

اِسْتِشْكَالُ التَّغْرِيبِ فِي نَقْدِ مُحَمَّدٍ أَرْكُونٍ لِلْخِطَابِ الدِّينِيِّ(*)

مُحَاوَلَةٌ لِفَكِّ الْإِلْتِبَاسِ حَوْلَ فِكْرِ أَرْكُونٍ، أَوْ أَرْكُونِ الْإِلْتِبَاسِ حَوْلَهُ

**The Problem of Westernization In the criticism
Mohammed Arkoun of the religious discourse:
An attempt to unravel ambiguity about Arkoun's
thought, Or Arkoun Non-oriented**

مُحَمَّدٌ أَمِينُ بْنُ جِيلَالِي

Mohammed Amine Bendjilali

أكاديمي جزائري، وباحث في الفلسفة السياسية المعاصرة.
أستاذ العلوم السياسية، بجامعة بومرداس [الجزائر].

البريد الإلكتروني:

(amine.bendjilali@yahoo.fr).

(*) طرحي للمسألة بصيغة الاستشكال مُرتبط بطبيعة التغريب في حد ذاته؛ فهو (التغريب) قبل كل شيء عملية (process)، كما هو معروف كلمة الاستشكال تُحيل دلالتها إلى التعقيد على المستوى العملي. على الضد من ذلك يستخدم مُحَمَّدُ أَرْكُونُ مصطلح الأَشْكَالِ (problematisation)، للدلالة على نزع البدهة (evidence) عن التراث، ووضعه على محك النقد والتساؤل من جديد. [للمزيد انظر: مُحَمَّدُ أَرْكُونُ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم مالح، بيروت، دار الساقي، (ط. 1)، (1999م)، (ص/ 22)].

[مُلَخَّصٌ تَنْفِيزِي]

أثارت قضية التغريب أسئلةً جذريةً في الواقع المعاصر على جميع أصدته المتعدّدة، والجانب الفكري للتغريب طرّح نفسه بإلحاح لدى العديد من المفكرين العرب، نظرًا لمُحاكاتهم للغرب في مناهجه، أو مُجاراته إبستيمولوجيًا قصد حلّ مشكلةٍ، رُبّما ترتبط بمُحلّيةٍ أو إقليميةٍ أو عالمية الفكر، كما حدث للفكر العربي الإسلامي، لم نجد أحسن من نموذج مُحمّد أركون في مهارته الفكرية العالية من خلال تعامله باقتدارٍ مع النصوص الفلسفية والدينية الغربية من جهة، والعربية الإسلامية على صعيد آخر. لكن هذا الاقتدار الفكري فَقَدَ قيمته الإبستيمولوجية بأعْيُن المُتلقي لفكر أركون، نظرًا لالتباس الحاصل في عملية التلقي ذاتها، وخاصة بشأن مشكلة نقد الخطاب الديني عند أركون. وعليه، حُمِلَ أركون مسؤولية فكرية مزدوجة في فهم هذا الخطاب، سواءً من الجمهور الغربي أو المُتلقي الإسلامي؛ الأوّل اعتبر أركون مُتحيّرًا للثقافة العربية الإسلامية وتراثها التقليدي، والثاني تلقّاه على أنّه مُروّجٌ للثقافة الغربية العلمانية ومُنجزها الحداثي. بين الجبهتين نقف موقف الملتزم فكريًا لإثبات أنّ قضية التغريب لم تتلبّس فكر أركون الذي كان تأثّره بالبنى الفكرية الغربية تأثّرًا وظيفيًا [«وظيفة الفكر ليس الفرض وإنّما الفهم والاستيعاب»^(*)، على حدّ تعبير أركون]، خارج دائرة التغريب الفكري.

الكلمات المفتاحية: الغرب، التغريب، الدين، الخطاب الديني، الإسلام، الإسلاميات التطبيقية، مُحمّد أركون.

(*) ورد هذا التوصيف على لسان مُحمّد أركون في الحوار الذي أجرأه معه الصحفي تركي الدخيل على قناة الجزيرة، في الجزء الأوّل من برنامج (إضاءات)، يوم الجمعة (02 ديسمبر 2011). انظر الرابط:

[Abstract]

The issue of Westernization has raised radical questions in contemporary reality at all its various levels, and the intellectual aspect of Westernization. He put himself with urgency to many Arab thinkers, because of its To emulate them of the West in its approach, or his career epistemological In order to solve a problem, Perhaps, are linked Local, regional or global thought, As happened to Arab-Islamic thought; We did not find a better model than Muhammad Arkoun in his high intellectual skill Through his ability to deal with the Western philosophical and religious texts on the one hand, And Arab Islamic on another level. But this intellectual capacity, It lost its epistemological value With the eyes of the receiver of Arkoun's thought, Because for the ambiguity in the receiving process itself, Especially on the problem of criticism of religious discourse at Arkoun. Therefore, Arkoun has a dual intellectual responsibility to understand this discourse, Whether from the Western public and from the Islamic receiver. The first considered Arkoun biased to the Arab-Islamic culture and its traditional heritage, And the second received it as a promoter of Western secular culture and modernist achievement. Between the two fronts; We stand intellectually committed to proving that the issue of Westernization Arkon's thought was not worn Which was influenced Functionally affected by western intellectual structures. ["The function of thought is not the imposition but understanding and assimilation," In the Arkoun expression]. Outside the circle Intellectual Westernization.

Keywords: West, Westernization, Religion, Religious Discourse, Islam, Applied Islamology, Mohammed Arkoun.

مَذْخَلُ اسْتِشْكَالِي حَوْلَ فِكْرِ أَرْكُون

أوسطية (الإسلامية). هذه الثنائية الجيو- حضارية والفكرية أفرزت قراءات عديدة حول الاجتهاد الأركوني، حيث حاولت أن تُنمط هُوية الفكر الأركوني بإدراجه في خانة التغريب الفكري [أقصد بهذا المصطلح الانسياق الكليّ نحو الأنساق الغربية للفكر، دون تفحصٍ وغربلةٍ للأفكار، وانتقاء الأصلح منها للفهم والتأويل الموضوعي]. ومن أبرز هذه القراءات نجد المنظورات الإسلامية للتغريب^(٣)، خاصّة وأنّ التكوين الأكاديمي لأركون يحمل بصمةً غربيّةً ناجزةً في دراساته حول الفكر العربي-الإسلامي.

يبدو من ذلك أنّ التناقض الداخلي في فكر أركون يظهر في اشتغاله على نقد التغريب في حدّ ذاته، في الآن نفسه يُوظف أدوات منهجية ذات أساس إبستمولوجي غربي في مشروعه النقدي هذا. إذن، وفقًا

ارتكزت المنظومة الفكرية^(١) لمُحمّد أركون على أدوات نقديةٍ محورها وضعُ قضايا الحضارة (المسيحية، اليهودية، الإسلام) ومقولات الحداثة (العقل، الذات، العلمانية) على مَحَكِّ النقد^(٢) بُغية التدقيق والتخريج الموضوعي، ويبرز هذا جليًّا خلال دعوة أركون الصريحة إلى ضرورة تبني فضاء ثقافيّ مُتعدّد وواحد، يحتوي مختلف الأديان والمعتقدات ويستوعبها. يُحدّد هذا الانتماء بالإطار المتوسطي الذي يجمع بين الضفتين (الأوروبية الغربية والمغاربية الشرق-

(١) إنّ مفهوم المنظومة الفكرية (système pensée) يُمكن من إدراك العلاقات الكامنة واستخراج المقدمات الضمنية التي تُوجّه الفكر توجيهًا حتميًا، وهو يُمارس علومًا مختلفة في الظاهر. [انظر: مُحمّد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوّا، بيروت - باريس، منشورات عويدات، (ط. ٣)، (١٩٨٥م)، (ص/ ٢٠)].

وكان أركون يقصد بها أيضًا الإبيستيمي (l'epistémé)، يقول هاشم صالح: «بالطبع؛ فإنّ مسلمات الأرثوذكسية أو ما يُسمّى أركون بالمنظومة الفكرية الإسلامية (الإبيستيمي) [...]». [انظر مقدمة المصدر: مُحمّد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، بيروت- الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي- المركز الثقافي العربي، (ط. ٢)، (١٩٩٦م)، (ص/ ٨)].

(٢) يُعتبر النقد مستوى من مستويات المشروع الفكري لأركون، فهو شرطٌ جوهري لتأسيس كل ما هو جديد معرفيًا، على هذا الأساس يبدأ أركون مشروعه بنقد الخطاب الإسلامي والخطاب الاستشراقي معًا. وهذا النقد يتضمّن نقد (مشروع التنوير العربي)، [للمزيد انظر: نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، الدار البيضاء - بيروت، المركز الثقافي العربي، (ط. ٣)، (٢٠٠٨م)، (ص/ ١١، ١١٢)].

(٣) في نظري تُضاف الواو لصفة «الإسلامي»، للتعبير عن الأحقية الكبرى للممارسات الأيدولوجية والدينية الإسلامية الموجهة ضدّ الأنساق الغربية المتحيّزة. مثلاً: إقصاء الأفكار الغربية من المجال التداولي الإسلامي.

حتى إنّ الكثير من الباحثين الغربيين في العلوم السياسية يستخدمون كلمة إسلام أو إسلامي كيفما اتَّفَق، وبدون أيّ مراجعة أو تفحص نقدي لمعرفة مدى مشروعية هذا الاستخدام؛ لذلك يرى أركون أنّ هذا الإسلام الذي يتحدّث عنه الأصوليون ومؤرّخوهم من المستشرقين الغربيين ليس إلّا أيديولوجيًا، وينبغي التفريق بينه وبين الإسلام الحقيقي أو التاريخي. [انظر: مُحمّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، (ط. ١)، (١٩٩٨م)، (ص/ ٨)].

هو الخروج من منطق حرب لا متكافئة جذرياً بين مجتمعات خاضعة لعمليات تراجع تاريخي وتخلف، ومجتمعات تُملي خياراتها الفلسفية والسياسية على المسار المستقبلي للوجود البشري^(٤). وهذا دليل واضح على وجود عالمين: أحدهما غربي والآخر إسلامي، مُتصارعين فكرياً حول افتراض مَظَيَّةٍ قِيَمِيَّةٍ، وأيضاً السعي إلى فرضها من خلال خطاب ديني يكون هو المهيمن بخلفياته التراثية وامتداداته الحداثية، وفقاً لثنائية الفرض والرفض، تتحرك المنظومة الفكرية الغربية تجاه العالم الإسلامي في تسويق نموذجها العلماني، وتواجه هذه الحركية بالاعتناق أو الانعتاق من هذا النموذج، من طرف المنظومة الفكرية العربية-الإسلامية. يَقَعُ بين حَدَيِ الثنائية السابقة الاجتهاد الأركوني في محاولته تخريج منطق حياد إبستيمي، لا يؤمن بالتوجه الديني، ولكن يدعو إلى العمل التاريخي و«التحرري السوسيولوجي»^(٥)، والتفكير «فيما لم

لهذه الحالة، يملك مُفكّرنا جغرافية فكرية مُتناقضة ووَعرَة التضاريس، يصعب الإمساك بمثالبها ومطبّاتها، أو مرتكزاتها وسماتها الإيجابية، ممّا يضعنا أمام فكرٍ مُلتبسٍ لا يُمكن اختراقه بالفهم، إلّا إذا كانت لنا دراية شاملة ومُتخصّصة بفكر أركون، من حيث تشكّلاته البيئية وبناءاته الفكرية الداخلية.

من هنا، نُحاول إماطة اللثام عن الالتباس الموجود في فكر أركون، وتفحص المناطق المكنونة المُفارقة (بالمعنى البرادوكسي، Paradoxe) عند استلهاه من الأطر المعرفية الغربية واعتمادها كركيزة توجيهية ودليل منهجي، حينما يُوقع السياقات العربية والإسلامية كموضوع لدراسة الخطاب الديني؟ من هذا المنطلق، نجد أنفسنا أمام «علم للإسلاميات التطبيقية» الذي يحوّز منهجاً وموضوعاً خاصاً؛ كيف يمكن فهم البنيات الغربية عند أركون -والتي يُفترض أنّها تغريبية- داخل هذا العلم الذي ينطوي على أدوات ومناهج غربية، وفي الآن نفسه، تُطبّق هذه الأدوات في محاولة لتفكيك البيئة العربية والإسلامية التي تعكس إشكالات على مستوى الخطاب الديني تحديداً؟

كان القصد من مؤلّف أركون: «من مانهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر»

(٤) مُحمّد أركون، جوزيف مايبلا، من مانهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين، بيروت، دار الساقى، (ط. ١)، (٢٠٠٨م)، (ص ٦).

(٥) ورد هذا المصطلح، في المصدر: مُحمّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت- الدار البيضاء، مركز الإلغاء القومي- المركز الثقافي العربي، (ط. ٢)، (١٩٩٦م)، (ص ٥٢).

ومصطلحاته ومتابعًا لتياراته ومذاهبه خاصة في النصف الثاني من القرن الماضي، حيث نجد نصوصه غنيّةً بالإحالات إلى الكتب والأجهزة المفاهيمية والمصطلحية للعلوم الإنسانية والاجتماعية وتياراتها العلمية المختلفة. وفي الوقت نفسه عمِلَ أركون على إيجاد المناهج السليمة لتطبيقها على الدراسات الإسلامية، ومقاربة العقل الإسلامي من خلالها؛ أي إنّه يصل الفكر الإسلامي بالطفرات المعرفية والنقدية الغربية^(٩). لا شكّ في أنّ مصدر هذه الازدواجية الفكرية هو ما تلقّاه أركون من بيئته التي تجمع بين أنماط ثقافية وحضارية مختلفة، هذا ما جعل أركون عديم التقيّد بمنحى ميتودولوجي واحد، بل تشبّع بمشارب عديدة للعلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها.

