إشكالات فلسفية بين راهنية السؤال الفلسفي وأحكام المسكوت عنه :

من إشكال" التكفير "في فلسفة الغزالي إلى " تاريخ النسيان "

و" نقد العقل الإسلامي" عند محمد أركون

د.عائشة الحضيري

aristote71@yahoo.fr

أستاذة الفلسفة بالمعهد العالي للحضارة الإسلامية ـ جامعة الزيتونة ـ تونس

الملخص :

في سياق القراءات الفلسفية المعاصرة للموروث الفكري الإسلامي عموما و للموروث الفلسفي على وجه الخصوص , يتجه مقالنا وجهة ابستيمولوجية تهدف إلى النظر في مسألتين أساسيتين : أولا : كيفية إعادة قراءة نموذج من الفلسفة الإسلامية الوسيطة ممثّلا في فلسفة الغزالي لاسيما ما تعلق منها بإشكالية التكفير بين العقدي والفلسفي , قراءة تستند أساسا إلى العودة إلى أصل نصوص كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي وتحليلها , وتهدف إلى تركيز مراجعة نقدية للأحكام الإيديولوجية المسبقة التي عادة ما لحقت فلسفته دون الاستناد إلى النهج الفلسفي الموضوعي.

وثانيا : التحوّل من النظر في نموذج الغزالي , إلى النظر بشكل عام في أسباب الأزمة الفكرية التي أصبحت تحكم علاقة المفكّر العربي والمسلم بموروثه الفكري والفلسفي الوسيط, من خلال تشخيص أسبابها , وبيان الآليات العلمية الموضوعية لكيفية تجاوزها استنادا إلى المشروع النقدي لمحمد أركون , الذي يطمح إلى الجمع بين الوسائل العلمية المعاصرة و أصالة المنهج البحّاث للفلسفة الإسلامية الوسيطة.

الكلمات المفاتيح : إشكالات فلسفية , الغزالي , ابن رشد , محمد أركون , الفلسفة الإسلامية , تهافت الفلاسفة , فصل المقال , فيصل التفرقة , التكفير , تاريخ النسيان , نقد العقل .

مقدمة :

يتنزّل مقالنا ضمن مجال نظري فلسفي يُعْنى من جهة أولى, باستعادة التفكير في إشكالية عَقَدِيّة تقاطَع القول فيها مع التفكير الفلسفي, تحضر اليوم بشدة ضمن الجدل الفكري المعاصر رغم أصالة القول فيها في كتب الفلاسفة الوسيطيين , ونعني بذلك : النظر في إشكالية التكفير و ما يحتمله إحياء المسكوت عنه حولها من تقويض للأحكام الشائعة ضمن مرجعية محددة تخيّرنا أن تكون كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي. و يهتم من جهة ثانية, بتنزيل الإشكال ضمن مراجعة نقدية فلسفية راهنة أشمل في سياق ما يسميّه محمد أركون بمشروع نقد العقل الإسلامي.فعملنا يطمح إلى تركيز فعل ابستيمولوجي يتبلور ضمن مسار نقدي في اتجاهين : يتقوّم الأول على مطمح تقويض ما شاع من الأحكام حول إشكال التكفير في فكر الغزالي من خلال العودة إلى النصوص ذاتها , ويتصل الثاني بالأول من خلال رغبة الانفتاح على أفق نقدي أشمل يؤسس لمنهجية التعامل النقدي العلمي مع النصوص الفلسفية العربية الإسلامية الوسيطة دون السقوط في شائع الآراء , من خلال النموذج الفكري لمحمد أركون.

يستمد موضوع بحثنا مشروعيته من ثلاثة مبررات أساسية :

يتعلق المبرر الأول منها, براهنية السؤال حول إشكال " التكفير" رغم قدم الإشكال و تجذّره في الموروث العقدي والفكري , ضمن واقع راهن استعاد - مع ظهور بعض التيارات الدينية المتشددة - تبنّي " ايتيقا التكفير "حتى صار يطرح وبحدّة جملة من الاحراجات النظرية والعملية التي تجعل حفظ حياة الإنسان وكرامته وحرية المعتقد والضمير موضع سؤال يتبلور على صيغ متعددة , مثل : الإنسان اليوم , إلى أين ؟! أي مآل لحرية فكرية يهددها عطب المصادرة؟ وأي

ملامح قد تتشكل لإنسان واقع تحت تهافت أصوات تنادي بهدر الدماء, وتنال من حرمة الحياة, وتصادر حق التفكير والاختلاف بتهمة الكفر ؟!

ـ ويتّصل المبرر الثاني , بخصوصية المبحث الفلسفي ذاته الذي اتخذ من مسألة "التكفير" موضوعا فلسفيا يؤصّل للأهمية النظرية والعملية للإشكال ضمن ما تقاطع القول فيه في الفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة خاصة في مؤلفات الغزالي وابن رشد , بشكل قد يوجّه تفكيرنا ـ لا فقط إلى مساءلة تاريخية لمسألة التكفير بين القدم والمعاصرة ـ , بل وكذلك لما شكّلته هذه الإشكالية من مشغل فلسفي, يجعلنا نستعيد النظر في ما إذا كان القول في " التكفير" واقعة عقدية أم فلسفية.

-و يعود المبرر الثالث, إلى إرادة منا في تثبيت فعل ابستمولوجي يقوم على مراجعة جملة من التمثلات الحاصلة و الشائعة, التي قضت بأن مسألة التكفير قد حُسم أمرها منذ كتاب " تهافت الفلاسفة " للغزالي , وقطعت بأن هذا الكتاب هو كتاب في تكفير الفلاسفة , إلى حد استكن معه بعض القول الفلسفي إلى تلك الأراء والأحكام وسلّم بها وبنى عليها لاحق أحكامه دونما إعادة تحقق وإثبات, وكأنما الأمر قد حسم هناك وانقضى !

بل أن هذا الحكم على كتاب الغزالي لا يمتنع أن يتضمّن جملة من الخلفيات الفكرية التي تم توظيفها ـ في اتجاهين متعاكسين ـ كلاميا وفلسفيا على حد السواء : فمن ناحية أولى يتذرّع به أهلُ الكلام والعقائد كحكم دليل على تكفير الفلاسفة ,ومن ثمّ على إدانتهم وإخراجهم من مجال العقيدة , ومن ناحية ثانية يتّخذه بعض دارسي الفلسفة حكما ذريعة للإلقاء بالغزالي وفكره خارج دائرة الفلاسفة والفلسفة, إلى حد التبس فيه الجواب عن السؤال : هل كان الغزالي في مستوى كتاب "تهافت الفلاسفة" , متكلّما أم فيلسوفا, حتى يستند إليه هذا الطرف أو ذاك ؟ هل يمكن أن نسلّم برأي أهل الكلام ـ وهم الذين كانت مغالاتهم الفكرية موضع ردّ من قِبل الغزالي في كتاب فيصل التفرقة , وكان علمهم موضع وصف من طرفه في كتاب المنقذ من الضلال , بعد أن خبره وألّف فيه , بأنه "يفي بغرض أهله ولا يفي بغرضه" ـ ؟ أم هل يمكن في المقابل أن نسلّم

بما ذهب إليه بعض دارسي الفلسفة من إدانة للغزالي , والحال أنه لم يؤلف فحسب في مقاصد الفلاسفة , بل و أنه اتخذ أيضا من الفلسفة وخاصة في قسمها المنطقي أداة لتقويض مناهج علميْ الكلام وأصول الفقه خاصة في كتابيه "المقصد الأسنى" و"المستصفى" ؟ هل يمكن أن يكون الغزالي فعلا بصدد تكفير الفلاسفة , والحال أنه يحتذي منهجهم في الشك وفي ما حصّل من علم المنطق؟ هل كان الغرض الفعلي من كتاب تهافت الفلاسفة وجوهر موضوعه تكفير الفلاسفة , أم أنه لم يتعدّ كونه كتابا في الردود على مسائل في الطبيعيات والإلهيات بما توفّر للغزالي من وسائل فكرية أثناء تأليفه, تقاطعت على جهة العرض لا الجوهر مع مسألة التكفير ؟ ومن ثمّ, لماذا لم يُعَنْوِن الغزالي كتابه بوضوح العبارة بـ"كفر الفلاسفة" إذا كان مطلبه الأساسي تكفيرهم, عوض عنوان "تهافت الفلاسفة "؟ !

