منارات
manarat

رئيس مجلس الادارة رئيس التحرير
فخري كريم

ملحق ثقافي اسبوعي يصدر عن جريدة المدى

العدد (1963)السنة الثامنة -السبت (13) تشرين الثاني 2010

محمد اركون

2

مشروع محمد اركونفي دراسة الفكر الاسلامي

8

محمد أركون..حين يغيب المفكر

12

حفريات الخطاب الديني عند أركون

يستأثر مشروع المفكر محمد اركون باهتمام لايستهان بسعته في الاوساط الثقافية و الفكرية في العالمين العربي و الاسلامي فضلاً عن العالم الغربي لاسيما في فرنسا حيث يقيم هناك و الولايات المتحدة الامريكية، ولايركن هذا الاهتمام الى قاعات الدرس التي تمر بجهد هذا المفكر او المجلات المختصة او الكتب التي يؤلفها مفكرون ومترجمون ومهتمون بالفكر الاسلامي، وانما يفيض ليشمل فئات المثقفين من غير ذوي الانتاج الثقافي فضلاً عن الشباب الذين اخذت تسحرهم منطلقات هذا المشروع الحداثية الطامحة الى تجديد النظرة الى الفكر الاسلامي و العقل الديني، الذي خضع لتراكمات لاحد لاحصائها من جهود علماء الامة الاسلامية وغيرها ممن اهتموا بتراثها ولاسيما المستشرقين.

مشروع محمد اركون

في دراسة الفكر الاسلامي

فائز الشرع

ويمكن الاستناد الى جدية هذا المشروع وفاعليته في محاولته قراءة التراث الاسلامي وفحص معطياته واجالة النظر في عناصره، بعد ان تجاوزت الحاضنة الزمنية له ما يزيد على العقدين و النصف، واستطاع ضمان سيروره التأثير، على الرغم من التحولات الفكرية السريعة التي يمتاز بها عصرنا الحالي الذي شهد غروب قرن وشروق اخر معمداً بتطور التقانة وعوامل الرقي الحضاري و الرغبة العارمة في توسيع الهوة بين الماضي – حتى القريب – والحاضر المتمسك بعري المستقبل. فضلاً على صلاحيته كمشروع مازال يحتفظ بعناصر الاجادة في قراءة التراث الاسلامي. بشتي عصوره. يضاف الى كل ذلك معاصرة القائم عليه، واصراره على صلاحية مشروعه لمحاولة تجاوز معطيات الوضع الراهن لوجه الحضارة الاسلامية ومواكبة التحولات الحضارية، و الفكرية والعلمية ورغبته بان يتسلح باكثرها حداثة واشدها نجاعة في معالجة ما يتوجه اليه من قصد. وهو على اية حال، وضمن اية نظرة قد تكون لصالحه او على طرف نقيض لما يسطره من جهد يحتفظ، برؤية خاصة تضيف الى الرؤي المتعددة فضاء جديداً وطاقة تعزز القدرة على تحديد اهم الاسس التي يقوم عليها حاضر يستند الى الماضي في تشكيله. وذلك طلباً لحياة انسانية اكثر اشراقاً ترفدها النظرة الاسلامية، التي يراد لحملتها ان يتحولوا عما يحتلونه من موقع متأخر بأزاء الاخر الاكثر تقدماً. وبذلك نتفق مع على حرب في تأييده لتوجه اركون المنطلق من حرية الفكر، وان اتجه الى تحليل التراث الاسلامي او تفكيكة كما يرى اركون (فلا ينبغي لشيء ان يقف حائلاً دون حرية البحث الان اذا كان عائقاً نظرياً او منهجياً). ولا نتجه في القراءة لتكريس رؤية موازية لرؤيته للتراث بقدر ما نحاول الاحاطة بجانب من هذا المشروع ولاسيما، ما يرتبط بالمنهج اهم مرتكزاته مع الاحتفاظ بحق التنبيه الى ما يمكن ان يكون خللاً في هذا المنهج على نحو ضيق، ارجاء لقراءة نقدية شاملة قد يضمن المستقبل قيامنا بها ما امكننا ذلك. ستركز القراءة على اهم معالم هذا المشروع من خلال عرض، مقصد المشروع ومنهجيته واجرائه التطبيقي. بالاعتماد في هذا المجال على المعطي المباشر لهذا المشروع وبالإستناد الى النص الاركوني المترجم طلباً للدقة وحفاظاً على روح البحث الواجب تحليها بالامانة.

مأزق الفكر العربي

لايخرج هذا المشروع عن الرغبة في تجاوز الراهن السلبي من الوضع الحضاري للوجود العربي والاسلامي المعاصر، والانطلاق الى حيز التوازي مع منطق الحضارة السائد على طريق التقدم و لاسيما في الغرب، وذلك بالخروج من محيط التأخر وعوامل الانشداد الى معطيات الماضي التي تظهر التأثير في توجيه الحاضر المنتمي اليها. وهي رغبة في ان يتقاسم الوجود العربي والاسلامي الوجود الحضاري مع غيره في الصعد كافة اقتصادياً كانت ام سياسية ام اجتماعية ويعد مشروع اركون محاولة اخذة بالنمو يحركها حافز ملح هو المقصد الذي ينويه هذا المفكر وهو دائب السعي لتطوير مشروعه، مع ان المتحقق منه يمنح هذه التجربة ملامح انجاز واضحة، ومن الممكن استحصال مقصده او معرفته من دون الاستناد الى ما يطرحه القائم بالمشروع نفسه، حيث يعد ما انجز من مشروعه (معالم على الطريق الطويل الصعب لتأسيس تاريخ منفتح تطبيقي للفكر الاسلامي) ويعني (انه منفتح على كل تجليات هذا المفكر وعلى منتجاته التي تتجاوز الحدود و الحواجز التي فرضتها الادبيات الهرطقية (البدعوية) والتيولوجية. ومنفتح بنفس الدرجة على علوم الانسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما هي ممارسة عليه اليوم في الغرب) ولا يخفي اركون ادراكه لصعوبة مهمته التي يهون من جسامتها تعويله على جدة مشروعه، وفعاليته في مواجهة ما يقصد فيؤكد (ان المشروع شديد الجدة وشديد التعقيد الى حد انه يتعذر انجازه تماماً منذ المحاولات الاولي).وهذا الاعتراف نابع من ادراك مخاطر هذا المشروع الذي يحرص صاحبه على الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية و الاخلاص لفاعلية نتائجها مهما كان الثمن، الذي قد يكون شاملاً كشمولية مشروع اركون ذاته أي يكون الثمن باهظاً من النواحي السيكولوجية و الاجتماعية فضلاً عن الأيديولوجية ومع ذلك فانه يهدف الى (ادخال نوع من البحث الحي الذي يفكر ويتأمل بمشاكل الامس و اليوم، اما من اجل توحيد ساحة المعاني المتشظية و المبعثرة، واما من اجل مواجهة الاثار المدمرة للأيديولوجيات الرسمية) ويندرج هذا المشروع في محاولة للتجاوز كما اسلفنا القول على نحو اعم ولكنه جاء كما يوكد اركون نفسه، رد فعل على وضع البحث الفكري العربي الاسلامي: (اذا ما نظرنا الى ناحية الباحثين العرب المسلمين وجدنا تأخراً في البحث وبطئاً ونواقص اشد ايلاماً وحزناً. ان تفاقم المشاكل السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية منذ سني السبعينات يفسر لنا سبب الانخفاض الواضح للانتاج العلمي في المجال العربي و الاسلامي كماً ونوعاً). ان مقصد هذا المشروع نابع من ادراك المأزق الذي يمر به الفكر العربي الاسلامي وانعكاسه على الحياة العربية الاسلامية وذلك بمقايسة يكون المعيار فيها ما تحقق من مشاريع نهضوية في الحضارة الغربية، ويمكن الاحاطة اكثر باهمية هذا المشروع و الضرورة، الملحة لتحقيق اهدافة باتاحة الفرصة لراي الدكتور يوسف سلامة للحضور الى هذه الورقة فهو يرى انه (من الممكن عد الحضارة الغربية ابتداء من عصر النهضة الاوربية حتى يومنا الحاضر اكثر قرباً الى الرؤية التاريخية للحياة البشرية بصفة عامة بينما يمكن عد الحضارة العربية الاسلامية اقرب الى نموذج الحضارات اللاتاريخية التي تزعم انها تصلح لكل زمان ومكان) أما (البحث في الجهود الفكرية الصادرة عن المفكرين العرب و المسلمين المعاصرين فان مهمتنا

اركون مع بعض تلامذته

لايخرج هذا المشروع عن الرغبة في تجاوز الراهن السلبي من الوضع الحضاري للوجود العربي والاسلامي المعاصر، والانطلاق الى حيز التوازي

ستتمثل في اكتشاف ما ان كان طابع للاتاريخية الذي يسم بميسمه الحضارة العربية مايزال مستمراً).ولايغيب ادراك اللاتاريخية عن الحضور في حسابات المشروع الاركوني كخطورة قبلية لشروعه في اداء وظيفته الحضارية، اذ يركز على ضرورة الاتسام بالتاريخية الحقيقية وغير التقليدية في دراسة التراث لذا فانه ياخذ بيبان الفروق التي تميز الفكر الجديد الذي يعتمد عليه في الكشف التاريخي المبني على اسس معرفية متسلحة بادوات المعرفة الجديدة وكشوفات العلم في ميدان الدراسات الانسانية، وعن التاريخ التقليدي الذي يهتم بالافكار و الاحداث من دون زحزحتها عن مواقعها المتوضعة في مواقع معنوية فوق تاريخية.

وغير خاف بعد ذلك ان المشروع الذي يقيم دعائمه على اسس الفكر الجديد يتبني انجازات الحداثة ويمثلها ومع ذلك فان الاحساس بالانفصال التام بين الحداثة وما قبلها لم يحصل بدرجة قاطعة والى ذلك يشير اركون بالقول:(لم يعد وارداً اليوم ان نقيم التضاد القاطع بين حداثة ايجابية بشكل كلي ودائم، حداثة متموضعة في جهة التقدم المستمر، وبين التراث المرمي في ساحة العتيق البالي و الاكراهي السلبي. ولكن بالمقابل ولايمكننا ان نوافق تيولوجيا التراث التي تموضعه في جهة المطلق و المتعالى و المقدس و الموحي به. ولا ادل على وعي المشروع الاركوني بلاتاريخية النظرة الى الحضارة العربية الاسلامية وتراثها، من اعتماد المفهوم العلمي للتاريخ كالية من آليات منهجه في دراسة التراث الاسلامي لبلورة مفهوم كلي لهذا التراث او للخروج بنظرة شاملة لسنة اسلامية كلية في مقارنة تاريخية وسوسيولوجية. الا ان ما يمكن ان يكون مأزقاً خانقاً يحول دون تحقيق النجاح في هذا المسعي كون البحث التاريخي السوسيولوجي، يتعامل مع تراكم هائل من المعلومات و المنجزات الفكرية على تشعب تصنيف المعلومات سواء اكانت حوادث ام نتاجات معرفية ام معالجات فكرية تنبني على اساسهما. وهذا التراكم مع تعدد مصادره وتعدد الوجوه التي يديرها كل مصدر نحو ما يعتمد صحته، وكون كل ذلك مغيبا عن الحضور كوثائق صارمة وفاصلة في نقل الحقيقة كما حصلت، يحد من نجاعة او ترسيخ قانون ثابت لابراز ما يقوم عليه من مرتكزات، وتفاعلها الزمني مع الاحداث المعاصرة وتجدد حضورها بكيفيات مختلفة مع الاخلاص للماهية الاصل.

المنهجية

يقترح اركون، في سبيل تقديم مفهوم ناضج على نحو حداثي للتراث الاسلامي بوصفه كلاً شاملاً غير مجزء آليات يعتقد بصلاحيتها التامة في دراسة هذا التراث و الخروج من هذه الدراسة بنتائج مهمة، وتقوم هذه الآليات على اسس معرفية افرزتها البيئة العلمية التي يحاول اركون الافادة منها ما استطاع للتسلح بآليات منهجية تحليلية تمكنه من النفاذ الى اعماق مادته المدروسة وهي الاسلام وبهذا فان ما يقترحه من منهج لا يعد من ابداعه كما وانه ليس حقلا بكراً في التطبيق على دين من الاديان بعد نقله من حقل مدروس الى اخر، لذلك نجد انه يقيس التجربة الاسلامية بالتجربة المسيحية المدروسة على وفق مناهج حديثة تخرج من مستوى الايمان اليقيني بما يندرج تحت ما تاتي به هذه الاديان أي انه خروج عن الايمان التسليمي بكل ما ياتي به الدين، وابتعاد عن الوقوع في دوغمائية الاستقبال الذهني لشرائعه لذلك نجده، يصف الايمان المبني على نظرة مفردة تعتقد بصحة فهمها للدين في مواجهة نظرات اخرى في فهم مختلف (بالارثوذكسية): (هل ينبغي عندئذ و الحالة هذه مقاربة مفهوم التراث او درسه بالمعني المثالى المتعالى) استناداً الى مفهوم الاسلام بالمعني المتعالى ايضاً لانه (أي الاسلام) يمثل التعبير (المستقيم) (الارثوذكسي) الوحيد عن التراث المثالى الوحيد الذي تلقته الامة المثالية ؟ ام انه ينبغي علينا اعادة تحديد الاسلام بصفته عملية (او سيرورة) اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات اخرى ؟) ويؤكد هذه النظرة وهذا التأثر بمنهجيات غربية سابقة بالحديث عن الصفة المتعالية للتراث الاسلامي بمعزل عن التاريخية التي لا تنضوي احداث الدين وشرائعة لمقتضيات التغير و التبدل فيها: (كما ولا يوجد الا اسلام واحد (الاسلام الذي اراده الله كدين وحيد لكل البشر) فانه لايمكن ان يوجد الاتراث وحيد (او خط وحيد = سنة وحيدة) يعبر بدقة واخلاص عن هذا الاسلام ويرسخه ابدياً. هذا هو الزعم الثابت والدائم للارثوذكسية السنية كما الشيعية كما الخارجية. كانت المسيحية و اليهودية قد فرضتا من قبل ايضاً سيادة التراث الكتابي المقدس وتفوقه وهمشتا او حذفتا التراثات المنافسة).

قراءة اخرى للتراث

ولم يكن له ان يحقق ذلك كما يعتقد. الا بـ (ازاحة مسلمات (الاسلاميات) ولايمكنه تحقيق قراءة دقيقة ناضجة للتراث الاسلامي، و الخروج بنتائج لها اثرها الفعال في توفير نظرة فاحصة لهذا التراث واعطائه الوصف المبني على ابرز ما يميزه من سمات، دون الاعتماد على منهج يكفل (ازاحة مسلمات (الاسلاميات الارثوذكسية) التي اساسها: احادية الحقيقة المطلقة المنحصرة في الرسالة الدينية، والموقف المقدس للانبياء من منظور (الخلاص الاخروي) وعدم الشك في صحة (الحكايات) التي تنقل عجائب امورهم) ويعتقد ان الآليات التي تسهل الخروج من دائرة النظرة القاصرة المبنية على اساس احادي لا يقوم الا على صحة ما يقدم على انه معرفة ثابته لازعزعة لمعطياتها على منطق الصواب هـي:

اولاً: اولوية المقارنة السيميائية او الدلالية اللغوية:

ما دام التراث الاسلامي المنقول الينا بعد ان استقر عبر سلسلة من النقل الشفاهي ومن ثم التدوين جاء بوسيلة اتصالية معروفة هي اللغة وهي مجموعة من الدوال ذات الدلالات التي تشير الى مرجع مقصود مادياً كان ام معنوياً فان الاجدر ان يواجه هذا التراث بآلية تحلل معطياته وتكشف من مكنوناتها بعد الاطمئنان

على توفير المادة المنقولة على نحو كامل مضمون الايصال من المصدر الى المصب وقد حدد اركون هذه الوسائط في النقل بين المصدر وما تراكم لدينا من هذا التراث برسم خطاطة على وفق نظرة كلية لاتخص تياراً دون اخر:

الله

(١) محمد _____ الصحابة _____ التابعون _____ رؤساء المدارس _____ الجامعون (الخط السني)

(٢) محمد _____ الائمة _____ الجامعون _____ مراجع التقاليد _____ او الاستاذية العقائدية (الخط الشيعي)

ويدرك اركون في ظل هذه الآلية السيميائية انه سيقع اسير النظرة التي تصف هذا العمل الذي يعود الى الماضي ليقرأه على وفق ما هو متوافر في العصر الحالى بأنه يقصر الماضي على مفاهيم الحاضر واجراءاته لذلك فهو يخرج عن اطار العلمية في التناول او النظرة التي تصم مثل هذا العمل بأنه محاولة تحويل المادة المنقولة عن الماضي الى ذات حية ومحركة للتاريخ على وفق نظرة ناشطة تتجاوب مع معطيات هذه المادة بكل ما تحمله بطريقة تتبني هذه المعطيات وتحاول تطبيقها على الحاضر. ومع ادراك اركون الى ان هذه العودة الى الماضي (التراث) هي اللازمة التي تتكرر باستمرار عبر سني التفاعل مع التراث المنقول فأن ما يقترحه من العودة الى الاصل وما يقصده منها هو (العودة الى العصر الاسطوري المؤسس، أي العودة الى زمكان (زمان +مكان) كان قد حور وغير من قبل القراءات و التصرفات و الاعمال التقليدية المتعاقبة) ولايتسني له الاحاطة بمعطيات ذلك العصر الا بالاستخدام الامثل لعلم الدلالة او (السيمياء) الذي يطمح من خلاله الى (الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الاولية ثم كل المواد الثانية او الثانوية التي انتجها التراث في ان معاً).

معطيات لغوية ناقلة

وينبه اركون الى انه باستخدام هذا المنهج ومحاولته توليد المعني من العلامات التي يكتنزها التراث لايقصد (نزع صفة الوحي عن النصوص ولا الى الغاء شحنتها التقديسية ولا الى ازالة اثار معانيها الروحية بالنسبة للمؤمنين. ان ما يقصده اركون بعيد عن المعتقدات و الافكار التي تعبر عنها الوسائل النقلية وعمادها اللغة أي انه يرىد التركيز على المعطيات اللغوية الناقلة بنزع صفة التقديس عنها بالذات لاعن معانيها الكبري الايمانية التي تضمرها دلالاتها وذلك بالاستناد الى الزحزحة في المناهج ووسائل الدراسة التي احدثتها البحوث السيميائية و الالسنية المعاصرة و(تتمثل هذه الزحزحة في القول التالى: ان دعامة التوصيل او وسيلة التوصيل ليست هي المعرفة (الصحيحة)التي نمتلكها عن المادة المدروسة (أي العائد المادي المحسوس) الذي تدل عليه كلمات (اللغة) وانما هي تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين – المتنافسين المرتبطين بنفس اطار التحسس والادراك والتصورات، او بالاحري نفس الصور العقلية التي تشير اليها العلامات اللغوية).ان ابرز ما تحظى به دراسة التراث الاسلامي على وفق هذه المقاربة– بحسب اركون – هو التفريق بين الوحدانية الحقيقية وطرق التعبير عنها ومعاني هذه الطرق في القرآن والانظمة المعرفية المشكلة فكرياً بواسطة المنطقية الفلسفية الارسطوطالىسية فهما في القرآن تعنيان الحنين المطلق و الواحد الاحد و النزعة التوحيدية و العدالة و الخلود بصفتها يوطوبيا محركة تعبوية) اما داخل الانظمة الفكرية المشكلة فيما بعد ويعني بها الانظمة التيولوجية المستندة الى مبادئ المنطق الارسطي (فقد اصبحت توجه نظاماً صارماً من الايمان /واللاإيمان من العقائد / واللاعقائد.

اصبحت ثابتة وساكنة).هذه هي الالية الايصالية التي اصبحت نظاماً من الفكر يغلف الايمان الموجه الى الناس بوساطة معطيات تراث ساكنة لايقبل زعزعة قناعات الذهنية التي استندت الى معطياته في اعطاء صورة واحدة صحيحة عن الدين تحت ظل ارثوذكسية ثابتة لاتقبل بتعدد المعاني و الدلالات التي تبرزها مدارس ومذاهب اخرى لذلك تبدو المعالجة السيميائية، المبتعدة عن احادية المعني ضمن منهج يقرر المعطيات المتميزة لحداثة المناهج هي الطريقة المثلى لدراسة التراث الاسلامي.

