

أثر العلوم الإنسانية في قراءة محمد أركون للتراث الإسلامي

The Effect of Humanities in the Reading of Mohammad Erkon of Islamic Heritage

Lect. Hussain Hadi

م.د حسين هادي^(١)

الملخص

إنَّ أركون ليس مفكراً حيادياً ولا كلاسيكياً أي تلفيقياً أو توقيفياً، وإنما باحث متعدد المنهجيات لم يقف على أرضية واحدة، بل يمسك بالأطروحات الفكرية الغربية بشكل واسع، يسمح له بالانتقال بين موضوعاته بسهولة. لذلك شكّل أركون ظاهرة في الفكر العربي الإسلامي. وتعود هذه الظاهرة إلى قوة ومثانة الأدوات المعرفية التي يستعملها في التحليل والنقد فتميزت كتاباته بقوة إطلاعه على المنهجيات الحديثة، مع سعة مناقشة لها، وطرحه لرؤى جديدة لم يكن معمولاً بها سابقاً، كاشفاً عن اللافكر فيه من القضايا المدفونة في أعماق الماضي.

Abstract

Arkoun is not an impartial nor a classical thinker, i.e, not asyncretist nor conciliatory. He is a researcher with various methodologies, he does not stand on one ground, but rather holds different western intellectual theses, that he can easily switch between them.

Arkoun is considered a phenomenon in the Islamic and Arabic world. This is due to his powerful tools in analysis and criticism. His writings reveal his wide readings and they unveil what is not thought of in the past issues.

١ - جامعة بغداد - كلية الآداب.

في الوقت المعاصر طغت العلوم الإنسانية على حقول المعرفة وأخذت الفلسفة بالتخلي عن مكانتها القديمة بسبب الهالة التي أحدثتها هذه العلوم، مما جعل المشتغلين بالفلسفة يأخذون من هذه العلوم من دون قيد أو شرط كل حسب موضوعاته.

وبمعنى آخر، فإنَّ طرح السؤال الفلسفي لا يمكننا معرفة ماهيته إلا من خلال المواجهة مع التاريخ المعرفي، ومن الممكن بطريقة ما رؤية المواجهة برومتها كنوع من رجوع الصدى بين الفلسفة والعلوم الإنسانية، إذ ارتبطت الأولى بهيمنة لث صور كلي وشامل للمعرفة، وانتهت الثانية بانفصال هذا الكل المتراكم إلى أجزاء، عندما انفصلت هذه العلوم عن الفلسفة، أخذت هذه العلوم بالاستقلال وإنشاء مفاهيمها ومصطلحاتها الخاصة بها، امتثلت الفلسفة للطرح الجديد من خلالها بشكل مباشر أو من العلوم الإنسانية المنفصلة عنها، تعرضت للنقد وأصبحت تمثل مرحلة سابقة للمعرفة كما هو الحال عند أوغست كونت، أو بؤس الفلسفة عند كارل ماركس، هذا ما جعل الفلسفة المعاصرة ليس في الفلسفة من شيء سوى أنها تتغذى على العلوم الإنسانية، وتطرح أسئلة كبرى على الثقافة المنتمية إليها مما كوّن طرح مفاهيمي منظم كما يحلو لجيل دولوز أن يطلق على الفلسفة بأنها: نتاج وصياغة المفاهيم. وضمن هذا المنطق للعلوم الإنسانية تتدرج الأعمال التي قدّمها المفكر محمد أركون، فكل أبحاثه ما هي إلا قراءة نقدية للعقل الإسلامي على ضوء العلوم الإنسانية الحديثة من أجل تفسير جذري وجديد للتراث، وقد اعتمد أركون في دراساته التي استقها من منهجيات العلوم الإنسانية بكافة اتجاهاتها من كبار المفكرين الغربيين أمثال: جاك دريدا، ميشيل فوكو، غادامير، جاك غودي، جومسكي، هابرماس، غريماش، آلان تورين، بول ريكور، بورديو، كاسترياديس وغيرهم، وبذلك أراد أركون إدخال العلوم الإنسانية إلى الثقافة العربية من أجل فتح باب المواجهة العميقة بين التراث والحداثة، والأصالة والمعاصرة، ولا يعني بذلك إن أركون يستسلم للحداثة ويرفض من التراث كل شيء، وإنما حاول نقد العقل الإسلامي بتحرير العقل بوساطة النقد المستمر بذاته من أجل تنشيط العقل وبيان أصوله التي احتوت التراث والثقافة، فالأصول ما هي إلا ركائز العقل الذي يسعى أركون إلى تفكيكه بوساطة منهجيات العلوم الإنسانية النقدية.

لذا نرى أن أركون ليس مفكراً حيادياً ولا كلاسيكياً أي تليفياً أو توفيقياً، وإنما باحث متعدد المنهجيات لم يقف على أرضية واحدة، بل يمسك بالأطروحات الفكرية الغربية بشكل واسع، يسمح له بالانتقال بين موضوعاته بسهولة. لذلك شكّل أركون ظاهرة في الفكر العربي الإسلامي. وتعود هذه الظاهرة إلى قوة ومتانة الأدوات المعرفية التي يستعملها في التحليل والنقد فتميزت كتاباته بقوة إطلاعه على المنهجيات الحديثة، مع سعة مناقشة لها، وطرحه لرؤى جديدة لم يكن معمولاً بها سابقاً، كاشفاً عن اللامفكر فيه من القضايا المدفونة في أعماق الماضي.

فالمشروع الأركوني متنوع ومفتوح، مما أطلق تساؤلات عدّة جعلتها تأخذ ثلاثة أبعاد بحسب نظرنا

وهي:

١- البعد الإجرائي (المنهج، الآليات).

٢- البعد النظري (الرؤية، المفاهيم).

ونحن بدورنا سنعمل جاهدين الخوض في البُعدين الأول والثاني، أما البُعد التطبيقي (الثالث)، سنؤجل البحث فيه.

البُعد الأول(المنهج): أركون والعلوم الإنسانية:

تأثر أركون كثيراً بالعلوم الإنسانية، فهو يقول: "لم يؤثر عليّ أي مفكر بعينه، بمعنى أنه لا يوجد مفكر واحد فقط يؤثر على مساري الفكري ويوجهني ويسيطر عليّ، أن بعضهم سيطر عليه ماركس، والبعض الآخر نيتشه والبعض الآخر فرويد(....) والبعض الآخر هيجل أو كانط... الخ أما أنا فلم أتأثر بالأشخاص بقدر ما تأثرت بالعلوم والمنهجيات"^(٢). ويقصد محمد أركون من هذا النص بيان مدى تأثره بالعلوم الإنسانية، فهي التي حددت مساره الفكري، وأن فهم أركون يستدعي استيعاب مكونات الخطاب الأركوني ومقارنتها مع العلوم الإنسانية التي استقصى منهجيته لقراءة التراث، من أجل توضيح مباني تلك القواعد والمنهجيات وتطبيقاتها.

وإذا كان أركون قد أشار من خلال مترجمه هاشم صالح إلى عشرات المصادر والأعلام والمناهج، لكن تبقى هنالك علامات مميزة في التطبيق لهذه المناهج. فالذي يقرأ أركون يطلع على عروض دقيقة لمختلف مفاتيح المعرفة في كل المبادئ والحقول مثل: اللامفكر، نظام الفكر، القطيعة، الابستمولوجيا، الخيال الاجتماعي، الرأسمال الرمزي... الخ، لذا يتطلب منا إحداث موازنات موجزة بين تلك المفاهيم والمنهجيات للعلوم الإنسانية وبين استعمال أركون لها.

أولاً: (مفهوم الخيال): أركون بين كاستر ياديس وجيلبير دوران:

تعود نشأة مفهوم الخيال في الدراسات الحديثة لكاستر ياديس اجتماعياً، وجيلبير دوران انثروبولوجياً، فقد سبق هذان الفيلسوفان دراسات سارتر في التخيل والخيال، وإذا ذهنياً أبعد من ذلك، فسوف نرى كانط الذي جعل للخيال تأثيراً مهماً، فالخيال عنده هو الذي يعطي القوة لمقولة الفهم وربطها بالعالم الخارجي.

فقد استعار أركون مفهوم الخيال الاجتماعي من كاستر ياديس الذي يعد الخيال جذراً لكل إنسانية وهو منبع لا ينضب للتجديد، فالإنسان في نظر كاستر ياديس ما هو إلا كائن متخيل^(٣). فالمتخيل لا يمثل حالة فردية، بل هو أن المتخيل عنده اجتماعي يقول: "إن متخيل الأمة هذا يتبدى من كل مكان أكثر صلابة من كل الحقائق الواقعية"^(٤).

ولا يفتقر صر في تحليل ياديس للمخيل على الثقافات الحديثة والمعاصرة؛ لأنَّ العالم الحديث لا يقل ارتباطاً بالمتخيل عن أية ثقافة قديمة أو تاريخية^(٥)؛ لأنَّ المتخيل لثقافة يمثل رؤيتها لهذه الثقافة، فحين نصف بالمتخيل ضمن ثقافة قديمة أو ثقافة أخرى فإنه يمثل رؤيتها للعالم، فالمتخيل هو وسيط بين الثقافة

٢- أركون، محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار الساقبي، بيروت، ط/٢، ١٩٩٨، ص ٢٥٣.

٣- يُنظر: التقديم الذي وضعه المترجم ماهر الشريف لكتاب كوستر ياديس، تأسيس المجتمع تخيلاً، دار المدي، دمشق، ص.

