

الموقف التأويلي من التراث في الفكر العربي المعاصر: أركان وطه عبد الرحمن أنموذجاً

حامد رجب عباس*

ملخص

تتعرض هذه الورقة البحثية لإشكالية التراث لدى كل من: "محمد أركون" و"طه عبد الرحمن"، سواءً على مستوى المفهوم أو أدوات وآليات التناول، حيث يمثل كل منهما - أي أركون وطه - اتجاهاً بذاته داخل الفكر العربي حيال الموقف من التراث، فبينما عمد أركون إلى إعمال معول النقد والتفكيك لبنية التراث باستخدام غدةً منهجية غريبة حديثة والحفر في طبقاته المترابطة، اتجه "طه" إلى منحى التأصيل بغية تقديم رؤية تكاملية للتراث وإنتاج أدوات لقراءة التراث من التراث ذاته، وعلى الرغم من ذلك تظل الحداثة في كلتا المقاربتين غاية يرنو إليها كل من: طه وأركون وإن تباينت دلالة الحداثة وكنهها لديهما. الكلمات الدالة: التراث، الحداثة، محمد أركون، طه عبد الرحمن.

المقدمة

يُعد الموقف من التراث من أهم الإشكالات التي انشغل بها الفكر العربي الحديث والمعاصر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وما يزال النقاش حولها مستمرًا إلى يومنا هذا، من خلال طرح مفاهيم التراث ومصطلحاته الإجرائية، ورصد قضاياها الفكرية والمنهجية، وإبراز إشكالياته العويصة رؤيوية وموضوعًا ومنهجيًا. وتتمظهر ذلك بشكل واضح في مختلف حقول العلوم الإنسانية ومجالات المعرفة الأدبية والفنية والفكرية؛ نظرًا لأهمية التراث العربي الإسلامي في بناء الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة معرفيًا وفكريًا وتصوريًا، ودوره في الحفاظ على الهوية والذات والكيونة الوجودية. وقد تعددت وتباينت قراءات التراث منذ بدايات ما اصطلح عليه بعصر النهضة العربية وحتى يومنا هذا بتعدد قارئيه وتعدد آليات وأدوات ومناهج وغايات قراءته، بحيث يمكن الحديث عن استراتيجيات وقراءات متعددة لهذا التراث تتأرجح في معظمها بين القطع والوصل معه والانتقاء منه، والتوليف بين أجزائه، ومن القراءات التي قدمت للتراث، نجد: القراءة التراثية التقليدية كما عند العلماء السلفيين، (جدعان، 1985)¹ والقراءة الاستشرافية التي نجدها عند المستشرقين الغربيين، والمفكرين العرب التابعين لهم توجهها ورؤية ومنهجها (الجابري، 1980)، والقراءة المادية التاريخية كما عند طيب تيزيني وحسين مروة (بلقزيز، 2014)، والقراءة النقدية الألسنية كما عند محمد أركون، والقراءة السيميائية كما عند محمد مفتاح وعبد الفتاح كليطو ومحمد الماكري (بعلي، 2014)، والقراءة النقدية التحليلية كما عند أدونيس، حيث البحث في جدلية الاتباع والإبداع في الثقافة العربية بمطالعة أوجه الثبات التحول فيها (أدونيس، 1994)، والقراءة التأويلية كما عند نصر حامد أبو زيد (بلقزيز، 2014)، والقراءة التكاملية كما عند طه عبد الرحمن (عبد الرحمن، 1993)، والقراءة البنوية التكوينية كما عند محمد عابد الجابري (بلقزيز، 2014)...، وغيرها من القراءات التي أنتجها الموقف من التراث ولن يزل مادام ثمة ماضي يحوي تراث عتيق، وحاضر قائم يرجى الحضور فيه، ومستقبل ينبغي

*كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، مصر. تاريخ استلام البحث 2018/2/3، وتاريخ قبوله 2018/11/26.

1 ربما نتفق مع الجابري في اعتبار أن القراءة السلفية هي قراءة تراثية للتراث، وضمن هذا السياق يمكن التمييز بين تيارين سادا في الفكر العربي في بدايات عصر النهضة أو بالأحرى على أثر "صدمة الحداثة" التي تفجرت مع الاحتلال الفرنسي لمصر (1798 - 1805)، وأدت إلى طرح سؤال علاقة الأنا (العربية والإسلامية) بالآخر (العربي) بوصفه متقدمًا وحديثًا، التيار الأول: تيار إصلاحي توقيقي، وقد مثله كل من رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده؛ أما التيار الثاني فهو تيار إصلاحي سلفي، ومن رموزه رشيد رضا وعلال الفاسي ومحمد فريد وجدي ومصطفى عبد الرزاق. وقد تطرق "قهمي جدعان" لبعض هذه الرموز في "نظرية التراث" في ثنايا تحقيقيه لإشكالية التراث والنهضة في الفكر العربي، كما تعرض "رضوان السيد" لبعض هذه الرموز في "التراث العربي في الحاضر".

استشراقه، ومادامت ثمة منظورات معرفية متعددة تتعامل مع هذا التراث، وما دامت كذلك ثمة منهجيات وأدوات بينكرها الفكر الإنساني ويمتنح وفقاً لها التراث (حما، 2015).

وقد عمدت هذه الورقة البحثية إلى اختيار أنموذجين لتعامل الفكر العربي المعاصر مع إشكالية التراث: أحدهما (أركون) يتخذ من نقد الجذر التأسيسي للتراث ومن ثم زحزحة المفهوم الدوغمائية له تمهيداً لتجاوزها لصالح أنموذج حداثي يقترحه أركون، يجعل من الأُسنة بؤرة له - أي للأنموذج الذي يقترحه - ولا يتوانى في الوقت ذاته عن نقد الحداثة الغربية المادية. أما النموذج الآخر (طه عبد الرحمن) فإنه على النقيض يتخذ من الصلة بأصل التراث والاستمداد من معينه والاعتداد بمجاله التداولي العربي الإسلامي بؤرة لانطلاقته، وينتقد الحداثة الغربية ويرى بتعدد الحداثات وإمكان بل ضرورة وجود حداثة إسلامية تمتح من معين روح الحداثة التي تتبني بنظره على ثلاثية (رشد، نقد، شمول).

ويتمثل السؤال المركزي الذي يشغل ورقتنا في البحث عن كيف تعامل كل من أركون وطه عبد الرحمن مع إشكال التراث: سواءً على مستوى المفهوم أو الأدوات أو القضايا أو الغاية من قراءته؟

وتتمثل الفرضية التي تبعتها الورقة في أن ثمة علاقة بين القراءة الأركونية (التغريبية) والقراءة الطاهائية (التأصيلية) للتراث وقصدية الحداثة الإسلامية، بمعنى أن كلاً من: (القراءة الأركونية والطاهائية) تهدف إلى الوصول لحداثة إسلامية وإن اختلفت منطلقاتهم التأسيسية وآلياتهم المنهجية.

أما عن المنهج الذي يمكن الاستعانة به في إنجاز هذا البحث ومقاربة موضوعه ومن ثم الإجابة على سؤاله وبحث مدى صدقية فرضيته فيتمثل في "المنهج المقارن" والذي يمكن من خلاله الوقوف على بؤر الاتفاق والاختلاف بين المقاربة الأركونية والطاهائية في أشكلتها للتراث وموقفهما التأويلي منه.

أسباب اختيار مفكرى الدراسة: وقد وقع اختيار الباحث على أركون وطه عبد الرحمن تحديداً لسببين موضوعيين أولهما: أن كل واحد منهما يمثل مدرسة مختلفة عن تلك التي يمثلها الآخر، فبينما يمثل "أركون" رافداً علمانياً وصاحب قراءة نقدية أُنسية للتراث استقى أدواته الإجرائية من مساهمات العلوم الإنسانية الكونية الحديثة كالأُسنيات والأنثروبولوجيا والسيماييات وعلم النفس الاجتماعي وعلم الأديان المقارن. وعمد إلى توظيف تلك الأدوات في الفكر الإسلامي عامة، وفي الدراسات القرآنية خاصة، في حين يمثل "طه عبد الرحمن" رافداً إسلامياً، ينزح إلى الخصوصية والاستقلال الفكري وينتقى أدواته من المجال التداولي الإسلامي ويتعامل مع التراث وفق ما أسماه بـ"النظرية التكاملية" التي تتجه إلى البحث في التراث آلياتٍ ومحتوياتٍ من أجل معرفته من حيث هو كذلك، على اعتبار أنه كل متكامل لا يقبل التفرقة بين أجزائه، وأنه وحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره، وهذا الاختلاف القائم بين القراءة الأركونية والطاهائية هو ما يضيف التنوع والاختلاف، إن في المداخل أو في الأطر المرجعية. أما السبب الثاني: لما تتميز به كتابات كل من أركون وطه من جدة، إن في المقدمات أو النتائج، فضلاً عن عناية ملحوظة بمسألة التراث بدت في كتاباتهما، ومن ثم فالوقوف على مقاربتهم ضرورة - من وجهة نظر الباحث - للتوقف على الأثر الذي تركته في الساحة الفكرية وجيل الباحثين سواءً على مستوى منهجيات التناول أو أدوات البحث في التراث أو في الإسهام في الصياغات النظرية والتأسيس الفكري والشمول والإبداع.

