

## اقتراحات لتجديد الفكر الإسلامي المعاصر

### محمد أركون

الاجتماع «الرسائل الرمزي» لمقتضيات مصالحتها المعاشية ومراتبها السياسية والاجتماعية.

ألاحظ هنا أن الزميل فرغوت لم يلحّ على هذا الجانب التاريخي الاجتماعي بقدر ما يدعو اليه الوضع التاريخي الذي أدى بالبورجوازية التاجرة ثم الرأسمالية الى التغلب على الكنيسة وتسلط عقلايتها الخاصة وأسلوبها الحضاري، لا على المجتمعات المسيحية فحسب، ولكن على جميع المجتمعات المعاصرة بتسليط طرق التنمية المعروفة وما استتبعته التنمية من مواقف فكرية وممارسات سياسية واقتصادية بعيدة عن التعاليم الدينية السامية أو المبادئ الفلسفية السليمة. ولهذا الجانب من البحث أهمية حاسمة لأنه يساعد المسلمين على ان يطرحوا مشكلة العلاقات بين الدين والدولة والدنيا على مستوى أوسع وأشد اتصلا بحقائق الامور من المستوى الموروث عن كتب «أدب الدنيا والدين» كما سنبين ذلك.

(٣) وكما ان الزميل فرغوت تقيّد بالوضع التاريخي، فانه فضلّ التحليل الفلسفي المتفتح المنتقد للمفاهيم التأسيسية لفكرنا على الدفاع المتحمس عن العقائد كما فرضتها المذاهب اللاهوتية التي تكونت في الجو النضالي التنافسي وبقيت تناضل عن امتيازات رجال الدين ازاء السلطات الدنيوية الناشئة. وهنا ايضا يجب أن نلتمس حقيقة تاريخية وأصولية (épistémologique) في الوقت نفسه: ان تفضيل النهج الفلسفي الانتقادي على النهج النضالي الدفاعي الخاص برجال الدين، لا يعني البتة تفوق الفلسفة على علم الكلام، التشتت بالاولى وإزالة الثاني. إن جميع المسلمين يعرفون أن لهذه المناقضة والمنافسة دوراً حاسماً في تكوين التصور الاسلامي لعلوم الدين وعلوم العقل، او العلوم النقلية السمعية والعلوم العقلية الدخيلة. إنه لتصور مضل خاطيء للحقيقة التاريخية والعرفانية معا، اذ أن المناقضة والمنافسة والمجادلة كانت تدل على منافسة قوى اجتماعية على السلطات أكثر مما التزمت بالمقاصد العرفانية المحضة. ولذا يجب أن تميّز الجانب الايديولوجي السياسي لجميع المذاهب عن المقاصد العرفانية للعلوم التي كان يمارسها القدماء ولا سبيل الى هذا التمييز الاساسي الا اذا تقيّدنا بأفضلية البحث التاريخي والتحليل الفلسفي الانتقادي.

عندما اثار الزميل فرغوت أسئلته الاربعة حول الدنيوية كمدأ فلسفي للتاريخ، لم يقصد طبعاً تفضيل هذا المبدأ على سواه على غرار

كان بودي أن اقدم بحثاً مستقلاً عن الدين والدنيوية في الاسلام حتى تمكن المقارنة مع ما حدث في التجربة التاريخية الاوروبية. وبما أن منظمي هذا الحوار كلفوني بالتعقيب على بحث الاستاذ فرغوت سأنتقل من توضيح الخصائص المنهاجية لهذا البحث، وإبراز أهم النتائج التي انتهى اليها، ثم انتقل الى التساؤل عما يميّز التجربة الاسلامية عن التجربة المسيحية الغربية. وسأقف في تعقبي موقف المؤرخ للفكر الاسلامي، ملتزماً بما أجمع عليه المؤرخون قبل الالتزام بما تعتقده المذاهب المختلفة وتفرضه التيارات الايديولوجية في المجتمعات الإسلامية، وذلك أني قد اجتهدت وبحثت وناضلت منذ سنوات لنقل الحوار بين الإسلام والغرب - سواء أكان حواراً دينياً أو حواراً سياسياً واقتصادياً - من المستوى الجدلي أو الافتخاري التطاوي، الى المستوى الفكري المستهدف إنشاء فكر انتقادي جديد، قادر على تفسير الاوضاع التاريخية الهائلة الطارئة كل يوم على كافة الاجيال المعاصرة. ولن نوفق الى الحلول السليمة للمشاكل العديدة التي نواجهها جميعاً إلا بتحرير الألباب من التصورات المضلة الموروثة وأطر المعرفة التقليدية لإحداث نظر شامل على الثقافات وفكر متفتح مبدع.