٤- المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

٥- المصدر نفسه، ص ٢١٨.

والواقع، وبحسب ياديس لكل مجتمع دلالات متخيلة تحمل طابع ثقافي تمثل رؤيتها للعالم والتفكير والتصرف والعيش فيه^(٦).

أما أركون فقد أستلهم الدرس السيوسولوجي للمخيل وقد طبقه على الفكر الإسلامي القديم والمعاصر، يقول أركون: "ولكي أعطي فكرة سريعة عنه سوف أقول أن متخيل فرد ما أو فئة اجتماعية ما أو أمة ما هو إلا مجمل التصورات المنقولة بواسطة الثقافة. وكانت هذه الثقافة معمة شعبياً في الماضي بواسطة الملاحم والشعر والخطاب الديني، وهي اليوم معمة شعبياً بواسطة وسائل الإعلام أولاً (تليفون، راديو، صحافة مكتوبة) ثم بواسطة المدرسة... يمكن القول أن لكل فرد ولكل مجتمع متخيله الخاص المرتبط باللغة المشتركة، فالمتخيل مجموعة التصورات المشتركة لدى شعب ما أو فئة اجتماعية ما تجاه فئة أخرى أو شعب آخر"^(٧).

فالمخيل سمات مكونة للاجتماعي الذي يستقر فيه التاريخي والذي يمكن النظر إليه من خلال هذه الزاوية^(٨)، وهو السبب الذي دفع أركون للتحدث عن كيفية التولد الخيالي للمجتمعات البشرية، لا يكفي أركون بالمخيل الاجتماعي فحسب، بل يرى أن هناك المتخيل الديني أيضاً والذي يمثل مجمل العقائد المفروضة والمطلوب إدراكها وتأملها بل وعيشها وكأنها حقيقة لا تقبل أي نقاش أو تدخل للعقل النقدي المستقل، وعلى خلاف ذلك يصح العقل مصدراً للزندقة والانحراف والضلال، إذ لم يقبل بأن يصبح كلياً الخادم المطيع للمتخيل الديني^(٩).

أما جيلبير دوران فيؤكد دور المتخيل وثراء المخيلة الرمزية واستمرار وظائفها منذ البدايات إلى الآن، فيقول في كتابه: البنى الانثروبولوجية للمخيل "للفكر الغربي بشكل عام والفلسفة الفرنسية على وجه الخصوص تقليد ثابت هو التقليل من الأهمية لأنطولوجية للصورة الذهنية والأهمية للصورة الذهنية والأهمية النفسية لدور الخيال الذي هو مصدر الخطأ والتزييف بحسب القول الشائع (....) أو خطيئة ضد التفكير أو طفولة الإدراك"^(١٠).

وكما يرى دوران أن الثقافة الغربية بعقلانياتها أقصت أهم ما يجسد إنسانية الإنسان بل وما يشكل النظام العام لهذه العقلانية نفسها إلا ما هو متخيل، وهو الذي يعكس تفاعلات الإنسان في محيطه، وهذه الصورة التي يرسمها دوران للفكر الغربي نراها مقاربة لما عند أركون عندما ينظر إلى الفكر الإسلامي، فيرى أن مفهوم المخيل أكثر غياباً، ليس التصور الذي قدّمه المسلمون والمستشرقون معاً، عندما راحوا يعتقدون أن عمليات الانبهار والزخرفة والمجاز الخلاب هي أشياء مقلدة صورة على الأدب والشعر، لكن إصرار أركون أن التنافس بين العقل والخيال شيء موجود في كل الثقافات البشرية^(١١).

٦- المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

٧- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٤٠.

٨- يُنظر: محمد أركون، الفكر الأصولي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ١٩٩٩، ص ٣٤٨.

٩- محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، دار النهضة العربية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ٢٠٠٧، ص ١٠.

١٠- جيلبير دوران، الانثروبولوجيا رموزها، أساطيرها، أنساقها، ترجمة: مصباح الصمد، بيروت، المؤسسة العربية، بيروت، ط ١/، ١٩٩٢، ص ١٢.

١١- محمد أركون، الإسلام وعلم السياسة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٤٧ سنة ١٩٨٧، ص ١٧.

إذا كان أركون سعى من أجل تفكيك التاريخ وأثر الأساطير العالق فيه وقد تكون محتفية في النص التاريخي، فلا يمكن الوصول إليها إلا ببيان الذهنية المنتجة للخيال. فخطاب التخيل واللغة المتخيلة الرمزية والقول بالامتداد الزمني للأسطورة، كل هذا يستدعي طرح موقع التاريخ، فهو حجر الأساس في تبني أركون مفهوم الخيال هو ضرورة الانفتاح المنهجي على جميع الصور الذهنية كالأسطورة والخيال والشعر والوحي وضرورة استمرارها في العمل التاريخي^(١٢).

ثانياً: سلطة القارئ وجماليات التلقي عند (ياوس)

يعطي أركون للقارئ دوراً في فهم النص عبر التاريخ، وإنَّ هنالك علاقة تربط القارئ بالنص؛ لأنَّ القارئ لا يأتي إلى النص إلا وهو محمل بفهم معين، وهذا ما يؤكد أركون عندما يقول: "أصبحنا قادرين بفضل علماء الألسنيات والنقد الأدبي، على أن نميز بين المعنى الحرفي الملاصق لخطاب ما، وبين آثار المعاني المتولدة عن قراءته لدى القراء، فقد يفهم القراء إيجاءات وأشياء في النص لم يكن قصدها المؤلف ولم يفكر بها، فالقراءة تخلق النص أيضاً"^(١٣).

ويبني أركون مفهوم التلقي (القراءة) وهو مكمل لمفهوم التاريخية الذي يستعمله ولا يتوانى بأن يذكر تأثره بمدرسة كونستانس، ولا سيما ياوس في كتابه (جمالية التلقي)^(١٤)، ولكن على الرغم من اختلاف فهم مدرسة كونستانس الألمانية للتلقي عن توظيف أركون لمفاهيم التلقي، فقد نشأت مدرسة النقد الألمانية في نقد كيفية تلقي النص الأدبي من قبل القراء الذين ينتمون إلى مختلف فئات المجتمع أو طبقاته، أما أركون فيرى أن "من الممكن لهذه المنهجية أن تطبق على النصوص الدينية التي تقرأ في كل الأوساط الاجتماعية الثقافية، وعندئذٍ نعرف كيف تتلقى هذه الأوساط وكيف نفهمها، وما الفرق بين فهم هذه الفئة أو تلك"^(١٥).

تعود هذه المدرسة للأصول التأويلية الألمانية ولا سيما هوسرل وغادامير، فهو سرل يرى قراءة النص فعلاً قصدياً يدفع القارئ للبحث عن المعنى الذي لا يتحقق إلا بتكوين علاقة وشيجة مع النص حتى يحصل الفهم، أما الفهم عند غادامير "فهو يقضي استعداداً للتعبير عن شيء للنص وانطلاقاً منه (....) فهي تستلزم بالأحرى المطابقة ومقاصد النص، والكشف عن آراء القارئ (..) ينبغي أن ينتبه القارئ إلى تمييزه حتى يتمكن النص من الظهور"^(١٦).

١٢- عبد الله عبد اللاوي، التاريخ والاختلاف عند محمد أركون، الميخال ضد العقل، ضمن الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢، ص ٥٣.

١٣- محمد أركون، الإسلام أوربا الغرب، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، سنة ١٩٩٣، ص ٢٦.

١٤- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط ١/ ١٩٩٧، ص ٣٦، وأيضاً أركون، الإسلام أوربا الغرب، ص ٢٦.

١٥- محمد أركون، الإسلام أوربا الغرب، ص ٢٦.

١٦- غادامير، هانس غيورغ، فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، بيروت، ٢٠٠٦، ص ١٢٤-

ثالثاً: إشكالية التاريخ ونظام الفكر: أركون وفوكو

كان فوكو قد أحدث ثورة منهجية في كتابة التاريخ المعرفي وبين الاختلاف بين تاريخ الأفكار (التقليدي) و (التاريخ الحضري أو الجديد)، يرى فوكو أن التاريخ التقليدي يسعى إلى أن يجعل من نصب الماضي وأثرياته (ذاكراته) ويجولها إلى وثائق وبحث تلك الآثار على التكلم، تلك الآثار التي غالباً ما تكون خرساء في حد ذاتها، أما اليوم فإن التاريخ هو ما يحول الوثائق إلى نصب أثرية ويعرض كمية من العناصر التي ينبغي عزلها والجمع بينها وإبرازها والربط بينها وحصرها في مجموعات^(١٧)، وعلى غرار فوكو ينتقد أركون التصور السائد للتاريخ فينظر إلى التواريخ الرسمية للمدارس والجامعات وهي التي تبني التصور الخطي المستقيم لحركة التاريخ يعني أن التاريخ ينطلق من أصل معين أو نقطة بداية في أذهاننا وعقولنا عن مسيرة التاريخ (...). وإذا كان هذا التصور هو السائد، فإننا لا نستطيع أن نستوعب القطيعة التي تحصل في مجرى التاريخ أو القطيعة التي تقوم بها من حين لآخر عندما يحتفظ بأحداث معينة ويحدث ما عداها^(١٨). وعلى خلاف هذه الرؤية للتاريخ، فإن تاريخ الأفكار لا يهتم سوى بالبدايات أو النهايات، وبإعادة إنشاء التطورات الخطية المتعاقبة للتاريخ^(١٩).

