

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2

مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية

قراءات في مشروع

محمد أركون

"أعمال ندوة"

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الطبعة

1432هـ - 2011م

حقوق الطبع محفوظة

يُمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع والنقل والتصوير والترجمة والتصوير المرئي والمسموع والحاسوبي.. وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من المؤلف ومن :

مُقَدِّمَةٌ

نظم مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية ضمن نشاطه العلمي والفكري أول تظاهرة علمية له وقد دارت أشغالها حول مشروع محمد أركون الفكري، ودعا لهذا الحدث العلمي الهام مجموعة من الأساتذة المهتمين بشكل مباشر بفكر أركون، سواء بإنجازهم لأطروحات جامعية: ماجستير ودكتوراه تتناول أعماله بالبحث والتنقيب، أم بتدريس فكره ضمن المواد التي يشرفون على تدريسها للطلبة. وقد جاءت أعمال الندوة متنوعة غطت جل الموضوعات التي توقف عندها أركون وشكلت أهم المحطات التي ميزت مشروعه المعروف بالإسلاميات التطبيقية والذي تناول فيه العقل الإسلامي بالدراسة والنقد.

بدأ أركون بحوثه حول التراث الإسلامي مبكرا في حياته العلمية، فقد أدرك من البداية أن الدراسات حول الإسلام ما تزال قاصرة عن بلوغ المستوى العلمي الضروري لفهم التراث وتجاوز معيقاته، فالقراءة الإيمانية التي أنجزها الفقهاء ومن سار على مناهجهم سجت نفسها في قفص الدوغمائية وتحولت مع مر الزمن إلى مسلمات لبست رداء النص المقدس. أما الإسلاميات الكلاسيكية والتي تشير إلى ما أنجزه المستشرقون فإنها على الرغم مما حوته من إيجابيات والتي تمثلت بالخصوص في بعثها من تحت الأنقاض وركام السنين كبريات النصوص العربية الكلاسيكية، غير أن أدوات البحث التي اعتمدها والتي تركزت بالأساس على المنهجية الفيلولوجية هي التي حددت سقف ومحدودية الدقة والعمق فيما توصلت إليه من نتائج. فالبحث العلمي في التراث الإسلامي بالنسبة لأركون يحتاج إلى أكثر من منهج. لم يكن أركون ليهتم بالمحاكمة الاتهامية والنقد الإيديولوجي لبحوث المستشرقين بقدر اهتمامه بمناهج البحث المعتمدة لديهم، فقد كان نقده للاستشراق نقدا إبستيمولوجيا لا إيديولوجيا. لذلك فقد انحاز أركون على الرغم من تأثره في بداية حياته العلمية بالطريقة الفيلولوجية بتأثير من "رجيس بلاشير" إلى جيل الفلاسفة الفرنسيين الجدد

"كبير بورديو" و"ميشال فوكو" وغيرهم من الذين أحدثوا ثورة إبستيمولوجية في عالم البحوث الإنسانية والاجتماعية، لقد كرس مجهوداته عبر حياته كلها في التأسيس لقراءة ثالثة للتراث الإسلامي والتي سيطلق عليها اسم الإسلاميات التطبيقية، قام بإخضاع النص التراثي فيها إلى البحث التاريخي والتحليل الألسني ومناهج البحث الأنثربولوجي والاقتصادي والعلم نفسي إلى غيرها من المناهج التي توفرها علوم هذا العصر.

لقد كانت غاية أركون من دراسته للتراث هي البحث عن مخرج للتححر من سطوة سلبياته وتجاوز معيقاته، وهي غاية لا يمكن بلوغها إلا عبر امتلاك التراث معرفيا وذلك عن طريق التأسيس لفكر نقدي إبستيمولوجي بممارسة علمية متعددة الاختصاصات تأخذ على عاتقها دراسة المشكلات الفكرية والثقافية التي عانت وما زالت تعاني منها المجتمعات الإسلامية (العربية منها بالخصوص). ولم يكن همّ أركون في كل هذا تحييد الدين أو تجاوزه وإبعاده، بقدر ما كان همه البحث عن تأويل وفهم جديد. فالورث بالنسبة إليه قابل لتأويلات متعددة والمطلوب هو اصطناع فهومات جديدة تتجاوز الفهم القديم المتصادم مع حضارة هذا العصر.

صحيح لا بد أن نقر أن أركون قد حملّ نفسه مسؤولية علمية وتاريخية تتجاوز بكثير طاقته كباحث فرد، وقد نتفق في هذا الصدد مع القائلين إن كل ما قام به الرجل أنه قام بالترويج لمنهج نقدي أكثر من قيامه بتأسيس مشروع علمي متكامل. إلا أننا نعتقد مع ذلك أن العمل الذي أنجزه على كل ما يمكن أن يسجل عليه من ملاحظات يحسب له لا عليه، وذلك لأنه قد أبان في تصورنا بشكل واضح وجلي من خلال مشروعه أنه لا يمكن امتلاك التراث معرفيا إلا من خلال العدة المنهجية المتعددة الاختصاصات التي توفرها علوم الإنسان في هذا العصر. ويبقى إنجاز مهمة القراءة المتكاملة للتراث وبعث ما هو إنساني فيه على عاتق الذين ورثوا فكره أفرادا كانوا أو مؤسسات.

عمر بوساحة

كلمة مدير مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية

د. عبد المجيد دهوم

بسم الله الرحمن الرحيم

أيها السيدات الفضليات أيها السادة الأفاضل

أرحب بكم في جامعة الجزائر 2، وسعيد أن نبدأ موسمنا الثقافي والعلمي بالبحث عن مناقب علم بلغ العالمية وخلف لنا مشروعا سيتداول الزملاء المتدخلون والمعقبون البحث في بعض جوانبه.

إننا إذ نحتفل بهذا المفكر الضدّ، فإننا في الأصل نعبر عن تقديرنا الكبير للعطاء الفكري المتميّز لأركون.

كان المرحوم حريصا على أن يحول همّ الإنسان من الخوف إلى هاجس بناء الأمة، من خلال أي عمل إيجابي.

فقد شكّل تيارا يفكر في إطاره الباحثون والمفكرون من بعده، وكان همّه الأكبر ليس تكوين مريدين وتلامذة وإنما إصلاح حال الأمة الإسلامية.

كان أركون يلح على تمكيننا نحن المسلمين من أدوات مستقلة، بها نستوعب تحديات الحداثة على عالم المسلمين واستشراف مستقبل أفضل لهم.

لقد دعا إلى عدم تغييب الفكرة، ولم يكن التغييب في اعتقاده مجرد شعار ومطلب نضالي، بل منهجا حضاريا يحمل رسالة الفكر أولوية في الإصلاح والنهوض.

إننا ونحن نتدارس فكره، علينا أن نبحث ونكشف عن تجربته الفكرية والاجتماعية، التي مكّنته من هذا العطاء الذي لمسناه من مقالاته وكتبه.

يعدّ أركون - بحق - من كبار المفكرين عندنا، ومن المساهمين في الحياة الثقافية والعلمية في الغرب.

فمساهماتة الفكرية لا تعني ذلك التأثير السلبي، بقدر ما هي انخراط واع في المجال الحضاري والجغرافي الذي وجد فيه.

لقد أبدع أركون من خلال الثقافة العربية، التي مكنته من رؤية أفضل للتراث العربي الإسلامي، وهذا ما ينفي عنه التأثير السلبي لهذه الحضارة فيه. إنه ينطلق في أبحاثه في قضايا الإسلام الحديث والمعاصر من منطلق النقد، إعادة الفهم وتصحيح النظر إلى علاقة الإسلام بالغرب، والغرب بالعالم العربي الإسلامي.

كما تتجلى جرأته وشجاعته العلمية في خوض تجربة دراسة الحدث القرآني والظاهرة القرآنية في كل تجلياتها.

ولعل هذه الجرأة هي التي دفعته إلى الاعتراف بكونه يعاني من سوء الدراسة والتحليل والنقد بسبب بلورته لخطاب علمي غير مكرس في الحقل العربي الإسلامي، بل يتطلب جهدا كبيرا لاستيعابه وإدراجه في المجال الإنساني الراهن.

وفي هذا الشأن يقول: "أشعر بقلق أكبر عندما أتذكر سوء التفاهمات التي دفعت عددا كبيرا من القراء العرب إلى توجيه القول الباطل، والتأويل الخاطئ، والهجوم اللاذع، ضد ما كتبت ونشرت. للأسف فهم لم يقرؤوا بامعان ولم يجتهدوا حق الاجتهاد لإدراك ما قصده وفهم ما عبرت عنه بمصطلحات تدفع دائما إلى التوسع في البحث والتثبت في التفسير والتأويل". (أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2002، ص5).

أتمنى أن لا نكون من هؤلاء الذين قصدهم المرحوم أركون.

أخيرا، أجدد شكري لحضوركم، وبخاصة لضيوفنا الأعزاء، الذين لبّوا الدعوة، ونتمنى لهم إقامة طيبة بيننا.

أرجو أن تُكلّل ندوتنا بالنجاح، وإلى المزيد.

الممارسة النقدية عند محمد أركون

عبد الغني بن علي
قسم الفلسفة
جامعة قسنطينة

اندثرت العبقرية الإنسانية المنتجة للأديان واللغات وإلى الأبد حسب تعبير أحد فلاسفة الأنوار، لم يبق للإنسان إلا القبول أو الرفض لوقوفه عاجزا أمام تاريخ طويل من اشتغال العقل البشري في التفسير والفهم للدين. الدين بقي كما ورثناه بينما أدوات تناوله ووسائل معالجته وطرق فهمه وتفسيره وسبر غور معانيه، تختلف من زمن لآخر، تبقى محكومة بالظروف. يعتبر تناول المسألة الدينية من المخاطر المستعصية على الركوب في زمننا هذا، زمن الحماقات المرتكبة باسم الدين. إذ تناول الدين بالدرس العلمي هو عند الكثير من رجال الدين إعلان حرب، يوصف بلفظة "غزو" لكنه على مستوى الفكر غزو ثقافي غربي، تحمل في دلالاتها هذه اللفظة كل معاني الحرب إلا العلم.

ويشتبه في من يقوم بهذه الدراسة ويوضع قاب قوسين وفق ادعاء "اكتشاف نوايا الخبيثة المدمرة". إن الغاية من هذا البحث: الحكمة، أي الحكمة من دراسة الدين علميا، والحكمة من وجود الدين، والحكمة من رغبة الإنسان أن يكون متدينا، والحكمة في أن يكون نقيض ذلك، من حيث إن الحكمة نتيجة اختبار وتجريب أي معرفة مكتسبة ومتبناة. من هنا تتبلور قيمة الممارسة النقدية بصفتها: "تبصرا وعدم تسرع في استنتاج المعارف واتخاذ القرارات وتبني المواقف. إنها موقف متزن ومتعقل بعيد عن كل تعصب أعمى ووثوقية مفرطة وشك دائم لأن العقل لا يجهد نفسه إلا ليستريح بالحصول على الاطمئنان.

تأتي هذه الدراسة متناولة أهم جانب من جوانب فكر أركون وهو العمل النقدي الذي تناول العقل الإسلامي ليشمل بعد ذلك العقل الديني عموما، مبتدئة بالشق المعرفي الإستمولوجي منتهية إلى الشق السياسي. ولا يكتفي

البحث بالعرض والوصف بل كذلك يحلّل وينتقد في إطار احترام حقائق الأشياء كما هي إذ النقد الذي يمارسه أركون يسلّط على فكره أيضا، في إطار اختباره بالشعائر التي يرفعها والادعاءات التي يتبناها.

1- التناول العلمي للظاهرة الدينية الإسلامية: الموقف الجديد الذي يدافع عنه أركون هو الذي يطبق آليات وأدوات العقل المستقل عن مسلمّات اللاهوت الديني⁽¹⁾. أي ذلك الذي يجعل الظاهرة الدينية من اختصاص الأنثروبولوجيا ودراسة الطقوس والعقائد من اختصاص علم الأنثوغرافيا والأنثولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الألسنيات وعلم التاريخ.⁽²⁾ ذلك أن علم الأديان يدرس عمل الإنسان بالنسبة إلى الإلهي فهو من العلوم الإنسانية أصبح علما بعد ابتعاده عن تناول المشكلات الميتافيزيقية والمسائل اللاهوتية.⁽³⁾

موضوع هذا العلم الشّعور الديني عند الإنسان ومظاهره بفحصه لعاطفة التّدينّ متتبعا نشأتها التاريخية وتحديد مسار تطوّرها وإبراز أثرها في نموّ الفكر البشريّ وتقدّمه للإحاطة بقيمها وأهدافها.⁽⁴⁾ لذلك يستخدم تاريخ الأديان المنهج الفينومولوجي مثلا لدراسة الظواهر كما هي معطاة في تجربة الشخص المباشرة دراسة وصفية بحثة لضبط بنيتها وبهذا يتبين أن تاريخ الأديان تخصّص علمي يرفض أن يكون خادما للاهوت.⁽⁵⁾ وليكون موضوعيا فإنه يدرس الظواهر الدينية بغضّ النظر عن زمانها ومكانها أو انتمائها لوسط ثقافيّ معيّن. لأنّ علم الأديان يختلف عن اللاهوت وهذا الأخير علم معياري يشترط دائما الإيمان بحقيقته الخاصة عند تناوله علاقة الإنسان بالقدس، كما أنّ البحث اللاهوتي

(1) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ترجمة: هاشم صالح، ط1 (بيروت: دار الساقى، 1999) ص322.

(2) محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، ط1 (بيروت: دار الساقى، 2001) ص88.

(3) المستشرق جيب والدكتور عادل العوا، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ط1 (بيروت: منشورات عويدات، أكتوبر 1977) ص11، 10.

(4) المرجع نفسه، ص11.

(5) المرجع نفسه، ص13.

يرفض مسبقا ما يخالفه ويتناول الدينيّ فقط بينما علم الأديان يتمسك بالموضوعية والشروط العلمية للمعرفة.⁽⁶⁾

أما كلمة دين فتشتمل على وقائع متباينة وإخفاء أي بعد ميتافيزيقي في تحديد الديني تزييف للبحث العلمي في ما هو ديني ضمن هذا المجال. لذلك تكون نقطة البداية تجربة الإنسان عن المقدس المعطاة لنا بواسطة أنظمة تعبير نظرية تصوّريّة شعائرية ورمزية.⁽⁷⁾ إننا لا نعرف المقدس إلا من خلال الإنسان الذي يعرب عنه، أما الشعائر فهي ممارسات إنسانية من خلالها يتم استرضاء المقدس لهذا يتعدّد وجود دين خاضع للتحليل العلمي وما يوجد هو التجارب الدينية المتعدّدة التي قامت بها البشرية.⁽⁸⁾

بشكل عام علم الأديان يدرس الممارسة الإنسانية للدين من حيث هو نوع من رقابة الإنسان على عالمه ووسيلة من وسائل تعريف الإنسان في العالم وحيال أشباهه البشر.

يحلل كذلك علم الأديان علاقة الطبيعي بالخارق، العادي بالمقدس، المألوف بالمعجز، السويّ بالعجيب والمذهل. ويركز أخيرا على تحديد خصائص الظاهرة الدينيّة ذاتها.⁽⁹⁾

أما تاريخ الأديان فهو: "الدراسة العلمية والموضوعية التي تتناول ديانات العالم القديمة والجديدة هادفة إلى معرفة حقيقتها واكتشاف التشابه والاختلاف بينها لاستخلاص مفهوم الدين بشكل عام وتبيين خصائص الشعور الديني".⁽¹⁰⁾ وعلاقة تاريخ الأديان بعلم الأديان هي أن الأول أشمل من الثاني، لذلك فالأول يحتوي الآخر ويكون الثاني تابعا للأول. ويشتركان في الالتزام بموقف الحياد والموضوعية بنفس القدر تجاه كل الأديان دون استثناء ومنه لا

⁽⁶⁾ المرجع نفسه، ص 27.

⁽⁷⁾ المرجع نفسه، ص 19.

⁽⁸⁾ المرجع نفسه، ص 21.

⁽⁹⁾ المرجع نفسه، ص 29.

⁽¹⁰⁾ المستشرق جيب والدكتور عادل العوا، علم الأديان وبنية الفكر الإسلامي، ص 05.

يمكن مقارنة الأديان ببعضها ما لم تتم دراسة كلّ دين على حدة مع دراسة تاريخ هذه الأديان. ينتهي علم الأديان إلى فهم عميق وجدّي لحقيقة كل دين عندما يبحث في دلالة اللغات الدينية ومقصدها الصّحيح من أجل فهمها فهما أفضل فهو يحلّل ويقارن ويفسّر ويفهم ويسعى للتّفكير ويقوم بعد تحليل دقيق بتركيب يكون نتيجة بحثه عن تجربة المقدّس المعيش عند الإنسان.⁽¹¹⁾

والنتيجة مما سبق هي أن الحياة الدّينية عبارة عن تنظيم علاقات البشر بعضهم ببعض بواسطة قوى عليا هي قوى المقدّس، إنها في الأخير علاقات اجتماعية ويبقى الدّين ملازما للطبيعة البشرية وخصلة ينفرد بها الفكر الإنساني.⁽¹²⁾

2- الممارسة النقدية الإستمولوجية الأركونية: يصرّح أركون بشكل علني بانتمائه للعالم العربي الإسلامي وكلّ مشروعه الفكري يحمل في طياته هموم المثقف العربي المسلم رغم امتلاكه الجنسية الفرنسية. كما أن الكثير من ذوي الاتجاه الأصولي أو التّيار الإسلامي يصنّفونه كمستشرق وحتى اتهامه أنه غير مسلم مع أنه يحمل اسم "محمد" عندما ادّعى أن القرآن أسطوري البنية بالمعنى العلمي الأنثروبولوجي. ويصنّفه الكثير من ذوي التّيار الفكري التّقديمي التّحرّري كأحد المفكرين العرب الكبار، رغم أنّه ينشط في فرنسا والغرب عموما أكثر منه في العالم العربي. كما يكتب غالبا بالفرنسية ويقوم تلميذه "هاشم صالح" بترجمة أعماله. ولو قمنا بتمييز الأنشطة الفكرية الموجودة في الساحة الثقافية العربية لوجدناها كالآتي:

- 1- التّيار الأصولي الإسلامي التراثي.
- 2- التّيار التّحرّري التّقديمي الديمقراطي.
- 3- التّيار النقدي، ينشط أغلب ممثليه في المهجر أوروبا الغربية وأمريكا كإدوارد سعيد وهشام شرابي وكلوفيس مقصود... إضافة إلى بيت القصيد "محمد أركون" الذي ينشط في فرنسا، إذ أنّه مشبع بثقافتها حتى النّخاع،

⁽¹¹⁾ المرجع نفسه، ص 28.

⁽¹²⁾ المرجع نفسه، ص 69.

فعلمانيته هي علمانية فرنسية وليست أنجلو سكسونية وفكره كذلك إذ غلبت عليه المواقف النقدية الإيستمولوجية. فمعظم فلاسفة فرنسا المعاصرين اهتموا بفلسفة العلم من حيث هي نظرية في المعرفة إذ تتطابق المعرفة بشكل عام مع مفهوم المعرفة العلمية البحتة في التقاليد الفلسفية الفرنسية بخلاف الفلسفة الألمانية أو الفلسفة البريطانية. إذ أن أدوات تحديد العلم ومفاهيمه ومناهجه ووسائله ونتائجه وعلاقته بالفلسفة والأيدولوجيا من حيث هي نقيضه. وآليات تحليل الخطاب وتاريخيته وتفسيره وتأويله كلها أدوات مستمدة من الفلسفة الفرنسية المعاصرة وما تدرسه من علوم إنسانية واجتماعية وما تنتقده من علوم دقيقة. أشهر فلاسفة فرنسا المعاصرين الذين طغت المعالجة الإيستمولوجية النقدية للعقل الغربي: ميشال فوكو، بول ريكور، بيار بورديو، كلود ليفي ستروس... الخ. لذلك غلب على تناول أركان للعقل الإسلامي الموقف الإيستمولوجي: مفهوم هذا العقل وخصائصه، كيفية اشتغال هذا العقل، ووصف أدوات إنتاجه 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، وأخيرا تحديد إمكاناته وحدوده المعرفية عن طريق مقارنته بالعقول الأخرى. عبر كل كتب أركون ومقالاته سيجد القارئ أن كل اهتماماته تدور في هذا الفلك الإيستمولوجي ولا تتعداه إلا قليلا. أبرز كتاب قلّ فيه اهتمام أركون بالقضايا الإيستمولوجية هو: "من منهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر"، الذي كتب بمناسبة أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 المروعة. وهو كتاب مشترك مع الخبير السياسي اللبناني "جوزيف مايلا". فتغلّبت في هذا الكتاب المواضيع السياسية.

أما كتابه: "الإسلام، الأخلاق والسياسة"، فهو مؤلف جينالوجي على الطريقة النيتشوية والفوكوية يهتم بأصول القيم الأخلاقية السياسية الإسلامية. إن السياسي الإسلامي يختزل إلى مجرد قيم أخلاقية إسلامية متبصرة، لا تشكل نسقا، ومن الممكن عنوانته: جينالوجيا الأخلاق السياسية الإسلامية، السياسة في الإسلام تحكمها مجموعة من القيم الدينية، اهتم الكتاب كذلك بكيفية تبلور هذه القيم في التاريخ ولذلك فهو ينادي في هذا الكتاب

بممارسة فكر حر ومستقل ومرن غير مشروط ونقدي بالمعنى الفلسفي والعلمي للكلمة. يهدف إلى التبصّر والفتنة والتّمييز.⁽¹³⁾

وشعاره لمشروعه الفكري هو: "إعادة التّفكير جذريا بالإسلام". وهذا الشعار إبستمولوجي نقدي بدرجة أولى إذ الخطابات الأيديولوجية تبني إسلاما برومثيوسيا يتخذ صورة الفاعل والمحرك للتاريخ، صورة المهيمن على كل بادرة تاريخية ولكل مشروع بشريّ، راحت تصوّره كمصدر لا ينفذ من الحقائق، مولّد معصوم لجميع الحلول، هذا الإسلام الأقنوم في نهاية المطاف خطاب الملجأ والملاذ، خطاب المأوى والمخبيّا خطاب الحجة والتّعلّل خطاب الوسيلة والعذر لتاريخ مليء بالمشاكل والآلام.⁽¹⁴⁾

إنه بهذا ينتقد الخطابات الإسلامية المعاصرة وعلاقتها بالإسلام من حيث هو دين عندما ينتقد العقل الإسلامي عبر مفاهيم اللامفكر فيه الذي لم يكتشف بعد ولم يخطر على بال والمستحيل التفكير فيه أي الممنوع دراسته وتناوله بالبحث منعا باتا إلاّ بشكل شاذ خارج عن كلّ نظام وسلطة والمفكر فيه بصفته مسموح معالجته عن طريق الاجتهاد عن الأصول والجذور والانفتاح على الآخر، هذه المفاهيم إبستمولوجية تحدد إمكانيات العقل الإسلامي وأطره ووسائل إنتاجه المعرفية. وإنّ عصرنا هذا عصر العولمة التي تجبرنا على إعادة النّظر في جميع الأنظمة المعرفية الموروثة عن كل أنماط العقل بواسطة تطبيق قواعد الإبستمولوجيا التاريخية النّقديّة عليها.⁽¹⁵⁾ بداية من الموقف الوضعي الذي يقيم تضادا لانهائيا بين ما هو علمي وما هو ديني. ويجتهد أركون لبلورة "لاهوت جديد" عن طريق تجاوز التناقضات الموجودة بين الأديان الثلاثة بالبحث عن قيم مشتركة وإقامة تواصل بناء بين العقل العلمي والعقل الفلسفي والعقل الديني.⁽¹⁶⁾ وتتمّ عملية نقد العقل الديني من خلال العقل الإسلامي باستخدام

⁽¹³⁾ محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، ط1 (اليونسكو، مركز الإنماء القومي، 1990) ص 07.

⁽¹⁴⁾ المصدر نفسه، ص 168.

⁽¹⁵⁾ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، ط1 (بيروت: دار الطليعة، 1998) ص 162.

⁽¹⁶⁾ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ص 348.

ترسّانة من المفاهيم: الظاهرة القرآنية، الظاهرة الإسلامية، الحدث القرآني والحدث الإسلامي المختلفان والمتمايزان وغير المتطابقين، القدسي والتّقدّيس والتّدنيس وانتهاك الحرمات والتّضحية، الأرثوذكسية أي الخط المستقيم، الزندقة كخروج عن الخط المستقيم، التفسير والتأويل ونقد الخطاب مهما كان، الوجودي ومحرك الوجود، الأسطورة كاسم وأسطر كفعل، اختلاق الأكاذيب والخرافات، خلق الأفكار المثالية، الأدلجة، العلاقة النقدية.⁽¹⁷⁾ أما العقل الإسلامي فهو: "عقل يتقيّد بالوحي أو المعطى المنزل الأول بصفته إلهيا، وينحصر دوره في خدمة هذا الوحي أي فهم وتفهيم ما ورد فيه."⁽¹⁸⁾ ومن حيث هو عقل ديني فإنه تابع وليس مستقلا وحرا، لا ينتقد مشروعيته عندما يخلع التّقدّيس على أحكامه واستنباطاته لإيمانه بالمعرفة المطابقة ومنه فنتائج ملزمة وقاهرة. هذا المنظور الجديد الذي ينطلق منه أركون يتجاوز حسب رأيه حالة القرآن وتفريعاته اللاهوتية ليشمل كل الأديان أو يعاملها بالطريقة ذاتها. لهذا فالإسلام بحاجة إلى علماء دين ثوريين أكثر من حاجته إلى مصلحين ليس لهم جرأة كافية للامسة المسلمات الدوغماتيقية المنتجة أو إعادة تمحيصها منذ القرن الثالث عشر ميلادي على الأقل.⁽¹⁹⁾ فالمهمّة العاجلة اليوم هي إعادة التّفكير في الحادث الديني لأوّل مرّة في تاريخ الأديان بشكل مستقل عن كل التقاليد والفعاليات الدّينية الخاصة، في هذه الحالة الإسلام ليس أول وآخر دين يخضع لحتمية الصّيرورة التاريخية والمعالجة بواسطة الأدوات العلمية.⁽²⁰⁾

ويحدد أركون مشكلة العقل الديني المتمثّلة في تدعيمه لشيئين غامضين

هما:

- يوهمنا بأن الأديان لا علاقة لها بالأيديولوجيا ولا تُختزل كلياً إلى مجرد أنظمة أيديولوجية.

⁽¹⁷⁾ المصدر السابق، ص 185.

⁽¹⁸⁾ محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة: هاشم صالح، ط2 (بيروت: دار الساقي، 1995) ص XIII.

⁽¹⁹⁾ Mohammed Arkoun et Joseph Maila, *De Manhattan a Baghdâd au-delà du bien et du mal*, Edition: Dexlee de Browwe, France, 2003, p 47.

⁽²⁰⁾ Mohammed Arkoun et Joseph Maila, *De Manhattan a Baghdâd au-delà du bien et du mal*, p 48.

- يحجب ويحرّف أو ينحرف بالقيمة أو الوظيفة الأساسية للدين عن مجراها الصحيح من حيث هي تجربة إنسانية لما هو إلهي، يحرفها عن طريق خلعه المشروعية الإلهية على ما هو بشري وبقيد ما هو بشري بما هو إلهي بإعطاء الصبغة الإلهية على أعمال البشر وقوانينهم وأنظمتهم.⁽²¹⁾

كما أن كل أشكال التراث تتأسس على العقل الديني حيث يكون البداية والنّهاية فيها ويستمدان أسباب استمراريتهما من بعضهما البعض.

يتصوّر العقل الديني الحقيقة كشيء موحد لا يتجزأ أو لا يمكن ردها إلى أي شيء آخر أو إلى حقيقة أخرى فهي فريدة من نوعها ومعصومة ومقدّسة ومصونة إلى يوم الحساب لذلك تستحق أن يضحى من أجلها بالغالي والنّفس ويتمّ اللّجوء إلى العنف المباشر دون أيّ تردد أو تعقل.⁽²²⁾

إن كل الأديان والأنظمة الميتافيزيقية التي تعاقبت على تاريخ البشرية كانت تصور هذه الحقيقة وكأنها أزلية جوهرانية فريدة من نوعها، مقدّسة، متعالية نهائية، إلهية، لكن المفكر النقدي يبصر الحقيقة بشكل مختلف من حيث هي: "مجموع آثار المعنى يتمّ تبليغها حسب نظام الدلالات في كلّ لغة وهي مجموع التّصورات المخترنة من قبل التراث الحيّ للجماعة القبلية أو الطائفة الدينية أو الأمة."⁽²³⁾

وانبثق مفهوم العقل الديني عند أركون من خلال اختصاص مقارنة الأديان، إذ بالمقابلة تتّضح الأشياء كما تكتشف نواقص التاريخ العام للأديان المكتفي بالسرد الوصفي المتسلسل لوقائع وتجليات الظاهرة الدينية بدراسة كل دين على حدة في خصوصيته المتفردة معزولاً عن باقي الأديان. والفائدة العلمية الأخرى من المقارنة بين تلك التّجليات المختلفة أن وراء الاختلافات السّطحية للأديان هناك وحدة عميقة: إنها الحاجة إلى الديني أو العامل الديني ذاته الذي

(21) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 237.

(22) المصدر نفسه، ص 234.

(23) المصدر نفسه، ص 166.

يخترق كل المجتمعات البشرية. لذلك من الأحسن دراسة الدين كإطار تنبثق فيه الذات البشرية وتترعرع وعامل تاريخي موجود في كل مجتمع بشري.⁽²⁴⁾ فما هو مشترك بين اليهود والمسيحيين والمسلمين أنهم عاشوا طيلة القرون الوسطى داخل فضاء عقلي يسمّى: "قروسطي" واللاهوت اليهودي والمسيحي والإسلامي من حيث هي منتجات تستمد موضوعاتها وإشكالاتها ومنهجياتها ومرجعياتها من أنظمة الفكر الخاضعة للعقل الديني أو العقل التنويري أو العقل الذي هو في طور التشكل والانبثاق، عقل ما بعد التنوير أو ما بعد الحداثة.⁽²⁵⁾

يطلق أركون على الكتب الدينية تسمية: "النصوص الدينية التأسيسية". التي هي التوراة والإنجيل والقرآن، من خلالها تبرر السلوكيات وتستمد مشروعية الأعمال وإليها يستند العقل الديني أثناء بحثه عن الحقيقة. وينتقد أركون عملية إبعاد الإسلام عن الربط التقليدي اليهود-مسيحي، حيث إن منهجية الاستشراق الكلاسيكي التي تدعي العلمية المكتملة والموضوعية التامة تعزل الإسلام عن التاريخ العام للأديان والثقافات والحضارات عندما يتحدث المستشرقون مثلا عن القيم اليهودية-المسيحية فيحذفون الإسلام لأنه ليس جديرا بأن يكون من تراثهم.⁽²⁶⁾ ويضع أركون العقل الديني مقابل العقل العلماني لعصر التنوير حيث هناك ما يسميه "الخطاب النبوي" في الكتب الدينية الثلاثة: التوراة، الأنجيل، القرآن، هذا الخطاب له بنية لغوية متميزة عن كتب التفاسير والفقهاء. وإذا كان هناك خطاب نبوي في ما يخص الأديان هناك خطاب علماني في ما يخص الحدث التأسيسي العلماني كالثورة الفرنسية أو الأمريكية. هاتان الثورتان من حيث هما حدث علماني إضافة إلى الحدث الديني جديدان في التاريخ الإنساني افتتحا عهدا تاريخيا جديدا ولمدة عصور طويلة ظهر الخطاب النبوي مع الأنبياء والثاني مع ظهور عقل التنوير والثورات السياسية مثل الثورة الفرنسية وصدور الإعلان الشهير لحقوق الإنسان

⁽²⁴⁾ المصدر نفسه، ص 114.

⁽²⁵⁾ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 167.

⁽²⁶⁾ المصدر نفسه، ص 169.

