# أنسنة الظاهرة الدينية فى الفكر الإسلامى الحديث والمعاصر
# مقاربة إبستيمولوجية لمفهوم الأنسنة
# فى المشروع الفكرى لدى محمد أركون

محمد بن حليمة*

تحاول هذه الورقة أن تدرس باختصار دعامتين أساسيتين يقوم عليهما المشروع الفكرى للباحث الجزائرى محمد أركون؛ وهما: الأنسنة والتأويل. وحتى يتسنى تحقيق هذا الهدف العام، ركزت الورقة على عدة قضايا أساسية، تتمثل فى: التعريف بمفهوم الأنسنة، والوقوف على العوامل التى تحول دون قيامها، والنظر فى أهم الأبعاد الفلسفية فى أعمال محمد أركون. هذا مع الأخذ فى الاعتبار دراسة كيف تسهم الأنسنة فى تطوير الدراسات السوسيولوجية للظاهرة الدينية.

## مقدمة

تعتبر مشاريع العقلانية النقدية، أو نقد العقل، من بين أهم المشاريع الفكرية والفلسفية فى العصر الحديث، حيث تهدف هذه المشاريع إلى تخليص الفكر العربى من كبوته، فهى تسعى إلى إنقاذ المجتمعات العربية والإسلامية من تخلفها الحضارى، وتعمل من أجل قيام النهضة المنشودة، إذ تتفق "جميعها فى كونها تركز على نقد أسس العقل المنتج للفكر والثقافة والحداثة، بمعنى آخر أنها مشاريع إبستيمولوجية، هدفها هو الكشف عن الشروط والإمكانيات التاريخية والمنطقية واللغوية التى تحكم المعرفة" (١). وبالطبع محمد أركون يسبح فى هذا الفضاء وباقتدار، فهو صاحب مشروع أو برنامج نقدى شامل،

* أستاذ علم الاجتماع الدينى، جامعة الجزائر ٢.

يدرس شروط صلاحية كل المعارف التى أنتجها العقل البشرى، وخاصة العقل الإسلامى، مشروع إبستيمولوجى ضخم، لا يستطيع فرد أن ينجزه بمفرده، لأنه ببساطة مشروع تحديث الفكر الإسلامى المعاصر والثقافة العربية، والتى تمر حتماً عبر علوم الإنسان والمجتمع كما تشكلت فى الغرب، وذلك من خلال ثورة إبستيمولوجية فى مختلف حقول المعرفة العلمية المبنية على جملة من المفاهيم والتصورات والمناهج التى ارتبطت بعلوم الإنسان والمجتمع.

من بين المفاهيم الأساسية التى يرتكز عليها مشروع أركون نجد الأنسنة والتأويل، حيث إنهما"مسألتان تشقان فكره من البداية وحتى النهاية"[٢]، فقد ارتبط به مفهوم الأنسنة فى الفكر العربى والإسلامى منذ أطروحته للدكتوراه "نزعة الأنسنة فى الفكر العربى، جيل مسكويه والتوحيدى". وواصل اهتمامه به حتى أصبح يعرف به أكثر من غيره. أما التأويل فهو جوهر مشروعه ككل، "وهدفه الأسمى هو تقديم تأويل جديد للظاهرة الدينية بشكل عام وللفكر الإسلامى بشكل خاص" [٣]. فلا يمكن الحديث عن أركون دون التحدث عن العمليات المتتالية التى اتبعها أو انتهجها فى تحليل ودراسة الدين والظاهرة الدينية، فهى تهدف فى الأول والأخير إلى القيام بعملية نقدية لا تعترف بأى حد من الحدود المعروفة أو المتعارف عليها فى تراث البحث العلمى الكلاسيكى سوى حد العلم والعقل.

إن هذه الدراسة أو هذا النقد العلمى، كان يسعى من خلاله أركون إلى تناول العقل الإسلامى حتى يصل ويشمل العقل الدينى، حيث كان يبدأ دائمًا بالنسق المعرفى الإبستيمولوجى وينتهى إلى الشق السياسى، فهو لا يكتفى فى البحث بالعرض والوصف، بل كذلك يحلل وينتقد فى إطار احترام حقائق الأشياء كما هى. وهو ما يظهر فى كل أعماله. لقد كانت تركز على نقد العقل المنتج للفكر والثقافة. إن مشروع أركون، مشروع إبستيمولوجى هدفه الأساس

الكشف عن الشروط والإمكانيات التاريخية والعقلية التى تحكم المعرفة، بمعنى معرفة المنطلقات أو الخلفيات الاجتماعية والدينية التى أدت بهذه الأفكار إلى الظهور. كما أنه مشروع من أوله لآخره يقوم على دعامتين أساسيتين هما: الأنسنة والتأويل. فقد ارتبط مفهوم الأنسنة به أكثر من غيره فى العالم العربى والإسلامى، حيث عمل- من خلال المشروع الفكرى- إلى تقديم تأويل جديد للظاهرة الدينية بشكل عام، وللفكر العربى والإسلامى بشكل خاص ينطلق من القيام بقطيعة إبستيمولوجية مع كل التأويلات الأرثوذكسية. فأركون يرى، أنه من أجل فهم الدين ودراسة الظاهرة الدينية، وبالتالى تقديم الحلول اللازمة والضرورية، وانتقال العقل الإسلامى من الجهل المقدس إلى قيام النهضة الإسلامية الجديدة، يجب الفهم والتبحر فى الكثير من العلوم المتخصصة، فقد ألح كثيراً -مثلاً -على ضرورة دراسة العلم الأنثروبولوجى وتدريسه، لأنه رآه علما يخرج العقل من التفكير داخل (السياج الدوغمائى المغلق) إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير يؤدى إلى إعادة النظر فى جميع العقائد والسنن الدينية. أليس النص القرآنى من أقرَّ بأفضلية القَصَصْ على الأسطورة كوسيلة لتقديم التعاليم الإلهية المتعالية والعلم الموثوق به كبديل لأساطير الأولين [٤].

يحدد أركون أربعة عوائق رئيسية تقف أمام قيام الأنسنة، وهى نفس العناصر التى استخلصها مصطفى كيحل فى كتابه (الأنسنة والتأويل فى فكر محمد أركون). فعبر كل الدراسات التى قام بها محمد أركون، كانت هذه العناصر عائقاً ومشكلاً لم تسمح للعقل الإسلامى من تحقيق الوثبة النهضوية، ولم تسمح بتحرير العقل والقيام بدوره المبدع الذى خُلق من أجله، وهو ما سوف نتطرق إليه من خلال شرح نظرة أركون لهذه العوائق وكيفية تأخيرها ووقوفها فى وجه العقل الإسلامى والفكر العربى الإسلامى، وكذا وقوفها أمام القيام بتأويل جديد للظاهرة الدينية فى المجتمعات الإسلامية.

فالورقة هذه تتكون من ثلاثة عناصر أساسية؛ هى: الحديث عن ما هية الأنسنة، ثم تقديم عوائقها الأربع وأخيرًا الحديث عن الأبعاد الفلسفية للأنسنة. فكل عنصر من هذه العناصر يتكون بدوره من مجموعة من النقاط الفرعية الموضحة لكل نقطة، وكلها تأتى فى محاولة للإجابة على الكثير من التساؤلات والإشكالات التى تفرض نفسها بقوة، لعل أبرزها: ما مفهوم الأنسنة فى فكر محمد أركون؟ ما عوائق الأنسنة التى ركز عليها أركون فى مشروعه الفكرى؟ ما مختلف الأبعاد الفلسفية والفكرية للأنسنة فى العالم العربى والإسلامى؟ كيف تساهم الأنسنة فى تطوير الدراسات السوسيولوجية للظاهرة الدينية؟ هل أنسنة الدين هى أنسنة للظاهرة الدينية؟ ما النظرة الدينية عند أركون للإنسان؟.

