لمـاذا المـلتقى ..؟

■ للإجابة عن هذا السؤال نقول:

إذا رصدنا واقع الاتجاهات الفكرية في عالمنا العربي الخاص، نلحظ أنها بتلاوينها المختلفة، وتنوّع مشاربها تتوزع على تيارين اثنين هما: الأول التيار التغريبي العلماني الذي يصف نفسه بالعقلانية والتنوير. والثاني: التيار الإسلامي الذي يصف ذاته بالأصالة والهوية.

وإذ ننطلق في ملتقانا هذا بحس تشاركي لا يمارس الإلغاء أو التهميش أو التهمة تجاه أي طرف كان، وفق مسعانا الداعي للتواصل لا للتفاصل، للتناصُت لا للتَّصامُم، للتعارف لا للتضاد، للالتقاء لا للافتراق، فإننا لا نعتبره مسعاً يحول دون تشخيص حالة الفكر العربي العام أو مداهنة بعض أطرافه، بالرغم من بعض الجهود التي تبقى جَد متواضعة إذا قيست بحجم التحديات المفروضة والأسئلة المعرفية المعلَّقة، وتطلب الاشتغال بها. ومتواضعة أيضاً في مواجهة حجم وحركية الفكر العالمي وفاعليته وحدود تأثيره وعولمته.

ما زال التيار التغريبي العلماني يَرهن حركة العقل لديه لرحى الفكر الغربي بمدارسه المختلفة من وجودية وماركسية وبنيوية وليس آخراً تفكيكية وما بعد حداثية. فيقع في تقليد الآخر ومحاكاته من حيث يريد التجديد والتحديث. يفكر بعقلانية محكومة بآليات إنبناء مخصوصة في سياقاتها التاريخية، وأطرها الاجتماعية، وحقولها الابستمولوجية، ظاناً أنه يمارس عقلانية حرَّة خالصة. فَيُستعبَد من حيث يريد الحرية. ويحاكي من حيث يريد الابداع.

أما التيار الإسلامي فإن قطاعاً واسعاً منه لا تقل أزمته عن أزمة التيار التغريبي عمقاً وانتشاراً. فهو يقدِّم ذاته باعتبارها تيار الهوية «المَأْصُولة» ولا يستطيع أن يحدد معالم هذه الهوية أو شروط بعثها الراهن، أو فعاليتها في تاريخ التدافع الحضاري المعيش. يعطِّل النص من حيث يريد تحكيمه في الناس. يأتِد فترة تاريخية مضت، وهو مَن يسعى لدور في التاريخ. يصادر الواقع ولا يَستَفْتِيه وهو من يريد تغييره. الإبداع لديه إبتداع. والاجتهاد المخالف زندقة. وإنجازات المغاير مهما عَظُمَت دَنْيَوةٌ دنيا. حَوَّل اجتهادات الآباء من نهج تجديد وتثوير للفكر وللواقع الى قيود تكبل حركة الاجتهاد وتلغي الواقع.

أما علاقة التيارين فيما بينهما فحالها على ما هي عليه منذ مطلع هذا القرن. وهي علاقة لم تخرج عن أحد شكلين: إما احتراب فكري قوامه الاتهام بالرجعية والجمود والماضوية والأصولية والسلفية من قبل التيار التغريبي، أو الاتهام بالتبعية والعمالة والزندقة والجاهلية من قبل التيار الإسلامي. والشكل الآخر للعلاقة هو المداهنة والتشدق بشعارات الحوار والتعايش التي لم تُفلح في تغطية جذر القطيعة، والنفي المتبادل، كلٌ منها للآخر ..

هذا هو واقع تيارات واتجاهات الفكر العربي والإسلامي وحالها، وهو واقع وصل حداً من الفوضى والتقليد والسكونية أفضى إلى عطالة تكاد تصبح بنيوية. وهو الواقع الذي تَجْهَد الملتقي أن تتجاوزه إسهاماً منها في حركة الإبداع والتجديد.

نسعى للإبداع ولا ندعيه. نحاول التجديد ولا نزعمه، نحرص على باب الاجتهاد مُشْرَعاً ولسنا مجتهدين. نقارب واقع الفكر العربي ونجهد لحل مأزوميته دون أن نملك السحر أو الحقيقة كاملة.

وعليه فمرحى بالجميع في الملتقى الفكري للإبداع ■

أنـور أبـــو طه

علم اجتماع الدين وحدود المشروعية

مصطفى الحرازين
كاتب فلسطيني

■ إن السؤال الذي ننطلق منه في مداخلتنا هذه يتلخص بالآتي: هل هناك مسوغ لاقامة علم اجتماع ديني؟ وهو سؤال يطال إمكانية المقايسة بين المجال الديني والمجال العلمي، بما هما مجالان لغويان أو تداوليان لا يمكننا البت مسبقاً بإمكانية مقايستهما ناهيك بالبت بوحدتها أو بإمكانية اخضاع مفردات احدهما لمعايير الآخر. إننا سنحاول في هذه المداخلة بلورة الفرضية التالية: تحافظ كل من العبارة الدينية والعبارة العلمية على استقلاليتها مبدئياً من حيث كونهما لعبتين لغويتين تختلفان في سياقهما وانجازيتهما، فالعبارة العلمية اشارية بالأساس، وتهدف تقنياً إلى الفعالية والتحكم، فيما العبارة الدينية تقعيدية، مركبة الأهداف، متعددة المراتب، مشككة الدلالات، متشاكلة المقاصد، وهما في الأصل تتكلمان عن عالمين دلاليين لا مقايسة بينهما، والمقايسة هنا ترد كمفهوم بالمعنى الذي يتوخاه فايربند منها، وهو يعتبر ان الفارق بين الفيزياء النيوتينية والفيزياء الانشتاينية فارق نوعي يجعل من موضوعهما وكأنهما عالمان، لا يتقايسان، وبنى على ذلك امكانية تعايشهما كمرجعين متضايفين، وان متعارضين ظاهراً، وذلك لأن مفاهيمهما لا تحيل إلى نفس الوقائع، أي انهما بتعبير آخر لعبتان لغويتان، أو أكثر من ذلك لغتان.

وانطلاقاً من ذلك، فإن ما يثير العجب فعلا، هو أن تقاس لغة الدين على لغة العلم، وان يدعي العلم خاصة في وجهته الوضعية نزع المعنى عن هذه اللغة وجعلها لا منطقية، فيما لا يلجأ الدين بالمقابل إلى هذا التسفيه والإلغاء رغم كل ما ينعت به من اطلاقية وتجريد وشمولية. بل ان اللغة الدينية تبدو على العكس من ذلك متقبلة للغات الأخرى، الفنية والسياسية والعلمية، مركزة اشكاليتها مع اللغة السحرية.

والحقيقة ان الهجوم العلمي على الدين قد تركز تفصيلاً في دوائر علم الاجتماع الموضوعي: الماركسي والوضعي، حتى ان هذا العلم قام على ادعائه منذ اوغست كونت واميل دوركايم، فصل الظاهرة الدينية عن لغتها انطلاقاً من تحقير معانيها كمبدأ تقوم عليه الموضوعية الحديثة، وادراج هذه الظواهر في نظم تفسيرية اجتماعية وظيفية، وكأنما علم اجتماع الدين في صلب علم الاجتماع وفي صلب نشأته، فما الذي قاد هذا «العلم» إلى الاضطلاع بهذه المهمة؟ إن هذا السؤال ينتمي إلى اركيولوجيا المعرفة، فلم يكن ممكناً أن ينشأ علم الاجتماع الموضوعي قبل تشكل علم البيولجيا اثر انهيار نظرية التفسير الكنسية للمرضي على قاعدة تقنيات طرد الأرواح الشريرة، ويقول فايربند في هذا المجال: «إن الأفكار التأسيسية لهذه الأسطورة التي ادخلها بعض اللاهوتيين في سبيل إعطاء تفسير موحد لهذه الظواهر الغريبة بل الرهيبة وبذلك توفير مرجع للتدخل، وبعض هذه الأفكار الأساسية كان متوافقاً مع الشائع من الأفكار المسبقة، ولذلك شاعت وذاعت في أوساط واسعة، وفيما بلغت ممارسات السحر أوجها، كانت الأسطورة قد تحولت إلى نظام تفسيري معقد يقوم على عدة فرضيات فرعية مساعدة تهدف إلى اكتشاف الحالات المخصوصة».

ولئن تأسس الطلب الحديث على ضرب هذه الأسطورة وفصل البعد الروحي الإنساني عن الجسد، ورث هذا الطلب مفهوم النظام الشفائي السحري، بما هو نظام متكامل يقوم على ادعاء الإحاطة في جميع الحالات، حتى ان الطب الحديث القائم على الشفاء النفسي تشكل على قاعدة إنكار وجود النفس، وفيما كان هذا المبدأ منطلقاً لعلم النفس الحديث، تأسس علم الاجتماع على فكرة الحقيقة البيولوجية المتشكلة من تشظي نظام التفسير اللاهوتي للمرض. وكان نتيجة للانتصار عليه.

في حين دخلت المسيحية في مسار الشفاء متحولة من كونها لغة رابطة اجتماعية إلى لغة سرية فعالة نظرية شفائية متكاملة منفصلة عن الاصول الدينية، وحالّة مكانها بدل التعايش معها والاستفادة منها وتأسيس رؤى جديدة واحترام مبدأ عدم المقايسة بين اللغات. وكذلك جاء الطب الحديث ليعمق الاعتداء على هذا المبدأ الذي سيتخذ صيغته

المكتملة في علم الاجتماع، حيث أن بناء مفهوم الجماعة عند كونت ودور كايم انطلاقاً من مفهوم الجسم العضوي، هو الذي اعطى هذا العلم شرعية زائفة لتحويل الدين إلى بعد اجتماعي واخضاع لغته لمفاهيم مستقاة من تأويلات غير دقيقة للغة البيولوجيا. هذه التأويلات تقوم ضمنا على مقايسة زائفة بين دلالات اللغة الدينية ودلالات اللغة العلمية. وتنتزع شرعيتها من اندحار لغة الدين المسيحي من جراء تحولها كما اسلفنا إلى نظام ميثولوجي مغلق.

