



رئيس مجلس الادارة رئيس التحرير  
فخري كريم

ملحق ثقافي اسبوعي يصدر عن جريدة المدى

# منارات

manarat

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



2

مشروع محمد  
اركونفي دراسة الفكر  
الاسلامي



8

محمد أركون... حين  
يغيب المفكر



12

حفريات الخطاب  
الديني عند أركون



# محمد أركون



يستأثر مشروع المفكر محمد اركون باهتمام لا يستهان بسعته في الاوساط الثقافية والفكرية في العالمين العربي والاسلامي فضلا عن العالم الغربي لاسيما في فرنسا حيث يقيم هناك والولايات المتحدة الامريكية، ولا يركن هذا الاهتمام الى قاعات الدرس التي تمر بجهد هذا المفكر او المجالات المختصة او الكتب التي يؤلفها مفكرون ومترجمون ومهتمون بالفكر الاسلامي، وانما يفيض ليشمل فئات المثقفين من غير ذوي الانتاج الثقافي فضلا عن الشباب الذين اخذت تسحرهم منطلقات هذا المشروع الحداثية الطامحة الى تجديد النظرة الى الفكر الاسلامي والعقل الديني، الذي خضع لتراكمات لاحد لاحصائها من جهود علماء الامة الاسلامية وغيرها ممن اهتموا بتراتها 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 الحضارة الزمنية له ما يزيد على العقدين والنصف، واستطاع ضمان سيروره التأثير، على الرغم من التحولات الفكرية السريعة التي يمتاز بها عصرنا الحالي الذي شهد غروب قرن وشروق اخر معددا بتطور التقانة وعوامل الرقي الحضاري والرغبة العارمة في توسيع الهوة بين الماضي - حتى القريب - والحاضر المتمسك بعري المستقبل. فضلا 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، والفكرية 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 نقيص لما يسطره من جهد يحتفظ، برؤية خاصة تضيق الى الرؤي المتعددة فضاء جديدا وطاقمة تعزز القدرة على تحديد اهم الاسس التي يقوم عليها حاضر يستند الى الماضي في تشكيله. وذلك طلبا لحياة انسانية اكثر اشراقا ترفدها النظرة الاسلامية، التي يراى لحملتها ان يتحولوا عما يحتلون من موقع متأخر بازاء الاخر الاكثر تقدما. وبذلك نتفق مع على حرب في تأييده لتوجه اركون المنطلق من حرية الفكر، وان اتجه الى تحليل التراث الاسلامي او تفكيكية كما يرى اركون (فلا ينبغي لشيء ان يقف جانبا دون حرية البحث الان اذا كان عائقا نظريا او منهجيا). ولا نتجه

في القراءة لتكريس رؤية موازية لرؤية التراث بقدر ما نحاول الاحاطة بجانب من هذا المشروع ولاسيما، ما يرتبط بالمنهج اهم مرتكزاته مع الاحتفاظ بحق التنبيه الى ما يمكن ان يكون خلافا في هذا المنهج على نحو ضيق، ارجاء لقراءة نقدية شاملة قد يضمن المستقبل قيامنا بها ما امكنا 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 وبالاستناد الى النص الاركوني المترجم طلبا للدقة وحفاظا على روح البحث الواجب تحليلها بالامانة.

تجاوز الراهن السلمي من الوضع الحضاري للوجود العربي والاسلامي المعاصر، والانطلاق الى حيز التوازي مع منطق الحضارة السائد على طريق التقدم ولاسيما 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 الصعيد كافة اقتصاديا كانت ام سياسية ام اجتماعية ويعد مشروع اركون محاولة اخذة بالنمو بحركتها 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 والحوجز التي فرضتها الادبيات الهرطقية (البدعية) والتكنولوجية، ومنفتح بنفس الدرجة على علوم الانسان والمجتمع ومناهجها وتساؤل لانها 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 الجودة وشديد التعقيد الى حد انه يتعدى انجازه تماما منذ المحاولات الاولى). وهذا الاعتراف تابع من ادراك مخاطر هذا المشروع

لا يخرج هذا المشروع عن الرغبة في تجاوز الراهن السلمي من الوضع الحضاري للوجود العربي والاسلامي المعاصر، والانطلاق الى حيز التوازي



اركون مع بعض تلامذته

الذي يحرص صاحبه على الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية والاخلاص لفاعلية نتائجها مهما كان الثمن، الذي قد يكون شاملا كشمولية مشروع اركون ذاته أي يكون الثمن باهظا من النواحي السيكولوجية والاجتماعية فضلا عن الايديولوجية ومع ذلك فانه يهدف الى (ادخال نوع من البحث الحي الذي يفكر ويتأمل بمشاكل الامس واليوم، اما من اجل توحيد ساحة المعاني المتشظية والمبعثرة، واما من اجل مواجهة الآثار المدمرة للايديولوجيات الرسمية) ويندرج هذا المشروع في محاولة للتجاوز كما اسلفنا القول على نحو اعم ولكنه جاء كما يؤكد اركون نفسه، رد فعل على وضع البحث الفكري العربي الاسلامي: (اذا ما نظرنا الى ناحية الباحثين العرب المسلمين وجدنا تأخرا في البحث وبطئا ونواقص اشد ايلاما وحرزا. ان تفاقم المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية منذ سني السبعينات يفسر لنا سبب الانخفاض الواضح للانتاج العلمي في المجال العربي والاسلامي كما ونوعا). ان مقصد هذا المشروع تابع من ادراك المأزق الذي يمر به الفكر العربي الاسلامي وانعكاسه على الحياة العربية الاسلامية وذلك بمقاييسه يكون المعيار فيها ما تحقق من مشاريع نهضوية في الحضارة الغربية، ويمكن الاحاطة اكثر باهمية هذا المشروع والضرورة 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 قربا 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 والمسلمين المعاصرين فان مهمتنا

سنتمثل في اكتشاف ما ان كان طابع للاتاريخية الذي يسم بميمسه الحضارة العربية مايزال مستمرا). ولا يغيب 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 يأخذ ببيان الفروق التي تميز الفكر الجديد الذي يعتمد عليه في الكشف التاريخي المبني على اسس معرفية متسلحة بادوات المعرفة الجديدة وتشوفاة العلم في ميدان الدراسات الانسانية، وعل التاربخ التقليدي الذي يهتم بالفكر والاحداث من دون زحزحته عن مواقعها المتوضعة في مواقع معنوية فوق تاريخية. وغير خاف بعد ذلك ان المشروع الذي يقيم دعائمه على اسس الفكر الجديد يتبنى انجازات الحداثة ويمثلها ومع ذلك فان الاحساس بالانفصال التام بين الحداثة وما قبلها لم يحصل بدرجة قاطعة و إلى ذلك يشير اركون بالقول: (لم يعد واردا 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 ولا يمكننا ان نوافق تيولوجيا التراث التي تموضعه في جهة المطلق و المتعالي و المقدس و الموحى به. ولا ادل على وعي المشروع الاركوني بلاتاريخية النظرة الى الحضارة العربية الاسلامية و تراثها، من اعتماد المفهوم العلمي للتاريخ كاليه من آليات منهجية في دراسة التراث الاسلامي لبلورة مفهوم كلي لهذا التراث او للخروج بنظرة شاملة لسنة اسلامية كلية في مقارنة تاريخية و سوسولوجية. الا ان ما يمكن ان يكون مأزقا خانقا يحول دون تحقيق النجاح في هذا المسعى كون البحث التاريخي السوسولوجي، يتعامل مع تراكم هائل من المعلومات و المنجزات الفكرية على تصنيف المعلومات سواء اكانت حوادث ام نتائج معرفية ام معالجات فكرية تتبني على اساسهما. وهذا التراكم مع تعدد مصادره و تعدد الوجوه التي يديرها كل مصدر نحو ما يعتمد صحته، وكون كل ذلك مغيبا عن الحضور كوثائق صارمة و فاصلة في نقل الحقيقة كما حصلت، يحد من نجاعة او ترسيخ قانون ثابت لبراز ما يقوم عليه من مركزات، و تقاعها الزمني مع الاحداث المعاصرة و تجدد حضورها بكيفيات مختلفة مع الاخلاص للماهية الاصل.

يقترح اركون، في سبيل تقديم مفهوم ناضج على نحو حدائي للتراث الاسلامي بوصفه كلاً شاملاً غير مجرد آليات يعتقد بصلاحيها التامة في دراسة هذا التراث و الخروج من هذه الدراسة بنتائج مهمة، و تقوم هذه الآليات على اسس معرفية افرزت البيئة العلمية التي يحاول اركون الاستفادة منها ما استطاع للتسلح بالبيانات منهجية تحليلية تمكنه من النفاذ الى اعماق مادته المدروسة وهي الاسلام و بهذا فان ما يقترحه من منهج لا يعد من ابداعه كما و انه ليس حقلاً بكرأ 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، و ابتعاد عن الوقوع في دوغمائية الاستقبال الذهني لشرائعه لذلك نجد، يصف الايمان المبني على نظرة مفردة تعتقد بصحة فهمها للدين في مواجهة نظرات اخرى في فهم مختلف

(بالارثونكسية): (هل ينبغي عندئذ و الحالة هذه مقارنة مفهوم التراث او درسه بالمعنى المثالي المتعالي) استناداً الى مفهوم الاسلام بالمعنى المتعالي ايضاً لانه (أي الاسلام) يمثل التعبير (المستقيم) (الارثونكسي) الوحيد عن التراث المثالي الوحيد الذي تلقته الامة المثالية ؟ ام انه ينبغي علينا اعادة تحديد الاسلام بصفته عملية (او سيرورة) اجتماعية و تاريخية من جملة عمليات و سيرورات (اخرى ؟) و يؤكد هذه النظرة وهذا التأثر بمنهجيات غربية سابقة بالحديث عن الصفة المتعالية للتراث الاسلامي بمعزل عن التاريخية التي لا تنضوي احداث الدين و شرائعها لمقتضيات التغيير و التبدل فيها: (كما ولا يوجد الا اسلام واحد (الاسلام الذي اراده الله كدين وحيد لكل البشر) فانه لا يمكن ان يوجد الا تراث وحيد (او خط وحيد = سنة وحيدة) يعبر بدقة و اخلاص عن هذا الاسلام و يرسخه ابدانياً. هذا هو الزعم الثابت و الدائم للارثونكسية السنية كما الشيعية كما الخارجية. كانت المسيحية و اليهودية قد فرضتا من قبل ايضاً سيادة التراث الكتابي المقدس و تفوقه و همشتا او حذفتا التراثات المنافسة).

