

الإسلاميات التطبيقية من منظور فتحي التريكي

Applied Islam from the perspective of Fathi Al-Triki

فارس خالد Fares Khaled

فلسفة

جامعة محمد بن أحمد، وهران – (الجزائر)

fareskhalid1979@gmail.com

زواوي بوكردلة Zouaoui Boukredla

فلسفة

جامعة محمد بن أحمد، وهران – (الجزائر)

Zouaoui63@yahoo.fr

تاريخ النشر: 2025-05-17

تاريخ القبول: 2025-05-08

تاريخ الإرسال: 2025-01-19

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى قراءة الإسلاميات التطبيقية على ضوء ما قدمه التريكي وإقامة مقابلة بين ما جاء به أركون، في الدعوة إلى توظيف المناهج الغربية في مقارنة النصوص التراثية والدينية، وما فكر فيه التريكي (فلسفة التنوع). فلسفة تسمح بالتفكير في القضايا الإسلامية المعاصرة وتساهم في نقاشها بمستوياتها المتداخلة من سياسة واجتماع واقتصاد وسلم وحرب وكل ما يمكن أن يكون عائقا أمام تحرير الإنسان وتفتحه.

وتدافع عن القيم الانسانية والاخلاقية في عالمنا الذي أصبح يعرف الكثير من مظاهر التفتت والعنف الكلمات المفتاحية الإسلاميات التطبيقية: المناهج: فلسفة التنوع: التريكي: أركون.

Abstract:

This study aims to examine applied Islamic studies in light of Al-Triki's contributions, establishing a comparative analysis between Arkoun's advocacy for employing Western methodologies in approaching religious and heritage texts and Al-Triki's concept of the "philosophy of diversity." This philosophy enables reflection on contemporary Islamic issues and contributes to their discussion across their intersecting dimensions, including politics, society, economics, peace, and war, addressing all potential obstacles to human liberation and openness. It defends humanistic and ethical values in a world increasingly marked by regression and violence.

Keywords: Applied Islamic studies, methodologies, philosophy of diversity, Al-Triki, Arkoun.

1. مقدمة:

الإسلاميات التطبيقية من أهم المشاريع الفكرية العربية المعاصرة، التي حاولت فك رموز المقدس والتراث الفكري الإسلامي وفهم الدين وقراءة وتأويل القرآن قراءة جديدة

تلائم علوم العصر وتنسجم معها. ذلك لأن القرآن يمثل النص المركزي داخل الثقافة الإسلامية، والذي تدور في فلكه اغلب النصوص الأخرى للتراث قراءة وفهما وتأويلا، تلك النصوص المتمثلة في العلوم الدينية والشرعية بوجه خاص .

تمكن القراءة المعاصرة من نقد سلطة النص وهيمنة المقدس على ما يسميه أركان العقل الإسلامي ، هذا العقل الذي يرى أنه تشكل في ظروف تاريخية تعبر عن السقف المعرفي للعصور الوسطى، وهي القرون الهجرية الأولى، وهو ما يعرف بفترة التدوين. يستمد هذا العقل معارفه في الحاضر من تأويلات وقراءات تقليدية تدعي امتلاك التأويل الصحيح، يعاد انتاجها عن طريق التقليد الاعى ، ان العقل الاسلامي بهذا المعنى تحول لعائق امام اي محاولة للنهضة والتجديد.

يطلق أركان على الفئة التي تستمد معارفها وعلمها وطريقة تفكيرها من العقل الإسلامي بالتيار الأرثوذكسي¹ التي تمثل الشريعة الأكثر داخل المجتمعات العربية الإسلامية. مما يزيد من صعوبة المهمة الملقاة على عاتق التيار الحدائي المجدد في العالم الإسلامي ،لأن هذه الفئة تتخذ داخل السياج الدوغمائي الذي شكله العقل الديني وترفض وتقاوم رياح التجديد .

يدعو أركان الى استعمال المنهج الغربي وتطبيق المناهج العلمية التي وظفت في الغرب في مجال علوم اللغة والانسان والمجتمع لقراءة التاريخ الإسلامي والنصوص الدينية قراءة علمية معاصرة تحرر العقل الإسلامي من تبعات الماضي وسلطته ، قراءة تتسم بالموضوعي والحياد.

الإشكالية:

ما هي الحدود بين المعرفي والايديولوجي لهذه المنهجيات بوصفها أداة للإسلاميات التطبيقية؟ هل استطاع التريكي تجاوز أركان فيما يعرف بفلسفة التنوع ؟ وما هي نقاط التلاقي بينهما؟

الفرضيات:

من منظور فلسفة التريكي يمكن ان تكون الإسلاميات التطبيقية قد سقطت في فخ التبعية للنموذج الغربي.

¹ يستعير أركان هذه الكلمة من المذهب الأرثوذكسي الذي يميز بالتعصب والتشدد، للدلالة على الاتجاه السلبي المتشدد في الإسلام.

الاسلاميات التطبيقية تناولت قضية جزئية داخل الثقافة العربية الاسلامية مقارنة بما يسعى التريكي اليه من خلال فلسفته المفتوحة على موضوعات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

يوجد تلاقي بين التريكي وأركون في الغايات واختلاف الوسائل المعرفية والمنهجية . فالعقل الاستطاعي كمنظومة للتفكير الموضوعي قد يوجد ما يوافقه في فلسفة التنوع بوصفها تفكيراً متفتحاً على الواقع المتنوع حواراً وتحريراً ونقداً.

