الأنسنة وإمكانات اختراق اللامفكر فيه في النص الديني

الدكتور:الشريف زروخي

قسم الفلسفة جامعة محمد لمين دباغين سطيف2

الملخص

تسعى هذه الدراسة إلى اشكلة المعنى في النص الديني عبر تفعيل مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة كمنجز من منجزات الحداثة الغربية، وإعادة قراءة النص الديني على ضوء المناهج المعاصرة هي سبيل مجتمعاتنا العربية إلى فعل الانسنة والحداثة، والحداثة التي يؤمن بها محمد أركون هي التي تمر عبر نقد كل القراءات الكلاسيكية التي تشكلت حول النص الديني، كما ينبغي أن تمر عبر تفكيك كل المنظومات المسؤولة عن انتاج المعرفة والتي ساهمت في تعطيل مشروع الأنسنة. ومنها ماتعلق ببنية المنظومات التربوية التي لا تزال بعيدة عن الرؤية العلمية في تقديمها للمادة الدينية، كما انها بعيدة عن تشكيل الوعي النقدي القادر على التفاعل بايجابية مع المشكلات الراهنة.

"Humanization and the penetration's possibilities of the intangible in the religious text".

This dissertation aims troubling the meaning in the religious text via activating the curricula of social and human sciences, as one of the achievements of Western modernity; and re-reading the religious text in the light of contemporary curricula is the way of our Arab societies to the act of humanization and modernity.

The modernity which *Mohamed Arkoun* believed in, that modernity which passes through criticism of all the classical readings that were formed around the religious text, it should also go through the dismantling of all the systems responsible for the production of knowledge that have contributed to the disruption of the humanization project. And some reasons are related to the environment of educational systems that are still far from the scientific vision in the

الكلمات المفتاحية:الأنسنة، اللامفكر فيه، النص، الدين، الإسلاميات، المناهج، التفكيك، الحداثة، اختراق، القارئ.

presentation of religious discipline; it is also far from forming a critical awareness capable of interacting positively with current problems.

Key words:Humanize,Intangible,Religious text,Islamism,Curricular,Dismantling,Modernity,Penetration.Reader

تمهيد:

لقد تأثر محمد أركونMohammed Arkoun (1928-2010م) في قراءته للنص الديني بالمقاربة التي اعتمدها الفيلسوف الفرنسي **بولريكور** Paul Ricoeur(1913-2005م) في قراءة النص التوراتي والإنجيلي، فإذا كان **ريكور** قد عمل على توسيع الهيرمينوطيقا لتصبح فضاءا تلتقي فيه كل مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية لفهم الإنسان في كليته، وذلك عبر تأويل النص الديني تأويلا هيرمينوطيقا مركزا على القراءة اللغوية على اعتبار اللغة بوابة المعنى، ومستثمرا في الدراسات اللسانية ومنجزاتها، وفي الفينومينولوجيا والاركيولوجيا والجينالوجيا والتفكير مع أساتذة الشك les maîtres du soupçon في المقدس، فإن **محمدأركون** دعا إلى ضرورة فتح النص القرآني على علوم الإنسان الحديثة والاسترشاد **ببول ريكور** في دراسته للمقدس أو العهدين القديم والجديد، معتبرا **ريكور** بمثابة الفاتح الكبير والمؤسس لفلسفة الدين، لأنه عمل على أنسنة النص الديني لما أحاله على التجربة البشرية، وجعل الممارسة مرجعية لاختبار القيم الدينية، لهذا نتساءل عن حدود أنسنة النص القرآني في مشروع **أركون**؟ وهل الأنسنة تعني نزع

القداسة عن النص القرآني كما نزع **ريكور** الأسطرة عن النص التوراتي والإنجيلي؟ وهل السياقات الاسلامية الحالية تسمح بفعل الأنسنة؟ وماهي العوائق المنهجية التي تحول دون ذلك؟

1- الأنسنة والمقدس.

أ- **الأنسنة المستحيلة:** هل يمكن الخروج من الدين في صورته اللاهوتية؟ فكر **محمد أركون** على طريقة الفيلسوف الفرنسي **بولريكور** عبر التماسفdistanciation أين يتخذ مسافة من كل القضايا بفعل منهج النقد التاريخي، وهو نقد "يتسلح بكل علوم الإنسان والمجتمع، ويدخل في حسبانه مفهوم المتخيل أو الأسطورة أو الحقائق السوسيولوجية الكبرى، لحشد كل العلوم الإنسانية اليوم، ومنها علم التاريخ، وعلم تحليل نشأة الانغلاق العقائدي وكيفية اشتغاله لجعل هذا المفهوم أكثر فاعلية"،[1] ويهدف مشروع الأنسنة Humanisation إلى اختراق الأطر المنغلقة والتي أغلقت بقرارات سياسية تحت غطاء ديني والعمل على تجاوزها منهجيا، على طريقة المفكر مارسيل غوشيهMarcel Gaucher، والمفكر **جياني فاتيمو**Gianni Vattimo، في حديثهم عن الخروج من الدين أو عن مسيحية غير دينية.

أراد **أركون** فهم الإنسان في كليته totalité على طريقة **ريكور** Paul Ricœur، فنجده يشيد بدوره في العديد من المواضع باعتباره فيلسوفا ناقدا للقيم الغربية من الداخل،ففي مقالة تحت عنوان « الإسلام: إصلاح أو تخريبL'islam. Réformer ou subvertir » يقول:"نقد **ريكور** السياسات الغربية التي تستند على إعلام تسطيحي، وتعتمد سياسات التوسع والاحتكار منذ1945. و**ريكور** دعى إلى ضرورة فهم الإنسان داخل الميتافيزيقا، لا خارجها كما فعلت الحداثة الغربية".[2]من هذا المنطلق عمل أركون على دمج عالم النص الديني بعالم القارئ، لأن القارئ lecteurهو الذي يعيد توجيه معنى

النصSignification du texte بفعل التأويل الهيرمينوطيقي للرموز والاستعارة والاسطورة التي تسكن النصوص، وكان أركون مدركا للمهمات العلمية والابستيمولوجية الصعبة التي تواجه دارس هذا الميدان، لأن البداية تكون من تقويض الأسس المكونة للفكر الإسلامي من الأساس، وهي المهمة التي ينبغي على الباحثين إنجازها في نظر **روي جاكسون**Jackson Roy في كتابه «Nietzsche and islam»، يدعو فيه المسلمين إلى ضرورة التحرر من نزعة الوهم والمثالية التي كونوها عن الإسلام، كما ينبغي التحرر من وهم الأصل المجيد أو ما يسمى بأسطورة الأصل الذهبي "Golden âge "[3] والتي ترمز إلى تاريخ حياة الرسول صلعهم والصحابة، وهو الأصل الذي تحول بفعل سلطة التقادم والزمن إلى " أنا أعلى"، وصار مرجعا تستند اليه التيارات الأصولية في محاكاة الحاضر. وهذا الوضع لا يمكن تجاوزه إلا عبر تفعيل النقد التاريخي.

