

الإسلامية التطبيقية عند أركون من بناء الموضوع إلى تأسيس العقل الإسلامي

د. اليامين بن تومي⁽¹⁾

تتعاضد هذه الدراسة لتستبين طرق محمد أركون في تخريجه للمسألة الدينية، ضمن حلقة كبيرة هي دراسة الفعل الإسلامي، ذلك أنه يعد من الذين درسوا منشأ الدافع الديني من أساساته التي صيَّرتَه بضاعة بين جمهور المتعاملين؛ وانتخب من ثمة بعض الفرديات التي تشكلت حديثاً في سماء التواضع التاريخي للفعل الإسلامي، وأصبحت ممثلة للخطاب الإسلامي ككل.

ذلك أن معضلة أي خطاب حين ينصرف من مجال كونه اعتقاداً إلى كونه ممارسة/ تمثلاً يصبح محملاً بتراكيب تختلف معها النماذج التأويلية، لأن الخطاب هنا يفقد وحدته البنيوية المتعالية النازمة للسكون في اللحظة المشهدية للوحي.

وبالتالي تنتقل قوة الدلالة من الكتاب إلى الشخص، من وحدة الانسجام الكلية الفاعلة في شرط العصمة إلى كونه فعلاً آيلاً للعصمة من خلال فهم الدين. لأن الشخص الديني هو الحامل للخطاب القائم به؛ الفاعل فيه/ الممثل له.

والتمثيل هنا؛ هو فعل سيميائي ينقل التجربة الدينية لتستكمل عناصر المشهد للمؤمن القيومي الشهودي المستكمل للحركة الدينية التي تنجر عن تقديس الشخص الديني باعتباره هو ناقل الخطاب فيترتب عن هذا الفعل عزل النص لصالح الشخص من خلال المشروع الدينية التي يكتسبها الشخص في الجماعة. ومن ثمة يتضافر التوظيف الايديولوجي للشخص الديني مع المنظومة الثقافية القائمة على قالب نمطي للمفهوم الديني القائم في أس الثقافات الشفاهية، الممجدة للنظام البلاغي الرمزي يقول أركون: "من المهم والضروري أن نذكر بهذه المعطيات قبل الانخراط في صميم الموضوع وذلك لكي نطرح بشكل أفضل مسألة الشخص (أو مكانة الشخص) في

(1) أستاذ النظرية وتحليل الخطاب في جامعة فرحات عباس، سطيف - الجزائر.

التراث الإسلامي. إن المجال التاريخي والجيوبوليتيكي (أو الجغرافي - السياسي) والأنثروبولوجي المحروث من قبل الظاهرة الإسلامية واسع جدا ومتنوع، وبالتالي فهو معقد بالنسبة للدارس المحلل وهو يشمل حتي في أيامنا هذه الكثير من الشعوب أو الجماعات الشفهية، أي التي لا كتابة لها. إنها جماعات مرتبطة بالتراث الشفهي أكثر مما هي مرتبطة بمرحلة بالتراث المكتوب"⁽¹⁾.

وهنا يتعالق الدين من كونه فعل يعتمد التكرار التاريخي ويرتبط بهدف أسمى مُمَجَّد لفعل الشخص من خلال المتضمن دوما في المتخيل من فكرة المآل/الهدف الديني وهنا يتشكل الشخص على اعتباره سلطة دينية ومعه تثبت نصوص السيادة العليا نتيجة ايدولوجيا الكفاح التي يشنها الفرد في ترسيخ خطابه. ويصبح الديني فعل معزول عن قيمة المعاش بالمفهوم التواصلية حيث أصبح الإسلام عبارة عن ممارسة دينية معزولة عن الحياة عبارة عن ما أسماه أركون بالقلب الجامد وهنا تريد الإسلاميات التطبيقية: "أن تصحح هذا الوضع إذ تأخذ بعين الاعتبار كل النتائج المترتبة على الملاحظات التالية:

- لقد استرد الإسلام كدين وكتراث فكري حيوية مطابقة لتسارع التاريخ في كل المجتمعات الإسلامية"⁽²⁾.
- ترسخ الإسلامي الكلاسيكي من خلال نموذج تثبت لقيمة الصلاح وفساد الآني مما جعل الممارسة الإسلامية تنم عن فعل تقديسي للقروسطية وجعله فعلا لا تاريخي سكوني فوق الراهني والآني.
- "إن الظاهرة الدينية تتجاوز التعبيرات والانجازات التي يقدمها الإسلام عنها، أو بشكل عام أي دين"⁽³⁾.

لذلك فإن بؤرة الدراسة العلمية للإسلامية التطبيقية تتلخص أساسا في منظورين يلخصها أركون في:

"- كفاعلية علمية داخلية للفكر الإسلامي، ذلك أنها تريد أن تستبدل بالتراث الافتخاري

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل؛ نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط 2، ص 188.

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، المغرب/ لبنان، ط 3، 1998، ص 55.

(3) المرجع نفسه، ص 56.

