قراءة في فكر محمد أركون

د. محمد بن حليمة

أستاذ بجامعة الجزائر 2 (أبو القاسم سعد الله)، تخصص علم الاجتماع الديني

تمهيد :

« لم يعد أحد يملك أن يجادل ــ إلا ما كان من جاحدٍ أو جاهل ــ في المكانة المعرفية المتميزة التي احتلها الراحل الكبير محمد أركون في الفكر العربي وفي الفكر الإنساني في الخمسين عاماً الأخيرة، وخاصة في المجال الدراسي الذي تخصص فيه "[2]، فقد حاول من خلال تناول العقل الإسلامي أن يتناول أو يشمل بعد ذلك العقل الديني عموماً، منطلقاً من النسق المعرفي الإبستيمولوجي لينتهي إلى مختلف المواضيع، حيث لا يكتفي أركون أبداً من خلال كل الدراسات والبحوث التي قام بها، لا يكتفي بالعرض والوصف، بل كذلك يقوم بالتحليل والنقد في إطار احترام حقائق الأشياء كما هي.

وفي هذه العجالة سوف نحاول تقديم فكر محمد أركون، أو القيام بقراءة بسيطة نحاول من خلالها تبسيط بعض المفاهيم التي استعملها في مشروعه الفكري، محاولين الإجابة على العديد من التساؤلات، من خلال الكثير من العنوانين التي ظهرت في الآونة الأخيرة في العديد من الندوات والملتقيات، ولعل أهم هذه التساؤلات نذكر: **ما هي أركان فكر الدكتور محمد أركون؟ ما هي الدعائم التي يقوم عليها هذا الفكر أركون؟ما هي الأفكار التي يقوم عليها مشروع أركون الفكري؟**وغيرها من الأسئلة التي يمكن طرحها في ها السياق.

أولا: المشروع الفكري لأركون.

تقييم المشروع الفكري لمحمد أركون، كغيره من المشاريع الفكرية، يتطلب الإلمام بأبعاد هذا المشروع ومنطلقاته وحتى آفاقه، أي دراسة وتقييم أساساً تطبيقاته المختلفة، وبالتالي البحث في نتائجه والآفاق التي توصل إليها من خلال الدراسات التي أجراها والتطبيقات التي قام بها في كل المجالات، انطلاقاً من أول عمل له، وحتى آخر كتاب قام بترجمته زميله الأستاذ: هاشم صالح. لقد حاولنا التركيز على هاجس التجاوز، أي تجاوز التراث الإسلامي، بما يحمل من تأويلات وتفاسير كلاسيكية تقليدية لا تتطابق وواقع البحوث العلمية، إلى النظرة الكونية للدين أو الديانات.

فمحمد أركون حاول دراسة الديانات التوحيدية كاملة (اليهودية، المسيحية والإسلام)، وهو ما أوصلنا إلى محاولة قراءة أو دراسة نظرته إلى حوار الأديان الذي يعتبر ريمون لول (1232 - 1316) أول من دعا إليه، أو صاحب الفضل في تأسيس أول أفكاره.

1 ــ هاجس التجاوز عند أركون:

نقصد بهاجس التجاوز عند محمد أركون، هو تجاوز الرؤية العامة للمسلمين حول تراثهم من جهة، ومن جهة أخرى تجاوز موقف المستشرقين من هذا التراث، حيث «ينطلق أركون من فكرة أن كل ما قيل ويقال عن التراث الإسلامي، يبتعد قليلاً أو كثيراً عن الخطاب العلمي أو ما يتسم به من خصائص، بمعنى أنه يندرج ضمن الخطاب الإيديولوجي، ويتساوى في ذلك الخطاب التبجيلي الذي ينتجه المسلمون عن تراثهم، مع الخطاب الاستشراقي الذي إن لم يكن تحقيرياً ازدرائياً فهو بارد حيادي، لا يولي أهمية لواقع المسلمين ومعاناتهم اليومية، بدعوى الموضوعية والحياد والاقتصار على دراسة الماضي دون الحاضر»[3]. وهو ما جعل التراث الإسلامي بعيداً عن الدراسات والاكتشافات العلمية التي شهدها العالم، خاصة في مجال علم الاجتماع والإنسان، حيث تكون المهمة المستحلية والمستعجلة بالنسبة إلى أركون هي:«الانخراط في البحوث الاستكشافية العلمية عن التراث الإسلامي، فهذا هو الطريق الوحيد نحو تحرير الفكري المنتظر والمؤجل باستمرار»[4].

هذا التجاوز يتم بالسعي إلى تأسيس خطاب علمي حول التراث الإسلامي، أي بإعادة قراءته قراءة نقدية تضعه في سياقه التاريخي والاجتماعي بعيداً عن مختلف الأشكال التقليدية، سواء بالنسبة للمسلمين أنفسهم، الذين أضافوا لهذا التراث الكثير من الأساطير وصلت حد الخرافة والأدلجة، أو سواء بالنسبة للدراسات الكلاسيكية أو الاستشراق، والتي استعملت أسلوب البتر والانتقاء وصلت حتى التدليس والافتراء على التراث الإسلامي.فأركون لم يسقط في فخ المركزية الغربية المزدرية لكل ما هو غير غربي، بل إنه يفتخر بما قدمه كبار المفكرين

من المسلمين للعلم من أمثال: مسكويه وتوحيدي وابن رشد وغيرهم ... فيرى أن هؤلاء الأفذاذ لم يقوموا بعملية نقل للعلوم والفلسفة والأفكار، بل يرى أنه لم يكن مجرد نقل لمفاهيم أجنبية وتطبيقها بشكل آلي أو أوتوماتيكي على فكر لا يزال سجين اللغة القرآنية والدينية، أي أن أركون يحاول وضع هذا الفكر أو الإنتاج في الموضع الذي يستحقه، ويجعله في سياقه التاريخي أو في لحظته التاريخية حتى يتمكن من إعادة قراءته قراءة تزامنية تمكنه من استحضار الإطار الاجتماعي للمعرفة العلمية في تلك اللحظة الزمنية. وهو الضامن الحقيقي للموضوعية العلمية التي يتوخاها البحث أو الدراسة العلمية التي بإمكانها تحقيق الوثبة العلمية والدينية التي حققتها أوروبا.

هذا الاستحضار الزمني، أي دراسة الظاهرة الإسلامية ومقاربتها ماضياً وحاضراً مقاربة علمية، جعل منه يعمل على نقل مزايا الثورات العلمية وفتوحاتها المنهجية وتطبيقها على التراث الإسلامي بهدف إعادة قراءة هذا التراث قراءة تاريخية، سوسيولوجية وأنثروبولوجية. وهذا لم يكن وليد الصدفة، بل جاء بعد إتقان مناهج التراث الأكاديمي العالي، وبعد تدشين أركون لورشتين كبيرتين للبحوث العلمية عن الإسلام وتراثه العريق، فخصص الورشة الأولى للإسلاميات التطبيقية، والورشة الثانية من أجل نقد العقل الإسلامي، حيث يقول:«الورشة الأولى اتخذت اسم: علم الإسلاميات التطبيقية. أما الورشة الثانية فقد اتخذت اسم: نقد العقل الإسلامي، وذلك عبر مساره التاريخي الطويل العريض»[5]. وهذا يعني تطبيق مناهج الثورة المعرفية على تراث الإسلام، وبالتالي تجاوز المنهجية الفللوجية للاستشراق الكلاسيكي. وفي هذا السياق يقول فارح مسرحي:«وهنا نلاحظ بجلاء إرادة التجاوز التي يتسم بها الخطاب الأركوني، فبعد تجاوز الرؤية العامة للمسلمين حول تراثهم، يأتي الوجه الثاني لإرادة التجاوز هذه والمتمثل في تجاوز موقف المستشرقين من هذا التراث»[6].

