

الإسلام وسلطة الفاعلين الاجتماعيين

قراءة في بعض أسس مشروع إعادة بناء العقل الإسلامي وحدوده



محمد إدريس

باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الإسلام وسلطة الفاعلين الاجتماعيين

قراءة في بعض أسس مشروع إعادة بناء العقل الإسلامي وحدوده⁽¹⁾

1 نشر ضمن مشروع "تجديد الفكر الإسلامي مقارنة نقدية (1) محاولات تجديد الفكر الإسلامي مقارنة نقدية"، تقديم بسام الجمل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، أكتوبر 2014.

ملخص:

اعتبر أركان (سلطة الفاعلين الاجتماعيين) أهم العوائق؛ التي تحول دون ممارسة نقد بناء للعقل الإسلامي، على أنّ تبيّن الدلالات الموصولة بمصطلح (الفاعل الاجتماعي) ليست بالمسألة البسيطة، بالنظر إلى اتساع دائرة اللافكر فيه، وتقاطع مصالح رجال الدين بمصالح السياسيين؛ الذين سعوا، للمحافظة على السلطة، إلى نشر (الجهل المقدّس) عبر المؤسسة الدينية، التي حرصت، في أغلب الأحيان، على محو الحدود الفاصلة بين الدين، باعتباره مكوناً من مكونات الحياة لدى الأفراد والجماعات، وبين التوظيف الإيديولوجي له.

وبهذا المعنى، يكون (نقد العقل الإسلامي) تجاوزاً للخطاب الإيديولوجي الملتفّ حول النص المقدّس، والمتحكّم فيه، والمسيّر له، ذلك أنّ العقائد الأرثوذكسية حولت الإسلام من تجربة حيّة إلى جملة من الأحكام الجامدة، مؤسّسة خطاباً مناقضاً لما نادى به النص التأسيسي (القرآن الكريم)، والخطاب الأنسني؛ الذي ساد الفكر الإسلامي في عهود ازدهاره.

وعليه، يقدّر أركان أنّ الخروج من «الأسيجة الدوغمائية» يتطلب الانخراط، من جديد، في الخطاب الأنسني، وهي قراءة بدت للعديد من نقّاد مشروع أركان قراءة غير متماسكة، تسعى إلى بناء خطاب دوغمائي يقوم على وثوقية من نوع مخصوص، فإذا بـ (نقد العقل الإسلامي)، عندهم، مشروع يقيم دوغمائية جديدة بدلاً من الدوغماتيات القديمة.

مقدمة

قام مشروع (الإسلاميات التطبيقية Islamologie applique) لـ محمّد أركون (1928 م - 2010 م)، على نقد التجربة الدينية الإسلامية، كي يؤكد أنّ الإسلام ينطوي على لبنات يمكن الاستفادة منها في بناء علاقة تكامل بين الإيمان والمُنَجَّر الحضاري المعاصر (الديمقراطية، التعددية الدينية، ...)، وبناء على ذلك، نفى وجود أيّ تضارب بين الإسلام والعلمانية/العلمنة، فالقطيعة بينهما هي من صنع أوساط اجتماعية وسياسية متشدّدة، مشيراً إلى أنّ الحركات الإسلامية¹ (التمامية، السلفية، الأصولية، ...) والحركات العلمانية الراديكالية، لم تترك للدين الحيز الحقيقي الذي يجب أن يحتله في حيات الأفراد، والجماعات المسلمة، وذلك في ظلّ الوصايا التي وضعها الفاعلون الاجتماعيون (الفقهاء، المفسّرون، ...)، الذين نهضوا -ولا يزالون- بدور (حرّاس الإيمان)² من جهة، وبفعل نزعة الإقصاء، التي يتأسس عليها خطاب العلمانية الصدامية/المتعصّبة (Le Laïcisme militant) من جهة أخرى³، ولكي نُعيد إلى الدين دوره في حياتنا، لا بدّ -في تقديره- من التخلّص من كلّ عائق إبستمولوجي (épistémologique) (Obstacle؟؟) وتاريخي، ومن سلطة الوسطاء والأوصياء؛ الذين أفرغوا النصوص المقدّسة والتجارب الدينية من محتواها، وحيويتها، وقدرتها على محاورة الإنسان، واحتواء شواغله وهواجسه.

وبهذا المعنى، فإنّ المشروع، الذي رام، من خلاله، أركون (نقد العقل الديني) هو محاولة لإعادة قراءة الموروث الديني بمختلف تجلّياته، من خلال تفكيك (الأسبجة الدوغمائية)⁴، التي وضعها الفاعلون الاجتماعيون المنتسبون إلى الإسلام، ودعاة الحداثة والعقلانية المتطرّفة⁵، فـ (الإسلاميات التطبيقية) نقد للعقل الإسلامي المغلق⁶ المبني على محرّمات وممنوعات تجعل من اللامفكر فيه، والمستحيل التفكير فيه (L'impensable).

1- أشار هاشم صالح إلى أنّ محمّد أركون يميّز بين الإسلام (Islamique)، والإسلاموي (Islamiste)، فالأول يحلينا على «الموقف الذي يظلّ مرناً ومنفتحاً من الناحيتين الفكرية والعقلية؛ أمّا الثاني فيدل على الاستخدام المنطوق لعقيدة ما، أو لموقف فكري ما». راجع ص 19 من أركون، محمّد: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، ط3، بيروت - لبنان، 2006م.

2- عُدّ أركون الفاعلين الاجتماعيين حرّاساً للإيمان، مقتبساً هذا النعت من عنوان الكتاب الجماعي: حرّاس الإيمان في الأزمنة الحديثة علماء الدين في الشرق الأوسط؛ الذي أشرف عليه منير هاتينا، والصادر سنة 2009م، ضمن منشورات الجامعة العبرية في القدس. انظر: أركون، محمّد: التشكيل البشري للإسلام (مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجيل)، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، (مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، ط1، الدار البيضاء - المغرب، 2013م، الفصل الحادي عشر.

3- بيّن أركون أنّ النزعة الدوغمائية ليست سمة مميزة للخطابات الأصولية الإسلامية فحسب، وإنّما هي، أيضاً، أسّ النقد الوضعي ومختلف المقاربات المادية، فالوضعانيون التاريخيون والماركسيون قد قلّلوا من أهمية العامل الديني، وحطّوا من منزلته، عندما ذهبوا إلى القول: إنّ الدين بنية سلطوية مكبّلة للإنسان، وهم، بذلك، أسسوا دوغمائية جديدة لا تقلّ انغلاقاً عن دوغمائية التيارات الدينية، فجميع الدوغمانيات (تقليدية، معاصرة) تزعم أنّها الوحيدة المألقة للحقيقة المطلقة. راجع أركون، محمّد: العُلْمَةُ والدين - الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقي، لندن، ط3، 1996م، ص ص 72-73.

4- تحلّل الأسبجة الدوغمائية منزلة مهمّة في فكر محمّد أركون، وخير دليل على ذلك أنّه خصص أحد آخر مؤلفاته لمعالجة المسألة، ونعني به كتاب: تحرير الوعي الإسلامي - نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت - لبنان.

5- ينطوي موقف أركون -حسب محمد المزوغي- على تناقض واضح بين الأهداف، التي قام عليها مشروع نقد العقل الإسلامي، والنتائج التي انتهى إليها، فالقراءة التاريخية النقدية تتطلب الإقرار بمسلمات العقل الوضعي، لكن أركون وقف، في أغلب الأحيان، ضد العقل الوضعي التاريخي، وفي ذلك دلالة واضحة على أنّ مشروعه ظلّ يدور في فلك المرجعيات الإصلاحية، التي تسعى إلى التوفيق بين مجالين مختلفين متضاربين (الدين/النقد العلمي). المزوغي، محمّد: العقل بين الوحي والتاريخ - حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون، منشورات الجمل، كولونيا - ألمانيا، 2007م، ص ص 15-17.

6- راجع في ذلك: الفجّاري، مختار: نقد العقل الإسلامي عند محمّد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2005م، 67-113.

(et l'impensé)⁷ أنظمة مؤسسة للعقائد الإيمانية الخاصة بأتباع كلّ دين، وللتفكير في اللامفكر فيه وجب تفحص النصوص والخطابات؛ التي قدّ منها العقل الديني، والحفر في مطاويها⁸، وتجاوز الطبقات المترسبة على بنيانها، وتمييز خطاب النص (القرآن، ...) من خطاب (حراس الإيمان)، والأوصياء عليه.

وفيما يتصل بهذه المسألة، دعا أركون المفكرين المسلمين إلى بناء خطاب إسلامي جديد يقوم، بالأساس، على تفكيك بنية الخطاب الديني القديم المشكّل لأسّ الضمير الإيماني للأفراد والجماعات في المجتمعات الإسلامية بغاية فهم ما حدث، بقصد استئناف المسار الأنسني، وإعادة صياغة الرؤية الإنسانية (humaniste)⁹. بيد أنّ (نقد العقل الديني) مهمة يصعب إنجازها، في ظلّ بقاء الأنظمة اللاهوتية بمنأى عن كلّ نقد علمي، ويعود ذلك إلى سطوة النظرة الإيمانية التقليدية على الفكر الديني. وإزاء هذا الوضع المعقّد، فإنّ على الفكر الإسلامي الانتقال من (العقل الديني) إلى العقل المنبثق/المنبعث، أو العقل الاستطلاعي الاستكشافي (La raison émergente)؛ الذي يتمثّل دوره في رفع الحجب عمّا مُنع الإنسان من التفكير فيه، فتفكيك أركون للعقل الديني ونقده محاولة لتقويض مقومات التجربة الدينية، أو محو الخصوصيات المميزة للإسلام، بقدر ما كان محاولة لفهم الإسلام، وتصحيح مساراته، واستعادة روح الانفتاح التي تأسس عليها. فإذا بالتفكيك¹⁰ مرحلة ضرورية لإعادة بناء العقل الإسلامي¹¹، إلّا أنّ ذلك يتطلب وضع آليات وأساليب وطرق جديدة للبحث في الظاهرة الدينية، بما يؤدّي إلى فتح آفاق القراءة النقدية للموروث الديني الإسلامي، بعيداً عن النزعة التقليدية؛ التي لم تعالج القضايا الرئيسية، ولم تتطرق إلى المسكوت عنه بقدر ما زادت في حيز اللامفكر فيه.

وقد عبّر أركون عن هذه الرؤية من خلال طرح أسئلة عديدة، منها: (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، و(ما هو الإسلام؟)، و(كيف ندرس الإسلام اليوم؟)، و(أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟)، و(ما هو التراث؟)، و(كيف يتحدّد مفهوم الإنسان في الفكر الإسلامي؟)، و(ما علاقة السياسة بالدين في الإسلام؟)... وهي أسئلة رئيسة دار في فلكها المشروع النقدي للعقل الإسلامي؛ الذي حدّد له هدفاً واضحاً يتمثّل في جعل المسلمين

7- عدّ المزوغي أن حديث محمد أركون عن المستحيل التفكير فيه، أو اللامفكر فيه، لا قيمة له علمياً؛ ذلك أنّ الإيستمولوجيا المعاصرة تؤكد أن ليس ثمة شيء لا يمكن التفكير فيه، ويتساءل المزوغي: «كيف استطاع هو [أركون] أن يفكر في اللامفكر فيه؟ ولا ندري، أيضاً، كيف له أن يفكر في المستحيل التفكير فيه إن كان مستحيلاً؟». المزوغي، محمد، العقل بين الوحي والتاريخ، مرجع سابق، ص 194.

8- استمدّ أركون مفهوم الحفر من كتاب: Michel Foucault (1929-1984) L'archéologie du savoir, Collection Tel 354, Ga - limard, Paris, 1969، الذي يُعدّ أهم مرجعيات أركون في نقد العقل الديني.