والهجوم الطويل الذي ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى الموقف المقارن... - كفاعلية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله. إن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة للإنجاز الأنتروبولوجيا الدينية⁽¹⁾. لذلك تواجه الإسلاميات التطبيقية الظاهرة الدينية المعاصرة بإستراتيجية متعددة التخصصات، للنفاذ إلى بؤرة الفعل الديني المعاصر من خلال تفكيك الايدولوجيا التي يخترنها الإسلام المعاصر، الذي أصبح خاضعا لأنماط من الفهم تركز أساسا حول تشكيل فهم للنص انطلاقا من تغيير الرؤية الكونية التي يحملها النص من أجل الحفاظ على تعقيد واحد للنص الديني.

لذلك فهي - الإسلاميات التطبيقية - تقوم على تفتيت الخطاب ودراسة المركبات المحمولة فيه للوصول إلى نقاط اللامفكر فيه يقول: "فيما يخص الفكر الإسلامي، وكما مورس منذ بداية القرن التاسع عشر، فإن مشكلة اللامفكر فيه تطرح نفسها بشكل ضاغط لحقيقة ضخمة ومعاشة يوميا. لكن الاكتشاف المتدرج للحدثة سوف يجبر العرب والمسلمين في الحقيقة على التساؤل حول النقاط الثلاث التالية: 1- المنسي، 2- المتنكر، 3- واللامفكر فيه ضمن ماضيهم الخاص. يبقى هذا التساؤل الثلاثي الأبعاد ملحا وحاضر الآن أكثر من أي وقت مضى، لأن المسافة الاستيمولوجية ما بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي تتزايد بنفس معدل المسافة الاقتصادية التي تفصلهما في هذا القرن العشرين"⁽²⁾.

ومن ثمة؛ دراسة المحجوب في البنيات الخطائية للمثليين لتجنب أي اختزال سلبي لموضوع الدراسة يقول أركون ها هنا: "من وجهة نظر إبستمولوجية (معرفية) فإن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب أو منهج بريء. إنها ترجح في كل مساراتها وخططها نقد الخطاب (أي خطاب كان) وذلك بالمعني الذي حدده لوي ماران بخصوص دراسته لفكر باسكال، كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة سوف نرى بعد قليل أن اللجوء إلى المنهج السلبي هو أمر لا بد منه من لأجل إنجاز الدراسة التي لم تنجز أبدا حتى الآن بالرغم

(1) المرجع نفسه، ص 56.

(2) المرجع السابق، ص 60.

من أهميتها: وهي دراسة اللامفكر فيه ضمن الفكر الإسلامي⁽¹⁾.

وبالتالي فدعوى التجديد تحمله دعوى إلى تجديد الفهم المعاصر، أو إعادة تأهيل الإنسان المسلم مع واقعه، بل بإعادة نقل المركزية كما قلنا لتحرير الإنسان المسلم من الاسترقاق الذي مارسه بعض الشخصيات في التاريخ الإسلامي لكونها شكّلت عناصر جذب كما بيّن نصر حامد أبو زيد في ذلك فيما أسماه "مركزية الغزالي وهامشية ابن رشد" وهنا طرحه تساؤلاً أكثر من مهم: "من الذي بالضبط الذي نستدعيه ليحدث التنوير الذي نتوق لتحقيقه؟... في تقديري أن ابن رشد هامش التراث العربي الإسلامي - أي في صيغته التراثية - لن يفيدنا أكثر من الدخول في صراع إيديولوجي ضد ممثلي مركز التراث، والنتيجة معروفة سلفاً: حلقة أخرى من حلقات ممارسة الصراع في أرض التراث يتمكن المركز فيها من إزاحة الهامش"⁽²⁾.

وهنا يقول محمد أركون على دراسة التعاضد بين السلطتين الدينية والسياسية اللتين مارستا إقصاءً للخطاب الذي يمكن أن يُمارس دوراً جزهراً في تحقيق التنوير ومن ثمة صياغة عهد جديد ولكن الخطاب المركزي في التاريخ يمارس نفس الآليات في استبعاد ذلك الخطاب وهي حركة ليست للمقاومة فقط بقدر ماهي تحاول الحفاظ على الماضي بجميع بنياته نتيجة مقولة "الاكتفاء بالذات" أو العصمة بالقديم.

لذلك يدعوننا أركون التخلّص من هذه الظروف البالية التي يرى بأن تجاوزها هو الهدف الحقيقي للإسلاميات التطبيقية حين يقول: "لما كان الهدف النهائي للإسلاميات التطبيقية هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة والميثولوجيات البالية ومحرراً من الإيديولوجيات الناشئة حديثاً فإننا سوف نطلق من المشاكل الحاضرة ومن أسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات الإسلامية"⁽³⁾.

ولو تأملنا مرجعية محمد أركون سنجدتها تتوزع بين:

- الإمام بقضايا التراث وعلومه ومناهجه.

(1) المرجع نفسه، ص 57.

(2) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب/ لبنان، ط 1، 2000، ص 22.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 58.

- تحصيل طرق جديدة أو ترسانة منهجية جديدة لقراءة ذلك التراث. يقول: "إنه ينبغي على الإسلاميات أن تتأمل جيداً هذه الحالة وذلك باستخدامها لكل وسائل التفحص التاريخي والسوسيولوجي والألسني (اللغوي) والفلسفي. هنا نجد أن مهمتين كبيرتين تفرضان نفسيهما:

- ماهو التراث؟

- ماهي الحداثة؟" (1).

