

علم الإسلاميات : كيف نطبق مناهج العلوم الإنسانية ومصطلحاتها في قراءة التراث الإسلامي؟

محمد أركون * / ترجمة: هشام صالح

"إن مسألة الأرشيف ليست.. مسألة ماضٍ.. ولا.. مسألة مفهوم.. وإنما هي مسألة مستقبل، بل إنها مسألة المستقبل بالذات، مسألة جواب ما، مسألة وعد ومسؤولية من أجل الغد. فالانتظار الطيفي للخلاص أو للمخلص يبيلور مفهوم الأرشيف ويربطه، كما الدين، كما التاريخ، كما العلم نفسه، بتجربة فريدة جداً للوعد". (جاك ديريدا، الحنين إلى الأرشيف، منشورات غاليليو، باريس، 1995).

"وما كان قد بقي غير مفهوم، سوف يعود من جديد كروح معذبة. ولن يستريح قبل أن يجد له حلاً، وخلصاً". (فرويد، خمسة دروس في التحليل النفسي. المنشورات الجامعية الفرنسية، 1954).

"ولكن أكثر الناس لا- يعقلون". صدق الله العظيم. القرآن الكريم، في غير سورة من القرآن الكريم..

تحت هذا العنوان العريض "كيف نفهم الإسلام اليوم؟"، أو كيف نفكر فيه عميقاً؟ أريد الآن أن أجمع عدداً كبيراً من النصوص غير المنشورة، أو المنشورة، ولكن المبعثرة في مختلف المجالات والكتب الجماعية، أو حتى في كتبي السابقة التي نفذت منذ زمن طويل. وسوف يشكل هذا الجمع العام والشامل خمسة مجلدات بالكامل. إن عناوين هذه المجلدات وكذلك عناوينها الثانوية، تدل في كل مرة على تماسك موضوعاتي ما، في الوقت الذي يندرج فيه داخل المنظور المعرفي نفسه والاستراتيجية نفسها التدخل الفكري والعلمي، هذه الاستراتيجية التي كنت قد حددتها منذ حوالي الثلاثين عاماً تحت عنوان عريض هو: "علم الإسلاميات التطبيقية".

أعرف أن مصطلح علم الإسلاميات لم يعد مستخدماً منذ أن كانت العلوم السياسية قد حلت محل الدراسات السابقة للإسلام. وأقصد بهذه الأخيرة الدراسة المرتكزة أساساً على تحليل النصوص الكلاسيكية الكبرى للفكر الإسلامي، والتي تدعى بالتالي: علم الإسلاميات الكلاسيكية. وقد استطاعت العلوم السياسية أن تزيج علم الإسلاميات الكلاسيكية عن عرشه وأن تحل محله بسهولة. لماذا؟ لأن العلم الكلاسيكي المطبق على دراسة الإسلام حصر نفسه لفترة طويلة جداً في اتباع المنهجية الموروثة عن الماضي. أقصد بذلك أن الدراسات الإسلامية الكلاسيكية اكتفت بالنشر النقدي والقراءة الفيلولوجية للنصوص الممثلة

للإسلام السنني أولاً، ثم بدءاً من عام 1950 للإسلام الشيعي الإمامي والإسماعيلي. وأما دراسة الإسلام الشعبي فقد هُجرت أو تركت لعلماء الإثنوغرافيا واللّهجات الذين لم يستطيعوا -أو لم يعرفوا- أن يتطوروا باتجاه تشكيل علم أنثروبولوجي بصفته نقداً للثقافات، على الرغم من التقدم الذي حققته الأنثروبولوجيا منذ ثلاثين عاماً (أفتح قوساً هنا وأقول بأن الكتاب الطليعي الذي نشره العالم الأنثروبولوجي كليفورد غيرترز بالإنجليزية لم يترجم إلى الفرنسية إلا عام 1992). هكذا نجد أنه ينبغي على علم الإسلاميات التطبيقية أن يقوم بشكل متوازن بعدة مهام جديدة. لن أخص هنا ما كنت قد كتبتة عن هذا الموضوع عام 1972، ولكن الذي لم ينشر إلا عام 1976 في كتاب الجيب "صعوبة النظر". وإنما أفضل إعادة نشر المقاطع الأكثر أهمية ودلالة مع تعديلها وتحسينها وربطها بما كنت قد كتبتة بعدئذ طيلة ثلاثين عاماً. وسوف أفعل ذلك لكي أتيح للقارئ أن يقيم بشكل أفضل مدى المتانة العلمية والفكرية لعلم لا-يزال يبحث عن مكانته والاعتراف به. فعلم الإسلاميات التطبيقية لا-يزال يبحث عن المشروعية: أي عن اعتراف الباحثين الآخرين والعلماء بمتانة منهجيته ومصطلحاته، أو عدم متانتها..

تهوية الأرشيف الإسلامي

إن كلمة أرشيف بصيغة المفرد مشتقة من الكلمة الإغريقية (arkheion)، وينبئها جاك ديريدا إلى أنها مسألة المستقبل ذاته: أقصد المستقبل الذي افتتحه استخدام معين للعقل. وهو استخدام كان قد دشنه فرويد ونيتشه، ثم واصله بصلاحيات أو متانات متنوعة مفكرون عديدون من أمثال حنة أرندت، أو جيل ديلوز، أو ميشيل فوكو، أو اميل ليفيناس، أو بول ريكور، أو جاك لاكان، أو بول لوجندر.. إن هذه الأسماء قد توهمنا بأن مسألة الأرشيف تخص الفلاسفة والمحليين النفسانيين، الذين زحزحوا أو هام الميتافيزيقا الكلاسيكية عن طريق النقد النشوئي (أو الجنيالوجي) للموضوعات، و"القيم"، والقانون بصفته فناً لتأويل الشرع المقدس، والمرجعية العليا للنصوص التأسيسية بصفتها معطى الوحي.. باختصار، لقد قاموا بالنقد النشوئي لكل ما هو مكرّر بدون كلل أو ملل في التراثيات المدعوة حيّة، وفي كتب التاريخ المبنية على الأرشيفات (بالجمع)، أقصد الأرشيفات المسجّلة كتابة من قبل المؤرخين.

في الواقع إن مؤرخي الأديان، وعلماء الأنثروبولوجيا، وعلماء اللاهوت، وعلماء القانون، وعلماء الاجتماع، وعلماء النفس.. يشتغلون على الأرشيف أو ينبغي أن يشتغلوا. أقصد يشتغلون عليه بصفته مجالات فكرية قديمة حيث ينعقد بدون توقف، دون علم الذات البشرية، ذلك التمثيل المزدوج الذي يتحدث عنه ميشيل فوكو عندما يلاحظ أن العلوم الاجتماعية، والسياسية، والإنسانية مُستعبدة أكثر مما ينبغي للحاجيات الإدارية الملحة للمجتمعات البيروقراطية، الصناعية، الحضرية، العمرانية. وهي مجتمعات لا تولي إلا اهتماماً قليلاً "لإمكانية وجود خطاب يمكنه أن يذهب من الملاحظة السريرية العيادية إلى النقد دون توقف. وهو خطاب يقيم نوعاً من التمثيل المزدوج. بمعنى أنه يربط تاريخ الأفراد بلا وعي الثقافات، ثم تاريخية هذه الثقافات بلا وعي الأفراد".

ومع هذين السلاحين، سلاح الملاحظة السريرية أو العيانية ونقد الخطابات، نجد أن العقل التحليلي قد فتح ورشات كانت مغلقة على كل الاستخدامات السابقة للعقل. ولكننا نعرف أن هذه الأسلحة ذاتها يمكن أن تُحرف عن مقصدها وتُستخدَم لتكرار العتيق البالي، وحب القانون الأعظم المُتلاعَب به من قبل عمليات التقديس والإخراج المسرحي للعدالة، ومأسسة المعارف المصنوعة بشكل سيء. بل أكثر من ذلك فإننا نعلم كيف أن وريثة فرويد، ويونغ، ولاكان، كانوا قد أعادوا خلق الوسط الطائفي المشابه لتلك الأوساط التي ازدهرت تحت الأديان الكبرى. والحقيقة هي أن المهام التي ينبغي على العقل التحليلي أن يهتم بها بالمعنى المزدوج المحدد آنفاً لا تزال تنتظر أن تُحدّد وتُجزَّز ضمن منظور أنثروبولوجيا قادرة على إحداث انتهاك مزدوج. وأقصد بذلك أولاً- انتهاك الحدود التي دشنتها واتبعتها الثقافات الطائفية والقومية. وأقصد ثانياً انتهاك الأطر الإستمولوجية حيث لا تزال تشتغل داخلها أنظمة الفكر المتضامنة مع اللغات، والذاكرات الجماعية، والأوساط الاجتماعية، والمسارات التاريخية، التي تشكل تعبيراً عنها والمرجعية المؤسّسة لها. ولهذا السبب فإن أداة التحليل النفسي لا يزال يصعب نقلها إلى الثقافات غير الغربية.

أما الفشل الأكثر وضوحاً والأكثر غنى بالدروس والعبر فهو يكمن في عجز أوروبا المسيحية ثم أوروبا التنويرية عن إعادة دمج الأرشيف الإسلامي داخل الأرشيفين الأكثر اتساعاً وشمولية، أقصد أرشيف الظاهرة الدينية التوحيدية، وأرشيف الميتافيزيقا العقلانية المركزية (أو المتمركزة والمنغلقة على ذاتها). فقد نبذ الإسلام واستُبعد منذ بداية انبثاقه. أقصد نبذ من الأرشيف التوحيدي. ولكن ينبغي الاعتراف بأنه مسؤول هو أيضاً عن عملية النبذ هذه بسبب استراتيجية التمايز والاختلاف التي اتبعتها. وهي استراتيجية متجلية في القمص التأسيسية الكبرى لعقائده الدوغمائية، ولطقوسه الشعائرية. وقد رسّخ هذا التمايز وقوّاه لكي يحقق استقلاليته الذاتية بالقياس إلى اليهودية والمسيحية. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذين الدينين كانا أيضاً قد تنافسا على احتكار الرأسمال الرمزي الأولي والاستئثار به (ونقصد بالرأسمال الرمزي هنا: الوظيفة النبوية، والقوة الكاشفة للخطاب النبوي، ثم مفسّري الشرع الديني الذين يؤبّدون الوظيفة الكاشفة للكلام الموحى، ثم تحويل هذا الأرشيف المنشط والديناميكي إلى تراث مكرور أنطولوجي-لاهوتي-منطقي يؤبّد الحب اللامشروط للقانون الأمثل، وللفقيه المتكلم، والمشرّع، والفيلسوف الذي يستخرجه ويؤصله ويطبقه في صيغته "الدينية"، كما في صيغته العلمانية المستمرة حتى إدانته الحالية من قبل هيدغر وأتباعه). الإسلام لم يعد يعرف بأنه ينتمي إلى هذا الأرشيف العتيق جداً والرازح جداً أيضاً. فقد ابتداءً الإسلام منذ عهده الأول بتشكيل نسبه الروحي والشرعي عن طريق تعديل وتنقيح الصور الأصلية لأنبياء التوراة وبخاصة صورتي إبراهيم ويسوع. وقد اعتمد الفرع المتسلسل من إسماعيل؛ لأن فرع إسحاق كان قد استملك سابقاً من قبل اليهود. ثم قام بتنقية تراثه من التسرّبات الواضحة جداً للإسرائيليات، ثم صلب التّجذر القرآني والمدني للقانون الجديد: أي الشريعة. وكل هذه العمليات متعلقة بأرشيف لم يقرأ بصفته تلك لا من قبل الصيغ والأشكال التي اتخذها التراث الإسلامي، ولا من قبل

التَّبَحُّرُ الحديث للعلم الاستشراقي.