2 ـ النظرة الكونية للأخلاق:

تعتبر الأخلاق أحد أصول الدين الإسلامي، «بل إنها تعد أهم وأخطر أركان دين الله في مختلف الشرائع وعلى مر العصور، فالشرائع السماوية تتعاقب ويتم فيها النسخ والتبديل والتغيير بحيث يجيء كل شريعة مناسبة للعصر الذي نزلت على يد رسول الله فيه»[7]، أي أن الديانات كلها، خاصة التوحيدية، جاءت لنشر مكارم الأخلاق، ولها نظرة عالمية أو كونية كما يرى أركون في تحليله، حيث يخصص فصلاً كاملا من أحد كتبه للمسألة الأخلاقية، خاصة في الفكر الإسلامي، في ظل معطيات الراهن العالمي، ودائماً وفق نظرة منهجية اعتاد على إتباعها في مجمل دراساته المتنوعة، أي الانطلاق من إشكالية حاضرة في الوقت الراهن، ثم الرجوع إلى جذورها وأصولها التاريخية، وأخيراً إيجاد الحلول التي تمكن الباحث من تجاوز أو الإجابة عن تساؤلات الإشكالية المطروحة.

مسألة الأخلاق من المسائل الشائكة سواء في الفلسفة أو علم الاجتماع، غير «أن ما جاء به القرآن في مجال الأخلاق ذو قيمة عظيمة، لا بالنسبة للحياة العلمية للمسلمين أنفسهم فحسب، بل بالنسبة لأبناء البشر جميعاً. ومعرفة القانون الأخلاقي كما جاء به القرآن يكمل النقص في تاريخ المذاهب الأخلاقية، ويفتح آفاقاً جديدة في دراسة المشكلة الأخلاقية ذاتها، وفي حل كثير من المسائل والصعوبات التي تثيرها»[8]. فالمفكرون يدركون جيداً أن «تطور الأخلاق مماثل لتطور المعرفة، وكلاهما ومجموعة الظروف التي تحيط به، فهي التي تضيء له السبيل تساعد مساعدة فعالة على تحقيق التقدم الذي يستطيع الإنسان تحقيقه»[9]، في إطار كل الإنسانية على اختلاف المناهل، أي في ظل نظرة كونية لا تخدم فئة أو عرق أو جهة دون غيرها.

فالأخلاق التي ترنوا إليها البشرية ليست حكراً على أحد، وليست بيد أي من الديانات السماوية والوضعية، بل هي غاية الإنسان على هذه المعمورة.فيكفي أنها تزود الفرد كما تزود الحكام «بشتى أنواع المبادئ والعقائد والمذاهب، التي يمكن أن يستخدموها في تنظيم العلاقات بين الناس من أجل سعادة مجتمع سليم كريم، ليحقق ذلك للجميع طاعة القانون والحرية والرضا. وجميع هذه الأمور تشكل حاجات أخلاقية للأفراد والجماعات، وفي الوقت نفسه تحدد سمات الدولة التي تتمشى مع كرامة الإنسان وعزة المواطنين»[10].

يتساءل محمد أركون عن الفكر الأخلاقي أو الثقافة الأخلاقية في ظل السياقات الإسلامية المعاصرة، لكنه سرعان ما يجيب بأن العالم الإسلامي غاب عن ساحة الأحداث وصُنعها منذ عهد مسكويه، أي قبل ألف سنة، حيث يقول:« لم يعد أحد يهتم بالأخلاق كعلم كما حصل في العصر الكلاسيكي الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية، ينبغي أن نعترف بأن الشيء الموجود والمهيمن على مجتمعاتنا هو الخطاب الإسلامي الشعبوي المتزمت لإسلام تسيطر عليه الأنظمة ذات الحزب الواحد والتي تعاني من نقص هائل في المشروعية الديمقراطية، ولذلك فهي تتمسك بأهداب الإسلام وتزعم أنها تخدم الإسلام وتبني الجوامع، حتى من دون الحاجة إلى تلك الجديدة، لكي تكسب بعض المشروعية في أعين الجماهير»[11].

غير أن هذا الوضع لم يستمر لدى المسلمين، بل للأسف عرف تراجعاً كبيراً يرجعه أركون إلى ضيق الأطر الاجتماعية للمعرفة، وغياب التفاعل الجدلي بين العقل والإيمان نتيجة تقلص مساحة العقل مقابل الدين وانعدام العلاقة الإيجابية بينهما، فإذا وجدت «علاقة توترية جدلية صراعية خلاقة بين العقل والإيمان، انعكس ذلك إيجاباً على الفكر الأخلاقي وإلا حصل العكس»[12]. وهو واقع المسلمين بين الأمس واليوم ، فقد كانت «العلاقة بينهما إيجابية خصبة إبان العصر الكلاسيكي من عمر الحضارة العربية الإسلامية، أي إبان العصر الذهبي، فالعقل كان موجوداً، لا بل مزدهراً والإيمان كان موجوداً، والعلاقات التفاعلية بينها كانت خصبة ومبدعة، ثم تدهورت الأمور بعدئذ إبان عصور الانحطاط والتكرار والاجترار. فقد تراجعت مكانة العقل في الإسلام إبان هذه العصور المتأخرة ولم يبق في الساحة إلا التدين المتكلس والمتحجر والمنغلق عموماً»[13].

وحتى بالنسبة للعلوم الإنسانية والاجتماعية فإنها لم تعط الأجوبة الكافية المتضامنة مع هموم الإنسان وقيم الحق والعدل والإخاء. فكل ما توصل له من تطور وتقدم معرفي وتكنولوجي، وكل ما حصل من تطور ثقافي لا معنى له بدون أخلاق حتى ولو تم الوصول إلى الذروة. لذلك وجب حسب أركون القيام بمراجعة شاملة للموضوع على ضوء مختلف التطورات التي عرفها العالم، خاصة التطورات الحديثة المتسارعة التي غيرت الكثير من المفاهيم وأدخلت مفاهيم جديدة قضت نهائياً على المفاهيم القديمة مثل: الجهاد والحرب المقدسة أو الدولة الأمة وغيرها ...، وينبغي أن يتم ذلك بمعطيات موضوعية جديدة وأدوات فكرية جديدة قادرة على بلورة علم أخلاق جديد يتجاوز كل التركيبات اللاهوتية القديمة وكذلك الإيديولوجية المعاصرة حتى لا يجد الدارس أو الباحث نفسه غاطساً «في المخيال الديني المشترك للاهوت القرون الوسطى لدى مختلف أديان التوحيد»[14].

فالأخلاق الكونية عند أركون تبدأ بنقد الفكر الإسلامي والفكر الغربي في تعاطيهما مع المسألة الأخلاقية، لذلك يقول:«وهذا يعني أن تصوري للأخلاق التي أدافع عنها على مدار هذا المسار المعرفي التأملي أو هذه الدراسة المطولة، هو تصور نقدي بشكل راديكالي. أقصد بذلك أنه لا يحصر نفسه بتعاليم دين محدد يعتبر نفسه أفضل من كل الأديان الأخرى، كما لا يحصر نفسه بذلك التصور الدوغمائي الضيق للأنوار، ذلك التصور المضاد بشكل فج للأديان التقليدية من دون أن يكلف نفسه عناء المرور بمرحلة النقد الذاتي أو تطبيق المراجعة العقلانية على نفسه. كما أن تصوري الجديد للأخلاق لا يحصر نفسه بنطاق العلوم الاجتماعية التي تجتر منذ القرن التاسع عشر تلك الراديكالية المتطرفة للنقد الاجتماعي المحصور بالمسار التاريخي لمسار المجتمعات الأوروبية فقط»[15].

