

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
REPUBLICUE ALGERIENNE DEMOCRATIQUE ET POPULAIRE
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique



كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة.
إعداد: حمروني الكيسة

مكانة فلسفة محمد أركون في الفكر العربي المعاصر
مقاربة تحليلية لمشروع "نقد العقل الإسلامي"

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
جباب محمد نور الدين	أ.ت.ع	جامعة الجزائر 2	رئيس
قوقام رشيد	أ.ت.ع	جامعة الجزائر 2	مقرر ومشرف
قيروان منور	أ.ت.ع	جامعة الجزائر 2	عضو
حموش تونسية	أستاذة محاضرة أ	جامعة الجزائر 2	عضو
حجاج خليل	أستاذ محاضر أ	جامعة تيارت	عضو خارجي 1
غازي محمد	أستاذ محاضر أ	المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة	عضو خارجي 2

الاهداء

إلى روح محمد أركون الذي ناضل من أجل السلم بين

الشعوب والثقافات

إلى لياسمين ، ياسين أمين ولتيسيا فلذات كبدي

إلى رفيق دربي محمد صادق الذي شجعني على مواصلة

مسيرتي العلمية

إلى أبوي أمد الله في عمرهما

إلى كل من شجعني على إتمام هذا العمل.

أهدي هذا البحث

الشكر والتقدير

أتقدم بشكري الصادق وامتناني العميق للأستاذ الدكتور رشيد قوقام الذي أشرف على هذه الأطروحة ، كما أشكره على توجيهاته القيمة وعلى تشجيعه لي لإتمام هذا البحث.

أتقدم بفائق الشكر وأعظم التقدير لأعضاء اللجنة الموقرة لقبولهم تحمل عبء مراجعة الأطروحة.

أشكر كل من ساندني وشجعني على استكمال هذا العمل.

أسأل الله أن يثيبهم عني خيرا وأقدم لهم أطيب التمنيات بالتوفيق في اضطلاعهم بمهام التدريس والتوجيه النبيلة خدمة للمعرفة والبحث العلمي.

أتمنى لهم جميعا عيشا سعيدا وعمرا مديا.

مقدمة

مقدمة

يتسم العصر الحديث بظهور مشاريع فكرية تتناول بالبحث الإسلام والفكر الإسلامي بطريقة نقدية، خاصة منذ ما سمي بالنهضة العربية أو حركة التنوير العربية، التي نادى إليها مفكرون أمثال محمد عابد الجابري في المغرب، ونصر حامد أبو زيد في مصر، ومحمد شحرور في سوريا، وعدنان إبراهيم في فلسطين، وعبد الله الغدامي في السعودية، ورشيد بن زين في فرنسا وهلاً وردي في تونس مؤخرًا، إلى غيرهم ممن اهتموا بمختلف قضايا الإسلام المطروحة في المجتمعات المعاصرة. ومن بين هؤلاء، نجد المفكر الجزائري محمد أركون الذي جاء بمشروع "الإسلاميات التطبيقية" لوسائل من خلاله العقل الإسلامي والبنىات الثيولوجية والأنثروبولوجية المؤسسة لتاريخ الفكر الإسلامي، خاصة في زمن كثرت فيه حركات وأحزاب متطرفة تنادي بالعودة إلى الدين كمرجعية وحيدة في تنظيم شؤون الحياة على مستوياتها المختلفة، على غرار ما كانت عليه في عهد الخلافة الإسلامية، ولا يظهر التفكير بهذه الطريقة في نظر هذا المفكر أمراً معقولاً في الوقت الراهن.

نقترح في هذه الأطروحة مقارنة تحليلية لهذا المشروع الذي يحمل عنواناً آخر هو "نقد العقل الإسلامي"، والدوافع التي قادتنا إلى اختيار تناول هذا الموضوع بالبحث عديدة: البعض منها ذاتية والبعض الآخر موضوعية.

فالدوافع الذاتية تعود إلى اهتمامنا بالفكر الإسلامي عامة وفضولنا لفهم هذا المشروع خاصة، أما الدوافع الموضوعية، فتتمثل فيما لاحظناه من رواسب لغياب فعل التفكير (acte de

(penser) المعبر عن وضع ثقافي متأزم بسبب الرقابة التي تمنع طرح اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه في المجتمعات العربية والإسلامية بما فيها الجزائر التي لم تحرز على أية مكانة في الساحة الثقافية المعاصرة إلى يومنا. إلى جانب ذلك، إن الواقع الانفجاري الذي يميز المجتمعات الحالية، وتحويل الإسلام من دين روحاني (spirituel) موجه نحو تجربة الشخص الباطنية، الهادفة إلى تحقيق السمو الذاتي والمعنى العميق للمقدس، إلى دين طقوسي (ritualisé) لا تُراعى فيه ففة كبيرة من الناس سوى المظاهر الخارجية إذ تُفترط في الكلام عن الدين، وتبالغ في البسمة والأدعية وفي قياس تصرفاتها بتصرفات النبي (ص)، وتكثر الكلام في التحريم وأداء العمرة أو الحج وتتجاوز الحد المقبول في المجاهرة بضرورة مقاومة أعداء الله... إلخ، جعلنا نبتغي استيعاب مضمون "نقد العقل الإسلامي" الذي يشرح فيه أركون ما يتميز به فهم وتأويل النصوص التأسيسية للإسلام ويفضح فيه سر العلاقة الوطيدة التي تربط السياسة بالدين واستغلالها له على المستوى الأول. أما على المستوى الثاني، إننا نروم التعرف على القضايا التي يطرحها هذا المشروع، والورشات التي تُؤلفه وكذا المرجعيات التي تبنيه، ثم التطلع إلى الغايات التي يرمي إلى تحقيقها.

أكثر من ذلك، لقد هزّت المسألة التي تعرفها المجتمعات المعاصرة مشاعرنا، وأثارت فضولنا، لفك سر ظاهرة الصراعات الإنسانية التي تتغذى من الأفكار الدينية لتحقيق أغراض لا تخدم الدين والإيمان حتماً، أما الأزمة الروحية القائمة في العالم العربي الإسلامي، لقد ولّدت في نفسنا معاناة فكرية تدفعنا إلى محاولة إلقاء الضوء على المفاهيم الهامة لفلسفة أركون الإسلامية وتحديد أغراض دعوته لاستخدام العقل الاستطلاعي أو النابغ، لإخراج الدين من دهاليز السياسة التي

تريد أن تخلده في متاهات سوء الفهم (labyrinthes d'incompréhension)، من أجل اكتشاف إلى أي مدى يمكن ان يكون نقد العقل الإسلامي فرصة ووسيلة لحمايته من الزلل الذي يمنعه من أداء دوره في السير نحو التنوير.

نلاحظ في السنوات العشرة الأخيرة تزايدا معتبرا لاهتمام الباحثين الجامعيين خاصة بفكر محمد أركون، ولكن رغم الجودة التي تتسم بها أبحاثهم والقيمة العلمية العالية التي تكتسبها منشوراتهم، إنها لا تتناول إلا قضية واحدة أو قضيتين على الأكثر في نفس الوقت، مثل "المرجعيات الفكرية لمشروع أركون الحدائي" لفارح مسرحي "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون" لمصطفى كحيل، و"الآراء التربوية في ضوء الفكر الإصلاحية العربي" لفاطمة الحصى، و"قراءة النص الديني عند أركون" لعبد المجيد خليقي... إلخ. فلم نعثر على بحث يتناول مجمل القضايا والمفاهيم التي تؤلف وتهيكل مشروعه الفكري الضخم. حتى في كتب أركون ذاتها، لم ترد بطريقة واضحة ومتزايدة، بل جاءت متفرقة. فللكشف عن أسباب اعتبار أعمال أركون مشروعا، كان علينا بالاجتهاد لجمع أجزائه حتى نقدمها في الشكل الذي سنتخذه هذه الأطروحة.

ترتبط التساؤلات التي تؤطر هذا البحث بأسباب تصدي أركون للإيديولوجيات السياسية الناطقة باسم الدين، كما تتمثل في محاولة رفع الستار عن "اللامفكر فيه" و"المستحيل التفكير فيه" في الفكر الإسلامي، سعيا لفهم كيف تتم في نظر المفكر نفسه مأسسة الجهل في المجتمعات المبنية على الأيديولوجيات المكذبة للواقع التاريخي من جهة، ولاكتشاف الترسانة المفهومية التي

يستخدمها في دراسة التراث الإسلامي وما يرتبط به من حادثة قرآنية، وخطاب ديني، والوحي والمقدس من جهة، ثانية، حتى نعرف كيف استمد أركون معرفته للإسلام من التراث الإسلامي والفكر الاستشراقي من غير أن ينحاز لأحدهما ضد الآخر.

تندرج الإشكالية التي نعالجها في هذا البحث في إطار مشروع "الإسلاميات التطبيقية" الذي سماه أيضا "نقد العقل الإسلامي" على منوال "نقد العقل الخالص" لإمانويل كانط. وتتعلق بأزمة العقل الإسلامي، وضعف قدرته على إنتاج فكر يسمح له باستدراك التراجع الفكري الذي يعاني منه منذ زمن طويل. وسنحاول أن نحيط بمختلف القضايا التي يطرحها هذا المشروع لنجيب على أسئلة ترتبط بمضمونه وأهدافه وقيمه: فماذا تتضمن الإسلاميات التطبيقية، وما المقصود بنقد العقل الإسلامي؟ هل يقصد به التشكيك بالدين والحث على الخروج منه؟ ثم ماهي الاستراتيجية المنهجية التي استعملها لدراسة الوجه الإشكالي للفكر الإسلامي الذي خلق التوتر والانقسام في علاقة المسلم بواقعه، وتسبب في الانشطار الذي يطبع العالم الإسلامي إلى درجة تتصارع فيه قوى متناقضة مبدأ واتجاها وغاية، إذ تتوجه بعضها نحو الماضي وتتمسك به لأنه يمثل الأصالة، وينشد بعضها الآخر الحداثة والعصرية، بحكم رغبتها في التمتع بالحاضر والتوجه نحو المستقبل؟

سوف نحاول التعرف على الأغراض التي ينشدها للمجتمعات الإسلامية والعربية لتجاوز محنتها وفك أوامر أزمتهما، والوقوف على المرجعيات التي يستند إليها لفتح الورشات التي خصصها

لتفحص قضايا تجاهلها العقل الإسلامي وسكت عنها، حتى وقع في قبضة ايديولوجيات أدخلته في متاهات سوء فهم تعاليم القرآن، وتحجّر بين جدران دوغمائية حجبت عنه نور المعرفة الصادقة ومنعته من استيعاب واقعه التاريخي على حقيقته بالقضاء على كل الأطر الاجتماعية للمعرفة حتى أعلن عن أفوله. هذا إضافة إلى النظر في بعض المشكلات التي تتفرع عن القضايا الكبرى المطروحة في مشروعه النقدي الضخم.

فرضية البحث:

إذا كان أركون يتصدى للإيديولوجيات المظلمة بالبحث في المميزات الأبنتمولوجية للعقل الإسلامي، وإذا كان نقده لهذا لعقل في محله، فهذا يعني أنه قدم من خلال مشروعه ما يمكن ان يستفيد منه المسلمون ويستحدثون فكرهم، فيمكن بالتالي أن يلعب دورا إيجابيا في الحياة الفكرية للأجيال الصاعدة، وذلك يتطلب منا الإجابة على مجموعة من من التساؤلات التي سنجيب عنها في نهاية البحث بإثبات الصادق فيها ونفي الكاذب عنها.

بداية، نطرح قضية تخلى الفكر الإسلامي عن مساره رغم ما بلغه من التطور في عصره الذهبي لم يصل إليه العقل الغربي في ذلك الزمن. ومن حقنا البحث عن دواعي تجاهل التساؤل الابنتمولوجي وإغفال أسباب القطيعة مع الفكر العقلاني في السياقات الإسلامية، لمعرفة هل يعود ذلك إلى غياب الاجتهاد، أم "لاعتبار مسألة الاجتهاد داخل التراث الإسلامي امتيازاً يحتكره الفقهاء الذين اجتهدوا من أجل تأسيس المذاهب الفقهية الكبرى، على أساس أنهم أجدد

وأقدر من المفكرين والباحثين على تحديد المنهجية الضرورية التي تسمح باستنباط الأحكام بشكل صحيح من القرآن والحديث؟ هل هناك شروط لا تتوفر إلا عند هؤلاء الأئمة لممارسة الاجتهاد في الفكر الديني لدى المسلمين؟ هل أغلق باب الاجتهاد بزوال الفقهاء القدامى؟ ألا يمكن إعادة فتح هذا الباب من جديد لإحياء ما ضاع من الرصيد الفكري من عقلانية وإنسانية والعمل من أجل التفتح للعالم وبناء مستقبل أفضل؟ لماذا يرفض المسلمون الحداثة ويواجهون الدين بها؟ ألا يمكن فتح مجال البحث في الإسلام وتاريخ الفكر الإسلامي على ضوء مناهج العلوم الإنسانية الحديثة لتجاوز الأفكار الموروثة والارتقاء منها إلى التفكير النقدي؟

سنكشف في النهاية عما يجعل من "الإسلاميات التطبيقية" استراتيجية معرفية (stratégie cognitive) كفيلة بإخراج العقل الإسلامي من سياجته الدوغمائية ليفتح أمامه آفاق فكرية جديدة لنعرف إلى أي مدى يمكن اعتبارها مشروعاً يستحق الاهتمام.

يبدو من الضروري فهم أن تقدم الأمم متوقف على شروط توفير الأطر الاجتماعية والسياسية، والدينية التي تتطلبها المعرفة. وأن هذه الأطر تمثل العوامل الأساسية لبلورة العقلانية التي يقف عليها التقدم الذي لا يكتمل دون تسخير قدرات مثقفها وتشجيعهم على حُسن الرؤية والتنظير، أو دون تحديد أهدافها وضبط سياستها لكي لا تمكث في مؤخرة الدول. فإذا افترضنا امثال العوائق التي منعت مسيرة الفكر الإسلامي في محاصرة الغرب للمجتمعات

الإسلامية واستعمارها لها، من أجل استثمار خيراتها، لماذا لم تعمل البلدان الإسلامية على تحسين وضعها بعد نيلها للاستقلال؟ ما الذي منعها من تحقيق ذلك؟

إلى جانب العوامل الجيو-سياسية التي فرضتها الدول القوية على مجتمعاتنا، ألا يمكن اعتبار تأزم الوضع في المجتمعات الإسلامية إفرازاً داخلياً مرتبطاً بطبيعة تفكير العقل الإسلامي الذي يأبى الانضباط للسير في سياق الحداثة، وينفر من العلمانية والعقلانية، والذي يتناسى أن الله قد وهب الإنسان عقلاً ليستغله في التساؤل بصدد كل ما يقع عليه وعيّه؟

ليس من المعقول اتخاذ موقف اللامبالاة أمام كل هذه التساؤلات التي أثارت ولا تزال تثير اهتمام المفكرين، خاصة بعد عودة الديني في شكل طقوسي تطغى فيه المظاهر على جانبه الروحي كما تعبر عنه الخطابات المبهجة لنمط حياة يتعد عن زماننا بأربعة عشر قرناً.

حقاً، يثير المشروع الذي نحن بصدد دراسته إشكاليات هامة ذات طابع إبستمولوجي، يستغل فيه أركون جهازاً مفهوماً ظهر وتبلور داخل حقل معرفي حدائثي غربي، لعله يكشف لنا آليات اشتغال العقل الإسلامي، في واقع مجتمعي تتصارع فيه تيارات مذهبية مختلفة تنتمي إلى دين توحيدي من المفروض ألا تتناقض تعاليمه، لنتهي أخيراً إلى الطريقة التي جمع بها أركون بين الدين والعقلانية، والإنسانية، والعلمانية وبيان الاتجاهات الرئيسية لفلسفة تستحق كل الاهتمام.

سنحاول تغطية كل جوانب مشروع "نقد العقل الإسلامي" بتفكيك الإشكالية المركزية المطروحة فيه، إلى إشكالياتها الفرعية التي خصص لكل واحدة منها ورشة للاشتغال بها ومناقشتها. أما في تقديم مضامين عملنا، سنوظف نفس المفاهيم التي استخدمها أركون ذاته، مراعين فيه المراحل الاستدلالية التي استخدمها في عرض أفكاره ومواقفه، مع احترام تدرج خطوات بنائه وهيكلته. وعلى هذا الأساس ارتأينا إلى تقسيم عملنا بعد المقدمة إلى بابين، يحتوي كل واحد منهما على أربعة فصول تغطيه كما يلي:

فيتعلق **الباب الأول** بقراءة تحليلية عامة لمشروع "الإسلاميات التطبيقية" كإنجاز فكري هام، يهتم بالعقل الإسلامي قصد حصر مميزاته، والكشف عن الثغرات التي تتخلله، وتمنعه من النظر إلى التراث بنظرة موضوعية بعيدة عن أساليب الافتخار والتبجيل، وقسمناه على النحو التالي:

الفصل الأول سيكون بمثابة فصل تمهيدي نقدم فيه نبذة موجزة عن حياة محمد أركون لبيان تداخل سيرته الذاتية ومسيرته الأكاديمية، دون إغفال الإشارة إلى مؤلفاته المختلفة.

الفصل الثاني: يتناول مشروع "الإسلاميات التطبيقية" الذي لم يخرج عن سجل المحاولات الهادفة إلى إعادة قراءة التراث الحاصل في المجال الفكري منذ النهضة العربية، ليضع محك النقد العقل الإسلامي في ممارساته الفكرية، وانتاجاته المعرفية عبر المراحل التاريخية المختلفة التي مر بها. سنبين ما يطرحه هذا الفكر من قضايا تتعلق أساساً بفهم النصوص التأسيسية للإسلام، وإشكالية علاقتها بالسلطة السياسية التي ولدت ممارسات عقائدية غيرت علاقة المسلمين بموروثهم الديني.

وفي سعينا لتحديد مفهوم الإسلاميات التطبيقية، نصنف مجالاتها المختلفة، ونحدد مرتكزاتها النظرية والمنهجية وما ترمي إليه من أهداف في استنطاقها للمسكوت عنه في الخطابات الإسلامية المتتالية. نشير في هذا الإطار أيضا، إلى اجتهادات أركون في تشريح العقل الإسلامي وإخضاع النصوص الدينية للفحص المنطقي والنقد التاريخي المقارن داعيا إلى إحداث قطيعة ابستمولوجية (Rupture épistémologique) مع الإسلاميات الكلاسيكية (Islamologie classique) التي استحوذ عليها المستشرقون.

أما انطلاقا من نظرية "الثلاثية التصورية" (La triade conceptuelle)، فنعكف على دور النقد المزدوج الذي يوجهه أركون صوب نظام المعرفة في ظل السياقات الإسلامية من جهة، وإلى الواقع الاجتماعي الذي تبلورت فيه الخطابات الأرثوذكسية من جهة أخرى، لا من أجل إنعاش العقلانية والإنسانية والروحية التي اضمحلت بعد ان عرفت ازدهارا كبيرا في عصرها الذهبي فحسب، وإنما لزعزعة العادات والتقاليد الراسخة وزحزحة اجتهادات المتصنعين (Présomptueux) ونقلها إلى تساؤلات نقدية سعيًا نحو تحديد مفهوم الاجتهاد بمعناه الصحيح وتحديد وسائله. إضافة إلى ذلك، سنهتم بالعوامل الداعية إلى نقد العقل الإسلامي ومدى اعتماده على الأسس والمرجعيات التراثية التي بنى عليها المشروع، دون إغفال طريقة تعامل الفكر الاستشراقي مع التراث العربي والإسلامي التي تخلو في نظر أركون من الصرامة العلمية في غالب الأحيان، مع ذكر مواقف بعض المفكرين أمثال إدوارد سعيد الذي ينظر إلى الاستشراق كمظهر من مظاهر الاستعمار الثقافي والمعرفي، وعلى أنه نمط إسقاط الغربي على الشرق وإرادة الهيمنة عليه. بينما

يرى آخرون مثل مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson)، أن الاستشراق تجسد في فكرة نظام خاص مكرس لدراسة الشرق يهدف إلى معرفة الإسلام والمسلمين ثقافة وهوية وديننا وتاريخنا.

أما **الفصل الثالث**، فيتناول إشكالية العقل الإسلامي (الوعي الإسلامي) الذي لا يستجيب للحاجة المعرفية منذ اللحظات الأولى من تأسيسه، وبيان كيف حاول أركون حلَّ هذه الإشكالية بإرساء وعيٍ تاريخي يفرض فحص مفهوم هذا الوعي وإعادة بلورته من أجل تحريره من التفسيرات المطلقة التي كرسها العقل الثيولوجي الأرثوذكسي، ليس في ظل الوعي الإسلامي وحده، وإنما في ظل الديانات التوحيدية عامة. إلى جانب ذلك، سنوضح كيف كان اقتحام السلطة السياسية لحرمة الدين في نظر المفكر عاملاً أساسياً في ظهور "إيديولوجيا الكفاح" التي شوهدت وجه الإسلام وغيّرت طابعه السلمي، ووسعت في الهوية بين عقل المسلم وقلبه من جهة، وشوهدت العلاقة بين المسلم وغير المسلم من جهة أخرى. سنرى كيف أسفرت هذه الأيديولوجيا عن الاستخفاف بوظيفة العقل النقدية، لتبقى "الصعوبة الكبرى في كيف يمكن إنقاذ هذا العقل من القيود الأبستمية والإيديولوجية الدوغمائية التي أرستها السياسات القمعية على جميع الممارسات الفكرية والثقافية في الأوساط الاجتماعية العربية والإسلامية.

كما سنبين أيضاً دور المشروع في بلورة مفهوم ومبدأ الموضوعية العلمية، للتمكن من زحزحة الفكر الإسلامي لمحاربة ما استبدت بمخيال العرب والمسلمين في طريقة فهمهم للإسلامي وممارس تعاليمه، ليقتراح قراءة القرآن قراءة ألسنية وسميائية تركز على الخطاب القرآني بدل النص

القرآني، لأن القرآن لم ينزل كنص مكتوب ومقروء، وإنما كخطاب منطوق ومسموع فهو إذن لم يتخذ طابعه النصي إلا بعد فعل كتابته.

ثم نستكمل البحث بضرورة تشريح الخطاب القرآني وفق مقتضيات العلوم الإنسانية والاجتماعية، كشرط ضروري لكسر طوق الاحتكار الذي يتميز به التفسير التقليدي للنصوص المقدسة، وهيكله العقائد الإسلامية بطريقة جديدة تتجاوز المرجعية اللاهوتية القروسطية التي لا تبالي بأبعاد العقلانية وأهميتها.

سنقف في نهاية الفصل عند مفهوم ما يسميه أركون "العقل النابغ" أو "العقل المنبثق" وكيف بحكم قدرته الخلاقة يميز بين الميثوس (mythos) واللغوس (logos) أولاً، وكيف بحكم تفتحته يرضى على مراجعة خطاه المعرفية والمنهجية وتصحيحها ثانياً، لنبرز كيف أن بحكم قوته يتحمل مسؤوليته الاستمولوجية التي تجعله كفيلاً ليس بإعادة التفكير في مسائل ممارسة الاجتهاد فقط، وإنما بأشكلكه في بعدها الديني والتاريخي والسياسي، لفهم ما يسميه أركون "بالدبلوماسية الوقائية (Diplomatie préventive) كاستراتيجية المسلمين الدفاعية اتجاه الغرب ومقاومتهم له. ليس من المفيد فتح المجال الواسع للاجتهاد الحقيقي والعزم على فصل الدين عن الدولة، وليس ذلك إلحاداً كما يؤكد ذلك أركون؟.

أما الفصل الرابع، واعتماداً على نظرية "سوسيولوجيا الإخفاق"، سنحاول حصر عوامل وأسباب توقف حركة الانتاج الفكري وغياب الأطر المعرفية في الأوساط الاجتماعية الإسلامية

حتى تعطل العقل وفقد قدرته على القيام بأي بناء فكري وحضاري ممكن، دون أن نُحمل موقف أركون من قضية غلق أبواب الاجتهاد التي يدرجها في حيز المسكوت عنه، وما ترتب عن هذا الغلق من آثار سلبية.

وفي ضوء تشريح العوامل السوسولوجية للإخفاق، نقف عند تحليل أركون للذهنية الغيبية والخطابات الأرتوذوكسية التي تحكمت ولا تزال تتحكم في طريقة تفكير المسلمين إلى يومنا هذا. يتعلق الأمر في هذا الفصل كذلك بتقديم ما يقترحه بكل جرأة ودون استبعاد العقيدة من حقل التفحص والدراسة العلمية وإخضاعها للقواعد المنهجية العقلية النقدية والتفكيكية، والأركيولوجية، والألسنية، لاقتراح قراءة جديدة ومستقلة لتاريخ الفكر في المجتمعات الإسلامية بالعودة إلى إطاره الزمكاني الذي يسميه "العصر الأسطوري المؤسس"، أي استحضار الصيرورة المتحكمة فيه، بحثاً عن جذوره الأولى، لفهم منشئه واستيعاب التكوين التشكيلي للفكر الإسلامي. نتوقف عند مفهوم تفكيك العقل الإسلامي والقراءة الأنثروبولوجية للتراث، للانتقال من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، الذي يفضي في نظر المفكر إلى التفسير العلمي للإسلام يريد أن يقوم بمحاكمة الفكر الوثوقي المنعزل عن منطق التغيير وقيم العقل الحداثي.

نخصص الباب الثاني للنظر في مقارنة أركون العلمية للفكر الإسلامي التي يهدف من وراءها

بناء نظرية علمية للإسلام، وقسمناه إلى أربعة فصول وزعناها بالطريقة التالية:

الفصل الأول، سنعكف فيه على إشكالية علاقة العقل الإسلامي بالعلمانية عند محمد أركون، بحثا عما يمكن أن يثبت تناقضهما أو اتفاقهما، محاولين التدقيق في موقف المعارضين لها لفهم إصرار الإسلاميين على نبذها ومقاربتهم لها بطريقة خاطئة جعلها تكتسب دلالة سلبية ترادف الإلحاد والكفر، لأنها في نظرهم تستبعد الإيمان، والحياة الروحية، وتنفي وجود الله ورسله وكتبه، وتفصل الانسان عن أمور الآخرة إلى درجة انصرافه عن العبادة. وانطلاقا من حججهم الدفاعية، سنتطرق إلى مسألة تمسكهم بفكرة عدم وجود سيادة سياسية على وجه الأرض غير مرتكزة على السيادة الإلهية أو غير خاضعة لها. لعلنا سنفهم لماذا يستحيل -في نظر هؤلاء- الاستغناء عن معطى الوحي في تنظيم شؤون حياتهم الدنيا على كل مستوياتها ويرفضون فصل الدين عنها، على أساس أن الوحي يشكل قوام الحياة الدنيا والآخرة. وفي هذا المنحى سنعرض موقف أركون الذي من خلاله يوضح لماذا رغم ما أثاره علماء الكلام في محاولاتهم التوفيقية بين العقل والنقل وفصلهم في مسألة الجبر والاختيار، يتمسك المسلمون باليقينيات الدوغمائية الراضية للسلطة الزمنية، ولم يتمكنوا بعد في الفصل في القضية لصالح العقلانية؟ يبدو أن اهتمام المفكرين المسلمين بمسألة الألوهية في تقدير أركون قد أغنتهم عن كل تفكير موضوعي في العلمانية.

ألا يفرض الحل العلماني نفسه على المجتمعات الإسلامية، نظرا لما تحمله من مميزات يمكن الانطلاق منها كركيزة أساسية لبناء الديمقراطية، وإحداث ثورة روحية حقيقية لتحرير العقل ووضعه بعيدا عن الذاتية والتعصب؟، وعلى هذا الأساس نتطرق إلى مستقبل العلمانية في أرض الإسلام

ونبين كيف تتحدد من المنظور الأركوني علاقة العلمانية بالسلطة الزمنية في إشكالية معرفية، توفر فرصة اتخاذ موقف روحي إزاءها وجعلها خيارا ابستمولوجيا، ليقاربا في النهاية مقارنة انثروبولوجية من أجل الفهم الصحيح للواقع في كل ظواهره دون التأثير بالخصوصيات الثقافية والتاريخية والدينية للوسط الاجتماعي الذي أنجبه. واقتناعا منه بأهمية الأنثروبولوجيا، إنه يقترح إدراجها ضمن المحتويات التعليمية الأخرى واعتناق المقاربة الأنثروبولوجية في دراسة الحادثة الدينية إلى جانب المقارنة بين الديانات لإنتاج نظام فكري لا يرفض أن يرتكز على العقل في استيعاب تعاليم القرآن. وأركون على وعي تام أن لا أمل في مستقبل متطور لمجتمع لا يبني جسورا لربط حاضره بماضيه للاستفادة من تجربته الإيجابية ولتفادي التمادي في أخطائه.

أما في **الفصل الثاني**، سيكون التساؤل فيه مركزا على نزعة الأنسنة في السياقات الإسلامية لإعادة التفكير فيها وطرحها بشكل مختلف كليا، خاصة بعد كل ما حصل خلال السنوات الماضية من أحداث مؤلمة، وتراجعات خطيرة وانهيارات متتالية في العالم العربي والإسلامي بسبب حذف جزءا مبدعا من تراثه الفكري يتمثل في العقلانية الخلاقة المنسية التي انقرضت من ساحة المجتمعات الإسلامية والعربية وتسبب انقراضها في تحول التراث الإسلامي إلى مجرد أداة إيديولوجية تستخدم للوصول إلى السلطة. مما شجع ومهد في اعتقاد محمد أركون للدخول في مرحلة تاريخية مظلمة خاصة منذ اندلاع الثورة الإسلامية التي قادها الإمام الخميني في إيران في أواخر السنوات السبعينيات.

سنوضح مفهوم الأنسنة وسنبرز قيمة الموقف الإنساني الذي يحترم الإنسان في ذاته ولذاته، ويعتبره مركز الكون ومحور القيم بكل أنواعها، هادفاً إلى التمييز بين المركزية الإنسانية والمركزية اللاهوتية موضحاً سيطرة هذه الأخيرة على قطاعات واسعة من المجتمعات العربية الإسلامية.

سنمعن النظر في **الفصل الثالث** في النظرية العلمية التي يروم أركان بناءها لدراسة الإسلام، ونبين من خلاله كيف يقف رافضاً أمام كل محاولة للسيطرة على النص القرآني وتفسيره حصرياً اعتماداً على المواقف المتمسكة بالأفكار الموروثة عن الفكر القروسطي. سنعالج فيه إشكالية تأويل النصوص التأسيسية للإسلام بإخضاعها للدراسة السيميائية وتحليل الخطاب، لنوضح كيف يمكن إخضاع الظاهرة القرآنية للتحليل التاريخي وإعادة النظر في كل ما هو موروث للسير قدماً نحو آفاق نيرة. وسنعرض إلى جانب ذلك، "نظرية المثلث الأنثروبولوجي" (Le triangle épistémologique) لتحليل إشكالية علاقة الدين بالعنف وكيف يرتبط هذا الأخير بالمقدس والحقيقة ليثبت أن العنف ليس صفة متأصلة في الإسلام كما تعتقد جماهير من الناس في شرق العالم وغربه.

أما **الفصل الرابع** الذي سنتوج به بحثنا، وسنتناول فيه سعى أركان نحو تحقيق أبعاد نبيلة عن طريق مشروع "نقد العقل الإسلامي" وقياس مدى إمكانية اعتبار "إسلامياته التطبيقية" مشروعاً تنويرياً يمكن أن يستجيب له المسلمون بالاجتهاد لوضع حد للتأويلات السطحية للقرآن وللتجاوزات السياسية، التي أساءت إلى سمعة الإسلام. فهل من آفاق مستقبلية مهمة للفكر

العربي والإسلامي دون فك سر عناية حُرّاس الاعتقاد بعملية إجهاض كل المحاولات الفكرية الهادفة إلى الاعتناء بالعقلانية المحررة لهذا العقل؟

سنرى أيضا كيف ألقى أركون مهمة تغيير وضع المجتمعات الإسلامية على عاتق العقل المنبثق الفاضح للانحرافات الإيديولوجية المرافقة للجهل المقدس والمدعمة للجهل المؤسس، ليعطي القداسة بعدا إنسانيا يُيسر إنزال الهرمينوطيقا الدينية من الفضاء الميتافيزيقي إلى أرض الواقع. إلا أن لتحقيق هذا المطلب يلجأ أركون إلى زعزعة الثوابت التي بنى عليها المسلمون فكرهم منذ نشأته، في سياقاته وتطوره، لترسيخ قيم العقل البناء لديهم، وفتح المجال للتمثلات الصادقة والأمانة للهوية والإيمان والتاريخ.

وستتطرق من خلاله إلى مقارنة أركون بين السياق الأوربي والسياق الإسلامي ليبين أن ما عاشته المجتمعات الغربية من أحداث مأسوية أدت إلى إبداع طريقة جديدة لعزل ما يتحكم فيه النقل وما يجب أن يخضع لسلطة العقل المنطقية. فبينما ميّز الأوربيون بينهما فعبّدا بهذا التمييز طريقهم نحو الاستقلالية الفكرية والديمقراطية المدعمة لحرية الضمير (Liberté de conscience)، لقد حبس المسلمون أنفسهم في دائرة التأكيدات الوثوقية (Assertions dogmatiques)، ليجهضوا بها كل مشروع نهضوي يروم إحياء العقلانية البناءة حتى وقعوا في قبضة ظلامية مزمنة منعنهم من استيعاب عقل التنوير بسبب غياب الاجتهاد الحقيقي الذي يتبنى أسلوب المراجعة والنقد والتنقيح.

فيما يتعلق بمنهجية البحث التي نلتزم بها في عرض محتوى المشروع وشرح معالمه، يبدو من الضروري الاعتماد على التحليل والوصف الذي تفرضه طبيعة الموضوع المطروح وأحينا المقارنة لبيان مرافق الاختلاف والاتفاق بين مواقف أركون ومواقف غيره بصدد بعض القضايا. سندرج طريقة بحثنا في ضوء فلسفة أركون، متوخين احترام محاوره الأساسية، ومصطلحاته المركزية، ومنهجياته العلمية. ونركز على مؤلفاته العديدة باللغتين الفرنسية والعربية، ونجعل منها مرجعيات أساسية نعتد عليها في معالجة الإشكالية الأساسية والإشكاليات الفرعية المطروحة، إضافة إلى مؤلفات بعض الباحثين في الفكر العربي الإسلامي.

أما الصعوبات التي واجهتنا في إعداد هذه الأطروحة فهي:

علاوة على صعوبة استيعاب فكر محمد أركون بسبب تعقيده، لم يكن من السهل علينا اكتشاف سر اعتبار أعمال أركون مشروعاً فكرياً. لقد عانينا بعض الشقاء في جمع ما تناوله المفكر فيما يسميه "الورشات العلمية" لنقدمه على الشكل الذي اتخذته هذه الأطروحة. لقد تطلب منا البحث قراءة ما كتبه باللغة الفرنسية والمترجمة إلى العربية في آن واحد للربط بين أفكاره ومواقفه، كما تطلب منا أيضاً توخي الحذر لتجاوز الذاتية والصبغة الأيديولوجية التي اصطبغت بها بعض الكتب، التي تعكس مواقف بعض النقاد الذين يجزمون أن محمد أركون يتعامل مع الإسلام بطريقة يُسيء بها إلى القرآن والحديث والصحابة. ورغم ذلك، لقد استفادتنا من كتب بدت لنا صادقة وأمينية في ترجمة فكر أركون، منها كتاب "مفكرو الإسلام الجدد" (Les nouveaux penseurs)

(de l'islam)، لرشيد بن زين (Rachid Benzine) المولع باتجاهه العلمي، وكتاب "التشكييلة البشرية للإسلام" (La construction humaine de l'islam) لمفكرين فرنسيين هما: جون لويس شلاغل (Jean Louis Schlegel) الذي أجرى معه حوارا حول أنسنة الإسلام وإدغار موران (Edgar Morin) الذي كتب مقدمة هذا الكتاب. ورغم ما تطرحها ترجمة بعض المصطلحات من الالتباس بسبب غياب ما يقابلها بشكل دقيق في اللغة المترجم إليها، يشكل ما نقله هاشم صالح إلى اللغة العربية سندا قيّما لنا.

أخيرا، تهدف مبادرتنا لدراسة مشروع "نقد العقل الإسلامي" إلى بيان معالمه ومناهجه، وبراهينه، لوضع فكر محمد أركون في المكانة التي يستحقها في الفكر المعاصر، محاولين بقدر الإمكان الابتعاد عن الذاتية. ونرجو أن نكون قد وفقنا في الإحاطة بجوانبه المتعددة، وضبط الأسس والمرجعيات التي اعتمدها لبنائه، وتمكننا من استخراج ما يكتنفه هذا المشروع من المعنى، دون الوقوع في مدح أركون وتبجيل فكره أو في قدح غيره. وأملنا أن، نكون قد ساهمنا بدورنا ولو بقسط قليل في تيسير مهمة استيعاب مشروع أركون، دون أن يعاني ما عانيناه في جمع محاوره الأساسية والفرعية كما هي واردة في هذا البحث المتواضع الذي أوشكتُ التخلي عنه عدة مرّات لأسباب صحية مرهقة أضعفت قدرتي على التركيز. لكن أتهيته بعون الله تعالى وبفضل تشجيعات الأستاذ الدكتور الفاضل رشيد قوقام وأفراد العائلة.

الباب الأول

الفصل الأول

سيرة محمد أركون وتكوينه الأكاديمي

1. السيرة الذاتية.

إذا كان التطرق إلى حياة المفكر محمد أركون من الأمور التي لا تتطلب كثيرا من العناء، فإنّ البحث في فكره ومقاربة مشروعه لا يلزمنا (exige) الاشتغال بهذا المشروع الضخم والإلمام بجوانبه المتعددة فحسب، وإنما يستدعي البحث عن الأسس التي تتمحور حولها مُساءلاته الكبرى كما يفرض النظر في مشروعيته وقياس مدى نبل الأهداف التي يرمي إليها خدمة للمجتمعات الإسلامية من جهة وللإنسانية من جهة أخرى. ولعل ما يلقاه الباحث من الصعوبة في مثل هذه المبادرة يكمن في تعقيد فكر أركون الذي يعكس قساوة حياة ملؤها صدمات.

ولد محمد أركون في 28 فيفري من عام 1928 في قرية توريرت ميمون بولاية تيزي وزو، أين زاول دراسته الابتدائية. عاش حياته الطفولية في أحضان عائلة بسيطة وفي محيط عائلي يتكون أساسا من عنصر نسوي، ولم يجعل منه ذلك طفلا مدللا.

غادر قريته ليلتحق بأبيه في قرية عين الأربعاء بوهران، ليُكمل دراسته الثانوية عند الآباء البيض، وكان هذا التنقل أولى صدمة (traumatisme) عاشها وهو في سن الخامسة عشر، إذ وجد نفسه في وضعية الأقلية (situation minoritaire) في بلاده وكان عليه أن يتكلم لغتين لم

يسبق له تعلمهما. وبصدد وضعيته الجديدة يقول أركون لرشيد بن زين في حوار أجراه معه هذا الأخير عام 2002:

"كانت وضعيتي هامشية في الجزائر، في منطقة القبائل كما كانت عليه دائما، كنت مضطرا إلى تعلم اللغة الفرنسية واللغة العربية، فعلى خلاف ما عشته في قريتي خلال طفولتي وجزء من مراهقتي، لقد سبب لي ذلك صعوبات جمة، فاللغة العربية ليست لغتي الأم، فتطلب مني ذلك بذل مجهودات كبيرة"¹.

وهو يسترجع ذكرى هذه المرحلة التي كان يعيش فيها كأجنبي في وطنه يضيف قولاً:

"إنها تجربتي المؤلمة الأولى كطفل جزائري معزول عن كل زملائي الناطقين بالفرنسية والعربية، مما دفعني إلى تعلم هاتين اللغتين في آن معا. لقد عشت تجربة مرة، لا يمكن أن يعرفها سوى المنتمي إلى الأقلية المنبوذة من طرف فئتين اجتماعيتين ثقافيتين مختلفتين تفرضان لغيرهما في الفضاء العمومي دون أن تفرض على نفسها أي نوع من أنواع التبادل"².

كان تلميذا مهذبا ومهتما أشد الاهتمام بالعلم والمعرفة منذ صغره، وبفضل النتائج الدراسية الجيدة التي يفوز بها، أصبح من الأطفال المسلمين المحظوظين القلائل الذين حصلوا على منحة دراسية سمحت له بالالتحاق بالمدرسة الفرنسية ليتعلم على أيادي معلمين وأساتذة فرنسيين، مع أبناء المستوطنين. فتعلم اللاتينية ودرس الأدب الفرنسي وتاريخ فرنسا، ولم ينكر أن ذلك كان يسبب له عناء التكيف مع ظروف محيط يجهل ثقافته.

¹ . Rachid BENZINE, « Les nouveaux penseurs de l'islam », éd. Albain Michel France 2004, p 91.

² . Ibid, p92.

حفظ القرآن في الثامنة من عمره، بفضل تشجيعات خاله على مواصلة التعليم الديني في المدرسة القرآنية في قريته توريرت ميمون بعد خروجه من المدرسة ظُهرًا.

أراد والده أن يُلقّنه مبادئ النشاط التجاري، لكن سرعة فطنته لما يقصد فهمه وقدرته على الأشكلة حفزت عمّه على التدخل في تربيته وتشجيعه على الذهاب إلى أبعد حد ممكن في دراسته. فبعد حصوله على شهادة البكالوريا من ثانوية وهران، انضم إلى الطلاب المسجلين في كلية الآداب بجامعة الجزائر ليدرس الأدب العربي والفلسفة والحقوق، إلا أنه لم يجد الدروس التي كان يتلقاها فيها مهمة ومحفزة وباح بهذه الحقيقة لطالبه رشيد بن زين قائلاً له:

"عندما أستمع إلى الدروس حول الإسلام وأنا طالب في جامعة الجزائر، كنت أتأسف كثيراً مثل الآخرين بسبب الفقر الثقافي الذي تتميز به هذه الدروس، خاصة عندما يتعلق الأمر بالقضايا الشائكة المرتبطة بوضع الجزائر بين 1950 و1954"¹.

بينما كان طالباً في جامعة الجزائر عام 1954، عمل كأستاذ مستخلف للغة العربية في ثانوية الحراش، ومباشرة بعد تخرجه توجه نحو جامعة السربون (Sorbonne) الفرنسية لاستكمال تكوينه الأكاديمي، وتحصل منها على شهادة التبريز في اللغة العربية وآدابها في وبعدها على دكتوراه الدولة في جوان من سنة 1969 من جامعة السربون² حول قضية الأنسنة

¹ . Rachid Benzine, « Les nouveaux penseurs de l'islam », éd. Albain Michel France 2004, p90.

² . Biographie de Mohammed Arkoun. http://www.fondationarkoun.org/biographie_pr_mohamed_arkoun.html

في الفكر العربي الإسلامي للقرن العاشر تحت عنوان "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد". ويعتبر هذا الإنجاز بمثابة اللحظات الأساسية التي عبر فيها عن اهتمامه الكبير بتاريخ الفكر الإسلامي. ولقد دفعته روحه الفضولية منذ ذلك الحين إلى البحث في أمور وقضايا هُملت، رُفض النظر فيها وسُكت عنها، سمّاها "اللامفكر فيه" والمستحيل التفكير فيه" في الفكر الإسلامي.

أصبح أركون في بداية السبعينات أستاذا محاضرا بجامعة ليون (Lyon) ليحصل بعدها على كرسي الأستاذية في تاريخ الفكر الإسلامي و الفلسفة في جامعة باريس (Paris8)، وينتقل عام 1980 إلى جامعة السربون أين عاصر كبار المفكرين الفرنسيين من أمثال لويس ماسينيون (Louis Massignon) و جاك بيرك (Jacques Berque) و كلود كاهين (Claude Cahen) (مشال فوكو Michel Foucault) و (روني جرار René Girard) و جاك دريدا (Jacques Derida) و غيرهم من المفكرين المشهورين.

عمل كباحث مساعد في إحدى جامعات برلين ونُصب عضواً في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن منذ العام 1993 وعلى حد تعبير رشيد بن زين "كان أستاذته معجبين به كطالب أولاً ثم كزميل، حيث اعترفوا بكونه صوتاً مجدداً للفكر الديني عامة والفكر الإسلامي خاصة"¹، ورغم كل العراقيل التي اعترضت طريقه في تأسيس معهد الدراسات

¹ Rachid Benzine « Les nouveaux penseurs de l'islam », éd. Albain Michel France 2004, pp 94-95.

الإسلامية في فرنسا، كان تأثيره على طلابه في العمل بالغا وأصبح مثالا يستحق الاقتداء به سواء في الأوساط الغربية وفي العالم العربي والمغاربي في آن معا.

تقلد في الوقت نفسه منصب عميد لتاريخ الأفكار العربية والإسلامية (doyen pour l'histoire des idées arabes et islamiques) وواصل تدريس فكره في كثير من الجامعات عبر العالم، حتى قيل عنه أنه عابر الحدود الوطنية والدولية (transfrontalier, ou transnational) فيقال عنه في الوسط الجامعي الفرنسي: "معه، إننا أمام مفكر ذي بعد عالمي، وصاحب عمل ضخم وصعب النفوذ"¹ (difficile d'accès) يستجيب له البعض بحماس والبعض الآخر بعنف شديد.

فعلا، لقد عبر كل الحدود وتعداها: فتعدى الحدود الجغرافية عندما هاجر إلى باريس ليلتحق بجامعة السوربون، ثم تخطى الحدود اللغوية والثقافية عندما اعتنق اللغتين العربية والفرنسية ثم الانجليزية للتعبير عن فكره، ليجتاز بعد ذلك الحدود العرقية والدينية واللسانية والإقليمية والدولية ليصبح فكره إنسانيا عالميا، وأبعاد مشروعه تؤكد ذلك.

¹ . Ibid, p90.

2. تكوين محمد أركون العلمي ومسيرته الأكاديمية.

لا داعي للحديث عن تأثير الأساتذة المباشر على محمد أركون، فكما نقرأ في مقابلة أجراها معه بن زين وجون لوي وشليغل في كتاب التكوين البشري للإسلام، إن تكوينه العلمي غير المباشر يغلب بشكل واضح على تكوينه المباشر من طرف أساتذته الذين لم ينجوا من نقده في طريقة تدريسهم منذ صغره، ويمكن أن نتأكد من ذلك من خلال فكرته أن:

"لا يمكن أن نختزل التكوين العلمي لمؤلف ما إلى مجرد ما أخذه عن شيخه أو حتى عن عدة شيوخ. صحيح أن تأثير الأستاذ يكون حاسماً أحيانا في توجيه شخصية المرید، ولكنه في غالب الأحيان ليس إلا عاملا من عوامل أخرى لها هي أيضا أهميتها الحاسمة. وبالتالي فإن التكوين العلمي المباشر (أي التلمذة على أحد الشيوخ أو على مجموعة الشيوخ) ليس إلا عطاءا سطحيا لتكوين آخر أكثر عمقا وتواصلية: أي ما ندعوه بالتكوين العلمي غير المباشر"¹.

ولا ريب أن معاشرته لكبار الفلاسفة في الجامعات التي تولى فيها مهمة التدريس قد ساعدته في تكوينه الأكاديمي وسمحت له بالانغماس في الفكر الحدائثي، ويؤكد على ذلك تصريحه التالي:

"إن أمنيته (*Mon ambition*) كمفكر مسلم، ليس نتيجة لتكوينه الأكاديمي، ولكنها متجذرة في تجربتي الوجودية. لقد دخلت إلى ثانوية وهران ثم إلى جامعة

¹ . محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد"، ترجمة هاشم صالح بيروت، 1996، ص

الجزائر وكان ذلك في عهد الاستعمار، وكبقية الجزائريين صدمت بالاختلاف بين

اللغة والثقافة الفرنسية ولغتي وثقافتي الخاصة"¹، وحفزه ذلك على تعلمهما.

بالفعل، كان أثر التهميش الذي عان منه على حياته الطفولية قويا، واستقلال

الجزائر زاد لمعاناته حدة. فبينما كان يؤمن بقدرة بلاده على تجاوز المحن وإعادة بناء ما تهدم

منها أثناء الحرب التحريرية، وبينما كان يأمل في فرصة المساهمة في بنائها علميا وثقافيا، انتبه

إلى أن الاستقلال من قيد المستعمر لا يعني في نهاية الأمر بناءه سياسيا على أساس الديمقراطية،

ولا علميا أو ثقافيا على أساس منظومة تربوية فعالة، ولا اقتصاديا لتعم الرفاهية. فظهرت له

مفاهيم الديمقراطية والاستثمار والتربية وما يترتب عن العمل بما في أرض الواقع من عدل

وتحضر ورخاء لا تتماشى ونوايا الذين تقلدوا مناصب الحكم غداة الاستقلال، مما قاده إلى

القول بأن ما تدفع ثمنه جزائر اليوم إلا عاقبة لتراجيديا تاريخية مبرمجة.

يقول وهو يعبر عن نيته وشعوره بالمسؤولية اتجاه بلاده: «هناك مجموعة من التحديات التي

عليّ أن أرفعها. فكان عليّ أن أتكيف وأن أهتم، لأن لم يكن في وسعي إلا أن أفكر في الوسائل

لمعرفة من أكون، وأن أبحث لفهم لماذا كل هذه الاختلافات؟ لماذا يجب تجاوز هذه الاختلافات

لأجعل نفسي مكانا في وطني؟"². يضيف وهو يتذكر مرحلة من مراحل حياته التي عانى فيها

كثيرا: "إن الحلقة التي تألمت فيها كثيرا هي التي قضيتها في الجزائر. عندما أردت أن أدرس الأدب

¹ . Rachid Benzine « Les nouveaux penseurs de l'islam », éd. Albain Michel France 2004, p 90.

² . Ibid, p94-95.

واللغة العربية كانت هذه الأخيرة غير مسموح بتدريسها قبل الليسانس، وأنا أريد أن أدرس اللغة العربية¹. لقد ولد هذا المنع في نفسه شعورا بالظلم في حقه وفي حق كل من يرغب في تعلم اللغة العربية وإتقانها، كونها الوسيلة الملائمة لفهم العوامل المتنوعة المكونة للثقافة الاجتماعية في البلدان الإسلامية والعربية.

يكشف التوغل في فكر محمد أركون عن نوع من التداخل بين سيرته الذاتية ومسيرته العلمية، ويظهر نوع من التطابق بين فكره وحياته منذ السنوات الأولى من طفولته، إذ يُعتبر فكره بنسبة كبيرة نتاجا لما عاشه من مشقة، وثمره لما بذله من مجهود وانعكاسا لتجربته الوجودية الشخصية، والدليل على العلاقة بين التوجه الثقافي والعلمي للأستاذ وتجربته الحياتية المعاشة تصريح رشيد بن زين بهذا الشأن: "أصبح أركون مفكرا لأنه لم يكن مقتنعا منذ صغره بالإجابات التي كان يقدمها له أساتذته للتساؤلات التي يطرحها عليهم"²، من جهة و"لأنه عاش تجربة الآخر"³ من جهة أخرى. والمقصود بتجربة الآخر، هو كون أركون جزائريا مسلما بالنسبة للأوروبيين المسيحيين وأمازيغيا أمام العرب الذين يستخدمون اللغة العربية في التواصل. إلى جانب ذلك، إنه على المستوى الفكري في صراع صريح مع الخطابات الرسمية والأيديولوجيات الأرثوذكسية. ورغم صغر سنه، كان منتبها إلى ما تكتنفه هذه الخطابات من نعمة عاطفية توجه إرادة الطبقات الشعبية البسيطة نحو خدمة مصالح الطبقة الحاكمة التي لا تراعي طموح المواطنين

¹ . Ibidem p. 93

² . Ibidem, P.90

³ . Ibidem.

وأهدافهم، ليفهم مغزاها محاولا التغلغل في أعماقها لاستنباط نواياها والكشف عن خباياها. أما بسبب بعض الادعاءات الرسمية الكاذبة في اعتقاده، لقد قرر أن يبحث في أمرين هامين يبعثان على القلق هما:

الأمر الأول يتعلق بالتأكيد على الهوية العربية الإسلامية لجزائر أمازيغية، لبيان معنى هذه العروبة ومصدرها، مما دفعه إلى القول بهذا الشأن: "لقد قررت أن أفهم ما هي هذه الهوية العربية الإسلامية التي تنشدها الحركة الوطنية¹، لأن القول بعروبة الجزائر بالنسبة له ما هو إلا تزويرا لتاريخ يشهد على الهوية الأمازيغية للسكان الأصليين للمغرب الكبير الذي حولته الإرادة السياسية المستبدة بشعوبها إلى المغرب العربي.

أما الأمر الثاني فهو يتعلق بتمثيل فرنسا للحضارة الغربية في حداثتها لبيان كيف يمكن لقوة استعمارية أن تكون رمزا للحضارة الحديثة، أو تمثل الحضارة العالمية كما تزعم فرنسا وهي تستعمر الدول وتدحض حقوق شعوبها وتستعمل أبشع طرق التعذيب والقتل للسيطرة عليها واستغلال ثرواتها. ومن هنا تبدأ معاناة أركون العقلية والنفسية التي ينطلق منها في بناء مشروعه الفكري "الإسلاميات التطبيقية" وتشكل مقارنته الاستمولوجية النقدية.

حقا، كطالب أولا وكأستاذ ثانيا، لم يكن أركون قادرا على الإعراض عن الاجتهاد الذي يستلزمه طرح مثل هذه الإشكاليات، كونها جذورا نفسية، ومنطلقات فكرية للبحث في مسائل

¹. Rachid Benzine « Les nouveaux penseurs de l'islam », éd. Albin Michel France 2008, pp. 90-91.

الهوية والثقافة والإسلام والعروبة والتاريخ والانثروبولوجيا والدين، ولم يتخل منذ ذلك الحين عن تكريس وقته وطاقته العقلية سعياً نحو بيان حقائق مُنع التفكير فيها واستحال في الفكر العربي والإسلامي.

كان مشوار محمد أركون العلمي طويلاً وحافلاً بالمحاضرات و الدروس التي كان يلقيها بحماس قوي أمام طلابه في كثير من جامعات العالم شرقاً و غرباً (بريطانيا، أمريكا، كندا، بلجيكا، ألمانيا، الصين، روسيا، هولندا، بولونيا، إيطاليا، تركيا، تونس، البحرين، الكويت، الجزائر، العراق، المغرب، سوريا...)، و ظل طوال هذا المشوار مصحوباً بإرادة قوية في العمل على تغيير نظرة الغرب إلى الإسلام من جهة، و تحريض المسلمين المعاصرين على مشاركة البلدان المتطورة بطريقة فعالة في إنتاج حضارة معاصرة و عدم الاكتفاء بما ورثوه عن أسلافهم، والافتناع بوضعهم الاستهلاكي لما ينتجه الغير فحسب. صحيح أنه غالباً ما يبرهن على قيمة الفكر العربي الإسلامي الذي عرف الأنسنة والعقلانية والمناظرة الحرة في عصره الذهبي، ولكن يرفض الوضع الذي آل إليه بعد انحطاطه.

3. صفات محمد أركون الأخلاقية والعقلية.

يتصف أركون بصفات عقلية تجعله يتأثر بما يحدث حوله ويلقى صدى في نفسه. فرغم ما عاشه من تهميش منذ صغره، إنه يرفض الاستسلام للكسل والفشل ليواجه كل ما يعترض طريقه بالصبر والتأني.

إنه يتمتع بقدرة عالية على فهم الظواهر في شكلها واكتشاف ما بباطنها، كما تسمح له بإخضاع سلوك الإنسان وظواهر المجتمع للفحص والتنقيب وبتعرية الطابوهات والقضايا المسكوت عنها واللامفكر فيها مثل المرأة والجنس والسلطة لتظهر على حقيقتها.

إنه يؤمن بأن مهمة الفيلسوف تكمن في طرح الإشكاليات والقضايا الكبرى والأسئلة المثيرة للإحراج والتساؤل، والمسببة للقلق والمعاناة الفكرية التي تفسح المجال لتوليد الأفكار المنيرة، إن المفكر الحقيقي بالنسبة له، هو الذي يجتهد في البحث عن الحلول التي تقتضيها الإشكاليات التي يطرحها محيطه وعصره ثقافية كانت أم سياسية أو دينية، وفي هذا الشأن يعتبر أركون مثل يقتدى به.

على غرار كبار الباحثين، إنه في حالة انشغال فكري وهيجان وجداني دائمين بسبب مغامراته البحثية وتوغله في كواليس القضايا المتجاهلة. أما مواقفه فتعكس عشقه للروح العلمية واعتناقه لشروطها.

إنه يتمتع بروح نقدية حادة تمنعه من إثبات أو نفي فكرة دون إخضاعها لمراقبة العقل وبرهانه، ويتساءل على الطريقة العلمية الباشلاردية عن الخطأ مهما كانت الحقيقة التي ينشدها. ورغم إيمانه بقوى ملكة العقل وسلطانه، لا ينظر إلى الذات الواعية كمصدر وحيد للمعرفة، وإنما يعترف بوجود مصادر خارجها يمكن أن تلعب دورا في العمليات الاستمولوجية المختلفة، وهذا ما يساعده على اتخاذ مواقف موضوعية إزاء ما يحيط به وينظر إلى الأمور

بنظرة محايدة دون التعصب لرأي ولا انحياز لمذهب ولا اعتناق لأي تفسير عن غير اقتناع، أما النزاهة الفكرية فهي من الامور القطعية التي لا مفر منها في نظره.

وفي الوقت ذاته، إنه صاحب أفق معرفي واسع وقدرة ابتكارية كبيرة تثبتتها الترسانة المفاهيمية التي نحتها والعبارات التي أبدعها مثل "ايدولوجيا الكفاح" و"اللامفكر فيه" و"الجهل المؤسس" و"العقل المنبثق" و"الثلاثية التصورية" و"المثلث الأنثروبولوجي" ... إلخ، أما جرأته لا نعثر عليه إلا في ظل المنظومات الفكرية التنويرية فتظهر في مواقفه الصريحة وشجاعته على طرح القضايا الشائكة وتنعكس في شخصيته القوية التي اكتسبها بفعل ما عاشه من محن في بلاده من جهة وفي المهجر من جهة أخرى. علاوة على هذه المزايا، يُعرف أركون بتواضع كبير ساهم في علو منزلته رغم ما يبذله من جهد من أجل تجديد الفكر وتوعية الضمائر، وزرع الإيمان الصادق في صدور غيره: إنه "ينازع الحق بالحق للحق" * كما يجذ أن يقول.

يفكر أركون بطريقة تصورية (de façon conceptuelle) وي طرح تساؤلاته بطريقة كلية وجذرية ونقدية وفقا لمبادئ العقل المنطقية والقيم الأخلاقية. ينصب تفكيره على الإنسان

* هذه العبارة قول للإمام عبد القادر الجيلاني أو الكيلاني. هو أبو محمد عبد القادر بن موسى بن عبد الله (470-

561 هجري)، إمام صوفي وفقه حنبلي ينتمي إلى العائلة الكيلانية جنوب بغداد. إنه معروف في التراث المغربي بالشيخ بوعلام الجيلاني وفي المشرق بعبد القادر الجيلاني. لقبه أتباعه بألقاب عديدة منها "باز الله الأشهب" و"تاج العارفين" و"قطب بغداد" ... إلخ، ونسبت إليه الطريقة القادرية.

والمجتمع والعالم، بحثا عن الوسائل والمناهج التي تضمن له فهم الحياة في تعقيدها وتشابك مشكلاتها هادفا إلى محاربة الظلامية لتحرير العقول وزرع السعادة والأمل في النفوس.

أركون مفكر أنجبه انتمائه الثنائي إلى وطنين مختلفين: الجزائر التي أنجبته بما تتميز به من مفارقات من جهة، وفرنسا التي استقبلته، بما يطبعها من تطور علمي وتكنولوجي وما وصلت إليه من الانفتاح من جهة ثانية. فلم يكن في وسعه إلا أن يرتبط بثقافة هذين الواسطين المجتمعيين المختلفين. وبحكم هذا الانتماء المزدوج، يرفض التناقض وينبذ كل أنواع التعصب من أي جهة كان، كما إنه يرفض الصراع بين العالمين الشرقي والغربي، وينفي التناقض بين الأصالة والحداثة وبين الإسلام والعلمانية. إنه ينظر إلى أمور المجتمعات بعيونه الخاصة وعلى هذا الأساس يُعتبر أفضل ممثل لإسلامولوجيا تهتم بتطوير قراءة نقدية وإنسانية للحضارة الإسلامية، منتهجة لمقاربة مجددة للفكر عامة، نلمسها في دعوة الغربيين إلى اتخاذ موقف محايد إزاء الإسلام والمسلمين وكل المجتمعات المتخلفة.

حقا، ينظر الكثير من المثقفين إلى أركون كقدوة حسنة لكل من لا يريد أن يكون من المتأخرين، ويستقبلون كلامه بصدر رحب ويعتبرونه عبرة لكل من لا يريد أن يظل من الجاهلين، أما موافقه فهي بمثابة المثل الأعلى لمن يرفض الوصاية ولكل من يريد أن يتشجع ويستخدم عقله.

تلك هي الصفات العقلية والأخلاقية التي جعلت منه " مفكرا ذا بعد عالمي"¹، إنه لا محالة باحث من الطراز الرفيع، ومفكر يستحق أن يدرج ضمن البرامج التعليمية في المستوى الثانوي والجامعي.

كان أركون مفكرا ملتزما برعمت في رأسه بذور ثورة فكرية كفيلة بإحداث قطيعة فعلية بالأيديولوجيات الكاذبة المؤذية للإسلام، وترجمها في اعمال تعكس صدق نضاله من أجل تنوير العقل الإسلامي، كما كان يكرس جهده حتى آخر حياته في مساندة حرية التعبير والضمير والديمقراطية في العالم الاسلامي جاعلا من السلام شعارا للحياة البشرية الكريمة.

لم ينتم أركون الى أي مذهب سياسي، أو إلى أيديولوجيا معينة، بعد معاناة مع المرض توفي في باريس يوم 14 سبتمبر 2010 عن عمر يناهز 82 سنة: مات أركون الشخص لكن، لم يمت أركون الرمز. دفن في الرباط بطلب من زوجته وبرضاه، وخلف وراءه كنزا من المؤلفات باللغة الفرنسية والانجليزية تمت ترجمتها الى عدة لغات: العربية والالمانية والإيطالية والهولندية والاندونوسية... يمكن أن يكون الاشتغال بها فرصة للكشف عن فكر مبني (pensée très construite)، وإن تميز بالتعقيد وبصعوبة الفهم والتأويل، إنه يطرح إشكاليات هامة بطريقة غير معتاد عليها ولم تكن لسابقه ولمعاصريه جرأة طرحها.

¹ Rachid Benzine « Les nouveaux penseurs de l'islam » éd. Albain Michel France 2004, p90.

4. مؤلفات محمد أركون.

أ- المؤلفات المترجمة إلى العربية:

- 1- الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، دار عويدات .بيروت، 1979.
- 2- الاسلام بين الأمس والغد، ترجمة على المقلد، دار الفارابي، بيروت، 1985.
- 3- تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1986.
- 4- الفكر الاسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح مركز الانماء القومي، بيروت، 1987.
- 5- الاسلام: الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، منشورات اليونيسكو بالتعاون مع مركز الانماء القومي، بيروت، 1988.
- 6- الاسلام: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1990.
- 7- من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1991.
- 8- من فيصل التفرقة الى فصل المقال، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1993.
- 9- الاسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وارادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح. دار الساقى، بيروت، 1995.

- 10- نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح بيروت، 1996.
- 11- العلمنة والدين: الاسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، منشورات دار الساقي، بيروت، 1996.
- 12- نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهم، دار عطية للنشر، 1996.
- 13- قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الاسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. 1998.
- 14- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999.
- 15- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001.
- 16- القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001.
- 17- من منهاتن الى بغداد: ما وراء الخير والشر، دار الفارابي، بيروت، 2008.
- 18- نحو نقد العقل الاسلامي. ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. 2009.
- 19- الهوامل والشوامل حول الاسلام المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2010.

- 20 الأنسنة والإسلام، ترجمة محمود العزب، دار الطليعة، بيروت، 2010.
- 21 نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 2010.
- 22 تحرير الوعي الإسلامى: نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة. ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة. بيروت، 2011.

ب- مؤلفاته باللغة الفرنسية.

1. Deux épîtres de Miskawayh, Edition Critique, B.E.O, Damas 1961.
2. Aspects de la pensée islamique classique, IPN, Paris 1963.
3. Aspects de la pensée islamique classique, IPN, Paris 1963.
4. Traité d'éthique, traduction, introduction, notes du tahdhib al-akhlaq de Miskawayh, 1ere édition 1969, 2eme Edition 1988.
5. La pensée arabe, 1ere Edition. P.U.F, Paris 1975, 8eme Edition 2010, traduit en arabe, anglais, espagnole, suedois, italien, arabe, persan, turc.
6. L'islam, hier, demain, avec Louis Gardet 1ere Edition. Buchet-Chastel, 1978, 2eme Edition, 1982
7. L'islam, Religion et Société, Edition. CERF, Paris 1982, version italienne, 1980.
8. L'humanisme arabe au IV/X Siecle, 1ere Edition. Vrin, Paris 1970, 2eme Edition 1982.
9. Lectures du Coran, 1ere Edition. Paris 1982; 2eme Edition Aleef, Tunis 1991, 3eme Edition 2005.
10. Essai sur la pensée islamique, 1ere édition. Maisonneuve & Larose, Paris 1973, 2eme Edition 1984.

11. Pour une critique de la raison islamique, Edition Maisonneuve & Larose, Paris, 1984.
12. Religion et laïcité : Une approche laïque de l'islam, L'Arbresle, centre Thomas More, 1989.
- 13- L'islam, morale et politique, UNESCO-DESCLEE 1986
- 14- Ouverture sur l'islam, 1ere Edition. J. Grancher 1989, 3eme Edition. L'islam approche critique 1998
- 15- De Manhattan à Bagdad. Au-delà du bien et du mal, Edition. Desclée de Brouwer, 2003.
- 16- Humanisme et islam. Combats et Propositions, Editions Vrin, 2006.
- 17- L'islam et les musulmans en France, du moyen âge à nos jours, sous la direction de M. Arkoun, Edition Albin Michel, 2006
- 18- ABC de l'islam, pour sortir des clôtures dogmatiques, Editions Grancher, 2007.
- 19- Traité d'éthique de Miskawayh, Editions VRIN 2010.
- 20- La question éthique et juridique dans la pensée islamique, Editions Vrin 2010.
- 21- La construction humaine de l'islam, Edition Albin Michel 2012.

ج- مؤلفاته باللغة الانجليزية.

- 1- The unthought in Islamic contemporary thought, Editions Saqi books and Ismaili Institute.

- 2- Rethinking Islam: Common questions, uncommon answers, West view Press, Boulder 1994.
- 3- Arab thought, Éd. S. Chand, New-Delhi, 1988
- 4- Islam: To reform or subvert London, 2005.

يكتب أركون غالبا باللغة الفرنسية وأحيانا باللغة الانكليزية، ومن أجل وضع فكره في متناول القارئ العربي، لقد كلف هاشم صالح* بتعريب كثير من كتبه ومصطلحاته، ولم تكن هذه المهمة مستحيلة بالنسبة له، لكونه طالبا من طلابه الذين ترعرعوا في الجو الفكري الذي أنتج أركون وانغمس فيه، لكنها كانت صعبة نظرا لما تطرحه الترجمة من عوائق عامة يعبر عنها هاشم صالح بما يلي:

"عندما انخرطت في ترجمة هذا الفكر إلى اللغة العربية قبل حوالي العشرين عاما، كنت أعلم مسبقا حجم المخاطر التي تنتظرني، كنت أعرف أنني سألاقي صعوبات عديدة على الطريق. ولكنني راهنت عليه على الرغم من ذلك، أو بسبب ذلك. فالفكر الذي لا يمضي على حافة الخطر لا معنى له، فالفكر والخطر صنوان. ولكنني سأكتفي هنا بالتحدث عن

*. هاشم صالح باحث ومفكر تنويري سوري من مواليد 1950. يهتم كثيرا بقضايا الحدائث الفكرية وتحديد الفكر الديني. بعد حصوله على شهادة الدراسات العليا من كلية الآداب بجامعة دمشق، رحل إلى فرنسا لتحضير رسالة الدكتوراه في النقد الأدبي العربي تحت اشراف البروفسور محمد أركون، وناقشها عام 1980. تناول في كتاباته قضايا الأصولية الدينية، وقام بترجمة الكثير من كتب أستاذه إلى اللغة العربية وساهم في تعريف القراء العرب به وبأفكاره المعاصر.

الصعوبات التقنية أو العملية، مرجئاً الحديث عن الصعوبات الأخرى (من إيديولوجية ولاهوتية-تقليدية) إلى مناسبة قادمة¹.

فعلاً، تطرح الترجمة صعوبات مختلفة، فبالإضافة إلى عجز الترجمة على نقل المعنى الأصلي بدقة للنص المراد نقله من اللغة المصدر إلى اللغة المنقول إليها لتوصيل الرسالة المكتوبة، ونظراً للطابع الخاص بكل لغة من اللغتين من حيث البنية والتركيب والقالب اللغوي، ولغياب مقاييس موضوعية لنقل هذه التراكيب بنفس المدلول، تظل معضلة الترجمة الأساسية كامنة في صعوبة نقل الثقافة التي تحملها كلمات اللغة الأصلية بوضوح إلى اللغة المستهدفة. لذا ينبغي الاعتراف بدور الترجمة التي قام بها هاشم صالح في بناء علاقة صحية بين القارئ العربي والنص المترجم. بالفعل، لقد سعى جاهداً لتحديد الأفق الفكري الذي يتحرك فيه مشروع الإسلاميات التطبيقية محاولاً توضيح بقدر الإمكان أبعادها المختلفة إذ حرص على تقديم الشروح الكافية لبيان مسارات تشكُّل دلالة المصطلحات في اللغتين: المترجم عنها المترجم إليها، والفضل في ذلك يعود إلى تحكمه في المرجعية الثقافية لكلتا اللغتين وقدرته الشخصية على إبداع الحلول التي تقتضيها عملية النقل كأن يبرز طبيعة الاشتقاقات الصرفية التي نحتها على وزن فعلويّ مثل إسلاموي ونخبوي وانسني، لكي تُستوعب مقاصد الفكر الأركوني ورفع الالتباس عنه بقدر المستطاع.

¹ . محمد أركون "نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم" ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 2000، ص 11.

لقد بذل مجهودات كبيرة لتقديم إيضاحات "وشروح وتعليقات ومن أجل نشر وتوضيح فكر أستاذه، وتسهيل مهمة للقارئ العربي الذي يشكو من صعوبة أسلوب كتابته وتشعب المحاور التي يتناولها بالبحث وتفرعها. واعترافا بجدارته وتقديرا لجهوده، وجه له أركون رسالة عبر فيها عن امتنانه في تنويه أورده في إشاراته التمهيدية من كتاب نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، قائلا فيه:

أود أن أشكر مرة أخرى صديقي وزميلي هاشم صالح على المجهودات التي لا يزال يبذلها من أجل نقل أعماله ليس فقط إلى القراء العرب، وإنما إلى الفكر العربي المعاصر أيضا. إنه يجتهد بتعليقاته وشروحه لكي يُقَرَّب من أفهام القراء المفهومات الخاصة التي أقترحها على جميع الذين يريدون أن يساهموا في إثراء اللغة العربية من اصطلاحات ومناهج وإشكاليات مكونة لما أسميته بالعقل الاستطلاعي، الاستكشافي، النقدي"¹.

لا يُخفي أركون فرحته عندما تُترجم إحدى كتبه إلى العربية، لأنه مولع بهذه اللغة، وإنما لأن الشعوب العربية والمسلمة في نظره في حاجة ماسة إلى قراءة كتب تدفعها إلى الشك والتساؤل وتؤهلها لممارسة النقد الذاتي من جهة والنقد الموضوعي من جهة أخرى.

5. الأوسمة والجوائز التي أحرزها.

من الأوسمة والجوائز التي حصل عليها خلال مشواره العلمي، ما يلي:

¹ . محمد أركون "نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم" ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 2000، ص 10.

أ- الأوسمة:

- وسام بالمرز الأكاديمية* « officier de l'ordre des Palmes » عام 1979.
- وسام ضابط لواء الشرف* عام 1996.
- وسام جوقة الشرف بدرجة فارس* عام 1984.
- وسام جوقة الشرف بدرجة ضابط* عام 1996.
- دكتوراه شرف من جامعة إكستر* عام 2002 (Docteur honoris causa de l'université d'Exeter)

ب- الجوائز:

- جائزة الأغا خان للعمارة.*

* « Officier de l'ordre des Palmes » : جائزة فرنسية تأسست عام 1808 تحت حكم نابوليون الأول وتم تطبيقها قانونيا في 04-10-1955 من طرف رئيس المجلس إدغار فور (Edgar FAURE) بعد الإعلان بها في الجريدة الرسمية ليوم 07-10-1955 لتكريم الأعضاء البارزين في الجامعة كأفراد من المجتمع المدني.

* « Officier de l'ordre de la légion d'honneur » من مبادرة نابوليون بونابارت (Napoléon Bonaparte) في 19 ماي 1808، ورئيس الدولة هو الذي يقدم هذا الوسام لمستحقيها في كل الميادين العسكرية والمدنية.

* « Chevalier de la Légion d'honneur » : مثل الجائزة السابقة، تختلف عن الأولى في الرتبة.

* « Officier de la légion d'honneur » : جائزة تختلف عن الأولى والثانية في الرتبة.

* Docteur honoris causa de l'université d'Exeter : دكتوراه شرفية تقدمه الجامعة لشخصية علمية أتت بجديد في ميدان معين من ميادين البحث العلمي تعبيرا عن تقديرها له ولعمله الخاص.

* Le prix AGA KHAN d'architecture : جائزة الأغا خان للعمارة: تأسست من طرف الملك كريم الحسيني أغا خان الإسماعيلي في 1977. وهي جائزة مالية تقدر بـ 500.000 دولار تُقدم كل ثلاث سنوات لتكريم أجداد إنشء في العمارة في المجتمعات الإسلامية.

الجائزة التي أحرز عليها محمد أركون هي جائزة الصندوق الأغا خان للثقافة ((Aga Khan Trust for Culture (AKTC)). كمكتب أو وكالة (agence) تهتم بالتربية والصحة وتوفير ظروف العيش الأفضل في بلدان الشرق الأوسط.

- جائزة ليفي ديلا فيدا لدراسات الشرق الأوسط* لوس انجلس (Los Angeles) عام 2002.

- جائزة اليونسكو "التربية للسلام"* عام 2002.
- جائزة ابن رشد للفكر الحر* عام في برلين (ألمانيا) عام 2003.
- جائزة من أجل الثقافة في الدوحة¹* عام 2010.

كُرم محمد أركون بعد وفاته بالجائزتين التاليتين:

- الجائزة العالمية الشريف الإدريسي* في باليرما بإيطاليا (Palerme) 2011.

* Prix Giorgio Levi Della Vida: جائزة معهد الدراسات الإسماعيلية البريطانية التي يُكرم بها كبار الباحثين المحاضرين البارزين في الدراسات الإسلامية والإنسانية، والمساهمين بطريقة جدية وفعالة في تطوير الدراسات المتعلقة بالحضارة الإسلامية.

* Le prix Unesco de l'éducation pour la paix: جائزة أنشئت من طرف اليونسكو عام 1980 لتعزيز كل أشكال النشاط المهادف إلى بناء روح الدفاع عن السلام، عن طريق "التربية للسلام". تقدم الجائزة لمستحقيها في مقر اليونسكو في باريس في اليوم العالمي للسلام لمنظمة الأمم المتحدة يوم 21 سبتمبر من كل سنة.

* Le prix Averroes pour la pensée libre: هي جائزة سنوية تمنحها مؤسسة ابن رشد للفكر الحر كجمعية عربية مستقلة تأسست في ألمانيا عام 1998 بمناسبة ذكرى وفاة الفيلسوف ابن رشد التي مر عليها ثمانية (08) قرون في برلين منذ 1999. تمنح هذه المؤسسة الجائزة "لمن قام بدور في دعم ونشر الفكر الديمقراطي الحر والإبداع الفكري في البلدان العربية والإسلامية .

* Prix pour la culture à Doha : جائزة العربية للعلوم الاجتماعية والإنسانية لتشجيع البحث العلمي. مقرها في الدوحة عاصمة قطر.

* Prix international Acharif AlIdrissi: جائزة تحمل اسم العلامة الجغرافي المغربي الشريف الإدريسي من تأسيس منظمة التعاون الإسلامي الصقلية باليرم (Palerme) والمرصد للبحر الأبيض المتوسط (observatoire de la Méditerranée) روما (Rome) لتكريم من يلتزم بتعزيز الحوار والتعاون بين بلدان المحيط الأورو-متوسطي. تعد هذه الجائزة العالمية نتاج تعاون مشترك بين الاتحاد من أجل المتوسط، وصقلية، وتهدف إلى التقريب بين

○ جائزة إزرهان* من أجل تعزيز حقوق الإنسان في الرباط يوم 18 جوان 2012.

الحضارات، وشعوب ضفتي البحر الأبيض المتوسط، وإبراز العلاقات التاريخية التي جمعت بين ثقافات شعوب هذه المنطقة، وجهود من ساهموا في تعزيز هذه العلاقات.

* Prix Izerfan: جائزة يمنحها المهرجان العالمي لصاحب سيناريو أو فيلم الذي يدافع عن حقوق الانسان في إنتاجه السينماتوغرافي اعترافا بنضاله من أجل ذلك، تجري فعالية هذه التظاهرة الثقافية في الرباط بالمغرب.

الفصل الثاني

مشروع الإسلاميات التطبيقية: تحليل العقل الإسلامي

1. معالم مشروع "الإسلاميات التطبيقية"

يدل مصطلح "الإسلاميات التطبيقية" أو "الإسلامولوجيا المطبقة" على مشروع محمد

أركون الفكري الذي يشمل على كل التخصصات العلمية المساهمة في دراسة الإسلام (القرآن

والحديث) والتراث في كل تجلياته عقلا وفكرا وممارسة. إنها عنوان ظاهر يُعرّف به دراساته

النقدية التي يقف من خلالها على إنتاجات العقل الإسلامي لتحليل إشكالياته وآليات اشتغاله

في السياقات الاجتماعية والتاريخية المختلفة، ويعرفها على حد تعبيره بالقول:

"ما دعوته بالإسلاميات التطبيقية هو هذا العلم الذي دشنته، قبل بضع سنوات، يهدف إلى

قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجياتها

الحالية. كما يهدف في الوقت ذاته إلى إثارة اهتمام الجمهور الأوسع دون أن يتعرض لخطر

إدانته أو الرفض العنجهي أو حتى اللامبالاة من قبل الباحثين المتبحرين"¹.

يحمل مشروع "الإسلاميات التطبيقية" عنوانا آخر هو "نقد العقل الإسلامي" (*Critique*)

de la raison islamique) وأعطاه في الوقت ذاته لكتاب لخص فيه أعماله المتأثرة بالمناقشات

التي دارت آنذاك حول الألسنيات، والدلالات السيميائية، والأنثروبولوجيا الدينية والتأريخ قائلا

بشأنها:

¹ . محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي"، ترجمة هاشم صالح بيروت، 1996،

ص31-32.

"إن الدراسات النقدية المجموعة في كتابي "نقد العقل الإسلامي" كانت قد كُتبت بين عامي 1967 و1984، وبالتالي فهي الآثار المزدوجة لمناقشات تلك الفترة ولتوجهات البحث العلمي التي كانت سائدة فيها"¹.

ويقصد أركون بهذه المناقشات تلك المناظرات الحاصلة بين الأساتذة الباحثين في جامعة السربون عقب ظهور الفكر البنيوي في الساحة الفرنسية التي قسمت بين أتباع المنهجية البنيوية الجديدة وأتباع منهجية البحث القديمة، على أساس كونه شاهداً على هذه المناقشات التي ولدت عند بعض الباحثين الاعتقاد بوصولهم إلى حل المشاكل المعرفية المطروحة آنذاك، ومن بينهم ليفي ستراوس وفرناند برودل، ومثال فوكو، وجون بول سارتر ورونالد بارت وغيرهم ممن اعتبروا البنيوية فرصة لدراسة الفكر في علاقته مع الظروف الاجتماعية والبنية الاقتصادية التي تحيط به بعيداً عن منهجيات البحث التقليدية.

يقول عن نشأة الإسلاميات التطبيقية: "ولد هذا المشروع لأول مرة أثناء اشتغالي على أطروحتي لدكتوراه الدولة حول "الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري: مسكويه فيلسوف ومؤرخاً"²، وأتى به كمقابل للإسلاميات الكلاسيكية أو الدراسات الاستشراقية. فبناه على منوال الأنثروبولوجيا

¹ . محمد أركون "فضايا في نقد العقل الديني"، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. 1998 ص34.

² . المصدر نفسه، ص 330.

التطبيقية لروجي باستيد (Roger Bastide) والعقلانية التطبيقية (Le rationalisme appliqué) لغاستون باشلار (Gaston Bachelard). ويعتبر إلى جانب أعمال محمد عابد الجابري وحامد أبو زيد وغيرهما، من أهم الدراسات النقدية، وأكبر الإنجازات الفكرية المهمة بالفكر العربي والإسلامي في القرن العشرين، وأورد فيه كل ما أتى به من نظريات وكل ما وظفه من مناهج في دراسة التراث الإسلامي منذ نزول الوحي على رسول الله (ص) إلى ما بعد الأحداث التي هزت الولايات المتحدة الأمريكية يوم 11 سبتمبر 2001.

يضم هذا المشروع كل اجتهادات محمد أركون في تشريح العقل الإسلامي وإخضاع النصوص الدينية للفحص المنطقي والنقد التاريخي، هادفاً من ورائه إلى كشف ما جرى قديماً، وما يجري حالياً في الساحة الإسلامية والعربية ليقطع به الصلة مع الإسلاميات الكلاسيكية التي استحوذ عليها المستشرقون.

عندما أقبل أركون على نقل عنوان: "نقد العقل الإسلامي"، (Critique de la raison islamique)، الصادر بالفرنسية إلى العربية، اضطر إلى ترجمته تحت عنوان مختلف هو "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" لأن العقلية الإسلامية كما يعتقد لا تتحمل أن يقترن النقد بكل ما يتعلق بالإسلام، في حين لم تعترضه أية صعوبة في اللغة الفرنسية، لأن العقلية الغربية مؤيدة لكل أنواع النقد سواء أكان فلسفياً أو تاريخياً أو علمياً، وترتكز على أرضية خصبة وجهاز مفهومي يدعو إلى الفحص النقدي الدقيق لما يرتبط بالتاريخ والثقافة والدين ويثبت ذلك بقوله:

"نشرت لأول مرة كتاب بعنوان "نقد العقل الإسلامي"، واستعملت هذا العنوان بدون تردد للطبعة الفرنسية لأن اللغة الفرنسية مؤيدة للنقد الفلسفي والتاريخي والعلمي عامة... أما اللغة العربية فلا تتحمل اقتران النقد بالعقل الإسلامي، ولذلك فضل الجابري أن يقول نقد العقل العربي، وأجبرت على اختيار عنوان آخر للطبعة العربية¹.

