تاريخ استقبال المقال: 2016/08/20 تاريخ قبول نشر المقال:2016/09/15 تاريخ نشر المقال: 2016/11/15

الممارسة النقدية أو نقد فهم الإسلام في فكر محمد أركون، من أجل دراسة إبستيمولوجية للفكر العربي والإسلامي.

د. محمد بن حليمة

جامعة الجزائر 02

البريد الالكتروني: benhalima0770@gmail.com

ملخص:

يقوم المشروع الفكري للدكتور محمد أركون على ورشتين كبيرتين، هما: الإسلاميات التطبيقية ونقد فهم الإسلام، فهما جوهر النظرية السوسيولوجية التي أراد إرساء معالمها باستعمال ما حققته الثورات العلمية وفتوحاتها المنهجية وتطبيقها على التراث الإسلامي بهدف إعادة قراءة هذا التراث قراءة تاريخية، سوسيولوجية وأنثروبولوجية، فهي قراءة إبستيمولوجية أراد تطبيقها على علم الأديان مع التركيز على الدين الإسلامي من منطلق الانتماء الحضاري.

فاستعمال أركون للمناهج الحديثة التي يرى بأنها تطبق آليات وأدوات العقل المستقل، وتجعله يقوم بقطيعة مع الواقع الاجتماعي الذي يحيا فيه ويتفاعل معه. أي أن صياغة هذه النظرية يكون من خلال تطبيق هذه القطيعة واستعمال هذه المناهج في الدراسات التي تقوم على الواقع الاجتماعي الإسلامي، بمعنى القيام بنقد معرفي علمي، إبستيمولوجي لاستخلاص نتائج تمكن العالم العربي والإسلامي من القيام بالوثبة المنتظرة من أمة لديها مقومات الريادة. وهي محاولة لتأصيل جديد للدراسات السوسيولوجية المتخصصة في الظواهر الاجتماعية والمواضيع ذات الصلة بالدين وتأثيراته على المجتمع.

الكلمات المفتاحية: الإسلاميات التطبيقية، نقد فهم الإسلام، المناهج الحديثة.

Cash practice or understand the criticism of Islam at the thought of Mohamed ARKOUN,

Abstimologih in order to study the Arab and Islamic thought.

Abstract :

The intellectual project of Dr. Mohammed Arkoun on two workshops two large, namely: Applied Islamics and criticism understanding of Islam, they are the essence of sociological theory, which wanted to establish its parameters using the achievements of scientific revolutions methodology and conquests and applied to the Islamic heritage in order to re-read this heritage historical reading, sociological and anthropological, they read Abstimologih wanted applied to

theology with a focus on the Islamic religion in terms of cultural belonging. Arkoun The use of modern methods, which sees it implements and tools independent mind mechanisms, and make it a clean break with the social reality in which it lives and interacts with him. This means that the formulation of this theory is through the application of this estrangement and the use of these approaches in the study which is based on Islamic social reality, in the sense to do a critique cognitive science, Abstimologi to draw conclusions enable the Arab and Muslim world from doing Wathba expected from a nation that has the elements of leadership. It is an attempt to consolidate a new Sociological Studies specializing in social phenomena and related topics of religion and its effects on society.

Keywords: Applied Islamics, criticism understanding of Islam, modern curricula.

مقدمة:

لا يمكن الحديث عن الدكتور محمد أركون دون التحدث عن العمليات المتتالية التي يتبعها أو ينتهجها، والتي تهدف في الأول والأخير إلى القيام بعملية نقدية لا تعترف بأي حد من الحدود المعروفة، أو المتعارف عليها في تراث البحث العلمي الكلاسيكي سوى حد العلم والعقل. إذ يجعل من استعمال المفاهيم العلمية والسوسيولوجية والتاريخية، وحتى الألسنية الأدوات المنهجية التي يحاول من خلالها القيام بقطيعة إبستيمولوجية ينتقل فيها من دراسة الأديان كل الأديان، وليس الدين الإسلامي فقط من الواقع الاجتماعي المعاش الذي يعرفه الشخص البسيط، والمتمكن من الفقه في الدين وغيرهم ... إلى واقع سوسيولوجي لا يضع اعتبارات شخصية أو ذاتية أو حتى إيديولوجية للمواقف أو الآراء أو الأحداث والظواهر التي يحاول دراستها.

وفي هذه العجالة سوف نحاول تقديم فكر محمد أركون في مجال الممارسة النقدية ، أو الكيفية التي يقدم بها أركون نقد الدين الإسلامي ، وبالتالي فنحن نحاول القيام بقراءة بسيطة يتم من خلالها تبسيط بعض المفاهيم التي استعملها الدكتور في دراسته أو في مشروعه الفكري الكبير (الإسلاميات التطبيقية) . فلم «يعد أحد يملك أن يجادل _ إلا ما كان من جاحدٍ أو جاهل _ 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»[(1)]، فقد حاول من خلال تناول العقل الإسلامي أن يتناول أو يشمل بعد ذلك على 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 المداخلة، سوف نحاول تقديم فكر محمد أركون في مجال الممارسة النقدية، أو الكيفية التي يقدم بها أركون نقد فهم الدين الإسلامي، وبالتالي فنحن نحاول القيام بقراءة بسيطة يتم من خلالها تبسيط بعض المفاهيم التي استعملها الدكتور في دراسته أو في مشروعه الفكري الكبير (الإسلاميات التطبيقية). أو القيام بقراءة بسيطة نحاول من خلالها تبسيط بعض المفاهيم التي استعملها في مشروعه

الفكري، حيث اخترنا الكثير من العنوانين بنفس الصيَّغ التي ظهرت في العديد من الندوات والملتقيات، وحتى في الجرائد والمجلات.