المقاربة التاريخية و السوسيولوجية

وتعد هذه المقاربة آلية متممة لعمل المقاربة السيميائية الافتتاحية في عمل المنهج العلمي لقراءة تراث الاسلام بطريقة تضمن الشمولية في التناول، وتتضح الفاعلية المتممة لهذه الالية في كونها تركز على ما يرافق الفعالية اللغوية الناقلة للتراث من سلوكيات واعمال واحداث توطر الاداء اللغوي المندرج تحت ما ترصده: (فنقل العبارات النصية للقرآن (آي الايات) ونقل الحديث و الشهادات الخاصة بسلوك النبي و الصحابة واعمالهم وانتقال الوقائع والاحداث الدالة والمهمة بالنسبة للذاكرة الدينية للامة، كل ذلك يشكل ممارسات عديدة تفترض مسبقاً استخداماً خاصاً للتاريخ ورؤيا خاصة للتاريخ) ويركز اركون في تحديد اهمية المعالجة التاريخية الواعية للتراث على اختلاف وتميز منهجيته في دراسة التراث على وفق مصطلح قد يشترك في التسمية مع فعالية معروفة هي المتابعة المتسلسلة للسير و الاحداث وهو التاريخ والممارسة التاريخية التي يرى انها تنصرف – في المعتاد الى الاهتمام بالاحداث الزمنية المتسلسلة و السير الذاتية و الحكايات المروية للبرهنة على صحة المادة، المنقولة و الثقة بمعطياتها ومنها يتشكل التراث المهيأ لاستقراء الفقهاء واستنباط الاحكام واجراء المناقشات وقيام المدارس المستندة الى التاريخ على نحو تقليدي لاتاريخي بالمعني العلمي الحديث، لاثبات صحة طروحاتها.

يصلح هذا الفهم للتاريخ في الدراسة و التناول التقليدي للتراث للدفاع عن العقيدة الاسلامية تجاه الفهم المختلف لها من قبل المستشرقين. واذ يثمن اركون جهد الكتاب المحدثين مثل طه حسين وغيره في استفزاز مكامن الاختلاف عن التصور السائد للتراث فانه لايعترف لهم بزحزحة المناقشة عن ارضيتها السابقة الى نحو دراسة تمهيدية للاطر الاجتماعية – الثقافية السائدة في القرنين الاول و الثاني للهجرة.

اما منهجه التاريخي فيعنى بالدراسة على نحو دقيق لايفصل المعطي اللغوي و الاجتماعي لجيل التبليغ وترسيخ الرسالة المحمدية عن المناطق الاكثر قداسة في الدين وهي الفصول التي يعمد التحريم الى اقصاء مهمة البحث فيها باشتراك مع الواقع الاجتماعي الذي يرى اركون ان له الاثر في تكوينها وهو ينطلق في هذه الدراسة من تجربة سابقة عليه مطبقة على التراث المسيحي (ضمن الحدود المقبولة التي تسمح بها السلطة العقائدية الكنيسية بمراجعة نقدية للروابط بين الكتب المقدسة والوحي و التراث. هكذا نجد انه عندما يحاول ستانيسلاس بريتون بلورة نظرته (للفضاء الكتابي الخاص بالنصوص المقدسة) من اجل موضعة الكتاب المقدس داخل مناخ ما هو مكتوب فانه يذهب الى حد الاعتراف بانه لما كان (يسوع المسيح قد خرج الى الابد من ساحة الواقع المعاش. فانه لم يعد موجوداً بالنسبة لنا الا داخل جسد الكتابة وداخل الكنيسة التي تمثل ذاكرة له.

يقترح اركون، في سبيل تقديم مفهوم ناضج علي نحو حداثي للتراث الاسلامي بوصفه كلاً شاملاً غير مجزء آليات يعتقد بصلاحيتها التامة في دراسة هذا التراث و الخروج من هذه الدراسة بنتائج مهمة،

نعرض في هذه الدراسة جولة في فكر الدكتور محمد أركون، صاحب أحد المشاريع الفكرية و المعرفية، و الذي استهدف بالأساس فتح آفاق واسعة للفكر العربي الإسلامي عبر تطبيقاتها لمنجزات و مناهج العلوم الإنسانية الحديثة على دراسة الإسلام. و ظل الدكتور محمد أركون يسعى جاهدا إلى ترسيخ المنهجية التاريخية الحديثة في الفكر الإسلامي، لأنه يرى أنها السبيل الوحيد لتحقيق الفهم العلمي للواقع التاريخي للمجتمعات الإسلامية. و هذا من شأنه إلغاء كافة التعصبات المذهبية و العرقية لاسيما بوضعها على محك الفهم العلمي.

احتار النقاد و الباحثون في أية خانة يصنفون محمد أركون، لكنهم أجمعوا على أنه يدعو إلى تجديد الفكر العربي الإسلامي.

في فكر الدكتور محمد أركون

دراسة في الجذور الفلسفية لكتابات محمد اركون

د. الحبيب المنجي

كيف يرى محمد أركون نفسه؟

ينتمي محمد أركون إلى جيل ميشيل فوكو و بيير بورديو و فرانسوا فوريه و هم الذين أحدثوا ثورة ابستمولوجية و منهجية في الفكر الفرنسي. و محمد أركون أحدث ثورة مشابهة في الفكر الإسلامي و العربي، مما ولد بينه و بين الاستشراق الكلاسيكي – الذي ظل مخلصا للمنهجية الفللوجية- صراعا بينا. و محمد أركون قام بدراسات ألسنية و تاريخية و أنثروبولوجية و حاول المزج بين عدة مناهج طبقها على التراث العربي الإسلامي. و هي نفس المناهج التي طبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي الأوروبي. و أركون تأثر في البداية بريجيس بلاشير المحترف في فقه اللغة (الفللوجيا) و تعلم منه منهجية تحقيق و تدقيق النصوص و مقارعتها ببعضها البعض و دراستها على الطريقة التاريخية الوضعية، و لم يكتف بذلك لا سيما و أن توجهاته كانت متعددة كنتاج لفضوله الشخصي و مطالعاته الواسعة. و هو طالب بالجزائر تأثر بلوسيان فيفر، لاسيما بمنهجيته في علم التاريخ.

و هكذا اهتم أركون بالتاريخ الوقائعي و التاريخ الاقتصادي و الاجتماعي و السياسي. كما أدخل في دراسته منهجية علم النفس التاريخي بالإضافة إلى علم الاقتصاد.

و في ستينيات القرن الماضي اهتم بمنهجية الألسنيات و على ضوئها قرأ المصحف و النصوص الإسلامية الكبرى، السيرة النبوية، نص سيرة علي للشيخ المفيد، نهج البلاغة، رسالة الشافعي، نصوص ابن رشد، ابن خلدون و آخرون. فلا يبدو أن محمد أركون تأثر بمفكر بعينه، إلا أنه لا مناص من اعتبار استثناء واحد بالنسبة لأبي حيان التوحيدي، إذ يعتبره أخاه الروحي وحدتهما ميزتان :

١- التمرد الفكري ضد كل قسر أو إكراه على العقل و الفكر

٢- رفض الانفصام بين الفكر و السلوك و بين العمل الفكري و المسار الأخلاقي العملي،

و شاءت الظروف أن عاش كل منهما و عاين سوء فهم معاصريهما لهما. و في نظر محمد أركون يمثل أبو حيان التوحيدي إحدى اللحظات الأساسية في تاريخ الفكر الإسلامي و العربي. فالتوحيدي هضم الثقافة الفلسفية السائدة في القرن الرابع الهجري، بما فيها الثقافة الصوفية، بالإضافة إلى براعته في اللغة. كما لاالعصر يمكن القول أن أبا حيان التوحيدي كان يتميز بالقلق الابستمولوجي (المعرفي) مما جعله يمر باستمرار من علم إلى آخر. كما لا ينبغي نسيان كذلك شجاعته و جرأته فقد تجرأ على كتابة مؤلفه مثالب الوزيرين ضد الصاحب بن عباد و ابن العميد الوزيرين المشهورين صاحبي السلطة و السطوة، و كانت شجاعته تكاد تكون انتحارية.

و كذلك محمد أركون تميز بشجاعته، لكن من صنف آخر، و هي شجاعة التطرق إلى اللامفكر فيه. و لفهم موقفه من الاستشراق لابد من الرجوع إلى أركون الطالب بالجامعة الجزائرية و هو يدرس اللغة العربية و آدابها في وضع قاس مطبوع بسيادة الثقافة الغربية الآتية إلى الجزائر لتحضيرها و إدخالها في حلبة الحضارة حسب ادعاء المستعمر الغازي. و منذ ذلك الوقت تبرعمت في نفس أركون بدايات الرفض للاستشراق بكل مناهجه و طرائقه. هذا الرفض تولد عنه التمرد ضد المجتمع و حالته و ضد الظلم السائد فيه. و آنذاك سيطرت على ذهنه الرغبة في الفهم و المزيد من معرفة الواقع و تمحيص الوضع.

لقد امتلكه سؤال شكيب أرسلان : لماذا تأخر المسلمون و تقدم غيرهم؟ و لازمه آخذا في الإلحاح عليه و طالبا منه الجواب، و ربما هذا ما يفسر عدم انخراط محمد أركون في النضال السياسي على غرار جيله، إذ أنه اختار الطريق الفكري للتحرير، و التمرد الفكري عوض التمرد السياسي

لأنه رغب في التحرير الفكري و العقلي للجزائر و لعموم العرب و المسلمين. و منذ ستينيات القرن الماضي، عندما أصبح مدرسا بجامعة السوريون اتبع منهجا مختلفا جذريا لمنهج المستشرقين و شرع في محاولاته التحليلية المعتمدة على المقارنة الواسعة سعيا للخروج من الإطارات الضيقة المرسومة من طرف الارثودوكسية، و هذا ما فعله مع الفكر الإسلامي.

مشروع أركون

لقد هدف محمد أركون إلى بناء "إسلاميات تطبيقية" و ذلك بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية على القرآن الكريم، و من ضمنها تلك التي طبقت على النصوص المسيحية، و هي التي أخضعت النص الديني لمحك النقد التاريخي المقارن و التحليل الألسني التفكيكي و للتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى و توسعاته و تحولاته.

و قد طرح أركون هذا المشروع في الدراسات الإسلامية لكي يهتم به الباحثون العرب و المسلمون عموما، لاسيما و هو مشروع متصل بالبحوث في النص الديني بصفة عامة. انه مشروع مبني بالأساس على التعرف على الظاهرة الدينية حتى تحل الظاهرة الدينية في أفق أوسع من الأفق الإسلامي. لاسيما و أنه يتم الاكتفاء بالنظر إلى تاريخ الإسلام كدين، كإطار فكري دون مراعاة ما حدث و ما يحدث في الأديان الأخرى.

و مشروع أركون يفتح بابا أوسع لتاريخ الأديان إذا انطلقنا من القرآن و من منطقه الذي يطرح قضية تاريخ النجاة، أي كيف نعيش حياتنا كمؤمنين متلقين كلام الله تعالى حتى نطبقه في حياتنا قصد النجاة من العذاب. و معلوم أن فكرة النجاة موجودة في التوراة مع موسى و الأنبياء الذين ذكرهم القرآن. و هذا يدعونا إلى الاهتمام بالتاريخ الروحاني الذي يختلف عن التاريخ السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي و الثقافي. و التاريخ الروحاني يتعلق بوجوب كلام الله على البشر.

و يؤكد محمد أركون أن المسلمين مازالوا لم يمار سوا بعد تاريخ الأديان، لأنه غير موجود لديهم. كما يشير إلى أن ما كتبه الشهرستاني عن الملل و النحل، و ما كتبه ابن حزم عن الملل و النحل تخلى و أعرض عنه المسلمون، إذ ركزوا كثيرا على ما ورد في تاريخ الإسلام أكثر مما ركزوا على ما ورد في القرآن نفسه. فهناك، حسب أركون، فرق بين القرآن الذي هو كلام الله و نزل إلى الجميع و ما قام به الفقهاء المسلمون من جهد نعتمد عليه لفهم الإسلام، و هو بطبيعة الحال فهم متغير الظروف التاريخية و الظروف الثقافية في المجتمع و خاضع أيضا للقوة السياسية العاملة في المجتمع.

ويركز محمد أركون على ضرورة تفهم القرآن-كلام الله- و الذي يفتح للبشر – وللمؤمنين بالخصوص- آفاقا للتدبر و التفكر و التفقه و التعقل. فكم من مرة تكررت "أفلا تتدبرون" و "أفلا تعقلون" في القرآن الكريم؟ لكن هذا النوع من التفكير المتوسع تم تهميشه و ضيقت مجالاته.

و عبر منهجه تمكن أركون من تكوين فكرة دقيقة عن تطور تاريخ الإسلام. و في هذا الصدد يقر أركون بوجود مذاهب متعددة ظهرت في الإسلام أثناء تاريخ الدولة الأموية و الدولة العباسية و هناك حرية منحت في أوائل الإسلام (في القرون الأربعة الأولى من الهجرة) حيث كان المسلمون يتمتعون بحظ لا بأس به من حرية التفكير و من حرية المناظرة و بفضل هذا تعددت المواقف الفكرية و

لقد هدف محمد أركون إلى بناء "إسلاميات تطبيقية" و ذلك بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية على القرآن الكريم

بذلك تكونت مذاهب عديدة في علم الكلام و في الفقه و غيرها من العلوم. و هناك اتجاهات عديدة لأن القرآن مفعم بمعان لا يمكن تحديدها في اتجاه واحد فقط. ثم أن هذه المذاهب تطورت في ظروف سياسية و السياسة دائما تلعب دورها في توجيه البحث في الأمور الدينية، لأن الدولة اهتمت دائما بالدين حتى تستمد منها مشروعيتها كسلطات، و قد أنتج هذا الاستعمال السياسي للجانب الديني مشاكل عديدة، و هذه المشاكل يجب أخذها بعين الاعتبار و إخضاعها للدراسة، لاسيما فيما يتعلق بالتطرف لمعرفة كيف و تحت أي سيطرة أصبحت بعض المذاهب متطرفة و منفصلة.

القطيعة المعرفية

فيما يخص مسألة المعرفة يقابل محمد أركون بين موقفين، الأول ينظر إلى الوراء صوب العصور الوسطى و يدافع عن القيم الروحية لتلك العصور. و الثاني يحاول استخراج الدروس و العبر من الثورة الابستمولوجية الحاصلة مع الثورة الفرنسية
و بالنسبة لهذا الموقف الأخير هناك قطيعة أحدثتها هذه الثورة، و تلك القطيعة ذات طبيعة سياسية بالأساس. فالثورة الفرنسية حدث سياسي ذو طبيعة ابستمولوجية في نظر محمد أركون، و القطيعة السياسية تحققت بعد تحقيق القطيعة المعرفية
ففي نظره، إن تحرير الشرط البشري مسألة حديثة العهد رغم وجود بعض العناصر و البذور في التراث الإسلامي و باقي التراثات التوحيدية. فأنظمة الفكر لها تاريخ و صيرورة، و لها انطلاقة و منشأ و مسيرة تطور و صيرورة تغيير نحو التقدم أو الانحطاط و الاحتضار، و هذا قانون الحياة و الكون. و المطالبة بإعادة قراءة النصوص الدينية الأساسية من الارتكاز عليها لا يعني في نظر محمد أركون الاستخفاف بتجارب و عبقرية السلف أو إهمال تعاليم النصوص الكبرى و جهود المفسرين، و إنما ما يجب التوق إليه من إعادة القراءة هاته هو الأخذ بعين الاعتبار مسألة التغيير الحاصل في مجال المعرفة البشرية و التاريخ البشري
و يعتبر محمد أركون أنه لا يمكن نكران وجود مواجهة حاصلة بين النصوص الكبرى التي تبدو متعالية لا تتغير و لا تتبدل و بين التاريخ البشري المتغير و المتبدل بطبيعته. و لعل من أبرز وجوه هذه المواجهة أن الفكر الإسلامي السائد حاليا يرفض كل تاريخية، انه في نظر أركون لا يزال يكذب التاريخ و الواقع رافضا أن يأخذهما بعين الاعتبار حيث يقف متعاليا عن الواقع.
ففي نظر محمد أركون لا يجب الاكتفاء بالنظر إلى الدين فقط في مبادئه السامية و العالية و إنما وجب النظر أيضا إلى التاريخ و كيف تم تطبيق الدين؟ و كيف تم فهمه؟ و كيف تمت ممارسته؟

كيف يعرف الغرب الإسلام؟

يتساءل محمد أركون هل يمكن التحدث عن وجود معرفة علمية عن الإسلام في الغرب؟ و يعتبر هذا التساؤل بمثابة تساؤل عن صلاحية و موضوعية في النظرة المتوفرة للغرب عن الإسلام.
فلا يخفى على أحد أن الحداثة التي عرفها العالم مؤخرا قد مست بشكل أو بآخر ببعض المصالح الحيوية للغرب في جملة من مناطق العالم. و كانت و لا تزال ردود الفعل التي تثيرها قد أنعشت المتخيل الغربي السلبي على الإسلام و ضخمته أكثر من أي وقت مضى
و هذا المتخيل الغربي المشكل تجاه الإسلام تغدي منذ خمسينيات القرن الماضي من كل قوة و هيمنة الإعلام، لاسيما بسبب تلاحق الأحداث العنيفة لحركات التحرر الوطني و الحركات الاحتجاجية و التمردية السائدة في المجتمعات الإسلامية آنذاك.
لقد حصل خلط خطير في تشكيل المتخيل الغربي عن الإسلام، خصوصا و أن كل المشاكل ذات الجوهر السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي ألحقت جميعها بالإسلام. و هكذا راح الخلط بين الإسلام كدين و الإسلام كإطار تاريخي لبلورة ثقافة و حضارة معينة يتأبد و يتعقد أو يتشعب
و في هذا الصدد ركز محمد أركون على ضرورة فهم المأساة التاريخية التي تتخبط فيها الشعوب الإسلامية منذ أن اصطدمت بشكل مفاجئ و عنيف بالحضارة المادية و الحداثة العقلية. فلا الثورة الاشتراكية و لا الثورة الإسلامية أتيح لهما أن تحظيا بمرحلة تحضير و استعداد كافية كما حصل للثورة الفرنسية في القرن ١٨. إذ لم يمهد لهما عن طريق حركة ضخمة من النقد الفلسفي و العلمي للتراث الديني، ثم لنقد الممارسة السياسية لأنظمة الثقافة الموروثة و لمشكلة المعرفة بشكل عام. و بذلك تراكم اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي و العربي.
في حين أن الغرب كان قد انخرط منذ ستينيات القرن الماضي في عملية البحث عن أشكال جديدة للحداثة، آنذاك فعل العالم الإسلامي العكس، أدار ظهره للحداثة، بل دخل في مرحلة استخدام الإسلام كأداة لتمويه التصرفات و المؤسسات و النشاطات الثقافية و التعليمية المستلهمة من قبل النموذج الغربي.

العلمانية و الإسلام

يعتبر محمد أركون أن العلمانية مشروع أفرزته المجتمعات الغربية، و بواسطتها انتقل المجتمع الغربي إلى التقدم و الحداثة. و العلمانية في تصور أركون لا تعني القضاء على الدين و إنما وضع حد للغزو الذي يقوم به الخطاب العقائدي للمجتمع. و يرجع أركون أسباب نجاح العلمانية في الغرب إلى ثلاثة أمور
القطيعات الحاصلة في نظام الفكر
دور الطبقة البرجوازية التجارية
الثورة الماركسية-اللينينية التي قامت ضد الطوائف الدينية
و قد حسم الأمر في الغرب باتخاذ منحى نضالي ضد رجال الدين و السلطة الدينية. و كانت مغالاة في العلمانية إلى درجة استبعاد الدور الديني.

