الأُطر المنهجية في نقد الخطاب الإسلامي

عند محمد أركون

" دراسة نقدية "

د / ياسين خضير مجبل

الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والفكر والدعوة

كلية العلوم الإسلامية – جامعة بغداد

١٤٤٠ هـ = ٢٠١٨ م

الملخص:

أثار أركون جدلا طويلا،وغبارًا كثيفا حول مشروعه الفكري الموسوم بـ «نقد العقل المسلم» ،الذي تطرق اليه من خلال كتبه ولقاءاته ومحاضراته،وصولاته في الشرق والغرب،ثم باء بخيبة أمل كبرىٰ لم يحظ بها بكثير من الاهتمام به ولا بمشروعه النقدي الكبير، ليس من قبل المشرق، فذلك أمر معلوم بديهي،بل من قبل أصحاب المناهج العلمية من الغرب نفسه، ومن الفرنسيين الذين عاش بينهم كواحد منهم مغتربا عن دينه وهويته ولغته ووطنه.

إن مشروعه الفكري، ظلم معه ما يقارب النصف قرنًا أوأقل، دون أن يفلح في كشفه، أو تعميمه أو نشره بين صفوف المثقفين العرب، فضلا عن عوامهم، إنها ظاهرة فكرية علىٰ علماء الاجتماع العربي – ان كان ثمة– دراستها دراسة سيوسولوجية، وفكرية لأنها تشكل أزمة علىٰ مستوىٰ النقد والناقد والمنقود.

هذه الأزمة الفكرية تجد صداها علىٰ مستوىٰ التفكير المجتمعي ،حيث ينشغل المفكر بما لا ينشغل به المجتمع، مع تخلي المجتمع عن واقع المفكر ومحيطه الثقافي والفكري.

لماذا يفشل المفكر العربي في مشروعه الفكري ؟ هل لفشلنا بعمل الآليات التي يستخدمها المفكر؟ أم أنه يعيش حالة من الاغتراب واليأس تجعله يحصر مشروعه الفكري علىٰ فئة خاصة جدا وينصبه علىٰ المجتمع؟

لا نشك أن الدولة كمؤسسة راعية للفكر والمفكرين لها أكبر الأثر في إفشال المشاريع الفكرية العربية، ولكن ليس هذا كله لسبب؛ فهناك أسباب

داخلية تنبع من واقع المفكر، ومن محيطه ومن نمط التفكير الذي يمارسه ونمط الكتابة التي يمارسها.

إن أي مشروع فكري يحتاج إلىٰ بيئة حاضنة ترعاه وتتبناه وتحافظ عليه، ثم إلىٰ طائفة تحمله وتؤمن به وتدافع عنه، وقبل هذا وذاك ،مدىٰ الاقتناع الفكري بجدوىٰ المشاريع الفكرية في وطننا العربي والإسلامي الكبير.

إن محمد أركون ـ مثلا ـ مفكر من النمط الثقيل جدا، وهو رجل عالم بالفكر الغربي، وعالم بالمناهج الغربية الإنسانية، وكتاباته تعبر عن ذلك أصدق تعبير، فهو ليس مفكرًا لا يدري ما يقول، ولا من النوع السوفسطائي الذي يكثر من الهذر و يقل فيه الكلام النافع، بل لا يتكلم ولا يكتب إلا عن معرفة و عمق. بغض النظر عن مصداقية المعرفة، ومدىٰ تطابق الفكر و المنهج والواقع علىٰ الوطن العربي، ومع كل هذا وغيره، لم يدخل كل بيت عربي،ولم تعرفه أوساط معرفية كثيرة، وعند الإسلاميين هو مصنف من نمط الزندقة والردة، والتفكير بما لا ينبغي التفكير فيه.

أرىٰ أنه ساهم في الاغتراب الذي يعانيه المفكر -المغترب بخاصة- وتساهم في انزواء أعماله وتقلصها.

Summary

Akron raised a long debate and a heavy dust on his intellectual project, entitled "criticism of the Muslim mind", which he touched through his books, meetings and lectures, his arrival in the East and West, and B was very disappointed not received much attention to him or his great monetary project, By Mashreq, it is known to be obvious, but by the owners of scientific approaches from the West itself.

The research concluded that Islamic thought is not an intrinsic, proven and transcendent concept of history, but it takes place within the context of a changing history, which leads to changes in the nature of this thought from one historical period to another. It has worked to overcome the descriptive methodology which is based on narrative and reverence. From the call to apply the critical monetary methodology on the path of the Arab Islamic mind, and the European Christian secular mind.

The need for psychoanalytic analysis of heritage has been demonstrated by bringing the idea of the mechanism to the reading of heritage ("deconstruction and archeological excavation"), after giving a simplified picture of them as philosophical concepts. One of the benefits of the study of philology is to look at some of the wonderful works of God - the Almighty - to study the linguistic voices - for example - look at the audio system, which is one of the verses of divine creativity, to confront what is being woven against Arabic, like the difficulty, The call to leave expression, and to go to the vernacular, and to write letters in new letters to other cases that are woven against Arabic, which are intended to destroy religion, or questioning it, or weaken the impact in the hearts of his family. There is no doubt that the face of such cases and similar types of jihad, and meet the need, and keep pace with development.

تمهيد : رؤية منهجية

قبل الحديث عن الأطر المنهجية التي اختطها أركون لنفسه للنهوض بمشروعه الفكري "قيد الدراسة"، حريٌّ بنا بيان نظرية المنهج، عناصره، وهندسته لنصل إلى نتيجة في تقييم المنهج الأركوني أكان منهجاً علمياً مدروساً يرتقي إلى درجة النظرية الدراسية أم أنه وسيلة محددة بزمن معين في مكان معين؟.

يقول جورج بوشامب[1]: «لعل أهم المشكلات لمنظّر المنهج هي تأسيس أو ترسيخ معانٍ محددة، لكي،ترتبط بالمفاهيم الأساسية للمنهج. فقد تختار الكلمات ولكن قد تختلط المعاني التي من المفروض أن ترتبط بها. ويعتبر المنهج هو المصطلح الهام لنظرية المنهج»[2].

إذن لتسليط الضوء على المنهجية العلمية التي اتبعها أركون، علينا الرجوع إلى الأسس الأولية المستخدمة في بناء المصطلح المنهجي، للوقوف على الحالات الإبداعية والقدرة الابتكارية التي امتاز بها أركون عن غيره، فيما يخص مشروعه هذا ومدى سيره على أسس المناهج الصحيحة. وهناك ثلاث طرق يمكن أن يستخدم فيها مصطلح منهج بطريقة سليمة:

١. إن المنهج يعد وثيقة مكتوبة تصف مجال وترتيب البرنامج المقترح، وبالتالي سوف يحتوي على :الغائية القصدية من وراء استخدام هذه الوثيقة المنهجية في التخطيط الاستراتيجي للمجال الذي هو فيه، وبيان

(١) . صاحب نظرية المنهج ، وعلىٰ يديه تم بلورة هذه الفلسفة ١٩٥٠.

(٢). جورج بوشامب ،نظرية المنهج ،ص٢٠.

أهدافه الدراسية التي أعد من أجلها المنهج، وبيان كم من المحتوى الثقافي تكون له صلاحية تحقيق الأهداف المرسومة، مع وضع تقويم لتحديد قيمة وفعالية المنهج.

٢. إن مصطلح منهج هو كنظام منهج – Crriculum System.

٣. اعتبار المنهج كمجال دراسة – a field of study.[١]

أما الغاية التي ألجأتنا لاعتماد هذه الطرق في تحديد استخدامات المنهج السليم.. هو أنه ـ مع هذه الاستخدامات والتفسيرات الكثيرة للمنهج – باعتباره المفهوم الأساسي في المجال فمن السهل تصور الاضطراب الذي يسود المفاهيم الفرعية المعاونة. وتكون المشكلة أمام المفكرين ـ في المجال ـ هي: البحث عن العلاقات التي لا بد من ترسيخها وتأسيسها، والتي سوف تؤدي إلى تعميمات تفسيرية وتنبؤيه. وبهذا يمكن تطوير صيغ أو بناءات إجرائية يمكن أن توضح كثيرًا من المفاهيم المعاونة في داخل المنهج [٢].

وبذلك ومن خلال اعتماد الأسس المنهجية أعلاه أو تطبيقها على المشاريع الفكرية المعدّة مسبقاً ووضعها في قوالب منهجية ستساعدنا في بناء أو استخلاص نظرية أكثر دقة، لتعطينا تلك الدقة بحثاً ذا توجيه نظري أكثر، (فالبحث الموجَّه نظرياً سوف يساعد في مَلْء تلك الفراغات، وهكذا يمكن أن نتحرك بعيداً عن العمل التكنولوجي البحت نحو علم سلوكي). وهذه هي غاية مبحثنا هذا الوقوف على هندسة وتصميم المنهج الأركوني في بناء مشروعه الفكري لنقد العقل

(١). جورج بوشامب، نظرية المنهج، ص ٢٠ .

(٢). المصدر نفسه، ص ٢١ .

الإسلامي وذلك من خلال بيان أهم استنباطاته النظرية إذ ما عرفنا أن (الاستنباط والتبوء ـ inference and prediction) [1]، من أهم مميزات العالم المنظر.

فالمنهاج هو الرحم الذي تنمو فيه الفكرة حتى تصبح واقعاً، ثم «إن الفكرة هي قناعة في الأذهان تدفع إلى أن تصير واقعاً في الحياة، فتظهر حينئذ مجسّمة للتحضر في الواقع. ولكن صيرورتها واقعًا لا يكون إلا عبر منهج يعالج به ذلك المشروع؛ ليصبح منجزاً في الواقع؛ وذلك لأن الفكرة لا تمرّ بذاتها مباشرة لتصبح إنجازاً علمياً، وإنما تصاغ في مظاهر مختلفة من الأوضاع التي تُجرى في الواقع، فتكون إذن الفكرة سارية في واقع الحياة من خلال تلك الأوضاع»[2].

وفي المقابل قد يكون اختلال المنهج وعقمه سبباً في فشل تلك المشاريع، فالمنهج الذي به تكون صياغة الفكرة وتطبيقها في الواقع يتوقف عليه إلى حدّ كبير صيرورتها واقعاً حضارياً، فالفكرة الدافعة إلى التحضر قد تعالج بمنهج صحيح فتدفع إليه، وتثمر في البناء الحضاري، وقد تعالج بمنهج مختل فإذا هي رغم أحقـيّتها،في ذاتها لا تثمر في الواقع شيئاً، أو لا تثمر فيه إلا قليلاً. وكم هي تلك الأفكار القيّمة السامية التي لا يكون لها وجود إلا في الأذهان بسبب من عقم منهجي في تحويلها إلى واقع معاش، وذلك هو شأن المدن الفاضلة، والمثل العليا

(١) جورج بوشامب، نظرية المنهج ، ص ٧٢ .

(٢) د. عبد المجيد عمر النجار ،الشهود الحضاري للأمة الإسلامية ـ عوامل الشهود الحضاري ـ ٢ / ٣٩.

التي تغنّت بها فلسفات ومذاهب وأديان كثيرة، ولكنها لم تتحول إلى واقع حضاري بسبب خلل في منهج التحويل في أغلب الأحوال [١].

إن أركون يعد من القلة الذين تمرسوا عميقاً في المناهج الغربية، أو من الذين واكبوا هذا التقدم المتسارع على صعيد بلورة الأساليب المنهجية، وبما أن المشتغل في ميدان الفلسفة عليه مواكبة كل ما يستجد على الصعيد الفكري لذا فإننا نرى أركون وقد استند على تلك النظريات محاولاً تطبيقها في تحليل ودراسة الفكر الإسلامي مستخدماً أدواته بما يخدم نجاح مشروعه، الذي يريد من خلاله إطلاق سراح هذا العقل ـ العربي الإسلامي ـ القابع خلف ذلك (السياج الدوغمائي)، ليأخذ دوره الطبيعي في مسيرة الحضارة العالمية، (مستخدماً التفكيك والهدم)،من أجل البناء. أي يعمل جاهداً على إعادة فتح (باب الاجتهاد ومنع محاولة إقفاله من جديد)[٢]. رغم أن هناك من يعّد أركون ـ بحكم تأثره واعتماده على تلك المناهج ـ مجرد ناقل للمناهج الغربية أو«تقني يطبق وينفذ المناهج الغربية على التراث العربي الإسلامي» [٣]. في حين يرى آخرون عكس هذا الرأي ويرون انه «ليس مجرد عارض فقط، إنما هو مفكر تكمن أهميته في أن ما يعرض من نتائج الغير يأتي في

(١).د. عبد المجيد عمر النجار ،الشهود الحضاري للأمة الإسلامية ـ عوامل الشهود الحضاري ص٤٠ .

(٢). الدكتورة نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص ٧٩ .

(٣). محمد محفوظ ،الإسلام ،الغرب وحوار المستقبل ،ص١٩٨.

معرض تنقيباته في المجال العربي الإسلامي، إنه يحشد هذه الترسانة المعرفية لكي يستثمرها في مشروعه» [1].

وهذا الذي نميل إليه على اعتبار أن: الاستعانة بالعلوم الإنسانية الغربية ومناهجها لا يعيب طالب العلم بما فيهم المسلمون انطلاقاً من قوله (صلى الله عليه وسلم): «الحكمة ضالة المؤمن...»، لذلك نراه يلح على ضرورة تعدد المناهج لأن هذه التعددية المنهجية تستفيد من مختلف منجزات العلوم الإنسانية، والتحليلات الفلسفية الجديدة كالتفكيك عند ـ جاك دريدا ـ والتحليل الاركيولوجي عند ميشيل فوكو. [2]

(١). علي حرب ،الممنوع والممتنع ،بيروت ، ص١٢٤.

(٢). فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون،ص١١٠.