وكان العمل النقدي التاريخي في نظر **أركون** غائبا في كل مشاريع النهضة، لأنها اهتمت بنقد مظاهر المجتمع على مستوى السطح، لذلك ينبغي أن تخضع جميعها للمراجعة النقدية، والتساؤل حول الكيفية التي تم وفقها التعامل مع الحداثة الغربية modernité occidentaleوأشكال نقلها إلى السياقات الإسلامية، ومساءلة مبررات القبول ومبررات الرفض، رغم تأكيد **أركون** على أن منطق الرفض هو الذي ساد إزاء الكثير من الأعمال الأدبية والتاريخية، كرفض طريقة فقه اللغة philologie في دراسة النصوص الدينية، ورفض أعمال طه حسين الأدبية،[4] وأبحاث **محمد خلق الله** حول قصص القرآن، ورفض أعمال **علي عبد الرازق** حول مصادر الحكم والسلطة وكل الأعمال النقدية الجريئة التي سعت إلى توظيف مناهج علوم الإنسان التي أنجزتها الحداثة الغربية.[5] وفي جوابه عن سؤال تأويل علاقة الإسلام بالحداثة الغربية، يقول:" هذا السؤال لايزال يتردد ويعاد طرحه منذ

عصر النهضة، وبعد حروب التحرير، وصعود نقاشات الأمة الوطنية، بعد 1945م، تشكل الوعي بالحداثة، داخل المجتمعات المستعمرة، التي تحاول تجاوز الوعي الساذج. تأثرا بالحضارة الأوروبية. وكان يقود الوعي التحرري (التحديثي)، الأيديولوجية الماركسية داخل سياق الحرب الباردة."[6]

النهضة العربية في نظر **أركون** مشروطة بإعادة تأويل النص الديني وذلك عبر تفكيك كل القراءات التي تشكلت في العصور الوسطى وادعت الفهم النهائي للمعنى، دون أن ينتبه القدامى إلى ظاهرة تحول المعنى وازدواجيته وهو ما تقره الدراسات الهيرمينوطيقية المعاصرة، مما يعني أن:" النهضة العربية لم تتجرأ على الدين كما فعل فلاسفة التنوير في أوروبا."[7] ومن أسباب فشل النهضة كذلك عدم اهتمام باحثوه بالآخر على خلاف الغرب الذي اهتم باحثيه بمسألة المغاير، وهذا ما قام به مثلا **بول ريكور** في كتابه الشهير «Soi même comme un autre» الذي يدعو فيه إلى أن نعامل الآخر كذات، لا مجرد شيء، ليحدث التذاوت، كما نجد الفيلسوف الفرنسي **ايمانويل ليفيناس**Levinas Emmanuel (1906-1995) فيلسوف الغيرية، يجعل من المغاير والمختلف شرط لمعرفة الأنا، والغير كهوية مختلفة حاملة لثقافة ولدين ولتصورات مختلفة عن العالم وعن الحياة، وإذا توفرت شروط التذاوت أمكننا الحديث عن تراث إنساني مشترك منفتح يقول:" نحن محاطون بالموجودات وبالأشياء حيث نتعهد معها بعلاقات، عن طريق النظر واللمس والتعاطف وبالعمل المشترك، فنحن مع الآخرين. وكل هذه العلاقات انتقالية: ألمس شيئا، أرى الآخر، لكن أنا لست الآخر"،[8]يرفض **ليفيناس** مقولة إمكانية اكتفاء الذات بنفسها، لأن سؤال الآخر أكثر أهمية من سؤال الوجود كما هو عند **هوسرل**Edmund Husserl و**هيدجر**Heidegger، لأنه يقدم الإيتيقا على الأنطولوجيا، ليكون بذلك عدْلَ في المعادلة (الذات-

الوجود إلى: الذات – الآخر)، هذا ما يعرف بالمسؤولية تجاه الآخر، يقول" إن العلاقة بالوجه هي علاقة على الفور أخلاقية"[9] ويذهب **ليفيناس** إلى حد القول" الأخلاق ليست فرعا من الفلسفة، وإنما هي الفلسفة الأولى".[10]

ينبغي أن نقارب الذات في علاقتها مع الآخر المختلف نهائيا في دائرة الإيتيقا الكونية، ويكون بهذا الطرح قد وجه نقدا للحداثة التي أرادت أن تفكر في الإنسان خارج الميتافيزيقا، ليعيد الميتافيزيقا إلى الإنسان. لكن هذا الحلم يصطدم بواقع لا يسمح بتحقيق هذه الغايات لأنها في نظر **أركون** مفرغة من النزعة الإنسية، التي تعني فهم الإنسان في كليته، بالتركيز على كل أبعاده الاجتماعية والنفسية والسياسية والتاريخية، وهذه الرؤية غائبة في مجتمعاتنا، نتيجة استمرار غياب النقد في البرامج التعليمية، وإن بدت بعض مظاهر النقد فهو نقد غير مختص. في نظر أركون مما يجعل:" مشكلة العالم الاسلامي جد معقدة ومركبة، فهي مشكلة لها أبعاد تاريخية، سياسية، تربوية، علمية...وأخطرها ماتعلق بنظام التربية"،[11] ومن بين الأسباب كذلك، ارتباط غاية البرامج التربوية بتحقيق أغراض سياسية لاستمرار السلطة السياسية القائمة، وما يعرف بالهيمنة الأرثوذكسية على الساحة السياسية[12]، وفي قراءته للوضعية التربوية في عالمنا العربي الإسلامي وكيف يتم تقديم المادة الدينية يقول:" نلاحظ مثلا أنهم لا يعلمون في المدارس بل وحتى في الجامعات إلا الإسلام ويستبعدون دراسة كل الأديان الأخرى. وهذا يعني أن مادة تاريخ الأديان المقارن ممنوعة في العالم العربي أو الإسلامي كله، والأسوأ من ذلك هو أن تعليم الإسلام نفسه يتم بطريقة قروسطية عتيقة عفى عليها الزمن. وهو على أي حال خاضع كليا للأرثوذكسية الأصولية الصارمة"،[13]أضف إلى ذلك الإعلام التسطيحي غير المتخصص ونوع الخطاب الذي ينتجه، فهو"خطاب ينتج فردا منقادا للسلطة غير مسؤول، إنه كائن

مستلب"،[14] وإذا كان التفاوت بين العالم الإسلامي والعالم الغربي كبيرا إلى هذا الحد، فكيف يمكننا استدعاء مناهجه لتفكيك بنية تراثنا الديني؟

انتبه **حسن حنفي** لهذه المعضلة وتساءل في كتابه (حصار الزمن)، هل ينبغي مراعاة الخصوصيات الحضارية في تحليل الخطاب الديني أم يمكن اعتماد منطقا واحدا في كل الحضارات خاصة حضارة الكلمة؟[15]ويجيب إنه يمكننا التزام بعض القوانين العامة في تحليل الخطاب من حيث هو خطاب بغض النظر عن انتمائه الحضاري، مثل التحول من الخطاب الشفهي إلى الخطاب المدون، لأن كل النصوص الكبرى أو التأسيسية مرت بنفس المرحلة مثل نصوص **أرسطو** و**أفلاطون** و**هيغل**، والنصوص المقدسة مثل العهد القديم والعهد الجديد، كانت روايات شفاهية، فالتوراة مثلا ظلت خمسة قرون حتى دونت في بابل، كما ظلت الاناجيل مجرد روايات شفاهية طيلة نصف قرن، وأكثر من قرن في الإنجيل الرابع، في حين دون النص القرآني منذ لحظة الاعلان عنه، ولم يمر بمرحلة شفاهية كما مر الحديث أكثر من قرنيين. يقول **حنفي**:"هناك أبعاد واحدة في كل خطاب بصرف النظر عن انواعه وانتمائه الحضاري. هناك مستوى اللغة، حقيقة أو مجازا، كلاما أو اشارة، ألفاظا أو علامات، وهناك مستوى المعاني سواء أكانت مستقلة عن الألفاظ أم مرتبطة بها، وسواء أكانت مطلقة أو نسبية، اصطلاحية أو عرفية، وهناك مستوى الأشياء التي تحيل إليها اللغة، العالم خارج الكلام، والواقع خارج الألفاظ والذي يمكن أن يكون معيارا لصدق الخطاب، سواء أكان هذا العالم الخارجي عالم الاشياء أم عالم الأفعال."[16] ونقد العقل الإسلامي في مشروع **محمد أركون** ينطلق من هذا الاعتقاد في المشترك بين الثقافات والعقول في عملية نقده النص الديني وأنسنته، لتحرير العقل من النصوص الممنوعة من النقد أو الممتنعة عن النقد. لهذا نجد أركون يدعو الباحثين إلى

ضرورة:" نقد العقل الديني بصفة عامة، ونزع القداسة، كما فعل ماكس فيبر، لكي لا نترك الفراغ للإعلام السطحي."[17] ولإصلاح الخطاب الديني ينبغي نقد العقل الديني وعلاقته بالمقدسsacré، لكشف مدى تهافته عبر إحداث ثورة داخل العقل الإسلامي وبنيته الفكرية، ليصبح قادرا على إنتاج مفاهيم جديدة للوجود والحياة على الطريقة الريكورية، لكن بعد إجراء جملة من التعديلات على الانظمة المعرفية في الثقافة الإسلامية لتصبح قادرة على الاندماج في الحداثة.[18]