هل كان الغزالي فعلا, مكفّرا للفلاسفة؟ سؤال دعانا إلى مراجعته, ما بدا لنا فيه من خُلف : إذ كيف لفيلسوف ينتمي في قسم من مشروعه الفكري إلى دائرة الفلاسفة , أن يَسِمَهم بالكفر وهو واحد منهم , فينسحب عليه بالضرورة, حُكْمُ, ما سَحَبَه عليهم ؟ !

تحملنا جملة الإشكالات بدورها , إلى إشكال راهن لعلنا نوجزه في السؤال التالي : كيف يتسنى لنا اليوم التعامل الموضوعي مع الموروث الفلسفي الإسلامي الوسيط دون الوقوع في الإسقاطات الإيديولوجية بشقيها : المعظّم والمتحامل ؟ و كيف يمكن تركيز فعل فلسفي نقدي لذلك الموروث, وفق مقتضيات منهج النقد العلمي دون الوقوع في الأحكام المسبقة بحسب ما طرحه المشروع النظري لمحمد أركون ؟

نحتاج في مستوى أول من عملنا , رصد هذه الإشكالات ضمن ما توفّر في نص الغزالي ذاته (ونعني به كتاب تهافت الفلاسفة) , لا فقط بغرض مراجعة قول فلسفي ظلّت تشوبه شوائب الأحكام المسبقة, بل وخاصة , لتكون تلك المراجعة حلقة واصلة بدورها مع القسم الثاني من بحثنا ضمن الحلقة النقدية التي ركّزها مشروع أركون .ومن ثمة تكون خطة عملنا موزعة على قسمين : قسم يهتم ببحث إشكالية" التكفير" كما تركّزت في فكر الغزالي , وقسم ينتهي إلى

بلورة المنهج النقدي الذي يقترحه محمد أركون لقراءة نصوص الفلسفة الإسلامية الوسيطة التي تشكّل النواة الأساسية لمدار مبحثنا.

I"تهافت الفلاسفة" وإشكال التكفير عند الغزالي : بين راهنية السؤال , و أحكام المسكوت عنه, و منطوق النص:

لعلّنا لا ننتصر مسبقا لأحد الأحكام قبل العودة إلى تأصيل الشكل الذي طُرح عليه إشكال التكفير من خلال العودة إلى نصوص الغزالي ذاتها وتبيُّن ما تُفصِح عنه من أحكام , ذلك أنه إذا حكمنا بأن الغرض الجوهري للغزالي من تأليف كتاب تهافت الفلاسفة هو تناول مسألة التكفير (تكفير الفلاسفة أساسا), فإننا نكون قد أقررنا بأن الغزالي في هذا المستوى لم يكن فيلسوفا على الأقل من جهة الموضوع (قبل النظر في الآليات والمنهج), بل أنه كان متكلّما باعتبار أن مسألتيْ الكفر والإيمان , تُردّ بالأساس إلى المسائل العقدية وما اتصل بها من الأحكام الشرعية التي تناولها علماءُ الكلام, وبالتالي لا يصحّ هنا الحكم عليه بصفته فيلسوفا بل بصفته متكلّما . وأما إذا ما حكمنا بأن الغزالي قد كان فيلسوفا في مستوى هذا الكتاب من جهة الموضوع المتناول في الطبيعيات والإلهيات على الأقل(قبل النظر في الآليات والمنهج), فعلينا وفق هذا الحكم إما أن نقرّ بأن الحكم بالتكفير المنسوب إلى الفلاسفة ينسحب بنفس الدرجة على الغزالي بصفته أحدهم , أو أن نراجع ما وقع فيه البعض من خلط ابستيمولوجي ينقل موضوعا عقديا (التكفير) إلى مجال فلسفي ويسلّم أصحابه بمقتضاه بأن الموضوع الذي تم تناوله في تهافت الفلاسفة هو موضوع تكفير الفلاسفة وأن أمره قد حسم منذ ذلك الكتاب , إلا إذا افترضنا أن الغزالي قد كان في هذا المستوى, فيلسوفا بصدد استحداث موضوع فلسفي ذو أصالة عقدية (التكفير) , فيعمل على استقدامه من مجاله العقدي الأصلي لاخضاعه لمجال النظر الفلسفي , وهو افتراض يحتاج كثيرا من البرهنة.

ومن ثمّ , يصبح مطروحا علينا استعادة قراءة الكتاب ذاته و عنوانه , على ضوء الغرض الذي خصّه الغزالي لتأليفه , وعلى ضوء المسائل التي اشتغل عليها ضمنه بل وعلى ضوء ما

تقاطع معه من فكر ابن رشد حتى لا نستمر في الحكم الخارجي عليه, وحتى نركّز انتصارا لما يقتضيه الفكر الفلسفي من مراجعة مستمرة لذاته ومن دحض للمسلّمات والأحكام المسبقة, انطلاقا من حجة النص ذاته لا من خارجه.

هذا الرهان , يقتضي أن نطرح من مجال نظرنا في هذه الورقة الدافع الأول (راهنية إشكال التكفير), ليكون مجال تأطير نظري لبحثنا فحسب, بل و ربما موضوع بحث مستقل قادم, وأن نترك أيضا إلى حين, ما تعلّق بالدافع الثاني الذي أسلفنا (إشكال التكفير من خلال النموذج الفلسفي), لننشغل في المستوى الأول من مقالنا ـ بدافع اقتضاء منهجي ـ بمحاورة القسم المتعلق بمراجعة حاصل الأحكام المسبقة حول إشكال تكفير الفلاسفة عند الغزالي, لا سيما ما شاب كتاب تهافت الفلاسفة من أحكام. فيكون بذلك منهجنا مفصّلا في قسمه الأوّل في مرحلتين: تُعنى أولاَهُما بمراجعة مسألة التكفير كما طُرحت في كتاب "تهافت الفلاسفة" , والنظر في ما إذا كان هذا الكتاب مصّنف ضمن الاهتمام بهذه المسألة, ومن خلالها مراجعة ما استقر عليه التقليد من تسليم وأحكام مسبقة, وتهتم ثانيتُهما, بالنظر في إشكالية التكفير كمبحث تفرّغ إليه الغزالي ضمن كتاب " فيصل التفرقة.. ", بغية إحياء روح الانشغال الفلسفي بمسألة لا يقتصر تناولها على مجال الاهتمام العقدي بل يتجاوزه إلى المشغل الايتيقي للفلسفة. لينتهي منهجنا في قسمه الثاني , إلى الانفتاح على أسلوب علمي لكيفية إعادة قراءة نصوص التراث الفلسفي من خلال ما يقترحه المشروع النقدي لمحمد أركون.

فعلى مستوى عنوان كتاب" تهافت الفلاسفة ",يمكن القول إن مصطلح "التهافت" يدلّ في سياقاته المعجمية على معاني الازدحام أو التسابق , أو التساقط ,أو توالي الآراء تناقضا وضعفا[1] ولا أحد من هذه المعاني يمكن أن يُحمل بأي وجه من الوجوه على معنى التكفير . وهنا يبادرنا السؤال : لماذا لم يستعمل الغزالي في مستوى عنوان كتابه عبارة "كفر الفلاسفة" بدل عبارة "تهافت الفلاسفة" إذا كان فعلا قد قصد إلى ذلك , خاصة وأنه ما كان يوجد أمامه من مانع ,أم

[1] انظر , معنى التهافت في المعجم الوسيط و كذلك المعجم الجامع.

