الفصل الثاني

الإسلام والغرب
العشق الممنوع!!

◆◆◆

obeikan.com

obeikan.com

للمفكر الإسلامي الجزائري المعروف محمد أركون رؤية خاصة فيما يتعلق بمقابلة «الإسلام بالغرب» لفظا ومعنى، فهو لا يتردد في رفض هذه الصياغة سيما في صورتها التي تجعل من الإسلام شبحا مخيفا للغرب أو تجعل من الغرب عدوا لدودا للإسلام، ويذهب إلى ضرورة التفرقة بين «الخطاب الإسلامي» الذي يعتمد على مقولات وأفكار الفلاسفة المسلمين، «والخطاب الإسلاماوي» الذي يكتفي بالاستشهاد بنصوص متفرقة، منتزعة من سياقها لبعض الفقهاء القدماء.. كما يميز أركون بين ثلاثة اتجاهات أو فئات في الغرب هي : النظم والأيديولوجيات من ناحية، والطبقات المثقفة من ناحية ثانية، والطبقات التي تكتفي بالاستماع للتليفزيون وسائر وسائل الإعلام من ناحية ثالثة، ويخلص إلى أن السؤال: هل يخاف الغرب من الإسلام؟ يصبح والحالة هذه غير ذي موضوع.. كيف يكون ذلك؟.

يقول أركون في البداية هذه النظرة العدائية للعلاقات بين الغرب والإسلام شائعة بين المسلمين وخاصة منذ الخمسينات حين بدأ النضال ضد الاستعمار، واندلعت الحروب التحريرية مع الأيديولوجية المعروفة في زمن عبد الناصر وحزب البعث والحركات القومية في المغرب. ثم عادت فقويت وشاعت أكثر في الجو الأيديولوجي التابع للدول الجديدة التي ظهرت في البلدان الإسلامية بعد الاستقلال، ثم تفاقم الأمر في السنوات الأخيرة (وتحديدا في فترة الثمانينيات) بالانتصار السياسي للثورة الإسلامية في إيران.. إلى أن جاءت حرب الخليج التي زادت في التفسير الأيديولوجي للعلاقات بين ما يسمى الإسلامي من جهة، والغربي من جهة أخرى. وليس من شك في أن هذه النظرة قد جعلت من الصعب بمكان لكل من يبغي التحليل العلمي لتاريخ الاصطدامات السياسية والثقافية بين الغرب وسائر المجتمعات المرتبطة بالعالم الثالث – الانتقال من التصوير الأيديولوجي لهذه الاصطدامات والتفهم التاريخي والثقافي لها.

ثم يحدد أركون وجهة نظره بشكل صريح في هذه القضية فيقول: وفيما يخصني، لا أزال ألُح على الجانب التاريخي دون أن أرفض الأوضاع الأيديولوجية القائمة بين الغرب والإسلام. فالتحليل العلمي الذي لم يقم به بعد المثقفون العرب على المستوى المطلوب يجب أن يتناول الأسباب الفكرية والثقافية للاصطدامات بين الحداثة والفكر الإسلامي الذي فقد أطره الفكرية القديمة بعد القرن الثالث عشر حتى أصبح مُنقطعا عن التراث الفكري الإسلامى القديم، وعن الأطر الفكرية التي أبدعتها الحداثة بأوربا بعد القرن السادس عشر.

وما زلنا ننظر إلى الغرب من خلال هذا التفكير الإسلامي المُعتمد على تصورات خيالية أكثر منها تاريخية، لما هو الإسلام كما قدمه المفكرون المسلمون في عصور التكوين والازدهار للفكر الإسلامي، ولا يمكننا أن نقول أن «الخطاب الإسلاماوي» الذي طفا على السطح فى المجتمعات الإسلامية في مرحلة النضال ضد الاستعمار وفي المرحلة المعاصرة في السبعينيات والثمانينات ذاك الفكر الذي يطالب بالرجوع إلى الإسلام الحقيقي، لا يتبنى في الحقيقة جميع المشاكل والقضايا الفكرية التي قد طرحها وناقشها ودرسها بإلحاح جميع المتكلمين والفقهاء والفلاسفة في عصر الازدهار.

فلا بد إذن من مراجعة مشكلة خوف الغرب من الإسلام كما يُقال على أرضية أساسية يجب الانطلاق منها، وهي التصرف العلمي الناقد لمحتوى ما نسميه «الإسلام» اعتمادا على جميع ما ورد في مقالات الإسلاميين على حد قول الأشعري مثلا.. لنستبين المسافة الفكرية الموجودة اليوم بين ذاك الفكر الإسلامي الذي نسيناه ونجهله، وبين ما يُمارس في الغرب منذ القرن السادس عشر وبصفة أخص منذ القرن الثامن عشر كفكر حديث.

لأننا إذا لم نثبت من أهمية هذه المسافة ونتائجها في ممارستها المعاصرة للفكر الإسلامى سيزداد سوء التفاهم بين ما نسميه الغرب «وما نسميه الإسلام». فهذان

المفهومان إنما نستعملهما في الجهتين استعمالا، خياليا بعيد كل البعد عن الاستعمال التاريخي والفلسفي والكلامي الدقيق كما تفرض علينا ذلك جميع الممارسات العلمية الحديثة.

ثم يستطرد أركون بعد لحظة صمت قصيرة ويقول:

معنى ذلك أن الغرب له تصوراته حول ما يسميه (الإسلام) اعتمادا على الحوادث السياسية المتتابعة في جميع المجتمعات الإسلامية منذ الخمسينات، ولا يعتمد أيضا على ذلك الإنتاج الإسلامي الذي أشرت إليه، ولكن مسؤولية الغرب في هذا مبنية على جهل المسلمين أنفسهم لفكرهم الإسلامي أو يشاهد أن «الخطاب الإسلاماوي» يكتفي بالاستشهاد بنصوص متفرقة منتزعة من سياقها لبعض المفكرين القدماء مثل ابن تيمية أو المعاصرين مثل سيد قطب والمردودي، بينما أسماء ابن رشد وابن سينا، وفخر الدين الرازي، وابن سكوبه، والشيخ المفيد.. وآخرين لا يرد اسمهم في هذا الخطاب الإسلاماوي.

لذلك الح من ناحية على ما يمكن لأن اسمية فيصل التفرقة بين الخطاب الإسلامي، والخطاب الإسلاماوي.. وأرجو أن يكون واضحا أنني لا أعني بذلك أن الخطاب الإسلامي يؤدي بنا إلى ما يسمى الإسلام الحقيقي، لأن الإسلام الحقيقي يستدعي دائما اجتهادا مستمرا من قبل جميع المسلمين، ولا أقول أيضا أن الخطاب الإسلاماوي ليس له حظ من الحقائق الإسمية، بل أود أن أميز بين الوسائل الثقافية والأوضاع التاريخية التي يرتبط بها الفكر الإسلامي في عصر ازدهاره وهو عصر مرتبط بالقرون الوسطى من جهة والظروف السياسية والأيديولوجية التي يتقيد بها الخطاب الإسلاماوي المعاصر.

كما أود أن ألفت الانتباه إلى أنني في هذا التحليل لا أهاجم الإسلاماويين وإنما أقصد إبراز الخصائص اللغوية والفكرية والأيديولوجية للخطاب الإسلامي المعروف في التراث والخطاب المعاصر الذي يتأثر بالسياقات الثقافية والسياسية

المعاصرة. وأكتفي –على نحو ما ترى– بالناحية العلمية لهذا التمييز.

وعل كل حال، ليس خافيا علينا أن التصور الشائع في الخطاب الإسلاماوي يتمثل في كل ما يقال عن الغرب، من أنه مادي محض ولا علاقة له بالقيم الدينية والروحية.

وهو سلطوي استعماري إمبريالي محض لا علاقة له بالاتجاهات الثقافية وبالاهتمامات التحريرية للإنسان من قيوده الكثيرة، ومن جميع أسباب الضغط والتعبير. ثم يخلص د. أركون إلى القول بأنه اعتمادا على هذا التحليل يمكننا أن نقول أن السؤال: هل يخاف الغرب من الإسلام؟ هو سؤال مزيف في أصله لجميع الأوضاع الفكرية والثقافية والتاريخية والاجتماعية التي لابد من الانطلاق من توضيحها حتى نصل إلى تفهم للأسباب العاملة داخل المجتمعات الإسلامية خاصة منذ استقلالنا، الأسباب التي لا تزال تدفع الغرب وبصفة خاصة أوروبا إلى إبداع مستمر من جميع ميادين الثقافة والعلوم والتكنولوجيا والنظم السياسية والفكر الاقتصادي.

ومن ثم يجب علينا أن نساير التاريخ فيما يفرضه على الجهتين من مسؤوليات مراعاة للتباعد الثقافي والمدني والاقتصادي والتكنولوجي الذي لم يزل يزداد بين الغرب وجميع مجتمعات العالم الثالث.

ويضيف د. أركون: وليس من شك في أننا إذا تقيدنا بهذه الشروط، فيمكننا أن نقول أن الغرب لا يقف مواقفه الراهنة تجاهنا بسبب «خوفه» من الإسلام بل أنه يطرح أسئلة واقعية لابد من الإجابة عليها من طرفنا نحن المسلمين..

ومن تلك الأسئلة الوجيهة السؤال عن الضغط الديموغرافي الذي نشاهده في جميع المجتمعات الإسلامية منذ الستينات وجميع المشاكل الناتجة عن هذا الضغط، وخاصة فشل الدول القائمة في المجتمعات الإسلامية منذ الاستقلال على مواجهة جميع المطالب الاجتماعية والاقتصادية والثقافية للشباب الطالع وهم كما

تعرف يكونون ما يقرب من ٧٠٪ من عدد السكان.

فالغرب يتساءل: كيف يواجه الرغبة الشديدة المتزايدة لهؤلاء الشبان الذين يعيشون حوله في مجتمعات البحر المتوسط ويطرقون على أبواب المجتمعات الأوروبية طالبين العمل والمشاركة في جميع ماتوفره الحياة العصرية في المجتمعات الثرية. والحق أن طرح السؤال: الغرب.. وهل يخاف من الإسلام؟ يثير في نفسى أمورا كثيرة منها ضرورة التمييز بين مواقف أوربا، ومواقف الغرب.

لأن تساؤل أوروبا مرتبط بالتاريخ الفكري والثقافي للأمم الأوروبية من جهة، وبالوضع الجغرافى السياسي (الجيوبوليتكي) للأمم الأوروبية في البحر المتوسط. فهذه الوحدة الجغرافية –السياسية المكونة من أوروبا الموحدة من جهة. والأمم المحيطة بالبحر المتوسط من جهة أخرى تجبرنا على طرح أسئلة خاصة بالعالم العربي وأوروبا.. وهي أسئلة تختلف عن الأسئلة العامة التي تخص الغرب كقضاء جغرافي سياسي، وككتلة اقتصادية تجمع بين أوروبا والولايات المتحدة واليابان وكوريا وتايوان وفي السنوات القريبة الصين.