2. تعدد المنهج في الإسلاميات التطبيقية:

إن المنهجيات المختلفة الموظفة من قبل أركون لها مبرراتها المنطقية والمعرفية، كما أن حضورها المكثف وتداوليتها المستمرة ضمن بنية الخطاب الأركوني الذي سنجتهد في قراءته لنبين دواعي استخدام كل منهج على حدى، وماهي الأهداف المرجوة من توظيفه؟ وما هو الجانب المستهدف والنتيجة المرجوة من وراء كل منهجية تحليل ؟

1.2. المنهجية الفيلولوجية

وإن كان أركون لا يتوقف عن نقد المنهجية الفيلولوجية وتقصيرها في عملية النقد التاريخية لأنها تهتم بالتاريخ المكتوب والرسعي على حساب التاريخ الاجتماعي المتجسد في الرواية الشفهية التي يحملها الخيال الجماعي وأهمية هذا التاريخ ضمن الحركية التاريخية، ومن خلال هذا النقد يريد أركون أن يعيد لهذا النوع من التاريخ المسكوت عنه مكانته داخل التاريخ الإسلامي، فإنه يرى في المقابل أن التراث الإسلامي بحاجة ماسة للتحقيق الفيلولوجي وإلى منهجية الإستشراق: " فهناك موضوعات مهمة في التراث العربي الإسلامي ولا تزال بحاجة إلى دراسة فيلولوجية وتاريخية، وذلك على عكس ما هو حاصل في المجال الأوربي حيث تتوفر مثل هذه الدراسات الأكاديمية الفيلولوجية عن كل مراحل التراث الأوربي وهذا غير متوفر للأسف في المجال العربي الإسلامي " (أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدى تر هاشم صالح، 1997، صفحة 246) فهناك الكثير من المراحل التاريخية حول الإسلام ليست مدروسة تاريخياً بشكل كاف ولا نملك عنها الوثائق اللازمة.

إننا بحاجة لمزيد من التحقيق لكي نكون مادة تاريخية موثقة حول تاريخنا، فإن التراث الذي يمثل هويتنا والبعد الرمزي لحضارتنا لا يزال الكثير منه مجهول بالنسبة لنا وإن

كنا على علم بجزء منه فيعود الفضل للمدارس الاستشرافية التي لا تزال تملك السبق في هذا المجال ومن الضروري أن نحذو حذوها.

2.2. علم النفس التاريخي وعلم الأديان المقارن

إن فهم شخصية ما في صورتها الحية وأبعادها المختلفة كشخصية النبي أو الصحابة أو أي شخصية بارزة في التاريخ الإسلامي، لأن طبيعة الإسلاميات التطبيقية تسلط الدراسة على مثل هذه الشخصيات، ولذلك يجب الاستعانة بعلم النفس التاريخي كما فعل محمد أركون حين درس شخصية مسكويه، حيث يعتبرها انطلاقة أولى في هذا المجال: "بمعنى أن التراث الإسلامي بحاجة إلى منهجية علم النفس التاريخي لإضاءته من الداخل" (أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي ترهاشم صالح، 1997، صفحة 104) ولكي نتمكن من الإطلاع عليه أكثر يجب أن نطبق هذه المنهجية كما وظفها أركون في أطروحة للدكتوراه لأنها تُمكن كما قال: "نحن نريد أن تجاوز هذه المنهجيات القديمة كي نتوصل إذا أمكن ذلك إلى فهم الشخصية الحقيقية بكل أبعادها الوجودية وخصائصها النفسية ومنجزاتها الفكرية" (أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي ترهاشم صالح، 1997، صفحة 103)، والشخصية المقصودة هنا هي شخصية مسكويه الذي أراد أن يتوصل من خلال دراستها إلى فهم التفاصيل المختلفة حول حياته.

دون التفتح على منهجية المقارنة بين الأديان والأدب والفلسفات تبقى معرفتنا بالتراث قائمة على التضاد ومبنية على الثنائيات ذات الأصل الإيديولوجي: "فإن منهجية المقارنة بين الأديان والأدب والفلسفات وأساليب الإبداع الفني كلها أشياء توصلنا إلى إمكانيات جديدة للتأويل والإبداعية المتفاعلة ومصادر الاستلهام التي جفت وأصبحت ممنوعة في الثقافات المرتبطة أكثر بتمجيد الهوية المحلية والقومية الدينية" (أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي ترهاشم صالح، 1997، الصفحات 40-80) والاحتماء بها خوفا من الذوبان في الآخر لاسيما في ظل عدم إمتلاكنا لزماد المبادرة التاريخية وعدم ثقتنا بأنفسنا على عكس ما كان عليه أسلافنا، وهذا ما نتج عنه علاقة مرضية بيننا وبين التراث.

3.2. المنهج التفكيكي

يوظف أركون المنهج التفكيكي من أجل تحليل مفهوم الأرتودوكسية في الإسلام، ويعني التفكيك كما يقول هاشم صالح: "التفكيك يتمثل في اكتشاف الأجزاء المخفية أو المطموسة من خطاب أو نصب أثري أو من أي عمل أو أثر ثقافي، ثم نقوم بعد ذلك بفرز هذه الأجزاء المتبقية بعد نبشها ونشرها على طاولة التحليل لمعرفة كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر" (أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح مركز الإنماء القومي، 1992، صفحة 10). كما تسمى هذه العملية أيضا بالحفر الأركيولوجي، وهي تمكن من تعرية الموضوع المدروس لأجل الكشف عن الجوانب المسكوت عنها واللامفكر فيه.

