دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلّد 42، ملحق 1، 2015

منزلة الحقيقة في نظرية المعرفة الدينية
"دراسة في مقاربة محمد أركون للعقل الإسلامي"

*ضرار بني ياسين**

ملخص

تندرج هذه الدراسة من جانب فلسفي في إطار البحث في مشكلة الحقيقة ومعاييرها وأنظمتها الدالة عليها، لا سيما في نظرية المعرفة الدينية. وأظهرت أن الحقيقة تبقى مشروطة بتاريخيتها، التي تعني تاريخية العقل المنتج لهذه الحقيقة. ولذا فإنها داخلة في عملية التحول والصيرورة التي تصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات على نحو لا يمكن لأي اعتقاد أو نسق فكري إدعاء تأصيلها أو امتلاكها بصورة مطلقة.

نهضت الدراسة بتحليل المنطلقات التي قدمها محمد أركون في مقاربته لمشكلة الحقيقة كما تبرز في النظام المعرفي الخاص بالفكر الإسلامي. وأبرزت الأساس الفكري النقدي والمنهجي الذي اعتمده أركون في نقد التصور الوثوقي لفكرة الحقيقة المطلقة كما تتجلى لدى هذا الفكر، ومسألة اقتداره على استخراج هذه الحقيقة من النص القرآني. إن أركون تغيّا دائماً أن يبين نسبية وتاريخية كل حقيقة، وهذا يصدق على كل الخطابات التي تتحدث عن هذه الحقيقة بما فيها الخطاب الديني الإسلامي.

الكلمات الدالة: الحقيقة، التاريخية، أركون، العقل الإسلامي، نظرية المعرفة الدينية.

استهلال. الحقيقة: الصيرورة والتحول

يُعُّد البحث في ماهيّة الحقيقة، ولا سيما في حقلها الفلسفي في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية إشكالية متعاضدة الأوجه من الناحية الإبستمولوجية وإذا تعّدى البحث في معاييرها إلى مجال المعرفة الدينية، فإن الأمر يفوق حكماً مجال الإنسانيات دقّة وصعوبة، سيما لجهة إحراز جواب الإمكان بالحقيقة الدينية.

والمعلوم أن التصوّر الخاص بالحقيقة قد تعّرض إلى تحولات وإزاحات لافتة عبر القرون الثلاثة الأخيرة، بعد أن بقي الفكر الفلسفي كما الفكر بعامة خاضعاً ولقرون طويلة لفكرة الحقيقة المطلقة، بوصفها تطابق الأشياء مع العقل. إلى أن ظهرت جهود فكرية عملت على تحرير فكرة الحقيقة من طابعها الدوغمائي (الوثوقي/ الجزمي)، بعد أن تعددت معاييرها، وتنوعت معانيها. وتجاوزت مطلق البداهة المزعومة التي تدّعي تحصيل الحقيقة المطلقة، انطلاقاً من كل فرضٍ مؤدَاه، أن معيارها يتعين بالضرورة "أن يرتكز على مطلق سابق على كل تجربة بل على كل فكر إنساني" (أولمو، 2005). أما المنهج العلمي الوضعي الذي يودّ دائما تجاوز المطلق، فيتعين عليه في أنموذجه في البحث عن الحقيقة أن يتخطى نقطة الارتكاز هاته. وهذا ما استقامت عليه، كذلك، مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة.

يصعب اليوم في نظرية المعرفة المعاصرة الدفاع عن فكرة الحقيقة في تصورها الكلاسيكي، من حيث أنها تعني "مطابقة الشيء للمعرفة" أو "مطابقة المعرفة للشيء" (هيدغر، 1986). ومع أن هذا التصّور أو المعيار يُحرز قدامة لافتة في تاريخ الفكر، كما هو الحال في النظريات أو المذاهب الفلسفية أو غير الفلسفية النسقية، إلا أن ثمة معايير أخرى للحقيقة دخلت حقول العلوم المختلفة، وجميعها تؤمَن على تعدديتها ونموها وتطورها ونسبيتها، لا بمعنى محدوديتها، وإنما بمعنى كونها حقائق جزئية، وتتجاوز بها المعايير المدرسانية الكلاسيكية، التي تعتقد أن الحقيقة شيء يمكن امتلاكه بصورة نهائية. إن ما يتبدى جلياً أن المسافة الأبستمولوجية– التاريخية المتعالقة طِرّاً مع الحقيقة تحول دون إيكال أمر الفكر الإنساني إلى نظرية واحدة، جامعة مانعة في الحقيقة. فبعض الاعتقادات تقدم علامات الحقيقة بفكرتي "البداهة والوضوح"، وبعضها الآخر يتمسك بمعيار "التطابق والاتساق والفائدة" أو"الانكشاف والحرية". وأخيراً ثمة من يصنفها إلى "حقيقة نسبية/ حقيقة مطلقة"، وهكذا (سبيلا، 2005).

* قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة الأردنية. تاريخ استلام البحث 2014/9/23، وتاريخ قبوله 2015/2/4.

© 2015 عمادة البحث العلمي/ الجامعة الأردنية. جميع الحقوق محفوظة.

تُضفي هذه المعايير طابعاً علائقياً ونسبياً على الحقيقة، بحسبانها داخلة في الصيرورة والتحول، إنشاءً وتكويناً ومعياراً، على مقتضى الشروط التاريخية وأغراض الفاعلين الاجتماعيين (البشر). واعتماداً على نسبية المعنى الذي يدل عليها، فإن الحقيقة تظل مشروطة بتاريخيتها، بمعنى أنها "لا يمكنها أن تبقى أسيرة الحكم والبرهان"(الكسم، 1991)، فضلا عن مقتضى قواعد المنطق الأرسطي، الذي يتم تجاوزه اليوم، إذ لم يعد يملك – وحده – الصلاحية الكاملة لانتاج الحقيقة، واستخراجها والتصديق عليها، فقد تجاوزت إسار الحكم المنطقي الأرسطي، الذي قد لا يتفق مع وضعية تعددية أنظمة انتاج المعرفة الحديثة (عبود، 1999).

من المفهوم أن الفاعلين الاجتماعيين، يسعون إلى أنتاج معارفهم في الوقت الذي يكونون فيه خاضعين لسلطة وتقاليد النظام المعرفي الذي يهيمن عليهم ويحتويهم، في مناسبات وأحوال تاريخية معينة، تتجلى لهم فيها الحقيقة التي يرغبونها ويعتقدونها. ولذا فإن الظواهريات التاريخية لها، والتي تبرز بواسطة البشر أو النصوص، يمكن حُسبانها جزءاً من المسار الخاص بسيرتها الذاتية. وهذا ما أكّده الخطاب الفلسفي المعاصر، الذي يقطع بانتفاء وجود منهج نهائي أو معيار مخصوص من شأنه أن يحدد طبيعة الحقيقة بصورة مطلقة، سواء تعلّق الأمر بالمنطق الأرسطي، أم بالمنهج الرياضي، أم الحدسي، وحتى المنهج الوضعي التجريبي (ولد أباه، 2004).

تمخضت الفتوحات الحداثية عن كثير من الاقتراحات الفلسفية الأشد جرأة وجسارة وبخاصة عند ذيوع فلسفات ما بعد الحداثة، ورهصت بحالة غير مسبوقة بالطابع التاريخي الواسم لفكرة الحقيقة بوسمه الخاص. وأكثر من ذلك ما قدمته فلسفات تفكيك المعنى، وجماعات حركة النقد الفلسفي من نقد للنظريات العقلانية المتمركزة حول اللوغوس أكثر منها على الميثوس(أركون، 2001). وهكذا فقد استكمل مسار هذه الحركة مع تقدم العقل الفلسفي في القرن العشرين، ممثلاً بفلاسفة البنيوية والتفكيك والتأويل الذين وجهوا نقدهم العنيف صوب بقايا هياكل الأفكار وسدنة تقاليد الأنساق الفلسفية التي انخرطت في بناء منظومات مغلقة مُوصِلة للحقيقة (أركون، 1996).

كان من نتائج هذه الثورة المعرفية النقدية، أنها ساعدت على استدمار سياج المعنى المكتمل في الأشياء والنصوص والخطابات وأظهرت تهافت كل فكرة تأصيلية تخصّ الحقيقة، وتهدف إلى انتزاع عاملها التاريخي، وتقوم على افتراض تعالي هذه الحقيقة إلى ما فوق ترانسندنتالية العقل نفسه. ولم تعد الحقيقة "تحتاج في ضماناتها أو مشروعياتها إلى مقومات التطابق الأرسطي، والعلمية الكانطية، والتحقيق الهيجلي، والانعكاس الماركسي، بل صارت بعينها عملية فهم وتأويل للأحداث والأشياء والأفعال" (عبود، 1999).

كانت الدراسات اللسانية الحديثة بدورها قد ألمحت بصورة غير مسبوقة ربما إلى فكرة الحقيقة، وقدمت اقتراحاً جديداً في طرائق الاستكشاف الدلالي والمفهومي للمعقول أو المكتوب. على أساس تجاوز الصيغة التقليدية للمعرفة، التي تُبقي على النظرة السكونية للعلاقة بين الإسم والشيء، على مقتضى نظرية المطابقة. وصارت المعرفة في الدرس اللغوي الجديد، تدور حول العلامة والأثر وعلاقتهما المكوّنة من دالٍ ومدلول ودلالة. وكانت بحوث (ferdinand saussure) في هذا المضمار قد أرشدت نحو تحديد موضوع علم اللغة، عندما مايزت بين اللغة والكلام، وعدّت اللغة نسقاً منظماً من العلامات (التليلي، 2002).