من المعروف أن العلوم لم تكن مفصولة عن الفلسفة عند الإغريق و العرب في القرون الوسطى. فالفيزيقا عند أرسطو كانت مرتبطة بالميتافيزيقا

و العلمانية و الحرية مفهومان مرادفان لدى محمد أركون. كما يرى أن الإسلام بذاته ليس مغلقا في وجه العلمانية، و لقد شهدت المجتمعات الإسلامية، في نظره، تجارب علمانية عبر التاريخ. لقد عرفت القرون الأربعة الأولى للهجرة حركة ثقافية مهمة استطاعت الخروج على القيود التي فرضتها السلطة الدينية. فالمعتزلة عالجوا مسائل فكرية أساسية انطلاقا من ثقافتهم المزدوجة المرتكزة على الوحي الإسلامي و الفكر اليوناني. كما أدخل المعتزلة بعدا ثقافيا و لغويا في طريقة طرحهم مسألة خلق القرآن و اعترفوا بمسؤولية العقل و دوره في فهم النص الموحى به و امتلاكه. إلا أن الأمر آنذاك حسم لصالح الخط الأشعري الممثل للخط الرسمي
كما يرى أركون أن المجتمع الإسلامي عرف العلمانية قبل المعتزلة عندما استولى معاوية على السلطة السياسية، و بعد انتصاره خلع عليه رجال الدين رداء الشرعية الدينية. و بذلك تشكلت ايديولوجيا التدبير التي تعطي للحاكم الحق في كل شيء باسم الدين.
و يؤكد أركون أن هذا الأمر ليس إلا عملا واقعيا لا علاقة له بأية شرعية غير شرعية القوة. كما يقر أركون على أن ما يشاع من أن الإسلام لم يعرف التفريق بين الدين و الدنيا (أو بين الروحي و الزمني) قول خاطئ
و في هذا الصدد يتأسف أركون لكون المجتمعات الإسلامية و العربية لا تزال في عموميتها ترفض العلمانية و تجهل معناها الايجابي. و بذلك يتم قمع، بشكل أو بآخر، كل من حاول اتخاذ موقف حر متفتح على المعرفة، و ذلك منذ المعتزلة إلى ابن رشد إلى يومنا هذا
لكن محمد أركون يرى أن المجتمعات الإسلامية سائرة نحو العلمانية من غير أن تدري، و ذلك بسبب غياب التفكير الفلسفي و التحليل الثقافي الحديث.

الروابط بين الإسلام و العلوم و الفلسفة

من المعروف أن العلوم لم تكن مفصولة عن الفلسفة عند الإغريق و العرب في القرون الوسطى. فالفيزيقا عند أرسطو كانت مرتبطة بالميتافيزيقا، و الطب كان يمثل جزءا من الفلسفة كما أكد على ذلك ابن سينا في كتب الشفاء، كما أن جابر ابن حيان أكد على ارتباط الكيمياء بالفلسفة. كما أنه لا يبدو أن البحث العلمي قد عانى من عراقيل دينية في المجال الإسلامي. فالقرآن حث على العلم و المعرفة لا تفعل إلا أن تزيد من إيمان المسلم و تقويه، كما أنها تضيء له الإشارات الرمزية و العلامات الواردة في القرآن الكريم.
فمختلف العلوم شهدت نموا و ازدهارا عند العرب راح الغرب اللاتيني المسيحي يستفيد منها و يغترف منها منذ القرن الثاني عشر الميلادي وفي واقع الأمر، يقول أركون، إن توقف هذه الحركة الكبرىً للمعرفة العلمية عائد ليس إلى سلطة الضبط و الهيمنة اللاهوتية و إنما هو عائد إلى التغير الذي أصاب الأطر السياسية و الاجتماعية للمعرفة في العالم الإسلامي بدءا من القرن الحادي عشر و الثاني عشر الميلادي.
فالثقافة العربية الإسلامية المزدهرة في إطار الإمبراطورية الأموية ثم العباسية كانت مرتبطة بالحياة الحضرية (دمشق، بغداد، أصفهان، القاهرة، حلب، القيروان، فاس، قرطبة...)، و كان التطور يتم في ظل البلاطات. و لكن بدءا من القرن الحادي عشر راحت الأخطار تحدق بحياة المدن و تهددها بسبب المحيط البدوي غير المسيطر عليه جيدا. و هكذا تراجع البحث العلمي شيئا فشيئا ليترك الساحة خالية للخطاب التعبوي و التجييشي لايديولوجيا الكفار قد لاحظ أركون أنه كلما تقوت هذه الايديولوجيا و اشتدت تقلصت المكانة المخصصة للفكر العلمي و النقدي. و في نظره سيطرت ايديولوجيا الكفاح هاته منذ الصليبيين و حتى اليوم (الصراع العربي الإسرائيلي و الغرب) و بالتالي تقلصت أهمية الفكر الحر في الساحة العربية و الإسلامية إلى درجة مخيفة.
و في نظر أركون، لكي يقاوموا الحملات الصليبية على فلسطين و هجمة العشائر التركية و المغولية لزم العرب التجمع حول إسلام ارثودكسي و دغمائي صارم، لكنه فعال ايديولوجيا من حيث التعبئة و التجييش. و عندئذ بدأ الدين الشعبي ينتشر في الأرياف و ما انفك هذا التوجه يتفاقم ضمن خط التقلص العقلي و ضيق الآفاق، ثم ضمن خط التشدد حتى القرن التاسع عشر. و بعد ذلك ظهرت الحركة السلفية (الإصلاحية) في وقت كانت القطيعة التاريخية للمسلمين مع التراث العلمي و الثقافي قد حصلت و تر سخت تماما. و هكذا راح الحنين للمجد الضائع لا يترك مكانا للبحث العلمي و النقد البناء. ثم جاءت الايديولوجيا القومية في القرن ٢٠ لقيادة النضالات التحررية و هكذا ظل تاريخ العلوم بشكل خاص المجال الأقل اكتشافا و دراسة من كل جوانب التراث.

الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان

مازالت نظرة الغرب للإسلام تعتبر أن الدين الإسلامي يرفض الحداثة و حقوق الإنسان و يشجع العنف و الإرهاب. و لقد ساهم المثقفون المسلمون في ترسيخ هذه النظرة، على الأقل لكونهم لم يعملوا فعلا و فعليا على تفنيدها.
و في واقع الأمر فان العالم العربي و الإسلامي استفاق من نومه التاريخي على الأمجاد الغابرة و راح يعاين تخلفه عن الركب بعد اكتشافه أو إعادة اكتشافه لحجم الهوة التي تفصله عن الغرب على صعيد التقدم المادي و الصناعي و التكنولوجي و على صعيد الفكر و العلم و قيم المجتمع و الحريات و حقوق الإنسان.
لكن الإسلام عمل على تأسيس أرضية لحقوق الإنسان و منذ بداية البدايات. فالله خلقنا أحرارا و لا يمكن قبول العبودية لخدمة أغراض مهما كانت سياسية أو غيرها. بل إن البوادر الأولى لحقوق الإنسان متضمنة في الديانات التوحيدية (اليهودية و المسيحية و الإسلام). إلا أن البشر انحرفوا عنها بسبب صراعات التاريخ أو فسروها بشكل مغلوط و قسري و ضيق.
فمسيرة البشر عبر التاريخ مليئة بالصراع و التنافس و التناحر على السلطة و الثروة و السيطرة و النفوذ.
و إذا كان لابد من الاعتراف أن حقوق الإنسان و المواطن بالصيغة المعلن عنها من طرف الثورة الفرنسية سنة ١٧٨١ تمثل طفرة نوعية في تاريخ البشرية، فهناك رأي يقول أن حقوق الإنسان بالمعنى الحديث المتعارف عليه كانت موجودة في الإسلام منذ قرون و بشكل كامل و ناجز.
و لقد جاء في الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان المعلن عنه سنة ١٩٨١ أن هذا الإعلان قد بلور من قبل كبار علماء المسلمين و أساتذة القانون و ممثلي مختلف حركات و تيارات الفكر الإسلامي. في حين أن المواد الثلاث و العشرين التي تشكل هذا الإعلان ترتكز على الآيات القرآنية و الحديث النبوي.
و من المبادئ التمهيدية المرتكز عليها نجد :
- أن الإسلام قدم للبشرية قانونا مثاليا لحقوق الإنسان، و ذلك منذ أربعة عشر قرنا من الزمن
- حقوق الإنسان هذه متجذرة و منغرسة في القناعة الراسخة بأن الله عز و جل هو وحده مؤلف القانون و أصل كل حقوق الإنسان.

مجلة وجهات نظر عدد (٥٢) ٢٠٠٨

نشرت صحيفة" ليتيرا تورنايا غازينا " (الجريده الادبية) الاسبوعية صفحة كاملة بمناسبة ذكرى ميلاد مكسيم غوركي تحت عنوان مثير (مكسيم غوركي بلا اساطير و اوهام) . ساهم في الكتابة عن غوركي في تلك الصفحة عدد من النقاد و الباحثين و على رأسهم الاستاذة الدكتورة سبير يدونوفا رئيسة قسم خاص في اكاديمية العلوم الروسية هو : ((دراسة ابداع غوركي و نشره)) . تناولت الباحثة في مقالتها تلك ، و التي شغلت اكثر من ثلثي الصفحه وبثمانية اعمدة اهمية مكسيم غوركي ورصدت عملية العودة اليه في السنين الاخيرة وتوقفت عند مكانته في نهاية القرن التاسع عشر و الثلث الاول من القرن العشرين في عالم الادب و الفكر.

محمد أركون..
التفكير في اللامفكر فيه

د. برهان شاوي

صدرت باللغة الألمانية أطروحة دكتوراه للباحثة الألمانية الشابة المتخصصة في الدراسات الإسلامية (أرزولا غونتر) تتناول فيها الأسس الفكرية والفلسفية للمفكر الجزائري محمد أركون والذي رحل قبل أيام.
لهذا الكتاب بعنوان "محمد أركون ناقد معاصر للعقل الإسلامي" أهمية استثنائية، ليس للمكتبة العربية فحسب باعتباره يقدم مفكرا إسلاميا معاصرا الى حقل الدراسات الإسلامية في اللغة الألمانية، وانما للمكتبة الألمانية، لأن الدراسات الاستشراقية للإسلام في ألمانيا ما زالت تجهل المفكر الكبير محمد أركون لأسباب مختلفة توقفت الباحثة عندها في مقدمتها النظرية للكتاب والتي بررت فيها سبب إختيارها لمحمد أركون كموضوع لدراستها، وهي بذلك قد قدمت نقدا خفيا وغير مباشر لمجمل الاستشراق الألماني وللدراسات الإسلامية منه بالتحديد.

الاستشراق الالماني .. والإسلام
حينما يتوجه الاستشراق الألماني نحو الإسلام والعالم الإسلامي فانه يهيم وجهه نحو مصر باعتبارها البلد العربي الأهم في واقع العرب اليوم، ولتأثيرها الثقافي والفني على مجمل الواقع الثقافي العربي. ومن هنا فإن معظم الدراسات تتجاهل المغرب العربي ودوره الاستثنائي والمهم في الجدل الفكري والثقافي في العالم العربي اليوم. لذا تم تجاهل الكثير من المفكرين المتميزين من المغرب العربي.
إلى جانب أن الدراسات الإسلامية والاستشراقية في ألمانيا تهتم بالعنصر اللغوي بشكل خاص، ولكون المفكر محمد أركون يكتب باللغة الفرنسية، الى جانب كونه بربريا، فإن كتبه وطروحاته لم يتم الإلتفات إليها في ألمانيا.
كما يمكن ان يضاف الى هذه الاسباب في الجهل بمفكر كمحمد أركون هو أن الدراسات الإسلامية والاستشراقية في ألمانيا ما زالت كلاسيكية قياسا لعلوم الاستشراق والدراسات الإسلامية في العالمين الفرانكفوني والانكلو أميركي، لا سيما فيما يخص دراسات ما بعد الامبريالية، وفيما يخص جرأتها في اختراق التابوات الدينية.
والحقيقة تقال هنا ايضا، فإن العالم العربي نفسه يجهل هذا المفكر الفذ في الثقافة الإسلامية المعاصرة، ولولا الجهود الرائعة للباحث والمترجم هاشم صالح لظل محمد أركون مجهولا حتى عند النخب الثقافية العربية التي لا تقرأ الفرنسية، ناهيك عن الحواجز التي تقف في وجه أعماله وافكاره التنويرية المهمة.

أهمية محمد أركون
في مقدمتها النظرية بينت الباحثة أرزولا غونتر أهمية المفكر محمد أركون الذي ذكرته دائرة معارف اكسفورد للعالم الإسلامي الحديث باعتباره اهم مفكر إسلامي معاصر. فهو بالنسبة لها مفكر طليعي في مجال علوم الإسلام ودراساته، من حيث إنه يستخدم كل معارف ومناهج علوم الاجتماع والدراسات الانسانية ويوظفها في تحليل الإسلام. فقد وظف البنيوية والسيميائية والانثربولوجيا البنيوية ومناهج تحليل الخطاب أو مابعد البنيوية في تشكيل نظرته الخاصة للاسلام وللعقل الإسلامي.
بل إن الباحثة تنظر لمحمد أركون بحكم إقامته الطويلة في فرنسا، وبحكم كتابته باللغة الفرنسية، كجسر بين الغرب والشرق في هذا المجال، بل هو بحكم معرفته للطروحات الغربية والبحوث الأوربية في مجال الاستشراق وعلوم الإسلام، وكذلك متابعته للطروحات والدراسات الإسلامية و"الاستغراب" على صيغة المفكر المصري المعروف حسن حنفي، الأقدر على نقد الطرفين، وعدم الانجرار الى فيزياء الفعل ورد الفعل التي تتحكم في جل الدراسات والاطاريح الغربية والإسلامية.
ولقد أوضحت المؤلفة بأن اختيارها لعنوان الكتاب يعتمد على البؤرة المركزية في فكر أركون وهي نقد العقل الإسلامي والتي تجلت في كل كتبه وأحاديثه، وبالتحديد في كتابه الأهم "نقد العقل الإسلامي".

هيكل الكتاب
يتألف كتاب "محمد أركون ناقد معاصر للعقل الإسلامي" من خمسة أبواب مع خاتمة وملاحق وفهارس وكل باب يضم فصولا عديدة، وهي على التوالي:
الباب الأول يتناول سيرة حياة محمد أركون.
الباب الثاني يحمل عنوان: قضايا وتصورات نظرية، وهو في ستة فصول: مصطلحات ومقدمات، مقاربات أولية، مشروع لنقد العقل الإسلامي، الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية وتصور مجتمعات أم الكتاب، اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، تصور حول المتخيل.
ويشكل هذا الباب نواة البحث بأجمعه، من حيث انه يقدم التصميم الأساسي لمنظومة محمد أركون الفكرية ويتوقف عند أهم مصطلحاته الفكرية التي تشكل حجر الاساس لحقل علمي هو الأنثربولوجيا الدينية.
أما الباب الثالث فيحمل عنوان دوافع من أجل البحوث الإسلامية، ويضم أربعة فصول: نقد محمد أركون للبحوث والدراسات الشرقية للإسلام، نقد محمد أركون للبحوث والدراسات الغربية للإسلام، مشروع الدراسات الإسلامية التطبيقية، ثم خلاصة لباب البحث. وهذا الباب لا يتوقف عند نقد أركون لمضامين ومناهج البحوث، بل يقوم بوضع كل الدراسات الشرقية والغربية حول الإسلام في موضع السؤال، ومن هنا فهو يقوم بتأسيس وتطوير منهج الدراسات الإسلامية التطبيقية.
الباب الرابع يحمل عنوان أصوات لمحمد اركون، إذ تتوقف الباحثة فيه عند أصداء طروحات فكره في الأوساط الفكرية المغاربية والمهاجرة من اجيال الباحثين الجدد، وما انتجت هذه من بحوث اعتمد بالأساس على الطروحات المركزية لفكر أركون لا سيما فيما يخص الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية.
أما الباب الخامس والأخير فهو باب تعريفي وتحليلي في نفس الوقت. فهو يتوقف عند مؤلفات أركون الفكرية ومقالاته الأساسية والتي من خلالها قدم منظومته الفكرية الجريئة والصارمة.
وينتهي الكتاب بملحق للفهارس والمراجع، كما يضم ملحقا خاصا بالمصطلحات التي يستخدمها أركون مثل مفهوم الحدث القرآني والحدث الإسلامي أو بتسمية أخرى الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، ومصطلح مجتمعات أم الكتاب، العقل الإسلامي الأصولي، والمصحف والمدونة النصية الرسمية والمغلقة، وغير ذلك من المفاهيم التي تشكل بنيان أركون الفكري.
شيء من السيرة الذاتية.
ولد محمد أركون في تاوريت ميميون في منطقة القبائل الكبرى بالجزائر في العام ١٩٢٨ لعائلة بربرية. العائلة كما أوضح أركون في مراسلاته

محمد اركون
والعلمنة المنفتحة

بعكس أولئك الذين انخرطوا كليا في مسار الثقافة التقليدية العربية الإسلامية فشكلوا عقبة كأداء في طريق أي توجه نحو الحداثة أو الاندراج في ثقافة الألفية الثالثة من عصرنا ،الذين يرفضون بشكل متشدد تصحيح مسارهم أو العودة النقدية علي ذاتهم ،وكذلك عكس أولئك الذين أداروا ظهورهم للثقافة العربية الإسلامية وتعاملوا معها بتعال وعنجهية بحجة انشغالاتهم الثقافية بمواضيع المعاصرة ،عكس أولئك جميعاً،نجد محمد اركون يسعي مناضلاً ليحقق موقعه المتمايز في ساحة المعرفة ،فلا هو في الجهة الإسلامية التقليدية،

مهدي النجار

ولا هو في الجهة الحداثوية،انه يحاول أن يحفر له عن موقع خاص مستقل يحترم قواعد البحث العلمي ويحمل هَم المجتمعات الإسلامية في آن معاً، وهو موقع صعب لأنه يتعرض للهجوم من كلتا الجهتين.

إن انشغالات اركون في كل ما ينظر له (انظر مثلاً كتبه:الفكر الإسلامي نقد واجتهاد/أين هو الفكر الإسلامي/نزعة الإنسية ،الصادرة عن دار الساقي .لندن،وكذلك:نقد العقل الديني،دار الطليعة .بيروت)هو مساعدة الثقافة الإسلامية علي الاندراج داخل الحداثة،وهذا ما حاول أن يفعله في العصور الوسطي مفكرو الإسلام من أمثال ابن رشد وابن خلدون ومسكويه، ولكن عملهم توقف للأسف ولم يبق في الساحة إلا المتشددون "اليابسو الرؤوس" من الكتاب والمنظرين.

لا يمكن أن نفهم اركون وفكره إلا إذا عرفنا الموقع الذي يحتله أو ينطلق منه، فهو (كما يقدمه لنا مُترجمه المبدع ،المفكر هاشم صالح) يحتل موقعاً داخل الساحة الفرنسية كأستاذ في السوربون وكمدافع عن حقوق الجاليات الإسلامية المغتربة في فرنسا وشتي أنحاء أوربا وكممثل للتراث الإسلامي في أعلي مستوياته، يجعله هذا الموقع في حالة مواجهة مع الفكر الأوربي والمفكرين الأوربيين،وهؤلاء .أو معظمهم .ما إن تلفظ كلمة إسلام أو عرب أمامهم حتي يتخيلوا شبح التعصب واللاتسامح واحتقار المرأة وعدم الاعتراف بقيم العالم الحديث وبخاصة حقوق الإنسان.. الخ.بالطبع فان اركون لا يُنكر وجود أزمة بين التراث الإسلامي وبين العصر ،ولكنه ينظر إليها ضمن منظور تاريخي،فمن الواضح أن المجتمعات العربية الإسلامية تعاني تأخرا اقتصاديا وعلميا وتقنيا لا يتيح لها أن تحترم حقوق الإنسان كما كانت قد أعلنت من قبل الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ أو من قبل الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ .ولكن ذلك ليس عائدا إلي تعصب أزلي أو ابدي لاصق بالإسلام أو بالعرب كإسلام وكعرب !! وإنما هو عائد بكل بساطة إلي التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوربية

إن تقبل موضوع العلمنة (وكذلك سائر موضوعات الحداثة) أو رفضه،ليس صفة أزلية معلقة في الفراغ،وإنما هو خاصية مرتبطة باكراهات المجتمع ودرجة تطوره المادي ومدي بحبوحته الاقتصادية أو عدم بحبوحته،ومدي مراجعته لتراثه بشكل نقدي وتنويري جذري أو عدم مراجعته.. الخ.فمفهوم العلمنة الذي فرضته الجمهورية الفرنسية الثالثة كان صارماً جداً وخاضعاً كلياً للدين الوضعي: أي عبادة العلم بدلاً من عبادة الدين التي كانت سائدة في أثناء سيطرة المسيحية،ويقصد اركون بذلك إن الحل الذي قدمته فرنسا لمشكلة العلمنة/والدين أصبح الآن قديماً،وهي تبحث عن صيغة جديدة للعلمنة،أي علمنة منفتحة علي كل أبعاد الإنسان بما فيها البعد الديني والروحي. وهذا لا يعني بالطبع التراجع عن المكتسبات السابقة للعلمنة، بمعني إن الحل لن يكون في العودة التقليدية إلي الدين.فهذا شيء غير ممكن وغير معقول،وإنما الحل (كما يراه اركون)هو في البحث عن صيغة جديدة للعلمنة الروحية أو للإنسية الروحية من خلال الدراسة المقارنة لكل التجارب الروحية في كل المجتمعات البشرية،فقد أدت العلمنة الفرنسية ليس فقط إلي حذف تعليم الدين كعقائد دوغماتية ولاهوتية قروسطية (الشيء الذي يوافق عليه اركون تماماً)،ولكن أدت أيضا إلي حذف تعليمه كنظام ثقافي وتاريخي سيطر علي عقول البشر طيلة قرون وقرون.