والمواطن، أسست المشروعات السياسية الجديدة لأول مرة في التاريخ، إلا أن ما يميز النموذج العلماني الناتج عن عصر التنوير أقل من عمر النموذج الديني.⁽²⁷⁾ وعن طريق العقل الديني يصل أركون إلى فكرة وجود ثقافة متوسطية واحدة والتي من أبرز دعواتها المؤرخ الفرنسي الشهير "فرنان بروديل" (1902-1985) F- Braudel في كتابه: "المتوسط والعالم المتوسطي" La Méditerranée et le monde méditerranéen (1949) فالإسلام جزء من التراثات التي نشأت وترعرعت على ضفاف البحر الأبيض المتوسط وينتمي إلى هذا الفضاء الواسع نفسه بالمعنى الجغرافي والمعرفي للكلمة لأنه أيضا وريث التراث الإغريقي- السامي، الفلسفة اليونانية والتراث الديني التوحيدي، فلا معنى لعزل الإسلام وحشره في خصوصية ضيقة ومختلفة بشكل مطلق عن ما عداها من التراثات خاصة اليهودي- المسيحي. والنتيجة حسب أركون هي: "بهذا المعنى، الإسلام ينتمي إلى الغرب لا إلى الشرق على عكس ما يتوهم الكثيرون."⁽²⁸⁾ عن طريق مواصلة المهمة السياسية التي باشرها أركون بانتقاد وجوه حضور الحداثة في الفضاء المتوسطي ومواصلة لذلك الموقف الذي نجد جذوره في العالم العربي عند المثقف المصري الكبير "طه حسين" من خلال كتابه الذي هو عبارة عن محاضرات ألقيت في جامعة الإسكندرية "مستقبل الثقافة في مصر" (1938) يرى طه حسين في هذا الكتاب أن هوية مصر متوسطية وليست شرقية وأكثر من أن تكون عربية إسلامية.⁽²⁹⁾ ولقد لاحظ أركون كذلك جمود اللاهوت الإسلامي مقارنة بالمسيحية التي مرت بأربع ثورات لاهوتية: أولا لاهوت الإصلاح الديني، ثانيا لاهوت عصر التنوير في القرن الثامن عشر، ثالثا اللاهوت الليبرالي في القرن 19 ورابعا لاهوت ما بعد الحداثة.⁽³⁰⁾ هذا ناتج عن النزعة التبجيلية للإسلام على حساب بقية الأديان بتغليب الموقف الإيماني على الموقف العقلاني بشكل نهائي وبمحاورة أصحاب الأديان الأخرى من خلال المعايير الإسلامية لا من خلال معاييرهم الخاصة بالذات، لأن المقارنة الموضوعية كانت شيئا

(27) المصدر نفسه، ص 177.

(28) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 269.

(29) Mohammed Arkoun et Joseph Maila, *De Manhattan a Baghdâd au-delà du bien et du mal*, p 16.

(30) محمد أركون، معارك من أجل الأئمة في السياقات الإسلامية، ص 72.

مستحيلا في القرون الوسطى، حينها المثقف لم يكن قادرا على إقامة مسافة بينه وبين معتقداته.⁽³¹⁾ كما يجد رفض بينيا مشتركا، كل لاهوت ديني ينفي الديانتين الآخرين وعدم اعترافه بصحتها هي مشكلة يعالجها الموقف الفلسفي الإنساني عن طريق الأفق المشترك بينها وهو العقل الديني.

هدف أركون الأخير هو بلورة موقف يعيد للأديان مقاصدها الحقيقية ووظائفها التاريخية وإسهاماتها الثقافية وطاقاتها الإلهامية من حيث إن أنسنة الإنسان مهمة لا تنتهي أبدا مقترنة بمهمة السيطرة على العنف والتحكم بالخيارات الجماعية ورفض الشموليات الاستبدادية المتلبسة لباس الدين والعلم.⁽³²⁾

أخيرا ينخرط أركون في فكر ما بعد الحداثة من حيث هي نقد للنقد كاشفا وأهام العقل وعتامات التجارب التنويرية واستبداد المشاريع التحررية.⁽³³⁾ والتحرر من هيمنة النسق أو النظام الطاغي للعقل الأداتي الذي جعل من المعرفة قوة وهيمنة للتوصل إلى تنوير جديد أوسع وأرحب عن طريق إيجاد سبل من شأنها إزالة سوء الفهم الوارد بين الناس الذين يمكن خداعهم وتضليلهم بشكل منتظم عبر تشويه فهمهم أيديولوجيا بإقامة تواصل محكوم بألية الحجة والمنطق من حيث إن العقل قوة إدراكية يتمتع بها كل إنسان. العقل كذلك ملكة نقدية تحليلية مسئولة عن الضبط العلمي والدقة المؤدية إلى توليد المعرفة عن طريق مقارعة ومجابهة الواقع، يسمى كذلك العقل المعقلن *La raison raisonnante* لأن النفس تكتمل عندما تعقل العقل بتطابق وائتلاف المعقول والعقل.⁽³⁴⁾

وهكذا يغدو تفسير الإلهي من خلال الزمان والمكان الذي ننتمي إليه، إننا أبناء عصرنا ولسنا أبناء كل العصور التاريخية، كما يقوم عقل ما بعد الحداثة

(31) المصدر نفسه 233

(32) المصدر نفسه 290

(33) محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأسيس، ص 321.

(34) انظر: عبد الغني بن علي، النزعة النقدية في فكر محمد أركون، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في

الفلسفة، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة، سبتمبر 2005 ص 103.

بنقد نواقص الحداثة وسلبياتها لاكتشاف آفاق جديدة للمعنى والقيمة في عالم خرج كلياً عن التصور القديم لله والعالم.

3- **النزعة الإنسانية في فكر أركون:** الإنسان أو الشرط البشري مركز اهتمام تفكير أركون من حيث إن هذا الإنسان ذاته مركز اهتمام الفلسفة والدين، يدعوانه إلى تجاوز نفسه إلى ما هو أرقى منه بأن يكون ريانياً متوجّهاً إلى ما هو أسمى منه، مواجهه بمطلب أو واجب الانفتاح على الكل. لذلك فالفلسفة والدين ليسا في خدمة الإنسان فقط بل يتعيّن على الإنسان خدمتهما. بمجيئهما تشكلت إنسانية الإنسان أو أعيد تشكيلها في ضوء مهمة سامية، الفلسفة تدعو الإنسان إلى معرفة عالم الشهود العيني، مبادئه عن طريق أقوى ملكاته، ألا وهي العقل، أما الدين فيدعوه إلى إخلاص الطاعة لما هو إلهي، في هذين الوضعين يؤدي الإنسان واجبا متمثلاً في الحقوق العليا للكون ومبادئه الأسمى "حق الله في أن يعرف ويطاع". لكن حسب رأي أركون الفكر العربي والإسلامي قطع روابطه وتعلّقه بالإشكالية الفلسفية والموقف الفلسفي والتساؤل الفلسفي منذ موت ابن رشد 1198م فزادت مساحة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه وانغلق على نفسه ليكون أكثر دوغمائية. ابن رشد حسب أركون "رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير عالمياً" لم يكن ابن رشد متعصباً ضدّ من يخالفه والأكثر من ذلك حافظ على حق الإنسان في التساؤل والنقد وكذلك كان جميع الفلاسفة العرب الكلاسيكيين.⁽³⁵⁾

أراد أركون كذلك إحياء القدرة على التساؤل الفلسفي النقدي البناء عند أبي حيان التوحيدي ومواجهتها بالعقل والمنطق عند "مسكويه" الذي يخاطب ملكة الفهم وينمّي في الإنسان الحسّ العقلي. من خلال مؤلفهما المشترك "الهوامل والشوامل". مثلاً تساؤل التوحيدي: هل يجوز أن ترد الشريعة بما ياباه العقل ويخالفه ويكرهه ولا يجيزه؟ ثم يوجّه خطابه لصديقه داعياً إياه إلى مواجهة نفسه بالصدق: "جهّزت المسألة إليك ووجهت أملي في الجواب عنها

⁽³⁵⁾ محمد أركون، بن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، عالم الفكر، دورية تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، مجلد 27، عدد 04، يونيو 1999، ص 25.

نحوك وأنت المدّخر لغريب العلم ومكنون الحكمة... فالعلم بعيد السّاحل، عميق الغور، شديد الموج".⁽³⁶⁾ ويستشهد بقول الجاحظ: "لا يقدر أحد أن يكذب كذبا لا صدق فيه من جهة من الجهات وهو يقدر أن يصدق صدقا لا كذب فيه من جهة من الجهات".⁽³⁷⁾ وفي موضع آخر يتساءل عن العلم: "ما علّة كثرة همّ من كان أعقل؟ وقلّة همّ من كان أجهل؟ وما سبب رغبة الإنسان في العلم؟ ما فائدة العلم؟ ما غائلة الجهل؟"⁽³⁸⁾ ما سبب من يدعي العلم وهو يعلم أنه لا علم عنده؟⁽³⁹⁾ ولم تلبت الدّنيا بالعلم والعلم ينهى عن ذلك ولم لم يطلب العلم بالدّنيا والعلم يأمر بذلك؟⁽⁴⁰⁾ وأحيانا يجيب التوحيدي المتسائل: "الإنسان محتاج إلى أن يتعلّم العلم ولا يحتاج إلى أن يتعلم الجهل لأنه في الأصل يوجد جاهلا".⁽⁴¹⁾ أما مسكويه فيجيب: العلم كمال الإنسان من حيث هو إنسان والتّفلسف واجب لأنه كمال الإنسانية وبلوغ أقصى درجاتها فلكلّ شيء كمال غايته البلوغ إلى ذلك الكمال".⁽⁴²⁾ ويبلغ التساؤل أقصى مداه عندما يقول التوحيدي: "ما ملتمس النفس في هذا العالم؟ وهل لها ملتمس؟ ما نسبتها إلى الإنسان؟ وهل لها به قوام؟ أو له بها قوام؟ وإن كان هذا فعلى أي وجه هو؟ وأوسع من هذا الفضاء حديث الإنسان فإن الإنسان قد أشكل عليه الإنسان".⁽⁴³⁾ كذلك تساؤله: "ما الذي حرّك الزّنديق والدّهري على الخير وإيثار الجميل وأداء الأمانة ومواصلة البرّ ورحمة المبتلى ومعونة الصريخ ومغيثة الملتجئ إليه والشاكي بين يديه؟ وهو لا يرجو ثوبا ولا ينتظر مآبا ولا يخاف حسابا".⁽⁴⁴⁾ أو تساؤله: "لم صار اليقين إذا حدث وطراً لا يثبت ولا يستقر؟ والشك إذا عرض

⁽³⁶⁾ أبو حيان التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشّوامل، تقديم: صلاح رسلان، دط (القاهرة: شركة الأمل للنشر،

2001) ص 315.

⁽³⁷⁾ أبو حيان التوحيدي ومسكويه، الهوامل والشّوامل، ص 320.

⁽³⁸⁾ المرجع نفسه، ص 210.

⁽³⁹⁾ المرجع نفسه، ص 43.

⁽⁴⁰⁾ المرجع نفسه، ص 33.

⁽⁴¹⁾ المرجع نفسه، ص 52.

⁽⁴²⁾ المرجع نفسه، ص 269.

⁽⁴³⁾ المرجع نفسه، ص 180.

⁽⁴⁴⁾ المرجع نفسه، ص 192.

أرسى وربض؟⁽⁴⁵⁾ أخيرا تساؤله: "لماذا يحرم الفاضل ويدرك الناقص؟"⁽⁴⁶⁾ تأثر أركون أيّما تأثر بهذه النزعة التساؤلية التّقديّة اللادعة عند أبي حيان التوحّيدي بل لقد جعل من أطروحته لنيل الدكتوراه موضوعها نزعة الأنسنة في الفكر العربي عند جيل مسكويه والتوحّيدي.

4- أحداث الحادي عشر من سبتمبر وآراء أركون السياسيّة: أفرد أركون كتابا لهذه الأحداث حيث عبّر فيه عن أفكاره ومواقفه السياسيّة بشكل صريح وإن كانت نزعته الإنسيّة فرضت عليه التّفكير من خلال قيمتي الخير والشرّ الأخلاقيتين كما يظهر من العنوان. وهذه الأحداث تقودنا إلى التّفكير حول مواضيع مهمّة ومستعصية على الدراسة مثل: العنف، الجهاد، العولمة، الدين، القانون، الحرب العادلة، الحرب المقدّسة، عالم ما بعد الحداثة.

عموما غيّرت تلك الأحداث طريقة معالجة الماضي ورؤية المستقبل للمجتمعات على المستوى العالمي.⁽⁴⁷⁾ وطرحت بحدة على إثرها علاقات الغرب بالشرق وخاصة الإسلام وخصوصا العرب. كما ساهمت في إيقاظ الوعي المدني العالمي. وحاول أركون من خلال هذا الكتاب تقديم قراءة جذرية للحداث السياسي والقانون الدولي وأنظمة التبادل والحدود السياسيّة الموروثة والأنظمة الإمبرياليّة وجميع الرؤى للعالم والبنيات العقليّة المؤسّسة على العودة القويّة للأديان. كما لا يتخلّى أركون عن موقعه الإبيستمولوجي حيث لاحظ أن باحثي العلوم السياسيّة يسيرون على نهج الاستشراق الكلاسيكي في دراسة الإسلام المعاصر الذي يختزلونه إلى مجرد حركات أصوليّة حيث إنه ما بعد حرب 1967 يخوض الإسلام كدين اختبارا تاريخيا أو محنة تاريخية ولقد تزامن صعود الحركات الدينيّة مع نهاية الأيديولوجيات العلمانيّة في الغرب

⁽⁴⁵⁾ المرجع نفسه، ص 287.

⁽⁴⁶⁾ المرجع نفسه، ص 212.

⁽⁴⁷⁾ Mohammed Arkoun et Joseph Maila, *De Manhattan a Baghdâd au-delà du bien et du mal*, p 34.

وتزامن مع نهاية اليقينيّات في مجال العلم البحت لأن الحضارة تعيش أزمة قيم على المستوى العالمي.⁽⁴⁸⁾

في الكتابات السياسية الغربية يعتبر باحثو العلوم السياسية المعاصرة أن الجهاد ضد العولمة بالمعنى الأمريكي والأوروبي الغربي وندّها في نظرية الحرب العادلة التي هي النقيض المباشر المضاد للجهاد، تم بلورتها في حرب الخليج. والعنف الذي يمزّق المجتمعات الإسلامية يعبر عن ردة فعل المجتمعات الإسلامية ضد ظاهرة العولمة الغربية التي تعني: "الهيمنة الغربية" وأهداف هذه العولمة هي غير أهداف الجهاد الإسلامي أو الحركات الأصولية الحالية ولهذا يضخم الباحثون السياسيون في الغرب من حجم التّضاد بين الجهاد والعولمة من حيث إن الجهاد يريد بعث القوى الغامضة والمظلمة للعالم القديم ما قبل الحداثة كالأسرار الدينية والطوائف المترتبة هرمياً والتقاليد المكبّلة للفكر والجمود التاريخي، بالمقابل العولمة هي ما بعد الحداثة وتغليب مصلحة السوق في البيع والشراء متغلبة على حقوق الروح والفكر والفلسفة بالمطالبة بإلغاء تدريسها لأنها غير نافعة.⁽⁴⁹⁾

إن حدث الحادي عشر من سبتمبر الذي قام به شبان تدربوا بإمكانيات بسيطة جداً مقارنة بالإمبراطورية هو عبارة عن مأساة تمت برمجتها تاريخياً وسياسياً تزرع الضمائر الحية للتحرك من أجل بلورة خطابات سياسية جديدة تزرع الأمل من جديد بما يسمى في الثقافة العربية: "الحلم" أي المحافظة على هدوء الروح وتوازن النفس وبرودة الدم وحضور الوعي بمراقبة الفكر وباستحضار- كذلك- موقف اللاعنّف للزعيم الهندي "غاندي" وردّ السيد "نيلسون مانديلا" على ثقافة الميز العنصري L'apartheid في الثقافة الغربية، مواقف تحض على مواجهة العدوّ سلمياً.⁽⁵⁰⁾ من خلال هذا الموضوع كذلك يفكر أركون في الروابط بين الإسلام وأوروبا والغرب التي لا تزال محاطة بنوع من التفكير التّخيّلي للقرون الوسطى عندما ظهر الصّليبيون بحروبهم المعلنة

⁽⁴⁸⁾ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 173.

⁽⁴⁹⁾ المصدر نفسه، ص 161، 162.

⁽⁵⁰⁾ Ibid, p 15.

التي رافقتها أساطير تاريخية استمرت في إلهاب الخيال من خلال عقيدة "الحرب المقدسة" La guère sainte والتي أصبحت "الحرب العادلة" La guère juste داخل السياقات المعلمنة للحدث الغريبة.⁽⁵¹⁾

حيث أطلق الرئيس الفرنسي "فرانسوا ميتران" François Mitterrand على محاربي حرب الخليج "جنود الحقوق" Les soldats des droits.⁽⁵²⁾

هدف أركون من هذا إعادة التفكير في مضاهيم: "الجهاد"، "الحرب المقدسة"، "الحرب العادلة" ليقف موقف المؤرخ الناقد للفكر الإسلامي وللحدث الغريبة وموقف الأنثروبولوجيا من حيث هي ممارسة نقدية للثقافات وللصّيغ المعبرة عن الحدث الديني وسط حلبة الصّراع الكبير بين التّأويلات لتلك الصّيغ المقدسة لبلورة ما يسمى "الجهاد" أو "الحرب العادلة". نتيجة أنظمة القيم الموروثة عن التقاليد المنبثقة عن تفكير التّقاة المبجلين التي تحتاج إلى نقد جذري لأن أفكارنا تترنّج بين الخير والشّر، بين العدل والظلم، الصادق والكاذب، بين القانوني والإجرامي، بين المساواة والتفاوت، بين الطّيب والخبيث، بين الالتزام والانفلات الأخلاقيين، بين الحضري والوحشي... الخ.⁽⁵³⁾

لاحظ أركون كذلك أن التقديس انتقل من الناحية الدينية إلى الناحية العلمانية رغم اختلاف الأسماء والمسميات من خلال ثلاثة مصطلحات مرتبطة ارتباطا لا ينفصم: العنف، التقديس، الحقيقة. إذ أن كلّ خطاب بشريّ ينطوي في داخله على إرادة القوّة عندما يهدف إلى إقناع الآخرين بمعناه، يبدو أنّه يحمل في طياته براءة المعنى وطهر المعرفة لكنّه يخفي الرّغبة في السّيطرة والهيمنة على الآخرين.⁽⁵⁴⁾ كما أنه من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية لا يمكننا حصر مفهوم الحرب المقدّسة بالدائرة الدينية وحدها، بل هي موجودة كذلك في الدائرة العلمانية بتغيير المصطلح فقط فيقال: "الحرب

⁽⁵¹⁾ Mohammed Arkoun et Joseph Maila, *De Manhattan a Baghdâd au-delà du bien et du mal*, p 17.

⁽⁵²⁾ Ibid, p 15.

⁽⁵³⁾ Ibid, p 09.

⁽⁵⁴⁾ محمد أركون، *قضايا في نقد العقل الديني*، ص 163.

العادلة أو القانونية" بدلا من "الحرب المقدسة" أو "الجهاد". والعنف مرتبط بالقدرة وإرادة القوة يدعمها أو يبررها الجهاد كحرب مقدسة في الأوساط الدينية كما تبررها الحرب العادلة أو الشرعية في الأوساط العلمانية.⁽⁵⁵⁾ كما أن الجهاد يحتاج إلى إعادة تفكير وإعادة نظر حيث بقي ضمن اللامفكر فيه في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر وإعادة موقعته بين العقائد الكلاسيكية للفرق الإسلامية والمعطيات الحديثة ضمن الدولة الأمة في ما يسمى "قانون الحرب".⁽⁵⁶⁾ وانطلاقا من عقيدة فقه الجهاد الإسلامية بلورت أمريكا في مقابله مصطلح "الحرب العادلة" المستند إلى مبرر فلسفي علماني يطرح قيما باسم هذا الشعار مثل: نشر القيم الديمقراطية في العالم، وهو ما يخلق صدمة نفسية عند تلك الشعوب المكتسحة عسكريا.⁽⁵⁷⁾ ولقد أصبح الإسلام المستهدف الأول باسم شعار: "الحرب العادلة" الحداثية والعلمانية المؤسسة من قبل أنظمة متسلطة في دول جعلت من نفسها: "القاضي والحزب" داخل الصراعات الدولية المعاصرة في الثقافة السياسية للعلوم السياسية المبلورة من قبل الباحثين وأساتذة العلوم السياسية الذين هم أنفسهم مواطنون في أوروبا الغربية أو أمريكا.⁽⁵⁸⁾

إن عالم الإسلام، أوروبا، الغرب يعيش منذ نهاية الحرب العالمية الثانية في إطار الصراع، خاصة مع نجاح الثورة المسماة إسلامية في إيران الخميني. ثم تلويث كلمات "الإسلام" و"الغرب" عن طريق الجهد المركز في البناء التخيلي للآخر "شيطنة الغرب" من طرف الإسلاميين لمقاومة الجاذبية الثقافية للغرب المسماة محليا "الغزو الفكري" وكان الرد الغربي هو إثارة جدل هجومي عدواني ببناء عدو خيالي هو: "الإسلام". فالغرب مصنوع خياليا عن طريق مخيلة العرب والمسلمين لتبرير الأسباب المتعددة للمجابهة على مستوى التمزق الجغرافي السياسي للشرق الأوسط بمصطلح العلوم السياسية الأمريكية. وهناك غرب آخر "غرب جدلي" صنعه الأوروبيون والأمريكيون ضمن الشعار الغربي: "صدام

⁽⁵⁵⁾ المصدر نفسه، ص 164.

⁽⁵⁶⁾ Ibid, p 54.

⁽⁵⁷⁾ Mohammed Arkoun et Joseph Maila, *De Manhattan a Baghdâd au-delà du bien et du mal*, p 63.

⁽⁵⁸⁾ Ibid, p76.

الحضارات" بمعارضة منظومة قيم تقيّد الحرّيات في إطار قيم قديمة خطيرة أعيد تنشيطها من قبل "نشطاء إسلاميين" بقوا خارج إطار النّظام العالمي الجديد المبلور من قبل الولايات المتّحدة الأمريكية بعد نجاحها في دحر النّازية. هذا ما نجده في النظرية السّياسية الجديدة لـ: روبرت كاغان Robert Kagan في مقاله: "القوة والوهن" Power and Weakness القوة الأمريكية والوهن أو الضعف الأوروبي.⁽⁵⁹⁾

كما تطوّر الإسلام السّياسي الذي تطلّبه مهمّة التحرير القومية فأصبح: "إسلاما حركيا" عندما اتخذ موقف المعارضة للأنظمة الوطنية المتحرّرة والمنبثقة في فترة ما بعد الاستعمار ووصمت بأنها أنظمة لائكية خاضعة للغرب مستثمرا هذا الإسلام الحركي الإرهابي عقيدة الجهاد المرتبطة بالميثاق العقائدي المغلق للفترة المدرسية منذ القرن الرابع عشر ميلادي. حينها أصبح الولاء عند المسلم للمدرسة وللמذهب وللعقيدة الفرقة الخاصة به والمسبّجة دوغمائيا، المستلهم من الحادث الإسلامي الأول. كما ساهمت صدمة النكبة عام 1967 في نهاية الأيديولوجيا القومية وصعود الأيديولوجيا الإسلامية المسيّسة.⁽⁶⁰⁾ ويستخدم مصطلح الجهاد في أوروبا الغربية بمعنى المحارب الأعمى الذي يستشهد بطريقة وحشية ومدمّرة عن طريق الاستخدام اللاعقلاني للدين. إنه عنف بدائي ليس له هدف حضاري، حيث إن قوة الحضارة الحقيقية تتمثّل في السّير نحو حكم العالم. وهكذا تم بلورة ما يسمّى بـ: "الحرب الاستباقية" فريج جورج ولكر بوش معركته الانتخابية مطلع العشرية الفائتة بواسطة شعاره: "الحرب الشّاملة ضدّ عدوّ متطرّف بشكل كلي".⁽⁶¹⁾ كما أن الخيال الاجتماعي السياسي منذ سنة 1950 يحركه "النّشطاء الثوريون" بانبثاق شعارات من قبيل: ثورة عربية، ثورة اشتراكية، ثورة إسلامية.

⁽⁵⁹⁾ Ibid, p 23.

⁽⁶⁰⁾ Mohammed Arkoun et Joseph Maila, *De Manhattan a Baghdâd au-delà du bien et du mal*, pp 28, 33.

⁽⁶¹⁾ Ibid, p 109.

خلاصة القول، ينقل أركون مناقشة موضوع "الجهاد" من الدائرة الدينية إلى الدائرة القانونية التشريعية في الدولة الحديثة والمعاصرة. بمعنى أوضح إلى "فلسفة القانون" ضمن حدود ما يسمى "قانون الحرب" من حيث إن قرار الحرب يتخذ من قبل الدولة بشكل جماعي. فالمقاومة السياسية تتحوّل فتصبح عنفا مسلّحا من أجل الحصول على الاعتراف.⁽⁶²⁾

ولا يزال الفكر والوعي وقوى الإدراك عند العرب والمسلمين قابعة في محيط تسوده الأساطير التاريخية والهيجانات الأيديولوجية، وسياسة التّريث *La politique de traditionalisation* وفق ما يسمّى السياسة الشرعية لابن تيمية وابن خلدون أو ولاية الفقيه للخميني. ومن جهة أخرى نجد أن المناقشات والرؤى والتّفسيرات المقترحة والمعجم اللغوي المستخدم في قراءة الأحداث لعالمنا اليوم كلها منتجة ومثبّة في الغرب. ولا ينتج العالم العربي الإسلامي معجما لغويا جديدا خاصا للتحليل والمُشاهدة والتّموقع بشكل مختلف تجاه الأحداث.⁽⁶³⁾

في الأخير يبلور أركون في عصر التّكتلات وتعدّد الثقافات وصراع الحضارات وعهد العولمة مفهوما سياسيا تنشّطه الثقافة السياسية الفرنسية ألا وهو: "الهوية المتوسّطية" *L'identité méditerranéenne* بهدف ردم الهوية العميقة بين ثقافات وشعوب متجاورة منذ انبثاق الإسلام في منطقة عرفت ظهور عدّة إمبراطوريات تطوّرت عبر التاريخ لتصبح فيما بعد مجموعة من الدّول في صيغة "الدّولة الأمة". وهذا من أجل تثبيت الإسلام من حيث هو دين ومن حيث هو تقليد متميّز في الفكر داخل الفضاء المتوسّطي.⁽⁶⁴⁾

فالتعددية الثقافية شيء رائع وجيد حسب أركون بشرط أن يتم وفق أفق السّير نحو الكونية أو نحو وحدة الجنس البشري بواسطة القيم الكونية التي تقرب بين الشعوب والأمم بخلع الطابع الإنساني على الحداثة. هذا المنظور يفرض نفسه منهجيا وإبستمولوجيا بالسيطرة على أطر وأدوات الفكر الذي

(62) Ibid, p 15.

(63) Ibid, p 152.

(64) Ibid, p 16.

تستخدمه القوى العظمى المهيمنة ثم مراقبتها كي لا تولّد كائنات ذهنية متضادة بشكل كامل ونهائي من قبيل: الغرب، الشرق، الإسلام، التنمية، حقوق الإنسان... الخ.⁽⁶⁵⁾ ولو قارنا مثلا بين الشورى والديمقراطية لوجدنا الأولى محصورة في الفئة العليا من كبار المسلمين، بينما الديمقراطية تشمل الجميع في المجتمع دون استثناء بغض النظر عن أديانهم ومذاهبهم وأعراقهم وقبائلهم وعشائريهم. كما تظلّ الشورى سجيناً الفضاء العقلي للمقرون الوسطى في حين الديمقراطية تنتمي إلى الفضاء العقلي للحدثاء ومع ذلك يمكن تطوير نظام الشورى وتوسيعها لتشمل كلّ الشعب، عندئذ لا يكون هناك فرق بينها وبين الديمقراطية، ينطبق الأمر ذاته على حقوق الإنسان.⁽⁶⁶⁾

5- الإسلام وأوروبا والغرب من وجهة نظر هشام جعيط: عالج المفكر والمؤرخ التونسي "هشام جعيط" مشكلة الروابط بين الإسلام، من جهة، والغرب وأوروبا، من الجهة الثانية. أما الغرض من عرض وجهة نظر هشام جعيط فهو المقارنة والموازنة بين رؤيتين لمفكرين ينتميان إلى المغرب العربي الإسلامي وتكوّنا في نفس الفضاء الأكاديمي الفرنسي وذلك من خلال معالجتهم لنفس المشكلة: الإسلام، أوروبا، الغرب. ويبدو هشام جعيط من خلال كتابه المعنون بهذا الشكل حذرا ويقظا، لا يتبنى بشكل فجّ وتسرع أيّة أيديولوجية. بل يتخذ موقف النبي المتبصر الذي ينقاد للحكمة دون رعونة وعناء، واضعا نصب عينيه دائما إحياء الحس العقلاني والحس التاريخي لدى قارئه. موقف الواصل من مناهجه ونتائج أبحاثه إذ أنّ المستجد الكبير حاليا هو النهوض السياسي للعالم العربي الذي غير من النشاط الاستشراقي وقلص من طموحاته الشاملة منحسرا في الدائرة العلمية الاختصاصية الضيقة. ذاب "علم الشرق" في مختلف العلوم الإنسانية التي كوّنته بانتظار أن يسيطر العرب والمسلمون شيئا فشيئا على المناهج الحديثة في البحث العلمي ليفقد كل أسباب وجوده عدا كونه مرحلة بسيطة في سلسلة المعرفة الشاملة، خلال قرن من الزمان (1850-1950)

⁽⁶⁵⁾ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 193.

⁽⁶⁶⁾ المصدر نفسه، ص 168.

فاقترن وجود الاستشراق واستمراره بعجز العالم الإسلامي عن معرفة ذاته، دلالة على خضوع الشَّرق للوصاية الفكرية وتقليلًا من شأنه.⁽⁶⁷⁾

خلال هذا القرن كذلك كان الإسلام في أزمة تنقصه موارد الذكاء والعلم ليحلل نفسه ولم تنقصه الحماسة لذلك فملاً الاستشراق هذا الفراغ متموضعا موضع العميل الداعي إلى السَّيطرة مع استثناء قليل.⁽⁶⁸⁾

لقد تقلص الإسلام نوعا وكيفا مقارنة بزيادته العديدة وأصبح وسيلة تعبئة سياسية، شبح أو كابوس موجّه ضد الشيوعية وضدّ القومية، واستعمل كأداة لتحقيق أهداف داخلية للمحافظة السياسية أو الاجتماعية أمام غياب الإجماع الديني في البلدان الإسلامية من حيث هو أيديولوجية الجماهير وأقل فأقل أيديولوجية النخب السياسية والفكرية. تراعي القيادات السياسية الإسلام للمحافظة على الرابطة مع الجماهير ومنه ينقسم المثقفون إلى قسمين:

1- علماء الدين: المثقفون التقليديون، يمثلون الأيديولوجية القويّة ذات الأغلبية العديدة وهي تبتعد أكثر فأكثر عن الواقع وعن المستقبل.

2- المثقفون ذوو النَّمط الحديث، طلقوا الإسلام عمليا وتبنوا الماركسية أو أيديولوجية أخرى محدثة هي في أغلب الأحوال غريبة ثقافية. فهم مقطوعون عن الجماهير بسبب مواقفهم من الدين أو قمع السُّلطات لهم، لكن تأثيرهم يتزايد على الشَّببية أكثر فأكثر.⁽⁶⁹⁾

لهذا يحتاج العالم الإسلامي حسب جعيط إلى منقّف نشط وحيوي يمتلك روحا إنسانية عالية وثابة كلها صبر وحلم مثلما جسّده علماء العصر

⁽⁶⁷⁾ هشام جعيط، أوروبا والإسلام (صدام الثقافة والحداثة)، ط1 (بيروت: دار الطليعة، 1995) ص 44.

⁽⁶⁸⁾ هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ص 47.

⁽⁶⁹⁾ المرجع نفسه، ص 90.

الكلاسيكي بعقلنتهم للسياسي وتسييسهم للعقلاني، ولم توجد عقلانية بحتة في أي مكان من العالم الإنساني.⁽⁷⁰⁾

أمّا العالم العربي فبقي يراوح مكانه جارا تأخّره، ثابتا حول غيريته وحول تراثه الثّقافي، منغلقا ضمن وهم صاف وبسيط، عاجز عن تقديم بديل للحدّات التي ولدت في الغرب معرّفة كعقلانية في كلّ الاتجاهات وأصبحت مصيرا عالميا. حينئذ بدأ أنّ العرب آخر من سيعي التّاريخ، لهذا فإنّ هشام جعيط مستغرب ضدّ الغرب، مدافع عن الإسلام ضدّ المستشرقين وعن التّاريخ والعقلانية أمام التّراثيين.⁽⁷¹⁾

ومن جهة أخرى يعاني العالم العربي من نقص في الجرأة يكتفي بالانتظارية ومع ذلك فهو معذور عندما يستدلّ برأي بومات Bommate "الجمود مع البقاء أفضل من الدّويان في التّاريخانية عند نهاية المطاف".⁽⁷²⁾ ومع ذلك فالأمة العربية أمة ثقافية مثلما كانت الأمة دينية ولكنّها ليست كذلك سياسيا.⁽⁷³⁾ ولا يتوقف هشام جعيط عن بثّ الأمل عندما يرى أنّ زيادة الوعي التّاريخي ميزة عصرنا. فالشيء الأقلّ أوروبّي لأوروبا هو: العلم، الفكر النّقدي مع بعض التّساؤلات الفلسفية ومختارات أدبية وإذا كانت قد أخصبت قسما واسعا من العالم ليس بسبب خصوصيتها بل بواسطة عقلانيتها.⁽⁷⁴⁾

أمّا إسلام اليوم غير إسلام الأمس، لم يعد موحدّا مثلما أنّ الغرب مزيج مركّب عندما فصل "اشبينغلر" بين الثّقافة الغربية عن الحضارة كإمبريالية وصناعة تقنية أو حدّاتة.⁽⁷⁵⁾

(70) المرجع نفسه، ص 91.