إن هذه المداخلة تدخل ضمن الانشغال العلمي لبناء نظرية سوسيولوجية من أحد أعلام الفكر في القرن الواحد والعشرين، لكنها قبل ذلك محاولة للإجابة على العديد من التساؤلات، ولعل من أبرزها نذكر على سبيل الحصر: كيف تتم الممارسة النقدية عند محمد أركون؟ كيف انتقد أركون العقل الإسلامي؟ ما هي الممارسة النقدية لفهم الدين الإسلامي؟ كيف تستطيع هذه العملية من تحقيق الوثبة التي يسعى إليها المسلمين؟ ما هي أركان فكر الدكتور محمد أركون؟ ما هي الدعائم التي يقوم عليها هذا الفكر؟ ما هي الأفكار التي يقوم عليها مشروع أركون الفكري؟ وغيرها من الأسئلة التي يمكن طرحها في هذا السياق، والتي نحاول الإجابة عليها من خلال العناصر التي تتكون منها هذه المداخلة.

أولاً: الممارسة النقدية عند أركون.

لقد اتفق كل الذين اهتموا بالإنتاج الفكري لأركون، سواء المؤيدين له، المتحاملين عليه أو الواقفين في صف الحياد، الذين ينظرون إلى الإنتاج دون النظر إلى الإسقاطات الذاتية أو الخلفيات الإيديولوجية أو الدوغمائية المتعصبة لرأي دون الآخر. قلت اتفق كل هؤلاء جميعاً ودون استثناء أن أركون أقام عملاً أو ممارسة نقدية لفهم الدين للإسلامي من خلال دراسة الظاهرة الدينية، حيث انتقد العقل الإسلامي، ثم انتقل بعد ذلك إلى نقد العقل الديني. ويظهر اهتمام أركون من خلال عرض المناهج الجديدة المستعملة في العلوم الاجتماعية، فقد حاول تطبيقها على الواقع الاجتماعي الإسلامي، بمعنى القيام بنقد معرفي علمي، إبستيمولوجي لاستخلاص نتائج تمكن العالم العربي والإسلامي من القيام بالوثبة المنتظرة من أمة لديها مقومات الريادة، وهو ما نحاول التطرق إليها من خلال عرض النقاط التالية:

01 _ التناول العلمي للظاهرة الدينية:

تعتبر الطريقة التي استعملها أركون في دراسة الظاهرة الدينية من الصيغ الجديدة التي لم يسبقه إليها أي متخصص من العالم العربي والإسلامي، فهي بحق تأصيل جديد للدراسات السوسيولوجية المتخصصة في الظواهر الاجتماعية والمواضيع ذات الصلة بالدين وتأثيراته على المجتمع. إنه يرى بأن فهم الدين وتقديم الحلول اللازمة والضرورية، وحتى انتقال العقل الإسلامي من الجهل المقدس إلى قيام النهضة الإسلامية الجديدة، يجب فهم الكثير من العلوم المتخصصة والتبحر فيها، فهو يلح ومنذ سنوات «على ضرورة دراسة العلم الأنثروبولوجي وتدريسه، فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل (السياج الدوغمائي المغلق) إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير...»[(2)]. فالعلم الأنثروبولوجي يُعلّم _ حسب الدكتور _ الباحثين كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة، وهو ما يجعلنا نعيد النظر في جميع العقائد والسنن الدينية عن طريق إعادة القراءة لما تم تقديمه حتى اللحظة، لأن «القرآن هو الذي أقرَّ بأفضلية القَصَصْ على الأسطورة كوسيلة لتقديم التعاليم الإلهية المتعالية والعلم الموثوق به كبديل لأساطير

الأولين»[3]. يقصد أركون ضرورة الاستفادة من المنهجيات والمفاهيم الجديدة، لأن تطبيقها على دراسة الظاهرة الدينية يؤدي إلى إثراء التأويل وتعمقه بشكل كبير، وهو ما يجعل دراسة الظاهرة الدينية مهما كانت، سواء الدين الإسلامي الذي عمل على تطويره ودراسته دراسة خاصة، أو حتى الديانات الأخرى السماوية التوحيدية أو الوضعية الحالية منها أو القديمة. إنه يصر على تناول العلمي للظاهرة الدينية، حيث يكون اختصاص الأنثروبولوجيا دراسة الظاهرة الدينية، ويكون اختصاص الإثنوغرافيا والإثنولوجيا دراسة العقائد والطقوس، وهي كذلك مجالات خصبة لعلم الاجتماع وعلم الألسنيات وعلم التاريخ. ويعود ذلك كله إلى كون الاهتمام بالبحث في الظاهرة الدينية يؤدي إلى التنوع في وجهات النظر، بل حتى تناقضها، حيث يصب هذا الاهتمام في اتجاه من الاتجاهين؛ فهو اتجاه أو «المنزع الاعتقادي، وهو بحث المؤمنين بديانة في شؤون ديانتهم، والآخر المنزع العلمي الوضعي، وهو يسعى إلى الإحاطة بالظاهرة الدينية معتنقاً الاهتمام بالجانب النفسي أو الجانب التاريخي أو الجانب الاقتصاد أو الجانب المعرفي»[4]. أي استعمال المناهج الحديثة التي تطبق آليات وأدوات العقل المستقل عن كل البديهيات والمسلمات التي تعرقل السير العادي للدراسة العلمية، ولا تجعل العقل يقوم بقطيعة مع الواقع الاجتماعي الذي يحيا فيه ويتفاعل معه بصفة عادية. إن اهتمام مختلف العلوم بدراسة الظاهرة الدينية يظهر من خلال محاولات التخصص التي تحاول القيام بها مختلف العلوم، حيث يدرس علم الأديان بشكل عام الممارسة الإنسانية للدين، فتكون الممارسة الدينية نوع من الرقابة ووسيلة لتعرف الإنسان على العالم الذي يعيش فيه. في حين يدرس تاريخ الأديان ديانات العالم القديمة والجديدة ومعرفة حقيقتها واكتشاف الاختلاف والتشابه الموجود بينها. وتأخذ العلوم الأخرى جوانب مختلفة يمكن أن تلتقي فيها مع علوم أخرى، ويمكن أن تختلف، لكنها تستعمل تقنيات علمية تعتمد على العقل، وتحاول دراسة الدين ليس من منطلق المعتقد المؤمن الذي يحاول التعرف أو التعمق في الدين الذي يؤمن به، ولكن من خلال الباحث العالم الذي يدرس الظاهرة الدينية من منطلق علمي بحت.