أبعد هذا التقليد المعرفي الجديد الأثر الكلاسيكي العتّيق عن مفهوم الحقيقة وفكرة المعنى المصاحب لها، إذ لم تعودا حصيلة جهود المعرفة المسلّطة على الأشياء ذاتها، كما الأشياء الموضوعية التي توجد قبالة الحس والعقل، فقد فهمت الحقيقة بأنها اصبحت محدودة داخل منطوق الخطاب، بحسبان أن المعاني تتشكل وتتوالد داخل هذا الخطاب الذي يشكل لحمة من التقاليد والاعتقادات والأفكار والتصورات الذهنية، ولم "تعد الحقيقة ثابتة، بل صارت مُتموجة، مُحتملة، وقابلة للتغيير" (عبود، 1999). لأنها أصبحت مشروطة بكل خطاب داخل في تاريخيته الخاصة به. فبحسب بول ريكور (1913-2005 Pul Riceur)، فإننا قد تحررنا من وهم امتلاكها بصورة نهائية، ولا يمكن لأي عقل فلسفي أن يعدها قراراً يقوم على علم راسخ يمتاز بالموضوعية، لأنها استحالت إلى عملية من التأويلات وصراع التأويلات (ريكور، 2005).

ولذا فإنه ليس لأي عقل – سيما العقل الفلسفي الحديث– أن يتورط في إدعاء تأويل نهائي لأي خطاب دخل في التاريخية، لأنه سيكتشف للتو تاريخية كل تأصيل لفكرة الحقيقة، سواء تعلق الأمر بمنظومات معرفية أم اعتقادية راهنة أو سابقة موروثة (أركون، 1996).

ومن جهتيهما فوكو (Foucault 1926-1984)، ودريدا (derrida) وسواهما من فلاسفة ما بعد الحداثة، فإنهم سعوا إلى فهم الحقيقة من داخل التاريخ وأبستمية الفكر (نظام الفكر)، وعلاقتهما بنظام الخطاب. فأكد فوكو في هذا الخصوص على وضع جميع الخطابات على قدم المساواة، حتى تلك التي تندرج في الحقول العلمية الوضعية (فوكو، 2005). إذ أن منهجيته تتعامل مع النص كشيء قائم بذاته،

تسعى إلى تحرير الخطاب من الاعتبارات الذاتية، فوكو يتطلع إلى الكشف عن القواعد الصورية لتشكل الخطاب في حقبة تاريخية وثقافية معينة (التليلي، 2002)، وهكذا فإن ذاتية الحقيقة تحددها الشروط التاريخية الممثلة للقوى الاجتماعية والسياسية والثقافية.

من الواضح أن هذه الفروض الفلسفية، قد أشرعت المجال لطرائق منهجية متداخلة ومعقدة، وما ميز هذه المناهج هو أنها انطلقت من وضعية الوعي التاريخي بفكرة الحقيقة، ومن موقف رفض النزعة التاريخانية في تفسير هذه الحقيقة، سيما وأن الإبستمولوجيا المعاصرة لم تعد تسمح بالتأصيل الكلياني للحقيقة، لأن فكرتها أصبحت تعتمد على فروض فلسفية وفكرية مختلفة، مثلما أنها تعتمد على عدة منهجيات، لا تكاد تتفق على معيار واحد لبناء الحقيقة، بقدر اعترافها بتاريخية صيرورتها وتحولاتها في الزمان والمكان.

منزلة الحقيقة في الفكر الإسلامي بنظر محمد أركون:

في مضمار البحث في مسألة الحقيقة في نظرية المعرفة الدينية من منظور الفكر الإسلامي، نجد أن أولى محاولات بلورة معايير وأنساق للحقيقة في الإسلام، وجدت طريقها منذ العهد الأول للإسلام، عندما تصدّى مفكروه لهذه المسألة ودفعوا باتجاهها. وكان الفلاسفة المسلمون ذهبوا في إطار مساعيهم التوفيق بين الدين والفلسفة إلى حصر الحقيقة في البرهان العقلي، بينما جعلها المتصوفة في الإشراق والعرفان الغنوصي والمعرفة الذوقية واللدنية، أما علماء الكلام من جهتهم فقد صيّروا أمر تحصيلها في آليات الحجاج العقلي والجدل والبيان من خلال الأحكام المستمدة من القياسات المستخرجة من ظاهر النص الديني، وما ظهر واضحا أن هؤلاء جميعا مع أنهم يصدرون من مرجعية الوحي لكنهم يختلفون في التعبير عن هذه الحقيقة الدينية، وجاء مسعاهم لتقديم نظرياتهم حولها في نواة الإطار المعرفي الذي كان يحتويهم في مناسبات وأحوال تاريخية معينة.

والواقع أن انشغال هؤلاء بفكرة الحقيقة كان لقيمتها الوجودية والدينية، فبها، ومن خلالها تتم معرفة الخالق والمخلوقات، وأيضاً لقيمتها الأخلاقية والعملية التي يقوم عليها البناء الاجتماعي، وأخيراً لقيمتها المعرفية الضرورية لتقدم المعرفة والعلوم والآدب. وهكذا يتضح أن الغاية المرجوة من البحث في الحقيقة لدى علماء الإسلام هي خدمة البدهيات الدينية، بما هي بدهيات تخص متيافيزيقا الإنسان وفيزيقاه، والأنطولوجيا المعرفية والأخلاقية والعملية لتشخصات وجوده في هذا العالم، واجتهاده في تحصيل السعادة أجلاً وعاجلاً.

تندرج بحوث محمد أركون في مشكلة الحقيقة في الفكر الإسلامي في إطار التأويلية الحديثة التي تعتمد على المناهج المستمدة من حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة، فقد أنفق جهداً لافتاً في تحليل كل من الفكر الإسلامي والعقل الإسلامي، وهو بصدد البحث في نظرية المعرفة الدينية، واستيعاء الكيفية التي تصدر فيها الحقيقة من منظور مشكلة المعرفة العلمية، وعلاقة ذلك بكل من الدين والتراث الديني.

إن الوعي الذي يحرّك أركون في هذا الخصوص، يبرُز أن جزءا مهماً من مجالات الحقيقة البشرية، يقبع في جذور العقائد الإيمانية التي تلعب دوراً كبيراً في تشكيل كل ذات بشرية. ولذا فإن الجهد المعرفي لديه يتطلع إلى اقتراح مقاربته الخاصة بإدراج المنهجية الحديثة التي تقوم على أشكلة الأنظمة الفكرية والخطابات والنصوص الدينية وغير الدينية، في جهود فهم كيفية انتاج المعنى وآثار المعنى في هذه الأنظمة والخطابات الخاصة بالفكر الإسلامي عموماً.

يُجادل أركون أن الحقيقة في الإسلام – وبعكس الاعتقاد السائد– لم تتجسد كلياً، أو كما يجب في التاريخ إلا لفترة وجيزة، على الرغم من أن جميع الفرق والمذاهب الإسلامية تتنافس وتصطرع في سبيل امتلاك هذه الحقيقة الخاصة بجوهر الدين أو الإسلام. وما ادّعاء القول بحقيقة "إسلامية متعالية وجوهرية مستمرة على مدار التاريخ وحتى اليوم، إلا وهماً لا علاقة له بالحقيقة والواقع" (أركون، 2009)، ولهذا فقد وجد نفسه بإزاء مشكلة الحقيقة في نظرية المعرفة الدينية الخاصة بالإسلام وتراثه متشككاً معرفياً، في ما يزعمه أصحاب الخطاب الديني، بخصوص امتلاكهم الحقيقة والمعنى المكتملين في الدين والنص المقدس. وكان عزمه الإبستمولوجي قد اقتضاه دراسة العقل الإسلامي المنتج للتراث التفسيري أو التأويلي الخاص باندراج الحقيقة في عالم الإسلام، طوال تاريخه العقدي والأصولي، وما تضمنه من أنظمة فكرية تشكلت عبر تاريخ الظاهرة الإسلامية كلّها، ونشطت في عملية استيعاء النّص المقدّس (القرآن)، وأحياناً امتلاكه أيدولوجياً باسم الدين الصحيح.

انخرط أركون في مختلف الحقول المعرفية والمنهجيات الحديثة، وهو، بصدد استشكال مسألة الحقيقة في نظرية المعرفة الدينية في الإسلام، وأكّد أن هذه المسألة رافقته في كل بحوثه الفكرية واقتراحاته التجديدية التي قدمها في إسلامياته، وجلّها "نضالات من أجل الحقيقة" (أركون، 1996). وخلص إلى أن العقل الإسلامي بقي محكوماً بنظام معرفي واحد، منذ لحظة تأسيسة معرفياً على الحدث القرآني، عندما استمرهذا النظام شغالاً بفاعلية نشطة طول تاريخ الظاهرة الإسلامية.

(التفسير، الكتابة، الثقافة، التدين، التاريخ، السلطة، الفرق، العقائد) (أركون، 1996).

مؤدى القول أن أركون قرر أن الأواليات المعرفية للعقل الإسلامي من شأنها أن "تخلط بين الأسطوري والتاريخي، وتقوم بعملية تكريس دوغمائية [وثوقية] للقيم الأخلاقية والدينية، ثم التركيز على تمامية المعنى المُرسل من قبل الله ووحدانيته (معنوياً)... هذا المعنى الموضّح والمحفوظ والمنقول عن طريق الفقهاء، بالإضافة إلى عقل أبدي فوق تاريخي، لأنه مغروس في كلام الله، ومُجهز بأساس أنتولوجي يتجاوز كل تاريخية" (أركون، 1990).