إنه يحاول أن يتبين داخل الخطاب الفقهي ليدّمّر وثوقيته بتجديد الدماء فيه، بل يسعى إلى أسننة النص وجعله مساوقاً طبيعياً للبشر لأنه -في تصوره- أنتجه واقع العربي الثقافي واللغوي والاجتماعي زمن النبوة، لعل هذا الطرح فيه الكثير من الغرابة على العقل الكلاسيكي الذي طالما احتّمى بأسوار اليقينيات، والفرق الجوهرية بين العقل المعاصر والعقل التقليدي: "أنه يصرح بما لم يصرحوا به، ففي حين هو يصرحون بأن النص هو كلام الله نزل بلغة العرب وطبقاً لنحوهم في الكلام، يعتبر أبو زيد أن القرآن نتاج ثقافي لا يفارق قوانين الواقع ولا يسبق بوجوده وجود هذا الواقع، أي لا يوجد على نحو مسبق، ذلك الوجود الغيبي الماورائي في اللوح المحفوظ، بيد أن طريقة التعامل هي في النهاية واحدة أي إحالة الكلام الإلهي على كلام البشر، والتعامل مع النصّ القرآني تعاملاً دنيوياً تاريخياً" (2). وفي فهمه لهذه الاشكاليات نجد نصر حامد أبو زيد قد جمع دراساته ضمن مجال تحليل الخطاب التي بيّن عناصرها فيما يلي قائلاً: "وثمة قاعدتان أساسيتان يحسن الإشارة إليهما في منهج تحليل الخطاب وذلك لأهميتهما في تحديد طبيعة الإجراءات التحليلية المستخدمة. القاعدة الأولى أن الخطابات المنتجة في سياق ثقافي حضاري تاريخي ليست سوى خطابات مقلقة أو مستقلة عن بعضها البعض، إن آليات الاستبعاد والإقصاء التي يمارسها خطاب ما ضد خطاب آخر نعني حضور هذا الخطاب الآخر - بدرجات متفاوتة بنيوية - في بنية الخطاب الأول (...). القاعدة الثانية أن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات وليس من حق أي منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لأنه حين يفعل ذلك يحكم على نفسه

(1) المرجع نفسه، ص 59.

(2) علي حرب: الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، المغرب/ لبنان، ط 2، 2000، ص 183.

بأنه خطاب زائف"⁽¹⁾.

ولكن أركون يتجاوز هذا الاقتراح المنهجي لصالح تجاوز الدعاوي الاستشراقية التي دافعت عن بنيتها الكولونيالية إلى إعادة تمثيل مقترحاتهم ضمن معادلة جديدة تقفز فوق الطرح الجغرافي للمجتمعات الإسلامية والمقابلات السطحية بين المفكرين والعلماء التي طرحتها الإسلاميات الكلاسيكية وإنما ينبغي: "تحديد القيمة التثقيفية أو التكوينية لهذا الإنتاج الثقافي المغلق في مناخ عقلي قروسطي"⁽²⁾.

وهنا نلاحظ أن الإسلاميات الكلاسيكية تصبح متضامنة مع الإسلاميات التطبيقية بشرط واحد: "هو أن تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد ابستمولوجي شديد. إنه لم يعد ممكناً تقديم الإسلام بواسطة فرضيات جوهرية وذاتية وذهنية وثقافية وتاريخانية وبنوية.. إنه لن يعود هناك من مكان للحديث عن الإسلاميات التطبيقية إذا ما تحملت الإسلاميات الكلاسيكية بدورها وبشكل تضامني كل الصعوبات الحالية للمجتمعات العربية والإسلامية من جهة ومخاطر ممارسة علمية هي الآن في أوج تجددتها من جهة أخرى"⁽³⁾.

ولقد استفاد الباحث من النظريات المختلفة التي حاولت أن تقرر فهماً موضوعياً، حيث حاول أرضنة بعض الأطروحات لفهم بعض القضايا في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية وأكثر هذه القضايا:

- قضية النص/المنهج.

- قضية مآزق الخطاب الديني/حركة الوعي.

إن المناهج الجديدة التي استعان بها محمد أركون أعانته على فهم بعض القضايا التي التبست في تاريخنا الثقافي من خلال العلوم التراثية التي بقيت جامدة على منظومتنا الثقافية، فشكّلت آليات التوليد التي عملت على هدم أي محاولة للتجديد، وقد ارتكز محمد أركون على مقولات دفعت خطابه للانتشار أهمها:

- مبدأ عقلنة الخطاب الديني.

- مبدأ أرخنة الخطاب الديني.

(1) نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي المغرب لبنان، ص 8.

(2) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 61.

(3) المرجع نفسه، ص 61.

- مبدأ أنسنة الخطاب الديني.

هذه المبادئ التي جعلت أركون يخوض صراعاً مريراً ضد أنصار الخطاب التقليدي في الثقافة العربية، ولقد تمخضت هذه المبادئ من مجال القراءة انطلاقاً من نهج خطاب الحداثة.