02 _ إبستيمولوجية أركون:

لا يمكن إنكار انتماء محمد أركون للعالم العربي والإسلامي، وتأثير هذا الأصل يجعل منه يفكر في الدين الإسلامي ومحاولة النهوض به، فقد أخذت الدراسات والأبحاث الإسلامية كل تفكيراته وجهوده رغم اتهامه بكل أنواع التهم، ولعل أبرزها اتهامه بالكفر أو الردة والخروج عن الملة. فمنذ انتقاله إلى فرنسا، الاستقرار فيها والدراسة ثم التدريس فيها، وهي مرحلة طويلة من العمر، استطاع فيها محمد أركون أن يؤثر ويتأثر، فهو دون شك متشبع بثقافة المجتمع الفرنسي العلمية، متأثر بالنقد المعرفي والإبستيمولوجي الذي عرفته فرنسا في تلك المرحلة، فقد شهدت الفترة التي درس فيها وعمل فيها كمحاضر في السربون طفرة علمية، أين تم الاهتمام كما هو معروف بفلسفة العلم. وهي كذلك الفترة التي شهدت بحوثاً كثيرة وكثيفة في نظرية المعرفة العلمية.

فالفترة التي عايشها أركون، تعتبر من الفترات الخصبة في مختلف العلوم، وخاصة في علم الاجتماع، حيث طغى البحث المنهجي على مختلف العلوم، وعمدت مختلف الدراسات إلى إيجاد وتوضيح أدوات تحديد العلم، وكذلك تحديد المفاهيم والمصطلحات التي تقترن به ومن ثم تحديد المناهج والوسائل والأدوات

التي يصل بها العلم إلى تحقيق النتائج. وكذلك جانب آخر له من الأهمية، وهو علاقة العلم بالفلسفة والإيديولوجيا، وآليات ومنطلقات هذا العلم الفكرية في تحديد معالم الخطاب المستعمل ووسائله في التفسير والتحليل والتأويل. فمن أشهر الفلاسفة المعاصرين في فرنسا الذين عرفوا بهذا التوجه الإبستيمولوجي، أو الدراسة النقدية للعقل الغربي نجد: ميشال فوكو، بول ريكور، بيار بورديو، كلود ليفي ستورس، ديريدا وغيرهم. عايشهم محمد أركون وتأثر بطريقة معالجتهم الإبستيمولوجية للمختلف المواقف والآراء والظواهر، لذلك نجد أن تناوله للعقل الإسلامي غلب عليه، بل وسيطر عليه الموقف الإبستيمولوجي، أي «مفهوم هذا العقل وخصائصه، كيفية اشتغال هذا العقل بموضوعه، إنجازات هذا العقل المعرفية أو آلياته ووسائله ومناهجه، علاقة هذا العقل بموضوعه، إنجازات هذا العقل المعرفية، ظهوره في التاريخ، مراحل تطوره، أهم التغيرات التي عرفها، وذكر خصائصه وإبراز تجلياته وأخيراً تحديد إمكانياته وحدوده المعرفية»[5]. لا نجد إلا القليل النادر أين خرج أركون في كل كتاباته، تصريحاته أو مقالاته عن الإطار المنهجي والإبستيمولوجي، فكانت كل لقاءاته محاولة لشرح الطريق المنهجي الذي يمكننا من فهم الطريقة الإبستيمولوجية التي تخرجنا من ذلك الغطاء الدوغمائي المتعصب، أو التحرر من السياج الموضوع من طرف الدارسين الذين يبحثون في الدين الذي يؤمنون به. فالبحث العلمي المتخصص يختلف اختلافاً جذرياً عن البحث الذي يقوم به الباحث المؤمن الذي يحاول معرفة الديانة التي يؤمن بها، والتي تسقطهم في الكثير من الأحيان إلى عرقلة إبستيمولوجية كبيرة وشاملة للوعي الإسلامي المعاصر، «تلك العرقلة التي تجعل الجماهير، بل عدداً كبيراً من المثقفين يجهلون أو يرفضون الطرق العلمية لإنقاذ العقول من شر الإيديولوجيات المتلاعبة بالنفوس»[6].

ثانياً: 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.

01 _ 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»[7]. 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»[8].

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»[9]. وهذا يعني تطبيق مناهج الثورة المعرفية على تراث الإسلام، وبالتالي تجاوز المنهجية الفللوجية للاستشراق الكلاسيكي. وهذا يظهر بجلاء إرادة التجاوز التي يتسم بها خطاب محمد أركون، فبعد تجاوز رؤية للمسلمين حول تراثهم، يأتي الوجه الثاني لإرادة التجاوز هذه والمتمثل في تجاوز موقف المستشرقين من هذا التراث.