قراءة اخرى للتراث ولم يكن له ان يحقق ذلك كما يعتقد. الا ب (ازاحة مسلمات) (الاسلاميات) ولا يمكنه تحقيق قراءة دقيقة ناضجة للتراث الاسلامي، و الخروج بنتائج لها اثرها الفعال في توفير نظرة فاحصة لهذا التراث و اعطائه الوصف المبني على ابرز ما يميزه من سمات، دون الاعتماد على منهج يكفل (ازاحة مسلمات) (الاسلاميات) (الارثونكسية) التي اساسها: احادية الحقيقة المطلقة المنحصرة في الرسالة الدينية، و الموقف المقدس للانبياء من منظور (الخلاص الاخروي) و عدم الشك في صحة (الحكايات) التي تنقل عجائب امورهم (و يعتقد ان الآليات التي تسهل الخروج من دائرة النظرة القاصرة المبنية على اساس احادي لا يقوم الا على صحة ما يقدم على انه معرفة ثابتة لا زعزعة لمعطياتها على منطق الصواب هي: اولا: اولوية المقارنة السيميائية او الدلالية اللغوية: ما دام التراث الاسلامي المنقول لنا بعد ان استقر عبر سلسلة من النقل الشفاهي و من ثم التدوين جاء بوسيلة اتصالية معروفة هي اللغة و هي مجموعة من الدوال ذات الدلالات التي تشير الى مرجع مقصود مادياً كان ام معنوياً فان الاجدر ان يواجه هذا التراث بالية تحلل معطياته و تكشف من مكنوناتها بعد الاطمئنان

## يقترح اركون، في سبيل تقديم مفهوم ناضج علي نحو حدائي للتراث الاسلامي بوصفه كلاً شاملاً غير مجرد آليات يعتقد بصلاحيها التامة



على توفير المادة المنقولة على نحو كامل مضمون الايصال من المصدر الى المصعب وقد حدد اركون هذه الوساطة في النقل بين المصدر و ما تراكم لدينا من هذا التراث برسم خطاطة على وفق نظرة كلية

الله  
(1) محمد \_\_\_\_\_ الصحابة  
التابعون \_\_\_\_\_ رؤساء المدارس  
الجامعون  
(الخط السني)  
(2) محمد \_\_\_\_\_ الائمة  
الجامعون \_\_\_\_\_ مراجع التقاليد  
او الاستاذية العقائدية  
(الخط الشيعي)  
ويدرك اركون في ظل هذه الالية السيميائية انه سبق اسير النظرة التي تصف هذا العمل الذي يعود الى الماضي ليقرأه على وفق ما هو متوافر في العصر الحالي بأنه يقصر الماضي على مفاهيم الحاضر و اجراءاته لذلك فهو يخرج عن اطار العملية في تناول او النظرة التي تصم مثل هذا العمل بأنه محاولة تحويل المادة المنقولة عن الماضي الى ذات حية و محركة للتاريخ على وفق نظرة ناشطة تتجاوب مع معطيات هذه المادة بكل ما تحمله بطريقة تتبني هذه المعطيات و تحاول تطبيقها على الحاضر. ومع ادراك اركون الى ان هذه العودة الى

الماضي (التراث) هي اللازمة التي تتكرر باستمرار عبر سني التفاعل مع التراث المنقول فإن ما يقترحه من العودة الى الاصل و ما يقصده منها هو (العودة الى العصر الاسطوري المؤسس، أي العودة الى الى زمان (زمان +مكان) كان قد حور و غير من قبل القراءات و التصرفات و الاعمال التقليدية المتعاقبة) و لا يتسنى له الاحاطة بمعطيات ذلك العصر الا بالاستخدام الامثل لعلم الدلالة او (السيميائ) الذي يطمح من خلاله الى (الاستعادة التقديرية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد الموقوفة الاولية ثم كل المواد الثاقبة او الثاقوية التي انتجها التراث في ان معاً).

معطيات لغوية ناقلة و يبنه اركون الى انه باستخدام هذا المنهج و محاولته توليد المعنى من العلامات التي يكتنزها التراث لا يقصد (نزع صفة الوحي عن النصوص و لا الى الغاء شحنتها التقديرية و لا الى ازالة اثار معانيها الروحية بالنسبة للمؤمنين. ان ما يقصده اركون بعيد عن المعتقدات و الافكار التي تعبر عنها الوسائل النقلية و عمادها اللغة أي انه يريد التركيز على المعطيات اللغوية الناقلة بنزع صفة التقديس عنها بالذات لاعن معانيها الكبرى الايمانية التي تضمها دلالاتها و ذلك بالاستناد الى الزحزحة في المناهج و وسائل الدراسة التي احدثتها البحوث السيميائية و اللسانية المعاصرة و (تتمثل هذه الزحزحة في القول التالي: ان دعامة التوصل او وسيلة التوصل ليست هي المعرفة (الصحيحة) التي نمتلكها عن المادة المدروسة (أي العائد المادي المحسوس) الذي تدل عليه كلمات (اللغة) و انما هي

تتمثل في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين - المتناقصين المرتبطين بنفس اطار التحسس و الادراك و التصورات، 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 الوجدانية الحقيقية و طرق التعبير عنها و معاني هذه الطرق في القرآن و الانظمة المعرفية المشكلة فكراً بواسطة المنطقية الفلسفية الارسطوطالسية فهما في القرآن تعنيان الحنين المطلق و الواحد الاحد و النزعة التوحيدية و العدالة و الخلود بصفتها يوطوبيا محركة تعبوية (ما داخل الانظمة الفكرية المشكلة فيما بعد و يعني بها الانظمة التيولوجية المستندة الى مبادئ المنطق الارسطي) فقد اصبحت توجه نظاماً صارماً من الايمان /والا لإيمان من العقائد / و اللاعقائد.



اصبحت ثابتة و ساكنة). هذه هي الالية الايصال التي اصبح نظاماً من الفكر يغلف الايمان الموجه الى الناس بوساطة معطيات تراث ساكنة لا يقبل زعزعة قناعات الذهنية التي استندت الى معطياته في اعطاء صورة واحدة صحيحة عن الدين تحت ظل ارثونكسية ثابتة لا تقبل بتعدد المعاني و الدلالات التي تبرزها مدارس و مذاهب اخرى لذلك تبدو المعالجة السيميائية، المتعددة عن احادية المعنى ضمن منهج يقرر المعطيات المتميزة لحداثة المناهج هي الطريقة المثلى لدراسة التراث الاسلامي.

المقاربة التاريخية و السوسولوجية و تعد هذه المقاربة آلية متممة لعمل المقاربة السيميائية الافتتاحية في عمل المنهج العلمي لقراءة تراث الاسلام بطريقة تضمن الشمولية في تناول، و تتضح الفاعلية المنتمية لهذه الالية في كونها تركز على ما يرافق الفعالية اللغوية الناقلة للتراث من سلوكيات و اعمال و احداث توطن الاداء اللغوي المدرج تحت ما ترصده: (فانك العبارات النصية للقرآن (أي الآيات) و نقل الحديث و الشهادات الخاصة بسلوك النبي و الصحابة و اعمالهم و انتقال الوقائع و الاحداث الدالة و المهمة بالنسبة للذاكرة الدينية لامة، كل ذلك يشكل ممارسات عديدة تفترض مسبقاً استخداماً خاصاً للتاريخ و رؤياً خاصة للتاريخ) و يركز اركون في تحديد اهمية المعالجة التاريخية الواعية للتراث على اختلاف و تميز منهجيته في دراسة التراث على وفق مصطلح قد يشترك في التسمية مع فعالية معروفة هي المتابعة المتسلسلة للسير و الاحداث و هو التاريخ و الممارسة 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 و منها يتشكل التراث المهيأ لاستقراء الفقهاء و استنباط الاحكام و اجراء المناقشات و قيام المدارس المستندة الى التاريخ على نحو تقليدي لاتاريخي بالمعنى العلمي الحديث، لا ثبات صحة طروحاتها. يصلح هذا الفهم للتاريخ في الدراسة و تناول التقليدي للتراث للدفاع عن العقيدة الاسلامية تجاه الفهم المختلف لها من قبل المستشرقين. و اذ يضمن اركون جهد الكتاب المحدثين مثل طه حسين وغيره في استفزاز مكان الاختلاف عن التصور السائد للتراث فانه لا يعترف لهم بزحزحة المناقشة عن ارضيتها السابقة الى نحو دراسة تمهيدية للاطر الاجتماعية - الثقافية السائدة في القرنين الاول و الثاني للهجرة. اما منهجه التاريخي فيعني بالدراسة على نحو دقيق لا يفصل المعطي اللغوي و الاجتماعي لجيل التبليغ و ترسيخ الرسالة المحمدية عن المناطق الاكثر قداسة في الدين وهي الفصول التي يعهد التحريم الى اقضاء مهمة البحث فيها باشتراك مع الواقع الاجتماعي الذي يرى اركون ان له الاثر في تكوينها و هو 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 و الوحي و التراث. هكذا نجد انه عندما يحاول ستانيسلاس بريتون بلورة نظرتة (للفضاء الكتابي الخاص بالنصوص المقدسة) من اجل موضوعة الكتاب المقدس داخل مناخ ما هو مكتوب فانه يذهب الى حد الاعتراف بأنه لما كان (يسوع المسيح قد خرج الى الابد من ساحة الواقع المعاش. فانه لم يعد موجوداً بالنسبة لنا الا داخل جسد الكتابة و داخل الكنيسة التي تمثل ذاكرة له.