إنّ أية حركة للتجديد إنّما تنطلق أساساً من القديم أي من الوعي به وإعادة إضاءة الجوانب المقموعة فيه، الوقوف على جمالية استبعدت إلى الهوامش إمّا لسبب سياسي أو معرفي (فقهري) نحو تحريك الممكنات التي تسكن ذلك العقل لإحداث النهضة الراهنة المنشودة، وذلك بتخليص الإنسان العربي من حالة الهشاشة التي يجدها في التراكمات الكبرى والتناقض الرهيب في الخيارات المنهجية، وضبابية المنطلقات نتاج تعقد الرؤية التي تسكن العبارة المجدد فيها.

لذلك فمحاولة التجديد تتصل وتملص من رغبة جامحة نحو عزل الذات عن النص في الترتيب لعلاقة الذات مع الموضوع من جهة، وعلاقة النص مع الواقع من جهة ثانية.. لكن الكمون الحاصل في تلك العلاقة عقّد التخارجات المثلي للنص لكون الأخير أصبح مركزية كامنة في التاريخ نتيجة تثبت الفقيه حاكماً على قانون التأويل العربي.

وكل مخالفة له تعقد من تراتبية الإنسان مع هويته نتيجة الطعن العقدي الذي يتلاحق في شكل مصادرات متكررة من لحظة الابعاد العقدي إلى الفصل الجسدي.. وهناك بعض المفكرين عزل الذات عن مركزيتها التاريخية وهي في تصورهم مركزية موهومة نتيجة التثبيت التاريخي لنموذج الصلاح ومتحركة على نسق واحد لنموذج الفساد وهي متعلقة بنصوصيتها المتعالية المتعلقة فوق إشكالية الزمان والمكاني لذلك فمبدأ الرفض للمراجعة؛ مراجعة تلك الفهوم التاريخية مستحيلة لكونها خارج الزماني. فهي مقولة تتصور بعداً واحداً للصلاح.

هنا حاولت القراءة البشرية للنص الديني ترتيب علاقة الذات بالتاريخ من خلال إعادة الجوهر الزماني للنصوصية من خلال ترهينها، محاولة لإعادة دمج الإنسان العربي بالتاريخي لأنه كائن لاتاريخي ولاتواصلي؛ عبارة عن تجمع وتراكم للنصوص وهذا ما جعل الذات مشروخة بين عقليين؛ عقل نصوصي وعقل تاريخي.. العقل الأول فيلولوجي يعتمد أسلوب العنونة وهو أسلوب لا تاريخي فاقد للشرعية الزمنية حيث يصادر الفهم

الحدائي نتيجة الارتكاس على فهم الأوائل وبالتالي تعطيل مكنم المزوجة بين الذات الراهنى لصالح النص القديم، هذا التهالك مولد لنسبة الجّدائة التي تفرغ المعاصرة من هويتها الزمنية، الهوية ليست بالاعتبار الأخلاقي البانية للانتماء بقدر ما هي فعل راهنى من خلال تفعيل الذات مع الخطابات الجديدة.

أما العقل الثانى فهو الذى يراعى الشروط البنوية والمادية لتحريك الفعل الثقافى فى الزمن من خلال تفعيل الكينونة. وهو ما يمكن من تحقيق التحقيب للفعل الحدائى.. وهنا تشرعن الممارس النصوصية مع قيم الذات لتلج زمنيّتها.

فقبل الحديث عن المنهج وجب الحديث عن طبيعة العقل الذى نحتاج إليه فى تحقيق النهضة المنشودة. وذلك السؤال التقليدي أيّ العقول قادرة على الانخراط فى راهنا اليوم، من خلال وقوفنا على مفهوم العقل عند الجابري خالصنا إلى مسألة دقيقة أن الجابري ميّز بين ثلاثة نظم معرفية وبالتالي ثلاثة عقول تداخلت أزمنتها الثقافية والراهن العربى مقحم داخل هذا التصادم الثقافى الناتج عن الزمنية الثقافية التى يعج بها النظام الثقافى العربى، وحاول من خلال عصر التدوين إلى أن يتجاوز العقل البيانى المهيم على نسق الثقافة ليدرس العقول المقصاة من تاريخ الفعل الثقافى، وبين العقل المستقيل وقيمتة الدنيوية المشكّلة لرؤية حول الكون والإنسان واستبعد العقل الفقهيّ البيانى الحماسى الرهبانى المنفعل بالتراكم على حساب المعرفة حيث نجده انتصر للفيلسوف كصانع للعالم المفهومى الأقدر على التفاعل مع نموذج الحدائة الغربية.

ولكن المسائلة التراثية تبقى مغلوطة من جهة الإدعاء حيث أن الابتداء تحليل العقل العربى لكن الانتهاء كان تحليل المضمون، ذلك العقل الذى جزأته القراءة السلفية/ الأصولية إلى مجموعة نظم معرفية بدعوى إعادة كتابة التاريخ وقد غلبه التهويل السياسى الذى انتشر فى مدونته إلى درجة تقسيم بين النماذج الثقافية وهو تقسيم سياسى أصلاً.