(١) وَمَقْصَاتُ وَإِضَاءَاتُ مِنْ سِيرَةِ أَرْكُون تُنِيرُ حِسَّهُ النَّقْدِي:

مُحَمَّدُ أَرْكُون (٠١ فيفري ١٩٢٨ - ١٤ سبتمبر ٢٠١٠)، مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري راحل، كثيرًا ما نجد أنّه عمَدَ إلى الإحالة والكشف عن السيرة

يُفَكِّرُ فِيهِ بَعْدُ فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ»^(٦)، وَفَقًّا لِلْحَقِيقَةِ الْمَوْضُوعِيَةِ الْتَارِيخِيَّةِ لِلدِّينِ وَلِلخَطَابِ الدِّينِيِّ. لَكِنْ مَا الَّذِي يَقْصِدُهُ أَرْكُونُ بِالْغَرْبِ؟ هَلْ هُوَ الْجُغْرَافِيَا أَمْ الْفِكْرُ؟

يَتَجَلَّى التَّفَكُّيرُ الْعَمِيقُ لِأَرْكُونُ حِينَمَا فَصَّلَ وَمَيَّزَ بَيْنَ مِصْطَلَحِي أَرْوْبَا وَالْغَرْبِ^(٧). وَهَذَا يَنْدَرِجُ ضَمْنَ إِلْحَاحِهِ الدَّائِمِ عَلَى زَحْزَحَةِ وَتَجَاوُزِ الْأَجْهَازَةِ الْمَفْهُومِيَّةِ وَالْمَقُولَاتِ الْقِطْعِيَّةِ وَالتَّحْدِيدَاتِ الرَّاسِخَةِ الْمَوْرُوثَةِ عَنِ الْمَاضِي، سِوَاءُ أَكَانَ هَذَا الْمَاضِي يَنْتَمِي إِلَى جِهَةِ التَّرَاثِ الْإِسْلَامِيِّ، أَمْ إِلَى جِهَةِ التَّرَاثِ الْأَرْوْبِيِّ-الْغَرْبِيِّ^(٨).

وَعَلَيْهِ، يَبْدُو أَنَّ أَرْكُونُ كَانَ مُطَّلَعًا عَلَى الْفِكْرِ النَّقْدِيِّ الْغَرْبِيِّ وَمُتَحَكِّمًا فِي مَفَاهِيمِهِ

(٦) أَلَحَّ أَرْكُونُ عَلَى اسْتِعْمَالِ مِصْطَلَحٍ «مَا لَمْ يُفَكِّرْ فِيهِ فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ»، لِسَبَبَيْنِ يَذْكُرُهُمَا: (١) إِمَّا لِأَنَّ الْفِكْرَ الْإِسْلَامِيَّ تَنْحَصِرُ مَرَحِلَتُهُ الْإِبْدَاعِيَّةُ كُلُّهَا فِي الْأَطْرَافِ الْفِكْرِيَّةِ الْخَاصَّةِ بِالْقُرُونِ الْوَسْطَى (أَي: الْمَنْظُومَةُ الْمَعْرِفِيَّةُ الْخَاصَّةُ بِهَذِهِ الْفَتْرَةِ). (٢) وَإِمَّا بِسَبَبِ مَا سَيَطِرُ عَلَيْهِ مِنْ ضُغُوطِ أَيْدِيُولُوجِيَّةٍ فِي صُورَةِ أَرْثُودُوكْسِيَّاتٍ دِينِيَّةٍ. [انْظُرْ مَقْدَمَةَ التَّرْجُمَةِ الْعَرَبِيَّةِ لِكِتَابِ: مُحَمَّدُ أَرْكُونُ، تَارِيخِيَّةُ الْفِكْرِ الْعَرَبِيِّ الْإِسْلَامِيِّ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، (ص/ ٩)]. أَيْضًا يُرْجِعُ أَرْكُونُ مَا لَا يَمَكُنُ التَّفَكُّيرُ فِيهِ إِلَى مَا تَمَنَّعَهُ السُّلْطَانَةُ الدِّينِيَّةُ أَوْ السُّلْطَانَةُ السِّيَاسِيَّةُ (الدَّوْلَةُ الْقَائِمَةُ)، أَوْ الرَّأْيَ الْعَامَّ، إِذَا مَا أَجْمَعَ عَلَى عَقَائِدٍ وَقِيمٍ قَدَّسَهَا وَجَعَلَهَا أَسَاسًا مُؤَسَّسًا لِكَيُونَتِهِ وَمَصِيرِهِ وَأَصَالَتِهِ. [انْظُرْ: مُحَمَّدُ أَرْكُونُ، الْفِكْرُ الْأَصُولِيُّ وَاسْتِحَالَةُ التَّأْصِيلِ: نَحْوُ تَارِيخِ آخِرِ لِلْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، (ص/ ١٠)].

(٧) مُحَمَّدُ أَرْكُونُ، الْإِسْلَامُ، أَرْوْبَا، الْغَرْبُ: رَهَانَاتُ الْمَعْنَى وَإِرَادَاتُ الْهَيْمَنَةِ، تَرْجُمَةٌ وَإِسْهَامُ هَاشِمٍ صَالِحٍ، بَيْرُوتَ، دَارُ السَّاقِي، (ط. ٢)، (٢٠٠١م)، (ص/ ٦).

(٨) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، (ص/ ٩).

(٩) مُصْطَفَى كَيْحَل، الْأَنْسَنَةُ وَالتَّأْوِيلُ فِي فِكْرِ مُحَمَّدِ أَرْكُونُ، أَطْرُوحَةُ دَكْنُورَاهُ، قِسْمُ الْفَلَسَفَةِ، كَلِيَّةُ الْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ، جَامِعَةُ قَسْنَطِينَةِ، السَّنَةِ الْجَامِعِيَّةِ: (٢٠٠٧-٢٠٠٨)، (ص/ ٥).

هناك من يُولي أهمية كبيرة للتفاصيل الدقيقة ويُخصّص لذلك كُتُبًا (غادامير مثلاً)، لكن هناك من يقتصر فقط على المنعطفات الحاسمة من حياته، والتي يمكن أن تُحدث تحولًا أساسيًا في سيرته العلمية. أركون من النوع الثاني، على اعتبار أساسي وهو استثنائته المنهجية في انتقاء ما يتناسب مع مُنجزاته العلمية من خلال سيرته الذاتية، ما يُحدّد عنده «الرؤية vision، والمنهج methode والمفهوم concept»^(١٢). حاول أركون أن يُبرز رؤيته للعالم الغربي عبر الاحتكاك بالنمط الغربي، وتحديدًا غربته بفرنسا، وأيضًا رؤيته للعالم الإسلامي، بمعايشته لمجتمعات عربية إسلامية كالجزائر وبلدان المغرب العربي، وفَقًا لمنهج يقوم على حركة الارتداد إلى الماضي لتأسيس الحاضر، والتطلع لمستقبل مستنير، مُستخدمًا مصطلحات خاصة بكلّ سياقٍ، ومستقاةً من الجهاز المفاهيمي الذي تزخر به العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة. ينساق هذا التحليل في محاولةٍ لتأكيد

الذاتية من خلال خطاب السيرة العلمية، إلى درجة أنّه يصعبُ الفصل بينهما، نادرًا ما يتحدّث أركون عن السيرة الذاتية، إلّا مقالةً واحدةً يُشير إليها من منظور أنثروبولوجي، هي: «مع مولود معمري في تَوْريرت مَيْمُون من الثقافة الشفهية إلى الثقافة العالمة» والتي وردت في كتابه *Humanisme et islam. Combats et propositions*^(١٠) عام (٢٠٠٥)^(١١).

لا شكّ في أنّ مصدر هذه الازدواجية الفكرية هو ما تلقاه أركون من بيئته التي تجمع بين أنماط ثقافية وحضارية مختلفة، هذا ما جعل أركون عديم التقيّد بمنحنى ميتودولوجي واحد، بل تشبّع بمشارب عديدة للعلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها.

هذا يُزيحُ إلى أهمية الخيط الناظم الموجود بين المُفكّر وبيئته التي نشأ فيها، على اختلاف العديد من المفكرين والفلاسفة في طريقة عرض سِيرهم الذاتية،

(١٢) هذه المقومات الفكرية، نجدها مستخدمةً بشكل أساسي لدى

(Sheldon S. Wolin)، (١٩٢٢-٢٠١٥)، في مؤلفه:

- Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision Continuity and Innovation in Western Political Thought*, United Kingdom, Princeton University Press, 2004, 761 p.

(١٠) انظر عنوان الكتاب كاملاً:

- Mohammed Arkoun, *Humanisme et islam. Combats et propositions*, Paris, Vrin, 2005. 315 P.

(١١) مصطفى كيحل، المرجع السابق، (ص/ ١٥).

ووعي أركون لهذا الشرط واستثماره لكل إمكانات المعرفة الممكنة هما اللذان يفصلان بينه وبين الخطاب الإسلامي. فصلاً يصل إلى حدّ التميّز الكامل^(١٣).

قَصَدَ التوضيح، يصوغُ لنا أركون شخصية عبد الرحمن بن خلدون كمثال؛ والذي يعتبره بأنّه مولود في أوساط أرستقراطية عربية في مرحلة تعلّمه، حيث وَجَدَ أمامه مكتبة عربية غنيّة جدّاً، بسبب الجوّ الثقافي العربي المزدهر والمُحيط به (تونس، فاس، القاهرة، قرطبة). «أما أنا -يقول أركون- فَقَدْ نَشَأْتُ فِي الْجَزَائِرِ إِبَّانَ الْأَرَبِيِّينَ وَالْخَمْسِينِيَّاتِ، وَلَمْ أَحْظَ بِمِثْلِ تِلْكَ الْمَكْتَبَةِ، لَقَدْ دَرَسْتُ فِي ثَانَوِيَّةٍ فَرَنَسِيَّةٍ عِلْمَانِيَّةٍ أَثْنَاءَ الْجُمْهُورِيَّةِ الْفَرَنَسِيَّةِ الثَّالِثَةِ، وَكُنْتُ بَعِيدًا عَنِ كُلِّ مَكْتَبَةٍ عَرَبِيَّةٍ، لَقَدْ اخْتَلَفَ الْأَمْرُ، كَانَ عَلَيَّ أَنْ أَقَاتِلَ وَحْدِي»^(١٤). يعكس هذا الوضع التعليمي المأزوم، الذي عاشه أركون سرعةً بديهةً ورغبته الجامعة في الإلمام بالتراث العربي الإسلامي، رغم أنّ البيئة الثقافية والعلمية في الجزائر لم تُوفّر له المادّة الكافية

تضافر سياقين مختلفين في تشكيل أدوات الفكر لدى أركون، هنا تنتفي إمكانية وصف فكر أركون بالتحيز إلى الغرب المسيحي والتواطؤ ضدّ العرب المسلمين.

ينساقُ هذا التحليل في محاولةٍ لتأكيد تضافر سياقين مختلفين في تشكيل أدوات الفكر لدى أركون، هنا تنتفي إمكانية وصف فكر أركون بالتحيز إلى الغرب المسيحي والتواطؤ ضدّ العرب المسلمين.



نحن إذًا، كما يقول نصر حامد أبو زيد، أمام باحثٍ يعي أهم شرطين من شروط إنتاج المعرفة: أوّلًا، شرط الوجود الاجتماعي للمفكّر، الذي هو في حالة أركون الميلاد في مجتمع مسلم وتحصيل المعرفة في مجتمع آخر «من مجتمعات الكتاب»، وهي إشارة للثقافة الأوروبية التي تُمثّل مرجعيةً فكريةً عند أركون. هذا الوجود الاجتماعي حدّد لأركون منظوره لرؤية الفكر الإسلامي، وللإسلام كدين، في سياقٍ أوسع هو السياق الذي يُطلق عليه مجتمعات الكتاب. ثانيًا، شرط إبستيمي متمثلاً في أفضل طرق الاجتهاد المتاحة للمفكّر في عصره.

(١٣) نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، (ص/ ١١٠).

(١٤) رون هالبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة جمال شحيد، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، (ط. ١)، (٢٠١٠م)، (ص/ ١٦٨).

أَيُّ التُّرُوحِ عَنِ الْوَطَنِ»^(١٦). ينطلق هذا التعريف من البُعد المادي للتغريب؛ إذ يُركّز على الغربة بالمعنى الحسي، أي مراعاة مسألة القُرب أو البعد الجغرافي المرتبط بالأرض الأم والبلد الأصل، كمركز لجذب إحساس المغترب بالبُعد، وتعزيز الشعور بالانتماء للوطن بالنسبة للقريب.

من هنا، لا تقتصر التعاريف القاموسية على إبراز الجانب الحسي للتغريب، والذي يتجلى في النفي والإبعاد القسري عن الوطن والأهل، بل ثمة جانبٌ معنويٌ للتغريب يَفُوقُ الجانب السابق في الخُطورة^(١٧)، وهو التغريب على مستوى الفكر والقيم. وهو ما وَسمته في مقدمة هذه الورقة البحثية بالتغريب الفكري.