هل كان الغزالي نفسه يتحاشى الوقوع في ما وقعت فيه الفِرق الفكرية الإسلامية نفسها من تكفير بعضها بعضا, وهو الأمر الذي أدانه بشدة في مستوى كتابه **"فيصل التفرقة"؟!**

وإذا ما أضفنا إلى صيغة عنوان الكتاب مسألتين : أوّلا, غرض تأليفه الذي أورده الغزالي في قوله:" انتُدِبْتُ لتحرير هذا الكتاب ردّا على الفلاسفة القدماء مبيّنا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات ...هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه", و ثانيا, غاية الغزالي من ذلك الغرض التي يحصرها في بيان "اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر وأن الاختلافات راجعة إلى تفاصيل خارجة عن هذين القطبين .."[2] على حد عبارته, فإنه يمكننا الوقوف عند ملاحظتين : أوّلا, يَظهر القسم الأول من عبارته , أن الغرض من تأليف كتابه هو بيان مواضع تهافت الفلاسفة و تناقض آرائهم في ما يتعلّق بمسائل الإلهيات , والتناقض في الآراء لا يعني الكفر بأي حال من الأحوال, وثانيا , يكشف القسم الثاني من قوله , أن الغاية من كشف هذا التناقض ليست تكفير الفلاسفة ولا إيجاد ما يمكن أن يدينهم بالكفر , بل هو على خلاف ذلك , بيان أن الاوائل والأواخر قد اتفقوا على الإيمان بالله واليوم الآخر , وإنما اختلافهم كان حول تفاصيل تخرج عن قطبيْ الإيمان اللذين ذكر , بمعنى أنه يتجه إلى بيان إقرارهم بأصول العقيدة وإن كانوا قد اختلفوا في تفاصيل لا تتعلق بالتكذيب ,وهو أمر إذا ما قارناه بما أورده في حدّيْ الكفر والإيمان في مستوى كتاب فيصل التفرقة[3] , لا يوجب التكفير بأي حال من الأحوال.

أما على مستوى مراجعتنا لمضمون كتاب" تهافت الفلاسفة" , فإننا لا نعثر - على امتداد المسائل العشرين التي خاض فيها الغزالي - على أثرٍ لوصف الفلاسفة بالكفرة ولا على الخوض في مسألة التكفير أصلا , ولا على تخصيص أي مسألة من المسائل للخوض في موضوع التكفير, وإنما اكتفى صاحب الكتاب في ذلك بالردود والاعتراضات على ما خالفهم فيه من الآراء , فهل

[2] الغزالي, تهافت الفلاسفة , تقديم وتحقيق , موريس بويج, المكتبة الكاثولوكية , بيروت ,1927 , ص.6.

[3] في كتاب فيصل التفرقة , يحدّ الغزالي الكفر على أنه التكذيب بما أتى به الرسول أو ببعضه.وأن الإيمان هو التصديق بما أتى به الرسول.

يمكن أن يكون الغزالي قد قصد إلى التأليف في مسألة التكفير وهو الذي لم يشتغل عليها قط ضمن المسائل الأساسية للكتاب, أو أن نعدّ كتاب "تهافت الفلاسفة" مؤلَّفا في التكفير وهو الذي لم يخصّ هذه المسألة بأي مبحث منفرد ؟!

من أين ترسّخ إذا, الحكمُ على كتاب الغزالي بأنه كتاب في تكفير الفلاسفة, والحال أنه لا عنوانه, ولا غرض تأليفه, ولا غايته, ولا مسائله العشرون, قد خصّت الاهتمام بموضوع التكفير؟ يبدو أن الحكم على الكتاب ومؤلفه , قد تأتّى من بعض المصطلحات العارضة في مستوى كتابه, و نعني بها, الألفاظ المتّصلة بلفظ الكفر أو بأحد اشتقاقاته, والتي يقضي الحكمُ عليها تفحّصَها قبل إصداره. فهذه الألفاظ أحصيناها بخمسة استعمالات وجدت فقط في مستوى تصدير كتاب "تهافت الفلاسفة" دون غيره من مواضع الكتاب إن لم نكن قد أخللنا في ذلك بأي إخلال, وهي الألفاظ التي ظهرت في عبارة : "الكافرين بالآخرة " مضاف إليها "أربعة" استعمالات مقيّدة للفظ "الكفر" إما بلفظ "التقليد" أو "السماع" أو "الإلف" أو "التجمّل" فتصير خمسة استعمالات متتابعة في نفس السياق ", يبدؤها الغزالي بالحديث عن طائفة لا يحدد هويتها إن كانت من الفلاسفة أو من غيرهم بل يقول عنهم" أما بعد فقد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب..إلخ " , ثم لا يطلق عليهم حكم الكفر بشكل مباشر وإنما يصف الطائفة بأنها "من المتّبعين لمن كفروا بالآخرة , أوالمقلّدين في كفرهم عن طريق الإلف (لمن كان من ديانات أخرى) , أو عن طريق السماع (لما سمعوا من حكايات نسبت للفلاسفة), أو المتجمّلين باعتقاد الكفر , أو المتجملين بالكفر تقليدا.[4]"

ومن ثمّ تظهر هذه الطائفة على إحدى وجوه خمسة:

[4] - الغزالي, تهافت الفلاسفة , تقديم وتحقيق , موريس بويج, المكتبة الكاثولوكية , بيروت ,1927 , ص.4 – 5.

إما: من "التابعين" لمن كفروا بالآخرة , دون أن يحدّد الغزالي مجال الاتّباع ولا كيفيته, ودون أن يصف هذه الطائفة بشكل مباشر بأنها كفرت شأنها في ذلك شأن من اتُّبعت, كما أن التابع ليس هو المتّبَع.

أو :من "المقلّدين بالإلف والتعوّد " من الديانات الأخرى , والإلف هنا لا يُحيل على معنى الوعي بالكفر أو اتخاذه موقفا واعيا بقدر ما يحيل على معنى الانسياق في التقليد دون تبين موقف واضح أو دقيق من المسألة.

أو : من "المقلّدين بحكم السماع لحكايات نُسبت للفلاسفة" , و ليس المقصود هنا الفلاسفة ممن نُسبت إليهم الحكايات وإنما المقصود هم المقلّدين الذين لم يتحروّا في نسبة ما سمعوا , إلى الفلاسفة.

أو : من المتجمّلين باعتقاد الكفر.

أو : من المتجمّلين بالكفر تقليدا .

ولعلّنا لا نميل إلى تأويل أن المقصود بصفات التبعية أو التقليد أو الإلفة أو التجمّل هم الفلاسفة, لأن الأصل في الشيء أن الفلاسفة هم المتَّبَعُون وليس هم المتّبِعين أو المقلِّدين, ومن الواضح أن الغزالي إنما كان بصدد وصف المقلِّدين والمتّبِعين الذين طغى عليهم تقليد الآراء دون التحرّي منها, وليس الفلاسفة, كما لم يحدد من هم المتَّبعون أنفسهم وما إذا كان المقصود بهم الفلاسفة أو غيرهم.

