تعقيب على بحث "فيرغوت"

اقتراحات لتجديد الفكر الإسلامي المعاصر

محمد أركون

كان بودي أن اقدّم بحثاً مستقلا عن الدين والدنيوية في الاسلام حتى تمكن المقارنة مع ما حدث في التجربة التاريخية الاوروبية. وبما أن منظمي هذا الحوار كلّفوني بالتعقيب على بحث الاستاذ فرغوت سأنطلق 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 تعقيبي موقف المؤرخ للفكر الاسلامي، ملتزماً بما أجمع عليه المؤرّخون 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 التطاولي، الى المستوى الفكري المستهدف إنشاء فكر انتقادي جديد، قادر على تفسير الاوضاع التاريخية الهائلة الطارئة كل يوم على كافة الاجيال المتعاصرة. ولن نوفق الى الحلول السليمة للمشاكل العديدة التي نواجهها جميعا إلا بتحرير الألباب من التصورات المضلّة 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 مبادىء علمية واتجاهات فكرية تلاقي ما قد اهتديت اليه للتعرّف على الفكر الاسلامي في مراحله القديمة والحديثة. ويمتاز البحث بالمزايا 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 المتعايشة في المجتمع، وكل فئة او جماعة تسعى في سبيل تكييف المعاني والتعاليم والمثل العليا أو ما يسميه علماء الاجتماع «الرأسمال الرمزي» لمقتضيات مصالحها 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 وتسليط عقلانيتها 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 المبادىء الفلسفية السليمة. ولهذا الجانب من البحث أهمية حاسمة لأنه يساعد المسلمين على ان يطرحوا مشكلة العلاقات بين الدين والدولة والدنيا على مستوى أوسع وأشد اتصالا بحقائق الامور من المستوى الموروث عن كتب «أدب الدنيا والدين» كما سنبيّن ذلك.

٣) وكما ان الزميل فرغوت تقيّد بالوضع التاريخي، فانه فضّل التحليل الفلسفي المتفتح المنتقد للمفهومات 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 المنهاج الفلسفي الانتقادي على المنهاج النضالي الدفاعي الخاص برجال الدين، لا يعني البتة تفوق الفلسفة على علم الكلام، التشبّث 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 خاطىء 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 نميّز 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 كمبدأ فلسفي للتاريخ، لم يقصد طبعاً تفضيل هذا المبدأ على سواه على غرار

المناضلين العلمانيين المنفصلين عن المظاهر الدينية، بل إنما اراد رضع إطار تفكيري مشترك للمسيحيين والمسلمين والعلمانيين. وقد حاولت كذلك أن أضع مثل هذا الاطار في بحوث عديدة قدمت فيها مفهوما هاما جدا هو «مجتمعات الكتاب»: اي المجتمعات التي تأثرت في تكونها وحياتها بظاهرة «الكتاب المنزّل»: 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 يخصّ الاتجاه الاصولي لأسئلته ككل، اي كإطار عام للتحليل والتفكير والتفهم، ذلك أنه لم يزل يعتبر الدين والدنيوية كبعدين متوازيين منفصلين، ثم كموقفين ذهنيين متنافسين أو متعاكسين؛ وهو بذلك يُبقي التفكير في إطار الثنوية الموروثة التي كانت دائما تقابل الحكمة والشريعة، العقل والايمان، الدنيا والدين، الحقيقة التجريبية والتنزيل... أظن ان علوم الانسان والمجتمع وعلوم الطبيعة قد أزالت الأطر الثنوية للتفكير كما عدلت عن المبادىء المنطقية الخاصة بالمنطق الصوري. اذا نظرنا الى الدين والدنيوية 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 بديهيّة الوظائف، مقيّدة 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 خبرة دينية او دنيوية دون عبارات لغوية أو رسمية أو نحتية أو عمارية أو لباسية، الى غير ذلك من الانتاجات الدلالية السيمائية. والأديان المنزلة قد بالغت في إعلاء شأن الكتاب والكتابة، بحيث اصبح أهلها مقيّدين 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 وتغلّب العقل الكتابي (La raison graphique) على العقل الشفاهي.

هذه المقابلة بين العقل الكتابي والعقل الشفاهي اسبق تاريخاً. إن الاولى تحيل بالبحث الى البنيات الاصلية للمجتمعات والمنافسات 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 الاصيلة في تفسير الوضع البشري، وننسى كذلك أن هذه الحلول الحديثة متقيّدة بظروف تاريخية معينة، وأعني بالحديثة الحلول الدينية الخاصة بالاديان المنزّلة 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 نشر الدعوة الدينية والعقل الكتابي بحيث أن الدولة والدين اصبحا كما كان يقول القدماء توأمين.

