الإسلاميات التطبيقية مشروع محمد أركون الحداثي لقراءة ماضي الاسلام وحاضره

بقلم

د/ عبد الغني بن علي

جامعة قسنطينة2 عبد الحميد مهري.

cretiqueur@yahoo.fr

المقدمة:

يُرجع أركون بداية ظهور مشروعه الإسلاميات التطبيقية إلى سنة 1970، فمنذ هذا الوقت دافع عنها كمنهج علمي في البحث، وفي نفس الوقت برر قيام هذا العلم الجديد إلى شرطين أساسيين هما: أولا نقد خطاب الاستشراق أو ما يسميه هو الإسلاميات الكلاسيكية. وثانيا الخطاب الأيديولوجي للعلماء والمفكرين المسلمين عامة والعرب منهم خاصة. لهذا فالإسلاميات التطبيقية لمحمد أركون حسب اعتقاده هي خطاب علمي حول الإسلام يواكب منتجات ونجاحات علوم الانسان والمجتمع المعاصرة في الغرب. بتطبيقها على تراث آخر غير التراث الأوروبي، هذه العلوم والمنهجيات الجديدة بقي منغلقا عنها الخطاب الاستشراقي لأنه بقي حبيس منهجية عتيقة ألا وهي منهجية فقه اللغة (الفيلولوجيا). ومنه فخطاب محمد أركون يعد خطابا تقدميا مقارنة بالخطاب الاستشراقي ومن ناحية أخرى هو خطاب علمي حداثي عن الاسلام مقارنة بخطاب العلماء والمفكرين من مسلمين عرب وغير عرب، لهذا يهدف البحث المقترح إلى معالجة أسئلة محددة هي في نفس الوقت محاوره التي سيلتزم بمعالجتها دون غيرها إنها: ما مفهوم الإسلاميات التطبيقية لمحمد أركون؟ وما خصائصها وما هي المناهج والتخصصات العلمية التي تستخدمها في قراءة ماضي

الاسلام وحاضره؟ وكيف انتقد أركون القراءات الإستشراقية والإسلامية المعاصرة للتراث الاسلامي ككل؟

ومنه يهدف البحث إلى إبراز ادعاء أركون التزام الروح الحداثية في تعامله مع كل ما هو إسلامي، مبرزا ذاته وفكره وأبحاثه على أنها ليست فقط نموذجا للإسلام الحديث بل الإسلام الأوروبي أو الإسلام المتواجد في بلدان الغرب لا إسلام المتخلفين في بلدان الجنوب. ليخلص البحث إلى تقديم قراءة ناقدة وفاحصة وتقييمية لمشروع أركون هذا. والمدى الذي بلغه في التأثير والتوجيه للبحوث المعاصرة المتمحورة حول قراءة ماضي الاسلام وحاضره. يلوّح أركون في غير ما موضع إلى أن هناك سببين كانا خلف قيام **علم الاسلام التطبيقي** في مقابل علم الاسلام الكلاسيكي، ومن جهة أخرى كتلبية لحاجيات المجتمعات الاسلامية التي عرفت تطورات عديدة بعد استقلالها، هذان السببان هما:

أولا انبثاق علوم الانسان والمجتمع، التي ما انفكت منذ ظهورها تزحزح حدود المعرفة عن مساراتها التقليدية وتدخل التساؤلات الجديدة بخصوص الانسان والتاريخ والمعنى. وثانيا الانقلابات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حصلت في المجتمعات العربية والإسلامية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص.[1] ومن الناحية الزمنية يرجع أركون بداية تبلورها إلى فترة السبعينات من القرن الماضي يقول:" كنت قد بلورت مصطلح الاسلاميات التطبيقية منذ عام 1970 ودافعت عنها كمنهج علمي في البحث".[2] ويبرر أركون قيام الاسلاميات

[1] محمد أركون، **الاسلام الأخلاق والسياسة**، ترجمة: هاشم صالح، ط1 (اليونسكو، مركز الانماء القومي، 1990) ص 05.

[2] محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة: هاشم صالح، ط1 (بيروت: دار الساقي، 1999) ص 242.

التطبيقية عندما قام بردة فعل ابستمولوجية نقدية تجاه خطاب الاسلاميات الكلاسيكية للمستشرقين هذا أولا، وثانيا ردة فعل تجاه أيديولوجيا الكفاح التي تميّز خطابات المفكرين العرب والمسلمين عامة معتبرا أن هذا الرّد هو أول شرط لقيام الاسلاميات التطبيقية.[3] ثم بين كيف استوحى هذا المصطلح أو هذه التسمية عندما قال:" نتكلم عن إسلاميات تطبيقية بذا المعنى أين "روجيه باستيد" أتى بالأنثروبولوجيا التطبيقية".[4] والأنثروبولوجيا التطبيقية هي عبارة عن عنوان كتاب لروجيه باستيد ووفقا لهذا العنوان وضع أركون هذا الاسلام لكامل مشروعه الفكري المتمثل في: الإسلاميات التطبيقية. وإذا كانت الاسلاميات التطبيقية تناقض الاسلاميات الكلاسيكية، وإذا كانت هذه الأخيرة خطابا غربيا حول الاسلام، فإننا نقول: إن الاسلاميات التطبيقية هي خطاب علمي حول الاسلام يقول محمد أركون:" الاسلاميات التطبيقية هذا العلم الذي دشنته قبل بضع سنوات يهدف إلى قراءة ماضي الاسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الاسلامية والعربية وحاجياتها الحالية".[5] ومنه فهو يدعي بان الاسلاميات التطبيقية علم، وهذا العلم لا ينحصر حقل دراسته في إطار الماضي فقط وإنما يشمل الحاضر كذلك، من جهة ثانية لا تتوقف عند دراسة الاسلام وفقط بل هي مساهمة عامة تدرس الاسلام ضمن منظور يهدف إلى إنجاز الأنثروبولوجيا الدينية، فإذا كان الانسان مدني بالطبع أو حيوان ناطق فاركون يثبت مقولة جديدة هب: أن الانسان متديّن أو متمذهب بالطبع، كما أن الاسلاميات التطبيقية عند دراستها للإسلام تسعى لإلى مقارنته

---

[3] Mohamed Arkoun, **essais sur la Pensé Islamique ?** édition G P maisonneuvre et la rose, paris, 1977, p 09.

[4] Ibid, p 09.

[5] محمد أركون، **الفكر الاسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993) ص 32.

بالمسيحية واليهودية، كما نجده يعرّفها بقوله:" هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات".[6] فتقطع معرفيا مع كل الخطابات الأيديولوجية المكافحة والتي تقر بتفوقية الغرب دون أن تتجاوزه علميا، كما تقطع مع الخطابات التيولوجية المأسورة ضمن سياج دوغمائي مغلق سواء منها السنية أو الشيعية أو الخارجية أو المسيحية أو اليهودية وكذلك الاشتراكية والليبرالية، ومع الخطاب الاستشراقي الذي يخفي السيطرة الكولونيالية كما بقي أسيرا للنزعة الوضعانية والمنهج الفيلولوجي. لكن مع ذلك تبقى الاسلاميات التطبيقية متضامنة كليا مع الاسلاميات الكلاسيكية بشرط واحد يحدده أركون كما يلي:" أن تُخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لنقد ابستيمولوجي شديد".[7] بل يمكننا إعداد تابوت للإسلاميات التطبيقية ونسيانها تماما دون إقامة أي حداد وندب عليها إذا ما تحملت الاسلاميات الكلاسيكية في حالة قيامها بدورها وبشكل تضامني مع كل الصعوبات الحالية التي تعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية كما تتحمل مخاطر وصعاب ممارسة علمية هي اليوم في أوج تجددها. لهذا يكون منتقدي أركون محقين عندما يصفوه بالمجدد والمجتهد في الحقل الاستشراقي فهذا محمد بريش من المغرب الرائد في دراسة أركون ونقده يقول:" إن أركون مجدد بالفعل ومجتهد حقا، لكن في الفكر الاستشراقي وليس في الفكر الاسلامي، نعم ميدان عمل الاستشراق هو الاسلام ولكن ليس كل حفار للأرض جيولوجي وشتان ما بين تجديد الفكر الاسلامي ودبلجة الهلوسة الإستشراقية".[8] ذلك أن أركون مدين لكثير من الأساتذة المستشرقين الذين درسوه أو صادقهم، نذكر

---

[6] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، ط3 (بيروت: مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، 1998) ص 57.

[7] المصدر نفسه، ص 61.

[8] محمد بريش، **علمنة الاسلام**، مجلة الهدى، عدد 16-17، سبتمبر – أكتوبر، 1987، المملكة المغربية، ص 29.

منهم روجيه برونشفيك، شارل بيلا، كلود كاهن، روجيه أرنالديز، جورج فاجدا، روبير لوتورنو، لويس غارديه، أيتين جيلسون كل هؤلاء لا يمكنه التعبير عن ولائه لهم إلا بالمضي قدما في العمل على تطوير وتحسين نهجهم وإخصاب نماذجهم.

1ـ موضوع الاسلاميات التطبيقية:

هي عند أركون مشروع ضخم، كلمة إسلاميات تحيلنا مباشرة إلى الموضوع اما كلمة تطبيقية فتحيلنا حتما إلى المنهج المطبق من طرفه على موضوعه الاسلام. يقول:" إني أعتقد أن ساحة الفكر الاسلامي ملائمة جدا لكي نطبق عليها منهجيات العقل الجديد، الذي يريد أن ينبثق، ولكي نعرف مدى مصداقية هذا العقل من خلال تطبيقه على تراث آخر غير التراث الأوروبي".[9] فميدان عمل الاسلاميات التطبيقية هو الفكر الاسلامي ككل أي الاسلام كما فهمه أهل السنة والجماعة، وكما فهمه أهل العصمة والعدالة وكذلك الخوارج وكما فهمه الأدباء والفلاسفة عبر التاريخ الاسلامي، ومن ناحية أخرى كما يفهمه المستشرقون. فإذا كانت الاسلاميات التطبيقية تريد تطبيق منهجيات علوم الانسان والمجتمع بآخر مكتشفاتها وفتوحاتها فهي بهذا تنخرط فيما يعرف بـ: فلسفة العلم، أي عندما يعاين مدى صلاحية ومصداقية تلك المنهجيات المشار إليها سابقا عند تطبيقها على التراث الاسلامي، لكن لماذا الاسلام؟ يجيبنا أركون :" ينبغي أن نتقدم باتجاه إضاءة الظاهرة الدينية وتحمل مسؤولياتها من قبل العلوم الاجتماعية، ثم من قبل الفكر النقدي الموحَّد والموحِّد، وعندئذ يتكامل المنظور اللاهوتي والمنظور الفلسفي بدلا من أن يتضادا، ويحفزان بعضهما البعض بدلا من أن يتعارضا، لكي نتقدم في هذا الاتجاه فإني أنطلق من المثال الذي أعرفه أكثر من غيره أي الاسلام".[10]

---

[9] محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص 327.