## أولاً: فى تحديد المفاهيم

### ١- تعريف الأنسنة

مصطلحات النزعة الإنسانية، الأنسنة، والإنسانوية... تأتى فى اللغة العربية من ترجمات المصطلح الأجنبى (Humanism)، والذى يشتق من الكلمة اللاتينية (Humanistas)، والتى تعنى "تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التى بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات" [٥]، حيث ينسب ظهور الأنسنة إلى "بترارك (Petrarque، ١٣٠٤– ١٣٧٤)، وسلوتاتى (C.Salutati، ١٣٣١– ١٤٠٦)، لتعنى من يتعاطى الدراسات الأدبية، موروث الفروع الليبرالية عند قدامى الكتاب اللاتينيين"[٦]. فقد ارتبط ظهور الأنسنة أو المذهب الإنسانى عمومًا بعصر الإصلاح الدينى، وعصر النهضة فى أوروبا فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين، حيث بدأ التحول فى تلك الفترة من الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان، ومن الماضى إلى الحاضر والمستقبل. إذ ركز الإصلاح الدينى على الاعتراف بدور العقل ومكانته فى

البحث الحر والمستقل عن كل المؤسسات والهيئات سواء أكانت سياسية أو دينية، أى زعزعة الأستاذية العقائدية التى كانت تمارسها الكنيسة، وبالتالى رفض فكرة التوسط بين الله والإنسان وجعل العلاقة مباشرة دون وساطة الكنيسة.

فمفهوم الأنسنة فى عصر النهضة أو فى الفكر الغربى، تعنى الثقافة التى ميَّزت إيطاليا فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر والتى نقلت إنجازاتها الفريدة بعد ذلك إلى كافة سرايا أوروبا، وهى تتمثل فى دراسة الأدب الإغريقى واللاتينى بوصفهما نمطًا مثاليًا من التربية والحضارة. فالموقف الفكرى المركزى للنزعة الإنسانية هو الرجوع إلى أصالة النصوص القديمة، أى أن الحركة الفكرية التى ظهرت فى إيطاليا ثم انتشرت وتوسعت إلى كل أرجاء أوروبا فى عصر النهضة، جعلت من الإنسان غاية فى حد ذاته، وسعت إلى جعله المثل الأعلى فى كل المجالات، فأصبح بذلك الإنسان هو مركز أو محور الكون. تعتبر هذه النظرة هى ثمرة جهود الكثير من العلماء والمفكرين، انطلاقًا من مارتن لوثر (M.Luther) مرورًا بالكثير من الفلاسفة من أمثال: جون كالفن (J.Calvin)، جون هوس (J.Hus) وأندرى لالاند (A.Lalande) وصولاً إلى جون بول سارتر (J.P.Sartre) وبول ريكور (P.Ricoeur). وكلها تلتقى فى أن الأنسنة هى "الاعتراف بأن الإنسان هو مصدر المعرفة" [٧]، وهى "مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالاً دونيًا، دون الطبيعة البشرية"[٨].

فالأنسنة فى الفكر الغربى وليدة الفكر التنويرى أو الفلسفة التنويرية، وهو ما يؤكده (على حرب)، الذى يرى بأن الأنسنة أو النزعة الإنسانية هى "ثمرة

لعصر التنوير وللانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أى هى ثمرة رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية ودهرية. بهذا المعنى فإن الأنسنة هى الوجه الآخر للعلمنة"[٩]. بينما فى الفكر العربى، وحسب أركون فإن ترجمة الكلمة اللاتينية (Humanistas) تماثل من حيث المعنى أو تطابق كلمة أدب بالمعنى الكلاسيكى للكلمة وليس بالمعنى الضيق المحدث. "فهذه الكلمة تعنى ما يلى: وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعتريها النقص أى تلم بكل شيء. إنها ثقافة تحتوى على كل أنواع المعارف والعلوم. وتتجسد فى شخصيات تتميز بالأناقة الأخلاقية المرهفة، والزى الحسن، واللياقة المهذبة، والفهم العالى للعلاقات الاجتماعية، وباختصار فإنها تتميز بمراسم صارمة ودقيقة فى العادات والسلوك. وهى مراسم تهدف إلى توفير الخير لكل الجماعة عن طريق تنمية الإمكانيات الجسدية والمعنوية والثقافية للفرد ومساعدتها على التفتح والازدهار"[١٠].

فأركون قام بنحت هذا المفهوم للتفرقة بين النزعة الإنسانية والأنسنة، وذلك "لأن الأولى تركز النظر فى الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشرى وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعى البشرية لإنتاج التاريخ، مع الوعى أن التاريخ صراع مستمر بين قوى الخير والشر والعنف وقوى السلم والخير والجمال والمعرفة المنقذة من الظلام"[١١]، فهى ليست نزعة شكلية سطحية اهتمت بأمور ومجالات الأدب. فقد اقترح أركون مصطلح الأنسنة ليقوم بلفت الانتباه، وهو ما يصرح به بحد ذاته، حيث يقول: وأنا عندما اعتمدت مصطلحًا غربيًا (كالأنسنة)، فإنى أردت لفت الانتباه إلى ضرورة إعادة التفكير فى النزعة الدينية الإنسانية"[١٢]. هذا الالتفات يقود إلى "تلك الأبعاد الغائبة بعد ازدهارها فى عهد الأدب والأدباء، ثم لكى أدعو بإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفى فى الفكر العربى خاصة والفكر الإسلامى عامة، وكنت أعتقد ولا أزال

بأنه لا سبيل إلى الاعتناء بمصير الإنسان اعتناء شاملاً نقديًا، بدون التساؤل الفلسفى عن آفاق المعنى التى يقترحها العقل ويدافع عنها" [١٣]. ومن بين الذين يمثلون نموذجًا حقيقيًا فى الأنسنة عند أركون نجد بلا شك (أبو حيان التوحيدى)، إذ يفضله على الكثير من المفكرين والفلاسفة من عصره، أبرزهم (مسكويه والجاحظ وابن رشد وغيرهم...)، ويرجع ذلك كون التوحيدى رفض الأنسنة الشكلية أو السطحية وأراد أن يطبق شعار: (العلم بالعمل، والعمل بالعلم)، وتظهر قوة التوحيدى فى عبارته الشهيرة (الإنسان أشكل على الإنسان).

هذه العبارة أو التساؤل حسب أركون يبيّن "كيف يمكن أن نصالح الإنسان مع نفسه بطريقة علمية ملموسة. أقصد بطريقة تتجسد سياسيًا، وتتجسد فى نظام أخلاقى معاش على أرض الواقع. كما وتتجسد فى نظام اقتصادى أيضًا فيه شيء من العدالة والمساواة فى الفرص والحظوظ... هذه هى الإنسية والنزعة الإنسية الحقيقية والفلسفة القائمة على الإنسان واحترام الإنسان واعتباره أغلى وأعزَّ شيء فى الوجود" [١٤]. وهذا هو "تحديد الإنسية بالذات: الإنسية هى المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها فى بوتقة ما، وبيئة ما"[١٥]. فأركون يعتقد بوجود النزعة الإنسانية فى الفكر العربى والإسلامى التى تقوم على الفلسفة العقلانية والتى تتخذ من الإنسان محورًا لها، وهى من الحقائق التاريخية التى اكتشفها من خلال دراسته وبحثه فى التراث الفكرى للكثير من الأدباء والفلاسفة أمثال الجاحظ، التوحيدى ومسكويه، وذلك ما يشجعه على إعادة طرح وتنشيط قضية الأنسنة فى السياقات الإسلامية المعاصرة. وللوصول إلى تحقيق هذا الهدف، فهو يميز بين عدة أنواع من النزعات الإنسانية، وليس نوعًا واحدًا، فيحدد كنوع أول الأنسنة الدينية، فسواء أكانت مسيحية أم إسلامية، فهى بلا شك "ذاتها تحمل عدَّة تعبيرات مختلفة

تمتد من الورع الهادئ والمرتاح للمؤمن المعتدل، إلى الزهد الصارم والقوى للمؤمن المتعبد أو الناسك، ولكن الإنسية الدينية تنتظم فى جميع الحالات بالتسليم الواثق لله والارتباط المستمر به".[١٦] فمصير الإنسان فى الأنسنة الدينية مرتبط بالتعاليم الإلهية المنزلة، لأن الله تعالى هو الذى يرسم له حدود فاعليته المعرفية والأخلاقية.