وتأسيساً للمنهج الحفري، فقد انشغل في وضع مفهوم النظام المعرفي (الابستمية)، والذي يعني به: مجمل المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في مدة معينة من دون أن يظهر على السطح، أو تلك الرؤية للعالم في مدة زمنية محددة^(٢٠). وقد استعمل أركون هذا المصطلح لتحقيب الفكر العربي الإسلامي ابستمولوجياً أي عميقاً، كما أنه (أركون) في الحوار الذي أجراه معه هاشم صالح أخذ يتحدث عن الفضاء العقلي الفروسطي الذي يشمل عالم المسيحية والإسلام معاً طوال القرون الوسطى التي انتهت في الغرب ولم تنته عندها. يقصد أركون بذلك بالمعطيات التاريخية للأشياء المتعلقة أحداثاً علمية وأحداثاً فكرية جرت في لحظة معينة من لحظات التاريخ، ثم خلقت فضاءات جديدة سوف يشغل داخلها ويصل العقل ويجول^(٢١). عندما يتحدث أركون واصفاً منهجيته، نراه يفسر مفهوم النظام المعرفي (الابستمية)، يقول: "فعندما أقرأ كتاباً في علم الفقه والكلام، فيلني أساءل فوراً عن العلاقات الكائنة بين الفكر اللاهوتي للمؤلف وبين التصورات والمفاهيم اللغوية السائدة في عصره، أنا أطرح هذا السؤال: ماذا تعني اللغة بالنسبة له؟ ثم انتقل بعدئذٍ إلى مرحلة ثانية لكي أرى ما هي تصورات هذا المؤلف في ما يخص علم البلاغة، ماذا تعني البلاغة بالنسبة له؟ ماذا كانت صورته للمجاز مثلاً؟ ونحن نعلم أنه أحد أدوات البلاغة الشهيرة، ماذا كانت صورته للمجال المستخدم في اللغة اللاهوتية؟ هل كان ينظر إليه بصفته مجازاً أم بصيغة حقيقة؟ هذا تساؤل حاسم في ما يخص تقييمنا له وتحديدنا لنوعية نظام الفكر الذي ينتمي إليه، هل هو نظام فكر حديث أم نظام فكر قروسطي... كما وأسأل عن ماهية صورته لعلم التاريخ:

١٧- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط١/، ١٩٨٦، ص ٩.

١٨- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط١/، ١٩٩٨، ص ٩٤.

١٩- ميشيل فوكو، حفريات المعرفة، مصدر سابق، ص ١٢٦.

٢٠- هاشم صالح، الترجمة والعلوم الإنسانية في كتاب محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي، دار الساق، بيروت، ١٩٩٣، ص ١.

٢١- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٢٣٨.

كيف كان يكتب التاريخ مثلاً؟ فمن المعروف أن المؤلف في ذلك العصر كان فقيهاً ولغوياً ومؤرخاً ومحدثاً ومفسراً... الخ كيف كان يتصور معرفة الماضي أو الطريقة المتبعة لمعرفة الماضي؟ باختصار فلاني أنظر إلى مجمل العلوم والمعارف التي كانت شائعة في زمنه، وليس إلى علم واحد فقط (كعلم الفقه مثلاً) مما الأمر يتعلق هنا بالفقيه)، ولا أنا أنظر إلى جميع العلوم ثم أعيد تركيب نظام الفكر الذي ساد في زمنه وبالشكل الذي يمكنني من موضعه عمله اللاهوتي أبستمولوجياً^(٢٢)، وهذا ما يطلق عليه فوكو التشكيلية الخطابية التي تسمح بظهور علم معين في مدة ثقافية معينة^(٢٣).

كما أن فوكو لجأ في كتابة الكلمات والأشياء لتحقيب الثقافة الغربية درس العلوم الإنسانية انطلاقاً من الشبكة المفهومية للمعارف التي تشرط في إمكانية تشكيلها، والكائنات الطبيعية والتبادلات للكشف عن المنظومات التي أفرزتها علومها مترابطة^(٢٤)، أن فوكو عندما درس تاريخ الفكر الغربي بوساطة اللغة والعلامة وفق أبستميمية معينة لكل عصر انطلاقاً من القرن السادس عشر الذي كَوّن (أبستميمية) التشابه وهي المقولة المركزية في نظام المعرفة الغربية، فإنَّ الفكر يقوم على مبدأ التطابق والتشابه مع العلاقة والكلمات هي الأشياء، والأشياء هي الكلمات بحيث تصبح الحقيقة انكشافاً لطبيعة الأشياء من حيث تماثلها، أما القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر (أبستميمية التمثيل) فلم تعد المعرفة تتحرك داخل فضاء التشابه وساد بدلاً عنه مبدأ (النظام) وبدأت تنفصل اللغة عن الأشياء وظهر الإنسان بكل منتوجاته مادة للمعرفة وانتقل الفكر في القرن التاسع عشر ليحدث قطيعة كاملة في نظام المعرفة الغربية^(٢٥).

وتأسيساً على فوكو يطرح أركون تساؤلاً مع عدم إشارته إليه [فوكو] ما هي العلاقات التي يتعاطاها العقل مع العلاقة الدلالية؟ وبهذا السؤال يذهب أركون بعيداً، إذ إنَّ هذا السؤال ينطبق على كل الثقافات وعلى كل المستويات الثقافية، ولم يقتصر على ثقافة واحدة، لكن أركون عندما ينظر إلى الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر يراه ينتمي إلى أبستميمية فضاء القرون الوسطى من خلال العلاقة أو العلاقات التي يتعاطاها العقل مع العلامة والتي بموجبها يكون بإمكاننا أن نحدد نوعية العقلانية المستعملة في كل عملية معرفية، وإذا كانت العلامة اللغوية منخرطة في خطاب ديني يقدم نفسه على أنه كلام الله، فتصبح عقلانية مشروطة من قبل إكراهات الخيال والمتخيل التي تحتزنه وتهمين عليه^(٢٦).

لذا ظلَّ نظام الفكر (الأبستميمي) يتراوح مع كل الأدبيات التاريخية التي توجهها الرؤيا الإسلامية، وتسيطر عليها ولم يطرأ أي تغير على هذا الأبستميمي من مرحلة السرد والإخبار على طريقة الطبري إلى مرحلة العقلية نفسها ومبادئ الإدراك والتأويل نفسها.

لم يكتفِ أركون بنقده الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، فقد طال أيضاً المنهج الإستشراقي، وهو ما دفع بأركون أن يبتعد عن دائرة تاريخ الفكر الخطي الذي سار عليه المنهج الإشرقي؛ لأنَّ التقسيم

٢٢- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٢٣٩.

٢٣- يُنظر: ميشيل فوكو، حفرات المعرفة، ص ١٦٤.

٢٤- يُنظر: السيد ولد أباه، التاريخ والحقيقة عند ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط/٢، ٢٠٠٤، ص ١٢٥-١٢٦.

٢٥- يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٢٦، ١٢٧، ١٢٩، ١٣٢.

٢٦- محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، ط/٢، بيروت، سنة ١٩٩٢، ص

المعرفي على خلاف ذلك، يأخذ بعين الاعتبار المجال الزمني لتشكيل النظام المعرفي فقط، بل اعتمد على النظام المعرفي المتمثل في كل العلوم التي تتعايش في زمن معرفي واحد.

رابعاً: المنهجية التقدمية التراجعية أو التراجع الزمني: باشلار وأركون:

يمكن القول إنَّ المنهجية التقدمية التي بشّر بها أركون استلهمها من الدرس الباشلاري، ولم يذكرها صراحةً ولا ضمناً، كما غاب ذلك عن مترجمه وشارحه هاشم صالح وفي أي مقارنة توضيحية بين باشلار وأركون يمكن ملاحظة ذلك بوضوح على الرغم من اختلاف تطبيقاتهما، وإذا كان باشلار قد أوجد منطلقات تجديدية أساسية لتاريخ العلم وحقق التجاوز وقد أحدث تحولاً فكرياً في بنية التفاعل الفلسفي مع الممارسات العلمية، فإنه (أركون) أراد إحداث خلخلة في التاريخ الفكري العربي الإسلامي؛ وذلك بممارسة منهجيات متعددة، وقد ابعده أركون أصل المنهجية التقدمية التراجعية؛ لأنها لم تشكل المحور الأساسي في عمل باشلار مثل القطيعة المعرفية، والعقبة المعرفية، فإنَّ مفهوم التراجع الزمني هو من أوائل المفاهيم الاستمولوجية التي أدخلها جاستون باشلار إلى ميدان فلسفة العلوم، وهذا مفهوم يجعل فلسفة العلوم بوصفها معرفة نظرية أو تاريخاً نظرياً أمراً ممكناً^(٢٧). وإذا كان باشلار أراد تكوين مفاهيم جديدة لتاريخ العلم وتشكيل رؤية ترتقي مستويات عالية من التفكير، فإنَّ أركون أراد قراءة التاريخ الإسلامي بصورة مختلفة بواسطة المنهجية التقدمية التراجعية والتي يقصد بها (العودة إلى الماضي ليس من أجل إسقاط حاجيات المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومشاكلها على النصوص الأساسية السابقة كما يفعل علماء الدين الإصلاحيون وإنما من أجل أن يتوصل إلى الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص وحددت لها وظائف معينة وهذه هي المنهجية التراجعية.