3 ـ حوار الأديان في فكر أركون:

لا تكتمل هذه الأخلاق الكونية عند الدكتور محمد أركون دون الحديث عن الأديان، خاصة الأديان التوحيدية أو السماوية الثلاث (اليهودية، المسيحية والإسلام)، وضرورة القيام بحوار شفاف يضع في الحسبان التغيرات التي تطبع العالم اليوم، هذا الحوار لا يجب أن يكون على المستوى النظري، وإنما يجب توافر الإرادة الحقيقية من أجل تطبيق المشروع النظري على أرض الواقع، وهذه الإرادة يشترك فيها الجميع. كما يشترك فيها الأفراد والجماعات، ورجال الدين والسياسة، «لأن المسألة تتعلق بتغيير أنماط الفهم والتأويل للإنسان وللتاريخ والدين والحقيقة»[16]. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، «فلكل شعب حضارته وثقافته وأسلوب حياته ونمط سلوكه وجوهر عقيدته وكل هذه الخصوصيات يجب أن تحترم لكي تتفاعل مع الحضارات الأخرى والثقافات الأخرى من أجل الوصول إلى مبادئ هادية وأسس مشتركة للعلاقة بين الشعوب»[17].

ولتحقيق هذه المبادئ المشتركة، قدم محمد أركون منذ أكثر من عقدين من الزمن برنامج عمل وخطة منهجية تسمح بالوصول إلى نظرة كونية للأخلاق وذلك في إطار حوار بين الأديان، هدفه الأسمى خدمة الإنسانية جمعاء، دون النظرة إلى الجانب العقائدي الخاص بالأفراد أو الجماعات، حيث انطلق في هذا المشروع من المجتمع الذي ينتمي إليه، وهو المجتمع الإسلامي، أين يتطلب من هذا المجتمع تغيير نظرته لدينه وللآخرين من غير المشاركين له في الملّة. وهو يدخل في إطار نقد العقل الإسلامي الذي تطور بعد الأحداث التي عرفها العالم أواخر القرن الماضي وبداية هذا القرن من انتشار غير مفهوم للعنف أو ما يسمى بالإرهاب الدولي العابر للقارات، الذي تطور إلى نقد العقل الديني الخاص بالديانات التوحيدية الثلاثة.

فالديانات الثلاث (اليهودية، المسيحية والإسلام)، مطالبة بتغيير أو تعديل مواقفها المختلفة، التقليدية والموروثة، دون النظر إلى أي جهة واتهامها بالتقصير أو جعلها هي السبب، بل يجب اتهام الجميع بالنقص والتقصير والإهمال، فالنقص أو المسؤولية لا تقع على الإسلام أو

العالم الإسلامي فحسب، إنما تقع على الغرب المسيحي المتحالف أو المتواطئ مع اليهودية خاصة في القضية الفلسطينية، التي تشكل أحد الأسباب العميقة للتصادم والصراع بين الطرفين الإسلامي والغربي عموما. وفي هذه القضية يقول أركون:«ينبغي العلم أن الحرب الإسرائيلية _ الفلسطينية تجسد في ذاتها بشكل مكثف جميع الهيجانات الجامحة، والنبذ المتبادل، والأساطير التاريخية، والأحقاد القاتلة، والحسابات الجيوبوليتيكية، والمنافسات الحديثة»[18].

لذلك فهو يدعو جميع الأطراف إلى ضرورة القيام بنقد ذاتي راديكالي لكل تجارب الماضي وإعادة قراءة التراث الديني للديانات الثلاث على ضوء المستجدات الراهنة، وهو «قد لا يهدف البتة إلى أي شكل من أشكال التوفيق أو التلفيق فيما بين الديانات الثلاث، إنما الهدف منه هو تقديم قاعدة إبستيمولوجية صلبة مشتركة بغية الكشف عن كيفية حصول الصيرورة الاجتماعية التاريخية المشتركة لتشكيل أنظمة الاعتقاد واللا اعتقاد»[19].والمقصود بالاعتقاد واللا اعتقاد في تحديد المفاهيم عند الدكتور، هو ذلك السياج الدوغمائي الذي يعيش فيه أو عليه المؤمنون والمعتنقون للديانات الثلاث، فكل واحد منهم يؤمن بمجموعة من الاعتقادات والعقائد، ثم يعتبرها هي الصحيحة بصفة مطلقة، بديهية لا تناقش، وبنفس الطريقة والأسلوب، وربما أشدُّ يعتبر ما دونها لاغي، فاسد أو غير صحيح ودخله التحريف أو التزوير، وهو اعتقاد المسلم، كما هو اعتقاد المسيحي واليهودي، حتى نصل حسب أركون إلى نظام من الإيمان واللا إيمان أدى إلى العديد من الانحرافات نحو التطرف والتعصب، مثل: ما تشهد على ذلك مختلف الحروب المقدسة، التكفير المتبادل والعداوة المستمرة حتى الآن بين أصحاب هذه الديانات والمؤمنين بها.

لقد حاول محمد أركون، بعد عملية النبش المستمر في حلقات التاريخ، قصد الوصول إلى عمق الظواهر وأسبابها الأولى، تقديم مجموعة من المقترحات أو كما يسميها (الزحزحات) للانتقال من السياجات الدوغمائية المغلقة إلى الفضاءات المفتوحة التي يتم فيها حوار جاد بين هذه الأديان يخدم مصلحة البشرية جمعاء، ومن أهم هذه المقترحات نجد نقد الخطاب الديني، منح نظرة جديدة لحوار الأديان وأخيراً عودة مفهوم الأنسنة. هذه النقاط الثلاث اعتبرها أركون من خلال مشروعه الفكري هي الأركان الأساسية التي يجب الوقوف عندها في أي حوار فعال وبناء.ففي نقد الخطاب الديني، يقدم عرضاً مطولاً عن الشخصيات البارزة فلسفياً ودينياً، والتي تعتبر بمثابة المرجعيات الفكرية في الأوساط الثقافية والدينية والاجتماعية، مثل الفيلسوف المسيحي الإسباني ريمون لول، الذي يعتبر مؤسس فكرة حوار الأديان، وكذلك ما يسميهم بالوسطاء الثقافيون بين الإسلام والغرب، وهم (ابن رشد عن الإسلام، موسى بن ميمون عن اليهودية وتوما الإكويني عن المسيحية).

فمؤلفات هؤلاء «تشهد على عظمتهم الفكرية، وإرادتهم في إزالة الهوة ونزع التعارض الذي اعتبروه سطحياً فقط فيما بين الشريعة والحكمة. وطبعاً كل واحد منهم كان يرغب في التوفيق بين شريعته الخاصة التي يعتبرها الدين الحق والطريق المستقيم»[20].أما بالنسبة للصيغة الجديدة لحوار الأديان ، فأركون ينطلق من نقده للحوارات التي تمت، والتي شارك في العديد منها، كونها تتم دون التعرض للمسائل الجوهرية والتي يعتبرها حارقة وجارحة وأساسية، فهناك شبه اتفاق ضمني بين المتحاورين على عدم فتح هذه الملفات الكبرى، فهو يؤدي _ حسبه _ إلى التشكيك في العقائد الأرثوذكسية الراسخة الموروثة عن الأديان الثلاثة منذ البداية، وهذا ما يفوت الفرصة على هذه الحوارات وينقص من فعاليتها ويجعلها تحيد عن غاياتها، حيث يقبع كل طرف في مواقعه اللاهوتية التي ينطلق منها دون أي تغيير أو تعديل في هذه المواقع، وبالتالي بدل التقريب بين الأديان، تعمل هذه الحوارات على ترسيخ المواقع التقليدية، لذلك يعلن أركون عن إرادته في تجاوز الوضع والبحث عن صيغة جديدة أو طريقة مغايرة لإقامة حوار حقيقي فعال ومثمر.