بينما يحدد الأنسنة الأدبية كنوع ثانى، وهى "ترتبط بأرستقراطية الروح والمال والسلطة، ففى زمن نجد أن الرجال الموهوبين لا تتفتح مواهبهم إلا فى ساحات الأمراء أو فى صالونات الأغنياء الكبار، وهذا النمط من الأنسنة سيسيطر على كل الحقب اللامعة لتاريخ الثقافات"،[١٧] فهى تنتعش (أى الأنسنة الأدبية) فى فترات التاريخ الثقافى المزدهر، كما حدث فى القرنين الثالث والرابع الهجريين، لكنها بالنسبة لأركون شكلية تكتفى بالتلاعب اللفظى فى الصالونات الأدبية المنفصلة عن الحياة الاجتماعية اليومية للطبقات الكادحة والمهمشة. ويخصص النوع الثالث للأنسنة الفلسفية، التى يعتبرها أنها تدمج بين عناصر الأنسنة الدينية والأنسنة الأدبية، غير أنها تتميز عنهما بكونها تحمل "نظرية فكرية أكثر صرامة كما تتميز بالبحث القلق والأكثر منهجية، والأكثر تضامناً فى بحث حقيقة العالم والإنسان والله"[١٨].

هذا النوع من الأنسنة يركز على الإنسان، من حيث هو عقل مستقل ومسؤول، ثم هو فى حالة تفاعل مع عقول إنسانية أخرى، ولكنها ليست تلك التى تتخطى الدين، وليست تلك التى تقدم نفسها على أنها تعارض فلسفة التعالى والمفارقة، وإنما تقارب المسألة الدينية بمنهجية مقارنة الأديان، وتتجاوز التضاد بين المعرفة الدينية المرتكزة على الإيمان غير النقدى، وبين المعرفة العلمية المنتجة عن طريق العقل المستقل، وهذا هو الطريق إلى ما يسميه أركون بالأنسنة الكونية، وهو ما يجعل بحق – فى نظر أركون – أنسنة الفكر

الإسلامى من المعضلات التى أخذت كل جهده الفكرى والبحثى فى الدين والظاهرة الدينية، فقد كانت تشكل "أطروحته العلمية فى البحث عن الأنسنة التى اختفت من ساحة الفكر الإسلامى، ولم تستطع أن تحل محلها نزعة أخرى مشابهة بسبب الممارسة المتوحشة للدين"

## ٢- مفهوم التأويل

"ترد مصطلحات التأويل والهرمينوطيقا، والفهم، والشرح، والتفسير، والترجمة فى التراث الفلسفى التأويلى متداخلة حينًا، ومتناقضة حينًا آخر، ومتطابقة أحيانًا أخرى، وذلك بسبب التضمينات الدلالية التى يأخذها كل مصطلح، والاختلاف بين الفلاسفة التأويليين فى توظيف هذا المصطلح أو ذاك، وما يترتب عن الترجمة من لغة إلى أخرى من تشويش دلالى أو غموض والتباس يكتنف هذا المصطلح أو ذاك"[١٩] فهذا التشويش أو الغموض يطرح من جديد إشكالية غياب تأصيل المفاهيم والمصطلحات فى الثقافة العربية المعاصرة، والخطاب الفلسفى العربى بالتحديد، ولذلك نجد العديد من الترجمات للمفهوم الغربى الواحد، وهذا ما يؤدى إلى الاختلاف، وما يؤدى إلى الرؤية الغامضة والمفهوم القلق وغير المستقر، وذلك بسبب غياب الإلمام بالأطر المعرفية والتحولات التاريخية التى تحكم نشأة المصطلح فى فضائه المعرفى الخاص به.

فمثلا كلمة هرمينوطيقا فى اشتقاقها اللغوى القديم لا تخرج عن معنى الشرح والتفسير لما هو غامض ومبهم، أى شرح ما يجد العقل الإنسانى صعوبة فى فهمه، سواء فى الملاحم اليونانية القديمة، أو إعادة شرح النصوص الدينية مع بداية عصر النهضة والإصلاح الدينى فى القرن السادس عشر الميلادى. فالقيام بعملية قراءة الكتابات المقدسة والنصوص الدينية، تعنى القيام بعملية تأويل لتلك النصوص والكتابات، وهى أبرز مشكلات الهرمينوطيقا المتعلقة بالنص الدينى المسيحى المنطلق فى الظهور ونشأة التأويل، لأن هذا

الأخير ظهر أو تشكل من اجتماع ثلاثة فنون وهى: "فن تفسير النصوص المقدسة، التى هى فرع أساسى بالنسبة لأدبيات الكتاب التى تستهدف الكشف عن الحقيقة الربانية المغلَّفة فى النص، وفن التأويل التشريعى الذى يرمى إلى تطبيق المعنى العام لمعيار مرن على حالة خاصة، والفيللوجيا (فقه اللغة Philologie) التى تفرض نفسها بوصفها أول علوم الإنسان المتحررة من تبعيتها الخالصة لعلم اللاهوت"(٢٠). فهدف الهرمينوطيقا هو تجاوز أزمة المعنى التى يعانى منها الإنسان، وذلك بإقامة التأويل على أسس صحيحة، يركز على تعدد القراءات بدل القراءة الواحدة للوصول إلى المعانى العميقة والخفية التى لا تظهرها القراءة السطحية.

أما فى لسان العرب للعلامة ابن منظور فى مادة التأويل فقد جاء: "وأوَّل الكلام وتأوَّله: دبره وقدَّره، وأوَّله وتأوَّله: فسَّره... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلى إلى ما يحتاج إليه دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ... والتأوَّل والتأويل تفسير الكلام الذى تختلف معانيه ولا يصح إلا ببيان غير لفظه"(٢١). ويرى نصر حامد أبو زيد أن للتأويل بعدين اثنين قد يبدوان متعارضين، لكنهما فى الحقيقة متكاملين، "البُعد الأول يتمثل فى دلالة صيغة الفعل الثلاثى (آل) ومشتقاته وفيها العودة والرجوع... ومن هذه الدلالة نفهم أن التأويل هو إرجاع الشيء أو الظاهرة موضوع الدرس إلى عللها الأولى وأسبابها الأصلية... حيث كانت مهمة التأويل... اكتشاف المعنى الأول والدلالة الأصلية للحدث. والبُعد الدلالى الثانى للصيغة الثلاثية هو معنى الوصول إلى الغاية– غاية الشيء – بالرعاية والسياسة والإصلاح"(٢٢).

ينتهى التأويليون المعاصرون إلى ضرورة التأويل، "وتأويل النص الدينى خصوصاً، والنصوص التأسيسية فى التراث عموماً من خلال اقتراح تقنيات فى القراءة وأدوات فى فهم النص، لكشف التوظيفات الإيديولوجية والوثوقية

للنصوص المقدسة من طرف حراس الحقيقة، وإبراز الفرق بين التأويل والنص، والقراءة واللغة، فالتأويل مغاير للنص والقراءة مختلفة عن اللغة". فالنص لا يتوقف عن كونه محلاً لتوليد المعانى واستنباط الدلالات، فأصول النص أو مراجعه لا يستنفذها تفسير واحد، أو يصل إلى كنهها وما تختزنه من معانى ودلالات قراءة واحدة أو تفسير واحد أو حتى تفكيك بعينه، فلا يمكن حصر معرفة هذا النص أو ذاك عن طريق واحد بعينه أو تقييد النظر وفق مذهب أو طريقة واحدة دون غيرها من الطرائق والأساليب.

### ٣- من الإسلام (الأسلمة) إلى الإنسان (الأنسنة)

إننا نعنى بهذا العنوان الانتقال من النظرة الدينية اللاهوتية الغيبية التى اعتمدت فى تسيير الحياة الاجتماعية على النص القرآنى الموحى إلى النبى، والتى مثلت مرحلة الدولة الدينية، أو الإسلام الصافى إلى المرحلة التى توقف فيها الوحى– بالمعنى العميق– بداية دور الإنسان فى فهم وتطبيق هذه النصوص، والذى يرى أركون بأنه انتقال من الأسلمة إلى الأنسنة، لأن "الأنسنة المسماة إسلامية بدورها ظلت هى أيضا سجينة الرؤية نفسها، لأنها نشأت فى فضاء سياسى وثقافى يسيطر عليه الرجوع إلى الحدث الإسلامى"(٢٣).

