**أركون قارئًا للتراث الإسلامي**

**الدكتور أحمد ماجد**

عَمِل أركون على تطبيق منهجيته على التراث الإسلامي عبر الاستراتيجية التفكيكية التاريخية، التي تعمل على إعادة النظر في العناصر المقدسة، فهو وعلى الرغم من إقراره بأنّ النص القرآني هو نصٌ مؤسسٌ للحضارة الإسلامية، إلا أنّه عمل على إعادة النظر في موقعيته عبر الكشف عن آليات تعاليه من خلال إظهار طبيعته اللغوية، وتاريخ تكونه، ومراحل تشكله واستقراره على الصورة التي هو عليها اليوم. واتكأ أركون في هذه النظرة على اعتبار الإسلام جزءًا من الأديان الكتابية الثلاثة بالإضافة إلى اليهودية والمسيحية، وهذه الديانات تتميز بمبتناها النصيّ، الذي يقتضي تقسيمه إلى العناصر التالية:

1. **النص المؤسس**[[1]](#footnote-1)(38): ويتمثل في النصوص الكبرى (توراة، إنجيل، قرآن)، وهي نصوصٌ متعالية على كلّ متغيرات الزمان والمكان: "على كلِّ مناقشة ولا يخضع [النص] للأخذ والرد، إنّه مطلق ولا يناقش"[[2]](#footnote-2)(39)، وهي مقاومة لكلّ أنواع الإسقاط والتلاعب، التي قد تتعرض لها من قبل الفئات التي تتبناها، لذلك هي في جوهرها صامدة على مرّ التاريخ. وتكمن وظيفة النص التأسيسي في صياغته اللغوية، في أن يقول المعنى الصحيح والحقيقي عن الوجود البشري. وتكمن مهمته أيضًا في النص على القوانين الموضوعية والمثالية المقدسة والتي لا يمكن تجاوزها، ويطلب من المؤمن ضرورة التقيد بهذه القوانين من أجل الحفاظ على وجوده داخل المعنى الصحيح والحق"[[3]](#footnote-3)(40).
2. **النص الفرعي(الثانوي):** وهو عبارة عن تأويل للنص المؤسس، وهو بمثابة الحكايات التدشينية للأمة والجماعة، عبر التأويلات التي يقوم بها الفاعلون الاجتماعيون المفعمون بتصورات وحاجيات متغيرة[[4]](#footnote-4)(41)، فالمقصود بالنصوص الفرعية كلّ نص ما عدا النص الأول. بالتالي هي تعكس مختلف أنواع الإسقاط والتلاعب والقراءات اللاحقة على المعنى الأصلي، فهي إذًا عبارة عن أفهام متعددة للنص الأصلي، قامت بها مجموعة من الفاعلين لخدمة رهاناتها الدنيوية والسياسية.

ويُضاف إلى هذين النوعين من النصوص **النص الرسمي المغلق**، الذي هو عبارة عن المرحلة الشفهية كما انبجست في لحظة الوحي، وفي هذا القسم من البحث، سنقوم بعرض جملة من الموضوعات التي أسهمت في تكوين هذه النظرة للنص منها: الوحي، والقرآن...

1. **في الوحي الإلهي**: وهو كلام الله إلى البشر بواسطة الأنبياء، وهو وإن كان يعبر عن مرادات الله إلا أنّه خضع في بنيته لمقتضى الطبيعة البشرية: "فكلام الله لا ينفذ ولا يمكن استنفاذه، ونحن لا نعرفه بكليته، فأنواع الوحي التي أُوحيت بالتتالي إلى موسى عليه السلام وأنبياء التوراة، ثم عيسى عليه السلام، وأخيرًا إلى محمد صلى الله عليه وآله وسلّم ليست إلا أجزاءًا متقطعة من كلامه، ونظرية الكتاب السماوي التي نجهلها ليست إلا رمزًا للقول بأنّ هناك كتابًا آخر يحتوي على كليانية كلام الله (أم الكتاب). وبهذا المعنى نجد أنّ القرآن يتحدث عن اللوح المحفوظ وهو يعني ذلك الكتاب الكامل الذي يحوي على كلية كلام الله الموجود فقط في السماوات، فمهما يكن من أمر فإنّنا نجد في الخطاب القرآني تجليًا أرضيًا لكلام الله المحفوظ ذاك"[[5]](#footnote-5)(42)، وهذا الكلام وإن كان يعيدنا إلى الخطاب الاعتزالي الذي قال بخلق القرآن، إلا أنّه أخذ مع أركون بعدًا أنسيًا واضحًا، لأنّه نقل الإشكالية من مبتناها الكلامي الخاص بالصفات إلى مبتنى محايث، أي نقل الموضوع من الإله إلى الإنسان فأصبح الكلام معه على الشكل التالي: "القرآن مخلوق ليس مجرد كلام وإنّما يعني إدخال بُعد الثقافة واللغة في طرح المشكلة وهما من صنع البشر لا من صنع الله. إنّه يعني إدخالهما أو أخذهما بعين الاعتبار في ما يتعلق بالجهد المبذول لاستملاك الرسالة الموحى بها، وذلك يعني أيضًا الاعتراف بمسؤولية العقل ومساهمته في جهد الاستملاك هنا"[[6]](#footnote-6)(42)، وهذا يعني أنّ طبيعة الوحي لا تنفك عن طبيعة الإنسان وهو لا يمكن أن يخالف البيئات التي أُنزل فيها: "فما كان قد قُبِل وعُلِم وفُسِر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية، ينبغي أن يُدرس أو يُقارب منهجيًّا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة، والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع"[[7]](#footnote-7)(43)، وهذا ما يحيل إلى اعتبار القرآن عند إنزاله إلى البشر قد تزمن ودخل في التاريخ وأصبح مادة تستخدم من الفاعلين الاجتماعيين وتحوّل إلى كتاب، والكتب المقدسة هي: "ذلك الشيء المادي الذي نلمسه باليد ونتداوله بين أيدينا للمطالعة، ومن المعلوم أنّه هو الذي تستولي عليه السلطة السياسية المتمثلة بنظام الدولة، وإما بجماعة رجال الدين الذي يقعون في خدمتها"[[8]](#footnote-8)(44). وهذا ما يحيل إلى ضرورة التفرقة بين الوحي بما هو كلام الله الأزلي وبين الوحي ككتاب، وما تستطيع الأديان الكتابية الكلام عنه يتعلق بالنوع الثاني من الوحي: "فلو لم يتجسد الوحي في كتاب مادي يكتب بحروف لغة بشرية معينة لما انتقل عبر القرون ولما انتشر، لكن علم اللاهوت الذي انتشر في أحضان الطوائف الثلاث المفسرة لكلام الله قد أسقط شحنات التقديس العالية جدًّا على الكتاب المادي المحسوس، أي التداول بين البشر، وبالتالي فإن التقديس انتقل من أم الكتاب إلى الكتاب ذاته عن طريق الإسقاط وبواسطة العمل التأويلي للثيولوجيين"[[9]](#footnote-9)(44).

