

**نقد الإسلاميات الكلاسيكية
عند محمد أركون**

**Criticism of classical Islamism
by Muhammad Arkoun**

د. محمد رياض الدقداقي

**باحث
جامعة سوسة / تونس**

mohamedryadh@yahoo.fr



نقد الإسلاميات الكلاسيكية

عند محمد أركون

د. محمد رياض الدقادي

الملخص:

اخترنا الانشغال بنقد محمد أركون للإسلاميات الكلاسيكية على اعتبار الحيز الهام الذي خصّصه في مختلف أعماله لجهود المستشرقين الذين اهتموا بالتراث الإسلامي. ولئن أشاد أركون بالدور اللافت الذي نهض به أهل الاستشراق في إضاءة جوانب مهمة من هذا التراث، في وقت تعدّ فيه على نظرائهم المسلمين بلوغ نتائج مماثلة، فإنّه قد نبّه الباحث الجزائري إلى بعض المطاعن التي شابت عمل المستشرقين وعلى رأسها زهدهم في الظواهر الشفاهية التي هي جوهر الثقافة الشعبية الإسلامية وإهمالهم الظواهر الكتابية غير الرسمية، فضلا عن طغيان المنزع الفيلولوجي وتحول بعض رؤوس الاستشراق إلى أبواق دعائية تسوّق للثقافة الغربية.

الكلمات المفتاحية: نقد، الإسلاميات الكلاسيكية، الفكر الإسلامي، الاستشراق.

Abstract:

We chose to be preoccupied with Muhammad Arkoun's critique of classical Islamism, over the important space he devoted in his various works to the efforts of orientalists who cared about Islamic heritage. while Arkoun praised the remarkable role played by the people of Orientalism in illuminating important aspects of this heritage, at a time when their Muslim counterparts could not achieve similar results, the Algerian researcher warned about some of the challenges that marred the work of orientalists, most notably their asceticism in the oral phenomena that are the essence of Islamic popular culture and their neglect of informal written phenomena, as well as the overwhelming of the philological and the transformation of some heads of orientalism into propaganda trumpets marketed to western culture.

Key words: criticism, classic Islamism, Arkoun, Islamic thought, Orientalism.

1- المقدمة:

إن المتأمل في تناول محمد أركون للاستشراق (الإسلامية الكلاسيكية) يلفيه على وعي بقيمة هذا الخطاب، وبجسامة دوره في تقديم صورة عن الثقافة الإسلامية للغربيين.

فللاستشراق فضل لا ينكر في إرساء تقاليد البحث العلمي في مجال الدراسات الإسلامية وهو ما لم يتسنّ للباحثين العرب والمسلمين تدشينه، قياساً بضعف صلتهم بالمصادر الأساسية للتراث الإسلامي التي كان معظمها غير منشور والمنشور منه غير محقق تحقيقاً علمياً، فضلاً عن افتقارهم إلى مناهج التنقيب والتحقيق التي كانت بحوزة المستشرقين.

إنّ هذا الاعتراف بمجهود المستشرقين، يستبطن نقداً ومؤاخذاً لنظرائهم المسلمين الذين زهدوا في الاهتمام بتراثهم، والحال إنه كان حرّاً بهم أن يحرصوا على الإقبال عليه وتحقيقه ونقده فـ "لماذا كان ينبغي علينا أن ننتظر الجمعيات الاستشرافية في القرن التاسع عشر (كالجمعية الآسيوية في فرنسا) (...) لكي يتمّ تحقيق بعض النصوص الكبرى كمقدّمة ابن خلدون؟ لقد أخرجها الفيلولوجي الكلاسيكي من غياهب النسيان ووضعها تحت التداول بعد أن غابت عن أنظار العالم العربي والإسلامي طيلة عدة قرون²، فللاستشراق دور معرفي محوري في نفض الغبار عن الكثير من نصوص التراث الإسلامي، وهو مجهود جليل يعكس التفوق العلمي والأكاديمي الغربي على نظيره العربي الذي ما فتئ يعاني الوهن والقصور³. وهو ما عبّر عنه أركون بتحصّر

حتّام يستطيع المسلمون أن يستمروا في تجاهل الأبحاث الأكثر خصوبة و تجديداً من الناحية الاستكشافية المعرفية قصدت بالطبع أبحاث العلماء الغربيين الذين يدعونهم بالمستشرقين (..) حتّام يهملون أو يمرّون تحت ستار من الصمت أو يحذفون كلياً من الساحة الثقافية العربية أو الإسلامية؟⁴ إذن تبدو اللحظة الاستشرافية، لحظة مركزية ينبغي التوقّف عندها، لأنّ الإعراض عن مكتسبات الاستشراق العلمية والمعرفية له كلفة باهضة، ليس أهونها، السقوط في نزعة تبسيطية مخلّة، من شأنها أن تعيق فهمنا للكثير من المفاهيم التراثية حيث "لم يعد ممكناً اليوم أن نتكلّم عن الاستشراق والمستشرقين كما كنا نفعّل حتى السبعينات من القرن العشرين وذلك من أجل رفضهم وإدانتهم والاعتراض على إنتاجهم العلمي، بل يجب علينا أن نقوم بترجمة أهمّ الأعمال المخصصة للدراسات

1- محمد أركون، (1928-2010) مفكر جزائري، اهتم بالفكر الإسلامي، أخذ بنصائح المناهج النقدية الحديثة، له الفضل في تأسيس مجال الدراسات التطبيقية، من أهم أعماله: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، حين يستيقظ الإسلام، تحرير الوعي الإسلامي .

2- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، دار الساقي، 2001، ص 65-66.

3- عبد الإله بلقزيز، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2017، ص 175 .

4- أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي، كيف نفهم الإسلام اليوم، تع: هاشم صالح، ط 3، بيروت، دار الطليعة، 2004، ص 54-

الإسلامية والتي ينتجها هؤلاء المستشرقون الأكاديميون بالذات . وذلك لكي نتمكن من مناقشتها على أسس علمية موضوعية، لا على أساس إيديولوجي عقائدي"¹.

2- مؤاخذات أركون على الخطاب الإشتراقي:

غنيّ عن البيان أنّ الخطاب الاستشراقي هو سليل الحضارة الغربية وأحد منتجات فكرها، وهو إلى ذلك سليل المترع العلمي الذي وسم الوعي الغربي بميسمه منذ القرن السابع عشر، آية ذلك أنه قصر اهتمامه على الحيز العالم من الثقافة الإسلامية ضاربا صحفا عن جوانب أخرى تزخر بها هذه الثقافة، أي القطاع الهامشي وغير الرسمي فضلا عن المكوّن غير العقلاني.

إنّ هذا الخلل الذي يعتري الخطاب الاستشراقي مرّده إلى عدم استيعابه للمتغيرات الإيستيمية الهائلة التي طرأت على تاريخ الأفكار والتي برزت أكثر ما برزت في أعمال ميشال فوكو والتي وظّف فيها جهازا مفاهيميا جديدا على حظّ لافت من الاتساق والتماسك، تحضر فيه مصطلحات القطيعة والحفريات والنظام والخطاب والإيستيمية.

وقد ساعدت هذه الطفرة المفاهيمية على إعادة النظر في تاريخ الأفكار وتاريخ الإيستيميات والنظم المعرفية المكونة للثقافة عبر تشكلها التاريخي².

لقد أفرزت غربية الرؤية الاستشراقية عن المجال الحضاري الإسلامي والمتوقعة على النزعة العلموية بداعي مراعاة الموضوعية والأمانة والدقة والعلمية، معرفة "باردة" بالإسلام، منقطعة عن المعيش اليومي الذي يكتّف تعامل المسلمين مع تلك النصوص. لذلك تنبه أركون إلى ضرورة تلافي مطبّات الاختزالية المخلّة التي وسمت تعامل المستشرقين مع الرصيد الثقافي العربي الإسلامي، وحثّ على توسيع نطاق الاهتمام بالتجربة الثقافية الإسلامية، أخذا في الاعتبار مختلف الأبعاد المؤلّفة لمفهوم المعيش، وهي أشكال التعبير الشّفاهي، خاصّة متى تعلّق الأمر بشعوب تفتقر إلى ثقافة المكتوب كما هو الشأن بالنسبة إلى الأمازيغ، فضلا عن معطيات التجربة اليومية التي تتجلّى من خلالها صلات القرى بين الفكر الديني والثقافة الشعبية وهو ما لا يتوقّر في الخطاب الديني الرّسمي الذي يدّعي احتكار الحقيقة أو أحقيّته في تمثيل الفكر الإسلامي والتجربة الدينية للمسلمين عموما. لذلك انصبّ اهتمام صاحب "نقد العقل الإسلامي" على البحث في أثر التعليم الشفوي في نحت صورة الإسلام في وعي المسلمين عبر التاريخ ابتغاء الإحاطة بالكيفية التي تسنّى لمجموعة بشرية أميّة لا دراية لها بالعربية ولا بالعقل الكتابي المنتج لها، أن تفهم الوحي ومرحليته وأن تتمثّل مفاهيمه الأساسية³.

1- أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تع: هاشم صالح، ط 2، بيروت، دار الطليعة، 2005، ص 8.

2- ميشال فوكو، حفريات المعرفة، تع: سالم يفوت، ط 3، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005، صص 22-23.

3- راجع، نبيل فازيو، الإسلاميات التطبيقية، هاجس التنوير، مدخل إلى مشروع محمد أركون، ط 1، بيروت، منتدى المعارف، 2017، صص 33-34.