إن هذا العلم الاستشراقي ابتداءً بالكاد في تفكيك الأدبيات التاريخية الإسلامية المتعلقة بفترتي انبثاق وتشكيل ما يدعوه عموماً إما بـ"الإسلام"، وإما بعلم الكلام، أو الفقه، أو الفلسفة، أو الحديث النبوي... الخ. هذا يعني أنه يهتم بعلوم متشظية أو متبعثرة يغيب عنها تماماً ذلك "التمفصل المزدوج الذي يركب تاريخ الأفراد على لا- وعي الثقافات، ثم تاريخية الثقافات على لا- وعي الأفراد" كما يقول ميشيل فوكو. وهنا، في هذه النقطة بالذات، يتموضع الطموح الأولي لعلم الإسلاميات التطبيقية.

فهذا العلم الجديد الذي أهدف شخصياً إلى بلورته وتشكيله يتمثل فيما يلي: التفكير بعمل الأرشيف من أجل تمييزه عن عمل النصوص المدعوة بالتأسيسية، والتي تقدم نفسها وتُفسَّر وتُعاشر بوصفها مقدسة. ولكن ضرورة تحويلها إلى مصدر للقانون والتشريع سوف تجعلها تنزلق، على غير وعي البشر من مختلف المستويات، نحو وظيفة تقديس وأسطرة كل ما هو أساساً عبارة عن نتاج عادي للتاريخ الدنيوي. كل واحد من النصوص المجموعة في هذا المقال والمقالات والكتب التي ستليه يوضح بطريقته الخاصة وبواسطة الموضوع المعالج كل هذه المشاكل المتعلقة بإقامة التمايز بين الأرشيف، والنصوص التأسيسية، والتراث الأنطولوجي-اللاهوتي-المنطقي، واستراتيجيات الرفض التي تؤمّن تآبيد الوظائف الخاصة بالسياج العقائدي المغلق على ذاته، والقانون المطلق المصمّم والمطبّق بصفته خزاناً يستوعب العنف بكل أشكاله الرمزية، والبنوية، والجسدية.

زحزحات، تجاوزات

كان علم الإسلاميات الكلاسيكي في عصر المستعمرات قد خضع قليلاً أو كثيراً للنموذج الفكري الديكارتي الذي يقول ما معناه: "أن تعرف، فهذا يعني أن تتنبأ أو تتوقع لكي تستطيع أو تقدر". ولكن "لكي تقدر أو تستطيع، ينبغي أن تبتدئ بالمعرفة، ولا يمكنك أن تعرف إلا- بشرط أن تتحرر من هاجس السلطة أو القدرة في الوهلة الأولى". ولكن مع زوال الاستعمار وحصول البلدان على استقلالها، فإن الهدف العملي لعلم الإسلاميات الكلاسيكي قد تغير. فالباحثون أصبحوا في الغالب محرومين من التوصل الحر إلى أرضية بحوثهم، ولم يعودوا مطالبين بتقديم التقارير إلى الإدارة المحلية أو تلبية طلباتها. وعلى هذا النحو راحت العلوم السياسية تحل محل علم الإسلاميات، ومحل علم الاجتماع-الإنتوغرافي السابق. وبما أن موضوع الدراسة أصبح أجنبياً أو خارجياً على السيادة الوطنية، فإنه لم يعد يولد مناقشات ذات أهمية عملية، ولم يعد يثير اهتماماً خاصاً بالمناقشات النظرية والمنهجية التي تجري عادة بين علماء الاختصاصات المختلفة في الغرب ومن أجل مجتمعات الغرب. سوف أروي بهذا الصدد الحكاية التالية.

كنت قد فتحت باباً في مجلة "آرابيكا" الفرنسية التي أشرف على تحريرها، وذلك تحت العنوان التالي: مناهج ومناقشات. وعلى الرغم من أنني فتحت منذ خمسة عشر عاماً، إلا أنه لم يتدخل فيه حتى الآن إلا- خمسة باحثين بمن فيهم أولئك الذين علّقوا أو أعطوا حق

الرد والجواب. ووضع المجالات الأخرى المكرسة للدراسات الإسلامية ليس بأفضل من ذلك. فالباحثون المهتمون بالمناقشات النظرية، والمنهجية، والتعليمية الإرشادية يظل قليلاً جداً. إن علم الإسلاميات التطبيقية يريد تصحيح مثل هذا الوضع. ولذا فهو يستخلص كل الانعكاسات والنتائج من الملاحظات التالية:

1. إن الإسلام بصفته ديناً، وتراثاً فكرياً، وقوة استنهاض للأمال الجماعية، قد استعاد حيوية كبيرة متلائمة مع تسارع التاريخ في كل المجتمعات المعاصرة. إنه يلعب دوراً أساسياً في بلورة إيديولوجيات المقاومة كما يساهم الإسلام بشكل حاسم في إعادة تركيب المخيلات الاجتماعية المستخدمة (أو المعبأة) في نضالات التحرر الوطني، من الاستعمار أولاً، ثم في المعارضة الداخلية ثانياً. هذا بالإضافة إلى إعادة تركيب صيغ التعبير النفسانية - الاجتماعية - السياسية في المجتمع، وتحمل مسؤولية الفئات الفقيرة المنبوذة، أقصد تحمل مسؤولياتها من كلتا الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية. هناك حاجة ماسة لأن نعرف كيفية الاستخدام النقدي للنصوص المقدسة. وكما سنرى فإن هذه النصوص ناتجة عن صيرورة اجتماعية تاريخية بطيئة وطويلة لخلع التقديس عليها. إن تقديس لهذه النصوص يفرض نفسه كحاجة تربوية أو تثقيفية ذات أهمية قصوى. والأمر يتعلق هنا بمهمة عملية ينبغي أن تتجزأ ليس فقط في المدرسة، بل في جميع الأماكن العامة للتواصل الاجتماعي. ووحده علم الإسلاميات التطبيقية أو المطبقة على مختلف المجالات يمكنه أن يدرّب الأشخاص الأكفاء القادرين على القيام بهذا العمل التثقيفي أو التربوي. وهو تثقيف ينبغي أن يقطع جذرياً مع التعليم التقليدي السائد للأديان.

2. نبغي أن نبلور برنامجاً دقيقاً ومحددًا للبحوث العلمية. وهو برنامج يهدف إلى تقديم صورة تعليمية أو إرشادية عن الظاهرة الدينية انطلاقاً من الأسئلة المحسوسة التي يطرحها المسلمون في الحياة اليومية، وكذلك انطلاقاً من "الأجوبة" التي تقدمها الكتب المدرسية على مستوى التعليم الابتدائي والثانوي. لقد أتاحت لي في السابق فرصة زيارة بعض البلدان والاستماع إلى خطب أو مواعظ بعض الأئمة وعلماء الدين. إن خطبهم ومواعظهم توحى بوجود تواصلية كاملة على مستوى السياقات التاريخية والقيم المستخدمة. في الواقع إن هذه المواعظ والخطب توسع اجتماعياً وتقوي نفسانياً ذلك الإسلام الخيالي المقطوع في آن معاً عن أصوله القصصية المجازية الأولى، وعن جهود التنظير الكلامي الذي تمّ في المرحلة الكلاسيكية من تاريخ الفكر الإسلامي، ثم، وهذا هو الأخطر، المقطوع عن كل تصور أو مفهوم للتاريخية كما كان قد فرض من قبل النقد التاريخي الحديث. إن هذه الخطب والمواعظ تشكل مدونة نصية ضخمة لم يلتفت إليها الباحثون حتى الآن. وأقصد بذلك أنها لم تدرس بشكل صحيح من قبل المؤرخين، ولا من قبل علماء الاجتماع، ولا من قبل علماء النفس، ولا من قبل علماء الألسنيات أو اللغويات، ولا من قبل المعلمين التربويين، ولا حتى من قبل الاختصاصيين في العلوم السياسية، هؤلاء الاختصاصيون الذين يثيرون الكثير من الضجة والفرقة من أجل النقاط خطابات الأصوليين وتسجيلها، ثم تسجيل آثارها السياسية بعدئذ. إن علم الإسلاميات التطبيقية

يحاول الاستباق على هذه الآثار عن طريق منهجية تربوية وتعليمية مبنية على تفكيك المخيال الناتج عن هذه الخطابات الأصولية. وهي خطابات مؤلفة عن طريق الترقيع المعمّم والشامل، أقصد ترقيع النصوص المقدّمة لكي تُدرَك وتُعاش وكأنها مقدّسة، موحى بها، هذا في حين أنها خاضعة اليوم مثل الأمس وأكثر لجميع أشكال الاستخدام الإيديولوجي. إن علم الإسلاميات التطبيقي ينطلق في البداية من مجموعة النصوص المعاصرة ثم يفتح تحرياً واسعاً في أعماق التاريخ عن طريق العودة إلى الوراثة. وهكذا يشمل فترة تاريخية طويلة عن طريق الصعود في التحري الاستكشافي العابر لكل حلقات الماضي. وأقصد بذلك سلسلة الآليات، السردية-القصصية، والبلاغية، والسياسية التي يمارس على النصوص. بمنأى عن أي نقد تفكيكي للبنى الميتافيزيقية-اللاهوتية والتشريعية التي تتحكم بآلياتها وطريقة اشتغالها أو ممارستها لعملها. ينتج عن ذلك أن علم الإسلاميات لا يمكن تصوّره، بدون الشروع بنقد جذري للعقل الإسلامي. ومن يرفض الأول لا يستطيع أن يفكر بالضرورة المنهجية والإبستمولوجية للثاني. ولكن هناك من لا يستطيع فتح ورشة بحث جديدة لتفكيك الثاني؛ لأنه يظل سجين الموروث القديم. وأقصد بذلك أنه سجين المفكر فيه الوحيد الذي ورثناه. وعلاوة على ذلك فإن القراءة الفيلولوجية والتاريخية لعلم الإسلاميات الكلاسيكي قد زادت من جمود وتصلب هذا المفكر فيه الوحيد الموروث عن الماضي. إن من لا يستطيع فتح هذه الورشة الجديدة من البحث والتفكيك والنقد سوف يظل خارج الإطار الفكري الذي يتطلبه علم الإسلاميات التطبيقي. أضيف إلى ذلك بأن العلم لا يهدف فقط إلى التفكيك الفكري والمعرفي للعقل الإسلامي. وإنما يهدف أيضاً إلى تحقيق طموح آخر أكبر من ذلك. إنه يطمح إلى أن يشمل بهذا العمل النقدي أو التفكيكي كل الاستخدامات السابقة التي حصلت للعقل في جميع التراثيات الفكرية. ويريد من وراء ذلك أن يقوم بإسهام حاسم في نقد جميع الاستخدامات المعروفة للعقل السياسي والعقل القانوني أو التشريعي. وفيما وراء الانتقادات العديدة المتركزة على الدولة، فإننا نحاول إغناء مفهوم الحكومة أو الحكم، وذلك عن طريق وضع جميع الأنظمة والمجريات على محك النقد. وبما أن تجذير هذا النقد آت من المحل التاريخي للعقل الإسلامي، فإنه سيؤدي شيئاً فشيئاً، وتحت ضغط العنف الجسدي والعنف الرمزي المولدين والمُعولمين انطلاقاً من الغرب إلى الكشف عن اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه لهذا العقل الغربي بالذات. نقول ذلك ونحن نعلم أن العقل الغربي يفرض نفسه كنموذج مثالي أعلى للعقل والعقلانية، نموذج لا يمكن اختزاله إلى أي استخدام آخر سبق وتجلّى في التاريخ. والواقع أن التاريخ نفسه مقسّم إلى حقبة زمنية، ومكتوب، ومفسّر، ومقدّم كي يحفظ عن طريق الذاكرة، من قبل هذا العقل الغربي الذي نصّب نفسه بنفسه سيّد العالم. هكذا نجد أن علم الإسلاميات التطبيقي يقلص كل المناقشات التي دارت حول الاستشراق إلى ما كانت عليه دائماً، أي إلى مجرد ثمرات إيديولوجية ناتجة عن كلتا الجهتين. لماذا أقول ذلك؟ لأن أيّاً من الطرفين المتصارعين لم يبتدئ مناقشته أو لا بالقيام بنقد عام ومعمّم لكل الاستخدامات المعروفة للعقل وتفكيك كل الموضوعات التاريخية-المتعالية. ومن المعلوم أن هذه الموضوعات مرتكزة على الأنظمة الميتافيزيقية اللاهوتية-الفلسفية المؤبّدة

من قبل استخدامات عديدة لا تزال مهيمنة للعقل.

