

المرجعية الإستشراقية ودورها في تأسيس المشروع الحداثي في قراءة التراث العربي الإسلامي

أ. نورة بوحناش *

لا يزال تاريخ إنتاج المعرفة وتدوين العلم في الإسلام، بحاجة ماسة إلى تفسير وإعادة تقويم. ذلك أن الدعاوي ما فتأت تنطلق بين الفينة والفينة بفكرة قصور آلياته المعرفية والمنهجية، وإنزاله بالتالي عن رسم خطط جديدة للنهوض وتغيير الواقع. وعلى العموم فصورة التراث تؤرق أذهان الكثير منا وتدعونا أمام التطور الهائل الذي يشهده العالم إلى التجديد وفي بعض الأحيان إلى الحذف. فما هي الخلفيات النظرية والتطبيقية التي كانت أساسا للتيارات الفكرية العربية المعاصرة في طريقها نحو نقد التراث؟



الفكر العربي المعاصر والذي يحمل على عاتقه الطموح لأجل العبور إلى مستقبل أكثر عقلانية وعلمية. وإذن هل كانت القراءات المتتالية للتراث بريئة من بنيات فكرية مسبقة مثل فيها المنتج الإستشراقي دفعا أوليا لقراءة التراث قراءة من داخل الشرق ذاته؟

١ - خطاب الاستشراق، خطاب الحداثة، معايير التواصل؛

إن الروح الموضوعية تدفعنا للإعتراف بالدور الرائد لفعل الإستشراق وهذا في إعادة تناوله للتراث العربي الإسلامي تناولا حافظ على بقائه وإذا ما حاولنا تتبع تطور عملية الإستشراق سنجد تداخل مرحلتين، مرحلة الإحياء تمثلت في جمع جزيئات التراث المتناثرة عبر مكاتب العالم الإسلامي والأوروبي ذلك بتحقيق المخطوطات

إن المحاولة الواعية للإستشراق قد تركت آثارها الواضحة في التأسيس لمثل هذا المشروع في القراءة الحداثية. ذلك أن الإلتماس الدقيق لبنية المرجعية للخطاب الحداثي في عمله النقدي للتراث، يبين كيف أن المقدمات الإبستمولوجية الأولى التي مثلت مصادرات الإنطلاق في هذا المشروع اعتمدت بصورة واعية على النتائج التي سطرها الإستشراق يامعان منقطع المثال. وتحت عناوين شتى من باب العقلانية والعلمية والموضوعية وإرث الإنسانية المشترك.

إن عملنا يتمحور أساسا في عملية هامة وصريحة تموضعت في الخطوة المنهجية الرامية إلى النبش في الآليات المعرفية الخلفية لبنية المعرفة الإستشراقية ومن ثم الوصول إلى أنواع المقاربة الكامنة بين هذه المعرفة والتأسيس المبدي للمشروع النقدي الذي اضطلع به اتجاه من

* أستاذة فلسفة الأخلاق، جامعة قسنطينة.

مباشراً بالإستشراق ونهلوا من مناهله، وكان رد فعل هؤلاء أما القبول كما فعل طه حسين في قراءة الشعر الجاهلي، وأما الشك ومن ثم الحوار الهادئ أو العنيف ويمثل الحوار بين جمال الدين الأفغاني وأرنست رينان أفضل مثال على هذا النموذج.

2 - مرحلة غير مباشرة حيث تم تجاوز القراءات الإستشراقية تجاوزاً كلياً وهذا في مستوى الدعوى المعرفية والمنهجية وبدى الانفصال الكلي عن المنتج الثقافي للإستشراق وهذا ظاهر عند رواد الحداثة إلا أنه وعلى الرغم من تأكيد الانفصال عن الروح الإستشراقية إلا أننا نجد تردد الصدى البعيد بين الخطاب الإستشراقي والحداثي مازال فاعلاً ولو بطريقة غير مباشرة.

إن الإستشراق إنشاء غربي استخدم الأساليب الأكثر دقة في الكشف عن الآخر، كما أجاد في نسج خيوط شديدة اللحمة بين السبل المعرفية لأجل الإستطلاع وبين الأغراض الإستعمارية التي مثلت رغبة ملحة في إمتلاك الشرق. وبهذا يكون الإستشراق هو إعادة إنتاج الشرق بواسطة الغرب. إن تكاثف الإستشراق الأكاديمي مع الإستعمار الغربي ومحاولته الدائبة لإمتلاك الشرق تؤكد لا محالة تجاذباً مستمراً وجدلية قائمة بين السلطة والمعرفة تؤسس لبنة لا بد من الإنتباه إليها لكل الإستراتيجيات الخارجية التي عمل بهل الغرب اتجاه الشرق «فالمعرفة بالعروق المحكومة أو الشرقيين هي التي تجعل حكمهم سهلاً ومجدياً، فالمعرفة تمنح القوة ومزيد من القوة يتطلب مزيداً من المعرفة»⁽¹⁾

إن الإستشراق بوصفه إختراعاً غربياً لأجل استثمار الشرق بواسطة السلطة المركزية الأوروبية

وتنظيم المصنفات تنظيمًا منهجياً. ثم مرحلة القراءة والتقويم، وتبدو هذه المرحلة ذات أهمية بالغة في إعادة أشكالة المضمون التراثي وتبينته ضمن معطيات نعتقد أنها شديدة الصلة بالصراع الحضاري بين الغرب والشرق.