### (١) الاتجاهات الاساسية لبحث «فرغوت»

اطلعت على هذا البحث باهتمام متزايد لاني وجدت فيه مبادئ علمية واتجاهات فكرية تلاقي ما قد اهدت اليه للتعرف على الفكر الاسلامي في مراحلها القديمة والحديثة. ويمتاز البحث بالزايا التالية:

(١) انه يعتمد أولاً على المعطيات التاريخية التي لا نزاع في أنها قد حدثت وأن مراعاتها ضرورية لكل من يريد تفسير ظاهرة الدنيوية في المجتمعات الغربية.

(٢) وهذا التقيّد بالتاريخ ينقذ الباحث من الاستنتاجات التعسفية والمواقف المذهبية التي فرضها النضال الاجتماعي الايديولوجي بين البورجوازية الطالعة بعد القرن السادس عشر وذوي الحل والعقد في الكنيسة. ومن الأهمية بمكان أن نطرح مشكلة الدين والدنيوية اولا في حقيقتها التاريخية والاجتماعية، لأن المقابلة بين التعاليم الدينية والقوى الدنيوية، انما هي في كنهها عبارة عن التجارب المختلفة والمصالح المتفاوتة للفئات المتعاشية في المجتمع، وكل فئة او جماعة تسعى في سبيل تكييف المعاني والتعاليم والمثل العليا أو ما يسميه علماء

نشر الدعوة الدينية والعقل الكتابي بحيث أن الدولة والدين أصبحا كما كان يقول القدماء توأمين.

إذا رجعنا بالمشاكل الى جذورها الأنتروبولوجية حسب الاتجاهات المذكورة فاننا نعدو حدود الأسئلة التي وضعها الاستاذ فرغوت إطاراً مشتركاً للحوار الاسلامي - المسيحي - الاوروبي - فلا يصح أن نقول إن الدنيوية ظاهرة عرضية خاصة بتاريخ الغرب، وإنما يمكن القول إن التجربة الغربية تواصلت وادت الى نتائج أبرز مما حدث في الاسلام، كما لا يصح التساؤل عما اذا كانت الدنيوية تؤدي الى إزالة الدين، أو إذا كان يجب على الحضارات غير الغربية اجتياز المرحلة الدنيوية. فان الدنيوية موجودة عاملة في جميع الحضارات، تغلبها على الدين، أو تغلب التعبير الديني عليها، لا يتعلق بتعاليم الدين بقدر ما يتعلق بالقوى العاملة في تطوير كل مجتمع.

وما يدل على ان الاستاذ فرغوت اخطأ السبيل في هذا الصدد، انه يميز بين «المسيحيين» وسائر أعضاء المجتمعات الغربية الذين انتصروا للدنيوية، كأن المسيحيين يحملون رسالة لم يحملها غيرهم، مع انهم كانوا في «قرن الأنوار» والاكتشافات العلمية الباهرة هم الرجعيون والرافضون المتحجرون في تكرير عقائد لا يفقهونها، وكذلك نجد فئة من المسلمين يتعاملون على العلوم الدخيلة ويدعون الدفاع عن الاسلام المستقيم الرشيد. أعود مرة أخرى وأقول إن الأمر لا يتعلق بمقابلة رجال الدين ورجال العلم والدنيا بل إنما يشمل جميع المجتمع والقوى الموجهة لسيره التاريخي. والتمييز المقسم لوظيفة هذه القوى يكون بين الذين يحترمون حقوق العقل ومقتضيات المعرفة، دينية كانت ام دنيوية، والذين يرفضون مواصلة الاجتهاد ويشبهون بأهواء الملل والنحل دون أن يدركوا انفصالها عن الأصالة الدينية والمعارف الضرورية. وهناك قوى أخرى عديدة في المجتمع لا ترتبط بالدين ولا بالنشاط العلمي، ولكنها تلعب دوراً عاماً في تغيير البنيات الأساسية وإحداث ثورات سياسية يخضع لها الدين والاجتهاد الفكري. لا يصح إذن أن نقول مع «فرغوت» ان المجتمعات تميل الى الاقتداء بكثير من مميزات الدين الوظيفية، لأن المجتمعات تستهلك الوظائف الدينية كما تستهلك الوظائف الاقتصادية والسياسية والثقافية، وتكيفها حسب مصالح القوى الغالبة والطبقة التي تفرض رؤيتها الشاملة للعالم والحياة. واذا صح أن الماركسية كما قال «غرامشي» إنما هي «أنتولوجية دنيوية» فاننا يدل ذلك على أن المعرفة الانتقادية للاديان في القرن التاسع عشر كانت ضعيفة تصورية بحيث أن التفكير الفلسفي لم يتحرر من الأطر الأنتولوجية المدرسية (الكلاسيكية)، ولم يزل تفكيرنا حتى الآن متوغلاً في المفهومات والتصورات والتعريفات والتأويلات التي فرضها الأنتولوجي المدرسي في المسيحية كما في الإسلام.

