

البوليفونية الاصطلاحية في طروحات "أركون" النقدية

Idiomatic polyphony in Arkoun's Critical propositions

* د/ فوزية بوالقندول

boukandoul Fouzia¹

جامعة الإخوة منتوري قسنطينة -1 - الجزائر

University of the Brothers Mentouri .Constantine 1

boukandoul.fouzia@umc.edu.dz

تاريخ النشر: 2021/03/30	تاريخ القبول: 2021/02/04	تاريخ الإرسال: 2020/11/04
-------------------------	--------------------------	---------------------------

مَجَلَّةُ إِشْكَالَاتٍ فِي اللُّغَةِ وَالْأَدَبِ

تبنى استراتيجية الناقد والمفكر الفيلسوف "محمد أركون" على الممارسة الفكرية التي تؤسس لأنطولوجيا الحاضر، فهو باحث حدائبي بامتياز؛ إذ لم يكن أبدا في طروحاته للمعطى الجاهز أو المنتهي والمقوبل. وعليه فقد تغني مقالنا الوقوف عند إشكالية التعددية الاصطلاحية في كتابات أركون النقدية والفكرية، وذلك من خلال محاولتنا تفكيك شفرة أكثر المصطلحات "أشكلة" على المتلقي. لأجل ذلك اتبعنا منهجا استقرائيا تحليليا انتقينا خلاله ثلاثة مصطلحات أثارَت أسئلة إشكالية في النقد العربي والغربي -على السواء- وهي: الأنسنة - التأويل - الحدائبة، بما تجسده من حمولات نقدية وفكرية وإيديولوجية. وقد توصلنا لنتيجة رئيسة مفادها أن مشروع "الإسلاميات التطبيقية" الذي أسس له "أركون" إنما غايته القصوى هي نبذ ثقافة الإقصاء والعمل على إحياء ثقافة الاستقصاء للنهوض بالعقل العربي فكريا وحضاريا.

الكلمات المفتاح: أنسنة، تأويل، حدائبة، إسلاميات تطبيقية.

Abstract :

The strategy of the philosopher and thinker Muhammad Arkoun is based on the intellectual practice that establishes for the anthropology of the present, he is a modern scholar with distinction, as he has never been left in his thesis of the ready or finished and stereotyped. Our article has therefore , changed to the problem of conventional pluralism in Arkon's critical and intellectual writings, by attempting to decipher the most "problematic" terms on the recipient. Thus ,We have adopted an analytical introspecti approach in which we selected three terms that raised problematic questions in both Arab and Western criticism: humanism, interpretation, modernity, with its

¹ فوزية بوالقندول، boukandoul.fouzia@umc.edu.dz

monetary, intellectual and ideological loads . We have come to the conclusion that the project "Applied Islamism" for which Arkoun founded, is aimed at rejecting the culture of exclusion and working to revive the culture of inquiry to promote the Arab mind intellectually and culturally.

Keywords: Humanization ,Interpretation, Modernity, Applied Islamism.



مقدمة:

نعتزف بءاءة؁ أنّ الخوض فف طروحات "محمّد أركون" الفكرفة والنقءفة لفس بالأمر الهفن أءاء؁ لاسفما أنّ الرءل قء حاصرتة غصة فكرفة شءفءة الوطاءة؁ ما جعله فصرخ مءوفا؁ بسؤاله الابسفمف الكففر: "أفن هو الفكر الإسلامف المعاصر؟"؁ وسط جموء معرفف عربف قابع على صءر الزمن لقرون طوئلة.

لا فنفع هذا السؤال إلاّ من مفكّر وففسوف مسؤؤل؁ فسفطر علىه مقولة فحرفر العقل من سفاحه المحكوم بالفكر الموروث والجاهز والمبثوث ففه والمنتهف. وعلىه؁ فقد كرس "أركون" قرابة نصف قرن من حفاة لبناء مشروعه الفكرف الكففر؁ الءف نهض من خلاله بالسؤال المعرفف واخلل منظومة المعرفة الجاهزة؁ وحاول زحزحة المفاهفم الفقلفءة للخطاب الءفن بفأسفس مشروع "الإسلامفاة الفطفقفة" الءف فجاوز به "الإسلامفاة الكلاسفكفة".

وفنءرء مشروع "الإسلامفاة الفطفقفة" عنء أركون؁ ضمن خطوة منهجفة وعلمفة جرئفة؁ حفث اشءغل على تفكفك شفرفا الفكر الإسلامف؁ وفتح مغالقه فف سفاق فشبّعه بمختلف المنجزاة النقءفة الغربية؁ خاصة أنه فكتب بلسان غربف (الفرفسفة والإنءلفزفة). وقد فعامل "أركون" مع المناهج النقءفة "على نحو بارع وكاشف لا فضافه ففه أءء من المعاصرفن مسءءءما بءلك جملة من المفاهفم الإءرففة الفف فبلورء على نحو خاص فف الألسنة والأناسة والسفمفاء"¹. وهو ما جعل كتاباة النقءفة مسلّحة بفرسانة اصءلاحفة فرءة وممفره ؛ ءلك أنّ الفطفقفاة اللسانفة والسفمفاءفة والبفبوفة وحقف الففكفكفة الفف مارسها على النص الءفن قء أسهمت فف بلورة لغءة النقءفة وآلباة المنهجفة ضمن فنوع معرفف صاأبه فنوع اصءلاحف؁ وهو الأمر الءف لفءا ففنا فف كتاباةه وجعلنا ففساءل إن كان الحشء الاصءلاحف عنء أركون هو من باب الفنوع المفرفاءف

وحسب أم أنه محاولة لتأسيس نقد حدائني متماسك، دعامته الأولى النص ودعامته الثانية المنهج بما فيه من آليات إجرائية وتعددية اصطلاحية؟! وهو ما نحاول الخوض فيه من خلال مساءلة ظاهرة البوليفونية الاصطلاحية عند أركون، بالوقوف على ثلاثة نماذج اصطلاحية شائكة شكلت بؤرة مشروعه الفكري هي: الأنسنة- التأويل- الحداثة.

أولا/ المصطلح الأركوني: بين أزمة الفهم وإشكالية الاستقرار:

لن نذهب بعيدا في البحث عن أزمة فهم المصطلح الأركوني واستقراره في الترجمة، بل سيكون تركيزنا منصبا على أكثر المتلقين قربا من أركون، ونعني به "هاشم صالح" المترجم "الخاص" لكتب محمد أركون الذي اعترف بشكل صريح عن المعوقات التي واجهته أثناء التعااطي مع لغة أركون ومصطلحاته المائزة، يقول "صالح": "عندما ابتدأت بترجمة محمد أركون قبل ثلاثة عشر عاما، واجهتني عدّة صعوبات ليس أقلها الصعوبة التالية: كيف يمكن نقل مصطلحات العلوم الإنسانية الحديثة كعلم الاجتماع، والتاريخ، والأنثروبولوجيا والألسنيات والسيميائيات والابستيمولوجيا وعلم الأديان المقارن... إلى ساحة اللّغة العربية؟"2 وهو سؤال كبير ينم عن الوعي بخطورة ترجمة المصطلحات التي تنهل من مجالات معرفية مختلفة، ولكنها وُظفت من قبل صاحب مشروع معرفي موحد هو "الإسلاميات التطبيقية".

وهو المبرّر للتعددية الاصطلاحية في كتابات أركون، ذلك أنّ إلمام هذا الأخير بمختلف ميادين المعرفة العربية والغربية هو ما أضفى نوعا من التحرر الفكري المتشعب بالتحرر الاصطلاحي. فنحن لا نقرأ لأركون الذي يكرّر نفسه، بل إنّه يدفعنا إلى النبش في حفريات معارفه التي تلقاها على مدى سنين طويلة فهو الرجل الذي فهم "أصول الحداثة الكلاسيكية التي ابتدأت عمليا منذ القرن السادس عشر (لحظة ديكرت في مجال العلم أو لحظة لوثر في مجال الإصلاح الديني)، ثم استمرت في أثناء عصر التنوير في القرن الثامن عشر واستطالت في العصر الصناعي والوطني للقرن التاسع عشر، واكتسحت الشعوب واستعمرتها حتى نهاية الحرب العالمية الثانية"3 ولم يكتف بذلك، بل إنّه صبّ جُلّ جهوده في فهم التراث الإسلامي بكلّ حيثياته خاصة منها الثقافية والفكرية والدينية والحضارية.