وعلى الرغم من وجود اتجاه علمي في الإستشراق اضطلع بضرورة قراءة التراث بعيداً عن الأغراض الإيديولوجية والسياسية. وعلى الرغم من الطابع الموضوعي والعلمي الذي ميز هذا الإتجاه من الإستشراق إلا أنه خاض في إشكالات علمية جانبية لا تقوم بمهام انهاض هذا التراث ولا بمسؤولية تعبير أهله، ومرد هذا إلى وقوع المستشرق خارج حدود هوية هذا التراث، وإذن فالإستشراق عجز عن التواصل بالتراث لأنه لم يستطع الإحاطة بآلياته المعرفية والمنهجية التي جعلته يتشكل بنمط محدد الهوية يتميز عن كل تراث الإنسانية.

لقد مثل المنتج المعرفي للإستشراق قطبا محركاً إلى حد ما لفعاليات الحوار الفكري في العالم العربي الإسلامي وهذا منذ بداية القرن التاسع عشر والقرن العشرين. وإزاء هذا المنتج إنقسم رواد النهضة العلمية في العالم العربي إلى قسمين قسم إندمج في حركة الإستشراق وإنساق خلف بنائه المعرفي مواصلاً الحوار الإستشراقي بكل مضامينه داخل الحقل التراث العربي الإسلامي. أما القسم الآخر فقد حاور الإستشراق وإنطلق في إنتاج مضمون معرفي متميز عنه. وعلى العموم فإننا نميز مرحلتين لتأثير المد الإستشراقي في العالم العربي الإسلامي.

1 - مرحلة مباشرة حيث احتك رواد الإبداع المعرفي في العالم العربي الإسلامي إحتكاكاً

عملية اكتشاف هذا العالم⁽²⁾. فسواء تعلق الأمر بوزير الخارجية الأمريكي الذي حاول في السبعينات إعادة رسم التخطيط الهيكلي السياسي والإستراتيجي للشرق الأوسط، أو تعلق الأمر بالإستشراق الأكاديمي كما مثله رينان فالتقرير المشترك بينهما. هو التمييز دائما بين الشرق والغرب في نسيج العقلية التي تمثلت في الصفة الطبيعية ربما المتجذرة في علم الوراثة والتي تميز الشرقي إذ هو عاجز عن إعادة إنتاج العالم إنتاجا برهانيا. وإذن مازال موقف رينان من بنية العقلية السامية واللغة السامية وصفا مطلقا للشرقي مازال يتردد حتى الآن في كل موضع يعجز فيه الشرقي عن حل أزماته أو في كل مسألة تتجاوز حدود إمكانياته.

مهما حاولنا وضع حدود فاصلة بين المعرفي والسياسي، فإنه لن يتسنى لنا وضع الفصل بينهما في بنية الخطاب الإستشراقي. ذلك أن الإستشراق في حد ذاته ينهض بأداء مهام متجذرة القدم في علاقة الغرب بالشرق، تتمثل هذه المهام في الإنطلاق من موقف متتوج معرفي متسلط يعمل دائما على تفويض دعائم الشرق ومن ثم فإن الإستشراق هنا يتعلق أولا بعملية أنطولوجية تعي أهدافها جيدا من خلال نشر السوس في جسم الذات التراثية للشرق وإعادة بناء تاريخه - هنا التاريخ لوجود ذاتي يحدد ماهية الشرق - بناءا جديدا يتلاءم مع فكرة السلطة والقوة ومتناغم مع المقولة الوجودية "الآخر هو الجحيم". هذا الإنطواء الضمني الذي تنطوي عليه العقلية الإستشراقية هو الذي حدا بجولد سهر في كتابه العقيدة والشرعية للقول بأن التوحيد الإسلامي ينطوي علي غموض في حين أن التثليث واضح في فهم الألوهية.

بمنطقها القومي، مايزال يمثل قوة ضاغطة لها الإمكانيات اللامحدودة في السيطرة والتوجيه لمنظوماتنا القيمية والسياسة العلمية، الثقافية، وسواء تم وعينا بهذه السلطة، أو إنطلقنا من معارفنا اللاواعية والموجهة لمشروع النقد الذاتي، فقد مثل الإستشراق كمعرفة منظمة أسسها الآخر عن ذاتنا، عرفانا مازلنا ننهل منه دون أدنى تمحيص لآلياته التي إنطلق منها لأجل معرفة الشرق والتسلط عليه.