وإذا طبقنا هذه الوجهة على الاسلام، فهل يمكننا انتزاع الظواهر الاسلامية من مرجعيتها القرآنية بحجة ادراجها في إطار العلم مما يوضح دلالاتها ويفصح عن معناها، ام أن هذا الانتزاع الذي يقوم على علم الاجتماع الديني يحجب هذه الدلالة ويفقد الظاهرة مضمونها؟ لنأخذ فيما يلي في سبيل تفصيل ذلك مفهوم التقليد، ففي حين تسقط الشرعية عن لغة القرآن بوصفها وحيا ورابطة اجتماعية واداة تفسير لهذه الرابطة في آن وتؤخذ علامات التقليد القولية والفعلية في المجتمع وكأنها تنفصل نهائيا عن هذه اللغة، أو تستحيل بالمقابل بنظر البعض إلى مجرد اغلفة تحتوي على هذه اللغة ذاهبة في مسارات متناقضة أو مغايرة لسياقاتها، تتفتت هذه السياقات وتفقد العبارات القرآنية دلالاتها فيبدو التقليد وكأنما عودة إلى اصل في الزمن. أو كأنما المجتمع الاسلامي ارتد على نفسه. فتتبدد مكامن الاختلاف بين سنن الوحي، حيث الاصل في لغته يتطلب إحالة الممارسة إلى نموذج جامع لا تحتويه ولا تخضعه إلى سنن تكمل سنة الآباء الاولين البدائية، حيث ترتد الممارسات إلى أصل غير لغوي يردها إلى صور الطبيعة من نبات وحيوان حيث هي بمثابة طواقم تتأصل عليها القبائل فتتشرذم بدل أن تتوحد، ويغيب في ذلك التمايز بين الدين والسحر ويفقد مفهوم التقليد في الاسلام دلالته الحقيقية ألا وهي الاتصال الدائم بمصادر اللغة القرآنية، التي بقدر ما توحد المتفكك والمتشرذم من الممارسة الاجتماعية وتضبطه، تفتح سبل التجديد والابداع اللاسلطوية لان الاحالة تتجه هنا إلى لغة لا يضبطها ضابط ولا تستند إلى اية سلطة إنسانية.

فإذا فصل التقليد عن دلالته الدينية بوصفه تواصلا مع النص كما يفعل الانتروبولوجيون، يكون تماما على نقيض اثره الذي يلحظ في حركة الجماعة. إن التقليد يربط ربطا مزيفا بالسلطة ويصور كأنه استخدام للغة القرآن التي تدعمها في سبيل تجانس المجتمع وإخماد متحركيته، فيما السلطة في تاريخ الاسلام كانت دائما مع التفتيت وضد التقليد، أي تفتيت الجماعة، وهو ما يؤدي إلى عكس التنوع، الذي لا يتأمن إلا بالرجوع إلى لغة هي في الأصل لغة الجماعة التي لا تحتويها تعيناتها المكانية والقرابية والسياسية، اذ الجماعة القرآنية التي تستمر بالتقليد لا تتعين في أي مركز ولا تفرض أي شكل متجانس في الممارسة وذلك لان لغة القرآن لا تتعارض في الاصل مع تنوع اللغات العادية ولا ترذل قدرتها على التعبير، بل تتعايش معها حتى أن الفقه جعل منها حجة على ظهور الاحكام الشرعية. ويعود ذلك إلى أن لغة القرآن هي في الآن نفسه لغة تشريع ولغة تواصل وتلاوة، وهي في الاساس ذكر يدخل فيه الناس على تباين درجاتهم في العلم والمعرفة.

إن تغييب مبدأ عدم المقايسة يقود اذا إلى استسهال استخدام لغة العلم لتفسير لغة الدين وتأويل وقائعه منفصلة عن لغتها، إلا أن مثل هذا التأويل يقع كما رأينا بالنسخ لا بل بالمسخ، وذلك لان مبدأ عدم المقايسة في جوهره يفترض وجود انظمة من اللغات الدينية والعلمية والسياسية والفنية... الخ أو التفسيرية في مجال لغوي واحد التي تحيل إلى عوالم مختلفة. ومن هذا المنطلق يطرح المبدأ إشكالية العبور الصعب بين هذه الانظمة المختلفة، فما هي المعابر المفهومية اللازمة لايجاد نقاط مرجعية تمكن من التعبير عن مفاهيم نظام معين بلغة نظام آخر، وهذا ما لا يطرحه بالاساس على نفسه علم الاجتماع الديني، بل يقع فعليا في نقيضه، وذلك حين تفترض أن الواقعة الدينية لا تظهر إلا منفصلة عن لغتها مؤولة بلغة العلم، والحال أن مثل هذه الواقعة تبتدع ابتداعا وتفرض فرضا وتكون في الغالب غريبة عن لغة الدين وممارساته ومنجزاته الثقافية ■

ميتافيزيقا النص القرآني
«إشكالية الناص والمعنى» (1)

عبد الرحمن الحاج ابراهيم
باحث سوري

■ النص محتاج دوماً لقارئه، وبين النص والقارئ ثم ميتافيزيقا تحكم تأويلية القارئ، وتلقيه للنص. تلك الميتافيزيقا التي تشير إلى كل ما هو ما ورائي للنص من حيث هو وجود مقابل لوجود القارئ، وتتخذ بعدها في «الناص» و«المعنى» الذين يتفرع عنهما اشكالات التأويل كلّها.

إن هذا الميتافيزيقي يختلف تبعاً «لنوع» النص، ومصدره «الناص» (إنساني، إلهي،..)، لقد أخضعت المناهج الحديثة قراءة وتأويل النص الديني لمناهج النصّ الأدبي، متجاهلة ميتافيزيقاه الخاصة به، في مغامرة «لأنسنته» تحت تأثير «النزعة» الوضعية التي ولدت في أحضانها. ولهذا السبب بالذات، وجد بعض الباحثين العرب في تلك المناهج فرصة لقراءة النص القرآني (ذي الحضور المميز والكثيف في الثقافة العربية)، في محاولة أنسنته أيضاً، واستنطاقه برغبات العصر، أو أسره بسياقه التاريخي.

وبقي السؤال: كيف يمكن لتلك المناهج الحديثة قراءة النص القرآني في ضوء ميتافيزيقاه؟

1.1 السياق التاريخي وهوية الناص:

يقوم النص الديني دوماً على أساس «ألوهية المصدر»، وإذا كان تأويل هذه «الألوهية» قائماً على تصوُّر للإله نفسه (الهوية)، فإن ذلك التصور/ الهوية يلعب دوراً حاسماً في ممكنات القراءة وفضاءها.

هوية الإله الناص في النص القرآني، بصفاته المطلقة، تجعل من الممكن لكلامه/ نصه أن يخرج عن أسر الثقافة الحاضرة زمن نزوله، لأن الثقافة تمارس فعلها في الإنسان. (رغم أن فعلها ليس كلياً). وإذا كان النص الديني/ القرآني عموماً، يستخدم اللغة الحاملة للثقافة العربية، ومستخدماً لتلك الثقافة نفسها أحياناً، فإنما يفعل ذلك لينتح معناه مستفيداً من الوضع التاريخي، ليمارس حضوره وفعله، لا ليخضع لها، ولكن ليجرّها إليه.

وإذا كان الفكر يترافق مع اللغة، ولا يحدث بدونها، فإن هذا لا يعني أن اللغة مرهونة له، بقدر ما يعني أن الفكر لا يستغني عن اللغة وحسب، كما لا يعني تبعاً لذلك أن اللغة لا تنفصل عن الثقافة، وإنما هي حاملة لها، فإنه من الممكن للمتكلم ان يعبر بلغته عن ثقافة غيره، أو بلغة غيره عن ثقافته هو. وإن «معضلة» اللغة ـ الفكر، مليئة بالاشكاليات المحيرة، والتي لاتزال في حيز الفرضيات.

فإذا استحضرنا «هوية الناص» هنا، وهو الله تعالى، فإن امكانه اطلاقية المعنى وارد، أي أن المعنى يمكن له أن يستوعب الزمن اللامتناهي، وهكذا لا يصبح في النص القرآني ما هو تاريخي إلا بقدر ما يشير بنفسه إلى تاريخيته، ولا يكون اطلاقياً إلا بالقدر الذي يشير بنفسه إلى اطلاقيته. في الوقت الذي يحرم فيه النص الإنساني من ممارسة هذه الإطلاقية، بسبب نسبيته رغم نزوعه الدائم لأن يكون مطلقاً.

إن بعدنا أو ابتعادنا عن زمن النص سيولد مشكلات في التأويل والقراءة، تفرضها تحولات الثقافة وغياب السياق التاريخي لولادة النص كما تقول «التأولية» (الهرمنييوطيقا)، ولكن ردم الهوة إذ يكون عسيراً بعض الشيء في النصوص الإنسانية، فالتأويل هو تأويلين: تأويل للتاريخ أولاً، ثم تأويل للنص حسب التأويل الأول. فإن المشكلة هذه بالنسبة لتأويل النص القرآني وقراءته، تصبح غير ذات معنى مع القول بإطلاقيته، فالتأويل ممكن ولو لم يربط بسياق ثقافي مجرد. ولعل هذا يذكرنا بالنظرية التراثية في التفسير والتي تربط النص بسياقه التاريخي و«تخصصه» به، من خلال أسباب النزول، والتي كان من الطبيعي أن يخلص الأصوليون بشأنها إلى ان السياق التاريخي لنزول النص لا يؤثر في إطلاقية المعنى بحسب العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(1) تستخدم مناهج النقد الأدبي كلمة «المؤلف» المنشئ النص، ونحن نستخدم هنا كلمة «الناص» عوضاً عنها لأنها أكثر دلالة في مقام النص القرآني.

2.1 النص القرآني، ومقولة «موت المؤلف»[2]

إن مجرد كون النص دينياً، يعني أنه يحمل مقصداً لابد أن يفرض نفسه على القارئ/ المتلقي. إن فكرة «موت المؤلف» التي أعلنها بارت في الستينات، كانت تعني رفض فكرة «المقصد»، وبالتالي وجود معنى نهائي أو سري للنص هو مقصد المؤلف. فالقصد والمؤلف متلازمان في فكرة موت المؤلف، وحسب بارت فإن المؤلف عندما يبتعد ويحتجب، فإن الزعم بوجود مقصد للنص يصبح غير ذي جدوى، وبالتالي فميلاد النص والقارئ رهين في اعتقاد بارت بموت المؤلف واحتجابه.

وإذا كان «مقصد المؤلف» هو هدفه من النص، فهو سابق له، من جهة، وبؤرة للمعنى الذي ينتجه من جهة ثانية. فإنه وعلى فرض كونه واحداً، لا يمكن لقارئ أن يدّعي لقراءته أنها ممسكة بـ «القصد». وسواء أهملنا «القصد» (مع البنيويين) أم اعتبرناه (مع التأويليين) فإن مشكلة القصد تغدو غير حقيقيّة. وثم فرق بين إهمال القصد والغاؤه.