وعليه، فإنّه من الصعب جدّا أن نتعامل مع المصطلح بمعزل عن أنساقه الثقافية والتاريخية والفكرية التي يحملها، فكلّ "مصطلح هو جزء لا يتجزأ من تاريخ النقد الأدبي للثقافة التي ينتمي

إليها وعلينا بالتالي أن نعي السياق التاريخي النقدي لذلك الاتجاه عندما نقوم باستيعابه، كما لا يجوز أن يغيب عن أذهاننا أنّ الفكر النقدي بدوره موجود في سياق تاريخي أوسع هو السياق الثقافي والمجتمعي... المرتبط أيضا بآداب الأمم التي تنتمي إليها⁴. وهنا تصير المعضلة أكبر، لأنّ المتلقي لا يأخذ بعين الاعتبار المصطلح بما يحويه من حمولات إيديولوجية وثقافية وحسب، بل إنّه يتأى بنفسه عن المغالطة المنهجية إذا لم يربط الفكر النقدي بوجه العموم بسياقه الثقافي والتاريخي العام. وعليه يصير المصطلح -حينها- أداة فاعلة في يد الناقد، يمكّنه من إضاءة المناطق المظلمة في فكر ما، ذلك أنّ "نجاح مصطلح ما يُقاس بمدى قابليته للتعميم على أوسع الأوساط أو عدم قابليته، فإذا كان فقط قابلا للانطباق على بيئته الأصلية بقي محدود الأهمية"⁵. ولكن السؤال الإشكالي الذي يطرح نفسه هنا: إلى أيّ مدى يمكن أن يحجب المصطلح "الصعب" أو "الشائك" حقيقة المعرفة التي يحتويها؟

يعتقد المتلقي لكتابات محمد أركون أنّ خطابه النقدي عصيّ على الفهم والإدراك وذلك بالنظر إلى "عسر مصطلحاته، ظانًا أن لو كان الأداء الاصطلاحي على غير ما هو عليه لأمكنه أن يدرك كلّ العلم الذي حملته اللّغة له، وترى البعض قد انبرى مُجَاهرا يرمي الخطاب النقدي بالإلغاز مُشهرًا بما ظنّه إغلاقًا في المصطلح، وطاعنا في من لا يواصي أمره بتقديم مادّة العلم بعد ترك جهازه الاصطلاحي"⁶. إنّ كثيرا من هذا الكلام يتمتع بالدقّة والصّحة، ولكنّ الواقع أنّ كتابات أركون من العمق ويُعدّ النّظر بحيث تستعصي على ذوي الثقافة المحدودة أو الميسّجة، الوصول إلى كنهها؛ ونستطيع القول -دون عقدة ثقافية- إنّنا بحاجة ماسّة إلى قراءة أخرى لتراثنا الفكري والنقدي والدّيني غير تلك القراءة التي ألفناها في مناهج التعليم وكتب التاريخ الإسلامي وبحوث الأكاديميين المربطين بسلاسل فولاذية إلى ما توصّل إليه أسلافنا، مع أنّ هؤلاء لم يكتفوا بما جاء به السابقون عليهم -كما فعلنا- بل أعادوا النظر فيه وطوّروه بما يرونه -آنذاك- يتماشى ومقتضيات المعارف الإنسانية الجديدة.

إنّ طروحات "محمد أركون" النقدية والفكرية، لا تحتاج إلى تفكيك شفرتها الاصطلاحية وحسب، فقد يكون هذا الهمّ يسيرا مقارنة بالشفرات الفكرية الشائكة التي تنبش فيما لم ينبش فيه غيره -ما أدّى إلى سوء فهمه وتصنيفه من قبل كثير من الدّارسين- إنّها كتابات إشكالية لأنّ المنظومة الاصطلاحية الأركونية لا تعاني تشويشا مصطلحيا أو فوضى مفهومية، بل على العكس

من ذلك تماما، إنّها طروحات بمصطلحات "مفكرّ فيها" بشكل دقيق، ولكنّ المعضلة تكمن في ترجمتها؛ فهي مصطلحات صعبة الفهم في لغتها الأولى التي كُتبت بها (الفرنسية والإنجليزية)، فضلا عن صعوبتها بعد الترجمة إلى اللغة العربية - هذا إن تُرجمت على الوجه الذي يقصده الكاتب-، يقول "هاشم صالح"، مترجم كتب أركون، عن هذه المعضلة: "اكتشفت من خلال التجربة أن الترجمة لا يمكن أن تنجح إذا كانت حرفية خارجية (بمعنى عدم انخراط المترجم في عمق الفكر الذي يترجمه). ولكن اكتشافا لأضرار الترجمة الحرفية كان متأخرا نسبيا للأسف... (وهذا هو السبب في ظهور الطابع الحرفي على ترجمات الأولى) بالطبع ينبغي أن يكون المترجم كالمؤلف، واسع الإطلاع وقادرا على فهم أدق النظريات والمصطلحات العلمية"⁷. وقد ضرب لنا المترجم مثلا عن الاضطرابات الترجيحية التي واجهته - وحاول التخلص منها بالبحث والاستقراء وتعميق المعارف- حينما تعامل مع بعض مصطلحات "فوكو" التي يوظفها أركون في كتاباته، خاصة منها مصطلح (Epistémè)⁸ الوارد في كتاب فوكو "الكلمات والأشياء"، إذ لجأ بداية إلى ترجمته بكلمة "ابستيمي" مع إردافه بجملة شارحة هي: "بمجملة المسلمات الضمنية التي تتحكم بكلّ الإنتاج الفكري في فترة معينة دون أن تظهر إلى السطح..." وبعد تعمّقه في القراءة والبحث حاول ترجمة المصطلح إلى "المنظومة الفكرية" ثم "نظام الفكر" في محاولة منه للبحث عن الاستقرار الاصطلاحي، إضافة إلى مصطلحات أخرى واجهته وكان عليه فعلا أن يجد لها المقابل الحقيقي، كمصطلحات "المفكرّ فيه"، "اللامفكرّ فيه"، "المستحيل التفكير فيه"... والأمثلة على ذلك في الواقع كثيرة وقد شرحها المترجم في مقدمته، ما يوحي فعلا بصعوبة مهمته في التعامل مع مصطلحات أركون "الفرنسية" ممّا قد "يترتب على ذلك خطورة الاستعمال الاعتيادي في المصطلح لأنّ التحكم في المصطلح هو في النهاية تحكم في المعرفة المراد إيصالها والقدرة على ضبط أنساق هذه المعرفة، والتمكن من إبراز الانسجام القائم بين المنهج والمصطلح، أو على الأقل إبراز العلاقة الموجودة بينهما، ولاشك أنّ كلّ إخلال بهذه القدرات من شأنه أن يخلّ بالقصد المنهجي والمعرفي الذي يرمي إليه المصطلح"⁹. وهذه معضلة أخرى، فسوء فهم المصطلح يعني سوء فهم مستعمل المنهج الذي تأطّر داخله هذا المصطلح، خاصة عند أركون الذي شكل المنهج عنده لبنة مركزية ودعامة أساسية في بناء مشروعه النقدي الكبير. ولا يمكن بأي حال من الأحوال أن نفصل المنهج الذي تبناه عن المقاصد التي أرادها. لاسيما أنّ البيئة الفكرية الغربية التي عاش فيها "أركون"

قد دفعته للاستفادة من المناهج التي لم يُسبق إليها، خاصة في دراسته للتراث الديني الإسلامي. وقد أكد "أركون" على مسألة الاشتغال العلمي ضمن منهج محدد بقوله: "ينبغي على المنهج أن يدرس الظواهر من خلال التداخل والتفاعل المستمر بين نسق الروح من جهة ونسق الأشياء المادية الواقعية من جهة أخرى، فالتأملات الأكثر تجريدا والأكثر مجانية من حيث الظاهر، لها دائما علامة مع بواعث فردية"¹⁰.

ما يعني أن المنهج ينأى بنفسه وأدواته عن الممارسة الأحادية ذلك أنّ الخلفيات الفكرية والفلسفية والثقافية هي المتحكم الأول والأخير في صوغ هذا المنهج، وبالتالي فإنّ "استعمال كلمة "المنهج" تحيلنا بالضرورة إلى أساسه الميتافيزيقي ونعني به: ذات- طريقة- حقيقة، ثم إنّ "مناهج" العلوم الإنسانية لا تستطيع التفكير في حدودها الابستمولوجية وحدودها اللسانية وحدودها الميتافيزيقية"¹¹، وهو ما حصل مع "أركون"، إذ تعامل مع مسألة المنهج من منطلق فكري مفاده أن العلوم الإنسانية، هي علوم بلا حدود، وليس أذل على ذلك من تبخّر أركون بين التاريخ وعلم الأديان من جهة، وبين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا من جهة ثانية، ناهيك عن الفلسفة (الغربية والعربية على السواء) معززا كل ذلك بالاشتغال على المجالات الألسنية العامة، كالبنوية والسميائية والتفكيكية ومركزا جل اهتمامه على مقارنة النصوص الدينية الإسلامية، على رأسها القرآن الكريم والحديث الشريف، في محاولة منه "لتحريتنا -ولو للحظة- من الهيبة الساحقة للنص، هذه الهيبة التي تحجب عنا حقيقة ماديته اللغوية (أي حقيقة كونه مكتوبا بحروف لغة بشرية معينة وطبقا لقواعد نحوها وصرفها- هي هنا اللّغة العربية)"¹². ولكن هل من عمق في التفكير حتى يفهم المتلقي (العربي) ما هدف إليه أركون؟!.