وإذن فالإستشراق هو إعادة قراءة الشرق بمنطق سلطوي يؤسس للتمييز بين نمط المعرفة الغربية التي توصف دائما بوصف العقلانية ويبنى الثقافة الشرقية التي بدت في كل التقارير الإستشراقية عنوانا لنمط التفكير الأسطوري ونغودجا لعقل لا يمتلك الرباط البرهاني بين المقدمات والنتائج المنطقية. لذلك فهو فاقد للقدرة على إنتاج العلم بمضمونه الموضوعي وعاجز عن التحليل السببي للظواهر الطبيعية. وعلى الرغم من تراجع البنية الوثوقية التي تميزت بها الفلسفات الوضعية أمام التطور الهائل للأنتربولوجيا ومعرفتها الدقيقة بالإنسان. إلا أن صدى رينان مازال يتردد في المفهوم الكسنجري تمثل في مصطلح وصفي هو الثورة النيوتونية التي لم تحدث في العالم النامي بعد «لقد احتفظت الثقافات التي لم تتعرض للصدمة المبكرة للتفكير النيوتوني بما هو أساسا نظرة قبل - نيوتونية -، وهي أن العالم الحقيقي هو بصورة كلية تقريبا، داخلي بالنسبة للمراقب» ونتيجة لذلك، يضيف كينسجر «إن الواقع التجريبي له دلالة مختلفة جدا عند عدد كبير من الدول الجديدة عن دلالاته عند الغرب. لأن تلك الدول، بمعنى من المعاني، لم تمر أبدا عبر

3 - يعتقد الغرب بأسره، أنه لا وجود لعقل في الكون سوى العقل الأوروبي بمعاييرته الشمولية، وهو يعيننا في كل معرفة بوصفه بداية مطلقة ورائدة وقد عمل المستشرقون انطلاقاً من نفس التصور في قراءاتهم للتراث العربي الإسلامي. وفي كثير من الأحيان بإجحاف واضح كانت النتائج العلمية تتجاوز حقيقة التراث. ويجب إبداء ملاحظة في هذا الموضوع هي أن التحليل العلمي المعاصر أثبت وجود عقلانيات وإلا فما جدوى الثوارث العلمية في إعادة تفسير المعرفة.

١) الأسس الاستيمولوجية للمشروع الحديث في قراءة التراث العربي الإسلامي

تبدو أولية التحديث هاجس يعلن عن نفسه في كل المستويات فعاليتاً، ولقد أعرب هذا الهاجس عن طموحه في إعادة قراءة التاريخ بمضامينه المتعددة وجعلها معاصرة لنا وإعادة أشكلتها وفق معطيات العصر الحاضر. والظاهر أن دعاة الحداثة أدركوا أنه لا قيام إلا بواسطة التاريخ الذاتي لذلك نهض بعض دعاة الحداثة بمسؤولية تأسيس بنية جديدة لتراثنا إنطلاقاً من قراءات ورؤى علمية تمتاز بتجديد المناهج وفق معطيات علمية معاصرة.

يمثل مشروع قراءة التراث العربي الإسلامي المعاصر دعوة لخلخلة التراث، وتجميع كوامنه والكشف عن البنى التاريخية والاجتماعية والسياسية التي أدت إلى بناء تاريخه الحقيقي كما هو الواقع وليس كما ينبغي أن يكون. إن مثل هذه العملية لا تحدث إلا بقلب جهاز المفاهيم

إن القراءة المتأنية للمنتوج المعرفي للإستشراق تقرر الملاحظات التالية:

1 - إن الشرق في عرف الغرب هو ذات الآخر، هذه الذات التي تؤلف دائماً القضية السلبية في المنطق الجدلي المؤسس لحركة التاريخ ولم يكن في نية الغرب إطلاقاً إحداث تركيبة بين الذات الأولى والذات الثانية لذلك فهو يحاول استكشافها بمنطق سلطوي سافر.

2 - ينطلق الإستشراق - خصوصاً القديم منه - من أولية معرفية شكلت قاعدة في كل بحوثه كما شكلت أيضاً التحديد الأولي لإزدواجية الرؤية والمنهج، تمثلت هذه الأولوية في طبيعة مصدر المعرفة. فالمعرفة الغربية تتصف بالعقلانية وهي تمتاز بعقل يقظ مبدع وعلنا نجد في الفلسفة اليونانية وآليات العلم كما أسست له الفلسفة الحديثة نموذجاً لإمتلاك العقل لذاته ولزمام الطبيعة، في حين يحدد الإستشراق الطابع الاتكالي للعقل كما يبيده الموروث العربي الإسلامي فالمصدر الذي يستقي منه أولياته المعرفية هو الوحي. لذلك ترد كل الأفكار الرائدة في هذا التراث إلى مصادر يونانية فالعقل الغربي وحده بإمكانه الإبداع والبرهان والتعقل. وما الترويج الذي عرفه ابن رشد في العالم الغربي وفي قراءات المستشرقين، والإعلام الدائم للرشدية لم يكن من منطلق دراسات ابن رشد الأصولية ولا من باب العقل وتمييزه عن الوحي ولا بسبب نسبته إلى التراث العربي الإسلامي الذي يبدأ من مصادرة الوحي بل من منطلقات أخرى إنه نموذج الوصل بين العقل الأرسطي والعقل الغربي اللاتيني لأنه شارح لأرسطو كما أنه صاحب فصل المقال بين الحكمة والشرعية من إتصال.

