

نقد العقل الديني عند محمد اركون

محمد خالد الشيايب*

ملخص

يتناول هذا البحث مفهوم العقل في الإسلام عند أركون الذي يفصل بين العقل الماورائي بتحديداته الميتافيزيقية وحقائقه المطلقة من جهة وبين العقل البشري التاريخي من جهة أخرى، فيخضع العقل للنقد التاريخي ليخرجه من فضاء التقديس والتعالى ويدمج في سياق الوضع البشري بوصفه ليس شيئاً مطلقاً أو مجرداً يعيش خارج الزمان والمكان، وإنما هو شيء مرتبطٌ بحقائق وظروف محددة، ونسبي خاضع لشروط تاريخية متقلبة بتقلب تلك الشروط. وبذلك ينتقل أركون من مفهوم لاهوتي ميتافيزيقي عن العقل، إلى تاريخ لأشكال الفكر العقلاني في تنوعه وتغيراته.

الكلمات الدالة : نقد العقل الديني، محمد اركون.

المقدمة

تأتي أهمية القراءة للعقل، عند محمد اركون، في سعيها إلى احتلال مكانة خاصة، تميزها عن القراءات الحديثة الأخرى في الفكر العربي المعاصر، وذلك عبر اختزالها الإشكالية المطروحة ذات الصلة بنقد العقل الإسلامي. فمحور المشروع الاركوني ينبنى على العقل الإسلامي وكيفية تشكله، وهو يخترق كل المتن الأركوني، ولا ينحصر في واحد من مؤلفاته، كما يرى الكثيرون، بهدف نقده، أي نقد ذلك الفهم الديني الجامد للنصوص الدينية التي لا تزال تسيطر على الفكر الإسلامي، والتي عادت اليوم بقوة لتشغل حيزاً مهماً من النقاش الفكري في الساحة العربية.

مفهوم العقل القرآني

يحدد اركون مفهوم العقل الإسلامي بالعودة إلى العقل القرآني. فلفظة "عقل" بصيغة المصدر لم تذكر ولو مرة واحدة في النص القرآني، وهذا، بالنسبة إلى اركون، كفيل لجعل العقل القرآني يختلف عن العقل كما عرفه اليونانيون. حيث يرى أنه عندما نحلل النص كما هو بين أيدينا، وكما وصلنا،

* جامعة الأميرة سمية للتكنولوجيا، عمان، الأردن.

تاريخ استلام البحث 2014/3/17 وتاريخ قبوله 2014/9/11.

فإنه من غير الممكن التحدث عن العقل بالمعنى الأرسطي أو بالمعنى الحديث للكلمة. إن كلمة عقل على هيئة المصدر أو الاسم، بحسب اركون، غير موجودة في القرآن، هناك الفعل عقل/ يعقل وهناك صيغة النفي لا يعقلون وهناك صيغة عقلوا مرة أو مرتين، ولكن لا يوجد مصطلح عقل الذي يستخدم حاملاً لسانياً لمفهوم العقل فيما بعد.

وهذا ما يؤكد محمد عابد الجابري، فمفهوم العقل في الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية الحديثة والمعاصرة يقول الجابري، يرتبط بـ "إدراك الأسباب" أي المعرفة، بينما "معنى العقل" في اللغة العربية، وبالتالي في الفكر العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق، نجد هذا المعنى القيمي واضحاً في القرآن الحكيم. فكلمة "عقل" وما في معناها، يعبر في الأغلب الأعم عن التمييز بين الخير والشر، بين الهداية والضلال. ولعل مما له مغزاه في هذا الصدد أن القرآن لا يستعمل مادة (ع.ق.ل) في صيغة الاسم. فلفظة "العقل" لم ترد قط في القرآن، وإنما وردت هذه المادة في صيغة الفعل في معظم الحالات" (الجابري، تكوين العقل، 1996). وفي هذا يتفق اركون مع الجابري على هذه الملاحظة. حين يرى أنه فيما يخص مادة عقل التي ستعطي فيما بعد كلمة (عقل) وكلمة (عاقِل) (أي الرجل الناضج عندما يصل إلى فترة مسؤوليته الأخلاقية والقانونية والشرعية والدينية)، ثم كلمة معقول وتعقل،

ومن هنا يمكن القول إن "العقل" في التصور الذي ينقله القرآن يرتبط دوماً بالذات وحالاتها الوجدانية واحكامها القيمية ولهذا السبب يجب أن لا نبني الكثير من الأوهام - حسب أركون - على تواتر المفردات ذات التلوينات العقلية في القرآن. ويفضل أركون استخدام ما يسميه "القوة العاقلة على كلمة العقل، لأن "الدعوة لاستخدام التعقل والذكاء المتكررة في القرآن، كثيراً ما تمر في الواقع من خلال القلب: أي من خلال المركز العاطفي والشعوري للإنسان وليس من خلال الرأس أو العقل كما نفهمه اليوم، أو على الأقل أنها تتوجه للعقل بالمعنى الحرفي للكلمة. بل أن هذا العقل ليس هو نفسه المستخدم من قبل التيلوجيين وعلماء الكلام، فكيف إذن بالعقل المستخدم من قبل الفلاسفة" (أركون، الفكر الإسلامي، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، 1998). فالعقل الكلامي أو الأصولي، والعقل الفلسفي ظهرا فيما بعد، بسبب تطور الدولة الخليفية والاحتكاك الثقافي الذي حصل مع التراث الإغريقي اليوناني، لأن العقل القرآني، حسب أركون، ليس عقلاً استدلالياً برهانياً منطقياً.

وهكذا فإن مفهوم العقل في القرآن لا يتشكل من جوهرانية العقل وذاتيته، بل من فعل عقلي منفتح على العديد من المؤثرات السلوكية لدى الإنسان كالمؤثر الشعوري والمؤثر الحسي والمؤثر الخيالي" (الفجاري، نقد العقل، 2005). ومعنى ذلك أن العقل القرآني ليس عقلاً خالصاً وإنما له بطانة وجدانية وشعورية وخيالية، أي أنه عقل يتداخل مع ملكات أخرى من مثل الخيال والذاكرة وهما "ملكاتان لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل ويمارس فعله. فالعقل بحاجة إلى الذاكرة. كما أن العقل بحاجة إلى الخيال ولا يستطيع الانفصال عنهما أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تغذية عمله وترطيب أجوائه "أركون، الفكر الإسلامي، نقد، 1993)، أي أن العقل منفتح على غيره من الملكات، ولعل هذا هو تصور العلوم الإنسانية الحديثة للعقل.

إن مفهوم العقل نفسه له تاريخ. فإلى جانب انفتاح العقل على غيره من العناصر والملكات يركز أركون كثيراً على الخاصية التاريخية للعقل، فالتاريخية هي الوجه الآخر لأنسنة العقل، فالعقل من الإنسان، وكل ما يطرأ على الإنسان من

نلاحظ أن كل هذه المفردات غائبة من القرآن الذي يستخدم فقط عقل/ يعقل، هنا نجد أنفسنا عند التحديدات الأولية للغة... يضاف إلى ذلك أن اللهجات التي بقيت بمنأى عن اللغة العالمية (Language Savnte) لا تعرف معنى آخر لهذه الكلمة إلا بالمعنى القريب من استخدام القرآن لها" (أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، 1998).

هذا فيما يخص التحليل اللفظي المعجمي، أما التحليل المفهومي الدلالي، فإن مفردة عقل تتضمن جملة من المعاني، وهي المعاني التي لا تخرج عن التفكير، والتذكر والتفقه، والعلم... وغيرها. ذلك أن الكلمة: تعني هنا عملية شمولية وأولية تقوم بها الروح (أو القلب) بحسب القرآن التي توافق بشكل عفوي على صحة ما كانت قد رآته أو عرفته أو تعرفت عليه.

وينتهي أركون من هذا الفحص المعجمي والمفهومي لمفردة العقل إلى نتائج قد تتعارض مع ما هو سائد في الخطاب الإسلامي المعاصر، ومنها أن القرآن يركز على القلب أكثر من العقل، فيقول: إن العبارات المتكررة في القرآن والتي تشير إلى التذكر والتفكير والفقه "لا تتطلب استخدام الفهم المنطقي الذي يطابق بين الفكرة الواضحة والحقيقة الخارجية عنها بصفاتها حقيقة واقعية ترد هذه العبارات (أو الآيات) دائماً بعد التذكر بنعم الله على البشر وتدخله في تاريخ النجاة الأخروي. إنها تنبئ إذن إلى ضرورة الاندهاش والتعجب والاستحسان والتأمل والاستبطان (استبطان) الآيات لكي يعيش المؤمن رابطة الميثاق أو العهد بشكل أكثر كثافة وقوة. ولهذا السبب نلاحظ أن عضو الإدراك هو القلب وليس العقل كما يتجلى واضحاً في آيات عديدة في القرآن" (أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، 1998).

ويفسر أركون ذلك بالعودة إلى خصائص الخطاب النبوي في جميع أنماطه: التشريعي والسردية والقصصي والحكمي... الخ، حيث يلاحظ "أن الطابع الإبداعية الرمزية والمجازي المتفجر يطغى في الخطاب القرآني على الطابع المنطقي، العقلاني، الاستدلالي، البرهاني القائم على المحاجة، ونلاحظ أيضاً أن موطن الفهم والإدراك الحسي والعاطفي هو القلب وليس الرأس، بمعنى أن مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والشعور" (أركون، قضايا، 2000)

كلها بالأ تمارس دورها إلا داخل حدود المعرفة التي فرضها الوحي المعطى... فالوحي المعطى أعلى درجة وشأناً. لأنه يتخذ بالنسبة لها كلها صفة التعالي الذي يتجاوز البشر والتاريخ والمجتمع (اركون، الفكر الإسلامي، نقد، 1993).