1) تحليل مقارن:

وتحاول الورقة في السطور التالية الوقوف على نقاط التماس وبؤر الصراع بين المقاربة الأركونية والطاهائية على صعيد أشكلتها للتراث على المستوى المفهومي والمضموني والمنهجي والآلي وكذلك الغائي على النحو التالي:

أولاً: في دلالة التراث: أشتغل كلا المفكرين (أركون وطه) على مفهوم التراث لكنهما اختلفا في الدلالة التي أعطاهما كل منهما للمفهوم لاختلاف المنطلقات الفكرية لكل منهما، واختلاف مستويات معالجة المفهوم، واختلاف المنهجيات والآليات التي جرى تشغيلها على المفهوم. فالتراث لدي أركون ينصرف إلى "مجموعة مترابطة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية. إن هذه القرون المتطاولة مترابطة بعضها فوق البعض الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية أو الأركيولوجية، وللتوصل إلى الطبقات العميقة (أي القرون التأسيسية الأولى) لا بد من اختراق الطبقات السطحية الأولى والوسطى." (أركون، 1996) هذه المقاربة الأركونية السوسيو- تاريخية للمفهوم جعلت أركون يتناول على ثلاثة مستويات، الأولى مستوى التراث بما هو نص مقدس (أي الوحي: قرآن وسنة)، والثاني مستوى التراث الذي يعني العادات والتقاليد، أما المستوى الثالث فيتمثل في التراث الإسلامي الكلي أو السنة الشاملة كما سماها أركون في محاولة منه لتجاوز ما اصطلاح عليه بـ"التراث المبتور" الخاص بكل فئة أو مذهب بحيث يتوقع فيه صاحب كل مذهب داخل مذهب وينتهي إلى دوغمائية مفرطة. وهذه المقاربة الأركونية للمفهوم جعلته يستدعي شبكة مفاهيمية

معددة كمفاهيم (الوحي، والأسطورة/الميثي، والخطاب الشفهي، والخطاب المكتوب، والعادات، والتقاليد...) كما استدعت هذه المقاربة عدة منهجية تكيكية، بحيث داخل أركون بين المفهوم والمنهج إلى حد التماهي، فلا تكاد تعثر على دلالة للمفهوم مفارقة لأركيولوجية الحفر فيه (الطوالبة، 2017)²، وهو ما يجعل أى باحث يقف أمام تعدد دلالي للمفهوم بل أمام مفهوم مُشكّل في ذاته يصعب تبيّن تضاريسه كما يصعب الإحاطة بدلالة جامعة مانعة له.

هذه المقاربة الأركونية لمفهوم التراث تفارق المقاربة الطاهانية لذات المفهوم، فالتراث بنظر طه يعبر عن "جملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الكسبي أو الإنتاجي للإنسان المسلم العربي، على مقتضى قيم مخصوصة، بقي بعضها على حال الاعتبار وصار بعضها إلى حال الإلغاء، إن طموحا إلى الترقى أو وقوعا في التردّي" (عبد الرحمن، 2015)، هذا التحديد الطاهاني لدلالة التراث وإن اشترك مع المقاربة الأركونية في المزوجة بين المنحى الدلالي والآلي في مقاربة التراث، بحيث عمد صاحبه إلى الحفر في المضامين كما البحث في وسائل إنتاجها، إلا أنه فارق في وجوه أولها: يتعلق بالمنحى الدلالي، فالنص/التراث بنظر طه لا يتعلق بالخطاب النظري أى بالأقوال فحسب بل يتعداه إلى الدلالة على السلوك العملي أي الأفعال "الفعل نص كما أن القول نص، إلا أن الأول نص سلوكي والثاني نص خطابي" (عبد الرحمن، 2015)، والثاني: يتعلق بالمنحى الآلي فبينما توسل أركون بعدة منهجية غربية وآليات منقولة، توسل طه بأدوات منهجية تراثية أو مأسولة كما يحلو له أن يسميها، إذ كان المقتضى المنهجي لدى طه يتمثل في طلب معرفة التراث ذاته "أى طلب التمكن من وسائله والتحقق من مضامينه" (عبد الرحمن، 2015) لا طلب عقلنته ولا تحديثه. الوجه الثالث: من أوجه المفارقة بين أركون وطه يتعلق بالإطار المضموني للتراث، ففي الوقت الذي اتفق فيه أركون وطه عبد الرحمن على تضمين "الوحي" ضمن دلالة التراث فإنهما اختلفا في فلسفة هذا التضمين، حيث أراد أركون من هذا التضمين التكيك والنقد ومن ثم الزحزحة والقطع أو التجاوز، إذ اعتبرت القراءة الأركونية النص القرآني جزءاً من التراث الذي يخضع للقراءة النقدية، لإعادة كتابة تاريخه، بمعنى أن القرآن ليس أكثر من نص تشكّل تاريخياً ضمن شروط معينة كغيره من النصوص التي يحفل بها الموروث الفكري للحضارة الإسلامية مثله في ذلك مثل الشعر الجاهلي أو الشعر العباسي أو غيرهما من منتجات الفكر الإنساني عبر العصور المختلفة. في حين أراد طه من تضمين الوحي داخل التراث الوصل والتأصيل، فدلالة التراث لدى طه تنصرف إلى الوحي (قرآن وسنة) واجتهادات المسلمين بحسب المعنى الموسع لديه للتراث، أو هو قاصر على اجتهادات المسلمين بحسب المعنى المضيق للتراث، وقد قيد طه الرجوع للتراث بدلالته الموسعة (أى التي تجعل الوحي جزءاً من التراث) رجوع استمداد لا رجوع نقد وتجاوز (عبد الرحمن، 2013).

ثانياً: التداخل النصاني والمعرفي بين التراث الإسلامي والتراثات الأخرى: يُعد التناص وحاداً من المفاهيم النقدية الحديثة، ورغم تعدد تعريفاته وتنوعها، إلا أن جماع هذه التعريفات تنصرف إلى معنى العلائقية والتداخل والتشرب والتلاقح بين النص الأصلي (المعنى بالتحليل) والنصوص الأخرى، بحيث يتضمن النص الأصلي أفكاراً أو نصوصاً أخرى سابقة عليه، إن بالاقتراب أو التلميح أو الإشارة أو الإحالة أو التوارد أو المحاكاة، بحيث ينتهي النص الأصلي إلى بنية حوارية مع نصوص أخرى تتداخل فيه وينفتح عليها بقدر انفتاح رؤية صاحب النص (ألياسين، 2015).

وتحضر هذه الفكرة بوضوح في المقاربة الأركونية، بحيث يتداخل القرآن والنصوص الأخرى التي سبقته ولا يقتصر على التوراة والإنجيل، باعتبارهما المجموعتان النصيتان اللتان تتمتعان بحضور كثيف في القرآن كما يرى أركون، ولكنها تشمل أيضاً الذكريات الجماعية الدينية الثقافية للشرق الأوسط القديم (أركون، 2005). ولعل مبعث هذا التداخل لدى أركون توظيفه لمصطلحات الحوليات الفرنسية وتحديداً مصطلح "المدة الطويلة" لـ"فيرنان برديول"، وكذلك توظيفه لمفهوم "الأسطورة"، فالقرآن بنظر أركون كما الأناجيل والتوراة ليس إلا مجازات عالية وذا بنية أسطورية، ما دام يحوي عناصر أسطورية رمزية تحمل على الدافعية والإبداع وتدفع إلى التغيير الاجتماعي وتضيف إلى حركة التاريخ، وتؤجج الصراع من خلال ما يلعبه الرمز الأسطوري في صياغة نماذج مثالية في السلوك، أو التصور، فالبطولات التاريخية التي يصنعها الصحابة والأشكال التي تحمل دلالات رمزية في الإيثار

2 والجدير بالذكر في هذا الصدد أن "الطوالبة" قد أشار إلى نحو ذلك في "المنظور التأويلي في أعمال أركون"، حيث اختصر مقاربة أركون للتراث في التمرکز حول سؤالين: أولهما وجودي، يتعلق بماهية التراث، وثانيهما منهجي، يتعلق بكيفية تأويل النص القرآني، ومنتجاته اللاحقة فكراً وسياسياً. وإن كنا ننق مع "الطوالبة" في إمكان اختصار المقاربة الأركونية في التمرکز حول الماهية والمنهجية، إلا أننا نرى أن الفصل بينهما في المقاربة الأركونية لمجرد دعوي البحث وإلا فإنه - من وجهة نظرنا - من الصعب الفصل بين الماهية والمنهجية في الحفر الأركوني في التراث.