الفكرية المعاصرة كالماركسية والبنوية والاستيمولوجية تطبيقات لها على التراث بوصفها مناهج تمثل حسب اعتبارات معرفية وإيديولوجية وتاريخية محددة قمة العقلانية والموضوعية باعتبارها آلة العلم الذي يكشف عن الواقع ولا يحجبه بواسطة الأحكام المسبقة.

وإذن فالتتبع التاريخي لمراحل تكون المشروع الحدائي في قراءة التراث يستلزم الكشف الموضوعي عن آلياته المعرفية وقواعده المنهجية التي التزمت بالتصور النوعي لقضايا التراث العربي الإسلامي. وبالتالي فهذا الكشف يصوب الجهود نحو تمييز العلائق النمطية التي تربط المشروع الإستشراقي الأكاديمي كوعي متطور والتطور المعرفي في الفكر الغربي عموماً وذلك وفق المنطلقات الموحدة والنتائج التي ترجع ذلك إلى الإخلال بطبيعة التراث وذلك بوصفه باللاعقلانية واللاعلمية إذ «أنهم نظروا إلى المضامين التراثية بوسائل مغايرة في أوصافها وقواعدها للآليات التحتية المنتجة لهذه المضامين، مغايرة تريد أو تنقص، وعلى هذا وجب التعرف على هذه الوسائل المنقولة، وتبيين وجوه استعمالها في مجال تطبيقها الجديد»⁽⁸⁾

وخلاصة القراءة لمشاريع نقد التراث العربي الإسلامي تؤكد أنها قامت على التسليم بأن المعرفة الغربية المعاصرة والمناهج الدارسة لها تقوم على الرؤية العقلانية بمواصفاتها الغربية. وقد جعلوا منها إطاراً آلياً فارغاً تشكل خارج المضامين الثقافية الغربية القائمة على تشكل عقدي مميز. إن القراءة الواعية للمضامين الإستمولوجية لآليات المناهج في العلوم الإنسانية يميز جيداً أن البنى المعرفية لهذه المناهج لم تتشكل بمنأى عن الجدال المعرفي الأيديولوجي لتاريخ الفلسفة الغربية

وتأسيس منطق الحوار الواعي بآليات العقلانية الصحيحة. ولقد مثلت رزنامة العمل في حقل التراث العربي الإسلامي في تحديد بنيته ومفهومه الفاعل. فعلى الرغم من تعدد إتجهاته ومجالاته العلمية فهو يمثل وحدة قائمة تفعل خلف هذا التنوع لذلك فالأمر يتعلق هنا بقراءة هذه الوحدة عبر تجلياتها المختلفة. ثم أن تحديد الموضوع يطلب تحديد المنهج وصورة القراءة والتأويل «فالقراءة - من حيث هي فعل - تتحقق في "الحاضر"، بكل ما تعنيه الكلمة من وجود ثقافي تاريخي إيديولوجي. ومن أفق معرفي وخبرة محددين. ومعنى ذلك أن أي قراءة لا تبدأ من فراغ، بل هي قراءة تبدأ من طرح أسئلة تبحث لها عن إجابات. وسواء كانت هذه الأسئلة التي تتضمنها عملية القراءة صريحة أو مضمرة فالحصيلة في الحالتين واحدة وهي أن طبيعة الأسئلة تحدد للقراءة آلياتها⁽⁷⁾. وفي سبيل إنجاز هذا المشروع النقدي والتجديدي في الفكر العربي المعاصر رأى كثرة من المفكرين بوجوب القبض على تلايب العلم المعاصر ومناهجه التطبيقية ولذلك وجدنا في كل مشروع تصور مفهومي ألف إزدواجية الرؤية والمنهج. فالمادية الجدلية كما مثلتها الماركسية ترى أن التفسير المادي هو المنهج الكفيل لإقامة قراءة تاريخية لماضيها بكوامنه الصراعية كما رآه سبيلا لتجديد الواقع مثل عبد الله العروي وأنور عبد الملك وحسين مروة وغيرهم. كما نميز في المشروع النقدي عند الجابري تشابك المناهج البنوية والألسنية والإستمولوجية التكوينية عند جون بياجيه والعقلانية العلمية عند باشلار، وعلى العموم فهذا المشروع قدم قراءة تتميز بالرؤية التحليلية وضعت خطوة أولى على طريق القراءة الواعية للذات. وعلى العموم لاقت المناهج