3. هكذا نلاحظ أن علم الإسلاميات التطبيقي لا علاقة له بهذا التيار الجديد المدعو بالحدائي. فأمام فشل الإسلام السياسي نلاحظ أن هذا التيار يتبنى البلاغيات العلمانية والديموقراطية لكي يحمي، مرة أخرى، السياج الدوغمائي من عملية التفكير والنقد التي أصبحت الآن محتومة فكرياً ومعرفياً. لا ريب في أن هذه البلاغيات أفضل من العنف الدموي القاتل للحركات المتطرفة الهادفة للتوصل إلى سلطة محرومة مسبقاً من أي مشروعية. ولكننا نأمل أن تكون هذه البلاغيات هي آخر حاجز واق أو ستار تستخدمه المجتمعات المفجوعة، إن لم نقل المدمرة من قبل تاريخ يحل بها كالكعبة أكثر مما تولده أو تنتجه. ولكن أشكال الأمل التي لا تزال ممكنة في المجتمعات الغنية و"الديمقراطية" المعاصرة تنحو باتجاه آفاق الأمل الإنساني الذي لا يقل هشاشة وإشكالية عن تلك التي أتاحتها لنا الأديان الكبرى حتى الآن. ينبغي ألا ننسى أبداً أنه في أوروبا المفعمة بكل الآمال الإنسانية وعقل التنوير راحت تترعرع وتزدهر طيلة عقود عديدة كل من النزعة الستالينية بالإضافة إلى النزعة الهتلرية. إن العقل المدعو بالغربي لا يتحدث أبداً عن هذه الصفحة من التاريخ إلا بعبارات الاستتكار أو السخط الأخلاقي، دون أن يسهم فعلاً في فتح الورشات الفكرية الجديدة. ففي هذه الورشات يمكن لجميع الانحرافات اللاعقلانية للعقل في جميع السياقات التاريخية بالأمس واليوم، في أن تُعامل بصفاتها وقائع تاريخية حصلت بالفعل. وأقصد بذلك وقائع تدرس من قبل العقل الذي يبني اختلافه بالضبط على أساس الطريقة التي يكتب بها مثل ذلك التاريخ. من الواضح أن العقل المتضامن سياسياً مع الدولة القومية أو مع الطائفة الدينية لا يمكنه أن يفتح أضيابير مثل هذا التاريخ ويحقق فيها ضمن المنظور الوحيد الهادف إلى إعادة التأهيل المعرفي والإبستمولوجي للعقل النقدي. إن العقل المهيمن للغرب، هو الذي يحدد برامج البحث العلمي المسموح بها، وهو الذي يقسم الموضوعات التي يدرسها علم التاريخ. وهو الذي يبيلور قواعد الكتابة التاريخية طبقاً لجداول أعمال يحددها فقط أولئك الذين يقررون مصير الخريطة الجغرافية-السياسية (أو الجيوبوليتيكية) للعالم. كل ما أمكنت كتابته عن الإسلام منذ الخمسينات يتيح لنا توضيح الأبعاد المتعددة لهذه الملاحظة الخاصة "باختيار" الورشات الفكرية التي ينبغي استكشافها، والورشات التي ينبغي أن تبقى مغلقة. كما ويتيح لنا فهم طريقة تقسيم الموضوعات التاريخية والتنظير لها، وكذلك فهم الانحرافات الإيديولوجية للتفسيرات التي تؤدي إلى تراكم المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه. ومعلوم أن الوظيفة المركزية لهذين الشيين تكمن في تعليق أو منع أي تفكير نقدي للعقول المهيمنة المدموجة داخل بعضها البعض. لماذا أقول ذلك؟ لأنه منذ اختفاء البديل التاريخي الماركسي لم يعد هناك إلا عقل مهيمن واحد يميل إلى السيطرة على آليات جميع العقول الأخرى. ولكن هذه العقول تتكاثر وتنتشر في أوساط شتى، بدءاً من الفئات الاجتماعية والشركات الكبرى المتعددة الجنسيات التي تميل إلى الاستقلال الذاتي، مروراً بالطوائف الدينية التي تستخدم الاختلاف المذهبي أو الديني من أجل سجن أتباعها داخل سياجات دوغمائية متصلبة ومتشدة. والأنظمة

الشمولية التي تفرض سلطتها التعسفية على شعوب بأسرها طيلة ثلاثين أو أربعين سنة، وانهاء بالدول القومية الحديثة المقيدة بممارسات السيادة القومية.

4. يطالبونني من جهات عديدة، وبالبحاح، بأن أكثر من ضرب الأمثلة العملية التي يمكن أو توضح برنامج علم الإسلاميات التطبيقي، وكذلك برنامج نقد العقل الإسلامي. لديّ جوابان على هذا الطلب. الأول: يتمثل في هذه الأجزاء الخمسة التي سأشرها لاحقاً. وينبغي أن نضيف إليها أسماء الكتب التي نشرت لي في لغات أخرى غير الفرنسية والتي ذكرت في البيبليوغرافيا العامة لكتبي. وأما الثاني: فيتمثل في قول ما يلي: إن البرنامج موضح بشكل جيد وبما فيه الكفاية، وأما التطبيقات عليه فهي عديدة ومهمة وقادرة على أن تثير شهية الباحثين في الغرب كما في العالم الإسلامي. ولكن الصعوبات الحقيقية تكمن في مكان آخر. كنت قد بيّنت أن مشروع علم الإسلاميات لا يمكن أن ينجز بشكل صحيح إلا إذا اتبعنا منهجية العلوم والاختصاصات المتعددة. وهي منهجية غير مرحّب بها حتى الآن في مجال الدراسات الإسلامية. فالقيام بهذا العمل الجليل يتطلب تدريب فرق عديدة من الباحثين المتضامنين والمتعاونين فيما بينهم بشكل وثيق. وينبغي أن يشتغلوا في مؤسسات أو مراكز للبحث العلمي تشبه تلك التي نجدها في برلين بألمانيا، أو معهد الدراسات المتقدمة في برنستون بأمريكا. بطبيعة الحال كان ينبغي على هذه المراكز العلمية أن تؤسّس وتنتشر في البلدان التي تفتخر بأنها تحمي الإسلام وتشجع على نشره في شتى أنحاء العالم. والملاحظ أن المراكز البحثية التي أسست حتى الآن لا تنتشر في قارات العالم الخمس إلا ذلك الإسلام الشائع المشترك. وهو إسلام قريب من هوية الممولين. وبشكل أعم فهو إسلام قريب من الإسلام التقليدي: أي إسلام الخطب الدينية، والمواعظ، وفتاوى أئمة المساجد، والخطاب المدرسي، وخطابات الحركيين المنتمين إلى الأحزاب السياسية-الدينية.

مثال على الفوضى المعنوية

في دورة عام 1986 في مؤتمر الفكر الإسلامي في الجزائر تجرأت على عرض مفهوم علم الإسلاميات التطبيقي بصفته مشروعاً معرفياً لدراسة التراث الإسلامي. وكان ذلك أمام جمهور كبير، مرحّب قليلاً أو كثيراً بأفكاري وطريقتي في فهم الأمور. والواقع أنه يدعى إلى المؤتمر الطلاب من شتى أنحاء الجزائر لكي يستمعوا إلى حديث العلماء الدينيين الأكثر شهرة في العالم الإسلامي. وبالتالي فجمهور القاعة كان متنوعاً، متعدد المشارب والاتجاهات، غزيراً فعلاً. وخلال نهار كامل مرهق جداً استمر من الساعة التاسعة صباحاً إلى الساعة الثامنة مساء تعرضت شخصياً لجلسة حقيقية من جلسات محاكم التفتيش، وعلى الرغم من صعوبة المواجهة بقيت صابراً. والمحاكمة التفتيشية لم تتركز على محاضرتي التي كنت قد ألقيتها البارحة بقدر ما تركزت على عبارة من كتاب لي صادر بالفرنسية بعنوان: الفكر العربي. (تقول هذه العبارة التي سأضع نصها بالفرنسية أولاً: (le Coran est un discours de structure mythique) وقد ترجمها الزميل السوري والأستاذ الجامعي الدكتور عادل العوا على النحو التالي: القرآن هو خطاب

أسطوري البنية. لم ينتبه على الرغم من أنه فيلسوف ومتخرج من السوربون إلى أن كلمة أسطورة غير مناسبة هنا. فنحن نعلم أن القرآن يستخدم كلمة أسطورة لتسفيه الأساطير التي لا معنى لها والمفرّغة من آفاق المعنى، أقصد أساطير الشعوب القديمة. ويعارضها بأحسن القصص التي يستخدمها القرآن لوضع العلم في متناول مخلوقاته. هناك مفهوم يوناني غني جداً هو ميثوس (muthos) المضاد للوغوس (logos). وقد استعيد مفهوم الميثوس من قبل علم الأنثروبولوجيا المعاصرة وأغنى كثيراً. ولكن اللغويين العرب الذين ترجموا هذا المفهوم بالأسطورة برهنوا على جهل مزدوج. فهم من جهة ركزوا على الجانب الخرافي والأسطوري من الحكايات الشعبية كما كانت النزعة التاريخية الوضعية المتطرفة قد فرضته منذ القرن التاسع عشر. وهكذا جهلوا الرهانات الفلسفية للمزدوجة المفهومية (ميثوس / لوغوس). كما جهلوا أكثر المكتسبات الحاسمة التي قدمتها لنا الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية في مواجهة النزعة التاريخية الوضعية المتطرفة. وهكذا نجد أن أجزاء ضخمة من الفكر القديم والمعاصر لا تزال مدفونة في المستحيل التفكير فيه بالنسبة للناس الذين لا يعرفون إلا لغة واحدة: هي هنا اللغة العربية. بل وأسوأ من ذلك، فلكيلا يعدوا المفهوم القرآني "قصص" بالدلالات الإيحائية السلبية للأسطورة الخرافية، فإنهم لم يتجرءوا على ترجمة كلمة (mythe) الفرنسية بكلمة "قصص" العربية. وهذا مثل ساطع ناصع على المستحيل التفكير فيه. (ولكن يمكن أن أقول الشيء ذاته عن الإيمان المسيحي، أو اليهودي، أو البوذي، أو الهندوسي.. وذلك لأن الآليات الاستدلالية أو الفكرية التي أصفها هنا تنطبق على الجميع مما يعني أن لها بعداً أنثروبولوجياً).