مثل هذا الفهم الخاص بنظام الفكر الإسلامي يؤسس القول بأن أواليات هذا النظام، قادرة بحكم هيمنتها على مجال المعيش اليومي للمجتمعات الإسلامية، على توجية صيرورة نمط إنتاج الأفكار الدينية، وأكثر من هذا قدرتها على حجب أو تأخير اكتشاف وفهم الأنموذج الإسلامي، طالما بقي الفكر يدور في إطار هذا النظام، كما وحجب جميع المواقع التاريخية المحسوسة لدى المجتمعات الإسلامية، بسبب أن العقل المسؤول عن انتاج هذه الأوليات هو نفسه عبر التاريخ الطويل للإسلام، وديدنه أن يحجب تاريخية المعنى والحقيقة والأفكار.

اقتضته هذه الدائرة المغلقة للحقيقة إلى أن يخطو خطوات منهجية، تضطلع بمهمة التفكيك والزحزحة والتجاوز، في حقول كل من النص الديني والعقل الإسلامي، والتراث بشكل عام، فاتخذ من حقل الحداثة العقلية مبتدأ هذه المهمة، لأنها – بنظره– أرست قواعد منهجيات جديدة تسمح بتوسيع أفاق المعرفة، كما أنه قد سبق لها وأن فصلت بين نظامين للفكر: نظام القرون الوسطى، ونظام الحداثة، الذي قدّم نظرة عقلية جديدة تخص الحقيقة ومعاييرها (أركون، 1977). وهكذا يتضح أن أركون يدفع نحو التمييز بين موقفين مائزين للعقل تجاه المعرفة والحقيقة هما: موقف العقل الديني (التفسيري/ الشرعوي)، وموقف العقل النقدي، لكنه لا يهدف بالضبط إلى اثبات تفوق أحدهما على الآخر، بقدر ما يروم إظهار الفروق بينهما، فيما يخص الوظيفة التي يضطلع بها كل منهما، وطريقة عمله، إذ أن مثل هذه المقابلة تعّد لحظة أساسية من لحظات المعرفة (أركون، 1996).

وما يجدر قوله هنا، أن العقل الديني ينشط داخل إطار المعرفة الجاهزة، ويقوم باستخراج المعرفة الصحيحة اعتماداً على النصوص الدينية، ولذا فإنه يبقى عقلاً تابعاً لا مستقلاً، فليس بمقدوره أن يقدم مشكلة مشروعية المرور أو الانتقال من مرحلة الوحي (النص المقّدس) إلى مرحلة المعارف المنجزة طبقاً للمنهجيات الأصولية، وبالذات المنهجية الفقهية، في استنباط الأحكام الشرعية من النصوص من خلال التفسير والتأويل، فما يميز هذا العقل الديني، سعيه المستمر نحو تقديم تفسيرات متماسكة للمعتقد الذي يخّصة، ثم إعادة إنتاجها بصفة دورية، ولذا فإنه يبقى هو نفسه في جميع الحالات، من حيث أنه يشتغل بواسطة الآليات الداخلية نفسها، ويستعيد صيرورات حقائقه الخاصة بالمعتقد (أركون، 1989).

ما يتبين بوضوح، هو، أن أركون، يهدف من وراء هذا التفريق إلى بلورة مشروعية جديدة في نظرية المعرفة، وإدراج نوع محدد من العقل، وحده، يمكنه التصّدي إلى مسؤولية المعرفة، هو، العقل الفلسفي، إذ هو في الأساس عقل نقدي مُتدرج يقبل بالعودة على خطاه إبستمولوجياً، وهذا هو الفرق الجوهري بين العقل الفلسفي والموقف الديني (أركون، 2009).

الإسلام: الحقيقة والتاريخ:

تمثل القراءة التاريخية للتراث الإسلامي الكلّي مرتكزاً مخصوصاً للمشروع النقدي وأساساً له عند أركون، وبنظره، فإن أرشد طريق للكشف عن الحقيقة في الإسلام، نجده، في فكرة التاريخية، لأن جميع مكوناته قد أنتجت من قبل عقول علماء الإسلام في ظروف وأطر معرفية تاريخية معيّنة، مثلما أن العقل الإسلامي الجماعاتي كان منخرطاً أيضاً في تاريخيته الخاصة. وهكذا، فالتاريخية التي يقترحها أركون منهجاً لقراءة الإسلام والفكر الإسلامي، بمقدورها المساهمة في بناء فكرة الحقيقة الدينية وغير الدينية في التراث الاسلامي، بمنظورها النسبي، بحسبان أن الحقيقة المطلقة تتعارض مع فكرة التاريخية، التي تشكك في صلابة البداهات والمسلمات من الناحية الإبستمولوجية، التي تؤذن باسم الحقيقة (مستقيم، 2013).

ووفقاً للفهم السابق الذي يقتضي إدراج الحقيقة في التاريخية، فإن أركون وجد من المناسب إبراز التاريخية في الإسلام، ومحاولة تجلية الحجج المتعارضة، التي ظهرت في ظروف المجابهة الفكرية، ما بين مُسلمات الإسلام الميتافيزيقية والمعطيات الوضعية للتاريخ (أركون، 1977).

وعندما يعّرف أركون التاريخية بأنها "الاعتقاد الذي يؤكد بأن كل حقيقة تتطور مع التاريخ وأن كل الأحداث تدرس من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية. (أركون، 1987) فإنه يدفع بها صوب إشكالية بنية أو بناء الحقيقة المطلقة، هذا من جهة، كما واستشكالها مع الشروط أو الظروف السياسية والثقافية لإنتاجها وبلورتها في فكر وسلوك كل شخص، من جهة ثانية. ما يعني أن كل مجتمع يصوغ الوجه المتغير بالضرورة للحقيقة (أركون، 1990).

بيد أن كلامه عن التاريخية وعلاقتها مع الحقيقة –يشمل كما يبدو– جميع أنواع الحقائق التاريخية، بما فيها الحقيقة المستنبطة بوساطة المعارف الدينية، بما هي صيرورة تمثل وتشكل لدى الفاعلين الاجتماعيين، ولذا فإن هذه المعارف المعدودة حقائق، يجب إعادة تأويلها وتقييمها وبنائها، كما والتماس الممكن التاريخي والإبستمولوجي لدخولها عالمها المعاصر (أركون، 2009).

مؤدى القول حول الإحالات التأويلية هاته التي يُقارب من خلالها أركون مسألة التاريخية وعلاقتها بالحقيقة، هو أنها بخصوص دراسة الإسلام وتراثه، تتضمن عدة خيارات منهجية، تقبل تعدد التأويلات. وهنا، يلزم أن تأتي عملية استكشاف الأنموذج الإسلامي في إطار المنظور السابق، لكونه يتجسد في المواقع التاريخية المحسوسة، ويخص هذا بالذات منهجية القراءة التي تسعى إلى مجاوزة الخطابات التقليدية التي تناولت الحقيقة، مثلما أنها تسعى إلى كشف شروط انبثاق فكرتها، وانتشارها، أو حجبها وتنكيرها (أركون، 1996).

لقد بحث أركون عن طريق منهجي يرشده إلى الواقع التاريخي الذي عاشه المعاصرون للحدث القرآني، بكل تعقده وشدته الوجودية الأولى، واقتضاه ذلك إعادة الفحص النقدي التفكيكي للفترة التأسيسيه أو التكوينية من تاريخ الذاكرة الجماعية الإسلامية، بمعنى وضع التاريخية في صميم تجارب المجتمعات الإسلامية، وتتبع مصير الدين الذي يعدَ مكوناً من مكونات التاريخية (أركون، 1977).

إن التاريخية تعني أن الإسلام يتخلل جميع مناحي الحياة، ويشكل مظاهر حياة الفرد والمجتمع والدولة، مثلما أن القرآن يرجع الأمور جميعها في مبتدأها وآخرها إلى الله تعالى، من هنا يكون الحضور الغيبي – أو المتعالي في عالم الشهادة، حضورا دائما(أركون، 1987).

إن ما تغيَاه أركون في هذا الخصوص هو أن البحث في علاقة التاريخية بالحقيقة في الإسلام، يستدعي على المستوى الفلسفي تطبيق المنهجيات المعرفية الحديثة على الفكر الإسلامي، بغرض فحص هذه الحقيقة فيه وترميمها، الأمر الذي يتطلب، بدوره، الرجوع إلى القراءة الجذرية للقران، للوقوف على مستويات المعنى فيه، واستيضاح مسألة تعددية هذا المعنى ومستوياته، كما والدخول في تمحيصات تفكيكية نقدية للفترة التأسيسية من تاريخ الإسلام، أو ما يسميه أركون بالظاهرة الجماعية الإسلامية (أركون، 1977)، التي تمثل حالة تحقق الإمكان التاريخي لانبثاق الظاهرة الإسلامية من الظاهرة القرآنية.

إن الموقف يقتضي في مثل هذا الإجراء المنهجي، اعتماد خيارات كثيرة في القراءة، واقتراح تداولية مناسبة لفهم المعنى من النصوص، لمعرفة الوسط الأبستمائي (المعرفي)، الذي تولدت فيه مختلف العقول الدينية في الإسلام، وفهم الكيفية التي تعمل فيها لإنتاج الحقيقة (أركون، 1996) من حالة آثار المعنى المستخرج بالجهود التفسيرية المشتغلة على النص الديني الحاوي للمعنى كله. وعندئذ تصير مهمة هذا السلوك المنهجي، إعادة تشكيل معنى كلام الله ضمن الآفاق التي تفرضها العلوم المعاصرة، قبل كل مصادرة قبلية أولاهوتية (أركون، 1987).