وعليه، يُطلق التغريب، في الاصطلاح الثقافي والفكري المعاصر، غالباً على حالات التعلُّق والانبهار والإعجاب والتقليد والمحاكاة للثقافة الغربية والأخذ بالقيم والنُظم

لدراسة الذهنية العربية الإسلامية. لكنْ مُفكّرنا لم يتسلَّل إليه اليأس الفكري، بل استطاع أن يُمارس التفكير على الخطاب الديني ضمنَ جبهات فكرية (الجبهة الإسلامية والجبهة الغربية).

(٢) تَفْكِيكُ الْخُطَابِ الدِّينِيِّ عِنْدَ أَرْكَونَ مِنْ مَنْظُورٍ مَرْجِعِيَّةٍ غَرْبِيَّةٍ وَلَيْسَ احْتِفَاءً بِالْمَشْرُوعِ الشَّغْرِبِيِّ:

لِزَامًا عَلَيْنَا وَلِلضَّرُورَةِ الْمُنْهَجِيَّةِ، وَقَبْلَ معالجة منظور أركون للخطاب الديني^(١٥)، لا بدَّ من معرفة ما التغريب؟ لقد ورد في لسان العرب لابن منظور الإفريقي، أَنَّ التَّغْرِيبَ يَعْنِي: «النَّفْيُ عَنِ الْبَلَدِ، [...] وَالْإِغْتِرَابُ إِفْتِعَالٌ مِنَ الْغُرْبَةِ، [...]»

(١٥) يعرف أركون الخطاب الديني؛ أوَّلًا: الخطاب «نقصد هنا بكلمة خطاب كل تشكيلة للمعنى»، وَفَقًا لـ الإكراهات والضرورات الخاصة بحالة معينة ومستوى معين من اللغة، ضغط انتخاب عناصر المعرفة التي يديها كل ناطق أو مؤلف في كلامه الفكري والتأملي يمثل عضوًا منخرطًا في التاريخ، الانتفاضات والحدوس والاحتجاجات وابتكارات الذات المنخرطة في تجربة وجودية فريدة من نوعها. أي: البحث في المبادئ المعرفية التي توجه بنية الخطابات وتشكيلاتها، والسبب العميق الذي ثبت معناها ويقره= التوجه الدلالات. [انظر: محمّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ٨٢)]. ثم يحدد أركون الخصائص التي تطبع الخطاب الديني، في التالي: بنية العلاقات بين الأشخاص داخل النص الواحد، التركيبة المجازية للخطاب الديني، البنية الأسطورية للزمان والمكان في القرآن مثلاً أو في الخطابات الدينية الأخرى، المنظور الأخروي للقيم المعنوية أو السيمانية. [انظر: محمّد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، (ط. ٢)، (١٩٩٥م)، (ص/ ٨٧)].

(١٦) ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب، هاشم محمد الشاذلي، القاهرة، دار المعارف، (ط. ١)، المجلد الخامس، (الجزء ٤٦)، من غ- ل (٣٢٠٣-٤٢١٨)، مادة (غ ر ب)، (١٤٠١هـ/ ١٩٨١م)، (ص/ ٣٢٣٥، ٣٢٣٦).

(١٧) فريد محمد أمعشوش، التغريب... مفهومًا وواقعًا، مجلة الوعي الإسلامي، (العدد ٥٥٣)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، (أغسطس ٢٠١١).

[انظر الرابط: www.alwaei.com/site/index.php?cID=487]

بعد التأمل في السؤال يتبادر إلى الذهن، العودة مباشرة إلى نمط ارتسام صورة الاستشراق والإسلاميات الكلاسيكية عند أركون، فيرى أركون أنه ينبغي علينا القول بأن الإسلاميات الكلاسيكية هي عبارة عن خطاب غربي عن الإسلام^(١٩). ويؤكد على ذلك بقوله: «إنَّ الإسلاميات الكلاسيكية هي خطابٌ غربيٌّ حَوْلَ الإسلام. ذَلِكَ أَنَّ كَلِمَةَ (وَمُصْطَلَحَ) الإسلاميات Islamologie -أي الخطاب الذي يَهْدَفُ إِلَى الْعَقْلَانِيَّةِ فِي دِرَاسَةِ الإسلام- هِيَ فِي الْوَاقِعِ مِنْ اخْتِرَاعٍ غَرْبِيٍّ. يَكْتَفِي الْمُسْلِمُونَ -فيما يخصُّهم بالحديث- عَنِ الإسلام، مِثْلَمَا يَفْعَلُ الْمَسِيحِيُّونَ فِيَمَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَسِيحِيَّةِ. إِنَّ الْعِلْمَ الْمَدْعُو هَكَذَا، لَمْ يَحْظَ فِي السَّابِقِ بِأَيِّ تَأْمُلٍ مِنْهَجِيٍّ. مِنْ أَجْلِ أَنْ نَعْرِفَ فَرْضِيَّاتِهِ وَتَقْسِيمَاتِهِ وَأَفَاقَهُ، فَإِنَّهُ مِنَ الضَّرُورِيِّ أَنْ نَتَوَجَّهَ إِلَى أَعْمَالِ أَوْلَئِكَ الَّذِينَ كَانَ يُسَمِّيهِمْ ج. ه. بوسكيه بـ(كلاسيكيي الإسلاميات)»^(٢٠). يقول أركون: «إِنَّ عِلْمًا كَهَذَا يُشْكَلُ مِنْذُ الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ مُمَارَسَةً مَعْرِفِيَّةً مُلْتَزِمَةً وَغَيْرَ مُلْتَزِمَةً فِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ. أَقْصَدُ بِاللِّتَزَامِ هُنَا الْإِلْتِمَازَ الْإِسْتِيمُولُوجِيَّ. إِنَّهَا مُلْتَزِمَةٌ

وأساليب الحياة الغربية، بحيث يُصبح الفرد أو الجماعة أو المجتمع المسلم الذي له هذا الموقف أو الاتجاه غريبًا في ميوله وعواطفه وعاداته وأساليب حياته وذوقه العام وتوجهاته في الحياة، ينظر إلى الثقافة الغربية وما تشتمل عليه من قيم ونظم ونظريات وأساليب حياة نظرة إعجاب وإكبار، ويرى في الأخذ بها الطريقة المثلى لتقدم جماعته أو أمته الإسلامية، هذا المعنى قريب من دلالة الفعل غَرَّبَ، «to westernize» في الإنجليزية، إذ يُعرَّفُ معجم «أوكسفورد، oxford» هذا الفعل على النحو الآتي:

«To Make an eastern country, person, etc more like one in the west, esp in ways of living and thinking, institutions, etc».

أي جعل الشرق تابعًا للغرب في الثقافة وأساليب العيش وطرق التفكير، وفي الفرنسية، يعني التغريب الشيء نفسه^(١٨). لكن، تبعًا لما تقدّم، هل يمكن اعتبار الميثودولوجيات الغربية التي وجهت فكر أركون في تحليله للخطاب الديني، هي عملية تغريب لطريقة تفكيره للنصوص أم هي تجديد للفهم والتأويل لنفس هذه النصوص؟

(١٩) مُحَمَّد أَرْكُون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، بيروت، دار الساقي- سلسلة بحوث اجتماعية (٤)، (ط. ٣)، (١٩٩٦م)، (ص/ ٣٧).

(٢٠) -----، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ٥١).

مسيحيًا دارسًا للإسلام كتراث ديني، أو عربيًا إسلاميًا قارئًا للمسيحية كخطاب ديني. لأن الآخر يبني خطاباته على الخلفية الفلسفية والمعرفية التي تشكلت لديه في فترة زمنية محدّدة، تعبّر عن ثقافة معينة. لذا، تتوفّر العديد من التعاريف القاموسية الغربية لمصطلح الخطاب على حُمولة فكرية قويّة من حيث الدلالة الإيتيمولوجية والفلسفية والمعرفية. فإذا كنّا بصدد الحديث عن أركون الذي ينتمي إلى المرجعية الغربية، وتحديدًا المدرسة الفرنسية، فسنستند إلى التحديدات القاموسية الفرنسية قصد الإشارة إلى مفهوم الخطاب الذي تعامل معه أركون وشجّرهُ فيما بعد إلى أنماطٍ مُتعدّدةٍ للخطاب.

ورد تعريف «الخطاب، discours» في الموسوعة الفلسفية لأندريه لالاند، فُصّد به: «عملية فكرية تجري من خلال سلسلة عمليات أولية جزئية ومُتتابة. بنحو خاص، تعبير عن الفكر وتطوير له بسلسلة كلمات أو عبارات مُتسلسلة»^(٢٢). ترتيبيًا على هذا التحديد القاموسي، نصلّ إلى أبرز السمات العامّة التي تُميّز الخطاب داخل محور الثقافة الغربية؛ أولًا، أنّه تاريخي، بالمعنى

بمعنى أنّ المُستشرقين يَنتمونَ إلى ثقافتهم الخاصّة عندما يُراقبون الإسلام، ثُمَّ يَتحدّثون عنه انطلاقًا من فَرَضِيَّاتٍ مُسبّقةٍ ومُسلّماتٍ فلسفيةٍ ولاهوتيةٍ وأيديولوجيةٍ خاصّةٍ بِهذه الثقافة، [...] إنّ التزامهم الإيستيمولوجي هو نفسه التزام كلِّ باحثٍ آخرٍ غير مُختصٍّ بالإستشراق حتّى عندما يدرّس المُجتمعات الأوروبية أو الغربيّة. ولكنهم غيرُ ملتزمينَ إيستيمولوجيًا في ذاتِ الوقت: بمعنى أنّ المُستشرقين لا يُبالونَ إطلاقًا بِمَصرِ المُسلمينَ والمُجتمعات الإسلامية عندما يدرّسون الإسلام أو يكتُبونَ عنه. [...] فعلى كاهلِ المُسلمينَ أنفسهم تَقَعُ مهمّةُ التّجديدِ وزَحْزَحَةِ الحُدُودِ التّقليديةِ لِفِكرِهِم وَمَعْرِفَتِهِم»^(٢١).

إذن، يدعو أركون من خلال هذا التصريح إلى ضرورة الانفتاح على خطاب الثقافة الغربية حول الإسلام، حتّى يستطيع الباحث أن يُؤسّس قاعدة معرفية رصينة للحوار مع الآخر الأوروبي في مسألة الدين وتشكيل الخطاب الديني القائم على العقلانية والفهم الدقيق. ولا يمكن لذلك أن يلامس الواقع إلّا من خلال مراعاة مفهوم النسبية الثقافية لدى الدارس الذي يقوم بِمهمّة القراءة للتراث الديني، سواءً كان غربيًا

(٢٢) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريف خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، المجلد الأول (A-G)، بيروت-باريس، منشورات عويدات، (ط. ٢)، (٢٠٠١م)، (ص / ٢٨٧).

(٢١) -----، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، المصدر السابق، (ص / ٣٧، ٣٨).

وتقليل فجوة الخلاف بين الإسلام والغرب، وتغيير صورة الثقافات الإسلامية التي خَلَقَهَا الغرب والتي لم تتغيّر منذ القرون الوسطى، مُستفيدًا من تجارب ومُنجزات ميشيل فوكو وبير بورديو وفرانسوا فوريه وغيرهم^(٢٤)، من الذين أحدثوا ثورةً إبيستيمولوجيةً ومنهجيةً في الفكر الحديث^(٢٥)، اختراق اللا مُفكّر فيه والمُسْتَحِيلُ التّفكير فيه من

تمكّن أركون من ترتيب قراءة موضوعية تاريخية نسقية للفكر الغربي في خطابه حول الدين، ما يعكس تأثره البالغ بالبنىات الغربية في تحليلاته، في نفس الوقت كان حذرًا منهجيًا من السقوط في فخّ التغريبية الفكرية.



(٢٤) في المقابل: لا ننسى أنّ أركون اختار أن يبحث حول شخصيات عربية إسلامية؛ في أطروحاته عن الدكتوراه بالفرنسية، بجامعة السوربون، والموسومة بـ (L'humanisme arabe au IX^eme Siècle) والتي أصبحت كتابًا فيما بعد، ترجمه هاشم صالح إلى اللغة العربية بـ «نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحدي»، والتي حاول أركون ضمّنها، ومن خلال تحليله لكتب مسكويه والتوحدي، أن يُثبت أنّ انتشار النزعة الإنسانية مُرتبط بازدهار النزعة العقلانية. [المزيد انظر المصدر: مُحمّد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحدي، المصدر السابق، (ص/ ١٤)].

(٢٥) سيّار الجميل، مُحمّد أركون: مفهوم (الأنسنة) ومشروع (الإسلاميات التطبيقية): وقفة نقدية، جريدة الزمان، (العدد ١٦٦٩)، (٢٢ نوفمبر ٢٠٠٣). [انظر الرابط: <http://www.ibn-rushd.org/>]. [arabic/Azzaman-٢٢,١١,٠٣.htm].

الذي يكون مُحدّدًا ومُحوّرًا بواسطة قوى بسيكو-سوسولوجية تَصِفُ أو تَعكّسُ العصر. ثانيًا، أنّه نسقيّ خاضع لقواعد إستراتيجية (وليس لغوية فقط) مقبولةً عمليًا وبراجماتيًا داخل الأمة المُفسّرة. ثالثًا، أنّه موضوعيّ، فلا يوجد خطابٌ من غير موضوع، كما لا يوجد تحليلٌ للخطاب دون إعادة بناء لظروف إنتاج وفهم الخطابات^(٢٦). انطلاقًا من ذلك، تمكّن أركون من ترتيب قراءة موضوعية تاريخية نسقية للفكر الغربي في خطابه حول الدين، ما يعكس تأثره البالغ بالبنىات الغربية في تحليلاته، في نفس الوقت كان حذرًا منهجيًا من السقوط في فخّ التغريبية الفكرية.