إن اللغة تنزع إلى المراوغة بحكم دورها الفردي/ الإبداعي، كما تنزع إلى الضبط بحكم دورها الجماعي/ النظامي وبذلك لا تفضي مراوغتها إلى عدم قدرتها على التعبير عن قصد الناص، لأن ذلك سيؤدي إلى توقف دور اللغة الأساسي في «التواصل»، ولكن سوف تؤدي هذه المراوغة إلى «تعدد القراءة» والتأويل للنص أياً كان والنص القرآني خصوصاً.

إن المقصد في النتيجة «اكتشاف»، فهو وإن كان يوجد قبل القراءة بل قبل إنشاء النص، فإنه يتحدد في كل قراءة بعد انتهائها، وليس قبلاً. وبالتالي يصبح القول بأن وجود المقصد يعني قراءة واحدة لا قيمة له، بالنظر إلى أنه نتيجة للقراءة/ التأويل، ووهم القراءة الواحدة «الوحيدة» يصبح خرافة. ومطابقة القراءة للنص وهم لا يمكن أن يدعي حقيقته أحد.

1.2 النص القرآني و«المعنى»:

ينبغي أن نميز بين عدم اعتبار القصد في القراءة/ التأويل أو اهماله، وبين «انعدامه»، إذ عدم القصدية سيفضي . كما لدى التفكيكيين . للقول بعدم وجود المعنى، ويصبح من حق القارئ/ أن يقرأ النص بالكيفية التي يراها، ويغدوا النص نفسه في غياب، يصبح دوالاً دون مدلولات، ويصبح القارئ مبدعاً، يقول شيئاً لا يقول به النص، إنه حينما يقرأه ينشئ نصاً جديداً. القارئ هنا إذا هو وحده الحضور وقراءته/ تأويله فيها كثير من الهذيان والتجاوز واللعب (القراءة الحرة).

إن غياب المعنى الذي قالت به الاستراتيجية التفكيكية مرتبط بالقول بلا تناهي القراءات ولكن هل لا تناهي القراءات يفضي إلى إلغاء النص؟

لابد من التأكيد على أن مصدر تعدد القراءات وتناهيها ليس هو «القصد»، وإنما هو اللغة، التي تنزع إلى المراوغة. وهنا يجب أن نميز بين مستويات الدلالة في النص لتوضيح مجال مراوغة اللغة فيه:

هناك مستوى أولي، هو المستوى النظامي للدلالة، بمعنى أن الدلالة «تتشكل» فيه طبقاً لقوانين التركيب (النحوي، المعجمي، الصرفي)، وهنا الدلالة في هذا المستوى تنمو خطياً، وليست ثَمَّ قراءة تأويل بالمعنى الحقيقي.

والمستوى الثاني هو مستوى الدلالة غير النظامي، هنا لا يمكن النظر للنص على أنه رصف للكلمات وتركيب للجمل فحسب، ولكن ينظر إليه على أنه فضاء متعدد الأبعاد، حيث المعنى الكلي للجملة لا يساوي مجموع معنى مفرداتها، والمعنى الكلي للنص لا يساوي مجموع جمله وعلى هذا المستوى تكون القراءة والتأويل. إتن وجود المستوى الأول يجعلنا لا نفهم الكلام كما يحلو لنا، وإن لم يكن في الوقت نفسه كما يريده المؤلف. هو مستوى يحكم القارئ والناص معاً فهو ليس فردياً بقدر ما هو جماعي وإن كان استعماله فردياً.

في المستوى الثاني إذاً لا يمكن قراءة المعنى إلاّ من خلال التقاطعات بين المستوى الأول وقدرات القراء/ المؤولين. وهكذا تصبح القراءة / التأويل «كشفاً»، وليس انتاجاً تسهم ثقافة القارئ في إضاءته (كما في البنيوية)، ولكنها اضاءة لا تعكس طلاسماً بقدر ما تعني الكشف عن فضاءات المعنى.[3]

اللامعنى يتبع القراءة الحرة. هذه القراءة تذكرنا بدورها بالقراءة / التأويل الباطني الصوفي للقرآن الكريم، ذلك الفعل الذي «يتماهى» فيه القارئ/ المؤول مع الناص (الحلول والاتحاد)، ليصبح منتجاً لمعنى النص، حيث يتم هتك الحدود اللغوية للنص (المستوى النظامي للدلالة) ليقول «المؤول / الناص» عن الله ما

(2) «موت المؤلف» مقولة كانت بمثابة قنطرة العبور إلى التفكيكية مع رون بارت، و«موت المؤلف» لا يعدو أن يكون أكثر تعبيراً بلاغياً يشير إلى انقطاع صلة المؤلف بنصه، وتحول ملكية النص منه إلى القارئ، بحيث يغدو وجود المؤلف ليس أكثر من صورة شبحية مع النص، كمجرد اعتراف بالحقيقة الموضوعية التي تؤكد أن لكل نص مؤلف ليس إلاّ.

(3) إن العقل (القارئ / المؤول) حسب الامام الشاطبي لا يسرح في مجال النظر في النص إلا بقدر ما يسرحه النص نفسه (المقدمات . المقدمة العاشرة)

شاء (حدثني قلبي عن ربي!) والنتيجة أن المؤول / الناص شكّل نصاً جديداً لا صلة له بالنص السابق. وعمل الأصوليون جهدهم لمحو هذه الظاهرة، ظاهرة العبث بالنص من خلال زعم المؤول/ الناص. ببناء مناهج قراءة/ تأويل النص القرآني والشرعي عموماً تحت مسمى أصول الفقه، والتي دشنها الإمام الشافعي برسالته مستفتحاً بباب «البيان» وهو أمر له دلالته الواضحة هنا. إن طريقة كتابة الرسالة «الفنقلية» الكلامية أبلغ دلالة في ذلك.

لنقل إذا مع امبرتوايكو بأن النص إذا كان ينتج قراءات لا نهائية، فإن هذا لا يعني أنه يسمح بأي قراءة.

2.2 النص القرآني والمتلقي:

إذا كان دور المتلقي استكشافياً ـ في النص القرآني على الأقل ـ فإن القراءة تصبح هنا «فرضية» ويجربها القارئ / المتلقي، بعد أن يحشد لها امكاناته المعرفية. والنص ككينونة وحضور يقبل أو يرفض تلك الفرضية للميتافيزيقي / المعنى القار في النص. إن النص يملك أن يفعل ذلك، لأنه مزود بالمستوى النظامي للدلالة الذي ألمحنا إليه قبل قليل. وهكذا على المتلقي/ القارئ إذ يريد «الاستشكاف» أن «يساءل النص، لا أن يسائل نزواته الذاتية، في جدلية بين الاخلاص والحرية» حسب تعبير ايكو.

إن هذه «الفرضية» التي يمارس من خلالها المتلقي/ القارئ دوره تجاه النص، تقوم كما في «نظرية التلقي» من خلال «أفق» يتوقع القارئ فيه مضمون النص، هذا الأفق تحدده ثقافة القارئ لحظة تلقي النص، وهو الذي يسمح مرة أخرى بتعدد القراءات. بهذا المعنى يمكن القول ان النص القرآني مفتوح، ولكن للقراءة الاستكشافية، وليس لانتاج المعنى.

يمكن لنا القول أن الخصائص «الميتافيزيقية» لنص ما سوف تحدد مسبقاً طريقة قراءته أو تأويله. فالتأويل ليس هو معرفة فلسفية بقدر ما هو كشف معرفي. ■

عقلانية ابن حزم الأندلسي

حازم محي الدين

كاتب فلسطيني

■ يعد ابن حزم صاحب منظومة فكرية استطاعت أن تشيد، ربما لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي، خطاباً نقدياً وعقلانياً، شكّل لحظة مساءلة نقدية حقيقية لأسس التفكير الإسلامي، وهيأ الظروف المعرفية، والأطر النظرية لاستئناف النظر ومتابعة صياغة المشروع النقدي العقلي الأكثر علمية وتكاملاً في فضاء الثقافة الإسلامية على يد ابن رشد والشاطبي وابن خلدون.

وقد صاغ ابن حزم خطابه النقدي والعقلاني هذا انطلاقاً من تأسيسه لمنهجية علمية صارمة في ميدان أصول الفقه، أي ميدان استثمار واستنباط الأحكام الشرعية الناظمة لحياة وطرائق تفكير المسلمين الفردية والجمعية. وهذه المنهجية الحزمية ترتكز على أساس استبعاد الفكر الظني والجدلي والباطني من ميدان الفقه والتشريع من خلال استبعاد واقصاء العمليتين العقليتين المنتجتين له أي التأويل الباطني والقياس الأصولي القائم على إلحاق فرع بأصل نتيجة اشتراكهما في علةٍ ظنية الوجود في الأعم الأغلب، واستدعاء مكانهما: منهج الأخذ بظاهر النص القطعي، وآلية القياس الأرسطي الذي هو في حقيقته ترتيب قضايا معلومة لاستخراج نتيجة مجهولة تلزم عنها منطقياً، وهذا ما يجعل «القياس الأرسطي/ الدليل» ليس إضافة شرع جديد إلى الشرع عن طريق التخمين بل اضفاء للمعقولية عليه، واخراج لما هو متضمن أو مضمر فيه، لأن النتيجة مستخرجة ومفهومة من دلالة النص القطعي.