 وهنا نلاحظ أنّ مقاربة أركون إناسية ثقافية، فهو وإن أبقى على المفردات المتداولة في السياق الإسلامي (الكتاب، أم الكتاب، اللوح المحفوظ) إلا أنّه أزاحها عن معناها الأصلي عبر استدعاء فكرة الصراع بين العقل الشفهي والعقل الكتابي، والأول يرافق بدايات الدعوة الدينية ولكنّه سرعان ما يُخلي موقعه للعقل الكتابي الذي ينشأ من تضامن أربع قوى تتمثل في الدولة والكتابة والثقافة العالمة والأرثوذكسية الدينية، هذه القوى التي تفرض على المجتمع مقولاته وتحديداته وتقسيماته ونظام حقائقه، وتنقله من مرحلة الكتاب بالمعنى الميثولوجي إلى مرحلة النصية المغلقة، أي يتم الانتقال من الكتاب إلى مجتمعات الكتاب، هذا ويحدد أركون أربع مراحل في هذه الرحلة:

1. **حدث تدشيني**: توراة، إنجيل، قرآن تاريخ أرضي تاريخ النجاة في الدار الآخرة.
2. **النقال**: الحواريون والصحابة الذين شهدوا الحدث ونقلوه التابعون الأمة المفسرة الأمة المفسرة التوليد الخيالي للتراث الحي الذاكرة الجماعية الحية.
3. المدونات المكتوبة والنقل الشفهي للتراث الحي.
4. قراءات مفسرة وصراع التفاسير في ما بينها.

ما يمكن أن نفهمه من خلال ما تم طرحَه في أنواع النص الديني عند محمد أركون: إنّ النص الديني نص "مقدس" ينتمي إلى الفضاء الإلهي، لكنّه لا يكشف معناه إلا من خلال التأويل، الذي يقوم به المطلع على الأسرار وأصحاب الكشف والتأويل، وهو يتميز بسمات ثلاثة هي:

أ- إنّه متعلق بأحداث تأسيسية، أي أحداث وضعت حجر الأساس لفواصل وانعطافات غيرت في مجرى التاريخ السياسي والثقافي.

ب- إنّه يفرض ارتباط أو التزام المتكلم الذي لديه أساس سيميائي( المؤمن هو ممثل أمته المؤمنة).

ج- إنّه يحمل في النهاية إحالة أخروية (eschatologique référence) لكي يكون صحيح وموثوق به.

كما إنّ النص التأسيسي قبل تحوله إلى وحدة نصية مكتوبة مرّ بمرحلة أولية كان فيها عبارة عن خطاب شفهي -أُطلِق عليه استعارة اسم نص- فالرسالات المنقولة بواسطة الأنبياء إذن كانت في البداية عبارة عن عبارات شفهية، سُمِعَت وحُفِظَت عن ظهر قلب، وفي كل الأحوال، وأيا تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأولى بالرسالة، فإنّه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب كما حصل تثبيت الشفهي بواسطة الكتابة للرسالة التي تم جمعها ضمن ظروف تاريخية محددة - ينبغي أن تتعرض للنقد والضبط والتحقيق التاريخي - وهكذا تشكلت النصوص الكبرى (التوراة والأناجيل والمصحف)، بعدما كُرِّسَت من قبل السلطات العقائدية ثم رسخت على هيئة مدونات رسمية مغلقة والتي تدعى بشكل عام بالكتابات المقدسة أو كلام الله[[10]](#footnote-10)(43)، وهو ما يعني أن الوحي عند انتقاله من مرحلة الشفهية إلى مرحلة الكتابية، انتقل بطبيعة الحال من كونه كلام عفوي حر، متعال، فأصبح مقيدًا محصورًا بين دفتي (كتاب)، ومن خلال لغة بشرية طبيعية محددة[[11]](#footnote-11)(44)، وهذا ما قد ولّد ظاهرتين ذات أهمية ثقافية وتاريخية ضخمة هما:

1. إنّه وضع شعوب الكتاب المقدس في حالة تأويلية دائرية.
2. عمم الكتاب المقدس ووضعه في متناول الجميع، وخصوصًا بعد اختراع الورق أولًا، ثم المطبعة لاحقًا[[12]](#footnote-12)(45).

