سؤال الأنسنة في مشروع الإسلاميات التطبيقية –محمد أركون أنموذجا-

د/ زبيدة الطيب: أستاذ محاضر أ

كلية أصول الدين

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية-قسنطينة-الجزائر

المؤتمر العلمي الدولي الأول حول: السئلة الكبرى ورهانات الواقع-قراءات في المنظور الإسلامي- بتاريخ: 15_16 فيفري 2021

تنظيم: كلية العلوم الإسلامية - جامعة ذي قار- العراق

الملخص

اشتغل محمد أركون في مشروعه الموسوم بـــ: "الإسلاميات التطبيقية" على محاولة توظيف المناهج الغربية الحديثة، وكان هدفه الرئيس هو البحث في فهم مختلف للنص القرآني من خلال إثبات تاريخيته وجعله أكثر إنسانية، من أجل ضمان عبور محترم للمجتمعات الإسلامية نحو الحداثة.

وفي هذا السياق ألفيناه يتبنى المفهوم الغربي للأنسنة، وهي ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بحد ذاته ولذاته، ويعتبره مركز الكون ومحور القيم، ويفرق بذلك بين المركزية الإنسانية/ والمركزية اللاهوتية، وهو ما جعله يولي أهمية كبيرة لقراءة التراث الإسلامي؛ بغرض البحث عن نماذج تسعفه في تحقيق مراده.

وهنا يعثر محمد أركون على ما يسميه نزعة الأنسنة في الفكر العربي، والمتمثلة خاصة في التوحيدي ومسكويه وابن سيناء والحلاج والمعتزلة ومجمل القرن الرابع الهجري، وهو القرن الذي يكشف، كما يرى، عن فهم وتمثل نزعة إنسانية متقدمة مستلهمة من النص القرآني. **فإلى أي مدى يعكس المتن الأركوني استفادة فاعلة من المنجز المعرفي البارز في التراث، ومن ثمة تجاوز الفجوة الحاصلة في ضوء نمط التفكير السائد في الفكر الإسلامي المعاصر حيال النظرة إلى الإنسان والنزعة الإنسانية؟**

summary

In his project entitled: "Applied Islamiyat", Muhammad Arkoun worked was to search for a different understanding of the Qur'anic text by proving its historicity and making it more human.

In this context, he adopts the Western concept of humanism, which is that position that respects man in and of himself, and considers him the center of the universe and the axis of values, and thus differentiates between human centrality / and theological centrality, which made him

attach great importance to reading the Islamic heritage; In order to search for models that help him achieve his goal.

Here, Muhammad Arkoun stumbles upon what he calls the human tendency in Arab thought, represented in particular by al-Tawhidi, Miskawayh, Ibn Sina, al-Hallaj, the Mu'tazilah, and the entirety of the fourth century AH, which is the century that reveals, as he sees it, an understanding and representation of an advanced human tendency inspired by the Qur'anic text. To what extent does the Arkouni text reflect an effective benefit from the outstanding cognitive achievement in the heritage, and thus overcoming the gap that occurred in the light of the prevailing thinking pattern in contemporary Islamic thought regarding the view of man and humanism?

تتضمن الورقة التساؤل ثلاثة عناصر؛ هي:

1/ **الأنسنة في الخطاب الإسلامي المعاصر عند محمد أركون**

2/ نزعة الأنسنة في التراث الإسلامي عند محمد أركون

3/ نقد ومناقشة

أما العنصر الأول؛ فقد ضمنته نظرة محمد أركون للمحاولات الحاصلة في الفكر الإسلامي المعاصر بخصوص موضوع الإنسان والأنسنة؛ بغرض رصد ما يراه أركون عجزا في بحث الموضوع. وأما الثاني؛ فقد عرضت فيه لبحث أركون لنزعة الأنسنة في التراث الإسلامي، وهي نظرته التي؛ تشكل، برأيه، بديلا لإنقاذ النظرة السائدة في الفكر الإسلامي؛ الذي يسميه تقليديا وقديما. فيما كان العنصر الثالث محاولة نقدية لنظرة أركون للموضوع، ومن ثمة الإجابة على التساؤل والإشكال المطروح.

1/ الأنسنة في الخطاب الإسلامي المعاصر عند محمد أركون

إن ما يطلق عليه خطاب إسلامي عند محمد أركون ليس مستوى واحد، بل هو أربع مستويات أو خطابات. يقول في ذلك:«... إننا نجد أنفسنا أمام أربع مقاربات أو طرائق ممكنة تتجلى في أربعة خطابات متنافسة:

أولها: الخطاب الإسلامي الذي يسيطر على كل الخطابات الأخرى، بواسطة قوة التجييش السياسي التي يتمتع بها، وهذا الخطاب هو الذي تتبناه الحركات السياسية الإسلاموية، بتعبير أركون. أو الخطاب الذي بات يعرف بالإسلام السياسي؛ خطاب يتجاهل القيم الإنسانية والمعرفية الثاوية في القرآن وفي التراث الإنسي في السياق الإسلامي، ويعتمد على شحنات عاطفية مستلة في غالبيتها من القراءة الرسمية التي تحظى بدعم الأرثوذوكسيات الدينية

والسياسية، وتجعل عسكرة المجتمعات عن طريق أسلمة المجتمع ومحاربة التقاليد الوافدة من الغرب هدفها الرئيس.[1]

ثانيا- الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث (أو يوضح التراث ويبينه) في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعات نصية موثوقة أو صحيحة. ويقصد بالمجموعات النصية الموثوقة والصحيحة النص القرآني والتفاسير والسنن، ومنه«... التراث بالمعنى الأولي للكلمة أي بالمعنى الإثنولوجي، وهو يعني كل العادات والتقاليد السابقة على الإسلام والتي استمرت بشكل أو بآخر حتى بعد الإسلام»[(2)]. وهذا هو الخطاب الذي تبنته النهضة ودافعت عنه، ولا زال يميز ما يوصف عند البعض بالخطاب المعتدل أو الوسطي، وهو نفسه الذي يتم ضخه في المؤسسات ومراكز التعليم الديني في الكثير من البلاد الإسلامية، وأكثره يعتمد على التكرار واجترار المقولات التراثية القديمة، التي تستند إلى التراث الكبير المثالي، والموصوف بالإلهية والتقديس والتعالي، والذي «**...** لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيئا. لأنه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة»[(3)].

ثالثا- الخطاب الاستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكيل أو التأسيس أو التثبيت، منهجية النقد الفيلولوجي والتاريخي؛ الذي تغلب عليه النزعة التاريخاوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر، وهو خطاب يتغيأ التبجيل، والابتعاد عن القراءات العلمية الصارمة والنقدية التي أتت أكلها في الغرب.

رابعا- الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع، والذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاث السابقة[(4)]. «**...** وهو خاص بأركون وحده»[(5)].

إن الناظر في مستويات أو أنواع الخطاب الثلاث الأولى، كما يقدمها أركون، يدرك أنها، بنظره، خطابات خالية من أي مضامين إنسانية أو عقلانية، ولا تقدم قيمة للأبعاد الثقافية والمعرفية والاجتماعية والسياسية للإنسان، وهي لا تفتح المجال لتعدد المعاني، وتسعى عبر خطابها (المستوى الأول/ التجييشي) و(الثاني/ التكليفي) و(الثالث / التمجيدي) إلى تنميط الإنسان في السياق الإسلامي، ورسم شكل واحد للتدين والفهم. ومن ثمة حشره في مفهوم ونمط دوغمائي يزيد من معاناته ويحرمه من الكثير من الحقوق الطبيعية والمكتسبة؛ إنها نظرة تغيب فيها كما يقول المفكر محمد رضا شبستري نظرة الإنسان إلى الله أو ما يسميه القراءة الإنسانية للدين؛ بعيدا عن العلاقة الرسمية القائمة على خطاب التكليف الذي يجعل غاية الإنسان في الوجود هو العبادة[6].