وهكذا يكون ابن حزم أول من دعا إلى بناء علم أصول الفقه، على القطع واليقين، بدل الظن والاحتمال، وبذلك يكون ابن حزم أيضاً قد قطع الطريق على كل محاولات إلغاء الشرعية من خلال دعوته الملحة إلى إعمال ظواهر نصوص الوحي القطعية، وقطع الطريق أيضاً على كل من يحاول التلاعب بالإسلام والشريعة أيديولوجياً عن طريق استخدام التأويل الغير مضبوط والقياس الفقهي الظني، وفي الوقت نفسه أبقى المجال مفتوحاً واسعاً أمام العقل البرهاني عن طريق إعماله بحرية وطلاقة فيما سوى ما تتناوله النصوص القطعية من قضايا وأحكام. إذ أقر ابن حزم بقوة بوجود المدارك العقلية، وامكانية الوصول إليها عن طريق العقل والحس والبديهة، ولذلك استعان ابن حزم بأرسطو ومنطقه وفلسفته الطبيعية لتكون مرجعاً في ميدان الفلسفة والعقل بديلاً عن الشغب والخرافات التي كان يروجها في عصره أتباع المذاهب الصوفية والغنوصية الإسماعيلية، والمذاهب الكلامية الجدلية. وبذلك يكون ابن حزم قد حفظ للدين والشرع معقوليتهما العلمية. وأوجد للعقل البرهاني العلمي مكاناً واسعاً رحباً ومشروعاً في العقلية الإسلامية، دون أن يقوم بعملية توفيق زائفة بينهما، ودون بخس لقيمة ودور كل منهما في تحقيق مصلحة الإنسان وسعادته ■

«الرشدية العربية» بين التزييف والتوظيف
ما الحاجة إلى ابن رشد اليوم؟

ابراهيم محمد
باحث مغاربي

■ سؤال لا يزال مطروحاً، وربما سيظل لآماد بعيدة! وربما يغيّر اسم ابن رشد باسم آخر، بتغيّر الأوضاع وبروز تحديات جديدة، والانشداد إلى معالجات سابقة لمثيلاتها.

لذلك فالسؤال في حقيقته لا يطال ابن رشد فقط، أو فلسفته. وانما يطال كل المبادرات والابداعات الفكرية في تراثنا. ولكن يحضر هذا الفيلسوف، أو هذا المفكر دون غيرهما لاعتبارات عديدة، لا تخلو في أحيان كثيرة من التوظيف الايديولوجي.

وان أول اشكال يطفو على ساحة البحث، هو لماذا ابن رشد وليس غيره من أعلام الفلسفة العربية؟ وإذا سلمنا جدلاً بتميز ما أطلق عليه الجابري بالمدرسة المغربية، فلماذا ابن رشد دون ابن حزم والشاطبي وابن طفيل وابن باجه... ويتمطط الإشكال ليطال أغلب الأعلام المُبرزَة أو المطمورة في مشرق ومغرب الأمة.

بداية ان السؤال الذي تصدِّر المقالة يوحي بالاشارات التالية:

1. ان ابن رشد حامل «لمشروع متكامل» استجاب سابقاً لتحديات عصره، ولايزال يحمل بعض مقومات الجدة والابداع..
2. يتّصف «المشروع الرشدي» بمجموعة خصائص لها امتداد في فكرنا المعاصر، وربما تكون هي المنشود العربي وأساس نهضتنا المأمولة.
3. الانتصار لابن رشد وفكره ووسمه بالاطلاقية.
4. ان مجرد التساؤل عن الحاجة لابن رشد في عصرنا، يعطي أولوية وأفضلية للفكر الرشدي على غيره، وهو إدعاء مسبق بأن فكره يحمل من المضامين والمفاهيم والقيم ما بإمكانه لو استثمر اليوم لعدّل من الصورة العربية المتهافتة... ولا يخفى أن الاحتفالات بمرور الذكرى المئوية الثامنة على وفاة ابن رشد، كثفت من حضوره في الأونة الأخيرة. حتى أصبح الفكر العربي «أسير الرشدية»، إذ من عادة الفكر العربي والإسلامي أن يحوّل «الاحتفالات» والمحطات التاريخية البارزة إلى حاملة لحلول لإشكالات العصر، الأمر الذي يدعو للانفكاك من أسرها أولا، لنستطيع تقديم مقاربة تبتعد قدر الامكان عن «التحيز» و«النصرة الفكرية» البعيدة عن البحث العلمي الرصين. وهو ما سنحاول الالتزام به هنا. لذلك سنسعى لابراز مختلف الادعاءات في موضوع الحاجة إلى ابن رشد، والهدف من ذلك كسر احتكار «الاحتفالين» وقراءتهم لابن رشد بإبراز القراءة أو القراءات المغايرة لهم. لأن ذلك مقدمة ضرورة للتحرر من وهم الماضي «وأسطرته»

«الوجه الحداثي» لابن رشد:

تعتبر هذه القراءة ان «الفلسفة الرشدية» هي التي بنى عليها الغرب نهضته الأولى وذلك مع تشييد الجامعات الأوربية، واختراق فلسفته لها برغم الاعتراضات الشديدة والاضطهاد الذي تعرض له مروجيها، ولكن تم «النصر» في الأخير لبناة «الرشدية اللاتينية».

وقد كان ابن رشد في هذه القراءة «مبشراً بالعلمانية، وبالعقلانية التنويرية»[1] وأن فكره «يسابق الزمن» [2] وأنه «مشاريع لم تنجز» [3] وأن «الرشدية ليست سوى الفرصة التاريخية الوحيدة والضائعة التي كاد أن يمتلكها المشروع الثقافي العربي مرة، لكنه افتقدها ومازال يعيش لحظة المفترق»[4] وذهب العديد الى اعتباره مادي النزعة. وفي طليعة هؤلاء فرح أنطون الذي رأى «أن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم» [5].

ويعتبر د. تيزيني «ان ما وضعه فرح انطون (في ابن رشد وفلسفته) لم يكن في خطه العام الأساسي، دعوة سلفوية للعودة إلى هذا الفيلسوف العربي العظيم، بقدر ما جسد محاولة أولية لتفحص أفكاره المعاصرة هو نفسه حول العلمانية السياسية والمجتمع المدني والعقلانية والتعايش العلماني بين الدين والعقل..» [6]

ويمضي يوحنا قمر في إبراز البعد المادي «للفلسفة الرشدية»، بل وبعده عن الإسلام على رغم كونه قاضي الأندلس ومؤلف «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» يقول قمر: «إن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب بعد المعري عن الإسلام» [7]

وقد أكد أيضاً غارودي على النزعة المادية للرشدية وذلك لأن مفهوم ابن رشد عن العلاقات بين الإنسان والطبيعة.. يشكل حلقة أساسية من النظرة الجدلية الكبرى للعالم من هيراقليطس حتى هيغل وماركس..» [8]

أما الجابري فيعتبر أن «الخطاب الفلسفي الرشدي عقلانية نقدية واقعية» [9] وأنه «ما تبقى من تراثنا الفلسفي أي ما يمكن أن يكون فيه قادراً على أن يعيش معنا عصرنا لا يمكن أن يكون إلا رشدياً» [10]

ويستدعي الجابري «البديل الرشدي» في مجال العلاقة بين الدين والفلسفة لتوظيفه «لبناء العلاقة بين تراثنا والفكر العالمي المعاصر بشكل يحقق لنا ما ننشده من أصالة ومعاصرة » [11] ويضيف «إن أهم العناصر المتبقية في الرشدية والصالحة لأن نوظفها في مشاغلنا الراهنة... هي الروح الرشدية» [12]

و«ان الروح الرشدية يقبلها عصرنا، لأنها تلتقي مع روحه في أكثر من جانب، في العقلانية والواقعية والنظرة الأكسيومية والتعامل النقدي» [13]

وانبنت هذه القراءة على مجموعة حجج مستخدمة نجملها في ما يلي:

1. نظام الفعل والوصل المعرفي، وهو على حد تعبير مطاع صفدي من أبرز الأفكار التي غيرت مجرى الحضارات وهو «كشف وصناعة رشدية» [14]

«فالفصل والوصل كان مدخلهما الأول التمييز بين حدود المعرفة . لما فوق الطبيعة، ومعرفة أخرى للطبيعة» [15] «وأن ابن رشد فصل العقل عن كل من الحكمة والشريعة معاً، استخرجه من أقوالهما معاً، وارتد به إلى موقعه الأصلي، كنظير لنفسه أولاً، أي يظل مختلفاً عن أفكاره الناطقة باسمه» [16]

2. دفاعه عن ضرورة التعدد والاختلاف في طرق فهم النصوص المتشابهة من الشريعة بين الناس. [17]
3. فكرة التسامح والتساهل مع باقي الأديان، وقد احتج بقوله: «ان الحكيم لا يتعرض للشرائع بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة. وان الشرائع كلها نبهت بما يجب تنبيه الخاصة والعامة إليه. وانه لا يجوز الاستعانة بها والتصريح بشك في مبادئها، بل يجب تأويلها أحسن تأويل لأنها كلها حق» [18]
4. قوله «بوحدة العقل وانفصاله عن الأفراد والتاريخ يحميه من التأثر والتأثير على حقيقة الإدراكات التي يدركها، مما يكسب معرفته طابع الحياد والتواصل» [19]
5. قوله «بأن العلم هو علم بالماهية» وأنه «لا علم إلا بالبرهان» [20]

اسطورة ابن رشد:

ليست هذه القراءة «مشخصة» في مفكر بعينه، ولكن نجد ملامحها عند مجموعة من المفكرين المعاصرين، الذين يحاولون ابراز الموقف المغاير للفلسفة الرشدية واساساً للفلسفة الأرسطية التي اعتبرها ابن رشد الفلسفة الحقة وما دونها باطل.

ويمكن اعتبار أبو يعرب المرزوقي في مجموع دراساته ومؤلفاته، أبرز أعلام هذه القراءة وأكثرهم شجاعة أدبية في الدفاع عن الغزالي الخصم اللدود لابن رشد وفي «التقزيم» من الفلسفة الرشدية. لذلك سنعتمده أكثر من غيره كممثل جريء لهذه القراءة.

ويمكن تلمس أسس وموجهات هذه القراءة من خلال قراءته النقدية لمنهجيات دراسة الفكر العربي الإسلامي ولتصور العقل في الموروث اليوناني والمقاربة الغزالية في ذلك.

ففي دراسته "السائد البائد في تحقيب العقل الإنساني" [21] يحاول المرزوقي إبراز مآزق منهجيات دراسة الفكر العربي من خلال نقد ضروب العلاج التي هيمنت إلى المرحلة المعاصرة في مسألة التعامل مع الفكر العربي والتي يحملها في:

1. العلاج الاستشراقي، والذي ركز على "البحث التاريخي عن الأصول في ما تقدم على الحضارة العربية الإسلامية برافديها الديني الصوفي (في الثقافة اليهودية المسيحية المتقدمة على الإسلام) والفلسفي العلمي (في الثقافة اليونانية والهندية). وهو يهدف لـ "تنقية التاريخ مما ليس اوروبيا".
2. الاستشراق المضاد أو الاستغراب الساذج وملخصه "البحث

التاريخي في ما تلا الحضارة العربية الإسلامية عن ثمراتها، من خلال تأثيرها في الغرب، مع تزييف التاريخ الفكري ليلائم ما يتصورونه أسباباً لتحقيق النهضة الغربية".