ثانيا/ الجهاز الاصطلاحي الأركوني: نماذج عن التعددية:

1- الأنسنة: من القطيعة مع اللاهوت إلى تفوق الثقافة العالمية:

جاء في الموسوعة الفلسفية أنّ كلمة "أنسنة Humanisme مشتقة من الكلمة اللاتينية Humanistas، وتعني: تعهّد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي يكون بها جلاء حقيقته، على أنه إنسان مميّز عن سائر الحيوانات"¹³. ما يعني أنّ انفراد الإنسان بالفكر (العلوم) هو ما يجعله مميّزا عن باقي الحيوانات، وهو ما يكسبه أيضا سمة البشرية التي تتعالى على كل السمات

الأخرى للمخلوقات الموازية لهذا الإنسان في اقتسامها معه لرقعة العيش وزمن الحياة المشترك بينهما.

كما تعرّف "الأنسنة" أيضا بأنها "مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، واستبعاد كل ما من شأنه تغييره عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية أو بتشويبه باستعماله استعمالا دوتيا؛ دون الطبيعة البشرية"¹⁴. وبهذا يكون الإنسان هو مركز الكون وهو بؤرة المعرفة الإنسانية. ولعلّ هذا التعريف يركز على مفهوم "الأنسنة" الذي شاع في عصر النهضة، حيث كانت "الأنسنة" تعني "التركيز على الآداب وتطوير المرء لذاته بالتعليم والتربية والتمرس على "حبّ الخير" للجميع من خلال مجالات الفنون الخطائية والسياسية والتاريخ. وقد كان هذا المنحى في عصر النهضة مصدر إلهام لتفسير الوجود الإنساني والكون"¹⁵.

وقد تبلور مفهوم "الأنسنة" في الفكر الغربي المعاصر، ليصير، من منظور "سارتر" و"هايدغر" مثالا "لقطبة حاسمة مع كل نظرة لاهوتية قروسطية"¹⁶ صادرت كيان الإنسان باسم الإيمان؛ وتمثل في الوقت نفسه تأسيسا لفلسفة جديدة -لرؤية جديدة- تحلّ الإنسان محلّ المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه"¹⁶. ومثل هذا الطرح يجعلنا نستنتج أنّ "هايدغر" قد أسس لهذا المفهوم انطلاقا من بحثه الدائم فيما إذا كان قد بقي للأنسنة أي معنى خاصة بعد انهيار أوروبا نتيجة الدمار الذي لقيته في الحرب العالمية الثانية، التي قضت على الإنسان باسم الإنسان.

والجدير بالذكر أنّ الثقافة العربية لم تعرف "الأنسنة" كمصطلح إلاّ في العقود الأخيرة من القرن العشرين، غير أنّ بعض الباحثين الذين أشاعوه يؤكدون أنّه نزعة أصيلة في الثقافة العربية الإسلامية لاسيما في تيارها الفلسفي الذي نشأ تفاعلا مع المعطيات الفكرية اليونانية في عصور الحضارة الإسلامية الأولى"¹⁷. وعلى رأس هؤلاء الباحثين، نجد المفكر "محمد أركون" الذي وجد نفسه صوتا وحيدا في دعوته لإحياء ما يسمّيه "نزعة الأنسنة" في الثقافة العربية الإسلامية... مشيرا إلى أنّه يصعب الحديث عن "فلسفة إسلامية" ولكن من الممكن الحديث عن "نزعة إنسانية إسلامية"¹⁸.

ويذهب "أركون" إلى التفرقة بين مصطلح "الأنسنة" الذي اعتمده كتعريب للمصطلح الغربي Humanisme و"الزرعة الإنسانية" معتبرا أنّ "الأولى تركز النظر في الاجتهادات الفكرية لتتعقل الوضع البشري وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي البشرية لإنتاج التاريخ، مع الوعي أنّ التاريخ صراع مستمر بين قوى الشر والعنف وقوى السلم والخير والجمال والمعرفة المنقذة من الظلام"¹⁹. ولاشك في أن أركون يقصد "بالظلام" النظام اللاهوتي الذي سيطر على الفكر الغربي لقرون عديدة. وعليه، لم يتوان "أركون" في ربط لفظه "الأنسنة" بالأدب في الفكر العربي، معتبرا أن "كلمة Humanistas اللاتينية تماثل من حيث المعنى أو تطابق كلمة أدب (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة وليس بالمعنى الضيق الحداثي)، فهذه الكلمة تعني ما يلي: وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعترها النقص أي تلم بكل شيء، إنها ثقافة تحتوي على كل المعارف والعلوم وتتجسد في شخصيات تتميز بالأنافة المرهفة والزي الحسن، واللباقة المهذبة، والفهم العالي للعلاقات الاجتماعية. باختصار فإنها تتميز بمراسم صارمة ودقيقة في العادات والسلوك وهي مراسم تهدف إلى توفير الخير لكل جماعة عن طرق تنمية الإمكانيات الجسدية والمعنوية والثقافية للفرد ومساعدته على التفتح والازدهار"²⁰. فالأدب من هذه الرؤية، ومن زاوية كلاسيكية يمثل الثقافة العاملة والمعرفة العليا التي تؤسس لمجتمع راقٍ يحتفي بالقيم المثلى وتفوق الإنسان.

ولما كان مجال الأنسنة في البدء مرتبطا بتحرر البشر من الاضطهاد والظلم والإقصاء، فإنّ أوّل من اعتبر الأنسنة إستراتيجية نقدية هو "أركون"، حيث ذهب إلى أنّ الأنسنة تركز كل القيم التي تعيد الاعتبار للإنسان، ولا شيء غير الإنسان، ومن هذه القيم: العقلانية والحرية والديمقراطية والمساواة، وهي قيم كانت الكنيسة أو الفكر اللاهوتي قد سلبها من الإنسان وجعله شخصا مُقصى من كل ما يمكن أن يربطه بمرتكزات الفكر أو القرار، يقول أركون في نقده للفكر الكنسي: "إنّ الأنظمة اللاهوتية تستمر في إهمال المقولات الأنثروبولوجية، والجانب التاريخي الظرفي من السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي رُسخت فيها الحقائق الإلهية المعصومة، والمقدّسة والعقائدية، ومن وجهة النظر هذه يمكن القول إنّ الأنظمة اللاهوتية تملأ الوظيفة الإيديولوجية نفسها، التي يملأها جدار برلين"²¹. وبهذا يضع أركون شرطا أساسيا للخروج من بوتقة الهيمنة اللاهوتية، ويتمثل في تحقيق ما أسماه بالوعي الأنثروبولوجي الذي يحزّر العقل من التفكير ضمن سياج دوغمائي مغلق وبالتالي يصير كل تفكير منصبا على الإنسان كأهمّ عنصر وشرط من

شروط بناء الحضارة، مما يجعلنا نكتسب آليات جديدة للتعامل مع الثقافات بمختلف مشاربها، آخذين بعين الاعتبار تفضيل "المعنى" على القوة والسلطة، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسّساتي²². وفي هذا السياق نلاحظ أنّ أركون لا يخفي امتعاضه المتكرّر من الدوغمائية⁽¹⁾ المسيّجة، بل يعتبرها عائقاً أمام تحقيق مشروع الأنسنة، فالدوغمائية -حسبه- هي "مجموعة العقائد الدّينية والتصورات والمسلّمات والموضوعات، التي تتيح لنظام من العقائد والأعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخّل نقدي، سواء من الدّاخل أو الخارج، فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون إستراتيجية معينة، ندعوها إستراتيجية الرفض، تستخدم ترسانة كاملة من الإكراهات، والمجريات الاستدلالية والشكلانية التي تُتيح المحافظة على الإنسان، أو تحييشه وتعبئته إذا لزم الأمر"²³.

ولعلّ هذه الحرب التي أعلنها أركون على الانغلاق والدوغمائية -في جُلّ ما ألفه من كتب- يبرّر لها بكون الدوغمائية تُحوّل دون تغيير الشخص لجهازه الفكري والعقلي، أي أن الانغلاق على الأحكام القيمية المسبقة يشلّ الفكر ولا يبعث على التجديد، بل ويغلق كلّ أبواب الاجتهاد التي تتفتح كلّ مرة أمام ما يجد ويتجدّد من مقتضيات العصر، ولكن أركون يربط عملية تغيير الشخص لجهازه الفكري بالشروط الموضوعية لذلك، بل يقول إنّ هذا التغيير لا يكون إلاّ إذا تطلبت شروط ما ذلك، كالشروط التاريخية والسياسية ومستجدّات العصر وكذا الشروط الفكرية والثقافية.

