

السياسة و الوحي في قراءات محمد أركون: الحدود و المنطلقات

بوعرفة عبد القادر (*)

إن الحديث عن الوحي و السياسة في الفكر السياسي الإسلامي يقود حتما للحديث عن مفهوم السلطة العليا و السيادة، و التي لا يمكن حصرها في النظرة الدينية البحتة مثلما هو حاصل في المسيحية أو اليهودية، بل مفهوم السلطة و السيادة العليا يتخذ أشكالا متنوعة يتداخل فيها الشرعي مع الوضعي، و النقل مع العقلي، و الذاتي مع الموضوعي.. و تحضر فيه ثنائيات أخرى أثرت في بلورة الفكر السياسي منذ حادثة سقيفة بن ساعدة.

فالقبيلة حاضرة من خلال العصبية و الشوكة، و التي لا يمكن إلا أن تتبلج آخر الأمر في الحكم و قيام الدولة و إقامة العمران. و إن لم تتبلج ففخر البيوتات يتجلى من خلال التفرعات الفقهية كشرط القرشية، و أمجاد الجاهلية تعود من حيث الاسم و الكنية⁽¹⁾، و من خلال شعر النقائض⁽²⁾

(*) . أستاذ محاضر بقسم الفلسفة / جامعة وهران، الجزائر.

(1). ما فعله يزيد بن معاوية حين قتل الحسين بن علي، و تمثله بالأبيات الشعرية المشهورة.

(2). الكنية التي تفصح مفهوم آخر للسيادة و السلطة فنلاحظه في شخص الحجاج بن يوسف

التقفي الذي سمي نفسه بكليب، و هي إشارة إلى كليب بن وائل ملك بكر و تغلب في الجاهلية، و الذي كان جبارا فتاكاً، و كان الحجاج حاول أن يتمثله في سلوكه و سياسته،

فالسيادة والسلطة مقترنة بالبيت و العشيرة أكثر حتى من القبيلة، ففي ذات القبيلة الواحدة نجد صراعا مريرا بين البيوتات، فقرش كقبيلة تسند إلى شرعيتها التاريخية من حيث كونها موطن بيت الله و مسقط رأس خاتم الأنبياء، تنقسم من الداخل وتنشئت، فالبيت الأموي يجعل من القرشية وجاء إيديولوجيا، لكن في ذات الوقت يُعطله تعطيلًا، لأن الإقرار بالشرعية القرشية يؤدي إلى الإقرار بشرعية بعض البيوتات داخل قرش، وعلى رأسها البيت الهاشمي.

ومنه كان لا بد أن يكون مفهوم السلطة و السيادة مقترن بالقوة، فالبيت الأموي قهر البيت العلوي ثم البيت الزبيرى، وهي أركان البيوتات من خلال العمل الدّعوي، رغم أن البيت الأموي أضعفها لكون أغلب أعلامه دخلوا الإسلام عام الفتح، وكانوا من أكثر أعدائه بأسا وشدة.

إن هذا المدخل التحليلي لا أريد من خلاله التحدث عن مفهوم السيادة و السلطة كما تطرح الآن، بل أريد أن أبين من خلاله أن الفكر المعاصر يحاول

فمفهوم السلطة لا يقتزن في <من الحجاج بشرعية النص و لا يرجع إلى مفهوم الحاكمية، بل السيادة عند الحجاج بن يوسف تتحدد من خلال مفهوم القوة فقط، فالسيف هو علامتها، والدم هو شارتها، وقطع الرؤوس هو قوامها، وصلب الأجساد إعلامها. والدليل على ذلك أن الحجاج ضرب الكعبة و قتل في ساحتها الناس أبل قتل من تمسك بستائرهما رغم أن النص القرآني حرم القتل في الحرم.. وهذا يعكس أن مفهوم السيادة لم يكن نابعا من الشرعية الدينية و لا من تأويل النص القرآني بل كان نابعا من العصبية و منطق البيوتات.

(1). عودة الهجاء والفخر من خلال أعلام تلك الحقبة (الفردق - جرير - الأخطل....)

أن يقحم كثير من المفاهيم التي لم تكن أبدا ممارسة في واقع الحياة السياسية آنذاك.

فلم تكن تلك المفاهيم المتداولة حول سيادة النص و حاكمية الله فقط إلا عند الفئات الأكثر تطرفا وبعدا عن البيت القرشي الكبير، فالخوارج نتيجة كون أغلبهم من الأعراب اتجهوا نحو القول بمفاهيم الحاكمية و تحكيم النص باعتبار الله هو السيد المطلق وهو الحاكم الأوحد.

ومن ناحية أخرى لا يمكن لأي رجل أو قبيلة أن تدعي انتماءها إليه أو القرب منه، فكل المسلمين أمام الله سواء.

لكن رغم تلك المفاهيم نجد الخوارج اتجهت نحو تغليب سلطة الشخص (الزعيم) وممارسة حاكمية الزعيم لا حاكمية الله، فأغلب الفرق الخارجية إنما سُميت بأسماء أصحابها كالأزارقة، والقطرية، والأباضية، والشيبية،...

ومنه نطرح الإشكال التالي: هل يمكن فعلا القول أن الفكر السياسي الإسلامي انطلق من سلطة النص؟ وهل يمكن القول أن السيادة ترتبط بالله كقوة متعالية عن الإنسان؟ وهل يمكن الإقرار بسلطة الدين؟؟ وهل السياسة اقترنت بالوحي فعلا؟؟

إن هذه المسألة تقتضي أن نختار نموذجا لكي نتقدم من خلاله فلسفيا، والقصد من ذلك أن النموذج ما هو إلا أحد قطبي المحاورة، نستدعيه كما استدعى أفلاطون سقراط. ولم نجد خير محاور من محمد أركون لكون كتاباته الفكرية تتسم بمحاولة تطبيق مفاهيم السلطة والسياسة في حقلها الثيولوجي من خلال فلسفته في علاقة السياسة بالفكر الإسلامي.