إن هذه الخطابات الثلاث، وإن اختلفت في بعض الأهداف والمناهج وربما المنطلقات، إلا أنها بإزاء موضوع الإنسان تمتلك الرؤية نفسها، كما يؤكد ذلك أركون. ومن هذا المنطلق، بات من المؤكد، من منظور أركون، أنه لا يمكن التعويل على هكذا خطاب في ترسيخ نزعة إنسانية تعمل على تهيئة أجواء العبور إلى الحداثة في المجتمعات الإسلامية،

---

[1] / أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة:هاشم صالح،ط3، بيروت، دار الساقي، 1998، ص 109.

[(2)] - هاشم صالح، هامش: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، -ترجمة وتعليق:هاشم صالح،ط2، بيروت، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1996، ص18.

[(3)] –المصدر نفسه، ص19

[(4)] - محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص17-18.

[(5)] - هاشم صالح، هامش: المصدر نفسه ، ص18

[6] / أنظر: محمد مجتهد شبستري، إحياء الدين وتطورات التجربة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت، ع16 -17، ص 63 و تأملات في القراءة الإنسانية للدين، ص5

ومن ثمة آل على نفسه أن يكون بعث الأنسنة في السياق الإسلامي من أهم ما يرمي إليه في قراءته للتراث، وقد صرح قائلا:«... من الذي لا يشعر اليوم بالحاجة الملحة لإعادة التفكير جذريا بمسألة النزعة الإنسانية في الوسط الإسلامي؟»[7]

2/ نزعة الأنسنة في التراث الإسلامي عند محمد أركون

يرى أركون أن السلطات السياسية المتعاقبة على الحكم في السياق الإسلامي، والمتحالفة مع مختلف السلطات المعرفية الدينية قد تمكنت، ومنذ سلطة المتوكل وتصفية المعتزلة، من أن ترمي بكل أنواع وأنماط الفهوم؛ التي سادت وأن توجه الفكر الإسلامي نحو وجهة واحدة، وأنها بذلك القدر من التحكم؛ استطاعت أن تكرس فهما واحدا ورأيا واحدا؛ هو الفهم الذي ينسب إلى الفقهاء والمحدثين والمفسرين إلى اليوم. وهي بذلك حرمت الفكر الإسلامي من تعدد المعاني والآراء والأفكار، وعملت على طمس النزعة الإنسية التي يزخر بها التراث.

هنا يبرز لنا ما يسمى «... الدّمج بين المعرفة والسّلطة كوحدة تحليل في فهمه (أي أركون) للتراث المعرفي الإسلامي، أي أن ثمة رهانات سياسية تسكن العقائد الإيمانية. إن أركون يُدخل إرادة القوة هذه مفهومة بالمعنى الذي نعثر عليه في تاريخ هيمنة النّظم اللاّهوتية السياسية وتأويلها للعالم وفق منظوريتها، يدخلها كأداة تحليل تفكيكي وأداة نقد تاريخي للإنتاجية المعرفية التراثية الإسلامية ولمفهوم الحقيقة المُطلق الذي ترفعه الأديان اللاّهوتية»[8] ومعنى ذلك«... أن الفقهاء والمفسرين والمتكلمين يلجؤون، على ضوء هذا الاقتباس، إلى الاستخدام الرّمزي للنّصوص الإسلامية الدّينية، وذلك ليس سعيا وراء الحقيقة، إنما استجابة لخيارات سياسية، وتعتقد في استجابتها لهذه الخيارات أنها تقدّم القراءة الصّحيحة والمطابقة لمرادات النّص الأصلي »[9]. وهذه النظرية، أقصد نظرية الدمج بين المعرفة والسلطة تعود في الأصل إلى فوكو ونيتشه، وهي التي ينفي على ضوئها طه عبد الرحمن تحليلات أركون الخاصة بالدرس الفقهي. [10]وقد باتت سلطة معرفية تمارس نوعا من الغطرسة والهيمنة على غيرها من المعارف، وتفرغ التراث الإسلامي من المحتوى المعرفي لتحيله إلى مجرد استجابة لإرادات الهيمنة والسيطرة التي بدت في التاريخ الإسلامي[11].

وهي الوحدة نفسها التي قرأ بها أركون الاستشراق أو ما يسميه" الإسلاميات الكلاسيكية"؛ حيث اعتبرها ظهيرا للخطاب التقليدي الذي تبنته النهضة العربية في بداية القرن العشرين، والذي يحجم عمدا عن توظيف مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في قراءة الإسلام؛ بغرض الإبقاء على حالة الضعف والعجز التي يعاني منها العقل الإسلامي. يقول أركون في المسألة:«...يعتقدون(يقصد المستشرقون) في أعماقهم أن المشكلة الدينية بالطريقة المطروحة عليها في الجهة الإسلامية ليس لها أي علاقة من الناحية الإبستيمولوجية بالمشكلة الدينية كما

---

[7] - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقي، 1997 ،ص7-8.

[8] - عبد الرزاق بلعقروز، مساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري- نموذج طه عبد الرحمن- مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف2، الجزائر، ع16، ديسمبر2012، ص11.

[9] - المرجع نفسه، ص 14.

[10] - أنظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص 151.

[11] - عبد الرزاق بلعقروز، مساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري-نموذج طه عبد الرحمن- مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف2، ع16، ديسمبر2012، ص16.

هي مطروحة في المجتمعات المسيحية [...] وبالتالي فهم لا يدرجون الإسلام إبستيمولوجيا ضمن إشكالية عامة تخص الظاهرة الدينية بمجملها»[12].

فالاستشراق يعتمد على المنهج الفيلولوجي الوصفي؛ الذي يتغيأ حاملوه تغييب أو تأخير القراءة العلمية والصارمة والقادرة على كشف الممنوع التفكير فيه واللامفكر فيه، ومن ثمة الإبقاء على ما يسميه أركون القراءات السلفية المكرورة؛ ما يعني تكريس التمركز حول الذات الأوروبية وحرمان المجتمعات الإسلامية من تأمين الطريق نحو الحداثة. وهذا ما يجعل القراءة الاستشراقية، في نظر أركون، قراءة تحقيرية وتآمرية؛ تتعمد التبجيل ولغة التخدير والزهو بالماضي المجيد؛ التي تلبي الرغبة الجامحة في العودة إلى التراث.

وهكذا شكَّل الاستشراق والقراءة التقليدية المعتمدة في الفكر الإسلامي المعاصر، بنظره، حليفان رئيسيان للقوى السياسية؛ التي تتعمد إقصاء النزعة الإنسية أو نزعة الأنسنة التي سادت القرن الرابع، واحتلها المعتزلة وشخصيات مثل الحلاج والتوحيدي ومسكويه وغيرهم، ولذلك كانت "الإسلاميات التطبيقية" البديل الذي يعول عليه في كشف الكنوز؛ التي يزخر بها التراث.