وهذا التمييز الذي أقامه "محمد أركون" بين الخطاب الشفهي/ والنص المكتوب، ليس فقط ذا أهمية لغوية ألسنية بحتة، وإنّما هو ذو أهمية أناسية. فممارسة الذاكرة والعقل في المجتمعات الشفهية ليس نفسه في المجتمعات الكتابية، فالأولى تبقى حرة منفتحة على شخصية الراوي وحضوره، بينما الثانية تصبح ثابتة منغلقة تدور في دائرة تأويلية، كما أنّ المسافة الزمنية التي تفصل بين التلفظ بالآيات القرآنية لأول مرة في زمن النبي وبين تثبيتها كتابة (أي كنص)، هي ذات أهمية، ولا يُستهان بها بسبب ما يتعلق بتداخل نصوص أخرى في النص الأصلي، أو تدخل الفاعلين فيه، ولكنّ المؤمن لا يأبه لكلّ ذلك وإنّما يعتبره ثانويًا، فرواية التراث الأرثوذكسي تسيطر على وعيه كليًا على الرغم من الثغرات التاريخية التي تنتابه. وفي الواقع، فإنّ الحقيقة التاريخية مغطاة (كما في الأمكنة الأخرى) من قبل الحقيقة الأرثوذكسية: أي السوسيولوجية الضخمة والجبارة، والناس لا يعيشون على الحقيقة في حياتهم اليومية، إنّما يعيشون على الوهم[[13]](#footnote-13)(46).

1. **من الوحي إلى القرآن فالكتاب:** تعامل أركون مع القرآن الكريم انطلاقًا من بنيته المفاهيمية التي عمِلَ عليها، فعمل كلّ ما بوسعه لإثبات أنّ المقصود من التسمية ليس ما هو متداول ومتعارف عليه في التقليد الإسلاميّ، فالقرآن ليس هو النص المكتوب، إنّما هو عبارة عن أمر شفهي، ومن أجل إثبات هذا الأمر بدأ بتحليل كلمة قرآن، فقال: "في العربية مصدرها قرأ، وفي القرآن ذاته نجد أنّ جذر المادة اللغوية قرأ يدل على معنى التلاوة، لأنّه لا يوجد نص مكتوب أثناء تلاوته أول مرة من قبل محمد"[[14]](#footnote-14)(47)، أي أنّ القرآن كغيره من الكتب عبارة عن خطاب شفهي أي منطوقات شفهية: "سُمِعت وحُفِظَت عن ظهر قلب. من قبل الحواريين الذين مارسوا دورهم في ما بعد كشهود وناقلين لما سمعوه ورأوه، وفي كلّ الأحوال، وأيًا تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأولي بالرسالة، فإنّه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب، كما وحصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة ثم جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي"[[15]](#footnote-15)(48)، بالتالي عند التعامل مع هذا النص الكتابي الإسلامي لا يمكن الركون إلى النظرة التقديسية التي أضفتها عليه الدول من أجل إثبات مشروعيتها: "[فـ] القرآن يلعب بالنسبة للدولة الجديدة دور المشروعية الملحة. لغياب الآليات الديمقراطية عنها تمامًا"[[16]](#footnote-16)(96)، إنّما لا بد من تجاوز الرواية التقليدية حوله وإخضاعه للنقد الفيلولوجي اللغوي، الذي خضعت له النصوص الكتابية كالإنجيل والتوراة، لإظهار تاريخيته.

وأركون من خلال كلامه يريد أن يحلل علاقة القرآن بمفهوم السلطة وكيفية تداخلهما، فالنظرة الإسلامية للقرآن - قديمًا وحديثًا-لم تنتج عن أسس معرفية، إنّما أنتجتها عناصر موضوعية تكونت في سياق الحياة الإسلامية منذ النقاش الذي حصل حول خلق القرآن وأدى إلى إنتاج وعي إسلامي يستبطن ويدمج: "الاعتقاد اليقيني بأنّ كل الصفحات الموجودة في المصحف تتضمن كلام الله بالذات، وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والخطاب القرآني أو القرآن المقروء"[[17]](#footnote-17)(49)، مع العلم أنّ الوقائع تُظهِرُ أنّ الخطاب القرآني قد بدأ شفويًا، وقام على جهتين مرسِل هو الرسول، ومُرسَل إليه هي البيئة التي ظهر فيها الإسلام، والجهة الأولى: "رجل دين وإنسان يحب التأمل والتفكر، ولكنّه رجل ممارسة ونضال منخرط في قضايا التاريخ الدنيوي المحسوس"[[18]](#footnote-18)(50)، أما الجهة الثانية فهي الخاضعة إلى: "المشروطية اللغوية والثقافية والاجتماعية لإنتاج هذا الخطاب من قبل متكلم ما، فهذا الخطاب الشفهي أولًا تلفظ به متكلم ما، بلغة ما، هي هنا اللغة العربية في بيئة ما هي الجزيرة العربية، ثم استقبله لأول مرة في التاريخ جمهور ما، هو الجمهور العربي القرشي في مكة"[[19]](#footnote-19)(51)، بالتالي لا يمكن أن نتعاطى مع النص كمنجز قدسيّ، لأنّه في شكله الشفهي يظهر الأبعاد السيكولوجية والسوسيولوجية واللغوية التي أدت إلى إنتاج التعاليم الدينية، ولكنّه عند انتقاله ليتحول إلى نص مكتوب تعرض للتحوير، ولم يبقَ على صورته الأولية التدشينية، فهو: "لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائمًا في مثل هذه الحالات، فليس كلّ الخطاب الشفهي يدون وإنّما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أنّ بعض المخطوطات قد أُتلفت كمصحف ابن مسعود مثلًا، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع على السلطة والمشروعية"[[20]](#footnote-20)(52).