فإذا كانت هذه هي الاستعمالات الوحيدة لألفاظ الكفر التي نجدها في كتاب "تهافت الفلاسفة", وإذا كانت هذه صيغها وسياقاتها ومواضعها في تصدير الكتاب دون مباحثه الأساسية, فهل يمكن أن نذهب إلى ما ذهب إليه البعض ـ وربما تقليدا بالسماع أو بالتجمّل ـ إذا ما تجوّزنا استعمال عبارة الغزالي نفسه, من أن كتاب تهافت الفلاسفة هو كتاب في التكفير , أو أنه كان بالأساس كتابا في تكفير الفلاسفة ؟

لعلّنا نحتاج إلى سند فلسفي قاريء للغزالي عن قرب, حتى يتسنى لنا فصل الحكم أو ترجيحه, ولعله لا أقرب في ذلك من ابن رشد الذي تفرّغ للرد على كتاب" تهافت الفلاسفة" للغزالي, بكتاب "تهافت التهافت". فكيف فصّل وفَصَل ابن رشد المقال في كتاب سابقه؟ وكيف قرّر ما كان بين حكم التكفير فيه و مجانبته, من فصل واتصال؟

سنكتفي في قراءتنا لكتاب "تهافت التهافت" لابن رشد بما يعنينا فقط في مستوى هذا المبحث مما تقاطع مع كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي وبيان مدى حضور إشكال التكفير فيه , وسيكون ذلك بالوقوف عند مسألتين من كتاب التهافت نضيف إليهما مسألة ثالثة أوردها ابن رشد في في كتاب "فصل المقال" :

أوّلا : ما تعلق بغرض تأليفه لكتاب التهافت بوصفه غرضا متّصلا بشكل مباشر بالرد على غرض كتاب الغزالي, وثانيا, ما كان من مضمون الردود في كتاب التهافت بوصفه أيضا متصلا مباشرة بالرد على مضمون تهافت الفلاسفة, وثالثا, ننتهي إلى ملاحظة أوردها ابن رشد في كتاب "فصل المقال " متعلّقه بذات السياق.

فأما ما كان من غرض ابن رشد من تأليف كتاب التهافت فهو ما يقوله أبو الوليد :" فإن الغرض في هذا القول أن نبيّن مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب " التهافت "لأبي حامد في التصديق والاقناع وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان[5]" , ومن الواضح أن غرض ابن رشد لا يعلن مسألة التكفير موضوعا أساسيا لمؤلفه ولا لمؤلف أبي حامد , وإنما يبدو غرضه منهجيا ونظريا بالأساس بل وابستيمولوجيا, يتّصل بإبطال ما نعته بالقول الجدلي أو السفسطائي في كتاب الغزالي وتصويبه وفق قاعدة البرهان الفلسفي.

وأما في مستوى مواضع الردود الستة والمائة (106) التي ردّ من خلالها ابن رشد على ما طرح الغزالي في كتاب تهافت الفلاسفة, فإننا لا نجد ذكرا لمسألة تكفير الفلاسفة لا ضمن ردوده,

[5] - ابن رشد , تهافت التهافت , (القسم الأول) , تحقيق سليمان دنيا , الطبعة الأولى , دار المعارف ,1964, ص.55.

ولا ضمن ما اقتطع من أقوال الغزالي وضمّنها في مؤلفه , ولا نخال ابن رشد يغفل عن أمر كهذا لو كان الغزالي قد خصّ فعلا كتاب تهافت الفلاسفة بتكفير الفلاسفة أو أنه اتخذ منه موضوعا جوهريا لمؤلفه.

بقي أن نقف عند إشارة نقدّر أنها مهمة وردت في كتاب "فصل المقال" وهي أن ابن رشد يعتبر الغزالي قد وضع أقوال الفلاسفة في باب التأويلات الممكنة والمحتملة , وهي منزلة من التأويل لا تكفّر الفلاسفة بل تندرج ضمن إحدى المراتب الخمسة للتأويل التي رتّبها الغزالي في قانون التأويل في كتاب" القسطاس المستقيم " والتي لا تمسّ من أصول العقائد ولا تقوم على إنكارها وإنما تندرج ضمن المسائل المختَلف في تأويلها والتي لا تُخرج صاحبها إلى الكفر.

ولعلّنا نكتفي مما أتينا عليه من قرائن من خلال " التهافتين" : "تهافت الفلاسفة" و"تهافت التهافت", باستعادة سؤال المنطلق ذاته : هل يمكن ـ بعد عَرْض هذه القرائن ـ أن نعود إلى التسليم الوثوقي بأن كتاب" تهافت الفلاسفة" هو فعلا ,كتاب في تكفير الفلاسفة ؟!

نعود الآن إلى ما تركنا عالقا منذ بداية بحثنا, ونعني به القسم الذي أرجأنا القول فيه (و هو الوقوف عند الانشغال الفلسفي بهذا الإشكال من خلال إعادة قراءة نموذج الغزالي ذاته) , فإذا لم يكن كتاب تهافت الفلاسفة كتابا يتناول في جوهره موضوع التكفير , ففي أي المصنّفات اشتغل الغزالي على هذه المسألة ؟ على أية جهة يمكن أن نحمل مسألة التكفير محمل الإشكال ؟ هل كان متّجها في ذلك فعلا إلى تكفير الفلاسفة كما هو الاعتقاد السائد أم على خلاف ذلك إلى ردع الفِرق الفكرية الإسلامية على وجه الخصوص ؟ وأي شكل من أشكال المعالجة النظرية التي قصد إليها الغزالي من خلال طرحه لمشكل التكفير ؟

منذ بداية كتاب "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" يعيّن الغزالي غرضا لكتابه, الردَّ على إحدى الفِرق الأشعرية التي تنْعَتُ بالكفر كل من خالفها في التصور العقدي, ويتفرغ لهذا العمل في كامل الكتاب .

بل إن ما يشدّ انتباهنا في هذا المؤلف رغم قِصَرِه ,هو, أوّلا : الحضور المكثف لألفاظ "التكفير واشتقاقاتها مثل "كفر, وكافر وكفّر" إلخ , إذ يمكن أن نحصي عدد تسعة وتسعين (99) استعمالا لهذه الألفاظ في مستوى فيصل التفرقة ـ (وهو عدد يساوي عدد أسماء الله الحسنى) ـ , من بينها اثنان وعشرون استعمالا ورد في فصل واحد وهو الفصل الثامن ,و خمسة عشر استعمالا ورد في فصل قصير جدا (على امتداد صفحتين تقريبا) وهو الفصل الثالث عشر .. (ونجد ما يزيد بقليل عن ثلث العدد أي أربعة وثلاثون استعمالا في مستوى كتاب فصل المقال لابن رشد, باعتباره يراجع في أحد أجزائه ما أورده الغزالي في فيصل التفرقة).

ثانيا: أن الغزالي قد أدان في هذا الكتاب كل الفِرق الفكرية الإسلامية(الكلامية, الفقهية, الشيعية إلخ) المُغالِيَة في تكفير بعضها بعضا بل أنه وصف هؤلاء بأنهم "يضيّقون من رحمة الله". فالغزالي قد وضع هذه الفِرق على الجهة نفسها من الخطإ : إذ اعتبر أن جهلها بالحدود (التعاريف), وبالشرع, قد جعلها تخوض في تأويلات خاطئة للنص الشرعي تقوّمت أساسا على القياسات الجدلية الكلامية والفقهية الباطلة, فكثر بذلك اختلاف تلك الفِرق الذي كفّرت بموجبه بعضها بعضا.

يظهر في هذا المستوى إذا,إشكال التكفير كإشكال عقدي محض لم يربطه الغزالي بالفكر الفلسفي بل بالفكر العقدي ذاته,ولم ينسبه إلى قول الفلاسفة ,ولا إلى ما قال فيهم , بل أنه وَصَلَه بما قاله في الفِرق الإسلامية ذاتها ...

ويبدو أن الغزالي قد اتجه إلى تأليف " فيصل التفرقة... " لإدراكه خطورة إشكالية التكفير , وما يترتّب عنها عمليا من هدر للدماء ونبذ للتعايش السلمي, باعتبار أن "الكفر", ينضوي تحت حكم شرعي يبيح هدر دم الكافر وماله, فماذا لو تحوّلت كل الفِرق المكفِّرة لبعضها البعض إلى مقاتلة بعضها بعضا باسم تطبيق الحكم الشرعي!