حقاً، إن المعالم الكبرى والعناصر المختلفة المكونة لمشروعه الفكري معروضة في هذا الكتاب، معروضة في هذا الكتاب ويؤكد أركون ذلك حين قال: وليست النصوص المجموعة بين دفتيه إلا معالم على الطريق الطويل والصعب لتأسيس تاريخ متفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي²، قاصداً بالفتح اهتمام مشروعه بتجليات الفكر الإسلامي ومنتجاته لتفحصها ومحاولة الارتقاء بها قصد تجاوز الحدود التي فرضها الفكر البدعوي والشيولوجي، أمّا ما يقصده بالتطبيقي فهو الاستعانة بمبادئ علوم المجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما هي ممارسة في الغرب منذ ثلاثين سنة.

يبدو أركون مدركاً بقيمة مشروعه وينظر إليه كبناء فكري يروم "تأسيس لتاريخ تطبيقي عملي في نفس حركة البحث ذاتها، لأنه يهدف إلى تلبية وآمال الفكر الإسلامي المعاصر وسد نواقصه منذ أن كان هذا الفكر قد اضطر إلى مواجهة الحداثة المادية والعقلية"³. وليس المقصود بتأسيس التاريخ في صيغة المستقبل إلا تعبيراً عن الأهداف التي يحملها مشروعه للمجتمعات الإسلامية فقط، وما

¹ محمد أركون "من فيصل التفرقة الى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟" ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1993 ص XII.

² محمد أركون "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1996. ص 11.

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ينوي تقديمه من دعائم لبناء مستقبل الإنسانية، إلا أن هذا البناء لا يمكن أن يقوم إلا على استيعاب كل ما عاشته المجتمعات الإسلامية من تجارب ماضية وعلى ما ارتكبه الغرب ضدها. وعليه فعلى المسلمين والعرب وغيرهم من الأوربيين العمل على بناء تاريخ جديد يطلق عليه أركون اسم "التاريخ التضامني" (Histoire solidaire) ويشترط الانطلاق في هذا البناء ممارسة النقد الذاتي لرسم آفاق مستقبلية مهمة للإنسانية جمعاء.

يُفصح مشروع "الإسلاميات التطبيقية" عن موقف محمد أركون من العقل الإسلامي في اجتهاده وانتاجه عبر المراحل التاريخية المختلفة، ويبين ما يطرحه الفكر الإسلامي من قضايا ترتبط بفهم المسلمين للنصوص التأسيسية* للإسلام (القرآن والحديث)، وممارساتهم الدينية*، وما تطرحه هذه الممارسات من إشكاليات مختلفة، ترتبط بالممارسة السياسية التي أحدثت تغييرا ملحوظا في علاقة المسلم بموروثه الديني. هذا من جهة، من جهة أخرى إنه يبرز ما يقترحه أركون من آليات تحليل الخطاب الديني، لإعادة قراءة هذه النصوص الدينية، ومن فرضيات تفسيرية ونظريات تحمل في باطنها الحلول التي توفر في نظره شروط وفرص لتجاوز العقبات التي تحول دون التفكير العقلاني

* النصوص التأسيسية للدين الإسلام هي القرآن والحديث، أما الإسلام السياسي الذي في معظم المجتمعات الإسلامية، إن لم نقل كلها فهي تتمثل في النصوص التي أول من خلالها القرآن وفُسر عن طريقها الحديث وفقا لما تريد السلطة السياسية أن تعلن عنه أو تخفيه. وعلى هذا الأساس يتحدث محمد أركون عن الممكن التفكير فيه، واللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه.

* الممارسات الدينية هي مجموع السلوكات والاعتقادات والعادات والمبادئ التي تتدين بها المجموعات البشرية في ضل ديانة معينة. نقصد بها في هذا العمل الطريقة التي يطبق بها المسلم أركان الإسلام وتعاليمه، وكيف يمارس العبادات الإجبارية، واتباع الشريعة الإسلامية، التي تمس كل جوانب الحياة والمجتمع

في الشؤون الأخروية والدينية في المجتمعات الإسلامية والعربية. وهذا يزيد تحديدا لمعنى "الإسلاميات التطبيقية" وتتضح معالمها المختلفة، ومرتكزاتها النظرية والمنهجية ويكشف ما ترمي إليه من أهداف في استنطاقها للمسكوت عنه والمستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي بصفة عامة.

لم يقتصر أركون في مشروعه على تناول الفكر الإسلامي وحده، وإنما يتناول الفكر الغربي كذلك. ورغم رفضه للاستسلام للمباحكات الجدالية والانسحاق إليها، يكاد أن يبرر أحيانا تقديم أجوبة حادة للأحكام المسبقة المنتشرة في الأوساط العربية - الإسلامية والغربية وذلك كما يفسره "ليس فقط من أجل التنديد بالجهل العام، وإنما من أجل التنديد بالموقف السائد للفكر الغربي تجاه الثقافات الأخرى التي يتحكم بمسارها وتطورها عن طريق فرض نماذجه وقوالبه عليها"¹. هكذا نفهم أنه لا يستهدف الرأي العام الإسلامي وحده، بل الرأي العام الغربي أيضا. وغرضه في الحالة الأولى هو تحرير العقل الإسلامي من الدوغماتيات التي فرضتها عليه الثيولوجيا التقليدية وإيديولوجيات الكفاح من جهة، وليحث الغربيين على التخلي والتراجع عن النظرة الاثنوغرافية التي يحملونها اتجاه الشعوب والثقافات الأخرى من جهة أخرى.

يتحمل محمد أركون عناء البحث عندما يغامر في فتح ورشاته البحثية لتفحص المنتجات الثقافية العربية والإسلامية المؤسسة للمشروع الذي يريده علميا، ويترجم شعوره بمسؤوليته في

¹ . محمد أركون "الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك، الجزائر، 1979. ص 32.

استكمال بنائه في إقراره أنه "لم يعتد مؤرخ الفكر على أن يجمع بين كل هذه الاهتمامات (المهموم)، ويفتح كل هذه المنظورات، ويتابع كل هذه المهمات في نفس الحركة الواحدة من الفكر والكتابة"¹، ودون أن يدعي نجاحه في المهمة التي شرع في تأديتها، إنه يدرك جدية وشدة تعقيد مشروعه إلى درجة "يتعذر إنجازها تماما منذ المحاولات الأولى"². رغم ذلك وضع استراتيجية ابستمولوجية ومنهجية تسمح بالبحث في مشكلات المجتمعات الإسلامية، وهو يحرص على:

"الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الإيديولوجي والسيكولوجي والاجتماعي الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك (أو نتيجة القيام بذلك) باهظا... وإلى إدخال نوع من البحث الحي الذي يفكر ويتأمل بمشاكل الأمس واليوم، إما من أجل توحيد ساحة المعاني المتشظية والمبعثرة، وإما من أجل مواجهة الآثار المدمرة للإيديولوجيات الرسمية"³.

يريد من خلال هذا الكلام التأكيد على ضرورة استناد هذا التاريخ الجديد إلى مبادئ العلم ومتطلباته، لتجاوز مفهوم التاريخ التقليدي للفكر الذي يكتفي بسرد الاحداث وذكر الأسماء وتبجيلها، لأن بواسطة هذه المبادئ يستطيع التاريخ أن يحرز على الطابع العلمي المتميز عن المعنى الذي تفرضه عليه الايديولوجيات التي تُسند التاريخ إلى فرضيات تنص على ثباته وتعطيه دلالات فوق تاريخية، تسوق الباحث إلى عدم الاهتمام بالجوانب غير التاريخية للحوادث، كالجانب

¹ . محمد أركون، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت 1996، ص 11.

² . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والأخلاقي، وإهمال المناهج العلمية التي تعطي لها طابع الموضوعية مثل اللسانيات والانثروبولوجيا. بتعبير آخر، إن التاريخ التقليدي الذي ينبغي تجاوزه، هو التاريخ القائم على فكرة وجود قوة متعالية متحركة وموجهة لديناميكية المجتمعات التي تجعل من مفكرها يتصورون التاريخ على أنه "تاريخ أفكار يرتبط بالفلسفة الجوهريّة والمهياتية للأنظمة التيولوجية والميتافيزيك الكلاسيكية الذي نما وترعرع في أحضان الوحي من توراة وإنجيل وقرآن، وفي أحضان الفلسفة الأفلاطونية"¹.

لا ريب أن التاريخ الذي يريده أركون هو البحث الموضوعي الذي يعترف بحق المؤرخ في النظر المستقل عن كل سلطة خارجية عن حدود العقل، اعتماداً على قواعد منهجية توفر له شروط تجاوزه العوائق الاستمولوجيا التي تحول دون معرفة الحقيقة، ليضمن الفهم الصحيح للوقائع التاريخية التي لا يمكن ألاّ تتدخل فيها إرادة الإنسان لتوجهها. ويذكرنا في هذا المجال بشجاعة لوثر العقلية حين زرع الأستاذية العقائدية التي كانت تمارسها الكنيسة الكالوثيكية على العقل لكي تحجزه في الإطار الأنطولوجي الخاص بالوحي دون غيره.

لا شك أن المنظومة الدينية الإسلامية عند أركون في حاجة إلى الإصلاح وهذا الأخير لا يمكن أن يتم في رأيه إلا الإراض التالية:

¹ . محمد أركون، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت 1996، ص12.

أولاً: الفصل بين ما هو واقعي تاريخي وبين ما هو أسطوري أو ميثي*، ويشرح ذلك في عبارته المشهورة:

أقول الميثي لا الأسطوري لترجمة كلمة (mythique) باللغة الفرنسية. لأني أدركت مرارا أن القراء العرب الذين لم يطلعوا على المعاني الفلسفية الغزيرة والمقصود الأنثروبولوجي الخصب لمفهوم (mythe) يقعون في أغلاط خطيرة وسوء التفاهم يؤدي إلى الجدل العقيم. وهذا مثال من أمثلة عديدة تدل على الصعوبة اللغوية التي أشرت إليها¹.

ثانياً: تجاوز التاريخ الخطي المستقيم (l'histoire linéaire) لكل علم أوفرع من فروع العلوم وذلك من أجل اكتشاف نظام الفكر الإسلامي الذي يربط بين علم النحو وعلم الألفاظ والتفسير والتاريخ وعلم الأصول والآداب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة من جهة وبين العلوم المدعوة عقلية من جهة أخرى². والغرض من ذلك هو الفصل بين معطى الوحي كظاهرة قرآنية وبين الظاهرة الإسلامية كتشكيكة بشرية ليحذر من التأويلات الذاتية والتلاعبات الخطيرة التي توظف الإسلام لتحقيق أغراض دنيوية تعطي صورة خاطئة للإيمان وتنزع الروحية عن الممارسات العقائدية للعباد.

*. يفضل محمد أركون استعمال صفة "ميثي" (mythique)، لأن ترجمتها إلى "الأسطورية" لا تدل تماماً على ما تعنيه الكلمة الفرنسية. فترجمة الجملة الفرنسية « le Coran est un discours de structure mythique » إلى "القرآن خطاب أسطوري البنية" وجاءت هذه الترجمة التي قام بها عادل العوا كما يقول أركون "في الواقع صحيحة وسليمة لغوياً، إلا أن مفاهيم "خطاب" و"أسطورة" و"بنية" لم يفكر فيها بعد كما ينبغي في الفكر العربي المعاصر".

أنظر تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مقدمة الترجمة العربية بقلم المؤلف ص 10.

¹ . محمد أركون "الفكر العربي"، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات PUF، الطبعة الثالثة، بيروت/ باريس 1985، ص 13.

² . محمد أركون، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت 1996، ص 21.

لم يخرج مشروع علم الإسلام التطبيقي عن سجل اجتهادات المفكرين الهادفة الى اعادة قراءة التراث الحاصل في المجال الفكري منذ النهضة العربية، ولكنه يختلف عنها في كونه يفضح الجهل المؤسس والمقدس أكثر مما قامت به مشاريع هؤلاء. يعتقد أركون على سبيل المثال

"أن الجابري يساهم في حركة الاستهلاك الأيديولوجي للتراث. بمعنى آخر، إنه يحاول أن يظهر مزايا الفترة الكلاسيكية (أو العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية)، ويحاول إقناع عرب اليوم بأنه كان لهم يوماً ما ماضٍ مجيد، وأنهم يستطيعون الاعتماد عليه لكي يواجهوا الحداثة الأوروبية"¹.

إذا كان الجابري كما يقول أركون يقتصر على الاستهلاك الأيديولوجي للفكر الإسلامي، فهو لا يخدم العقل الإسلامي، وعليه يجب أن ندرك أن الافتخار بإرث الأجداد لا يحل الأزمات الفكرية، لذلك يجب الاعتماد على النقد باعتباره نقطة بداية ووسيلة هامة للتطور الفعلي.

بطبيعة الحال، لا يعني موقف أركون تفنيدها لما جاء به الجابري، وإنما تعبيراً عن مشكلة تعقد الوضع الفكري الذي دفع به لتحاشي استخدام مفهوم نقد العقل الإسلامي، واستبداله بنقد العقل العربي لعله يساهم بذلك في تجاوز العقبات التي يصطدم بها يوماً على مختلف المستويات. فرغم تأكيد الجابري على تراجع الأوضاع الفكرية في المجتمعات العربية ورغم ما

¹ . محمد أركون "فضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟"، ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. 1998، ص 331.

يستهدفه من آفاق مشرقة للعقل الإسلامي، إنه لم يجرأ في مواقفه المشوبة بالحذر أن ينقد العقل الإسلامي.

العقل العربي في نظر أركون عقل ديني بالدرجة الأولى، لذلك "يستحيل نقد العقل العربي دون نقد العقل الديني"¹ على أساس عدم تجاوز العرب للمرحلة الدينية. من المنظور الأركوني، جل المشاكل المطروحة في المجتمعات العربية تحمل في طياتها الطابع الديني لأن العقل اللاهوتي هو الذي يؤثر الفكر العربي الإسلامي إلى يومنا هذا.

يفضي تفحص مشروع "نقد العقل الإسلامي" إلى اكتشاف جانبيين هامين له، وهما:

- جانب وجودي، يتعلق بماهية التراث الإسلامي كتراث مقدس يرتبط بالتجربة الإسلامية ونزول الوحي والقرآن من جهة، وكتراث يتمثل في العادات والتقاليد والممارسات العقائدية في مختلف المذاهب من جهة أخرى. ويلح أركون على هذا المستوى على ضرورة الانتقال من مفهوم التراث الكلاسيكي وإحداث القطيعة معه للتمكن من إعادة بلورته من جديد كتراث حيوي منفتح على منجزات الحداثة والمعاصرة عن طريق النقد البناء الكفيل بإخراج هذا التراث من النرجسية التي تغلق أبواب الانفتاح على العلوم وكل ما يمكن أن يساهم في التنوير والتقدم. وخلافا لما يعتقدُه نقاد أركون، إن هذا الأخير لا ينوي الإساءة إلى التراث الإسلامي أو ينفيه، وإذا تبني أسلوب النقد المنهجي، فيريد من وراء إعادة الاعتبار

¹ . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

للإنسان وللمجتمع في بعدهما المادي والروحي على أساس أن احترام هذين الوجهين المتكاملين هو الذي يخلق التوازن.

- جانب منهجي، يتعلق بطرق الاشتغال بهذا التراث المتأرجحة بين تأويل النصوص القرآنية، وتحليل الخطابات الدينية وعرض خلفياتها، وإحصاء ما ترتب عنها من ممارسات منحرفة عن أصلها لم تحقق أغراضا نافعة للفرد وللإنسانية. لذلك من الضروري من الناحية المنهجية أن يتم تجاوز الفلولوجيا الاستشافية التي لا تنتبه إلى الوقائع التاريخية، ولا تهتم بالحقائق السوسولوجية كالمخيال الجمعي والأسطورة والتصورات الذهنية التي تشغل وعي المسلمين وتحركه.

ليس للنقد الذي يمارسه أركون علاقة بالشك المذهبي الذي لا يخدم الفكر، وإنما هو نقد تاريخي يخلع عن التجربة الروحية كل ما يمكن أن يسيء إليها. إنه في مقام القاعدة المنهجية الراصدة لنقاط التمثيل بين المتعالي والواقعي والوحي والتاريخ في النموذج الفكري الكلاسيكي، ليوضح أن التفسير والتأويل والشرح من صنع البشر مهما تنوعت الأدوات المسخرة. وعلى هذا المستوى نراه يستثمر في دراساته للتراث المقاربات العلمية الحديثة والمعاصرة كالمقاربة الاثنولوجية والمقاربة التاريخية والدلالية التي تبين أن المعنى الذي يأخذه التراث لا يعرف السكون، وإنما يرتبط بمختلف القراءات والتأويلات المقدمة له. والغرض من ذلك هو محاولة تحرير العقل من التصورات

الهشة التي تمتنع التساؤل عن صدق وزيف الموروث، لمنحه القدرة المطلوبة لمواجهة العوائق
الابستمولوجية التي تعترض سيره نحو اكتشاف الحقيقة.

يأبى محمد أركون أن يدع فكره يسير دون قيد المنطق والموضوعية، فهو متمسك
بمنهجية بحثية، لها من الصرامة والمتانة ما يسمح له بالانتقال من تقنيات التفكيك والحفر إلى
التركيب والبناء، ليضع الفكر الإسلامي أمام تساؤل جذري وكلي يمس أسسه ومرجعياته
وخلفياته. فنجدته يرفض المقاربات التقليدية الذاتية، والسطحية للحادثة الدينية، ويحارب كل
الأيديولوجيات المخيفة التي تحرم التعاطي مع الظاهرة الإسلامية، بدعوى أنها تستغني عن كل
أنواع التساؤل، ليُزيح التناقضات الباطنية التي تتخلل تاريخ الفكر الإسلامي وتدنسه، ويُوري
الاختلافات التي تميز العالم الإسلامي عن العالم الغربي كأنهما متوازيين لا يلتقيان.

صحيح أن الإسلام بمعناه البسيط هو الاستسلام و"هو الذي يقود إلى الإقرار الإيماني الصريح
بالشهادة وإلى التزام الواجبات التي يفرضها الشرع، ولكن ليس هو الإيمان، بل يمكن أن يتناقض مع
الإيمان الذي هو قبول داخلي بالديانة"¹، وهذا يدعو إلى التساؤل عما إذا كان الاستسلام الكامل
للله والخضوع لتعاليمه يعني حتما الإيمان. لقد انتبه أركون إلى هذه المسألة وفضّل ألا يسد مجال
البحث فيها، وعلى أساس كونه يتعلق بالتوحيد، ارتأى أن يضع الإسلام في التاريخ وليس

¹ . جانين ودومينييك سورديل، (Janine & Sourdel)، معجم الإسلام التاريخي، ترجمة أ. الحكيم، مراجعة هـ.

الأيوبي و إ. بيضون و ف. الكيك، الدار اللبنانية للنشر الجامعي، لبنان 2009، ص 102.

خارجه، ويرى أن دراسة الدين لا تكون موضوعية إلا في علاقته مع الأحداث والظروف الماضية، ومع مفهوم الهوية الدينية في المجتمعات الإسلامية.

إنه كفيلسوف ومؤرخ للفكر الإسلامي، يهتم بفكرة وجوب إخضاع الفكر الديني للدراسة العلمية إذ "لم تعد مسألة الدين أو الإيمان أو الروحيات تخيف العلماء المعاصرين أو تجعلهم يشعرون بالنفور منها كلما أثيرت باعتبار أنها أشياء "رجعية" تعود إلى عصور مضت وانقضت"¹، لكنه أدرجها ضمن اهتمامات المفكرين والعلماء على اختلاف مشاربهم واختصاصاتهم. في الحقيقة، إن طرق فهمها ووسائل استيعابها عند المحدثين "هي التي تختلف عما كان عليه الحال لدى المؤمنين التقليديين المسجونين داخل "السياج الدوغمائي المغلق"². يمكن أن يطول بنا الحديث عن الطبيعة البشرية، لكن نكتفي بالقول أنها محتاجة إلى الإيمان العقلاني المبني على الإدراك العقلي ولو كان متعلقا بالحياة الروحية، والمهم في الأمر في هذه الوضع هو ضرورة اكتساب قدرة التمييز بين الإيمان العقلاني والإيمان اللاعقلاني أو الوهمي كوليد المخيال الجمعي الذي يفرض الإيمان الأعمى، والوعي أن نقد العقل الإسلامي بالمفهوم الأركوني، "لا يعني إطلاقا القيام بعمل سلمي أو تدميري كما قد يفهمه بعضهم، ولا يعني أبدا المساس بالتجربة الروحية الكبرى للإسلام الحنيف، ... إنما هو يعني نقد التجسيد التاريخي والتطبيقي للمبادئ المثالية الروحية. فهناك الوحي وهناك التاريخ، هناك المثل

¹ . محمد أركون "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت لبنان 1991، ص 7.

² . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الأعلى وهناك التطبيق"¹، مما يدل على ضرورة إقامة المواجهة بين الإيمان كعاطفة دينية وبين العمل بهذه العاطفة وتحسيدها في أرض الواقع.

يتضح البعد العلمي للنقد التاريخي الأركوني للعقل الإسلامي في كلامه الصريح: "أنا فإني أفرض لأول مرة في تاريخ الإسلام منظورا جديدا يتجاوز المنظور البدعوي للقرون الوسطى... وهكذا دشنت بالنسبة لمجال الظاهرة الدينية الإسلامية ورشة بحوث معرفية جديدة تتطلب الاستكشاف العلمي وتطبيق المناهج الحديثة عليها. وهي ورشة أركيولوجيا المعارف"²، ونستنتج من قوله أن النقد التاريخي الذي يدعو محمد أركون إلى تطبيقه يؤمن بالتعددية، لكنه يمنع احتكار حقيقة الإسلام لأي مذهب كان، كما يلح عبر ورشته الأركيولوجية، على ضرورة القيام ببحث سوسيولوجي لمعرفة سبب فشل أو نجاح العمل الفكري للعقل الإسلامي.

ليس أركون وحده الذي يملك النظرة الإصلاحية للفكر والعالم الإسلاميين، بل اشتغل مفكرون كثيرون حول القضية من بينهم نور الدين بوكروح الذي انتهى في اجتهاده إلى التأكيد على وجوب إعادة النظر في مسائل الدين قائلا: "ظل إصلاح الإسلام من الداخل أمرا قطعيا، لأنه كنظام قيم (*systeme de valeurs*) وكدين رائد (*religion majeure*) وهام للإنسانية. إنه مهدد

¹ . محمد أركون "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت لبنان 1991، ص 6 و7.

² . محمد أركون، "نحو نقد العقل الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. 2009، ص 7.

بخطر لاوعي بعض العلماء ووحشية أشباه آدميين"¹ (humanoïde). ومراده من كلامه أن كل تفسيرات القرآن، وكل الأفكار السائدة لدى المسلمين في حاجة إلى النقد من أساسها لكي تحدث انطلاقة جديدة في التاريخ على غرار الحضارات والأوطان التي تجاوزت تخلفها خلال القرن العشرين مثل اليابان والهند والصين وكوريا الجنوبية.

ومما لا ريب فيه أن النقد من هذا القبيل لا يحمل أي معنى من معاني الشك المتزمت، بل هو نقد منهجي تاريخي يحمل معاني العلم الحديث، خاصة أنه غير موجه للإسلام، وإنما يتجه صوب الممارسات الدينية المنحرفة عما تنص عليه تعاليم القرآن ومبادئه المحترمة للعقل والحرية والاختلاف. بتعبير آخر، إنه ينصب على التجربة الإسلامية كمجموع المعارف والممارسات التي اكتسبها المسلمون عن طريق الخطابات الدينية وتأويل النصوص الإسلامية وكذلك عن طريق احتكاكهم بالواقع الاجتماعي الذي يعيشون فيه. ومن مهام النقد الأركوني الأساسية، نذكر: تحرير هذا العقل من التصورات الضعيفة والموروثة مهما بدت لأصحابها حقائق لا تقبل النقاش أولاً، وفتح المجال لتصوير صادق للإسلام والإيمان ثانياً، وتحديد الفكر العربي-الإسلامي* ليتكفل

¹ .Nour-Eddine Boukrouh « La nécessaire rénovation de l'Islam », Ed. Dar Samar, Alger 2016, P 9.

*. يوضح محمد أركون وصفه للفكر بعربي-إسلامي بقوله:

أ-عربي يرجع إلى الجنس الذي كان يقطن في شبه الجزيرة العربية حتى ظهور الإسلام ونشوء الحدث القرآني في المرحلة ما بين 610 و632، وظاهرة الفتوحات بين 632 و800 التي توزع العرب بسببها، ولكن ظلت العربية لغة القرآن والجمهور الذي أنزل عليه القرآن. إنها لغة الحضارة الإسلامية".

بتزويد المسلمين بالوعي وروح التساؤل الهادف والمولد للقدرة على مواجهة مشاكل المجتمعات الحالية أخيراً.

نعتبر العمل النقدي الذي سخر له أركون حياته كلها امتداداً للاجتهاد الذي قام به كبار مفكرين الإسلام عندما بلغ الفكر الإسلامي أوجه.

أ. من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي.

تثير قضية غلق أبواب الاجتهاد في الفكر الإسلامي وما يترتب عن هذا الغلق من آثار سلبية على العقل الإسلامي تساؤلات كثيرة حول توقف الاجتهاد الفكري وأسباب تغييب الأطر المعرفية في الأوساط الاجتماعية الإسلامية، علماً أن العقل لا يستطيع أن يقوم بوظيفة البناء وتجسيد هذا البناء في الواقع إلا بالاجتهاد، إذ بفضلها فقط تنزل الأفكار من وجودها بالقوة لتتجسد في الواقع. بمعنى آخر، الاجتهاد هو الذي ينقل الفكر من النظرية إلى التطبيق. فمن اللامعقول أن يستمر الفكر الإسلامي في الانغلاق على نفسه وعن الحداثة، لأن الاجتهاد هو الذي يسمح بمواجهة الظروف الخاصة والمشاكل المطروحة في الساحة العربية والإسلامية مما دفع أركون إلى زعزعة العادات الراسخة وزحزحة تقاليد الاجتهاد بمعناه القديم ونقله إلى التساؤلات

ب- إسلامي ترجع إلى القرآن كمذهب أولاً، ويرجع إلى القوانين المعيارية (codes normatifs) الأخلاقية والقضائية (juridiques) المحددة لآفاق الفكر والمنظمة لسلوك المؤمنين. صفة "الإسلامية" تنطبق على المسلمين ذاتهم كعوامل

اجتماعية وسياسية وثقافية وكأعمال نتجت عن هذه العوامل". أنظر: Mohammed Arkoun:

« Humanisme et Islam ; Combats & Propositions » éd. Barzakh Algérie 2007, p 39

النقدية سعياً نحو تحديد مفهوم الاجتهاد وتطوير مجالاته ووسائله وتوسيع أبعاده الفكرية. والمقصود "بالأبعاد الفكرية هنا، الروابط المتحوّلة والمتغيرة بين المفكر فيه واللامفكر فيه في كل فترة وكل عمل أو مؤلف وكل مجتمع"¹. إن المطلوب على هذا المستوى هو دراسة شروط صلاحية المعارف التي ينتجها العقل الإسلامي سواء كان ذلك على مستوى المؤسسات الدينية أو السياسية أو التربوية لفهم كيف تُفرض التفسيرات الجاهزة للظاهرة الإسلامية وما يرافقها من ممارسات.

حقاً، يطرح غياب الاجتهاد مشكلة كبيرة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. ونظراً لشيوع إسلام تتغلب فيه الاجترارية والروح الدوغمائية كما كانت تسود في المرحلة القروسطية، إنها اليوم ومنذ ظهور الحركات الإسلامية، في حاجة إلى اجتهاد أكثر من أي وقت مضى، لأن ما يجري في هذه المجتمعات من عنف وجهل، يفرض القيام بإجراء تحليلي معمق لإخراج العقل الإسلامي من الظلامية التي غرق فيها منذ قرون طويلة. وعليه يجب تحرير مفهوم الاجتهاد من قبضة الفقه الكلاسيكي ولا عيب في الأمر إذا استفاد من مناهج العلوم الحديثة لفتح مجال تطبيقي لتصور جديد للإسلام والتراث يفرض الوقوف أمام مسألة الاجتهاد التي اعتبرت ولا تزال تعتبر من اختصاص الفقهاء المحددين للعقائد الإيمانية دون غيرهم من العلماء والفلاسفة.

أما الإجراء الذي يقترحه أركون، فيتمثل في كتابة تاريخية تأويلية نقدية للفكر الإسلامي، يكون بمثابة خطاب حول الخطابات الإسلامية (métadiscours) من جهة وحول تاريخ الفكر

¹ . محمد أركون، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت 1996، ص 13.

الإسلامي من جهة أخرى للارتقاء بالعقل الإسلامي إلى المقام الذي يليق به دون المساس بالتجربة الروحية للإسلام. إذ "الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكي إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي ينبغي

¹
أن يصمم ويصور على أساس أنه امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وإنضاج له"، ليقوم النقد بدور مزدوج يوجهه نحو المعرفة ونظام المعرفة في ظل السياقات الإسلامية أولاً، ونحو الواقع الاجتماعي الذي تبلورت فيه الخطابات الأرثوذكسية ثانياً، من أجل إنعاش العقلانية والإنسانية والروحية التي اضمحلت بعد وفاة ابن رشد وباختفاء روحية ابن عربي وأنسنة ابن مسكويه وانحيار التيار المعتزلي. هكذا جاءت إسلاميات محمد أركون لكي ترفض إخضاع الفكر لمعنى واحد ومطلق أثناء تأويل النصوص سواء كانت دينية أم أدبية. وعلى عكس من ذلك، إنها تستجوب الواقع التاريخي للإسلام والمسلمين اعتماداً على وسائل معرفية حديثة ومتنوعة مراعية معاناة العقل الحديث في بحثه عن الحقيقة، لأنها إسلاميات ترفض حبس العقل وتضليله والسيطرة عليه.

لا مكان للسذاجة وللنفاق في مشروع "الإسلاميات التطبيقية" التي تعتمد صرامة الأسلوب العلمي. والباحث الساعي وراء الحقيقة في مجالها يطرح الإشكاليات بدون تهاون (sans complaisance) ولا انتهاك لقواعد العقل المنطقية. ومن المفيد له الاعتراف أن الدراسة التحليلية

¹. محمد أركون من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الأولى، دار الساقي، بيروت، 1991 ص 20.

(la perspective d'analyse) المطبقة في هذه الإسلاميات تعتمد على أدوات ابستمولوجية وعلمية صارمة قادرة على زعزعة البديهيات والقواعد الخيالية والأنظمة والإيديولوجيات وإرادات القوة (les volontés de puissance) التي تبحث عن السيطرة المطلقة (hégémonie).

نلاحظ أن الإسلاميات التطبيقية تقارب الإسلام كنشاط علمي يتجاوز إطار الخطابات التمجيدية (Discours apologétique) لتقوم بوظيفة بحثية حقيقية قائمة أساسا على المقارنة المثمرة والنقد الداخلي المؤسس لفكر موضوعي يوفر لخطاباته مكانة في الفكر العلمي المعاصر، ويضمن لنفسه آفاقا زاهرة خاصة في ميدان الانثروبولوجيا الدينية. بالنسبة للمفكرين الموضوعيين "الإسلام التاريخي من عمل الرجال، وعلى الرجال إصلاح الإسلام"¹ كما يقول نور الدين بوكروح الذي تأثر كثيرا بفكر أستاذه مالك بن نبي.

ب. العوامل الداعية إلى نقد العقل الإسلامي.

لعل من بين الأسباب التي دفعت محمد أركون إلى البحث في التراث الإسلامي الثقافي، هو ما لاحظته من دوغمائية تزداد في التشدد والانغلاق في المجتمعات الإسلامية، وتصاعد العنف الديني المهدد لأمن واستقرار المجتمعات المعاصرة. ولا بأس ان نتساءل مع الكاتب أمين الزاوي

¹ .Nour-Eddine Boukrouh « La nécessaire rénovation de l'Islam », Ed. Dar Samar, Alger 2016, P 12.

"لماذا يريد المسلمون العودة الى الماضي للاستقرار فيه؟"¹. ليجيب هذا الأخير على تساؤله بنفسه فور طرحه ان "المسلمون يريدون الحفاظ على عقيدتهم الدينية كما كانت في زمن نزول الوحي، إنهم يخافون من التغيير، ويتصورون أنفسهم في الحرب العادلة بصورة مستمرة"². حقا، تُشعر مثل هذه المواقف، بأن العودة إلى الماضي يعني فرض الماضي على الحاضر ووضع هذا الماضي في مقام مشروع مستقبلي للمجتمعات الإسلامية.

إن ما يثير القلق في أوساطنا الاجتماعية هو التناقضات التي تتخلل الفكر الإسلامي وتبعده عن المعقول. فبينما يرى المثقفون ضرورة نقد العقل الإسلامي، إن الحركات الإسلامية في مختلف تياراتها توفر لنفسها كل الشروط الممكنة للتغلب على العقل وطمس ما انتجه المفكرون المسلمون في العصر الذهبي من فلسفة عقلانية وأنسنية وروحية تغذى منها الفكر الغربي قبل تطوره. وعلى هذا الأساس، يحق لكل واحد ان يجتهد للتمييز بين الماضي والتاريخ وأن يتساءل عن أسباب تأخر الفكر الديني لفهم لماذا تفشي العقلية اللامبالية (la intellectuelle mentalité de la nonchalance)، المهملة للتحويلات التي تفرض نفسها على العالم منذ نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين، حيث لا تراعي أي اهتمام للأفكار وللتيارات الفكرية الجديدة التي ولدتها الحداثة الفكرية، التساؤلات الذي تطرح نفسها هنا هي: ماذا يمكن

¹ . Amine Zaoui « La boîte noire de l’Islam, le sacré et la discorde contemporaine », Ed. Tafat/ Essai, Alger 2018, p 29.

² . Idem.

أن يبرر موقف اللامبالاة إزاء التطور؟ ولماذا رفض كل ما لا يتفق مع القراءة الأحادية البعد للتراث؟ لماذا التصدي للمواقف البراغماتية؟ هل يعود ذلك أسباب تاريخية أم ثقافية؟ ألا يعكس هذا الموقف السلبي صفة جوهرية عند المسلمين، أم لهؤلاء أغراض سياسية محددة يريدون تحقيقها؟ لا بأس أن نجيب على هذه التساؤلات بعرض موقف أركون الذي يصرح من خلاله أن إذا كان للمناضل السياسي العلماني الحق في رفض الموقف الأصولي لحكمه عليه بالتأخر والتحجر، وإذا اعتقد الأصوليون أن لهم الحق في الدفاع عن هذا الموقف واعتباره ملجأ لحياتهم الفردية أو سلاحاً لجهادهم، "فإن الباحث المفكر لا يصلح له ولا يُقبل منه إلا أن يتلقى ما يشاهده في المجتمعات البشرية لكي يضعه محك البحث والتساؤل. ولكن لا يحق له معرفياً أن يُوقف بحثه عند حدود الوصف السطحي أو مجرد النقل لما سمع أو رأى وجمع من وثائق. وإنما من واجبه كمحلل ومفكك أن يستنطق المسكوت عنه...¹ إن الموقف من هذا النوع يلخص مُهمّة المفكر الباحث في تفسير الخطابات الاجتماعية السائدة ووضع محك النقد والأشكلة ما يستهلكه المناضلون مهما كانت قناعاتهم السياسية أو الدينية.

لم يشرع أركون في نقد العقل الإسلامي، إلا لأن هناك ما يبرر هذا النقد من عوامل لم يتطرق إليها المستشرقون، ولا المفكرون المسلمون قبله، فأولى مسألة انطلق منها هي المحنة التي

¹ . محمد أركون "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999، ص 13.

أصابت العقل الإسلامي وكيفية ممارسته للدين والتعامل معه ويبين ذلك في القول "ان نكبات العقل العربي والإسلامي الجديدة تستحق تفحصا ودراسة طويلة"¹، إذ إلى جانب انتشار الحركات المتشددة والمتعصبة التي تعمل على فرض رؤيتها وتفسيراتها للنصوص التأسيسية للدين الإسلامي، ونظرا لتشابك الخطاب الديني بالخطاب السياسي الذي يشجع الممارسات العقائدية المعكرة لصفة الإيمان، إنه يدعو بالحاح إلى ضرورة إخضاع العقل الديني للفحص العلمي والفلسفي للارتقاء به إلى نقد العقل الإسلامي، والدوافع إلى ذلك كثيرة ومتنوعة، نعرض أهمها فيما يلي:

أولاً: ما يمكن البدء به هو، كون الاهتمام بوظيفة النقد تنبع عند أركون من شعوره العميق بأن القضاء على الفكر الأسطوري والمزيف، وطرد شبح الجهل من الأوساط الاجتماعية الإسلامية يتم بالنقد: تظل العناية بالوظيفة النقدية للعقل اتجاه الفكر الإسلامي، في نظره ضرورة تفرض نفسها على كل باحث مجتهد يروم تجاوز التمجيد المفرط للماضي، ليلتزم بالموضوعية في قراءة التراث والتاريخ. فيرى أنه "من الغريب أن نلاحظ أن الفكر الإسلامي قد بقي حتى اليوم يعيش على أفكار العسقلاني (852 هـ/ 1449 م) وأسلافه بخصوص موضوع الصحابة"². ثم إن ما يفرض هذه الضرورة هو وجوب تحديد شروط ممارسة المسؤولية الثقافية في جل البلدان العربية بما فيها الجزائر، التي هي في حاجة ماسة إلى تناول الظاهرة الدينية وما يتعلق بها بطريقة موضوعية ومقارنتها مقارنة أنثروبولوجية تضمن تفادي أخطاء التأويل والتزمت في المواقف.

¹ . محمد أركون "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ترجمة: هاشم صالح، الطبعة الأولى، دار الإنماء القومي، بيروت، 1986، ص 15.

² . المصدر نفسه، ص 17.

ثانيا: إن قلقه بسبب الوضع الذي آلت إليه الجزائر بعد استقلالها، جعلته ينتبه إلى التناقضات التي ظهرت في ثقافة الجزائريين أولا، وفي ثقافة سكان المغرب الكبير ثانيا، عندما أضحوا يستخدمون الإسلام كثقافة لإعادة بناء هوية وطنية عربية - إسلامية طمسها الاستعمار، كأن بناء أو إعادة بناء مجتمعاتهم وتطورها متوقف على استرجاع أو إثبات خصوصيات هذه الهوية المتمثلة في العروبة والإسلام. وأركون يعي كل الوعي أن السياسة القائمة على الدين الإسلامي كتصور جديد لا يراعي في أي حال من الأحوال خصوصيات شعوب المغرب الكبير، ولا يحترم الواقع التاريخي لهذه المجتمعات ولا تاريخ الفكر الإسلامي ولا الدين ذاته. إن بناء المجتمع على الهوية الدينية في اعتقاده ليس إلا ذريعة للاستيلاء على الحكم وإثبات شرعيته.

ثالثا: الوضع المعرفي المتدهور للعقل الإسلامي المعاصر، وغياب الفكر العلمي والفلسفي الذي يمنع رفع اللثام عن اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي: إن انتشار الدوغمائية التي تعتمد على تكرار العقائد بشكل آلي أو تخيلي يغض النظر عن العوامل الاجتماعية المنتجة للتاريخ الواقعي، وإن تدعيم وتشجيع البعد الايديولوجي الخاص بالجماعة الممارسة للسلطة من دون أن تكون له أية شرعية حقيقية، والارثودوكسية* التي تقدم نفسها في رداء ديني، من العوامل الرئيسية التي لعبت دورا كبيرا في حبس المؤمنين في قفص الركود.

*. الأرثودوكسية (orthodoxie) مصطلح محوري في فكر أركون يستعمله بالمعنى العام للكلمة اليونانية التي تتكون من كلمتين هما: أورثوس (orthós): التي تعني الصحيح أو الصادق والمستقيم، ودوكسا (doxa) أي الرأي، ليدل المصطلح على الرأي المستقيم. يوظفه أيضا ليدل على التيارات الأصولية في الديانات المختلفة بما فيها الإسلام، لينعت به الأفكار

فعلا، ان اضمحلال الموقف العقلاني وانقراض التيار الإنساني أدى إلى جمود فكري وفقهي "تحت ضغط الاكراهات الأيديولوجية والضغط السياسي والأنظمة العرفية التي لم تُدرس أبدا حتى الآن بشكل دقيق وشامل"¹ ولكن، لا يعني هذا الكلام أن المجتمعات الإسلامية لا تعرف سوى الأصوليات، لقد عرفت أيضا قوة العقلانية وموضوعية العلمانية والانسانية، قبل تهميشها وإحداث القطيعة المعرفية معها.

رابعا: التراجع المتواصل والتأخر المزمّن للفكر الإسلامي عبر، وتوقف هذا العقل عن الاجتهاد الفكري قد ترك مكانه للجهاد المسلح. وهذا ما يعبر عنه محمد اركون بسوسيولوجيا الفشل المتجددة المفسرة لهذا التراجع بسبب العوامل السلبية التي أدت إلى تدهور وضع الإسلام وسماعته وأعاقت تطوره في المجتمعات المسلمة والعربية.

خامسا: تفشي المواقف التبجيلية المعززة، والشعارات الشائعة التي تبررها كتب التاريخ الرسمية المغيبة للعوامل التي تبني عليها الجمهوريات الديمقراطية الحقيقية أي ما يسمى بدول القانون مثل التي تسود في العالم الغربي.

والمواقف المترتبة التي تجعل من اجتهادات المفسرين القدامى المرجعية الوحيدة والصحيحة التي لا يحق الخروج عنها، ليصبح من يخرج عنها مخالفا للقانون الديني.

مثل الأرثوذكسية المسيحية، تدل الأرثوذكسية الإسلامية على طريقة التفكير الجيدة التي تتطابق حرفيا مع تعاليم الدين وتحترم ما أتى به التراث من حقيقة. أنظر: كتاب "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" هامش ص 35، و "نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية"، سنة 2011 ص 304.

¹ . محمد أركون " من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الأولى، دار الساقى، بيروت، 1991 ص 78.

يثير محمد أركون ذكرى الغزالي وابن رشد في كتاب¹ يطرح فيه إشكالية غياب الفكر الإسلامي المعاصر، ليبين قيمة المناظرات الفكرية وجديتها بين المفكرين في الفترة المبدعة من تاريخ العرب والمسلمين من جهة، وبين الوضع الذي تردى إليه الفكر الإسلامي في الوقت المعاصر. ولا يقصد في إثارته لقيمة هذه المناظرات، تبني مواقف هذين الفيلسوفين الفكرية للعمل وفقهما، وإنما لإبراز روحهما الفكرية القلقة والجادة في البحث عن الحقيقة، وليستشهد بهما كمثليين وجب على المسلمين الاقتداء بهما عوض الانقطاع عن فكرهما. يذكر بصدد التراجع الذي أصاب الفكر الإسلامي أنه يلفت الانتباه إلى مسألة التأخر الذي يعاني منه الفكر الإسلامي بسبب الضغوط والرقابة الإيديولوجية الصارمة الموجهة صوب الفئات الاجتماعية على كل مستويات الثقافة في البلدان العربية والإسلامية. يثبت هذه الرقابة بقوله: "ولا أعني بكلامي هذا فقط رقابة الحركات النضالية المذكورة التي تهدف إلى تحقيق غايات سياسية محددة، وإنما أعني أيضا رقابة العلماء الرسميين التي تضغط بالقوة نفسها على حرية البحث والتعبير"². يقصد بالعلماء الرسميين هؤلاء الأئمة الذين توظفهم وزارة الشؤون الدينية وتعينهم على مناصب رسمية لتسيير شؤون التقديس في المجتمع.

¹ . الكتاب الذي يطرح فيه إشكالية غياب الفكر الإسلامي هو الذي يحمل عنوان "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟" ترجمه هاشم صالح، دار الساقبي ببيروت، 1993.

² . محمد أركون "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح. دار الساقبي، الطبعة الأولى، بيروت، 1991، ص 27.

وبالتالي نجدهم "مضطرون للمزاودة الدينية من أجل الخطوة بشكل أكبر بإفضال الدولة أو النظام الحاكم في الوقت الذين يعمون فيه بتسجيل جماهير المؤمنين لهم"¹.

سادسا: تنديد الغربيين بالتفشي المذهل للإسلام في مجتمعاتهم، وخوفا من نتائج هذا التفشي، تُلاحظ ظهورا لاتجاهات معادية للإسلام وللمسلمين تعكسها خطابات تمييزية (discours discriminatoires) وسلوكات عدائية إزاء كل ما يرمز إلى الهوية العربية والديانة الإسلامية من قبل كثير من الأفراد وبعض الأحزاب السياسية تتجسد في رفض ارتداء الحجاب وبناء المساجد في أراضيهم على أساس أن ذلك يشكل خطرا على أمن وسلامة بلادهم كما يقولون، وأسفر ذلك إلى تصاعد حركات إسلاموفوبية (islamophobes) ومضاعفة نشاطات اليمين المتطرف المروجة لمبدأ العمل ضد ما تسميه "أسلمة أوروبا" (islamisation de l'Europe) خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 التي وفرت لهم فرصة ربط الإسلام بالإرهاب ربطا مباشرا ووثيقا وبالتالي نعت المسلمين بالإرهابيين. وهذه الإسلاموفوبيا لا تهدد وجود العرب والمسلمين في الدول الغربية فقط، بل زاد الخطاب المتطرف ضدهم حدة وجعلت المقدسات الإسلامية فيها عرضة لكل أشكال التعسف. إلا أن ما يعاب على السلطات في الدول الغربية -الفرنسية والبريطانية والألمانية خاصة هو سكوتها على التيارات المتطرفة التي تغذي هذا الاتجاه.

¹ . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

رغم كل هذا، يستبعد أركون التشهير ضد الأجنب ويرفض الحكم على الإسلام من خلال "القاعدة" و "الداعش". إن الإسلام بريء من أولئك الذين يوظفونه في خدمة الأغراض السياسية الدنيوية البحتة.

1. أسس مشروع "الإسلاميات التطبيقية".

أ. تحليل تاريخ الفكر الإسلامي.

مر الفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية بمراحل تاريخية عديدة ومختلفة تدل على حركة ونشاط العقل الإسلامي عبر التاريخ. لقد بدأت الحياة الفكرية الإسلامية بنزول الوحي على رسول الله محمد (ص)، وبغض النظر عن الثروة الفكرية اليونانية التي نُقلت إلى العربية، يشكل القرآن والسنة النبوية القاعدة الأساسية التي انطلقت منها اجتهادات المسلمين لبناء ثقافة علمية ضلت المنبع الوحيد للفكر الذي شُيدت على أساسه الحضارة الإسلامية، فكان تفسير القرآن ومحاوله استخراج المعنى من آياته وأسباب نزوله، والاجتهاد في القضايا المتعلقة بشؤون الحياة الدنيا والآخرة بداية لبواكير الإنتاج الفكري عند المسلمين. لكن ما لبث الفكر الإسلامي حتى لحقه التخلف، وكان اختلافهم في فهم وتأويل النصوص التأسيسية للإسلام، كان مصدرا للنزاع بين المذاهب الفقهية التي تشكلت منذ منتصف القرن الثاني هجرية. يلخص أركون هذا الوضع بالقول: "عندما نحاول تتبع المسار الطويل للعقل في شتى الأوساط الاجتماعية التي لمستها الظاهرة الإسلامية أو هيمنت عليها منذ العام الأول من الهجرة (622هـ)، فإننا نكتشف وجود شخصيات

ومؤلفات ولحظات تأسيسية تتيح لنا التعرف على كل أنواع التطورات والأحداث اللاحقة¹ مما أدى بهم إلى إحداث قطيعة مع الفلسفة الإسلامية والحياة الاجتماعية اللامعة والمتفتحة على الثقافات الأخرى، خاصة المنتشرة في الشرق الأوسط والأندلس حتى القرن العاشر بفضل احتكاكها بفكر كبار فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون وأرسطو وبفضل ترجمة أعمالهم.

ب. نقد الاستشراق.

نقرأ في الصفحات الالكترونية للموسوعة الفرنسية يونفسالس (universalis) أن "الاستشراق هو العلم الذي يهتم بدراسة الحضارات الشرقية الممتدة من المغرب إلى المشرق العربي"²، ويتمثل مهام هذا العلم في دراسة حضارة وآداب وثقافة ولغات وديانات المجتمعات الشرقية الإسلامية من طرف باحثين غربيين يُطلق عليهم اسم المستشرقين، بالقيام بإجراءات بحثية في موضوعات متعلقة بمظاهر الحياة الاجتماعية والفكرية لهذه المجتمعات. إن تعريف الاستشراق بهذه الطريقة يسمح لنا باعتباره نوع من التفكير الذي يميز، بل يفصل أنطولوجيا (وجوديا) وابستمولوجيا (معرفيا) بين عالمين لا يلتقيان هما: الغرب المسيحي الذي يظهر في مقام الدارس والشرق الإسلامي الذي يشكل موضوع الدراسة. إن السؤال الذي يطرح نفسه هنا متعلق بتفسير الدافع إلى اهتمام الغرب بالشرق ونواياه: فإذا قال المستشرقون ان عملهم يروم الدراسة العلمية

¹ محمد أركون "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت 1996، ص 15.

² https://www.universalis.fr/encyclopedie/orientalisme-art-et-litterature/#i_0

للشرق، وللإسلام وتاريخه، ومعرفته لذات المعرفة، إن أغلبية أهل المشرق يعتقدون أن ما يقوم به هؤلاء يكون بدافع من إرادة الهيمنة، ومن بين المفكرين الذين نجد عندهم هذا الاعتقاد، المفكر إدوارد سعيد.

بالفعل، لم يكن التعامل مع الفكر الاستشراقي تعاملًا علميًا صارمًا موضوعيًا دائمًا، بل كان في الكثير من الأحيان أيديولوجيًا انفعاليًا إذ "يمكن الإشارة إلى المستشرق أو المؤرخ الفلولوجي بشكل سلبي"¹. فنجد من ينظر للاستشراق وأطروحاته على أنها استعمار ثقافي وتغريب للذات وتشويه للحقيقة، مثل إدوارد سعيد الذي ينظر إلى الاستشراق كمظهر من مظاهر الاستعمار الثقافي والمعرفي، إذ يرى بأنه نمط إسقاط الغربي على الشرق وإرادة الهيمنة عليه. بينما يرى آخرون مثل رودنسون، أن الاستشراق يتجسد في فكرة نظام خاص مكرس لدراسة الشرق يهدف إلى معرفة الإسلام والمسلمين هوية وتاريخًا ودينًا. وليس إدوارد سعيد هو المفكر الوحيد الذي تعامل مع الاستشراق تعاملًا نقديًا، بل نجد إلى جانبه محمد أركون الذي يقف موقف شك أمام وظيفة ودور الاستشراق في اشتغاله وتعامله مع الفكر الإسلامي، وأثره فيما يحدث له من تحولات سلبية وتأخر، دون أية محاولة للتنبيه إلى ذلك أو تصحيح المفاهيم الخاطئة أو تغيير الذهنيات الفاسدة.

¹ . هاشم صالح، تعليق مقتبس من هامش كتاب "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" لمحمد أركون انظر الصفحة

ج. موقف أركون من الاستشراق

يدلنا هاشم صالح على الموقف النقدي الذي يتخذه محمد أركون إزاء المستشرقين الذين لم

يستوعبوا واقع المجتمعات الإسلامية قائلًا:

أن نقده مرتبط بـ "عدم فهمهم لحقائق المجتمعات الإسلامية والعربية نظرًا لوقوعهم في حبال
النظرة الجوهريّة الثبوتية، ولم يلجئوا إلا نادرا إلى العلوم الاجتماعية، فهل يعود ذلك إلى
انغلاقهم الاستمولوجي وإلى حبس أنفسهم في النظرة الاستعلائية العنصرية الموروثة عن

1

الماضي؟"

صحيح أن موقف أركون اتجاه الكتابات الاستشراقية موقفا نقديا، لكنه لا ينكر اهتمامه

المبكر بالفكر الاستشراقي، إذ كان من المهتمين به منذ أن كان طالبا بين أياديهم سواء في جامعة

الجزائر أو في الجامعة الفرنسية، إلا أنه رسم لنفسه مسارا بحثيا مخالفا لهم.

لقد تبنى أركون موقفا نقديا في تناوله لفكر الاستشراقين في تحديد المواضيع التي يطرحها

من جهة والمناهج التي يستخدمها من جهة أخرى، أكثر من ذلك، عندما يكون الأمر متعلقا

بدراستهم للإسلام، إنه يستخدم في سياقه النقدي مفهوم "الإسلاميات الكلاسيكية" كمرادف

للاستشراق، مبينا افتقار أعمالهم إلى النظرة الموضوعية وتجاهلهم للجوانب العملية والجمالية والأمر

المسكوت عنها في الثقافة العربية الإسلامية: فكان يرفض منذ ذلك الحين طريقتهم في معاملة

الإسلام واللغة العربية، وشجعه ذلك على إعادة النظر فيه. ومنه نفهم أن الدراسات الاستشراقية

¹ . محمد أركون "الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى واردة المهينة"، ترجمة هاشم صالح. دار الساقي، بيروت،

1995، ص 177.

لم تعكس صورة إيجابية للدين الإسلامي، وأظهرته في مظهر ستاتيكي يشجع الاعتقاد بأنه يتناقض مع العلم والحضارة الحديثة، ويتناقض مع كل ما هو إيجابي في حياة الإنسان. وهذا يجعلنا نتساءل إن لم تنتكر هذه الدراسات لقيم الإسلام، وإن لم تحجب الجانب المستنير للتراث الإسلامي لتبرز سوى الجانب المنغلق له، بدعوى أنه غير قابل للتطور.

لا بد أن نبين هنا أنه لا يرفض الاستشراق باعتباره دخيلاً على التراث الإسلامي كما يمكن أن يتبادر إلى الذهن، ولا يعني النقد الموجه للفكر الاستشراقي تعبيراً عن احتقاره له، ولكنه يعني نقداً له في الحالات التي لم يقدّم فيها بمهنته بطريقة علمية حين يؤيد ويدعم نشر فكر إسلامي سطحي لا يخدم العقل الإسلامي وإنما يخدعه ويظلمه. وعلى هذا الأساس، يقدم للاستشراق ملاحظات تتلخص في:

وصفه بامتلاك ذهنية صلبة ومنغلقة تضع المستشرقين في مقام الذين "يفضون فتح مناقشة أبستمولوجية بخصوص ممارساتهم ومناهجهم العلمية، وذلك ضمن منظور نظرية المعرفة التي كانت

ستضع حداً للتصورات والقناعات الأيديولوجية لكل منهم"¹. إلى جانب ذلك، حسب كلام أركون إنهم -مع بعض الاستثناءات القليلة- يستمرون في تجاهل المكتسبات الإيجابية لعلوم الإنسان والمجتمع

¹ . محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1986، ص 253.

1
وعدم الثقة بها بحجة أنها زياً أو موضة عابرة¹. ولا ريب أن في ذلك اختزالاً لأهمية الحضارة الإسلامية حتى في عصرها الذهبي.

حسب تعليق هاشم صالح، إن ما يؤخذ على المنهجية الاستشراقية هو "وضعيتها المسرفة

2
وماديتها الحرفية التي ترفض أن تأخذ بعين الاعتبار مسألة العامل النفسي أو الإيماني"، وهذا السبب هو الذي دفع أركون إلى أن ينادي باستخدام علم النفس التاريخي المؤهل لفهم الموقف الإيماني للمسلمين بشكل أكثر وضوحاً، ومنه نستنتج أن تناوله النقدي للفكر الاستشراقي يوضح لنا طريقة اشتغاله السلبية بالتراث الإسلامي، وما يُعاب عليه هو عدم كونه عاملاً لمعرفة المسلم لذاته، ولا أداة لمعرفة غيره، والأمر يتطلب إحداث قطيعة ابستمولوجية معها وتجاوزها. يمكن تلخيص نقائص الفكر الاستشراقي على مستويات مختلفة كما يلي:

على مستوى المفاهيم:

يتسم مفهوم الإسلام عند المستشرقين بالغموض الناتج عن عدم التمييز بين الدين والظروف الثقافية والتاريخية المحيطة به إذ "هناك خلط بين الإسلام كدين والإسلام كإطار تاريخي لبناء الثقافة والحضارة، واستمر هذا الخلط وتعمد³ إلى اليوم مؤكداً على صدق موقفه بالقول

¹ . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

² . هاشم صالح، كلام مقتبس من كتاب "من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي" لمحمد اركون، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1991، ص 56.

³ . Mohammed ARKOUN « Comment penser l'islam aujourd'hui ? », éd. Laphomic/ Enal, Algérie 1993, P.68.

"إنهم يتحدثون عن الإسلام بشكل ممل ومكرر عن نفس الشيء: أي عن الإسلام الأقمومي المسؤول عن كل شيء يحصل في المجتمعات التي انتشر فيها هذا الدين. إنها يتحدثون عنه بالحرف الكبير (Islam) لا بالحرف الصغير (islam) لكي يقولون بأنه عامل فوق طبيعي أو خارق للطبيعة يؤثر على كل شيء ولا يتأثر بأي شيء"¹. ومن هذا المنظور، نستطيع القول بأن الدراسات الاستشراقية في مقاربتها للفكر الإسلامي تعاني فقرا ابستمولوجيا حجب عليها حقيقة الإسلام كتشكيكة بشرية جعلها تنظر إليه بنظرة ميتافيزيقية متعالية. ثم، إن الكتابة الاستشراقية حول الإسلام في نظر أركون، لا تطرح الأسئلة التي يهتم بها العقل النقدي والعقل الجدلي، وهذا ما تسبب في تجاهلها للعوائق الإبستمولوجية التي تحول دون تحقيق البحث العميق في قضايا الإسلام.

على مستوى المناهج:

على غرار الطريقة التي درس بها المستشرقون التراث المسيحي، ضل هؤلاء ينطلقون من تمثلاتهم الساكنة (représentations figées) في دراستهم للإسلام أيضا، فلم يقفوا موقف المؤرخ الذي يهتم بالوقائع مثل مشال فوكو أو ليفي ستروس أو لوسيان فيفر، وإنما يطرحون الإشكاليات العامة ويعملون على إثبات الوقائع وسردها بشكل خطي دون إخضاعها للفحص

¹ . محمد أركون "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999 ص 298.

النقدي إذ "طبقوا المنهجية نفسها على كلا التراثين، المسيحي والإسلامي"¹. إن المسلمون في نظر أركون في حاجة إلى من يُحدث ثورة منهجية في دراسة تاريخ فكرهم ومجتمعاتهم، لذلك ثار ضد طريقتهم السردية-الخطية، لكن دون أن يهينهم أو يحتقرهم حسب كلامه، "وأنا لا أهدف من هذا القول تسفيه أعمالهم، ففيهم علماء كبار يحترمون العلم والحقيقة التاريخية"²، بل هو يعترف أن أعمالهم تشكل مرحلة تمهيدية لدراسة جديدة للفكر الإسلامي، إلا أنه يريد التنبيه إلى ضرورة عدم الاكتفاء بها، خاصة أن النصوص الإسلامية تتميز هي بذاتها بنوع من السكونية إلى درجة وصفت بالانغلاق.

تقتصر المنهجية الفيلولوجية* الاستشراقية على وصف الأحداث وترتيبها، فهي طريقة تعطي الأولوية لدراسة الماضي دون أن تهتم بالحاضر ومشكلاته الراهنة، مقارنة بمنهجيات علوم الإنسان المجتمع المعاصرة. إنها لم تتأثر بالثورة العلمية، فهي لذلك غير صالحة لدراسة النصوص الدينية لعدم إدراجها أساليب القراءة النقدية كالتحليل والتفكيك والنقد.

لا يريد أركون في نقده للاستشراق أن يقول بإهمال هذه الدراسات لماضي شعوب المشرق العربي المسلم إهمالا مطلقا، وإنما يريد أن يؤكد عن طريق هذا النقد، ضرورة تجاوز مجرد عرض

¹ . محمد أركون "الاسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى واردة الهيمنة"، ترجمة هاشم صالح. دار الساقى، بيروت، 1995ص 182.

² . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

* . تعني كلمة "الفيلولوجية" في الثقافة الأوروبية تحقيق النصوص القديمة أو المخطوطات على أسس علمية معقدة. لقد أدى تطبيقه على التراث اليوناني-الروماني إلى نتائج ممتازة. ويترجم هذا المصطلح إلى العربية بفقهاء اللغة" أي: التبحر في اللغوية والنحوية والمعجمية... لكن التعريب ليس موفقا تماما. أنظر كتاب محمد أركون "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" ص 45.

الأحداث الماضية في تسلسلها الزمني دون فحصها. إنه يرفض كتابة تاريخ الإسلام بطريقة خطية متسلسلة، تماماً كما تعكسها النصوص الإسلامية، لأن في نظره، وإن استطاعت هذه الطريقة الوصفية أن تعلن عن صحة الوقائع بتحديد مميزات وتاريخها، إنها تظل عاجزة عن تجاوز الوصف إلى أشكلة هذه الوقائع. إنه يعترف أننا "لا نملك مستشرقين من حجم لوسيان فيفبر وكلود ليفي ستروس"¹، ولم يضع حتى أستاذه لويس ماسينيون في هذه المرتبة من البحث التاريخي لأنه لا يقوم بعملية التفكيك كما نجدها عند مشال فوكو.

يريد أركون أن يُقرأ التاريخ الإسلامي بعقل جديد جدير بإحداث طفرة ابستمولوجية تقود المؤرخ الباحث إلى استبعاد سطحية السرد بشكل نهائي، لأن المهم في الدراسات التاريخية للفكر هو الوقوف على الصيرورة المتحكمة في الأحداث لتحليل التاريخ وفهمه لغرض بناء المستقبل على أساسه. ولعل من المفيد الإشارة هنا إلى قيمة مسار الإسلاميات التطبيقية التي يروم أركون من خلالها نقد العقل الإسلامي وفق منهجية جديدة يستكمل بها نقص الإسلاميات الكلاسيكية، لكي لا يبقى أسير المنهجية الفيلولوجية القروسطية، ولا يخضع للسياح الاستشراقي الذي جعل المستشرقين "لا يفككون الأدبيات التاريخية الإسلامية (ككتاب الطبري مثلاً وغيره) لكي يكشفوا عن محتواها الإيديولوجي أو المذهبي، وإنما يأخذونها كما هي"².

¹ . محمد أركون "الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى واردة المهيمنة"، ترجمة هاشم صالح. دار الساقي، بيروت، 1995 ص 182.

² . المصدر نفسه، ص 183.

إن الوصف والسرود للحوادث غير كفيلين بالكشف عن علاقة الخطاب التاريخي بكل العوامل الاجتماعية والثقافية التي تُنتج هذا الخطاب. ثم ان المنهجية التحليلية النقدية لا الوصفية هي وحدها القادرة على استنطاق الأحداث الماضية لفهمها على حقيقتها. "حتى بزوار لويس لا يزال منهجيا من أبناء القرن التاسع عشر¹، ولهذا ظل أركون مصرا على القول: "ينبغي ان نعترف لمنهجية القرن التاسع عشر بميزة أنها أثارت مشاكل أساسية لم يجرؤ المسلمون أنفسهم على إثارتها بالنسبة لتراثهم الخاص"².

يُعتبر المستشرقون عامة، وضمنهم بزوار لويس من أتباع التاريخ الروائي السردى والوصفي، الذي ليس بمقدوره طرح الأسئلة التي يطرحها علم الاجتماع التاريخي أو علم النفس التاريخي، أو الأنثروبولوجيا التاريخية.

على مستوى الأهداف:

حقا، يهدف اركون من نقده لممارسة النقد الموضوعي على مناهج المستشرقين إلى التنبيه إلى ضرورة تجاوز آلياتهم ومناهجهم، كما يدعو إلى تجاوز نقائص الفكر الكلاسيكي مع اقتراح حلول إجرائية لمشكلات المسلمين الحاضرة التي ما هي في الحقيقة إلا امتدادا للمشكلات القديمة. فعلى غرار ما قدمته الحداثة الغربية من حلول للمشكلات المطروحة على الصعيد الأوروبي، إنه ينوى تأسيس مرحلة ما بعد الاستشراق التقليدي، والمسألة التي لا يمكن له أن يُعَيِّبها في مشروعه

¹ . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

² . محمد أركون "الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى واردة المهيمنة"، ترجمة هاشم صالح. دار الساقي، بيروت، 1995، ص. 183-184.

تتعلق بالتساؤل حول قصد المستشرقين في تناسيهم لطرح بعض الإشكاليات، مثل إشكالية علاقة الإسلام بالسلطة السياسية وهيمنة إيديولوجيا والثقافة الشفهية للإسلام وكل ما هو غير مكتوب. لم تلق الأنظمة السيمائية غير اللغوية* المرتبطة بالدين كالميثولوجيا والعادات بقسطها من الاهتمام من طرفهم. إلى جانب ذلك، لا يمكن غض النظر عن البعد الإيديولوجي لدراساتهم المدعمة للنزعة الاستعمارية التي اعتمدت على كتب متخصصيهم كمرجع من المرجعيات الهامة لتسيير شؤون الأهالي (les indigènes). يقول أركون بهذا الشأن: "ادعو إلى تشكيل لاهوت جديد في الإسلام"¹، لعله يسمح بفهم التلاعبات التي تؤثر سلبا على عقول المسلمين وتخفي عليهم حقيقة ما يحدث في مجتمعاتهم، لأن رغم التغيرات والتطورات التي تلحق بالمجتمعات العربية والإسلامية، "إننا لا نزال نعيش على فتاوى ابن تيمية مثلا. بمعنى أن القرون الوسطى لاتزال تحكم بوقابنا حتى هذه اللحظة. وهنا على هذه الأرضية بالذات تتجلى أزمة الوعي الإسلامي بشكل حاد وصارخ"².

على هذا الأساس يُعتبر الفكر الاستشراقي بمناهجه البحثية، وأدواته المعرفية، وما تبذره مظهر من مظاهر الاستعمار وسلب الآخر حق قراءته، بفرض تصورات ومفاهيم وقراءات إيديولوجية على تراث المجتمعات المستعمرة. فبشكل مباشر أو غير مباشر، يبدو أن الاستشراق قد خدم الهيمنة الامبريالية واستفاد منها أكثر مما خدم العقل الإسلامي وعمل على تطوير الفكر لدى

*.
1 . المصدر نفسه، ص 185.

2 . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المسلمين. تبدو لنا هذه القضية جديرة بأن تكون موضوع بحث جديد لتفسير مشروع الاستشراق في مجمله.

لا يُخفي أركون موقفه الحذر من الأحكام التي وصلت إليها الدراسات الاستشراقية، فإذ دعا إلى التعامل معها بعلمية صارمة وبروح نقدية موضوعية فذلك للابتعاد بقدر الامكان عن العواطف والانفعالات. إنه كعادته يوصي باحترام شروط ومناهج البحث الموضوعية والتطلع الدائم إلى مستوى البحث العلمي الحقيقي.

لا بد أن نفهم أن موقف أركون النقدي إزاء المنظومة الفكرية الاستشراقية، لا يحمل في ذاته معارضة من أجل المعارضة، إن له ما يبرره من الناحية المنطقية وعلى مستوى الواقع التاريخي. فهو لا يريد أن يكون الحاضر تقليدا للماضي أو اجترارا له، وإنما يأمل إلى التدرج بهذه الدراسات إلى مستوى البحث الحقيقي الذي يستجيب للشروط العلمية من الموضوعية والصرامة في المبادئ والاحكام مؤكدا احترامه لعمل المستشرقين رغم كل شيء قائلا: "ليني أعود إلى مسألة الاستشراق وأقول بأنه على الرغم من سيطرة النزعة المحافظة على عقلية المستشرقين، إلا أن الاستشراق يتغير ويتجدد أيضا... وهذا الأمر طبيعي لأن العلم تطور كثيرا في نهاية القرن التاسع عشر وكذلك مناهج البحث"¹.

كما نلاحظ، رغم الانتقادات التي يوجهها محمد أركون للمستشرقين باستمرار، إن ما يتحلى بها من روح علمية ونزاهة فكرية، لم تتركه يُظهرهم في صورة ساخرة أو مبالغ فيها، ولم يضعهم في

¹ . محمد أركون "الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى واردة الهيمنة"، ترجمة وإسهام هاشم صالح. ط2، دار الساقي، بيروت، 2001، ص186.

الصورة الخاطئة المحرفة لأعمالهم والناكرة لمميزات فكرهم، وإنما يكتفي ببيان ما يُؤخذ عليهم لا أكثر: إنه يدرك أن ما ينجزه العلماء يقاس بما يوفره لهم عصرهم من وسائل وأطر اجتماعية للمعرفة، لذلك نجده يعترف بالمنفعة التي أسفرت عنها الدراسات الاستشراقية للعالم الإسلامي، حيث يعتبرها رغم ضعفها مرجعية من المرجعيات الهامة للمشاريع النهضوية في المجتمعات العربية والإسلامية عامة. فلولا المخطوطات التي قام بها هؤلاء، لما استطعنا معرفة فلسفة ابن رشد مثلاً، ويبدو أن الفضل في نشر الأستاذ ف. جورج حوراني* (F. G. Hourani) لـ"فصل المقال" يعود إلى المخطوط الذي قام به المستشرق م. ج. موللر (M.j.Muller)* في 1859.

يدرج محمد أركون نقد الاستشراق ضمن مشروع "نقد العقل الإسلامي" كمهمة ضرورية لا تفرض نفسها فحسب، وإنما تولد فيه شعوراً بمسؤولية ابستمولوجية (معرفية) أمام ما يجري في العالم الإسلامي من عجز على التقدم والابداع وانتاج المعرفة، ولهذا السبب يقول في اطروحة دكتوراه التي شكلت النواة الأولى في بلورة مشروعه: "سوف نطلق أولاً للبحث عن منهج ملائم لموضوع دراستنا، وذلك عن طريق تبياننا كيف ان طرائق البحث... المتبعة حتى الآن في دراسة التفكير الإسلامي يمكن أن يصدق عليها وعلى صلاحيتها بواسطة موقف منهجي جديد منفتح على كل

* ف. جورج حوراني (F. G. Hourani): انجليزي من مواليد 1913 بمانشستر، أستاذ في التاريخ الإسلامي، أعاد تحقيق مخطوط "فصل المقال" لابن رشد.

* م. ج. موللر (M.j.Muller): مستشرق ألماني قام بنشر كتاب "فصل المقال لابن رشد لأول مرة في 1859 اعتماداً على مخطوط واحد. أعاد تحقيقه الأستاذ ج. ف. حوراني بعد قرن من الطبعة الأولى سنة 1959. أنظر: الكتاب "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟" ترجمة هاشم صالح، مقدمة المؤلف ص II.

الإشكالات والتاويلات الممكنة"¹. فتوغل داخل المنظومة الاستشراقية وهو مستوعب لأدواتها ولمناهجها أحسن استيعاب، ليبين إيجابياتها وسلبياتها.

فهو لم يكن جحودا لما قدمه الفكر الاستشراقي للحضارة الإسلامية، و لا ينفيه على الإطلاق، ولكنه على مستوى آخر غير راض بإنتاجهم المعرفي حول الواقع العربي و الإسلامي، لذلك حاول إنجاز مقارنة علمية تركز في دراسته للاستشراق على النقد من الداخل لا من الخارج، على منوال دراسات كلود كاهين (Claude Cahen)، والنمساوي وغوستاف رويتر فون غرونباوم (Gustav Edmund Ritter von Grünebaum) وأمثالهما لتجاوز آليات ومناهج البحث القديمة ليتمكن من وضع العقل خارج المركزية الأوروبية التي أخضعته للممارسة الاستشراقية.

مثلا اتخذ أركون موقفا ناقدا أمام المستشرقين، إنه يقف نفس الموقف إزاء الباحثين المسلمين ويرى أن ما يُعاب عليهم هو عدم الاهتمام بتوفير ظروف العمل اللازمة والملائمة للبحث في تراثهم الفكري، عوض محاولة تبرير الوضع المعرفي الذي تعرفه المجتمعات الإسلامية. وعلا أساس أن "لا شيء يأتي من العدم في هذا العالم"²، لا ينبغي وضع كل المسؤولية على عاتق الغربيين، ونما كان عليهم التفتن إلى ضرورة إعادة النظر في النماذج السياسية الفاشلة التي تعاقبت على واقع المجتمعات الإسلامية والتي يلخصها ويصنفها الأستاذ فارح مسرحي بأحسن طريقة في قوله

¹ . محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي"، ترجمة هاشم صالح بيروت، 1996، ص 246.

² . فارح مسرحي "المهام الجديدة للمثقف في السياقات العربية الإسلامية"، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر 2018، ص 17.

"النموذج الأيديولوجي الأقل لحركات التحرير الوطنية، النموذج النخبوي الفاشل لأصحاب مشاريع التحديث والتنوير، النموذج البيروقراطي العاجز لمسيرى الإدارات، والنموذج القاتل لأصحاب الدعوات المستحيلة والأشكال البائدة في الفكر والسلوك"¹. نفهم من تقدير هذا المفكر أن لفهم التراث فهما صحيحا ينبغي تفحصه من الداخل عوض الاكتفاء بالنظر إليه من الخارج.

أما لتأسيس الاستقلالية والتحرر من السيطرة والتبعية الفكرية وتجاوز العقبات، ينبغي توفير مجموعة من الشروط الضرورية التي يمكن حصر أهمها فيما يلي:

- بداية، الاعتراف بضعف صوت العقل الإسلامي وتحمل مسؤولية الفشل الفكري والحضاري في المجتمعات الإسلامية، والتخلي عن تبجيل الماضي للتوغل في باطنه قصد اكتشاف العطب فيه،
- المبادرة بالقيام بتشخيص وضع التراث وتفكيكه من الداخل ومبادرة التعامل معه بأدوات ومفاهيم العقل الإسلامي وبآليات التفكير الموضوعية،
- استقراء التاريخ الخاص بالفكر الإسلامي والعربي وتحليل بنية العقل الإسلامي وطريقة اشتغاله،
- تطهير الخطابات الرسمية من كل إيديولوجية مشوشة للعقل ومشوهة للواقع،
- أخيرا، فك العلاقة القائمة بين الأخلاق والسياسة والإسلام، والقيام بفحص نقدي شامل لهذا الأخير حتى يظهر الوجه الحقيقي للسياسات المتبعة في البلدان الإسلامية بعد

¹ . المرجع نفسه، ص ص 22-23.

استقلالها من رفع الحصار على نشاط المثقفين وتحرير المعرفة من هيمنة السلطة السياسية كما كان يطالب به مشال فوكو وغيره.

في الحقيقة، إن غياب هذه العوامل وضعت المعرفة تحت الهيمنة الصارمة للسلطة السياسية وأسفر هذا الوضع إلى تهميش المثقف ليبقى "الأمر المهم بالنسبة إلينا في هذه الوقفة مع المثقف في الفكر الغربي هو الوعي بذلك التحول العميق الذي أصاب مفهوم المثقف ووظائفه وشبكة علاقاته، سواء مع السلطة أم الجماهير"¹. وفي هذه النقطة يتفق موقف فارح مسرحي مع موقف محمد أركون تمام الاتفاق.

حقا، لقد أهملت الدول العربية دور المفكر ولم تغير وضع المثقف ليحرز على المكانة الاجتماعية التي يستحقها، ولم تحرص على توفير الوسائل والأطر الاجتماعية للمعرفة التي من شأنها أن تستجيب لطلبات البحث العلمي الحقيقي الجديدة بشحن قدرات العقل وتحسين حال المجتمع البائس الذي تشتد فيه الصراعات نتيجة الممارسات اللاعقلانية بسبب الجري من أجل الاستيلاء على الحكم.

¹ . فارح مسرحي "المهام الجديدة للمثقف في السياقات العربية الإسلامية"، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر 2018، ص 42.

2. المرجعيات الفكرية لمشروع محمد أركون.

لاستكمال البحث في مشروع "الإسلاميات التطبيقية"، من الضروري البحث عن المصادر الفكرية الأساسية التي استند إليها في بنائه، لمعرفة مدى اجتهاده في ابداعه أم اكتفى بالتقليد.

يظهر لنا محمد أركون بثقافته الواسعة ملما بتاريخ الفكر الديني والفكر الفلسفي والعلمي إماما كبيرا، ويدل ذلك على اطلاعه واستقائه من التراث العربي والإسلامي والتراث الغربي على حد السواء. وما لا ريب فيه هو انتفاعه بهما، وأخذ عن المفكرين الذين صنعوا هذين التراثين واستغلاله لمفاهيمهم ومناهجهم الدراسية المتنوعة أحسن استغلال لتنمية وبلورة فكره وبناء مشروعه. يمكننا تصنيف هذه المرجعيات كما يلي:

أ. المرجعيات التراثية العربية الإسلامية.

لم ينطلق محمد أركون في مقارنته للعقل الإسلامي من اللاشيء، بل ارتكز على المسلمات الإيمانية الصادقة، وما تعبر عنه هذه المسلمات من تراث ديني، ليجعل منها مرجعية أساسية في بناء مشروعه الفكري حول الإسلام. ومن هذا المنطلق قام بجولة واسعة في التراث العربي الإسلامي تمتد حدودها من اللحظة التأسيسية للدين المنزل إلى بداية القرن الواحد والعشرين، دون إهمال فكر النهضة ليجمع نصوصا كثيرة ومتنوعة من التراث الإسلامي والعربي قصد فحصها فحصا

نقديا يهدف من ورائه إلى إبراز اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، في ظل الفكر الإسلامي عبر تاريخه الطويل.

إنه يذكر أسماء كثيرة لأعلام الفكر الإسلامي الذين يستحقون الاهتمام بهم، نظرا للاجتهاد الذي قاموا به للدفاع عن العقل النقدي في الإسلام ضد الجبريين، وأتباع العقل السلفي في مرحلته الكلاسيكية الكبرى. مستشهدا على سبيل المثال بابن حزم الاندلسي وفخر الدين الرازي، وابن عقيل، وابن خلدون، دون ان ينسى الكندي والفارابي وابن سينا ومسكويه... الخ. لقد أحب عقلانية المعتزلة وابن رشد، وأعجب بحركة الأئسنّة العربية عند ابن عربي وابن مسكويه، وروحية ابي حيان التوحيدي. كما انتبه إلى أفكار المصلحين التنويريين الناقدين، المحترمين لتقاليد المثقفين الذين يشعرون بالمسؤولية الفكرية الملقاة على عاتقهم، كالجاحظ ومحمد عبده وطه حسين، الذين يعتبرهم أركان مرجعيات هامة وأساسية لكل الباحثين في الفكر العربي الإسلامي. ونظرا لعدم إمكانية التوقف عند كل واحد منهم على حدة، سنشير باختصار إلى عينة نموذجية منهم والوقوف على ما جاءوا به فكرا ومواقفا تجدر الإشارة إليها أمثال:

– المعتزلة

كما هو معلوم، وخلافا لما تعودنا على قراءته في كتابات المتكلمين، يقوم تصور المعتزلة للإنسان على الاعتراف الصريح بقدرته على خلق كل أفعاله بخيرها وشرها، وهذا يدل على حضور النزعتين العقلية والإنسانية بشكل قوي وفعال مؤثر في المنظومة الفكرية المعتزلية، من

حيث اعتمادها على العقل مبدأ وأداة منهجا وغاية للتفكير في آن معا. ثم إن قولهم بخلق القرآن، يمثل اتجاهاً مخالفاً للمواقف المبنية على المرجعيات الفقهية الدوغمائية، التي لم تتمكن من التحرر من الوصاية السلفية والطائفية المتعصبة، التي تفرض ايديولوجيات الجهاد والصراعات الاجتماعية والسياسية في أرض الإسلام وخارجها.

إنهم يمارسون التفلسف داخل دائرة النصوص التأسيسية للإسلام من منطلقاتها الأولية، ليتجاوزوا محنة العقل النقلي الناصر لمبدأ التطور، والمؤمن بسكونية التراث وثبوته باسم المقدس. وتظهر غلبة النزعة العقلية على فكرهم في اعتمادهم على العقل وتقديمه على النقل في تأسيس عقائدهم، إذ يقولون بالفكر قبل السمع، ويرفضون التفسيرات التي لا يقرها العقل المنطقي، وهم مقتنعون بوجود معرفة الله الخالق بالعقل. أما في حالة تعارض النص مع العقل فهم يفضلون تقديم العقل، لكونه قادراً على إدراك كل الأمور محسوسة واقية كانت أم إلهية مجردة.

مهما كان سبب اعتزال واصل بن عطاء مجلس شيخه الحسن البصري دينياً أو سياسياً، لقد لعبت فرقة المعتزلة دوراً رئيسياً في عقلنة الفكر الإسلامي، ورفعته إلى المقام الذي يليق به. ألم يكرم الإسلام بني آدم لأنه عاقل؟ ألم يفضلته عن سائر المخلوقات بهذا العقل؟ وألم يخصص للعقل الإنساني مكانة عالية؟

أصبحت فرقة المعتزلة بفضل مواقفها المبنية على الذكاء البشري، من أهم المذاهب الكلامية وأكثرها تمسكاً بالمنطق والموضوعية في تفسير أمور الدين والواقع على حد سواء. وإلى جانب

أصولها المتمثلة في العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يشكل مبدأ التوحيد مفهوما خاصا ترتب عنه القول الجريء في إثبات خلق القرآن.

ولا بأس إذا أشرنا إلى المحاولات العديدة والجريئة التي قام بها المفكرون العرب لمواجهة التزدي الذي تعيشه الأمة الإسلامية بإحياء فكر المعتزلة على أسس عقلانية ومعرفية معاصرة، ولكن هذه المحاولات كلها باءت بالفشل، وذلك يعود إما لسبب ضغط الدوغمائية على الفكر الإسلامي، إما لتأثره بالفكر الغربي، وعلى هذا الأساس أسفرت هذه المحاولات على ظهور الحركات الإسلامية التي تدعو علانية إلى الجهاد بما فيه المسلح من جهة، والعمل على إلحاق الحضارة الإسلامية بالحضارة الغربية من جهة ثانية. وهذا ما يشهد عليه واقعنا المعاصر.

– أبو حيان التوحيدي وابن مسكويه.

أتى كل من أبي حيان التوحيدي وابن مسكويه بفكر لا يقلّ في أهميته عما أتى به كل من المعتزلة وغيرهم من كبار العقلايين الذين أنجبهم العصر الذهبي للفكر الإسلامي خلال الفترة الممتدة بين 150 و450 هـ الموافقة لـ657 و1058م. لقد عكف أركان على فكر هذين المفكرين أثناء إعدادة لشهادة الدكتوراه، فهو يثبت قيمة أعمالهما بقوله:

"المسائل الكبرى أو موضوعات النقاش التي نقلها إلينا التوحيدي أو غيره من كتاب ذلك العصر لا يمكن استنقاذها بمجرد التعداد الإحصائي - الوصفي والظاهري لها. فهي معقدة ومتكررة في كل نظام معرفي وتتمتع بالديمومة بصفاتها تساؤلات متجاوزة أي لم تحل نهائيا.

وتقصد بذلك أن مجرد العرض السردي غير كاف. وإنما ينبغي أن تعاد دراستها من جديد من خلال تطبيق المناهج الحديثة¹.