وقبل التطرق لتلك المسألة، ننبه القارئ الكريم أننا في مدخل المقال قد وضعنا أسس المسألة الفلسفية، وبالتالي سننطلق من السؤال التالي: ما حدود المسألة الأركونية للفكر الإسلامي؟؟ وما حدود المراجعات الفكرية لفكره؟؟ وقبل البدء في عملية التحليل، ننبه أننا لا نقصد من مفهوم الحدود ما يعلق بالمفهوم الأصولي (علم) أي وضع نهاية و حدود قانونية، بل نوظف الحدود ضمن حقل ابستيمي، والغرض من ذلك تبين منتهى أفق النظرية، والحد الذي يمكن أن تتقلب عنده إلى ما يمكن اعتباره ضدا لها، وعليه سنطبق مفهوم الحد بمعنى البحث عن ما وراء المنطوق والمكتوب. ولذلك كان الترتيب على الوثيرة التالية:

١. حدود السؤال

إن محمد أركون يحاول أن يبلور جملة من الأسئلة يضعها كمنطلق لفرضياته المعرفية، إذ ينطلق من السؤال المركزي الهام، الذي يحاول أن يضع المسألة المطروحة ضمن التاريخ الإسلامي، ومتعلقة بالصيرورة الاجتماعية والثقافية، التي ساقط الفكر الجماعي لممارسة السلطة في المجتمعات القبلية حسب أركون، ومن ثمة بناء تصور آخر يربط كل سلطة بالواقع الاجتماعي أساساً^(١).

إن السؤال ينخرط ضمن خطاب من لعب الدور الأساسي في بلورة مفاهيم السلطة والسيادة العليا؟؟

(١). أركون محمد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة: الهاشم صالح، دار الساقي للنشر،

لا يجد أركان حرجا في القول أن العلماء لعبوا دورا كبيرا في صياغة جملة من المفاهيم السياسية، والتي غالبا ما تتجه نحو الحديث عن الشرعية والمشروعية، عن الأفضل والمفضل، عن الحدود والشرع، عن مقاصد الشريعة الإسلامية، عن الخلافة والإمامة..

لكن السؤال الآخر لما حدث ذلك؟؟ يجعل محمد أركون القرن الثالث الهجري معلم التنظير السياسي المؤغل في التص، فالشيعا انخرطت في التأويل و توظيف النص لصالح نظرية الإمامة بالمفهوم الشيعي المتخم بالآراء السياسية التي تخدم إيديولوجية آل البيت العربي ظاهريا و تخدم آل البيت الفارسي باطنيا.

إنها تحمل منطلقات وجودها من حادثة صفين، ثم مقتل الحسين في كربلاء، لقد خلقت من المأساة التي تعرض لها آل البيت العلوي فلسفة خاصة تعمل موصفات الحق المفتقد، والظلم الممارس، والجور العام.. وصورت الإنسان المستضعف في الأرض يتخفى ويتقي.. لكنه في ذاته يحمل مفاهيم الأمل والرجاء و يبشر بنزول الإمام المهدي ليملا الأرض عدلا وأمانا..

إن هذا الخطاب حسب أركون يعتبر خطابا خطيرا في الفكر الإسلامي، لأنه يخرج عن حدود السؤال التقليدي والذي يمكن التأريخ له مع حادثة السقيفة، لأنه فتح السياسة على مفاهيم جديدة تربط سيادة الإمام بالسيادة العليا، فمرتبة الإمام تقع بين منزلتين، منزلة الربوبية والألوهية، ومنه يصبح الإمام يمارس التدبير الإلهي، ويمتلك عندئذ سلطة عليا وسيادة مثلى تستمد شرعيتها من الله..

لقد أفضى المفهوم الشيعي إلى إنتاج جملة من المفاهيم المحاينة للمفهوم الأصلي، فأصبحت السيادة العليا ترتبط بالعصمة و الكمال، لأنه لا يمكن أن نقر بالسلطة المطلقة للإمام دون الإيمان بالعصمة.

وتلك المفاهيم وإن كانت في الحقيقة تنتظر لحاكم مستقبلي فهي من حيث منطق اللامنطوق تحاول أن تقوض سلطة ونظام الحكم القائم، لأن الإمام المنتظر هو الأوجب المؤهل لقيادة الأمة نحو النجاة كما يقول أركون: " المدعوون بالأئمة المعصومون والمسؤولون في الدنيا عن سير البشر نحو النجاة الأبدية." (1)

ويرى محمد أركون أن الفكر السني اتجه نحو تبرير السياسة القائمة، من حيث تطويع النصوص الدينية لفائدة البيوتات الحاكمة، فمفهوم الفتنة المذكورة في القرآن و الحديث النبوي استثمرت في سياق السياسة المدنية، فالحاكم الموجود ينبغي طاعته ومبايعته، لأن السياسة في ظله حكمه أفضل من الفتنة القاتلة: "حكم جائر خير من فتنة قائمة". وأصبحت هذه المقولة من صميم السياسة السلطانية.

ثم ينخرط الفقه السني في الأحكام السلطانية، وخاصة الارتكاز على مفهوم الطاعة و أولي الأمر، وبالتالي يصبح محمد أركون صائبا حين يتحدث عن عملية انخراط الوحي في عملية تقعيد السياسة السلطانية.

غير أن مفهوم الحكم الجائر يدل على أن السلطة والسيادة مرتبطة بمفاهيم واقعية بعيدة عن النص وتخومه. فالجائر لا يمكن أن ننسب إليه مفاهيم السيادة

(1). المرجع نفسه، ص ١٣٨.