إن محاولة انتقال أركون من مفهوم الأسلمة إلى الأنسنة يعنى تجلى المنحى الإبستيمولوجى "فى مقاربة مفهوم العلمنة عند محمد أركون، ولكن هذا لا يعنى أنه أهمل الأبعاد الأخرى للعلمنة مثل البُعد السياسى والبُعد الاجتماعى والثقافى وحتى البُعد الأنثروبولوجي. فالعلمنة ترتبط بمسألة السلطة الزمنية والسيادة العليا وطبيعة نظام الحكم، كما ترتبط بظاهرة التقديس ودور العامل الروحى كعامل متعالى وأنطولوجى فى حياة الأفراد والمجتمعات، كما ترتبط العلمنة بالإيديولوجيات المعاصرة"(٢٤). كما أن الأنسنة مثل العلمنة "مصطلح خلافى جدًا، شأنه شأن مصطلحات أخرى مثل: التحديث والتنوير والعولمة،

شاع استخدامها وانقسم الناس بشأنها بين مؤيد ومعارض. ولعل مصطلح العلمانية بالذات أكثر هذه المصطلحات إثارة للفرقة"[٢٥]. فالمجتمع الإسلامى بكل مناهله ومشاربه يرى أن العلمانية "لا علاقة للإسلام والمسلمين بها، وأن ما حدث هو أن بعض المفكرين العرب. قام بنقل الأفكار العلمانية الغربية، وأنهم تسببوا بذلك فى نشر العلمانية فى بلادنا، بل يذهب بعضهم إلى أن عملية نقل وتطبيق الأفكار العلمانية تتم من خلال مخطط محكم، أو ربما مؤامرة عالمية يقال لها أحياناً صليبية أو يهودية أو غربية"[٢٦].

يقول أركون: "إن العلمنة، بالنسبة لى، هى موقف للروح، وهى تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"[٢٧]. وهى تواجه مسؤوليتين كبيرتين أو تحديين هامين؛ فالأول كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ أى كيف يتوصل الإنسان إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهنى والعقلى فى ظل الخصوصيات التى تميز المجتمع الإنسانى تمكنه من التوصل والوصول إلى الحقيقة؟ وهو ما يبيّن أن العلمنة شيء آخر، "شيء أكبر بكثير من التقسيم القانونى للكفاءات بين الذرى المتعددة فى المجتمع. إنها أولاً وقبل كل شيء مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الروح (أى الروح البشرية، الإنسان). هنا تكمن العلمنة أساسًا وتفرض نفسها بشكل متساوٍ وإجبارى على الجميع دون استثناء" [٢٨]، ودون النظر إلى الخصوصيات الثقافية، التاريخية وحتى الدينية التى ولد فيها الإنسان. أما المسؤولية أو التحدى الثانى، فبعد التوصل إلى التعرف على الواقع، فإنه ينبغى أن نصل إلى الطريقة أو الوسيلة أو الآلية التى نوصل بها هذه المعلومات أو الحقائق أو هذا الواقع دون أن نتدخل بأى طريقة كانت فى حياته أو أن نعمل على عرقلتها أو تقييدها بأى نوع من القيود، وبهذا يفهم أركون العلمنة، حيث يقول: "هكذا أفهم العلمنة: أقصد العلمنة المعاشة متوتر مستمر من أجل الاندماج فى العالم الواقعى، والتى تساعد على نشر ما

نعتقد أنه الحقيقة فى الفضاء الاجتماعى (أى فى المجتمع). وكل ما عدا ذلك (أى كل ما يمكن أن يُقال بعدئذٍ عن العلمنة أو العلمانوية) ناتج عن كل نواقصنا فى عملية البحث العلمى من أجل معرفة الواقع، وعن نواقصنا التربوية فى توصيل هذه المعرفة فى ما بعد إلى الآخر، أو الآخرين. وعن ذلك تنتج أو نتجت سلسلة من الأحداث والصراعات العلمانية أو المضادة للعلمانية"[٢٩].

## ثانياً: عوائق الأنسنة فى الفكر الإسلامى

يحدد محمد أركون أربعة عوائق رئيسية تقف أمام قيام الأنسنة، وهى نفس العناصر التى استخلصها مصطفى كيحل فى كتابه (الأنسنة والتأويل فى فكر محمد أركون). فعبر كل الدراسات التى قام بها محمد أركون، ومن خلال مشروعه الكبير كانت هذه العناصر الأربعة عائقاً ومشكلاً لم يمكن العقل الإسلامى من تحقيق الوثبة النهضوية ولم يسمح بتحرير العقل من القيام بدوره المبدع الذى خلق من أجله، وهو ما سوف نتطرق إليه من خلال شرح نظرة أركون لهذه العوائق وكيفية تأخيرها ووقوفها فى وجه العقل الإسلامى والفكر العربى الإسلامى.

### ١- الأرثوذكسية محدد أساسى

فى أغلب الحالات يتم نقل الكلمة حرفيًا عن اللغات الأجنبية، بالفرنسية (ORTHODOXIE)، ونفس الشيء بالنسبة للإنجليزية (ORTHODOXY)، بمعنى الرأى المستقيم أو الصحيح، وهناك من يترجمها (الصراطية) كما فعل (جمال شحيد) فى ترجمته لكتاب المستشرق (رون هاليبر)، العقل الإسلامى أمام تراث عصر الأنوار فى الغرب – الجهود الفلسفية عند محمد أركون –، وفى كل الحالات تعنى الأرثوذكسية جملة القضايا والمقترحات التى تؤخذ كحقائق وتستخدم كمرجعية للتمييز بين الآراء الصحيحة والمطابقة والآراء

المنحرفة فالأرثوذكسية "بمثابة نواة العقائدية الصلبة والمغلقة على ذاتها لدين ما أو لإيديولوجيا ما ولاتجاه سياسى ما، والتى ترفض كل ما يقع خارجها، وتعتبره انحراف عن الصواب، أو ضلال وزيغ"(٣٠).

بينما يرى أركون فى قراءته للتراث الإسلامى ولنصوصه المقدسة أن الأرثوذكسية محدد أساسى وعائق يجب تجاوزه من خلال انتهاك مسلمات العقل الأرثوذكسى، وتفكيك فرضياته وأشكلة بداهاته، لأنها تعارض كل محاولات أنسنة التراث وفتحه على المختلف والمتعدد وجعله يقبل أكثر من قراءة. فقد تأسست على مجموعة من النصوص، ومنها حديث الرسول ﷺ المعروف فى التراث العربى والإسلامى بحديث الفرقة الناجية، حيث تستند كل الفرق الإسلامية على هذا الحديث وترى نفسها أنها هى الفرقة الناجية، أى تعتبر نفسها على صواب والفرق الأخرى على خطأ، وبالتالى فإن هذه الفرقة الوحيدة، حسب أركون هى التى على حق، وأن فهمها للدين الإسلامى وممارسته به صحيحة وما دونها خاطئ وعلى ضلال، وهى ما يسميها (الجماعة الأرثوذكسية).

كما يحدد أركون مجموعة من الشروط المعنوية للأرثوذكسية، منها وجود حقل معنوى (Semantics) (Sémantique) منسجم وثابت، يتحرك فيه بدون أى خلاف كل الناقلين والمستقبلين للوديعة الأولية (أو الرسالة الأولية) وكل توليداتها، وكذلك أحادية المعنى بالنسبة للنصوص المنقولة والموضحة والمشروحة بشكل مطابق وصحيح من قبل التفاسير التى وصلتنا عبر التراث. "ويفيد ذلك أن هناك حقلاً دلاليًا ثابتًا لا يتغير، ودلالات هذا الحقل المعنوى يستطيع المؤمنون إعادة تحيينها وتمثلها عبر التاريخ، وهذه الدلالات هى واحدة، وهى نفسها المثبتة فى التفاسير التى وصلتنا" (٣١). هذه الأسس أو الشروط وغيرها كثير، لا تمكِّن من أنسنة التراث وتقديم قراءة معاصرة فى

النصوص المقدسة إذا لم تتم عملية انتهاكها، لأنه بالنسبة للعلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة لا يمكن الحديث عن أحادية المعنى، فإذا كانت "أحادية المعنى هى خداع على المستوى المعرفى، فإن مآلها الاستبداد السياسى والاضطهاد الدينى والإرهاب العقائدى والفكرى كما يشهد على ذلك تاريخ الأديان والإيديولوجيات قديمًا وحديثًا وكما يقرأ النصوص أهل العقائد والمذاهب والباحثون عن الأصول، من النص الدينى الإنجيلى إلى القرآنى حتى النص الماركسى... فالكليانية هى الوجه الآخر لأحادية المعنى"[٣٢].