حاول أركون أن يحلل بواسطة هذا المنهج كيفية نشأة الأرتودوكسية في الإسلام من خلال المذهب السني والشيعي في السياق العام للبحث عن المشروع السياسية والسلطة الدينية، وكيفية تشكيلها وطريقة إنشغالها في التاريخ الإسلامي بشكل خاص والتاريخ عموماً: "ثم كيف لا تزال حتى الآن دون تحديد الأظاير التاريخية وتجديد الفكر بشكل جذري في المجال العربي الإسلامي الذي يحول دون رؤية الأمور كما جرت عليه بالفعل طيلة القرون الأربعة الهجرية الأولى" (أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح مركز الإنماء القومي، 1992، صفحة 10) والتي أصبحت بدورها تتحكم في طريقة التفكير وتوجهها بالنسبة للمسلمين دون وعي منهم، وهذا ما جعل أبواب الإجتihad موصدة لقرون طويلة وغيب الحوار حتى بين المذاهب الإسلامية نفسها-ورفض المعرفة الموضوعية والعقلانية التي تقوم على مسلمة لا تنسجم مع المسلمة الإيمانية المدعية إمتلاك حقيقة النص المطلقة، وهذا ما كرسه حسب أركون حديث الفرقة الناجية فقد ثبت في الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة" قيل: من هي يا رسول الله؟

قال: "من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي" وفي بعض الروايات: "هي الجماعة"¹ فكل مذهب يعتقد أنه المذهب المعني بالنجاة وأنه صاحب الفهم الصحيح والفهم الحقيقي للإسلام، وما سواه في الضلال. ولذا فإن تفكيك مفهوم الأرتودوكسية يؤدي إلى

¹ رواه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، والحاكم وقال: صحيح على شرط مسلم

إرساء منطق الحقيقة النسبية التي تؤمن بأن الحقيقة ليست ملك لأحد، وبأنها تسكن الحوار وتتجلى في الخطاب التاريخي وليست متعالية ومفارقة له، وهذه الفكرة تشترك فيها الديانات التوحيدية.

4.2. المقاربة التاريخية والسوسيولوجية

تعد المقاربة التاريخية والسوسيولوجية واحدة من أهم الإستراتيجيات المنهجية الأركونية التي تمكن من إضاءة جوانب مخفية من التراث الإسلامي واللامفكر فيها لاسيما المرحلة التأسيسية التي ميزها نقل القرآن من حالة الخطاب الشفهي إلى حالة المدونة المكتوبة (المصحف) مع الأخذ بعين الاعتبار أن عملية النقل هذه: " لم تتم إلا بعد حصول الكثير من عملية الحذف والإنتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات، فليس كل الخطاب الشفهي يُدون وإنما هناك أشياء تُفقد أثناء الطريق" (أركون، قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم تر هاشم صالح، بيروت لبنان، صفحة 180) مع العلم أن هناك نسخ من القرآن قد أُلُفَت على غرار مصحف ابن مسعود، وتم الاحتفاظ بنسخة واحدة تجنباً للفتنة ولأغراض سياسية (الخلافه)، كما يرى أركون وعديد الباحثين في التاريخ الإسلامي.

ناهيك عن الفرق الشاسع بين الشفهي والمكتوب كما أكدت عليه الدراسات الأثر بولوجية والتاريخية، الفرق الذي يظهر في ذلك التناقض في بنية كل من الخطاب الأول والخطاب الثاني والخصائص المميزة لكل واحد منهما: "لذا ينبغي أن تستعاد دراسة كل التاريخ الثقافي للمجال العربي الإسلامي من هذا المنظور المزدوج للتناقض بين العاملين الشفهي/ والكتابي الأسطوري/والعقلاني، الغريب والساحر/ المحسوس والواقعي المقدس/ والأرضي" (أركون، قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم تر هاشم صالح، بيروت لبنان، صفحة 34). يرتبط الخطاب الشفهي بالمخيال الجماعي المستمد من الأسطورة والخيال الذي يحتل فيه الغريب والساحر والخارق وغير المؤلف مكانة متميزة كما تنطوي لغنته وبنيته النصية على المجاز والرمز، بينما في المقابل يتميز الخطاب المكتوب بقبليته للتعقل بسبب بنيته العقلانية التي تحترم المقولات العقلية، كما يتميز بسلامة الإستدلال، وهو ميزة الطبقة العاملة، وقد اقترن هذا الأخير بانتقال الثقافة اليونانية إلى الثقافة العربية الإسلامية عبر حركة الترجمة في مرحلة لاحقة كانت النصوص المؤسسة للثقافة الإسلامية قد دُوت وللمرة الأخيرة.