بحث أركون في سيرة التوحيدي في المرحلة الأولى من رسالته واكتشف ما قدمه من تحليلات عقلانية مستنيرة لإشكاليات عصره، سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أو ثقافية أو دينية، كما كشف عن مدى قدرته على استيعاب مستجدات الفكر في عصره ومدى شجاعته على الإفصاح عن مواقفه النقدية إزاءها بجرأة يروم منها الدفاع عن الحرية المذهبية. أكثر من ذلك، يؤمن بحق الاختلاف ومشروعيته، وبحرية التفكير والإبداع، وينصح بحل الخلافات مهما كان مصدرها بطريقة عقلانية بعيدا عن التعصب والشتم والتكفير. كان ينبه الى خطورة الانزلاق نحو المذهبية المتشددة، ويفضل على ذلك رؤية عقلية قوامها المعرفة الواسعة والإمام الشامل والعميق بالأمر الدينية والدينية. لذلك "ينبغي تخصيص أطروحات أخرى عديدة من أجل الوفاء بحق التوحيدي وبيان أهمية ما قدمه ومغزى أعماله، فهو يستحق أكثر من ذلك"²، نظرا لأهمية طرحه للقضايا التي تفرض نفسها للطرح.

أعجب أركون بروح التوحيدي التساؤلية التي تميل إلى الجدل والتوليد السقراطي للمعنى، ويتميز بكرمه للخطابات التمجيدية لذوي السلطة، وتصديه لكل إيديولوجية كاذبة، بالحوار والخطاب الحجاجي من أجل الارتقاء بالإشكاليات المطروحة إلى النظر العقلي وما تتطلبه من موضوعية وجرأة. ونستخلص من مقارنته لقضايا عصره وطريقة تناولها. إنه يجب فيه حرصه على تأدية ما

¹ . محمد أركون "نزعة الأنسة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي"، ترجمة هاشم صالح بيروت، 1996 ص 48.

² . المصدر نفسه، ص 63.

تمليه عليه مسؤوليته الفكرية والتاريخية خدمة للمنفعة العامة، دون أن يضحى بحريته واستقلاليتته الفكرية. وليست شخصية التوحيد حالة معزولة في تاريخ الفكر الإسلامي التي اكتشفها محمد أركون أثناء دراسته لأسباب وعوامل فشل نزعة الأنسة في الفكر العربي الإسلامي، وإنما هناك شخصيات أخرى عديدة وهامة يذكر من بينها مسكويه، إذ يقول بشأنه:

"وقد يدهشنا هذا الوضع ويدفعنا للتساؤل: كيف يمكن لمفكر من هذا الحجم والأهمية أن يثير مثل هذا القدر الضئيل من الاهتمام؟ قد كان مسكويه يملك عدة أوراق أو ميزات كافية لكي يجبر الآخرين لاحترامه أو لكي تخلد ذكره للأجيال القادمة. فهو لا يحتل فقط مكانة الوسيط، الذي صالح بين الفلاسفة والمتكلمين داخل الفلسفة العربية الإسلامية، وإنما ألف أيضا كتبا في الأدب، ثم بشكل أخص تاريخا كونيا كان جديرا بأن يترك أثرا في كتب المختارات والأدبيات التاريخية"¹.

وعلى هذا الأساس نجد أركون يبحث على البحث في التراث الثقافي والديني لاكتشاف المفكرين المجتهدين من أجل تطوير المجتمعات الإسلامية التي ينتمون إليها مضيفا بشأن هذا المفكر تعقيبا:

"إن التحريات هي وحدها القادرة على الكشف عن الأسباب البنوية والعارضية (أو العميقة والسطحية) لتهميش النظام المعرفي الذي بلوره جيل مسكويه ودافع عنه. إنها هي وحدها التي تكشف لنا عن أسباب انهيار هذا النظام أو تضعيفه أو نسيانه في الساحة العربية منذ ذلك الوقت حتى يومنا هذا"².

¹ . المصدر نفسه، ص 99.

² . المصدر نفسه، ص 49.

هكذا يتجلى لنا مدى أهمية التحري في تراثنا الفكري، لاكتشاف الأعمال الفكرية الجادة والمفيدة والكشف عن مؤلفيها لبعثها والاشتغال بها، لإنقاذها من النسيان وإدراجها ضمن البرامج التعليمية في المدارس الجزائرية والبلدان الإسلامية عامة.

خصص أركون لهذين المفكرين أطروحته لمناقشة المواقف الفلسفية لكل من التوحيدي ومسكويه لاستكشاف الوظيفة النفسية والاجتماعية لفكرهما وبيان الدور الذي لعبه لإنجاز الأنسنة الخاصة بالحضارة العربية الإسلامية في عهد لم تنتبه إليها المجتمعات الغربية. أما غايته من هذا التنقيب والبحث عما تركه المفكرون الكلاسيكيون، فهو محاولة إحياء كل ما انقطع، واسترجاعه لكي نستفيد منه في تغيير وضع مجتمعاتنا المتأزم وفي بناء نهضتنا مجددا، وهذا ما يريد أن يعبر عنه أركون في عباراته:

"هكذا يمكن أن نبعثها من رقادها فعلا ونجدد الفكر العربي الإسلامي والفكر البشري بشكل عام من خلالها، وهذه الدراسة إذا تمت، سوف تتيح لنا أن ندشن صفحات جديدة في علم الانثروبولوجيا التاريخية. وهكذا يمكننا أن نكتب الفصول التالية المتعلقة: بالفرد، والشخص، والمجتمع. ثم بالعقلاني واللاعقلاني، والخيالي، ثم بالعقلانية المركزية، والخطاب الاستبدادي، والرأسمال الرمزي. ثم بالأدبي والمعرفي، والاجتماعي. ثم بعلم القواعد وعلم المنطق وعلم اللاهوت. ثم بالدولة والمجتمعات والطوائف. ثم بالاقتصاد والتشكلات الإيديولوجية، ثم بالطبقات المهيمنة أو الدامجة، ثم المهيمن عليها أو المدموجة، والطبقات الهامشية أو الخطرة".¹

¹. محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي"، ترجمة هاشم صالح، ط1، بيروت، 1996

- ابن رشد.

إذا كان تأثر أركون بطله حسين وابن مسكويه والتوحيدي يعود إلى المرحلة التي كان يكرس عمله لفكرهم وهو طالب في جامعة الجزائر ثم جامعة السربون الفرنسية، لقد وضع نفسه على الحافة بين العالم الشرقي والعالم الغربي، لي طرح إشكالية علاقة الإسلام بالفلسفة وبالعقل النهضوي، فانصب اهتمامه على الفكر العقلاني لابن رشد الأندلسي الذي انشغل في بناء موقفه التوفيقى إزاء علاقة العقل بالعقيدة وإزاحة التناقض بينهما. فعلى غرار محاولة فرقة المعتزلة للجمع بين الدين والفلسفة اليونانية، لقد وفق ابن رشد في الجمع بين الإسلام والحداثة وأفلح في فك سر العلاقة بين الدين والسياسة بطريقة متميزة. وإنه يعتمد كثيراً على التفسير العقلاني للأمور محاولاً انقاذ العقل من قيد القوى المحافظة وتخليصه من وطأة التيار السلفي الذي يستبعد الفكر الفلسفي باسم المحرمات الدينية المعرقة لسير العقل نحو استقلالته.

إنه يتسلح بالموضوعية والمنطق ليرسي البعد العقلي في الفكر الإسلامي الذي يهدف من وراء ذلك إلى إصلاحه ثم تجديده اجتماعياً وسياسياً وثقافياً في المجتمعات الإسلامية، على غرار ما يحدث في المجتمعات الأوروبية كألمانيا وفرنسا وإنجلترا¹. وهنا تتشابه تجربة أركون بتجربة ابن رشد حيث كان فقهاء الأرثوذكسية يهاجمونه، لأنهم لم يرضوا باعتناهم بالفلسفة، رغم ما لهذه الأخيرة من قيمة وأهمية. يحق الاستشهاد بقول أركون التالي:

¹ . محمد أركون "من فيصل التفرقة الى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟"، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1993 " ص 47.

"أما الفلسفة فتقوم بمسار معاكس لذلك، فهي تفرض باستمرار القيام بعمليتين أساسيتين من أجل كبح جماح التجاوزات الدوغمائية والأيدولوجية وإرادة القوة والهيمنة. هاتان العمليتان هما: تدريس التفكير المتعالي من أجل تشكيل دائرة مثالية من التواصل كما أنها تجبر كل حكم متزن أي أخلاقي على الخضوع لامتحان الصلاحية أو عدم الصلاحية"¹.

يقصد أركون من هذا الكلام، أن التفكير بالطريقة الفلسفية كفيل بتجنب الانحراف الأيدولوجي للدول والمجتمعات، أو على الأقل تحد منه وتقلل من آثاره السلبية. لقد لاحظ عند الإسلاميين تعاملًا غير صحي وازدراء غير عادي اتجاه المواقف الفلسفية، بل موقف ازدراء بدل الاعتراف بنبل مبدئها وفعاليتها في البحث عن المعنى واكتشاف الحقيقة.

كان يسعى ابن رشد في تفكيره بهذه الطريقة إلى محاولة انتزاع المتخيل الإسلامي وإنقاذه من تعصب المتكلمين لفك أزمة العقل الإسلامي الذي حبس في دوغمائية مظلمة، دون أن يتمكن من ذلك. ومثلما حدث لمحمد أركون، إن وضع ابن رشد الفلسفة في منزلة تسمح لها بالتدبير في الشؤون المدنية أثار سخط السلطة الدينية عليه دون أن يتمكن من إبعاد الفتن المتلاحقة على المجتمعات الإسلامية التي لا تزال مستمرة إلى يومنا هذا. فمن الواضح أن فكرهما يحملان في طياتهما دعوة للعلمانية المفروضة بصفة مطلقة من قبل الإسلاميون. الفرق الوحيد بينهما يتمثل في كون ابن رشد يجمع بين العلوم الدينية والعلوم العقلية، في حين ينادي أركون بفصلهما كما سنرى ذلك لاحقًا في الفصل المتعلق بالعلمانية.

¹ . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إذا أدرك المفكرون في العالم الغربي أهمية ابن رشد، إن محمد أركون يفتخر به كمرجعية هامة من المرجعيات التراثية التي تستحق التمسك بها والرجوع إليها. صحيح أن ابن رشد ينتمي الى فضاء القرون الوسطي، لكن بعبقريته الفذة، استطاع أن يعطي للعقل حريته خصص له مكانا في خضم الصراع الفكري الذي خلقته دوغمائية الفقهاء الذين يعتبرون الحرية الفكرية إحادا وخروجاً عن الدين. ورغم المسافة الزمنية التي تفصل بينهما، يضل هذين المفكرين يتقاسمان نفس المبادئ ونفس الأهداف إلى حد بعيد.

بالفعل، يتماهى أركون مع ابن رشد إلى حد التطابق، فليست العقلانية هي الخيط الوحيد الذي يربط بينهما، وإنما أيضا شجاعتهما وصمودهما أمام حملات الأرثوذكسيين، وخذول المثقفين العضويين ولامبالاة الأئمة الموظفين الذين يعرضون عن استقلاليتهم الفكرية مقابل رواتب وامتيازات يمنحها إياهم الحكام الذين يحرصون على استمرارية الأنظمة السياسية والمعرفية المغلقة التي لا تترك مجالا لحرية التعبير والضمير.

أكثر من ذلك، كانت العزلة الفكرية التي عان منها سلفه ابن رشد قبل ثمانية قرون من نصيب محمد أركون في القرن العشرين. من منظور سوسيولوجيا الإخفاق يمكن القول أنهما عانا من نفس الفشل الذي يعاني منه كل المفكرين الأحرار في مجتمعاتهم وداخل ثقافتهم وهم لا يمارسون سوى مسؤوليتهم الفكرية أمام التاريخ.

يشترك المفكرون والمثقفون الأحرار في صفات كثيرة نعرضها في النقاط التالية:

- إنهم يتفاسمون مبادئ العقلانية، ويقرون بأهمية المناظرة الفكرية، فكلهم يمثلون الحدائة يحاولون إدخال المسلمين فيها للنهوض بالفكر والارتقاء به إلى المستوى الذي يليق به.
- يعكس فكرهم التوتر السائد في المجتمعات الإسلامية ورغبتهم في تنويرها برفع كلّ تعارض ظاهري بين الفلسفة الدين.

- تركز مقاربتهم على إثبات ضرورة الاقبال على الفلسفة، "باعتبارها تفكيراً متعالياً يتجاوز الخصوصيات المحلية ويؤدي الى تشكيل شبكة من التواصل والتوصيل بين مختلف الثقافات"¹، وتبحث في علل الأمور، لإدراك الموجودات بأسبابها، وهذه هي مهمة الفلسفة في نظر أركون.

- التوفيق بين وظيفة الدين وأغراض الفلسفة على أساس أن الدين يأمر بالتفكير موظفا الآيات التي تحت على النظر في جميع الموجودات وتبين وجوب استعمال البرهان العقلي في الفصل بين الأمور.

- وعيهم أن الاختلاف بين الفلسفة والدين في الطريقة وليس في الأهداف. وأن الحكمة والشريعة متكاملتان تمام التكامل. لذلك، نجدهم يقترحون إتمام ما يأتي به الوحي بعلوم العقل، وإتمام ما عجز عنه العقل بما أفاده وحي الله على الإنسان. وإلا، لماذا وهب الله

¹ . تعليق وهامش المترجم هاشم صالح، محمد أركون "من فيصل التفرقة الى فصل المقال، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟"، دار الساقى، بيروت، 1993، ص 54.

الإنسان العقل والذكاء؟ أليس ليشغله في استثمار القيم والمعتقدات وللتساؤل حول

العقيدة والطقوس والتّخيلات؟

لقد عانت العقلانية في السياقات الإسلامية كثيرا من الرفض والتهميش، وقضى أنصارها حياتهم كلها في تنفيذ تهمة التآمر على الإسلام التي ألصقت بهم، لأنهم في نظر هؤلاء ملحدين يسيئون للدين عن طريق أفكارهم ومواقفهم. فرغم حاجة المجتمعات والشعوب التي تنتمي إلى الفكر الإسلامي واللغة العربية إلى الحرية والتنوير، ورغم ما أتى به ابن رشد في "فيصل التفرقة" و"تّهافت التّهافت"، يضل ما يسيطر على عقلية المسلمين إلى اليوم، هو فكر الغزالي الوارد في كتابه: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة القائم على منهج التكفير المدعم للتعصب والمسبب المتوقع على الذات.

وفي الختام نستطيع القول أن رغم تعذر الكلام عن الحداثة في القرون الوسطى لأن لا شيء يحمل مدلول ما حدث في أوروبا بعد حركة إصلاح الكنيسة البروتستنتية على يد لمارتن لوثر، أو ما أتى به عصر التنوير منذ القرن الثامن عشر، إن الفكر في كلتا المرحلتين يصبو إلى غرض واحد وهو ضرورة الإيمان بالقدرة العقلية في التصرف في أمور الدين والتوفيق بينهما كما كان يؤكد عليه ابن رشد في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال".

يرادف مفهوم الحكمة في هذا العنوان عند ابن رشد مفهوم الفلسفة التي ليست كما يتصورها المحافظون مخالفة للدين أو عدوة له، وإنما كخطاب حجاجي يساعد على التعمق في فهم الدين

والقضايا المرتبطة به من الداخل كلما اقتضت الضرورة إلى ذلك. وما يتأسف له أركون في هذه القضية هو ضياع العقل العربي الإسلامي فرصة مواكبة الرقي الفكري والحضاري، فكما يقول: "لو كان للنهضة الأولى أن تستمر لَكُنَّا استلمنا زمام الحركة التاريخية، ولَكُنَّا صدّرنا التنوير الفكري إلى أوروبا، أو على الأقل كُنَّا سبقناها إلى هذا التنوير"¹. إن شعور أركون بالأسف حيال الوضع الفكري والثقافي للمجتمعات الإسلامية، ناتج عن فشل محاولة النهوض بالعقل الإسلامي وتنويره في القرنين التاسع والعاشر ثم في القرن التاسع عشر.

ب. المرجعيات الغربية.

انغمس محمد أركون في التجربة العلمية الغربية، وانخرط في الساحة الفكرية العالمية بنسبة عالية، فاستفاد من مناهج علوم الإنسان والمجتمع التي وظفها في أبحاثه أحسن استفادة، وبفضلها تمكن من إدراك المسافة التي تفصل بين الذاتية والموضوعية، وبين الواقع والميتافيزيقا وبين الحقيقة والخرافة. لقد منححت له هذه التجربة فرصة فتح السبيل نحو اكتشاف الشوائب التي تؤذي الفكر الديني في سمعته وقيمته ووظيفته. فلا شك أن المقاربات السيميائية والتفكيكية والاركيولوجية والأنثروبولوجية وباقي الوسائل المنهجية التي اعتمد عليها، قد ساعدته على إدراك ضرورة تنظيف الإسلام من إيديولوجيات التكفير الموروثة عن الوثوقية التي لازمت الفكر الإسلامي منذ بداية

¹ . محمد أركون "قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟"، ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. 1998، ص 332.

تكوينه. لذلك نجد معترفا بأهمية الخطاب الاستيمولوجي المعاصر وضرورة تطبيقه على القضايا الإسلامية، معترفا بمدى تأثيره به على حد تعبيره: "تتكلم عن الإسلاميات التطبيقية بذات المعنى عند روجي باستيد الذي أتى بالانثروبولوجيا التطبيقية"¹.

فعلا، استقى كثيرا من المعرفة العلمية والفلسفية الغربية، فقرأ جيل دلوز وماركس، ليفي ستروس وباشلار والتوسير، بارت وبروديل، رونيه جيرار وبورديو، وبول ريكور وهابرماس. وهضم عقلانية ديكرت ومثالية كانط وهيغل، كما تأثر بجينالوجيا فريدريك نيتشه وأركيولوجيا مشال فوكو وبتفكيكية دريدا، محاولا استغلالها لتوفير شروط إخصاب ميدان الدراسات الإسلامية مفهوما ومنهجيا، واستثمارها في دراسة الظاهرة القرآنية، والفكر الإسلامي عامة. لذلك نجد كتاباته حافلة بأسماء أهم المفكرين الحداثيين والمعاصرين في مختلف تخصصاتهم: إننا نقرأ في مشروعه مفاهيم هؤلاء المفكرين مثل: رأس المال الرمزي، التاريخية والتاريخانية، الخطاب السيميائي، اللامفكر فيه، المنسي، المكبوت، البنية العميقة، الإبتيمية والتفكيك والحفرية... الخ. و إضافة إلى تأثيره بالاستيمولوجيا التطبيقية لغاستون باشلار (G. Bachelard)، والآنثروبولوجيا التطبيقية لروجي باستيد (Roger Bastide)، لقد استعان بأعمال المؤرخ الفرنسي كلود كاهين المشهور باجتهاده ونضاله من أجل تطبيق مناهج المدرسة التاريخية الجديدة على دراسة المجتمعات الشرقية المختلفة، بعيدا عن مناهج المستشرقين القائمة على أسلوب الرواية والسرد الخطي للأحداث،

¹ . محمد أركون " تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1986، ص 57.

ليبي أعماله البحثية على ما أنتجته الثورات الفكرية خاصة بعد السنوات الخمسينات من القرن العشرين.

يظهر تأثير أركون بالبنوية وعلم اللسانيات في استخدامهما في قراءة القرآن ودراسته السميائية له لاستيعاب معاني الآيات التي تؤلفه، خاصة أنها غير مدونة وفقا للتسلسل الزمني في نزولها على النبي (ص) مبينا أن "التحليل الألسني أو السيميائي الدلالي يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانية الموروثة منذ نعومة أظفارنا، دون أن يعني ذلك القضاء على الإيمان على الإطلاق"¹. ويضيف تأكيدا على أهميتها في كل الدراسات بما فيها الدينية لأن "التحليل الألسني يقوم بعملية تمييز أولى لكل الأحكام الشيولوجية المسبقة الموروثة عن العصور الوسطى. هذه الأحكام المسبقة التي تحول بيننا وبين رؤية النص كما هو"². يريد أن يثبت في هذا المقام قيمة التحليل اللغوي في دراسة النصوص القديمة منها خاصة، نظرا لغياب لحظة نشأتها في أعماق التاريخ حتى لا تظهر وكأنها تعلق على هذا التاريخ، فلا تقبل بعد ذلك التحليل تاريخيا كان أو اجتماعيا أو انثروبولوجيا.

أما علم الانثروبولوجيا في مختلف فروعها فهو يوفر الإطار الملائم لدراسة البنية الاجتماعية ويفسح المجال للتغلغل داخل الطبقات المتراكمة للبنى الثقافية والفكرية والدينية للمجتمعات الإسلامية، كما ييسر تتبع مسارات تطورها منذ تشكلها في لحظة ولادتها. إنها تيسر استنباط القوانين العامة

¹ . محمد أركون " من فيصل التفرقة الى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟" ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت، 1995. ص 13.

² . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

التي تتحكم في تنظيمها، لبيان الوظيفة التي تؤديها المعتقدات في التكوين الثقافي لشخصية الإنسان من خلال القواعد والسلوكيات والرؤية التي تفرضها عليه المنظومة الدينية في تعامله معها ومع أقرانه.

لعل توحي الصحة والموضوعية في الأحكام، هو الذي دفع أركون إلى الاهتمام بالانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية والدينية، في دراسته للمجتمعات التقليدية بطريقة تبعده عن الطائفية والعرقية المركزية.

أخيراً، نعثر في أعمال أركون على دعوته الصريحة إلى الاستعانة بمعطيات الفكر الغربي وما وصل إليه، لقراءة تراثنا قراءة علمية صادقة، ونلاحظ أن المصادر الفكرية والمنهجية الغربية التي استند عليها الفكر الأركوني وتبلور فيها كثيرة ومتنوعة، أهمها:

- البنيوية (le structuralisme) عند ف. دي سوسير المركزة على اللغة والتحليل السيميائي والانثروبولوجيا البنيوية (l'anthropologie structurelle) لكلود ليفي ستروس،
- التفكيكية (la déconstruction) لجاك دريدا والاعتماد عليها كاستراتيجية بحثية كفيلة برفع النقاب عن القضايا المسكوت عنها والمستحيل التفكير فيها،
- الهيرمينوطيقا (l'herméneutique) التي أتى بها هيدغر وغادامر وشلايرماخر، والاستعانة بها في تأويل النصوص الدينية والخطابات الإسلامية.

- أركيولوجيا المعرفة (l'archéologie du savoir) لمشال فوكو في البحث عن الحقيقة اللامفكر فيها والمرفوض التفكير فيها.
- مدرسة الحوليات (l'école des annales) في تطبيق منهجية النقد التاريخي على التراث الإسلامي.

استنادا إلى هذه المرجعيات، يمكن أن نؤكد أن محمد أركون هو نتاج الثقافة الغربية أوربية الفرنكوفونية على وجه التحديد، وما لازمها من المناهج العلمية الحديثة والمعاصرة، ولا ينكر ذلك، كما لا أن ينكر ما أنتجه العقل الإسلامي من فكر راق في العقلانية والانسانية والفلسفة والعلم في عصره الذهبي، استعان به العقل الغربي في مرحلة بنائه الأولى.

رغم استجابة الأصوليين العنيفة بشأن أهمية الحداثة الغربية، إن الشعوب المسلمة في الحقيقة في حاجة ماسة إلى الانتفاع بالمكتسبات المعرفية الغربية في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية، لإخضاع التراث الإسلامي للمنهج التاريخي كما طُبق على المسيحية في القرن التاسع عشر، لأن "تجربة المسيحية، تدلنا على أننا نقف أمام سيكولوجيا دينية مشتركة لدى الأصوليين المسلمين كما لدى الأصوليين المسيحيين. وهذا دليل على أن المناهج نفسها تنطبق على جميع التراثات الدينية"¹. يؤمن أركون أن تطبيق الآليات المنهجية لعلوم الإنسان والمجتمع على التراث الإسلامي قابل لنيل

¹ . محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الاسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. 1998، ص 328.

مصادقية كبيرة في الأوساط الاجتماعية الإسلامية لأنها ستسفر عن نتائج مفسرة لمختلف الأحداث الإنسانية التي تجري فيها.

فعلا، لقد انغمس في الثقافة الغربية دون أن يهمل أو ينكر التراث العربي والإسلامي الذي يدعو بكل قواه على إحيائه والعناية به وتوفير شروط تطويره. أما رغبته من وراء ذلك، فهو إقامة التصالح المعرفي بين الإسلام ومنجزات الفلسفة والعلوم الحديثة، ولو كان ثمن ذلك هو خلخلة الفكر الإسلامي الموروث كما يشرح ذلك في ثلاثيته التصويرية.

يقدم لنا أركون نفسه كمفكر يرفض الأسلوب الديماغوجي، ومقتنع بأن حل أزمة العقل الإسلامي يكمن في القضاء على كل ما يقدمه التراث الديني في صورة مزيفة، ويفرض تفادي الوصف والتكرار والاجترار والتبجيل. فهو يحرص كل الحرص على العمل من أجل تدشين عقلا إسلاميا منبثقا أو استطلاعيا، يؤسس خطابا دينيا جديدا، ويتعامل مع القرآن والحديث، بمنهجية تحترم شروط النقد والتصرف مع المتدينين بطريقة موضوعية ومحترمة. إنه يدعو دعوة صريحة إلى الاستعانة بوسائل الفكر الغربي من أسس ومناهج علمية، لقراءة التراث الإسلامي قراءة موضوعية وصادقة بعيدة عن عواطف الانتماء الديني والعرقي واللغوي. واحتراما للإسلام وللتراث الإسلامي، يريد أن يكون براغماتيا، يحاول ألا يأخذ من الغرب إلا ما يخدم واقع المجتمعات الإسلامية، وينسجم مع مقتضياتها التراثية المتميزة، تاركا ما يتعارض معها ومن المحتمل أن يؤذيها.

في النهاية، تعتبر كل هذه المرجعيات بمثابة الحدود المؤطرة لمشروع "نقد العقل الإسلامي" الذي أنجزه أركون على المستوى الفلسفي والعلمي والديني، ورغم تعدد المشارب التي استقى منها، لم يبق تابعا ومقلدا، بل كان مبدعا فقدم مشروعا فريدا من نوعه من حيث الثراء والجديّة والصرامة لم يجرأ أحد على تقديمه بعد في العالم الإسلامي.

3. الثلاثية التصورية الأركونية (La triade conceptuelle)

تكشف مواقف أركون في غالبية ما يكتبه وما يدلي به في لقاءاته مع الباحثين والصحافيين، عن شعوره القوي بضرورة زعزعة المنظومة الدينية الخاضعة لرقابة السلطة السياسية التي تملّي عليهم مضمون خطب الجمعة والمناسبات الدينية وغير الدينية. فانطلاقا مما تشهد عليه مجتمعاتنا من مأساة وأحداث دموية بسبب ما تحمله فتاوى وخطابات الأئمة الذين لا ينطقون إلا باسم الطبقة أو الحزب الذي ينتمون إليه من معاني العنف والتعصب، يلاحظ أمين الزاوي أن "المسجد أضحي سجنا في حاجة ماسة إلى الإصلاح"¹، ونظرا لتحول هذا المكان المخصص للعبادة والتربية الروحية إلى "ثكنة تهمم بتكوين الجهاديين أو مصحة تُغسل فيها الأدمغة"² تهيئة للقيام بأحداث مأسوية مثل التي حدثت لشارلي ابلو (Charlie hebdo) في فرنسا وهزت البانتغون والبيت الأبيض في الحادي عشر من شهر سبتمبر عام 2001، ظلت زعزعة العقل الإسلامي أمرا قطعيا.

¹ . Amine Zaoui « La boîte noire de l'Islam. Le sacré et la discorde contemporaine », Ed. Tafat, Algerie 2018, p 25.

² . Idem.

يعكس مفهوم الجهاد انطلاقاً من الهوية الدينية تصوراً سطحياً وبائساً يستدعي ردود أفعال إسلاموفوبية تثير المخاوف فما هو إلا استطالة لخدعة تنمهي بالحقيقة عبر الزعم بوجود علاقات تناحرية لم يتوقف الإسلام عن إقامتها مع الشعوب الأوروبية والغربية¹، وهذا التصور المنبوذ هو الذي دفع جوزيف مايبلا (Joseph Mailla) إلى الدعوة كما يقول إلى ضرورة اكتشاف أساس ثقافي مشترك وذاكرة جمعية عابرة للاديان تسمح فعلاً بإعادة تبيان التواصلية بين أوروبا والصفة الأخرى للمتوسط². أما أركون، لقد أبدع في إطار مشروعه استراتيجية مفهومية جديدة أطلق عليها مصطلح "الثلاثية التصورية" ليقوم من خلالها بإثارة المخييل الاجتماعية وإرغامها على التصور السليم للغير تفادياً اللجوء إلى الأعمال الإرهابية.

تحمل هذه الثلاثية التصورية قيمة أبستمولوجية كبيرة في فهم التراث وتقوم على ثلاثة عناصر أساسية مفادها هو قراءة النصوص الدينية قراءة نقدية ومحاولة دراسة نشاط المخيال الاجتماعي في ظل تاريخ الفكر الإسلامي اعتماداً على:

أ. الزحزحة (la transgression) : يقصد بها اختراق البنيات اللاهوتية والأنثروبولوجية المؤسسة لتاريخ الفكر الإسلامي وعدم الامتثال للمفاهيم والمصطلحات والعادات الذهنية والثقافية الناتجة عن النظرة اللاهوتية التي جعلت من النصوص المؤسسة للإسلام مؤسرة (mythologisé) محجوزة داخل

¹ . محمد أركون وجوزيف مايبلا " من منهاتن الى بغداد: ما وراء الخير والشر"، ترجمة عقيل الشيخ حسين، الطبعة الأولى، دار الساقى، بيروت، لبنان 2008، ص 12.

² . المصدر نفسه، ص 32.

إطارات دوغماتية بفعل الانتهاك* . إنه يعني كذلك التغلغل داخل القشرة السيميائية أي
 المعنى الكامل والعميق (sens ultime) للنص المقدس الذي لا يعني في أي حال من
 الأحوال رفضه وعدم الاعتراف به، وإنما إخضاعه للتقييم (évaluation) عن طريق وسائل
 معرفية مستعارة من العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة كعلم اللسانيات والتاريخ
 والأنثروبولوجيا والهرمينوطيقا وعلم النفس... إلخ.

هذه الوسائل المعرفية في نظر أركون هي بمثابة المفاتيح التي بفضلها يمكن فتح ملف التراث الديني المحجوز
 في علم لاهوتي مغلق مرشح للقداسة (canonisé) يرفض الكشف عن مظهره أو بعده الاستمولوجي
 والأنثروبولوجي. لذلك يؤكد على استحالة دراسة التراث بوسائل منهجية غير متطورة موروثه عن
 الإسلامولوجيا الكلاسيكية.

ب. النقل* (Déplacer) و يعني به تحريك بنيات التراث المتحجرة (figées) في بعدها
 الثيولوجي و مقاربتها مقارنة تحليلية بإخضاعها لنقد موضوعي بناء على أساس أن هذا
 النقل يسمح برفع الستار عنها و عن معانيها. خاصة ان الخطاب المدرسي لا يساعد
 على الفهم الحقيقي للفكر الإسلامي وتاريخ هذا الفكر. لا ريب أن "الدراسات العلمية

* نوظف كلمة "انتهاك" بمعنى الإضعاف بواسطة البرهان النقدي وليس بمعنى التدنيس أو التعدي على المقدسات عبثا ومن
 غير حق. يُعطي أركون لهذه الكلمة معنى إيجابيا نظرا للدور الذي يلعبه في بلوغ الحقيقة.

* تحمل كلمة "نقل" هنا طابعا معنويا والمقصود به هو انتقال العقل من حالة الجهل إلى حالة المعرفة بواسطة رفع الأفتعة
 الإديولوجية التي تغطي المعنى الحقيقي للأمور لتخفيها وتمنع العثور على الحقيقة. على مستوى آخر يدل على النقل حركة
 الفكر من المعرفة الثيولوجية الساذجة التي يفرضها العقل الدوغمائي إلى المعرفة العلمية.

الفعالة لتحليل الخطابات الرسمية السائدة في المدارس والمساجد والخطابات الإعلامية تسبب الاستلاب وتؤثر سلبا على الوظيفة التحريرية للعقل والخيال والذاكرة والشعور¹. يتأسف أركون لهذا الوضع عندما اكتشف وتأكد أن المدرسة لا تلعب أي دور في تطوير الروح النقدية للأجيال التي تعلمها، بل على عكس ذلك "تترك مراحل كاملة من الواقع مجهولة على الأطفال في سن يجب ان نعني بهم من اجل تطوير قدراتهم الفكرية النقدية امام التساؤلات العلمية والفلسفية الكبرى. انها لا تقوم بدورها التعليمي الأساسي فحسب، وإنما تعرقل خصوبة الفكر الذي يقوم عليه تطور المجتمع بأكمله"². وما يزيد المشكلة تعقيدا، أن الفاعلين الاجتماعيين يؤثرون في هذه الأجيال بمعتقداتهم الدينية البعيدة عن الفهم الصحيح لأمر الدين والإيمان، وهذه العملية الشائعة تتفاقم وتدعم الميكانيزم الذي يحدث داخل ما يسميه "المثلث الأنثروبولوجي" المولد للانحراف والعنف الديني والسياسي والاجتماعي المادي والرمزي.

ج. التجاوز* (Dépasser) والمقصود هنا تجاوز الخطاب الممثل (conformiste) والميثولوجي (mythologist) الذي يعكس ثقافة و طريقة تفكير متحجرة في إطار معزول مقاوم

¹ . Mohammed ARKOUN « Humanisme &Islam : combats et propositions », Ed. Barzakh, Alger 2007, p 172.

² . Idem.

* يستخدم أركون مصطلح التجاوز بمعنى إحداث قطيعة فعلية مع ما يسميه العقل السكوني (La raison immobile) الذي يأبى التصرف خارج السلطة التي تتحكم فيه، لعدم قدرته على مخالفته ليعلو عليها. يحمل التجاوز الذي يوصي به أركون معنى الاجتهاد لتخطي العقبات الابستمولوجية لضمان حرية التفكير وديناميكية العقل وخصوبته.

للمعنى (étanche) واستبداله بخطاب ذي طابع ديناميكي متطور يفرض التساؤل النقدي المفتوح والهادف إلى فهم الأمور المتعلقة بالدين على حقيقتها. لا يتحدث أركون في هذا المضمار عن الإصلاح، لأن هذا الأخير مصحوب بالوعي وإرادة التغيير الرامي إلى تحسين الوضع السائد، إنما عن الرفض والتنديد "بمأسسة الإسلام عن طريق خلق وظائف إدارية للأئمة الذين يخدمون السلطة السياسية الحاكمة"¹. وبهذه الطريقة يتم انسداد الأفق المعرفي في وجه الشعوب ونتيجة لذلك "يتحول الإسلام إلى مأوى لكي يسترجع الأمل الذي أفقده إياه الحكم السياسي. يمكن تدعيم هذا الموقف بالقول أن "التقويض أو الخراب الفكري والروحي (la subversion intellectuelle et spirituelle) الذي أحث عليه، لا يمت صلة بالخراب الذي يمارسه الإرهابيين والإنسانيين. إنه يتمثل في عكس النظام السائد الذي يسبب في التراجيديا اليومية المفروضة من طرف الغير كمعارضة أو بسبب العنف أو غياب القيم"².

يعترف أركون بالعقل المتسائل والناقد ويعتبره الوسيلة الوحيدة التي تضمن خصوبة الفكر واكتشاف عوالم معرفية أخرى، لذا يظهر من الضروري الأخذ بعين الاعتبار المناخ الأيديولوجي والشعارات التي تلحق ضررا بالتفكير، وتزرع في العقول والأواسط الاجتماعية الاضطراب المعرقل للوظيفة النقدية. من النتائج المترتبة عن هذا المناخ الأيديولوجي الفاسد وهذه الشعارات الخاوية

¹ . Mohammed ARKOUN « Humanisme & Islam : combats et propositions », Ed.

Barzakh, Alger 2007, p 173.

² . Ibidem, p 174.

والمشحونة بالأيديولوجيا الباطلة، خنق نفس البحث، وزرع الاضطراب والقلق والتنافر المتبادل، مما يدفع لا محال إلى الاجتهاد لغرض إحداث قطيعة إبستمولوجية مع النقد المصطبغ بالصبغة الأيديولوجية الموجهة ضد النخبة الاستشراقية (l'érudition orientaliste) كنقد من أجل النقد لا أكثر. إنه يحث على تجاوز الإفراط والمبالغات الخطيرة للتيار المعارض لما يسميه العرب الغزو الثقافي الغربي (l'agression culturelle de l'Occident) لسد الطريق أمامه. والنقد هنا لا يحمل معنى التخطيم والهدم أو الاحتقار، وإنما يحمل معاني التثمين والتقييم وفق معايير علمية وأبستمولوجية وموضوعية.

من بين أهداف الإسلاميات التطبيقية حقاً، استبدال المناخ المشحون بالتخوف (méfiance) والرفض المتبادل (l'exclusion réciproque)، بمناخ التعاون في البحث العلمي البناء والهادف. أكثر من ذلك، إن النقد بهذا المعنى يكون إيجابياً وخلاقاً ومنتجاً يشجع على تجاوز الخوف المزمّن من فقدان الهوية والقيم المرتبطة بالإسلام.

إن النقد هنا لا يرادف في أي حال من الأحوال الشك أو العدمية، بل هو نقد يحمل قيمة البناء والتشييد والإبداع. ورغم الانتقادات اللاذعة الموجهة لفكر أركون النقدي، لقد جعل منه هذا الأخير مبدأً ومنهجاً لتصحيح الفكر الإسلامي وتخليصه من كل السلبيات.

الفصل الثالث

إشكالية العقل الإسلامي عند محمد أركون

1. تحديد مفهوم العقل

"كمجموعة من القوى الإدراكية التي تتضمن الوعي، المعرفة، التفكير، الحكم، اللغة والذاكرة"¹، يحتل العقل في الإسلام وفي نظر العلماء والفلاسفة مكانة راقية نظرا للشأن الذي يعطيه للإنسان. بمعناه الفلسفي يدل مفهوم العقل على "ملكة التفكير المنطقي والقدرة على التمييز بين الخطأ والصواب وبين الخير والشر" فيكون المفكر في الحالة الأولى منطقيا وفي الحالة الثانية عقلانيا². ويمكن أن يتغير معناه حسب السياقات النصية المختلفة التي يرد فيها فيكون مرادفا للفكر حيناً وللذهنية أو العقلية (كالقول عقلية استعمارية (esprit colonialiste) أو ذهنية سلفية (mentalité salafiste) والروح (كالقول روح المسؤولية، روح الانتقام... إلخ) أحيانا أخرى. العقل من حيث طبيعته أو "كجهاز التفكير" واحد يتقاسمه كل أفراد البشرية، لكنه متعدد في أنواعه وحسب مميزاته، فيمكن أن يكون عربيا أو فرنسيا أو أمريكيا نسبة إلى الهوية، إسلاميا أو مسيحيا نسبة إلى العقيدة الدينية أو عقلا منبثقا ومستنيرا أو فاشلا ومتأزما حسب الوظيفة المسندة إليه وعلى أساس الضالة المنشودة لكل فرد أو جماعة بشرية. إنه جوهر قائم بذاته عند

¹. ويكيبيديا الموسوعة الحرة <https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D9%82%D9%84>

². <https://www.google.com/search?q=la+raison&oq=la+raison&aqs=chrome..69i57.8425j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>

أرسطو وعقل برهاني أو استدلالي عند ابن رشد. إنه جموع القواعد المنظمة للتفكير عند ديكارت وجدلي عند هيغل وماركس، ونظري عند كانط وتطبيقي عند باشلار.

ولا يمكن اختزال وظيفة العقل في اكتساب المعرفة فقط، وإنما يشكل مرجعية أساسية في بناء الحضارات وتطوير الثقافات وتجاوز كل ما يعترض سعي الإنسان نحو تحقيق أهدافه المختلفة.

يُعرّف الإنسان بعقله نسبة إلى قدرته على الشعور بذاته واتخاذ القرار بمحض إرادته الحرة على المستوى الباطني. وما يميزه عن القابليات التي نجدها عند الفصائل الحيوانية المتطورة هو استعداده الفطري على إدراك ما يفصل معاني الخير والشر، النفع والضرر، الصواب والخطأ ووعيه بالظواهر المحيطة به وإدراك علاقات السببية والحتمية المتحكمة فيها، مما يسمح له بدراستها واستغلالها خدمة لأغراضه وتحسين أوضاعه. إن الكائن البشري هو النوع الوحيد من المخلوقات الحية الذي يعي حاضره وماضيه ويصنع مستقبله بتحديد مصيره ومصير المجتمع الذي يعيش فيه، وهذا يضفي عليه بطبيعة الحال قيمة روحية ومعنوية لا يستهان بها. أما أركون، فيعتبره ملكة ترفع من شأن الذات الإنسانية وتثبت كرامتها، وبها يتم التقدم ويحصل الانتصار، شريطة أن يستغله الإنسان أحسن استغلال ويوظفه فيما يعود بالمنفعة على نفسه وعلى أقرانه، وعدم تسخيره في نشر الرعب والضرر.

على الرغم من قيمته، إنه قابل للنقد لغرض تفحص إنتاجه وقياس مدى فعاليته في تحقيق ما وصلت إليه الإنسانية.

2. مفهوم العقل الإسلامي عند محمد أركون

من الصعب تناول مشروع محمد أركون دون اعتبار المكانة التي يخصصها للعقل الإسلامي وما يطرحه من إشكاليات منذ اللحظات الأولى من تأسيسه. إنه يحاول من خلاله حلّها بإرساء وعيٍ تاريخي قادر على استيعاب مفهوم التراث وإعادة بلورته من أجل تحريره من التفسيرات اللاهوتية المطلقة التي كرسها الأرثوذكسية الإسلامية في ظل الوحي الإسلامي. و يبين كيف أثرت هذه التفسيرات في المخيال الإسلامي ورسخت فيه فكرة ثباتها واستحالة مناقشتها مع منع الأخذ بتحليلات العلم الحديث المضللة كما يعتقد الإسلاميين.

لا يستحسن أركون مثل هذه الآراء الضيقة والمتناقضة مؤكداً خلافاً لها، أن "ضمن هذه الرؤية الواسعة للأمور، يمكن لنا أن نضيء الحالة الراهنة للوعي الإسلامي الذي ينبغي عليه أن يساهم في تخطي العقبة الأساسية لعصرنا الراهن"¹، إذ من الضروري "تجاوز التناقضات التقليدية بين الإيمان والعقل، الوحي والتاريخ، الروح والمادة، الأرثوذكسية والابتداع، والمعنى الحقيقي والمعنى الخاطئ"²، لتجنب عزل العقل وإفشاله في مهمته المتمثلة في "تحديد موضع الخطابات البشرية العديدة على ضوء المناهج المتجددة باستمرار للمعرفة الموضوعية"³. أما على الراضين للمعرفة العلمية

1. تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، ط2، بيروت، 1996، ص 133.

2. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

باسم التعصب بدعوى أنها مظلمة لا تخدع إلا المتأثرين بالغربي والمقلدين لحياتهم الفكرية أمثال أركون، يرد بالقول أن "الحقيقة الموضوعية تضطرنا إلى القول بأن الرفض الأكثر تعنتا للثقافة الغربية يجيء عادة من أولئك الذين يجهلون كل شيء عن تقدم المعرفة العلمية وإنجازات العلوم الإنسانية الحديثة منذ 1950، ثم الشروط الواقعية التي تحققت فيها إنجازات هذه العلوم"¹، مستشهدا، لمواجهتهم بما قاله عالم فيزيائي وهو يحدد الحالة الثقافية المعاصرة للبشرية انطلاقا من مبدئين أساسيين كما يلي:

"أولا، لا يوجد أي جزء (ذرة) من أية تجربة (تجربة فيزيائية، كيميائية أو بيولوجية أو بشرية أو دينية...) تستعصي كليا عن تفحص أو تشخيص المناهج العلمية الاختصاصية. ثانيا، لا يوجد أي جزء من أية تجربة، خصوصا التجربة الإنسانية، يمكن استنفاده كليا من قبل التحليلات العلمية التجريبية والوضعية"².

من مفاد هذا الرد أن المعرفة البشرية ستظل مهما كان، متراوحة بين العمل العلمي المتمتع بنوع من السلطة العليا من جهة، وبين الخطابات العمومية المطبوعة بالطابع الديني القديم المتجسد في خطابات ايديولوجية تقدم نفسها في ثوب جديد يسميها أركون "إيديولوجيات الأمل والاحتجاج والتحرير" (les idéologies d'espoir, de protestation et de libération).

إن الفضول المعرفي الذي يتميز به هذا المفكر هو الذي يقوده في كل الحالات إلى تفحص العقل الديني والوعي الإسلامي ليطلع على طريقة اشتغاله وحركة تطوره في الفضاءات الإسلامية

¹ تاريخية الفكر العربي الإسلامي "الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة الثانية، بيروت 1996، ص 132.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المتعاقبة من غير أن يمتنع عن التساؤل عن عوامل تطور العقل الإسلامي داخل الفضاء الأستمولوجي اليوناني قديماً، ويعرف اليوم وتوترات تمنعه من مسيرته تطور العلم والحداثة بسبب التراث أو باسمه. فلماذا لا يستجيب العقل الإسلامي للحاجة المعرفية بالمعنى الصحيح ولا يليها بالطريقة السليمة؟ يظهر أن إيديولوجيا الكفاح¹ من الأسباب الرئيسية التي شوهت الطابع الأنطولوجي الخاص بالإسلام، وعرقلت مهمة نقد التراث الحي التي بدونها لا يمكن أن يتم التحرر الفعلي للعقل الإسلامي.

من الطبيعي إذن أن يكون العقل الذي يصنعه الفكر الديني وفق التأويلات التي حظيت بها تعاليمه ومضمون نصوصه التأسيسية عقلاً دينياً. ومن المعقول أن يتميز هذا العقل بالسعي المستمر نحو تقديم تأويلات متماسكة وتبريرات محكمة للمعتقد الذي يخصه، ويتمسك به، كما هو الحال بالنسبة للعقل الإسلامي الذي يشتغل بواسطة آليات داخلية تسمح له بإعادة إنتاج نفسه بصفة دورية كلما اقتضت الضرورة ذلك، مما يضيف عليه طابع الثبوت في جميع الظروف والسياقات. وعلى أساس أنه ينشط داخل إطار معرفة جاهزة تجبره على اعتناق ما تقدمه دون مراجعة، إنه يفرض نفس صيرورة للحوادث الدينية الراهنة دون محاولة استنباط المعرفة الصحيحة اعتماداً على النصوص الدينية وحدها دون غيرها، وهذا يجعل منه عقلاً تابعا مقلدا عاجزا عن الإبداع.

يكن العيب في هذا الموقف في وضع العقل في حالة تجعله لا يستطيع أن يبرر مشروعية تجاوز النصوص المؤسسة لمرحلة الوحي إلى إنتاج معرفة دينية موضوعية، لأنه يكفي باستنباط الأحكام عن طريق تأويل النصوص الدينية وفق المنهجية الفقهية الأصولية التي أنتجها التراث الديني عبر المراحل التاريخية المتعاقبة للفكر الإسلامي. هكذا صُنِعَ ما يسميه محمد أركون "العقل الإسلامي".

فإذا كانت مهمة هذا العقل الأساسية هي النقد والاجتهاد، فعلى العقل الإسلامي الوفاء بها لأنها مهمة نبيلة وبنّاءة لا تشكل أي خطر على الإسلام. ولإبعاد كل اشتباه (confusion) يمكن أن يشوه موقفه يقول موضحاً:

"لا نعني به هنا عقلاً خصوصياً، مميزاً أو قابلاً للفرز والتمييز لدى المسلمين عن غيرهم. فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى البشر. وإنما التمييز أو الفرق كامن كله في النعت: أي الإسلامي".¹

ويقصد بذلك ان هذا التراث المرادف للعقل الإسلامي، هو "كامن في المعنى القرآني وفيما كنت قد دعوته بتجربة المدنية، هذه التجربة التي أصبحت فيما بعد وبفضل العمليات المتتابة للاجتهاد: نموذج المدنية" (modèle civique). بهذا المعنى، نرى أنه يطابق بين الإسلام والتراث،²

1. محمد أركون "الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، ط2، مركز الانماء القومي/ المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1996، ص18.

2. modèle civique مصطلح من نحت أركون تعني نموذج المدنية المثلى. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ويجعلهما ظاهرة اجتماعية وتاريخية واحدة ومتواصلة تخضعان لنفس السيورة. فيظل الإسلام بالنسبة له مفهوماً مفتوحاً بشكل نهائي، يعكس ديناميكية مستمرة على مر الزمان، يعبر عنها في التصريح أن:

"إذا كان الوحي قد أُغلق نهائياً بموت النبي، فإننا نجد أن أمر تفسيره وشرحه وترجمته إلى معايير شعائرية وأخلاقية وقانونية ما يزال مستمراً حتى يومنا هذا. وهذه الطريقة (أي هذه الممارسة التي تقوم بها الذات على ذاتها وتحت ضغط التاريخ) نجد أن الأمة تولد الإسلام أو تنتجه

¹
كتراث حي".

وهذا هو مقصده عندما يتحدث عن التشكيل البشري للإسلام.

كان العقل الإسلامي في المرحلة التي بلغ فيه ذروته في الابداع، رمزا لحضارة كان عنوانها العلم والأخلاق والعقلانية بكامل معانيها، فداعا إلى التفكير المنطقي والتدبر العقلاني دون أن يمنع المسلمين من أخذ ما يمكن أن ينتفعوا به من الحضارات الأخرى، قصد تشييد مجتمعاتهم على أساسه. أما اليوم فلقد أصبح تابعا ومتدهورا، عاجزا عن إنتاج أي فكر، علميا كان أو فلسفيا بالمعنى الصحيح، والسؤال الذي يستحق الطرح هنا هو: لماذا هذا التدهور؟

يظهر لنا ولا شك في ذلك، أن فهم ظاهرة تراجع العقل الإسلامي متوقف على تسليط الضوء على الظروف الأطر المعرفية التي صنعتها، وذلك سيساعد لا محالة على الكشف عن بنيته وآليات اشتغاله ومقاصده خلال القرون الطويلة الماضية.

¹ . محمد أركون " الفكر الإسلامي: قراءة علمية"، ترجمة هاشم صالح، ط2، مركز الانماء القومي/ المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1996، ص 21.

يدلنا أركون على بدء العقل الإسلامي في تشكيله بإرجاعه إلى الوحي المعطى¹ (le donné révélé) في لحظاته التأسيسية الأولى، وأثر هذا الوحي في تكوينه ونشاطه وتوجهاته تأثيراً قوياً، إلى حد التقيد به ورفض الخروج منه حتى رسخت في ذهن المسلمين فكرة الأصل الإلهي للعقل البشري، فاعتنقوها وربطوا حياتهم في كل مظاهرها بما على مر العصور بدعوى الحفاظ على العقل من الضلال والانحراف عن الصراط المستقيم، فأعطوا للعقل أصلاً إلهياً.

لكن ما لم يعلمه هؤلاء هو، ما تحمله فكرة الأصل الإلهي للعقل البشري في ثناياها من بذور الضعف والتحجر في الطبيعة البشرية وما تحمله من مخاطر تؤذي العقل والوحي في آن معا. إن الإيمان بهذه الفكرة تطبع العقل بطابع الثبوت، والثبوت يحمل في ثناياه فكرة القصور والعجز عن التطور. إنها فكرة مظلمة ومواتية (favorable) لحبس العقل بين جدران الارثوذكسية المعادية للتعددية الفكرية وكل مجهود ذهني يروم النظر العقلاني في أمور الدين والدنيا للعباد على مر الزمن. عندئذ نفهم كيف أن العقل الإسلامي لا يتجسد إلا في العقائد الدينية والإيمانية، ولا يركز اهتمامه إلا على القرآن والحديث اللذان يعلوان على كل شيء، ونستوعب كيف أصبح العقل إثر ذلك يتميز بالتبعية الصريحة للوحي، ويصنع عن طريق أحكامه القطعية، ايدولوجيات يؤذي بها نفسه وأقرانه أولاً، ويقضي على روحانية الإسلام ثانية، بعد أن جعل من الوثوقية سنداً له حتى حولته إلى مجرد أداة اجترارية للأيمان والتصديق لا أكثر. إننا نلاحظ هذا النوع من العقل

* الوحي المعطى يعني عند أركون الوحي كظاهرة موضوعية خارجة عن إرادة الإنسان. أنظر هامش الصفحة 17 في كتاب من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي

عند الإسلامويين حيث لا يستطيع الوعي لديهم سوى السعي للدفاع عن الله وفي سبيل الله، بكل الوسائل بما فيها السلاح، ليصبح في النهاية عقلا دوغمائيا، مستبعدا لأهم وظيفة من وظائفه الأساسية ألا وهي الاجتهاد.

لعل هذه الوضعية التي آل إليها العقل الإسلامي هي التي أفضت بمحمد أركون إلى البحث عن العطب الذي فيه وعن أسباب تأخره عن العقل الأوروبي والغربي عامة. ومن هذا المنظور إننا نعي أبعاد مقاومة أركون لمثل هذه المزايم التي توسع مجال المقاربات الخاطئة للعقل الديني عامة والعقل الإسلامي خاصة وتجعل منه عقلا تابعا لا مبدعا.

انطلاقا من الظروف والعوامل التي أحاطت بالفكر الإسلامي في ظهوره ونموه، يميز أركون بين نوعين من العقل كما يلي:

أ. العقل الإسلامي الكلاسيكي (Raison Islamique Classique):

وهو عقل متشبع بكلام الله وقائم على أساس انطولوجي لا يدور إلا في إطار نظام فكري لاهوتي يدفع إلى اتخاذ مواقف دينية تنطلق من الشريعة وتقدم من خلالها تفسيرات سلطوية شرعية تُهيمن على الحياة اليومية وتوجه اهتماماتها نحو إنتاج نمط من الأفكار تتميز بضبابية (opacité) تحجب تاريخية المعنى والحقيقة. يتجسد إنتاجه في مجموع العلوم الدينية (الشرعية) المتكثرة للعقل الفلسفي والعلمي.

ب. العقل الكلاسيكي في السياق الإسلامي: (Raison classique en contexte

islamique)، ويقصد به العقل الذي يوفر لنفسه نسبة من الحرية والاستقلالية اتجاه

الوحي، ويدفع إلى اتخاذ مواقف نقدية تعترف بقوة المنطق ويثبت أهميته ووظيفته الكفيلة

بتعرية اللحظات المعرفية الأساسية الأولى لتشكيلة الدين منذ بداياته.

في الساحة الاجتماعية العربية والإسلامية. إنه عقل يعترف بأهمية المعرفة الفلسفة والعلمية

ويتجسد إنتاجه في سعيه العقلاني إلى رفع النقاب على الحقائق اللامفكر فيها والمستحيل

التفكير فيها في الفكر الإسلامي.

2. إشكالية العقل الإسلامي.

إن الشريعة الإسلامية هي المرجعية الوحيدة التي ينظم على أساسها المسلمون حياتهم في

جميع جوانبها. وسلوكهم يعكس اعتمادهم الكبير على القرآن والحديث في تدبير أمورهم الحياتية،

كما يعكس الطريقة التبجيلية (apologétique) التي يُعاملون بها التراث.

وتطرح هذه المعاملة إشكاليات نعرضها على المستويات الآتية:

أ. إشكالية جدلية العقل الإسلامي والفلسفة.

ترتبط إشكالية جدلية العقل والنقل ارتباطا وثيقا بالتكوين الفكري والثقافي في الأوساط

الاجتماعية الإسلامية، ويعود هذا الجدل في بدايته إلى دخول الفلسفة اليونانية القائمة على

منطق أرسطو إلى الساحة الإسلامية وترجمتها إلى اللغة العربية. ولكن، نظرا لقيام الفلسفة اليونانية

على العقل المنطقي، والتسليم به كمصدر أساسي للمعرفة اليقينية، لم يرض بها بعض الأئمة الذين

لا يعترفون إلا بالوحي على حساب العقل، إذ ليس من الإنصاف رفض العقل والعقلانية في

الاشتغال بقضايا الدين والايان به"¹، لأن إسناد العقيدة إلى نشاط عقل ومبادئ المنطق في نظرهم، يدل على نية تجاهل هذا الوحي وعدم الاعتراف به، لهذا نجد تعارضا واضحا بين العقل (الفلسفة اليونانية) والنقل (الوحي والقرآن)، ولم ينته هذا التعارض إلى يومنا هذا. ونقدم فيما يلي عرض المواقف المتميزة إزاء إشكالية جدلية العقل والدين حسب المذاهب الفقهية المختلفة.

- أولا: يرفض بعض المتكلمين العقل الفلسفي تمام الرفض، ويمنعون العودة إليه نهائيا وذلك ليس لاعتبارهم الوحي مصدرا للمعرفة فحسب، بل لأنهم مقتنعون بأنه لا يستحق العناية به. إنهم ينفون الخير فيه، ويعتقدون أن الأخذ به يدفع إلى الخروج من المقدس ونجد هذا النوع من التفكير عند الجبريين مثلا.

- ثانيا: هناك من يرى أن في حالة تعارض النقل مع العقل، يجب تقديم الدليل العقلي على الحدس النقلي، كون الدليل العقلي قطعي مقارنة بالدليل السمعي الذي هو اعتقادي أو ضني. أكثر من ذلك، لمعرفة الظواهر النقلية وإثبات صحتها وإصدار الحكم بشأنها، يحتاج الإنسان إلى الدلائل العقلية للاقتناع والاقناع في آن معا مثلما نراه عند الفخر الرازي وفرقة المعتزلة.

- ثالثا: هناك موقف توفيقى لا يرى تعارضا بين الفلسفة والشريعة في حالة التنازع حول أمر معين، لكن هذا الموقف يقوم على حساب الاحتمالات التي يكون فيها العقل صائبا

¹ محمد أركون "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط1، دار الساقى، بيروت، 1999، ص 17.

لتقديمه على النقل والحالات التي يكون فيها النقل صائبا فيجب تقديمه على العقل كما

يؤكد على ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية.

إن الالتباس في العلاقة الحاصلة بين العقل والنقل مسألة قديمة تضرب جذورها في العصور

الوسطى، وخير مثال يلخص هذا الالتباس الذي لا يزال مطروحا في عصرنا هو جدلية ابن رشد

والإمام المفكر محمد الغزالي.

ب. إشكالية جدل العقل الإسلامي والحداثة الغربية.

يعود الصراع الذي يحدث بين العقل والدين إلى القرون الوسطى، وينعكس في الشك عن

امكانية قيام معرفة عقلية لليقينيات الإيمانية. والقضية التي تثير الجدل حتى في المجتمعات المعاصرة

تتلخص في فساد فكرة الربط بين العقل القائم على الوحي وما جاءت به الحداثة الغربية من

مسلمات ومنهجيات صاغها الفكر الغربي، وكأن الاعتراف بما يكون حتما على حساب الإيمان

بالعقيدة الإسلامية أو ضدها، وهذا يجعل من "مكانة العقل مشوشة"¹ ويدفعنا إلى التساؤل عن

سبب وضع العقلانية دائما مقابل الإيمان حتى في عصر أثبتت المعرفة العلمية فعاليتها في ميادين

متنوعة: فهل هناك ما يدعو إلى تنافر أحدهما من الآخر؟ ألم تكن المواقف المتعصبة للدين سببا

في طرح هذه الإشكالية بهذه الطريقة؟

¹. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

حقاً، تتعلق إشكالية العقل الإسلامي بالعوائق الاستيمولوجيا التي تمنعه من إعطاء العقلانية المكانة التي تستحقها في القيام بالقراءة النقدية للفكر الإسلامي وتفكيك بنيته، بسبب اشتقاق الحداثة الغربية منها، وقيامها على مبادئها ومناهجها. وهذا الأمر هو الذي قاد أركون إلى الرد على الموقف بالقول: "لقد ربتنا الحداثة الأوروبية منذ القرن الثامن عشر على الأقل، على فكرة أن العقل قد تحرر نهائياً من الإكراهات القسرية للتحجر الدوغمائي لكي يخدم المعرفة لذاتها وبذاتها"¹، أما عندنا فلا تزال نفس الإشكالية بخصوص عدم إثبات أهمية الدور الذي يمكن أن يلعبه العقل في تجاوز الإيمان الأعمى مطروحة، رغم المكانة التي خصصها الإسلام للعقل عندما وضعه في أعلى المراتب. لقد حان الوقت للاعتراف أن "الحداثة تعلمنا أن بنية الحقيقة المشكّلة والمعاشة على هذا النحو دوغمائية"² لأنها تركز على معطيات خارجة عن العقل النقدي المستقل، ولكن، لا يمكن في اعتقاد الإسلاميين، إلا أن يتعارض الدين مع العقل.

شاع اعتقاد تعارض الدين مع العقل في العصور الوسطى، وعلينا اليوم أن نبحث عن علة هذا التعارض للقضاء على المحنة التي تفرضها الإيديولوجيا الأصولية التي تدعي أن المواقف العقلانية تكون مصحوبة بشحنة علمانية لا مفر منها، على أساس أن العقلانية في نظر هؤلاء لا تعطي الأهمية سوى لما هو قابل للمعرفة بالعقل دون الإيمان، ولهذا تظل العقلانية في نظرهم سبيلاً إلى الكفر بالخالق ونفي الوحي الذي أنزله على الرسل، وهنا يكمن مصدر تناقضها مع

¹ المصدر نفسه، ص 18.

² المصدر نفسه، ص 240.

الدين. والمؤسف في هذا الموقف هو عدم النظر في المكانة التي خصصها الإسلام للعقل البشري نظرا للقوى التي وضعها الله في الإنسان.

يعلن الإسلام المتطرف، حالة واحدة يمكن ألا يتعارض فيها العقل مع الدين هي: الحالة التي يستكشف فيها الحقائق من خلال البديهيات الحدسية التي أنعم بها الله الإنسان، وحثه على استخدامها بطريقة فطرية. مؤكداً أن للدين نطاق خاص يتعذر على الإنسان بلوغه بعقله، مدعماً الموقف بالقول أن الحقائق العالية مثل السعادة الآخروية لا تعرف بالعقل، وإنما يتم بلوغها بالإيمان، وكثيرة هي الأمور ما لا يمكن إثباتها إلا بالدليل النقلي. وبهذه الطريقة طرحت مسألة التوفيق أو عدم التوفيق بين العقل والعقلانية والشريعة. أما بالنسبة لعلماء الإسلام المعاصرين أمثال أركون، إنهم يطرحونها بشكل مختلف.

2. العقل الدوغمائي.

إن العقل الدوغمائي* هو اسم آخر للعقل السلفي أو لأصولي المنحاز إلى الدين. بتعبير آخر إنه العقل الذي صنعتته الخطابات الإسلامية المضخمة للهوية الدينية، والمبجلة للجهاد في

* صفة مشتقة من "الدوغمائية" التي تعبر عن روح مغلقة ترتبط بنظام الإيمان (système de croyances) القائم على ثنائية ضدية تتجلى في العلاقة الضدية بين الإيمان/اللائمان العقائد واللاعقائد.

من مميزات المجتمعات التي تطغى عليها العقلية الدوغمائية نزوع أفرادها إلى الأسلوب التبجيلي للماضي وتمجيده للإيمان بطوباوية لا يمكن لها أن تتحقق في أرض الواقع.

سبيل الله. فإذا كان القتال في ظل الحروب الصليبية قائما على فكرة الدين الحق وما عداه من الأديان باطل، إن الجهاد كمصطلح إسلامي يحمل معنى سلبيا بسبب إدراجه ضمن العوامل المسؤولة على ما يجري في المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية من مأساة وخلافات تقتضي اتخاذ مواقف صرمة إزاءها دون وضع أية مسؤولية على عاتق الإسلام لأنه بريء من كل عنف.

ويدل نعت الدوغمائية على الاعتقاد بوجود معرفة حقيقية ثابتة لا تقبل الشك فيها أو نقدها، وتحمل في ذاتها تصورات ضيقة ونهائية، وتتجلى في شكلها النضالي فيما يسمى بالتطرف (intégrisme). إنها بمثابة الأساس العقلي لما يسمى التعصب (Intolérance) والتزمت (Fanatisme) والطائفية (sectarisme) والكلبانية (totalitarisme)، تعبر الدوغمائية عن كل موقف فكري يرفض المناظرة، وتعكس سلوكا يفرض فيه صاحبه رأيه ويتسلط به على غيره.

لا يريد محمد أركون أن يجعل من الدوغمائية صفة ينفرد بها العقل الإسلامي وحده، بل يعتبرها ظاهرة عامة يشترك فيها كل عقل متشدد للعقيدة ويفسر انطلاقا منها كل الأمور، يهوديا كان هذا العقل أم مسيحيا أم إسلاميا. وبثبت صدق موقفه بالقول:

أعني بذلك أن العقل الدوغمائي ليس ظاهرة خاصة بتاريخ الفكر الإسلامي، بل إنه قوة بنوية من القوى الأربعة المتضامنة التي وصفتها في دراساتي عن كلود كاهين والمتضمنة في هذا الكتاب. وقد تعرضت في هذا الفصل ولأول مرة لتأثير الإطار الدوغمائي على أعمال مؤرخ

فرنسي مشهور باجتهاداته ونضالاته من أجل تطبيق مناهج المدرسة التاريخية الجديدة على المجتمعات الشرقية الإسلامية (أو مجتمعات الشرق الإسلامي)¹.

في الحقيقة إن طبيعة الإنسان الثنائية تسمح بالتفكير والإيمان في آن واحد، والمسلم بعقله وروحه لا يخرج عن هذه الطبيعة نهائياً. من المفروض أن يكون المسلمون قد تعلموا من الإسلام الأصيل (l'islam authentique) كيف يوازنون بين العقل والإيمان، فنوا حضارة راقية في كثير من المناطق التي وطأت عليها أقدامهم وتشهد على ذلك العواصم العربية كبغداد وسوريا وشيراز شرقاً، والعاصمة الأندلسية قرطبة غرباً. إلا أنها دخلت في معارك إيديولوجية قاتلة للفكر الحر مباشرة بعد اضمحلالها وخروجها من وضعها المتألق، فولدت عقلاً يستعصي عليه التفكير الموضوعي في أمور غير التي تتناول الدين فخلقت عقلاً متصلباً ومتحجراً وهو هذا "العقل الدوغمائي" المعادي لكل ما يختلف عنه ويخالفه، والذي يصفه أركون بالكلمات التالية:

"أغلق ما كان مفتوحاً ومنفتحاً. وحوّل ما كان يمكن التفكير فيه بل ويجب التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه. ونتج عن ذلك تغلب ما لم يفكر فيه أثناء قرون طويلة على ما يجب التفكير والإبداع فيه. وبعبارة أخرى، يمكن القول بأن نزعة التقليد للمذاهب الأروثوذكسية وتكرارها قد تغلب على إعادة التقييم لجميع المذاهب الموروثة والمسلمات التعسفية التي انبنت عليها"².

لا ريب أنه يفسر من خلال هذا الوصف للعقل الدوغمائي أسباب ظهوره بإرجاعه إلى مبادئ وآليات المنظومة المعرفية التي لعبت دور المرجعية الأساسية في بناء لاهوت سياسي

¹ . محمد أركون "قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟" ترجمة وتعليق هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. 1998، ص 7.

² . المصدر نفسه ص 6.

(la théologie politique) ليكون بمثابة السياسة الشرعية المناهضة للفلسفة السياسية (philosophie politique) التي يشهد عليها تاريخ الفكر الإسلامي في الفترة الكلاسيكية الممتدة من القرن الثالث إلى القرن الخامس من السنة الهجرية. مع العلم أن الفلسفة السياسية باصطلاحها الحديث لعبت دورا لا يستهان به في تحطيم السياجات الدوغمائية المتعلقة التي أبدعها اللاهوت المسيحي في أوروبا خلال القرون الوسطى. وتبقى "الصعوبة الكبرى التي نواجهها هنا تكمن في كيفية تحرير العقل النقدي من القيود الأبستمية والأبستمولوجية التي فرضها العقل الدوغمائي على جميع الممارسات الفكرية والثقافية التي قام بها الفكر البشري منذ انتقاله من المرحلة "البدائية" إلى المرحلة الزراعية المدنية"¹. يوظف أركون وصف "البدائية" في محل مصطلح "الوحشية" الذي يستخدمه كلود ليفي ستراوس ويبين أن المرحلة المدنية ليست أفضل من البدائية رغم المسافة التي تفصل بينهما لاعتمادها على التضامن الإيديولوجي بين الأرثوذكسية من جهة والدولة والكتابة والثقافة المكتوبة من جهة أخرى للتسلط على العقول والأفراد والجماعات البشرية.

4. العقل المنبثق.

بعد تخلي العقل الإسلامي عن وظيفته النقدية، وبعد وتقليص مجال نشاطاته منذ استسلامه لضغط الأرثوذكسية التي ابعدهت عن النقاش والمناظرة حول القضايا الحضارية الكبرى، نستطيع أن نقول أنه استقال عن مهمته الاجتهادية ووضع نفسه بسبب ذلك في حالة تتطلب

¹ . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

منه إعادة ابتكار نفسه ليتمكن من الوقوف عند ما تعرّض إليه من ويلات وعراقيل على مر التاريخ، يسمح له باستيعاب "التجربة الإسلامية" دون الانحياز للوسائل والأطر المعرفية الإسلامية الموروثة ولا لأي مذهب غربي كان. وللإجابة على هذا الانشغال، يقترح أركون الاعتماد على أداة معرفة جديدة كفيلة بتتبع مسعاها النقدي تقوم على ما يسميه "العقل المنبثق".

يدل مصطلح "العقل المنبثق" أو "العقل النابغ" أو "العقل الاستطلاعي" الذي نحتة أركون، على العقل الأفضل تعبيراً عن الحاجيات الفكرية الحاضرة والمستقبلية للشعوب المسلمة. فهو عقل يقوم بمراجعة موضوعية وصارمة لما أنجزه العقل الإسلامي عبر التاريخ، محاولاً فهم العوامل التي أثرت فيه، وجعلته ينغلق على نفسه ويتحجر حتى أصبح معادياً للازدهار والتفتح. كتب أركون بصدد هذا العقل الصاعد: " بهذا الشأن بقي ان ابرر ادعائي الأساسي بأن هناك عقلاً منبثقاً لا يقبل الانفصال النهائي عما تلقاه من أعمال ومنظومات ومذاهب أنجزها العقل الديني والعقل الميتافيزيقي في الماضي، بشرط أن يعيد النظر في جميع ما ورثاه ولا يزال حياً، عاملاً في حياتنا المعاصرة، بل وفي انتاج مستقبلنا"¹. لكن بماذا يمتاز هذا العقل عن العقل الكلاسيكي؟

بداية، يمكننا القول أن العقل الاستطلاعي كما يقدمه لنا أركون عقل قوي يتميز بطريقة تفكير لا تحذف الفكر الديني وإنما تُسائله وتحلله إلى درجة الهضم من أجل توسع مجال معرفته في منشئه وطبيعته ومناهجه ومسار تطوره. فبقدر ما يصف العقل الكلاسيكي بالتأخر والانغلاق والتبعية،

¹ . محمد أركون "قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الاسلام اليوم؟" ترجمة وتعليق هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. 1998 ص 13 - 14.

بقدر ما يصف الثاني بالمتفتح ليجعل منه عقلا صريحا لا يستعصي عليه فهم الجدليات التي تفسر العلاقات الرابطة بين الفكر واللغة والتاريخ والدين فحسب، وإنما كفيل باكتشاف الضغط الذي يخضع له اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه في الفكر الإسلامي منذ زمن بعيد. إنه كذلك عقل كفيل باكتشاف أسباب اختفاء العقلانية واللقوس (logos) في المجتمعات أين تمنع الدول فعل التفكير وحرثته على شعوبها. وموقفنا هنا يتمثل في محاولة إبراز ما أدرجه أركون ضمن الأعمال الضرورية التي يجب تنفيذها للحد من تأثير أرثوذكسية حراس الإيمان (les Gardiens de la Foi et de l'Orthodoxie) على الوعي، وضرورة التخلي عن الحلول الترفيحية الظرفية للخروج من جدران الدوغمائية (Clôtures dogmatiques) التي استقر العقل فيها زمنا طويلا، لهدف تسهيل مهمته الفكرية النقدية. يتميز العقل المنبثق بالشك والارتباب الذي يتتابه كلما واجه القضايا المطروحة في الفكر الإسلامي، فهو يتساءل ويحتج، ويقبل تعدد التأويلات. إنه عقل إشكالي وجريء، يقوده فعالية انفتاحه على التاريخ ومعطيات الواقع المعقد إلى تدمير كل ما يجده في طريقه من سياجات دوغماتية تمارس طرحا استبداديا للحقيقة وتفرض هيمنة رمزية باسمها، وبهذا فهو عقل "يحترم تعقد الواقع ويتبناه"¹، يهدف إلى تعريته لتقديمه على حقيقته.

يمكن وصفه أيضا، بكونه عقلا ناضجا قادرا على تحمل مسؤوليته الاستمولوجية، وبكونه أيضا عقلا متدرجا يرضى بالعودة إلى خطاه المعرفية والمنهجية من أجل إعادة النظر فيها

¹. المصدر نفسه، ص 15.

وتصحيحها. وبحكم تفتحه على موضوعية العلوم الوضعية المختلفة والفلسفة النقدية، إنه يؤمن

بنسبة الحقيقة و متمسك بحرية التفكير والضمير التي بدونها يستحيل التنوير.

يدافع أركون طول مشواره العلمي عن مفهوم العقل المنبثق بكل قواه لأنه يرى فيه أساسا متينا

لبناء فكر حر قادر على إحياء تيار العقلانية والنزعة الإنسانية، وبعث روحانية الإسلام واسترجاع

أنواره في العالم المعاصر كما كانت تعرف ذلك المجتمعات الإسلامية في زمن ازدهارها.

لو أحصينا مميزات العقل المنبثق انطلاقا من وصف أركون له كما أوردها في كتاباته لتمكنا

من صياغتها على شكل مجموعة من الشروط المتوفرة فيه بالقول أنه:

- عقل يصرح بمواقفه المعرفية ويطرحها للبحث والمناظرة، ملحا على إحضار ما يرفض

العقل الإسلامي الأرثوذكسي التفكير فيه.

- يحيط نفسه علما بجميع ما يمكن أن يحصل عليه من الآثار التي خلفتها المناقشات التي

دارت ولا تزال تدور بين العلماء حول الموضوعات التي يعالجها،

- يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع هذه المناقشات،

- يرفض الاقتناع بالمصادر المتوفرة في لغة واحدة، بل يعمل على الامام بالإنتاج العلمي

المكتوب في أكبر عدد ممكن من اللغات، كما يبحث على معرفة ما أتت به النظريات

العلمية، والمدارس الفكرية من فكر ومنهج،

- يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات (Le conflit des interprétations)، للفصل بينها بدل الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل¹، كأن يختار عقلانية ابن رشد ضد الغزالي أو ابن سينا أو العكس، بل يجتهد لفهمهما ويستحسن تفسيرهما والمقارنة بينهما حتى يستخلص عوامل التنازع بينها.

- يتميز بنشاط يهدف من وراءه إلى بناء منظومة فكرية على أسس موضوعية متخذة موقف الحذر، لتجنب التورط من جديد في تشكيل سياجات دوغمائية مغلقة مثل التي يعمل اليوم من أجل تحطيمها. وعلى هذا الأساس فهو يمارس الفكر المعقد (La pensée complexe)، ويذهب إلى تجريب الفكر الافتراضي (La pensée virtuelle)، لكي يسمح لنفسه بطرح كل التساؤلات والإشكاليات على جميع المستويات ومن جميع الزوايا، وهكذا يشتغل العقل النابغ الذي وُجه له نقداً لاذعاً دفع أركون إلى الرد عليه بالقول: "لا يمكن اتهام العقل المنبثق بتفضيل التعقيد على التبسيط، أو أنه يعقد الأمور على نفسه. ولاختيار التفكيك على إعادة البناء والإصلاح والتحول في فضاءات البنيات المعرفية، وهذا ما يتهمونني به. إنهم ينددون بعلم بعيد عن الواقع الثقافي والفكري للمجتمعات الإسلامية"².

¹ محمد أركون "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، ط1، دار الساقى، بيروت، 1999، ص 15.

² محمد أركون "قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم؟" ترجمة وتعليق هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت، 1996، ص 15.

يظهر لنا أن الجدل القائم بشأن العقل النابغ، وأن الاتهامات والاحتجاجات القائمة ضده، والنقد الموجه صوبه، لا يُنقص من قيمته شيئاً، بالعكس فهو يشكل الحل الوحيد الناجع للحد من محنة العقل الإسلامي، بإبعاده من البنيات العقائدية الموروثة المسيطرة على الفكر. وعلى عكس ما يعتقد هؤلاء، يمكن اعتبار العقل النابغ مرجعية موثوق فيها يقول أركون بصددتها: "عندما يقتبس منا الأساتذة والصحفيون وكل من يساهم في التعليم والتثقيف وتعميم المعرفة، عندئذ سيجد العقل المنبثق الأطر الاجتماعية المستعدة لتلقي انتاجاته واتجاهاته، ثم لتأييد أو تصحيح أو إثراء المواقف التجريدية والتحريرية البناء التي وصفناها"¹. ونظرا للقيمة العالية التي يكتسبها هذا العقل، يستأنف أركون في الدفاع عنه مصرحاً: "عندئذ أيضا سيتضح للكثيرين من اللذين يساهمون بجديّة ثابتة والتزام فكري، أن المنهاج النقدي التفكيكي على ما أضله العقل في الماضي، أو ما تواصل تأصيله تقليداً فقط للموروث غير المفكك، لن يؤدي إلى نفي الموروث مبدئياً أو هدمه"². إن أزمة العقل الإسلامي هي أزمة وعي تُشبه في ملامحها أزمة الوعي الأوربي في بداية الحداثة.

5. وظيفة العقل المنبثق.

من العادات الايجابية التي نجدها عند اركون اثناء قراءة للتراث، أنه يعزل نفسه عن كل تعصب مذهبي وعرقية وأيديولوجية، عن الدغمائية و"الجهل المؤسس" والايديولوجيا، رغم ما

¹ . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

² . محمد أركون "فضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الاسلام اليوم؟" ترجمة وتعليق هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. 1998، ص 16.

عاشه من تهميش ونبذ في صغره ونقد في كبره. إنه يقرأه قراءة واعية، ويفكر فيه بطريقة صحيحة، مستنبطاً أحكامه من اجتهاده الخاص اعتماداً على مناهج علوم الإنسان والمجتمع الحديثة واستناداً إلى آخر النظريات العلمية الغربية بعيداً عن لغة الشعارات الرنانة المؤثرة. إن الهدف الأسمى له هو تجديد الفكر العربي الإسلامي الذي لا يتحقق إلا بالعقل المنبثق الذي من وظائفه:

- مخاطبة العقول بالخطاب العلمي حتى تنضج وتقدر على استيعاب ما يجري في المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية، في علاقته بالإسلام السياسي بسبب المقدس والجهل المؤسس، والأيديولوجيات الخادعة التي فرضت نوعاً واحداً من التفكير على أساس مبدأ واحد ومن أجل غاية واحدة هو الدوغمائية القائلة للمبادرة والروح النقدية وحرية الضمير والتصرف.
- أحداث الخلخلة في نظام المعنى والدلالة في الفضاء السوسيو- تاريخي للعقل الإسلامي ومحاربة السياجات المغلقة التي تبقى في منأى عن أي نقد وتمحيص. علق أركون آماله على العقل المنبثق الذي هو الوحيد القادر على النظر إلى المستقبل ولا يدير له ظهره.
- محاربة العمى الفكري الذي يمنع من إِبصار حقائق الواقع التاريخي ورفضه كل موقف نقدي إزاء الفكر الإسلامي،
- رفع مطالب العلمانية المحترمة للعاطفة الدينية وعتق الحقيقة من المرجعيات المتعالية الموجودة فوق التاريخ أو خارجه.

يمكننا أن نثبت أن هناك فرقا جوهريا بين العقل الديني والعقل المنبثق، إذ بقدر ما يكون الأول ذاتيا وتابعا يكون الثاني موضوعيا ومستقلا. وحتى لا يستمر الدين في كونه ملجأ للحياة الفردية والجماعية، او سلاحا للكفاح السياسي، والجهد الديني، يجب الاعتراف بأن الأذى الكبير الذي يلحق بالدين يكمن في السيطرة عليه ومنعه من ممارسة وظيفته المتمثلة في التفكير النقدي الذي يسهر على منع تقديس ما كان غير مقدس، وتنزيه ما كان غير منزه، وتحريم ما كان غير محرم وتحويل ما كان دنيويا إلى شيء ديني.

ختاما لهذا الفصل، نود الاعتراف بوجود إحداث القطيعة مع كل الأفكار التي تسبب الجمود الفكري. والمشكلة التي تطرح نفسها في هذا السياق ترتبط بالوسائل التي يمكن استعمالها في استغلال الطاقة الكبيرة في إرساء ثقافة السلم بين الشعوب والدول، ويضع أركون مسؤولية إنجاح هذه الثقافة على عاتق العقل المنبثق كعقل عارف منتج وناقد بطريقة لم تستغل إلى حد الآن حتى في ظل الديمقراطيات الغربية التي رغم نجاحها سياسيا في بناء مفاهيم مثل الجمهورية والمواطنة والديمقراطية والحرية، إنها تظل غير محضرة فكريا لتولي مسؤولية حل الصراعات والصدامات اليومية بين العقلية المتشبهة بالانتماءات إلى الرقعة الجغرافية والهوية الثقافية والقيم التي تمنع الحوار النافع بين الأفراد والمجموعات البشرية المختلفة. وعلى هذا المستوى تتصادم الجهالات المكتنفة في المخايل الاجتماعية التي تدعي أنها تمثل العقل النابغ و تلعب دوره، و هي في الحقيقة ليست إلا ثرثرة مجردة حول الايديوبوجيا المتردية أو التراجعية (l'idéologie régressive) لصدام الحضارات والثقافات (clash des civilisations) للسنوات التسعينات.

إننا نتساءل مع محمد أركون حول إمكانية الاستعمال الأمثل (déploiement optimal) للعقل النابع في السياق الجيوتاريخي الأوربي. أما بالنسبة للسياق الإسلامي فالمسألة تبدو في غاية من الصعوبة. لنجعل من هذه التساؤلات طريقاً لفتح ورشات جديدة للبحث في قضية التفاوت التاريخي بين الحضارات والثقافات والمعارف، الذي يتفاقم بين المجتمعات الغربية والشرقية كما تتفاقم الاختلافات في الثروة الاقتصادية لهذين العالمين.

الفصل الرابع

سوسيولوجيا الإخفاق في الفكر الإسلامي

1. مفهوم سوسيولوجيا الإخفاق* عند محمد أركون

يُعتبر عودة الديني عامة والظهور الانفجاري للإسلام خاصة في نهاية القرن العشرين على نوع من التأخر والرجوع إلى القرون الوسطى، وبالنسبة للرأي العام الغربي إنه يشكل خطراً على الساحة السياسية. لكن في الحقيقة ليس العصر الوسيط الذي يعود تحت رداء الحداثة، وإنما الحداثة هي التي تفرز احتجاجاتها الخاصة. في رأي أوليفي روي (Olivier Roy) لقد أذى إخفاق "الفكرة الثورية الإسلامية" (*révolutionnaire islamiste*) إلى انزلاق الإسلام إلى "الإسلام الثوري" (*islam révolutionnaire*) منذ السنوات الثمانينيات، فلا يجب الوقوع في الخطأ: فما الدولة الإسلامية والثورة الإسلامية والاقتصاد الإسلامي إلا أساطير (*des mythes*) ولم نخلص من الاحتجاجات الإسلامية (*protestation islamiste*) بعد¹. ولم يكن هذا المفكر بصدد الإسلام اللازماني (intemporel) الذي يراه قادراً على التفكير في السياسي (penser le politique)، وإنما يقصد الحركات الإسلامية التي تفرض شرعية نشاطها السياسي باسم الإسلام.