الإبستمولوجية التكوينية لجون بياجى وأيضا نلاحظ لديه استعمال مصطلح اللاشعور العربي وهو هنا ينطلق من التحليل النفسي عند فرويد كما لا نعدم إطلاقا تأثره الواضح بالمنهج الماركسي بما أن الفكر متموضع في الواقع وهو تجل لحركة التاريخ والسياسة، ومن ثم جدلية المعرفي والأيدولوجي واضحة في قراءته للمعرفة العربية الإسلامية. ولقد توصل الجابري إلى إعادة صياغة مفهومية لبنية التراث تقوم بتقسيم التراث إلى قطاعات متفاضلة هي البيان والعرفان والبرهان، ويعد البرهان الأرسطي، أفضل مستوى وصل إليه الإبستيمي العربي الإسلامي متجليا في العقلانية الرشدية. وبعد التنوع البنائي والتاريخي لتشكل النظم المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية العالمة، يقدم الجابري تعايش هذه النظم بوصفه صراعا وهو هنا حينما يقدم العلاقة الصراعية يقدمها على هيئة تفاضلية، وذلك بتقطيع هذه الثقافة إلى قطاعات تمايز فيما بينها بواسطة قدرتها أو عدم قدرتها على التواصل بالعقل الكوني وهي العقلانية اليونانية كما جسدها أرسطو في كتابه المنطقي "البرهان".

ولقد تجسدت النزعة العقلانية الأرسطية في الأندلس ولو تم لها الإستمرار لعرف العالم الإسلامي ظهور العلم الطبيعي والمنهج المعلن بالسببية «إنها نزعة تصدر عن روح نقدية علمية وتنتمي إلى نظام فكري عقلاني يعتمد النظرة الأكسومية التي ترى الأشياء خلال الكل (...) إنها تستعيد بدون شك وبصراحة والحاح، النظرة الأرسطية وتبنى المنظومة العلمية الفلسفية التي شيدها أرسطو وتمسك بمنهج البرهاني»⁽⁹⁾ تثبت الحقيقة التاريخية حدوث التواصل بين أرسطو الفيلسوف وابن رشد الشارح، غير أن

بأشكالها المختلفة أو خارج بنائه النقدي الناقد لكل أشكال الوعي الإنساني التي لا تتألف معاييرها والروح العلمية والعقلانية الغربية. وهكذا فالمناهج التي توصل بها أصحاب الإتجاه الحدائي قد قامت على آليات إجرائية محددة بصورة العلم الذي تشكلت في انساقه وسؤالنا هنا هل بالإمكان الإحاطة بالحقيقة التراثية وفق الخطوات الإجرائية العلمية المعاصرة؟ وهل تخطي المناهج الإستشراقية إلى مناهج العلم العقلاني المعاصر سيقدم تجاوزا للخطاب الإستشراقي أم ان التحديث على مستوى الآلة لم يزد إلا تأكيدا للمضمون الإستشراقي؟

ب) العقلانية البرهانية وإعادة ترتيب حركة الإبستيمي في الفكر العربي الإسلامي عند الجابري؛

لقد اتسم مشروع قراءة التراث العربي الإسلامي لدى محمد عابد الجابري بالدقة في تطبيقاته لخلاصة المناهج الفلسفية الغربية والتي لاقت تطورا كبيرا في الفكر الغربي. وخلال قراءته النقدية طرح الجابري أسئلة بالغة الأهمية في مشروعه الهادف إلى معرفة بنية العقل العربي من خلال بناء الانتاجية، وسواء إلتزم بمبادئ التراث العربي الإسلامي أو لم يلتزم فقد راح يفتش خلف البنى الثقافية والفكرية للتراث عن الإبستيمي الذي حركه وجعله متنوعا. ولأجل بلوغ هذه الغاية خلخل الجابري البنية المعرفية للتراث العربي متوسلا آليات منهجية وأسس معرفية - توصف بالعقلانية - متعددة فقد استخدم التحليل العقلاني لباشلار كما توصل بآليات

أرنست رينان في تمييزه بين العقل السامي والعقل الآري. كما لا تعدد التطويع الظاهر للمنهج. التحليل اللغوي وذلك بالنسبة لتقسيمه للأحكام وإمكاناتها في الصياغة المعرفية للعلم.

إن صدى المنطق الإستشراقي يتردد في مشاريع التحديث الذي يضطلع بمهمة النقد وفي بعض الأحيان التقويض، وسواء صرحت أو رفضت اللقاء بهذا المنطلق كما أبدى بذلك الجابري⁽¹³⁾ فإننا نجد خلف البناءات المعرفية والمنهجية صدى للعرف العقلاني الغربي وموقف السلطوي الواثق المتبني لنماذج العقلانيات المتواصلة، ولا يمكن أن نفصل الآن الإستشراق الأكاديمي كما تمثله كراسي تدريس الثقافة الشرقية في الجامعات الأوروبية عن المنظومة المعرفية للفكر الغربي المعاصر، فالحلقة الفكرية تعمل بدارة متواصلة من التأثير والتواصل لذلك فالإستشراق الآن يستفيد من العديد من منجزات العلوم الإنسانية كالألسنية وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا كما تظهره جيدا دورية « studia islamica » دراسات إسلامية، ويرى محمد أركون أن الحداثة ظاهرة كونية، وهي قدر محتوم لا بد من الانضواء تحته غير أن الفكر العربي كما نعيشه الآن فكر مشتت تهيمن عليه قنوات وثوقية أرتودوكسية لا تعمل على تحريره من الإنحطاط. ولأجل التمهيد العقلاني لعصر الحداثة في العالم العربي الإسلامي يقدم أركون مشروعه الحدائي في نقد العقل العربي الإسلامي مستفيدا من منجزات المناهج الغربية المعاصرة. وبعدها يقدم أركون علاقة الحداثة بالتراث بوصفه منتوجا ثقافيا وإفرازا للإستراتيجيات السلطوية دفاعا عن الكيان الذاتي، يقدم مشروعه الحدائي الضامن للحرية كقيمة كبرى فيما يسميه