(٣) تَحْلِيلُ الْبُنْيَاتِ الْغَرْبِيَّةِ فِي فِكْرِ أَرْكُونِ وَتَأْثِيرِهَا الْوُظَيْفِي فِي قِرَاءَاتِهِ لِلنُّصُوصِ الدِّينِيَّةِ:

كَانَ الْهَمُّ الْأَسَاسِي لِأَرْكُونِ هُوَ سَوَالُ الْفَهْمِ الْعِلْمِيِّ لِلوَاقِعِ التَّارِيخِيِّ الْمُتَنَوِّعِ لِلْمَجْتَمَعَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ، الَّذِي يَهْدَفُ مِنْ خِلَالِهِ إِلَى الْبَحْثِ عَنْ تَشْكِيلِ صُورَةٍ عَقْلَانِيَّةٍ وَوَاقِعِيَّةٍ عَنْ تَرَاثِ الْأُمَّةِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ،

(٢٦) الطاوس أغضابنة، الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة، (٢٠١٠-٢٠١١م)، (ص/ ٦٨).

تُحتمل ضرورات الصراع غير المتكافئ، أم أنه حقيقي استراتيجي؟^(٢٧)

يَعود سبب هذا الإرباك إلى أن أركون خاصّ الصراع على جبهتين اثنتين وليس على جبهة واحدة فقط؛ جبهة الغرب والمثقفين الغربيين (أو لنقلُ الجمهور العام الغربي)، وجبهة الإسلام والمثقفين العرب. من لا يعرفُ فكرَ أركون عن كثبٍ يتوهّمُ أنه يُغيّرُ مَوَاقِعَهُ الأساسية. فإذا تحدّثَ أمام الأوروبيين لأمهم لأنهم لا يكلّفون أنفسهم عناءَ البحثِ والتروّي قبل إطلاق الأحكام السلبية على التراث الإسلامي والثقافة العربية. فيتوهّمُ بعضهم عندئذٍ أنه أصولي يُدافع عن دينه وتراثه بأيّ شكلٍ. وإذا تحدّثَ أمام الجمهور الإسلامي أو العربي لأمه بشدّةٍ لأنه مُصرٌّ على مَوَاقِعِهِ التقليدية فيما يخصّ فهمه لتراثه. فيتوهّمُ بعضهم بأنه مُعادٍ للعروبة والإسلام. مسألة العلمنة مثلاً، عندما يتحدّث أركون عنها أمام الجمهور الغربي (فرنسياً كان أم غير فرنسي) ينتقدُ التطرّف الذي لحقَ بها أثناء المرحلة الوضعية في القرن التاسع عشر وحتى هذا القرن. ويدعو إلى إعادة التفكير فيها

خلال الخطاب النقدي^(٢٦)، أيضاً مُجابهةً أركون للفكر الإسلامي الكلاسيكي القائم على الفيلولوجيا الوصفية، عبر أدوات التفكيك والحفر المعرفي والتأويل، وكلّ ذلك كان من أجل تأسيس فهمٍ جديدٍ ومغايرٍ للتراث الديني.

من أجل ذلك، يُنتقد أركون عادةً من قبل المحافظين والأصوليين الذين يتهمونه بأنه يذهب بعيداً (أو أكثر ممّا يجب) في تحليل الظاهرة الإسلامية، في تعريتها من الداخل وتفكيك المواقف التقليدية. وهذا شيءٌ مفهومٌ ومُتوقّع. ولكن منذُ بضعة سنواتٍ، وتحديدًا منذ مقابلته الشهيرة في جريدة «اللوموند»، «le monde» عن قضية سَلْمَانَ رُشْدِي، راحت تظهر انتقاداتٌ جديدةٌ من الطرف الآخر، أي من الطرف الحديث والعلماني. وتوجّس البعض خيفةً: هل غيرَ محمد أركون مَوَاقِعَهُ فجأةً؟ وما سبب هذا التغيير؟ وهل هو تكتيكيٌّ

(٢٦) نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المرجع السابق، (ص/ ١١٦). اللّاءُ مُفَكَّرٌ فِيهِ (impensé): كلُّ ما لم يُفَكَّرْ فِيهِ يُعَدُّ المُسْتَحِيلَ التَّفَكُّيرُ فِيهِ: مَا هُوَ مُسْتَحِيلُ التَّفَكُّيرِ فِيهِ فِي فِتْرَةٍ مُعَيَّنَةٍ. [انظر: مُحمَّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ١٠).] إِنَّ اللّاءَ مُفَكَّرٌ فِيهِ لَيْسَ إِلَّا تَرَاكُمًا لِلْمُسْتَحِيلِ التَّفَكُّيرِ فِيهِ فِي عِدَّةٍ مَرَاجِلَ مُتَعَاقِبَةٍ مِنَ التَّارِيخِ (l'impensable)، وَذَلِكَ لِأَسْبَابٍ دِينِيَّةٍ أَوْ إِجْتِمَاعِيَّةٍ أَوْ سِيَاسِيَّةٍ أَوْ غَيْرِهَا.

[انظر: مُحمَّد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، المصدر السابق، (ص/ ١٨).]

(٢٧) مُحمَّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، (ص/ ٣١٣، ٣١٢).

أو تجديدها لكي تُلبّي الحاجات الروحية والمستجدة للمجتمع الفرنسي أو الأوروبي بشكل عام. فماذا يفهم المثقف العربي من ذلك؟ يفهم أنّ أركون ضدّ العلمنة^(٢٨). ولكنّه عندما يتحدث عن العلمنة بالنسبة للعالم الإسلامي أو العربي، فإنّ لهجته تشدّد وتحتدّ وتُشبه لهجة مفكّرٍ عصر التنوير والقرن التاسع عشر. لماذا؟ لأنّ العرب أو المسلمين لم يشهدوا بعدّ العلمنة الأولى، التي أثبتت فعاليتها الإيجابية في حلّ المشاكل المذهبية والطائفية للمجتمعات الأوروبية. يعود إذن هذا الالتباس عند أركون إلى مسألة التفاوت التاريخي بين العرب والغرب^(٢٩).

وعليه، نلاحظ أنّ الاختلاف في طبيعة الثقافة والسيكولوجيا و«سوسيولوجيا الفشل»^(٣٠)، كما يُسمّيها أركون،

(٢٨) المصدر نفسه، (ص/ ٣١٢، ٣١٣).

(٢٩) المصدر نفسه، (ص/ ٣١٤).

(٣٠) بحث- أركون في أسباب تراجع النزعة الإنسانية من ساحة الفكر العربي، والتأسيس لما يسمّيه سوسيولوجيا الفشل، لمعرفة لماذا مثلاً نجح ابن رشد في الغرب وفشل عند العرب، ومن ثمّ نجحت العقلانية هناك وفشلت هنا، أملاً منه في بعث الموقف العقلاني ونزعة الأنسنة في الفكر الإسلامي المعاصر. [انظر: مصطفى كحل، المرجع السابق، (ص/ ٣٧٥)]. وقد يتساءل القارئ: ولكنّ ماذا حلّ محلّ النزعة الإنسانية والعقلانية بعد إختفائها؟ والجواب أنّه حلّت محلّها الأوثودوكسية الضيقة والجامدة التي لا تزال تُسيطر علينا منذ عصر الإنحطاط وحتى اليوم. وهي التي تُغذي الحركات الأصولية السائدة حالياً. فهذه الحركات لا علاقة لها بالموقف الإنساني أو بالنزعة الإنسانية للفكر الكلاسيكي. [انظر: محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد، المصدر السابق، (ص/ ١٤، ١٥)].

والتخلف التاريخي والتباعد في نسبة التطور والإقلاع الحضاري بين الغرب والعرب، هو السبب الرئيسي في صعوبة تلقّي الاجتهاد الأركوني حول فهم الخطاب الديني، وبالتالي قلب أدواره ومواقفه الفكرية، فهناك من ينعته من التيار الإسلامي بالزائد عن الدين ضدّ العلمانية، وهناك من يُصنّفه من الأوروبيين في خانة المحاربين للتطرّف العلماني الذي يُجّد العقل والحادثة. هذا اللبس يستلزم منّا الدراية الشاملة والعميقة بالأدوات المنهجية التي استعان بها أركون من العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية.

هذه الأدوات ستكفل الانفتاح للخطاب الديني، ولا يصبح هذا الخطاب عند توظيفها (الأدوات)، على حدّ تعبير أركون، «عبارة عن تيولوجيا قائمة على التّبجيل الدّفاعي لأمة مُنغلقة على قناعاتها وقيّنياتها وفقط»^(٣١)، بل يصبح ضرباً من القراءة التي يتوسّل بها الباحث لتفكيك الأبعاد التيولوجية القابعة خلف الأبنية اللغوية للخطاب الديني، بغية فهمها

(٣١) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق،

في البنية التفكيكية والأركيولوجية: الحفر والتفكيك:

تبرز أهمية التفكيك في نظر أركون، من خلال ممارسته على مفهوم الدوغمائية^(٣٣) ومفهوم الأرثوذكسية الخاصين بتراثه هو بالذات. هذه الممارسة بدورها تجعل الفكر العربي-الإسلامي يفتح على العقلانية الحديثة بشكل فعلي ودائم وناجح. لكن، ما المنهجية التفكيكية التي يدعو إليها ويُطبّقها أركون من أجل استكشاف شتى مستويات التراث وزخّرة إشكالياته الأساسية عن مسارها التقليدي المألوف؟ يمكن النظر إلى تاريخ التراث -أي تراث- على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية، متراصة فوق بعضها الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية أو الأركيولوجية. ولا يمكن أن نتوصّل إلى الطبقات العميقة -القرون التأسيسية الأولى مثلاً- إلا باختراق الطبقات السطحية والوسطى رجوعاً في الزمن إلى الوراء. إن مؤرّخ الفكر بالمعنى الحديث للكلمة (أركيولوجي الفكر حسب فوكو) هو ذلك الذي يستطيع

موضوعياً كما هي في حقيقتها، لا كما رسّختها الدوائر الرسمية المخلقة في اللا شعور الديني للمسلمين، واحتكرت من خلالها حقّ التفسير والكشف عن الحقائق الدينية^(٣٢).

بمعنى آخر، من خلال هذه الحزمة والعلبة من الأدوات المنهجية لا يُصبح إنتاج المعنى في الخطاب الديني عند أركون رهيناً بإملاءات قوى ومصالح وتوازنات السلطة الزمنية (السياسية)؛ لذلك كان هدف أركون من توظيفها هو تعرية ترسّبات المعنى في إرادة الهيمنة لدى السلطة، وبالتالي ترسيخ لانهاية المعنى في المخيال الاجتماعي والنفسي للمسلم المعاصر، ممّا يُمكنه من توطين فهم صحيح ودقيق للنص الديني، خاصّة القرآن. هذا كلّهُ يُبرز أهمية الاجتهاد الأركوني في استلهاام البناءات الغربية، لا تقليدها بصفة مُطلقة.

(٣٢) عبد اللطيف البدادي، الإسلاميات التطبيقية والخطاب الديني: حفريات تأويلية في الخطاب الديني عند محمد أركون، بحث محكم، قسم الدراسات الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، (ص/ ١٣)، انظر الرابط:

www.mominoun.com/pdf/2014-12/547e952597d771665654113.pdf

(٣٣) المَقْصُودُ بِالسِّيَاحِ الدُّوْغِمَائِيِّ: الْعَقْلِيَّةُ الْأَرْتُوذُكْسِيَّةُ الْمَسْجُوتَةُ دَاخِلَ نِظَامِ عَقَائِدِي مُغْلَقٍ لَا يَتَنَاقَشُ وَلَا يُمَسُّ. [انظر المصدر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ٤٢)].

ترتيباً على السابق، تظهر إرادة المعرفة في مقابل إرادة الهيمنة^(٣٧) التي تحدّثنا عنها من قبل، وفقاً للإرادة الأولى (إرادة المعرفة)، يصبو أركون إلى تحرير الذهنية العربية-الإسلامية، سواء كانت فرداً أو جماعةً أو طائفةً أو مذهباً، من الانغلاق في الفكر والثقافة والدين. لا يتم ذلك حسب أركون إلا بتبني منظومة التأويل للتحرّر من حرفة النص.