2. ... كل العقول... تقوم على "احترام السيادة والهيبة وتقديم الطاعة لها، بمعنى أنه يوجد أئمة مجتهدون لكل مدرسة ولكل مذهب وهؤلاء الأئمة المجتهدون يعتبرون بمثابة السيادة العليا التي تناقش ولا ترد" (اركون، الفكر الإسلامي، نقد، 1993) فهم يعدون واضعي القواعد المنهجية التي تقود إلى الحقيقة.

3. يمارس العقل الإسلامي دوره وآلياته من خلال تصور محدد عن العالم والكون وهذا التصور خاص بالعصور الوسطى.

هذه الخصائص، بنظر اركون تشكل الإطار العام للعقل القروسطي، وتشكل الحدود الراسخة التي لا يمكن له أن يتعداها، ولذلك... بقي هذا العقل مستمراً في العالم العربي والإسلامي، وتتفق جميع هذه العقول في كونها عقول أرثوذكسية متعالية لم تفهم البعد الإنساني للوحي، وظلت أسيرة بعده اللاهوتي.

الأصل الإلهي للعقل:

يقوم الفكر الإسلامي، في نظر اركون، على محاولة ترسيخ الأصل الإلهي للعقل، وهذا الأصل مشترك بين جميع الأديان التوحيدية، كما يتجذر أيضاً في الفكر الإغريقي كما هو شأن الفلسفة الأفلاطونية. أي أن العقل الإسلامي له أصل إلهي يوجهه ويقوده نحو الصواب. فالمطالبة "بعقل أبدي خالد منسجم بشكل مسبق مع تعاليم الوحي كانت دائماً موجودة ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام، وإنما أيضاً في اليهودية والمسيحية، وكانت هذه تنص على أن الإيمان بالوحي يقود العقل البشري ويهيده" (اركون تاريخية الفكر، 1996).

لقد كانت مسلمة هذا العقل تقوم، إذن، على أن السبيل إلى هداية العقل إنما هو الوحي، فالإيمان بالوحي يقوي ويسدد ويؤيد العقل البشري، وهذه المسلمة تصدر عن نظرة خاصة

تحويلات وتغيرات يمس حتماً العقل، لأن التاريخية تهتم بالتغير والتحول الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم من خلال مرور الزمن، والعقل مفهوم من المفاهيم الذي تصيبه هذه التحويلات. فمفهوم "العقل نفسه الذي يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل الذي يستخدمه ابن خلدون، والعقل الذي يستخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي يستخدمه محمد عبده، والعقل الذي يستخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي يستخدمه طه حسين، وعقل طه حسين ليس هو العقل نفسه الذي استخدمه أنا شخصياً" (اركون، الفكر الإسلامي، نقد، 1993)

إن هذا الاختلاف بين القول يعود إلى اختلاف المراحل التاريخية، لأن كل مرحلة من مراحل التاريخ لها خصائصها، فالعقل مرتبط بالمشروطيات الاجتماعية والثقافية والفكرية، ومستوى التقدم المعرفي الذي بلغه العقل البشري، ولهذا فالطابع المتغير والمتحول للعقل يقود إلى تعدد العقلانيات المنتجة عن طريق هذا العقل. ومن هنا فإن اركون يطابق بين العقل والمنهج، فكلمة عقل تعني المنهج بالمعنى الدقيق والقوي للكلمة" (اركون، الفكر الإسلامي، نقد، 1993)، لأن العقل يتغير بتغير المنهج... فعلى الرغم من تعدد العقول الإسلامية، عند اركون، وهي عقول المدارس الإسلامية المختلفة كعقل الصوفية، وعقل المعتزلة، وعقل الإسماعيلية، وعقل الفلاسفة، وعقل الحنابلة، وعقل الشيعة... وغيرها، إلا أنها تختلف في مجموعة من المبررات والمسلمات في لحظة الانطلاق. وعندما ننظر إلى التاريخ، فإننا نجد أن هذه العقول كثيراً ما اصططعت وتنافست وتناحرت، ولكن عندما نعمق التحليل أكثر وننظر إلى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية، فإننا نجد أن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية. وهذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا أن نتحدث عن وجود عقل إسلامي بالمفرد (اركون، 1993، الفكر الإسلامي، نقد)، أي أن هناك عقلاً تعدياً في الظاهر وعقل مفرد في العمق، بسبب اشتراك كل العقول الإسلامية في مسلمات ثابتة. ويحدد اركون هذه المسلمات الثابتة أو العناصر المشتركة في ثلاثة عناصر هي:

1. خضوع هذه كلها للوحي المعطى أو لمعطى الوحي بما في ذلك الفلاسفة والمعتزلة... فهذه العقول الإسلامية تقبل

القانونية المبلورة أو المطبقة من قبل البشر لكي يحصل تصوره "(اركون، قضايا، 2000). بمعنى أن التوصل إلى الله يتم بوساطة اللغة، فلا يمكن للبشر أن يتواصلوا إلى الله إلا عن طريق وساطة بشرية" (اركون، قضايا، 2000).

إن خطابات الوحي في التراث العربي الإسلامي، باعتبارها خطابات إلهية، تكشف، كما يرى اركون، عن التدخل الإلهي في التاريخ. أي أن العقل البشري لا يستطيع أن يفكر في التاريخ، أي من خارج النص الإلهي، وبهذا المعنى تصبح المعرفة "هي مجرد استنباط لغوي من النصوص أو عمل معنوي سيمانتي، وليست عبارة عن استكشاف حر للواقع يؤدي إلى التحديد المعنوي والمفهومي في كل المجال (اركون، الفكر الإسلامي، نقد، 1993). ووفق هذا التصور يتم إقصاء الإنسان من انتاج المعرفة والتأثير بالتالي في التاريخ بسبب الخضوع للإرادة الإلهية المتجسدة في النص، وتختزل وظيفة الإنسان في "مجرد التعرف على شيء. لا المعرفة الحقيقية" (اركون، الفكر الإسلامي، نقد، 1993).

وعلى هذا الأساس يكون العقل القرآني، عند اركون، هو عقل التعرف إلى الشيء، وليس العقل الذي يعرف ويكتشف الشيء، وهذا يحيل إلى نظرية أفلاطون في المعرفة، حيث يوصف فعل المعرفة على أنه فعل تذكر. ويحدد اركون هنا التعرف بعكس المعرفة، وهو ما يقصده القرآن حسب فهمه "بعبارة: أفلا تعقلون؟ مع الأخذ بعين الاعتبار لمسألة أن المعنى التزامني لهذه العبارة في القرآن ليس مفهوم العقل كما نعرفه، وإنما يعني التعرف على الشيء أو التحقق من حقيقة موجودة سابقاً، لأنها بكل بساطة كانت موجودة منذ الأزل، فالمسلم يتعرف عليها ثم يتمثلها داخل رؤيا دينية عامة أو ممارسة سلوكية مناسبة (اركون، الفكر الإسلامي، نقد، 1993).

ومن هنا فإن كل نقد تاريخي للأصل الإلهي للعقل في الاسلام ينبغي أن يكون هو النقد الذي يفصل بين العقل الماورائي بتحديداته الميتافيزيقية وحقائقه المطلقة وبين العقل البشري التاريخي وهذا لن يتحقق إلا من خلال إخضاع الإسلام لما خضعت له باقي الأديان من تجارب علمانية، حيث أصبح الإنسان هو مصدر المعرفة، ومصدر كل المساعي المنهجية والاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري.

إلى الوحي، وهي النظرة التي ترى في خطاب الوحي خطاب معرفة. وهذا ما يجعل العقل بهذه الكيفية يندرج في المقدس الإلهي.

وبالتالي فإن هذا العقل متعال خالد وخاضع لتحديدات كلام الله. وفي هذا السياق يميز اركون بين مستويين من كلام الله، هما: الكلام المطلق والكلام النسبي، فالكلام المطلق، هو كلام الله الذي لا يمكن استنفاده، ونحن لا نعرفه بكليته، وهو الموجود في "اللوح المحفوظ"، فاللوح المحفوظ هو ذلك الكلام المطلق و"الكتاب الكامل الذي يحتوي على كلية كلام الله الموجود فقط في السماوات (اركون، العلمنة، 1996)، بينما الخطاب القرآني فهو تجل جزئي لأرضي لكلام الله المحفوظ ذاك، (اركون، العلمنة، 1996) عبر الرسول لأنه تجسد في لغة بشرية هي اللغة العربية في القرن السابع الميلادي.

إذن "القرآن نفسه يلح على وجود كلام إلهي أزلي، لا نهائي محفوظ في أم الكتاب، وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي، والممكن التعبير عنه لغوياً، والممكن قراءته، وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله" (اركون، القرآن من التفسير، 2001) أي أن الوحي الموجه للبشر عن طريق الرسل هو جزء من كلام الله اللانهائي.

وهكذا تأسس الفكر الإسلامي، بالنسبة إلى اركون، وتطور على قاعدة الأصل والدعم المقدس للعقل، والمتحقق من خلال مدونة نصية لغوية محددة تماماً، أي القرآن، ثم تدخل الشافعي الذي أضاف له السنة، وضمن هذا المعنى يمكننا أن نتكلم عن عقل إسلامي "(اركون، تاريخية الفكر، 1996). فالأصل الإلهي للعقل بهذا المعنى جعل من العقل الإسلامي يندرج في بنية أوسع منه هي بنية العقل الديني والتي تندرج بدورها في بنية أوسع هي بنية المقدس.