[10] المصدر نفسه، ص 269.

إذن لا يمكن حصر الاسلاميات التطبيقية في الاسلام فقط بل هي منفتحة على كل ظاهرة لاهوتية وكل ظاهرة دينية، ذلك أن الفلاسفة حتى اليوم حسب أركون لا يفكرون في الظاهرة الدينية إلا من خلال نموذج المسيحية الغربية يقول أركون:" إن جميع كتاباتي تشهد على أنني كنت أطالب دائما بفتح ورشة جديدة للبحث، ولكنني لم أحظ بالنجاح لدى المسلمين ولدى المستشرقين الغربيين، إن هذه الورشة الجديدة تهدف إلى تشكيل علم أنثروبولوجيا للقاعدة الثقافية والشعائرية والرمزية والمفهومية المشتركة بين كل الأديان أو التشكيلات الدينية التي ظهرت في التاريخ، كما وتهدف في ذات الوقت إلى تأسيس تاريخ مقارن للأنظمة اللاهوتية اليهودية، فالمسيحية، فالإسلامية السائدة منذ القرون الوسطى حتى يومنا هذا".[11]

ومنه فالإسلاميات التطبيقية تتخذ من الظاهرة الاسلامية مقدمة للمرور من خلالها إلى الظواهر الدينية الأخرى والمقارنة بينها، وهي بذلك لا تبقى سجينة بموضوع معين بل متحررة، فبمجرد ذكر الاسلام نذكر بجانبه المسيحية واليهودية، و أركون يدعو إلى كسر الحواجز والفواصل وكل التقسيمات الكائنة بين هذه الديانات. يعرف أركون الاسلام بأنه:" دين ونظام من العقائد واللاعقائد (الإيمان/ واللايمان)".[12]

فالإسلاميات التطبيقية عند دراستها للإسلام تميز بين ظاهرتين: الظاهرة القرآنية والظاهرة الاسلامية، ويرى أركون أن الظاهرة القرآنية تتميّز عن الظاهرة الاسلامية بواسطة الشروط اللغوية و السيميائية والتاريخية لنشأتها. لأن الظاهرة الاسلامية ما هي إلا عملية استملاك للقرآن المتلو والمقروء والمعاش بصفته نصا رسميا مغلقا وناجزا بشكل نهائي، فعملية الاستملاك هذه تجيء كتلبية لطلب الدولة الموصوفة

---

[11] المصدر نفسه، ص 275.

[12] محمد أركون، **الفكر الاسلامي قراءة علمية**، ترجمة: هاشم صالح، ط2 (بيروت: مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، 1996) ص 89.

بالإسلامية، ولطلب الأمة المفسرة التي تربط قدرها الأرضي ونجاتها الأبدية بما تدعوه كلام الله أو الوحي أو القرآن لا فرق، فالظاهرة الاسلامية تهتم فقط بالجانب التقديسي من الظاهرة القرآنية، لكي تستغل القرآن من أجل خلع التقديس والروحانية والتعالي والانطولوجيا والأسطرة والأدلجة على كل التركيبات العقائدية، وكل القوانين التشريعية والأخلاقية والثقافية وكل أنظمة المشروعية التي أشأها الفاعلون الاجتماعيون من حيث هم بشر، لهذا فالظاهرة الاسلامية مثلها مثل الظاهرة المسيحية أو اليهودية أو البوذية، لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية المتمثلة في الدولة، وفي كل أشكالها التاريخية لأنها تحاول أن تستغل البعد الروحي المرتبط بالظاهرة القرآنية لصالحها. [13]

فجدلية الظاهرة القرآنية/الظاهرة الاسلامية لا تزال بحاجة لمن يدرسها ويحددها بشكل تاريخي دقيق، وقد علق هاشم صالح على هذا موضحا أن أركون ومن خلال بلورته لهذين المصطلحين يريد أن يغرس القرآن والإسلام في التاريخية وينزع عنهما الهالة الأسطورية والتقديسية الفوق تاريخية، مزيلا عنهما الشحنات اللاهوتية المرعبة والتي تحول بيننا وبين فهمها على حقيقتهما، فينبغي إذن تحييد الهالة اللاهوتية ولو للحظة، كي نستطيع أن ندرس النّص في كلّ ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتما أجواء بيئة معينة وزمن معين.[14]

ومنه تبحث الاسلاميات التطبيقية أثناء دراستها الاسلام عن تحديد الظاهرة الدينية عموما، تهدف بهذا إلى بلورة لاهوت جديد أو لاهوت العقل الاستطلاعي المنبثق، إنها تدرس الظاهرة الدينية دراسة فلسفية من أجل هدف تيولوجي أولا وتدرسها

---

[13] المصدر السابق، ص 210، 211.
[14] المصدر نفسه، ص 199.

علميا من حيث هي ظاهرة اجتماعية تتفاعل مع بقية العوامل الاجتماعية الأخرى، كالعامل السياسي والعامل الاقتصادي والعامل الثقافي ككل، إنها تثير مشاكل عديدة بغية تعرية الظاهرة الدينية وبصفة خاصة الظاهرة الاسلامية، كما تجيب عن كل هموم المجتمعات الاسلامية الحالية، ذلك أن إسلام الفلاحين يختلف في عباراته ووظائفه ودرجة امتزاجه بالثقافة المحلية عن إسلام العمال، وإسلام أهل المدن يختلف عن أهل الجبال، وإسلام الطبقة الوسطى يختلف عن إسلام الفئة المثقفة ثقافة إسلامية.

كما يختلف إسلام الفئة الأخيرة عن إسلام المتخصصين في العلوم الدقيقة، إذن هناك إسلامات وليس إسلاما واحدا مثلما هناك إسلامٌ شيعي وآخر سني وآخر خارجي وآخر صوفي وغير ذلك، كما أن المجتمعات الاسلامية وبمختلف فئاتها وطبقاتها عرفت الاسلام عبر مراحل متقطعة، فقانون الأسرة بتشريعاته الاسلامية لم يطبق في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر إلا بعد الاستقلال سنة 1962.[15]

2ـ منهجيات الإسلاميات التطبيقية:

لا يطبق أركون منهجا واحد في مشروعه الفكري هذا، بل بالأحرى هو على حد ما ذهب إليه لا يفرض المنهج فرضا على مادة أي موضوع دراسته بل العكس أي أن المادة/الموضوع المدروس هو الذي يفرض عليه اختيار المنهج، ويرى أنه ليس من الواجب استيراد المناهج هكذا وإلصاقها لصقا على النصوص أو المادة المدروسة، بل الأحسن إعطاء الكلام للنّص أوّلا وطرح الأسئلة عليه ومن خلاله، قبل تطبيق أية منهجية أجنبية عليه، باختصار المادة هي التي تفرض اختيار هذا المنهج أو ذاك، وليس المنهج هو الذي يخضع المادة المدروسة لمفاهيمه وقوالبه بصفة رسمية. وبالتالي

(15) محمد أركون، **الاسلام أصالة وممارسة**، ترجمة: احمد خليل بمشاركة مارسيل شاربونييه، د ن، ط1، 1986، ص 19.

فأركون لا يطبق وان كان لا يقبل بهذا التعبير منهجا واحدا محددا بعينه أي هناك تعددية مناهجية في مشروعه الفكري يقول:" إذ نستعين بالعديد من العلوم والمناهج القديمة والحديثة معا فإننا نهدف إلى تجاوز الصرامة النظرية والنزعة الاختزالية التي تلام عليها علوم الانسان والمجتمع، نريد أن لا نكتفي بمجرد الفضول الموضوعاتي لمؤرخ الأفكار، وهوس التفسير الكلاسيكي بحرفية دلالة الكلمات والبحث عن معانيها الأصلية فقط كما نهدف إلى تجاوز الشكلانية المجردة للبنيوية وانغلاقية علم العلامات الذي يفصل الأشكال المنطقية-السيميائية للدلالة عن الشروط السيكولوجية-الاجتماعية لإنتاجها وطريقة ممارستها واشتغالها، ونريد أن نتجنب أيضا النسبوية الاختزالية أو النظرة الاثنوغرافية (علم الأعراق أو الأجناس) المخصصة للثقافات الأخرى، ثم نريد أن نتجنب أخيرا المنطقية المحلية والتقسيمات الاعتباطية للفلسفة والتيولوجيا الكلاسيكية".[16] هذا النص يوضح إلى أي مدى يبدو فيه أركون حذرا من موضوع دراسته عند استعماله لمنهج محدد وإلى أي مدى هو منتبه لما يقوله، ومن جهة اخرى يوضح لنا هذا النص أن هناك حقيقة ينبغي إيضاحها وهي أن: ما يمارسه محمد أركون يندرج ضمن ما يسمى: إسار المنهج. فهو لا يتقبله ويرفضه، وهي خاصية أساسية وكبرى لمجموعة الكتاب والفلاسفة الذين ظهروا بعد ستينات القرن الماضي الذين مارسوا الكتابة في إطار اللامنهج، لكن رفضهم للمنهج هو ممارسة لمنهج معين أي وجود منهج لا يمكن الخروج عليه، فلكل كاتب مجموعة من العلامات الفارقة، والقواعد ذات الطابع الواحد، يستعملها في بناء صرحه الفكري، مهما حاول الاتساع في طروحاته النظرية ومهما ادعى اللامنهجية.[17] فأركون يتبنى منظومة الفكر التي هي في طور الانبثاق على حد زعمه وهو يريد بلورة

(16) محمد أركون، **الفكر الاسلامي قراءة علمية**، ص 273.

(17) إبراهيم محمود، **البنيوية وتجلياتها في الفكر العربي المعاصر**، دط (دمشق: دار الينابيع، 1994) ص 222، 223.