استشعارنا للمنطق الإستشراقي في هذه المسألة يتأسس على إعتبار الأفضلية الفكرية للتراث الفلسفي الإسلامي إنطلاقا من الأثر اليوناني ثم التمييز بين البرهان والقطاعات الأخرى التي توصف "باللاعلم"⁽¹⁰⁾ «وبعبارة أخرى كان المشروع الرشد يرمي إلى إعادة بناء المعقولة في كل من الفلسفة والذين على أساس برهاني»⁽¹¹⁾.

وهذه النقطة بالذات هي الفكرة المهيمنة على القراءة الأيديولوجية للإستشراق كما هي قوام مفهوم المركزية الأوروبية في تأريخها لأفكار الموروث المعرفي للإنسانية وفي كشفها عن الذات التاريخية للشرق وفي ذلك يقول الجابري: «إذا كان مفهوم العقل في الثقافة اليونانية الأوروبية الحديثة والمعاصرة يرتبط بـ"إدراك الأسباب (...)" فإن معنى العقل في اللغة العربية (...) يرتبط أساسا بالسلوك والأخلاق (...) أما في الحالة الأولى، وهي حالة الفكر اليوناني - الأوروبي تتأسس الأخلاق على المعرفة، أما في الحالة الثانية حالة الفكر العربي، فتأسس المعرفة على الأخلاق. إن المعرفة هنا في حالة الفكر العربي ليست إكتشافا للعلاقات التي تربط ظواهر الطبيعة بعضها ببعض ليست عملية يكتشف العقل نفسه من خلالها في الطبيعة (...) ومهمة العقل ووظيفته بل وعلامة وجوده، هي حمل صاحبه على السلوك الحسن ومنعه من إتيان القبيح»⁽¹²⁾ وبهذه التركيبة الطبيعية يبدو العقل العربي الإسلامي عقلا قيميا وليس عقلا تحليليا، فهو يتموضع على الوجدان والعواطف وأحكامه هي أحكام قيمة وليست أحكام واقع. إن هذا الحكم القيمي الذي أولاه الجابري للعقل العربي يربطنا مباشرة بنتائج الفلسفة الوضعية كما استثمارها

المتجذرة في الفكر العربي المعاصر لن تتم إلا بالحذف الكلي للرمز الديني والتحرر من منطق الدوغمائية العقيدية وهي نفس المهمة التي عمل على بلورتها عصر الأنوار عصر الثورة الفرنسية.

ويستعمل أركون التفكيك كمنهج أركيولوجي بنحت خلف البنى المعرفية للحصول على الحقيقة التاريخية كما إحتواها الإبتسمي بعيدا عن الضغوط الدوغمائية ولعل هذا المنهج هو الكفيل بقراءة مجاوزة للحقيقة التراثية كما وعيناها وعيا عقديا مضغوطة والنجاز عصر الفلسفة الحديثة وتتابع المراحل العقلية للثورة العقلانية العلمية في مجال التراث العربي الإسلامي لن يتم إلا بتجاوز الشكل الفروسطاوي بمظاهره المغلقة التي لا يختلف فيها الإسلام عن المسيحية «ويمكننا أن نصرب أمثلة عديدة ومتنوعة للإستدلال على أن الفكر الإسلامي مهما بلغ من إبداع في ميادين شتى ينحصر كله في الإبتسمية الخاصة بالقرون الوسطى مع إتجاهها الإلهي وخضوعها لفكرة الوحي وما يترتب عليها من استنباط أحكام شرعية إلهية وتقسيم للزمان إلى ما قبل الوحي/ وما بعده، وللبنى إلى مؤمنين/ كفار، أهل كتاب، ونظر للكون باعتباره مخلوقا من قبل إله واحد محيط بكل شيء قدير، بينما الإبتسمية (نظام الفكر) الحديثة تتصف بالإنفصال والإنتطاع عن جميع هذه الإعتقادات وتتقيد بالمعرفة التجريبية وبالعيان⁽¹⁷⁾. وهكذا يقدم أركون غير مثال على هذا النمط من الفكر الحدائني الذي يسلم بوحدة التاريخ الإنساني ويشير بدورات فكرية في العالم العربي هي عينها الدورات الفكرية التي مرت بها أوروبا تبعا لمعطيات تاريخية خاصة بها. إن مثل هذه الدعوة التي مثلت عصب المشروع الحدائني

بالعلمانية حيث يستوجب المجتمع الحدائني الفصل بين السلطة الروحية والدينية⁽¹⁴⁾ حتى يتم احترام الحقوق والواجبات في حالة يغيب فيها الرمز الديني والنسق القيمي الذي يميز بين المؤمن والكافر ويبدو أن فعل الفكري في هذه الحالة يوصف بالحدايدة والعلمية البقطة.