يقول محمد أركون:«فلماذا الحوار إذن؟ إما أن نتخلى عن المواقع اللاهوتية القديمة، وإما أن نظل متشبثين بها. إن ما سأقوله الآن يمثل تجاوزاً لكل ما قيل أو كُتب داخل إطار حوار الأديان في السنوات الماضية. إنني أريد تجاوزه لأنه يبدو لي كلاماً هشاً غير مقنع. وهو كلام لا تاريخي، وغالباً تبجيلي لا يقدم ولا يؤخر أو قل إنه يؤخر، لأن كل طرف يكتفي بتبجيل عقيدته عن طريق سرد المواقع التقليدية المعروفة. وبالتالي، فهو يشبه حوار الطرشان»[21]. فهو يعتقد أنه لا بد من فتح الملفات الكبرى والحقيقية، وعدم تحاشي الطابوهات مهما كانت، لأن ذلك هو السبيل الأمثل لزحزحة المشاكل اللاهوتية القائمة بين الأطراف المتصارعة.

كما ينبغي على الجميع _ مسلمين ومسيحيين ويهود _ الخروج من سياجاتهم الدوغمائية المغلقة والموروثة عن الفكر القروسطي، والتي تجعل كل واحد منهم يعتقد في دينه الطريق المستقيم الوحيد. وعملية الخروج هذه تتم من خلال تعميم برنامج أركون (نقد العقل الإسلامي)

على الديانات الثلاث، فهي معنية وملزمة بالقيام بعودة نقدية على مسارها، تراثها وتاريخها، وأن تتوقف عن نزع المشروعية على ما يسمى الحرب المقدسة عند اليهودية والمسيحية، والتلاعب السياسي بمفهوم الجهاد عند المسلمين. فهي «شروط ضرورية من أجل تفكيك الجهل المزدوج المتراكم لدى كل تراث عن نفسه وعن تراث الآخرين بدرجة أكبر، وهذا الجهل هو السبب الرئيس في إشعال فتيل التصادم والعنف، وتفكيك هذا الجهل ثم إحلال المعرفة الموضوعية المنفتحة محله من شأنه أن يزحزح الأمور نحو فضاءات جديدة للمعقولية والفهم والحوار المثمر»[22].

أما النقطة الأخيرة في شروط حوار الأديان، فهي العودة إلى أحد المفاهيم الجوهرية أو المحورية في فكر أركون، وهو مفهوم الأنسنة، حيث يركز في هذه النقطة على نظرة مختلف الأطراف لبعضها البعض، نظرة المسلمين للغرب، وصورة الإسلام لدى الغرب، إذ يلاحظ أنه رغم أهمية الموضوع إلا أنه لم يحظ بالدراسة والبحث والاهتمام اللازم في السياقات الفكرية المعاصرة، وأنها تمت في دوائر ضيقة لدى المفكرين الأكاديميين الذين لا تصل أصواتهم إلى الجماهير ولا تؤثر مواقفهم كثيراً في تغيير الصورة المشوهة المتبادلة بين مختلف الأطراف.فلا يمكن أن يستمر الغرب في الإعلان عن كونية قيمه من دون إشراك المسلمين وأخذهم بالحسبان من منطلق إنساني، والكف عن اعتبارهم مصدر الشر المطلق، والكف بالدرجة الأولى عن إرادة الهيمنة والبطش والدوس عن قيَّم الآخرين.

كما هو مطلوب بنفس القدر من المسلمين أن يكفوا عن شيطنة الغرب ككتلة واحدة، وأن يكفوا عن تغذية العنف من خلال التلاعب بالمفهوم اللاهوتي . السياسي المدعو (الجهاد)، ويتحولوا إلى توعية الجماهير وتعليمها وتحسين ظروف معيشتها. فقد أصبح الإنسان هو العدو الأول للإنسان، في ظل الشيطنة المتبادلة بين الإسلام والغرب، والنظرة العدائية المستمرة التي تحركها مصالح غير معلنة من الطرفين، خاصة الطرف الغربي المهيمن على مكامن العيش الكريم للإنسان على هذه الأرض. ومن ثم لا بد من تدارك الوضع قبل ضياع الإنسان، وإعادة الاعتبار للموقف الأنسني القائم على احترام الإنسان والأديان والمهموم بإرادة المعرفة ومقارعة الحق بالحق للحق كما يقول المتصوفة.

ثانياً: الأنسنة والتأويل عند أركون.

تعتبر مشاريع العقلانية النقدية، أو نقد العقل، من بين أهم المشاريع الفكرية والفلسفية في العصر الحديث، حيث تهدف هذه المشاريع إلى تخليص الفكر العربي من كبوته، فهي تسعى إلى إنقاذ المجتمعات العربية والإسلامية من تخلفها الحضاري، وتعمل من أجل قيام النهضة المنشودة، إذ تتفق «جميعها في كونها تركز على نقد أسس العقل المنتج للفكر والثقافة والحداثة، بمعنى آخر أنها مشاريع إبستيمولوجية، هدفها هو الكشف عن الشروط والإمكانيات التاريخية والمنطقية واللغوية التي تحكم المعرفة»[23]، وبالطبع محمد أركون يسبح في هذا الفضاء وباقتدار، فهو صاحب مشروع أو برنامج نقدي شامل، يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل البشري.

ومن بين المفاهيم الأساسية التي يرتكز عليها مشروع أركون نجد الأنسنة والتأويل، حيث أنهما «مسألتان تشقان فكره من البداية وحتى النهاية»[24]، فقد ارتبط به مفهوم الأنسنة في الفكر العربي منذ أطروحة الدكتوراه (نزعة الأنسنة في الفكر العربي _ جيل مسكويه والتوحيدي _)، وواصل اهتمامه به حتى أصبح يعرف به أكثر من غيره في عالم الفكر. أما التأويل فهو جوهر مشروعه ككل، «فهدفه الأسمى هو تقديم تأويل جديد للظاهرة الدينية بشكل عام وللفكر الإسلامي بشكل خاص»[25].

1 ـ مفهوم الأنسنة:

مصطلحات النزعة الإنسانية، الأنسنة، والإنسانوية... تأتي في اللغة العربية من ترجمات الكلمة أو المصطلح الفرنسي (Humanisme)، والذي يشتق من الكلمة اللاتينية (Humanistas)، والتي تعني:«تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات»[26]. لتعني بعد ذلك من يتعاطى الدراسات الأدبية، موروث الفروع الليبرالية عند قدامى الكتاب اللاتينيين[27]. إذ ارتبط ظهور الأنسنة أو المذهب الإنساني بعصر الإصلاح الديني، وعصر النهضة في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، أين بدأ التحول من الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان، ومن الماضي إلى الحاضر والمستقبل. فقد ركز الإصلاح الديني على الاعتراف بدور العقل ومكانته في البحث الحر والمستقل عن كل المؤسسات والهيئات سواء أكانت سياسية أو دينية، أي زعزعة الهيمنة العقائدية التي مارستها الكنيسة، وبالتالي رفض فكرة التوسط بين الله والإنسان وجعل العلاقة مباشرة دون وساطة.