إن الأمور الآن تغيرت بعد مرور أكثر من قرن علي ترسيخ العلمنة وأصبح تعديله مفهومها ممكناً دون أن تخشي فرنسا علي نفسها. أصبحت العلمنة واثقة من نفسها وراسخة الجذور لان الثقافة التي تحتضنها قوية جداً،وبالتالي فبإمكانها فتح هذه الإضبارة من جديد وإعادة النظر في حلول كانت قد اعتقدت إنها نهائية وكونية ،هذا في حين إنها كانت مرتبطة بظروف معينة لم تعد موجودة ،ظروف المجتمع الفرنسي في القرن التاسع عشر والصراع ضد الاكليروس ومعاداته للحداثة وحقوق الإنسان والديمقراطية (هكذا نجد إن محمد اركون يتحدث من موقع متقدم حتي علي المجتمع الفرنسي، فما بالك بالمجتمعات العربية الإسلامية التي لم يتح لها إلي الآن أن تشهد حتي المرحلة الأولي من العلمنة) .

يُفرق اركون في جميع كتاباته بهذا الصدد،بين العلمانية المنفتحة علي كل أبعاد الإنسان وبين العلمانية الوضعية (السائدة في فرنسا منذ القرن التاسع عشر) والتي اعتقدت أن المرحلة الدينية من تاريخ البشرية قد انتهت بمجيء عهد العلم،وبالتالي لا داعي للاهتمام بالدين أو دراسته منذ الآن فصاعداً. في رأي اركون أن الدين يشكل بعداً من أبعاد الإنسان ولا ينبغي أن يستبعد من مجال الدراسة.بالطبع فهو يتفق مع المنظور العلماني في إبعاد الطريقة التقليدية أو التبشيرية عن المدارس والجامعات لأنها تشحن النفوس وتلهب الحساسيات الطائفية بين التلاميذ(يهودي. مسيحي.إسلامي) أو حتي بين الدين الواحد(بين الكاثوليك والبروتستانت،بين السنة والشيعة..) ولكن لا يري أي مانع من دراسة الأنظمة الدينية واللاهوتية ضمن منظور تاريخي وعلمي مسؤول كما هو يفعل في جامعة السوربون،أو كما يفعل كبار الباحثين في مجال تاريخ الأديان في الجامعات الألمانية خصوصاً.

إن المفهوم المنفتح الذي يقدمه اركون عن العلمنة يضع الروح في أعلي مكان،ويقدس العاطفة الدينية المنزهة عن كل الأغراض. كل ما في الأمر هو فك الارتباط بين مؤسسة الدولة وبين المذاهب وطبقة رجال الدين، لان الدولة لجميع المواطنين وليست لأبناء هذه الطائفة أو تلك، لهذا المذهب أو ذاك.أنها لجميع أبناء المجتمع المدني دون تمييز.لقد أتاحت العلمنة لرجال الدين أن يستقلوا بأنفسهم في ما يخص الشؤون العقائدية والروحية ، وان يتفرغوا للبحث الحر في هذه الشؤون وتعميقها دون أن يخشوا من تدخل السلطة في شؤونهم،والواقع انه لا يمكن تشكيل مجتمع مدني متماسك ومتراص إلا بهذه الطريقة.من هنا سبب فشل معظم المجتمعات العربية الإسلامية الحالية في تشكيل المجتمع المدني الحديث وفي تفككها إلي فئات وطوائف وأعراق اثنيه ملتفة علي ذاتها ومغلقة علي الآخرين

كاتب عراقي راحل عن كتاب افكار في الفلسفة صدر عام ٢٠٠٤

في العام ١٩٧١ أصبح أركون أستاذا في حقل تاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون. ومنذ ١٩٩٣ لم ينفك أركون كونه أستاذا زائرا في عدد من الجامعات والمعاهد العالمية

الشخصية مع الباحثة جاءت الى القرية باحثة عن الحماية عند بني ينني بعد أن تركت موطنها الأصلي في قسطنطينة. وفي هذه المنطقة دخل محمد أركون المدرسة الابتدائية لكنه غادر هذه المنطقة في سن التاسعة ليلتحق بأبيه الذي كان يملك دكانا في منطقة عين العرب، وهي قرية غنية يقطنها فرنسيون بالقرب من مدينة وهران. وكان عليه ان يتعلم صنعة الأب في البيع والشراء وفي نفس الوقت أن يواصل تعليمه الثانوي.

هذا الانتقال كان بالنسبة له "صدمة ثقافية". فهنا وعي بألم مسألة كونه بربريا وينتمي لأقلية ليس لها من المكانة والحقوق مثلما للعرب، وانه خارج منطقة البربر لا يستطيع من الناحية اللغوية أن يعبر عن نفسه بوضوح. لذا كان عليه ان يتعلم العربية والفرنسية في وقت واحد.

لكن الفضل يعود لخاله في انقاذه من المصير الذي رسمه له والده، من حيث ان هذا الخال كان منتميا أو قريبا جدا من احدى الفرق الصوفية، لذلك ضمن له تعليما جيدا. بل ان تأثير خاله كان عميقا عليه. ومن هنا يفسر أركون عمق فهمه لتأثير الدين على الناس أو حتى بلورة مفهوم الدين الشعبي، وكذلك فهم التصوف، فقد كان يتعلم القرآن وأصول الدين من جهة، وكان يذهب مع خاله وابيه الى المجالس الدينية في القرية، والتي كانت جزءا من الحياة اليومية للقرية.

حالت الظروف الاقتصادية الصعبة العائلة من إرسال ابنها البكر الى العاصمة لمواصلة الدراسة الثانوية، مما اضطرها الى إرساله ما بين الاعوام ١٩٤١ – ١٩٤٥ الى مدرسة ثانوية مسيحية اقامها بعض الرهبان في قرية مجاورة. هذه المرحلة يصفها أركون بأنها مرحلة اكتشاف الثقافة اللاتينية والأدب، والتعرف على آباء الكنيسة الأفريقية أغسطينوس، سوبريانوس وتورتوليان، الى جانب التعرف على القيم المسيحية لا سيما حب الآخر.

بعد ذلك دخل الجامعة في العاصمة لدراسة الأدب العربي ما بين الاعوام ١٩٥٠-١٩٥٤، وكان يعطي دروسا في إحدى الثانويات من أجل أن ينفق على تعليمه الجامعي.

إلا ان الدرس الجامعي في الأدب لم يشف غليله، فانخرط في دراسة القانون والفلسفة والجغرافيا، ومن حينها ركز على الفلسفة العربية، لكنه وضع نصب عينيه الدراسة في باريس.

التحق أركون بالسوربون في منتصف الخمسينيات. أجواء فرنسا مابين الاعوام ١٩٥٠ – ١٩٦٠ دفعته للتركيز على مصطلح "النهضة". وفي هذه الفترة انهمك أركون مثل بقية أبناء جيله بهموم العالم الثالث والبحث عن طريق ثالث وتنامي الوعي السياسي الذي تأثر بطروحات فرانس فانون.

ثم جاء التحرير والفترة البومدينية، واخيرا النكسة، التي دفعت به الى مأزق نفسي عميق مثل بقية ابناء جيله.

وحتى في فرنسا، لم يكن الأمر سهلا عليه. فهو كبقية المثقفين المسلمين المتواجدين في أوروبا، والذين تمرسوا على مناهجه وأساليبه الفكرية في التحليل والاستنتاج، غير مرغوب به في أوروبا باعتباره مثقفا مسلما، لا يتقبل الحداثة الأوربية ومعاد لأوروبا، كما هو غير مرغوب فيه في بلاده باعتباره ممثل الغرب الإمبريالي وممثل الثقافة الأوربية ومناهجها وطروحاتها المتحررة والمعادية. وهذه الإشكالية ما زالت تواجه الكثير من المثقفين القادمين من بلاد العالم الثالث.

في العام ١٩٧١ أصبح أركون أستاذا في حقل تاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون. ومنذ ١٩٩٣ لم ينفك أركون كونه أستاذا زائرا في عدد من الجامعات والمعاهد العالمية، لا سيما معهد الدراسات الاسماعيلية في لندن. كما أسس في العام ١٩٩٩ معهدا للدراسات الإسلامية في فرنسا، والذي كان منذ العام ١٩٧٠ قد اقترحه على الجهات الفرنسية المسؤولة.

نقد العقل الإسلامي

لقد سعى أركون من خلال نقد للعقل الإسلامي الى جعل "المستحيل التفكير فيه" أو "اللامفكر فيه"، وهما من مصطلحات أركون الأساس، شيئا يمكن التفكير فيه داخل ساحة الفكر الإسلامي المعاصر.

ويقصد أركون ب"المستحيل التفكير فيه" و"اللامفكر فيه"، ضمن رؤيته، إلى كل ما حذفه الفكر الإسلامي من دائرة اهتماماته منذ القرن الثالث عشر على الأقل، بحيث أصبحت الأشياء التي يمكن التفكير فيها أقل بكثير من الأشياء التي يستحيل التفكير فيها. وهذا بحد ذاته دليل على استقرار هذا الفكر وانغلاقه، ومن هنا جاءت ضرورة النقد.

ومن الواضح ان نقد العقل الإسلامي يثير غضب الأصوليين الإسلامويين المعاصرين، من حيث أنهم يسعون إلى إعادة فرض القوانين الدينية التي بلورت في القرون السابقة. ولم ينس محمد أركون ذلك، بل انه سعى إلى تفكيك خطابهم المعاصر فوجد أن ثمة ضرورتين تاريخيتين ملحتين فرضتا هذا الموقف وهما:

التعويض عن النقص الإداري والتشريعي للدولة القومية التي نشأت بعد الاستقلال، والتي لم تعرف، حسب تعبير أركون، أن ترفق التزايد الديموغرافي للسكان بتزايد في الإبداعية السياسية أو القانونية الملائمة، والتي كانت من نتائجها البطالة والحرمان والفقر والتهميش الاجتماعي.

وكذلك وجود أنظمة الحزب الواحد التي لم تف بأي من الوعود التي هي شعاراتها الايديولوجية أساسا. لذا فحسب رأي اركون تلجأ الشعوب الى تراثها ودينها وتقاليدها بحثا عن الأمان.

ناهيك أن الباحثين العرب والمسلمين لم ينفكوا عن التغني ب"العصر الذهبي" للاسلام، ناسين أو متناسين عصور "الانحطاط" التي سبقت المرحلة المعاصرة، ومن هنا تم إلغاء أية امكانية نقدية، تكشف القصور العقلي والفقر المنهجي والكسل الذي هيمن على العقل الإسلامي منذ قرون.

ورغم كل هذا فإن "نقد العقل الإسلامي" يفرض نفسه بقوة أكثر من أي وقت مضى. فالمراجعة النقدية الصارمة عليها أن تتصدى لكل المعارف الخاطئة وكل الأساطير والشعارات والهلوسات، بشجاعة ودونما أي تنازل أو مساومة، رغم إدراك محمد أركون أن عملية التفكيك تسبق عملية التركيب، وان الفكر الإسلامي لم ينتج لحد الآن أي نظام تعويضي بديل، وبالتالي فإن نقد العقل الإسلامي مهمة ليست سهلة أبدا.

محمد أركون، ناقد معاصر للعقل الإسلامي، بقلم أرزولا غونتر، دار النشر إيرغون ٢٠٠٤

مجتزأ من دراسة مطولة للدكتور الشاوي حول الاستشراق والاسلام

لن يخفت الجدل الذي أثاره المفكر الجزائري محمد أركون بآرائه وكتاباته، ، لا سيما أن أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون يعتبر أحد أبرز الباحثين في الدراسات الإسلامية المعاصرة، كما أنه تصدى لبعض المسلّمات والبديهيات في الأديان.
كرّس الراحل فكره ونقده للنظريات المتأصلة في الدين، داعياً إلى المزج بين دراسة الأديان السماوية في علم واحد مشترك.
في مدينة باريس قطع أركون تذكرة رحلته إلى العالم الآخر، تاركاً دعوة للمشاركة في ندوة فكرية عن المفكر نصر حامد أبو زيد كان أبدى موافقته على المشاركة ضمن فعالياتها.

محمد أركون..

حـــــين يـــغـــيـــب المـــفـــكـــر

خاض الراحل معارك فكرية مع جهات ومؤسسات كثيرة، منحازاً إلى حوار العقل المعتمد على أسس وضوابط بحثية دقيقة، رافضاً المضي في سجالات فكرية لا طائل منها حسب وجهة نظره.
اشتهر أركون باعتناقه المنهج الألسني النقدي، محدداً ما يقصده بقراءة ودراسة القرآن الكريم بمعنى التحرر من القيود الإيمانية في التعامل مع ما جاء في الكتاب المقدس، وهو رأى أن القراءات الإيمانية تستند إلى مبادئ ومسلمات يصعب جعلها مادة للنقاش عند أفراد المجتمع كافة، مشيراً إلى أن هذا التعامل مع القرآن الكريم يرفض رفضاً قاطعاً التشكيك في محتواه، وفي هذا الإطار كان يدعو أركون المستشرقين إلى تفكيك البديهيات المؤسسة للتماسك لكل الإيمان، مطالباً بتطبيق نظريات فلسفية تهتم بتشريح المحتوى الديني بعيداً عن المتدثرين بعباءته والمتعصبين لمبادئه.
تدور كتابات محمد أركون ودراساته في مجملها حول موضوع أساسي، وذلك بقصد تحقيق هدف إستراتيجي، وهو توجيه عامة المسلمين إلى الطرق المستحدثة في التفكير والاتصال بالتاريخ وتفهم ما يجري في المجتمعات المعاصرة، لكن للوصول إلى هذا الهدف يقول أركون إنه لا بد من تحقيق ثلاثة شروط دفعة واحدة وهي: أولاً زحزحة الإشكالية الإسلامية الخاصة بالقرآن من أجل التوصل إلى مقاربة أنثروبولوجية للأديان السماوية، أو ما يطلق عليها بأديان الوحي.
ثانياً: إجبار المفكرين اليهود والمسيحيين على القيام بالزحزحة نفسها، من أجل دمج المثال القرآني داخل بحث مشترك يتناول المكانة اللغوية والأنثروبولوجية للخطاب الديني المتضمن للوحي.
ثالثاً: تبيان الأضرار الفكرية والثقافية الناتجة عن الفكر العلماني والوضعي عند اختزال الظاهرة الدينية في مجرد صيغ عابرة وزائدة وباطلة.
دعا أركون إلى تطبيق ما أنتجته علوم الإنسان والاجتماع، أي التاريخ والألسنيات والفلسفة والأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، بالإضافة إلى استخدام البنيوية والتفكيكية والنقدية لدراسة الإسلام كنص ودين وتاريخ وسياسة، وقد انتقد الطريقة التي استخدمها الغربيون في دراسة الإسلام، كما انتقد الطريقة التي عالج ويعالج بها المسلمون دينهم وتاريخهم وفكرهم.
التزم أركون هذا المبدأ رافعا لواء القطيعة المعرفية متمسكاً بالأنثروبولوجيا الدينية، داعياً إلى دمج دراسة أديان الوحي اليهودية والمسيحية والإسلام في علم واحد مشترك.
وفي كتابه 'أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟' يركز أركون نقده على العقل الإسلامي وإشكاليته التاريخية، فيستخدم منهجية تاريخية 'أبستمولوجية' أساسها تفكيك النصوص وتحليلها بعمق ووضعها في إطار اجتماعي تاريخي واسع يتم من خلاله التخلي عن المنهج السردي الوصفي والتوجه النقدي لكل الأساليب والمناهج والمقاربات السائدة في وصف الظاهرة الإسلامية، سواء ما كان سائداً منها عند العرب والمسلمين في

يتحدث أركون عن ظهور الحركات الإسلامية، ويعزوها إلى ظاهرة التزايد الديموغرافي والهجرة العامة لسكان الأرياف إلى المدن

غياب الحوار والعقلانية في التحليل، أو مما كان يحمله الاستشراق من مغالطات فادحة وخطيرة في آن، مضيفاً: 'وبما أن الفكر الإسلامي قد عرف الحوار والمناظرة والإبداع في مراحل تاريخية سابقة، كما ورد في نصوص الغزالي وابن رشد، إذ يبرز التفوق العقلاني وحرية البحث والإبداع في إشكاليات متصلة بقضايا دينية حساسة، لذلك كان لا بد من العودة إلى الانفتاح الفكري والروح المعرفية التي ميّزت تلك المرحلة، المنطلقة من وجود إسلام صحيح أصيل يتطابق مع مفهوم الدين الحق، وانطلاقاً من هذا يفترض في الفكر الإسلامي المعاصر أن يدرك معنى 'القطيعة المعرفية' التي يعيشها ويتجه إلى الربط بين المعاني التاريخية في كل ما يطرحه ويعالجه من مشاكل دينية أو فلسفية أو ثقافية، لأن ثمة فارقاً بين المسلم المقلد والمسلم المتحرر من المعارف الخاطئة، والذي يترتب عليه أن يعي طبيعة القطيعة المعرفية في الفكر الإسلامي، وتخطي مشكلات تفسير النصوص المُنزّلة وتأويلها وما يترتب عليها من طرق الاستنباط عند الفقهاء في وضع أحكام الشريعة.