هذا النوع من التفكير الجغرافي – السياسي، لا يزال يكفى من يكتفون بذكر لفظي «الغرب» من جهة و «الإسلام» من جهة أخرى دون مراعاة للوحدات الجغرافية والسياسية، والوحدات التاريخية والثقافية التي تكون هذين الفضاءين الكبيرين اللذين يطلق عليهما دون تفكير أو تمييز لفظا «الغرب والإسلام».

ثم اتجه نحوي د. أركون وقال باسما: أعتقد أنه –بعد هذا التحليل.. لم يبق شيء من السؤال المتكرر عن خوف الغرب من الإسلام..!

– قلت: لكن ما هو تفسيرك للقلق الذي انتاب الغرب من إمكانية وصول الإسلاميين إلى السلطة في الجزائر على سبيل المثال!

– فأجاب يقول: هذا القلق يستمد أسبابه –بطبيعة الحال– من قرب بلدان

إسلامية مثل الجزائر والمغرب ومصر وسوريا، والمملكة العربية السعودية وغيرها ثم من الأمم المرتبطة كما قلنا بالوحدة الجغرافية والسياسية للبحر المتوسط. لأن التطور السياسي داخل البلدان العربية الإسلامية لا يزال يستغل ما يسميه النموذج «الإسلامي» لحل المشاكل الناتجة عن قوي ثلاث:

- الأول: قوة ما أسميه «الدولة – لأمة- الحزب». ولابد أن نعترف بأن هذا المفهوم لم نعطه بعد ما يستحق من اهتمام، لأن الدولة كما تشكلت في الخمسينات والستينات لم تتجه اتجاها ديمقراطيا حتى تمكن جميع المواطنين من المشاركة في الحياة السياسية والاقتصادية، والثقافية للأمة. بل هنا حزب واحد أو زعيم واحد، احتكر جميع السلطات وادعى معرفة شاملة صحيحة لا تقبل النزاع لتقود إلى جميع ما تتوق إليه من قيم وخبرات وقوة استغلال.

ونحن نعرف ما استتبعه هذا النوع من الممارسة للسلطة من خيبة أمل ومن غضب شعبي، ومن حرمان للجماهير حتى أدى هذا كله إلى عدول الشعوب واتجاهها إلى «نموذج إسلامي» لاستئناف مسيرة تاريخية جديدة متميزة عما فرضه النموذج الغربي، ونموذج «الدولة – الأمة – الحزب».

هذا هو أصل الحركات الموصوفة بما يسمى باللغات الغربية «فوندا مونتاليسم» وما نسميه بالعربية الأصولية. في استعمال هذين المفهومين تكمن صعوبات فكرية وسوء تفاهم يشرح لنا الخلاف الكبير بين النظرة العلمية لظاهرة هذه الحركات والنظرة الإيديولوجية التي تتبناها تلك الحركات. لأن الأصولية العربية تشير إلى أرفع وأخصب ما أنتجه الفكر الإسلامي من مناهج اجتهادية الاستباط الأحكام من النصوص المنزلة. بينما يسمى «فوندامونتاليسم» بالغربية يشير إلى الانحراف الفكري عن الأصولية.

وهذا النوع من الانخراط موجود في الفكر المسيحي والفكر اليهودي والفكر البوذي.. فلابد من إيجاد مفهوم علمي بالعربية خاص بهذه الظاهرة الإيديولوجية

الخاصة بالحركات الإسلاماوية لأن الانخراط المذكور قد ندد به الفكر الحديث بأوروبا عندما ظهر في الفكر المسيحي في القرن التاسع عشر.

ونفس السبب يدفع الفكر الأوروبي اليوم إلى أن يندد بنفس الانحراف في الخطاب الإسلاماوي، لأن هذا الانحراف يقوي الخيال الاجتماعي ويزيد من التهديد السياسي لا من المجتمعات الإسلامية فحسب ولكن أيضا في المجتمعات الأوروبية التي تتأثر بتلك الاتجاهات السياسية للأسباب التي ذكرناها آنفا..

-- الثانية: هي القوة الديموغرافية.. لأن القاعدة الاجتماعية للخطاب الإسلاماوي قد توسعت منذ الستينات بازدياد عدد السكان فالشباب الناشئون في الجو الأيديولوجي الذي فرضته«الدولة – الأمة – الحزب »أصبحوا منعزلين عن المشاركة في الحياة السياسية والاقتصادية، تلك المشاركة التي يوفرها أي نظام ديمقراطي..

فالفجوة بين «الدولة –الأمة–الحزب» والمجتمع المدني مازالت تتسع وتهمش الشباب في المجتمع لا يزال ينتج التوترات السياسية التي نشاهدها في المجتمعات الإسلامية من جهة، وفي المجتمعات والأمم الأوربية من جهة أخرى.

هذه التوترات هي التي تتكلم عنها وتزيد فيها حدة الحملات الصحفية بأوربا بالغرب بصفة عامة بتصوراتها المزيفة للأسباب العديدة القوية العاملة في نفوس المسلمين المنغلقين على مشاكلهم، ونفوس الغربيين الذين يحسون بخطر وتهديد على ما أنجزوه في ميادين الديمقراطية وحقوق الإنسان والتطور الاقتصادي.

- - القوة الثالثة: ما أسميها بالبنية الاقتصادية الشاملة للعالم المعاصر.. فهذه البنية تختص بالتفاعل بين ما وصل إليه الغرب من تطور اقتصادي وتكنولوجي وبين ما استتبعه هذا التطور من تغيير جذري للنظام الاقتصادي لطرق الإنتاج

والتوزيع في جميع مجتمعات العالم الثالث.

نحن نعلم أن النظم الاقتصادية التقليدية الموجودة في جميع بلدان العالم الثالث قد كسرت، وخربت مما جعل الفلاحة التقليدية والصناعات التقليدية، وما يتصل بهما من قيم تقليدية قد أبطلها الاقتصاد الحديث الذي فرضته الأمم الغربية على المجتمعات التقليدية خاصة بعد الاستقلال.

ويمكن أن نضرب أمثلة كثيرة لهذا التكسير لجميع الأطر التقليدية خاصة المجتمعات التي تستمد ثروة مالية هائلة من النفط، وهنا أيضا ظهرت فجوة عميقة بين إقبال «الدولة- الأمة- الحزب» على تبني النموذج الاقتصادي الحديث، وفرضه على مجتمعات تقليدية في مدة قصيرة حتى أدى هذا الانقلاب إلى استئصال الفلاحين وأهل الجبال والبدو من جميع ما كانوا يعتمدون عليه من نظم وقيم.. فأجبروا على الهجرة من قراهم وأريافهم وصحرائهم إلى مدن لم تتهيأ لاستقبالهم، فاستتبع هذا ظاهرة اجتماعية. واقتصادية وثقافية لم تشاهدها قط المجتمعات أثناء تاريخها إلى هذه الفترة الأخيرة وهي ظاهرة «الشعبوية».

فالشعيوبية تشير إلى مظاهر الاستئصال والتهميش والتكسير للقواعد والقيم التي كانت تكفل للشعوب التضامنات الطبيعية والتماسك العائلي والقروي، كما عرفناه قبل الخمسينات.

مظاهر «الشعبوية» مرتبطة ثقافيا وفكريا بظاهرة «الإسلاماوية» وهما تؤثران اليوم تأثيرا بليغا على الحياة السياسية والوضع الاقتصادي.

ولهذا كله، أيضا أثر بليغ على إستراتيجية أوروبا في مرحلتها الراهنة التي هي مرحلة الانتقال من نظمها القومية التقليدية المعروفة إلى مرحلة الوحدة الأوروبية المتفتحة إلى نظم عبر القومية وعبر التاريخ.

وهذا كله أدى أيضا إلى ضعف الدولة في المجتمعات الإسلامية.

الجزائر... بلدي!

يستمد الحوار مع د. محمد أركون أهميته في هذا الوقت لعدة أسباب أولها أنه فرنسي من أصل جزائري، وقضى أكثر من ربع قرن من حياته في الجزائر حتى حصل على درجة الليسانس من جامعة وهران، وثانيها أنه مؤرخ إسلامي يتميز برؤية نقدية مستنيرة للفكر الإسلامي عموماً، كما شغل لعدة سنوات منصب رئيس قسم الدراسات العربية والإسلامية في جامعة باريس.

وثالثها أنه يعرف معرفة شخصية عدداً من رموز الحركة الإسلامية في الجزائر. أما رابع هذه الأسباب فهو أن مؤلفاته العديدة في حقل الإسلاميات باللغتين العربية والفرنسية تناولت بالنقد والتحليل ما يعرف اليوم بظاهرة «الصحوة الإسلامية»..

– سألناه في بداية الحوار عن المسمى الذي يمكن أن يُطلق على ما يحدث في الجزائر اليوم فأجاب يقول بعد تفكير طويل:

ما يحدث في الجزائر من وجهة نظري ليس إلا مرحلة من المراحل التاريخية التي يمر المجتمع الجزائري منذ اتصاله بالمجتمع الفرنسي أي منذ عام ١٨٣٠ وحتى الآن.

ولئن كان المجتمع الجزائري قد مرّ بمراحل أخرى قبل غزو فرنسا له فالمحقق أن اهتمامنا بما حدث في الجزائر بعد تاريخ ١٨٣٠ يعود إلى ما نسميه

«بالحداثة» التي شهدها المجتمع الجزائري نتيجة اتصاله كبلد إسلامي مغاربي تقليدي ببلد آخر – هو فرنسا – قد حدثت فيه حوادث فكرية وعلمية وسياسية وشرعية.

وانطلاقاً من ذلك يمكن أن نقول باطمئنان شديد أن ما حدث ويحدث في الجزائر في هذا الوقت إنما هو مظهر من المظاهر العديدة لشئ عام في مجتمعات العالم الثالث وهو اصطدام المجتمع التقليدي بالحداثة الفكرية، والاقتصادية، والعلمية والشرعية.

ولاشك أن هذا «الاصطدام» الذي لم يشهده المجتمع الجزائري فحسب وإنما شهدته أيضاً مجتمعات عربية وإسلامية أخرى مثل المجتمع المغربي والتونسي والمصري والسوري – يقضى بأن نطرح السؤال عن أسرار تغلب هذه الحداثة التي ظهرت في أوروبا لأول مرة في التاريخ على سائر المجتمعات في الأرض.

ثم يستطرد محمد أركون يقول:

هذا الاصطدام الذي يجب أن نعترف بأننا لا نزال نعيش فيه يوماً بعد يوم يتمثل لنا في الخطاب الأيديولوجي الذي تقدمه بعض القوى السياسية باسم الإسلام من ناحية مع الخطاب الأيديولوجي المناقض والذي يستمد آراءه من الغرب من جهة أخرى.

