

—رهانات جديدة لميدان مستجد—

د/ حسن رضوان

جامعة مستغانم

1- مقدمة :

لا جدال في أن الجزائر تشكل مختبرا حقيقيا للأنثروبولوجيا الحديثة ، كما أنها كانت في الماضي ولا تزال إلى اليوم ، حقلا للبحث الأنثروبولوجي والتقييم التاريخي . وهكذا يمكن القول أن الجزائر كفضاء مفكر فيه ، يعتبر موضوع مفضل ونموذجي ومحط اهتمام هؤلاء وأولئك ،مكن إلى جانب قياس تنوع وتحولات أوضاعه ،من استجلاء تباين وتغير النظرات المسلطة عليه .وفي هذا السياق شهدت المنطقة - الجزائر-الخطوات الأولى لعدد من الأنثروبولوجيين والمؤرخين الذين أصبحوا فيما بعد أقطابا ومرجعيات علمية في تأويل الظواهر الاجتماعية بشكل عام،و الظاهرة الدينية بشكل خاص. كما عمل آخرون إلى تجريب تصوراتهم ومفاهيمهم وأدواتهم المنهجية في الحقل الجزائري .

وقد نتج عن كل ذلك ولع كبير بعمليات الجرد والفحص وإعادة الفحص للأداة و الموضوع على السواء.ففي كل مرة كانت تستدعي ابيستيمولوجيا وتأويل الظاهرة الاجتماعية ،لإبراز تفاعلها،ولتساهم وضعية "المختبر"التي يتميز بها هذا الحقل في إنتاج ما يصبو إليه البحث من تفسيرات وأحكام إجرائية .

وهكذا ظل هذا الفضاء ولا يزال إحدى أهم المضامين التي تعي العلوم الاجتماعية من خلالها ذاتها ،وتطرح ،وتراقب وتفكر أدواتها في الوقت ذاته الذي تطرح وتراقب وتفكر موضوعها ،وبذلك يبدو

الأمر وكأن الموضوع الذي نتأمله عبارة عن مرآة الآليات التي تستخدمها و النتائج التي تبلغها ، و العلاقة القائمة بينهما .

2- إشكالية الدراسة :

إن عملنا يحيل على مساءلة "المعرفة الأنثروبولوجية" عن مدى "وجاهتها" إزاء مقارنة موضوع اسمه "الإسلام" في ظل حركة الجدل الدائمة بين "مقاربات تتراجع" و "مقاربات تتشكل" لتغذية ورسم ملامح أنثروبولوجيا خاصة بالإسلام و "تحيين" الاشتغال على "السؤال الديني" ضمن السياق المجتمع الإسلامي باعتباره مؤشرا ممتازا للتفكير الأنثروبولوجي في هذه الفترة الحرجة من أجل خلق حقل مؤسسي "لأنثروبولوجيا الديني بالجزائر" وعندما نقول "حقل" معناه موضوع مستقل (الديني) له مخزون معرفي وممارسة في تقاسم هذه المعارف أي بالضرورة دوران لهذه المعارف داخل الحقل وبين الباحثين في تفاعلهم داخل ميدانهم ، وهذا حتى تبلغ المعرفة حول الديني درجة الوضوح لكي نستطيع أن نضفي الطابع المؤسسي على هذا الحقل مما يستدعي بالضرورة شرط الاستقلالية من جهة ومن جهة أخرى مرتبطة بشروط إنتاج المعرفة حول السؤال الديني ضمن الحقل الأنثروبولوجيا. وسؤال القاعدي لهذا الحقل : كيف يمكن رسم ملامح أنثروبولوجيا خاصة بالإسلام من خلال الإحاطة بموضوع اسمه الإسلام؟ و "كيف نفهم الإسلام اليوم؟" ، أو كيف نفكر فيه عميقاً؟ وكيف تم التطرق لدين (الإسلامي) من وجهة نظر أنثروبولوجية ؟

3- رهانات أنثروبولوجيا الإسلام :

لا تكتفي أنثروبولوجيا الإسلام بفحص المعارف والأفكار وهو ليس مجرد نقض لأطروحات أو نظريات أو مذاهب ، وإنما هو تحليل لأنظمة المعرفة وفحص عن أسس التفكير وآلياته وبحث في كيفية إنتاج المعنى وقواعد تشكيل الخطاب .