* يسمي محمد أركون مصطلح "سوسيولوجيا الإخفاق" أو سوسيولوجيا الفشل" في مصدره باللغة الفرنسية: « La sociologie de l'échec ويسي نظريته عامة "نظرية الفشل والنجاح" أي « la théorie de l'échec et de la réussite »

¹ <https://www.jstor.org/stable/24274809>. Esprit No. 184 (8/9) (Août-Septembre 1992), Editions Esprit pp. 106-129 (24 pages)

وإن شاطر أركون أوليفيي روا في موقفه إزاء هذه الأطروحة، إنه يذهب إلى أبعد ذلك ليعرج على الإشكاليات المهمة المتناسية باسم الطابوهات في المجتمعات الإسلامية والتي لم تُطرح بطريقة جدية من طرف مؤرخي الفكر الإسلامي والغربيين أيضا.

يدل مصطلح سوسيولوجيا الإخفاق عند أركون على النظرية التي يدرس فيها الأسباب والعوامل والظروف الاجتماعية التي تسببت في فشل العقل الإسلامي على المستوى الأبيستمولوجي أولا، نظرا لخضوعه "لأنظمة الفكر الخاص بكل سياق تاريخي وبكل مرحلة لتطور ليس الابدستميات (*l'évolution des épistémès*) فقط، وإنما للمبادئ التي تنظمها أيضا"¹، مما أرقه وقضى على الروح النقدية فيه فأبعده من دائرة اللوقوس. وعلى المستوى السياسي ثانيا، لأنه لم يندد بتوظيف الإسلام في خدمة السلطة السياسية التي لم تتردد في اللجوء إلى مأسسة الجهل واستغلاله قصد استمراريتها وإدامة نظامها.

تتطلب الوضعية التي آل إليها الفكر الإسلامي إلى اللجوء إلى تأريخية العقل الإسلامي (*l'historicité de la raison islamique*) والمخيال والذاكرة الجماعية* بالرجوع إلى التجربة الإسلامية المعاشة، مستعينا بعلم نفس المعرفة (*la psychologie de la connaissance*) والأنثروبولوجيا الثقافية والدينية للتكفل بتكوينه لاستيعاب ما جرى له. أليس الرهان الأكبر هو

¹ Mohammed Arkoun « La pensée arabe » <https://www.cairn.info/la-pensee-arabe--9782130570851-page-3.htm>

Mis en ligne sur Cairn.info le 10/03/2010, consulté le 05 01 2017 à 22h.

*Idem.

الانتقال من حالة قروسطية، معتمّة، وقسرية لفهم الدين، إلى حالة مستنيرة، حديقة، حرة¹. أما بخصوص فشل عقلانية ابن رشد في السياقات الإسلامية ونجاحها في السياقات المسيحية الأوروبية بعد وفاته في 1198²، فهو يشترط لا محالة فصل الدين عن الدولة.

2. إشكالية إخفاق العقل الإسلامي

انتشرت في المجتمعات الإسلامية والعربية منذ ظهور الحركات الإسلامية المتطرفة، فكرة أن العقلانية الحديثة وما تحمله من معاني الموضوعية والنقد والتفكيك تشكل خطراً على الأصالة وتهدد الهوية بالزوال، لأنها تسيء إلى الوحي وتخرج المؤمنين من الدين. إن النظر إلى الحداثة بهذه الطريقة يحدث تشويشا في وعي كثير من الناس غالبا ما يدفع إلى الانسياق وراء الخطابات الأيديولوجية المدمرة للروح النقدية، والمجهضة لكل مشروع نهضوي يرمي إلى صنع حداثة إسلامية قادرة على المساهمة في تطبيع الحضارة العالمية بدل الاكتفاء باستهلاك أدوات الحداثة الغربية.

إن التفكير بهذه الطريقة يربط بطريقة مباشرة إخفاق العقل الإسلامي بالحداثة ويعتبرها سبب ضياع الأصالة، فيخلق بين الحداثة والأصالة علاقة تنافر وتناحر يستلزم نجاح إحدهما فشل الأخرى. والمؤسف في هذا هو "إعطاء الأولوية لا للصراع من أجل تجاوز الماضي، بل للصراع من

¹. محمد أركون "فضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟" ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بدون تاريخ، بيروت ص 15.

². Mohammed Arkoun « La pensée arabe » <https://www.cirn.info/la-pensee-arabe--9782130570851-page-3.htm>

Mis en ligne sur Cairn.info le 10/03/2010, consulté le 05 01 2017 à 22h.

أجل "الأصول" ذاتها لارتباطها بالمحافظة على "الهوية"، والدفاع عن الكيان. وهكذا تصبح عملية الرجوع إلى الأصول مصدرا لتعقيد المشكل وليس وسيلة من وسائل تجاوز الماضي والحاضر معا والانشداد إلى المستقبل وحده¹. كما يقول محمد عابد الجابري في هذا السياق.

يستلزم الالتحاق بالركب الحضاري ومسايرته تجاوز كل أنواع التنازع والكف عن تغذيته العداء بين العقل والدين. فالدين لا يستبعد العقل ولا يرفضه، بل يرفعه إلى أعلى المراتب ويجعل منه وسيلة لإثبات وجود الله وفهم مخلوقاته. صحيح أن الوحي يمثل المعطى الأساسي في الثقافة الإسلامية منذ نزوله على النبي محمد (ص)، لكنه لا يتناقض مع العقل، لأن بدون حكم العقل لا يمكن إثبات صدق الوحي وتقوية الإيمان به. إن ترك التفكير في الوحي بين أيادي أئمة يجهلون أو يتجاهلون قضاياها ليتضامنوا مع السلطة السياسية هو الذي أفرغ الدين من معناه الحقيقي وقضى على أثر التجربة الروحية للإسلام عند الناس حتى أصبح الإيمان مجرد ممارسات شكلية لا طائل وراءها، والمشكلة أنهم لم يخرجوا من التناقض حتى الآن.

لو أمعنا النظر في طرح إشكالية العلاقة بين العقل والنقل، لتبين لنا أن التناقض الأول الذي يقع فيه المسلمون عندما يفكرون على هذا المنوال يتمثل في نفي الحرية الفكرية التي يعتبرها الإسلام ركنا في الاعتقاد الإسلامي. ويترب عن نفي هذه الحرية لا محالة نفي المسؤولية، وذلك غير معقول لأن المسؤولية أو التكليف هو البرهان القاطع على وجود وصدق الثواب والعقاب

¹ محمد عابد الجابري "إشكالية الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، لبنان 1990، ص

الإلهي وفق ما ارتكبه الإنسان من إثم أو قام به من خير في حياته الدنيا. ألا يكفي هذا البرهان

لإثبات حرية الاختيار لدى المسلمين لتنظيم حياتهم الدنيوية اعتمادا على العقل؟

لقد أولى الدين الإسلامي عناية كبيرة لملكة العقل التي وضعه الله في الإنسان وميزه بها عن سائر

المخلوقات، ليفكر ويفصل بها بين الصادق والكاذب، والضار والنافع له ولمجتمعه. فبها يكتشف،

ويدرك ربه ويؤمن بجلاله: هناك في القرآن ما يدعو إلى بذل مجهودات تأملية لاستيعاب ظواهر

الكون والقوانين المتحكمة فيه، وهناك أيضا ما يُثمن قدرة العقل ويفرض التأويل والتفسير، مما

يدعو إلى الاستغراب بضعف النظر وسد الأفاق المعرفية أمام المسلمين. و "على هذا نجد أن بنية

القراءة السلفية هي بنية تسعى إلى استعادة جواب جاهز، وهي بذلك لا تحض على التفكير والبحث

والاستقصاء، بل جل ما يهتمها إنما يتمثل في الدفاع والتفريط والتبرير في سبيل تأكيد قابليتها ومسلماها

التي هي فوق كل مساءلة وتشكيك"¹. فهل هناك فهم خاطئ للنصوص الدينية أم هناك اقتراح

لتفسير يخدم أغراضا لا ترضى بالتقدم العلمي والتفكير المنطقي في القضايا الدنيوية؟

إلى جانب ذلك، إن اقتحام السلطة السياسية لحرمة الدين وتدخلها في تفسير النصوص

المقدسة في المجتمعات الإسلامية وخلقها لإيديولوجيات الكفاح والهوية، ساهم بنسبة عالية في

تشويه وجه العلاقة بين العقل والقلب عند المسلمين. وفي نهاية المطاف إن الالتباس الحاصل في

الفكر الإسلامي هو المتسبب في هذه التناقضات هي التي دفعت أركون إلى نقد العقل الإسلامي.

¹ . مجدي عز الدين حسن "إشكالية فهم النص الديني الإسلامي"، مجلة دراسات فلسفية" العدد 04، الجزائر، أفريل

2. أسباب إخفاق العقل الإسلامي.

ليس المقصود من الحديث عن إخفاق العقل الإسلامي نكرانا لقدرته على التطور إذا توفرت ظروف وشروط تطوره. إنه لا يختلف عن العقل الأمريكي أو الفرنسي أو الألماني، لكن لو بحثنا في أحقاب تاريخ الفكر الإسلامي المتتالية، لعثرنا على أسباب عديدة ومختلفة أدت إلى تأخره وانحطاطه وهذه الأسباب نفسها هي التي أسفرت عن فشل الحداثة في السياق الإسلامي المعاصر.

فعلى خلاف الإبيستمية التي سادت في العصر الذهبي خلال القرون الستة الأولى من تاريخ الإسلام، حيث تفاعل العقل الإسلامي بشكل إيجابي مع الفكر الإغريقي والثقافات الأجنبية الأخرى، لقد دخل الفكر الإسلامي في مرحلة الانحطاط - بعد القرن الثالث عشر أو الرابع عشر - وظهرت إبيستمية إسلامية (نظام فكر إسلامي) وعقلية عقائدية متصلبة ومتكلسة ترفض كل المفاهيم والنظريات والنماذج التي لا تمت صلة إلى أنظمتها المعرفية، وهو رفض ونفي يتم على حساب الحقيقة¹، ومنه نعي أن هذه المنظومة الفكرية، فرضت نفسها منذ ذلك الحين كمرجعية إجبارية على العقل الإسلامي، وأحدثت أزمة فعلية شلّت الديناميكية الفكرية الإبداعية التي بوسعها أن تحدث تغييرا نوعيا في الفكر الإسلامي.

¹ . المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يُفسّر أركون ظاهرة إخفاق العقل الإسلامي بإرجاعها إلى عوامل عديدة يمكن تصنيفها إلى

داخلية وخارجية:

بداية، من الضروري أن يدرك كل واحد منا أن تحقيق النهضة الفكرية في المجتمعات

البشرية مرهونة بتوفر شروط أساسية ترتبط بآليات تكوينها الداخلي، فالنهضة الأوربية التي تطورت

في القرن السادس عشر والسابع عشر كانت مقترنة بالثورة العلمية التي شجعتها البورجوازية من

جهة، وثورة مارتن لوثر ضد ما يحدث في كنف الكنيسة من قهر للعقل ومنع حريته من جهة

أخرى. وكما يشهد عليه التاريخ، لقد أسفرت هذه الثورات عن اندلاع الثورة الفرنسية سنة

1789 وما نتج عنها من إعلانات عن حقوق الانسان وفصل الدولة عن الدين.

من الواضح أيضا أن العمل على تكوين وعي يستجيب لحاجات التغيير عامل في غاية من

الأهمية، لأنه يغذي مفهوم النهضة ومضمونها لدى المثقفين وغيرهم، ويجعلهم يتجددون لإحداث

ثورة حقيقية ناجحة ضد الإيديولوجيات الكاذبة التي تنخر العقل الجمعي والفردى وتحول دون

رفع الفكر إلى المقام اللائق به. إن الاكتفاء بالإشارة إلى واقع أفضل والنزوع إليه لا يكفي لحمايته

والدفاع عنه، وما يزيد "مشكلة النهضة تعقيدا، جعل هذه النهضة تنطلق من الرجوع إلى الأصول"¹.

قد يعترض علينا أحد إذا قلنا أن فكرة الرجوع إلى الأصول لا تُشجع النهضة والتقدم، لأن لا

يمكن لأي عمل أو مشروع ينطلق منها أن يكون مصحوبا بإرادة محاربة الإيديولوجيا الأرثوذكسية

¹ . محمد عابد الجابري "إشكالية الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، لبنان 1990، ص

الطاغية على العقل، وإنما تحيل إلى "إيديولوجيا الكفاح" ضد كل من يحاول المساس بالمقدس والمتعالي في كل الأوساط الاجتماعية شرقية كانت ام غربية. ويؤكد أركون هذا الأمر في قوله:

«أن تفكير المسلمين في النهضة والثورة يميلان إلى إيديولوجية نضال تحمل رسالتين متكاملتين: تتمثل أولها في الرجوع إلى العصر الذهبي للإسلام وإلى الثقافة المدرسية، وثانيها في مقاومة الاعتداءات العسكرية والدبلوماسية والثقافية والاقتصادية الغربية مع العمل على أن تتكامل في الشخصية العربية المكتسبات الإيجابية للحياة الحديثة»¹.

نلاحظ محاولة الجمع بين ما يمثل قيم التراث، وما يمثل حضارة الغرب بالنسبة لكثير من المسلمين محاولة فاشلة في مبدئها، لأنهم يستبعدون قيم الغربيين المتنافية مع الإسلام في نظرهم، ونستنتج من هذا الموقف تناقضا مبينا في التوفيق بين العقل والنقل بهذه الطريقة على أساس أن العناية بالنقل يعني العودة إلى الماضي في قيمه وأحكامه دون أي اندفاع نحو المستقبل والالتحاق بركب الحضارة القائمة على الرؤية العلمية للأمور.

يعلن هذا الموقف المتناقض عن تصديه للحدائث، ويعبر عن نية إجهاض كل مشروع نهضوي في المجتمعات العربية. إنه موقف يؤثر سلبا على خيارات الأوطان العربية حسب الجبري الذي يفسر فشل النهضة بإضافة عامل "خصوصية التركيب الاجتماعي" قائلا أن "الطبيعة الاستبدادية للحكم

¹ محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، الطبعة الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، منشورات عويدات، بيروت، 1982، ص 147.

العثماني جعلت الأقليات الدينية والإثنية في الوطن العربي تربط النهضة بمطالبتها بحقوقها فكان انبعث الوعي الطائفي مقرونًا بقيام الوعي النهضوي ونتيجة من نتائجه"¹.

يفسر أركون فشل العقل الإسلامي بإرجاعه إلى أسباب تكمن في نقص وعي المسلمين بانحطاطهم وضعف مستوى طموحهم في التقدم، وذلك يعود بنسبة عالية إلى رغبتهم في تشييد الدولة على نموذج جاهز ومتوغل في الماضي هو نظام الخلافة الإسلامية، لأنهم لا يتصورون وجود هذا النموذج خارج واقعهم وزمانهم. أما النموذج الأوربي أو العالمي فهو لا يرغبهم لأنه علماني يدعو في اعتقادهم إلى الإلحاد نتيجة لفصل الدين عن الدولة. إنهم يتوغلون في الماضي بشكل رهيب.

يعبر أركون عن هذا التناقض بالقول:

"عندما ننظر على تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها وبكل مذاهبها واتجاهاتها، نفهم أن القرآن لم يكن إلا ذريعة من أجل تشكيل نصوص أخرى تلبي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات. وهذه التفاسير موجودة بذاتها ولذاتها، وهي أعمال فكرية،... وتفاسير نتجت فيما بعد طبقاً للحاجيات الأيديولوجية المرافقة بالضرورة لكل جيل من أجيال المسلمين"².

كثير من مفكري الإسلام الجدد كما يسميهم المفكر رشيد بن زين، يدعون إلى الاجتهاد للتخلص من الفكر الرجعي ومن عقدة التفوق التي تلازمه في كل الظروف، وفي الواقع، توجد

¹ . محمد عابد الجابري "إشكالية الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، لبنان 1990، ص 29.

² . محمد أركون "الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد"، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993، ص 229.

تيارات فكرية ليبرالية تؤمن بحرية الفرد وقدرته العقلية رفعت شعار مواكبة الحداثة، للأسف لم تلق هذه التيارات أي صدى في الأوساط الاجتماعية المسلمة وأفضل مثال يمكن أن نضربه هنا هو فكر محمد أركون ومشروعه "الإسلاميات التطبيقية".

هناك تناقض يشكل نقطة ضعف أخرى في موقف المسلمين عامة والإسلاميين خاصة هي فكرة نبذ الحداثة كونها غربية ودخيلة على الفكر الإسلامي، لكن المدهش فيها هو كون الرافضين للحداثة الفكرية يعتقدون الحداثة المادية بصدر رحب: فهم من كبار المستهلكين لمنتجاتها المادية بدون حرج. فزاهم يقبلون على استهلاك آخر إنتاجات التكنولوجيا الحديثة من سيارات وهواتف نقالة والإلكترونيات المختلفة. ألا يعني الإقبال على الحداثة المادية اعترافا بها؟ ثم، أليست هذه الألكترونيات وليدة العلم الذي يمثل أحسن تمثيل الحداثة الفكرية ويعبر عنها؟ إن الحداثة المادية ثمرة الحداثة الفكرية بالمعنى العلمي والفلسفي والثقافي والإنساني لها، ولا يمكن لأحد أن ينكر ذلك. المشكلة أن الوعي الإسلامي متأثر تأثيرا كبيرا بخطابات الوعظ الديني للأئمة التقليديين الذين لا يتمتعون بثقافة إسلامية حقيقية، ولا بثقافة علمية أو فلسفية واضحة. إن ضغط العقل الديني وايدولوجيات السيطرة على العقل الوضعي وعلى الحياة الفكرية والاجتماعية على كل المستويات، تبرر الأزمة الروحية التي تعيق الانفتاح على الحداثة بمعناها الإيجابي.

تتأرجح جدلية التغيير في المجتمعات العربية والغربية بين الانغلاق والانفتاح وبين التعصب والتسامح: فبقدر ما قضت هذه الجدلية على الجهل والتخلف لتقيم في مقامها ثقافة الموضوعية

والصرامة وعلمنة شؤون الحياة الدنيا في السياقات الغربية، بقدر ما رفضت المجتمعات الإسلامية والعربية التجربة الحداثية لتحفظ بوعيتها الديني، بدل العمل على إنماء الوعي النوعي كعامل رئيسي للتفوق الحضاري.

إن الوعي الإسلامي شقي وبجاجة إلى التصحيح، ولن ينجح هذا التصحيح من المنظور الأركوني، إلا بالاقتناع بفكرة أن فصل الدين عن الدولة ليس إلحاداً. هنا نفهم إصرار المفكرين الذين يشجعون على العمل من أجل تحرير العقل الإسلامي من الخرافة والأرثوذكسية التي حبسته في دغمائية مغلقة. وأركون على علم بأن المسلمين ذوي النزعة النهضوية "كانوا على وعي تام بأهمية الدور الذي كان على الفكر أن يقوم به في رسم طريق النهضة وقيادتها والعمل على تحقيقها"¹، ولكنهم فضلوا في أغلبيتهم السير في طريق الأصالة وصب اجتهادهم على تجديد المنطق العقائدي ونشر الخطابات الداعية إلى رسم حدود الأمة الإسلامية وبناءها على الرسالة الإلهية. وهذا النوع من الخطابات نجدتها عند كل من محمد عبده في "بعث الإسلام" وجمال الدين الأفغاني في "كينونة الإسلام". ألا تحمل فكرة بعث الأصالة بذور التفكير السلفي بكل سماته؟

يعتقد أركون أن من الضروري للإسلام أن يشق طريقه نحو الحداثة ويوصي بذلك، خاصة على المستوى السياسي والثقافي. ولضمان نجاحها لا بد من زعزعة (subversion) النظام العقائدي القديم والأيديولوجيا الراسخة في عقول ونفوس المسلمين الذين يرفضون مكتسبات

¹ . محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، الطبعة الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، منشورات عويدات، بيروت، 1982، ص 20.

الحدثة الفكرية العلمية وبهمشونها. ألا يعكس هذا الرفض وهذا التهميش تبعية غير مشروطة

لأرثوذكسية أصولية (l'orthodoxie fondamentaliste) حسب ما يوربه الواقع؟

الحدثة الفكرية في نهاية المطاف لا تقتصر على مجرد الدعوة لاعتناقها، وإنما تستوجب توفير

الشروط التي يقتضيها وجودها عن اقتناع بها وبقيمتها. كما يجب خلق الآليات البحثية التي

تطلبها من مناهج علمية، ونظرة موضوعية، وفحص نقدي للذات ولل فكر الموروث، ولتاريخ هذا

الفكر في علاقته بالعادات والمعتقدات. ولا يتحقق ذلك إلا إذا تم الاعتراف بقدرة المثقفين

الأحرار على التمييز بين النافع والضار، وعلى تحديث مجتمعاتهم بالتكيف الملائم لما يخدم ثقافته

ودينه واستبعاد ما يتناقض معه. إنهم على علم بأن انسجام قيم الحضارة الإنسانية الرفيعة مع

الخصوصيات الثقافية والدينية للآخر ممكن، وأن الاعتزاز بالذات والهوية الوطنية والدينية لا

يتناقض مع هذا الانسجام. لتحقيق ذلك، يكفي أن نربي النفس على التواصل والاحترام المتبادل،

وإعداد الذهن لقبول الغير وتيسير ذلك على الافراد رغم اختلافاتهم.

ليست الحدثة سلعة قابلة للتصدير والاستيراد، إنما تنبع من وسط اجتماعي كلما توفرت

شروط وظروف تساهم في بلورتها. فلا تكفي رغبة المجتمع فيها لنجاحها، وإنما يجب أن يكون

مؤهلا لها، لأنها لا تمنح كالهديّة، وإنما تستجيب لحاجات وطموحات الشعب التي يتقاسمها معه

الحكام الواعين بضرورة إرسائها. أكثر من ذلك، لا يمكن اصطناعها، بل يتوقف تحقيقها على

مدى توفر القابليات الذهنية والنفسية ومدى تطور الوعي لدى الشعوب الإسلامية والإرادة السياسية لحكامها.

نستنتج في الأخير، أن رغم وجود عوامل موضوعية أدت إلى تأخير تطور الفكر في المجتمعات العربية والإسلامية، إن أسباب تعطيل ديناميكية العقل الاسلامي موجودة فيه. وهو الخطأ الذي لم ينتبه إليه المسلمون.

كما قلنا آنفا، يعاني العقل الإسلامي من أزمة فكرية داخلية حادة منذ زمن بعيد، يدرجها محمد أركون فيما يسميه " سوسيوجيا الإخفاق " ولييان عوامل هذا فشل، يمكن إحصاءها وتصنيفها، وربطها بالشروط التاريخية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والاستعمارية، التي لم تشكل إطارا ملائما لتطور الفكر الاسلامي منذ انحطاطه. لا تتعلق هذه الأزمة بنقص الوسائل كما تبررها بعض المواقف، إنما هي ازمة وعي تعبر عن استلاب ثقافي وتأخر خضاري ينعكس فيما يمكن أن نسيه "تصحح الفكر" بسبب قلة البناء والانتاج المعرفي أو انعدامها، إن الاكتفاء باستهلاك ما ينتجه الغير من مفاهيم ومصطلحات ونظريات دون مراجعة نقدية لطبيعتها ولدلالاتها ومغزاها لدليل على ذلك.

ولأن المكان لا يتسع هنا لتقديم عرضا كاملا لعصر أفول الفكر الإسلامي، سنكتفي بذكر أسباب هذا الأفول بتصنيفها إلى عوامل داخلية وعوامل خارجية.

1.2. الأسباب الداخلية.

أ. سباب ترتبط بالابستمية الإسلامية.

تسمى الإيستمية التي سادت خلال القرون الستة الأولى من تاريخ الإسلام، بالعصر الذهبي و تفاعل العقل الإسلامي في ظلها تفاعلا إيجابيا مع الفكر الإغريقي والثقافات الأجنبية الأخرى، في حين أن الإيستمية الإسلامية (نظام فكر إسلامي) التي تشكلت بعد الدخول في عصر الانحطاط، -بعد القرن الثالث عشر أو الرابع عشر- كانت مختلفة، ووجدها دارسوا الفكر الإسلامي متصلبة ومتكلسة، وعلى الرغم من ذلك لقد فرضت نفسها على العقل الإسلامي كمرجعية إجبارية شلت الديناميكية الفكرية الإبداعية ووأدت الروح النقدية، ومنه عرف العقل الإسلامي قطيعتين هما:

القطيعة الأولى هي التي حدثت مع المرحلة التاريخية المزدهرة التي سميت "العصر الذهبي" للفكر الإسلامي حيث تم توقيف الاجتهاد وغلق بابه، عندما تم إطفاء نور العقل الذي يأخذ زمام المبادرة للخوض في مختلف المسائل الواقعية والدينية. لقد ترتب عن هذه القطيعة ضعف العقل الإسلامي وسيره نحو التخلي عن المبادئ التي بني عليها الفكر الأنسني والعقلاني المبدع، كما نتج عنها نوعا من التحجر بسبب انقطاعه عن المناظرة الفكرية. إن المفكرين الحقيقيين بما فيهم رجال الدين بالنسبة لمحمد أركون، هم أصحاب المعرفة المكتسبة أيضا عن طريق المناظرات والمجادلات المنطقية التي تدور بينهم، إنهم العلماء الذين يجتهدون ويجعلون اجتهادهم بمثابة استثمار توظيفي

للعقل بغية امتلاك المعرفة الصحيحة التي تعكس العلم بالمعنى الصادق لكلمة علم، هذا العلم الذي يعطي ديناميكية حيوية للعقل الذي يسهل عليهم بلورة عقلانية جادة ترافق الإيمان وترسخه. ألم يكن "العلماء ورثة الأنبياء"؟

القطيعة الثانية هي قطيعة العقل الإسلامي مع الحداثة والمعاصرة: لقد وظف مفهوم الحداثة في المنظومة الفكرية الإسلامية توظيفاً إيديولوجياً سلبياً، جعلها ترفض الحداثة ليس على أساس أنها أجنبية فقط، وإنما بسبب وضعها للإنسان كمركز الكون وبمثابة سيده. ثم، إن اعتبارها للموضوعية مبدأً وميزة وشرط المعرفة الصادقة، مساساً بالإيمان الذي يجعل الله مركز كل شيء وأساسه. بتعبير آخر، إن اعتناق التصورات الغربية وفلسفتها الحداثية، يعني الالتحاق بالنموذج الغربي المشبع بالعلمانية والتبعية له، يؤدي إلى الانقطاع عن الأصل وفقدان الهوية، وينتج عن ذلك في نظر أنصار التيار المحافظ اغتراباً يوفر فرصة سانحة للغزو الفكري الذي يستبد بالعقل ويسبب له التبعية الفكرية والتمسك بمبادئ العقل الغربي ومناهجه بدون أي انتقاء. هؤلاء يرفضون أن يصبح العقل الإسلامي وعاءً تخزن فيه ما ينتجه العقل الغربي من مفاهيم وفلسفات وتصورات. ومن المعلوم أن ثمة أسباب أخرى يضعف قدراته ويؤدي إلى تعطيل وظائفه يمكننا إحصاءها كما يأتي:

- عدم تشخيص المشاكل المطروحة بشكل صحيح وعزل المفكرين الناقدین للتراث من الداخل.
- تشجيع الاستمرارية التواصلية الاجترارية بسبب الانقطاع عن حركة العلم والمعرفة الحقيقية.

- عدم الاعتراف بأن الإسلام لا ينبج حتى الآن مفكرين نقديين من نوع اللاهوتيين الكاثوليكين والبروتستانتين الكبار الذين جددوا مضمون الإيمان المسيحي منذ القرن التاسع عشر مثل مارتن لوثر.

- غياب أطر المعرفة الاجتماعية المشجعة للتفكير النقدي.

- اختفاء الفلسفة من الساحة الثقافية الإسلامية.

- فشل التربية والأنظمة التعليمية في البلدان التي لا تعني بتكوين الروح النقدية لأجيال التلاميذ والطلاب المتعاقبة على مقاعد المدارس والجامعات مما يجعلهم يتوسلون إلى المعرفة بالعقل المؤيد لا الناقد.

ب. أسباب ترتبط بالسياسة في ظل دول الأحزاب.

لعب الإسلام السياسي دورا كبيرا في تأسيس الدول الوطنية كرسست أنظمة كلياينة بنتها نموذج الخلافة الإسلامية وعلى شعارات تمجد الماضي دون مراعاة مستقبل شعوبها. وتفرغت هذه الدول الناشئة في بناء نفسها على الهوية الدينية المغذية للمخيال الاجتماعي والمحركة له نحو اعتناق إيديولوجيات تزدرى بالمنطق والموضوعية، فأضحت الأسس والمرجعيات التي بنيت عليها هذه المجتمعات فاسدة. هذا وقد ذهب أركون إلى أنّ هذه الأنظمة على اختلاف رؤاها تستند إلى تأثير "الظاهرة الشعبوية" التي تقوم بالأساس على "التصورات الأسطورية أو الخرافية الموروثة عن الماضي، ومن تلك اليقينيّات المثالية التي تتحدّث بإطناب وإسهاب عن الشخصية أو الهوية القومية.

وفيما هو يتغنى بكل ذلك بشكل استلابي تتراكم المشاكل السياسية والاقتصادية والثقافية والفكرية الواحدة بعد الأخرى¹.

هناك عامل آخر ساهم بنسبة عالية في تأخر العقل الاسلامي لا يمكن إهماله هو، نجاح الحركات الإسلامية المتطرفة في دعوتها للرجوع إلى الدين بعد إفراغه من روحانيته، لإخضاع العقل لسلطة المرجعيات المتعالية، وركونه إلى الفكر الغيبي والنزعة القدرية، خاصة بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران وانتشار الأيديولوجيا الوهابية السعودية في الأوساط الشعبية المسلمة. هذا، ولقد تمت هذه العودة إلى الدين بفضل تواطؤ الولايات المتحدة الأميركية التي دعمت التوجه المتطرف بمساعدة البلدان الغربية التي استقبلت الإسلام السعودي في أحضانها ومنحت له فرصة التوسع.

في نهاية المطاف، تعتبر كل هذه الأسباب والعوامل في عمقها المعرفي، جذورا دفينة في البيئة التراثية للمشاكل الراهنة، ونتيجة لذلك كله وبعد قرون من الانحطاط، لقد فقد العقل الاسلامي مرونته العملية ولم يعد قادرا على التصور النقدي لنفسه أو للتراث. أما استتار السعي من أجل الاستيلاء على الحكم بغلاف ديني وزخرفة ممارسة الرذيلة والاقصاء والعنف بآياته الكريمة، فلقد لعب دورا كبيرا في فشل فاعلية العقل في توظيف القيم السامية للقرآن، لتقديم في النهاية صورة

¹ . محمد أركون "من فيصل التفرقة الى فصل المقال، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟" ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت 1995، ص 154.

مشوهة للإسلام. ومن هنا نفهم أن أزمة العقل الإسلامي تتجلى بوضوح في العجز الثقافي العلمي والكسوف العلمي والحضاري الذي لم يخلق سوى التشاؤم واليأس في النفوس ولا يعبر إلا عن الفشل السياسي الذريع السائد في المجتمعات الإسلامية.

والحقيقة أن تفكيك بنية الفكر الإسلاموي وتفحص مرجعياته، يوضح كيف تكون الحركات الإسلاموية مثل جبهة الإنقاذ في الجزائر امتدادا للاتجاه المذهبي لكل من الجبرية والجهمية وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب. ويعود نجاح هذه الحركات إلى قوة وسيطرة الخطاب الرسمي على عقل المسلم، كما يعود كذلك إلى ضعف الوعي السياسي لدى الشعوب الإسلامية، مما دفع إلى اعتناق نظام الخلافة الإسلامية في صورته المثالية، ولدت عند المسلمين خاصة ذوي النزعة السلفية رغبة في استعادته واستعادة ألقه. " إن انتصار الحركات الإخوانية كلها تعبير عن "الفشل التاريخي للدولة- الوطن- الحزب بمراحلتيها الإشتراكية الدنيوية أو الأسطورية الإسلامية"¹. ونتيجة ذلك كله لقد شيد العقل الاسلامي سجنا عقائديا ولاهوتيا يسع لكل الجماهير التي تنساق وراءه، ليعيش داخل جدران الدوغمائية وفق المسلمات اللاهوتية التقليدية المسيطرة إلى درجة كبيرة على الوعي الإسلامي، وليخضع خضوعا كاملا للمسلمات التقليدية.

¹ . محمد أركون "من فيصل التفرقة الى فصل المقال، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟" ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت، 1995، ص 151.

يدعم هذا الموقف قول أركون أن "الخطاب الإسلامي الذي نسج لنفسه أسيجة دغمائية لا يختلف الشيء الكثير عن بنية العقل الديني اليهودي أو المسيحي، فنحن إزاء "متخيل ديني مشترك لدى أديان الكتاب كلها"¹. وعليه نعي لماذا يحرص أركون على أهمية السعي نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية دون أي تردد.

2.2. العوامل الخارجية.

بعد تحديد وإحصاء العوامل الداخلية لإخفاق العقل الإسلامي، يمكننا أن ننتقل إلى تفحص العوامل الخارجية المتحركة في تراجعه. لقد رام أركون في دراسته الإسلامولوجية، إلى الوقوف على أهم العوامل الخارجية المؤثرة في المجتمعات الإسلامية منذ بدايات الستينات من القرن الماضي، ليلخصها في تأثير الاستعمار بكل أشكاله على الشعوب الإسلامية، واختزلها في "وجود ثلاث مجموعات تتمثل في النفوذ الأوربي والنفوذ الأمريكي والنفوذ الياباني"². إنه يوضح وهو يبحث متسائلاً عن الفكر الإسلامي المعاصر، أن "الوضع الراهن الناتج عن عودة العامل الديني في الحياة العامة يدعو للحذر والتمييز الجيد بين العامل الديني باعتباره مكوناً من مكونات الحياة لدى الأفراد والجماعات، وبين التوظيف الأيديولوجي لهذا العامل"³، مستشهداً بأربعة نماذج لهذه الدول هي: الدولة المصرية في عهد جمال عبد الناصر والدولة الجزائرية وإيديولوجية حزب جبهة التحرير

¹ . محمد أركون "من فيصل التفرقة الى فصل المقال، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟" ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت، 1995، ص 132.

² . المصدر نفسه، ص 157.

³ . المصدر نفسه، ص 148.

الوطني والدولة الإسلامية المدعوة في إيران وثورة الخميني إضافة إلى الدول البعثية في العراق وفي سوريا وغيرها. يعتمد العقل الديني في ظل هذه الأنظمة الكليانية، على مفهوم جوهرية ثابت أكسب المسلمين قوة تخيلية لتقديس ما كان غير مقدس، وتنزيه ما كان غير منزّه، وتحريم ما كان غير محرم وتحويل ما كان دنيويا إلى شيء ديني، ونلاحظ ذلك في فتاوى الأئمة والخطابات الدينية الرسمية. ويذهب بعيدا ليضيف بيانا، أن سياسة أمريكا والدول الأوروبية قد خدمت مصالح التيارات الإسلامية التي لم تفتأ توظّف الدين لخدمة أغراضها السياسية من جهة، ومن جهة أخرى عمدت النزعة الإسلامية إلى بناء تصوّر منغلق للفكر الديني مذكرا بـ"قانون الإيمان المسيحي" في الغرب قبل التحرر من سلطة الكنيسة، وهو ما يمثل عائقا أمام دخول المسلمين عصر الأنسنة"¹.

- بطبيعة الحال، ليس الاستعمار هو العامل الوحيد الذي سبب تأخر العقل الإسلامي. إضافة إليه، يمكن ذكر عوامل أخرى تتمثل في محاصرة خارجية ترى في الإسلام يشكل خطرا حضاريا لأنه مرادف للإرهاب خاصة بسبب توظيفه في مقاومة الغزو الاستعماري والتصدي للمركزية الحضارية الغربية .

- للخروج من المحنة التي يعاني منها العقل الإسلامي والمجتمعات العربية، من الضروري الالتزام بقضايا الواقع ورفع التحديات برفع مستوى التعليم والتنمية. من الضروري أيضا التفكير في

¹ . محمد أركون " من فيصل التفرقة الى فصل المقال، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت 1995 ، ص 160.

خلق سبل ملائمة وأساليب تنويرية تحررية لرفع المحاصرة المفروضة على الإسلام والمسلمين
تجعلهم قادرين تمام القدرة على الإنتاج وتحقيق الاكتفاء على مستوى الفكر والبحث العلمي
في كل الميادين: علوم الإنسان والمجتمع والاقتصاد والعلوم البيولوجية والتكنولوجيات المختلفة.
أ- الحداثة الغربية.

يدل مفهوم الحداثة في البداية على "مجموع مميزات المجتمعات المصنعة، وتمثل في الهدف
الذي يجب أن تحققه المجتمعات الأخرى"¹. كمفهوم فلسفي تدل على مشروع فكر يهدف إلى
إعطاء العقل شرعية السيطرة على السياسي والاجتماعي والثقافي بما فيه الديني لرفض الانسياق
وراء الأهواء والأغراض الشخصية. إنها حركة فكرية ولدت غداة انهيار الفكر المدرسي، امتدت
ما بين 1600 و1900 من عصرنا، ويعتبر الفيلسوف روني ديكرت المؤسس الحقيقي لها وذلك
برفضه المعرفة السائدة في القرون الوسطى ليضع - وهو متأثر بعلم كوبرنيك وغاليلي - الكوجيتو
عمادا لها. ومن الفلاسفة الذين يشهدون له هذا الفضل هيغل حين قال عنه أنه بدأ من البداية،
ويقصد بالبدائية تساؤله عن نفسه ووجوده انطلاقا من مقولته المشهورة "أنا أفكر إذن أنا موجود"
(Cogito Ergo Sum). يتميز الفكر الحداثي بطابع آلي ويؤمن بالتفكير النظامي (la pensée
systemique) وبنزوعه إلى تشييد نظريات فكرية علمية وفلسفية ضخمة. ولكن حسب
فينومينولوجيا الروح الهيكلية، لقد حصلت قطيعة كبرى فصلت ما كان عما سيكون، بمعنى أن

¹ . Lexique des sciences sociales, édition Dalloz, France, 1983, P. 253.

الحداثة الغربية التي انقطعت عن التفكير المدرسي واللاهوتي الذي كان سائدا في العصور الوسطى
اكتملت فعلا في عصر ديكارت.

لقد عمل الفكر الحديث على توجيه الأنظار إلى ما تحمله النفس الإنسانية في طياتها من
قدرة وعظمة، فجعل من العقل ركيزة أساسية للمعرفة ومنهجها لها، لأن العقل ينظم ويفسر ليُجعل
الحوادث مفهومة. فرفعت العقل إلى مرتبة المعبود وجعلت من الموضوعية - ثمرة مجهوده - عصمة
بشرية وحجة يرجع إليها دائما في طلب الحقيقة. إنها حقا ثورة على الماضي. تجلت اتجاهاتها
الرئيسية في القرن التاسع عشر في تطور المثالية التي ولدت الكانطية الجديدة، والهيغلية، والنظرية
التطورية لداروين وكذا النقدية الجديدة التي تزعمها كل من رنوفيي (Renouvier) هاملان
(Hamelin).

تتميز الحداثة الغربية في نظر الغربيين بانتصارها على الاعتقادات وتجاوزها للانتماءات
العرقية والدينية، لكن العقل المنطقي يرفض أن يصف بالحداثة عالما لا يعترف بالتجارب الخاصة
للبلدان ويمنعها من الانخراط في العالمية. صحيح أن الحداثة في بدايتها تعترف بالذات العاقلة
وبمسؤولية الإنسان واستقلالته عن الله بفضل وعيه كما تبين ذلك كتابات نيتشه وفرويد ماركس
وغيرهم، لكنها في الحقيقة تحمل في طياتها تناقضات تثبت ضعف هذه الحداثة وفشلها. لذلك،
رغم كون الحداثة عصر الثورات الفكرية في تاريخ الفكر عامة، نجد الفيلسوف الألماني نيتشه في
القرن التاسع عشر، يعطي لها بعدا خاصا حين أعلن عن موت الله في "هكذا تكلم زردشت".

وبهذا الإعلان المشهور لقد هدم الدعائم التي بنيت عليها اعتقادات فلاسفة الغرب قبله، إنه يقول أن معرفة الأشياء على حقيقتها أي كما هي في الواقع غير ممكنة، و ما يظنه الإنسان معرفة ما هو إلا وهما أبدعه هو بنفسه أو إنتاج في. هكذا دشن الفيلسوف نيتشه لأول مرة في القرن التاسع عشر، ما يسمى "ما بعد الحداثة". واصطّف إلى جانبه فلاسفة أمثال هيدغر وفوكو ودريدا ليضعوا الأسس الفلسفية للفكر ما بعد الحداثة انطلاقاً من الفكرة أن الإنسان لا يملك أية وسيلة لإدراك الواقع، والواقع صعب الإدراك ومتعذر بلوغه. إنه يعبر بهذا الكلام عن فشل الحداثة التي لم تنج من الرؤية النقدية لمحمد أركون.

صحيح أن العقلية الأوروبية في ظل الحداثة تجاوزت أزمة الخطابات الدينية والعرقية الضيقة لكنها دخلت في أزمة أخرى تتمثل في الهيمنة بكل أنواعها (أزمة الذكورية للسلطة مثلاً). كمشروع التطور الاجتماعي، تعني الحداثة - بالنسبة لمدرسة فرانكفورت - أزمة العقل الذي لم يف بوعود هذا التطور. ويمكن إثبات هذا الفشل فيما يطرحه العصر الحديث من إشكاليات سياسية وحروب عالمية ومأساة إنسانية، مما دفع بعض المفكرين إلى اقتراح إنشاء علم الأزمات أمثال بيار بورديو (P. Bourdieu) وجرارد رولي (Gérard Raulet).

فمن المفروض أن تعبر الحداثة عن تقدم الإنسانية نحو الأفضل، لكن واقع المجتمعات الحديثة تثبت عكس ذلك: فلا الاشتراكية ولا الرأسمالية استطاعت أن تحقق السلم والعدالة في مجتمعات العالم. ثم إن الحروب من كل نوع والنضالات من أجل النسوية وضد الأسلحة النووية

والبكتريولوجية والتلوث ... لم تنته بعد. والسؤال الذي يمكن طرحه هنا لماذا همشت القوى العقلية الذكية ليُفسح المجال للأناية والعنصرية وإرادة الهيمنة والاستعمار؟ ما هو الهدف من وراء ذلك؟ لا يجب أركان المواقف الهجومية ولا المواقف المستعملة لأساليب التعظيم للمدافعة عن حقها، فهو لا يواجه الغرب في نقده للعقل الحدائي باتخاذ موقف تبريري وتبجيلي لقول الحق عن الاسلام، وإنما يقارب الحداثة مقارنة موضوعية لفهم تجليات العقل الغربي واعتباره للإسلام وللمسلمين لا أكثر. كما أنه يخاطب قرائه الغربيين في أسلوب واضح وصريح:

"أوجه نداء إلى القارئ الغربي -أوريبيا كان أم غير أوربي- متمنيا عليه ألا يفهم كلامي على أساس أنه هجوم على الغرب، أو أن هذا الهجوم شيء طبيعي لأنه صادر عن شخص "مسلم". باعتبار أن كل مسلم لا يمكن إلا أن يكون عدوا للغرب! فهو تشويه لموقفي ولتصدي الأساسي. فأنا لست عدوا بشكل مسبق لأحد، وإنما أهدف فقط إلى كشف الحقيقة في الماضي والحاضر على السواء"¹.

يضيف في هذا السياق وهو يرد على سؤال طرح عليه "عبرت عن استيائي وإحباطي بسبب الموقف السلبي الدائم الذي يقفه القراء والسامعون الأوربيون (الذين أتيح لي أن أناقشهم) من المسائل الإسلامية، وما أكثرهم. فعلى الرغم من أني أحد الباحثين المسلمين المعتنقين للمنهج العلمي والنقد الراديكالي للظاهرة الدينية، إلا أنهم يستمرون في النظر إليّ كمسلم تقليدي!"² ، وهذا يدل حسب كلامه على نبذهم للمسلم ورميه في دائرة عقائده الغربية ودينه العنيف وجهاده المقدس مهما كان

¹ . محمد أركون "الاسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى واردة الهيمنة"، ترجمة هاشم وإسهام صالح. ط2، دار الساقي، بيروت، 2001، ص 44-45.

² . المصدر نفسه، ص 45.

مستواه العلمي، إنهم متمسكون باعتقادهم أن المسلم غير قادر على الاعتراف بحقوق الإنسان، إذ يجمع المرأة ويجهل معنى الديمقراطية وقيمها ليتلجأ وراء معارضة جوهرية وأزلية للعلمنة والإنسانية ولكل ما هو راق ومرموق: "هذا هو المسلم، ولا يمكنه أن يكون إلا هكذا"¹. إنهم يصفون المثقف المسلم بالإنسان الذي يشار إليه دائما بضمير الغائب على حد تعبير أركون، "فهو الأجنبي المزعج الذي لا يمكن تمثله أو هضمه في المجتمعات الأوربية لأنه يستعصي على كل تحديث أو حادثة. فكيف له أن يلعب الغرور في رأسه ويتنطح ليس فقط لدراسة العقل الغربي وإنما نقده أيضا"². يدلنا هذا الكلام على موقف العقل الغربي الحداثي إزاء كل من لا ينتمي إلى الغرب، ولو كان مفكرا عالميا من الطراز الرفيع، وليس هو إلا تعبيرا عن فشل الحداثة الغربية على هذا المستوى، مما زاد من شدة نقده ورفضه لهذه النظرة السطحية الحاملة في ثناياها تمييزا يرفضه أركون رفضا قاطعا.

لم يغفل أركون بطبيعة الحال عن ذلك، إذ نراه يدرج في مشروعه النقدي فكرة ومبدأ إعادة النظر لعصر الأنوار بنسخته: الحداثة وما بعد الحداثة.

ينظر الغربيون إلى المجتمعات الإسلامية نظرة مادية باعتبارها مصدرا للثروات الطبيعية القابلة للتصنيع والاستثمار، ولكنها كشعوب فقيرة تستحق اهتمام أكثر وتسامح أكثر ومساعدة أكثر فعالية ويعبر أركون عن ذلك بتصريحه:

¹ المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

² . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

"المشكلة التي لم يستطع أي فكر سياسي معاصر أن يواجهها حتى الآن هي: كيف يمكن للغرب الحديث والقوي أن يساعد الشعوب عن طريق الالتفاف على نخبتها القيادية التي تشكل حاجزا أو مانعا من الالتقاء بها؟ كيف يمكن له أن يجب تلك الأنظمة المطلقة والسلطات الاستبدادية والسيادات الدينية المأذونة التي تتلاعب بالتقديس، والتقديس منها براء؟"¹.

من مهام الحداثة حسب هذا الموقف هي إنقاذ الشعوب من هيمنة رجال الدين الذين يتلاعبون بالمقدس وبالمتخيل الجماعي كما يشاؤون وهذه حالة في نظر أركون من بين الحالات التي تدل على فشل العقل الغربي الحداثي الذي يسخر إرادات وقوى الهيمنة المتجهة نحو المزيد من التوسع والاستغلال وتشجيع التطرف الديني للحركات الإسلامية التي تحدث الخراب في المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية.

يزيد أركون موقفه النقدي تأكيدا إزاء الحداثة الغربية بضرب مثال حول تدخل السياسة الغربية في شؤون البلدان المسلمة بما حدث أثناء حرب الخليج حيث يرى "ان المجتمعات الأوروبية الحديثة والغنية تستهلك بنوع من الاسراف والهدر حتى في مجال الافكار: بمعنى انها تستهلك دون حساب وبلا ذاكرة وبدون ارادة التقدم، فأليس من المدهش أن نلاحظ الانتقال من التعبئة الهائلة ضد صدام حسين إلى مرحلة الخطاب الأنسانوي -ولا أقول الإنساني- عن الأكراد وإلى الاهتمامات اليومية والعادية للفرنسيين؟" أقول ذلك على الرغم من أن كل المسائل القابضة خلق هذه المشاكل "لا تنزل رازحة" بل ويمكننا القول لأنها لا

¹ . محمد أركون "الاسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة"، ترجمة هاشم وإسهام صالح. ط2، دار الساقية، بيروت، 2001، ص 47.

تزال مطروحة بشكل سيء أو مطموسة أو غير مطروحة على الإطلاق¹. ويقصد أركون بهذه

المشاكل: حرب الخليج ومشكلة نبش قبور اليهود في كاربونترا في جنوب فرنسا ومشكلة

الحجاب الإسلامي ومشكلة سلمان رشدي التي دارت حولها مواجهات حامية.

ب. الحداثة في الفكر الإسلامي

تطرح الحداثة في المجتمعات الإسلامية مشكلة تعارضها مع التراث والأصالة منذ النصف

الثاني من القرن العشرين، ولا يزال مطروحا دون أن يفصل فيها المسلمون إلى اليوم، إذ أحدثت

هذه الإشكالية معركة حاسمة بين معارضي الحداثة وأنصارها. فبقدر ما ينادي بها وينشدها

المتقفون المنفتحون على العالم، بقدر ما يقف دعاة الفكر الأصولي أمامها موقفا سلبيا رافضا كل

المشاريع النهضوية التنويرية التي اقترحها المفكرون ذوي النزعة الحداثية في المجتمعات الإسلامية.

إنهم يديرون لها ظهرهم وينبذونها نبذا قطعيا وعنيفا. فرغم ما روج لمصطلح الحداثة في المجتمعات

العربية والإسلامية، لم يلق صدق إيجابيا كونه مصطلحا مرتبطا بالثقافة والأطر الاجتماعية والثقافية

للمعرفة الغربية، ولم يتمخض عن الثقافة العربية الإسلامية، بدعوى أن كل ما هو دخيل على

الثقافة الإسلامية يؤذيها ويهدد أصالتها، بل يمكن أن يقضي عليها. هل يعني هذا عدم بلوغ

¹ . محمد أركون " من يفصل التفرقة الى فصل المقال، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت 1995، ص 37.

الوعي عند هؤلاء مرحلة النضج التي تسمح لهم بالفتح للأفكار الجديدة وتضمن الانفتاح على الغير؟

لم تحظ الثقافة بما يليق بها في الدول الإسلامية بمعناها الصحيح بعد تحررها من الاستعمار. ولم تبلور اليقظة في المجتمعات المتحررة من الاستعمار إلا في أهداف وطنية مبنية على الهوية الدينية كمشروع يطمح المسلمون إلى تحقيقه، ولم يحملهم ذلك على تحكيم العقل على الإطلاق. لقد فضلوا البقاء خاضعين للمكتوب ومستسلمين للإيمان بالعجيب والأسطورة، بالتالي لم يكن لهم نصيبا في التقدم. لم تتمكن إذن المجتمعات الإسلامية من تحقيق التقدم اللازم في مختلف الميادين لأنها تفكر كما يقول غرامشي بمعقول أعد للماضي، أي بمفاهيم انتجها زمن غير زمانهم ولم يخرج منها حتى الآن.

نحت أركون مصطلح سوسيولوجيا الإخفاق أو النجاح ويسعى من خلاله إلى تشرح المجتمعات بصورة عامة لفهم المجتمعات الإنسانية والمجموعات البشرية وظواهرها الاجتماعية، وإحصاء الدلالات والمرجعيات وآليات التفكير التي يفرضها حراس الارثوذكسية على العقل المتخلف. إنه بمثابة نظرية تبدو هامة لقراءة علاقات القوة بين المجتمعات والدول عامة وبين الجماعات البشرية في مجتمع معين على وجه الخصوص. إنه وهو ينطلق منه كمبدأ وكمنهج لتفسير وضع الانحطاط والجمود الذي أصاب العالم الإسلامي عامة، يستدعي أفول الحضارة

الأندلسية منذ العصور الوسطى، ويتساءل عن فشل النهضة في المجتمعات الإسلامية في أوائل القرن التاسع عشر والفكر العربي بمختلف اتجاهاته؟

يرجع محمد أركون أسباب اخفاق الحداثة الفكرية في السياقات الإسلامية إلى أسباب عديدة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالإرادة السياسية التي أغلقت أبواب الاجتهاد الديني لتحكم السلطة الفكرية وتنشر ايديولوجيتها الكاذبة لتبني تصورات المخيال الإسلامي عليها عوض بنائها على النقد الصريح والبناء. يمكن أن نحصي إلى جانب ذلك رفض وتهميش المفكرين والفلاسفة أمثال ابن حزم وابن رشد اللذان خصصا العقل مكانة مرموقة وقدموا أعمالا فلسفية ساهما بها في إثراء الفكر الفلسفي الغربي.

لقد سجل تاريخ الفكر الاسلامي بسبب هذه الإيديولوجيا انحرافات واطفاء مقصودة غدت لا محالة الصراعات العنيفة التي تفصل بين العقل الديني والعقل الفلسفي الذي أسفر على إخفاق الحداثة الفكرية في السياقات الإسلامية إلى يومنا هذا.

ج- إخفاق الحداثة في الفكر الاسلامي.

ليس المقصود بالحديث عن تراجع العقل الإسلامي نكران قدرته على التطور نهائيا إذا توفرت شروط تطوره. إنه لا يختلف عن العقل الأمريكي أو الفرنسي أو الألماني، لكن لو بحثنا في أكناف أحقاب تاريخ الفكر الإسلامي لعثرنا على أسباب تأخره وانحطاطه التي أسفرت عن فشل الحداثة.

يحلل أركون ظاهرة فشل الحداثة في السياقات الإسلامية ويرجعه إلى عوامل عديدة يمكن تصنيفها إلى داخلية وخارجية:

. إنه يبدأ بالتذكير أن شروط تحقيق النهضة مرهون بآلية تكونها الداخلي، وهذه الآليات غير متوفرة في المجتمعات الإسلامية. فالنهضة الأوربية التي تطورت في القرن السادس عشر والسابع عشر كانت مقترنة بالثورة العلمية من جهة والثورة ضد ما يحدث على الصعيدين الاجتماعي، الاقتصادي (الثورة الفرنسية في 1789).

. ضف إلى ذلك ضعف مفهوم النهضة وفقر مضمونها عند المثقفين والمفكرين العرب والمسلمين، على أساس أنهم لم يتجندوا بما فيه الكفاية لإحداث الثورة الحقيقية المثمرة ضد ما هو سائد ومن أجل رفع العقل إلى المقام اللائق به، وإنما اكتفوا بالإشارة إلى واقع أفضل يأملون به. إن مفاهيم الثورة والنهضة والتغير والتقدم غير مصحوبة بإرادة محاربة الإيديولوجيا الأرثوذكسية الطاغية على العقل المنطقي والمنفتح، وإنما تحيل إلى إيديولوجية الكفاح¹ باسم الله وفي سبيل الله وضد كل من يمس بالقدس والمتعالى. يذهب أركون في هذا الاتجاه إلى القول "أن تفكير المسلمين في النهضة والثورة يحيلان إلى إيديولوجية نضال تحمل رسالتين متكاملتين: تتمثل أولها في الرجوع إلى العصر الذهبي للإسلام وإلى الثقافة المدرسية، وثانيها في مقاومة الاعتداءات العسكرية والدبلوماسية

¹ . ورد شرح هذا المصطلح في الفصل الأول ص 40.

والثقافية والاقتصادية الغربية مع العمل على أن تتكامل في الشخصية العربية المكتسبات الإيجابية للحياة الحديثة»¹.

. محاولة التوفيق بين الدين التي تمثل قيم التراث والعلم الذي يمثل حضارة الغرب لكن دون قيم الغربيين المتنافية مع الإسلام. فهناك تناقض في التوفيق بين العقل والنقل بهذه الطريقة: أن التمسك بالنقل يعني العودة إلى الماضي في قيمه وأحكامه وهذا الموقف يجعل التفكير يفقد موضوعيته، أما الميل إلى العلم واعتناقه، فإنه يعني الاندفاع نحو المستقبل والالتحاق بركب الحضارة الغربية وهذا هو الذي لا يرغب فيه المسلمون ويجعلهم يتخذون موقف التصدي للحدثة الغربية بكل قواهم؟ . هناك سبب آخر يفسر فشل العقل الإسلامي يكمن في نقص وعي المسلمين بانحطاطهم وضعف مستوى طموحهم في التقدم، وذلك يعود إلى رغبة المسلمين في تشييد دولتهم على نموذج جاهز ومتوغل في الماضي هو نظام الخلافة الإسلامية. إن هؤلاء لا يراعون وجود هذا النموذج خارج واقعهم وزمانهم، وأن بسببه يتوغل العقل الإسلامي في الماضي بشكل رهيب. أما النموذج الأوربي أو العالمي فهو لا يهمهم لأنه يدعو إلى الإلحاد بسبب فصله للدولة عن الدين.

3. مكانة الإسلام في مشروع محمد أركون

لقد ألصقت بمحمد أركون تهم كثيرة، وقيل عنه أنه في مسيرة الإلحاد وتبنيه له، ووجد في العلم حجته لا لنقد العقل الإسلامي، وإنما للتآمر على الإسلام. فإذا كان من اللاأخلاقي التدخل

¹ محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، الطبعة الثانية، منشورات عويدات، بيروت، 1982، ص 147.

في العواطف الشخصية للناس، يظهر موقفه من الإسلام محترماً ومحافظاً على قيمته والدور الذي يلعبه في مختلف المجتمعات. إن دعوته على الاجتهاد في تفسير النصوص الدينية وفهم التشريعات المستمدة منها بدون ظلل يفرض نفسه على كل المتدينين في كل الأوساط الاجتماعية. و لكي لا يبقى العقل الإسلامي رهين القراءة الأحادية البعد، و حبيس التأويلات الذاتية والسطحية، حاول أركون أن يهدم حواجز الصمت حول إمكانية إخضاع الدين في كل تجلياته لموضوعية البحث العلمي وصرامته، دون أن ينفي وجود الله الخالق للسموات و الأرض و لا ينكر الديانات التوحيدية و نزول الوحي على الأنبياء. بالعكس، إنه يدرك تمام الإدراك أن وظيفة الدين الأساسية تتمثل في ضمان الراحة والطمأنينة للإنسان، وأن الإيمان بالله لا يساهم أبداً في تكريس التخلف الحضاري، بل يساعد في بناء الحضارة ويشهد على ذلك العصر الذهبي الذي بلغ فيه الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية أوجهما. إن ما تنص عليه الخطابات والفتاوى التي تحكم بالقتل على كل من خالفها في الرأي تكشف عن مواقف نابعة من ايديولوجيا متمتمة، تعكس قساوة وجهل أصحاب هذه المواقف.

عكف أركون في كتاباته المختلفة على بيان تاريخية الفكر الإسلامي والعربي، ليوضح مفهوم الاجتهاد وماهيته ودوره وضرورة تنشيطه في المجتمعات المعاصرة. وأراد في دراساته للاجتهاد أن يشرح وجوب الارتقاء به من مفهومه في مرحلة الفكر الإسلامي الكلاسيكي إلى نقد العقل الإسلامي في المرحلة المعاصرة إذ يعتبر هذا الانتقال ضرورة لا مفر منها. فهو يطرح مشكلة الاجتهاد ليس كاجتهاد ينصب على قضايا الدين وحدها، وإنما كمشكلة فلسفية ترفض الاقتصار

على طرح الأمور الإيمانية وحدها، ولكن على المشاكل التي يتخبط فيها الإنسان في حياته الدنيا أيضاً، كمشكلة الحرية -وعلى رأسها حرية العقل- ومشكلة المسؤولية وحقوق الإنسان. فمثلما يقول "ينبغي علينا أن نلتقط في كل ظرف، لدى كل ممارس للاجتهد، كل الانحرافات الإيديولوجية المرافقة لهذه العملية الذهنية التي يبرزونها على أساس أنها تمثل احتكاكا للروح البشرية مع كلام الله...¹". لقد انجرت الجماهير وراء جماعة الإخوان المسلمين في مصر والوهابيين لأنها متعطشة إلى الخلافة الإسلامية كبديل للدولة الحديثة التي لا تستجيب لحاجات الشعوب المأزومة، ولكن الفاجعة الحقيقية التي هزت شعور المسلمين والضمير العالمي هي فتح الأبواب أمام تنظيم "القاعدة" ثم بعدها "الداعش" الذي يعمل على بناء نظام الخلافة على العنف القاتل.

4. الإسلام السياسي ومشكلة الخلافة.

على غرار إخضاع النصوص التأسيسية المسيحية للدراسة العلمية النقدية، لا يحتاج

الفكر الإسلامي إلى مجرد إصلاح، وإنما هو في حاجة إلى "ثورة"². (Subversion)

تصحح عيوبه وخطاباته وثوراته بطريقة صحيحة وجذرية وبصفة نهائية سواء ارتبطت هذه

العيوب بمناهجه أو أهدافه.

¹ . محمد أركون "من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي" ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت 1991، ص15.

² . تترجم كلمة "SUBVERSION" الفرنسية إلى كلمة تخريب" باللسان العربي، ولكن نظرا لعدم تأديتها للمعنى الذي قصده محمد أركون، فضلت كلمة "ثورة" التي يقترب معناها من معنى الكلمة الفرنسية.

تشكلت في المتخيل السياسي للمسلم صورة مثالية للممارسات السياسية، ارتكزت في تشكيلها على الصورة النمطية لتدبير النبي لشؤون المجتمع الإسلامي وتحكمت في بنية العقل السياسي الإسلامي في مختلف مذاهبه: إن هذه الصورة النمطية الموروثة جعلت الفكر الإسلامي يعتبر المؤسسة السياسية مؤسسة دينية أساسا إلى يومنا هذا ومنه هيمنة الديني على العقل.

تندرج ظاهرة الصراع على الحكم السياسي التي تهيمن على عقل المسلم، من القضايا المستحيل التفكير فيها في الفكر الإسلامي، إذ لا تعبر الخطابات الدينية عن الرؤية المثالية لنظام الخلافة الإسلامية لدى المسلمين، ولا عن أوهامهم وتبجيلهم للتاريخ، إنما تكتفي بطرح قضية الدولة في سياق إيماني يقوم عليه بناء هوية المسلمين. وهذا الأمر هو الذي دفع بمحمد أركون إلى توخي الحذر عندما يكون بصدد الأخلاق والسياسة في الإسلام قديما وحديثا لأن الخطابات السياسية النضالية تتكلم باسم الأخلاق لإضفاء مشروعية على نفسها لا أكثر. وفي هذا المجال على وجه التحديد، يوضح محمد أركون العلاقة بين مسألة الأخلاق السياسة في ظل أنظمة الحكم السائدة في المجتمعات الإسلامية، مقررًا بأنّ هذه المسألة لا تحتاج الاعتماد على التحليل السياسي والقانوني فحسب، وإنما للمنهجية السوسيولوجية التي تدرس الأخلاق المعاشة في مختلف المجتمعات الإسلامية.

يعاني الإسلام منذ وفاة الرسول (ص) من مشكلات ليست إسلامية بصورة حصرية، كالتى تتعلق بتطبيق تعاليمه، وقياسها على سلوك النبي، بل هي كما يعكسها لنا واقعنا المعاصر، مشكلة

سياسية تدرج في إطار المشروع الإسلامي الهادف إلى إعادة بناء الدولة الإسلامية على النموذج السائد في عهد الخلفاء الراشدين، اعتماداً على القرآن والسنة، دون أي اعتراف للقيم التي بُنيت عليها الدولة الحديثة، أي في الشكل الذي أنتجته التجربة السياسية الغربية. لا يريد مشروع الإسلام السياسي أن يعطي للمدينة الإسلامية الشكل الذي أفرزه العقل الغربي الفاصل بين الدين والدولة، إنه يعطي الأولوية للوحي كمصدر للقيم الأخلاقية في تنظيم الحياة المجتمعية في كل جوانبها. وما يسترعي الانتباه، أن بناء الإسلام السياسي لخطابه على الحديث النبوي والقرآن بطريقة تعسفية (arbitraire) يخدم الأيديولوجيا دون مراعاة الإطار النصي والتاريخي للإسلام. وبالتالي هناك نقل للنص القرآني وللحديث وتطبيقه على الواقع دون مراعاة ما يمكن أن يترتب عن ذلك من تحول للعقلية الإسلامية. لذلك ينبه محمد أركون إلى تحديد أنواع ومستويات العقلانية (types et niveaux de rationalité) الناتجة عن الاستعمالات المختلفة لما يُسمى أحكام الشريعة الإسلامية حسب الأهداف التي تصبو إليها الخطابات الإسلامية المسيّسة (discours islamique politisé)، ولا أحد يستطيع أن ينكر الدور السلبي الذي لعبه الاستعمال التعسفي للتراث الإسلامي في القضاء على المواقف المعرفية الخصبة والخلاقة (postures cognitives fécondes) وعل ممارسات العقل المنطقية في السياقات الإسلامية المختلفة.

إننا نلاحظ بشكل واضح كيف يرتبط السياسي بالديني أوثق الارتباط، وكيف أصبح الديني محركاً أساسياً في تنظيم أمور الحياة وتديريها في المجتمعات الإسلامية، حتى أصبح الدين هوية يستخدمها

المسلمون لمواجهة الغربيين. والعطب في هذا الموقف يكمن في اختزال هويّة الإنسان المتعدد الانتماءات في هوية منغلقة لا تعترف إلا بالبعد الديني، وتهمّل البعد اللغوي والبعد العرقي: إن أخطر ما في الهوية الدينية كونها تقصي الغير على أساس فكرة "دين الحق"، والمؤدي إلى استعمال العنف إزاء من يختلف عنه. إذ يصعب عليها النظر إلى الآخر من باب التّنوع والتّعُدديّة والاختلاف والتّعاون والتّفاعل، لتنظر إليه من باب الخصومة. إن القول بوجود هويات أحادية البعد يولد فرضية وجود هويّة ذات طابع متعال ومنفرد، تكون مقدّرة على الإنسان تجعل من العلاقات بين الأفراد وبين الشعوب علاقات صراعية وعدوانية تحرض على العنف وتكون سببا له، والحروب الصليبية تثبت ذلك. ثم، إن الهوية لا تستمد كينونتها من نفسها فقط، بل تستمدّها أيضا من المفارق لها، والمنفصل عنها؛ فلا معنى لها إلا بالتمييز والاختلاف الذي يمثّل الهويات الأخرى. إن الوعي بنفسها يفترض وجود الغير، ولا ينمو إلا بالشعور بوجود هذا الغير. ومن هذا المنظور، لا يتحقق توازن هذه الهوية إلا من خلال غيرها. صحيح أن الشعور بالغير عامل من عوامل إثبات الذات، ولكن اعتبار الذات والغير بناء على عامل الانتماء الديني وحده، يشوه معنى الهوية ويثير التساؤل حول مدى إمكانية إرساء دعائم دولة ديمقراطية على العامل الديني وحده دون تدخل أي عامل آخر.

ينطوي مفهوم "الدولة الإسلامية" المبنية على الهوية الدينية كما يتصورها الاسلاميون، على تناقضات كثيرة في شكلها وأسسها ومحتواها الباطني: بداية، إن الدولة الإسلامية كما يريها هؤلاء

لا تتماشى مع ما تمثله الدولة الحديثة، لأن التصورات والتمثيلات الأخلاقية والسياسية والمعرفية والاجتماعية للعالم عند أنصار نظام الخلافة يتناقض مع ما تضمنه هذه الدولة الحديثة من ديمقراطية واستقلالية العقل وحرية التفكير. ثم إن تأسيس الدولة الحديثة كما أسفرت عنها الفلسفة السياسية عند فلاسفة العقد الاجتماعي (روسو وهوبز)، وآخرون مثل هيغل وماركس وغيرهم، مبنية على قوانين عقلية وضعية، ولأن الحرية تمثل حجر الزاوية في مشروع التنوير، فإنها لم تعد تشير إلى قدرة الله المطلقة ومشيئته غير المتناهية لما يحدث في المجتمعات الإنسانية.

تهدف الحركات الإسلامية التي تعمل على استعادة نظام الخلافة الإسلامية إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، لكن المنطق لا يعترف بقيمة دولة انبثقت من رد فعل عنيف لجماعة سلفية ضد ما حدث في حرب العراق خاصة أن هذا التنظيم قد حاد عن صراط الحق للإسلام وابتعد عن قيم الدين وتعاليمه الحقة، بسبب ممارسته للعنف لإرساء نظام الخلافة. وأقل ما يمكن قوله عن التنظيمات الإسلامية مثل القاعدة والداesh، أنها أساءت إساءة كبيرة إلى الإسلام ولطّخت صورته بالدماء التي تسفكها عند ممارستها للعنف في تنفيذ الإعدامات الجماعية على الأرواح البريئة باسم الدين الإسلامي. أكثر من ذلك، إن نظام الخلافة الذي تحلم به الحركات الإسلامية الأصولية أو ما يسمى "تنظيم الدولة الإسلامية" في سماته وفي هيكلته وسلوك أمرائه ونواياهم، لا يتماشى إطلاقاً مع مفهوم الدولة في مكوناتها التقليدية من رقعة جغرافية وشعب وسلطة وما تتطلبه من مبادئ، وما تصبو إليه من أهداف تنظم المجتمع على المستوى الاقتصادي والثقافي

والعلمي والنفسي... إلخ. إن نظام الخلافة كما يتجلى لنا اليوم هو تنظيم مسلح تابع فكرياً للجماعات السلفية المنتشر في العراق وسوريا المعروفة بقوتها التدميرية وانتهاكها لحقوق الإنسان وجرائم الحرب. ثم، إن هذا التنظيم لا يعرف الثبات في أرض محددة جغرافياً، إنما يتصف بوجود غير مستقر يجعله يحمل مفهوم "الدولة المتحركة" أو "الدولة المتنقلة" يكون شغلها الشاغل هو البحث عن بيئة يسود فيها مناخ قابل لاحتضان أفكارها وملائم لانتشارها.

ليس من المعقول بناء دولة على تنظيم لا يتمتع وجودها بأية شرعية، ولا يمكن تأسيس دولة على مجرد أفكار أو خطابات تحلل دماء كل من يُخالفها في آرائه وتفسيراته. لا يمكن إرساء دولة على قوة وحشية تريد الاستحواذ على السلطة بالقيام بعمليات تفجير انتحارية في أماكن عمومية يقصدها الناس لقضاء حاجياتهم اليومية من مطارات ومتاحف، ومدارس، بما فيها بيوت الله أثناء أداء صلاة الجمعة. يقول محمد أركون في هذا الشأن: "كان موضوع الصراع حول الخلافة / الإمامة على عكس ما أثارته حالة الصحابة، في رأس اهتمامات المسلمين وكذا المستشرقين. وقد جرى التركيز إما على الرهان السياسي (وهذا هو المنظور أو الخلط السني الذي عمقته التاريخوية الحديثة) وإما على البعد البطولي في التاريخ الخاص بالإمامة (وهذا هو الخط الشيعي الذي ركز عليه الروحانيون والناطقون المعاصرون باسمهم كهنري كوربان وسيد حسين نصر"¹. يضيف في

¹. محمد أركون "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ترجمة هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي /المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1996، ص18.

نفس السياق أن "تعرية الحوافز الحقيقية للناس المتنافسين على السلطة في مجتمع ما يعني رفع الستارة عن الأصول الخادعة التي تختبئ وراء الشعارات الدينية المستبطنة على هيئة حقائق منزلة"¹. وهنا يتبين كيف تقوم السلطة على العنف الذي يقويها وكيف تبحث عن مصداقية في الدين الذي توظفه في تحقيق أغراض دنيوية. والقضية التي تحظى باهتمام المفكرين المسلمين وغير المسلمين في هذا المجال بالذات، هو التمثيل الحاصل بين الإسلام والسياسة. إن ما عاناه الإسلام منذ ظهور الإخوان المسلمين وانتشار الحركات الأصولية في المجتمعات المسلمة ليس معقولا. وأخطر ما حدث له هو تركه بين أيادي الجاهلين للمبادئ العقلية والمعالم النبيلة لهذا الدين الحنيف حتى فعلوا به ما يحصل اليوم بسبب وضعه في حضن السياسة، وتحت رحمة السياسيين الذين تعاملوا معه بصفة أدواتية للوصول إلى الحكم، دون أن ينفع الإسلام والمسلمين وأثر سلبا على سلوكهم الأخلاقي والاجتماعي.

يهدف أركون في طرحه الصريح لكل هذه المشاكل، إلى تنوير عقل المسلمين وتوحيد الوعي لديهم. ويقصد بتوحيد الوعي هنا، التفكير فيما بقي لا مفكرا فيه بخصوص الصراعات التي دارت حول الخلافة منذ زمن بعيد، وهو مقتنع أن الأمة الإسلامية كما يريدونها المسلمون، تعبر عن تمثيلات هؤلاء لنموذج من الحكم لا يمكن أن يتحقق بشكل محسوس في التاريخ الحديث أو المعاصر، ويدعم هذه الرؤية بكلامه:

¹ . المصدر نفسه، ص 19 - 20.

"سوف يرى القارئ أثناء مطالعة هذا الكتاب، كيف حاولت أن أعيد طرح الروابط بين السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام عن طريق استخدام مصطلحات تاريخية وفلسفية في آن معا، فيما وراء الظروف والمباحكات الحزبية والعارضة التي حصلت بين علماء السنة والشيعة، وفيما وراء الاتهامات التي تبادلوها. فإن الشيء الأهم الذين كانوا يحاولون السيطرة عليه هو ذروة التسوية أو السيادة العليا، التي تُسوّغ كل سلطة سياسية أو تنقضها"¹.

يقصد أركون بذروة التسوية أو السيادة العليا في الديانات التوحيدية، القرآن الذي يمثل كلام الله وهيبة النبي (ص) واحترامه بالنسبة للإسلام، أو سلطة البابا الذي يمثل وسيط المسيح بالنسبة للمسيحية الكاثوليكية، أو العودة إلى الأرض الموعودة بالنسبة لليهود، أما في ظل الديمقراطيات الحديثة، تتمثل هذه السيادة العليا في الاقتراع العام أو هيئة القادة التاريخيين بالنسبة للشعوب التي خاضت حروب التحرير الوطنية. ينظر المجتمع إلى هذه السيادة العليا، ويعيشها على حد تعبير أركون "وكأنها مرجع فوق بشري، أو فوق فردي (أي يتجاوز البشر والفرد) وذلك فيما يخص حالة الاقتراع العام غير المتلاعب به"². يعني كلام أركون هنا أن المجتمعات لا تنظر السيادة العليا بنفس الطريقة، وإنما بطرق مختلفة: فالمجتمعات الشيولوجيا تعتبرها مرجع فوق بشري وفوق تاريخي يتصف بالمطلقية، بينما المجتمعات الديمقراطية الحديثة تنظر إليها كمرجع فوق فردي "فمن المعروف أن الاقتراع العام في الديمقراطيات الغربية الحديثة يؤدي إلى فرز أغلبية تتجاوز رأي الفرد وتجبر كل

¹ . محمد أركون "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ترجمة هاشم صالح، ط2، مركز الإنماء القومي /المركز الثقافي العربي، بيروت/ الدار البيضاء، 1996، ص18.

² . المرجع نفسه، ص18.

فرد على احترامها حتى ولو كان قد صوّت ضدها"¹. أما السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الإطار هو: هل يمكن إحياء الخلافة الإسلامية بشكلها القديم في مجتمعات تعرف ثورات تكنولوجية عارمة؟ إلى أي حد يستطيع أن ينجح هذا النظام في تداول السلطة في المجتمعات المعاصرة؟

لا مكان لنظام الخلافة في زماننا، لقد انتهى بعد حصول الفتنة الكبرى التي تشهد على أول انحراف سياسي وقع عندما صارت الخلافة حكما وراثيا في بداية العصر الأموي على يد معاوية الذي نصب ابنه زيد في منصبه، وما يشد الانتباه أن مثل هذه الانحرافات لم تنقطع منذ ذلك الوقت. والشيء المؤسف حقا، أن ما أتت به الحداثة من فكر نقدي وتنويري منذ القرن الثامن عشر غير مقبول للتحقيق في المجتمعات الإسلامية بأي شكل كان. وسبب ذلك يعود إلى إبقاء العقل في وضع التبعية التامة لمعالم الدين دون غيرها، على خلاف العقل التنويري الذي يثق في قدرات الإنسان على استخدام المنطق واحترام القواعد الوضعية في تدبير شؤون المجتمع سياسيا وأخلاقيا واجتماعيا لقبول التعددية وتوفير الشروط الضرورية للتعبير، عنها واحترامها في التعامل.

إن إحياء نظام الخلافة كما يتصورها الإسلاميون مستحيلة التحقيق في الواقع الراهن، لذلك على المسلمين التخلي عن الأفكار الطوباوية المستحيلة وتجاوزها، وتجنيد كل قواهم في بناء وعي جديد بماضي الإسلام من جهة، وفهم حاضرهم من جهة ثانية والتفكير في مستقبلهم من جهة ثالثة.

¹ . المرجع نفسه، الفحة نفسها

الباب الثاني

الفصل الأول

من نقد العقل الإسلامي إلى بناء موقف علماني للفكر الإسلامي

1. ضبط المفاهيم.

يُعرف محمد أركون بانشغاله الكبير بما يحدث في الواقع الإسلامي، ومن بين القضايا التي اهتم بها وفتح لها ورشة علمية للاشتغال بها قضية العلمانية* المترجمة في غالب الأحيان إلى العربية "باللادينية".

وقرّ أركون ما يلزم من الوقت لهذه المسألة للحفر في أحاديث التراث الإسلامي بحثاً عن مفهوميها وأبعادها، للكشف عن أسباب نبذ العقل الإسلامي لها وتصدي المسلمين لها والاعراض عنها، ومن أجل بيان دور العلمانية في معرفة الواقع بشكل صحيح بفعل تجاوز الخصوصيات الثقافية والتاريخية والدينية، ولبيان ضرورة الفصل بين الدين والدولة في الأوساط الاجتماعية الإسلامية، لقد خصص لها كتاباً كاملاً أعطى له عنوان: "العلمنة والدين: الإسلام والمسيحية والغرب"، لحصر طبيعة الخلاف القائم بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني في العالم العربي والإسلامي لعله يصل إلى بناء موقف علماني للفكر الإسلامي.

يسعى أركون في إثارة إشكالية علاقة الدين عامة والإسلام خاصة بالعلمانية في بحوثه المختلفة، إلى بيان مدى إمكانية اتفاقهما أو تنافرها. ولم يكتف بعرض الموقف السلبي الذي يتخذه المعارضون لها، وإنما يوضح ما هو إيجابي ومفيد في اعتناقها، من أجل معرفة هل يمكن

* سنوظف في هذا البحث مصطلح العلمانية أو العلمنة كمرادفة لمصطلح اللائكية، بمعنى فصل الزماني عن الروحي أي الدين عن الدولة دون نفي الشعور الديني وقيمته في الحياة الروحية للمؤمن.

التوفيق بين الإسلام والعلمانية؟ وليقيس إلى أي مدى يستطيع المسلم أن يكون علمانياً؟ وإذا كان ذلك غير ممكن له، فما الذي يمنعه من ذلك؟ وقبل الشروع في تناول إشكالية العلمانية في الفكر الإسلامي، نبدأ بتحديد المعاني التي استخدمت بها مصطلحات العلمانية والعلمية واللائكية حتى يكون تصورنا لها صحيحاً أثناء معالجتها.

أولاً: العلمانية ترجمة للكلمة الفرنسية اللائكية (Laïcité)، وهي كلمة من أصل يوناني (Laikos) التي تعني الشعب (Laos) باستثناء رجال الدين. و يُعرفها بول فولكبي (Paul Foulquier) على لسان فوشيز¹ (E. vauchez) في معجم اللغة الفلسفية بالقول: «أعني بالعلمانية، العلم في المدرسة و التعليم الديني في الكنيسة... وتدل على استبدال الروح الكاثوليكية للمؤسسات القديمة بعقل متحرر من كل تحالف طائفي (Alliance confessionnelle)»². وجاء في المصدر نفسه، أنها تدل على «معارضة تدخل الأكليروس في الشؤون العامة»³، كما يقول لويس كيران (Louis Capéran).

¹ André Vauchez, né le 24 juillet 1938 à Thionville, universitaire et historien français spécialiste du Moyen Âge

² Paul Foulquier « Dictionnaire de la langue philosophique » Ed. P.U.F , Paris 1982, P.397.

³ . Louis Capéran, Prêtre catholique français 1884-1962) Spécialiste de l'histoire de la laïcité contemporaine en France et Directeur au grand séminaire de Toulouse en 1931.

تتفق مختلف الكتب والمعاجم التي اطلعنا عليها على تعريف العلمانية أو اللائكية عموماً بأنها "فصل الدين عن الدولة وما ينتج عن هذا الفصل من رفع الولاية لرجال الدين في تدبير الشؤون المجتمع الدنيوية. ويعكس هذا التعريف دعوة صريحة إلى إقامة الحياة المدنية على سلطة العقل الوضعي والعلم مع مراعاة مصلحة الأفراد والمجتمع بعيداً عن السلطة الدينية، مع احتفاظ كل جهة من الجهتين على استقلاليتها، على أساس اختلافهما في مهامهما. فبينما تهتم الأولى بتدبير شؤون العالم الواقعي بصورة موضوعية وما تتطلبه من الصرامة العقلية، تحيل الثانية إلى الإيمان والعبادة وتهتم بالحياة الآخروية دون تدخل في الشؤون الدنيوية.

ثانياً: ترادف العلمانية في اللغة الإنجليزية كلمة (sécularisation, Sécularisme) وتحمل نفس المعنى للكلمة الفرنسية التي تدل على عامة الناس من غير رجال الدين.

ثالثاً: غالباً ما يحدث الخلط بين العلمانية واللاينية، إلا أنهما عمليتان مختلفتان في التطبيق ومتوجهتان نحو هدفين متميزين. فاللائكية أو العلمانية تشير إلى القانون التشريعي الذي يفصل الكنيسة عن الدولة لأسباب تاريخية: حيث كانت الكنيسة هي الوسيلة الأكيدة لقمع الوعي واضطهاد الجسم (l'Inquisition). مبدئياً، العلمانية تعني عدم تبني دين معين كدين رسمي للدولة، وعدم إخضاع قرارات وأنشطة المواطنين لتأثير المؤسسات الدينية، مع الاعتراف بالحق في عدم اعتناق دين معين لكل من يريد ذلك. بمعنى أن، في ظل الدولة اللائكية، تكون القوانين المدنية وضعية، وتسمح للمواطنين بالتمتع بحرية الاعتقاد أو الضمير (أي الإيمان أو

الإلحاد أو اختيار أي دين يرغب في اعتناقه)، على أساس أنها متعلقة بالحياة الشخصية للإنسان، إذ لا دخل للسلطة السياسية فيها مهما كان.