في هذا المستوى , يظهر الوجه الآخر للتكفير بصفته إشكالا نظريا لا ينقطع عن تبعات عمليّة وايتيقية : فالبعد النظري للإشكال يتّصل في تقدير الغزالي بسوء فهم للنص الشرعي, وهو ما

من شأنه أن يؤدّيَ إلى المصادرة على حق التعبير والاختلاف والاعتقاد حين تُنصّب كلُّ فرقة نفسها صاحبة حق وحين ترى في غيرها مخالفة أو كافرة, فتحرمها بذلك حق الحياة وحق الاختلاف. فمثل هذا الواقع قد يتحوّل إلى مشهد مأساوي تلطّخه إراقة الدماء, وتغيّب فيه آليات التعايش السلمي وقوانينها , فتستحيل" ايتيقا التعايش" إلى" ايتيقا الموت".

فإذا كان الأمر على هذه الدرجة من الخطورة المهدِّدة للحياة و للاجتماع الإنساني ولحقّ الاعتقاد والاختلاف التي صوّرها الغزالي, فأي أنواع الحلول اقترح لتجاوز هذا المشهد ؟

عمد الغزالي في "فيصل التفرقة" إلى ضبط الأسباب المؤدّية إلى التكفير وحصرها في:

- أوّلا: أن جهل الفِرق الفكرية بالشرع وبحدَّيْ الكفر والإيمان, جعلها تتهافت في الحكم على بعضها بعضا بمجرد الاختلاف في الرأي.
- ثانيا: أن اشتغال هذه الفِرق على النصوص الشرعية وفق تأويلات واهية لم يكن خاضعا إلى قواعد في المنهج, فحتى إذا ما بدا الاختلاف في آرائها سارعت إلى تكفير بعضها بعضا.

وإذا , فقد حرص الغزالي على فصل المقال في إشكال التكفير من خلال دعوته إلى الموازنة بين الإلمام الدقيق بالنص الشرعي وتطبيق المنهج المنطقي , فاتّجه في مستوى "فيصل التفرقة" , إلى البدء باستخراج حدّيْ الكفر و الإيمان , وِفْقَ ما تأصّل في النص الشرعي للردّ على الفِرق المغالية في التكفير ,وتذكيرها بأن الأصل النظري الشرعي واحد وأنه عليها مراعاة أحكامه, وخاصة أن تلتزم بما سطّره الشرع في حق كل مصدّق بأصول الدين التي ثبّتها الأنبياء, فالشرع حسب الغزالي لا يُدرِج المصدّقَ بالأصول تحت حدّ الكفر وحكمه, مهما اختلفت تأويلاته حولها.

واتجه أبو حامد أيضا, في مستوى "القسطاس المستقيم" إلى تركيز الموازين الخمسة للمعرفة من خلال تركيز قانون التأويل وفق موازين القياسات المنطقية, وعليه رتّب درجات التأويل في

خمس. واعتبر أن كل من أتى التأويل على جهة من هذه الجهات لا يُعَدّ كافرا , وإنما يؤخذ على جهة الاختلاف في درجة التأويل .

إن ما يمكن أن ننتهي إليه من هذا القسم الأول, أن الغزالي قد سلك في مستوى كتابيْ "فيصل التفرقة" و "القسطاس المستقيم "مسلك الفيلسوف ورجل العقيدة في آن لأجل التصدّي لظاهرة التكفير لدى الفِرق العقدية , فاشتغل نظريا وعمليا بآليات الفيلسوف حين شرّع للآليات المنطقية البرهانية الاضطلاع بمسائل التأويل للنص الشرعي من جهة , ولتأسيس ايتيقا التعايش مع الاختلاف من جهة موازية, ولم يتخلّ في الوقت نفسه عن الطابع العقدي (باعتباره يخاطب فِرَقا عقدية ويردّ عليها باعتماد نفس أدواتها) حين أقرّ اعتماد الأصول الشرعية وما رسمه الشرع من حدود (تعريفات) دون تهافت الظنون, بغية أن تظل الموازنة قائمة بين الفلسفي مُمَثَّلا في منهجه المنطقي , والشرعي مُمَثَّلا في أصوله لا في ما آل إليه نظرُ الفِرق.

ولعلنا نجد في هذا المنحى الابستيمولوجي والمنهجي والايتيقي الذي اقترحه الغزالي للخروج من مأزق التكفير الذي وقعت فيه الفِرق الفكرية, ما يبرر راهنيته رغم أصالته, و ما يشرّع في الوقت نفسه تعديلَ ما دأبت عليه القراءات المبنيّة على المشافهة والأحكام المسبقة من إدانة لفكر الغزالي ومن اعتباره مكفّرا للفلاسفة.فها نحن أمام مؤلفاته التي تدين بصرامة فعل التكفير, وتدعو في الوقت نفسه إلى إرساء إيتيقا التعدد وحق الاختلاف في التأويل , والتي يجدر أن تُتّخذ إحداثية لإعادة قراءة مؤلفاته, قراءة يغادر بمقتضاها القاريء الباحث عن الحقيقة دون سواها, سلطةَ المسموع المتناقل , وسلطة التصنيف التقليدي , إلى سلطة السندات الفكرية الموثَّقَة, التي تسمح في الآن نفسه بأن يستعيد الغزالي موقعه كفيلسوف من داخل القراءات الفلسفية نفسها , يكون فيها من العبث, اعتباره مكفّرا للفلاسفة وهو واحد منهم.

في الواقع , إن ما وقفنا عليه من الآراء التي قنعت بالحكم على فكر الغزالي من خارجه , لم تكن لتقتصر في ذلك على فكر الغزالي فحسب , وإنما انسحب البعض منها أيضا على الفلسفة العربية الإسلامية بشكل عام , ليكشف بذلك عن شكل من أشكال الأزمة الفكرية التي أصبحت

تحكم اليوم المفكر العربي بتراثه الفلسفي والفكري. و هي أزمة يتشاكل فيها الفلسفي والديني والإيديولوجي, تجعلنا نتحوّل في مستوى البحث في اختبار مدى المصداقية العلمية للآراء المسلّطة على بعض مؤلفات الغزالي على ضوء العودة إلى النصوص في أصولها , إلى مستوى البحث في أسباب الأزمة ذاتها التي أصبحت تحكم علاقة بعض باحثي الفلسفة وغيرهم بتراثهم الفكري , وما إذا كانت تعود إلى أزمة منهج أم إلى أزمة تأريخ أم إلى أزمة معرفة !

ينفتح مبحثنا في هذا المستوى إذا , على النظر في مجال أوسع انطلق في بدايته من بحث ما يحتاجه الفكر الفلسفي من إحياء معرفي يفصل منهجيا بين العقدي والفلسفي والإيديولوجي , ويعتمد منهج العودة إلى أصل النصوص ومقارنتها عوض الحكم عليها من خارجها (من خلال نموذج الغزالي), إلى طرح إشكال فلسفي أوسع يتعلق بخلل الأدوات الحاصلة في منهج قراءة النصوص وأدوات الحكم عليها , وكيفية تجاوزه إلى تأسيس منهج للقراءة الموضوعية التي لا تختص بقراءة نموذج فلسفي موحد فحسب , وإنما تتجاوزها إلى مستوى التطبيق على مختلف نصوص الفكر الفلسفي الوسيط بشكل عام.

من هذه الزاوية , يمكن أن نحيل على ما سعى إليه محمد أركون من استعادة التفكير في واقع أزمة التعامل مع النصوص الفلسفية العربية الإسلامية الوسيطة والتراثية عموما , و ما حرص عليه من إعادة تشخيص لأسبابها ضمن مشروعه النقدي للفكر الإسلامي , من خلال ربطها بمبرراتها الإيديولوجية المغالية في الحكم على تاريخ الفلسفة الإسلامية : إما بالتعظيم المفرط أو بالابتذال المفرط. ومن ثمة, كان من بين ما وسم به مشروعه الفكري أن قدّمه على أنه رسم لحدود منهج نقدي يتقوّم على آليات علمية ويراوح فيه بين اعتبار أصالة النص من جهة , والآليات العلمية المعاصرة من جهة أخرى.وهو ما سيكون موضوع القسم اللاحق من عملنا.