تعتبر الإسلاميات التطبيقية بالنسبة لمحمد أركون، محاولة معرفية لاجتراح تساؤلات جديدة بخصوص التراث الإنسي؛ وسط تراجع الإبداع وضمور الأسئلة الحيوية في الفكر الإسلامي المعاصر الذي تحتله الخطابات الثلاث التي عرضناها سابقا؛ متوسلا في ذلك بجملة من المناهج التي استحدثها الفكر الغربي، ووظفها في قراءة التراث الديني الأوروبي والنصوص المقدسة.

وقد أطلق عليها هذه التسمية" إسلاميات تطبيقية" (Islamologie) باللغة الفرنسية؛ لأنها، بنظره، أدوات ومناهج علمية موضوعية وصارمة؛ يقوم عليها مشروعه في قراءة التراث والفكر الإسلاميين روحا ونصا، وتمتاز بقدرتها الكبيرة على النقد العلمي، عكس الإسلاميات الكلاسيكية أو الاستشراق الكلاسيكي؛ الذي هو برأيه قراءة متشظية يميزها التبجيل والمهادنة.

وأما النزعة الإنسية فهي في الفكر الغربي:" «... حركة فلسفية كانت تدعو إلى إعادة الكرامة الإنسانية إلى القيمة الإنسانية، وكانت ترجح التفكير العقلاني وأكدت على تفوق الإنسان بذاته وليس عن طريق القوى التي لا تخضع لمنطق العقل»[13]؛ أي أنها ذلك الفكر؛ الذي يحترم الإنسان لذاته بغض النظر عن دينه أو مذهبه أو جنسه أو عرقه؛ نظرا لتفوقه العقلي، وهي نزعة فكرية سادت أوروبا مع بداية النهضة، وتعنى بالإنسان باعتباره المحور في هذا العالم الحديث بعد عملية الاستبعاد والاستعباد؛ التي لحقت به من قبل الفكر الديني الكنسي، ولذلك عرفها آخرون بكونها" أسلوب في التفكير يدور على إمكان تحكم الإنسان في الكون ورفض المهدئات الدينية وإنكار التفاؤل الخادع."[14]

فالعقلانية والشعور بالتفوق والاستغناء عن القوى الميتافيزيقية الغيبية؛ هو ما يميز هذه النزعة. وقد تمادت نزعة الإعلاء من شأن العقل إلى أن وصلت أوجها في القرن العشرين؛ لتعلن أن العقل وحده وسيلة ضمان سعادة الإنسان؛ معلنة الطلاق النهائي مع القيم والتعاليم الدينية؛ إنها "... فلسفة إنسانية تعلي من شأن العقل، الأخلاق والعدالة لكنها ترفض

---

[12] - محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام... المسيحية... الغرب، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساقي، 1996، ص37.

[13] – مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دط، عمان، دار أسامة للنشر والتوزيع، 2012، ص104

[14] / مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط1، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007، ص105.

التقاليد والطقوس الدينية كوسيلة لضمان صلاح الإنسان وجودة الحياة الاجتماعية. »[15].

وقد أخذ أركون بهذا المعنى فقال هاشم صالح:« يقصد أركون بالفلسفة الإنسانية أو النزعة الإنسانية ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بحد ذاته ولذاته ويعتبره مركز الكون ومحور القيم. ويفرق بذلك بين المركزية الإنسانية/ والمركزية اللاهوتية»[16]. وبدا تأثره بها وهاله ما اعتبره فراغا كبيرا ظل الفكر الإسلامي المعاصر يعاني منه منذ بداية "النهضة ومدرستها الإصلاحية"؛ وقد ظل يمارس (أي الخطاب الإسلامي المعاصر) ،كما رأينا سابقا، عملية إغلاق محكم على ما يزخر به التراث من محطات فكرية إنسانية، ويتمسك بالصورة الدوغمائية والجامدة التي تم تسطيرها في "أصول الدين" و" أصول الفقه" [17].

وتعد الأنتروبولوجيا أو المنهج الأنتروبولوجي أحد أهم المناهج التي؛ تقوم عليها الإسلاميات التطبيقية في فكر أركون؛ خاصة الأنتروبولوجيا الدينية؛ فهي المنهج الذي يتيح الفرصة لظهور النصوص الإنسية؛ التي مثلت الإنسان الحر والمبدع؛ المنفلت من تأطير الثقافة والتفسير الذي أنتجته القوى الدينية وحليفتها السياسية، والمنفتح على الثقافات المغايرة وأنماط الفهوم المخالفة.

ويشكل القرن الثالث والرابع العصر الكلاسيكي والذهبي بالنسبة لأركون، ففيه بلغت العقلانية والفكر الإنساني والحر الذروة. وهو التراث المنسي الذي ظلت الأرثوذوكسيات الدينية والسياسية، ولا زالت، تمارس عليه كل أنواع التهميش والإقصاء وترميه في خانة اللامفكر فيه. أو بتعبير أركون إنه العصر الذي تمثلت فيه «...علاقة توترية جدلية صراعية خلاقة بين العقل والإيمان»[18]

ويمثل المعتزلة وبعض الشخصيات مثل الحلاج والتوحيدي ومسكويه؛ نموذجا مبهرا تتبدى فيه عناصر النزعة الإنسانية في التراث الإسلامي؛ حيث عمل أركون عبر قراءته الأنتروبولوجية على استدراج ذلك الجيل وبعض شخصياته ليستلهم منها ما يراه نزعة إنسية متقدمة.

فأما المعتزلة فهم تيار عقلاني يقدس العقل ويقدمه على النقل ويعتبره حكما على النص؛ وهُم في الثقافة الإسلامية أرباب التأويل ورواد التفكير العقلي؛ تدل على ذلك تفسيراتهم ونصوصهم التي صاغوها في ما أسموه بالأصول الخمسة. والتي يشكل التوحيد أصلها الأول، وفيه أظهر المعتزلة مذهبهم القائم على تقديم العقل على النص عند تصديهم لتفسير الآيات الثاوية لصفات الله تعالى، والتي تسمى الصفات الخبرية؛ حيث بدا منهجهم القائم على التأويل الذي هو عمل عقلي بحت يقوم على صرف ظواهر النصوص؛ التي يرفضها العقل إلى معان مجازية. وبمقدمهم استطاع المسلمون أن يقدموا تفسيرا مغايرا للقرآن. ولذلك ذهب أركون إلى أن أصولهم «... يمكنها أن تكون مادة للتحليل العقلاني من أجل تشكيل منظومة عقائدية متماسكة مقبولة من قبل الخاصة على الأقل»[19].

كما يشكل قولهم في خلق القرآن نظرة متقدمة في اتجاه قراءة النص الديني، في اعتقاد أركون، وهي النظرة التي بدت متميزة وغير مسبوقة في فهم كلام الله (تعالى) أو فهم الوحي عموما كما يؤكد؛ إذ يقول: «... إن القرآن يلح على وجود كلام إلهي أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب وعلى وجود وحي منزل على الأرض بصفته الجزء المتجلي والمرئي

---

[15] – مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ، ص104

[16] - هاشم صالح، هامش: نزعة الأنسنة...، مصدر سابق، ص10

[17] - أنظر: محمد أركون، مقدمة الطبعة الأولى من كتاب نزعة الأنسنة...

[18] - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة وتعليق:هاشم صالح، ط1، بيروت،دارا لساقي، 2011 ، ص130-131.