يقدم أركون خطاطة مهمة لدراسة ذلك العقل بل ولكيفية القبض عليه للوقوف على ما يسميه مناطق الغياب اللامفكر فيه يقول: "لقد كتب الكثير فى وصف هذا العقل من الناحية الشكلية الخارجية، وكتب الكثير عن منتجاته ونموه وتطوره، لكن لا يوجد حتى الآن فى تحليل تفكيكيّ أو نقد ابستمولوجى لمبادئ وآليات وموضوعاته واللامفكر فيه

الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير⁽¹⁾.
لذلك فتحليل العقل يقتضي منا تحليل الوضعيات التي يتخذها هذا العقل في الممارسات اليومية للفعل السياسي المعاصر لأنه أكثر تعبيراً عن كفاءات اشتغال هذا العقل. بل على الاهتمام بالشخصيات أو الحداثيات التي تمثلت هذا العقل وجعلته فعل اجتماعي هيمن على المخاطبين فلا يمكن أن يجر العقل في الكمون بقوة الممثلين بالمفهوم السيميائي تجعل الوضعية الاجتماعية للاشتغال واضحة وبارزة ويسهل تحديد الإطار العام للثوابت الكبرى لهذه الممارسة. ولذلك فإن المقولة الأساسية إنما هي: "الحديثية أي ضبط الحديثية في تفرد و تميزه أو العمل في اتجاه نمط ما في اتجاه نمط ما في الحديثية إنما ما يهيم هو ضبط الفرديات التي تضع عادة في البديهييات والكيليات التي يقدمها الخطاب التاريخي"⁽²⁾، لكنه منهجياً يطرح سؤالاً دقيقاً.

"كيف يمكن تحديد هذا العقل؟ أين يمكن القبض عليه؟ هل يمكننا تحديد نص معين يكون موجوداً فيه يشكله ومضمونه وآليته الجاهزة؟ وهل يجوز لنا أن نفضل حائلة روحية على غيرها أو مدرسة على غيرها أو علماً محدداً دون غيره من أجل أن نفرض من خلال تحليله ودراسته المفهوم النظري والعملي للعقل الإسلامي الكلاسيكي؟ |...| وأما أن نستعرض مختلف لكلمة عقل الموجودة لدى مختلف الدارسين ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي أكثر من غيره"⁽³⁾.

لذلك من طرحه لتوضيح فكرة العقل الإسلامي حدد عمله من النقاط الأساسية، حيث إن البحث في وضعياتنا الراهنة تتم الإجابة عنها فيما سَمَّاه العقل الإسلامي الكلاسيكي، لأنَّ نقد هذا العقل "يشكل الخطوة الأولى التي لا بد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة لكي يسيطروا على الحداثة"⁽⁴⁾.

وعليه وحسب أركون فإن البحث عن العقل الإسلامي إنما يتم انطلاقاً مما أسماه "أسس السيادة العليا في الإسلام" ويمكن تحليل تلك السيادة انطلاقاً من حدث خطابي

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الاتحاد القومي، المركز الثقافي العربي، ط 3، 1998، الدار البيضاء/لبنان، ص 65، 66.

(2) السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص 105.

(3) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 66.

(4) محمد أركون: قضايا في النقد العقل الدين، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 1998،

مهم شكل فاعلية مهمة في تاريخ العقل الإسلامي أو شكل مركز الدائرة فيه وهو الشافعي من خلال كتابة الرسالة فهو الذي: "وضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه في معرفة أدلة الشرع، فثبت إن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطو إلى علم العقل"⁽¹⁾.

فهذا الأورغانون الذي ضبطه الشافعي في كتابه هو الدال على تراتبية المفهوم لدلالة العقل عند أركون، فهذا العقل اكتسب صفة الديمومة في التاريخ من جرّاء الآليات المغلقة التي تتوقع عليها عموم المجتمع الفقهي هذا العقل اليوتوبي: "شغال وفعال ماضيا وحاضرا في كل مجتمعات الكتاب"⁽²⁾.

إنّه نوع من الاستدعاء للعقل الجاهز الذي رسّخه الشافعي، حيث أن العقل العربي يعتمد دائما على التأصيل يعيش على الماضي يقول: "من المعروف أن الفكر الإسلامي، كسائر الاجتهادات الفكرية والدينية المعروفة في التاريخ، اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل، ونقصه به البحث عن أقوام الطرق الاستدلالية وأصح الوسائل التحليلية والاستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها، أو لتبرير ما يجب الإيمان به وسيقيم استنادا إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول التي لا أصل قبلها ولا بعدها"⁽³⁾.

انطلاقا من مقولة الشافعي التي تقول "ما لا أصل له فمعدوم" يحاول أركون أن يفك الخطاب الإسلامي/الكامن في العقل الإسلامي على مستويين.

- مستوى نموذج السيادة العليا في الإسلام.
- مستوى الشخصي الديني.

إذا ليقوم على تلك البنية الدوغمائية التي أغلقت المدلول السيمائي للعقل على مجموعة من القواعد فالآن بخلاف الجابري لا ينتصر لفكرة النظم المعرفية فهو يرى أن كل الاتجاهات الثقافية الإسلامية تحتكم في التخريج على نموذج واحد لبنيتها الحجاجية.

(1) علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول/ مساهمة في نزع أقنعة التقديس، رؤية للنشر والتوزيع، ط 1، 2007، ص 70.

(2) أركون: تاريخه الفكر العربي الإسلامي، ص 71.

(3) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل الحر تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، ط 2، لبنان 2002، ص 7.