9- تناول كيجل دلالات الألفاظ اللاتينية المتصلة بالأنسنة، وما يقابلها في اللغة العربية، وفي محاولته الوقوف على المفهوم اللغوي، بيّن أهم الاختلافات القائمة بين مختلف المصطلحات، محدداً تواريخ استعمال بعضها في اللغات الأوروبية، وأهم مراحل تشكل نزعة الأنسنة في الفكر الغربي، بدءاً من القرن السادس عشر. انظر: كيجل، مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، سلسلة مقاربات فكرية، منشورات الاختلاف، ودار الأمان، الجزائر والمغرب، ط1، 2011م، الفصل الأول (مفهوم الأنسنة)، من الباب الأول (مفهوم الأنسنة والتأويل)، ص 55 وما بعدها.

10- نشير، في هذا المجال، إلى أنّ أركون استعار من جاك دريدا (Jacques Derrida) (1930-2004م) مفاهيم عديدة، منها مفهوم التفكيك؛ الذي يحيلنا على كلّ محاولة تهدف إلى تصديق مركزية الفكر الميتافيزيقي، وذلك بالبحث عن صيغ التماهي بين الهامش (marge) والمركز (Centre). راجع: دريدا، جاك؛ الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمد علال سيناصر، دار توبقال، الدار البيضاء - المغرب، (د.ت).

11- إنّ تداخل الحقول المعرفية في الثقافة العربية الإسلامية جعل من العقل الإسلامي مفهوماً جامعاً (على الرغم من صيغة المفرد)، فهو يحيلنا على العقل السياسي، والعقل الشرعي، والعقل الجدلي، والعقل اللاهوتي، والعقل الأخلاقي...

قادرين على المساهمة في بناء الحضارة الإنسانية، من خلال الانفتاح على الآخر¹²، وبهذا المعنى، فإنّ القضية المحورية؛ التي قام عليها مشروعه النقدي، تتمثل في (كيف نخرج من الانغلاق على الذات؟)، أو (كيف نتخلص من النزعة الدوغمائية؛ التي تؤدّي إلى القطيعة مع الآخر المغاير مذهبياً، وفكرياً، ودينياً؟).

وقد تطلب البحث في هذه المسألة، من محمّد أركون، النظر في جملة من الإشكاليات، بعضها موصول بالماضي، وبعضها الآخر مرتبط بالحاضر، ولا غرابة في ذلك، فهو ينطلق من رؤية منهجية واضحة تقوم بالأساس على إقرار أنّ فهم ما يحدث اليوم في الثقافة العربية الإسلامية من انغلاق وانتصار للتيارات الرجعية والتمامية يقتضي الحفر في ماضينا، والنظر في طبيعة العلاقة القائمة بيننا وبين الآخر المغاير ثقافياً، ودينياً، وحضارياً.

وللوقوف على أبعاد هذه المقاربة، ومسلماتها، ورهاناتها، نعد، في مقالنا، إلى البحث في أهم خصائص مشروع أركون في (نقد العقل الديني)، من خلال دراسة آليات تأصيل الفاعلين الاجتماعيين للنزعة الدوغمائية في الفكر الإسلامي، وذلك بقصد تبين أهمية دعوة أركون إلى استرجاع العقل الإسلامي للنزعة الأنسية لتجاوز الخطاب الأرثوذكسي من جهة¹³، ومن جهة أخرى نعرّج على حدود مشروع (نقد العقل الديني)، بالنظر في المسلمات التي قام عليها للكشف عن آثار النزعة الدوغمائية في فكر أركون.

مقومات المشروع النقدي لمحمّد أركون:

تُعَدُّ (الإسلاميات التطبيقية) قراءة أنثربولوجية نقدية للعقل الديني¹⁴، استمدّ محمّد أركون أسسها من المشروع النقدي الغربي للموروث الديني المسيحي، بدءاً من محاولات باروخ سبينوزا (1632-1677م)

12- أركون، محمّد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط1، 2011م.

13- من مظاهر أهمية النزعة الأنسية، في مشروع أركون النقدي، أنّه خصّص للنظر في علاقة الأنسنة بالإسلام كتباً عديدة، نذكر منها:

- L'humanisme arabe au IV-X siècle: Miskawayh, philosophe et historien, collection études musulmanes XII, Paris, Vrin, 1970.

- Humanisme et islam. Combats et propositions, Paris, Vrin, 2005.

14- يحيلنا المشروع النقدي لأركون، في مستوى عناصره الرئيسية، على مشروع عالم الاجتماع والأنثربولوجيا، روجيه باستيد، مؤلف كتاب:

Anthropologie appliquée, Paris, Payot, 1971. Bastide (Roger) (1898-1974);

ويُعدّ روجيه باستيد أحد ألمع الأنثربولوجيين الفرنسيين المعاصرين، وقد تعلقت مؤلفاته ودراساته بالبحث في الأبعاد الأنثربولوجية والاجتماعية للظاهرة الدينية، إلى جانب اهتمامه بالبحث في الخصائص الثقافية، والعادات، والأعراف، والتقاليد المميزة للشعوب، والأعراق، والجماعات الإثنية، مثل شعوب: البرازيل، وسكان إفريقيا السوداء، وسود القارة الأمريكية... ومن أهم مؤلفاته:

- Eléments de sociologie religieuse (Stock, Paris) (Stock, Paris), Le Sacré sauvage

- La Notion de personne en Afrique noire (VRT, Paris)

(Baruch Spinoza)¹⁵، وإيمانويل كانط (Emmanuel Kant) (1724-1804م)¹⁶. أمّا فيما يتصل بآليات البحث؛ التي اعتمدها أركون، في (نقد العقل الإسلامي)، فهي مأخوذة من مقاربات معاصرة مختلفة (المقاربة التفكيكية، المقاربة التأويلية، المقاربة الأركيولوجية، المقاربة التاريخية الأنثروبولوجية، المقاربة اللسانية، المقاربة السيميائية، المقاربة البنيوية، ...) ¹⁷. أمّا فيما يتعلق بالمستوى التطبيقي، فقد قام المشروع على مجالات ثلاثة، وهي: تحديد الأهداف والغايات، وتشخيص واقع العقل الديني، ووضع رؤية واضحة للخروج من (العقل الديني) إلى (العقل النقدي). وفي هذه المجالات، شدّد على أهمية استرجاع الفكر الإسلامي للنزعة (الأنسية)، فهي التي تؤهلنا للمشاركة الفاعلة في المنجز الثقافي والحضاري الإنساني، وهو ما يجعل عودتنا إلى الخطاب الأنسي ضرورية، إذا ما أراد المسلمون فتح آفاق جديدة قوامها المشترك الإنساني¹⁸، فاللحاق بالحدثة يقتضي منا الوعي بأنّها فعل كوني مشترك يؤدي إلى تأسيس قيم إنسانية (التسامح، حرية المعتقد، ...) تحقق لجميع البشر السلم والسعادة، ولكي ننشر هذا الوعي الجديد في الفكر الإسلامي، علينا أن نجدّد الرؤية الدينية، ولن يكون ذلك ممكناً ما لم نفتح أبواباً ظلّت، لأزمنة بعيدة، موصدة، ذلك أنّ من شأن البحث في قضايا مسكوت عنها أن يُعيد للإسلام بعده الروحي.

وفي هذا الأفق المعرفي، ننزل محاولات أركون المتكررة لنقد التيارات الأصولية (Le radicalisme islamique)، والإيديولوجيات، التي سجت الإنسان في قوالب (لاهوت التقليد)، وسعيًا إلى تجاوز هذا الوضع العقيم، يجب الإسراع في إحداث قطيعة إبستمولوجية (Coupure épistémologique) لا تؤدي، بالضرورة، إلى الانفصال عن الماضي والتراث، أو التضحية بالقيم الروحية التي جاء بها الإسلام، بقدر

15- تُعدُّ (رسالة في اللاهوت والسياسة) أهم المراجع المؤسسة للقراءة النقدية للموروث الديني المسيهودي. انظر: باروخ، سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي وتقديمه، ومراجعة: فؤاد زكريا، دار الطليعة، بيروت - لبنان، 3، 1994م.

16- تجلّت مقومات المشروع النقدي للكانطي للعقل الغربي في كتابه: نقد العقل الخالص، وكتابه: نقد العقل العملي.

Kant (Emmanuel): Critique de la raison pure, PUF, Paris, 1975

Kant (Emmanuel): Critique de la raison pratique, collection Folio Essai, Ed Gallimard, Paris.

17- انبنى مشروع أركون، في الأساس، على تجديد الفكر الديني، اعتماداً على آليات البحث المعاصر، فهو يُعدُّ الاشتغال بالمقاربات المعاصرة طريقاً لا بدّ من أن نسلّكها إذا ما أردنا تبيين آليات اشتغال (العقل الديني)، وتبيين العوائق التي تحول دون بناء قراءة نقدية متفحّصة له، وهو ما دعا أركون إلى اعتماد معاجم ومصطلحات دقيقة موصولة بحقول معرفية متنوّعة، وماتى هذا التنوّع والتعدد اعتقاد راسخ لديه بأنّ مساءلة الموروث الديني، وتفكيك بنية الخطاب الإسلامي بمختلف تجلياته، لا يمكن تحقيقها إلا بالاستناد إلى حقول معرفية متنوّعة. وقد وجّه بعض نقاد أركون نقوداً لاذعة لهذه المقاربة الجامعة، من ذلك أنّ علي حرب رأى أنّ المناهج الغربية سيطرت على أركون؛ الذي عجز عن التحكم فيها؛ إذ يقول علي حرب: «الكاتب المجدّد في أسلوبه ومنحاه يلتهم كتب الغير، ولا تلتهمه و[...] لا يتلاشى فيه، والباحث المجدّد في رؤيته، أو في منهجه، لا يقع أسير مناهج الغير ورؤاهم؛ بل يزحزح الرؤية، ويبدّل من زاوية النظر». راجع: حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الدار البيضاء - المغرب، 3، 1991م، ص 83. أمّا محمّد المزوغي، فيرى أنّ المقاربات، التي اعتمدها أركون، ومجدها، وأعطاه أهمية تفوق قيمتها الفعلية، لا تخلو نظرياتها من مازق تحول دون نقد العقل الديني. المزوغي، محمّد، العقل بين الوحي والتاريخ، مرجع سابق، ص 17.

18- الأنسنة، في تقدير محمّد أركون، نزعة فكرية تقتصر على الاهتمام بالإنسان، وهو ما جعل البحث في الإشكاليات الأخلاقية، والسياسية، والعلاقات الاجتماعية... الفكرة الرئيسة، التي يقوم عليها الخطاب الأنسي، وهي رؤية جعلت أركون يعد مسكويه أهم أعلام الفكر الأنسي الإسلامي، بالنظر إلى محاولته تحرير الأخلاق من قيد الدين والميتافيزيقا ليجعلها مسألة موصولة بالعلاقات الإنسانية. أركون، محمّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي- جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997م، ص 605.

ما تؤدي إلى التخلص من سطوة الإيديولوجيات والخطابات الدوغمائية¹⁹. فالقطيعة؛ التي يبشّر بها أركون، توفر للعقل الإسلامي إمكانيات غير محدودة، تساعد على الخروج من مستنقع الخطابات اللاهوتية إلى آفاق الوعي التاريخي المستند إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي تُنسب الحقائق، فالقطيعة الإبيستمولوجية²⁰، من هذا المنظور، حتمية تاريخية، كلّما أسرعنا في تحقيقها كنّا أقدر على بناء (عقل نقدي) يعيد للإنسان منزلته، التي حظي بها في ظلّ الخطاب الأنسي، الذي دعا -ولا يزال- إلى فتح أبواب التأويل؛ الذي يسمح لنا بتأسيس علاقة جديدة بين الإنسان والنص المقدس، علاقة يكون فيها الإنسان قطب الرّحى، وفي ذلك تجاوز لمسلمات العقائد الأرثوذكسية؛ التي ترفض الاعتراف بضرورة القطع مع الماضي، وتصرّ على جعل (العقل الديني) عقلاً جامداً²¹ غير فاعل، وغير متطور، وغير قادر على مواكبة الحداثة والمساهمة فيها، وذلك بتحويل الأحداث والمفاهيم؛ التي نحتها القدامى «أنساباً أو أنماطاً معيارية في العقلية والسلوك معاً»²².