**٢- السياج الدوجمائى**

لا يمكن الفصل بين الأرثوذكسية والسياج الدوغمائى أو العقلية الدوغمائية، لأنها جوهر الأولى، فكل أرثوذكسية هى بالأساس دوغمائية. فهذا المصطلح دخيل على اللغة العربية، ويقابله العقائدية والوثوقية، والدوغمائية ترتبط بالروح المغلقة بغض النظر عن المضامين سواء أكانت إيديولوجية أو دينية أو طبقية أو عرقية أو غيرها. ترتكز على ثنائية ضدية حادة، فهى نظام من الإيمان والعقائد ونظام من اللا إيمان واللا عقائد، حيث يحدد أركون هذا النظام بثلاثة محددات أو خصائص، هى:

- "إنه عبارة عن تشكيلة معرفية مغلقة قليلاً أو كثيراً ومشكلة من العقائد واللا عقائد (القناعات واللا قناعات) الخاصة بالواقع.
- إنه يتمحور حول لعبة مركزية من القناعات، (أو الإيمانات اليقينية ذات الخصوصية والأهمية المطلقة).
- إنه يولد سلسلة من أشكال التسامح واللا تسامح اتجاه الآخر"[٣٣].

يعتقد أركون أن الدوغمائية ما زالت تقف دون تجديد الفكر بشكل جذرى فى المجال العربى الإسلامى، لأنها بهذه الخصائص والمسلمات والمبادئ القطعية تشكل حاجزًا يحجب رؤية الأشياء كما وقعت فعلاً، وهذا الحاجز هو

الذى يسميه السياج الدوغمائى ويحدده بأنه "مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التى تتيح لنظام من العقائد واللا عقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدى سواء من الداخل أو الخارج، فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدوغمائى يتبعون إستراتيجية معينة ندعوها إستراتيجية الرفض. وهى تستخدم ترسانة كاملة من الإكراهات والمجريات الاستدلالية والشكلانية التى تتيح المحافظة على الإيمان أو تجيّشه وتعبئته إذا لزم الأمر"[٣٤].

فالسياج الدوغمائى عند محمد أركون هو المساحة من القناعات واليقينيات المغلقة، والتى لا يمكن الخروج منها أو عنها. والتى ترتبط بأرثوذكسية دينية ومذهبية وإيديولوجية معينة. وتشكل معارضة صريحة لكل المحاولات التى تتم من أجل الاستكشاف والتحرى وإعمال الروح النقدية. فمحمد أركون يرى أن المجتمعات العربية والإسلامية راحت تتكفئ، أو تكتفى، على ذاتها وبذاتها داخل سياج دوغمائى منغلق، حيث ازداد هذا السياج مع مرور الزمن، وبفضل الكثير من السلوكيات المتوارثة، ومن الأفعال التى أخذت أنواعًا متعددة من القداسة، ازداد بفعلها السياج الدوغمائى قوة وتوسعًا لعدة أسباب يحددها – أى محمد أركون– فى: الله، السلطة السياسية والجنس.

### ٣- سيطرة المفكر فيه

يوجد فى الوقت الراهن، أربعة أنواع من الخطاب تسيطر على الفكر الإسلامى، تتنافس فيما بينها حول تمثيل الإسلام، ويدعى كل واحد أنه الممثل الشرعى للدين الإسلامى، وهى: الخطاب الإسلامى المعاصر، وهو خطاب سياسى تمثله الحركات الإسلامية السياسية، يعتمد على التجيش السياسى ويحظى بانتشار اجتماعى واسع، حيث ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الأسطورى للتراث فى الذى يعلمن على غير وعى منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات. ثم الخطاب الإسلامى الكلاسيكى الذى يهتم بتاريخ التراث، أى بمراحل

تشكله فى المجموعات النصية الصحيحة. والخطاب الاستشراقى المتأثر بالدراسات الاستشراقية الموجهة، حيث يهتم بالنقد الفيللوجى والتاريخى لمرحلة التشكيل والتأسيس. أما الخطاب الرابع والأخير، والذى يتبناه أركون، هو الخطاب الذى تستخدمه علوم الإنسان والمجتمع، وهو الذى "يهدف إلى إعادة النظر فى الخطابات الثلاثة السابقة من أجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها والمرمية فى دائرة المستحيل التفكير فيه ودائرة اللا مفكر فيه. وهذا ما يجعله ممكنًا، بالتالى القيام باستعادة نقدية معاصرة لمشكلة التراث والتراثات فى الإسلام"(٣٥).

والهدف الأساس بالنسبة لمحمد أركون من بلورة هذه المصطلحات (المفكر فيه، المستحيل التفكير فيه، اللا مفكر فيه)، فيرجع إلى محاولة إثراء أو "إغناء تاريخ الفكر عن طريق إضاءة الرهانات المعرفية والثقافية والإيديولوجية للتواترات الموجودة بين مختلف التيارات الفكرية، وإيجاد حركية للفكر الإسلامى المعاصر، وذلك بتركيز الاهتمام على المشاكل التى كانت قد أقصيت والتابوهات (أو المحرمات) التى أقامها والحدود التى رسمها والآفاق التى توقف عن التطلع إليها"(٣٦). وهذا يعنى وجود مساحة كبيرة من اللا مفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه، مساحة يجب الشروع فى عملية تفكيكها. فالخطاب الإسلامى الكلاسيكى والخطاب الإسلامى المعاصر يحمل عددًا كبيرًا من اللا مفكر فيه يكثر ويتعاظم باستمرار، قد يؤدى – حسب أركون – إلى نسف كل مشروع لأنسنة التراث. زد على ذلك بعض الصفات التى يتصف بها الموقف الإنسانى، مثل: الاعتراف بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية، وهى صفات كان معترف بمنافعها فى فجر الإسلام وضحاه.

### ٤- التضامن بين الدين والدولة

أكبر ما يهدد الأنسنة فى الثقافة العربية والإسلامية حسب محمد أركون، هو ذلك "التضامن الإيديولوجى بين الدولة والدين المستقيم أو الأرثوذكسى، وطبقة علماء الدين المحتكرين لإدارة ذهنية التحريم أو التقديس على حد تعبير ماكس فيبر. وبقدر ما يسود هذا التضامن الإيديولوجى ويقوى، بقدر ما تضمحل النزعة الإنسانية ويتهمش الموقف الفلسفى، وتغيب الثقافة النقدية أو تنعدم، وهى بحاجة إلى حرية الفكر والتعبير والنشر وإنشاء الجمعيات والمنتديات داخل المجتمع المدنى"(٣٧).

هذا التضامن الإيديولوجى بين هذه العناصر يقمع الروح الإنسانية ويجعلها تتراجع ثم تموت، حيث تسيطر عقلية التحريم والتقديس، وبالتالى تغيب روح النقد والانفتاح والاختلاف مع الآخر، مما يكرس أجواء الأرثوذكسية الدينية الممزوجة بالأرثوذكسية الثقافية الرسمية. وهذا ما توصل إليه أركون فى دراسته لتراجع نزعة الأنسنة فى العصر الكلاسيكى العربى، وخاض معاركه الفكرية الأولى من أجل الأنسنة الحيَّة منذ اندلاع حرب التحرير الجزائرية. فرفض أركون لإيديولوجيا الكفاح جعل من موقفه اتجاه الثورة التحريرية موقفًا يعتبر سلبيًا من منطلق المعايير الوطنية والقومية، ويبرر هذا الموقف "كونه يحافظ على الاستقلالية الفكرية، وعلى العلاقة النقدية مع كل موضوع يتطرق له، ولذلك فإنه يطبق المنهج النقدى على مضامين الإيمان الأكثر قداسة وعلى الأشكال الأكثر مشروعية للتضامن التاريخى مع مجتمعه. فالأنسنة تفترض إعمال الفكر النقدى فى القضايا بما فى ذلك القضايا المقدسة، ولذلك فأركون يعطى الأولوية لنقد العقل، العقل الذى يناضل من أجل إقامة التمفصل العادل والدائم بين أولوية حقوق الروح وبين الأولويات الأيديولوجية التى تفرضها الضرورات التاريخية"(٣٨).