يدعو أركون إلى دراسة الأديان عبر التّحليل 'الأبستمولوجي' مستفيداً من منهج ميشال فوكو 'الحفري' وذلك بالحفر في اللاهوتية الراسخة داخل السياج الدوغماتي المغلق لكل طائفة أو دين، ثم تفكيك ما هو مترسب في ذاكرة الوعي الجماعي عبر القرون.
ويحلل أركون في كتاباته موضوع الاستخدام الأيديولوجي للدين من قبل الحركات الدينية، ويعتبر أن هذه الحركات هي سياسية ايديولوجية استخدمت مناهج الغرب وأفكاره من أجل نشر أفكارها وشعاراتها، مؤكداً أنه لا يمكن التصدي لهذه الحركات إلا بالزحزحة المشتركة بين الديانات السماوية.
يتحدث أركون عن ظهور الحركات الإسلامية، ويعزوها إلى ظاهرة التزايد الديموغرافي والهجرة العامة لسكان الأرياف إلى المدن، مما زاد حدة الصراع على السلطة من قبل الأطراف وفي غياب قيم التسامح، كل هذا ساعد على نشوء التطرف والتشدد بطريقة لا مثيل لها أبداً في العالم. ويحذر أركون من خطر الأصولية، لأنها بحسب رأيه تعني تحول الخطاب الديني المفتوح إلى قانون واحد لا يقبل النقاش، وهذا النوع من الأصولية يولّد التّزمت في كل شيء، وهذه الظاهرة تنسحب على كل ديانات الوحي، ويؤكد أركون 'عدم امتلاك الفكر الإسلامي المستنير الجهاز الفكري ولا الإمكانات العلمية، التي تراكمت في الغرب تحت اسم الحداثة ليتصدى للفكر الأصولي، كما أن الفكر النقدي الذي يمثله بعض المثقفين لا يمكن أن يقف في وجه الحركات الإسلامية،

لأنها تستخدم الظاهرة الشعبوية، وهذا هو الوتر الحساس الذي يجيد الإسلاميون اللعب على أوتاره.
ويقترح أركون حلاً لهذه الأمور من خلال مشروع متكامل يقوم على رعاية العقل الفلسفي والعلمي للدين كما حصل في الغرب
ولد أركون عام ١٩٢٨ في بلدة تاوريرت في تيزي اوزو بمنطقة القبائل الكبرى الأمازيغية بالجزائر، وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء (ولاية عين تموشنت) حيث درس المرحلة الابتدائية فيها. وأكمل دراسته الثانوية في وهران، بدأ دراسته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر، ثم أتم دراسته في السوربون في باريس. وحصل أركون على شهادة الدكتوراه في الآداب، وعمل أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في السوربون منذ نهاية ستينات القرن الماضي، كما عمل باحثا في عدة جامعات في ألمانيا وبريطانيا، واهتم بدراسة وتحليل الفكر الإسلامي. ترك أركون مكتبة عامرة بمؤلفاته التي ترجم عددا منها إلى العربية . حيث كان يكتب بالفرنسية والإنكليزية . وقد تصدى لكثير من الترجمات ومهمة التعريف بفكر أركون الباحث المترجم هاشم صالح. ومن مؤلفاته الفكر العربي الإسلام: أصالة وممارسة
تاريخية الفكر العربي الإسلامي أو «نقد العقل الإسلامي»
الفكر الإسلامي: قراءة علمية
الإسلام: الأخلاق والسياسة
الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد
العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب
من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي
من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟
الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة.
نزعة الأنسنة في الفكر العربي
قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟
الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.
نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي
معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية.
من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.
أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟
القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني
تاريخ الجماعات السرية
خارج الخطاب الطائفي
تعاطى أركون مع مناهج علمية عدة بينها الانثروبولوجيا التاريخية واللسانيات وأدوات قراءة التاريخ في دراسة الأديان والنصوص الدينية، وقد قال أركون واصفا عمله ضمن ما أطلق عليه مسمى «مجموعة باريس» داخل الجماعة الأوسع للبحث الإسلامي – المسيحي «حاولت أن أزحزح مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي «الأرثوذكسي» والخطاب الطائفي التبجيلي الذي يستبعد «الآخرين» من نعمة النجاة في الدار الآخرة لكي يحتكرها لجماعته فقط. قلت حاولت أن أزحزح مسألة الوحي هذه من تلك الأرضية التقليدية المعروفة إلى أرضية التحليل الألسني والسيميائي الدلالي المرتبط هو أيضا بممارسة جديدة لعلم التاريخ ودراسة التاريخ».
يرى هاشم صالح أن مشروع أركون هو الأكثر نجاحا بين مشاريع تجديد التراث ونقد العقل العربي، وذكر في مقال سابق له «من يجرؤ على دراسة ظاهرة الوحي من وجهة نظر تاريخية ومقارنة؟ من يعرف كيف يطرحها من خلال ثلاثة من تراثات دينية توحيدية، وليس تراثا واحدا، ومن دون أن يقطعها بالضرورة عن مفهوم التعالي؟ ومن يعرف كيف يطبق على النص القرآني ثلاث منهجيات متتالية: المنهجية الألسنية أو اللغوية الحديثة، فالمنهجية التاريخية والسوسيولوجية، فالمنهجية الفلسفية؟
بعدئذ تشعر كأن القرآن قد أضيء لك من كل جوانبه، واتخذ كل معانيه وأبعاده، من خلال ربطه باللحظة التاريخية التي فيها: أي القرن السابع عشر، ثم من خلال ربطه بالنصوص الأخرى التي تسبقه، وبعدئذ تشعر وكأنك قد تحررت من أثقال الماضي، ونفضت عن ذاتك غبار القرون المتطاولة، بعدئذ تشعر وكأنك قد وصلت إلى المنبع الأساس، إلى أصل الأصول، إلى غاية الغايات».
بين عالمين

إن تحرير الشرط البشري مسألة حديثة العهد رغم وجود بعض العناصر والبذور في التراث الإسلامي وباقي التراثات التوحيدية.

ويقول عنه الباحث إدريس ولد القابلة «في ما يخص مسألة المعرفة يقابل محمد أركون بين موقفين، الأول ينظر إلى الوراء صوب العصور الوسطى ويدافع عن القيم الروحية لتلك العصور. والثاني يحاول استخراج الدروس والعبر من الثورة الابستمولوجية الحاصلة مع الثورة الفرنسية.
وبالنسبة لهذا الموقف الأخير هناك قطيعة أحدثتها هذه الثورة، و تلك القطيعة ذات طبيعة سياسية بالأساس. فالثورة الفرنسية حدث سياسي ذو طبيعة ابستمولوجية في نظر محمد أركون، والقطيعة السياسية تحققت بعد تحقيق القطيعة المعرفية.
ففي نظره، إن تحرير الشرط البشري مسألة حديثة العهد رغم وجود بعض العناصر والبذور في التراث الإسلامي وباقي التراثات التوحيدية. فأنظمة الفكر لها تاريخ وصيرورة، ولها انطلاقة ومنشأ ومسيرة تطور وصيرورة تغيير نحو التقدم أو الانحطاط والاحتضار، وهذا قانون الحياة والكون. والمطالبة بإعادة قراءة النصوص الدينية الأساسية من الارتكاز عليها لا يعني في نظر محمد أركون الاستخفاف بتجارب وعبقرية السلف أو إهمال تعاليم النصوص الكبرى وجهود المفسرين، وإنما ما يجب التوق إليه من إعادة القراءة هاته هو الأخذ بعين الاعتبار مسألة التغيير الحاصل في مجال المعرفة البشرية والتاريخ البشري□.
سوء فهم
إذا كان محمد أركون قد تعرض لسوء الفهم من قبل التيارات الأصولية في الشرق الإسلامي، فإنه قد تعرض لسوء فهم مماثل من قبل الغرب، ومن ثم كان يتساءل بحسب ما يقوله ولد القابلة «هل يمكن التحدث عن وجود معرفة علمية عن الإسلام في الغرب؟ ويعتبر هذا التساؤل بمنزلة تساؤل عن صلاحية وموضوعية في النظرة المتوافرة للغرب عن الإسلام.
فلا يخفى على أحد أن الحداثة التي عرفها العالم مؤخرا قد مست بشكل أو بآخر ببعض المصالح الحيوية للغرب في جملة من مناطق العالم. وكانت ولا تزال ردود الفعل التي تثيرها قد أنعشت المتخيل الغربي السلبي على الإسلام وضخمته أكثر من أي وقت مضى.
وهذا المتخيل الغربي المشكل تجاه الإسلام تغذى منذ خمسينات القرن الماضي من كل قوة وهيمنة الإعلام، لاسيما بسبب تلاحق الأحداث العنيفة لحركات التحرر الوطني والحركات الاحتجاجية والتمردية السائدة في المجتمعات الإسلامية آنذاك.
لقد حصل خلط خطير في تشكيل المتخيل الغربي عن الإسلام، خصوصا أن كل المشاكل ذات الجوهر السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي ألحقت جميعها بالإسلام. وهكذا راح الخلط بين الإسلام كدين والإسلام كإطار تاريخي لبلورة ثقافة وحضارة معينة يتأبد ويتعقد أو يتشعب».
مساحة للحوار
يبقى هذا الفكر السجالي الذي يقف على حافة عالمين وتاريخين، محاولا استخلاص العبر الشاملة للفكر الإنساني بعيدا عن الجاهزية السياسية التي تتصدر كل السجالات المعاصرة، وتضفي على هذه السجالات طابعا أيديولوجيا مغلقا، وإساءات فهم لاواعية، وأحيانا متعمدة، وتقسيمات مسبقة تعيد إنتاج التبعية من جهة، والتخلف من جهة أخرى: بين غرب وشرق، وبين الدين والعلمانية،وبين الحداثة والأصالة. يرحل أركون بينما يحتكر الخطاب الإعلامي والسياسي الضحل الحديث عن اختلاف الثقافات وصراع الحضارات من دون الاتكاء على الجهد العلمي الصحيح، أو النظرة الإنسانية البناءة والمتسائلة دائما تاركة للآخر مساحة للحوار والتعايش.

من أقواله:

× يتحمل السياسيون مسؤولية مراوحة التنوير العربي مكانه مقتصراً على التنظير.
× لم يأل المثقفون والتربويون جهداً في البحث، إذ إن التنوير اكتسب اهتماماً في حقبتي الخمسينيات والستينيات
× إن الأنظمة السياسية العربية الوليدة، التي نهج بعضها سياسة الحزب الوحيد، لم تعتمد على الإسلام كمرجعية لها في الحكم، بل اعتمدت على سياسة علمانية في ظل الصراع الذي كان قائماً بين الاتحاد السوفياتي من جهة، والولايات المتحدة وأوروبا من جهة أخرى، إذ مالت بعض الدول العربية جهة الشرق بينما اختارت أخرى الميول تجاه الغرب.
×يجب أن تبدل المواقف والآمال للوصول إلى المعطيات التي ستؤدي إلى انتعاش التفكير البناء والمحرر للعقل العربي والإسلامي.
× العقائد الدينية تطرح مشاكل جسيمة إذا لم نعتن بها فيصبح الدين فاشلاً.
× يتعين علينا دراسة قضية تهميش المرأة من الناحية الأنثروبولوجية وفق وسائل وأطروحات دقيقة متعلقة بالبنية النسائية للمجتمعات البدائية.
× التاريخ الذي يدرس في العالم العربي، هو تاريخ مخلوط بالميثولوجيا، ولا يعتمد المناهج العلمية في الروايات التاريخية، الاجتهاد الحقيقي يقوم على التعددية.
المرأة ليست مهمشة في الوطن العربي وحسب بل عانت تهميش الرجل في العالم كافة.
هدف التنوير الأسمى هو منح العقل البشري جميع الحمايات والأسباب التي تمكنه من أن يواصل المشوار.
×المشكلة التي أصابت الفكر الإسلامي تعود إلى أن المفكرين القدماء أقدموا على دراسة العلوم العقلية مع العلوم الدينية، لذلك يقتضي عند دراسة الفكر الإسلامي أن نلجأ إلى تطبيق العلوم والمناهج الحديثة مع الابتعاد عن العقائدية الدوغماتية.
×في أوروبا عوامل تاريخية واجتماعية لم نجدها في الفكر الإسلامي جاءت ثمرة للفرق بين ما يقوله العقل الفلسفي والعقل الديني.
×النقد التاريخي الذي يطبقه عالم الفيلولوجيا –المستشرق– على التراث خطوة لابد منها، لكنه غير كاف، لذا ينبغي تعميقه عن طريق التحليل الأنثربولوجي من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية ومضامين التراث

عن كتاب محمد اراكون فيلسوف العقل / اعداد هشلم صالح

(بعد خمسين سنة من الاستقلال، لم نتقدم خطوة واحدة في اتجاه تفكيك التراكمات التراثية، ونشكل صورة صحيحة وعقلانية وواقعية عن تراث الامة العربية ـ الاسلامية)
محمد اركون في كتابه الجديد رفقة جوزيف مايلا (من مانهاتن الي بغداد) منحت مؤسسة (ابن رشد للفكر الحر) جائزتها للمفكر الجزائري الاصل محمد أركون (لسعيه إلى طريق التعايش السلمي للثقافات والأديان وتقديرا لدوره الريادي في البحث عن جذور عربية أصيلة في المنطق والعقلانية والتنوير).

محمد أركون ومفهوم الأنسنة

د. سيّار الجميل

هذا ما جاء في ديباجة التكريم وأعلن مجلس أمناء المؤسسة في ألمانيا أن منح الجائزة تم بناء على اختيار من لجنة تحكيم مستقلة يؤلفها خمسة من أبرز المثقفين العرب. ويعد اركون أحد العلماء المعاصرين في العالم العربي وهو المعارض القوي لأطروحة صراع الحضارات، وان اركون يهدف بجهوده إلى عرض التشابه بين الإسلام والغرب وليس توسيع الخلافات كما هو سائد للأسف في الموقف الراهن حيث يرى أركون أن الغرب خلق صورة للثقافات الإسلامية لم تتغير منذ القرون الوسطي.
ومن أهم ما طرحه اركون ـ حسب ما جاء في كتاب التكريم ـ تنبيهه الى ان العاصمة الاسلامية بغداد كانت من أكثر المدن حداثة في الوقت الذي انطفأت فيه الأنوار في أوروبا وبينما كانت المجتمعات الإسلامية قد تطورت وبدأت تعرف مفهوم الأنسنة (Humanism) كان هناك احتدام محاكم التفتيش. ويرى اركون أن المجتمع الاسلامي لم تتوفر له الفرصة لممارسة تنويره الخاص والذي هو بحاجة ماسة له ولتنوير (المدونة النصية الرسمية المغلقة.

مواصفات كاتب

اثار محمد اركون جملة هائلة من العواصف ضده من قبل العرب والفرنسيين ليس بسبب نقداته القوية اللاذعة، بل لأسباب عديدة اخرى، فهو صاحب مشروع سماه (الاسلاميات التطبيقية)، واسلوبه معقد جدا في الكتابة، حتى يكاد لا يفهم كله مطلقا سواء في الفرنسية ام العربية وقد تجرّد احد طلبته المخلصين منذ العام ١٩٧٨ بترجمة العديد من اعماله وكتبه الى العربية، وهو الدكتور هاشم صالح سوري الاصل والمقيم بباريس، ناهيكم عن انتقادات اركون اللاذعة التي كرسها ضد اولئك الذين اختلف عن تفكيرهم ومناهجهم من المستشرقين الفرنسيين. لقد اشتهر اركون وعرف في فرنسا قبل ان تعرفه الثقافة العربية بسبب فرانكفونيته وعدم تسويق نفسه عربيا الى ان ترجم له اول كتاب الي العربية بعنوان: (تاريخية الفكر العربي الاسلامي). كان في بداية الامر يعرفه الجزائريون بحكم جزائريته ولكن لم يكن لا في كتاباته ولا في محاضراته يتداول بالعربية ابدا.
ولد محمد اركون في الجزائر العام ١٩٢٨ ونشأ وترعرع فيها ايام العهد الفرنسي ودرس في جامعة الجزائر، ومن ثم رحل الى فرنسا واكمل فيها دراساته واستقر بها ودّرس في السوربون وما زال يعمل فيها وقد نشر عشرات الاعمال والبحوث والكتب بالفرنسية في الفكر العربي الاسلامي..
التقيت بالاستاذ محمد اركون مرتين في الجزائر عندما كنت اقيم فيها في عقد الثمانينيات.. كانت المرة الاولى على ما اظن في واحد من مؤتمرات الفكر الاسلامي الذي انعقد عام ١٩٨٣، وكانت المرة الثانية عندما القى واحدة من محاضراته في مركز بحوث اوراسك بجامعة وهران في العام ١٩٨٧ والتي كنت اعمل فيها. وكان في المؤتمر الاول قد صب عليه المؤتمرون جام غضبهم واتهموه بشتى التهم ومنهم من اعتبرها مناسبة ممتازة لتصفية الحساب معه باعتباره مخربا للاسلام وتصنيفه من تلاميذ المستشرقين.. وعبثا ذهبت محاولاته في افهام اولئك الذين هاجموه انه باحث له منهج معين في دراساته الاسلامية ! اما عندما القى محاضرته في جامعة وهران، فقد حظي بمحاورات علمية جادة وخصوصا عندما تطرق الي مفهوم الانسنة والعلمنة في الاسلام.. وكانت لي فرصة سانحة لمناقشته والرد على بعض افكاره واحكامه وخصوصا تلك التي تتعلق بالمسألة التاريخية والمنهج التاريخي وما ردده من معلومات غير صائبة في التاريخ العثماني والعلمنة الكمالية، ثم دار جدل علمي ساخن بيني وبينه اذ واجهته بحقائق ومعلومات تاريخية كمؤرخ لم يستطع ادراكها، او هكذا اشعر الاخرين، في حين انه لم يكن مطلعا عليها بحكم تخصصه البعيد عن التاريخ الحديث وتعقيداته المعاصرة.. وهذه مشكلة لا يعاني منها اركون فقط، بل يعاني منها العديد من اشهر الكتاب والمفكرين العرب الذين يدخلون انفسهم في معالجات ظواهر تاريخية لم يسيطروا على معلوماتها.

> هذه مشكلة لا يعاني منها اركون فقط، بل يعاني منها العديد من اشهر الكتاب والمفكرين العرب الذين يدخلون انفسهم في معالجات ظواهر تاريخية

بدايات تفكير اركون

يعد محمد أركون صاحب واحد من المشروعات الفكرية واستهدف فيه فتح أفق من نوع جديد في الفكر الاسلامي في ما اسماه بتطبيق للمنجز، واعتبره منهجا عقلانيا حديثا في دراسة الإسلام. ولقد بقي يسعي جاهدا إلى ترسيخ ذلك كونه يري بأنه السبيل الوحيد لتحقيق الفهم العلمي للواقع التاريخي المتنوع للمجتمعات الإسلامية. وينتمي محمد أركون إلى جيل فرنسي عالي المستوي في ثقافته وابداعاته ومناهجه وفلسفاته، فلقد استفاد حتما من تجارب ومنجزات ميشيل فوكو وبيير بورديو وفرانسوا فوريه وغيرهم من الذين أحدثوا ثورة ابستمولوجية ومنهاجية في الفكر الحديث، فاراد ان ينحو مثلهم في دراساته وكتاباته ولكن عن الفكر الاسلامي، وقد جعله منهجه ينفصل عن مناهج الاستشراق الكلاسيكي الذي بقي مسجونا في الدوامات الفيلولوجية، فهاجمها بشراسة متناهية وكل عناصرها ومن يدور في فلكها من المستشرقين الفرنسيين. وقام ايضا بدراسات ألسنية وتاريخية وأنثروبولوجية متنوعة وحاول تطبيق ما طبقه بعض العلماء الفرنسيين على تراثهم اللاتيني المسيحي الأوروبي، محاولا ذلك على تراث الاسلام وتاريخية تنوعاته.. ولكن بدايات اركون لم تكن منفصلة عن مناهج المستشرقين الفيلولوجية (= فقه اللغة) المحترفة متأثرا في البداية

العقل عند أركون

حميد الشيخ فرج

بريجيس بلاشير الذي علمه منهجية تحقيق وتدقيق النصوص ومقارنتها ببعضها البعض ودراستها تجريبيا على الطريقة التاريخية الوضعية، ولكن كان يرنو منذ تلك البدايات ومن باب فضوله الثقافي بقراءات لما كان ينشره لوسيان فيفر، لاسيما منهجيته في علم التاريخ. وعليه، فقد اهتم أركون بالوقائعيات وتأثيرها علي مسار الفكر فضلا عن تضمينه السايكلوجيات والسوسيولوجيات في صناعة كل من السياسة والفكر معا. وفي ستينيات القرن الماضي اهتم بالألسنيات.

ويصف نفسه بشجاعة التطرق إلى اللامفكر فيه في دراساته ومواقفه من الاستشراق منذ شبابه عندما كان طالبا في الجامعة الجزائرية يدرس اللغة العربية وآدابها في وضع قاس مطبوع بسيادة الثقافة الغربية الآتية إلى الجزائر لتحضيرها وإدخالها الحضارة حسب ادعاء المستعمر الغازي. وآنذاك سيطرت على ذهنه الرغبة في الفهم والمزيد من معرفة الواقع وتمحيص الوضع، ولكنه آثر عدم الانخراط في النضال السياسي، إذ يعتبر نفسه أنه اختار الطريق الفكري للتحرير والتمرد الفكري عوض السياسي لأنه رغب في التحرير الفكري والعقلي للجزائر ولعموم العرب والمسلمين. ومنذ الستينات ايضا عندما أصبح مدرسا بجامعة السوريون اتبع منهجا يختلف جذريا لمنهج المستشرقين وشرع في محاولاته التحليلية المعتمدة على المقارنة الواسعة سعيا للخروج من الإطارات الضيقة وهذا ما فعله مع الفكر الإسلامي، وهذا ما يجعلني اخالف بعض ادواته المنهجية وبالتالي اختلف مع الاستنتاجات التي يخلص بها ومن ثمّ يبني عليها سواء اصاب ام اخطأ.