وبهذا فإن التصور السائد عن الله وليس الله في ذاته، في المجتمعات الاسلامية، نتج عنه اشكاليتان، حسب اركون، الأولى، خطاب العلماء التقليديين، والثانية التركيبية السياسية القمعية، فهاتان الإشكاليتان حسمتا التصور السائد عن الألوهية والتقديس. وقد كان المدخل إلى تحليل التصور السائد عن الله هو اللغة. فالله "بحاجة دائماً إلى وساطة اللغة البشرية، والمؤسسات المصنوعة من قبل البشر، والنظم

فإنه حي لا يموت، ما يموت هو ما هو تاريخي حقاً، وهو تلك التصورات التي يشكلها البشر عبر مراحل تاريخية ومختلفة عن الله. ولكن البشر لا يستطيعون التمييز بين الله... وبين التصور الذي يشكلونه عنه، فهو في تنزيهه يتعالى عليهم وعلى كل الكائنات" (اركون، قضايا، 2000).

العقل الإسلامي الكلاسيكي

بهدف دراسة العقل الإسلامي الكلاسيكي من الناحية الابستمولوجية، والبحث في إمكانية وجود استمرارية تاريخية بين العقل الإسلامي الكلاسيكي وهو العقل الفقهي، والعقول التي تدعي الانتساب إليها الخطابات الإسلامية المعاصرة، يعمل اركون على تحديد هذا العقل ويتساءل عن الكيفية التي يمكن بها القبض عليه. ويرى أنه بالإمكان أن نختر عدة مسارات، وهي: إما "أن نبحت عن نشأة هذا المفهوم بدءاً من لحظة القرآن ونتبع مساره حتى القرنين الثالث والرابع الهجريين/ أي التاسع والعاشر الميلاديين، وإما أن نستعرض مختلف مفاهيم كلمة عقل الموجودة لدى مختلف المدارس، ثم نحدد من بينها المفهوم الذي يستحق صفة الإسلامي أكثر من غيره، وأخيراً إما أن نعتمد نصاً (أو مؤلفاً أو كتاباً) محدداً ثم ننطلق منه إلى الأمام وإلى الوراء من الناحية الزمنية وننتقل إلى مختلف البيئات والأوساط الاجتماعية والثقافية من الناحية المكانية والفضائية (اركون، تاريخية الفكر، 1996).

ومن بين هذه المسارات الثلاثة يختار اركون المسار الأخير لأنه المسار الذي بموجبه تشكل العقل الأصولي من خلال علم أصول الفقه للشافعي، فمن خلاله يمكن أن نستخلص مفهوماً فعالاً من الناحية التاريخية والتأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي ففيه نجد البداية التأسيسية للعقل الإسلامي الذي ما زال شغالاً إلى اليوم. فهو عقل تشريعي تأصيلي يستند إلى تقنيات الاستدلال لاستنباط القواعد التشريعية والقانونية من القرآن والسنة، مغلقاً الباب أمام كل اجتهد أو تنظير. فكانت بذلك بداية تشكل الارثوذكسية الإسلامية التي لازالت أثارها إلى اليوم في العالم الإسلامي المعاصر.

وقد كان العقل الفقهي الذي جاء به الشافعي ليدل على وجود عقل معين، يتشكل داخل اطار مجموعة نصية Corpus

فإخضاع العقل للنقد التاريخي يخرج من فضاء التقديس والتعالي ويدمجه في سياق الفعالية البشرية. ومن أجل تحقيق ذلك يسعى اركون إلى تجذير مفهوم الله بالنسبة للبشر في التاريخ، فيقول "ما إن تلفظ كلمة الله حتى ينبغي أن تعود فوراً إلى اللغة التي تقول هذه الكلمة. من يقولها؟ بأية لغة بشرية؟ ثم ينبغي أن نعود إلى التأويل الذي يفسر هذه الكلمة، فنحن في الواقع لم نتوصل إلى الله عن طريقه وطريقها. ينبغي أن نعود إلى اللغة الأولى التي يتكلم الله بواسطتها ويؤكد ذاته، أي الكتب المقدسة نفسها، فهذه الكتب هي أيضاً من لغة طبيعية بشرية، وبالتالي فهي بحاجة إلى وساطة البشر من أجل تأويلها وتفسيرها" (اركون، قضايا، 2000).

إذن النصوص الدينية ليست مفارقة للبنية الثقافية واللغوية التي تشكلت في إطارها، إنما هي مرتبطة بالمكان والزمان التاريخي والاجتماعي، وتموضعت في لغة بشرية منذ اللحظة التي نطق بها النبي محمد. لكن ما هو خارج اللغة، وسابق عليها، أي الكلام الإلهي في اطلاقته، لا يمت لنا نحن البشر بصلة. وبهذا فإن تأسيس أي علاقة جديدة بين الله والإنسان، بين المقدس والدنيوي، هي بنظر اركون، ما يمكننا من التحرر على المستوى السياسي والاجتماعي والأخلاقي. ولذلك، فهو أي اركون، يعتقد "بأن تحرير الأرض مرتبط بتحرير السماء، فقد أعطيت الأولوية للتحرير الديني - أو للإصلاح الديني - على بقية أنواع التحرير الأخرى من سياسية واجتماعية وأخلاقية، فهو الذي يخلع المشروعية على كل أنواع التحرير هذه (اركون، قضايا، 2000)، فأوروبا عندما تقدمت عرفت كيف تتحرر من أسر تلك العلاقة القروسطية بين الله والإنسان، وأقامت بدلها علاقة جديدة تدفع للعمل والإقبال على الحياة دون خوف " لأن أوروبا تركت هذه الأسئلة المتعلقة بفكرة الله، وكيفية تصور العلاقة معه، تقيء بشكل طبيعي، تطلع إلى السطح: سطح الفكر والمناقشات الفلسفية لأنها لم تكبت هذه الأسئلة، كما فعلنا نحن، ولم تقمعها، بل وصل الأمر بمفكري أوروبا إلى حد التحدث عن "موت الله" كما فعل نيتشه... ولكن حتى عبارة قاسية وصارمة للحساسية الجماعية لجماهير المؤمنين كهذه لا ينبغي أن تخيفنا كثيراً، لأنها لا تعني رفض الله، أو رفض الإيمان بالله، وإنما تعني موت جينالوجيا معينة، أو طريقة لغوية معينة للتعبير عن وجود الله،

المتعالي والتقديسي غير مهم لأنه مليء بالاضطراب والضلال والسلبية قبل حدوث الوحي القرآني، وأما بعد حدوثه فينبغي أن يصفي ويظهر ويوجه من قبل الوصايا والمحرمات التي أوصى بها الله ونبيه "... (اركون، تاريخية الفكر، 1996) وبالتالي فإن التاريخ هو الذي يخضع لحقيقة الوحي، وأن التصرفات والأعمال في الحياة الدنيا لا تتخذ معناها الصحيح والحقيقي إلا في الحياة الأخرى.

ولذلك فغاية الشافعي هي إقصاء التاريخية، لأنه، في نظر اركون، يعتمد الآيات التي يلح فيها الله على طاعة الرسول لفرض مشروعية الحديث، وهو يقوم بعملية تحيين لهذه الآيات وفق "افق انتظار" خاص بعصره وبمشاكله" (الفجاري، نقد العقل 2005)

أي أنه قرأ القرآن وأول سيرة الرسول من خلال منظار عصره، ومن خلال الجهاز المفهومي الذي تكون، بمعنى أنه لم يفهم من الخطاب الإلهي إلا ما سمحت له ظروفه التاريخية بفهمه وأنه أول تأويلاً بحسب مصالحه وآفاقه الذهنية، والصراعات الاجتماعية التي كان منخرطاً فيها.

وينتهي اركون إلى أن العقل الأصولي أو العقل الإسلامي الكلاسيكي خاضع خضوعاً كلياً ولا مشروطاً للوحي، بالرغم من أن الإسلام لم يكن بمعزل عن المؤثرات التاريخية، أي أنه لم يستطع أن يحافظ على صورته التي كان عليها في القرن السابع الميلادي، ذلك أن مبادئ الإسلام انتقلت من المجال النظري إلى المجال العملي وفي "هذا الانتقال لا مناص من فقدان المبادئ لنصيب قل أو كثر من طاقتها ومن اكتسابها خصوصيات يملئها الواقع بكل مميزاته وتشعباته وتناقضاته" (الشرقي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، 2001).

فالعقل الأصولي بالرغم من تشكله في التاريخية وتعبيره عن حاجة الإنسان إلا أنه يسعى إلى التعالي وإلغاء تاريخيته. وهذا ما يفسر لنا كون "الانتاج الفقهي قد اعتبر لدى عامة المسلمين أوامر إلهية لا مجال لمناقشتها وينبغي الالتزام بها في كل الأحوال" (حمامي، إسلام الفقهاء، 2006) لأن العلاقة بين الإنسان والحقيقة حددت في العقل الأصولي بمعزل عن التاريخ.

ولكن ما نسجله على اركون في دراسته للعقل الإسلامي أنه ركز على العقل الأصولي أو الفقهي مع إهمال العقول

ناجزة ومغلقة ونهائية، أي القرآن والحديث. ولتحديد هذا العقل وإجراءاته ومضامينه وطرق اشتغاله، ينتقل اركون إلى الجانب الدلالي الذي طرحه الشافعي، وهو الجانب الذي يبحثه من خلال تحديد تصور الشافعي للعلاقة بين اللغة والحقيقة والقانون، والعلاقة بين الحقيقة والتاريخ، لأن أهم ما أنجزه الفكر الإسلامي في هذا الاتجاه قد تمثل بعملين أساسيين هما: الأول هو علم أصول الدين الذي يطابق اليوم ما نسميه التيلولوجيا، وأما الثاني فهو علم أصول الفقه الذي يطابق علم المنهج أو يطابق اليوم ابستمولوجيا القانون. وهدف الشافعي من بحث نمط العلاقة بين اللغة والحقيقة والقانون والتاريخ، هو "تحقيق خاصية جوهرية للعقل الإسلامي، هي خاصية التعالي على التاريخ الأرضي، وضرورة تقنين هذا التاريخ داخل فضاء الوحي (الفجاري، نقد، 2005) ولهذا وجب، حسب اركون، نقد هذا العقل الفقهي وقراءته قراءة تاريخية تنطلق من إدراك علاقة التعالي بالتاريخ. فالتعالي هو آلية من آليات حجب حقائق، ومن ثمة فهو يحول دون فهم الواقع والحقيقة.