نعرض في هذه الدراسة جولة في فكر الدكتور محمد أركون، صاحب أحد المشاريع الفكرية والمعرفية، والذي استهدف بالأساس فتح آفاق واسعة للفكر العربي الإسلامي عبر تطبيقاتها لمنجزات ومناهج العلوم الإنسانية الحديثة على دراسة الإسلام. وظل 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. وهذا من شأنه إلغاء كافة التعصبات المذهبية والعرقية لاسيما بوضعها على محك الفهم العلمي. احتار النقاد والباحثون 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 أركون

د. الحبيب المنجي

### كيف يرى محمد أركون نفسه؟

ينتمي محمد أركون إلى جيل ميشيل فوكو وبيير بورديو وفرايسوا فورييه وهم الذين أحدثوا ثورة إبستمولوجية ومنهجية في الفكر الفرنسي. ومحمد أركون أحدث ثورة مشابهة في الفكر الإسلامي والعربي، مما ولد بينه وبين الاستشراق الكلاسيكي - الذي ظل مخلصا للمنهجية الفلولوجية - صراعا بينا. ومحمد أركون قام بدراسات أجنبية وتاريخية وأثرولوجية وحاول المزج بين عدة مناهج طبقها على التراث العربي الإسلامي. وهي نفس المناهج التي طبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي الأوروبي. وأركون تأثر في البداية بريجيس بلاشير المحترف في فقه اللغة (الفلوجيا) وتعلم منه منهجية تحقيق وتدقيق النصوص ومقارنتها ببعضها البعض ودراستها على الطريقة التاريخية الوضعية، ولم يكتف بذلك لاسيما وأن توجهاته كانت متعددة كنتاج لفضوله الشخصي ومطالعته الواسعة. وهو طالب بالجزائر تأثر بلوسيان فيفر، لاسيما بمنهجيته في علم التاريخ. وهكذا اهتم أركون بالتاريخ الواقعي والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. كما أدخل في دراسته منهجية علم النفس التاريخي بالإضافة إلى علم الاقتصاد. وفي ستينيات القرن الماضي اهتم

بمنهجية الألسنيات وعلى ضوءها قرأ المصحف والنصوص الإسلامية الكبرى، السيرة النبوية، نص سيرة علي للشيخ المفيد، نهج البلاغة، رسالة الشافعي، نصوص ابن رشد، ابن خلدون وأركون. فلا يبدو أن محمد أركون تأثر بمفكر بعينه، إلا أنه لا مناص من اعتبار استثناء واحد بالنسبة لأبي حيان التوحيدي، إذ يعتبره أخاه الروحي وحدثهما ميزتان: ١- التمرد الفكري ضد كل قسر أو إكراه على العقل والفكر ٢- رفض الانفصام بين الفكر والسلوك وبين العمل الفكري والمسار الأخلاقي العملي، وشاءت الظروف أن عاش كل منهما وعاش سوء فهم معاصريهما لهما. وفي نظر محمد أركون يمثل أبو حيان التوحيدي إحدى اللحظات الأساسية في تاريخ الفكر الإسلامي والعربي. فالتوحيدي هضم الثقافة الفلسفية السائدة في القرن الرابع الهجري، بما فيها الثقافة الصوفية، بالإضافة إلى براعته في اللغة. كما لا العصر يمكن القول أن أبا حيان التوحيدي كان يتميز بالقلق الاستمولوجي (المعرفي) مما جعله يمر باستمرار من علم إلى آخر. كما لا ينبغي نسيان كذلك شجاعته وجرأته فقد تجرأ على كتابة مؤلفه مثالب الوزيرين ضد صاحب بن عباد وابن العميد الوزيرين المشهورين صاحبي السلطة والسطوة، وكانت شجاعته تكاد تكون انتحارية. وكذلك محمد أركون تميز بشجاعته، لكن من صنف آخر، وهي شجاعة التطرق إلى اللامفكر فيه. ولفهم موقفه من الاستشراق لابد من الرجوع إلى أركون الطالب بالجامعة الجزائرية وهو يدرس اللغة العربية وآدابها في وضع قاس مطبوع بسيادة الثقافة الغربية الآتية إلى الجزائر لتحصيرها وإدخالها في حلبة

الحضارة حسب ادعاء المستعمر الغازي. ومنذ ذلك الوقت تبرعت في نفس أركون بدايات الرفض للاستشراق بكل مناهجه وطرائقه. هذا الرفض تولد عنه التمرد ضد المجتمع وحالته و ضد الظلم السائد فيه. و أنذاك سيطرت على ذهنه الرغبة في الفهم والمزيد من معرفة الواقع وتمحيص الوضع. لقد امتلكه سؤال شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟ ولأزمه أخذا في الإصلاح عليه و طالبا منه الجواب، وربما هذا ما يفسر عدم انخراط محمد أركون في النضال السياسي على غرار جيله، إذ أنه اختار الطريق الفكري للتحريض، و التمرد الفكري عوض التمرد السياسي



لأنه رغب في التحرير الفكري والعقلي للجزائر ولعموم العرب والمسلمين. عندما أصبح مدرسا بجامعة السوربون اتبع منهجا مختلفا جذريا لمنهج المستشرقين و شرع في محاولاته التحليلية المعتمدة على المقارنة الواسعة سعيا للخروج من الإطارات الضيقة المرسومة من طرف الارثودوكسية، وهذا ما فعله مع الفكر الإسلامي.

### مشروع أركون

لقد هدف محمد أركون إلى بناء "إسلاميات تطبيقية" وذلك بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية على القرآن الكريم، و من ضمنها تلك التي طبقت على النصوص المسيحية، وهي التي أخضعت النص الديني لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الأجنبي والتفكيكي والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته. وقد طرح أركون هذا المشروع في الدراسات الإسلامية لكي يهتم به الباحثون العرب والمسلمون عموما، لاسيما وهو 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 وأنه يتم الاكتفاء بالنظر إلى تاريخ الإسلام كدين، كإطار فكري دون مراعاة ما حدث و ما يحدث في الأديان الأخرى. ومشروع 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 نكرمهم القرآن. وهذا يدعونا إلى الاهتمام بالتاريخ الروحاني الذي يختلف عن التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. والتاريخ الروحاني يتعلق بوجود كلام الله على البشر. ويؤكد محمد أركون أن المسلمين مازالوا لم يمارسوا بعد تاريخ الأديان، لأنه غير موجود لديهم. كما يشير إلى أن ما كتبه الشهرستاني عن الملل والنحل، وما كتبه ابن حزم عن الملل والنحل تخلى وأعرض 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، وهو بطبيعة الحال فهم متغير الظروف التاريخية والظروف الثقافية في المجتمع وخاضع أيضا للقوة السياسية العاملة في المجتمع. ويركز محمد أركون على ضرورة تفهم القرآن-كلام الله- والذي يفتح للبشر - وللمؤمنين بالخصوص- أفقا للتدبير والتفكير والتفقه والتعقل. فكم من مرة تكررت "أفلا تتدبرون" و "أفلا تعقلون" في القرآن الكريم؛ لكن هذا النوع من التفكير المتوسع تم تهميشه وضيق مجالته. وعبر 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 والدولة العباسية و هناك حرية منحت في أوائل الإسلام (في القرون الأربعة الأولى من الهجرة) حيث كان المسلمون يتمتعون بحظ لا بأس به من حرية المناظرة وبفضل هذا تعددت المواقف الفكرية و

بذلك تكونت مذاهب عديدة في علم الكلام وفي الفقه وغيرها من العلوم. وهناك اتجاهات عديدة لأن القرآن مفعم بمعان لا يمكن تحديدها في اتجاه واحد فقط. ثم أن هذه المذاهب تطورت في ظروف سياسية والسياسة دائما تلعب دورها في توجيه البحث في الأمور الدينية، لأن الدولة اهتمت دائما بالدين حتى تستمد منها مشروعيتها كسلطات، وقد أنتج هذا الاستعمال السياسي للجانب الديني مشاكل عديدة، وهذه المشاكل يجب أخذها بعين الاعتبار وإخضاعها للدراسة، لاسيما فيما يتعلق بالترطف 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 الوراثة صوب العصور الوسطى و يدافع عن القيم الروحية لتلك العصور. و الثاني يحاول استخراج الدروس والعبر من الثورة الاستيمولوجية 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 استيمولوجية 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. فأنتظمة 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 الارتكان 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؟**

يخسأل 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 تخبط فيها الشعوب الإسلامية منذ أن اصطدمت بشكل مفاجئ و عنيف بالحضارة المادية و الحداثة العقلية. فلا الثورة الاشتراكية و لا الثورة الإسلامية

أنتج 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 لتعمية 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

القطيعة الحاصلة في نظام الفكر دور الطبقة البرجوازية التجارية الثورة الماركسية-اللينينية التي قامت ضد الطوائف الدينية

و قد حسم الأمر في الغرب باتخاذ منحي نضالي ضد رجال الدين و السلطة الدينية. و كانت مغالاة في العلمانية إلى درجة استبعاد الدور الديني.

## من المعروف أن العلوم لم تكن مفصلة عن الفلسفة عند الإغريق و العرب في القرون الوسطى. فالفيزياء عند أرسطو كانت مرتبطة بالميتافيزياء



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 عالجهوا مسائل فكرية أساسية انطلاقا من ثقافتهم المزوجة المرتكزة على الوحي الإسلامي و الفكر اليوناني. كما أنخل 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 ايدولوجيا التدبير التي تعطي للحاكم الحق في كل شيء باسم الدين.

و يؤكد أركون أن هذا الأمر ليس إلا عملا واقعيلا 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 مفصلة عن الفلسفة عند الإغريق و العرب في القرون الوسطى. فالفيزياء عند أرسطو كانت مرتبطة بالميتافيزياء، 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 و في واقع الأمر، يقول أركون، إن توقف هذه الحركة الكبرى للمعرفة العلمية عائد ليس إلى سلطة الضبط و الهيمنة اللاهوتية و إنما هو عائد إلى التغيير 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 تحديق بحياة المدن و تهديدها بسبب المحيط البدوي غير المسيطر عليه جيدا. و هكذا تراجع البحث العلمي شيئا فشيئا ليترك الساحة خالية للخطاب التبوي و التجبيشي

لايديولوجيا الكفار قد لاحظ أركون أنه كلما تقوت هذه الايديولوجيا و اشتدت تقلصت المكانة المخصصة للفكر العلمي و النقدي. و في نظره سيطرت ايدولوجيا 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 ارتودوكسي و دغمائي صارم، لكنه فعال ايدولوجيا من حيث التعبئة و التجبيش. و عندئذ بدأ الدين الشعبي ينتشر في الأرياف و ما انفك هذا التوجه يتفاقم ضمن خط التقصص العقلي و ضيق الأفق، 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 ترسخت 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 تنفيذها.

و في واقع الأمر فإن العالم العربي و الإسلامي استفاق من نومه التاريخي على الأجداد 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. فإله 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 انصرفوا عنها بسبب صراعات التاريخ أو فسروها بشكل مغلو 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 تركز 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 منغرسه 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" (الجريدة الأدبية) الأسبوعية 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 اكااديمية العلوم الروسية هو : (( دراسة ابداع غوركي و نشره )) . تناولت الباحثة في مقالها تلك ، و التي شغلت اكثر من ثلثي الصفحه و بثمانية اعمدة اهمية مكسيم غوركي و رصدت عملية العودة اليه في السنين الاخيرة و توقفت عند مكانته في نهاية القرن التاسع عشر و الثلث الاول من القرن العشرين في عالم الادب و الفكر .

## محمد أركون

### التفكير في اللافكر فيه

د. برهان شاولي

صدرت باللغة الألمانية أطروحة دكتوراه للباحثة الألمانية الشابة المتخصصة في الدراسات الإسلامية (أرذولا 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 مفكراً إسلامياً معاصراً إلى حقل الدراسات الإسلامية في اللغة الألمانية، وإنما للمكتبة الألمانية، لأن الدراسات الاستثنائية للإسلام في ألمانيا ما زالت تجهل الفكر الكبير محمد أركون لأسباب مختلفة توقفت الباحثة عندها في مقدمتها النظرية للكتاب والتي بررت فيها سبب اختيارها محمد أركون كموضوع لدراستها، وهي بذلك قد قدمت نقداً خفياً وغير مباشر لمجمل الاستشراق الألماني وللدراسات الإسلامية منه بالتحديد.