الروحانية، أو أنه يخضع لسلطة النص، لكون سلطته تتبع مما تحدث عنه ماكس فيبر في علم الاجتماع السياسي حين أكد على أن السلطة هي نتاج علاقة القهر والإكراه، وأن القوة هي التي تحدد السيادة.

يعتقد محمد أركون أن المفهوم "ال خليفة" السني، والمفهوم الشيعي "الإمام" يمثلان حضوراً للوحي، فالسنة ينطلقون من نصوص قرآنية تسمى الحاكم خليفة كما هو الحال بالنسبة لداود و سليمان، وبعض الأحاديث النبوية التي تقر أن الحكم بعد الرسول يكون خلافة راشدة ثم يعقبه ملك عضود.

ومفهوم الخليفة وإن كان أكثر واقعية من حيث كون الخليفة غير معصوم عن الخطأ و مشروط بجملة من الشروط يمكن أن تتوفر في المسلم إلا أنه في المقابل مترع بالتوظيف الحيوي للنص الديني، فسلطة الخليفة تكمن في سلطة الله و حاكميته.

غير أنني لا أتفق مع أركون في نقطة هامة وهي أن الخليفة لا يحكم باسم الله كما هو في الحكم الثيوقراطي المسيحي أو اليهودي أو الوثني قبلهما، بل الخليفة يحكم بأمر الله، والحكم بأمر الله ليس بنفس مفهوم الحكم باسم الله، فالأول يفصل بين الحاكم والله و يبين أن هناك سلطة متعالية آمرة و هناك سلطة منفذة.

و يمكن أن نتفق مع محمد أركون على ما قاله، لكن مفهوم الخليفة المقترن بسلطة النص لم يوجد بعد الخلفاء الراشدين إلا على مستوى الحلم واليوتوبيا، فأغلب من تقلدوا المناصب بعد مقتل على لم يُنظر لهم على أنهم خلفاء و إن

نطقوا بها، بل اعتبروهم ملوكا وسلاطين فقط، وفي أحسن الحالات أطلقوا عليهم اسم أمير المؤمنين.

أما المفهوم الثاني فيجعل السلطتين متطابقتين، فشخصية الحاكم متماهية في ذات الإله. ولهذا فإنه من الواجب معرفة حدود المفهوم فلفظة خليفة أكثر عقلانية من لفظة الإمام عند الشيعة، ذلك أن مفهوم الإمام يقترن بوجود ذات إنسانية خارقة للعادة، تستمد وجودها من العصمة، وبالتالي فهي متحدة بالعقل الفعال، وكأن الوحي لم يتوقف مع خاتم الأنبياء، فهو مستمر في ذات الإمام معنا و عرفانا و ليس لفظا وقولا، من هنا يصبح الشيعة أقرب إلى النظرية الثيوقراطية، ويصبح النقد الأركوني جائزا من حيث البنية والمنهج.

لكن الشيعة انخرطت في تلك المفاهيم السياسية نتيجة وجودهم خارج السلطة، كما أن الاضطهاد و التعذيب و المطاردة المستمرة جعلتهم ينخرطون في عملية التسوية الشرعية لعل استمرار النزاع و التوتر: "إذ أن هذه المنازعات تعبر عن التوتر بين منظومة التسوية الشرعية القرآني للسلطة ومنظومة السلطة القائمة"⁽¹⁾. فالتوتر القائم بين منظومتين على الأقل فتح باب الاجتهاد السياسي عن طريق علم أصول الفقه و الأحكام السلطانية.

وبالتالي يجوز لمحمد أركون عند معالجة تلك الظاهرة الاستعانة بمعايير غربية لدراسة الظاهرة السياسية الناجمة عن تصورات وضعية توظف باستمرار النص الشرعي لصالحها: "إن التصورات المشككة والمتخيل الديني (

(1). أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مركز الإنماء القومي للنشر، بيروت، ط

الإسلامي) بشكل عام عن السيادة العليا والمشروعية قد بقيت كامنة وجاهزة دائما للاستفار والتشيط.⁽¹⁾

وهي إلى حد الساعة كما يقول محمد أركون لازالت حاضرة في أدبيات الحركات الإسلامية المعاصرة، ولازال المتخيل السياسي يستمد من الدين الإسلامي وجوده. فالمجتمعات العربية والإسلامية منخرطة اليوم أكثر ومن أي وقت مضى في تاريخ علماني معلم، وهي قاصرة على بلوغ الحدثة لتبنيها الآراء الشائعة والمحافظة جدا بخصوص الإسلام، ولكون مشروعا مبني على المطالبة بالحق والعدالة، وباضطهاد أقل، مستخدمين في ذلك ترسانة من مفردات اللغة الدينية، لأنها اللغة الوحيدة التي يحسنونها كما يعتقد أركون⁽²⁾.

لكن السؤال الأركوني غالبا ما ينقلب على نفسه، فإذا كان أركون يريد تقليص مهام الفقهاء في عملية الاجتهاد و السياسة، من حيث جعل علماء الدين هم من حجروا العقل الإسلامي، وغلقوا باب الاجتهاد منذ عهد المرابطين، نلاحظ أن ما قاله في المقال التالي يرجع عكس ما يحاول محمد أركون أن يقينه بالسؤال العلمي: " إن هذا الموقف أمام هبة التراث الديني، و أمام هبة التراث الفلسفي العائد إلى معلم مؤسس، هو الذي يميز بالضبط العقلية القروسطية أو

(1). أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ١٣٩.

(2). أركون، محمد: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص

الفضاء العقلي القروسطي.⁽¹⁾ ومن جهة أخرى عندما يطرح أركون السؤال التالي، يكون قد استنتج بفتحه ومتكلم ورجل دين بالمعنى التام للكلمة، ونقصد ابن رشد، ولنتأمل سؤاله: "ما هو الدور الذي يمكن أن يقوم به ابن رشد اليوم؟؟"⁽²⁾.