الأرثوذكسية الإسلامية: النشأة والمسلمات وآليات التفكير:

يُعدّ انتصار نزعة الانغلاق على نزعة الانفتاح في الفكر الإسلامي -في تقدير أركون- نتيجة منطقية لنشأة الفكر الأرثوذكسي القائم على فكرة التأصيل بما هو تدوين للأحكام الفقهية... وإلزام العباد بالامتثال لها، واتباعها، وهو ما أغلق باب التعامل الحرّ والبناء بين الإنسان والنص المؤسس وفرض النصوص الحواف، ومواقف الفقهاء، باعتبارها نصوصاً وسيطة لا يتحقّق فهم القرآن الكريم دون الرجوع إليها.

وفيما يتصل بهذه المسألة، تُعدّ رسالة الشافعي (ت 204هـ) أوّل خطوة قطعها العقل الإسلامي باتجاه الجمود الفكري، فالأصوليون (واضعو علم الأصول) هم المؤسسون الحقيقيون للنزعة الثيولوجية القائمة على الانغلاق على الذات، وتحويل المعرفة من بناء مستمر للعقل إلى بناء جامد، يقوم على الأخذ بما سطر في المدونات، ورسائل الأصول، وقد عمّق هذا المنحى نشأة المذاهب الفقهية، والمدارس الكلامية، والتيارات الدينية؛ التي تقول بضرورة الالتزام بالمقالات المؤسّسة لهذا المذهب، أو ذلك، وهي رؤية سرعان ما تغلّغت في بنية الفكر الإسلامي، على اختلاف الأطياف المذهبية، والتيارات الفكرية، مؤسّسة، بذلك، للتعبّص المذهبي، فالتطائفي، فالعقائدي.

19- من أهمّ تعريفات أركون للدوغمائية أنّها «قوة بنبوية تكوينية... [تقود إلى غلق] ما كان مفتوحاً ومنفتحاً، وتحول ما كان يمكن التفكير فيه؛ بل ويجب التفكير فيه، إلى ما لا يمكن التفكير فيه». أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 1998م، ص 7.

20- الإبيستمولوجيا (L'épistémologie): علم يُعنى بدراسة مبادئ العلوم وفرضياتها دراسة نقدية تهدف إلى تبين بنائها ومنطقها، ومن أهم ما يوفّره التصور الإبيستمولوجي القدرة على مراجعة المسلمات باستمرار، وبهذا الشكل، فإنّ الإبيستمولوجي لا ينظر فيما يُنتج الفكر من نظريات وتصورات بقدر ما ينظر في أصول التفكير، وقواعده، وطرق بني العقل للمعارف.

21- حمزة، محمّد، إسلام المجددين، سلسلة الإسلام واحداً ومتعدداً، رابطة العقلايين العرب، ودار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط1، 2007م، ص 85.

22- الصفدي، مطاع، أركون وثقافة الحقيقة ضمن كتاب: محمّد أركون المفكر والباحث والإنسان، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط1، 2011م، ص 52.

وعملًا على فهم أسباب نجاح الخطاب الدوغمائي، في بسط سلطانه على الفكر الإسلامي، فحص علاقة الخطابات التأصيلية والكلامية بمصادر الإسلام، فإلى جانب (القرآن الكريم) كان للتجربة النبوية منزلة مهمة بالنسبة إلى (الفاعلين الاجتماعيين)، فالسنة (أقوال النبي وأعماله) هي المصدر الثاني للتشريع، بعد (القرآن الكريم)، على أن تدوين الأحاديث النبوية تمّ تحت تأثير سلطة الانتماء المذهبي، ورغبات السياسي، وهو ما أدّى إلى وجود الحديث السنّي، والحديث الشيعي الإمامي، والحديث الخوارجي/الخارجي، ولم يكتف كل طرف بالقول: إنّ الأحاديث، التي خطّها في مجامع خاصة به، هي الأحاديث الصحيحة، التي لا سبيل إلى التشكيك في نسبتها إلى الرسول، وإنّما سعى، أيضاً، إلى إبطال المجامع التي اعتمدها الآخر المغاير مذهبياً وكلامياً²³، وهو ما أفضى إلى تنازع المذاهب الإسلامية حول الممثل الحقيقي للإسلام، فكل جماعة زعمت -ولا تزال- أنّها الطرف الوحيد العارف بالإسلام الصحيح والتوحيد القويم، وقد ترتّب على ذلك ظهور مقالات مذهبية سرعان ما اتخذت بعداً دينياً، مثل مقالة «الفرقة الناجية»²⁴، فباسم امتلاك الحقيقة المطلقة، وإجماع المسلمين، ذهبت كل فرقة إلى القول إنّها الفرقة الناجية، ودونها تهلك الفرق الأخرى، وعلى هذا، اتّسعت دائرة الأسيجة الدوغمانية في الثقافة العربية الإسلامية، وتنوّعت بتنوّع المذاهب، واختلفت باختلاف الفرق والانتماءات.

وما زاد المسألة تعقيداً انتصار الدولة لهذا المذهب، أو للآخر، وهو ما أدّى إلى نشر تعاليم المذهب الذي اعترفت به المؤسسة السياسية، وإلغاء تعاليم بقية المذاهب، واستبعادها، أو محوها، وتصفية أتباعها، ففي ظلّ السلطة الأموية توطّدت دعائم النزعة السنية؛ التي سعت إلى إلغاء التشيع، ومحاربتة، فوسّم الشيعة بأبشع النعوت، وكفّروا، وكذا فعل الشيعة مع الدولة الفاطمية بالسنة²⁵.

سلطة الفاعل الاجتماعي وجدل السياسة والدين في الثقافة العربية الإسلامية:

إنّ العلاقة بين الدين والسياسة، في الفكر الإسلامي، هي من بين أهم الإشكاليات؛ التي يجب أن نفكر فيها اليوم، فالإقرار بأنّ الإسلام، بما هو تجربة تاريخية، قام على وحي إلهي منظم للشؤون الدينية والدنيوية (السياسة/الدولة)، مسألة تنتمي إلى اللامفكر فيه في الثقافة العربية الإسلامية، فالدولة الموسومة بالإسلامية، منذ نشأتها مع معاوية بن أبي سفيان (ت 60هـ)، تأسست على مبدأين متبايعين، وهما: اعتماد القوة

23- إنّ تفكيك أركان لآليات العقل الإسلامي كان يهدف إلى إبراز الآليات المشتركة بين السنة والشيعة في التعامل مع النصوص والتاريخ، وتشكيل المخيال الإسلامي، مؤكداً، بذلك، أنّ «مبادئ النظام المعرفي الإسلامي واحدة، فيما وراء اختلافات الأصول العقائدية، وتعارض المنظومات الكلامية [وعلى العكس من ذلك، كانت محاولة محمد عابد الجابري التي رامت إقامة] شرح معرفي بين التراثين السني والشيعة. نعم، هناك شرح إيديولوجي وسياسي، وحتى سوسولوجي بين الطائفتين، ولكن العقل واحد عندهما من حيث البنية، وطريقة اشتغاله». حرب، علي، نقد النص، مرجع سابق، ص 75.

24- أركون، محمد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 304.

25- أركون، محمد، الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، لندن، ط2، 2001م، ص 97.

والعنف لإرغام العامة على الطاعة، والامتثال للسياسي من جهة²⁶، وإضفاء الشرعية الدينية عليها بنشر مقالات كلامية سياسية (الجبر، ...) ²⁷، ومن خلال كسب تأييد رجال الدين لها من جهة أخرى. وفي هذه اللحظة، بالذات، وضع الفكر الإسلامي قواعد جديدة للعلاقة القائمة بين الشأن السياسي والشأن الديني، فجميع الأنظمة السياسية، والدول التي جاءت بعد الدولة الأموية، تبنت المقاربة نفسها، من خلال السعي الدائم إلى التشريع لوجودها، بالقول: إن شرعيتها مستمدة من سلطة الله، ومشيتها.

وقد ساعد تواطؤ الفقهاء والمتكلمين على اتخاذ هذا التصور حكماً شرعياً، فإذا بالامتثال للحاكم الجائر الظالم واجب شرعي، وعلى هذا النحو تقاطعت مصالح المؤسسة السياسية مع مصالح المؤسسة الدينية، وهو ما خلق تصوراً جديداً للعلاقة الاجتماعية في مختلف المجالات، قوامه «صمود ثلاث قوى مشكلة لنظام العمل التاريخي لهذه المجتمعات بالذات [وهذه القوى الثلاث هي] الله، والسلطة السياسية، والجنس»²⁸، وهي، في المجمل، المحرّمات المشكلة لـ «اللامفكر فيه، أو المستحيل التفكير فيه» في الفكر الإسلامي.

وإذا ما بحثنا عن الخيط الذي ربط -ولا يزال- بين هذا الثلاث، ألفيناه شديد الدقة، يدور في فلك اعتبار الله، بما هو مصدر الوحي في التصور الإسلامي، هو مصدر السلطة بمختلف مستوياتها، ذلك أنّ الفكر الديني ما انفكّ ينشر بين المؤمنين عقيدة (الإسلام دين ودنيا). ولما كان الفاعل الاجتماعي المُمسك بالمعنى الإلهي، العارف به دون غيره، فإنّ ما يقوله الفقيه أو المفسّر... هو ما أراد الله قوله، ومن خالف قول الفاعل الاجتماعي مرق عن دين الله، وحاد عن طريق الهداية الإلهية.

ولا تخرج عن هذا السياق محاولة «ضبط الجنس، والحياة الجنسية [...] بـ إخضاع المرأة إلى مكانة أدنى [من الذكر]، وإبقائها فيها، [وفي المقابل نجد] الامتيازات والسلطات الموكلة إلى الرجل من القانون الديني، كلّ ذلك يتيح تكرار السياج الدوغمائي المغلق، وإعادة إنتاجه، عن طريق الطاعة المباشرة؛ التي يقدّمها الابن للأب، أو البنت للأخ وللأب، أو المرأة للزوج، أو الصغير للكبير... إلخ. أمّا خارج العائلة، فنجد أنّ المؤمن يخضع للعالم (=رجل الدين)، والمريد يخضع للشيخ (شيخ الزاوية الدينية). وكلّهم يخضعون للأمير، أو السلطان، أو للخليفة، أو للإمام...»²⁹.

26- قام أركون بالحفر في التراث الإسلامي، والأحداث السياسية، ليخلص إلى أنّ للمسلمين حسّاً علمانياً انطلاقاً من النص القرآني، والتجربة النبوية في المدينة، وصولاً إلى نشأة الدولة الأموية، والدولة العباسية، فمن الخطأ الاعتقاد بأن الدولة الأموية والدولة العباسية دولتان دينيتان، وإثما وسمهما بهذه الصفة يعود إلى الدور الذي نهض به الفقهاء في التشريع للسلطة المنتصرة بحدّ السيف، وهو ما يجعلنا نتساءل، مع أركون: هل العلاقة بين الدين والسياسة من حقائق العقائد أم هي من صنع السياسة، التي حوّلت هذا الواقع إلى حقيقة متعالية على التاريخ؟

27- نشير إلى ضرورة التمييز بين الجبرية (Fatalisme) والحتمية (Déterminisme)، فلئن قامت الجبرية على بعد ميتافيزيقي، تخضع فيه الأحداث إلى علّة أولى حرّة قديرة، فإنّ الحتمية تتأسس على العلاقة المنطقية (التسلسل) بين العلل الثانوية، ولا دخل فيها للعلّة الأولى.

28- أركون، محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت - لبنان، ط2، 1992م، ص 10.

29- المصدر نفسه، ص 11.