٤) أوافق الباحث في تأييده موقف علماء الاجتماع الذين يقولون إن الدنيوية في كنهها تلميح الى انماط مختلفة للعلاقات بين الدين والمجتمع الا أي أضيف الى ذلك أن الدين ايضا انما هو اشارة الى الانماط نفسها المتعددة للطرق التي يسلكها المجتمع لينتج وجوده واتجاهاته التاريخية. فان انفصال الحياة العمومية عن الدين في اوروبا وتغلب التعبير الديني أو أحكام الشريعة على الحياة العمومية في المجتمعات الإسلامية المعاصرة لا يعني البتة انتصار دنيوية مادية على

المناضلين العلمانيين المنفصلين عن المظاهر الدينية، بل إنما اراد وضع إطار تفكيري مشترك للمسيحيين والمسلمين والعلمانيين. وقد حاولت كذلك أن أضع مثل هذا الاطار في بحوث عديدة قدمت فيها مفهومها هاما جدا هو «مجموعات الكتاب»: اي المجتمعات التي تأثرت في تكوينها وحياتها بظاهرة «الكتاب المنزل»: كتب العهد القديم والجديد والقرآن - ومفهوم مجتمعات الكتاب متأصل في القرآن الذي يخاطب مراراً اهل الكتاب، الا أن استعمال القرآن بقي منحصراً في التاريخ الروحاني، أو تاريخ التنزيل، أو تاريخ النجاة كما يقول المسيحيون: بينما مفهوم مجتمعات الكتاب يشتمل على المقصود القرآني ويضيف اليه جميع الاشكاليات التي أوردها الزميل فرغوت في أسئلته.

غير أني سأخالف شيئاً ما زميلي فيما يخص الاتجاه الاصولي لأسئلته ككل، اي كإطار عام للتحليل والتفكير والفهم، ذلك أنه لم يزل يعتبر الدين والدنيوية كبعدين متوازين منفصلين، ثم كموقفين ذهنيين متناقضين أو متعاكسين؛ وهو بذلك يفتي التفكير في إطار الثنوية الموروثة التي كانت دائماً تقابل الحكمة والشريعة، العقل والايان، الدنيا والدين، الحقيقة التجريبية والتنزيل... أظن ان علوم الانسان والمجتمع وعلوم الطبيعة قد أزلت الأطر الثنوية للتفكير كما عدلت عن المبادئ المنطقية الخاصة بالمنطق الصوري. اذا نظرنا الى الدين والسديولوجية من الزاوية النفسانية والسوسيولوجية واللسانية والانتروبولوجية، فسرعان ما نكتشف منطلقات اشد وقعا على الوضع البشري واوسع معنى واقرب الى الاشياء مما هي عليه من المفهومات المبهمة المطلقة التي لم نزل نكررها كأنها واضحة المدلول بديهية الوظائف، مقيدة الاستعمال.

فإن الوضع اللغوي مثلاً سابق على سواه من الأوضاع بما أن الانسان يحتاج الى تسمية ما يشاهد ويمارس من الاشياء والأعمال والتجارب، ليس هناك خيرة دينية او دنيوية دون عبارات لغوية أو رسمية أو تحتية أو عارية أو لباسية، الى غير ذلك من الانتاجات الدلالية السياثية. والأديان المنزلة قد بالغت في إعلاء شأن الكتاب والكتابة، بحيث اصبح أهلها مقيدون بما اسميته الوضع التأويلي (Situation herméneutique)، أعني أنهم جميعاً مجبرون على قراءة نصوص مكتوبة لاستنباط ما يحتاجون اليه من الأحكام في نشاطهم الفكري والتشريعي واللغوي والسياسي... وقد ساعدت أديان الكتاب على تفضيل الثقافة المكتوبة على الثقافة الشفاهية وتغلب العقل الكتابي (La raison graphique) على العقل الشفاهي.