من هنا يرى اركون أن ما يطرحه الشافعي من قضايا هي ذات طبيعة تاريخية نقدية، ولكن معالجته لها ذات طابع ديني دوغمائي: إن طرح الشافعي، في نظر اركون، يعد "مساهمة في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معينة سوف تمارس دورها على هيئة استراتيجية لإلغاء التاريخية (اركون، تاريخية الفكر، 1996) من خلال العلاقة التي شكلها بين اللغة والحقيقة دون أن يتوسط ذلك عنصر التاريخ. فقد سعى الشافعي "إلى تأسيس علاقة لغوية مطلقة تربط الحقيقة المتعالية التي أوحى بها الله بالصيغ اللغوية المتقلبة في القرآن. وهذه الحقيقة المتعالية يحققها القول بالتوقيف، لأن المصدر الإلهي للغة الوحي يقطع الطريق أمام التاريخية ويجعل التاريخ منقسماً إلى قسمين: قسم ما قبل النبوة وقسم ما بعدها، وهذه النبوة خولت الله حق التدخل في التاريخ ليفرض النظام عبر كلماته ودواله لا عبر رمزيته ومدلولاته" (الفجاري، نقد، 2005).

وبعد اركون أن خطاب الشافعي في الحديث خالٍ من التاريخ، كما أنه لا يتضمن الإشارة إلى الوقائع والشخصيات التاريخية إلا نادراً... ذلك أن التاريخ البشري حسب منظور

والقوانين التشريعية والأخلاقية والثقافية، وكل أنظمة المشروعية التي أنشأها الفاعلون الاجتماعيون (أي البشر). إن الظاهرة الإسلامية مثلها مثل الظاهرة المسيحية أو اليهودية أو البوذية، لا يمكن فصلها عن ممارسة السلطة السياسية، نقصد بذلك أن الدولة في كل أشكالها التاريخية تحاول أن تستغل البعد الروحي المرتبط بالظاهرة القرآنية لصالحها" (اركون، الفكر الأصولي، 1999).

من هنا نجد اركون في سعيه التمييز بين الظاهرتين - الحدث القرآني والحدث الإسلامي إنما يهدف إلى مقارنة ظاهرة الوحي بقصد زحزحته عن موقعه من أجل تشكيل لاهوت إسلامي تحريري يكون للإنسان دور فاعل فيه، والقطع مع اللاهوت التقليدي الذي لا مكان للإنسان فيه. وهذه العملية، بنظر اركون، لا تقتصر على ظاهرة الوحي الإسلامي فقط، بل تطل كذلك الظاهرة الدينية عامة التي عرفتها مجتمعات الكتاب.

التاريخية والنقد التاريخي للنص القرآني

عندما يتحدث اركون عن تاريخية العقل، فهو يقصد الطابع المتغير والمتحول للعقل، وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل. وعلى هذا الأساس، فعندما ينقد اركون العقل الإسلامي، فهو ينقده ليس بوصفه "شيئاً مطلقاً أو مجرداً يقع خارج الزمان والمكان، وإنما هو شيء مرتبط بحديثيات وظروف محددة" (اركون، الفكر الإسلامي، نقد، 1993). فللعقل تاريخيته وليس شيئاً مجرداً قابلاً في الهواء، وليس جوهراً ثابتاً وإنما هو شيء محسوس ومؤطراً بشكل جيد" (اركون، الفكر الإسلامي، نقد، 1993) العقل التاريخي، إذن، هو الذي تشتغل آلياته خارج غطاء المطلق والثابت والأحادي، أي له أصوله التاريخية التي يمكن تفكيكها والكشف عن مشروطياتها، فعندما نسأل العقل عن أصوله فإننا نقمحه في التاريخ ونعامله على أنه ظاهرة بشرية، ومن ثم أنه نسبي خاضع لشروط تاريخية معينة متقلب بتقلب الشروط، وبذلك ننقل من مفهوم لاهوتي ميتافيزيقي عن العقل إلى شيء مخالف تمام الاختلاف، أي إلى تاريخ لأشكال الفكر العقلاني في تنوعه وتغيراته.

من هنا تشكل التاريخية، بالنسبة لاركون، امتيازاً للإنسان،

الأخرى، فإلى جانب العقل الفقهي ظهر العقل التجريبي، وهو العقل الذي لم يحظ باهتمام كبير عند اركون.

الحدث القرآني والحدث الإسلامي

يقصد اركون بالحدث القرآني بأنه "واقعة لغوية، وثقافية ودينية قسمت الفضاء العربي إلى مجالين: مجال الفكر المتوحش "بالمعنى الذي حدده كلود ليفي ستروس، ومجال "الفكر العالم"، وهذا التقسيم يوصف من طرف المؤرخين عامة من وجهة نظر تاريخية خطية: قبل القرآن حيث يتكلمون عن الجاهلية... وبعد القرآن حيث يصفون ظهور الدولة الإسلامية التي أسسها محمد في المدينة سنة 622م.

ويبين اركون أن العلاقة بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي، ليست علاقة تطابق، ذلك أن الحدث القرآني هو الحدث الشفهي الذي يتعين دراسته وفق قراءة تزامنية أولاً قبل وصله بنا ثانياً، وبهذا فهو "يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة محصورة تماماً في الزمان والمكان، ولكن لا يمكن اختزالها إلى مجرد النصوص التي وصلتنا منذ أن كانت قد تشكلت رسمياً وإنما هي تتطلب استراتيجية جديدة في التحليل واتخاذ الكثير من الاحتياطات الاستمولوجية بينما الحدث الإسلامي "يقترع عن الأول بشكل كلي كما يتوهم جمهور المسلمين أو كما يعتقد التراث التبجيلي السائد، فهذا التراث لا يهتم إطلاقاً بالنقد التاريخي، أي بالتأكد من صحة الأمور والوقائع تاريخياً، وإنما هو يهتم بترسيخ القدوة والموعظة والنموذج الصالح" (اركون، الاسلام، أوروبا، 2001).

ويرى اركون أن الهدف من التمييز بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي هو الكشف عن تاريخية كل التحولات والعمليات التي انبثقت تحت تأثير الحدث الإسلامي، ذلك أن القرآن لا يتعالى على التاريخ إنما هو انبجاس لغوي خصب يحتمل الكثير من التأويلات. أي أنه مفتوح على الاحتمالات المعنوية والدلالات المتعددة. في حين أن الحدث الإسلامي هو حدث تاريخي بشري لأنه "نتاج الاستراتيجيات الايديولوجية للفاعلين الاجتماعيين" (اركون، قضايا، 2000). وبمعنى آخر، فإن الحدث الإسلامي يهتم فقط بما هو مقدس في الحدث القرآني لكل يوظفه "من أجل خلع التقديس والتعالي والانطولوجيا والأسطرة والأدلجة على كل التركيبات العقائدية

إذن لفظ القرآن "لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرتة. أما ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودون بين دفتين، فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقم به النبي ولم يأمر به" (الشرفي، الإسلاميين الرسالة والتاري، 2001).

أي أن الإسلام، حسب اركون، كغيره من الأديان كان في البداية عبارة عن خطاب شفهي أي منطوقات شفوية "سمعت وحفظت عن ظهر قلب، من قبل الحواريين الذين مارسوا دورهم في ما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه. وفي كل الأحوال، وأياً تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأولي بالرسالة، فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب، وكما حصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة التي تم جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي" (اركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، 1998). فما معنى الحالة الشفهية والحالة المكتوبة للرسالة؟ وكيف حصل هذا الانتقال من مرحلة إلى أخرى؟

هذه الأسئلة وغيرها شغلت اركون كثيراً ووضع لها الكثير من الإجابات التي تتناغم مع مشروعه في نقد العقل الإسلامي.

ففي إطار تحليل اركون لإشكالية تاريخ النص القرآني، أي المصحف، يعمل على تجاوز الرواية التقليدية للتراث الإسلامي... ويبدأ أولاً بالتمييز بين ما يسميه الخطاب الشفهي، والنص المكتوب. أما الخطاب الشفهي، فهو العبارات اللغوية الشفهية التي تلفظ بها النبي طيلة 20 عاماً، في ظروف زمنية ومكانية. وهذه العبارات رافقت الفاعلية التاريخية للنبي محمد المتنوعة والخصبة، لأنه يتمتع بعدة صفات فهو: "رجل دين وإنسان يحب التأمل والتفكير، ولكنه رجل ممارسة ونضال منخرط في قضايا التاريخ الدنيوي المحسوس" (اركون، قضايا، 2000).

وقد انتهت هذه المرحلة، أي مرحلة الخطاب الشفهي، بوفاة أصحابها أي الرسول والصحابة الذين كانوا من حوله وسمعوا منه مباشرة. وعلى هذا الأساس فنحن، حسب اركون، لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة الحالة الأولية والأصلية والطارئة للخطاب الشفهي إلا عبر المرور بمرحلة النص

فالإنسان هو الفاعل الأول والأخير في التاريخ، فهو الذي ينتج الثقافة وكل ما يشكل الحياة، وبالتالي فإن التاريخية هي الوعي بالتحول والتغير وفهم الوجود انطلاقاً من معطى التغير، باعتبار أن الإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد. وبهذا تكون التاريخية هي شيء يخص الشرط البشري، فهي، أي التاريخية، تنص على أن البعد الاجتماعي للظواهر في حالة تغير مستمر داخل الزمن، وبالتالي فلا يمكن فصله عن التاريخية بصفتها صيرورة لكلية العالم، (أي التاريخية = الزمن = الصيرورة التي تصيب كل أشياء العالم ومؤسساته وعقائده وأخلاقه على الرغم من أن المؤمنين يظنونها ثابتة) (اركون، الفكر الإسلامي، نقد، 1993).