لا يبدي أركون أي تشكيك حول فكرة أن الإيمان شكل دائما مجالاً مهماً من مجالات الحقيقة البشرية، التي لم تخضع، بعد، للدراسة التاريخيةوالفيللوجية (فقه اللغة) النقدية، فضلاًعن علم النفس التاريخي (أركون، 1996)، ولابدَ عند النظر الى فهم مسأله الحقيقة عند حدود مقاربتها الحداثية من القيام بزحزحة الموضوعات التقليدية كالإيمان والنص المقدس والمعرفة الدينية صوب إشكاليات جديده، لا سيما زحزحة خطابات العقائد الوثوقية المستخرجة من لدن التنظيرات الدينية ومجمل الأعمال التفسيرية. ويتحرز أركون معرفياً إلى بيان أن هذه الزحزحة لا توجب على الباحث تبني خطاب " الحداثة الوضعوية"، بما هي نزعة تدعو إلى الخروج من الدين بصورة نهائية بدعوى خلوه من المعنى، فغاية أركون هي " زحزحة المعتقد دون تجاوزه " (أركون، 1996).

من الواضح، هنا، أن هذه المنهجية التي يقترحها أركون، لا تذهب إلى ما هو أبعد من تفكيك الخطاب الديني، بوصفه ممارسات خاضعة لقواعد مخصوصة، من شأنها أن تديم وضعية تكرار انتاج المعرفة والمعنى على شاكلة هذه القواعد، ومن ثم فهو لا يعني بالتفكيك فحص صلاحية العقائد، من عدم صلاحيتها، لأن الأركيولوجيا (حفريات المعرفة) تقدم وظيفة وصفية، واصفة لأشكال ظهور الخطاب، والكيفية التي يمارس بها في أحوال تاريخية مختلفة.

يظهر مناط الارتكاز المنهجي عند أركون، في وضعية تسليط البحث على استخراج نظام الفكر الاسلامي الكلاسيكي المؤسس لما بعده من تشكلات خاصة بالإسلام، في عملية تاريخية تبين الكيفية التي سطَرت فيها مسألة الحقيقة في العقل الإسلامي، ومن ثم تشغيلها أو تنشيطها في المعيش الجماعاتي الإسلامي، فضلاً عن دورها في تعبئة المخيال الديني، بفضل جهود العقول المذهبية والفرقية الأصولية في الإسلام. وعلى سبيل المثال، فإن الشاهد التاريخي الخاص بتجليات العقول الإسلامية، يبين أن القدماء من المسلمين وعلماء المذاهب، واجهوا صعوبات كبيرة عند محاولتهم تأصيل طرائق وأحكام

الحق المبين حول الإجماع والقياس (أركون، 1996).

فقد ظهر أن مجموع الأحكام أو النظريات المستخرجة من النصوص من قبل هؤلاء، لا يمكن النظر اليها بوصفها ممثلة للحقيقة أو العلم اليقيني. وبالتالي فليس بمقدور أصحاب المذاهب في الإسلام أن يدَعوا تمثيل الحق المطلق الوحيد (السيد، 2009).

ولكن ما يبدو ظاهرا أن الفكر الإسلامي يرابط عند حدود الفهم المسبق لفكرة الحق المستخرج من النص الديني. حيث يبدأ فهم النص الديني دائما برهان حول معنى النص، وما يجعله رهاناً وافتراضاً هو ارتباطه بمسلمات القارىء الفكرية وتقاليده وتاريخه، وطبيعة نظرته الخاصة للأشياء التي يميزها التناهي والقابلية للخطأ. ولذا يتسم الفهم المسبق بطابع كلي لأجزاء النص ولتركيبته اللغوية ولمحتواه اللاهوتي (لزهر، 2011).

وبحسب أركون فإن أي محاولة استعادة جادة وصحيحة للتراث الإسلامي، تتطلب إعادة بناء الظاهرة الإسلامية التي انبثقت من الحدث القرآني، في ضوء الدراسة النقدية. ويستدعي هذا امرين:

أولاً: تفكيك أنظمة المعتقد الديني في الإسلام، وكذا انظمة العقول المتنافسة داخل خطاب هذا المعتقد.

ثانياً: إجلاء الحقيقة العلمية، بعد زحزحة أنظمة الحقيقة الخاصة بالمعتقد، والكشف عن الآليات الخاصة بإنتاج المعنى في النص القرآني، والتي تظهر خلال الأعمال التفسيرية لهذا النص، وجميعها خاضعة لمجموعة الشروط التاريخية (أركون، 1993).

يتمثل العزم المعرفي لدى أركون في اللجوء إلى نقد وتفكيك الأحكام الدينية، التي سعت إلى إيقاف تدفق المعنى في النص القرآني، وحصرت تأويله عند لحظة مكانية وزمانية مخصوصة، كما أنها عملت على إدماج المعنى والحقيقة في هذه اللحظة، الأمر الذي يتطلب زحزحة هذه الطمأنينة الكاذبة لفكرة المعنى المكتمل لهذه الأحكام.

إن ما يمثل حالة غفلان فكري لدى الدارسين للفكر الإسلامي قديمه وحديثه، هو بداهة الأسئلة التي تخص التفاعلات المتحولة بين " نمط تجلي الدين واستبطانه على مستوى لحظة الخطاب النبوي، وبين نمط وتجلي الدين اللذين فرضتهما لاحقاً استخدامات المسلمين للعقل – المخيال في السياقات العربية والإسلامية المختلفة " (أركون، 2009).

وليس بخافٍ على الباحث والمؤرخ أن هذه الاستخدامات تحركها المصالح الاجتماعية عند الفاعلين الاجتماعيين، المتخذين شكل جماعات إسلامية، باحثة عن التأويل الصحيح للإسلام، ما يعزز نزعة الاتجاهات الأيدولوجية داخل الإسلام، التي تهدد بالفعل القضاء على جوهر الإسلام الديني، كما أن أدلجة الإسلام، ستؤدي بدورها إلى استيعاء إسلام معطل من الناحية الوظيفية الروحية (بينز، 1992)، يتساوى مع كل الأيدولوجيات التي تفرض تاويلاً احتكارياً يطال كامل الحقيقه، وتدَعي الحق الحصري في تمثيلها لهذه الاتجاهات الفرقية الأيدولوجية.

يهيب أركون وهو بصدد دراسة الحقيقة وعلاقتها بالتاريخ، بضرورة إضاءة مسالتين وبحثهما بصورة جديدة:

_ يمثل الإسلام صيرورة لا تكتمل، ولذا فإنه يبقى في حاجة إلى إعادة التعريف والاجتهاد، لا سيما داخل كل سياق اجتماعي وثقافي وعند كل مرحلة تاريخية، ولكن أساسه الثابت يبقى ممثلاً في (المصحف ونصوص الحديث والفرائض) (مسرحي، 2006).

_ وجوب دراسة كل مذهب أو معتقد داخل الإسلام، حاول بناء نظام مغلق للحقيقة، ثم دراسة مجموع وظائفه، فضلاً عن الروابط التي تربطه بالمصالح والمطامح الأيدولوجية المسؤولة عن انبثاقه وتبلوره، وهذا معناه أن الدارس لكل من الإسلام والفكر الإسلامي عليه أن يعيد التفكير من جديد بمسألة الجانب الفكري الروحي من الواقع المادي، وتمحيص أو الاهتداء إلى أساس الغلبة في تاريخ الإسلام (أركون، 1996).

تبرز مشكلة التفسيرات اللاهوتية التي يقدمها العقل الإسلامي، ويرى نفسه من خلالها المعبَر بشكل مطابق عن التعاليم المحفوظة في النصوص، من زاوية أنها تقدم كما لو أنها بنية فوقية، متمركزة خارج التاريخ، فيما هو يشرطها تماماً، مثلما أن هذه البنى المدشنة من لدن هذا العقل لا تتطابق بالضرورة مع تاريخ الدين الحق على مستوى تحديده القرآني، الذي يشمل في الواقع جميع الطبقات الاجتماعية المختلفة في الفضاء التاريخي للإسلام، ومستويات الثقافة السائدة، ويظل ملتحما بالحس العملي الذي يشرط تماسك الفئات الاجتماعية (أركون، 2009).

لقد تبين إلى الآن أن أركون تمسك بفكرة التاريخية، ليدلل على كيفية اشتغال العقل الإسلامي في تعامله مع النص القرآني، لجهة اعتقاده بامتلاك الحقيقة الأزلية في النصوص المقدسة، مثلما أنه أراد التعرف إلى تجارب المجتمعات الإسلامية، ومن ثم تتبع مصدر الدين بوصفه أحد مكونات هذه التاريخية (أركون، 2009)، فإذا كانت الحقيقة تخص الكائن الإنساني المنخرط في أوضاع محسوسة، فإنها عندئذ، تبدو موجهة لكي يتم نشرها ضمن وسط اجتماعي تاريخي يتنافس فيه أناس كثيرون في دائرة المصلحة من أجل اقتناص السلطة

والسيطرة عليها (أركون، 1996).

لا ريب أن محاولة أركون تذهب في التقدم نحو خطوة معرفية من شأنها أن تفتح إمكانية مغايرة لما هو سائد في فهم طبيعة المعنى في الدين، وفي أواليات إنتاج هذا المعنى، كما تظهر في الخطاب الديني الإسلامي عموماً ومن ثم، أيضاً، معرفة مشروعية ونوع الحقيقة التي يقدمها كل من النص الديني والخطاب التفسيري المشتغل على هذا النص (العقل الإسلامي)، بغرض التحقق من صلابة المسافة الفاصلة بين المعنى الأصلاني الثاوي في النص، والمعنى المنتج بواسطة التفسير، على أساس أن هذا المعنى لا يتجاوز التاريخ، ولايحيد عن مصالح الفاعلين الإجتماعيين في عالم الإسلام.