إن منهجية التفكيك والتحليل التي تتبعها أنثروبولوجيا الإسلام تقوم على أساس كون تأريخ التراث أي تراث يتكون من مجموعة متراكمة من الحقب الزمنية والعصور المتتابعة بعضها فوق البعض الآخر ، كما هي الحال في طبقات الأرض الجيولوجية أو الأركيولوجية، فيقوم مؤرخ الفكر بالمعنى الحديث للكلمة. بعمل الأركيولوجي من أجل إزاحة الركام واكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية. ويعني التفكيك أيضاً تعرية آليات الفكر الذي ولد النظريات والتشكيلات الإيديولوجية والتركيبية الخيالية والأنظمة الإيمانية وذلك لتبيان منشأها وتاريخيتها.

إن النقد التاريخي واللاهوتي والفلسفي للأرثوذكسيات الإسلامية بكل أنواعها يشكل الشرط الضروري لفهم أعمق للمنظومات القيمية والدينية في السياق الإسلامي. نقصد من أجل الانتقال من أنثروبولوجيا الإسلامية المغلقة الدوغمائية التي تبرر للإيديولوجيات هيمنتها علينا اليوم، إلى مرحلة الفهم الحديث، والواسع للظاهرة الدينية في السياق الإسلامي وهذا الفهم الحديث لا بد أن يربط الدين ببقية العوامل والقوى التي تؤثر على المجتمعات البشرية وتسهم في تحريك التاريخ ، نقصد العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، والبيئية ، والديمقراطية .

رهان أنثروبولوجيا الإسلام اليوم يقوم على مرتكزين أساسين هما "الزحزحة"، و"التجاوز" ويقصد بالزحزحة إزالة مشاعر التقديس عن عموم جهاز المفاهيم الإسلامية السائدة، وتكريس مشروعية التشكيك بالمقولات القطعية والتحديدات الراسخة والموروثة، سواء في الفكر العربي الإسلامي،

أو في الفكر الاستشراقي الغربي إزاء الإسلام ، أما **التجاوز** فيراد به الاندفاع إلى ما بعد تفسيرات النص الإسلامي إلى رؤى جديدة ومعاصرة لذلك النص وثقافته بإعمال تلك المنهجية وثوابت العصر لإعادة عرض الإسلام والفكر الإسلامي طبقا لهذه الرؤى لتحقيق نهضة فكرية معرفية داخل الفكر الإسلامي.

أما الرهان الآخر لأنثروبولوجيا الإسلام هو تعرضها إلى جملة من **العوائق الاستيمولوجية** باعتبارها نظام عمل ومفسر للعالم مما يطرح تساؤلات ومشكلات على العلوم الاجتماعية عامة والأنثروبولوجيا خاصة فيما يتعلق بمشكلة التحقق من صحة تحليل الدين من حيث التمثلات المنتجة اجتماعيا وتاريخيا في السياق الإسلامي خصوصا عندما يكون قائم على تبريرات سلطوية مُسندة إلى العقيدة مما يجعل أنثروبولوجيا الدين معرفة معرضة للصراعات مع فئات غير علمية وذات طبيعة معيارية.

والرهان الأخير يتعلق **بالميدان** والشق الأمبريقي حيث إن الميدان وحده هو الذي يكشف عن الشق الممارساتي للإسلام عبر مقارنة الطقوس ورموزها وممارساتها بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا كمجال خصص يسمح بفهم شواغل الجماعة وذهنها الجمعي، وميدانا ثريّا لكشف ما ينتجه المتخيل (l'imaginaire) الجمعي من صور ذهنية ورموز، الأمر الذي يجعل من دراسة هذه المنتجات في المتناول الطرح العلمي.

وفقا لهذا الفهم فإن إدخال موضوع الاسلام إلى دائرة التحليل الأنثروبولوجي يراد منه تحديدا محاولة لفهم جزء أو كل مما يعتمل في المجتمع وذلك عبر تحليل **الطقوس والأدوار والممارسات** و العلاقات التي تؤسس **لأنساق ثقافية** و أنماط التدين و تعمل بالتالي على "تجذير" و بناء المعتقدات والممارسات الدينية. وهو ما يسير أيضا في اتجاه "إنتاج المعنى" و إضافته على مكون بارز ضمن

مكونات الحياة الاجتماعية ، "فبيير بورديو" يرى بأن مهمة سوسيولوجيا والعلوم الإنسانية عموما تتمثل في "إظهار البنيات الأشد خفاءا الخاصة بمختلف الحقول الاجتماعية.