فمبرر اختيارنا لفكر محمد أركون في القسم النقدي اللاحق من عملنا , يعود بدرجة أولى إلى ما يتوفر عنده من جمع بين الاطلاع على الثقافتين الإسلامية والغربية وأدوات اشتغالهما الفلسفية والعلمية, ومن ثمة فنحن نحتاج أن ننظر إلى مرحلة من مراحل تاريخ الفلسفة الإسلامية ليس

فقط من زاوية معاصرة, بل ووفق أدوات منهجية وعلمية راهنة , يتوفر فيها الجمع بين الثقافتين اللتين أسلفنا من جهة , و وآليات القراءة الموضوعية التي تجنّبها ما وقعت فيه القراءاتُ الإيديولوجية المتضاربة والمغالية في الحكم على تاريخ الفلسفة الإسلامية, من جهة موازية.

إلى جانب ذلك , فإن أركون لم يقدم نفسه كمجدد في القراءة الفلسفية للفكر الإسلامي فحسب بل وكذلك التاريخية منها : قراءة وكتابة وممارسة, فألّف في هذا السياق كتاب :" تاريخية الفكر الإسلامي" , وكتاب : "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ..أين هو الإسلام اليوم ؟ " إلى جانب ما كان له من قراءة نقدية للمفاهيم التاريخية ضمن ما سماه بمشروع نقد الفكر الإسلامي , و كذلك ما كان له من تجربة تدريس التاريخ الإسلامي بالسربون ما بين السنوات 1961 / 1969.

من هنا , يمكن القول أن اعتمادنا لفكر أركون كسند لمراجعة سوابق الأحكام حول فكر الغزالي و ما اتصل بالفلسفة العربية الإسلامية الوسيطة عموما, إنما يندرج ضمن ما نحتاجه اليوم من اشتغال على إشكالات الأزمة الفكرية التي صارت تحكم رؤية المفكر العربي اليوم بتاريخه الفلسفي العربي والإسلامي, وضمن الرؤية التجديدية والتأسيسية لآليات القراءة العلمية الموضوعية وما تقتضيه من تركيز نقدي في سياق ما أطلق عليه أركون مشروع نقد العقل الإسلامي ,و ما يقترحه من طرح تجديدي لإعادة قراءة تاريخ الفكر والفلسفة الإسلاميين.وهو ما يمكن أن يوجه مقصد بحثنا إلى الوقوف عند الكيفية أو الشروط النظرية و الأسس المنهجية التي بنى عليها مشروعه الفكري, و خاصة ما اتصل بقراءته التاريخية النقدية والتجديدية لنموذجين من الفلسفة الإسلامية الوسيطة , ونعني بهما : نموذج فلسفة الغزالي ـ التي شكّلت المحور المباشر للقسم الأول من عملنا , إلى جانب نموذج فلسفة ابنَ رشد , التي لا تخلو من فصل ووصل مع سابقتها. فما هي الشروط الإبستيمولوجية والمنهجية التي ركّزها أركون لاستعادة قراءة الفكر الإسلامي عامة والفلسفي على وجه الخصوص وتجاوز ما سماه بـ"الظاهرة الإيديولوجية" في القراءة ؟ كيف أرّخ لفلسفتيْ الغزالي وابن رشد في سياق التشابك بين الفلسفي

والعقدي ؟وإلى أي حد يمكن أن نعتبر مشروعه مشروعا تجديديا في الفلسفة وعلم التاريخ عموما وفي التأريخ للفلسفة الإسلامية خصوصا ؟

II - منهج "نقد العقل الإسلامي" عند أركون واستعادة تركيز المنهج لقراءة الغزالي وابن رشد : من تاريخ "النسيان" إلى تاريخ "الإحياء" :

إن الاشتغال على إشكال المنهج , والشروط الابستيمولوجية التي قصد إليها أركون يرتبط بشكل مباشر بما اقترحه من وسائل وآليات تؤسس لفعل التأريخ بشكل جديد للفلسفة الإسلامية الوسيطة,بمعنى أنه لا يتسنى لنا فهم منهج أركون ما لم نتوقف عند الآليات التأريخية التي ضبطها. وهنا يجدر التنبيه إلى أن النظر في ذلك يحتاج منا ضبط مسألتين منهجيتين في هذا المستوى من مسلك عملنا , أوّلا , أن الإطار النظري الذي سنؤثث من خلاله لواحق طرحنا سيعتمد بدرجة أولى على كتاب محمد أركون المعنون بـ: "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الإسلام اليوم ؟ "وهو عنوان يستوحيه أركون من كتابيْ "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" لأبي حامد الغزالي و" فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" لابن رشد , وهما كتابان يصفها أركون بأنهما : " كتابين مهمّين لمفكرين بارزين من المفكرين الإسلاميين في عهد التأسيس والاجتهاد "[6].على أن قراءة هذا المؤلَّفِ تقتضي حتما استدعاء مؤلَّفٍ ثان يساعد على تمثّل شروط القراءة التاريخية التي يقترحها أركون ونعني به كتابَ : "تاريخية الفكر الإسلامي".

وثانيا, إن ما لفت انتباهنا من كثافة المتقابلات المفهومية التي يركّز عليها أركون مشروعَه الفكري في قراءة التاريخ الإسلامي و التي يُعدُّ الوقوفُ عندها شرطَ إمكان فهم هذا المشروع , يجعلنا ننحى منحى إجرائيا يقوم على تخيّر الاشتغال على بعضها دون كلّها , وذلك بحسب ما يقتضيه مبحثنا الحالي فحسب, فنقتصر في ذلك على : الزوجين المفهوميين :مفهوم "النسيان"

[6] محمد أركون ,من فيصل التفرقة إلى فصل المقال .. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟,دار الساقي بيروت , الطبعة الثانية , 1995مقدمة المؤلف ,ص. ا

مقابل مفهوم "الإحياء" ,و مفهوم "التاريخ التقليدي "مقابل مفهوم "التاريخ الجديد" , إلى جانب ما يقتضيه القول فيهما من استحضار لمفهوميْ : "القطيعة المعرفية" , و"القطيعة السوسيولوجية" كما تمثّلهما أركون من جهة, و اتقان الآليات العلمية التجديدية التي تحتاجها إعادة قراءة تاريخ الفكر والفلسفة الإسلامية, من جهة أخرى.

أولا : التأريخ الأركوني لفلسفتي الغزالي وابن رشد بين مفهومي "النسيان والإحياء" :

يؤكد أركون في مستوى المؤلفين اللذين ذكرنا ,أن تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي كان تاريخ نُسيان, و النسيان يمكن أن يؤخذ على ثلاثة معان :

أما الشّكلُ الأول للنسيان فهو ما يمكن أن نسميه بالنسيان التاريخي : ويعني به ما أغفلَه المؤرخون من ذكر للكتابات المهّمة وما تنزّلته من أهمية تاريخية فكرية من قبيل كتابيْ فيصل التفرقة للغزالي وفصل المقال لابن رشد , وفيه يقول أركون : يجب على المؤرخين أن يؤرخوا للنسيان في الفكر الإسلامي كظاهرة مستمرة ومتفاقمة منذ وفاة ابن رشد.لقد تُرجم فصل المقال إلى العبرية في أواخر القرن الثالث عشر , ومع ذلك فإن ابن خلدون لم يُشِرْ إلى الكتاب مع أنه كان من المطّلعين على مؤلفات ابن رشد , ولم يَعْتَنِ أحد من المسلمين بتحقيق الكتاب ودراسته إلى أن جاء المستشرق م.ج.موليير ... الذي نشره لأول مرة عام 1859 معتمدا على مخطوط واحد, ثم أعاد تحقيقه الأستاذ ج.ف.حوراني بعد قرن من الطبعة الأولى 1959 "[7].