"ولهذا السبب فإن التضامن الإيديولوجى بين الدولة الوطنية الحديثة والثقافة المكتوبة والدين المستقيم الأرثوذكسى فى تجربة الجزائر الحديثة تعتبر عند أركون ضرب للنزعة الفلسفية والإنسانية، أى أن توجه الدولة القائمة بعد الاستقلال يضاد النزعة الإنسانية"، "وهذا ما تفعله الدول الوطنية فى العالم العربى الإسلامى التى جاءت نتيجة لإيديولوجيا الكفاح والتى ترفض الاعتراف بالتعددية والاختلافات المذهبية والثقافية واللغوية لأن الاعتراف بالتعدد هو تكريس للأنسنة، التى تقوم على الفكر التساؤلى النقدى".[٣٩] وتستعمل الدولة الوطنية لبقاء هذا الوضع والحفاظ عليه مختلف الأدوات والوسائل التى بيدها من سلطة سياسية إلى سلطة دينية، ومن شخصيات فاعلة إلى أئمة وخطباء، وهو ما سميناه بالتضامن بين الدولة والدين.

يرى أركون أن "الدول التى تشكلت بعد الاستقلال على هيئة (الدول-الوطن – الحزب الواحد) فرضت خطًا واحدًا فى التفكير وحذفت ما عداه، كل ما عداه أصبح مرميًا فى دائرة اللا مفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه"[٤٠]. فهذه الدول أدخلت كل ما هو ضدها تحت دائـرة اللا مفكر بنوع من الدوغمائية تبحث عن "ضمانة (علمية) راح خطاب التحرير الوطنى ثم خطاب البناء الوطنى الذى تلاه مباشرة يعارضان الخطاب الكولونيالى فى إنكاره لوجود أمة ليبية، أو تونسية، أو جزائرية، أو مغربية أو موريتانية. فقد راح هذان الخطابان يعتبران أن هذه الدول هى عربية وإسلامية بشكل محض ومطلق، ولا توجد فيها أى عناصر أخرى. ثم حصلت نقاشات كثيرة وصراعات لم تنته بعد حول مسألة الهويـة، ثم بشكل أخـص حـول التعريب ووظائـف الديـن فى المجتمع" [٤١].

## ثالثًا: الأبعاد الفلسفية للأنسنة

يرى أركون أن هناك أربعة أبعاد فلسفية للأنسنة، هى: أنسنة النص، أنسنة التاريخ، أنسنة السياسى وأنسنة العقل. فالأنسنة بهذه الأبعاد الفلسفية هى جوهر الحداثة، فأنسنة النص هى التعاطى معه كنص تاريخي، أى كنص متجسد فى لغة بشرية ويعكس التصورات والمفاهيم التى تتضمنها تلك اللغة، وأنسنة العقل هى إعطاء الدور الأساسى فى المعرفة للعقل على حساب الوحى، واعتباره السلطة العليا، أى لا توجد سلطة على العقل إلا العقل، أما أنسنة السياسى فهى تعنى العلمانية بمعنى أن خير الإنسان يتحقق عندما يسير نفسه بنفسه عن طريق الاقتراع العام. أما أنسنة التاريخ فهى رفض أى تصور مسبق لسير التاريخ، لأن التاريخ هو نتاج فعالية الإنسان الحرة والمستقلة. وهكذا فالأنسنة هى القيم الأساسية للحداثة، وأبعادها الفلسفية تؤكد ذلك.

### ١- أنسنة النص القرآنى

تنطلق فكرة أنسنة النص فى مشروع محمد أركون الفكرى من البحث فى ماهية القداسة التى يملكها النص القرآنى من خلال القيام بعمليات بحث عديدة تمس الطابع اللغوي، الصفة التاريخية ومراحل تشكله واستقراره فى صوره الموجودة إلى يومنا هذا. وهو ما يقتضى –حسب أركون– "إعادة فحص الكثير من المفاهيم من مثل: أم الكتاب، الوحى، الخطاب القرآنى، القرآن النص، المصحف، الخطاب النبوى ...إلخ"(٤٢). فأنسنة النص، تعنى تفسيره وفهمه فهمًا عقليًا من خلال معطيات العصر، فأركون يفرق بين النص الشفهى والنص المكتوب، وبين الحدث القرآنى والحدث الإسلامى وبين مجتمعات الكتاب المقدس ومجتمعات الكتاب العادى، أى يفرق ويميز بين كلام الله المطلق واللا نهائى، وهو الكلام الذى ليس بمقدور البشر إدراكه، وبين الكلام المصاغ فى لغة بشرية هى اللغة العربية، أى وجوب التمييز بين النص فى

بُعده المتعالي، والنص الذى يتحقق فى أحداث التاريخ، لأنه لا يمكن أن نفصل بين اللغة وبين مضامينها المختلفة الثقافية والاجتماعية والرمزية، والنظرية والعلمية، فهى التى تضمن تداولها بين الناس، وتضمن دوام وظيفتها.

كما أن أنسنة النص تنطلق من مبدأ أساسى، يتعلق بأن مختلف "النصوص الدينية ليست مفارقة للبنية الثقافية واللغوية التى تشكلت فى إطارها"(٤٣). لأن الحديث عن المصدر "الإلهى لتلك النصوص لا يلغى إطلاقًا كونها نصوصًا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخى والاجتماعى، وما هو خارج اللغة وسابق عليها – أى الكلام الإلهى فى إطلاقيته – لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نملك الأدوات المعرفية ولا الإجرائية لإخضاعه للدرس. لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمى حوله، وأى حديث عن الكلام الإلهى خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة"(٤٤). وهذا يعنى أن أنسنة النص القرآنى تتطلب الانتقال من صفة المقدس المتعالى إلى واقع آخر يكون فى متناول الإنسان، فالذى يتموضع أو يستعاد لا يمكن أن يكون متعاليًا، إنه تاريخى "كثافته والتباسه وتعقيده يقبل الاستعادة، أى القراءة والتأويل. وهو بسبب زمنيته وتناهيه يفيض ويختلف عن نفسه مولداً ما لا يتناهى من الأحداث والمواقع"(٤٥).

### ٢- أنسنة العقل الإسلامى

"يقصد أركون بأنسنة العقل أنه ليس حقيقة مطلقة متعالية، وليس مرجعية مقدسة، لذلك يتحدث عن تاريخية العقل (L'hishoricité de la raison The hishoricity of reason)، تتجلى هذه التاريخية فى التحولات التى عرفها العقل، منذ بداياته الأولى عندما كان يقوم على الأصل الإلهى، ويستند على الوحى إلى ما يسميه أركون اليوم العقل المنبثق أو العقل الاستطلاعى وهو

عقل ما بعد الحداثة"[٤٦]. إنه عقل يحاول الخروج مسرعًا من الأدبيات القديمة التى جعلته حبيس الإيديولوجية، وبالتالى تعنى أنسنة العقل "عدم فرض أى حـدود على حريـة التفحص الفكـرى والنظر العقلى" [٤٧]. كما أن أنسنة العقل– العربى على وجه الخصوص – تعنى استعمال "منظور علمى نتبنى فيه النظرة المعاصرة للعقل، وليس أى نظرة أخرى كتلك التى تصدر عن مفهوم العقلية التى تعنى حالة ذهنية فطرية وطبيعية وقارة تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الموروثة"[٤٨].

تجدر الإشارة أن مفكرى العالم العربى والإسلامى انطلاقًا من محمد أركون، الجابرى وعلى حرب وغيرهم كثير يرون أن أنسنة العقل تعنى البقاء فى ما هو ملموس والابتعاد قليلا أو كثيرًا عما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقى، الابتعاد تدريجيًا عن المقدس المتعالى الذى يجعل من العقل حبيس تأويلات وتأملات فلسفية تسعى إلى ربط العقل بكل ما يعجز عن تفسيره وفق منطق الواقع. يقول فى هذا السياق على حرب، بان أنسنة العقل تعنى "الخروج المزدوج من فلك العقل الماورائى بماهياته الثابتة وحقائقه المطلقة، وعلى المنطق المتعالى بمفاهيمه المحضة وقوالبه المسبقة. فالفكرة الحية والخصبة ليست عالمًا مثاليًا يقوم بذلته المجردة، أو مفهومًا محضًا يسبق كل ممارسة، لا هى نظرية تصح بمعزل عن مؤسساتها ووسائطها وإجراءاتها"[٤٩].