02 _ 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»[10]، 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.

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]. فالأخلاق الكونية عند أركون تبدأ بنقد الفكر الإسلامي والفكر الغربي في تعاطيهما مع المسألة الأخلاقية، لذلك يقول:«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»[12]. كما أنه تصور لا يحصر نفسه بنطاق العلوم الاجتماعية التي تجتر منذ القرن التاسع عشر تلك الراديكالية المتطرفة للنقد الاجتماعي المحصور بالمسار التاريخي للمجتمعات الأوروبية دون غيرها من مجتمعات العالم.

03 _ 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. بالإضافة إلى الخصوصيات التي تتميز بها الشعوب والحضارات والثقافات، توجد الكثير من المبادئ المشتركة بينها.

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. فقد حاول 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 حتى تستطيع خدمة مصلحة البشرية جمعاء، ومن أهم هذه المقترحات نجد نقد الخطاب الديني، منح نظرة جديدة لحوار الأديان وأخيراً عودة مفهوم الأنسنة.

إن 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»[13].

ثالثاً: محمد أركون ونقد فهم الإسلام.

الجانب الإبستيمولوجي الذي اعتمده أركون في نقد فهم الإسلام يرجع إلى «تأثير الإسلام على كل أصعدة الوجود، الفردي والجماعي، كان دائماً ثابتاً، عميقاً، مستمراً حتى يومنا هذا»[14]. وهذا يعني أن اهتمامه بالظاهرة الدينية الإسلامية كان من أجل فهم الشروط والآليات التي تتحكم في إدراك وفهم المسلمين لدينهم، والتي تقود حتماً إلى فهم الواقع الاجتماعي ومحاولة اقتراح حلول النهضة. فكانت الظاهرة الدينية من هذا المنطلق الموضوع المركزي للبحث، أو من أجل محاولة صياغة نظرية جديدة في علم الاجتماع. فالمكانة «التي يحتلها الدين في المجتمعات الإسلامية والعربية المعاصرة هي من الهول والضخامة إلى درجة أنه يمكننا اعتبارها بمثابة المسألة الأولى والأساسية التي ينبغي على المثقف أن يهتم بها»[15]. فلا «ينبع اهتمام أركون بالظاهرة الدينية في المجتمعات العربية والإسلامية فقط من اعتبارات إبستيمولوجية، أو لأن هذه المجتمعات تظل (...) دون الحد المطلوب من حيث الدراسة والتحليل، كما يؤكد، إنما أيضاً من اعتبارات علمية، ذلك أن سوء معرفة هذه المجتمعات يمثل جانباً هاماً جداً من التخلف التاريخي الذي تعاني منه»[16].

إن أركون يقر بالجانبين معاً، أي أنه من خلال دراسة الظاهرة الدينية لا محالة سوف يتمكن الباحث من معرفة طريقة تعامل المسلمين مع الدين، ومع تأثيراته في الحياة الاجتماعية. ومن ثم فدراستها تعتبر الطريق الأمثل الذي يمكن الباحث من معرفة المشاكل أو المعيقات النفسية والذهنية وحتى الاجتماعية التي تقف أمام نهوض الأمة العربية والإسلامية بنفس الطريقة التي قامت بها حضارة القرون الأولى من الإسلام. فتعامل أركون مع هذه المعطيات، يظهر من خلال العديد من الأفكار التي تبناها، والتي أراد من خلالها محاولة التطرق إليها بكل حرية، دون الخوف من سوط التكفير أو الإخراج من الملة أو حتى الردة.

01 _ الفهم الكلاسيكي:

ويقصد أركون بالفهم الكلاسيكي للإسلام الاستشراق، أو الدراسات الاستشراقية للدين والعالم الإسلامي، والذي يعني «أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى (الشرق)، وبين ما يسمى _ في معظم الأحيان _ (الغرب)»[17]. وهي نظرة غالبية المفكرين العرب والمسلمين الذين أرادوا دراسة الفكر العربي والإسلامي، أمثال: إدوارد سعيد، حسن حنفي، نصر حامد أبو زيد، عبد الله العروي وغيرهم كثير... لأنهم كانوا ينظرون إلى الاستشراق ألا أنه ليس فقط مجرد موضوع أو مجال سياسي تظهر ملامحه بصورة سلبية في الثقافة أو في البحث العلمي أو في المؤسسات، بل إنه تعبير عن «الوعي الجغرافي السياسي المبثوث في النصوص العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية واللغوية، وهو تطوير تفصيلي ليس فقط للتمييز الجغرافي الأساسي، بل أيضاً لسلسلة كاملة من (المصالح) التي يستعين في تحقيقها والحفاظ عليها بشتى الوسائل»[18].

يقول محمد أركون:«ينبغي علينا القول أن هذه الإسلاميات الكلاسيكية هي عبارة عن خطاب غربي عن الإسلام، وهو صادر عن اختصاصيين باللغات الشرقية. إن علماً كهذا يشكِّل منذ القرن التاسع عشر ممارسة معرفية ملتزمة وغير ملتزمة في الوقت ذاته»[19]، حيث يقصد بالالتزام؛ الالتزام الإبستيمولوجي. بمعنى أن المستشرقين ينتمون إلى ثقافتهم الخاصة عندما يراقبون الإسلام. ويرجع ذلك إلى كونهم لا يهتمون للواقع الاجتماعي الذي يعرفه العالم الإسلامي، بل إنهم «لا يبالون إطلاقاً بمصير المسلمين والمجتمعات الإسلامية عندما يدرسون الإسلام أو يكتبون عنه. فهذه ليست مشكلتهم، كما يقولون صراحة حتى يومنا هذا»[20]. إنهم يفسرون ويترجمون وينقلون فهمهم الخاص للإسلام وللظواهر الدينية، ويعتقدون أن الظاهرة الدينية في المجتمعات الإسلامية ليست لها أي علاقة علمية أو معرفية بالظاهرة الدينية في المجتمعات المسيحية، بل يعتقدون باختلاف المسألة جذرياً في كلتا الجهتين ولا رابط بينهما.