(71) المرجع نفسه، ص 101.

(72) المرجع نفسه، ص 103.

(73) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ص 98.

(74) المرجع نفسه، ص 74.

(75) المرجع نفسه، ص 123.

لهذا فالغرب قلق لعدم قدرته على إنقاذ ثقافته وحضارته ويطالب المسلمين بالبقاء هم ذاتهم لرؤيته في الإسلام أشياء هو يفقدها مثل: معنى السعادة والروحانية والقيم الجماعية. وهذا التآلم الباطني في الغرب ناتج عن استهلاكه لثقافته لأنه ينتج حداثة غير منضبطة من هنا يرى جعيط: "أنّ الفرصة سانحة للإسلام من أجل مواصلة رسالته السّامية"⁽⁷⁶⁾.

أمّا مفهوم الغرب فيراه جعيط يغطّي مفهوم أوروبا حاليا، يستند حاليا إلى تراث تاريخي يعود إلى اليونان ويمرّ بروما ويحتجب في القرون الوسطى ثمّ صنع صفحة جديدة في عصر النهضة، ومن حيث هو أيديولوجيا (وهم حيوي) لعبت دورا كبيرا في التّجديد الجمالي والفكري لأوروبا، اليوم هي مجردّ حنين Nostalgie بسيط ومقلّ أخير للشّعور بالامتياز والتّفوّق، تقدّمها يد التّاريخ السّحرية: مسيرة واحدة أساسية هي حضارات الإنسان مبرهنة على خصبها والباقي أدّى إلى مآزق كالصّين والإسلام والهند تفتّحات بسيطة ليس لها غد ولا مستقبل.⁽⁷⁷⁾ هيغل يرى أنّ تّفوّق أوروبا يرتكز على مفاهيم الثّقافة والروحية، بينما لاحظ جعيط أنّ الصّناعة هي السّمة الأساسيّة للكائن الأوروبي أو "الثّقافة الصّناعية"، أوروبا أكثر ثقة في نفسها عندما ثبتت مكتسباتها بعدها أبدت مرونة كبيرة تجاه التّأثيرات الخارجيّة.⁽⁷⁸⁾ ولو عدنا إلى الاستشراق كمنتج ثقافيّ غربي لوجدناه مولعا بذكر نقائص الإسلام التي لا تنتهي متّخذا من المسيحية والعلمنة كنموذج لاتهام الإسلام اعتباطيا إمّا بنقص في الروحانية أو الجمود التّيوقراطي.⁽⁷⁹⁾ لأنّ الغرب يعاني من عقدة قهر لاواعية ناتجة عما في الشّرق من غيرية مقلقة. ويرى جعيط أنّ هناك نوعين من الاستشراق: استشراق مهووس بالإسلامفويا منذ نهاية القرن التّاسع عشر والنّصف الأوّل من القرن العشرين، ينتميان إلى لحظتين من الوعي الغربي الهامشي تعودان إلى مرحلتين من تاريخ الغرب كلّ، اللّحظة الأولى سيطرة إيمان عميق بقيم الإنسانيّة

⁽⁷⁶⁾ المرجع نفسه، ص 126.

⁽⁷⁷⁾ المرجع نفسه، ص 77.

⁽⁷⁸⁾ المرجع نفسه، ص 73.

⁽⁷⁹⁾ المرجع نفسه، ص 39، 40.

والمسيحية والعقلانية، أما اللحظة الثّانية فهي: الامتعاظ والتّململ من انعدام الروحانية والفساد بشكل عام في الغرب. وهكذا يختلف المستشرق الكلاسيكي عن المستشرق المعاصر في درجة انتماء كلّ واحد لعصره.⁽⁸⁰⁾

والموقع النّقدي الذي يتموقعه هشام جعيط تجاه المستشرقين هو دراسته الإسلام من حيث هو إمبراطورية أولاً ثمّ حضارة، أي كمساهم في المسيرة العامّة للتّاريخ. ثمّ يعرض آراء المستشرقين المختلفة إزاء وجهة النّظر تلك، من خلال تصنيفهم الإسلام كـ "دين صراع" الفكرة التي غدّت الوعي الاستشراقي في النّصف الأوّل من القرن العشرين مستندة إلى المثال المسيحيّ. لأنّ المسيح ابتعد في بشارته فلم يستعمل وسائل سياسية، بل إن مجده يقوم على خسارته. فالكنيسة لم تنشئ إمبراطورية بل مسّحت الإمبراطورية وتسلّلت إليها عن طريق الإغراء.⁽⁸¹⁾ ساد هذا الرّأي عند "أرنست رينان" الملتزم بالعقلانية الوضعية، التي وضعت جميع الأديان في مستوى واحد دون أن تلتزم بأحدها إضافة إلى مساهمتها في تحرير الإنسان من ثقل الدّينيّ والغيب في الوقت الذي سيطر فيه على الطبيعة وطغت "الفردانية". فاعتقد رينان أنّ كلّ تجديد في العالم الإسلامي نتيجة حتمية لرفض الإسلام، المسلمون هم أوّل ضحايا الإسلام ذاته. ولاحظ أنّ العرق العربيّ العنصر القيادي في المجتمع الإسلامي المنهمك بالفتح وتنظيم الإمبراطورية المعادي بقوة للفلسفة اليونانية وللنشاط العقلاني، محصور كباقي الشّعوب السّامية في الدائرة الضيّقة للشاعرية والنّبوة، لم يهتم لا بالعلم ولا بالفلسفة التي لم تكن يوماً لا عربية ولا إسلامية.⁽⁸²⁾

أما "غولدزيهر" فيرى أنّ الإسلام استبدل المروءة الجاهلية بالمثال الدّيني بأوسع معانيه. الإسلام جعل من الدّيني دنيوياً يهدف إلى حكم هذا العالم بوسائله ذاتها، أقحمت السياسة في الدّين كما تأثر بها، في البداية كان ثورة أخلاقية ثمّ أصبح ديناً محارباً في مرحلته المدنية، عكس بذلك أثر العقلية

(80) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ص 43.

(81) المرجع نفسه، ص 45.

(82) المرجع نفسه، ص 39، 34.

العدوانية العربية فيه حيث إنّ الميزة العدوانية للإسلام الفتوحيّ الصّارم في ثقته وفي حقيقته ما هي إلاّ امتداد للفكر العربي.⁽⁸³⁾

أما "سنوك هرغونجيه" Snouk Hurgonje فيرى أنّ الإسلام انتشر في العالم من حيث هو دين سياسي ودلالته العالمية ناتجة عن تحالف هذين العاملين المختلفين من حيث المبدأ. والإسلام عقبة قويّة تجاه الانفتاح على الحداثة والغرب وأفضل مستقبل لمعتنقيه هو التخلي عن كلّ رابط متين به.⁽⁸⁴⁾

ينتقد جعيط هذه الآراء عندما يقول: "الرّسالة الإنجيلية طبعت الرّجل الغربيّ إلى الأبد، سلبي، لأن اضطهاد الكنيسة قد أفرز جدليا نقيضه."⁽⁸⁵⁾ رينان مثلا يعترف بأنّه مسيحي في ذوقه وزهده، أحدث فيه الإسلام أثرا عميقا بشكل دائم لدرجة أنه كلّما دخل مسجداً إلاّ وتأسّف لكونه غير مسلم.⁽⁸⁶⁾ يعتقد كذلك جعيط أنّ رينان لم يتمكن من فهم الإسلام ولا العروبة. فليس الإسلام جهازا لاهوتيا للأرثوذكسية المنتصرة في القرن الثّاني عشر وليست العروبة جميع السّمات البدوية في شبه الجزيرة العربية خلال القرن السّابع أي أنّها ليست مفهوما عرقيا بل بؤرة ثقافية أمكن لكلّ العبقريات الإنسانية أن تصبّ فيها إرهاباتها. والإسلام دين يؤثّر في أعماق حياة الإنسان كما في التعبيرات الأكثر سموًا.⁽⁸⁷⁾

أما في الفترة المعاصرة فيستعرض هشام جعيط رؤية "كلود ليفي ستروس" للإسلام من خلال كتابه "مدارات حزينة" من حيث هو عالم مختص في علم الأعراق (الأثنولوجيا) غريب عن موضوع بحثه "الإسلام" إضافة إلى موقفه العقلي هناك شعور بالتفوّق والاختلاف. ومع ذلك قدّم ملاحظات ذات قيمة عن روح الإسلام ومصيره من خلال موضوعات العصر كالتسامح عند المسلمين مثلا بصفته انتصارا مستمرا على ذاتهم، هو آخر المطاف تسامح كاذب،

⁽⁸³⁾ المرجع نفسه، ص 44.

⁽⁸⁴⁾ هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ص 46.

⁽⁸⁵⁾ المرجع نفسه، ص 38.

⁽⁸⁶⁾ المرجع نفسه، ص 34.

⁽⁸⁷⁾ المرجع نفسه، ص 37.

لأنّ الإسلام محيّر لذاتية الفرد المسلم مع أنه يطور القدرة على العمل. والأخوة الإسلامية قاعدة ثقافية ودينية فقط أساسها منافع لأنّها تديم اللامساواة الصارخة. من جهة أخرى الإسلام دين عسكري، دين مسامح، من هنا الانحراف الجنسي الذي يميّزه في الحديث عن فضائل الرجولة المرتبطة بالنّفس العربية، فضائل الفخر والبطولة والغيرة هي غالباً تعويض لشعور بالنقص أمام الآخر النقيصة الكبرى ورعب الشّخصية الإسلامية. ومن حيث هو دين كبير عاجز عن نسج علاقات مع الخارج أكثر ممّا يقوم على بديهية الوحي نقيض العطف العالمي للبوذية ورغبة التّحاور المسيحية وبذلك يتشكّل اللاتسامح الإسلامي في لاوعي المسلمين وإن لم يسعوا إلى جذب الآخر لتبني عقيدتهم عاجزون عن تحمّل وجود الآخر كآخر، وسيلتهم الوحيدة للبقاء في مأمّن من الشك والاحتقار إلغاء الآخر كشاهد على إيمان آخر وسلوك آخر.⁽⁸⁸⁾

ومن حيث هو آخر دين ظهر وكدين خلاص أخرويّ يدعي: شرح وقبول وتجاوز الرّوي السابقة ضمّ في داخله مبدءاً شمولياً ومانعاً مثله مثل المسيحية الإحساس بالشرعية والتّفوق والقدم الذي غنّى الوعي المسيحي وتزعزع بالفكر الحديث، لكنّ الإسلام بقي مرتبطاً بنمط من "الأنا" حيث كلية الإنسان غير معترف بها ولا يكون الإنسان إنساناً إلاّ في كونه مؤمناً ولم يعترف بالكمال الإنساني إلاّ لأتباعه منتزعا منهم حرّية الاعتقاد واستقلالية الفكر في الوقت الذي رفض فيه الإنسانية للآخر معترفاً له بالحرّية. فاللاتسامح داخلي يتوجّه إلى داخل دائرة حدود الإسلام غير الحر والاستبعاد والنّفي خارجي تجاه من هو خارج الإسلام الآخر المرفوض والحر. خلاصة ما انتهى إليه كلود ليفي ستروس أنّ طبيعة الإسلام جامدة خالدة متعارضة مع البوذية والمسيحية الخالدين أيضاً.⁽⁸⁹⁾

نجح كلود ليفي ستروس في تحليل نفسية الإسلام إلاّ أنه ينقصه الحسّ التاريخي، الإسلام الدين الذي يقترب من العقل، الآخرة فيه ليست رعباً فقط بل

⁽⁸⁸⁾ المرجع نفسه، ص 50.

⁽⁸⁹⁾ هشام جعيط، أوروبا والإسلام، ص 52.

ضمان الأخلاقية وضمان الفصل بين الصّالح والطّالح ومهمّة الوعي العربيّ- الإسلاميّ اليوم حفظ عبقرية الإسلام وتصحيح بعض توجّهاته لأنّه يبقى حسب "هيغل" قبل كلّ شيء حبّ الواحد الأحد الأكثر صفاءً وتجريداً والأكثر تسامياً، إنّه عودة جدّية إلى الله عندما يعصف بنا عنف الحياة بالتّشبث بالأمل إنّه سلام يوحي بذلك اسمه وهو نواته الصّلبة. إنّ أي محاولة جعله مسيحياً أو بوذياً يعني تذويبه للقضاء عليه، إنّه يرفض أن يكون آخر غيره مؤكّداً على بعد الرّحمة للمحبّة.⁽⁹⁰⁾

ينتهي هشام جعيط إلى خلاصة أن ولادة أوروبا للتّاريخ تمّت ولا يمكنها أن تتمّ إلاّ عبر الإسلام، في مرحلة أولى تراجع دفاعيّ وفي مرحلة ثانية انفجار هجوميّ، كم من الشّعوب البربرية تعلّمت الحضارة عن طريق عبورها الإسلام وعلى حساب تماسكه كقوّة سياسيّة جاعلة أيضاً من الإسلام- الحضارة عملها المشترك. فتبدو المعمورة وكأنّها محاصرة من كلّ الجهات بالإسلام الذي يحتلّ مكاناً مركزياً لأنّه الوحيد من بين كلّ أقرانه في العالم له علاقات مستمرة مع كلّ واحد منهم. فالغرب المائل غرباً المضغوط على ذاته في وضعية شبه جزيرية يتحرّك ضمن مساحته لا يمكن أن يكون في علاقة مع الخارج إلاّ عبر الإسلام. كذلك الصّين التي يلتفّ حول نواتها الحضارية القسم الأكبر من الشّرق الأقصى لم تكن إلاّ في علاقة مع الهند والإسلام.⁽⁹¹⁾

ختاماً لكلامنا يتبيّن للدّارس أنّ أركان جعل من الإسلام ظاهرة أوروبية بينما أثبت هشام جعيط عند بعض المستشرقين وكلود ليفي ستروس أنّ أوروبا لا يمكن أن تصير مسلمة.

لم يستطع أركان تجاوز المهمّة الإبتيمولوجية لتحرير العقل الإسلاميّ إزاء ظاهرة التّثريث نحو مهام أخرى نادى بها خاصّة في دفاعه عن القضايا الإنسانية التي كانت قليلة الحضور في خطابه الإبتيمولوجي بشكل كليّ، والذي يتعب تركيز قارئه. وأهم طريق شقّه أركان هو نقده العلمانية الغربية

⁽⁹⁰⁾ المرجع نفسه، ص 54.

⁽⁹¹⁾ المرجع نفسه، ص 78، 79.

من حيث هي عقيدة اللادين أو أيديولوجيا اللاتدين لها أيضا مقدساتها إضافة إلى بلورته مفهومي اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه حيث كلما زادت مساحتهما داخل العقل أصيب بالجمود أما إذا تقلصت يعني أنه دخل مرحلة جديدة، أما في ما يخص عالمنا العربي الإسلامي أثبتت الأحداث التاريخية أن ترك الدين للمواطنين شيء خطير من حيث هو وسيلة مستخدمة للتمرّد وتبرير العنف بواسطة الإلهي والأفضل هو سيطرة الدولة على الديني مبقية شؤونه قيد التحكم والمراقبة فباستطاعة من يعلن حربا باسم الله ضدّ وطنه أن يرتكب أيّ شيء على حدّ قول فولتير.

محمد أركون: نقد فهم الإسلام

د. إبراهيم سعدي
قسم الفلسفة
جامعة تيزي وزو

نقد فهم الإسلام يقتضي عند محمد أركون دراسة وفهم الشروط التي تتحكم في الآليات التي يتم من خلالها إدراك وفهم المسلمين لدينهم، ذلك الفهم الذي يتجسد اليوم في مختلف مكونات التراث الإسلامي وفي مختلف الممارسات والعقائد التي نجدها لدى المسلمين في ماضيهم وفي حاضرهم. وعليه يمكن القول إن مسعى أركون يندرج ضمن مشروع لتأسيس إبستمولوجية الدين الإسلامي خاصة، والظاهرة الدينية عامة. وسنقتصر في هذه الدراسة على الشق المتعلق بالإسلام.

ويرجع تركيز أركون على الظاهرة الدينية في المجتمعات الإسلامية والعربية إلى كونها الظاهرة الأبرز، ذلك أن "تأثير الإسلام، على كل أصعدة الوجود، الفردي والجماعي، كان دائما ثابتا، عميقا، مستمرا حتى يومنا هذا"². وهذا يعني أن فهم المجتمعات العربية والإسلامية لا يمكن أن يتحقق إلا عبر اتخاذ الظاهرة الدينية موضوعا أول ومركزيا للبحث، قائلا بشأن هذه المسألة بأنه "يمكننا اعتبارها بمثابة المسألة الأولى والأساسية التي ينبغي على المثقف أن يهتم بها."³ ولا ينبع اهتمام أركون بالظاهرة الدينية في المجتمعات العربية والإسلامية فقط من اعتبارات إبستمولوجية، أو لأن هذه المجتمعات "تظل (...) دون الحد المطلوب من حيث الدراسة والتحليل"⁴، كما يؤكد، إنما أيضا من اعتبارات عملية، ذلك أن سوء معرفة هذه المجتمعات "يمثل جانبا هاما جدا من التخلف التاريخي الذي تعاني منه."⁵ هكذا نجد

² - محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص 7.

³ - ن.م، ص 16.

3-Mohammed Arkoun, Penser l'Islam aujourd'hui ? Laphomic/Enal,1993,p.272.

4- Ibid.

إذن، وفق منظور محمد أركون، صلة بين تأخر المجتمعات العربية والإسلامية وتأخر البحوث التي تناولتها بالدرس والتحليل، أو بالأحرى التي تناولت بالبحث الظاهرة الإسلامية، بوصفها الظاهرة الأساس والمركزية في هذه المجتمعات، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. أما سبب التخلف الإستمولوجي نفسه، المسؤول بدرجة هامة جدا، حسب أركون، عن تأخر هذه المجتمعات، فهو راجع من ناحيته إلى "أن الطابع الكفاحي - النضالي الذي لا يمكن لأحد أن ينكر دوره وأهميته في بعض الفترات، لا يزال يتغلب حتى الآن على الطابع المعرفي أو الإستمولوجي المحض".⁶ من هنا يمكننا أن نستنتج بأن الخروج من التخلف التاريخي الذي تعاني منه المجتمعات العربية والإسلامية أمر يقتضي أولا، بالنسبة لمحمد أركون، القيام بمهمة ذات صبغة معرفية، علمية، غايتها تحليل ودراسة هذه المجتمعات لسد النقص الذي تشكو منه في هذا المجال، وهو ما يعني وضع نهاية لهيمنة خطاب الكفاح والنضال الذي أدى دوره التاريخي. وهذا ما حدا بمحمد أركون إلى تأسيس ما أسماه الإسلاميات التطبيقية، Islamlogie، أي إلى إنشاء علم يرمي "إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجاتها الحالية"⁷، مستعينا في ذلك بمكتسبات العلوم الإنسانية الحديثة في مجال الألسنيات والأنثروبولوجيا والتاريخ والفلسفة.

نقد فهم الإسلاميات الكلاسيكية

ومن مقتضيات قيام الإسلاميات التطبيقية، وضع الإسلاميات الكلاسيكية، أي الاستشراق، في موضع النقد والشك، ذلك أن "هذه الإسلاميات الكلاسيكية (... عبارة عن خطاب غربي عن الإسلام..."⁸ فقد كان المستشرقون "ينتمون إلى ثقافتهم الخاصة عندما يراقبون الإسلام، و(عندما) يتحدثون عنه انطلاقا من فرضيات مسبقة ومسلمات فلسفية

5- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى، وإرادات الهيمنة، ط2، دار الساقى، ت. هاشم صالح،

ص9.

7 - ن. م، ص32:31.

8 - محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقى.

ولاهوتية خاصة بهذه الثقافة، أو قل تريض وراء هذه الثقافة".⁹ كما عاب على هؤلاء المستشرقين كونهم "لا يبالون إطلاقاً بمصير المسلمين والمجتمعات الإسلامية عندما يدرسون الإسلام أو يكتبون عنه، فهذه ليست مشكلتهم، كما يقولون صراحة حتى يومنا هذا"¹⁰ إلى جانب أنهم فرضوا، لا سيما في الفترة الاستعمارية "الصورة الإثنوغرافية والفلكلورية عن عالم الإسلام في مواجهة الإيديولوجيا العلمية الظاهرة و"الإنسية الكونية" للمجتمعات المسيحية "والأوروبية الغربية".¹¹ باختصار كان الاستشراق من وجهة نظر محمد أركون امتداداً لهيمنة الغرب على العالم الإسلامي.

على أن نقده للإسلاميات الكلاسيكية لم يشمل فقط الأسس الإيديولوجية التي يركز عليها الاستشراق، وإنما منطلقاته الإستيمولوجية أيضاً، ذلك أن المستشرقين كانوا "يعتقدون في أعماقهم أن المشكلة الدينية بالطريقة المطروحة عليها في الجهة الإسلامية، ليس لها أي علاقة من الناحية الإستيمولوجية (أي المعرفية) بالمسألة الدينية كما هي مطروحة في المجتمعات المسيحية (...). وبالتالي فهم لا يدرجون الإسلام إستيمولوجياً ضمن إشكالية عامة تخص الظاهرة الدينية بمجملها".¹² في حين أن الظاهرة الدينية عند محمد أركون، سواء تعلق الأمر هنا بالمسيحية أم بالإسلام أم باليهودية، هي ظاهرة واحدة في جوهرها، الشيء الذي يجعل المناهج المستخدمة في الغرب لدراسة المسيحية أو اليهودية صالحة لدراسة الإسلام أيضاً، على خلاف ما كان يراه المستشرقون، وأيضاً بعض الباحثين المسلمين الذين كانوا يرون في محمد أركون لهذا السبب بالذات مستشرقاً جديداً.

ومن بين ما عاب أركون على المستشرقين اكتفاؤهم بالقراءة الفيلولوجية للقرآن وتركيزهم على الممثلين البارزين في الإسلام، في حين تهتم

⁹ - ن.م، ص 37.

¹⁰ - ن.م، ص 38.

¹¹ - ن.م، ص 40.

¹² - ن.م، ص 37.

الإسلاميات التطبيقية أيضا بالفكر الإسلامي المهمش والمنبوذ والشعبي، مثلما تولى أهمية قصوى للقرآن بوصفه حدثا توصليا وليس مجرد نص ذي بنية مغلقة مكتفية بذاتها.

وعلى كل فإن نقد أركون تجاوز حدود الاستشراق ليشمل نقده مجمل الفكر الفلسفي الغربي عامة في موقفه من الإسلام، مشيرا بهذا الصدد "إلى النقص الثقافي والعقلي للنظريات الفلسفية الكبرى المبنية دون أن تأخذ بعين الاعتبار تجربة الإسلام التاريخية بصفقتها إحدى التجارب العالمية الكبرى"¹³، رافضا أيضا انحصار فكر فلاسفة الغرب، بما فيهم، الأكثر تحررا من نزعة التمرکز حول الذات الغربية أمثال فوكو، هابرماس، دريدا وغيرهم، "داخل إطار عقلانية مقطوعة عن كل علاقة بالبعد الديني"¹⁴.

العلمنة والإسلاميات التطبيقية

وقد كانت العلمنة، مطلبا إستمولوجيا آخر اقتضته الإسلاميات التطبيقية، تماما مثلما اقتضته وتقتضيه مقارنة أي ظاهرة دينية أخرى، وأي مسعى وراء فهم الواقع فهما صحيحا، فالعلمنة عند أركون موقف معرفي قبل كل شيء، يقوم على مطلب معرفة الواقع بشكل مطابق وصحيح بحيث يفترض من أي باحث أن يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية والتاريخية وحتى الدينية (أي أن يتجاوز حتى الخصوصية الدينية التي ولد فيها) من أجل الوصول إلى المعرفة الصحيحة لهذا الواقع. فمحمد أركون يقول: "إن العلمنة، بالنسبة لي، هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة."¹⁵ لهذا نجد أن منهجية أركون في سعيه إلى دراسة خطابات المجتمعات الإسلامية لا تقوم على أساس التبجيل والتعظيم والعاطفة، كما هو شأن كتابات العلماء بالمفهوم الإسلامي، والكتابات الجهادية والتبشيرية عموما بشأن الإسلام، بل وفق ما يقتضيه المنهج العلمي

¹³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 255.

¹⁴ - ن.م، ص 255.

¹⁵ - محمد أركون، العلمنة والدين، المرجع السابق، ص 10.

الساري في العلوم الإنسانية من حياد وتجرد وتجاوز لكل الإكراهات من أي نوع كانت. ولا يرى أركون أن هذا الموقف المنهجي في تناول الخطابات الإسلامية وكذا الاعتماد في هذه الدراسات على الأنتروبولوجيا والألسنيات والتاريخ أمر "سيؤدي إلى تسفيه الإيمان في عمقه كإيمان"¹⁶، مما يعني أنه لا يوجد تعارض، حسب أركون، بين الإيمان واعتماد المناهج الحديثة في دراسة الإسلام.

نفهم إذن مما سبق أن العلمنة¹⁷ لا تعني الحقيقة في حد ذاتها، وإنما السعي والصراع من أجل الوصول إليها، لا تحول دون ذلك أي إكراهات أو تراكمات أو ضغوط إيديولوجية أو سياسية تروم حجبها أو طمسها أو ردمها أو تشويهها أو التمويه بشأنها. يقول أركون: "نحن نعلم جيدا أنه ينبغي علينا أن نناضل ونصارع، دون أن نقول أبدا بأننا نمتلك الحقيقة."¹⁸ هذا الموقف من المعرفة المتسم بمعاداة الدوغماتية، كما نرى، يقترب من المعنى الأصلي لكلمة الفلسفة عند اليونان، حيث لا تعني، كما نعرف، الحكمة في حد ذاتها وإنما محبتها، فالعلمنة بدورها ليست مرادفة لمعنى الحقيقة وإنما السعي وراءها كيفما كانت العقبات والصعاب والضغوط من كل الأنواع. فالعلمنة إذن ضد النزعة الدوغماتية. وهذا يعني أن فهم الإسلام أمر يتطلب قطيعة "مع اليقينيات الدوغماتية للإيمان التقليدي والمسلمات المتشنجة للنظام المغلق."¹⁹

16 - محمد أركون، العلمنة والدين، المرجع السابق، ص 55.

17 - مما سبق نتبين أن العلمنة تتجاوز نطاق الفصل بين الدين والدولة، فهي "شيء آخر أكبر بكثير من التقسيم القانوني للكفاءات بين الذرى المتعددة في المجتمع." محمد أركون، العلمنة والدين، المرجع السابق، ص 10 وبهذا المعنى الضيق هي غير ممكنة التحقيق في المجتمعات العربية والإسلامية، مما يعني عدم إمكانية تطبيق النموذج الغربي للعلمنة في هذه المجتمعات، ذلك أن "العلمنة تعتمد بشكل وثيق على نط الثقافة الموجودة في المجتمع، وهي بالتالي مستحيلة، بل ولا يمكن تصورها في نمط الثقافة السائدة الآن في المجتمعات الإسلامية، عربية كانت أم غير عربية." محمد أركون، العلمنة والدين، المرجع السابق، ص 56.

18 - ن.م، ص 44.

19 - محمد أركون، العلمنة والدين، المرجع السابق، ص 43.

وبهذا المعنى، لا تبدو العلمنة مجرد نتاج تشبع محمد أركون بالثقافة الغربية، ذلك أن هذا الموقف الذي يؤسس لحق الروح البشرية في معرفة الأشياء على حقيقتها، بعيدا عن أي سلطة، سياسية أو دينية أو إيديولوجية أو غيرها، تقترب من موقف المعتزلة الذين وضعوا العقل في مقدمة الأدلة، تعلق سلطته على أي سلطة أخرى، عليه يتوقف فهم القرآن، قبل السنة وقبل الإجماع²⁰. لقد تحدث المعتزلة عن حق العقل وسلطته في فهم القرآن، وتحدث أركون عن حق الروح في نفس السياق، فكان موقف كل منهما متقاربا. إلى جانب هذا القرب الإبستمولوجي بينه وبين المعتزلة، يرى أركون "أن الإسلام في حد ذاته ليس مغلقا في وجه العلمنة"²¹، ذلك أن أركون يفرق بين الثقافة، أي الثقافة السائدة، وبين الإسلام أو القرآن، لأن "ما يقوله (...) القرآن هو في الواقع منفتح دائما وواسع. إنه أكبر انفتاحا واتساعا مما يقوله إياه البشر"²²، أي أكبر وأكثر انفتاحا مما تفرضه الثقافات السائدة. ويعود انفتاح الخطاب القرآني، حسب أركون، إلى كون "الظاهرة القرآنية لم تقدم حولا واضحة وقاطعة لكل المشاكل"²³، وأيضا إلى كون "الأسلوب المجازي يغلب في الخطاب القرآني كما يغلب على بنية اللغة الدينية"²⁴، وهما الأمران اللذان يتركان المجال مفتوحا أمام التفسير والتأويل البشريين.

²⁰ - يقول القاضي عبد الجبار: "والأدلة، (ثلاثة): دلالة العقل، لأنه يميز يميز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع. وربما تعجب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي: الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر، وليس الأمر كذلك." عبد الجبار بن أحمد، فضل الإعتزال وطبقات المعتزلة، طبعة تونس، 1972، ص 128.

²¹ - ن.م، ص 56.

²² - ن.م، ص 41-42.

²³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 244.

²⁴ - ن.م.

نقد فهم الاجتهاد التقليدي

يشكل مطلب العلمنة بوصفه موقفا إستمولوجيا يتعارض مع أي نزعة دوغماتية المدخل إلى نقد الاجتهاد التقليدي الذي تقتضيه بدوره الإسلاميات التطبيقية. ذلك أن الاجتهاد التقليدي، إذ يجهل الأسس التاريخية التي تنتج فهمه للإسلام، وللنص القرآني بالذات، يبلور خطابا دوغماتيا، مغلقا، قائما على الاعتقاد بوجود فهم مغلق ونهائي ومطلق للقرآن، أي فهما قائما على الاعتقاد "بإمكانية تفسير القرآن بشكل كامل وصحيح، بشكل مطابق لمعانيه المقصودة"²⁵ وبأنه "من الممكن تطبيق المبادئ المستخرجة عن طريق التأويل في كل زمان ومكان"²⁶، والحال، حسب رأي أركون، أن هذه الخطابات، من تفسير وفقه، مشروطة، من وجهة نظره، باللحظات التاريخية والثقافية والاجتماعية التي شهدت ولادتها. يقول بهذا الشأن: "الخطاب القرآني أعلن مجموعة من الأشياء التي تتطلب التفسير والتأويل. وهذه التفسيرات والتأويلات تمت (...). ولا تزال تتم ضمن ظروف إيديولوجية، وضمن صراعات فئوية وطبقية يزخر بها كل مجتمع من المجتمعات البشرية. هناك صراعات على السلطة والمال والأرزاق، ثم من أجل احتلال المراتب العليا في الهرم الديني، إلخ..."²⁷ ويتم تحويل هذه الخطابات المشروطة تاريخيا، أي التي تتحكم فيها اعتبارات فئوية وطبقية وإيديولوجية، إلى سياق دوغماتي مغلق، أي إلى حقيقة مطلقة غير مرتبطة بالتاريخ، من خلال الاعتقاد بوجود تطابق بينها وبين كلام الله، فالمسلمون، كما يرى أركون، "يعتقدون مثلا بأن الأحكام (أو الفتاوى) المتضمنة في كتب الفقه مستمدة كلياً وبشكل منتظم من كلام الله المحفوظ في القرآن، وبالتالي فهي تستحق اسم القانون الإلهي (والشريعة)"²⁸. ويدل هذا الاعتقاد حسب أركون "على ضمور الوعي التاريخي أو الحس التاريخي لدى الملايين..."²⁹ وهذا يعني أن مشكلة

25 - ن.م، ص 231.

26 - ن.م.

27 - ن.م، ص 244.

28 - محمد أركون، العلمنة والدين، المرجع السابق، ص 12-13.

29 - ن.م، ص 13.

المجتمعات العربية والإسلامية تتمثل في ما يمكن تسميته بالوعي الخاطئ أو المزيف الذي تأتي الإسلاميات التطبيقية لتقويمه، ويتمثل هذا الوعي المزيف في الجهل بالعلاقة الوطيدة الموجودة بين الخطابات الإسلامية والتاريخ، أي الجهل بتاريخية الشريعة وبغيرها من الخطابات المتعلقة بالدين. وهذا الجهل بتاريخية الخطابات الدينية هو الذي يؤسس لما يسميه أركون السياج الدوغماتي المغلق الموجود، بالمناسبة، في كل الديانات من وجهة نظره، والناجم، كما سبق القول، عن اعتبار التفسير والتأويل الذي يقوم به العلماء والفقهاء مطابقاً ومساوياً للمعاني المتضمنة في كلام الله، أي القرآن. وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار قوله بأن النص القرآني نص مفتوح يمكننا أن نستنتج بأن هذا السياج الدوغماتي المغلق ذو "الأهمية المفصلية" من الناحية الاجتماعية والتاريخية والنفسية"، الراسخ منذ أربعة عشر قرناً حتى يومنا هذا، هو سياج يتعارض مع الطابع المنفتح للقرآن. فهو يحول، بخطاباته، القرآن إلى نص مغلق "يقول كل شيء عن العالم، والإنسان، والتاريخ، والعالم الآخر، والمعنى الكلي والنهائي للأشياء"³⁰، منتجا في وعي الناس الاعتقاد بالمساواة والتطابق بين خطابات بشرية عن الدين وبين كلام الله، جاعلا إياها بذلك متعالية على التاريخ، على الزمان والمكان، أي مطلقة. هذا الجهل بتاريخية الخطابات الإسلامية في الاجتهاد التقليدي، والذي يمثل أحد الجوانب الأساسية في اللامفكر فيه في الاجتهاد التقليدي، حسب أركون، يشكل أحد الأسس التي يقوم عليها السياج الدوغماتي المغلق المميز للعقل الإسلامي.