وفي هذا السياق يسعى اركون إلى تطبيق النقد التاريخي على الإسلام ونصوصه التأسيسية، أي القرآن والحديث النبوي. فأركون، يسعى إلى تطبيق ما طبق على الانجيل من مناهج تاريخية على القرآن وعلى التراث، لأن المقارنة هي أساس العلم والفهم، حيث يريد اركون أن يدفع بالنقد التاريخي للنصوص المقدسة إلى أقصاه، لأن هذا النقد، بنظره، أت أجلاً أم عاجلاً، فهو وحده الذي يمكننا من طرح مفهوم كلام الله طرْحاً إشكالياً، بالاستناد إلى التوجهات التي فتحتها العلم المعاصر، أي طرحه خارج نطاق أي اسبقية تيولوجية.

وعلى هذا الأساس فإن من المهام المعرفية والتاريخية التي تحمل اركون مسؤولية التصدي لها وتحليلها، مهمة النقد التاريخي للنص القرآني. ويقصد بذلك انجاز دراسات نقدية لتاريخ القرآن في جميع مراحلها، لأن حراس الأرثوذكسية، في نظره، اخرجوا قصة القرآن اخرجاً لا تاريخياً، أي نزعو الصفة التاريخية عن زمن الوحي، وزمن الجمع، وزمن التدوين، وتثبيت المصحف.

يبدأ اركون تحرية لهذه المسألة عبر البحث في معنى كلمة قرآن، فيرى أن مصدر كلمة قرآن هو قرأ، وفي القرآن ذاته نجد أن جذر المادة اللغوية قرأ يدل على معنى التلاوة، لأنه لا يوجد نص مكتوب أثناء تلاوته أول مرة من قبل محمد، وهذا معناه أن الخطاب المسموع تاريخياً سابق على النص، وأن النبي مطالب بتلاوة الآيات والتلفظ بها حين سماعها. والفكرة الأساسية تكمن، حسب اركون، هنا في القراءة المتطابقة مع الخطاب المسموع، لا المقروء.

المطابقة بين الخطاب الشفهي والنص المكتوب أمر غير ممكن، فحسب اركون، "فنحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذي رأي وسمع وشهد الظروف الأولى والكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد على هيئة القرآن والحديث والسير، إنه لمن الصعب تاريخياً إن لم يكن من المستحيل، التأكيد على القول بأن كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله على الرغم من هذه الحقيقة، فالنظرية الثيولوجية المزعومة قد فرضت بالقوة فكرة إن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم " (اركون، 1992).

بل زد على ذلك أن مجمل الظروف والحيثيات والملابس التي جرى فيها الخطاب والنص المكتوب أمر غير ممكن، حسب اركون، "فنحن نجد أن جيل الصحابة هو وحده الذي رأ وسمع وشهد الظروف الأولي للشفهي لأول مرة والتي تلفظ بها النبي لمعاصريه من الصحابة، لم يعيشها المؤمنون فيما بعد. فالظروف الدقيقة الحافة، أي الأوضاع الخاصة بكل آية أو مجموعة من الآيات أو سورة من السور لم تعيشها الأجيال اللاحقة، فدخلها الكثير من الاضطراب. وضمن هذا المنظور فإن القرآن، بنظر اركون "ليس إلا نصاً من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة الغزيرة: كالنور والإنجيل، والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية، وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسعات تاريخية معينة وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل" (اركون، 1999).

إن هناك هوة، في النقد الاركوني، بين العقلين: العقل المتعالي أو المقدس، وبين تجلياته. ولهذا انصب نقد اركون على العقل الكتابي من دون الشفوي. فالمنهجية الحفريّة الاركونية تسعى إلى زحزحة وخلخلة وتجاوز العقل الكتابي. فإذا كان الوحي أمر إلهي، وإذا كان الخطاب الشفوي يختلف عن الخطاب المكتوب، نظراً للتوظيف الذي طاله أثناء عملية الانتقال، وهو ما يمكن القول أن وراء جمع المدونة الرسمية المغلقة عاملاً سياسياً/أيديولوجياً كان تحكم في عملية الجمع، ولذلك تم إلغاء مدونات أخرى كانت موجودة ومعاصرة للمدونة الرسمية؟

العقل المنبثق (الإستطلاعي):

ينطلق اركون، هنا، من الحادثة كأداة أو غاية لقراءة

المكتوب، أي المصحف وبلغه اركون، المدونة الرسمية النصية المغلفة. وهذه المرحلة تطرح الكثير من الاشكاليات، لأن "انتقال الوحي من القرآن إلى المصحف، وهو أول حدث يثبت التدخل البشري في تغيير الوحي" (الفجاري، نقد العقل، 2005)، حيث يشكك اركون في عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية (المصحف). فقد سادت الرواية اللاتاريخية المتعلقة بتشكيل المصحف على اعتبار أن "جمع وتثبيت المصحف قد سرد بصفته يعبر عن عمليات خارجية نفذت بعناية وأمانة مما يضع مضمون الرسالة نهائياً بمنأى عن كل ضياع أو ارتياب واحتجاج. يقدم الاتقان مادة غزيرة لمن يريد أن يبين كيف أن الفكر الإسلامي الكلاسيكي المكرس من قبل حراس الارثوذكسية، كان قد استخدم عناصر ومواد وأساليب وإطاراً تاريخياً، من أجل نزع الصفة التاريخية عن زمن الوحي وعن زمن جمع وتثبيت المصحف" (اركون، الفكر الإسلامي، نقد، 1993). لكن الذي حصل أن عملية الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية لم تتم "إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يدون، وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق، نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد اختلف كمصحف ابن مسعود مثلاً، وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع على السلطة والمشروعية" (اركون، الفكر الإسلامي، نقد، 1992).

إن يرفض اركون الرواية الارثوذكسية لتشكيل المصحف، ويفتح العديد من التساؤلات ويحيل إلى الكثير من الملابس التاريخية والسوسيولوجية التي تركز الرؤية التاريخية، أي أن المصحف بالصورة التي هو عليها اليوم بين أيدينا هو نتاج التاريخ. وما يترتب على ذلك هو أن "المصحف الذي نملكه اليوم ليس هو القرآن كما نزل، بل تعرض إلى التعديل في ضوء ما يقتضيه نظام الكتابة الارثوذكسية، ولا يمكن للعقل أن يتحرر ما لم ينظر بروية تاريخية إلى هذا التحول" (اركون، قضايا 2000).

لقد حصل الكثير من التكرار والتقنيع وعمليات الحذف والانتخاب والتحويل والتقديم والتأخير، مما يجعل إمكانية

معرفية أصيلة، لماذا؟ لأنها، يجب اركون، سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات إلى الخروج منها. كما انه يحرص على ممارسة الفكر المعقد لانه يحترم تعقد الواقع وبتبناه، ويذهب إلى تجريب الفكر الافتراضي لكي يفسح المجال لجميع انواع ومستويات التساؤلات والاشكالات" (أركون، الفكر الاصولي، 1999).

وبما أن العقل المنبثق هو عقل ما بعد الحداثة، وعقل جديد، وصاعد ناقد لتجربة العقول السابقة ولمسار الحداثة من خلال تفحصه النقدي لكل الانظمة المعرفية، فإنه لم يجد بعد الأطر المرجعية لتلقي إنتاجه واتجاهاته، وذلك بسبب البنيات العقائدية الموروثة المتناقضة المسيطرة على التفكير الانطولوجي - اللاهوتي - المنطقي وعلى التفكير التاريخي المتعالي واللاهوتي - السياسي المتعارض مع الموصفات السابقة. ولهذا فالعقل المنبثق مجاوز لكل "ما سبق ويوسع ويعمق في الواقع تلك المعرفة التحريرية التي قادها عقل التنوير في أوروبا منذ القرن الثامن عشر، انه ينفصل (أو يحدث القطيعة) مع مسلمات الوضعية والمواقف الميتافيزيقية التي سادت في المرحلة السابقة التي لا تزال مستمرة في إقامة التضاد بين العقل العلمي والعقل الديني" (أركون، الفكر الاصولي، 1999).

ما نخلص إليه من نقد اركون للعقل الديني، ان هذا النقد يقوم على إعادة النظر في تاريخيته بغرض تجاوز كل أشكال انغلاقاته وذلك من خلال منحيين:

المنحى الاول: هو نقد العقل الاصولي لانه بنظر اركون عقل غير تاريخي، يصل الحقيقة بالنص مباشرة، ويقوم على أساس أن "المجتمع لا يحسم بنفسه أي شيء من الأشياء المتعلقة بوعي وسلوك الأفراد، وأن التاريخ الحاصل خارج "الحدود المثبتة من قبل الله، يؤدي إلى انحطاط المجتمع (المدينة) الأول الذي أسسه النبي. وانه من اجل إصلاح المجتمع المهدد دائماً بالانحطاط فإنه من الضروري الرجوع إلى الأشكال الأصلية المولدة للحقائق المتواصلة والمطبقة من قبل الله والنبي" (أركون، تاريخ الفكر، 1985).