02 _ الإسلام والعلمانية:

المجتمع الإسلامي عموماً، يرى أن العلمانية «لا علاقة للإسلام والمسلمين بها، وأن ما حدث هو أن بعض المفكرين العرب... قام بنقل الأفكار العلمانية الغربية، وأنهم تسببوا بذلك في نشر العلمانية في بلادنا، بل يذهب بعضهم إلى أن عملية نقل وتطبيق الأفكار العلمانية تتم من خلال مخطط محكم، أو ربما مؤامرة عالمية يقال عنها أو لها أحياناً صليبية أو يهودية أو غربية»[21]، بل يذهب البعض إلى أكثر من ذلك، حيث توصف على أنها مفهوم إلحادي دخيل على مفاهيم المجتمع، وتخطيط مبيَّت من الصهيونية. وكلها تؤدي إلى الكُفر والردَّة والإفساد في الأرض. فهي ردود فعل عنيفة جداً ضد العلمانية من طرف العديد من الفئات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي باعتبارها تمثل إيديولوجية غريبة، خطيرة ومعادية وممتزجة بمفاهيم الإلحاد والمادية الغربية. فهذه الفئات تؤمن أن لا خير في كل غريب غربي يحمل أو لا يحمل أي ديانة، من منطلق لن يرض عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم

مما سبق، قد تكون هذه نظرة أرثوذوكسية على حد تعبير أركون، لأنها تنطلق من نظرة سيطرت على العديد من الفقهاء والمحدثين حول الدين الإسلامي، ممن ينتمون إلى الدين اعتقاداً وممارسة، وليس من الباحثين المتسلحين بالأدوات المنهجية والبحث العلمي. وفي المقابل لها كانت نظرة المفكرين والأدباء الذين حملوا شعار الدين لله والوطن للجميع، «للدلالة على فصل الدين عن الدولة أو فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، وهو مطلب سياسي إيديولوجي وظيفته صيانة حرية الاعتقاد الديني والوجداني، بالإضافة إلى تحقيق المساواة المباشرة بين المواطنين، وضبطها على أساس قانونية واحدة، بين أبناء الشعب الواحد، دون وسيط ديني أو طائفي أو مذهبي حيث الانتماء إلى الوطن هنا أساس العلاقات الاجتماعية»[22]. فأركون يتجه كعادته اتجاهاً مخالفاً، ويتخذ موقفاً إبستيمولوجياً، منهجياً لا يعترف بالخصوصيات من أجل الوصول إلى الحقائق العلمية، يحاول من خلال العلمانية صياغة طريقة جديدة مادامت تمنح الأولوية للعقل على النقل، فيتفق مع العديد من المفكرين بأن العلمانية «تعطي الأولوية للعقل في تنظيم شؤون الدنيا والدولة. وعلى المستوى السياسي تكفل الحرية وتصون مختلف الحقوق للجميع. وعلى مستوى العلاقة مع المقدس فإنها تضمن الحياد الكامل، لا بل الاحترام لكل الأديان. بهذا المعنى فإن العلمنة

موقف معرفي وروحي يأخذه الإنسان من دينه ودنياه من أجل الوصول إلى الحقيقة. موقف يدعو إلى رسم حدود طبيعية بين الشأن الديني والشأن الدنيوي. موقف يعطي الحجم الموضوعي للبعد الروحي والبعد الدنيوي البشري للشخصية الإنسانية»[23].

يقول محمد أركون:«إن العلمنة، بالنسبة لي، هي موقف للروح، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة»[24]. وهي تواجه مسؤوليتين كبيرتين أو تحديين هامين؛ فالأول: كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ أي كيف يتوصل الإنسان إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي في ظل الخصوصيات التي تميز المجتمع الإنساني تمكنه من التوصل والوصول إلى الحقيقة؟ وهو ما يبيّن أن العلمنة شيء آخر، شيء أكبر بكثير من التقسيم القانوني للكفاءات بين الذرى المتعددة في المجتمع. إنها مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الروح (أي الروح البشرية، الإنسان). هنا تكمن العلمنة أساساً وتفرض نفسها دون النظر إلى الخصوصيات الثقافية، التاريخية وحتى الدينية التي ولد فيها الإنسان. أما المسؤولية أو التحدي الثاني، فبعد التوصل إلى التعرف على الواقع، فإنه ينبغي أن نصل إلى الطريقة أو الوسيلة أو الآلية التي نوصل بها هذه المعلومات أو الحقائق أو هذا الواقع دون أن نتدخل بأي طريقة كانت في حياته، أو أن نعمل على عرقلتها أو تقييدها بأي نوع من القيود، وبهذا يفهم أركون العلمنة، «التي تساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي (أي في المجتمع). وكل ما عدا ذلك (أي كل ما يمكن أن يُقال بعدئذٍ عن العلمنة أو العلمانوية) ناتج عن كل نواقصنا في عملية البحث العلمي من أجل معرفة الواقع، وعن نواقصنا التربوية في توصيل هذه المعرفة في ما بعد إلى الآخر، أو الآخرين. وعن ذلك تنتج أو نتجت سلسلة من الأحداث والصراعات العلمانية أو المضادة للعلمانية»[25]. إنه يولي أهمية كبيرة لموضوع الإسلام والعلمنة في مشروعه الفكري، كون هذا الموضوع ليس موضوعاً علمياً أو نظرياً فحسب، أو يؤسس إلى صياغة نظرية جديدة في الدراسات السوسيولوجية، بل هو موضوع يعيشه المجتمع الإسلامي، وينبغي إيجاد الحل المناسب له.