المبحث الاول

نظرية المنهج النقدي وعناصرها عند أركون

عند تتبع المنهج الأركوني والغوص في مقوماته التي اعتمدها هيكلاً لحمل أطراف مشروعه، لا بد من الوقوف عند مرتكزات هذا المشروع النقدي قبل الدخول بتفاصيلها، التي كان لها الأثر الواضح في نظرية النقد .

المطلب الأول:الأرخنة(التاريخانية):

«إن الإسلام في التاريخ فعلاً وليس خارج التاريخ»[١]، كلامٌ يصر عليه أركون ويكرره في كل أبحاثه، مخالفاً رأي الفقهاء والعقديين من أن الدين الإسلامي لا يخضع للتاريخ بل يتعالى عليه[٢]،من هذه الجدلية، اعتمدنا المرتكز الأول من مرتكزات المنهج الأركوني (التاريخية). لنرى ماذا يعني هذا المصطلح؟.

يعرف أركون التاريخية بقوله: (هي صياغة علمية مستخدمة خصوصاً من قبل الفلاسفة الوجوديين للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الإنسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية) [٣]. وهنا يبرز لدينا تفاعل الإنسان في صناعة الحدث داخل إطار المكان والزمان المحددين. كما يورد في تحديد المفهوم نفسه ـ التاريخية ـ عند المفكر الفرنسي ـ ألان تورين،Alain Touraine - وهو الميال كما أشرنا آنفا للاستقاء من التعبير

(١) د . محمد أركون ، الفكر الإسلامي: قراءة علمية ، ص٦١.

(٢) الدكتورة نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ،،ص٨١.

(٣) د . محمد أركون ، الفكر الإسلامي: قراءة علمية ، ص١٦٦.

الغربي، فيذكر أنه يعتبرها: «تلك المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ووسطه التاريخي الخاص به أيضاً [...]، وبدلاً من أن نضع مجتمعاً ما في التاريخ، فإن الأمر يتعلق بوضع التاريخية في قلب المجتمع كمبدأ منظم لحقل العلاقات والممارسات» (١).

لذلك فهو يمتاز عن غيره من الباحثين المعاصرين في انتقاده الصريح لمنهجية البحث عن أصول الأفكار عبر التاريخ «والتعاطي معها كجواهر حية مجردة عن كل الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ـ تلك المنهجية التي طبقها كل من (طيب تينريني)، و(حسين مروة) عند دراسة التراث العربي الإسلامي». كما ينتقد الاقتناع السائد بأنها تنتقل عبر الزمن من حضارة إلى أخرى كما هي، دون تغيير (٢).

إذن هو إنما يغوص في عمق الحدث التاريخي من أجل تطويعه وحاجات الحداثة التي يعيشها الإنسان، وهذه جزء من أنسنة الأفكار بما فيها الفكر العربي الإسلامي، مع التنبيه إلى ضرورة التمييز في هذه المعالجة بين المستوى الأيديولوجي الذي يفرضه علينا التاريخ والمستوى المعرفي. إذن لم يكن منهج أركون في دراسة المنهج التاريخي ذا بعدٍ أيديولوجي كما تبنى ذلك مؤسسو بعض الأحزاب الفكرية آنذاك والتي أرادت تطويع التاريخ بما يخدم قضيتها استخداماً أيدولوجيا كما في كتابات ميشيل عفلق، وأنطوان سعادة وغيرهم، كما لم يكن ذا نزعة تراثية ـ أي دراسة التراث من أجل إحياء التراث ـ كما في مشاريع حسن حنفي والجابري

(١) محمد آركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ص ١٦٧ .

(٢) الدكتورة نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص ٨٢.

وحسين مروة، بل كان يتناول ذلك المنهج من أجل الدراسة وتحليل النصوص. يقول: يشترط في الباحث المعاصر أن ينتقل من التاريخ السردي المثقل بالأيديولوجية" الصريحة أو الضمنية "،التي لا يخلو منها أي إنتاج بشري، إلى التاريخ المثير لمشاكل التفهم والانتقاد لجميع ما وصل إلينا مما نسميه (التراث ـ histoire deconstructive)[١].

فالتاريخ لا يمكن استخدامه كوثيقة تاريخية إلا إذا تمت غربلته بهدف إبراز الجوانب الواقعية والمعاشية، والقفز على الجوانب الأسطورية والأيدلوجية فيه[٢]. وما يهمنا ويهم كاتبنا. التراث الإسلامي ـ كوننا في محيط هذه الدراسة والتخصص، فهو ـ أركون ـ يرى من خلال أعمال قراءته الفلسفية على هذا التراث أنه أسهم في صنعه عوامل عدة أهمها بلا شك العامل السياسي بغض النظر عن جزئية هذا التراث سواء كان تاريخاً ـ عسكرياً ـ أم تفسيراً ـ قرآنيا ـ أم حديثاً نبوياً أم فقهياً أم علم كلام.. وغيره لكن هناك كما يشير نقطة غاية في الأهمية هي: إن التراث وفق المنطق السياسي المذكور ليس إلا جزءاً من التراث وليس التراث كله، إنه «تراث مبتور وباتر»[٣]!. أي تراث كتب بلغة المنتصر، فهو إذن تاريخ جزئي غير مكتمل لذلك دعا إلى بلورة مفهوم «سوسيولوجيا النسيان» أي النظر إلى التاريخ والتراث من وجهة نظر المهزومين ـ لا المنتصرين فقط ـ وهذه أبرز ملامح حيادية، وموضوعية أركون في تناول مفهوم،(التاريخية)، وهي دعوة ذكية لاحتواء

(١) د. محمد أركون ، الفكر العربي،ص٧.

(٢) عبد المجيد خليقي ، قراءة النص الديني عند محمد أركون ،،ص٣٤.،

(٣) د . محمد أركون ، الفكر الإسلامي: قراءة علمية ، ص١٩.

ما نسيناه أو تناسته الأجيال السابقة باعتمادها هذا المفهوم (سوسيولوجيا النسيان)، لأن ذلك التراث أو التاريخ تم تناوله من مناظير مختلفة فمنها المنظور التاريخي، أو بمنظور إبستمولوجي أو منظور ماركسي... فهذه اجتهادات لأشخاص وأفراد في إطار حوار ما يمكن أن نسميه بعقل الأمة. هؤلاء الأفراد إلى حد ما عقول جزئية، ولكن مجموعة هذه العقول الجزئية يمثل عقل الأمة[١]. وهو بذلك يستحضر أطروحة مدرسة ـ الحوليات ـ الفرنسية التي بلورت منهجية تاريخية تقتضي النظر إلى التاريخ من جهة السلطة والمعارضة حتى تكون المعالجة موضوعية، وحتى تقطع الطريق على كل تلاعب بالتاريخ لأهداف أيدلوجية أو غيرها [٢].

يميز أركون بين نوعين من التراث:

- تراث بتحديده الكبير، Tradition.

«وهو تراث إلهي لا يمكن البشر أن يغيروا فيه شيئاً وإنه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة».

- وتراث بتحديده الصغير،tradition.(٣)

---

(١) د. محمد سبيلا ،دفاعاً عن العقل والحداثة ،ص٨٩.

(٢) عبد المجيد خليقي ، قراءة النص الديني عند محمد أركون ،،ص٣٤.

(٣) مما ذكره "هاشم صالح " مترجم أعمال أركون والمرافق له ،،اختلافه مع أركون حول ترجمة كلمة (Tradition،) الفرنسة والتي،كان يصر – أركون–،علىٰ ترجمتها بـ **السنة** لتشمل بمعناها العام والشامل « كل التراث الديني والإسلامي)) أي : تعبير عن وحدة التراث ألتي هي بالنتيجة تعبير عن وحدة الدين . لكن إلحاح المترجم (صالح) بأن هذه =

=اللفظة ستربك القارئ العربي والإسلامي لما تحمله من " خلط " في التعبير مع " المذهب السني " الذي يحرص هو علىٰ،تجاوزه في التعبير إلىٰ " التراث الإسلامي الكلي، السني والشيعي والخارجي ... غيره، والمعبر عنه، La Traditionislamique exhaustive،)) ؛ليضعنا مرة أخرىٰ أمام مشكلة " المصطلح وترجمته " والتي سنتناولها في فصلنا الثالث من هذه الدراسة،. نعود إلىٰ أركون وتعامله مع المصطلح الذي،الذي يعده بوابة الدخول إلىٰ الفهم المطلوب ... فيذكر " صالح " إن أركون أمام هذه،العقدة الاصطلاحية،والتي عبر عنها بأنه ليس من السهل التحدث عن الإسلام أمام تراثه بالمعنىٰ الكبير والمثالي للكلمة – بالفرنسية،Tradition،حرفT،الكبير والتي سيختزل،فيها الإسلام بتراثه ونتاجه وهو هذا الدين الكبير ؛ لذلك عمد أركون إلىٰ التمييز بين نوعين من التراث،؛ معبرا عن الأول بتحديده الشمولي الكبير تارة بحرف كبير Tradition وتارة أخرىٰ بحرف صغير،tradition،،تعبيراً عن تحديد اصغر إشارة إلىٰ الفرق الإسلامية ومذاهبها ، وذلك لأنه يميز بين ثلاثة مستويات من التراث :

١) التراث بمعنىٰ التراث الإسلامي المقدس والمثالي كما تراه كل جماعة " تراث أهل السنة وتراث أهل الشيعة وهكذا ... " حتىٰ ترسخت هذه التراثات وباتت سنن " طرق " لأصحابها " طرق مستقيمة " الخروج عنها يمثل الاعوجاج في المنهج والاعتقاد،– الأرثوذكسية –،وهذا ما أراد أن يعبر عنه سابقا بكلمة " سنة،tradition،" . أي،النظر إلىٰ التراث من الداخل .

٢) التراث بالمعنىٰ الأولي للكلمة،، أي بالمعنىٰ " الاتنولوجي " وهنا استخدم كلمة، tradition،الفرنسية بتاء صغيرة،، إشارة إلىٰ المصطلح من وجهة نظر الدارس لا من وجهات نظر أصحابه الذي يقدسونه في النقطة (١) . أي التعبير عنه من وجهة نظر خارجية وأكاديمية،–كتخصص أكاديمي – .

٣) والتراث بمعنىٰ التراث الإسلامي الكلي ، وهو تعبير خاص باركون وحده كما يقول مترجمه والسبب : لأنه هو الذي اشتغله وبلوره لكي يتجاوز به مفهوم التراث المبتور =

وهنا نرى أركون يستعين بالمعنى الذي استخدمه " إيف كونغارYves Congar " والذي يقول: «ينقل لنا التراث أكثر من مجرد الأفكار القابلة للتشكل المنطقي. إنه يجسد حياة كاملة تشمل الفكر والعواطف والعقائد والممارسات والأعمال ويمكن الطاقة الفردية والجماعية أن تنهل من معينه من دون أن تستنفذه» (١).

وهنا يتبنى الدعوة إلى نقد جذري لهذا التراث من خلال: تعرية الوظائف الأيدلوجية والتلاعبات المعنوية والانقطاعات الثقافية والتناقضات العقلية التي تسهم في نزع الشرعية عما كان متصوراً أو معيشاً طيلة قرون وقرون بمثابة أنه التعبير الموثوق عن الإرادة،الإلهية المتجلية في الوحي(٢). فهو يشير من خلال ذلك إلى بيان العلاقة بين الفكر والمجتمع، وأن كيفية تطبيق تلك الأفكار من أهم إشكاليات الفكر المعاصر.

وللوقوف على نموذج من نماذج أركون التطبيقية التي تناول فيها التراث الإسلامي من مختلف جوانبه.. نأخذ " ظاهرة الوحي " وكيف حللها من الناحية التاريخية.

= والباترالخاص بكل فئة منعزلة علىٰ حدة ، وهذا ما يدعوه أيضا بالسنة الإسلامية الشاملة ؛ وهو التراث العام،Tradition،. « د . محمد أركون ، الفكر الإسلامي: قراءة علمية ، ص١٧))

(١). عبد المجيد خليقي ، قراءة النص الديني عند محمد أركون ، ، ص٣٥،،نقلا عن المصدر:،

Yves Congar ,La Tradition et les traditions ,le signe ,٢vos .(Paris A.Fayard ١٩٦٠-٩٦٣) .

(٢). د . محمد أركون ، الفكر الإسلامي: قراءة علمية ، ص٣١.

فهو يرى أن الوحي يعني: تحريك التاريخ أو شحنه بطاقة خلاقة تعّلمُ الإنسان بأنه كائنٌ بسيطٌ،مميزاً بين " الوحي في أعلى صورة وأنقاها، وبين تجلياته المتقطـّعة على هيئة قواعد عملية مرتبطة بحالات تاريخية محددة. «فهناك فرق بين الوحي المتعالي، الصافي، المنزه / وبين تجسيد هذا الوحي على ارض الواقع بعد ظهور الأنبياء من وقت إلى آخر عبر التاريخ»(١).

إذن نجده هنا ينظر للتميز في الخطاب الديني مستعيراً لفظه الوحي بين خطاب إلهي تشريعي، وبين فهم إنساني بشري لذلك الخطاب؛ فرض جبراً وقسراً بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم). أي هناك خلط بين الإسلام كدين، والإسلام كإطار تاريخي وضرورة الفصل بينهما وذلك من خلال دراسة المجتمعات نفسها في ذاتها ولذاتها. وهنا نصل إلى وحدة وتقارب الاستنتاج مع مفكرنا والذي توصلت إليه أو أشارت إليه الدكتورة نايلة أبي نادر بقولها: «إن ظاهرة الوحي ينبغي ألا تحصر فقط باللاهوتيين، لأنها مجال واسع بإمكانه أن يستوعب عمل كل من المؤرخ، وعالم الاجتماع، وعالم النفس، ورجل القانون، وعالم الانثروبولجيا.. من هنا تأتي تعددية المنهج عند أركون الذي يرفض التقوقع في نظام واحد وتطبيق قراءة أحادية الجانب، بل هو من دعاة القراءات المتنوعة لظاهرة الوحي. فالمؤرخ يدرس تاريخ النص القرآني مثلاً، وعالم الاجتماع يبحث في الخطاب الديني والممارسة الدينية المرتبطة بالقرآن أو بالتقاليد المحلية القديمة [...]، أما بالنسبة إلى عالم الانثروبولجيا فهو يدرس الوحي كونه خطاباً يبرّر شرعياً أنواع السيطرة كلها في

(١). محمد أركون ،نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي ،ص٦١-٦٢ .