يرى أركون أن الشافعي: ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيمنة استراتيجية لإلقاء التاريخي بمعنى أن ذلك القانون الذي سيشكل عقلا يعود إليه المجتمع الفقهي إنما أوقف الزمان في اتجاه واحد وسلبت الزمنية من تحت الأمم اللاحقة لارتكاسها على آليات وتوجيه واحد. حيث أن السيادة العليا "القرآن" فوق التاريخ.

وعليه لا بد من الوقوف عند الرسالة لتحليلها للوقوف على خصائص هذا العقل الإسلامي، فالعقل بتلك الإمكانية الخاضعة لتزامنية السيادة التي حددها في:

- القرآن "السيادة العليا الإلهية.

- السنة السيادة العليا للنبي صلى الله عليه وسلم.
- الإجماع والقياس والاستحسان وهي الإضافات البشرية من أجل ضبط الأخذ من السيادة العليا وتنزيهاها.

فالعقل بهذا الاعتبار عند نصر حامد أبو زيد حدد: "قوانين إنتاج المعرفة في الثقافة العربية على أساس سلطة النصوص وأصبحت مهمة العقل محصورة في توليد النصوص، فإذا كان القرآن هو النص الأول والمركزي في الثقافة - لأنه استوعب النصوص السابقة عليه كافة - فقد تولد عنه نص السنة الذي تم تحويله - بفضل الشافعي كما الإشارة - من نصّ شارع إلى نص مشرّع وعن النصين معا تولد نص الإجماع الذي صار نصا مشرعا أيضاً - ثم جاء القياس ليقنن عملية توليد النصوص" (1).

ويرجع أركون ترسخ القوانين الكبرى إلى ما سماه بالفترة التأسيسية والتكوينية إلى شخصية النبي ﷺ: "ففي تلك الفترة أعطيت الأولوية لتحديد السيادة والمشروعية ثم نشرها واستنباطها وتمثلها وكأنها آتية من الله لكي توجه قرارات النبي وأعماله وتسبغ عليها الشرعية. كانت السيادة العليا عندئذ تسبق من الناحية الزمانية والانطولوجية كل ممارسة فعلية للسلطة" (2).

إن النمطية النصوصية كوّنّت عقلاً اتكالياً ترديدياً للمحفوظ، لذلك تأسست تلك

(1) نصر حامد أبو زيد: النص. السلطة. الحقيقة/ الفكر الديني بين الإرادة المعرفية وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، المغرب/ لبنان، ط 2، 1997، ص 19.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الاتحاد القومي، المركز الثقافي العربي، المغرب/ لبنان، ط 2، 1996، ص 167.

الدوغمائية الحافظة لسلطة القديم والدوغمائية تعني "عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفعالية أكبر"⁽¹⁾، وهنا نجد خطورة تلك العقلية التي ترتبط بنظام معين قائم على استلاب العقل بل تجعل العقل بنية مهملة قابعة في اللامفكر لأنها نظام صارم "يرتكز على ثنائي ضدية عادة هي نظام من الإيمان أو العقائد ونظام اللإيمان واللاعقائد (...). ولذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لامفكر فيه"⁽²⁾.

إن هذه البراعة شكلت مصادرات بالعملية ضد أي تحديد للعقل الإسلامي الذي اختزن مفهوما نمطيا رسخته السيادة العليا وكذلك تلك الصراعات التاريخية التي انتهت بانتصار ما يدعى بـ "الأرثوذكسية" وعليه فإنّ العقل الإسلامي حاول أن يتجاوز عوائقه من خلال تجديد ممكنات الإنسان لإنسيته لانخراطه في خطاب الحداثة وهذا ما أشار إليه أركون، ذلك أن العقل بالمفهوم السكولائي/ المدرسي الذي تثبت نتيجة تجمع المجتمع الفقهي على المذاهب الكبرى التي تأسست على السيادة العليا في الإسلام والتي استلبت أهم خاصة للإنسان وهي المعاقلة فسلبته بهذا التقدير إنسانيته من خلال تجلية المكان والزمان باعتبارهما مقولة تداولية مهم تستثير الإنسان ضمن الحالة الراهنة. وقد ترسّخت هذه الأرثوذكسية عن طريق سنن إيديولوجيا الجهاد *idéologie de combat (jihad)* حيث ترسّخت هذه العقلية الصارمة بالسيف^(*) في العقل التاريخي لذلك اصطدمت بالبنية الثقافية للأتوار فأصبح إيديولوجيا الصراع مبنية من ذلك النظام العقلي^(**) والذي حين كبنية جديدة نتيجة البناء الأثرولوجي والتربوي لهذا العقل أثناء

(1) المرجع نفسه، ص 5.

(2) المرجع نفسه، ص 5، 6.

(*) sous ce titre englobant, je veux référer à une ligne de force non seulement de l'histoire du fait islamique depuis ses premières émergences entre 610-632 mais à celle de toutes les grandes vision idéologiques qu'ont imposé la guerre juste pour soumettre les sociétés .à un Régime de vérité fondateur de toutes les légitimités

(**) يسميه عبد الله الربيعي "عقل الجهاد" ويناقش فيها علاقة العمران والحرب في الانتقال من البدوة إلى المدينة، أو ترسيخ الخطاب يحتاج إلى السيف كما دلل عليه ابن رشد في كتابه "بداية المجتهد" لذلك كان الجهاد دافعا لترسيخ التراتب الذي ذكرناه.

أحداث 11 سبتمبر (1) 2001.