مشروع أركون

لقد هدف إلي بناء (إسلاميات تطبيقية) وذلك بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية وقد أخضع النص لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته. وفي هذا الصدد ركز على ضرورة فهم المأساة التاريخية التي تتخبط فيها الشعوب الإسلامية منذ أن اصطدمت بشكل مفاجئ وعنيف بالحضارة المادية والحداثة العقلية. فلا الثورة الاشتراكية ولا الثورة الإسلامية أتيح لهما أن تحضيا بمرحلة تحضير واستعداد كاف كما حصل للثورة الفرنسية في القرن ١٨. إذ لم يمهد لهما عن طريق حركة ضخمة من النقد الفلسفي والعلمي للتراث، ثم لنقد الممارسة السياسية لأنظمة الثقافة الموروثة. وبذلك تراكم اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي والعربي. في حين أن الغرب كان قد انخرط منذ زمن طويل في عملية البحث عن أشكال جديدة للحداثة وقد فعل العالم الإسلامي العكس، اذ أدار ظهره للحداثة، وانه استفاق من نومه التاريخي على الأمجاد الغابرة وراح يعاين تخلفه عن الركب بعد اكتشافه أو إعادة اكتشافه لحجم الهوة التي تفصله عن الغرب علي صعيد التقدم المادي والصناعي والتكنولوجي وعلى صعيد الفكر والعلم وقيم المجتمع والحريات وحقوق الإنسان. واستعار النموذج القومي من اوروبا وتم إقامة دول مستقلة أصبح عليها تحمل مسؤولية مواجهة المشاكل الموروثة والتصدي للتحديات التاريخية سياسيا واقتصاديا وثقافيا. لقد دعا أركون إلي التفكير في اللامفكر فيه لدراسة ما تم ويتم إغفاله أو تغييبه لأسباب سياسية بالأساس، ويلح هنا على استخدام الأنثروبولوجيا كعلم يعطي المفاتيح اللازمة والمناسبة لاكتشاف الثقافات الأخرى والمذاهب المختلفة. إلا أن هذا العلم لا يطبق عند المسلمين. وما دام الأمر كذلك سيبقي التفكير يصاحبه دوما ما لا يمكن التفكير فيه ويتم تجاهله وعزله والانقطاع عن الاهتمام به. وهنا اقول بأنني ربما خالفت الرجل في كثير من القضايا التي عالجها ليس من الناحية الفكرية، وانما من الناحية المنهجية.واخيرا : رؤيته لأحداث ١١ أيلول (سبتمبر) وصدام الحضارات ويرى اركون في كتابه الجديد الذي اصدره مؤخرا رفقة جوزيف مايلا: بأن احداث (١١) سبتمبر تكشف بطريقة دراماتيكية صارخة، عن ذلك الصراع الطويل الذي اندلع في حوض البحر المتوسط منذ ظهور الإسلام والعالم المسيحي الأوروبي الذي عد توسع الإسلام تم على حسابه في ضفاف المتوسط، وقد ابتدأت الخصومة وتعمقت أكثر بسبب الحروب الصليبية فالامتدادات العثمانية فالتوسعات الاستعمارية، وانتهاء بالصراع العربي ـ الإسرائيلي فالقصة طويلة لم تولد من عدم فثمة عداء مستحكم بين الطرفين منذ قرون عديدة! وهنا يناقض احكام فرديناند برودیل ويعترض على مفهوم (صدام الحضارات) الذي غدا ظاهرة تاريخية بعد ١١ أيلول (سبتمبر) من دون ان نقدم نحن العرب والمسلمين ويا للاسف الشديد حتى يومنا هذا بدائل حقيقية لـ(حوار الحضارات) الذي نسعى لتكريسه مع العالم.

فصل من كتاب نسوة ورجال : ذكريات شاهد عصر د.سيار الجميل.

لم يعد التفكير في اللامفكر فيه بالامر المخفي او المخيف بعد التوسع في الدراسات التي قدمها المختصون في نقد العقل العربي والديني من امثال محمد عابد الجابري والدكتور نصر حامد ابوزيدوالدكتور محمد اركون وغيرهم ، فقد اتسعت مثل هذه الدراسات لتشمل فك بنية الخطاب المحظور والذي بات يشكل المعرقل الاقوى امام تقدم الفهم لمنظومة التراث العربية والدينية ومنها الاسلامية بشكل خاص مع ماتتعرض له من تهميش وتكفير من قبل المؤسسة الدينية بل ونفي خارج حدود البلد.

والمتأمل لنتاج هؤلاء الكتاب يرى جليا انهم لم ينطلقوا من فراغ ، بل هم لبنة في بناء الانفتاح على المنهج النقدي الذي بدأ به محمد عبده وامين الخولي وطه حسين والماوردي وسيد قطب وغيرهم ، فالمساحة التي تحرك فيها امين الخولي في تفكيك بنية الخطاب المقدس وانشاء مصطلح (النص الفني) والتي تحرك فيها عبده في اعتبار القصص القرآني مناطق تمثيلية (مبتدعة) لايصال المعنى ، ونظرية التشكيك في الشعر الجاهلي التي اطلقها طه حسين ومصطلح الصرفة الذي اخذه سيد قطب اخذ المسلمات هي المساحة نفسها التي تحرك ابو زيد واركون وصادق جلال العظم فيها للوصول الى فهم جديد يعتمد على استخدام المناهج النقدية الحديثة وتطبيقها على النص باعتبار– النص – يمتلك المقومات النصية دون المساس بقدسيته التي يتصورها حراس المؤسسة الدينية انها ستذهب بالنص بمجرد الارتفاع عن المناطق التفسيرية والتاويلية التي قرروها وفق معطيات المرحلة والمؤسسة العاملين فيها.

ومن هنا تحرك المنهج النقدي الحديث في نقده للخطاب التاويلي الى منطقة (النص التاريخي) وفرق بينه وبين مفهوم (التاريخي الزمني) لرفع اللبس عن مادة التاريخي الارضي في التعامل معه ، هذا عند (ابو زيد) اما ماذهب اليه اركون فهو ابعد من ذلك وان التزم الاليات التي ينادي بها المتقدمون من امثاله في هذا المجال في ضرورة منح النص المقدس مساحة من التاويل تتناسب ومجريات عصر الانفجار المعلوماتي التقني وحتى الانساني في اشارة الى صعوبة فهم بعض التفسيرات النص مقابل المناطق الانسانية التي نادت بها المنظومة المعرفية للنص المقدس كونها تتعارض مع بعض المبادىء الانسانية كحالة الر قيق مثلا ، مع الاعتقاد العام بل والاكيد ان النص لم يعلن هذه النظرة / الرقيق / كحالة الزامية تتماشى وعصر النص ، بل يمكن اعتبار مثل هذه النصوص حالة من التدرج الحكمي وفق منطقة الزمكان ، او ان الخطاب للنص المقدس لم يعلنها بالكلية وانما وردت بهذا الشكل ضمن النص الثاني (واقصد به النص المفسر للنص الاصلي).

اقول : مع التزام اركون بهذا المنهج النقدي لبنية الخطاب الديني الاانه ذهب ابعد من ذلك في فرضية تكاد تكون عصية على التطبيق وهي (استخدام العقل الاستطلاعي الجديد) والذي يريد منه اركون ان يكون عقلا عاما يستوعب ثوابت التراث الديني للاديان عامة واحالتها الى ورشة العمل النقدي مع مناداة الاوروبيين بانهم تجاوزوا هذا المنحى بعد عصر التنوير الذي حدث في اوروبا

مع التزام اركون بهذا المنهج النقدي لبنية الخطاب الديني الاانه ذهب ابعد من ذلك في فرضية تكاد تكون عصية على التطبيق

الا ان اركون يتجاوز هذه المناداة معتبرا ان العقل الاوروبي عاجز كما العقل العربي عن ادراك المنظومة الانسانية والعلمية للخطاب الديني نتيجة تعرضه لخطابات مشوشة عن الاسلام الحقيقي استمدها من كتابات المستشرقين الذين لم يفهموا الخطاب الاسلامي بوصفه نظرية ، بل اخذوه بوصفه ممارسات منتقاة من واقع يعيش تقلبات النص الثاني (المفسر).

ومن هنا فان اركون ماينفك ينتقد كتابات (كلود كوهين) ويعتبرها كتابات لم تصل الى الحقيقة ، بل ساهمت مساهمة فاعلة في تضليل الرأي العام الاوروبي في نظرته الى الاسلام لحد هذه اللحظة .

ان مشروع العقل الاستطلاعي الجديد الذي ينادي به اركون يفترض اتفاق العقل الانساني العام على لغة جديدة تنصهر فيها ايدلوجيات الكفاح لدى الشعوب (كما يسميها اركون نفسه) لتنتج فيما بعد خطابا انسانيا علميا عالميا يستند الى حركة الانسان في الوجود بوصفه الكائن العالمي لا الاقليمي او الاممي او المذهبي

والواقع ان الوصول الى هذا الطرح وان بدا مستحيلا من الوجهة التطبيقية لدخول عوامل كثيرة كمعرقلات رئيسة مثل السياسة الدولية وسلطة المؤسسة الدينية المرتبطة بالسلطة وحركة االشعوب نحو الاهداف الاممية الضيقة وغيرها من الامور الا انه يبقى المشروع الذي لابد وان يسعى المؤهلون الى الشروع فيه وان كان يسبقه في التحقق مشروع اخر كمقدمة لابد منها وهو اعادة النظر بالمنظومة التراثية للخطاب الاسلامي لكي يكون منطلقا تصحيحيا لكل ما من شانه ان يكون عقبة في وجه فهم النص المقدس فهما يتلاءم وانسانية وعلمية النص ، فان الواقع يبين بوضوح مناطق بحاجة الى اعادة نظر او قل قراءة جديدة في تاويل الخطاب المقدس لانتاج معانٍ لاتخرج عن الدلالات النصية ولاتتقاطع معها ولكنها تعضدها في فهم جديد للاتفاق الحاصل في المنظومة الاسلامية الكلامية على ان المنطقة التي يستقي منها تفسير النص (واعني بها الاحاديث النبوية الشريفة وتعليقات السلف) هي موضع اختلاف ونزاع نتيجة الاعتماد على قضية السند والمتن والرجال.غير ان الذي يدعو للتخوف من الخوض في هذا المجال (القراءة الجديدة للنص الثاني) هو تصور رجال المؤسسة الدينية ان الذي سيحصل هو تهديم النص وتفكيكه في اشارة الى ان المسالة مسالة تبشير (بالعولمة) والغاء النص الثاني الذي يقف امام هذا التحدي ، وقد يرى بعض الباحثين ومنهم الاستاذ ماجد عبد الحميد الكعبي ان لا جدوى من بحث هذه المسالة – مسالة التوحد في فهم وتطبيق التراث الانساني – ((اذ انها مرت بمراحل كثيرة حتى وصلت الى هذه الحالة، وفي كل مرة تتقلب من حالة الى اخرى ومن يطالع العقل الاستطلاعي الجديد يرى ان الاسئلة التي يثيرها الان قد اثيرت قبل الاف السنين ولكن لم يتوصلوا الى نتيجة ،وفي الحقيقة نحن عاجزون عن استيعاب مثل هذه الاشياء...وقد تغيرت اوروبا حضاريا وثقافيا ولكن هناك عودة للمسيحية)) والواقع ان التقلبات على المستوى الفكري للشعوب هي حالة صحية قبل ان تكون موشرا سلبيا او انتكاسة يفهم منها اللاجدوى وان ربط عودة المجتمع الغربي الى المظهر الديني بفشل برامجيات الفكر اللاديني يعد تركيزا على الاستثناء من القاعدة وخلط بين الفكر الديني واللاديني من ناحية انتاج الخطاب الذي يقصده العقل الاستطلاعي، اذ ان المسالة ليست فكرا دينيا واخر غير ديني وانما هي مسالة انتاج خطاب انساني يصهر المفاهيم المتداخلة للخروج بواقع جديد سواء وافق اوالغى المفهوم العملي للنص الديني الثاني(النص المفسر).

والامر حقا يدعو الى التامل ، اذ ان حركة الانسان مع النص لاعلاقة لها بعولمة اوغيرها اذ ان النص المقدس ينظم علاقة الفرد والجماعة مع الخالق والحياة بدون الدخول في تفاصيل المشاريع الموجهة لهذه العلاقة سواء كانت ارضية عولمية بالمعنى الانساني لهذه الكلمة لا المعنى المغلوط المتصور عنها في الوقت الحاضر او غيرها من الحركات شريطة ان لا تتوقف عند حدود الرسم النصي. ومن هنا فان دعوتنا لفهم مشاريع التغيير في بنية الخطاب الديني هي دعوة الى استشراف المستقبل ضمن النص نفسه الذي يحقق هذا المنحى بكل تأكيد

لقد حرص محمد اركون على المتابعة الميتافيزقية للنص الديني الإسلامي، كذلك الالتزام بالصيرورة الفلسفية للخطاب الديني الإسلامي والتحول الى رسم ستراتيجية التغيير لمواقع التفكير السلفي، والى تحديد"الميتافيزيقية الفردية" والمراهنة على عملية التفكير الإنساني في عملية التغيير للنصوص الدينية مثل: الإنسان الموجود النصي لإمتلاكه خلاصة التغيير في شروط ترتبط بالتناول للكثير من الاسئلة المتعلقة بالنص الديني في الإسلام.
وقد إفتتح "نصر حامد أبو زيد" منظومته الفكرية بالتأكيد على الأفكار والمفاهيم المتعلقة بالمنطق الهرمينوطيقي والذي ترجمه على أنه جهد عقلي ذاتي لتفسير النص الديني الإسلامي وإخضاعه الى جملة من التصورات والمفاهيم الفكرية والهرمينوطيقية والمرتبطة بتراث تفسيري للنص الديني وعلاقة المنطق الهرمينوطيقي بالإنسان.

حفريات الخطاب الديني عند أركون

إن تأسيس منطق التشابهات ، والانتظامات والامتثال دائما للحس القانوني الابستيمولوجي وهو الذي يحدد تقييم إمكانية التنبؤ بالحلقات الابستيمولوجية

علاء هاشم مناف

وعلاقة الوجود الإنساني بالوجود المتجلي من خلال منطق اللغة كما في كتابه" فلسفة التأويل" وهي دراسة في تأويل القرآن عند "محي الدين بن عربي" حيث يشير نصر حامد ابو زيد : "وهو بالمثل يتكوّن من ظاهرة وباطن، وحد ومطلع وهي مراتب ومستويات تتماثل مع مراتب الوجود ومستوياته ولا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص والنفاذ الى مستوياته المتعددة التي لا يفهمها إلا الإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره"
والحلم الذي يسعى له نصر حامد ابو زيد هو إعادة النظر في التراث الإسلامي من خلال علاقة المفسر بالنص الديني الإسلامي وما تشكله هذه القضية على المستوي الوجودي ، ويركز ابو زيد على فكرة "التفسير الهرمينوطيقي" ولكن عملية التفرقة ترفع من شأن التفسير و نقض الطرف عن القيمة الهرمينوطيقية على أساس سلفية الأول وموضوعية وذاتية الثاني وإشكاليته الموضوعية.

أصحاب التصور السلفي الذين يقولون: أن المعرفة الدينية لا تدخل في إطار الصيرورة التاريخية.

وأن جيل الصحابة والتابعين قد جاءوا بالمعرفة الدينية والدنيوية كاملة بشكل تام، فيما يتصل بالوحي ومعناه وأن التمسك بتلك المعرفة الدينية هو الذي يعصمنا من الزلل، وقد إنتهي الأمر بهم الى حالة العزل المعرفي للنص الديني عن غيره من الحلقات الابستيمولوجية.
وهذا أدي بدوره الى إنكار تطور الصيرورة الابستيمولوجية وقد كان إبن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية من أكثر ممثلي هذا الإتجاه..
وقد ركز ابو زيد على التجاوز للتفرقة بين "التفسير الهرمينوطيقي" و"الايمان بصيرورة التغيير" في العلاقة التي تربط المفسر بالنص الديني وعلاقته بالمنطق التاريخي الذي يفصله عن المكوّن الزمني للنص، من هنا يلتقي "محمد اركون" مع "نصر حامد ابو زيد" في الوصول الى منعطف تاريخي والى موضوعية مطلقة في فهم النص وإخضاعه الى الصيرورة التاريخية بعيداً عن معني ذاتية المفسر التي تقوم بالغاء الوجود الموضوعي للنص الديني.
وفي هذه الحالة يتم إخضاع النص الديني ليتشكل بما يمثله تصور المفسّر السلفي، وهذا يعد خرقاً للموضوعية على الحسابات الذاتية وبالتالي في المحصلة النهائية يتم الإلغاء للوجود التاريخي للنص ويوضع في حساب المفسّر الإصولي السلفي.
وقد تجاوزا الاثنان "محمد اركون ونصر حامد ابو زيد" الاطار التفسيري المباشر وإتجها الى دراسة التأويل في الفلسفة الإسلامية ، خصوصاً المنهج "الهرمينوطيقي" للنص الديني وعلاقته بالاستشراق ومنحه الفهم والتميز للنصوص دون أن يتم إجتثاثه من أصله" الهرمينوطيقي" لقد كان للتفكير الذاتي الذي رافق تطور العلوم الإنسانية والذي كان تحت حكم نموذج العلوم الطبيعية وهذا ما بينته إطلالة عجلي على تاريخ الكلمة "Gelst eswisscnaft" "العلم الإنساني" ومن هذا فقد إكتسبت الكلمة معناها المألوف إذا جاءت بصيغة الجمع فقط، فالعلوم الإنسانية معرّفة بعلوم الروح: Geisteswissens chaften التي تدرك ذاتها بوضوح من خلال المقياس الابستيمولوجي والتي تتشكل بمفهوم الروح "Geist" التي يترجمها الاصولي السلفي "علم الروح داخل النص الديني" ولكن داخل الصيرورة التاريخية للفكر الديني الذي ينطبق عليه المنطق الإستقرائي وهو المنهج الأساس لعلم التجريب الذي اكده "هيوم" وهو الأشد من الناحية الابستيمولوجية وما يعنيه الجانب الاخلاقي.
إن تأسيس منطق التشابهات ، والانتظامات والامتثال دائما للحس القانوني الابستيمولوجي وهو الذي يحدد تقييم إمكانية التنبؤ بالحلقات الابستيمولوجية المفقودة داخل النصوص أو في ميدان التغيير داخل المعطيات التي يتأسس عليها ذلك الإنهمام لبلوغ حالة الصيرورة داخل المتشابهات ، وهي قضية يصعب الحصول عليها إلا من خلال منهج سليم يؤكد المعطيات الابستيمولوجية، وهذا الموضوع يشمل الظواهر الأخلاقية والسسيولوجية ذلك باستخدام المنهج الاستقرائي الذي تحرر من كل الإفتراضات الميتافيزيقية وهذا الشأن يبقي مستقلاً تمام الاستقلال عن الكيفية التي يفكر فيها أصحاب المنهج السلفي للنص الديني، وعندما يتحقق المنحي الابستيمولوجي في القراءة تتحول هذه القراءة الى حوار يرتبط بالفهم العقلاني موضوعياً ، فهو يثري الفكر من الناحية العامة ويطور الوعي بالنص الديني بشكل خاص وللعديد من المفاهيم المتعلقة بالمضامين الابداعية لتشكل إجتهادات فكرية متقدمة بالنسبة للتراث الديني القديم والحديث.
لكن المشكلة المتعلقة بالنص الديني يحاول أصحاب "النظرية السلفية" طرحها بعيداً عن المعرفة الابستيمولوجية الإنسانية ومناقشتها على بساط البحث، فالمقياس عندهم حتى في إطار الفكر الديني وليس الدين تعتبر التجربة الفكرية الإجتهادية للنص الديني يجب أن تكون تجربة تاريخية لا ترتقي الى مستوى الإجراء الإستقرائي للعلوم الدينية والتأريخية بأسرها بل تكون التجربة جزءاً من محاور الدين الثابتة وليس التجربة الاجتهادية لمنظومة الفكر الديني.
وهذا يقودنا الى الكليات التجريبية على موضوع يتعلّق بالجزء من البحث التاريخي الإجتهادي لا يأخذ الدين باعتباره كلاً متكاملاً، وبالتالي تصبح القضية الفردية الجزئية هي التي تحدد تشكيلة تلك القوانين، لا الاعتماد على المنطق الاجتهادي للفكر الديني، فالمحاولات كانت عند " محمد اركون ونصر حامد ابو زيد " هو تأسيس منطق تاريخي للنص الديني من الناحية الفكرية الاجتهادية ومن الناحية الفلسفية والعقائدية واللغوية وكانت النسبة هو الكشف عن الطبيعة الايديولوجية للتصورات الأزلية مسلطين الضوء على تاريخية هذا النص الديني عن طريق تفكيك البنية التي استقرت في تشكيلات الوعي الديني حتى اتخذت النص الديني الفكري شكل "العقيدة المنزّلة . وفي هذه العملية التفكيكية يكشف التحليل الاجتهادي الفكري طبيعة ذلك السياق الخطابي الذي فرضته آليات طارئة على النص الديني بوصفه حقيقة منطقية واقعة".وكان للمنطق الفكري "لأركون" والمتعلق بالفكر الإسلامي أو ما يقال عنه التحديد في اللغات الغربية بالإسلاميات "islamologie" وقد ركز "اَركون" على المنظومة الفكرية للنص الديني والمتعلق بالابستيمولوجيا النصية للفكر الديني والذي يناقش فيه اركون "علم الاجتماع والتاريخ والانثربولوجيا ، والالسنيات، والسيميائيات" إضافة الى الابستيمولوجيا النصية، وعلم الاديان المقارن، وعلم إجتماع الأديان والفلسفة، وكان تأثير المستشرقين في الثورة الابستيمولوجية على "اركون وأبو زيد" فيما يعرف بتجاوز الحداثة الكلاسيكية أو الوصفية لكي يكون الدخول في تفاصيل مرحلة التحديث الحداثي أو مرحلة ما بعد الحداثة أي مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.
وهذا كله مرتبط أصلاً بخطاب النهضة في أوروبا . والقراءة الجديدة للخطاب التراثي العربي للفكر الديني عند "أركون وأبو زيد" هو دراسة جديدة تتعلق بنقد الخطاب للتراث العربي الإسلامي في البعد الفكري للدين، وأن خطاب النهضة العربي وجد تأثره بالخطاب النهضوي الأوروبي، والاشكالية تكمن هنا عند "أركون وابو زيد" في القراءة التي تأخذ المنحى الفكري والتي فلسفها خطاب النهضة باتجاه حركية الفكر العربي الإسلامي وتشريعاته وأصوله ، وإنعكاس ذلك على المنطق الفلسفي والعلوم الابستيمولوجية ونتج عن ذلك:
نقد العقل الغربي.
نقد العرقية الاوروبية.
نقد الانحراف في العقل التنويري عن مساره الصحيح.
نقد العقل الميتافيزيقي الغربي.
التعرية الاركيولوجية لجذور الحضارة الاوروبية.
وقد تميز أركون:
بالتحليل التاريخي.
وبالتحليل السسيولوجي.
وبالدراسة الألسنية.
ودراسة الاديان ، وكل هذه الدراسات والتحالي‌ل كان يجريها أركون على منظومة التراث العربي الإسلامي.
وقد استفاد اركون من فلسفة فوكو ومصطلحاته الابستيمية. وإستفاد كذلك من "بيير بورديو" في الفلسفة السسيولوجية.
وقد ركز "محمد اركون" على دراسة النصوص المؤسسة للتراث الإسلامي "القرآن الكريم" " الحديث ، الفقه، التفسير، علم الكلام" .
ثم يأتي دور التحليل التاريخي والسسيولوجي ، والانثربويولوجي لإضاءة تفاصيل النص والكشف عن منطقه التاريخي، كذلك الحفر الاركيولوجي عن معاني الكلمات.
وإن كلا الباحثين "محمد أركون ونصر حامد أبو زيد " تأثرا بالاستشراق ولكن ليس بالمعني الوضعي للمفهوم الاستشراقي ، لأن المستشرق لا يناقش النص من الناحية النقدية في البحث والتنقيب عن المشكلات والإشكاليات، بل يكتفي بالبحث السطحي تاركاً اركيولوجيا الأشياء الى أصحاب الشأن، والمنهج الذي جاء به "محمد اركون" هو منهج ابستيمولوجي من منظور نقدي يعري فيه الاستشراق الموضوعي لأنه أي الاستشراق يمثل الصدى الباهت والخافت لإرتباطه بانتاجية الوعي "الارثوذكسي" وتراثه التكراري والانتقائي والنفعي دون خاصية نقدية ودون منطق إستقرائي حتى في صيغة المفهومين "الأرثوذكسية" بشكل عام.