المجتمع، سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم رمزية كسيطرة البالغ على المرأة، والغني على الفقير.... الخ. (١).

ومن خلال ذلك يبرز لدينا زمانان يجب التمييز بينهما " الزمن الأخروي والزمن الدنيوي "، والأول هو الأصل الثابت والذي بدوره يضفي الطابع الحركي المتغير على الثاني. لقد أردنا من خلال ذلك بيان المكانة المهمة التي تحتلها التاريخية في مشروع أركون النقدي وإصراره على اعتمادها كمنهج أصيل إلى مناهج الفكر العربي الإسلامي وإخراجها من دائرة " المستحيل التفكير فيه "،إلى دائرة " الممكن التفكير فيه "، لا بل هو يدعو صراحة إلى تبني هذه المنهجية حتى في حقول الدراسة والتعليم وهو يحمل أصحاب القرار السياسي في مجال التعليم بتقديم صورة خيالية محضة عن الماضي والدين والتراث، ولم تُقدم الصورة التاريخية الواقعية.وعن هذه الصورة الخيالية أو الأيدلوجية المضخمة ـ خاصة ما كتبه المؤرخ المنتصر ـ هي التي تسيطر الآن على وعي ملايين العرب والمسلمين وبالتالي فان أول خطوة ينبغي اتخاذها هي : تفكيك أوصال هذه الصورة الأيدلوجية، وإحلال الصورة الواقعية التي تحترم الحقيقة التاريخية محلها.ذلك أن الإنسان إذا لم يصحح نظرته لماضيه، فإنه لن يستطيع تصحيح نظرته لحاضره أو لمستقبله.أو قل لن يسير على هدى من أمره لصنع حاضره ومستقبله (لقد قتلت الأيدولوجيا العرب)(٢).

(١). الدكتورة نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ،،ص٨٤ .

(٢). محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ـ كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ،،ص٢٦٨ .

إنها دعوة أحوج ما نكون إليها الآن، ونحن نعيش هذا الصراع المذهبي المبطن حيناً والمعلن أحياناً، وخاصة في العراق وهل قتلت أبناءه غير هذه القراءة الخاطئة للتاريخ.

لقد تم اختزال كل المراحل التاريخية الوقائعية التي تشكل منها التراث الإسلامي منذ عام ٦١٢م عام النبوة الأول وحتى الآن داخل منظومة "الوعي الأسطوري التاريخي" والذي ما زال يحرك التاريخ الإسلامي حتى يومنا هذا.[١]

وفي خضم هذه الجدلية الفكرية من الناحية التحليلية في تفسير " مفهوم التاريخية " عند أركون وتطبيقه على الدين الإسلامي لا بد أن تبرز لنا في وسط الطريق جدلية " الوعي والوحي".

ومما لا شك فيه أن القرآن الكريم احتوى على جدلٍ تاريخي بين مفهوم الوحي كسلطة خارجة عن الإرادة البشرية، والوعي الذي يدركه الإنسان بعقله وحواسه والمترجم إلى أعمال وأفعال حياتية مقيدة بقيدي " الزمان والمكان"،ذي الخاصية الديناميكية التي هي بلا شك " حركة التاريخ ". وهكذا تولدت جدلية الصلة بين " الوحي والوعي ". والتي حاول تفكيكها الدكتور خليل أحمد خليل حيث أشار إلى،هذه الجدلية باستفهام قائلاً: (إن صلة الوحي بالعقل هي صلة زمانية مكانية، تظهر في مجتمع تاريخي، وتكون فيه ظاهرة تاريخية)[٢]، في الوقت الذي يذهب فيه المفسر والمفكر المعاصر الإمام محمد عبده إلى القول التوفيقي السريع:

(١). د . محمد أركون ، الفكر الإسلامي: قراءة علمية ، ص ٩١ .

(٢)د. خليل احمد خليل ،جدلية القرآن،ص٩٦.

«تآخى العقل والوحي لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل»[١].

فكيف حصلت هذه الصلة؟ هل العقل هو الذي استوحى بوعيه، أم أن وحياً إلهياً منفرداً هو الذي اصطفى عقلاً نبوياً واحداً؟ هو ذا جوهر الإشكال![٢]. وهنا وبالأخذ في تفسير علماء العقائد ــ محمد عبده ــ على اعتبار التآخي غير قابل للتأويل حلاً اعتقادياً سيولد لدينا صراع حول مفهوم ودور التآخي بين الوحي والوعي؛ يفضي بالنتيجة إلى تناقض إلهي وبشري، وينزع عن الظاهرة الدينية سمتها التاريخية، فيغدو مفهوم التاريخ هو أيضاً موضوع خلاف أساسي. فمن جهة هناك اتجاه يرى أن التاريخ دينياً وغيبياً، هو تاريخ الله (أو الآلهة قبل التوحيد) والأنبياء والرسل ؛ ومن جهة ثانية هناك اتجاه أخر يقول إن التاريخ، سوسيولوجيا هو تاريخ البشر في عملهم وصراعهم المتواصلين، تاريخ تغيرهم وتطورهم، تاريخ تطور العقل الواعي بالمزيد من استقلاله الموضوعي عما هو ذاتي واعتقادي توصلاً إلى العلم الحق بعد انفكاك تحالف الإنسان والطبيعة على مستوى الذات والعبادة [٣]. أمام هذا التناقض ومثل هذه العقد الفكرية ليس غير مفهوم (التاريخية) حلاً لها وهذا ما أرساه أركون من خلال بيانه لهذا المفهوم. فالنبي الموحى إليه ــ تنزيلاً ـ معصوم منزه عن الجمع بين النقيضين، ولكن إذا ما عدنا إلى صلة ذلك المعصوم وباعتماد قوله تعالى:{... قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ...}الكهف١١٠، وعرفنا

(١) محمد عبده ،رسالة التوحيد،ص٧ .

(٢) د. خليل أحمد خليل : جدلية القرآن ،،ص٩٦-٩٧ .

(٣) السابق ٩٧ .

أن ذلك الخطاب الإلهي الأزلي ـ غير المخلوق ـ إنما كان لغة بين الخالق ومعصومه، بعيداً عن الزمان والمكان. ولكي ينقل ذلك الكلام من بشرٍ" معصوم "،إلى عقل الجماعة البشري لا بد أن يحكم بمفهوم الزمان والمكان، ولا بد أن يتجدد هذا الفهم بحسب حركة هذين المحددين"الزمكان" والذي يجمعهما التاريخ، هذا في تقريب الصورة ولا نريد الخوض أكثر كي لا نضطر لإحياء مشاكل أماتها التاريخ [١].

المطلب الثاني: المنهج الفلوجي اللغوي

«يدرس هذا المنهج بشكل دقيق النصوص من أجل البحث عن الجذور والأصول المتسلسلة من الأعمال السابقة إلى الأعمال اللاحقة»[٢]. ولكي نبقيفي سياق الحديث، لابد من استعراض تاريخي ومعرفي،لهذه المنهجية، تمهيدا لبيان أسباب اعتمادها من قبل أركون. فمما جاء في بيان ماهية " الفيلولوجيا وعلم اللغة أو فقه اللغة "، كمنهجٍ علمي فلسفي، وتعاضدها مع بدايات النهضة الأوربية الحديثة، تلك النهضة الوليدة التي لم يكن لها في بدايات نشأتها إلا ما ورثته من الحضارتين الأوربيتين السابقتين الإغريقية، والرومانية، تتعكز عليهما لحين ترسيخ بعض المفاهيم الجديدة، «وقد كان الأوربيون في ذلك الوقت يرون أنفسهم الورثة الشرعيين لتراث هاتين الحضارتين، بل كانوا يرون في وجودهم نفسه استمرارا لوجود قدماء الإغريق والرومان، أي لم تكن نظرتهم،إلى هذه النهضة على

(١) مشكلة خلق القرآن .

(٢) الدكتورة نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص ٩٨.

إنها،حدثا منقطع الجذور منبتا عن الماضي، وإنما كانت renaissance،أي ميلاد جديد أو بعث»[١].

وهنا يجب أن لا نغفل،ظاهرة نمو الحس القوميالأوربي، وكان التراث اليوناني ماثلا في فلسفتهم وفي دراساتهم اللغوية التي كان أشهرها ما تركته مدرسة الإسكندرية، كما كان تراث الرومان يتمثل في القانون والإدارة، وفي الدراسات اللغوية المكتوبة باللاتينية التي ما فتئت حتى ذلك الوقت "عصر النهضة " لغة الدين والثقافة والحضارة في أوربا. وما دامت هاتان اللغتان بهذه الأهمية فلا جرم أن الهمم انصرفت إلى إحياء دراستهما، ونقد ما جاء بهما من نصوص قديمة نقدا لغويا في طابعه، وأصبحت هذه الدراسات الشارحة والناقدة للنصوص القديمة باللغتين المذكورتين تعرف باسم " الفيلولوجيا "؛ وبهذا المعنى أصبح لفظ "فيلولوجيا " يعني: دراسة النصوص القديمة،من حيث القاعدة ومعاني المفردات وما يتصل بذلك من شروح ونقد وإشارات تاريخية وجغرافية وغيرها،وكان عنصر" القدم " من أهم العناصر التي يتكون منها معنى الفيلولوجيا[٢].

هذا المعنى العام للمحتوى الاصطلاحي وتاريخ استخدامه، أما علاقته بعلم اللغة،الملازم له؛فقدجاء تباعا بعد المقال الذي كتبه السير وليام جونز (١٧٤٦-١٧٩٤) عن " اللغة السنسكريتية " والتي كان يجهلها الأوربيون،مبينا أوجه الشبه بينها وبين اللغات الإغريقية واللاتينية، معلنا عن اعتقاده أن هذه اللغات جميعا انحدرت من أصل واحد، عندئذ فطن اللغويون إلى وجود علاقات تركيبية بين

(١) د. تمام حسان ، الأصول ، دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب:،ص ٢٣٥.
(٢) المصدر السابق.

أفراد فصيلة من اللغات أطلقوا عليها اسم " اللغات الهندية الأوربية "، فأوضحوا الصلة فيما بينها بواسطة دراسات مقارنة أطلقوا عليها اسم" الفيلولوجيا المقارنة " أو Comparative Philology "، فظل مصطلح " الفيلولوجيا " مرتبطا بمفهوم اللغات القديمة، واكتسب معنا وظلا،جديدا بإضافة فكرة المقارنة إليه. ولقد كان هذا الظل الجديد (ظل فكرة المقارنة) هو الطريق الخلفي التي تسللت منه الفيلولوجيا إلى الدراسات الحديثة وإلى دراسات اللغات الحديثة فيما بعد(١). إذن هي عملية لفحص اللغة من خلال تلك النصوص. عملية تطورت لتصبح علماً فيما بعد، هذا العلم الذي يرى فيه الباحثون حاجةً ملحةً كلما بَعُدَ العصر موضوع الدراسة، وكلما كانت الوثائق مجهولة،المؤلف والعصر، كان من الضروري اللجوء إلى " الفلوجيا " لفك الرموز اللغوية للوثيقة (٢). في نهاية عصر النهضة أبدى الأوربيون بعض الاهتمام باللغتين العربية والعبرية، لإنشاء مقارنات بينها.وتطور هذا الاهتمام حتى نشأ عنه حقل المقارنات السامية فيما بعد. ثم توسع اللغويون في مدلول " الفيلولوجيا " دون أن يجردوه من ارتباطه باللغات والدراسات القديمة، فأطلقوا هذا المصطلح على نوعين من أنواع النشاط والتحقيق العلمي هما :

أ. فك رموز الكتابات القديمة التي يعثر عليها الباحثون في حقل الآثار مرقومة على الحجارة أو جدران المباني في صورة نصوص بلغات مجهولة أو لغات معلومة ولكن الرموز مجهولة.ولا شك أن قدم هذه النصوص ينسجم مع المعنى الأصلي للفظ " فيلولوجيا " ومع ارتباطه باللغات القديمة.

---

(١) المصدر نفسه ٢٣٦ .

(٢) د . منذر شباني ، سبينوزا واللاهوت ، ص ٧٨ .

ب. وأطلق اللفظ كذلك على تحقيق الوثائق والمخطوطات القديمة بغية نشرها والانتفاع بها في النشاط العلمي، وفي الدراسات التاريخية والأثرية، ومن ذلك أيضا ما نعرفه في وقتنا الحاضر من تحقيق المخطوطات وطبعها، على نحو ما يقوم طلاب الدراسات العليا في أقسام اللغة العربية بالجامعات من نشر التراث برسائلهم العلمية.وهذا النوع من التحقيق (عندما يتوافر له شرط الجودة) ينبغي أن يكون من أقوى روافد إحياء التراث ومن الشائع على ألسنة المهتمين بالوثائق في العهد الحاضر أن يطلقوا على دراساتهم اسم "الفيلولوجيا"، مما يبرز الزعم أن هذا اللفظ لم يفقد يوما دلالته على الدراسات المتعلقة بفكرة القدم وإن كانت بعض الجامعات الأوربية " كجامعة لندن مثلا " ما زالت تسمي المؤهل العلمي في اللسانيات،Linguistics،مؤهلا في – الفيلولوجيا المقارنة Comparative Philology،– بحسب التسمية القديمة(١).