المنحى الثاني: إن المشرع الاركوني يجد أرضيته الخصبة في الحداثة، وينهل من منبع العقلانية المعاصرة، بهدف إعادة

التراث العربي الإسلامي، وكذا التراث الغربي. فعبّر هذا العقل الحداثي، ينتقد اركون جميع العقول من مثل العقل الديني، والعقل الحديث. فالتركيبات المعرفية للعقل الديني (من أنظمة لاهوتية، وتفسير، وتواريخ)، بهدف تفكيكها وتحويلها "إلى ورشة عمل، مثلها في ذلك مثل الأنظمة والاستراتيجيات المعرفية والمواقع الفكرية التي انتجها العقل الحديث ودافع عنها" (أركون، الفكر الاصولي، 1999)، ليبرز أن الحداثة ليست إبداعاً غريباً، كما يرى الغرب نفسه، وإنما هي حدث ضارب الجذور في التاريخ.

ولتحقيق هذا التفكيك والنقد للعقلين الديني والحديث، يوظف اركون ما يسميه "العقل المنبثق". فباعتبار ان كل مرحلة تاريخية لها محدوديتها الفكرية، فإن العقل المنبثق أو العقل الاستطلاعي الجديد يطمح إلى معرفة ما منع التفكير فيه أو أبعد من دائرة الاستطلاع، برؤية نقدية تحرر الفكر من القيود الاستمولوجية التي فرضها العقل الدوغمائي، مما يخضعه للتاريخية ويجعله يقر بحدوده ونهاياته.

ويحرص العقل المنبثق على الشمولية في المعالجة، معتمداً على التعدد والتنوع المنهجي والإحاطة بجميع ما توفر من مصادر ووثائق ومناقشات دارت بين العلماء حول الموضوعات التي يعالجها ولا يقع بالمصادر المتوفرة في لغة واحدة، وان يهتم بالإمام بالإنتاج العلمي في سائر اللغات وبقدر الإمكان (أركون، الفكر الاصولي، 1999). ولذلك فإن العقل المنبثق يركز على نظرية التنازع بين التأويلات، فالنص حمال أوجه من الحقيقة يتعين الكشف عنها دون تحنيط المعنى، بل الكشف عن صيورته، "بدءاً من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة ومفيدة" (أركون، الفكر الاصولي، 1999). وعلى هذا، فالعقل المنبثق هو عقل التأويل المنفتح على لامحدودية الحقيقة، وهو التأويل الذي يجنبنا الوقوع في السياج الدوغمائي المغلق.

وعلى هذا الأساس، فالعقل المنبثق، حسب اركون، عقل تاريخي ينتهك المسلمات، ويعري البدايات، فلا يوجد في العقل المنبثق ما هو معطى وجاهز ومكتمل، فكل ما هو موجود هو في حالة تشكل وإعادة بناء، وهو ما يجعله، أي العقل المنبثق بعيداً عن "التورط مرة أخرى في بناء منظومة

العامة للممارسة السياسية والابتعاد عن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدولة من تقديس وقطع مع الواقع التاريخي.

مفهوم السيادة العليا:

يعرف أركون السيادة العليا بأنها "عاطفة من الاتفاق العميق الذي يربط بين جماعة بشرية ما أو قومية ما أو أمة دينية منخرطة في عمل ثوري أو في متابعة مشروع، أو هي الدفاع عن هوية معينة وتمجيدها، هذه الهوية التي تلتقط تراثاً بأكمله وتفتح أبواب المستقبل، هذه السيادة كما مثلها الأنبياء والقديسون.. والمفكرون الخلاقون، هي قوة لإثارة الحياة وهي تمرين من أجل التجاوز والتخطي غير المتوقع" (اركون، تاريخ الفكر، 1985). وهذا معناه ان السيادة العليا لا تقوم على عنصر القسر المادي أو الإكراه الجسدي، بقدر ما تقوم على الامتناع والخضوع الإرادي، إنها الانتساب الإرادي لشخص ما يضفي المعنى على وجود الشخص من خلال العقائد أو الرموز التي يؤمن بها ويشر بها، ويعمل على نشرها. ومن ثمة فإن النبي محمد كان يمثل السيادة العليا، بالنسبة للجيل الأول من المسلمين، وطاعة المسلمين له مرتبطة بطاعته لله. وبهذا فإن السيادة العليا تقوم على أساس طاعته لله، ولذلك فطاعة الله سابقة على طاعة النبي، وهي شرط جوهري لها. وهكذا يكون فعل الطاعة للنبي مرتبطة بطاعته لله، وهو ما يسميه أركون "مديونية المعنى"، وهو مفهوم استقاه من "مارسيل غوشيه". فأصل علاقة الطاعة هو مديونية المعنى، فالشخص يقبل ذلك الشخص الذي يشبع رغبته في التواصل إلى معنى ملء، وبالتالي فهو يطيعه "طبقاً لضرورة داخلية وليس إكراه خارجي، وعندئذ تتحول السلطة إلى سيادة عليا ومشروعية كاملة لا تحتاج إلى اللجوء للقوة من أجل ان يطيعها الناس. وهذا ما حصل في التاريخ فقد استمد الحكام مديونية المعنى طوال قرون عديدة من الوحي" (اركون، 1996 العلمنة والدين). وبالتالي فإن دين المعنى هو أساس وجود السيادة العليا "فأنا أصبح مدين بالمعنى الحقيقي الذي خلعته على وجودي إلى سيادة عليا اكبر مني، تصبح مرشدة لي، وأدين لها بالطاعة" (اركون، الفكر الإسلامي، نقد 1993).

بناء الذات القائمة على اخضاع المعتقد الديني لمبضع النقد، فالإيمان التقليدي لم يعد مجدداً اليوم امام تحديات الحداثة، ولا بد من معالجته في ضوء محك التجربة مع الزمن عندها يمكن الحديث عن ذات فاعلة ايجابية لها القدرة على مواجهة التحديات التي تعترضها وإيجاد حلول لها بمعزل عن كل قوى خارجية عنها، فاتحة الباب أمام ضرورة التخلص من دين المعنى عبر إقصاء كل الحواجز وتكسير كل السياجات المغلقة التي ظلت تحاصر العقل الإسلامي منذ بروزه إلى الآن.

الإسلام بين الدين والدولة:

في سياق قراءته لنقد العقل الإسلامي ناقش أركون قضية الدين والدولة في الإسلام، وساجل الفكر الأصولي الذي ينصب إلى التأكيد على وحدة المجالين السياسي والديني، فأعطى أهمية للتفريق بين السلطة السياسية زمن النبي والاضطرار إلى وضع تشريعات مستجيبة لحاجات محددة يتطلبها الواقع، وبين ادعاءات الفقهاء لاحقاً بأن النبي قد أسس دولة دينية استكمل الخلفاء الراشدون بناءها في ما بعد. لكن النقطة التي شدد عليها أركون، اضافة إلى رفضه القول بالدولة الدينية، هي حاجة السلطة السياسية دوماً على امتداد التاريخ الإسلامي إلى إسباغ المشروعية الدينية على السلطة السياسية وقراراتها، واستخدام الوحي في سبيل ذلك.

انطلقت مقولة أركون من ان الفكر السياسي والاجتماعي الحديث، لم يهتم كثيراً بمسألة السيادة العليا أو المشروعية، بل ركز اهتمامه على مفهوم السلطة بصورتها السياسية، أي السلطة على مستوى الدولة. ولهذا قام أركون ببحث إشكالية السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلام، وبحث العلاقة التي تربط بينهما، وكيف توظف السلطة السياسية السيادة العليا، ابتداء من دولة محمد وحتى يومنا هذا، ومقارنة ذلك بالفكر السياسي الغربي، الذي لم يعد يهتم إطلاقاً إلا بآليات انتقال السلطات وممارستها، ولم يعد يسمع احد يتحدث عن السيادة العليا كنزوة للتشريع" (اركون، العلمنة والدين، 1996)، وذلك بهدف رد الظاهرة السياسية إلى مشروطياتها الاجتماعية والثقافية والتاريخية، أي مقارنتها بصورة واقعية، أي معالجتها كشيء وكواقع يجب تحليله لاستنباط القواعد

السلطة السياسية:

يحدد اركون مفهوم السلطة السياسية من خلال مقابله مع مفهوم السيادة العليا أو المشروعية. فالسلطة عكس السيادة العليا "تمتلك، وتحفظ، وتدير الأوضاع، وتحافظ على النظام القائم عن طريق الإكراه والتقييدات، وهي عندما تلجأ إلى الإقناع فإنها تخفي الآليات والرهانات الحقيقية من أجل إنتاج إيديولوجيا تبريرية، التي تستخدم بالقليل أو بالكثير من النجاح المصادر الأساسية للسيادة، وتستفيد ممن يمتلكونها بالفعل. إن السلطة تؤخذ وتضيق، وأما السيادة تبقى خالدة" (اركون، العلمنة والدين، 1996). فالسلطة بهذا المعنى تقوم على عنصر القسر والإجبار، فهي خارجية بالقياس لمن تمارس نفسها عليهم، وجوهرها هو استراتيجيات السيطرة وموازن القوى التي تتحكم بعملية الوصول إلى الحكم وممارسته.

وعلى هذا الأساس فإن اركون، عند مقارنته بين السلطة السياسية والسيادة العليا يذهب إلى القول بأن السلطة السياسية كانت خاضعة خضوعاً تاماً للسيادة العليا في الدولة النبوية، ولكن بعد وفاة النبي محمد استقلت السلطة السياسية عن السيادة العليا، بل أخضعت السيادة العليا لمصلحتها ووظفتها بما يتفق وأيديولوجيتها. ذلك أن النبي محمد كان "يجمع في شخصه هبة رسول الله الذي ينقل الوحي وسيادة القائد الذي يحسم المناقشات ويقود جماعة المؤمنين، ثم سلطة اتخاذ القرار في ما يخص الصراعات الناشئة واستراتيجيات الهيمنة الكائنة بين المؤمنين والكفار" (اركون، الفكر الإسلامي، نقد، 1993).