فهناك من يدعو إلى تطبيق ما يُسمى بالمبادئ الإسلامية، بينما يدعو آخرون إلى تطبيق ما يسمى بالمبادئ الديمقراطية، إلا أن الجهتين – في تقديري – لم يستوعبا – كما كان مفروضاً – الدراسة النقدية لمحتويات المبادئ الإسلامية والمبادئ الديموقراطية حتى تستبين إلى أي مدى يمكن اليوم «التوليف» بينهما في بلد كان قد فقد الاتصالات التاريخية والفكرية والثقافية بالإسلام وبالفكر الحديث معاً.

ثم يعود محمد أركون ليحدد إيجابية في صياغة جديدة عما يحدث في الجزائر

فيقول: يبدو لي أن المجتمع الجزائري في طريقه لاكتشاف قيم فكرية وسياسية تمكنه من إبداع نظام سياسي جديد يلبي الضرورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي لم تزل تزداد ضغطاً وقوة في نفوس جميع المواطنين منذ استقلال الوطن.

فالمحقق أن الدولة التي قامت بعد الاستقلال قد حاولت أن توجه المجتمع إلى تطورات ملائمة لمتطلبات الحياة المعاصرة إلا أنها لم تستطع أن تساعد المواطنين حتى يشاركوا في الحياة السياسية والحياة الاقتصادية على الطريقة الديمقراطية التي كان جميع الجزائريين يتوقون إليها قبل الاستقلال وسرعان ما خاب أملهم في تسيير البلد على أساس قواعد الحرية في جميع الميادين التي يريد المواطن أن يكون حراً فيها، فزادت بذلك الصعوبات الاجتماعية والاقتصادية، وانحط المستوى الثقافي من أجل الضغط الأيديولوجي والشعارات الاشتراكية الفارغة والدماجوجية الدينية حتى وصل هذا كله إلى إثارة غضب الأغلبية من المواطنين وخاصة المهتمين اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً.

• بعد لحظة صمت قصيرة أضاف أركون يقول : قد يقول قائل: أن الحكومة الجزائرية بعد الاستقلال ساعدت على إنشاء مدارس وجامعات عديدة، وساعدت في سبيل محو الأمية، وفي تشجيع حركة التصنيع في بلد كان يُعتبر قبل الاستقلال من البلدان المتخلفة.

وهذا الأمر عينه هو الذي جعل الجزائريين – في الستينات والسبعينات – يقبلون التضحية بحرياتهم آملين أن يخرج وطنهم بهذه السياسة الاقتصادية والتعليمية من التخلف ليصبح نموذجاً للتنمية لسائر البلدان المتخلفة غير النامية في الستينات.

حدث ذلك مع تسلط أيديولوجية اشتراكية اقتبسها ذوو الأمر من البلدان الشيوعية في أوروبا الشرقية في الستينات والسبعينات، وكان طبيعياً أن تتغير

الأوضاع مع انهيار تلك الأيديولوجية والديمقراطية الشعبية بأوروبا الشرقية.

وقد أدى هذا الظلال الأيديولوجي في بلد (الجزائر) قد تمتع بتقاليد ثقافية زراعية قديمة، وعريقة في ثقافات البحر المتوسط إلى انحرافات فكرية، وفراغ ثقافي، وعدم تكوين سياسي سليم كما نشاهد ذلك في الخطابات العديدة الصارمة في الجزائر منذ حوادث أكتوبر ١٩٨٨.

- عدت أسأل المؤرخ الإسلامي الجزائري محمد أركون:

- هل ثمة علاقة بين ما يحدث اليوم في الجزائر وبين ما يُعرف بالصحوة الإسلامية في العالم الإسلامي؟

فأجاب يقول:

- الصحوة الإسلامية في أبسط معانيها لا تعني سوى «توقان» المسلمين للخروج من المأزق السياسي والاقتصادي الذي يتخبطون فيه منذ القرن التاسع عشر، وبصفة خاصة منذ ظهور الدول القومية.

وعلى أية حال، فإذا أردنا أن نتكلم عن صحوة إسلامية فلابد أن يكون ذلك على أساس الاستعراض العلمي لجميع ما أنتجه المفكرون المسلمون في جميع المذاهب اللاهوتية والتفسيرية والفقهية المعروفة بغض النظر عن الاتهامات والتكفيرات التي سادت في القرون الوسطى بين المذاهب المعروفة، لتدرك المزايا الفكرية الكامنة في كل مذهب من المذاهب الإسلامية التي شاركت في استنباط الثروات الكامنة في القرآن الكريم وفي الحديث النبوي..

لكن ما أعتقده بحق – في هذا الإطار – أننا لا يمكن أن نتكلم عن صحوة إسلامية لأن معظم الخطابات الموسومة بالإسلامية تنبني على ما يسميه علماء الاجتماع والفلاسفة بالوعي الخاطئ أي أن الإنسان يعيش بأخطاء فاحشة ويتبناها كمعلومات مثبتة يصح أن يُبنى عليها الفكر السياسي الناتج والعمل الاجتماعي السليم.

ولا شك أن الخروج من هذا الوعي الخاطئ لن يتم إلا بتغيير مناهج تعليم التاريخ لأبنائنا في المدارس وتعليم جميع ما يتعلق بتراثنا الفكري والثقافي وبالتقيد بما يسمى في جميع العلوم بالنقد العلمي للمعرفة.

بعد هذا التقديم النظري المسهب لقضية الصحوة الإسلامية استطرد د. أركون يقول:

اذكر أني شاركت في ملتقى من الملتقيات السنوية التي تنعقد في الجزائر منذ عام ١٩٦٩ للتعرف على الفكر الإسلامي وكان الموضوع هو الصحة الإسلامية.

وشارك في الملتقى أبرز العلماء المسلمين في العالم الإسلامي بدعوة من وزير الشؤون الدينية لكن ما لم أستطع نسيانه هو أن الخطابات التي ألقيت في الملتقي كانت خطابات يسودها الحماس الديني، والإطناب بالقيم الإسلامية، وتفوق النموذج الإسلامي على سائر النماذج التي ظهرت على وجه الأرض منذ بداية الخليقة إلى يومنا هذا...

وأضاف يقول:

لكن لم أسمع طوال الملتقى تحليلاً تاريخيا لما حدث بالمجتمعات الإسلامية لا منذ تغلب الاستعمار عليها فقط، ولكن أيضاً منذ سقوط الخلافة في بغداد سنة ١٢٥٨ وبعد غزو المغول للحضارة الإسلامية والنظام الإسلامي القائم حينذاك..

المؤسف أن العالم العربي الذي يرتبط بتاريخ البلدان المحيطة بالبحر المتوسط، لم يزل يتأخر، ويضعف شأنه، ويضعف شأن الثقافة والمدنية الإسلامية بقدر ما كانت الأمم الغربية تزداد تقدماً في جميع ميادين الحضارة إلى يومنا هذا.

ويجب علينا أن ندرس هذا التاريخ دراسة موضوعية حتى نستبين الأسباب الخارجية والداخلية التي لم تزل تعمل في هذا التطور المعاكس للغرب من جهة وللعالم العربي من جهة أخرى، والذي لم يزل يؤثر في مجتمعاتنا المعاصرة، ويؤدي

بنا إلى جميع الصعوبات التي تعاني منه لأن هذا التحليل التاريخي هو الذي يقوي الوعي الجماعي حتى يدرك ما يجب أن نقوم به اليوم من تجديد وتغيير للأساليب التي لعبت دوراً هاماً، ولاتزال تلعب دوراً سلبياً حتى في تاريخنا المعاصر.

ثم يلخص د. أركون فكرته فيقول مستطرداً.. هذا النوع من المعرفة يختلف كل الاختلاف عن الخطابات التاريخية المطنبة التي تخيل لشبابنا أن هناك ثروة متوفرة لديهم بينما هم لا يمكنهم أن يميزوا بين العلوم المنتجة الإيجابية الموجهة نحو الإنقاذ والتقدم، وتأثير الأيديولوجيات المقتبسة من الخارج والبعيدة كل البعد عن تعاليم الفكر الإسلامي المحتهد.

- وحول رؤيته الهادئة للأحداث التي تشهدها الجزائر، ولفكرة التحاور بين جميع الأطراف يقول د. أركون:

لست متشائماً كما يعتقد البعض عني، لأني أرى أن الأحداث ستؤدي بالشعب الجزائري حتماً إلى الاستشعار بالقضايا الحيّة المهمة التي ترتبط بهذه التجربة السياسية الاستثنائية... وهي تجربة لاختبار قضية المشروعية باعتبار أن المشروعية هي – كما كان يُقال عن الحكمة – ضالة جميع الحكومات القائمة في العالم. إذ لا توجد حكومة إذا لم توجد بها مشروعية.

والمعروف أن مشروعية الحكومة الجزائرية قد قامت منذ البداية على البطولة التي أظهرها قادة الثورة الجزائرية وحرب التحرير الوطني، وكنا نسميهم بالقادة الزعماء التاريخيين، فجبهة التحرير كحزب استمدت احترامها من الشعب لأنه كان يحترم الضحايا والشهداء أثناء حرب التحرير..

لكن ومع انهيار حائط برلين، وما استتبعه من انهيار لأيديولوجية الديمقراطيات الشعبية بأوروبا الشرقية، انهارت بذلك مشروعية الحكومة الجزائرية التي كانت تدعو الشعب الجزائري إلى ثورة اشتراكية لإقامة ديمقراطية شعبية.

وعلى أية حال، فهذه تجربة ثمينة اكتسبها الشعب الجزائري الذي يمر حالياً بتجربة جديدة هي تجربة الديمقراطية الليبرالية باعتبار أن الأيديولوجية الليبرالية، واقتصاد السوق أصبح النموذج الوحيد في عالمنا بعد انهيار النموذج الآخر. وأضاف د. أركون يقول: ولاشك أن أهمية هذه التجربة السياسية الجديدة يأتي من أنها تدفع المواطنين إلى أن يتناقشوا ويتجادلوا حول مزايا المشروعية المستمدة سواء من الإسلام، أو من الديمقراطية الليبرالية.

ولا أشك في أن هذا النقاش العام القائم في المجتمع الجزائري اليوم هو الذي يكوّن وعياً أكثر نضجاً، وأكثر تفتحاً للمعايير المتواجدة في الفكر السياسي المعاصر مما سيؤدي حتماً في النهاية إلى إثارة الوعي الجماعي بالجزائر، كما ستخطو بالشعب خطوات جديدة في طريق إقامة نظام سياسي لائق ملائم ليس فقط للجزائر ولكن أيضاً لكل المجتمعات العربية الأخرى.