اذا رجعنا بالمشاكل الى جذورها الانتروبولوجية حسب الاتجاهات المذكورة فاننا نعدو حدود الأسئلة التي وضعها الاستاذ فرغوت إطارا مشتركا للحوار الاسلامي - المسيحي - الاوروبي - فلا يصح أن نقول إن الدنيوية ظاهرة عرضية خاصة بتاريخ الغرب، وانما 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، تغلّبها على الدين، أو تغلّب التعبير الديني عليها، لا يتعلق بتعاليم الدين بقدر ما يتعلق بالقوى العاملة في تطوير كل مجتمع.

ومما يدل على ان الاستاذ فرغوت اخطأ السبيل في هذا الصدد، انه يميّز 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 يتحاملون 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 المقسِّم لوظيفة هذه القوى يكون بين الذين يحترمون حقوق العقل ومقتضيات المعرفة، دينية كانت ام دنيوية، والذين يرفضون مواصلة الاجتهاد ويتشبهون 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 الاساسية وإحداث ثورات سياسية يخضع لها الدين والاجتهاد الفكري. لا يصح اذن 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، وتكيّفها حسب مصالح القوى الغالبة والطبقة التي تفرض رؤيتها الشاملة للعالم والحياة. واذا صح أن الماركسية كما قال «غرامشي» انما هي «اثنولوجية دنيوية» فانما يدل ذلك على أن المعرفة الانتقادية للاديان في القرن التاسع عشر كانت ضعيفة تصورية بحيث أن التفكير الفلسفي لم يتحرر من الأطر الاثنولوجية المدرسية (الكلاسيكية)، ولم يزل تفكيرنا حتى الآن متوغلا في المفهومات والتصورات والتعريفات والتأويلات التي فرضها الاثنولوجي 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 أني 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 وتغلّب التعبير الديني أو أحكام الشريعة على الحياة العمومية في المجتمعات الاسلامية المعاصرة لا يعني البتة انتصار دنيوية مادّية على

دين مزيف غير قويم من جهة وتفوق دين قويم حنيف على دنيوية هدامة جارفة من جهة اخرى، فان التصورين شائعان في ايديولوجيات النضال عند الغربيين كما عند المسلمين؛ والحقيقة كامنة في تفاوت المجتمعات الغربية والاسلامية من حيث تطورها التاريخي وبنياتها الاقتصادية ونظمها السياسية وثقافاتها العلمية. والامر هنا ايضا لا يتعلق بعدد الذين يعلنون إيمانهم بالله والذين يرفضون الانتماء الى الدين، لان الحقيقة السوسيولوجية لا تكون أبداً دليلاً على الحق المطلق الذي هو ضالّة كل عقل سليم. ولذلك لا أرى فائدة في التعليلات السوسيولوجية والنفسانية والاقتصادية التي يلتجىء فرغوت اليها لتفسّر انحصار 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 تتبّع البحوث عن الدين والدنيوية: هل الحق المطلق الذي تدعو اليه الأديان الموروثة خارج عن عالم الشهادة بحيث أن الوصول اليه والاقتداء 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 للتحول 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 بهذه التجربة العلمية الاستثنائية تواضعا بل انتهت به الى ازمة مريبة مرهقة للعقل والنفس اكثر منها مميتة مخيبة للآمال....

قد تصح هذه الرؤية وقد تخطىء؛ ولكن التجربة المشار اليها اهم من ان يعرض عنها المسلمون ويحتقروا معانيها الخلاّقة؛ ولذا أودّ 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 والدنيا، ويعتمدون في تأكيد هذا الشعار على الشرعة 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 التيّار 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 يجرؤ الباحث ان يقف موقفا معاكسا مناقضا لما اجتمعت عليه جماعات عديدة من المسلمين، بل إننا نشاهد الغربيين الذين ظنّوا ان دور الأديان التاريخي قد انتهى بعد تغلّب الدنيوية العلمية يراجعون آراءهم ويقفون باهتين امام قوة الاسلام الثورية. شرع الماركسيون يتساءلون عن مدى صحّة تنظيرهم للمادية التاريخية وبدأ المسيحيون يشعرون بحيرة وقلق امام إقبال الجماهير، وخاصة في افريقيا السوداء، على الاسلام. أما السياسيون المنتبهون لجميع القوى الناجحة فقد اصبحوا يهتمون بهذا الدين العظيم الذي كانوا لا يذكرونه ولا يعبأون بوجوده، بل يحتقرونه من قبل.