الحداثة والتحديث

بعد كل ما قلته سابقاً هل من داع لتصحيح الرؤيا المتشائمة ظاهرياً والتي انتهت من عرضها للتو؟ سوف أضيف قائلاً ما يلي: منذ الاستقلال حصل تطور اقتصادي وتراكمت ثروات، وأجريت بعض التصحيحات على التوجهات الخاصة بالتطور الاجتماعي والاقتصادي. كما بذل أولو الأمر بعض الجهود من أجل تدريس العلوم البحتة أو التكنولوجية الضرورية للتحديث. ولكنهم بالمقابل مارسوا رقابة إيديولوجية على علوم الإنسان والمجتمع، وعلى مكانتها وطريقة استخدامها. نقول ذلك ونحن نعلم أن هذه العلوم هي وحدها التي تتيح القيام بنزع الأسطورة والأدلجة عن جميع أنماط الخطابات ومستوياتها: من خطابات سياسية، أو اجتماعية، أو دينية، أو ثقافية، أو تشريعية قانونية، تماماً كما فعلت آنفاً بالنسبة لمفهوم "الأسطورة": (le mythe). إن هذه الرقابة الإيديولوجية التي تمارس مثلاً عن طريق التعريب الفج، أو عن طريق تقليص أو حتى حذف تعليم الفلسفة والعلوم الاجتماعية، هي التي جعلت مستحيلًا إدخال علم الإسلاميات التطبيقي كمنهج تحريري للفكر في المغرب الكبير، وفي شتى أنحاء العالم العربي والإسلامي. إن الثمن المدفوع حتى الآن بسبب ذلك يبدو باهظاً. أقول ذلك وأنا أفكر بالإفكار المتواصل للمجال الفكري والثقافي، وبالهلح الأخلاقي للضمائر، وبالإحساس

الفردى والجماعى بانعدام الأمن، وكذلك الإحساس بالفشل، والإحباط، والضياع، والفوضى المعنوية، والحرمان من أبسط الحقوق المدنية.

ينبغى أن نضيف إلى ذلك تراكم الأشياء المستحيل التفكير فيها والأشياء اللامفكر فيها، هذا فى حين أن تسارع التاريخ العالمى يفرض علينا إيجاد أجوبة ملحة على مشاكل عديدة مطروحة بشكل سىء، أو حتى غير مطروحة على الإطلاق. كما ينبغى أن نجد أجوبة أو حلولاً للعنف البنىوى المتأصل داخل كل الأنسجة والشرائح الاجتماعية. وهو عنف ناتج عن تضافر أو تداخل إيدىولوجيتين اثنتين: الأولى قومية، والثانية دينية. وكلتاها تبحث عن السلطة بدون أن تمتلك أى مشروع تاريخى. وبالتالي فهما كلتاها تحملان فى طياتهما ثقافة مضادة للديمقراطية.

أعود الآن إلى مسألة الذاكرات الجماعية التى تقف فى مواجهة السلطة المركزية ذات النمط اليعقوبى الفرنسى. نحن نعلم أن تاريخ فرنسا المدرّس للطلاب منذ حلول عهد الجمهورية الثالثة هو تركيبة تمجيدية للأمة. وهى تركيبة تتم بمساعدة أماكن الذاكرة المنتخبة والمنقاة من أجل تشكيل سرد قصصى ذى بنية أسطورية. (انظر بهذا الصدد كتاب بيير نورا: أماكن الذاكرة). ماذا يمكن أن نقول عن التواريخ المدعوة وطنية أو قومية التى كتبت من قبل "النخب المثقفة" للدول المتحررة حديثاً من الاستعمار والتى تدرس للطلاب فى المدارس؟ لقد لزم مرور بعض الوقت قبل أن يظهر مؤرخون قادرين على التحرر من إطار إيدىولوجيا الكفاح الوطنى من أجل تقديم صورة متماسكة عن "الأمم المشوهة، المفككة، أو حتى المنكر وجودها كلياً" من قبل القوة المستعمرة. ولكن تأثير الرؤيا القومية جرى تعقيده أكثر، ثم بشكل أخص استبدل وحلت محله إيدىولوجيا الاحتجاج الأصولى. ومعلوم أنها إيدىولوجيا تمجد الأمة الإسلامية التى تتجاوز الحدود القومية. إن تصفية العقبات الإيستمولوجية المنقولة بواسطة النموذج الأصولى الذى يشكل الرابطة الجماعية على أساس "الإيمان" أصعب من الناحية النفسية من تصفية تلك العقبات الناتجة عن القولية الإيدىولوجية التى تمارسها القومية العلمانية أو المعلمنة. كان المؤرخون التونسىون واعين بالشروط الاحترافية والاختصاصية لمهمة المؤرخ. ولهذا السبب فإنهم قبلوا دمج المرحلة الرومانية من تاريخ المغرب الكبير. أقصد قبلوا بأن يعتبروها جزءاً منه. ولكن هذا الشيء لم يحصل فى الجزائر ولا فى المغرب الأقصى لأسباب متشابهة ومختلفة. إن المشكلة هنا تخص كيفية إدارة الوعى التاريخى فى مرحلة البناء الوطنى أو القومى بعد جلاء الاستعمار. فالواقع أن أدوات دمج الأمة أو توحيدها (من لغة، وأماكن ذاكرة، ونقاط ارتكاز ثقافية، وأبطال مؤسسين) هى إما أنها غير متوافرة، وإما أنها موضع اختلاف ونزاع. إن اللجوء إلى الإسلام واللغة العربية والثقافة العربية كدعائم توحيد مفترض أنها مشتركة لدى كافة الذاكرات الجماعية - التى هى متميزة فى الواقع - يبدو محتوماً وإشكالياً فى ذات الوقت. وهكذا نجد أنهم استعادوا المرحلة التركبية ودمجوها فى التاريخ الوطنى، ولكنهم استبعدوا المرحلة الرومانية واعتبروها أجنبية على روح المغرب لأنها وثنية ولايتينية ومسيحية فى آن معاً. فى الواقع

إن استعادة المرحلة التركيبية يبدو تعسفياً لنفس السبب. لنهمل هنا الكتابة التبجيلية أو التقديسية للتاريخ. أقصد الكتابة التي تخلق أبطالاً بدون أي تماسك أسطوري أو تاريخي كجوغورتا والكاهنة (وهي شخصية موضع نزاع وخلاف بسبب مقاومتها للفتح العربي). ولنهمل تلك الكتابات الإيديولوجية التي ما انفكت تشتم وتلعن تلك القوة الشيطانية بشكل مطلق: أي الاستعمار. ولكن هذين النوعين من الكتابة واللذين نجدهما في مقالات توفيق المدني في الجزائر ساهما في إيقاظ الوعي الأسطوري-التاريخي. وعلى الرغم من هشاشة هذا الوعي إلا أنه استخدم كدعامة فعالة لإيديولوجيا الكفاح الوطني ضد الاستعمار. ولكن هناك بالطبع كتابات أكثر جدية كتلك التي نوقشت كأطروحات للدكتوراه. وقد قدمت كفالة أكثر "علمية" لهذا الوعي الأسطوري-التاريخي المنفوخ والمتضخم بشكل هائل على يد الخطاب الأصولي الذي شهد توسعاً أو انتشاراً كبيراً في الأونة الأخيرة. في الواقع إن هذا الخطاب يستخدم الشخصيات الرمزية الكبرى والنصوص التأسيسية أو المؤسسة التي تمتلك سلطة تقديسية تعود إلى الزمن التدشيني الأول للحقيقة المطلقة الموحى بها في القرآن. وهذا الزمن يسجل التاريخ الأرضي أو يدمجه داخل منظور تاريخ النجاة، ثم يشطره إلى شطرين أنطولوجيين: ما قبل الوحي/ وما بعده. إن التقويم الهجري، كما التقويم المسيحي والتقويم اليهودي، يقسم بنفس الطريقة الخط الكرونولوجي (أو الزمني المتسلسل) لتاريخ الأرضي. وأما الزمن الحديث المُعلَمَن فله أيضاً لحظاته التدشينية الكبرى التي تدل على الوظيفة الأسطورية المشتركة لدى جميع التصورات البشرية الخاصة بالأحداث المؤسسة أو التأسيسية. فبالنسبة لإسبانيا مثلاً نلاحظ أن اللحظة المدشنة للتاريخ هي عام 1492، وبالنسبة لإنجلترا عام 1648، وبالنسبة لفرنسا عام 1789 أو 18 يونيو/ حزيران من عام 1940، وبالنسبة للاتحاد السوفييتي سابقاً عام 1917... الخ. ولكن هناك فرقاً بين الفكر الحديث/ والفكر الديني فيما يخص تقسيم الزمن أو التاريخ. فالفكر الحديث يعترف بالثقل العملي والمادي للتاريخية مما يجعل المرجعية الأسطورية أكثر عرضية أو ظرفية أو احتمالية وبالتالي أقل إطلاقية. وأما الفكر الديني فيدمج ظرفية التاريخ البشري أو عرضيته داخل الديمومة الأنطولوجية للحضور الإلهي والسببية الإلهية.

إن لدى علم الإسلاميات التطبيقي أشياء كثيرة لكي يقولها ويشرع بها من أجل دراسة العلاقات الكائنة بين الذكريات الجماعية، والوعي الأسطوري، والوعي التاريخي والبناء الوطني أو الفئوي (إن لم نقل الديني أو الطائفي). أضرب هنا مثلاً آخر لكي أبين أنه عبر مثال الإسلام فإن علم الإسلاميات التطبيقي يوسع مجال تحرياته ودراساته لكي يشمل الظاهرة الدينية بمجملها وليس فقط الإسلام، ثم لكي يشمل جميع وظائفها في المجتمعات البشرية عن طريق استهدافه لمعقولات ذات بعد أنثروبولوجي. وهكذا نجد أنفسنا مدعوين للتساؤل عن الصلاحية السياسية لتلك الجهود المبذولة من أجل تشكيل الدولة القومية بواسطة الترقيعات الإيديولوجية التي تؤدي إلى تشكيل وحدة قومية هشة في مرحلة تاريخية حيث نجد أن نموذج الدولة القومية هو في طوره لأن يصبح متجاوزاً من قبل

توسيع فضاءات السيادة السياسية كما يدل على ذلك تشكيل الوحدة الأوروبية. إن هذا التساؤل غير مقبول أو غير مفهوم ضمن الحدود الحالية للفكر السياسي كما هو سائد في منطقة المغرب الكبير، ناهيك عن العالم العربي ككل حيث نجد أن المسارات القومية تصطدم بكل الصعوبات المرتبطة بالقضية الواضحة بين الدول ومجتمعاتها المدنية التي هي الآن في طور التشكل والانبثاق. إن هذه الحالة كانت قد غدت، ولفترة طويلة، التعلق بالماضي الخيالي واجترار ذكريات الآباء والأجداد.. كما وغدت تلك الخطابات الأيديولوجية التي تصور الذات الإسلامية أو العربية وكأنها ضحية باستمرار، أي ضحية القوى الخارجية الشريرة.