في البنية التّأويلية: التّأويل مُضاماً للأساس الفيلولوجي:

يقول أركون: «إنَّ الرِّبَطَ بَيْنَ مُخْتَلَفِ أَنْوَاعِ الْمَنْهَجِيَّاتِ التَّحْلِيلِيَّةِ، يَقْتَضِي أَنْ نُنَبِّقَ التَّحْلِيلَ الْأَلْسَنِي، وَالتَّحْلِيلَ السِّمِّيَّ الدَّلَالِي، وَالتَّحْلِيلَ التَّارِيخِي، وَالتَّحْلِيلَ الاجْتِمَاعِي أَوْ السُّوسْيُولُوجِي، وَالتَّحْلِيلَ الْأَنْثُرُوبُولُوجِي، وَالتَّحْلِيلَ الْفَلَسَفِي. وَعَلَى هَذَا النَّحْوِ نُحَرِّرُ الْمَجَالَ أَوْ نُفَسِّحُ الْمَجَالَ لِوِلَادَةِ فِكْرٍ تَأْوِيلِي جَدِيدٍ لِلظَّاهِرَةِ الدِّينِيَّةِ، وَلَكِنْ دُونَ أَنْ نَعْرِضَ أَبَدًا عَنِ الظَّوَاهِرِ

التَّوَصَّلُ إِلَى تِلْكَ الْعُصُورِ الْغَابِرَةِ الْمَطْمُورَةِ بِالرُّكَامِ عَنْ طَرِيقِ الْحَفْرِ وَالتَّعْرِيةِ [...] يعني التفكيك أيضاً تعرية آليات الفكر الذي وَلَدَ النظريات المختلفة والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة والتركيبية الخيالية والأنظمة الإيمانية والمعرفية. وكل ذلك من أجل نزع البداهة عنها وتبيان منشئها وتاريخيتها، وبالتالي نسبتها^(٣٤). لقد تأثّر أركون بديدا في طريقة تحليل النصوص خاصّة في نقده لمركزية العقل العربي-الإسلامي. عند إزاحته للمعنى السامي وليس رفضه في الخطاب اللاهوتي والميتافيزيقي وحتّى التشريعي (أصول الفقه)^(٣٥). من هنا، يذهب أركون إلى أنّ تفكيك العقل الإسلامي مثلاً، هو إرادة بلوغ أنواع وأنماط العقلنة التي يختص بها كلّ مذهبٍ من المذاهب الإسلامية، أو مرتبة العقلنة عند كلّ مُشْتَغِلٍ على مسائل الدين، وذلك تجنّباً للموقف الأرثوذكسي من جهة، ووضع الدين ضمن القراءة التاريخية وفي إطاره الاجتماعي^(٣٦).

(٣٤) مُحمَّد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، المصدر السابق، (ص/ ٩، ١٠).

(٣٥) رون هالبر، المرجع السابق، (ص/ ٢٣٠).

(٣٧) هذه الثنائية المتقابلة أفرد لها نصر حامد أبو زيد كتاباً أساسياً. [انظر: نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، بيروت، المركز الثقافي العربي، (ط. ١)، (١٩٩٥)، (ص/ ٢٨٧)].

(٣٦) هذا التعبير ورد على لسان مُحمَّد أركون في الحوار الذي أجراه الصحفي تركي الدخيل معه، على قناة الجزيرة في الجزء الأول من برنامج إضاءات، المرجع السابق.

في النظم الألسنيّة: تجديّد للأطر العقليّة والثقافيّة:

اتَّبَعَ أركون التحليل الألسني الحديث (أو السيميائي الدلالي بشكل عام) الذي يُحرِّر المراء من أسر النصوص الدينية وهيبتها الضخمة التي تضغط عليه ما إن يبتدئ بقراءتها، فلا يستطيع أن يُقيم مسافةً بينه وبينها لتحليلها موضوعياً «لأنّ هذه النصوص -يقول أركون- كانت قد شكّلت حَسَاسِيَّتَنَا مُنْذُ الصِّغَرِ. لَقَدْ أَصْبَحْنَا سُجَنَاءَ لَهَا وَلَأَسَالِيْبِهَا فِي التَّحَسُّسِ وَالْإِدْرَاكِ دُونَ أَنْ نَذْرِي. إِنَّ التَّحْلِيلَ السِّيمِيَّائِي يُسَاعِدُنَا عَلَى إِقَامَةِ هَذِهِ الْمَسَافَةِ، وَيَجْعَلُنَا نَرَاهَا كَمَا هِيَ عَلَيْهِ: أَيُّ فِي حَقِيقَتِهَا الْمَادِّيَّةِ وَالنَّصِيَّةِ وَاللُّغَوِيَّةِ»^(٤٠). ويلعب مفهوم الاستعارة داخل الخطاب الديني عند أركون دوراً محورياً في النسق السيميائي، حيث يتجلى هذا الدور والوظيفة في منح القارئ القدرة الفائقة على تجاهل طبيعة النص الديني نفسه، إلى درجة عدم اعتبار الهوية للنص إن كانت إسلامية أو مسيحية أو يهودية^(٤١).

(٤٠) مُحمَّد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، المصدر السابق، (ص/ ٣٢، ٣٣).

(٤١) هذه الفكرة وردت خلال الحوار الذي أجراه الصحفي تركي الذخيل مع مُحمَّد أركون على قناة الجزيرة في الجزء الأول من برنامج (إضاءات)، المرجع السابق.

الأخرى المشكّلة للوواقع التاريخي-الاجتماعي الكلي^(٣٨). تُوحى هذه القراءة الأركونية بنظرة موسّعة للإسلام باعتباره ديناً، وثقافةً، وفكراً، وتاريخاً، هذا ما يجعل الدارس والباحث يفتفي أثر منهجية علمية (العلوم الإنسانية والاجتماعية) صارمة وقراءة تأويلية للدين في الآن نفسه، وأبلغ مثال يسوقه لنا أركون في هذا المنحى هو درجة تغلغل الدراسات اللسانية في فهم النص القرآني^(٣٩)، فيمكن أن يُقدّم هذا النوع من الدراسات -حسب مُفكرنا- الذي يتركز على علم الدلالة والسيميولوجيا، فهماً عصرياً للخطاب الديني، يتمشى ومستجدات الفرد المسلم على جميع الأصعدة الحياتية.

(٣٨) مُحمَّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، (ط. ٢)، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٧٠).

(٣٩) يقول أركون: «لَقَدْ شَرَعْتُ فِي تَطْبِيقِ إِشْكَالِيَّاتٍ وَمَنَاجِجِ السَّنَاتِ وَالسِّمِيَّاتِ لِتَحْلِيلِ الْخُطَابِ الْقُرْآنِيِّ مُنْذُ أَوَّلِ السَّعِيَّاتِ مِنَ الْقَرْنِ الْمَاضِي. وَنَشَرْتُ عَامَ (١٩٧٠م) الْبَحْثَ الْأَوَّلَ بِعُنْوَانٍ (كَيْفَ نَقَرُ الْقُرْآنَ) [...]، (وَقَرَاءَاتُ فِي الْقُرْآنِ) الَّذِي صَدَرَتْ طَبْعَتُهُ الثَّانِيَّةُ فِي ثَوْتَسْ عَامَ (١٩٩١م)، [...] شَرَحْتُ فِي مُقَدِّمَةِ الطَّبْعَةِ الثَّانِيَةِ كَيْفَ يَجِبُ عَلَى الْقَارِئِ أَنْ يَتَذَرَّبَ [...] عَلَى التَّمْيِيزِ بَيْنَ الْبُيْنَةِ اللَّغَوِيَّةِ وَالسِّمِيَّاتِيَّةِ لِلنُّصُوصِ، وَالتَّعْرِيفَاتِ وَالتَّأْوِيلَاتِ اللَّاهُوتِيَّةِ الْعَقَائِدِيَّةِ، وَأَنَّ التَّحْلِيلَ اللَّغَوِيَّ وَالسِّمِيَّاتِيَّ سَابِقٌ مُنْهَجِيًّا وَإِبِسْتِيْمُولُوجِيًّا عَلَى التَّحْلِيلِ وَالتَّأْوِيلِ اللَّاهُوتِيَّيْنِ». [انظر: المصدر نفسه، (ص/ ٥)].

ففي الجانب التاريخي استند أركون على خلفيات وحقول معرفية، متمثلة في مدرسة الحوليات الفرنسية، وأركيولوجيا ميشال فوكو، التي يميّز فيها فوكو بين تاريخ الأفكار المكتفي بسرد جملة من الآراء المنفصلة عن سياقها الاجتماعي والسياسي والثقافي، وتاريخ الأنساق الفكرية الذي يحاول فيه مؤرّخ الأنساق الربط بين المقدمات والمقولات والمبادئ والمناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين والباحثين والأدباء والفنانين في إنتاجهم وكتاباتهم، وتكوين مجموعة علمية توجيهية تنظيرية تُسمّى إستممية العصر، والذي شكّل مركز اهتمام أركون في دراساته للعقل الإسلامي. وتتجلى أهمية التحليل السوسيولوجي للخطاب الديني من منظور أركون، في قدرته على تقويض بعض التمثلات التي فرضتها المؤسسة الأرثوذكسية الدوغمائية على المسلمين، وبالتالي دعا أركون إلى تحليل الدين كغيره من الظواهر الاجتماعية الأخرى، مستعيناً بسوسيولوجيا بورديو ومفاهيمها حول الرأسمال الرّمزي، السلطة الرّمزية، العنف الرّمزي، إلخ. وأخيراً اعتماد التحليل الأنثروبولوجي لاكتشاف المكونات الثقافية المهمّشة من قِبَل المؤسسة الرسمية كالتراث الشفهي وتراث الأقلية المعارضة (المعتزلة والشيعة) والاستماع لصوت القوى المغلوبة

لقد كان هدف أركون من القراءة الألسنية هو إضفاء طابع تاريخاني متطوراً على الظاهرة الدينية، ومحايثاً للتطوّرات والتحوّلات التي تمسّ أبنية المجتمعات الإسلامية وأنساقها الذهنية والثقافية. الأمر الذي يعني أنّ مشروع أركون الفكري في حاجة إلى تأسيس قراءة جديدة، تُمكّن من تفكيك هذه الأبنية والأنساق، لمعرفة طرائق تكوين العقل الإسلامي وطرائق اشتغاله، ومعرفة ثوابته ومتغيّراته، وهو ما ستضطلع به القراءة التاريخية الأنثروبولوجية والسوسيولوجية^(٤٢).

فِي النُّظْمِ التَّارِيخِيَّةِ وَالسُّوسْيُولُوجِيَّةِ وَالْأَنْثُرُوبُولُوجِيَّةِ: إِشَارَةٌ لِأَهْمِيَّةِ السِّيَاقِ فِي الْفَهْمِ:

يلتقي تصوّر أركون حول الخيال والمخيال في الحضارة العربية-الإسلامية بأحدث النظريات في مجال عِلْمِي الاجتماع والأنثروبولوجيا. فمن المعروف أنّ بير بورديو يُولي أهمية قصوى للعامل الرّمزي في تحريك التاريخ. وكذلك الأمر فيما يخصّ جورج بالاندييه وكاسترياديس وجورج دوبي وغيرهم كثيرين^(٤٣).

(٤٢) عبد اللطيف البدادي، المرجع السابق، (ص/ ١١).

(٤٣) مُحمّد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، المصدر السابق، (ص/ ٢٤٣).

الناحية اللغوية والفيلولوجية، وربطها بالقراءات المستندة إلى الدراسات الإنسانية والاجتماعية. على هذا الأساس انطلق من نقد الإسلاميات الكلاسيكية التي افتقرت، في نظره، إلى التمهيص الإبستمولوجي.

(٤) القُصُورُ المَنَهْجِيُّ للإِسلامِيَّاتِ الكَلَّاسِيكِيَّةِ فِي مَنظُورِ أَرْكُون: دَلِيلٌ عَلَى الجِيَادِ الأَرْكُونِي:

من المفارقات التي وقعت فيها الدراسات والمقاربات الاستشراقية الغربية، كونها تُعاني فقرًا إبستمولوجيًا من جهة، ومن أخرى يُطبّقون الاستنتاجات الكسولة والعجلى على الإسلام^(٤٥). «فَهَيَّ تَتَحَدَّثُ عَنِ الإِسْلَامِ بِشَكْلِ مُمِلٍّ ومكرر عَنْ نَفْسِ الشَّيْءِ، أَي عَنِ الإِسْلَامِ الأَقْنُومِي المَسْؤُول عَنْ كُلِّ شَيْءٍ يَحْصُلُ فِي المَجْتَمَعَاتِ الَّتِي انْتَشَرَ فِيهَا هَذَا الدِّين. إِنَّهَا تَتَحَدَّثُ عَنِ الإِسْلَامِ بِالْحَرْفِ الكَبِيرِ ISLAM لَا بِالْحَرْفِ الصَّغِيرِ islam لِكَي تَقُولَ بَأَنَّهُ عَامِلٌ فَوْقَ طَبِيعِي أَوْ خَارِقٌ لِلطَّبِيعَةِ يُؤَثِّرُ فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا يَتَأَثَّرُ بِأَيِّ شَيْءٍ»^(٤٦).

(٤٥) الحاج دُواق، «العقل الاستطلاعي عند محمد أركون وتطبيقاته في نقد الاستشراق الكلاسيكي»، مجلة العلوم الاجتماعية، (العدد ٢٢)، (جوان ٢٠١٦)، جامعة سطيف ٢، (ص/ ١٥٦). انظر الرابط المباشر للمقال: www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/4/22/22/1159

(٤٦) مُحمَّد أَرْكُون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ٢٩٨).

عبر التاريخ. هذا البعد سيُمكن الباحث في الفكر الديني من إدراك الأبعاد والمظاهر الطقوسية التي تُمارس بها المجتمعات الإسلامية شعائرها الدينية، وتُجسّد من خلالها فهمها الخاص للظاهرة الدينية^(٤٤).

هذا البعد سيُمكن الباحث في الفكر الديني من إدراك الأبعاد والمظاهر الطقوسية التي تُمارس بها المجتمعات الإسلامية شعائرها الدينية، وتُجسّد من خلالها فهمها الخاص للظاهرة الدينية.