محمد أركون

المفكر خارج الإطار

مفكر كبير آخر يرحل عن عالمنا، هكذا غاب المفكر الجزائري محمد أركون، تاركا السجال الفكري متخبطا في عماء الأصوليات والمرجعيات الجاهزة، هو الذي كان دأبه الأساسي إعادة الاعتبار لجوهر العقائد، والبحث في تاريخيتها عند نقاط الالتقاء فيها لتحويلها إلى خطاب إنساني عام ومتحرر. وبمنهجية صارمة راح ينظر إلى الجوانب التاريخية التي أعادت فهم وصياغة المفاهيم الدينية (الإسلامية خصوصا)، وفق لحظات تاريخية بعينها.

رسول سعيد ×

وأظهر كيف أن الاصوليات المعاصرة راحت تتمسك بأقوال الفقهاء والمفسرين، من دون عودة إلى النص الأصلي ومنابعه، ومضفية على ما هو تاريخي بعدا مقدسا ونهائيا لا مجال لإعمال العقل فيه، ومن ثم أنجبت عقلا يقع في التناقض مع الواقع الذي يتغير، من دون أن يلتمس في روح النص ما هو جوهري، ومن دون أن يكون قادرا على صياغة خطاب إنساني عام. هكذا يولد التعصب ومعه طريق الحوار المسدود مع الحياة ومع الآخر أيضا.

مسيرة حافلة بالإنجاز

رحل أركون أمس الاول في العاصمة الفرنسية باريس بعد صراع مع المرض. ولد أركون عام ١٩٢٨ في بلدة تاوريرت في تيزي اوزو بمنطقة القبائل الكبرى الأمازيغية بالجزائر، وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء (ولاية عين تموشنت) حيث درس المرحلة الابتدائية فيها. وأكمل دراسته الثانوية في وهران، بدأ دراسته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر، ثم أتم دراسته في السوربون في باريس. وحصل أركون على شهادة الدكتوراه في الآداب، وعمل أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في السوربون منذ نهاية ستينات القرن الماضي، كما عمل باحثا في عدة جامعات في ألمانيا وبريطانيا، واهتم بدراسة وتحليل الفكر الإسلامي. ترك أركون مكتبة عامرة بمؤلفاته التي ترجم عددا منها إلى العربية. حيث كان يكتب بالفرنسية والإنكليزية. وقد تصدى لكثير من الترجمات ومهمة التعريف بفكر أركون الباحث المترجم هاشم صالح. ومن مؤلفاته الفكر العربي

الإسلام: أصالة وممارسة

تاريخية الفكر العربي الإسلامي أو «نقد العقل الإسلامي»

الفكر الإسلامي: قراءة علمية

الإسلام: الأخلاق والسياسة

الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد

العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب

من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي

من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟

الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة.

نزعة الأنسنة في الفكر العربي

قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟

الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي

معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية.

من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.

أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟

القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني

تاريخ الجماعات السرية

خارج الخطاب الطائفي

تعاطى أركون مع مناهج علمية عدة بينها الانثروبولوجيا التاريخية واللسانيات وأدوات قراءة التاريخ في دراسة الأديان والنصوص الدينية، وقد قال أركون واصفا عمله ضمن ما أطلق عليه مسمى «مجموعة باريس» داخل الجماعة الأوسع للبحث الإسلامي – المسيحي «حاولت أن أزحزح مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي «الأرثوذكسي» والخطاب الطائفي التبجيلي الذي يستبعد «الآخرين» من نعمة النجاة في الدار الآخرة لكي يحتكرها لجماعته فقط. قلت حاولت أن أزحزح مسألة الوحي هذه من تلك الأرضية التقليدية المعروفة إلى أرضية التحليل الألسني والسيميائي الدلالي المرتبط هو أيضا بممارسة جديدة لعلم التاريخ ودراسة التاريخ».

يرى هاشم صالح أن مشروع أركون هو الأكثر نجاحا بين مشاريع تجديد التراث ونقد العقل العربي، وذكر في مقال سابق له «من يجرؤ على دراسة ظاهرة الوحي من وجهة نظر تاريخية ومقارنة؟ من يعرف كيف يطرحها من خلال ثلاثة من تراثات دينية توحيدية، وليس تراثا واحدا، ومن دون أن يقطعها بالضرورة عن مفهوم التعالي؟ ومن يعرف كيف يطبق على النص القرآني ثلاث منهجيات متتالية: المنهجية الألسنية أو اللغوية الحديثة، فالمنهجية التاريخية والسوسيولوجية، فالمنهجية الفلسفية؟

بعدئذ تشعر كأن القرآن قد أضيء لك من كل جوانبه، واتخذ كل معانيه وأبعاده، من خلال ربطه باللحظة التاريخية التي فيها: أي القرن السابع عشر، ثم من خلال ربطه بالنصوص الأخرى التي تسبقه، وبعدئذ تشعر وكأنك قد تحررت من أثقال الماضي، ونفضت عن ذاتك غبار القرون المتطاولة، بعدئذ تشعر وكأنك قد وصلت إلى المنبع الأساس، إلى أصل الأصول، إلى غاية الغايات».

بين عالمين

ويقول عنه الباحث إدريس ولد القابلة «في ما يخص مسألة المعرفة يقابل محمد أركون بين موقفين، الأول ينظر إلى الوراء صوب العصور الوسطى ويدافع عن القيم الروحية لتلك العصور. والثاني يحاول استخراج الدروس والعبر من الثورة الابستمولوجية الحاصلة مع الثورة الفرنسية.

وبالنسبة لهذا الموقف الأخير هناك قطيعة أحدثتها هذه الثورة، و تلك القطيعة ذات طبيعة سياسية بالأساس. فالثورة الفرنسية حدث سياسي ذو طبيعة ابستمولوجية في نظر محمد أركون، والقطيعة السياسية تحققت بعد تحقيق القطيعة المعرفية.

ففي نظره، إن تحرير الشرط البشري مسألة حديثة العهد رغم وجود بعض العناصر والبذور في التراث الإسلامي وباقي التراثات التوحيدية. فأنظمة الفكر لها تاريخ وصيرورة، ولها انطلاقة ومنشأ ومسيرة تطور وصيرورة تغيير نحو التقدم أو الانحطاط والاحتضار، وهذا قانون الحياة والكون. والمطالبة بإعادة قراءة النصوص الدينية الأساسية من الارتكاز عليها لا يعني في نظر محمد أركون الاستخفاف بتجارب وعبقرية السلف أو إهمال تعاليم النصوص الكبرى وجهود المفسرين، وإنما ما يجب التوق إليه من إعادة القراءة هاته هو الأخذ بعين الاعتبار مسألة التغيير الحاصل في مجال المعرفة البشرية والتاريخ البشري□.

سوء فهم

إذا كان محمد أركون قد تعرض لسوء الفهم من قبل التيارات الأصولية في الشرق الإسلامي، فإنه قد تعرض لسوء فهم مماثل من قبل الغرب، ومن ثم كان يتساءل بحسب ما يقوله ولد القابلة «هل يمكن التحدث عن وجود معرفة علمية عن الإسلام في الغرب؟ ويعتبر هذا التساؤل بمنزلة تساؤل عن صلاحية وموضوعية في النظرة المتوافرة للغرب عن الإسلام. فلا يخفى على أحد أن الحداثة التي عرفها العالم مؤخرا قد مست بشكل أو بآخر ببعض المصالح الحيوية للغرب في جملة من مناطق العالم. وكانت ولا تزال ردود الفعل التي تثيرها قد أنعشت المتخيل الغربي السلبي على الإسلام وضخمته أكثر من أي وقت مضى.

وهذا المتخيل الغربي المشكل تجاه الإسلام تغذى منذ خمسينات القرن الماضي من كل قوة وهيمنة الإعلام، لاسيما بسبب تلاحق الأحداث العنيفة لحركات التحرر الوطني والحركات الاحتجاجية والتمردية السائدة في المجتمعات الإسلامية آنذاك.

لقد حصل خلط خطير في تشكيل المتخيل الغربي عن الإسلام، خصوصا أن كل المشاكل ذات الجوهر السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الثقافي ألحقت جميعها بالإسلام. وهكذا راح الخلط بين الإسلام كدين والإسلام كإطار تاريخي لبلورة ثقافة وحضارة معينة يتأبد ويتعقد أو يتشعب».

مساحة للحوار

يبقى هذا الفكر السجالي الذي يقف على حافة عالمين وتاريخين، محاولا استخلاص العبر الشاملة للفكر الإنساني بعيدا عن الجاهزية السياسية التي تتصدر كل السجالات المعاصرة، وتضفي على هذه السجالات طابعا أيديولوجيا مغلقا، وإساءات فهم لاواعية، وأحيانا متعمدة، وتقسيمات مسبقة تعيد إنتاج التبعية من جهة، والتخلف من جهة أخرى: بين غرب وشرق، وبين الدين والعلمانية،وبين الحداثة والأصالة. يرحل أركون بينما يحتكر الخطاب الإعلامي والسياسي الضحل الحديث عن اختلاف الثقافات وصراع الحضارات من دون الاتكاء على الجهد العلمي الصحيح، أو النظرة الإنسانية البناءة والمتسائلة دائما تاركة للآخر مساحة للحوار والتعايش.

باحث عراقي
جريدة الاتحاد الاماراتية

محمد أركون

مقاربة الوعي (الاسلامي) المعاصر

محمد اركون

مقاربة الوعي (الاسلامي) المعاصر

إننا نضع كلمة اسلامي بين قوسين لكي نلفت الانتباه إلى مسألة خاصة تتعلق بشرعية إطلاق مثل هذا التعبير بالنسبة للمسلم الذي يقبل. حتى ولو قليلاً. أن يخضع لمعطيات التاريخ وعلم الاجتماع والتيولوجيا والتحليلات الخاصة بها. إذا كان الوعي يستأهل صفة (اسلامي) من وجهة نظر ذاتية. أي من وجهة نظر المسلم نفسه. فإنه من غير الممكن وصفه بذلك من وجهة نظر موضوعية إلا ضمن الحدود التي يكشفها التحليل النقدي.

كيف يمكن مقاربة بهذا الوعي؟ أين يمكن لنا استكشاف أمثلته الحقيقية ذات الأهمية؟ هل يجب أن نعطي امتيازاً خاصاً لأولئك الذين يحرسون المؤسسات والأملاك الدينية ويضمنون استمراريتها؟ ما المكانة التي ينبغي تخصيصها للخطابات الرسمية التي تمجد خصائص الاسلام بحماس لا حد له، ولتلك المؤلفات المدرسية والمحاضرات الثانوية والجامعية، والمؤتمرات ومقالات الصحف: وحتى المجلات الاختصاصية؟

الخطاب الاسلامي اليوم ذائع ومنتشر أكثر من أي وقت مضى. ووفرته وتكاثره وانتشاره الواسع كانت قد أدت في وقت قصير إلى غلبة الشخصية الجماعية على الشخصية الفردية. من الممكن إذن أن نختار من هذه الخطابات الكثيرة التي لا تنفك تتزايد وتطغى عينة تحتوي على الموضوعات والمعايير والفرضيات الأساسية التي تشكل الشخصية الجماعية بأسرها. سوف نقترح للدراسة والتحليل هنا خاتمة أحد كتب مؤلف مصري معروف هو أنور الجندي.

١. الاسلام هو الذي حرر العقل والنفس الانسانية من الوثنيات من عبادة غير الله، وحرر الفكر والإرادة والعمل. ورفض استعلاء الوجدانيين والعقلانيين، وقرر أن أبرز مفاهيمه هي المطابقة بين العقيدة والعمل والكلمة والسلوك.

٢. اعترف الاسلام بميول وعواطف الانسان، فقرر أن في الانسان ميولاً وعواطف مختلفة، وكلها فيه غريزية طبيعية أودعها فطرته لتكمل في شخصه ونوعه. ولقد كانت الدعوة إلى الحرمات ووقف تيار هذه الميول بالرياضيات قبل الاسلام سبباً في تعطيل قوى النفس الانسانية. وقد أنكر الاسلام طريقين لتحرير الانسان هما التقشف والإباحة. ووضع الاسلام طراق لتطهير النفس كالعبادات والصوم. وتهذيب النفس أصل من أصول الحضارة الاسلامية. ذلك أن على الانسان أن يتحرر من ميول النفس ورغائبها وأهوائها وخضوعها لخير الله.

٣. إن الاسلام لم يعرف روح النسك التي عرفتها بيئات الأديرة والصوامع. ولم يكن في الاسلام دعوة إلى الرهبانية. بل كانت دعوته إلى: (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق).

. ولم يستسلم المسلمون، ولم يكن إيمانهم بالقضاء والقدر داعية استسلام، بل داعية تحفز وعمل، وتضحية بالنفس في سبيل الحق الذي آمنوا به واعتنقوه. أما المناضلة ضد الغيب بمفهوم كشف أسرار المادة وما يكمن فيها من تفاعل، فإنهم قد ذهبوا فيها إلى أبعد شوط، ولكنهم كانوا مؤمنين بالله، فعفوا عن مثل ألفاظ مناضلة الغيب أو صراع القدر أو قهر الطبيعة. وهذه كلها عبارات لا يقرها الاسلام. والاسلام يؤمن بتذليل الطبيعة لا تحدي الطبيعة. ويؤمن بلقاء الأجيال لا صراع الأجيال.

٤. لا يقر الاسلام نظرية تغير الأخلاق باختلاف البيئات والعصور، كما لا يقر نظرية التطور المطلق الذي يتحرك في فراغ. ولا يقر تقديس العقل ولا عبادة الباطل. إن مفهوم الأخلاق هو خلافنا الأساسي مع الفلسفات المادية. ومفهوم التوحيد هو تميزنا الأصيل عن الفلسفات الوثنية.

إن روح الاسلام ومنهجه الجامع بين الأخلاق والشريعة في ظل عقيدة التوحيد لا يعارض سير الحضارة. بل هو يدفعها دفعاً إلى الغايات العليا

٥. في الاسلام ليس الانسان شريراً على وجه الاطلاق. وليست عليه مسؤولية خطيئة سابقة، وليست الخطيئة متأصلة في كيانه. هذه وجهة النظر المتشائمة التي لا يقرها الاسلام. وليس الانسان من طبيعة صالحة خيرة على إطلاق القول. والاسلام يرى أن في الانسان طبيعة الخير والشر. وأن إيمانه بالله هو الذي يرده عن الشر. وليس الانسان عبداً لمواريثه أو لبيئته، بل إنه قادر بالفهم لمهمته أن يحرر نفسه من كل الأخطاء. وكل موروث يمكن تغييره ولا تصد المواريث أو البيئة النفس الانسانية عن التحرر والتغيير.

٦. والأخلاق في مفهوم الاسلام قوانين أخلاقية ثابتة يميز بها الحسن والقبيح، والحلال والحرام، والخير والشر. والمسلم يرى العمل حسناً حين يأمر به الله. والمسلم يؤمن بأن إرادة الله وراء القوانين، وهي التي تجعل الحسن حسناً، والقبيح قبيحاً.

٧. وإن أبرز مفاهيم الاسلام أنه لا انفصال بين الدين والحياة، وبين الدنيا والآخرة، وبين الروح والجسم، وبين الواقع والمثال. فالاسلام يرفض تمزيق الجبهة الفكرية بين الاقتصاد والسياسة والاجتماع والدين، ويؤكد بقاء كل العناصر في اتجاه واحد قوامه (وحدة النفس الانسانية).

وبذلك يقضي على كثير من الأخطار التي تواجه الفكر المعاصر، والنفس الانسانية، والتي هي مصدر أزمة الانسان الحديث. إن أزمة القلق التي يعانيها المثقف المسلم اليوم إنما تعود إلى أصل واحد ومصدر واحد هو أنه ترك مقوماته الأساسية وقيمه، في نفس الوقت الذي أخذ يواجه فيه النظريات والمذاهب العالمية. ولو أنه التقى بالفكر الاسلامي وهو صادر من قيمه ومقيم على قاعدته لما وقع مثل هذا التمزق، أو هذه الأزمة. ولعل أبرز مقومات الفكر الاسلامي الأساسية هو: تلك القدرة الدائمة على مقاومة كل عدوان، وظهور القوة المدخرة وبروزها على نحو مذهل إبان التحدي، وذلك حتى في أشد فترات الضعف والقدرة الدائمة على مقاومة كل ما يضاد مفاهيمنا وقيمنا على مدى التاريخ كله، والإيمان بالذود عن مقوماتنا الأصيلة.