«وشرط إفتتاح الفكر العربي الإسلامي على العقلانية الحديثة لا يمكن أن يتم بشكل فعلي ودائم وناصح إلا بتفكيك مفهوم الدوغمائية ومفهوم أرتودوكسية الخاصين بترانه هو بالذات»⁽¹⁵⁾.

وإذا كانت الحدايدة شديدة الصلة بالعلمانية فإن احترام حقوق الإنسان إفراز لا بد منه في عصر الحدايدة وشرطا أساسيا للعلمانية حيث يتم التخلص من التمييز الأرتودوكسي بين المؤمن والكافر. ويعزي أركون ظهور الشكل الحدائني لهذه الحقوق إلى الثورة الفرنسية وهي التي استطاعت أن تضع القطيعة بين الرمز القوروسطوي والحدائني.

وعلى الرغم من أن محمد أركون يؤكد على ضحالة القراءات السابقة للتراث العربي الإسلامي وتأكلها المنهجي والمعرفي بما فيها الخطاب الإستشرافي «الذي يعتمد منهجه النقد الفيلولوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخاوية والوضعية للقرن التاسع عشر»⁽¹⁶⁾ فإن الأهداف الأولى التي بناها الإستشرق مازالت تتردد في مشروعه الحدائني ويبدو أن التجديد الذي عرفه النجاز هو تجديد هذه المناهج الفيلولوجية والوضعية أما منطق المقايسة بين التاريخ الأوروبي والإسلامي مازال سافرا في الخطاب الحدائني لمحمد أركون. فالنهضة الفكرية

المعرفة دون وصاية من الرمية الدينية. ولا بد أن نخط ملاحظة ننتبه إليها وهي:

هل كانت الحداثة الأوروبية بناءا حذف منجزات القرون الوسطى حذفاً كلياً؟ هل تم التجاوز المطلق للأفكار الإنسانية ذات الصبغة الأخلاقية التي سادت في الفكر المدرسي؟ إن التحليل الدقيق لمظاهر الحداثة الأوروبية يبدي تواصلًا خفياً وذو علاقات واضحة مع الذات المسيحية كما نمت معرفياً في أوروبا الغربية. فإذا كانت الثورة الفرنسية أبرز قطعة بين العصور الوسطى والعصور الحديثة بما أنها قدمت النقد الجذري للاستراتيجيات ذات الصبغة اللاهوتية المطلقة، فإن مبادئ الأنسنة الأخلاقية التي تتجلى في مبادئها الثلاثة: "المساواة، الأخوة، الحرية" هي ولادة جديدة لعرف المحبة الإنسانية كما ترددت دائماً في الإنجيل وإنما التمييز بين المبادئ الأولى والثانية يظهر على مستوى مصدر الخطاب وإستراتيجية الخطاب الإنساني الذي يميز الثانية عن الأولى. وتبدو النقطة التحولية للفردانية الأوروبية من الشعور بالطاعة إلى استجماع الذات حول مفهوم الواجب والمسؤولية واستكناه الطبيعة وفق العقل الرائد المتحرر هي نقطة الفصل في الحداثة إلا أن الثورة الأخلاقية التي أحدثتها العصور الحديثة في إنجاز شخصية الأوروبي تنتمي بواسطة علائق متباعدة إلى الشعور الديني المسيحي الذي علم الفرد صفاء القلب ونقاء السرية وبالتالي الالتزام والشعور بالواجب. وقد نعتقد أن الثورة الأخلاقية الكانطية ثورة على الطاعة الأنطولوجية للإله إلا أنها قراءة صامتة للمحبة والسلام والتسامح إتجاه الآخر وهذا ما يخفيه احترام الواجب كقاعدة كلية ذات نزوع

الأركوني، تقوم على قراءة موحدة للتاريخ الإنساني وفقاً للمركزية الأوروبية وتصنيفاتها القيمة الخاصة بكل حقبة من حقبة التاريخ الفكري الإنساني الذي يبدأ من أثينا ثم ينتقل من روما إلى باريس ولندن وبرلين... إلخ. «كان الإصلاح الذي قام به لوتر في القرن السادس عشر قد فرض الإعتراف بحقوق العمل في التفحص الحر (...)» ثم جاءت حركة النهضة في الغرب أيضاً لكي تعمق هذه الحركة الإصلاحية وتزيد من إكتساب العقل لحقوقه إلى حد الفصل بين الفلسفة الإستقرائية التي تفكر إنطلاقاً من الواقع والعلوم التيولوجيا (...) وحتى وصلنا اليوم إلى العلوم المدعوة دقيقة وإلى آخر منتجات التكنولوجيا المعاصرة. وتم الفصل بينهما وبين التيولوجيا نهائياً⁽¹⁸⁾ ومن ثم لا بد من تفعيل الحركة الفكرية في العالم العربي بنفس النسب العقلية التي تفاعلت في أوروبا حتى يتم التحرر الكلي من التيولوجيا التي تتخذ نسقاً متطابق تطابقاً كلياً مع التيولوجيا المدرسية المسيحية.