إن أنثروبولوجيا الاسلام هي مساءلة "للمحلي" في بعده القدسي وهي محاولة جادة للمرافعة من أجل الميدان باعتباره المنتج الأساسي للمعرفة الأنثروبولوجية .

إن فهم وتفهم الإسلام من الزاوية الأنثروبولوجية يعني الكشف عن مسالك القراءة والفهم المؤدية إلى هذا التدبير الديني. أي الطريقة الإجرائية أو الكيفية التي يفهم ويمارس بها الناس معتقداتهم الدينية في حياتهم الاجتماعية من خلال "التمثلات" و"الممارسات"، والتي تحيل على "مجموع المعتقدات و التصورات والإدراكات والمواقف تجاه الطبيعة والمجتمع التي تنتظم في تشكيلها لدلالات منطقية يسميها "ماكس فيبر" بالنظرة إلى الكون. إنه رهان مزدوج يحاول التوفيق بين صرامة المنهج وتركيبية الواقع، فالأنثروبولوجيا مشروع معرفي غير مكتمل، يعمل باستمرار على تكسير ذاته وإعادة بنائه من جديد، باعتماد حركة ذهاب وإياب بين أسس البراديغم الأنثروبولوجي و "خرجات" الظاهرة الاجتماعية المفتوحة و المغلقة دوما على كل الاحتمالات.

يمكن القول أن الأنثروبولوجيا الإسلام تنتمي "للاجتهاد التقليدي" لمحدوديتها وعدم قدرتها على نقد العقل الإسلامي، حيث أن المسألة الفارقة بين "الأنثروبولوجيا الإسلامية" و"أنثروبولوجيا الإسلام" هي مسألة المنهج، وعندما أتكلم عن المنهج أعني في الواقع منطق الفكر الحديث بعد أن انفصل عن الفكر القديم¹. وجوهر رهان "أنثروبولوجيا الإسلام" اليوم هو الاهتمام بدرس "إنتاج المعنى" ومستوياته وهذا ما يغيب عن الأنثروبولوجيا الإسلامية .

4- أنثروبولوجيا الإسلام كمفهوم نظري وكإطار منهجي :

استدعاء مفهوم جديد لما يسمى "أنثروبولوجيا الإسلام" هو استدعاء منهجي لتقاطع التراث الأنثروبولوجي مع الفكر الإسلامي حيث يقول أركون "إن الروابط ما بين العلم والتطبيق أو على الأقل "التصور نكونه عن هذه الروابط . كانت قد عدلت بشكل عميق وجذري من النموذج الذي قدمه ديكرت في كتابه "مقال في المنهج" وحتى النموذج الذي أعطاه "كارل ماكس" ينبغي علينا إذا أن نبتدئ بتحديد موضع "أنثروبولوجيا الإسلام" في مكان ما بين هذين النموذجين المتضادين.² ونبه أن كتاب "روجي باستيد": الأنثروبولوجيا التطبيقية بأنه الأرضية الاستيمولوجية كمقاربة لأنثروبولوجيا الإسلام ، حيث يمكن التخلص من تسميات كثيرة نراها مفخخة أيديولوجيا وموجهة وعلى رأسها الاستشراف من جهة والخطاب الإسلامي التقليدي ويعطي محمد أركون بدائل لتسميات أخرى مثل "الإسلاميات" أو "الإسلامولوجيا" وبذلك هو يدعو إلى ثورة من نمط معرفي ديكرتي يتجاوز المعرفة الموصلة إلى السيطرة "الاستعمار" وهو النمط الذي حكم الإسلاميات التقليدية والتي انتعشت ولقيت رواجاً من حيث الفعل ورد الفعل في الفترة الاستعمارية وذلك كان لازماً تغيير مفاهيم التي تتضمن تصورات نمطية تعيق الوصول إلى المعرفة الموضوعية وتحجب الحقيقة .

كما نرى أن الفكر الإسلامي بكل أطيافه يجب أن ينخرط في دائرة المعرفة المتجددة حتى يستطيع أن يسترد حيويته في المجتمعات الإسلامية وغاية أنثروبولوجيا الإسلام هي الانخراط في الفكر المعاصر وإلحاقها بمجمل الإنجازات التي حققتها الأنثروبولوجيا الدينية.

فأنثروبولوجيا الإسلام هي محاولة جادة للاستدراك وإخضاع المنظومة الفكرية الإسلامية

إلى نوع من التأويلية المعاصرة والمقاربات المتقاطعة والمتنوعة .