أما المنهجية التقدمية: والتي يريد منها أركون ذات أهمية، حيث أن النصوص القديمة لا تزال حية وناشطة في مجتمعاتنا حتى اليوم بصفقتها نظاماً أيديولوجياً خاصاً من الاعتقاد والمعرفة يصوغ المستقبل أو يسهم في تشكيله، لهذا السبب ينبغي علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة ثم توليد مضامين ووظائف جديدة^(٢٨)، يبدو أنَّ أركون هنا يسير على خطى باشلار عندما أراد قراءة تاريخية العلم، فنظر باشلار إلى تاريخ العلم على أنه ينبغي دراسته من نهايته وليس من بدايته، أي من الحالة الراهنة للعلم ثم تبدو مراجعته لكل تاريخ العلم انطلاقاً من الحاضر^(٢٩).

فإنَّ أركون يضع التراث العربي الإسلامي أمام عقبات من الصعوبة تتجاوزها من دون اختراق لهذه الذهنيات أو العقلية التي تتلقى هذا التراث بشكل يصفها أركون ما قبل العلمية، وقد حدد باشلار المرحلة ما قبل العلمية للفكر الغربي بأنها تشمل الأزمنة الكلاسيكية القديمة وعصر النهضة ومعظم تراث القرنين السادس عشر والسابع عشر وحتى أواسط القرن الثامن عشر^(٣٠).

٢٧- روبير بلانشي، نظرية المعرفة العلمية (الاستمولوجية)، ترجمة: حسن قبسي، جامعة الكويت للمطبوعات، ١٩٨١، ص ٢٤.

٢٨- محمد أركون القدسي والثقافي والتغير، في مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد/٢٩، سنة/٩، ١٩٩٨، ص ١٨.

٢٩- حسين عبد الحميد، التفسير الاستمولوجي، نشأة العلم، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد السابع عشر، العدد الثالث، ١٩٨٦، ص ١٣٨.

٣٠- عمر مهيل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٨٤.

أما أركون فإنه يرى الثقافة العربية الإسلامية محاطة بفضاء القرون الوسطى ولم تستطع تجاوز أية عقبة من العقبات المعرفية الأساسية من دون أن تتمكن من إحداث قطيعة معرفية.

خامساً: القراءة الألسنية والسيمائية النقدية (غريماس، أركون):

يتبنى أركون المنهجية السيميائية والألسنية في قراءة التراث العربي الإسلامي، مفاهيم مدرسة باريس السيميائية ولاسيما غريماس وألسنيات دي سوسير. يتساءل أركون من خلال هذا المنهجية كيف تقوم العلامات المستعملة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية أو اللغوية المستعملة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد، وليس أي معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أية شروط؟^(٣١).

ويخبرنا أركون أن هذه الأسئلة لا تهدف إلى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إزالة شحنتها التقديسية ولا إزالة آثار معانيها الروحية بالنسبة للمؤمنين وعلى العكس فإنها تهتم بهذه الأشياء والسمات، وبوظائف المعنى بصفتها أساليب توليد الدلالة ولا تزال تنظر إلى تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقارنة شاملة تهتم بكل ما يعني ويدل (أو بكل ما ينتج المعنى والدلالة)^(٣٢).

وهذا يتطابق مع الرؤية السيميائية لمدرسة باريس عندما تنظر إلى النص على أساس الوظيفة النصية، وليس للنص أي ارتباط بمرجع خارجي أي أن المعنى يتكون جراء علاقات بين العناصر الدالة داخل النص.

ينظر أركون للتحليل السيميائي على أنه يوجب على الدارس ممارسة تمرين التقشف والتقاء العقلي والفكري ويمثل ذلك فضيلة ثمينة جداً ولاسيما أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة كانت قد ولدت وشكّلت طيلة أجيال عديدة الحساسية والمخيال الجماعيين والفرديين^(٣٣).

ومن خلال القراءة السيميائية التي لا تهدف إلى المساس بالنصوص الدينية، بل تحفظ هويتها وقديسياتها، فإن هناك مسافة منهجية تجاه النصوص أو بيننا وبين النصوص المقدسة ولا إطلاق لأي حكم من الأحكام الاستمولوجية أو التاريخية^(٣٤). على الرغم من دعوة أركون إلى تبني المناهج السيميائية والألسنية في قراءة التراث، فهو يشكو من عدم تطبيق التحليل الألسني على النصوص الدينية، كذلك عدم بلورة علم للسيمائيات خاص باللغة الدينية مع ذلك جعل يلوح بأن قراءته بواسطة السيميائيات والألسنيات تدعو إلى تحرير النصوص وقراءتها على وفق لحظاتها الزمنية، أي كما يقول أركون: (كل ما

٣١- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٣٣.

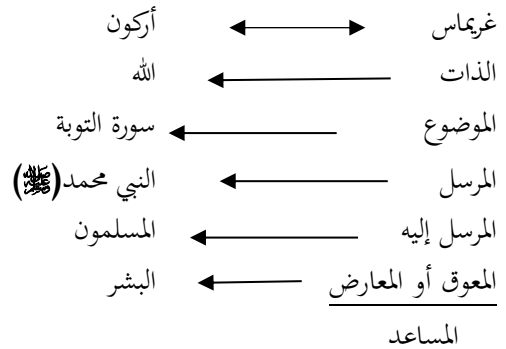
٣٢- المصدر نفسه، ص ٣٣.

٣٣- المصدر نفسه، ص ٣٣.

٣٤- المصدر نفسه، ص ٣٢.

أسعى إليه هو محاولة فرض قراءة تاريخية للنص القرآني قراءة تمتنع منذ الآن فصاعداً عن أية عملية إسقاط أيديولوجية على هذا النص أو ذاك. وهذا هديني الأساسي، أريد القيام بقراءة تزامنية^(٣٥) (٣٦).

يبدو أن أركون لا يتوانى عن قراءة النص الديني قراءة سيميائية بواسطة منهجية غريماس السردية، ولكن غريماس يرفض تطبيق منهجيته على النص الديني، فيرى أن هنالك اختلافاً بين النص الديني والحكايات الشعبية^(٣٧). فإصرار أركون قراءة النص القرآني على وفق الخطاطة الغريماشية تجعله يضع النص القرآني بمقارنة مجردة من أي اكتشاف جديد للنص القرآني، فالتحليل الأركوني السيميائي يتعدى التصور التاريخي للنص، ويصل إلى مفاهيم دقيقة ذات تجريدات بسيطة لا تترك جوهر الواقع التاريخي لكن تعمل على تركيبه لسانياً وبصورة تزامنية، فقيمة التحليل اللساني - السيميائي عند أركون ما هو إلا إبراز دقة المعرفة التيولوجية التي يريدها أن تشكل نقطة انطلاق سليمة ومفتاح قراءته للوحي وفقاً لهذا المخطط:



فالنص عند أركون من الناحية السيميائية (....) يبرز من خلاله عدة أدوار داخل النص القرآني (....). فإنَّ (الفاعل - الذات) المطلق المثالي الكبير في أنه معاً مرسل ومرسل إليه أي يرسل الأعمال التوصيلية (كالأوامر) والسردية والمرجعية والمعرفية التشريعية... الخ إلى البشر وكل هذه الأعمال تعود إليه في النهاية. فهذا الفاعل المطلق أي (الله) يقع في علاقة تحالفية مباشرة مع المرسل إليه الأول - أي محمد - الذي يمتلك أيضاً موقعاً مزدوجاً، فهو من جهة يمثل الرسول الواسطة التي يمر من خلالها كلام الفاعل المطلق، وهو من جهة ثانية (فاعل الذات) مرسل يبلغ البشر كلام الله. إنه معبأ بالقوة الكلامية والنطقية للعبارات المنقولة (للايات)، كما أنه مسؤول بحكم وظيفته هذه عن تحيين الرسالة وتجسدها في التاريخ عن طريق انخراط شخص ثالث هو المرسل إليه الجماعي (....) ولكن من الناحية التاريخية المحسوسة، فإنَّ هذا المرسل إليه

٣٥- التزامنية: لقد طور سوسير دراسة آنية تزامنية (سينكرونية) وهي الكيفية التي تعمل بها اللغة في لحظة زمنية معينة، فلا يتم إدراك دلالة الجملة قبل أن تنتهي ويتم النظر إلى مجموع علاماتها وإشاراتها مجتمعة في لحظة زمنية معينة وهذه الدراسة تختلف عما كان سائداً في زمانه، إذ سادت الدراسة التاريخية (الدايكرونية)، فسوسير يرى أنَّ ظاهرة لغوية معينة يمكن دراستها، أما دراسة تزامنية آنية على أنها جزء واحد من نظام يتزامن مع نفسه، أو دراستها على أنها جزء من سلسلة تاريخية نتجت أو عكست غيرها من الظواهر التي ترتبط بها، وهذا ما لا يفضل ولا ينكره سوسير، بل دراسة أي كلمة دراسة تزامنية على أنها ترتبط بغيرها من الكلمات التي يتزامن استعمالها مع استعمال المفردة المدروسة، ففي الدراسة التزامنية الآنية يقوم المرء بدراسة الحالة اللغوية بكاملها في لحظة زمنية محددة (سعد البازعي وميجان الرويلي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط ٣، ٢٠٠٢، ص ٣٥).

٣٦- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٣٢.

٣٧- هاشم صالح، طوبولوجيا الخطابات البشرية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٤٤-٤٥، ١٩٨٧، ص ٥٧.