³⁰ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص 7.

نقد فهم المجتمعات الإسلامية

يفسر أركان سلوك الإنسان المسلم والمجتمعات الإسلامية عموماً على ضوء السياج الدوغماتي المغلق الذي يتم إعادة إنتاجه جيلاً بعد جيل من خلال نفس الآليات من طرق تعليم وتلقين وتكريس وتوجيه هي ذاتها عبر التاريخ الإسلامي، مما يؤدي إلى صياغة ثابتة للإنسان المسلم عبر العصور، صياغة ضاربة جذورها في لحظة تاريخية لا تتغير، هي لحظة الفقهاء والمفسرين الذين تحولت خطاباتهم إلى مطلق، يتجاوز زمان ومكان ظهورها. ذلك أن "الاجتهاد التقليدي ولد أنظمة معرفية وعقائد شعبية معممة عن طريق التعليم الديني والمواظب وخطبة الجمعة والأحاديث اليومية، وهذه الأنظمة هي التي ترسخ في عقلية الملايين القوانين الأخلاقية الفقهية واليقينيات الكبرى المتشكلة عن العالم والتاريخ والإنسان والله. ومن ثم فهو يصوغ شيئاً فشيئاً أنواع السلوك الفردية والجماعية³¹". ومن خلال نفس الآلية يتم إنتاج سلوك سياسي محدد، هو نفسه عبر الأجيال، سلوك يطبع الفرد المسلم ويفسر ظاهرة الاستبداد والخضوع والسلبية في المجتمعات الإسلامية، ذلك أن حصر العقل البشري داخل حدود السياج الدوغماتي المغلق أدى إلى إقصاء الإنسان المسلم كفاعل مؤثر في التاريخ، إذ دفعه ذلك إلى الخضوع الطوعي لما تقدمه له خطابات الفقهاء والمفسرين وأنظمة التلقين المعمول بها كتعبير عن الإرادة الإلهية التي يتعين عليه الالتزام بها، ليتحول بعد ذلك هذا الخضوع إلى خضوع واطاعة لكل ما يعلو الفرد تأثيراً وقوة، لا سيما الإرادة السياسية. وتتأسس هذه الطاعة لكل ما هو أعلى وأقوى، حسب أركان، على مبدأ "دين المعنى" الذي يشير إلى شعور المؤمن بأن الله عليه حقاً يتعين عليه أداءه، ذلك الدين الذي يتحول بعد ذلك إلى دين إزاء كل ما هو أعلى وأقوى، مما يشكل شبكة من "المهيمنين والمهيمن عليهم" تشمل كامل المجتمع "عن طريق الطاعة المباشرة التي يقدمها الابن للأب أو البنت للأخ أو للأب، أو المرأة للزوج، أو الصغير للكبير، إلخ... وأما خارج العائلة فنجد أن المؤمن يخضع للعالم (= رجل الدين)، والمريد يخضع للشيخ (شيخ الزاوية الدينية). وكلهم يخضعون للأمر، أو

³¹ - Mohammed Arkoun: Lectures du Coran, Tunis, ed. Alif, 1990, p. 150.

للسلطان، أو للخليفة، أو للإمام (واليوم يخضعون للرئيس، أو للزعيم، أو للسكرتير العام للحزب...) 32.

"ودين المعنى" الذي يخلق هذه السلسلة من "المهيمنين والمهيمن عليهم" في المجتمع هو من تأسيس علماء الدين، على أساس أنه "وحدهم العلماء من رجال الدين قادرون على تقديم خطاب قابل للمعرفة والفهم 33 (...). (أي خطاب يتمتع بالمشروعية والمصادقية في نظر "المؤمنين" ويتعرفون فيه على أنفسهم وعقائدهم 34".

نلاحظ هكذا أن مشروع أركون يرمي من خلال نقد فهم الإسلام إلى تحرير وعي المسلمين من أسر الإيديولوجيا، ومن أسر مختلف السياجات الدوغماتية، ومن ثقافة الاستبداد والخنوع، ذلك أن "عملية النقد والإضاءة التاريخية" هذه "ذات طاقة تحريرية بمعنى أنها محررة للعقول 35". وهذا التحرير العقلي الذي يشكل المدخل إلى التقدم والخروج من مختلف أشكال التخلف، يجب أن يشمل كل فئات المجتمع، ذلك أن السياج الدوغماتي المغلق يفعل فعله على جميع الأصعدة، على المتعلمين وعلى غير المتعلمين، على النخب وعلى عامة الناس. يقول أركون بهذا الشأن: "إن الفرق أو التفاوت بين ما هو "شعبي" وما هو "عالم حضري" ليس كبيرا ولا واضحا، كما هو عليه الحال في المجتمعات الصناعية ثم بشكل آخر في المجتمعات ما بعد الصناعية. فالمهندس ومفتش الضرائب والطبيب وأستاذ الجامعة والوزير إلخ... يعيشون بالتأكيد في رفاهية (حديثه) جدا. ولكنهم يستمرون في الخضوع لنفس القوى الانفعالية، ولنفس التصورات "الدينية" ولنفس أنظمة العقائد الإيمانية والأعراف الاجتماعية والقيم الأخلاقية- القانونية، مثلهم في ذلك مثل الفلاحين والرعاة والعمال والحرفيين وحتى معدي حرفة العمران

32 - محمد أركون، الفكر الإسلامي، م، س، ص 9.

33 - أي معرفة وفهم المقاصد الإلهية والسلطة السياسية والجنس.

34 - محمد أركون الفكر الإسلامي، م، س، ص 8.

35 - ن، م، ص 230.

والخطط الاقتصادية "الحديثة"³⁶. وهذا يعني أن تأسيس وعي جديد للإسلام، يقوم على "الحقيقة الحقيقية"، كما يؤكد أركون، وليس على الإيديولوجية أو على أي إكراه من نوع آخر، هو المدخل، من وجهة نظره، إلى إخراج المجتمعات الإسلامية من توقف الحركة ومن التخلف والجمود، ذلك أن الإسلاميات التطبيقية التي دشنها لم تكن تسعى إلى مجرد تحقيق المعرفة العلمية بموضوعها الذي هو الإسلام والمجتمعات الإسلامية، من خلال فهم الفهم ونقد الفهم، أي من خلال نقد العقل الإسلامي، بل أيضا إلى إخراج العالم الإسلامي من التخلف والاستبداد، فقد كان هدف أركون هو النضال "ضد عصور بأكملها من توقف الحيوية والحركة في المجتمعات الإسلامية والعربية"³⁷. وتوقف "الحيوية والحركة" التي يشير إليها أركون، يعني أن العالم الإسلامي كان في مرحلة من مراحل التاريخة خلاقا ومبدعا. والحقيقة أن الإسلاميات التطبيقية تهدف بالذات إلى استعادة الإسلام المعاصر الصلة بهذه المرحلة، أي إلى ربط الإسلام المعاصر "الصلة بماضيه المبدع وبتراثه الفكري الخلاق الذي ازدهر في الفترة الواقعة بين القرنين الثالث والرابع للهجرة"³⁸، أي الفترة التي ساد فيها ما أسماه الإنسية العربية، الأمر الذي يتطلب إعادة تشكيل الوعي الإسلامي المعاصر على أسس علمية.

هذه الدعوة إلى ربط الإسلام المعاصر الصلة بفترات الإسلام التاريخية الخلاقة ينفي عن أركون شبهة السعي إلى استعارة النموذج الغربي، ذلك أن الحداثة من وجهة نظره، ليست ظاهرة غربية أو محاكاة لأوروبا، بل هي ظاهرة عرفها المسلمون في عصور ازدهارهم، وعليه فهي لا تعني اليوم بالنسبة للعرب والمسلمين سوى استئناف الطريق المبدع الذي بدأه الأسلاف في فترات سؤدهم الإبداعي. فعلى خلاف فلاسفة التطور مثل كوندورسييه وأوغست كونت وكارل ماركس وغيرهم ممن يرون التاريخ سلسلة متعاقبة من

³⁶ - ن.م، ص 16.

³⁷ - محمد أركون، الفكر الإسلامي، م.س، ص 231.

³⁸ - محمد أركون، العلمنة والدين، المرجع السابق، ص 36.

التقدم إلى الأمام، مما يجعل كل مرحلة تاريخية متقدمة على سابقتها، نجد أن محمد أركون لا يعتبر الحداثة حكرا على عصر، وبالتالي على العالم الحديث والمعاصر، معتبرا أنه "لا ينبغي علينا أن نتصور الحداثة ضمن مفهوم خطي من التسلسل الزمني والمتدرج للروح البشرية، بمعنى أن من يعيش في عصرنا هو بالضرورة أكثر تقدما وحداثة ممن عاش في العصر السابق، إنخ...³⁹".

ويضرب أركون بهذا الصدد مثلا بالجاحظ الذي يعتبره أبرز ممثل للحداثة وللإنسية العربية الإسلامية في القرنين الثالث والرابع الهجريين.

³⁹ - ن.م، ص 42- 43.

آفاق المشروع الفكري لمحمد أركون

أ. فارح مسرحي

قسم الفلسفة – جامعة باتنة –

« كل الخطابات موجودة في الساحة العربية أو الإسلامية

ما عدا خطاب واحد هو: الخطاب العلمي والتاريخي

والفلسفي والأنثروبولوجي عن التراث الإسلامي،

هذا هو الخطاب الغائب وغيابه موجه »⁴⁰

تقديم :

لا شك أن عام 2010 سيبقى راسخاً في أذهان المنشغلين والمشتغلين بقضايا الفكر العربي المعاصر، فخلال هذه السنة رحل ثلاثة من أقطاب هذا الفكر: محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد، ومحمد أركون، ومن ثم فهذه السنة هي بمثابة نهاية، غير أنها في الوقت ذاته بداية، ولحظة تأسيس لمرحلة جديدة من مراحل تطور الفكر العربي الإسلامي، مرحلة التقييم ونقد النقد، أو ما يمكن أن ندعوه بمرحلة ما بعد المشاريع، من منطلق أن مدونات هؤلاء المفكرين أغلقت نهائياً بوفاتهم، وبالتالي أصبح بالإمكان مساءلتها، نقدها، تقييمها من خلال فتح النقاش حول مضامينها ومكامن القوة والضعف فيها، وهذا لإرساء قواعد فكر عربي إسلامي جديد يناسب آمال وتطلعات الشعوب ويتلاءم مع معطيات الراهن، فكر يحاول الاستفادة من هذه المشاريع ويتجاوز العوائق التي حالت دون نجاحها، بعبارة أخرى قد تكون سنة 2010 لحظة انبثاق ما يدعوه ناصيف ناصر بالنهضة العربية الثالثة، التي لا تنتهي مع ما سبقها ولا تقطع معه بصورة. ولما كان تقييم المشاريع الفكرية، يتطلب الإلمام أولاً بأبعاد هذه المشاريع ومنطلقاتها وآفاتها، فإن أي محاولة لتقييم المشروع الفكري الذي

⁴⁰ محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ط1،

2011. ص 198.

نظر له محمد أركون تمر حتما عبر بحث ومدارسة أسسه، أبعاده، تطبيقاته ثم نتائجه وآفاقه. وقد قمنا في بحث سابق بإنجاز مقارنة أولية لهذا المشروع، حاولنا من خلالها تحليل العديد من الجوانب المتعلقة به لا سيما نظرتة للتراث الإسلامي وكذا موقفه من الحداثة*. وإشكالية التراث والحداثة تعد العمود الفقري الجامع لكل أبعاد مشروع أركون، ذلك لأن مجمل أعماله كما يؤكد مترجمه وزميله هاشم صالح «ليست إلا محاولة يائسة وشبه بطولية لتجديد فهم الإسلام ولإضاءته من الداخل والخارج وجعله قادرا على الاتصال مع الحداثة والعصر»⁴¹.

وبغرض مواصلة بحث وتدارس أعمال أركون سنحاول التوقف في هذه الدراسة بالبحث والتحليل لعمله الأخير الذي شاءت الأقدار أن يصدر بعد وفاته، مركزين في بحثنا على الآفاق التي كان المرحوم يسعى لتحقيقها مثلما يوحى بذلك عنوان هذا الكتاب "نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية"، فمفكرنا- محمد أركون- الذي هو ناقد للعقل الإسلامي يريد لنقده أن يتجاوز حدود الظاهرة الإسلامية ليصبح نقدا للعقل في الديانات السماوية الثلاث: اليهودية، المسيحية والإسلام.

ودوافع اهتمامنا بهذا العمل متعددة، فهو بمثابة تنمة لدراسات أخرى خصصناها لهذا المفكر وإضاءة لمساعيه وآماله من جهة، ومن جهة أخرى يبدو أن لهذا الكتاب أهمية كبيرة لدى مؤلفه، فهو الكتاب الوحيد- والعبارة لمترجمه- «الذي أصر على مراجعته شخصيا قبل الدخول إلى المستشفى (...) وكان ينتظر صدوره بفارغ الصبر»⁴²، كما أن قارئ الكتاب يلاحظ أن أركون يقوم فيه بنوع من العودة على مساره الفكري، مستعيدا منطلقاته حين اشتغل على فكر التوحيدي ومسكويه، ثم إعلان مشروعه في نقد العقد الإسلامي، وتطور فكره بنقده للاستشراق وللحداثة الغربية وصولا لما يأمل في تحقيقه من تجاوز

* فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، بيروت - الجزائر، الدار العربية للعلوم - منشورات الاختلاف، ط1، 2006.

⁴¹ محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، مقدمة المترجم، ص 41.

⁴² المصدر نفسه، مقدمة المترجم، ص 07.

لمختلف الرؤى الإيديولوجية الضيقة نحو فضاء الأئسنة الأرحب، والأئسنة مصطلح أركوني، وهو مفهوم مركزي في مشروعه، تشهد على ذلك الأعمال التي خصصها له. ❖❖

وسنحاول في هذا البحث التفصيل في أهم المواضيع التي عالجهما أركون في آخر أعماله، مركزين على الجديد الذي تضمنه والآفاق التي كان ينتظرها لمشروعه الفكري.

أولاً: أركون وهاجس التجاوز:

بالعودة إلى المقطع المستشهد به في أعلى البحث، يمكن فهم المحرك الأساسي للفكر الأركوني بصورة عامة، فهو ينطلق 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 الأيديولوجي، ويتساوي 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.

ومن ثم بقي التراث الإسلامي بعيداً عن الدراسة العلمية، فتكون المهمة المستعجلة هي «الانخراط في البحوث الاستكشافية العلمية عن التراث الإسلامي، فهذا هو الطريق الوحيد نحو التحرير الفكري والمنتظر والمؤجل باستمرار»⁴³، وهي المهمة التي أوكلها أركون لنفسه ساعياً إلى تدارك الموقف

** خصص أركون ثلاثة أعمال لمفهوم الأئسنة وتمفصلاته مع التراث والتاريخ والحاضر الإسلامي وهي على التوالي:

نزعة الأئسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ت: هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، ط1، 1997.

معارك من أجل الأئسنة في السياقات العربية الإسلامية، ت: هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، ط1، 2001.

الأئسنة والإسلام، ت: محمود عزب، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2010.

⁴³ محمد أركون: نحو تاريخ... ص 222.

بالسعي لتأسيس خطاب علمي حول التراث الإسلامي بإعادة قراءته قراءة نقدية تموضعه في سياقه التاريخي والاجتماعي بعيدا عن كل أشكال الأسطرة والأدلجة كما يفعل غالبية المسلمين⁴⁴، وبعيدا عن البتر والاصطفاء الذي يمارسه المستشرقون.

وفي هذا الكتاب يعود محمد أركون لتوضيح موقفه من التراث الإسلامي المتميز عن مختلف المواقف المتواجدة في الساحة، من خلال مثال الفيلسوف "مسكويه". ومعلوم أن أركون أنجز أطروحته للدكتوراه حول أعمال هذا الأخير. وهي الأطروحة التي نشرها مترجمة إلى اللغة العربية بعنوان: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، كما أنه ترجم إلى اللغة الفرنسية كتاب "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق" لمسكويه. ❖

فرغم أن أركون يرمي كل التراث الإسلامي في دائرة الفكر القروسطي، حيث يرى أن الحضارة الإسلامية حتى في عصرها الذهبي أصبحت لاغية فكريا وعلميا بعد ظهور الحداثة الأوروبية وصعودها وتوسعها الذي لا يقاوم⁴⁵، إلا أنه لا يسقط في فخ المركزية الغربية المزدرية لكل ما هو غير غربي، خصوصا فيما يتعلق بالروابط الموجودة بين الفكر الإسلامي والتراث الفلسفي اليوناني. حيث يؤكد أن مسكويه لم يكن مجرد ناقل أو مقلد لأرسطو بالرغم من شدة تأثيره به خاصة من خلال كتابه "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، يقول أركون حول هذه المسألة: «..لم يكن هناك نقل تعسفي لدى مسكويه أو سواه من كبار

⁴⁴ M.Arkoun: essais sur la pensée islamique. ed, Maisonneuve et larose, Paris,1977.p 11

❖ عنوان أطروحة الدكتوراه هو:

M.ARKOUN: Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au 4^{ème},5^{ème} siècle de l'hégérie, Miskawayh, philosophie et historien, ed.j.vrin,paris,1970

محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ت: هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، ط1،1997.

M.ARKOUN: Traité d'Ethique, trad. intr.note du Tahdhib el akhlaq de , Damas, 1967. Miskawayh

⁴⁵ محمد أركون: نحو تاريخ مقارن..... ص 198

المفكرين، وإنما كان هناك هضم حقيقي واستيعاب وإضافة وإبداع وليس فقط
ترجمة». 46

وما قيل عن مسكويه يصدق بنفس الدرجة على كبار المفكرين والفلاسفة المسلمين، من أمثال: الكندي، الفارابي، ابن رشد، فكل هؤلاء هضموا واستوعبوا الفكر الإغريقي وأبدعوا من داخل الثقافة العربية الإسلامية، ولكن إبداعهم على الرغم من أهميته يظل محدودا بالأطر الاجتماعية والتاريخية للمعرفة، وهم مرتبطون بسقف الممكن التفكير فيه في زمانهم وسقف المتاح التفكير به من أدوات مفاهيم ومناهج.

حتى ابن خلدون الذي كثيرا ما قرأنا لدى المهتمين بفكره أنه عالم اجتماع أو مؤسس علم الاجتماع وعالم أنثروبولوجيا... كل هذا في نظر أركون «ليس إلا إسقاطات ومبالغات، فالواقع أن فكره الديني قروسطي ويندرج ضمن الحدود المشتركة للموقف اللاهوتي التقليدي (...) فابن خلدون يندرج ضمن هذا المنظور القروسطي ولا يخرج عنه.. وبالتالي لا ينبغي أن نبالغ بحداثته كثيرا أو أن نسقط عليه مواقف الحداثة الفكرية أي ما ليس فيه» 47.

وهذا ما يميز موقف أركون من مجمل التراث الإسلامي، فهو لا يرفع من شأنه إلى القدر الذي يجعله يثبت له ما ليس فيه ولا يحط من قدره إلى درجة السكوت عن الجوانب النيرة فيه، وإنما يحاول موضعيته في لحظته التاريخية وإعادة قراءته قراءة تزامنية تستحضر الأطر الاجتماعية للمعرفة المتاحة في تلك اللحظة الزمنية، وهذا في اعتقاده ضمان للموضوعية التي يتكئ عليها الموقف العلمي.

وإعادة القراءة هذه تتخذ من مفاهيم ومناهج الثورة العلمية المعاصرة لا سيما التي شهدتها علوم الإنسان والمجتمع منذ النصف الثاني من القرن العشرين، أساسا متينا لها، نظرا لما حققته هذه المناهج من فتوح معرفية

46 المصدر نفسه، ص 148.

47 المصدر السابق، ص ص 86 - 87.

وإضاءات جديدة حين تطبيقها على التراث الأوروبي بما فيه التراث الديني المسيحي واليهودي.

مثلما أشرنا سابقا يعود أركان في عمله الأخير على مساره الفكري، بنوع من كتابة السيرة الذاتية موضحا كيف أقنعتة منجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية وكيف كان مشدودا إلى هذه العلوم بدءا من الثورة التي أحدثتها مدرسة الحوليات الفرنسية في طريقة كتابة التاريخ، لتصبح أكثر عمقا وشمولية ونضجا بفضل أعمال أقطابها البارزين على غرار: فرنان بروديل، لوسيان فيفر، مارك بلوك وغيرهم... بالإضافة إلى الاطلاع على مدرسة الحوليات. يضيف أركون: «رحت أطلع على الثورة التي أحدثها كلود ليفي ستروس في مجال علم الأنثروبولوجيا وميشيل فوكو في مجال الإبيستيمولوجيا أو مجال تاريخ الطب العيادي وأنظمة الفكر لكي تكون أكثر دقة، كما اطلعت في الوقت نفسه على التجديد الذي أدخله رولان بارت في مجال النقد الأدبي، وغريماس في مجال علم الدلالات السيميائية، ولاكان في مجال التحليل النفسي، ومختلف المدارس المتنافسة في مجال علم الألسنيات»⁴⁸.

ولما كان هدف أركون هو مقارنة الظاهرة الإسلامية ماضيا وحاضرا مقارنة علمية فقد عمل على نقل مزايا هذه الثروات العلمية وفتوحاتها المنهجية لتطبيقها على التراث الإسلامي، قصد إعادة قراءة هذا التراث قراءة تاريخية نقدية. يقول موضحا ذلك: «وبعد أن أتقنت مناهج التراث الأكاديمي العالي المستوى، رحلت أدرشن ورشتين كبيرتين للبحوث العلمية عن الإسلام وتراثه العريق، الورشة الأولى اتخذت اسم: "علم الإسلاميات التطبيقية" أما الورشة الثانية فقد اتخذت اسم "نقد العقل الإسلامي" وذلك عبر مساره التاريخي الطويل العريض، وهذا يعني أنني طبقت مناهج الثورة المعرفية المذكورة آنفا على تراث الإسلام وتجاوزت بذلك المنهجية الفلولوجية للاستشراق الكلاسيكي»⁴⁹.

⁴⁸ المصدر السابق، صص 98- 99.

⁴⁹ المصدر نفسه، ص 99.

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. ولا بد من الإشارة إلى أن نقد أركون للاستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية يختلف تماما عن موقف غالبية المسلمين من هؤلاء العلماء فهو يقوم بنقد الاستشراق من الداخل- بعيدا عن أي تحامل أو رفض إيديولوجي- حيث يذكر بمزايا الاستشراق وأهميته في إعادة بعث نصوص كثيرة من التراث الإسلامي وتحقيقها ونشرها. يكفي أن نذكر بأن فصل المقال لابن رشد وكذا مقدمة ابن خلدون يعود الفضل للمستشرقين في إعادة بعثها بعد أن نسيهما أو تناساهما المسلمون لقرون طويلة- غير أنه يرى أن هؤلاء المستشرقين بقوا متأخرين منهجيا إذ لا زالوا مقتصرين في عملهم على تطبيق المنهج الفلولوجي والتاريخي على هذه النصوص، فيما أصبحت تطبق تراثهم مناهج أكثر دقة وفعالية على التراث الغربي لا سيما المناهج الألسنية والأنثربولوجية وغيرها، فلم لا تطبق نفس هذه المناهج في دراسة النصوص والتاريخ الإسلامي؟ ولم لا إخضاع التراث الإسلامي لنفس المناهج التي تم تطبيقها على التراثين المسيحي واليهودي؟

إن تبني أركون للمناهج الغربية وافتتانه بها لا يعني البتة ارتماؤه في أحضان الفكر الغربي، كما لا يعني قبوله بكل منجزات هذه الحداثة، ومثلما هو ناقد للفكر العربي الإسلامي، فهو ناقد بنفس الدرجة للفكر الغربي حينما ينحرف عن المسار الإبتيمولوجي تجاه المسار الإيديولوجي. يقول في هذا السياق: «عندما أذكر الأصولية فإنني أستهدف كلا شطريها، لا شطرا واحدا، أقصد الشطر الديني التقليدي المعروف، والشطر الحديث غير المعروف كثيرا، والذي كنت قد دعوته ب: السياج الدغمائي الحديث المغلق للروح البشرية (..) وبالتالي فالنقد التفجيري أوالتفكيكي ينبغي أن ينصب على كلتا الجهتين: الإسلامية والغربية، الغرب أيضا ينبغي أن يكنس أمام بيته فهو مدان أيضا في حالات عديدة»⁵⁰.

⁵⁰ المصدر السابق، ص 237.

هذا المقطع مهم جدا لأنه يتضمن مصطلحا أركونيا جديدا وهو مصطلح «السياج الدغمائي الحديث المغلق للروح البشرية» وكان في أعماله السابقة قد اخترع- كما يجب أن يقول هاشم صالح- مصطلح «السياج الدغمائي المغلق» للدلالة على طريقة تمظهر ممارسة التدين من قبل الفاعلين الاجتماعيين، كنظام من العقائد واللاعقائد ضمن إطار مغلق. وفي هذا الكتاب الجديد يقوم بتعميم هذا المصطلح ليشمل أيضا الفكر الحدائي حينما يتحول إلى قوالب جامدة، وينحرف بالتالي عن إرادة المعرفة المنفتحة فيسجن الروح في قفص مغلق، وهذا منشأ العقلية الدغمائية والأرثوذكسية الدينية.

ويمكن تسجيل انحرافات كثيرة لدى العقل الحدائي لا سيما النزعة الاستعمارية، والحريين العالميتين، وإرادة الهيمنة على الآخر، والمسألة الأكثر أهمية في نظر أركون تكمن في كون الحداثة قد فتحت إمكانية ظهور أنظمة أخرى للحقيقة غير النظام الديني الذي ساد إبان القرون الوسطى، إلا «أنها كانت أحيانا تعرض نفسها وكأنها نظام الحقيقة الوحيد والمطلق في هذا العالم (..) إنها تعرض نفسها على أساس أنها نظام الحقيقة المؤسس للقيم وللمشروعية المعرفية والسياسية والقانونية والتشريعية والأخلاقية ذات الطموح الكوني»⁵¹، وبالتالي فهي تفرض نفسها كنموذج أوحد وأمثلة للتطور، مع أن «هناك عدة طرق ونماذج للتطور، لا طريقا واحدا أو نموذجا واحدا كما يزعم الغرب، وهذا مزعم إيديولوجي لا إبستيمولوجي، أي لا معرفي، فالدول العربية والإسلامية يمكن أن تجد طريقها الخاص للتطور، أي الطريق الذي يتناسب مع شخصيتها وأصالتها وتراثها، والحداثة العربية أو الإسلامية لن تكون نسخة طبق الأصل عن الحداثة الكونية»⁵².

⁵¹ المصدر السابق، ص 176.

⁵² المصدر نفسه، ص 105.

✽ يمكن أن نشير هنا إلى بعض العناوين المؤكدة لهذا التوجه ومنها على سبيل المثال: نحو نقد العقل الإسلامي، قضايا في نقد العقل الديني، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، الإسلام أمس وغدا، الإسلام أصالة وممارسة... إلخ والحقيقة هي أن كل العناوين توحى بالنزعة النقدية وإرادة التجاوز التي تحرك مؤلفها.

تأسيسا على ما سبق يمكننا القول بأن هاجس النقد والتجاوز يعد مدخلا محوريا لفهم المشروع الأركوني، فهذا الهاجس ظل ملازما لنصوص أركون من أول نص صدر له، والمتمثل في أطروحته للدكتوراه إلى آخر نص يصدر له وهو الكتاب الذي نحن بصدد قراءته، مروراً بمختلف الأعمال التي نشرها، حيث يكفي الاطلاع على عناوينها حتى ندرك أن كاتبها غير راض بما هو موجود، وغير مقتنع بما قيل ويقال عن الماضي والحاضر الإسلاميين سواء في الجهة الإسلامية أو الجهة الغربية، وحتى وإن حدثت أوجت أعمال أكاديمية أو بحوث علمية فإنها قليلة ونادرة جدا، ولا تجد الوسائل الضرورية لنشرها، ولا الأطر الاجتماعية الواسعة واليقظة بما فيه الكفاية من أجل إخصابها واستثمارها وإنضاجها واستيعابها.

وينبغي ألا يفهم من نقد أركون لمختلف الخطابات سقوطه في العدمية وهو ما ذهب إليه أحد دارسيه، ولكي نفهم موقف أركون لا بد من توضيح مسألة مهمة وهي تميزه بين لحظتين من لحظات المعقولية، وإطارين من أطر التفكير وإنتاج المعرفة:

1- لحظة المعقولية القروسطية: وهي لحظة تتميز بأن العقل يشغل بصفته تابعا لمعطى أعلى منه وهو معطى الوحي.

2- لحظة المعقولية الحديثة: وفي هذه اللحظة يصبح العقل سيدا حرا، منفتحا، مخضعا كل شيء لإرادته ومعطياته دون قيود أو حدود لاهوتية أو فكرية فلا سلطة تعلو فوق سلطته.

ويعطينا أركون مثالا طريفا لشرح هاتين اللحظتين، من خلال مقارنة غير مسبوقه بين محمد بن عبد الوهاب (1703- 1892)، وإيمانويل كانط (1724- 1804)، فرغم كونهما متعاصرين إلا أنه لا شيء يجمع بينهما عدا كونهما عاشا إبان القرن الثامن عشر، «ما عدا هذه المعاصرة الزمنية بين الرجلين، فإن كل شيء يفرق بينهما فكريا، وثقافيا وعلميا ودينيا (..)» في ذلك

❖ محمد المزوعي: العقل بين التاريخ والوحي، حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون، كولونيا-

بغداد، منشورات الجمل، ط2007، 1.

الوقت كان الدين بالنسبة لابن عبد الوهاب يدخل في دائرة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه عقلا، بمعنى أنه لا يمكن للعقل أن يفكر في الدين ولا يحق له بأي شكل أن يناقش عقائده لأن الدين إلهي كله والعقل بشري، فكيف يمكن للبشري أن يناقش الإلهي؟ بالنسبة لكانط، كانت الأمور مختلفة، فمع هذا الفيلسوف التنويري الأكبر بات لأول مرة ممكنا التفكير في الدين عقلا، بل لا يقبل الدين إلا ضمن حدود العقل فقط».⁵³

من خلال هذا المثال يمكننا قياس مساحة التفاوت والهوة التي تفصل بين الحركة الوهابية، تطبيقاتها، خطابها، مآلاتها، من جهة، والكانطية وامتداداتها، من جهة مقابلة.

إذن فأركون بتبنيه للنزعة النقدية فهو يدافع عن الحرية والانفتاح، حرية التفكير والتقدير وحتى حرية الاعتقاد، كما يدافع عن العقل المنفتح، العقل ذي البنية التاريخية كما يقول باشلار، وهي البنية التي تجعله متطورا، متغيرا من خلال تأثره بما ينتجه وما يتوصل إليه من أفكار وكل ذلك في إطار الإيمان بمحدودية العقل البشري ونسبية معارفه، ومن ثم نسبية الحقيقة، وعدم إمكان احتكارها من قبل أي كان، شرقيا أو غربيا، تقليديا أو حديثا، متدينا أو علمانيا، لأن كل عمل أو قول باحتكار الحقيقة أو التحدث باسمها، فهو ينطوي بالضرورة على إرادة الهيمنة والتسلط على الآخرين. وكما يقول هاشم صالح: «فكل فكر أركون مكرس منذ عقود لتفكيك هذه الأيدولوجيا الرثة وإحلال الفكر النقدي العقلاني المستنير محلها»⁵⁴.

وبعد أن تعرفنا على النزعة النقدية وإرادة التجاوز التي تطبع النص الأركوني، نحاول الآن الوقوف عند أهم المواضيع التي تتجلى فيها هذه النزعة النقدية وكذا البدائل أو المقترحات التي يقدمها أركون لتجاوز الوضع الذي ينتقده.

ثانيا: نحو أخلاق كونية:

يعالج أركون في الفصل الأول من كتابه الأخير المسألة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، في ظل معطيات الراهن العالمي، وهذا وفق المنهجية التي اعتاد

⁵³ المصدر السابق، ص 119.

⁵⁴ المصدر السابق، مقدمة المترجم، ص 69.

على اتباعها في مجمل دراساته، نقصد بذلك ما يدعوه بالمنهجية التقدمية- التراجعية، والتي تقوم على الانطلاق من المشكلات المطروحة في الحاضر ثم الحضر عن جذورها في التاريخ، ليتم معرفة أصولها وأسبابها العميقة، وكذا التغيرات التي طرأت عليها في التاريخ وأخيرا محاولة إيجاد الحلول الكفيلة بتجاوز هذه المشكلات.