ابتعاد المنظومة الفكرية الإسلامية من خلال طرح "الأنثروبولوجيا الإسلامية" عن المنظومات الفكرية المعاصرة عبر طروحاتها المنهجية أكسبتها النجاة من هذه المقاربات التي خضعت لها كل من اليهودية والمسيحية ولهذا فإن الدعوة لأنثروبولوجيا الإسلام هي دعوة إلى استمرار والعمل على قيام ممارسة علمية خاصة بأنثروبولوجيا الإسلام بالجامعات التي تدرس وتهتم بالإسلام، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة ، فهي تريد أن تكون متضامنة مع نحاحات الفكر المعاصر ومخاطره³ ، كما تعمل أنثروبولوجيا الإسلام على بلوغ "اللامفكر فيه" في الفكر الإسلامي وتذليل المعوقات من الهيمنة الشيوعية المتعالية⁴.

إن أنثروبولوجيا الإسلام جاءت كثورة على الأنثروبولوجيا الإسلامية لتواطؤها بشكل غير واع مع ما هو سائد في كبريات النصوص الإسلامية الكلاسيكية وقد أجملها أركون في النقاط التالية .

- إهمال الممارس أو التعبير الشفهي للإسلام عند شعوب لم تعرف الكتابة كالأفارقة والبربر وعموم الجماهير الشعبية .
- إهمال ما هو معاش دون أن تتم كتابته حتى في المجال الذي يعرف الكتابة .
- إهمال ما هو معاش غير مكتوب ولكنه محكي .
- إهمال الكتابة المتعلقة بالإسلام من جنس ما هو غير مرغوب فيه من قبل إسلام الأغلبية " هكذا تستمر الكثرة الساحقة من علماء الإسلاميات بالاهتمام فقط ، وفي هذه السنين الأخيرة بإسلام الأغلبية المدعو "أرذوكسي سني" الذي هو في الحقيقة ليس إلا تنظيرا دوغمائيا ، جاء فيما بعد لسلسلة من الأعمال المنجزة تاريخيا ، إن الإسلام السني مرتبط بشدة بالإيديولوجيا الرمزية للسلطات التي كانت قد فرضت نفسها بدءا من عالم 562 (بدءا بالعهد الأموي)⁵ .

- إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به ، ميثولوجيات الشعائر ، تنظيم المدن ، فن العمارة، الديكور، فالمشكلة الضخمة للتفاعل المتبادل (أو التحكم المتبادل) ما بين الإسلام كظاهرة دينية وبين كل المستويات الأخرى للوجود الإنساني (اقتصاد ، سياسة ،علاقات اجتماعية) لم تدرس حتى الآن إلا بطريقة استثنائية وسريعة⁶ ، كل هذه الإهمالات هو ما يوجب ويسوغ مشروع أنثروبولوجيا الإسلام لتسد هذا النقص ، كما أن الأنثروبولوجيا الإسلامية كانت تعاني جمود المنهج وتواطأ الثبولوجيا الإسلامية المهيمنة في المجال الإسلامي نفسه .

لقد آن الأوان لكي نتجاوز النزعة الأخلاقية أو الوعظية السائدة في الجهة العربية الإسلامية وذلك ينبغي تجاوز الخطابات الإيديولوجية الطنانة والسهلة التي لا تكلف أصحابها شيئا يذكر ، ينبغي تجاوز ذلك لكي ينخرط في نقد ابستمولوجي عميق لكل من النظامين الفكريين التاليين النظام العربي- الإسلامي الكلاسيكي من جهة والنظام الغربي من جهة أخرى⁷ وبالتالي فإن العملية التي تشكل برنامج أنثروبولوجيا الإسلام تنحصر في إعادة قراءة نقدية للتراث الإسلامي الكلي ونقصد بالموقف النقدي هو تبني كل وسائل التفحص والدراسة العلمية التي طبقها الغرب على ذاته وما يزال يطبقها من أجل تجاوز أزماته الخاصة ، ولكن مع تبنيها ينبغي تعديلها بعض الشيء لكي لا تبدو مقحمة بشكل تعسفي على التراث الإسلامي ولكي تتلاءم مع حالة الإسلام وتصبح قابلة للانطباق عليه وهذا يفرض على الفكر الإسلامي الحالي وبالتالي العربي- الالتزام بالضرورة التالية : التمييز بين إكراهات النضال الإيديولوجي السياسي من جهة وبين ضرورة تمثل وهضم المكتسبات العلمية للغرب من جهة أخرى ولكن نلاحظ في الحالة الراهنة للأشياء وضمن موازين القوى السائدة أن تمييزا كهذا يبدو صعب المنال، هذا إن لم يكن مستحيلا ، فالضرورة الإيديولوجية تتغلب هنا على الضرورة الإبستمولوجية (أو المعرفية)