والتشرف والحب اللامحدود للرسول، والصور الخيالية للتضحية، والتفاني، كلها أشكال تخلق دافعية عجيبة في النفس، لا يمكن أن يصنعها - بنظر أركون - إلا مخيال غارق في الرمزية، فالإنسان لا تحركه فقط الحوافر المادية والاقتصادية وإنما تسيره أيضاً الصور الخيالية، فكثيراً ما تبتهج الناس وتخرج إلى الشارع لمجرد أن شخصاً قد ضرب على وتر المخيال الاجتماعي (أركون، 1985).

في المقابل لم تتطرق مقارنة طه للتراث لفكرة التداخل النصاني بين التراثات الدينية، لكن سيحضر لديها ضربان من التداخل يتفق إحداهما جزئياً مع مقارنة أركون، ويتمثل في التداخل الخارجي، الذي يأتي بمعنى التلاقح بين الثقافات والحضارت وإن ظل "طه" يجعل مجال التداول العربي الإسلامي ومقتضياته (المعرفية واللغوية والعقدية) ضابطاً لهذا التلاقح والتداخل الخارجي بين المعارف الإسلامية والمعارف الأخرى المنقولة. أما الضرب الثاني من التداخل فإنه يفترق مع مقارنة أركون للتداخل بين علوم التراث، ويتمثل في التداخل الداخلي للتراث، والذي يتعلق بدائرة العلوم التراثية الأصولية (حديث، وتفسير، وفقه، وعلم الكلام، والتصوف...) فيما بينها، ورأى "طه" في هذا الضرب من التداخل مظهرًا من مظاهر الشمول والتكاملية في الممارسة التراثية، وجاء هذا التداخل بنظر طه على درجتين: درجة الترتاب والتي تجسدت في التصانيف التي تركها فلاسفة وعلماء الإسلام والتي جاءت عن قناعة تامة لديهم بنقارب وتشابه هذه المعارف ومن ثم ضرورة ترتيبها في تصانيف لإبراز علاقات هذا التشابه والنقارب، والدرجة الثانية لهذا التداخل تتمثل في التفاعل بين العلوم والمعارف الإسلامية، فالمباحث الكلامية تتفاعل مع المباحث اللغوية والبلاغية والفلسفية، كما تتفاعل المباحث المنطقية مع المباحث اللغوية والأصولية، وهكذا (عبد الرحمن، 1993). وأياً تكن مظاهر هذا التداخل ودرجاته بين علوم التراث الذي يقترحه "طه"، فإنها غير ذي معنى لدى أركون، فكل هذه المعارف بنظر أركون تشكل نظام العقل الكلاسيكي الإسلامي أو العقل الأوثودوكسي أو العقل المدرسي الذي تشكل بعد لحظة القرآن³ وامتد حتى القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي فيما أطلق عليه أركون "الظاهرة الإسلامية" والتي جاءت بنظر أركون لتتهم "فقط بالجانب التقديسي من الظاهرة القرآنية لكي تستغله من أجل خلق التقديس والروحانية والتعالى والأنطولوجيا والأسطورة والأدلجة كذلك على كل التركيبات العقائدية وكل القوانين التشريعية والأخلاقية والثقافية، وكل أنظمة المشروعية التي أنشأها الفاعلون الاجتماعيون أي البشر" (أركون، 1999)، ومن ثم انتهت هذه المدونات المكتوبة بنظر أركون إلى عقل إسلامي دوغمائي ينبغي تشغيل الإسلاميات التطبيقية التي يقترحها أركون لتفكيك هذا العقل وزحزحته ومن ثم تجاوزه مادام مرهون بأبستيمي (نظام معرفي) قروسطي تاريخي تم تجاوزه.

ثالثاً: سؤال المنهج في مقارنة التراث لدى أركون وطه: احتل هذا التساؤل مكاناً مركزياً في كلتا المقاربتين بل يمكن اختزال المقاربة الأركونية والطاهائية للتراث في سؤال المنهج، فمشكلة التراث لدى كلا المفكرين تكاد تدور حول منهجية التعامل معه واستدعائه وآليات تفعيله أو تفكيكه ثم زحزحته وتجاوزه - كما لدى أركون - أو على النقيض إثبات جدارته وأهليته للحضور ومن ثم تحقيق راهنية الذات العربية الإسلامية بحسب المقاربة الطاهائية.

فالمقاربة الأركونية وظفت شبكة منهجية في تناولها للتراث، إن على مستوى نصوصه التأسيسية (القرآن والسنة أو كلام الأئمة لدى الشيعة) أو على مستوى طبقات التراث المترابطة، أو حتى على مستوى العقل الذي أنتجها، وذلك عبر عملية غريبة/تفكيك متعددة الجوانب، فطبق أركون الألسنيات الحديثة، وعلم التاريخ الحديث، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي، وعلم الأنثروبولوجيا، وعلوم الأديان المقارنة والأنثروبولوجيا الدينية واللاهوت المقارن، وصهر كل هذه المنهجيات في بوتقة سماها "الإسلاميات التطبيقية"، وهي خلاصة لأبرز ما طوره الفكر الغربي في مجال علوم الإنسان والمجتمع واللغة، إذ أن مناهج هذه العلوم بنظر أركون قد أثمرت غرباً متورراً وجاءت بنتائج فكرية مرضية، فلم لا يتم استثمارها شرقاً، طالما أن شهادة فاعليتها مضمونة الجودة؟. وربما يصعب فصل سؤال المنهج في المقاربة الأركونية للتراث عن رهان المعنى أو آثاره بعيداً عن المطلقات، فالغاية التي يرنو إليها أركون من توظيفه لهذه العدة المنهجية تتمثل في المراهنة على آثار المعنى، حيث تتيح هذه العدة المنهجية الحديثة عبر أشكالها للأنظمة الفكرية والخطابات والنصوص الدينية وغير الدينية فهم كيفية إنتاج المعنى وآثار المعنى في هذه

3 لحظة القرآن أو الظاهرة القرآنية في المقاربة الأركونية تنصرف إلى القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، أو التجلي التاريخي للقرآن كخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماماً، فأما الزمان فتمثل في بدايات التبشير، وأما المكان فتمثل في البيئة الاجتماعية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية. (يُنظر: أركون، م. 1998)، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ص186).

الأنظمة والخطابات الخاصة بالفكر الإسلامي عموماً، ولعل ذلك ما جعل حفريات أركون في العقل الإسلامي المنتج للتراث التأويلي أو التفسيري تشكل معرفياً في زعم امتلاك أصحاب الخطاب الديني للحقيقة والمعنى المكتملين في الدين والنص المقدس (بني ياسين، 2015).

في المقابل تأتي المقاربة الطاهانية للتراث على مستوى المنهج لتقلب ما طرحه أركون رأساً على عقب لاسيما في سؤال المنهج، فالمناهجيات الغربية وإن توصلت لنتائج مبهرة في تراثها الأصلي، فإنها لا تتناسب وخصوصية تراثنا العربي الإسلامي بنظر طه عبد الرحمن، إذ لا بد من استمداد منهجية التعامل مع التراث من التراث ذاته، بدلاً من التعسف المنهجي الذي يحاكم التراث بأدوات إنتاج تراث آخر، أو يحاكمه بأدوات لم تنتج مضمونه، فالأداة الناجعة بنظره والتي تحوز صفة العلمية هي تلك التي تثمر نتائج تتوافق مع مقصد النص، وعمليات الربط بين التراث والمعاصرة من خلال توظيف أدوات غربية على تنوعها لم تتمكن بنظر "طه" من الوقوف على المقاصد والمبادئ⁴ التي تتحكم في التراث وتشكل روحه، ومن ثم لم تتمكن من التواصل معه واستئناف عطائه وعصرنته (عبد الرحمن، 2013).