طبقت هذه المنهجية بادئ الأمر على،أكثر النصوص جدلا، ممثلة بالكتب المقدسة في أوربا – بيئة ابتكار هذه المنهجية– وممن اشتهروا أو لعل من أبرز من أخضع النص اللاهوتي لمختبر "الفللوجيو": (سبينوزا) ومما جاء في رسالته(٢): «يجب علينا أن نفهم طبيعة وخصائص اللغة التي دونت بها أسفار الكتاب المقدس، والتي اعتاد مؤلفوها التحدث بها، وبذلك يمكننا فحص كل المعاني التي يمكن أن يفيدها النص حسب الاستعمال الشائع، ولما كان جميع من قاموا بالتدوين سواء في

(١) د. تمام حسان ، الأصول ، دراسة إبستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي،ص ٢٣٧.

(٢) رسالة اللاهوت والسياسة .

العهد القديم أو الجديد عبرانيين، فلا شك،إن معرفة اللغة العبرية ضرورية قبل كل شيء»[١].

ومن هذه التجربة الغربية على النصوص المقدسة للديانة المسيحية واليهودية، جاءت محاكاتها للتطبيق على الخطاب القرآني،عند عدد من علماء اللغة أو الفللوجية، وأركون أهم من تناول تلك المنهجية،مبيناً رأيه فيها والتي سنأتي عليها تباعا، لكن حتى لا نخرج عن سياق الفهم الموضوعي، لا بد من إلماحة حول علاقة هذه المنهجية بعلم اللغة " اللسانيات "، لكونهما يصبان في مصب واحد مع بعض التداخل الاصطلاحي رغم تباينهما.

فمما بينه " تمام حسان ": أن «الفيلولوجيا هي الأصل الذي تفرع عنه علم اللغة أو اللسانيات Linguistics في أوربا، كما تعتبر" الأنتروبولوجيا " هي ذلك الأصل بالنسبة للدراسات اللغوية الأمريكية» [٢].

على إن " الفيلولوجيا " بهذا المعنى الذي أصبح فيما بعد يعرف باسم " علم اللغة " اتجهت اتجاها آخر لم يقنَع الدارسون فيه بالنصوص القديمة والوثائق فقط، ولم يصبحوا مرتبطين بالقدم وحسب، وإنما حولوا " تحليل النصوص" إلى " مقارنة الظواهر"، ثم تخطوا الظواهر التاريخية بأن ضموا إليها وصف الأنظمة القائمة باللغات الحية. هكذا كانت نشأة علم اللغة من منطلق "الفيلولوجيا ". «ولكن علم اللغة إن لم يتحلل تماما من فكرة " القدم " أو فكرة " المقارنة " فقد أضيفت إليهما فكرتا " المعاصرة " و" الوصف " ووضع القدم والمعاصرة جنبا إلى

(١) اسبينوزا ، رسالة في اللاهوت والسياسة ٢٤٤ .

(٢) د. تمام حسان، الأصول، دراسة إبيستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي ٢٣٧.

جنب، وخصص لكل منهما منهج . فالقدم،Diachronic، يدرس بمنهج تطوري تاريخي، و المعاصرة،Synchrinic، تدرس بمنهج وصفي Descriptive، أشبه ما يكون بمناهج العلوم الطبيعية، بل إنه يستعين بحقائق هذه العلوم»[1].

إنها منهجية الحفر والغوص في الأعماق بحثاً عن أصول الأفكار، إذا تعّد هذه المنهجية، تلك الأصول جواهر حية،منفصلة عن المشروطية الاجتماعية – السياسية والاقتصادية. كما أنها تنتقل من حضارة إلى أخرى كما هي، لا تخضع للتبدل،حتى وإن طرأ عليها تغير ما، فان ذلك يعد نوعا من التحريف وتشويهاً للأصل. إن ايجابيات هذه المنهجية تنحصر في دراسة التراث وتحقيقه علمياً، وقد بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر في أوربا، عندما كان موضوعها الأساس تحديد النصوص وتأويلها بعد التحليل، ودراسة التاريخ الأدبي لمختلف العادات والمؤسّسات.[2]

وهكذا انتفع علم اللغة بمناهج العلوم الأخرى من حوله، حتى استطاع أن ينشئ لنفسه طريقة خاصة في النظر إلى موضوعه وأصبح بحق يستحق أن يعرف بأنه الطريق العلمية لدراسة اللغة؛ ليستقل عن غيره – علم اللغة –؛ اذ كان موضوعه في الماضي يدور في فلك الكتب المقدسة كما في السنسكريتية، أو في فلك الفلسفة كما في الإغريقية، أو في حظيرة الأدب ونقده كما حدث في لغات أخرى وهلم جرا. وأسقط علم اللغة من موضوعه ما لا يمكن أن يخضع للنظر العلمي، كالكلام في أصل اللغة أتوقيف أم اصطلاح؟ و كالكلام في تقويم اللغات وتفضيل بعضها على بعض، وكالكلام في موضوعات تتصل بالسحر والشعوذة،

(١)د. تمام حسان، الأصول، دراسة إيبستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي ، ص٢٣٧.

(٢) الدكتورة نايلة أبي نادر ، التراث والمنهج بين أركون والجابري ، ص ٩٨

وتنسب قوة غيبية للكلمات، تلك موضوعات كان على علم اللغة أن يستبعدها من التراث الذي ورثه من أفكار الأقدمين(١).

أما عبارة " فقه اللغة " فهو مصطلح عربي خاص، لا يعرفه الغربيون في لغاتهم. ومماجاء في معنى فقه اللغة – باعتبار تركيبه – لغوياً، اصطلاحياً: فتعريفه لغةً: «فهم اللغة، والعلم بها، وإدراك كنهها»(٢).

أما في الاصطلاح؛ فيطلق فقه اللغة على العلم الذي يعنى «بدراسة قضايا اللغة من حيث:أصواتها، ومفرداتها، وتراكيبها، وخصائصها الصوتية، والصرفية، والنحوية، والدلالية، وما يطرأ عليها من تغييرات، وما ينشأ من لهجات، وما يثار حول العربية من قضايا، وما تواجهه من مشكلات إلى غير ذلك مما يجري ويدور في فلكه مما سيأتي ذلك عند الحديث عن موضوعات فقه اللغة» (٣).

إذن نحن أمام موضوع يعنى بفهم اللغة، ودراسة قضاياها، وموضوعاتها. علما إن هناك مصطلح رديف يرد في بعض المؤلفات الحديثة مقابلاً لمصطلح (فقه اللغة) ألا وهو (علم اللغة). فإن بعض المؤلفين المُحدَثين يفرق بين المصطلحين، وبعضهم يجعلهما شيئاً واحداً ؛ باعتبار أن العلم والفقه شيء واحد.،وقد جاء

---

(١) تجدر الإشارة إلىٰ أن مصطلح " اللسانيات "حل محل مصطلح " علم اللغة " بحسب اتفاق المشتغلين بهذا العلم أو لتخصص في مؤتمرهم المنعقد في تونس ١٩٨٧م، واستمر الاسم حتىٰ اليوم ، باستثناء " د. تمام حسان " الذي أبدىٰ اعتراضه وأصر علىٰ استخدام المصطلح القديم الذي سنقدم حجته تباعا . هامش كتاب الأصول د. تمام حسان ٢٣٧ .

(٢) حمد بن ابرهيم الحمد ، فقه اللغة: مفهومه – موضوعاته – قضاياه ،،ص ١٩ .

(٣) المرجع السابق.

الخلط بين المصطلحين السابقين بسبب ترجمة بعض المصطلحات الغربية ومحاولة تطبيقها على لغتنا. فالغربيون يفرقون بين علمين يتناولان اللغة، أحدهما: يُعنى بدراسة النصوص اللغوية القديمة، واللغات البائدة، ويهتم بالتراث، والتاريخ، والنتاج الأدبي واللغوي، وقد ترجم هذا باسم (علم اللغة). والثاني: يُعنى بدراسة اللغة في ذاتها: وصفاً وتاريخاً، ومقارنة، ودراسة للهجات والأصوات مستعيناً بوسائل علمية، وآلات حديثة[1]. ومن هنا حاول بعض الباحثين تطبيق هذا على العربية، والتفريقَ بين عِلْمين يهتمان بالعربية ؛ متناسين أموراً منها ما ياتي:

أ. الاختلاف الكبير بين العربية وغيرها.

ب. أن العربية نزل بها القرآن الكريم.

ج. وأنها إلى يومنا هذا لغة واحدة حافظت على خصائصها، وبقيت لها هيبتها التي حفظها لها الكتاب العزيز.

د. وأن دراسة العربية في العصور السابقة لا تختلف عن دراستها في عصرنا هذا إلا ما طرأ من عاميات، ولهجات. بخلاف غيرها من اللغات الأخرى؛ إذ الإنجليزية المعاصرة لا تمت إلى الإنجليزية منذ قرون إلا بصلات واهية. بل إن لغة شكسبير- وهو من كبار أدباء الإنجليز وقد مات في القرن السابع عشر-،لا يكاد يفهمها إلا نفر من المثقفين. وقل مثل ذلك في الفرنسية، والإيطالية، وسائر اللغات الأوربية الحديثة. أما نحن العرب - ومع تباين المستويات الثقافية -نقرأ القرآن، ونفهمه ؛ إلا

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

قليلاً مما ترجع صعوبته إلى دقة المعاني في أغلب الأحايين، والحال نفسه بالنسبة للحديث الشريف، وكذلك نقرأ أدب الجاهلية وأدب صدر الإسلام وما بعده.

وخلاصة القول في هذه المسألة أن مصطلح (فقه اللغة) أكثر ملائمة، وأعم وأشمل في دراسة القضايا التي يتناولها ذلك العلم. ومع ذلك فلا تثريب على من استعمل المصطلح الآخر (علم اللغة). لذا نرى استخدام مصطلح (فقه اللغة) باعتباره شاملاً لدراسة اللغة بعامة هو الأنسب ؛ لأنه مستخدم في عربيتنا، وارد في تراثنا. وإذا استُخدم اصطلاح (علم اللغة) فإنما يعنى به المرادف لفقه اللغة ؛ بناءً على المعنى اللغوي، ولا مشاحة في الاصطلاح [١].

قد نسأل: ما الهدف من دراسة فقه اللغة؟ وما الثمرة المرجوة من ذلك؟ وما الغاية التي يراد الوصول إليها من خلاله؟.

والجواب أن يقال، إن،فوائد ذلك لا تحصى، نورد أهمها:

- الوقوف على شيء من بديع صنع الله – عز وجل –: فدراسة الأصوات اللغوية – على سبيل المثال – تطلعنا على الجهاز الصوتي الذي يعد آية من آيات الإبداع الإلهي.
- مواجهة ما يحاك ضد العربية: كاتهامها بالصعوبة، والجمود، أو المناداة بترك الإعراب، والتوجه إلى العامية، وكتابة الحروف بحروف جديدة إلى غير ذلك من الدعاوى التي تحاك ضد العربية، والتي يراد منها هدم

(١) حمد بن ابرهيم الحمد ، فقه اللغة: مفهومه – موضوعاته – قضاياه ، ص ٢٥ .

الدين، أو التشكيك فيه، أو إضعاف أثره في نفوس أهله. ولا ريب أن مواجهة مثل هذه الدعاوى وأمثالها نوع من الجهاد والوفاء.

- سد الحاجة، ومواكبة التطور: فالعلم باللغة، والوقوف على دلالتها يسد حاجة عظيمة، سواء في تعريب الألفاظ، أو الاستغناء عن المصطلحات الدخيلة، أو في بيان المقصود مما يفد إلى أمتنا من ألفاظ، أو أخلاق، أو مصطلحات، كمصطلح العلمانية مثلاً، أو مصطلح الإرهاب أو غير ذلك؛ فإذا نقلناه كما هو معروف عند الغرب أحدث عندنا خلطاً وبلبلة. أما إذا أعطي معناه الصحيح المحدد أراحنا من كثير من البلايا.
- خدمة العلوم الأخرى: فإن فقه اللغة له علاقة بكثير من العلوم – كما سيأتي بيان ذلك –فالوقوف عليه، ومعرفته يخدم كثيراً من التخصصات والعلوم الأخرى [1].

عودة إلى أركون، وتوظيفه لهذه المنهجية، فقد سبقت عملية اختياره لهذا المنهجية،قراءة معمقة للقرآن الكريم وتفاسيره، كونه المصدر الأول للخطاب الإسلامي قيد الدراسة والتحليل بالنسبة له. حيث استوقفته كما يقول هو، بعض المصطلحات القرآنية وهو يعرج في فهمها إلى التفاسير الكلاسيكية وخاصة تفسير الطبري[2]. علماً بأن هذه القراءات والرهانات استغرقت وقتاً طويلاً عنده حتى تمخضت عنها هذه المنهجية، وذلك بعد أن تهيأ المناخ اللازم والمناسب لاعتمادها وطرحها حرة على الناس. وهنا تبرز لدينا مسألة،التوقيت أو اختيار التوقيت

(١)حمد بن ابراهيم الحمد، فقه اللغه، ص ٢٥ –٢٦.

(٢) محمد أركون ،من الاجتهاد إلىٰ نقد العقل الإسلامي،ص٢٥ .

المناسب وأثرها في نجاح الفكرة.،وتلك كانت سمة من سمات أركون في طرح أفكاره ومشروعه، وهذا إنما يدل على التخطيط والمنهجية المدروسة التي كان يعتمدها هذا المفكر في طرح أفكاره مما ساعد على نجاحها وحفرها،في جسد الأمة الفكري.