أصبح العقل يعيش أزمنة حقيقية على مستوى التبرني الكلاسيكي وحتى على مستوى الممثلين له الذين لم يتخلصوا من التراتبية التقليدية التي تصدر القيمة الزمنية للفعل البشري مما جعل التصادم بين البنى الحداثيّة والتقليدية تكشف التناقض في أس هذا الخطاب نتيجة إفراغ الإنسان من إنسيته ومن زمنيته التي تحفزها على الاجتهاد. بل جعلته مسلوب الإرادة (عقل مكوّن) لا عقل مكوّن بمفهوم الذي يبحث عنه الجابري. لأنّ أركون يلح على أمرين أساسيين لتجاوز العوائق الاستيمولوجية حيث أنّ المواضعة التي ترهّن الخطاب التجديدي إنما تنطلق أساسا من وضعية المفكر الباحث يقول نصر حامد أبو زيد "أنحن أمام باحث يعني أهم شرطين من شروط إنتاج المعرفة: الشرط الأول هو الوجود الاجتماعي للمفكر الذي في حالة أركون الميلاد في مجتمع مسلم وتحصيل المعرفة في مجتمع آخر "من مجتمعات الكتاب" وهي استشارة ذكية إلى الثقافة الأوربية التي تمثل مرجع التفكير عند أركون وهذا الوجود الاجتماعي للمفكر حدد لأركون منظوره لرؤية الفكر الإسلامي وللإسلام، الدين، في سياق أوسع في سياق أوسع هو السياق الذي يطلق مصطلح "مجتمعات الكتاب" الشرط الثاني من شروط إنتاج المعرفة، وهو مؤسس على الشرط الأول، هو الشرط الاستيمولوجي ممثلا في أفضل طرق الاجتهاد المتاحة للمفكر في عصره.."(2)، وهذا ما جعل أركون يقارن بين العقل الإسلامي والعقل الحديث لأنّ هذه المقابلة تضع العقل الكلاسيكي يقف أمام تناقضاته وثوراته، أمام مراجعة تلك الضوابط لأن العقل الحديث لا يقف عند حدود معينة فالمعقولة شرط من شروط الحداثة. وهنا ينادي أركون من تخليص العقل من اللامعقول القروسطي لصالح المعقولة الحديثة وهنا نجده يقدم هذه المعقولة الحديثة

= يقول على لسان ابن خلدون: "والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعا لعموم الدعوة والعمل الكافة على الإسلام طوعا أو كرها اتحدت فيه الخلافة واملكت لتوجه الشوكة من القائمين بها وإليها معا" فمفهوم الجهاد والحرب: "محاط من كل الجهات بمفهوم الحسم الذي يعين بالضبط الاختيار بعد النظر والمقارنة والموازنة"

عبد الله الربيعي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط3، 2001، ص 342.321.
MouhammedArkoun: humanisim islam; combot et fropositismeditionborzak; (1) ALEGER.2007.page48.

(2) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي، المغرب، الدار البيضاء، لبنان، ط 1، 2000، ص 111.

لكون العقل فيها " عقل مستقل، يخلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة، وهذا العقل يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفاً، إنه يرفض الاشتغال داخل الأقفاس والسجون"⁽¹⁾.

بل إنّ هذه الحاجة شعر بها كذلك طه عبدالرحمن من خلال عمله "العمل الدين وتجديد العقل" فإذا كان كلاً من الجابري وأركون قد انتصار الصورة الفيلسوف المتجاوز إلى تحرير العقل من أية مصادرة في التاريخ فإنّ طه عبد الرحمن نموذج يختلف جذرياً عن الطرح الآنف.

وإذا كان أركون ينتصر للعقل المنبثق الذي يطرح رؤاه للمناظرة والمحااجة فإن طه عبد الرحمن ينتصر للعقل الذي بناه على نقد العقلين السابقين العقل المجرد والعقل المسرد، حيث يسلك مشروع طه عبد الرحمن ضمن خط واحد تتعاضد فيه المقدمات والنتائج وتتخرج أطروحته حول العقل ضمن نسق المشروع الأخلاقي والاختلافي وإن كان كان مضمونه الداخلي تسبكه رؤية أسلمة الحداثة بما يتوافق والتخريج المقاصدي للمنظور الفلسفي الإسلامي، فخطابه في التوجيه العام ليحمل تسامحاً تبرره إيديولوجيا التصوف، نتيجة الآفات التي لحقت العقلين المجرد والمسدد، وهنا نلاحظ التوافق التحيني على التقسيم الذي باشرة الجابري للأنظمة الثقافية، غير أكمل العقول عنده هو العقل المؤيد الجامع للنصر والعمل على السواد، ذلك أنّ مضمون العقل في الإسلام لا يميل على ما بعد واحد يستلبد الدلالة العظمى إذ جعل العقل صورة للقلب يقول: "وإذا ثبت أنّ العقل ليس جوهرًا على مقتضى المعنى اليوناني وإنما هو فعل من الأفعال أو وصف من الأوصاف التي تقوم بالقلب على مقتضى المعنى الإسلامي، وثبت أيضاً لزوم التسليم بالتفاعل والتقريب التداولي حتى يتلائم المعنى الدخيل مع مقتضيات المعنى الأصيل"⁽²⁾.

