز دراسات الوحدة العربية، تحرير وتقديم: عبد الإله بلقزيز، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.

4/ ندوات

164. المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، جمعية البحث في الأدب والعلوم الإنسانية، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال، 1986.

165. العلاقة بين الحضارتين العربية والأوروبية، همبورغ، أبريل، 1983، الدار التونسية للنشر، 1985.

166. المعرفي والأيدولوجي في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، أكتوبر 2010.

167. التراث والتحديث، تونس جامعة الزيتونة، المعهد الأعلى للحضارة الإسلامية، السنة الجامعية 2003-2004

168. التاريخ والتقدم، شعبة الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، نمسيك، تحرير: عبد الإله بلقزيز، الدار البيضاء، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011،

169. قراءات في مشروع محمد أركون، مخبر الدراسات الفلسفية والإكسيولوجية، جامعة الجزائر2، دط، 2011.

5/ مؤتمرات وملتقيات:

170. الفلسفة والدين في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، سبتمبر 1985.

171. أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟ تميمون، أيام 24-23-22 :نوفمبر 1999 ،
مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، 2002 ، منشورات كراسك

6/ لقاءات تلفزيونية:

172. الشرفي عبد المجيد وأبو يعرب المرزوقي، جدلية الدين والسياسة، على الجزيرة مباشر
بتاريخ 11/06/2012 .

7/ المواقع الإلكترونية:

173. tasamoh.com/index.php/num/view/7/118
174. www.albayan.ae/paths/books/1135664206461-2006-01-16-1.880651Mail.almothaqaf.com/index.php/books/77390.html
175. www.alkalema.net/maot/chapter5.htm
176. tt://www.altareekh.com
177. www.onislam.net/arabic/madarik/culture-ideas/100633-2006-11-9%
178. 12017-26.htmlwww.arabphilosophers.com/Arabic/aphilosophers/amodern/amodern-names/Alsayyed.htm aafaqcenter.com/index.php/post1614

سادسا: فهرس الموضوعات

أ	المقدمة.....
	الفصل التمهيدي: في الحداثة والتجديد في الفكر الحدائبي العربي المعاصر.
02	تمهيد
38-3	المبحث الأول: حول مفهوم الحداثة في الفكر الحدائبي العربي المعاصر.
63 -39	المبحث الثاني: الفكر الحدائبي العربي المعاصر: الواقع والاهتمامات.
75 -64	المبحث الثالث: التجديد في الفكر الحدائبي العربي المعاصر.....
76	خلاصة الفصل التمهيدي.....
	الفصل الأول: سؤال التجديد في فكر محمد أركون
78	تمهيد.....
107-78	المبحث الأول: فهم التراث.....
133-108	المبحث الثاني: مساءلة التراث.....
134	خلاصة الفصل الأول.....
	الفصل الثاني: مكانة علم الكلام في مشروع محمد أركون التجديدي.
136	تمهيد.....
159 -137	المبحث الأول: نظرة محمد أركون لعلم الكلام.....
204 -160	المبحث الثاني: ملامح التجديد في علم الكلام في فكر محمد أركون.....
205	خلاصة الفصل الثاني.....
	الفصل الثالث: الأسس الفكرية والمنهجية لتجديد علم الكلام عند محمد أركون.
207	تمهيد.....
236-208	المبحث الأول: الأسس الفكرية لتجديد علم الكلام عند محمد أركون.....

265 - 237	المبحث الثاني: الأسس المنهجية لتحديد علم الكلام عند محمد أركون.....
266 خلاصة الفصل الثالث.
	الفصل الرابع: التوجيه الأيديولوجي في مشروع تجديد علم الكلام في فكر محمد أركون.
268 تمهيد.....
300-268	المبحث الأول: في الأيديولوجيا والتوجيه الأيديولوجي عند محمد أركون
328-301	المبحث الثاني: تحديد علم الكلام بين المعرفي والأيديولوجي عند محمد أركون...
329 خلاصة الفصل الرابع.
330 الخاتمة.....
الفهارس	
335 فهرس الآيات.....
338 فهرس الأحاديث.....
339 فهرس الأعلام.....
342 فهرس الفرق.....
343 فهرس المصطلحات.....
345 فهرس المصادر والمراجع.....
366 فهرس الموضوعات.....