يذكر أركون: وهو يختار أنموذجا أو مثلا لمصطلح قرآني يطّبق عليه هذه الدراسة فكانت قراءته لكلمة " كلالة " في الآية الكريمة:﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ﴾ النساء١٢. وقبل الخوض في تحليلها ـ فيلولوجياً ـ هو يقول: «إن معناها من الخطورة والأهمية بحيث مجمل المسألة يمكنه أن يساعدنا للمرة الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي على بلورة ـ تيولوجيا ـ إنسانية، منطقية للوحي. ولكن المناخ الأيدلوجي الخاص الذي خلقته الحركات الإسلامية مؤخراً حتى في البلدان الغربية وخصوصاً في فرنسا قد دفعني لأن أؤجل نشر أية دراسة حول موضوع في مثل هذا الحرج والحساسية»(١). هنا طبعاً كانت دراسته في منتصف السبعينات حتى بداية الثمانينات وكانت أجواء الحركات الإسلامية في مصر تعصف بظلالها

(١) محمد أركون ،من الاجتهاد إلىٰ نقد العقل الإسلامي ، ص ٢٦ .

على المشهد السياسي الإسلامي، يضاف إليها انتصار ثورة الخميني ١٩٧٩م في إيران، ثممشكلة تكفير وهدر دم سلمان رشدي عند نشر كتابه (آيات شيطانية) حينها، كل تلك المداخلات حالت دون أن يقدم في نشر آراءه الاستنباطية... وليس ذلك لمعارضة بحوثه لضوابط العقيدة الإسلامية، كما قد يفهم القارئ خطأً، ولكن لأن حجم ـ المستحيل التفكير فيه ـ كما يقول أركون، في المجتمعات الإسلامية آنذاك هو من الضخامة والاتساع بحيث إن أي بحث من هذا النوع، يولّد سوء تفاهمات خطرة [١].

وعودة إلى استخدام تفسير" كلالة " أنفة الذكر وكيف اعتمدها أركون لبيان دور ـ المنهج الفيلولوجي ـ واستخدامنا نحن لها،في بيان المنهج النقدي عند أركون؛ وهو هنا يذكر تداخله الفكري مع المستشرق الأمريكي المعاصر" دايفد س بورز Davids Powers " وكان يحضر لأطروحته : (دراسات في القرآن والحديث، تشكل القانون الإسلامي الخاص بالإرث – Studies in Quran and Hadith. The formation of Islamic Law of inheritance)،في جامعة برنستون ١٩٨٦م. وهنا وهو يحلل هذه الآية ممهداً بضرورة الانتقال من مرحلة الاجتهاد إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي، يقول: لقد فعلت، كما فعل ـ بورز ـ حيث عرضت هذه الآية غير المشكلّة على الناطقين بالعربية،أي الذين يجيدون الإعراب والعربية ولم يقرأوا الآية هذه "، فاكتشف الشيء المدهش الآتي: إن أولئك الذين حفظوا القرآن عن ظهر قلب يتلون الآية كما هي التي كانت قد اعتـُمدت،بعد طول نقاش

(١) المصدر نفسه ص٢٦ .

من قبل التفسير الكلاسيكي، ثم فـُرضت في المصحف الرسمي منذ الطبري على الأقل؛ ولكن أولئك الذين لا يحفظون القرآن عن ظهر قلب ويخضعون فقط للكفاءة القواعدية واللغوية يختارون دائماً القراءات الأخرى التي استبعدها التفسير " الأرثوذكسي "[١]، – هو يعني هنا بتعبير مجازي: الرأي الدوغمائي العقائدي المتصلب والمتزمت الذي فرض نفسه بالقوة على أنه الرأي الصحيح ؛ وليس عن طريق الإقناع والمحاجة كما يوهمنا البعض بسبب مرور الزمن المتطاول ـ،إن الخلافات المذكورة بحسب منهج الطبري في تفسيره ترتكز على الأخبار المدعومة بالإسناد، يقول أركون: «إن هذه الخلافات تخص فعلين أساسيين هما: يورث ويوصي. فهما مقروءان بشكل مبني للمجهول أو للمعلوم بحسب التفسير المعتمد. وعندئذ تصبح كلمة " كلالة " إذا ما اعتمدنا قراءة الفعلين وهما مبنيان للمعلوم... عندئذ تصبح القراءة معاكسة تماماً، للقراءة الواردة في القرآن. أي تصبح وإنْ كان رجلٌ يورثُ كَلالةً أو امرأةً، وهي القراءة الطبيعية المناسبة للفطرة العربية والذوق العربي السليم والملكة اللغوية أو الكفاءة اللغوية للناطقين بالعربية " بحسب المعنى الألسني لكلمة الكفاءة اللغوية ". أما القراءة التي فرضت في القرآن من قبل الفقهاء فهي قراءة صعبة [...]،تقول القراءة في المصحف الرسمي: «وإن كان رجلٌ يورَثُ كَلالةً أو امرأةً...» أي قراءة الفعل وهو مبني للمجهول ". ونلاحظ صعوبة القراءة، ونستغرب ما السبب؟ [٢]. طبعاً هنا لا يعرف السبب

(١) محمد أركون ،من الاجتهاد إلىٰ نقد العقل الإسلامي ، ص ٣٥ .

(٢) محمد آركون، من الاجتهاد إلىٰ نقد العقل الإسلامي،،ص٣٧ .

حتى يورد المعطيات التي تقدم بها الطبري، وليس من الضروري ذكرها جميعاً إنما بالقدر الذي يستفاد منه في التحليل:

١. الطبري يخصص مكانة ما للقراءة التي يبجلها البعض ويعتمدونها ولكن دون أن يذكر النتائج والانعكاسات السلبية المترتبة على حذفها لمصلحة تلك القراءة الشائعة التي اعتمدت رسمياً والتي يفضلها العدد الأكبر من القراء الذين يعتنقون الإسلام (أي بحسب لغته: أمةُ قَرَءَةِ أهل الإسلام).

وهذا المثال يوضح كيف فُرِضَت " الأرثوذكسية "،ضمن مجال القراءات والتفسير. فالإجماع هنا هو إجماع الأغلبية العددية فقط، هذا الإجماع الذي لا يكلف نفسه عناء تقييم الرهانات التيولوجية والقانونية والاقتصادية المترتبة على حذف قراءة معينة تبدو أكثر صحة ومنطقية من الناحية اللغوية والقواعدية [يفيد هذا المثال الذي ساقه أركون لنا أن الحقيقة السوسيولجية ـ أي التي يتبناها العدد الأكبر من المسلمين ـ،قد تغلَّب على الحقيقة الحقيقية بواسطة القوة القادرة على حذف الرأي الأخر لسبب بسيط هو إنها القوة ! ـ،ونقد العقل الإسلامي في واحدة من غاياته يسعى لكشف القناع عن ـ الحقائق ـ السوسيولجية الضخمة ـ.

رأي لا يخلو من غرابة في الطرح والتحليل، لكن في الوقت نفسه لا يجوز إهماله، ولا ضير من عقد ورشات العمل بين اللغويين أو على مستوى المجاميع العلمية، للنظر في مثل هذه الطروحات، وفي الأمة من علماء اللغة ومن،المؤرخين ما لا تعجزهم،مثل هذه الآراء.

٢. إن الصيرورة التاريخية،أو " العلمية التاريخية " التي أدت إلى تشكيل الأغلبية، وصلابة موقع السيادات أو السلطات التي تدعمها، بالقياس

إلى تشكيل الأقلية المسفّهة وضعف مواقعها لم تتعرض لأية دراسة نقدية ترتفع إلى مستوى الرهان الأولي لكل مشكلة قراءة أو تفسير. ويقصد هو بالرهان الأولي هنا: إعادة تركيب الصيغة اللغوية الصحيحة لكلام الله. (وهنا يبرز دور أعمال الناسخ والمنسوخ عند المشرعين الذين يفرضونها بما يماشي اتجاههم).

٣. إنه لصحيحٌ القولُ بأن العلماء المسلمين قد اهتموا بنقد سلاسل الإسناد للتأكد من صحة نقل الخبر، لكن ذلك تم ضمن إطار كتابة التاريخ السائد في زمنهم بكل محدوديتها وإمكانياتها. ثم جاء النقد الفيلولوجي للمستشرقين، وهو لم يفعل إلا أن زاد من حدة هذه المنهجية التفصيلية ودفعها في اتجاه وضعي بحت (مثل الاهتمام بتحديد التواريخ الدقيقة، والتأكد من مادية الوقائع أو الأخبار المنقولة أي صحتها) .

ملاحظة: هذه هي المراحل الأساسية للنقد الفيللوجي أو التاريخي الذي طبقه المستشرقون على دراسة الإسلام. وهي أساسية ومهمة، لكن أركون لا يعتبرها كافية لأنها مغرقة في الوضعية والمادية. في الواقع أن هذه المنهجية كانت قد طبقت سابقاً على النصوص المقدسة لليهود والمسيحيين للتأكد من صحة الوقائع والأخبار الواردة في العهدين القديم والجديد، أو مدى ابتعادها عن الحقيقة التاريخية من أجل تشكيل الأسطورة الدينية التي يحتاجها الوعي المؤمن [١].

(١) هامش للمترجم هاشم صالح،في كتاب: من الاجتهاد إلىٰ نقد العقل الإسلامي،ص٣٧ .

لقد عمل (دايفد. س بورز) وفق هذه المنهجية بانضباط،تام، ووعي لما يعمل، مستنفذاً كل المصادر التي تقدمها اللغات السامية (عبرية، سريانية، آرامية ...) حتى يتوصل إلى المعنى الحقيقي للجذر اللغوي " كلل "، وبالتالي من فهم كلمة ـ كلالة ـ في الآيتين (٤) و (١٧٦).، يعترف،أركون بصحة وسلامة هذه المنهجية المتبعة أنفاً بكل خطواتها، لكن هو يضيف رؤيا تكميلية افتراضية لم يسبقه إليها أحد متجاوزاً عقبة كؤود، ناتجةفي حال اصطدام هذا التحري الفيلولوجي في حسم كلمة الفصل فيضيف مرحلة رابعة جاء فيها:

٤. أما ضمن منظورنا – أركون طبعاً – يحق للتحري الفيللوجي القيام بذلك قبل كل شيء حتى يتوصل إلى النتائج التي لا خلاف عليها، عند ذلك يختار مرحلة لم يستطع القدماء اجتيازها لنقص الإمكانيات المعرفية والمنهجية المناسبة آنذاك. لكن عندما لم يحسم معنى الكلمة... وهذا ما في كلمة ـ كلالة ـ رغم كل تحريات " ديفد س بورز " وفرضياته ـ لذلك اخترناها مثالاً ـ في مثل هذه الحالة يقول أركون: «نجد أن التبحر الفيللوجي قد صدم الوعي الإيماني بشكل مجاني، وذلك عن طريق حلوله، التي تظل هشة جداً. ولهذا السبب فهو يقوم برد فعل عنيف كما سيفعل حتماً ضد هذه التحريات الفيلولوجية، وذلك لكي يحمي نفسه ضد هذه،" الاعتداءات " الخارجية على سياجه العقائدي والدوغمائي المغلق. وفي مثل هذه الظروف ينبغي علينا فوراً أن ندل هذا الوعي

الإيماني على مجال آخر من مجالات حقيقته الخاصة»[١]. أي: أهمية أن نبين له كيفية المرور في التفسير، والمرور هنا يعني الانتقال، والذي يريده أركون بكلمة مرور هو إزالة وتبديد الوهم الفهمي الذي يسيطر على الوعي الإسلامي ـ الجماعي ـ حيث يفهم تفسير الفقهاء لكلام الله في نهاية المطاف على أنه جزء من كلام الله، بمعنى أنه معصوم لمجرد أنه يستند إلى كلام الله: الوحي. لكن أركون هنا يبين المسافة الكائنة بين حقيقة الوحي المتعالية على كل شيء، وبين "الحقيقة " التي يتوصل إليها المفسرون ضمن ظروف تاريخية وصراعية محددة تماماً. فالمفسرون هم بشر في نهاية المطاف حتى لو كانوا في حجم الطبري وأهميته، من مرحلة الكلام الحق الله (أي الوحي)، إلى مرحلة الكلام الحق للفقيه العالم بأصول الدين وأصول الفقه، وذلك من أجل ضمان الإيمان الحق لكل المؤمنين [٢].

ومع اعتماد أركون لهذه المنهجية في تطبيق برامجه النقدية الحديثة؛ هكذا نرى؛ لكنه يرفض في الوقت نفسه التوقف عندها لأنها ـ بحسب رأيه ـ : تهمل ما يسمى اليوم بعلم النفس التاريخي. معتمدا في فهمه هذا على التعليل،الذي بينه – رولان بارت Roland Barthes من «أن النص متعدد المعاني، وأنه يوجد بالإضافة إلى المعنى الأساسي والتاريخي للكلمة معانٍ ثانوية أخرى : " ظلال المعاني " لا بدّ من أخذها بعين الاعتبار في تحليل النص» [٣].

---

(١) . محمد أركون ،من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي،ص٤٢

(٢). المصدر السابق ،ص٤٢ .

(٣). محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،،ص٢٦٣.

هو بذلك يعالج مسألة النص التاريخي علاجاً نفسياً كما يعالج الطبيب مرضاه. أي أنه لم يخترق ذلك السياج الدوغمائي التاريخي وما تراكم عليه بفعل الزمن من اعتقادات وأساطير باتت تسكن في اللاوعي الإيماني، بل تسلق ذلك السياج تسلقاً علمياً ممنهجاً، فهو يشخص ذلك بالقول: «إنه لصحيح القول بأن المنهجية الفيلولوجية والتاريخانية إذا ما طبقت وحدها على النصوص المقدسة لتراث ديني ما فإنها تخلف وراءها حقلاً من الأنقاض. ويحق للمسلمين عندئذ أن يستنكروا تلك البحوث غير المسؤولة من الناحية العقلية؛ لأنها تدمر دون أن تعمر؛ لأن المجتمعات البشرية عاشت على الأديان وليس من السهل النيل منها عن طريق البحوث الناقصة والمجتزأة، ولكن المؤمنين ـ مسلمين وغير مسلمين ـ يفقدون حق الاستنكار إذ ما عمق الباحث دراسته التحليلية وذهب في كل الاتجاهات»[1]. فهو يرى أن العالم الحقيقي، والباحث المجتهد الأمين هو الذي لا يستهين بموضوع دراسته ومدى تأثير تحليلاته على عواطف المؤمنين ومشاعرهم حتى يؤدي العلم دوره في المجتمع من جهة، ومن جهة أخرى،يساعد على خلق المناخ المناسب؛ لتقبل ذلك العلم من المستقبل له أو من توجه إليه ذلك الخطاب، تلك الأمانة العلمية، التيراها متجسدة في معنى،خشية العلماء ! في قوله تعإلى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللهَّ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللهَّ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾[فاطر:٢٨].