لقد تجلت السيادة العليا في زمن النبي محمد في عدة عناصر من خلال حضوره الشخصي أو العيني والخطاب القرآني الذي كان يحمله. ففي البداية، يقول اركون، كانت "سيادة النبي أو هيئته بادية للعيان وواضحة بشكل مباشر من خلال حضوره الشخصي الجذاب (الكاريزم).... وعمله التاريخي المحسوس من جهة، ثم بواسطة البنية البلاغية والتراكيبية والمعنوية للخطاب القرآني من جهة أخرى" (اركون، الفكر الإسلامي، قراءة، 1998). ولكن بعد وفاته تتبلور سيادة عليا أخرى هي سيادة النصوص المقدسة المتمثلة في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وهي النصوص التي تستخدمها السلطة كسيادة عليا وتستعين بها لممارسة سياستها.

وهكذا نجد أنه في زمن انبثاق القرآن والحضور المهيبة لشخصية الرسول أعطيت الأولوية لتحديد السيادة والمشروعية ثم نشرها واستبطنها وتمثلها وكأنها آتية من الله لكي توجه قرارات النبي وأعماله وتسبغ عليه الشرعية. كانت السيادة العليا عندئذ تسبق من الناحية الزمنية والانطولوجية كل ممارسة فعلية للسلطة.. وكان التبشير في مكة متركزاً على ترسيخ سيادة الأوامر الإلهية" (اركون، الفكر الإسلامي، قراءة، 1998).

ولكن الأوضاع لم تستمر على هذا النحو... فالصراع "الذي جرى بين المفاهيم التقليدية والآليات العصبية السائدة في المجتمع العربي قبل الإسلام، وبين الرؤيا الجديدة التي أسسها القرآن من جهة أخرى، قد أبان فوراً عن مدى مقاومة التاريخ الدنيوي لهذه الرؤيا الجديدة وضغوطاته على الجهود الهادفة إلى تسامي الوجود البشري وجعله متعالياً" (اركون، الفكر الإسلامي، قراءة، 1998). فقد حصل نوع من القلب أو العكس للمراتبية الأخلاقية بعد وفاة النبي، حيث بدأت العلاقة تنحو منحى معاكساً لما كان يحدث زمن الرسول، وأصبحت الأولوية للسلطة السياسية القائمة على العنف لكي تفرض نظامها الاجتماعي والسياسي المثبت والمرسخ من قبل الفئة الاجتماعية المنتصرة، والدولة بصفاتها قوة ضبط وإكراه قسري سوف تستخدم ذروة السيادة العليا كمرجع ضروري من أجل تبرير سلطتها السياسية التي تنقصها في الأصل كل شرعية ذاتية أو حقيقية" (اركون، الفكر الإسلامي، قراءة، 1998)، وهذا الأمر هو ما يمكن أن نسميه الاستخدام الأيديولوجي للسيادة العليا، وهو استخدام غرضه تشويه العملية الحقيقية التي تحكم السلطة في ممارستها غير الشرعية، وهو ما يسميه اركون بالتوتر بين السيادة العليا والسلطة السياسية من خلال نوع من التقسيم الخادع للكفاءات ما بين السلطة العقائدية والسلطة التنفيذية، حيث نجد أن العلماء أو فقهاء الدين يغذون الوهم بأنهم يمتلكون السيادة العليا، وفي نفس الوقت توظف السلطة هذا الوهم من أجل أن تمارس استبدادها. ذلك أن "هناك خصيصة أساسية للأيديولوجية و"هي تشويه العملية الحقيقية لمجرى التاريخ من أجل الحفاظ على تأييد الشعب لصورة منمنجة ومثالية من الشرعية" (اركون، الفكر الإسلامي، قراءة، 1998). وهذا ما يجعل الخطاب الأيديولوجي يختلف

السلطات السياسية وتسبغ عليها الشرعية" (اركون، 1998). فالوهم الأيديولوجي يصور وجود تطابق بين السلطة السياسية والسيادة العليا من خلال التسامي والتعالي بالفعل السياسي، وإسباغ القدسية على السلطة السياسية، ولكن الحقيقة هي ان السياسي تحرر من السيادة العليا بعد دولة النبوة وبعد الدولة الخليفة بشكل جزئي بالرغم من انه يستعمل آليات التقديس والتعالي لإضفاء الشرعية على ممارسته.

وعلى هذا الأساس يمكن القول ان العلمنة ممارسة في الإسلام وتمتد جذورها إلى حقبة المدينة (تجربة المدينة) حيث يلتبس الديني بالسياسي. وهكذا يحل اركان العلاقة الانثروبولوجية (العقل - المجتمع - السلطة/ السيادة العليا) بكيفية واضحة، مبرزاً كيف ان الإسلام منذ بداياته الأولى كان يفصل بين ما هو روعي وما هو زماني وأن الخليفة - لا الأمام - كان يجمع بين يديه السلطتين الدينية والزمنية معاً. ولفهم هذه العلاقة، يؤكد اركون، دخول العامل التاريخي في ذلك. فمسألة الخلافة أو السلطة في الإسلام كانت تحل دائماً بالوسائل الدمية لا بالطرق المشروعة. لذا يجب تجاوز الفهم التقليدي لعلاقة الدين بالسياسة باعتبارهما إطاران مختلفان، والدعوة إلى تحليل تاريخي يقول بوجود علمنة في الإسلام من دون القفز على الدين.

ولهذا يرى اركون، أنه ينبغي إعادة تفحص مكانة العامل الديني والتقديسي والوحي ودراستها في ضوء النظرة الحديثة للمعرفة. من هنا يرفض اركون القول بأن الإسلام لم يعرف التفريق بين الروحي والزماني. صحيح أنه، أي الإسلام، لم يعرف أبداً في تاريخه تفكيراً فلسفياً يطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم، الا ان ذلك لا يعني "أن العلمنة لم تعيش حياتنا أو لم تعرف في بيئات الإسلام" (اركون، من اجل مقارنة، 1987). فقد وجدت المجتمعات الإسلامية "تجارب معمقة يمكن لنا ان نصفها بالعلمانية، لكن هذه التجارب لم تصل إلى درجة الوعي الواضح بذاتيتها، ولم تلق في يوم من الأيام لها تنظيراً" (اركون، العلمنة والدين، 1996) فقد كانت السلطة على مدار التاريخ الإسلامي كله "سلطة زمنية ومضبوطة (أو موجهة) من قبل السيادة الدينية، هذه حقيقة مهمة جداً تعاكس تلك التصورات الكبرى التي رسخت في أذهان الجماعات الإسلامية كلها" (اركون، تاريخ الفكر، 1985).

عن الخطاب النبوي الهادف إلى ترميز الوجود البشري، ويختلف عن الخطاب العلمي العقلاني الذي يهدف إلى تحقيق المعرفة العلمية والموضوعية لسير الاحداث.

في ضوء ما تقدم، فإن السلطة إذن، في حاجة دائماً إلى السيادة العليا، ذلك ان العلاقة بين السياسي والمقدس لا ترتبط بتجربة دون أخرى أو بثقافة دون أخرى، وهذا ما يؤكد جورج بالانديبة الذي يرى "ان المقدس هو ابعاد الحقل السياسي، يمكن ان يكون الدين اداة للسلطة وضمانه لشرعيتها واحدى الوسائل المستعملة في إطار المنافسات السياسية" (بالانديبة، الانثروبولوجيا، 1990). ان التجارب الدينية تؤكد على استحالة الفصل الجذري بين العامل الديني بالمعنى الواسع للكلمة (أي ذروة السيادة العليا) وبين العامل السياسي (أي ذروة السلطة السياسية). فكل سلطة كانت تجد نفسها بحاجة لتبرير شرعيتها بامتلاكها السيادة الكاملة على المقدس واستعمالها إياه لمصلحتها في كل الظروف. لقد كانت السلطة عبر التاريخ هي محصلة للقوى المتصارعة، ولكن الطرف المنتصر لا يعترف بهذه الحقيقة، وإنما يلجأ إلى تشويه المنشأ الحقيقي لسلطته عن طريق تبريرها بواسطة المشروعية التي يقبل بها الجميع. فالسلطة عبر التاريخ الإسلامي كانت سلطة زمنية موجهة من قبل السيادة العليا وهو المصير الذي انتهت إليه العلاقة بين السلطة والسيادة العليا في التاريخ الإسلامي. فبعد موت النبي محمد، اكتسبت الخلافة سلطتها بالقوة على ارض الواقع، لأن آليات السلطة في المجتمع العربي، في القرن السابع الميلادي، هي العصبية القبلية، حيث كانت "مسألة الخلافة قد طرحت نفسها وحلت بشكل أو بآخر (كمحصلة للقوى المتصارعة) عبر كل هذه الصراعات أخذت فكرة ضرورة وجود القائد المهلم، الذي يقف فوق كل الصراعات القبلية تفرض نفسها" (اركون، تاريخ الفكر، 1985).

إذن لم يكن للسلطة السياسية سيادة عليا حقيقية، وإنما توهم الناس فقط ذلك من خلال تفكير وتمويه العملية السياسية. فقد كان الفقهاء في خدمة السلطة الرسمية من خلال تلبيتهم لحاجاتهم، وتقوية الصورة الشرعية لها، وهكذا تحول العلماء إلى موظفين "لدى الدولة ومن واجبهم الحفاظ على الوهم الكبير القائل بوجود سيادة عليا روحية تهدي

فإن أركون يحاول أن يعيد دمج العامل الديني، وليس الأديان أو العقائد بحد ذاتها ومضامينها التفصيلية في البحث التاريخي وفي رؤيته للتركيبية التي انبنت عليها مجتمعاتنا، فالمهم، بالنسبة إلى أركون، هو الكشف عن المواقف المشتركة والمعطيات والبنى المشتركة لدى كل الفضاء الذي اخترقته تاريخياً ظاهرة الكتاب المقدس بصفته ظاهرة حضارية.