هذه المقابلة بين العقل الكتابي والعقل الشفاهي اسبق تاريخياً. إن الاولى تحيل بالبحث الى البنيات الاصلية للمجتمعات والمناقشات الاجتماعية الاولية التي أدت الى إنتاج الاديان الكتابية وتغلب العقل الكتابي بتغلبها. وإذا اكتفينا بتأويل التعاليم الدينية ومقابلها الدنيوي فاننا ننسى مرحلة حاسمة في تطور اطر الفهم والعقلنة. ونعتمد على حلول متأخرة حديثة بالنسبة الى المشاكل الاصلية في تفسير الوضع البشري، وننسى كذلك أن هذه الحلول الحديثة متقيدة بظروف تاريخية معينة، وأعني بالحديثه الحلول الدينية الخاصة بالاديان المنزلة والحلول الدنيوية الناتجة عن تلك الاديان. ان الدولة مثلا في الاسلام والمسيحية ظاهرة دنيوية قبل أن تكون دينية، وانما استعانت برجال الدين لتأصيل مشروعيتها، وبمقابل تلك الخدمة ساعدت الدولة على

الاسلام الثورية. شرع الماركسيون يتساءلون عن مدى صحة تنظيرهم للهادية التاريخية وبدأ المسيحيون يشعرون بحيرة وقلق امام إقبال الجماهير، وخاصة في افريقيا السوداء، على الاسلام. أما السياسيون المنتهبون لجميع القوى الناجحة فقد اصبحوا يهتمون بهذا الدين العظيم الذي كانوا لا يذكرونه ولا يعباون بوجوده، بل يحتقرونه من قبل.

ما هي مسؤولية المفكر الباحث المسلم امام هذه الظروف الملتبسة والتيارات الجارفة والمناورات المتعددة؟ هناك الكثير من المسلمين يتحمسون لما يعتبرونه نصر الله لدينه الحنيف، فلا يقبلون أي تدخل انتقادي للاستغلالات السياسية التي تحول الدين الى وسيلة فعالة لاكتساب السلطة؛ وهناك مؤمنون مخلصون يجزنون لهذا العدول بالدين من وظيفته الروحية وتعاليه على المناورات والأهواء البشرية الى استخدامات دنيوية واستغلالات مادية. ويلاحظ مع هذا أن المفكرين المناضلين عن حرية الفكر والتعبير والانتقاد وضرورة الالتزام بحقوق العلم كما يلتزم المؤمن بحقوق الله، ان هؤلاء المفكرين الشاهدين على الحق للحق بالحق، قليلون جدا؛ والفئة القليلة منهم يحسون بالفشل امام الصعوبات المتزايدة والمشاكل المتعضلة. منهم من هاجر عن الوطن لرفأ يتيسر فيه البحث العلمي؛ ومنهم من فضل البقاء في الوطن وقبول وظيفة «المثقف العضوي» على حد عبارة «غرامشي»؛ ومنهم من لم يقنط من رحمة الله والتزم بما تيسر من مراعاة حقوق العلم في الوطن.

ان مسؤولية المفكر المسلم عظيمة بقدر ما عظم شأن الدين عندنا في السنوات الاخيرة خاصة. وعليه ان يصمد امام الاندفاعات الايديولوجية وطلب التشريفات والسلطات حتى يتمكن من إحداث فكر إيجابي منقذ من الانحرافات العقلية والروحية. وقد كُونت أخيراً في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، «لجنة التخطيط الشامل للثقافة العربية». وسأتشرف في الاسبوع المقبل بتقديم برنامج كامل لإحياء علوم الدين وتجديد الفكر الاسلامي، وألححت في هذا البرنامج على ضرورة إعادة القراءة لتاريخ الاسلام والتراث العربي، اعتماداً على أصولية ومناهج حديثة تمكن من إلقاء ضوء جديد على التراث وإبداع مواقف فكرية أكثر ارتباطاً والتزاماً بالفكر العلمي المعاصر.

وبصدد موضوعنا، فقد شرعت منذ سنتين في اختيار مناهج وعلوم حديثة لا لإعادة القراءة للقرآن فحسب، بل لما أسميه «نقد العقل الاسلامي» كيف فهم العقل، في الجو التفكيرية الإسلامي، الأسئلة التي لم تزل مطروحة لدينا كالدين والدنيوية، المقدس والمدنس، المتعالي والملازم، الاسطورة والتاريخ، العقلاني واللاعقلاني، الوعي واللاوعي، الحقيقة والاستعارة، الفرد والانسان والجماعة، الدولة والمجتمع والامة، المعنى وتوليده، التاريخ الراوي والتحليل البنيوي، الوضع التأويلي وتعلقه بالادراك، فلسفة اللغة والدين والسياسة، الى آخر ذلك مما أسميه ما لا يمكن التفكير فيه بعد، أو ما لم يفكر فيه بعد، أو ما قد فرض إطار وطرق للتفكير فيه في الفكر الاسلامي

l'impensable, l'impensé. l'organisation obligée du pensable dans la pensée islamique.