لا يمكننا أن نضع حداً لاجترار الماضي الخيالي إلا إذا تحررنا من الضغط الاستلابي لما سادعوه بالتواريخ الفئوية. فهذه التواريخ تسجل داخل الإطار الكرونولوجي الخطي المستقيم سلوك فئة قلصت بواسطة سلسلة من الحذف والتبسيط إلى مجرد البحث "الروحي" عن الخلاص أو النجاة في الدار الآخرة. وهنا نلاحظ أن كتابة التاريخ انتقائية أو اصطفاوية تماماً كما يحصل بالنسبة لكتابة التاريخ القومي. ولكنها تتميز في نقطة واحدة؛ وهي أنها تمارس نوعاً من التقديس والتحوير والمبالغة الأسطورية الأكثر قوة وتأثيراً على الوعي الجماعي. وبالتالي فهي أكثر قدرة على إنتاج ما يدعوه علماء الأنثروبولوجيا بمديونية المعنى. على هذا النحو تشكلت ذاكرات جماعية للفرق الإسلامية المختلفة عند المسلمين، وذاكرة جماعية لليهود الشرقيين (سفر دايم)، وذاكرة جماعية لليهود الغربيين (اشكينازيين)، وذاكرة جماعية كاثوليكية، أو أورثوذكسية، أو بروتستانتية لوثرية، أو بروتستانتية كالفينية، بالنسبة للمسيحيين، ثم ذاكرة جماعية بوذية على طريقة الزين (Zen) أو التيببت بالنسبة للديانة البوذية... الخ. لقد تطورت الكتابة التاريخية الفئوية على كلا المستويين: الشفهي والكتابي. وقبل أن تحصل الثورة التاريخية الفيلولوجية كان التمييز بين الاستملاك الأسطوري للماضي والمعرفة التاريخية النقدية به أمراً متعذراً أو مستحيلاً: أي استحيل التفكير فيه. ولا يزال يشكل نوعاً من المستحيل التفكير فيه بالنسبة للأغلبية العظمى من علماء المسلمين. بل إنني أعرف مؤرخين حديثين مشهورين لا يستطيعون التوصل إلى فهم هذا التمييز واستيعابه في خطاباتهم أو في كتاباتهم عن الأسس العقائدية أو الدوغمائية لما يدعونه بالإيمان. وضمن هذه الشروط أو الظروف فإنه لا يمكننا أن نؤشك بالإيمان أو أن نتخذه كمادة للدراسة: أي لتطبيق منهجية علم النفس التاريخي عليه من أجل إظهار المحدوديات الحصرية التي يفرضها موقف الإيمان الساذج على الممارسة المثلى للعقل التساؤلي النقدي.

إن التواريخ الفئوية هي التي بلورت ما سادعوه بعلم القيم الأسطوري-اللاهوتي-السياسي وذلك عن طريق العمل البطيء للذاكرات الجماعية: أقصد عمل الذات على ذاتها. وعلى علم القيم هذا تركز كل الحكايات والقصص التحويرية للتراث. أقصد تحوير لحظة تاريخية عادية إلى لحظة أسطورية تدشينية تفتح تاريخاً جديداً مطهراً ومطهراً. وهي تحورها أو تحولها إلى ذلك بعد أن يحصل الانتصار السياسي، أو بعد أن يكون قد تم كأمراً

واقع. وفيما يخص الإسلام نلاحظ أن بلورة هذه قد ابتدأت منذ أن كانت السلالة الأموية قد حكمت واستقرت في دمشق عام 661م. ومعلوم أن الإسلام قد تلقى تعبيراته أو تجلياته الكلاسيكية بين عامي 870-1050 وذلك من خلال أعمال ومؤلفات محددة تماماً. وهي مؤلفات مارست فعلها أو دورها حتى يومنا هذا بالنسبة لكل ذاكرة جماعية حصلت على موقع الاستقلالية السياسية أو الأقلية السياسية بصفاتها مدونات رسمية مغلقة أو ناجزة (أو مجموعات نصية منتهية أو مغلقة نهائياً). وفي هذه المجموعات النصية راحت تتبلور شكلاً ومضموناً القيم النموذجية العليا للوجود المؤمن أو الإيمان. وهو وجود متوافق مع العهد الأمثل الذي يتمثل بتقديم الطاعة لله مقابل الاعتراف بجميله أو نعمه على الإنسان (وهذا ما يدعى في اللغة القرآنية بالعهد أو بالميثاق). إن هذا العهد أو الميثاق لا يزال يمارس دوره أو فعله لدى جميع الطوائف الإسلامية، وذلك من خلال فوضى معنوية ومفهومية شاملة. وفي هذه الفوضى نلاحظ أن العنف ذا الجوهر السياسي يعيد إحياء وتنشيط ذلك المثلث الأنثروبولوجي المتمثل بالأشياء التالية: عنف تقديس-حقيقة.

أريد أن أُلح هنا مرة أخرى على مسؤولية العلوم السياسية التي لا تتحمل أبداً مسؤولية التحليل النقدي لهذه الفوضى المعنوية والمفهومية. بل إنها تساهم في زيادتها وانتشارها عن طريق نقل الخطابات الأصولية التي تجسدها إلى اللغات الأجنبية، وعن طريق نقل أخبار أعمال العنف التي تلهمها بصفاتها تجليات شائعة لبعض الأديان السائدة في مجتمعات بعيدة جداً عن "قيم" الحضارة الغربية كما يحددها بطريقة نموذجية أو معيارية صموئيل هانتنتغتون. بل ونلاحظ أنه حتى العلوم الاجتماعية المطبقة على الأديان لا تستطيع التوصل إلى تصحيح الاعتباط الإيديولوجي والاستقالات الإيستمولوجية التي يرتكبها "العلم" السياسي الذي يشتغل على أرضية مُهَيَّمن عليها من قبل الظاهرة الدينية. إنها لن تستطيع التوصل إلى ذلك إلا- إذا تسلحت بالأدوات المعرفية الضرورية من أجل بلوغ المطابقة الوصفية والمطابقة التفسيرية للظاهرة.

لنوضح هنا بشكل أدق وأكثر تفصيلاً هذه المهمة المطروحة على علم الإسلاميات التطبيقي. كنا قد رأينا سابقاً بأن علم الإسلاميات التطبيقي يختلف عن غيره من حيث مراعاته للنقطة التالية. إنه ينطلق دائماً من الحدث المعاش من أجل فرز القوى الموجودة في الساحة وتحديدها. وهو يقوم بذلك أيضاً من أجل تعيين رهانات الصراعات والتقاط الخطابات المستخدمة لكي يعيد تشكيل سلسلة الأحداث المتلاحقة، والآليات السوسولوجية، والاستراتيجيات السلطوية التي تؤدي بنا إلى تحليل البنى الأنثروبولوجية المشتركة لدى كل الذاكرات الجماعية المتنافسة. إن الأمر يتعلق هنا بتحرر أركيولوجي يهدف إلى الكشف عن النوايا أو الدوافع العميقة، وكذلك عن المرجعيات الضمنية التي تثير أتوماتيكياً خيارات الناس، أو "تحرك" فوراً تصرفاتهم وسلوكهم بدون أن تتوصل هذه المرجعيات والبواعث أبداً إلى مرحلة الصريح المعروف بالنسبة للوعي. وهذا المنظور ينطبق على مختلف الحركات والتنظيمات.. كما أنه ينطبق على الكاثوليكين والبروتستانتين منذ القرن السادس عشر، وعلى السنة والشيعة على مدار العصور الإسلامية كلها منذ مقتل علي

والحسين.. وينبغي أن نعلم أن كل المنخرطين في هذه الصراعات يجهلون بأنهم قد استنبطوا عبر أنظمة العقائد/ واللاعقائد الإيمانية، وعبر الطقوس الفردية والجماعية، وعبر القصص المثالية أو الأسطورية المحفوظة عن ظهر قلب منذ الطفولة، وعبر أماكن الذاكرة الخاصة بكل طائفة أو جماعة، أقول استنبطوا ما كنت قد دعوته بالقيم الأسطورية- اللاهوتية-السياسية. ينبغي أن نتحدث هنا عن الذاكرات الجماعية الحية التي تشكلت في السياقات الإسلامية منذ عام 661م. فهذه هي المرة الأولى التي تتوصل فيها طيلة كل تاريخها الثقافي إلى الوعي النقدي بما لم تعرف أبداً أن تسميه. وأقصد بذلك الأشياء الضمنية المعاشة، هذه الأشياء التي تشكل المخيلات الأنتروبولوجية. وهذه الأشياء الضمنية المعاشة هي ما يدعونها تفاخراً وتعظيماً بالتراث الحي، أو بالميراث القومي، أو بإرث الماضي... الخ. من أجل التغطية على وظائفها الحقيقية في التاريخ أو تمويهها. وكذلك من أجل منع الكشف عن منشأها الاجتماعي، والسياسي، واللغوي، وبالتالي الدنيوي، والاحتمالي، العابر. هذا في حين أنها تقدم نفسها، وتعاش وتُفسر بصفاتها الذروة العليا المتعالية، والمقدسة، والمعصومة، والتي لا يمكن تجاوزها. وهي إما متجسدة في إله حي، وإما في تعاليم حكيم مؤسس، وإما في العقل الأعلى الذي نادى به الأنوار الأوروبية. ومن يقوم بهذا العمل كله، أقصد عمل التعرية الأركيولوجية العميقة؟ إنه علم الإسلاميات التطبيقي. وهنا تتجلى الاستراتيجيات المعرفية الأكثر انقلابية وجزرية لعلم الإسلاميات التطبيقي. وعندما أتحدث عن الذاكرات الجماعية الحية المتولدة في السياقات الإسلامية منذ عام 661م فإني أشير في الواقع إلى الصدمات الحاصلة حالياً بين الأكراد، والأترك، والأرمن، والإيرانيين، والعرب، والبربر، مع كل الخلفيات الدينية أو المذهبية لهذه الصراعات. بل ويمكن القول بأن الطبقات الأركيولوجية لهذه الصراعات تنزل إلى منطقة أقدم وأعمق بكثير من ظهور الإسلام. إنها تعود إلى المرحلة الوثنية، والعتيقة جداً، والبدائية، والوحشية، والجاهلية..

كان رولان بارت يقول بأن كل كتابة هي عمل من أعمال التضامن التاريخي. وأعتقد أن فريدة جوابي المتمثل في علم الإسلاميات التطبيقي والتطورات اللاحقة التي أعطيتها له تكمن فيما يلي: بدلاً من أن أنغلق في تضامن أعمى مع الوطن، فإني فضلت أن أبلور مشروعاً معرفياً وفلسفياً. وأقصد به المشروع الذي يخرجنا من كل السياجات المغلقة. وهي سياجات تشكلها الذات الجماعية عن نفسها بشكل متكرر عن طريق "العقل" من أجل فبركة عقلانيات خادعة، ولكنها ضرورية من أجل تحريك المخيلات الاجتماعية وتشغيلها. إن هذه العلاقة البنيوية والوظائفية التي تربط بين العقل، والخيال، والمخيل لا يمكن أن تُدرّس أو تُفهم على حقيقتها إلا من قبل باحثين قادرين على استيعاب ثلاثة علوم أساسية. وإذا لم يستطيعوا استيعابها تماماً، فينبغي على الأقل أن يلمحوا الضرورة الإستمولوجية لعدم الفصل بينها. وأقصد بها ما يلي: علم الأنتروبولوجيا التاريخي، وعلم النفس التاريخي، وفلسفة العلوم التاريخية (أو الإستمولوجيا التاريخية). أتردد في إضافة التحليل النفسي لها؛ لأنه عرضة لجدالات وخلافات كثيرة حتى لدى ممثليه الأكثر كفاءة

ومقدرة. ولكن من المؤكد أن المنهجية التحليلية النفسانية ينبغي أن ترافق هذه العلوم الثلاثة التي تبدو لي ضرورية جداً من أجل تجديد فهمنا للظاهرة الدينية بشكل حقيقي. أقول ذلك وأنا أنظر إلى الظاهرة الدينية وهي في حالة تفاعل أو تداخل مع الظاهرة السياسية، والظاهرة السيميائية (أو الدلالية-اللغوية وغير اللغوية).