وتثبيت:" عقل تعددي، متعدد الأقطاب، متحرك، مقارن، انتهاكي ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأملي، ذو خيال واسع شمولي، يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحية حاليا".[18] فما يريده أركون فعلا هو تحقيق طفرة ابستيمية عن طريق غزالة القطيعة والحاجز بين العقل العلمي والعقل الفلسفي والعقل الديني كي يوحد هذه العقول ضمن منظومة فكرية موحدة فهناك علاقتان لا تنفصمان حسبه بين العلوم الإنسانية والاجتماعية من جهة والفلسفة واللاهوت من جهة ثانية: أولا-قلب الساحة الدينية وتفكيكها من أجل إضاءتها وإعادة حواسنها ووظائفها الخاصة التي لا تختزل لا يمكن أن يحصل هذا دون تدخل العلوم الاجتماعية. ثانيا- عندما تراجع العلوم الاجتماعية نفسها بنفسها عندما تدمج ضمن نفس الممارسة تساؤلات اللاهوت والفلسفة بأن يصبح كل فرع من هذه الفروع المعرفية منفتح على الفرع الآخر ويستفيد من تساؤلاته وتطبيقاته فتتكون منظومة فكرية موحدة.[19]

فسبب استخدام أركون لهذه المنهجية التعددية يعود إلى اعتقاده أن الظاهرة الدينية لا يمكن اختزالها إلى مجرد ظاهرة اجتماعية أو تاريخية أو لغوية أو سيميائية أو أنثروبولوجية أو لاهوتية أو فلسفية بل إنها ظاهرة كل هذه العلوم مجتمعة هادفا أركون من هذا توحيد الحقيقة المتشظية عند اعتماده هذا المنهج الشمولي التكاملي. لكنه يستخدم مجموعة هذه المناهج بطريقة فوضوية وهو ما نستخلصه من قوله:" فيما يتعلق بالقرآن فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة، طريقة محرِّرة في آن معا من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية ومن الاختصاصات العلمية الحديثة التي لا تقل إكراها وقسرا، إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير

[18] محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص 329.
[19] المصدر نفسه، ص 94.

مسلمة، أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها، من كتاب طالما عاب عليه الباحثون "فوضاء" ولكنها الفوضى التي تجد الحرية المتشردة في كل الاتجاهات". [20]

لكن مع ذلك نجد أركون يتكلم عن منهجية خاصة وهي:" المنهجية التقدمية-التراجعية" التقدمية يقصد بها دراسة عملية التحول الطارئة على مضامين النصوص القديمة، التي لا تزال حية ونشطة بصفتها نظاما أيديولوجيا خاصا من الاعتقاد والمعرفة يصوغ المستقبل ويساهم في تشكيله مثلما تدرس وظائفها السابقة ثم تولد مضامين ووظائف جديدة. والتراجعية يقصد بها أركون دراسة الآليات والعوامل التاريخية العميقة التي أنتجت تلك النصوص وحددت لها وظائف معينة، ومنه ينبغي العودة إلى الماضي ليس على طريقة علماء الدين الإصلاحيين عند إسقاطهم حاجيات المجتمعات الاسلامية المعاصرة ومشاكلها على تلك النصوص، بينما يلح أركون على ربط الحاضر بالماضي لكي نفهم الحاضر في ضوء الماضي والعكس صحيح أيضا دون الوقوع في مطب الإسقاط والمغلطة التاريخية. بفضل المنهجية التقدمية-التراجعية يتم إلقاء نظرة تاريخية على كل ملامح الوعي الاسلامي تشمل كل المسار الذي قطعه على مدى القرون الطويلة، لكن بدلا من البدء بدراسة هذا المسار من نقطة الأصل صعودا تاريخيا حتى اللحظة الحاضرة، يتم البدء بالعكس أي من اللحظة الحاضرة رجوعا إلى الوراء لنقض فكرة الاستمرارية الخاطئة والمنتشرة في كل الأوساط الاجتماعية الثقافية منذ أن ظهر القرآن.[21] وخلاصة القول يدعو أركون إلى تطبيق أسلوب وطريقة العقل المنبثق الصاعد عبر ثلاثة مراحل أساسية هي:

---

[20] المصدر نفسه، ص 76.

[21] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ص 116.

أولا-مرحلة الانتهاك: أي انتهاك حرمة التراث والنصوص الأرثوذكسية وكل ما هو مقدس، من اجل ابراز تاريخيتها ووقائعيتها الزمنية، فعودة أركون على الأصول والبدايات ليس من أجل التبرير أو التقديس وإضفاء الشرعية على حدث تاريخي وقع هنا أو هناك أو يمكن حدوثه بل لإبراز تاريخيتها وإخضاعها للنقد والتفكيك وإعادة أشكلتها.

ثانيا-الزحزحة: عبر تطبيق علوم الانسان والمجتمع والنقد الفلسفي عليها، وكذلك إضاءتها علميا وفلسفا وأخيرا لاهوتيا، بتحرير الدين من أيدي الأصوليين والفقهاء الأرثوذكسيين، والأجدر أن يتكلم عن الدين الباحث المفكر والناقد المفكر والمؤرخ المفكر والمثقف المفكر المتحررين من كل دوغمائية كدوغمائية الخطابات السلطوية والرسمية والمتضامن مع العلوم الإنسانية.

ثالثا-التجاوز: يعني تجاوز كل دوغمائية وكل السجون العقائدية بهدف بلورة عقل أكثر حداثة وتحريرا للشرط البشري الذي لا تزال تقبعه وتكبله العديد من القيود السلطوية وتمنعه من تحقيق مثله الإنساني الأعلى بالمساهمة في بناء حداثة أرقي من نظيرتها الكلاسيكية. وفي الأخير سوف تحاكم قيمة هذا المنهج والأسلوب سلبا وإيجابا من خلال هذه العمليات نفسها أي: الانتهاك-الزحزحة-التجاوز. العمليات المطبقة على التراثات الثقافية التي يدعو العقل الاستطلاعي إلى الاشتغال عليها مثلما هو مدعو لممارسة نفس العمليات على منتجاته المعرفية، وهذا يعني أن قسما كبيرا من المصطلحات والمواقع الفكرية لن يعود لها إلا قيمة الشهود والمعالم على مشهد فكري معدل باستمرار من قبل الروح من أجل الروح، أو منازعة الحق بالحق من أجل الوصول إلى الحق.[22]

[22] المصدر السابق، ص 293.

3ـ نقد الخطاب الإستشراقي:

يشكل الاستشراق مرحلة أساسية بالنسبة لأركون من أجل تجاوز الأحكام الأيديولوجية والتمركز حول الذات، بهدف بناء وتثبيت خطاب علمي نقدي يُحرر العالم الاسلامي، من جهة أخرى عدم تمكّن الاستشراق من الأدوات والمناهج المعاصرة بل بقي خطابا أيديولوجيا غربيا يسميه أركون "الإسلاميات الكلاسيكية" التي بقيت سجينة التقليد ولم تواكب المكتسبات الثمينة للعلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة. لهذا فالاستشراق الكلاسيكي ظاهرة تستحق العناية والدراسة علميا حسب اركون، ولا يجب ان نتقدم إليها ونحن محملين بموقف الإدانة المسبقة والتمركز حول الذات كأن نقول: المستشرقون الغربيون "هم" ضد المسلمين الشرقيين "نحن"، كما لا ينطلق أركون من فكرة أن كل المستشرقين يحملون نية مبيتة ضدّ الإسلام. هذا الحكم بالنسبة إليه يحمل الطابع التعسفي والأيديولوجي، لذلك فالدراسة العلمية والإبستمولوجية للإستشراق هي التي تستحق الأولوية والعناية في هذا البحث، فما هو الاستشراق حسب أركون؟ من الصّعب إيجاد مفهوم علمي موضوعي له بسبب الجدل العنيف الذي حصل في النصف الثاني من القرن العشرين ضده أي منذ صدور مقالة أنور عبد الملك المعنونة "الاستشراق مأزوما" سنة 1963. ثم كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" سنة 1978.[23] فكل طرف سواء من الجهة العربية الاسلامية أو الغربية يعطي تلوينا خاصا به لهذا المصطلح، الأول يدين والثاني يدّعي النزاهة العلمية، ومنه يعرف أركون الاستشراق أو الاسلاميات الكلاسيكية بأنها:" خطاب غربي حول الاسلام".[24] إنه عبارة عن تاريخ الشرق أو تاريخ

[23] محمد أركون وآخرون، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، تر: هاشم صالح، ط2 (بيروت، دار الساقي، 2000) ص 06.

[24] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ص 51.

الاسلام أو تاريخ العالم الاسلامي كما يُدرّس في أقسام ومعاهد ومراكز الاستشراق في الجامعات الغربية وملحقاتها.[25] ويؤكد مكسيم رودنسون أن كلمة "مستشرق" ظهرت في اللغة الإنغليزية حوالي العام 1779 وظهرت كلمة إستشراق في قاموس الأكاديمية الفرنسية العام 1838. أي بعد ظهور كتاب فكتور هيغو " الشرقيات" سنة 1829.[26] ويجب التأكيد هنا أن الدراسات المتعلقة بالشرق أي الاستشراق وخصوصا ما تعلق منها بالاسلام في الغرب من الأفضل يرى أركون أن ندرسها باعتبارها جزءا لا يتجزأ من التاريخ العام لأوروبا وعلاقتها بالشرق الإسلامي، وهو الشيء الذي قام به إدوارد سعيد الذي يحدد للإستشراق ثلاث مستويات انطلاقا من أنه مشروع ثقافي بريطاني فرنسي: أولا-الاستشراق مؤسسة أكاديمية وفرع من فروعها، وكل من يعمل بتدريس الشرق والكتابة عنه وبحثه هو مستشرق وما يقوم به هو أو هي المستشرق يسمى الإستشراق. ثانيا- من حيث الرؤية والمنهج، الاستشراق أسلوب في التفكير يقوم على مبدأ تمييز أنطولوجي نفسي بين الشرق "هم" والغرب "نحن". ثالثا- أما من حيث هو جسم أي خطاب قابل للمناقشة والتحليل، هو مؤسسة مشتركة للتعامل مع الشرق باصدار تقريرات حوله وتمرير أفكار حوله وإقرارها وتشريحه وتدريسه والاستقرار فيه وحكمه. إن الاستشراق عموما حسب سعيد أسلوب غربي غايته السيطرة على الشرق وبنائه على الطريقة الغربية وامتلاك السيادة عليه.[27] ومنه نستنتج أن كلا من أركون وإدوارد سعيد يلتقيان في تحديدهما للإستشراق من خلال مصطلح فوكو "الخطاب"، كما أن جميع خصائص السلطة

---

(25) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، تر: هاشم صالح، ط1 (بيروت:دار الطليعة، 1998) ص 67.

(26) محمد أركون وآخرون، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ص 88.

(27) ادوارد سعيد، **الاستشراق (المعرفة، السلطة، الانشاء)** ترجمة: كمال أبو ديب، ط1 (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981) ص 38، 39.