إن ما يميز اللادينية¹ عن العلمانية هو عدم اعترافها بالانتماء إلى العقيدة الدينية (déconfessionnalisation)، ودعوها إلى القضاء تدريجياً وبصورة نهائية على الديانات، لتحل القوانين المدنية محل القوانين الدينية في الحياة العامة والخاصة. وعلى خلاف اللائكية تهدف اللادينية إلى تحرير الضمير الإنساني من كل شعور ديني لأنه يعرقل حركة تطور المجتمعات البشرية، بهذا المعنى تكون مرادفة للإلحاد ونفيًا للدين ولوجود الله.

رابعاً: يمكن أن تدل "العلمانية (Le laïcisme) أيضاً على المذهب أو السياسة التي تدعو إلى علمنة كل الحياة المدنية"². أما كتيار فكري، تتجلى في الحركة الاجتماعية التي توجه اهتمامها نحو الشؤون الدنيوية عوض التركيز على الأمور الآخروية. وهي تقترب كثيراً من النزعة الإنسانية التي سادت منذ عصر النهضة الأوروبية التي تدعو إلى احترام الإنسان وحرية والإعلاء من شأنه، بدلاً من العزوف عن الحياة الدنيا للاهتمام بالغيب وحده.

¹ . تعتبر اللادينية ترجمة للعلمانية الإنجليزية (sécularisation)، إلا أن هذه الترجمة غير صادقة في اعتقادنا، لأن

اللاادينية ما هي سوى نفي الدين، لذا نعتبرها مرادفة للإلحاد.

² . Paul Foulquier « Dictionnaire de la langue philosophique » Ed. P.U.F , Paris 1982, P.397.

"ليست فكرة العلمانية متناقضة مع الدين و المقدس، إنما تفترض أن جزء من الحياة الإنسانية تنفصل عن السلطة الدينية أو على الأقل لا تخضع للإكليروس"¹ (Kléros, clergé, séculier). لنعلم أن العلمانيون لا يقفون ضد الدين، وإنما يؤيدون نظام اجتماعي مستقل عنه فقط، كما لا يفرضون مبادئها على من لا يود الالتزام بها، فهي ليست أيديولوجيا بقدر ما هي طريقة للحكم الذي ترفض الغيب كمرجع رئيسي للحياة السياسية والقانونية، وفي ذلك خير للإنسانية في اعتقاد محمد أركون.

ظهرت اللائكية لأول مرة في فرنسا، بعد زوال سيطرة الكنيسة على الدولة، وخلع الأهلية من السلطة السياسية في التدخل في شؤون الشعب مؤمنين كانوا أو غير مؤمنين لتقف أمامهم موقفا حياديا ومحترما، ويعتبر ذلك انتصارا للديمقراطية. فالعلمانية كمصطلح حديثة العهد، ولكنها كفكرة تعود في أصلها إلى أعماق الفلسفة اليونانية القديمة التي نصت على استقلالية الفكر. يمكن اثبات ذلك بوجود الثنائية "العلمانية/ الدينية" وكصراع قائم بين العقل والأسطورة (logos/ mythos) تجسدت في موقف أفلاطون المعترف بالأسطورة الخيالية، وموقف أرسطو الذي لا يعترف سوى بالعقل وحجته العقلانية. وهذين الموقفين يثبتان لا محالة أن التنافس بين المعرفة الدينية من جهة والمعرفة العقلية من جهة أخرى كان موجودا منذ قديم الزمان.

¹ . Ibid.

أما بمفهومها الحديث، فنعثر عليها في عصر التنوير عند مفكرين أوروبيين معروفين بحريتهم الفكرية أمثال كانط، وديدرو، وفولتير، واسبينوزا وجيمس مادسون وتوماس جيفرسون ولوك وراسل، إلى غيرهم. ومن مميزاتهما، كونها قابلة للتغيير والتكييف حسب شروط الدولة التي تتبناها، فهي لا تعارض الدين، بل تقف على الحياد منه، كما يحدث ذلك في بعض الدول مثل الولايات المتحدة الأمريكية وكندا وغيرهما.

وعلى خلاف الدين الذي يضيف على القوانين المجتمعية والقواعد السلوكية طابعا تأديبيا، تتميز العلمانية بالفتح وتكتفي باستبعاد الشرائع الميتافيزيقية المطلقة في وضع القوانين المنظمة للحياة المدنية. كان سبينوزا (1632-1677) من بين المفكرين الذين دعوا إليها، كونها توفر نمط حياة تجعل الإنسان يعيش على وفاق مع الطبيعة: إن قوانين العدل الطبيعية والإخاء والحرية في نظره هي وحدها التي تستحق أن تكون مصدر التشريع في المجتمع، ومن التناقض أن نخضع شؤون المجتمع النسبية الخاضعة لمبدأ التطور لقوانين ماورائية مطلقة وثابتة. إلى جانب سبينوزا نجد الفيلسوف البريطاني جون لوك (John Locke 1632-1704) الذي يدعو بدوره إلى فصل الدين عن الدولة ليطلق الحريات العامة. بينما أول من نحت مصطلح "العلمانية" في اللغة الإنجليزية هو الكاتب الإنجليزي جورج هوليوك¹ (George Holyoak).

¹ https://fr.wikipedia.org/wiki/George_Holyoak

G. Holyoak (17 Avril 1817- 22 Janvier 1906), militant de la séparation de l'Eglise et de l'Etat qui inventa le terme anglais « Secularism ». Il fut le dernier citoyen anglais à être condamné pour blasphème en 1841. Il fut emprisonné pendant six (06) mois.

2. إشكالية علاقة العقل الإسلامي بالعلمانية.

يتمتع محمد أركون بقدرة تساؤلية دفعته إلى إثارة إشكالية علاقة التراث بالعلمانية. وفي هذا المنحى أضحى في تمام وعيه بأن بناء مستقبل المجتمعات متوقف إلى حد كبير على التجربة الماضية لشعوبها. فلقد اشتغل على امتداد حوالي أربعين عاما من حياته وهو يحاول بناء جسور تضمن له الطريق نحو ماضي المجتمعات الإسلامية وتاريخ الفكر الإسلامي، لفهم الآليات العقلية التي أنتجت نظاما فكريا يرفض الارتكاز على العقل في استيعاب تعاليم الدين، وللكشف عن التماثل بين اللاهوتي والسياسي منذ السنوات الأولى من حياة الإسلام، لأن من منظوره لا أمل في مستقبل زاهر لمجتمع لا يراعي الجسور التي تربط حاضره بماضيه ليستفيد من تجربته المعاشة.

ينطلق أركون في تحديده لمفهوم العلمنة أو العلمانية من زاوية أنثروبولوجية، لأن الانثروبولوجيا بفروعه المختلفة كفيلة بتعرفنا بالإنسان في جوانبه التطورية تاريخيا ولغويا ودينيا. ويرى من خلالها أن "لا وجود لطريقة قادرة على تحقيق الإجماع العقلي الذي يتجاوز كل الأيديولوجيات والصراعات التأويلية والتفسيرية للأديان والمذاهب المختلفة"¹، إلا العلمانية لأنها

¹ . محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقى، ط. الثالثة، لبنان، 1996، ص ص 12-13.

تفرض الحياد في معاملة الأفراد والجماعات، وتحترمها، إلا أن نجاحها في القيام بدور الإجماع، متوقف على رفع تحديين لا يمكن الاستخفاف بهما.

- على المستوى الأول رفع تحدي البحث عن "كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح"¹، ليتكّن العقل الإنساني التوصل إلى الحقيقة بتجاوز الخصوصيات التاريخية والثقافية والدينية التي يتميز بها المجتمع المنتمي إليه وهذا يبين ان للعلمانية صلة بمسألة تخص المعرفة والمسؤولية بالدرجة الأولى.

- على المستوى الثاني رفع تحدي معرفة "ما هي الصيغة الملائمة لتوصيل معرفة الواقع على حقيقته إلى الآخرين دون الحد من حريتهم"²، وهذا التحدي متعلق بقضية بناء منهجية وإيجاد وسيلة ديدكتيكية تضمن فهم الحقيقة المنشودة، والعلمانية في هذه الحالة تصبح قضية التزام تشترط على المشرفين على التربية المدرسية بذل الجهد اللازم في خدمة الأطفال وتكوينهم النوعي، لأن التربية الجيدة هي التي تصنع المواطنين المسؤولين.

أ. الإسلام والعلمانية: أين هو التناقض؟

يرى محمد أركون أن مفهوم العلمانية يتعرض لمقاربة خاطئة من طرف كثير من المسلمين، إن لم نقل معظمهم. وما يشد انتباهه كما قلنا آنفا، هو رفضهم الصارم للفصل بين العقل والنقل، معتبرين هذا الفصل كفرا ونبذا للدين. لذا نرى بعضهم في حالة شن هجوما شرسا

¹. المصدر نفسه، ص 10.

². المصدر نفسه، ص 11.

ضد العلمانية، ولا يروا فيها إلا شرا يهدد مستقبل الإسلام والمسلمين، حتى اكتسبت إثر ذلك دلالة سلبية ينفر منها العقل الإسلامي بصفة عامة: شاع في معظم الأوساط الإسلامية الرأي، أن اللائكية متعارضة مع الإسلام تمام المعارضة، ويبرهنون على رأيهم بالقول أنها تستبعد الإيمان، والحياة الروحية، وتنفي وجود الله ورسله وكتبه، لتفصل الانسان عن أمور الآخرة ثم ينصرف عن العبادة ويكفر. إنها في اعتقاد هؤلاء مناهضة للدين، والحقيقة أن هذا الاعتقاد باطل من الناحية المنطقية ومن الناحية الإيمانية أيضا، لأنه اعتقاد يقلل من قيمة العقل الذي ميز الله به بني آدم وينفي في النهاية كل قدرة على الممارسة الاجتهادية في مواجهة إشكالية علاقة الدين بالدولة وإمكانية الفصل بينهما. فكثيرون هم المسلمون الذين يؤمنون إيمانا قويا بفكرة استحالة الاستغناء عن معطى الوحي في تنظيم شؤون حياتهم الدنيا في كل مستوياتها، لأن الوحي كما تنص عليه الخطابات الدينية المتداولة، يُشكل ركيزة الحياة الدنيا والآخرة.

يترجم أركان موقف المسلمين الذين يعتقدون عادة أن لا توجد سيادة سياسية على وجه الأرض غير مرتبطة بالسيادة الإلهية ومرتكزة عليها و خاضعة لها¹، إلا أن هذا الحكم غير صحيح في الحقيقة،

"لأن الأنظمة السياسية هي التي تمارس السلطة الطاغية بطبيعتها القسرية المنتشجة المعتمدة على قوة الجيش و الشرطة و الاعلام عن طريق توظيف الدين رغم ما ينص عليه الخطاب

¹ . المرجع نفسه، ص30.

الاجتماعي حول سلطة الدين الحاكمة بفرض نفسها على السياسة، إن الواقع يكذب ذلك، إن الدين يهيمن لكنه لا يحكم"¹.

فرغم ما أثاره علماء الكلام في محاولاتهم التوفيقية بين الحكمة والشريعة، أي بين العقل والنقل ومسألة الجبر والاختيار، إنهم لم يصلوا إلى الفصل في القضية لصالح العقلانية إلى يومنا هذا، وعليه "تظل مشكلة العلمانية مفتوحة للمسلمين"²، في تقدير أركون الذي يريد أن يفهم كيف أن المسلمون بصفة عامة متمسكون أكثر مما يجب إلى حد اليوم بيقينياتهم الدوغمائية، وعازمون على رفض السلطة الزمنية، وعزل كل من يهدف إليها بقوة.

علاوة على ذلك، يبدو أن اهتمام المفكرين المسلمين بمسألة الألوهية، قد أغنتهم عن كل تفكير وبحث موضوعي في مسألة العلمانية. فعلى الرغم من أهمية العناية بهذا الموضوع، ونظرا لما يمكن أن يترتب عنها من فوائد على واقع مجتمعاتنا، لقد استبعدوا الحوار والمناظرة، والاحتكاك بفكر غيرهم، فقادهم هذا الموقف إلى إقفال باب الاجتهاد بصفة تبدو لنا نهائية ولا رجعة فيها. لقد أفضى ذلك إلى انطفاء نور العقل، وإحداث قطيعة مع ما كل ما يمكن أن يواجههم نحو الحقيقة، ووقع الفكر الإسلامي في مستنقع التأخر الذي لم يجن منه المسلمون سوى الظلام واليأس، ومن هنا بدأت القطيعة مع العقلانية.

¹ . الرجوع نفسه، الصفحة نفسها.

² . المرجع نفسه، ص 10.

ب. الحجج المعارضة للعلمانية في الفكر الإسلامي

نعثر في الخطابات الإسلامية المعادية (hostile) للعلمانية، على مؤشرات عديدة تبين أن العرب والمسلمين عامة، لا يستطيعون الدفاع عن فكرة علمنة العقل الإسلامي كقيمة للعالم المعاصر، من بين هذه المؤشرات، كون هذه الخطابات متناقضة مع المعطيات التاريخية التي تتدخل في تكوين للعقل الإسلامي وتأطيره، والمؤثرة في سلوك الناس وممارساتهم العقائدية منذ التجربة الإسلامية الأولى.

حقاً، تستبعد الخطابات الرسمية المنتجة في مؤسسات الدولة (المدرسة، والجامعة، والمسجد، والجمعيات)، وغير الرسمية المتمثل في الرأي العام، إخضاع ما يجري في مجتمعاتهم على محك التحليل التاريخي، ولم يولوا الاهتمام لماضيهم إلا لتبجيله. أما طرح هذه الخطابات لإشكالية العلمنة، فهو طرح يصطبغ بالطابع الأيديولوجي، ويتخذ شكل الاعتراضات والمجادلات البيزنطية التي لا مخرج منها. فرغم المحاولات التنويرية لبعض مفكري عصر النهضة العربية، لم يتفطن العقل العربي أو الإسلامي لمثل هذه القضايا، بسبب فقدان الثقافة الإسلامية المعاصرة لوعيها الثقافي، منذ انهزام العقلانية التي كانت تميز الفكر الإسلامي في عصر ازدهاره، خاصة مع المعتزلة وابن رشد وابن خلدون. إضافة إلى ذلك، يشهد تاريخ المجتمعات الإسلامية والعربية على محاولات عديدة لتطبيق مبادئ العلمانية، لكنها باءت بالفشل، بسبب إجهاض الإسلاميين لها بدعم من السلطة السياسية في مرحلة تشكيلها، بدعوى أن اعتناق العلمانية

أو مساندتها يعني الكفر بالله ورسله، ليوجهوا هذه المجتمعات عكس التيار التقدمي، وكان ذلك من أسباب دخولها في الظلامية وتدشينها لعصر الانحطاط الذي لم ينته حتى اليوم.

لا بأس أن نذكر نماذج من الشخصيات السياسية التي صرحت بفائدة العلمانية للمجتمعات العربية والإسلامية، مثل علي عبد الرزاق* الذي صرح لأول مرة في التاريخ الإسلامي بأنه "لا يوجد في النصوص الإسلامية المقدسة ما يلزم المسلمين باتباع نموذج الخلافة بالحكومة الدينية، وأن بإمكانهم اختيار النظام السياسي الذي يناسبهم"¹. هناك أيضا رضا شاه بهلوي* في إيران الذي اقترح "العمل من أجل تحديث إيران بإجراء تغييرات هامة تمس المدارس الدينية في التعليم العام، وإزالة الطاقة من رجال الدين، وبناء جامعة، ومنع ارتداء الحجاب في الأماكن العامة"². أما الحبيب بورقيبة* في تونس فلقد قام بتعديل القوانين المتعلقة بالأوقاف الدينية، وإصلاح التعليم، ووحد النظام القانوني حتى يتسنى لجميع التونسيين، بغض النظر عن

* اسمه الكامل هو علي حسن أحمد عبد الرزاق، هو مفكر إسلامي حصل على درجة العالمية في الشريعة الإسلامية من جامع الأزهر، ودرس بعدها في جامعة أكسفورد البريطانية، ليعين قاضيا شرعيا بعد عودته إلى وطنه مصر. هو صاحب الكتاب "الإسلام وأصول الحكم" عام 1925 الذي أحدث ضجة كبيرة بسبب تصريحه بإمكانية فصل الدين عن الحكومة والسياسة. لقد دفع هذا المفكر ثمن تصريحه بإقالة من منصبه في الأزهر.

¹ . <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

* شخصية سياسية مهيمنة في إيران تولى دور الشاه ليجعل من إيران دولة رأسمالية علمانية ناجحة عن طريق ما يسمى "الثورة البيضاء" بالحد من سلطة رجال الدين واحترام حقوق العمال وحق المرأة في الانتخاب... إلى غير ذلك من بين سنتي 1963 و1979.

² <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

* الحبيب بورقيبة رئيس دولة تونس سابقا وواحد من أهم الاستراتيجيين السياسيين العلمانيين في العالم العربي المعروف بإعلان علمانيته على الناس. من ارتداء الحجاب بالنسبة للنساء وجعل أعضاء رجال الدين من موظفي الدولة

الدين، أن يخضعوا لمحاكم الدولة ذات القانون المدني، كما حد أيضا من نفوذ رجال الدين في جامعة الزيتونة.

لقد استبدت بأذهان مُعارضِي الفكر العلماني، فكرة استحالة الفصل بين الدين والدولة، المبنية على مبدأ استحالة وجود توجيهها أكثر كمالا من توجيه تعاليم الله التي جسدها نبي الله في ظل الخلافة، وجاءت حججهم كلها على ضرورة التوفيق بين العقل والشريعة بدل الفصل بينهما فيما يلي:

- اعتناق العلمانية انحراف خطير عما تنص عليه تعاليم القرآن وسنة رسول الله، ولأن العلمانية تعني فصل الدين عن العقل، إنها تعني تفضيل أو ترجيح حكم الإنسان على شرع الإسلام، وذلك ذنب لا يغفر.
- العلمانية من صنع القوى الاستعمارية التي تعمل على تشدد هيمنتها الاستعمارية على في المجتمعات الإسلامية بعد أن روج لها المستشرقون.
- العلمانية شر يعود بالضرر على الأفراد وينخر المجتمعات، فللحد من تأثيرها من الضروري اللجوء إلى المسجد كمكان وحيد، وتوظيف المدرسة كوسيلة ملائمة للتعبير عن معارضة التيار العلماني بكل أبعاده في كل الميادين، ثم إن في الاستشهاد بآيات القرآن من أنجع الآلات للنجاح في هذه المهمة. يقول القرضاوي بهذا الصدد: "هذا هو الإسلام الذي ندعو إليه: صافيا بلا شوائب، مستقيما بلا انحراف، كاملا بلا تجزئة،

خالصا بلا شركة، سالما من تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين"¹. لكن

من هم هؤلاء الغالين والمبطلين والجاهلين الذين يقصدهم الدكتور القرضاوي؟

يقصد القرضاوي هؤلاء كل من يحاول الاجتهاد في فهم وتأويل الدين باستخدام

العقل الناقد، الذين من وجهة نظره "يكتفون بالإسلام كنصوص ويغفلون الإسلام كواقع"².

لكن أي واقع يمكن ان تعترف به الإسلاموية المتطرفة؟ يبدو أن القرضاوي متأكد -ولا نعرف

ما في قرارة نفسه- أن محمد أركون واحد من هؤلاء المفكرين الجاهلين والمبطلين، لأنه ينادي

بالدراسة التاريخية للإسلام كتشكيل بشري، للأخذ بعين الاعتبار العوامل الواقعية المؤثرة فيه.

إنه يتهمه بالزندقة والمؤامرة على الإسلام والله، لذلك أخرجته من قاعة المحاضرات في بمناسبة

لقاء حول الفكر الإسلامي في ولاية بجاية بعد أن لعنه واتهمه بالكفر، وشتان بين موقفيهما.

الإمام يوسف القرضاوي أحد زعماء التيار الإسلامي المتطرف، فهو على غرار كل المتطرفين،

يتخذ موقفا عدائيا ضد محمد أركون وضد كل من ينادي بالعلمانية، ويصفهم بالكفر والإلحاد

ونكرانهم للدين الحنيف في اعتقاده، والسبب في الحقيقة يكمن في عدم رضاه بأية سلطة على

المجتمعات الإسلامية عدا سلطة الدين، بالأحرى سلطة الإسلام السياسي. أما الإسلام الذي

¹ . يوسف القرضاوي "الإسلام والعلمانية وجها لوجه" مكتبة وهبة، القاهرة، 1997، ص24.

² . المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يدافع عنه كمعارض للعلمانية فهو تيار يدعى "الوسيطية الإسلامية" الذي كان يتزعمه حسن البنا الذي وصفه وشرحه في عشرين أصلاً¹.

إنه يصرح مستشهداً بمواقف زميله الشيخ "الإمام الغزالي"*، ومن ينتمون إلى تيارهما، أنهم يحافظون على نقاوة الإسلام ويتزعمون التيار الديني المستنير الصادق المعتدل. ولكن، أي نقاوة يقصدها بعد أن خلعتها عنه السلطة السياسية؟ وما هو هذا التيار الذي يحافظ على الإسلام؟ ما هي ملامحه؟ وما هي القضايا التي يعالجها والمبادئ التي يرتكز عليها؟

يجادل أركون هؤلاء بالتي هي أحسن، إذ وفقاً للمعطيات التاريخية التي استخلصها من دراسته لواقع المجتمعات الإسلامية والعربية، يثبت أن الإسلاميون من جماعة الإخوان المسلمين إلى الداعش مروراً بالقاعدة وجماعة التكفير والهجرة، ومؤسسو المذاهب والتيارات والأحزاب والمدارس الدينية، يفسرون النصوص بطرق وعلى أسس مختلفة. والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: أي مذهب وأي حزب، وأي تيار، وأي تأويل يفسر الدين أحسن تفسير؟ وأي منهم يمثل الإسلام الصحيح؟

¹ . المرجع نفسه، ص 27.

* . محمد الغزالي (1917-1996) عالم ومفكر مصري، يعد أحد دعاة الفكر الإسلامي في العصر الحديث. لقب بلقب "أديب الدعوة" بسبب انتقاداته للأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي. سماه "محمد الغزالي" بهذا الاسم رغبة من والده بالتميز بالمفكر الفيلسوف "الغازالي". التحق بكلية أصول الدين بالأزهر، بعد حصوله على شهادة الكفاءة ثم الشهادة الثانوية الأزهرية بالقاهرة تعرفه على الإمام حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، ونشر مقالاته الأولى في مجلتهم أثناء دراسته بالسنة الثالثة في الكلية.

تبدو محاربة الأصوليات الإسلامية في المجتمعات المعتمدة على نظام الحكم الكلياني، والتي لم تنضج بعد لممارسة الديمقراطية بمعناها النبيل في نظر أركون، ذريعة تستر وراءها الحكومات السياسية لضمان بقائها في السلطة، وليس للإجراءات الحكومية ضد الأحزاب الإسلامية كما تجري في معظم المجتمعات العربية والإسلامية قيمة حقيقية، إذ لا تكون محاكمة زعمائها إلا شكلياً، لأنها لا تهدف من ورائها إلى علمنة الدولة وإرساء أسس الديمقراطية فيها، وإنما إلى استغلال الأوضاع تاسأفة لإصدار قوانين تعزل عن طريقها أحزاب المعارضة للسلطة الحاكمة. وما استغلالهم للإسلام، إلا سبيلاً لاكتساب الشرعية التي تعذر عليهم إحرازها عن طريق الانتخابات.

ج. تناقضات العقل الإسلامي.

عندما يرفع الأئمة الرسميين الذين توظفهم الدول في وزارات الشؤون الدينية من منزلة العقل بواسطة الكلام، إنهم يُلبسون ايديولوجيا السلطة الحاكمة رداء الإيمان، إلا إن تفكيك خطاباتهم يدل على التباسات مكثفة في أفكارهم ومواقفهم، من الصعب اعتبارها دلائل مقنعة على إيمان راسخ في نفوسهم. يمكن الإشارة إلى هذه التناقضات فيما يأتي:

- إنهم يثبتون دور العقل واستقلالته، ولكن يجبرونه على النشاط في الحدود التي رسمتها له الدوغمائي دون توفير إمكانية تجاوزها. ويؤكد ذلك قول القرضاوي الذي يصرح:

"بعد ان اتيت على العقل المستقل أعظم حقيقتين في الوجود، وهما: حقيقة وجود الله الواحد وصدق رسالة محمد(ص)، عزل العقل نفسه -على حد تعبير الامام الغزالي- ليتلقى عن الوحي، ما يعجز عن الوصول بأدواته اليه من شؤون الغيب، وما تضطر فيه العقول، وتحتاج معه الى مصباح يضيء الطريق، ودليل يهدي السبيل"¹.

لكن، كيف يمكنهم الدعوة إلى الاجتهاد والتجديد وهم ينكرون فعل التفكير في الإسلام؟ التناقض هنا يظهر في اكتفاء العقل المستقل بإتيان الحقائق الميتافيزيقية دون غيرها من الحقائق المادية. ألم يحث الله على التساؤل في شأن كل مخلوقاته؟

- إضافة إلى رفضهم للحدائث الفكرية رغم انغماسهم في الحدائث المادية، نود أن نفهم حقا كيف يمتنعون عن التعامل مع الإنجيل والتوراة، لكنهم يجذبون رؤية القرآن بين أيادي مسيحي أو يهودية. لمن الغريب أن يطالبوا باحترام الغير وهم لا يبالون بهذا الغير ويفرضون عليه ما يشترطه دينهم وثقافتهم المحلية من أكل حلال ولباس شرعي، وبناء المساجد في البلدان التي يهاجرون إليها، وهم يشتمنون من عاداتهم. إنهم يفرضون عليهم وجودهم، وهم يرفضونهم أصلا وفصلا ويقذفونه بتهمة التبشير عندما يتوافقون إلى بلدانهم. ألا يدل نعت الأديان الثلاثة بالتوحيدية على عبادة نفس الإله؟

- إنهم يرفضون الدولة التي تسيّر شؤونها بالاحتكام إلى القوانين الوضعية، وهم لا يعترفون إلا بالدولة المبنية على شرع الله العادل والشورى والإخاء، إلا أنهم يدعمون السلطة

¹. يوسف القرضاوي "الإسلام والعلمانية وجهها لوجه" مكتبة وهبة، القاهرة، 1997، ص 17. 18.

الحاكمة في قهر مواطنيها الأبرياء، وهم يساهمون في خلق ظروف تخدم الأقوى وتشجع التمتع بالمادة الفانية. إن الواقع السياسي للمجمعات الإسلامية، يشهد على أن توظيف الدين يُدعم الحكم المتسلط وليس الحكم الخادم لوطنه ولشعبه.

- إنهم يؤكدون على إدراكهم لقيمة المرأة، ولكنهم يرفضون تحريرها بوضع على عاتقها عبء التكفل بأفراد العائلة دون مراعاة حقوقها، أكثر من ذلك، يُحرمون عليها الولاية على الدولة بحجة ضعفها وعدم قدرتها على تحمل المسؤولية، لذلك يتركونها ماثلة في البيت من أجل تفرغها لمهام الإنجاب؟

- أخيراً، إنهم يجاهرون برفضهم أمور الدنيا، ولكنهم يربطون الدين بزبنتها من حيث الممارسة. ألا تدل هذه التناقضات على توظيف الدين، وتحويله إلى مجرد وسيلة لخدمة الشأن السياسي الذي يروم تحقيق أغراض دنيوية؟ يذكرنا موقفهم في رفض العلمانية، بموقفهم الراض للحداثة في جانبها الفكري دون رفضها في جانبها المادي، وهذا يثبت الارتباط الوثيق بين الدين السياسة منذ نظام الخلافة الذي تعمل الحركات الدينية الأصولية من أجل إحيائها. يقول أركون بهذا الصدد: "الساحة الفكرية والساحة الدينية هما اللتان فرضتا القوة السياسية لدولة الخلافة"¹، بنسب متساوية بحيث لا نستطيع أن

¹ . محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقى، ط. الثالثة، لبنان،

1996، ص 29.

تغلب أحدهما على الأخرى بسهولة، وما في هذا القول سوى برهانا على واقعية هذا الوضع وانتشاره في السياقات الإسلامية المتعاقبة.

يُدعم أركون موقفه إزاء هؤلاء بالقول أن في الواقع "الحكام الفعليين ليسوا خاضعين أبدا لكلام الله، ولم يخضعوا له أبدا حتى في القرون الوسطى"¹، وومفاد هذا القول، أن كلام الله المدون في النصوص التأسيسية للديانات التوحيدية يفسرها رجال الدين والفقهاء وهم الذين يحددون لها دلالاتها، لذلك ينهضون ضد المفكرين العقليين الذين يحاولون التوغل داخل هذه النصوص لتأويلها تأويلا أميناً، ويخضعونهم في النهاية إلى ما تدعو إليه وتفرض عليهم طريقة الاشتغال بالدين وتفسيره دون الخروج عنها.

يعتبر أركون الإسلام الأورثوذكسي الرسمي كما استقر في البلاد الإسلامية منذ الأشعري إسلاماً مبتوراً بسبب رفضه للعقل والعقلانية، و"قد حصل ذلك بالضبط بدءاً من القرن الحادي عشر عندما سن الخليفة القادر قراراً خليفياً يمنع كل شخص من الإشارة إلى الموقف الثيولوجي للمعتزلة بخصوص خلق القرآن، ومن يفعل ذلك أبيض دمه"²، وما نعيشه اليوم، بعد أن أُحْي من سجل تاريخ الفكر الإسلامي أسماء مفكرين كبار من طراز ابن عربي والتوحيدي وجلال الدين الرومي وأمثالهم، إلا نتيجة لانتصار هذا التيار الذي أعطى ظهوراً لإسلام جامد، تتخلله

¹ . المصدر نفسه، ص 31.

² . محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقي، ط. الثالثة، لبنان، 1996، ص 62.

مغالطات تاريخية وُثدت بسببها روحية الإسلام وكل ما تحمله في ثناياها من تسامح وديمقراطية واحترام. واعتبارا للجانب النفسي للإنسان، يفسر أركون هذا الوضع في النهاية قائلا:

"سواء كان المحيط الذي نمارس فيه السلطة دينيا أم علمانيا، فإننا بحاجة إلى ذروة السيادة العليا والمشروعية، ولا يمكن أن تنفصل عنها. والعلاقات الجدلية الكائنة بين السيادة العليا والسلطة السياسية تتغير وتتحوّل بحسب الأوساط الثقافية والتاريخية... ولكنها تدلنا دائما على استحالة الفصل بين العامل الديني بالمعنى الواسع للكلمة (...). وبين العامل السياسي"¹.

يقصد بذروة السلطة العليا الدين، وبذروة السلطة السياسية الدولة. ونفهم من خلال هذا القول أنه يصعب كثيرا، بل يستحيل الفصل بين أسباب تاريخية تتلخص في هيمنة معطى الوحي الذي مارس دوره كمصدر وحيد للحقيقة وكمبدأ صالح لإقامة شرعية الدولة وتصديق كل تشريع له، وكل ما تؤسسه وتفرضه على الشعوب حتى أصبح من المستحيل معارضتها. لكن السؤال الذي يطرحه أركون نفسه أمام العقل النابغ، كما تحدثنا عنه في فصل سابق هو كما يقول، باسم ماذا؟

يجيب أركون على لسان مارسل غوتشي أن أصل علاقة الطاعة هو مديونية المعنى"²، التي يستمدّها الحاكم من الطاعة في الزمن القديم، ولكنه يستمدّها من الانتخابات في الدولة الحديثة. ثم إن قبول الطاعة يستجيب لعوامل داخلية ضرورية لتحويل السلطة إلى سيادة عليا

1 . المصدر نفسه، ص 64

2 . المصدر نفسه، ص 65.

يعطيها الناس دون الرفض أو اللجوء إلى القوة عندما يستمد الحاكم السياسي هذه المديونية من الوحي. لا حاجة إذن للجوء إلى القوة لاحترامها والخضوع لطاعتها.

ولكي يقرب أركون هذه الفكرة إلى أذهاننا، يعطي مثال الحزن الذي خيم على تركيا حين ألغى كمال أتاتورك نظام السلطنة في تركيا في 1924. يبدو أن ذلك يعود إلى الشعور الذي ينتاب الانسان بعد قطع الصلة بينه وبين التعالي والرمزية الدينية التي يمثلها السلطان. وهنا نفهم كيف يعطي الإنسان للسلطنة بعدا روحيا (دينيا) واعتبارها تجسيدا للسلطة الإلهية في أرض الواقع. ولكن الحزن الذي أثاره أتاتورك في عمق النفوس المسلمة قد عوّضه الإمام الخميني بفرحة نجاح الثورة الإسلامية التي قادها في إيران في السنوات السبعينيات، والتي صاحبها ظهور الحركات الإسلامية التي تحمل بهذا النجاح وتوعد باسترجاع نظام الخلافة في أرضها.

لا يُخفى فشل العلمانية في أرض الإسلام على أحد، وهي لم تفلح في إيجاد لنفسها سبيلا إلى العقل الإسلامي إلى حد اليوم، لأن البحث الجدي في مصدر العوامل المتحكمة في هذه المواقف المتناقضة لم يحدث بعد، لكي لا يكتشف أحد عن كيف تكون الإيديولوجيا تربة خصبة، ومجالا مفتوحا للوقوف ضدها. ولكن ما يبدو للعقل المنطقي غريبا هو الموقف العدواني الذي يتخذه المسلمون إزاءها وإزاء كل أفرزه العقل الحدائثي الغربي.

3. "الإسلاميات الكلاسيكية" والعلمانية.

تتراوح المسألة النقدية حول موضوع العلمانية في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، بين الطرح الفلسفي المتأثر بالفكر اليوناني، والطرح الفقهي الموروث عن الفكر الثيولوجي للعصور الوسطى. فلم يستحدث أركون مسألة الخوض فيها، إنما يستحدث الطريقة التي يعالجها بها، حيث يجعل من العقل فاعلا واعيا يمارس فعل التفكير بطريق تؤهله لأن يكون عقلا نموذجيا يُقتدى به أطلق عليه أركون اسم "العقل النابغ" أو "العقل الاستطلاعي"* وما هذا العقل سوى "العقل العلماني" الذي اكتشف له أثرا في الأوساط الاجتماعية الإسلامية في القرون الهجرية الأربعة الأولى، في ضل حكم المأمون والبيهيين، حيث عرفت هذه المرحلة حركة ثقافية هامة يمكن نعتها "بتجربة العلمانية" التي سمحت للعقل أن يتجاوز قيود السلطة الدينية لتثبت مسؤولية العقل انطلاقا من المكانة التي خصصها له القرآن في فهم أمور الدنيا.

حقا، لقد قامت فرقة المعتزلة بدور هام في تعزيز العقلانية التي تعترف بالقدرة العقلية في فهم النصوص القرآنية وغيرها، وعلى أساس تكريم الله الإنسان بالعقل من جهة، وانطلاقاً من ثقافتهم المزدوجة التي تجمع بين اللوقوس اليوناني والوحي الإسلامي من جهة أخرى، لقد طرحت هذه الفرقة إشكاليات فكرية مهمة لها أبعاد ثقافية مغايرة لما هو سائد، مثل مسألة التكليف وحرية الاختيار والضمير مدعمة ذلك بشروط وأدلة من القرآن. ربما لم تكن صورة

* أنظر الفصل الثالث من الباب الأول، ص 131.

العلمنة عندهم واضحة، نظرا لغياب المصطلح، لكنها لم تغب عن التجربة التاريخية للمجتمعات الإسلامية، كما لم تغب عن التجربة التاريخية للجماعات البشرية بصفة عامة. ولكن للأسف لقد تراجعت العقلانية في الساحة الفكرية الإسلامية واستسلمت للإكراهات التي فرضتها عليها القوة السياسية الرسمية للدولة منذ قيادة الأشعري، حتى تم وأد التيار العلماني بصفة نهائية في المجتمعات الإسلامية؟ والمشكلة ليست في الإسلام الذي لم يغلغ في وجه العلمانية، لكنها تكمن في الموقف الإيديولوجي لرجال الدين الذين يصرون على رفضها لتناقضها في اعتقادهم مع الإيمان. لا يزال هؤلاء يعتقدون أن القرآن هو المصدر الحقيقي الوحيد لوضع برنامج سياسي واضح وكامل، يقوم على قواعد الاقتصاد وقيم التشريع الديمقراطي وحقوق الإنسان. وهذا أدى بجمهير من الناس إلى اعتناق فكرة أن الخضوع لإرادة الحاكم يعني تجسيد تعاليم الشريعة واحترام ما تأمر به، وذلك ما هو إلا خضوعا لإرادة الله.

عندما نلاحظ إصرار الإسلاميين على إحياء نموذج الخلافة للحكم في المجتمعات الإسلامية، إننا نتساءل عن قدرة هؤلاء على اختيار النظام السياسي المناسب لمجتمعاتهم في الزمن الحالي. فهل يرجع ذلك إلى الفكرة أن الحكم في بلاد الإسلام كما يقولون، هو النظام الذي فرضه الله عليهم على أساس أن الحاكم بين المسلمين يحكم بما أنزله الله على الرسول كخليفة على وجه الأرض، أم لأن الرسول (ص) خلف من بعده من يقود الأمة على المنهج الإسلامي؟ إذا كانت السلطة في نظام الخلافة الإسلامية مبنية على أساس هاتين الفرضيتين، هناك عوامل أخرى يمكن أن تفصح عما هو وراء هذا الإصرار، وهي تتمثل فيما يلي:

- أولاً، في كون الشريعة عاملاً قويا لتحريك الشعور الديني وتقويته عند الإنسان من جهة، وفي كون الشريعة حصناً يضمن عزل العقل الإسلامي عن تأثير الحداثة الغربية من جهة أخرى. لذلك، من أجل تطبيق أحكام الإسلام وتنفيذها دون أي مانع، إنهم يدعون إلى استنساخ مبادئ وقيم النظام السائد في العصور الوسطى بما فيها الدعوة إلى الجهاد لنشر الإسلام في العالم كما كان يحدث في عهد الفتوحات الإسلامية. وتلك هي الغاية الرئيسيّة.
- ثانياً، في صفة القدسيّة التي تتصف بها الأحكام الدينية التي تقوي فكرة وإرادة العزوف عن فك العلاقة التي ربطوا بها السلطة بالإسلام كما يوضحه أركون في مثلثه: الدين - الدولة - التاريخ.
- ثالثاً، إن ما يستعصي عليهم فهمه - ولا نتحدث هنا عن الوحي - هو، كون السلطة الزمنية (Le pouvoir temporel) للنبي مرتبطة بعوامل مجتمعه الخاصة أو ما يسميه أركون "التجربة الإسلامية" التي تبلورت خلال مرحلة النبوة، التي لا يصح مقارنتها بأي نظام سياسي يكون الزعيم فيها رجلاً سياسياً عادياً لا نبياً.
- رابعاً، رغم تأثير الحداثة على واقع العالم الإسلامي الأصولي الذي يلقي صدى كبيراً في الأوساط الاجتماعية الإسلامية، إن العدوان الذي يشعرون به ضد العلمانية، لا يترك لهم مجالاً لاستيعاب مفهوم الدولة بعد أن صارت شأناً دنيوياً بعد وفاة الرسول (ص). ولم يتح لهم فرصة فهم أن بناء الرسول لقيادة المجتمع على نبوته كان من أجل

تبليغ الرسالة الإلهية وتطبيقها على أرض الواقع. فيظهر أن لا مخرج من هذا الفكر الأسطوري إلا باستبدال النظرة التعظيمية للماضي السياسي للعرب، بالقراءة التاريخية العلمية والأنثروبولوجية للأوضاع السياسية المحيطة بخلافة الرسول، لإدراك أن الدولة لا يمكن أن تكون اليوم سوى قضية دنيوية منذ ذلك التاريخ.. لعل ذلك سيساعدهم على رفع صبغة القدسية عن السلطة السياسية ليظهر طابعها الإنساني في ارتباطها الوثيق بالإرادة البشرية. علاوة على ذلك، ينبغي على المسلمين تجاوز التصور الشائع للنموذج الإسلامي للحكم القائم على العقيدة لأنه طوباوي غير قابل للتحقيق في الواقع المعاصر. وما الحاكم في السياسة إلا فردا عاديا لا يمتاز على الأفراد الآخرين إلا بثقل التزامه ومسؤوليته أمام ضميره والمواطنين بحفظ حقوقهم وأداء واجبه اتجاههم واتجاه الأمة بكاملها. فلا شيء ولا صفة يعلو به إلى مرتبة النبوة، إلا بكونه حاكما عادلا، ومسؤولا، وخيرا.

يُظهر المسلمون قناعة وأملا كبيرين في الاسلام كحل حقيقي للوضع المدهور للمجمعات الإسلامية، بسبب الصراعات الواقعة بين المذاهب والأحزاب السياسية الممثلة للتيار الإسلامي وأنصار العلمانية. إنها ترفع شعار "الحلّ في الإسلام" وتقرح "الخلافة الراشدة" بديلا للجمهوريات الديمقراطية الحالية، إلا أن ما يحدث في واقع هذه المجمعات يثبت لنا أنهم لا يعثون بشعارهم فقط، وإنما يعثون بأحكام الدين في ممارستهم للحكم الزمني أيضا. ففي

نظر أركون، لا الداعش*، ولا بوكو حرام*، ولا القاعدة* يمثلون الإسلام الصادق، أو يعبرون عن الإسلام النزيه. فلا مقاربتهم لتعليم الدين، ولا تجنيدهم للجهاد الإسلامي ولا تبنيتهم للخلافة الراشدة، يعكس مشروعاً حقيقياً للمجتمعات الإسلامية المتأزمة. ورغم ادعائهم العصمة والتمثيل للإسلام، إن استمرار التوظيف السياسي للدين من طرف الحكومات، يشكل عاملاً من عوامل نجاح السلطة الزمنية التي يُسَخَّرُون لها كل الوسائل. علاوة على اعتمادهم على الدين للترويج لخطابات تعتمد إلى حد كبير استراتيجيات الإقناع، بتدعيم أحكامهم بالاستناد إلى مخاوفهم، في ممارسة الحكم للتأثير على الشعوب والتحكم فيها، إن التناقضات التي تتخلل فكر الجماعات الإسلامية السلفية التي أرهقت العقل الإسلامي، دفعت كثيراً من

*. الداعش: تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، وهو تنظيم سلفي وجهادي مسلح، يتبع فكر جماعات إسلاموية تهدف إلى تطبيق الشريعة من أجل إعادة "الخلافة الإسلامية". انبثق هذا التنظيم من القاعدة وأسسها أبو مصعد الزرقاوي عندما كان مشاركاً في العمليات العسكرية ضد أمريكا في أعقاب غزو العراق. انتشر في العراق وسوريا واليمن وليبيا والصومال، ومعروف بممارسات إرهابية مخالفة لتعاليم الدين وقيمه. اشتهرت قطع الرؤوس وتحطيم المواقع الأثرية التي تريها للرأي العام في فيديوهات تثير الرعب.

*. بوكو حرام: جماعة أهل السنة للدعوة والجهاد، وهي جماعة إسلامية سلفية جهادية نيجرية مسلحة تتبنى العمل على تطبيق الشريعة الإسلامية في جميع ولايات نيجريا. تعني تسميتها تعني "منع التعليم الغربي"

*. القاعدة أو تنظيم القاعدة أو قاعدة الجهاد: هي منظمة وحركة متعددة الجنسيات، تدعو إلى الجهاد الدولي تأسست في نهاية الثمانينات. يهدف قائدها بن لادن إلى وضع حد للنفوذ الأجنبي في البلدان الإسلامية، وإنشاء خلافة إسلامية جديدة لحماية الإسلام من التحالف المسيحي-اليهودي المتآمر على الإسلام.

معروفة بالتفجيرات والهجمات الانتحارية التي يقوم بها أعضاء التنظيم بعد استفادتهم من التدريب العسكري في مخيمات متواجدة في السودان وأفغانستان.

المفكرين والمثقفين ومعهم حشدا من الشباب إلى تحويل الولاء للعلمانية التي هي على الأقل تحترم الجميع.

4. "الإسلاميات التطبيقية" والعلمانية.

على أساس أن "الإسلام يجد ذاته ليس مغلقا في وجه العلمنة"¹، لا يستبعد أركون إمكانية الرجوع إلى الإسلام لحل أزمة العقل الإسلامي، ولكنه يربط هذا الحل بشرط تبني العلمانية للتحرر من كل ما يعرقل سيره نحو الهدف المنشود. ويعبر عن هذا الرأي بالقول:

"لكي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة، فإن عليهم أن يتخلصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والأيديولوجية التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم، ليس فقط بسبب روااسب تاريخهم الخاص بالذات، وإنما أيضا بسبب العوامل الخارجية والمحيط الدولي"²،

وهو يقترح بهذا الكلام العودة إلى تاريخ الفكر الإسلامي الحقيقي بالالتفات إلى التراث لينتفع بكل ما لديه من إيجابيات يمكن أن ينطلق منها لتطوير الفكر والوضع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في المجتمعات الإسلامية العربية كانت أم غير عربية، مؤكدا على موقفه قائلا:

"عليهم لكي يتوصلوا إلى ذلك أن يعيدوا الصلة مع الحقيقة التاريخية للفكر الإسلامي في القرون الهجرية الأربعة الأولى. فالواقع أنه قد وُجدت في أرض الإسلام بين القرنين الثاني

¹ . محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقي، ط. الثالثة، لبنان،

1996، ص 59.

² . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والثالث للهجرة حركة من المتقفين يدعون المعتزلة. وقد اضطهدوا فيما بعد من قبل التاريخ الإسلامي نفسه"¹.

وهو يشرح ما تعنيه حرفيا كلمة المعتزلة، إنه يضيف إلى كلامه تدعيما: "أولئك الذين وضعوا أنفسهم جانبا واعتزلوا بمحض إرادتهم التأمل والتفكير"². و لكن لا نعثر دائما على هذا التفسير لاعتزال هؤلاء، و إنما كثيرا ما نقرأ في مؤلفات الأرثوذكسيين أن اسم المعتزلة أطلق على الجماعة لأنهم مهمشين ومعزولين عن الأمة عمدا لتسفيهم و الحط من قيمتهم، بسبب تجرئهم على القول بخلق القرآن، و كذلك بسبب مرجعياتهم الثقافية وممارساتهم العقلية المستمدة من الفلسفة اليونانية في معالجة قضايا إلهية لا تقبل أن ترتبط بأي فلسفة كانت، ولا تقوم على اي استدلال فلسفي كان، أما بالنسبة للعلمانيين مثل أركون، "يمثل الفكر المعتزلي موقفا حدثا في عز القرن الثاني هجري (الثامن ميلادي) و أن موقفهم الجريء جدير لان يكون مدخلا لا لدراسة ظاهرة الوحي دراسة عقلانية و إثباتا لمسؤولية العقل ومساهمته في جهد الاستملاك هذا³، بل مدخلا لفتح حقلا معرفيا جديدا قادرا على توليد عقلانية نقدية نافعة للمسلمين وللعقل البشري عامة. وما يمكن استنتاجه من خلال تجربة المعتزلة، أن الفكر وليد الأطر الاجتماعية للمعرفية المحيطة به، أما موقف المعتزلة في خلق القرآن، فهو في نظر أركون، محاولة إدخال البعد الثقافي واللغوي في طرح المسائل الدينية. عندما يتحدث

¹ . محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقي، ط. الثالثة، لبنان، 1996، ص 60.

² . المصدر نفسه، الصفحة نفسها

³ . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عن الدين في فرض نفسه في الفضاء الاجتماعي التاريخي للمجتمعات العربية يقول: "ولهذا السبب بالذات فإن نضالنا من أجل العلمنة والتعلمن يفرض نفسه هنا أكثر من أي مكان خر"¹.
يربط أركون مفهوم العقل الإسلامي بالوضع الفكري والثقافي للمجتمعات الإسلامية التي سيطر عليها التاريخ المؤسطر (histoire mythologisée)، الذي طالما فرض تصورا جوهرانيا ماهياتيا، يستند إلى مبادئ ميتافيزيقية وضعت العقل الإسلامي خارج التاريخ و يتعالى عليه في فهم الأمور الدنيوية. فهو لا ينكر وجود الله، ولا يشك في الوحي والكتاب، ولا في الاديان التوحيدية الأخرى. إن العلمانية لديه لا تترادف الكفر ولا تعني شيئا من هذا القبيل. بالعكس، إنه يعتبر القرآن المرجع الأول والسنة النبوية المرجع الثاني للمسلمين، وكلاهما لا يتعارضان مع العلمانية إلا في عقل الإسلاميين.

ورغم ما للثقافة واللغة من شأن في بناء الهوية، إنه لا ينكر دور الدين ومدى مساهمته في تكوين هذه الهوية، على المستوى الشخصي والمجتمعي. ولكنه يلاحظ أن الفاعل الديني، لا يكون رائدا وعاملا وحيدا، في تنظيم الحياة على مستوياتها المختلفة، إلا في المجتمعات التي أغلقت فيها أبواب الاجتهاد لتجعل من الفتاوى المناسباتية والفقهاء الجاهز و"الفكر المرمي" (La pensée jetable) مرجعيات أساسية في تنظيم الحياة الاجتماعية. إن عودة الديني في شكله الجديد، لا يتيح للفكر القيام بوظيفته النقدية، وإنما يعيقه بدل تجديده وإثرائه ليتلاءم

¹ . محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقي، ط. الثالثة، لبنان،

مع مقتضيات واقع العصر، حتى بقي في حالة الركود، وأفضى به إلى عجز تطبيق الدين بطريقة صحيحة لا تنتج سوى التزمت والتشدد كما كان يحدث في ظل النظام الثيولوجي للقرون الوسطى سواء بالنسبة للمسيحية أو للإسلام. لذلك يرى في اعتناق العلمانية شرطا ضروريا لحل إشكاليات علاقة المسلمين بأنفسهم أولا وعلاقتهم بغيرهم ثانيا، والغير هنا هو العدو الكافر الذي يجب محاربته والقضاء عليه بكل الوسائل الممكنة مهما كان انتمائه العرقي واللغوي والديني.

لا أحد يجهل بأن دعوة أركون للعلمانية مثيرة للغضب في كل الأوساط التي انتشر فيها الإسلام الأصولي، ورغم ذلك، يصر على طرح اشكالية الصراع بين الفكر الإسلامي والفكر العلماني في العالم العربي كمشكلة سياسية لا فكرية ويبيّن نظرتة على اساس المقدمات التالية:

أولا: لا بد من البيان أن العلمانية لا تتناقض مع الإسلام، وليست معادية للإيمان لأنها لا تعني نفيا لوجود الله. ثم، إن فصل الشريعة عن السياسة لا يعني الطعن بالدين، بل حفاظا على طبيعته وجوهره. تقديرا لقداسة الدين الإسلامي، واحتراما لمنزلته المتعالية، يدعو أركون إلى الفصل بين الدين والدولة، لأنه لا يرضى أن تتلاعب به السلطة السياسية، وتجعله إحدى الآليات التي تستمد منها شرعيتها. فالعيب في اعتقاده لا يكمن في الإسلام أو في العلمانية، وإنما يعود إلى عقل المسلم وطريقة تفكيره حين يغفل ويهمل ملمح التسامح للعقيدة الإسلامية ويوافق على استغلال العاطفة الدينية في خدمة أغراض دونوية دون أن يعترف بذلك، حتى أضحى الغربيون يتهمون الإسلام بعدم ملاءمته مع متطلبات الحياة، وعدم قدرة

المسلمين على التكيف مع التغيير للالتحاق بالركب الحضاري. ليست مشكلة العلمانية في تعريفها، وإنما تكمن في عدم التنظير لها.

ثانياً: يحمل الدين الإسلامي في ثنايا آياته قيم العقلانية، والفضيلة، والحرية، والعدالة والكرامة والديمقراطية، إنه يحث على احترام الاختلاف على أساس أن الله هو الذي خلق الاختلاف والتغيير وجعله سنة من سنن الحياة. بالتالي لا يمكن لمخلوقاته إلا أن ترضى بالتعايش من أجل السعادة البشرية. يعتقد أركان أن الإسلام في مبادئه لا يرفض التطور وفي تعاليمه لا يدعو إلى الإعراض عن أي اجتهاد يصبو إلى التنوير. فانطلاقاً من هذه المبادئ والتعاليم، وخلافاً لما يضمنه الإسلاميون صواباً، لا يستبعد أركان المقاربة اللائكية في التدبير السياسي للشؤون الدنيوية. إنه يترك الأمور ذات الطابع الإيماني والآخروي للحكم الإلهي. صحيح أن الإسلام لا يقول بطريقة صريحة بالفصل، ولكن نستنتج من قراءته وتحليله أنه لا يرفض ما يمكن تحقيق العدل بين الناس.

صحيح أن العلمانية تبعد الدين عن الدولة في تدبير شؤون الحياة الدنيا، لكن هذا الإبعاد لا يعني نفيه على الإطلاق، إنها تلعب دوراً هاماً في محاربة الإيدولوجيات الرامية إلى توظيف الدين المعبر عن الجانب الروحي والأخلاقي للإنسان. العلمانية إنما تحمي الدين والإيمان به، وتضمن الحرية الدينية التي تسمح بالتعبير الحر عن مشاعر الأفراد المواطنين المختلفة.

أ. الموقف المدافع عن العلمانية.

هناك إلهام من الجهة العلمانية، على أنها لا تنكر الإيمان بالله ولا تنفي الشعور الديني، لكن تعتبرها قضية شخصية لا دخل للدولة فيها. لقد جاءت العلمانية لتضع حداً لتدخل الكنيسة ورجال الدين في تدير شؤون المجتمع، والسيطرة على العقل في مختلف نشاطاته، لتساهم في استرجاع الحريات الفردية والجماعية في تنظيم الحياة الاجتماعية للشعوب على مبادئ علمية وموضوعية. فلا غرابة إذن أن نجد في مفهوم العلمانية التي ينشدها أركون مزايا عديدة باعتبارها تدعو إلى الموضوعية والحياد. إنها تلعب دوراً في مراجعة الذات والاعتراف باختلاف الغير عنها، دون فقدان الاعتزاز والثقة في النفس والهوية. إنها علمانية تدعو إلى فصل الدين عن السياسة، لكن مع احترامها لهما كمجالين متميزين من حيث موضوعهما، وأسسهما، وممارساتهما، وكذا أهدافهما. فهي مفيدة وتحمل في ثناياها شروط التطبيق الموضوعي لقواعد الديمقراطية، والليبرالية، والإنسانية، والحرية. وتجنباً للحكم التعسفي، تتجلى للأعين المبصرة، كأرضية تصلح لمحاربة انتهاك حريات وحقوق الأفراد سواء لأسباب دينية أو غير دينية. إنها لا تحث على نكران الدين أو الإلحاد، مثلما يعتقد بعض المعادين لفكر محمد أركون، بل هي مقاومة للاستبداد واحتكار الحقيقة. وهنا يتضح لنا أن ما يرفضه أركون هو الإكراه الذي يسلطه رجال الدين على العقل وحسبه بين جدرا الدوغماتية لا أكثر.

ب. نقد العلمانية الغربية.

لا يعني تأييد أركون للعلمانية دعوة لاعتناقها بطريقة عمياء. إنه يقف أمامها موقفا نقديا عندما لا تقوم بمهمتها بشكل إيجابي: إنه يبين أن العلمانية الإسلامية والعلمانية الفرنسية تتقاسمان عيب استبعادهما دراسة الإسلام كمسار تاريخي للمجتمعات الإسلامية. ويقول بنفس الشأن: "ينبغي ان نتساءل عن هذا الاستبعاد الذي يصيب الاسلام. فنحن نلاحظ أن العديد من معاهد تاريخ الاديان في الغرب لا تمتلك كراسي جامعية خاصة بالإسلام"¹. وهنا نلاحظ أن رغم اعتناق أركون العلمانية والدفاع عنها إنه يقف موقف الناقد إزاءها مؤكدا:

"أما من جهة أخرى أن العلمنة الشَّغالة لدى المسؤولين السياسيين في فرنسا تضل ناقصة. فمثلا عندما يقولون بأنه لا يمكن للمغاربة أن يتتقفوا أو يتحضروا أو يندمجوا في المجتمع العلماني، فإنهم يبدون بذلك نوعا من التعصب الذي لا يليق بالثقافة الفرنسية مرئية على ضوء تاريخها"².

ولا يخفى على أركون، أن مثل هذه المواقف يؤدي إلى سوء التفاهم بين الطرفين وأن ذلك يمكن أن يولد رد فعل قوي من طرف أبناء الأوطان المغاربية المقيمين في فرنسا أو أوروبا ضد الاحتقار والاستبعاد الذي تدل عليه هذه المواقف، "وبهذه الطريقة نصطدم بنفس الظاهرة وبنفس الموقف الذي يرفض تحمل مسؤولية التضامن التاريخي وتجاوز علاقات الهيمنة التي يؤيدونها اليوم

¹ محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقى، ط. الثالثة، لبنان،

1996، ص15.

² . المصدر نفسه ص57.

بصيغ وأشكال أخرى"¹. يقصد أركون بالأشكال الأخرى في هذا النطاق: الأشكال الاستعمارية غير المباشرة الجديدة. وللأسف، نلاحظ أن هذه المقاربة (مقاربة الهيمنة) لا تزال قائمة إلى اليوم، ونلاحظ أيضا نقص الاهتمام بتفسير الظاهرة الدينية في هذه المجتمعات، رغم وجود ما يوضح تاريخ حوض البحر الأبيض المتوسط والحروب الصليبية، ومرحلة البورجوازية الإسلامية التي عاجلتها الأدبيات الفرنسية والتي يبحثنا أركون على اكتشافها في هذا المجال. يذكر لنا على وجه الخصوص بما أتى به فرنان برودل (Fernand Braudel) في كتاب هام يحمل عنوان "المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني"، ويبحث المجتمعات الإسلامية إلى اعتناق الدراسة النقدية، إذا أرادت حقيقةً تحقيق نهضة فعلية تسمح لها بتجاوز النزوع نحو الإيديولوجيات القاتلة.

يدلنا هذه الجدال على التطرف الذي يتميز به الموقفين الإسلامي والعلماني، ويقول

أركون بشأهما:

"تظل مشكلة العلمانية مفتوحة للمسلمين وبالنسبة للعلمانيين الصراعيين"^{*}: فالمسلمون متمسكون بيقينياتهم الدوغمائية، والعلمانيون المتطرفون لا يميزون بين محاربة رجال الدين لإبعادهم عن السلطة الزمنية والعلمنة الصحيحة، وكلا الطرفين في خطأ. على هذا الأساس، ينبغي الانتباه إلى عقبات التطرف، سواء من جهة العلمانية، أو من جهة الإسلاموية التي

¹. المصدر نفسه، الصفحة نفسها

* يقصد محمد أركون بالعلمانيين الصراعيين، العلمانيون المتطرفون الذين يصارعون ضد الأكليروس (طبقة رجال الدين) لإقصائهم من السلطة الزمنية بصفة نهائية كغرض نهائي لعلمانيتهم، دون الاهتمام بأبعادها النبيلة و أدوارها في المعرفة .

قذفت العقل الإسلامي في الهاوية، ولذلك "على المسلمين برفض حبس أنفسهم في حيز الرؤيا الخيالية البالية، وعليهم الاستعداد للمشاركة في تجربة جديدة منقحة عن العلمانية"¹.

إن ذلك يتطلب بالضرورة الاجتهاد لكسر الأطر التقليدية للثقافة المكبلة للعقل المنطقي،

التي فسحت المجال للمناورة السياسية والتلاعب السياسي للأنظمة الحاكمة.

يتأسف محمد أركون لغياب العلمانية في الأوساط الاجتماعية الإسلامية، فالعلمانية

لديه ليست مجرد رأي، إنما هي نضال يتجسد في الموقف الواعي إزاء مشكلة الحقيقة ومن

أجل الحقيقة. فالعلمنة على حد تعبيره "هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة

والتوصل إلى الحقيقة"² بمعنى أنها تعبير حر وواضح عن موقف حر ومتفتح أمام مشكلة المعرفة،

وبهذا تكون قضية موقف أبستمولوجي صارم، لا مجرد انقياد أيديولوجي لنموذج أو تجربة

سياسية ماضية مبعجلة.

5. أبعاد العلمانية

أ- البعد التحرري للعلمانية.

يبحث العلمانيون ومن بينهم محمد أركون على الالتفات باتجاه العلمانية لاستيعابها

كفكر، وحكم، ومبدأ يحترم التنوع الديني والثقافي، واعتبار المواطنين سواسية أمام القانون الذي

¹ . محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقي، ط. الثالثة، لبنان، 1996، ص 69.

² . المصدر نفسه، ص 10.

يحولون له تنظيم علاقاتهم وشؤونهم الحياتية دون تدخل في علاقة الإنسان الخاصة بخالقه. وعلى أساس هذا الفكر، واعتمادا على تجربة العلمانيين في أوروبا، تستطيع المجتمعات الإسلامية بناء مؤسساتها وممارسة عبادتها ونشاطها السياسية بكل حرية. وليس المقصود بهذا الكلام، أن الدول الغربية مثالية لمحاكاتها، وإنما هي دول يتوجه حكامها ومواطنيها الواعين نحو إحداث ثورة روحية حقيقية هادفة إلى تحرير العقل والفكر والضمير. فعلى خلاف الحركات المتطرفة التي توجه قواها نحو تكريس القطيعة المطلقة بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي، يدافع أركان العلمانية دفاعا قويا، لأنها تشكل في اعتقاده عاملا هاما من عوامل احترام الحرية الدينية المعبرة عن حرية مشاعر الفرد واختياره. ثم، لأنها ترحح الاختلاط والتعايش على العزلة والصراع بين الناس والشعوب رغم اختلافهم، لتقيم هذا التعايش على اعتبار الآخر والتسامح معه. إنها على مستوى أوسع، تفرض على الدولة احترام حقوق الإنسان وشروط استقلالته وحرية ضميره، باستبعاد هيمنة العقيدة على الحكم في تدبير الشؤون الدنيوية لفائدة التوجه السياسي الذي يوفر شروط بلورة الرؤية المتفتحة المؤهلة انتصار العقل النابغ، القادر على قبول التعدد الثقافي، والعرقى، والديني في المجتمعات البشرية، مع الحرص على تحرير المعرفة من قيود الفكر الأسطوري والميتافيزيقي المطلق، دون نكران التجربة الإنسانية. بتعبير أكثر وضوحا، يدعو أركان بكل جدية إلى استقلالية الشؤون الروحية والشؤون الزمنية، حيث يتبني علمنة متفتحة على مختلف أبعاد الإنسان بما فيها البعد الديني.

تعتبر الورشة التي خصصها للعلمانية ضمن ورشات مشروعه، منعطفًا هامًا في الفكر الإسلامي للقرن العشرين، إذ بها أعاد فتح باب الاجتهاد الذين أغلق منذ زمن بعيد، ومنح المسلمين فرصة فهم قيمة علمنة نمط حياتهم باختيار من إرادتهم، دون أن يتدخل في ذلك أي عامل إيديولوجي أو أجنبي، يفرضها عليهم من الخارج. لكنهم أبوا إلا أن يرفضوا إعادة النظر في الدور الذي يلعبه توظيف الدين في تدعيم السلطة السياسية في المجتمعات الإسلامية منذ الزمن المؤسس للإسلام الكلاسيكي. إنهم يستبعدون إعادة النظر في مثالية الخلافة، ومدى عدم تطابقها واستجابتها لطموحات المواطنين في الزمن المعاصر. مما يثير فضولنا لمعرفة الأسباب التي تدفع الإسلاميين إلى اتهام العلمانيين بالكفر وهم يهاجرون إلى أوطانهم وليس إلى البلدان الإسلامية؟ هل وجدوا في هذه البلدان سلامًا لم تعرفه مجتمعاتهم؟ إذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن أن يعم السلام في مجتمعات الكفر والكافرين؟

لا يستطيع المفكر المهتم بالفكر الإسلامي أن يغض النظر عن أسباب تخلف المجتمعات الإسلامية فكريًا أو علميًا، دون ربطه بغياب العلمانية التي تنشر ثقافة السلم. وكثيرون هم الذين يربطون غياب ثقافة التسامح، بغياب ثقافة العلمانية داخل الأوساط الاجتماعية العربية الإسلامية، التي تقيس كل شيء بمقياس المقدس وتبني عليه حقائقها، بدل قياس هذا الغياب بمقياس التطور الذي يمكن تحقيقه. إن مشكلة مجتمعاتنا تكمن في درجة اهتمامها بالبعد الغيبي للحياة وبالتحولات الاجتماعية التي تتركز على العادات والممارسات الطقوسية الأكثر دنيوية التي تقدر ما ليس له قدسية وتنفي ما هو مقدس في مجتمعاتنا الحديثة. وما لا يمكن الإغفال

عنه، هو الوضع المتدهور للوعي الإسلامي بسبب الدوغماتية التي لعبت دورها في توقيف عملية نضج العقل، واعتقاله في مفاهيم مثل التعصب والطائفية، وغيب المناظرة الحرة، وثقافة التسامح. مع العلم أن ليس ثمة عقيدة تحترم العقل الانساني وتقوم عليه في ترسيخها مثل الاسلام. وليس ثمة كتاب سماوي، أطلق سراح العقل، ورفع من قيمته ومن كرامة الإنسان نسبة إلى قدرته على إدراك روح الدين كالقرآن. رغم ذلك، يعتبر اعتماد منهج التفكير الوضعي الذي يهتم بالعالم الخارجي لفهم حقيقته الموضوعية بطريق مستقلة عن الدين، انحرافا في نظر الإسلاميين. لذلك يؤكد أركون على كون "الاسلام بحد ذاته ليس مغلقا في وجه العلمنة"¹. فأمام الوضع السيئ للفكر الإسلامي، ونظرا للرؤية السلمية لثقافة العلمانية التي تهدي إلى الحوار والتضامن بين الناس، وبين الجماعات الإنسانية، وبين الثقافات والديانات يجب اعتناقها بلا تردد.

يقصد أركون بكلامه، أن حسب ما وصل إليه في بحثه في العلاقة التاريخية التي تربط الديانات المختلفة، أن العلمنة تفرض هذا التضامن على أساس أنها تشكل نقطة التقاء بين المسلمين والمسيحيين على الأقل، تتمثل هذه النقطة في ميراث الماضي، وتتفرع إلى عاملين أو كما يسميهم خطين هما:

¹ . محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقي، ط. الثالثة، لبنان،

- خط تقليدي يتمثل في البحث المقارن بين اللاهوتيين في مناقشة مسألة النبوة والوحي ومشكلة دين الله المناقشة في شأنها.

- خط حدائي - إن سمح لنا أركون بهذه التسمية - يتمثل في ممارسة علوم الانسان والمجتمع مثل علم الأنثروبولوجيا واللسانيات والتاريخ. وهي مقارنة تسمح للأديان بالتعبير عن نفسها بطريقة تتجاوز المحاكمة الجدالية العتيقة التي تفصل بين الأديان. إنه خط العلمانية و"هذا هو الخط هو الذي يجب أن نشقه اليوم ونهدي به"¹.

لعلمنا، لا يطرح خط العلمانية هذا المسائل على المستوى الفكري فقط، وإنما يفرض علينا الاهتمام بمسألة حياة المواطن المرتبطة ارتباطا وثيقا بنمط الثقافة والأطر المعرفية السائدة في المجتمعات الحديثة. بمعنى أنه يبني المواطنة، "وهنا نتقني بالعلمنة بأفضل معاني الكلمة وأكثرها إثارة وتحريضا للعزائم"². إلا أن وبسبب ما ينتج فيها من الايديولوجيات التي تغيب التفكير العقلاني، تظل هذه العلمنة مستحيلة ولا يمكن حتى تصورها نظرا لارتباطها بنمط الثقافة السائدة في المجتمعات الإسلامية.

يكتسي هذا الخط الثاني في نظر أركون أهمية قصوى للأسباب التي يقدمها لنا فيما يلي.

¹ . محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقى، ط. الثالثة، لبنان، 1996، ص ص55.

² . المصدر نفسه، ص 56.

أولاً: يكلفنا هذا الموقف مسؤولية تراثاتنا الدينية والثقافية، بشكل متضامن وهذا يجبرنا على طرح المشاكل بطريقة جدية وأكثر جذرية من الطريقة التي طرحها بها الفقهاء واللاهوتيون التقليديون. وطرحها بطريقتين مختلفتين في المسيحية والإسلام يتطلب منا بيان الاختلاف في هذا الطرح، كما يجب طرح المشكلة نفسها في إطار معرفي حدائلي للاستعانة بمناهج التفكير الجديدة والاستفادة من الترسانة المفهوماتية الحديثة وعدم الاكتفاء باستعمال المصطلحات القديمة.

يوضح أركون هذا المشهد وهو يتكلم عن الثقافة قائلاً:

"وأنا هنا أتحدث عن الثقافة، عن نمط الثقافة السائدة، وليس عن الدين أو عن الإسلام أو القرآن، وذلك لأن هذا شيء آخر. فعندما أُلْفِظ كلمة "الثقافة" فأبني أعني بها التيارات الأيديولوجية التي تخترق مجتمعاتنا بعنف، وخصوصاً منذ عام (1950)"¹.

فكما اعتاد للموضوعية، إنه يفسر ولا يبرر، وضع المجتمعات الإسلامية بإرجاعه إلى العوامل الخارجية (عوامل جيوسياسية) فرضت هيمنتها على الفكر الإسلامي خلال هذه الفترة.

و"هذا العنف الأيديولوجي ليس فقط عبارة عن نتاج داخلي لهذه المجتمعات، وإنما هو في الأصل يمثل النتاج الجدلي في خط الرجعة لتلك الصدمة العنيفة التي فرضتها الهيمنة الاستعمارية ثم الهيمنة الحضارية المادية التي تلتها. ولهذا السبب فإن هذه

¹. محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقى، ط. الثالثة، لبنان،

المجتمعات تجد نفسها مضطرة عندئذ لأن تعبر عن نفسها كما تستطيع من خلال اللغة الدينية المتوافرة لديه"¹.

وما يزيد الطين بلة في هذه الحالة أن المراقب الخارجي والإعلام الغربي، لا يريد أن يتعب نفسه في تحليل المسألة في عمقها وخطورتها، وإنما يكتفي باهتمامها بأجزاء الموضوع دون ربطها بصميمه وجذورها. إن طرح القضايا الفرعية مثل الحجاب، وتعدد الزوجات، والعنف، والتعصب، والإرث والجهاد كل قضية على حدة لا يعني شيئاً، وإنما هو عبارة عن تكرار الكليشيهات المعروفة والمتداولة على كل الألسنة. ونختتم بالقول، أن من أخطر الأزمات التي تنخر المجتمعات البشرية، أزمة العقل والروح والضمير التي تسبب في اندلاع الحروب، وتزيد من حدة العنصرية والصراعات -الطائفية والسياسية التي تستعمل الدين من أجل الحكم، لذا يرى العلمانيون أن فصل الدين عن الدولة هو الحل المناسب للأزمات العرقية والثقافية والهوياتية التي تهدد استقرار الدول الإسلامية.

ب. البعد الديمقراطي.

لا بأس أن نلح هنا على دور العلمانية في إرساء دعائم النظام الديمقراطي مكان النموذج الشيوعي، الذي يمنع استقلالية التفكير وحرية التعبير كما يعتقد أركون. صحيح أنها تعني تحرر مؤسسات الدولة مثل الإدارة والعدالة والمدرسة من السلطة الدينية، إلا أنها تتجسد في الإعلان عن حقوق الإنسان والمواطن (Déclaration des droits de l'homme et du

¹. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(citoyen) كأساس الديمقراطية منذ عام 1789. فلا يتلخص معنى الديمقراطية في عملية الاقتراع كما يحدث في معظم البلدان بما فيها المتخلفة، وإنما في انتقال الحرية السياسية من رجال الدين إلى المواطنين لإشراكهم في اتخاذ القرارات عن طريق من يمثلهم ويعبر عن انشغالهم في البرلمان. وبهذا المعنى، "تضحى العلمانية عاملاً مفتاحياً للديمقراطية"¹، إذ هي المبدأ والوسيلة والإطار الذي يمكن أن تتحقق فيه العدالة الاجتماعية. ومن هذا المنظور، يمكننا القول أن الديمقراطية تحمل الطابع العلماني والعلمانية تهيئ الوضع للحكم الديمقراطي، بإشراك القاعدة في القرار السياسي*. يلخص المفكر محمد أركون هذا الموقف في قوله "إن التشكيلات القومية في البلدان العربية والإسلامية لا تزال في مرحلة المحاولات والارتجال، والقرارات المتخذة على مستوى القمة لا القاعدة"². وهذا لا يجعل من العلمانية مجرد كلمة، تعني وضع حد عازل بين الدين والدولة، وإنما مصطلح يلخص مسيرة تاريخية انطلقت من محاولة التصدي لسلطة الدين عن طريق رجاله الذين يراقبون حياة الأفراد والجماعات، ويوجهونها بدعوى امتلاكهم لتفويض إلهي يسمح لهم بذلك، حتى تخلصت منها المؤسسات الاجتماعية والسياسية والعلمية. فمن الأمور

¹ [Jean Baubérot, La laïcité, élément clef de la démocratie. In Revue Après-demain, 2011/4 \(N° 20, NF\), Éditeur : Fondation Seligmann. pages 10 à 12. https://www.cairn.info/revue-apres-demain-2011-4-page-10.htm](https://www.cairn.info/revue-apres-demain-2011-4-page-10.htm)

* اكتسبت العلمانية بعدها الديمقراطي مرة ثانية اعتناقها كقيمة عالمية بعد تجسيدها في الإعلان العالمي حول العلمانية (Déclaration internationale sur la laïcité) في القرن التاسع عشر. بهذا لم تعد خصوصية فرنسية تستلزم فصل الدين عن الدولة. إنها تعبر عن كونها مبدأ ضروريا في احترام الحق في التمتع بالحرية الفردية بما فيها حرية الضمير (La liberté de conscience) والأقليات العرقية.

² . محمد إركون "الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك، الجزائر، 1979 ص 72.

الشرعية إذن أن نتساءل: إلى متى هذه المسيرة في مجتمعاتنا؟ حسب أركون "إن الطريق المؤدي إليها في المجتمعات العربية والإسلامية لا يزال طويلاً، معقداً ووعراً"¹. والمشكلة تكمن في العقل الإسلامي بالدرجة الأولى.

انطلاقاً من تحليل العلمانية كظاهرة وكمبدأ وطريقة في الحكم، يمكن القول في النهاية، أن ما العمل الذي قام به أركون في الورشة إلى فتحها للاشتغال بالعلمانية، إلا دعوة للذهاب في اتجاه علمنة المجتمعات الإسلامية. إنه مقتنع أن حل أزمة هذه المجتمعات التي ينخرها الإسلام السياسي تكمن في اعتناق العلمانية، لأن فضلها يمكن وضع حد للجهل المؤسس والمقدس. وعلى الدول العربية أن تأسس لمرحلة انتقالية جديدة في معالجة إشكالية الدين والتعاطي السياسي، بتبني العلمانية، والتنظير لها، إذا أرادت حقيقة توطيد روابط التعايش بين مختلف مكونات مجتمعاتها من جهة والثقافات والديانات الأخرى من جهة أخرى ليعم السلام في العالم.

ج. البعد المعرفي (الابستمولوجي).

لا ريب أن الأطر المعرفية ونوع الثقافة تلعب دوراً هاماً في تحديد نوع المنظومة الفكرية (الابستمية) السائدة في المجتمعات. فبعض المناخات تهيئ للفكر شروط صدقه وتطوره، فيمارس العقل في ظلها فعل التفكير بشكل كامل ومستقل، وبعضها الآخر تسد السبل نحو

¹. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

حقيقة ما يجب التفكير فيه، لتضع العقل في علاقة مباشرة وحتمية مع ما اعتاد عليه المتخيل الاجتماعي في ظل المنظومة الدينية. والاختلاف هنا يكمن في أن العقل في الحالة الأولى يفكر لتلبية الفضول المعرفي، أما في الحالة الثانية فهو يكتفي بتطبيق وتلبية ما يدعو إليه حراس المعبد أو حفظة الإيمان (les gardiens de la foi) كما يسميهم أركون. ومن الملاحظ أن "العقل اللاهوتي يعترف على الأقل بذلك وتواضعه أمام معطى الوحي وينحني أمامه. أما العقل المنطقي الديكارتي الذي نفتخر به، فإنه يُرسخ سيادة الذات نفسها التي تستبعد ما عداها. ثم يدخل عندئذ في الذات نفسها نوعاً من الفصل القاطع بين الجزء العقلاني المكرس للفكر العادل والمعرفة الصحيحة، وبين الجزء العاطفي والخيالي: أو المخيلة (بحسب تعبير ديكاوت نفسه)"¹.

وأمام هذا الوضع، يمكن أن تكون اللامبالاة الفكرية اتجاه البعد الديني للإنسان، و عدم الأخذ بعين الاعتبار للدين كعامل يتحكم في وجود الفرد و الجماعة البشرية، خطوة أولى لاعتناق الموقف العلماني أمام السلطة السياسية التي ترتدي الثوب الديني لإغراء مواطنيها، لكن أركون يحذر منها لأنها لعبة سياسية يتستر وراءها الحكام لاستغلال الدين و توظيفه في صنع دساتير يصفون عليها طابع القداسة لإخماد الوعي، و حرمانه من النشاط النقدي، محاولين إقناع الضمائر الساذجة بأن أفضل حكومة، هي التي تركز على القوانين الشرعية دون غيرها. لهذا السبب ينبغي اتخاذ الموقف العلماني الواعي المبني على مبدأ الاختيار والمسؤولية إزاء هؤلاء،

¹ . محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقى، ط. الثالثة، لبنان،

لقياس المسافة التي تفصل بين السلطة كأيديولوجيات التحكم والسيطرة والمعرفة كعلم ببنية السلطة وما يصحبها.

بصفة عامة، تطرح العلمانية قضية السلطة الزمنية في أساسها الغيبي كإشكالية إبستمولوجية، وهذا يجعل منها موقفا حرا، واعيا بمسؤوليته، وموقفا للروح الباحثة عن الحقيقة، والمناضلة أمام إشكالية المعرفة، كما رأينا ذلك آنفا. إنها على خلاف الخيار الأيديولوجي، تستحق أن نعتبرها خيارا إبستمولوجيا في سياق إسلامي يذكرنا بمقاربة ميشال فوكو للمعرفة والسلطة في سياق الثقافة الغربية.

وحرصا على الوعي العلماني، يتصدى أركون لكل تحالف بين سلطة الحكم والدين وقوة الايمان، وأمام تحايلات الإسلام السياسي بالنسبة للمجتمعات الإسلامية يرفع تحديات على شكل أوامر قطعية تتلخص في اتخاذ مواقف ثورية صارمة ضد الأيديولوجيات الكاذبة التي بسببها يتم مأسسة الجهل وتقديسه، إنه يتوخي الحذر من المواقف التي ترجع مشاكل المجتمعات إلى ما تنص عليه النظريات التي تحاول تفسير الأوضاع المتدهورة إلى العوامل الاقتصادية مثل الماركسية التي تفسرها على أساس القاعدة المادية رغم احترامه لأصحابها. صحيح أن هذه العوامل مؤثرة في الحياة الاجتماعية والنفسية والمعرفية لفئات المجتمع غير المتجانسة، لكنها لا تفسر كل شيء. فلا يمكن لأحد أن ينكر دور البورجوازية الغربية في مساندة الفكر التنويري ضد تعسف الحكم الكنيسي، لكن لا يمكن اعتبارها مفتاح التنوير. إلى جانب ذلك، يجب مواجهة العلمانية المناضلة التي تختزل وظائف العلمنة في طرد الفقهاء

ورجال الدين من مناصب الحكم السياسي. كلنا نعلم أن عهد التفسيرات اللاهوتية انقضى لتلعب العلمانية دورها الحقيقي. وفي هذا المضمار، يمكن ذكر الفيلسوف أوغست كونت

"الذي يرى أنه ينبغي اعتبار المرحلة "الثيولوجية أو اللاهوتية" من حياة البشرية بحكم الماضية المتجاوزة. وبحسب هذه الرؤية الخطية المستقيمة لتقدم الروح، فإنها قد وصلت إلى مرحلة إيجابية محسوبة من المعرفة. وهذه المرحلة تحذف كليا الموقف الديني وتعتبره شيئا قديما باليا"¹.

- من منظور بنيوي توفر العلمانية فهم بداية السلطة من حيث مصدرها ومن حيث العلاقة التي تربط بين بنائها وتوضح كيف أن "اللغة والثقافة والساحة الفكرية، تعيدنا إلى سلطة اللغة والتأويل والتفسير التي هي من صنع القوى الاجتماعية المتنافسة من أجل السيطرة على الساحة السياسية ثم على الساحة الفكرية أيضا"². وهنا يلتقي أركان بمشال فوكو لحت العلمانيين على جمع المعارف المتروكة على حافة الوعي الإنساني وتفحصها من أجل اكتشاف طبيعة الصراعات التي تسببت في المأساة التي عرفتها ولا تزال تعرفها الإنسانية.

- من منظور فلسفي تطالب العلمانية الوقوف أمام شرعية السلطة السياسية كما أثارها فلاسفة العقد الاجتماعي مثل هوب (Hobbs) وروسو (Rousseau) ولوك (Lock) وحنة آرندت (Hannah Arendt) على أساس أن هذه السلطة علاقة عمودية بين

¹ . محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقي، ط. الثالثة، لبنان، 1996، ص73.

² . المرجع نفسه، ص31.

الحاكم والمحكوم فحسب، وإنما تطرح قضية ترسيخ مفهوم المواطنة وتحقيق المجتمع المدني. على كل حال، تتصف السلطة في مختلف أنواعها وطبائعها بصفة عامة بقوة أمر، تسيء إلى الحقيقة ولا تخدمها، لذا لا يمكن الاستناد إليها أو اعتبارها وظيفة أساسية للتنظيمات الاجتماعية. إن الاستناد إلى العلمنة في التصور السلطوي للمجتمعات المعاصرة هو العامل المحايد الوحيد الكفيل بإعادة هيكلة السلطة بعيداً عن العنف والهيمنة شرقاً وغرباً.

نتهي هنا إلى إثبات ما قلناه في بداية هذا الفصل، أن الإمام بالعلمانية والدعوة إليها لا يعني رفض الدين وما يتعلق بهذا الدين من وحي وكتاب وإله واحد. ذلك أن أركان الذي يتخذ موقفاً علمانياً واضحاً وصريحاً يدافع كل مرة على العوامل المتعالية بكل احترام وموضوعية وإلحاح. وهو يحاول دائماً في دراساته أن يحدد الإطار العلمي والمراحل الضرورية لدراسة مفهوم الوحي بشكل حديث، حيث يقول "إنما ينبغي علينا دراسة الوحي بكل قوته وتأثيره على المسار التاريخي للشعوب والثقافات والنفسيات وأنظمة الفكر"¹. إنه رغم علمانيته، يبحث عن تصور جديد قادر على فهم الوحي على أساس أنه عامل من العوامل التاريخية التي ساهمت في صناعة

¹ . محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقي، ط. الثالثة، لبنان،

ما يسميه "مجتمعات الكتاب". وكمؤرخ كما يجذب أن يسمي نفسه، لا يريد أن يعبث بالتاريخ، ولا بالدين لذلك يوضح موقفه بالقول:

أقصد دراسة تحليلية تحاول أن تراقب الأمور عن كثب، وتذهب إلى جذور الأشياء وتأخذ مسألة الوحي بعين الاعتبار ويشكل جذري. إن الأمر لا يتعلق هنا بفكرة تتطلب إنقاذاً. فأنا أتحدث عن مسألة الوحي بصفتي مؤرخاً لا عقائدياً¹.