فالمصحف الذي بين أيدي الناس عبارة عن نص: "ليس هو القرآن كما نزل، بل تعرض إلى التعديل في ضوء ما يقتضيه نظام الكتابة الأرثوذكسي، ولا يمكن للعقل أن يتحرر ما لم ينظر برؤية تاريخية إلى هذا التحول ... إنّنا لم نشهد تلك النقاشات الحامية التي دارت حول تثبيت النسخة الرسمية في المصحف ولا نعرف عنها إلا ما قاله لنا التراث المرشح بعد أن انتصر من انتصر، وانهزم من انهزم والتراث الرسمي المفروض بقوة السلطة لا يحتفظ عادة إلا برواية الخط المنتصر ويحذف بقية الروايات الأخرى "[[21]](#footnote-21)(53)، ويوضح أركون هذا التحول من خلال الرسم البياني التالي:



 وهذا التحليل الأركوني يصل إلى القول، ما يظهر في السياق الإسلامي من وجود دمج بين القرآن والمصحف والكتاب ليس صحيحًا إلا من الناحية الأيديولوجية، لأنّ القرآن يمثل الرسالة الشفوية، أما المصحف فيمثل النص المكتوب الذي جمع بعد وفاة الرسول، وخضع للظروف التاريخية وسياسة بالغة التعقيد، أما الكتاب فهو مصطلح أصولي، وهذا الكلام يقود إلى القول: إنّ أركون يريد القيام بعملية نقد تاريخي تزعزع كلّ التركيبات القدسية والمتعالية التي تجعل القرآن متعاليًا على الزمن متجاوزًا للتاريخ، بالتالي الانتقال من القرآن باعتباره نصًا شفويًا متداولًا من خلال خطاب إلى الشعب أو المجتمع الإسلامي، بمعنى آخر يريد الانتقال من المرجعية الضابطة الحاضرة كذكر تستعيده الأمة إلى المجتمع الإسلامي الذي يعيد إنتاجه انطلاقًا من الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهذا يعني بشكل أساسي نقل السلطة أو السيادة العليا من النص إلى المجتمع؟

1. **من الظاهرة القرآنية إلى الظاهرة الإسلامية**: وصل محمد أركون من خلال تحليلاته إلى أنّ القرآن ظاهرة تاريخية محددة، ترتبط بحضور النبي في أمته، فهذه الظاهرة: "تدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة محصورة تمامًا في الزمان والمكان"[[22]](#footnote-22)(54)، وهي انتهت بعد وفاة الرسول وأصحابه وأفسحت المجال لظاهرة أكثر سعة هي الظاهرة الإسلامية، التي لم تتفرع عن الأولى بشكل كليّ كما يتوهم الجمهور، ولكنّها استخدمت البنية المجازية والحالة الرمزية وحولتها إلى قوانين وقواعد ضبطت المجتمع.

فالحدث القرآني يستخدم النص الشفاهي، ويقوم بتوظيفه لخدمة مشروعيته: "من أجل خلع التقديس والتعالي والأنطولوجيا والأسطرة والأدلجة على كلّ التركيبات العقائدية والقوانين التشريعية والأخلاقية والثقافية. وكلّ أنظمة المشروعية التي أنشأها الفاعلون الاجتماعيون أنّ الظاهرة الإسلامية مثلها مثل الظاهرة المسيحية أو اليهودية أو البوذية، لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية، نقصد بذلك أنّ الدولة في كلّ أشكالها التاريخية تحاول أن تستغل البعد الروحي المرتبط بالظاهرة القرآنية لصالحها"[[23]](#footnote-23)(55)، ومع ذلك لا يمكن الحديث عن اندماج الظاهرة القرآنية بالظاهرة الإسلامية، فلكلّ منهما مجاله الخاص والوقائع المنتجة لها، فالأولى بذاتها ليست في متناول الإنسان، وأنّها بمجرد تنزُّلها فقدت الكثير من سماتها المطلقة، وذلك تحت الضغوط اللغوية والثقافية والاجتماعية للأفراد والجماعات. في حين أن الثانية نتجت عن وقائع حياة البشر وتجاربهم، أي أنّ الظاهرة الإسلامية هي الجانب المعاش من الظاهرة الدينية، التي تؤدي إلى إنتاج عقل محدد، وهو في الإسلام العقل الإسلامي.

1. **العقل الإسلامي ماهيته ومراحله**: يقسم أركون العقل الإسلامي عدة مستويات، فمن جهة ينظر إليه من خلال وظيفته ودوره، ومن جهة ثانية ينظر إليه من الجانب التاريخي المتمثل بحقبات التاريخ الإسلامي.

**4-1العقل ووظيفته**: يمتاز العقل في الإسلام ببعده الإلهي، وهذا العقل الإلهي موجودٌ في جميع الديانات من مسيحية ويهودية وحتى في الفلسفة اليونانية القديمة من خلال ما قدمه أفلاطون، وهو يسعى دائمًا للتماهي مع تعاليم الوحي ليقينه بالطبيعة المعرفية للوحي، وبالتالي فإنّ هذا العقل متعال خالد وخاضع لتحديدات الكلام الإلهي المتمثل بالقرآن الكريم، فالعقل الإسلامي بالنسبة لأركون: "تطور على قاعدة الأصل والدعم المقدس للعقل والمتحقق من خلال مدونة نصية لغوية محددة تمامًا، أي القرآن، ثم تدخل الشافعي الذي أضاف له السنة، وضمن هذا المعنى يمكننا أن نتكلم عن عقل إسلامي"[[24]](#footnote-24)(51)، وهذا الأمر يجعل العقل في الإسلام عبارة عن تدخل الله في التاريخ، وبالتالي: "فالوحي النهائي والأخير يقول كلّ شيء عن العالم والإنسان والتاريخ والعالم الآخر والمعنى الكلي والنهائي للأشياء وكلّ ما يسكتشفه العقل لاحقًا لن يكون صحيحًا أو صالحًا مؤكدًا إذا لم يكن مستندًا بشكل دقيق وصحيح إلى أحد تعاليم الله وإلى امتداداته لدى النبي"[[25]](#footnote-25)(52)، ضمن هذا المعنى لا يصبح العقل الإسلامي منتجًا للمعرفة إنّما مستعيدًا لها، بالتالي تختزل الوظيفة الإنسانية: "في مجرد التعرف على شيء، لا المعرفة الحقيقية به"[[26]](#footnote-26)(53).