المخلص:

ترتبط الحداثة في فكر محمد أركون بمفهوم التحول؛ أي أنها تتشكل بمقدار ما تملكه هذه الثقافة أو تلك من عناصر تحويلية تستبطن إمكانية زحزحة الأفكار المتخشبة والقضاء على الثقافة البالية، وهي بذلك لا تختص بأمة أو شعب أو مجتمع أو مرحلة تاريخية. وضمن هذا المنظور فإن التراث الإسلامي يمتلك الكثير من العناصر التحويلية المتقدمة التي يجب على الفكر الإسلامي المعاصر أن يستثمرها من أجل بناء فكر حدائثي يكفل للمسلمين عبورا محترما نحو الحداثة.

ويشكل علم الكلام في فكر أركون أحد الحقول التراثية التي تمتلك عناصر تحويلية "مسكوت عنها" و"لامفكر فيها" منذ تصفية الفكر العقلاني والإطاحة بالمعتزلة كتيار حمل فهما تاريخيا للنص القرآني من خلال قوله بـ "خلق القرآن"، وهو غير "العلم" الذي أشرف على تشكيله الخليفة المتوكل وجرى تكريسه وتعميمه بعد ذلك، والذي بات يمثل الخط الذي يجب أن يلتزم به عموم المسلمين باعتباره خط "الفرقة الناجية".

ولذلك تركز اهتمامه على محاولة بعث واسترجاع تلك العناصر وفي الوقت نفسه محاولة كشف التلاعبات المصلحية السياسية التي صاغت ما أسماه في نظره "علم كلام" بغرض التأسيس لرؤية كلامية تستفيد من الفتوحات العقلانية الحداثية في أوروبا ومناهجها النقدية الصارمة التي أثبتت فائدتها في تأسيس اللاهوت المسيحي.

إن ملامح تلك النظرة الكلامية تبدو في محاولته الاستفادة من مثالب وأخطاء الحداثة في صورتها الغربية بخصوص مفهوم الأنسنة وتطبيقاته الاحتقارية والعنصرية والإقصائية التي لا تمت بصلبة إلى الشعارات الإنسانية التي رفعتها أول مرة. كما تبدو، أيضا، في محاولته الاستفادة من الاختيارات الأخلاقية التي تكشفها ممارساتها في السياسة والاقتصاد والاجتماع والفكر وغيرها... وهي، بالتالي، تقوم على رغبة في استعادة مفهوم أكثر إنسانية "للأنسنة" واستعادة مفهوم للأخلاق أكثر انفتاحا على الانسان في كل العالم. وهي نظرة تقترب من الفكر الما-بعد حدائثي الذي يعنى بنقد الحداثة خاصة من جهة تطبيقاتها التي أقصت الدين بدعوى إعلاء العقل وأنهكت الإنسان باسم الانتصار للإنسان.

إن تلك النظرة تبدو مشروعاً منفتحاً على الإنسانية يروم الانفلات من توجيهات ما يسميها "الأيدولوجية الإسلامية" ومنطقها المنغلق الذي جرى تكريسه منذ أن تولى المتوكل منصب خلافة المسلمين. كما يروم، في الوقت نفسه، الانفلات من توجيهات الحداثة الغربية ومنطقها الاستعلائي منذ أن أحكمت سيطرتها وهيمنتها على العالم.

غير أن ذلك المشروع "المتحرر" مما يسميه التوجيهات الأيدولوجية تفضحه انخيازاته الظاهرة للمناهج الغربية والتعلق بالتجربة الأوروبية كسبيل وحيد لإحداث التحول، ويكشفه ذلك الانبهار الكبير العاري عن أي قراءة ابتكارية أو إبداعية والذي لا يمكن أن نعبر عنه إلا بكونه توجيهاً أيدولوجياً يحاول صاحبه أن يخفيه تحت عناوين الموضوعية والعلمية البريئة.

Résumé :

Dans l'esprit de Mohammed Akron Modernité est liée à la notion de transformation; ça veut dire, elle est formée par ce que cette culture contienne des éléments extraient la possibilité de déloger les idées dures et l'élimination de la culture obsolètes, et donc elle ne concerne pas une nation ou un peuple ou une société ou une période historique. Dans ce perspective, le Patrimoine Islamique possède beaucoup d'éléments de transformations avancés que la Pensée Islamique Contemporaine doivent investir afin de construire une pensée moderne qui assurent un passage respectable des musulmans envers la modernité.