الجماعي هو مبدئياً سكان مكة ثم سكان المدينة (يثرب) ثم سكان الحجاز كله ثم دار الإسلام بأكملها والتي ينبغي أن تمتد وتتسع تدريجياً حتى تشمل الأرض المسكونة كلها وطبقاً (....) لأية الأنصار نفسها المدعويين بالمؤمنين، كما يشمل المعارضين المدعويين بالمشركين أو المنافقين وأخيراً اليهود والنصارى^(٣٨).

القانونية) ثم مخطط السرد المتبع، فإننا نحصل على التركيبة السيميائية الآتية:

الفاعل . الذات المطلق . المرسل الأول الأنا الشيء أو الموضوع = التوبة المرسل إليه الأول

الأنا. نحن { ← ↑ الواسطة

المرسل الثاني

أَوِ الْفَاعِلِ

الثاني الثاني

(محمد)

المعارضون

الأنصار ← المرسل إليه الجماعي (الفاعل . الذات الجماعي)

البشر

سادساً: تفكيك^(٣٩) اللوغوس أو نقد المركزية الإسلامية:

لقد تساءل أركون عن مدى اقترابه في تحليل النصوص من أفكار دريدا في نقده لمركزية العقل العربي الإسلامي، مع العلم أن نظرية دريدا في قراءة النصوص تفترض وجود فلسفة مسبقة مثلاً (اللعب) لغياب المدلول المتسامي، إذن ما هي كيفية تطبيق هذا المنهج على النصوص الدينية من قبل أركون^(٤٠).

إنَّ دريدا يقصد بالمدلول المتسامي كل نظام ميتافيزيقي يعتمد على أساس أو مبدأ أول أو قاعدة يمكن أن يبنى عليها ترتيباً كاملاً للمعاني وتستسلم لاعتقاد أو إيمان أو كلمة مطلقة أو حضور أو جوهر أو حقيقة تعمل كأساس للتفكير، لكن أركون لا يفترض رفض فلسفة المعنى المتسامي ولا تكون طريقة قراءته للخصوص ذاتها عند دريدا، فأركون يؤكد أن معنى المدلول المتسامي في طريقة تمثيل اللغة وقواعدها

٣٨- محمد أركون، الفكر الإسلامى، قراءة علمية، ص ٩٤-٩٥.

٣٩- التفكيك: من أهم المصطلحات في الفكر الحديث والمعاصر ويعود في أصله إلى الفيلسوف الألماني هايدغر والذي يعني به الهدم أو التدمير لقد استعاره الفيلسوف جاك دريدا وبلوره من جديد واستطاع إدخاله إلى الفكر الفرنسي، إن دريدا يقوم بتفكيك الميتافيزيقا في الغرب والتفكيك كفلسفة إستراتيجية أو دهاء في فحص النصوص والموضوعات التي يسعى من خلالها إلى كسر منطق الثنائيات الميتافيزيقية داخل/خارج، دال/مدلول، ... الخ هذا ما فعله أركون في ما يخص الفكر الإسلامي الكلاسيكي والخطابات الإسلامية المعاصرة ولا يقصد هنا بالصلاحيية العلمية للعقائد وإنما يقصد بالحفر على أساساتها على الطريقة المنهجية الجينولوجية ومن خلال المنظور الذي يبلوره نيتشه لنقد القيمة في طريقة هذه المنهجية نستطيع كشف الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية.

٤٠- يُنظر: رون هالبير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ترجمة: جمال شحيد، دار الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ٢٠٠٠، ص ٢٣٠.

وخواصها الدلالية والبلاغية، فنقد أركون للمدلول المتسامي يتمثل في الخطاب اللاهوتي والميتافيزيقي وحتى التشريعي (أصول الفقه) لكن ذلك ينطبق على الإسلام وعلى كل تقاليد الفكر الديني والفلسفي^(٤١). فأركون التمس من دريدا رؤيته النقدية لأن الأخير قد نقد مركزية اللوغوس وبيّن مدى تركز اللوغوس العقل الغربي حول الصوت. وهذا واضح عند أركون بنقد اللوغوس المركزي والحقيقة الدينية في الفكر الإسلامي وهذا الرأي أكدته هالير عندما قال قدم لنا دريدا تطبيقاً على مفهوم المركزية في عالم الفكر الغربي، وقدم لنا أركون تطبيقاً لهذا المفهوم في الفكر الإسلامي^(٤٢).

ولكن من الواضح إن لكل ثقافة نظامها المعرفي الذي جعلها تختلف وتتمايز عن الثقافات الأخرى، فحسب دريدا إن الثقافة الغربية المنطقية المركزية أو العقلانية بالمعنى المحدد للكلمة أو الأشياء مركزة ومتمحورة حول اللوغوس^(٤٣) (Logos) أي أنها تدخل العقل أو خطاب العقل بصفة اللوغوس (...). فلا يمكننا التحدث عن المنطقية المركزية في أي ثقافة غير الغربية، فمعنى ذلك أن الثقافات البشرية لها سياجاتها بالتأكيد ولكن هذه السياجات لا تتخذ هيئة المنطقية المركزية الخاصة بالثقافة الغربية ويمكن القول إن الثقافة العربية الإسلامية لها الهيبة المنطقية والمركزية المرتبطة بها^(٤٤)، فلكل ثقافة عملية تقاطعات تصل داخل السياج العقلاني المركزي^(٤٥). وعلى هذا الأساس فإن نقد أركون التفكيكي للعقل الإسلامي يعمل على زحزحة هذا السياج المركزي وصرفه عن معنى التحطيم أو التدمير الدريدي، فأركون يسعى إلى أن يفكك كل هذا البناء الشامخ والمقدس الذي يحتمي به من أجل الحصول على المشروع أو من أجل المحافظة عليها ولا يكتفي بذلك، بل تفكيك الأنظمة اللاهوتية كافة التي تشكلت في العصور الوسطى في المجالات الدينية كافة (اليهودية، المسيحية، الإسلامية) فهذه الأنظمة بتحديداتها الثنائية مؤمن/كافر/حرام/حلال طاهر/نجس بحاجة إلى تفكيك وإعادة (...). لأنها تنتمي إلى فترة تاريخية محددة هي فترة

٤١- أركون، معارك من أجل الأنسنة، الفصل الخامس (اللوغوس المركزي والحقيقة الإسلامية)، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط١/١، ٢٠٠١، ص ٢٠٨.

٤٢- هالير، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص ٥٥.

٤٣- اللوغوس: وهو الكلمة الإلهية، لكن معانيها اختلفت فاللوغوس عند هيرقليطس وهو أول من قال به هو القانون الكلي، يقول هيرقليطس كل القوانين الإنسانية تنغذى من قانون إلهي واحد، الآن هذا يسود كل من يريد ويكفي للكل ويسيطر على الكل، وبهذا الرأي أخذ الروافيون فقالوا إن العقل أو اللوغوس هو المبدأ الفعال في العالم، وهو الذي يشيع فيه الحياة وهو الذي ينظم ويرشد العنصر السلبي في العالم وهو المادة.

ثم جاء فيلون اليهودي فقال عن اللوغوس إنه أول القوى الصادرة عن الله وإنه محل (الصورة) والنموذج الأول لكل الأشياء، وهو القوة الباطنة التي تحيي الأشياء وتربطها فيما بينها (إنه رباط الكون، الحافظ كل أجزائه وبدونه تنحل، وهو يتدخل في تكوين العالم لكنه ليس خالق، وهو الوسيط بين الله والناس ويمكنهم من الارتفاع إلى رؤية الله، ولكن دوره هو دائماً دور الوسيط، بأنه إلهي ويميزه من الله أداة التعريف التي تضاف إلى الله لكنها لا تضاف إلى اللوغوس.

كما إن الإنجيل الرابع المنسوب إلى يوحنا تستهل بالحديث عن (الكلمة) وفي البدء كانت الكلمة، والكلمة كانت عند الله، والله هو الكلمة بكل شيء كان وبعد لم يكن شيئاً مما كان، وهذا اللوغوس أو الكلمة هو الذي كان قبل خلق الكون، كان عند الله وهو الله وهذا اللوغوس أو الكلمة تجسد أي يتحد جسداً وحل بين الناس، فكشف لهم حقيقة النجاة (الخلاص) وبث فيهم الحياة الخالدة ممكناً إياهم من أن يصيروا أنبياء الله.

وجاء الغنوصيون فقرروا إن اللوغوس هو أدنى الأيونات (eons) وإنه الذي يتولى تكوين العالم (...). ومنذ ذلك التاريخ كان اللوغوس، معنى دينياً أكثر من فلسفياً نجده خصوصاً عند الصوفية وبخاصة عند أي عربي بين الصوفية المسلمين لم يعد له مكان عند الفلاسفة المحدثين اللهم على سبيل التعبير الديني عند بعض الاتجاهات، كما نجد ذلك عند فتشه (...). لكنه يرى في اللوغوس إنه هو الأنا. (عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢، ١٤٢٧هـ، قم، دار ذوي القربي، ص ٣٧١-٣٧٢).

٤٤- يُنظر: حوار هاشم صالح مع جاك دريدا، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٥٢، ١٩٨٨، ص ١٠٩-١١٠.

٤٥- المصدر نفسه، ص ١١٠.

العصور الوسطى مع ذلك فهي تحاول أن تخلع على ذاتها صفة اللاتاريخية أي صفة الجواهرانية الأزلية الصالحة لكل زمان ومكان^(٤٦).