(١). محمد أركون ،من الاجتهاد إلىٰ نقد العقل الإسلامي،ص٣٢ .

هنا يأتي دور الإبداع الأركوني في تخطي تلك العقبة، أي عندما تعترضه،مثل هذه المشاكل، فانه لا يعمد إلى تطبيق النقد الفيللوجي الكلاسيكي- الاستشراقي - لمعرفة صحتها أوعدم صحتها،وإنما سوف يقدم قراءة على درجتين أو مستويين:

المستوى الأول: يُعنى بكشف المعنى المباشر، وتلخص البديهيات التي تفرض نفسها على الوعي الإيماني.

والمستوى الثاني للقراءة: سوف يكون أكثر نضجاً وبلورة وأكثر عمقاً وأركيولوجياً .

أي أنه يزاوج بين " الأركيولوجيا " بالتحليل أو المنهج الفيللوجي من خلال دراسة تقنيات الإخراجالأدبي أو القصصي للوحي، وتعميمه شعبياً من أجل تحويل القول الحق إلى الإيمان الحق. هذا اذا ما عرفنا أن الأركيولوجيا المعرفية: مصطلح فكري فلسفي بلوَرَهُ الفرنسي (ميشيل فوكو).. ثم شاع استخدامه من بعده لدى كثير من الفلاسفة المعاصرين. يعني حرفياً ـ لغوياً ـ:علم الآثار أو النبش عنها، أما مجازاً ـ اصطلاحاً: فيدل على البحث المعمق الذي ينبش عن جذور العقائد والنصوص والنظريات والأفكار لمعرفة كيفية تشكلها ونشأتها. ثم يبين فيما بعد وهو يدافع عن منهجه هذا : كيف أن فن السرد والحكاية يؤدي إلى تغليب التصورات الخيالية على العقل التاريخي من أجل توليد " إيمان" محدد لا ينفصم عن المتخيَّل الاجتماعي؛(لأن فن السرد والحكاية والقصص يتناسب مع رغبات الخيال وإشباع الأحلام والمبالغات..)[1].

(١). محمد أركون ،من الاجتهاد إلىٰ نقد العقل الإسلامي ،ص٥٢ .

ولذلك ـ ومن خلال ما عرفناه أنفاً ـ نجد أن أركون يتبع المنهجية الحديثة في كتابة تاريخ الأفكار والتي «ترتبط بين حركة الأفكار من جهة، وحركة الواقع أو المجتمع من جهة أخرى» [1]، ونرى إن في هذه المنهجية المستحدثة، وهذا الأسلوب المبتكر للوصول إلى مكامن النصوص ميزة، قد تكون أهم ما يميز مشروعأركون عن غيره من الكتاب أو المشاريع الفكرية الأخرى، التي طرقت نفس الموضوع، بل هي من الضرورة بمكان لتطبيقها على النص الإسلامي؛ لما امتاز به ذلك النص من سعة فيالمعنى وتعدد في الدلالة،بحكم،طبيعة اللغة العربية نفسها، التي صيغ بها ذلك الخطاب المقدس.

(١). أركون،نزعةالأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي،ص٦٢٨ .

المبحث الثاني: الأطر المنهجية للمشروع الأركوني

المطلب الاول: منهجية القطيعة والانفصال التراثي .

إن الأطر المنهجية للمشروع الأركوني، هي : توظيف مفهومٍ آخر باعتماد التحليلات الإبستيمولوجية المعاصرة، وهو مفهوم القطيعة

وفي البدء ـ لتسليط الضوء على مصدرية هذا المفهوم ـ لا بد من الرجوع إلى مسعى " فوكو "، الذي عمد إلى تأسيس طريقة منهجية مغايرة هي الأركيولوجيا، وتقوم على مبدأ الوصف الخارجي للمعطيات الجزئية في الخطاب ـ أي: (انتزاع العناصر المعرفية من مستوى الرؤية الشمولية، وحجب الثقة من التبريرات المتعالية بحيث يتم الالتزام بالمنحى الظاهري الذي يستبعد ادعاءات النزعة التأويلية بكشف المعاني المخفية خلف النصوص)[1]، متخذاً قطيعتين من أبرز القطائع التي عرفها الفكر الإسلامي عبر تاريخه هما:

١- القطيعة بين الفكر الإسلاميالمعاصر، والفكر الإسلامي الكلاسيكي.

٢- والقطيعة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي.

لتندرج بين هاتين القطيعتين قطائع أخرى هي جزء من كل، تندرج ضمن هذين المفهومين ومنها " القطيعة الاقتصادية والفكرية والسياسية..وغيرها " التي سنمر عليها من خلال حديثنا.

ولاستيعاب تلك القطيعة بنوعيها؛ لابد من تحديد الفترة الزمنية التي سيعمل عليها أركون دراسته تلك، التي حصرها في الفترة " ما بين القرن الثالث عشر

(١)ابن داود عبد النور:المدخل الفلسفي للحداثة تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي ص٣٥٣.

والقرن التاسع عشر الميلادي ". وهذا ما أشار إليه بنفسه ،محدداً نوعين أو حالتين من القطيعة كما أسلفنا: قطيعة مع الماضي السكولائي، أي: (قطيعة حصلت داخل الإسلام ذاته بعد انهيار الحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية في بغداد على يد المغول عام ١٢٥٨م)، وأخرى حصلت بين أوروبا وعالم الإسلام بعد الإقلاع الحضاري والنهضوي لأوربا، بدءاً من القرن السادس عشر [١].

إذن هو يحدد الزمان لدراسة وتفكيك حيثيات هذه القطيعة التاريخية، وهنا نجد التسلسل والترابط المنهجي المنظم في المضي بمشروعه النقدي حيث عدنا لنلاحظ "تداخل الأعمال "،في منهجية أركون؛فقد عاد إلى إطار التحليل التاريخي في توظيف مفهوم القطيعة من خلال التحليل الإبستمولوجي.

وللقطيعة الأولى صور عدة، تناولها أركون بشيء من التفصيل أراد من خلاله احتواء الإطار العام لطبيعة الحياة الفكرية قيد الدراسة؛ بغية تسليط الضوء على أكبر وأوسع قدر ممكن من تاريخ الأمة. ومنها:

أ. الانقطاع السياسي: وقد مثلها بذلك الحدث المفصلي الهام في تاريخ الأمة الإسلامية.. سقوط الخلافة العباسية في القرن الثالث عشر الميلادي (١٢٥٨م = ٦٥٦هـ) في بغداد، حيث لم يكن سقوطاً لأسرة حاكمة كما هو معتاد سابقاً من انتقال راية الحكم من أسرة أو هيئة إلى غيرها ضمن المحيط الإسلامي العام، بقدر ما هو سقوط سياسي وحضاري لهذه الأمة. وبسقوط الخلافة زالت مشكلة أساسية ـ وجدت منقولة إلى

(١) محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ـ كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص٢٧٠.

اعتبارات أخلاقية سياسية مبتذلة ـ كما يقول أركون – : إن الأسر الحاكمة التي وجدت هنا وهناك، جهدت في الدفاع عن الإسلام، بل إنها اصطنعت في بعض الأحيان لنفسها نسباً شريفاً. ولكنها في معظم الأحوال أوحت بالحماسة إلى بعض الكتّاب والفقهاء من الطبقة الثانية. وقد شعر شخص مثل" ابن خلدون" بالحاجة للتواري عن الحكام حتى يستطيع تأمل عجزهم وهو في عزلته [١].

هي قطيعة ما أشبهها اليوم بالبارحة ونحن نرصد إضفاء الألقاب والأنساب الشريفة لمتصدري قيادة الأمة المعاصرة؛ بحجة الدفاع عن أرض الوطن أو الإسلام بحسب أيديولوجية ذلك القائد، وكيف أن تصوير وتشخيص ذلك الخلل ما جاء من مفكري الداخل ممن هم تحت رحمة ذلك "الشريف"!، بقدر ما جاءت ممن اعتزل أرض الوطن وصوب رؤياه إلى واقع الأمة المكلوم.

ب. الانقطاع الاجتماعي: هي القطيعة المتولدة عن تبدّل الجو الاجتماعي في المدن جرّاء انفصال الإسلام الشيعي،أو " الإيراني " كما يسميه أركون، عن الإسلام السني، أو " العربي "،كما نعته هو.

إذن نحن هنا أمام قطيعة (مكانية تاريخية) لعبت فيها الجغرافية دوراً متداخلاً مع التاريخ حيث تشكلت الجماعات الإسلامية في دمشق وبغداد والقاهرة وتونس وغيرها، مستفيدة من عمقها السني الجغرافي والمكاني، مكونةً جبهة موحدة جبهة أرثوذكسية لمواجهة " أعداء الإسلام "، في الطرف الآخر.

(١)د. محمد أركون :الفكر العربي ص١٣٠ .

ج. الانقطاع الاقتصادي: تعكس القطيعة الاقتصادية تلك العلاقة التلازمية بين انحطاط المجتمع العربي الإسلامي كلما ازدهر الاقتصاد الأوربي.

وأركون يربط هذه القطيعة ودورها الحاسم في تقليص آفاق الفكر العربي، مشيراً إلى المصير العام لعالم البحر المتوسط، انطلاقاً من الحروب الصليبية.وهو يدعو القارئ بالنظر لأهمية الموضوع إلى الرجوع خاصة إلى مؤلفات (كل. كوهين، ولف. برودلو، وم. لومبارد) [1].

وهنا يبرز فكر أركون الشمولي،ومنهجه الاحتوائي، فهو لم يعول على البعد السياسي فقط؛ لا بل نراه يضع الجانب الاقتصادي أساسا في تشخيص هذه القطيعة.

د. الانقطاع اللغوي: تمثلت هذه القطيعة في عزوف الناس ـ المقصود هنا الأمم المنضوية والداخلة إلى الإسلام من غير العرب كالفرس والأتراك ـ في تلك الفترة عن الكتابة باللغة العربية، فكثرت الألسن بانتشار اللغات الأسيوية واللهجات غير العربية. والملاحظ هنا عن أركون يربط هذا الانقطاع بالانقطاعات السابقة كعلاقة النتيجة بالسبب، فهو يربط هذا الازدهار اللغوي للغات الأجنبية في كل مكان بقدر تراجع الثقافة العلمية [2]. حتى انه يستشهد مفتخراً بجهود " ابن منظور (ت ١٣١١م) في إعداد مؤلفه،معجم لسان العرب، ودوره في الدفاع عن حياض هذه اللغة النبوية، وهنا نرصد تناقضاً منهجياً طالما استوقفني وأنا أبحث عن

(١) د. محمد أركون :الفكر العربي ، ص١٣١.

(٢) المصدر نفسه ص ١٣٢ .

سبب كتابة أركون لجميع أبحاثه بلغة غير لغة العرب، حيث تذرع سابقاً كما أشرنا في تمهيد الفصل أنه يخاطب العالم الغربي بلغتهم، لكننا نجده هنا يعيب على من لم يعتمد لغة قومه مشيراً إلى أن لغة العرب لغة العلم والثقافة العلمية. ولعل مرد ذلك إلى اضطراب شخصيته التي تدرجت من الطفولة إلى الكهولة كما يشير هو في سرد ذلك.

ه. الانقطاع النفسي: يعد أركون هذه القطيعة ذات أثر بالغ، من خلال إحلال العجب الوهمي، وما فوق الطبيعي والهيجانات المتقدة – فردية وجمعية – والقلق وانتظار المهدي، والرؤى الأخروية .. إلخ، كيف حلت محل النزعة العقلية والانتقادية، ومحل المسعى التجريبي والفضول العلمي والجرأة الفلسفية وإرادة التأثير في المصير؟ (١). هو يشير إلى انحسار الطابع العقلاني النقدي، (أي الفلسفة) مستشهداً (بثورة التوحيدي) (٢)، حيث نعته على أنه ظاهرة نادرة في الفكر العربي القديم؛ مما كان يميز الحياة الفكرية إبان المرحلة الغازية. هو بذلك يرى في هذا المبحث معالجة لعلم النفس التاريخي إنه سينير عدداً من جوانب المجتمعات العربية المعاصرة (٣). نظرة فاحصة،وتشخيص دقيق ونحن نعيش هذا الاضطراب النفسي داخل بنية المجتمع العربي والإسلامي، باعتماد

(١) د. محمد أركون : الفكر العربي ص ١٣٢.

(٢) هو أبو حيان التوحيدي(٩٢٣ – ١٠٢٣م) الفيلسوف والأديبالإسلامي، الذي عاش في القرن الرابع الهجري ، وكان بحث (الدكتوراه) لأركون .

(٣) د. محمد أركون :المصدر السابق ،ص١٣٣.

الظواهر (المهدوية) المخلّصة، بعد أفول الواقعية والعقلانية الجادة، التي نحن ملزمون بتفعيلها أمانة علمية من خلال جوانب ومجالات عدة، سنتناولها في فصل النتائج والمقترحات متمثلة في الدراسات المستقبلية والإستراتيجية وخطط التنمية المدروسة والممنهجة.