فالدوغمائية بالنسبة لأركون لا تعدو كونها عائقاً ينبغي تجاوزه، إنّها عملية "تقدّم مفتاح وحيد يفتح جميع الأبواب، والمفتاح الذي من هذا النوع، هو واحد من اثنين، إمّا مفتاح بوليسيّ، وإمّا مفتاح لصوص. وبالفعل، كان تعاملنا مع ماضينا أشبه بالتعامل البوليسي والتعامل "اللّصوسي"؛ كُنّا إمّا نستنطقه بالقوّة، قوّة القوالب الجاهزة ليعطينا ما نريد، أي ما تقرره النظرية سلفاً، وإمّا نفتتح منه على عجل ما يروي ظمأننا"²⁴. إنّها عملية "قصف" النّص بالنظرية الجاهزة، وما أكثر ما صادف الدّارسون معوقات تطبيق الآليات -الغريبة على وجه التخصيص- على نصّ عربي قديم، والحقيقة أنّ تراثنا قد أصابه كثير من الظلم المنهجي والتحليلي؛ ذلك أنّنا حملناه قرارات النظرية البعيدة عنده من حيث المنطلقات والتصورات والتجليات، ما أدى إلى نوع من الشرح بين النص والنظرية، فالنص له خصوصيته التاريخية والثقافية، والنظرية تحكمها الخلفية

الإيديولوجية والفكرية والفلسفية لأصحابها، وما أكثر ما تصادمت النظرية بالنص، وتساءل الدارسون، أين الخلل؟ أهو في النظرية أم في النص؟ ثم اكتشفوا -بعد جهدٍ غير مُجدٍ- أنّ النص بلبؤسه الخاص لم يستطع أن يتحمّل ما حاولت النظرية أن تأخذه منه، وقليل جدًا من تمكن من ملاءمة النظرية مع النص، ونعتقد أنّه إنجاز فكري يجب أن يُلنفت إليه للخروج من مأزق صدمة النظرية مع النص.

وإذا كانت الدوغمائية المسيّجة والمنغلقة على ذاتها عائقا في سبيل تحقيق الأنسنة الفعلية، فإنّ "اللامفكر فيه" *L'impensable*، هو الجدار المتين الذي يغلق كل السبل والمنافذ أمام أي تطور فكري أو عقلي. إذ يرى أركون أنّ "اللامفكر فيه" أو ما أسماه "المستحيل التفكير فيه" يحتل مساحة كبيرة من التفكير الإنساني، وأنّ هذه المساحة يجب أن تُفكّك وتُغربل حتّى لا تتعاطم مقولة اللامفكر فيه أكثر فأكثر؛ لأنّ مشروع الأنسنة -حسبه- يتنافى كلية مع هذه المساحة ومنطقها، فهو مشروع يقوم في الأصل على "الاعتراف بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية، وتلك صفة من الصفات الأساسية التأسيسية للموقف الإنساني، وقد كانت هذه التعددية سائدة مقبولة، معترفا بمنافعها في فجر الإسلام وضحاها"²⁵. ما يعني أنّ مبدأ الأنسنة لا يقصي الآخر، بل يتعايش معه باختلاف؛ وذلك من باب قبول التعددية بمختلف توجهاتها، ولا أدلّ على هذه الحالة الثقافية من أوضاع المسلمين مع مخالفتهم العقيدة في فجر الإسلام، إذ سادت ثقافة التعايش بين المسلمين والمسيحيين واليهود، مع حفظ حقوق كل جماعة، وهو وعي لا يتوفّر لنا اليوم، أو على الأقل، لا نعثر عليه بالقدر الذي كان سائدا في بداية الإسلام.

ويذهب أركون أبعد من ذلك حينما يحدّد الغاية الكبرى من تسليط الضوء على اللامفكر فيه وتفكيكه ودراسته من خلال "إغناء التاريخ عن طريق إضاءة الزّهانات (المعرفية والثقافية والإيديولوجية) للتوترات الموجودة بين مختلف التيارات الفكرية، وإيجاد حركية الفكر الإسلامي المعاصر، بتركيز الاهتمام على المشكلات التي كانت قد أقصيت والطابوهات أو المحرّمات التي أقامها، والحدود التي رسمها، والآفاق التي توقّف عن التطلّع إليها، وكل ذلك حصل باسم ما كان قد فرض -تدرّجيا- على أنّه الحقيقة الوحيدة"²⁶. وفي هذا دعوى صريحة من أركون لإمالة اللثام عن القضايا الشائكة التي تمّ إقصاؤها من الفكر العربي، كما قد أقصى كثير من التاريخ الحقيقي للمجتمع الإسلامي، ما جعل المتلقي العربي يخضع لبرجعة مسبقة على استقبال الوجه المشرق من

التاريخ والتراث الفكري، وهو ما نلمسه في مناهجنا التعليمية وكتبنا المدرسية، ما أدخلنا في حالة من التقديس الكلي والشامل لماضيها دون محاولة منا للبحث عن الوجه الآخر (المظلم) من هذا الماضي، وهذا ما يدعوه أركون "بالجهل المؤسس" لأن الحكومات العربية تبذل جهودا خيالية (مادية واقتصادية وبشرية...) في بناء المؤسسات التعليمية وتجهيزها وتأطيرها بالكوادر اللازمة، ولكنها في واقع الأمر تجمّد تفكيرنا وتغلق علينا في دائرة ضيقة، هي دائرة "الجهل" بالتاريخ والحقائق، وكل ذلك يتم تحت أعين المتخصصين والمؤرخين والمثقفين الذين قبلوا الواقع على أنه الحقيقة الوحيدة المتوفرة إلى الآن.

وقد أفاض أركون في سرد الأمثلة التاريخية عن مسألة تعاضم مساحة اللامفكر فيه وتقدس القضايا التي لا يريد الفكر البشري أن يفكر فيها شأن "مسألة تاريخ النص القرآني وتشكّله، وتاريخ مجموعات الحديث النبوي، ثم الشروط -التاريخية والثقافية- لتشكيل الشريعة ثم مسألة الوحي، ثم مسألة تحريف الكتابات المقدسة السابقة للقرآن، ثم مسألة القرآن؛ مخلوق هو أم معاد خلقه -أي غير مخلوق- ثم مسألة الانتقال من الزمانية الدينية إلى سلطة الدولة والقانون القضائي، ثم مسألة مكان الشخص البشري، ثم حقوق المرأة"²⁷.

كل هذه المسائل، وغيرها، لم تلق الحظوة من الدراسة في الفكر الإسلامي وهو ما جعل أركون يلفت الانتباه إليها لأهميتها، وذلك ضمن إطار منهجي أسماه "الإسلاميات التطبيقية" كآلية تسعى لأنسنة النص الديني المقدس من خلال طرح أسئلة شائكة لم يسبق للعقل المسلم أن طرحها من قبل، وذلك بهدف خلخلة منظومة "المحرمات الفكرية" واختراق "اللامفكر فيه" وتجاوز كل "النبغيات" (من ينبغي) للوصول إلى بناء حداثه حقيقية، ولن يتمكن العقل البشري من بنائها ما "لم يقرر تصفية الحساب مع "التراث النيولوجي"، وهو ما جعل أركون يفسر شيوع ظاهرة التطرف الديني بالقراءة المنحرفة للنص، أو ما أسماه بالتفسير الحرفي للنص المقدس، وهو تفسير يركز على بتر الآيات عن سياقاتها وتحويل آثار المعنى إلى معنى مطلق لا يطاله التغيير"²⁸.

وفي حديثه عن مهام الأنسنة، وظّف أركون مصطلح "الأشكلة" ويعني به جعل القيم الموروثة إشكالية ونزع البدهة عنها ونقدها من أجل زحزحتها أو توسيعها أو تجاوزها إذا لزم الأمر، فلا يمكن تأسيس لاهوت جديد إلاّ على أنقاض لاهوت قديم، وذلك بعد تفكيكه ونقده، وبالتالي فإنّ أركون يُؤشّكل كل المواقع التقليدية للفكر الإسلامي، أو يجعلها إشكالية. ومن المعلوم

أثما تفرض نفسها على الناس على أثما يقينية أو صحيحة بشكل مطلق²⁹. وعليه، فإنّ على الأنسنة أن تضطلع بعملية أشكلة المنظومة القيمية للخطاب الدّيني بغية خلخلة مركزاتها الروحية والمعرفية وحتى الاعتقادية (قوة اعتقاد الإنسان لها). وقد فضّل أركون فيما أسماه بالمنظومة القيمية معتبرا إياها: "مُجمل المبادئ والمسلمات والتحديدات المرتبطة بالموضوعات الكبرى، المشكّلة للاعتقاد الدّيني، وهذه الموضوعات هي: الوحي، كلام الله، الخلق، الميثاق، الوظيفة النبويّة الخطاب النبويّ، الكتابات المقدّسة، الكتاب بالمعنى المتعالي والمثالي للكلمة، قانون الكتابات المقدّسة، الإيمان، الطاعة، المحبة لله، تسليم النفس لله، الإنسان على صورة الله، القانون الإلهي أو الشريعة، العدالة الشعائر والعبادات، البعث والنشور، الحياة الأبديّة، الخلود، التّجاة في الدّار الآخرة"³⁰.