إن السؤال يحاول أركون أن يحمله محمل الجد، وأن يضع على عاتق مهام الفيلسوف والمنقف العربي، لكن رغم كل ما نصبغه على ابن رشد من ألقاب، يبقى ابن رشد ضمن خانة الفقهاء و رجال الدين و الدولة معا.

ومنه يصبح أركون هو ذاته يوظف ابن رشد ضمن إيديولوجيته الخاصة، وهذا يقودنا إلى القول أن ابن رشد وابن خلدون يوظفان توظيفاً إيديولوجياً باستمرار في الفكر العربي المعاصر، ومن طرف تيار علماني أو مادي بالخصوص، والمشكلة أن الموظف يتناسى طبيعتهما التاريخية و مركزهما الاجتماعي.

٢. حدود الافتراض

إن محمد أركون يحاول أن يضع جملة من الفرضيات تتحول بفعل التتظير إلى مسلمات، ومن بين أشهر فرضياته التي تخص تصوره الفكري، تلك التي تقوم على أساس وضع القرآن في نفس الخانة التي وضع فيها الكتاب المقدس سواء لدى النصارى أو اليهود، وبالتالي تصبح الفرضية قائمة على القول أن

(1). أركون، محمد: (ابن رشد رائد الفكر العقلاني و الإيمان المستنير) مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد الرابع لسنة ١٩٩٩، ص ٢٥.

(2). المرجع نفسه، ص ٢٣.

القرآن تعرض للتلاعب مثلما تعرض له الكتاب المقدس، وأن المحرك هو العامل السياسي (تسييس الوحي)، وبتعبيره أن المناخ الذي جمع فيه القرآن تميز بشدة الصراعات السياسية حول الإمامة والخلافة، مما دفعت حسب اعتقاده ببعض المتحزبين إلى التلاعب بنصوص القرآن من أجل إضفاء الشرعية على البعض ونفيها عن الآخر، قد لا يقصد أركون أن التلاعب مس النص اللفظي بل أن التلاعب حدث على مستوى الفهم والمعنى، وبالتالي كان التأويل هو الذي يحدد الوظيفة الجديدة للنص القرآني، ففي عهد النبوة كان القرآن مرتبطاً أشد الارتباط بالوظيفة الدعوية التتويرية لكنه بعد ذلك وُظف لمهام سياسية، وهي خاصية في رأيه لم تكن محصورة على القرآن فقط، بل كل ما يطلق عليه اصطلاحاً وحياً، يقول أركون: "وللوحى وظيفة حيوية محرّكة له في التاريخ منها رمز المنفى في اليهودية، والخلاص في المسيحية، والهجرة نحو المطلق في الإسلام" (1)

والنسق الافتراضي الذي وضعه محمد أركون يدفعنا إلى التسليم أن التأويل والتفسير لم يكن دوماً قائماً على مطلب إستيمى، يحاول المؤول من خلاله الوصول إلى الحكمة وإدراك الغايات بل قائم على مطلب سياسوي يهدف: "...ولكن مع مجيئ عهد الدولة الإمبراطورية فإن تأسيس الممارسة السياسية على قاعدة الإبداعية الرمزية (الدينية) قد انتهى نهائياً. عندئذ حصلت عملية

(1). أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٤.

معاكسة لتجربة النبوة. فقد أصبحوا يستخدمون الرأسمال الرمزي المتضمن في الخطاب القرآني من أجل تشكيل إسلام رسمي أرثوذكسي وفرضه.⁽¹⁾

نحن نتفق مع محمد أركون إذا كان يقصد أن التلاعب حدث على مستوى معنى النص، لأننا نعتقد أن المؤول في أغلب الأحيان يدخل ضمن دائرة التأويل المغلقة، ونقصد أن المؤول يستعمل جملة من الأدوات والطرق لاستخراج المفاهيم و الأحكام التي تُعَدُّ نزعته وتوجهه السياسي و الإيديولوجي، و يصبح الكتاب المقدس (افتراضاً) هو البرهان و المؤول هو المستتبض، لكن في حقيقة الأمر أن المؤول هو البرهان و أن الكتاب هو الشاهد، أن المؤول هو المقرر وأن الوحي هو المؤيد، و أن المؤول هو عين الحقيقة وأن النص هو الدال و العلامة.. إن هذا يقودنا نحن إلى الاعتقاد أن عملية التأويل في ذاته هي محاولة خلق نص موازي للنص الحقيقي، و النصان المتوازيان يلتقيان في نقطة معينة هي القول بمركزية الإنسان في أفق فهم العلامة الإلهية، إن التأويل ينفر من النص المستوى و المسطح (توظيفنا للهندسة) بل يميل إلى النص المقعر أو المحدب، في الأولى تصبح التفسيرات مسلمات وبدائيه مجانية للواقع و قريبة من المحسوس، وتصبح الثانية والثالثة فاتحة للنظر والتخيل، وبالتالي عصية عن المدرك الحسي لكونها متماهية مع المطلق والمجرد، و أركون تفتن إلى أن أغلب الشعوب تحاول أن تستثمر النص من خلال التأويل: "أولها وضع شعوب الكتاب المقدس في حالة تأويلية دائرية وهذا معناه أن تكون مضطراً لأن تقرأ النصوص المقدسة لاستخراج القانون منها وثانيها تعميم الكتاب المقدس وجعله

(1). أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (لاقوميك الجزائر)، ص ٥٩.