بعد اكتشاف خبايا الأنظمة السياسية، نشعر أن من العبث القول أن الإسلام يخلط بين العامل السياسي و العامل الروحي بما أن الأمور مبرجة منذ زمن بعيد. وبهذا المنطق يزحزح أركان السلطة السياسية - الدينية الحاكمة في المجتمعات الإسلامية ولعبتها، لذلك عان كثيرا من تهميش السياسيين من جهة ومن تكفير الإسلاميين من جهة ثانية. ولكن لا بد أن ينتهي المسلمون يوماً إلى الاعتراف أن العلمانية هي التي تبني المواطن وتضع المواطنة وترسي أسس المجتمع المدني.

يهدف أركون بطرحه الاستمولوجي للعلمانية، إلى بناء نظرية تتناول الروابط بين الدين والسياسة وتضبطها من خلال النموذج الإسلامي على أساس فرضية حضور العلمنة في التجربة التاريخية لكل المجتمعات البشرية في السياقات الدينية المختلفة، فلماذا إقصاءها من التجربة التاريخية في السياق الإسلامي؟ ربما تجلت في صورة ضعيفة لغياب المصطلح الذي يعبر عن وجودها، لكنها لم تكن غائبة نهائياً، لأن ليس من المعقول أن يبحث رجال الدين

¹ . المصدر نفسه، ص75

والفقهاء على فرض التفسيرات الدينية، ومحاولة إثباتها اعتماداً على المقدس و دين الحق والمتعالي، لو لم يكن لهم منافسا. هذا المنافس هو العلمانية المكتنفة في النزعة العقلية إن صح التعبير.

في نهاية المطاف، نعتزف أن مقارنة إشكالية العلمانية مقارنة ابستمولوجية جديدة لأن تكون ترجمة للفكر السياسي الإسلامي أو دراسة للجدل الفكري التاريخي حول إشكالية العلمنة التي أرد أركون أن تكون فضاء شاسعا لحرية فكرية لا تفتقر إلى الهواجس المعرفية، والعقلانية، خاصة الإنسانية التي سكنت روحه حتى الممات. مات أركون دون أن يتمكن من تدوين تاريخ العلمانية في السياق الإسلامي، لقد مات دون أن يؤصل أو يشهد على تأصيل مبادئ العلمنة في المجتمعات الإسلامية، لكنه فتح ورشات تخص الفكر الإسلامي لمن يريد أن يكمل النضال بخوض المعركة التي مهد لها. يذهب إلى أبعد من ذلك، ليشكل موقفا ضد كل أشكال الاستعباد بصفة نهائية. الموقف العلماني موقفا للروح أمام مسألة المعرفة، كما رأينا ذلك آنفا.

6. مزايا العلمانية.

لا يمكن الجزم أن كل انجازات العلمانية إيجابية، رغم ما ورثه العقل البشري من طرق تفكير لا تستوفي شروط الحيادية والموضوعية، يمكن إثبات مزايا عديدة للعلمانية تستحق الذكر:

- إنها تتمثل في موقف جريء تتصف بالمرونة وقابلية للتكيف ويعمل على إحداث قطيعة جذرية مع الدين الذي يهيمن على كل شيء.

- إنها تحتضن كل الحريات، وتضع لها ضوابطاً لحمايتها ولا تفرق بين البشر لغوياً، عرقياً أو دينياً. لتكون مزيتها الكبرى عدم التفرقة بين الأديان الوثنية وأديان الوحي. إن التفريق بين الديانات في نظر أركون مقولة ثيولوجية تعسفية تفرض شبكة إدراكية بشكل ثنوي بحيث تجعل الإنسان ينظر إليها انطلاقاً من العقيدة التي ينتمي إليها دون اعتبار لأي عامل نفسي ولا لأي ظرف من ظروف الثقافة التي تحيط بدين الآخرين. لذلك يدافع عنها المثقفون العلمانيون ويدعون إلى اعتناقها ونشر مبادئها خاصة في مؤسسات التربية والتعليم في مختلف مراحلها. ويساند أركون هذه الفكرة بالقول أن "النظرة العلمانية تعلن بأنها تذهب إلى أعماق الأشياء، إلى الجذور من أجل تشكيل رؤية أكثر صحة وعدلاً ودقة"¹.

- إنها نظرة موجودة خارج هيبة الدين وهيمنته تسهل للإنسان فهم بنية الساحة الدينية، والطريقة التي تُمارس عليها دورها هذه الساحة في المجتمعات البشرية المختلفة². المقصود هنا هو بيان فضل العلمانية في فهم كيف تتشكل الأنظمة الثيولوجية اللاهوتية التي

¹ . محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقي، ط. الثالثة، لبنان،

1996، ص 23.

² . المصدر نفسه، ص 24.

تفسر الانماط الشعائرية وتوضح أنماط الصياغات الطقوسية، والطرق التي نمارس بها هذه الطقوس وتغلغل أثرها في الأجسام بتثبيت حركات هذه الأجسام في تأدية الصلاة في الإسلام والمسيحية وغيرها، حسب التنوع الثقافي السائد في الوسط الاجتماعي.

7. مستقبل العلمانية في أرض الإسلام وشروط نجاحها.

لا يمكن أن يكون أثر العلمانية إيجابيا على المجتمعات شعبا وحكومة إلا بتهيئة الظروف اللازمة لنجاحها من احترام لمبادئها، والاشتغال بآلاتها والثقة في أهدافها. فإذا كان الإيمان بالله، وبما أنزله من آيات على العالمين مصدرا ووسيلة وهدفا في حياة المؤمنين، فإن تفسيرهم لهذه الآيات، وممارساتهم الاعتقادية لم يحقق لهم السعادة والسلام في عصر يتناحر فيه المسلمون باسم المقدس المتعالي، خاصة بعد الأحداث التي تعيشها المجتمعات الإسلامية بسبب العنف الديني. لذلك يفكر كثير منهم، مثقفين أو غير مثقفين، بترك الولاء للعقل وما ينادي به هذا العقل من واقعية ومعقولة تمكنهم من مساندة ركب التطور الفكري والتكنولوجي لبناء مستقبل أفضل لمجتمعاتهم.

يتوقف مستقبل العلمانية في المجتمعات الإسلامية على مجموعة من شروط تلخص ما

ينبغي إعادة التفكير فيه، نذكر أهمها فيما يلي:

أ- استيعاب مفهوم العلمنة

يدرك محمد أركون صعوبة الدعوة إلى العلمانية في مجتمعات تجعل من الكلمة المعبرة عنها مرادفة للإلحاد والكفر، وهو على وعي تام بالأمر ورغم ذلك لا يعرض عن الاهتمام بدراسة الدين وإخضاع العقل الديني للفحص النقدي الموضوعي. فهو لا يرى أي اختلاف بين الإسلام وبقية الديانات التوحيدية الأخرى (اليهودية والمسيحية) بل هو مقتنع من حاجة الدين الإسلامي إلى الدراسة العلمية لفهم تعبيراته وتجلياته التاريخية، وممارساته في الواقع الملموس لدى المسلمين. لذلك نجده يعمل جاهدا لتجاوز الثنائية التقليدية التي تقابل بين الزمني والمتعالي، والإيمان والإلحاد، لتجعل من العلمانية نقيض الإيمان بالله ودينه ورساله. إن في ذلك دعوة إلى رفض وعزل العلمانية التي يعتبرها معظم المسلمين تحديا للإسلام.

وعلى منوال تحليل علماء النفس لظاهرة الخوف من المجهول، يثبت أركون أن لا يخاف من العلمانية إلا من يجهلها، ولا يرفضها سوى السياسيين و الحكام الذين يوظفون الدين لأغراض سياسية ومصالح خاصة، خوفا من الكشف عن نواياهم. وعلى هذا الأساس، يعلن عن إسلاميته وعلمانيته في نفس الوقت، بطريقة واضحة وصریحة معبرا عن موقفه العلماني كما يلي:

"أنا عضو كامل في التعليم الفرنسي العام منذ حوالي ثلاثين عاما. وعلى هذا الصعيد، أنا معلم علماني يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه. وهذا يشكل بالنسبة لي نوعا من الانتماء

والممارسة اليومية في آن معا. أود أن أقول ذلك أمامكم منذ البداية لأنه يمكن أن يعتقد بعضهم بأني لا يمكن أن أكون ضمن خط العلمنة بسبب انتمائي الإسلامي"¹.

وبهذا الكلام، يعلن عن توفيقه بين الإسلام والعلمانية بدون مشكلة مضيفا:

"إن وجودي في فرنسا علمني أشياء كثيرة، ايجابية وسلبية عن تجربة العلمنة وطريقة ممارستها وعيشها. وقد انتهى بي الأمر إلى تلك الممارسة ولك القناعة الفكرية التي تقول بأن العلمنة هي أولا، وقبل كل شيء، إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية"².

يدعو محمد أركون في المحاضرات التي يلقيها في المركز توماس مور خلال السنوات السبعينات، لا إلى الحديث عن قضية الإسلام والعلمنة مع كبار الباحثين فقط، وإنما لمناقشة بشكل أوسع مسألة العلمنة والدين عامة. ألم تعرف قرطبة هذه العلمانية في عهد المرابطين؟ يشهد تاريخ الأندلس على تعايش المسلمين مع المسيحيين واليهوديين داخل نفس الإطار دون أن يطرح مشكلة، لأن التعايش لا يقوم إلا على الوعي بالاختلاف واحترامه: إنه ينبع من الإيمان.

¹ . محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقي، ط. الثالثة، لبنان،

1996، ص 9.

² . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ب. الأخذ بعين الاعتبار الظاهرة الدينية.

لم تحظ الظاهرة الدينية بالاهتمام الكافي، للوقوف عليها في فهم مأسوية واقع المجتمعات الإسلامية. صحيح أن العلاقة بينها وبين ما يحدث في هذه المجتمعات لا تظهر جليا منذ الوهلة الأولى، لكن البحث في مصدر مختلف الويلات التي تهز العالم الإسلامي يمكن أن توضحها. ويكفي اتخاذ الموقف العلمي ازاءها للنجاح في تلك المهمة. في هذا الشأن يعترف أركون بإهمال الظاهرة الدينية عندما صرح:

"وهكذا أقول بأنه لا يوجد اليوم باحث واحد، في أي اختصاص علمي كان، يقدر أن يقدم لنا مقارنة علمية وموضوعية ومقنعة على ماهية الظاهرة الدينية. وعلى الرغم من توافر كل أنواع الدراسات الوصفية والتقسيمات والتحديدات والتعريفات، فإنه لا توجد حتى الآن أي طريقة للتحدث عن الظاهرة الدينية. أقصد طريقة قادرة على تحقيق هذا الإجماع العقلي الذي يتجاوز كل الأيديولوجيات والصراعات التأويلية والتفسيرية بين الأديان والمذاهب المختلفة"¹.

لذلك، يعتقد أن من الضروري العناية بها لا لتفسير عوامل ظهور الإسلام السياسي، وأسباب دفاع الحركات الإسلامية عن الموروث وحده على حساب الوافد فقط، وإنما لبيان حاجة هذه التفسيرات إلى الموقف العلماني للفصل بين التعليل المنطقي القائم على الواقعية

¹. محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقي، ط. الثالثة، لبنان،

1996، ص 12.

التاريخية للأحداث والتفسيرات الخرافية للوقائع الذي منع شرعية للاستحواذ على السلطة الزمنية باسم المقدس والمتعالي.

يشكل فهم الظاهرة الدينية في النهاية، مفتاح لفك سر ما ينخر المجتمعات العربية والإسلامية من الداخل بسبب الأنساق الفكرية والتنظيمية المغلقة التي يخفي وراءها تخلفا سياسيا لا يمكن أن يكون إلا عرضا لمرض التخلف الحضاري، المعبر عن خطأ المفاهيم الدينية، والإيمان بالخرافات والخزعبلات، وغياب الإبداع والتجديد عن التراث الإسلامي. بالمعنى المرادف، لاستيعاب التكوين التشكيلي للفكر الإسلامي، لا بد من "العودة إلى المادة الأولية في جذورها الأولى ومنشئها وعناصرها التكوينية والعوامل المتحكمة الخاصة بها، والعودة التي يقصدها أركون" إنها العودة إلى العصر الأسطوري المؤسس، أي العودة إلى (زمان ومكان) كان قد حُورٍ ومُعَيَّرٍ من قبل القراءات والتصرفات والأعمال المتعاقبة" ¹.

ج- علمنة التعليم

لنأخذ نظرة صحيحة وكاملة حول فلسفة أركون في العلمانية، لا بد أن نهتم بدعوته إلى إقامة نظام تربوي جديد في العالم العربي والإسلامي على فكرة "علمنة المناهج الدراسية" التي يعتبرها وسيلة ناجعة في توعية المسلم بفكرة الحق الوضعي القائم على العقل

¹ . محمد أركون "الفكر الإسلامي، قراءة علمية" تر/ هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ومركز الإنماء القومي، ط الثانية، الدار البيضاء/ بيروت، ص 36.

المنطقي بدل الحق الإلهي. ثم، لا بد أن نوضح أنه لا يقصد بعلمنة التعليم التي يراها جزءاً من الحل لأزمة العقل الإسلامي، توسيع مجال التعليم غير الديني وتعضيده، ولا دعوة إلى الإباحية بتسهيل الاختلاط بين الجنسين في مؤسسات التعليم، ولا نشر المفاهيم التي تثير الرذيلة والانحلال الخلقي في النفوس، ولا إضعاف الدافع الديني لدى المتعلمين كما يعتقد بعض المتطرفين، وإنما اعتماد التدريس العلماني لتاريخ الأديان للكشف عن حقيقتها وأهدافها، و بيان وظائفها التاريخية، ومنجزاتها الثقافية، ومكانتها في حياة الإنسان و ضبط المتخيلات الجماعية و رفض الايديولوجيات الاستبدادية و التوتاليتارية التي تتلبس بلباس العلم و الأديان أيضاً.

في النهاية، يعود اتهام العلمانية بالإلحاد إلى إعلان العلمانيين عن فوائد استقلالية العقل، بدعوى أنهم يرفضون الاستناد إلى مرجعيات العقيدة من جهة، وإلى اعتناقهم الرؤية المادية في النظر إلى حياة الإنسان والمجتمعات، وتفسيرها بطريقة ميكانيكية بمعزل عن الإيمان من جهة ثانية. إن الإعراض عن التوجه الديني في التصرف الإنساني في اتخاذ المواقف وإلغاء التفسيرات الميتافيزيقية، ثم، إن اعتبار الإنسان مرجعاً وحكماً يدل على التجرد من كل حس ديني، أمر مقلق ومزعج حقاً بالنسبة للفقهاء، لكن، يظهر العقل أقوى مما كان عليه في العصور الوسطى. فرغم ما وصلنا إليه سابقاً من تناقض في موقف الإسلاميين إزاء الحداثة، إذ رأينا كيف ينفرون من مظهرها الثقافي دون أي عزوف عن بعدها المادي، تبدو لهم الحداثة حجة مقنعة لمعارضة العلمانية، ولسد طريقها نحو المجتمعات الإسلامية، إنهم يجاربونها ويبررون

محاربتهم لها باسم الإيمان والمقدس: إنهم ينظرون إليها كجزء من التراث الاستعماري الأوروبي الذي أراد أن يفرض عملية تغريب المشرق الهادف إلى سلب هويتهم وهدم اعتقاداتهم الإيمانية. ترتبط العلمانية من وجهة نظرهم بالهوية الأجنبية، وتعتبر عن ثقافة غربية وأوربية غير مرغوب فيها في الأوساط الاجتماعية الإسلامية، وما عليهم إلا واجب التصدي لها ورفضها بكل قواهم.

إنهم يعتقدون أن تجربة العلمانية تندرج ضمن الإجراءات الخاصة للنفوذ الاستعماري، على أساس أن أول ما تقوم به القوى الاستعمارية في المجتمعات التي تخضعها لسلطتها هو، استبدال المدارس الدينية بالمدارس العلمانية كما نجدها في المجتمعات الغربية مثل فرنسا التي من عواقبها تحرير النساء وإبعاد رجال الدين عن الشؤون السياسية والاقتصادية والقانونية... إلخ، في نهاية المطاف، يتضح لنا أن سعي محمد أركون وراء خطابه العلموية، يرمي إلى تأسيس تاريخ منفتح و متضامن للفكر الإسلامي: دعوته إل فصل الدين عن الدولة (السياسة) كما أسلفنا الكلام، لا تدل في أي حال من الأحوال على نفي الدين كجانب روحي و إيماني وأخلاقي للإنسان، ولا تخفي وراءها إلحادا أو كفرا، إنما هي تعبير عن رفضه لتحويل الدين إلى لعبة سياسية في أيادي رجال السياسة الذين يوظفونه بلا حرج من أجل تجسيد ما يهدفون إليه من نجاح في السيطرة على الحكم دون دنى احترام لقدسيه الدين التي يعتمد عليها المؤمنون المخلصون في إيمانهم بالله و اليوم الآخر.

فهو يعالج العلمانية من المنظور الانتربولوجي الواسع، لا الخصوصي الضيق. وعلى هذا الأساس يقترح على المدرسة دوراً مهماً يتمثل في إدراج علم لانتروبولوجيا الدينية ضمن المحتويات التعليمية الفلسفية خاصة كمحور جديد وإدخال التاريخ المقارن للأديان التوحيدية في تدريس الحادثة الدينية. إلا أن أكبر التحديات التي سيواجهها المدرسون تتمثل في تأدية هذه المهمة التي ستتطلب منهم بذل مجهودات كبيرة ومستمرة لإيجاد صيغة أو وسيلة ملائمة لتوصيلها إلى المتعلمين، دون الحد من حريته أو نفيها. وهي مهمة يومية يجب أن يمارسها الأستاذ الذي تقوم على عاتقه مسؤولية تكوين العقول الطازجة التي لم تكسب بعد الروح النقدية لتتمكن من الدفاع عن موقفها مؤكداً أن:

"العلمنة هي شيء آخر أكبر من التقسيم القانوني للكفاءات بين الذرى المتعددة في المجتمع. إنها أولاً، وقبل كل شيء تخص المعرفة ومسؤولية الروح (أي الروح البشرية، الإنسان) هنا تكمن العلمنة أساساً وتفرض نفسها بشكل متساو وإجباري على الجميع دون استثناء"¹.

إلى جانب ذلك تواجه العلمانية في نظر أركون تحدي كبير آخر يقترحه على الباحثين للتفكير فيه بطريقة جديدة ورفعه في مختلف المجتمعات الشرقية والغربية معا هو: كيف يمكن للإنسان أن يعرف الواقع بشكل صحيح دون ان يتأثر بالخصوصيات الثقافية والتاريخية والدينية للوسط الاجتماعي الذي أنجبه؟

¹. محمد أركون "العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب"، تر/ هاشم صالح، دار الساقي، ط. الثالثة، لبنان،

1996، ص 10.

على غرار المسائل التي عاجلها أركون في ورشاته الأخرى، تظهر العلمانية مشروعاً في حد ذاته، يهدف من ورائه إلى استعادة عقلانية الفكر الإسلامي التي يشهد عليها تاريخ الفكر البشري ولاستعادة علمانية الإسلام. لذا من الضروري التنظير لإشكالية ارتباط الدين بالسياسة قصد الفصل فيها وتوجيه العقل الإسلامي نحو مقارنة علمانية للإسلام.

الفصل الثاني

الإسلاميات التطبيقية: نحو نزعة إنسانية كونية

1. ضبط مفهوم الإنسانية*.

ورد في الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان، والمذاهب، والحركات القديمة والمعاصرة، ان:
 "الإنسانية مذهب فكري فلسفي أدبي مادي لا ديني يؤكد فردية الإنسان ضد الدين ويُغلب
 وجهة نظر المادية الدنيوية، وهو من أسس فلسفة كونت الوضعية، وفلسفة بنتام النفعية،
 وكتابات راسل الإلحادية. وقد تسمى العالمية أو الأممية. وهي ترفع شعارات: كن إنساني
 النزعة، وجه مشاعرك للإنسانية جمعاء، دع الدين جانبا فهو أمر شخصي"¹.
 ونقرأ في بقية هذا التعريف أن شعارات الإنسانية زائفة، توعد الإنسان بأمان كاذبة لا
 يمكن أن تتحقق على الإطلاق، وتنسى أن طريق الخلاص لا يمكن أن يتم إلا من خلال العقائد
 الدينية. نلاحظ أن هذا التعريف لا يذكر سوى المعنى الفلسفي لتيار الإنسانية الملحدة، دون
 الإشارة إلى الإنسانية الدينية والأخلاقية التي تهتم بتوفير الظروف اللائقة بالإنسان، كما يربطها
 بالدين لينفيها باسمه.

نرد على هذا الموقف، بتعريف اشتقاقي تتفق عليه معظم المعاجم وهو القائل أن:

* مثل محمد أركون، للحدث عن نزعة الإنسانية نوظف كلمة أنسنة أحيانا أو إنسية أحيانا أخرى. إلا أننا نعتقد أن صياغة الكلمة على وزن أفعل" يكتنف جهدا فكريا يقتضيه تعقل الوضع البشري ومحاوله إصلاحه. يقول أركون بهذا الصدد "يلاحظ القارئ، أني لا اعرف كيف استقر على قرار فيما يخص ترجمة الكلمة الأجنبية هيومانيزم، فتارة اترجمها بالفلسفة الإنسانية، وتارة بالنزعة الإنسانية، وتارة بالتيار الانساني والعقلاني في الساحة العربية... وهذا دليل على صعوبة ترجمة الفكر أو نقله من اللغات الأوربية إلى لغتنا العربية"، أنظر هامش كتابه "محمد أركون" نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدى" تر/ هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت 1997، ص 16.
¹ . أبو عيسى محمد بن حسين المصري/ حسين عبد الحفيظ عبد الرحمان أو الخير، الموسوعة المفصلة في الفرق والأديان، والمذاهب، والحركات القديمة والمعاصرة، ج 2، الطبعة الأولى، دار الجوزي، القاهرة، 2011، ص 891.

"الإنسانية" أو "الإنسانية" أو "الإنسية" من مصدر اللاتيني (*humanitas*) يعني الطبيعة الإنسانية، والحضارة والطيبة. ويتفق المؤرخون أن المصطلح يسبق التعريفات التي ظهرت لوصفه، والتي تشمل معانٍ عدة، أهمها إظهار الاحترام والإحسان تجاه رفقاءنا من البشر، وتقدير قيمة التعلم البشري¹.

ومن هذا التعريف نفهم أن الإنسانية غير متناقضة مع الإسلام، بل هي فكر ينص على الاحترام والخير وما يوصي به الدين الحنيف. أما كونها مجموع القدرات العقلية التي ميّز بها الله الإنسان عن سائر مخلوقاته، فلا يمكن ألا يعترف بها، بل لقد جعل الإنسانية وحدها علة التكريم إذ لم يكرم القرآن بني آدم بالنظر إلى انتمائه الاجتماعي أو الثقافي أو الديني أو اللغوي، وإنما لكونه إنساناً، وبهذه الصفة يستبعد إهانته وانتهاك حرّماته أو استعباده.

أما أركون فيقصد بالأنسنة أو النزعة الإنسانية عامة "ازدهار العقلانية وتراجع الظلامية والتعصب الديني"²، وتدلل عنده على إحلال الرؤية العقلانية للعالم التي تفتح آفاقاً جديدة لمعنى السعي البشري لإنتاج التاريخ، والعمل على تحرير العقل وتعليمه وتدريبه على التأويل الحر للقضايا التي تمهّمه وتعيّنه، بما فيها الدينية.

¹ <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

² محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد" تر/ هاشم صالح، دار الساقي، مقدمة الطبعة العربية لأولى، بيروت 1997، أنظر هامش ص 12..

أ- نزعة الأنسنة في الفكر الغربي.

لم يكن من الممكن تأسيس الفكر الأنسني في المجتمعات الغربية في نظر أركون لو لم يحظ العقل بالأهمية اللازمة والثقة الكاملة في قدرته على إحداث التغيير. إن النظريات التاريخية، والعقلانيّة والعلمانيّة، تولى العناية اللازمة والكافية للإنسان، حيث تعترف بقدرته على التمييز وباستعداده لتجاوز العوائق التي تحول دون تحقيق كينونته في التاريخ بقيادة فكره وتوجيهه نحو الأنوار. فما العلمانية والإنسانية والتاريخية إذن إلا نظريات مستلهمة من قدرة الإنسان لا على التنظير للإشكاليات التي يطرحها فقط، وإنما على بناء الحضارات.

حقاً، لقد أفلح العقل الإنساني في بناء الحضارات، إلا أنه لم بينها على المنطلق الإيمانيّ وحده، فإذا نظر بعض المفكرين لمقولة الإنسان المتميّز الذي يجسّد إرادة الله في الكون عن طريق العقل، يقترح البعض الآخر بكل بساطة، الخروج عن الدين، فبرز تيار الإنسانية الملحدة التي تدعو إلى التمرد على الله وإسقاطه من مجالات التفكير في سبيل العناية بالذات البشريّة وتمكينها من إثبات وجودها عبر طريق التفكير الحرّ والاختيار الذي لا يحتاج إلى مُوجّه، الأمر الذي يخوّل لها نحت كيائها وتقرير مصيرها في الكون بمفردها.

يُعطي هذا التيار الإنساني حياة البشر معنى خارج دائرة القوّة الغيبية المتعالية. ويعتبر الفيلسوفان الفرنسيّ جون بول سارتر (Jean Paul Sartre) والألماني مارتن هيدغير (Martin Heidegger) من أهمّ المفكرين الممثلين لهذا التوجّه والداعمين له. أما من أهمّ الفلاسفة الذين

جعلوا الإيمان سبيلاً إلى تجسيد أنسنة الإنسان - وفق محمد أركون- الفيلسوف الألماني كارل ياسبرس (Karl Jaspers) والفرنسيّ غابرييل مارسيل (Gabriel Marcel) والدنماركي سورين كيركيغارد (Søren Kierkegaard) والفرنسيّ إمانويل مونييه (Emmanuel Mounier) وكذلك بول ريكور (Paul Ricœur). هؤلاء هم أهمّ فلاسفة القرن العشرين الذين يمثّلون تلك النزعة في العالم الغربي. لكن السؤال الذي نحن بصددده هنا متعلق بإشكالية الإنسانية في الفكر الإسلامي: فكيف يمكن بعث الأنسنة من جديد في العالم العربي والإسلامي؟ كيف يمكن أن نصل ما انقطع ونستلهمه من جديد لكي نبني عليه نهضتنا المستقبلية؟

ب. مفهوم الإنسانية في الفكر الإسلامي.

عندما يطرح أركون قضية الأنسنة في السياقات العربية الإسلامية، يتساءل عن الشرعية العلمية، والفكرية والثقافية لنعته بالعربية أو الإسلامية، ففي الحالة الأولى اعتمدت على اللغة العربية كوسيلة للتعبير عنها توسعها ثقافياً في حيز البحر المتوسط، وفي الحالة الثانية لأنها تطورت في محيط سياسي وثقافي تغلبت عليه المرجعية الدينية والتجربة الإسلامية. بينما كلامه عن الوسط أو السياق الإسلامي، فينعته بإسلامي ليعبر عن اتساع الوسط الاجتماعي الذي يسود فيه الإسلام، فمثلما جاء في قوله،

"لقد استخدمت مصطلح الوسط الإسلامي (أو السياق الإسلامي) عن قصد لكي أبين مدى التعددية -العرقية الاجتماعية - الثقافية لذلك الفضاء الواسع الشاسع المدعو بالإسلام أو

بالعالم الإسلامي. فهو ليس موحدا ولا منسجما كما تدعي الخطابات الإيديولوجية من إسلامية وغير إسلامية"¹.

ويقصد هنا بالخطابات غير الإسلامية، تلك التي أتت بها الاستشراقية انطلاقا من فكرة أن "المستشرقون يتبعون التقليديين أو الأصوليين أثر مما تتصور بدلا من أن يفككوا خطاباتهم من الداخل"². ولتوضيح أكثر، ينبغي الإشارة إلى أنه يستعمل مصطلح السياق الإسلامي بدل نعت "الإسلامي" لأن السياق يشمل أجناسا عديدة ومتنوعة من جميع النواحي: الاجتماعية، والثقافية، والتاريخية، والأنثروبولوجية والجغرافية-السياسية أو ما يسمى الجيو-سياسية. إن السياق يجمع بين شعوب يمتد وجودها من إندونيسيا إلى المغرب الأقصى، ومن آسيا الوسطى إلى جنوب إفريقيا، لذلك يرى في تعميم نعت "الإسلامي" على كل هؤلاء تعسفي، يحمل في طياته طابعا إيديولوجيا مرفوضا. ويثبت أركون موقفه بالقول: "إني أريد أن أضع حدا لهذا التعميم الأيديولوجي غير المقبول. فلا يمكن القول بأن الإسلام الأندونوسي هو ذاته الإسلام الهندي أو إسلام إفريقيا السوداء... فهناك "إسلاميات" بقدر ما هناك من مجتمعات"³.

1. محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد" تر/ هاشم صالح، دار الساقى، مقدمة الطبعة العربية لأولى، بيروت 1997، ص 9.

2. محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد" تر/ هاشم صالح، دار الساقى، مقدمة الطبعة العربية لأولى، بيروت 1997، ص 9.

3. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لقد جاء رد فعل أركون هنا على استعمال صفة "إسلامي" لغرض الأخذ بعين الاعتبار البعد التراجيدي في دراسة المجتمعات المدعوة "إسلامية"، رغم كونها غير إسلامية في بعض من جوانبها بمعنى "أن فيها أشياء تعود إلى الاعتقاد الإسلامي وأشياء أخرى تعود إلى الاعتقاد السابق"¹. نلاحظ هيمنة الإسلام عند الحديث عن السياق أو الوسط الإسلامي للإنسانية بسبب تأثير الأيديولوجيا الرهيبة التي تفرض الاحتفاظ بالشحنة التقديسية للتراث، لذلك من الضروري تحليله تحليلاً تاريخياً نقدياً صارماً للتمكن من العودة إلى الأصول المفهومية الأولى للفلسفة الإنسانية.

من عادات محمد أركون عندما يطرح مسألة من المسائل التي تستحق الطرح، أن يخصص لها مكاناً في كتاباته لمعالجتها، وهذا ما فعله بشأن قضية الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي. ورغم تواجده في جامعة السوربون، لم يكن من السهل عليه طرح هذه المسألة لأن المستشرقين المؤسسين لعلم الاستشراق "يمثلون الخط الوحيد والصحيح في الفكر. وويل لمن تُسَوَّل له نفسه أن

2

يجيد عنه قيد شعرة" ، لأن المنهجية الاستشراقية الموروثة عن القرن التاسع عشر كما يقول هي

¹ . محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي" تر/ هاشم صالح، دار الساقى، مقدمة الطبعة العربية لأولى، بيروت 1997، ص 10.

² . المصدر نفسه، ص 13.

المهيمنة. مؤكداً على سيادة هذا الموقف باعتزافه "لم أستطع أن أنخرط في مناقشات أكاديمية حول

1

موضوع الفلسفة الإنسانية الا مع فئة نادرة من الباحثين".

لقد عالج إشكالية الفكر الأنسي في ظل الفكر الإسلامي في كتابين، تحتل فيهما قضية الأنسنة العربية أهمية كبيرة، وأحرزا موقعا مركزيا في مشروعه "نقد العقل الاسلامي"، هذين الكتابين هما: كتاب "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي" وكان في أصله عنوانا لرسالة دكتوراه أنجزها في السنوات الستينات، كشف من خلالها عن وجود عن فكر إنساني راق، ترعرع في أرض الإسلام، في ظل حكم البويهيين في القرن الرابع الهجري على وجه التحديد، عندما ازدهرت النزعة العقلانية التي كثيرا ما استلهمت من الفلسفة اليونانية فسميت آدابا و"اعتنت

2

بالعناصر والمعطيات الفلسفية"، إلا أنه لم يحظ باي اهتمام حتى "اختفى مفهوم من الساحة تدريجيا،

3

بعد ضمور الفكر العربي-الإسلامي وتقلصت افاقه وتجمدت شرايينه وأوردته". من المؤسف حقا أن ينزلق إلى حيز النسيان، حتى يندثر وكأنه لم يظهر أصلا.

لقد خصّ الحديث في هذا الكتاب عن شخصية وفكر فيلسوف يُدعى أحمد بن

يعقوب الملقّب بمسكويه (330هـ-421هـ)، وهو واحد من أهمّ المفكرين في الحضارة العربيّة

1. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2. المصدر نفسه، ص 14.

3. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الإسلامية، كما كشف فيه عن أبي حيان التوحيدي وإخوان الصفا وابن عربي والمعتزلة وابن رشد إلى غيرهم من المفكرين الذين استثمروا الفكر الفلسفي اليوناني وانتفعوا بألياته.

الكتاب الثاني يحمل عنوان "الأنسنة والإسلام، نضالات واقتراحات" (Humanisme et islam, Combats et Propositions)، يتناول فيه المفاهيم المتعددة للأنسنة في الفكر الإسلامي من أنسنة تتمركز حول الله، أو ما يعرف بالتمركز اللاهوتي الذي نجده في الأديان التوحيدية الثلاثة، والأنسنة الفلسفية التي ترى في الإنسان العاقل مركز الكون كما نعثر عليها في المعقولات الأفلاطونية، وداخل الإطار المفهومي المنطقي للفلسفة الأرسطية"، قديما أو على غرار ما حدث للإيمان المسيحي منذ عصر الأنوار.

ويُشكل هذا الكتاب، مدخلا قيما لفكر نقدي لا يستهان به في تنوير العقل في مسائل هامة أقصتها الأورثوذكسية الإسلامية من التفكير، لكن يمكن إحياءها من جديد بتحطيم العزلة عنها وتحريرها من السياجات الدوغمائية التي تحيط بها منذ قرون، إذ يعكس اجتهادات أركون الكثيرة في تحليل مفهوم الأنسنة الغربية كركيزة أساسية لإنماء وعي الشعوب وتطورها، ويدكر فيه بالدور الذي قاده في أوروبا في عصر النهضة في الإصلاح الديني الذي مهد له مارتن لوتر، حتى انتهت أوروبا إلى الفصل بين الكنيسة والدولة، بعد صراعات قاتلة من أجل الاستحواذ على السلطة السياسية. ومقابل ذلك، يخترق في مجمل أبحاثه ودراساته جانب انبعاث الفكر الاصولي، وممارساته للعنف الذي لا يعطي صورة سيئة عن الإسلام فقط، وإنما ساهم في وأد الإنسانية وما تتصف

به من إيجابيات. تعكس تصرفات الذين يعتقدون أن تعليم الدين متناقضة مع الإنسانية في نظر أركون، غياب الذوق وضعف الأدب لديهم: فالقول على سبيل المثال بأن المرأة أقل ذكاء من الرجل أو رفض مصافحة النساء لمنع إثارة الغرائز، إهانة للإنسان ونفيا لتكريم الله لعباده دون أي تمييز. إن التعارض الذي يراه هؤلاء بين الدين والإنسانية يستوجب مراجعة جدية لفهمهم لتعاليم معبودهم. لذا نجد أنه يتصدى بقوة لهذا النوع من الأفكار ويعارض بشدة كل النزعات الظلامية المختلفة لتنظيف الإسلام من المبالغات إيديولوجيات الانغلاقيين وتحريره من القيود التي تكبله.

2. نزعة الأنسة عند محمد أركون.

ليبرز أركون بالبرهان على وجود نزعة الأنسة في ظل الحضارة الإسلامية، لقد حفر في أخاديد التراث الفكري الإسلامي ليجتث عن شروط تشكيل الحكمة والمعرفة في ظلها. فلا أحد في نظره يستطيع أن ينكر الجذور الإسلامية للنزعة لإنسانية، لقد اكتشف وهو يحضر رسالة الدكتوراه في قضايا الفكر الإسلامي، حركة أنسية شبيهة والتي يطرحها الفكر الغربي في عصر النهضة وأنوار الحداثة، كما كشف عن وجود إسلام متسامح، وفكر عقلائي منفتح على الفلسفة اليونانية يمثله مفكرون مسلمون من جيل مسكويه والتوحيدى في القرن الرابع من السنة الهجرية. وعثر أيضا على فكر إنساني داخل إطار يتسم بالتواصل بين مفكرين ينتمون إلى ديانات مختلفة نذكر من بينهم ابن رشد المسلم وابن ميمون اليهودي، في بلاد الأندلس. ولا ريب أن التاريخ يسجل كل أسماء الذين قادوا الحضارة الإنسانية إلى أعلى قممها في الفترة التي كان العقل فيها

عاملا سيدا. أما عندما نلاحظ ما يجري في مجتمعاتنا من العنف واللاتسامح، نتساءل عن مدى إمكانية العودة إلى إسلام قرطبة. فما الذي يمنع العودة إليه؟ ألا يمكن خلق إطار يسمح بالتواصل الشامل بين الشعوب رغم اختلافها؟

بعد كل ما حصل منذ بداية السنوات السبعينات الماضية من أحداث مؤلمة وتراجعات خطيرة وانهيارات متتالية بسبب حذف الأجزاء المبدعة من التراث الفكري العربي الإسلامي، وبسبب إهمال العقلانية الخلاقة وانقراض النزعة الإنسانية من ساحة المجتمعات الإسلامية والعربية ليتحول التراث الإسلامي إلى مجرد أداة إيديولوجية تستخدم للوصول إلى السلطة، إننا نشعر بحاجة ملحة لطرح إشكالية تأخر الفكر في كل الأوساط الإسلامية، لاكتشاف العوائق التي تحول دون تحقيق التضامن التاريخي بين الشعوب الإسلامية. لذا من الضروري البحث في أسباب وعوامل وأد الحياة الروحية، وانطفاء الشرارة الفكرية المضيئة للعالم الإسلامي منذ الدخول في المرحلة التاريخية التي اندلعت فيها الثورة الإسلامية منذ السنوات السبعينات.

وعلى هذا الأساس يحث أركون على إعادة التفكير جذريا في الأنسنة لي طرحها بشكل مختلف في العالم الإسلامي، ليعكف على التراجعات المؤلمة التي أدت الى حذف جزء هام من تراث فكري خصب كان يعتني بالتسامح والتفاهم والاحترام، لتحل محله إيديولوجيا تعمل من أجل السيطرة على الحكم على حساب الإيمان.

يقصد أركون بالفلسفة الإنسانية أو النزعة الإنسانية "ذلك الموقف الذي يحتزم الإنسان بحد ذاته ولذاته، ويعتبره مركز الكون ومحور القيم. إنه يفرق بين المركزية الإنسانية والمركزية اللاهوتية، ويفهم كيف هيمنت هذه الأخيرة طيلة القرون الوسطى ولا تزال تهيمن حتى الآن على قطاعات واسعة من المجتمعات العربية والإسلامية"¹. وفي مسألة الأنسنة في الوسط الإسلامي، لا يرى أي تناقض ولا تعارض بينها وبين الإسلام. بالعكس، إنه يشعر بأن مجتمعاتنا في حاجة ملحة لإعادة التفكير فيها من جديد، لإحيائها واسترجاعها كما كانت في دمشق وفي شيراز، وفي فاز، وفي قيروان، وفي قرطبة في العصر الذهبي للفكر الإسلامي. لا ينكر إذن نجاح العقل الكلاسيكي في استعمال قدرته واجتهاداته المعتبرة ليتبنى مواقف فلسفية تنويرية تستحق الاعتراف. ويرجع ذلك إلى الاحتكاك بالفكر الفلسفي الذي عزز التيار الإنساني العلماني في تلك المرحلة الهامة من تاريخ الفكر العربي الإسلامي، رغم معارضة بعض الكُتّاب تأثير فلاسفة اليونان على الفكر الإسلامي أمثال ابن قطيبة. ولكن رغم وجود سياسة مناهضة للعقلانية في عهد الخليفة المتوكل لقد تطور الفكر الفلسفي وانتشر وتم إدخاله في الإنتاج الفكري الأدبي والديني لتلك الفترة.

إضافة إلى ذلك، يمكن الإشارة إلى أن هذه العوامل أدت إلى ولادة مفهوم "الموضوع البشري" المستقل في حكمه في ممارسة مسؤوليته الأخلاقية والمدنية، والثقافية مقابل الإنسان المنبسط المطاوع للسلطة التي تنفي استقلالته. وساهم في تطوير هذا المفهوم الذي وصل صدهاء

¹. هاشم صالح من مقدمة الترجمة العربية لكتاب "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل التوحيد و مسكويه"، دار الساقى، ط. الأولى، لبنان، 1998، ص 10.

إلى إيطاليا وفرنسا وإسبانيا، فلاسفة أمثال ميموني (Maimonide) وإسحاق الإسرائيلي (Isaac Israeli). أما أعمال التوحيدي وابن مسكويه،¹ تعتبر بهذا الشأن نموذجية في وضوحها وصرامتها النقدية، وقوة إيمانها بانشغالات وأفكار، وأهداف، ونشاطات كل الأجيال التي خلفت الفارابي وانتهت بابن سينا في هجرية¹. نفهم من هذا الكلام أن الفكر الأنسي لتلك الحقبة الزمنية، يطرح مسألة علاقة الإنسان بالنصوص الدينية للبحث عن معنى الإنسان والإنسانية فيه، على أساس أن الإنسان هو الذي يترجم النص ويؤول معانيه وفق الأطر الاجتماعية السائدة. الملاحظ أن قيمة الإنسان وماهيته تتراوح فعلا وفق الترجمة التي يقوم بها المفكر للنص الديني المسيطر على العقل الجمعي في مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي.

أما القارئ بالنسبة لأركون "سيعترف الآن بالشرعية التاريخية للحديث عن النزعة الإنسانية العربية من القرن الرابع إلى القرن العاشر ميلادي"². وهو لا يعمم الحكم على ما ورثناه عن الفكر الإسلامي والعربي الكلاسيكي، ولكن:

"حسب بعض ما وصلنا من كتابات لتلك الفترة الزمنية من تاريخ الفكر الإسلامي، نلاحظ أن العقل الفلسفي آنذاك قد ساهم في تقوية الإيمان، وفي توفير الوسائل والآليات التفكيرية للعقل الديني الإسلامي، وأنتج خلال قرون عديدة أفكارا تغذى منه العقل الغربي في نهضته. إن تطور الفلسفة والعلم اليونانيين قد دعما الإنسانية المعلمنة

¹. Mohammed ARKOUN « Humanisme et Islam : combats et propositions » ed. barzak, Alger 2007, p.47

² Ibid.

(*l'humanisme laïcisant*) في تلك المرحلة¹، وبهذا يرتدي مفهوم الإنسانية في

ظل الإسلام المتفتح معنى الوعي الذي يرفع من شأنه ويعلي من مرتبته.

يحدث اليوم عكس ذلك تماما، إذ يدل معنى الإنسانية على العقل المطيع الذي لا

حق له في مناقشة شرع الله. فلا نجد أثرا لأخلاق مسكويه، ولا للمدينة الفاضلة للفارابي، ولا

لفكرة حرية الاختيار: لقد غاب علم الكلام من الساحة الإسلامية وحل محله الخطاب

الأيديولوجي الذي يستخدم الحيل الفقهية، كما اختفى الفكر المعتزلي منذ أن سدّت العقيدة

القادرية (الخليفة القادر) الطريق أمامه في 1017 ميلادي. ومنذ ذلك الحين بدأت السلطة

السياسية تتدخل في العقل وتحد من حريته واستقلالته، حتى تم القضاء على كل تفكير عقلائي

في المجتمعات العربية والإسلامية، وترتب عن ذلك وأد الحياة الروحية وانطفاء الشرارة الفكرية،

كما أشرنا إليه آنفا فدخلت هذه المجتمعات في مرحلة تاريخية لا مكان فيها إلا للغة العنف.

لذلك نجد الثقافة الإسلامية المعبر عنها باللسان العربي ترهق نفسها في التعقيب السطحي للنماذج

الفكرية والمؤلفات الغربية، في حين تبقى عاجزة عن تحرير فكرها من الإيديولوجيات التي ترفض

الحداثة عندما لا تفلح على أسلمتها.

تدل هذه الظاهرة التي تمس المجتمعات العربية-الإسلامية على رفض المشاركة في النضال

الثقافي الذي قادته الروح الفلسفية لفلاسفة التنوير في القرنين السابع والثامن عشر في أوروبا، من

¹. Mohammed ARKOUN « Humanisme et Islam : combats et propositions » ed. barzak, Alger 2007, p.46

أجل تحويل أطر الفكر اللاهوتي إلى أطر الفكر الفلسفي، وهذا الوضع دفع أركون إلى أن يقول: "يجب تصحيح كل مل يُقال ويُكتب تحت عنوان التبجيل والتمجيد للحضارة والثقافة العبية وللإسلام الكلاسيكي بإخضاعه إلى منهج سوسولوجيا الثقافة"¹، وذلك لغرض فصل الصحيح فيه عن الخاطئ.

حاول التيار الأنسني في السياقات الإسلامية التوجه نحو استذهان (Intellectualisation) العلوم عامة بما فيه علم الدين، للنهوض بالعقل، ففي "إطار ما سمّيته الأدب الفلسفي للقرن الرابع هجرية، يمكن أن نتكلم عن النشاط الذهني، الذي يشبه ما عرفته النهضة الأوروبية، وإن لم يتحرر بعد من قيد الثيولوجيا كما حدث لعقل التنوير"². فعلا، هناك حديث عن تحرير العقل الإسلامي في نشاطه المعرفي في هذه المرحلة من تاريخ الفكر لدى المسلمين كما كان يحدث في الغرب، لكنهما مختلفان من حيث مضمونهما ومسارهما: فبقدر ما دل على الخروج إلى النور بالنسبة للغربيين، بقدر ما أوقع المسلمين في مفارقة تاريخية، لأن الأنسنة بالنسبة لهم تعني العلمنة، والعلمنة من منبذات العقل الإسلامي. وهذا يكفي ليندفع أركون في فتح ورشة جديدة يخصصها للتفكير في تاريخ آخر للفكر، عامة والفكر الإسلامي خاصة، في فضاء جيوتاريخي (Géohistorique) متوسطي يروم تجاوز المعارضات النضالية والانشقاقات (Clivages théologiques) اللاهوتية بين الديانات التوحيدية الثلاثة من جهة، وبين المواقف الدينية والمواقف

¹ Idem

² . Ibidem, p.40.

الفلسفية من جهة أخرى. وسيخصص بعض الاهتمام لتقييم النظريتين المتعارضتين منذ العصور الوسطى هما: المركزية اللاهوتية (Théocentrisme) التي بُنيت على مبدأ "الله" في صورها الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام، والنظرية الفلسفية الأنسية التي تركز أساسا على الإنسان العاقل كما نجد ذلك في الفلسفة اليونانية عند أفلاطون وأرسطو.

لا بد من الاعتراف بقوة الإسلام وقيمته، لكن عودته إلى الساحة العربية الإسلامية المعاصرة في ثوب سياسي جديد، يفرض على المفكرين انتهاج المسار النقدي لمقاومة هيمنة الأرثوذكسية العنيفة والتصدي لها لإنقاذ العقل الإسلامي من الانهيار. يعبر أركون عن هذا الوضع في كلام واضح: "علمتني تجربتي المعرفية بالجماهير الإسلامية منذ السنوات الستينات، أن كل ما يمكن الشروع فيه، من كتابة وتعلي لتحرير الفكر الإسلامي من سياجاته الدوغمائية سيبوء بالفشل طالما الأطر والمبادئ الميثوتاريخية للإيمان لم تُقَوَّض بعد كما حدث للاعتقاد المسيحي منذ القرن الثامن عشر"¹. ويؤكد على دور التقويض الإيجابي للميثولوجيا التي لا تجدي نفعا بما يلي:

"لقد بينت أن هذا التقويض ليس تخريبا أو هدمًا عنيفا، وإنما مدخلا منهجيا (أو ميتودولوجيا) في العمليات الخطابية والثقافية التي يستقي منها مُسَيَّرِي الاعتقاد. رغم اختلاف هذه المرجعيات في محتواها، وفي وظيفتها وفي أهدافها منذ انتشار الإسلام السياسي والطقوسي على كل مستويات الإنتاج في المجتمعات المعاصرة"².

¹ Ibidem

² . Ibidem.

أما المقصود بإنتاج المجتمعات، فهو تظاهر المسلمين بسلوكات وعادات وممارسات تحترم التعاليم الإلهية في شكلها من غير النظر في محتواها. يكفي أن نقوم بتحليل بسيط لهذا الوضع، لنفهم أن الأمر متعلق بالعلامات الخارجية الظاهرة مثل اللحية، والقميص، والنقاب، وتحريم بعض المأكولات، والصلاة الجماعية، إلى غيرها من التصرفات التي تثبت انتماءهم إلى هوية دينية تُشعرهم بنوع من التضامن الاجتماعي يجمع بينهم.

لا بد أن نوضح في هذا المقام أيضا، أن ازدهار العقلانية وتراجع الظلامية والتعصب الديني في عصر النهضة الأوروبية سمح بالتخلص من المركزية اللاهوتية - حيث كان التركيز ينصب على الله فقط والاهتمام بالإنسان يفرض أن يتم من خلال علاقته بالله-، لتتحول إلى مركزية إنسانية متمثلة في الاهتمام الكبير بالإنسان كقيمة بحد ذاتها على أساس امتلاكه للعقل الذي بفضلها يستطيع إدراك الأمور مهما كانت. ومن المسلم به في رأي أركون، أن النزعة الإنسانية كما نعرفها اليوم وليدة الفكر الغربي حين شك في النظام اللاهوتي المسيحي واحتكم إلى العقل لينفتح لا على الثقافات والحضارات القديمة خاصة الإغريقية والرومانية والإسلامية، وإنما ليفصل بين الديني والزمني ويتفرغ للبحث العلمي في ميادينه المختلفة لتحقيق السعادة الدنيوية تاركا المعتقدات الإيمانية للعاطفة، فعرفت تطورا في الغرب، ولكنها اضمحلت عند المسلمين.

فالمجتمعات الإسلامية إذن هي الأولى التي أدركت ضرورة الأنوار، وسبقت الغرب في تأييد العقل واستعماله مستعينة بالفكر اليوناني في إنتاج المعرفة في مختلف أنواعها، لكن "ما هو هذا القدر

التراجيدي الذي أصبحها فجعلها تختفي وتموت"¹؟ في الحقيقة، إن التراجعات الخطيرة التي حدثت للعقل، هي التي أقصت العقلانية المبدعة، وهمشت النزعة الإنسانية من ساحة المجتمعات الإسلامية والعربية، فحولت التراث الفكري الإسلامي إثر ذلك إلى مجرد أداة إيديولوجية تستخدم للوصول إلى السلطة.

من خلال تحليل فكر مسكويه والتوحيدي، يحاول أركون أن يكتشف عن عوامل ازدهار النزعة الإنسانية في العصر الكلاسيكي للفكر الإسلامي، وعن أسباب انقراضها بعد ذلك، فتبين له أن نظرا للعلاقة الوثيقة التي تربط الإنسانية والعقلانية، أن موت الفلسفة الإنسانية يعود إلى موت العقلانية التي كانت تتغذى منها، ورأينا في الفصل السابق كيف اندثرت هذه العقلانية إثر تهميش وإقصاء فكر المعتزلة وابن رشد. هناك أسماء كثيرة لأعلام لامعة غير معروفة إلا من طرف الأقلية الباحثة في التراث الأدبي والفلسفي العربي، نذكر منها: ابن عربي، والتوحيدي، وجلال الدين الرومي.. إلى غيرهم. صحيح أن فكر هؤلاء مصطبغ بالصبغة الصوفية، ولكن لماذا تهميش الصوفية ونكرانها؟ فعلا، إن في هذا الوضع ما يدعو إلى اعتبار اضمحلال وزوال الفكر الخصب تراجيديا، التي لا يخلو منها تاريخ البشرية، ولكن المجتمعات التي تسير في

¹. محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي" تر/ هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت 1997، ص 10.

تيار الحضارة تجد حلولاً لمشاكلها، لتنهض بوضعها. أما المجتمعات الإسلامية فيبدو لنا أنها تسير عكس هذا التيار.

3. أشكال الأنسنة عند محمد أركون.

أمام ما يحدث في المجتمعات من المآسي بسبب ما يسمى العنف الديني، ونظراً لتصاعد النزعات الأصولية والطائفية التي تهيمن على الواقع الإنساني، ينبغي الاحتكام إلى العقل النايع لاتخاذ الموقف الأنسي إزاء كل القضايا التي يطرحها الوجود الإنساني للدراسة، سواء أكانت دينية أو أدبية أو فلسفية. وعلى هذا النحو، وإضافة إلى ما تكتنفه "الأنسنة" من فعل أو نشاط فكري موجه نحو إصلاح الوضع الأنطولوجي في وجوهه المختلفة، يمكن الحديث عن أشكال من الأنسنة على النحو التالي:

أ. الأنسنة الدينية:

إنّ الدّعوة إلى أنسنة الدين لا يعني إطلاقاً أن الدين من صنع الانسان كما كانت تنص عليه الفلسفة المادية الماركسية، فكون الدين مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية، يعني أن ممارسة المعتقدات الدينية تكتسي طابعا ثقافيا وبعدا إنسانيا يجعل من دراستها وإخضاعها للفحص النقدي ممكنا، دون أن يكون ذلك حكرا على علماء الدين.

لا بد أن نفهم أن المقصود من أنسنة الدين هو اعتبارها نوع من الاجتهاد من أجل إحياء القيم الإنسانية والمكارم الأخلاقية المتأصلة في الإسلام، بعد أن تعطلت بسبب حبسها في السياجات

الدوغماتية التي فرضها العقل الأصولي المتعصب. إنها بالنسبة لمحمد أركون طريقة استراتيجية، لتكريس القيم الإنسانية التي تعيد الاعتبار للإنسان، وتضع العقلانية، والديمقراطية في المقام اللائق بهما، وتعطي للحرية والمواطنة والعدل حقها، وعدم تركها عرضة للسلطات التعسفية الناطقة باسم الله. ولأنها تهدف إلى إحياء واسترجاع النزعة الإنسانية السائدة في المرحلة الكلاسيكية التي ساد من خلالها فكر المعتزلة وابن مسكويه والتوحيدي، يقترح أركون ترك الدين مفتوحاً أمام حرية الفهم وتحليل خطاباته، وتفكيكها، وإعادة تركيبها وفق منهجية تاريخية وأنتروبولوجية، وسوسيولوجية، تروم إنقاذ الإسلام من التقاليد المغلقة، وإخراج الظاهرة الدينية من حالة الجمود. أخيراً، وإن بدت عبارة الأنسنة الدينية مرفوضة في المحيط الإسلامي، إنها تعني بكل بساطة تصور جديد للممارسات الدينية.

تتجلى الأنسنة الدينية بالنسبة للمجتمعات الغربية في الإصلاح الذي أحدثه الكاهن الألماني مارتن لوثر (1509-1564) داخل الكنيسة عندما دعا إلى القراءة الحرة للنصوص التأسيسية وعدم الخضوع لتأويلات رجال الدين دون الفحص النقدي لها.

ب. الأنسنة السياسية:

إذا كانت الأنسنة كما أسلفنا الحديث تمثل الموقف الذي يحترم الإنسان كونه جديراً لأن يكون محور القيم، إن أنسنة السياسة تعني إحياء سلطة العقل لمحاربة الإيديولوجيات التي همشت أمام السيادة العليا المطلقة: إنها تدل على إحياء الروح الإنسانية في ممارسة السياسة قصد إعطاءها المكانة التي تستحقها كممارسة دنيوية مرتبطة بالإرادة البشرية وحدها دون أن تتدخل

فيها مشيئة الله. فاحتراما لمبدأ الموضوعية، وحفاظا على قيمة الدين ومكانته بين الظواهر الاجتماعية، من الضروري فك الخيوط التي تربط أمور البشر بالمقدس، وتنظيم الحياة الدنيا على أساس المنطق بعيدا عن مواقف رجال الدين الذين توظفهم الدولة خدمة للسلطة الرسمية التي تستمد منهم الشرعية التي تفتقر إليها. فبدل المساهمة في نشر الحرية والعدل وسيادة القانون، إنهم يدعمون نفوذها ويجهدون من أجل إثبات صدق فكرة وجود سيادة روحية يجب أن تهدي إليها السلطة الحاكمة في ممارسة مسؤولياتها السياسية. فمن هذا المنظور، تتجسد أنسنة السياسة في محاولة القضاء على التلاعب السياسي بالدين والعبث بشعور المؤمنين، وتمثل وظيفتها في الاجتهاد على فك الارتباط بين البشري والمقدس في تنظيم الحياة الدنيا بعيدا عن سياسات القهر التي يفرضها حراس الإيمان الأرثوذكسي كما يسميهم محمد أركون.

إن بعث الروح الإنسانية في مجال السياسة يفرض مراجعة فهم الظاهرة الدينية على أساس ربط الحوادث بأسبابها الحقيقية وتحديد مفهوم التاريخ والتمييز بينه وبين الأسطورة التي تفترض قدرة تتحكم في التاريخ وتوجهه، وفي ذلك نكرانا للتاريخ كنتاج فعالية الإنسان.

أما مهمة الأنسنة في المجتمعات العربية والإسلامية فهي تقتضي أشكلة المنظومة القيمية* (système de valeurs) للخطاب الديني، وتفرض قياس قوّة معرفتها بالجانب الروحي للدين للإسلامي، من أجل خلخلة مرتكزاتها اللاهوتية. أما ما تحمله من الدلالات الفلسفية، فالأنسنة

* هي مجموعة من المعتقدات المبنية اجتماعيا المقبولة من طرف شخص أو المشتركة بين مجموعة من الأشخاص.

تتلخص في نظرية فكرية تهتم صراحة بإنسانية الإنسان، من حيث هي عقل مستقل ومسؤول، لا يغفل عن حقيقة العالم والإنسان والله.

4- الأنسنة والعلمانية

لا يرى أركون أي تناقض أو تعارض بين الإسلام والإنسانية، كما لا يرى هذا التناقض بين الأنسنة والعلمانية. إنهما مفهومان مترابطان وهامان في الفكر الإنساني، إذ يقف أحدهما على الآخر. إنه يجمعهما بمفهوم ثالث هو التأويل الذي يدل على قراءة التراث العربي قراءة علمية ومنهجية مخالفة لما اعتاد عليه المسلمون، وذلك للوقوف على الايديولوجيات والقناعات الذاتية والخلفيات الثقافية، والانتماءات الطبقية التي تفرض تأويلاً دون الآخر. لا يهم إن كان هذا التأويل صحيحاً أو غير صحيح، المهم هو أنه يستجيب لمطالب ذهنية أو مذهب أو تيار يقتنع بها. بمعنى آخر، إنها تطرح مسألة اللانسانية.

رأينا في المحور السابق كيف يطرح محمد أركون قضية العلمانية في علاقتها مع الأنسنة ليجعل العلمانية قواماً وتدعيماً لها، كما تتضمن الانسنة فهم العلمانية وشروط قبولها وتطبيقها في الواقع. لذلك نستطيع أن نقول أن النزعة الإنسانية ليست، وليدة الشعارات، وإنما هي نتيجة لوضع إنساني تتوفر فيه شروط الانفتاح و تجاوز الاختلافات العرقية و الثقافية التي تفرق بين الناس و الأجناس.

5. أسباب تراجع الفكر الأنسي في السياق الإسلامي.

لا داعي للحديث هنا عن المجتمعات الغربية المتطورة، ولا داعي لإعادة الحديث عن تدهور الحالة الفكرية للمجتمعات الإسلامية، إن ما يهمنا في هذه الخطوة المتقدمة من العمل هو تشخيص واقع هذه المجتمعات لفهم ما أصابها من عطب، ربما سيساهم ذلك في محاولات النهوض بها.

يدلنا ما نلاحظه من سلوك عند الناس على نمط تفكيرهم، ويعكس نسبة تقدم أو تأخر المجتمع الذي ينتمون إليه: فعندما ترى أناسا يقتنون أفخم السيارات ولكنهم لا يحترمون قانون المرور، أو عندما تجد آخرون لا يرتدون سوى آخر نوع من الأزياء الأوربية ويتعطرون بأغلى عطورها، ولكن أمام بيوتهم قمادات تنفر منها روائح كريهة، أو تجدهم ينفرون من الحداثة الفكرية وهم ينغمسون في الحداثة المادية، فاعلم ان هؤلاء ينتمون إلى مجتمع يفتقر إلى الوعي بأن التقدم ليس في استيراد الاختراعات التكنولوجية الأخيرة واستعمالها، وإنما في اعتناق المعرفة العلمية لإنتاجها. فالمجتمعات التي تبني حضارتها ليست تلك التي تكتفي بالاستهلاك، وإنما هي التي تعني بفكرها وتعمل على تطويره وتوجيهه نحو الإنتاج. إن الاكتفاء بالاستهلاك لا يرقى بالإنسان والمجتمعات إلى مرتبة الإنسانية، بل يخرجها منها ليدخله في عالم لا يعرف سبيلا نحو الازدهار، ذلك هو وضع الدول العربية الإسلامية منذ نهاية القرن الرابع هجرية.

يعود تراجع العقل الإسلامي في مسيرته المعرفية، إلى أزمة الفكر التي يدرجها محمد أركون فيما يسميه "سوسيوجيا الإخفاق"، ويمكن حصر العوائق التي تحول دون تحقيق الأنسنة وتطورها في المجتمعات التي تأثرت بالحدث الإسلامي، في عوامل أساسية هي:

أ. أسباب داخلية يمكن حصرها في العوائق التالية:

عوائق فكرية: متمثلة في الأرثوذكسية والدوغمائية التي أقصت نموذج التفكير العقلاني الذي ينمي الروح النقدية، وسدّت آفاق التطلع نحو التنوير أمام العقل الإسلامي، لتفرض هيمنتها عليه وتوجه اهتمامه حصريا نحو المشكلات الممكن التفكير فيها، مما أدى إلى التمسك بالفكر الميثو-إيديولوجي الذي يدعو للركون إلى النزعة القدرية وإخضاع العقل للسلطة المتعالية دون غيرها. ثم إن تكوين المخيال الإسلامي على عقلية زعماء الحركات الإسلامية، قد أضعف الأسس والمرجعيات المنطقية للفكر الإسلامي فحرّمته من استقلاليته، إلى درجة لم تعد المقاربة التاريخية النقدية للحدث الإسلامي تستقطب الاهتمام.

عوائق ترتبط بالسياسة المنتهجة في ظل دول-الأحزاب: المتمثلة في محاصرات داخلية تفرضها سياسة الحزب الواحد، وفي ممارسة مختلف كل أنواع التضيق على المفكرين ذوي النزعة التنويرية لإجهاض مشاريعهم الفكرية الهادفة إلى إيقاظ الوعي عند الشعوب المسلمة. على مستوى آخر، يعتبر فشل التربية والأنظمة التعليمية في البلدان التي لا تعني بتكوين الروح النقدية لأجيال التلاميذ والطلاب المتعاقبة على مقاعد المدارس والجامعات، من العوامل الرئيسية التي

وأدت غريزة الفضول والتساؤل عندهم حتى استحوز عليهم الخمول الفكري وأصبحوا يتوسلون إلى المعرفة بالتقليد والتأييد لا بالتفكير الناقد.

عوائق ترتبط بغياب الأطر الاجتماعية للمعرفة: إلى جانب إضعاف الفلسفة التي تنمي

الروح النقدية لدى المشتغل بها، وإضافة إلى تغييب العلوم الاجتماعية والإنسانية خاصة الانثروبولوجيا، هناك قمع للمناظرة، لإدراجها في حيز المستحيل التفكير فيه.

فعلا، لقد أدى الانقطاع عن المناظرات الفكرية، والمجادلات المنطقية إلى إفراغ العقل الإسلامي من التراث الفكري الأنسني المبدع، حتى أصيب بالاعتزاب الذي قضى على الظروف الملائمة للتفكير الحر الذي يستثمر ديناميكية القوى المبلورة للعقلانية المرسخة للإيمان بالدليل العقلي، و"بجهد الطريقة زال التيار الأنسني نهائيا من الساحة العربية الإسلامية وتقلص مفهوم الآداب ليقتصر على الدراسات الأدبية واللغوية وحدها"¹، كما يثبت أركون ذلك في معظم كتاباته.

يُخصص أركون في هذه الكتابات حيزا هاما لعرض عوامل تأخر البحث العلمي في البلدان المغاربية منددا بالإقصاء العمدي لكل سياسة تعليمية ناجعة. فالأنظمة التعليمية في الدول الإسلامية لا تشجع البحث، ولا تعني بالعلوم الاجتماعية والإنسانية خاصة، ولا تهتم بتمويل ترجمة أمهات الكتب التي يمكن أن يستفيد منها المعلمون والمتعلمون. "إنها لا تهتم بتطوير قطاع التربية والتعليم

¹ Moammed ARKOUN « HUMANISME & ISLAM ; combats et propositions », Ed. Barzakh, Octobre 2007, Algérie, P.25.

لتوفر فرص تطوير الكفاءات التصورية والقدرة على الأشكلة للاشتغال بميدان هام مثل الدراسات الإسلامية التي لا يهتم بها إلا الفقهاء والمستشرقون بطريقة سطحية لا يستخدمون فيها الفحص النقدي"¹. بأسلوب آخر، يريد أن يؤكد، أن هذه الدول، لا تبذل أي جهد لتوفير الأطر الضرورية للمعرفة، بل تهملها، علما أن عامل إهمال سياسة البحث يساهم مساهمة كبيرة في مأسسة الجهل والدين للتحكم في اختيار كتب وبرامج تعليمية دون الأخرى، وفي قبول أو رفض تيار فكري معين دون الآخر. مما دفع أركون إلى القول أن "خير معيار يمكن أن نقيس به فشل تيار العقلانية عند المسلمين ونجاحها عند الغربيين هو نجاح ابن رشد في أوروبا اللاتينية والمسيحية، وفشله الى يومنا في السياقات الإسلامية منذ القرن الثالث عشر"². وعليه نحن في حاجة إلى دراسة حالات إفرادية كثيرة (monographie) لفهم التغيرات السريعة للأطر الاجتماعية للمعرفة في المجتمعات الإسلامية خاصة المغاربية منذ نيلها لاستقلاليتها السياسية ابتداء من السنوات الخمسينات والستينات من جهة، من جهة أخرى لاستيعاب كيف "نسج العقل الإسلامي لنفسه أسيجة دوغمائية لا يختلف الشيء الكثير عن بنية العقل الديني اليهودي أو المسيحي، فنحن إزاء متخيل ديني

¹ .Idem, P23.

² Moammed ARKOUN « HUMANISME & ISLAM ; combats et propositions », Ed. Barzakh, Octobre 2007, Algérie, P.24.

مشارك لدى أديان الكتاب كلها"¹. لقد ساهمت هذه العوامل كلها في تشييد سجن عقائدي يسع

لكل الأفكار التي تتفق والمسلمات التقليدية التي يقوم عليها الفكر المضاد للإنسانية.

ب. أسباب خارجية.

تتمثل الأسباب الخارجية في محاصرة الغربيين الذين يعتقدون أن الإسلام يروج للعنف إذ

هو يشكل خطراً على الأمن في مجتمعاتهم خاصة بسبب توظيفه في التصدي للمركزية الحضارية

الغربية وفي مقاومة الغزو الاستعماري.

يحتزل أركان تأثير الاستعمار على الشعوب الإسلامية، في وجود ثلاث مجموعات تتمثل، في

النفوذ الأوربي والنفوذ الأمريكي والنفوذ الياباني²: فكانت سياسة أمريكا والدول الأوروبية قد

خدمت مصالح التيارات الإسلامية التي لم تفتأ توظف الدين لخدمة أغراضها السياسية من جهة،

ومن جهة أخرى عمدت النزعة الإسلامية إلى بناء تصوّر مغلق للفكر الديني يذكرنا بـ"قانون

الإيمان المسيحي"³ في الغرب قبل التحرر من سلطة الكنيسة، وهو ما يمثل عائقا أمام دخول

المسلمين عصر الأنسنة. على مستوى آخر، كانت تلك الدول تعيش فراغا قانونيا ومؤسساتيا،

¹. محمد أركون "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟"، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي،

ط2، بيروت 1995، ص132.

². Mohammed Arkoun, « HUMANISME & ISLAM, Combats et Propositions » Ed. Barzakh, Octobre 2007, Algérie, p.157

³. Idem, p.160.

تحتاج إلى استعارة رؤى وتصورات ومشاريع ثقافية وأيديولوجية من "الأنظمة الشيوعية لأوروبا الشرقية بدعم من الاتحاد السوفيتي"¹.

ج. نتائج تراجع الفكر الأنسني في السياق الإسلامي

إن التراجع عن النموذج العقلاني للفكر الذي ينحت العقول وينمي فيه الموضوعية والروح النقدية، حرم أجيالا من استقلالها الفكري، ولم يمنح لها، سوى التاريخ الأسطوري الأيديولوجي الذي نشرته الحركات الراديكالية، إذ لم تعد المعرفة التاريخية النقدية تستقطب اهتمام أحد. وأما النتائج التي ترتبت عن التراجعات التي أصابت الفكر الإسلامي، فنلاحظ ظهور ممارسات رجعية (pratiques régressives) تحولت إلى عادات متداولة في الأوساط الاجتماعية المسلمة، أخطرها:

- حرمان العقل من القيام بفعل التفكير النقدي والإبداعي، وهذا يحد من جرأة المثقفين على استخدام العقل في زحزة المعتاد عليه بكل حرية واستقلالية لكي لا يهدد استقرار ما تشكل ولبث في المخيال الجمعي للمسلمين.
- محاربة المفكرين والمثقفين المنددين بالجهل المؤسس والمحارِبين ضد الانسداد الفكري الناتج عن الاعتماد على أسلوب الاجترار في الاشتغال بالتراث دون محاولة إعادة النظر فيه لإنعاشه أو عصرنته.

¹. Ibidem, p.49.

– انتشار الطائفية والتنافر والعنف كآفات تنخر الكيان الإسلامي من الداخل.

ولهذه الأسباب كلها، يظهر أن العمل التنويري في البلاد العربية والإسلامية مهمة في غاية من الصعوبة حسب محمد أركون الذي يدعو بإلحاح، في كل ما يكتبه، وفي كل المحاضرات التي يلقيها في مختلف جامعات العالم، إلى التحرر من الاضطهادات والاستنجاد بالعقل المنبثق، الذي بفضلها فقط يمكن تجاوز القصور الذهني والقضاء على التبعية للارتقاء إلى مستوى الإنسانية. إن الموقف الإنساني في سياق المعاصرة يفرض المشاركة الفعالة في إحدى المهمات التي اجتهد من أجل تحقيقها محمد أركون منذ 1984 وخصص لها ورشة في مشروعه "نقد العقل الإسلامي"، هي مهمة التواصل.

لا وجود لنزعة إنسانية خارج إطار التواصل الإنساني الشامل، والنضال المستمر من أجل تجاوز كل عوائق هذا الاتصال. والاتصال في فلسفة أركون يهدف إلى تدشين إنسانية عالمية تقيم الحوار بين الحضارات وبين الديانات والهويات وتدعمه. أما النزعة الإنسانية الكونية فلا تترك مكانا للإيديولوجيات المؤيدة لمنظومات الفكر المذهبي، ولا للحكايات المؤسسة للكيانات المتنازعة على امتلاك الهيمنة الرمزية في الفضاء التاريخي. على هذا الأساس يكون حل أزمة العقل الإسلامي في ضرورة تجاوز كل أشكال الانغلاق.

يبدو أن في الرجوع إلى الجهاد الذي يسميه أركون "إيديولوجيا النضال"، محاولة لرفع التحديات أو الرهانات الحقيقية (les enjeux réels) والمختلفة للتجديد الجماعي في الصراعات المعاصرة من

أجل التحرر ومسايرة الفكر الحدائثي. لكن يظهر أن الدفاع عن الفكر التقدمي لا يتعدى المفهوم على المستوى النظري. "إن الوضع الراهن الناتج عن عودة العامل الديني في الحياة العامة، يدعو للحد والتمييز بين العامل الديني باعتباره مكوّنًا من مكوّنات الحياة لدى الأفراد والجماعات، وبين

التوظيف الأيديولوجي لهذا العامل"¹، وأن انتصار الحركات الإخوانية كلّها تعبر عن "الفشل التاريخي

للدولة- الوطن- الحزب بمراحلتيها الاشتراكية الدنيوية أو الأسطورية الإسلامية"². يذهب أركون إلى أنّ هذه الأنظمة على اختلاف رؤاها، تستند إلى تأثير "الظاهرة الشعبوية" المنعكسة في الخطابات التي تقوم على معادات مؤسسات النظام السياسي في حين تظهر نوع من التقديس للطبقات الشعبية التي في الحقيقة تتلاعب بشعور المواطنين، لذا عليهم خلق سبل ملائمة وأساليب تنويرية تحررية لرفع المحاصرة المفروضة عليهم وعلى الإسلام ليصبحوا قادرين تمام القدرة على الالتزام بقضايا الواقع ورفع تحدي الإنتاج الفكري برفع مستوى التعليم والتنمية، بدل أن تتحدّث بإطناب وإسهاب عن الشخصية أو الهوية القومية.

أولاً: يجب أن يقر المسلمون بدور العقل النابع، وأهميته في فهم الإسلام على حقيقته، وألا يعتمدون على كلام الفقهاء وحده دون غيره، مع رفض سيطرة الخطاب الغيبي على العقل

¹ - محمد أركون "من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟" تر/ هاشم صالح، دار الساقي، ط.2، بيروت 1995، ص148.

² . المرجع نفسه، ص151.

الجمعي، حتى لا يدير ظهره للموضوعية والحرية والديمقراطية و منع بالتالي نفسه وغيره من المؤمنين من التحضر و الرقي. يقول بهذا الصدد:

"وما دمنا نرفض ونمنع كل ما يمت إلى مشروع نقد العقل الإسلامي بصلة، فإننا سنبقى تائهين، مقلدين، مكررين، متبعين ومحافظين لا نميز بين العقلنة المنيرة المنتقدة من الجهل والضلال و التضليل الفكري، و بين العقلنة المزيفة للحق، الملبسة أو المقنعة للواقع، المؤيدة للوعي الخاطيء، المؤسسة للمعارف الباطلة المؤيدة في نهاية الأمر إلى نفي الذات و إنكار شرف الإنسان و كرامته".¹

ثانيا: رفع الستار عن المسكوت عنه، وفضح "الجهل المقدس والمؤسس" ليعطي للتراث طابعه الإنساني. ولا يتحقق ذلك إلا بإنزال الهرمينوطيقا الدينية من الفضاء الميتافيزيقي المطلق إلى أرض الواقع النسبي. يمثل "نقد العقل الإسلامي" مهمة من المهمات العظيمة الملقاة لا على "العقل المنبثق" أو "النابع"، ولكن لاستكمال هذه الوظيفة، ينبغي أن يشاركه فيها كل محبي الحق والحقيقة مهما كانت مرتبته الاجتماعية. إنه أمر قطعي بالنسبة إلى العرب والمسلمين الراغبين في صنع تنويرهم.

يكمن حل أزمة العقل الإسلامي في وضع هذا العقل أمام مسؤولياته: التاريخية والمعرفية والاجتماعية والأخلاقية وحتى الميتافيزيقية. التراجع عن النموذج الفكري الذي ينحت المخيال

1. محمد أركون "فضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟" ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة للنشر، بيروت 1998، ص 10.

الاجتماعي حتى أصبحت أجيال الاستقلال لا تملك سوى التاريخ الأسطوري الأيديولوجي الذي نشرته الحركات الإسلامية الرادكالية. وهكذا كان أركون يهيئ للعقل الإسلامي كل آليات التفكير التي يراها ضرورية لإنعاش التفكير المتفتح والبناء وفقا لما تفضيه المناظرة الموضوعية المتفتحة.

6- نحو ترسيخ نزعة "الأنسنة" في المجتمعات الإسلامية

كان أركون يحوم حول مسألة الإنسانية منذ أن كان طالبا في جامعة السوربون، ولم يتخل عن الاهتمام بها طيلة حياته البحثية، مُقرا في دراسته لها أن إقصاء العقل في تفسير القرآن ساهم كثيرا في فشل النزعة الإنسانية في السياقات الإسلامية، وأن التفسير الضيق لكلام الله قد أنسى الفقهاء أن تكريم الخاق لبني آدم عن باقي مخلوقاته جاء لكونه عاقلا يستطيع أن يميز بين الخير والشر وبين الحق والباطل، وبهذه الصفة لا يحق إهانة الأفراد وانتهاك حقوق الشعوب باسم أية سلطة كانت. وجعل إنسانيته عنوانا لهذا التكريم.

لكي نعالج المشكلة المطروحة بصدد النزعة الإنسانية في السياقات الإسلامية بطريقة نقدية وشاملة، لإعطاء قوة لمعنى الإنسانية وقيمة لمحتواها، ينبغي تجاوز بعض الالتباسات التي يمكن أن تكون عائقا نحو تحقيق الإنسانية على الوجه الصحيح على المستويات المختلفة التالية:

على المستوى الأول يجب التمييز بين الدين واللغة والقومية. فكما يذكر أركون الذي ترسخت فيه هذه الإنسانية ،

"ينبغي علينا ان نأخذ بعين الاعتبار معطيات السياق الإسلامي المتغيرة في المكان والزمان. فإذا ما قصرنا حديثنا على الأنسية العربية مثلاً، فإننا نكون قد حصرنا بحثنا في الدائرة اللغوية والثقافة العربية. ونقصد بالدائرة هنا تلك الأوساط الاجتماعية التي تمثل فيها اللغة العربية المكتوبة لغة التعبير السائدة. وهذا ما يستبعد الفئات الأخرى التي لا تستخدم إلا اللهجات المحكية ولا تعرف اللغة الفصحى المكتوبة"¹.

ولكن هذا التحديد للأنسنة انطلاقاً من اللغة يسمح بالإدماج في الأنسية العربية كل الذين يقرأون ويكتبون باللغة العربية الفصحى، وإن انتموا إلى المسيحية أو اليهودية، وعكس من ذلك، نستثني من هذه النزعة، العرب الذين يكتبون ويقرأون باللغات الأخرى رغم انتمائه إلى الهوية العربية. لذلك وعلى أساس أن ليس كل عربي مسلماً، وليس كل مسلم عربياً ينبغي الفصل بين العامل الديني وبين العامل اللغوي-القومي.

على المستوى الثاني يجب التمييز بين الموقف الإنساني والموقف الديني وإدراك العلاقة التي تربطهما: فعندنا من جهة، الأنظمة الدينية بمعتقداتها المفروضة على الإنسان بطريقة قسرية لأنها مستوحاة من كلام الله المتعالي، وبالتالي لا يمكن وضعها في موضع التساؤل النقدي، وإلا نهدد العقيدة بالانحيار بنفي الميثاق الذي تقوم عليه الحياة الروحية للمؤمن الذي يهيمه الخلاص في الآخرة أكثر من شيء آخر. أما من جهة ثانية فعندنا الموقف الفلسفي الذي يهتم بالضرورات الحياتية السياسية

¹ محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جبل مسكويه والتوحيدي" تر/ هاشم صالح، دار الساقي، ط. الأولى،

بيروت 1997، ص 16.

والاجتماعية والثقافية المتغيرة القابلة للدراسة النقدية. إن الموقف الإنساني موقف فلسفي، والموقف الفلسفي هو "ذلك الموقف الذي يعتمد العقل من أجل التوصل إلى الحقيقة أو إلى المعرفة الصحيحة، وهو بذلك مضاد للموقف الإيماني الذي يعتنق بشكل عفوي، أو دون أي تساؤل العقائد الإيمانية الواردة في النصوص الدينية"¹ يتميز الموقف الفلسفي بمميزات لا نجدها في الموقف الديني نهائياً، كونه موقفاً إنسانياً يقبل تدخل القدرات العقلية المختلفة أولاً، في كونه موقفاً موضوعياً يفتح على البحث العلمي ومناهجه النظرية والتجريبية والنقدية ثانياً، وفي كونه موقفاً مستقلاً معترفاً بالاجتهاد الذي يقوده العقل من أجل الحصول على الاستقلالية الفكرية ثالثاً بالإضافة إلى ذلك لا ينكر الموقف الديني ولا ينكر قيمة الدين ووظيفته في الحياة الروحية للأفراد والمجتمعات. إن المهمة الملغاة على عاتق المؤرخ أو المفكر اليوم هي التالية: تبيان كيفية ضمور هذه البنود الواعدة التي كانت ستنتج إنسانية متفتحة ومؤمنة بالله في ذات الوقت وفي السياق الإسلامي لو أتاحت لها الظروف الملائمة... وصفت تصفية كاملة إلى درجة أن الفكر والروح قد ماتا في كل المجتمعات الإسلامية"².

ليس المقصود هنا هو استحالة تحقيق الموقف الإنساني في الأوساط الإسلامية والعربية، ولا يعبر على التشاؤم، وإنما هو واقعي في الاعتقاد أن احترام العلم والحقيقة ينبغي أن يسبق كل اعتبار.

¹ محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد" تر/ هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت 1997، ص 349.

² المصدر نفسه، ص 20-21.

أ. ضرورة الاستناد إلى الموقف الفلسفي

يتصارع أنصار نظام الحكم الكلياني من أجل امتلاك السلطة السياسية والتمتع بممارستها، فيبررون كل أساليب التعسف وأشكال العنف لفرض أفكارهم وقوانينهم على الشعوب باسم السيادة الدينية العليا، لذلك كما قلنا في فصل سابق، يرفض أركون أن يجعل المقدس والحقيقة مصدرًا للتعسف والعنف، لينسبهما إلى "إرادة بشرية تقرر أن تجعل من انتصارها مشروعًا سياسيًا"¹. وكما يحدث في إيران والعربية السعودية، إن "الكلام السياسي المتأسس (*institutionnalisé*) ينقل قضية الحقيقة الدينية إلى المجال السياسي. وكذلك، فإن وجود الشريعة في دساتير الدولة يجعل من الدفاع عن القانون الديني واجبًا من واجبات الدولة، ويستخدم القمع في سبيل تنفيذ ذلك"²، وهذا يدفع لا محالة إلى الشك في صدق ما يعبر عنه الفكر السائد في ظل الأنظمة التي توظف الدين من أجل ممارسة السياسة تحت عباءته.

لا داعي للبحث عن أدلة لإثبات التناقض بين النقل والعقل، بين الروحي والزمني، بين أو بين القصص والتاريخ، لأن ذلك في نظر محمد أركون من اختراع الإيديولوجيا التي لا تقبل المعارضة باسم الدين وتعاليمه لتفلت من الفحص النقدي، ولإقناع المحكومين بوجود شروط محددة وقوالب دينية جاهزة يستوجب التمسك بها في تدبير شؤون المجتمع. أما الغاية منه فهي الحوز على الشرعية

¹. محمد أركون وجوزيف مايبلا "من منهاتن الى بغداد: ما بعد الخير والشر" ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقى، الطبعة الأولى، لبنان، 2008، ص 237.

². المصدر نفسه، ص 237-238.