[19] - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق،ص132.

والممكن التعبير عنه لغويا والممكن قراءته وهو جزء من كلام الله اللانهائي بصفته إحدى صفات الله. هذا التمييز بين نوعين من الوحي أو مستويين من الوحي بالأحرى موجود في نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن ولكنه عمليا مشطوب أو غائب عن التصور الشائع عن القرآن بصفته كلام الله والوحي المقدس والشريعة الإلهية في وقت واحد»[20]. والنتيجة أن نظرية خلق القرآن «... أصبحت مرفوضة بعنف من قبل الحراس الحاليين للأرثوذوكسية؛ لقد فرضت الأرثوذوكسية العقائدية الصارمة منذ ذلك الوقت فرضا وبقوة السلاح. ولا يزال الكثير من المثقفين ملتزمين بهذا الموقف الأرثوذوكسي الضيق التزاما كاملا، ولا يعتقدون بأنه يمكن أن يوجد شيء آخر غيره، وذلك لأنهم لا يلحظون مدى الأهمية النظرية لهذه المسألة الخطيرة بالنسبة لتحديث الفكر الإسلامي. ولو أنهم انتبهوا إلى ذلك لاكتشفوا إحدى أهم المناقشات اللاهوتية واللغوية والأنتروبولوجية وأكثرها غنى وعمقا»[21]. وهو ما جعله يقول:«... ينبغي الاعتراف بأن منهجية المعتزلة كانت تحتوي على إمكانية نظرية كامنة وواعدة»[22]. يقصد أن نظريتهم في "خلق القرآن" كان ستكون فاتحة قراءة متقدمة للنص القرآني لو أتيحت الفرصة للإبقاء عليها وإنضاجها وتطويرها.

وهم، إلى جانب ذلك، تيار حر يقول بالقدر وبأن الإنسان حر في إتيان ما يريد وترك ما لا يريد، وأنه في كل ذلك مزود بإرادة كاملة لأن ذلك من تمام عدل الله تعالى.

وبذلك تحول المعتزلة، بالنسبة لأركون على وجه الخصوص ولسائر الحداثيين عموما، «...إلى مثقفين عضويين لقوى التغيير في أواخر العصر الأموي. وهم لم يقتصروا على الكلام في "القدر" كما توحي بذلك تصنيفات مؤرخي الفرق؛ الذين يتحدثون عنهم تحت اسم" القدرية" بل لقد عملوا على نشر أيديولوجيا تنويرية متكاملة تكرس وجهة نظر عقلانية ومتحررة في كافة القضايا التي كانت مطروحة في عصرهم»[23]. وهكذا أيضا كانت«... (المعتزلة) النخبة المثقفة "الليبرالية التنويرية" بلغة عصرنا النخبة التي تعتمد العقل في فهم الدين»[24]. والتي مثلت فكريا إنسيا بامتياز.

وإلى جانب المعتزلة كان أبو حيان التوحيدي من أكثر الشخصيات الفكرية؛ التي أخذت بلب أركون، لدرجة أنه يعتبره توأمه ويصرح بأنه يحبه حبا كبيرا؛ فيقول:«... أشعر من الناحية النفسية والعاطفية والشخصية بالكثير من أواصر المودة والقربى مع أبي حيان التوحيدي»[25]. ولا شك أن ذلك التعلق مرده، بالنسبة لأركون، إلى امتلاك التوحيدي فكرا ورؤية إنسانية خلاقة سبق بها عصره.« ... فقد كان مدهشا ومتفوقا على عصره وسابقا لزمانه»[26]. وهو من أطلق عليه أحد الباحثين لقب :أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء[27] «... وقد عاش أبوحيان التوحيدي في القرن الرابع الهجري فعاصر رقي الحياة العقلية وتقدم العلوم والفنون وتنوع الثقافات والحركات الفكرية وظهر ذلك في كتبه ورسائله حتى لقد

---

[20] - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2001، ص22.

[21] - محمد أركون، الإسلام...أوروبا...الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقي، 1995، ص74.

[22] - محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص11.

[23] – محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد،ط3،بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، أفريل، 2008، ص50.

[24] – المرجع نفسه، ص114.

[25] - محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص254.

[26] – المصدر السابق، ص255.

[27] – أنظر: زكريا إبراهيم ، أبو حيان التوحيدي ، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، دط، القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دت، ص150.

اعتبره بعض الباحثين الناطق بلسان الثقافة العربية في القرن الرابع الهجري» [28] وهو«... واحد من المفكرين الأفذاذ الذين أسهموا في تطور الفكر العربي وتوسيع نطاقه وكانت موضوعاته التي تناولها والأسئلة العديدة التي طرحها مثالا للمفكر الحر والمثقف الذي يؤمن باستثارة الأفكار وتلاحقها لإثراء الفكر وإغنائه»[29].

وهو بنظر أركون شخصية جمعت بين علوم وفنون عصرها؛ فقد"... هضم[...]كل الثقافة الفلسفية السائدة في القرن الرابع الهجري. وهضم ثقافة الصوفية أيضا. ثم قبل ذلك وبعده ينبغي ألا ننسى أن التوحيدي كان فنانا حقيقيا." [30]. و"**...** كان[...]إحدى الشخصيات الفكرية التي انتفضت وثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان." [31].

وقد أسهمت الظروف الاجتماعية القاسية والأوضاع السياسية التي اتسمت بالفوضى والاضطراب وعدم الاستقرار السياسي في عهد بني بويه في تكوين شخصيته، ومن ثمة توجهه نحو الثقافة الإنسانية«...فالتوحيدي رجل عاش في بيئة سياسية حافلة بالفوضى والاضطراب كما عاصر فساد الحياة الاجتماعية والاقتصادية في ظل حكم بني بويه[...] وليس من شك في أن آثار هذا العهد القاسي المظلم قد انعكست على تفكيره وأسلوب معاشه؛ إذ لم يكن له بد من العمل على محاولة الاتصال بالوزراء والكبراء من أجل الخروج من ضائقة الفقر والعوز بالثروة والشهرة[32] وهنا نفهم سبب ذلك التوجه إلى تحصيل ذلك الكم الهائل من الثقافة في مختلف الفنون والعلوم والمعارف والآداب، وسعيه إلى التمكن من اللغة اليونانية؛ ذلك أن الرجل سعى وبكل قوة نحو إثبات ذاته وتحصيل المال والشهرة ولم يكن ذلك ممكنا إلا عبر التقرب من الوزراء والحكام .

وقد عاب عليه بعض المؤرخين هذا السلوك؛ أي توجهه إلى إرضاء الحكام والوزراء فقد جاء في معجم الأدباء أن التوحيدي لم يكتب ما كتبه إلا«...لطلب المثالة من الناس ولعقد الرياسة بينهم ولمد الجاه عندهم»[33]. في حين رده زكريا إبراهيم إلى ما سماه شروط الموقف البشري فقال:«... ولا غرابة في ذلك فإن الفيلسوف لا يمكن أن يكون بمثابة"حرية محضة "تملك من الاستقلال ما تستطيع معه التغلب على سائر شروط الموقف البشري، بل لابد من أن يبقى أسيرا لقيود الضرورات الطبيعية ومطالب الحياة المادية ومستلزمات التعامل الاجتماعي وشتى ظروف الحياة البشرية»[34].