في متناول الجميع، هذا التوسع للكتاب وانتشاره يؤدي إلى خلع تدريجي للتعالي.^(١)

لكن نحن نلاحظ أن الخط التأويلي في تاريخ الإسلام، لم يجنح نحو تعليم التأويل لمجموع الناس، بل التأويل في أغلب أحيانه هو مُعَيَّن لنخبة المؤول له وفرقته، فالمعتزلي حين يؤول فهو يؤول لمن هو له ند في علم الكلام، وكفى له في دائرة المعقول، فكثير من النصوص الاعتزالية تنفر من إقحام العوام في مسائل التفسير والتأويل، والأشاعرة حرّموا طرح القضايا التأويلية على العوام، ورسالة الغزالي الأشعري شاهد على ذلك "إلجام العوام عن علم الكلام".

كما أن المتصوفة في ممارسة التأويل ينطلقون من قاعدة هامة، وهي أن النص متعال عن العوام و أصناف العلماء، بل هو حكر على الخاصة وخاصة الخاصة أي لمن ألقى الرحمان في أنفسهم أنوار العرفان، وحلى ألسنتهم بالبيان، وجعل أفعالهم برهان.

إننا نقر أن توظيف النص و العلامة الإلهية من قبل كل مؤول، لكننا نعتقد أن الفرضية كانت تقف عند حد القول أن التلاعب بالمعنى ليس بتلاعب في حقيقة الأمر، بل هو ممارسة لحق الفهم و التفسير، وأن المأخذ ليس في عملية التأويل بل في عملية الإكراه و الفرض على أنه هو عين النص الرباني.

بل أن النص يجد حيويته في التأويل أكثر ما يجد حيويته في القراءة العلمية التي يريد أركون أن يوثقه بها. ومن ناحية أخرى حتى ولو فتحنا الفرضية على تخوم النظر والحقل الإبستيمي، فالقول بضرورة وضع النص تحت مجهر

(١). أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٢.

القراءة العلمية المادية لا يخلوا من التلاعب ذاته، فذلك أن كل خطاب يدعى العلمية والمادية هو خطاب إيديولوجي، يحاول أن يوظف النص توظيفاً حيويًا ضمن المصلحة الاجتماعية والسياسية. وبالتالي يصبح محمد أركون ملزماً بتجاوز نظريته للنص، من باب أنه يمارس على النص الممارسات نفسها والتي يرى أنها مورست على النص منذ أربعة عشر قرناً من تاريخ الإسلام.

ولكن قد يعترض القارئ بالقول أن الغاية من رؤية أركون هي تحرير النص من التقديس و هالته، لكننا نعتقد أن النص الإسلامي لم يقُدس على الإطلاق، لكون المؤول أوله على نحو فوجب أن يُحترم حتى يظل التأويل المقدم صالحاً وحيوياً، بل التقديس هو ظاهرة في الإنسان لا تفرق بين النص الرباني و النص الإنساني، فالنص الشعري الجاهلي قُدس ليس لكونه نصاً بل لكونه إبداعاً متميزاً، فذلك كتب بماء الذهب وعلق على كنفات الكعبة.

إن تقديسنا للنص إنما هو تقديس نسبي، لا يجعل من المقدس شيئاً متعالاً و محرم، بل إنه تقديس تلك القوة التي استطاعت أن تنفذ للنص، وأن تعطيه حياة جديدة. كلنا نقُدس الله تقديساً مطلقاً، لكونه القوة التي وهبتنا الحياة، ونحن بدورنا نقُدس النص لأنه يوجد من بيننا من يستطيع أن يهب النص الحيوية والحياة.

إن التأويل العلمي المزعوم من قبل أركون سيتحول مع تطور العلم إلى تأويل غير علمي، وسيرفضه الخطاب العلمي المقبل، وقد يتهمه بالرجعية والدوغمائية...

وهناك مسألة ثانية يفرضها منطق حدود الافتراض، وهي هل فعلاً أن القرآن والحديث كنصان دينيان لم يتداولوا كما تتداول بقية النصوص الأخرى في تراثنا العربي والإسلامي؟؟

إما أن أركون لم يقرأ تراثنا الفكري في وجوهه غير الأصولية، وإما هي منطلقاته الإيديولوجية التي تملي مواقفه النظرية، فالقرآن حضر مع النصوص التراثية في أبخس صورها، فعند أهل المجون يؤول النص تأويلات يمليه الموقف المجوني (وظفت كثير من الآيات في مواقف مجونية)، وفي السياسة والاجتماع يحضر النص مع الرأي، ونخضع النص للرأي لا الرأي للنص، إننا نمارس إذا تعرية النص. وبالتالي لم يكن النص على الإطلاق متعال وغير محسوس اجتماعياً، بل العكس الحاصل هو أن النص ممارس وحاضر، وهو بديل البديل، فاللفظ هو نفسه منذ أربعة عشر قرناً لكن المعنى ليس نفسه، إذن البديل هو الممارسة المحسوسة للمعنى، ومنه تصبح مقولة أركون: "هناك البديل ... الممارسة المحسوسة." (1) مجرد أغلوطة مفاهيمية.

أما في ما يخص فرضيته الموسومة "المدونة النصية"، فتفتقد للبعد العلمي، ذلك أن ما قام به عثمان بن عفان هو مجرد جمع لما هو مدون أصلاً، ولم يأت بجديد سوى أنه تم ترتيب المصحف على ما هو عليه الآن، فلم تمارس في عهد عثمان بن عفان عملية تأويل أو تفسير، بل كان النص الشرعي ما زال بكراً وجنبناً، وبالتالي تصبح مقولة محمد أركون التالية ضرباً من ضروب الافتراض الناقص: "...انتقل من مرحلة الخطاب إلى مرحلة النص والتدوين في زمن

(1). أركون محمد، قراءة علمية، ص ١٠٧.