فكرة الطاعة، من هذه الزاوية، هي الفكرة الرئيسة؛ التي تأسس عليها الفكر الديني المتجبر؛ الذي سعى إلى المحافظة على السلطة في مختلف المجالات (الأسرة، المجتمع، ...)، فما يقع داخل الفضاء الخاص (الأسرة) هو امتداد لما يقع في الفضاء العام (المجتمع)، وفي هذا المجال يبدو أنّ السياسي هو مُحدّد الأدوار، فهو ربّ العباد، وما ربّهم الذي يعبدون إلاّ أسير رؤية السياسي؛ التي يسعى الفقيه إلى منحها شرعية دينية...³⁰، فإذا بإرادة الفقيه مرتبطة بإرادة السياسي، فما يقوله الأول يترجم ما يريده الثاني، وبهذا المعنى، فإنّ السياق الدوغمائي (La clôture dogmatique) ليس نتاج التعاليم الدينية؛ التي نجدها في النصوص المقدسة، بقدر ما هي نتاج التعاليم الدينية للفكر الديني؛ الذي يسعى، دائماً، إلى خلع التقديس على التقاليد، والأعراف، والمؤسسات الاجتماعية...، بتأثير من السلطة السياسية في أغلب الأحيان.

سلطة الفاعل الاجتماعي وانسداد أفق الإيمان بالإنسان:

انطلق أركون، في تحديده لماهية (العقل الديني)، من تصوّر مؤداه أنّ جميع الأديان، على اختلاف فضاءاتها الجغرافية، وأزمنتها، ومعتقداتها، تنبني على المسلمات نفسها³¹، بيد أنّ الاختلاف بينها ماثل في أنّ بعضها - لا سيما الفضاء المسيحي - تخلّص من سلطة الفاعلين الاجتماعيين، عندما تبنّي قيم الحداثة، وفي مقدّماتها العلمانية؛ التي تعني، بالأساس، الإيمان بالإنسان وبقدراته في ظلّ قيم إنسانية سامية (التسامح، حرية الاعتقاد، ...).

لقد خضعت الأديان الكتابية - ولا يزال أغلبها - لسلطة الأوصياء، الذين يزعمون امتلاكهم أسرار الكلام الإلهي، وهو ما بعث أتباعها على عدم الاعتراف باتباع الأديان الأخرى، وهذا الرفض يأتي من اعتقاد المؤمن التقليدي بأنّ التراث الذي ينتمي إليه مقدّس، وبأنّه يعلو على التاريخ، فالدوغمائي يؤسس عقائده على فكرة محورية مدارها على أنّ الإيمان ليس بالتجربة الوجودية، أو المغامرة، التي يبني من خلالها الإنسان ذاته، ويحقّق حريته، التي تعدّ أهم فكرة نادى بها «القرآن الكريم»، وإنّما يكون الإيمان عندهم جملة من النواهي والأوامر الموجودة مسبقاً، والتي دونها لا يمكن «بناء علاقة صحيحة مع الله، والمحافظة على الميثاق الذي يربط الإنسان به»³²، الأمر الذي جعل المنادين بضرورة الانقياد لهذه المسلمات في عدااء دائم

30- استعمل أركون مصطلح اللاهوت السياسي (La théologie politique) للإحالة على تواطؤ الفقهاء مع السياسيين، فالفقهاء لم يتردّدوا - في أغلب الأحيان - في منح السلطة السياسية شرعية دينية، حولت الشأن السياسي من شأن دنيوي إلى شأن ديني في المتخيل الإسلامي.

31- وضع أركون ثلاث مراحل لمشروع (نقد العقل الإسلامي) تتمثل الأولى في إلحاق الإسلام بالأديان، التي انتصر فيها الخطاب العلماني على الخطاب الأرثوذكسي (المسيحية، ..). أمّا الثانية، فتقوم على ممارسة قراءة نقدية على الإسلام توازي القراءة النقدية؛ التي مارسها الفكر الغربي على العقائد المسيحية. أمّا المرحلة الأخيرة، ففيها يولد العقل الجديد، فمتلما كانت هذه الخطوات وراء تقدّم الفكر الغربي؛ الذي استطاع قطع هذه المراحل في مراجعته لمسلمات العقل الديني المسيحي، فإنّها قادرة على الانتقال بالعقل الإسلامي من النزعة الانغلاقية إلى النزعة الأنسية.

32- أركون، محمّد، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 223.

مع كلّ منزع تجديديّ يُعدّ الإيمان تجربةً متطوّرةً ومتغيّرةً، فالإيمان، بما هو اعتقادات، يجب أن يظلّ ثابتاً غير قابلٍ للتحوّل في تقدير الدوغمائيين؛ الذين يرون «في كلّ جدّة، أو حادثة، [...] بدعة وانحرافاً»³³.

وفي هذا المستوى من التحليل، ألحّ أركون على ضرورة التمييز بين الإيمان والاعتقاد الدوغمائي، فالاعتقاد يقوم، بالأساس، على مبدأ التغيّر والتعديل بمقتضى تأثير الأزمنة والأمكنة، على أنّ التغيّر يظلّ في تقديره عملية هدم تحول دون «الازدهار الحرّ والأكمل لشخصية الإنسان فـ: [العقائد الدوغمائية] تعرقل تشكّل شخصيته بصفته ذاتاً حرّة ومسؤولة. أما الإيمان، فعلى العكس من ذلك تماماً، إنّّه يخصّ الحميمية الداخلية للكائن البشري وحرّيته. إنّّه يخصّ تكوينه في العمق. و[في المقابل فإنّ] الإيمان صلب مقاوم [...] لأنّه مستقرّ في أعماق أعماقه [الإنسان. فالإيمان] يسهم في تربيته، وثقافته، وتطوّره»³⁴.

إنّ رجال الدين لم يسهموا في بناء رؤية إيمانية بقدر ما أسهموا -وما زالوا- في تحنيط الإيمان واختزاله في عقائد وطقوس خاوية لا تؤدي إلى تطوير ملكات الإنسان، وتحقيق السعادة والطمأنينة، التي يرغب فيها، بقدر ما تقوّي فيه نزعة التعصب والتجبر بحكم طابعها السطحي والانغلاق، وهو ما عدّه أركون عملاً مناقضاً لما جاءت به النصوص المقدّسة، ففيها كانت القيم الإنسانية (الحرية، ..) أبعاداً للإيمان، الذي سرعان ما حرّف حرّاس النزعة الدوغمائية دلالاته، فأصبح اعتقاداً يُتوارث يقوم على طقوس، وعبادات، وممارسات، وأعمال مخصوصة، يجهل الوارث أسباب الاعتقاد فيها، وكيفية تكوينها، وذلك بحكم أنّ الفاعل الاجتماعي قد أعطى نفسه منزلة الوسيط بين المؤمن والله.

الفاعل الاجتماعي هو صاحب السلطة المسيّرة لحيوات الجماعة والأفراد، وهو القادر على التحكم في مجريات الأحداث، والتصرف فيها، على نحو ما يرغب فيه، باستعمال المقدّس، وذلك ما فعله رجال الدين قديماً وحديثاً، سواء أكانوا مسلمين أم يهوداً أم مسيحيين...، ومن شأن هذه السلطة أن تجعل الإنسان المؤمن فاقداً للحرية، يقتصر دوره على الاستزادة من علم الفاعلين؛ إذ لا حقّ له في استعمال العقل، أو الذهاب مذهباً مخالفاً لما رأى الفاعل الاجتماعي.

حاجة السياسي إلى اعتقاد المؤمنين بوحدة الحقيقة:

يقوم الرأي الدوغمائي على تصلّب عقائدي يسعى، بطرق مختلفة، إلى فرض نفسه على المؤمنين بوصفه الرأي القويم، فالدوغمائية، في أبسط تعريفاتها، هي مجموع المعتقدات والرؤى؛ التي يؤمن بها الأرثوذكسي، باعتبارها من المسلمات، التي لا يجب مناقشتها، أو مراجعتها، وإنّما يجب الأخذ بها، والتسليم بما تنطوي عليه من عقائد راسخة أضحت، بمرور الزمن، بمنزلة الحائط السميكة الذي يصعب خرقه، وهو

33- المصدر نفسه، ص 224.

34- المصدر نفسه، ص 222.

ما جعل من الانغلاق على حقائق الذات شكلاً من أشكال رفض الواقع، ومتطلباته، وذلك بالعيش في عوالم الخرافات، والعجائب، والمعجزات، والخرافات...

وفي خصوص هذه المسألة، لاحظ أركون أنّ الخطاب الدوغمائي يقوم على مفارقة عجيبة، فهو؛ إذ يرفض الأسطورة، وينفيها، يخلق أساطير وخرافات يريد من المؤمنين الاعتقاد فيها³⁵، وهو ما يُمثّل عائقاً يحول دون تبين أسس الأديان، ونصوصها المقدّسة، فهي، في جوهرها، رسالة حثّ على القطع مع الموجود الذي قدّ أهميته، في حين يعمد الخطاب الديني/الفاعلون الاجتماعيون إلى إرساء فكر جامد.

إنّ للنزعة الأرثوذكسية آليات اشتغال تجعل منها خطاباً مقنعاً بالنسبة إلى أصحابها ومعتققيها، فالخطاب الأرثوذكسي قائم على مبدئين متداخلين، وهما: الإقرار بأن الحقيقة لا تكون إلا واحدة، وأنّ الرأي، الذي يتّبعه المدافعون عن هذه الرؤية، هو الموقف السليم، وما دونه خطأ ووهم، ما يؤدي، بالضرورة، إلى تقوية المنزع الإقصائي الإلغائي، ولكي يبيّن الباحث أخطار هذا الطرح، نظر في خصائص آليات اشتغال العقل الديني، الذي يستند، في تقديره، إلى مقالات عديدة، منها: القول بالإجماع، فالإجماع ليس أصلاً من أصول الفقه، بقدر ما يمثّل آلية من آليات الإقصاء المُنهج/المقصود للرأي المخالف³⁶، فبحجة مخالفة الإجماع، تمّ إقصاء أتباع المذاهب المخالفة (الشيعية، الخوارج، السنة، ...)، والأديان (اليهودية، المسيحية، الإسلام، ...) فالنزعة الأرثوذكسية نزعة تمجيدية منغلقة تزعم أنّ ما تؤمن به هو المطابق للحق؛ الذي جاء في النص المقدس، وفيما يتصل بهذه المسألة، أشار أركون إلى أنّ الفكر الأرثوذكسي (الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي...) لم يع أنّ النصوص المقدسة، وفي مقدمتها النص القرآني، لا تقوم على أوامر أو نواهٍ منظمة للشأن الديني، وإنّما هي، قبل كلّ شيء، مبنية على قيم ومبادئ. وفي المقابل، نبّه أركون على ضرورة الوعي بأنّ الفكر الأرثوذكسي حول القراءات الفقهية والكلامية ورسائل الآباء والأخبار إلى سلطة مقدّسة، ففي التاريخ الإسلامي، تمّ رفع ما أنجزه السلف (الشافعي، الكليني ت 329 هـ، ...) إلى مرتبة يصعب معها التمييز بين الجهد البشري، وما أقرّه الله، ولذلك شدّد أركون على ضرورة الوعي بأهميّة تفكيك الطبقات المترابطة على النص المقدس؛ إذ علينا أن نفصل بين النص المقدس، والنصوص الحواف (كتب التفسير، كتب الفقه، ...) التي تشغل بالنص المقدس، فالمفسّرون، والمتكلّمون، والفقهاء، و... لا يفسّرون النص القرآني، بمعنى أنّهم يحاولون تبين مقاصده ودلالات الآي، بقدر ما يقدّمون عقائد لم تنزل من السماء، وإنّما هي من وحي أقلامهم، ولما كان الأوصياء وحرّاس الإيمان مالكي مفاتيح الغيب، فإنّ اكتمال الرسالة السماوية لا يتحقّق من خلال اتصال المؤمن بالوحي (القراءة المباشرة)، وإنّما يتحقّق بالاتصال بالفاعل الاجتماعي، والامتنال له، وبهذا التصرّو أغلقت حرية البحث أمام العقل البشري؛ الذي اقتصر دوره على التعرّف والحفظ. ولتجاوز هذا الوضع لا بدّ، في تصوّره، من تجريد تلك المدونات من صفة القداسة، وذلك بقصد الكشف

35- أركون، محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 90.

36- مستقيم، محمّد، مفاهيم أركونية ومحاكاة المشروع النقدي للعقل الإسلامي، دار النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق-سورية، والشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع (الجزائر)، ط1، 2013م، ص 105.