إن تصريح التوحيدي ببشريته وضعف حاله وعوزه، ومن ثمة طلب الجاه والغنى بالتقرب إلى الحكام باكتساب العلوم والمعارف المتنوعة، والانفتاح على اللغة اليونانية هو ما جعل منه إنسانا يمثل الحس الإنساني والحاجة الإنسانية والقيمة الإنسانية. وهذا ما حدا بالدكتور إبراهيم زكريا إلى الاستدراك بالقول:«... بيد أن التوحيدي لم يقنع بمعاناة موقفه البشري وظروفه الاجتماعية بل هو قد وقف منها موقفا إيجابيا واستجاب لها استجابة فعالة . ولا غرو فإن الفيلسوف لا يمكن أن يكون مجرد صدى لعصره أو مجرد أسير لمجتمعه بل

---

[28] – إبراهيم الكيلاني، مقدمة البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي، دط، د م ن، دت، ج1،ص أ.

[29] - عليوش عبود، أبو حيان التوحيدي، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع28، أوت - سبتمبر،1975، السنة الخامسة، ص128.

[30]-محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص256.

[31]- محمد أركون، نزعة الأنسنة...، مصدر سابق، ص19.

[32] - أنظر: إبراهيم الكيلاني، مقدمة البصائر والذخائر، مرجع سابق، ص6.

[33] – ياقوت الرومي، معجم الأدباء، ط3، بيروت، دار الفكر ، المجلد 8،ج15،ص18.

[34] – زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، دط، القاهرة، مكتبة مصر، ج4، ص117-118

هو لابد من أن يواجه الناس بالحقيقة حتى ولو كانت معارضة لما بين أيديهم من حقائق»[35].

وهو إلى جانب ثقافته الموسوعية والمنفتحة؛ يعد ،بنظر أركون، الفيلسوف الذي نسج علاقة بالله غاية في الحميمية تحدث عنها في كتابه" الإشارات الإلهية"[36]، وهو ما جعله يعجب بالكتاب، ويرى أنه يوافق مذهب الفيلسوف الفرنسي المسيحي باسكال فكلاهما– أي التوحيدي وباسكال عند أركون؛ يعتنقان نزعة إنسية مشابهة في ظل العلاقة مع الله؛ فالله في تصورهما ليس ذلك الذي «لا يسأل عما يفعل وهم يسألون» كما ورد في سورة الأنبياء من القرآن إنه ليس العاهل المطلق الذي يقدم الشرع للإنسان مقابل تقديم هذا الأخير الطاعة الكاملة له. إن الله الذي يتحدث عنه التوحيدي وباسكال هو ذلك المحاور الأساسي الحر، الضروري، المولد للدلالات والإشارات التي لا غنى عنها للعقل الباحث عن المعنى باستمرار وبنوع من التوتر القلق والخلاق»[37]. وباختصار فإن التوحيدي هو ذلك الإنسان الذي مارس الدين بطريقة حرة بعيدا عن الفهم الضيق والقسري، كما يقول هاشم صالح.[38]

وباختصار فإن التوحيدي، كما رآه أركون، كان نموذجا للإنسان والمثقف المتحرر من كل وصاية. ومثل نزعة إنسية نشأت في مناخ عقلي فيه كثير من الحرية والجرأة، **و**تعكس مؤلفاته ومقابساته المعرفة البشرية الضعيفة والمتسامحة والمنفتحة على ثقافات الآخر، والذواقة للأدب والمستمتعة بالحياة.

كما يظهر ابن سيناء بالنسبة لأركون " شخصية فكرية تمتلك بذورا فلسفية واعدة بنزعة إنسانية جديدة وشديدة الانفتاح تتمظهر في ثلاثة أشياء؛ فهي تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى استقلاليته الذاتية، وهي تعترف بالرمزانية الدينية بصفتها بعدا روحيا من أجل من أجل البحث عن المعنى وهي تعترف أخيرا بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان." [39].

إن استعادة تراث العصر الكلاسيكي بالنسبة لأركون؛ لا يعني استعادة مقولاته أو تبني أفكاره، كما يقول مترجمه هاشم صالح، إنما « ... هو(يقصد أركون) يفعل ذلك لكي يبين حجم الفارق بين جدية المناظرات الفكرية التي حصلت أثناء الفترة الكلاسيكية المبدعة من تاريخ العرب والإسلام وبين الوضع المؤسف الذي تردى إليه الفكر الإسلامي المعاصر[40]. وبتعبير آخر هو يريد استعادة «...الروح الفكرية القلقة والجادة في البحث عن الحقيقة [...] وهكذا يقدم لنا أركون مثالا واضحا وعمليا على كيفية الاتصال بالماضي والانقطاع عنه في الوقت ذاته»[41]. و"... العودة النقدية التي نمارسها على التقاليد والأنماط الثقافية التقليدية لا تعني بالضرورة هجرانها بشكل تعسفي عن كل إنجازاته وفتوحاته السابقة»[42].

ومعنى ذلك أن أركون لا تعنيه الفكرة أو الشخص؛ بقدر ما يعنيه الفعل الحر والموقف

---

(35) – زكريا إبراهيم، أبو حيان التوحيدي... أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء ، دط، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دت، ص7.

36 / هناك من شكك في نسبته إلى التوحيدي

(37) - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي،مصدر سابق، ص19.

38 / هاشم صالح، هامش الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص307

(39)– محمد أركون نزعة الأنسنة... مصدر سابق ، ص20.

(40) - هاشم صالح :هامش : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقي، 1995، ص 220.

(41) - هاشم صالح :هامش :المصدر نفسه، ص 220.

(42) – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط3، بيروت، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998، ص153.

العقلاني المنفتح؛ يقول في ذلك:«...ولذا لم أزل منذ ما يزيد على ثلاثين سنة أدعو إلى إحياء الموقف الفكري الديناميكي المنفتح لهؤلاء المفكرين القدماء »[43] و«... لا يتوهم أننا نقدم الإنسية العربية في العصر الكلاسيكي كبديل عن الإنسية الأوروبية أو الغربية الراهنة في الواقع أني ما لهذا قصدت»[44].

وهو ما يظهر أن أركون يبحث عن المواقف والنماذج التي تحدت الأرثوذوكسيات السياسية والدينية ومارست الفعل الحر والموقف الفلسفي العقلاني، وتمثلت الانفتاح الجريء على الثقافات والعلوم والفنون والحضارات، وأظهرت قدرة على الإلمام بها والتجاوب معها وتوظيفها وصهرها في بوتقة الحضارة الإسلامية في جرأة كبيرة وتحد واضح؛ دفع بعضهم حياته وفكره ثمنا لها، وشكلت بتلك الأفكار لحظة إبداعية حداثية متقدمة في الفكر الإنساني، من دون أن يضحي(أي أركون) براهنية أفكاره واستقلاليتها.

إن ذلك العصر بتياراته وشخصياته، برأي أركون، مثَّل فضاءً إنسانيا معرفيا كونياً حراً لجميع البشر. غير أن الذي حدث أن تلك المواقف تم إسكاتها ورميها في دائرة" اللامفكر فيه " وتحولت بمرور الزمن إلى"ممنوع التفكير فيه" "ومستحيل التفكير فيه[45]. وانتهى ذلك العصر الذهبي بموت أو تصفية ابن رشد وفلسفته، ومن قبله الإطاحة بتيار المعتزلة زمن المتوكل و«...تم التخلي عن الساحة الفكرية والفعالية التأويلية المبدعة للنصوص الإسلامية التأسيسية»[46] وهكذا «...تفشل هذه النزعة الإنسانية في توطيد قدمها في الإسلام لتحل محلها نزعة مضادة لها قوضت أسس النزعة الإنسانية في الإسلام وعلى رأسها العقلانية والحرية»[47]. و«... تم نسيان التعددية العقائدية التي كان يتحلى بها التراث الديني الإسلامي إبان العصر الذهبي وذلك بعد الدخول في عصر الانحطاط بدءا من موت ابن رشد عام1198 م، كما تم نسيان التراث الفلسفي بل وموته منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا»[48].