الخليفة عثمان بن عفان في مدونة نصية عرفت بالمصحف، والإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النص بشكل لا يتغير أبداً.^(١)

إنه من سذاجة الافتراض القول أن عثمان بن عفان جمع القرآن على مستوى اللفظ أيضاً، لأن ما قام به عثمان بن عفان لا يعدوا أن يكون ترتيباً للصور كما قلت سابقاً، ومن جهة أخرى توحيد المصحف يعتبر عملاً عظيماً، إنه شبيه بتحديد وتوحيد مناسك الحج والصلاة والصيام..

وللعلم أن التدوين الفعلي وقع زمن النبي الذي أمر به صحبه، ونهى أن يدون كلامه (الحديث).

ولهذا يمكن أن يكون الطرح الأركوني مقبولا إذا وضعناه ضمن حركة التأويل والتفسير لا حقاً، لأن المشكلة تكمن في إنتاج المعنى. والمسلم وغير المسلم يعلم جيداً أنه من السذاجة الطعن في اللفظ القرآني (بغض النظر عن الحديث)، لكنه يمكن الطعن في المعنى من منطلق أن الأنظمة الفكرية تنتج المعنى وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية، تنتج بدون تمييز المعنى وأثار المعنى.^(٢) ومنه يصبح الانحراف و التعصب القائل في وقت المعاصر ناتج من عملية إنتاج المعنى و تطويع اللفظ من حيث علاقة الدال بالمدلول الاعتباري، واستثمار الأثر إلى أقصى حدود الخيال السياسي.

إن ما لا يجب أن نغفله اليوم، هو أن كل تفسير يعتبر في عصره فتحاً جديداً، ويُنظر له كثورة معرفية على ما هو موجود، ومن هنا فليس من السهل

(١). أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٨٥.

(٢). أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٢٢.

أن نحكم على تلك التفسير خارج زمانها و مكانها. إن التفسير الذي قدمه على سبيل المثال محمد عبده لكثير من الآيات يختلف تماما عن ما قدمه السلف، فلقد استخدم ثقافة عصره و حاول أن يقرأ الآيات قراءة علمية كما هو الحال في سورة الفيل (*)

كما أن تفسير سيد قطب و المعروف بالظلال، نلاحظ فيه جده غير مألوفة حيث ارتبط تفسير الآيات بتأملات ذاتية، تعكس مباحج النفس ومآسيها، كأن التفسير هو قراءة النفس لا قراءة النص.

أما فرضية ارتباط السياسة المدنية بالوحي، فهذا افتراض لا مفر منه، فالوحي هو مصدر ومرجعية هامة في كل ممارسة سياسية، فكيف نفسر عودة الفكر الغربي إلى أفلاطون وأرسطو كما فعل فرانسيس فوكو ياما، في حين ننكر على المفكر المسلم الرجوع إلى الوحي و السنة. إننا نريد أن يكون الرجوع إلى الوحي ضمن ما سماه أركون الاستثمار الرمزي للنص، ونريد على ذلك الاستثمار الفعلي للنص.

إن السياسة الغربية المعاصرة اليوم، توظف نصوصها الدينية، فعندما نتأمل مواقف الرئيس الأمريكي بوش ندرك مدى استثماره للنص الديني استثمارا فعليا وليس رمزيا، فمثلا فكرة محور الخير والشر أو فكرة المخلص والمحرر هي كلها اقتبسها من الإنجيل.

(*) . فسر محمد عبده طير وياويل بالجراثيم و الميكروبات، ونلاحظه أدخل العلم الحديث في التفسير.

٣. حدود المنهج

إن الافتراض يستدعي لا محالة وضع المنهج، الذي عن طريقه نفد أو نشب الفرضية الفكرية، ومحمد أركون يتبنى العديد من المناهج الغربية لدراسة الفكر الإسلامي، وهو يعتقد أن المنهج هو سلاح المفكر في مواجهة القضايا الصعبة والخطيرة التي يسيطر عليه المقدس.

يصرح محمد أركون كونه يوظف أسلحة فكرية ذات فعالية كبيرة، تستمد قوتها من الأدوات والآليات المنهجية المتعددة والمتنوعة. وهو يعتقد أن الاختصار على منهج واحد يعد نقصاً في مجال البحث العقلاني، لأن أحادية المنهج تعكس حضور الإيديولوجية، بينما تعدد المناهج يجعل المفكر حراً وأقرب إلى الموضوعية منه إلى الذاتية.

فمحمد أركون ينظر إلى التراث نظرة جيولوجية بحثه: "وتراكم التأويلات في كلتا الجهتين يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض فوق بعضها البعض".^(١) وهذا الاعتقاد يفرض على المنظر أن يتبع منهاجاً أركيولوجياً صرفاً كما هو الحال في علم الأرض.

لمعرفة طبقات المعرفة التراثية ينبغي في رأيه استعمال المنهج الحفري، لكونه يعتقد أنه لا يمكن التوصل إلى العلة الأولى أو الحدث الأول إلا من خلال اختراق الطبقات، أي الأدبيات التفسيرية، فالنظر إلى تراث التفسير والتأويلات يجعل الحكم عليها على الصيغة التالية: "منتوجات ثقافية مرتبطة بال لحظة

(١). أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٢٣٢.

الثقافية التي أنتجها والبيئة الاجتماعية، أو المدرسة الثيولوجية التي تنتمي إليها أكثر مما هي مرتبطة بلحظة القرآن". (1)

وهذا المنهج أعتقد أنه فعال لكونه يربط التفسير بلحظته التاريخية، مما يجعلنا نحكم على أنه مجرد رأي أو تفسير في حكم ظني الثبوت، وحدود هذا المنهج ينبغي أن لا تخرج عن دائرة الظني والمتشابه، لأنها لو عممت على دائرة القطعي (مجاله ضيق لا يتجاوز عشرين نصا على الأكثر) يصبح المنهج الأركيولوجي وسيلة للهدم لا للبناء. فالمنهج الحفري هو الذي ينبغي أن نوجهه إلى ما سماه أركون: " فهناك نص أول وهناك التعليق على التعليق ... " (2) فالتعليق على التعليق هو مجال النظر والنقد، أما النص الأول فنحن لا يسعنا المجال هنا سوى إعادة قراءته من جديد و إعطائه حيوية جديدة.