عمل **أركون** على تقديم مشروع تحت عنوان «نقد العقل الإسلامي**Pour une critique de la raison islamique** » يعتقد أنه يختلف عن كل المحاولات الموجودة في الساحة الفكرية لأنها لم ترق إلى درجة التفكيك، والنقد الابستيمولوجي، لمقولات العقل ولم تلتفت للمهمش،[19] ولا يعني النقد في نظر مترجم أركون، **صالح هاشم**:" الهجوم على الإسلام كما توهم بعض السذج الذين يفهمون كلمة "نقد" بالمعنى السلبي فقط لأنهم يجهلون معناها الفلسفي العميق كما هو وارد عند كانط، وإنما تعني مايلي... كل التراث العربي- الإسلامي منذ البداية وحتى اليوم ينبغي أن يتعرض لغربلة عامة شاملة، من أجل معرفة بنيته الداخلية، أو كيفية تشكله التاريخية طيلة القرون الستة الأولى بشكل خاص."[20]وتكشف لنا عملية النقد عن بنى العقل الإسلامي في تاريخيته وتميزه عن البنى الأسطورية واللاهوتية، ويضيف **هاشم صالح** أن النقد ضرورة اقتضتها اللحظة التاريخية الراهنة:" لأن المسلمين، كل المسلمين وليس فقط العرب، وصلوا الآن إلى مفترق طرق، فإما أن ينخرطوا في هذه العملية الجراحية الخطيرة الضرورية لمصالحة الإسلام مع الحداثة، وإما أن يستسلموا للمقادير وينقطعوا عن حركة التاريخ كليا في عصر العولمة الكونية ويصبحوا مهمشين ومرميين في مؤخرة كل الأمم. وبالتالي

فإن نقد الذات التراثية، وفي العمق، أصبح ضرورة ملحة لا يمكن تأجيلها بعد اليوم."[21]لأن أوروبا قد خاضت حروب نقدية اتجاه الذات ومع تراثها المسيحي لذلك تمكنت من النهوض.

ويتميز المشروع الأركوني عن كل المشاريع، بأنه يستند على النقد التاريخي الجذري وذلك باتجاهه إلى الأسس والمبادئ مباشرة، ويتجاوز السطح إلى العمق، للكشف عن البنى الفاعلة والمحركة للثقافة الإسلامية موظفا في ذلك مفهوم الابستيمي épisème، وهو مفهوم اجرائي أخذه عن ميشال فوكو، ومن ثمة محاولة التأسيس لخطاب علمي عن الإسلام وعن الحداثة الغربية يقول **إدغار موران**Edgar Morin :" يخوذ محمد أركون معركتين في كل حياته، معركة اتجاه نقد العقل الإسلامي ومن جهة أخرى اتجاه نقد العقل الغربي"[22]. ويكون **أركون** قد التقى بفكرة **كانط**Kant التي تجعل الكونية معيارا لصدق الفكرة في كتابه« الدين في حدود مجرد العقل»، نجده يعتبر أهم علامة على حقيقة أي دين هي " ادعاء مشروع الكونية"،[23] وسعى **أركون** عبر نقد النص الديني التأسيس لثقافة كونية يلتقي فيها المختلف ويتعايش المغاير، رغم أن عقل الحداثة أعتقد في لحظة تاريخية أنه تجاوز الدين نهائيا ليفاجئ بعودته في بداية القرن الواحد والعشرين بقوة، ولا شك العنصرية هي الدين الأسرع نموا في العالم،[24] لكن هل عودة الدين تسهم في تعطيل عملية علمنة المجتمع المدني؟ وهل الأديان اليوم هي التي تعيد ترتيب الهويات؟ هل عودة الدين يعد مظهر من مظاهر إخفاق الحداثة؟

للخروج من هذا الانغلاق العقائدي ينبغي في نظر **أركون** أن يكتسب العقل قدرات علمية وفكرية من أجل الاختراق والزحزحة، لأن العقل الديني يستغل إخفاقات العقل الحداثي ليؤكد صحة مبادئه وعالميتها ومدى صمودها في إطار عودة الدين بأشكال مختلفة، وقد أطلق **جورج قرّم**

مصطلح «الزمن الرديئ». على العصر الذي نعيش فيه نظرا لانتشار ما يسميه بالنظريات السخيفة حول عودة الدين واكتساحها لكل الفضاءات السياسية والثقافية والاجتماعية، يقول:" الهوية العربية أصبحت تائهة وضائعة...حيث الأنواع المختلفة من الهويات القلقة والمتأججة، التي تؤدي في كثير من الأحيان إلى أعمال عنف إرهابية الطابع داخل مجتمعاتنا العربية."[25] وللخروج من هذا الوضع التاريخي المأزوم دعا إلى ضرورة إحياء تراث الأنوار الأوروبية من جهة والنهضة العربية من جهة ثانية، أما **أركون** فيرى أنه:" من الضروري أن نلجأ في هذا السياق إلى البحث الدقيق للعلوم الاجتماعية حول الإنتاج الخيالي للمجتمع من أجل وضع أسس راسخة للسؤال الذي طرحته في العديد من الأعمال،"[26] فينبغي فتح الفكر النقدي الحر وجميع آفاق البحث العلمي بهدف تجاوز الانغلاق الحاصل، ومن ثمة التأسيس لتاريخ تضامني لكل الشعوب والثقافات هذه هي الاضافة التي اضافها أركون من خلال حديثه عن اشكالية قراءة الدين وفق مناهج العلوم الإنسانية.

ب-الموقع الهزيل لعلوم الانسان في ثقافتنا: لا تزال مجتمعاتنا جد تقليدية في نظر **أركون**، لأنها لا تزال تخشى من نتائج علوم الإنسان، يقول:"المجتمعات الأبوية حافظت على الإسلام التقليدي، ولم تنفتح المجتمعات التقليدية على منجزات العلوم الاجتماعية."[27]ويقترح عقلا بديلا لعقل الحداثة، أطلق عليه اسم «العقل المنبثق» وظيفته تنويرية بالدرجة الأولى يقول:" إن إستراتيجيات التدخل النقدي للعقل المنبثق تعمل على الخروج من حالات اللبس والتداخل والتناقض والفوضى الدلالية التي تتضاعف في مجتمعاتنا، مجتمعات الاستعراض والاستهلاك والفكر العارض والمعارضة الجذرية ومجتمعات الرغبة في السلطة."[28]هذه الوضعية تقتضي إعادة ترسيخ سلطة الفكر النقدي وأنسنة كل مظاهر الحياة، وعدم الاكتفاء

بالتأمل السلمي، فلابد من الانخراط في مناقشات مرهقة حول الموضوعات الحيوية، ولا نكتفي بمعالجة قضية الدين في حدود العقل على الطريقة **الكانطية**Kant، بل ينبغي أن يتزود الباحث بعلم تاريخ الأديان وأنثروبولوجيا الأديان. فينبغي العمل على تجميع كل المعلومات المعبرة عن الذات الإسلامية ثم إعادة ترتيبها، والعقل المنبثق مطالب بإعادة تفكيك كل المفاهيم والمصطلحات الرائجة والتي تحكم الخطاب.

يدعو **أركون** الباحثين إلى الدخول في معركة علمية من شأنها تمكن العالم الإسلامي من أغناء الحضارة الإنسانية، فينبغي فهم الواقع المعيش في ظل سياقاته التاريخية. يقول:" ينبغي إعادة التفكير في اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه في إطار الجدل. في منتجات المفكر فيه. حتى المفكر فيه، فيه اللامفكر فيه. لتقليص مسافة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، ينبغي المرور عبر مناهج النقد التاريخي، أو استراتيجية التحليل النقدي للفكر."[29]ومن الأسباب التي حالت دون المراجعات النقدية التاريخية، موقع العلوم الاجتماعية في منظومتنا الثقافية والتعليمية، وهو موقع يصفه **أركون** بـ"الهزيل".[30]وللخروج من الأزمة ينبغي تفعيل العلوم الإنسانية والاجتماعية في المؤسسات التربوية لأنها الرهان، كما ينبغي تأطيرها معرفيا ومؤسساتيا (ماسسة)، لأنها مفاتيح التنمية المتكاملة والمستديمة لمجتمعات يعوقها الشرخ التاريخي المتزايد الأتساع إزاء تحديات الحداثة والعولمة وتراجع الأنسنة.