إن الاستفادة من ذلك التراث الإنسي، بحسب أركون، لن تكون ما لم يترافق ذلك بنقد وتقويض الخطاب الذي يهمين اليوم على الساحة الفكرية في السياق الإسلامي؛ ذلك أن محاولات ما يسميه أركون "الفكر التنويري" اصطدمت برغبات ذلك الخطاب، وأدت مرة أخرى إلى طمس عناصر الأنسنة والعقلانية في الفكر الإسلامي وتغييبها. ويقصد بعض الشخصيات والأقلام مثل طه حسين بمؤلفه حول "الشعر الجاهلي" وعلي عبد الرازق بنصه حول "الإسلام وأصول الحكم" ومحمد أحمد خلف الله بـ "الفن القصصي في القرآن" ولذلك صار لابد، برأيه، أولًا من ممارسة نقد جدي يبدأ بتعريته والكشف عن تاريخيته وبشريته، ولا يكون ذلك إلا عبر القراءة الأنتروبولوجية.

إن تعلق أركون بالمنهج الأنتروبولوجي من أجل إنجاح الإسلاميات التطبيقية يرجع، أيضا، إلى قدرته الكبيرة على كشف العناصر؛ التي تتحكم في فهم الإنسان وعلاقة الإنسان بالإنسان في التراث الإسلامي، وتلك العناصر هي: المقدس والحقيقة والعنف، والمقصود أن الإنسان في السياق الإسلامي فقدَ في غالبيته، وفي لحظة تاريخية القدرة على التعايش مع المخالف التي أسس لها النص القرآني، كما يعتقد أركون، وذلك بفعل المنظومات التفسيرية

---

(43) - محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مصدر سابق، ص13

(44) - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص،30

(45) - أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق، ص 264-265.

(46) - محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 332.

(47) – محمد أركون ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق ،ص14.

(48)- محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، مصدر سابق، ص103.

والفقهية المطبوعة بالطابع المذهبي والطائفي، والتي باتت تتحكم في علاقاته بالآخر المخالف في الرأي أو الفهم والمذهب والطائفة.

وفي ضوء هذا المشهد تتأسس الثلاثية؛ التي يتحدث عنها أركون والتي يكشفها المنهج الأنتروبولوجي؛ حيث يُنسج فهم المسألة الدينية بطريقة محكمة تُبذل فيها الجهود وُتستفرغ الطاقة، حتى تصير بمثابة الحقيقة التي لا تقبل نقاشا أو ردا أو شكًّا. فإذا صارت حقيقة أفرغت عليها هالات التقديس وتلبست بها؛ وبلغت بذلك درجة التقديس، ومن ثمة يذهب معتنقها إلى استعمال وسائل العنف من أجل الدفاع عنها والمحافظة عليها ونشرها، بل وإلزام الناس بها. وحشر الإنسان بذلك داخل ما يسميه سياجا دوغمائيا بعيدا عن رحاب الإنسانية الواسع، وفقد من ثمة التواصل مع المخالف له، وربما كان ذلك طريقا للعنف لأن«... فكرة الحقيقة المطلقة تؤسس، لدى حاملها، شرعية امتشاق السلاح دفاعا عنها. ليس هذا السلاح قطعا هو الفكر: فمالك الحقيقة لا يجادل لأنه يهبط بحقيقته إلى درك أسفل، بل هو لا يعرضها للاستفهام والمساءلة وهما لا يجوزان عليهما. سلاحه الأنسب تسفيه رأي غيره وتخطئته كلاًّ وتفصيلاً: بالتكفير والتأثيم»[49]. «... ولما كان كل مذهب ينسب لنفسه الصحة المطلقة على حساب غيره فقد كان من الطبيعي أن يضيق نطاق التسامح في ظل هذه النظرة وأن تشهد المجتمعات التي تأخذ بها من آن لآخر مظاهر للاضطهاد كانت تصل إلى حد قيام حروب وارتكاب مذابح»[50].

ولذلك كان المنهج الأنتروبولوجي عند أركون هو الكاشف لهذه العلاقة وهو لذلك ظل يردد ويقول:" ... لقد ألححت ومنذ سنوات عديدة على ضرورة دراسة العلم الأنتروبولوجي وتدريسه فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغمائي المغلق على مستوى أوسع بكثير؛ أي على مصالح الإنسان أي إنسان كان وفي كل مكان. كما أن العلم الأنتروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة وضرورة تفضيل المعنى على القوة والسلطة."[51] وهي بنظره " لم تزل غائبة في البرامج وعن الأذهان، ناهيك عن تطبيق اشكالياتها في الدراسات الإسلامية." [52]

لقد رام أركون أن يستعيد ذلك التراث بغرض إنقاذ الفكر الإسلامي المعاصر مما يعتبره جمودا وفراغا أسسته الأرثوذوكسيات التقليدية، وتتولى حمايته خليفتها الحديثة وبناء فكر تشكل قيم التسامح والانفتاح على مفهوم الإنسان واحترامه، كقيمة لذاته بصرف النظر عن الدين أو المعتقد أو اللون أو المذهب أو الطائفة أو الجنس...، أساسه وجوهره. وهذه القيم،كما يؤكد أركون، ليست غريبة عن الثقافة الإسلامية، وإن كانت ليست بالصورة التي ظهرت بها في القرن السادس عشر في أوروبا؛ إذ يقول:**"...** يمكن أن نتحدث عن وجود نزعة إنسانية للثقافة العربية في الفترة الأولى من تاريخ الإسلام أو ما كان قد دعي "بالعصر الذهبي". ولكن هذه النزعة الإنسانية العربية ليست هي ذاتها النزعة الإنسانية لعصر النهضة الأوروبية كما حصلت في القرن السادس عشر[53].

---

(49) - عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000، ص70.

(50) - فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ضمن: المؤتمر الدولي الأول حول: الفلسفة في الوطن العربي، ص54.

51 / محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2001 ،ص 06

52 / محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص55

(53) - محمد أركون، التشكل البشري للإسلام، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2013، ص43

وضمن هذا الفكر يروم أركون كشف ما يسميه أنماط التدين وأنواع المعرفة الإيمانية التي يزخر بها التراث الإسلامي، والتي تظهر عند كبار الصوفية من أمثال الحلاج والبسطامي وابن عربي والتوحيدي وغيرهم... وإعادة تشكيلها في السياق الإسلامي اليوم ضمن ما يسمى فلسفة الدين. ومن ثمة تجاوز ما يسميه التدين الشكلاني الذي حشر الإنسان في قالب واحد للتدين؛ هو أقرب إلى السجن منه إلى الإحساس بالحب والأمان نحو نمط من التدين يروي ما يسميه عبد الجبار الرفاعي ظمأ الإنسان الأنطولوجي ويشبع الرغبة في التعلق بالله تعالى، وهذا الموضوع تتقاسمه العديد من الشخصيات الفكرية من أمثال: محمد مجتهد شبستري، مصطفى ملكيان، حسن حنفي، أبو القاسم حاج حمد، عبد المجيد الشرفي، وعبد الكريم سروش.