وقد وضع طه شرط "الملائمة" كضرورة منهجية للإفادة من المنهجات الغربية الحديثة، واعتمد في تقييمه للتراث منهجية سماها تكاملية بعد نقده للقراءات التجزيئية والتي جرأت بنظره التراث وتعاملت معه بانثنائية، يقول: "نقول نحن بالتداخلية والتكاملية بين العلوم، ويقول خصمنا بالتقاطعية والتفاضلية في علوم التراث"، فالقراءات الحداثية بنظر طه جرأت التراث إلى جزر متباعدة وتعاملت معه بانثنائية وأخضعته لإكراهات منهجية لم تخرج منه ولا تتلاءم كذلك مع خصوصيته المعرفية ولا مجاله التداولي، من ثم تنتهي إلى نتائج غير موثوقة، وهذا ما جعل طه يراهن على آليات تتبع من داخل التراث ذاته من دون أن يتجاهل منجزات الحداثة المعرفية لقراءة التراث قراءة إبداعية بعيداً عن القراءات الاتباعية التغريبية (بنعمر، 2015). وقد رأى طه أن "المناظرة" من أنجع الأدوات التي خلفتها الممارسة التراثية والتي يمكن استثمارها لتطوير التراث. والجدير بالملاحظة أن كلتا المقاربتين (الأركونية والطاهانية) قد اتفقتا على أهمية "المناظرة" وجدواها في الممارسة التراثية كونها أستخدمت كوسيلة من وسائل تنمية المعرفة. ف"المناظرة" بنظر أركون وظفت كألية ناجعة لتنمية المعارف التراثية في عصر الإسلام الذهبي، حيث جرت مناظرات ومناقشات في الصالونات الفلسفية والأدبية المدعوة بـ"مجالس العلم" بين خبراء مختصين في علوم مختلفة، وتابعين لمدارس فكرية متعددة، وعندئذ شهدت المناظرة أقوى وأروع تطبيقاتها العملية حتى أصبحت نوعاً أدبياً قائماً بذاته (أركون، 2001). ويكاد طه عبد الرحمن يتفق مع هذا التصور الأركوني (في اعتبار المناظرة من أفضل ما أفرزته الممارسة التراثية وأنها وظفت كوسيلة لتحصيل المعرفة)، وقد وظفها فعلياً في مؤلفه "تجديد المنهج في تقييم التراث"، حيث قراءته النقدية الحوارية للكتابات المعاصرة التي تناولت التراث، ولا سيما كتابات عابد الجابري (حمداوي، 2017).⁵ وانتهى طه إلى أنه على الرغم من جدوى هذه المنهجية ونجاحاتها إلا أنها أهملت لاحقاً "سبب واحد هو تقليد الباحثين العرب للغرب في دراسة التراث، فلما لم تكن المناظرة عند الغرب تمثل القوة والتوسع في إنتاج المعرفة اللذين كانا لهما عند المسلمين، فإنهم لم يولوها في دراستهم التاريخية النقدية لتراثهم أهمية كبيرة، ولما جاء الدارسون العرب لتناول تراثهم، اتبعوا خطواتهم فلم يعطوا للمناظرة أية قيمة في دراستهم، مع أنها كانت تشكل وجهاً من وجوه تميز التراث، ولربما هو الوجه الذي يسهل وصله بالمعاصرة والحداثة" (عبد الرحمن، 2013).

رابعاً: جدلية اللغة/التراث في المقاربة الأركونية والطاهانية: تتجاوز اللغة لدى كل من أركون وطه عبد الرحمن، كونها مجرد أداة للتواصل إلى كونها وعاء محمل بروابط تصلنا بكينونتنا وتحمل إمكانات خصبة يمكن بل يلزم أن يستمد منها فكرنا أسباب النهوض. ولكن ثمة مفارقة بينهما في آلية استثمارها في إخصاب التراث، هل يُكتفى بمنجزات الحداثة في مجال اللغويات واللسانيات الحديثة أم ينبغي الإفادة من تلك المنجزات والتراث النحوي العربي سواءً بسواءً؟.

4 وتتمثل تلك المبادئ وفق المقاربة الطاهانية في ثلاثية (التداول، التكامل، العمل)، إذ أن الممارسة التراثية عمدت إلى تقييم كل منقول وفق مبدأ التداول ومقتضياته المعرفية واللغوية والعقدية، كما اتسمت بتكامل وتداخل معارفها، وكذلك استحكم في تلك الممارسة التراثية مبدأ العمل، ويمكن الوقوف على هذه الثلاثية بإسهاب في عدد من مؤلفات طه كـ"تجديد المنهج في تقييم التراث" و"سؤال المنهج" و"سؤال العمل" و"الحرارة أفقاً للفكر" وغيرها.

5 يمكن في هذا المضمار الإشارة إلى دراسة "جميل حمداوي" حول قراءة طه عبد الرحمن التداولية للتراث، حيث عمد "حمداوي" إلى تبسيط ما أنجزه طه في مؤلفه "تقييم المنهج في تجديد التراث" وآلية توظيف طه للمنهج التداولي المنطقي الحجاجي الاستبدالي وأسلوب المناظرة في تقييم التراث من جهة، وتقييم الكتابات الفكرية المعاصرة التي تناولت التراث العربي الإسلامي من جهة أخرى.

فالمقاربة الأركونية ترى في المنجز الغربي في الحقل اللغوي ولأسيما اللسانيات والسميانيات وعلوم اللغة الحديثة أداة لتحقيق غاية النهوض في التراث، ففي الوقت الذي عجز فيه فلاسفة الإسلام عن توظيف المجاز لربط النص (القرآن) بواقعه وتقديم نظرية ملائمة للمجاز والكنائية، استطاعت اللسانيات الحديثة بنظر أركون إنجاز هذه المهمة بتمييزها بين نمطين من أنماط استخدام اللغة: السرد القصصي من جهة والخطاب من جهة أخرى. ولكل نمط معجمه اللفظي وجهازه الأدواتي ووظائفه النحوية والتركييبية (أركون، 2005). كما أن نظرية الإعجاز اللغوي التي عول عليها علماء الإسلام القدامى (أمثال: الباقلاني وابن قيم الجوزية وفخر الدين الرازي وغيرهم) لم تعد ذا جدوى بنظر أركون إن في ابتكار المعنى، أو في ترسيخ مادة رمزية خصبة تبديع المعنى بشكل دائم للنص القرآني بحسب ما توفره اللسانيات الحديثة، وهذا ما جعل أركون يلتجئ لنظرية النقد الأدبي لتعريف الأسس اللاهوتية التي تقوم عليها نظرية الإعجاز اللغوي منتقداً موقف القدامى الذين قبعوا داخل نظرية الإعجاز ورفضوا كل دعوة تتفتح على المجاز. وهذه الأدبيات التجيلية التي تشغل تحت ظل عقل لاهوتي دوغمائي لا تزال بنظر أركون تضغط على المفكرين المسلمين حتى اليوم كأعمال مصطفى صادق الرافعي وسيد قطب ومحمد شحرور (أركون، 1999).

في المقابل تأتي المقاربة الطاهانية التي ترى في اللغة مكوناً أساسياً من مكونات المجال التداولي العربي والإسلامي وتكفل إمكانات النهوض للتراث، بما تمتاز به من إمكانات الإعجاز والإيجاز والإنجاز. وإذا كان مفهوم المجال التداولي قد شكل بؤرة أساسية في مشروع طه الفلسفي، فإن جدلية اللغة والفكر تشكل منطلقاً أساسياً ضمن هذا المجال التداولي، فالمجال التداولي يشمل اللغة المستعملة والثوابت العقلية وجانباً من الممارسة المعرفية، كما أن عملية التأويل للنص هي في حقيقتها ارتياد لأفق النص اللغوي، مادام فن التأويل يبحث في شروط عملية الفهم من خلال استئنافه للعلاقة الممكنة أو الكائنة بين الفكر والوجود، ومادام فن التأويل كذلك ينحو إلى الرجوع لمقتضى الأصل، ألا وهو اللغة ذاتها، من خلال البحث في أسباب الفهم واللافهم: فالفهم لغوي واللافهم كذلك لغوي (الطالبي، 2015).