عن تاريخيتها بإبراز أنها لا تعدو أن تكون جهداً بشرياً بالأساس؛ أي: الإقرار بأنها حقائق نسبية وضعها البشر في ظروف وأحوال معينة، فما اعتقد الناس بأنه شريعة مقدسة صالحة لكل زمان ومكان؛ إنما هي في الأصل اجتهاد بشري محكوم بمتطلبات العصر؛ الذي نشأت فيه تلك المحاولات، فاجتهادات أبي حنيفة النعمان (ت 150هـ)، ومالك بن أنس (ت 179هـ)، وأحمد بن حنبل (ت 241هـ)، وغيرهم، كانت مُلائمة للمعرفة الدينية، ومتطلبات العباد في بلادهم، وقياساً على ذلك، فإنّ على (العقل الإسلامي المعاصر) أن يأخذ، في الحسبان، مستجدات العصر، وهو ما عبّر عنه أركون بالدعوة إلى الانتقال من طور الاجتهاد إلى طور العقل النقدي³⁷.

إنّ (نزع القداسة) عن الموروث الديني من شأنه أن يفتح الباب للعقل النقدي، بما يؤسس لثقافة الاختلاف في جميع المجالات، بما في ذلك الدين، فالإيمان المتزايد بأننا نحن من يملك الحقيقة، دون الآخرين، يقود إلى تأويل التناقضات بين الواقع المعيش والمرجعية الدينية بطريقة تعسفية تلغي الواقع والتاريخ.

إذاً، مشكلة الفكر الأرثوذكسي، من هذا المنطلق، لها بعدان، يتمثل الأول في القطيعة مع الواقع، ومع النص التأسيسي، ومتطلبات الإنسان، فإذا بالفكر الإسلامي المعاصر يقع بين قطيعتين؛ قطيعة مذمومة مدمرة للعقل الإسلامي أساسها نبذ الواقع، وقطيعة أخرى محمودة مأمول تحقّقها مدارها على القطع مع الماضي، بما هو سلطة تعيق العقل والفعل الإنساني الحرّ المسؤول. أمّا البعد الثاني، فيظهر في مقاطعة الأرثوذكسي للعالم، وطلب الوحدة، ورفض الحوار مع الآخر المغاير. فإذا بالانغلاق على الذات موقف مناقض لمنطق التاريخ ومقتضياته، فالواقع المعيش، والفتوحات المعرفية، في مختلف المجالات الإنسانية، يؤكّدان أنّ الاكتفاء بما قدّم السلف، واجترار مواقفهم وأقوالهم المأثورة، يلغي حقائق الواقع ومتطلباته، وبهذا المعنى، فإنّ العيش في غياهب الماضي، وجرّ الحاضر له أضغاث أحلام، لا تسمن ولا تغني من جوع. ما بين المثقف والفاعل الاجتماعي من انفصال وتباعد:

إنّ سنّ قواعد للإيمان، ونهوض الفاعل الاجتماعي بدور الهادي والقائد؛ الذي يجب الامتثال له، وُضِعَ ترتّب عليه نزوع الفكر الديني إلى إغلاق آفاق التفكير، وتقييد عمل العقل، ويتمّ هذا الأمر باختزال مفهوم الإيمان والمعرفة³⁸، فالأرثوذكسي يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون الإيمان متطوراً في جميع مستوياته من مضامين، وأساليب، ومباحث، بتأثير من المنجزات العلمية، والمستجدات الثقافية والفكرية، فالإيمان «قد حُدّد في الماضي مرةً واحدةً وإلى الأبد [وتأسيساً على ما سبق]، فإنّه ينبغي أن نعيد المؤمن إلى هذا الإيمان بالذات، أو نبقّيه فيه [...]، لأنّه الإيمان الوحيد الصحيح، [وبهذا الشكل هم] يعلّقون حرية تفسير الإيمان،

37- أركون، محمّد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، سلسلة بحوث اجتماعية، دار الساقى، بيروت - لبنان، ط2.

38- إنّ علاقة الإيمان بالمعرفة تُعدّ من أهمّ المباحث، التي يشغل عليها الفكر المعاصر المهتمّ بالمسألة الدينية. راجع في هذه المسألة:

Derrida (Jacques): Foi et savoir, suivi de Le siècle et le pardon, Seuil, Paris

أو يغلقونها تماماً»³⁹، متجاهلين، بذلك، أنّ الإيمان «مشروع حياة إنه (الإيمان) من ينتج الوجود»⁴⁰. ومن آيات جمود الفكر الأرثوذكسي اختزاله المعرفة في «مجرد التعرّف إلى الشيء، لا المعرفة الحقيقية به»⁴¹، وذلك بالنسبة إلى مختلف الحقول المعرفية والاجتماعية (الأخلاق، السياسة،)، وبخصوص هذه المسألة، انحسر دور المثقف، وتعاضل دور الفاعلين الاجتماعيين؛ الذين مثّلوا مصدر المعرفة الحقيقية، فـ (حراس الإيمان) سعوا -وما زالوا- إلى اختزال تلك المغامرة الوجودية للمؤمن في جملة من الأوامر والنواهي؛ التي من شأنها أن تجعل منه مجرد مأمور بدلاً من أن يكون محور التجربة الإيمانية، وشرطها الرئيس. ومن شأن سلطتهم القائمة على علاقة تلازمية بين الأمر والامتثال للأمر أن تؤدي إلى كبح الممارسة النقدية، وسدّ أبواب التفكير الحرّ، وتعود المسألة -في تقدير أركون- إلى طباع الدوغمائي، فهو ميّال إلى تجاوز قلق السؤال والبحث؛ إلى وداعة المسلمات المتوارثة، فهو يبحث، دائماً، عن القوالب الجاهزة؛ التي توفر له أسباب التعلق بالماضي، بما هو المثال والنموذج الذي يجب الاقتداء به، ومن ثمّ، قوّة مسلماته متأنية من عجزه عن التفكير، وممارسة الحس النقدي.

ثمّة قطيعة بين الإسلام، بما هو نزعة فكرية منفتحة، والإسلام، باعتباره جملة من القوانين (الشرائع) والطقوس المتحرّجة، ومن أجل أن يبيّن أركون القوى الفاعلة، التي كانت وراء هذه القطيعة، ميّز بين المثقف وبقية الفاعلين الاجتماعيين، فـ «المثقف يتميز في الواقع عن الفاعلين الاجتماعيين الآخرين؛ لأنّه الوحيد الذي يهتمّ بمسألة المعنى»⁴²، معتبراً أن الساحة الثقافية في الإسلام قد وصلت إلى أوجها في القرن الرابع من الهجرة، ففي ذلك العصر كان المثقفون (الأدباء/العلماء) «يمارسون المعرفة النقدية بكلّ طيبة خاطر، دون أن يحسّوا بالحرج بسبب العقائد الدينية، أو يخشوا من النتائج والانعكاسات الإيديولوجية لعملهم، كما أنّهم كانوا يواجهون قصداً الصراعات والتوترات الناتجة عن المجابهة اليومية بين العلوم العقلية وإكراهات الدين، أو أوامره»⁴³.

من هذه الجهة، إنّ المثقف/الأديب⁴⁴/العالم، كان يمارس النقد الحرّ والمستقل، دون أن تؤدي هذه الممارسة إلى إلغاء الفكر الديني، أو التقليل من شأن الظاهرة الدينية، ويضرب على ذلك أمثلة عديدة بدءاً من الجاحظ (ت 255هـ)، والكندي (ت 256هـ)، والفارابي (ت 339هـ)، ومسكويه (ت 412هـ)،

39- أركون، محمّد، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 224.

40- المصدر نفسه، ص 255.

41- أركون، محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 10.

42- المصدر نفسه، ص 6.

43- المصدر نفسه، ص 7.

44- عذ أركون «الأدب» المصطلح العربي الحامل للدلالات المتصلة بالمصطلح اللاتيني (Humanistas)، ومع ذلك يفضل أركون استعمال الأتسنة بدلاً من الأدب- في كتبه المنقولة إلى العربية. وقد بيّن في الكلمة التي ألقاها أركون، يوم تسلّم جائزة ابن رشد للفكر الحرّ (2003م)، معهد غوته برلين (2003/12/06م)، أسباب ذلك.

راجع: www.Ibn-rushd.org/arabic/Laudatio-A-03.htm

والتوحيدي (ت 414هـ)، وابن سينا (ت 427هـ)، وصولاً إلى ابن رشد (ت 595هـ)، فابن خلدون (ت 808هـ).... وعلى الرغم من أنّ الثقافة العربية الإسلامية قد بدأت، منذ القرن الثاني، تنزع إلى الاختصاص، وفصل الدوائر المعرفية بعضها عن بعض، فإنّ النزعة الأنسية كانت نزعة تأليفية تجلّت ملامحها الرئيسية في تعريف الأديب بأنّه الآخذ من كلّ شيء بطرف، وهو تعريف يؤكّد نزعة الإمام عند الأنسي المسلم، وأنّ المعرفة نابعة من التبحّر في العلوم العقلية والنقلية، وتبيّن وجوه تكاملها، وممارسة النقد بحثاً عن أفق جديد للمعرفة يتجاوز البعد التقعيدي.

دوغمائية الفكر الإسلامي المعاصر والدراسات الاستشرافية:

تتحكّم الرؤية التقليدية -في تصوّر أركون- في الفكر الإسلامي المعاصر، ومأتى هذه السيطرة سطوة النزعة اللا تاريخية، وفيما يتعلّق بهذه المسألة ميّز بين مستويين من الانغلاق في الفكر المعاصر، يتصل الأول بالإنتاج الإسلامي، في حين يتعلّق الثاني بمحاولات المستشرقين، الذين راموا قراءة الموروث الديني الإسلامي، والبحث فيه من منطلقات المنهجية الفيلولوجية (La philologie)، ففي المستوى الأول، عمد إلى إبراز أمرين، تجلّى الأوّل في الفصل بين الحداثة، بوصفها ظاهرة فكرية وثقافية، والحداثة بما هي انخراط في الزمن المعاصر، فابن رشد، والجاحظ، والتوحيدي، وجلال الدين السيوطي، (ت 911هـ)، ومسكويه... أصحاب مشاريع فكرية متميّزة⁴⁵، في حين أنّ أغلب المشاريع المعاصرة هي مشاريع رجعية لم ترتقِ إلى ما وصل إليه القدامى من وعيٍ فكري، وجرأة نقدية. أمّا الأمر الثاني، فتمثّل في الإقرار بوجود خطابين متباينين في الأسس، ولكنهما ينتهيان إلى نتيجة واحدة، وهي عدم معالجة القضايا اللامفكر فيها، ومدار الخطاب الأول على الفكر الديني التقليدي الممّجّد للماضي⁴⁶. أمّا الخطاب الثاني، فقوامه محاولات المفكرين المسلمين؛ الذين لم يستطيعوا الخروج من قيود الرؤى التقليدية، على الرغم من امتلاكهم نواصي علوم ومناهج ومقاربات غربية حديثة، فالإمام بالمكتسبات المعرفية المعاصرة، والفتوحات العلمية في الإنسانيات، لم يؤدّ بهم إلى إنتاج رؤية واضحة متحرّرة من سلطة الموروث الديني؛ إذ نبّه أركون على مشاريع حديثة في الزمن، لكنّها تصدر من رؤية تقليدية (محمّد عابد الجابري، ت 2010م، هشام جعيط، ...). أمّا فيما يتّصل بالدراسات الاستشرافية، فقد عدّ أركون (الإسلاميات التطبيقية) المشروع النقدي؛ الذي جاء لتجاوز نقائص (الإسلاميات التقليدية/الكلاسيكية Islamologie classique)، ومن أهمّ مؤاخذات أركون على المستشرقين أنّهم تحدّثوا عن الإسلام انطلاقاً من فرضيّات ومسلمات فلسفية وإيديولوجية خاصة

45- أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 60.

46- تظهر سيطرة هذا البعد على الفكر الإسلامي المعاصر، وبنية تفكير الجماعات الإسلامية، في رفعها شعارات تتصل بالماضي أكثر من اتصالها بالواقع المعيش للمسلمين.