وضمن هذا المسعى لإنقاذ الفكر الإسلامي المعاصر، أيضا، يروم أركون توسيع مصادر المعرفة الدينية، والاعتراف بما يعتبره ملكات فكرية للإنسان كالأسطورة والخيال؛ لتكون روافد للفكر الإنساني في نظرة الإنسان للكون والحياة وحركة التاريخ في مقابل التعويل الصارم على العقل بمفهومه في التراث الإسلامي؛ ما يعني تجاوز الرأي الواحد والفهم الواحد والتأسيس لتعدد المعنى الذي نجده في النص القرآني؛ بوصفه نصا «... يحمل مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطا واتجاهات عقائدية متنوعة؛ بقدر الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها وتتولد فيها»[54] وهو نص «... يبلور الرمزانية الدينية الجديدة في لغة مجازية تتيح توليد الدلالات الملائمة للحالات التاريخية الأكثر تغيرا واختلافا»[55]

فهل يمكن القول أن النص الأركوني؛ استطاع تجاوز الفجوة الحاصلة في الفكر الإسلامي بخصوص النظرة إلى الإنسان والنزعة الإنسانية؟

3/ نقد ومناقشة:

لقد ارتبطت محاولة أركون استعادة النزعة الإنسية بوضع؛ انطبع بشعور حاد بالنقص تجاه الفكر الغربي والفرنسي، تحديدا، فيما يتعلق بالإنسان، خاصة وأن الرجل عايش الفكر الغربي والفكر الإنساني في أوجه؛ من خلال دراسته وتدريسه في السربون مرتع الإستشراق والدراسات الإسلامية والشرقية. وهي محاولة أراد من خلالها إثبات السبق الزمني والمتقدم لتمثل النزعة الإنسية في التراث الإسلامي.

إن هذا يعني أن سؤال الإنسان في فكر محمد أركون، هو أحد الاستفهامات التي تولدت من خلال احتكاكه بالفكر الغربي، وتفاعله بالمنتج الفرنسي تحديدا. وأنه ظل في تحليلاته ومقارباته للمسألة محكوما أو مستندا إلى خلفية أحادية إزاء الإنسان، وهي الخلفية الأوروبية المعادية للبعد الميتافيزيقي والنظرة الغيبية للإنسان والكون؛ ما يجعلنا نقول أن بحث أركون عن إنسية بهذه الخلفية ليس تعبيرا عن موقف إبداعي وابتكاري؛ بقدر ما هو اجترار وتكرار ظل يدينه ويسفهه عندما يتعلق الأمر بما يسميه التفسير التقليدي أو السلفي؛ الذي تعلقت به وراهنت عليه النهضة في العالم العربي والإسلامي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

ثمة نقطة أخرى نراها حولت وجهة النزعة الإنسية في التراث الإسلامي عن هدفها نحو السقوط في الأيديولوجي من خلال النظرة التجزيئية والانتقائية؛ التي يظهر فيها التعلق الشديد

---

[54]-محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص145

[55]-محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص58

بالنموذج الغربي؛ حيث "... راح يسقط دلالات هذا الأخير على العصر الذهبي الإسلامي بحجة التماثل أو التناظر»[56] بالرغم من أن مشروعه، كما يقول هو إبستيميا معرفيا بالأساس.

وظهرت نظرته القائمة على التجزئة والاختزال والانتقاء؛ من خلال اختياره لحظة تاريخية بعينها؛ لتكون لحظة إنسية، كما هو الشأن بالنسبة لاختياره القرن الرابع؛ وهي اللحظة التي يراها الجابري لحظة العقل المستقيل؛ الذي انشغل بالرمز والمجاز والأساطير وأدار الظهر للعقلانية. وبالتالي كان عصرا خاليا من أي مشروع ثقافي أو سياسي، برز فيه نوع من المثقفين الذين سماهم "مثقفوا المقابسات"، وهي جملة من كل المعارف والفنون؛ تتردد ويستعرض فيها أحدهم موسوعيته؛ طلبا لحاجة أو كسب ولاء ومودة جهة، ولا تنطوي على أي إشكالات حقيقية؛ أي أنها خالية من أيّ مجهود إبداعي إلا نادراً[57] هدفها في النهاية الإمتاع والمؤانسة.

إن القرن الرابع عند الجابري يشبه اللحظة التي نعيشها اليوم؛ حيث تفتقد أغلب الدول العربية لمشروع ثقافي حقيقي؛ يعكس الحاجة الحضارية للشعوب والمجتمعات التواقة إلى الحياة الكريمة والسيدة، لحظة كثر فيها المتحدثون في كل شيء من دون هدف أو منطلق أو خلفية؛ تسدد القول أو تحيله مشروعا قابلا للتنفيذ، لحظة يبيع فيها من يسمي نفسه مثقفا ونخبة المبادئ والقيم؛ من أجل التقرب إلى كل ذي جاه وسلطان؛ لحظة تغتال فيها الثقافة في كل ثانية من قبل مثقفين فاقدين للمبادئ والقيم الإنسانية.

كما أنه لا يمكننا أن نعتبر لحظة المعتزلة لحظة إنسية؛ لأن ذلك فيه تجاوز كبير لحقائق بعيدة عن العقلانية والحرية ظل التاريخ يحتفظ بها، ولا يزال الواقع الإسلامي، إلى اليوم، يعيش تداعياتها وامتداداتها؛ إذ القول بأنهم قادة فكر عقلاني وإنساني أو قادة فكر حر، قول تكذبه الكثير من الشواهد التاريخية؛ فالأمر لا يتعلق بالميراث الفكري الذي تحويه المؤلفات الضخمة أو الموسوعات بقدر ما يتعلق بالسلوك والفعل.

فقضية "خلق القرآن" وتداعياته؛ تظهر حجم المغالطة التي يحاول أركون ومِن خلفه العديد من المفكرين الحداثين في الوطن العربي الترويج لها في أوساط الدارسين والمهتمين؛ حيث تعكس تلك القضية الوجه العنيف والغير متسامح واللاعقلاني الذي يتعارض مع أبسط مبادئ حرية الفكر والتعبير، بل والحياة أيضا ؛ فقد عمل هؤلاء، ومن ورائهم سلطة المأمون، على ترسيم فكرة القول "بخلق القرآن" وجعلها عقيدة الدولة وأوحوا إليه وإلى المعتصم والواثق من بعده أن القول بغير ذلك ،ولو كان سكوتا، هو شرك بالله تعالى وأنه يجب عليه أن يحمي عقيدة الأمة من منطلق منصبه، وحماية العقيدة تقتضي الضرب على يد كل من لا يقول بهذا القول وأوَّلهم المحدثون والفقهاء.