لهذا السبب أقول "ربما كانت المراجعة النقدية المطلوبة للتراث الإسلامي سوف تظل ولفترة طويلة حكرًا على بعض الباحثين والأفراد المعزولين من مسلمين أو غير مسلمين، أقصد بمؤلاء الأفراد أولئك الباحثين الذين يقبلون بأن يعتنقوا بشكل كل المبادئ المنهجية العلمية وفكرة البحث المتضامن عن المعنى واستخلاصها من خلال كل التجارب الثقافية للإنسان وليس من خلال تجربة واحدة فقط بمعنى أنه ينبغي أن نقارب بين تجربة الإسلام وتجربة الأديان الأخرى من مسيحية فيهودية .⁸

إن أنثروبولوجيا الإسلام تتميز بطابعها العملي أو التطبيقي وليس النظري أو التجريبي في دراسة موضوعها.

الباحث في أنثروبولوجيا الإسلام ينطلق من المسائل الجافة التي يطرحها المسلمون على أنفسهم أو التي يعانون منها في حياتهم اليومية بالطبع فإن فهم الحاضر يتطلب منا فهم الماضي أي فهم المضمون الموضوعي للنصوص الإسلامية الكبرى وأولها القرآن ولم تعد المنهجية الحيادية "أي الباردة الخارجية الوصفية" التي يتبعها المستشرق الكلاسيكي بقادرة على الإحاطة بالوضع ، ينبغي عليه الانخراط أكثر في عملية المعرفة ، إذا ما أراد البحث العلمي أن يقوم به هو الانتقال من الدراسة الوضعية والانتقال إلى الدراسة التفكيكية النقدية من أجل استخلاص الأحكام العامة .

إن العلوم الإنسانية الحديثة قد قلبت جذريا شروط ممارسة الفكر العلمي في الغرب ذاته ، هذا في حين أن الفكر الإسلامي ، أي العربي أو التركي أو الفارسي أو الباكستاني وعموم الفكر المكتوب باللغات الإسلامية الأخرى يعاني من تأخر كبير. على عكس الأنثروبولوجيا الإسلامية فإن أنثروبولوجيا الإسلام تدرس الإسلام ضمن منظور أنثروبولوجي واسع فهي تعتبر أن الإسلام ليس إلا إحدى تجليات الظاهرة الدينية أو ظاهرة التقديس ظاهرة أنثروبولوجية بمعنى أنه لا يخلو منها أي مجتمع

بشري بدائيا كان أم متحضرا عتيقا كان أم حديثا ،إن وجهة النظر هذه تعتبر حديثة جدا بالنسبة للفكر الغربي المتقدم وضمن هذا المنظور فإن أنثروبولوجيا الإسلام تختلف جذريا عن الأنثروبولوجيا الإسلامية من حيث المنهج والرؤى والإطار المفاهيمي والفلسفي ومقاربة التناول.

"هدف أنثروبولوجيا الإسلام هو الدخول في مواجهة صراعية مع تراث طويل من التقليد التبجيلي والجدالي الذي ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى بمعنى أنه يريد أن يتمايز عن الموقف الإسلامي الشائع من بقية الأديان ويريد أن يحل محل هذا الموقف الهجومي الموروث عن العصور الوسطى موقفا آخر هو الموقف المقارن ، ويرى أركون أن هذا يتطلب منا الإنخراط في أكبر عملية تحرير داخلية للفكر الإسلامي ، وذلك إنطلاقا من المبدأ الأبستمولوجي الذي نص عليه "غاستون باشلار" عندما قال : لا يمكن للفكر العلمي أن يتقدم في مجال ما إلا بعد تدمير المعارف الخاطئة المسيطرة في هذا المجال، فنحن تربينا داخل مجال ديني معين فإننا نعتقد أن كل ما تلقيناه صحيح وإن كل ما عدها خطأ وضلال وبالتالي ينبغي أن نبتدئ بالتحرر من أنفسنا ⁹ .