الوهم الإصلاحى

كل ما سبق يتيح لنا أن نفهم لماذا يرفض علم الإسلاميات التطبيقي الذي أتبنّاه، وكذلك نقد العقل الإسلامى أن يكررا في برامجهما الوهم الإصلاحى. لم أنصع في حياتى أبداً لذلك الإغراء المتمثل في "إعادة تركيب الفكر الدينى للإسلام" من أجل إعادة تحيينه أو تجسيده، مثل محمد إقبال الذى يكرر هو الآخر تلك الحركة الفكرية والروحية التى قام بها أبو حامد الغزالي قبل تسعة قرون. نقول ذلك ونحن نعلم أن الغزالي أراد "إحياء علوم الدين" بعد مرور خمسة قرون على المناقشات الغنية والتعددية العقائدية. بل إن مفهوم الإصلاح ذاته يعنى العودة إلى الصيغة الأولى، أو الأصلية، أو الصحيحة الموثوقة التى دشنت الحقيقة المطلقة المحفوظة فى الكتاب الموحى. ويعتقدون أنه تمّ الحفاظ على هذه الحقيقة فيما وراء الانحرافات، والتشويهات، والخianات الناتجة عن البدع. فهذه البدع المستجدة تجهل فى رأيهم الأحاديث الصحيحة، والمعايير النقية أو الخالصة والمستقيمة التى كان الفقهاء المأذونون قد استخرجوها ووضعوها. بعد أن صورنا الأمور على هذا النحو لا بد وأن القارئ يرى كيف أن المسار الإصلاحى يقودنا إلى الانغلاق داخل السياج العقائدى المغلق. فهذا السياج حوّله الرؤيا الإيمانية أو المؤمنة إلى قصر شامخ منيف لا يمكن للمرء أن يعيش خارجه. فالوجود خارجه ليس إلا-ضلالاً، وتيهياً، وانعدام أمان، وعذاب. كنت قد اكتشفت هذه الوظيفة الأسطورية للموقف الإصلاحى عندما كنت أحضر دبلوم الدراسات العليا فى جامعة الجزائر. وكان موضوع بحثى هو التالى: الجانب الإصلاحى فى أعمال طه حسين. وقد اخترت ذلك المدافع العربى الكبير عن الأنوار الأوروبية لكى أبين مدى التنازلات التى قدمها فى الثلاثينات من القرن العشرين الذى كان آنذاك فى بداية انبثاقه وصعوده. وفى نفس الفترة كان العقاد ينشر عبقرياته المتركزة على الشخصيات الكبرى للإسلام الأولى. ففى مواجهة التطرف الدينى أو السياسى كنت أعتقد بالفائدة المؤقتة أو المرحلية للنزعة الإصلاحية على طريقة محمد عبده المستتيرة. فهذا العقل الإصلاحى الذى يقدم بعض التنازلات المحسوبة للنقد الحديث يقوّى فى الواقع الأولوية الأنطولوجية والمعرفية للفضاء الخاصى الذى ينتشر فيه "الإيمان" أو يتجسد ويأخذ كامل أبعاده.

وهنا نجد أمامنا مثلاً واضحاً وساطعاً على ما كان ميلتون روكيش قد دعاه باستراتيجية الرفض المسبق، وهى استراتيجية خاصة بالعقلية الدوغمائية أو ملازمة لها. سوف أضيف مثلاً آخر على هذه العقلية، وهو يتمثل بالحاخام الليبرالى الذى يشتغل فى كلية ليوبيك فى لندن. فبعد أن ألقى محاضرة فى الأكاديمية الإنجليزية فى برلين عن المكانة المعرفية للوحي فى الأديان التوحيدية الثلاثة، اقترب منى هذا الحاخام وأخذنى على حدة وقال لى:

لقد بهرت بمحاضرتك، ولكني لم أفتنع! ويا لها من عبارة ناجحة ومقتضبة وتعبر عن محدودية التواصل الحوارى بين الأديان..

إن الجمهور الإسلامي المتعدد والمتنوع، والملحاح الذي استمع إلى محاضراتي في العديد من البلدان العربية والإسلامية كان يطالبني دائماً بما يلي: التراجع عن استخدام المنهجيات والعلوم "الغربية" من أجل التفرغ لتجديد الفقه الإسلامي "من الداخل". لا شك في أنني واع للضرورة الملحة التي تقضي بتجديد هذا الفقه في الإسلام. أقول هذا الكلام وأنا أفكر بشكل خاص بتلك المؤلفات والأبحاث التي يصدرها بعض أصدقائي، من أمثال كلود جيفري، وبير جيزيل. فقد نشرا مؤخراً كتابين يمشيان في نفس الخط الذي أمشي فيه، أو قل وجدت في كتابيهما توجيهات واهتمامات قريبة جداً من نوعية المهام التي أحدها لعلم الإسلاميات التطبيقي. ولكن ينبغي أن نعلم أن الإسلام كدين أو الفكر الإسلامي كفكر لا يجدان نفسيهما في نفس السياقات الفكرية والعلمية، ولا في نفس مراحل التطور التاريخي التي وجدت المسيحية نفسها فيهما. وأقصد بذلك مسيحية أوروبا الغربية بالطبع. فالمسيحية الأوروبية على الرغم من جحودها أو إنكاراتها الدوغمائية استفادت من مكتسبات الحداثة العلمية، والتشريعية، والمؤسسية. وأما الإسلام فيعاني من التفاوت التاريخي المتزايد، وذلك بالقياس إلى التقدم الحاصل في أوروبا من جراء الفصل القانوني بين الذروة الدينية والذروة السياسية. فهذا الفصل حصل في الجهة الأوروبية بفضل تشكل الدولة القومية الحديثة وصعود طبقة بورجوازية من المقاولين العلمانيين بدءاً من القرنين السابع عشر-الثامن عشر (بل وحتى منذ عهد الملك فيليب الجميل فيما يخص الحالة الفرنسية). وبالتالي فينبغي على الباحث أن ينطلق، كما قلت سابقاً، من العقبات المحسوسة التي تصطدم بها في الحياة اليومية الفئات، والأقليات، والشبيبة الصاعدة. ينبغي الانطلاق من هذه العقبات والمشاكل من أجل تشكيل قواعد اجتماعية واسعة لاستقبال الحداثة. وهذه الحداثة بحاجة هي الأخرى أيضاً إلى إعادة التفكير فيها وتجديدها وغربلتها وإعادة استملاكها أيضاً من قبل فكر طالما عُرقل وسُدّ من قبل ما كان غاستون باشلار قد دعاه بالمعارف المساء بلورتها أو حتى الخاطئة بشكل كامل. ينبغي أن نعلم أن الأمية ليست هي وحدها التي تقيم العراقيل والعقبات أمام استقبال الفكر الحديث. وإنما هناك عراقيل أخرى أيضاً لا-تقل هولاً وخطورة. وأقصد بها أساساً ذلك الانغلاق الإيديولوجي الذي تولد بعد أربعين أو خمسين سنة من الاستقلال، ثم ذلك التعليم الكمي أو الجماهيري الضخم من حيث العدد، ولكن الضعيف من حيث النوعية والجودة. وهو تعليم مبلور أو مبرمج من قبل إيديولوجيين مغامرين غريبين على الحداثة الفكرية. كما أنه مطبّق من قبل معلمين لم يُحضروا بما فيه الكفاية لمهنتهم، إضافة إلى أنهم خاضعون أكثر مما يجب للتعليمات الرسمية. ففي هذه المجتمعات نلاحظ أن علم الإسلاميات التطبيقي يطمح إلى تقديم الإمكانية التالية. وهي: إعادة التفكير جذرياً بالبرامج التعليمية السائدة، لكي نخلق في جيل واحد هذه القواعد الاجتماعية الخاصة بتشكيل معرفة مُسيطر عليها أفضل. وأقصد بها المعرفة المجهزة بالأطر والأدوات الفكرية التي تتطلبها التحديات الجديدة للعولمة، بعد أن

عشنا بشكل سيء أو فاشل تلك الأطر والأدوات الفكرية السائدة في حقبة الحداثة الكلاسيكية. قادت فيما سبق "الاستخدامات المتوحشة" وأنا أقصد بها ذلك المعنى الأنثروبولوجي الوارد في كتاب كلود ليفي شتروس الذي يحمل نفس الاسم. وبالتالي فقد اخترت بدون أي تردد استراتيجية التدخل العلمي التي يمكن للقراء أن يطلعوا عليها أو يكتشفوها في المجلدات الخمسة التي سأنشرها قريباً وبشكل متلاحق. إنني أقدمها لهم راجياً أن تحظى باهتمامهم وتأملهم ومشاركتهم الفاعلة. وسوف يرى القارئ من خلال هذه الكتب الخمسة أن هناك أطروحة أساسية تتبلور وتترأى. تقول هذه الأطروحة بما معناه: لا يمكن أن يوجد عمل لاهوتي حي أو قابل للحياة والاستمرارية، ولا يمكن أن يوجد إصلاح موثوق ذو مصداقية فكرياً وتاريخياً لأبي دين عرفته البشرية حتى الآن، وليس للإسلام فقط، إن لم يتوافر الشرط التالي. وأقصد به المراجعة النقدية الراديكالية، وعلى أسس جديدة تماماً، لكل المسارات المعرفية للعقل في جميع التراثات الفكرية المعروفة أو القابلة لأن تعرف حتى الآن. صحيح أن دراساتي تبقى ناقصة؛ لأنها لا تشمل الفكر الصيني أو فكر الأديان الآسيوية والإفريقية. ولكن سيرى القارئ أنني أبلور هنا مصطلحات، وإشكاليات، أو تساؤلات يمكنها أن تمارس فعلها كبنيات أو هياكل استقبالية قادرة على أن تحتضن كل أنواع الفكر البشري. إنها قادرة على أن تحتضن أبحاث عالم متخصص بالفكر الصيني من أمثال فرانسوا جوليان أو سواه. فهم يقدمون الآن معطيات جديدة للأضابير الأساسية التي ينبغي على العقل الاستطلاعي الجديد أن يستند إليها أو يركز عليها. وهذا المنظور الواسع أو الموسّع هو الذي دفعني لأن أفضل مصطلح العقل الاستطلاعي المستقبلي المنبثق حالياً على مصطلح عقل ما بعد الحداثة، أو الشديد الحداثة، أو ما فوق الحداثة. فهذه التسميات الأخيرة تركز الأنظار فقط على التجربة الغربية لتاريخ الفكر، وتهمل التجارب الأخرى أو المسارات الأخرى. ونحن نريد أن نكسر هذا الاحتكار، أو هذا التفوق المركزي، أو هذه الهيمنة المتكررة للفكر الأوروبي على سواه.