١ - لا يصح ترديد مواقف الفكر الاسلامي المدرسي وتأويلاته وآرائه لا يصح ترديد مواقف الفكر الاسلامي المدرسي وتأويلاته وآرائه

دين مزيف غير قويم من جهة وتفوق دين قويم حنيف على دنيوية هدامة جارفة من جهة اخرى، فان التصورين شائعان في ايدولوجيات النضال عند الغربيين كما عند المسلمين؛ والحقيقة كامنة في تفاوت المجتمعات الغربية والاسلامية من حيث تطورها التاريخي وبنائها الاقتصادية ونظمها السياسية وثقافتها العلمية. والامر هنا ايضا لا يتعلق بعدد الذين يعلنون إيمانهم بالله والذين يرفضون الانتفاء الى الدين، لان الحقيقة السوسيوولوجية لا تكون أبداً دليلاً على الحق المطلق الذي هو ضالة كل عقل سليم. ولذلك لا أرى فائدة في التعليقات السوسيوولوجية والنفسانية والاقتصادية التي يلتجئ فرغوت اليها لتفسر محاصر مجال الدين ووظائفه في الغرب واستمراره مع ذلك عند بعض الناس وفي بعض مظاهر الحياة. ان السؤال الحاسم، او فصل المقال كما قال ابن رشد، يبقى قائماً لدى كل من تتبج البحوث عن الدين والدنيوية: هل الحق المطلق الذي تدعو اليه الأديان المورثة خارج عن عالم الشهادة بحيث أن الوصول اليه والاقتراب به والدعوة اليه لا يمكن الا عن طريق تلك الاديان؟ أم هل الحق كالعقل الطالب له وما كان يسمى الايسية (Ontologie) خاضعان للتاريخية (Historisité)، اي للتحوّل المستمر كما تبينه العلوم الحديثة الناشئة في بيئة او تحت راية الدنيوية؟.

لقد انتهى الاستاذ فرغوت في خلاصة مقاله الى ان «مجتمع ما بعد العالم الحديث بلغ في تطوره الدنيوي حداً لا يمكن الرجوع منه الى ما كان من قبل، يبقى طبعاً تحسين وتكميل وتصحيح جميع ما ينتهي اليه البحث العلمي، ولكن هذا البحث لا يعدل عنه احد ولا ينكر احد فوائده واكتشافاته عما كانت الاديان تستأثر به كعالم الغيب. وان الغرب قد اكتسب هذه التجربة العلمية الاستثنائية تواضعا بل انتهت به الى ازمة مريية مرهقة للعقل والنفس اكثر منها مميته مخيبة للأمال....

قد تصح هذه الرؤية وقد تخطى؛ ولكن التجربة المشار اليها اهم من ان يعرض عنها المسمون ويحتقروا معانيها الخلاقة؛ ولذا أود ان اكمل ملاحظاتي حول مواقف فرغوت باقتراحات لتجديد الفكر الاسلامي المعاصر.

## (٢) تأملات في التجربة الاسلامية

تردّد عند المسلمين القدماء والمحدثين الشعار القائل بعدم الفصل بين الدين والدولة والدينا، ويعتمدون في تأكيد هذا الشعار على الشريعة الواردة في كتب الفقه التي تبدأ بالعبادات وتنتقل الى المعاملات؛ وعلى كتب الاخلاق المخصصة «لادب الدنيا والدين» أو «مكارم الاخلاق» وعلى كتب التفسير المبينة لمقاصد القرآن وكتب الحديث الموردة لتعاليم الرسول ﷺ.