الاستشراق الألماني... والإسلام حينما يتوجه الاستشراق الألماني نحو الإسلام والعالم الإسلامي فإنه ييمم 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، إلى جانب كونه بربرياً، فإن كتبه وطروحاته لم يتم الإلتفات إليها في ألمانيا. كما يمكن أن يضاف إلى هذه الأسباب في الجهل بمفكر كمحمد أركون هو أن الدراسات الإسلامية والاستشراقية في ألمانيا ما زالت كلاسيكية قياساً لعلوم الاستشراق والدراسات الإسلامية في العالمين الفرنكفوني والانكلو أمريكي، لا سيما فيما يخص دراسات ما بعد الامبريالية، وفيما يخص جراتها في اختراق التابوهات الدينية. والحقيقة تقال هنا أيضاً، فإن العالم العربي نفسه يجهل هذا المفكر الغد في الثقافة الإسلامية المعاصرة، ولولا الجهود الرائعة للباحث والمترجم هاشم صالح لظل محمد أركون مجهولاً 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 أرذولا 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 البنوية والسيميائية والانثربولوجيا البنوية ومناهج تحليل الخطاب أو مابعد البنوية في تشكيل نظرتها الخاصة للإسلام 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 الأوروبية في مجال الاستشراق وعلوم الإسلام، وكذلك متابعتة للطروحات والدراسات الإسلامية و"الاستغراب" على صيغة المفكر المصري المعروف حسن حنفي، الأقدر على نقد الطرفين، وعدم الانجرار إلى فيزياء الفعل ورد الفعل التي تتحكم في جل الدراسات والاطرايح 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 فصولاً 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 أنه يقدم التصميم الأساسي لمنظومة محمد أركون الفكرية ويتوقف عند أهم مصطلحاته الفكرية التي تشكل حجر الأساس لحقل علمي هو الأنثربولوجيا الدينية. أما الباب الثالث فيحمل عنوان دوافع من أجل البحوث الإسلامية، ويضم أربعة فصول: نقد محمد أركون للبحوث والدراسات الشريعية 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 أركون، إذ تتوقف الباحثة فيه عند أصداء طروحات فكره في الأوساط الفكرية المغربية 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 ملحقاً خاصاً 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 تاوريرت ميمون في منطقة القبائل الكبرى بالجزائر في العام 1928 لعائلة بربرية. العائلة كما أوضح أركون في مراسلاته

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



ثم جاء التحرير والفترة البوميدية، واخيرا  
النكسة، التي دفعت به الى مازق نفسي عميق  
مثل بقية ابناء جيله.  
وحتى في فرنسا، لم يكن الأمر سهلاً عليه.  
فهو كبقية المثقفين المسلمين المتواجدين  
في أوروبا، والذين تمسوا على مناهجه  
وأصاليه الفكرية في التحليل والاستنتاج،  
غير مرغوب به في أوروبا باعتباره مثقفاً  
مسلماً، لا يتقبل الحداثة الأوروبية ومعاد  
لأوروبا، كما هو غير مرغوب فيه في بلاده  
باعتباره ممثل الغرب الإمبريالي وممثل  
الثقافة الأوروبية ومناهجها وطروحاتها  
المتحررة والمعادية. وهذه الإشكالية ما زالت  
تواجه الكثير من المثقفين القادمين من بلاد  
العالم الثالث.  
في العام ١٩٧١ أصبح أركون أستاذاً في حقل  
تاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون.  
ومنذ ١٩٩٣ لم ينفك أركون كونه أستاذاً زائراً  
في عدد من الجامعات والمعاهد العالمية، لا  
سيما معهد الدراسات الاسماعيلية في لندن.  
كما أسس في العام ١٩٩٩ معهداً للدراسات  
الإسلامية في فرنسا، والذي كان منذ العام  
١٩٧٠ قد اقترحه على الجهات الفرنسية  
المسؤولة.

الشخصية مع الباحثة جاءت الى القرية باحثة  
عن الحماية عند بني يثربي بعد أن تركت موطنها  
الأصلي في قسنطينة. وفي هذه المنطقة دخل  
محمد أركون المدرسة الابتدائية لكنه غادر هذه  
المنطقة في سن التاسعة ليلتحق بأبيه الذي  
كان يملك مكاناً في منطقة عين العرب، وهي  
قرية غنية يقطنها فرنسيون بالقرب من مدينة  
وهران. وكان عليه أن يتعلم صناعة الأب في  
البيع والشراء وفي نفس الوقت أن يواصل  
تعليمه الثانوي.  
هذا الانتقال كان بالنسبة له "صدمة ثقافية".  
فهنا وعي بالمشكلة كونه بربرياً وينتمي  
لأقلية ليس لها من المكانة والحقوق مثلما  
للغرب، وأنه خارج منطقة البربر لا يستطيع من  
الناحية اللغوية أن يعبر عن نفسه بوضوح.  
لذا كان عليه أن يتعلم العربية والفرنسية في  
وقت واحد.

لكن الفضل يعود لخاله في انقاذه من المصير  
الذي رسمه له والده، من حيث أن هذا الخال كان  
منتخباً أو قريباً جداً من إحدى الفرق الصوفية،  
لذلك ضمن له تعليماً جيداً. بل أن تأثير خاله  
كان عميقاً 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 جزءاً من الحياة اليومية  
للقرية.

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

بعد ذلك دخل الجامعة في العاصمة لدراسة  
الأدب العربي ما بين الأعوام ١٩٥٠ - ١٩٥٤،  
وكان يعطي دروساً في إحدى الثانويات  
من أجل أن ينفق على تعليمه الجامعي.  
إلا أن الدرس الجامعي في الأدب لم يثقف  
غلبه، 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 ما بين الأعوام  
١٩٥٠ - ١٩٦٠ دفعتة للتركيز على مصطلح  
"النهضة". وفي هذه الفترة انهمك أركون  
مثل بقية أبناء جيله بهوم العالم الثالث  
والبحث عن طريق ثالث وتنامي الوعي  
السياسي الذي تأثر بطروحات فرانس فانون.

# محمد اركون

## والعلمنة المنفتحة

بعكس أولئك الذين انخرطوا كليا في مسار الثقافة  
التقليدية العربية الإسلامية فشككوا غضبة كآداء 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 اداروا ظهورهم للثقافة  
العربية الإسلامية وتعاملوا معها بتعال وعنجبية بحجة  
انشغالاتهم الثقافية بمواضيع المعاصرة، عكس أولئك  
جميعاً، نجد محمد اركون يسعى مناظلاً 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 هم المجتمعات  
الإسلامية في أن 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 الوسطى  
مفكرو الإسلام من أمثال ابن رشد وابن خلدون ومسكويه، ولكن  
عملهم توقف للأسف ولم يبق في الساحة إلا المتشددون "اليابوسو  
الروس" من الكتاب والمفكرين.

لا يمكن أن نفهم اركون وفكره إلا إذا عرفنا الموقع الذي يحتله  
أو ينطلق منه، فهو (كما يقدمه لنا مترجمه المبدع، المفكر هاشم  
صالح) يحتل موقعا داخل الساحة الفرنسية كأستاذ في السوربون  
وكمدافع عن حقوق الجاليات الإسلامية المغتربة في فرنسا وشتي  
أنداء أوروبا وكممثل للتراث الإسلامي في أعلى مستوياته،  
يجعله هذا الموقع في حالة مواجهة مع الفكر الأوربي والمفكرين  
الأوربيين، وهؤلاء، أو معظمهم، ما إن تلتظ كلمة إسلام أو عرب  
أمامهم حتى يتخيلوا شبح التعصب واللاتسامح واحتقار المرأة  
وعدم الاعتراف بقيم العالم الحديث وبخاصة حقوق الإنسان..

الخ. بالطبع فإن اركون لا ينكر وجود أزمة بين التراث الإسلامي  
وبين العصر، ولكنه ينظر إليها ضمن منظور تاريخي، فمن  
الواضح أن المجتمعات العربية الإسلامية تعاني تأخراً اقتصادياً  
وعلمياً وتقنياً 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 عائداً إلي تعصب أزلي أو ابدي لاصق  
بالإسلام أو بالعرب كإسلام وعرب !! وإنما هو عائد بكل بساطة  
إلي التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات  
الأوروبية.

إن نقبل موضوع العلمنة (وكذلك سائر موضوعات الحداثة)  
أو رفضه، ليس صفة أزلية معلقة في الفراغ، وإنما هو خاصية  
مرتبطة باكراهات المجتمع ودرجة تطوره المادي ومدى ببحوثه  
الاقتصادية أو عدم ببحوثه، ومدى مرجعته لثقافته بشكل نقدي  
وتنويري جذري أو عدم مرجعته.. الخ، ففهم العلمنة الذي  
فرضته الجمهورية الفرنسية الثالثة كان صارماً جداً وخاضعاً كليا  
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  
الترجع عن المكتسبات السابقة للعلمنة، بمعنى 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 أيضاً 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 وثيقة من نفسها وراسخة الجذور لأن الثقافة  
التي تحتضنها قوية جداً، وبالتالي فيمكنها 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  
الكليروس 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 الأولى من العلمنة).  
يفرق اركون في جميع كتاباته بهذا الصد، 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، ويقدم العاطفة الدينية المنزهة عن كل الأغراض، كل  
ما في الأمر هو فك الارتباط بين مؤسسة الدولة وبين المذاهب  
وطبقة رجال الدين، لأن 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، وإن يتفرغوا  
للبحث الحر في هذه الشؤون وتعميقها دون أن يخشوا من تدخل  
السلطة في شؤونهم، والواقع انه لا يمكن تشكيل مجتمع مدني  
متناسك ومتراص إلا بهذه الطريقة. من هنا سبب فشل معظم  
المجتمعات العربية الإسلامية الحالية في تشكيل المجتمع المدني  
الحديث وفي تفككها إلي فئات وطوائف وأعراق اثنية ملتفة علي  
ذاتها ومغلقة علي الآخرين

كاتب عراقي راحل  
عن كتاب افكار في الفلسفة  
صدر عام ٢٠٠٤



لن يخضت الجدل الذي أثاره المفكر الجزائري محمد أركون بأرائه وكتابات، لا سيما أن أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في جامعة السوربون يعتبر أحد أبرز الباحثين في الدراسات الإسلامية المعاصرة، كما أنه تصدى لبعض المسلمات والبيدهيات في الأديان. كرس 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، تاركا دعوة للمشاركة في ندوة فكرية عن المفكر نصر حامد أبو زيد كان أبدى موافقته على المشاركة ضمن فعالياتها.