وقد تبنّى أركون مقولة التوحيد الشهيرة: "الإنسان أشكّل على الإنسان". وحتى يتصالح هذا الإنسان مع ذاته يرى أركون أنّه عليه إتباع طريقة علمية تتجسّد سياسيا، وتتجسّد في نظام أخلاقي معيش على أرض الواقع، كما تتجسّد في نظام اقتصادي فيه شيء من العدالة والمساواة والرّص والحظوظ. هذه هي الأنسنة والترعة الإنسية الحقيقية، والفلسفة القائمة على الإنسان، واحترام الإنسان، وقد عدّه أغلى وأعزّ شيء في الوجود³¹. وبالتالي فإنّ النزعة الإنسية عند أركون، لم تكن حكرا على الغرب وحسب، بل إنّ التوحيد بفكره "الأنسي" عندما عبّر عن هذه المشاكل لم يلفظ عبارة "موت الإنسان" كما فعل "فوكو"، وإثما كتب كتابا بعنوان "الإشارات الإلهية" وكتابا آخر بعنوان "المقاسبات"³². ما يعني أنّ "فوكو" جعل الإنسان المعاصر مستلبا ومخترقا من طرف الثقافة والتكنولوجيا، كما حوّله إلى نوع من الاختراع والابتكار الممتد للذات، بينما انكبّ التوحيد على دراسة علاقة الإنسان بالله بطريقة علمية في محاولة منه للبحث بعقلانية في مسائل فكرية هي غاية في التجريد والرقي.

2- التّأويل: رحلة "التوليد الهدّام للمعنى":

يُحدّد مصطلح التّأويل الذي هو ترجمة عن الكلمة الفرنسية *Interprétation* بأنّه "تحديد المعاني اللّغوية في العمل الأدبي من خلال التحليل وإعادة صياغة المفردات والتركيب ومن خلال التعليق على النّص، مثل هذا التّأويل يركّز عادة على مقطوعات غامضة أو مجازية يتعدّد فهمها. أمّا في أوسع معانيه فهو توضيح مرامي العمل الفنّي ككل ومقاصده باستخدام وسيلة اللّغة، وبهذا المفهوم ينطوي التّأويل على "شرح" خصائص العمل وسماته مثل النوع الأدبي الذي

ينتمي إليه، وعناصره وبنيته وغرضه وتأثيراته³³. فالنص بوجه عام يصير ممارسة خطابية *Pratique discursive* - كما عبّر عنها أركون- إذ تخضع هذه الممارسة إلى التأويل بمختلف إجراءاته، وعلى رأس هذه الإجراءات: التفكيك *Déconstruction*، لا نجزم بأنه تفكيك على الطريقة الديريدية (نسبة إلى دريدا) وحسب، ولكن هذا لا يفي أن تكون التفكيكية التي تعني هدم النص ثم إعادة تركيبه، هي جوهر عملية التأويل بالنسبة لأركون، وقد عبّر عن هذا التفكيك عندما لم يُخف إعجابه بجملة تعود إلى "جوليا كريستيفا" هي: "التوليد الهدام للمعنى" (*La genèse destructrice de sens*) المعنى الذي لا يبني ويتشكل إلا لكي ينهدم وينهار. فالمعنى يتشكل عن طريق تدمير المعنى أو على أنقاضه، ينبغي تدمير المعنى القديم الضيق الذي لم يعد ملائما لكي يحلّ محله معنى جديد أكثر رحابة واتساعا³⁴.

بل إنّ اللافت في ذلك أنّ أركون يؤكّد على ضرورة إعمال التفكيك حتى يتسنى للعقل فهم النصّ الديني مثلا، فهما موضوعيا بعيدا عمّا أسماه بـ"الإسلاميات الكلاسيكية" *Islamologie classique*، وهو مصطلح "ذو توليد معاصر، فقد أخذ يحلّ محلّ مصطلح الاستشراق منذ فترة حديثة العهد في البيئات العلمية، وسبب ذلك هو أنّ المصطلح الثاني -الاستشراق- أصبح مثقلا بالدلالات الإيديولوجية والجدالية، نظرا لارتباطه بالاستعمار من جهة، والهجوم الشديد الذي تعرّض له المستشرقون من قبل المسلمين من جهة أخرى³⁵.

وقد انبنى النقد التأويلي عند محمد أركون على ازدواجية واضحة تتجسد في "تقويض الخطابات الاستشراقية من جهة، وتقويض الخطابات الإسلامية من جهة أخرى، في اتجاه تأسيس: فكر علمي للدراسات الإسلامية أو ما يسمّيه بـ"الإسلاميات التطبيقية"³⁶. وهو -على ما يبدو- المبرر الذي جعل أركون في مواجهة دائمة مع صنفين من الخصوم: الموالون ولاءً تاماً للمركزية الغربية والمنغلقون انغلاقا دوغمائيا داخل المركزية الإسلامية. وعليه، وانطلاقا من انتقاد الخطابات الاستشراقية، والخطابات الإسلامية، يخلص محمد أركون إلى ضرورة تدخل الفكر العلمي في المجال الإسلامي. فالإسلاميات التطبيقية تكتسب مشروعيتها من تفكيك الخطابات الاستشراقية باعتبارها متمركزة على ذاتها، وباعتبارها تركز اهتماماتها على النصوص الإسلامية الكبرى³⁷. ممّا يعني أنّ التأويل لهذه النصوص لا يكون مجرد قراءة سطحية لمعطى عقدي أو تشريعي، بل هي قراءة تتأسس على آلية إعمال العقل في فك شفرة المفاهيم المشكّلة، مع ضرورة

خلحلة أرضية اللامفكر فيه حتى يخرج العقل "الإسلامي" من بوتقة القراءات الشارحة المفسرة ولا يتحقق ذلك إلا من خلال قراءة تنبع من داخل النص ذاته لا من نصوص أخرى موازية له، تفسره وتشرحه بما تقتضيه "الروح الدوغمائية" لأصحاب هذه القراءة أو تلك. إن أركون يرفض القراءات الإقصائية اللاغية لإعمال الفكر والعقل.

إنّ القراءة التأويلية التي مارسها أركون على النصّ الديني، تتجاوز - في حقيقتها - القراءة التراثية التي تستند على التفاسير الجاهزة للنصّ الديني، وتخلط بين الظاهرة الإسلامية والظاهرة القرآنية. وقد دعا أركون في آليات تأويله للنصّ الديني ضمن ما أسماه "بالإسلاميات التطبيقية"³⁸ إلى ضرورة التفريق بين "الخطاب الشفهي" و"الخطاب المدوّن". إذ يضطلع الأوّل بالعبارات التي تُلَقِّظُ بها النبي صلى الله عليه وسلم طيلة عشرين عامًا من البعثة، ضمن أنساق زمانية ومكانية، وقد عملت هذه العبارات على مرافقة الفعالية التاريخية المتنوعة والخصبة للنبي (ص)، فيكون - أركون - بذلك قد أزاح اللثام عن "المشروطة اللغوية والثقافية والاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قِبَل متكلم ما، بلغة ما، هي هنا اللغة العربية، في بيئة ما، هي الجزيرة العربية، ثمّ استقبله لأول مرة في التاريخ جمهورها، هو الجمهور القرشي في مكة"³⁸.

أما مسألة تدوين النصّ القرآني فيؤكد أركون أنّ "عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة الخطاب المكتوب (المدوّنة النصّية الرسمية) لم تتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل خطاب شفوي يُدَوَّن، وإمّا هناك أشياء تُفقد أثناء الطريق نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أُثقلت كمصحف ابن مسعود مثلا، وذلك لأنّ عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع على السلطة والمشروعية"³⁹.

نلاحظ من خلال هذا الطرح، أنّ أركون يهدف إلى "تحديد المكانة المعرفية للمعنى المنتج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب الشفهي والتميز بينهما وبين المكانة المعرفية للخطاب المدوّن أو المكتوب وهذا الشيء يعرفه علماء الألسنيات بشكل خاص عندما يتحدّثون عن الظرف العام الذي قيل فيه الخطاب الشفهي لأول مرة"⁴⁰.