عدت أسأل د. أركون:

o لكن يقال أن الشعب الجزائري ليس مستعداً أو ناضجاً بالدرجة التي تؤهله لخوض التجربة الديمقراطية التي تتحدث عنها؟ فقال بعد أن أبدى دهشته:

أين هو الشعب أو الأفراد المستعدون للديمقراطية؟

وهل تعتقد أن الأفراد الذين يصوتون لحزب «لدين» اليميني المتطرف في فرنسا هم الأفراد الأكثر استعداداً للديمقراطية، أم هم الأفراد الذين يصوتون لصالح الأحزاب اليمينية في بلجيكا وهولندا، والحزب النازي في ألمانيا؟

الديمقراطية هي في الواقع تجربة مستمرة، واجتهاد متواصل، وسعي فكري وسياسي ووطني لا نهاية له. فإذا كان الإنسان قد فُطر على العنف واستعمال العنف والاعتماد على التسلط على بني نوعه. فالديمقراطية – والحالة هذه – كالأديان الكبرى، تسعى إلى إخراج الإنسان من استعمال العنف في المجتمع،

وتوجيه مساعيه إلى الإنتاجات الحضارية، كما تحضه على التعرف على أخيه الإنسان واحترامه، وإقامة الجو الأنسي حيث ينسجم الإنسان مع أخيه الإنسان.

o د. أركون.. ماذا عن تقييمك لموقف فرنسا إزاء أحداث الجزائر إذن؟

فأجاب يقول: الفرنسيون أرادوا أن ينسوا ما حدث بالجزائر أثناء حرب التحرير ولا يريدون أن يتكلموا عن الفترة الاستعمارية في تاريخهم لأنهم أدركوا أن هذه الفترة الاستعمارية معاكسة كل المعاكسة لمثلهم العليا التي أعلنوا عنها أمام العالم أثناء ثورتهم الكبرى.

ولذلك فهم يريدون أن يتخلوا عن التناقضات التي عاشوا فيها لمدة قرنين من الزمان، وخاصة فيما يتعلق بالجزائر والمغرب باعتبارهما قطران قريبان جغرافياً وتاريخياً من فرنسا.

ولذلك فقد فضّل الفرنسيون ألا يقولوا شيئاً حول التطورات السياسية داخل الجزائر والمغرب وتونس بعد استقلالها. إلا أن الدبلوماسية الفرنسية لا تزال تسعى في إبقاء العلاقات الجيدة على مستوى الدول بغض النظر عما يتعلق بحياة الشعوب. وهذه السياسة في نظري هي سياسة ضعيفة لفرنسا، إذ يجب أن يبذل محاولات لإنشاء علاقات وثيقة بين الشعب الفرنسي والشعوب المغاربية بصفة عامة. وإذا كان هذا الأمر ليس سهلاً إذ تعترضه صعوبات كثيرة أرى أنها طبيعية وحتمية بين شعبين عاشا الحروب العنيفة المعروفة. فأرجو أن يستخلص الشعب الفرنسي والحكومة الفرنسية من الأحداث الجارية في الجزائر والتغيرات التي ستحدث في السنين المقبلة عبراً تفيد في تقوية العلاقات الثقافية والحضارية والفكرية والاقتصادية بين فرنسا والجزائر هذا ما يتمناه عدد كبير من الشعب الجزائري، ولا أشك في أن هناك عدداً كبيراً من الفرنسيين يريدون أن يفتحوا صفحة جديدة لتاريخ منطقة البحر المتوسط مع جميع الشعوب التي لها صلات تاريخية قديمة بثقافات هذه المنطقة.

صورة الإسلام في الغرب !

واحدة من اهتمامات المفكر الإسلامي المستنير محمد أركون التي نذر لها حياته هي الإجابة عن السؤال التالي: كيف نقدم صورة أخرى غير الصورة السائدة عن الإسلام والغرب، أو عن تصور كل من المسلمين والغربيين لبعضهم البعض؟ وفي كتابه الذي صدر مؤخرا باللغة العربية – بترجمة بديعة للدكتور هاشم صالح – وكان قد صدر أولاً باللغة الهولندية، يعترف محمد أركون بثقل وعبء هذه المهمة فيقول:

لقد كنت شخصيا منذ زمن بعيد مهموما بهذه المسألة وراغبا في لعب دور الوسيط الفكري بين كلتا الجهتين (يقصد الإسلام والغرب) لكي أجلو هذا الضباب أو الغموض أو سوء الفهم الذي يرين على كلا الطرفين لسبب التوترات والصراعات السياسية التي لا تهدأ. وقد وضعت هذا العمل دائما نصب عيني وشكّل بغيتي وأمنيتي.

والكتاب هو عبارة عن حوار مطوّل بين محمد أركون وفريتز بولكستاين زعيم الحزب الليبرالي الهولندي يتعرض لمجموعة من القضايا الهامة والحيوية التي تتعلق بالعلاقة بين الإسلام وأوروبا والغرب، وفيها يظهر أركون عنيفا على غير العادة في ملاحظاته، وانتقاداته لأبناء ضفتي البحر المتوسط شمالاً وجنوباً.

وقد انطلق أركون في إجاباته التي انهمرت كالسيل عبر دفتي الكتاب الذي يقع في نحو ٢٥٠ صفحة من القطع الكبير من موقعين أساسيين للفكر النقدي إزاء

الأحداث السياسية الجارية، الموقع الأول هو تاريخ ما يفضل أن يدعوه بالحدث الإسلامي، والمجتمعات أم الكتاب/ الكتاب (أي المجتمعات اليهودية والمسيحية والإسلامية). والموقع الثاني هو رهانات المعنى المرتبطة بإرادات الهيمنة للقارة الأوربية أولاً، ثم لهذه لقارة ذاتها بصفتها متضامنة مع ما تفضل أن تدعوه بالغرب ثانيا بهدف تهميش العالم المتوسطي ونبذه أو عزله عن الغرب.

وحول هذه النقطة تحديداً يعترف محمد أركون بأنه ينتهز فرصة الحوار مع هذا السياسي الهولندي (فرتيز بولكسناين) ليعيد فتح المناقشة التي سبق أن فتحها قبل نحو نصف قرن المؤرخ البلجيكي هنري بيرين والتي تتعلق بالإسلام والغرب، أولسكان ضفتي المتوسط، والهدف من ذلك – كما يقول أركون – هو طرح تساؤلات جديدة تتعلق بمسيرة التاريخ الثقافي لكلتا الضفتين وكذلك بالمكانة المغربية والوظائف النفسية والاجتماعية والسياسية للظاهرة الدينية.

وقد استخدم محمد أركون –كعادته– بعض المصطلحات التي لا يستقيم فهم أفكاره إلا بفهم مدلولاتها قبل البدء في قراءة الكتاب وأهمها مصطلح الحدث الإسلامي، ثم مجتمعات أم الكتاب/ لكتاب. ويقول أركون عن المصطلح الأول بأنه يستخدمه عن قصد بدلاً من مصطلح الإسلام الشائع على كل شفة ولسان. لأنه يتيح لنا أن نصيب عدة أهداف في ضربة واحدة، فهو يقيم لنا أولاً تجذير الإسلام في التاريخية بدلاً من أن يبقى مفهوما مثاليا مجردا خارج الزمان والمكان. وهو ثانيا يتيح لنا أن ننظف مفهوم الإسلام من كل التراكمات والإضافات الحشوية وأنواع الخلط التي لحقت به على مرّ القرون: فعن أي إسلام نتحدث: هل هو إسلام العصر الكلاسيكي أم إسلام عصر الانحطاط؟.

ثم إن هذا المصطلح –ثالثا– يزيل البداهة العفوية عن مفهوم الإسلام الذي نعتقد بأننا نفهم ما هو بمجرد أن نلفظ كلمة إسلام. فمن لا يعرف ما هو الإسلام وهل يمكن لمسلم أن يجهل ما هو الإسلام؟ ولكن هناك فروقاً بين المعرفة

التاريخية والمعرفة التبجيلية والتقليدية السائدة. وقد تزايد هذا الخلط والاضطراب في استخدام كلمة إسلام منذ أن كانت أنظمة الدولة الناهضة بعد الاستقلال قد استولت على النظام الرمزي الأعلى الذي يتجسد في الإسلام فادعت بأنها «إسلامية» لكي تخلع الشرعية على ذاتها في أعين الجماهير. ثم ظهرت الحركات الأصولية الحالية وراحت تقوم بمزايدة محاكاتية على مفهوم الإسلام تحاول أن تحتكره لصالحها وحدها وتنفي عن هذه الأنظمة القائمة أية صفة أو شرعية إسلامية.

ولابد أن نشير إلى أن دوافع هذا التمييز- بين الحدث الإسلامي من ناحية والإسلام من ناحية أخرى هي ذاتها الدوافع التي جعلته يفرق بين الحدث القرآني، والقرآن. باعتبار أن المسلمين يطابقون بينهما في حين أنهما متمايزان. فهناك مسافة واضحة -كما يقول أركون- في كتابه قراءات قرآنية - بين الحدث القرآني في القرن السابع الميلادي وبين الحدث الإسلامي الذي تبلور فيما بعد.

فالحدث القرآني يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة، ظاهرة محصورة تماما في الزمان والمكان. ولكن لا يمكن اختزالها إن مجرد النصوص التي وصلتنا منذ أن كانت قد تشكلت رسميا. وإنما هي تتطلب إستراتيجية جديدة في التحليل واتخاذ الكثير من الاحتياطات الابستمولوجية.

ويؤكد محمد أركون أن الأحداث الكثيرة التي تدور حولنا ويُقحم فيها اسم الإسلام بشكل أو بآخر، تدفعه هو شخصيا. إلى الانخراط في المهمة الملحّة والهامة جدا: ألا وهي القيام بنقد العقل الفقهي أو القانوني في الإسلام بشكل جديد وشامل حتى تتبين أن تاريخية ما يبدو أنه فوق التاريخ.

وفي هذا الخصوص، لا ينس أركون أن يوجه انتقاداته للغربيين الذين لا يرون في الإسلام سوى مجرد طقوس عبادية واقعة تحت ضغط المراقبة الاجتماعية المُتشددة.. أما البُعد الفكري والروحي والحضاري للإسلام فهو شبه غائب،

ويضيف: [إن الاستشراق الكلاسيكي والأدبيات السياسية المتسرعة والمنتشرة عن الإسلام والحركات الإسلامية في الغرب حاليا تُزيد للأسف من انتشار هذه الصورة عن الإسلام المجرد الذي يقف فوق الزمن والتاريخ. الإسلام الأقنومي الذي لا يتأثر بشئ ويؤثر على كل شئ، بل إن الأدبيات الاستشراقية تضفي ثقلها العلمي على هذا التصور السكوني الجامد عن الإسلام والمسلمين ماضياً وحاضراً.