أما الشكل الثاني للنسيان فهو ما يمكن أن نصفه بالنسيان الأكاديمي ويعني به أركون ما كان من إغفال تدريس تاريخ الفلسفة كاملا ومتواصلا ـ بما في ذلك تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ وتهميشه في الجامعات ,حيث يقول : إن غياب الفلسفة وتاريخُها الكامل المتواصل في معظم الجامعات والمدارس بالبلدان الإسلامية, أو تدريسُها الناقص المزيّف لجوهر مقاصدها وأصول انطلاقها وأهمية وظائفها ـ كما تشهد على ذلك مؤلفاتُ ابن رشد صاحبَ بداية المجتهد وتفسيرَ كتب أرسطو مع النظرة العقلية نفسها ـ قد ساهم في تحويل الفسحة العقلية إلى فسحة مخيالية

[7] المصدر نفسه , الصفحة نفسها.

محضة في الخطاب الموصوف بالإسلامي الذي شمل وازدهر وطغى بطغيان الظاهرة الاجتماعية الموسومة بالشعبوية .فأصبح من الضروري تمييز الخطاب الإسلامي عن الخطاب الإسلاموي على أساس تمييز علماء المجتمع والسياسة بين الشعبية والشعبوية... لذلك ـ يقول أركون ـ فكّرت أولا أن أطبّق عنوان الغزالي على الوضع الراهن وأقول : فيصل التفرقة بين الإسلام والإسلاموية , إذ التيار الاجتماعي الإيديولوجي المعتمد على الظاهرة الشعبوية يماثل التيار الشعبي الذي استغلّتْه و غَذّتْه الباطنية أو الإسماعيلية في عهد الغزالي , ثم راجعتُ الأمرين والحالتين وأدركتُ أن موقفي من الشعبوية لا ينطبق مع موقف الغزالي من الباطنية"[8].

أما الشكل الثالث للنسيان : فهو ما يمكن أن نصطلح عليه بالنسيان الابستيمولوجي: ويعني به ما كان من عدم انتباه العلماء والمفكرين إلى ما تضمّنه كل من كتاب الغزالي وابن رشد من أهمية منهجية واجتهادية , في قضايا تحتاج اليوم استعادة التفكير فيها بامتياز : يقول أركون "ومن الملاحظ البيّن ان هذين الكتابين وما يدلّان عليه من تفضيل المناظرة على الفتنة بين المسلمين , لم يَسْتَرْعِيَا أنظار العلماء والمفكرين ولم يثيرا اهتمامهم لمواصلة الاجتهاد في مشاكل تنظيرية لم تزل قائمة كعرقلة معرفية أساسية في الفكر الإسلامي. وأعْوَص تلك المشاكل .. مشكلة التفسير والتأويل للنصوص المنزّلة وما يترتّب عليها من طرق الاستنباط عند الفقهاء لوضع أحكام الشريعة. ولا يخفى على مسلم واحد اليوم أن قضية التفسير والتأويل أصبحت أهم وأشد صعوبة وتعقيدا مما كانت بالنسبة إلى المنظومة المعرفية والأطر الاجتماعية للمعرفة والنضال الايديولوجي في زمن الغزالي وابن رشد."[9]

[8] المصدر السابق , ص.X - XI

[9] المصدر السابق , ص.II.

إن ما يمكن أن نحتفظ به في هذا المستوى أنه, عن النسيان في معناه التاريخي يترتّب خلل في علم التاريخ في حدّ ذاته حيث يفقد العلمُ موضوعيتَه من خلال ما يَتْرُكُه من ثغرات التأريخ لإحدى المراحل الهامة من مراحل الفكر الفلسفي الإسلامي , وأنه, عن النسيان في معناه الأكاديمي , يفقد الفكر ُمعرفة بحلقة هامة من حلقات المنهج الفلسفي الغزالي والرشدي الذي تركّز على المناظرة والاستدلال العقليين وبالتالي يفقد أداة تحصين العقل عن الخلط بين القول العلمي و اللاعلمي ويسقطه في أشكال الخطاب العامي وفي الخلط بين ما كان من أصيل الفكر ودخيله , وأنه عن النسيان في معناه الابستيمولوجي يحدث انسحاب أهل العلم والفلسفة من التفكير في قضاياهم الأساسية واستقالتهم من مباشرة القضايا الاجتهادية و إيكالها إلى أهل الفقه وتعريضها إلى الأحكام الإيديولوجية والدوغمائية.وعن هذه الأشكال جميعا للنسيان ينتج انسحاب الفكر الفلسفي عن ممارسة مهامه النقدية أو البحثية , فيتحوّل بذلك إلى فكر أشبه بالأحكام العامية المسقطة والتسليمية, على شاكلة ما وقعت فيه الكثير من الآراء في الحكم على كتابات الغزالي مثلا حول إشكال التكفير , الذي أوردنا في القسم الأول من بحثنا.

إن وعي أركون بمثل هذه المسائل , جعله يتجه إلى تركيز أولى خطوات المنهج القائم على ضرورة إحياء ما كان نسيا , ضمن مشروعه النقدي , فهو يعتبر أن الترجمات الغربية الحاصلة لمؤلَّف ابن رشد مثلا لم تنجح في إحياء ما سمّاه بـ" إحياء روح النص وما يشير إليه من شجاعة فكرية وأصالة علمية وموقف إنسي " ... " ولذلك " ـ يقول أركون ـ : " قررت أن أطبّق عبرة النصين (يقصد نصيْ الغزالي وابن رشد) على الوضع الراهن للفكر الإسلامي , آملا أن أوفق إلى ما لم يوفق إليه من سبقني في الاهتمام بهذا التراث الثمين , لا بنشر النصوص فقط , ولكن بإحياء الموقف الفكري البحّاث "[10].

فمقابل النسيان التاريخي والعلمي للنصوص الأصيلة لابن رشد والغزالي التي يعتبرها تراثا ثمينا , يركّز أركون مشروعه , لغاية استعادة الفكر البحاث والحيّ القائم على ديناميكيةِ ثلاثيةِ اللغة

[10] المصدر نفسه , الصفحة نفسها.

والتاريخ والفكر , ليؤسس بذلك شكل التقابل الثاني بين مفهومي "التاريخ التقليدي" و"التاريخ الجديد". فالفكر البحّاث من شأنه أن يغادر مجال الأحكام المسبقة التي تحوّلت إلى أشبه بالـ "ظاهرة الإيديولوجية" على حد عبارته, ويؤسس لا فقط لأولى الشروط المنهجية , بل وكذلك لأولى الشروط الإبستيمولوجية , التي يغادر من خلالها أسس" التاريخ التقليدي" إلى بناء مفهوم "التاريخ الجديد ".

ثانيا : فلسفتا "الغزالي "و "ابن رشد" بين مفهومي "التاريخ التقليدي" و"التاريخ الجديد" عند أركون :

يميّز أركون في مستوى كتاب تاريخية الفكر الإسلامي[11] , بين تاريخ تقليدي للفكر وبين فكر جديد يريد افتتاحه وتمهيد الطريق إليه. فالتاريخ التقليدي للأفكار هو الذي فرض نفسه بصفته مستقلا ومنفصلا عن فروع التاريخ الأخرى حيث يعتبر الأفكار كمعان فوق تاريخية قائمة بذاتها ومنفصلة عن الإكراهات اللغوية والاقتصادية والاجتماعية , من ثمة يتقابل هذا التاريخ التقليدي مع التاريخ الذي يصفه أركون بالجديد ونعني به التاريخ الذي يروم تأسيسه ويعتبره مشروعه.بمعنى, أن أركون يؤسس لتصور علم التاريخ يكون في الآن نفسه علما نظريا من جهة أنه ينفتح على منتجات الفكر في مختلف تجلياته وعلى مناهج علوم الإنسان المعاصرة , وتطبيقيا من جهة أنه يستكمل الثغرات الحاصلة في تاريخ الفكر الإسلامي.