بهم⁴⁷، فالمستشرقون لم يستفيدوا من التطوّر الحاصل في العلوم الإنسانية⁴⁸؛ إذ وقعت الدراسات الاستشرافية في اجترار مقاربات وصفية وتقليدية، مثل التصور الفيلولوجي الذي فقد قيمته العلمية.

لقد سيطرت النزعة الأصولية، والرؤية التمجيدية على الخطاب الإسلامي، وحاد أغلب المستشرقين عن الموضوعية العلمية في دراسة الثقافة العربية الإسلامية، ونصوصها المؤسسة، ما انتهى بهم إلى تأسيس صورة نمطية لها مسلماتها؛ التي سيّجت كلّ قراءة حاولت تبين جوهر الإسلام. وهو ما جعل أركون يعدّ (نقد العقل الديني) دعوة إلى نقد أساليب قراءة الموروث الديني الإسلامي في الدراسات الإسلامية، والدراسات الاستشرافية على حدّ سواء⁴⁹.

كيف نتجاوز الخطاب الدوغمائي:

إنّ امتداد الخطاب الأرثوذكسي، زمنًا ومكانًا، حوّله إلى سلطة تتحكّم في معتقدات العباد، وذلك ببناء رؤية منغلقة للإيمان تقوم، في الأساس، على حصر الإيمان في القيام بجملّة من الأعمال، والطقوس التعبدية، على أحسن وجه. فالفاعلون الاجتماعيون، بما لهم من قوّة تحكّم في الخطاب الديني، وبنية المجتمع، سعوا إلى فرض رؤية مخصصة للتاريخ، وتأسيس عقائد سرعان ما أصبحت مصدر التشريع والأحكام التي تتحكّم في بنية العقل الديني، وتضع أمامه (سياجات دوغمائية) اختزلت تاريخاً طويلاً من الممارسات المكبّلة للنقد، الأمر الذي يتطلّب منّا تحطيم الأنصاب؛ التي نحتها الفاعلون الاجتماعيون؛ الذين أملوا على المجتمع ما لا يمكن التفكير فيه، وكلّما تأخرنا في القيام بإزاحة ركام الأصولية الجاثم على العقل الإسلامي، يزداد السياج الدوغمائي نفوذاً، ويشتدّ عوده، وينمو زرعه في الثقافة الإسلامية⁵⁰، ما يؤدي إلى وجود طبقات مترابطة من الممارسات الدوغمائية؛ التي تحول دون المساهمة في إنتاج الحداثة وما بعد الحداثة (Postmodernité/ (méta modernité)، ولا مخرج من هذا المأزق الحضاري والفكري إلا بتوخي قراءة نقدية تتجاوز فكرة الصراع إلى الحوار العقلي، ويتمّ هذا بالتمييز بين «المعنى الحقيقي الحرّ [دور المثقف...]، والمعنى الإيديولوجي؛ الذي يشكّله الفاعلون الاجتماعيون، بحسب لغة علماء الاجتماع بحق»⁵¹.

47- أركون، محمّد، العَلَمَة والذِّين - الإسلام المسيحيّة الغرب، مصدر سابق، ص 37.

48- أركون، محمّد: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت - لبنان، 4ط، 2011م، ص 17.

49- المصدر نفسه ص 66-67، و ص 329.

50- انظر: السيد، رضوان، المصادر الإسلامية في دراسات محمّد أركون المشروع وطرائق التعامل والنتائج، ضمن كتاب محمّد أركون: المفكر والباحث والإنسان، مصدر سابق، ص 23.

51- أركون، محمّد، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 208.

القراءة التاريخية وتجاوز الجهل المقدّس والجهل المؤسّس⁵²:

إنّ الخطابات الإسلامية المعاصرة (الثورة الإيرانية، الإخوان في مصر، ...)، والأنظمة السياسية العلمانية القائمة في الفضاء الجغرافي الإسلامي، تسعى إلى المحافظة على سلطتها الرمزية والفعلية، ويقدر أركون أنّ قدرة الخطاب الإسلامي على التأثير في المجتمعات المسلمة يعود إلى أسباب ثلاثة، وهي: حسن استغلالها للأحداث بما يحقّق مصالحها، فالصراع ضدّ الاستعمار الغربي، وانتصار الدول الغربية لإسرائيل، وانتصاب الأنظمة القمعية التي تسعى إلى توطيد أركان حكمها بنشر الأمية والتخلف، مكّن الجماعات الإسلامية، بخطابها التعبوي (الجهاد، نصر الدين، محاربة الطاغوت، إقامة حكم الله في الأرض، ...)، من أن تنتشر بين الأوساط الاجتماعية المختلفة، وبمستطاع هذه النزعة الأرثوذكسية أن تحدّ من أفق الفكر الحرّ، فتزايد الأنصار يمثل قوّة ضغط على المثقفين المسلمين، فباسم الانتصار للإسلام تمتّ تصفية المثقفين، والحدّ من حرياتهم، وتمّ، باسم امتلاك الحقيقة المطلقة، إقصاء الفكر العقلاني قديماً وحديثاً، وفي خصوص هذه المسألة، أشار أركون إلى أنّ مصالح الأنظمة الاستبدادية تشارك التيارات الإسلامية المصالح، فهي جميعاً تخشى على مصالحها من الفكر الحرّ، ولكي تحمي نفسها تعتمد إلى تقوية جذور (الجهل المقدّس)، و(الجهل المؤسّس)، وهما جهلان موصولان بصناعة العقول، والروح النقدية، فالنظام التربوي في المجتمعات الإسلامية لم -ولا يزال- يتأسس على رؤية واضحة، ذلك أنّ البرامج التعليمية لا تفتح حقول المعرفة، ولا تساعد على بناء عقول ناقدة، وإنّما تسعى إلى ترسيخ الاعتقادات الدوغمائية بتقديم الحقائق الدينية، باعتبارها حقائق مكتملة تشكّلت في لحظة من التاريخ، وما يجب على الإنسان المعاصر سوى معرفتها واتباعها، فنتيجة إيمان المسلمين بالمصدر الإلهي للعقل، أصبح التدخّل الإلهي في التاريخ واضحاً، فالوحي هو مصدر المعرفة الكلية، وبهذا الشكل، عطلّ عمل العقل. أمّا الدوغمائية؛ التي سعت الأنظمة السياسية العلمانية إلى نشرها، فقد اتخذت مسلكاً آخر يقوم على توظيف الكفاح الإيديولوجي؛ الذي فرضه علينا التاريخ (الاستعمار...) بنشر مفاهيم الدولة الوطنية، والدولة القطرية، والدولة القومية...، فكان من أهمّ نتائج التوظيف السياسي لمشاعر الناس وعواطفهم تنامي نزعة اللاتسامح.

وفي هذا المستوى، أشار أركون إلى أنّ التاريخ خطّ -ولا يزال- وفق إملاءات إيديولوجية، وبتأثير من نزعات ميثولوجية، فنحن لم نكتب بعد التاريخ؛ لأنّنا لم نستطع التخلّص من قيود الرؤى التقليدية. وفي هذا السياق، يثير محمّد أركون مسألة في غاية التعقيد تتمثل في دور التعليم في بناء الرؤية التاريخية، متسائلاً عن موقع المسلمين من كتابة التاريخ، فنحن ندرّس، في جميع مؤسسات التعليم، تاريخ الفكر والثقافات المتوسطية، بمنأى عن تاريخ الإسلام، ونسعى، من خلال تلك المقاربة، إلى إقامة مقابلة بين ضميرين

52- استعار أركون مصطلح الجهل المقدّس من (Olivier Roy) الذي ألف كتاباً بعنوان:

La sainte ignorance: Le temps de la religion sans culture, Editions du Seuil, Paris, 2008.

نحن/هم، وبين الضميرين حدّ فاصل بين الخير والشر⁵³، وهي مقابلة لا تخبر عن حقيقة علاقات التواصل والتواشج؛ التي نشأت بين شعوب وثقافات وحضارات وأديان المتوسط في غابر الأزمان، فنحن بحاجة إلى البحث العلمي لبناء قراءة تأليفية ناقدة لفكرنا، انطلاقاً من الأرضية الإسلامية دون تعصّب، وبعيداً عن أو هام امتلاك الحقيقة المطلقة؛ إذ لا بدّ من وضع مناهج جديدة للتدريس تقوم على الأخذ بمنجزات العلوم الإنسانية، بما يجعل من المعرفة المكتسبة قائمة على النسبية، وذلك بوضع العقل الفكري الإسلامي على محكّ النظر النقدي، وبما يحوّل الدين إلى ظاهرة اجتماعية تقوم على مبدأ تدافع التأويلات، وتنازعها (Le Conflit des interprétations).

ثمّة فرق واضح بين الخطاب الإيديولوجي والخطاب العلمي، فالأول -بمختلف أشكاله- يسعى إلى نشر الجهل باستغلال المتخيل الإسلامي، بما يؤديّ إلى اعتبار الخطاب الأرثوذكسي الخطاب الوحيد الممثل للإسلام، وهو ما يتجلّى في تكرار مجتمعاتنا لعقائد دوغمائية، دون أن تخضع تلك العقائد إلى النقد المتفحص.

دور العلمانية⁵⁴ في تفكيك العقائد الدوغمائية:

يتصوّر أركون أنّ ما يقع اليوم، في المجتمعات الإسلامية، هو إعادة إنتاج للخطاب الديني التقليدي، فالحركات الإسلامية المعاصرة (الإخوان المسلمون، الحركات التمامية، ...)، والثورات الإسلامية (الثورة الإيرانية، ...)، والأنظمة العلمانية المُمسكة بالسلطة في البلاد الإسلامية، ترفد من رؤية واحدة مؤداها «الوقوف بالمرصاد للنظام العلماني [الحقيقي]؛ الذي يتضمّن الخروج من السياج الدوغمائي المغلق»⁵⁵.

ولا يفوتنا، في هذا المقام، الإشارة إلى أنّ أركون ميّز بين العلمانية (Laïcisme) والعلمنة (Laïcité)⁵⁶، فالأولى نزعة مادية لا تُعنى بالجوانب الروحية، وبهذا الشكل اختزلت مسألة العلمية في قضية فصل الدين عن الدولة، وفي المقابل، إنّ الثانية تصوّر معرفي يقود، بالضرورة، إلى تبيين ماهية (الفضاء الاجتماعي التاريخي) الذي يقوم بالأساس على تداخل بين الفكر، والدين، والسياسة، والاقتصاد، والثقافة⁵⁷، وبهذا المعنى، إنّ العلمانية لا تعني -في تصوّره- فصل الدين عن السياسة (الدولة)، بقدر ما تعني: «موقفاً للروح، وهي تتنازل من أجل امتلاك الحقيقة، أو التوصل إلى الحقيقة»⁵⁸، وهو، بذلك، قدّم تصوّراً جديداً للعلمانية يختلف عن التصوّر الغربي، فالعلمانية، في أوربة، كانت نتيجة لظروف سياسية عاشتها أوربة،

53- Mohammed Arkoun, Joseph Maila ; De Manhattan a Bagdad: Au - dela du Bien at du mal, Descle. Paris. 2003

54- عدّ أركون أنّ المعاني المستفادة من استعمال كلمة العلمانية تطلّ في ذهن القارئ العربي المسلم سلبية؛ لأنّ الترجمة أفقدت مصطلح (laïcité) الأسس التي بُني عليها، فالعلمانية مصطلح فرنسي لا يمكن تبيين دلالاته ما لم نقف على تاريخ الفكر الفلسفي والفكر الديمقراطي الغربي الذي أنتجه.

55- أركون، محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 10.

56- أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 23.

57- أركون، محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...، مصدر سابق، ص 22.

58- أركون، محمّد، العلمنة والدين - الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سابق، ص 10.

لاسيما حروب الأديان، ومن ثمة كان الفصل بين الدولة والكنيسة ضرورة سياسية واجتماعية،؟؟ فانتهى زمن السلطة الكهنوتية لرجال الدين، باعتبارها مؤسسة سلطوية أكثر منها مؤسسة روحية⁵⁹، مؤكداً أنّ العلمانية، بدءاً من عصر الأنوار، لم تتخلّص من عقيدة الخلاص، فهي استبدلت النظر إلى السماء بالنظر في الأرض، وهو ما انتهى بالفكر الغربي إلى مآزق عديدة (السؤال عن القيم، ..) فرضت عليه التفكير في فتح آفاق جديدة للعلمانية.