هناك فرق شاسع بين الخطاب المكتوب والخطاب الشفهي ، مما يعني أنه: " لا يكفي التذكير والقول أن الشفهي كان يغلب آنذاك عل الكتابي، وإنما الشيء الأساسي والأكثر أهمية بكمين فيما يلي: ينبغي تبين كيف أن الغريب والساحر والمدهش والبعد الأسطوري والرمزي المجازي كان يتغلب آنذاك على المقولات العقلانية والمنهجيات المنطقية في شكل المخيال الاجتماعي وطريقة ممارسة عمله" (أركون، الفكر الإسلامي ، قراءة علمية، صفحة 34). هذا التغلب يعتقد أركون أنه امتد بطريقة أو بأخرى نتيجة غياب المنهجية المنطقية وهيمنة الخطاب الشفهي على الخطاب المكتوب، والأسطورة تنتهي إلى الخطاب الشفهي "وهي حكاية مقدسة ذات مضمون عام يكشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان" (السواح، 2001، صفحة 83).

بالرغم من الفرق الجوهرى بين الشفهي او المكتوب الاسطوري / العقلاني إلا أن " القصص القرآنية والحديث النبوي والسيرة فتقدم دائما على انها تشكيلات استدلالية عقلانية في حين أنها مدينة جداً، لفعالية المخيال الذي يبلور الأساطير الخاصة بأصول كل فئة أو ذات جماعية يساهم في تأسيسها وانجاز هويتها" (أركون، تاريخية الفكر الإسلامي ، تر: هاشم صالح، 1996، صفحة 14)، وبناء على هذا فان أركون يدعو إلى ضرورة الاستفادة من الانتروبولوجيا لإضاءة هذه المسألة وفق رؤية علمية حيث " أن نسبة العقل وبالتالي العقلانية في هذه المنتجات الثقافية كلها يحتاج إلى إعادة تقييم على ضوء انتروبولوجيا المخيال وعلم اجتماع والعامل الأسطوري الشعائري والتاريخي واللاعقلاني والعقل الكتابي والتراث الشفهي" (أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح مركز الإنماء القومي، 1992، صفحة 14).

إن تحويل القرآن إلى نص مكتوب فرضته جملة من الشروط الاجتماعية والسياسية والتاريخية وحتمية الصراع على السلطة ورهاناتها، ولذا يلجأ أركون إلى المنهجية التاريخية والاجتماعية من أجل فك أحجية فترة ما بعد وفاة الرسول وظهور مشكلة الخلافة بطريقة علمية موضوعية بعيدا عن التعصب والانتصار لشيعة أو مذهب دون غيرها.

5.2. التحليل الألسني الحديث

إن التحليل السيميائي الحديث والأبحاث اللغوية المعاصرة تمكن الدارس بفضل قدرتها المنهجية من التعامل الموضوعي الحذر مع مختلف النصوص خاصة تلك

النصوص التي تحظى بحساسية من نوع خاص، وأخص بالذكر هنا النصوص المقدسة التي تمثل المرجعية الدينية والثقافية والأخلاقية والتشريعية والتي تشكل المخيال الفردي والجماعي في آن معاً، والتي قد ينجر عن المساس بها أو قراءتها على خلاف ما ساد الاعتقاد به ردود فعل عنيفة لذلك يجب: "أن نتعلم كيف نقيم مسافة منهجية بيننا وبين النصوص المقدسة" (أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، صفحة 14) وهذا ما يمكننا منه التحليل الألسني والسيمائي الحديث، بحيث يُحرر القارئ من هيمنة النصوص المقدسة وهيبتها النفسية والاجتماعية التي تفرضها عليه فلا يتمكن من إقامة تلك المسافة النقدية المطلوبة والتي تُمكن وتؤدي إلى التحليل الموضوعي العلمي لهذه النصوص.

إنها تملك ضغطاً رهيباً تشوه الإدراك الموضوعي لها، فالتسلح بالمنهجيات الألسنية يزيل هذا الضغط ويعطي للقارئ رؤية وأفق واسعين فتتراءى له على حقيقتها اللغوية والتاريخية، كما تُمكنه من إقامة: "ذلك التمييز الذي تُقيمه الألسنيات بين النص الشفهي والنص ذاته بعد أن يُصبح مكتوباً، فهناك أشياء تضيع وتتحوّل أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية" (أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، 1999، صفحة 53). على خلاف ما ساد الاعتقاد به حينما تتم المطابقة الكلية بين الشفهي والمكتوب.

إن المقاربة السيميائية تُمكن القارئ من فتح النصوص على المعنى اللانهائي من أجل إنتاج وإعادة إنتاجه بواسطة التأويل المفتوح الذي تكون نتائجه غير متوقعة، وليس التأويل الموجه الذي يؤدي إلى نتائج محسومة سلفاً لأنه ينطلق من التصور التقليدي وعلم اللغة الكلاسيكي الذي يقوم على مسلمة الاعتقاد بوجود علاقة مباشرة بين العلامة اللغوية (الاسم) وما تدل عليه (المسمى) دون أي وسيط، هذا التصور يقوم على دلالة المطابقة التي تنتهي إلى فكرة القراءة الوحيدة والصحيحة للنص.

بينما علم اللغة الحديث تجاوز هذه الرؤية مؤكداً على دور الوسيط أو العائد¹ ضمن العلاقة بين الدال والمدلول واللفظ والمعنى. إذن وبناءً على التصور الكلاسيكي في علم اللغة قامت التفسيرات التقليدية التي ظلت تعتقد بوجود معنى واحد للنص يصل إلى

¹ هو التصور الذهني الذي يكونه العقل حول موضوع ما والذي يدخل كوسيط في عملية تحديد الدلالة ضمن العلاقة بين اللفظ والمعنى.