٨. إن روح الاسلام ومنهجه الجامع بين الأخلاق والشريعة في ظل عقيدة التوحيد لا يعارض سير الحضارة. بل هو يدفعها دفعاً إلى الغايات العليا. ولكنه يتعارض مع التجاوزات الإباحية التي فرضها الإلحاد والتي ليست من مفهوم الحضارة بمعنى أنها دعوة إلى التقدم. ومن هنا فإن القول بأن الدين عامة أو الاسلام يعارض تقدم الحضارة هو قول مردود، فالحقيقة أنه يعارض تقدم هذا الجانب من الإباحية والإلحاد والنظرية المادية، وهي ليست الحضارة.

إن حضارة الاسلام تستهدف ترقية النفس وتحريرها من قيود الأهواء والشهوات بحيث تصبح ربانية الهدف، إنسانية الطابع تعمل لله، وتتجه بالخير إلى الناس جميعاً.

٩. قرر الاسلام أن للوجود الانساني سنناً لا تتبدل ولا تتحول، ولا تزال عاملة على مقتضى نظامها المقرر لها.

١٠. لا يقر الاسلام إقصاء الدين عن منطقة الحياة الاجتماعية، ومن هنا فقد أقام الاسلام منهجاً متكاملاً للخطوط العامة التي يقوم عليها سلوك الانسان في الحياة إزاء نفسه وإزاء باقي الجماعة.

١١. من طبيعة الاسلام قدرته على التوفيق ببراعة بين المتناقضات جميعاً دون أن يميل إلى جانب أو يغلب كفة على أخرى. فهو يدعم الجماعية والفردية، ويربط الروحية والمادية، ويستوعب النفس والعقل الانساني. ومن

طبيعة الاسلام الجمع بين الثبات والحركة. وهو يقيم الحركة في إطار الثبات وعلى قاعدته. وهو في نفس الوقت الذي لا يقر فيه التعصب والتزمت، لا يقر الانطلاق والحرية غير المنضبطة. والاسلام يطالب المسلمين بالحركة وتغيير وسائلهم وأساليب معيشتهم والأخذ من كل جديد في إطار قيمهم ومبادئهم، ودون التضحية بها.

١٢. لا بد من التفرقة بين العقيدة في أصولها السمحة وبين عملية التطبيق في المجتمع الاسلامي، وكذلك التفرقة بين مراحل القوة ومراحل الضعف. إن المبادئ الأساسية للاسلام ستظل قابلة للتطبيق، لأنها مثل أعلى في الأصالة. ولا ريب أن توقفاه وتغلب مذاهب أخرى عليها في هذا العصر ليس إلا عرضا من أعراض ضعف المسلمين وعجزهم عن القيام على منهجهم وهو عرض زائل يمر بكل الأمم. ثم تكون اليقظة عاملاً على تجاوزه. وفي المبادئ الاسلامية من المرونة والسماحة ما يصلح المجتمع البشري كله، ويقدم له أصدق الحلول لمشاكله وقضاياه من خلال الإيمان بالله والأخلاق وقيام المسؤولية الفردية في ظل الإيمان بالبعث والجزاء.

١٣. الإيمان بالقضاء والقدر كما جاءت به الأديان السماوية مفروض على المؤمنين في النتائج لا في الأسباب، فهم مطالبون بالأسباب، مفروض عليهم السعي والأخذ بها، مطالبون بعد ذلك بأن يتركوا النتائج لله. ومن هنا كانت عقيدة الإيمان بالقضاء والقدر سر عظمة المسلمين الأولين، لأنهم أخذوا في الأسباب وبذلوا جهدهم في استقصائها إنفاذاً لأمر الله، ولم يأبهوا للنتائج الضارة المؤلمة، رضاء بقضاء الله. ففازوا بالحسنيين، وكان أحدهم حين يخرج للجهاد في سبيل الله لا يبالي أوقع على الموت أم وقع الموت عليه. ولقد كانت عقيدة خلود الروح من أقوى الدعائم التي دفعت المجاهدين المسلمين إلى الموت غير مكترثين، واستصغار الدنيا وزخرفها.

١٤. إن أثر الاسلام واضح في كل الثورات التي قامت على القيود التي تمنع العقل من التفكير، أو تفرض جماعة خاصة تحتفظ بالأسرار وإليها ترد الأمور ومن الاسلام انطلقت الدعوة إلى تحرير الفكر البشري من الوثنية، وانطلقت الدعوة إلى حق كل إنسان أن يفهم كتاب الله دون وسيط، وأن يتصل بالله دون وسيط. وبالاسلام انطلقت الدعوة إلى التحرر من عقائد الآباء إذا لم تكن قائمة على الحق الواضح الذي يقره القلب. ومن مفهوم القرآن تحررت البشرية حضارياً من مفهوم العبودية الذي سيطر على كل الحضارات القديمة (فرعونية. وفارسية. ورومانية) وجعل البشر رقيقاً لمجموعة قليلة من السادة. ومن مفهوم القرآن والاسلام انتقلت البشرية من منهج التأمل النظري إلى التجريب، وإخضاع الأمور للبحث العلمي. ومن مفهوم القرآن انطلقت الدعوة إلى مقاييس الإيمان بالله وإعلائها على مقاييس العصبية والعنصرية، وخلق الجماعة التي تربطها رابطة الفكر والعقيدة بدلاً من الدم والعنصر. ومن منطق القرآن تحرر الانسان من أخطار البحث عن الله والكون، والموت والبعث.

لا يمكن تفسير التاريخ الاسلامي بالظروف المادية أو بتحديات الاقتصاد وحده. إن هناك عوامل مختلفة تحكم تاريخ الأمم وبعضها غير مادي. وتاريخ الاسلام تحكمه عوامل كثيرة منها عوامل نفسية وروحية.

١٥. لقد عجز العلم عن تقديم تفسير نهائي لكل الأشياء. وفي الاسلام ليس هناك تناقض بين العلم والإيمان. والمسلم لا يجد في منجزات العلم ما يتعارض مع الإيمان. والفكر الغربي هو الذي فرق بين النظرة الدينية، والنظرة العقلية والعلمية.

١٦. إن النضالات الوطنية قد انطلقت تحت راية الجهاد في سبيل الله قبل أن تنطلق تحت راية الجهاد في سبيل الوطن. ولقد كان الاسلام في أغلب هذه النضالات رمزاً للمقاومة الروحية ضد الاحتلال والاستعباد الاستعماري، وكان الضمان لاستمرار وحدة اللغة والثقافة، وكانت تتجسد فيه كل القيم النقية التي لم تكن متوفرة في ظل الاستعمار.

١٧. الحركة قانون من قوانين هذا الكون، ولكنها ليست حركة مطلقة من كل قيد، وليست حركة عشواء بلا ضوابط ولا نظام. ولما كان لكل كوكب فلك ومدار ومحور، فإن الحياة البشرية كذلك لا بد لها من محور ثابت، ولا بد لها من فلك تدور فيه، وإلا انتهت إلى الفوضى.

١٨. إن الفصل بين الدين والدولة هو نتاج وافد غريب. وهو من معطيات العقائد الأوروبية في تشكلها وصراعها خلال تاريخ طويل. ولكنه ليس من معطيات الاسلام، بل إن الاسلام في تكامله وترابط القيم فيه يقيم من الدين والدولة كلا متكاملا. فالاسلام دين ومنهج حياة وشريعة وخلق. والمسيحية بطبيعتها منهج يقوم على العبادة والوصايا الأخلاقية، وليست شريعة منفصلة، لأنها لم تكن إلا إحدى رسالات بني إسرائيل، مصدقة للتوراة، جاءت مكملة للناموس. وميزة الاسلام التي خصته بأن يكون نظاماً متكاملاً هو أنه قد قدم مبادئ عامة وأصولاً ثابتة في مجال الشورى والعدالة والمساواة تصلح لاقامة مجتمع متماسك. وتترك للبشرية في تطورها واختلاف عصورها وبنياتها القدرة على تقرير اسلوب مناسب في إطار هذه الأصول. وهو ما يحول دون الجمود ودون التعارض مع تطور المجتمعات. غير أن هذه الأصول واجبة الإقرار، وإن مقرراتها ثابتة لا تتعرض للتطور أو التحول. وهي تخضع أبداً لتغير المجتمعات. ومن ذلك حدود الله في الزنا والربا والخمر والسرقة.

١٩. الحرية في مفهوم الاسلام ألا يبقى الانسان عبداً لشهواته ولا عبداً لغير الله، وإلا يخضع لسلطان غير سلطان الخالق. ويأنف أن يكون عبداً للانسان. والحرية في الاسلام هي حرية جامعة شاملة تقوم على التحرر من قيود الجهل والخرافة والوثنية والتقليد. والاسلام أول من دعا إلى هذه الحرية. ولقد علم الاسلام الانسان كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين. ولقد عرف الاسلام (الحق) عاماً شاملاً بالنسبة للمسلمين وغير المسلمين، بينما عرف الغرب الحق على أنه شيء في أوروبا، وشيء في المستعمرات يختلف عنه. ولقد كان المسلمون صادقين في تطبيق حرية الفكر على الناس جميعاً، وحافظوا على القاعدة الأساسية: (لا إكراه في الدين). ولم يسفكوا دم أحد عقاباً له، لأنه قال رأياً يخالف رأي الاسلام، إلا إذا اتصل ذلك القائل بالخيانة السياسية. وكما دعا الاسلام إلى تحرير الفكر دعا إلى تحرير الجسم، فالاسلام هو الدين الذين جاء ناقضاً للرق.

٢٠. إن أبرز معطيات الاسلام هي قدرته على معايشة الحضارات والثقافات المختلفة، واستمراره في مختلف الأزمنة والبيئات. فهو قادر على إجراء حركة التصحيح من داخله، ورد الشبهات ومقاومتها، والمحافظة الدائمة على طابعه الانساني وأصله الرباني. إن ميزة الاسلام في شموله وتكامله أنه جمع بين الحريات والضوابط، وبين الفردية والجماعية وبين العلم والدين، وبين العقلانية والوجدان، وبين الروح والمادة، وبين الوحي والعقل، وبين الدنيا والآخرة، وبين الغيب والشهادة وبين الثبات والتطور، وبين الماضي والحاضر، وبين المحافظة والتجدد، وبين الاسلام والانسانية...

كيف نقرأ هذا النص؟

إذا كنا قد خصصنا مكاناً واسعاً لخطاب عدواني واستبدادي ومناقض لأبسط الحقائق العلمية كهذا الخطاب، فإن ذلك يعود إلى أهميته التمثيلية سوسيولوجيا وانتشاره الواسع من الناحية الاجتماعية. الثقافية. من أندونيسيا إلى المغرب، إلى أفريقيا السوداء وحتى أوروبا وأمريكا. نلاحظ أن نفس الفرضيات والمسلمات، ونفس التصورات والاعتقادات تفرض نفسها على الجميع لكي تشكل خطاباً اجتماعياً ضخماً وجباراً. إن المسألة هي فعلاً مسألة خطاب جماعي اجتماعي وليست مسألة خطاب فردي. شخصي. إذا نظرنا إلى هذا النص من جانبه اللغوي نجد أن صاحب الخطاب (الفاعل) هو (الاسلام) باستمرار، أي الوعي العقائدي الجماعي الذي يرتبط في وقت واحد بالتاريخ الدنيوي (الزمني) وبالحالة السوسيولوجية الحاضرة وبرؤيا أخروية معروفة.

أن أية قراءة للنص ينبغي ألا تلجأ إلى أسلوب الرفض القاطع أو التفنيد (العلمي) الذي يحتقر هذا النوع من الكتابة. سوف نلجأ فيما يخصنا نحن إلى البحث عما يمكن تسميته بالحقائق الشغالة. إن هذه (الحقائق) تفرض نفسها كرد فعل عنيف تقوم به المجتمعات التي تريد أن تعوض عن واقعها البائس والمزري، وعن الانهيار الهائل لبناها التقليدية وذلك بواسطة الرفع الزائد من قيمة التراث الاسلامي والافتخار به. يتيح هذا الهروب داخل الذات المضخمة والمشكلة سابقاً عبر القرون تجنب أثر الصدمات التي تصيب الأنا الفردية والأنا الجماعية نتيجة للاحتكاك بالحضارة الحديثة. إن هذه الظاهرة ليست مقصورة على البلدان الاسلامية فحسب وإنما هي موجودة أيضاً في كل بلدان العالم الثالث الواقعة تحت الضغط الهائل لعملية التحديث والتصنيع. لكنها تتخذ في الاسلام مظهراً تراجيديا بسبب أن الصراعات والتمزقات التي عرفها الغرب ما بين التراث والحداثة تزداد تعقيداً وصعوبة هنا نتيجة لانقطاعين تاريخيين لم يعالجا حتى اليوم وهما:

١. انقطاع الاسلام الحديث بالقياس إلى الاسلام الكلاسيكي في أعلى ذراه الفكرية والابداعية.

٢. الانقطاع التاريخي للعالم الاسلامي بالقياس إلى أوروبا الحديثة، أي أوروبا التي تشكلت بدءاً من القرن السادس عشر.

إن هذه الملاحظة الأخيرة تدعونا إلى ضرورة القيام بقراءة تفكيكية. تركيبية للخطاب الاسلامي المعاصر. ينبغي فعلاً تفكيك الأحكام التعميمية المزعجة والتبسيطات السطحية الرديئة والتعبيرات الهائجة والأوامر الاعتباطية والهواجس العصابية التي تغذي الوعي الخاطئ للخطاب الاسلامي. والأسوأ من ذلك هو أن هذه الأشياء التي عددناها مستخدمة من قبل الوعي الخاطئ لهذا الخطاب كنوع من شعور الجماهير بوعيها وبالواقع وبأنها تصبو لتحقيق رسالة تاريخية!

إن تحليلات كهذه سوف تصطدم حتماً بعقبة اجتماعية. ثقافية ناتجة عن هيمنة الخطاب الاسلامي الذي نريد أن نضعه الآن موضع التفكيك والنقد. وكيف يمكن القيام بتحليل كشاف لهذا الخطاب ينزع عنه التقديس والأسطرة، ثم نريد في الوقت ذاته أن يصل تحليلنا هذا ـــ قراءتنا هذه) إلى الوعي الساذج للمؤمنين، أي الوعي الواحد الذي لا يتجزأ (indiviste) والذي يخلط بين التاريخي والأسطوري؟ إن مشكلة توصيل المعارف العلمية للجمهور العريض كانت قد طرحت كثيراً في الماضي ولا تزال تطرح حتى الآن، ولكنها لم تحل أبداً ضمن ساحة العلوم الانسانية خصوصاً. هذا ما يفسر لنا وجود تلك المسافة الدائمة التي تفصل الناس المتخصصين عن الناس العاديين، أو (العلميين) عن الايديولوجيين، أو العقلانيين عن المؤمنين. ينبغي أن نتجنب في الحالة الراهنة التطرف في عقلنة مواقف وجودية معقدة حيث أن الشعائر والعبادات لا تزال ترسخ وتدعم بشدة التنظيرات (الفكرية) للبسيكولوجيا الجماعية (علم النفس الجماعي). لهذا السبب فإننا نعتقد أن الخطاب الإسلامي المتزمت والصحيح سوسيولوجياً، لكن الخاطئ أو غير المقبول إطلاقاً من ناحية ابستمولوجية، ينبغي ألا يرفض دفعة واحدة ودون نقاش. يجب علينا أن نفككه من الداخل، في كل بناه التركيبية والتكوينية، وذلك لكي نستمر في التواصل مع أنصاره الذين يشكلون الأغلبية الساحقة في المجتمعات الاسلامية.

عن كتاب تأريخية الاسلام
١٩٩٩

2 مشروع محمد اركون دراسة الفكر الاسلامي
8 محمد اركون.. حين يغيب المفكر
12 حفريات الخطاب الديني عند اركون

manarat

التحرير
علي حسين
التصميم
مصطفى محمد
التصحيح اللغوي
خليل الاسدي

منارات

طبعت بمطابع مؤسسة المدى للاعلام والثقافة والفنون

محمد اركون

حارس المعرفة

علي حسين

كتب محمد أركون في مقدمة كتابه الشهير الفكر العربي إن "جميع المثقفين العرب يبحثون عن مساحات حرة، ولو كانت ضيقة ومؤقتة، يحملون في نفوسهم تاريخا شديد الوجع، وهم يعرفون أن الخلاص غير وشيك، هذا المثقف العربي لا يفهمه أهله في غالب الأحيان، مهمش، أو منبوذ، "

في باريس التي وصلها بداية الخمسينيات حاول الفتى الجزائري القادم من منطقة القبائل أن ينطلق في الآفاق الشاسعة التي اتسعت أمامه و كان كلما تقدم في سبل المعرفة، يكتشف سعة الهوة بين عالم القناعات البليدة والراسخة وعالم العقل الذي يعمل من أجله ويصبو إليه، كما لو أن عليه أن يجتاز قرونا في سنوات معدودة، إلى أن وقع ذات يوم على أبي حيان التوحيدي، "أخي الروحي والثقافي، المهمش في الدولة البويهية"،

ليجد فيه القربى والسلوى، وانصهار الفكر في الإبداع، ويكتشف أوجه المثقف المتعددة، المؤمن والملحد، والفيلسوف والمؤرخ، ورجل الاقتصاد وعالم الاجتماع. كلها في هيئة رجل رث الثياب عاش قبل ألف عام، وصفه ياقوت الحموي في كتابه معجم الأدباء بأنه متفنن في جميع أنواع العلوم، فهو شيخ في الصوفية، وفيلسوف في الأدباء وأديب في الفلاسفة

أتأمل مؤلفات محمد أركون التي أخذت حيزا على الرف، وأسأل: هل كان يريد أن يقول لنا انه عاش غريبا؟، هل كان يريد أن يدلنا على نفسه؟ أليس هو الذي كتب عن كل شيء في الفكر العربي والإسلامي، ما هي المسألة الفكرية أو الاجتماعية أو المنهجية التي لم يمخر أركون عبابها؟ وكم فيه من خصال التوحيدي وحبه للعلم ثم الشقاء في سبيل الفضول والمعرفة؟ وأي عام هو العام الذي مر ولم يصدر فيه كتاب للرجل الجزائري الروح،الفرنسي الشكل؟

واسأل عن جديده فيخبرني صديقي علي عبد الهادي أن هناك كتابين ترجما حديثا لأركون وهما: "الأنسنة والإسلام"، و "نحو نقد العقل الإسلامي"، فالرجل وقد تجاوز الثمانين إلا أن فكره لا يزال متوقدا نعرف نحن قراؤه ان كاتبنا المفضل كان مريضاً، يكتب، ويتألم ويفكر. يرفض أن يترك قلمه قبل أن يترك دنياه، انه إصرار شيخه التوحيدي، العقل يجتهد حتى الرمق الأخير ليعطي الكثير من نفسه من أجل أن يحررنا من الرواسب.

يكتب فوكو: " إحدى مزايا المفكر هي أنه لا خيار له سوى المزيد من المعرفة"

المعرفة التي قادت أركون لان يحدث ثورة في الفكر الإسلامي و العربي طارحا السؤال الكبير : لماذا تخلى العرب والمسلمون عن سؤال العقل؟

"كم من مرة تكررت (أفلا تتدبرون) و (أفلا تعقلون) في القرآن؟ لكن هذا النوع من التفكير المتوسع تم تهميشه و ضيقت مجالاته "

كعادة الموتى يوغل أركون في الصمت.. لكن أي صمت لرجل ظل طوال خمسة عقود مالئ الحياة وشاغل الفكر،فهو حين يوغل في صمته فأن آثاره ومعاركه الفكرية وكتبه ودراساته وطلبته يوغلون في الحوار، وهم يحفظون بكل حب كلمات معلمهم وينتزعون منها طريقا للمستقبل، ومهما تنوعت الأساليب التي استخدمها في التعبير عن آرائه وأفكاره،بقي عنده مقصد واحد جلي لم يمل عنه إطلاقا هو الوجود الإنساني وكما كان شيوخه الأوائل التوحيدي وابن مسكويه وابن رشد يسعون إلى أن يكونوا (حراس الحياة) في فلسفتهم سعى أركون إلى أن يكون حارس المعرفة.