## محمد أركون..

### حين يغيب المفكر

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 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 يولد التزمّت في كل شيء، وهذه الظاهرة تنسحب على كل ديانا الوحي، ويؤكد أركون عدم امتلاك الفكر الإسلامي المستنير الجهاز الفكري ولا الإمكانات العلمية، التي تراكمت في الغرب تحت اسم الحدّثة ليتصدى للفكر الأصولي، كما أن الفكر النقدي الذي يمثله بعض المثقفين لا يمكن أن يقف في وجه الحركات الإسلامية.

غياب الحوار والعقلانية في التحليل، أو مما كان يحمل الاستشراق من مغالطات فادحة وخطيرة في أن، مضيافاً: '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 المنزلّة وتأويلها وما يترتب عليها من طرق الاستنباط عند الفقهاء في وضع أحكام الشرعية.

يدعو أركون إلى دراسة الأديان عبر التحليل الأبيستولوجي مستفيداً من منهج ميشال فوكو 'الحفري' وذلك بالحفر في الملاهوتية الراسخة داخل

على العقل الإسلامي وإشكاليته التاريخية، فيستخدم منهجية تاريخية أبيستولوجية 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



زحزحة الإشكالية الإسلامية الخاصة بالقرآن من أجل التوصل إلى مقارنة أنثروبولوجية للأديان السماوية، أو ما يطلق عليها بأديان الوحي. ثانياً: إجبار المفكرين اليهود والمسيحيين على القيام بالزحزحة نفسها، من أجل دمج الخال 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 والسوسولوجيا، 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

خاض الراحل معارك فكرية مع جهات ومؤسسات كثيرة، منحازاً إلى حوار العقل المعتمد على أسس وضوابط بحثية دقيقة، رافضاً المضي في سجلات فكرية لا طائل منها حسب وجهة نظره. اشتهر أركون باعتناقه المنهج الأسني 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 البيدهيات المؤسسة للتماسك لكل الإيمان، مطالباً بتطبيق نظريات فلسفية تهتم بتفكيك 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



لأنها تستخدم الظاهرة الشعبية، 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 أستاذاً لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في السوربون منذ نهاية ستينات القرن الماضي، كما عمل باحثاً في عدة جامعات في ألمانيا وبريطانيا، واهتم بدراسة وتحليل الفكر الإسلامي. ترك أركون مكتبة عامرة بمؤلفاته التي ترجم عدداً 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 الأنثروبولوجيا التاريخية واللسانيات وأدوات قراءة التاريخ في دراسة الأديان والنصوص الدينية، وقد قال أركون واصفاً عمله ضمن ما أطلق عليه مسمى «مجموعة باريس» داخل الجماعة الأوسع للبحث الإسلامي - المسيحي «حاولت أن أرحم مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي «الأرثوذكسي» والخطاب الطائفي التبجيلي الذي يستبعد «الأخرين» من نعمة النجاة في الدار الآخرة لكي يحتكرها لجماعته فقط. قلت حاولت أن أرحم مسألة الوحي هذه من تلك الأرضية التقليدية المعروفة إلى أرضية التحليل الألسني والسيميائي الدلالي المرتبط هو أيضاً بممارسة جديدة لعلم التاريخ ودراسة التاريخ». يرى هاشم صالح أن مشروع أركون هو الأكثر نجاحاً 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 تراثاً واحداً، 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 والسوسولوجية، 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 الوراثة صوب العصور الوسطى ويدافع عن القيم الروحية لتلك العصور. والثاني يحاول استخراج الدروس والعبر من الثورة الاستمولوجية 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 استمولوجية 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 وعبقورية 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 الحدائث التي عرفها العالم مؤخراً قد مست بشكل أو بآخر ببعض المصالح الحيوية للغرب في جملة من مناطق العالم. وكانت ولا تزال ردود الفعل التي تثيرها قد أنعشت التخيل الغربي السلبي على الإسلام وضحخته أكثر من أي وقت مضى. وهذا التخيل 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 التخيل الغربي عن الإسلام، خصوصاً 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، محاولاً استخلاص العبر الشاملة للفكر الإنساني بعيداً عن الجاهزية السياسية التي تنصدر كل السجلات المعاصرة، وتضفي على هذه السجلات طابعاً أيديولوجياً مغلقاً، وإساءات فهم لاواعية.

وأحياناً متعددة، وتقسيمات مسبقة تعيد إنتاج التبعية من جهة، والتخلف من جهة أخرى: بين غرب وشرق، وبين الدين والعلمانية، وبين الحدائث 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 دائماً تاركة للأخر مساحة للحوار والتعايش.

### من أقواله:

- × يتحمل السياسيون مسؤولية مراوحة التنوير العربي مكانه مقتصرًا على التنظير.
- × لم يأل المثقفون والتربويون جهداً في البحث، إذ إن التنوير اكتسب اهتماماً في حقبة 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 والأمال للوصول إلى المعطيات التي سنؤدي إلى انتعاش التفكير البناء والحرر 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 نجدتها في الفكر الإسلامي جاءت ثمرة للفرق بين ما يقوله العقل الفلسفي والعقل الديني.
- «النقد التاريخي الذي يطبقه عالم الفيلولوجيا -المستشرق- على التراث خطوة لا بد منها، لكنه غير كاف، لذا ينبغي تعديقه عن طريق التحليل الأنثروبولوجي من أجل إحداث التوافق بين المادة العلمية ومضامين التراث

عن كتاب محمد اركون 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 - الاسلامية)  
محمد اركون في كتابه الجديد رفقة جوزيف مايبلا (من مانهاتن الي بغداد) منحت مؤسسة (ابن رشد للفكر الحر) جائزتها للمفكر الجزائري الاصل محمد اركون (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. سيار 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 المتفكرين 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 اركون أن الغرب خلق صورة للثقافات الإسلامية لم تتغير منذ القرون الوسطى. ومن أهم ما طرحه اركون - حسب ما جاء في كتاب التكريم - تنبيهه إلى أن العاصمة الإسلامية 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 الإسلامي لم تتوفر له الفرصة لممارسة تنويره الخاص والذي هو بحاجة ماسة له ولتنوير (الدونة النصية الرسمية المغلقة).  
**مواصفات كاتب**  
اثار محمد اركون جملة هائلة من العواصف ضده من قبل العرب والفرنسيين ليس

بسبب نقدااته القوية اللاذعة، بل لأسباب عديدة أخرى، فهو صاحب مشروع سماه (الإسلاميات التطبيقية)، واسلوبه معقد جدا في الكتابة، حتى يكاد لا يفهم كله مطلقا سواء في الفرنسية ام العربية وقد تجرد احد طلبته المخلصين منذ العام ١٩٧٨ بترجمة العديد من اعماله وكتبه الى العربية، وهو الدكتور هاشم صالح سوري الاصل والمقيم بباريس، ناهيك 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 أيام العهد الفرنسي ودرس في جامعة الجزائر، ومن ثم رحل الى فرنسا واكمل فيها دراساته واستقر بها وتدرس 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

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



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

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 باعتبارها مخربا للإسلام وتصنيفه من تلاميذ المستشرقين.. وعبنا ذهبنا محاولاته في افهام اولئك الذين هاجموا انه باحث له منهج معين في دراساته الاسلامية! اما عندما القى محاضراته في جامعة وهران، فقد حظي بمحاورات علمية جادة وخصوصا عندما تطرق الي مفهوم الأنسنة والعلمنة في الإسلام.. وكانت لي فرصة سانحة لمناقشته والرد على بعض افكاره واحكامه وخصوصا تلك التي تتعلق بالمسألة التاريخية والمنهج التاريخي وما رده 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 مطلعاً 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.

**بدايات تفكير اركون**

# العقل عند أركون

حميد الشيخ فرج

**لم يعد التفكير في الالمفكر 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 ابوزيد والدكتور 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 ما يتعرض له من تهميش وتكفير من قبل المؤسسة الدينية بل ونفي خارج حدود البلد .**

والماتمل لنتاج هؤلاء الكتاب يرى جليا انهم لم ينطلقوا من فراغ ، بل هم لبنية في بناء الافتتاح 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 ) لا يصلح 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 بقدسيتها التي يتصورها حراس المؤسسة الدينية انها ستذهب بالنص بمجرد الارتفاع عن المناطق التفسيرية والتأويلية التي قرروها وفق معطيات المرحلة والمؤسسة العاملين فيها .

ومن هنا تحرك المنهج النقدي الحديث في نقده للخطاب التأويلي 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 التأويل تتناسب ومجريات عصر الانفجار المعلوماتي التقني وحتى الانساني في اشارة الى صعوبة فهم بعض التفسيرات النص مقابل المناطق الانسانية التي نادى بها المنظومة المعرفية للنص المقدس كونها تتعارض مع بعض المبادئ الانسانية كحالة الرقيق 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 الاصيل).

اقول : مع التزام اركون بهذا المنهج النقدي لبنية الخطاب الديني الا انه ذهب ابعد من ذلك في فرضية تكاد تكون عصية على التطبيق وهي ( استخدام العقل الاستدلالي 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 اوربا الا ان اركون يتجاوز هذه المناداة

للتراث، ثم لنقد الممارسة السياسية لأنظمة الثقافة الموروثة. وبذلك تراكم الالمفكر 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، إذ أدار ظهره للحداثة، وأنه استفاق من نومه التاريخي على الأمجاد الغابرة وراح يعاين تخلفه عن الركب بعد اكتشافه أو إعادة اكتشافه لحجم الهوة التي تفصله عن الغرب على صعيد التقدم المادي والصناعي والتكنولوجي وعلى صعيد الفكر والعلم وقيم المجتمع والحريات وحقوق الإنسان. واستعار النموذج القومي من أوروبا وتم إقامة دول مستقلة أصبح عليها تحمل مسؤولية مواجهة المشاكل الموروثة والتصدي للتحديات التاريخية سياسيا واقتصاديا وثقافيا. لقد دعا أركون إلى التفكير في الالمفكر فيه لدراسة ما تم ويتم إغفاله أو تغييره لأسباب سياسية بالأساس، ويلج هنا على استخدام الأنتروبولوجيا كعلم يعطي المفاتيح اللازمة والمناسبة لاكتشاف الثقافات الأخرى والمذاهب المختلفة. إلا أن هذا العلم لا يطبق عند المسلمين. وما دام الأمر كذلك سيبقى التفكير يصاحبه دوما ما لا يمكن التفكير فيه ويتم تجاهله وعزله والإنقطاع عن الاهتمام به. وهنا أقول بأنني ربما خالفت الرجل في كثير من القضايا التي عالجها ليس من الناحية الفكرية، وإنما من الناحية المنهجية. وأخيرا : رؤيته لأحداث ١١ أيلول (سبتمبر) وصدام الحضارات ويرى اركون في كتابه الجديد الذي اصدره مؤخرا رفقة جوزيف مايل: بأن أحداث (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 حسابيه في ضفاف المتوسط، وقد ابتدأت الخصومة وتعمقت أكثر بسبب الحروب الصليبية فالامتدادات العثمانية فالتوسعات الاستعمارية، وانتهاء بالصراع العربي - الإسرائيلي فالقصة طويلة لم تولد من عدم فتمتد عدا مستحكم بين الطرفين منذ قرون عديدة؛ وهنا يناقش احكام فرديناند بروبيل ويعترض على مفهوم ( صدام الحضارات) الذي عدا ظاهرة تاريخية بعد ١١ أيلول (سبتمبر) من دون ان تقدم نحن العرب والمسلمين ويا لالاسف الشديد حتى يومنا هذا بدائل حقيقية ل(حوار الحضارات) الذي نسعى لتكريسه مع العالم.