الخاتمة:

يسعى أركون إلى بعث الموقف العقلاني والحدائث في ساحة الفكر العربي، حيث نلاحظ أن مشروعة في نقد العقل الإسلامي يهدف إلى تجاوز الجوانب الأسطورية والأيديولوجية والدوغمائية والتركيز على الجوانب العقلانية والتنويرية من خلال الاسترشاد باللحظات العقلانية في التراث، مثل لحظة المعتزلة ولحظة ابن رشد ولحظة التوحيد... الخ. ولهذا فقد ذهب أركون إلى التأويل ولكن ليس تأويلاً بعينه، فما اراده من التأويل هو تحرير الفعالية التأويلية وفتحها على اللانهائي، لأنه، بنظره، لا يوجد معنى مكتمل أو معنى مفارق وشامل، ولا يوجد تأويل صحيح للنص مطلقاً، وإنما توجد تأويلات متعددة ومتناقضة.

وعلى هذا الأساس، فإن القرآن بنظر أركون، هو نص إشكالي يتضمن احتمالات متعددة، ويتحمل قراءات وتأويلات غير متناهية، ولا يوجد تأويل يدعي حيازته على الحقيقة أو الأفراد بالمدلول الأصلي أو تطابقه مع القصد الإلهي، لأن النص القرآني إذا أصبح موضوعاً للنظر الإنساني فإنه ينفصل عن مصدره المتعالي ويتصل بالقارئ أو المتلقي، لأنه لا مجال إلى ادراك المعاني الإلهية أو المقاصد الحقيقية للمتكم المتعالي، وبالتالي فإن كل المعاني التي يتم التوصل إليها هي إبداع إنساني ونتاج عملية التأويل المشروطة بالمرجعيات الثقافية والمعرفية والعلمية المختلفة.

ولهذا نجد أن أهم قضية يركز عليها أركون هو ضرورة طرح الوحي بشكل تاريخي واثربولوجي مقارن، من خلال نزع صفه القداسة والتعالي عن القرآن، والعمل على انسنته أي نقله من محور المتكلم لله إلى محور المتلقي الإنساني، أي مقارنة الوحي، أو القرآن مقارنة تجعله لا يختلف عن غيره من النصوص. ولهذا ميز أركون بين القرآني الشفوي و"القرآن

من هنا، فإنه لكي نمارس الإسلام علمانياً، من وجهة نظر أركون، فإنه علينا كشف ونقد وتعرية المضامين الأيديولوجية، الخادعة والتتكرية للتاريخ الإسلامي المروي التقليدي الذي اكتفى ترجمة النصوص والوقائع القديمة فقط، ذلك أن الخلط بين الزمني والروحي الذي يعاب به الإسلام ليس عائداً إلى الإسلام كإسلام وإلى طبيعته الجوهرية والازلية، وإنما راجع إلى أن المجتمعات الإسلامية لم تعرف أن تولد حتى الآن فكراً نقدياً كبيراً اتجاه تراثها الخاص كما فعل الغرب (أركون، تاريخية الفكر، 1996).

إن المجتمعات الإسلامية الراهنة تنقصها المقولات العقلية والمرجعيات الثقافية الضرورية، من أجل إعادة طرح مسألة السيادة العليا والسلطة السياسية بكل أبعادها، والتي طالما خاض المسلمون فيها نقاشات أثناء فترة الخلافة، وهذا عائد إلى أن هذه المجتمعات منقطعة عن تراثها الخاص بالذات وعن الحدائث النقدية في آن معاً" (أركون، تاريخية الفكر، 1996).

في ضوء ما سبق ينتهي أركون إلى تحديد موقفه الشخصي، فيرى أنه ينبغي وضع كلاً من الموقف الديني والموقف العلماني على مسافة متساوية" (أركون، العلمنة والدين، 1996). فإذا كانت خاصية الموقف الديني تتبنى الوحي دون تساؤل، أي وضعه بعيداً كل المناقشات البشرية، وتخويل فئة معينة، هي فئة الفقهاء لقراءة معطى الوحي دون غيرهم، والتعامل مع قراءتها على أنها القراءة الصحيحة والارثوذكسية، فإن العلمانية تحدث القطيعة التامة مع معطى الوحي وتضع ذلك شرطاً لتحقيق استقلالية العقل. ولذلك يقترح أركون ضرورة ادماج العامل الديني في الفضاء العام للمجتمع من خلال الوقوف موقفاً صادقاً من كل الأديان، أي دراسة الدين كظاهرة انثروبولوجية لا يخلو منها أي مجتمع، والابتعاد عن تدريس الدين على الطريقة المذهبية التقليدية، لأن ذلك من شأنه أن يولد العصبية الدينية وينتج العنف المقدس. ولن يتحقق ذلك إلا من خلال زحزحة الأديان من ارضيتها اللاهوتية وتحديدها الدوغمائية واللاتاريخية، وكل ذلك من شأنه أن يولد، حسب أركون، آثار معنى جديد للعلمنة، وعدم قبولها معناها في تجربة تاريخية معينة، وتحويلها إلى تجربة اقنومية ثابتة تتعالى على التاريخ والاحداث التاريخية.. وبذلك

وهو ما من شأنه ان يقود إلى اعتبار الدين ظاهرة من الظواهر الاجتماعية يمكن دراستها وتحليلها مثل سائر الحالات الاجتماعية عبر تاريخ البشرية.

إن ما يسعى إليه اركون في نقده للعقل الديني (الإسلامي) هو تجاوز الفهم العامي لعلاقة الدين بالسياسة باعتبارهما اطاران مختلفان والقول بوجود علمنة في الإسلام دون القفز على الدين وكسر الاحتكار التراثي القديم في فهم النصوص الدينية وتفسيرها والوقائع الاجتماعية التي تحتويها لبناء لاهوت جديد، وتكوين منظومة عقائدية مختلفة واقرب إلى اهتمامات المؤمنين تقسح المجال أمام المجتمعات الإسلامية لدخول عالم الحداثة. فغرض اركون هو تحديث الفكر الإسلامي من خلال انفتاحه على الفكر الغربي، والمعرفة النقدية المعاصرة.

المكتوب" وبين الوحي المتعالي والوحي التاريخي المسجد في اللغة العربية، لأن النص القرآني هو نتاج السياق الثقافي الذي ظهر فيه، ولذلك يؤكد على أرخنة المقدس، فالقرآن تم إنتاجه وفق الشروط الثقافية التي تشمل اللغة التي كتب بها، فالفهم التزامني له يتطلب إعادة فهم الشروط التي تحكمته بولادته. من هنا يرى اركون باستحالة التأصيل، أي رفض أي شكل من أشكال التأصيل، سواء كان دينياً أو فلسفياً أو معرفياً، لأن كل عملية تأصيل تحتاج هي بدورها إلى المراجعة. ولهذا يعمل اركون على أشكلة البدهات واليقينيات والمفاهيم المشكلة للاعتقاد الديني كمفهوم الوحي، ومفهوم الله... وغيرها، وذلك دفاعاً منه على حقوق القراءة النقدية. وفي هذا السياق يرفض اركون، فكرة الأصول في الفقه، معتبراً أن ما قام به الفقهاء من عمل تأسيسي للعلوم الدينية والفقهية هو عمل تاريخي مرتبط بالحيثيات الاجتماعية - التاريخية التي عاشوا فيها.

المصادر والمراجع

المراجع العربية

- اركون، محمد، (2000)، قضايا في نقد العقل الديني، أو كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت.
- اركون، محمد، (2001)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت.
- اركون، محمد، (1985)، تاريخ الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت.
- الجابري، محمد عابد، (1996)، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الفجاري، مختار، (2005)، نقد العقل الإسلامي عند محمد اركون، دار الطليعة، بيروت.
- حمامي، نادر، (2006)، إسلام الفقهاء، دار الطليعة، بيروت.
- بالاندية، جورج، (1999)، الانثروبولوجيا السياسية، ترجمة علي الصبيدي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.
- الشرقي، عبد المجيد، (2001)، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة بيروت.
- اركون، محمد، (1987)، من أجل مقارنة نقدية للواقع، مقابلة، المستقبل العربي، العدد، 101.

- اركون، محمد، (2001)، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، بيروت، لبنان.
- اركون، محمد، (1996)، العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساق، بيروت، لبنان.
- اركون، محمد، (1998)، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء.
- اركون، محمد، (1993)، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- اركون، محمد، (1999)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساق، بيروت.
- اركون، محمد، (1996)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء.

Mohammed Arkoun's Criticism of 'Religious Mind'

*Mohammad Khalid Shiyab**

ABSTRACT

This paper examines Mohammed Arkoun's concept of 'Mind' in Islam. Arkoun distinguishes between the metaphysical mind with its absolute entireties on one side and the historic human mind on the other. He submits the mind to the historic criticism in order to eliminate the holiness and highness associated with it. On the other hand, he encompasses the 'mind' within the human context. Therefore, he no longer considers it as an absolute and abstract entity that lives outside the spatiotemporal limits. Rather, it is related to specific conditions and concerns. It is also relative and hence subject to changeable historic circumstances. In conclusion, Arkoun turns the divine metaphysical concept of mind into a variety of intellectual changeable forms.

Keywords: Criticism of Religious Mind, Mohammed Arkoun.

* Princes Sumaya University, Jordan.

Received on 17/3/2014 and Accepted for Publication on 11/9/2014.