إنَّ استفادة أركون من المناهج الغربية في قراءة الخطاب الديني والحفر في العقل الإسلامي، هو إضافة منهجية يُمكن التعويل عليها للخروج من التزمّت المَقْصَدِي وأحاديّة النظر للقرآن، أكيد أنَّ هناك ثوابت و يقينيات في النص الديني لا يُمكن زَحْزَحَتُهَا، لكن أركون لم يقصد تطبيق هذه المناهج على المبادئ الكونية للقرآن في حدّ ذاته، ولكن قصّد بمناهجه المُستعارة من الغرب، التفسير والرؤى المختلفة حول النص القرآني من

(٤٤) عبد اللطيف البدادي، المرجع السابق، (ص/ ١١، ١٢).

فِي الْوَاقِعِ) دَوْرًا إِيْجَابِيًّا لَا يُسْتَهَانُ بِهِ فِي
اِنْدِلَاجٍ مَا يَدْعُوهُ الْعَرَبُ بِالنَّهْضَةِ^(٤٧).

إذن، يُوضَع أَرْكُونُ نَقْدِهِ لِلِاسْتِشْرَاقِ
عَلَى الصَّعِيدِ الْإِبِسْتَمُولُوجِي، فَيَعْتَبَرُ أَنَّ
المشكلة الحقيقية تكمن في الكشف عن
المسلمات الضمنية والخفية للاستشراق. أي
ارتباطه بما يمكن أن ندعوه «بالتشكيكية
الثقافية للعصر الكلاسيكي في الغرب». فما
هي المأخذ التي يأخذها أركون
على علم الإسلاميات الكلاسيكية؟ يُلَاحَظُ
منذ البداية «بأنَّ الإسلاميات الكلاسيكية
تَحَصَّرُ مَهْمَّتَهَا فِي دِرَاسَةِ الْإِسْلَامِ مِنْ خِلَالِ
كُتَابَاتِ كِبَارِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُفَكِّرِينَ الْإِسْلَامِيِّينَ
الْكَلَّاسِيكِيِّينَ الرَّاسِخِينَ أَوْ الْمُكْرَّسِينَ.
كَالشَّافِعِيِّ وَابْنِ حَنْبَلٍ وَمَالِكٍ وَأَبِي حَنِيفَةَ
وَجَعْفَرِ الصَّادِقِ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ،
إِلْخَ، ثُمَّ نَصُوصُ كِبَارِ الْمُتَكَلِّمِينَ وَالفلاسفة
والمعتزلة، إلخ». هذا بالإضافة إلى النص
التأسيسي الأكبر أي القرآن الكريم ذاته.
فليس مُؤَكَّدٌ أَنَّ كُلَّ الْمُسْلِمِينَ يَعْرِفُونَهُ
عَنْ كُتُبٍ، وَكَذَلِكَ نَصُوصُ الْحَدِيثِ
والتفسير القرآنية العديدة، وَكُتُبُ الْأَخْبَارِ

فِي تَقْدِيرِي أَنَّ أَرْكُونَ انْتَقَدَ رُؤْيَا
الغرب للإسلام حينما شرع في تحليله لما
توصلت إليه الإسلاميات الكلاسيكية من
نظرة جامدة وستاتيكية، واستنتج أَنَّ هذه
الدراسات نزعت الصفة الأنطولوجية عن
الإسلام وفصلته عن البيئة التي نزل
من أجلها لمعالجة مشاكلها الأخلاقية
والاجتماعية، وذلك بالرغم من الإنجازات
الإيجابية لهذا النوع من الدراسات.

لقد استُخدم مصطلح الإسلاميات
الكلاسيكية بدلاً من الاستشراق، نجد
هناك نصَّان أساسيان لأركون (أي نصَّين
منهجين ونظريين) يتحدَّثُ فيهما عن
هذا المصطلح. الأوَّلُ هو مقدِّمته للطبعة
الثالثة من كتاب [مقالات في الفكر
الإسلامي]، عام ١٩٨٤، والثاني هو الفصل
الأول من كتابه الشهير [نحو نقد العقل
الإسلامي]، طبعة أولى عام ١٩٨٤، يُضَافُ
إليهما نصُّ ثالث مهم وهو: «خطابات
إسلامية، خطابات استشراقية، وفكر
علمي». يقول في النص الأوَّلُ مُعَرِّفًا هَذَا
المصطلح «إِنَّ الْإِسْلَامِيَّاتِ الْكَلَّاسِيكِيَّةَ هِيَ
مُجْمَلُ الْمَعْرِفَةِ الْغَرْبِيَّةِ الْمُتَجَمِّعَةِ عَنْ
الْإِسْلَامِ مُنْذُ أَوَائِلِ الْقَرْنِ الْتَّاسِعِ عَشَرَ
وَحَتَّى الْخَمْسِينَاتِ مِنْ هَذَا الْقَرْنِ.
وَقَدْ لَعِبَتْ هَذِهِ الْمَعْرِفَةُ (أَيِ الْإِسْتِشْرَاقُ

(٤٧) هاشم صالح، مدخل إلى فكر محمد أركون: نحو أركولوجيا
للفكر الإسلامي، منهجيات علوم الإنسان والمجتمع ومصطلحات
مطبقة على دراسة الإسلام، مجلة نزوى، العدد السادس والثمانون،
(١ يونيو ١٩٩٥). انظر الرابط:
www.nizwa.com/مدخل-إلى-فكر-محمد-أركون-نحو-أركولوجيا

والخاصّة، ولكن مع تبنيها ينبغي تعديلها بعض الشيء لكي لا تبدو مُقحمة بشكلٍ تعسّفي على التراث الإسلامي ولكي تتلاءم مع حالة الإسلام وتُصبح قابلةً للانطباق عليه، وهذا يفرض على الفكر الإسلامي الحالي -وبالتالي العربي- الالتزام بالضرورة التالية للتمييز بين إكراهات النضال الأيديولوجي-السياسي من جهة، وبين ضرورة تمثّل وهضم المكتسبات العلمية للغرب من جهة أخرى، ولكن نلاحظ في الحالة الراهنة للأشياء وضمن موازين القوى السائدة أنّ تمييزاً كهذا يبدو صعب المنال، هذا إذا لم يكن مستحيلاً، فالضرورة الأيديولوجية تتغلّب هنا على الضرورة الإستمولوجية (أو المعرفية) لهذا السبب يقول أركون: «رُبّما كانت المراجعة النقدية المطلوبة للتراث الإسلامي سوف تظلّ -ولفترة طويلة- حكرًا على بعض الباحثين والأفراد المعزولين من مسلمين أو غير مسلمين، أقصد بهؤلاء الأفراد أولئك الباحثين الذين يقبلون بأنّ يعتنقوا، بشكلٍ كليّ، مبادئ المنهجية العلمية وفكرة البحث المتضامن عن المعنى واستخلاصها من خلال كلّ التجارب الثقافية للإنسان، وليس من خلال تجربة واحدة فقط»، بمعنى أنّه ينبغي أن نُقارن بين تجربة الإسلام وتجربة الأديان الأخرى

والتاريخ. ويضاف إلى هذا المأخذ أنّ الإسلام الوحيد الذي يهّم «المُستشرق» أو «عالم الإسلاميات الكلاسيكي» هو في الواقع الإسلامي الرسمي المرتبط بالدولة والسلطة واللغة الفصحى والثقافة العالمية (أي ثقافة الخاصّة أو النخبة). بل وأنّ الباحثين العرب أو المسلمين الذين يُتاح لهم أن يُصبحوا أساتذة في جامعات أوروبا وأمريكا ويمارسون علم الإسلاميات يتبعون المستشرقين من هذه الناحية. فهم أيضًا لا يهتمون إلا بالإسلام الرسمي المذكور آنفًا^(٤٨).

نلاحظ أنّ المعرفة الاستشرقية كانت مُرتبطة أشدّ الارتباط بالتوجهات الأيديولوجية السائدة في الأنظمة الكلية للغرب، سواء كانت دينية أو سياسية أو اجتماعية أو أخلاقية؛ لذلك اتّجه أركون إلى تبني الموقف النقدي الشامل في ردّه على منهجية الاستشراق التقليدي.

لكن أركون من خلال قراءته النقدية للتراث الإسلامي الكليّ، يتبنّى الموقف «النقدي» و«الكليّ»، ويقصد أركون منه تبني كل وسائل التفحص والدراسة العلمية التي طبّقها الغرب على ذاته ولا يزال يطبّقها من أجل تجاوز أزماته

(٤٨) المرجع نفسه.

من مسيحية ويهودية وبوذية^(٤٩)، إلخ لكي نُوسّع عقولنا قليلاً^(٥٠).

بناءً على التحليل السابق، نعتبر الدراسة المقارنة جزءاً مهماً ومؤسساً للدراسة التاريخية في المراجعة النقدية للخطاب الديني عند أركون، معنى هذا أن الغرب ديانة (السماوية والوضعية) وثقافة وحضارة هو ركن جوهري لتأسيس المنظومة التأويلية للنصوص الدينية الإسلامية، خاصة في ظل الاختلاف والتشاكل الحضاري الذي يُميز العالم المعاصر. فالإسلاميات التطبيقية هي منصّة جديدة لفهم القرآن في ظلّ تعقيدات العصر.

(٥) الإسلاميات التطبيقية أو المُطبَّقة islamologie applique: بديلاً منهجياً وتحليلياً إبستمولوجياً:

يرتدُّ مصطلح الإسلاميات التطبيقية، من الناحية الإيتيمولوجية، إلى حقل الأنثروبولوجيا الغربية. لقد اشتقَّ أركون

الشقَّ الثاني (التطبيقية) من عالم الأنثروبولوجيا روجيه باستيد، حيث ينقل لنا عنه تصريحه: «بأنّه علينا أن نبتدئ تحديد موضع الأنثروبولوجيا التطبيقية بين النموذج الديكارتي والنموذج الماركسي»^(٥١). توضح هذه الإشارة لأركون ضرورة الجمع بين النظري والتطبيقي في دراسة قضايا المجتمعات العربية والإسلامية.

إنّه لا يمكن، في الواقع، إنكار أن «الاستشراق» (المقصود هنا الإسلاميات الكلاسيكية) كان قد أسهم بشكل واسع في إعادة تنشيط الفكر العربي-الإسلامي. إلّا أنّ إسهامات المستشرقين ظلّت لفترة طويلة منظوراً إليها سلبياً من قبل الجمهور العربي-الإسلامي [...] ينبغي أن تنتهي فعلاً مرحلة النقد المحض الأيديولوجي، المُوجّه ضدّ البحث والتنقيب «الاستشراقي»، كما أنّه من الملائم استئصال التطرّفات الخطيرة للتيار المعارض بشكل مستمر لما يسمّيه العرب «بالغزو الفكري» للغرب^(٥٢). في نظري، لن تكون تلك العملية (الإنهاء والاستئصال) إلّا من خلال الإسلاميات

(٤٩) يُخصّص أركون في هذا الاتجاه كتاباً كاملاً: مُحمّد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط. ١، (٢٠١١م)، (ص/ ٤٣٤).

(٥٠) هاشم صالح، مدخل إلى فكر مُحمّد أركون: نحو أركيولوجيا للفكر الإسلامي، المرجع السابق.

(٥١) مُحمّد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ٥٤).

(٥٢) المصدر نفسه، (ص/ ٥٤).

القُطْبُ الذي يدْعُوهُ العَرَبُ «بِالتُّرَاثِ» [...]، ثُمَّ قُطِبَ الحَدَاثَةُ^(٥٣). وعليه يرسم أركون في نصّه: «نحو إسلاميات تطبيقية؟» الخطوط العريضة لمشروعه الفكري كلّهُ: أوَّلاً، يُقصد بالتطبيقية، أن هذا المشروع ليس نظرياً، بمعنى أن عام الإسلاميات ينطلق هنا، من المسائل الحارقة التي يطرحها المسلمون على أنفسهم أو التي يعانون منها في حياتهم اليومية، لكن فهم الحاضر يتطلَّب مِنَّا فهم الماضي؛ أي فهم المضمون الموضوعي للنصوص الإسلامية الكبرى وأولها القرآن. ثانياً، دَحَضَ كُلِّ مَنْ: افتراض أن العقل يتمنَّع بأساس أنطولوجي يتجاوز كلّ تاريخيّة، وتجاوز هيمنة نظام الفكر القروسطي، الخلط بين ما هو أسطوري وما هو تاريخي وعدم القدرة على التمييز بينهما، ثمّ التصنيف الدوغمائي للقيم الأخلاقية والدينية. ثالثاً، التعامل مع الإسلام باعتباره ظاهرة دينية أنثروبولوجية لا يخلو منها أيُّ مجتمع بشري، بالتمايز عن الموقف الإسلامي الشائع من بقية الأديان، وجعله موقفاً مقارناً. رابعاً، دراسة الإسلام كظاهرة دينية معقّدة

التطبيقية كمنهجية جديدة برزت مع أركون في ستينيات القرن العشرين. بهذا المعنى يُصبح هذا الحقل الجديد مُكمّلاً، وفي الآن نفسه، بديلاً للمعرفة الاستشراقية الغربية الكلاسيكية على المستوى المنهجي والإبستمولوجي.

في نظري، لن تكون تلك العملية (الإنهاء والاستئصال) إلّا من خلال الإسلاميات التطبيقية كمنهجية جديدة برزت مع أركون في ستينيات القرن العشرين.