أما المصطلح الثاني الذي يعتبر مفتاحاً أساسياً لفهم كتاب أركون: الإسلام – أوروبا- الغرب« فهو مصطلح مجتمعات أم الكتاب/ الكتاب، فيشرح أركون قائلاً:

[أنا الذي اخترعته وبلورته وكنت أهدف إلى تحقيق هدفين مُحرّرين للروح والعقل: الأول زحزحة التحليل من الأرضية اللاهوتية لما يدعوه القرآن بأهل الكتاب إلى الأرضية الأرحب والأوسع (مجتمعات الكتاب).

– لماذا تفيدنا في نقل المنافسة من الأرضية اللاهوتية الضيقة إلى الأرضية الأكثر محسوسية والأكثر شمولية للمعرفة التاريخية والأنثروبولوجية. فمصطلح مجتمعات الكتاب يضم كل أدبيات الكتاب بما فيها الإسلام نفسه بالإضافة إلى اليهودية والمسلمين، وبالتالي يفقد الصفة السلبية التي كان ينطوي عليها مصطلح أهل الكتاب. والثاني: هو أن ذلك يتيح لنا أن نفرض إشكالية تشمل كما قلنا الأديان الثلاثة الموصوفة بأديان الوحي. بمعنى أننا ندرس الوحي كظاهرة لغوية لأنه مكتوب بحروف لغة بشرية. وبالتالي تنطبق عليه قوانين التفسير والتأويل اللغوي التي تنطبق على النصوص الأخرى مع الأخذ بعين الاعتبار بخصوصية الخطاب الديني. ثم دراسته كظاهرة انتربولوجية بمعنى انتشاره في المجتمعات البشرية الأكثر تنوعا واختلافا وتفاعله مع خصوصيات هذه المجتمعات وتقاليدها السابقة على الإسلام. ولكن مصطلح أم الكتاب/ الكتاب (باعتبار

الكتاب الثاني وعاء ماديا ناقلاً لكلام الله وخاضعا بالتالي لمصادفات النسخ وتفسير النصوص) لا ينطبق بشكل متساو عمل الأديان الثلاثة. أو قل أنه ينطبق على اليهودية والإسلامية أكثر مما ينطبق على المسيحية وبخاصة المذهب الكاثوليكية.... لماذا؟

- لأن علم اللاهوت الكاثوليكي لا يعترف بمفهوم أديان الكتاب أو دين الكتاب. باختصار، إن كل ما يهمنا هنا هو الحقيقة التاريخية المحسوسة لكيفية اشتغال وانتشار الأديان الثلاثة في المجتمعات البشرية.

[ويؤكد محمد أركون أن هذا الكتاب يستمد أهمية من أن الأسئلة المطروحة فيه صادرة عن رجل دولة ذي خبرة عملية مؤكدة، كما تعكس وهذا هو الأهم نفس الأحكام المسبقة والتفسيرات والتأويلات وعدم اطلاع الرأي العام الأوروبي على موضوع خلافي جدا. إذ من المعروف أن هذا الموضوع أقصد الإسلام والهجرة..الخ قد أصبح حساسا جداً ويؤدي إلى إثارة الانفعالات والهيجانات في أية لحظة. خصوصا في العشرين عاما الأخيرة (وقد أصبح هذا الموضوع الشغل الشاغل للصحافة الأوروبية ويعرف ذلك جيدا المسلمون والعرب المقيمون في أوروبا.

ويستطرد محمد أركون قائلاً:

لقد شكلت لي أسئلة السياسي الهولندي مناسبة مؤاتية لكي أقدم المعلومات الصحيحة إلى الجمهور الأوروبي عن الإسلام والمسلمين كما كانت فرصة طيبة لي لكي أحدد مناهج الدرس دابلوّر الإشكاليات التاريخية والاجتماعية والأنثربولوجية الخاصة بالمواقع الأيديولوجية الشائعة التي تيقنها المسلمون المعاصرون. ولكي أكشف في الوقت ذاته عن تاريخية هذه المواقع وإحلال الرؤيا الديناميكية محل الرؤيا الساكنة أو الثبوتية التي فرضها كبار المستشرقين على الجمهور الأوروبي منذ القرن التاسع عشر.

[وبعد أن يلفت محمد أركون الأنظار إلى أهمية عدم فهم تفسيراته على أنها مرافقات دفاعية عن الإسلام يقول:

إن هذا التصور أبعد ما يكون عن حقيقة موقفي الدائم أو المستمر من الإسلام وتراثه. فلا تغيب عن بالي إطلاقا تلك الحاجة القصوى أو المُلحة للقيام بنقد الفصل الإسلامي.. وهذه الفكرة واضحة في كتابي الذي يحمل نفس العنوان «نقد العقل الإسلامي» لكنني أضيف : أن هدفي يكمن في جعل «المستحيل التفكير فيه» أو «اللامفكرفيه» شيئاً ممكنا التفكير فيه داخل مساحة الفكر الإسلامي أو العربي العاصر. وأقصد بالمستحيل التفكير فيه أو اللافكر فيه، هنا كل ما حذفه الفكر الإسلامي من دائرة اهتمامه منذ القرن الثالث عشر على الأقل. ومن المعلوم أن هذا الفكر كان قد تكلّس وتحجر داخل الشرنقة الجامدة والمغلقة، وأصبحت الأشياء التي يمكن التفكير فيها أقل بكثير من الأشياء التي يستحيل التفكير فيها. ويستطرد أركون مفسراً موقفه فيقول:

أتمنى ألا يفهم كلامي على أساس أنه هجوم على الغرب أو أن هذا الهجوم شئ طبيعي لأنه صادر عن شخص مسلم باعتبار أن كل مسلم لا يمكن إلا أن يكون عدوا للغرب! فهذا تشويه لموقفي ومقصدي الأساسي فأنا لست عدوا بشكل مسبق لأحد وإنما أهدف فقط إلى كشف الحقيقة في الماضي والحاضر على السواء.

ويعبر أركون عن استيائه وإحباطه من الموقف السلبي الدائم الذي يقفه القراء والسامعون الأوربيون من المسائل الإسلامية فيقول:

على الرغم من أنني أحد الباحثين المسلمين المعتنقين للمنهج العلمي والنقد الراديكالي للظاهرة الدينية إلا أنهم يستمرون في النظر إليّ وكأني مسلم تقليدي. فالمسلم في نظرهم – شخص مرفوض ومرمى في دائرة عقائده الغريبة ودينه الخاص، وجهاده المقدس، وقمعه للمرأة وجهله بحقوق الإنسان وقيّم

الديمقراطية ومعارضته الأزلية والجوهرية للعلمانية..الخ.

هذا هو المسلم في نظر الأوربيين ولا يمكنه إلا أن يكون هكذا!! أما المثقف المسلم فيشار إليه دائماً بضمير الغائب: فهو الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثله أو هضمه في المجتمعات الأوربية لأنه يستعصي على كل تحديث أو حداثة. فكيف له إذن أن يلعب الغرور في رأسه وينظّم ليس فقط لدارس العقل الغربي وإنما لنقده أيضا؟ وينبغي عليه أن يعرف حدوده ويلتزم الصمت فلا يتدخل فيما لا يعنيه!!

ويقرر أركون باطمئنان نتيجة يقول فيها:

هذا ما استخلصته بشكل ضمني أو صريح من خلال مشاركاتي العديدة مع الجمهور الأوروبي والأمريكي، فالاستلام ليس مُعتبرا كغيّري شرعية أو كمقبل في الطرف الآخر يقف على قدم المساواة أو كطرف جدير بالحوار أو كشريك للأوربي!

إنه موضوع يقطعونه ويصلونه، ويشيئونه ويجوهرونه ثم يضخمّونه حتى ليكاد يصبح غولاً مُرعبا أو وحشاً أيديولوجيا بشبه الأخطبوط المنبعث باستمرار.. وإذا ما حاول باحث مسلم أن يحوّل هذا الموضوع إلى ذات، إذا ما حاول أن يرتفع بنفسه من مرحلة الخضوع السلبي إلى مرحلة السيادة الذاتية. إذا ما حاول أن يصبح محاورا حقيقيا وشخصا مندمجا في تيارات الفكر الحديثة التي صاغت وجه أوروبا فإنهم برفضونه بحجة أنه تبجيلي يدافع عن دينه كالعادة، إنهم يطردونه إلى قريته بعيدا!

ويعود محمد أركون ليُلّح على منجيته في كتابه الإسلام. أوربا الغرب. الإسلام «فيؤكد أنها مبنية على العلاقة الجدلية بين المعنى والقوة أو ما أسماه »برهانات المعنى وإرادات الهيمنة فيقول إن هذه المنهجية هي التي تسمح بزحزحة اهتمامنا

التحليلي من الدائرة الدينية إلى الفضاء الاجتماعي الكلي الـذي تنتشـر فيـه إرادات الهيمنة والمعاني المرغوبة المقنعة أو الممسّرحة أيديولوجيا. فإننا نتملـك عندئـذ الإمكانات العلمية التي مكنتنا من دراسة لعبة العوامل الحاسمة لحركة التـاريخ.. أما الحاجة على هذه المنهجية فيعود إلى سببين، الأول: أن النظرية الماركسـية قـد ثبت فشلها فيما يتعلق بإصدارها على أن العامل الاقتصادي هو وحـده الحاسـم في نهاية المطاف. وهو ما يعني ضرورة إدخال العوامل الأخرى في الاعتبار.

والثاني: أن «الأدبيات السياسوية» المُتسرعة في الغرب والتي تتحدث بكل خفة عن الإسلام والحركات الإسلامية والأصولية والتطرف، تكرر جميعا الخطأ نفسـه إذ تضـخم دور الإسـلام وتعتبـره حاسـماً في كـل شـئ وفي كـل المجـالات والسياقات.. فكما فعل الماركسيون عندما ضخموا دور الاقتصاد إلى درجة التأليه راح هؤلاء الكتاب المتسرعون يضخّمون العامل الديني ولا يرون في كل مكان إلا الإسلام.. وكأن الإسلام لم يتغير ولم يتطور منذ ظهوره وحتى الآن.

ويخلص المفكر الإسلامي محمد أركون إلى القول بـأن المختصـين في مجـال العلوم الإنسانية والاجتماعيـة يعرفـون منطلقاتـه ويفهمـون مطلبـه وهـو دراسـة الإسلام عبر تاريخه الطويل وعبر مراحله بما فيها المرحلة التأسيسية.

ويوجـه أركـون نـداءً يطلـب فيـه تحقيـق التوحيـد الثقـافي والفعـلي للفضـاء المتوسطي ويؤكد أن هذا المطلب أصبح مُلحاً اليوم مع تزايـد الهجـرات العربيـة والإسلامية إلى أوروبا.. ولابد من البدء فورا في تنفيذه لأن الهجرات فرصة نـادرة من أجل التعارف وجسراً للحوار بين كلتا الضفتين وحتى لا تصبح ذريعة للفضاء والتطرف وتقوية الأحكام المسبقة السلبية عن الإسلام والمسلمين والعرب..