أنثروبولوجيا الإسلام يعتبر نفسه فعالية علمية متضامنة مع كل الفكر المعاصر ولذا فهو يدرس مثال الإسلام كما يدرس غيره مثل اليهودية أو المسيحية ضمن منظور الإسهام في إغناء الأنثروبولوجيا الدينية رأي دراسة الأديان من خلال المقارنة بينهما واكتشاف نقاط التشابه الكائنة بينهما ، وهذا هو المنظور الواسع الذي يتجاوز حالة الإسلام الخاصة كما قلنا لكي يصل إلى حالة التدين بصفته بعدا أنثروبولوجيا من أبعاد الإنسان في كل مكان وزمان أي دراسة الظاهرة الدينية أو ظاهرة التقديس من خلال كل الأديان وليس من خلال دين واحد فقط ، فالتقديس ظاهرة أنثروبولوجية لا يخلو منها أي مجتمع بشري ¹⁰ .

إذا أنثروبولوجيا الإسلام تدرس الإسلام كظاهرة دينية معقدة من خلال علاقتها بالعوامل التالية : النفسية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية ولذلك فهي تستأنس بمنهجيات العلوم التالية :

1- التحليلي النفسي

2- علم النفس الاجتماعي

3- علم التاريخ

4- علم الاجتماع

5- اللسانيات

إذن فمشروع " أنثروبولوجيا الإسلام " يستلزم الانخراط في إستراتيجية شاملة تمس الماضي والحاضر من أجل فتح كل الملفات المحرمة نتيجة استمرار عقليات دوغمائية مغلقة بهدف تحريرها لذا التجأت " أنثروبولوجيا الإسلام " إلى إستراتيجية للإجابة عن كل التساؤلات المطروحة حصرتها في أربعة هي : نقد الخطاب والتاريخ النقدي للفكر العربي الإسلامي والبحث الميداني ، ثم إعادة الاعتبار للموقف الفلسفي¹¹.

5- عوائق في طريق أنثروبولوجيا الإسلام : من المعرفة الدينية إلى المعرفة العلمية

هناك مجموعة من العوائق والمتطلبات التي تحول دون تحقيق أنثروبولوجيا الإسلام منها :

1 . عائق السياج الدوغمائي المغلق : يعتبر هذا المصطلح بالنسبة إلى أركون إذ أنه يعني أن المؤمنين بعقيدة ما يعتقدون بأنها تمثل حقيقة مطلقة لأنهم مسجونون داخلها ولم يعرفوا غيرها ، ولكنهم إذا ما خرجوا من سورها أو قفصها ولو قليلا فإنهم سيدركون عندئذ أنها نسبية وليست مطلقة لأن الآخرين

أيضا يعتقدون مثلهم بأن عقيدتهم مطلقة ، مثلا الأصولي المسيحي أو اليهودي يعتقد اعتقادا جازما لا مجال للشك فيه بأن دينه هو وحده الدين الصحيح وكل الأديان الأخرى في ضلال¹² وقل الأمر ذاته عن الأصولي بالطبع.

ولكن يكفي أن تخرج من السياج الدوغمائي لكل هؤلاء وتنظر إليه من الخارج لكي تكشف نسبته على الرغم من عظمتها واتساعه وانتشاره والتراث الإسلامي عظيم وكبير بدون شك ، ولكن هناك تراثات دينية غيره ، وبالتالي فهذا المصطلح يدفعنا إلى التواضع والتسامح والقبول بالآخر بعد نصبح نفهم ديننا بطريقة أكثر تعقلا ومرونة وأقل إطلاقية¹³ من خلال الممارسات اليومية والميدانية وليس النصوص البعيدة عن الواقع ، وهذا ما جعل المس بالبنية التقديسية غير معقول حتى عند الفئة العاملة لأنها هي الأخرى تخضع لنفس القوى الانفصالية ونفس التصورات الدينية ونفس أنظمة العقائد الإيمانية والأعراف الاجتماعية والقيم الأخلاقية والقانونية .¹⁴

2-عائق الإيديولوجيا :

إلى جانب العائق الأول هناك عائق ثاني يتمثل في رفض النخبة الحاكمة (الدولة) أي زعزعة لسلطتها فهي إذا تتلاعب بالمقدس وبالرموز الدينية المتهادية وتعمل على تحويلها إلى شعارات إيديولوجية للاستهلاك فقط في المقابل لا تسمح لأي محاولة جادة لمس هذا "التابو" ، فالأخرى تعريته لأن خلخلته خلع لمشروعيتها .