ولما كان العقل من ملزومات الحداثة وجب بالنسبة لطله عبد الرحمن تخريجه بما يتوافق والدين الإسلامي ليحقق تلك الفعالية التي نفاها عن العقلين السابقين الذين تبينت محدوديتها بالنسبة له، بل يخرج مفهوماً دقيقاً للعقل من التقارن بين الإنسان

(1) محمد أركون: الإسلام والحداثة، ص 208.

(2) طه عبد الرحمن: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط 3، 2000، ص 21، 22.

والحيوان ليجد الفاصل لا على الوجه اليوناني الكامن في التعقل بل للوارد في جوهر الإنسان ذاته من تلازم المعرفة والأخلاق وهو ما يصل إلى هذا التوالد من التفريق بين العقلانية المجردة من الأخلاق والعقلانية المسددة بالأخلاق فالأولى عقلانية لازم للنظر فقط، والثانية شارطة لتوافق المعرفة والأخلاق وذلك لطابع العقل في الذات الإنسانية حيث إنها ليست جوهرًا فيه يقدر ما هي متعلقة بالتكوثر⁽¹⁾ أو رد على التجدد والتحول والتبدل لذلك فإنّ العقل "المريد" أكمل العقول المتصف بها يقول: "إن كان العقل المجرد يطلب أن يعقل عن الأشياء أو صافها الظاهرة أو الأملاح رسومها، وكان العقل المسدد يقصد أن يعقل من هذه الأشياء وأفعالها الخارجية أو أعمالها، فإنّ العقل المؤيد على خلاف منهما يطلب بالإضافة إلى هذه الرسوم وتلك الأكمال الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو ذواتها والمراد بالذات ما به يكون الشيء جوهر أو قل "هويته"⁽²⁾.

إنّ هذا النوع من العقول لا يفصل بين التعقل والتلاطف أي بين المعرفة والعمل بين النظر والتجربة يقول: "حاصل القول بصدد معنى "العينية" أنّ موضوع العقل المريد هو أغنى وأشرف مواضع المعرفة الممكنة الثلاث والتي هي الصفات والأفعال والذوات فإنها كان العقل المجرد يقصد معرفة الصفات والعقل المسدد معرفة الأفعال فإنّ العقل المؤيد يقصد معرفة الذوات"⁽³⁾.

وفي رأيه فإنّ العقل المؤيد يتجاوز العقل المجرد المسدد إلى التحقق إن كمل المؤيد نحتاج هنا إلى عقل يراعي شروط أفقه الوجودي ومتجاوزا لعوائقه الزمنية إلى كونه وعقلا واعيا بضروب الخلل الوظيفي لآليات المعاقلة الحيّة الواصلة بأسباب الإبداع لا معاقلة مشكوكة بعيدة عن مصوغات وجودها، وجاحدة لقيمتها المحمولة داخلها ومعبرة عن روحانياتها الاستخلافية وآخذة بناصية المنجز من عقول غيرها ذلك أن إصلاح العقل يؤدي آليا إلى إصلاح الوظيفة العقيدية الداعية إلى الوقوف عن عوائق النهضة وتجاوزها وإصلاح المنظور للعقل بتجاوز الكامن فيه مما ليس منه بحال ذلك

(1) طه عبد الرحمن: اللسان والميزان والتكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط 1، 1998، ص 21.

(2) طه عبد الرحمن: المل الدين وتجديد العقل، ص 121، 122.

(3) المرجع السابق، ص 129.

أن العقل الذي جعلنا رهانا لزمينتنا خارج عن وعينا مصروف إلى وعينا من داخل غيرنا وهذا ما يعبر عنه بحق أبو يعرب المرزوقي في قوله: "ذلك أن عوائق النهضة ليست نابعة من أخطائنا في عورنا ذاتنا فحسب، أو في تبيننا لتصوير غيرنا لها، بل هي نابعة من تصورنا لغيرنا ومن نفورنا لتصوير غيرنا لذاته (...). هي إذن محاولة التحرر من العوائق الفكرية والعقدية التي عثرت خطى النهضة العربية الإسلامية منذ قرنين فجعلتها تعيد أخطاء النهضة الأولى، عندما لم تقدر فعل التفلسف حق قدره، حاصره إياه في مجرد استيراد النظريات الحاصلة بدلا من عقم فعل التنظير"⁽¹⁾.

لذلك فالمتأمل لمشروع الجابري وأركون سيجد مفهوم العقل في تصورهما خارج وعينا، نتيجة الفكرة المفهومية التي احتكم إليها المفكرين حيث اعترض الجابري على مفهمة العقل العربي وحكم عليه بالبيان لا البرهانية بينما حكم عليه أركون أنه شرعاني لا علمي لذلك خرج عن دائرة المجال العربي للبحث عن بديل لتحقيق الدفع في التأسيس لعقل عربي.

ولعل هذا القلق المعرفي جعلنا شكلا في العالم الحديث وجوهرا خارجه، نحتاج إلى محاولة جبر الكسور التي عوقت مسار الإبداع في الثقافة العربية الإسلامية.

(1) أبو يعرب المرزوقي: آفاق النهضة العربية ومستقبل الإنسان في مصب العولمة، دار الفلسفة، لبنان، ط 2، 2004، ص 21.