ما هي مسؤولية المفكر الباحث المسلم امام هذه الظروف الملتبسة والتيّارات الجارفة والمناورات المتعددة؟ هناك الكثير من المسلمين يتحمسون لما يعتبرونه نصر الله لدينه الحنيف، فلا يقبلون أيّ تدخل انتقادي للاستغلالات السياسية التي تحوّل الدين الى وسيلة فعالة لاكتساب السلطة؛ وهناك مؤمنون مخلصون يحزنون لهذا العدول بالدين من وظيفته الروحية وتعاليه على المناورات والأهواء البشرية الى استخدامات دنيوية واستغلالات مادّية. 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 يحسّون بالفشل امام الصعوبات المتزايدة والمشاكل المتعضّلة. منهم من هاجر عن الوطن لمرفأ يتيسّر فيه البحث العلمي؛ ومنهم من فضّل البقاء في الوطن وقبول وظيفة «المثقّف العضوي» على حد عبارة «غرامشي»؛ ومنهم من لم يقنط من رحمة الله والتزم بما تيسّر من مراعاة حقوق العلم في الوطن.

ان مسؤولية المفكّر المسلم عظيمة بقدر ما عظم شأن الدين عندنا في السنوات الاخيرة خاصة. وعليه ان يصمد امام الاندفاعات الاديولوجية 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 تمكّن 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 الجوّ التفكيري الإسلامي، الأسئلة التي لم تزل مطروحة لدينا كالدين والدنيوية، المقدّس والمدنّس، 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 فُرض 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

بقدر ما هي مرتبطة بمنظومة من المقدمات (épistème) خاصة بفترة القرون الوسطى والعهد المدرساني للمعرفة. ان مواقف الماوردي أو الغزالي أو ابن بابويه او القاضي عبد الجبار أو مسكويه أو ابن خلدون وغيرهم من قادة الفكر الاسلامي، في جميع المسائل المذكورة أعلاه، لا تفيد الا 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 ويتصوّره الفكر العلمي المعاصر.

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

قلنا إن الدنيوية موجودة في الخبرة التاريخية الإسلامية منذ خبرة المهاجرين والأنصار بالمدينة. وسورة التوبة مثلا 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 دنيوية اكثر منها دينية؛ وانما نتصور خصائصها «الاسلامية» خلال التنظيرات المتأخرة التي قدمها الفقهاء كالماوردي والغزالي وابن ابي يعلا وابن الجوزي وابن تيمية وغيرهم. ولذا يجب علينا اليوم ان نميّز بين الخيال الإسلامي المشترك (L'Imaginaire islamique commun) الذي تلقّى التعريفات المثالية الفقهية واسقطها على تاريخ الإسلام ككل مبهم، وبين المعرفة التاريخية الانتقادية للواقع الدنيوي الذي كان سائداً في جميع المجتمعات التي انتشرت فيها عناصر من «الاسلام». ان الواقع السياسي والاجتماعي مثلما ينحصر في القتال الشنيع الذي أدى الى الفتنة الكبرى حتى أصبحت الشورى وتعاليم الخبرة بالمدينة مثلا أعلى مجرد يتوق اليه المخيال الاجتماعي دون ان يستطيع تحقيقه في فترة قصيرة؛ وينحصر كذلك في تغلب المماليك منذ القرن الثالث الهجري على الخلافة.

لماذا لم تنتج الدنيوية في الإسلام ما انتجته في الغرب من تيّارات ثقافية وعلمية مبدعة حتى أنها حلت محل الثقافة والتفكير والرؤية المسيحية؟ لماذا تقلّص مجال الدنيوية وضعف شأنها في الإسلام بعد القرن الخامس الهجري. بقدر ما انتشرت التصورات الموصوفة بالاسلامية والمولدة للمخيال الاسلامي المشترك، ذاك المخيال 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 المخيال على العقل وتغلبت التصورات الباطلة على التفهم للحقائق. والجواب الوافي عليه يوضح أمر الدين والدنيوية في الاسلام اكثر من جميع الخطابات الافتخارية والادعاءات الايديولوجية. وسأكتفي هنا باشارات خاطفة.