فالعقل الإسلامي عند محمد أركون هو عقل التعرف على الشيء، وليس عقل الاكتشاف والإنتاج، وحتى الآيات التي تشير إلى العقل تأتي بمعنى التذكر وقوله تعالى: ﴿أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾[[27]](#footnote-27)(54): "المعنى التزامني لهذه العبارة في القرآن ليس مفهوم العقل كما نعرفه، وإنّما يعني التعرف على الشيء أو التحقق من حقيقة موجودة سابقًا لأنها بكلّ بساطة كانت موجودة منذ الأزل، فالمسلم يتعرف عليها ثم يتمثلها داخل رؤية دينية عامة وممارسة سلوكية مناسبة"[[28]](#footnote-28)(55)، فالعقل في القرآن الكريم في جميع أنماطه التشريعي والسردي والقصصي والحكمي يمتاز بطابعه الإبداعي الرمزي المجازي الذي يطغى على: "الطابع المنطقي، العقلاني، الاستدلالي، البرهاني القائم على المحاججة، ونلاحظ أن موطن الفهم والإدراك الحسي والعاطفي هو القلب وليس الرأس بمعنى أنّ مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والشعور" [[29]](#footnote-29)(56).

والعودة إلى التراث الإسلامي بحسب أركون تثبت هذا الأمر، حيث نجد هذا العقل فاعلًا في العقول الناتجة عنه كالعقل الأصولي، وهو ما نتلمسه بوضوح من خلال قراءة رسالة الشافعي في علم الأصول، التي تظهر عند دراسة نمط العلاقة بين اللغة والحقيقة والقانون والتاريخ وجود هدف محدد يتمثل في خاصية التعالي على التاريخ الأرضي، وضرورة تقنين هذا التاريخ داخل فضاء الوحي على الرغم من عدم انعزاله عن المؤثرات الخارجية، فحتى العقل الأصولي وعلى الرغم من تشكله في التاريخية وتعبيره عن حاجات الإنسان إلا أنّه يسعى إلى التعالي وإلغاء تاريخيته، ولعلّ هذا ما يفسر كون الإنتاج الفقهي قد اعتبر لدى عامة المسلمين أوامر إلهية لا مجال لمناقشتها وينبغي الالتزام بها في كلّ الأحوال [[30]](#footnote-30)(57).

 **اللغة**  ا**لحقيقة** **القانون**

وهذا الأمر لا يختلف أثناء تناولنا للعقل الفلسفي أو أيِّ عقل آخر، لأنّ جميع هذه العقول خاضعة لنفس النظام المعرفي أو الفكري الحاكم عليها، فعلى الرغم من تعدد العقول في الإسلام عقل المتصوفة، وعقل المعتزلة، وعقل الإسماعيلية... إلا: "إنّنا نرى أنّها تختلف في مجموعة من المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق[...] ولكن عندما نعمق التحليل أكثر وننظر إلى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية، فإنّنا نجد أنّ هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية. وهذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا أن نتحدث عن وجود عقل إسلامي بالمفرد" [[31]](#footnote-31)(58)، أيّ أنّ لدينا عقل إسلامي تعددي بالظاهر مفرد في الواقع، يقوم على مجموعة من الأسس:

1. خضوع جميع العقول إلى المعطى الوحياني Le donné révélé، حيث: "الوحي معطى أعلى درجة وشأنًا لأنه يتخذ بالنسبة لها كلّها صفة التعالي الذي يتجاوز البشر والتاريخ والمجتمع"[[32]](#footnote-32)(59).
2. خضوع جميع العقول للسيادة العليا لمؤسسي المذاهب الإسلامية.

ج - خضوع جميع العقول لتصور محدد عن العالم والكون.

وجميع هذه العقول التي تحدث عنها أركون، بقيت معه تنتمي إلى الفضاء العقلي القروسطي (L'espace Mental Médiéval) حيث تتميز العقول بكونها أرثوذكسية متعالية لم تفهم البعد الإنساني للوحي، وظلت أسيرًا لبعده اللاهوتي.

**4-2** **حقبات العقل الإسلامي**: مرّ العقل الإسلامي بخمس مراحل تاريخية، أربعٌ منها منجزة أما العقل الخامس فهو قيد الإنجاز ولكنّه يحتاج إلى حراك وفعالية لكي يسود:

**4-2-أ**: **المرحلة لتكوينية (**622-767**م)**: وهي المرحلة التي واكبت لحظة انبثاق الإسلام في الجزيرة العربية، والعقل فيها عملي تجريبي جياش يغلي كما الحياة[[33]](#footnote-33)(60).

**4-2-ب**: **المرحلة الكلاسيكية** (767- 1058م): وهو عصر العقلانية العربية التي ازدهرت نتيجة الترجمات من اللغات الأجنبية لا سيما الإغريقية، وفي هذه المرحلة أنتج المجتمع الإسلامي مجموعة كبيرة من العلماء والمفكرين والفلاسفة من أمثال الكندي والرازي والتوحيدي والفارابي وابن سينا وابن مسكويه والجاحظ والمعتزلة، الذين عملوا على نشر العقلانية، ولكنّ التقليد واجه هذا الفكر وعَمِلَ على تطويقه، واستطاع أن يستوعب مفاعيله لا سيما بعد الدخول في مرحلة الضعف وتفكك السلطة المركزية، ويصل أركون إلى القول: "الاجتهاد مرتبط بمرحلة السلطة المركزية وازدهار الخلافة العربية-الإسلامية في بغداد. وأما هيمنة التقليد فقد ترافقت مع تفكك السلطة المركزية وتشكل الإمارات المحلية المتنافسة والدخول فيما يدعى بعصر الانحطاط"[[34]](#footnote-34)(61) ، وما رافقه من تقيد المجتمعات الإسلامية بما تمّ التوصل إليه من تأسيس المذاهب الكبرى من سنية وشيعية وإباضية.

**4-2-ج**: **المرحلة المدرسية** (1058- 1880م): وهو عصر التكرار والكتابة على هوامش ما تمّ التوصل إليه في المرحلة الكلاسيكية بسبب طبيعته المذهبية المنكفئة على ذاتها الرافضة للعقلانية بكلّ مفاعيلها من الاعتزال إلى الفلسفة، ويعود سبب ذلك إلى لحظة السلجوقيين في القرن الحادي عشر وإلى ما فعله الخليفة القادر من إعلان الحرب على كلّ فكر لا يتناسب مع مذهبيته.