فعلى مدار أزيد من مئة وخمسين صفحة يصول ويجول أركون في تاريخ الفكر الإسلامي والغربي، مركزا على مختلف المواقف تجاه المسألة الأخلاقية كاشفا في الحين نفسه عن علاقة التناسب الطردي بين درجة انفتاح المجتمعات على الحرية والعقلانية ودرجة اهتمامها بالأخلاق.

ومنطلق أركون في دراسته هذه هو الأهمية الكبيرة التي يكتسيها موضوع القيم الأخلاقية، وحاجة البشرية الماسة إلى بلورة أخلاق تسمح بحماية الإنسان في ظل العولمة المتوحشة التي لا تعبأ إلا بالربح المادي، عاملة في الوقت ذاته على نسيان بل وسحق الأخلاق.

بالإضافة إلى العولمة الجارية على قدم وساق، يشهد الراهن البشري ما يعبر عنه بصورة سريعة بعودة الدين، خاصة ذلك المظهر العنيف من هذه الظاهرة، فانتشار العنف والإرهاب في شتى صورته يجعل إعادة بعث الاهتمام بالمسألة الأخلاقية أمرا ملحا وضروريا، وذلك من أجل بلورة علم أخلاق كوني أو قابل لأن تطبق مبادئه على البشر جميعا بغض النظر عن أديانهم ولوانهم وأموالهم، وتكون هذه المبادئ صمام أمان وأداة مقاومة ضد النظام الرأسمالي المتوحش والمتطرف أو اللالإنساني.

ويتتبع أركون مصير الفكر الأخلاقي في التاريخ الإسلامي، متسائلا: أين هو الفكر الأخلاقي أو الثقافة الأخلاقية في السياقات الإسلامية المعاصرة؟ ثم يجيب: «لقد اختفيا عن الأنظار منذ عهد مسكويه قبل ألف سنة! لم يعد أحد يهتم بالأخلاق كعلم كما حصل في العصر الكلاسيكي الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية، ينبغي أن نتعرف بأن الشيء الموجود والمهمين على

مجتمعاتنا هو الخطاب الإسلامي الشعبوي المتزمت لإسلام تسيطر عليه الأنظمة ذات الحزب الواحد والتي تعاني من نقص هائل في المشروعية الديمقراطية»⁵⁵.

فبعد أن عرف الفكر الإسلامي في القرون الهجرية الخمسة العديد من المفكرين والمنظرين للمسألة الأخلاقية سواء تم بحثها ومناقشتها من منظور علماء الكلام ضمن باب الصلاح والأصلح، أم منظور الأحكام السلطانية كما فعل الماوردي، أم من منظور فلسفي بحث كما اهتم بها الجاحظ والتوحيدي وخاصة مسكويه الذي انصب جزء كبير من اهتمامه على مسألة الأخلاق والسعادة. وبمرور الزمن تراجع البحث في هذا الموضوع لدى المسلمين حتى أصبح يقتصر على بعض المواعظ والإرشادات البسيطة، فهناك نوع من النسيان والتناسي لهذه المسألة على الرغم من أهميتها على مستوى الفرد والجماعة.

وسبب هذا الوضع يرجع في نظر أركون إلى ضيق الأطر الاجتماعية للمعرفة، وغياب التفاعل الجدلي بين العقل والإيمان نتيجة تقلص مساحة العقل في مقابل الدين، يقول أركون موضحاً هذه العلاقة: «إذا كانت هناك علاقات توترية جدلية صراعية خلاقية بين العقل والإيمان، انعكس ذلك إيجاباً على الفكر الأخلاقي وإلا حصل العكس (..) إن العلاقة بينهما كانت 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».⁵⁶

وإذا انتقلنا إلى الجهة الأخرى، أي الفكر الغربي الحديث، فإن الوضع وإن كان لا يتطابق مع الوضع لدينا فهو لا يختلف عنه كثيراً، فمسألة الأخلاق

⁵⁵: المصدر السابق، ص 96

⁵⁶: المصدر السابق، ص 130 - 131

تبقى غير مهتم بها كما ينبغي، والمشكلة كما يرى أركون هي أن الحداثة الغربية أو الغرب الذي يمثل التقدم والعلم «لا يمثل الأخلاق، أو قل إن التقدم العلمي الذي حققه لم يرافقه تقدم أخلاقي بنفس المستوى»⁵⁷.

وحتى العلوم الإنسانية والاجتماعية لم تعط أجوبة كافية متضامنة مع هموم الإنسان وقيم الحق والعدل والإخاء. ومن ثم فثقافة من دون أخلاق لا معنى لها حتى لو بلغت ذروة التقدم العلمي والتكنولوجي.

ضمن هذا المنظور النقدي التاريخي يوضع أركون المسألة الأخلاقية ليصل إلى أننا بحاجة إلى القيام بمراجعة شاملة للموضوع على ضوء ما حدث مؤخرا، ينبغي أن تفعل ذلك بمعطيات موضوعية جديدة وأدوات فكرية جديدة، قادرة على بلورة علم أخلاق جديد يتجاوز كل التركيبات اللاهوتية القديمة وكذلك السياسة الأيديولوجية المعاصرة.⁵⁸

أخيرا وكما هي عادة أركون في دراساته، فإنه من الصعب أن تظفر معه بجواب نهائي أو حل نهائي للمشكلة المطروحة، فهو يحضر في كل الاتجاهات وينتقد كل المواقف دون أن يقدم بديلا واضحا ملموسا، إنما يكتفي بالإشارة إلى بعض ملامح هذا البديل، فبعد أن انتقد الفكرين الإسلامي والغربي في تعاطيهما مع المسألة الأخلاقية، يلمح إلى نظرتة الخاصة لهذه المسألة قائلا: «تصوري للأخلاق، تصور نقدي راديكالي: أقصد بذلك أنه لا يحصر نفسه بتعاليم دين محدد يعتبر نفسه أفضل من كل الأديان، كما لا يحصر نفسه بذلك التصور الدغمائي الضيق للأنوار، ذلك التصور المضاد بشكل فج للأديان التقليدية»⁵⁹. وهكذا نلاحظ أنه من الصعب القبض على تصور نهائي واضح للحل أو صيغة محددة لهذه الأخلاق الكونية التي يدعو أركون إلى تأسيسها عدا كونها فضاء منفتحا على كل البشر مهما كانت مرجعياتهم، وإطارا مقاوما رافضا لكل «تمويه للواقع والحقيقة، وكل رقابة قمعية على الروح البشرية وكل

⁵⁷ المصدر نفسه، ص 176.

⁵⁸ المصدر نفسه، ص 89.

⁵⁹ المصدر السابق، ص 237.

التابوات والمحرمات وكل إفساد للمعرفة بحجة سيادة النصوص المقدسة وتفوقها». 60

ثالثا: من نقد العقل الإسلامي إلى نقد العقل في الأديان التوحيدية:

إن الوصول إلى هذه الأخلاق الكونية الجديدة التي يدعو إليها أركان، ليس بالأمر البسيط، ومن ثم فلن يتحقق إلا بعد تحقيق العديد من الآليات المساعدة على ذلك، كما أنه لا يكفي بلورة هذه الأخلاق على المستوى النظري، إنما ينبغي أيضا توافر الإرادة من أجل تطبيقها على أرض الواقع، وهذه الإرادة يشترك فيها الجميع من أفراد وجماعات ورجال دين وسياسة، لأن المسألة تتعلق بتغيير طرق التفكير والتعامل فيما بين الأفراد، وفيما بين الحكام والمحكومين من جهة وتغيير أنماط الفهم والتأويل للإنسان وللتاريخ والدين والحقيقة من جهة أخرى.

ومعلوم أن أركان قد شرع منذ أكثر من عقدين في اقتراح برنامج عمل وخطة منهجية يسمح تطبيقها بتغيير نظرة الإنسان المسلم لتاريخه ولدينه وللآخرين من غير المشاركين له في الملة، وقد أعلن عن أولى خطوات هذا البرنامج في كتابه الرئيس: من أجل نقد العقل الإسلامي، وهو برنامج يهدف إلى إعادة قراءة وتنشيط الفكر الإسلامي لجعله مسائرا لمقتضيات الحداثة لا سيما الحداثة الفكرية.

والملاحظ في الكتاب الأخير لأركان، أنه يقوم بعودة سريعة على المقترحات التي وردت في مشروعه الفكري "نقد العقل الإسلامي"، وهي عودة الواثق من صحة وفعالية هذا المشروع، حيث يبدو أن ما عرفه ويعرفه العالم الإسلامي خاصة والعالم ككل في العقدين الأخيرين من انتشار للعنف والإرهاب، الخوف أو الضوبيا المتبادلة بين الإسلام والغرب والتلاعب المستمر من قبل السلطات السياسية بالدين ود: "الرأسمالي الرمزي" عموما من أجل إضفاء المشروعية على إرادتها في استمرار هيمنتها، أضف إلى ذلك التفاوت المتزايد بين دول الشمال

⁶⁰ المصدر نفسه، ص 235.

ودول الجنوب في شتى المجالات... إلخ، كل هذه الظواهر جعلت أركان يدعو إلى تعميم نقده للعقل الإسلامي، ليتحول إلى نقد للعقل في الديانات التوحيدية الثلاثة، معتبرا أن الكل يشكو من نقائص، وبحاجة إلى تغيير أو تعديل مواقعه التقليدية الموروثة، 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. يقول أركان حول هذه القضية: «الحرب الإسرائيلية- العربية تجسد في ذاتها بشكل مكثف جميع الهيجانات الجامحة، والنبد المتبادل والأساطير التاريخية والأحقاد القاتلة والحسابات الجيوبوليتيكية والمنافسات الحديثة»⁶¹.

من هنا يدعو أركان إلى ضرورة النقد الذاتي الصريح والراديكالي لكل تجارب الماضي وإعادة قراءة التراثات الدينية التوحيدية الثلاثة على ضوء المستجدات الراهنة. وهذا النقد الذي يدعو إلى الشروع فيه لا يهدف البتة إلى أي شكل من أشكال التوفيق أو التلفيق فيما بين الديانات الثلاث، إنما الهدف منه هو: «تقديم قاعدة إبستمولوجية صلبة مشتركة بغية الكشف عن كيفية حصول الصيرورة الاجتماعية التاريخية المشتركة لتشكيل أنظمة الاعتقاد واللاعتماد»⁶².

والمقصود لدى أركان بأنظمة الاعتقاد واللاعتماد، هو السياجات الدغمائية التي يعيش فيها/عليها المؤمنون من كل الديانات، فالمسلم يؤمن بمجموعة من العقائد ويعتبرها صحيحة مطلقا ولا تناقش. وبنفس الطريقة لا يؤمن بما سواها من عقائد ويعتبرها لاغية مطلقا. نفس الكلام يصدق على المسيحي كما يصدق على اليهودي. وهكذا تصبح كل ملة عبارة عن نظام من الإيمان واللا إيمان.

⁶¹ المصدر سابق، ص 306.

⁶² المصدر نفسه، ص 214، نفس الفكرة نجدها في ص 222.

وكعادة أركون في الحضر والنبش في طبقات التاريخ، قصد الوصول إلى عمق الظواهر وأسبابها الأولى، فهو يرجع إلى الوراء لكشف ووصف آليات اشتغال الأديان الثلاثة تاريخياً، ضمن جدلها مع اللغة والفكر والمجتمع، ليصل إلى أن هذه الأديان الثلاثة كلها تشكل الاعتقاد الإيماني بنفس الطريقة، وكلها «مارست دورها تاريخياً كأنظمة لاهوتية للنبد والاستبعاد المتبادل»⁶³.

وقد عرفت كلها انحرافات نحو التطرف والتعصب، مثلما تشهد عليه الحروب المقدسة، والتفكير المتبادل، والعداوة المستمرة، إلى الآن بين أهل هذه الديانات. من هذا المنطلق يقدم أركون مجموعة من المقترحات أو الزحزحات بلغت لانتقال من السياجات المغلقة إلى الفضاءات المفتوحة ولعل أبرز هذه المقترحات:

1. نقد الخطاب الديني:

يخصص أركون الفصلين الثاني والثالث ❖ للحديث عن شخصيات بارزة فلسفياً ودينيًا، وهي بمثابة مرجعيات فكرية في الأوساط الثقافية الإسلامية، المسيحية واليهودية، فقد تحدث في الفصل الثاني عن الفيلسوف والمتصوف المسيحي الإسباني ريمون لول (1232- 1316) الذي يعتبره الكثيرون صاحب الفضل في التأسيس لفكرة حوار الأديان. فيما تناول في الفصل الثالث من أسماهم بالوسطاء الثقافيين بين الإسلام والغرب، وهم على التوالي: ابن رشد (الإسلام)، موسى بن ميمون (اليهودية)، توما الإكويني (المسيحية). وكل هؤلاء عاشوا في القرون الوسطى وامتازوا بكونهم متدينين منفتحين على الفلسفة وعلى الآخر. فريمون لول كان يتقن اللغة العربية وجرت بينه وبين العلماء المسلمين مناظرات كثيرة لا سيما في بجاية وتونس. أما الثلاثة المتبقون فكانوا كما يصفهم: «حريصين باستمرار على تعميق البحث وإغنائه عن طريق الاهتمام بمسألة أساسية: استكشاف العلاقة التي تصل بين الإيمان والعقل، أو

⁶³ المصدر نفسه، ص 214.

❖ المصدر نفسه، الفصل الثاني: التفكير في الفضاء التاريخي المتوسطي، ص 241، الفصل الثالث: الوسطاء الثقافيون الثلاثة، ابن رشد، ابن ميمون، توما الإكويني، ص 269.

التوفيق بين الدين والفلسفة، وقد فعلوا ذلك عن طريق التأمل المتواصل
بـ"الوحي الديني" من جهة "والفكر الأرسطوطاليسي" الجبار من جهة أخرى»⁶⁴.

ومؤلفات هؤلاء تشهد على عظمتهم الفكرية، وإرادتهم في إزالة الهوة ونزع
التعارض الذي اعتبروه سطحيا فقط فيما بين الشريعة والحكمة، وطبعا كل
واحد منهم كان يرغب في التوفيق بين شريعته الخاصة التي يعتبرها الدين
الحق والطريق المستقيم، والفلسفة اليونانية التي لا تعارض الحق إنما توافقه
وتشهد له بتعبير ابن رشد. فمن الواضح أن الدين الحق عند هذا الأخير هو
الإسلام فيما اليهودية هي دين الحق لدى ابن ميمون، والمسيحية السبيل الأوحى
للنجاة عند الإكوييني. فبالرغم من انفتاحهم على الفلسفة ومنهجيتها النقدية
الشككية التأولية التعددية، إلا أن ذلك كله لم يغير من مواقفهم اللاهوتية، وهم
في الحقيقة ليسوا مطالبين بأكثر من ذلك أو قل إنه لا يمكنهم أن يكونوا غير
ما كانوا، لأنهم مرتبطون عمقيا بما يدعوه أركون متأثرا بالفيلسوف ميشيل
فوكو، بمفهوم الإبستيمي. والمقصود هنا أنهم تابعون في طريقة إنتاجهم
للمعرفة وكيفية تعاطيهم مع الحق أو الحقيقة لإبستيمية القرون الوسطى.

ليصل أركون من خلال هذه العودة إلى أعلام الفكر القروسطي إلى إطلاق
حكم كثيرا ما كان في السابق يقصره على الفكر الإسلامي، وهو أن كل هؤلاء
المفكرين وعلى الرغم من عظمتهم وانفتاحهم وإخلاصهم للمعرفة وللحقيقة،
إلا أن الحل لا يكمن في العودة إليهم. وهذا لأن هناك إبستيمية جديدة أصبحت
توجه طرق التفكير وطرق مقارنة المعرفة والحقيقة، هذه الإبستيمية مغايرة
تماما، بل تشكل قطيعة مع إبستيمية القرون الوسطى. يقول موضحا: «الدين
بحاجة إلى تفسير جديد يليق بعصرنا ودرجة التطور الهائلة التي حققها العلم،
وهذا التفسير الجديد سوف يتجاوز تفسير المفكرين الثلاثة بطبيعة الحال،
وبالتالي فنحن ندرس فكرهم فقط كنقطة انطلاق من أجل التوصل إلى آفاق

⁶⁴ المصدر نفسه، ص 276.

أرحب لم تكن ممكنة في عصرهم، بل إنها كانت تدخل في دائرة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه بالنسبة لهم»⁶⁵.

2. منظور جديد لفكرة حوار الأديان:

رغم إشادة أركون بالانفتاح الذي يتمتع به ريمون لول تجاه الديانات التوحيدية، وسعيه لتدشين حوار بناء مع المفكرين المسلمين، «ففي الوقت الذي كان يشاطر فيه أبناء دينه الرغبة التبشيرية لتعريف المسلمين إلى القيم الخاصة بالمسيحية، يبدو أنه كان مسكونا بالطموح الفكري الهادف إلى قول الحقيقة ضمن حدود "عقل مشترك لدى الجميع" أقصد أنه عقل مشترك لدى الجميع من مسيحيين ومسلمين ويهود. كان يريد أن يوحد الجميع على أرضية هذا العقل الواسع فيما وراء تعلقهم العاطفي الشديد بأديانهم وفيما وراء الاختلاف الكبير في طقوسهم وشرائعهم وعقائدهم»⁶⁶.

ورغم كثرة الملتقيات والندوات الفكرية المكرسة في العقدين الأخيرين لاستعادة هذا الطموح في إقامة الحوار بين الديانات والتقريب بينها، إلا أن أركون- كعادته- يتخذ موقف الناقد لهذه المواقف، والمعارض للطريقة التي يتم بها إجراء هذه الحوارات، من منطلق أن الواقع يثبت هشاشة النتائج المتوصل إليها، فكل ما قيل ويقال بشأن هذا الحوار أو التبادل أو التحالف بين الحضارات والثقافات والأديان لم يسجل معه أي تغيير ملحوظ على مستوى مواقف ومواقف الأطراف المعنية بهذا الحوار، بل إن الواقع يميل إلى إثبات العكس تماما، أي انتصار النظريات القائلة بالصراع والصدام، ذلك ما يتجلى من خلال انتشار العنف والعنف المضاد في مختلف أرجاء العالم.

والحل في نظر أركون لن يكون ناجعا إلا إذا كان التشخيص راديكاليا، أي يذهب إلى أصول المرض أو المشكل ومنشأ الصراع.

⁶⁵ المصدر السابق، ص ص 287- 288.

⁶⁶ المصدر نفسه، ص 256.

ففي الفصل الخامس من الكتاب الذي نحن بصدده يجدد أركون موقفه هذا من خلال عودته إلى علاقته بأحد المنظرين المعاصرين للحوار الإسلامي- المسيحي وهو المفكر الماروني اللبناني "يواكيم مبارك"، حيث يعبر أركون عن رفضه للطريقة التي تدار بها هذه الحوارات أين يتم تبادل «كلمات الترحاب المهذبة، السطحية، الحذرة، المكرورة، المتسامحة، ولكن لا تؤدي إلى نتيجة تذكر في نهاية المطاف»⁶⁷.

فهذه الحوارات وكأنها تتم باتفاق ضمني، وإن كان غير معلن، يقتضي عدم التعرض للمسائل الحارقة والجارحة والأساسية، وعدم فتح الملفات الكبرى، لأن ذلك يؤدي في نظر أركون إلى التشكيك في العقائد الأرثوذكسية الراسخة الموروثة عن الأديان الثلاثة منذ البداية. وهذا ما يفوت على هذه الحوارات فعاليتها ويجعلها تحيد عن غاياتها، حيث يرجع كل طرف إلى مواقعه اللاهوتية التي ينطلق منها دون أي تغيير أو تعديل في هذه المواقع، بالتالي، وبدل التقريب بين الأديان، تعمل هذه الحوارات على العكس من ذلك حيث تقوم بترسيخ المواقع التقليدية لكل طرف.

بعد هذا التوصيف يعلن أركون إرادته في تجاوز الوضع والبحث عن صيغة جديدة أو طريقة مغايرة لإقامة حوار حقيقي فعال ومثمر بين الأديان حيث يقول: «إن ما سأقوله الآن يمثل تجاوزاً لكل ما قيل أو كتب 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»⁶⁸.

وكعادته لا يقترح أركون بدائل ملموسة للمواقف التي ينتقدها إنما يكتفي بتقديم خطوط كبرى للعمل، وبالنسبة للحوار بين الأديان، فهو يعتقد

⁶⁷ المصدر نفسه، ص 353

⁶⁸ المصدر نفسه، ص 356.

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 الدغمائية المغلقة الموروثة عن الفكر القروسطي والتي تجعل كل واحد منهم يعتقد في دينه الطريق المستقيم الوحيد.

وعملية الخروج هذه تتم في نظر أركون من خلال تعميم برنامج "نقد العقل الإسلامي" على الديانات الثلاث. فهذه الديانات معنية وملزمة بالقيام بعودة نقدية على مسارها، تراثها وتاريخها، وأن تكف عن خلع المشروعية على ما يسمى بالحرب المقدسة، كما عند المسيحيين واليهود، والتلاعب السياسي بمفهوم الجهاد بالنسبة للمسلمين.

إن هذه الشروط 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.

3. عودة لمفهوم الأنسنة:

يسترجع أركون أحد المفاهيم المحورية في فكره ونقصد به مفهوم الأنسنة، في الفصل الرابع من كتابه الأخير، من خلال مناقشته لموضوع الآخر، أو الصورة التي يشكلها كل طرف عن الطرف الآخر، صورة الإسلام لدى الغرب وصورة الغرب لدى المسلمين، ملاحظاً أنه على الرغم من أهمية هذا الموضوع لم يحظ بالاهتمام اللازم في السياقات الفكرية المعاصرة، وإن تم ذلك فإنه يتم في دوائر ضيقة لدى المفكرين الأكاديميين ❖ الذين لا تصل أصواتهم إلى الجماهير ولا تؤثر مواقفهم كثيراً في تغيير الصور المشوهة المتبادلة بين مختلف الأطراف، وهذا لطغيان الخطاب الإعلامي - السياسي المتسرع وذي الأهداف الإيديولوجية على حساب الخطاب الأكاديمي الهادئ ذي الأهداف الإبيستيمولوجية.

يبدأ أركون مناقشته لموضوع الذات والآخر من خلال رصد مجموعة نصوص من الكتب المقدسة (التوراة، الإنجيل، القرآن)، ونصوص أخرى لبعض الفلاسفة الكبار على غرار كانط، سارتر، ليفيناس وبول ريكور، تتقاطع هذه النصوص جميعها في كونها تتضمن إشارة إلى كيفية التعامل مع الآخر. ويلاحظ أركون أنه على الرغم من أهمية هذه النصوص وكثرة الاستشهاد بها (لا سيما النصوص المقدسة) إلا أنها لم تستطع تجاوز الإشكاليات المطروحة حول مسألة الأنا والآخر، لأن هناك دائما فجوة بين النظرية والتطبيق العملي على أرض الواقع، يقول في هذا السياق: «طيلة قرون وقرون راحت الفلسفة واللاهوت يتحدثان بإسهاب عن الإنسان، والعقل، وشروط بلورة المعرفة النقدية ونقلها إلى الآخرين أيضا، كما تكلمنا عن كيفية تشكيل المجتمع البشري المثالي أو المدينة الفاضلة، ولكن من دون دمج للمرأة فعليا، ومن دون دمج الغريب البعيد، ثم بشكل أخص من دون دمج العبد الرقيق»⁶⁹.

بالإضافة إلى هذه النقائص التي ربما تداركتها الحداثة ولو نسبيا، هناك إشكاليات جديدة أفرزتها هذه الحداثة، لا سيما الحروب غير المتكافئة بدءا من إلقاء القنبلة النووية الأمريكية على الأراضي اليابانية، وصولا إلى تدخل القوى المتطورة تكنولوجيا في مختلف المناطق من العالم الذي تمت شيطنته والنظر إليه باعتباره الشر المطلق أو محور الشر، فهنا تحديدا- والقول لأركون- ينبغي «أن نبحث عن الأسباب العميقة لانتشار ظاهرة الإرهاب بصفتها ردا على هذه الحروب غير المتكافئة»⁷⁰. وهذا لا يعني البتة تبرير ظاهرة الإرهاب والعنف مهما كانت صيغته وصوره، إنما يعني بالدرجة الأولى إعلان الحاجة الماسة لبلورة فلسفة جديدة تسمح بالقبول الفعلي للآخر، وجعل الطرفين المتصارعين على قدم المساواة من حيث المسؤولية. فالغرب لا يمكنه أن يستمر في الإعلان عن كونه قيمة من دون أن يدمج الآخر- المسلم في

❖ يشيد أركون كثيرا بكتاب بول ريكور المعنون بـ: "الذات عينها كآخر"، وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية

من قبل جورج زنتاتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005.

⁶⁹ محمد أركون: المصدر السابق، ص 320.

⁷⁰ المصدر السابق، ص 321.

حساباته، ويكف عن اعتباره الشر المطلق ويكف بنفس الدرجة عن إرادته في الهيمنة والبطش والدوس على قيم الآخرين.

أما الطرف الثاني أي العرب والمسلمون فينبغي أن يكفوا عن شيطنة الغرب ككتلة واحدة وأن يكفوا عن تغذية العنف من خلال التلاعب بالمفهوم اللاهوتي- السياسي المدعو بـ(الجهاد)، ويتحولوا إلى توعية الجماهير وتعليمها وتحسين ظروف معيشتها.

فضمن هذه الظروف المعيشة حالياً، يبقى العقل (ومن ثم الإنسان) مأخوذاً كرهينة في كلتا الجهتين، الأصوليات والإيديولوجيات ذات المزمع الكوني، وهي في الحقيقة تشتغل لصالح إرادات القوة والهيمنة التي تلغي كل العمل النقدي المؤدي إلى «تحولات المعنى والقيم» على الصعيد العالمي⁷¹. وقد آن الأوان، يقول أركون، في صرخة طوباوية يائسة «للخروج من هذه الحلقة الجهنمية للعنف والعنف المضاد، لقد آن الأوان للخروج من عهد الأكاذيب السياسية لتبرير فوضى الحروب، آن الأوان للتخلي عن السياسة القائمة على القوة المحصنة، آن الأوان للخروج من تلك الحلقة المبتدلة للتفجيرات الإرهابية من جهة وللدرد الهائل المفرض عليها من جهة أخرى»⁷².

لقد أصبح الإنسان هو العدو الأول للإنسان، في ظل الشيطنة المتبادلة بين الإسلام والغرب، ومن ثم لا بد من تدارك الوضع قبل ضياع الإنسان، وإعادة الاعتبار للموقف الأنساني القائم على احترام الإنسان والأديان والمهموم بإرادة المعرفة ومقارعة الحق بالحق للحق كما يقول المتصوفة.

هذا الموقف الأنساني يتأسس على إعادة تشكيل صورة الآخر وإعادة رسم علاقة الذات مع هذا الآخر. و«ما دمنا لا نعامل الآخر وكأنه ذات، أي كأنه مثلنا، لا يمكن أن توجد نزعة إنسانية، ينبغي أن يتحول الآخر إلى ذات، أو الذات

⁷¹ المصدر نفسه، ص 338.

⁷² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إلى آخر، لكي يحصل التناغم والانسجام في المجتمع والعالم كله»⁷³. ولكن الواقع يؤكد أننا وفي ظل معطيات الراهن بعيدون كل البعد عن هذا الموقف الأنسني الذي يدعو إليه أركون- سواء نحن العرب المسلمين أم غيرنا- لهذا قلنا بأن موقف أركون هذا- وهو يدرك تماما بعد الواقع عن طموحاته- ليس إلا صرخة طوباوية وأفقا للانتظار، ولكن الطوباويات أيضا تبقى ضرورية في حياة الأفراد والمجتمعات، لأنها تعبر عن التفاؤل بمستقبل أفضل وهو التفاؤل الذي أعلنه أركون في إجابته عن آخر سؤال طرحه عليه مترجمه وصديقه هاشم صالح، في المقابلتين اللتين تضمنهما الفصل الخامس من الكتاب الأخير، حين سأله، هل أنت متشائم؟ فأجاب: «لا. لا، أنا لست متشائما على المدى البعيد...»⁷⁴.

بمناية خاتمة:

تأسيسا على ما سبق تناوله في هذا البحث يمكننا الخلوص إلى جملة نقاط أهمها:

1. على الرغم من تميز أسلوب أركون في كتابه الأخير عن أسلوبه المعتاد في أغلب كتبه السابقة من حيث الطابع الأكاديمي الجاف العويص، تتخذ الكثير من أجزاء هذا الكتاب طابع السيرة الذاتية والعلمية مما يجعله أسهل على القارئ وأكثر جاذبية مقارنة بالأعمال الأخرى لأركون، إلا أن أركون بقي وفيما لمنهجيته في مقارنة موضوعاته، من حيث موضعيتها في سياقها التاريخي والحضر عن أصولها وأسبابها العميقة دون فصل كل ذلك عن تمظهراتها الحاضرة في الواقع، كما بقي مسكونا بهاجس النقد وإرادة التجاوز لمختلف المواقف والمواقع المعتادة تجاه القضايا التي يعالجها فهو ناقد للفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، وناقد للاستشراق وناقد للتنوير والحداثة وحتى لما بعد الحداثة.
2. يمكن اعتبار الموضوعات التي ناقشها أركون في هذا الكتاب موضوعات جديدة- قديمة فالمطلع على المدونة النصية الأركونية اطلعا دقيقا، يجدها

⁷³ المصدر نفسه، ص 337.

⁷⁴ المصدر نفسه، ص 423.

تتضمن الكثير من الأفكار والمقترحات التي تضمنها هذا الكتاب، لا سيما موقفه من الفكر القروسطي، ومن فكرة حوار الأديان كما موقفه من الأنسنة ومن الاتحاد الأوروبي والعمولة... إلخ. حتى إن أغلب الإحالات المرجعية الواردة في هذا الكتاب تشير إلى أعمال سابقة لهذا المفكر خاصة كتابه نزعة الأنسنة في الفكر العربي الذي هو في الأصل أطروحته للدكتوراه وكتابه الأساسي الذي عرض فيه الخطوط العامة في مشروعه الفكري ونقصد به: من أجل نقد العقل الإسلامي، غير أن هذا لا يعني أن أركون يكرر نفسه إنما يوحي ذلك باستقرار فكره واتضاح رؤيته للأمر منذ بداياته الأولى، فهو يحيل إلى أعماله السابقة بكل ثقة مؤكدا ضرورة تعميم مقترحاته وهنا يكمن الجديد الذي حمله هذا الكتاب، أي الانتقال من الأحكام الجزئية الخاصة بالعقل والتراث والتاريخ الإسلامي والمقترحات أو المهام الملقاة على عاتق المسلمين من أجل النهوض والتحديث أو التحرير الفكري، إلى الأحكام الكلية المتعلقة بالعقل الديني في الأديان التوحيدية الثلاثة، فالكل معنيون بنقد العقل، وإعادة قراءة التراث الخاص بهم وإعادة كتابة التاريخ العام على ضوء مكتسبات العلوم الإنسانية والاجتماعية في صورتها الأكثر معاصرة. فالدراسة العلمية والتاريخية لا اللاهوتية تشكل ضرورة ملزمة من أجل الخروج من السياجات الدغمائية السائدة في الأديان التوحيدية»⁷⁵.

3. بنفس الدرجة من الوفاء لمنهجيته، بقي أركون أيضا وفيما لطريقته في اقتراح البدائل والحلول، فبعد أن يقوم بموضعة الظاهرة المدروسة في السياق التاريخي، وينتقد مختلف المواقف المتبناة تجاهها من قبل جميع الأطراف، لا يخلص إلى نتائج تقطع الشك بيقين، ولا يقترح حولا عملية يمكن تطبيقها على المدى القريب إنما يقترح آفاقا بعيدة المنال، وتتطلب توفر إرادة الجميع لتحقيقها على المدى البعيد، وهو ما يصعب إيجاده في ظل المعطيات الحالية المكروسة لثنائية المهيمن/المهيمن عليه، والتنافس الشديد، وسيطرة لغة القوة والمال على لغة العلم والمعرفة، فسواء تعلق الأمر بالأخلاق الكونية أم الفلسفة الإنسانية، أم المصالحة بين شعوب الجنوب والشمال في الفضاء المتوسطي، أم

⁷⁵ المصدر نفسه، ص 260.

الحوار المثمر بين الأديان أم تغيير النظرة المشوهة المتبادلة بين الإسلام والغرب... إلخ. كل هذه المقترحات تصطدم بصلاية المواقف التقليدية ومتانة الأسيجة الدغمائية العازلة لكل طرف عن الطرف الآخر، ومن ثم تبقى الطروحات النظرية بعيدة التحقق عمليا وتظل بالتالي مقترحات أركون أقرب إلى الطوباوية الحاملة.