لقد تشكل مصطلح الأنسنة لدى **أركون** بفعل حواراته مع فلاسفة كبار أمثال **ابن مسكويه** و**أبي حيان التوحيدي**،[31] لذلك يعتبر نفسه أول من أبدع المصطلح في الفكر العربي مقابل (Humanisme) هيومانيزم (النزعة الانسانية)، في الحقل التداولي الغربي، يقول" عندما اكتشفت أثار أبي حيان

التوحيدي إزداد تقديري لأهمية التواصل الشفاهي في إثراء توجه الأنسنة الذي يرتسم في فورية المواجهة بين وجهات نظر متعددة،...لقد أبرز التوحيدي بوضوح الأهداف الجوهرية لكل حالة أنسنة، مثل البحث المستمر عن المعنى، لا في حدود تلفظه المجازي الاعتباطي الذي شجبه بشدة....بل في مستوى مجسداته النفسية والتاريخية المحسوسة"،[32] ويؤكد **أركون** على أن المعنى يمر من مستوى المشافهة إلى مستوى الكتابة ليصبح يتمتع بمستويين في الدلالة، ويُحَمِل أركون غياب النزعة الأنسية في مجتمعاتنا إلى جملة من القوى منها الداخلية وأخرى خارجية، تمثلت في الاستعمار الأوربي منذ القرن التاسع عشر الذي كرس لنزعة ضد الأنسنة، لتكون بذلك قد انقلبت على مبادئ ثوراتها التنويرية.

وما أحداث سبتمبر 2001 إلا لحظة من لحظات عجز عقل الأنوار وانحرافه، إنها لحظة من لحظات فشل كل أشكال الفكر في الفضائين الغربي والعربي، والفكر الغربي لم يمارس فعل تفكيك ظاهرة العنفviolence لفهم أسبابها الفعلية، وأهمها في رأينا الخطابات التي تمركز الوجود في الغرب ولا تعترف بالمغاير المختلف ونظرته للوجود، أما في العالم الإسلامي فعمدت النخب إلى تبرير ظاهرة العنف وسعت بعض الطوائف الدينية إلى شرعنته، هذه الأحداث وكيفية التعاطي معها دفعت **أركون** الدعوة إلى ممارسة نقد ذاتي جذري، لتأسيس مساهمة الذات في العمل التاريخي المشترك للانعتاق من الأوضاع الإنسانية الراهنة. ومن أجل ذلك "ينبغي أن نعيد التفكير في كل اللاهوتيات والفلسفات السياسية المبررة بشكل فوضوي بعد سنة 1945حتى ندعم عملية النظام القانوني العالمي."[33] لأن فهم حاضرنا مرهون بفهم ماضينا فهما جيدا، فكل مشكلة لها جذور عميقة في الماضي البعيد، فمثلا:" مسألة الأصولية، والطائفية، والمذهبية، وسبب موت الفلسفة وسبب انهيار

حضارة العصر الذهبي الكلاسيكية، وسبب الانحطاط الذي تلا ذلك، وسبب الصراع المتواصل مع الغرب"،[34] كل هذا دفع **بأركون** إلى التنقيب عن أسباب هذه المشاكل والقضايا وجذورها التاريخية، كما حاول البحث عن أسباب انطفاء التنوير العربي الإسلامي بعد اشراقه في القرنيين الثالث والرابع للهجرة، خاصة في كتابه «نحو تاريخ مقارن للأديان»، ويتساءل عن إمكانية الخروج من الدين في السياقات الإسلامية؟ هل نحن بحاجة إلى ثورات فكرية ومعرفية إبستيمولوجية نعيد فيها التفكير في طبيعة علاقتنا بالدين ؟ وهل الوضعية الراهنة تسمح لنا كمجتمعات بإمكانية الخروج من الدين في صورته اللاهوتية؟[35]

تساءل **أركون** حول إمكانية الخروج من الدين؟ لكنه لا ينتظر ويقدم إجابة بالنفي لإدراكه درجة الاختلاف بين السياقات الثقافية للمسيحية والسياقات الثقافية للإسلام، كما أنه كان واعي للفروقات الحضارية والتاريخية بين العالمين، لكن يظل حلم التقريب بين الأديان غاية العقل المنبثق وكذلك العمل على تقليص دائرة العنف والدوائر المنتجة له، ولتجاوز هذا الوضع التراجيدي في صورته المأساوية التي سيطر عليها الإرهاب العنيف والمتطرف :"ينبغي تجييش كل الطاقات الذكية لتجاوز العراقيل، والكل ينبغي أن يكون مهيأً لنداء الحداثة الذكية."[36] ويعتمد العقل المنبثق منهجية المقارنة للتساؤل حول التحديات المختلفة في زمن العولمة Mondialisation، زمن أحال الظاهرة الدينية على الهامش، هذا الأمر يدفعنا إلى طرح إشكالية الثنائية المميتة بين ما هو ديني وما هو سياسي وكيف يتم تجاوزها؟ وما هي الإمكانات المتاحة أمام العقل المنبثق للتعامل مع هذه اللإشكالات؟

2- من عقل الحداثة إلى أفق العقل المنبثق

أ- العقل المنبثق والأنسنة الممكنة: العقل الاستطلاعي الجديد المنبثق la raison émergente عقل كما يقترحه **أركون** بإمكانه استيعاب منجزات عقل الحداثة واختراقه بالنقد. فهو عقل متجاوز لعقل الأنوار الذي كان على حساب المقدس، لكن عقلانية أركون لا تلغي الجانب الروحي أو الرمزي كما فعلت العقلانية الوضعية، رغم أن المسيحية تمكنت من استيعاب منجزات العقل العلمي واستثمار مناهج العلوم الاجتماعية منذ القرنين 19/18م، بعد القيام بعدة ثورات لاهوتية، ومن أهم اللاهوتيين الليبراليين الذين كان لهم التأثير الكبير في اعادة دمج التراث الديني في حياة الناس عبر فتح النص الديني على القراءات المختلفة، نذكر **كارل بارت**Karl Barth 1886-1968، و**رودولف بولتمان** Rudolf Bultmane 1884-1976، اللذان نزعا الأسطرة عن الكتابات المقدسة وهما من البروتستانت. وطموح أركون كان يهدف إلى إعادة تقييم الوحي لإعادة دمج الإسلام في التجربة الإنسانية.

الخروج من الدين بمعناه الأرثوذكسي، يعني الخروج من التصورات الخرافية والأسطورية التي لصقت بالدين الإسلامي وتراكمت بفعل غياب النقد التاريخي، إنه خروج من القداسة الكهنوتية وقراءاتها الناجزة التي قتلت في النص حيويته، بإدعائها امتلاك معنى النص، والخروج مهمة تقع على عاتق العقل المنبثق، وهو عقل جديد يسعى إلى" التعرف على ما منع التفكير فيه وأبعد عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف لكي تبقى مشروعية أنواع السلطة وقداسة أنواع الحاكمية مؤثرة في المخيال الديني والسياسي تأثيرا ميثولوجيا، تقديسيا، تأليهيا، مهما كانت الظروف التاريخية والأطر الثقافية والبيئات الإجتماعية والأوضاع الإقتصادية".[37] ويستطيع العقل المنبثق بأدواته المعرفية والمنهجية الكشف عن الشرعيات الفاسدة مثل الحرب العادلة والدين الروحاني والأنسنة المعَلمنة، ليصبح المشروع الأنسني