ولكن اقتصار أركون في دراساته على التوجه إلى تفكيك الفكر الإسلامي بشكل خاص دون الإلحاح على الأنظمة الدينية الأخرى، واقتراجه من مناخ الفكر الإسلامي جعله يوضح بعمله التفكيكي كيفية الخروج من السياج المركزي الديني، وما هي الأولوية التي جعلت الفكر يتموضع داخل آلية من التكرار دون تعرض خطابات هذا الفكر إلى تفكيك، ويرغب أركون الدخول في هذه المغامرة، كمؤرخ يقول أنه يستطيع المساعدة على الخروج من السياج المتشكل تاريخياً بواسطة الحل المنهجي والإبستمولوجي الذي يحاول تطبيقه على الفكر الإسلامي الكلاسيكي من أجل دراسته وإضاءته إلى أقصى حد ممكن، فالهدف الذي ينبغي تحقيقه في نهاية المطاف هو وضع حد لاجترار أو تكرار الكتابة التراثية التي يسعى أركون إلى تفكيكها ذات آلية تكرارية وزمن ديني، وفي الزمن الديني يتحول الحاضر إلى ماضي، وإنَّ هذه الثقافة لا تتطلع إلى مستقبل ولا تشعر الإنسان بذلك، بل تزل تتحرك في زمن ثقافي سابق له لا تأثير له بإنشائه سوى إحاطته بسياج لا يستطيع الخروج منه وبذلك تظل معرفته ماضوية ذات دلالة معينة ورؤية محددة.

البُعد الثاني المفاهيمي (الاصطلاحي):

أولاً: العقل الإسلامي هو عقل (السياج الدوغمائي المغلق)

ما هو مفهوم الدوغمائية؟ قبل أن يبدأ أركون بتكوين المصطلح الخاص به (السياج الدوغمائي المغلق)، ركز على أبحاث روكيش التي نقلت إلى الفرنسية بواسطة ديكونش، فإنَّ (روكيش) قد انطلق أولاً من مفهوم الصرامة العقلية، قبل أن يتوصل إلى البلورة النهائية لمفهوم الدوغمائية ووظائفه العقلية، فقد عرف الصرامة العقلية كما يأتي: "عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي، عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما يتواجد فيه عدّة حلول لمشكلة واحدة، وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر...^(٤٧)".

ويركز روكيش كما يوضح هاشم على نظام الإيمان والذي يتحدد بواسطة ثلاث نقاط:

١. عبارة عن تشكيلة معرفية مغلقة قليلاً أو كثيراً ومشكّلة من العقائد واللاعقائد أو (القناعات واللاعقائد) الخاصة بالواقع.
٢. إنه متمحور حول مكرية من القناعات (أو الإيمانات اليقينية) ذات الخصائص الخاصة والأهمية المطلقة.

٣. إنه يولّد سلسلة من أشكال التسامح واللاتسامح اتجاه الآخر..^(٤٨). وعليه فإنَّ نظرية روكيش تقوم على أساس مفهوم الجمود في علاقته بمفهومي انفتاح الذهن (Open Minded) وانغلاقه (Closed) وهو يمثل لب أنساق المعتقدات.

٤٦ - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة، ص ٢٠٥.

٤٧ - هاشم صالح، مترجم كتاب الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٥.

٤٨ - المصدر نفسه، ص ٦.

وقد يرى روكيش أن أنساق المعتقدات تمر عبر متصل ثنائي القطب يقع الأشخاص (منغلقو الذهن) في أحد قطبيه والأشخاص منفتحو الذهن في القطب الآخر (...). وهذه المفاهيم التي تستعمل في وصف أنساق المعتقدات لا ترتبط بأي نسق معتقدات نوعي، لكنها تنطبق بصورة متعادلة على كل أنساق المعتقدات^(٤٩). معنى ذلك أن التركيز يكون على بناء المعتقدات أي صورتها أو شكلها أكثر من مضمونها، فالشخص ذو التفكير الجامد (منغلق الذهن) لا يستطيع أن يتقبل أفكار غيره أو يفهمها، بينما الشخص منفتح الذهن يستطيع أن يفعل ذلك من دون أية صعوبات؛ وذلك على الرغم من اختلاف مضمونها معه، فحسب روكيش "أن هناك ثلاثة جوانب مهمة ينبغي أخذها بالحسبان في أثناء تناول أنساق المعتقدات هي المعرفية والأيدولوجية والانفعالية (الشخصية) وإن هذه الجوانب على علاقة بعضها ببعض" (٥٠).

يعرف أركون التصلب العقلي المرتبط بالروح الدوغمائية بصفته عدم القدرة على تغيير الحكم أو الرأي (المتعلق بقضية ما) في الوقت الذي تتطلب فيه الشروط الموضوعية حدوث ذلك، وعدم القدرة على إعادة تركيب حقل معرفي ما حيث توجد فيه مجموعة من الحلول لمشكلة واحدة؛ وذلك بهدف حل هذه المشكلة بأقصى ما يمكن من الفعالية. إنَّ الدوغمائية تنظم معرفي مغلق قليلاً أو كثيراً من الاعتقادات واللااعتقادات المتعلقة بالواقع، إنها متركزة حول لعبة مركزية للاعتقادات ذات مفعول مطلق وهي تولد سلسلة من النماذج للتسامح واللاتسامح فيما يخص الآخر^(٥١).

لذا نرى مع أركون أن الأفكار الدوغمائية تتميز بعدم القدرة على التغيير، فهي ذات نسق فكري محافظ وليس هناك ما يدفعها على التغيير، كما أنها ليست منتجة لأفكار قيمة وجديدة، إلا بشكل ضيق ومحدود، وإن رافق ظهورها أفكار ذات أهمية، لكنها تبقى في ذات النسق المهيمن وهذا النسق الدوغمائي لا فرصة لتغييره إلا أن يحدث فيه خلخلة بمستوى كبير، فإنَّ تحليلاً علمياً لبنية النسق الدوغمائي يستلزم بالضرورة البدء بإخضاع مفاهيم هذا الفكر للنقد وتعريته، وهذا ما يراه أركون تطبيق الروح الدوغمائية على النصوص التيولوجية (اللاهوتية) الكلاسيكية أو التفنيدات الإسلامية والمعاصرة (الاستشراق) كما أن نقد أركون لا يقتصر على ذلك، بل يتعدى تصورات المسلمين نحو القرآن فيراهم يطالبون بـ (براهين تاريخية) ومن هؤلاء العلماء المزعمون الذين يشعرون، إذ ذاك بالإخفاق، والعجز عن أرضيتهم أنفسهم، هكذا نجد أن الروح الدوغمائية تجيز لمصلحتها وضعاً مستحيلاً لا يمكن الدفاع عنه^(٥٢).

فالأفكار ذات النسق الدوغمائي لا تزول، وإن زالت فذلك لا يعني موتها بل تحولها من موقع إلى آخر، من موقع الهيمنة إلى الكمون مما يجعلها تتأثر بالظهور مرة أخرى حسب الظروف المناسب، فزوالها يعني عدم قدرتها على إعادة الإنتاج ولكن كيف يحدث؟ إذا كان الإطار الاجتماعي والثقافي لم يتغير، فإنها ذات زمن ثقافي يسمح بالتكرار، وتعيش في أزمنة مختلفة، فمنطقه هو الثبات التاريخي، فالماضي هو الذي يحدد الحاضر وهو المسؤول عن الجمود الفكري مما يجعل الحاضر متداخلاً مع الماضي التاريخي

٤٩- معتز سيد عبد الله، الاتجاهات العصبية، عالم الكتب، الكويت، ١٩٨٩، ص ١٢٥.

٥٠- معتز سيد عبد الله، الاتجاهات العصبية، ص ١٢٥.

٥١- محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٢٥.

٥٢- المصدر نفسه، ص ١٢٥-١٢٦.

فلا يستطيع الحاضر أن يعلن استقلاله وكما يؤكد أركون "إنَّ الانتقال من الفكر الأسطوري إلى حالة الفكر الإيجابي (الواقعي) لم تنجز نهائياً وبشكل عام (...). هكذا يبدو أن زمننا الراهن يمتاز بأنه يعترف وللمرة الأولى بالأسطورة كأسطورة وإدخالها مع كل قيمها الإيجابية، يسمح لما هذا الوضع المعرفي الجديد، أن نفهم كيفية اشتغال الفكر الديني، من دون أن نضطر إلى معاكسته برفض العقل المنطقي المركزي (...). إذا كان الفكر الإيجابي (الواقعي) هو فكر تاريخي، فهو يدرس التغير والانقطاع كما يدرس الاستمرارية والبنية المتصلة، إنَّ الفكر الأسطوري الذي هو تحليلي وتركيب في الوقت نفسه والذي يرجع دائماً إلى الوراثة (...). نحو تاريخ مضى لكنه حي دائماً أي نحو الأصل الممحو (المنسي) لكن المعيش أبداً لمسوّغات وجود النظام الحاضر للعالم، هذا الفكر الأسطوري لا يمكن أن يبدو إلاً فكراً لا زمنياً، يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء ويعري أسسها التوليدية والمتزامنة^(٥٣). يعني الحدث الزمني متبلور على شكل أن الأحداث التي تقع في الماضي هي التي ستقع في الحاضر، مما يجعلها ذات بني زمنية ثابتة. هذا ما لاحظته عالم الإيمان (مرسيا الياد)^(٥٤)، "إنَّ الزمان بالنسبة للإنسان المتدين أكثر من المكان، تجانساً واستمرار، بتوحد مُدد الزمن المقدس (...). الإنسان المتدين يستطيع بواسطة الشعائر (المور) من المدة الوقتية العادية إلى الزمن المقدس (...). إنَّ المدة الزمنية الدنيوية قابلة لتكون دورياً (متوقفة) بواسطة الطقوس، والزمن غير تاريخي (بمعنى أنه لا ينتمي منه لحاضر تاريخي) (...). وليس الزمن التاريخي الراهن هو الحاضر أبداً، والزمن المعاش مثلاً في الشوارع، والمنازل المجاورة.