تنطبق على الاستشراق، لأنه استجاب للثقافة التي أنشأته وأنشأت موضوعه. أي أن الاستشراق وموضوعه الشرق يتحددان في الخطاب المُنتج غربيا من خلال بينهما، والخطاب ممارسة وفعل لا مجرد قول أو كتابة، وبالتالي فالاستشراق يُنتج المعرفة من حيث هي قوة والمزيد من القوة يقتضي المزيد من المعرفة التي تجعل من حكم الشرقيين سهلا ومجديا، فأن تعرف الشرق معناه أن تسيطر عليه، هكذا يكون الاستشراق هيمنة ثقافية للغرب وتصبح بالتالي المعرفة سلطة. الاستشراق سلطة أداة يحكم بها الغربي على الشرق والشرقي وكذلك محاكمته وتأديبه وتحليله تحليلا دقيقا من خلال وضعه في قاعة التدريس أو المحكمة أو السجن أو في دليل جغرافي، والشرق هنا ليس نطاقا جغرافيا سياسيا بل هو ثقافة مجتمع ماثلة في شخص هو الشرقي أما الجوهر الثالث للاستشراق عند سعيد هو أنه خطاب بمعنى سجل حفظ وأرشيف من المعلومات المشتركة والممتلكة بصورة جماعية.[28]

لقد علق الشرق بصنارة الغرب لطغيان ثقافة الاستهلاك وأنماط الذوق الغربية وطريقة الحياة واللباس وفي الترتيب والتنظيم. أما نظرة كلا من إدوارد سعيد ومحمد أركون إلى الاستشراق ككل فهناك اختلافات بينهما، الأول نظر إلى الاستشراق من حيث هو نظام خطاب، جسد من الأفكار والمعتقدات والشعائر اللغوية والمعرفة بالشرق، إنه نظام من الحقائق، كل أوروبي وكل ما يقوله عن الشرق عنصريا وامبرياليا وإلى درجة كلية تقريبا عرقيّ التمركز، أما الفروق بين مستشرق وآخر فهي سطحية شكلية فقط، نادرا ما كانت فروقا في الأسلوب تتحكم فيه منظومة مركزية هي: أسطورة تطوّر الساميين المعاق لتتدفق أساطير استشراقية أخرى كلٌّ منها يظهر السامي النقيض التام والمطلق للرجل الغربي وضحية لا شفاء لها بسبب نقاط ضعفه

(28) المرجع نفسه، ص 72.

الأبدية، فلقد ساوى الاستشراق بين اختلاف الشرق عن الغرب وضعفه، رغم أن المستشرق يزعم أن عمله يمثل البحث العلمي الموضوعي التحرري، لكن عمله هذا يمكن أن يكون إعلاما دعائيا ضد مادة دراسته الشرق.[29]

المستشرق يكتب عن الشرقي الذي يُكتب عنه، دوره دائما السلبية التامة والمُحيدة، أما دور الأول هو دور صاحب القوة على الملاحظة والدراسة، يكتب بيقينية لا يتسرب إليها الشك ولا متسائلة حول الحقيقة المطلقة المعززة بالقوة المطلقة. فالاستشراق رؤية سياسية للواقع روّجت بنيتها المتمثلة في الفرق بين المألوف أوروبا الغرب نحن، وبين الغريب الشرق الشرقي هم، وبالتالي استجاب الاستشراق للثقافة التي أنتجته أكثر من استجابته لموضوعه المدروس المزعوم، الذي هو من إنتاج الخيال الغربي، الشرق الذي وجده إدوارد سعيد في خيال الغرب لا الشرق الواقعي الحقيقي. فالامبريالي الأوروبي رجلا كان أو امرأة لم ير ولم يكن بوسعه أن يرى ذاته الامبريالية.[30]

أما وجهة نظر محمد أركون هي ان الاستشراق فشل في مهمته، إنه شبه غائب تماما من الساحة الثقافية وحضوره ضعيف جدا ومتقطع لا يشفي غليل العطش المعرفي، بل ظل إنتاجه محصورا وتدخلاته بقيت سطحية وموجهة فلم يؤثر في الجمهور الأوروبي، ولم يغير من نظرة هذا الجمهور إلى الاسلام والعرب.[31] وما يركز عليه أركون في نقده للاستشراق هو نظرته الابستمولوجية التي يلقيها إلى التاريخ ونمط كتابته، لأن تاريخ الجنوب يكتبه أهل الشمال، وتاريخ العرب والفرس والترك وكل الشعوب الاسلامية يكتبه كبار الدارسين ولمستشرقين الأوروبيين منذ القرن التاسع

---

[29] المرجع نفسه، ص 313.

[30] ادوارد سعيد، **الثقافة و الامبريالية**، ترجمة: كمال أبو ديب، ط1 (بيروت: دار الآداب، 1997) ص 224.

[31] محمد أركون **قضايا في نقد العقل الديني**، ص 141.

عشر حتى يوم الناس هذا، ومنه فالباحثون العرب والمسلمون يلجئون إلى كتابات هؤلاء لمعرفة تاريخهم الخاص.[32]

لكن المستشرقين اشتغلوا وكتبوا حتى عام 1950 ضمن المناخ المعرفي للتاريخانية والنزعة الفيلولوجية، وهذين التوجهين أصبحا جزءا من التاريخ، تم تجاوزهما وانتقادهما من قبل أنصار الكتابة المتشظّية المنقسمة للتاريخ، وأصحاب المنهج التعددي وأبطال الأنثروبولوجيا والألسنياب البنيوية.[33] بينما التاريخانية يرى أركون تقنية منهجية تكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل، تُقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث من كل نوع، بينما المنهجية الفيلولوجية المستخدمة من قبل هؤلاء المستشرقين تقول بأن كل جملة لها معنى واحد، تُشكِّل نظاما مطابقا للمعرفة الحقيقية، فالفكر محدود باللغة وقيد بها، بالمعنى الدقيق والجازم لا يمكنه النشاط خارج القوانين النحوية للغة، ولا خارج التحديدات المعجمية واللفظ الخاصة باللغة أيضا.[34]

هكذا نجد أن معظم المستشرقين الذين سيطرت عليهم الطرق الفيلولوجية والتاريخانية، نشئوا وكبروا في المناخ الثقافي للفلسفة الوضعية والعرقية المركزية الأوروبية، الأمر الذي قادهم إلى التزام الحياد الموضوعي السلبي، فعالم الاسلاميات أي المستشرق يعرف أنه أجنبي عن موضوع دراسته، ومن أجل أن يتجنب أيّ حكم يكتفي بنقل محتوى النصوص الاسلامية إلى إحدى اللغات الأوروبية وفقط مكتفيا التوقف عند المنهج الحيادي الوصفي غير الملتزم.[35]

---

(32) المصدر نفسه، ص 81.

(33) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ص 203.

(34) محمد أركون، **الفكر الاسلامي قراءة علمية**، ص 123، 124.

(35) المصدر نفسه، ص 55.

معنى هذا أن المستشرقين لا يتدخلون في الموضوع المدروس من أجل النقد البناء وتجاوز كل الحساسيات، يدرسون الاسلام بوصفه موضوعا متخارجا عنهم قابلا للقياس والفحص بحيادية تامة، لا ينخرطون علميا ولا نقديا في تحرير المشكلات، وهذه الموضوعية الباردة تقوم على توهم الفصل التام بين الباحث وموضوعه، وهو وهم كاذب يسعى إلى اخفاء الجانب الأيديولوجي من الخطاب الاستشراقي، وكذلك الذاتوية الفينومولوجية التي تنادي بعدم الفصل بين الدارس والمدروس في أبحاث الوجوديين، والموضوعاتوية البنيوية العلمية الكاملة، بقتل الدارس مقابل الموضوع المدروس فأنماط التفكير هذه والرضيات والتجديدات التي رُسّخت في الغرب إلى جانب علم اللاهوت والميتافيزيقا الكلاسيكية والمنهجية الفيلولوجية والتاريخانية، يتواطأ سرا معها الخطاب الاستشراقي.

ووفقا لهذا فالمستشرق يهتم بكشف الوقائع الثابتة والمادية التي يمكن التحقق منها وبما أن الإيمان لا يشكل حقيقة مادية محسوسة فغنه لا يدخل في حساب المؤرخ النقدي على الطريقة الإستشراقية مثلما وقع لبعض المستشرقين في عهد الماركسية المنتصرة، ركزوا فقط على العامل الاقتصادي بصفته العامل الوحيد الحاسم الذي يؤثر في حركة التاريخ، ومنه هُمش العامل الديني والثقافي والخيالي واختزل إلى مجرد بنية فوقية لا قيمة لها.[36] أما الكتابات المتحررة من الماركسية ذات الصبغة الاجتماعية فبالعكس تعتبر الاسلام الذي فهمته على أنه أُقنوما جبارا يؤثر على كل شيء، فاطر لكل شيء، وحاسم في المجتمعات التي انتشر فيها، فالمستشرقون يستخدمون إسلام وإسلامي ومسلم لتعميمها على نطاق جغرافي واسع جدا ومليء بالفئات العرقية الثقافية الشديدة التنوع والاختلاف، مليء باللغات المختلفة والعقائد العتيقة المتعددة

(36) محمد أركون **قضايا في نقد العقل الديني**، ص 86.

السابقة على مجيء الاسلام و البنى الاجتماعية والأنثروبولوجية المتنوعة، والتجارب والأنظمة السياسية المختلفة، فيطابقون بين الاسلام ومشتقاته أو بين الشرق والعرب.[37] لهذا يجب رفض كل حكم ذي قيمة على نظام فكر سابق باسم التصورات العلمية المعاصرة وباسم التقدم الهائل الذي حققه العلم مؤخرا، أي تحاشي الإسقاط والمغالطة التاريخية، فلكل فترة أو عصر عمه الخاص وإمكانياته الخاصة، وعلى المؤرخ المعاصر أن يعيد اكتشاف ذلك الشعور الذي انفصلنا عنه نحن أناس هذا العصر.[38]

كما لا يجب دراسة الأفكار بذاتها ولذاتها عن طريق عرض تسلسلها الصاعد والمتقدم باستمرار في الزمن بصورة تجريبية ومثالية فوق السحاب، بل يجب ربط حركة الأفكار بالواقع والمجتمع، فلا نفصل بينهما، كي ترتسم لنا صورة تاريخية عن مسار الفكر لقرون عديدة، فقد تتغير الأفكار والتصورات والعقائد بينما الأنظمة السياسية تظل ثابتة، أو تتغير هذه الأخيرة مرات ومرات بينما تظل بنية الفكر ثابتة، فالاستشراق ظل يُحقِّب للتاريخ الاسلامي إنطلاقا من الأسر الحاكمة والفئات العرقية، هذا مانجده عند لويس غارديه في تحقيبه للتاريخ مثلا إنطلاقا من الفئات الحاكمة بداية من العهود الأولى للنبي ثم الخلفاء ثم عصر الأمويين ثم عصر العباسيين ثم عصر الإنحدار وإمبراطورية العثمانيين.[39]

إذن يجب تطبيق مفهوم المدّة القصيرة للتاريخ المتراوحة بين بضعة أعوام وعشرين عاما كنموذج المدينة الممتدّ بين 622م حتى سنة 632م. والمدة المتوسطة التي تتجاوز

---

[37] المصدر نفسه، ص 73.