عند أركون مشروع هدم وبناء، لأن الدين الإسلامي لم يتعرض لدراسة نقدية تاريخية حقيقية، أما ما نادت به الثورة الإسلامية فهو "دين مهلوس وأسطوري"،[38] ومن مظاهره انتشار الحركات الأصولية بسبب تراجع النزعة العقلانية والإنسية وفشلها في العالم الإسلامي، لأن:" انتشار الأصولية، يعني اضمحلال الموقف العقلاني، وكذلك اضمحلال الفلسفة التي تتمحور حول الإنسان، وتعتبره قيمة القيم."[39]وفشل النزعة الإنسية في الحضارة الإسلامية هو مايدعونا في نظر **أركون** إلى القيام بدراسة سوسيولوجية وتاريخية معمقة لمعرفة أسباب التراجع، رغم أنها كانت الرائدة في تقديم النموذج الأنسني للبشرية، ولكي نعيد للموقف الإنساني العقلاني مكانته في العالم العربي الاسلامي يقترح علينا **أركون** ضرورة تطبيق ثلاث عمليات فكرية راديكالية على التراث الإسلامي:" الانتهاك، الزحزحة، التخطي أو التجاوز"،[40]وتطبيقها كذلك على كل الأنظمة الفكرية والمعرفية والدينية التي تشكل السياق الإسلامي، كما ينبغي "دراسة العلاقات الكائنة بين أشكال السلطة السياسية وبين الأطر الاجتماعية للمعرفة، كما كانت سائدة آنذاك وبين المكانة الاجتماعية والاقتصادية لمختلف الناشطين في مجال الحياة الفكرية والثقافية وبين الوظائف المشروعة الموكلة للدين."[41] ليصبح الاعتماد على الدراسات الاستشراقية غير كاف للتفكر في أسباب تغيب القول الفلسفي والنزعة الإنسية في راهننا، لأنها تكتفي بالتوصيف السلبي للمرحلة دون تحديد العوامل الفاعلة تحديدا موضوعيا، وكل الدراسات ركزت على العصر الذهبي معتمدة المنهج المقارن، لذلك المشروع الذي يقترحه **أركون** هدفه الخروج من كل السياجات وهدمها على طريقة فلاسفة الشك **نيتشه، ماركس، فرويد**.

نعيش زمن عودة الدين إلى الساحة الاجتماعية والسياسية والثقافية، هذا بسبب فشل الأديان المعَلمنة في القرن العشرين، مما يعني ضرورة التفكير في الأسباب ونقد الحدث الديني، لأننا نعتقد أن كل المجتمعات المعاصرة تستهلك العامل الديني بنسب متفاوتة، مما دفع **بأركون** إلى التفكير في الظاهرة الدينيةle phénomène religieux متسائلا عن كيفية توظيفها واستغلالها، لكن التفكير في الدين في العالم الإسلامي يصاحبه عقبات موضوعية عبر عنها بقوله:" عندما أحاول أن أنقل قراءة القرآن من إطار الإيمان إلى إطار التاريخ واللغة، دائما ما تعبر الجماهير المسلمة عن خوفها من تحليلات ينظر إليها على أنها تهدف إلى نزع القدسية."[42]فكل من يتجرأ على النص الديني يجد نفسه مضطرا أولا إلى وعي العراقيل الثقافية والابستيمية والابستيمولوجية التي تعطل كل بحث جاد، والبحوث الجادة تلك التي تتجه إلى النصوص المقدسة بترسانة مفهومية ومنهجية ومعرفية حديثة، بغية مفهمتها عبر ممارسة التفكيك déconstruction لكشف بنيتها الفاعلة، ومعرفة القوى المحركة والتي توظف النص الديني لصالحها.

لا تساعد الثقافة السائدة في مجتمعاتنا على انتشار النتائج العلمية التي حصلتها العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، فهي ترفض كل محاولة تجديد. لأنها لا تزال سجينة الماضي، فتعيق بذلك البحث في الإشكاليات الكبرى من الشرعيات الموروثة،وكلما برزت أطروحات تسعى إلى اعادة التفكر في الإسلام إلا وصاحبها قلق أيديولوجي يخشى على المعتقدات الموروثة من التفكك أو فضح درجة هشاشتها،[43] لأن مشروع نقد العقل الإسلامي يخترق كل الخصوصيات الثقافية ويعمل على زحزحتها من مواقعها، كما فعل **ريكور** مع الإيمان المسيحي، والتفكيك يعني إعادة البناء ولايعني الهدم، فهو فعل يعزز العقائد ولا يلغيها، لأن المشروع الأركوني يقوم على شرط النقد الجذري

في نظر **حامد أبو زيد**، كون **أركون** بدأ بنقد الخطاب الاسلامي والتراث الذي تشكل حوله، ثم نقد الخطاب الاستشراقي وفضح منهجيته التقليدية، كما توجه إلى نقد خطاب الأنوار والانحرافات التي حدثت، كل هذا يشكل مايسميه أركون «الإسلاميات التطبيقيةL'islamologie appliquée»،[44] لكن النقد لا يلغي القداسة، لأنه:" يهدف إلى القراءة التحليلية، المقارنة، الإسترجاعية-المستقبلية، أو التراجعية-التقدمية لكل أنظمة الفكر والتراثات الثقافية المكتوبة أو الشفهية والتي كانت قد انتشرت وترعرعت وتنافست في حوض البحر الأبيض المتوسط."[45]يقصد **أركون** بالمنهجية التراجعية والتقدمية تلك المنهجية التي تعود إلى الوراء وتتقدم إلى الأمام في التاريخ بهدف فهم المسائل المطروحة عن طريق الربط بين الحاضر والماضي، فكل مشكلة راهنة يجب أن تفهم في إطار الصيرورة التاريخية، "لأن تاريخ الزمن الحاضر ظل يكتب دون أدوات التفكيك، ودون التفكير في استراتيجيات واضحة في كل المجتمعات، وغياب منهجيات قادرة على إدماج كل المجتمعات داخل الكوني."[46]وعليه ينبغي التفكير في مشكلات المجتمعات الإسلامية من منطلق التاريخ الكوني، وتجنب أخطاء الدراسات الاستشراقية التي ركزت على الطريقة الوصفية أو السردية، واهتمت بالتاريخ الكرونولوجي السياسي في نقل العقائد منفصلة عن سياقها التاريخي، وعمدت أحيانا في نظر أركون إلى فصل العقائد عن أنظمتها المعرفية المتحكمة في الخطابات، وهذا العمل يدخل في إطار مهمة الدراسات الاستشراقية غير المعلنة.[47]

يعتمد مشروع **أركون** النقد التاريخي متجاوزا الطريقة السيكولائية الكلاسيكية ساعيا إلى "أرخنة" معرفتنا بالماضي، لأن الأرخنة من مكتسبات الحداثةModernité، إلا أن المكتسب الجديد لا يزال في دائرة اللامفكر فيه l'impensable نتيجة رفض منجزات العلم والحداثة بدعوى أنها اختزال

للروحانيات، والأرخنة تعني إعادة تأويل النص الديني كما يقول **جوزيف مايلا**:" أرخنة النص تستدعي مباشرة تأويله، تحديدا، من أجل معرفة ما يفسر كلام الله، في لحظة إرساله، والمعنى الذي يمكن أن يأخذه بالنسبة إلينا في الزمن التاريخي الذي تقرأه فيه، والقيام بمقاربة تأويلية للنص يفترض أننا نتلقاه بتمامه، أي إننا لا نجتزئ منه ولا نفصل عنه بعض أجزائه إلى حد تجاهلنا وعزلها عنه، تأويل النص المقدس يفترض أننا نتتبع المعنى، وهذا ما يشكل الوسيلة الوحيدة، في آن، لفهم المرتكز التاريخي للنصوص المقدسة ودلالتها بالنسبة للزمن الحاضر."[48]لهذا السبب يرفض المؤمنون الأرثوذكسيون الحقيقة العلمية ويقومون بإلغاء التاريخية. مما يعني ضرورة الدخول في صراع مع الحداثة قد يؤول إلى إنتاج العنف الأصولي أو العنف الرمزيLa violence symbolique.