والمنهج الحفري يفرض الانتقال إلى طريقة أخرى لازمة عن الأولى بالضرورة، وهي طريقة تصلح لفك التعقيد الذي يعترى تاريخ التفسير، وتتمثل في طريقة إعادة التركيب بطريقة نقدية بناءة، تكون منوطة بالمؤرخ أولا، ثم تتبعها طريقة التحليل والتأمل وهي من اختصاص الفيلسوف، وأضيف على لذلك قطبا ثالثا هو الفقيه والأصولي من أجل استنباط الأحكام.

ومن خلال ما سبق فإن محمد أركون يرسم مخططا ثلاثي الأقطاب، القطب الأول: النص القرآني، والثاني: التأويل، ويتوسطهما القطب الثالث: الظروف

(1). المرجع نفسه، ص ٢٣٣.

(2). أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٢٣٣.

الثقافية. التي يعيشها العقل البشري أثناء قيامه بعملية التفسير الذي يصفه بالعقل التعددي.

ومنه يفرض القطب الأول استعمال المنهج الفيلولوجي في دراسة القرآن، مع العلم أن الدراسات الاستشرافية هي أول من اتجهت إلى ذلك المنهج، ومحمد أركون نفسه يقر بذلك: "هو السياق المتعلق بالجبهة الإسلامية الذي استخدم فيه القرآن وفسر طيلة أربعة عشر قرناً، والثاني متعلق بسياق الغرب الحديث ومنهجيته الفيلولوجية المنبثقة من الاستشراق في القرنين الماضيين باللامفكر فيه. وهنا نعني مسألة الوحي." (1)

لقد فعل النقد الفيلولوجي من خلال المستشرقين الدراسات القرآنية، فجعل المنهجية تتسم بالحدة والخطورة، وتحولت بفعل الممارسة إلى اتجاه وضعي: "وهذه الطريقة (الفيلولوجية) مفيدة للكشف عن التغييرات والتحولات المعرفية، أو تصب في القوالب المعرفية ومن جهة تفقد الأهمية إذا ما أردنا نفسي كيف أن الوعي الإيماني ما يزال مستمرا لحد اليوم، يرفض المراجعات النقدية للتفسير الكلاسيكي والمعايير الفقهية المرتكزة على الحكايات ذات الطبع الأسطوري." (2)

ونلاحظ أن المنهج الفيلولوجي لا بد أن يعتمد على ما يسمى اليوم علم "الكتابات المقدسة أو بكلام الله" وهو علم يدرس الديانات السماوية الثلاث.

(1). أركون محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: الهاشم صالح، دار الساقى للنشر، ص ١٩.

(2). أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٦٢.

ومنه فإن المنهج الفيلولوجي الذي يحاول أن يوظفه أركون له حدود، فهو حتى في مجال النص المسيحي غير فعال، لأن المنهج الفيلولوجي ينبغي أن يدرس النص المقدس بلغته الأصلية، ونحن نعلم أن النص المسيحي لحد الساعة نص متعدد اللغات، وكل ترجمة إنما تخرجه عن سياقه اللغوي والتاريخي. فالنص الديني اليوم سواء باللغة الفرنسية أو الإنجليزية لا يحمل الأبعاد الدلالية نفسها، فما بالك إذا أضفنا إلى ذلك أن النص المسيحي انتقل من العبرية إلى السريالية إلى اللاتينية ثم إلى اللغات الحية اليوم، فهل يبقى مجال لنجاعة المنهج الفيلولوجي؟؟

كما أن حدود المنهج عند أركون نلاحظها من خلال النقد الذي وجهه روجي أرناالديز ROGER ARNALDEZ، لقد تقطن إلى أن المناهج التي يستعملها أركون لدراسة التراث الإسلامي لا تتوافق وطبيعة الموضوع المدروس، من باب أنه مختص في الدراسات الإسلامية وعاشر النصوص، ومن ثمة فهو يرى أن المنهج الأركوني لا بد أن تكون له حدود إبستمية، و من الضروري أن يطور مناهج أسلافه عوض أن يستعير عنها بمناهج غربية، فهو يرى: "سوف أذكر محمد أركون بأن هؤلاء الفقهاء كانوا نشطين جداً، وأنهم حركوا النصوص القرآنية و أنعشوها بتفسيرهم إلى درجة أنه يصعب علينا حتى باسم العلوم الإنسانية العزيزة جداً عليك يا سيد أركون أن نجد فيها شيئاً آخر جديداً غير الذي وجدوه..."⁽¹⁾ ولقد وضح أرناالديز كثير من الأمثلة التي استعملها

(1). لفكر الإسلامي، نقد واجتهاد المؤسس الوطنية للكتاب، لا فوميك، الجزائر، ط ١٩٩٣، ١.

السلف في عملية استنباط الأحكام وتفسير الآيات، كمنج الاستلال بالضد، والبرهان بالخلف.. كما أن القرآن لا يفهم و يفسر بالتجزئة، فالآية تحمل معنى العام والخاص، الفصل و الوصل، المفرد والمركب...و أن المفسر إذا لم يكن مطلعاً باللغة العربية و كلام العرب في الجاهلية لا يستطيع أن يلج إلى معناها، ولهذا فأنا أستغرب كيف يمكن لأركون أن يستطق النص و هو أصلاً لا يتقن اللغة التي بها أنزل؟؟

ونحن نضيف على ما قاله أرنالديز، أننا نطلب من محمد أركون بمناهجه المعاصرة أن يفسر هو ذاته النصوص القرآنية، وأن يخرج من مقام التنظير و نحت المفاهيم إلى مقام التفسير و تنطيق النصوص، فإني أجزم مسبقاً لن يستطيع أن يفسر النص خارج ما فسره الأولون.. فهو بكل بساطة في مجال الأحكام لن يستطيع أن يحلل خمراً، أو أن يجيز القمار أو الربا أو الزنا..حتى ولو استخدم أحسن المناهج العصرية تفوقاً في تنطيق المفاهيم.