4. في الأخير نقول إن كتاب أركون الأخير "نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية" الذي هو تتمة لمدونه النصية التي وإن أغلقت نهائيا بوفاته فهي تنتظر فتح النقاش الأكاديمي الجاد حولها بعيدا عن لغة التكفير والازدراء وبعيدا عن لغة الانبهار والتبجيل، فهذا الكتاب بما تضمنه من موضوعات ومقترحات وأفاق للمشروع الأركوني، وبما حواه من وقفات المفكر الراحل عند أهم محطات سيرته الشخصية والعلمية وعلاقاته مع بعض أعلام الفكر مثلما في الفصل الرابع الذي خصه في الحديث عن علاقته ببيواكيم مبارك والمستشرق الكبير لويس ماسينيون، نقول إن هذا الكتاب جاء فعلا مسك الختام - كما يقال - لمسيرة مفكر أفنى عمره الذي زاد عن ثمانين عاما في البحث الانتقادي التاريخي لاستكشاف المعرفة والحقيقة، في السياقين الإسلامي والغربي، فاستحق عن جدارة لقب الوسيط الثقافى بين الإسلام والغرب. ويزداد الكتاب أهمية للقارئ غير المطلع كثيرا على فكر أركون بفضل المقدمة المطولة التي وضعها رفيق دربه هاشم صالح الذي أبلى بلاء حسنا في خدمة الفكر الأركوني ونشره في الأوساط العربية بفضل ترجماته وشروحه وتعليقاته على أعمال أركون، فخدم بنفس الدرجة اللغة العربية والفكر العربي بأن أثرهما بالعديد من المصطلحات والمفاهيم المعبرة عن المستجدات العلمية.

الفكر النقدي سبيلاً إلى الأنسنة

أحمد دلباني

جامعة بسكرة

1- توطئة ضرورية:

كتبنا قبل مدة نتساءل عن أسباب غياب مفكر بحجم البروفيسور الراحل محمد أركون عن الفضاء الثقافي وساحة النقاش الفكري في الجزائر اليوم. وكان تساؤلنا يصبُّ في سياق الوعي بضرورة استحضار العقل النقدي والعدّة المعرفية الطليعية من أجل ممارسة النقد الجذري لراهن يسيطر عليه المخيال الديني والفضوى الدلالية للأشياء. ومن أجل الكشف عن عمق الوضع الذي أصبح يحتفي بالدعاة والمبشرين ويبرمج لغياب السؤال والفكر النقدي والفعل المعرفي البعيد عن ألاعب السلطة وعن محاولات الهيمنة الرمزية على الفضاء السوسيو-سياسي.

لقد راعنا ما تعيشه الجزائر من نكوص ثقافي وسياسي أصبح يشجع، أكثر فأكثر، على انتشار الخطاب الديني الأصولي- في أكثر أشكاله تقليدية- على حساب ثقافة المساءلة والمراجعة النقدية والعلم. كأن هناك تواطؤاً مع خيبة الوضع العام جعل الحقيقة رأس مال رمزياً يُستثمر ويحرس رسمياً، وجعلها تنهل من المخيال الديني الخلاصي ومن الضغط السوسيوولوجي لا من الاختبار النقدي أو السؤال المعرفي / التفكيكي. هذا، برأينا، دافع من الدوافع التي تهيّب بنا أن نتحدث بمرارة عن مشروع فكري رائد لم تكن الجزائر المستقلة- المتشرنقة في حصونها الإيديولوجية- على موعد مع فتوحاته واستبصاراته.

يعرف الجميع أن ما يؤسس لأهمية الفكر الأركوني هو أنه فكرٌ مفتوحٌ على المساءلة النقدية وعلى المراجعات التي لا تهادن الواقع الانفجاري الذي تعيشه المجتمعات العربية والإسلامية، ولا تغضّ الطرف عن التلاعب الإيديولوجي الحاصل في صورة طروحات يهدف أصحابها إلى الهيمنة على الفضاء الاجتماعي

واقتناص السلطة باسم الشرعية الدينية في ظل تراجع شرعية السلطة السياسية للدولة القومية العربية منذ 1967 تحديداً، وفي ظل يأس الجماهير العربية الذي تغذيه - منذ مدة طويلة- عوامل داخلية وخارجية معروفة. لقد تزعزحت مُشكلة الشرعية تحت ضغط المرحلة الهوجاء من أرضية الأحلام القومية والتقدمية ومشاريع التحديث العرجاء، إلى أرضية البحث عن طوق النجاة في الأصولية الدينية بوصفها الملاذ الوحيد للهوية في عالم ساحق تعثر فيه التاريخ وكشف فيه عن وجهه السديمي.

2- الأفق المعرفي للمشروع الأركوني:

يقترح البروفيسور محمد أركون في دراساته للفكر العربي- الإسلامي والظاهرة الإسلامية، برنامجاً ضخماً محاولاً اجترار آفاق النقد المحرر من أسر الكليشيهات والمسبقات التي أبقت الإسلام التاريخي الموروث من جهة، والفكر الغربي الحدائثي الكلاسيكي من جهة أخرى، أسيرين للنظرة الجوهرائية غير التاريخية للأشياء، وأسيرين للصدمات الأكثر عنفاً. إنه يقترح المساءلات الأكثر جذرية من أجل خلخلة أنظمة التصور العتيقة التي خلفت لنا أنظمة لاهوتية وفكرية للاستبعاد المتبادل. من هنا، يفتح الفكر الأركوني على أكثر منجزات الفكر المعاصر طليعية في مجالات القراءة والحضر الذي لا يتواني في الذهاب بعيداً في كشف النقاب عن الأنظمة المعرفية المختلفة، مضيئاً أبعادها التاريخية ومشروطياتها الإبتيمية وتجذرها في المحددات الأنتروبولوجية للوجود البشري بعامة. إنه منقب عن المعنى، يهجم على ما تكرر ساد ثقافياً بعدة التفكيك بغية إماطة اللثام عن عمليات التمويه والأسطرة التي تطال- ضرورة- كل الأنظمة الثقافية المرتبطة بعصر تدشيني أول، نظير الظاهرة التاريخية الإسلامية.

هذا فكر متعدد المداخل، ولكننا نستطيع أن نحدد طموحه العلمي والإبتيمولوجي في محاولة توصل السبل إلى تدشين نزعة إنسانية كونية، تدمج المثال الإسلامي ضمن سياق مساءلاتها للوضع الإنساني من أجل تجاوز الانغلاق الذي ميز كل أنظمة الفكر في التاريخ. هذا ما يجعل البروفيسور أركون

يبدأ- بوصفه مؤرخا للفكر الإسلامي- بنقد "العقل الإسلامي" بما هو جملة من الآليات المعرفية التي ترسخت وأصبحت سمة على المواقف المبدئية للرؤية الإسلامية، محاولا رسم حدوده العامة، الإبتيمية والتاريخية، في مقارنة بينه وبين العقل الحديث الذي تخلص- شيئا فشيئا- من مرجعية المتعالي والميتافيزيقا الجوهرانية لينفتح على النسبي والتاريخي. لقد أراد أركون أن يتنطح لمسألة المعنى من هذه الزاوية، أي زاوية التاريخية التي رأى فيها الغائب الأكبر في الوعي الإسلامي قديما وحديثا. إن بُعد التاريخية، أي تاريخية الأفكار والأشياء والمعاني، هو المدخل الرئيس لفهم فكر أركون، وهو يمارس عملية النقد لكل فكر يستبعد أو يحذف مشروطياته المادية والرمزية ليخلع عليها برده التقديس والتعالي الأنطولوجي. إن ضمور الوعي بتاريخية الأشياء، بالتالي، يشكل عائقا أمام تحرير النظر إلى العالم في صيرورته، ويشكل عنفا رمزيا يتخذ صفة المضمرات والمسبقات التي تأسر دائرة الثقافة في وهم الاعتقاد بالخصوصية اللاتاريخية، وفي وهم الهويات المتعالية التي تنشط في أزمنة التغيرات الكبرى بوصفها ملاذا في عالم غير آمن. هذا ما يلاحظه البروفسور أركون بالنسبة للواقع العربي- الإسلامي اليوم. إن الفهم الجيد للأمم، بالتالي، يتطلب الخروج الكلي من المسبقات جميعها، لاهوتية كانت أم إيديولوجية، ويتطلب أيضا عدم الركون إلى مسلمات الوعي الأسطوري غير التاريخي في مسائل النظر إلى الظاهرة الدينية في تعقيدها؛ كما يتطلب تفكيكا منتظما لأنظمة التصور وأطر الإدراك التي يهيمن عليها المتخيل الاجتماعي والحقائق السوسيولوجية الشغالة نظير ما نجد اليوم عبر كل أرجاء العالم الذي تغطيه، قليلا أو كثيرا، الظاهرة الإسلامية.

هذا في الجهة الإسلامية، أما في الجهة الغربية فيلاحظ أركون دوام سيادة المسبقات الاستعلانية في النظر إلى الآخر- ومنه العالم الإسلامي- نظرة كرسنها الحداثة الغربية تحديدا منذ أفصحت عن وجهها من خلال الاستعمار وإرادة الهيمنة على العالم القديم. لقد رسخت الحداثة الظاهرة، منذ القرن الثامن عشر، رؤية تقدمية للتاريخ وجعلت من أوروبا مركز العالم المجسد لمسار التاريخ الحتمي نحو الانعتاق الشامل للإنسان. لقد ظل من الصعب، بالتالي،

على الوعي الغربي في عمومه أن يتجاوز مركزيته إلى وعي جديد يحترم فيه كل الثقافات بمعزل عن مسبقاته اللاهوتية والثقافية والحضارية، وينفتح فيه على النسبية بمفاهيمها الشاملة، الثقافية والفلسفية. ثم يحدث هذا إلا في مرحلة متأخرة نسبيا، وفي ظل مراحل تاريخية خلخلت المركز الغربي بانتفاضة الهوامش، ما دعا العقل الغربي إلى إحداث مراجعاته الشاملة لأسس حضارته ولبنية وعيه العام الذي ساد تاريخيا وكرس النرجسية المتعالية للذات الأوروبية المزهوة بكونها مركز العالم. يستثمر البروفسور أركون هذا المنجز النقدي المعاصر من أجل تحرير النظر إلى التراث الإسلامي، لا من النظرة الإسلامية التقليدية فحسب، وإنما أيضا من المنظور الاستشراقي الكلاسيكي الذي ظل خاضعا، قليلا أو كثيرا، لمسبقات المركزية الغربية في النظر إلى الآخر نظرة دونية غير موضوعية.

يندرج هذا الأمر طبعا ضمن خط الهاجس الذي سيطر على تفكير أركون منذ بدايات نشاطه الفكري ومثل خط نضاله الدائم: نقصد السعي إلى تدشين شروط نزعة إنسانية كونية جديدة تستثمر فتوحات العقل النقدي المعاصر، متجاوزة الانغلاق العرقي المركزي للإسلام والغرب معا، في الأشكال الحضارية التي تلبسها، ومنفتحة على الاحتجاجات الأكثر طليعية للحدثة الفكرية في مجالات نقد التمرکز واخللة أنظمة الفكر التي ظلت قلاعا منيعة لا تخترق. من هنا، يعتقد أركون أن كونية النزعة الإنسانية الجديدة لا يمكن أن تنبثق بوصفها وعيا وممارسة- إلا من خلال العمل الشاق والصعب للفكر المعاصر الذي يبدو أنه ما زال يسير في أرض ملغمة تنذر بالانفجارات. هناك شروط عديدة، ثقافية وسوسيو- اقتصادية وسياسية ما زالت تحول دون انبثاق وضع جديد يتمتع فيه الإنسان بكل حقوقه الكونية بوصفه إنسانا، خارج التقاليد التي مازالت تمثلها أنظمة ثقافية وإيديولوجية عتيقة مازالت توفر- بوصفها هويات- ملاذا آمنا للملايين من البشر في مرحلة تاريخية تشهد تغيرات سريعة،

ولم تحقق نهاية سعيدة للتاريخ كما اعتقد نبي العولة في صيغتها الليبرالية الحالية، فرانسيس فوكوياما⁽⁷⁶⁾.

3- النزعة الإنسانية وجذورها في الحضارة الإسلامية:

من المسلم به أن النزعة الإنسانية- في شكلها التاريخي المعروف- كانت وليدة أوروبا في نهاية العصور الوسطى وبداية ما سمي "عصر النهضة" على ما يرى تقليدي تأريخي أوروبي. وقد تميزت عموماً بكونها مرحلة عرفت حركة واسعة من الانفتاح على الثقافات القديمة، الإغريقية والرومانية، وعرفت نوعاً من التجاوز، بل والتشكيك في مسبقات الوعي اللاهوتي المسيحي المدرسي. من هنا كان الإنسانيون مفكرين أحراراً مارسوا النقد واحتضنوا صبوات القلب، ورأوا في التواصل البشري شرطاً لازدهار الإنسان. لقد كان هؤلاء المفكرون من الأوائل الذين جعلوا فكرهم دنيوياً يعتني بالإنسان ويروم تحقيق سعادته بمعزل عن الوعود الأخروية للمعتقد المسيحي. تكمن محددات النزعة الإنسانية بالتالي- استناداً إلى التجربة الحضارية الأوروبية- في الدنيوية مقابل الدينونة، وفي الانفتاح على الآخر المختلف والتواصل والتسامح معه، بمعزل عن مسبقات المواقف الدينية الدوغماتية التقليدية. هذا تحديداً ما جعل أركون ينتقد التقليد الاستشراقي الكلاسيكي الذي لم ينج من التحيز في النظر إلى التاريخ نظرة غير فاحصة وغير موضوعية عندما اعتبر النزعة الإنسانية خصيصة لصيقة بالحضارة الغربية المسيحية، نافياً أن يكون الإسلام قد عرف شيئاً مماثلاً، وهذا انطلاقاً من موقف متحيز ثقافياً ومتخلف إبستيمولوجياً عن فتوحات العقل التاريخي النقدي المعاصر الذي قطع مع الإبستيمولوجيا الجوهرائية المتحدرة من منظومات الفكر الميتافيزيقي الكلاسيكي. ليس من جوهر المسيحية الوسيطة أن تحبل بالنزعة الإنسانية والتقدم، وليس من جوهر الإسلام الوسيط أن يكون معادياً أبدياً لتلك النزعة أو للانفتاح والتسامح والفكر النقدي. هذا جوهر ما قاله أركون منذ قدم أطروحته الشهيرة عن "النزعة الإنسانية في الفكر

⁷⁶ - انظر في ذلك: فرانسيس فوكوياما - نهاية التاريخ والإنسان الأخير - مركز الإنماء القومي - بيروت - 1993. ترجمة: د. فؤاد شاهين، د. جميل قاسم، رضا الشابيبي.

العربي" نهاية الستينيات⁽⁷⁷⁾، كاشفا عن وجود نزعة إنسانية رائعة في القرن الرابع الهجري (ق 10م) مثلها جيل مسكويه والتوحيدي وعالم المناظرات التثقيفية الشيقة التي كانت تتناول كل شيء بالبحث والتساؤل، توقا إلى المعرفة الكاملة والوجود الكامل للحكيم. لقد كانت تلك الحقبة، التي لم تعمر طويلا، فترة انفتاح على كل التراثات المعروفة آنذاك، يونانية كانت أم شرقية، وكانت تمثل إسلاما متسامحا جدا مع كل إسهامات العقل البشري من أجل بلوغ الكمال العقلي والروحي. نستطيع أن نضيف هنا إسهام ابن رشد المعتبر في النزعة الإنسانية العربية، بما هو فكر بلغ الأقصى الممكنة في العصور الوسطى على صعيد تأسيس المعرفة عقليا والقول الضمني بأن "العقل البشري قادر على إنتاج الحقيقة باستقلالية كاملة"، وبأن هذا الأمر يجب أن يتم عن طريق "التضامن التاريخي ما بين مفكرين ينتمون إلى عصور وديانات مختلفة"⁽⁷⁸⁾. إن هذه المواقف المتقدمة التي ولدها الإسلام الوسيط، وفي الأندلس بخاصة، مثلت فعلا نزعة إنسانية مهدت- عن طريق انتقالها إلى أوروبا آنذاك- للميلاد التدريجي لمشروع الحداثة الضخم الذي رأى النور على أنقاض العالم الوسيط.

لكن ما الذي أعاق ميلاد الحداثة في العالم العربي- الإسلامي؟ ما الذي أحدث الانقطاعات الكبرى في مسار الحضارة العربية- الإسلامية وزج بها في زمن ثقافي راكد لم يسهم في بناء العالم الحديث؟ هذا ما أراد البروفسور أركون- من خلال "سوسولوجيا الإخفاق"⁽⁷⁹⁾- أن يجيب عنه في معرض رده

⁷⁷ - راجع في ذلك ترجمة الأستاذ هاشم صالح الجميلة لأطروحة محمد أركون " نزعة الأنسنة في الفكر العربي" - دار الساقى - ط2- 2006.

⁷⁸ - يشير البروفيسور محمد أركون هنا إلى مؤلف ابن رشد الشهير " فصل المقال" الذي أراد فيه فيلسوف قرطبة أن يبرر مشروعية حضور العقل النقدي والتفلسف في الفضاء الإسلامي. انظر: محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي - ترجمة هاشم صالح- مركز الإنماء القومي- (بيروت). والمركز الثقافي العربي (الدار البيضاء)- ط2- 1996. ص 130.

⁷⁹ - أراد البروفيسور أركون أن يدشن مقاربة جديدة لتاريخ الفكر الإسلامي، تتجاوز نماذج النظر التي كرسها الاستشراق الكلاسيكي القائم على مسبقات الوعي الغربي الاستغلالي والنظرة الجوهرانية غير التاريخية للأشياء. من هنا دراسته لتراجع الحضارة الإسلامية من منظور "سوسولوجيا الإخفاق" التي تقوم على التحري السوسيو- تاريخي العلمي لانتكاسة الحضارة الإسلامية بالتركيز على الأطر الاجتماعية للمعرفة ومجمل الشروط الموضوعية لفشل تجربة الأنسنة العربية.

على الأدبيات الاستشراقية التي كرسّت نظرة دونية للأخر انطلاقاً من مخيال أنتجته المركزية الأوروبية منذ القرن الثامن عشر. إن ما جعل الحداثة- بوصفها قطيعة بين عالمين- غير إسلامية بحسب أركون لا يرجع إلى الإسلام ذاته بوصفه ديناً وإنما إلى جملة الشروط المعقدة، التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي لم تشكل إطاراً ملائماً لاستمرار النزعة الإنسانية وتفتحها نحو المزيد من الجذرية والكونية. سيكون، بالتالي، من كبير الخطأ أن نعتقد أن من جوهر الإسلام أو "العقلية الشرقية" الركون إلى الفكر الغيبي والنزعة القدسية والنفور من العقل والعقلانية والروح النقدية. هذه نظرة عنصرية أنتجها الفكر الإثنوغرافي الغربي وهو يستكشف الآخر- خلال الحقبة الاستعمارية- مدججا بمسبقات مركزيته الغربية وعنجهيته التي ولدها عصر الأنوار. من هنا، نفهم محاولة أركون التاريخية النقدية في نقد المسبق الغربي الكبير الذي أطر النظرة إلى الآخر المسلم، وهذا من خلال تجاوزه للمنهجية الاستشراقية الكلاسيكية، وانفتاحه على المسألة السوسيولوجية في دراسة الإسلام وتراثه، دراسة تقرأ الظواهر ضمن أطرها الاجتماعية وشروطها التاريخية المعقدة بمعزل عن المسبقات التي أنتجها الوعي الصدامي القائم على النظر إلى الثقافات المختلفة على أنها جواهر غير تاريخية أو كيانات تعلو على شروطها التي أنتجتها. إن اختفاء الفلسفة، بالتالي، من الساحة الثقافية الإسلامية وضمور فاعليات العقل لصالح ثقافة سكولاستيكية تكرارية مغلقة يجد مرتكزه الراسخ في التفكك التدريجي للعالم الإسلامي وعدم استقراره بسبب الحروب الصليبية والتهديدات الخارجية الأخرى، شرقاً وغرباً، وفي التراجع الملحوظ لدور العواصم الحضرية والبورجوازية التجارية اللتين كانتا الدعامة المادية للأنسنة والانفتاح والثقافة العالمية، ما جعل المنحى العام للفكر يستكين إلى الانكفاء على الذات المهددة بفعل الخطر الخارجي، وينغلق أكثر فأكثر داخل الإطار الفقهي الذي مثل- بمعنى ما- انسحاباً من مغامرة استكشاف المعنى في الفضاء التاريخي. هذا يعني بحسب أركون أن النزعة الإنسانية التي نناضل من أجلها جميعاً ليست، بحال، وليدة الشعارات وإنما هي نبت وضع إنساني معقد، يتيح اختراق الأسوار الثقافية والعرقية التي تنتصب أمام الروح

وهي تنشأ لتحقيق ذاتها بكل حرية. إنها، بكل تأكيد، ظاهرة إنسانية حضارية لها شروطها المحبذة وليست خصيصة عرقية لصيقة بثقافة دون أخرى.

لا وجود لنزعة إنسانية، بالتالي، خارج إطار التواصل الإنساني الشامل والنضال المستمر من أجل تجاوز كل عوائق هذا الاتصال، وبخاصة الإيديولوجية منها، أي تلك المؤبدة في منظومات الفكر المذهبي الشمولي الذي يقوم على مضمورات تم إنتاجها أثناء بلورة أساطير العصور الذهبية والتدشينية والحكايات التأسيسية للكيانات المتنازعة على امتلاك الهيمنة الرمزية في الفضاء التاريخي. هذا ما يشكل - في حقيقة الأمر - مجال اختراقات العقل النقدي المعاصر الذي لا يكل في فتح أضابير المسألة والتفكيك، من أجل تجاوز كل أشكال الانغلاق والتمييز بين البشر.

4- الخطاب الإسلامي المعاصر: ظاهرة سوسيولوجية لا معرفية

إن الخطاب الإسلامي المعاصر غارق كلياً في مناخ الانتفاخ وتلفعه نزعة الأسطورة من طرفه إلى طرفه. إنه بكل بساطة خطاب لم يتح له أن يقطع المسافة الإبستمولوجية النقدية الضرورية من أجل إدراك شروط انبثاقه بوصفه نتاجاً لمخيال اجتماعي جبار واقع تحت صدمة التحديث غير المسيطر عليه، وتحت صدمة فشل انتقال المجتمعات العربية - الإسلامية إلى الحداثة التي تقطع - بصورة متوازنة - مع مشكلات الماضي والتخلف. إنه خطاب إيديولوجي بالمعنى التام، يكشف عن تحول الإسلام - شيئاً فشيئاً - إلى "ملاذ" كما يعبر البروفسور أركون⁽⁸⁰⁾، يعوض عن فشل الإيديولوجيات التي تم اعتمادها صيغاً متوحشة للتحديث في مجتمعاتنا.

إن تنامي النزعات الأصولية عندنا، بالتالي، لا ينفك بحال عن المسار المعقد الذي جسده فشل الدولة الوطنية العربية في الانقذاف في مغامرة الدخول إلى العالم المعاصر، من دون إجراء المراجعات الضرورية والهادئة مع الماضي والمقدس وفضاء المتخيل الرمزي الذي يرافق عادة كل بنية سوسيولوجية لم تخرقها

⁸⁰ - محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي - ص 115.

الحدث. لقد تم اعتماد الوصفة الجاهزة لهذه الحدثة متصورة على أنها تحديث أخذ شكل التعنيف لمجتمعات ذات بنية قبلية بطيركية عتيقة. وأخذ شكل التدمير المنتظم لمناخها السيميائي ولأنظمة تصورها للعالم؛ وها هي قارة المقدس تنفجر في وجوهنا من جديد، في صورة اعتصام بحبل الهويات الضيقة، وفي صورة عودة طقسية للماضي المعاد إنتاجه أسطوريا في الفضاء السوسيو-تاريخي، بوصفه الطريق الوحيد الممكن للخلاص في متاهة اللحظة التاريخية الحالية.

إن ما تجدر الإشارة إليه هنا، هو تواطؤ الخطاب الإسلامي المعلن مع هذا الوضع العام، وتحوله إلى خطاب إيديولوجي تمويهي تمكن من اكتساح الساحة إعلاميا والتحول إلى قوة لإنتاج الحقيقة السوسولوجية البعيدة عن كل حس نقدي لما يعتمل داخل مجتمعاتنا. إن هذا الخطاب يقفز على لحظته التاريخية المعقدة ليعيد إنتاج الوعي الإسلامي المغترب في أفق الخلاص. إنه خطاب الانسحاب من العالم بامتياز، توطئه الثنائيات المانوية الأكثر تقليدية والأكثر تجذرا في الوعي القروسطي. إنه، بالتالي، خطاب محاكمة العالم وإدانته لا محاولة فهمه. من هنا، يعتبر الفكر الإسلامي المعاصر مبشرا لا مفكرا، بوصفه يمثل وعيا يهجم على العالم بالمسبقات اللاهوتية القديمة والجهاز المفاهيمي الذي كرسه الأدبيات الكلاسيكية المرتبطة بأنظمة الفكر الديني في أكثر أشكاله تقليدية. انطلاقا من ذلك، نقول إن هذا الخطاب لا يحتضن لحظته ولا يستطيع أن يسبر تعقيدها بمعزل عن الخطابات الجاهزة من أجل إنتاج لحظة المعقولة الجديدة القادرة فعلا على ردم الهوة بين الوعي والشروط الانفجارية للواقع المتحول والمتغير دوما. إنه، بكلمة، لا يمثل فتحا إستيمولوجيا يستطيع أن يؤسس لقراءة تفتح أفقا جديدا من أجل إعادة ترتيب علاقة الإنسان المسلم بالعالم المعاصر وبتراثه الخاص؛ إذ يحتاج هذا الأمر - كما هو معروف وكما تبين تجربة الحدثة الأوروبية مثلا - إلى ثورات معرفية وفلسفية وسوسيو-سياسية لم يشهدها العالم الإسلامي ولا الفكر الإسلامي منذ قرون، أي منذ انقطع هذا الفكر عن تراثه المبدع وأصبح يعاني من تصلب شرايين العقل الذي

غرق في آلية الشروح والهوامش لأسباب تاريخية موضوعية، كان أركون من أبرز من كشف عنها.

هذا الاغتراب المزدوج، عن العالم المعاصر من جهة وعن التراث الكلاسيكي المبدع من جهة أخرى، يجعلنا نرى في الخطاب الإسلامي الراهن ظاهرة سوسيولوجية وبسيكولوجية لا ظاهرة معرفية. إنه "خطاب جماعي اجتماعي" كما يعبر أركون⁽⁸¹⁾، لا يعي شروطه الخاصة لأنه لا يمارس عودة نقدية على مسلماته، ولا ينفذ على احتجاجات الحداثة وقطائعها المعرفية والسياسية التي قدر لها- منذ عصر الأنوار تحديدا- أن تبلور رؤية جديدة للعالم على أنقاض الصروح اللاهوتية- الميتافيزيقية الكلاسيكية، مدشنة بذلك عهد استقلال الذات وتحرر العقل النقدي من سلطة المرجعيات المتعالية، وهو ما تمت ترجمته سياسيا في انبثاق المواطنة الحديثة بوصفها صيغة للوجود الحر للفرد/المواطن في كيان سياسي قائم على التعاقد الاجتماعي لا على فكرة "مدينة الله". إن غياب هذه الأمور من ساحة الفكر الإسلامي المعاصر- باعتبارها تشكل اللامفكر فيه- يجعل من هذا الفكر خطابا بعيدا كليا عن النزعة الإنسانية الحديثة بما هي افتتاح لدائرة قيم جديدة احتلها الإنسان مكان المقدس المتعالي القديم. من هنا نزعة العنف المضمرة في هذا الخطاب إزاء منجزات الحداثة على صعيد القيم والأفكار والحريات تحديدا لأنه يمثل، برأينا، اعتصاما بوضع تحتفظ فيه قوى المحافظة المتعاضمة سوسيولوجيا- بفعل الانتكاس والتفكك وفشل التحديث الإيجابي- بمواقعها التقليدية، وحقها في إدارة شؤون المجتمع بطريق الهيمنة الذكورية البطريركية على الفضاء الاجتماعي.

هذا على صعيد العلاقة بالحداثة، أما بالنسبة للعلاقة بالمروروث فهي تستطيع أن تضيء كذلك العديد من الجوانب الإشكالية في فهم الخطاب الأصولي المعاصر. إنها علاقة أحادية الجانب، لا تحتضن التراث ولا تدرسه في تعقيده ولا تتحمل مسؤوليته فهما وتفكيكا، ولا تستطيع أن تقيم معه علاقة تتجاوز الجدلي بوصفه نتاجا تاريخيا غير ملزم وقد استنفذ نفسه بانتهاء لحظته. هنا

⁸¹ - محمد أركون- تاريخية الفكر العربي الإسلامي - ص 123.

نجد العقبة الكأداء التي تشرط الخطاب الإسلامي في شكله الراهن، وهي الغياب الكلي للحس التاريخي النقدي. إن هذا الخطاب عدا أنه لا يقرأ التراث قراءة نقدية تاريخية تحرره من الإسقاطات ونزعة الأسطورة والتقديس، فهو أيضا يتوقف عند المرجعية النصية وعند المدونات التشريعية والعقدية التي بلورها فقهاء ومتكلمو العصور الوسطى، يعتمدها مرجعا/معيارا بصورة ميكانيكية، معيدا بذلك تحيين مشكلات الماضي ضمن حلم إعادة إنتاج زمن مراقبة التاريخ. هذه، بكلمة، بنية قمعية اتخذت شكلا خطابيا. من هنا عدم إمكان إقامة المصالحة الفكرية والفلسفية بين هذا الخطاب والنزعة الإنسانية متمثلة على أنها الانبثاق التدريجي والصعب للفرد الحر المتمتع بكامل حقوقه الإنسانية في مجتمع ديناميكي لا مرجع له إلا ذاته وتجربته التاريخية.

أين أسئلة المواطنة في هذا الخطاب؟ أين أسئلة التنظيم السياسي الديمقراطي للمجتمع خارج إطار الوصاية التي مثلتها المصنفات المرجعية القروسطية التي تحدثت عن "السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية"؟ وأتلك التي تحدثت عن "الأداب السلطانية"؟ أين أسئلة الحقوق والحريات الفردية والجماعية بوصفها من مكتسبات الروح البشرية، وهي تناضل دوما من أجل ازدهارها الذاتي خارج أنظمة القمع والرقابة والوصاية؟ ما مكانة حقوق المرأة في هذا الخطاب الذي مازال يراهن على دونيتها من غير أن يكلف نفسه الالتفات إلى جدية خطاب الحداثة الذي قال يوما على لسان سيمون دوبوفوار مثلا: "لا تولد الواحدة منا امرأة بل تصبح كذلك"؟ لماذا لا نعي أن المرأة المتهمه ليست إلا نتاجا لوضع تاريخي وإرث ثقافي كرسا تهميشها ودونيتها في الوسط الاجتماعي؟ أين الحرية الفكرية بمفهومها الشامل في الوسط الإسلامي؟ لماذا لا تحتل موقعا ضمن منظومات القيم والحقوق خارج ممارسات التبديع والتكفير كما نشاهد عبر كل أرجاء العالم الإسلامي؟ هذه الأسئلة وغيرها تتيح لنا أن نقيس الحجم الفعلي للمسافة العقلية / الإبتيمولوجية التي تفصل الخطاب الإسلامي المعاصر عن فتوحات العقل الحديث وعن مكتسبات الحداثة الحقوقية والسياسية. إنه - بكل أسف- خطاب متخلف ما زال أسير روح الرقابة والوصاية، ولذا فهو لا يستطيع أن يسهم في بناء النزعة

الإنسانية الكونية المنشودة إلا إذا تخلص من أثقال الضغط الإيديولوجي للمرحلة، وانفتح على أسئلة الراهن التاريخي وفتوحات العقل المعاصر خارج الإطار المرجعي التبديعي.

5- الشروط العامة للنزعة الإنسانية الجديدة:

إن النزعة الإنسانية الكونية لا يمكن أن تصبح واقعا في هذه المرحلة العولمية إلا إذا أسهمت فيها كل الثقافات في إطار من الشراكة والتواصل الإنسانيين خارج محبس الانغلاق الذي أبدته التراثات المحلية كما تم إنتاجها بوصفها أنظمة ثقافية للاستبعاد المتبادل تقوم على ادعاء احتكار الحقيقة المطلقة⁽⁸²⁾. هنا تكمن بعض مهام العقل العولي المنبثق مؤخرا على ما يرى البروفيسور أركون. إنه عقل قادر "في آن معا على الإسهام في النقد البناء للحدثة، وعلى تفكيك الخطاب الإسلامي المعاصر من الداخل" كما يعبر⁽⁸³⁾. هذا يعني أن العقل المنبثق اليوم يمثل ذروة الفضول المعرفي الذي يستثمر مجمل الآليات الفكرية والنقدية المعروفة من أجل توسيع حدود العقلانية، ومن أجل زحزحة الوعي إلى فضاءات أرحب من المعقولة التي تتجاوز ما عرفته الحدثة الكلاسيكية المتورطة - تاريخيا - في النزعة الشمولية والتمركز؛ كما تتجاوز من جهة أخرى، بالطبع، طروحات الخطاب الإسلامي الغارق في التبجح الذاتي والمضوية، والبعيد كليا عن حركية المراجعات الشاملة التي مست كل أنظمة الفكر في هذه المرحلة العولمية.