فمفهوم الأنسنة في عصر النهضة أو في الفكر الغربي، تعني «الثقافة التي ميَّزت إيطاليا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر والتي نقلت إنجازاتها الفريدة بعد ذلك إلى كافة سرايا أوروبا، وهي تتمثل في دراسة الأدب الإغريقي واللاتيني بوصفهما نمطاً مثالياً من التربية والحضارة. إن الموقف الفكري المركزي للنزعة الإنسانية هو الرجوع إلى أصالة النصوص القديمة»[28]. أي أن الحركة الفكرية التي ظهرت في إيطاليا ثم انتشرت وتوسعت إلى كل أرجاء أوروبا في عصر النهضة، جعلت من الإنسان غاية في حد ذاته، وسعت إلى جعله المثل الأعلى في كل المجالات، فأصبح بذلك الإنسان هو مركز أو محور الكون. فهذه النظرة ثمرة جهود الكثير من المفكرين والفلاسفة، انطلاقاً من مارتن لوثر (M . LUTHER)، مروراً بأمثال جون كالفن (J . CALVIN) ، جون هوس (Jean HUS) وأندري لالاند (Andrée LALANDE) وصولاً إلى جون بول سارتر (J.P. SARTRE) وبول ريكور (Paul RICOEUR). وكلهم يلتقون في أن الأنسنة هي:«الاعتراف بأن الإنسان هو مصدر المعرفة»[29]، وهي:«مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالاً دونياً، دون الطبيعة البشرية»[30].

فالأنسنة في الفكر الغربي، وليدة الفكر التنويري أو الفلسفة التنويرية، وهو ما يؤكده علي حرب في هذا الشأن، حين يقول:«وبالطبع هذا شأن الأنسنة أو النزعة الإنسانية، إنها ثمرة لعصر التنوير وللانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي هي ثمرة رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية ودهرية. بهذا المعنى فإن الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة»[31]، بينما في الفكر العربي. وحسب أركون فإن ترجمة الكلمة اللاتينية (Humanistas) تماثل من حيث المعنى أو تطابق كلمة أدب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة وليس بالمعنى الضيق المحدث. «فهذه الكلمة تعني ما يلي: وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعتريها النقص، أي تلم بكل شيء، إنها ثقافة تحتوي على كل أنواع المعارف والعلوم. وتتجسد في شخصيات تتميز بالأناقة الأخلاقية المرهفة، والزي الحسن، واللياقة المهذبة، والفهم العالي للعلاقات الاجتماعية، وباختصار فإنها تتميز بمراسم صارمة ودقيقة في العادات والسلوك. وهي مراسم تهدف إلى توفير الخير لكل الجماعة عن طريق تنمية الإمكانيات الجسدية والمعنوية والثقافية للفرد ومساعدتها على التفتح والازدهار»[32].

لكن محمد أركون قام بنحت هذا المفهوم للتفرقة بين النزعة الإنسانية والأنسنة، وكذلك ليقوم بلفت الانتباه، وهو ما يصرح به شخصياً حين قال:«وأنا عندما اعتمدت مصطلحاً غربياً (كالأنسنة) فإني أردت لفت الانتباه إلى ضرورة إعادة التفكير في النزعة الدينية الإنسانية»[33]، حيث يقود هذا الالتفات إلى «تلك الأبعاد الغائبة بعد ازدهارها في عهد الأدب والأدباء، ثم لكي أدعو بإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة والفكر الإسلامي عامة، وكنت أعتقد ولا أزال بأنه لا سبيل إلى الاعتناء بمصير الإنسان اعتناء شاملاً نقدياً، بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها»[34].

ومن بين الذين يمثلون نموذجاً حقيقياً في الأنسنة عند أركون، نجد بلا شك أبو حيان التوحيدي، إذ يفضله على الكثير من المفكرين والفلاسفة من عصره، أبرزهم مسكويه والجاحظ وابن رشد وغيرهم ...، ويرجع ذلك كون التوحيدي رفض الأنسنة الشكلية أو السطحية وأراد أن يطبق شعار: (العلم بالعمل والعمل بالعلم)، وتظهر قوة التوحيدي في عبارته الشهيرة (الإنسان أشكل على الإنسان)، لأن هذه العبارة أو التساؤل حسب محمد أركون يبيّن «كيف يمكن أن نصالح الإنسان مع نفسه بطريقة علمية ملموسة. أقصد بطريقة تتجسد سياسياً، وتتجسد في نظام أخلاقي معاش على أرض الواقع. كما تتجسد في نظام اقتصادي أيضاً فيه شيء من العدالة والمساواة في الفرص والحظوظ... هذه هي الإنسية والنزعة الإنسية الحقيقية والفلسفة القائمة على الإنسان واحترام الإنسان واعتباره أغلى وأعزَّ شيء في الوجود»[35]. وهذا هو «تحديد الإنسية بالذات: الإنسية هي المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ما، وبيئة ما»[36].

يعتقد محمد أركون بوجود النزعة الإنسانية في الفكر العربي والإسلامي، وهي التي تقوم على الفلسفة العقلانية وتتخذ من الإنسان محوراً لها، وهي من الحقائق التاريخية التي اكتشفها من خلال دراسته وبحثه في التراث الفكري للكثير من الأدباء والفلاسفة أمثال الجاحظ، التوحيدي ومسكويه، وذلك ما يشجعه على إعادة طرح وتنشيط قضية الأنسنة في السياقات الإسلامية المعاصرة. وللوصول إلى تحقيق هذا الهدف، يميز بين عدة أنواع من النزعات الإنسانية، وليس نوعاً واحداً، فيحدد كنوع أول الأنسنة الدينية، فسواء أكانت مسيحية أم إسلامية، فهي بلا شك «ذاتها تحمل عدَّة تعبيرات مختلفة تمتد من الورع الهادئ والمرتاح للمؤمن المعتدل، إلى الزهد الصارم والقوي للمؤمن

المتعبد أو الناسك، ولكن الإنسية الدينية تنتظم في جميع الحالات بالتسليم الواثق لله والارتباط المستمر به»[37]. فمصير الإنسان في الأنسنة الدينية مرتبط بالتعاليم الإلهية المنزلة، لأن الله تعالى هو الذي يرسم له حدود فاعليته المعرفية والأخلاقية.

بينما يحدد الأنسنة الأدبية كنوع ثاني، وهي «ترتبط بأرستقراطية الروح والمال والسلطة، ففي زمن نجد أن الرجال الموهوبين لا تتفتح مواهبهم إلا في ساحات الأمراء أو في صالونات الأغنياء الكبار، وهذا النمط من الأنسنة سيسيطر على كل الحقب اللامعة لتاريخ الثقافات»[38]، فهي تنتعش في فترات التاريخ الثقافي المزدهر، كما حدث في القرنين الثالث والرابع الهجريين.ويخصص النوع الثالث للأنسنة الفلسفية، التي يعتبرها أنها تدمج بين عناصر الأنسنة الدينية والأنسنة الأدبية، غير أنها تتميز عنهما بكونها تحمل «نظرية فكرية أكثر صرامة، كما تتميز بالبحث القلق والأكثر منهجية، والأكثر تضامناً في بحث حقيقة العالم والإنسان والله»[39]، أي هذا النوع من الأنسنة يركز على الإنسان، من حيث هو عقل مستقل ومسؤول وفي حالة تفاعل مع عقول إنسانية أخرى.

2 ـ مفهوم التأويل:

«ترد مصطلحات التأويل والهرمينوطيقا، والفهم، والشرح، والتفسير، والترجمة في التراث الفلسفي التأويلي متداخلة حيناً، متناقضة حيناً آخر، ومتطابقة أحياناً أخرى، وذلك بسبب التضمينات الدلالية التي يأخذها كل مصطلح والاختلاف بين الفلاسفة التأويليين في توظيف هذا المصطلح أو ذاك، وما يترتب عن الترجمة من لغة إلى أخرى من تشويش دلالي أو غموض والتباس يكتنف هذا المصطلح أو ذاك»[40]. فهذا التشويش أو الغموض يطرح من جديد إشكالية غياب تأصيل المفاهيم والمصطلحات في الثقافة العربية المعاصرة، والخطاب الفلسفي العربي بالتحديد، ولذلك نجد العديد من الترجمات للمفهوم الغربي الواحد، وهذا ما يؤدي إلى الاختلاف، وما يؤدي إلى الرؤية غامضة والمفهوم قلق وغير مستقر، وذلك بسبب غياب الإلمام بالأطر المعرفية والتحولات التاريخية التي تحكم نشأة المصطلح في فضائه المعرفي الخاص به.