إننا أمام حتمية تاريخية تدعونا إلى ضرورة إعادة قراءة الإسلام والدين الإسلامي قراءة علمية للتحرر من قيود السياسة كما حدث للمسيحية الغربية، ومن ثم الخروج من الدائرة الضيقة، دائرة مقاومة الحداثة الفكرية والعلمية بدعوى الحفاظ على الهوية، ويحمل أركون الباحثين هذا الانغلاق الدوغمائي، وتأخر الدراسات الإسلامية نتيجة نظرتهم القاصرة للمنجز الغربي "وهي نظرة فيها نوع من الأدلجة للإسلام."[49] وللخروج من مأزق الصراع بين الإسلام والغرب ينبغي في نظر **أركون**:" العمل على استرجاع مفهوم إجرائي(opératoire) للإسلام لا يمكنه أن يتوقف عند هذه الحدود، لا بد من الذهاب أبعد من ذلك عبر تحديد موقع ووظائف ما أسميه السياج الدوغمائي"l'islam de la clôture dogmatique" أسوة بوجود كاثوليكية وبروتستانتية ويهودية وهندوسية وماركسية ولائكية بسياج دوغماتي"،[50] لكن ساهم انتشار ظاهرة العنف والإرهاب داخل المجتمعات الاسلامية في اتساع

السياج الدوغمائي، لذلك تقع على المجتمعات المتدينة مسؤولية التحرر من سلطة الفقيه التقليدي ومن احتكاره للنص الديني والتحرر من سياسات الدولنة étatisation، التي تدفع بالظاهرة الدينية بكل قواها في اتجاه الظلامية بهدف شرعنة ممارساتها اللاعقلانية، مما" يتسبب في تأميم الدين بإعتباره المصدر الوحيد للشرعية السياسية. والأخلاق الاجتماعية وحتى المعرفية."[51]

والتحرر مشروط بأنسنة المقدس. لهذا ينبغي التمييز بين النزعة الإنسانية الدينية والنزعة الإنسانية العَلمانية، فالأولى تستمد مبادئها من النص الديني وأهم مبادئها (الإيمان بوجود الله وتجليه للبشر عن طريق الأنبياء والرسل، المجتمع الأرضي موجه من قبل ممثلي الله، كل شيء يصدر عن الله ويعود اليه)، هذه المبادئ لا تزال تمثل المرجعية لكل مسلم، في حين تم قطع الصلة معها من قبل العقل الأوروبي أو عقل الحداثة الذي أعلن استقلالية الذات المفكرة لتنتقل أوروبا من النزعة الإنسانية الدينية إلى النزعة الإنسانية العَلمانية وهو مايعرف بالقطيعة الإبستيمولوجية مع كل أشكال التفكير اللاهوتي، لتختفي حقوق الله وتظهر حقوق الإنسان المتحقق في التاريخ تحت تأثير الثورات التنويرية الكبرى الانجليزية والأمريكية والفرنسية.[52]

ب- مأسسة علوم الإنسان للخروج من السياجات الدوغمائية: لجأ **أركون** لموضعة مفهوم السياج الدوغمائي إلى تقسيم الإسلام تاريخيا إلى مرحلتين، الأولى تمتد من القرن السابع والثامن أطلق عليها الإسلام الكلاسيكي، وتميزت هذه الفترة بالنسيج القصصي والأسطوري التاريخي للمعتقد الإسلامي، والمرحلة الثانية تبدأ من القرن الرابع عشر إلى القرن الثامن عشر، وأطلق عليها إسلام سيكولائي أو المدرسي (scolastique)، فيها تشكل السياج

الدوغمائي الذي يعتمد الثقافة الشفوية وتم الابتعاد عن ثقافة النص السيكولائية، أما في القرن الثامن عشر فعرف بالإسلام الإصلاحي هذا الإسلام وجد نفسه أمام تحديات التاريخاني (historiciste) والوضعانية (positiviste) والأنظمة الاستعمارية، كما نجد الإسلام السياسي الذي اقترن بالحركات التحررية، والذي تحول بعد الاستقلال إلى حركة معارضة ضد الأنظمة الاستقلالية، واتهمتها بالعَلمانية والتبعية للغرب، وتعرضت هذه الحركة المسيسة للنقد لتجاوز السياج الدوغماتي، لكنها كانت ضعيفة لافتقارها المنهجية المعرفية، وقاد هذه الحركة النقدية محمد عبده وخير الدين التونسي، وضعف الحركة النقدية كان من أسباب قوة السياج الدوغمائي المؤدلج، ومن الأسباب كذلك توقف حركة الاجتهاد، يقول **أركون**:" إن الطريقة التي تكلمون بها عن الجهاد لا تزال مرتبطة بتوقف الاجتهاد على مستوى النصوص الثانوية التي وضعت إطارا نظريا لمفهوم الجهاد وضبطت ممارسته انطلاقا من النصوص التأسيسية(les textes fondateurs)."[53] وتشترك كل الحركات الإسلامية في السياج الدوغمائي. لذلك ينبغي مراجعة المسار التاريخي للحركات الدينية ومساءلة مرجعياتها وأسسها ومناهج تحقيق أهدافها، وكيفية تفاعلها مع الظواهر الاجتماعية.[54]

لا يكف **أركون** الدعوة إلى ضرورة مأسسة العلوم الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي وتأطيرها معرفيا ومؤسساتيا، وهو ما تضمنته المحاضرة التي ألقاها في مفوضية بروكسلBruxelles أين حث المجتمع الدولي والإتحاد الأوروبي على مأسسة علوم الإنسان والمجتمع يقول:" اقترحت أن يصار في مرحلة أولى، إلى إنشاء أربع جامعات كبرى للعلوم الاجتماعية على غرار" بيت علوم الإنسان في باريس" la Maison des sciences de Lhomme) (aparis تلك الجامعات ينبغي انشاؤها في أماكن إستيراتيجية مثل الدار

البيضاء أو الجزائر أو تونس بالنسبة إلى المغرب، والقاهرة وطهران بالنسبة إلى الشرق الأوسط، وكاراتشي وجاكرتا لتبلغ الإسلام اللآسيوي، ومثل هذه السياسة في التعاون الفكري والثقافي يجب أن تتوافق وسياسة مماثلة في مجال الهجرة..."،[55] سعى **أركون** من هذا المنطلق إلى تأسيس خطاب فكري منفتح يسمح للشعوب بتبادل الخبرات والأفكار والمناهج عبر نقد كل مقدسsacré وإعادة عقلنة النصوص الدينية، بحثا عن أساس ثقافي مشترك وذاكرة جمعية mémoire collective للأديان،[56] بهدف إعادة بناء التواصلية بين العالمين الإسلامي والغربي.

ج-**إعادة تشكيل فضاء تداولي أوروبي إسلامي:** تدخل هذه القاعدة في إطار التواصل الثقافي بين التراثات الإنسانية، عبر دراسات علمية جادة تؤسس للكوني في ظل احترام الخصوصيات الثقافية، وكان هذا الفضاء التداولي سائدا في الماضي تحدث عنه "**جوزيف مايلا**" خاصة في القرن الثامن أين تم الفتح العربي من قرطبة إلى بغداد، وفي ظل هذا الفتح كان هناك انفتاح فكري جد متميز غلبت عليه خاصية التثاقف يقول:"فالتربة الفكرية كانت حينئذ تربة بناء متصل يتصل فيه الفكر بالفكر، والفترة التي ابتدأت مع الخلافة العباسية (751-1358) كانت فترة تدامج فكري كبير، فقد أوجد المسلمون لاهوتا خاصا بهم هو علم الكلام (théologie) بالنظر إلى المواجهة بينهم وبين التيولوجيا التي تكونت في كل من اليهودية والنصرانية ذلك زمن علم الكلام، أي زمن تلك التيولوجيا التي نمت مع المعتزلة بمعنى العمل على تأسيس معقلن للإيمان رافقته المُسَلمة القائلة بخلق القرآن، لكنه أيضا زمن الفلسفة التي تم التفكير فيها وبناؤها على خطى الفكر اليوناني..."[57] يؤكد **جوزاف مايلا** على دور الحركات الفكرية وقدرتها على إنتاج خطاب فكري منفتح يتوفر على إمكانات العقلنة والتواصل وتجاوز الإثنيات العرقية