فإذا سلّمنا جدلا بالصحة الكلية لهذا الطرح، فإننا نقول إنّ الحديث عن ضياع أو تحريف النص عند انتقاله من المرحلة الشفهية إلى مرحلة التدوين، شيء منطقي جدّا؛ فما أكثر

النصوص التي ضاعت أو بُدلت وحرّفت أثناء مسيرة الانتقال هذه. ولكن هذا الكلام ينطبق، بل إنّه انطبق فعلا وحقيقة على النصوص الدينية الأخرى كالتوراة والإنجيل مثلا، أو على النصوص الحديثية -نسبة إلى الحديث الشريف- التي لاقت ما لاقت من الزيادة والنقصان والتحريف والتبديل حتى الكذب، أو ما يطلق عليه في علم الحديث "الأحاديث الموضوعة".

وقد اجتهد العلماء القدامى في التمييز بين الأحاديث النبوية من خلال تصنيف درجتها بين الصحيحة والحسنة والموضوعة (المكذوبة)، تبعا لما ضبطه علم "الجرح والتعديل" أو "علم الرجال" أو "الرواة". ولكنّ المسألة تختلف اختلافا كليّا وجذريا مع "القرآن الكريم"، إذ لم يتعهد العلماء بحفظه، بل إنّ الله عز وجلّ هو من تعهد بحفظه (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (الحجر الآية 9)، ومن وسائل حفظ الله تعالى للقرآن: أنّ النبي صلّى الله عليه وسلم كان يعرضه لجبريل عليه السلام مرّة كل عام لتثبيته في الحافظة، كما ثبت أنّ الصحابة كانوا يكتبون القرآن فور نزوله على رسول الله (ص).

معنى ذلك أنّه لم تكن هناك مرحلة انتقل فيها القرآن من الشفاهة إلى التدوين مادام الصحابة يسجلون كل آية بمجرد نزولها. وبما أنّ عامل الزمن قد انتفى عن عملية انتقال القرآن من وإلى، فهذا يعني أنّه لم يكن أصلا خاضعا لمقولة "المرحلية" عكس الكتب السماوية الأخرى، والحديث النبوي الشريف، وعكس شعر العرب أيضا الذي تبدّل أكثره وضاع معظمه في الحدّ الفاصل بين الشفاهة والتدوين. ولهذا نعتقد أنّ طرح أركون حول إمكانية التبديل أو النقص أو التحريف الذي طال النصّ الديني هو طرح نسبي غير قابل للتعميم بالنظر إلى الملابس العامة المرافقة لهذه المرحلة من التاريخ الإسلامي.

وعلى ما يبدو، فإنّ قراءة أركون الحداثيّة للنص القرآني نابعة من إيمانه العميق من اعتبار "النص ظاهرة ثقافية تُقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل بالاعتماد على "فتوحات العلم الحديث" وذلك قصد اكتشاف خصائص التفكير الذي جاء النص القرآني ليؤسسه"⁴¹. ما يعني أنّ مقولة التأويل هنا قد ارتبطت -عند أركون- بخطاب الحداثة الدينية خاصة في تناوله للظاهرة الدينية بشكل عام والظاهرة القرآنية بشكل خاص على أساس أنّه لم يفصل في مشروعه الموسوم "الإسلاميات التطبيقية" بين الدراسات النقدية والدراسات الدينية، بل إنّه (أي أركون) انطلق من موقف منهجي مفاده أنّ الدراسات الدينية أو الإسلاميات التطبيقية تتمتع بالصبغة المعرفية

النقدية شرط الخروج من دوغمائية العقل الديني التقليدي والقراءة التقديسية القائمة على التفسير الحرقي للنص.

ولعلّ ما تجدر الإشارة إليه هنا أنّ الخطاب التأويلي الأركوني قد ارتبط ارتباطا وثيقا بفكرة "الوعي بالتاريخ" أو التاريخية النقدية، ولا أدلّ على ذلك من الدراسة التي أفرد لها محمد أركون كتابا كاملا وسمه: "تاريخية الفكر العربي الإسلامي". وتوصيفه للفكر العربي بالتاريخية" نابع من إيمانه الفعلي بضرورة تبيين "الفروق التي تميز بين التاريخ التقليدي للفكر وبين الفكر الجديد الذي أريد أن أفتتحه وأمهده له الطريق"⁴².

ويضيف أركون مبرّرا اعتماده لما أسماه "الفكر التاريخي الجديد" قائلا: "... لكلّ مرحلة من المراحل التاريخية صعوباتها ومشاكلها وما يلائم ذلك من مناهج ومواقف فكرية، وكما أنّ الشافعي ألف رسالته المشهورة ليقتراح وسائل جديدة للاجتهد كإجابة على ما طرأ في العصر العباسي الأول من ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية فكذاك يضطرّ الفكر الإسلامي اليوم إلى إعادة التفكير والكتابة في مسائل الاجتهاد وكل ما يتعلق بنقد المعرفة وأصولها"⁴³. وفي هذا السياق يقترح أركون مصطلح "الجهل المقدس" *La sainte ignorance*؛ إذ يرى أنّ ثمة عقبتين تقفان أمام تقدّم الفكر وخروجه من الجهل "تمثل الأولى في الفهم الشعبي للدين والثانية في الاستغلال الإعلامي لأشكال سوء الفهم من أجل خلق الصور التّمطية عن الآخر، أمّ الدراسات الرّصينة العلمية والأكاديمية فتبقى سحينة رفوف المكتبات والجامعات ويطلق بالتالي العنان لبناء التصورات الخيالية للآخر بوصفه عدّوا"⁴⁴.

أما الفهم الشعبي للدين فلا يكاد يخرج عن دوائر الأضرحة والأولياء والتبرّك بالمعوذتين خوفا من الحسد، ونشر عبادة جديدة هي عبادة الأصنام البشرية التي تمارس الدّعوة إلى تقديس فقه إسباغ الوضوء وأحكام الطهارة والغسل. وأما عقبة نشر ثقافة سوء الفهم، فيتولّاها الإعلام من جهة، والدّرس الأكاديمي من جهة أخرى، وهو ما أطلق عليه أركون أيضا "بالجهل المؤسّسي" *L'ignorance institutionnalisée* في حديثه عمّا تسوّقه "المؤسّسات" الإعلامية والتعليمية والأكاديمية من مغالطات فكرية، تُقولّب العقل داخل نمطية ذهنية مدمّرة، وتؤسس لقراءة "مفسّرة وأخرى مشرّعة تضرب الطوق حوله (أي النص القرآني) وتنقل القداسة

من حيز الكلام الإلهي إلى حيز الكلام البشري... وأجبر المسلمون على التزام رواية واحدة عن الحقيقة، وشنَّ على الخارجين عنها فعدُّوا خوارج أو باطنية أو هراطقة أو مبتدعين أو مارقين⁴⁵.
 والمؤسف في الأمر أن "الجهل المؤسسي" قد كرس لثقافة "التقسيم الإيديولوجي بين غرب الأنوار وشرق الظلمات حيث تمتزج أشكال التعصّب بالمعتقدات الغيبية وبمظاهر العنف"⁴⁶.
 وعليه لا يمكن للفكر الإسلامي، اليوم، الخروج من مأزق النظرة الأحادية للدين وربطه بكل مظاهر العنف التي حصلت في التاريخ الإسلامي وتحصل الآن في الزاكن العالمي، إلا "بقراءة تأويلية ورمزية للحقيقة القرآنية أو الحقيقة كما يصبوغها النص القرآني، والتي يميز فيها الأستاذ أركون بين ثلاثة أشكال من التلقي: - صيغت الحقيقة في البدء على جهة النفي: نفي معتقدات الكفار والمسمّاة في النص القرآني بأساطير الأولين في مُقابل تقدّم أحسن القصص بديلا عنها.
 - ثم صيغت في مرحلة ثانية في شكل إرساء نصوص رسمية مغلقة (Corpus officiels clos).

- وأخيرا صيغت الحقيقة على شكل خطاب مدرسي أو فقهي⁴⁷.
 ونعتقد أنّ أخطر صيغة هي التي انتشرت كالنار في المهشيم من خلال المناهج التعليمية في المؤسسات الرسمية والمنابر الفقهية المختلفة (المساجد- القنوات الفضائية- المدارس الشرعية).