لم تحظ «البورجوازية» التاجرة 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 والقيروان تياراً فكرياً علمياً يشبه التيار الإنسي (Humaniste) الذي انطلق في اوروبا 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) الخصائص العلمانية العقلانية لهذا التيار الذي أوقفته قوى اجتماعية تاريخية معاكسة بعد القرن الخامس، بدأت حينئذ الظاهرة المدرسانية تسود في المدن ونواحيها بينما صارت التيارات الصوفية والطرق ونشاطات الأولياء والمرابطين تذيع في القرى والأرياف إسلاماً مبسطاً منطبقاً على الثقافات والاخلاق والعادات والمناسك والاعتقادات المحلية. ومن القرن «١٣» الى القرن ٢٠ م = ٦ - ١٤ هـ حلّ الإسلام المدرساني في المدن حيث بقي نفوذ الدولة والإسلام الشعبي في القرى والأرياف البعيدة عن السلطة المركزية، محل الإسلام المدرسي الذي تكوّن وشاع في القرون الاربعة الأولى من الهجرة. والأجيال الشابة الناشئة بعد الخمسينات عندما تدعو الى الاسلام، فإنما تحيل الى عناصر من الإسلام المدرساني وشعارات حديثة من الإسلام النضالي المتولّد 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 والملتقيات والمحاضرات.

٤) ان الرجوع الى الاسلام المدرسي عملية أساسية ليعترف العقل الاسلامي بتاريخية الاديان (Historisité)، اي بالتوليد الاجتماعي، التاريخي لما نعتبره قيماً مخترقة للتاريخ، متعالية على المجتمع، فلا بد من تمييز عمليات التعالي والتقديسي بطرق وممارسات دنيوية من التعالي (Sacralisation et Transcendanlisation) 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 تكييفها وتطويرها. هذا ما أعنيه بتحويل الفكر الاسلامي من مرحلة ما لا يمكن التفكير فيه لعراقيل أصولية الى مرحلة التفكير في ما لم يُفكّر فيه بعد.

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

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

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 واحكاما 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 تغلّب 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 ودنيا، 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 بالإسلام اكثر مما تعتمد على التعاليم السامية للقرآن. ولذا يستدعي الوضع الذي نشير اليه بحوثاً سوسيولوجية تاريخية نفسانية عديدة لإبراز ما خفي من آلائيات وقوى دنيوية عاملة في تسيير المجتمعات.

خلاصة القول إن الدين والدنيوية موقفان مرتبطان يقفها الانسان أمام مهاته الفكرية والعملية، وانها لم ينفصلا انفصالا تاما مبرما 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 ابدا من احترام الواقع والتقيّد به الى درجة متفاوتة، كما ان الدنيوي لا يخلو من توقان الى مثل اعلى واستلهام روحي. وانما اشتدت المناقضة بين الموقفين عندما اشتدت المسابقة على السلطة بين طبقتين في مجتمعات الكتاب؛ فانتقل حينئذ الموقفان من حقيقتهما النفسانية والعقلية الادراكية الى وظيفة جدلية سياسية ادت في المجتمعات الغربية الى احداث مدنية صناعية تقنية مؤمنة بالتقدم العلمي واستقلال العقل البشري، ولكن هذا النجاح العملي في احداث مدينة مادية علمية، لم يَعْنِ قط إبطال الاستلهام الديني والبعد الميتافيزقي، بل ان المرحلة الدنيوية فتحت آفاقا جديدة لتعمق البحث عن ماهية الحقيقة والعالم والانسان والتاريخ. ولا سبيل للفكر الاسلامي ان يتخلى عن المساهمة في ارتحال المراحل الحاسمة التي اندفع فيها اجتهاد الانسان.

محمد أركون

أستاذ الفكر الاسلامي بجامعة السربون

دار الآداب تقدم

سلاسل

دار الآداب للصغار

- غنّوا يا أطفال (١٠ اجزاء) للاستاذ سليمان العيسى
- شعراؤنا يقدّمون أنفسهم للاطفال (١٠ اجزاء) • • • •
- سلسلة «صباح» للاستاذ زكريا تامر
- قصص مختلفة • • •
- تراثنا بعيون جديدة لمجموعة من الادباء
- اجمل قصص الاطفال في العالم

دار الآداب شارع المكحول، بناية مركز الكتاب، ص.ب ٩١٢٣ تلفون ٨٠٣٧٧٨ ٣٠٢٩٨٦