## 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 وتوسيعاته وتحولاته. وفي هذا الصدد ركز على ضرورة فهم المناسبة التاريخية التي تتخبط فيها الشعوب الإسلامية منذ أن اصطدمت بشكل مفاجئ وعنيف بالحضارة المادية والحداثة العقلية. فلا الثورة الاشتراكية ولا الثورة الإسلامية أتت لهما أن تحضيا بمرحلة تحضير واستعداد كاف كما حصل للثورة الفرنسية في القرن ١٨. إذ لم يمهدهما عن طريق حركة ضخمة من النقد الفلسفي والعلمي

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



معتبرا ان العقل الاوربي 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 الاوربي في نظراته الى الاسلام لحد هذه اللحظة .

ان مشروع العقل الاستدلالي الجديد الذي ينادي به اركون يفترض اتفاق العقل الانساني العام على لغة جديدة تنصهر فيها ايدولوجيات 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

و الواقع ان الوصول الى هذا الطرح وان بدا مستحيلا من الوجهة التطبيقية لدخول عوامل كثيرة كعمرقات رئيسية مثل السياسة الدولية وسلطة المؤسسة الدينية المرتبطة بالسلطة وحركة الشعوب نحو الاهداف الاممية الضيقة وغيرها من الامور الا انه يبقى المشروع الذي لا بد وان يسعى المؤهلون الى الشروع فيه وان كان يسبقه في التحقق مشروع اخر كمقدمة لا بد منها وهو اعادة النظر بالمنظومة التراثية للخطاب الاسلامي لكي يكون منطلقا تصحيحيا لكل ما من شأنه ان يكون عقبة في وجه فهم النص المقدس فهما يتلاءم وانسانية وعلمية النص ، فان الواقع يبين بوضوح مناطق حاجة الى اعادة نظر او قل قراءة جديدة في تاويل الخطاب المقدس لاننتاج معان لاتخرج عن الدلالات النصية ولاتنقطع 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 السنن والمتن والرجال. غير ان الذي يدعو للخوف 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 المسألة مسألة 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 المسألة - مسألة التوحد في فهم وتطبيق التراث الانساني - ( ان انها مرت بمراحل كثيرة حتى وصلت الى هذه الحالة، وفي كل مرة تقلب من حالة الى اخرى ومن يطالع العقل الاستدلالي الجديد يرى ان الاسئلة التي يغيرها الان قد اثرت قبل الالف السنين ولكن لم يتوصلوا الى نتيجة ،وفي الحقيقة نحن عاجزون عن استيعاب مثل هذه الاشيء... وقد تغيرت اوربا حضاريا وثقافيا ولكن هناك عودة للمسيحية )) والواقع ان التقلبات على المستوى الفكري للشعوب هي حالة صحية قبل ان تكون مؤشرا سلبيا او انتكاسة يفهم منها اللاجدوى وان ربط عودة المجتمع الغربي الى المظهر الديني بفشل برامجيات الفكر اللاديني يعد تركيزا على الاستثناء من القاعدة وخط بين الفكر الديني واللايديني من ناحية انتاج الخطاب الذي يقصده العقل الاستدلالي، ان المسألة ليست فكريا دينيا واخر غير ديني وانما هي مسألة انتاج خطاب انساني يصهر المفاهيم المتداخلة للخروج بواقع جديد سواء وافق او الغى المفهوم العملي للنص الديني الثاني(النص المفسر).

والامر حقا يدعو الى التأمل ، ان حركة الانسان مع النص لعلاقة لها بعولمة او غيرها ان النص المقدس ينظم علاقة الفرد والجماعة مع الخالق والحياة بدون الدخول في تفاصيل المشاريع المؤجلة 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



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

لقد حرص محمد أركون على المتابعة الميتافيزيقية للنص الديني الإسلامي، كذلك الالتزام بالصور الفلسفية للخطاب الديني الإسلامي والتحول إلى رسم ستراتيجية التغيير لمواقع التفكير السلفي، وإلى 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 افتتح "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 إلى جملة من التصورات والمفاهيم الفكرية والهرمينوطيقية والمرتبطة بتراث تفسير النص الديني وعلاقة المنطق الهرمينوطيقي بالإنسان.

# حفریات الخطاب الديني عند أركون

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 أبو زيد: "وهو بالمثل يتكون من ظاهرة وباطن، وحد ومطلع وهي مراتب ومستويات تتماثل مع مراتب الوجود ومستوياته ولا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النص والنفاذ إلى مستوياته المتعددة التي لا يفهمها إلا الإنسان الكامل الذي تحقق بباطن الوجود وتجاوز ظاهره" والحلم الذي يسعى له نصر حامد أبو زيد هو إعادة النظر في التراث الإسلامي من خلال علاقة المفسر بالنص الديني الإسلامي وما تشكله هذه القضية على المستوي الوجودي، ويركز أبو زيد على فكرة "التفسير الهرمينوطيقي" ولكن عملية التفرقة ترفع من شأن التفسير ونقص 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 والدينية كاملة بشكل تام، فيما يتصل بالوحي ومعناه وأن التمسك بتلك المعرفة الدينية هو الذي يعصمنا من الزلل، وقد إنتهى الأمر بهم إلى حالة العزل

المعرفي للنص الديني عن غيره من الحلقات الإستمولوجية. وهذا أدى بدوره إلى إنكار تطور الصيرورة الإستمولوجية وقد كان ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية من أكثر ممثلي هذا الإتجاه..

وقد ركز أبو زيد على التجاوز للتفرقة بين "التفسير الهرمينوطيقي" و"الإيمان بصيرورة التغيير" في العلاقة التي تربط المفسر بالنص الديني وعلاقته بالمنطق التاريخي الذي يفصله عن المكون الزمني للنص، من هنا يلتقي "محمد أركون" مع "نصر حامد أبو زيد" في الوصول إلى منعطف تاريخي وإلى موضوعية مطلقة في فهم النص وإخضاعه إلى الصيرورة التاريخية بعيداً عن معني ذاتية المفسر التي تقوم بإلغاء الوجود الموضوعي للنص الديني.

وفي هذه الحالة يتم إخضاع النص الديني ليتشكل بما يمثله تصور المفسر السلفي، وهذا يعد خرقاً للموضوعية على الحسابات الذاتية وبالتالي في المحصلة النهائية يتم الإلغاء للوجود التاريخي للنص ويوضع في حساب المفسر الإصولي السلفي.

وقد تجاوزاً الأثنان "محمد أركون" ونصر حامد أبو زيد "الإطار التفسيري المباشر وإتجها إلى دراسة التأويل في الفلسفة الإسلامية، خصوصاً المنهج "الهرمينوطيقي" للنص الديني وعلاقته بالاستشراق ومنحه الفهم والتميز للنصوص دون أن يتم إجتناؤه 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 "Geisteswissenschaft" "العلم الإنساني" ومن هذا فقد إكتسبت الكلمة معناها المألوف إذا جاءت بصيغة الجمع فقط، فالعلوم الإنسانية معرفة بعلوم الروح: Geisteswissenschaften التي تترك ذاتها بوضوح من خلال المقاييس الإستمولوجية والتي تتشكل بمفهوم الروح "Geist" التي يترجمها الإصولي السلفي "علم الروح داخل النص الديني ولكن داخل الصيرورة التاريخية للفكر الديني الذي ينطبق عليه المنطق الإستمولوجي وهو المنهج الأساس لعلم التجريب الذي أكد "هيوم" وهو الأشد من الناحية الإستمولوجية وما يعنيه الجانب الإخلاقي.

إن تأسيس منطق التشابهات، والانتظامات والامتثال دائماً للحس القانوني الإستمولوجي وهو الذي يحدد تقييم إمكانية التنبؤ بالحلقات الإستمولوجية المفقودة داخل النصوص أو في ميدان التغيير داخل المعطيات التي يتأسس عليها ذلك الإنهزام بلوغ حالة الصيرورة داخل التشابهات، وهي قضية يصعب الحصول عليها إلا من خلال منهج سليم يؤكد المعطيات الإستمولوجية، وهذا الموضوع يشمل الظواهر الأخلاقية والسياسية والدينية باستخدام المنهج الإستمولوجي الذي تحرر من كل الإفتراضات الميتافيزيقية وهذا الشأن يبقى مستقلاً تمام الاستقلال عن الكيفية التي يفكر فيها أصحاب المنهج السلفي للنص الديني، وعندما يتحقق المنحى الإستمولوجي في القراءة تتحول هذه القراءة إلى حوار يرتبط بالفهم العقلاني موضوعياً، فهو يثري الفكر من الناحية العامة ويطور الوعي بالنص الديني

بشكل خاص وللعديد من المفاهيم المتعلقة بالمضامين الإبداعية لتشكل إجتهاادات فكرية متقدمة بالنسبة للتراث الديني القديم والحديث.

لكن المشكلة المتعلقة بالنص الديني يحاول أصحاب "النظرية السلفية" طرحها بعيداً عن المعرفة الإستمولوجية الإنسانية ومناقشتها على بساط البحث، فالمقاييس عندهم حتى في إطار الفكر الديني وليس الدين تعتبر التجربة الفكرية الإجتهاادية للنص الديني يجب أن تكون تجربة تاريخية لا ترتقي إلى مستوى الإجراء الإستمولوجي للعلوم الدينية والتاريخية بأسرها بل تكون التجربة جزءاً من محاور الدين الثابتة وليس التجربة الإجتهاادية لمنظومة الفكر الديني.