أما محور الانقطاع الثاني ـ انقطاعات بالنسبة للعالم المحيط ـ فقد حصلت بالقياس إلى فترة انبثاق الحداثة وتوسعها في أوروبا المسيحية أولاً، ثم أوروبا العلمانية ثانياً [١].

وقبل الدخول في نظر أركون إلى فهمه وتحليله لهذه القطيعة؛ فقد اتخذ حدثاً مهماً انقلابياً هو(الثورة الفرنسية ١٧٨٩م) بمثابة انطلاق نحو تفسير مفهوم القطيعة الإبستيمولوجية على الواقع العربي والإسلامي، حيث اعتبر الثورة الفرنسية القطيعة الكبرى التي لا مثيل لها في التاريخ المعاصر من حيث إنها أحلت نظام الاقتراع العام محل الوظيفة النبوية بصفتها الذروة العليا للمشروعية [٢]. وبالتالي فهي نقطة الانطلاق العملية الأولى في محاولات فصل الدين عن السياسة، وذلك عندما يفهم سياسة الدولة التي يتحكم به العقل البشري على أنه دين منزل، وعندما يفرض الحاكم الأعلى نفسه،على أنه ظل الله في الأرض، فهذه جدلية غاية في الأهمية يود الباحث التنبيه إليها ونحن نخوض في ثنايا هذا الموضوع الحساس.

---

(١) محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ـ كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ، ص٤٣ .

(٢) عبد المجيد خليقي : قراءة النص الديني عند محمد أركون ، بيروت ، منتدى المعارف ، ط١ : ٢٠١٠م، ص١٠٨ .

أعود وأقول: إن نظرية فصل الدين عن السياسة لا تعني بمدلولها العام عزل الدين، ولا أن ينظر إليه نظرة تراثية تاريخية، بقدر ما نريد بيان أن مفهوم عزل الدين عن السياسة، أو لتقريب وجهة النظر أكثر فصل السياسة عن الدين أي فصل وتحييد الخطاب السياسي العقلي البشري الاستنباطي عن روح الدين، وخلع قدسيته التي يحاول صاحب القرار فيه فرضه واصطباغه بهذه الصبغة ـ الإلهية ـ ليمعن في فرضه قسراً.

نعود فنرى أركون يحدد هذه الفترة للحراك الثقافي العربي والإسلامي ما بين الفترة الممتدة ١٨٣٠ إلى عام ١٩٤٠م، وهو عصر النهضة أو العصر الليبرالي، ومن خلال محاولات بعض الباحثين والمصلحين والمثقفين العرب أن يستكشفوا التراث بطريقة تاريخية، ولكنهم فعلوا ذلك بشكل جزئي متحيّز، كما فعلوه غالباً مع استخدام منهجيات النزعة الفيلولوجية والتاريخية الضيّقة، ووقعوا أسرى مواقفها الإبستمولوجية المعروفة، واستمروا على هذا النحو حتى عام ١٩٥٠م تاريخ نهاية العصر الليبرالي [١].

هو يشير في كلامه النقدي والتحليلي إلى طه حسين ومدرسته، الذين تبنوا منهجية تطبيق المنهج الفيلولوجي، التاريخاني المتشدد أو المتطرف. ثم جاءت بعد هذه الفترة الزمنية فترة بروز أيديولوجيا الكفاح التي نشطت بعد عام ١٩٤٥م، ثم تلتها الدول القومية ذات الحزب الواحد حيث غلّبت التراث وتمجيده على أي اعتبار آخر.

(١) محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ـ كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ، ص٤٣ .

هذه الغلبة لم يتركها عائمة لدى القارئ، وهذه من مزايا الأسلوب الأركوني؛ لأنه كان يتناول المشكلة التي يحددها ويسهب في بيان علاجها أو توصيفها.. فهو يقول في سير كلامه عن قطيعة تلك الفترة: (أقصد بأنها غلـّبته على مواصلة جهود العصر الليبرالي والنهضوي من أجل التعرف على الحداثة الفكرية وهضمها واستيعابها، وكان ينبغي عليها أن تنخرط في دراسات نقدية، وأركيولوجية؛ لاستكشاف ماضٍ منسي، مبتور مُعَتّم متلاعب به لغايات أيديولوجية. نقول ذلك ونحن نعلم أنه ماضٍ غني مليء بالتعاليم والدروس والأفكار) (١).

مما تجدر الإشارة إليه ونحن نتحرى الموضوعية في التحليل والتوصيف التذكير بأن هذه الفترة شهدت ضرورات ملحة حالت دون انخراط هؤلاء المفكرين في مواكبة ذلك التيار العلمي النهضوي، وهي ضرورة النضال ضد الاستعمار والضغوط الخارجية التي كانت تتحكم بمقدرات هذه الأمة، والتي أشار إليها هاشم صالح مترجم أعمال أركون بأحد هوامش كتب أركون: «إن مرحلة الاستكشاف العلمي أو النقدي للتراث [ومواصلته كما يريد أركون] يؤخر دائماً بسبب ضرورات النضال ضد الاستعمار. وهكذا يحل الاحتفال التمجيدي بالتراث محل الدراسة النقدية الاستكشافية أو التفكيكية الأركيولوجية التي لا بد منها» (٢).

---

(١) أركون : قضايا في نقد العقل الديني، ص ٤٣ .

(٢) هاشم صالح: هامش كتاب،قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص٤٣.

وهكذا ومن خلال تأمل هذين النوعين من القطائع التي حددها أركون؛ يكتشف المعني بالدراسة " مدى حجم القطيعة الإبستيمية[١]"،الكبرى بين " إبستيمي " نظام الفكر : الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي المنغلق كله داخل الفضاء العقلي الوسيط، وبين الحداثة الفكرية التي لم نهضمها ولم تستوعبها بعد برامج التعليم العربية أو الإسلامية حتى الآن [٢].

وقد نتج عن هذه الرؤيا الشمولية لمنهجية العقل الإسلامي ضمن هذا المفهوم ـ مفهوم القطيعة–حالةٌ من التأرجح بين منطق القطيعة والانفصال (مع التراث) انسياقاً مع التأويلات النقدية، ومنطق التواصل مع النص الديني واستثمار دلالاته الخصبة انسياقاً مع التأويلات الإنشائية (التي تنظر إلى النص كأفق مفتوح للقراءة الإبداعية المتجددة) [٣].

لقد أجاد أركون في توظيف التحليل الأركيولوجي لـ " فوكو "، من خلال ارتكاز الأخير على مبدأ القطيعة (RUPTURE) في تشخيص الانتظامات الخطابية، التي ينبغي بالضرورة أن تتميز بالانقطاعات واللا ـ استمرار ،حيث هي تتلون تاريخياً بكيفيات الواقع الاجتماعي، مما يعني النظر إلى المنظومات المفاهمية من زاوية الاجتياز والعبور على أشكال متفرقة [٤].

---

(١) مفهوم القطيعة الابستيمية ، ميشيل فوكو)

(٢) عبد المجيد خليقي ، قراءة النص الديني عند محمد أركون ،،ص ١٠٩ .

(٣) د.السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي مدخل إلىٰ خارطة الفكر العربي الراهنة.ص١٤٤.

(٤) ابن داود عبد النور: المدخل الفلسفي للحداثة تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي٣٦٦

وبذلك يوظف أركون منهج (فوكو) ـ فيلسوف القطيعة – في نقد العقل الإسلامي من خلال التمييز بين المفكر فيه، واللا مفكر فيه، وما لا يمكن التفكير فيه داخل النسق الإسلامي للمساعدة على فهم دين وفكر وثقافة هذه المجتمعات المعاصرة وتمكنها من التحرر من السياج الدوغمائي المنغلق الذي طال وأحاط بهذا الفكر العربي الإسلامي طيلة قرون وأحدث انقطاعات مازالت آثارها حاضرة حتى الآن.

المطلب الثاني: المنهج ألتفكيكي، والحفر الأركيولوجي :

مصطلح التفكيك = La deconstruction "، مصطلح فلسفي استعاره (جاك دريدا) من فلسفة(هيدغر) وأطلق على منهجه ـ إستراتيجية التفكيك ـ، أي «تفكيك النص لإظهار أنه عبارة عن مركب يتألف من عدد من النصوص»(١). فدريدا ينظر إلى النص كما لو كان يتألف من خيوط مختلفة، تتداخل مع بعضها البعض. والتفكيك خليق بأن يكشف عن الطريقة التي أمكن بها تركيب النص في أول الأمر.

وللتفكيكية مفهوم خاص عند أركون من حيث اعتمادها كمنهجية أساسية لمشروعه النقدي، ومن حيث ترتيبها التسلسلي في بنية أو هندسة المنهج الذي اعتمده، الذي لم يكن اعتباطاً بقدر ما كان ضرورة فكرية.وهذا ما سنحاول بيانه بعد أن قدمنا ركائز منهجية النقد في رفع سقف بناء العقل الإسلامي. إن مشروع نقد العقل الإسلامي كما يبلوره أركون يتمحور حول هدفين:

(١) ميجان الرويلي و د . سعد البازعي : دليل الناقد الأدبي ص١٠٨ .

١. تفكيك مناخ الفكر العربي الإسلامي.

٢. وتفكيك المناخ الفكري الغربي [١].

وهو بذلك يعمل على تجاوز المنهجية الوصفية، التي ترتكز على السرد والتبجيل حسب الطريقة التقليدية التي اتبعها المؤرخون في كلتا الجهتين، والدعوة إلى تطبيق المنهجية النقدية ـ التفكيكية على مسار العقل العربي ـ الإسلامي، والعقل الأوربي المسيحي العَلماني. على أن يشمل هذا النقد مجمل المسار التاريخي للعقل – مقدسه وغير مقدسه – من غير أن يكتفي بجزء منه.

إذن نحن أمام إطار عام يحيط بميدان الأبنية الفكرية المراد تفكيكُها،تفكيكاً ممنهجاًمدروساً،من جهة، وموضوعياً من جهة أخرى ضمن مسار تاريخي شامل– بزمانه ومكانه،ماضيه وحاضره – ليضع لنا إستراتيجية معرفية تقوم بتحليل الخطاب التراثي، وتفكيكه من الداخل لكي تبرز مختلف المسلمات الضمنية والأيديولوجية المخفيّة في إطار هذا الخطاب التراثي، من دون أن تُظهَّر بشكل مباشر.ليعمل على زحزحة كل المواقف التقليدية عن مواقعها الثابتة لتجاوزها، وذلك من خلال إجراء القراءة التزامنية،للنص، التي هي نقيض القراءة الاسقاطية والتي طالما تسببت في الوقوع في هوة المغالطة التاريخية،التي من نتائجها،أن،تسقط على النص معاني لا تنتمي إلى زمنه[٢].

إن أركون،وهو يرسم منهجية للوصول إلى ذلك،وخاصة في النقطة هذه،والتي قد لا يستسيغها،الكثير أو يتحاشها الكثير لمساسها – بذلك المقدس الموروث –

(١)الدكتورة نايلة أبي نادر : التراث والمنهج بين أركون والجابري ص١٤٢ .

(٢) الدكتورة نايلة أبي نادر : التراث والمنهج بين أركون والجباري، ص١٠٣ .

هو لا يفرضه منهجا حتميا،بقدر ما نرى أنه يقدمه بشكل نصيحة أو إرشاد؛ فهو يقول:(نحن لا ندعو المؤرخ إلى أن يخضع عمله أو بحوثه لحاجات الحاضر ومطالبه المختلفة والمتعددة، وإنما نريده أن يضيء الحاضر عن طريق الماضي،والماضي عن طريق الحاضر، مع احترام حدود كل منها وظرفه الزمني وخصوصيته)[1].

كما أنه يرسم خارطة طريق لمنهج يراه، ونراه سليما يستحقالذكر؛ لما يتضمنه من تنبيهات وتحذيرات، طالما سقط فيها الغير، ممن لم يتنبه لذلك ؛فيذكر منبها:(وينبغي بشكل خاص أن يتحاشى - المؤرخ - أكبر خطيئة يمكن أن يرتكبها: أي الإسقاط، أو المغالطة التاريخية، والمقصود إسقاط مفاهيم العصر الحاضر وإشكالياته على الماضي أو العكس). ثم يكمل رسم منهجه بعد التحذير إلى كيفية الربط بين زمانين، مبيناً أن: عملية ربط الحاضر بالماضي عملية دقيقة وتتطلب الكثير من الحنكة والمهارة والاحتراف في ممارسة البحث التاريخي.

وفي الواقع : إن أخلاقية المهنة تجبر المؤرخ على أن يوضّح الرهانات المخفية تحت الألفاظ المعنوية والمصطلحات والمفاهيم الواردة في كتب المؤرخين القدماء. وكذلك ينبغي أن يكشف عن الرهانات العميقة المختبئة تحت الآمال الجماعية والأهداف العلنية، وتحت العقائد المترسخة والأنظمة الفكرية المُصعَّدة أو المتسامية، بحسب تعبير التحليل النفسي، وذلك في جميع البيئات والمنعطفات التاريخية المختلفة، وعندئذ لا تعود المعرفة التاريخية عبارة عن مجرد نقل مضامين

(١) محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ـ كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ص١٣٩ .