**4-2-د**: **المرحلة الليبرالية** (1880- 1950): وهو العصر الذي عمل فيه العرب والمسلمون اللحاق بالحضارة الغربية وفيه غُلِبت ضرورات الصراع ضد الخارج على الصراع ضد الداخل، وهو ما أنتج عقلًا نضاليًا منع نمو العقل الليبرالي تحت شعارات الأولوية القصوى والضرورة.

وهذا العقل بقي متأرجحًا بين القومية والإسلامية، يحمل في طياته تصورات الثورة الفرنسية وعملية التغيّر الاجتماعية للديمقراطيات الشعبية، وكلا هاتين التجربتين لم تولدا من رحم الحضارة الإسلامية، بالتالي أعطت الأيديولوجية ولكنّها قيدت المجتمع بدوغمائيات تمنع تفتح العقل النقدي القادر على الإنتاج المعرفي.

**4-2-هـ**: **العقل المنبثق La raison émergente** : وهو العقل المأمول الذي سيحرر الفكر من الدوغمائيات التي علقت به عبر الانفتاح على: "الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر من مصادر ووثائق ومناقشات دارت بين العلماء حول الموضوعات التي يعالجها ولا يقنع بالمصادر المتوفرة في لغة واحدة، وإنّما يهتم بالإلمام بالإنتاج العلمي في سائر اللغات وبقدر الإمكان. ويشير بإلحاح إلى كلّ ما هو جديد أو متمم أو مصحح أو مخالف لما أتى به العلم في كلّ مدرسة من مدارس البحث"[[35]](#footnote-35)(62)، بالتالي، فهو عقلٌ منفتح على التأويلات المتعددة منتهك للمسلمات، تاريخي.

**الكلام**

**الإلهي القرآن**

**وهو العقل المأمول الذي سيحرر الفكر من الدوغمائيات التي علقت به عبر الانفتاح على معطيات الحداثة وإعادة وصل الفكر الإسلامي بالتاريخ.**

**مرحلة محاولة اللحاق بالغرب والوقوع بفخ العقل النضالي**

**مرحلة التقليد وتثبيت الدوغمائيات**

**هي مرحلة انبثاق العقلانية الإسلامية وتأسيس المذهبيات الإسلامية**

**هي الفترة الممتدة من لحظة تحول القرآن إلى مصحف إلى مرحلة تأسيس المذهبيات الإسلامية**

**المرحلة الليبرالية**

**المرحلة المدرسية**

**المرحلة الكلاسيكية**

**المرحلة التكوينية**

**مصحف**

العقل النقدي

المسار التاريخي للفكر الإسلامي (العقل الإلهي)

من خلال التحليل السابق نصل إلى نقطة هامة عند أركون هي علاقة السلطة بالإنتاج المعرفي، فكلّ ما ينتج فكريًّا لا ينفك عن جملة من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، أي أنّ كلّ ما هو بشري يمكن معالجته كشيء أو كظاهرة، من هنا أخذ يدرس هذا موضوع:

1. **السياسة والسيادة العليا والفكر**: السيادة العليا هي الانتساب الإرادي لشخص ما ينتج المعنى من خلال العقائد والرموز التي يُؤمِنُ بها البشر، فالنبي بما هو رسول مثل السيادة العليا بالنسبة للجيل الأول من المسلمين، وهذا الأمر ليس شأنًا حصريًّا في الإسلام، إنّما هو موجود في كلّ أديان الوحي التي اتخذت الميثاق الذي يعطي المعنى للقول الموحى. وهذه السيادة في الفترة التي تلي الوحي تتحول إلى سلطة تتجلى في الهيئات السياسية الممثلة بالملوك والأباطرة والمؤسسة الدينية وعبر القداس كما في المسيحية. ويلاحظ أركون وجود فارق بين السيادة العليا والسلطة، فالأولى تقوم على الإقبال الذاتي والخضوع لتوافق محتوى المعنى مع ذاتيات الإنسان، بينما الثانية: "تمتلك، وتحتفظ، وتدير الأوضاع، وتحافظ على النظام القائم عن طريق الإكراه والتقييدات، وهي عندما تلجأ إلى الإقناع فإنّها تخفي الآليات والرهانات الحقيقية من أجل إنتاج أيديولوجيا تبريرية التي تستخدم بالقليل أو بالكثير من النجاح المصادر الأساسية للسيادة، وتستفيد ممن يملكونها بالفعل. إنّ السلطة تؤخذ وتضيّع وأما السيادة تبقى خالدة"[[36]](#footnote-36)(63)، وفي تاريخ الفكر الإسلامي نلاحظ أنّ الرسول محمد اتحدت به السلطة والسيادة، حيث: "كانت سيادة النبي أو هيبته بادية للعيان وواضحة بشكل مباشر من خلال حضوره الشخصي الجذاب وعمله التاريخي المحسوس من جهة، ثم بواسطة البنية البلاغية والتركيبية والمعنوية للخطاب القرآني من جهة أخرى"[[37]](#footnote-37)(64)، لكن بعد وفاته استقلتا بل خضعت الثانية للأولى ووظفتها بما يتفق مع الأيديولوجيا التي حكمت. فكلما كان يتقدم الزمن كانت تحصل تغيّرات في بنية النظام تدفع باتجاه تغليب السياسة ومضامينها الفئوية الناتجة عن صراعات العصبيات والمصالح على حساب السيادة العليا: "وأصبحت الأولوية للسلطة السياسية القائمة على العنف واستخدام العنف لكي تفرض نظامها الاجتماعي والسياسي المثبت والمرسخ من قبل الفئة الاجتماعية المنتصرة والدولة بصفتها قوة ضبط وإكراه قسري سوف تستخدم ذروة السيادة العليا كمرجع ضروري من أجل تبرير سلطتها السياسية التي تنقصها في الأصل كلّ شرعية ذاتية أو حقيقية"[[38]](#footnote-38)(65)، وهكذا تحول الأيديولوجي إلى أصل بشكل مبطن عبر دمج السياسي والمقدس وجعلهما في بوتقة واحدة: "[ف]منذ زمن الخلافة والإمامة والسلطنة العثمانية، فإنّ استراتيجيات السيطرة وموازين القوى التي تهيء شروط الوصول إلى السلطة وممارستها كانت دائمًا قد فهمت وفسرت ضمن إطار شعائري ونظام معرفي ذي تركيب ميثي"[[39]](#footnote-39)(66)؛ أي أن السلطة عملت على السيطرة على المعنى عبر استيلائها على السيادة العليا، وهذا الأمر لم يختلف حتى عندما انتقل المسلمون إلى الدولة القومية.