وإن لم يكن في مقدور "طه" تجاوز المنجز الغربي في حقل اللسانيات والشروط الذي قطعه حيث تميزت تلك المنهاتجيات الحديثة بالجدّة من جهة والتنوع من جهة أخرى، فإن همّ التأصيل الذي يكتنف المقاربة الطاهانية جعل صاحبها يرى في النحو العربي طاقة تجديدية لم تنفذ بعد يمكن استثمارها في تطوير لسانيات عربية، ويؤكد على أنه لا مسوغ لدعوى الاستغناء عنه - أي عن النحو - باللسانيات الحديثة، فالمقدرة النظرية والمنهاتجية للنحاة العرب القدامى تفوق بكثير مقدرة اللغويين العرب المحدثين. وفي المقابل لا يمكن الاستغناء بالنحو وحده والصد عن اللسانيات الحديثة، ومن ثم فلا مناص بنظر طه أمام الباحث اللغوي من الإحاطة الكافية بالنماذج النظرية اللسانية تركيبياً وتصنيفاً، وأن يحيط بالأصول النظرية المنطقية منها والرياضية التي قامت عليها هذه المناهج اللسانية، ولا يكتفي بالمحاكاة الآلية لهذه النماذج بل يجب أن يكون قادراً على اصطناع نماذج من عنده تضاهي تلك النماذج المنقولة، ولا بد أن يسبق ذلك كله بالتمرس على النحو العربي والإحاطة بأدق آلياته الوصفية والتحليلية ويتحقق من أسبابه التاريخية وشروطه النظرية. ولا سبيل أمام الباحث اللغوي في التراث لتحقيق الإبداع ما لم يحقق تلك الشروط التي وضعها طه للإفادة من التراث النحوي واللسانيات الحديثة (عبد الرحمن، 2011).

خامساً: علوم التراث في المقاربة الأركونية والطاهانية: يعد الموقف من هذه العلوم بؤرة اختلاف بين محمد أركون وطه عبد الرحمن، فبينما يرى أركون تلك العلوم وليدة نموذج قروصطي ينبغي تجاوزها ما دما قد تجاوزنا لحظتها التاريخية، يرى طه فيها إرثاً معرفياً ينبغي استثماره ومد الصلة به والاستمداد من معينه. ولعل النموذج الأبرز في هذا السياق "علم أصول الفقه"، فبينما يرى أركون في رسالة الشافعي بداية لجمود العقل العربي والإسلامي وتوكيد لتشدده وانغلاقه، إذ تضمنت رسالة الشافعي - التي تُعتبر المدونة التأسيسية والتدشينية لعلم أصول الفقه - القرآن بصفته مصدرًا صريحًا للمعايير المرتكزة على السيادة العليا الإلهية، والسنة أي السيادة العليا للنبي، فضلاً عن اشتغالها على الإجماع والاجتهاد وأنماطه الأساسية كالتقياس والاستحسان والاختلاف، ومن ثم فإن العقل الإسلامي الكلاسيكي بنظر أركون قد اشتغل من خلال علم أصول الفقه على تأكيد فعاليته وفرض ديمومته في مواجهة العقول المنافسة أو المعادية له (أركون، 1996). والموقف الأركوني من علوم التراث على هذا النحو، إنما يأتي متأثراً بنظرية وحدة المعرفة والسلطة لدى فوكو وروافدها المتمثلة في إرادة القوة والمعرفة كما هو لدى نيتشه، فثمة تضامن بين الفقهاء والسلطة بنظر أركون ومن ثم فإن قراءة الفقهاء للنصوص وتأويلها لا تعدو كونها استجابة لخيارات سياسية وإكراهات السلطة بعيداً عن السعي وراء الحقيقة، وهذا ما يفرض بنظر أركون ضرورة إعادة قراءة تاريخ الإسلام وتراثه قراءة نقدية تتوقف على الهامشي واللامفكر فيه (بلعقروز، 2012).

على الجانب الآخر يرى طه عبد الرحمن أن علم الأصول يعد علماً خالصاً للحضارة الإسلامية أنشأته إنشأه، وضمنته أبواباً

نظرية ومنهجية، كعلم المناهج أو الميتودولوجيا الذي ينظر في الأدلة الشرعية ويدرس قواعد الاستنباط وقوانين الأحكام، كما يشتمل على باب الاستدلال الحجاجي، وباب فقه العلم أو الإيستمولوجيا، وباب اللغويات، وكذلك من الأبواب العملية والمضمونية التي ضمنها الممارسة الإسلامية لعلم الأصول نجد علم الحديث وعلم التفسير وعلم الفراءات وعلم الكلام (عبد الرحمن، 1993). ويعد علم الأصول بنظر طه من أفضل العلوم التراثية التي يمكن الاستفادة منها لاتصافها بالحدائثة، والتكاملية والوسلوية⁶. وعلى خلاف ما ذهب إليه أركون في شأن "رسالة الشافعي" رأى طه أنها جعلت من الفقه علماً ضابطاً للفهم، وضابطاً للاستدلال، ومسداً للاستنباط. ومن ثم فإن هذا العلم - علم الأصول - لا يُجمد العقل الإسلامي بل يفتح الأفاق أمامه، لأن موضوع هذا العلم هو الاستدلال على الأحكام الشرعية والأساس في الاستدلال على الأحكام الشرعية هو فهم النص، ولا يتحقق هذا الفهم إلا بالتمكن من اللغة العربية ومن علومها (عبد الرحمن، 1993).

سادساً: التراث وجدل الخصوصية والكونية لدى أركون وطه عبد الرحمن: تعد الكونية أحد مرتكزات المقاربة الأركونية باستدعائها للبعد الإنسي أو الإنساني ومحاولة تجاوز وانتهاك الحدود الجغرافية والطائفية والمذهبية والعرقية واللغوية، فالإنسان بنظر أركون إنسان بغض النظر عن مشروطيته السوسولوجية أو العرقية أو الدينية، ومن ثم ينبغي تجاوز كل هذه المشروطيات والانعتاق من أسر الخصوصية وسياجتها الدوغمانية إلى رحاب الكونية (أركون، 1997). وعلى أساس هذا البعد الإنسي والكوني جعلت المقاربة الأركونية من العلمانية خيار إيستمولوجي لها، فالعلمانية بنظر أركون موقفاً "للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة" (أركون، 1996) وهي بذلك - أي العلمانية - ترفض مواجهة تحديين، أولهما: يرتبط بكيفية التعرف على الواقع بشكل سليم وصحيح، أو كيف يمكن أن يتوصل المرء إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي، وتحظى بقبول كل باحث عن الحقيقة في نفس الوقت، أما التحدي الثاني فيتمثل في كيفية إيجاد وسيلة ملائمة لتوصيل هذه المعرفة بالواقع إلى الآخر من دون تقييد حريته. ويكفل مواجهة هذان التحديان بنظر أركون الوصول للحقيقة بما هي مسألة معرفية تخص الإنسانية جمعاء متجاوزين بذلك الإثنيات والخصوصيات الضيقة، ثقافية كانت أو تاريخية أو حتى دينية (السمهوري، 2018). وفي سياق مماثل حاول أركون الخروج من أسر الخصوصية إلى فضاء الكونية باقتراح ما أطلق عليه "علم ما فوق الأخلاق" والذي بمقتضاه يمكن تحرير الشرط البشري من "التضامات والفضائل والقيم المحصورة بـ"إخواننا" في الدين فقط، أو بمواطنينا داخل أمة قومية واحدة فقط، أو بـ"رافقتنا" داخل الحزب، أو بزملاننا داخل المهن الحرفية والنقابات... الخ" وهذا يعني بنظر أركون الوصول إلى صيغة جديدة كونية للأخلاق تنطبق على جميع البشر من دون استثناء وبغض النظر عن أعراقهم وأديانهم ومذاهبهم (أركون، 2011).