⁸² - لا أنسنة دون علمنة إيجابية ومنفتحة، خارج الأنظمة اللاهوتية حبيسة الدوغماتية. يرى البروفيسور أركون، بصدد التعليم الديني من منظور علماني حديث مثلا، أنه يجب: "إلغاء برامج التعليم السائدة وإلغاء الطريقة اللاتاريخية والعقائدية التبشيرية لتعليم الدين في المدارس العامة، وإحلال تاريخ الأديان والأنثروبولوجيا الدينية محله. ثم تدريس تاريخ الأنظمة التيولوجية بصفاتها أنظمة ثقافية، وليس بصفاتها أنظمة من الحقائق المطلقة التي تستبعد بعضها بعضا". راجع: محمد أركون - الفكر الإسلامي - ترجمة هاشم صالح - لافوميك/ المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر 1993. ص 291.

⁸³ - محمد أركون - معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية - ترجمة هاشم صالح - دار الساقية.

يطرح البروفسور أركون الرهان التالي: 'لما أن نشهد تصلبا إيديولوجيا للعقل السياسي- الديني الذي يؤسس السياسة والأخلاق على لاهوت دوغمائي لم يتعرض أبدا لأي مناقشة نقدية أو مراجعة فكرية. وإما أن يساهم المسلمون بشكل فعال ودون تحفظ أو رقابة قمعية في التشكيل الجماعي لنزعة إنسانية كونية، تساهم فيها جميع تراثات الفكر وثقافات العالم. ينبغي أن تنخرط جميع هذه الثقافات في مواجهات تفاعلية مع بعضها بعضا من أجل ابتكار أو تدشين القيم الجديدة التي تشكل علامة على التقدم نحو ما أدعوه بالعقل الاستطلاعي المنبثق والمستقبلي"⁽⁸⁴⁾. تشكل هذه الدعوة طرعا لخيارات المستقبل التي بدأت معالمها في التشكل. إنها دعوة للعقل الإسلامي إلى إحداث المراجعات الضرورية من أجل أن يساهم في بناء النزعة الإنسانية المنشودة التي تحتضن الشرط البشري بمعزل عن الانغلاق الذي ميز كل التراثات التي رفعت مطلب الخصوصية اللاتاريخية لاهوتا سياسيا وأخلاقيا متشددا ومنافيا لازدهار الذات الإنسانية وفتحتها كما نلاحظ مثلا- بكل أسف- في السياقات الإسلامية. سوف تمثل هذه النزعة الإنسانية مسارا لا يتوقف عند مركزية ثقافية معينة كما كان في السابق، لأنها ستكون نتاجا لتفاعل حضاري وثقافي بين أرجاء العالم يتيح ابتكار القيم التي ستشكل وجه تاريخ قد يتمكن، أخيرا، من السيطرة على القوى العمياء التي تحكمت إلى الآن في مساره.

إن ما أتينا على ذكره آنفا يبين- بالطبع- الروح الدوغماتية التي ترفع الخطاب الإسلامي معرفيا بوصفه معطى ثقافيا؛ ويبين كذلك أزماته بوصفه معطى سوسيولوجيا، يمثل إسلاما منغلقا يستجيب لضغط المرحلة وخبباتها بالانكفاء على الذات والتمحور حول الهوية بوصفها ملاذا. نفهم هذا الأمر عندما ندرك أن هذا الخطاب مازال يمثل احتجاجا عاطفيا لا موقفا عقليا نقديا يستطيع مد الجسور إلى العالم بتجاوز مآزقه الخاصة؛ إذ عوضا عن ذلك، أي الروح النقدية المطلوبة، نجد هذا الخطاب غارقا في الروح الانتفاخية- التلفيقية التي تفضحها مضامينه ذاتها، وبخاصة في المستويات السياسية

والقانونية- التشريعية. إنها مضامين تبين بجلاء معاداته الضمنية لحقوق الإنسان الأساسية وركونه إلى عقلية الوصاية والقمع.

هذا كله يبين أن الموقف العام من مسألة المعنى لم يتغير في العالم الإسلامي، كما يبين أن الحداثة المتوحشة التي اخترقت المجتمعات العربية- الإسلامية لم تحدث الخلخلة المنشودة في تغيير نظام إنتاج المعنى والدلالة في الفضاء السوسيو- تاريخي. هذه مشكلة الثقافات التي عاشت انقطاعات تاريخية ولم تكن الحداثة فيها اشتغالا ذاتيا على الذات يتيح لها أن تراجع مرجعياتها في العمل التاريخي. لقد بقي نظام المعنى في الثقافة- المدعوة إسلامية اليوم- نظاما تقليديا لم يخرج عن التأسيس الأنطولوجي الكلاسيكي للحقيقة بوصفها معطى نصيا متعاليا أو جوهرًا ميتافيزيقيا مفارقا. من هنا ظلت هذه الثقافة، بنويوا، خارج عالم الأنسنة في مفهومها الحديث، لأنها لم تتأسس على تلك القطيعة الكبيرة التي دشنت عهد احتلال الذات مركز دائرة القيم والمبادرة التاريخية في السيطرة على العالم وإنتاج المعنى، نظير ما حدث في الثقافة الأوروبية الحديثة مثلا. إن هذا الأمر الأخير، كما نعرف، مثل تعلمن المعرفة- شيئا فشيئا- وانسلاخها من فضاء المقدس المتعالي ومن الأفق الرمزي الأسطوري الذي بدأ يتهاوى منذ القرن السابع عشر تحت معاول العقل الفلسفي فالعلمي/الوضعي بعد ذلك. هذا يشير، بالتالي، إلى تلك الرهانات الفلسفية والسياسية والثقافية التي على العقل الإسلامي أن يضطلع بمجابهتها من أجل تجاوز معيقات حوار الإيجابي مع العالم اليوم؛ وأول هذه الرهانات تحرير مسألة المعنى من أسر الوعي الأسطوري والتفكير الجوهرائي البعيدين كليا عن مكتسبات الحداثة الفكرية بوصفها انخراطا في استكشاف آفاق المعنى المتاحة ضمن حدود صخب التجربة التاريخية التي حلت محل السماوات القديمة الأفلة. هذه هي العلمنة في شكلها الثقافي/العقلي الذي كان في أساس النزعة الإنسانية منذ بواكيرها ونضالاتها من أجل اغتصاب فضاء الفعالية والخلق من اللوغوس القديم.

تكمن الدلالة العميقة لما أتينا على ذكره- مستأنسين بفكر البروفسور أركون- في القول إن اللحظة الحالية على الصعيد الكوني قد تكون بصدد

بلورة فكرة جديدة عن العالمية والكونية، تتجاوز كل صور التراث الذي رسخ هيمنة المركز الأقوى بوصفه مرجع القيم والحقيقة. إن هناك تفكيكا جاريا، اليوم، يروم خلخلة العلاقة التعسفية القديمة بين المعنى والقوة المركزية لبؤرة ثقافية أمبريالية، من أجل فتح فضاء للعمل الإنساني التضامني المشترك على درب فك الارتباط بين المعنى والقوة من جهة، وإنتاج لحظة قوة المعنى المنحاز إلى الإنساني في عمومها من جهة أخرى، وهذا بمعزل عن كل أشكال النبد والاستبعاد التي سادت إلى اليوم. من هنا لا يمكن للمعنى إلا "أن يكون تعدديا وغير معصوم، أي قابلا للمراجعة والنقد باستمرار"⁽⁸⁵⁾.

هذا كله بدوره يفترض خلفية منهجية متعددة المداخل، تجيش المنظورات والمفاهيم وأكثر المواقف طليعية من أجل مجابهة ضخامة المشكلات المطروحة على العقل الإسلامي اليوم، بمعزل عن المواقف التقليدية التي جمدت النظرة إلى الإسلام وتراثه في كليشيهات معروفة. هذا يعني أن الإبتيمولوجيا الكلاسيكية- بكل جهازها التصوري والمفاهيمي- لم تعد على موعد مع فتوحات العقل المعاصر، ولم تعد ذات قدرة تفسيرية أو نقدية تتيح تحرير المعنى من أنظمة التصور الجاهزة لتراث غني ومعقد كالتراث الإسلامي، أو تتيح فهم الظاهرة الإسلامية بوصفها مسارا حضاريا معقدا أيضا. من هنا، ظل هاجس محمد أركون الخروج من محبس الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق أو الاستعراب) التي ركنت إلى النصوص المسماة "تمثيلية" من أجل الحديث عن الإسلام وتراثه، واعتمدت المنهجية الفيلولوجية وسيلة لنقد النصوص. يعترف أركون بأهمية هذا المنحى وما قدمه، ولكنه يريد تجاوز مآزقه بالانفتاح على الواقع العربي- الإسلامي، وباعتماد المسألة الأنتروبولوجية والتاريخية- النقدية والمقاربات التي توفرها علوم الإنسان والمجتمع في آخر تجلياتها واختراقاتها طليعية ضمن سعيه الدائم إلى ترسيخ مشروعية "الإسلاميات التطبيقية". هذا ما سيحرر النظر إلى الإسلام من إكراهات الثقافة الرسمية العالمة ومن المخيال المصاحب- ضرورة- لكل نظر يعتمد خلفية مرجعية ثقافية لا تراجع مسبقاتها وتبقى، بذلك، ذات منحى إيديولوجي واضح.

إنه يريد- من جهة أولى- التحرر من مسبقات الدراسات الاستشراقية التقليدية وحدودها الإبيستيمية والتاريخية كما راجت في الغرب منذ فترة التوسع الاستعماري؛ كما يريد بالطبع- من جهة ثانية- الخروج النهائي من مسبقات الوعي الإسلامي التقليدي الذي قام على نظام معرفي تمثل في جملة من المسلمات الضمنية ومن الإكراهات العقلية والمعرفية التي أبقت أسيرا للدائرة الدوغماتية المغلقة، وأسيرا لمفهوم واحدة الحقيقة الذي جسد آلية الفكر المذهبي في نبد المختلف واستبعاده. هذه هي "استراتيجية الرفض" (86) التي راكمت اللامفكر فيه في ساحة الوعي الإسلامي منذ بواكيره. من هنا يجيش البروفيسور أركون المنظورات النقدية- التاريخية وآلة الحفر الأركيولوجي من أجل تجاوز ما تراكم من مشكلات وتمزقات في الفكر الإسلامي، وهذا بزحزحة التفكير فيها إلى فضاءات جديدة من المعقولة، ما يمكن من تعقلها بصورة علمية ونقدية، بعيدا عن المسبقات اللاهوتية والعقائدية الضيقة التي ظلت حصونا للمنظومات المذهبية المختلفة في سعيها إلى احتكار الحقيقة وفرضها في الفضاء السوسيو- سياسي.

هذا، بالتالي، هجوم متعدد الجبهات على القضايا التي يثيرها تناول كل المشكلات المتعلقة بالتراث الإسلامي فكريا وتاريخيا، والمتعلقة بالحاضر الإسلامي الذي يشهد ظواهر انفجارية عديدة تطرح على العقل تحديات جمة من أجل مقاربتها على الوجه الصحيح. إن الظاهرة التي تلفت الانتباه، أولا، هي هيمنة الحقائق السوسيوولوجية الشغالة كثيرا في العالم الإسلامي بفعل غياب الأطر الاجتماعية والثقافية والسياسية الملائمة للنظر الموضوعي الذي يتيح- وحده- التحرر من هيمنة اللامعقول والأسطورة والمخيال والأدلجة المتوحشة. إن الرؤى الخلاصية المهلوسة للعالم لا تنتعش إلا في ظل شروط محددة، تكون عادة ذات علاقة بأزمات بنيوية تعرفها المجتمعات أثناء فترات التفكك التي لا تمثل تحولات متزنة نحو التحديث الإيجابي، نظير ما نعرفه اليوم في عالمنا الإسلامي. إن أزمة كل شكل من أشكال الوعي التاريخية- إن لم يدخل في مرحلة مراجعة شاملة لمسبقاته من أجل احتضان لحظته- تجعله يعتقد أن نهايته الخاصة هي

86- محمد أركون- تاريخية الفكر العربي الإسلامي -ص 150.

نهاية العالم. نلاحظ في عالمنا الإسلامي، ضمن نفس المنحى، هيمنة خطاب الخلاص الديني الذي لا يتأسس على إحدائيات العقل الحديث ولا يتبنى احتجاجات الحداثة في سعيها إلى تحرير المعنى من الانغلاق والمسبقات ونزعات التمرکز العرقي. إنه خطاب لا ينخرط في النقاشات الدائرة، اليوم، من أجل فهم أعمق للظاهرة الدينية يتجاوز- كما يعبر أركون- حقبة "أنظمة الاستبعاد المتبادل" التي كرستها كل التراثات الدينية الكبرى في سعيها الحثيث إلى احتكار حقيقة الوحي والخلاص ضمن فترات الصراع التاريخي المعروف بين ضفتي المتوسط تحديدا. هذا ما يجعل الخطاب الإسلامي خطاب نهاية وانكماش وإدانة للعالم بوصفه "جاهلية" لا خطاب انفتاح ومراجعة في ضوء ما يعرف العالم من تغيرات عميقة، معرفيا وسياسيا وحضاريا. من هنا، يقترح البروفسور أركون إدخال النموذج الإسلامي ضمن برنامج المساءلة الأنتروبولوجية الواسع، من أجل تجاوز الانغلاق المذهبي، ونحو فهم أعمق للمحددات الأنتروبولوجية للوجود الإنساني في إطار أنسنة الوجود التاريخي، خارج جميع المنظومات المذهبية المغلقة التي فضلت إرادة القوة على الهوس الأبدي بالحقيقة المتخلصة من إرادة الهيمنة.

إن مشروع الأنسنة يتطلب بحسب أركون- كما رأينا- الخروج من الانغلاق الطائفي/المذهبي، والانفتاح على آخر منجزات الحداثة الفكرية/العقلية في مجال المساءلة الجذرية لكل أنظمة المعنى التي سادت في تاريخ البشرية، تفكيكا ومراجعة. لا أنسنة- كما تعلم التجارب التاريخية شرقا وغربا- دون مد الجسور إلى الآخر وكسر كل أشكال الانغلاق والعصبية والقوميات الضيقة. إن أنظمة المعنى التي سادت تاريخيا بين ضفتي المتوسط- كما هو معروف- كانت أنظمة لاهوتية "رسخت فيها الحقائق" الإلهية، المعصومة والمقدسة، ومن هنا يمكن أن نلاحظ أنها ظلت "تملاً الوظيفة الإيديولوجية نفسها التي يملؤها جدار برلين"⁽⁸⁷⁾. هذا ما يبين أن الروح التي سادت ظلت تتحصن بالدوغماتية في شكلها الديني الذي يرسخ في وعي كل

87- محمد أركون- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني- ترجمة هاشم صالح- دار الطليعة- بيروت- ط1- 2001. ص26.

طائفة مؤمنة فكرة نجاتها الأبدية. من هنا رأينا كيف كانت أنظمة المعنى- وهذا منذ القرون الوسطى- ترفع قلاع الخصوصية الدينية والتفوق الأنطولوجي لوحي كل طائفة في وجه الطائفة الأخرى. لقد بلورت الأنظمة اللاهوتية تاريخيا، وضمن شروط إستيمية وسياسية محددة، ما أناط بها وظائف إيديولوجية معروفة جعلتها تبرر الصراع من أجل الدفاع عن أحقيتها في امتلاك الوحي والعمل باسمه.

كان لانبلج فجر الحداثة الكلاسيكية أن هدم العوالم القديمة، أي عوالم الحساسية الدينية والمناخ التقديسي الرمزي اللذين هيمننا على أنظمة التصور والتفكير طوال العصور الوسطى، شرقا وغربا. فقد مثلت الحداثة استقلال العقل الفلسفي والعلمي عن اللاهوت، وجسدت انتصار الذاتية معرفيا والفرادية سوسيولوجيا، ما عجل بانهايار المرجعيات التقليدية التي كانت تؤطر العمل التاريخي للمجتمعات ذات البنية البطريركية. ورغم أن هذا الأمر شكل ثورة أخرجت المعنى من المرجعيات الدينية إلى المرجعيات العلمانية القائمة على العقل، إلا أن الحداثة الكلاسيكية كشفت بدورها- كما تبين التجارب التاريخية الفجائية- عن استمرار البنية العميقة للاستبعاد والنبذ والإخضاع باسم الحقيقة متصورة على أنها مطابقة مع الواقع التاريخي الفعلي كما تفصح عنه النظرية الإيديولوجية. هذا يعني أن الحقيقة، في العمق، ظلت ذات مرجع نصي ولم تسكن عوالم البكارة بعد؛ فقد حل النص الإيديولوجي محل النص الديني، ولم تستطع العلمنة أن تخرج الحقيقة من نظام الفكر القائم على المرجعية المغلقة وإرادة الهيمنة واستبعاد المختلف. لقد مارست الحداثة- بوصفها عملا تاريخيا استند إلى متعاليات علمانية جديدة كالحتمية التاريخية والتقدم- عنفا إزاء الآخر المختلف واستعمارا، وظلت تغذي نزعة التمركز العرقي والاستعلاء عند الأمم الأوروبية. هذا ما دعا العقل التفكيكي إلى الكشف عن بنيات الهيمنة في جذور العقل الحديث، في محاولة للخروج من مأزق الشمولية وإرادة الهيمنة التي ميزت نظام الفكر الحديث، إلى آفاق المعنى الرحبية التي يتيحها تفجر المعارف وانبثاق المعقولية الجديدة في هذه المرحلة العولمية. هذا هو العمل الجاري، اليوم، على مستوى إعادة النظر في أنظمة

الحقيقة وتقويمها من أجل تجاوز انتكاس تجربة الأنسنة الماضية التي بقيت حبيسة المركز الأوروبي وثقافته المهيمنة. سيكون المدخل الأنثروبولوجي عاملا حاسما في اختراق سمك المسبقات الثقافية كلها أثناء رحلة اكتشاف البنيات والمحددات العميقة للوجود البشري والتي تجلت، تاريخيا، في أنساق ثقافية خلعت على نفسها بردة التقديس والتعالي والخصوصية اللاتاريخية. هذا ما يتطلب نقدا تفكيكيا يعجل بتهديم "جدار برلين الإيديولوجي" من أجل تواصل أعمق بين البشري يعلن نهاية لعبة التمركز والتفوق العرقي.

6 - العقل المنبثق وعتق الحقيقة من المرجعيات المتعالية:

إن العقل المنبثق اليوم، لم يعد مفتونا بالإنشاءات المعمارية النظرية الكبرى على غرار ما عرف في الفلسفة الكلاسيكية مثلا؛ ولم يعد يجذب إلى بناء المنظومات المعرفية المغلقة التي تسجن المعنى داخلها وتمنحه صفة التعالي على الواقع والتاريخ. إنه عقل إشكالي، تقوده فعالية الانفتاح على التاريخ ومعطيات الواقع المعقد إلى تدمير كل ما يجده في طريقه من سياجات دوغماتية تمارس طرحا استبداديا للحقيقة وهيمنة رمزية باسمها. من هنا، فهو عقل "يحترم تعقد الواقع ويتبناه" كما يعبر أركون⁽⁸⁸⁾. هذا ما يجعلنا ندرك مدى الاختلاف بين هذا الطرح ممثلا في هذه المقاربة النقدية الإشكالية، وبين معظم المواقف الفكرية العربية التي تناولت التراث العربي- الإسلامي من زاوية إيديولوجية ضيقة لا تحترم الواقع ولا تتبنى تعقيده لاعتقادها الضمني أنها تعلو عليه. لقد خرج الفكر العربي الإيديولوجي من قمقم المسبقات ماردا مارس حجابا للواقع وتمويها للحقيقة، جاعلا المعنى معطى نصيا في الأسفار التأسيسية. من هنا ظل فكرا ذا بنية دينية كما رأى، بحق، أدونيس. لكننا نستطيع، بالمقابل، أن نتحدث اليوم عن تجاوز هذا الفكر تاريخيا وإبستيمولوجيا إلى فضاءات أرحب من المسألة التي تطل بنيات الوعي السائد، وتحاول اختراق أنظمة إنتاج المعنى في الفضاء التاريخي، مفككة العلاقات الخفية بين نظام

⁸⁸ - محمد أركون- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - ترجمة هاشم صالح. دار الساقى - ط2- 2002.

المعرفة السائد والسلطة، وهو ما كشف عن زيف وعينا الحدائثي/الثوري في الماضي القريب، والذي ظل يضمّر إرادة الهيمنة والقوة من خلال قيامه على المرجعية المعصومة التي أخذت شكل القمع السياسي فيما كانت تعتقد أنها تؤسس لمملكة الحرية والخلاص التاريخي من الاستلاب.

تحطيم مركزية المعنى الإيديولوجي المسبق/ تلاشي اللوغوس الفلسفي الأمبريالي/ عتق الحقيقة من أنظمة الفكر السائد جميعها، دينية كانت أم إيديولوجية/دنيوية: هذا ما يمكن أن يكون علامة أولى على الفكر العربي الذي ظل ينشد حق المواطنة في مدينة الفكر العربي منذ عهد الصخب الإيديولوجي التي كادت تخنق احتجاجاته، وحتى امتلاكه حقوق الحضور التاريخية على ساحة الفكر بعد انهيار أنظمة الفكر الشمولي وانبثاق مشروعية المراجعة والنقد. لقد أصبح من حق الذات أن تولد بوصفها مرجعا كينونيا وطاقة سؤال، وأصبح من حق العالم أن يسبح في هيولى اللاتشكلى، وأصبح من حق غمامة المعنى أن تخرج من معتقل المرجعيات وتلبس لازورد الأفق.

مفهوم العلمانية عند محمد أركون

د. السعدي بن أزوار

جامعة الجزائر 2 - قسم الفلسفة

قبل مقاربتنا لمفهوم العلمانية عند أركون، لا بد وأن نتوقف عند هذا المفهوم كما تبلور في سياق الخطاب العربي الحديث، والمعاصر، حتى نتعرف على الاجتهادات- المعرفية والفلسفية- التي افتتحت في هذا الحقل- خصوصا لدى أركون- وكذا الإخفاقات التي لحقت به .

تعود مسألة العلمانية إلى بداية عصر النهضة العربية وتحديدًا إلى بداية منتصف القرن التاسع عشر (19)، وقد انطوى ذلك المفهوم في البداية على شعار معين "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 فيما يكون الانتماء الديني أو الطائفي من اختصاص الفرد وحده شرط ألا يؤثر في حقوق الجماعة أو الأفراد الآخرين، إنّه مطلب ولا شك ناتج عن حاجات الدولة الحديثة والمعاصرة التي تعلن أنّ هويتها مدنية، ونستطيع في هذا السياق أن ننظر إلى- المدنية- على أنها تعبير عن- العلمانية- وكذلك العكس.

أما ما يجمع بين المدنية والعلمانية، فهو تجاوز الدولة الدينية⁽⁸⁹⁾ التي ينتظم فيها المجتمع، والدولة، والسلطة على أساس من الدين، ويقودها- بشكل

⁸⁹ - طيب تيزيني: العلمانية في الفكر العربي الحديث، جريدة الثورة رقم العدد. 1984/6667.

مباشر أو غير مباشر- رجال الدين، والمؤسسات الدينية، وتشجيع فيها روح الدين ورؤيته الكونية. (90)

فالدولة العلمانية تشتق مبادئها من قيم تتصل بالنشاط الإنساني الاجتماعي المادي المباشر، وليس من قيم مفارقة، إنها أداة لتطبيق الحق الإنساني، وليس لتطبيق الحق الإلهي.

تحت هذا الشعار تمت معالجة العلمانية في الفكر السياسي العربي. وقد أولت المدرسة العربية المسيحية اهتماما خاصا بهذا المطلب، ودافعت بقوة كبيرة وحماس لا نظير له عن مطلب العلمانية، وضرورة فصل الدين عن الدولة في الخطاب العربي الحديث والمعاصر. ويعد فرح أنطوان واحدا من أهم الشخصيات الثقافية والتنويرية التي لعبت دوراً متميزاً في بلورة الأطروحات الأساسية، وقدم نفسه هنا على أنه الناطق الرسمي لهذه المسألة، وبموازاة ذلك، كانت الحركة الإصلاحية الدينية ممثلة بمحمد عبده، قد بلورت هي الأخرى أطروحات مناوئة، بل ومعارضة لخطاب العلمانية، وقد تولد عن هذه المواقف الحدية، جدل سياسي وايدولوجي في أوساط المثقفين العرب للتعبير عن تلك المسألة (91).

وكانت خلاصة هذا الجدل، أن أصبحت العلمانية مسألة اجتماعية قابلة للاجتهد، والتأويل، ولعل أبرز هذه الاجتهادات في الفكر العربي المعاصر، بخصوص مطلب العلمنة هو علي عبد الرازق، حيث لا يزال كتابه "الإسلام وأصول الحكم" وثيقة تاريخية هامة للتنظير للعلمانية، علما أن علي عبد الرازق هو بشكل أو بآخر امتداد للنزعة الإصلاحية الدينية لدى محمد عبده، لكنه خرج عنها ليطيح بالموقف الرسمي للإسلام، ويرسم صورة مختلفة عن طبيعة السلطة السياسية في الإسلام متمماً ما أنجزه التيار العربي المسيحي (بطرس البستاني، فرح أنطوان، شبلي شميل، سلامي موسى) الخ.

90- حمد مهدي: شمس الدين: العلمانية المركز الإسلامي للدراسات والأبحاث ط الثانية 1983 ص 126

91- انظر: كمال عبد اللطيف: مفهوم العلمانية: مجلة، الوحدة، العدد 31/32 السنة 1987، ص 62

مع علي عبد الرازق تطرح قضية العلمانية وللمرة الأولى في صميم الفكر الإسلامي. وتكمن أهمية هذا الموضوع الذي طرحه علي عبد الرازق في أنه أكثر منهجية وعمقا، وارتباطا بأصول الإسلام، في أنه استند لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي إلى براهين دينية شرعية مستمدة من القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي وذلك مما جعل منها مسألة مشروعة في إطار الفكر الإسلامي بعد أن كانت تطرح منذ عصر النهضة من الخارج.⁽⁹²⁾

بناء على ما سبق يلتقي علي عبد الرازق في نفس النتيجة مع فرح أنطوان ألا وهي الدفاع عن العلمانية، وضرورة وجوب فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية.

لا يختلف اثنان، في مدى أهمية هذه الدروس والآفاق التي افتحتها في باب الكتابة السياسية في الفكر العربي، والتي نعتقد أنها تشكل اللبنة الأساسية أو المصادر التأسيسية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر كما لا يخفى علينا أيضا أنه لا يمكن فصل هذا الخطاب عن إطاره المرجعي النظري الأوربي، ألا وهي فلسفة الأنوار التي تبلورت في سياق الكفاح ضد سلطة الدين في العصور الوسطى التي تعترف بأن مجال السياسة هو غير مجال الدين⁽⁹³⁾ مما حال دون رؤية المسألة (العلمانية) في سياق شروطها التاريخية المحددة، مما سهّل على خصوم العلمانية من نقدها، وبطلانها.

لا شك أنه تمت أيضا معالجة العلمانية من منظورات مختلفة، الفكر القومي على سبيل المثال، الذي أفرز هو الآخر خطابا قوميا علمانيا، خجولا، لا يخلو من ضبابية غير أنه لا يخرج أيضا عن الإطار النظري الذي رسمته المرحلة السابقة أي الإطار الليبرالي، كما تمت معالجة العلمانية أيضا في سياقات مختلفة، إثر التحولات الاشتراكية في إطار الفكر الماركسي، غير أن هذه

⁹² - محمد، جابر، الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي مجلة سلسلة عالم المعرفة -

الكويت، العدد 35 ص 22.

⁹³ - انظر أيضا: كمال عبد اللطيف المرجع السابق ص 65

المعالجة غلب عليها الهمم الإيديولوجي والسياسي، مما أدى إلى انزلاقات خطيرة على صعيد المسألة الدينية والحرية الدينية.

وإذا كنا نسجل اليوم إخفاق العلمانية في المجتمعات العربية، فهل يعني هذا أنها لا تمتلك مصداقية معرفية، ولا سيما بعد بروز المد الديني، والصراع الطائفي في المشهد السياسي العربي؟

لا شك أنها ليس كذلك، إذا أمكن وضعها في سياقها التاريخي الصحيح مع الأخذ بعين الاعتبار أنها في غاية التعقيد، ويتوقف هذا على قدرة الاستجابة، وتفهم جملة مسائل وشروط أساسية في الواقع العربي المشخص والملموس، من ضمن هذه العوامل المرتبطة بقضية التراث، كمفهوم الثقافة، ثم وظيفة الدين ودوره، وحدوده، ومكانة التراث الإسلامي ثم دور الهيمنة أو العولة في نزع الهويات، ثم عوامل نشوء التيارات الدينية السياسية، وكيفية التعامل معها، وأخيراً مسألة العلمانية.

لهذا سنأتي على موضوع العلمنة من زاوية متجددة كما بلورتها بعض الأقلام، تأخذ بعين الاعتبار، الواقع المجتمعي والسياق التاريخي لطرحها، كما تأخذ بعين الاعتبار النتائج المخففة لطرحها منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا.

بدأت تبشير هذه المرحلة الجديدة في الظهور منذ نهاية الستينات، حيث أخذت مجموعة من المفكرين العرب على عاتقها مهمة نقد خطاب الإيديولوجية العربية المعاصرة، بكل أطيافها الإصلاحية، العلمانية، القومي، اليساري (94) (1)، وكانت مهمة هذه الأقلام النقدية، هي تفكيك هذا الخطاب من الداخل وبيان تهافته وزيغه، ويعيد النظر في كل المكتسبات سواء التي تحققت أم لم تتحقق منذ عصر النهضة الأولى، أولى هذه التحولات كانت على صعيد المنهج، وكان أول من نبه إلى خطورة هذا الموقف هو عبد الله العروي: أهمية وعي النقد، ونقد الوعي، الارتفاع بمستوى فكرنا ووعينا إلى مستوى العصر (الوعي التاريخي). والجدير بالذكر أن هذه الدعوة لم تقتصر فقط على نقد الأيديولوجية العربية

94 - هشام شرابي: البنية البطريركية دار الطليعة ط، أولى بيروت 1987 ص 98

(نقد الذات) المتلبسة بوهم الأصالة، بل نقد الخطاب الغربي، المتلبس هو الآخر بلباس العلم والإنسانية (النقد المزدوج) (95)

في هذا الإطار تندرج أعمال محمد أركون، بوصفها مشروعاً نقدياً بامتياز، يتحدى هيمنة خطاب السلطة، والإيديولوجية الدينية الإسلامية - أساليبها، وقيمها، ومسلماتها - مبطلاً احتكارها للساحة الفكرية، من خلال تأسيس خطاب علمي جديد، معتمداً في ذلك على العلوم الحديثة ومناهجها، كالألسنية، والأنثروبولوجية، وعلم الاجتماع الديني، وعلم التاريخ الحديث والنقد الفلسفي.

أما الشروط الضرورية لتحقيق هذه القراءة الجديدة فقائمة على إثبات صحة منهج علماني متعدد الزوايا، من هنا يشكل المنهج العلماني لدى أركون هاجساً قوياً في كل أبحاثه وفي كل تدخلاته، مما يعني أنّ مسألة العلمانية، مسألة إستراتيجية، بل أكثر من ذلك، إنّها مسألة حياتية معيشية، وليست نظرية ترفيحية "فالواقع أن أهمية موضوع كهذا، ليست علمية أو نظرية فحسب، وإنّما هي حياتية ومعاشية، ينبغي لكي نحل هذه المشكلة... القيام بإعادة نقد لمفهوم العلمنة، نقداً فلسفياً، في الواقع أن العلمنة تبقى مسألة حاضرة وملحة فيما يخص العالم العربي الإسلامي" (96).

إنّ المتتبع لكل كتابات أركون، أقواله، تدخلاته، يلاحظ مدى حضور هذا المفهوم بقوة، رغم أنّه أشبع درساً وأكاد أجزم أنّ ما كتب حول هذا الموضوع، لا يعادله أي موضوع آخر منذ عصر النهضة العربية إلى يومنا هذا.

ما الجديد يا ترى في قراءة أركون لهذا المفهوم؟ أو كيف يتصوره؟

⁹⁵ - انظر عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة ترجمة: محمد عيتاني، دار الحقيقة ط الثالثة 1979 ص 16

⁹⁶ - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هشام صالح، معهد الإنماء القومي، بيروت ط، أولى 1986 ص 276

يستعيد أركون، ولا شك مفهوم العلمانية، وهو متحرر من كل خلفية دينية أو سياسية أو أيديولوجية، كما تبلور في فضائه الأصلي (الأوربي)، يتأمله في مراحل التاريخ، يتأمل وظيفته، والآفاق التي افتتحها متوقفاً عند نقاط القوة، ونقاط الضعف، وفي نفس الوقت يفكر في انتصاراته وانزلاقاته - على الصعيد الكوني - وإخفاقاته - على الصعيد المحلي - التي لحقت به في ظل سيادة الأيديولوجية العربية المعاصرة، نقول يستعيده بروح نقدية عالية قل نظيرها، لا يتبناه كشعار سياسي أيديولوجي (الدين لله والوطن للجميع) كما فعل فرح أنطوان بل يقوم بتفكيكه، وتحليله، ونقده، ثم يعيد بناءه من جديد، وهو يدرك تمام الإدراك أن المفهوم ملغم ومحاط بكثير من الأشواك والملابسات التاريخية والصراعات السياسية الدينية. لذا وجب التسلح بحزمة من المناهج والأدوات المعرفية والفلسفية ليعيد صقله وترميمه في ضوء التطورات والمستجدات الحديثة.