ويحلل أركون آلية تثبيت العلاقة بين السيادة والسلطة في العالم الإسلامي وآليات اندماجهما، فيعتبر أنّ نمو المجتمع العباسي وازدهاره وما رافقه من انفتاح على ثقافة معولمة، ساهم في إنتاج فكر عقلاني، يحاول أن يتلمس نوعًا معينًا من أنواع العلمانية، وهذا الموقف عبر عنه المعتزلة أفضل تعبير خاصة عندما طرحوا مشكلة "خلق القرآن"، وما يترتب عليها من تغليب الواقع والتاريخ والعقل وأنسنة الحقيقة والمعرفة، وهو ما كان سيؤدي إلى فصم العلاقة بين السلطة والسيادة عبر إعادة فاعلية المعنى إلى الناس، ولكنّ الموقف المعتزلي لم يكتب له النجاح وتمّ تطويقه عبر تبني أيديولوجيا رسمية من قبل السلطة لا سيما في خلافة القادر، وإخفاق البورجوازية الإسلامية التي نمت بين القرنين التاسع والحادي عشر في لعب دورها بمواكبة العقلانية الدينية. وهذا الانتصار للدوغمائيات أدى بحسب أركون إلى تثبيت العقل الإلهي، مما دفع بالفكر الإسلامي للتعالي على التاريخ.

1. **التاريخية**: دلّت أزمة الفكر الإسلامي على غياب التاريخ بمعناه النقدي المنفتح على تمام حقل الإسلام بكلّ تفرعاته، وهو ما يجعل العقل يقع أسير نظرة منغلقة بعيدة عن الموضوعية، بينما التاريخية تعني أن نتبصر: "يعني إدخال كلّ ما تمحوه التاريخانية عادة أو تتجنبه باحتقار، أي كلّ الحماسات الجماعية والأحلام الممكنة، والتطلعات غير المشبعة، والمبادرات المجهضة والأسطورة المحركة، وقوى المخيلة، أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ الكبير، والتي كانت العقلانية الوضعية قد تجاهلتها على الرغم من الفاصل الرومنطيقي"[[40]](#footnote-40)(67)، فالتاريخ بالنسبة لأركون ليس عبارة عن أحداث تقع في الزمن إنّما هو وعي وحركة، يؤشر إلى حركية المجتمع وتطوره، لذلك لا بد من الاهتمام بالتاريخ الثقافي والاقتصادي والاجتماعي والعسكري، وعدم ربطه بشكل آلي بالتاريخ السياسي، لأنّ هذا النوع من التحليل التاريخي يحوله إلى شيء جوهري ومقدس، أي باعتباره حقائق أزلية يمكن استعادتها كما تستعاد النصوص الدينية عبر تذكرها، وهذا التصور يجعل التاريخ عبارة عن خط مستقيم له نقطة بداية محددة**périodisation chronologique linéaire** ويسير باتجاه نقطة محددة أيضًا بمعنى : "سرد الأخبار على خط زمني متصل مستقيم ينطلق من بداية تأسيسية تعتبر أصلًا يفصل ما بين "قبل" و"بعد"، ويفرض هذا التقسيم الزمني تصورًا معنويًا. وهو في الحقيقة أيديولوجيا للتاريخ"[[41]](#footnote-41)(68)، لأنّه ينتخب الأحداث التاريخية ويتحدث عنها بشكل منفصل عن سياقها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والثقافي الذي أدى إلى إنتاجها، وذلك من أجل تبرير مواقف دينية أو أخلاقية أو سياسية.

فمحمد أركون لا يلتفت إلى التاريخ الخطي، ويراه عائقًا أمام التطور الفكري، ويدعو إلى تاريخ للبنى العميقة يأخذ بعين الاعتبار التفتح على العلوم الإنسانية والاجتماعية، كالإثنولوجيا والأنتربولوجيا وتاريخ البنيات الاجتماعية، وتاريخ الخيالات والتصورات والمفاهيم والأوهام؛ أي تاريخ العقليات، فالإسلام: "ليس كيانًا جوهرانيًّا لا يتغير ولا يتبدل على مدار التاريخ، إنّه ليس كيانًا أبديًا أو أزليًا لا يتأثر بأيّ شيء ويؤثر في كلّ شيء كما يتوهم جمهور المسلمين"[[42]](#footnote-42)(69).

فمحمد أركون في تحليله يريد أن يميّز بين الإسلام المثالي والإسلام التاريخي، وما يمكن الحديث عنه، هو هذا الإسلام التاريخي، الذي يتجلى بإسلامات خاضعة لوقائع الفاعلين كالإسلام الرسمي المرتبط بالسلطة، والإسلام الأرثوذكسي اللاتاريخي، والإسلام الشعبي الذي تنعكس فيه روح الجماعة الخاصة وفهمها، والإسلام الصوفي، والإسلام السياسي ... وكلّ دراسة تحاول أن تعود إلى التاريخ الخطي محاولة تبجيلية تمنع من الوصول إلى الحقائق التي تفصح عنها الدراسات القطعية للنص العاملة على استكشاف المخفي والخيالي في النصوص المتداولة.