إنّ التصوّر الجديد للعلمانية مكّنه من الخلوّص إلى أنّ للعلمانية وجوداً في الثقافة العربية الإسلامية⁶⁰، فالمعتزلة هم أوّل اتجاه فكري تشبّع بالنزعة العلمانية⁶¹، ولكنّ هذا التوجه الفكري سرعان ما تمّ وأدّه باتخاذ العباسيين الموقف الأشعري (نسبة إلى أبي الحسن الأشعري ت 324هـ)، موقفاً رسمياً للدولة الإسلامية، وما زاد من انكماش المنزع العلماني- الأنسني، في التاريخ الإسلامي، تراجع الدور الذي نهضت به الطبقة البرجوازية (التجّار)⁶²، وكي نستعيد روح العلمانية يجب العمل على ربط الصلة من جديد بيننا وبين العصر البورجوازي في تراثنا، والعودة إلى ميراث ذلك الجيل من المفكرين العقلانيين النقيدين، من أمثال التوحيدي، والجاحظ، ومسكويه... الذين كانوا حداثيين وعلمايين في رؤاهم، ومواقفهم.

إنّ العلمانية لا تتمثّل عنده الطريق القويم للتحرّر من أسر الخطاب الدوغمائي، فحسب، وإنّما هي، أيضاً، الطريق القويم لاسترجاع جوهر الإسلام، وعلى أسس ذلك، ميّز أركون بين الإسلام والظاهرة الإسلامية⁶³، فالأول لا يعادي العلمانية، فهو «ليس مغلقاً في وجه العلمنة [...]»⁶⁴. أمّا الظاهرة الإسلامية، فهي من نسج (الفاعلين الاجتماعيين)، الذين يسعون إلى امتلاك الساحة السياسية، والسيطرة عليها، وهو موقف يتطابق مع رؤية الأحزاب السياسية في الغرب. ولا يخرج عن هذه الرؤية خطاب الحداثة، فهو قائم، أيضاً، على دوغمائية من نوع مخصوص مفادها أنّ الإسلام والعلمنة/العلمانية في عدا، وهو ما عدّه أركون أحد تجليات الفكر الوضعي، وفي هذا الرأي، تجنّ على الإسلام والمسلمين لا بدّ من مراجعته بإعادة السؤال عن أسس الفكر الحداثي الغربي، وممارسة مقاربة نقدية عليه بالاستفادة من منجزات العلوم الإنسانية، بقصد «تبيان

59- نشير، فيما يهمّ هذه المسألة، إلى أنّ معركة النزعة العلمانية مع الكنيسة لم تكن بالأمر الهين، فالكنيسة رفضت الحداثة وواجهتها. انظر: القرواشي، حسن، الفكر المسيحي الكاثوليكي في مواجهة الحداثة، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في تونس، ط1، 2005م.

60- نشير إلى أنّ هذه الفكرة تقاسمها مع أركون مفكرون عرب مسلمون مجدّدون، أمثال: علي حرب. انظر: ص 67 من كتابه: نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، الدار البيضاء - المغرب، ط3، 2000م.

61- يستدلّ أركون على هذه الفكرة بعدّه مناقشة المعتزلة قضية خلق القرآن موقفاً علمانياً، بالنظر إلى إعطائهم الأولوية للواقع والتاريخ على الغيبي، انتصاراً منهم للإنسان. راجع: أركون، محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...، مصدر سابق، ص 60.

62- قارن أركون بين البورجوازية المسلمة والبورجوازية الغربية، فلننّ أفضى تقلّص دور الأولى إلى انتشار الخطاب الدوغمائي المتشدد المنغلق، فإنّ الثانية استطاعت محو الحدود الفاصلة بين الحقل الديني والممارسة النقدية.

63- راجع: قانصو، وجيه، قراءة النصّ القرآني في أعمال محمّد أركون، ضمن كتاب: محمّد أركون، المفكر والباحث والإنسان، مصدر سابق، ص 75.

64- أركون، محمّد، العُلْمَنَة والذِّين - الإسلام المسيحيّة الغرب، مصدر سابق، ص 59.

الأضرار الفكرية والثقافية الناتجة عن الفكر العلماني، والتاريخي، والوطني، عندما اختزل الظاهرة الدينية إلى [كذا/في] مجرد صيغ عابرة زائلة، واستلابية، وباطلة»⁶⁵.

إنّا إزاء صنفين من العلمانية، وهما: العلمانية المعتدلة، والعلمانية النضالية، فلئن كانت الأولى تحريراً للإنسان، وفق مبادئ كونية تقوم في الأساس على احترام الآخر، وحرية التعبير والاعتقاد والتفكير، بما يضمن للفرد والجماعات الإبداع والخلق، فإنّ الثانية خطاب متطرّف إقصائي لا يختلف في جوهره عن الخطاب الديني الدوغمائي، فالعلمانيون المتطرفون (les laïcités militants) لم يستوعبوا أنّ العلمانية تصوّر معرفي في الأساس يروم أن يكون موقفاً حراً منفتحاً، دون أن يؤدي ذلك، بالضرورة، إلى إخراج الدين من دائرة التفكير التاريخي والثقافي⁶⁶، الأمر الذي دعت إلى تجاوزه النزعة العلمانية الجديدة (La nouvelle laïcité)، فهي؛ إذ تقرّ مبدأ فصل الدين عن الدولة، لا تنادي بإلغاء الأول.

وبهذا الشكل فإنّ الموقف العلماني أساسه إعادة فهم لدور الدين في حياتنا باتخاذ موقف نقدي حيادي تجاه كل الأديان. فالمشروع العلماني في تصور أركون لا يمكن فصله عن التصور الأنثروبولوجي المعاصر؛ الذي يعمل على إرساء دراسة مقارنة للأديان، وهو ما يتّضح في قوله «نريد... أن نأخذ بعين الاعتبار الظاهرة الدينية ككل، وليس فقط أحد تجلياتها كالإسلام مثلاً، أو المسيحية»⁶⁷.

القراءة التاريخية وفتح أبواب الأنسنة العربية الإسلامية من جديد:

عدّ أركون علاقة الأنسنة بالعلمانية هي علاقة الوجه بالقفا، فالأنسنة الإسلامية الكلاسيكية هي «ذات تكوين علماني»⁶⁸ وهو ما دفع بأركون إلى الإلحاح على ضرورة استعادة الموقف الأنسني، فما حدث في الثقافة العربية الإسلامية -في تقديره- صراع بين العقل الديني والموقف الأنسني، وهو صراع انتهى باكتساح الأول للفضاء الثقافي والفكري، وتلاشي الثاني، ومن أهم مظاهر هذا التراجع الفكري والثقافي انتصار الفقهاء والفكر التأصيلي على الفكر الفلسفي المؤمن بالعقل، فالفكر التأصيلي الذي أرساه الفاعلون الاجتماعيون أصبح إيديولوجياً مسيحاً للعقل الديني؛ الذي يجب أن يكون في تقديره عقلاً متجدداً متحرراً من سلطة الأوصياء والمؤتمنين. فمسألة تقعيد الأصول والفروع، والرجوع إلى النصوص المؤسسة (كتب الفرق، ...) للظاهرة الدينية؛ هي وُضْعٌ للمقاييس التي من خلالها تقيّم الأشياء، وتقوّم.

65- أركون، محمّد، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال...، مصدر سابق، ص 79.

66- اتخذ أركون من تجربة كمال أتاتورك مثلاً على ذلك، فأتاتورك استطاع انتزاع تركيا من التخلف في جميع المستويات، وذلك بما حققه من إنجازات عمرانية، واقتصادية، ومادية، ولكنّ فرضه العلمانية على المجتمع التركي لم يؤدّ إلى تغيير بنية المجتمع. أركون، محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 67 - 71.

67- أركون، محمّد، العُلَمَنَة والذِّين - الإسلام المسيحيّة الغرب، مصدر سابق، ص 14.

68- المصدر نفسه، ص 41.

وقد عدّ أركون ابن رشد آخر الفلاسفة؛ الذين انتصروا للفكر الأنسني من خلال مطالبته بتجاوز الاقتصاد، وفتح باب الاجتهاد (نهاية المقتصد وبداية المجتهد)، بيد أنّ هذا المطلب لم يلق الصدى المأمول بحكم سطوة الفقهاء، وهو ما أدّى إلى غياب البعد الأنسني عن الفكر الإسلامي بغياب فيلسوف الأندلس، وهي لحظة مفصلية انقطعت معها أسباب اتصال المسلمين بالفكر العقلاني.

لم يكتف أركون بتفكيك المرجعيات اللاهوتية المؤسسة للانغلاق والداعية إلى إلغاء الآخر والمشرّعة لاستعمال العنف ضدّه باسم المقدّس، وباسم امتلاك الحقيقة المطلقة فحسب⁶⁹، وإنّما سعى أيضاً إلى بناء تصوّر متكامل للخروج من الأسيرة الدوغمائية. وبهذا المعنى فإنّ مشروع أركون فيما يتصل بسلطة الفاعلين الاجتماعيين يريد إخراج العقل الديني من بنية لاهوتية إلى بنية (العقل المنبعث)؛ الذي يتفاعل مع الأوضاع التي يفرضها التاريخ والواقع⁷⁰، وهو بذلك يراهن على فكرة رئيسة تعدّ الفكر الإسلامي/العقل الإسلامي غير عاجز عن مواكبة التطوّر الذي يشهده الغرب، وإنّما ما يجب القيام به هو رتق الفتق، واستعادة النزعة الأنسنية بوصل ما انقطع واستعادة ما فُقد. فقد شدّد أركون على أنّ النزعة الإنسانية نزعة أصيلة في الفكر الإسلامي.

إنّ غايات أركون من بسط الإشكاليات المتعلقة بسلطة الفاعلين الاجتماعيين تتمثّل في استعادة الفكر الإسلامي نزعة الأنسنة؛ التي عدّها امتداداً لما جاءت به النصوص المقدّسة. ويذهب أركون في هذا المضمار إلى القول: إنّ الأخذ بقيم العلمانية أقصر الطرق وأفضلها لدخول المسلمين عالم الحداثة، فالعلمانية توفر لنا إمكانيات عديدة لإعادة فهم منزلة الذات وعلاقتها بالآخر؛ بما تتطوي عليه من قيم إنسانية (الحرية، ...).

إنّ هذا التصرّو الذي دافع عنه أركون، وسعى إلى نشره خلال حياته الفكرية، كان مدار نقود لاذعة، اتصل بعضها بالمسلمات التي انطلق منها أركون، والمقاربات التي استند إليها في (نقد العقل الإسلامي)، في حين تعلق البعض الآخر بالممارسة النقدية التي قام بها أركون.

أركون من تقويض الدوغمائية الأصولية إلى تأسيس دوغمائية الأنا: قراءة في بعض مآخذ النقاد:

إنّ المتأمل في النقود الموجهة إلى الإسلاميات التطبيقية، ينتهي إلى وجود صنفين: صنف يناقش مشروع (نقد العقل الإسلامي)، انطلاقاً من رؤية معرفية تختلف اختلافاً واضحاً عن منطلقات أركون. وقد غلب على أغلب القراءات المنتمية إلى هذا الصنف النقد اللاذع؛ الذي أفرغ مشروع أركون من كلّ قيمة (محمّد المزوغي، ...)، وفي المقابل، سعت القراءات النقدية الموصولة بالصنف الثاني إلى نقد المشروع من داخله

69- انظر، في شأن علاقة الفاعل الاجتماعي بإنتاج المقدّس في حيوات المؤمنين: كيجل، مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 279.

70- إنّ من أهم الأدوار المنوطة بالعقل المنبعث، عند أركون، إعادة النظر في تأصيل النظريات والأحكام، باعتبارها عملية تاريخية تتمّ في ظروف تاريخية ومعرفية محددة. للتوسع في هذه المسألة، راجع: مستقيم، محمّد، مفاهيم أركونية، مرجع سابق، ص 93.