لقد شغلت هذه الإشكالية بال أركون يوم عاين بنفسه وضعية الإسلام في منطقة القبائل الجزائرية، مسقط رأسه، حيث تعلّم القرآن في كتّابه وتعرّف على الثقافة الإسلامية في مناخ يكاد ينعدم فيه التعليم الكتابي، حيث "تشكّلت نسخة مبسطة جدًّا عن تاريخ الوحي وأصبحت في متناول المؤمنين الأيمن الذين لا يعرفون القراءة والكتابة منذ أن كانت المذاهب التقليدية قد أخذت تقدّم المواعظ المشكلة من مبادئ بسيطة، سهلة، موجزة، وهي مبادئ تقول للمؤمن ما الذي ينبغي الإيمان به وما الذي ينبغي نبذه"¹. والصورة ذاتها تنسحب على مناطق أخرى في العالم الإسلامي كأندونيسيا والصين وإفريقيا حيث لا يستطيع المسلمون التّعامل مباشرة مع الأصل العربي للقرآن، إذ تقيم تلك الشعوب "علاقة مع الله أو محمد أو القرآن من خلال تكرار لتلاوة شعائرية لسور القرآن القصيرة، كما وتتوسّل في نسج تلك العلاقة الحكايات الأسطورية التي تروي قصص الملائكة والأنبياء الذين نقلوا الوحي أيضا. وهذه الحكايات تحكى شفويا للأطفال وبالغين باللهاجات المحلية والوطنية"². ولا شكّ في أنّ إهمال هذا الجانب الشفويّ الذي يعدّ أحد أعمدة الثقافة الشعبية، قد فوّت على الاستشراق ولوج حيّز هام من الثقافة الإسلامية، كان يمكن أن يسعفه باكتشاف جزيرة اللأمفكر فيه في هذه الثقافة. علاوة على ذلك، لم ينل المعيش غير المكتوب حظّه من الاهتمام. فبقدر ما حرص المستشرقون على التعاطي مع المدونة الرسمية المغلقة، فإنّهم زهدوا في رصد تمثّل المجتمع للدين كما تجسدها حرارة اللقاءات اليومية بين الناس في المساجد

والاجتماعات والمدارس والجامعات وفي نطاق الأسرة، أي رصد تمظهرات الدّين وقد استحالت تديّنا، أي ممارسة بشرية محكومة بفهم معين وبمنسوب وعي محدّد بالإسلام وهو ما يعطي صورة أدلّ وأعمق عن الإسلام. ولا ريب في أنّ التراث الإسلامي، قد استفاد من تطبيق المناهج التاريخية الفيلولوجية عليه، حيث عمقت معرفتنا به لأنّها تجاوزت ما بلغته القراءات التقليدية الإسلامية إذ "ينبغي أن نعترف لمنهجية القرن التاسع عشر بميزة أنّها أثارت مشاكل أساسية لم يجرؤ المسلمون أنفسهم على إثارتها بالنسبة لتراثهم الخاص (...). هناك تفاوت واضح بين المنهجية التاريخية للمستشرقين وبين "المنهجية" العقائدية التبجيلية السائدة من جهة المسلمين التقليديين"³. بيد أنّ هذا المنهج، على مزاياه، لا يخلو من مطاعن بدليل أنه ظلّ "محصورا بالتاريخ للوقائع الخام للتراث أو استعادتها عن طريق المنهجية الفيلولوجية من نحو وصرّف ومعاجم"⁴. لذلك فات الخطاب الاستشراقي أن يطرح الإشكاليات المركزية المتعلقة بالخطاب وبنيته وشرطيته التاريخية وغيرها من المسائل المتّصلة بتكوّن النصّ. فمعضلة الاستشراق تبرز صريحة في اختزال تاريخ الإسلام في نصوص كلاسيكية بعينها ورفعها إلى المستوى التمثيلي ومحاولة كتابة تاريخ الإسلام من خلالها فيما لا تعدو هذه النصوص أن تكون سكونية⁵.

1- أركون، القرآن: من التفسير بالمأثور إلى تحليل الخطاب الديني، ص 18.

2- نفسه، ص 18.

3- أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ص 183-184.

4- أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تع: هاشم صالح، ط 3، بيروت، دار الساقى،

2007، ص 30.

5- بلقزيز، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق و المركزية الأوروبية، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2017، ص 176.

ومن هنات المقاربة الفيلولوجية، وقوفها عند مستوى الوصف والتدقيق في مصادر الفكرة والمفهوم، وهو مجهود ولئن يبدو محمودا في مجال التحقيق وفي توسعة نطاق معرفتنا بتطور الأثر المكتوب وتاريخه الاصطلاحي والدلالي، فإنه يحول دون تطوير مستوى إدراك المادة المدروسة واستيعاب الوجوه الإشكالية المختلفة التي تنطوي عليها أو التي يمكن إلقاء الضوء عليها واستشكالها. فهي منهجية مبتورة وتفتقر إلى أفق معرفي اقتحامي ينتقل به الفكر من مستوى المعلومات إلى مستوى المعرفة الذي لا يتحقق من دون تفكيك المادة المدروسة¹.

أمّا أسطع مظاهر القصور في المنهج الفيلولوجي، فهي تلبّسه بموقف إيديولوجي يخفي نفسه في سلوك علمي ومنهجي حيث يشدّد على جدلية التأثير والتأثر بين الثقافات وهي علاقات تاريخية وموضوعية لا ينظر إليها من وجهة نظر بديلة تفاعلية، وإنما من حيث هي علاقات أحادية تعاقبية، يقع فيها اللاأحق تحت سلطان السّابق فتستحيل هذه النظرة التاريخية للأديان وللثقافات، أصولية محافظة، تعيد كلّ شيء في التاريخ إلى "أصل"، فترى في المستجدّ والمتحوّل مجرد ظلّ أو فرع، وتقتل التاريخ باسم التاريخ وتهدر الصيرورة باسم الجوهر الثابت².