[38] محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، ترجمة: هاشم صالح، ط1 (بيروت: دار الساقي، 1997) ص 424.

[39] Mohammed Arkoun et Louis gardet, **L'islam hier et demain**, édition : Buchet, Chastel, 1978, pp 75, 77, 80, 100.

الخمسين سنة لتصل إلى القرن كالعصر الليبرالي الحديث مع كتّاب من مثل: طه حسين، سلامة موسيى العقاد...الخ من 1820 وحتى خمسينيات القرن العشرين. والمدة الطويلة للتاريخ التي تتجاوز عدة قرون مثل ما يسميه أركون عصر التفاوت التاريخي المتمثل في نهوض الغرب من جهة وكسل وخمول الشرق أو عالم الاسلام من جهة ثانية والذي يمتدّ من القرن الثالث عشر وحتى القرن التاسع عشر. أركون هنا يطبق تاريخ العقليات أو تاريخ الأفكار الذي كان قد صاغته مدرسة الحوليات الفرنسية، يمزج هذا المنهج والأسلوب في الكتابة التاريخية بين التاريخ وعلم النفس والاجتماع والأنثروبولوجيا والاقتصاد...الخ والعقلية مفهوم علمي من حيث هي: جملة من الاستعدادات والمواقف والعادات والتوجهات الفكرية والأخلاقية والمعرفية والوجدانية التي تكون مشتركة بين أعضاء جماعة معينة. أو هي بمفهوم آخر مجموعة من العادات الفردية أو الاجتماعية في التفكير والحكم، من حيث أن العادة تستبعد التفكير النقدي لصالح الأحكام المسبقة.[40]

فمن خلال هذا الأسلوب والمنهج في التأريخ لا تهمل الخيالات والتصورات والأوهام في تحريك التاريخ وتنشيطه مثلا: الإيمان يشكل واقعة عند المسلمين حماسته ووهجه يؤثر في حركة التاريخ مثله مثل العامل الاقتصادي أو السياسي، وفي السياق الإيماني لا يهتم الناس برؤية الأشياء من خلال المنظور التاريخي المحسوس، وغنما من خلال الإيمان المتوهج الذي يتجاوز التاريخ ويرتفع فوق مادياته.[41] أي أن أركون ينادي بترسيخ مفهوم التاريخية عند دراسة الاسلام، التاريخية التي تبحث اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه وإخراجهما إلى واضحة النهار، لأن عدم بحثهما يعود إلى التضامن العنيد بين الدولة المركزية والكتابة والثقافة الأكاديمية والدين السمي،

(40) جورج طرابيشي، **نظرية العقل**، ط2 (بيروت: دار الساقي، 1999) ص 283.
(41) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص 144.

فالإسلاميات الكلاسيكية أهملت أشياء ثمينة عندما درست التاريخ الاسلامي خاصة:

1-الممارسة والتعبير الشفهي للإسلام عند الجماهير الشعبية.

2-المُعاش غير المكتوب وغير المنطوق ولو عند الكتاب.

3-المعاش المحكي في اللقاءات اليومية والاجتماعات والدروس في المساجد والمدارس والجامعات وهو اكثر دلالة من الاسلام المكتوب.

4-المؤلفات والكتابات اللارسمية واللاتمثيلية كمؤلفات الشيعة والخوارج المبعدة من دائرة الاسلام عند الأرثوذكسيين السنة.

5-الأنظمة السيمبائية غير اللغوية المشكِّلة للحقل الديني من ميثولوجيات وشعائر واحتفالات وموسيقى وفن عمارة...الخ.[42] يقول أركون:" لهذا السبب أُلح على ضرورة اللجوء إلى المنهج السّلبي في الدراسة والفهم، دراسة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه اللذين يصاحبان بالضرورة كل نظام فكري وناجزن وضرورة اكتشاف البقايا الثقافية والسوسيولوجية المهمشة التي فرزها انتصار السلطات التعسفية".[43] لكن هل هذا النقد يعلن انه ليس هناك فضل للمستشرقين على الدراسات العربية الإسلامية؟ يرى أركون أنهم أول من طبّق المنهج التاريخي الحديث على التراث الاسلامي والمجتمعات الاسلامية، طبقوه بكل منهجياته وإشكالياته وتقنياته في التحقيق النقدي للنصوص، ففي الفترة الممتدة من 1800 إلى 1950 كُتب حول الشرق حوالي ستين ألف كتاب هذا العدد ربما يفوق عدد الكتب التي كتبها الشرق الاسلامي حول نفسه وحول الغرب خلال هذا القرن والنصف، فمهمة المؤرخ الحديث هي تقييم مدى مصداقية الوثائق التي يعتمد عليها لكتابة التاريخ

(42) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ص 53.

(43) المصدر نفسه، ص 39.

ولتجديد الفترات التاريخية المتمايزة والمنعطفات الكبرى وكيفية الانتقال من عصر إلى آخر، والتركيز على الشخصيات الهامة في كل فترة، تصور المؤرخ للزمن تهيمن عليه مفاهيم التقدم والتغير والقطيعة والطفرة النوعية، التاريخ يشترط الاعتراف بتاريخية الحياة البشرية أي أن البشر هم المسؤولون عن صنع التاريخ.[44]

هكذا نميز في الأخير بين النقد الأيديولوجي للاستشراق والنقد العلمي والفلسفي، فإدوارد سعيد يهتم بتفكيكه وتحديد ابستيميته لهدمه نقضه من الداخل، فكان موقفه هو الرفض التام والكلي له لأنه حسب رأيه قام على العرقية والتمركز حول الذات كما انه متواطئ مع الامبريالية، إنه العدو والمناقض كليا للشرق، بينما نجد أركون يقدم مشروعا لتجديده وتكملته من حيث أن الاستشراق يمتلك مواصفات البحث العلمي المنهجي الدقيق، كما قدم مزايا عديدة للدراسات العربية الاسلامية. كان هذا موقف أركون بغية تمهيد الطريق بين المستشرقين من جهة وعلماء الاسلام من جهة ثانية لتحقيق التفاهم والتعاون والتآزر في البحث العلمي وإثرائه وإغنائه.

4ـ نقد الخطاب الاسلامي المعاصر:

يعتقد الخطباء المتدينون أن أفكارهم الإنسانية إلهية، أو هي وحي لتغطية عجزهم الفكري، وليشرّعوا ويعزّزوا سلطتهم الدينية، ينظرون إلى النقد العلمي على انه نقد تجديفي يستهدف الذات الإلهية والدين معا، لأنه ليس نقد لأفكارهم وتأويلاتهم، لكن وجهة النظر العلمية تقول أن خطاباتهم وتأويلاتهم ليست هي الدين، بل مجرد خطابات وتأويلات وأعمال بشرية فقط، والنقد العلمي أو الفلسفي ليس نقد لحقيقة الله في ذاته، بل هو نقد لتلك الأفكار والتأويلات المنتجة من طرف أناس محددين، فالدين اليوم خليط ممكن إدراكه لتأويلات وممارسات اجتماعية قائمة أساسا على

(44) محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، ص 559.

عقائد متعالية و أفكار لاهوتية دوغمائية، فالمشكلة التي تعالجها هي: كيف تسيطر على ما هو إلهي؟ وكيف تحتكر الكلام عن الدين؟ بل يصل بها الأمر احتكار الدين كليا وما هو إلهي، لتدّعي العصمة والنأي عن كل نقد، هذا هو مبررها، أي أن من ينتقدها فقد أعلن على نفسه الحرب من الله والمجتمع، الله مثلا في المعتقدات المسيحية ليس له الحق أن يوحي القرآن إلى النبي محمد مثلما أنه ليس على الله أن ينصر المسيحيين واليهود لأنهم يشتغلون ضد الاسلام أي يحاربون الله ذاته.[45]

فالإسلام الذي تعلنه الخطابات الاسلامية المعاصرة يمثل إسلام التعذُّر والتعلُّل خاصة بعد نكبة 1967. فالجدل الذي دار بين الليبرالية والاشتراكية ونظام الحزب الواحد الذي يعتمد على تعبئة الجماهير الشعبية، كلها عبارة عن ضغوطات سياسية واجتماعية واقتصادية أدّت إلى بلورة هذا الخطاب الذي يعاني من قطيعتين: الأولى مع الفترة الكلاسيكية المبدعة قبل القرن الثالث عشر الميلادي، والثانية مع الحداثة الأوروبية منذ القرن السادس عشر.

لذلك فدراسة هذا الخطاب ستساعدنا على إدراك الروابط بين الدين والمجتمع والأيديولوجيا، كما يمكننا من فهم سلوك وعقلية المسلمين الحالية، لأن الخطابات الاسلامية اليوم ذات قاعدة سوسيولوجية عريضة جدا، مضامين هذه الخطابات مُعتنقة و مُؤيدة من طرف غالبية الجماهير الشعبية، تستمدّ صحتها ومصداقيتها من عدد أو كثرة الجماهير التي تعتنقها وتؤيدها، ولا تستمدها من الأسس الابستيمولوجية والفلسفية للمعرفة، فبقدر ما يزداد انتشارها (بسبب انتشار التعليم ووسائل الاعلام) وعدد معتنقيها يزداد تزمُّتها وانغلاقها على نفسها ووثوقيتها لدرجة تصل إلى الدوغمائية بأن تصير مطلقة الحقائق والأحكام، فأن تعتنق مسلمات هذه

(45) وليم الشريف، **المسيحية والإسلام والنقد العلماني**، ط1 (بيروت: دار الطليعة، 2000) ص 51، 57.