المعنى النهائي لكلام الله، وهذا ما ينتقده أركون ويدعو إلى ضرورة تجاوزه، حيث يقول: "كنت قد بينت كيف أن هذه الدراسة الحديثة (المعالجة الحديثة) للمجاز والرمز والأسطورة تتيح لنا القيام بقراءات أخرى للقرآن مختلفة عن تلك التي خلقها لنا التراث التفسيري الكلاسيكي" (أركون، الفكر الإسلامي ، قراءة علمية، صفحة 35) على غرار تفسير الطبري وابن كثير... الذي يهتم فقط بما يُعرف بأسباب النزول، كما يتم إسقاط هذه التفسيرات على الماضي والمستقبل بشكل لا تاريخي.

إن هذه القراءات يصعب تحقيقها فعلا لاسيما وأن النصوص المؤسسة للتراث وللثقافة العربية الإسلامية باعتبارها تمثل نقطة الانطلاق والمصدر الأساسي حُددت بشكل يجعلها لا تُنتقد من خلال جملة من الممارسات والآليات: "وذلك منذ أن كانت الأمة بالمعنى الديني للكلمة قد تلقتها ورسختها على أنها المجموعة الوحيدة الكاملة والموثوقة التي تم نقلها بواسطة سلسلة مضمونة من الإستاذ ومن قبل الشاهدين على حقيقة الوحي الكبرى" (أركون، الفكر الإسلامي ، قراءة علمية، صفحة 32). وفي هذا الصدد يرى أركون أن السلاح الوحيد لتفكيك هذه المنظومة الفكرية واللغوية التي يتمتع بها التراث بشكل عام والنص المقدس بشكل خاص هو الدراسات اللغوية التحليل السيميائي.

6.2. مناهج علم النفس والتحليل النفسي

لقد استطاع علم النفس بمناهجه الحديثة وعلى ضوء التحليل النفسي اكتشاف الكثير من الحقائق حول النفس البشرية المعقدة ظلت مجهولة لوقت طويل وتشرح الكثير من السلوكيات التي استعصت على الفهم التحليل، فقد استطاع أن يحدد طبيعة الإيمان خصوصا بفضل نظرية اللاشعور حيث: "يعلمنا علم النفس والتحليل النفسي بان الإيمان يتطابق عموما دوافع الرغبة الأكثر إستعصاءا على الكبح ومع مضامين الذاكرة الأكثر تعقيدا، ومع تصورات الخيال الأكثر إستهما ما ومع نبضات القلب الأكثر قوة ومع إلحاحات العقل الأكثر صرامة" (أركون، الفكر الإسلامي ، قراءة علمية، الصفحات 46-86: أركون، الفكر الإسلامي ، قراءة علمية) ، فهذه الملكات كلها يصعب التحكم فيها فلذا توجه السلوك بما فيها المعرفة الإنسانية بطريقة لاواعية والسيطرة عليها كما أكد علم النفس.

إن الإيمان المتغلغل في النفوس البشرية يصعب على معتنقيه إدراك مدى تأثيره عليهم والكيفية التي يوجه بها نشاطاتهم المعرفية والثقافية والاجتماعية ومثلهم الأخلاقية وأخيرا مختلف سلوكياتهم.

ولهذا يرى أركون في منهجية علم النفس والتحليل النفسي أهمية قصوى تمكن من تحليل مفهوم الإيمان وحقيقته العلمية حتى يتسنى لنا إحداث القطيعة مع أشكال الإيمان التقليدية والتدين المرضية التي لا تنسجم مع متطلبات الحاضر والتي تتناقض مع الكثير من الحقائق العلمية المكتشفة على جميع الأصعدة والتي غيرت نظرة الإنسان إلى الكون والعالم.

إضافة إلى مختلف المنهجيات المذكورة التي اجتهدنا في توضيحها من خلال الخطاب الأركوني وضمن مشروعه نقد العقل الإسلامي، فهو يؤكد على أهمية العلوم المختلفة والاكتشافات التي توصل إليها الإنسان في علم الفلك والبيولوجيا ودورها كما سلف ذكره في تغيير المكانة المعرفية التقليدية للإنسان، لذا يقول أركون: "ينبغي أن نفهم مدى تأثير العلوم البيولوجية والعصبية الطبية على المكانة الفلسفية، أو بالأحرى على الذات الحرة والمسؤولية" (اركون، نحو تاريخ مقارنة الأديان التوحيدية ، تر: هاشم صالح، 2011، صفحة 420).

كل المناهج والمعارف العلمية التي أبدعها الإنسان مجتمعة يستعين بها أركون لممارسة العملية النقدية على التراث الإسلامي برمته وقراءته على ضوء المعرف والعلوم المعاصرة دون أن يستثني منها أدنى اختصاص، ويضيف إليها في الأخير أهمية التحليل الفلسفي ودوره الفعال باعتباره يقوم على النقد والتشكيك في الحقيقة مهما كانت ومهما كان مصدرها من أجل بلورة معرفة إنسانية شاملة.