والمتملّ في مباشرة المستشرقين للتراث الفلسفي العربي، تستبدّ به قناعة مفادها أنّ هذه القراءة تنطوي على قدر من العسف غير يسير جزاء إمعان المستشرقين في فرض مقولات المنهج الفيلولوجي على النصوص الفلسفية العربية كما تجلّى ذلك في أعمال المستشرق فالزر (walzer). وهو ما جعلهم يقعون في ذات المطبّ الذي وقع فيه أرنست رينان (ernest rinan) لحظة قراءته للمتن الفلسفي الرشدي.

كما زهدت الإسلاميات الكلاسيكية في الأنظمة الرمزية غير اللسانية، أي أشكال التعبير الثقافي التي لا تعتمد اللغة المنطوية أو المقروءة من قبيل ما يتضمنه من أشكال تعبير رمزي عن الحكايات التأسيسية للحقل الديني وطقوسه وكذا من أشكال التعبير الموسيقي والفني (المعمار، اللباس، بنية القرابة، الجسد...)، لقاء احتفالها بالخطاب العقلاني الذي أنتجه الفقه وعلم الكلام والفلسفة، وهو ما وسم الرؤية الاستشراقية بميسم مثاليّ. في المقابل، لم تنل القضايا الكبرى التي يطرحها الإسلام كمنظومة دينية رمزية سوى نصيب زهيد من الاهتمام. فظلّ الهامشي نسيا منسيا³. لذلك بدا لأركون أنّ الإسلاميات الكلاسيكية تعاني ضعفا ابستيميا لافتا، لأنّها لم تستفد من الرصيد التنظيري الإبتيمي الخصب الذي قدّمه ميشال فوكو (Michel foucault)، لا سيما في كتابه الفدّ "الكلمات والأشياء"، حيث اهتدى فيه أركون إلى مفتاح

1- في هذا الإطار يقول أركون: إنهم لا يفككون الأدبيات التاريخية الإسلامية، ككتاب الطبري مثلا أو غيره لكي يكشفوا عن محتواها الأيديولوجي أو المذهبي، وإنما يأخذونها كما هي. بالطبع فهم يتساءلون هذا المصدر التاريخي إلى أي مذهب ينتمي (...). لكن هذا ليس كافيا للكشف عن علاقة الخطاب التاريخي بكل المشروطية الاجتماعية التاريخية في عصره. أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ص 183.

2- بلقزيز، نفسه، ص 17، -، 178.

3- فازيو، الإسلاميات التطبيقية، ص 37.

أتاح له تحديد مقارنته الخاصة، لأنه يشير إلى دينامية غير واعية، لكنها بنوية تميز البحث والعمل الفكري في لحظة من لحظات التاريخ¹.

وليس من لغو الخطاب التأكيد على أنّ محاولة إعمال مفهوم "الابستيمي" في فهم العقل الإسلامي وراءها غنم معرفي معتبر، لأنه يتيح تبين بعض ثغرات تاريخ الأفكار الذي اكتفى بدراسة الجانب الفكري من دون التجرؤ على اقتحام مساحات معرفية تتضمن أشكالاً من التعبير الثقافي لم تولها المقاربة المثالية لتاريخ الأفكار ما تستحقّه من اهتمام². والرأي عند المفكر الجزائري أنّ المبادئ النظرية التي قامت عليها الإسلاميات التقليدية، لا تساعد أصحابها على نقد العقل الإسلامي جراء العوائق الإستمولوجية التي تشوب خطابها وقد حصرها أركون في مستويين هما: التمسك بالبنية الداخلية للنصوص والتشبث بتاريخ الأفكار الخطي. ففي خصوص التمسك بالبنية الداخلية للنصوص، يعتقد الخطاب الاستشراقي أنّ الحقيقة كامنة في النصوص، وأن القراءة اللغوية قادرة على استجلاء تلك الحقيقة عندما تقوم بتحرياتها الشكلية المعروفة. لكنّ أركون يعترض على هذا الطرح، لاعتقاده أنّ العقل ليس نتاج النصوص فحسب، كما أنّ الحقيقة ليست معطى موضوعياً، بل هي "حقيقة تواصلية" كما أكد ذلك الفيلسوف الألماني هابرماس، و"هكذا نبقى خارج النص نفسه وعلى السطح عندما نقوم بتحريّ يخصّ فقط المفردات والشكل والبنية النحوية والأسلوب"³، فالتمسك بالبنية الداخلية للنص، يجعل الإسلاميات التقليدية فعليا خارج خطاب نقد العقل، لأنّ هذا النقد يؤدي بالضرورة إلى تفكيك مفهوم الحقيقة وتذرّره، في حين تشدّد المعرفة الاستشراقية على الحقيقة الواحدة التي تكمن في الأسلوب، لذلك تبرأ أركون من هذا المنهج الذي ينعته بالأرثوذكسية⁴.