La Théologie forme dans la pensée de Akron une des domaines du patrimoine qui détient les éléments de transformation " nul-parlant d'elles " et " nul-pensant d'elles" depuis la liquidation de la pensée rationnelle et le renversement de la Mu'tazila comme un flux portant une compréhension historique du texte coranique en disant " la création du Coran ", qui n'est pas la «science» que le Calife Al-Mutawakil a supervisé ça composition qui a été après consacrée et diffusée, qui est doit être respectée par tous les musulmans et considérée comme la ligne " groupe sauvée ".

En conséquent son attention est appui sur son essayage d'envoyer et de récupérer ces éléments en même temps il son tentative de découvrir les manipulations de l'intérêt politiques qui a rédigé ce qu'ils ont appelé le " la science de la parole " aux but de construire une vision verbale qui bénéficie des conquêtes de la rationalité moderne en Europe et de ces méthodes critiqués et strictes qui se sont prouvées utiles dans l'aboutissement de la Théologie Chrétienne.

Cette vision avait des caractéristiques de verbale qui apparaisse ont essayent de profiter des lacunes et des erreurs de la modernité dans son western image, surtout le concept d'humanisation et de ses applications humiliées, de racisme et d'exclusion qui n'appartient pas aux slogans humanitaires qui ont apportés la première fois.

Comme ils semblent aussi, également, dans la tentative de profiter des défaillances morales révélées par la pratique dans la politique, l'économie, la sociologie, la pensée et d'autres ... donc Ils sont basées sur le désir de restaurer un concept plus humain " humanisé " et de rétablir une notion de morales plus ouverte sur l'homme dans le monde entier.

C'est une vision proche de la pensée postmoderne, ce qui signifie la critique de la modernité concernant ces applications, qui ont éliminés la religion sous le prétexte de haute l'esprit humain et ont épuisés l'homme au nom du triomphe humaine.

Ce point de vue semble un projet ouvert sur l'humanité prétend d'éviter des directives nommées " l ' Idéologie Islamique " et ça logique fermée qui a été consacré depuis Al-Mutawakil succession des musulmans au même temps comme prétend, la fuite des directives de la Modernité Occidentale et de son Transcendantale logique depuis son contrôle et domination sur le monde.

Mais, ce projet «libéral» appelle les directives idéologiques est suppose par ces alliances aux méthodes Western et le accrochement a l'expérience européenne comme le seul moyen de parvenir à la transformation, révèle la grande fascination pour une lecture innovante ou créative, qui ne peut être exprimé comme un dirigé idéologique dans son propriétaire essaye de le cacher sous des titres d'objectivité et de sciences innocents.

Summary

According to Mohamed Arkoun, modernity is related to evolution. The latter is made possible thanks to the factors a nation has in order to eradicate any old cultural systems and become modern. In this way, modernity is not associated with a given community or a particular historical period. In this respect, the Islamic heritage contains numerous highly-developed transformational factors which can be exploited by contemporary Muslims to build a modernist conception guaranteeing their passage towards modernity.

According to Arkoun, 'science of discourse' is a field rich with transformational elements which were 'overlooked' and 'disregarded' since the elimination of the Mu'tazila, who had a historic understanding of the Quranic text via claiming it to be created. Conversely, the Caliph Al-Mutawakil viewed the Quran as 'a science'. Later, this very idea was generalized and adhered to by all Muslims as the path of 'the saved group'.

Arkoun focused on the renewal of these transformational elements and, at the same time, tried to uncover any political manipulations which might lie behind the making of so called 'science of discourse'. In so doing, Arkoun aimed at establishing a discourse vision which benefits from both the European rational and modernist conquests and the firm critical approaches which proved their success in the construction of the Christian theology.

The underpinning feature of this conception was Arkoun's attempt to take advantage of the errors and shortcomings of Western modernity which had racist, exclusionary and mortifying applications. He also tried to benefit from its unethical practices in politics, economics, sociology and ideology... He looked for the restoration of ethics and humanism that is free from all these deficiencies. This concept is close to meta-modernity that provides criticism of modernity itself, especially in terms of its applications which excluded religion in favour of rationalism, causing to humans more harm than benefit. This view seemed to be a project open to humanity with a twofold aim: to get rid of introvert Islamic ideology, on the one hand, and of the transcendental Western modernity, on the other hand.

Yet, this project said to be free from any ideological restrictions is, in fact, empty from any innovation or creativity because it so influenced by the Western approaches and the European experience that it views them as the only way to bring change. This fact leads us to conclude that this project is "ideological" in its nature despite the subjective and scientific direction it calls for.