القرآن الكريم مُترجمًا

.. للمفكر الإسلامي الجزائري محمد أركون رؤية جديرة بالمناقشة فيما يتعلق بإشكالية ترجمة معاني القرآن الكريم عموما، وبترجمة جاك بيرك وأندريه شواركي على وجه الخصوص..

فهو يرى أن ترجمة معاني القرآن الكريم كانت واجبة منذ بداية انتشار الإسلام في المجتمعات غير العربية، لأنه كان لابد من مخاطبة سكان هذه المجتمعات بلغتهم حتى تصل إليهم التعاليم الإسلامية كما وردت في القرآن الكريم.

والمحقق أن المسلمين الأوائل اضطروا إلى نوع من الترجمة لم تكن حرفية مُدققة للقرآن بقدر ما كانت نوعا من الاجتهاد لنقل المعاني في اللغات الأخرى. وقد ورد في كتب التاريخ أن قوما من البربر بالمغرب قد بادروا بترجمة القرآن إلى اللغة البربرية لكن لم تنجح المحاولة بسبب أن لغة البربر هي لغة شفاهية ولم تُكتب حتى الآن إلا قليلاً.

ويضيف أركون فيقول:

لاشك أن شيئاً قبل هذا قد وجد مع الأتراك والفرس وأهل الصين والهنود وأهل أندونيسيا، وكان طبيعيا أن يظهر بينهم علماء يتقنون اللغة العربية ويتقنون في ذات الوقت لغتهم الأصلية، وقاموا بعملية التبليغ للتعاليم القرآنية بدون التقيد بالقوانين العلمية المفروضة اليوم على المترجم، وإنما اعتمدوا على معرفتهم

العضوية للغتهم وما تحتويه من قيم ثقافية، فأدوا بذلك المعاني القرآنية أحسن الأداء. ونتج عن ذلك لغة إسلامية تمزج بين المعجم القرآني الإسلامي وبين المعجم الخاص بكل لغة من هذه اللغات.

وأنا كمسلم جزائري –من أصل بربري– أشهد على ما أقول، فقد بدأت تعلم القرآن عندما كان عمري ست سنوات، وأعترف أني لم أكن أفهم لفظاً واحداً مما حفظته، وكذلك كان حال معلمي البربري الذي كان يحفظ القرآن عن ظهر قلب ولم يكن يفهم منه شيئاً كثيراً.

وعندما بدأت أتعلم اللغة العربية في المدرسة اتضحت لي شيئاً فشيئاً كلمات القرآن الكريم ومعانيه. ولا أشك في أن هذه الحالة تتكرر مع الملايين من سائر الشعوب الإسلامية الناطقة بغير العربية.

ويستطرد أركون فيقول: هذه الحالة يصح كثيرا تعميمها على العرب الناطقين بلغة الضاد أنفسهم لأن الخطاب القرآني مُقيد بقواعد النحو ومعاني المعجم العربي في القرنين السادس والسابع، والقرآن بلا شك ينتمي إلى إحدى المراحل التاريخية التي مرت بها اللغة العربية، ولهذا أرى أنه ليس بالإمكان –ولو كنا نحن اللغة العربية– أن نهتدي إلى المعاني الأصلية للقرآن إلا إذا أحطنا إحاطة دقيقة وشاملة بالمعجم التاريخي في زمن التنزيل.

هذه الظاهرة التاريخية للخطاب القرآني قد أهملها المفسرون إهمالاً يكاد يكون تاما ومتواصلاً عبر القرون إذ نجد جميع كتب التفسير تتقيد بالمعاني المتجددة الطارئة على المعجم العربي في بيئة اجتماعية وثقافية متطورة تطورا سريعا وخاصة عندما انتقلت العاصمة من المدينة إلى دمشق، ثم إلى بغداد وسائر المدن الإسلامية الكبرى في ذلك الوقت.

وضرب أركون مثالاً على ذلك بكلمة العقل« وقال: إننا نلاحظ أن لفظ عقل» لم يرد في القرآن وإنما ورد فعل عَقَلَ في صيغة المضارع وليس في صيغة الماضي.

ولذلك فعلى المؤرخ أن يبحث في سبب استعمال الفعل في صيغة المضارع وسبب غياب الاسم الدال على مفهوم العقل. ولا يمكننا أن تقوم بهذا البحث إلا إذا وجدت لدينا نصوص عربية معاصرة للقرآن، تكشف لنا عن مفهوم العقل.. وهل كان منتشرا ومُتداولاً في اللغة العربية أم كان استعماله استثنائيا. هذا المثل – كما يقول أركون- هو واحد من أمثلة عديدة نضربها للتدليل على صعوبة ترجمة القرآن، لأن المترجم المعاصر مُقيد بقواعد علم الفيليولوجيا، ويختلف بذلك عن المفسر القديم الذي يعتمد على ما يمكن أن نسميه «بمنطق الإيمان»، الذي يقصد التوفيق والتعديل والفهم للمعاني بغرض تأصيل الإيمان في قلوب الناس، وتأكيد إعجاز القرآن، لكنه لا يعتني بتاريخ المعجم العربي والبحث الذي يعتمد عليه الخطاب القرآني.

ولابد للمؤرخ المعاصر اليوم من أن يرجع إلى هذا السياق ويُحييه حتى يهتدي إلى المعاني الأصلية لجميع ألفاظ القرآن. بعبارة أخرى، المشكلة في رأيي ليست في إتقان اللغة العربية نطقا (وحديثا) وإنما في إتقانها عبر مراحلها التاريخية المتتابعة لأن اللغة العربية كما يصورها ويستعملها القرآن تختلف اختلافاً بيّنا عن نفس اللغة عبر تاريخها خصوصا بعد انتقال العرب من المدينة إلى دمشق أو بغداد.

•• وفيما يتعلق بالترجمات الفرنسية المعاصرة لمعاني القرآن الكريم يقول محمد أركون: إن ثمة ترجمات قد راعت هذه القواعد الفيليولوجية مثل ترجمة الألماني رودي باريت وترجمة الفرنسي بلاشير، وترجمة الإنجليزي ريتشارد بل. أما ترجمة جاك بيرك فهي تندرج ضمن الترجمات التي تعني بتبسيط أسلوب الأداء حتى يقرأها القارئ ويتلذذ بصورها الأدبية، ولأنه ذواقة لأدب اللغتين الفرنسية، والعربية، فقد فضّل في ترجمته –في رأيي- الجانب الجمالي الأدبي في الأسلوب على الجانب التاريخي النقدي المُدقق للمعجم. وجاك بيرك على كل حال، اقتدى

كسائر المترجمين بما ورد عند المفسرين المسلمين القدماء والذين لم يستخدموا المعجم التاريخي الخاص بالخطاب القرآني واللغة العربية في زمن الوحي.

وبالنسبة لترجمة أندريه شوراكي يضيف أركون فيقول: إن محاولة شوراكي جديرة بالاهتمام لأنها تختلف عن المحاولات التي عرفناها في اللغات الأوروبية. فقد انطلق من فكرة المعجم السامي الأصيل للغات السامية ومنها العربية والعبرية، والآرامية.. وذهب إلى أن الأنبياء الأوائل الذين نطقوا باسم الله الواحد الموحي هم أنبياء إسرائيل ونطقوا بلغة سامية والنبي محمد ﷺ نطق بلغة عربية مُنحدرة من أسرة اللغات السامية.

ولذلك كانت فكرة شوراكي أن يبحث في الجذور اللغوية المشتركة أو ما نسميه بالمعجم السامي... يبحث عن لغة مشتركة للأنبياء ولاشك أنه مشروع هام لكنه يحتاج إلى جهد عدد كبير من العلماء والمتخصصين في اللغة السامية. ويختم أركون حديثه مؤكدا أنه وإن لم يقتنع علميا بما قدم شواركي إلا أن الواجب يفرض علينا جميعا أن نقوم بتطوير فكرته حتى نتمكن من فهم المعاني الأصلية لألفاظ ولغة القرآن الكريم.

ويستطرد أركون قائلاً:

الجهل هو السبب في عدم رغبة البعض في الترجمة. لأنهم لا يفهمون كيف تتكون المعاني خلال التاريخ. المعاني دائما تتكون في المجتمع من خلال المعاملة بين الناس ودائما تتطور وتتجدد من خلال هذه المعاملة المستمرة بين الناس. هكذا تنتج المعاني وتتطور وتتغير.

وعندما نترجم المعاني من لغة إلى لغة يحدث هناك احتكاك بين تجارب جماعات من الناس عاشت تجارب مختلفة في مجتمعات مختلفة وينتج عن ذلك أيضا معانٍ جديدة وهذه ثروة للعقل البشري). انظر (فولتر) الذى أحدث موقفاً جديداً داخل الكنيسة فترجمت كتبه الدينية في العهد القديم والجديد إلى الألمانية

فكأنه أبدع كوداً جديداً للمعاني وهذا الانطلاق كان يتماشى مع المجتمع الألماني في القرن السادس عشر. في جميع مستوياته فأصبح تياراً كبيراً يزداد في ثقافته في نشاطه الفكري والسياسي ووفي جميع نواحي الحياة الاجتماعية.. وهكذا.

فيجب أن ننظر إلى الترجمة هذه النظرة الفكرية والثقافية كحادث إيجابي بالنسبة للعقل البشري والمجتمع الذي يقبل على الترجمة. ولا شك أن الثقافات والمدنيات قد نشأت على أساس هذا التبادل عن طريق الترجمة.

لكن البعض يرى أن الإعجاز القرآني يتمثل في اللغة وإذا خرج النص القرآني عن لغته خرج عن إعجازه.

ولكن في إمكان كل شخص أن يراجع القرآن في لغته العربية لأن الترجمة لا تمنعك من مراجعة القرآن في لغته العربية – فإذا راجعته بلغته العربية هل تظن أنك فهمته على مقاصده الأولى عندما نطق بها في أول مرة جماعة من الناس.

من يعرف المعاني والمقاصد لكل آية قرآنية عندما نطق بها شفاهة ولم تكتب والشفاهي متعلق بكثير من مصادر الفن. فإنني عندما أحرك أيدي أعبر عن أشياء وأضيف أشياء وأضيف أشياء للمعنى كذلك بنظراتي وبوجهي – فجسمي يتكلم وعن طريق الكلام بجسمي .. الذين ينظرون إليّ يفهمون أكثر مما يفهمون من الكلام الذي أنطق به.

ففي عالم العلامات [المعنى يفهم عن جميع العلامات]. ولكن هؤلاء الجهال ما سمعوا بهذه العلوم في وادي النيل.