إذا كانت الكونية وفق المقاربة الأركونية على النحو السابق ترادف الأسننة بحيث يجعل أركون منها غاية له، سواءً على المستوى الفلسفي النظري أو على المستوى الأخلاقي العملي ومن ثم يعارض بينها وبين الخصوصية أو يرى فيهما الشيء ونقيضه، فإن المقاربة الطاهانية تحاول رفع هذا التناقض فالخصوصية الفلسفية لدى "طه" تعد مهد الكونية الفلسفية فالفيلسوف ينشئ فكراً فلسفياً يستمد من مجال تداولي خاص وفق قيم معينة وغايات مخصصة ولكنه يرتقي بهذا الفكر إلى رتبة تجعل تلك القيم أو الغايات أو المجال التداولي الذي انطلق منه مفتوحاً على القيم والمجالات الأخرى. كما تمثل الخصوصية لدى طه جسد الكونية، فالمعاني الكونية في صوغها ونقلها تلبس لباس الخصوصية أي أنها تتكلم لغة مخصصة وتنتطق في مجتمع خاص ومن

6 وضع طه عبد الرحمن هذه الثلاثية (الحدائثة/التكاملية/الوسلية) كسمات للمنهاجية الأصولية. والجانب الحدائثي في علم الأصول حسب طه لا يتوضح إلا بتجاوز المواقف السابقة التي تحاول تحديد عقلانية علم الأصول في نزعة تجريبية أو نزعة لا عقلانية أو نزعة عقلانية، معتبراً كل هذه النزعات أطواراً يتقلب فيها علم الأصول، ليقدم للباحث الإسلامي "رصيداً يمكن من خلاله أن يساهم في تنمية الرصيد العلمي العالمي الحديث وذلك لما يشتمل عليه من نظريتين منطقيتين اشتدت حاجة الباحثين المعاصرين إليهما وهما "نظرية الحجاج" التي تركز على المناظرة، و"نظرية التداول" التي تبحث في مقاصد الخطاب، أما الجانب "التكاملي" فيقصد به طه ما يتميز به علم الأصول من الجمع بين شعب علمية مختلفة في تركيب متألف ومتماسك"، فنجد فيه الجانب المتودولوجي من حيث طرق الاستنباط وترتيب الأدلة، وكذا الجانب الإيستمولوجي، من حيث بحثه في فلسفة عملية تتخذ من التشريع موضوعها، وكذا جانب اللغويات، وأخيراً اشتماله على باب المنطق والحجاج. أما الجانب الواسلي، الذي يختص به علم أصول الفقه بنظر "طه"، فيتجلى في توسله بمختلف العلوم كالمناطق والنحو والعروض، وهي ميزة مكنت المتقدمين من تحصيل قدرة منهجية متينة. (يُنظر: عبد الرحمن، ط. (2015)، سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، تقديم ونشر د. رضوان مرحوم، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ص ص 267-271).

ثم فالكونية وفق هذا التصور عبارة عن معان تلبس لباس الخصوصيات المختلفة، والحقيقة الكونية ليست إلا مجموعة خصوصيات متضافرة فيما بينها، أو منظورات مختلفة لشيء واحد لا يمكن أن ندركه في ذاته من حيث هو مستقل عن هذه المنظورات الخاصة، وإنما ندركه من خلال هذه الخصوصيات التي تتوارد عليه (عبد الرحمن، 2013).

سابعاً: لهوية الثقافية وثنائية شرق/غرب: تعد هذه النقطة شديدة الصلة بمسألة الخصوصية والكونية (سالف الذكر)، كذلك نقطة التقاء وبؤرة صراع في أن بين المقاربتين الأركونية والطاهائية على صعيد أشكالتهما للتراث، فكلاهما يشتركان في هم الهوية ويثيرهما بصورة أو بأخرى سؤال شكيب أرسلان عن تقدم الآخر/الغرب وتخلف الذات/العربية والإسلامية (أرسلان، 1930)، لكنهما يختلفان في الإجابة على هذا التساؤل وألية تجسير الصلة بين الماضي/التراث والحاضر، ومن ثم تضييق الهوة بين الأنا والآخر (عبد الرحمن، 2005).⁷

فالمقاربة الأركونية تحاول بناء هوية متجاوزة، تتجاوز ثنائية شرق/غرب، كما تتجاوز ثنائية الأنا/الآخر، وثنائية نحن/هم، بتبني قيم ذات طابع كوني وإنساني واستلهاهم فتوحات الحدائث الفكرية والمعرفية، وإحداث قطيعة مع الفضاء العقلي القروسطي الموروث، والفصل بين الشأنين العام والخاص إلحاق الدين بالشأن الخاص وسحب تأثير مقولاته الموروثة على الشأن العام. ومن ثم تتسم تلك المقاربة في تناولها لمسألة الهوية بكونها تصدر عن تصور ديناميكي للهوية، بحيث تركز على طابع الهوية النسبي ويُعدّها التغيّري التطوري من ناحية، وخاصيتها التفاعلية العلائقية مع الآخر من ناحية أخرى. ومن ثم فالهوية وفق هذا التصور تتبني على أنها علاقة بالآخر وأن الذاتية والأخرية متصلتان وتجمعها علاقة جدلية (كوش، 2007)، كما تتأثر طريقة إدراك الكائن لذاته بأشكال تفاعله مع الآخر، فالأخرية يمكن أن تكون مكونة للذاتية نفسها، وذاتية الذات عينها تحتوي ضمناً على الغيرية إلى درجة حميمية حتى أنه لا يعود من الممكن التفكير في الواحدة من دون الأخرى (ريكور، 2005). وعلى هذا الأساس بنى أركون موقفه من ثنائية شرق/غرب، حيث ادعاء الانتماء لذات القاعدة الاستمولوجية لحوض المتوسط ومن ثم ضرورة بناء أطر تواصلية، من خلال تلمس أوجه التقارب بين الرؤيتين المتصارعتين على ضفاف المتوسط ومن ثم كسر أو تجاوز ثنائية شرق/غرب وحمولاتها الصراعية إلى رحاب الكونية والمشارك الإنسانية ومن ثم بناء هوية إنسية. وهذا ما حدا به - أركون - للدعوة إلى زحزحة المشروع الإسلامية وتقكيكها من الداخل من أجل وضع كوني بديل إذ "لا يمكن للمشروعية أن تكون حقيقية أو عادلة إلا إذا كانت نتاج العقل الحر؛ أي المستقل عن كل ولاء أو خضوع لهيئة أخرى تتجاوزها" (أركون، 2001) كما أن تأسيس أية مشروعية جديدة بنظر أركون يستدعي إسقاط كل المشروعات السابقة وحذفها ملاحظاً أن النظام الإسلامي لم ينتج حتى الآن أي بديل أو تعويض للمشروعات السابقة، وهو لذلك يعتقد في ضرورة نقد العقل الإسلامي أكثر من أي وقت مضى.

وفي المقابل تأتي الرؤية الطاهائية لتبني هوية ذاتية بعد تعرضها لنقد المركزية الغربية فتتغلغل بـ"مشروعية الاختلاف" أيًا كان هذا الاختلاف: فلسفياً أو فكرياً (عبد الرحمن، 2008)، باعتباره بمثابة حق يوجب التنوع الثقافي والحضاري، ومن ثم للرؤية العربية والإسلامية كما الغربية الحق في إبراز خصوصيتها وفرادتها المتمثلة في طرائق النظر للكون والإنسان. أما الذات التي تنوب تدريجياً في ذات الآخر باقتباسها مفاهيمه وأدواته وقضاياها بغية تحديث الذات، بحيث تنتهي إلى النظر إلى الذات بعين الغير والنظر للغير بعين الغير كذلك، هذه الذات بنظر طه تمتلك هوية مائعة أو سائلة أو مغتربة أو قلقلة (عبد الرحمن، 2006).

وأخيراً: تبقى الحدائث غاية: رغم افتراق المقاربتين الأركونية والطاهائية سواء في المنطلقات والمنهجيات أو في آليات تناول إشكالية التراث وخوض معركته، إلا أن غاية كل منهما تظل تشد بلوغ أفق حداثي وإن تغايرت طرائقهما وتمايزت منهاجيتهم بل وإن افرقت دلالة الحدائث ذاتها لديهما، فبينما ركز أركون على أدواتها ومناهجها وراهن على دور الحدائث الفكرية في تجاوز أعطاب التراث والرؤية التراثية المتشددة والمنغلقة، رهن طه عبد الرحمن على "روح الحدائث" وانتقد الحدائث الغربية انتقاداً أخلاقياً ورأى في التطبيق الغربي للحدائث (واقع الحدائث) مجرد تطبيق لا يلزمنا مماثلته، ومن ثم يحق للفكر الإسلامي أن يقدم البديل

7 الجدير بالملاحظة أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر جاءت كاشفة للموقفين الأركوني (في: الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة)، والطاهوي (في: الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري)، فحاول كل منهما تقديم إطار تفسيري للحدث ودفع تهمة الإرهاب عن الإسلام ولكن بمنظور هوياتي مغاير، فبينما رأى أركون أن العلمنة والهوية الإنسانية الكونية هي روح الإسلام، رأى طه أن الهوية تتبني على الخصوصية وأن الإسلام هو ضامن الاختلاف، في مقابل الأحدثية والاثنية الإقصائية التي يتعامل بها الغرب، منطلقاً من همّ مؤسس يتمثل في حق الأمة الإسلامية في أن تمتلك جوابها الخاص عن أسئلة زمانها.