إن المتعالي – كما هو الحال في النص القرآني – يتجلى ويتعين أنطولوجيا في السلوك والشعائر والعبادات والأعمال، مثلما أن المقدس لا يبرز الا بالعبور الدنيوي المحيَن في الزمان والمكان. فالوحي بما هو كلام الله، تنزَل في قلب الأحداث والأفعال والمواقف في الزمان والمكان، أي في التاريخ. وبالنسبة لأركون فإن التاريخية بمتعلق فهمه للقرآن، تدل بأن القرآن الكريم قد نزل لتحقيق تجربة روحية بين النبي الكريم والله تعالى، فهذا هو الأساس، ولامناص من التعامل معه وفق هذا التصور، أي قراءته ومقاربته، للدخول في حالة ذهنية للاتصال بالمطلق، وما يكون بعد ذلك من الأفعال والأعمال والإجتهادات والتفسيرات في مسار الظاهره الإسلاميه، فإنما يرتبط بالتاريخ (الحسن، 2012).

يظهر أهم استحقاق معرفي على عبء الباحث في تاريخ الفكر الإسلامي، عند طلبه فهم المسافة المعرفية الخاصة بالمعنى بين لحظة القرآن (بوصفه خطاباً متلوا شفاهياً)، ولحظة مفسريه من العلماء وغير العلماء من المسلمين، بغرض موضعة "كل تفسير وكل مبادرة تأويلية في مكانها الثقافي اللائق بها، وفي مكانها الإبستمولوجي النقدي. وبالطبع فإن كل هذه الأعمال التأويليه والتفسيرية قد أنتجت من قبل العقل البشري، وبالتالي ينبغي أن نركز أضواء منهجيتنا على هذا العقل لفهم آليته، بما هو عقل تعددي (أركون، 1990).

من الواضح أن إشارة أركون السابقة حول الأبستمية النقديه التي تشمل كل العقول، تعني أول ما تعني تطبيق منهجيته على العقل الإسلامي، ليصار إلى فهم طريقته في الإدماج بين الثابت والمتحول، وبين المطلق والتاريخي، والعمل على تكريس المعنى المؤسس والمنقول عن طريق الفقهاء (أركون، 1996).

العقل الإسلامي والحقيقه.

كما اتضح للتو فإن أركون أدرج في بحثه في العقل الإسلامي مشكلة الحقيقه، كما تتجلى في هذا العقل، فذهب إلى تحليل طبيعة المصادرات والمسلمات التي ينطلق منها، وتقضي بوجود إسلام واحد صحيح وأصيل يهتدي إليه بعض العلماء والعارفين حصراً، ما يعني أن الباحث في الفكر الإسلامي ينبغي أن يموضع نفسه في وضعية نقدية تعالج هذا الوضع الإشكالي، والوقوف على العلاقة التي تربط الإسلام بالدين الصحيح بحسب كل مذهب أو معتقد إسلامي، والإستيثاق من وجود طريق " علمي للتعرف على هذا الإسلام، حتى يجمع عليه العلماء.أم هل يجب (علينا) أن نعدل، عن النظرة التقليدية ونقَر بضرورة التعددية العقائدية لأن مصدر الإسلام هو القرآن، وأن نصوصه قد ألهمت ولاتزال تلهم، تأويلات متغيرة بتغير الزمان والمكان" (أركون، 1994).

يقتضي مثل هذا الإجراء المنهجي السابق الانفتاح على كل القراءات التفسيريه (المؤلفات والخطابات والاعتقادات) الخاصة بفكرة الدين الحق، التي عرفها الفكر الإسلامي، وهذا إجراء معرفي يهتم "بطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً، ضمن التوجهات التي أنتجها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة للمره الأولى في تاريخ الأديان، خارج نطاق أي نظرة تيولوجية" (أركون، 1987).

السؤال الإشكالي الذي يطرح، هو، كيف يقدم العقل الإسلامي إسلامه الخاص، من جهة ارتكازه على قدسية المعنى المرسل من قبل الله تعالى، ووحدانية هذا المعنى، كما والاعتقاد بأن مثل هذا المعنى يظل واضحاً وصحيحا طالما أنه منقول / مكرر عن طريق الفقهاء وعلماء الدين (أركون، 1996).

استناداً إلى المسلمات التي يطرحها العقل الإسلامي، فإنه لا وجود إلاَ لإسلام واحد صحيح، يتأطر في تفسير واحد صحيح للوحي، كما إنه وحده كذلك الواهب طريق الخلاص لجميع المسلمين. بيد أن ما هو أدعى للشعور بتعقيد المسألة، أن الإسلام التاريخي سبق له – وهو بالفعل لا يزال – أن احتوى على عقائد عديدة متنافسة على النص القرآني، ما انفكت تزعم امتلاكها مشروعية تمثيل الإسلام الصحيح، ومع أنها انطلقت جميعها من تيولوجيا (خطاب ديني) واحدة في مبتدأ عهدها، لكنها انتهت عقديا إلى كليانية نسقية خاصة بها (أركون، 1995).

يتضح – بحسب أركون – أن ما يتوجب عمله، هو، لزوم الشروع بالتفحص النقدي في مدى الصلاحية الإبستمولوجية لفكرة الحقيقة في الإسلام وفقا للمصادرات الخاصة بآليات إنتاج هذه الحقيقة في العقل الإسلامي قبل نشرها وإذاعتها للناس، وكذا ظروف تشكلاتها ووظائفها الثيوسوسيولوجية، وذلك بإزاء دراسة الظروف المحيطة بكل الاستخدامات التي تتعرض لها

هذه الحقيقة من قبل الفاعلين الاجتماعيين المتلقين لها من قبل العقل الإسلامي التفسيري، الذين يتنافسون على انتاج المعنى، وعلى كل الرهانات التاريخية وغير التاريخية المترتبة على هذا المعنى (أركون، 2009).علماً بأن هذا العقل، كان وهو بصدد ترسيم حقيقة الدين الصحيح، منخرطاً في قلب الصراعات الآيدولوجية في عالم الإسلام التاريخي، وهذا أمر يصعَب على الباحث المهمة إذ يتوجب عليه أن يحلل ويفكك طبيعة هذه الصراعات حول الحقيقة، على أساس أنه الشرط الضروري لتجديد التفكير بعمق في مسألة التاريخية في الإسلام (أركون، 2001).

يتخذ العقل الإسلامي عند تعامله مع النص القرآني أسلوباً في التفسير من شأنه أن يفصله عن سياقه التاريخي، لكي يدرج في كليته ضمن " ضرورات الزمن الأخروي " ما يسهل على جميع الممثلين للدين / الإسلام، رسميين وغير رسميين، احتكار معنى الإسلام الصحيح، وحرية استخدامه في سياق أيدولوجي ما فوق تاريخي. على أساس أن نداء الحقيقه باعتبارها تيولوجيا متعالية، هو شأن مخصوص لمن يعتقدون أنفسهم الممثلين لهذا الإسلام، علماً بأن هؤلاء يخلطون في الواقع بين كل الأعمال الدنيوية والسياسية وبين الصحة الدينية (أركون، 1996)، أي يسعون إلى دمج الغرض الديني أو الروحي مع أهداف السلطة أو الأهداف الإجتماعية والسياسية.

لقد أرشد النص القرآني بخطابه المفتوح على المعنى العقول الدينية المتنافسة على هذا النص، ولازم هذا الإرشاد عمليات تنظيرية من الجدل حول الحقيقة الدينية التي يجب أن تقدم إلى الأمة، ومن شأنها تعزيز هذا المسار التيولوجي. وتكررت هذه المسائل والعمليات على مدار قرون. ولكن القضية الرئيسة في هذا الجدل، كانت تطرح دائماً تساؤلا مفاده، هل من الضروري إرساء تفسير معين للدين داخل الأمة، مع ما يعني ذلك من تعطيل للمبادرات الاجتهادية المجددة المشتغلة على النص ؟. وهل سيوفر هذا التفسير الإرشاد اللازم للأمة أو إجماعها على قضاياها، كما على الحقيقة الدينية؟.

إن ما يشي بموقف التعمية من الناحية المعرفية، أن الخطاب التفسيري للدين متولد في التاريخ المعيش للمجتمعات الإسلامية، فيما هذا الخطاب يكتفي دائما بإعادة إنتاج دلالات أكثر استمرارية، وهي نفسها التي انبنت عليها الظاهرة الإسلامية، وسمحت لها دوائر التأويل، أن تنسب إلى هذه الظاهرة صفة الكلية، مع أنها من ناحية تاريخية تعددية ومجزأة (أبو زيد، 2000).

استيقن أركون وهو يناقش إشكالية الجدارة النسبية للمبادرات التفسيرية أو التأويلية التي يقدمها العقل الإسلامي بخصوص معايير الدين الصحيح، بأن القرآن يؤسس خطاباً دينيا مفتوحاً، دفع بكل المبادرات الفقهية وغير الفقهية (الأصولية) التي عرفها الإسلام، وقد مارست هذه العقول الأصولية عملها كبنية فوقية من أجل فهم معنى الإيمان. بيد أن التحليل الدقيق لتاريخ هذه البنى يظهر أنه غير متطابق قليلا أو كثيرا، مع تاريخ الدين الحق، على مستوى تحديده القرآني، لأن عملية فهم الدين والنص القرآني، كانت تشمل جميع الفئات الاجتماعية، وتعبر عن مستويات وأنماط الثقافة السائدة في المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام، فيما الدين المعقلن / العالم، بعد دخول الفكر الإغريقي إلى الساحة الثقافية الإسلامية، لم يشمل، كما يبدو، إلاَ النخب، (أركون، 2009) التي خضعت بدورها إلى مجموعة الشروط السوسيوتاريخية، التي وظفت فيها الصراعات العقدية، وغير العقدية، في خضم التنافس على المشروعيتين الدينية والسياسية (أركون، 1996).