والمحددات الجغرافية، فقد تواصلت الحركات الفكرية مع التراث اليوناني قراءة وشرحا ونقدا، فكانت أن ساهمت في نقله إلى العالم الغربي في إطار التبادل الثقافي وأضافت له عناصر حيوية كما هو الشأن بالنسبة **لإبن رشد** (1126-1198)، الذي يعد أول فيلسوف يقوم بأشكلة العلاقة بين الدين والعقل، عندما بين حدود العقل وحدود الشرع ونقاط التبادل، فكان منظرا للفكر العَلماني، ومتقدما بكثير عن الرؤية الكانطية،[58] كذلك الترجمات التي قام بها مفكرين من العالم الغربي للنصوص العربية كان لها دور في التواصل، يقول **جوزيف مايلا**:" كما نعلم أن معظم نصوص إبن رشد المكتوبة بالعربية لم يكتب لها البقاء إلا من خلال الترجمات العبرانية، وعلى ذلك يكون هناك نوع من التفاهم بين أنظمة فكرية متجذرة في تربة فكرية متماثلة تغذت على النقل وإعادة النظر في المنقول."[59]

انفتح الفكر الإسلامي تاريخيا على كل أنماط التفكير المختلفة فانفتح على الفكر اليوناني ولم يعزل نفسه في إطار النص القرآني، وهو مطالب اليوم أكثر من الانفتاح على كل أنماط الفكر ومعطيات الحداثة La modernité ومقولاتها الأساسية والتأسيسية، لأن الحداثة الغربية تأسست على مقولة الأنسنة، والنقد،والعقلنة«l'humanisme, la critique ,Rationalisme »، في إعادة إنتاج المجتمع الأوروبي، وهي القيم الغائبة في الفضاء التداولي العربي، وإذا أردنا إعادة إنتاج المجتمع العربي الإسلامي وبعثه من جديد بلغة السوسيولوجي بيار بورديوPierre Bourdieu ،فينبغي في نظر **أركون** العمل على تشكيل حقل تداولي أوروبي إسلامي، يقوم على إعادة قراءة الصراعات التاريخية لتصحيح المفاهيم والتصورات المغلوطة التي شكلها الإعلام التسطيحي، وساهمت فيها الخطابات الدينية والأيديولوجيات، لأن:" الأيديولوجية منبثة في كل مكان تحول دون التفكير النقدي في الإسلام

(الدين)، خاصة في هذا العصر."[60] وفي ظل غياب الفكر النقدي في كلا الضفتين يتضاعف العنف، يقول:" إن الكلمتين المتقابلتين " إسلام" و" غرب" تواصلان حمل الموروثات الخبيثة لذلك التاريخ الذي لا يكتب حتى الآن وفق مناهج وتساؤلات أنثروبولوجية(anthropologie)الماضي وعلم آثار (archéologie) الحياة اليومية التي يمكنها أن تعيد أساسا المشترك إلى المجتمعات التي فصلت بعضها عن بعض تمثلات ومعتقدات متخيلة."[61] واضطراب العلاقة بين العالمين راجع إلى توظيف الفكر الأيديولوجي في كتابة التاريخ أولا وإلى تراجع فعل الأنسنة ثانيا، وكذلك عدم التواصل المستمر مع العقل الحداثي وتوظيف منجزاته العلمية في قراءة التراثات العالمية والأديان التوحيدية ثالثا.

ويعيب **أركون** على الغرب عدم اعتماده الدراسات العلمية حول العالم الإسلامي مما يعمق القطيعة، معتقدا أن الكثير من الديانات الفاعلة في تاريخ البشرية لم يتم التفكير فيها بعقلانية للكشف عن تأثيرها التاريخي في حياة الناس، ويستثني المسيحية الغربية التي تعرضت للدراسة العلمية كما ورد في أعمال **بول ريكور**Paul Ricoeur. أما الإسلام فأفرغ من مضمونه الروحي وقواه المحركة للتاريخ، ليوظف في شرعنة أنظمة فاقدة للصلاحية وحركات جد متطرفة، لذلك يعد الإسلام من:" الأديان غير مفكر فيها بعد. "،[62] لهذا ينبغي التفكير في الإسلام وفي اسسه ومسلماته العقدية دون تحفظ، وإعادة النظر في طقوسه وكيفية نظرته للعالم، ولا نخشى عليه التفكك الروحي والأخلاقي، فكل نقد هو تعزيز للعقيدة، والمراجعة النقدية تعني كل الأديان من أجل إعادة تفعيلها في حياة الناس، إلا أن وضع الدين الإسلامي اليوم مختلف عن وضع باقي الأديان، لأننا نشهد اتساع دائرة الظاهرة الإسلامية من جهة، وتراجع الثقافة العقلانية والعلمية للفكر الإسلامي من جهة ثانية،

مما يجعل الإسلام معنياً أكثر من غيره بالتأمل في تاريخه ومسلماته المقدسة ونزع الأسطرة على طريقة الألماني رودولف بولتمان.

اعتبر **أركون** نزع التاريخية على النصوص التأسيسية والشخصيات الكبرى تلاعباً أيديولوجياً بالنص القرآني، لأنه يؤدي إلى محو آليات إنتاج المعنى، متأثرا في ذلك بالمستشرق**الألماني جوزيف فان ايس**Josef van Ess، **المعروف بموسوعته عن «علم الكلام اللاهوتي والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة. الفكر الديني في بدايات الإسلام الأولى»،أكد** فيها على ضرورة الكشف عن تاريخية النص. واعتماد المنهج الأركيولوجي، وذلك من أجل تعرية وتفكيك المسلمات الخاصة بكل خطاب، ويؤكد أركون على أرخنة الخطاب القرآني نفسه. " وهذه الأرخنة سوف تكون نقطة الانطلاق لإعادة تحديد المكانة اللغوية، والدلالية، والأنثروبولوجية، وإحتمال اللاهوتية للوحي. وهذه عملية دقيقة وحرجة جدا لأنها تخص ليس فقط التجسيد القرآني لما يدعوه اللاهوتيون بالوحي، وإنما تخص أيضا التجسيد التوراتي والإنجيلي".[63] ويشكل النص القرآني في نظر أركون مجمل تراثنا، وهو بحاجة إلى إعادة قراءة بهدف تقريبه للأذهان والعقول، لكن علماء ومفكري العالم الإسلامي في رأيه لم يأخذوا زمام المبادرة وأخذها عنهم علماء من الغرب، أمثال الهولندي "**بريل**" في مشروع «أنسيكلوبيديا القرآن أو الموسوعة القرآنية»، فيها تم التعرض لكل كلمة من القرآن للدراسة التاريخية، بهدف معرفة جذور كل كلمة وعلاقتها بالزمان والمكان. أما علماء الإسلام فظلوا رهينة أعمال السيوطي« الإتقان في علم القرآن».

يهدف **أركون** إلى فتح ورشة فكرية تهتم بالظاهرة الدينية لفهم وظائفها السوسيوثقافية والسياسية والأخلاقية، والدور الذي تلعبه في نشأة الحضارات وتوسعها وانهيارها وتفككها، كما يهدف إلى تقليص دائرة العنف

الذي يفكك المجتمعات المعاصرة. متأثرا في ذلك بـ"**لويس ماسنيون** Louis Massignon " الذي يقول:" الإسلام هو إرادة العيش المشترك".[64] بمعنى أن الإسلام يعترف بالتنوع والاختلاف في إطار المشترك وهو خدمة القرآن، ويؤكد "**ماسينيون**" على اندماج الروحي بالزمني في القرآن، لأن الإسلام من ناحية تاريخية دين وثقافة وحضارة، لكن النظام السياسي لم يكن دائما مرتبطا بالإسلام، لأن العالم الإسلامي عرف كل أشكال الحكم من ديمقراطية أو ما يعرف بدولة المدينة، وعرف الاستبدادي عهد الإمبراطوريات الكبرى، والأوليغارشية في العصر التركي المغولي، كما عرفت الشيوعية، واليوم يحاول الجمع بين الديمقراطيات.