### ٣- أنسنة التاريخ الإنسانى

إن أنسنة التاريخ تنطلق من كون التاريخ هو جملة التحولات والأحداث التى يعيشها الإنسان ويكون هو سببها وفاعلها الأساسى. وعلى هذا الأساس يتبنى محمد أركون أطروحات واجتهادات الحوليات الفرنسية فى التاريخ ومقاربات علم النفس التاريخى، لكى يتخلص من التفسير الخطى للتاريخ. فقد أدرك أهمية المعرفة التاريخية "فأخضعها لرقابة الفكر التاريخى النقدى الحديث، واهتم بنقد

العقل التاريخى الإسلامى، أى الآلية العقلية من مناهج ومسلمات دوّن بها التاريخ الإسلامى"[٥٠]. فأنسنة التاريخ تنطلق من إشكالية أو مشكلة الوعى "التاريخى فى الفكر العربى ترجع إلى الأزمنة الحديثة، وتحديدًا إلى السياق التاريخى لتطور الصراع الضدى بين السلفية الجديدة والحداثة العربية، إذ تعمق الوعى بضرورة تجاوز الرؤية السلفية القديمة للتاريخ التى تتمحور حول الماضى وتحن إليه، ولا تستطيع الانفلات من قبضته وأسره حتى تكون قادرة على الاهتمام الجدى بمشكلات الحاضر والمستقبل مما يتنافى مع مقتضيات المجتمع الناهض والحى"[٥١].

قبل الربط ما بين الأنسنة والتاريخ، أو ما أسماها أركون بأنسنة التاريخ، فإن الأنسنة تتقاطع مع التاريخ "فى كونهما رؤيتان للإنسان والعالم ترفضان التصور المثالى للوجود والنمط الجوهرانى للحياة، فالأنسنة تكرس عودة الإنسان إلى التاريخ، فالإنسان هو الفاعل والصانع والتاريخية بدورها تركز على التغير فى التاريخ"[٥٢]. وهو ما ركز عليه أركون من خلال أنسنة التاريخ، لأن ما يحدث فى الوجود هو نتيجة الممارسة التاريخية للبشر، ودراسة التراث أو نقده تقتضى إعادة تأويله وتفسيره وحتى تحيين الدلالات المرتبطة به من خلال تطبيق علوم الإنسان المختلفة، ومن بينها تاريخ العلوم.

إن أنسنة التاريخ عند أركون تعنى أن التاريخ حقلاً لتنافس المصالح البشرية، لذلك يكون التصور الخطى للتاريخ تم استعماله لتحقيق هدف معين، يكمن– حسب أركون– فى "التبرير لقيم دينية أخلاقية، أو سياسية وحتى ثقافية وتأصيلها، وذلك عن طريق التلاعب بالتاريخ وتوجيهه فى اتجاه خطى مستقيم ومتواصل ينطوى على شيئين (أو رؤيتين للتاريخ):

١ – إما التقدم المتدرج (مع الزمن) انطلاقًا من أصل بدائى (ناقص) نحو نهاية أرضية أكثر كمالاً باستمرار، وهذه نظرة الفلسفة الوضعية.

٢ – وإما التقدم التراجعى (إلى الخلف) وذلك انطلاقًا من أصل متعالٍ، والتوجه نحو مستقبل أخروى (التيولوجيات التقليدية)" [٥٣].

وهكذا نلاحظ كيف تساعد أنسنة التاريخ من دراسة الظاهرة الدينية من خلال استعمال مختلف المناهج العلمية الغربية، فأركون "يستوعب من خلال تحليله التاريخى الكثير من العناصر التى أنتجها الفكر الغربى ممثلاً فى العلوم الإنسانية والاجتماعية بداية من المنهجية الفيللولوجية إلى التاريخانية الوضعية مرورا بالحوليات وصولاً إلى علم النفس التاريخى والأنثروبولوجيا". فمن خلال تعامل الفكر الإسلامى مع هذه المعطيات فإنه ينتقل إلى معانى التاريخية فى كل ما يطرحه أو يعالجه من مشاكل دينية أو لاهوتية أو فلسفية أو سياسية أو ثقافية.

### ٤- أنسنة الفعل السياسى

إن أنسنة الفعل السياسى تعنى عند أركون "أن للظاهرة السياسية معقولية، يمكن فهمها بشكل علمى وموضوعى، من حيث هى ظاهرة اجتماعية لها محدداتها وتجلياتها، ويبحث أركون الظاهرة السياسية من خلال محاولة بيان التمفصل بين الدنيوى البشرى والإلهى المقدس، فى فضاء اجتماعى محدد هو فضاء جماعة الحكام وجماعة المحكومين"[٥٤]. والعمل على تبيان العلاقة أو العلاقات الموجودة بين السيادة العليا التى يمثلها المقدس المتعالى وبين السلطة السياسية فى التجربة التاريخية لطرائق تسيير المسلمين–العرب خاصة– للحياة السياسية. فقد كانت محاولاته الكثيرة لدراسة هذه العلاقات تبيان تجليات هذه العلاقات وكيف توظف السلطة السياسية السيادة العليا فى إطار ما يسميه التضامن ما بين الدين والدنيا. ففى إطار أنسنة العمل السياسى تقوم الدراسات العلمية المعمقة حول مفهوم السلطة أو نظرية السلطة فى الإسلام القائمة على التنازع بين القانون والفلسفة والتى تنتهى دائما بفوز المعتقد.

فالسلطة تعتمد على السيادة التى يعرفها أركون بأنها "عاطفة من الاتفاق العميق الذى يربط بين أعضاء جماعة بشرية ما أو قومية ما أو امة دينية منخرطة فى عمل ثورى أو فى متابعة مشروع وجود، أو هى الدفاع عن هوية معينة وتمجيدها، هذه الهوية التى تلتقط تراثًا بأكمله وتفتح أبواب المستقبل"(٥٥). وبالتالى فإن أنسنة العمل أو الفعل السياسى تدخل ضمن فك الارتباط بين البشرى والمقدس، أو بين السلطة والسيادة العليا فى أشكال تنظيم أحوال البشر، "ورد الفاعلية فيها إلى الإنسان فالإنسان هو الحاكم والمحكوم، أى هو الذى يحكم ويسير ويُنظم ولا يوجد طرف آخر، أى التوقف عن التفكير فى شؤون الدولة من منطلقات ميتافيزيقية، والتعامل مع الظاهرة السياسية كظاهرة واقعية بهدف فهمها واستخراج القواعد العامة التى تحكم الفعل السياسى، ولتحقيق ذلك يميز أركون بين السلطة والسيادة العليا، ويوضح أن منطق السلطة يختلف عن منطق السيادة العليا، لأن السلطة تقوم على الإكراه والقسر فى حين أن السيادة العليا تقوم على الرضا"(٥٦).

## خاتمــة

تناولت الورقة الحديث عن دعامتين أساسيتين يقوم عليهما المشروع الفكرى عند محمد أركون، هما: الأنسنة والتأويل. موضحة كيف ارتبط مفهوم الأنسنة بأركون أكثر من غيره فى العالم العربى والإسلامى، وكيف كان موضوع الأنسنة مجال خصب وواسع لدراسة الظاهرة الدينية (الإسلامية) بتنوع مفرداتها ومواضيعها من خلال العمليات المتتالية التى كانت تهدف إلى تقديم تأويل جديد للظاهرة الدينية بشكل عام، وللفكر العربى والإسلامى بشكل خاص انطلق من القيام بقطيعة إبستيمولوجية مع كل التأويلات الأرثوذكسية.