أما التشبث بتاريخ الأفكار الخطي، فهو بلا منازع أمّ العضلات بالنسبة إلى الاستشراق، إذ يمنعها من تجديد بنيتها العميقة للمعرفة وانتقالها إلى مجال تاريخ أنظمة الفكر وهو المجال المعني بالبحث عن الأصول النظرية التي يرجع إليها فكر ما بكلّ أبعاده وتفرّعاته العلمية على امتداد عهد زمني معين. إلّا أنّ إصرار الإسلاميات الكلاسيكية على خطيّة الفكر ببقائها في مستوى البنية السطحية، حيث لا تهتمّ إلا بالمضامين التي كثيراً ما تتسرّب إليها المفاكرة idéation في غياب نقد جذري للأصول التي تنتجها ممّا يجعلها تتطابق مع الفكر الإسلامي التقليدي في الكثير من آلياته الفكرية⁵.

1-Arkoun : Pour une critique de la raison islamique, Paris, Edition Maisonneuve et Larose, 1984, p46

2- فازيو: نفسه، ص 38

3- Arkoun : lecture du Coron, Paris , Albin Michel 2016., p20

4- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2005. ص26.

5- يضرب محمد أركون مثال المستشرق أ.ت. ويليش مصنف مادة "قرآن" في دائرة المعارف الإسلامية، إذ لم يجد فرقا بين ما عرضه هذا المستشرق وما عرضه المفسرون التقليديون كالسيوطي مثلا، إذ أنّ "مخطط العرض هذا يذكرنا بمخطط كتاب "الإتقان" الذي استشهد به المؤلف (..) كما نلاحظ أيضا وجود ذلك الاهتمام الذي رأيناه عند السيوطي والذي يتركز على وصف المعارف وجرّد المشاكل المتعلقة بالأشكال التي صاغها الوحي في المصحف" M . Arkoun, lecture du coron , p20 وللزيد، راجع، الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص27.

فالتصور الخطّي الذي تتحمّس له الإسلاميات الكلاسيكية، علاوة على كونه لا يتأسّس على الترايط المتين بين الأفكار والواقع التاريخي، فإنّه لا يقيم للأواصر العميقة بين أساليب التعبير وطرائق التفكير الوزن الذي تستحقّه، وهو نقيض ما يتبنّاه صاحب "نقد العقل الإسلامي" الذي يقول: "أنا أنظر إلى جميع العلوم ثم أعيد تركيب نظام الفكر الذي ساد في زمنه (الضمير يعود على الفقيه) بالشكل الذي يمكّني من موضعة عمله اللاهوتي (أصوليا معرفيا). أقصد إعادة تقييم عمله اللاهوتي بالقياس إلى أنماط المعرفة السائدة في عصره وإمكانيات هذه المعرفة التي لا يمكنه أن يتعدها¹.

وأشدّ ما يعيبه أركون على أهل الاستشراق أسلوب تقديمهم الإسلام إلى الجمهور الغربي حين اختزلوه في "الجماعات الأصولية" وفي "المتطرفين" أو في الحجاب. وقد تلقّفت وسائل الإعلام خطاباتهم وأوسعت لهم المجال للحديث في الموضوع في مناسبات متكرّرة على غرار جيل كيبيل (Gilles Kepel) وبرونو إتيان (Bruno Étienne) حيث حوّلهم الإعلام إلى "علماء" و"خبراء" بتاريخ الإسلام، ومع ذلك فأمر هؤلاء أهون من غيرهم من علماء الإسلاميات من ذوي القدم الراسخة والمعرفة العميقة بالإسلام وتاريخه الديني والثقافي. ويأتي على رأس هذه الكوكبة برنارد لويس (Bernard Lewis) الذي حاد عن جادة العلم وانصرف إلى إنتاج كلام إيديولوجي شديد الانحياز ضد الإسلام والمسلمين، على مقاس سياسات بلده والغرب عموما مستغلا منزلته المرموقة وإصغاء السياسيين إلى آرائه فيما يتعلق بالإسلام والعالم الإسلامي، ذلك أنه "بدلا من أن ينظر إلى المشاكل السياسية والاقتصادية والنفسية والاجتماعية الحارقة التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ويعتبرها سبب "الهيجان المسعور"، نجده يركّز همّه على الإسلام فقط وينعت هذا "الهيجان" بـ"الإسلامي" بمعنى آخر، فإنه يهمل كلّ المشاكل المادية المحسوسة التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية وتسبب لها كلّ هذه الانفجارات العنيفة لكي يتمكن من أن يتّهم الدين في أصله وجوهره². وقد سمح له ذلك الاتهام بأن يصطنع مقابلة يقيم بمقتضاها "تضادا مانويا أو ثنائيا، بل شيطانيا بين الإسلام والغرب بعد أن يفترض بأن الإسلام مصاب في جوهره وبشكل أزمي بالسعار الهيجاني ضد الثقافة الغربية³.

لذلك يرى أركون أنّ برنارد لويس قد ابتذل وظيفته كباحث وكمختص ضليع في تاريخ الإسلام الكلاسيكي، وانصرف يخدم أجندات سياسية تحوّل خلالها إلى مجرد صحفي أو داعية إيديولوجي همّه الأبرز تلاوة خطاب تجديشي وتحريضي ضد الإسلام، بل الأدهى من ذلك نزوعه إلى انتقائية مفتعلة وإلى ازدواجية في المعايير غير مستساغة، إذ أنّ ما ينطبق على الإسلام من أحكام، لا ينسحب على الغرب حين يكون التعريف سلبيا. فالمعادلة الإيديولوجية تبدو مختلة لمصلحة الغرب الذي يمثل الخير كلّه، بينما يمثل الإسلام الشرّ كلّه⁴. لقد عمّقت هذه النظرة الاستعلائية شعور المفكّر الجزائري بالاستغراب نظرا إلى غياب الموضوعية

1- أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 238.

2- أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ص 166.

3- نفسه، ص 166.

4- في هذا الإطار يتساءل أركون "أليس من العدل أن نذكر البربرية النازية والتوتاليتارية الستالينية والنزعات الفاشية لليبين المتطرف في بلدان أوروبية عديدة؟ أليس من العدل والإنصاف أن نذكر القمع الاستعماري للشعوب بالأمس والهيمنة

والنزاهة العلمية لدى معظم الباحثين الغربيين، وهو ما يفسر النبوة الانفعالية المتشججة التي تملكته وهو يرد على برنارد لويس ومريديه: "أشعر بالكبت والوحشة والعجز أمام الرأي العام الأوروبي التي لا تستمع إلا لبرنارد لويس وأمثاله لأنه يعبر عن مصالح القوى المهيمنة أو "حقائق" الخطاب المهيمن في الغرب¹.

إن النبوة الانفعالية الطاغية على الخطاب الأركوني، مردّها إلى سطحية المقاربة الغربية للمسألة الدينية وللإيديولوجيا العدائية تجاه الإسلام حيث ظلّ وعي المجتمعات الغربية مسكونا بصورة نمطية عن الإسلام والمسلمين على مرّ القرون في سياقات اتّسمت باحتدام الصراع بين الإسلام والمسيحية وأفصحت هذه الصورة عن نفسها أيام حروب التحرير الوطنية، منتصف القرن المنصرم، وتأكّدت بصورة لافتة غداة الثورة الإيرانية وخاصة إبان أحداث الحادي عشر من سبتمبر، في وقت تراجع فيه نفوذ التيار العلمي في الغرب في ميدان دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية، حيث لم تعد المعرفة بالإسلام تسلك مسالك النظرة الاستشراقية المتبحّرة التي سادت خلال القرن التاسع عشر وامتدت حتى ستينات القرن العشرين².

والرأي عند صاحب "نقد العقل الإسلامي" أن المعرفة الاستشراقية نفسها، ولئن ارتقت عن مستوى المعرفة العامية في المجتمعات الغربية، فقد ظلّت تستبطن بعض يقينيات المتخيّل الغربي عن الإسلام، ذلك أنّ المستشرقين يسايرون السّواد الأعظم من الناس عندما يعزّون سائر المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تعانيها المجتمعات الإسلامية إلى الإسلام. فيعمدون إلى تضخيم الإسلام والتعالي به إلى مستوى الألوهية من خلال حسابانه قادرا على فعل كلّ شيء وعلى التدخل في كل شيء، وهي نظرة لا تاريخية إلى الإسلام وإلى المجتمعات التي تعتنقه أكثريتها دينا، والتي تختلف في بناها التاريخية والاجتماعية والثقافية واللغوية الأنثروبولوجية على نحو لا تقبل فيه جمعا عشوائيا تحت عنوان الإسلام³، فحين يذهب بعض المستشرقين إلى القول باستحالة قيام علمانية في مجتمعات إسلامية لأن الإسلام في نظرهم لا يميز بين الدين والدولة، فإنّهم لا يتجاهلون تاريخ الإسلام وما نشأ من تجربة الدولة من تمايز بين السّلطة الزمنية والسّلطة الدينية أو التجربة التاريخية لتركيا الحديثة فقط، بل أيضا يردّدون صورة نمطية رانت على المخيال الغربي، وهي صورة المسلم المعادي للعلمانية⁴. ولا يخفي ما في طرح محمد أركون من جرأة وصراحة نادرتين يعزّ العثور على نظير لهما عند مجايليه ممّن اهتمّوا بالإنتاج الفكري للمستشرقين، ألا ترى أنّه مسكون بوعي

الاقتصادية المصرفية عليها اليوم؟ ومن قام بهذه الأعمال: هل هو الإسلام أم الغرب؟ فلماذا ننتهم جهة واحدة فقط ولا ننتهم الجهة الأخرى؟

أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ص 168.

1- أركون نفسه، ص 168.

2- عبد الاله بلقزيز، نقد الثقافة الغربية، ص ص 168-169.

3- أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ص 158.

4- أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ص 127.

نقدي حادّ للموروث مع نزعة تاريخية في التفكير تلتمس العذر الموضوعي للظاهرة المنقودة وتحكّم اعتبارات التاريخ والظروف لفهمها؟¹.

يعي أركون أهمية القطيعة التي أحدثها المجهود الفكري الاستشراقي في الوعي الغربي من تعبيراته الشعبية العامة السائدة، بيد أن هذا المجهود اصطدم بثلاثة عوائق إستيمولوجية وإيديولوجية نالت من موضوعيته وهي النزعة المركزية الغربية والتعميم الإيديولوجي وحضور الأغراض غير العلمية. في قسم لا يستهان به من أعمال المستشرقين.