نفس هذه الحجة تؤكد أنهم يرفضون الترجمة. لأنها لا يفهمها أحد.. أليس كذلك؟

إنهم يرفضونها لأنهم يجهلون أبعاد الممارسة اللغوية والتبادل الذي يحدث في الانتقال من لغة إلى لغة – ويجهلون هذه الممارسة ويجهلون فوائدها.

لقد قرأت من قبل عند العقاد رأي يقول أن البعض في السابق كان يوافق على الترجمة لأن بعض الفرس كانوا يودون أن يصلوا لدرجة الإمامة(إماماً للمسلمين).

ويبدو في هذا الوقت أنه لكي يكون الإنسان إماماً للفرس والسلبي يبدو أنه كان لابد له أن يتقن العربية ومن هنا وافق الفرس أو شجعوا على ترجمة القرآن للفرنسية مثلاً....

(*) لا حاجة إذن لترجمة لتكون هذه المنافسة. فالمنافسة في سبيل السلطة قد ولدت منذ وفاة النبي حتى يومنا هذا وكل المنافسون يعتمدون على اللغة العربية وعلى القرآن العربي لأن جماعة ما بإمكانها تفسير الآية أو القرآن حسب مقاصدها. وهذا لا يتغير إذا كان المتنافسون يستعملون هذا، ومعتمدون على نسخة عربية أو ترجمة.

ولكن الأمر الأساسي هنا هو التنافس في سبيل السلطة واستعمال القرآن لإعطاء مشروعية للسلطة.

- فهذه المنافسة موجودة في تاريخ الإسلام حتى يومنا هذا - فالجبهة عندنا في الجزائر مثلاًتعتمد على القرآن وتقول إننا نفسر القرآن أحسن منكم الذين تحكمون وتدعون الإسلام والآخرون يرون العكس. وكلهم يتكلمون العربية ويرجعون للأصل العربي ولا يرجعون للترجمة إذن فالمسألة لا تتعلق بالترجمة ولكنها تتعلق بظاهرة شاملة لجميع المجتمعات البشرية منذ ظهر البشر على وجه الأرض فالبشر يتنافس من أجل السلطة أولاً.. ولكي يصل إلى ما يرجو يجب أن يعتمد أصول دينية أو فلسفية حتى يضمن مشروعية للسلطة التي يتلقاها فلا يمكن للناس أن يطبقوا شروطه دون أن يكون لها مشروعية والمشروعية تستمد من الكتب الدينية أو الدساتير كما نعلمها اليوم - إذا فُصل الدين عن الحكومة تحل الدساتير محل الكتب الدينية.

إذا كنت من أنصار الترجمة فلماذا نعرف أن لك تحفظات شديدة على ترجمة

جاك بيرك؟!

هذه تحفظات علمية – لأن البحث العلمي مثلاً في زمن نزول القرآن هو بحث علماء تاريخ اللغة العربية. وهذا البحث قد يكون في جميع اللغات فمثلاً شورك عمل نفس الشئ عندما أراد أن يرجع إلى الأصل الأول لا اللغة العبرية أو العربية فقط إلى الأصل مدعاة السامي للغات السامية. إن موقف علمي للبحث عن تاريخ اللغات.

○ **وما هو رأيك في ترجمة جاك بيرك؟**

جاكر بيرك معروف بحبه للأسلوب الأدبي سواء في اللغة الفرنسية والعربية ولهذا ركز على هذه الحيثية ففضل الترجمة الأدبية على الترجمة الفيليولوجية مثلاً التي اشتهر بها ابن هشام الذي ركز على المزاج الفبلولوجى لترجمة القرآن أو لترجمة أي نص، أما بيرك فقد فضل الوجه الأدبي، ولكن عندما تختار وجهة من الوجهات العديدة التي تصف بها الخطاب القرآني لابد أن تكون هناك نقص في الجهات التي لم تهتم بها بقدر ما اهتمت بالجهة التي أخذتها.

وأيضا الصعوبة هنا تكمن في معرفة المعجم التاريخي كمكان وقت نزول القرآن لا كما كان بعد ما تطورت اللغة العربية وحدثت أشياء جديدة واصطلاحات جديدة وأصبح الناس يُسقطون على النص القرآني المعاني الجديدة التي طرأت على اللغة العربية في القرن الأول والثاني والثالث الهجري. وحتى اليوم مازالت هذه العملية فمثلاً عندما يتكلمون عن الديموقراطية ويقولون أن الديموقراطية موجودة في القرآن فإنهم بذلك يأخذون معاني من الديموقراطية التي حدثت في المجتمعات الغربية منذ القرن الثامن عشر ويفرغونها على النص القرآني ... ويحمل النص ما لا يطيقه لأن القارئ هو الذي يبدع نصاً آخر في النص الأصلي. وقد تكلمت مع أدونيس في هذه المسألة (النص الأول – والنص الثاني).

كيف يكون النص الأول إذا أصبح المرجع لكثير من الناس والمجتمعات في فترات متتابعة في تاريخ طويل – كل فترة وكل مجتمع بل وكل جماعة من الجماعات تجذب إليها القرآن لأن كل جماعة في حاجة إلى مشروعٍ ذاتي.

القرآن يحمل جبالاً من المعاني لم يقصدها الخطاب القرآني. ولذلك يجب أن نميّز بين الخطاب القرآني كما هو تاريخياً ومن النصوص المتفرعة عنه والمختلفة عن طريق الإسقاط على الوراء وهو عملية عادية نفسية ولغوية. ومن لم يدرك هذا يكتب أشياء كالتي تقرأها ولكي نحُرمها فليست فيها فائدة والناس يعتمدون على هذا ليقولوا هذا كافر وهذا لا يعرف اللغة العربية.. طبعا اللغة العربية ضرورة ولكنها لا تكفي..

أركون يرد على «بارو»

اعتدنا أن يصدر بين وقت وآخر في الأسواق الغربية كتاب، أو يرتفع صوت يتطاول على الإسلام خالطاً كل الأوراق بين طقوسه كدين، وبين تاريخه وحضارته. وبعد أن تشتعل نيران الجدل بين مؤلف الكتاب ومناصريه وبين المدافعين عن الإسلام لفترة قد تطول وقد تقصر، ينتهي كل شيء وتعود الأمور تسير كسابق عهدها، ولكن بعد أن تحمل النفوس – بين ما تحمل – رصيدا إضافياً من الكراهية والبغضاء..

هذا الأمر عينه هو ما حدث مؤخرا عندما صدر في باريس كتاب «الإسلام عامة، والحداثة خاصة» لصاحبه جان كلود بارو – وهو ما كان قد حدث أيضا، ولكن بشكل أوسع وأشمل، عندما صدر في لندن قبل أكثر من عامين كتاب الآيات الشيطانية لسلمان رشدي.. [لكن المعالجة الصحيحة يجب أن تتجاوز –في تصوري– حدود «الفعل ورد الفعل» بفرض التعمق في أسباب هذه الظاهرة، ودوافعها، وهل هي حقاً – تأتي كما يزعم البعض كشكل من أشكال الممارسة الليبرالية للعقل الغربي الذي يُخضع كل شيء، وأي شيء للبحث والتحليل أم أنها ليست إلا صورة من صور العداوة غير المُعلنة من جانب الغرب المسيحي للشرق الإسلامي؟ يقول محمد أركون: هذه نزعة قديمة، وكانت موجودة بين العلماء المسلمين أيضاً، سواء في مناقشتهم مع نظرائهم في الدين المسيحي أو مع رجال الدين اليهودي، وهو الأدب المعروف بالجدل الإسلامي –المسيحي، والجدل

الإسلامي – اليهودي.

[فقد أصدر عدد من الباحثين المسيحيين في عهد الاستعمار مجموعة من الكتب التي تضم – بين ما تضم – اتهامات شديدة للإسلام، أذكر منها مؤلفات اليسوعي الشهير «هنري لامانس» التي وعلى الرغم أنها تتسم بالغزارة العلمية والدقة في التوثيق إلا أنها تُلح على إظهار نقائص الإسلام كدين سيَما في معرض المقارنة بينه وبين المسيحية.

[ولاشك أن هذا الجدل الذي عرفته الأديان المُنزلة (الإسلام والمسيحية واليهودية) يرجع إلى استغلال شيء يسميه علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا بالرأسمال الرمزي. ومعنى الرأسمال الرمزي فيما يتعلق بالأديان المنزلة هو «النبوة» كوظيفة دينية في المجتمعات السامية منذ إبراهيم الخليل عليه السلام إلى النبيّ محمد خاتم الأنبياء عليه أفضل الصلاة والسلام.

[وهناك أيضا فيما يتعلق بالرأسمال الرمزي، ظاهرة «الوحي» أي أن الله يخاطب الأنبياء ويكلفهم بتبليغ كلامه وأوامره، ونواهيه إلى البشر أو الإنسان كما يقول القرآن.

[والأديان مازالت تتنازع إلى يومنا هذا حول صحة الوحي وصحة النبوة إذ لا يستقيم الدين الحق إلا إذا استقامت صحة النبوة، وصحة الوحي، ولذلك نجد في القرآن ردوداً عنيفة على النبي ﷺ واتهاماته بأنه كذاب، ومفتري، وليس بنبي حقيقي.

والجدل بين الإسلام الناشئ من جهة، وأهل الكتاب من جهة ثانية هو ظاهرة واضحة في الخطاب القرآني كما تعرف.

وأضاف د. أركون يقول:

ثم ننتقل إلى عهد الإمبراطورية أو المملكة الإسلامية حيث صارت الخلافة

تحكم في جميع البلدان التي كان يعيش فيها اليهود والنصارى الذي أُجبروا على أن يعيشوا تحت القانون المعروف الخاص بأهل الذمة. واستتبع هذا كله المواقف المضادة والمنازعة للإسلام والمسلمين إلى أن قويت أوروبا وتطورت نظمها السياسية، والاقتصادية حتى تغلبت على السلطنة العثمانية واستولت بدورها على جميع المجتمعات العربية في البحر المتوسط خاصة، وعلى المجتمعات الإسلامية في آسيا وأفريقيا أيضا. ونذكر جميعا كيف احتدم الجدل بين الأوروبيين المستعمرين، وبين البلدان العربية والإسلامية في الخمسينات حين ظهرت حركات التحرير والتيارات القومية.

[وبعد لحظة صمت قصدة أضاف أركون يقول: .. ونحن نعيش اليوم نتائج هذا التاريخ الطويل الذي جعل الضغائن تتراكم في قلوب الناس من الجهتين، مازال الأمر يتفاقم في عهد الثورة العربية والكفاح الذي قام به جمال عبد الناصر ثم زاد الطين بلة ما سُمي بالثورة الإسلامية وما قام به الخوميني، والتيارات الإسلاماوية (يقصد التي تدعي الإسلام وتتاجر بشعاراته) من الكفاح ضد الغرب وسياسته الإمبريالية. فانقلب الجدال الديني إلى جدال سياسي محض وابتعدنا عن البحوث العلمية والقيم الدينية، والقضايا الأساسية التي أثارتها النصوص الدينية التأسيسية إلى نزاعات أيديولوجية سياسية بعيدة عن القيم الدينية والروحانية. والكتب التي انتشرت في الأسواق الغربية منذ السبعينات وحتى الآن إنما تُعالج هذه الوجهة السياسية للمشاكل القائمة بين المسلمين والغرب.