من كل ما تقدم، فإن تحليل أركون يؤسس لحق الروح البشرية، أي الإنسان، هذه الروح النابعة من حاجات ودوافع متزامنة في اتجاهين أساسيين مترابطين، حيث توجد مرتبة أو لحظة الرغبة L'instance du désir مع كل القوى التي لها علاقة بالروح، فتتأرجح ما بين الرغبة في الله، وصولاً إلى الرغبة البسيطة المتمثلة في الإنجاب أو الغنى أو الهيمنة والسيطرة والتحكم. أما المرتبة الثانية، فهو إلحاح الفهم والعقلL'exigence de l'intelligibilité الكامن أو الموجود في أعمق أعماق الإنسان. «ومن هنا يتجلى المنحى الإبستيمولوجي في مقاربة مفهوم العلمنة عند محمد أركون، ولكن هذا لا يعني أنه أهمل الأبعاد الأخرى للعلمنة مثل البُعد السياسي والبُعد الاجتماعي والثقافي وحتى البُعد الأنثروبولوجي. فالعلمنة ترتبط بمسألة السلطة الزمنية والسيادة العليا وطبيعة نظام الحكم، كما ترتبط بظاهرة التقديس ودور العامل الروحي كعامل متعالي وأنطولوجي في حياة الأفراد والمجتمعات، كما ترتبط العلمنة بالإيديولوجيات المعاصرة»[26].

03 _ أركون والاجتهاد:

الاجتهاد من المفاهيم الأساسية في الدين الإسلامي، ولها الأثر الكبير في حياة الفرد والمجتمع على حد سواء، وفي مسيرة الأمة الإسلامية على امتداد التاريخ، فالاجتهاد في المجتمع الإسلامي هدفه السامي والأساس معرفة الدين، من خلال إعمال الفكر والنظر في المشاكل التي تواجه المجتمع، المستجدة منها ولم يرد فيها حكم صريح في النصوص الأساسية للدين (القرآن والسنة). لكن المعجبين بالتراث الإسلامي لا يجدون في الاجتهاد اليوم من ضرورة، لفرط إعجابهم بما خلفه الفقهاء الأولون، الذين اجتهدوا للواقع المعاش، الذي عايشوه، وافترضوا لما يمكن أن يقع في المستقبل. فهذا الحديث لا يقلل من «قيمة تراثنا، ولا من عظمة فقهنا، بمدارسه المتعددة ومشاربه المتنوعة وما فيه من اجتهادات واقعية وافتراضية. ولكن... إنه من المبالغة وتجاهل الواقع، الادعاء بأن الكتب القديمة فيها الإجابة عن كل سؤال جديد. ذلك أن لكل عصر مشكلاته، وواقعه، وحاجاته المتجددة... أحداث ووقائع جديدة لم يعرفها السابقون، وربما لم تخطر ببالهم... فكيف نتصور حكمهم عليها»[27].

إنه يرفض استئثار علماء الدين بتفسير النصوص الدينية (القرآن والسنة)، ويقلص كباقي الإسلاميين من أهمية المذاهب الفقهية، لكنه يحترم كثيراً التقليد القديم المتعلق بعلماء الدين، ولا يبغي من (نقده الجديد للعقل الإسلامي) شيئاً آخر سوى فتح باب الاجتهاد مرة أخرى. لأن العقل الإسلامي عند أركون وسيلة ضرورية ذات طريقة علمية تسمح بتأويل القرآن وأخذ الظروف الحالية بعين الاعتبار. إنه يرى أن الاجتهاد وسيلة يجب ألاَّ تختزل لتكون وسيلة للوعظ الحكومي، أو ما نسميه أداة في يد السلطة الرسمية لتوظيفها في التلاعب السياسي، أو توجيهه نحو القضايا الثانوية دون القضايا الأساسية والجوهرية التي يحتاج إليها المجتمع، ويركز بذلك على القيام بقطيعة نهائية مع الماضي، الذي جمَّدَ دور المذاهب الفقهية القديمة.

إنه يرى بأن «مسألة الاجتهاد معتبرة داخل تراث الفكر الإسلامي بصفتها امتيازاً يحتكره الفقهاء. نقصد بذلك الأئمة المجتهدين، مؤسسي المذاهب الكبرى اللاهوتية _ القانونية الذين ثبَّتوا للقرون التالية المدونات القانونية، والعقائد الإيمانية الأرثوذكسية، وعلم أصول الفقه»[28]. فمسألة الاجتهاد غيّرت من بُعدها وأهميتها _ حسب أركون _ منذ سنوات الستينيات، ومن بين العوامل العديدة التي أسهمت في فرض اللجوء إلى الاجتهاد اليوم أكثر من الماضي، يوجد العامل المتمثل بظهور الدول المستقلة في العالم العربي والإسلامي بعد مرحلة الاستعمار الغربي لها. وعامل التزايد الديمغرافي أو السكاني الضخم الذي غيَّر جذرياً لأطر الاجتماعية للمعرفة في كل المجتمعات الإسلامية والعربية المعاصرة.

رابعاً : الأنسنة ومعوقاتها عند محمد 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»[29]، 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»[30]، 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، لأن هدفه الأسمى هو تقديم تأويل جديد للظاهرة الدينية بشكل عام وللفكر الإسلامي بشكل خاص، يؤدي إلى إنشاء أو صياغة نظرية جديدة في علم الأديان، أو علم الاجتماع الديني، وبصفة عامة صياغة نظرية جديدة في علم الاجتماع العام.