وترسيخها في المخيال الجمعي للمسلمين حتى تدفعهم للإيمان بفكرة أن عصيان الحاكم يعني إساءة لهذه الشروط والقوالب المتعالية. إنها حيلة للتسُّرُّ خلفها وجعل المحكومين مطيعين ومقلدين لا ناقدين. ألا يدعو هذا إلى التمرد لتجاوز الوعي الزائف الذي يجعل الانسان يستسلم للقواعد الفكرية والسلوكية التي تفرضها السلطة الحاكمة لترضى به أو لمجرد تجنب سخطها عليه؟

من هذا المنظور، يظهر أن الإنسان بحاجة إلى سند فلسفي يرتكز عليه لمناقشة ما يحدث في مجتمعات تعمل على تسييس كل مظاهر الحياة الاجتماعية، وتغيير مجراها الطبيعي: فإذا كان على "العقل الديني يحصر تأملاته وقضايه داخل إطار الوحي او النصوص المقدسة"¹، إن العقل السياسي يأبى المكوث في مجاله ويأبى الاقتناع بأن وظيفة الديانات تتمثل في ضبط علاقة الإنسان بالله، لا التدخل في شؤون السياسة. لذلك يدعو أركون إلى ضرورة الاستناد إلى الثقافة الفلسفية واتخاذ الموقف الفلسفي، ليرفض النظرة الأحادية للأمور ويعيد النظر في المألوف وزحزحته قصد تحقيق ذاته وتغيير وضعه. ألم يقل هيغل أن الإنسان هو الكائن الوحيد الموجود لذاته؟ من هذا المنظور، فلسفة أركون الإنسانية جديدة أن تكون نموذجاً للموقف الفلسفي في عصرنا.

تكمّن إحدى الأفكار المحورية لمحمد أركون لترسيخ النزعة الإنسانية في مجتمعاتنا في البحث عن الوسائل والطرق الممكنة لإحيائها من جديد، وفي اعتماد استراتيجية مشتركة بين الدول العربية الإسلامية لتوجيه ثقافة شعوبها نحو ذلك، وهو على علم بالشروط التي "ينبغي أن تتوفر

¹ . محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للاديان التوحيدية"، تر/ هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى، لبنان، 2011، ص 16.

مسبقا لكي نصل إلى نزعة إنسانية محسوسة أو واقعية التي من بينها السيطرة على العنف من خلال نشر المعرفة الصحيحة في أوساط المواطنين¹. يقصد بالمعرفة الصحيحة قول الحقيقة وكتابتها وتعليمها في المدارس والجامعات، وإدراج في برامجها وكتبها قيم التفاهم واحترام حقوق الإنسان، وتربية الأجيال على ثقافة الحوار والتسامح المؤهلة للتعايش وقبول التعددية بكل أشكالها. ثم من الضروري إعلاء سيادة القانون على الجميع، لتحقيق المساواة بين الناس، وتجنب التمييز والإقصاء، ونبذ التعصب المذهبي والطائفية عن طريق إنشاء مؤسسات ديمقراطية تسمح لكل مواطن بالتمتع بحقوقه كاملة. وأخيرا اتخاذ الإجراءات التشريعية اللازمة لمنع توظيف الدين في السياسة، وتسييس التربية والتعليم. من الواضح أن إبعاد الدين عن السلطة الزمنية والصراعات الدنيوية المختلفة أضحى أمرا قطعيا: فالله للجميع وليس لأحد الحق في احتكاره.

في النهاية، يتبين، أن التزام أركون بالبحث حول إشكالية النزعة الأنسية في السياق الإسلامي، يهدف إلى بناء براديجم جديد لمقاربة الوضعيات المختلفة التي ولدت، ولا تزال تولد الخطابات المشبعة بإيديولوجيات حول المتعالي والهوية والمقدس والجهاد. إنه يقصد وراء ذلك تجريد فهم الديانات وما يرتبط بها من بعدها الأسطوري، وتحطيم جدران الجهل المؤسس والمقدس لإخراج العقل الديني عامة والعقل الإسلامي خاصة من حيز المثلث الانثروبولوجي، الذي يحمل

¹ . محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد" تر/ هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت 1997، ص 36.

في كنفه دوغمائية قاتلة لكل إرادة تبحث عن منفذ أكيد يوجهها نحو التنوير. فنقده موجه للأجهزة المفهومية والمغالطات الراسخة في المخيال الاجتماعي، سواء من جهة المسلمين أو الغربيين، لتجاوز كل ما يمنع الرؤية الواضحة المحترمة للغير، محذرا من الانحراف والانزلاق نحو اعتناق "إيديولوجيات الكفاح" التي تحمل في ثناياها، استجابة دفاعية لهوية دينية ضد الغرب المهيمن، ونبذ المواقف الساعية سبيلا إلى استعادة الإسلام كهيئة سياسية تتمتع بسلطة تشريعية وتنفيذية، تريد ان تسيطر بها على كل مظاهر الثقافة في المجتمعات الإسلامية. لذلك، فخدمة للدين من جهة وللإنسانية من جهة أخرى، إنه يسعى في النهاية إلى إنزال الهرمينوطيقا الدينية من الفضاء الماورائي المطلق إلى الواقع المحسوس النسبي، وذلك هو ما يجب أن يكون.

رغم الجدل الذي يثيره موقف أركون إزاء مشكلة تغييب العقلانية باعتبارها عامل من عوامل بناء الموقف الإنساني، نلاحظ غياب التساؤل عن نمط التفكير الذي نريده للمجتمعات العربية والإسلامية، كما نلاحظ غياب مقارنة فلسفية وموضوعية لبناء نظرية نقدية ينطلق منها العقل لتغيير بنية التفكير في هذه المجتمعات. لم تكتسب العقلانية مكانتها الشرعية كمفهوم فلسفي أمام الشرعية الدينية للنهوض بالعقل الإسلامي إلى حد الآن.

تتجلى لنا فكرة ضرورة إحياء النزعة الانسانية كمشروع لحد ذاته، لكن أركون لا يعتقد أنه "يكفي أن نعود إلى المواقف الإنسانية للعصر الكلاسيكي لكي نرسخها في مجتمعاتنا الراهنة"¹، وإنما تتحقق بأنسنة العلاقات البشرية، لأن الإنسانية هي ذلك "الموقف الذي يعترف بالإنسان في كل زمان وفي كل مكان"²، وبهذا الكلام يرمي إلى إخلاء مخيال المسلمين الجمعي من بذور التعصّب لكي لا تنمر من جديد. و أمله تحرير الأنظمة التربوية من الطائفية الدينية والسياسية (confessionnalismes religieux et politique) لتتمكن من خلق هوية جديدة تكون محترمة لتعدد الأعراق و الثقافات والديانات (identité multiethnique, multiculturelle et multi religieuse). بل لخلق هوية عالمية يطلق عليها اليوم اسم "المواطنة العالمية"، وما أحوجنا لمنظومات مدرسية تتحمل مسؤولية التربية للحرية والعيش معا في سلام، وتلك هي القادرة على رسم آفاق مستقبلية متفائلة.

تحمل الإنسانية في نظر أركون رسالة تنص على تجاوز الاختلافات بين البشر، فهي كما يقول "ينبغي أن تشمل جميع الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية، أو الدينية، أو العرقية، أو اللغوية"³، فهو بذلك يدعو المسلمين وغير المسلمين في العالم إلى مراجعة تصوراتهم السلبية

1. محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد" تر/ هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت 1997، ص30.

2. المصدر نفسه، ص 38.

3. محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد" تر/ هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت 1997، ص38.

والثقة في أنفسهم وفي غيرهم، بحيث لم يترك لهم مجالاً للشك في ضرورة العمل من أجل خلق فضاء التواصل الحقيقي بينهم.

لمحاربة الانغلاق الاستمولوجي، يقترح إعادة كتابة تاريخ مجتمعاتهم معاً، اعتماداً على ثلاثة مفاهيم أساسية هي: الانتهاك والزحزحة والتجاوز. ولا ريب أن هذه المفاهيم تكتسي قيمة عالية، لأنها تدل على عمليات معرفية ذات دلالة منهجية واستمولوجية كبيرة في إعطاء التوجه الصحيح لتفسيراتهم للنصوص الدينية، وفهمهم للثقافات والهويات وكل ما يرتبط بها، لإضاءة الماضي وبناء المستقبل على أساسه. لعل في ذلك حلاً لأزمة العقول المتزمتة، ولاعتلال نظام العالم. وأملنا أن تتوجه الجماعات البشرية في تطورها نحو اعتناق فكرة الانتماء إلى الإنسانية لا إلى الهويات العصبية، مع احترام الخصوصيات المرتبطة بالعرق والدين والثقافة.

ب. ضرورة تجديد الفكر الأنسي في المجتمعات الإسلامية.

لقد رأينا كيف عرفت المجتمعات الإسلامية ميلاد نزعة إنسانية فعلية في القرن الرابع هجرية، لكن سرعان ما غابت بسبب الأرثوذكسية الإسلامية التي فرضت الدوغمائية اللاهوتية لتستبد بالأذهان لزمان طويل دون القدرة على مناقشتها أو إعادة النظر فيها. إن الموقف الإنساني الحقيقي هو الذي يتساءل باستمرار عن ماذا يفعل الإنسان بالإنسان، بتعبير أبي حيان التوحيدي لماذا أشكل الإنسان على الإنسان؟

يعبر أركون عن هذا الموقف الذي يصفه بالصعب بكلام ذي معنى كبير أن " المؤرخ المحترف لا يترك هذه المسألة تثقل بحثه، أو كتاباته أو تعليمه، ليترك العمل للفيلسوف"¹. ويفسر ذلك بدعوى أن الفيلسوف يستطيع أن يسمح لنفسه بالانقياد وراء عملية التخليق (moralisation) الذي لا يتعد من الموقف الأيديولوجي، و هذا يدل على صعوبة معالجة التساؤلات المرتبطة بالقضايا الإنسانية دون خيانة صرامة المعرفة التاريخية أو وجهة (pertinence) و جذرية النقد (radicalisme critique) للسعي الفلسفي نحو المعنى، دون التأثير بالقيم الوهمية (valeurs illusaires) أو الخلط بين أثر الإحساس و الحقيقة كبنية موضوعية للواقع. "لا نستطيع إحداث القطيعة في التاريخ دون الاستجابة للشروط التي تحدد الموقف الأنتروبولوجي أمام الماضي، أو الموقف الأركيولوجي للحاضر"². وهذا يعني أن نجاح الأنسنة في البلدان العربية والإسلامية متوقف على ما يمكن أن نسميه تحقيق الوعي الأنتروبولوجي القائم على العقل الاستطلاعي كما أشرنا إليه آنفا.

7. نحو نزعة إنسانية كونية.

إن ما يؤسس لأهمية الفكر الأنسني عند أركون هو قدرته على الأشكلة في القضايا التي يطرحها، وانفتاحه على الحلول المنطقية التي تتطلبها هذه الإشكاليات، دون التفكير في إرضاء حاكم أو فقيه.

¹. Moammed ARKOUN « HUMANISME & ISLAM ; combats et propositions », Ed. Barzakh, Octobre 2007, Algérie, P92.

². Moammed ARKOUN « HUMANISME & ISLAM ; combats et propositions », Ed. Barzakh, Octobre 2007, Algérie, P92.

فإذا كانت الأنسنة في جوهرها تتمثل في الانتقال من عالم يسيطر عليه المقدّس، إلى عالم يتصرف فيه الإنسان؛ فإنّ الأنسنة التي يدعو إليها، تكون بمثابة مشروع يهدف أساسا إلى تحرير هذا الإنسان من كلّ أشكال الاستلاب والتبعية، وكذا من المرجعيات المتعالية والتصورات الضيقة للإيمان، التي تسببت في تراجعهُ وبقائه تحت سيطرة المنظومة الفكرية اللاهوتية. لذلك دعا كل المفكرين والمثقفين والمتعلمين إلى مشاركته في بناء هذا المشروع الذي يريده عقلا نيا شاملا يلمس كل جوانب الحياة الإنسانية، ينفع الإنسان في تحديد علاقاته مع نفسه، ومع غيره، ومع خالقه.

فجوهر ما أتى به أركون منذ طرحه لإشكالية اضمحلال النزعة الإنسانية في الفكر العربي في نهاية الستينيات، هو هذا المشروع الذي أراده أن يكون رؤية إنسانية جديدة ومتفتحة، ومتجاوزة للانغلاق العرقي المركزي للإسلام والغرب معا، أن يكون دليلا يعلم الشعوب والحكومات طريقة التعامل مع الأجناس والثّقافات والديانات في اختلافها بروح متفتحة، كما أراده أيضا أن يكون قاعدة لحرية اختيار تعتنق المعنى على احساب القوّة، ولضمير خلقي يفضل السّلم على العنف الأعمى. إنه مشروع أراده أن يكون استراتيجية لأشكلة القضايا المطروحة، وأنسنة تمثل عقلا نابغا محفزا لبلوغ الكمال الروحي.

أ- شروط تحقيق نزعة إنسانية جديدة.

يسعى أركون إلى تدشين نزعة إنسانية جديدة يريدّها أن تكون كونية أي عالمية، إلا أنّها كوعي وممارسة، تبدو غير قابلة للانبثاق والتحقيق في الواقع ما لم تتوفر الظروف والشروط اللازمة

لانبثاقها. تعد القطيعة الفعلية مع الفكر الذي يقبع في منظومة فكرية أحادية البعد شرطا أساسيا لبلورتها وبزوغها، لكن هذا الشرط لا يكفي لوحده ما لم تتوفر الأطر المعرفية لنجاحها على مستوى العالم الإسلامي، والعربي، على مستوى العالم الغربي، بل على مستوى العالم بأسره. لكي تصبح النزعة الإنسانية الكونية واقعا، يجب إعادة ترتيب أمور العالم على كل المستويات محليا وعالميا.

- فاقتصاديا بالتخلص من هيمنة المادة التي فرضت عولمة اقتصادية تجعل البلدان الغنية تنهب أموال البلدان الفقيرة.
- سياسيا بإعادة النظر في العلاقات السياسية القائمة على المصالح المادية للبلدان المتطورة بالقضاء على جماعات ضغط (les lobbies) من أجل حل النزاعات السياسية بين البلدان (قضية فلسطين) والتدخل في الشؤون الداخلية للبلدان الضعيفة
- العمل وفق مبدأ الشراكة بين البلدان كلها دون خلفية الهيمنة لیسود التواصل الإنساني خارج فكرة المركزية الأوروبية وبعيد عن انغلاق التراثات المحلية.
- دحض فكرة ادعاء احتكار الحقيقة المطلقة على أساس فكرة " الدين الحق " التي تتقاسمها الديانات التوحيدية
- رفض ثقافية الاستبعاد المتبادل

- تحقيق الوعي الأنثروبولوجي على مستوى العالم، هذه المرة ليس لإخراج العقل من السّياج الدّوغمائي، وإنما لتحرير الإنسانية من الغباء البشري (la bêtise humaine) التي أصبحت أعدل قسمة بين الدول.

يعارض أركون بجلاء أطروحة صراع الحضارات التي تصورها نظرية صاموال هنتنغتن (Samuel Huntington) وكأنها حتمية لا مناص من حدوثها، وبفضل توظيفه للمنهج المقارن للأديان التوحيدية لقد اكتشف أن هناك تشابه كبير بين هذه الأديان ولها ركيزة مشتركة. فعلى خلاف الموقف الذي يحول البرهان باتساع دائرة التناقضات والاختلافات بينها، إن المخياليين الإسلامي والغربي هما اللذان بنيا هذه العلاقة على موقف التسلط على الآخر والنظر إلى الغير وإلى ثقافته كعدو. فكدارس للتراث الماضي للحضارات الشرقية والغربية بتمعن، يلاحظ أن العلاقة الرابطة بين الناس والجماعات البشري، وبين الديانات والثقافات هي رابطة استنكار دين للآخر، واستنكار ثقافة لأخرى، ونفور الطوائف بعضها من البعض الآخر، لذلك يعتقد أن حان الأوان ليدرك الإنسان أن هذه العلاقات لا تعود في الحقيقة إلى مصدر ديني إلهي ولا إلى نظام طبيعي وإنما تعود إلى إرادة الإنسان وطريقة التفكير المشتركة لكلا الطرفين.

ب. الأفق المعرفي لمشروع الأنسنة عند محمد أركون.

تمهيدا للقضاء على الهوة الفاصلة بين التحضر والمجتمعات العربية نظرا للوضع الذي آلت إليه، لقد دعا محمد أركون إلى فكّ الصلة التي تربطه بالمقدسات، سواء كانت دينية، أو سياسية، أو تاريخية، لإعادة تأويلها بما يجعلها متماشية مع متطلباته ومقتضيات عصره. إذا كانت الأنسنة في جوهرها هي إحلال الرؤية العقلانية للعالم، إنه يحث على الانتقال من عالم كان يخضع للمقدس، إلى عالم يتحكم فيه الإنسان، لتفادي كل أشكال الاستلاب والتبعية.

بهذا المشروع ينتمي أركون إلى جيل من المفكرين الذين أحدثوا ثورة أبستمولوجية في الفكر المعاصر. لقد كرس حياته كلها في البحث في قضايا الإسلام الشائكة. فبعد محاولاته لحصر جينالوجيا التأخر الذي أصاب الفكر الإسلامي، بالبحث عن المغيب، والمهمش، والمنسي، والمتجاهل، والمسكوت عنه لاكتشاف العطب في الفكر الإسلامي والعقلية العربية، لقد شرع في البحث عن مخرج للثقافة العربية الإسلامية. لقد شن حربا على السياجات الدوغمائية لتحرير العقل منها، ولفتحه على التأويل المستقل للقضايا التي تهمه وتعينه، بما فيها القضايا العقائدية، وكل ذلك من أجل فتح آفاق جديدة لمعنى السعي البشري في إنتاج التاريخ.

من خلال ما قام به محمد أركون، إننا نكتشف أن له طموحات أبستمولوجية لا للمجتمعات الإسلامية وحدها، وإنما للبشرية جمعاء: إنه يطمح إلى التفتح على النسبي والتاريخي يدشن بها فكر أسني مبني على مبادئ العقل الاستطلاعي، ومسلمات الوعي

التاريخي، وعلى فرضيات الضمير الأخلاقي من أجل سعادة الإنسان أينما كان وبغض النظر عن انتماءاته اللغوية والعرقية، والدينية، والحضارية،

يفكر أركون ولا شك في ذلك في تجهيز إنسان المستقبل برؤية حدائثة تقدمية تقيه من الوقوع في التبعية، ويتحلى بوعي جديد يجعل من الفلسفة منهجه والسلم العالمي غايته، وليجعل هذه المبادئ وهذه المسلمات عوامل انبثاق لوضع جديد يستمتع فيه الإنسان والجماعات البشرية بكامل حقوقها.

وكانه يحمل رسالة عالمية يصبو بها إلى السلم وإقامة الحوار بين الحضارات والديانات على أساس أنه يخاطب العالم بأسره. وبإعادة تأويل تاريخ الأديان التوحيدية على وجه الخصوص، والتحلي برؤيته إنسانية محترمة ومتسامحة تكون عاملاً في تجديد العالم من شرقه إلى غربه، أراد أركون أن يكون وسيطاً بين الثقافات والديانات والشعوب، لذلك يحث على السعي إلى تدشين شروط نزعة إنسانية كونية جديدة متجاوزة الانغلاق العرقي المركزي للإسلام والغرب معاً،

إنه يدعو إلى إرساء مبادئ متينة وصرمة لنزعة إنسانية كونية، تحقق نهاية سعيدة للتاريخ كما يعتقد نبي العولمة فرانسيس فوكوياما، فضالة أركون المنشودة هي أنسنة الإنسان: يصبو أركون إلى تحقيق إلى إنسانية كونية، تتجلى في "موقف إنساني يمثل مقاومة الإنسان لكل ما يريد أن يسحق

إنسانيته أو أن يقضي على سمة الحرية والإنسانية فيه"¹، وهذه هي التي تمثل النضال للرد على الإذلال والفسل والاحتقار والتراجع الذي يشعر به الانسان بسبب السيطرة المفروضة عليه.

¹ محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدوي" تر/ هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت 1997، ص 39.

الفصل الثالث

"الإسلاميات التطبيقية": نحو تأسيس نظرية علمية للإسلام

1- ابستمولوجيا* الإسلام

بعد تفحص الظروف والعوامل والخلفيات الأيديولوجية التي صنعت الفكر الإسلامي منذ بداية تشكله إلى عصرنا، دعا أركون إلى تحرير العقل الإسلامي من السلطة السياسية التي توظفه، أما لتحريره من ضغط الجهل المؤسس الذي شاع في المجتمعات الإسلامية، إنه يدعو إلى إخضاع الذهنية والنصوص المؤسسة للإسلام لصرامة منهجيات علوم الإنسان والمجتمع. فلم يدخل بأدنى جهد من أجل رفع العقل الإسلامي إلى مستوى التفكير العلمي، ليصبح كفيلا بتشكيل خطابا دينيا علميا يكون بمثابة اللوغوس الإسلامي الذي يضع الظاهرة القرآنية وكل ما يرتبط بها ثقافيا واجتماعيا وتاريخيا وسياسيا، تحت مجهر التحليل والحفر والتفكيك، للسير نحو التفسير الموضوعي للقرآن والحديث دون الوقوع في تأويلات سطحية لا تفرق بين النص والظروف المحيطة بتدوينه، وبين معاني الآيات المنزلة وتاريخيتها دون مراعاة السياق المعرفي لها. يعتر هذا العمل مهمة من مهمات مشروع "الإسلاميات التطبيقية" الذي به يصبو إلى إحداث قطيعة ابستمولوجية مع الفلولوجية البسيطة للإسلام، ليذهب به إلى مستوى البحث الموضوعي المحترم للأمانة العلمية التي

*. نسمي "ابستمولوجيا الإسلام" الدراسة النقدية للطرق والوسائل والقواعد الأساسية المستعملة في تفسير النصوص القرآنية. إنها "علم الدين"، أو نظرية المعرفة التي يصبو محمد أركون إلى تأسيسها حيث لا يتوقف اهتمامه على ما استنبطه الفقهاء الأوائل من احكام فقهية، أو على ما أتوا به من مناهج تفسيرية للقرآن، بقدر ما يهيمه إعادة النظر في المعرفة التي أنتجوها، والأسس التي بنواها عليها، وفي عوامل تطورها وأغراضها، مما يسمح بالقول أنها أبستمولوجيا خاصة بالدين وتحليل الفكر الديني وطبيعة الظواهر الدينية وإخضاعها للمنهج النقدي والمقارنة.

تضمن الفهم الصحيح للقرآن. فعندما يدعو إلى إخضاع العقل الإسلامي للدراسة العلمية، إنه يبين مهمة الباحث التي " تكمن في أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى وكل الصيغ التي اختفت ولا تزال حية والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى"¹. ومن خلال هذا الكلام، يريد أن يلفت الانتباه إلى أن كل نظام فكري أو عقائدي ينتج المعنى الذي يتداوله أفراد المجتمع، ولا يمكن إلا أن تكون له آثارا سلبية تتمثل في الأيديولوجيا التي ترافق هذا المعنى. لهذا السبب نجده يلح على ضرورة إيجاد إطار علمي للبحث في الإسلاميات للنهوض بها إلى التصور السليم للدين، وتأسيس عقلانية كفيلة بتفكيك الخطابات الإسلامية القديمة والمعاصرة من داخلها.

لا يمكن الاكتفاء بالدراسة التاريخية للفكر الإسلامي والاجابة على الأسئلة المطروحة في الساحة الفكرية الإسلامية والعربية وحدها، ولكن من الضروري اتخاذ موقف تحليلي يقبل بوضع "ابستمولوجيا للإسلام" تحترم الشروط الأكاديمية مبدأ ومنهجاً وهدفاً، لبيان التطور المعرفي الذي يطرأ على المفاهيم الدينية والظواهر الإسلامية عبر العصور، لأن "الدراسات القرآنية تعاني من تأخر كبير بالقياس إلى الدراسات التوراتية والانجيلية التي يجب ان نقارنها بها باستمرار"². وما لا ريب فيه أن هذا التأخر يعكس التفاوت المعرفي الذي يفصل بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوروبية والغربية: فالدراسات الغربية تطبق منهجية النقد التاريخي على التوراة والانجيل في عهديه

1 . محمد أركون "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، بيروت 1999، ص 22.

2 المصدر نفسه، ص 22-23.

الأول والثاني، بينما الدراسات الإسلامية لم تحظ بذلك إلا قليلا وفي غالب الأحيان على يد المستشرقين. لذلك، ينبغي توظيف المنهج المقارن "والنظر إلى القرآن من مقارنته مع الكتب المشابهة له في الثقافات الأخرى"¹، ويقصد بهذه الثقافات، تلك النابعة من الانجيل والتوراة، علما أن الذهنية الإسلامية السائدة في الأوساط الاجتماعية الإسلامية تستبعد فكرة قياس الإسلام بالمسيحية واليهودية قطعا.

أما ثقتنا مبدئيا في حسن نيته أركون ونبيل أهداف هذه المحاولة العلمية، فهي لا تمنعنا من التساؤل عن كيفية بناء هذه النظرية العلمية. هل يريد أن يجعل من الدراسات الإسلامية علما من العلوم الاجتماعية؟ ثم إلى أي مدى ستسفر عن نتائج تعود بالفائدة على الإسلام والمسلمين؟

على غرار ما أتى به دوركايم في كتاب "قواعد المنهج السوسولوجي"^{*} (Les règles de la méthode sociologique)، يريد تأسيس علم يهتم بدراسة الظاهرة الإسلامية كظاهرة إنسانية موجودة خارجة الذات المتدنية، وتفرض نفسها على الذات المفكرة، ويدرسها علم مستقل مبني على مقومات معرفية خاصة به، أطلق عليه اسم "الإسلاميات التطبيقية" أي "علم الإسلام".

¹ . محمد أركون "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت 1999، ص 22

* . نشر إميل دوركايم "قواعد المنهج السوسولوجي" على شكل كتاب في مجلة فلسفية « Revue philosophique » أين يعرف بمشروع بنائه للبحوث الاجتماعية على شكل علم جديد بطريقة واضحة لأول مرة عام 1895. حدد في هذا الكتاب الشروط التي يجب أن يستجيب لها لبحث في الحوادث الاجتماعية لتتصبح علما مستقلا بذاته. ألقب دوركايم بعد ذلك بأب علم الاجتماع الفرنسي.

2- مقومات الاستمولوجيا الدينية عند محمد أركون

يعترف كثير من المفكرين بأن القرآن عان ولا يزال يعاني أخطاء التفسير وسوء التأويل بسبب حبسه في دائرة الأحكام الأرثوذكسية المسطرة من طرف رجال الدين الأوائل. فرغم كونه كمدونة "نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة الغزيرة، كالتوراة والإنجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية"¹، لا يزال العقل الإسلامي إلى اليوم متمسكاً به كحجر الأساس وحجر القمة معا في الفكر الإسلامي: "إنه لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية الإسلامية، ولم تحل محله أي مرجعية أخرى حتى الآن، إنه المرجعية المطلقة التي تحدد للناس ما هو الصح وما هو الخطأ، ما هو الحق وما هو الشرعي وما هو قانوني وماهية القيمة... إلخ"²، دون أن تحظى نصوصه بالفهم الجيد. هل يعني ذلك استحالة دراسة القرآن وتأويله بطريقة موضوعية دون أن تتدخل العاطفة الدينية؟

في الحقيقة، قصد أركون بإخضاع القرآن للدراسة العلمية هو نقل العقل في قراءته للنص القرآني من التفسير الموروث إلى تحليله كخطاب ديني اعتماداً على التحليل السيميائي والسيমানطقي الذي يُعرف القارئ على البنية اللغوية لهذه النصوص اعتماداً على قواعد منهجية تتمثل في:

¹ . محمد أركون "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار

الساقبي، الطبعة الأولى، بيروت 1999، ص 36.

² . المصدر نفسه، ص 23.

1.2. تفكيك العقل الإسلامي وقراءة النص القرآني قراءة علمية.

تُصنف "الإسلاميات التطبيقية" عادة ضمن الفكر الإصلاحية، لكنها في الحقيقة لا تنص على مجرد إصلاح الدين، وإنما تتجلى في فكر يُهيئ المناخ لإحداث ثورة فكرية تسلم العقل الإسلامي للبحث العلمي ليفككه على ضوء النهج الحديثة قصد إشراكه في الابداع الفكري والحضاري، خاصة أن الزمن الذي نعيش فيه يوفر له أكثر من أي وقت مضى وسائل القراءة المضبوطة كعلم اللسانيات وتحليل الخطاب والترجمة. حقا، "إن طباعة الكتب كأداة للثقافة، وناقل للحضارة يُيسر تداول "الكتاب" وعاء التنزيل، والكتب المتفرعة منه (التفسير، اللاهوت، القانون، الجهر بالعقيدة، كتب التعليم الديني، الترجمات، إلخ)"¹، ولكن ذلك غير كاف للنهوض بمجتمع نال قسطا كبيرا من ظلامية غرق فيها على مدار الزمن. إنه لمن الضروري أن يؤمن المسلمون إيماننا قويا بأن لا سبيل للنهوض بالعقل الإسلامي إلا من خلال وضعه على محك النقد بطريقة جذرية وشاملة، ومحامته في كل حالة يعزف فيها عن التغيير، ومحاربة مواقفه إن لم تخصص لقيم النقد والعقلانية المكانة التي تستحقها، حتى يتحقق القضاء على الذهنية الغيبية المتحكمة في التفكير وتجعله يتنافى مع الفلسفة والعلمانية والتفتح والتحرر بدعوى أنها من إفرازات الفكر الحدائثي الغربي وقيمه.

¹. محمد أركون "نافذة على الإسلام"، ترجمة صياح الجهم الطبعة الأولى، دار عطية للنشر، بيروت، 1996، ص

حسب التصور الأركوني للديانات، الإسلام ليس ثابتاً، وهو تشكيلة بشرية ناتجة عن الممارسات الدينية التي توفر له شروط بناء نفسه. فهو يحدد ماهيته خلال المراحل التاريخية التي يمر بها داخل السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية المتعاقبة، مما يعطيه ديناميكية تترجم ثقل العوامل التاريخية والاجتماعية والنفسية التي يحملها في طياته المخيال الديني للأفراد الذين يتقاسمون نفس الدين. فالإسلام "ليس كياناً جوهرياً لا يتغير ولا يتبدل على مدار التاريخ، إنه ليس كياناً أزلياً لا يتأثر بأي شيء كما يتوهم جمهور المسلمين. إنه ناتج عن الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع والاختلاف من إندونيسيا إلى إيران إلى أقصى المغرب"¹. لذا ينبغي أن يركز التحليل على المخيال الديني بمنحه كل الأهمية التي يستحقها دون إهمال المنهج المقارن، لأن فهم النص القرآني لا يحصل إلا بمقارنته بنصوص مماثلة له في الديانات الأخرى، لأن من خلالها نستوعب معانيه الحقيقية. بتعبير آخر، «ينبغي أن ننظر إلى القرآن من خلال مقارنته مع الكتب المتشابهة له في الثقافات الأخرى، أي مع التوراة والأنجيل، فالمقارنة هي أساس النظر والفهم"²، أما للقضاء على الإيديولوجيات العازمة على إبقاء العقل غارقاً في حمأة الصراعات السياسية والهوياتية للفوز بالسلطة، فالأمر يتطلب قراءة النصوص الدينية قراءة علمية مؤكدة تعتمد على شروط هي:

1. محمد أركون " من فيصل التفرقة الى فصل المقال، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، ط2، دار الساقى، بيروت 1995، ص 9.

2. محمد أركون "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى، بيروت 1999، ص 22.

أ. التمعن في طريقة قراءة القرآن

من المعلوم أنه يكاد يستحيل على المرء فهم مضمون ما يقرأه على حقيقته إذا كان جاهلاً للقواعد الأساسية للقراءة الجيدة مثل تعيين الكلمات الأساسية، وضبط معانيها المباشرة والمجازية، واكتشاف صورها البيانية، وسياقاتها المتعددة. وشأن النص الديني كشأن النصوص الفلسفية والعلمية والأدبية، تشترط على القارئ احترام قواعد القراءة الجيدة لفهم ما يحتويه من إشكاليات أو إرشادات أو توصيات من جهة، وليمكن من تأويلها تأويلاً معقولاً يخدم الإنسان والمجتمع والدين. اللهم، إلا إذا أحب القارئ إيصال ما يريد.

تختلف الآراء حول قراءة القرآن، إذ هناك من يشترط التمسك بإطار المعارف الموروثة عن خلفاء الرسول بالنسبة للسنين، أو عن الأئمة بالنسبة للشيعة، وفي هذه الحالة تُقاس الترجمة الصحيحة لمعاني الكلام القرآني عن طريق تقليد أفعال الرسول واعتبارها نموذجاً مثالياً يُقتدى به، وهذا يؤدي بالمؤمنين إلى ممارسة طقوسهم الدينية وتأدية صلواتهم ومناسك حجهم دون أي تساؤل. وما هذه الطريقة إلا رفضاً صريحاً للاجتهاد في تفسير القرآن خاصة بعد الجمع النهائي للتنزيل على يد عثمان الذي أعلن عن منع التصرف في آياته. و"الأمر المقلق في هذا الوضع، هو عجز المسلمين الذين يملكون الإشراف على الرأي العام، أن يعملوا على اتخاذ وعي سليم، لتلاقي العوامل السلبية في بناء تخيل قوي عن الإسلام، في الجانب الإسلامي والجانب الغربي على حد سواء"¹. ويعكس

¹ محمد أركون "نافذة على الإسلام"، ترجمة صياح الجهم الطبعة الأولى، دار عطية للنشر، بيروت، 1996، ص 14.

هذا الكلام غياب المساهمة الواعية في بناء موقف إسلامي صادق، وليس ذلك إلا ترجمة لكيفية انتشار ظاهرة التواطؤ الأيديولوجي الذي يرفض للمواطنين حق التصدي للأحكام التعسفية الأحادية النظرة، التي تحول دون فهم وضع ووظيفة إسلام يُقدم للمسلمين المؤمنين به في "مدونة مغلقة" يحميها ثوب القداسة من كل محاولة الخروج عن القراءة اللاهوتية المعتاد عليها.

أما أركون، فيقف موقف الناقد إزاء هذه القراءة الوحيدة التي أجمع عليها رجال دين مسلمين تعاملوا مع النصوص التأسيسية لإسلام يعيش مرحلته البدائية، بدعوى أنها قراءة تفسيرية للمسلمين. صحيح أنها قراءة إيمانية، لكنها ترسخ إيمانا أرثوذكسيا محصورا بسياجات دوغمائية ترفضها كقراءة صحيحة، كونها تستند إلى مسلمات لاهوتية ترفض الشك والمناقشة، بدعوى أن القرآن أنزل ودون بلغة متداولة بين الناس.

لذلك، نجده يثمن القراءة المستقلة الباحثة في أصل مفردات النص المقروء ومفاهيمه، المنتبهة إلى تاريخيته والمتفقدة لمدى مطابقة الممارسات الدينية لما ينص عليه الكتاب. إنه يقترح قراءة تاريخية أنتربولوجية تزحزح القراءات الساذجة وتتصدى لثقافة الرداءة المهيمنة على العقل الإسلامي، ولأن القراءة العلمية هي التي "تتيح لنا دراسة مفهوم كلام الله باعتباره موضوعا لغويا"¹ قابلا للتحليل الموضوعي الذي حاولنا تلخيصه في الشروحات الآتية:

¹ محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، الطبعة الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، منشورات عويدات، بيروت، 1982، ص 33.

أولاً يُرجع كلمة "قرآن" في مصدرها إلى الفعل "قرأ" وتحمل معنى التلاوة وليس القراءة بالمعنى الذي نستخدمه اليوم، مستدلاً على صدق تحليله بالبرهان أن القراءة تفرض وجود نص مكتوب، أما القرآن فلم يكن مكتوباً، بل أول تبليغ لآياته من الله إلى الرسول (ص)، ومن الرسول إلى العباد تم بطريقة شفوية. فهل يمكن أن تكون كلمة "قراءة" في تلك المرحلة مُطابقة لتلقي خطاباً مدوناً مقروءاً لا مسموعاً؟

ثانياً ينظر إلى قراءة النص القرآني كممارسة خطابية (Pratique Discursive) تخضع لمبادئ المعرفة العلمية. ولتتمكن من اختراق (pénétrer) وتعرية (Dévoiler) طبقاته المستترة وراء التأويلات والتشكيلات الإيديولوجية المختلفة التي تواجه كل محاولة علمية لفهم حقيقة عمق هذه الطبقات، يدعو إلى توظيف آليات الحفر والتفكيك (Déconstruction) التي تضمن العودة إلى المرحلة التأسيسية الأولى لهذه النصوص. إلا أن هذه النظرة العلمية تتطلب توفير شرطين أساسيين نقدمهما فيما يلي:

ب. التمييز بين النص القرآني والخطاب القرآني

يدل النص القرآني على الآيات القرآنية المكتوبة على شكل نص مدون (المكتوب) قابل للقراءة، ويدل الخطاب القرآني على الكلام الشفهي المسموع (المنطوق) بفعل التنزيل الذي يسمح للنبي بالقبض على جوهر الرسالة الإلهية في صورة إلهام يتقدم إلى النبي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، ولا يتخذ طابع النص إلا بعد فعل كتابته، فيأخذ بعد ذلك معاني متعددة حسب التأويلات

المختلفة المقدمة لآيات القرآن، و "من أجل ذلك، نؤثر أن نتكلم عن خطاب قرآني ولا عن نص قرآني في المرحلة الأولى من تبليغ النبي (ص) له"¹، فبهذه الطريقة يجب أن نميز بين الخطاب والنص. ما عدا كون الخطاب القرآني الهيا، إنه لا يختلف في مميزاته عن الخطاب بمعناه العام: فهو كما يرد في كل ما نقرأه في كتب اللسانيات، ينتج عن الشخص إثر تواصل (communication) بلاغي متعدد المعاني. إنه يفترض شخصين على الأقل هما: المخاطب (الفاعل) أي الله، والمخاطب (متلقى الخطاب) أي الرسول يربط بينهما سياق خطابي ديني إيماني (محتوى الخطاب) أي كلام الله، الذي يوضح وينير موضوع التفكير ويعلن عن طبيعة العالم وحقيقته. أما الخطاب الإسلامي، فهو كل ما يقال أو يكتب عن الإسلام.

لم ينظر في مسألة الخطاب الشفهي والنص المكتوب إلا بعض المفكرين المستشرقين أمثال رجيس بلاشير (Regis Blachère)، ولم يجراً أي مسلم على استئناف البحث أو تعزيز دراسة تاريخ المصحف واللاهوت والتنزيل، لأسباب إما أيديولوجية لأن "من الناحية السياسية يلعب القرآن، بالنسبة إلى الدول الجديدة*، دور سلطة التبرير الشرعي الذي تزداد ضرورته، كلما غابت الآليات الديمقراطية"². إما لأسباب نفسية، يمكن تفسيرها بتأثير فشل العقلانية المعتزلية في

1. محمد أركون "نافذة على الإسلام"، ترجمة صياح الجهم الطبعة الأولى، دار عطية للنشر، بيروت، 1996، ص 53.

* . يقصد بالدول الجديدة، تلك الدول التي استرجعت استقلاليتها بعد الثورات التحريرية التي قامت بها لطرده الاستعمار

2. م محمد أركون "نافذة على الإسلام"، ترجمة صياح الجهم الطبعة الأولى، دار عطية للنشر، بيروت، 1996، ص

مسألة خلق القرآن في نفوس المسلمين الذين سيطر عليهم الاعتقاد أن المدونة تحتوي على كلام الله وكلام الله معجزة.

في الأخير، يقر أركون ان ما أنتت به اللسانيات الحديثة قابل للتطبيق في الدراسات الإسلامية لأن أصبح للقرآن بعد تدوينه بنية (شكلا) ومضمونا (معنى) قابلا للقراءة التحليلية. أكثر من ذلك، شأن القرآن من هذه الناحية شأن النصوص الأدبية في أنماطها التعبيرية الثلاثة حيث النمط المجازي والنمط القصصي والنمط الاسلوبي، كما تتوفر فيه ما يسمى ببنية العلاقات بين المخاطب (locuteur) ومتلقي الخطاب (interlocuteur) ومضمون الخطاب (contenu du discours)، كما يشرحه العالم السويسري فرديناند دي سوسير¹ (F. De Saussure).

2.2. التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية

من الصعب الحديث عن فكر أركون دون اعتبار للمكانة التي يعطيها للنزعة العلمية في تفسير مختلف الحوادث بما فيها الدينية. فهو لا يكتفي في بحثه عن الحقيقة بالوقوف عند ظاهرها، وإنما يشتغل بما هو خفي فيها ليتمكن من بناء تصور موضوعي لها. فإلى جانب إلحاحه على تحليل الخطاب الديني بوسائل علم اللسانيات، إنه يستجيب لهانات المقاربة العلمية في تشريح

¹ . Fondateur de la linguistique moderne il a établi les bases de la sémiologie. Dans son cours de linguistique générale, publié après sa mort par ses élèves en 1916, il définit certains concepts fondamentaux comme langage, langue et parole et distingue entre synchronie et diachronie en montrant le caractère arbitraire du signe linguistique.

https://fr.wikipedia.org/wiki/Ferdinand_de_Saussure

الظاهرة الدينية لغرض تفسيرها في علاقاتها السببية بالعوامل المتحركة في حدوثها، وذلك من خلال العودة إلى أصلها ومنشئها. والهدف هو " العودة إلى العصر الأسطوري المؤسس، أي العودة إلى زمكان كان قد حُوِّرَ وعُيِّرَ من قبل القراءات والتصرفات والأعمال المتعاقبة"¹. إن تجاهل المقاربات العلمية في دراسة الظواهر الدينية في طبيعتها ومميزاتها، في واقعيتها ونسبيتها للتركيز على القرآن والحديث في بعدهما المتعالي في نظر أركان هو الذي سبب في رمي الظاهرة الدينية في حيز المستحيل التفكير فيه.

لا شيء ينفي مشروعية التساؤل حول الظاهرة الدينية في اعتقاد محمد أركون. فالتفطن إلى مُساءلتها سوسولوجيا واثروبولوجيا وفينومينولوجيا، يكون بمثابة بداية تدشين فكر جديد يندد باحتكار رجال الدين لتفسير القرآن، وليطمئن المؤمنون في هذا الشأن يقول: "لا تهدف هذه الاسئلة إلى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلى إلغاء القداسة عنها ولا إلى إزالة آثار معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين. على العكس، إنها تهتم بهذه الأشياء والسمات وبوظائف المعنى بصفتها أساليب لتوليد الدلالة التي لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقارنة شاملة تهتم بكل ما يعني ويدل (او بكل ما ينتج المعنى والدلالة)"². من هذا الكلام، نفهم أن المقاربة الدلالية

¹ . محمد أركون "الفكر الإسلامي: قراءة علمية" ترجمة هاشم صالح، دار الإنماء القومي/ المركز الثقافي العلاوي، الطبعة

الثانية، 1996، ص 33.

² . المصدر نفسه، ص ص 33-34.

اللغوية في هذا الإطار كفيلة بتفسير المسافة الفاصلة بين ما حدث فعلا في زمن النبوة على الصعيد الاجتماعي والثقافي وما ورثناه من تأويلات ارتبطت بإرادة إنسانية ارتباطا مباشرا.

ثم، أكثر من كون التفكيك مجرد وسيلة منهجية، إنه قاعدة وأرضية مفصلية ينبغي أن ينطلق منها التفكير في القضايا الدينية لفهم ما حدث ويحدث في المجتمعات الإسلامية. يمكن اعتباره استراتيجية من استراتيجيات تحليل الظاهرة الدينية التي يتوقف عليها اكتشاف العوامل المتحكمة في الوعي الإسلامي، بمعنى: فهم سر تكوين النظم المعرفية وتراكم الايديولوجيات التي صنعت مخايل الشعوب في ظل سياسات استغلت الدين للتمتع بالحياة الدنيا لا أكثر... وتلك هي الحقيقة التي أهملت في سلة القضايا المستحيل التفكير فيها في الفكر الإسلامي.

يلعب التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية دورا حاسما في الفصل بين النص المقدس في لحظته الطازجة والتفسيرات والتأويلات التي تعرض لها هذا النص على مر العصور. ولا ينوي أركون بهذا التمييز عزل القرآن عن المشروطة التاريخية والسوسيولوجية التي يخضع له أو نفي طابع التعالي الذي يتميز به، وإنما يفعل ذلك لتبرير ضرورته حتى يتسنى له ولمن يأتي بعده القيام بالعمل العلمي الذي يحترم الأطر الاجتماعية والشروط التاريخية التي جرت فيها الحادثة الدينية موضحا موقفه بالقول: "في رأينا، ان الظاهرة القرآنية تتميز عن الظاهرة الإسلامية بواسطة الشروط اللغوية

والسيميائية والتاريخية لنشأتها"¹، ومعناه أنه على المستوى التاريخي يعترف أن القرآن قد رافق النشاط السياسي والاجتماعي والثقافي للنبي، أما على المستوى اللساني، فهو لا ينكر ان الخطاب القرآني كان خاضعا لشروط وشبكة التواصل التي تربط الله بالنبي كناقل للوحي (الرسالة) من جهة والتي تربط النبي بالعباد مؤمنين كانوا او كافرين من جهة أخرى.

أ. الظاهرة القرآنية

انطلاقا من فكرة عدم انفصال العقل الإسلامي عن الوحي، تعتبر الدعوة إلى قراءة القرآن قراءة علمية استنادا إلى ما وصلت إليه علوم اللغة، فكرة منبوذة، لأنها تترجم في نظر رافضيها محاولة التطاول على النبوة والرسالة الإسلامية والخروج عن طاعة الله. رغم ذلك يصر أركون على ضرورة إخضاع القرآن لكل التأويلات الموضوعية الممكنة لفهم ما جاء به من مكارم الأخلاق والحث على التساؤل في خلق الله بأسره من جهة، ولأنه يرى في دراسة القرآن وسيلة للكشف عن الدلالات المنسية والمهمشة التي لم يعتن بها التأويل الحرفي والسطحي لكلام الله كما أورده أركون في كتابه "قراءات القرآن"، أما الربط بين العقل والوحي في الحقيقة، فما هو سوى الوجه الآخر للعلاقة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية التي لم تخدم الإيمان ولا المؤمنين، التي حبست

¹ محمد أركون "الفكر الإسلامي: قراءة علمية" ترجمة هاشم صالح، دار الإنماء القومي/ المركز الثقافي العلاوي، الطبعة

الثانية، 1996، ص 82.

عقلهم في حيز المطلقات. حسب فهمنا لما قرأناه من كتابات أركون، يسمي القرآن بالظاهرة القرآنية لأغراض بحثية يمكن تلخيصها كما يلي:

أولاً: يعرف الظاهرة القرآنية أو الحادث القرآني على الطريقة الدوركائمية باعتبارها " ظاهرة لغوية وثقافية ودينية تُقسم المجال العربي إلى مسارين، مسار "الفكر المتوحش" * بالمعنى الذي يحدده ليفي ستروس ومسار الفكر العليم"¹، ويقصد بالمسارين مرحلة ما قبل نزول القرآن والمرحلة التي بدأت بنزوله،

ثانياً: يعتبر استخدام مصطلح الظاهرة القرآنية هو الطريقة الصحيحة للتعامل مع القرآن كموضوع يقبل الفحص، لي طرح من خلاله قضية جمع القرآن وترتيبه في مدونة مغلقة بصفة نهائية دون المساءلة، وليتمكن من تناول ما يتعلق بالوحي والتنزيل والعجيب والإعجاز، إلى غيرها من مسائل تستدعي البحث،

* . يقصد بالفكر المتوحش الفترة ما قبل الإسلام (أي الجاهلية) التي تتميز بتعدد اللهجات من الناحية اللغوية وغياب الدين التوحيدى

يصف مترجم هذا الكتاب مرحلة الفكر المتوحش بجاهلية تتميز بالشرك، غلا ان الحديث عن الشرك بالنسبة لهذا العصر ليس في محله، نظرا لغياب الدين التوحيدى. انه يصف مرحلة ما بعد القران بمرحلة انتشر فيها نور المعرفة. أنظر كتاب "الفكر العربي" لمحمد أركون ص 18. 28.

¹ . محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، الطبعة الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، منشورات عويدات، بيروت، 1982، ص 20.

ثالثا: لتفادي اعتبار إخضاع القرآن للدراسة خرقا للمقدس أو اعتداء عليه أو رفضا له كمرجعية أساسية لحياة المسلمين.

رابعا: لبيان عيوب المقاربات السطحية التي لا تصبو إلى بلوغ الحقيقة،

خامسا: للابتعاد عن القراءات الفاسدة والتأويلات الخاطئة للخطاب القرآني والحديث النبوي وما يتعلق بالإسلام عامة،

سادسا: لبيان تأثير التاريخ على الإسلام في مختلف الحقب التاريخية له، ويعطي فرصة للتمييز بين المعنى التاريخي والمعنى الأنثروبولوجي لكلمة إسلام وشرح الميل إلى تمجيد الدين لتحقيق أغراض إيديولوجية ونفعية، من مميزات الظاهرة القرآنية:

- أنها تتعلّق بالنصّ القرآني وآياته (كلام الله) التي تشكل المصحف،
- إنها متقدمة عن الحادثة الإسلامية وتشكل أرضية لها،
- انها تبدأ بنزول الوحي على النبي (ص) وتنتهي بنهايته،
- تتميز بطابع التعالي والقداسة.

أ. الظاهرة الإسلامية

إلى جانب مصطلح الظاهرة القرآنية، وضع أركون مصطلح "الظاهرة الإسلامية" ليدل على الأحداث التاريخية المتعلقة بالإسلام كتشكيلة بشرية يمكن تحديد زمانها ومكانها، ويحصل فهمها من خلال فهم الظاهرة الدينية، من مميزاتها:

- أنها تتعلّق بالتراث الفقهي والتفسيرات التي تشرح المذاهب الدينيّة والعقائدية التي يسعى من ورائها الأئمة والفقهاء إلى تأويل النصوص القرآنية وشرحها على حقيقتها ومناقشتها،
- أنها متأخّرة عن الحادثة القرآنية ومرتبطة بعملية التدوين وفكر الفقهاء وكتاب السيرة النبوية،

- اعتبارها مجموع الحوادث الثقافية والاجتماعية والتاريخية المرتبطة بسيرة النبي التي يمكن مقارنتها مقارنة علمية موضوعية،

- وإن لم تتفرع عن الظاهرة القرآنية بشكل كلي، إنها تبدأ معها لكنها لا تنتهي بنهايتها.

يشعر أركون بمسؤولية معرفية كبيرة تدفعه إلى الالتزام بطرح إشكاليات العقل الإسلامي وبواجب إعادة التفكير في النظم المعرفية التي صنعت المخيال الاجتماعي عند المسلمين. ورغم ما يواجهه من هجومات نسبة إلى آرائه ومواقفه، فهو مقتنع أن الظاهرة الدينية مثل الظاهرة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، تقبل التوغل في بنيتها الباطنية لتتبع مساراتها التاريخيّة حتى لحظاتها التدشينية الأولى. تعتبر الدراسة الموضوعية خاصة في مقارنتها الأنثروبولوجية، فرصة لاكتشاف ما سكت عنه الفكر الإسلامي ومنع التفكير فيه، كما تعتبر وسيلة لتنظيف الدين من المسلمات الهشة والتمثيلات الفاسدة، حتى يسترجع مكانته كظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية، المعبرة عن الوجه اللارسمي لتاريخ الفكر الإسلامي.

من هذا المنظور، نستنتج أن بفضل الأستمولوجيا الدينية أصبح من الممكن دراسة مسائل الفكر العقائدي أو الديني بمنهج عقلائي، في ضوء قراءة جديدة ومستقلة قادرة على إحداث التّعير في الذهنيات، وفي الممارسات الدينية في الأوساط الاجتماعية المتعددة يسمح برسم آفاق مستقبلية زاهرة للمجتمعات الإسلامية ثقافيا وسياسيا ودينيا وعلميا، دون أن يقدم لنا مناهج جديدة خاصة به، إلا أنه يدعو بالحاح إلى توظيف كل مناهج العلوم الاجتماعية المختلفة لأنها ملائمة لدراسة الظواهر الدينية بصفة عامة.

3. نظرية المثلث الأنثربولوجي أي علاقة الإسلام بالعنف والمقدس والحقيقة

عرف تاريخ المجتمعات الإنسانية ظواهر عنف دامية ويشهد على اغتياالات وتطهيرات عرقية عديدة غدّتها المعتقدات الدينية الموظفة لتحقيق مصالح وأغراض دنيوية محضة مثل الحروب الصليبية والعالمية. وتعد هذه الصراعات إلى جانب عودة الديني عامة، وظهور الحركات الإسلامية المتطرفة، وما يترتب عن نشاطها من دعوة إلى الجهاد المسلح، من الأسباب الرئيسية التي دفعت أركون إلى إدراج البحث في قضية علاقة الإسلام بالعنف والحقيقة والمقدس ضمن التحديات التي رفعها في الإسلاميات التطبيقية، بإخضاعها للدراسة الموضوعية، لعل يكون ذلك سبيلا لفهم منابعها وتحليلاتها، وفك قيود الأزمة الفكرية والروحية والقيمية السائدة في الأوساط المسلمة، وقياس آثارها على نفوس المسلمين.

إنه يطرح إشكالية هذه العلاقة في نظرية المثلث الأنثروبولوجي على مستويات مختلفة نخصيها فيما

يلي:

- مستوى جينيالوجيا العنف الديني بالبحث عن جذوره ومرجعياته وكل العوامل التي تسببت

في حبس العقل الديني بين جدران إيديولوجيا غير صريحة، ودوغمائية ظلامية من أجل

الامسك بالخيوط التي تضبط العلاقة بين مفاهيم متناقضة تشتغل على طمس الحدود

بين الدين والشر بدل العمل على إرسائها.

ترتبط أهم الاستفهامات التي يثيرها المثلث الأنثروبولوجي بضرورة رصد العوامل والمنابع

الذهنية التي تدعم العنف وتغذيه؟ فهل تكمن هذه العوامل والمنابع في الدين ذاته لأن

العنف متأصل فيه، أم تتحكم فيه مؤثرات خارجية أخرى؟ ألا يمكن أن يعود ذلك إلى

غياب الطريقة الملائمة لدراسة الحادث الديني وتدريبه؟ من الغريب حقا أن يمارس العنف

باسم الدين دفاعاً عنه، في عصر تدعو فيه الجمعيات المحلية والمؤسسات العالمية إلى الحوار

بين الديانات والثقافات والحضارات.

- مستوى طريقة اشتغال العنف على أساس تجربة "المقدس*" و"الحقيقة"، قصد اكتشاف

مرتكزات العقل الديني وأبعاده الميتافيزيقية في ممارسته للعنف، من أجل توضيح الاختلاف

الذي يفرق بين رجال الدين - لا بين الديانات - أولاً، وتساهم في شرح النزاع الذي

* لأن لا وجود في اللسان العربي سوى كلمة "مقدس" للإشارة إلى sacré و saint كما في اللغة الفرنسية، لقد

أستخدمت مفهوم المقدس في هذا المقال بمعنى واحد هو كلمة sacré .

يدفع المتدينين الى الاستحواذ على الله بسم "الدين الحق" ثانياً، لتحلل آثار هذه الظاهرة في سلوك الأفراد ومخيالهم الجمعي عبر التاريخ ثالثاً.

- مستوى الثقافة التي ينتجها العنف الديني كثقافة تستبعد مراجعة نفسها، وتسكت عن قضاياها، لتقتصر على الاهتمام بهويتها الدينية والحفاظ عليها وتضخيمها بالمعتقدات المتوهمة وتداعياتها. استناداً إلى تأثير جدلية القوى المتصارعة داخل هذا المثلث (العنف والمقدس والحقيقة)، واعتباراً لمسار الأحداث التي طبعت العقل الإسلامي، وساهمت في بلورة النزعة الإسلامية المتعصبة كما نعرفها اليوم، لم يغفل أركون عن طرح قضية مزج الخطاب الديني بالخطاب السياسي والاجتماعي وربطها بالإرادة البشرية، ليعتبرها ميزة من مميزات الحكومات التي تُمارس السياسة تحت رداء الدين في المجتمعات الديكتاتورية. من هذا المنظور، نستنتج أن العنف ليس وليد التعصب الديني وحده، وإنما وليد التعصب السياسي أيضاً: العقل السياسي يرفض الاقتناع بأن وظيفة الديانات تتمثل في ضبط علاقة الإنسان بالله، وأن "العقل الديني يحصر تأملاته وقضاياها داخل إطار الوحي أو النصوص المقدسة"¹. على خلاف حرية الضمير السائدة في المجتمعات الديمقراطية التي فصلت الدين عن الدولة، يدل "وجود الشريعة في دساتير الدولة على واجب الدفاع عن

¹ . محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للاديان التوحيدية"، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، لبنان،

القانون الديني، ويمكن استعمال القمع في سبيل تنفيذ ذلك"¹. لذلك، يجب الانتباه إلى مشكلة العنف الناتج عن "الكلام السياسي المتأسس (institutionnalisé) كما في إيران والعربية السعودية، الذي ينقل قضية الحقيقة الدينية إلى المجال السياسي... ويستخدم القمع في سبيل تنفيذ ذلك"². أكثر من ذلك، ليضمن العقل السياسي لنفسه مشروعية الحكم والاستمرارية فيه، يعلن قصدا عن وجود قوالب جاهزة تسمح بممارسة السياسة وفق شروط إلهية محددة، يترتب عن احترامها طاعة لأوامر الله، وتكون الإساءة للحكم أو الحاكم إساءة للمقدس والمتعالى ذاته.

مستوى علمية مجال الدين: يثير خروج أركون عن السياق التقليدي في تناوله للإسلام وللفكر الإسلامى بالدراسة جدلا كبيرا، فإلى جانب إلماحه على السير نحو العناية بالتاريخ المقارن للأديان التوحيدية، إنه يدعو دعوة صريحة إلى الأشكلة الأنثروبولوجية للدين لغرض فهم إشكالية العنف مع الإلماح على أهمية علوم الأنثروبولوجيا، وضرورة اعتماد المقاربة الأنثروبولوجية في دراسة وتدرىس الحادثة الدينية في المؤسسات التعليمية والجامعات.

ثمّة مسألة مهمة يروم تحقيقها المؤلف هي إيقاظ العقل الإسلامى لتجاوز الأيديولوجيات المزيفة، والتخلص من ذهنية التحريم والتكفير التى يصدرها الإسلام السياسى. إنه ينشد

¹ . محمد أركون و جوزى ماىلا "من منهاتن الى بغداد: ما بعد الخير و الشر" ترجمة عقيل الشىخ حسين، دار الساقى، الطبعة الأولى، لبنان 2008، ص. 237. 238.

² . المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إصلاح علاقة المسلمين بأنفسهم وبتدينهم، وتسوية صلتهم بغيرهم من مؤمنين وعلمانيين وملحدين، ومن غربيين وحدائتهم، وتنبيههم إلى مسؤوليتهم أمام الثقافة والتاريخ. لذلك يؤكد على ضرورة شحذ سلاح العقل النقدي لاتخاذ موقف التصدي للأفكار الرجعية المتطرفة أينما جاءت، للتخلص من طوباوية عنيدة تسد الطريق أمام التنوير وحرية التفكير.

تظهر هذه المهمة في غاية من الصعوبة لمسلم اليوم، لأن مخياله الاجتماعي متشبع ومتشبث بطريقة التفكير القروسطية في فهم الديني والدينيوي، المهمة للعوامل التاريخية المؤطرة لفكره لهما والمؤثرة في تطورهما، حتى جردت الحياة من بعدها الواقعي، وأفرغت الدين من بعده الروحاني، وجعلته يتأرجح بين المطلق والإنساني، حيث لا ينفع موقف رجال الدين إلا لتدعيم ما هو مؤسس دون اجتهاد لمحاولة مراجعته.

لا يُحمل أركان الأديان التوحيدية مسؤولية العنف الذي يحدث باسمها، لأنه عثر في ثناياها على ما يرفضه، لذلك نجده يستبعد اعتباره صفة فيها كما يستبعد أن يكون ميزة متأصلة في الإسلام. لقد وجد العنف في المجتمعات ما قبل الإسلام وما بعده، مثلما وجدته في المجتمعات اللائكية الحديثة أيضا، فالإسلام في نظره كبقية الظواهر، يتأثر بالعوامل الاجتماعية، والثقافية والتاريخية التي لعبت دورا هاما في تشكيله، إلا أن تصور المسلمين لنموذج السلطة، وطبيعتها يشكل سندا قويا للمناضلين الإسلاميين الذين يأملون في استعادة نظام الخلافة للمجتمعات الإسلامية، دون الاعتراف بقانون التطور الذي تخضع له ظواهر الحياة الإنسانية. إن ما يظنه

هؤلاء جوهرًا متعالياً غير قابل للتحويل، هو في الحقيقة إفراناً لتصوراتهم وتمثلاتهم للجوهر المتعالى المستقرة فى مخيالهم الجمعى.

الإنتاج التاريخى للوجود البشرى مرتبط بإرادة الإنسان، فهو الذى ألبس العنف ثوب المقدس وجعله مأوى للحقيقة. ومن هذا المنظور، لمن المعقول أن يستبعد محمد أركون حبس الأديان التوحيدىة فى مثله الأنثروبولوجى، لىترك مكاناً لعوامل أخرى تتحكم فى العنف الدينى على أساس أن الإرادة البشرية هى التى تستغل كل الظروف وكل الوسائل الممكنة فى بناء سياسات حاكمة لا تفسح مجالاً للمعارضة.

4. أهمية الدراسة الأنثروبولوجية للعنف الدينى

المقصود بالدراسة الأنثروبولوجية مقارنة ظاهرة العنف الدينى مقارنة علمية وفق مناهج علم الأنثروبولوجيا. وتندرج هذه المقارنة فى إطار مشروع "الإسلاميات التطبيقية"، الذى يتضمن دعوة صريحة لإخضاع الظاهرة الدينية للدراسة العلمية. وليس المراد بذلك فى أى حال من الأحوال نفي الدين أو التقليل من شأنه، وإنما بيان طبيعة علاقته بالعنف، ومدى تأثيره فى العقل ومساهمته فى صياغة مفاهيم مثل الجهاد والحرب المقدسة (guerre sainte) والحرب العادلة (guerre juste). فعلى غرار ما قام به المفكرون الأوربيون من الحفر فى تراثهم المسيحى، لقد سخر أركون قلقه الابستمولوجى، واستعان بجرأته وشجاعته الفكرية ليفكك التراث الإسلامى بحثاً عما سكت عنه المسلمون لاستحالة التفكير فيه.

بالفعل، ينتبه أركون كثيرا إلى مشكلة الصراعات التي تنشأ بين الأجناس والدول وحتى بين الأفراد، سواء أكان مصدرها لغويا أو ثقافيا أو دينيا أو اقتصاديا، وعلى أساس التشابه الجوهرى الموجود فى طبيعة هؤلاء، إنه يعترف بضرورة الحركة التاريخية التى يمكن الاعتماد عليها لفهم اعتقاداتهم وتمثلاتهم السوسيو-ثقافية التى تميز بينهم. لذا نجده يلح على ضرورة استدعاء الأنثروبولوجيا والاستعانة بمناجها المتمثلة فى استحضار المقاربة النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية لتوفر الإطار الملائم للدراسة التفصيلية للبناءات الاجتماعية وتفسير تمثلات الحقيقة للجماعات البشرية أيا كانت.

إنه يعتبر هذا العلم، بمثابة نافذة مفتوحة على واقع المجتمعات على مر العصور، وما تتميز به من مؤسسات وخصائص ثقافية وحضارية، وما يمارس فيها من عادات طقوسية ومعتقدات دينية، لبيان الوظيفة التى تؤديها هذه المعتقدات فى التكوين الثقافى لشخصية الإنسان من خلال القواعد والرؤيا التى تفرضها عليه المنظومة الدينية فى تعامله معها. إن الأنثروبولوجيا فى فرعها الدينى على وجه الخصوص، توفر الإطار الملائم للدراسة التفصيلية للبناءات الاجتماعية المختلفة كما يلي:

- بالتغلغل داخل الطبقات المترابطة للبنى الثقافية والفكرية والدينية للمجتمعات البشرية،

بحثا عن الخط التطورى لها منذ خطواتها البدائية، قصد استنباط القوانين العامة التى تتحكم

فى تنظيمها.

- بتحليل بنية المجتمع الذهنية، لتكشف عن الترابط أو التنافر بين الميثولوجي والسحري والديني، لفهم كيف يتحدد نمط التفكير والسلوك فيه.

- بالبحث في جذور المعتقدات لبيان عوامل التمسك بالمقدسات التي ترفض المناقشة والمناظرة لاستنباط عوامل سيطرة الخطاب الديني على الخطاب العلمي أو العكس في مختلف المجتمعات.

- بالعمل على بيان الأساس المشترك بين الثقافات في ظل الديانات التوحيدية مثل الوحي والنبوة، على أساس أن ذلك يهيئ الظروف المشجعة لخلق ثقافة التعددية الدينية المتفتحة على غيرها من أجل رسم آفاقا مستقبلية متفائلة للإنسانية.

من هذا المنظور، نستطيع إثبات قيمة المقاربة الانثروبولوجية في توفير التقنيات المساعدة على التحليل التفصيلي للبناء التاريخي للمجتمعات مع توضيح تشابك عناصره، ووظيفة هذه العناصر في خلق وحدة اجتماعية حقيقية توفر الاستقرار. إنها إحدى السبل الكفيلة بتفسير الانحرافات التي وقعت في تأويل النصوص التأسيسية للديانات التوحيدية، وهي القادرة على فهم المشاكل التي تطرحها الثقافات المتصارعة، من أجل تجاوزها وإحداث قطيعة ابستمولوجية مع الفكر المتعنت والإيديولوجيات الكاذبة. يقول أركون في هذا الشأن: " هذا يعني أن العلوم الاجتماعية (أي الإنسانية) ومناهجها المحسوسة والملموسة في الدراسة هي التي تستطيع أن تفسر لنا سبب تطور المجتمعات الأوروبية على كافة الأصعدة، وتختلف المجتمعات الإسلامية على كافة الأصعدة أيضا.

وهي تحررنا بذلك من التفسيرات المثالية والجوهرانية الجامدة التي تلقى اللوم كله على العقائد الدينية للبشر، وتنسى الدور الكبير الذي تلعبه البنى الاجتماعية والاقتصادية والصناعية والتكنولوجية في حسم مصير المجتمعات البشرية¹. العنف الديني ظاهرة أنثروبولوجية، يتطلب الدراسة الأنثروبولوجية بالدرجة الأولى.

لا يمكن الاقتصار على المقاربة الأنثروبولوجية في دراسة الحادثة الدينية فقط، بل من المفيد اعتمادها كذلك في تدريس المواد الدينية في المدارس والجامعات العربية والإسلامية والأوروبية معاً. ويدعم هذا الاتجاه موقف محمد براهيم صالح في إحدى مقالاته حيث يقول: «يتعلق الأمر فعلاً بمقاربة تولي اهتمامها في المقام الأول لإنتاج المعنى الذي يقوم الأفراد بإضفائه على أفعالهم والذي يقوم على توجيه مصيرهم الاجتماعي»². خاصة أن الأنثروبولوجيا التطبيقية تدرج التربية والتعليم ضمن مجالاتها الهامة. فلا يجب التردد إذن في المطالبة بتدريس هذا العلم، لأن الوضع المتأزم للمجتمعات عامة والإسلامية خاصة، يقتضي الاستغاثة به، لطرح القضايا المتعلقة بمهويتها وعقيدتها طرحة عقلانياً. فلا أحد يستطيع أن ينكر ضعف تكفل المنظومة التعليمية بتكوين النشء، وما ترتب

1. محمد أركون، الإسلام "أوروبا الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة"، ترجمة هاشم صالح، دار الساقية الكعبة الثانية لبنان 2001، ص 10.

2. محمد براهيم صالح، "الدين بوصفه شبكة دلالية: مقارنة كليفورد غيرتز"، Insaniyat / Clifford Geertz، إنسانيات 50 | 2010، mis en ligne le 01 août 2012. En ligne

عن هذا الضعف من آثار سلبية تثير القلق. إن السياسة التربوية التي انتهجتها دول -الأحزاب غداة استقلالها لم تكن مهتمة بمعطيات تاريخ الفكر الإسلامي الواقعية، إنما أعطت الأولوية للجمع بين القيم الدينية والثقافة القومية التي تستمد أصولها من التراث العربي الإسلامي التليد، لتزرع روح الأصالة عند المواطنين، مغذية إياها بالخطابات الدينية التبجيلية على حساب الخطاب العقلاني، دون الاهتمام بالتكوين العلمي المؤهل للاضطلاع بمهام الإنماء وتحسين الوضع المتأزم للمجتمعات الإسلامية. لهذه الأسباب كلها يدعو إلى الاجتهاد من أجل تحقيق ما يسميه الوعي الأنثروبولوجي.

إن تسليط الضوء على المجهودات التي بذلها أركان لبناء مشروع "الإسلاميات التطبيقية"، يكشف لنا عن ضرورة تحقيق هذا الوعي، لا باحترام الأنظمة اللاهوتية في تأدية وظيفتها الإيمانية، ولا لترسيخ الإنسانية في النفوس فقط، وإنما للتمكن من الارتقاء بالعقل من التفكير المؤدلج، إلى التفكير الأنثروبولوجي الموضوعي الكفيل ببلورة الاستراتيجيات المعرفية لتحقيق هذا الهدف. من طبيعة الدراسات الأنثروبولوجية أنها لا تحمل الماضي، ولا تستبعد الذاتي، ولا تحتقر التراث، بالعكس إنها تنطلق من الذات والتراث والواقع التاريخي لفهم الحاضر وبناء المستقبل.

لقد ألزم أركان نفسه عناء تأسيس مشروع "نقد العقل الإسلامي"، ليبنى من خلاله براديجم جديد لمقاربة الوضعيات المولدة للإيديولوجيات الجهادية مقارنة تشرح جذورها وأهدافها، ليغدو

تخطيط جدران الجهل المؤسس والمقدس لإخراج العقل الديني عامة والعقل الإسلامي خاصة من حيز المثلث الانثروبولوجي، أمرا قطعيا لمن يريد أن يضمن لنفسه ولأمتة منفذا أكيدا نحو التنوير. إنه لم يترك أي مجال للشك في ضرورة الاجتهاد من أجل إعادة كتابة تاريخ الفكر الديني والفكر السياسي للمجتمعات الإسلامية والعربية انطلاقا من ثلاثة مفاهيم أساسية في فكره هي: الانتهاك والزحزحة والتجاوز. إنه كذلك مقتنع كل الاقتناع بالقيمة العالية لهذه المفاهيم، كونها عمليات معرفية ذات دلالة منهجية وابستمولوجية كبيرة، توجه تأويل النصوص الدينية وفهم الثقافات والهويات نحو الصدق، لإضاءة الماضي الحاضر وبناء المستقبل على أساسهما. لعل في ذلك حلا لأزمة المجتمعات ولاعتلال نظام العالم، وكان أمله أن تتوجه الجماعات البشرية في تطورها نحو احترام الخصوصيات المرتبطة بالعرق والدين والثقافة، واعتناق فكرة الانتماء إلى الإنسانية لا إلى الهويات المتقاتلة*.

*. "الهويات المتقاتلة" عنوان لكتاب أمين معلوف باللغة الفرنسية « Identités meurtrières » أصدره عن دار النشر Grasset & Fasquelle بفرنسا عام 1998.

الفصل الرابع

أبعاد مشروع "الإسلاميات التطبيقية": إيقاظ الوعي المعرفي*

1. البعد الأستمولوجي

لم يرض أركون بالمعنى السكوني للعقل الإنساني، وإنما يؤمن بديناميكته، وقدرته على اكتشاف حقيقة الوقائع التاريخية بالتوغل داخل الطبقات المتراكمة المشكّلة لأنواع التراث المختلفة إسلامياً كان أم غير إسلامي لدراستها. ومن أجل ذلك، يقترح مقاربتها بالطريقة التي أتت بها أنوار الحداثة في العالم الأوربي، التي تحث على الاستعانة بعلوم الإنسان والمجتمع واستعمال الوسائل المعرفية المتوفرة في الحقل العلمي الحديث والمعاصر لمناقشة القضايا التي يطرحها الحدث الديني والخطاب الإسلاموي مثل حرية الضمير والتعبير والديمقراطية واللائكية. فكما يقول أركون: "وثمة اليوم وسيلة للاستفادة من مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع، ومقارباتها الجديدة لإظهار كيف

* أستخدم هنا ما أسميه "الوعي المعرفي" بمعنى بلوغ أقصى درجات المعرفة وتوظيفها بأحسن طريقة ممكنة للتحرر من قيود الجهل. يتمثل هذا الوعي في القدرة على استيعاب العلاقات التي تربط بين مفاهيم مشكلة لشبكة من المعاني -علمانية وديمقراطية وحرية- التي بفضلها يكون الإدراك لدى الإنسان سليماً ومصحوباً بالالتزام. مراحل ارتقاء قدرة الفهم إلى الوعي المعرفي هي: 1. مرحلة اللاوعي المعرفي ويكون الفهم فيها ساذجاً سطحياً، كحالة فهم العلمانية بمعنى الإلحاد أو الكفر بالله. 2. مرحلة الوعي المعرفي العامي يكون الفهم فيها صحيحاً دون أن يدمج ما تم فهمه في الثقافة الشخصية، كحالة فهم العلمانية بمعنى أن الدين والدولة مفهومان متميزين مندرجين في إطارين مختلفتين، لكن هناك رفض للفصل بينهما للاعتقاد أن الدين عامل من عوامل بناء الدولة. 3. مرحلة الوعي المعرفي يكون الفهم فيها كاملاً مع إدماج ما تم فهمه في الثقافة الشخصية كحالة فهم العلمانية بمعنى أن الدين والدولة مفهومان متميزين بدرجة في إطارين مختلفتين والافتناع بفكرة ضرورة إبعاد أحدهما عن الآخر لبناء دولة ديمقراطية تحمي حقوق الإنسان وحياته بما فيها حرية الضمير. هذا النوع من الوعي يغذي الموضوعية وينمي روح المسؤولية لدى الفرد فيدرج في سلوكه فكرة أن الشعور الديني أمر شخصي لا دخل للسياسة فيها.

أن اللاهوت في كل الجماعات التوحيدية الثلاث قد سار كمنظومة فكرية للتأسيس الذاتي، في كل جماعة. ومن ثم الاستبعاد المتبادل، بغية الاحتفاظ باحتكار الوحي الحق في كل تقليد من هذه التقاليد¹. ولا يكمن الحل في العودة إلى الإسلام الاصيلي (islam originaire) من أجل تحرير العقل الإسلامي من أيديولوجيا التعصب التي يخضع لها منذ ظهور الحركات الإسلامية المتطرفة، وإنما بإخراجه من السياجات الدوغمائية التي تدعمها الخرافات وتوسع وتعمم الفكر المرمي (La pensée jetable) كما يسميه، هادفا إلى تحقيق القيم السامية والمثل العليا المحققة لمقولات الرؤية الإسلامية الكفيلة بإنتاج خطاب إسلامي فلسفي موضوعي انطلاقا مما ورد في القرآن من تكريم للإنسان بالعقل المنطقي.

أكثر من أي دين آخر، يتأثر الإسلام بالانعكاسات السلبية لأزمة الحداثة وتوسع العولمة، وعلى هذا الأساس يقترح محمد أركون إسقاط الأهلية عن كل نظرية أو حركة فكرية دينية كانت أم غير دينية تتصدى للسلم والسلام بنشر الجهل الذي يغذي العنف بكل أنواعه². لم يعبر أركون في مواقفه عن مجرد انطباعاته حول وضعيات مجتمعية تتخللها تناقضات تحتاج إلى دراسة جديدة، بل هو يترجم مواقف نقدية للفكر الإسلامي في المسلمات التي بني عليها هذا الفكر، كما هي مواقف يتساءل من خلالها عن الجذور والمكونات والأدوات المعرفية والقطيعة

¹ . محمد أركون "نافذة على الإسلام" ترجمة صياد الجهيم، دار عطية للنشر، ط/ أولى، لبنان، 1996 ص 197.

² . Mohammed Arkoun « ABC de l'islam. Pour sortir des clôtures dogmatiques », coll. Religions, Paris, Grancher, 2007, p 44.

الأبستمولوجية التي عرفها أكثر من مرة، لغرض فهم المجتمعات الإسلامية في بنيتها وتاريخية الفكر السائد فيها منذ صدور الحدث الإسلامي في لحظته التدشينية الأولى. وتظهر المهمة التي كلف بها نفسه في غاية من الأهمية والصعوبة في آن معا، إذ هي لا تتطلب المرونة المنطقية فحسب، وإنما تتطلب التحلي بالمسؤولية والشجاعة الفكرية التي تسمح بالتسلل في باطن الإسلام السياسي والحركات الإسلامية ونواياها، لفهم أسباب رفضها للأنسنة والأنوار.

يكشف قارئ "أبجديات الإسلام: كيف نخرج من السياجات الدوغماتية" نضال أركون المتواصل داخل أسرته الدينية لإنقاذها من قبضة (l'état) إيديولوجيا التطرف التي سجنّت فيه منذ زمن بعيد، وهو على وعي تام بالأثر السلبي للحدث المتأزمة والعولمة المادية عليها كما أسلفنا القول، لم يكتب باستعمال الأسلوب النقدي في دراسة الفكر الإسلامي والمسائل المرتبطة به، ولكن يتعداه إلى ممارسة عملية التنظير للإنسانية من جهة، ولليقظة الدينية باعتبارها محركا قويا للمجتمعات البشرية وتاريخها، فرسم تصورا عقليا للعالم الإنساني في مشروع "الإسلاميات التطبيقية"، وأسس هذا التصور على التاريخ المعرفي للبشرية والتجربة الإنسانية التي عاشها هذا العالم عبر مراحل التاريخ المتعاقبة وجعل منها عاملا لتأسيس فكر قادر على اقتراح حلول جديدة للمشاكل التي يطرحها العالم الإسلامي المعاصر.

لم يُنظر أركون للقضايا التي يطرحها على طريقة العلماء المختصين الذين بنوا نظريات علمية كاملة، في هيكل منظم يتصوره ضمن نطاق واسع، يهدف من ورائه إلى استخلاص قوانين علمية عامة تشرح بطريقة علمية على أساس حتمية تتحكم تفسر حدوث الظاهرة الدينية الإسلامية، إنما

يتساءل عما بقي من الإسلام الأصلي ليستقي منه المسلمون قيم تكوينه تكويننا سليما بعيدا عن كل منافسة للاستيلاء على السلطة السياسية، وهل يملك الفكر الإسلامي اليوم الوسائل الفكرية والثقافية والحرية والاطر الاجتماعية اللازمة لبناء فكر فلسفي إنساني وديني وأخلاقي معاصر؟ للبحث في هذا السؤال لقد حاول أن يضع ما يمكن اعتباره قاعدة لمحاولة التنظير للإنسانية والوعي الديني والأخلاقي في المجتمعات العربية والإسلامية، لعلها تتركب موجة التحضر

أ. التنظير لإيقاظ الوعي الأنسي

من المجازفة حصر النشاط الفكري لمحمد أركون في مهمة النقد وحدها، إذ بروح علمية وعن اقتناع، حاول طوال حياته أن يبني فكرا عقلانيا يساهم في بناء تصورات موضوعية وصحيّة تتيح للعرب وللمسلمين فرصة معرفة كيف يمكن إرشاد العقل إلى إنتاج معرفة صادقة بالتراث الإسلامي وحده، وإنما لمساعدته على بناء تمثلات تصورات أمينة للإيمان وللممارسات العقائدية ليدشن عليها مرحلة جديدة لفكر تكون أسسه مبادئ المنطق، ومحاوره الأساسية العقل والذات الإنسانية وأهدافه إقرار العدل والديمقراطية والسلم الدائم. لذلك نجده يبحث على النزوع إلى الإنسانية، والارتقاء إليها بواسطة المثابرة والعمل الجاد، لا بالاتكال على الحظ أو اعتمادا على الصدفة، لأن العقلانية والحرية المسؤولية هي التي تسمح للإنسان أن يكون سيد أفعاله في كل الأحوال.

فكمفكر ملتزم، يشعر أركون بضرورة ملحة للتصدي للتلاعبات الإيديولوجية التي يستعملها كل من الأصوليين والسياسيين، بالنقد البناء لإقامة فكر إسلامي إنساني يتحمل مسؤوليته من الناحية الفكرية والأبستمولوجية، مثلما كان يحدث في عهد المفكرين الكلاسيكيين أمثال المعتزلة وابن رشد. فهو يعتقد أن المسلمين ليسوا بحاجة إلى تعبئتهم أو تحييشتهم، إنما هم بحاجة إلى من يمسك بيدهم للتطلع إلى مستقبل فكري زاهر، أو على الأقل للعودة إلى الأصول المفهومية الأولى للفلسفة الإنسانية عند المفكرين المسلمين الكلاسيكيين، لإنعاشها بعد ضمورها من الساحة العربية والإسلامية.

وكما شرحناه في إحدى الفصول السابقة، لا يقصد أركون بالإنسانية، إلا ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان في ذاته ولذاته، وغير مهتم إلا ببناء فلسفة تتمحور حول الإنسان كمركز للقيم الراقية التي يمكن أن ندعوها "بالمركزية الإنسانية"، وما يحاول إثباته منذ أطروحته في تحليله لكتب مسكويه والتوحيد هو ربط الإنسانية بالعقلانية. وهو يهدف إلى معالجة إشكالية النزعة الإنسانية الثقافية بشكل شامل في السياق الإسلامي ويقصد بهذا السياق كل المجتمعات التي يكون فيها الإسلام دين الأغلبية. إنه يسير بفكره نحو نزعة إنسانية كونية، لأن بها يمكن فك الرابطة التي تجمع بين العنف والمقدس والحقيقة كما رسمها في مثلثه الأنثروبولوجي.

يريد أن يزرع بذورا فكرية واعدة بنزعة إنسانية تتوفر فيها شروط التفتح التي تعترف "بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى الاستقلالية الذاتية، وهي تعترف بالرمزية

الدينية بصفتها بعدا روحيا من أجل البحث عن المعنى. وهي تعترف أخيرا بحق الانسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان"¹. إنه يأمل في حدوث قطيعة بين المسجد وسلطة الدولة مثل التي حدثت بين الكنيسة والسلطة السياسية في أوروبا بعد الإصلاح الديني، من اجل أن تملك المجتمعات الإسلامية سلطة سياسية حقيقية تسمح لها ببلوغ التنوير كما بلغت المجتمعات الغربية، ولكن دون التطرف ودون خلع القداسة والشرعية عن الإرادة العليا المتمثلة في الله وحده دون غيره. لا يقصد أركون من موقفه هذا انتهاء الاعتقاد، "فربما ظهرت صيغ جديدة لله، للاعتقاد أو للإيمان، صيغ تتناسب مع تطور المجتمع، ومستجداته وحاجاته"²، ولكنه لا يقصد بهذا الكلام أن يدوي صيحة مثل صيحة نيتشه التي لم تفهم الا بشكل حربي دون استيعاب مضامينها ومقاصدها. بالعكس يريد اركون ان يحافظ كما يقول على أشياء أساسية هي: " مصدر السيادة العليا، والروحانية والقيمية، والمعنى وحقوق الروح التي تتجاوز الخطاب الشكلائي الذي يطنطن به الغرب على حقوق الانسان"³. لا يستبعد أركون الدين إطلاقا عن الحياة الاجتماعية والنفسية والأخلاقية للإنسان، ولا يرى التناقض بين الدين والانوار، بل بالعكس، لا بد "أن تكون حقوق الإنسان القائمة على فلسفة الأنوار، مطلبا مثاليا، وموضوعا للمعركة المعادية

1. محمد أركون "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد" ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط. أولى، بيروت، 1997، ص20.