بلورة المصطلحات والمفاهيم

كل المصطلحات التي اشتقتها أو أدخلتها على مدار بحوثي تلمي حاجة مزدوجة من الناحيتين المعرفية والإبستمولوجية. فمن جهة كنت أريد التعرف على المضامين الخاصة بالأرشفة الإسلامي والتراث المتفرع عنه ثم فرزها، ومن جهة أخرى كنت أريد التفكير في هذه المضامين أو شرحها وتفسيرها داخل منظور، ما كنت قد دعوته بالأرشفين الأكثر اتساعاً وشمولية. وإذا ما اتبعنا التسلسل الزمني فيمكن القول بأنني اشتقت المصطلحات التالية التي لم تحظ حتى الآن باهتمام أي عالم مختص في الدراسات الإسلامية، ولا حتى أي مؤرخ يشتغل خارج مجال الدراسات الإسلامية. وكنت أتمنى لو حظيت باهتمام الباحثين والعلماء إما من أجل رفضها، وإما من أجل المساهمة في نشرها وتقويتها وجعلها أكثر فعالية. هذه المصطلحات هي التالية: الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية 1970، وعلم الإسلاميات التطبيقي 1973، السياج الدوغمائي المغلق ثم الخطاب النبوي 1982، ثم الأنظمة الثقافية للاستبعاد والنّبذ المتبادل، وكذلك الجهل

المؤسس والمؤسساتي 1983، ثم نقد العقل الإسلامي 1984، ثم المدونات الرسمية المغلقة ومجتمعات الكتاب المقدس/ الكتاب العادي 1988، ثم مصطلح الباحث/المفكر 1995، ثم مصطلح العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق، أو الذي هو الآن في طور الانبثاق 1996، ثم مصطلح المثلث الأنثروبولوجي... الخ. وفي كل مرة اخترعت فيها مصطلحاً جديداً كنت أضع تحته خطأً لكي ألفت انتباه القارئ إليه. والواقع أن الكثير من القراء راحوا يشتكون من تراكم أو تزايد هذه المصطلحات الجديدة غير المعروفة وغير المألوفة. ولكن ينبغي أن يعلم القارئ أنه لا يمكن تأسيس فكر جديد بدون اختراع مصطلحات أو مفاهيم جديدة. لا يمكننا أن ننتهك المعارف السائدة، أو نزرح التساؤلات القديمة باتجاه تشكيل فضاءات جديدة للمعقولية والفهم بدون اشتقاق جهاز مفهومي ومصطلحي كامل. وأقصد بها فضاءات أكثر قدرة على الاستيعاب والشمولية: أي استيعاب الظواهر والمعطيات الجديدة أو المستجدة. كما أنها فضاءات أكثر صحة ودقة. لا يمكننا أن نتجاوز المعارف الخاطئة والأنظمة الفكرية العتيقة أو المهترئة بدون أن نولد تدريجياً مجموعة من المصطلحات والمفاهيم المتلائمة مع الأنماط الجديدة لإنتاج المعنى، والمعرفة، والممارسة التاريخية، ثم السيطرة عليها. ثم ما انفكت أعيد بلورة هذه المفاهيم التي استقيتها أو اخترعتها، ما انفكت أعيد صقلها وتجديدها إما بعد القيام بقراءات جديدة لمراجع مختلفة، وإما من أجل تحسين التواصل بيني وبين أنواع الجمهور المختلفة التي تستمع إلى محاضراتي في شتى أنحاء العالم. وأنا أستفيد من ردود فعل الجمهور وتساؤلاته ومناقشاته التي أغنت تفكيري واستراتيجيتي التعليمية والتربوية. ولهذا السبب يشعر بعضهم أحياناً بأني أكرر كلامي في المحاضرات أو المقالات المختلفة من كثرة التركيز على نفس المصطلحات، ولكن لا ينبغي أن يعتبر القارئ عوداتي الكثيرة إلى هذه المصطلحات والمفاهيم بمثابة تكرارات مملة. فالواقع أنني أقوم بهذه العودات قصداً لكي أقدم المزيد من الشروحات التي تعني الفعالية العملية للمفاهيم المعاد استخدامها في سياقات مختلفة.

وفي هذا البحث المنهجي والتائه والمتوحد في أن معاً راحت حقيقة بديهية تفرض نفسها عليّ، نقول هذه الحقيقة ما يلي: إن البحث الجامعي الأكاديمي يمارس فعلاً طبقاً للآليات التي درسها بيير بورديو تحت اسم "التكرار أو التقليد أو الاستنساخ". وفي حالة الدراسات الإسلامية هناك أشياء كثيرة سلبية تلعب دورها أيضاً. نذكر من بينها: لا مبالاة الباحثين بالنداءات المتكررة التي أطلقها من أجل التواصل العلمي مع بعضنا البعض. ثم التواطؤ عن طريق الصمت من أجل خنق الأصوات المزعجة. ثم أساليب الهجوم على الآخرين والخط من قيمتهم، وهي أساليب تصل إلى حد النميمة الفكرية. ثم نشر "الإشاعات" التي لا يمكن السيطرة عليها، وهي إشاعات ذات آثار سلبية محسوبة بدقة. وكل هذه الأشياء تمثل ممارسات شائعة في الأوساط الأكاديمية. وتكبر أهميتها كلما زادت أهمية الرهانات الإيديولوجية والأهواء الملتهبة التي تثيرها كلمة "إسلام" في جميع الأوساط سواء أكانت إسلامية أم "غربية".

وهناك أيضاً عامل آخر ينبغي أن نأخذه بعين الاعتبار وهو: أن العلم لا يفكر، كما يقول

هيدغر. صحيح أن العلم ينص على الحقائق، ويصف الوقائع أو الظواهر، ويبرهن عليها من أجل الانخراط في الممارسة الصحيحة أو القيام بعمل ذي مصداقية. ولكنه يتخلى عن المكتسبات المبرهن عليها ما إن تبدو غير ضرورية للممارسة العملية أو ما إن تكذبها التجربة. وفي هذا النوع من الممارسة للعلم فإن التفكير يعني الثرثرة لا أكثر ولا أقل. هذا ما قاله لي حرفياً مؤرخون كبار كنت قد عرضت عليهم دراستي النقدية المطولة عن أعمال كلود كاهين. وأعتقد جازماً بأن معظمهم لم يقرأها؛ لأنهم قالوا لي بنوع من التملص أو التهرب بأنهم لم يدركوا ما هو موضوع المناقشة. وأما أحد الزملاء الأمريكيان فقد عبّر بشكل واضح عن الجانب العملي المرتبط بكل علم مبلور جيداً عندما وصف دراستي المذكورة قائلاً: "بأنها محض لفظية". ولم أنجح في إقناعه بالفكرة التالية: وهي أن أول عمل ينبغي على المؤرخ القيام به يكمن في المراقبة الصارمة للاستخدام الذي يقوم به للكلمات التي تتخذ قيمة المفاهيم أو المصطلحات.

إن دراستي عن أعمال كلود كاهين تهدف إلى ما يلي: توسيع مجال هذه المراقبة بدلاً من أن نفصل كما لا- يزالون يفعلون حتى الآن- بين القطاعات المعرفية التالية: التاريخ المدعو بالعام، والتاريخ السياسي، والتاريخ الاجتماعي، والتاريخ الاقتصادي، وتاريخ الأفكار، وتاريخ أنظمة الفكر، وتاريخ الفن... الخ. وهكذا حصل لي مع زملاء جامعيين كرسوا حياتهم كلها للبحث والتعليم تلك التجربة المؤلمة التي دعوتها بالتواصل المستحيل (عنوان الفصل الأول من كتاب مترجم إلى العربية تحت العنوان التالي: قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم. دار الطليعة، بيروت، 1998).

إن الأسباب التي تشوّش التواصل أو تقطعه مع الزملاء الجامعيين هي بالطبع عديدة. وهي في الغالب أجنبية على المعرفة العلمية بصفقتها تلك. ولكن لحسن الحظ فهناك دائماً مفاجآت سعيدة. فكثيراً ما شعرت بالدعم والتشجيع من قبل ردود فعل المستمعين العديدين لمحاضراتي. وهي ردود فعل صادرة عن جمهور متنوع جداً، وفي مختلف البلدان. إنه جمهور ينتمي إلى كل الأعمار، وكل الأصول-الثقافية، وكل القوميات والأجناس عبر العالم. ومع جماهير المستمعين هؤلاء امتحنت لأول مرة مدى صلاحية أو عدم صلاحية الخيارات المنهجية والاستراتيجيات المبرمجة لعلم الإسلاميات التطبيقي. فلم أعد أحصي عدد طلابي في السوربون أو حتى عدد الناس الذين استمعوا لمحاضرة واحدة من محاضراتي والذين يعبرون لي بعد سنوات وسنوات عن رضاهم عن هذا الفكر. فكثيراً ما يستخدمون أطر علم الإسلاميات التطبيقي وأدواته من أجل فك أسرار الخطابات الإسلامية أو تشخيص مشاكلها وإشكالياتها. وفي كل مرة أقيس حجم النقص المريع الذي يعاني منه هذا الجمهور عن الإسلام وتاريخ المجتمعات الإسلامية. ولكن الأخطر من ذلك هو أنه لا يمتلك الآلات الفكرية التي تتيح لكل واحد أن يشعر بأنه معنيّ فكرياً ومدنياً بالمجابات غير المتكافئة الحاصلة بين الثقافات الدينية التقليدية/والتقافات المدعوة حديثة. وهذه الحالة هي التي شجعتني على توليد مصطلح **الباحث-المفكر** لكي أفسح المجال في ممارسة علوم الإنسان والمجتمع لتشكل معرفة نقدية بشكل صارم ودقيق. إنها معرفة موثوقة، ذات

مصدقية، معرفة تحفزنا في ذات الوقت على التفكير وتقدم لنا مادة للتفكير. لماذا؟ لأنها مصحوبة دائماً في الكتابة التي تجسدها بتساؤلات عديدة عن شروط إمكانية توليدها، ونقلها، وكيفية استقبالها من قبل الفاعلين الاجتماعيين وطرائق استخدامهم لها.

إن سوء التفاهم الذي أثاره استخدامي لمفهوم العقل الإسلامي يقدم لنا أيضاً فكرة مضيئة جداً عن كيفية استقبال أي خطاب عن الإسلام من قبل علماء الإسلاميات (أي المستشرقين). أقول ذلك على الرغم من أنهم خبراء في الموضوع ويفترض بهم أنهم يعرفون رهانات التنظير واشتقاق المصطلحات والمفاهيم الجديدة. فالكثيرون منهم رأوا فوراً في هذا المصطلح الذي بلورته منذ سنوات عديدة نوعاً من الدفاع التبجيلي عن عقل "خصوصي" محصور بالإسلام فقط، عقل مشتق اصطناعياً من القرآن، وذلك على طريقة طبقة الفقهاء الكلاسيكيين الذين كانوا يشتقون الأحكام من خلال منهجية التأسيس أو التأصيل: أي أصول الفقه. أقول ذلك على الرغم من أن عنوان كتابي "من أجل نقد العقل الإسلامي" كان واضحاً بما فيه الكفاية. وكان ينبغي أن يمنع هؤلاء من ارتكاب خطأ فاحش كهذا الخطأ. ولكن بالنسبة للمستشرقين المتعودين على إدانة النزعة التشويشية السائدة لدى التبجيليين المسلمين الذين يخلطون بين الأفكار والمكتشفات الحديثة وبين تعاليم الوحي القرآني أو تعاليم كبار المؤلفين الكلاسيكيين كالغزالي الذي يشبهونه بديكارت أو باسكال، أو ابن خلدون المشبه بمونتيسكيو... الخ، أقول بالنسبة لهؤلاء فإن استخدامي لمصطلح نقد العقل الإسلامي لا يمكن أن يكون إلا سرقة لكانط وكتابه المشهور نقد العقل الخالص. وأنا أقوم بهذه السرقة أو الانتحال لكي أخلع على العقل الإسلامي مكانة مضخمة لا يستحقها! هذا على الأقل ما يعتقدونه. ولكن اعتقادهم هذا يقدم لنا أفضل مثل على نظرية الاستقبال: أقصد كيفية استقبال الأعمال الفكرية أو الأدبية من قبل القراء. فهناك إطار معين من الإدراك والتصور والتأويل لعادات الإنسان المسلم، وهو إطار سائد في الغرب منذ قرون عديدة وراسخ في عقليات الناس الأوروبيين. فما أن تذكر أمامهم كلمة إسلام أو مسلم حتى تستنفر في أذهانهم مجموعة من التصورات والكلششيات والأحكام المسبقة. وهذه الكلششيات مستوعبة ومهضومة حتى من قبل أولئك الذين شكلوها: أي المستشرقين أنفسهم. وبالتالي فهي تمارس عملها بشكل أوتوماتيكي أو آلي إلى درجة أنه حتى الباحثين العلميين - أي المستشرقين - لا يكفون أنفسهم عناء ضبطها أو التحكم بها. نقول ذلك على الرغم من أنهم ينصحون طلابهم بضرورة التقييد بقواعد البحث العلمي الداعية إلى مراقبة العواطف والميول الذاتية قبل التنطح لدراسة أي موضوع أو الحكم عليه. لكي أكمل الصورة تقتضي مني الأمانة أن أقول بأن نفس ردود الفعل الانفعالية والتأويلية تمارس دورها في الجهة الإسلامية، ولكن في الاتجاه المعاكس. فهؤلاء يدينون تطبيق مقولات الفكر "الغربي" ومناهجه على الإسلام. ويعتبرون عنوان كتابي "نقد العقل الإسلامي" بمثابة المعادي للتقاليد. على هذا النحو تشتغل أطر المعرفة وتمارس دورها سواء في "الغرب" أو في الأوساط الإسلامية، وذلك فيما يتعلق بالدراسات الإسلامية، ثم بشكل أكثر بكل تفكير نقدي يتجرأ على تعرية الأشياء المستحيل التفكير فيها، أو اللامفكر

فيها في الفكر الإسلامي ماضياً وحاضراً.