01 _ 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»[31]. لتعني بعد ذلك من يتعاطى الدراسات الأدبية، موروث الفروع الليبرالية عند قدامى الكتاب اللاتينيين[32]. 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.

إن الأنسنة في الفكر الغربي تعبر عن «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»[33]. إنها 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»[34].

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»[35]. لكن 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»[36]، 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»[37].

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»[38].

02 _ معوقات 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، وهي كذلك العناصر الأربع التي تمنع العالم العربي والإسلامي من صياغة نظرية جديدة في علم الاجتماع.

أ _ 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 _ الجهود الفلسفية عند محمد أركون _، 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، وترى 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، فهي حسب الدكتور محمد أركون (الجماعة الأرثوذكسية). فيحدد لها مجموعة من الشروط المعنوية، 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.

ب _ 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[39].

فالسياج الدوغمائي بهذا المعنى؛ هو تلك المساحة من القناعات واليقينيات المغلقة التي لا يمكن الخروج منها «والتي ترتبط بأرثوذكسية دينية ومذهبية وإيديولوجية معينة. وتشكل معارضة صريحة لكل محاولات للاستكشاف والتحري وإعمال الروح النقدية»[40]، يراها أركون بأنها من أسباب التي جعلت المجتمعات العربية والإسلامية تنغلق أو تكتفي بذاتها داخل سياج دوغمائي منغلق ازداد قوة وتوسعاً لعدة أسباب، يحددها أركون في: الله، السلطة السياسية والجنس.

ج _ سيطرة المفكر فيه:

إن الهدف 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»[41].

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»[42].

د _ 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 با لأرثوذكسية 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 اندلاع حرب التحرير الجزائري»[43]. «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»[44]. فلا يمكن تجاهل أن الدول الوطنية في العالم العربي الإسلامي جاءت نتيجة لإيديولوجيا الكفاح والتي ترفض الاعتراف بالتعددية والاختلافات المذهبية والثقافية واللغوية، لاعتقاد القائمين عليها أن الاعتراف بالتعدد هو تكريس للأنسنة، التي تقوم على الفكر التساؤلي النقدي. وتستعمل الدولة الوطنية لبقاء هذا الوضع والحفاظ عليه مختلف الأدوات والوسائل التي بيدها من سلطة سياسية إلى سلطة دينية، ومن شخصيات فاعلة، وهو ما سميناه بالتضامن بين الدولة والدين.

خاتمة:

يمكن اعتبار هذه المادة هي جوهر النظرية السوسيولوجية التي أراد محمد أركون إرساء معالمها من خلال مشروعه العلمي والفكري، فصياغة نظرية سوسيودينية تعتمد على دراسة الظاهرة الإسلامية ومقاربتها ماضياً وحاضراً مقاربة علمية، باستعمال ما حققته الثورات العلمية وفتوحاتها المنهجية وتطبيقها على التراث الإسلامي بهدف إعادة قراءة هذا التراث قراءة تاريخية، سوسيولوجية وأنثروبولوجية، وكان ذلك في إطار ورشتين كبيرتين للبحوث العلمية عن الإسلام وتراثه العريق، فكانت الورشة الأولى للإسلاميات التطبيقية، والورشة الثانية من أجل نقد العقل الإسلامي. والورشتين هما جوهر الدراسة الإبستيمولوجية التي رأى أو أراد تطبيقها على علم الأديان مع التركيز على الدين الإسلامي من منطلق الانتماء الحضاري.

لقد رأى أركون أن تقديم دراسات سوسيولوجية يجب أن تنطلق من القيام بقطيعة إبستيمولوجية لا تعترف بالمحددات والمعيقات الذاتية، أي استعمال المناهج الحديثة التي تطبق آليات وأدوات العقل المستقل عن كل البديهيات والمسلمات التي تعرقل السير العادي للدراسة العلمية، ولا تجعل العقل يقوم بقطيعة مع الواقع الاجتماعي الذي يحيا فيه ويتفاعل معه بصفة عادية. بمعنى السعي إلى تطبيق المناهج الجديدة المستعملة في العلوم الاجتماعية، حيث حاول أركون تطبيقها على الواقع الاجتماعي الإسلامي، بمعنى القيام بنقد معرفي علمي، إبستيمولوجي لاستخلاص نتائج تمكن العالم العربي والإسلامي من القيام بالوثبة المنتظرة من أمة لديها مقومات الريادة. وهي محاولة لتأصيل جديد للدراسات السوسيولوجية المتخصصة في الظواهر الاجتماعية والمواضيع ذات الصلة بالدين وتأثيراته على المجتمع.

لقد ذكرنا بأنه لا يوجد إلا القليل النادر أين خرج أركون عن الإطار المنهجي والإبستيمولوجي، فكانت كل لقاءاته محاولة لشرح الطريق المنهجي الذي يمكننا من فهم الطريقة الإبستيمولوجية التي تخرجنا من ذلك الغطاء الدوغمائي المتعصب، أو التحرر من السياج الموضوع من طرف الدارسين الذين يبحثون في الدين الذي يؤمنون به. فالبحث العلمي المتخصص يختلف اختلافاً جذرياً عن البحث الذي يقوم به الباحث المؤمن الذي يحاول معرفة الديانة التي يؤمن بها، والتي تسقطهم في الكثير من الأحيان إلى عرقلة إبستيمولوجية كبيرة وشاملة للوعي الإسلامي المعاصر، وهي عرقلة تجعل الجماهير، بل عدداً كبيراً من المثقفين يجهلون أو يرفضون الطرق العلمية لإنقاذ العقول من شر الإيديولوجيات المتلاعبة بالنفوس.