بحث أركون أهمية تحليل المسافة التي يقف عليها أطراف المستويين السابقين بخصوص الدين وفهمه وممارسته. الطرف الأول: يمثله العلماء والفقهاء والأيدولوجيين، الذين يمارسون توظيفات معرفية وغير معرفية للدين، فيما الطرف الثاني يمثله الفئات الشعبية والناس العاديين الذين يعيشون الدين ويمارسونه، وينظرون إليه باعتباره موضوعا للأمل والوعد بالخلاص، وتجربة حية مع الله، مثلما أنه يمثل بالنسبة لهم توجهاً عمليا وأخلاقياً وروحانيا في حياتهم اليومية (أركون، 2010).

إن الإهابة المعرفية التي فكر فيها أركون استوجبته وضع فكرة التاريخية بعين الاعتبار عند دراسة الحقيقة الدينية في المجتمعات الإسلامية، كما وفهم هذه التاريخية في ضوء أنطولوجية تشكل الحقيقة ونموها وتشخصها في الوعي، ومن ثم تتبع مصير الدين وأحواله، من حيث تبيان الحدود المائزة بين المعرفة الدينية، بوصفها انتاجا خالصاً للعقل البشري وحصيلة اجتهاده في أحوال تاريخية مخصوصة، وبين الدين بما هو حقيقة إلهية جوهرية متعالية، إذ الأولى لاتعدو أن تكون خلاصة تفسير الإنسان للدين وفهمه، وتمثله لهذا الدين في معيشه اليومي، وهذا هو شأن كل التراث التفسيري الإسلامي الذي أنتج في سياق أطر معرفية تاريخية، وتجلَى في سلسلة من القوانين المنطقية والمنهجية والمعرفية (مركز الشيخ إبراهيم آل خليفة، 2002)

هكذا يتأكد إذن، أن المعنى الذي يتم إدراجه في إطار مسالة الحقيقة، ما هو إلاَ حصيلة اشتغال العقل الإسلامي التفسيري على النص القرآني، ويتكرر إنتاجه من البشر الذين يدخلون في سياقات ثقافية وتاريخية، داخلة في كل الصيرورات

الممكنة في الزمان والمكان، الأمر الذي خلق استيهاما لدى الفاعلين الاجتماعيين في مجتمعات الإسلام بأن تكرار هذا المعنى يعدَ دليلاً على الحقيقة.

من الواضح أن أركون لا يجحد القول بأن النص القرآني يحتوي على معنى جوهري ومقدس، ولكنه، انطلاقا من فكرة "تاريخيه الإيمان" (أركون، 2009)، يرى بأن أي فهم أو تعبير إنساني عن الحقيقة المتسامية في القرآن، ليس سوى فهم وتعبير تاريخي وذاتي، وبأن الأحكام البشرية ذاتية، لكن هذا لا يعني التخلي كلياً عن محاولة التوصل إلى معرفة موضوعية (هوبنك، 2002).

ما هو حقيق بالإجلاء والإيضاح في هذا الخصوص أن مثل هذا التحليل من لدن أركون غرضه تأكيد مسالتين: الأولى: الحفاظ على متانة حقوق المعنى والحقيقة اللذين يسطرهما الوعد القرآني بالنسبه لجماعة المؤمنين، من حيث أن ثمة معنىً موضوعياً في القرآن، لكنه لا يقدم نفسه للمفسرين بصورة نهائية مكتملة، والثانية: تحرير الوعي الإسلامي من جميع المؤسسات البشرية التي تدعي لنفسها سلطة مشروعة ومقدسة، كما تتجلى في العقول الإسلامية الفرقية والأصولية (أركون، 2001).

يقدم القرآن، معيارا مطلقاً ومقدساً للحقيقة الكلية، بيد أن المسكوت عنه – برأي أركون – من قبل العقل الإسلامي، هو أن المعنى المستفاد من النص ما هو سوى تشكيلات نفسية، لغوية، واجتماعية وتاريخية، وهذا يبعدنا عن الاقتراب من الحقيقة العلمية للقرآن (أركون، 1996) ولذا فمن المهم أن نفهم طبيعة الحقيقة عند مستويين مركزيين، الحقيقة كما هي في القرآن، والحقيقة كما تتجلى في مضمون الإيمان عند المؤمنين.

يتضح أن أركون يمايز بين زمانين يتعالقان على أنحاء عدة، ويخصان الحقيقة وتمثيلاتها، فمن جهة نجد الزمن الأخروي(اللا محدود للحياة الأبدية)، ومن جهة نجد الزمن الدنيوي المحيَن في التاريخ المادي للبشر وأعمالهم. ويمثل الأول الأصل الذي يطل من جهة على المطلق، ومن جهة ثانيه يلبس / يكسب المعنى للزمن الدنيوي المحدود بواسطة حضور الله الفاعل فيه. وما يقوم به الموقف التفسيري التيولوجي الخاص بالعقل الإسلامي، هو تعمد حجب مساحة التمفصل الضرورية بين الزمنين، فيسقط الزمن الأخروي على الزمن التاريخي المحسوس، على أساس إلغاء نسبية العقل والفهم، ونسبية الحقيقة المعاشة، وإيجاد حالة استيهام بامتلاك الحقيقة المطلقة التي يقوم بتسطيرها بواسطة جهوده التفسيرية.

إن الموقف الذي يبديه العقل الإسلامي تجاه هذا الوضع، يعجز عن الفهم بأن النص القرآني يشكل بنية محركة للوجود، مترجمة إلى تجسيدات وجودية معاشة ومتغيرة، بفعل أعمال كل جيل يقرؤه ويفسره، ويستمد منه المعنى الذي يعيشه فيؤثر، في عقول المؤمنين وسلوكهم عن طريق أداء الطقوس والشعائر، "وعندما تنشأ النصوص الثانوية الأخرى: كالتفسير والفقه وعلم الكلام والتصوف....الخ، فإنها تشكل مداخلات بشروحاتها وتعليقاتها، فيصيبها الوهم، إن كلامها يتمتع بالاستمرارية والتواصلية معه (القرآن)" (أركون، 1996).

تنشيء الاستمرارية الحاصلة عن المدة الطويلة للتاريخ، فعالية " الإنتاج الميثولوجي (أي الأسطوري)، والاستهلاك المخيالي للمعاني، إلى مرحلة الربط بين المعاني التاريخية في كل ما يطرحه ويعالجه من مشاكل دينية أولاهوتية أو فلسفية أو سياسية " (أركون، 1994).ولهذا فإن الحقيقة التاريخية تظل مغطاة من قبل الحقيقة الجزمية للعقل الإسلامي، وتظهر بكامل هيمنتها من خلال قوة انتشارها في الأغلبية السوسيولوجية (الاجتماعية) (صفدي، 2001).

تلعب الشروط المتحكمة في ميكانزم العقل الإسلامي دوراً في قلب مسألة التاريخية، فبدلا من فهم الإسلام من حقيقة إنه " في التاريخ وليس خارج التاريخ " (أركون، 1987). فإن الموقف الجزمي لهذا العقل يرى أن الإسلام المطابق للحقيقة، كما يتصورها، يؤثر على التاريخ، من غير أن يؤثر التاريخ عليه بأي صورة (أركون، 1977).

والواضح أن مثل هذه النظرة تعود في رحمها إلى القواعد المهيمنة على العقل الإسلامي، والمبادىء التي تحرك طبيعة المسلمات الخاصة التي ينطلق منها في إنتاج المعرفة. ولعل أبرز هذه المبادىء تعود إلى ممارسة العقل الاسلامي لفرضية تابيد وتحديد اللغة والمعنى الوحيد المرسل من الله تعالى، ومن الاعتقاد باستطاعة هذا العقل بصورة آلية على تجاوز الشروط والعوائق الوجوديةوالمعرفية، والوصول إلى المقصد الإلهي بتمامه في النص المقدس.

تجاوز النسق الأصولي وإعادة فهم الحقيقة.

أدرج أركون وهو بصدد سعيه لفهم كل من الإسلام وتراثه بإزاء مشكلة الحقيقة، موقفاً معرفياً يتفق مع الدرس التأويلي المعاصر، ويرى أن الإسلام يعيش في وسط تاريخي ولغوي وجغرافي معين، ويخضع للعديد من التأويلات وإرادات الفهم والتحليل، على نحو تسمح معه العلاقة التأويلية التي نقيمها بين الإسلام والحاضر بوضعية حوارية منتجة، تنفي عن الطرفين سلطة المعنى المسبقة الذي يحمله، أو فرض حالة من الدوغما الدلالية، ومن ثم الإقرار بنسبية الحقيقة (الزين، 2002).

إن أركون يُقدِّر أنه مع بزوغ التشكلات الأولى للمعتقد الإسلامي في صميمه الأساس، أي العقل الإسلامي كما ظهر في الظاهرة الإسلامية المنبثقة من الظاهرة القرآنية، حصل تحوّل في طبيعة الفعالية الخاصة بالإسلام، فانتقل من كونه طاقة تغييرية وانبثاقية إلى "تصوّر ثابت للحقيقة، تصوّر ملجوم ومسجون للحقيقة، من قبل اختصاصيين معروفين بهذا العمل، هم الفقهاء، والعلماء" (أركون، 1990).

وأزيد من ذلك، فقد حصلت عمليات من التحوير، فيما يخص تصوّر المقدّس، أوقفت التدفقات الحرّة للمعنى والحقيقة، فانتقل المعنى من وضعية التاريخي والآني إلى وضعية المطلق المعياري، الذي تحكمه قواعد من الأحكام الأصولية الصلبة. وبهذا فقد أمكن للعقل الإسلامي زحزحة مفهوم الإيمان من كونه اعتقاداً بشرياً يسري بين الناس إلى شيء يقبع خارج التاريخ والزمان (أركون، 1996).