ترتيباً على ما سبق، يرى أركون أن قراءة التراث الإسلامي ينبغي أن تتمّ بمنهجية الإسلاميات التطبيقية، والتي كان «هَدَفُهَا النِّهَائِي هُوَ خَلْقُ الظُّرُوفِ الْمَلَأَمَةِ لِمُمَارَسَةِ فِكْرِ إِسْلَامِي مُحَرَّرٍ مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ tabous العَتِيقَةِ، وَالْمَيْثُوثُ لُوجِيَّاتِ الْبَالِيَةِ، وَمُحَرَّرًا مِنَ الْأَيْدِيُولُوجِيَّاتِ النَّاشِئَةِ حَدِيثًا، فَإِنَّنَّا سَوْفَ نَنْطَلِقُ مِنَ الْمَشَاكِلِ الْحَاضِرَةِ، وَمِنَ الْأُسْلُوبِ الذي عُولِجَتْ بِهِ هَذِهِ الْمَشَاكِلِ فِي الْمُجْتَمَعَاتِ الْإِسْلَامِيَةِ. نُحَدِّدُ، بِذَلِكَ، نَوْعَيْنِ أَوْ قُطْبَيْنِ مِنَ الْاهْتِمَامَاتِ الَّتِي تَتَمَوَّضَعُ حَوْلَهَا مَسَائِلُ عَمَلِيَّةٍ [...]

(٥٣) المصدر نفسه، (ص / ٥٨).

(٦) أَرْكُونُ وَالْعَلَاَقَةُ بَيْنَ الثَّقَافَةِ الْغَرْبِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ: تَغَاطٍ مُوَضُّوعِيٍّ مَعَ الْحَدَائِقِ الْغَرْبِيَّةِ:

في حديثه عن راهن الثقافة المتوسطية يُؤكِّد أركون بأنَّ الإسلام فكرًا وحضارةً مُبعدٌ، ومُهمَّشٌ، أو مَحْبُوسٌ إمَّا في شرقٍ غريبٍ أو رومانسيٍّ، وإمَّا في صحراء غريبة، حَبَسَتْهُ الْعَقْلَانِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ وَالْحَضَارَةُ الْمَادِّيَّةُ لِلْبُرْجُوزِيِّينَ الْمُحْتَلِّينَ. ولا ريبَ أنَّ المسيحية، في الغرب نفسه، عرفتْ ضُغُوطًا مُشَابِهَةً عَلَى الصَّعِيدِ الثَّقَافِيِّ وَالْفِكْرِيِّ وَالسِّيَاسِيِّ مِنْذُ الثَّوْرَةِ الْفَرَنْسِيَّةِ الْكُبْرَى وَانْتِصَارِ الرَأْسْمَالِيَّةِ^(٥٥). يقول أركون: «إِنَّ التَّمُودَجَ الثَّقَافِيَّ وَأَطْرَ الْمَعْقُولِيَّةِ الَّتِي فَرَضَهَا الْغَرْبُ مِنْذُ الْقَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ، أَفْضَتْ إِلَى تَهْمِيشِ كَبِيرٍ لِلثَّقَافَاتِ الْخَاصَّةِ بِالْمَجَالِ الْعَرَبِيِّ الْمُسْلِمِ (الغرب والشرق الْمُسْلِمَانِ اللَّذَانِ يَتَضَمَّنَانِ ثَقَافَاتِ الشَّرْقِ الْأَدْنَى وَالْمَغْرِبِ الْقَدِيمِ) حَتَّى انْصَرَفَ حَقُّ الْأَوَّلِيَّةِ الْيَوْمَ إِلَى جُهْدِ تَصْحِيحِ الْمَنْظُورَاتِ التَّارِيخِيَّةِ وَالِدِينِيَّةِ وَالْفَلَسَفِيَّةِ»^(٥٦). ويقول أركون في موضعٍ آخر: «إِنَّ الْحَدَائِقَ الَّتِي نَعْتَمِدُ عَلَيْهَا كَأَطَارٍ لِلْفِكْرِ وَالتَّحْلِيلِ، تُثِيرُ

من خلال علاقتها بالعوامل التالية: النفسية والتاريخية، والاجتماعية والاقتصادية، باستخدام أدوات التحليل النفسي، وعلم الاجتماع، والتاريخ. وليس فقط بالمنهجية الفيلولوجية الْمُعْتَمَدَةُ عِنْدَ الْمُسْتَشْرِقِينَ^(٥٤). ضمن هذا المنظور قام أركون بإعادة قراءة القرآن الكريم وبعض النصوص الإسلامية الكلاسيكية الكبرى.

ذهب أركون نحو تأسيس رؤية نقدية تستهدف كلاً من التراث والحداثة، الأوَّل رَغَزَ فِيهِ عَلَى خَلْخَلَةٍ وَزَحْزَحَةٍ يَقِينَاتِهِ وَثَوَابَتِهِ الَّتِي جَعَلَتْ مِنْ فَهْمِ الْخُطَابِ الْقُرْآنِيِّ حَبِيسًا لِلْمَسَلَمَاتِ وَالْأَحْكَامِ الْمُسَبِّقَةِ الْمُلْتَصِقَةِ بِوَأَقْعِ التَّرَاثِ الْإِسْلَامِيِّ الْعَرَبِيِّ وَمَاضِيهِ الْعَمِيقِ وَالْعَرِيقِ، عَلَى الضَّدِّ مِنْ ذَلِكَ حَاولَ أَرْكُونُ مُقَارَبَةَ الْحَدَاثَةِ مِنْ زَاوِيَةِ النَّظَرِ إِلَى الْقَضَايَا الَّتِي أَفْرَزَتْهَا كَالْعِلْمَانِيَّةِ وَالْعِلْمَنَةِ، وَذَلِكَ بِنَظَرَةٍ مُوَضُّوعِيَّةٍ مُتَأَثِّرَةٍ، وَلَكِنْ غَيْرِ مُتَحَيِّزَةٍ لِلْقَوَالِبِ الْفَلَسَفِيَّةِ وَالْأَيْدِيُولُوجِيَّةِ وَالْمَعْرِفِيَّةِ الَّتِي أَفْرَزَهَا عَصْرُ التَّنْوِيرِ.

(٥٥) مُحَمَّدُ أَرْكُونُ، نافذة على الإسلام، ترجمة صِيَّاح الْجِهَنِّمِ، بيروت، دار عطية للنشر، (ط. ١)، (١٩٩٦م)، (ص/ ٢٢٧).

(٥٦) المصدر نفسه، (ص/ ٢٢٩).

(٥٤) هاشم صالح، مدخل إلى فكر محمد أركون: نحو أركيولوجيا للفكر الإسلامي، منهجيات علوم الإنسان والمجتمع ومصطلحات مطبقة على دراسة الإسلام، المرجع السابق.

أنواع التكنولوجيات والتجهيزات المادية وتظل محافظةً ذهنيًا وفكريًا هذا من جهة، ومن جهة أخرى نستمر في استخدام مصطلح «إسلام» من أجل السهولة اللغوية والعملية على الرغم من كل الاعتراضات التي يثيرها استخدام هذا المصطلح بطريقةٍ مُشوَّشة أو تبجيلية أو أسطورية-أيديولوجية وهذا يبيِّن بشكل أكثر وضوحًا -حسب أركون- عدم صلاحية استخدام هذا المصطلح للدلالة على التحوُّلات التاريخية والممارسات السياسية والاقتصادية والثقافية ليس فقط القديمة جدًا وإنما أيضًا المُستعارة من الغرب الاشتراكي الشيوعي حتَّى سنوات السبعينيات من القرن الماضي^(٥٨).

لا يتحدَّث أركون عن الإسلام كدين سماوي في الفقرات السابقة، لكنَّه ينادي بضرورة الالتفات إليه كفكر وحضارة. لأنَّ الدين عند أركون -مهما كانت جنسيَّته- كخطاب يُنتج لنا أنماطًا فكرية وحضارية. لقد فرض الغرب على هذه الأنماط حصارًا إقصائيًا، كما فُرض من قَبْل على المسيحية في أوروبا بعد نهاية

بَحْد ذاتِهَا الْعَدِيدَ مِنَ الْأَسْئَلَةِ الَّتِي مَا زَالَتْ دُونَ إِجَابَةٍ، فَكَيْفَ نَعْتَمِدُهَا كَمَرَجٍ أَعْلَى نَحْتَكِمُ إِلَيْهِ؟ لِذَلِكَ فَإِنَّ نَقْدَ الْعَقْلِ الْإِسْلَامِيِّ يُتِيحُ، فِي الْوَقْتِ نَفْسِهِ، نَقْدَ الْعَقْلِ الْمَدْعُوِّ بِالْحَدِيثِ»^(٥٧).

لذلك يَنَجِّه أركون -عن قصد- إلى استخدام كلمة «المُعاصر» بدلًا من «الحديث» لكي يبيِّن بأنَّ كل معاصر ليس حديثًا بالضرورة في حين أنَّ كلَّ حديث هو معاصر لنا بالضرورة. في الواقع أنَّ الفكر السائد في العالم العربي أو الإسلامي عن الدين ليس حديثًا وإنَّ كان معاصرًا لنا. وإذن فهناك فرق بين الحداثة والمعاصرة الزمنية. وكثيرًا ما يعاصرنا تقليديون لا علاقة لهم بالحداثة. ينبغي العلم بأنَّ هناك هُوءَةً سحيقةً تفصل بين الفكر السائد في السياقات الإسلامية المعاصرة، وبين الحداثة الفكرية والكونية أو العالمية. فهو عمومًا تقليديٌّ جدًّا ويعود في قسمٍ كبيرٍ منه إلى العصور الوسطى. وهنا يُنبِّه أركون إلى المسألة التالية، وهي أنَّ الحداثة الفكرية ينبغي تفريقها عن التحديث التكنولوجي أو المادي. فالبلدان العربية أو الإسلامية الغنيَّة تستورد أحدث

(٥٨) مُحَمَّد أركون، تحرير الوعي الإسلامي: نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة وتقديم هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، (٢٠١١م)، (ص/ ١٠٥).

(٥٧) رون هالين، المرجع السابق، (ص/ ٢٣٠).

الإبيستامي^(٦٠) لمفكرنا، ارتأينا التنقيب عمّا قيلَ عنه حول مسألة زُبْقِيَّتِهِ الفكرية، وخلفيته المزدوجة في اجتهاده الذي تمحور حول نقل النص التأسيسي الأول (القرآن) من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دون أن يَعِيشَ غَرْبَةً فكريَّةً (الانبهار بالفكر الغربي) ودون أن يتحيَّزَ إلى المُعطى العربي الإسلامي، هذه فقرة تؤكِّد ذلك:

«وتبيَّنَ على الفورِ أنَّ فكرَ أركون له خصوصيَّته، وأنَّ قراءته تحتاج إلى دقة خاصة وإلى إلمام بالتراث العربي الإسلامي في مصادره الأصلية وإلى الإلمام بالفرنسية وبمناهج البحث في العلوم الإنسانية بها، ثم إلى معرفة دقيقة بفكر أركون وأسلوبه وبمشروعه كلّهُ

العصور الوسطى. على هذا الأساس كان موقف أركون من الثقافة الغربية هو الإصلاح الفكري وعدم الاعتماد على الحداثة كبرادغم مُطلق في تفسير وتحليل ظواهر العالم، خاصَّةً الظاهرة الدينية لأنَّها تسير نحو التحديث الذي يخدم فقط المجتمعات الغربية. في المقابل لا يمكن الاعتداد بأطروحة «الإسلام الأَقْنومي»^(٥٩) لأنَّها محافظةٌ فكريًّا ولا تتماشى مع المستجدَّات الراهنة والقضايا الساخنة للفرد المسلم كالإرهاب والتطرُّف والعنف، إلخ.

في سبيل فهم اللا توجه الأيديولوجي لمحمَّد أركون، بمعنى الموقف

(٥٩) يعود أصل كلمة أَقْنومي إلى أَقْنوم (hypostasis)، وتعني: «طبيعة حالة الوجود وليس مجرد إمكانية تحقيق الوجود»، هذه الحالة هي الواحدة؛ لأنَّ المفهوم استخدم كتعبير ميتافيزيقي لاهوتي للتمييز في الله ثلاثة أقانيم موحدة في جوهرها.

(nature in the state of existence and not merely the possibility of achieving existence).

انظر:

- Alexander Mikhailovsky «The Anthropology of Hypostasis On the Question of the Genealogy of the Subject», in: *International Journal of Orthodox Theology*, 2:3 (2011). P149-150.

على هذا الأساس يظهر عند أركون معنى الإسلام الأَقْنومي: في نظره أنَّ الباحث الغربي يعتقد أنَّ الإسلام هو المسؤول عن كل شيء يحصل في المجتمعات الإسلامية أو العربية. وهكذا يحتمل عاملاً واحداً (هو الدين) مسؤولية كل شيء، هذا في حين أنَّ هناك عوامل أخرى مؤثرة اجتماعية سياسية واقتصادية.

[انظر: مُحمَّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ٢٩٨).]

(٦٠) يُفَرَّقُ أركون عادةً بين القطيعة الإبيستيمولوجية (مصطلح مشهور في الفكر الحديث) والقطيعة الإبيستيمائية. فالأولى أقلُّ عمومًا واتساعًا، وهي قد تعني حصول قطيعة فكرية محدودة على مستوى علم الفيزياء مثلاً دون أن يعني ذلك حصول القطيعة على المستويات المعرفية الأخرى من فلسفية وسياسية وغيرها. وهذا ما حصل عندما قلب أنشتاين رأساً على عقب الفيزياء التقليدية واكتشف النظرية النسبية عام (١٩٠٥م)، في حين أنَّ الثورة المعرفية والفلسفية الموازية (من نقد أدبي وتاريخ وعلم الاجتماع... إلخ) لم تحصل إلَّا بعد (١٩٥٠م). أما القطيعة الإبيستيمائية فتشمل عادةً عدة مستويات معرفية دفعة واحدة وفي فترة زمنية واحدة. وهذه هي القطيعة التي تحدث عنها ميشال فوكو في كتابه الشهير الكلمات والأشياء عندما بنى نظريته كلها على مفهوم الإبيستيمي (= أي نظام الفكر السائد في زمن معين ومكان محدد): هاشم صالح في تعليقه عن المسافة النقدية التي أشار إليها أركون بين الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية= مُحمَّد أركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ٢٤٥، ٢٤٦).