فمثلاً كلمة هرمينوطيقا في اشتقاقها اللغوي القديم لا تخرج عن معنى الشرح والتفسير لما هو غامض ومبهم، أي شرح ما يجد العقل الإنساني صعوبة في فهمه، سواء في الملاحم اليونانية القديمة، أو إعادة شرح النصوص الدينية مع بداية عصر النهضة والإصلاح الديني في القرن السادس عشر الميلادي. أي القيام بعملية قراءة الكتابات المقدسة والنصوص الدينية، والقيام بعملية تأويل لتلك النصوص والكتابات، وهي أبرز مشكلات الهرمينوطيقا المتعلقة بالنص الديني المسيحي المنطلق في الظهور ونشأة التأويل، لأن هذا الأخير ظهر أو تشكل من اجتماع ثلاثة فنون وهي:«فن تفسير النصوص المقدسة، التي هي فرع أساسي بالنسبة لأدبيات الكتاب التي تستهدف الكشف عن الحقيقة الربانية المغلَّفة في النص، وفن التأويل التشريعي الذي يرمي إلى تطبيق المعنى العام لمعيار مرن على حالة خاصة، والفيللوجيا (فقه اللغة Philologie) التي تفرض نفسها بوصفها أول علوم الإنسان المتحررة من تبعيتها الخالصة لعلم اللاهوت»[41].فهدف الهرمينوطيقا هو تجاوز أزمة المعنى التي يعاني منها الإنسان، وذلك بقامة تأويل على أسس صحيحة، يركز على تعدد القراءات بدل القراءة الواحدة للوصول إلى المعاني العميقة والخفية التي لا تظهرها القراءة السطحية.

أما في لسان العرب للعلامة ابن منظور في مادة التأويل فقد جاء أن «أوَّل الكلام وتأوَّله، دبره وقدَّره، وأوَّله وتأوَّله، فسَّره... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إليه دليل لولاه ما تُرِك ظاهر اللفظ... والتأوَّل والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه»[42]. ويرى نصر حامد أبو زيد أن للتأويل بُعدين اثنين قد يبدوان متعارضين، لكنهما في الحقيقة متكاملين، «البُعد الأول يتمثل في دلالة صيغة الفعل الثلاثي (آل) ومشتقاته وفيها العودة والرجوع... ومن هذه الدلالة نفهم أن التأويل هو إرجاع الشيء أو الظاهرة موضوع الدرس إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية... حيث كانت مهمة التأويل... اكتشاف المعنى الأول والدلالة الأصلية للحدث ــ الموضوع ــ. والبُعد الدلالي الثاني للصيغة الثلاثية، هومعنى الوصول إلى الغاية ــ غاية الشيء ــ بالرعاية والسياسة والإصلاح»[43].

وفي نفس السياق كان موقف الدكتور محمد أركون، حيث يؤكد أن «علم التأويل كفن للتساؤل أو طرح الأسئلة والقيمة التثقيفية لصراع التأويلات فيما بينها لم يدخلا بعد إلى الساحة العربية ــ الإسلامية. إنهما لم يدخلا ساحة البحث العلمي أو التعليم الجامعي اللهم إلا بعض الاستثناءات القليلة والخاصة ببعض الشخصيات الجريئة ولكن المجبرة على التزام الحيطة والحذر المستمر. وبالطبع فإنهما لم يدخلا إلى ساحة التبادلات اليومية أو الحوارات الخاضعة لمراقبة الأرثوذكسية الدينية أو السياسية المهيمنة»[44].

3 ـ عوائق الأنسنة:

يحدد الدكتور محمد أركون أربعة عوائق رئيسية تقف أمام قيام الأنسنة، وهي نفس العناصر التي استخلصها الأستاذ مصطفى كيحل في كتابه (الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون). فعبر كل الدراسات التي قام بها أركون، ومن خلال مشروعه الكبير كانت هذه العناصر الأربع عائقاً ومشكلاً لم يمكن العقل الإسلامي من تحقيق الوثبة النهضوية ولم يسمح بتحرير العقل من القيام بدوره المبدع الذي خلق من أجله، وهو ما سوف نتطرق إليه من خلال شرح نظرة أركون لهذه العوائق وكيفية تأخيرها ووقوفها في وجه العقل الإسلامي والفكر العربي الإسلامي.

أ ـ الأرثوذكسية:

في أغلب الحالات يتم نقل الكلمة حرفياً عن اللغة الفرنسية (ORTHODOXIE)، بمعنى الرأي المستقيم أو الصحيح، وهناك من يترجمها إلى (الصراطية) كما فعل جمال شحيد في ترجمته لكتاب المستشرق (رون هاليبر)، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ـ الجهود الفلسفية عند محمد أركون ـ، وفي كل الحالات تعني الأرثوذكسية جملة القضايا والمقترحات التي تؤخذ كحقائق وتستخدم كمرجعية للتمييز بين الآراء الصحيحة والمطابقة والآراء المنحرفة.في حين يرى محمد أركون في قراءته للتراث الإسلامي ولنصوصه المقدسة أن الأرثوذكسية محدداً أساسياً وعائقاً يجب تجاوزه من خلال انتهاك مسلمات العقل الأرثوذكسي، وتفكيك فرضياته وأشكلة بداهاته، لأنها تعارض كل محاولات أنسنة التراث وفتحه على المختلف والمتعدد وجعله يقبل أكثر من قراءة. فقد تأسست هذه الأرثوذكسية على مجموعة من النصوص، منها حديث الرسول ρ المعروف في التراث العربي والإسلامي بحديث الفرقة الناجية، حيث تستند كل الفرق على هذا الحديث، وترى نفسها أنها هي الفرقة الناجية، أي تعتبر نفسها على صواب والفرق الأخرى على خطأ، وبالتالي فإن هذه الفرقة الوحيدة، حسب أركون التي على حق، وأن فهمها للدين الإسلامي وممارسته به صحيحة وما دونها خاطئ وعلى ضلال، وهي ما يسميها الدكتور محمد أركون (الجماعة الأرثوذكسية).

يحدد أركون مجموعة من الشروط المعنوية للأرثوذكسية، منها وجود حقل معنوي (Sémantique) منسجم وثابت يتحرك فيه بدون أي خلاف كل الناقلين والمستقبلين للوديعة الأولية (أو الرسالة الأولية) وكل توليداتها، وكذلك أحادية المعنى بالنسبة للنصوص المنقولة والموضحة والمشروحة بشكل مطابق وصحيح من قبل التفاسير التي وصلتنا عبر التراث. «ويفيد ذلك أن هناك حقلاً دلالياً ثابتاً لا يتغير، ودلالات هذا الحقل المعنوي يستطيع المؤمنون إعادة تحيينها وتمثلها عبر التاريخ، وهذه الدلالات هي واحدة، وهي نفسها المثبتة في التفاسير التي وصلتنا»[45].

هذه الأسس أو الشروط وغيرها كثير، لا تمكِّن من أنسنة التراث وتقديم قراءة معاصرة في النصوص المقدسة إذا لم تتم عملية انتهاكها، لأنه بالنسبة للعلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة لا يمكن الحديث عن أحادية المعنى، فحسب علي حرب إذا كانت «أحادية المعنى هي خداع على المستوى المعرفي، فإن مآلها الاستبداد السياسي والاضطهاد الديني والإرهاب العقائدي والفكري كما يشهد على ذلك تاريخ الأديان والإيديولوجيات قديماً وحديثاً، وكما يقرأ النصوص أهل العقائد والمذاهب والباحثون عن الأصول، من النص الديني الإنجيلي إلى القرآني حتى النص الماركسي... فالكليانية هي الوجه الآخر لأحادية المعنى»[46].