الخطابات هو أن تندمج سوسيولوجيا وإلا فإن مصير كلّ شخص ينتقدها هو التشويه والاتهام والاشتباه به إما بأصالته أو وفائه للمبادئ والدين، بل يصل الأمر حد التصفية الجسدية عند تكفيره، لذلك يرى أركون أن هذا الخطاب الأيديولوجي حلّ محل الاسلام الدين بأن جعل من نفسه مماهيا له.[46] والأكثر من ذلك أن هذه الخطابات تدعي أنها الأمينة على الوحي، والمعبرة عن مضامينه بشكل صحيح، إنها الوحيدة القادرة على فك ألغاز التراث، وهذا الأخير هو مرتكزها الوحيد، وسندها الفريد الذي تقوم عليه، إنها تنتسب إليه، فالتراث أنثروبولوجيا وسوسيولوجيا نظام من القيم المركزية ترجع إلى أصل أسطوري ومتعال يتم تأييدها بواسطة الذاكرة والعمل الجماعي، وكل شعب أو مجتمع سواء كان ذا كتابة أم مجتمعا شفاهيا يدّعي الانتساب إلى تراث حي، ومنه يصبح التراث ظاهرة اجتماعية تكرارية معرّضة للتّحجّر والانقراض، كما أنه من الناحية الأنثروبولوجية يمثل الأصل والنموذج الذي ينظّم سلوك وأخلاقية أمة بأسرها.

أما من زاوية دينية نجد أن الكتاب المقدس المسجل بعدما كان ظاهرة شفهية ساهم في ترسيخ الوعي باستمرارية ثابتة للأجيال التي قرأت نفس النصوص وتأملتها وفسّرتها وطبّقتها على مدى قرون متتابعة، لهذا فالمؤمن عندما يقرأ سورة أو آية يشعر وكأنها تقرأ للمرة الأولى، لأنه يموضع ذاته في ذلك الزمن الأول النموذج والمثال، وبالتالي لا توجد قطيعة بين الأجيال أبدا.[47] كما يسود الاعتقاد بأنه لا توجد أي معرفة علمية صحيحة لم تكن مكتشفة ومعروفة من قبل التراث الاسلامي، أي أن هذا التراث مُضخّم حسب أركون يُزايد عليه بشكل أيديولوجي من خلال استخدامه وتوجيهه ضدّ الغرب، ومنه فالعلم الرسمي للفقهاء الأصوليين وحده يقر بشرعية أو

(46) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ص 39.
(47) المصدر نفسه، ص 125.

شرعية أية مبادرة أو معرفة مهما كانت، فالمسلم لا يحتمل من ناحية سيكولوجية الكلام عن علم يقيني متفوق على العلوم الدينية، كان قد تَشكّل في أسسه ومناهجه خارج دائرة الاسلام أو دون أية إشارة إلى القرآن، كما أن الآخر إذا كان غير مسلم فهو ضال ضلالا مطلقا في كل معارفه وعلومه، لذلك يستمر الصراع ضد العلوم الدخيلة أو علوم الأوائل واليوم الغزو الفكر والعلوم الغربية.[48]

إن الدوغمائية والتحجر والتصلب ميزتان أساسيتان في هذا الخطاب، حيث أن هذه الصفات تعبر عن موقف عنيد من طرف أي شخص يتمسك باعتقاداته ، في حين أن الظروف الموضوعية تستدعي منه غير ذلك، أي تفرض عليه أن يغيرها. فالنكوص إلى الوراء كظاهرة نفسية واجتماعية وتاريخية، معطى من معطيات هذا الخطاب، إنه دائما يلح على التمسك باعتقادات بناها يزعم أنها تمثل الأصالة، أي "الاسلام صالح لأي زمان وأي مكان" لذلك فهو يتسم بان يكون معرفة مسبقة بالواقع، وحل مسبق لكل المشاكل، فالإسلام عوض أن يتكيّف مع الواقع والظروف الجديدة ويتطور ويتم إغناء مضامينه ومحتوياته ليكتسب قيما حداثية، يجري العكس ضمن تلك الخطابات أي ان الظروف ومعطيات التاريخ الجديدة هي التي يجب أن تتكيف مع الاسلام، وإلا يجب التمسك بالاعتقاد بصفة مطلقة بغض النظر عن كل ما يجري ويتغير، بينما نجد العلم الحديث يتميز بسرعة تغيّر مبادئه ومنطلقاته النظرية، لديناميكية العقل الذي يخضع الحقائق العلمية لمحكّ التساؤل والشك بينما في الجانب الاسلامي: لا يمكن مراجعة أي خطاب ديني مهما كان نقديا، فاتخاذ موقف مستقل مستحيل بالنسبة للمؤمن الذي يعتقد بشكل عفوي، لأن انغماسه في الحسّ العملي والحياة اليومية المرتبطة كليا بالإيمان لا يتيح له أن يتخذ موقف المراقب للأمور ولا يستطيع أن

(48) المصدر نفسه، ص 128.

ينفصل عن إيمانه ولو للحظة من أجل اتخاذ مسافة نقدية بأن يدرس الأمور بشكل تاريخي وعلمـي.[49]

ومن جهة أخرى هذا الخطاب لا يمكّننا من اكتشاف الحياة الفردية للمسلم، لأنه خطاب يؤطر الحياة الاجتماعية عندما يدمج كل الأفراد داخله ولا يسمح بالتّميّز والتّفرد أو اختراقه من أي فرد كان، بينما علم النفس يكشف لنا أن الوعي الفردي له حياته السّرية الخاصة والداخلية. إنّ هذا الخطاب يكشف لنا فقط عن الاجتماعي أو عن الضمير الجمعي وفقط، أما الحياة الفردية يمكننا اكتشافها خارجه عن طريق الإصغاء لما لا يقال والصّمت من حيث هو خطاب سلبي، والكتابات التلميحية والتصرفات التعويضية والتبريرية والعواطف الصارخة والأشجان والمزايدات والعنف، وكل ما هو موظّف ومختبئ وراء العبادات والحياة الجنسية...الخ، كما أن الخطاب الاسلامي الرسمي تنافسه دائما مجموعة من الخطابات الأخرى المعارضة تدّعي هي الأخرى أنها إسلامية وأن إسلامها أو إسلام كل منها هو وحده الصّحيح، كالخطابات الشيعية والصوفية والاباضية. وغالبا الخطاب الرسمي السّني لا يقرّ بوجود تعددية داخل الاسلام، بل نجده تصف القمعية والتسلط، فأن تكون سنيا هو أن تؤيد مبادئ السنة ضد الشيعة، وبالعكس تكون شيعيا أو إباضي هو أن تؤيد مبادئ أحدهما ضد السنة أو أحدهما، فالتمركز حول الذات وحضورها هو الغالب في هذه الخطابات. ويصل بها الأمر إلى دعوة أصحاب المذاهب الأخرى تسمية أركون الإسلامات الأخرى إلى اعتناق مذهبها، كأن تدعو السنيين إلى اعتناق مذهب الشيعة أو العكس، ولا تطرح بديلا عن هذا أبدا، فهي دائما منغلقة داخل دائرة مذهبها تنطلق من الذات لتنتهي في تأييد ذاتها بشكل دوغمائي بينما الممارسة العلمية المعاصرة لا تقيم

[49] المصدر نفسه، ص ن .

تضادا بشكل مطلق بين خطاب صحيح كليا وخطاب آخر خاطئ كليا، بل يمكن الكلام عن جهد بطيء وصبور يقوم به النقد الابستمولوجي لتقليص عوامل ضلال الفكر المنتج للخطاب والخطأ إلى أقصى حدّ ممكن، لذلك فالفكر (الخطاب) الخاطئ ابستيمولوجيا هو الذي لا يقوم بأية عودة نقدية على ذاته.[50]

لهذا يدعو أركون إلى تجاوز الفكر الثّنوي أي الذي يفكر من خلال الثنائيات أو الأزواج إيمان/كفر، دين/دنيا، مثالية/مادية...الخ بهدف بناء وتشكيل فكر تعددي منفتح على كل وأيُّ خطاب يدعي إنتاج الحقيقة أو المعرفة مهما كان مذهبه وثقافته ومجتمعه ودينه والملاحظ على الخطابات الإسلامية المعاصرة خاصة بعد الحرب العالمية الثانية وانتشار حروب التحرير، تعيش نظاما معرفيا ثالثا لا هو أسطوري انبجاسي تأسيسي، ولا هو علمي تاريخي، إنه نظام هجين ومختلط مرتبط بالحالة التاريخية المعاشة للمجتمعات المنتمية إلى العالم الثالث ككل والتي تعرف انحرافات أيديولوجية، فالمعرفة فيها تأدلجت وتشوّهت إلى حدّ كبير، وهي بعيدة عن المعرفة الأسطورية الرمزية الشفهية من الثقافة كما كانت سائدة في عهد النّبوة، وبعيدة ثانيا عن المعرفة النقدية التاريخية بل لا تفسح أي مجال لدخول المعرفة العلمية.[51]

ويمكن التمييز حسب أركون بين ثلاثة أنواع من الخطاب داخل الفكر الاسلامي المعاصر:

أولا-خطاب أصولي يخاطب الجمهور العام.

ثانيا-خطاب أيديولوجي رسمي مدعم من طرف الدولة يستلهم قيم الخطاب الأصولي ولكنه يستخدم لغة غير لغة الأول بإدخال عناصر من التاريخية الحديثة.

---

[50] المصدر نفسه، ص 125.

[51] محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، ص 134.

ثالثا-خطاب أكاديمي شبه علمي يمزج بنسب متفاوتة بين بديهيات الخطاب الأصولي وفرضيات الخطاب الرسمي ومقاطع متفرقة من العلوم الاسلامية الكلاسيكية أو العلوم الغربية الحديثة لكن الباحث من خلاله عندما يصل إلى الموضوعات المحرمة (الطابو) ينكُص ويتراجع، وإما أن يستعيد الأفكار السائدة بشكل اجتراري.[52]

لذلك فمحاور الخطاب الاسلامي وفرضياته وموضوعاته تستخدم يشكل مباشر أو غير مباشر من قبل الجميع بما فيهم المثقفين المطلوب منهم تحاشي وتفادي مثل هذا الخطاب الأيديولوجي والحذر منه، نجدهم يتبنون أطُره ومساراته بكل اقتناع، وبالتالي فهو خطاب جماعي، المجتمع بمختلف فئاته الحيوية يُعبر عن نفسه فيه ويُنتج كيانه باستمرار بواسطته، ومنه فحدود هذا الخطاب واسعة وممتدة لأن مسلماته وموضوعاته حاضرة وموجودة في مختلف لغات الشعوب الاسلامية، من اندونيسيا إلى المغرب، ومن عمال أوروبا المغتربين إلى المسلمين السود بأمريكا، ومن المواطنين الروس المسلمين وكذلك البوسنيين إلى شعوب إفريقيا السوداء المسلمة، نجد دائما المطامح نفسها والآمال وأنواع الاحتجاج واليقينيات والمطالب ذاتها، ولهذا الخطاب بديهيات ومسلمات ومواضيع خاصة لا يمكن مناقشتها أو التشكيك فيها وهي منطلق كل حكم معياري فبديهياته تُمثل أسس الاعتقاد الإسلامي وهي كالتالي:

1-الله واحد حيٌّ وفاعل.