لذا، يركز أركون على علم النفس التاريخي لإماطة اللثام على الجوانب النفسية والاجتماعية التي أدت إلى إنتاج الحدث التاريخي، كما يركز على جدلية الإسلام والتاريخ، بمعنى دراسة العلاقة بين الدين والتاريخ، فالدين ليس هو الفاعل الوحيد في التاريخ، إنّما هو من العناصر التي تأثرت بالبعد التاريخي فتبلورت استجابة له.

1. (38) يعتبر أركون أنّ النصوص الأيديولوجية تشترك في الخصائص التي خصها حاملو لواء الدفاع عنها مع نصوص كبرى عرفها التاريخ البشري، لذلك يمكن إضافة نصوص الأديان العلمانية إليها أيضًا؛ (أي الشيوعية والاشتراكية والصيغ النضالية من صيغ العلمانية)، فنصوص "ماركس" كانت تدرس ويعلق عليها تمامًا كما بالنسبة للنصوص الدينية – وتعتبر النمط الثاني من أنماط النصوص التأسيسية- [↑](#footnote-ref-1)
2. (39) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب، (رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت، دار الساقي، الطبعة 3، 2001)، الصفحة 28. [↑](#footnote-ref-2)
3. (40) محمد أركون**، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، مصدر سابق، الصفحتان 46-47. [↑](#footnote-ref-3)
4. (41) أنظر: محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الطبعة 3، 1996)، الصفحة 296. [↑](#footnote-ref-4)
5. (42) محمد أركون، **العلمنة والدين**، مصدر سابق، الصفحة 83. [↑](#footnote-ref-5)
6. (42) محمد أركون، **القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**)، الصفحة 22. [↑](#footnote-ref-6)
7. (43) المصدر نفسه، الصفحة 21. [↑](#footnote-ref-7)
8. (44) محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**، ترجمة هشام صالح، (بيروت، دار الساقي)، الصفحة 57. [↑](#footnote-ref-8)
9. (44) محمد أركون، **القرآن (من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**)، مصدر سابق، الصفحة 82. [↑](#footnote-ref-9)
10. (43) محمد أركون، **الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)،** مصدر سابق، الصفحة 79. [↑](#footnote-ref-10)
11. (44) المصدر نفسه، الصفحة 81. [↑](#footnote-ref-11)
12. (45) المصدر نفسه، الصفحة 82. [↑](#footnote-ref-12)
13. (46) أنظر: هامش هشام صالح رقم 48 في كتاب الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)، الصفحتان 205- 206. [↑](#footnote-ref-13)
14. (47) MOHAMMED ARKOIN**, Penser L'Islam AUJOURD'HUI**, P89. [↑](#footnote-ref-14)
15. (48) محمد أركون، **الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)،** مصدر سابق، الصفحة 77. [↑](#footnote-ref-15)
16. (96) MOHAMMED ARKOIN**, Penser L'Islam AUJOURD'HUI**, P96. [↑](#footnote-ref-16)
17. (49) ibid 96. [↑](#footnote-ref-17)
18. (50) محمد أركون، **العلمنة والدين**، مصدر سابق، الصفحة 46. [↑](#footnote-ref-18)
19. (51) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام؟)،** الصفحة186. [↑](#footnote-ref-19)
20. (52) المصدر نفسه، الصفحة188. [↑](#footnote-ref-20)
21. (53) المصدر نفسه، الصفحة189. [↑](#footnote-ref-21)
22. (54) محمد أركون، **الإسلام، أوروبا، الغرب، (رهانات المعنى وارادات الهيمنة)**، مصدر سابق، الصفحة 12. [↑](#footnote-ref-22)
23. (55) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)**، مصدر سابق، الصفحة 211. [↑](#footnote-ref-23)
24. (51) MOHMED ARKOUN, **Pour une critique de la raison Islamique**, maison neuve et la rose, Paris, 1984, p66. [↑](#footnote-ref-24)
25. (52) محمد أركون، **الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)،** مصدر سابق، الصفحة 7. [↑](#footnote-ref-25)
26. (53) المصدر نفسه، الصفحة 8. [↑](#footnote-ref-26)
27. (54) سورة البقرة، الآية 44. [↑](#footnote-ref-27)
28. (55) محمد أركون، **الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)،** مصدر سابق، الصفحة 8. [↑](#footnote-ref-28)
29. (56) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني(كيف نفهم الإسلام؟)،** مصدر سابق، الصفحة283. [↑](#footnote-ref-29)
30. (57) راجع: نادر حمامي، **إسلام الفقهاء**، الصفحة 127 [↑](#footnote-ref-30)
31. (58) محمد أركون، **الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)،** مصدر سابق، الصفحة 283. [↑](#footnote-ref-31)
32. (59) المصدر نفسه، الصفحة 232. [↑](#footnote-ref-32)
33. (60) أنظر:محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني(كيف نفهم الإسلام؟)،** مصدر سابق، الصفحة 284. [↑](#footnote-ref-33)
34. (61) المصدر نفسه، الصفحة 287. [↑](#footnote-ref-34)
35. (62) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)**، مصدر سابق، الصفحة 14. [↑](#footnote-ref-35)
36. (63) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سابق، الصفحة 191. [↑](#footnote-ref-36)
37. (64) **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سابق، الصفحة 167. [↑](#footnote-ref-37)
38. (65) لمصدر نفسه، الصفحة 168. [↑](#footnote-ref-38)
39. (66) المصدر نفسه، الصفحة 117. [↑](#footnote-ref-39)
40. (67) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)**، مصدر سابق، الصفحة 49. [↑](#footnote-ref-40)
41. (68) محمد أركون، **نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي**، مصدر سابق، الصفحة 43. [↑](#footnote-ref-41)
42. (69) محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني(كيف نفهم الإسلام؟)،** مصدر سابق، الصفحة 174. [↑](#footnote-ref-42)