ب ـ السياج الدوغمائي :

لا يمكن الفصل بين الأرثوذكسية والسياج الدوغمائي أو العقلية الدوغمائية، لأنها جوهر الأولى، فكل أرثوذكسية هي بالأساس دوغمائية. فهذا المصطلح دخيل على اللغة العربية، ويقابله العقائدية والوثوقية، والدوغمائية ترتبط بالروح المغلقة بغض النظر عن المضامين سواء أكانت إيديولوجية أو دينية أو طبقية أو عرقية أو غيرها... ترتكز على ثنائية ضدية حادة، فهي نظام من الإيمان والعقائد ونظام من اللا إيمان واللا عقائد، حيث يحدد أركون هذا النظام بثلاثة محددات أو خصائص، وهي: إنه عبارة عن تشكيلة معرفية مغلقة قليلاً أو كثيراً ومشكلة من العقائد واللا عقائد (أو القناعات واللا قناعات) الخاصة بالواقع. ثم إنه يتمحور حول لعبة مركزية من القناعات، (أو الإيمانات اليقينية ذات الخصوصية والأهمية المطلقة). وأخيراً إنه يولد سلسلة من أشكال التسامح واللا تسامح اتجاه الآخر[47].

فالسياج الدوغمائي بهذا المعنى هو «تلك المساحة التي من القناعات واليقينيات المغلقة التي لا يمكن الخروج منهاوالتي ترتبط بأرثوذكسية دينية ومذهبية وإيديولوجية معينة. وتشكل معارضة صريحة لكل محاولات للاستكشاف والتحري وإعمال الروح النقدية، ويرى محمد أركون أن المجتمعات العربية والإسلامية راحت تنكفئ على ذاتها داخل السياج الدوغمائي المنغلق وقد ازداد هذا السياج قوة وتوسعاً لعدة أسباب حيث يحددها أركون في: الله، السلطة السياسية والجنس»[48].

ج ـ سيطرة المفكر فيه:

يوجد في الوقت الراهن، أربعة أنواع من الخطاب تسيطر على الفكر الإسلامي، تتنافس فيما بينها حول تمثيل الإسلام، ويدعي كل واحد أنه الممثل الشرعي للدين الإسلامي، وهي: الخطاب الإسلامي المعاصر، وهو خطاب سياسي تمثله الحركات الإسلامية السياسية، يعتمد على التجييش السياسي ويحظى بانتشار اجتماعي واسع، حيث ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوري للتراث في الذي يعلمن على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات. ثم أن الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يهتم بتاريخ التراث، أي بمراحل تشكله في المجموعات النصية الصحيحة. والخطاب الاستشراقي، الذي يهتم بالنقد الفيللوجي والتاريخي لمرحلة التشكيل والتأسيس. أما الخطاب الرابع والأخير، والذي يتبناه محمد أركون، فهو الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع، وهو الذي «يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من أجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها والمرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه ودائرة اللا مفكر فيه. وهذا ما يجعل ممكناً بالتالي القيام باستعادة نقدية معاصرة لمشكلة التراث والتراثات في الإسلام»[49].

والهدف الأساس بالنسبة لمحمد أركون من بلورة هذه المصطلحات (المفكر فيه، المستحيل التفكير فيه، اللا مفكر فيه)، فيرجع إلى محاولة «إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والإيديولوجية للتواترات الموجودة بين مختلف التيارات الفكرية... وإيجاد حركية للفكر الإسلامي المعاصر، وذلك بتركيز الاهتمام على المشاكل التي كانت قد أقصيت والطابوهات (أو المحرمات) التي أقامها والحدود التي رسمها والآفاق التي توقف عن التطلع إليها»[50]. وهذا يعني «أن هناك مساحة كبيرة من اللا مفكر فيه (L'impensé) والمستحيل التفكير فيه بلغة محمد أركون، وهي المساحة التي يجب الشروع غي تفكيكها. لأن الخطاب الإسلامي الكلاسيكي والخطاب الإسلامي المعاصر يحمل حجماً كبيراً من اللا مفكر فيه. هذا اللا مفكر فيه الذي يتعاظم باستمرار وذلك من شأنه أن ينسف كل مشروع لأنسنة التراث، لأن من صفات الموقف الإنساني أو الأنسنة الاعتراف بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية _ وتلك _ صفة من الصفات الأساسية التأسيسية للموقف الإنساني، وكانت هذه التعددية سائدة مقبولة، معترف بمنافعها في فجر الإسلام وضحاه»[51].

د ـ التضامن بين الدين والدولة:

أكبر ما يهدد الأنسنة في الثقافة العربية والإسلامية حسب أركون، هو التضامن الإيديولوجي بين الدولة والدين المستقيم أو الأرثوذكسي، وطبقة علماء الدين المحتكرين لإدارة ذهنية التحريم أو التقديس على حد تعبير ماكس فيبر. وبقدر ما يسود هذا التضامن الإيديولوجي ويقوى بقدر ما تضمحل النزعة الإنسانية ويتهمش الموقف الفلسفي، وتغيب الثقافة النقدية أو تنعدم، وهي بحاجة إلى حرية الفكر والتعبير والنشر وإنشاء الجمعيات والمنتديات داخل المجتمع المدني.

هذا التضامن الإيديولوجي «بين هذه العناصر يقمع الروح الإنسانية ويجعلها تتراجع وتموت، فتسيطر عقلية التحريم والتقديس وتغيب روح النقد والانفتاح والاختلاف، مما يكرس أجواء الأرثوذكسية الدينية الممزوجة بالأرثوذكسية الثقافية الرسمية. وهذا ما توقف عنده أركون في دراسته لتراجع نزعة الأنسنة في العصر الكلاسيكي العربي، وخاض معاركه الفكرية الأولى من أجل الأنسنة الحيَّة منذ اندلا ع حرب التحرير الجزائري»[52]. «ولهذا السبب فإن التضامن الإيديولوجي بين الدولة الوطنية الحديثة والثقافة المكتوبة والدين المستقيم الأرثوذكسي في تجربة الجزائر الحديثة تعتبر عند أركون ضرب للنزعة الفلسفية والإنسانية، أي أن توجه الدولة القائمة بعد الاستقلال يضاد النزعة الإنسانية»[53]، «وهذا ما تفعله الدول الوطنية في العالم العربي الإسلامي التي جاءت نتيجة لإيديولوجيا الكفاح والتي ترفض الاعتراف بالتعددية والاختلافات المذهبية والثقافية واللغوية، لأن الاعتراف بالتعدد هو تكريس للأنسنة، التي تقوم على الفكر التساؤلي النقدي»[54]. وتستعمل الدولة الوطنية لبقاء هذا الوضع والحفاظ عليه مختلف الأدوات والوسائل التي بيدها من سلطة سياسية إلى سلطة دينية، ومن شخصيات فاعلة إلى أئمة وخطباء، وهو ما سميناه بالتضامن بين الدولة والدين.