ومن هذا المنطلق، أيضا، بدأت الدولة في" ممارسة واجبها "بالملاحقات والاعتقالات والتعذيب والسَّجن والقتل والتنكيل، وإقامة ما يشبه محاكم التفتيش تحت عنوان حماية العقيدة. وكانت "محنة ابن حنبل" التي مثلت ما يمكن تسميته معاناة "المثقف الحر" مع سلطة تدعمها نخبة تحمل مشروعا فكريا تقوم مبادئه على الحرية والعدل !!!؛ إنه وجه شرس للتعامل مع المخالف. وهو نفسه الوجه الذي ورثه المتوكل والقادر بعد الإطاحة بالمعتزلة، والذي قاد إلى تصفيتهم؛ ما يجعلنا نقول إن الجلاد والضحية في عالمنا العربي والإسلامي يتبادلان الأدوار منذ القديم، وأن ما يحدث اليوم من تضييق وكبت للحريات وحجر على الآراء ومصادرة للأفكار بالقوة هو سُنة ماضية، وتقليد راسخ نعرف بداياته وليس لنا القدرة على تحديد نهاياته، وأن

---

(56) – غريغوار منصور مرشو، الفصام في الفكر العربي المعاصر، ط1، دمشق، دار الفكر، 2007، ص10

57 / محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية-محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد،مرجع سابق، ص54

المثقف فيه يشكل أزمة لمجتمعه وأمته بسبب ما أسميته ثنائية: المعاناة والمعاداة؛ فكثير من المفكرين والمثقفين في العالم العربي؛ يعانون حتى إذا ما وصلوا إلى السلطة وتمكنوا تحولوا إلى المعاداة. وقد أحسن أحمد أمين حين قال:"... وأشد ما يدعو إلى الغرابة أن يكون مصدر هذا التعذيب والمحنة هم الداعين إلى حرية الفكر والقائلين بسلطة العقل. فقد كان الظن بهؤلاء التسامح في العقيدة والبعد عن الضغط والتعذيب." [58] وأحسن المستشرق جولد تزيهر حين قال:"... إن مفتشي المذهب الحر كانوا- إن صح هذا التعبير- أكثر فظاعة وقساوة من زملائهم الحرفيين."[59]

ما يجعلنا نقول إننا أمام صناعة أركونية تركيبية لمرحلة محددة في التاريخ الإسلامي؛ يغلب عليها الطابع الإستيلابي؛ المغلف بالمعرفي أكثر من كونها قراءة تعكس الخصوصية الإسلامية، وتُظهر القيم الإنسانية التي يزخر بها النص القرآني والسيرة النبوية الشريفة، والتي بات الإنسان اليوم في حاجة إليها أكثر من أي وقت مضى في ظل التراجع القيمي والانتهاك اليومي الذي يتعرض له الإنسان والكون والعالم كله؛ ما يجعلنا نعيد طرح أحد أهم تساؤلات النهضة " ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟"

خاتمة

تقوم مقاربة أركون لمسألة الأنسنة في السياق الإسلامي؛ على أساس أن الأزمة ليست في التراث؛ الذي يراه مبهرا ويحمل في مرحلته الكلاسيكية صفحات ناصعة من فكر إنساني متقدم؛ بقدر ما هي في قراءته وتأويله من قبل الفكر الإسلامي الذي دشنه فكر النهضة، وعمل على إقصاء وتهميش تلك المرحلة والتنكر لها. وهو في ذلك يعتمد اعتمادا كليا على الدمج بين السلطة الدينية والمعرفية كوحدة للتحليل حاذيا في ذلك حذو فوكو ونيتشة.

لقد كشف ذلك التحليل أن الأرثوذكسيات الدينية والسياسية، إلى جانب الاستشراق الكلاسيكي يمسكان بزمام الأمور، ويمنعان كشف النزعة الإنسية في الفكر العربي، وأن الإسلاميات التطبيقية وحدها القادرة على فعل ذلك؛ نظرا للصرامة العلمية التي تحظى بها مناهجها وأدواتها المعرفية.

---

[58]/ أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط10، بيروت، دار الكتاب العربي، دت، ج3، ص 192.

[59]/ جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى، دط، بيروت، دار الرائد العربي، 1964، ص 103.

ويشكل القرن الرابع بالنسبة لأركون مرحلة؛ تبدت فيها النزعة الإنسانية بكل عناصرها من العقلانية والحرية عند المعتزلة، والانفتاح على الثقافات وانتشار مختلف الفنون والعلوم؛ كما هو الحال عند التوحيدي، بالإضافة إلى اجتراح أنماط غير مسبوقة في الفهم وتأويل النص القرآني كما هو الشأن عند الحلاج وابن سيناء وغيرهم... غير أن التعلق بهذه المرحلة والشخصيات بالنسبة إليه هو موقف معرفي، ولا يشكل مرجعية تأسيسية على مستوى الفكر والتنظير.

إن تبني أركون لمفهوم الأنسنة في الفكر الغربي، وتعلقه الشديد بها أفرغ محاولته البحثية من محتواها وأحالها نصوصا مجتزأة ومكرورة؛ خالية من أي موقف إبداعي أو ابتكاري يعبر عن الخصوصيات الحضارية والنظرة القرآنية للوجود الإنساني وأبعاده المختلفة.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا- المصادر

أركون محمد ،

1/ تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط3، بيروت، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998

2/ التشكل البشري للإسلام، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2013.

3/ العلمنة والدين الإسلام... المسيحية... الغرب، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط3، بيروت، دار الساقي، 1996

4/ الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة:هاشم صالح،ط3،بيروت، دار الساقي، 1998

5/ الفكر الإسلامي-قراءة علمية-، ترجمة وتعليق:هاشم صالح، ط2، بيروت، مركز الإنماء القومي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1996.

6/ القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الطليعة، 2001

7/ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقي، 1995.
8/ نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة وتعليق:هاشم صالح، ط1، بيروت،دارا لساقي، 2011 ،

9/ نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، بيروت، دار الساقي، 1997

ثانيا- المراجع

أحمد أمين، ضحى الإسلام، ط10، بيروت، دار الكتاب العربي، دت، ج3.
بلعقروز عبد الرزاق، مساءلة النقدية لأنماط العقلانية لدى أركون والجابري- نموذج طه عبد الرحمن- مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف2، الجزائر، ع16، ديسمبر2012.

بلقزيز عبد الإله، نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000.

الجابري محمد عابد ، المثقفون في الحضارة العربية محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد،ط3،بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، أفريل، 2008.

جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة: محمد يوسف موسى، دط، بيروت، دار الرائد العربي، 1964

حرب علي ، نقد النص، ط4، الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي،2005.
زكريا إبراهيم ، أبو حيان التوحيدي ، أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء، دط، القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دت.
زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، دط، القاهرة، مكتبة مصر، ج4.

شبستري محمد مجتهد، إحياء الدين وتطورات التجربة الدينية، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الفلاح للنشر والتوزيع، بيروت، ع16 -17

طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000.

عليوش عبود، أبو حيان التوحيدي، مجلة الثقافة، الجزائر، وزارة الإعلام والثقافة، ع28، أوت - سبتمبر،1975، السنة الخامسة.

غريغوار منصور مرشو، الفصام في الفكر العربي المعاصر، ط1، دمشق، دار الفكر، 2007

فؤاد زكريا، الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر، ضمن: المؤتمر الدولي الأول حول: الفلسفة في الوطن العربي.
الكيلاني إبراهيم ، مقدمة البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي، دط، د م ن، دت، ج1
مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دط، عمان، دار أسامة للنشر والتوزيع، 2012.

وهبة مراد ، المعجم الفلسفي، ط1، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2007.

ياقوت الرومي، معجم الأدباء، ط3، بيروت، دار الفكر ، المجلد 8،ج15.