3- الحداثة: من وعي التاريخ إلى أنطولوجيا الحاضر:

لن يكون حديثنا عن الحداثة كمصطلح اتخذ مفاهيم متعدّدة ومطاطية غير محدّدة نظرا لكوته شمل كل المذاهب الفلسفية والتيارات الفكرية المختلفة، وإمّا سيكون تركيزنا على "الحداثة" من وجهة نظر "أركونية". وذلك لأنّ الاختلاف في مداليل هذا المصطلح، ما هو إلا نتاج تحول المصطلح من مفهومه المعرفي إلى مفهومه الإيديولوجي. وبالتالي سيحمل المدلول ماهية أتباعه الفكرية لا ماهيته الحقيقية (إن وُجدت)، وهو ما أسماه بعض المفكرين الحداثيين بـ"الإيديولوجيا العربية المعاصرة"^(*).

ولما كانت الثنائية المتقابلة على الدوام (تراث-حداثة) تتطلب كثيرا من الجهد المنهجي والمعرفي لاستيعاب خطاباتها المختلفة فإنّ من أهمّ مظاهر الانحطاط والانغلاق الفكريين الاعتقاد السائد عند المفكرين والأكاديميين بالمام الفكر العربي واطلاعه الكامل على "القرون الهجرية الأولى التي يعتقدون أنّهم يعرفونها في حين أنّ الواقع يكذب هذا الأمر تكذيبا ويشهد ضده..."⁴⁸.

ما يعني أنّ خروج العقل العربي من وهم الإمام بالمعرفة التراثية صار من ضرورات الحداثة الفكرية - بالنسبة لأركون على الأقل - بما يقتضيه أيضا التفكير بعقل حدائثي في عقل آخر تراثي سابق علينا. وعليه، لا يمكن - حسب أركون - "فصل الفلسفة عن الفقه، ولا البلاغة عن العروض... إنّما الفكر الإسلامي هو هذه الوحدة المعرفية التي تتأطر داخل المنظومة الإسلامية"⁴⁹. وقد تبلورت الحداثة - من منظورها النقدي - عند أركون انطلاقا من وضعه لدعائم ابستمولوجية أساسية حصرها في ثلاث - معقد نوعًا ما - هو ما أطلق عليه: التجاوز (Transgresser) - التحريك (Déplacer) - التخطي (Dépasser).

أما الأوّل فيعني "تجاوز المصطلحات والمفاهيم والعادات والتقاليد النابعة من الرّؤى الثيولوجية التي حوّلت النصوص المؤسّسة إلى "ميتوس" عبر تحييطها في قوالب دوغمائية غير ملموسة"⁵⁰. ولا يكون تجاوزها - في الواقع - إلا عبر آليات تتيح فتح ما أغلق لزمان طويل من قبل معرفة "ثيولوجية" أسهمت - بشكل مخيف - في قبولية النصّ والتفاسير المتعلقة به والشروحات التي صاحبته ممّا جمّد الفكر وحزّم عليه الخوض في اللامفكر فيه أو الممتنع التفكير (المحرّم التفكير فيه).

وفيما يتعلق بمصطلح "التحريك"، فإنّ أركون قد سعى من خلال نقد "الإسلاميات الكلاسيكية" إلى "تحريك بنيات هذا التقليد الجامد في بعدها الثيولوجي حصرها نحو حدود أخرى للمقاربة والتحليل... وهو تحريك يسمح بالكشف عمّا تمّ خنقه وحجبه بواسطة لعبة المخادعة والوهم التي تتعزز عبرها هذه البنيات وتتحجّر"⁵¹. ممّا يعني أنّه حان الوقت أن تغيّر المناهج من آلياتها المقارباتية، ولا تقصف "النص الكلاسيكي" بالمنهج "الكلاسيكي"؛ فلا النصّ ينكشف للمتلقّي ولا المقاربة تصل إلى عمق النصّ. وبالتالي، يضيع المتلقّي بين متاهة نصّ مقفل عصيّ على الفتح، ومنهج جمّد آلياته وقوليتها ضمن ذهنية ترفض أن يؤخذ من غيرها.

أما مفهوم "التخطي" فيشتغل على (تجاوز) "الخطاب الممثل للأعراف والتقاليد، والمتعصب للميتوس، الذي يتحدث من خلال هذه الأطر الثقافية والفكرية، وذلك من خلال إبراز الطابع الديناميكي والتطوري المتأصل الذي يفرض نمطا من التساؤل والمساءلة المستمرين"⁵². وعليه، يكون فعل "التخطي" آلية فعالة للتصدّي لكلّ خطاب يمارس على المتلقّي ثقافة الخوف من كلّ علامة استفهام ثيولوجية؛ ذلك أن العرف والتقليد الجامدين عملا على تكريس "المنوع"

والمحرّم وكذا الحذر من كلّ معرفة قد تفتح مجال الخوض فيما لا يجب الخوض فيه، وأعتقد أنّ ما جعل فكرنا الإسلامي قد تجمد عند حدود اجتهادات السابقين هو سيطرة عقيدة "اليُبُغيات" وكذا إملاءات المفروض والواجب والضرورة. وكل ذلك يمثل جوهر المشروع الحدائثي الأركوني لأن مجال الحدائثة عنده "مفتوح، فهي -أي الحدائثة- مشروع لم يكتمل، فالعقل لا يعرف أية حدود إلاّ الحدود التي يحدّها هو لنفسه، فسيادة العقل كاملة في عصر الحدائثة"⁵³.

وعليه، فقد كان "أركون" جريئاً جدّاً في طرحه حينما صنّف العقل الإسلامي في خانة ما أسماه بالفكر "القروسطي" (أي فكر القرون الوسطى)، حيث يقول: "من المؤكّد أن كل منتجات الفكر الذي يفخر به العرب المسلمون اليوم، منغلّق داخل الفضاء العقلي القروسطي، وهذا يعني أنّ له قيمة تاريخية فقط، ولا يمكن أن يحلّ محلّ الفكر الحديث ومكتسباته"⁵⁴.

وقد وصفت هذا الموقف "بالجريء" نظراً للطرح الذي قد يكون صادماً لكثير من المفكرين العرب؛ ذلك أن أركون لا يرى لمنتجات الفكر الإسلامية من قيمة تجسدها، إلاّ القيمة التاريخية التي تمنحها حق "ملكية" الأسبقية الزمنية للرؤى الفكرية آنذاك، ما يعني أنّ الفكر "القروسطي" ظلّ مسيطراً مقابل أي فرصة لفرض فكر حديث يتمرد على "مغلقات" الفكر المنتهي. وضمن هذا السياق، وقف أركون عند اجتهادات "ابن رشد" حيث رأى أن هذا الأخير قد وظف كل إمكانياته في تنوير عقول معاصريه و"ينبغي موضعه داخل هذا العصر بكلّ الإمكانيات العلمية المحدّدة والمحدودة لذلك العصر، لقد حاول البرهنة على رأيه مستخدماً وسائل عصره، وتوصل إلى نتائج معينة، ولكن هذه النتائج ليست نهائية بخصوص الموضوع ولا تلزمننا اليوم إطلاقاً"⁵⁵. إذن، ما فعله "ابن رشد" في زمانه من جهود، هو قمة الحدائثة الفكرية في عصره، ولكن ليس على العقل اليوم أن يتوقف عند حدود ما توصل إليه "ابن رشد" -أو غيره- في ذلك العصر. لأنّ هؤلاء اجتهدوا من حيث توقف أسلافهم ولم يسلموا بكل ما تلقوه، وكذلك الحال بالنسبة إلى الفكر الحديث، الذي عليه أن يبدأ من حيث انتهى السابقون، ولا يسلم بما توصلوا إليه من نتائج، لأن ما طرحوه ليس في الأصل نهائياً، وهذا هو جوهر "النهضة" الفكرية الحدائثية التي أسس لها أركون، انطلاقاً من مبدأ التفكيك الجذري للماضي وتحريره من الأسيجة التي تقيد حركية الفكر وإبداعية المفكر في الوقت نفسه. وهذا ما أسماه "بالتحريّر الثاني للمجتمعات الإسلامية بعد أن تمّ التحريّر

السياسي، وهذا التحرير الثاني هو التحرير الفكري، وهي دعوة ليست لمجرد إصلاح ديني وإنما لثورة فكرية عميقة تذهب إلى أعماق الأشياء⁵⁶.

إنّ من مقتضيات التحرير الفكري، تحديث العقل الإسلامي، ولا يكون ذلك إلا إذا انطلقنا من مسلّمة مفادها أنّ العقل الحديث هو "عقل مستقل، يخلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة، وهذا العقل يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفاً، إنّه يرفض الاشتغال داخل الأقفاس والسجون"⁵⁷. فالمعرفة الجاهزة أو المحددة مسبقاً، هي معرفة تصير في "ذمة التاريخ" - كما وصفها أركون- ولا يمكن الاتكاء عليها في مواجهة تحديات راهن شائك ملغم، وملء بالأفخاخ. إنّها دعوة صريحة لأن نتعامل مع "الحقيقة" دون أحكام قطعية وبيقينية حتى لا تتحول هذه الحقيقة إلى معرفة أخرى مغلقة ومنتهية وبالتالي "التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة لا محالة إلى سياق دوغمائي مغلق"⁵⁸.