كتب التاريخ الإسلامية القديمة من اللغة العربية إلى اللغات الأجنبية للاستشراق: كالفرنسية والإنكليزية والألمانية. عندئذ لا يعود " المؤرخ المستشرق " يكتفي بترجمة أقوال القدماء كما هي، أو بنقل أنظمة التصورات العقلية والممارسات العملية التي سادت في الماضي من لغة إلى لغة. كما لا يكتفي بسرد وقائع التاريخ الإسلامي بشكل متسلسل خطّي أو متدرج في الزمن، وإنما يحاول تحليل الخطابات القديمة من الداخل وتفكيكها من الداخل لكي يكشف عن كل المسلمات الضمنية والأيديولوجية التي تشتمل عليها والتي لا تظهر على السطح بشكل مباشر وإنما من خلال،التنقيب عنها لكي تظهر وتنبثق(١). إنها خطةكاملة، يضعها أركون في بيان هذه المنهجية، التي نلمس منها أيضاً ما كان يردده ويلح عليه في أكثر من موقع في كتبه، وأحياناً في الكتاب الواحد؛ وهو ما يخص نقده للمنهجية الاستشراقية والتي لم تنخرط إبستومولوجيا بما فيه الكفاية؛ رافضةً الانفتاح على أخر المستجدات المنهجية والاصطلاحية، في ميدان العلوم الإنسانية، تلك المنهجية التي باتت تعيش أزمة فكرية؛ بسبب اعتمادها الأساليب الكلاسيكية القديمة، وهذا ما تنبه له (أنور عبد الملك، وأشار إليه إدوارد سعيد)(٢)، وبالتالي فإنه يرى أن عملية نقل كل ذلك الإرث العلمي من العربية إلى الفرنسية مثلاً، من دون تحليل من الداخل، أو تفكيك ذلك النص وزحزحته عن موقعه الأيديولوجي المضلل بذلك الستار اللاهوتي الديني السميك يظل عملاً ناقصاً غير مكتمل الصورة.

(١) أركون : قضايا في نقد العقل الديني، ص١٣٩- ١٤٠ .

(٢) إدوارد سعيد : الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق ، ص ١٧٥ .

إن هذه الإستراتيجية الفكرية إذا ما أردنا تطويعها على الواقع العملي لأركون، لتقريب مفهومها؛ يمكن قراءتها في نقده للمنهج الفيلولوجي الذي سبق أن تحدثنا عنه. فمع ثنائه على ذلك المنهج ـ الفيلولوجي ـ في ضبط لفظة (كلالة) وكيف حللها ! إلا أنه مع ذلك يعدها خطوة غير كافية وإن الطريقة التي اشتغل بها المستشرق (باورس) كانت طريقة أو منهجية محدودة، وقد تبدو عاجزة ما لم تسعفها محاولة أركون التفكيكية باستخدام اللغة !. نعم إنه يضع اللغة كواسطة أو أداة للتفكيك، واللغة قيد البحث كمادة للتفكيك [1]، علماً بأن استخدام اللغة (بنيتها وتفكيكها) كأداة منهجية لإعادة خلق مجتمع معرفي متقدم يسهم في نهضة الأمة يمكن أن نلمس جذوره في الفترة الوسيطة للفلسفة، أي قبل عصر الحداثة الأوروبية ومن قبل فلاسفة مسلمين وإن لم يكونوا قد أفردوا لها مصطلحاً منهجياً، لكن مما تجدر الإشارة إليه أن الفكر الإسلامي أو العربي الإسلامي على وجه الدقة كان له مساس ورأي في فلسفة اللغة ! بل إن اللغة كانت هي المحك بين الفكر الديني الإسلامي والفلسفة وما (تهافت الفلاسفة) للغزالي إلا صورة ذكية استخدم فيها اللغة وتفكيكها لتفنيد آراء خصومه، وبالمقابل لم يكن جواب غريمه ابن رشد في (تهافت التهافت) إلا بسلاح اللغة وتفكيك المصطلح، الذي توصل في خلاصة كتابه (فصل المقال لما بين الحكمة والشريعة من اتصال): إن الخلاف والتهافت بين الفلسفة والدين إنما هو ناجم عن قضايا لغوية لا فكرية [2]. ومن ثم تجلت – اللغة – كركيزة أساسية في فكر الفلاسفة المعاصرين وكما رأينا كيف اعتمدها الجابري منطلقاً لمنهجه البنيوي في نقد العقل العربي، كما جسدها أركون ـ كما مر بنا ـ ركيزة أساسية في تناوله الإسلاميات التطبيقية [3].

(١) ينظر : من الاجتهاد إلىٰ نقد العقل ص ٥٢- ٥٤ .

(٢) د.نبيل علي:العقل العربي ومجتمع المعرفة مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول ص٢٢٢.

(٣) المصدر نفسه ص٢٢٢.

المطلب الثالث:التحليل النفسي للتراث:

ولتقريب الفكرة في إظهار جدوى عمل هذه الآلية في قراءة التراث (التفكيك والحفر الأركيولوجي) بعد إعطاء صورة مبسطة عنهما كمفهومين فلسفيين، قراءة سليمة تؤمن لنا الموضوعية المتوخاة والعلمية المطلوبة، كانت ضالتنا في الخلاصة التي قدمها مترجم أعمال أركون هاشم صالح، وهو من أوائل الذين أدخلوا مصطلحالتفكيك إلى الساحة الثقافية العربية، عن طريق الترجمة [١]. والذي أجمل عمل هذه الآلية بأنه: «يمكن تفكيك كل مفاهيم الماضي التي تسيطر علينا وكأنه لا تاريخية لها، فنظراً لكونها قديمة أو موروثة أباً عن جد، وجيلاً بعد جيل، فإننا نتخيل أنه لا نقطة بداية لها، أي إنها لم تولد يومًا ما، أو لم تركّب تركيباً في ظروف معينة. نتخيل أنها تقف فوق الواقع والتاريخ، نتخيل أنها مقدسة معصومة. وبالتالي فهي تضغط علينا بكل ثقلها وجبروتها وتمنعنا من التنفس، أو تشّلنا عن الحركة والتفكير بسبب رهبة وطأتها. وهذا ما هو حاصل الآن. وهكذا يجيء التفكيك لكي يزيل البداهة عنها ويكشف عن تاريخيتها، ويحررنا منها ومن الكابوس الذي يربض على صدورنا. وهكذا يمكن أن نقيم علاقة جديدة وحرة مع الأب ـ التراث . فهذا الأب يفرض هيبته علينا بشكل طغياني لم يعد يُحتمل.

أما منهجية الحفر الأركيولوجي في الأعماق فهي التي توصلنا إلى لحظة التفكيك أو تجعله ممكناً. فلولاها لما استطعنا أن نغوص في الزمن عميقاً إلى الوراء

(١) هاشم صالح، مخاضات الحداثة التنويرية:القطيعة الإبستيمولوجية في الفكر والحياة ٢٠١.

ـ فهذا الحفر الأركيولوجي هو الذي يوصلنا إلى اللحظة الأولية للخطاب التأسيسي أو اللحظة التأسيسية الأولية من عمر الإسلام.

والواقع أن منهجية الحفر الاركيولوجي تـُشبه منهجية التحليل النفسي. فكما أن التحليل النفسي ينبش في أعماق الطفولة والماضي لكي يحرر المريض من عقد نفسية أو رواسب معينة؛ فإن الحفر الأركيولوجي يحفر في أعماق التراث لكي يصل إلى اللحظة التأسيسية ويضيئها بشكل لم يسبق له مثيل من قبل. وهكذا يحررنا من الصورة اللاهوتية أو التبجيلية المشكـّلة عنها لكي يوصلنا إلى الصورة الواقعية التاريخية» [1].

من هنا جاء اعتراض (علي حرب) وهو المفكر المعاصر، والناقد الحاذق لأغلب المشاريع الفكرية المعاصرة، وخاصة المتعلق منها بفلسفة العقل عامة، وقراءة التراث منه خاصة ؛ إذ يسجل اعتراضه، بل استغرابه واستهجانه من المعترضين على قراءة أركون التفكيكية، بحجة أنها تفكيك للهوية وضياع للمعنى، ومن ثم اتهام صاحبها جزافاً بالتخريب الثقافي، مبيناً نجاعة هذه المنهجية في كشف جذور الخلاف الحقيقي بين المذاهب، من خلال عملية الحفر والتفكيك هذه، بل هي لا تقل إبداعًا وابتكارًا ومسارًا عن مشاريع الفارابي التوحيدية في التوفيق بين الفلسفة والدين، أو فلسفة ابن رشد الساعية إلى التوحيد بين الحكمة والشريعة بتأكيده على اختلاف الطرق وتفاوت العقول؛ ليصل من خلالها إلى نتيجة فكرية هي أن «الإقرار بالاختلاف هو السبيل إلى التوحيد، وليس العكس كما يظن ويعتقد» [2].

---

(١)هاشم صالح: مخاضات الحداثة التنويرية ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ .

(٢) علي حرب ، نقد النص ص ٧٢ .

إقرارٌ ما أحوجنا إليه اليوم كوسيلة لم تجرب بعد بعلمية ومنهجية في أغلب مشاريع التقريب التي فشلت إلى الآن من الوصول ولو إلى الحد الأدنى من القبول بين المختلفين. مبيناً أن حجر الزاوية في أولى خطوات التقريب هو أن «لا ننظر إلى الاختلاف بوصفه ضلالاً أو انحرافاً، بل بوصفه طريقاً آخر أو مذهباً آخر أو اجتهاداً آخر» (١).

لذلك نرى أن العقل الإسلامي اليوم يمر بمحنة، لا تقل عن تلك المحن التي شهدها العقل والعقلانية بداية تشكيل علم الكلام الإسلامي.

(١) المصدر نفسه ص ٧٢ .

الخاتمة

بعد اكتمال صورة البحث كما خططنا لرسمها نود هنا استخلاص اهم نتائج البحث وذلـك مـن خلال الأتي:.

١. بين محمد أركون من إمكانية نقد العقل الإسلامي، الذي يهدف من خلاله إلى بيان تاريخ الفكر العربي الإسلامي.
٢. أثبت أن الفكر الإسلامي ليس فكراً جوهرياً ثبوتياً ومتعالياً على التاريخ، إنما هو يجري ضمن سياق تاريخ متغير؛ مما يؤدي إلى إحداث تغيرات في طبيعة هذا الفكر من حقبة تاريخية إلى أُخرى .
٣. حاول أركون ـ غايته ـ أن يوظف علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وجهازها المفهومي من أجل كتابة تأريخ جديد للفكر الإسلامي وبشكل علمي يتسم بالموضوعية والحيادية والتجرد عن الانفعالات والمواقف الأيديولوجية المسبقة .
٤. إن أركون من خلال مشروعه الفكري حاول أن يفتح لنا ورش عمل وآفاقاً جديدة للتفكير ويدعو الباحثين إلى الانخراط في هذا المشروع أكثر مما يشرع هو شخصياً في القيام بتطبيقات عملية عليه .
٥. عمل على تجاوز المنهجية الوصفية والتي ترتكز على السرد والتبجيل.
٦. الدعوة إلى تطبيق المنهجية النقدية ـ التفكيكية على مسار العقل العربي الإسلامي، والعقل الأوربي المسيحي العلماني.
٧. أظهر البحث جدواية، التحليل النفسي للتراث بتقريب فكرة عمل الآلية لقراءة التراث «التفكيك والحفر الأركيولوجي»، بعد إعطاء صورة مبسطة عنهما كمفهومين فلسفيين .
٨. ولتقريب الفكرة في إظهار جدوى عمل هذه الآلية في قراءة التراث «التفكيك والحفر الأركيولوجي»، بعد إعطاء صورة مبسطة عنهما كمفهومين فلسفيين.

المصـــادر

القــرآن الكريم

١) ابن داود عبد النور : المدخل الفلسفي للحداثة تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت: ٢٠٠٩ م.

٢) إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق، ت. د. محمد عناني،،رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة : ٢٠٠٦م.

٣) اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة،حسن حنفي، دار الطليعة،،بيروت – لبنان ،١٩٩٤.

٤) برهـــان شـــاوي، محمـــد أركـــون ...ناقـــد معـــاصر للعقـــل الإسلامي،www.afka.org/Burhan

5) تمام حسان : الأصول، دراسة إبستمولوجية للفكر اللغوي عند العرب: النحو– فقه اللغة – البلاغة، عالم الكتب ،القاهرة ،٢٠٠٠م .

٦) جورج بوشامب، نظرية المنهج، ترجمة: د. ممدوح محمد سليمان، الدار العربية للنشر والتوزيع، القاهرة،١٩٨٧ م.

٧) حمد بن إبرهيم الحمد، فقه اللغة: مفهومه – موضوعاته – قضاياه، دار ابن خزيمة،،الرياض ،٢٠٠١م.

٨) خليل أحمد خليل: جدلية القرآن، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت:١٩٨١م.

٩) عبد المجيد خليقي، قراءة النص الديني عند محمد أركون، منتدى المعارف، بيروت، ٢٠١٠م.

١٠) عبد المجيد عمر النجار، الشهود الحضاري للأمة الإسلامية ـ عوامل الشهود الحضاري ـ بيروت، دار الغرب الإسلامي،٢٠٠٦م.

١١) علي حرب، الممنوع والممتنع، بيروت، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء،١٩٩٨ م.

١٢) فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، الجزائر، ٢٠٠٦ م.
١٣) محمد أركون، الفكر العربي،منشورات عويدات ـ باريس: ١٩٨٥م.
١٤) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، دار الساقي، بيروت، ١٩٩١م .
١٥) محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ـ ١٩٨٧ مم.
١٦) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٦ م.
١٧) محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي،بيروت، ٢٠٠١م.
١٨) محمد سبيلا، دفاعاً عن العقل والحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين ـ بغداد، ٢٠٠٤م.
١٩) محمد عبده، رسالة التوحيد، مكتبة الثقافة العربية، مصر، (ب.ت٠).
٢٠) محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل،المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء،١٩٩٨م.
٢١) منذر شباني، سبينوزا واللاهوت ،منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ٢٠٠٩م.
٢٢) نبيل علي، العقل العربي ومجتمع المعرفة مظاهر الأزمة واقتراحات بالحلول، سلسلة عالم المعرفة – الكويت، ٢٠٠٩م.
٢٣) هاشم صالح، مخاضات الحداثة التنويرية:القطيعة الإبستيمولوجية في الفكر والحياة، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨م.