وإنما الزمن الذي فيه الوجود التاريخي المقدس (...). هو زمن أسطوري وبدائي غير قابل للمطابقة مع الماضي التاريخي، زمن أصولي بمعنى أنه سال (فجأة) لم يسبق زمناً آخر^(٥٥)، فإنَّ القول بالنهوض بهذا الزمن وجعله في مجابهة ذاته (الحاضر) ليست بالمحاولة الجديدة، ولكنها مهمة صعبة تكمن في تدوين المعرفة الماضوية ونقدها، وتفكيكها وعدم حصرها في مجموعة بشرية (تاريخية)، كما أن نقد الثقافة لم يكن إلاً نقداً للتاريخ والمتجسد بالحاضر والذي يحتوي على عقبات معرفية، وإن هذا النقد لا يتناول مبادئ الأفكار فحسب، بقدر ما يتناول كل النظام الاجتماعي الذي يعكس هذا النظام الثقافي والذي تشكل منه ما يسميه (أركون) بالسياج الدوغمائي المغلق، إذن ما هو السياج الدوغمائي المغلق؟

يقول أركون: إنَّ الذي أقصده بالسياج الدوغمائي المغلق (محمل العقائد الدينية والتصورات والمسلّمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد/ واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو من الخارج، المؤمنون المغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون إستراتيجية معينة ندعوها بإستراتيجية الرفض وهي تستعمل ترسانة كاملة من الاكراهات والجربات الاستدلالية والشكلانية التي تنتج المحافظة على الإيمان أو تحييشه وتعبئته إذا لزم الأمر)^(٥٦).

٥٣ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٢٦.

٥٤ - نرى النص الأركوني (هنا) يتطابق فكرياً أو مستوحى من نص مرسيا الياد، لهذا عرضنا نص مرسيا الياد.

٥٥ - مرسيا الياد . المقدس والمدنس، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، ١٩٨٨، ص ٥٧.

٥٦ - محمد أركون، الفكر الأصولي، ص ٦٦-٦٧.

ثانياً: الإسلاميات التطبيقية: بوصفها ممارسة نقدية ضد الاستشراق

يطرح أركون الإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراقية) فالإسلاميات الكلاسيكية التي بقصدتها أركون خطاب غربي حول الإسلام ذلك أن مصطلح (الإسلاميات) يعني الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام، يرى أركون "أنه في الواقع اختراع غربي-يكتفي فيه المسلمون-فيما يخصهم بالحديث عن الإسلام مثلما يفعل المسيحيون أن العلم المدعو هكذا، لم يحظ في السابق بأي تأمل منهجي" (٥٧). ومن ثم فقد طبق هذا المنهج على التراثين المسيحي والإسلامي... وعلى الرغم من انتقاد أركون للمستشرقين فإنه يرى أنهم (المستشرقين) الكلاسيكيين كانوا يحصرين أعمالهم بدراسة هذه النصوص أو تحقيقها أو ترجمتها إلى اللغات الأوروبية من فرنسية وإنكليزية وألمانية... الخ، وفي القرن التاسع عشر عندما نشأ الاستشراق، وترعرع "راحوا يعتمدون بشكل حصري على هذه النصوص لكي يكتبوا تاريخ الإسلام، ونحن نعلم أن هذه النصوص بحد ذاتها سكونية أو تعطي وهما بالسكونية والثبوتية والإطلاقية، ومن ثم فقد نقلوا في دراساتهم الطابع الثبوتي أو السكوني لكتابة التاريخ كما كانت قد وجدت في المصادر الإسلامية؛ لأن مؤرخي تلك المدة كانوا يستعملون المنهجية الفيلولوجية-التاريخية. وهي منهجية وضعية سكونية بطبيعتها؛ لأنها تفرق في التفاصيل واستخلاص الوقائع والتواريخ والأحداث من النصوص القديمة ثم تقوم بترتيبها وفرزها وتصنيفها لكي تكتب تاريخ الإسلام بشكل خطي مستقيم (...). أما اليوم فقد أصبح موقف المؤرخ مختلفاً تماماً من الناحيتين المنهجية والابستمولوجية ولكنه لم يتغير كلياً في الساحة الاستشراقية حتى الآن" (٥٨). ويعزو أركون هذا البطء في التقدم في المنهجيات المستعملة من قبل المستشرقين إلى الأقسام الاستشراقية في الجامعات الأوروبية التي لا تزال متخلفة عن حركة البحث العلمي السائدة في الأقسام الأخرى التي تدرس المجتمعات الأوروبية والتاريخ الأوربي (٥٩).

وعندما نقارن المناهج بين المستشرقين والمؤرخين والاثروبولوجيين واللسانيين وجميع ما يتعلق بالعلوم الإنسانية والاجتماعية نجد فرقاً كبيراً بين المناهج الاستشراقية ومناهج هؤلاء العلماء (٦٠)؛ لأن المستشرقين لا يتابعون الإنتاج الفكري في جميع العلوم، كما هو موجود في الميادين التي يمارسها المتخصصون الذين يدرسون المجتمعات والمسائل الفكرية (٦١). فأركون يتعاطى مع المنهج الاستشراقي (الفيلولوجي) منتقداً بذلك ضيقهم الفكري وانطلاقهم داخل مجال معرفي محدد لم يستطيعوا أن يتجاوزوه، صحيح أن

٥٧- محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦، ص ٥١.

٥٨- محمد أركون، الإسلام، أوربا، الغرب، ص ١٨٢.

٥٩- المصدر نفسه، ص ١٨٢.

٦٠- هذا أمر اكتشفته في باريس ولا زالت أكافح ضده ولكنه هو كفاح منهجي ومعرفي وليس بكفاح أيديولوجي، لذلك فالقراء الذين يقرأون كتيبي يعرفون اهتمامي بهذه المسائل ولكن قد لا يدركون أهمية النقد وأهمية هذا الوقف ويعتبرونه موقفاً غريباً بصفة عامة ولا يدركون كنه هذا الموقف الذي يقصد نقد الأعمال الاستشراقية التي تتجاهل تطبيق المناهج والإشكاليات الحديثة في دراسة الثقافة الغربية. هذا هو موقفي الحقيقي من الاستشراق ولا زلت منذ سنين، ولا زلت أدعو في محاضراتي وكتبي من أجل تطبيق مناهج حديثة في الدراسات العربية، وألح على هذه النقطة الأساسية، يجب على الباحثين العرب أن ينتقلوا من النقد الأيديولوجي المحض الجدلي لما يسمونه الاستشراق إلى النقد العلمي المعرفي وأنهم إذا انتقلوا إلى هذا المستوى من النقد سيدركون ضرورة تغير المناهج التي يتبناها الباحثون المسلمون عن الفكر الإسلامي والمسائل الإسلامية؛ لأننا إذا لم ندرك أهمية الابستمولوجيا لا يمكننا أن نتقدم في تحديث البحوث التي تتناول المسائل العربية والإسلامية، لذلك أنقد نقداً حاسماً مواقف المستشرقين الذين يقفون بعيداً عن المناهج الحديثة، وانتقد أيضاً المسلمين الذين يرفضون هذه المناهج؛ لأنها مناهج غربية، ما معنى هذا الكلام؟

٦١- محمد أركون، ضمن كتاب حوار الاستشراق، لأحمد الشيخ، المركز العربي للدراسات الغربية، بيروت، ١٩٩٩، ص ٦٤.

الاستشراق لعب دوراً تاريخياً كما يرى أركون في القرن التاسع عشر، إذ أضاف البُعد التاريخي أي دراسة التاريخ كعلم وضعي يتناول ما يحدث فعلياً داخل المجتمع وهذا من شأنه أن يـ صـحـح الرؤيا الميثولوجية للتاريخ (...). لقد أفاد الاستشراق تراثنا العربي بهذه الفيلولوجية (...). مستنداً بذلك مقاييس مستمدة من ثقافتهم" (٦٢).

وفي ضوء هذه المنهجية للإسلاميات التطبيقية، فإنَّ أركون يستعيد طروحات "روجيه باستيد" في مجال الانثروبولوجيا هذا ما يؤكده عندما يقول في سياق ما أدعوه بـ، (إسلامولوجيا تطبيقية) مثل الانثروبولوجيين الفرنسيين ومنهم روجيه باستيد^(٦٣)، الذي يؤكد بدوره على أن الروابط ما بين العلم والتطبيق أو -على الأقل- التـ صور الذي نكونه عن هذه الروابط. كانت قد عدلت بشكل عميق (جذري) منذ النموذج الذي قدّمه ديكارت في كتابه مقال في المنهج، وحتى النموذج الذي أعطاه كارل ماركس. ينبغي إذن أن نبتدئ بتجديد موضع الانثروبولوجيا التطبيقية في مكان ما بين هذين النموذجين المتضادين هذا النص لروجيه باستيد الذي يمثل عند أركون انطلاقة لفتح ممارسة جديدة في التطبيق الإسلامي لذلك يعتمدن؛ لأنَّ الإسلاميات الكلاسيكية في العهد الاستعماري كانت قد خضعت للنموذج الديكارتي الذي يمكن تقديمه عبر المعادلة الآتية: "أن تفهم أو أن تعرف = أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه، ولكن من أجل أن تسيطر فإنه ينبغي البدء بالمعرفة أولاً، لكنك لن تستطيع أن تعرف (أو تفهم الشيء) إلا بشرط أساسي هو أن تتحرر ولو للحظة واحدة من هاجس السيطرة"^(٦٤).