تتجلى أولى آيات المركزية الذاتية في عدم معاملة الإسلام كدين بمثل ما تعامل به اليهودية والمسيحية من درس واهتمام، حيث تتسم النظرة إلى الإسلام بقدر غير قليل من التحقير والتبخيس حيث أنهم "لا يزالون يأنفون من معاملة الإسلام كبقية الأديان الأخرى وبخاصة المسيحية واليهودية. إنهم يأنفون من الرّبط بينه وبينهما (...). وفي معظم الأحيان لا يذكرونه أو لا يدمجونه داخل مجال تاريخ الأديان². لذلك لم يخف المفكّر الجزائري حسرته على ما اعتبره كيلا بمكيالين في أعمال المستشرقين تجاه الديانات الثلاث، حيث يبرز المنزع العلمي صريحا عند مباشرة الموروث اليهودي المسيحي، بينما يطغى المنزع المحافظ الوصفي على مباشرة الموروث الإسلامي. أمّا تبريرهم الاكتفاء بعرض معطيات التراث الإسلامي بلغات الاستشراق الكبرى (الألمانية، الأنجليزية، الفرنسية) بدعوى لزوم الحياد والموضوعية، فيخشى أن يكون خلفه وعي يستصغر شأن الإسلام كموضوع للمعرفة العلمية أسوة باليهودية والمسيحية³.

أما العائق المعرفي الثاني والذي لا يقل خطورة عن عائق المركزية الأوروبية فيتمثل في التعميم غير العلمي وغير التاريخي وتبرز أمارته عند التطرق إلى الظواهر الاجتماعية والثقافية الموروثة ذات الصلة بالإسلام، حيث لا يندر عند المستشرقين الخلط بين الإسلام دينا وعقيدة وبين ظواهر اجتماعية ذات خصوصية تاريخية لا تقبل إخراجها من سياقاتها في النصوص الرسمية، لأنها تحيل إلى تمثل للديني يلتبس بكل شواغل اليومي⁴. والقول عينه ينطبق على التعبيرات الكتابية غير الرسمية التي ظلّت مقصاة، مبغوسة الحظّ، لأنها لم تحظّ باعتراف الخطاب السني الرسمي. حيث نجحت المنظومة السنيّة في تشكيل وعي جمعي مفاده أنها

1- يقول أركون في هذا السياق: "أودّ أن أقول بكلّ صدق وتواضع لزملائي المستشرقين والمراقبين الغربيين أرجوكم أن تأخذوا بعين الاعتبار ضغط التاريخ الزاهن على الإسلام عندما تدرسون واقع المجتمعات الإسلامية. إنني لا أهدف إلى مخصصكم أو محاربتكم أو خوض معارك جدالية مفتعلة معكم ولكني ألاحظ أنكم تهملون ضغط الظروف وصعوبة الأحوال إهمالا تاما عندما تحاكمون الوضع في البلاد الإسلامية وكذلك يفعل كبار المسؤولين السياسيين الغربيين، عندما يتعاطون مع قضايا الإسلام فلا أحد يرحم ولا أحد يقدر الظروف (...)

وهكذا أصبح الإسلام مخيفا يهدّد الغرب ويتعدّى عليه. يا له من تناقض غريب وقلب للأمر (...). أصبحت الضّحية على يد وسائل الإعلام الغربية عبارة عن قوّة هائلة، فاتحة ومدمّرة، وأصبحت الحادثة التي أدخلت بشكل عدوانيو فحّ وتفكيكي إلى المجتمعات العربيّة، عبارة عن خشبة الإنقاذ الوحيدة لهؤلاء المسلمين الجهلة الذين يرفضون نعيمها، بالرغم من أنهم أحوج ما يكونون لها. هذا التّصوّر للأمر اختزالي جدّا وغير مقبول على الإطلاق " نفسه، ص 127.

2- بلقرين، نقد الثقافة الغربية، ص 172.

3- Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, p45

4- نبيل فازیو، نفسه، ص ص 36-37.

تمثل الإسلام الحق أو الرسمي المؤسسي، وهو ما يعني ضمناً إقصاء ما عداها من الخطابات، أي بالأساس الخطابان الشيعي والخارجي اللذين عجزا عن تكوين رأس مال رمزي يمكن أن يعوّل عليه لتقوية الشوكة وحشد المؤيدين. إذن، استأثرت العقيدة السنيّة بمركز الثقل، وكان عمودها الفقري القرآن باعتباره نصّاً مؤسساً ومنظومة الأحاديث التي عادة ما نظر إليها كمكمل للقرآن، لذلك اتّسمت هذه العقيدة بطابعها المكتوب الذي منه احتازت القدرة على استيعاب الثقافات غير المكتوبة وصهرها في خطابها الكتابي نسبة إلى مجتمعات الكتاب.

ولكن بدلاً من أن يعمل الخطاب الاستشراقي على بيان مظاهر الاستيعاب تلك في التعامل مع الأحاديث النبوية، فإنه انخرط في منهجية العلماء في النقد التاريخي قصد التثبيت من صحّة إسنادهما مع إضفاء صبغة فيلولوجية وتاريخانية بغاية فحص التشكل التاريخي

واللغوي للأحاديث فضلاً عن تبين المنطق الحاكم لعملية تبويبها وترتيبها ضمن المدونات الكبرى، وهو ما لا يساعد في نظر أركون على فهم الأسباب الحقيقية التي تقف وراء ظاهرة اكتساح العقل الكتابي لمجالات العقل الشفاهي، بل إنها تحصر فهم الإسلام في حيزه النصي الضيق.