3. التخلص الزائف من الأول مع القبول بمبدئه.

4. التخلص الزائف من الثاني مع القبول بمبدئه.

وعن المنهج البديل الذي يطرحه المرزوقي يدعو إلى أن "يكون بطبعه وفي نفس الوقت، متخلصاً من العلمية الجوفاء المتدرعة بالكلية العمياء ومن الحمية الحمقاء المتحضة بالخصوصية الخرقاء، سعياً إلى محاولة التفكير العلمي الملتزم بمشروع تاريخي واضح الخيارات الوجودية دون الاقتصار على الدوافع الظرفية".

وفي نظره يعتبر أن "مشاريع" القراءات السابقة كنماذج سلبية جميعها سقطت في مسلمة لازالت بعيدة عن النظر الحقيقي حتى هذه الساعة. وهي الدعوة القائلة بأن ميلاد العقل في الثقافة العربية كان بدخول الفلسفة اليونانية إليها. ومن ثمت الادعاء بأن الثقافة الغربية تتكون من مؤلفين: العقل: المؤلف اليوناني واللاعقل: المؤلف العربي.

وهيمنت هذه الرؤية إلى عصرنا الراهن حيث استدعاها الجابري واعتمدها كمنهج للعقل العربي تكويناً وبنية.

هذا مع أن "الغزالي" في نقده للفلاسفة أسس لمنهج مغاير أحدث به انقلاباً معرفياً إذ ارتد بالعقل بعد ما كان مبدأ ومثال معرفي إلى كونه يقف في مرتبة تالية للإرادة وذلك في مجالات ما بعد الطبيعة والطبيعة والأخلاق(22) وجاء اثره ابن تيمية وابن خلدون ليؤسسا لمرحلة جديدة من تاريخ العلم.

فالعقل في الرؤية "الغزالية" متناه ونسبي وتابع والعالم أحدثته الإرادة لذلك "فالعقل لا يمكن أن يعرف هذا النظام الوجودي" وكذلك فهو ليس مصدراً للقيم إنما هذه الأخيرة " إرادة الله (هي) التي تميلها على الإنسان تكليفاً أو اردة الإنسان وهذه الإرادة الإنسانية يخيل إليها أنها عقل، بينما هي ليست إلا غريزة وخيالات وعادة وأثراً اجتماعياً".

أما فيما يتعلق بالأشياء فهي "لا طبيعة لها، بل تسيرها «بواسطة أو بغير واسطة الإرادة الألهية».

وتكمن أهمية هذه الثورة الابستمولوجية التي أحدثها الغزلي في "الإدراك المفيد لطبيعة ما نسميه عقلاً"؟

لذلك فالقراءة التي يعتمدها المرزوقي تنبني على أسس مغايرة تماماً للقراءة المعروضة سابقاً. فهي تهدم ادعاء تعالي العقل وتعود به إلى موقعه الطبيعي وأن إبداعاته تتصف "بالنسبية" و"التناهي" وتنفي مقولة "العقل الكلي الواحد" الوافد علينا من غير عالمنا الاجتماعي..

وهذا لاشك يقوض "الفلسفة المدرسية" و"الرشدية" الشارحة لها، ناهيك بدعاتها المعاصرين! ولكن المرزوقي لا يصل مباشرة إلى هذه النتيجة بل يقبل بادعاءاتهم ليدخلهم في نفق من الاشكالات صعب الخروج منه.:

يقول: «وهب المدرسية عامة وابن رشد خاصة قد كانا كما يزعم البعض فيهما مؤسس النهضة الغربية الأولى عند تكوين الجامعات اللاتينية، أفيكون ذلك كافياً ليكونا مؤسسين لنهضتنا الآن؟ هل ما تم بعدهما يرد إليهما؟ وهل الدواء الذي عالج المرض الغربي في القرون الوسطى... يبقى صالحاً لعلاج مرضنا الآن؟ من يصدق مثل هذا التفكير؟ هل اشكالية العلاقة بين الحكمة والشريعة مثلاً وفي الشكل الذي عالجها فيه ابن رشد لاتزال ذات دلالة بالنسبة إلينا في حين أن الشريعة ليس لها في تنظيم حياتنا الاجتماعية والسياسية أدنى دور يذكر وأن الفلسفة عديمة الوجود إلا في هذا المستوى الأيديولوجي الذي يستحي منه من اطلع أدنى اطلاع على الفكر الغربي الحديث والمعاصر بل وحتى من علم جيد العلم الفلسفة القديمة؟» (23)

أما عن مجموعة الحجج التي اعتمدها دعاة «الوجه الحداثي» لابن رشد فقد ووجهت بردود قوية من العديد من المفكرين، ويلاحظ د. المصباحي بأن مارسم فيها إنما هو «وجه ظاهر» لعقلانية ابن رشد، وقد أشبع نقداً ونقضاً وأن هناك وجه آخر لازال بعيد النظر من طرف المفكرين.

وعن السمت العقلاني الذي تدعيه القراءة السابقة وهو المدعو أساساً لاستثماره فعصرنا الحالي هو أقرب ما يكون إلى الغزالي أو ابن سينا أو ابن عربي من ابن رشد..(24)

«ففي الغرب كان ابن سينا بعمله التطويري لهذه الفلسفة (الفلسفة الأرسطية) والغزالي بعمله النقدي لها وما أديا إليه من استئناف الأفلاطونية أهم بكثير من ابن رشد في العملية الاجتماعية واستئناف النهضة الفكرية والحضارية خلاف لمزاعم الرشدية اللاتينية» (25)

ويذهب دعاة هذه القراءة إلى أن الفكر الرشدي أبعد ما يكون عن التنوير والحداثة وهو أقرب إلى «التقليد» وتبرير

الاستبداد أَوَلَيْسَ ابن رشد هو الذي تقولب في الفلسفة الأرسطية واعتبرها ممثلة العقل دون غيرها حتى انه يعيب على ابن سينا خروجه عن النسق الأرسطي ولو كان ذلك تطويراً له وتجديداً للغرب ؟

ثم أليس هو من دعاة فكرة الوصاية على الحقيقة من خلال مقابلة العامة والخاصة؟ فأين مقولات النقد والمساواة والحرية والاختلاف والتعدد؟

بل على العكس كما يذهب إلى ذلك حسين حرب فالعقل الرشدي عقل اتباعي ضد الاختلاف وحرية التفكير وأنه «ظل عقلا من عقول الخلافة الموحدية، ولم يستقدم من الفلسفة إلا ما يدخل ضمن استراتيجيتها الثقافية» [26]

وعن الحجج التي بنى عليها دعاة الوجه الحداثي لابن رشد قراءتهم فهي متهافتة وتجاوزها الفكر الإنساني في هذه المرحلة وما على هؤلاء إلا الارتداد إلى الوراء والبحث عن وجه آخر لعقلانية ابن رشد أو البحث عن مبدعي ومؤسسي الفكر العربي الحقيقيين الذين انطلقوا من قواعد المجتمع العربي الثقافية حقيقة ويحاولون تلمس مظاهر الأزمة وعلاجها بعيداً عن التحجر و«الأسطرة» خاصة وأن «اسطورة ابن رشد قشرة موز ألقاها رينان فكانت سبيل الارتماء القصدي في تحديث التخريف بمدبر التجديف لكل من تصور التفلسف مقصوراً على مجرد التوظيف» [27] ■

الهوامش ..

1) المصباحي، محمد، الوجه الآخر لـ «حداثة» ابن رشد، دراسات عربية، عدد 10/9 سنة 33، يوليو/ أغسطس 1997. ص.28
2) الجابري، محمد عابد، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998. ص.84
3) المصدر نفسه.
4) صفدي، مطاع، ابن رشد حيا مع الألفية الثالثة، الفكر العربي المعاصر، عدد 105/104، 1998. ص.135
5) العمارتي، جواد، عرض لمقالات في المنطق والعلم الطبيعي، مجلة أبحاث، عدد 5/4، السنة 2، يونيو 1984 . الدار البيضاء. ص.114
6) تيزيني، طيب، على طريق الوضوح المنهجي، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1989، ص129-130.
7) العمارتي، جواد، مصدر سابق، ص.116
8) المصدر نفسه .
9) الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993، ص.43
10) المصدر نفسه، ص.49
11) المصدر نفسه، ص.51
12) المصدر نفسه، ص.52
13) المصدر نفسه، ص.53
14) صفدي، مطاع، مصدر سابق، ص.135
15) المصدر نفسه .
16) المصدر نفسه .
17) المصباحي، محمد، مصدر سابق، ص28-29.
18) العمارتي، جواد، مصدر سابق، ص.115
19) المصباحي، محمد، مصدر سابق، ص.30
20) المصدر نفسه .
21) المرزوقي، أبو يعرب، السائد البائد في تحقيب العقل الانساني، دراسات عربية، عدد 2/1، السنة 33. نوفمبر/ ديسمبر 1996. ص3-42.
22) المرزوقي، أبو يعرب، مفهوم السببية عند الغزالي، دار بوسلامة للنشر، تونس، ط1، 1978.
23) المرزوقي، أبو يعرب، عوائق النهضة العربية وملهياتها النظرية، دراسات عربية، عدد 8/7، السنة 34. مايو/ يونيو 1998. ص.9
24) المصباحي، محمد، مصدر سابق، ص.32
25) المرزوقي، أبو يعرب، عوائق النهضة العربية وملهياتها النظرية، مصدر سابق، ص.11
26) حرب، حسين، حدود العقل الرشدي، التراث العربي، دمشق عدد 74، السنة 19، كانون الثاني (يناير) 1990. ص101..102
27) المرزوقي، أبو يعرب، عوائق النهضة العربية وملهياتها النظرية، مصدر سابق، ص 14.

واجب الدولة وحق المجتمع

سليم بن حميدان
كاتب تونسي مقيم في باريس

■ تشكل معالجة إشكالية العلاقة بين الدولة والمجتمع في المنطقة العربية المدخل الرئيسي للخروج من أزمة الفعل الاجتماعي الموسوم منذ عقود طويلة بالسلبية والعنف، فالصدام والمواجهة والقتال أضحت جميعها الفائض الإنتاجي الوحيد الذي يشهد تراكماً نوعياً مخلّفاً دماراً شاملاً ومروعاً في جميع مستويات وجودنا القومي.