ترتب على هذا الموقف نتيجة مهمة، وهي أن العقل الأصولي الإسلامي، يُصادر على حجب مُعطى الوحي المفتوح، الأمر الذي يعرقل أي تطور أو تجديد اجتهادي داخل الفكر الإسلامي، فقد اصطنع قطيعة كبرى بين حركة المجتمع في التاريخ من جهة، وبين الوضع التيولوجي المستمر في المراوحة في مكانة منذ مئات السنين، من جهة أخرى (أركون، 1990).

ما يأمله أركون هو إعادة التفكير بمجمل النسق المعرفي الأصولي، الذي هيمن على الفكر الإسلامي حقبة طويلة، وذلك بغرض الاهتداء إلى تحقيب آخر بديل لتاريخ الفكر الإسلامي، يكون أكثر واقعية وقرباً من التاريخ (أركون، 1983). وأكثر من هذا، إعادة كتابة التاريخ الكلي للتراث الإسلامي، بالاستعانة بمختلف مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، لا سيما المناهج الخاصة بالتحقيق والسرد والتحليل اللغوي، على أساس تحرير الفكر الإسلامي والتراث بعامة مما لحق بهما من آثار حقبة تدوينه الأولى، كما لو كان الأمر أشبه بإعادة التدوين الثاني له (صفدي، 2011).

والواقع إنه كان يعي المسؤولية الكبرى لمثل هذا العمل، إذ الأمر بالنسبة إليه يعني السعي إلى زحزحة نظام الفكر الأصولي الإسلامي، ومن ثم القطيعة مع هذا النظام، على أساس إيجاد وضعية معرفية تاريخية، لها علاقة بالحاضر والمرحلة التاريخية الراهنة (بغورة، 2001)، وعليه فإن التحليل الخاص بإبراز العلاقة الجدلية بين الوحي والحقيقة والتاريخ، يمكّن الباحث في هذا الفكر من بناء معرفة جديدة تتجاوز الموقف التيولوجي التقليدي في الإسلام، ومتحررة من أي أسبقية تيولوجية (أركون، 1987)، من شأنها إعادة النظر بجدية في طبيعة الإمكان الخاص بإدراج مشروعية جديدة نحن في أمس الحاجة إليها اليوم في المجتمعات الإسلامية، تقدم رؤيتها في كل ما يخص موضوعة الوحي، وذلك اعتماداً على المعطيات الراهنة لهذه المجتمعات.

لقد سبق للفكر الإسلامي، كما يرى أركون، أن شهد عدّة أنظمة تُفسّر وتُعاش وكأنها المعنى والحقيقة بتمامها. وجميع هذه الأنظمة تؤول إلى إنتاج نظام حقيقة اختزالي للإسلام والوحي، وإلى معارف جزئية، أو مجزأة، أو حتى خاطئة، ما يعني ضرورة التمييز بين النظام القرآني للحقيقة وبين الأنظمة العقدية المشهورة في الإسلام.

تطرح هذه المسألة إشكالية أكبر، فأركون يتطلع من ناحية المعرفة العلمية إلى بحث موضوع الألوهية والعلاقة بين المتعالي والبشر، في نظرية المعرفة الدينية، في إطار جهد توفيقي يوازن بين "الشعور بالإلهي" وبين "نتائج الأركيولوجيا والمعرفة العلمية" وعندئذ يمكن فهم طبيعة العلاقة المرجوة بين الإسلام والحداثة (أركون، 1983).

وبنظر أركون فإن المعرفة الموضوعية المجردة للمجتمعات الإسلامية، في تعاملها مع إسلامها ودينها من جهة، ومن ثم كيفية عيشها لأحوالها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، تعرّفنا إلى الكيفية التي يعمل بها الدين في المجتمع، إذ الموقف يقتضي تعميق النظر في قيمة وجود الإسلام في التاريخ. فخلال القرون الثلاثة عشرة من النمو والتشكل للشريعة والقواعد والأحكام الدينية، ترسخت صورة إسلام قاعدي، يمكن ملاحظته في كل المجتمعات التي دخلت هذا الدين. ولكن ما يثير الانتباه حقاً هو حالة القلب التي شهدتها هذه المجتمعات من وضع الدين – القوى، إلى الدين – الأسس والقواعد، الذي ترسخ نتيجة ترسبات بطيئة من العادات الجسدية والفكرية متكررة، بفضل حراسة نظام تعليمي ثابت، وضمن إطار اجتماعي سياسي عرف القليل من التغيرات البنيوية حتى القرن التاسع عشر الميلادي (أركون، 1988).

والآن، ينبغي بالنسبة لأركون إيجاد أطر معرفية مجددة، تعيد مسألة الفهم والمعنى والحقيقة إلى مسارها الصحيح في الفكر الإسلامي. وهذا الأمر يطرح للتو السؤال الأساسي أو الجذري بالنسبة لمجمل التراث الإسلامي، ولكل منتوجات العقل الإسلامي، وهو كيف يمكن للقرآن في إطار العصرنة والتحديث، وإلى أي حدّ يستطيع إكمال مهمته كمرجع تشريعي عالي(أركون، 1983)، ويوازن بين البدهيات الدينية للمسلمين، والضغط المتزايد لاشتراطات هذه العصرنة، من حيث تزايد احتياجات المسلمين لمخرجات هذا التحديث؟

يبدو الأمر ليس يسيراً، بالنظر إلى أنه يتطلب إعادة قراءة

القرآن، تاريخياً وأنثروبولوجياً وإبستمولوجياً، قراءة مجددة غرضها الأساس إعادة الاتصال بالحركة الفكرية والروحية لدى كبار المفكرين المسلمين، الذين وضعوا تفسيرهم للقرآن وهم متموضعون في قلب فكرة التاريخية (أركون، 1983)، كما ووضع الميراث العام التفسيري لعقول هؤلاء العلماء على محك "التحليل الألسني التفكيكي، والتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه [على أساس] تجديد الفكر الديني بشكل عام (أركون، 1996). ولابد من أن يفضي هذا كلّه إلى البحث في المصير التاريخي للروحانية في عالم الإسلام، الذي تستدعيه القوى المختلفة وتستعمله في كثير من التلاعبات الأيديولوجية والسلطوية، من أجل خدمة مشروعها الاجتماعي هذا أو ذاك (أركون، 2010).

هكذا، يصل أركون إلى تبرير منطقي لمجمل مشروعه النقدي في كل من التراث والعقل الإسلامي، فهو يجادل بتصميم وعزم أكيدين، أن مشكلة الحقيقة في الإسلام، قد أخليت من قبل الدراسة العلمية للقرآن، الذي يقدم المعيار المطلق والمقدس للحقيقة الكلية العليا، بصفتها الكائن الحقيقي والشريعة الحقيقية، أو "الحق في لغة القرآن" (أركون، 1996). علماً بأن هذا الحق/ الحقيقة المفصح عنه في القرآن، قد شهد بفعل كل الأعمال والمبادرات التفسيرية والتأويلية توسعات وانتشارات، فتحقق في الواقع وجود إسلامات ثقافية عديدة، يمكن لعلم التاريخ وعلم الاجتماع الثقافي، وحتى الأنثروبولوجيا الثقافية أن يشرحها عن طريق الدراسات العلمية الدقيقة (أركون، 1996).

إن مبذول أركون في هذا المجهود يتطلع إلى تحرير الروح الإسلامية من جميع الخطابات الخاصة بفكرة الحقيقة وانتشارها، من لدن الأنظمة الدينية، التي طبعت هذه الحقيقة بأنموذجها الجوهراني المتعالي (أركون، 2009). لكن مثل هذا التحرير لا يعني إعادة سجن هذه الروح في نسق دوغمائي جديد، بقدر ما هو تعريف لها على فكرتي التعددية والاختلاف، بوصفها نقطة الانطلاق الضرورية لكل بحث عن الحقيقة (أركون، 2000)، من خلال وضعها في إطار فكرة التاريخية وكل لوازمها من الشروط السياسية والاجتماعية والثقافية.

إن أركون سعى في مشروعه النقدي الكبير إلى تبيان مشكلة تاريخية التراث الإسلامي الكلي، إذ أنها واحدة من أهم المشاكل الفكرية التي تطرح نفسها، بإلحاح، ولا شك أن أركون الذي أدخل موضوع نقد العقل الإسلامي كأبرز موضوعات هذا التراث، كان يرى أن هذا العقل قد عرف عدة أنظمة للحقيقة تفسر وتعاش وتفهم بصورة تتجاوز أية شروط تاريخية. ولذا فإن ما ينهض به مشروعه الكبير هو تفكيك ونقد مفهوم الحقيقة في نظرية المعرفة الدينية في الإسلام، والسعي إلى تحرير الإسلام المؤدلج بصورة كبيرة، من كل خطابات مسلمات الحق المبين، الذي تدَعيه هذه الخطابات زاعمة أنه هو الإسلام الصحيح الوحيد.

الخلاصة

لقد تأكد أن أركون حاول وهو بصدد مناقشة فكرة الحقيقة، أن يقدّم سؤالاً إشكالياً كبيراً. كيف يمكن التفكير في الإسلام اليوم، خارج إطار المسلمات والإشكاليات التيولوجية الموروثة من الفكر الإسلامي التقليدي؟، على أساس فهم كيفية انتقال خطاب الوحي إلى الخطابات الدينية التفسيرية البشرية ودخوله في الممارسة التاريخية، ولذا فإنه يرى بأن التاريخ التفكيكي يرشدنا إلى أن النواة الأولى الموحدة للاعتقاد الإسلامي، قد حصلت عندما سار التاريخ صاعداً بخطى متعددة ومستجيبة للبيئات والأوساط والمجتمعات الإسلامية، وأن هذا التعدد أوجد إسلامات تشمل مجتمعات وأعراق ذات ثقافات مختلفة في عالم الإسلام.