في هذين السياقين التاريخيين ينزّل أركون فلسفتيْ الغزالي وابن رشد كفلسفتين تستجيبان منهجا ومضمونا للسياق التاريخي والاجتماعي الذي وُجِدَتَا فيه من جهة , ولكنه يعتبر أن التحديد المفاهيمي الذي اعتمده الغزالي مثلا للكفر والزندقة , أو الاستدلال العقلي على الطريقة الأرسطية

[11] راجع المصدر نفسه , المقدمة , ص.11.

الذي اعتمده ابن رشد لم يعودا قادرين على الإستجابة للمتطلبات العلمية التي ينفتح عليها علم التاريخ الجديد, من جهة موازية. "[12]

من هنا يمكن أن نقف عند أهم ما يميّز القراءة التاريخية الأركونية لفلسفتي الغزالي وابن رشد والتي يمكن حوصلتها في النقاط التالية :

أوّلا : أن تأريخ أركون لهاتين الفلسفتين لا ينفصل عن مشروعه الإحيائي و النقدي للفكر الإسلامي عموما , والذي يلتزم خلاله " بمباديء المعرفة العلمية واحترام حقوقها "[13] على حد قوله.

ثانيا : أن أركون يشترط في مشروع التاريخ الجديد ضرورة مغادرة الخطاب الايديولوجي او ما يسمّيه بالظاهرة الايديولوجية التي إما أنها تتجه إلى تعظيم الفكر الاسلامي دون سواه ,و إما أنها تتجه إلى غلقه على ذاته أمام الفكر الغربي . وفي هذا السياق يعتبر أركون أن الغزالي وابن رشد لم يكونا منغلقين في فكريهما باعتبارهما قد انفتحا على علوم الغرب اليوناني دراسة وتطبيقا.

ثالثا : أن أركون يدعو إلى " إحياء الموقف الفكري الديناميكي المتفتح للمفكرين المسلمين ويعتبر أن ما دار من مناظرات من مثل ردود ابن رشد على الغزالي" كان من أثرى ما أنتجه الفكر العربي في عصور نشاطه المبدع "[14]على حد عبارته , ولكنه يؤكد في الآن نفسه على ضرورة التخلي عن مبادئهم ومقدّماتهم ومناهجهم وإشكالياتهم ونظرتهم إلى العالم والتاريخ والمجتمع , لأن ذلك كله داخل في الفضاء المعرفي الخاص بالقرون الوسطى عند المسلمين وغيرهم من الديانات الأخرى , ويعتبر أن اعتماده على عنوانيْ الكتابين إنما يعود لانطباقهما على واقعيهما التاريخيين , فليس القصد من ذلك تبنّي أحكام الغزالي مثلا أو المعايير المنهجية لابن رشد , بل مواصلة ذاك النوع من الاجتهاد باعتماد مفاهيم عصره على شاكلة استبدال

---

[12] راجع المصدر نفسه , المقدمة , ص.11.

[13] راجع المصدر نفسه , المقدمة , ص.11.

[14] المصدر السابق , ص.VIII

عنوانيهما مثلا , فعوض القول بـ"فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" مثلا , وعوض اعتماد عبارة " فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" : يبدي أركون طرافة في إعادة تركيب العنوانين بما يتلاءم مع واقع عصره , فيصوغهما على شكل : "فصل المقال فيما بين القول العلمي والظاهرة الدينية من التفرقة والانفصال " .

تنتهي بنا هذه الملاحظة إلى النقطة الرابعة والأخيرة : وهي أن أركون يستلهم من كتابيْ الغزالي وابن رشد ,مفهوم القطيعة المعرفية التي يحتاج الفكر الإسلامي المعاصر إدراكها حتى ينتقل من مرحلة الانتاج الميثولوجي والخيالي للمعاني إلى مرحلة إنتاج المعاني المتّصلة بواقعها التاريخي . فأركون يعتبر أن كتابيْ الغزالي وابن رشد يعتبران نموذجا حيّا للدلالة على ظاهرة القطيعة المعرفية , باعتبارهما ربطا قضاياهما الفكرية بالواقع و قطعا مع التقليد المتعصب للسائد واعتمدا أساليب العقل من استدلال ومقارنة وقياس إلخ لاستخراج الحقيقة "[15],على أن القطيعة المعرفية لا تعني عنده " الانفصال النهائي عن الماضي والتراث أو الدعوة لإهمال ما أنتجه القدماء من أفكار ومعارف ونظريات وفنون وأساليب بل إنها نتيجة حتمية للتطور التاريخي العام في مجتمع ما أو بيئة معينة "[16].

فالقطيعة المعرفية تعني القطع مع المعارف الخاطئة والدوغمائية والخيالية و المتعالية ,وهي تحدث عندما تتغير نظرة العقل إلى نفسه و إلى واقعه وطرق انتاج المعرفة فيتم استبدالها , بأطر معاصرة تعيد إحياء النصوص على ضوء ما توفر من مستجدات معرفية وعلمية.

بهذا المعنى يكون التجديد الذي يطمح إليه أركون , لا يستهدف فقط إعادة إحياء الفلسفة والفكر الإسلامي عموما , وإنما كذلك تطوير الوسائل المعرفية لعلم التاريخ في حد ذاته.

---

[15] المصدر نفسه, ص.ص. IV - V - VI , .

[16] المصدر السابق , ص.VII

خاتمة :

نخلص إذا , إلى أن تشابك إشكالات الفلسفي والديني من جهة , وإشكالات الفكر الفلسفي الغربي المعاصر و الفكر الفلسفي العربي والإسلامي الوسيط من جهة موازية , وما يقتضيه النظر فيها من فصل منهجي ومعرفي بين مجالاتها , يحتاج من باحث الفلسفة اليوم - أكثر من غيره وأكثر من ذي قبل - الاتجاه إلى إحياء السؤال الفلسفي ومنهج التفكير على حد السواء , وإعادة تركيزهما وفق تصور قادر على تجاوز الذاتي إلى موضوعي, والإيديولوجي إلى العلمي , والمغلق إلى المنفتح , من خلال المراوحة بين الانفتاح الضروري لا على الأدوات العلمية المعاصرة فحسب, بل و كذلك, على استعادة القول في المسكوت عنه مما لحق النصوص الفلسفية العربية الإسلامية الوسيطة من أحكام دوغمائية تنتصر إلى هذا الطرف أو ذاك , والتي لا تجد لها مبررا في طبيعة الفكر الفلسفي الحر. إن الرهانات المطروحة اليوم على الفكر الفلسفي, في خضم عودة التيارات الدينية المتعصبة , تدعوه أكثر من ذي قبل إلى ضرورة عدم السقوط في تعصب شبيه , وإلى ضرورة التعامل مع مختلف المنتجات الفلسفية : الغربية منها والعربية الإسلامية على نفس الدرجة من الموازنة , واعتبارها على حد السواء - ضمن طرح فلسفي إنساني كوني - أنها أجزاء لا تتجزأ من الفكر الإنساني الذي يحتاج التعامل معه, العودة إلى أصول النصوص وتنزيلها ضمن سياقاتها التاريخية واللغوية والسوسيولوجية على حد ما يقترحه أركون.

قائمة المراجع

المعجم الوسيط

المعجم الجامع.

الغزالي, تهافت الفلاسفة , تقديم وتحقيق , موريس بويج, المكتبة الكاثولوكية , بيروت ,1927

_____،فيصل التفرقة

_____, تهافت الفلاسفة , تقديم وتحقيق , موريس بويج, المكتبة الكاثولوكية , بيروت ,1927.

ابن رشد , تهافت التهافت , (القسم الأول) , تحقيق سليمان دنيا , الطبعة الأولى , دار المعارف ,1964.

محمد أركون ,من فيصل التفرقة إلى فصل المقال .. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟,دار الساقي بيروت , الطبعة الثانية.