3. فلسفة التنوع:

إذا كان أركون يرى بضرورة المناهج الغربية فإن التريكي يؤكد على فلسفة التنوع ويدعو إليها وإلى الانخراط في ممارستها، فماذا يقصد بهذه الفلسفة وما هي بحالاتها ؟ وما هي أهم تطهراتها في التاريخ الفلسفي ؟

1.3. مفهوم فلسفة التنوع:

ان تحديد مفهوم فلسفة التنوع عند التريكي نجده مبثوث في ثنايا مختلف كتبه وأعماله مستعملا عدة تعبيرات للدلالة عليها الفلسفة الشديدة، فلسفة الحياة اليومية،

الفلسفة المفتوحة، وقد تضمنت كتبه في هذا المفهوم بداية كتابه الفلسفة الشريفة ،
فلسفة التنوع، رهانات الهوية، فلسفة الحداثة، فلسفة الحياة اليومية...الخ
جميع هذه التعبيرات تدل على معنى واحد "هو فلسفة التنوع هي فلسفة الابداع وهي
فلسفة تضمن لك ان تفكر بشكل اخر وهي فلسفة المستقبل، خارج اسوار الفكر الغربي"
(التركي، 2009، صفحة 21).

وهذا يعني أنها فلسفة تحرر من الهيمنة الفكرية الغربية وهي فلسفة في طور التشكل
بما أنها فلسفة للمستقبل فهي تتجاوز نمطية معينة من التفكير الفلسفي "وستحيل
منطقية العقل المتنوع شيئا فشيئا محل منطقية العقل الموحد وتتكون فلسفة التنوع"
(التركي، 2009، صفحة 12)

يبدو للتركي أن فلسفة التنوع ستكون فلسفة فعالة لفهم الواقع المعاصر الذي يتميز
بشدة التنوع والاختلاف خاصة في ظل التقارب الشديد بين الشعوب والأمم في ظل
تنامي وتطور المشاكل ووسائل التواصل الذي يسهل عملية التفاعل بين الأفراد
والمجتمعات من مختلف الخلفيات الثقافية والفكرية والعقائد الدينية، وأداة مقاومة
ضد الهيمنة والتسلط والاقصاء، ومجال يسمح بالحوار والتعايش ، يقول التركي
"التنوع في الفكر قاتل للهيمنة الفكرية الاوروبية والغربية لأنه يقر بالاختلاف ويعترف
بنسبية المعارف كما ينصت للآخر ولا يعترف بالمركزية الفكرية" (التركي، 2009، صفحة
20)

2.3. نماذج عن فلسفة التنوع:

يحدد التركي بعض النماذج في تاريخ الفكر الفلسفي، كمثال على التنوع في التفكير
والمقارنة ومن منظور واسع للفلسفة وليس كفلسفة أفلاطون وأرسطو أو فلاسفة
الاسلام كالفرابي وابن سينا وابن رشد .

1.2.3. السفسطائية:

يرى التركي أنها مثالا عن فلسفة التنوع في عصرها لأنها عبرت عن التعدد والاختلاف في
ممارستها القولية رغم أن تاريخ الفلسفة يثبت الصفات السلبية لهذه الحركة "وإن
الفلسفة عامة قد تجاهلت تجاهلا كلياً ما قدمته السفسطائية من فكر ومعارف تحت
تأثير أفلاطون وأرسطو ، حتى جاء هيجل وأعاد الاعتبار لهذه الحركة ونظر إليها نظرة
جديدة في تكوين الفكر الفلسفي الخلاق والايجابي " (التركي، 2009، صفحة 23)

لقد كانت السفسطائية انعكاس للواقع وتعبيرا عنه "و لم تكن حركة السفسطائية... حركة هدم يقصد الهدم المجرد وانما كانت حركة هدم وبناء تعبر عن روح العصر... شعرت برغبة ملحة لإيجاد نظرة جديدة للوجود" (بدوي، 1964)

ولهذا رأى الكثير من المفكرين والفلاسفة أن العلم السفسطائي يناسب عصرنا ويتلاءم كثيرا وطريقه تداولنا للموضوعات ذات الطابع السجالي وللموضوعات التي تواجهنا في الحياة اليومية وفي علاقة الأنا بالآخر والتقارب الحاصل بينهما في ظل العولمة، مما جعل الواقع أكثر تنوعا واختلافا للأفكار والاتجاهات والثقافات وان الانخراط والتفاعل في هذا العالم يتطلب الممارسات القولية التي تقوم على الحوار والاقناع حتى يتحقق العيش المشترك في سلام بعيدا عن الممارسات السياسية ذات الطابع الاقصائي والشمولي.

2.2.3. البيروني:

اهتم التريكي كثيرا بما قدمه البيروني لأنه يعتبره معبرا عن فكرة التنوع الفكري فيما يخص المنهج الذي اتبعه في دراسة تاريخ الهند وكيفيه التعامل مع ذلك بطريقة متفتحة وبطريقة فلسفيه مغايرة اذ يمزج بين الفلسفة والتاريخ "أي أن المادة الفلسفية مبثوثة في ثنايا كتابه التاريخي (تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة بالعقل ام مردولة)" (التريكي، العقل/ العقل بين التجربة العلمية والتجربة العملية، 2009) بعيدا عن تناول التاريخ السياسي وقد وضع هذا الاخير نفسه منهجا قريبا من منهج المسعودي فتراه دائم الاهتمام بالعلوم والفلسفة والتفكير في سرده للأحداث ووصف الظواهر الاجتماعية والحضارية ولعل الفكرة المهيمنة على تاريخه تتمثل أساسا في استعمال العقل النقدي والبحثي ومقارنة الحضارات بعضها ببعض، عندما يدرس فلسفة الهند ويقارنها بفلسفة اليونان أو عندما يبحث في الرياضيات والعلوم والعقائد والأديان أو عندما يقدم شروط إمكانات العلوم ونشوتها وأسبابها في كتابه (تحديد نهايات الأماكن) (التريكي، العقل/ العقل بين التجربة العلمية والتجربة العملية، 2009، الصفحات 80-81).