وهذا يقودنا إلى الكليات التجريبية على موضوع يتعلق بالجزء من البحث التاريخي الإجتهاادي لا يأخذ الدين باعتباره كلاً متكاملًا، وبالتالي تصبح القضية الفردية الجزئية هي التي تحدد تشكيل تلك القوانين، لا الاعتماد على المنطق الإجتهاادي للفكر الديني، فالمحاولات كانت عند "محمد أركون" ونصر حامد أبو زيد "هو تأسيس منطق تاريخي للنص الديني من الناحية الفكرية الإجتهاادية ومن الناحية الفلسفية والعقائدية واللغوية وكانت النسبة هو الكشف عن الطبيعة الأيديولوجية 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 المنزلة". وفي هذه العملية التفكيكية يكشف التحليل الإجتهاادي الفكري طبيعة ذلك السياق الخطابية 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 "أركون" على المنظومة الفكرية للنص الديني والمتعلق بالإستمولوجيا النصية للفكر الديني والذي يناقش فيه أركون "علم الاجتماع والتاريخ والأنثروبولوجيا، والإلسنيات، والسميانيات" إضافة إلى الإستمولوجيا النصية، وعلم الأديان المقارن، وعلم إجتماع الأديان والفلسفة، وكان تأثير المستشرقين في الثورة الإستمولوجية على "أركون" وأبو زيد "فيما يعرف بتجاوز الحدائق الكلاسيكية أو الوصفية لكي يكون الدخول في تفاصيل مرحلة التحديث الحدائي أو مرحلة ما بعد الحدائق 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 تأثيره بالخطاب النهضوي الأوروبي،

إن تأسيس منطق التشابهات، والانتظامات والامتثال دائماً للحس القانوني الإستمولوجي وهو الذي يحدد تقييم إمكانية التنبؤ بالحلقات الإستمولوجية



والإشكالية تكمن هنا عند "أركون" وأبو زيد" في القراءة التي تأخذ المنحى الفكري والتي فلسفها خطاب النهضة باتجاه حركية الفكر العربي الإسلامي وتشريعته وأصوله، وإعكاس ذلك على المنطق الفلسفي والعلوم الإستمولوجية ونتج عن ذلك: نقد العقل الغربي. نقد العرقية الأوروبية. نقد الانحراف في العقل التنويري عن مساره الصحيح. نقد العقل الميتافيزيقي الغربي. التعرية الأركيولوجية لجذور الحضارة الأوروبية. وقد تميز أركون: بالتحليل التاريخي. وبالتحليل السوسيولوجي. وبالدراسة الأسنسية. ودراسة الأديان، وكل هذه الدراسات والتحالي كان يجريها أركون على منظومة التراث العربي الإسلامي. وقد استفاد أركون من فلسفة فوكو ومصطلحاته الإستمولوجية. وإستفاد كذلك من "بيير بورديو" في الفلسفة السوسيولوجية. وقد ركز محمد أركون على دراسة النصوص المؤسسة للتراث الإسلامي "القرآن الكريم" "الحديث، الفقه، التفسير، علم الكلام". ثم يأتي دور التحليل التاريخي والسوسيولوجي، والأنثروبولوجي لإضاءة تفاصيل النص والكشف عن منطقته التاريخي، كذلك الحفر الأركيولوجي عن معاني الكلمات.

وإن كلا الباحثين "محمد أركون" ونصر حامد أبو زيد" تأثرا بالاستشراق ولكن ليس بالمعنى الوضعي للمفهوم الإستمراقي، لأن المستشرق لا يناقش النص من الناحية النقدية في البحث والتدقيق عن المشكلات والإشكاليات، بل يكتفي بالبحث السطحي تاركاً أركيولوجيا الأشياء إلى أصحاب الشأن، والمنهج الذي جاء به "محمد أركون" هو منهج إستمولوجي من منظور نقدي يعري فيه الإستمشراق الموضوعي لأنه أي الإستمشراق يمثل الصدى الباهت والخافت لإرتباطه بانتاجية الوعي "الأرثوذكسي" وتراثه التكراري والانتقائي والنفعي دون خاصية نقدية ودون منطق إستقراطي حتى في صيغة المفهومين "الأرثوذكسية" بشكل عام.



# محمد أركون

## المفكر كـرخـارج الإطـار

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

### رسول سعيد ×

وأظهر كيف أن الأصوليات المعاصرة راحت تتمسك بأقوال الفقهاء والمفسرين، من دون عودة إلى النص الأصلي ومناقجته، ومضيفة على ما هو تاريخي بعدا مقدسا ونهايا 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 الأول في العاصمة الفرنسية باريس بعد صراع مع المرض. ولد أركون عام 1928 في بلدة تاوريرت في تيزي أوزو 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 ستينيات 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 الأنثروبولوجيا 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 أزح مسألة الوحي من أرضية الإيمان العقائدي «الأرثوذكسي» والخطاب الطائفي التبجيلي الذي يستبعد «الأخرين» من نعمة النجاة في الدار الآخرة لكي يحتكرها لجماعته فقط. قلت حاولت أن أزح مسألة الوحي هذه من تلك الأرضية التقليدية المعروفة إلى أرضية التحليل الأسنوي 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 الأسنوية 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 الاستيمولوجية 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 استيمولوجية 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 وصور، ولها انطلاقا ومنشأ ومسيرة تطور وصور وتغيير 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 وعقريتي 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 الحدائث 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 وضحخته 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 ينشعب».

مساحة للحوار  
يبقى هذا الفكر السجالي الذي يقف على حافة عالمين وتاريخين، محاولا استخلاص العبر الشاملة للفكر الإنساني بعيدا عن الجاهزية السياسية التي تنصهر كل السجلات المعاصرة، وتضفي على هذه السجلات طابعا أيديولوجيا مغلقا، وإساءات فهم لاواعية، وأحيانا متعمدة، وتقسيما مسبقة تعيد إنتاج التبعية من جهة، والتخلف من جهة أخرى: بين غرب وشرق، وبين الدين والعلمانية، وبين الحدائث 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 لأخر مساحة للحوار والتعايش.

باحث عراقي  
جريدة الاتحاد الاماراتية



# محمد أركون

## مقاربة الوعي (الاسلامي) المعاصر

محمد أركون

### 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 والتبولوجيا 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 مقارنة بهذا الوعي؟ أين يمكن لنا استكشاف أمثلته الحقيقية ذات الأهمية؟ هل يجب أن نعطي امتيازاً خاصاً لأولئك الذين يحرصون المؤسسات والأماك الدينية ويضمنون استمراريتها؟ ما المكانة التي ينبغي تخصيصها للخطابات الرسمية التي تمجد خصائص الإسلام بحماس لا حد له، ولتلك المؤلفات المدرسية والمحاضرات الثانوية والجامعية. والمؤتمرات ومقالات الصحف: وحتى المجالات الاختصاصية؟

الخطاب الإسلامي اليوم ذائع ومنتشر أكثر من أي وقت مضى. ووفرنه وتكثره 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 ننفك نترديد وتطغى عينا تحتوي على الموضوعات والمعابير والفرصيات

الأساسية التي تشكل الشخصية الجماعية بأسرها. سوف نقترح للدراسة والتحليل هنا خاتمة أحد كتب مؤلف مصري معروف هو أنور الجندي.

١. الإسلام هو الذي حرر العقل والنفس الإنسانية من الإثنيات 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 الإسلام بميول وعواطف الإنسان، فقرر أن في الإنسان ميولاً وعواطف مختلفة، وكلها فيه غريزية طبيعية أودعها فطرته لتكمل في شخصه ونوعه. ولقد كانت الدعوة إلى الحرمان ووقف تيار هذه الميول بالرياضيات قبل الإسلام سبباً في تعطيل قوى النفس الإنسانية. وقد أنكر الإسلام طريقين لتحرير الإنسان هما التقشف والإباحة. ووضع الإسلام طرايق لتطهير النفس كالعبادات والصوم، وتهذيب النفس أصل من أصول الحضارة الإسلامية. ذلك أن على الإنسان أن يتحرر من ميول النفس ورغائبها وأهوائها وخضوعها لخير الله.

٣. إن الإسلام لم يعرف روح النسك التي عرفتها بيئات الأديرة والصوامع. ولم يكن في الإسلام 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 واعتقوه. أما المناضلة ضد الغيب بمفهوم كشف أسرار المادة وما يمكن فيها من تفاعل، فإنهم قد ذهبوا فيها إلى أبعد شوط،

ولكنهم كانوا مؤمنين بالله، ففعلوا عن مثل الفاظ مناضلة الغيب أو صراع القدر أو قهر الطبيعة. وهذه كلها عبارات لا يقرها الإسلام. والإسلام يؤمن بتدليل الطبيعة لا تحدي الطبيعة. ويؤمن بلقاء الأجيال لا صراع الأجيال.

٤. لا يقر الإسلام 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 خلافتنا الأساسي مع الفلسفات المادية. ومفهوم التوحيد هو تمييزنا الأصيل عن الفلسفات الوثنية.

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



٥. في الإسلام ليس الإنسان شريكاً على وجه الإطلاق. وليست عليه مسؤولية خطيئة سابقة، وليست الخطيئة متأصلة في كيانه. هذه وجهة النظر المتشائمة التي لا يقرها الإسلام. وليس الإنسان من طبيعة صالحة خيرة على إطلاق القول. والإسلام يرى أن في الإنسان طبيعة الخير والشر. وأن إيمانه بالله هو الذي يريده عن الشر. وليس الإنسان عبداً لموارثته أو لبيئته، بل إنه قادر بالفهم لمهمته أن يحرر نفسه من كل الأخطاء. وكل موروث يمكن تغييره ولا تصد الموارث أو البيئة النفس الإنسانية عن التحرر والتغيير.

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

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

وبذلك يقضي على كثير من الأخطار التي تواجه الفكر المعاصر، والنفس الإنسانية، والتي هي مصدر أزمة الإنسان الحديث. إن أزمة القلق التي يعانها 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 الإسلامي وهو صادر من قيمه ومقيم على قاعدته لما وقع مثل هذا التمزق، أو

هذه الأزمة. ولعل أبرز مقومات الفكر الإسلامي الأساسية هو: تلك القدرة الدائمة على مقاومة كل عدوان، وظهور القوة المدخرة وبروزها على نحو مدهل 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 الإسلام 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 الإسلام يعارض تقدم الحضارة هو قول مردود، فالحقيقة أنه يعارض تقدم هذا الجانب من الإباحية والإلحاد والنظرية المادية، وهي ليست الحضارة. إن حضارة الإسلام تستهدف ترقية النفس

وتحريرها من قيود الأهواء والشهوات بحيث تصبح ربانية الهدف، إنسانية الطابع تعمل لله، وتنتج بالخير إلى الناس جميعاً.