بأسلوب هادئ (علي حرب، محمّد مختار الفجّاري، كمال عبد اللطيف، مصطفى كحل)، بيد أنّ الجامع بين جميع الدراسات -تقريباً- إقرارها أنّ أركان قد بنى دوغمائية خاصة به توازي السياج الدوغمائي القديم، تجلّت في مظاهر عديدة، منها: عدم ممارسته للنقد الذاتي، إلى جانب تعاليه على مشاريع مفكرين مسلمين معاصرين له، فهو ما انفكّ يصف محمّد عابد الجابري، وهشام جعيط، ومحمّد الطالبي... بأنّهم لم يفقهوا شيئاً⁷¹، وبأنّهم يتنكّرون لفضله وفتوحاته المعرفية. وقد بلغ به الاعتداد بالنفس حدّاً رأى فيه محاولة عبد الله العروي امتداداً له، واستنساخاً لمشروعه، فالعروي، عنده، اقتبس أفكاره وتصوّراته، دون أن يعترف بذلك، وبذلك لا فضل للعروي سوى تكرار ما قال أركون.

أمّا في مستوى المسلمات، التي قام عليها مشروع (نقد العقل الديني)، فقد أشار مصطفى كحل إلى أنّ أركون أفرط في القول: إنّ الإنسان هو محور الخطاب الإسلامي الكلاسيكي، فما قام به حسن حنفي وآخرون ببيان أنّ الإنسان لم يكن، في يوم من الأيام، المدار الرئيس للفكر الإسلامي، الذي تمحور حول الله بالأساس. ولنا أن نصيف إلى ما تقدّم ملاحظتين؛ تتعلق الأولى بأراء أركون في علاقة السياسة بالفكر الديني، وتأثير المؤسسة السياسية في انفتاح العقل الإسلامي، أو انغلاقه، بينما تتعلق الثانية بطريقة معالجته قضايا الفكر الديني، ف فيما يتعلق بالأولى، نشير إلى أنّ أركون يبسط، في بعض الأحيان، الإشكاليات، فيستخلص من أحداث سياسية، ومعطيات تاريخية، مسلمات لا يقبلها العقل، من ذلك إقراره أنّ العهد السلجوقي هو بداية العصر السكولاستيكي (450هـ-1270هـ/1058م-1880م)، في حين مجّد العهد البويهي الذي كان، عنده، آخر عصر للعقلانية الإسلامية (160-450هـ/767-1058م)، وهو موقف لا يطمئن له العقل، فانهيار الفكر، وواد العقل، لا يتّمان في حيّز زمني قصير بمجرد استبدال نظام سياسيّ بآخر، وآية ذلك أنّ الفكر البويهي الشيعي، والفكر السلجوقي السني، قاما على بنية متشابهة، تمثّلت في إرساء فكر مدرسي يروم نشر مبادئ مذهب الدولة القائمة، فالمؤسسة السياسية، مع البويهيين أو السلاجقة، سعت إلى كسب التأييد باستعمال الفقهاء، والمتكلمين، والمفكرين.... إلى جانب العنف المادي.

وفي هذا السياق، نتبيّن موقفاً آخر لأركون يحتاج -في تقديرنا- إلى التنسيب، فهو، في أكثر من كتاب، يؤكّد أنّ المعتزلة هم أوّل من ناصر العقل، والفكر الحرّ، في الوقت الذي تؤكّد فيه دراسات عديدة أنّ هذه المدرسة الكلامية قد انخرطت في الصراعات السياسية، فلقد تواطأ أعلامها مع بعض الخلفاء العبّاسيين لخدمة أغراض سياسية، فالموقف المنفتح على العقل والخطاب الأنساني؛ الذي احتفى به أركون هو، في الحقيقة، تحقيق لمطلب سياسي، في أغلب الأحيان، ولا يخرج عن هذا الإطار تبادل الأدوار تاريخياً بين المحدثين والمعتزلة (المحنة).

71- أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 56.

إنّ مواقف أركون -في تصوّرنّا- من التيارات الفكرية الإسلامية القديمة، مبنية، في الأساس، على مواقف مخصوصة (خلق القرآن، ...) توافق رؤيته النقدية، وكأنّنا به لا يبحث في حقائق المواقف؛ التي تبنيها الفرق والمذاهب الإسلامية، بقدر ما يبحث في مواقفها عمّا يوافق المصادرات التي ينطلق منها، ومن مظاهر ذلك، إلحاحه على اعتبار نجاح المسلمين في تجاوز الوضع المتردّي؛ الذي يعيشون فيه، يمرّ بإعادة إنتاج تجربة الغرب مع المسيحية والعلمانية، وهو موقف مبالغ فيه، أدّى به إلى إسقاط جملة من المفاهيم والمصطلحات والتجارب الغربية على تاريخ الإسلام، وهو أمر ما انفكّ يحذّر الباحثين المسلمين من الوقوع فيه⁷².

درس محمّد أركون بنية العقل الإسلامي وخصائصه، فحدّد العلل، ووقف على مواطن القوة، فانتهى إلى أنّ تبني السلطة السياسية مواقف كلامية وفقهية مخصوصة فرض خطاباً دينياً مغلقاً، أسهم في نشر أدبيات التبديع (البدعة) (La littérature hérésiographique)، التي تأسست على فكرة مفادها أنّ الدين اكتمل في لحظة ماضية، ما يؤدّي إلى القول: إنّ أيّ اشتغال جديد عليه هو بدعة وضلال يحرمهما الشارع. فإذا بالخطاب الدوغمائي خطاب منقطع عن الواقع، يُقدّم أصحابه على «عمليات نزع الصبغة التاريخية عن تراثهم، من أجل أن يتماشى ماضيهم الديني والثقافي والسياسي مع همومهم ومشاكلهم في الوقت الحاضر»⁷³، وفي ذلك مخالفة واضحة لما حثّت عليه النصوص المقدّسة من انفتاح على الإنسان؛ تجلّى في اللغة الرمزية؛ التي وسعت شواغل الإنسان وكيونته، وفي المقابل، حوّل الفاعلون الاجتماعيون خصوصيتها إلى جذب وقطع بإفقادها الطاقة التعبيرية الرمزية المميزة لها، يوم زجّوا بها في أتون التفرقة بين الناس في ضوء الفصل بين المؤمنين والكافرين، وبين الفرقة الناجية والفرقة الضالة،؟؟ فمال الفكر الديني إلى التقليد والتمسك بإرث الأسلاف؛ الذي ارتقى، عند الأرثوذكسيين، إلى مرتبة المقدّس، فاجتهادات الفقهاء، ومدونات الأصوليين والمفسّرين، أضحت مدونات فوق التاريخ، وفوق الواقع، بتأثير العقل القروسطي؛ الذي قدّم خطاب الفاعلين الاجتماعيين، وأفكارهم، وتصوراتهم، باعتبارها التعبير الأسمى عن كلام الله، وبهذا المعنى، فهم أركون أنّ الدوغمائية الدينية وثوقية تنزع عن الإسلام البعد التاريخي. ولا يخرج عن هذا الأفق الخطاب الإسلامي المعاصر؛ الذي غدا الإسلام معه تراثاً إيديولوجياً يتحكّم في المتخيّل الاجتماعي.

إنّ هذا التصرّو النقدي بدا متماسكاً واضحاً في ظلّ تعدّد القراءات والمشاريع الفكرية (الشرفي، سروش، ...)، التي ما انفكّ أصحابها يقاسمون أركون الأفكار الرئيسة، بيد أنّ ما كان مدار النقاش بين قراء أركون وناقديه، غياب الدقّة في قراءة تاريخ الفكر الإسلامي، ومحاولته منح العقل الإسلامي الكلاسيكي خصائص (العلمانية، الأنسنة، ...) لم تتجلّ ملامحها بالقدر الذي رآه أركون، وهو ما جعل بعضهم يرى في أركون صاحب مشروع إصلاح أكثر منه صاحب مشروع حداثي، معتمدين، في ذلك، على مباينة

72- من ذلك، إقراره بأنّ الإسلام، بدءاً من القرآن الكريم، وتجربة المسلمين في المدينة (l'expérience de Médine) انطوى على نزعة علمانية. أركون، محمّد، العلمنة والدين - الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سابق، ص 48-52.

73- انظر: أركون، محمّد، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، مصدر سابق، ص 18.

الممارسة النقدية للأهداف؛ التي قام مشروع نقد العقل الديني عليها، فإذا بأركون عندهم منتصر للفكر
الدوغمائي، مجدّد فيه.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية:

- 1- أركون، محمّد:
 - الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار السّاقى، لندن، ط2، 2001م.
 - تحرير الوعي الإسلامي- نحو الخروج من السياجات الدوغمانية المغلقة، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1.
 - التشكيل البشري للإسلام (مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجيل)، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ومؤسسة (مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث)، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2013م.
 - العَلَمَة والدين، الإسلام المسيحيّة الغرب، دار السّاقى، لندن، ط3، 1996م.
 - الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار السّاقى، بيروت، لبنان، ط4، 2011م.
 - الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار السّاقى، بيروت، لبنان، ط2، 1992م.
 - قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1998م.
 - من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، سلسلة بحوث اجتماعية، دار السّاقى، بيروت، لبنان، ط2.
 - من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار السّاقى، بيروت، لبنان، ط3، 2006م.
 - نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقى، لندن، ط1، 2011م.
 - نزعة الأنسنة في الفكر العربي- جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقى، بيروت، ط1، 1997م.
 2- باروخ، سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط3، 1994م.
 3- حرب، علي:
 - نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت - لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 2000م.
 - نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط3، بيروت - لبنان، الدار البيضاء، المغرب، 1991م.
 4- حمزة، محمّد، إسلام المجدّدين، سلسلة الإسلام: واحداً ومتعدّداً، رابطة العقلايين العرب، ودار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.
 5- دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، تقديم: محمّد علّال سيناصر، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، (د.ت).

- 6- الصفدي، مطاع، وآخرون، أركون وثقافة الحقيقة، ضمن كتاب: محمّد أركون المفكر والباحث والإنسان، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 2011م.
- 7- الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمّد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2005م.
- 8- القرواشي، حسن، الفكر المسيحي الكاثوليكي في مواجهة الحداثة، منشورات كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، ط1، 2005م.
- 9- كيجل، مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، سلسلة: مقاربات فكرية، منشورات الاختلاف ودار الأمان، الجزائر، والمغرب، ط1، 2011م.
- 10- المزوغي، محمّد، العقل بين الوحي والتاريخ، حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، 2007م.
- 11- مستقيم، محمّد، مفاهيم أركونية ومحاكاة المشروع النقدي للعقل الإسلامي، دار النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، والشركة الجزائرية السورية للنشر والتوزيع (الجزائر)، ط1، 2013م.

المصادر والمراجع الأجنبية:

- 1- Arkoun (Mohamed), L'humanisme arabe au IV-X siècle: Miskawayh, philosophe et historien, collection études musulmanes XII, Paris, Vrin, 1970.
- 2- Arkoun (Mohamed), Joseph Maila; De Manhattan a Bagdad: Au - dela du Bien at du mal, Descle. Paris. 2003.
- 3- Arkoun (Mohamed), Humanisme et islam. Combats et propositions, Paris, Vrin, 2005.
- 4- Bastide (Roger), Anthropologie applique, Paris, Payot, 1971.
- 5- Derrida (Jacques), Foi et savoir, suivi de Le siècle et le pardon, Seuil, Paris.
- 6- Foucault (Michel), L'archéologie du savoir, Collection Tel 354, Gallimard, Paris, 1969.
- 7- Kant (Emmanuel), Critique de la raison pure, PUF, Paris, 1975.
- 8- Kant (Emmanuel), Critique de la raison pratique, collection Folio Essai, éd Gallimard, Paris,
- 9- Roy (Olivier), La sainte ignorance: Le temps de la religion sans culture, Editions du Seuil, Paris, 2008.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com