لقد اصبح الطلاق البائن بين الدولة والمجتمع في المنطقة العربية مظهراً عادياً لا يكف عن التفاقم والاستفحال تاركاً شرخاً عميقاً وهوة واسعة بين الحاكمين والمحكومين مهدداً في الآن نفسه باتساع رقعته جغرافياً ليحتل مساحات جديدة كانت إلى أمد قريب متسمة بالهدوء والمصالحة إن لم يكن بالمداراة والنفاق وهو التزييف الداخلي الأكثر خطورة في حياة الأمة باعتباره يساهم في تسكين الأوجاع دون تشخيص المرض والقضاء عليه.

إن الأزمة البنيوية السياسية والاجتماعية في المنطقة العربية لا يمكن فهمها دون تفكيك الدولة القطرية الحديثة باعتبارها مصدر الشرور والأحقاد ومنبع الهزائم والأزمات المتلاحقة في تاريخ أمتنا الحديث.

هذه الدولة القطرية الحديثة المجزأة وريثة الاستعمار المباشر أدركت مبكراً أنها لا يمكن أن تكون التعبير الحقيقي للأمة بفعل غربتها عن ثقافة الجماهير ومخزونها النفسي والتاريخي أي عن تراثها المحكوم بآلية التنوع في إطار الوحدة. لقد تيقنت الدولة القطرية أن الضامن الوحيد لاستمرارها واستقرارها هو تأمين وجودها السياسي عبر تضخيم الجهاز القمعي وتفعيل الجهاز الأيديولوجي (وهما دعامتا الدولة بتعبير غرامشي) بما يؤسس لهيمنة توتاليتارية (شاملة) على قنوات السلطة في المجتمع، إنها إذن الدولة الديناصورية . والتعبير لمنير شفيق . التي تبتلع كل شيء فلا تبقي ولا تذر.

وفي سبيل إضفاء الشرعية على كيانها السياسي وممارستها السلطوية، استعاضت الدولة القطرية عن عقيدة الجماهير المنفتحة على المجتمع والدولة بعقيدة النخبة الموقوفة على الدولة ضد المجتمع، وهو السر الذي يقبع وراء رفع شعار العلمانية مقابل الديمقراطية ففي حين تعني هذه الأخيرة حكم الأغلبية أي حكم الإسلام باعتباره عقيدة الأغلبية، تهدف العلمانية إلى إقصاء هذه الأغلبية المعبر عنها بمصطلح الدين في شعار «فصل الدين عن الدولة» فهذا الشعار لا يعني عند تفكيكه سوى «فصل الأغلبية عن الدولة» انه المسكوت عنه في شعار يعيد المثقف المنتدب إنتاجه بكل وقاحة منذ ما اصطلح على تسميته بعصر النهضة.

إن شعار العلمانية هو السبب الوحيد الذي يفسر انسداد النظام السياسي وعدم خضوعه لقاعدة التداول على السلطة كممارسة ديمقراطية تفسح المجال للتحول السياسي داخل المجتمع الأمر الذي دعا إلى بروز ظاهرة الإقطاع الديني والاقتصادي الذي عرفته أوروبا في القرون الوسطى.

وإن كان الانسداد في النظام السياسي يخلق حتماً انفجاراً في المجتمع المدني فهو القانون الذي لم تشذ عنه المنطقة العربية، حيث أدت الممارسة السلطوية والديكتاتورية بمختلف تلويناتها . الفردية والطبقية والحزبية . إلى تمرد الجماهير ومطالبتها بالديمقراطية والإسلام، وهل للديمقراطية من معنى في نسقنا الحضاري ونسيجنا الاجتماعي غير حكم الأغلبية المسلمة؟

لقد تخلت الدولة القطرية عن مهمتها الأساسية وهي حل التناقضات التي يزخر به المجتمع المدني في إطار من الشفافية والحياء لتتحول إلى فريق من فرقائه فترتد بذلك عن أن تكون دولة لتصبح مجرد هياكل وظيفتها الأولى والأخيرة مَرْكَزَه العنف أو تجميع أجهزة إنتاجه وإعادة توزيعها وتسويقها في كل مرة كأنها الشرعية القائمة التي لا يطالها المراجعة والنقد.

وليس غريباً إذن أن تتستر وراء شعارات الوحدة

الوطنية، ومقاومة التطرف، والإرهاب، و«الديمقراطية المسؤولة»، لتقوم بكل أصناف الإبعاد والنفي والملاحقة والتشريد لقطاعات شعبية واسعة سدت أمامها كل منافذ المشاركة السلمية.

ولئن كانت الدولة الحديثة تملك أدوات النفاق والخديعة لتسويق الشعارات الرائجة في سوق الاستهلاك السياسي من جهة، وأجهزة القمع والإرهاب المقنن لممارسة العنف المنهجي المركز من جهة أخرى، فإنه لم يبق للمجتمع في مقابل ذلك سوى إعادة بناء هويته المستقلة عن هوية الدولة عبر الانكفاء إلى الأطر الشعبية لتعميق مشاعر الحقد والكراهية والعداء ضد رمز المصادرة والمفارقة للذاتية الثقافية والهوية القومية الأصلية لتتحول تلك المشاعر في مرحلة لاحقة إلى استراتيجية في صد عنف الدولة وإجهاضه.

ولئن تغير عنف الدولة بالسفور وانعدام أية شرعية تجسده سوى شرعية الشعارات الإعلامية. فإن الرد الشعبي المضاد يتمتع باستناده إلى شرعيات عديدة وقوية. أولها المشروع التحديثي على جميع الأصعدة، وليس آخرها شرعية المقاومة والممانعة من أجل استعادة مجد الأمة.

وبين نفاق الدولة وافتقاد فعلها السلطوي «خطاباً وممارسة» لأية شرعية تسوغه وبين أصالة المجتمع ووعيه التاريخي، ستبقى حرب الاستنزاف قائمة بين المجتمع والدولة لتسفر في النهاية إما عن خراب المجتمع ودماره وتفكيكه عبر شل مؤسساته المدنية المستقلة واحتكارها أو عن سحق الدولة المضافة إلى الأمة وبناء دولة الأمة.

إن الاجتماع العربي المعاصر لم يستوعب بعد الدرس الخلدوني القائل بأن «العدل أساس العمران» وفي غياب العدل تسود الانتهازية والرشوة والفساد وتضيع الحقوق وتنتهك الأعراض مؤذنة بخراب العمران. ولا يمكن لهذا العدل أن ينبعث ويسود من جديد في هذه الأجواء القائمة من الاستبداد والدكتاتورية بدون رفع شعارات الحرية والديمقراطية وتحويلها إلى واقع ملموس ولن يتم ذلك إلا عبر حركة تحرر شعبية وديمقراطية تنذر نفسها وتسخرها لبناء دولة الأمة.

إنه لمن الغريب أن تتحول ظاهرة الإسلام السياسي إلى شذوذ في حركة المجتمع أو إلى ظاهرة مرضية لدى قطاع من النخبة المثقفة في حين أنها التعبير الحقيقي في انبثاق لحظة الوعي بمشكلات المجتمع وشروط نهضته، إنها تشكل فعلاً صمام الأمام الذي ينبه المجتمع لمخاطر فقدان إجماعه الثقافي وتدمير نسيجه الاجتماعي وتقويض كينونته الحضارية . في ظل دول الشرعيات المزيفة والشعارات المنافقة ذات الأبعاد التغريبية المدمرة.

ولعله ليس من المبالغة في شيء إذا قلنا بأن المرض الخطير والشذوذ الذي ينبغي أن تتوجه له الجهود النقدية والدراسات العميقة هو غياب أو ضعف حركات الاحتجاج الشعبي في بعض الأقطار العربية. وعجزها عن التحول من السلبية إلى الفعل أو بالأحرى من مرحلة الحركة الدعوية إلى مرحلة الحركة السياسية المعارضة ذات الثقل الشعبي المهاب.

إن هذا الغياب أو الضعف لا يمكن تفسيره إلا بأحد أمرين. فإما أن الدولة بلغت مرحلة من الفرعونية والتسلط استحال معها على المجتمع التقاط أنفاسه وإعادة تنظيم صفوفه لمواجهة الاستبداد والدكتاتورية، وإما أن الدولة سلكت سياسة المداراة من أجل امتصاص الغضب الشعبي وتبني شعاراته وممارستها بقدر ما لتجميل صورتها.

والملاحظ هو أن الأقطار التي تشهد توتراً متصاعداً بين حركة الاحتجاج الشعبي والشرعيات المتهالكة القائمة تدل على فرز في الاطروحات وأساسياتها المتعلقة بالهوية حيث بلغ الحسم لدى الأطراف المتصارعة نقطة اللاعودة ملغياً كل الحلول التوفيقية التي ليس لها من دور سوى المراوحة في المكان الواحد بانتهاج سياسة النفاق المتبادل. فهذه الحالة من الصدام والمواجهة تبقى في عمقها حالة طبيعية تعبر عن رد الفعل الطبيعي أي الذي يجب أن يمارسه المجتمع ضد عنف الدولة في سبيل كف أذاها وردها إلى حجمها الطبيعي والحد من تدخلها في مساحة فعله المستقل عن كل وصاية ورقابة. فظاهرة الإسلام الاحتجاجي إذن ظاهرة صحية وسليمة، انطلقت من رحم الأمة ومن داخل النسق الحضاري لتذود عنه وتعيد تشكيل محصناته الأيديولوجية والأخلاقية، إنها عودة للمكبوت، لكن على مستوى الشعور هذه المرة.

أما الأقطار العربية التي تبدو عليها أقدار من الهدوء والسلم الأهلي فهي تستبطن أسوأ أنواع النفاق والانتهازية والوصولية دون أن تتواصل حركة الرفض والتمرد فيها إلى صياغة مشروع بديل يشكل منافساً حقيقياً يهدد ببناء

شرعية بديلة. أن التطور الطبيعي في الحركة السياسية لهذه الأقطار سوف يضعها إن عاجلاً أم آجلاً على سكة الأقطار التي تعيش حالة صدام متواصل لأن صدمة الأحداث لن تذر أحداً في غفوته فإما تحد ومواجهة أو فناء واندثار. والمواجهة لا يمكن أن تكون داخل النسق الواحد إلا استثناء وباعتبار أن النسق الحضاري الذي يندرج المجتمع في سياقه يتناقض جذرياً مع النسق الحضاري الذي يشكل أيديولوجية الدولة فإن الحرب بين الطرفين حكمية في ظل جحود الدولة وتنكرها لثقافة المجتمع ولإصرارها على التجديف ضد التيار، تيار الهوية والأصالة الذي تنعدم أي إمكانية للنهضة دون الانتظام فيه وتثويره. فقدر أي نهضة هو الانتظام في تراث ولن يكون هذا التراث غير تراث مجتمعها.