إن مشاريع العقلانية النقدية، أو نقد العقل، أو مشروع أركون بوجهيه "نقد العقل الإسلامى" أو "الإسلاميات التطبيقية" هى دراسة إبستيمولوجية للظاهرة

الدينية تعتمد على المناهج الغربية الحديثة وتجعل أمامها حد العلم والمعرفة دون سواهما من حدود أو عراقيل أو عوائق. فمنذ تعريبه لمفهوم الأنسنة فنحن أمام دراسة لكل ما يتعلق بالدين والظاهرة الدينية من خلال جعل الإنسان أسمى شيء تدافع عنه الديانات المختلفة. كما أن عوائق الأنسنة- فى الحقيقة- هى عوائق تقف أمام الدراسة العلمية المنهجية الإبستيمولوجية- للظاهرة الدينية.

كما أن الأبعاد الفلسفية للأنسنة هى طرق أو وسائط تمكن من الدراسة العلمية للظاهرة الدينية، فأنسنة النص تسمح بدراسة متعددة التخصصات والحقول للنصوص الأساسية أو المؤسسة للدين الإسلامى، وأنسنة العقل تعطيه الإمكانية للتعامل مع الدين بطريقة وجودية أو وضعية وبنفس الطريقة أنسنة التاريخ والفعل السياسى، وكلها عوامل مساعدة لدراسة الظاهرة الدينية بطريقة إبستيمولوجية ميزت طريقة تعامل أركون مع الفكر العربى الإسلامى. وهو مجال لا يزال خصب للدراسات والأبحاث عابرة التخصصات بنفس الطريقة ومتعددة المناهج لفهم تماثلات الظاهرة الدينية فى الواقع المعيش.

# المراجع


١- مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل فى فكر محمد أركون، مقاربات فكرية، ط ١، الجزائر، منشورات الاختلاف، ٢٠١١، ص ١١.

٢- المرجع السابق، ص ١٢.

٣- المرجع السابق، ص ١٢.

٤- محمد أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ط ٢، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، مارس ٢٠٠٥، ص ٦.

٥- عبد المنعم الحنفى، الموسوعة الفلسفية، ط ١، بيروت، دار ابـن زيـدون، ١٩٨٦، ص ٧١.

٦- Michel Blay: Dictionnaires des Concepts Philosophiques, Larousse, CNRS Paris, France, 2006, p.375.

٧- مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص ٥٨.

٨- أندرى لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ط ١، ترجمة: خليل أحمد خليل، المجلد ٢، بيروت، منشورات عويدات، ١٩٩٦، ص ٥٩٦.

٩- على حرب، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، ط ٢، الدار البيضاء، المركز الثقافى العربى، ٢٠٠٤، ص ٧٣.

١٠- محمد أركون، نزعة الأنسنة فى الفكر العربى، جيل مسكويه والتوحيدى، ط ١، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، ١٩٩٧، ص ٦٠٨.

١١- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة فى السياقات الإسلامية، ط ١، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، ٢٠٠١، ص٧.

١٢- المرجع السابق، ص٣٠.

١٣- المرجع السابق، ص ١٣.

١٤- محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، ط ٦، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، ٢٠١٢، ص٢٥٧.

١٥- المرجع السابق، ص ٢٥٨.

١٦- Mohamed Arkoun,L'HUMANISME ARABE au IV/ X eme Siècle, MISKAWAYH philosophe et historien, Second Edition, Libraire Philosophique J.URIN, Paris, France, 1982, p.356.

١٧- Ibid.

١٨- Mohamed Arkoun, Lectures du Coran, maison neuve et LAROSE, Paris, France, 1982.

١٩- مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

٢٠- Michel Blay, op. cit, 2006, p.368.

٢١- ابن منظور، لسان العرب، القاهرة، دار الحديث (طبع، نشر، توزيع)، ج١، ٢٠٠٣، ص ٢٧٤.

٢٢- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدينى، ط ٢، القاهـــرة، سينا للنشـر، ١٩٩٤، ص ١٤٠.

٢٣- محمد أركون، الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخى نقدى، ط ١، ترجمة: محمود عزب، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠١٠، ص ٢٩.

٢٤- مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص ٢٢٠.

٢٥- عبد الوهاب المسيرى، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط ١، المجلد الأول، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٢، ص١٥.

٢٦- عبد الوهاب المسيرى، العظمة عزيز، العلمانية تحت المجهر، ط ١، حوارات لقرن جديد، بيروت، دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠، ص ١٩.

٢٧- محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، ط ٢، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومى، ١٩٩٦، ص ١٠.

٢٨- المرجع السابق، ص١٠.

٢٩- المرجع السابق، ص ١١.

٣٠- رون هاليبر، العقل الإسلامى أمام تراث عصر الأنوار فى الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ط ١، ترجمة: جمال شحيد، دمشق، الأهالى للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، ٢٠٠١، ص ١٠٧.

٣١- مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص ١١٠.

٣٢- على حرب، نقد الحقيقية (النص والحقيقة II)، ط ١، المركز الثقافى العربى، المغرب، الدار البيضاء، ١٩٩٣، ص ٢٧.

٣٣- محمد أركون، الفكر الإسلامى، قراءة علمية، ط ٢، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، مركز الإنماء القومى، ١٩٩٦، ص٦.

٣٤- محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامى، ط ١، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، لبنان، ١٩٩٩، ص ٦٧.

٣٥- المرجع السابق، ١٩٩٩، ص ١٨.

٣٦- Mohamed Arkoun, L'humanisme Arabe, op.cit, 1982, p.13.

٣٧- محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، مرجع سابق، ١٩٩٩، ص ١٦.

٣٨- مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص ١٢٥.

٣٩- المرجع السابق، ص ١٣.

٤٠- محمد أركون، قضايا فى نقد العقل الدينى، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ط ٢، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٠، ص ٣٦.

٤١- المرجع السابق، ص ٣٦.

٤٢- مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص ١٥٩.

٤٣- المرجع السابق، ص ١٦١.

٤٤- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، ط ١، المغرب، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، ١٩٩٥، ص ٩٢.

٤٥- على حرب، أزمة الحداثة الفائقة (الإصلاح، الإرهاب، الشركة)، ط ١، المغرب، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، ٢٠٠٥، ص٦٣.

٤٦- مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص ١٧٩.

٤٧- محمد أركون، الفكر الإسلامى نقد واجتهاد، الجزائر، مرجع سابق، ٢٠١٢، ص٢٣٧.

٤٨- محمد عابد الجابرى، تكوين العقل العربى، ط ١٠، نقد العقل العربى (١)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩، ص ٢٦.

٤٩- على حرب، نقد النص (النص والحقيقة ا)، ط ٤، المركز الثقافى العربى، المغرب، الدار البيضاء، ٢٠٠٥، ص ١٨٥.

٥٠- محمد الطوالبة، المنظور التأويلى فى أعمال محمد أركون، ط ١، عمان، الآن ناشرون وموزعون، الأردن، ٢٠١٦، ص٣٣.

٥١-أسماء حديد، تاريخانية فهم النص القرآنى عند محمد أركون، قراءة فى المرجع والإجراء، أطروحة دكتوراه علوم فى نظرية الأدب، جامعة سطيف ٢، الجزائر، ٢٠١٧، ص ٢٩ .

٥٢-مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص ٢٢٧.

٥٣-محمد أركون، الفكر الإسلامى، قراءة علمية، مرجع سابق، ١٩٩٦، ص١١٧.

٥٤-مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص ٢٠٧.

٥٥-محمد أركون، تاريخية الفكر العربى الإسلامى، مرجع سابق، ١٩٩٦، ص ١٥٦.

٥٦-مصطفى كيحل، مرجع سابق، ص ١٥٦.


Abstract

HUMANIZATION OF THE RELIGIOUS PHENOMENON IN MODERN AND CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT: EPISTEMOLOGICAL APPROACH TO THE CONCEPT OF HUMANIZATION IN THE INTELLECTUAL PROJECT OF MUHAMMAD ARKOUN

**Muhammad Bin Halima**

This paper attempts to study in briefly two main pillars upon which the intellectual project of the Algerian researcher Mohamed Arkoun is based: Humanization and interpretation. In order to achieve this general goal, the paper focused on several basic issues, which are: defining the concept of humanization, identifying the factors that prevent its establishment, and examining the most important philosophical dimensions in the works of Muhammad Arkoun. This is done by taking into consideration the study of how humanization contributes to the development of sociological studies of the religious phenomenon.