يرى التريكي ان البيروني في دراسته التاريخية يتعامل مع موضوعاته بطريقه متنوعة ومتفتحة على مختلف المستويات الثقافية والاجتماعية وذلك ما يظهر في طريقته الاستدلالية والحجاجية يقول التريكي "لابد من الإشارة هنا الى اختلاط الى اختلاط المستويات عند البيروني في حركة لدعم افكاره فهو تارة يستشهد بالأخبار وتارة أخرى

بالممارسات الاجتماعية للأمم وتارة أخرى بمعتقداتهم" (التركي، العقل/ العقل بين التجربة العلمية والتجربة العملية، 2009، صفحة 87).

وهذا تأكيد على شدة التنوع التي تحكم الاعمال الفكرية عند البرني وهو ما جعله في نظر التركي مثال يثبت فلسفة التنوع في الثقافة العربية الإسلامية.

3.2.3. عبد الرحمن ابن خلدون

يحتل ابن خلدون مكانة مرموقة داخل الحقل الثقافي ليس العربي فحسب بل داخل الثقافة الإنسانية العالمية نظيره ما قدمه من معرفه علميه مبدعه في مجال علم العمران وتاريخ وفلسفه التاريخ وكأنه بذلك تجاوز الحدود المعرفية لعصره ولهذا اعتبر مبدعا ومجددا مقارنة بعلوم زمانه "وقد دلت الابحاث الان على ان ابن خلدون قد استفاد كثيرا من الافكار المتفرقة التي وجدها عند الفلاسفة والا ما كان بمقدوره ابداع نظريه في الاجتماع البشري" (التركي، فلسفة التنوع، 2009، صفحة 60) ولكن قيمة ابن خلدون في اتصاله بمختلف العلوم وفلسفة من سبقوه إلا أنه تجاوزها، فمثلا رغم اطلاعه على فلسفه الفرابي إلا أنه تجاوزها منتقدا الطريقة المثالية التي تناول بها المجتمع السياسي وهذا ما جعله قريبا من المنهج العلمي الاستقرائي منه الى النظر الفلسفي "والسمة الحاصلة أن ابن خلدون ركز اهتمامه على فكر أصولي ابستمولوجي يحدد مجال معقولية العمران البشري الذي يحتاج الى منهج واقعي استقرائي ينطلق من الواقع المجزأ أخذا بعين الاعتبار شخصية كل واقعة ومميزا جزئياتها ومرتقيا الى النتائج والقوانين" (التركي، فلسفة التنوع، 2009، صفحة 70) فابن خلدون في نظره التركي فيلسوف بالمفهوم العام للفلسفة الذي هو البحث والتفكير "فاذا نظرنا الى الفلسفة من زاوية أخرى وحددناها بأنها ذلك القول الذي يهدف الى التدخل خارجا عنها فسيكون ابن خلدون فيلسوف" (التركي، فلسفة التنوع، 2009، صفحة 75) وهذا ما جعل علي الوردي يقول عنه "ولا نملك الا ان نعه فيلسوف من الطراز الاول". (الوردي، 1977، صفحة 223).

4.2.3. الماركسية

إن التقاء التركي بالماركسية يبدو مبررا لأن الفكر الماركسي سيطر على قطاعات واسعة وخصوصا داخل الثقافة العربية الإسلامية لا سيما عندما وظفت هذه الفلسفة كإيديولوجيا للنضال والكفاح ضد الاستعمار إضافة الى ذلك فان الماركسية امتلكت

رؤية نقدية ذات طابع خاص من خلال ما عرف بالجدلية المادية التي كشفت التي كشفت عيوب النظام الطبقي الرأسمالي بتحليل الواقع الاجتماعي والاقتصادي وابرز التناقضات التي تحكم علاقات العمل والانتاج هذه التناقضات بوصفها محركا لحركة التاريخ ودافعا لتغيير الواقع "فالماركسية تقوم على نظرة ديناميكية تركز على رفض النسق المغلق على نفسه فقد قدمت لنا نتائج مختلفة ومضادة في بعض الاحيان جعلتنا نستطيع فهم المجتمعات الحالية" (التريكي، فلسفة التنوع، 2009، صفحة 79) لكن لا يقبل التريكي أن تتحول الماركسية إلى نوع من الايديولوجيا لإقامة أنظمه شمولية تمارس الاستبداد باسم المساواة الاجتماعية التي تسقط في الكليانية وترفض التعدد الذي لا يتناسب وتنوعية الافراد داخل المجتمع او في اطار المجتمع الكوني المعولم.

إن ما يميز النماذج المقدمة حول تمظهرات فلسفه التنوع من منظور التريكي هو نقطه التلاقي في الرؤية المفتحة على الموضوعات والاشياء وعلى المجتمع والتاريخ والسياسة والاقتصاد وكل ما له علاقه بحياة الانسان اليومية فكانت فلسفه تفكر خارج النسق المغلق وخارج المفهوم الكلاسيكي للفلسفه فكانت بذلك فلسفه أداتية بامتياز.