وفي حمى هذا الصراع الدامي والمحتوم بين الدولة والمجتمع في حالات معينة والهدوء المريب الموسوم بالارتخاء والرتابة في حالات أخرى، تثور إشكالية دور المثقف هذا الذي لن يكون موقعه غير التخندق مع الدولة ضد المجتمع أو مع المجتمع ضد الدولة، فهو مثقف السلطة في الحالة الأولى مهمته أن يبرر وينافق ويهادن فيكون خادمها المطيع وصانع أيديولوجيتها ومروج شعاراتها أي أن يستلم من فقهاء البلاط مفاتيح صنعتهم. وهو في الحالة الثانية مثقف عضوي تفصله مسافة عن السلطة القائمة تخوله مراقبة حركتها وسكناتها باعتبارها سلطة متغربة معادية للمجتمع ومتعالية عليه منافقه له وخارجة عن نسقه بل ومزيفة لتاريخه، فإن دور المثقف العضوي لن يكون غير التشكيك في شرعيتها واثارة الشبهات حول أصل نشأتها بغية تقويضها والتخلص منها. ان هذا الجهد الذي يبذله المثقف العضوي لن يجد حلولاً ناجحة واستراتيجية مثمرة إلا عبر قيادته كما أسماها «غرامشي» الكتلة التاريخية، وهي عملية دؤوبة وجد ثورية مهمتها صياغة جبهة واحدة ومتلاحمة في النضال الثوري تشارك فيها كل القوى والفئات الشعبية من المثقفين والعمال والطلاب والشيوخ وشيوخ الطرق والزوايا وهذه «الكتلة التاريخية» في حاجة أكيدة إلى عقيدة ثورية وديناميكية لتفعيلها ورسم برامجها وأهدافها، عقيدة تنبع من عمق المجتمع ورحم حضارته وليس من خارجه كما حدث ويحدث مع الحقبتين الليبرالية والقومية فالأمة التي هي مستودع الشرع والشرعية لن تختار إطاراً لنهضتها وموجهاً لحركتها غير الإسلام عقيدة وحضارة.

ان الدولة الحديثة بعدائها المفضوح لمجتمعها تكون قد أمضت بيدها على شهادة وفاتها لأنها بفشلها في وأد حلم النهوض الذي لا يكف عن التجدد والتنامي رغم الضربات المتلاحقة، وضعت نفسها في هوة سحيقة لا يعصمها من فتك المجتمع بها سوى انخراطها في المشروع السياسي الغربي بكل تفان وإخلاص مما يوفر لها أقداراً من الحماية مماثلة للحماية التي كانت تمنحها السلطات الاستعمارية لعملائها وزبائنها ولازالت.

ويوم يتغير التقسيم الجيوسياسي للعالم ويعاد توزيع مناطق النفوذ على قاعدة مغايرة لتلك التي حكمت مرحلة الحرب الباردة مغايرة للقاعدة التي تحولت وفقها دول الأطراف إلى هوامش لدول المركز تعطيها كل شيء دون أن تقبض منها أي ثمن لحاجتها الأكيدة لرعايتها وحمايتها مقابل تضاؤل دورها وفقدان أهميتها الاستراتيجية التي كانت أساس تكالب القوى العظمى المتنافسة في السابق . عندما يحصل كل ذلك وقد بدأ فعلاً مع بدايات تشكل النظام الدولي الجديد ستصبح الدولة فريسة للمجتمع يفتك بها عبر عملية ثأر تاريخي لن تكون بالبساطة المتوقعة. لأن هذا النظام الدولي الجديد سيحافظ على ثابت قديم في سياسته الإمبريالية وهو منع وارتقاء أية قوة تحررية ثورية شعبية من شأنها أن تزعجه بالمطالبة بتوزيع عادل للثروات وإنصاف الشعوب المضطهدة والمستضعفة. إن حركة الصراع بين المجتمع والدولة في منطقتنا سوف تحكمها معادلة إمبريالية خبيثة قوامها استنزاف كل طاقات الدولة وإمكانياتها كشرط أساسي لحمايتها من خطر المجتمع وقواه الثورية.

إنها حرب استنزاف على جميع الجبهات وهي المظهر المميز للخطة السياسية الراهنة والمرشحة للتفاقم والاستفحال ملوّحة باكتساح مساحات جديدة في المستقبل القريب وربما بأكثر عنفاً وشراسة. إنها ولاشك آلام مبرحة لولادة عسيرة لمشروع نهضوي طال انتظاره ■

أركون و«نـقــد العقل الاسلامي»
قراءة في «كيف نفهم الإسلام اليوم؟» (4)

رضوان زيادة
باحـث ســوري

■ يواصل أركون في كتابه الجديد توضيح ملامح مشروعه في «نقد العقل الإسلامي» الذي كان قد قدمه لأول مرة عام 1984، والذي يهدف من ورائه إلى إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن وحتى اليوم مميزاً فيه بين أربع مراحل رئيسية:

. مرحلة القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي.

. مرحلة العصر الكلاسيكي، الذي يدعوه بعصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري.

. مرحلة العصر السكولاستيكي (المدرسي) التكراري الاجتراري، أو ما يدعى بعصر الانحطاط.

. مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر وحتى الخمسينات من هذا القرن.

ويرى أنه ينبغي أن نضيف مرحلة خامسة يدعوها بـ «الثورة القومية» (عبد الناصر 1952 . 1970) فـ «الثورة الإسلامية» (1979 وحتى اليوم).

غير أنه لا نخرج بعد قراءة الكتاب على مشروع متبلور، واضح الملامح والقسمات، وإنما . كما هي عادة أركون في كتبه الأخرى . نجد الكتاب عبارة عن مجموعة من الدراسات نشرت سابقاً وبعضها لم ينشر، رأى مؤلفها أن يضمها بين دفتي كتاب واحد يقوم بترجمته . كما هي العادة أيضاً . هاشم صالح الذي يجب أن نعترف له أن ترجمته شهدت تطوراً ملحوظاً بحيث أصبحنا نقرأ نصاً وكأنه غير مترجم، إلا أنه أثقل بهوامش كثيرة وغير مبررة، وربما شعر هو نفسه بذلك في الدراسات الأخيرة مما يفسر اختفاء الهوامش كلياً منها.

يضم الكتاب خمس دراسات مطولة تبدأ من مقولة التواصل المستحيل التي يراها بينه وبين المستشرقين الغربيين من جهة والجمهور العربي الإسلامي من جهة أخرى.

ولكن أبرز ما في دراسته تلك فرضيته التي تقوم على أن يسوع الناصري تكلم وبشر بالآرامية، لكن الأناجيل كتبت باليونانية، ثم انتقلت الكاثوليكية الرومانية إلى اللغة اللاتينية، ثم انتقلت مع لوثر إلى اللغات الأوروبية الحديثة، وفي كل مرة كانت تتغير فيها اللغة، كانت تحصل انطلاقة جديدة للشيفرة اللغوية والدلالية والثقافية، أما المسلمون فانهم يكتفون باستغلال اللاهوتي لاستمرارية اللغة التي استخدمت لأول مرة في الوحي، وهذا أكبر دليل على أن المشاكل الأكثر عمقاً والخاصة بالعلاقات الكائنة بين اللغة والفكر تظل مرمية في ساحة اللامفكر فيه. والنتيجة التي يخلص إليها هي أن العلاقة بين اللغة والدين هي معطى تاريخي ونفسي . ثقافي متغير بالضرورة.

هذه الفرضية التي تحمل في طياتها دلالات خطيرة، مهما حاول المترجم في هامشه حرف الفكرة عن مسارها . تبدأ من تاريخية اللغة والنص، وما يستتبع ذلك من تغيير في لغة النص نفسها على اعتبار أنها محكومة بظروف نشأتها التاريخية والبيئية.

وبعد ذلك ينتقل ليعدد أهم المراجع في مشروعه لنقد العقل الإسلامي ذاكراً كتاب المستشرق الألماني جوف فان ايس الذي صدر بين عامي 1991 . 1997 في ستة أجزاء حاملاً عنوان (اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة) تاريخ الفكر الديني في بدايات الإسلام. معتبراً إياه حدثاً ثقافياً، ومنوهاً بضرورة ترجمته إلى لغات المجتمعات الإسلامية كافة، ومشروع (انسكلوبيديا القرآن) أو الموسوعة القرآنية، التي صدرت من الناشر الهولندي (ابريل) ويترأس المشروع البرفسورة جين دام ماك أوليف وقد صنفت الموسوعة بحسب ترتيب الحروف الأبجدية للمفاهيم الواردة في القرآن، وسيعالج كل مفهوم قرآني من قبل أحد الاختصاصيين.

أما الدراسة الثانية فهي مخصصة لأعمال المستشرق المعروف كلود كاهين، مما جعل أركون يفرغ ما في جعبته من نقد للمستشرقين . وهو عموماً ليس بالشيء القليل . الذين ضخموا من تأثير الإسلام إلى درجة أنهم جعلوه . أي الإسلام . يشمل كل شيء ويتدخل في كل شيء، وكأنه أقنوم هائل مهيمن يمكن عن طريقة تفسير كل ما يحدث في العالم الذي انتشر فيه

(4) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة وتعليق، هاشم صالح (بيروت : دار الطليعة، ط1، 1998)، 333 صفحة.

هذا الدين، دون أخذ أي اعتبار للعوالم الانثربولوجية والثقافية والاجتماعية والسياسية، مما جعله مصطلحاً غامضاً عموماً فضفاضاً، قابلاً للاستخدام هنا وهناك وفي كل مكان، من أجل الإجابة عن جميع الأسئلة وحل كل المعضلات، انه المصطلح المهيمن المنتشر في جميع الظروف والأحوال، انه يستخدم وكأنه البديل الزمني لله.