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

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

١١. من طبيعة الإسلام قدرته على التوفيق ببراعة بين المتناقضات جميعاً دون أن يعميل إلى جانب أو يغلب كفة على أخرى. فهو يدعم الجماعة والفردية، ويربط الروحية والمادية، ويستوعب النفس والعقل الإنساني. ومن



التحرير

علي حسين

التصميم

مصطفى محمد

التصحیح اللغوي

خليل الاسدي

والنفس 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 (الإسلام) باستمرار، أي الوعي العقائدي الجماعي الذي يرتبط في وقت واحد بالتاريخ الدنيوي (الزمني) وبالحالة السوسولوجية الحاضرة وبرؤيا أخرى معروفة.

أن أية قراءة للنص ينبغي ألا تلجأ إلى أسلوب الرفض القاطع أو التفتيد (العلمي) الذي يحقّر 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 لبنائها التقليدية وذلك بواسطة الرفع الزائد من قيمة التراث الإسلامي 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 الإسلامية فحسب وإنما هي موجودة أيضاً في كل بلدان العالم الثالث الواقعة تحت الضغط الهائل لعملية التحديث والتصنيع. لكنها تتخذ في الإسلام مظهراً تراجمياً بسبب أن الصراعات والتمزقات التي عرفها الغرب ما بين التراث والحداثة تزداد تعقيداً وصعوبة هنا نتيجة لانقطاع تاريخيين لم يعالجها حتى اليوم وماها:

١. انقطاع الإسلام الحديث بالقياس إلى الإسلام الكلاسيكي في أعلى نراه الفكرية والإبداعية.

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

إن هذه الملاحظة الأخيرة تدعونا إلى ضرورة القيام بقراءة تفككية، تركيبية للخطاب الإسلامي المعاصر. ينبغي فعلاً تفكيك الأحكام التعميمية المزججة والتبسيطات السطحية الرديئة والتعبيرات الهائجة والأوامر الاعتبارية والهواجس العصابية التي تغذي الوعي الخاطي للخطاب الإسلامي. والأسوأ من ذلك هو أن هذه الأشياء التي عدناها مستخدمة من قبل الوعي الخاطي لهذا الخطاب كنوع من شعور الجماهير بوعياها وبالواقع وبأنها تصبو لتحقيق رسالة تاريخية!

إن تحليلات كهذه سوف تصطدم حتماً بعقبة اجتماعية، ثقافية ناتجة عن هيمنة الخطاب الإسلامي الذي نريد أن نضعه الآن موضع التفكير والتدبر. وكيف يمكن القيام بتحليل كشاف لهذا الخطاب ينزع عنه التقديس والأسطورة، ثم نريد في الوقت ذاته أن يصل تحليلنا هذا -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 الإنسانية خصوصاً. هذا ما يفسر لنا وجود تلك المسافة الدائمة التي تفصل الناس المتخصصين عن الناس العاديين، أو (العلميين) عن الأيديولوجيين، أو العقلايين عن المؤمنين. ينبغي أن نتجنب في الحالة الراهنة التطرف في عقلنة مواقف وجودية معقدة حيث أن الشعائر والعبادات لا تزال ترسخ وتدعم بشدة (التمنجات) الفكرية للبيولوجيا الجماعية (علم النفس الجماعي). لهذا السبب فإننا نعتقد أن الخطاب الإسلامي المتزمت والصحيح سوسولوجياً، لكن الخاطي أو غير المقبول إطلاقاً من ناحية إبستمولوجية، ينبغي ألا يرفض دفعة واحدة ودون نقاش. يجب علينا أن ننفضه من الداخل، في كل بناء تركيبية والتكوينية، وذلك لكي نستمر في التواصل مع أنصاره الذين يشكلون الأغلبية الساحقة في المجتمعات الإسلامية.

عن كتاب تاريخية الاسلام  
١٩٩٩

الدين. ولقد عرف الإسلام (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 الإسلام، إلا إذا اتصل ذلك القائل بالخيانة السياسية. وكما دعا الإسلام إلى تحرير الفكر دعا إلى تحرير الجسم، فالإسلام هو الدين الذين جاء ناقضاً للرق. ٢٠. إن أبرز معطيات الإسلام 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 الإنساني وأصله الرباني. إن ميزة الإسلام 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 والتجديد، وبين الإسلام والإنسانية...

**كيف نقرأ هذا النص؟**

إذا كنا قد خصصنا مكاناً واسعاً لخطاب عدواني واستبدادي ومناقض لأبسط الحقائق العلمية كهذا الخطاب، فإن ذلك يعود إلى أهميته التخيلية سوسولوجياً وانتشاره الواسع من الناحية الاجتماعية، الثقافية. من أندونيسيا إلى المغرب، إلى أفريقيا السوداء وحتى أوروبا وأمريكا. نلاحظ أن نفس الفرضيات والمسلمات،



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 تشكيلها وصراعها خلال تاريخ طويل. ولكنه ليس من معطيات الإسلام، بل إن الإسلام في تكامله وترابط القيم فيه يقيم من الدين والدولة كلا متكاملًا. فالإسلام 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 الإسلام التي خصته بأن يكون نظاماً متكاملًا هو أنه قد قدم مبادئ عامة وأصولاً ثابتة في مجال الشورى والعدالة والمساواة تصلح لإقامة مجتمع متماسك. وتترك للبشرية في تطورها واختلاف عصورها وبيئاتها القدرة على تقرير أسلوب 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 لتغيير المجتمعات. ومن ذلك حدود الله في الزنا والربا والخمر والسرقه.

١٩. الحرية في مفهوم الإسلام ألا يبقى الإنسان عبداً لشهوته ولا عبداً لغير الله، وإلا يخضع لسلطان غير سلطان الخالق. ويأنف أن يكون عبداً للإنسان. والحرية في الإسلام هي حرية جامعة شاملة تقوم على التحرر من قيود الجهل والخرافة والوثنية والتقليد. والإسلام أول من دعا إلى هذه الحرية. ولقد علم الإسلام الإنسان كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة

طبيعة الإسلام الجمع بين الثبات والحرية. وهو يقيم الحركة في إطار الثبات وعلى قاعدته. وهو في نفس الوقت الذي لا يقر فيه التصعب والتزمت، لا يقر الانطلاق والحرية غير المنضبطة. والإسلام يطالب المسلمين بالحرية 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 الإسلامي، وكذلك التفرقة بين مراحل القوة ومرحلة الضعف. إن المبادئ الأساسية للإسلام ستظل قابلة للتطبيق، لأنها مثل أعلى في الأصلية. ولا ريب أن توقعه وتغلب مذاهب أخرى عليها في هذا العصر ليس إلا عرضاً من أعراض ضعف المسلمين وعجزهم عن القيام على منهجهم وهو عرض زائل يمر بكل الأمم. ثم تكون البقعة عاملاً على تجاوزه. وفي المبادئ الإسلامية من المرونة والسماحة ما يصلح للمجتمع البشري كله، ويقدم له صدق الحلول لمشاكله وقضاياها 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 يتروكا النتائج لله. ومن هنا كانت عقيدة الإيمان بالقضاء والقدر سر عظيمة للمسلمين الأولين، لأنهم أخذوا في الأسباب وبدلوا وجههم في استقصائها إنفاذاً لأمر الله. ولم يأبهوا للنتائج الضارة المؤلمة، رضاء بقضاء الله. فإناؤا بالحسينيين، 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 مكثرئين، واستصغار الدنيا وزخرفها.

١٤. إن أثر الإسلام واضح في كل الثورات التي قامت على القيود التي تمنع العقل من التفكير، أو تفرض جماعة خاصة تحتفظ بالأسرار وإيها ترد الأمور ومن الإسلام 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. وبالإسلام انطلقت الدعوة إلى التحرر من عقائد الأبناء 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 والإسلام انتقلت البشرية من منهج التأمل النظري إلى التجريب، وإخضاع الأمور للبحث العلمي. ومن مفهوم القرآن انطلقت الدعوة إلى مقاييس الإيمان بالله وإعلانها على مقاييس العصبية والعنصرية، وخلق الجماعة التي تربطها رابطة الفكر والعقيدة بدلاً من الدم والعنصر. ومن منطلق القرآن تحرر الإنسان من أخطار البحث عن الله والكون، والموت والبعث.

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

١٥. لقد عجز العلم عن تقديم تفسير نهائي لكل الأشياء. وفي الإسلام 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 الإسلام في أغلب هذه النضالات رمزاً للمقاومة الروحية ضد الاحتلال والاستعباد الاستعماري، وكان الضمان لاستمرار وحدة اللغة والثقافة، وكانت تتجسد فيه كل القيم النبوية التي لم تكن متوفرة في ظل الاستعمار.

١٧. الحركة قانون من قوانين هذا الكون، ولكنها ليست حركة مطلقة من كل قيد، وليست

# محمد أركون

## 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 تاريخاً شديداً الوجد، وهم يعرفون أن الخلاص غير وشيك، هذا المثقف العربي لا يفهم أهله في غالب الأحيان، مهمش، أو متنبؤ،" في باريس التي وصلها بداية الخمسينيات حاول الفتى الجزائري القادم من منطقة القبائل أن يتطرق في الأفق الشاسعة التي اتسعت أمامه و كان كلما تقدم في سبيل المعرفة، يكتشف سعة الهوة بين عالم الفناغات البليدة والراسخة وعالم العقل الذي يعمل من أجله ويصبو إليه، كما لو أن عليه أن يجتاز قروناً في سنوات معدودة، إلى أن وقع ذات يوم على أبي حيان التوحيدي، "أخي الروحي والثقافي، المهمش في الدولة البويهية".

ليجد فيه القربى والسوى، 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 متفطن في جميع أنواع العلوم، فهو شيخ في الصوفية، وفيلسوف في الأدباء وأديب في الفلاسفة.

أتأمل مؤلفات محمد أركون التي أخذت حيزاً على الرف، وأسأل: هل كان يريد أن يقول لنا أنه عاش غريباً؟ 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 عباها؟ 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 ترجمتا حديثاً لأركون وهما: "الأنسنة والإسلام"، و"نحو نقد العقل الإسلامي"، فالرجل وقد تجاوز الثمانين إلا أن فكره لا يزال متوقفاً نعرف نحن قراؤه أن كاتبنا المفضل كان مريضاً، يكتب، ويتألم ويفكر. يرفض أن يترك قلمه قبل أن يترك دنياه، أنه 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 لأن يحدث ثورة في الفكر الإسلامي والعربي طارحاً 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 مجالته".

كمادة الموتى يوغل أركون في الصمت.. لكن أي صمت لرجل ظل طوال خمسة عقود مائت الحياة وشاغل الفكر، فهو حين يوغل في صمته فإن آثاره ومعاركه الفكرية وكتبه ودراساته وطلبته يوغلون في الحوار، وهم يحفظون بكل حب كلمات معلمهم وينتزعون منها طريقاً للمستقبل، ومهما تنوعت الأساليب التي استخدمها في التعبير عن آرائه وأفكاره، بقي عنده مقصد واحد جلي لم يمل عنه إطلاقاً 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.