2-لكل وحي نفس أسلوب التوصيل بواسطة الأنبياء، والبشر ينقسمون إلى فئتين: مؤمنون/كافرون.

3-انقسام الزمن الأرضي إلى ما قبل الوحي جاهلية وما بعده الإسلام والمكان:

---

(52) محمد أركون، **الفكر الاسلامي قراءة علمية**، ص 119.

دار الاسلام/دار الحرب.

4-القرآن وحي كامل، يمثل آخر رسالة سماوية ومصدر كل تفكير وممارسة.

5-حياة الرسول ونظام المدينة المتشكل خلال 622-632م نموذجين ينبغي تقليدهما فرديا وجماعيا، ويشكل الصحابة جيلا متميزا ومتفوقا لمعايشتهم الوحي.

6-الوحي أو الحقيقة المطلقة توجه التاريخ، والدين والدولة والدنيا، كلها مفاهيم مترابطة فيما بينها.

7-زمن الوحي والصحابة مقدس يعلو على كل الأزمنة، ويمثل نموذجا ومصدرا لكل نظام اجتماعي وتاريخي.[53]

أما مسلمات هذا الخطاب فتمثل فرضيات أو مبادئ عن طريقها يتم إنتاج المعرفة المسماة إسلامية، وهي في نفس الوقت محرمة عن كل ضبط ونقد ابستيمولوجي إنها على التوالي:

1-الصحة التاريخية للمصحف مؤكدة تماما منذ الجمع الذي تمُ في خلافة عثمان (644-656م) وكل تشكيك في موثوقيتها يعتبر زندقة وكفر.

2-كل تعاليم النبي نقلت نقلا موثوقا بفضل الذاكرة المسجلة للصحابة وأمانتهم العلمية غير المشكوك فيها، وكذلك بفضل تابعيهم، وهي موجودة في صحيح البخاري ومسلم وغيرهما عند السنة، والكليني بن بابويه عند الشيعة، والربيع بن حبيب عند الخوارج. 3-العلوم اللغوية العربية تقنية لا بد منها، فإتقانها هو الوحيد الكافل لتحديد المعنى الوحيد والشفاف والصحيح لكل نص مقدسا أما اللسانيات وعلم السيميائيات فهي علوم وتقنيات غربية ولا إسلامية فلا ثقة فيها.

(53) المصدر نفسه، ص 65.

4-العقل الاسلامي خارج التاريخ، وأحوال التاريخ هي هي رغم تغير الزمن، فحقائق الفقه وأصوله لا تعرف القطيعة الابستيمولوجية.

5-أحكام القانون الديني موثوقة ومرسخة من قبل النصوص الواضحة والقطعية، جُمعت في مختلف صحاح الحديث وعن طريق الإجماع والقياس.[54]

أما موضوعات هذا الخطاب فهي تكل المطالب المتنوعة والشعارات والاحتجاجات والآمال والاعتقادات التي جيشت الوعي الاسلامي منذ القرن التاسع عشر وهي:

1-الاسلام هو القوة الوحيدة القادرة على مواجهة الهيمنة السياسية والثقافية والاقتصادية للغرب.

2-الحل التاريخي لمعالجة الانحطاط يكون ببعث الاسلام في عظمته الأولى بشكل منغلق.

3-العدالة والأخوة والديمقراطية وحقوق الانسان وتحرير المرأة والتسامح والتقسيم العادل للثروة ونشر الثقافة وجميع الابتكارات الحديثة موجودة في الاسلام، فهو يطالب بها و ينص عليها.

4-الأيديولوجيات المادية من (اشتراكية ورأسمالية) تهدم القيم الروحية للإسلام ويجب محاربة معتنقيها.

5-يجب الالتزام بمنهجية الأصول في الفقه والدين أما العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية والفلسفة كلها معا غير قادرة على تفسير الاسلام وفهمه.

6-الاسلام دين ودولة وفصل السياسة عن الدين فكرة هدامة.

---

[54] المصدر نفسه، ص 67.

7-كل مكتشفات العلم موجودة في القرآن ومعلنة مشروحة فيه، وللمسلمين السبق على كل الأوروبيين وعلومهم.

8-كل بناء للمجتمع والفرد والدولة لا يتم بمعزل عن الاسلام أو ضده.[55]

هكذا نجد أن آلية العقل هي نفسها منذ زمن الشافعي وإلى اليوم، وآلية بن حنبل (164-241هـ) الذي قدس النُص، وهو صاحبُ فكرة الإسناد في الحديث هي نفسها، فلقد صاغ المنهج النصوصي من أدوات التفكير والبحث والبرهان، فأركان منهجه الخمسة تجعل محوره الأوحد هو النصوص.

فالأصل الأول: للنصوص هو القرآن والحديث؛

والأصل الثاني: ما أفتى به الصحابة وهي نصوص؛

والأصل الثالث: إذا اختلف الصحابة يتمّ اختيار نصا من نصوصهم؛

الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والضعيف من الحديث وهي نصوص كذلك يقدمها بن حنبل رغم ضعفها على غيرها من طرق الاستدلال؛

الأصل الخامس: القياس للضرورة فقط إذا لم يكن هناك في المسالة نص على الإطلاق ولا قول من أقوال الصحابة أو أي أحد منهم ولا أثر مرسل أو ضعيف، فقد كان بن حنبل معاديا لأهل الرّأي أو من يمثّله، وينهى عن سؤالهم بل يرى أن ضعيف الحديث أقوى حجية من الرأي.[56]

إن هذه المنهجية الأصولية السلفية لا تجعل الفكر يطور بحرية منطقا للاستكشاف، ولا تقنية للإقناع وال حاجة ولا مرتبطا بواقع متحول ومتغير ولا يستطيع إنشاء علم

---

[55] المصدر نفسه، ص 68.

[56] محمد عمارة، **الاسلام وضرورة التغيير**، كتاب العربي، الكتاب رقم: 29، الكويت يونيو 1998، ص 86.

للمعنى متناسب ومعطيات التاريخية ولكن عند الأصوليين ينبغي على الفكر قهم المعنى الأصلي الأولي المودع في الكلام الموحى، لإخضاع التاريخ إلى معايير ثابتة، شرعها الله حسب اعتقادهم لينتهي بهم الأمر إلى قمة الهرم الاجتماعي ويظلوا هم المسيطرين والمتحكمين في المجتمع وإنتاجه إلى الأبد.[57]

فالحركات الأصولية والإسلامية والسلفية المتزايدة منذ ثلاثينيات القرن الماضي ليست جديدة، بل هي صيغة تاريخية لم تتوقف عن التطور منذ الأيام الأولى للإسلام، تدّعي جميعها الانتساب إلى التراث الاسلامي الأكثر كمالا والأكثر موثوقية وصحة والأكثر فعالية، ويرى أركون أن الاسلام كدين يصبح إسلاما أيديولوجيا عندما يصير نظاما عقائديا ذا محتوى جامد ومحدود مُجْبِرٍ لا جدال فيه. أما الأصولية فهي منهج دوغمائي لفكر يبحث عن أصوله (النصوص) جاعلة من هذه النصوص في منأى عن كل نقد، حول تاريخيتها وصحتها، أما السلفية فهي موقف نفسي ناتج عن مسلمات دينية، أي الدين الحق الصحيح الآتي من عند الله عن طريق الوحي.[58]

فهذه الحركات تقوم بما يسميه أركون بعملية إعادة التتريث وذلك عندما تدعي الانتساب إلى التراث وتقوم بتأصيل آرائها وأفكارها، وهذه العملية لا تعني العودة إلى القرآن وتعاليم النبي، بل هي خطاب أيديولوجي يعظم التراث دون الاهتمام بمضامينه الحقيقية أو أهميته العقائدية، وتقييم هذه الأهمية بالوسائل العلمية لتحيينه وتنشيطه وتجسيده في التاريخ من جديد، وحقيقة إعادة التتريث هذه هي نوع من التمويه والتعمية لعمليات التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الواقعية التي تفرض نفسها مع ضرورات التنمية، فهذه الحركات ترفض الاندماج في الحداثة

(57) محمد أركون، **الفكر الاسلامي قراءة علمية**، ص 127.

(58) حسان العرفاوي، **حوار مع محمد أركون**، العالم العربي في البحث العلمي، معهد العالم العربي بباريس، عدد: 5، خريف وشتاء 1995، ص 19، 20.

الفكرية ذات الفتوحات العلمية والفلسفية والدينية والسياسية، بينما هي في الواقع منغمسة كليا في الحداثة المادية والاستهلاكية من نمط الحلاقة إلى الحمام وأدوات التجميل واللباس والطائرة والتلفزيون وكل وسائل الاتصال بما فيها الطباعة التي هي من أهم منتجات الغرب الثقافية والحضارية، ويستمرّ الرفض لكل العلوم ذات المنشأ الغربي باسم الغزو الفكري. كما أن كلّ هذه الحركات تُسقط على القرآن الهموم والأفكار والهيجانات السياسية الخاصة بالتاريخ الحالي والمجتمعات الحالية وتنكر تاريخية النّص القرآني وتاريخية عصرنا الراهن. فتشوّه بواسطة هذه العملية القراءة والتفسير والممارسة التاريخية وكل الشروط الواقعية والموضوعية لدمج الحقيقة في أزمنة متنوعة ومتغيرة.[59] هكذا يستمر الموقف وسيادة نمطين من العلماء: الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد انتاج الكتب المدرسية للفقه، من دون أي ابتكار أو تجديد عقلي. ونمط الشيخ المرابط، كلاهما يكرران مبدأين متناقضين يعليان دولة الأمر الواقع على حساب دولة الحق والقانون، هذين المبدأين يتمثلان في: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق هذا من جهة، وطاعة حاكم جائر خير من فتنة داخل الأمة من جهة ثانية. فهذان المبدآن المتعارضان يهدفان إلى الحفاظ على سيادة الفقهاء العليا في قمة الهرم الاجتماعي للمحافظة على موقعهم الثقافي والاقتصادي والسياسي بتحالفهم مع السلطة الرسمية، وتجنب الحرب الأهلية أو وقوع الشر ضد سلطة المتحالفين معها والتي تقربهم باستمرار مقابل إصباغ الشرعية عليها.[60]

لكن ظهرت محاولات التجديد في هذا الخطاب منذ القرن التاسع عشر مع ظهور المثقفين النقديين والذين تتلمذوا وتكونوا في الغرب على مراحل مختلفة:

---

[59] المصدر السابق، ص 96.