خاتمة

يرتدي أركون موقفًا إبستمولوجيًا محوره؛ الحرية الفكرية الفاعلة في ساحات النقاش المعرفي حول القضايا العربية الإسلامية المعاصرة، وهذه الصفة (الحرية الفكرية) لصيقة بمن يملك «عقلًا منبثقًا حديثًا»^(٦٢)، كما يسمّيه أركون، من هذا المنطلق استفاد مفكرنا من الاستشراق، لكن في الآن نفسه انتقد هذا المشروع، حيث جعل الإسلاميات الكلاسيكية ضمن التحليل الإبستمولوجي ليس فقط لإعادة النظر في مسلماتها وفرضياتها التي تملك إطارًا منهجيًا غريبًا محضًا، لكن لبعثها من جديد قصد تطوير رؤية تداولية للفكر العربي-الإسلامي (الإسلاميات المطبقة)، والدليل على ذلك أنّ مشروع نقد العقل الإسلامي كانت لبنته الأساسية هي نقد تطرّف الحداثة والعلمانية في العقل الغربي.

بتداخلاته وتراكيبه وأنساقه، ثم بمفرداته ومصطلحاته على وجه الخصوص. فهو يتبنّى مصطلحات أوروبية جديدة آتية من حقول البحث في التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا وعلم اللاهوت وعلم الأديان المقارن وعلم تاريخ الأديان وعلم اجتماع الأديان... إلخ، وآتية من لغات أوروبية تأتي في مقدمتها اللغة الألمانية واللغة الفرنسية واللغة الإنجليزية، وهو يطوّع ذلك كلّهُ ليسلك في مشروع عن الفكر والفكر الديني وتاريخه. ثم هو يخلق مفردات ومصطلحات جديدة وينحتها على طريقته، وهي لا يمكن أن تُفهم، ناهيك عن أن تُترجم، إلّا بقراءة فكره كاملاً للتأكيد عليها في سياقاتها الصحيحة، وقد يحتاج الأمر في فهمها إلى لقاءات وحوارات مباشرة معه. ثم يبقى بعد ذلك وضعها في سياق وأسلوب عربي رصين واضح يُبرز قيمتها ويؤكد على معانيها»^(٦١).

هذه حجة دامغة على أنّ أركون اختار منحى خاصًا بفكره يملك مفاهيم متفردة، ورؤية جديدة، بالرغم من الاستناد إلى مرجعيات مختلفة في الثقافة والزمن وجغرافية المعرفة. ما يجعله أيقونة للفكر المستقل والحر، لا يُوضع في دائرة التغريب الفكري.

(٦٢) يذكر أركون خصائص ومميزات العقل المنبثق في القواعد التالية: «التضريح بالمواقف المعرفية وطرحها للمناقشة، يخرض على الشمولية بجميع ما تُؤفّر من مصادر ووثائق ومناقشات دارت بين العلماء حول موضوعات معالجه، يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات بدلًا من الدّفاع عن طريقة واحدة في التأويل، إدراك استحالة التّأصيل في النظرية والتّأويل والحكم، رفض المنظور الوحيد وممارسة الفكر المعقد والذهاب نحو تجريب الفكر الافتراضي».

[انظر: محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، المصدر السابق، (ص/ ١٤، ١٥)].

(٦١) محمّد أركون، الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي، ترجمة وتقديم محمود عزب، بيروت، دار الطليعة، (ط. ١)، (٢٠١٠)، (ص/ ١٥).

على مستويين؛ من ناحية الإصلاح والتغيير والتجديد في رؤية الفكر والثقافة العربيين والإسلاميين ومحاولة قراءة الخطاب الديني بمنهج غربية، لكن على مستوى آخر، يدعو أركون إلى التعامل مع هذه المناهج بحذر؛ لأنها تحتاج عملياً إلى تدقيق وتحقيق قبل تكييفها وتبيئتها مع السياقات الإسلامية العربية، وليس النظر إلى النص القرآني من خلال هذه المناهج الغربية، جاهزةً. هذا الحذر المنهجي عند أركون هو سبيل أساسي لحديثنا عن فكر أركوني متحرر من الحكم المسبق الذي يدور حول فرضية التغريب الفكري.

إنَّ نقد الخطاب الديني في فكر مُحَمَّد أركون بعيد كل البعد عن سياق التغريب الفكري؛ لأنَّ مفكرنا اكتشف أنَّ «مشكلة القداسة والتعالى على الإنسان والمجتمع والتاريخ»^(٦٤)

على هذا الأساس وُصف أركون على أنَّه «ناقدٌ مُزدوج» بامتياز، حيث يتموقع هذا النقد المزدوج كما يمارسه أركون ضدَّ التيارين معاً، وليس بينهما، وكما يرفض مبدأ القطيعة التاريخية الإبيستيمائية، يرفض أيضاً الهوية المغلقة ودواعي العقلانية من الداخل، مؤسساً لعلاقة نقدية، ورؤية تفكيكية للعقل الغربي والعقل الإسلامي معاً، وهو ما نلمسه بوضوح في نقده للسياج الدوغمائي الذي يحكم الثقافة الإسلامية من جهة، والاستشراق والعلمانية والمركزية الغربية من جهة أخرى^(٦٥).

لكن المسألة الأساسية التي ينبغي أن نقف عندها بدقّة وحذرٍ باعتبارنا متتبّعين للفكر الأركوني، وحتى لا يُصنّف أركون مستقبلاً في خانة التغريب الفكري، بالرغم من أنَّ فكره مُتعدّد عن التصنيف- هي أنَّ مفكرنا كانت غايته القصوى من استلهاً المناهج الغربية، منذ بداية تأسيسه لمشروعه الفكري، الذي حمل بُعداً إبيستيمياً دقيقاً جداً،

(٦٤) يقترح أركون للتحرر من هذه المشكلة ضرورة ارتباط الباحثين في الفكر الإسلامي والدارسين للمجتمعات الإسلامية، بما يُسمّيه العقل الاستطلاعي أو المستقبلي (la raison émergente)، يقول أركون: «وأقصدُ به العقل الجديد الذي يطمحُ إلى التعرّف على ما مُنِعَ التفكيرُ فيه وأبعدَ عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف لكي تبقى مشروعية أنواع السلطة وقداسة أنواع الحاكمية مؤثّرة في المخيال الديني والسياسي تأثيراً ميتولوجياً، تقديسياً، تأليهياً، مهما كانت الظروف التاريخية والأطر الثقافية والبيئات الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية».

[انظر: مُحَمَّد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ المصدر السابق، (ص/ ٨).]

(٦٥) رشيد بوطيب، أطروحات الراحل مُحَمَّد أركون الإصلاحية: الناقد المزدوج، مراجعة لؤي مدهون، (٢٠ أكتوبر ٢٠١٠).
انظر الرابط:

<https://ar.qantara.de/content/trwht-lrhl-mhmd-rkwn-lslhy-lnqd-lmzdwj>

المصادر والمراجع الأساسية

* أولاً، المصادر:

- أركون، مُحَمَّد، الفكر العربي، ترجمة عادل العوّا، بيروت-باريس، منشورات عويدات، (ط. ٣)، (١٩٨٥م).

- ----- من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، (ط. ٢)، (١٩٩٥م).

- -----، مُحَمَّد، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، بيروت، دار الساقى-سلسلة بحوث اجتماعية (٤)، (ط. ٣)، (١٩٩٦).

- -----، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت-الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي-المركز الثقافي العربي، (ط. ٢)، (١٩٩٦).

- -----، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، بيروت-الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي-المركز الثقافي العربي، (ط. ٢)، (١٩٩٦).

- -----، نافذة على الإسلام، ترجمة صيَّاح الجهيّم، بيروت، دار عطية للنشر، (ط. ١)، (١٩٩٦).

أخذت مساحة كبيرة من التفكير على مستوى البحث والتدبير على مستوى تأثيرها في الواقع، فتحرر كلا السياقين الغربي والإسلامي منها عبر مفهوم الأنسنة، ففي السياق الغربي سادت نزعة الأنسنة متأثرةً بالجو العام لما قبل عصر الحداثة، وفي السياق الإسلامي، بدأ مشروع إثبات وجود مذهب إنساني في العصر الكلاسيكي الإسلامي.

هذا الحذر المنهجي عند أركون هو سبيل أساسي لحدّثنا عن فكر أركوني متحرّر من الحكم المسبق الذي يدور حول فرضية التغريب الفكري.



وحاول أركون في الأخير الاستفادة من كلا التجربتين الغربية والإسلامية في الحفر داخل اللا مفكر فيه والمسكوت عنه في الفكر العربي الإسلامي المعاصر. إذن، مشروع أركون الفكري هو نافذة معرفية لتوطّن النقد الغربي وظيفيًا، والسؤال والتنقيب من خلاله داخل النصوص الإسلامية؛ لتوليد المعنى لا تغريب هوية المعنى وسحقها في الخطاب الديني.

- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، (ط. ١)، (١٩٩٨).
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، (ط. ١)، (١٩٩٩).
- رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، (ط. ٢)، (٢٠٠١م).
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، (ط. ٢)، (٢٠٠٥).
- جوزيف مايل، من منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين، بيروت، دار الساقى، (ط. ١)، (٢٠٠٨).
- الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي، ترجمة وتقديم محمود عزب، بيروت، دار الطليعة، (ط. ١)، (٢٠١٠).
- تحرير الوعي الإسلامي: نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة وتقديم هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، (٢٠١١).
- نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، (ط. ١)، (٢٠١١).
- قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، (د. ن).
- Mohammed Arkoun, Humanisme et islam. Combats et propositions, Paris, Vrin, 2005. 315 P.
- * ثانيًا، المراجع:
- أبو زيد، نصر حامد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، بيروت، المركز الثقافي العربي، (ط. ١)، (١٩٩٥).
- الخطاب والتأويل، الدار البيضاء-بيروت، المركز الثقافي العربي، (ط. ٣)، (٢٠٠٨).
- أغضابنة، الطاوس، «الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه

التطبيقية): وقفة نقدية»، جريدة الزمان، (العدد ١٦٦٩)، (٢٢ نوفمبر ٢٠٠٣).

- الحوار الذي أجره الصحفي تركي الدخيل مع المفكر الجزائري محمد أركون، على قناة الجزيرة، في الجزء الأول من برنامج «إضاءات»، يوم الجمعة (٠٢ ديسمبر ٢٠١١).

- دؤاق، الحاج، «العقل الاستطلاعي عند محمد أركون وتطبيقاته في نقد الاستشراق الكلاسيكي»، مجلة العلوم الاجتماعية، العدد: ٢٢، جوان ٢٠١٦، جامعة سطيف ٢.

- صالح، هاشم، «مدخل الى فكر محمد أركون: نحو أركيولوجيا للفكر الإسلامي، منهجيات علوم الإنسان والمجتمع ومصطلحات مطبقة على دراسة الإسلام»، مجلة نزوى، العدد السادس والثمانون، تاريخ ١ يونيو ١٩٩٥).

- كيجل، مصطفى، «الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون»، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة قسنطينة، السنة الجامعية: (٢٠٠٧-٢٠٠٨).

- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، المجلد الأول (A-G)، بيروت-باريس، منشورات عويدات، (ط. ٢)، (٢٠٠١).

الفكري»، أطروحة دكتوراه العلوم في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قسنطينة، (٢٠١٠-٢٠١١).

- أمعشوشو، فريد محمد، «التغريب.. مفهومًا وواقعًا»، مجلة الوعي الإسلامي، (العدد ٥٥٣)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، (أغسطس ٢٠١١).

- البدادي، عبد اللطيف، «الإسلاميات التطبيقية والخطاب الديني: حفريات تأويلية في الخطاب الديني عند محمد أركون»، بحث محكم، قسم الدراسات الدينية، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب، هاشم محمد الشاذلي، القاهرة، دار المعارف، (ط. ١)، المجلد الخامس، الجزء ٤٦، من غ - ل (٣٢٠٣-٤٢١٨)، مادة (غ رب)، (١٤٠١هـ / ١٩٨١م).

- بو طيب، رشيد، «أطروحات الراحل محمد أركون الإصلاحية: الناقد المزدوج»، مراجعة لؤي مدهون، (٢٠ أكتوبر ٢٠١٠).

- الجميل، سيّار، «محمد أركون: مفهوم (الأنسنة) ومشروع (الإسلاميات

Question of the Genealogy of the Subject», in: **International Journal of Orthodox Theology**, 2:3 (2011).

-S.Wolin,Sheldon,**PoliticsandVision Continuity and Innovation in Western Political Thought**, United Kingdom, Princeton University Press, 2004.

- هاليفر، رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة جمال شحيد، دمشق، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، (ط. ١)، (٢٠٠١).

- Mikhailovsky, Alexander, «The Anthropology of Hypostasis On the



مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studie