وعلى العموم فإن الإنطلاق من الذات التاريخية سيؤسس تاريخاً آخر ذو خصائص متميزة ودافعة إلى قراءة جديدة لخصائص التراث الذي مثل حلقات هذا التاريخ تمثيلاً حقيقياً وليس تمثيلاً مصطنعاً.

إن الدعوة القائمة في المشروع الحداثي تمثلت في وصف التحديث بأنه الثورة على القرون الوسطى بما يحمله هذا الإصطلاح من ثقل إنحطاطي، وتجاوز فرضيات هذا التمييز الإصطلاحي إلى فلسفة الأنوار حيث يتم النقد بواسطة العقل ومن ثم الدخول إلى العصر الحديث وهو عصر العقل المتفتح الذي أبعاده

عقلي تقبع خلفه الروح المسيحية كما نمت في الغرب.
التاريخية للحضارة الإسلامية على التاريخ الأوروبي.

3 - الشرط الوحيد للقيام والنهضة هو النقد والتحليل من مبادئ العقل الإسلامي كما جاء في القرآن وبالتالي لا بد من نقد البنية الجنيولوجية للخطاب القرآني والخروج على المقدس.

وإذا كان أركون دعى إلى القطيعة مع المناهج الإستقرائية «فإننا نراه يمثّل لنفس رؤية الإستشراق ولكن بأسلوب استفزازي»⁽¹⁹⁾.

وعلى ضوء هذه المعطيات السابقة فإننا ندعو للبحث عن العلاقة الكامنة بين الإستشراق والمشروع الحدائثي لقراءة التراث العربي الإسلامي.

لذلك تبدو مطالب القطيعة أو إعادة التصوين للتراث العربي الإسلامي كما ميزها المشروع الحدائثي قراءة تفتقد إلى قاعدة الإستيمولوجية للإنطلاقة وعلى العموم فإن للإستشراق دور رائد في التأسيس لهذه الرؤية ذلك أن أغراضه التي ابتغاهها من قراءة التراث العربي الإسلامي ما زالت تتردد في الخطاب الحدائثي وتمثل فيما يلي:

- 1 - عدم الثقة بالذات والتاريخ. والتمييز بين العقل والوحي وإعلاء الأول عن الثاني.
- 2 - قياس التراث العربي الإسلامي الديني على التراث المسيحي ومن ثم قياس الأدوار

الهوامش

- (1) - إدوارد سعيد: الإستشراق - المعرفة، السلطة، الإنشاء - ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية الطبعة الثانية 1984، ص 67.
- (2) - أرنست رينان: ابن رشد، ترجمة عادل زعير، عيسى البابي الحلبي وشركاه القاهرة 1957، ص 15.
- (3) - إدوارد سعيد: الإستشراق - المرجع السابق، ص 77.
- (4) - أحمد سمايلوفتش: فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر دون طبعة، دون تاريخ، دون دار ص 92.
- (5) - أنظر أجنسس جول تسهير: العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1959.
- (6) - إدوارد سعيد: الإستشراق. المرجع السابق
- (7) - نصر حامد أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت لبنان، الطبعة الرابعة ص 6.
- (8) - طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1994. ص 24.
- (9) - محمد عابد الجابري: التراث والحداثة (دراسات ومناقشات)، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1991، ص 202.
- (10) - المرجع نفسه، ص 203.
- (11) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
- (12) - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، الطبعة الرابعة 1991، ص 30.
- (13) - أنظر محمد عابد الجابري: التراث والحداثة - مرجع سابق، ص 63 - 94.
- (14) - محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993، ص 57.
- (15) - محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية من مقدمة هاشم صالح المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، بيروت لبنان، ص 9.
- (16) - المرجع نفسه ص 9. هذا النص مأخوذ من مقال مكتوب باللغة العربية ومنشور في كتاب "دراسات إسلامية" الصادر عن منشورات جامعة اليرموك الأردن - مركز الدراسات الإسلامية بتاريخ 1983.
- (17) - عبد الله موسى: هاجس الحداثة في الفكر العربي المعاصر أو إشكالية التجاوز والتأصيل عند محمد أركون - قضايا فكرية - الكتاب التاسع عشر والعشرون أكتوبر 1999 القاهرة ص 64.
- (18) - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت لبنان، الطبعة الثانية 1996، ص 12.
- (19) - عبد المجيد الصغير: الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، دار المنتخب، بيروت الطبعة الأولى 1994، ص 28.