إن إدراك هذه الشروط والوعي بها يجعلنا بمنأى عن أي سجال سياسي أو أيديولوجي، ميز المرحلة الأولى من خطاب النهضة. إن هذه القراءة النقدية والتاريخية للمفهوم هي الكفيلة وحدها بإخراج المفهوم من دائرة الرفض والممانعة، إلى دائرة القبول والتبني.

يلاحق أركون المفهوم في عقر داره، أي في سياقه التاريخي الأوربي، ويرسم لنا صورة أولية عن بداية تشكله في مراحل الأولى بدءاً من عصر النهضة الأوربية. يقول أركون في معرض حديثه عن العلمانية "لكي نتبع أصول نشأة ما يسمى بالعلمنة اليوم، فإنه ينبغي علينا رصد مجموعة من الوقائع، والأحداث المتتالية التي جرت على أرض المجتمعات البشرية، ثم رصد العلاقة المتشابكة بين الشعب وطبقة رجال الدين الأقلية بالضرورة، وكان الشعب متكلاً على هذه الطبقة الخاصة في كل لحظاته الأساسية من لحظات وجوده... وهكذا كل هذه اللحظات الأساسية من الحياة تحمل سمات التدخل الهائلة لطبقة رجال الدين". (97)

والجديد بالذكر هنا أنّ تطور تلك العلاقة القائمة بين السلطة الدينية والشعب حديثة العهد، لم تعبر عن نفسها إلا مع بدايات عصر الأيديولوجية الإنسانية التي أطلقت صحتها الأولى في عصر النهضة الأوروبية، مع ظهور الإنسان كمحور للكون ومحرك التاريخ، إنّهُ عصر نشوء ما يسمى بالمجتمعات الرأسمالية، هذه الصيحة الإنسانية الأولى يحددها المؤرخون بوصفها مجالا لتكون العلمنة، وقد ساهمت أوروبا مجتمعة في هذه الحركة التاريخية الكبرى التي حددت ما يسمى بالغرب حيث وجدت سلسلة حلقات من المنجزات الفكرية، والعلمية، والتقنية، والسياسية، والاقتصادية، سرعان ما رسخت معالمها في فلسفة الثورة الفرنسية، وفي تطور الرأسمالية⁽⁹⁸⁾.

هذا التطور الذي أنتج جملة من الآراء والأفكار، والتصورات، والمواقف، وليست العلمانية سوى جزء من هذا التطور العام والهام.

ضمن هذا المجال التاريخي، يمكن رصد أهم العوامل المشكلة لنشوء العلمنة، وقد تجلت هذه العوامل في ما يلي:

- 1- نشوء عقيدة الإصلاح الديني (البروتستانتية)، إصلاح الكنيسة بوصفها مؤسسة روحية دينية، زمنية، وانسجاما مع كل هذا كانت العودة إلى القول المأثور للمسيح: أعطوا ما لله لله وما لقيصر لقيصر.
- 2- نشوء الفلسفة العقلانية التي أقرت أولوية العقل بدل الإيمان.
- 3- بروز الدولة القومية الوطنية القائمة على أساس مفاهيم الحكم المدني والمساواة، والحرية، والمواطنة، وأخيرا الثورة الفرنسية، وإعلان حقوق الإنسان، وكانت الحصيلة النهائية لإعلان حقوق الإنسان والمواطن أن تولدت مشروعية إنسانية جديدة حلت محل المشروعية الدينية السابقة، ونتج عن ذلك أخلاق وقانون جديان يطبقان على كل البشر، بدون استثناء ودون تمييز عرقي أو ديني، أو طائفي، وهكذا راح يتبلور شيئا فشيئا تقديس جديد يحل محل

⁹⁸ - محمد آركون: نقلا عن كمال عبد اللطيف: التفكير في العلمانية. إفريقيا الشرق - المغرب 2002

التقديس القديم المتمثل بالمشروعية الكنسية، يرتكز هذا التقديس الجديد على العلم الطبيعي، وحتمية التقدم الاجتماعي، واكتشاف مجاهيل الطبيعة، والسيطرة عليها، ثم اكتشاف مجاهيل الإنسان والكون ككل، وراحت الدولة المؤسساتية والدستورية تنهض على أنقاض الدولة الإقطاعية، وأصبحت الدولة تمثل الجهاز المركزي المنظم للمجتمع المدني، كما راح الدين يتوارى عن سطح المجتمع ليتحول إلى أمر شخصي يخص الوجدان الإنساني، وحياته الداخلية، وهكذا ولدت العلمانية في مواجهة سلطة الكنيسة في المجتمع بعد تاريخ طويل من الصراعات العنيفة، والترددات، والتراجعات، من أجل الاعتراف بأن مجال السياسة مختلف عن مجال الدين، وقد وظفت العلمانية هنا في سياق تطور المجتمع الغربي، في مجال نقد الدولة الدينية باعتبار أنّ العلمانية وسيلة لخلّاص البشر من بطش سلطة الدين⁽⁹⁾، بعد أن ميزت بين ما هو ديني وما هو دنيوي وأبرزت الإنسان كمحور للكون، ومقياس للقيم، وذلك من خلال تحويله إلى فرد متميز حر. في هذا السياق قدمت العلمانية نفسها بديلاً عن كل هيمنة دينية.

لا يخفى أركان إعجابه بهذه العلمانية كما تشكلت في سياق تطور المجتمعات الأوروبية، لكن في نفس الوقت لم يمنعه إعجابه من تأمل نتائجها النهائية التي انتهت إليها المفهوم في ظل فلسفة الأنوار، استبداد العقل الذي حل محل استبداد الدين، الإيمان المطلق بالعلم وحتمية التقدم البشري. هنا يوسع أركان من دائرة الفهم، ولا يتشبث ببعده الأنواري الذي انتهى إليه واعتبار الدين من بقايا الخرافات، ورميه بالوهم والأسطورة كما عبرت عنه الفلسفة الوضعية (أوغست كونت)، وهنا يوظف أركان النقد الفلسفي والأدوات المنهجية المعاصرة ولا سيما النقد الفلسفي لما بعد الحداثة في نقد العقل والعقلانية، بدءاً من نيتشه إلى مدرسة فرانكفورت مروراً بفوكو، وانتهاءً بهابرماس، فيذهب أركان إلى أن العلمانية التي انتهت إليها فلسفة الأنوار أو كما يحبذ أن يسميها بالعلمانوية، هذه العلمانوية التي تنطلق من منطلقات

99 - كمال عبد اللطيف: مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي نفس المعطيات السابقة ص 70

عقلانية سطحية عفا عنها الزمان فهذه العقلانية التي تشكل الحضارة الغربية تذهب إلى ضرورة سيادة العقل، والإيمان بالعلم إيماناً مطلقاً، هذه العقلانية مرتكزة على أساس عقلانية باردة مقطوعة الصلة بالأبعاد الدينية والروحية، ويستنكر أركان هذا الفصل التعسفي بين المجالين، ويراه غير منطقي ولا عقلاني، ومن الأمثلة عن هذه العلمانية النضالية والأيديولوجية أو الصراعية هي الثورة الفرنسية التي آمنت، وأحلت عبادة العقل محل عبادة المسيحية⁽¹⁰⁰⁾.

ولم يكتب لهذه العقلانية أن استمرت ولا استطاعت أن تقضي على المسيحية، وهذا ما حصل بالفعل في بلدان أخرى، كالسلطنة العثمانية التي تحولت العلمانية فيها إلى رديف التغريب، والاعتراب، عندما توهمت الندية مع الغرب، وذلك بالذوبان فيه، ولم يمنع هذا الذوبان من العودة القوية للدين إلى تركيا المعاصرة.⁽¹⁰¹⁾ وقد تفاقم هذا الموقف النضالي من الدين إلى حد كبير بسبب الماركسية (الماركسية السطحية) التي بشرت بنهاية الدين، وراحت تحذف الدين والظاهرة الدينية من ساحة اهتمامها، أو تقلص من أهميته وأهمية وظائفه باسم العقل والعقلانية، فالرهان هنا يتجاوز مسألة ظهور العقلانية في الغرب أو مسألة الصراع بين العقل والإيمان، ومن التبسيط أن تختزل مسألة العلمانية وكل هذا النقاش إلى صراع بين الدين والعلمنة أو بين الروحي والزمني أو بين المدافعين عن اللاهوت وبين الفلسفة بين الأسطورة والتاريخ⁽¹⁰²⁾.

هذا التمييز في العلمانية، بوصفها عقيدة أيديولوجية، وسياسية هي ما يجب رفضها، ومحاربتها، يقول أركان بصدد هذا التمييز بين العلمانية والعلمانوية: "إنّ العلمانية ليست رئاسة أو سلطة تعليمية نازمة حيال الفكر يفترض فيها أن تكون بديلاً عن السلطات أو المايجستيرات (الرئاسة التعليمية) القديمة... ولكن هذه العلمانوية يجب فضحها بقوة. العلمانية كما نفهمها ونقصدها إنّما تعارض فقط هذه الرئاسة التعليمية النازمة التي تخنق في

100 - عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة ط (1) 2002.

101 - غالي شكري: مقدمات في تأصيل سوسيولوجية المعرفة دار الطليعة بيروت ط (1). 1986. ص 148 .

102 - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي. ص 292.

الإنسان حرية الفكر ووسائل ممارسة هذه الحرية".⁽¹⁰³⁾ هذا التمييز ضروري ولا شك، وإلا انقلبت العلمانية هنا إلى تلبيس وكهانة على حد قول أحد الباحثين، بحيث يتم فيها القضاء على حرية التفكير، وإمكانات التقدم العلمي.

العلمانية كما يفهمها أركون هي أكثر من مجرد دعوة إلى فصل الدين عن السياسة، أو فصل ما هو ديني عن ما هو دنيوي أو زمني - على الرغم من أهمية هذا الفصل والتمييز في السلطات الحديثة - إنها الرغبة في الفهم والنقد، وتعقل الأشياء، حيث تتحكم في الإنسان قوتان أساسيتان أو يتميز الإنسان من الناحية الأنتروبولوجية بخاصيتين أساسيتين، الخاصية الأولى هي خاصية الرغبة والهيمنة، والخاصية الثانية هي خاصية الفهم والتعقل والعلاقة بين القوتين موجودة في كل المجتمعات، وإن بدرجات مختلفة، وقد تكون علاقة الرغبة في الهيمنة على الفهم والتعقل أقل تشديداً، وانفتاحاً على العقل، وإدراك الأشياء، أو قد تكون تلك العلاقة أكثر تشديداً، وتهديداً، وخنقاً.

العلمنة هي هذا النضال، نضال الإنسان من أجل اكتساب حقه في المعرفة والفهم والنقد، ضمن هذا الخط النضالي كما يقول محمد أركون من أجل الفهم والتعقل (تعقل الأشياء ومعرفتها) يندرج تاريخ العلمنة بالضبط ضمن هذا الإطار، لم تعد العلمنة حكراً على تاريخ معين أو على مجتمع محدد، بل هي تجربة ظهرت في كل المجتمعات في حدود معينة يقول أركون: "يبدو واضحاً أن العلمنة لا يمكن أن تكون غائبة تماماً عن التجربة التاريخية لأية جماعة بشرية حتى ولو تجلت في صورة (باهتة) ضعيفة وغير مؤكدة، لكن يمكن لقوى الرغبة أن تتوصل في لحظة من لحظات التاريخ، وفي وسط ثقافي معين أن تخنق نهائياً إلحاح الفهم والتعقل عند الإنسان".⁽¹⁰⁴⁾ وهذا ما حدث فعلياً في أوروبا العصور الوسطى. من هنا يعيد النظر في مكونات المفهوم فيحضر من أجل إبراز ما هو مسكوت عنه - اللامفكر فيه - ومعطلا بعضاً من ملامحه، ثم يفك الارتباط بين المفهوم، وسياقه التاريخي، ليحوز على موقف أكثر رحابة وانفتاحاً في

¹⁰³ - محمد أركون: الإسلام والعلمنة، مجلة الواقع العدد الأول، بيروت 1981 ص 35 .

¹⁰⁴ - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ص 293

معالجة العلمانية، بوصفها موقفا معرفيا نقديا شاملا، وليس مجرد حالة سياسية أو اجتماعية معينة.

يقول عادل ظاهر في كتابه الأسس الفلسفية للعلمانية "باستثناء محمد أركون من بين المفكرين العرب بعامة، فإننا لا نجد من يولي أي اهتمام للعلمانية، بوصفها موقفا من قضية المعرفة"⁽¹⁰⁵⁾.

إن الذين يدافعون عن العلمانية، إنما يركزون على الاعتبارات الخلقية التي تتعلق بالحرريات والحقوق، يهملون الاعتبارات الإبتيمولوجية المعرفية للعقل الإنساني⁽¹⁰⁶⁾.

لهذا نجد دعاة رفض العلمانية في العالم العربي ينطلقون من تعريف العلمانية بأغراضها التي قامت عليها منذ عصر النهضة الأوروبية، هو فصل الكنيسة عن الدولة، إن هذه القراءة تساهم ولا شك في قطع الطريق وسحب البساط أمام الحركات السياسية الدينية المطالبة بتطبيق الدولة الدينية.

وفي مقابل ذلك يرفض أركون المقولة السطحية الشائعة عندنا وهي "الدين لله والوطن للجميع" دون نقد ولا تمحيص "قد تختفي أنماط التقديس وتموت مع أنماط الإنسان التي جعلتها تهيم وتعيش. أما الله كمرجعية مستمرة وكدلالة على المطلق، فهو حي لا يموت (وهو موجود في كل مكان).

يخلص أركون إلى علمانية منفتحة إيجابية، تأخذ البعد الديني والروحي في الحسبان، ولا تستبعده من الفهم والتعقل، لا يجوز منع الإنسان من دراسة الدين والتعمق فيه، اعتبار الدين مجالا جادا للمعرفة والفهم، معرفة متحررة من كل الإكراهات الدينية والسياسية والأيدولوجية، ومن أجل امتلاك الحقيقة، الحقيقة وحدها. لكن مشكلة العلمانية، كما يراها أركون ليست مشكلة أمام المعرفة فقط، تتعلق بكيفية إدراكنا للعالم والظواهر، أو كيف

¹⁰⁵ - عادل ظاهر: الاسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، ط ثانية 1998 ص 39

¹⁰⁶ - المرجع نفسه ص 39

يمكن فهم الواقع بشكل صريح ودقيق؟ بل هي مشكلة من حيث كيفية إيصال هذه المعرفة بعد اكتشافها وبلورتها إلى الآخرين "الجمهور" دون أن تشرط حريته أو تقيدها.⁽¹⁰⁷⁾ وهي مسؤولية خطيرة لا تقل عن المسؤولية الأولى. وهذه ليست مسألة نظرية أو منهجية بقدر ما هي مشكلة مرتبطة في الحقيقة بمشكلة السلطة والمصالح الراسخة، وفي هذا السياق يعترف أركون أننا مازلنا بعيدين (كعرب ومسلمين) عن تحقيق هذا المطلب (معرفة الواقع، وتوصيل هذه المعرفة)، وأن الغرب قطع أشواطاً كبيرة، وطور أعمالاً نقدية رائعة بخصوص الظاهرة الدينية عموماً والمسيحية خصوصاً، في حين لا يزال الإسلام في البدايات الأولى. وحين تثار مسألة العلمانية والإسلام في الغرب أو في المجتمع كالمجتمع الفرنسي، يسارع المستشرقون في الإجابة بالقول إن الإسلام دين لا يميز، ولا يفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي، بين ما هو روحي وما هو زماني إلى غير ذلك من الثنائيات المتناثرة. هنا لا يتوانى أركون في الرد على هذه المغالطات ويتهم الاستشراق بالنفاق والانحياز الحضاري، وعدم اتصافهم بالأمانة العلمية حين لا يمارسون نفس المناهج، ونفس المفاهيم عندما يتعلق الأمر بالإسلام والمجتمعات الإسلامية⁽¹⁰⁸⁾.

وقبل أن يقوم أركون بنقد هذه الرؤية اللاتاريخية فإنه يلجأ إلى الدراسة المقارنة للأديان (اليهودية، المسيحية، الإسلام) لينتهي إلى نتيجة واحدة وهي أن جميع الأديان واحدة وتشغل بطريقة واحدة، وأن مستويات الخلط والفصل موجودة في كل الأديان وإن بدرجات مختلفة، مخالفاً الرؤية الاستشراقية التي تربط مسار العلمنة عادة بتاريخ المسيحية فنحن نريد هنا أن نأخذ بعين الاعتبار الظاهرة الدينية ككل، وليس فقط أحد تجلياتها، المسيحية أو الإسلام، أو اليهودية، حتى لا يحصل استبعاد قطاع واسع من قطاعات المعرفة⁽¹⁰⁹⁾، والجدير بالذكر أن أركون لا يميز بين الأديان، لأن هذا التصنيف هو من اختصاص

¹⁰⁷ - محمد أركون: العلمانية والدين ص 11 .

¹⁰⁸ - نفس المرجع ص 32

¹⁰⁹ - محمد أركون: العلمانية والدين ص 15

العقل اللاهوتي. فالنظرة العلمانية تذهب بعيدا إلى أعماق الأشياء إلى الجذور من أجل تشكيل رؤية أكثر صحة وعدلا ودقة.

انطلاقا من هذا يدعو أركون إلى علمانية منفتحة ومتسامحة تولى أهمية كبيرة للعامل الديني والروحي لدى الإنسان، وتأخذ الإنسان في كليته، دون أن تؤثر بعدا من أبعاده على حساب البعد الآخر⁽¹¹⁰⁾،

وهذا يتناقض أساسا مع العلمانية المتطرفة التي ليست فقط ترفض الجانب الديني، بل إنها لا تحاول حتى أن تجعل منه موضوعا للمعرفة، لذا لا يخلو مشروع أركون من برنامج إصلاحى للمنظومة التعليمية في الوطن العربي أو في الغرب (تحديدا فرنسا)، فانقدت الطريقة التي يتم بها تدريس الدين في المجتمعات العربية والتي تقوم على الفهم اللاتاريخي والتبشيري، ويدعو إلى إدخال العلمانية الصحيحة التي تقوم أساسا على المناهج والعلوم الحديثة، والدراسات المقارنة، مثل تاريخ الأديان المقارن، علم الاجتماع الديني، الألسنية، السمياء والدراسات الأنثروبولوجية السياسية، والدينية وعلم التاريخ الخ، ثم تدرس تاريخ الأنظمة الثيولوجية بوصفها أنظمة ثقافية، وليست بصفاتها أنظمة من الحقائق المطلقة والمغلقة والتي تستبعد بعضها البعض، وتتصارع فيما بينها، والتي تفرض على الطالب المسلم أو المسيحي أو اليهودي منذ نعومة أظفاره عندما لا يكون قادرا على التسلح علميا تجاهها، وهذا ما يشجع الطائفية ويرسخ الانقسام في المجتمع المدني أبديا⁽¹¹¹⁾.

أما بخصوص العلمانية في فرنسا، فإن أركون يدعو إلى تصحيحها من خلال إدخال تعليم الأديان في الثانويات والجامعات، بوصفها أنظمة ثقافية كبرى سيطرت على البشرية الأوروبية طوال قرون وقرون. بالإضافة إلى ذلك يطالب أركون بتأسيس معهد للثيولوجيا الإسلامية في فرنسا على غرار المعاهد الأخرى، ويقوم على إشرافه أساتذة وباحثون مختصون في العلوم الإنسانية والاجتماعية كافة ولن يكون مدارا من قبل الشيوخ ورجال الدين. فهؤلاء

¹¹⁰ - المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ص 77.

¹¹¹ - نفس المرجع ص 79.

مسؤولون عن الجوامع فقط والمعاهد التابعة لها... وهذا ضروري وواجب. لكن المعهد الذي أَدْعُو إليه مختلف تماما، إنه معهد البحث العلمي والتاريخي في الإسلام، مثله مثل أي معهد للبحوث العلمية في العالم وهو يوظف الأساتذة كما يوظف أساتذة الجامعة الفرنسية في كلية علم الاجتماع أو التاريخ، أو الأنتروبولوجيا أو علم النفس... الخ وبناء على هذه المعايير والكفاءات العلمية نفسها. هذا هو مفهوم الدولة العلمانية المتعددة^(1 2). علمانية متعددة نقدية منفتحة على جميع الأديان بما فيها الأديان الطبيعية تسود فيها روح التسامح والمحبة.

من هنا تأتي أهمية الطرح الذي اعتمده أركون في تطوير مفهوم العلمانية ومعالجتها بوصفها موقفا معرفيا نقديا، ونعتقد أن هذا التحول في النظر والتأمل يفتتح آفاقا فلسفية جديدة واعدة، بحيث نتخلص من النقل الميكانيكي والسطحي للمفاهيم، وإعادة توظيفها وتبويبها في ضوء حاجاتنا الداخلية، حتى لا نستشعر- كما قال كمال عبد اللطيف- في ترديد الشعارات والمفاهيم، والأطروحات دون... التعقل الذي يكسبنا جدارة التمثل وأحقية إعادة البناء⁽¹¹³⁾. من هنا لا نوافق الرأي الذي يذهب إليه اليوم عزيز العظمة، في معرض استخفافه بالكتابة العلمانية في الوطن العربي حين يقول: "العلمانية تعامل بكثافة لفظية، وبخفة مفهومية في أن، وتتسم بدخولها في مجالات خطابية هلامية، غير منضبطة، مفتقرة إلى الدقة في الجد والتدبر جانحة إلى... الاستخدام السجالي والاندراج في سياسات الآنية". ويضيف: "الخطاب العربي المعاصر حول العلمانية قد تناولها تناولا سطحيا على وجه العموم، على صورة إيديولوجية... يغلب فيها السجال على النظر المتروى، وعلى الاعتبار التاريخي... الخ"⁽¹¹⁴⁾.

¹¹² - مسيري العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ص 79

¹¹³ - كمال عبد اللطيف: مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي ص 71.

¹¹⁴ - عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر ص 154 / 155

لا ندري كيف تصدر مثل هذه الأحكام الجذافية من أحد منظري العلمانية في الوطن العربي؟ وعليه ليس من الصواب ولا من الحكمة أن نقلل من الجهود البحثية التي دشنها محمد أركون في مجال نقد وتطوير مفهوم العلمانية في الخطاب العربي المعاصر، قد لا نوافق أركون في كل أطروحاته وتضميناته ولا سيما عندما يتعلق الأمر بتحويل العلمانية إلى برنامج إصلاحي تربوي تعليمي هدفه الدراسة العلمية للظاهرة الدينية بكل أبعادها، لكن ما يطرحه هام جدا قد يكون صعب التحقيق، ولا سيما في ظل ظروف الهيمنة السياسية والدينية على الحياة الفكرية والثقافية، غير أن الآفاق والمنظورات التي افتتحها جديرة بالتأمل والتفكير، في إعادة قراءة وصياغة علاقة الديني بالسياسي في المجتمعات العربية القائمة على الفهم والتعقل بدل الثنائية القطبية المتشنجة.

بهذا يكون أركون قد وضع قطيعة مع كل الكتابات سواء كانت الكتابات الممانعة والرافضة للعلمانية أم الكتابات التي تروج للعلمانية، كحل سحري يضع العرب بمجرد إعلان الانقلاب العلماني في مصاف العالم المتقدم. هذه النزعة النقدية يمكن أن تكون بداية لمرحلة جديدة نحو نهضة حقيقة تقوم على ابتكار للمفاهيم، والإبداع والتطور الفلسفي كوسيلة للتخلص من التبعية الفكرية والثقافية، من أجل تحصين الذات واستقلالها.

المصادر والمراجع

- (1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح معهد الإنماء القومي، بيروت الطبعة الثانية 1986.
- (2) محمد أركون: العلمانية والدين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى الطبعة الثانية 1996.
- (3) محمد مهدي شمس الدين: العلمانية، المركز الإسلامي للدراسات والأبحاث طبعة ثانية 1983.
- (4) محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، مجلة سلسلة عالم المعرفة، الكويت العدد 35.
- (5) عبد الله العروى؛ الأيديولوجية العربية المعاصرة، ترجمة محمد عيتاني دار الحقيقة طبعة ثانية 1979 .
- (6) هشام شرابي: البنية البطريكية، دار الطليعة طبعة أولى بيروت 1987.
- (7) كمال عبد اللطيف: التفكير في العلمانية، إفريقيا الشرق - المغرب 2002.
- (8) عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الأول دار الشروق القاهرة طبعة أولى 2002.
- (9) عادل طاهر؛ الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقى، طبعة ثانية 1998.
- (10) عزيز العظمة، عبد الوهاب المسيري؛ العلمانية تحت المجهر دوريات.
 - 1- مجلة الوحدة: المجلس القومي للثقافة العربية العدد 31/32
 - 2- مجلة الواقع، بيروت العدد الأول 1981.
 - 3- جريدة الثورة (السورية) العدد 6667/ 1984

كلمة الختام

عمر بوساحة

جامعة الجزائر 2

إن كان الموت قد غيَّب مساء يوم الثلاثاء 14 سبتمبر 2010 المفكر الجزائري المتميز محمد أركون، فإنه قد ترك مكتبة عامرة بالكتب والبحوث اشتغل في جلها على نقد وإعادة قراءة الفكر الإسلامي والتراث العربي، هذه المكتبة التي ستجعل من فكره حيا عبر سنوات بل قرون قادمة في المستقبل. تسلَّح أركون في دراساته بعدة منهجية قلَّ توفرها عند نظرائه من المفكرين العرب بل عند المستشرقين كذلك. صحيح قد تكون إقامته في فرنسا وتدريسه في جامعاتها وجامعات غربية أخرى قد وفَّرت له هامشا إضافيا من التكوين والحرية لم يكن بمقدور زملائه العرب الحصول عليه في جامعاتهم، وبخاصة فيما يتعلق ببحوثه حول الفكر الديني في الإسلام، ولكنه علينا أن نضيف إلى أسباب نجاح مشروعه البحثي والفكري أسبابا أخرى تتمثل في سيطرته الكاملة على أدوات البحث ومناهج العلوم الإنسانية المعاصرة. فقد اعتمد أركون على علوم ألسنية وتاريخية وأنتروبولوجية مازجا بين عدة مناهج في بحوثه عن التراث الإسلامي، وتعلم من فقه اللغة سبل تحقيق وتدقيق النصوص بدراستها دراسة علمية تاريخية مستندا في ذلك على علوم الاقتصاد والاجتماع والسياسة، وكذلك مقدرته المتميزة في تطبيق كل ذلك في دراسته للتراث وجرأته في الذهاب إلى إشكالاته الأساسية بل حتى اللامفكر فيه في هذا التراث الذي تمَّ تغييره لأسباب دينية أو سياسية، وهو في هذا يدعو إلى استخدام علم الأنثروبولوجيا باعتباره علما مناسباً للتعرف على تاريخ الثقافات.

في علمانيته لم يكن محمد أركون دوغمائيا، فبمثل الطريقة التي مارس بها عملية النقد العلمية على الفكر الديني، قام بالعمل نفسه تجاه العقل العلماني. فموقفه من العلمانية يتميز عن أغلب نظرائه من العلمانيين العرب، إذ تجاوز موقفه التقسيمات الثنائية التقليدية التي تجعل العلماني مقابلا للممتدِّين، رافضا حجر العلمانية في فكر أيديولوجي نضالي، منفتحا بذلك على

أنظمة دلالية أخرى يعتمدها البشر في فهم العالم وتفسيره، وهو بذلك يدعو إلى علمانية متفتحة تؤلف بين ثقافة الحداثة والتراث الروحي للإنسانية. فالعلمانية والحرية في فكر أركون مترادفتان، فليس من أهداف العلمانية القضاء على الدين ومعاداته وإنما وضع حدود أمام هيمنة الخطاب الديني على الحياة الاجتماعية والمعرفية. ولم يكن الإسلام بتصوره مغلقا في وجه العلمانية بدليل أن المجتمعات الإسلامية قد عرفت تجارب علمانية في تاريخها. وبهذا الخصوص فقد كان أركون يأسف شديد الأسف لواقع المجتمعات الإسلامية التي لم تتضح لها إيجابيات العلمانية بل إنها تقوم بقمع كل الحركات السياسية والمعرفية السائرة في هذا الاتجاه. لقد تراجع البحث العلمي في هذه المجتمعات بداية من القرن الحادي عشر بسبب تحكم الإيديولوجيات الشعبوية والتجيشية (إيديولوجيا الكفاح)، فتقلصت مكانة الفكر العلمي والفلسفي وتراجعت أهمية الفكر الحر في الساحة الثقافية الإسلامية. وأركون يعتبر الحركات السلفية نتيجة مترتبة عن هذا الواقع، فقد أدى تطلعها وحنينها إلى المجد الضائع (العصر الذهبي) وإيديولوجيتها المتعصبة المستمدة من عصور الانحطاط إلى صد الأبواب أمام كل نقد علمي بناء للثقافة الإسلامية.

يشكك أركون في الدقة الدلالية لمصطلحات الصراع الحضاري وصراع الأديان التي كثيرا ما تقدم لتفسير الصراع الحاصل بين الأمم في التاريخ المعاصر والعنف والإرهاب الذي انبثق عن هذا الصراع، ويرى أنه إن كان كل دين يدعي لنفسه امتلاك الحقيقة المطلقة إلا أن العنف المستشري في العالم سببه المركزي المخيال الاجتماعي الذي تغذيه المعلومات الخاطئة وصراع القوى والمصالح. لقد دعا أركون إلى إعادة بناء فكر إنساني جديد منفتح على عموم الثقافات البشرية، وقد كانت عودته إلى عصر "مسكويه" و"أبي حيان التوحيدي" في رسالته حول نزعة الأنسنة في التراث الإسلامي، ونقده المتواصل لقضايا العلمانية المتوحشة في الغرب الطريق الذي سلكه من أجل بناء فكر إنساني جديد، فكر يقدم مفهوما للإنسان بكل أبعاده الروحية والمادية.

يبقى أن نقول في هذه العجالة إن ترجمة أعمال أركون ما زال يشوبها الكثير من النقص والقصور، بل إننا نكاد نجزم أن سوء الفهم لكثير من أفكاره

مرده إلى المصطلحات التي يستخدمها كمفاتيح وأدوات للبحث، ولكون هذه المصطلحات جديدة على لغتنا فإن المترجم العربي يجد صعوبة في نقلها بشكل دقيق إلى العربية، مما يزيد من صعوبة استيعابها لدى القارئ وقد تؤدي في أحيان كثيرة إلى الفهم الخاطئ لما يريد أركون قوله، ولعلنا نتذكر حادثة التكفير التي اتهم بها في ملتقيات الفكر الإسلامي في الجزائر على يد رجال الكهنوت وحراس النوايا. لقد ترجمت كلمة Methos التي جاءت مرتبطة بخطاب القرآن إلى خرافة بدل قصصي ("نحن نقص عليك أحسن القصص" سورة يوسف 3) في كتاب "العقل العربي" الذي ترجمه الدكتور عادل العوا فتارت ثائرة أئمة التقليد والأصولية فرموه بتهمة الكفر (بالاعتماد على مقولة: القرآن خطاب أسطوري) التي لم يقبلها على نفسه ولأنهم كانوا يريدون في واقع الأمر تحييد فكره واستبعاده لم يقبلوا توضيحاته حول صعوبات الترجمة وأخطائها.

الفهرس

3المقدمة
5كلمة مدير مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية د. عبد المجيد دهوم
7الممارسة النقدية عند محمد أركون عبد الغني بن علي قسم الفلسفة جامعة قسنطينة
35محمد أركون: نقد فهم الإسلام د. إبراهيم سعدي قسم الفلسفة - جامعة تيزي وزو
36نقد فهم الإسلاميات الكلاسيكية
38العلمنة والإسلاميات التطبيقية
41نقد فهم الاجتهاد التقليدي
43نقد فهم المجتمعات الإسلامية
47آفاق المشروع الفكري لمحمد أركون أ. فارح مسرحي قسم الفلسفة - جامعة باتنة -
49أولاً: أركون وهاجس التجاوز:
56ثانياً: نحو أخلاق كونية:
60ثالثاً: من نقد العقل الإسلامي إلى نقد العقل في الأديان التوحيدية:
69بمثابة خاتمة:
73الفكر النقدي سبيلاً إلى الأنسنة أحمد دلباني جامعة بسكرة
93مفهوم العلمانية عند محمد أركون د. السعدي بن أزوار جامعة الجزائر 2 - قسم الفلسفة
108المصادر والمراجع
109كلمة الختام / عمر بوساحة جامعة الجزائر 2