[60] محمد أركون، **الفكر الاسلامي نقد واجتهاد**، ص ص 7، 9.

أولا-مرحلة المثقفين الليبراليين الممتدة من 1820 حتى سنة 1952.

ثانيا-مرحلة الثوريين العرب الممتدة من سنة 1952 إلى غاية السبعينات من القرن العشرين.

ثالثا-مرحلة الثوريين الإسلاميين بعد عام 1979. وهذا لا يعني أن رجال الدين قد اختفوا من الساحة، لا بل نافسوا المثقفين الليبراليين على الساحة الفكرية مؤكدين على أولوية العامل الديني وأسبقيته، فنجحوا في التأثير عليهم وكسر تفكيرهم وإنتاجهم في اتجاه مجاملة الذات والتبجيل والصراع الأيديولوجي.[61]

وقد وصف أركون هؤلاء المثقفين الليبراليين بالسذاجة في طموحاتهم القلية والثقافية، عندما تهور بعض الكتاب وتسرّع في إدخال نظريات علمية شديدة الجدة حتى بالنسبة للغرب الذي اكتشفها، كنظرية داروين فيما يخص التطور البيولوجي للإنسان، ونفس الشيء عند طه حسين وعلي عبد الرازق اللذين برهنا على سذاجتهما الفكرية عندما اعتقدا إمكانية التّعرض لموضوعين مشحونين بالتصورات الميثولوجية والدينية والتقديسية في الوقت الذي كانت فيه المسلمات الوضعية والمنهج الفيلولوجي تحتقر هذه التصورات بالذات وترميها في الدائرة المظلمة للخزعبلات الخيالية، فقد حاول أصحاب النهضة من العرب المسلمين تماما كما حصل في الغرب افتتاح التاريخية عن طريق إنكار مكانة الأسطورة ووظائفها، لكنهم فشلوا في ذلك وتعرضوا إلى ملاحقات ومضايقات عن طريق تحالف الفقهاء المتزمتين والدولة المركزية والجماهير المجيشة ضدهم.[62] فتمّ عزلهم ووضعهم بين فكي كماشة، فمن جهة النخب السياسية التي تشتبه بهم دائما وتزدريهم أحيانا، وهناك من جهة ثانية

---

[61] المصدر نفسه، ص 13.

[62] محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الاسلامي**، ص 13.

الجمهور العام الذي لم يتم إعداده وتحضيره بشكل جيد من أجل إستقبال النظريات العلمية والفلسفية الجديدة بسبب الأمية وتفشيها في المجتمع، والتعليم الضعيف والتقديس العتيق ذا الطابع الأيديولوجي.[63]

بينما المنتقدون للاستشراق من مثل: عبد الله العروي، أنور عبد الملك، هشام جعيط، إدوارد سعيد، يلاحظ أركون أنهم عندما ينتقدون الاستشراق لا يأخذون بعين الاعتبار أنهم ينتمون إلى نفس منهجية العلم الغربي وروحه.[64] يعود هذا إلى افتقارهم إلى الآليات النقدية العلمية مثلهم مثل الطهطاوي الذي لا يعرف كيف يُحلِّلُ ردة فعله بطريقة نقدية في حالة إعجابه بباريس، ولا كيف ينقل هذا التحليل إلى مجتمعه الذي لا يعرفه هو الآخر بطريقة نقدية، كذلك طه حسين إنجذب أكثر من الطهطاوي نحو الثقافة الغربية باكتشافه لأدوات النقد الأدبي، فراح يستخدم التقنيات الفيلولوجية والتاريخوية التي كانت سائدة خلال القرن التاسع عشر من أجل تطبيقها على الشعر الجاهلي، ولكنه استخدمها بطريقة المحاماة أو التقليد الحرفي، لأنه كان يشعر آنذاك بأنه يمتلك العلم الحقيقي المعصوم، فطبّقه مباشرة على أمثلة الأدب العربي والفكر الاسلامي.

أخيرا يرى أركون أنه يغلب على هؤلاء المثقفين التعسف والتسرع في النقل والتطبيق، وينتقدون الآخر النقيض وينسون أنفسهم ومجتمعهم، وما إنتاجهم إلا استجابة ايجابية أو سلبية (نقدية) ضد الغرب باستعمال تقنيات الغرب ذاته، فأصبح هذا ألخير ينتج ثقافتنا إيجابيا بالتأثير والمحاكاة، أو سلبا عن طريق ردود أفعال نقدية هيجانية انفعالية غير عقلانية ولا متزنة ضدّه، دون العمل على نقض هيمنته علميا

(63) المصدر نفسه، ص 42.
(64) المصدر نفسه، ص 248.

وثقافيا.[65] كذلك ينتقد أركون المسلمين الغربيين والذين اعتنقوا الاسلام وهم شيوخا، حيث اعتبر روجيه غارودي وموريس بوكاي ظاهرة أيديولوجية، يخدّران عقول الشباب، فمن أين جاء علم الاسلام وفكره لغارودي حتى يتكلم كما يتكلم، وتُقبل عليه الجماهير الاسلامية إقبالا هائلا وتجد فيه عزاءها ضد الغرب، كما يُكرّم رسميا! إنه لم يطلع ولو على حرف واحد من رسالة الشافعي.[66]

باختصار لقد صار الخطاب الاسلامي اليوم يرفع الاسلام عاليا كشعار أيديولوجي، لا كدين يحمل رسالة إنسانية، فهذا الخطاب بقدر ما يتأجج صراع منتجيه ضد الغرب يتحوّل الاسلام إلى عرقية مركزية وعنصرية واضحة، وأصبح الاسلام مملوكا عند فئة معينة بعدما كان رسالة حرة. يصوّرون لنا الغرب على أنه "جنة للكفرة" بكل منتجاته الحداثية، إن الغرب نعمة إلهية سخرها الله للمؤمنين لخدمتهم، ليُنتج لهم وسائل الاتصال والطباعة والسيارة والطائرة والأسلحة وغير ذلك كثير، أما وظيفة المؤمنين فتنحصر في عبادة الله وفقط، لأنهم يملكون تراثا تفوق قيمته الدينية إلحاد الغرب، كما أنهم ليس هدفهم حياة الرّفاه مثل الغرب أو الدنيا، بل هدفهم الحياة الأخرى هناك يوجد ما لاعين رأت ولا أذن سمعت أي ما لا يوجد عند الغرب وسيُعوض هناك حرمان المؤمن الدنيوي، بنعيم ورفاه أخروي في الجنان.

وبالتالي فالنقد الذي يمارسه أركون على الحطاب الاسلامي ينحصر في تطبيق العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة لدراسته، وإدخاله دائرة الحداثة الثقافية، وربطه بالجوهر الدّيني، بصفته رسالة إنسانية مُحررة لكل البشر، ونمط من أنماط المعرفة الإنسانية، فالانفتاح على الفكر العلمي المعاصر هو ما يهدف إليه أركون من

---

(65) حسان العرفاوي، **العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثة في السياقات الاسلامية**، حوار مع محمد أركون، مجلة العالم العربي في البث العلمي، معهد العالم العربي بباريس، عدد 10-11، ص 107.

(66) محمد بريش، **مدخل**، مجلة الهدى، عدد 13، فبراير 1986، المملكة المغربية، ص 30.

خلال نقد العقل العربي ونقد الخطاب الاستشراقي ونقد الخطاب الاسلامي المعاصر. لهذا لن يتحرر الفكر الاسلامي عموما إلا عن طريق العودة النقدية على ذاته، خاصة بالنسبة لممثليه الرسميين الذين يكرسون سلطة المعرفة في المجتمع، كما يكرسون سلطة الدولة التوتاليتارية أي الشمولية، عن طريق تحالفهم معها، أو معارضتها بتأجيج فكر أصولي يحن إلى الرجوع للبدايات الأولى للإسلام دائما. باختصار حسب أركون يجب أن يتخلى الأصوليون عن سيادتهم المعرفية الدينية لا بإرهاب الناس بالتكفير وسفك الدم، وإنما عن طريق البرهان العقلي والحجة الساطعة، والدعوة إلى حوار شامل لا يُقصي أحدا من الجميع مهما كان، أي يجب أن يكون الفكر الاسلامي بعد انتقاده تعدُّديا لا فكرا أُحاديَّ الاتجاه.

الخاتمة:

ما نستنتجه في الأخير أن الاسلاميات التطبيقية مشروع أركون الحداثي هدفه قراءة ماضي الاسلام وحاضره انطلاقا من ما انتهت إليه النظريات العلمية في الغرب في مجال الإنسانيات والاجتماعيات، ليس هذا فقط بل كذلك مجال الفلسفة واللاهوت المسيحي واللاهوت اليهودي، فهل أركون فعلا يريد تجديد الاسلام؟ حسب مريديه في العالمين العربي والإسلامي نعم بل أصبح أيقونة يكررون أقواله وأفكاره ويشرحونها انطلاقا من مصادرها الغربية لا الاسلامية ومن أهم مريديه في العالم العربي تلميذه ومترجم كتبه ومقالاته الدكتور هاشم صالح وكذلك المفكر علي حرب ومن بعض الأساتذة الجامعيين هنا وهناك.

أما من وجهة نظر إسلامية فقد رأى فيه الشيخ سعيد رمضان البوطي موقفا إلحاديا عندما حاوره ووجد أركون يدافع عن المنهج التفكيكي وسأل أركون البوطي قائلا: ما وجه الحاجة إلى الإيمان بإله في القرن الواحد والعشرين؟

وقد شهدت عليه ابنته Sylvie Arkoun في الكتاب الذي نشرته ويحكي سيرته الذاتية بأن أباها لم يكن مطبقا للإسلام ملتزما بتطبيق احكامه من صلاة وصوم وليس بذلك الرجل الملتزم بمبادئه، لقد تعلم أركون وتكون عند الآباء البيض إبان الفترة الاستعمارية في الجزائر ثم عند المستشرقين الفرنسيين وخاصة اليهود منهم من ذوي الاتجاه اليساري. و أركون يطوّر ويساهم في فكر هذا الاتجاه لا غير، وما يدعو إليه كان قد طبقه الاستشراق الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية من خلال مراكز الأبحاث والخبراء المختصين بالشرق الأوسط وشمال إفريقيا، أي أن أركون يطور الاستشراق الفرنسي لكي يلحق بركب الاستشراق الجديد في أمريكا.