ومن أظهر آيات التعميم الإيديولوجي وغير التاريخي، الحديث بلغة الجمع عن المجتمعات التي تدين شعوبها بالإسلام، وتجريد ظواهرها من طابعها التاريخي والاجتماعي الأنثروبوثقافي الخاص بها والباسها بدلاً من ذلك لبوسا دينياً¹. أضف إلى ذلك، فإن فهمها على هذا المقتضى يهدر تاريخيتها الخاصة كظواهر من جهة ويسقط ما بين المجتمعات الإسلامية من تفاوت في التطور والتراكم من جهة أخرى. ممّا يقلّص نصيب الطرح العلمي في دراسة تلك الظواهر، ويؤدي إلى اختزالية دينية أو سياسية لا تاريخية ولا واقعية.

أما ثالث العوائق الإيديولوجية وأفدحها أثراً على الاستشراق، فيتمثل في خضوعه لأغراض لا صلة لها بالبحث العلمي، حيث لاحظ أركون أن مستشرقين كباراً "يستخدمون هيبتهم العلمية لخدمة أغراض لا علاقة لها بالعلم"². ولئن تبدو هذه الملاحظة موجّهة بالدرجة الأولى إلى برنارد لويس وجيل كيبيل اللذين بالغوا في خدمة سياسات بلديهما تجاه العالم الإسلامي، إلا أنها تنشد فضح اللبوس الإيديولوجي للاستشراق الذي بات أداة سياسية تتسرّ بالبحث العلمي، مما يضفي قدراً من الواجهة على الاتهامات التي ما انفك الباحثون المسلمون يكيلونها للاستشراق على الرغم من القيمة العلمية التي لا تنكر لبعض الأعمال الاستشراقية³.

لا شك في أن النقد الأركوني للإسلاميات الكلاسيكية يؤكد الحاجة الماسّة إلى انفتاح الخطاب الاستشراقي على مكتسبات الطفرة المعرفية التي حققها حقل الإنسانيات منذ أواسط القرن العشرين والتيشملت مختلف المجالات كالتاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاجتماع الديني فضلاً عن

1- أركون، نفسه، ص. 126.

2- أركون، نفسه، ص 122.

3- بلقزيز، نقد الثقافة الغربية، ص 173.

تطوّر آليات تحليل الخطاب تطوّراً أخرجها من الجفاف المنهجي الموروث. فأزمة الاستشراق متأتية من عدم اندراجها في السياق المعرفي المعاصر الذي يحث على هجر المسلمات واليقينيات نظير الانطلاق من فرضيات مرنة تكسّر مبدأ النسبيّة. وهو ما من شأنه أن يخرج المنجز الفكري الاستشراقي من السياج الدوغمائي الذي أعاقه عن التطوّر جراء إحجام جمهرة من المستشرقين على تطوير مناهجهم.

3- خاتمة:

هكذا كانت قراءة محمد أركون للإسلاميات الكلاسيكية، وقد بدت نزاعة منزعا حدثيا صريحا متسلحة بنفس نقدي متين يؤثر خلخلة مسلّمات الاستشراق أملا في تدشين طور ثقافي جديد يكسّر النهل من المكتسبات المنهجية والمعرفية الحديثة ابتغاء تطوير النظرة إلى التاريخ الإسلامي وقراءته قراءة موضوعية منصفة تنأى به عن المنازع الايديولوجية الجامدة والأحكام الجاهزة والمواقف الانطباعية المتشنجة التي كانت في أغلبها متحاملة على هذا التراث. وهي رسالة إلى الباحثين العرب كي يقبلوا على مراجعة الإرث الاستشراقي مراجعة نقدية هادئة قصد ردّ الاعتبار إلى التاريخ الإسلامي على أسس معرفية بحتة.



المراجع:

- 1- أركون (محمد)، قضايا في نقد العقل الإسلامي، كيف نفهم الإسلام اليوم، تع: هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الطليعة، 2004.
- 2- الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، دار الساقى، 2001.
- 3- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تع: هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساقى، 2007.
- 4- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تع: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الطليعة، 2005.
- 5- الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، تع: هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993.
- 6- 2- بلقزير (عبد الاله): نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2017.
- 7- 3- فازيو (نبيل): الإسلاميات التطبيقية، هاجس التنوير، مدخل إلى مشروع محمد أركون، ط1، بيروت، منتدى المعارف، 2017.
- 8- 4- فجّاري (مختار): نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2005.
- 9- 5- فوكو (ميشال): حفریات المعرفة، تع: سالم يفوت، ط3، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2005.
- 10- الأجمية:
- 11--Arkoun (Mohamed) - **lecture du Coron**, Paris , Albin Michel 2016.
- 12- **-Pour une critique de la raison islamique**, Paris, Edition Maisonneuve et Larose, 1984.