وأمام هذين العائقين الكبيرين لا يبقى أمام المثقف النقدي الذي ينخرط في مشروع "أنثروبولوجيا الإسلام" من منفذ سوى "الانخراط في التحليلات الجذرية . على الرغم من عزلته الحالية .

وأن يفتح على العقل الحديث باعتباره عقل مستقل يخلف بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة ، وهذا الفعل يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفا إنه يرفض الاشتغال داخل الأقفاص والسجون .¹⁵

3-العائق ممارسة القطيعة الابستيمولوجية :

أما العائق الثالث فيتجلى في ممارسة القطيعة الابستيمولوجية : لم يقدّم أركون بنقد العقل العربي كالجبري بل قام بكل وعي بنقد العقل الإسلامي لأن المشكلة الأساسية في هذا العصر بالنسبة للعرب والمسلمين ككل هي نقد العقل الديني أو كيفية التحرر من لاهوت القرون الوسطى ولا شيء آخر ؟ المشكلة الأساسية هي كيفية الانتقال من مرحلة العقل الديني إلى مرحلة العقل العلمي أو العلماني أو الفلسفي من دون التضحية بوجهة الدين أو مثله الأخلاقية العليا وروحانيته ، العرب والمسلمين عموما لم يتجاوزوا بعد المرحلة اللاهوتية القروسطوية من مراحل التطور إذا ما استعرنا مصطلحات "أوغست كونت" في نظريته عن المراحل الثلاث من التطور البشري : المرحلة اللاهوتية الغيبية ، فالمرحلة الميتافيزيقية التأملية فالمرحلة الوضعية العملية ، لهذا السبب نقول بأن الأولوية ينبغي أن تكون لنقد العقل اللاهوتي في الإسلام لأن المسلمين لم يتجاوزوا بعد المرحلة اللاهوتية أو الغيبية من التطور التاريخي .¹⁶

أما الأوروبيون فقد تجاوزوها فعلا وقطعوا معها منذ حوالي القرنين ، أنظر القطيعة الابستيمولوجية الكبرى ومن ثم القطيعة السياسية الناتجة عنها ، أقصد بالقطيعة الابستيمولوجية هنا القطيعة المعرفية العميقة مع اللاهوت المسيحي على يد فلاسفة الأنوار ومن تلاهم في القرن التاسع عشر وبالقطيعة السياسية ترجمة هذه القطيعة الابستيمولوجية على أرض الواقع من خلال الثورة الفرنسية

الكبرى ولهذا السبب لا نقول أيضا بأنه لا يوجد شيء اسمه عقل غربي أو فارسي أو تركي أو حتى فرنسي أو إنجليزي أو أمريكي فالعقل البشري واحد في نهاية المطاف ولكنه يمر بمراحل مختلفة من التطور والنضج ففي الغرب خرج من مرحلة العصور الوسطى وانتقل إلى المرحلة العلمية الوضعية الفلسفية المستنيرة هذا في حين أنه عندما لم يخرج بعد ولا يزال يتخبط ويتأرجح¹⁷.

ولقد عرف المجتمع العربي الإسلامي منذ القرن الثالث عشر إلى القرن التاسع عشر ميلادي نوعين من القطيعة : قطيعة من الماضي السكولائي (أي قطيعة حصلت داخل الإسلام ذاته بعد اختيار الحضارة العربية الإسلامية الكلاسيكية في بغداد على يد المغول 1257م وأخرى حصلت بين أوروبا وعالم الإسلام بعد الإقلاع الحضاري والنهضوي لأوروبا بدءا من القرن السادس عشر¹⁸ وللقطيعة الأولى مظاهر عدة:

"فهناك القطيعة السياسية المتمثلة في سقوط الخلافة في القرن الثالث عشر ميلادي"

وهناك القطيعة الاجتماعية المتولدة نتيجة تبدل الجو الاجتماعي في المدن جراء انفصال الإسلام الشعبي عن الإسلام السني ما دفع الجماعات الإسلامية في دمشق وبغداد والقاهرة وتونس وفاس إلى تكوين جبهة واحدة موحدة جبهة "أرذوكسية" لمواجهة أعداء الإسلام¹⁹.