إضافة لذلك فإن الدراسات الاستشراقية تفتقر إلى توظيف أحدث أنواع المناهج والمصطلحات والأدوات العملية، هذا في حين أنها تستخدم بشكل فعال في دراسة التراث الغربي، مما يعكس بشكل صارخ مدى تخلف الدراسات الاستشراقية بالقياس إلى الدراسات الأوروبية، والنقطة الأخرى التي يأخذها على المستشرقين هي عدم اهتمامهم بولادة الحركات الشعبوية معتبرين اياها ظاهرة لا تدخل ضمن نطاق اختصاصاتهم لأنهم يدرسون الماضي، لكن أركون يؤكد لهم أنه لا يمكننا الجزم أبداً بأن هذه الظاهرة لا تؤثر اطلاقاً على منهجية الاستشراق أو على الاشكاليات التي يطرحها. لقد حصر الاستشراق نفسه ضمن عقلية وضعيفة لا تعترف إلا بالعوامل المادية البحتة في التاريخ، منكراً البعد الروحي بصفته أحد المكونات التي تشكل نظام التصور والاعتقاد الخاص بكل مجتمع، فعند دراسة القوى التي لعبت دوراً مهماً في حسم الحركة التاريخ أو التأثير على وجهته يجب ألا نهمل العامل الروحي وذلك لأنه حاضر بنسبة ما، والدراسات الاجتماعية الحديثة تؤكد ضرورة عدم اهماله.

فضلاً عن ذلك فإن المستشرقين عليهم أن يكفوا عن الادعاء بأنه لا يمكننا الفصل بين العامل الروحي / الزمني، أو بين الدين / الدنيا، أو بين الدين / السياسية في الإسلام ويتبعهم في ذلك كثير من الإسلاميين الذين يعتبرون مقولة المستشرقين تلك انتصاراً لهم غير مدركين أن المستشرقين إنما يقولون ذلك لينتهوا إلى أن المجتمعات المسلمة لن تتمكن من الدخول في عصر الحداثة والتقدم لأن الإسلام دين لا يسمح بذلك.

وفي دراسته الثالثة التي تدور حول (الإسلام والعولمة) يرى أن ظاهرة العولمة تنشر على مستوى الكرة الأرضية بأسرها استراتيجيات اكتساح الأسواق الاستهلاكية وتدجينها والحاقها بها، ولا تبالي إطلاقاً بالمآسي الاجتماعية والفقر المدقع الناتج عن ذلك في دول الجنوب، كما ولا تبالي بالتراجعات الفكرية والقمع السياسي والبؤس الثقافي الناتج بالضرورة عن سياسة (التبادل غير المتكافئ) التي تقوم على اقامة علاقات ديبلوماسية مع دول الجنوب، وعقد صفقات تجارية معها من أجل تصدير سلعها الاستهلاكية واستيراد المواد الأولية لمصانعها، وهي من جهة ثانية توعز لوسائل اعلامها بفتح أبواقها على سياسات هذه الدولة بالذات متهمة إياها بالاستبداد والتعصب الديني والتخلف وعدم احترام حقوق الإنسان، وكل ذلك في الوقت الذي تعترف به رسمياً بهذه الأنظمة وتعتبرها بمثابة الشريك المحرم، وبالتالي فهو يرى أن الاحتجاجات العنيفة ضد ظاهرة العولمة ليست محصورة بالمجتمعات الإسلامية وانما هي مشركة لدى جميع الشعوب، إذ تمثل رد فعل ضد القوى العمياء والكاسحة للعولمة.

وهذا يشكل برأيه أحد الأسباب الكامنة وراء انتشار ظاهرة الأصولية، إضافة إلى عوامل أخرى كثيرة من مثل تخلي الأنظمة السياسية عن شعوبها لأنها مشغولة باحتكار العنف الشرعي (أي القمع) أكثر مما هي مشغولة باكتساب مشروعية ديمقراطية حديثة، كما أنها مشغولة بالنهب والسلب، ويضاف إلى ذلك تزايد الهوة الاجتماعية والاقتصادية بين قلة مترفة وأكثرية مسحوقة تئن تحت الفقر المدفع، كل ذلك لعب دوراً في خلق المناخ المناسب والمؤهب لانتشار العنف بكل أشكاله.

إن العولمة قد فرغت مفاهيم من مثل الغرب، الشرق، الإسلام، التنمية، حقوق الإنسان، حقوق الشعوب.. من معناها وحولتها إلى قوالب شكلية في استراتيجية السياسات الدولية، لقد تحولت تلك المفاهيم إلى أقنومات ذهنية تجريدية لا معادل لها على أرض الواقع، ولذلك فقدت مصداقيتها في نظر أبناء العالم الثالث الذين طالما خابت آمالهم في التنمية المحسوسة والحقيقية، انهم لم يعودوا يثقون بالشعارات الطنانة أو الرنانة التي لا تطبق ولا تؤتي ثمارها، فمراكز الهيمنة الدولية هي التي تخلق هذه الشعارات من أجل تحقيق مآربها الخاصة لا من أجل انتشال الشعوب المنكوبة من الحفرة التي وقعت فيها، حفرة الفقر والحرمان الأهلية والمجاعات.

بعد ذلك يأخذ أركون في طرح أسئلة، تعمل الأوضاع العربية والإسلامية الحالية على تغييبها والقفز من فوقها، أسئلة تدور حول النص القرآني وتاريخ اقفال المناقشات الدائرة حوله بتاريخ الطبري، مما جعل تفسيره بمثابة التأسيس التدشيني الاولي للأرثونكسية الإسلامية، أي للخط الرسمي فإن هناك صيرورة تاريخية معقدة ومليئة بالصراعات، وهي التي أدت في نهاية المطاف إلى تشكيل المدونة النصية الرسمية، المغلقة والنهائية بصفتها أمراً واقعاً. لكنه يعود فيؤكد ضرورة دراسة الفترة الممتدة من القرن الثالث عشر وحتى التاسع عشر التي أهملت كثيراً بحجة أنها عصور انحطاط أو سبات طويل أو عودة إلى

الخرافات الشعبية، وينبع اهتمامنا بها من أن المجتمعات العربية الإسلامية الراهنة ناتجة عنها مباشرة وبالتالي فلا يمكن فهم المشاكل الحالية إن لم نفهم تلك الفترة من كل جوانبها.

إن أركون يرى أن العقل العربي الإسلامي قد شهد قطيعتين تاريخيتين الأولى داخلية حين انقطع الفكر الإسلامي ذاته عن المرحلة الكلاسيكية أي القرون الهجرية الستة الأولى من تاريخ الإسلام (حتى وفاة ابن رشد في أواخر القرن الثاني عشر، حيث يعتبر أركون أن مرحلة الانحطاط بدأت بعد وفاته)، والقطعية الثانية خارجية حين نام الفكر العربي الإسلامي وجمد ولم يعرف ماذا يحصل حوله من اكتشافات علمية وتطورات فلسفية في العالم الغربي، وهكذا تشكلت الحداثة المادية والفكرية خارجه وبمناوئ عنه دون أن تتاح له المساهمة فيها، إذ تحول المسلمون إلى مستهلكين فقط، يستهلكون منتجات الحداثة ولا ينتجونها، فلا توجد أي مساهمة فلسفية عربية أو إسلامية في النقاش الدولي الدولي حالياً حول مسألة الحداثة وما بعد الحداثة. ويخلص إلى نتيجة مفادها أن دخول المسلمين التاريخ مشروط إلى حد كبير بتوجهات الفكر الفلسفي التي ستتمخض عنها أزمة العولمة والحداثة.

أما الدراسة الرابعة فهي تعتبر بشكل أو بآخر امتداداً للدراسة السابقة حيث تعمل على فضح الخطاب السياسي السائد حالياً في الغرب حول الديمقراطية وحقوق الإنسان الذي يقول بأنه لن يتعامل مع أنظمة لا تحترم الحد الأدنى من حقوق الإنسان ولكن ظل لا يتعامل فحسب بل ويدعم هذه الأنظمة التي تدوس برجليها كل يوم حقوق الإنسان، ومارس أركون أيضاً نقده للخطاب الإسلامي السياسي الذي حول الدين إلى ايديولوجيا سياسية أفقدت الدين روحانيته المتعالية ونزلته من تتريهه المتعالي إلى أرضية الصراعات اليومية والمناورات السياسية المحتومة والمتقلبة، وهذا ما لا يليق بالدين، لكن يبدو هنا أكون متناقضاً مع نفسه بعض الشيء إذ كيف ينطلق في دراسته الأولى من أن الدين والنص تاريخيان منذ لحظة تأسيسهما وتدشينهما الأولى، لينتهي هنا إلى أن الدين هو متره ومتعال وخارج عن التاريخ.

مهما يكن فإن أركون ينادي بالتحرير الثاني للبلدان العربي الاسلامية باعتبار أن التحرير الأول وهو التحرير السياسي قد حصل، ويجب أن يتم التحرير الثاني الذي هو التحرير الفكري، وهي دعوة ليست لمجرد (اصلاح ديني) وانما لثورة فكرية حقيقية تذهب إلى أعماق الأشياء وتغير منظورنا جذرياً للتراث.

إن هذا التحرير الفكري هو الذي سيمكننا من الانخراط في سلك الحضارة الكونية، ووحدها المجتمعات القادرة على النجاح في هذا الانخراط هي التي ستبقى وتعيش، وأما الأخرى فستنقرض وتموت، إذ لا مكان تحت الشمس لمن لا يعرف كيف يتأقلم ويقدم شيئاً ما لانسانية الانسان، وبالتالي فلا مستقبل للخطابات الأصولية المليئة بالاتهامات والغيظ والحقد على العالم الحديث واعتباره أصل الشر والبلاء.

وتختم الدراسة الخامسة بالبحث في التسامح واللاتسامح في التراث الاسلامي، مبرزة أنه على عكس ما يقول المسلمون شهد التاريخ الاسلامي قمعاً صريحاً ودائماً للحرية الدينية، ولكن أركون يعود ليبين أن الاسلام ليس هو وحده العامل المؤثر، وإنما هناك عوامل أخرى كالعقائد القديمة السابقة عليه اضافة إلى معطيات ديمغرافية واقتصادية وسياسية سائدة في تلك الفترة. وإذا وسعنا دائرة البحث لتشمل العصور الحديثة فإن الخطاب الاسلامي المهيمن منذ عام 1930 لايزال يشكل عقبة كأداء أمام دخول المسلمين والعرب عصر التسامح الذي هو وجه من وجوه الحداثة الفكرية والعقلية، بل انه لا يزال مصراً على ذلك بنوع من الاستمرارية والتواصلية العنيدة والفعالية النفسية . الاجتماعية والسياسية التي لم تعد تحتمل، اننا نجد العقل الاصولي المهيمن لا يزال مصراً على العودة بالمسلمين، كل المسلمين، إلى الوراء، وهكذا وبدلاً من أن يساعد المسلمين على تدارك تأخرهم التاريخي واللحاق بركب الأمم المتحضرة، نجده يلجم هذا التطور ويوقفه عند حده ■