إن هذا السياج هو الذي يراه أركون بأنه يقف أمام دراسة علمية للظواهر الاجتماعية دراسة إبستيمولوجية، ويقف أمام صياغة نظرية جديدة في علم الاجتماع، خاصة علم الاجتماع الديني أو الإسلامي، وهو كذلك ذات السبب الذي 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 التحرير الفكري المنتظر والمؤجل باستمرار.

الهوامش:

(*) أستاذ بجامعة الجزائر 02 ◌«أبو القاسم سعد الله»، تخصص علم الاجتماع الديني، رئيس تحرير مجلة الدين والمجتمع.

(1) عبد الإله بلقزيز(2011):**«مقدمة»، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري**، ندوة فكرية، ط 01، منتدى المعارف، بيروت، لبنان، ص: 07.

(2) محمد أركون(مارس2005): **القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة وتعليق: هشام صالح، ط 02، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ص: 06.

(3) نفس المرجع، ص: 06.

(4) ألبير بايه(د.ت): **أخلاق الإنجيل، دراسة سوسيولوجية**، ترجمة: عادل العوا، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ص.ص: 05–06.

(5) عبد الغني بن علي(2011): **«الممارسات النقدية عند محمد أركون»، قراءات في مشروع محمد أركون**، أعمال ندوة، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر 02، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص: 11.

(6) محمد أركون(1985): **الفكر العربي**، ط 03، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت _ باريس، ص: 16.

(7) فارح مسرحي(2011): **«آفاق المشروع الفكري لمحمد أركون»، قراءات في مشروع محمد أركون**، أعمال ندوة، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر 02، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، القبة، الجزائر، ص: 49.

(8) محمد أركون(2011): **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، ط 01، دار الساقي، بيروت، لبنان، ص: 222.

(9) نفس المرجع، ص: 99.

(10) يعقوب المليجي(1985): **الأخلاق في الإسلام، مع مقارنة بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية**، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ص: 06.

(11) محمد أركون(2011): **مرجع سبق ذكره**، ص: 96.

(12) نفس المرجع، ص: 237.

(13) فارح مسرحي(2011): **مرجع سبق ذكره**، ص: 61.

(14) محمد أركون(1993): **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص: 16.

(15) نفس المرجع، ص: 16.

(16) إبراهيم سعدي(2011): **«محمد أركون: نقد فهم الإسلام»، قراءات في مشروع محمد أركون**، أعمال ندوة، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر 02، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص: 35.

(17) إدوار سعيد(2006): **الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق**، ط 01، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ، ص: 45.

(18) نفس المرجع، ص: 58.

(19) محمد أركون(1996): **العَلمَنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب**، ط 03، ترجمة: هاشم صالح، بحوث اجتماعية (04)، دار الساقي، بيروت، لبنان، ص: 37.

(20) نفس المرجع، ص: 38.

(21) عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة(2000): **العلمانية تحت المجهر**، ط 01، دار الفكر المعاصر، بيروت، ص: 19.

(22) السعدي بن أزوار(2011): **«مفهوم العلمانية عند محمد أركون»، قراءات في مشروع محمد أركون**، أعمال ندوة، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر 02، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص: 93.

(23) سهيل فرح(1997): **العلمنة المعاصرة بين ديننا ودنيانا**، ط 01، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ص: 108.

(24) محمد أركون(1996): **مرجع سبق ذكره**، ص: 10.

(25) نفس المرجع، ص: 11.

(26) مصطفى كيحل(2011): **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، مقاربات فكرية، ط 01، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص: 220.

(27) يوسف القرضاوي(1996): **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر**، ط 01، دار القلم للنشر، الكويت، ص: 101.

(28) محمد أركون(1991): **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ط 01، ترجمة: هاشم صالح، بحوث اجتماعية (II)، دار الساقي، بيروت، ص: 11.

(29) مصطفى كيحل(2011): **مرجع سبق ذكره**، ص: 11.

(30) نفس المرجع، ص: 12.

(31) عبد المنعم الحنفي(1986): **الموسوعة الفلسفية**، ط 01، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، ص: 71.

(32) Michel BLAY(2006): **Dictionnaires des concepts Philosophiques**, Larousse , CNRS, Paris, France, P : 375.

(33) أندري لالاند(1996): **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط 01، المجلد 02، منشورات عويدات، بيروت، ص: 569.

(34) علي حرب(2004): **حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية،** ط 02، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص: 73.

(35) محمد أركون(1997): **نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي،** ترجمة: هاشم صالح، ط 01، دار الساقي، بيروت، ص: 608.

(36) محمد أركون(2001): **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية،** ترجمة: هاشم صالح، ط 01، دار الساقي، بيروت، لبنان، ص: 30.

(37) نفس المرجع، ص: 13.

(38) Mohamed ARKOUN(1982): **L'HUMANISME ARABE au IV/X eme Siècle, MISKAWAYH philosophe et historien,** Second Edition, Libraire Philosophique J.URIN, Paris, France, P : 356.

(39) محمد أركون(1985): **مرجع سبق ذكره،** ص: 05.

(40) مصطفى كيحل(2011): **مرجع سبق ذكره،** ص: 115.

(41) Mohamed ARKOUN(1982): **Lectures du Coran,** maison neuve et LAROSE, Paris, France, P : 13.

(42) مصطفى كيحل(2011): **مرجع سبق ذكره،** ص: 119.

(43) نفس المرجع، ص: 123.

(44) نفس المرجع، ص: 130.