الحداثي الذي يتوافق مع مجاله التداولي وخصوصيته الحضارية وذاتيته الإسلامية.

فالمقاربة الأركونية رأت في تطبيق شبكة منهجية حداثية "الإسلاميات التطبيقية" على تراث تراكم عبر السنين بحيث شكّل حدوداً واسعة من اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، رأت في ذلك إمكان لبلوغ الحداثة على المستوى النظري، كما انتهت المقاربة الأركونية إلى المزاجية بين الحداثة العلمنة كخيار إبستمولوجي، فالعلمانية لدى أركون ضرورة فكرية للدخول إلى الحداثة، وتبني أركون مقولة أن الإسلام لا يتعارض مع العلمانية معتبراً أياها نظاماً معرفياً وليس إجراءً قانونياً يتمثل بفصل الدين عن الدولة أو إلغاء الدين بجوهر وجوده شأن التجربة الغربية (الطوالبة، 2017). أما عملياً فقد رأى أركون أن بلوغ الحداثة في الواقع الإسلامي ممكن حال تم توظيف رأس المال العربي والإسلامي لتوفير أجواء ملائمة للنهوض والإبداع عبر عقد ندوات ومؤتمرات وتمويل مراكز أبحاث معنية بالبحث في التراث لعصرنته كما قامت بذلك الطبقة البرجوازية في القرن الرابع الهجري حيث عصر الإسلام الذهبي. كذلك كانت هناك قناعة لدى أركون بأن تحرير الفكر لا يقل أهمية عن تحرير الأرض، ولن يتسنى بنظره تحرير هذا الفكر ومن ثم بلوغ الحداثة من دون إعادة نظم لأدوات التنشئة وأولها المدارس الرسمية التي باتت ترسخ في الوعي ما أطلق عليه أركون بـ"الجهل المؤسس" المبني على التلقين والمسلمات والبداهيات، ومن ثم هُمتش الفكر النقدي كما هُمتش منجزات علوم الإنسان والمجتمع الحديثة وحرمت هذه الأجيال من المنجزات الفكرية للحداثة. أيضاً من ضمن المقترحات العملية التي قدمها أركون لبلوغ الحداثة في الواقع الإسلامي التركيز على إنثروبولوجيا الأديان وضرورة تطبيق الدراسة المقارنة بين ديانات الوحي الثلاثة أولاً، ومن ثم بينها وبين الديانات الأخرى للوقوف على الحقائق المشتركة بين هذه الديانات والوصول إلى قيم كونية أو إنسانية تترد من أواصر المشترك الإنساني وتدفع من العنف، وقد سعى أركون جاهداً إلى تأسيس معهد أوربي يختص بدراسة الأديان على أساس ما تقدمه علوم الإنسان والمجتمع من مناهج ومعطيات فكرية، إلا أنه وافته المنية قبل تشييد هذا الصرح العلمي.⁸

وإذا عدنا للمقاربة الطاهانية نجد أن ولوجها للتراث والحفر فيه لبلوغ الحداثة يغير المقاربة الأركونية لاختلاف رؤية كل منهما للحداثة واختلاف أدوات وآليات حفر كل منهما في التراث بل واختلاف الغاية من الحفر في التراث لديهما، ومن ثم اختلاف طرائق تحديث التراث لديهما، فالحداثة بنظر طه إمكانات متعددة وليست إمكاناً واحداً، والمشهد الحداثي الغربي ذاته يقر بهذا التعدد، سواءً على مستوى الأقطار (فتمة: حداثة فرنسية، وأخرى أمريكية، وثالثة ألمانية...)، أو على مستوى المجالات (حداثة سياسية، وحداثة اقتصادية، وحداثة اجتماعية) بل قد تتفاوت درجات الحداثة داخل القطر الواحد، وعليه يرى طه إمكان بل ضرورة وجود حداثة إسلامية متميزة عما سواها (عبد الرحمن، 2006). وقد شرع طه في تقديم هذا البديل بولوجه التراث للوقوف على ملامح هذا البديل وأسس، وقد سبق هذا التأسيس عملية هدم للحداثة الغربية في "سؤال الأخلاق" (عبد الرحمن، 2000) أعقبه بناءاً للبديل الإسلامي في عدد من مؤلفاته على رأسها "روح الحداثة" الذي وضع فيه أسس الحداثة الإسلامية المأمولة وفق ثلاثية (مبدأ الرشد، ومبدأ النقد، ومبدأ الشمول)، وهذه الروح الحداثية الطاهانية امتداد لما طرحه طه في عدد من مؤلفاته مثل: "تجديد المنهج في تقويم التراث" و"المنطق والنحو الصوري" (عبد الرحمن، 1983) و"في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" (عبد الرحمن، 2000) و"الفلسفة والترجمة" (عبد الرحمن، 1995) و"اللسان والميزان" (عبد الرحمن، 1998) كما سرت تلك الروح كذلك في مؤلفات "الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري" و"سؤال العمل" (عبد الرحمن، 2012) و"روح الدين" (عبد الرحمن، 2012)، بحيث يمكن اختزال هذا الإنتاج النظري لطله في معالجة جدلية الحداثة مع التراث ووضع أسس للبديل الحداثي الإسلامي بناءً على نظرة إسلامية أخلاقية، أما عملياً فقد كان يراد طه هاجس التأصيل ومجاورة التبعية للنماذج الفكرية الغربية وعندما عُين أستاذاً للمنطق وفلسفة اللغة في السبعينات في جامعة "محمد الخامس" بالرباط أستبدل المنطق القديم بالمنطق الحديث وعرب الكثير من مصطلحات ومفاهيم المنطق الرياضي، كما عمل على دمج المنطق في الاشتغال الفلسفي وجعل منه عدة منهجية لا غناءً للمتقلسف العربي عنها، فالمنهجية المنطقية بنظره أحد أبرز إبداعات العقل العربي، وقد تبدت بصورة جلية لدى الأصوليين الذين كانوا مرموقين

8 والجدير بالملاحظة في هذا الصدد أن "ثورية البيعوي" - زوجة أركون - قد حاولت بعد وفاته تعميم الاستفادة من إرثه النقدي في التراث باستغلال الشبكة العنكبوتية وتشيين موقع "مؤسسة محمد أركون للسلم بين الثقافات" والذي ضمنته مختلف التسجيلات السمعية والبصرية لمحمد أركون: مؤتمرات، حوارات، برامج إذاعية أو تلفزيونية، محاضرات بالسرور أو غيرها. كما وضعت جائزة سنوية لأفضل عمل ينجز في فكر أركون تحفيزاً للباحثين على مواصلة مشروع الفكر.

بقدراتهم الحجاجية والاستدلالية (مشروح، 2009).⁹

2) الخاتمة:

وعلى سبيل الختام فقد حاولنا في هذه الورقة البحثية الوقوف على الموقف التأويلي الذي اتخذته كل من محمد أركون وطه عبد الرحمن من التراث، ويمكن الإشارة في خاتمة هذا البحث لعدد من الخلاصات على النحو التالي:

أولاً: على الرغم من تعدد القراءات والمقاربات المنهجية في التعامل مع التراث العربي الإسلامي، فإن كل قراءة منهجية تبقى نسبية، تحمل في طياتها نقاطاً إيجابية من ناحية، ونقاطاً سلبية من ناحية أخرى، وتحتوي أيضاً في منظومتها الفكرية والنظرية والتطبيقية أبعاداً أيديولوجية مختلفة، ومقاصد مرجعية متباينة. وبعد ذلك تصل هذه القراءات وفقاً لتباين منهجياتها إلى حقائق احتمالية ونتائج نسبية، تختلف من قارئ إلى آخر، وفي كل الأحوال تظل إشكالية التراث نابعة من طريقة التعامل معه وإشكالياته المعرفية والثقافية والاجتماعية.

ثانياً: مثّل إشكال التراث سؤال مركزي في الطرحين الأركوني والپاهائي وتباين موقفهما التأويلي منه تبعاً لتباين منطلقاتهم الفكرية وألياتهم البحثية، إلا أن الحدأة ظلت مكوناً أساسياً في مقارنة كل من أركون وطه لإشكال التراث سواءً باستمداد الغدّة المعرفية (منهجاً وأدواتاً ومفاهيمياً) في مقارنة التراث كما هو شأن أركون باستثماره للاتجاهات الحديثة في العلوم الإنسانية النابعة من رحم الحدأة واستفادته من منجزاتها في: حقول الأثنولوجية، والتاريخ المقارن للإديان، وعلم الأسنيات، والسميائيات، والمنهائيات التأويلية، والتفكيكية. أو بمحاولة استيعاب روح الحدأة وتجاوز واقعها (أو التطبيق الغربي لها) كما هو شأن المقاربة الطاهائية التي حاولت الإفادة من منجزات الحدأة وتجاوزها في أن لطرح بديل ينطلق من خصوصية عربية إسلامية ويلتزم بمقتضيات مجالها التداولي.