2. المرجع نفسه، ص25.

3. المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

للاستعمار، دون تجذر ثقافي واجتماعي في البلدان ذات التقاليد الإسلامية أكثر مما كانت في بلدانها التي ولدت فيها"¹. "إن احترام حقوق الإنسان، مظهر وشرط أولي لاحترام حقوق الله"² أخيراً نستطيع أن نختتم هذه المسألة بالقول، أن الإنسانية عند أركان تتميز بكونها عقلانية تستند إلى فعل الأنسنة القائمة على التربية التي ترتبط ارتباطاً قوياً بمفهوم الوعي التربوي الذي يقوم بدوره على أساس مبدأ "قابلية الكائن الإنساني للتربية" والتطور، وأن النتيجة المثلى لها هي تكوين مجتمعات يؤمن أفرادها بسلطة العقل وحكمه واستقلاله، دون أن ينكر أهمية الدين في التربية حيث قوله: "لقد قامت الديانات بوظيفة تربوية وعلاجية لا يستهان بها خلال العصور، لكن ظلت فعاليتها محدودة دائماً، إما بسبب الاستخدامات الخاطئة التي قام بها رجال الدين، إما بسبب النقص الملازم للمنظومات الثقافية التقليدية"³.

ب. التنظير لإيقاظ الوعي الديني.

هناك مؤشرات كثيرة تعلن عن أزمة حقيقية تمس جميع جوانب الحياة في المجتمعات الإسلامية، وتبين هذه المؤشرات، أن إصلاح الفكر الديني ضرورة اجتماعية وسياسية وفكرية لحل الصراعات الداخلية المطروحة في هذه المجتمعات وللتصدي لأخطار الهيمنة الخارجية التي تؤثر فيها، وتلك هي الأسباب التي ساقى أركان إلى التنظير لليقظة الدينية لعلها تحطم كل الحواجز

¹ . محمد أركون " نافذة على الإسلام"، ترجمة صياح الجهميم، ط1، دار عطية للنشر، 1996، ص 189.

² . المصدر نفسه، الفحة نفسها 186.

³ . المصدر نفسه، ص 195.

التي تمنع تحقيق نهضتها وتنويرها. "ليس الإسلام في موقف أدني من المسيحية واليهودية، ولا هو في موقف أعلى منهما. إنها ديانات توحيدية، ورغم الاختلافات الموجودة فيما بينها، إنها تحث على عبادة إله واحد، لذا يجب بناء العلاقات بين الجماعات التوحيدية الثلاث على التسامح والمساواة لا على التعسف والتنافر المتبادل دون اختراق المحرمات والتحديدات التي تفرضها الثقافات الدينية المختلفة"¹. لا يجب أن نغفل هنا، أن أركون لا يقصد باليقظة الدينية "بروز الوعي الديني كما حدث عندما قال أهل السنة الذين اعتبروا أنفسهم الفرقة الوحيدة الناجية لكونهم أتباع السنة النبوية، وقال أهل الشيعة أن الإرث الصحيح للقرآن لهم لأنهم أهل العصمة والعدالة"²، وإنما الوعي الديني هو الذي لا ينفصل عن النقد الفلسفي لحقيقة ما يحدث في واقع تغيب فيه ثقافة التبادل والتسامح، ولكن تنتشر فيه ثقافة النفي والتنافر المتبادل.

حقا، إن الخلل الذي تفشى في العالم الإسلامي، قد مس العقيدة والفكر والعلم والحضارة، فهو يحتاج إلى إصلاح فعلي، لا يفلح إلا بإعلاء شأن العقل، ولا شيء يستحيل على العقل البشري.

عندما انطلق محمد أركون في بناء مشروع "نقد العقل الإسلامي"، لقد صمم عزمه على أن يعرف العطب الذي عطل النشاط المنطقي للعقل الإسلامي خلال قرون طويلة، هادفا إلى تجديده من خلال بيان أهمية توفير شروط العقلانية المعاصرة، وجعلها سندا فكريا (فلسفيا وعلميا) يحرر من

¹. محمد أركون "نافذة على الإسلام"، ترجمة صياح الجهميم، ط1، دار عطية للنشر، 1996 ص 88.

². المصدر نفسه، ص 74.

النزاعات والصراعات المذهبية الضيقة، ويهيئ للخوض في تجربة إيمانية وثقافية وحضارية حية، ينفذ من خلالها إلى عمق الذات للوصول إلى عملية التعقل والتخلق المبنيان على استيعاب أدوات النظر المنهجية اللازمة للفهم ، إذ لا سبيل إلى التنظير لليقظة الدينية بدون بناء فكر ديني متجدد بدون الظفر بالعوامل الكفيلة بتحقيق النهضة.

ولا نستطيع تناول موضوع اليقظة على المستوى الديني دون الخوض في مسائل الأخلاق والمجتمع والسياسة، لأنها تتقاسم مساحة واحدة تجعل من الصعب التمييز بينها نظرا لترابط بعضها ببعض الآخر.

لقد أوضحت اليقظة الدينية في العالم الإسلامي أمرا لا مفر منه، إذا عزمت الشعوب الإسلامية على تحقيق نهضة حقيقية وحكيمة للدفاع عن قيم السلم من أجل مستقبل أفضل لأبنائها. لا بد من بيان شأن الإنسان بالتركيز على قيم العقلانية والعدل والحرية وغيرها من حقوق الإنسان الأساسية. من هذا المنظور يتقدم إلينا مشروع "نقد العقل الإسلامي" كمشروع يهتم بإقامة مجتمعات تتماشى مع أفكار ونمط حياة متوجهة نحو الأفضل، وكمشروع بناء مجتمعات قوية بديمقراطيتها وبمنطق عقلها الراض للرجعية والإقصاء وممارسة التضليل والإذلال والاحتقار والتمييز العرقي والديني والهوياتي، ولكنها مؤيدة للعصرنة ومتفتحة للعلمانية ومتبينة لمشروع حضاري يقوم على احترام الاختلاف والتنوع الديني والثقافي والعرقي.

ج. التنظير لإيقاظ الوعي الأخلاقي.

تطرح مشكلة القيم الأخلاقية عامة على أساس مبدأ ثنائية الخير والشر والفقهاء يطرحونها في علاقتها بالنية والمسؤولية (العقاب والثواب)، أما أركون فيعالجها من منظور تحليلي يربطها بالعقلانية دون أن يهمل قاعدته الدينية التي توضح مجيء النبي (ص) لإتمام مكارم الأخلاق.

يظهر لأركون أن مشكلة السلم مرتبطة بالقضايا التي يطرحها الدين (مثل الإكراه والعنف) وما لا ريب فيه أن هذه القضايا مرتبطة بدورها بالأخلاق وأن هذه الرابطة ملازمة للفكر الإسلامي منذ القدم، فلذلك لا يمكن معالجة قضية السلم في المجتمعات وفي العالم في غياب طرح إشكالية الأخلاق: ألم يأت النبي ليطمئئنا بمكارم الأخلاق؟ وهذا يبين أن جوهر القيم الأخلاقية الملازمة للإسلام مرتبطة بالعواطف النبيلة المتناقضة مع الأنانية والاستغلال والاحتقار، ولم يرفض الفكر الإسلامي استيعاب واعتناق الحداثة الغربية إلا بسبب متطلبات هذه القيم المتنافية للأخلاق الغربية المتحررة؟

إن الأمر الذي يدعو إلى الاستغراب في كثير من المجتمعات المعاصرة، هو غياب التصور الصادق للقيم الأخلاقية من احترام وتسامح الضرورية لحياة اجتماعية متزنة، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل يعود ذلك إلى قصور عقل الإنسان المعاصر وعجزه عن تصور نموذج حياة هنيئة رغم ما طوره من علوم وتكنولوجيات اتصالية رقمية تدل على ذكائه الخلاق؟

ولو دققنا النظر في وقفات أركون أمام المنعطفات التاريخية التي عرفتها المجتمعات عبر الزمن، لفهمنا أن هناك عيوب كثيرة تخللت المؤسسات السياسية والدينية، جعلتها لا تهتم سوى بنجاح

خططها السياسية وتحقيق أهدافها دون الاهتمام بتربية الإنسان وتوعيته بالعواقب التي تنتج من جراء الإيديولوجيات الهادفة إلى الاستيلاء على السلطة، حتى ترتب عن ذلك ما يسميه الجاهل المؤسس والمقدس الذي لا يمكن أن يرسم معالم دولة مدنية أو يبني ثقافة السلم والسلام.

إن النزاعات الطائفية والعرقية والدينية والتحويلات الثقافية والسياسية التي ولدت فكرة العناية بالمصالح الخاصة هي التي دفعت أركون إلى الاعتماد على العقل كمرجعية أساسية للتنظير لفلسفة أخلاقية تعني بالمثل القيمة المتفتحة على مفاهيم خير والعدل والحرية بكل معانيها، لذلك يعزز التفكير النظري في الاخلاق وبيان موقف المثقف ومساهمته في تشخيص النقاط المظلمة في هذا الميدان في المجتمعات المسلمة. فإن لم يطرح أركون إشكالية الأخلاق بطريقة صريحة في مشروعه كما طرح إشكالية العقل والعلمانية والإنسانية، تحتل الأخلاق مركزاً رئيسياً في فلسفة أركون، وفي مبادئ الأخلاق والأخلاقية، يقول: "يجب التمييز بين منظور الاخلاق النظري الذي يتفكر في أسس العمل الأخلاقي، وبين الاخلاقيات المشخصة التي تلهم السلوك الفردي والجماعي. وبقدر ما كانت المرحلة الكلاسيكية (الموافقة لذروة العصر الوسيط في الغرب) غنية بالتساؤلات والأبحاث والاعمال الأساسية، اتسمت المرحلة الحالية بانحسار المشاغل الأخلاقية. قد يبدو هذا الأمر مفارقة لدى جميع الذين يتأثرون بما يُدعى "خطأ الرجوع إلى الدين"، أو "انبعاث الإسلام" أو "يقظة الإسلام"... إن البحث اللاهوتي والتفكير الأخلاقي اختفيا عمليا من الحقل العقلي المسلم منذ حل التلقين المدرسي وفكر المحافظة على "استقامة الرأي" محل المناظرات المثمرة في الفترة

الكلاسيكية"¹ من القرن الأول الى القرن الخامس هجرية الموافقة للقرن السابع الى الحادي عشر ميلادية. يحيل هنا اركون الى مسكويه الذي رفع الاخلاق الى مرتبة العلم المستقل بذاته في كتاب الفه تحت عنوان "تهذيب الاخلاق" الذي يذكر بمحتوى «كتاب الاخلاق المقدم الى نيكوماك" للفيلسوف أرسطو.

لم يختزل أركون مسألة الأخلاق في استحسان واستهجان أفعال الإنسان ولم يحصرها في إطار الأحكام الشرعية المستمدة من العقيدة الإسلامية فقط، وإنما يطرحها من منظور معرفي فلسفي أوسع على أساس أنها دراسة معيارية للمبادئ وللقواعد وللعادات السلوكية المنظمة للعلاقات الاجتماعية وللقيم المثلى، التي يجب أن يرتقي إليها الإنسان بإرادته الحرة لتحصيل المعرفة ومحاربة الجهل. فكما يربط كانط الأخلاق بالإرادة الخيرة النابعة من العقل الواعي، يربطها أركون بالعقل النابغ أو الاستطلاعي الذي يعرف كيف يحدد معايير السلوك الخير، ويرسخ مفهوم الواجب اتجاه الغير واحترامه. بهذا المعنى، إن التحلي بالأخلاق الراقية لا تخص المواطن وحده، بل تخص الحكام أيضا ليضبطوا ممارساتهم السياسية، ويرسموا أهدافهم وفق مبدأ الصالح العام.

لقد سعى إلى بناء فلسفة أخلاقية عالمية مقابل الأخلاق الإسلامية المحلية السطحية والمغلقة القائمة على الهوية من جهة، ومقابل الأخلاق الغربية المبنية على المركزية الأوربية المتقدمة التي تولدت بفعل سيادة الحضارة الحديثة، هادفا إلى إرساء قواعد متينة لتأسيس أخلاقا كونية عميقة

1. محمد اركون محمد أركون " نافذة على الإسلام"، ترجمة صياح الجهيم، ط1، دار عطية للنشر، 1996ص 110.

تستند إلى فعل "التأنيس" الراض للسياسة الأخلاقية التي تربط التخلق بجزارة السلطة وتستبعد الأخلاق المتحجرة.

ينتمي محمد أركون إلى فئة من المفكرين القلائل الذين عالجوا إشكالية تراجع العقل الإسلامي والحدثة الغربية من منظور فلسفي شامل، تطرق فيه إلى كل جوانب الإشكالية: السياسية والدينية والأنثروبولوجية والأخلاقية، دون أن ينسى الأطر المعرفية الحقيقية التي إذا توفرت، تنتقل الأفراد والجماعات البشرية والمجتمعات من معرفة القيم إلى قيم المعرفة.

تحيل توصيات أركون واقتراحاته إلى فلسفة إنسانية أخلاقية خلاقة ليس للمجتمعات الإسلامية وحدها، وإنما للعالم بأسره وهنا يذكرنا بما جاء به الفيلسوف إيمانويل كانط الذي كان يطمح إلى تحقيق المثل القيمة المفتوحة على الإنسانية العالمية.

كاد الإنسان أن ينسى أن جوهر الكائن البشري هو العقل (الوعي)، لكن أركون يذكرنا بمقولة روني ديكرت الشهيرة القائلة بأن "العقل هو أعدل قسمة بين الناس" وأن هذه الملكة التي كرم بها الله عبده يمكن أن تكون مبدأ، ووسيلة وغاية لتحقيق أعظم ما يمكن تحقيقه في الحياة الدنيا والظفر بالآخرة.

خلاصة ما يدعو إليه محمد أركون في دراسته النقدية لأزمة الوعي الإسلامي في كل أشكاله وفي كل أشواطه، وبفعل غياب الأطر المعرفية والاجتماعية والسياسية الملائمة الذي أبقى الفكر الإسلامي في وضعية التأخر، ما يأتي:

- يقترح الانفتاح على منجزات الفكر المعاصر.
- ضرورة التواصل بين الديانات لأن التواصل البشري شرطاً لازدهار الإنسان: فمن الجهة الغربية يدعو إلى التخلي عن النرجسية المتعالية للذات الأوروبية المهيمنة بدعوى أنها مركز العالم، وإلى تجاوز النظرة الاستعمارية التي كرستها اتجاه البلدان الإسلامية المستعمرة، ومن الجهة الإسلامية يدعو إلى تجاوز الموقف العرقي المركزي للإسلام تبجيل الماضي والكف عن نشر الإيديولوجية الداعية إلى فكرة استرجاع الخلافة للتوجه نحو التعاقد الاجتماعي الذي يسهل عملية بناء ديمقراطية حقيقية للمجتمعات
- إنه يوصي السعي إلى خلق شروط انبثاق نزعة إنسانية كونية جديدة وعيا وممارسة تمهيدا لانبثاق المواطنة الحديثة المعبرة عن الوجود الحر للفرد المواطن في كيان سياسي مبني على أسس ديمقراطية مثل حرية الرأي والتعبير الضمير.
- العمل على فهم ما يجري في العالم على مختلف الأصعدة للتغلب على التصورات الفاسدة للارتقاء بالخطابات الإسلامية من خطابات إيديولوجية تتم من خلالها محاكمة الغير وإدانته، إلى خطابات تنزع من كنفها العنف واستبعاد الغير لتعبر عن جهد إستيمولوجي قادر على إعادة النظر في علاقة الإنسان بترائه من جهة وتحديد مكانة المسلم في العالم المعاصر من جهة أخرى.
- تحقق نهاية سعيدة للتاريخ كما اعتقد نبي العولمة في صيغتها الليبرالية الحالية، فرانسيس فوكوياما.

يبحث على نقل الخطاب الإسلامي من كونه ظاهرة نفسية وسوسولوجية تقوم على الحجة العاطفية، إلى ظاهرة معرفية تقوم على مبادئ العقل المنطقي المبدع الذي لا يتناقض مع المبادئ والقيم المتعالية. لأن "المناخ العاطفي الذي يهيمن على المجتمعات الإسلامية اليوم، يجعل من المستحيل الدراسة العلمية لعدد كبير من المشكلات الدقيقة"¹، لذلك يلح أركون على كسر طوق الاحتكار الذي تحظى به التفسيرات التقليدية للقرآن والسنة، وعدم إبعادهما من حقل الدراسات العلمية المستخدمة لمناهج علوم الإنسان والمجتمع.

هكذا هي أركون للعقل الإسلامي كل آليات التفكير التي تقتضيها المناظرة، من أجل إنعاش التفكير المتفتح والبناء، بعد أن وضعه أمام مسؤولياته: التاريخية والمعرفية والاجتماعية والأخلاقية وحتى الميتافيزيقية..

في الختام يمكن القول، أن إيقاظ الوعي سواء كان دينياً أو أخلاقياً أو سياسياً، لا ينفصل عن النقد الفلسفي الشامل والجذري للمسائل الدينية والأخلاقية والسياسية. بهذا، وخلافاً لما يمكن أن يعتقد العقل الساذج، يكتسي مشروع "نقد العقل الإسلامي" قيمة تنويرية كبيرة تكمن في فضح "الجهل المقدس والمؤسس" ورفع الستار عن للمسكوت عنه ليعطي للأمور طابعها الإنساني. وعليه، إنه أنزل الهرمينوطيقا الدينية من الفضاء الميتافيزيقي المطلق إلى أرض الواقع النسبي.

¹. محمد أركون محمد أركون " نافذة على الإسلام"، ترجمة صياح الجهميم، ط1، دار عطية للنشر، 1996 ص 148.

يتجسد مفهوم التنوير عند محمد أركون على مستويات عديدة ترجع إلى صميم فلسفة الانوار، ومبدئها وغاياتها، ونلمسها في كل كتاباته وفي كل تحليلاته ودراساته. إن "نقد العقل الإسلامي" مهمة من المهمات العظيمة الملقاة لا على "العقل المنبثق" أو "النابع" فقط، وإنما على عاتق العرب والمسلمين الراغبين في صنع تنويرهم، لإنجازها واستكمالها: إنه مشروع له أبعاد تنويرية، ييؤى الإنسان مكانة تكريمية ومرموقة.

2- البعد التنويري لمشروع "الإسلاميات التطبيقية".

تحظى مسألة التنوير في التصور الإسلامي لدى محمد أركون باهتمام استثنائي، وكرس لها حياته كلها، لا ليخرج العقل الإسلامي من الظلامية، ولا ليحفظ الدين من التلاعبات الإيديولوجية التي أساءت إليه فحسب، وإنما أيضا لإحداث قطيعة ابستمولوجية مع الفلولوجية القديمة التي حبست العقل الإسلامي في سياجات دوغمائية حرّمته من التفكير الموضوعي. مما دفعه إلى النظر في أسباب غياب الممارسة الاجتهادية داخل التراث الإسلامي، وعجز المسلمين عن فك الأزمة الفكرية والقيمية التي يتخبطون فيها إلى اليوم.

مثل الظاهرة الدينية، والنزعة الإنسانية والعلمانية، تثير إشكالية التنوير في الساحة الإسلامية جدلا فكريا كبيرا، إما لأنها تثير شكوكا ومخاوف من الأهداف التي يمكن أن تحققها للمجتمعات الإسلامية، وإما لأنها تشكل قاعدة متينة لإرساء الحداثة. تظل الدعوة إلى التنوير بالنسبة لرافضيها ترويجا لحداثة فكرية غير مرغوب فيها في المجتمعات الإسلامية. يمكن أن يكون تزامن التنوير مع

الحدثة الغربية سبب الخوف من التحيُّد عن المسار الثقافي والتوجه الفكري الإسلامي. وربما يعود ذلك أيضا إلى التخوف من نفوذ وهيمنة العولمة على المجتمعات باسم حرية تنقل الأموال والبضاعة والأشخاص والاستثمار. ومما لا شك فيه، أن محمد أركون يتأسف كثيرا لعدم تطلع المجتمعات الإسلامية على الحدثة الغربية وعدم الاستفادة من منافعها الفكرية، رغم قدرتهم على استيعابها وتوظيفها لصالح شعوبها. والسؤال الذي يستحق الطرح هنا هو: لماذا استبعاد الحدثة الفكرية حفاضا على التراث الإسلامي وأصالته، دون أية استجابة للتجاوزات التي تسيء إلى سمعة الإسلام؟ وما هو سر العناية بعملية إجهاض كل المشاريع الهادفة إلى الاعتناء بالعقلانية المستنيرة والمحرة للعقل العربي والإسلامي؟

للإجابة على هذه التساؤلات، لقد بحث أركون في التراثين الشرقي الإسلامي والغربي المسيحي، لفهم أسباب الاختلاف بينهما، ويوضحها في عرض ظروف وعوامل التكوين التاريخي للعقل الإسلامي والعقل الغربي كما يلي:

أ- عوامل تنوير العقل الأوروبي

انبثقت الأنوار في أوروبا منذ القرن السادس عشر، وعرفت بفضلها المجتمعات الأوروبية تطورا لا يستهان به. ومما لا شك فيه، هو أن المسار التطوري لهذه المجتمعات المتقدمة اجتماعيا وثقافيا وسياسيا، قد سمح للعقل، أن يحتل الصدارة التي لم يحظ بها من قبل.

يقول محمد عابد الجابري بهذا الصدد "منذ بيكون وديكارت والفكر الأوربي يعيد قراءة تاريخه على أساس الانفصال والاتصال، من النظر وإعادة النظر، من النقد ونقد النقد... بصورة تجعل الواحد (الخاص) منهما يعني الآخر (هومو) والتراث ويوضحه، ويلهم الفكر الخلاق ويؤسسه"¹. هذا يعني في نظر الجابري أن تاريخ الفكر الأوربي الحديث، يشهد على سلسلة مراجعات للتراث الغربي، وأن الفكر الأوربي يتجدد من داخل هذا التراث باعتباره فكر الماضي وفكر الحاضر في آن معا. "فمنذ اعتماده التجربة منطلقا ومعيارا في طلب المعرفة، ومنذ أن بنى ديكارت الشك منهجا وأعلن عن ضرورة التحرر من جميع السلطات المعرفية والاعتماد على سلطة العقل وحده..."². من الضروري فهم أن تحديد التراث شرقيا كان أم غربيا يتم بإعادة النظر في محتواه القديم وإغنائه وإثرائه بمواد جديدة، أي بكتابة الشعوب لتاريخ حضاراتها بصورة تجعل منه صيرورة. حقا، لم تكن الموضوعية التي جاءت بها العلوم التجريبية، إلا منطلقا لمرحلة تاريخية جديدة، تحرر فيها العقل البشري من كل بعد غيبي اصطبغ به الفكر في العصور الوسطى. ونتيجة ذلك، تم إبعاد سلطة المؤسسة الدينية ورفض تدخلها في توجيه الحياة السياسية في هذه المجتمعات. وعلى هذا الأساس حدث الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية إلى يومنا هذا، وكان ذلك عاملا من العوامل المساهمة في تنوير العقل الغربي.

¹ محمد عابد الجابري "إشكالية الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، لبنان، 1990 ص 35.

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بالطبع، لم يكن من الأمر الهين فصل الكنيسة المسيحية عن العقل الفلسفي في بداية العصور الحديثة، لكن موقف مارتن لوثر الثوري اتجاه رجال الدين داخل الكنيسة الاورثوذكسية ذاتها، ساعد العقل على التحرر من القيود التي كانت تفرضها عليه. فلقد عارض لوثر التعاليم اللاهوتية للكنيسة، ورفع صوته ليدافع بكل قواه عن الحرية التامة للمؤمنين المسيحيين في أن يساهموا ليس في قراءة الأناجيل فقط، وإنما للمطالبة بالمناظرة بين المؤمنين في أمور الدين وفي قضية التفسير والتأويل قصد تجديد النظر في النصوص الدينية.

ثم، إن الاعتناء بالتفكير الفلسفي، ساهم بقسط كبير في وضع العقيدة المسيحية تحت مجهر العقل الناقد، فأعطى لرجال الدين المسيحيين فرصة تطوير هرمينوطيقا نقدية للنصوص المؤسسة للعقيدة الدينية منذ القرن السابع عشر. "إن إعادة النظر في التراث وفي مبدأ السلطة في السنوات 1680-1700، وتطوير قيم الفكر العلمي قد فتح السبيل لرفض تعظيم الماضي (la magnification du passé) وتصور مصير جديد"¹. بفضل هذا كله لقد صنعت المجتمعات الغربية تنويرها، وساعدتها في ذلك عوامل اجتماعية تاريخية كثيرة لم نعثر عليها إطلاقا في المسيرة التاريخية للفكر الإسلامي.

¹ . Jean -Jacques Tatin-Gourier « Lire les Lumières », éd. Armand Colin, Paris 2006, P4.

أولها: بناء عقل التنوير على أسس موضوعية ومتينة، تتمثل في استبعاد الغيب في الحياة الفكرية، وتبني الموقف العلماني إزاء المعرفة، وإزاء كل ما يمكن أن يبحث فيه العقل، سواء تعلق الأمر بالواقع الاجتماعي أو الثقافي أو الاقتصادي، أو تعلق بالقضايا الإيمانية.

ثانيها: تكوين الطبقة البورجوازية في المجتمعات الأوروبية، حيث لعبت دورا هاما في المساس بسلطة الكنيسة الكاثوليكية، عن طريق تحطيم النظام المركزي المقدس للطبقة الإقطاعية. بالفعل، تعتبر مرحلة تشكيل هذه البورجوازية، عاملا من عوامل النهضة المؤيدة للروح العلمية وموضوعيتها، والمؤمنة بالعقل الفلسفي الناقد. فكثير من المؤرخين هم الذين ينظرون إليها كسبب ظهور مدارس وتيارات فكرية ساهمت في نمو مفاهيم جديدة مثل مفهوم المواطنة والجمهورية واللائكية وحقوق الإنسان، بالتالي يعتبرونها مرحلة تأسيسية لحياة سياسية بمعناها الحديث، خاصة بعد اندلاع ثورة 1789 م في فرنسا.

ثالثها: توظيف العقل الفلسفي الموروث عن اليونانيين في كل ميادين المعرفة، والاجتهاد المتواصل للفلاسفة، قد ساعد كثيرا على التمييز بين الدراسة العلمية (logos)، وبين الأسلوب القصصي أو الأسطوري (mythos) في البحث عن حقيقة الظواهر القابلة للدراسة الموضوعية. فلا يمكن للعقل أن يعتمد على الأسلوب القصصي لنيل الحقيقة في نظر أركون، لأن "ما الأسطورة سوى تعبير رمزي لواقع أصلي وعالمي"¹ (réalité originelle et universelle).

¹ . Mohammed ARKOUN « Lectures du Coran », éd. Maisonneuve & Larose, Paris, 1982, P 10.

وما لا يخفى علينا أيضا، هو أن الحداثة الأوروبية يمثلها فلاسفة كبار أحدثوا ثورات فكرية عارمة في مجتمعاتهم لرفض كل أنواع الاستبداد ورفع كل وصاية على العقل. نشير على سبيل المثال إلى بيكون وهيوم، فولتير ومونتسكيو اسينوزا وروسو، هيغل وماركس، ونيتشه وفرويد... إلخ. "يعتبر هؤلاء - خاصة نيوتن - م مهدون للبحث عن الحقيقة. إن على فيلسوف القرن الثامن عشر توضيح ونشر طبيعة وأهمية الاكتشافات العلمية"¹.

من المعقول إذن، أن تسفر كل هذه العوامل عن نجاح العقل التنويري الذي أرسى دعائم النظام الديمقراطي، المؤمن بحرية الضمير والمقتنع بضرورة إحداث التغيير الإيجابي في المؤسسات الإدارية للدول في العالم الغربي.

ت. التكوين التاريخي للعقل الإسلامي.

لاستيعاب التكوين التاريخي للفكر الإسلامي، يقول محمد أركون: "لا بد من العودة إلى المادة الأولية في جذرها الأول ومنشئها وعناصرها التكوينية والعوامل المتحكمة الخاصة بها"²، بالرجوع إلى إطار الزمان والمكان الأسطوري المؤسس الذي تغير فيه هذا الفكر إثر القراءات والتصرفات والأعمال التقليدية المتعاقبة عليه. ثمة، عوامل مرتبطة بالتكوين التاريخي للعقل الإسلامي قادت أركون إلى نقد هذا العقل، يمكن تلخيصها فيما يلي:

¹. Jean -Jacques Tatin-Gourier « Lire les Lumieres », éd. Armand Colin, Paris 2006, P5.

². محمد أركون "الفكر الإسلامي: قراءة علمية" ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء / بيروت، الطبعة الثانية 1996، ص 36.

- ظهور أرثوذكسيا إسلامية منذ التجربة الدينية الأولى للرسول (ص) وأتباعه الذين أسلموا في مكة والمدينة. اعتبرت هذه "التجربة الدينية نموذجاً يمكن، بل يجب الاقتداء بها على أساس أنها تروي قصة الخلاص أو قصة الإنقاذ (l'histoire du salut). كان العقل في ذلك الوقت ينطلق في تفكيره من نظام المعتقدات والتمثيلات الميثولوجية التي عن طريقها وعلى أساسها يتصور المسلمون تاريخهم الخاص"¹، كما يقول أركون

- ظهور الدين الرسمي، نتيجة لانخراط رجال الدين في الحياة السياسية وتديبرهم للشؤون الاجتماعية اعتماداً على الدين كنظام المعتقدات، فنتج عن ذلك "أن السلطة السياسية قد عززت الارثوذكسية الإسلامية، ومنه أصبحت الحقيقة الدينية نتيجة لعلاقة القوة"². (le résultat d'un rapport de forces) بالتالي ارتدى الدين الإسلامي رداءه الأرثوذكسي الذي لم يخلعه إلى الآن.

- فشل النهضة في المجتمعات العربية والإسلامية بسبب المضمون الإيديولوجي للتراث الإسلامي الذي اعتنقه الإسلاميون على مر الزمن دون التخلي عنه بدعوى الاحتفاظ بالأصالة. والحقيقة أن إشكالية الأصالة والمعاصرة خلقت تصارعاً بين قوى التقليد وقوى التجديد يظهر في نظر الجابري "في الوجه الإشكالي للفكر الإسلامي الذي لا يريد تجاوز هذا الماضي كوجه يعكس وضع مأسوي، انفصامي، متوتر يعكس علاقة تناقضية بين الفكر والواقع"³. ويبدو هنا أن الموقف

¹. Rachid BENZINE « Les nouveaux penseurs de l'islam », ed. Albin Michel, Paris 2008, p105.

². Ibid.

³. محمد عابد الجابري "إشكالية الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، لبنان 1990، ص14.

المتمسك بالأصالة وحدها، يدعو إلى تشييد النموذج العربي الإسلامي ومحاكاته، دون أي اعتبار للحدثة والعصرنة. لتبقى إشكالية الأصالة والمعاصرة تمثل إلى اليوم تساءل محوري في الفكر العربي الإسلامي.

لقد بحث أركون عن الحياة الروحية والتصوفية لدى المسلمين ولم يجدها عندهم، فتغلغل داخل مخيالهم مفتشا عن أصول الفكر الإسلامي المعرفية، لفهم العوائق الاستمولوجية التي تحول دون تحقيق الأغراض السامية التي يرتفع بها الإسلام إلى أعلى المراتب، فوجد عقلا وظفه الإسلاميون كأداة لتبرير اللامعقول، ووسيلة لحراسة ما يمكن أن نسميه يقينيات النص التي حرّموا المساس بها والتشكيك فيها. وهذا سمح له بالفهم أن الإسلام في نهاية المطاف "تشكيلا بشرية" (construction humaine)، مثلها مثل الديانات التوحيدية الأخرى. بتعبير آخر، هذا يعني أن الدين ما هو إلا انعكاسا للتطور التاريخي المشحون بالايديولوجيا، تتستر وراءه إرادة إنسانية تخطط للسيطرة على الشعوب والدول والعالم. لهذه الأسباب كلها، يحثنا أركون على أهمية إعادة قراءة الماضي والحاضر في ضوء انجازات علوم الإنسان والمجتمع والألسنية الحديثة، من أجل استيعاب تاريخية الفكر الإسلامي والعربي، وفهم عملية تكوينه عبر الزمن. إنه يلح هنا على ضرورة إعادة النظر في التأويلات المتتالية للنصوص الأصلية المؤسسة (Les textes fondateurs) لهذا الفكر واستعمالها في الممارسات اليومية من طرف المسلمين.

في تحليله لليقينيات الثيولوجية، أركون بريء من كل تطرف أو إجحاد. فهو يوضح موقفه بهذا الصدد، أنه لا يهدف في أي حال من الأحوال بتساؤلاته "إلى نزع صفة الوحي عن النصوص، ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية، ولا إزالة آثار معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين"¹. عكس ذلك، إنه يفعل ذلك من أجل الفصل بين النص المقدس في حالته الطازجة لحظة انبثاقه، وبين التأويلات التي تعرض لها هذا النص على مر القرون، وتوظيفه لتحقيق أغراض لا تخدم الإسلام نهائياً.

أما عن موقف المسلمين المتطرفين من الحداثة، فيعتقد أن فيه تناقض مشحون بنوع من التحايل، لا على الإنسان وحده، وإنما على الإسلام ذاته. لأن بينما يراهم يرفضون الحداثة العقلية وما انجر عنها من عقلانية، وتحرير للذات، وتنوير للعقل للخروج من القصور والاستعباد، لقد ألقوا بهذا العقل بين جدران الدوغماتية وإيديولوجيا التكاثر المعرفي، لينغمسوا روحاً وجسداً في الحداثة المادية، وما يسفر عن هذه الحداثة من تكنولوجيا ورفاهية مادية تسمح لهم بالتمتع بالحياة الدنيا.

الأمر الذي قاد أركون إلى استخدام عبقريته في وضع العقل الإسلامي أمام مسؤولياته: التاريخية والمعرفية والاجتماعية والأخلاقية وحتى الميتافيزيقية.

¹ . محمد أركون " الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد" ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب لافوميك، الجزائر، ص 37.

ج. التنوير في فكر محمد أركون.

وإن سبقه بعض المفكرين إلى طرح المسائل المتعلقة بضرورة تنوير العقل العربي والإسلامي في البلدان العربية الإسلامية، أمثال طه حسين وجمال الدين الافغاني ومحمد عبده وشاه ولي الله الديلوهي (Shah Wali Allah al-Dilawhi) الهندي، يمكننا اعتبار أركون هو المدشن الحقيقي للموقف النموذجي للفكر التنويري في الوسط الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط. ولا ريب أن الصفات العقلية التي يتحلى بها، من روح مستقلة وشجاعة وفضول، هي التي جعلته يعكس الصورة النموذجية للفيلسوف المهتم بمسألة إنتاج المعنى.

إنه يتبنى مبدأ أنوار القرن الثامن عشر الذي يستحق في رأيه أن يكون قاعدة ومنهجاً وهدفاً لمنظومة تعليمية تقدم للنشء تربية تحمل كل معانيها. إننا نلمس التنوير في كل ما كتبه، وضمن كل دراساته وتحليلاته. ويتجسد مفهوم التنوير عنده في تطبيقه للمبدأ "تشجع واستخدم عقلك" (Sapere aude) *الكشف عن اللامفكر فيه، فضح "الجهل المقدس" و "الجهل المؤسس".

* (Sapere aude) هي عبارة أو جملة في صيغة أمر (injonction) من مصدر لاتيني تعني "تشجع وفكر بنفسك" (Ose penser par toi-même). وظفها الفكر الفلسفي في العصر الحديث كمبدأ لفكر عصر الأنوار حسب الفيلسوف إمانويل كانط، الذي أجاب عن سؤال ما هو التنوير؟ بقوله: "إنه خروج الإنسان عن مرحلة القصور العقلي وبلوغه النضج". يقصد بالقصور العقلي "الوصاية والتبعية وعدم القدرة على التفكير الشخصي واتخاذ القرار بمحض الإرادة". يشمل مفهوم التنوير عامة كل أشكال الفكر الذي ينير العقول بإخراجه من الظلام والجهل والخرافة.

أنظر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Sapere_aude

فعلا، إن أقل ما يمكن أن نقوله بصدد الفيلسوف أركون، أن له الجرأة والشجاعة الكافيتين لاستخدام عقله، إذ كرس حياته كلها لدراسة أزمة العقل العربي والإسلامي، قصد اكتشاف الثغرات التي تخللته. فلقد بين لنا كيف سيطر الخطاب الغيبي على العقل الجمعي، حتى تتوقع على ذاته، وأدار ظهره في وجه قيم ومثل عليا تستحق أن يسعى الإنسان وراءها، مثل التسامح والحرية والموضوعية والديمقراطية. فحدث إثر ذلك نفي الحقوق الفردية، فحرم الإنسان بسبب ذلك من التمتع بسعادة التحضر والرفي.

ليس المناخ الفكري العربي الإسلامي وحده هو الذي استهدفه أركون بالنقد والتفكيك، وإنما المناخ الفكري الغربي أيضا. كان يسعى دائما إلى الكشف عن اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، قصد تفسيره سبيلا إلى التنوير، الأمر الذي لم يحدث في الإسلاميات الكلاسيكية كما يسميها. نعم، لقد تشجع في مشروعه الضخم "الإسلاميات التطبيقية"، ونقد العقل الديني عامة والعقل الإسلامي خاصة، ليس كرفض للوحي ولا كتفنيد للكتب السماوية، وإنما كنقد تاريخي، ونقد للممارسات الدينية والدوغماتية المغلقة وسياجاتها، التي ترفض الموضوعية وتقمع الروح النقدية منذ زمن طويل حتى كادت أن ترمي بالمسلم إلى الهاوية.

في نقد العقل الإسلامي، "يتعلق الأمر بمحاولة فهم مقاربات الفكر الإسلامي الكلاسيكي للقرآن، وفتح آفاق جديدة لمقاربة حداثة للنص التأسيسي"¹. كما أسلفت القول، إن النقد غير

¹. Mohammed ARKOUN « Lectures du Coran », éd. Maisonneuve & Larose, Paris, 1982, P19.

موجه للقرآن، كما يمكن أن يعتقد بعض الناس، ولكنه نقد تاريخي للتجربة الإسلامية، يسعى من وراءه إلى تحرير هذا العقل من التصورات الضعيفة والموروثة وإن بدت لأصحابها حقائق لا تقبل النقاش. إنه يتعمد زعزعة الثوابت التي بنى عليها المسلمون فكرهم منذ نشأته، في سياقاته وتطوره وتحوله، لغرض ترسيخ قيم العقل البناء عند المسلمين المؤمنين، من أجل فتح المجال للتصور الصادق والأمين للدين الإسلامي الحنيف. ثم على غرار الأديان التوحيدية، إن العقيدة الإسلامية في نظره تطرح مشاكل ضخمة، إن لم يجتهد المسلمون على حلها حلا إيجابيا، سيعلن العقل عن تماديه في الخطأ، وسيترتب عن ذلك فشل الدين في دوره، لأنهم قبلوا ترك حرية التصرف فيه لهؤلاء الذين يستعملونه كسلاح للانتصار في المعارك السياسية، ويوظفونه خدمة لايدولوجيات لا تعرف معنى للروحانية. يقول أركون: "ينبغي علينا أن نلتقط في كل ظرف، ولدى كل ممارس للاجتهاد، كل الانحرافات الإيديولوجية المرافقة لهذه العملية الذهنية التي يبرزونها على أساس أنها تمثل احتكاكا للروح البشرية مع كلام الله..."¹. بتعبير آخر: علينا بإبعاد أسباب فشل العقل لأن فشل العقل يفضي إلى إفساد الدين وهذا ينعكس سلبا على نمط الحياة داخل المجتمعات الإسلامية. لذلك نجده يحذر المسلمين من مخاطر الفهم الفاسد للدين باستمرار. ألم نلاحظ ما يحدث من فساد باسم الله في أرض الواقع المعاش منذ منتصف القرن العشرين. ألم نلمس الآثار

¹. محمد أركون "من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي"، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الأولى، دار الساقي، بيروت، 1991، ص 15.

الوخيمة على تفكير المسلم وعلى سلوكه الظاهري والباطني وممارساته الحياتية بسبب الفهم الخاطئ

للشريعة؟

خاتمة

خاتمة

بعد ما نظرنا في أهم ما يؤسس مشروع محمد أركون عبر المراحل التي اتبعناها في تحرير هذه الأطروحة، يمكننا في هذه المرحلة المتقدمة من البحث أن نعرض أهم النتائج التي توصلنا إليها فيما يأتي:

أولاً: لو وضعنا مشروع "نقد العقل الإسلامي في ميزان التقييم، للاحظنا أنه يثير جدلاً كبيراً في الأوساط الاجتماعية الإسلامية، فيستجيب له بعض المثقفين بحماس، لكنه يثير استجابة سلبية عند البعض الآخر، نظراً لخروجه عن الأطر التقليدية في دراسته للقضايا المتعلقة بالإسلام. إنه مشروع منحرف يسعى إلى تدمير العقل الإسلامي في نظر الإسلاميين الذين يعيبون عليه الأخذ بالطرق المنهجية الغربية الحديثة في مقارنة الدين عامة والنص القرآني خاصة. فنقرأ عن بعض الإسلاميين أن محمد أركون يدفع المسلمين إلى الخروج من الدين ويحاول إبعادهم عن تراثهم، وما الحداثة التي يتغنى بها في نظرهم، وما أساليب النقد التفكيك التي يوظفها إلا دعوة للانصهار في المنظومة الفكرية الغربية. من بين الانتقادات التي وُجّهت له، ما يلي:

- رغم اهتمامه البالغ بما يجري في الواقع السياسي والديني في المجتمعات الإسلامية، حُكِمَ على "الإسلاميات التطبيقية" بكونها مشروعاً تغريبياً يطغى عليه الطابع النظري لم يُعط

أي اهتمام للجانب الإجرائي. ورغم تطبيقه للمناهج العلمية المختلفة الحديثة في أعماله البحثية، صُنّف مشروعه ضمن الدراسات التي لم تقدم قراءة أصيلة ومفيدة للتراث العربي والإسلامي. لقد وصف بعدم تمكنه من مقارنة الفكر الإسلامي مقارنة متميزة مبدعة لحلول حقيقية للمشاكل التي تطرحها المجتمعات الإسلامية والعربية عامة:

- يعتبر الإسلاميون استناده إلى العلوم الإنسانية الحديثة مثل الانثروبولوجيا وعلم اجتماع والهرمونيطيقا، عيب من العيوب الفكرية التي وقع فيها، لأن استخدام أدوات منهجية نشأت في أحضان سياقات غير إسلامية يقلل في اعتقادهم من فعالية وشرعية مشروعه، خاصة أنه يوظفها لغرض نقد العقل الإسلامي. ففي نظر متخذي هذا الموقف، لقد أسس الإسلاميات التطبيقية، وانتهج فيها المنهج النقدي لكل ما هو إسلامي، ليصدم وعي المسلمين الديني بتآمره مع الغرب ضد هويته الدينية. هذا من جهة، من جهة أخرى، يعتبره بعض الغربيين، مسلماً أصولياً لا علاقة له بالغرب والفكر الغربي بسبب دفاعه عن حرمة الإسلام.

- حتى بعد وفاته، لا يزال أركون ينال، قسطه الوافر من الهجوم الى حد تكفيره بسبب تعريته لما "لم يُفكر فيه" و"استحال التفكير فيه" في الفكر الإسلامي، وبسبب تصديه للإيديولوجيات التي غدّت الحركات الإسلامية، ورفعها للنقاب عن سر إهمال المعاني الصحيحة للآيات القرآنية المدعمة للمواقف المولدة للفتاوي المحللة لأموال والمحرمة لأموال

أخرى على المسلمين. وما زاد سخط الذين يقفون ضده في محاولاته لتحديث المجتمعات العربية والإسلامية، هو عمله على الكشف عن المرجعيات الجبرية والأهداف المرتبطة بحلم استرجاع نظام الخلافة في شكله البدائي أيضا.

- إنهم يعتبرون نقد أركون للعقل الإسلامي نقدا للإسلام ذاته، لذلك ينعتونه بالشراسة والعدوانية، حتى أباحوا الاهتمام بحياته الشخصيه بحثا عن دوافعه وغاياته ليعيبوا عليه أمورا شخصية لا تقتضي النقد، من بينها:

- دراسته عند الآباء البيض في مراحل التعليم العام، وتلمذه على أيادي المستشرقين وكأنه يتمتع بحرية اختيار معلميه وأساتذته في الجامعة، دون أي اعتبار لميله إلى اللغة العربية، ورغبته في دراسة الفكر الإسلامي، وعدم السماح لأي واحد أن ينصره أو يفرنسه. أيعقل أن يحارب أركون الدين الإسلامي ليتخصص فيه ويدرسه باللغة العربية إلى درجة إحرازه على كرسي الدراسات العربية والإسلامية في جامعة أجنبية؟

- انتمائه إلى دائرة المفكرين التنويريين، أمثال محمد أحمد خلف الله، وسيد القمني، ومحمد شحرور وعبد الوهاب مّداب ومحمد عابد الجابري... إلى غيرهم.

- إقامته في أوساط أوربية معاديّة للإسلام كما يعتقدون، وما يثبت في نظرهم انتمائه الحقيقيّ الهوياتي والوجدانيّ والفكريّ إلى الجنسية الفرنسية هو إعطاء لابنته سيلفي

Sylvie إسما فرنسيا.

- قيل عنه أنه متشبع بالقيم العلمانية، وجاءت دعوته إلى التحرّر من الدغمائية والنقد الجذري لها اعجابا بالفكر الغربي والمسيحية، وأنهم باتصافه بعقلية استهلاكية للفكر الغربي إلى درجة وقوعه في تبعية معرفية وفكرية.

يظهر أن نقاد أركون يرفضون ما قدمه هذا الأخير دون الاتيان بأي بديل. هل قصدوا نقده من أجل النقد؟ أيعقل أن نطالب مفكر بخلق مناهج على نمط المناهج التي وظفها خصيصا للدراسة التراث المناهج المتوفرة تفي بالغرض؟ نلاحظ أن هناك مبالغة في مطالبة أركون بتأصيل المفاهيم والمناهج التي وظفها. إنهم يعيرون عليه استعمالها دون نقدها وتغييرها ولكن، لماذا تغييرها مادامت تسفر عن نتائج بحثية صادقة؟

ينظر عبد السلام البكاري والصدّيق محمد بوعلام إلى أركون، كأحد كبار المفكرين العلمانيين الداعيين إلى تعامله مع الإسلام بوجه خاص يتهجم من خلاله على الفكر السلفي. إنهما يعتبران موقفه ومنهجه ميثولوجيا، لأنه يتحدث عن الفهم المثالي للقرآن والحديث دون تمجيد جيل الصحابة الذين عايشوا معطى الوحي، وكذلك لأنه يتحدث عن نهوض جماعات من المسلمين مثل الخوارج والشيعية في وجه السنين احتجاجا على دعواهم الانفراد بالإسلام الحقيقي والعمل على استمراره.

إنهما يسندان هذا الاحتجاج إلى ما قاله أركون عن حديث نبوي يعلن فيه الرسول (ص) انقسام أمته إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا فرقة واحدة ناجية لكونها الوحيدة التي اتبعت سنته بأحسن طريقة. وهي إذن الفرقة الوحيدة التي تشكل المؤمنين الحقيقيين، وهي التي تسمى "أهل السنة والجماعة".

يقوم نقد هؤلاء كلهم على جرأة محمد أركون على إثارته للأزمة الرهيبة التي يعاني منها الفكر الإسلامي وحثه على ضرورة اعتناق العقلانية الديناميكية المفتوحة على التعددية والمؤمنة بتغيير معطيات واقع المجتمعات والتاريخ، إلا أن المقصود بذلك هو اتخاذ الموقف الإيجابي أمام المستجدات والتحديات الجديدة التي يطرحها العصر، إذ لم يعد من الممكن للفكر الإسلامي الانغلاق على نفسه وانعزاله عما يحدث في العالم المعولم على كل المستويات.

على مستوى آخر، يدل النقد الموجه لأركون على الربط العضوي بين فكره وظروف حياته، كما يدل أيضا على شكهم في إسلاميته وإيمانه بالله. وبسبب تفسيره التاريخي للظاهرة الإسلامية وقوله بالتكوين البشري للإسلام، لقد أتهم بزعم الاجتهاد من أجل تحديد قراءة التراث الإسلامي بطرق لا علاقة لها بأصول التفسير والفقهاء المعروفة في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية.

لا يمكن أن يكون تعامل أركون مع الدين كإنتاج إنساني في نظر نقاده إلا لغرض تغريبه ونزع القداسة عن القرآن الكريم.

يعتبر خصوم محمد أركون الانتقادات التي يوجهونها له تنبيها على خطورة فكره ومنهجه في تناول الفكر الإسلامي بالدراسة، إذ تشكل الأفكار التي يريد تمريرها من خلال مشروع " نقد العقل الإسلامي " في نظرهم، امتدادا للعلمانية والليبرالية الغربية المعولمة، أما محاولاته لأنسنة الحادثة الإسلامية وإحالة الحادثة القرآنية إلى لحظتها التأسيسية فتهدف إلى نزع الهيبة عن الدين، وربما الخروج منه نهائيا.

إلا أن حقيقة الأمر ليست كذلك، فما هذه الانتقادات إلا ادعاءات الإيديولوجيا الرفضة للفكر التنويري على أساس أن دراسة العقل الإسلامي عند محمد أركون، يعني محاولة إخضاع التيارات الفكرية الإسلامية للنقد المنطقي: فليست المفاهيم الغربية التي استعارها من الفكر الغربي خالية من الروح المنطقية، وقد وظفها كمفاهيم مفتاحية لقراءة التراث الإسلامي والعقل الإسلامي قصد النهوض به.

مهما تعدد الانتقادات التي وجهت لمحمد أركون وتشددت، نعتقد أنها تعكس

تأويلات غير صحيحة لفكره، نظرا لجهل أصحابها بصفاء نيته ونبيل مقاصده. ويظل

أكبر ناقد لأركون إلى جانب طالبي التونسي هو الكاتب والمفكر الهولندي رون هالبر

(Ron Haleber) الذي يفكك مشروع "نقد لعقل لإسلامي" في كتابه المشهور "العقل

الإسلامي امام تراث عصر الانوار في الغرب: الجهود الفلسفية عند محمد أركون" (Le

désarroi de la raison islamique face à la modernité occidentale:

Déconstruction de la pensée de Mohammed ARKOUN).

يعاني فكر محمد أركون في الحقيقة من حصارين: حصار فرضه عليه تهميش أبناء أمتهم الذين أبعده عن ملة النبي محمد (ص)، من جهة، وحصار فرضه عليه الغربيون الذين يعتبرونه إسلامويا من جهة أخرى. لذلك نجده يتخذ موقفا دفاعيا أمام كل من يعتقد أنه يريد أن يفرض على الإسلام والفكر الإسلامي ما لا ينطبق عليهما من إشكاليات ومنهجيات ومصطلحات وتأويلات خاصة بالفكر الغربي أو الأوربي قصد الإساءة إليهما.

فكثيرا ما نسمع هذا الاعتراض، وكثيرا أيضا ما نسجل انتقادات سريعة وسطحية لكتبه، لا تدل في نظر أركون سوى على عدم قراءتهم بإمعان لما يكتبه، أو عدم إدراكهم أو انتباههم إلى ما يقدمه في كتاباته المخصصة لما يسميه "الإسلاميات التطبيقية أو المطبقة".

ثانيا: من الواضح أن هذه الانتقادات كلها لا تُغني عن النظر في إشكاليات العقل الإسلامي. وما إلحاح الإسلاميات التطبيقية على مراجعة وتحليل هذا العقل إلا بمثابة مدخل ضروري لتحديث المجتمعات الإسلامية والعربية.

ثم إن الانتقادات الموجهة له، لا تنقص من قيمة فكر أركون شيئا، بل يعتبر مساهمة قيمة في إيقاظ الضمير الإسلامي وتحديد الفكر الإسلامي وتطويره.

كثيرون هم الذي حادوا عن الصواب في حق محمد أركون عندما اعتقدوا أنه لم يقترح حلولاً لمشاكل المجتمعات الإسلامية. إن ما دفعه إلى بلورة "الإسلاميات التطبيقية" الذي ينقد فيه العقل الإسلامي، لا يتمثل في رغبة الفهم الصحيح والموضوعي للوحي والظاهرة الإسلامية والنصوص المؤسسة للإسلام، ولا في إرادة تشخيص عوامل أزمة العقل الإسلامي فحسب، وإنما أهدافه تتعدى ذلك إلى اقتراح حلول لفهم مصادر الأزمة الفكرية والسياسية الداخلية والخارجية التي تعرقل مسيرة المجتمعات الإسلامية نحو التقدم. إنه يقدم أفكاراً تشجع وتمهد لفتح باب الاجتهاد والمناظرة من جديد، وهي أفكار جديدة أن تكون وسيلة لتخطيم الجدران الدوغمائية التي اعتقل فيها العقل الإسلامي، ومنهجاً حفرياً للوصول إلى "اللامفكر فيه" و"المستحيل التفكير فيه". فعلى غرار ما جرى في القرن الثامن عشر في أوروبا، أراد أن يسير بفكره نحو تنوير العقل الإسلامي، ويمهد الطريق نحو العقلانية والعلمانية والديمقراطية.

رابعاً: إن المثقفين الذين فهموا الأهداف التي يسعى إلى تحقيقها للمجتمعات الإسلامية والعربية عن طريق الورشات التي فتحتها، يجذبون طرحه الذكي (Subtil) خاصة ما جاء في ثلاثيته التصويرية (triade conceptuelle) التي يقصد بها زحزحة العادات الذهنية والثقافية، وتخطيم البنية الإيديولوجية الأرثوذكسية التي حجزت الفكر الإسلامي داخل حيز مسدود الأفق، منذ زمن بعيد حتى تحجر. لذلك عمد إلى فتح هذه الورشات لمن يريد الالتزام بمواصلة العمل الذي مهّد له ومن المنظور الذي يقترحه.

إن كتابه "كيف يمكن الخروج من الحدود الدوغمائية (comment sortir des clôtures dogmatiques) حافل بالوصايا التي تبني العقل الاستطلاعي الجريء على المطالبة بحقوقه، والانخراط في الحداثة العلمية والمعرفية. وفي هذا الإطار تشكل أعمال محمد أركون رسالة موجهة الى جميع الطلاب والأساتذة والمثقفين مفادها: اكتشاف التراث الإسلامي على حقيقته من جهة، والتصدي للتيارات الاصولية المتزمتة التي تهيمن على العقل الإسلامي حتى اليوم، للخروج من الركود التاريخي الحاصل في كيفية تعاملنا مع تراثنا وتدشين معرفة علمية تليق بعصرنا، تمكن من تجاوز الفهم المدرسي، واستيعاب تاريخ أنظمة الفكر في كل مراحل تطور التراث الفكري الإسلامي.

ثالثاً: يعبر أركون عن تأسفه ومرارته من الوضع الفكري والاجتماعي والاقتصادي المتأزم بسبب القطيعة التي أحدثها العقل الإسلامي مع العقلانية والإنسانية التي عرفها العالم الإسلامي في القرن الرابع هجرية من جهة، ومع الحداثة الثقافية من جهة أخرى. ولعله من المفيد لنا الاعتراف أن العقل الإسلامي في عصرنا يدور في حلقة مفرغة تجعله غير قادر على استثمار أحسن ما أتى به المفكرون المسلمون في عصره الذهبي، كما هو غير قادر على مسايرة الحداثة الغربية، للانخراط من جديد في عملية إنتاج المعرفة العلمية والفلسفية.

يمكن اعتبار مشروع "نقد العقل الإسلامي" خطوة مفيدة نحو بناء فلسفة نقدية تتناول تاريخ الأفكار والمعارف والمفاهيم والممارسات الاعتقادية وتطورها، ونأمل أن يكون كفكر منفتح ومتوجه نحو المستقبل، مرجعية هامة للأجيال الصاعدة.

رابعاً: يترجم فكر محمد أركون في موضوعاته ومناهجه عن قناعاته وآرائه، ومواقفه أمام مشكلة العقل الإسلامي، ولا جدال في ذلك، كان يطمح إلى تحويل الخطابات الإيديولوجية إلى خطابات ابستمولوجية علمية تقوم على نقد الواقع الاجتماعي والسياسي والفكر الديني السائد في المجتمعات الإسلامية والعربية، خاصة منذ النصف الثاني من القرن العشرين لبناء دول إسلامية تتأسس على العقل والحرية وسيادة القانون، كما دعا إلى ذلك كثير من المفكرين النهضويين والتنويريين قبله.

فلا نعتقد أن استخدام أركون للمناهج الغربية ودعوته إلى العلمانية والإنسانية تعني رغبة اللحاق بالغرب بطريقة عمياء، ولا نضمن انه يهدف إلى صياغة الواقع الاجتماعي والسياسي بما يتفق مع المقاييس الغربية دون الاجتهاد لمراعاة الخصوصيات الثقافية والدينية للمجتمعات الإسلامية والعربية. بل نلاحظ أن نقده للعقل الإسلامي لا يحمل في ذاته أي نبد لأي دين أو ثقافة، بل، مواقفه اتجاه الهويات والخصوصيات الثقافية والدينية مواقف مُحترمة ومسؤولة ومشجعة للاستقلالية والحرية.

تظهر لنا المواقف التي يتخذها أركون إزاء القضايا التي يطرحها، محاولة لإيجاد الحلول الملائمة للمشاكل الاجتماعية المختلفة التي ترتبط بشيوع التطرف الذي يصطبغ به الفكر عامة والفكر الديني خاصة، والذي يلازم سلوك الأفراد والجماعات البشرية في المجتمعات المختلفة. ودون أن تتجاوز أحكامه حد الاعتدال، يركز على المشكلة المتعلقة بالتطرف الديني وطريقة دراسة الظاهرة الدينية وتدريبها في البلدان العربية والإسلامية من جهة، ومشكلة التطرف العلماني التي تطرحها بعض المجتمعات الغربية كفرنسا من جهة أخرى، موضحاً أن التعصب الديني يولد العنف ويغذي العصبية المذهبية والطائفية ويقلل من مساحة العيش معا بسبب الاختلاف الهوياتي والاعتقادي الموجود بين الأفراد والجماعات، والإفراط في العلمانية يؤدي إلى إقصائه من الحياة إلى حد إلغائه أو الخروج منه بصفة نهائية.

ليس لدينا أي مؤشر يدلنا على عدم اقتناع محمد اركون بأهمية الدين في حياة البشر. ولا شك أنه يدعو إلى اعتماد الحل الذي يسميه "الأشكلة الأنثروبولوجية للدين" على أساس هذا الاقتناع لأن مقارنة الظاهرة الدينية والقضايا المرتبطة بها مقارنة انثروبولوجية، وتدريب الأديان بشكل مقارن ودون تحيز يساعد المتدين على إدراك مدى نسبية دينه لكي لا يظن أن دينه هو الوحيد الذي يمثل الحقيقة المطلقة وذلك يشكل الاعتراف بالقيمة الموضوعية للأديان والهويات والثقافات كقاعدة متينة وهامة لفهم ضرورة تجاوز الصراعات باسم المقدس، وكعامل من عوامل بناء المواطنة. أما بصدد دعوته الملحة إلى "تأريخية" العقل الإسلامي، فإنه يرمي إلى بيان البعد

التاريخي للتشكيلات وللتجربة الدينية خلال العصور لتشجيع إعادة كتابة التاريخ في بعده العلمي والفلسفي، مع الانتباه إلى البعد الأسطوري.

فلا غرو إذن القول أن مشروع "الإسلاميات التطبيقية" لم يأتِ بالجديد، لأنه استعمل الترسانة المفهومية الغربية، بالعكس، لقد كرس حياته كلها للعمل من أجل التوعية بالمخاطر التي تدهم التراث الإسلامي بسبب تحلي المسلمين عن أساليب المناظرة. كما كرسها للحث على التخلص من الاعتقادات الزائفة بالنظر إلى تاريخهم وطريقة ممارستهم للإسلام بنظرة موضوعية، ليقروا أن لكل تراث، ولكل حضارة سلبياتها وإيجابياتها. إنه ينقد العقل الإسلامي لأن النقد في نظره أفضل من التسويغ (justification).

يمكن الترحيب بنقده لأنه جاء لتقييم الحضارة الإسلامية في قدرتها على القيام بإنجازات تستجيب لاحتياجات وطموحات شعوبها، ولتتجاوز تأخرها والعمل على بعث فكر ابستمولوجي نقدي يسهل استيعاب الماضي والاستفادة من تجاربه، ويسهل الانفتاح على حضارات وديانات وثقافات الغير:

أ- من حيث الموضوع، يطرح إشكالية تراجع العقل الإسلامي طرحا علنيا وعقلانيا لتوعية العرب والمسلمين من الخطر الذي يدهم مجتمعاتهم إذا لم يتخذوا موقفا صارما اتجاه ما يحدث فيها من تعصب وتطرف بسبب غياب التأويل الصادق والأمين للقرآن والحديث، لعلهم سيفكرون في التخطيط لمستقبلهم بعيدا عن كل ما يمكن أن يسيء إلى الإسلام. لذلك أخضع

كل التيارات الفكرية الإسلامية للنقد الموضوعي لعله يعثر على العطب الذي يعرقل العقل الإسلامي في وظيفته الفكرية.

ب- من الناحية المنهجية لقد اعتمد على مناهج العلوم الإنسانية الحديثة لدراسة القضايا المتعلقة بوضع الإسلام وما يؤول إليه الفكر الإسلامي، خاصة منذ النصف الثاني من القرن العشرين، لتجديد الفكر العربي الإسلامي بالاجتهاد والتفكير المنطقي.

ج- أما الأهداف التي يرمي إلى تحقيقها، فهي متعددة:

- على المستوى الفكري، يتطلع بمشروعه إلى التفتح على العلمي والفلسفي، والتجديد والابداع لتجاوز التخلف الفكري، ويشجع على توفير شروط تحرير الذات العقلية، حتى تصبح واعية وقادرة على تحمل مسؤولية استقلالها، بإعطاء هذه الذات مكانتها المركزية وجعلها مرجعية قاعدية تستمد من قواها العقلية سلطتها على غرار ما يحدث في المجتمعات المتقدمة.

- على المستوى الاجتماعي، يهدف إلى اعتناق قيم الانفتاح على الغير واحترام اختلافه وحرية، والأخذ بعين الاعتبار النسبية والتعددية العرقية والدينية والأخلاقية لإنعاش القيم الروحية التي بدأت تغيب عن المجتمعات الإسلامية منذ عودة الديني في الدول المستقلة منذ النصف الثاني من القرن العشرين.

- على المستوى السياسي، يأمل في التفتح على الديمقراطية الحقيقية التي تركز السلطة في يد الشعب ليمارس سيادته بنفسه بطريقة مباشرة، والاعتراف بالحريات الفردية والجماعية لفسح المجال أمام المواطنين للتمتع بحقوقهم المختلفة، وانتخاب حكامهم بكل مسؤولية، قصد توفير شروط بناء دولة يتمتع حكامها بشرعية يستمدونها من شعوبها. كما يأمل في إعادة النظر في إشكالية علاقة الدين بالعقل والسياسة لتوفير العوامل الضرورية لتدشين العلمانية في المجتمعات الإسلامية. بصورة عامة، يريد ادخال الحداثة إلى العالم الاسلامي، للاستفادة من كل إيجابياتها التي تسمح للشعوب الإسلامية بالتطور على مختلف المستويات.

في النهاية، يكمن النظر إلى مشروع "الإسلاميات التطبيقية"

- كعرض حال لواقع المجتمعات العربية-الإسلامية،
- "كاستراتيجية معرفية للتدخل" (stratégie cognitive d'intervention) لإصلاح الوضع السائد فيها في آن معا،
- كخطوة مفيدة نحو بناء فلسفة نقدية تهتم بدراسة الديانات كفكر وتاريخ وكممارسات اعتقادية غير ثابتة،
- كمرجعية تنطلق منها الأجيال الصاعدة في بناء إسلام خال من الشبهات.

- إدراج الأطروحات الأركونية في إطار مشروع نهضوي جاد يقوم على الحوار بين الجماعات البشرية، وبين الحضارات والأديان. فإن لم تنتفع المجتمعات الإسلامية من ثماره إلى اليوم، فلا يعود ذلك إلى غياب الشروط والعوامل الضرورية والأطر الاجتماعية للمعرفة التي بفضلها يتحقق الوقوف في وجه التيارات الرجعية التي لا تزال تسبب في انحطاط العقل.

لا يمكن اختزال إنتاج محمد أركون الفكري في ذاتية نقدية تنكر نضاله الطويل من أجل استقلالية وتنوير العقل العربي والإسلامي. لقد كان يجارب بكل قواه وعلى جبهات عديدة الأفكار الظلامية والتطرف والعنف.

بالفعل، لقد أخضع الحياة الاجتماعية والفكرية للعرب والمسلمين قديما وحديثا للتساؤل النقدي الشامل، هادفا من ذلك ليس إلى معرفة تاريخ الفكر الإسلامي وما يتميز به هذا الفكر فقط، بل لبيان ما هو فاسد فيه، وبيان ما عرقل تطوره وكبح نموه من أجل صياغة شروط بنائه وهيئة ظروف نموه اللازمة لإعادة بناء ما ضاع منه وما يأمل فيه على أسس علمية متينة تضمن له التفتح والالتحاق بركب العصرنة فتغذي بالتالي قدرتها على رفع تحديات التكنولوجيا والعولمة كبقية بلدان العالم.

نعتقد أن الاحكام الصادرة حيال محمد اركون، أحكاما مسبقة ومرتبطة بالصراعات المذهبية والسياسة الحزبية التي تطبع العالم الإسلامي. فربما يتصادم فكره مع الفكر الديني المتطرف، ومع الإيديولوجيات الموظفة للإسلام، لكن التمتع في قراءة فكر أركون لفهم مقاصده، يكشف عن مفكرا واع ومسؤول، وأن تمسكه بالحدائث، وإخضاعه للتحليل النقدي يهدف إلى تجديد الفكر الديني وتنظيفه من كل ما يسيء إليه: إنه يطرح الإسلام طرعا دينيا مؤصلا وبريئا من المجازر التي حدثت باسمه. وما لا ريب فيه أن المجتمعات الإسلامية في حاجة الى رؤية عصرية تشرح للنشء الصاعد أن الصراع بين السنة والشيعة مثلا، ما هو إلا انعكاسا للصراع الذي يحدث داخل الإسلام ذاته، وأن ولا يوجد في الحقيقة الا إسلاما واحدا وموحدا.

ومن أجل مساعدة الأجيال القادمة من المسلمين على فهم الصراعات التي تحدث في مجتمعاتهم ، ولغرض توجيه قواهم الفكرية نحو بناء مستقبلها على أسس موضوعية ومتينة، يظهر لنا من المفيد تلقينها بالأفكار التحررية والمواقف الراضية للكراهية والعنصرية والإقصاء باسم التطرف من أي نوع كان ومن أية جهة أتى. فالتطرف ظاهرة خطيرة تدمر الحياة النفسية والاجتماعية للإنسان، وتخلخل مفاهيم الحق والباطل والصواب والخطأ والإيمان الصادق، ولا شيء من هذا القبيل يحقق مصلحة للأفراد والجماعات الإنسانية.

أما بشأن فلسفة محمد أركون عامة، فيمكننا القول أنها كجزء من الفكر العربي المعاصر من جهة وكجزء من الفكر العالمي من جهة أخرى لقد وفرت للمفكر مكانة مرموقة بين المفكرين والعلماء المشهورين في العالم. وعلى غرار الفلاسفة أمثال أرسطو وروسو وكانط وهيغل ونيتشه وفرويد وفوكو، وبوردو يستحق أن يدرج ضمن البرامج التعليمية خاصة في المستوى الثانوي والجامعي.

المصادر باللغة العربية.

- 1- محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، دار عويدات .بيروت، 1979.
- 2- محمد أركون "الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد"، ترجمة وتعليق هاشم صالح، لافوميك، الجزائر، 1979.
- 3- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت، 1986.
- 4- محمد أركون، الفكر الاسلامي: قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح مركز الانماء القومي، بيروت، 1987.
- 5- محمد أركون، من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1991.
- 6- محمد أركون، من فيصل التفرقة الى فصل المقال، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟ ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1993.
- 7- محمد أركون، الاسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وارادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح. دار الساقى، بيروت، 1995.
- 8- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدى، ترجمة هاشم صالح بيروت، 1996.
- 9- محمد أركون، العلمنة والدين: الاسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، منشورات دار الساقى، بيروت، 1996.
- 10- محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهيم، دار عطية للنشر، 1996.
- 11- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الاسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت. 1998

- 12- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999.
- 13- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001.
- 14- محمد أركون، من منهاتن الى بغداد: ما وراء الخير والشر، دار الفارابي، بيروت، 2008.
- 15- محمد أكون، نحو نقد العقل الاسلامي. ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة. بيروت، 2010.
- 16- محمد أكون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2010.

المراجع باللغة العربية.

- 1- محمد عابد الجابري "إشكالية الفكر العربي المعاصر"، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، لبنان 1990.
- 2- يوسف القرضاوي "الإسلام والعلمانية وجهها لوجه" مكتبة وهبة، القاهرة، 1997.
- 3- محمد بغداد باي "بحث في مفهوم التربية وطبيعة علاقتها بالحضارة في تصور مالك بن نبي"، مؤسسة عالم الأفكار، ط 2، الجزائر. 2007.
- 4- العربي بلقاسم فرحاتي "اضطراب مفهوم الدين في علوم الحداثة وتداعياتها"، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر 2015.
- 5- عبد السلام محمد البكاري & الصديق محمد بوعلام، أركون ونقد الفكر الإسلامي، منشورات ضفاف، لبنان، الطبعة الأولى 2016.
- 6- فارح مسرحي "المهام الجديدة للمثقف في السياقات العربية الإسلامية"، منشورات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية الطبعة الأولى الجزائر 2018.

المجلات باللغة العربية.

- 1- "قراءات في مشروع محمد أركون" أعمال ندوة/ مجلة مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجيا، جامعة الجزائر 2، أبو القاسم سعد الله، الجزائر 2011.
- 2- "دراسات فلسفية" مجلة تصدر عن قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر 2، أبو القاسم سعد الله، العدد 9، سنة 2013.
- 3- "دراسات فلسفية" مجلة تصدر عن قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر 2، أبو القاسم سعد الله، العدد 13، سنة 2016.
- 4- "دراسات فلسفية" مجلة تصدر عن الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، العدد 04، الجزائر 2016.

المعاجم العربية.

- 1- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني/ دار الكتاب المصري، الجزء الأول، لبنان 1978.
- 2- المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني/ دار الكتاب المصري، الجزء الثاني، لبنان 1979.
- 3- معجم الإسلام التاريخي، جانين ودومينييك سورديل، (Janine & Sourdel)، ترجمة أ. الحكيم، مراجعة ه. الأيوبي وإ. بيضون وف. الكيك، الدار اللبنانية للنشر الجامعي، لبنان 2009.

المصادر باللغة الفرنسية.

- 1- Mohammed Arkoun « Lectures du coran » éd. Maisonneuve & Larose France 1982.
- 2- Mohammed Arkoun « Humanisme & islam. Combats et propositions » éd. Barzakh Algérie 2007.

- 3- Mohammed Arkoun « La question éthique et juridique dans la pensée islamique » éd. Barzekh Algérie 2016. Librairie philosophique J. Vrin 2010 .
- 4- De Manhattan à Bagdad. Au-delà du bien et du mal » éd. Frantz Fanon Tizi-Ouzou, Algérie 2016 éd. Desclée de Brower Paris 2013.

المراجع باللغة الفرنسية

- 1- Henri Laoust « Les schismes dans l'islam. Introduction à une étude de la religion musulmane » Imprimé dans les ateliers de la S.E.P.C à Saint-Armand, France 1979.
- 2- Madelein Gravitz « Lexique des sciences sociales » 2eme édition Dalloz Paris 1983.
- 3- Nabhani Koribaa « Al Ghazali, Restauration des sciences religieuses » éd. ENAL Algérie 1984.
- 4- Ahmed Aroua « L'islam et la science » Ed.ENAL, Alger 1984.
- 5- Roger Garaudy « L'islam vivant » éd. La Maison Des Livres Algérie 1986.
- 6- Pierre Rossi « La cité d'Isis. Histoire vraie des arabes » Collection SAD dirigée par Ali El Kenz éd.ENAG Algérie 1991.
- 7- Emmanuel Kant « Vers la paix perpétuelle », que signifie s'orienter dans la pensée, qu'est-ce que les lumières ? traduction de Jean-François Poirier et de Françoise Proust, éd. Flammarion, France 1991.
- 8- Burhan Ghalioun « Le malaise arabe : L'état contre

- la nation » éd. La Découverte / Essais ENAL Algérie 1991.
- 9- Maxime Rodinson « L’islam : politique et croyance » éd. Fayard France 1993.
- 10- Amine Malouf « Les identités meurtrières », Le Livre de poche, Ed. Grasset & Fasquelle, 1998.
- 11- Bernard Lewis « L’islam en crise » éd. Bussière Camedan Imprimerie Saint-Armand France 2003.
- 12- Rachid Benzine « Les nouveaux penseurs de l’islam » éd. Albain Michel France 2004.
- 13- Arnaud Blin « 11 septembre, la terreur démasquée, entre discours et réalité » éd. Le Cavalier Bleu. Paris 2006.
- 14- Jean -Jacques Tatin-Gourier « Lire les Lumieres », éd. Armand Colin, Paris 2006.
- 15- Malek Bennabi « Le phénomène coranique, essai d’une théorie sur le coran » éd. Borhan Algérie 2008.
- 16- Philippe Büttgen, Alain de Libera, Marwan rached et Irène Rosier-Catach « Les Grec, les Arabes et nous. Enquete sur l’islamologie savante » éd. Hibre Algérie 2009.
- 17- Max Weber « Le savant et le politique » Essai, Belles Lettres, presse de l’imprimerie Hasnaoui, Alger 2011.
- 18- Malek Chebel et Christian Godin « Vivre ensemble, éloge de la difference », Ed. First-Grund, Paris 2011.
- 19- Rachid Benzine et Jean Louis Schlegel, Préface d’Edgar Morain « Mohammed Arkoun et la construction humain de l’islam » éd. Hibr Algérie 2013.

- 20- Jacques Attali « La confrérie des éveillés », éd. Fayard livre de poche, Espagne 2013.
- 21- Sylvie Arkoun « Les vies de Mohammed Arkoun » Préface de Joseph Maïla. Éd. PUF 2014 éd. Barzakh Alger 2015.
- 5- Mustapha cherif « Sortir des extrêmes, ni integrisme ni perte d'identité », Ed. CASBAH-Editions, Alger 2015.
- 6- Malek Chebel « Les grandes figures de l'islam », Ed. Sedia, Alger 2016.
- 7- Mehemmedi-Ali Aini « Vie et œuvre du grand saint musulman Abd Al-Djabir Al-Djilani », ed . Librairie de philosophie et de soufisme, Algerie 2016.
- 8- Nour-Eddine Boukrouh « La nécessaire rénovation de l'Islam » Ed. Dar Samar, Alger 2016.

المعاجم باللغة الفرنسية.

- 1- Paul Foulquié « Dictionnaire de la langue philosophique » PUF 4eme édition Paris 1982.
- 2- Mircea Eliade & Ioan P. Couliano « Dictionnaire des religions » Collection Agora dirigée par François Laurent, Ed. Plon, Paris 2008.
- 3- Hervé Baillet « Le petit Larousse de la philosophie. Tous les grands auteurs. Toutes les notions. Toutes les questions qui font débat » 2eme édition France 2011.

المراجع الالكترونية

1. Biographie de Mohammed Arkoun. http://www.fondationarkoun.org/biographie_pr_mohamed_arkoun.html
2. Mohammed Arkoun « La pensée arabe » <https://www.cairn.info/la-pensee-arabe--9782130570851-page-3.htm> Mis en ligne sur Cairn.info le 10/03/2010, consulté le 05 01 2017 à 22h..
3. محمد براهيم صالحى، "الدين بوصفه شبكة دلالية: مقارنة كليفوردي غيرتز"، Clifford 50 | 2010, mis en ligne le 01 En ligne إنسانيات / Geertz août 2012.
URL : <http://insaniyat.revues.org/5064> ; DOI : 10.4000/insaniyat.5064
4. https://fr.wikipedia.org/wiki/Ferdinand_de_Saussure
5. https://fr.wikipedia.org/wiki/Sapere_aude
6. ويكيبيديا الموسوعة الحرة
<https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B9%D9%82%D9%84>
<https://www.google.com/search?q=la+raison&oq=la+raison&aqs=chrome..69i57.8425j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>
7. <https://www.jstor.org/stable/24274809> .Esprit No. 184 (8/9) (Août-Septembre 1992), Editions Esprit
8. <https://www.cairn.info/revue-apres-demain-2011-4-page-10.htm>
9. <https://ar.wikipedia.org/wiki/>
10. https://fr.wikipedia.org/wiki/George_Holyoake

الفهرس

1	مقدمة
الباب الأول: قراءة في مشروع "الإسلاميات التطبيقية" لمحمد أركون	
الفصل الأول: سيرة محمد أركون وتكوينه الأكاديمي	
19	السيرة الذاتية.....
24	تكوين محمد أركون العلمي ومسيرته الأكاديمية.....
28	صفات محمد أركون الأخلاقية والعقلية
33	مؤلفات محمد أركون
39	الأوسمة والجوائز التي أحرزها
الفصل الثاني: مشروع الإسلاميات التطبيقية: تحليل العقل الإسلامي	
43	معالم مشروع "الإسلاميات التطبيقية"
59	من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي
62	العوامل الداعية إلى نقد العقل الإسلامي
70	أسس مشروع "الإسلاميات التطبيقية"
70	تحليل تاريخ الفكر الإسلامي
71	نقد الاستشراق.....
73	موقف أركون من الاستشراق
75	على مستوى المفاهيم.....
76	على مستوى المناهج
79	على مستوى الأهداف

86	المرجعيات الفكرية لمشروع محمد أركون
86	المرجعيات التراثية العربية الإسلامية.
98	المرجعيات الغربية
104	الثلاثية التصورية الأركونية
105	الزحزحة
106	النقل
107	التجاوز

الفصل الثالث: إشكالية العقل الإسلامي عند محمد أركون

110	تحديد مفهوم العقل
112	مفهوم العقل الإسلامي عند محمد أركون
118	العقل الإسلامي الكلاسيكي
118	العقل الكلاسيكي في السياق الإسلامي
119	إشكالية العقل الإسلامي
119	إشكالية جدلية العقل الإسلامي والفلسفة.
121	إشكالية جدل العقل الإسلامي والحداثة الغربية
123	العقل الدوغمائي
126	العقل المنبثق
131	وظيفة العقل المنبثق

الفصل الرابع: سوسيولوجيا الإخفاق في الفكر الإسلامي

135	مفهوم سوسيولوجيا الإخفاق
-----	--------------------------

137 إشكالية إخفاق العقل الإسلامي .
140 أسباب إخفاق العقل الإسلامي
148 الأسباب الداخلية
148 أسباب ترتبط بالابستيمية الإسلامية
150 أسباب ترتبط بالسياسة في ظل دول الأحزاب
153 العوامل الخارجية
155 الحداثة الغربية
161 الحداثة في الفكر الإسلامي
163 إخفاق الحداثة في الفكر الإسلامي
165 مكانة الإسلام في مشروع محمد أركون
167 الإسلام السياسي ومشكلة الخلافة

الباب الثاني: الإسلاميات التطبيقية: المقاربة العلمية للفكر الإسلامي

الفصل الأول: من نقد العقل الإسلامي إلى بناء موقف علماني للفكر الإسلامي

176 ضبط المفاهيم
182 إشكالية علاقة العقل الإسلامي بالعلمانية
183 الإسلام والعلمانية: أين هو التناقض؟
186 الحجج المعارضة للعلمانية في الفكر الإسلامي
191 تناقضات العقل الإسلامي
197 "الإسلاميات الكلاسيكية" والعلمانية

202 "الإسلاميات التطبيقية" والعلمانية.
207 الموقف المدافع عن العلمانية.
214	ص..... نقد العلمانية الغربية.
210 أبعاد العلمانية.
210 البعد التحرري للعلمانية
216 البعد الديمقراطي
218 البعد المعرفي (الاستمولوجي)
224 مزايا العلمانية
226 مستقبل العلمانية في أرض الإسلام وشروط نجاحها.
227 استيعاب مفهوم العلمنة
229 الأخذ بعين الاعتبار الظاهرة الدينية.
230 علمنة التعليم
الفصل الثاني: "الإسلاميات التطبيقية": نحو نزعة إنسانية كونية.	
235 ضبط مفهوم الإنسانية
237 نزعة الإنسانية في الفكر الغربي
238 مفهوم الإنسانية في الفكر الإسلامي
243 نزعة الأنسة عند محمد أركون.
252 أشكال الأنسة عند محمد أركون
252 الأنسة الدّينية

253 الأنسنة السياسية
255 الأنسنة والعلمانية
256 أسباب تراجع الفكر الأنسني في السياق الإسلامي
257 أسباب داخلية
260 أسباب خارجية
261 نتائج تراجع الفكر الأنسني في السياق الإسلامي
265 نحو ترسيخ نزعة "الأنسنة" في المجتمعات الإسلامية
268 ضرورة الاستناد إلى الموقف الفلسفي
273 ضرورة تجديد الفكر الأنسني في المجتمعات الإسلامية
274 نحو نزعة إنسانية كونية
275 شروط تحقيق نزعة إنسانية جديدة
278 الأفق المعرفي لمشروع الأنسنة عند محمد أركون

الفصل الثالث: "الإسلاميات التطبيقية": نحو تأسيس نظرية علمية للإسلام

281 ابستمولوجيا الإسلام
284 مقومات الابستمولوجيا الدينية عند محمد أركون
285 تفكيك العقل الإسلامي وقراءة النص القرآني قراءة علمية
287 التمعن في طريقة قراءة القرآن
289 التمييز بين النص القرآني والخطاب القرآني
291 التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية
294 الظاهرة القرآنية

296	الظاهرة الإسلامية
298	نظرية المثلث الأنثروبولوجي أي علاقة الإسلام بالعنف والمقدس والحقيقة
303	أهمية الدراسة الأنثروبولوجية للعنف الديني
الفصل الرابع: أبعاد مشروع "الإسلاميات التطبيقية" لإيقاظ الوعي المعرفي		
309	البعد الأبهستمولوجي
312	التنظير لإيقاظ الوعي الأنسني
315	التنظير لإيقاظ الوعي الديني
318	التنظير لإيقاظ الوعي الأخلاقي
324	البعد التنويري لمشروع "الإسلاميات التطبيقية"
325	عوامل تنوير العقل الأوروبي
329	التكوين التاريخي للعقل الإسلامي
333	التنوير في فكر محمد أركون
337	خاتمة
354	المصادر والمراجع
361	فهرس المحتويات