ولا يمكن بأي حال من الأحوال -حسب أركون- أن نتحرّر من عقلية الحقيقة المنتهية إلاّ بعد أن "نقبل شيئاً أساسياً يعبر عن منجزات الحداثة العقلية ألاّ وهي نسبية الحقيقة، ونسبية الحقيقة لا يتعارض جذرياً مع مطلق الحقيقة أو الاعتقاد بوجود الحقيقة كما ساد سابقاً في كل الأوساط الدينية"⁵⁹. ما يعني أنه لا أحد يمكنه الإدّعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة، لأنها في الأصل نسبية، فلو سلمنا بانتهاج الحقيقة، فإنّ ذلك يسيج العقل "المنبتق" أو "الاستطاعي" ويرمي بكل الجهود التأويلية في سلة "اللاّجتهد".

ثالثاً_خاتمة:

لم يكن اعترافنا -في التقديم- بصعوبة الاشتغال على طروحات "محمّد أركون" الفكرية من قبيل المزايدة أو الإدّعاء، فقد ثبت لنا صحة ما اعترفنا به، ذلك أنّ الخوض في القضايا الشائكة التي عرضها أركون في كتبه المثيرة للجدل، من شأنه أن يفتح أمامنا نوافذ مفتححة بعلامات استفهام لا حدود لها، لاسيما إذا تعلق الأمر بالترسانة الاصطلاحية التي وظفها، ما يتطلب منا أيضاً التسلح بقراءة ثقافية تقارب على الأقل المنجز الفكري لهذا العالم الفدّ.

شكلت المصطلحات التي تمّ الاشتغال عليها في هذا البحث صدمة "اللامفكر فيه" بالنسبة للأنتلجانسيا العربية -على وجه التخصيص- ما جعل أركون يؤسس لمشروع متكامل يجمع بين مفاهيم "الأنسنة" و"التأويل" و"الحداثة" هو مشروع "الإسلاميات التطبيقية" الذي

سعى من خلاله إلى نزع صفة "البداهة" عن الاجتهادات الإسلامية الكلاسيكية، وكذا خلخلة المنظومة الموروثة للفكر الإسلامي بالاستناد على مبدأ "التفكيك" و"التوليد الهدّام للمعنى". ولعلّ نصف قرن من الزمن لم يكن كافياً حتى يتمّ أركون ما بدأه، فقد كان الرجل يطمح لما هو أكبر؛ وهو إذابة كل الحدود المعرفية (المحرّم التفكير فيها) بين العالم الغربي والعالم الإسلامي، ولا يتأتى ذلك -حسبه- إلاّ إذا تمّ تحديث فكر المجتمع الإسلامي من جهة، وقطيعة المجتمع الغربي مع ثقافة الاستعلاء والشعور الدائم بالمركزية التاريخية والحضارية والفكرية، من جهة أخرى. إنّه مشروع نبذ ثقافة الإقصاء وتأسيس ثقافة الاستقصاء لإمكانية تجسيد المعطى الإنساني الكامل الذي قد يربط الإسلام بالغرب في ظلّ نهضة حضارية وفكرية شاملة.

هوامش:

- 1- علي حرب: الممنوع والممتنع، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1998، ص119.
- 2- محمّد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى بيروت، ط3، 2006، مقدمة المترجم، ص2-3.
- 3- المصدر نفسه، ص03.
- 4- عبده عبود: هجرة النصوص (دراسة في الترجمة الأدبية والتبادل الثقافي)، منشورات اتحاد كتاب العرب، 1995، ص225.
- 5- محمّد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مقدمة المترجم، ص4.
- 6- عبد السلام المسدي: المصطلح النقدي، مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله للنشر والتوزيع، تونس، 1994، ص12.
- 7- محمّد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، ص05.
- 8- ينظر: المصدر نفسه (مقدمة المترجم)، ص07.
- 9- أحمد بوحسن: مدخل إلى علم المصطلح: المصطلح ونقد النقد العربي الحديث، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 60-61، كانون الثاني-شباط 1989، بيروت، ص84.
- 10- محمّد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1997، ص260.
- 11- توفيق رشيد: تقنية التأويل عند المفكر محمّد أركون، مقال ضمن كتاب: قراءات في مشروع محمّد أركون الفكري (ندوة فكرية)، تقديم/ عبد الإله بلقزيز، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2011، ص72.

- 12- محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص13.
- 13- عبد المنعم الحفني: الموسوعة الفلسفية، دار "ابن خلدون"، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1986، ص71.
- 14- أندري لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1996، المجلد 02، ص 569.
- 15- ميجان الزويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط، 3، 2002، ص47.
- (*) كلمة منحوتة من كلمتين هما: القرون الوسطى.
- 16- عبد الإله بلقزيز: العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص62.
- 17- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص58.
- 18- المرجع نفسه، ص58.
- 19- المرجع نفسه، ص58-59 (بتصرف).
- 20- محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2001، ص07.
- 21- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص26.
- 22- ينظر المصدر نفسه، ص06.
- (*) مصطلح يوظف للدلالة على الجمود الفكري والتعصب للأفكار الذاتية والرفض المطلق للاطلاع على أفكار الآخرين أو تقبلها.
- 23- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص67.
- 24- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1992، ص48.
- 25- محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة، ص14.
- 26- محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1993، ص15.
- 27- المصدر نفسه، ص17.
- 28- ينظر: إبراهيم الطالب: الحداثيون والقرآن الكريم، محمد أركون نموذجاً، جريدة السبيل المغربية، العدد 113، 16 ديسمبر 2011 (المرجع بصيغة PDF).

- ²⁹ - يُنظر: محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.
- ³⁰ - المرجع نفسه، ص122.
- ³¹ - محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص259.
- ³² - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- ³³ - ميحان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص88.
- ³⁴ - محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص267.
- ³⁵ - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص143.
- ³⁶ - توفيق رشيد: تقنية التأويل عند المفكر محمد أركون، ص72.
- ³⁷ - المرجع نفسه، ص86.
- ³⁸ مغزى هذا المصطلح - عند أركون - أنه ليس مفهوماً جدالياً ضد الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق) الذي ولد في القرن 19 في فرنسا على وجه الخصوص... وإنما ينطلق من واقع المجتمعات الإسلامية التي نجد نفسها الآن في فراغ نظيري، للتوسع ينظر: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، فصل الإسلام والعلمنة، ص275.
- ³⁸ - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2000، ص186.
- ³⁹ - المصدر نفسه، ص188.
- ⁴⁰ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- ⁴¹ - ينظر: أمجدة التيفر: الإنسان والقرآن وجهًا لوجه (التفاسير القرآنية المعاصرة) قراءة في المنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط1، 2000، ص72.
- ⁴² - ينظر: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص11 (المقدمة).
- ⁴³ - المصدر نفسه، ص10.
- ⁴⁴ - عبد العالي معروز: محمد أركون والمنتخيل الديني في الإسلام، نحو قراءة أنثروبولوجية للظاهرة الدينية، مقال ضمن كتاب: قراءة في مشروع محمد أركون الفكري، ندوة فكرية (مرجع مذكور)، ص90.
- ⁴⁵ - ينظر: عبد الإله بلقزيز: في تقديم الندوة الفكرية التكريمية عن المفكر محمد أركون، ضمن كتاب: قراءات في مشروع محمد أركون، ص17.
- ⁴⁶ - عبد العالي معروز: محمد أركون والمنتخيل الديني في الإسلام، ص99.
- ⁴⁷ - المرجع نفسه، ص101.
- ⁴⁸ على رأس هؤلاء الحداثيين نذكر عبد الله العروي في بحثه الموسوم: "الإيديولوجية العربية المعاصرة"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995.

- 48 - عبد اللطيف فتح الزين: في النقد والمنهج عند محمد أركون، ضمن: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ص56.
- 49 - المرجع نفسه، ص57.
- 50 - المرجع نفسه، ص58.
- 51 - المرجع نفسه، ص59.
- 52 - المرجع نفسه، ص59.
- 53 - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص320.
- 54 - محمد أركون: ابن رشد رائد الفكر التنويري والإيمان المستنير، ترجمة: هاشم صالح، مجلة عالم الفكر الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 4، المجلد 27، أبريل 1999، ص24.
- 55 - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص08.
- 56 - محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، ترجمة: خليل أحمد (دون مؤسسة طبع)، ط1، 1986، ص100.
- 57 - علي حرب: الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط، 1998، ص208.
- 58 - نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية (الإسلام والسياسة)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1995، ص70.
- 59 - علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1995، ص218.