4 ـ الأبعاد الفلسفية للأنسنة:

يعتبر مشروع محمد أركون حول الأنسنة مشروعاً متكاملاً، حاول من خلاله أن يمس كل جوانب وأبعاد حياة الإنسان المختلفة، «وأبعاد الأنسنة الفلسفية هي الأبعاد التي تترتب عن انبثاق مفهوم جديد للإنسان، يجعل من الإنسان هو الفاعل الاجتماعي الذي يقرر مصيره بنفسه، أي أن الإنسان هو المركز وهو المرجع، وهو المنتج للحقيقة، أي أن الأنسنة تقوم على تحرير الذات الإنسانية من كل أشكال الاستلاب والتبعية وعلاقتها بذاتها، وفي علاقتها بأنباء جنسها وفي علاقتها بالعالم بشكل عام. وذلك لن يتحقق إلا بالقطع مع كل أشكال المقدس، أو إعادة تأويله بما يجعله إنتاجاً بشرياً. فالأنسنة في جوهرها هي الانتقال من عالم يسيطر عليه المقدس إلى عالم يسيطر فيه الإنسان، والمقدس الذي تسعى الأنسنة إلى إحداث القطيعة معه وفك الارتباك به، قد يكون مقدساً دينياً، وقد يكون مقدساً سياسياً، وقد يكون مقدساً معرفياً، وقد يكون مقدساً تاريخياً»[55]، وقد يكون مقدساً اثنياً يعبر عن ثقافة أو لغة معينة.

يرى أركون أن هناك أربعة أبعاد فلسفية للأنسنة، وهي:

- فأنسنة النص، التي تعني تفسيره وفهمه فهماً عقلياً من خلال معطيات العصر، تفرق بين النص الشفهي والنص المكتوب وبين الحدث القرآني والحدث الإسلامي، وبين مجتمعات الكتاب المقدس ومجتمعات الكتاب العادي، أي يفرق ويميز بين كلام الله المطلق واللا نهائي، وهو الكلام الذي ليس بمقدور البشر إدراكه، وبين الكلام المصاغ في لغة بشرية هي اللغة العربية.
- أنسنة التاريخ، والتي تعني رد التاريخ إلى طبيعته، أي تاريخيته وأحداثه، فالتاريخ هو جملة التحولات والأحداث التي يعيشها الإنسان ويكون هو سببها وفاعلها الأساسي، فلا توجد قوى خفية توجه هذا العالم وتحرك حلقات التاريخ.
- أنسنة السياسي، أي فك الارتباط بين البشري والمقدس، أو بين السلطة والسيادة العليا في أشكال تنظيم أحوال البشر.
- أنسنة العقل، أي رفض إلهي للعقل، وأن العقل البشري لا يستند لأي حقيقة مطلقة متعالية، ولا يعتمد على أي مرجعية مقدسة، فهو نتاج مختلف الشروط والمعايير الثقافية والسياسية التي يعيش فيها، أي العقل ظاهرة بشرية نسبية ومتغيرة، وأنسنة العقل نعني القطيعة الإبستيمولوجية مع المفهوم اللاهوتي، وهو ما فعله أركون عند دراسته للعقل الإسلامي الأصولي عند الشافعي، وكذلك عند دراسته للعقل الغربي، أين طالب بتجاوز العقل الأصولي والعقل التنويري واستبدالهما بالعقل الاستطلاعي أو المنبثق.

الهوامش :

1. أستاذ بجامعة الجزائر 2 (أبو القاسم سعد الله)، تخصص علم الاجتماع الديني، رئيس تحرير مجلة (الدين والمجتمع) التي تصدر عن مخبر الدين والمجتمع.
2. عبد الإله بلقزيز: " **مقدمة** "، **قراءات في مشروع محمد أركون الفكري**، ندوة فكرية، ط 01، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، 2011، ص: 07.
3. فارح مسرحي: " **آفاق المشروع الفكري لمحمد أركون**"، **قراءات في مشروع محمد أركون**، أعمال ندوة، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الجزائر 2، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، القبة، الجزائر، 2011، ص: 49.
4. محمد أركون: **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، ط 01، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2011، ص: 222.
5. نفس المرجع، ص: 99.
6. فارح مسرحي: **مرجع سبق ذكره**، ص: 50.
7. يعقوب المليجي: **الأخلاق في الإسلام، مع مقارنة بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية**، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 1985، ص: 06.
8. السيد محمد بدوي: **الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، 2000، ص: 65.
9. نفس المرجع، ص.ص: 160 – 161.
10. محمد مختار الزقزوقي: **الأخلاق والسياسة**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر، 1998، ص: 96.
11. محمد أركون: **نحو تاريخ مقارن...**، **مرجع سبق ذكره**، ص: 96.
12. نفس المرجع، ص: 130.
13. نفس المرجع، ص. ص: 130 – 131.
14. نفس المرجع، ص: 89.
15. نفس المرجع، ص: 237.
16. فارح مسرحي: **مرجع سبق ذكره**، ص: 60.
17. نبيل لوقا بباوي: **الإرهاب صناعة غير إسلامية**، دار البباوي للنشر، القاهرة، مصر، 2002، ص: 46.
18. محمد أركون: **نحو تاريخ مقارن...**، **مرجع سبق ذكره**، ص: 306.
19. فارح مسرحي: **مرجع سبق ذكره**، ص: 61.

20. نفس المرجع، ص: 61.
21. محمد أركون: **نحو تاريخ مقارن...، مرجع سبق ذكره**، ص: 356.
22. فارح مسرحي: **مرجع سبق ذكره**، ص: 66.
23. مصطفى كيحل: **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، مقاربات فكرية، ط 01، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011، ص: 11.
24. نفس المرجع، ص: 12.
25. نفس المرجع، ص: 12.
26. عبد المنعم الحنفي: **الموسوعة الفلسفية**، ط 01، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر،1986، ص: 71.
27. Michel BLAY: **Dictionnaires des concepts Philosophiques,** Larousse CNRS,Paris, France, 2006, P : 375.
28. Ibid, P: 375.
29. مصطفى كيحل: **مرجع سبق ذكره**، ص: 58.
30. أندري لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط 01، المجلد 02، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1996، ص: 569.
31. علي حرب: **حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية**، ط 02، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص: 73.
32. محمد أركون: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة: هاشم صالح، ط 01، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1997، ص: 608.
33. محمد أركون: **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة: هاشم صالح، ط 01، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2001، ص: 30.
34. نفس المرجع، ص: 13.
35. محمد أركون: **الفكر الإسلامي... مرجع سبق ذكره**، ص: 259.
36. نفس المرجع، ص: 261.
37. Mohamed ARKOUN: **L'HUMANISME ARABE au IV X eme Siècle, MISKAWAYH philosophe et historien,** Second Edition, Libraire Philosophique J.URIN, Paris,France, 1982, P : 356.
38. Ibid, P: 357.
39. Ibid, P: 357.
40. مصطفى كيحل: **مرجع سبق ذكره**، ص: 85.
41. Michel BLAY: **Op-cit,** P: 368.
42. العلامة ابن منظور: **لسان العرب**، المجلد الأول، باب الهمزة، دار الحديث (طبع، نشر، توزيع)، القاهرة، مصر، 2003، ص: 274.
43. نصر حامد أبو زيد: **نقد الخطاب الديني**، ط 02، سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1994، ص: 140.
44. محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، ط 01، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1999، ص.ص: 261 – 262.
45. مصطفى كيحل: **مرجع سبق ذكره**، ص: 110.
46. علي حرب: **نقد الحقيقة (النص والحقيقة II)**، ط 01، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1993، ص: 27.
47. محمد أركون: **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص: 05.
48. مصطفى كيحل: **مرجع سبق ذكره**، ص: 115.
49. نفس المرجع، ص: 18.
50. Mohamed ARKOUN : **Lectures du Coran,** maison neuve et LAROSE, Paris, France, 982, P : 13.1
51. مصطفى كيحل: **مرجع سبق ذكره**، ص: 119.
52. نفس المرجع، ص: 123.
53. نفس المرجع، ص: 130.
54. نفس المرجع، ص: 130.

مصطفى كيحل: **مرجع سبق ذكره**، ص: 155.