ثالثاً: إن ما قدمه أركون وطه عبد الرحمن منجزاً فكرياً ضرورياً ومهماً للغاية على صعيد مقارنة الحدأة باستشكالها مع التراث لطرح البديل الإسلامي المعاصر، وإن كانت ثمة بوادر تشير إلى تلفق المشروعين والاشتغال عليهما بكثافة لاسيما في المغرب العربي، إلا أنه قد يكون من المبكر الحكم عليهما الآن، ولعل تطوير هذه المقاربات والإفادة منها - من وجهة نظرنا - مرهون بالانتقال بتلك المبادرات من حيز الجهود الفردية إلى حيز الجهود الجماعية بتشكيل مدارس فكرية تأخذ على كاهلها الانهماك بتلك المبادرات والبناء عليها، إذ غالباً ما تتدثر تلك المحاولات بزوال أصحابها. ومن ثم فتشكيل مدارس فكرية عربية على غرار المدارس الفكرية الغربية التي ظهرت في بواكير عصر النهضة وأخذت على كاهلها تطوير الفكر الغربي، وكذا المدارس الفكرية الغربية المعاصرة التي حملت هم تطوير مفهوم معاصر للحدأة (كمدرسة الحوليات الفرنسية، ومدرسة الفرنكفورت النقدية، ومدرسة الاستشراق الأمريكية...)، تشكيل تلك المدارس الفكرية العربية يعد ضرورة آنية، وينبغي أن تعكف تلك المدارس الفكرية العربية على دراسة منجزات الحدأة المعرفية والفكرية وأدواتها وتمحيصها للإفادة منها في تحقيق الراهنية للفكر العربي في عالم اليوم.

المصادر والمراجع

- أدونيس. (1994)، الثابت والمتحول: بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، بيروت: دار الساقي.
- أرسلان، ش. (1930)، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة.
- أركون، م. (1985)، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، بيروت: منشورات عويدات، ص 74.
- أركون، م. (1996)، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي، ص 32.
- أركون، م. (1996)، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص 81.
- أركون، م. (1996)، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص 10.
- أركون، م. (1997)، "مسألة الفلسفة الإنسانية في الوسط الإسلامي"، مجلة أبواب اللبنانية، عدد 11، ص 162.

9 وما يجدر الإشارة إليه في هذا الصدد أن طه عبد الرحمن أسس "منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين" ولا يزال يرأسه حتى الآن، وقد جعل منه صرحاً لخدمة قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، وقد حاول نشر مشروعه الفكري خارج جامعات المغرب ليصل إلى جامعات عربية أخرى، فعمل أستاذاً زائراً بها كجامعة "آل البيت" بالأردن، وجامعة "صفاقس" بتونس وجامعة "قسنطينة" بالجزائر، واعتمد كخبير بأكاديمية المملكة المغربية، وكنائب للجمعية الفلسفية العربية بعمان، وكذلك حصل على العضوية في الهيئة الاستشارية العربية لبيت الحكمة ببغداد، حاول استغلال كل هذه المنابر لنشر مشروعه الفكري الذي ينشد حدأة مأسولة.

- أركون، م. (1999)، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص 62، 210-211.
- أركون، م. (2001)، الإسلام أوروبا الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص 61
- أركون، م. (2001)، معارك من أجل الأئمة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص 39.
- أركون، م. (2005)، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ص 40، 100.
- أركون، م. (2011)، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقي، ص 144-145.
- أياسين، أ. (2015)، "تجليات التناسل في الرسالة الجدية لابن زيدون"، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الصادرة عن الجامعة الأردنية، مجلد 42، عدد 3، ص 818-819.
- بعلي، ح. (2014)، استقبال النظريات النقدية في الخطاب العربي المعاصر: دراسة نقدية مقارنة، الجزائر: دروب للنشر والتوزيع، ص 163.
- بلعقرو، ع. (2012)، "المساءلة النقدية لأنماط العقلانية عند أركون والجابري نموذج طه عبد الرحمن"، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، مجلد 9، عدد 16، ص 237-238.
- بلقزيز، ع. (2014)، نقد التراث، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 137-158، 217-250، 307-364، 365-408.
- بنعمر، م. (2015)، "المشروع النقدي عند طه عبد الرحمن: نقد القراءات الحداثية للنص القرآني انموذجا"، دراسة منشورة على موقع ملتقى أهل التفسير، رابط: https://vb.tafsir.net/tafsir43716/#.W8gM_9dvbiU
- بني ياسين، ض. (2015)، "منزلة الحقيقة في نظرية المعرفة الدينية: دراسة في مقاربة محمد أركون للعقل الإسلامي"، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الصادرة عن الجامعة الأردنية، مجلد 42، ص 1269.
- الجابري، م. (1980)، نحن والتراث، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص 8-10.
- جدعان، ف. (1985)، نظرية التراث، عمان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ص 105-115.
- حما، أ. (2015)، "أزمة المنهج في فهم التراث ضمن شروط الوعي المعاصر"، المغرب: مؤسسة مؤمنون بلا حدود، عدد يناير، ص 13.
- حمداوي، ج. (2017)، "طه عبد الرحمن والقراءة التداولية للتراث"، مجلة المستقبل العربي، عدد يناير، ص 137-150.
- ريكور، ب. (2005)، الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ص 72.
- السمهوري، م. (2018)، "تماذج من العلمانية في الفكر العربي المعاصر"، مجلة دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، الصادرة عن الجامعة الأردنية، مجلد 45، عدد 2، ص 244-245.
- السيد، ر. (2014)، التراث العربي في الحاضر: النشر والقراءة والصراع، بيروت: دار الكتب الوطنية، ص 62-63.
- الطالبي، س. (سبتمبر 2015)، "الترجمة الفكرية ترجمة تأصيلية"، مقالة منشورة على موقع مؤمنون بلا حدود، رابط: <https://www.mominoun.com/articles>
- الطوالبة، م. (2017)، المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، دار الآن ناشرون وموزعون، ص 6، 17.
- عبد الرحمن، ط. (1983)، المنطق والنحو السوري، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
- عبد الرحمن، ط. (1993)، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، ط. (1995)، فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، ط. (1998)، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، ط. (2000)، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، ط. (2000)، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، ط. (2012)، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، ط. (2012)، سؤال العمل: بحث في الأصول العملية في الفكر والعلم، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، ط. (1993)، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص 89-90، 93، 54.
- عبد الرحمن، ط. (2005)، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، ط. (2008)، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- عبد الرحمن، ط. (2006)، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص 158.
- عبد الرحمن، ط. (2011)، حوارات من أجل المستقبل، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص 80-82.
- عبد الرحمن، ط. (2013)، الحوار أفقا للفكر، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ص 117، 118، 132، 133، 137-140، 142.
- عبد الرحمن، ط. (2015)، سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، تقديم ونشر: رضوان مرحوم، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ص 43، 44، 55.
- كوش، د. (2007) مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة: منير السعيداني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ص 154.
- مشروح، أ. (2009)، طه عبد الرحمن: قراءة في مشروعه الفكري، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ص 51-52.

The Conjectural Attitude of Heritage in Modern Arab Thought: Arkoun and Taha Abdel Rahman as a Model

*Hamed Ragab Abass**

ABSTRACT

This research deals with the problem of the heritage of Muhammad Arkoun and Taha Abdel Rahman, on the level of the concept or the tools and mechanisms of approach this heritage. Each of them - Arkoun and Taha - represents a trend within Arab thought regarding the attitude towards heritage. Whereas Arkoun approach relies on the dismantling of the heritage structure using several modern Western methodologies, Taha turns to rooting in order to provide an integrated vision of heritage and to produce tools, from the same heritage, that read the heritage. However, modernity remains an objective for both intellectuals to approach the heritage and the difference between modernity and the priesthood.

Keywords: Heritage; Modernity; Mohammed Arkoun; Taha Abdel Rahman.

* Faculty of Economics and Political Science, Cairo University, Egypt. Received on 3/2/2018 and Accepted for Publication on 26/11/2018.