سوف أقدم هنا أعمالاً فكرية في خمسة مجلدات. وآمل أن تكون واضحة وتربوية ومكتملة لبعضها البعض بما فيه الكفاية لكي تتحاشى سوء التفاهات الجديدة وأنواع الرفض المسبقة من قبل القراء. وتحتوي هذه المجلدات على فصول كتبت منذ سنوات طويلة وعلى فصول حديثة العهد. ولكني أعدت النظر في النصوص القديمة التي كانت قد كتبت منذ عشر سنوات أو أكثر. فنقحتها وعدلت فيها كلما كان ذلك ضرورياً. وعلى أي حال فإنني أتبناها جميعها بدون استثناء، وبدون إجراء أي تغيير عليها في العمق. إنني أتبناها بكل مقاصدها النقدية وصلاحتها ومثانتها التعليمية والتربوية وفائدتها بالنسبة للجمهور الأوروبي أو الغربي، ثم بشكل أخص بالنسبة للجمهور الإسلامي الشديد التنوع والممتد من أندونيسيا إلى المغرب الأقصى، ومن الشمال الإسكندنافي إلى أفريقيا الجنوبية. إن كل النصوص التي جمعتها هنا في هذه الكتب تمتلك، وسوف تظل تمتلك لفترة طويلة، متانة فكرية ومنهجية ووجودية. لماذا أقول ذلك؟ لأن المهام المعرفية التي رسمت خطوطها العريضة فيها لم تستنفد بعد. وإنما هي تحتاج إلى فرق عديدة من الباحثين المفكرين لكي يمشوا بها حتى نهايتها. فأنا شققت الطريق من أجل تحرير الفكر الإسلامي أو دراسته بشكل علمي وتاريخي، ولكني لم أستنفد كل شيء ولا أستطيع أن أنجز كل شيء، وإنما أنتظر من الشباب الباحثين الذين سيجيئون بعدي أن يكملوا المشوار والطريق. إن إنجاز هذه المهام الملقاة على عاتقنا يتطلب توافر إمكانيات أكاديمية وجامعية عالية، كما ويتطلب بشكل خاص توافر مناخ سياسي وثقافي ملائم. ولكن للأسف فإن توافر هذا المناخ لا يزال يؤجّل في البلدان التي يشغل فيها الإسلام السياسي أصحاب القرار ومجمل الفاعلين الاجتماعيين (أي مجمل البشر في المجتمع). هنا أيضاً أحب أن أقدم شهادتي الخاصة على الوضع، لقد دعيت للتدريس وإلقاء المحاضرات في مختلف جامعات العالم من أمريكا، إلى أوروبا، إلى آسيا، إلى أفريقيا.. وفي أثناء هذه الزيارات أتيح لي أن ألتقي بعدد كبير من أصحاب القرار والقيادات السياسية. وكان الجميع يتفقون معي بسهولة على ضرورة فعل شيء ما. أقصد بذلك أنهم كانوا يحسون بالحاجة إلى ضرورة تشكيل معرفة نقدية عن الإسلام، وضرورة نشر هذه المعرفة على أوسع نطاق. كما ووافقوا على ربط الإسلام لأول مرة بالتاريخ المقارن للأديان والأنثروبولوجيا المقارنة للأديان أيضاً. وفي أثناء الحديث اقترحت عليهم في أكثر من مناسبة مشاريع محددة بدقة من أجل تأسيس معاهد للبحوث والتعليم من أجل نشر هذه المعرفة الجديدة عن التراث الإسلامي. ويمكن للقارئ أن يطلع على هذه المشاريع من خلال برامج الاستكشافات البحثية التي بلورتها في كتبي ونصوصي العديدة.

والواقع أنه بعد أن أمضيت ثلاث سنوات من التعليم والنضال في هولندا (1990-1993) ووافق المسؤولون هناك على تأسيس معهد من هذا النوع في مدينة "لايدن" (Leiden). وأخيراً تم تأسيس معهد مشابه في باريس. وقد ناضلت من أجل تأسيسه طويلاً. فبعد عشر سنوات من مقابلة العديد من الوزراء والشخصيات السياسية والجامعية، وبعد أن قدمت

شروحات طويلة ودقيقة عن المشروع قبلوا أخيراً بتأسيس معهد للدراسات الإسلامية.

ولكن للأسف، فليس من المؤكد أن الإسلام سيدرس فيه ضمن المنظور المعرفي والابستمولوجي الذي أرغبه وأدعو إليه منذ سنوات طويلة. أقصد المنظور الذي يربط التوجهات النظرية والابستمولوجية بالأهداف العملية لعلم الإسلاميات التطبيقية. وأما فيما يخص البلدان الإسلامية، فإني أعرف أن هناك جهوداً تبذل في تونس والمغرب الأقصى ضمن الاتجاه المرغوب الذي أدعو إليه. ولكن تأسيس أقسام حديثة للدراسات الإسلامية في الجامعات الشابة التي نشأت بعد الاستقلال لم يحصل بعد. وقد تأخر كثيراً، بل وأكثر مما يجب. والواقع أنهم تركوا المجال حراً للجامعات التقليدية التي احتكرته لصالحها. وأقصد بها جامعات الزيتونة، والقرويين، والأزهر وكليات الشريعة. فهذه المعاهد التقليدية هي التي احتكرت تدريس "العلوم الدينية". نقول ذلك على الرغم من أنه كان من الملح والعاجل إدخال تدريس علم تاريخ الأديان المقارن، وكذلك علم الأنثروبولوجيا المقارن للأديان بعد الاستقلال مباشرة أو حتى أثناء حروب التحرير الوطنية. ولكنني أخشى أن ننتظر ذلك لفترة طويلة حتى في البلدان الأوروبية حيث تعيش جاليات إسلامية كبيرة تقدر بالملايين. والشيء الغريب، بل والمتناقض، فيما يخص هذه البلدان هو أن الأنثروبولوجيا لا تتوصل حتى الآن إلى فرض نفسها كعلم مناسب للإدارة الحديثة لمجتمعات متعددة الأعراق، والطوائف، والثقافات.

لكي أختتم هذه المقدمة العامة، فإنه بقي عليّ أن أورد على اعتراض محتمل؛ فقد يتساءل أحدهم محتجاً: لماذا تربط بالإسلام مشروعاً فكرياً يهدف إلى نقد المعرفة، وإعادة تأسيس أو تأصيل آليات إنتاج المعنى، وهي آليات مرتبطة في الواقع بالتاريخ العام للفكر؟ وعندما أقول التاريخ العام للفكر فإني أقصده بكل مناهجه، ووضعياته المعرفية، وخياراته الابستمولوجية، وتحدياته المتغيرة لمكانة العقل، والخيال، والذاكرة، وعلاقاته بالعلوم الأخرى، وتحقيقاته الزمنية أو الكرونولوجية، ثم تسمياته الموضوعاتية، والجغرافية، واستقطاباته المفهومية أو المصطلحية، واستراتيجياته التأويلية... الخ. وهكذا يصبح مفهوم علم الإسلاميات طاغياً أكثر مما ينبغي أو يستلحق بذاته كل شيء بدون حق. أقول ذلك على الرغم من أنه في البداية يمكننا أن نعترف بضرورة تهوية الإسلام أو تحريره من الداخل من القيود والأصفاد. وذلك لأن الإسلام ظل لفترة طويلة جداً، بل وأطول مما يجب، محصوراً بتلك الأقسام الهامشية المدعوة بالدراسات الشرقية أو بالاستشراق. وهي أقسام انضافت إليها أو حلت محلها حالياً نظرة لا تقل ثبوتية وجموداً. وهي النظرة المتمثلة بالدراسات التي يكتبها حالياً الباحثون الغربيون (أو المستشرقون الجدد) عن الأصولية أو الإسلام السياسي. ولكن يبقى صحيحاً القول بأن الهدف الأساسي لعلم الإسلاميات التطبيقية هو التالي: كسر جدران السياج الدوغمائي المغلق، لكي نستطيع أن ندخل إليه كل هموم وإشكاليات التاريخ العام للفكر. ثم على العكس: ينبغي أن نعيد دمج الإسلام وكل تراثه الفكري داخل الفضاء الجغرافي - الثقافي والجغرافي - التاريخي المتوسطي. نقول ذلك ونحن نعلم أنهما كانا قد استبعدا ونُيذا منه بسبب العمل المتضافر للمسيّرين "المسلمين"

للظاهرة الإسلامية (أي رجال الدين)، ثم بسبب الصعود المتدرج للهيمنة الأوروبية. يضاف إلى ذلك أن مصطلح علم الإسلاميات (islamologie) يفرض نفسه نظراً إلى أن كل التحريات الاستكشافية وكل العمل المتمثل بإعادة التأصيل والتأسيس لآليات إنتاج المعنى وانتشاره تنطلق كما رأينا من المشاكل التي يطرحها على المستوى العالمي أكثر من مليار فاعل تاريخي (أو شخص بشري). وهذا المليار من البشر ينسبون أنفسهم، حقاً أو باطلاً، إلى الظاهرة القرآنية، والظاهرة الإسلامية (أو الحدث القرآني والحدث الإسلامي). ولكن بدلاً من أن نتنبئ دون نقد وغربة هذا النموذج أو ذلك من نماذج العمل التاريخي، وهما نموذجان يتصارعان الآن على مسرح العولمة، فإنه يجدر بنا أن نتبع طريقاً آخر. وفي رأيي إن العقل الاستطلاعي المستقبلي المنبثق حديثاً أو الذي هو الآن في طور الانبثاق والتبلور هو وحده القادر على مواجهة الوضع وحل المشاكل المطروحة. إنه العقل الذي يعترف بالتجذرات، والاستقطابات، والمسارات التاريخية لثقافات البشرية المعروفة حتى الآن، ولكنه في ذات الوقت يعمل جاهداً من أجل انتهاك المواقع التقليدية المنغلقة على ذاتها، ومن أجل زحزحتها، ثم تجاوزها أخيراً، وحده عقل كهذا يمكن وصفه بأنه محرر ومحرر.

(* باحث و أكاديمي من الجزائر، وأستاذ في جامعة السوربون.