[ويرد على تلك الكتب كُتب إسلاماوية رائجة أيضا في المجتمعات الإسلامية تنتقد التطورات والانتقادات التي تروجها الكتب الغربية إلا أن النوعين من الكتب المتعلقة بهذا الجدل المستمر يعوهما المنهاج العلمي، ولا نجد فيها ما يوضح الأسباب الأساسية، والمشاكل الكامنة في كل من الثقافات الغربية والعربية الإسلامية.

[ولهذا يصعب على الباحث الموضوعي الذي يتوخى إرشاد القارئ إلى فكر علمي جديد، وتفهم موضوعي لجميع ما يتعلق بتاريخ الأديان ودورها في المجتمعات، يصعب عليه أن يجد اللغة السهلة والأسلوب البسيط، والمناهج الدقيقة حتى يقوم بالوظيفة التثقيفية المُثيرة التي تحتاج إليها مجتمعاتنا.

وهكذا نرى مثلاً كتابا يصدر بفرنسا لأحد المسؤولين الكبار في الأوساط السياسية والاجتماعية والتربوية «جان كلود بارو» إذ هو من مستشاري الرئيس فرنسوا ميتران يُصدر كتابا مبنياً كله على جهل تام بما يكتبه المؤرخون، والجغرافيون، وعلماء الاجتماع، والإنثروبولوجيون، واللاهوتيون والفلاسفة، ومؤرخو الأديان المقارنة، وغير ذلك من العلوم التي لابد من الإحاطة بها لمن يقصد كلمة الحق في هذا الموضوع الخاص به، والفائض الأهمية بالنسبة إلى حياتنا المعاصرة وإلى المرحلة التاريخية الصعبة التي تمر بها في العشرين سنة الأخيرة»

• وقبل أن أهم بسؤال د. أركون عما ينبغي علينا عمله إزاء هذه الظاهرة، تابع يقول: إني أتساءل معك.. أين المفكرون المسلمون الذين يقدرون أن يردوا على هذا النوع من الكتب، والمقالات العديدة دون أن يتورطوا في الجدالات العقيمة والاتهامات والتأويلات ودون أن يكشفوا في ردودهم عن جهل لا يقل عن جهل المتهمين؟.

إذ المفروض أن يستند الرد –أي رد– على مادة علمية صحيحة واسعة تقنع القراء وتجذب احترام جميع العلماء.

يستطرد أركون موضحا فكرته فيقول:

هناك قاعدة أساسية في تأويل الكتب التي تعالج موضوع الإسلام، ومن ثم يجب أن نميز بين الكتب التي تنقد الفكر الإسلامي في جميع ما قصّر فيه وجميع ما فاته إما في الوثائق وإما في المناهج العلمية الموثوق بها.

هذا نقد إيجابي ضروري وصالح لتطوير الفكر الإسلامي ولإخراجه من

ممارسته الأيديولوجية المُزيّفة لما يتعلق بتاريخ الإسلام وتعاليمه. وهذا نقد قد يقوم به المسلم وغير المسلم.

[أما المعيار الوحيد في تقديم الكتب المتدرجة في هذا النوع فهو المعيار الذي يُجمع عليه العلماء المتخصصون في الفنون العلمية التي يستخدمها المسلم أو غير المسلم في تحريك سواكن المسلمين أنفسهم وفي محو مظاهر الجهل، والكتابة الأطنابية في التمجيد الفارغ.

[ثم هناك نوع آخر من الكتب لا يعتمد على قواعد النقد حسب المفهوم السابق، ولكنه يقصد التغلب على الإسلام كقوة سياسية تدفع الجماهير بصفة خاصة تهديدا لهم.

هذا النوع يندرج أيضا في ميدان الحروب السياسية واستراتيجية التغلب والتحكم التي لا يخلو منها أي مجتمع. والإسلام في هذا لامس شيء في جوهره كدين، ومجموعة من تعاليم وأخلاق وإنما يمس هذا النوع من الجدل والكفاح القوى الاجتماعية القائمة بالكفاح السياسي.

[ولذلك لا يحق لنا أن نخلط بين ما يمس الإسلام كدين، وما يمس الذين يتوسلون بالإسلام لنيل مطالبهم السلطوية أو المنفعية.

[وأضاف د. أركون يقول:

[إذا أخذنا كتاب آيات شيطانية لسلمان رشدي مثلاً، فلا يمكننا كمسلمين أن نرى فيه حملة ضد الإسلام كدين أو استهزاء بالعقائد الإسلامية، بل يجب أن نلتمس فيه تخريجا أدبياً لمشاكل تاريخية معروفة في المصادر الإسلامية القديمة، إذ اعتمد سلمان رشدي نفسه على ما ذكره الطبري في الآيات الشيطانية.

وفي إمكاننا طبعاً أن نؤول محاولة الكاتب تأويلات مختلفة عديدة، ولكن هذا النوع من الأدب يختلف كل الاختلاف عن النوع الآخر الذي يمثله كتاب جان

كلود بارو الذي أشرنا إليه آنفا.

فالكتاب الأول يقترح على القارئ أن يُعيد النظر في مسائل قديمة بالاعتماد على فن التخريج الأدبي المعاصر بينما الثاني يدّعى الاعتماد على القواعد التاريخية ومقاصد الفكر اللاهوتي والفلسفي لتقديم أحكام متطرفة تحكمية مضادة للقواعد العلمية التي يدّعيها المؤلف.

وعلى كل حال، ومهما كانت مقاصد الكاتب ومحتوى الكتب الصادرة عن الإسلام، فمهمة الباحث أو المفكر المسلم في نظري هي أن يحاول تزويد القراء بالمعلومات اللازمة، والأدوات التحليلية المقبولة عند العلماء حتى يوسّع آفاق العلم، والتفكير في المجتمعات المعاصرة.

لكن لابد أن نكون صرحاء مع أنفسنا، ونعترف بأن علماء الإسلام لم يعتنوا – حتى الآن- العناية الصحيحة بقضايا الدين الإسلامي، ولم يهتموا بها الاهتمام الذي تستحقه.

كما أنهم لم يحاولوا معالجتها بصورة مقنعة لا للمسلمين فحسب، ولكن للغربيين الذين يرددون في الإسلام ما تقوله الأحزاب السياسية المعاصرة أكثر مما يعتمدون على ما كتبه العلماء والمفكرون.

وأبرز مثال لذلك هو ما يُقال عادة عن الإسلام من أنه عند المسلمين هو دين ودنيا ودولة. فيردد الغربيون هذه المقولة مُسلمين على أنهم أنما يقولون ما تلقوه عن المسلمين أنفسهم. إلا أن الأخطر من هذا هو أن المسلمين.. لم يدرسوا بعد هذه المشكلة العويصة من حيث تاريخ العلاقات بين الدين والدولة في الإسلام، ومن حيث ما يُسمى باللاهوت السياسي عند المسلمين والمسيحيين واليهود. وهناك أيضا ما يسمى بالفلسفة السياسية التي تقول أشياء مهمة فيما يتعلق بعلاقات الدين والدنيا والدولة في جميع المجتمعات.

ومعنى هذا هو أن تقصير المسلمين في تفكيرهم هو الذي يبرر ما يردده الغربيون من أغلاط واتهامات فيما يخص الإسلام.

• .. لكن ما هو أخطر ما جاء في كتاب «جان كلود بارو» وكيف تفسره؟.

– الكتاب يشتمل على مجموعة ضخمة من الأغلاط العالمية والعقائدية ناهيك عن إغراقه في الاتهامات المشينة للإسلام وللمسلمين، أذكر منها أنه يقول: «أن القرآن كتاب مُمل عن القراءة»!

ويقول أيضا : «إن الإسلام كدين يرتبط بالصحراء وثقافة الصحراء!».. ويقول أيضا: إن الإسلام لا يفهم الحداثة البتة بل إنه ضد الحداثة»!.

– هذه كلها –والكلام لأركون– أقوال غير مُعتمدة على بحث علمي سليم حسب ما ذكرت آنفاً. فلو درس «بارو» علوم البلاغة والبيان في الثقافات المختلفة وخاصة في الثقافة العربية لما سمح لنفسه أن يصف القرآن بأنه خطاب ممل.

– وكذلك لو اطلع المؤلف على المناقشات المتواصلة بين المؤرخين والجغرافيين فيما يخص ربط الإسلام بالحضارة المدنية أو بالحضارة الصحراوية لما كتب ما كتبه فيما يخص هذه النقطة تحديدا. إذ أن القرآن نفسه يهاجم الأعراب مهاجمة عنيفة بقوله: أنهم أشد كفراً. ويكفي هذا دليلاً على النزاع القائم بين ثقافة المدن التي تكوّن فيها الفكر الإسلامي، ومدينة الصحراء كما يصفها ابن خلدون في مقدمته الشهيرة مثلاً.

سألت أخيرا د. محمد أركون وقلت:

• ألا ترى معي أنه من الخطر بمكان أن يكون «بارو» مُقرباً من الرئيس الفرنسي الأسبق فرنسوا ميتران باعتباره أحد مستشاريه ويجهل جهلاً شديداً الإسلام، وهو الدين الثاني في فرنسا، ويدين به أكثر من ثلثي العالم؟

فأجاب يقول: الخطأ الذي نقع فيه دائماً هو أننا نتصور أن المجتمعات

المتقدمة لا يُسمح للمواطنين فيها أن يصلوا إلى أعلى السلطات إلا إذا كانوا مؤهلين لذلك..

فالواقع يؤكد عكس ذلك تماما، فالعلاقات السياسية كما نعرفها منذ القديم وحتى الآن قائمة – للأسف الشديد- على عصبيات واستراتيجيات يستغلها الناس للترقي إلى المناصب العالية. فكم من جاهل لتاريخ بلده وثقافات مجتمعه، وأخلاق مواطنيه، يتسرب إلى مناصب عالية ويتمتع بسلطة قوية وينفذ أحكاماً وقرارات بعيدة كل البُعد عما يتوق إليه شعبه، أو تطالب به أمته. وهذه يا صديقي ظاهرة منتشرة في كل المجتمعات التي حققت درجة أو درجات في سلم الديمقراطية والثقافة والعلم، أما إذا بحثت عنها في مجتمعاتنا المسماة بالنامية، فسنجدها هي الأساس أو القاعدة وما عداها فهو الاستثناء!