وقد تجدد هذا التيار القوي مع الاخوان المسلمين منذ الثلاثينات ثم مع الحركات «الدينية» القويّة التي ظهرت في السبعينات وانتهت الى انتصار باهر في إيران مع الإمام الخميني الداعي الى «ولاية الفقيه». امام هذه الموجة العظيمة لا يجروّ الباحث ان يقف موقفاً معاكساً مناقضاً لما اجتمعت عليه جماعات عديدة من المسلمين، بل إننا نشاهد الغربيين الذين طنّوا ان دور الأديان التاريخي قد انتهى بعد تغلب الدنيوية العلمية يراجعون آراءهم ويقفون باهتين امام قوة

والقيروان تياراً فكرياً علمياً يشبه التيار الإنسي (Humaniste) الذي انطلق في أوروبا في القرن السادس عشر، وقد بينت في كتابي عن «الانسية العربية في القرن الرابع الهجري»، (L'humanisme arabe au IVe s. de L'hégre, 2e et 7. Vrin 1982) العقلانية لهذا التيار الذي أوقفته قوى اجتماعية تاريخية معاكسة بعد القرن الخامس، بدأت حينئذ الظاهرة المدرسية تسود في المدن ونواحيها بينما صارت التيارات الصوفية والطرق ونشاطات الأولياء والمرابطين تزدح في القرى والأرياف إسلاماً مبسطاً منطبقاً على الثقافات والاخلاق والعادات والمناسك والاعتقادات المحلية. ومن القرن «١٣» الى القرن ٢٠ = ٦-١٤ هـ حلّ الإسلام المدرسي في المدن حيث بقي نفوذ الدولة والإسلام الشعبي في القرى والأرياف البعيدة عن السلطة المركزية، محلّ الإسلام المدرسي الذي تكوّن وشاع في القرون الاربعه الأولى من الهجرة. والأجيال الشابة الناشئة بعد الخمسينات عندما تدعو الى الاسلام، فإنما تحيل الى عناصر من الإسلام المدرسي وشعارات حديثة من الإسلام النضالي المتولد عن ضغط الاستعمار والتطور الثقافي والديموغرافي بعد الاستقلالات. ذلك أن الرجوع الى الإسلام المدرسي لا يمكن الا إذا تعددت البحوث التاريخية العلمية وانتشرت نتائجها عن طريق التعليم والنشر والمؤتمرات والمحاضرات.

(٤) ان الرجوع الى الاسلام المدرسي عملية أساسية ليعترف العقل الاسلامي بتاريخية الاديان (Historisité)، اي بالتوليد الاجتماعي، التاريخي لما نعتبره قيماً مخترفة للتاريخ، متعالية على المجتمع، فلا بد من تمييز عمليات التعالي والتقديسي بطرق وممارسات دينوية من التعالي (Sacralisation et Transcendentalisation) والمقدس كأعيان جوهرية كما قدمها الفكر الاثنولوجي والفلسفي المدرسي. ان مفهومات الموجود الاول والايسية والأبدية والجوهر والذات والحكمة الخالدة والعقل الأزلي ومكارم الاخلاق وكل ما يتعلق بها من معان وتصورات واعتقادات يندرج في منظومة فكرية مثالية منفصلة عن التاريخية العاملة في تكيفها وتطويرها. هذا ما أعنيه بتحويل الفكر الاسلامي من مرحلة ما لا يمكن التفكير فيه لعراقيل أصولية الى مرحلة التفكير في ما لم يُفكر فيه بعد.

(٥) وكيف يقوم الفكر الاسلامي بعملية البعث للتراث المدرسي دون أن ينحصر فيه ويتعد عن مهمة أخرى لا بد من القيام بها في الوقت نفسه، وهي النهوض بمجتمع ما بعد الحداثة الذي نعيش فيه؟ هنا نلتصم القوى المتجاذبة العاملة في حياتنا اليومية، فإننا نندفع في أحدث الممارسات العلمية ونسعى وراء أكمل وسائل الإنتاج وأرفه أنماط المعيشة وتنشئ في الوقت نفسه بآراء وأفكار وتخييلات واعتقادات تسلمناها عن الماضي دون أي تساؤل تحقيقي. وهكذا تحتل علينا الأمور وتلتبس المعاني، وهكذا نسمح لنفوسنا وعقولنا ان تدعى ما لا يدعيه العقل السليم ولا تجرؤ عليه النفس الحاشعة الورعة.