أما القطيعة الثانية فقد حصلت بالقياس إلى فترة انبثاق الحداثة وتوسعها في أوروبا المسيحية أولا ثم أوروبا العلمانية ثانيا²⁰ وتعد الثورة الفرنسية في نظر أركون القطيعة الكبرى التي لا مثيل لها في التاريخ المعاصر لأنها أخلت نظام الاقتراع العام محل الوظيفة النبوية بصفتها الذروة العليا للمشروعية ، فقد تمكنت من القطع مع نظام معين لإنتاج المعنى المدعوم من طرف حراس الأرذوكسية إلى فرض نظام

آخر يقوم على فصل الدين عن السياسة واعتبار مسألة الدين شأنًا شخصيًا لا غير ، ولأن كانت الثورة الفرنسية قد فرضت مبادئها على بركة دم ، إلا أنها لم تكن تتمكن من تحديد شروط صلاحية ومشروعية هذه القطيعة بمعنى أنها لم تحسم في نظام الحكم ومسألة الدولة²¹

والمأمل في هذين النوعين من القطائع يكتشف باللموس حجم القطيعة "الابستيمية" الكبرى بين "ابستيمي" (نظام الفكر) الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي المتعلق كله داخل الفضاء العقلي الوسيط وبين الحداثة الفكرية التي لم نضمها ولم تستوعبها بعد برامج التعليم العربية والإسلامية حتى الآن.²²

الهوامش:

- عبد الله العروي ، مفهوم العقل ، مقالة في المفارقات ، المركز الثقافي العربي بيروت ، البيضاء ط1 ، 1996 ، ص12.

2- محمد أركون : تاريخية أركان الفكر العربي والإسلامي ص54 ت : هاشم صالح ط3 مركز الإنماء القومي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 1998.

3- المرجع السابق : ص58

4- المرجع نفسه: ص 101.

5- المرجع نفسه: ص 52 . 53.

- 6- المرجع نفسه: ص 52 . 53.
- 7- محمد أركون : نحو نقد العقل الإسلامي ، منشورات ميزون نيف لاروز ، باريس ، 1984 ، ص 43.
- 8- محمد أركون : المصدر السابق ، ص 45
- 9- المرجع السابق: ص 65
- 10- المرجع نفسه: ص 83
- 11- محمد أركون : الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص 20.
- 12- محمد أركون : الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، 2010. ص 32.
- 13- محمد أركون : المرجع نفسه ، ص 36.
- 14- محمد أركون : الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص 23.
- 15- محمد أركون : الإسلام أصالة وممارسة ص 100.
- 16- محمد أركون : الهوامل والشوامل ، ص 10.
- 17- محمد أركون : الهوامل والشوامل ، ص 11.
- 18- محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني : كيف نفهم الإسلام اليوم ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، ص 270.
- 19- عبد المجيد خليفني: قراءة النص عند محمد أركون ، منتدى المعارف ، 2010 ، ص 108.
- 20- محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ، ص 43.
- 21- محمد أركون : القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة هاشم صالح ، بيروت ، دار الطليعة ، 2001 ، ص 85.
- 22- محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ، ص 44.

*/ مراجع الدراسة :

- 1- عبد الله العروي ، مفهوم العقل ، مقالة في المفارقات ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، البيضاء ط1 ، 1996 .
- 2- محمد أركون : تاريخية الفكر العربي والإسلامي ص54 ت : هاشم صالح ط3 مركز الإنماء القومي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 1998.
- 3- محمد أركون : نحو نقد العقل الإسلامي ، منشورات ميزون نيف لاروز ، باريس ، 1984 .
- 4- محمد أركون: الفكر الإسلامي ، نقد واجتهاد ، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، 1993
- 5- محمد أركون : القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة هاشم صالح ، بيروت ، دار الطليعة ، 2001،
- 6- محمد أركون : الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر ، ترجمة وتقديم هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، 2010.
- 7- محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني : كيف نفهم الإسلام اليوم ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، ص270.
- 8- عبد المجيد خليفى: قراءة النص عند محمد أركون ، منتدى المعارف ، 2010 .
- 9- محمد أركون : القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة هاشم صالح ، بيروت ، دار الطليعة ، 2001،
- 10 - محمد أركون : الإسلام ، أوروبا ، الغرب ، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، ترجمة هاشم صالح ، ط2 ، بيروت ، دار الباقي ،
- 11- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ترجمة وتعليق هاشم صالح ، بيروت ، دار اللساني ، 1999.