إن جزءاً مهما من الإجابة يتمثل في الاقتراحات التي قدمها أركون من أجل بناء أُطر معرفية جديدة للفكر الإسلامي، تستجيب للثورة الإبستمولوجية الحديثة، وتكون قادرة على إعادة بناء وحدة الفكر الإسلامي من جهة، كما وتجاوز التحديدات الدينية التقليدية، أي بواسطة توليد تيولوجيا جديدة (علم كلام جديد)، في الفكر الإسلامي، تعتمد آليات وأدوات المناهج المعاصرة للمعرفة. وعليه فإن الدراسة وصلت إلى بعض الاستنتاجات، أبرزها:

- يقوم نقد أركون لنظرية المعرفة الدينية كما يقدمها العقل الإسلامي القديم والحديث، على أساس أن هذا العقل يقدم الحقيقة المطلقة استناداً إلى الجهود البشرية التفسيرية للنص الديني، بصورة بعيدة عن التاريخ.
- إن أركون يذهب إلى أن الفكر الإسلامي يعجز عن وضع الجدلية الضاغطة بين الوحي والتاريخ والحقيقة موضع إشكال فلسفي حقيقي، لجهة فهم وضعية الإسلام وبدهياته الدينية أمام قضايا العصر بصورة صحيحة، بسبب ضعف الحسّ التاريخي لدى هذا الفكر.
- إذا كان أركون ينفي إيجاد حقائق مطلقة وثابتة يمكن للعقل أن يؤصلها، إلاّ أنه من ناحية علمية وفلسفية، لم يذهب مذهب المفكر الذي يتبنى نزعة "اللاأدْرية المعرفية". ولم يفقد ثقته بالعقل، أو أنه يئس من طلب المعنى في الأشياء والفكر. فقد كانت غايته تقديم تصور تاريخي لانبثاق الحقيقة واشتغالها بين الناس.

– وهكذا، فإذا كانت الأفكار والخطابات صحيحة وتعبّر عن الحقيقة التي نعتقدها، فمعنى هذا أنها تكون نسبية بمعنى جزئية، أي أنها صحيحة في سياق معين لارتباطها الضروري بهذا السياق، وبما أنه تاريخي ومتغيّر فكذلك هو التصور الذي نمتلكه عن الحقيقة، لأن أي تغير في السياق، معناه أن نعدّل نظرتنا إلى الحقيقة ومعاييرها.

يبدو أن أركون لا يعترض على مسألة التقصّي عن المطلق والحقيقة المطلقة، بيد أن أساس اعتراضه يقوم على نقد النسق الوثوقي، لا سيما في الخطاب الديني الذي يزعم من جهة اقتداره على تحصيل الحقيقة المطلقة بواسطة تفسيره للنص الديني، ومن جهة أخرى ادعائه بالعجز الإنساني التام التوصل إلى الحقيقة خارج معطيات الدين ونصوصه المقدّسة.

المصادر والمراجع

أبو زيد، ن (2000)، الخطاب والتأويل، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، ص117–118.

أركون، م (2001)، القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ص40_42، 85، 176.

أركون، م (1996)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ص13، 15، 40، 37، 60، 60، 15، 34، 20، 47، 67، 21.

أركون، م (2009)، نحو نقد العقل الإسلامي، ط1، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ص30، 146، 17، 142، 145، 42،.

أركون، م (1996)، تاريخيه الفكر العربي الإسلامي، ط2، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ص55، 37، 95، 93–94، 156، 56.

أركون، م (1989)، الإسلام والحداثة، مجلة مواقف، عدد 59/ 60، صيف / خريف،، بيروت، ص26.

أركون، م (2009)، قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم، ط4، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، ص317، 220، 132، 53، 166، 102.

أركون، م (1977)، الإسلام والتاريخية والتقدم، الجزائر، مجلة الأصالة، ج5، عدد (48)، ص، 16، 37، 19، 23.

أركون، م (1987)، الفكر الإسلامي قراءه علميه، ط1، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، ص14، 72، 121، 35–36.

أركون، م (1990)، الإسلام، الأخلاق، السياسة، ط1، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومي، اليونسكو، ص175، 188.

أركون، م (1983)، الإسلام، الأمس والغد، ترجمة علي المقلد، بيروت، دار التنوير، ص91، 120، 122.

أركون، م (1988)، من مفهوم الإسلام إلى كيف الحديث عن الإسلام اليوم، مجلة الفكر العربي، المعاصر، عدد 57/56، بيروت، معهد الإنماء القومي، ص 48.

أركون، م (1995)، الإسلام، أوروبا والغرب، رهانات المعنى وإرادة الهيمنة، ط1، ترجمة هاشم صالح، بيروت، لندن، دار الساقي، ص97.

أركون، م (2000)، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ص206.

أركون، م (1990)، الإسلام والحداثة، ندوة مواقف، ط1، بيروت، دار الساقي، ص360–361، 356.

أركون، م (1990)، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، بيروت، لندن، دار الساقي، ص235.

أركون، م (1990)، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ط1، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ص 1v، 111.

أركون، م (1983)، نحو نقد واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد(29) كانون أول، كانون ثاني، بيروت، معهد الإنماء القومي، ص43.

أركون، م(1993)، من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي(بحوث اجتماعية11)، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ص5–6.

أركون، م(2010)، الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي، ط1، ترجمة وتقديم محمد عزب، بيروت، دار الطليعة، ص213.

أولمو، (2005)، النقد الإبستمولوجي للحقيقة. نهاية الحقيقة في العلم (ضمن) محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي، (الحقيقة)سلسلة دفاتر فلسفيه " نصوص مختارة "، (4) ط2، الدار البيضاء، دار توبقال، ص89، 8.

بغورة، ز، (2001)، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ط1، بيروت، دار الطليعة، ص72–73.

بينز، ف، (1992) الحل الإسلامي، إمكاناته وحدوده، ترجمة جورج كتورة، مجلة الإجتهاد، عدد 16/15، السنة الرابعة، بيروت، ص153.

التليلي، ع (2002)، الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة، مجلة عالم الفكر، عدد4، مجلد36، الكويت، ص22، 23.

الحسن، م (2012)، الدين والنص والحقيقة، قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، ط1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص163.

الخروج على الحس المشترك (2002)، قراءات في مشروع محمد أركون، المنامة البحرين، مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة للثقافة والبحوث، ص103.

ريكور، ب (2005)، صراع التأويلات. دراسة هيرمنيوطيقية، ط1، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، بيروت، دار الكتب الجديدة المتحدة، ص37-38.

الزين، م (2002)، محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص42.

السيد، ع (2009)، ثقافة التقريب بين المذاهب، تحليل وتأصيل، المجمع العلمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، 7 تشرين الثاني. www.taqrib.info.com.ص9.

صفدي، م (2011)، أركون وثقافة الحقيقة، (ضمن)، "محمد أركون المفكر والباحث والإنسان"(حلقه نقاشية)، ط1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص94، 42.

عبود، م، (1999)، بين القطيعة والخلق، ط1، بيروت، دار الحداثة، ص80، 24، 64.

فوكو، م (2005)، حفريات المعرفة، ط3، ترجمه سالم يفوت، بيروت، المركز الثقافي العربي، ص22.

الكسم، م (1991)، البرهان في الفلسفة، ترجمه جورج صدقني، دمشق، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ص24.

لزهر، ع (2011)، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، لبنان، منشورات ضفاف، الجزائر منشورات الاختلاف، الرباط دار الإيمان، ص204.

مستقيم، م (2013)، مفاهيم أركونية، المشروع النقدي للعقل الإسلامي، ط1، دمشق، محاكاة للدراسات والنشر والتوزيع، ص91.

مسرحي، ف (2006)، الحداثة في فكر محمد أركون، مقاربه أوليه، ط1، بيروت الدار العربية للعلوم، الجزائر منشورات الاختلاف، ص82.

هوبنك، م (2002)، نحو تاريخ للأفكار الإسلامية، مجلة أبواب، عدد 31، بيروت، دار الساقي، ص36.

هيدغر، م (1986)، معضلة الحقيقة، ترجمة شهاب الدين اللعلاعي، تونس، الدار التونسية للنشر، ص65.

ولد أباه، س (2004)، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ط2، بيروت، الدار العربية للعلوم، ص176.

The Place of Truth in Religious Epistemology
"A Study of Mohammed Arkoun'interpretation of Islamic Mind"

Derar Bani Yaseen*

ABSTRACT

This study ,is an attempt to understand how did arkoun intererepreted the way religious epistemology identifies and defines "truth". It tries to show that truth is contingent on its history, which entails that truth produces mind's history. Truth, as such, is integrated in the processes of change and transformation that affects ideas, morals, and institutions in a way that no belief or intellectual approach can claim to itself the origin or the total ownership of such truth.

The study aspired to analyse mohammed arkoun`s starting points in his attempt on the issue of truth as it appears in the epistemological system of Islamic thoughts. It, also, highlighted the intellectually critical and methodological approach adopted by Arkoun in his critique of absolute idealisation of truth in the Islamic thoughts, and the ability of getting such truth from the Quranic script. Arkoun, always, aimed to explain that every truth is relative and historical, and this applies to all religious discourse including the Islamic religious discourse.

Keywords: Truth, Historicism, Arkoun, Islamic Mind, Religious Epistemology.

* Faculty of Arts, The University of Jordan. Received on 23/9/2014 and Accepted for Publication on 4/2/2015.