إن هذا التنوع في المناهج يهدف من خلال أركون إلى استثمار نوع من العقلانية العلمية: " لأن هذا ما ينتج تحديد نوعية العقلانية المستخدمة في كل عملية معرفية "(1)

ومن جهة أخرى إن محاولة استعمال المنهج الفينومينولوجي لدراسة مسائل الوحي والسياسة لا تؤدي إلى الغاية التي يريها محمد أركون و المتعلقة بتوجيه الفكر نحو البحث عن اللامفكر فيه، فكلماً بحثنا عن ما نعتقد أنه

(1). أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ٨١.

غير مفكر فيه، نجد أنفسنا قد فكرنا في ما فكر فيه، ولكن فقط فكرنا فيه بطريقة تختلف عما فكر به.

ولكن هل يصح مع ذلك الاعتقاد أن المناهج المتعددة عند أركون يمكن أن تشكل نوعية من العقلانية العلمية التي يحلم بها أركون؟؟

٤. حدود اليقين

نقصد من حدود اليقين، أن محمد أركون في مقام القراءة العلمية ينبغي أن يضع حدودا لليقين، وإلا تحول هو ذاته من حيث لا يدري إلى أصولي و دوغمائي، فنلاحظ أن خطابه الفكري مزود بكثير من الأحكام القطعية، مع العلم أن الإبيستيمولوجيا الحديثة والمعاصرة تنفر من حيث مبادئها الأولى العام والقطعي.

ونلاحظ على سبيل المثال أن اليقين المعرفي نلمسه في قوله: "...فإن القانون الديني متصور و مرئي بصفته تفويضا انطلاقا من نص ديني، وبالتالي فإن الأحكام القانونية الناتجة عنه متصورة وكأنها إلهية."^(١) فهنا الحكم يطلق على التراث الإسلامي سمة التفويض، ونحن نعلم أن التفويض الإلهي والعناية الربانية مبدآن وثنان ارتبطا حضورهما بالنص الوثني القديم، ثم استثمرا ضمن السياسة المسيحية واليهودية.

(١). الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد المؤسس الوطنية للكتاب، لا فوميك، الجزائر، ط

أما الإسلام فحكمه ليس تفويضيا، فالخليفة والإمام هما مجرد مديران لشؤون الرعية بما هو موجود في النص القطعي وبما وجود به اجتهادهما والإجماع. ومثال اليقين المنهجي ما نلمسه في قوله: "أي المنهجية المعيارية الكبرى الضرورية لاستنباط الأحكام بشكل صارم وصحيح من القرآن فتكون أمام شروط محدودة لممارسة الاجتهاد في الفكر الإسلامي."^(١)

فكان المناهج المستوحاة من الغرب إذ ما طبقها العقل الإسلامي، سيتجه نحو تشكيل الشروط الموضوعية و المعيارية التي من خلالها سيقدر على استنباط الأحكام التي تتوافق والزمن الذي نعيشه.

واليقين عند أركون يغلب على النقد، والقطع في الأمر يغطي المسألة والمقاربة، فاتهم الفكر الإسلامي بالانغلاق والجمود، وتلاعب العصبية القبلية بالوحي لا يمكن أن نعممها على كل المنتج الإسلامي.

٤. خاتمة:

١. إعادة تعيين السؤال

ومن خلال ما سبق يمكن القول أن ما تفضل به محمد أركون يمكن وضعه كقاعدة للحوار، ويمكن للمتسائل أن يجعل من أركون محاورا ممتازا لأجل أن يتقدم فكريا وفلسفيا، ومنه يمكن القول أن المفيد في الطرح الأركوني هو ذلك الفيض من الأسئلة المتولدة من فيض ما طرحه، فليس المهم أن نتفق معه في

(١). أركون محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر هاشم صالح، ط ٢، س ١٩٩٣

الرأي، لكن المهم أن ننطلق من تصوراتنا لفتح عوالم جديدة من الأسئلة، ولعل إعادة السؤال تنطلق من: كيف يمكن أن نفتح حركة الاجتهاد؟ وكيف نعيد صياغة دور المؤرخ ثم الفيلسوف والفقهاء؟؟ وكيف نجعل النص القرآني حيا وحيويا؟؟ و ما حدود علاقة السياسي بالوحي؟؟ وكيف نوجه الفكر السياسي المعاصر إلى العقلانية التطبيقية الإسلامية؟؟ وكيف يمكن أن نوجه الصراع داخل البلدان الإسلامية إلى تدافع بناء؟؟ وكيف يمكن أن نعيد عالمية الإسلام في عصر العولمة؟؟ وكيف نحى طريقة الاستثمار الرمزي للنصوص؟؟..

٢. حدود المراجعات

وفي الختام لا يسعنا إلا القول ألا أن المراجعة ينبغي أن لا تخرج عن باب المطارحة الفكرية، وأن لا ننخرط في المراجعات المبنية على الوصاية والتي تنتهي دوما إلى التكفير.

إن المراجعة حالة صحية في الفكر الإسلامي، ولكن ينبغي أن نؤسس لأداب المراجعة، فلقد أحزننا أن تنتهي مراجعة أفكار محمد أركون إلى تكفيره من بعض الطوائف السياساوية و الفقهاوية لا الفقهية. وعلى هذا الأساس أقول ختاماً ألزموا حدود المراجعة.