من الواضح أن أركون قد قام بعملية تمثيل الأفكار الانثروبولوجيا التطبيقية ثم توظيفها في الرد على الاستشراق وإبراز حدوده، وقد تبين لنا أنه أراد أن يميز أناسه عن الفكر الوضعي القائم على الحتمية والحقيقة ذات الجذور الديكارتية ويمكن العودة إلى باستيد من خلال نصه الذي يقول: لا يمكن أن نؤسس بشكل ثابت في ميدان الفعل إذا لم نعرف أولاً القواعد الصارمة للحتمية أن نعرف هو أن تتأهب لتسيطر، إلا أن هذه لها نقيضها، فلكي نسيطر ينبغي البدء بالمعرفة ولا يمكن أن نعرف إلا بشرط التخلص من هاجس السيطرة منذ الوهلة الأولى"^(٦٥).

يتبين من خلال هذا النص أن أركون أراد من إسلامياته التطبيقية التحرر من سيطرة التراكم الهائل للمعارف المدعاة استشراقية من فللوجية ووضعية تثبت ظاهرياً بصورة سلبية محددة مسبقاً من حيث المنهج والرؤية، فهناك ثغرات بالغة داخل العلم الاستشراقي يتسرب منها ضعف هذا الخطاب، فإنَّ فهم الخطاب الاستشراقي عند أركون لا يبتعد كثيراً عن الخطاب الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، فيرى أركون أن ضيق

٦٢- محمد أركون، حوار البدايات أجراه محمد رفائي ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد ٦٨/٦٩، ١٩٨٩، ص

٩٠.

٦٣- محمد أركون، التأمل الاستمولوجي غائب عند العرب، حوار في مجلة الفكر العربي المعاصر، ع/٢٠-٢١ لسنة ١٩٨٢، ص

٨١.

٦٤- محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص ٥٤.

٦٥- روجيه باستيد، (الانثروبولوجيا التطبيقية) بالفرنسية نقلاً عن: مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٥، ص ٢٢.

التطور المنهجي الذي طرحت خلاله المسألة فضلاً عن عدم الجسارة الفكرية أوجب على الاستشراق أن يخرج من حذره المزمّن لكي يتجرأ على طرح الإشكاليات في العمق^(٦٦).

لذا نقد أركون الإسلاميات الكلاسيكية وقامت الإسلاميات التطبيقية بديلاً لها من أجل تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية لغرض تعريض النص الديني لحك النقد التفكيكي والنقد التاريخي والألسني والتأمل الفلسفي مثلاً يوضح لنا أركون أن الأساس من مشروعه هو محاولة "التوفيق بين ما يقتضيه علم الإسلام في شكله الكلاسيكي، فهو على الرغم من إنجازاته اللغوية بقي مرتبطاً بمسلمات التشكل الثقافي السائد في الغرب في العصر الكلاسيكي.

فمن منظور علم الإسلام التطبيقي تفرض التحولات التي طرأت على المجتمعات الإسلامية مهمات عملية تتلخص في المراجعة النقدية للتراث الإسلامي بكيته، وتعني المراجعة النقدية تطبيق أساليب البحث العلمية المعتمدة في الغرب واكتشاف عناصر التراث الحية وعوامل التحرر والاستلاب الكامنة في الحداثة فا (الغرض من هذه المراجعة النقدية هو تخلص الفكر الديني في الإسلام من الأسطورية والأيدولوجية، والعدول عن العودة إلى الإسلام الأصلي النقي، ودراسة ما جاء في القرآن من مواضع مفتوحة وذلك بذهنية علمية جديدة)^(٦٧).

يسعى أركون إلى وضع شروط معينة لدخول عالم الإسلاميات التطبيقية وهي الإحاطة بكل ما يصدر من علوم إنسانية جديدة حتى يتمكن الباحث من فهم الظاهرة الإسلامية، فعالم الإسلاميات يجب أن يتمرس على العلوم الاجتماعية من الانثروبولوجيا والانتوغرافيا وعلم النفس التاريخي، واللسانيات، كما يفترض أركون "أن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (...). لذا يتوجب على عالم الإسلاميات أن يكون مختصاً بالألسنيات بشكل كامل وليس فقط متطفلاً على أحد أنواعها في الوقت ذاته، فإن الإسلام كظاهرة دينية لا يمكن لنا أن نتخزله إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة"^(٦٨).

الخاتمة

افرز البحث نتائج عدة ظهرت بين ثنايا هذه السطور لتكون محصلة نخرج بها من هذه الدراسة، وهذه النتائج يمكن ضبطها بإيجاز كما يلي:

١. إن المنهج الأركوني لنقد العقل الإسلامي كثيراً ما اتجه نحو التنظير دون الممارسة، وحين نعلم أن المنهجية الحقّة هي ربط الممارسة التنظيرية بالممارسة التطبيقية ولا يمكن فصل عراها من السيورة نفسها، وهي سيورة البحث المتكامل، إن المنهج إذن هو دراسة المحددات النظرية والتطبيقية، فكل منهج هو عبارة توفيقية من المفاهيم والمصطلحات والعلاقات فيما بينها وآفاق تطبيقها وكل منهج لا يثبت صحته إلا إذا كانت العلاقات المقدمة من أدوات منهجية وفرضيات تنسجم مع النص المقروء

٦٦- يُنظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٤٧.

٦٧- محمد أركون، أبحاث في الفكر الإسلامي، دار ميزون، باريس، ١٩٧٣، ص ٣٥١، ضمن كتاب التراث والحداثة (نصوص)

لبولس خوري، معهد الإنماء القومي، بيروت، ١٩٨٣، ص ٧٦.

٦٨- أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص ٥٧.

وعلى الناقد المنهجي (المعرفي) ألا يفكر في سرد النظرية دون تطبيقها بشكل متكامل، أن التشديد الذي قام به أركون عندما غلب نزعة التنظير على نزعة الممارسة (التطبيق) مما جعل النقد الأركوني يفقد مشروعيته، بل يمكن القول أن نقد العقل الإسلامي مشروع نظري.

٢. وكموقف نقدي منهجي لأركون نرى أنه قد أسرف في أرقام سلسلة هائلة من الأدوات الفكرية المفاهيمية و المنهجية التابعة للعقل الغربي الفلسفي والفكري وحاول بطريقة أو أخرى إقحامها في أتون مدونات منفصلة و مستقلة نتج عن ذلك:

أ- اتصاف كتابات أركون بالتشظي المنهجي من خلال التعددية المنهجية ذات الاختصاصات المختلفة.

ب- كثيراً ما سعى أركون إلى استعمال عدة مناهج في العلوم الإنسانية من مدارس مختلفة المدرسة الألمانية و الفرنسية مع العلم أن هاتين المدرستين تختلفان في منطلقاتها النظرية والتطبيقية وخاصة المدرسة التأويلية (التلقي) وخلافها الجذري مع مدرسة باريس السيميائية.

٣. يمكن النص الأركوني الباحث من الاطلاع على المنهجيات المعاصرة للعلوم الإنسانية، نتيجة إلمام أركون الواسع بهذه المنهجيات فهو يحقق وبامتياز فوائد منهجية ونظرية.

٤. يتميز مشروع نقد العقل الإسلامي لأركون بأنه يلي مطلباً صعباً لكنه فريد في قراءته، فانه يقرأ العقائد الدينية على مستوى واحد، دون تغلب أحدهما على الآخر، وينظر أركون برغبة متسامحة في فهم مختلف التيارات العقائدية على أنها تمثل فكراً شمولياً.

٥. حاول أركون في قراءته الجديدة للعقل الإسلامي تجاوز منطق الثنائيات حلال، حرام / طاهر، نجس / مؤمن، كافر/ خير، شر/... الخ -دون اغفالها- بواسطة منهجية التفكيك: أي تفكيك الانظمة اللاهوتية التي تشكلت في العصور الوسطى في المجالات الدينية كافة من أجل الوصول إلى منطق تعددي ذي رؤية تاريخية بعيدة عن صفة جوهرانية وأزلية صالحة لكل زمان و مكان.

٦. ينطلق أركون في نقده للعقل الإسلامي من النص القرآني باعتباره نصاً مؤسساً يقوم عليه الفكر الإسلامي في كافة اتجاهاته وتياراته أو جميع أرثوذكسياته، وهو يسعى لنقد تاريخي على هذا النص و يميز أركون بين النص الكتابي و الشفاهي حيث أولى الأهمية للروايات الشفاهية على حساب المدونة النصية المغلقة للقرآن الكريم.

٧. تجاوز أركون حدود المنهج الفيلولوجي الاستشراقي والفكر الأصولي الإسلامي من أجل بلورة قراءة طموحة وجديدة للفكر الإسلامي يطلق عليه أركون بالاسلاميات التطبيقية ويحاول بهذه القراءة تحرير المعرفة من الأصولية إن كانت استشراقية أو إسلامية لتوفير معرفة تاريخية للوعي الإسلامي متحررة من كل ثوابت المناهج وضعية كانت أم إسلامية.