ان المجتمع الذي نعيش فيه لم يزل مرتبطاً في معظم قطاعاته بالمجتمع التقليدي، ولكننا في الوقت نفسه نفتح يوماً فيوماً لمجتمع ما بعد الحداثة، إلا أن تبنيها لأساليب ترفيه الحياة المادية أسهل وأسرع وأعم من إقبالنا على الحداثة العلمية والعقلية، خاصة فيما يتعلق

بقدر ما هي مرتبطة بمنظومة من المقدمات (épistème) خاصة بفترة القرون الوسطى والعهد المدرسي للمعرفة. ان مواقف الماوردي أو الغزالي أو ابن بابويه أو القاضي عبد الجبار أو مسكويه أو ابن خلدون وغيرهم من قادة الفكر الاسلامي، في جميع المسائل المذكورة أعلاه، لا تفيد إلا المؤرخ الذي يريد التعرف على عرفانية (épistème) الفكر الاسلامي المدرسي؛ اما نحن في هذا القرن العشرين، فلا بد لنا من طرح الأسئلة على مستوى وفي مجالات ملازمة للواقع كما يمارسه ويتصوره الفكر العلمي المعاصر.

(٢) ان هناك معارف موروثية متأصلة في أذهان المسلمين وفي قلوبهم - أعني وجدانهم - وتكوّن عرقلة أصولية للمعرفة. وأحسن مثل يضرب لتوضيح ذلك هو الدين والدينية.

قلنا إن الدينية موجودة في الخبرة التاريخية الإسلامية منذ خبرة المهاجرين والأنصار بالمدينة. وسورة التوبة مثلاً تدل أوضح دلالة على انغماس الدين في أمور الدنيا او المجتمع العربي وخصائصه ومشاكله وقت ظهور الاسلام، وكذلك الدولة الموصوفة بالاسلامية زمن الامويين والعباسيين، ناهيك عن الدولة العثمانية والإمارات العديدة، كانت خاضعة لضرورات دينوية أكثر منها دينية؛ وانما تصور خصائصها «الاسلامية» خلال التنظيرات المتأخرة التي قدمها الفقهاء كالموردي والغزالي وابن ابي يعلا وابن الجوزي وابن تيمية وغيرهم. ولذا يجب علينا اليوم ان نميز بين الخيال الاسلامي المشترك (L'Imaginaire islamique commun) الذي تلقى التعريفات المثالية الفقهية واسقطها على تاريخ الإسلام ككل مبهم، وبين المعرفة التاريخية الانتقادية للواقع الديني الذي كان سائداً في جميع المجتمعات التي انتشرت فيها عناصر من «الاسلام». ان الواقع السياسي والاجتماعي مثلاً ينحصر في القتال الشيع الذي أدى الى الفتنة الكبرى حتى أصبحت الشورى وتعاليم الخبرة بالمدينة مثلاً أعلى مجرد يتوق اليه الخيال الاجتماعي دون ان يستطيع تحقيقه في فترة قصيرة؛ وينحصر كذلك في تغلب المهالك منذ القرن الثالث الهجري على الخلافة.

لماذا لم تنتج الدينية في الإسلام ما أنتجته في الغرب من تيارات ثقافية وعلمية مبدعة حتى أنها حلت محل الثقافة والتفكير والرؤية المسيحية؟ لماذا تقلص مجال الدينية وضعف شأنها في الإسلام بعد القرن الخامس الهجري. بقدر ما انتشرت التصورات الموصوفة بالاسلامية والمولدة للخيال الاسلامي المشترك، ذاك الخيال الذي أصبح في عهد الاستعمار وبعده المحرك الوحيد لكفاح المسلمين ضد المستعمرين ثم ضد «الطغاة» المستأثرين بالسلطة بعد الاستقلال؟ لماذا؟

(٣) هذا سؤال تاريخي عظيم الأهمية، لم يطرح بعد على هذه الصيغة وفي هذا المغزى الذي يشغل بالنا منذ طغى الخيال على العقل وتغلبت التصورات الباطلة على التفهم للحقائق. والجواب الوافي عليه يوضح أمر الدين والدينية في الإسلام أكثر من جميع الخطابات الابتغارية والادعاءات الايديولوجية. وسأكتفي هنا بإشارات خاطفة.

لم تحظ «البورجوازية» الناجرة الناشئة في القرنين الثالث والرابع الهجريين بالديمومة والوسائل والظروف التي حظيت بها البورجوازية العربية بعد القرن السادس عشر ومع ذلك فان تلك البورجوازية الناشئة قد احدثت ببغداد والري وقرطبة وفارس

السامية للقرآن. ولذا يستدعي الوضع الذي نشير إليه مجوساً  
سوسولوجية تاريخية نفسانية عديدة لإبراز ما خفي من الآليات وقوى  
دنيوية عاملة في تسيير المجتمعات.