إن الاستنتاجات النقدية التي توصلنا اليها في قراءة الاسلاميات التطبيقية من منظور التريكي هي أن أركون ظل مرتبطا بالغرب وعلومه على انها مثال على تطور الدراسات العلمية في مختلف الميادين وهو ما يجعله يسقط في شراك المركزية الغربية بينما فلسفه التنوع عند التريكي هي محاولة للتفكير خارج اسوار التفكير الغربي والتحرر منه لتحقيق وتجسيد مشروعا ثقافيا أصيلا يستمد فلسفته وتفكيره من بعده الثقافي العربي الاسلامي حفاظا على اصاله الهوية وفتحتها.

أما التفتح على الثقافة الغربية بالنسبة لتريكي فهو مساله تدخل ضمن الانفتاح على الآخر كمكون من مكونات الهوية ويرى ان الحضارة الغربية في حداثتها قامت على الانفتاح على الموروث الثقافي الاسلامي وان الفلسفات الغربية تتميز في الكثير من محطاتها بخاصيتها النقدية التحررية التي يمكن الاستفادة منها في فهم المجتمع سواء في شكله المحلي أو الاقليمي أو الدولي أما على مستوى آخر لا يقتصر تفكير التريكي على الدين والمقدس، بينما جعل منه أركون محور الاسلاميات التطبيقية التي تهدف الى إحداث قطيعه مع الماضي على الطريقة البشلاوية بينما فلسفه التنوع تستوعب الجميع

وتتسع لأفكارهم في التعايش وقبول المختلف وفق مبدأ الحوار والاحترام المتبادل فهي بذلك فضاء رحب تذوب فيه الاختلافات وتزول الخلافات وتحافظ الهوية على أصالتها بالعودة والتجاوز.

يمكن أن نكشف التقاطع بين فلسفه التنوع والاسلاميات التطبيقية من حيث انهما يتحركان من هم واحد وهي حالة الجمود التي تعاني منها المجتمعات العربية وانعكاس ذلك في الممارسات الاجتماعية والسياسية كالإرهاب واستبداد الأنظمة وغياب مشاريع التنمية. لا شك ان التريكي يرفض الفكرة القائمة على تقسيم العقل وجعله خاص بمنطقة أو ثقافته أو دين في حين نجد أكون يستعمل مفهوم العقل الديني أو العقل الاسلامي وهذا يشكل اختلافا عندهما في مفهوم العقل.

لكن في نفس الوقت فإن العقل الاستطلاعي الذي يقترحه أركون ليتجاوز العقل الاسلامي وهو عقل متفتح على مختلف العلوم والابتكارات ويراجع افكاره وحقائقه باستمرار فيمكنه ان يلتقي مع الفلسفة المتنوعة لأنه لا يتوقف عن تحديد أدواته المعرفية والمنهجية فهو متجه دوما نحو المستقبل وهذا ما ينطبق كذلك على فلسفة التنوع.

وفي الأخير يمكن القول ان فلسفه التنوع فكره عامه وشامله تجعل الغموض يكتنفها فلا نستطيع تحديدها بدقة وهذا ما يجعلنا نطرح السؤال التالي هل فلسفه التنوع تعبر عن اصاله وابداع وما هي حدودها وقيمتها المعرفية والأداتية.

4. خاتمة:

فلسفة التريكي ممارسة ينخرط في الفكر الكوني وفي نقاش قضاياها وحوار ما بين الثقافات تحقيقا لجماليات العيش سويا، بينما حاول أركون أن يجتاز سلطة التراث وحضورها المرضي في الحقل التداولي للخطاب العربي المعاصر بما يسمح لهذا الخطاب بالانخراط في الكونية وينفتح على أفكارها وعلومها ويستفيد منها.

وهذا المعنى الإسلاميات التطبيقية وفلسفة التنوع مساهمة في إثراء الخطاب الفلسفي العربي ودعوة إلى تجديده.

قائمة المصادر والمراجع:

- أركون، م. (1992). الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح مركز الإنماء القومي. (2. éd.) بيروت، دار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

- أركون، م. (1996). تاريخية الفكر الإسلامي ، تر: هاشم صالح . (éd. 2) بيروت ، دار البيضاء :مركز الإنماء القومي ، المركز الثقافي العربي .
- أركون، م. (1997). نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي تر هاشم صالح . (éd. 1) بيروت لبنان :دار الساقى.
- أركون، م. (1999). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح . (éd. 1) بيروت :دار الساقى.
- أركون، م. (2011). نحو تاريخ مقارنة الاديان التوحيدية ، تر: هاشم صالح . (éd. 1) بيروت ، لبنان :دار الساقى.
- أركون، م. (s.d.). الفكر الإسلامي ، قراءة علمية .
- أركون، م. (بيروت لبنان .(قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم تر هاشم صالح : 2000. (éd. 2) دار الطليعة.
- التريكي، ف. (2009). فلسفة التنوع. تونس: دار التنوير للطباعة والنشر سنة الطبع .
- السواح، ف. (2001). الأسطورة والمعن، دراسات في التولوجيا والديانات المشرقية . (Vol. 2)دمشق :، دار علاء اللين للشر والموزيع والترجمة..
- الوردى، ع. (1977). منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشمخبيته. تونس: التونسية للتوزيع.
- بدوي، ع. (1964). أفلاطون. مكتبة النهضة المصرية.