قليلة هي مبادئ السياسة في النص القرآني، وقد أجملها أركون في طاعة الرسول صلعهم وأولي الأمر والحث على مبدأ الشورى. وإرادة العيش في نظره تتجلى في العلاقات والمعاملات أكثر مما تتجلى في اختيار نظام الحكم، فنجد القرآن يحدد طبيعة العلاقة الزوجية بين الرجل والمرأة، وطبيعة العائلة والأسرة ووظائفها وحقوق المرأة في الميراث، وعلاقة الأغنياء بالفقراء وحق الزكاة، وشهادة الحق وكشف الباطل، وتحديد طبيعة الملكية الفردية والجماعية من خلال تحريم الربا وتحديد طبيعة الأكل الحلال والحرام وغيرها من المعاملات، إلا أن القرآن ترك باب الاجتهاد مفتوحا لتكييف هذه المعاملات ومعطيات العصر، ويقسم "لوي غارودي" مجالات القرآن إلى أربعة هي:[65]

1- العقائد: ثوابت لا تتبدل تشمل خمس عقائد.

2- العبادات: من صلاة، حج، صوم، جهاد، زكاة.

3-الأخلاق: (القواعد الأدبية) يتم تكيفها ومعطيات العصر.

4- المعاملات: تخضع لمعطيات الزمان والمكان مثل تطوير الحق الفردي والحق العام، وتطبيق الشريعة من قبل الفقهاء باستنباط الأحكام التي تقتضيها معطيات العصر، وهو ما يعرف بالاجتهاد أو العقلنة.

يبقى النص القرآني هو المرجعية لكل قانون، وكل من يشتغل على قراءة النص وتأويله، يدخل دائرة علم الكلام المقابل لعلم اللاهوت في الغرب*والذي يرد على المشككين، وتوجد الفلسفة كمدرسة وتشمل "**الكندي**"، "**ابن سينا**"، "**الفارابي**"، "**ابن رشد**" وغيرهم كثير، كما توجد مذاهب فقهية مختلفة متنوعة، لكن هناك المشترك وهو شعار (المؤمنين إخوة) (القرآن10/49)، فرغم الاختلاف في الثقافات والأعراق والأجناس واللغات والتاريخ، فهناك علوم ينبغي الاستناد عليها للتقريب بين المجتمعات يقترحها **أركون** مثل، علم الاجتماع، وعلم الأنثروبولوجيا، وأنتروبولوجيا الأديان وعلم اجتماع الأديان المقارن، وتاريخ الأديان وعلم النفس، وعلم اللغة، ويدعو **أركون** إلى تسليط هذه السيمفونية المتداخلة من العلوم على حالات الإسلام الراهن لدراسته وتحليله بهذه المنهجية الجديدة التي يسميها" الإسلاميات التطبيقيةl'islamologie appliquée ".

هوامش البحث

1محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، ترجمة وتقديم محمود عزت، دار الطليعة بيروك، ط1، 2010، ص157.

2- *Mohamed Arkoun,(L'islam. Réformer ou subvertir) ,L'Islam en France, (Yves Charles Zaraka, Sylvie Taussig, Cynthia Fleury Presses Universitaires de France, 2004, p714*

3- *Jakson Roy, Nietzsche and Islam,Routledage, London, New York , 2007 ,p24*

4- محمد أركون، جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، ت عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص39.

5- *Mohammed ARKOUN, Essais sur la pensée islamique, Editions G.P, MAISONNEUVE ET LAROSE, paris, 1973 ,p285*

6- محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ت وتقديم هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لندن، ط1، 2011، ص332.

7- المصدر نفسه، ص332.

8- *Levinas Emmanuel, Le Temps et l'autre. Edition PUF, Quadrige, Paris, 1983, p21.*

9- جان ماري مولر، نص محاضرة أعده لجامعة "أونوروا" جامعة اللاعنف وحقوق الانسان في العالم العربي بلبنان، ترجمة جيروم شاهين *N7.juillet 1997. Revue Esprit ،Pp121-140*

10- *Levinas Emmanuel, Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité, Edition Nijhoff la Haye, 1961. p281.*

11- *Mohamed Arkoun,(L'islam. Réformer ou subvertir) ,L'islam en France, Op. Cit, p715*

12- محمد أركون، تحرير الوعي الاسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ت هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2011 ، ص52

13- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ت وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط1، 2009، ص09/08.

14- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005، ص7/6.

15- حسن حنفي، حصار الزمن، الجزء الاول إشكالات، الدار العربية للعلوم. ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2007، ص18.

16- المرجع نفسه، ص18-19.

17- *Mohamed Arkoun,(L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p716*

18-محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، دار الساقي، بيروت، ط1، 2001،ص73

19- *Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison Islamique, Paris, Maison neuve et Larousse, 1984, p 66.*

20- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص06.

21- المصدر نفسه، ص06.

22- *Edgar Morin, (Préface) dans, Mohammed Arkoun, La construction humaine de l'islam, Préface Edgar Morin, Entretiens avec Rachid Benzine et Jean- louis Schlegel,Editions Albin Michel,2012.p07*

23- إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ت فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط1، 2012، ص185.

24- أوليفييه روا، الجهل المقدس، زمن دين بلا ثقافة، ت صالح الأشمر، دار الساقي بيرونت، ط1، 2012، ص19

25- جورج قرم، المسألة الدينية في القرن الواحد والعشرين، تعريب خليل احمد خليل، مراجعة المؤلف ونسيب عون، دار الفارابي بيروت ، ط1، 2007، ص12

26- *Mohamed Arkoun,(L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p713.*

27-*Ibid, p714.*

28- محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، ص168.

29- *Mohamed Arkoun,(L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p716*

30- محمد أركون، تحرير الوعي الاسلامي، ص62.

31- *Mohammed ARKOUN, Essais sur la pensée islamique, Paris Maison neuve et Larousse, 1977, p95*

32- محمد أركون، الأنسنة والإسلام، ص22/21

33- المصدر نفسه، ص23.

34- محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص8. من مقدمة المترجم.

35- محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، ص171.

36- *Mohamed Arkoun,(L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p714.*

37- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم، ت هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط2، 2000. ص8

38- محمد أركون، نزعة الإنسية في الفكر العربي، ص12

39- المصدر نفسه، ص12

40- محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص33.

41- محمد أركون، نزعة الإنسية في الفكر العربي، ص15.

42- محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، ص181.

43- *Mohamed Arkoun,(L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p714.*

44- نصر حامد ابو زيد، الخطاب والتأويل، الدار البيضاء بيروت، المركز الثقافي العربي، ط3، 2008، ص112

45- محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي ، ص47/46.

46- *Mohamed Arkoun,(L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p713*

47- *Mohammed ARKOUN, Essais sur la pensée Islamique, Op. Cit, p09*

48-محمد أركون،جوزيف مايلا،من منهاتن إلى بغداد،ماوراء الخير والشر، ص246/245.

49- *Mohamed Arkoun,(L'islam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p714.*

50- محمد أركون، جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد،ما وراء الخير والشر،ص 31/30.

51- *Mohamed Arkoun, lectures du Coran ,Op. Cit, p464*

52- محمدأركون،معاركمنأجلالأنسنةفيالسياقاتالإسلامية، ص44

53- محمد أركون، جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، ص 32.

54- *Mohamed Arkoun,lectures du Coran, Tunis Alif Editions deLaMéditerranée ,1990,p191*

55- محمد أركون، جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير و الشر، ص40.

56- *Mohamed Arkoun, lectures du Coran,Op. Cit, p380*

57- محمد أركون، جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، ص42.

58- *Mohamed Arkoun, lectures du Coran,Op. Cit, p174*

59- محمد أركون، جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، ص43.

60- *Mohamed Arkoun,(Lislam. Réformer ou subvertir), L'islam en France, Op. Cit, p716*

61- محمد أركون، جوزيف مايلا، من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، ص44.

62- المصدر نفسه، ص57.

63- محمد أركون، الأنسنة والإسلام، ص53.

64- محمد أركون ولوي غاردي، الإسلام بين الأمس والغد، ت علي المقلد، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،2006،ص8.

65- المصدر نفسه، ص10

*- علم اللاهوت علم يبحث في وجود الله وذاته وصفاته، ويقوم عند المسيحيين مقام علم الكلام عند المسلمين، ويسمى علم الربوبية والإلهيات.