خلاصة القول إن الدين والدنيوية موقفان مرتبطان يقفها الانسان  
أمام مهاته الفكرية والعملية، وانها لم ينفصلا انفصالاً تاماً مبرماً في  
أي مجتمع ولا اية مرحلة من مراحل التاريخ. فالموقف الديني يفرض  
النظر العمودي الى العالم والأشياء والتاريخ والوضع البشري، بينما  
الموقف الدنيوي يفرض النظر الافقي الواقعي التجريبي. الا أن رجل  
الدين لا يخلو ابداً من احترام الواقع والتقيّد به الى درجة متفاوتة،  
كما ان الدنيوي لا يخلو من توقان الى مثل اعلى واستلهاًم روحي. وانما  
اشتدت المناقضة بين الموقفين عندما اشتدت المسابقة على السلطة بين  
طبقتين في مجتمعات الكتاب؛ فانتقل حينئذ الموقفان من حقيقتها  
النفسانية والعقلية الادراكية الى وظيفة جدلية سياسية ادت في  
المجتمعات الغربية الى احداث مدينة صناعية تقنية مؤمنة بالتقدم  
العلمي واستقلال العقل البشري، ولكن هذا النجاح العملي في احداث  
مدينة مادية علمية، لم يعن قط إبطال الاستلهاًم الديني والبعد  
المتافيزيقي، بل ان المرحلة الدنيوية فتحت آفاقاً جديدة لتعمق  
البحث عن ماهية الحقيقة والعالم والانسان والتاريخ. ولا سبيل للفكر  
الاسلامي ان يتخلّى عن المساهمة في ارتحال المراحل الحاسمة التي  
اندفع فيها اجتهاد الانسان.

محمد أركون

أستاذ الفكر الاسلامي بجامعة السربون

بالعلوم الإنسانية والاجتماعية. وقد شاعت في البلدان العربية مثلاً  
الفكرة الخاطئة جداً أن عملية التعريب فيما يخص العلوم الدقيقة أشد  
الحاجة اليها منها فيما يخص العلوم الانسانية والاجتماعية، لان اللغة  
العربية قائمة بنفسها في هذا الميدان. والأمر بالعكس لأن الثقافة  
العربية الموروثة تفرض على العقول آراء ومقدمات واحكاماً ومناهج  
لا يمكن فهمها واستعمالها السديد الا اذا تسلح الباحث بالأصولية  
الحديثة التي ابدعتها العلوم الانسانية والاجتماعية. وفي هذا الوضع  
اللغوي الشامل سرّ من أسرار تغلب الإسلام التصوّري الايديولوجي  
على الإسلام الواقعي الذي يقرّ به البحث العلمية.

٦) هل يصح بعد كل ما سبق أن نكرر الشعار القائل ان الاسلام  
دين ودولة ودينا، أم هل يجب أن نقول إن أمر الاسلام لا يختلف عن  
أمر المسيحية الا في نفوذ البورجوازية ونجاحها الاقتصادي والسياسي  
من جهة، وفشلها السريع ثم قمعها وإزالتها من جهة اخرى؟ كما أن  
المجتمعات الصناعية انتجت طبقة العمال الذين احدثوا الثورات  
الاشتراكية المعروفة، بينما الحياة البدوية والفلاحية والحرفية في  
المجتمعات الإسلامية لم تسمح بتكوين طبقات قوية ناهضة بدور  
تاريخي. ومن المعروف ان الحكومات المعاصرة في البلدان الاسلامية  
تسعى كلها في تحديد حريات النقابات وربطها بالسلطة المركزية حتى لا  
تحدث انقلابات سياسية. وما دام الوضع السياسي والاجتماعي على ما  
عليه منذ الستينات، أو على ما صار اليه بشعار «الثورة الاسلامية»  
فلن يمكن الحكم فيما اذا كان «الاسلام» يسمح بدولة علمانية أم لا.  
ولكن يمكن القول إن القوى الحاكمة استغلت شعارات «اسلامية»  
لتفرض ممارسة سياسية متظاهرة بالاسلام اكثر مما تعتمد على التعاليم

## دار الآداب للنشر

سلاسل

دار الآداب للنشر

لمجموعة من الادباء

● تراثنا بعين جديدة

● (١٠ اجزاء) للاستاذ سليمان العيسى

● غنوا يا اطفال

● اجمل قصص الاطفال في العالم

● (١٠ اجزاء)

● شعراؤنا يقدمون أنفسهم للاطفال

● للاستاذ زكريا ثامر

● سلسلة صباح

● قصص مختلفة

دار الآداب شارع البازمجة، بناية مركز الكتاب، ص.ب. ٤١٢٢، هاتفه ٨٠٣٧٧٨  
٣٠٢٩٨٦