بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 17 ديسمبر 2018

لماذا الأنسنة

قراءة في «أنسنة» محمّد أركون

عبد المنعم شيحة
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2018
All rights reserved © 2018

لماذا الأنسنة؟

قراءة في «أنسنة» محمّد أركون[1]

1- يمثّل هذا البحث مساهمة عبد المنعم شيحة في الكتاب الجماعي "محاولات تجديد الفكر الإسلامي: مقاربة نقديّة" (الجزء الأوّل)، إشراف: بسّام الجمل، منشورات مؤسّسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط 1 2016، ص ص: 273 - 315.

الملخّص:

يُسائل هذا البحث موضوعاً رئيساً في كتابات المفكّر الجزائريّ محمّد أركون، وهو موضوع الأنسنة، فبحث الرجل عن أنسنة مُمْكِنة في العصر الكلاسيكيّ من الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وتفكيكه أشكالها المُختلفة؛ الدينيّة والفلسفيّة والأدبيّة والكونيّة؛ التي سادت في عصر الدولة البُويهيّة، قبل أن يتمّ وأدها ونسيانها، خلّفا عندنا تساؤلاً مهمّاً تريد هذه القراءة الإجابة عنه، وهو: لماذا يبحث أركون في الأنسنة؟ ولماذا يصرّ على كشف العراقيل التي تحول دون بعث الأنسنة من جديد في الفكر العربيّ والإسلاميّ، ووصل ما انقطع منها لبناء نهضة عربيّة جديدة؟

وقد أقمنا عملنا على المحاور الآتية:

تمهيد.

1- قضيّة المصطلح.

2- نزعة الأنسنة الغربيّة وأثرها في فكر أركون.

3- نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي.

4- أشكال الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي.

5- معرقلات الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي.

6- في حدود أنسنة أركون.

خاتمة.

تمهيد:

ارتبط موضوع (الأنسنة **Humanisme**)، في الفكر الإسلاميّ المعاصر، بالمفكّر الجزائري محمّد أركون ارتباطاً وثيقاً؛ لما أفناه هذا الباحث من عمر في الاشتغال على هذه المسألة، والوقوف على أسسها، والمطالبة بها. وقد احتلّت الأنسنة موقعاً أساسيّاً في مشروعه (نقد العقل الإسلامي)؛ الذي بدأه مع كتابه الشهير (**نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي**)[1]، وهو، أساساً، أطروحة الدكتوراه التي ناقشها في السوربون، وعنوانها الأصلي (**L'Humanisme arabe au IVe (Xe) siècle**)، وقد أعاد فيها قراءة جيل أبي حيان التوحيدي (ت 414هـ)، ومسكويه (ت 421هـ)[2]، وبحث، من خلالها، عن حركة أنسنة (شبيهة) بما طُرح في الفكر الغربيّ في عصري النهضة والأنوار، واثقاً من وجود هذه النزعة في الحضارة العربيّة، ما دام العرب قد قادوا لفترات طويلة الحضارة الإنسانيّة، ومادام الفكر العربيّ كان حلقة رئيسة في عقد الحضارة الإنسانيّة.

ثمّ ظهر، بعد ذلك، كتابه (**معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلاميّة**)[3] (**Combats pour L'humanisme en contexte islamique**)؛ الذي عالج فيه، كذلك، نماذج من الأنسنة العربيّة الإسلاميّة، لا سيّما تلك التي مزج فيها أصحابها بين الفلسفة الإغريقيّة، وعلم الكلام الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة، فوقف، مثلاً، على نزعة الأنسنة، كما بدت له في كتاب (**الهوامل والشوامل**) للتوحيدي، ومفهوم اللوغوس، والحقيقة الدينيّة، في كتاب (**الإعلام بمناقب الإسلام**) لأبي الحسن العامريّ؛ ليؤلّف، بعد ذلك، كتابه (**الأنسنة والإسلام- مدخل تاريخي نقدي**)[4]، مشكّلاً، بذلك، مساهمة جديدة في إضاءة قضيّة الأنسنة في الإسلام، وإعادة بنائها؛ لذلك يقول في مقدّمته: «في هذا الكتاب، رغبة في تحطيم العزلة عن الإسلام، ورفع إطارها لتقويته؛ حتى يستطيع أن يخرج من سياجه العقائدي المحصّن داخل قلعة الصمود ضدّ تحدّيات التاريخ، في حين ينتظر منه العالم إجابات مسؤولة عن تحدّيات عاجلة، ومحدّدة»[5].

1- أركون، محمّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي - جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1998م.

2- تقول دار الساقي، التي نشرت كتاب (نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ)، في نسخته العربيّة، إنّ: «الاكتشاف الأساسي، الذي توصل إليه محمّد أركون، في هذا العمل، هو تبيان وجود مذهب فكري إنسانيّ في العصر الكلاسيكي، وتحديداً في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، في ظلّ البويهيين. فقد ازدهرت العقلانيّة الفلسفيّة المستلهمة من الإغريق، واتخذت، على المستوى اللغوي والأسلوبي، صيغة «أدب الفلاسفة، وفلسفة الأدباء»، لكنّ هذه الأنسنة ضمرت فيما بعد، وماتت، إلى درجة أنّنا نسيناها تماماً، وأعتقد أنّها لم توجد قط! ثمّ دخلنا في عصور الانغلاق الطويلة، التي فصلتنا تماماً عنها، وجعلتها طيّ النسيان التراثي. الكتاب هذا يكشف النقاب عن لحظة منسيّة سبق أن ضربت في أرض الإسلام بمجيء السلاجقة في القرن الحادي عشر، وهو بهذا يستبطن سؤالاً: كيف السبيل إلى بعث الأنسنة من جديد في العالم العربي والإسلامي؟ كيف يمكن أن نصل ما انقطع، ونستلهمه مجدّداً، لكي نبني عليه نهضتنا المقبلة؟». انظر: غلاف الكتاب الخلفيّ.

3- أركون، محمّد، معارك من أجل الأنسنة في سياقات إسلاميّة، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001م.

4- أركون، محمّد، الأنسنة والإسلام - مدخل تاريخي نقدي، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2010م.

5- المصدر نفسه، ص8.

لقد قامت الأنسنة، عند محمّد أركون، على الإنسان عنواناً ومرجعاً، وجعلت من إحلال الرؤية الإنسانيّة للإنسان والعالم من حوله ديدنها، ومشغلها الذي تسير إليه، مُنشئةً، بذلك، علاقة جديدة بين الإنسان والنصوص، شرطها الأساس تحرير العقل الإنسانيّ -وأساساً العربيّ- حتّى يقرأ، ويُنتج، ويُؤوّل بعيداً عن كلّ مُحدّداتٍ، أو ضوابط تعيقه[6].

وقد كان الهاجس الذي حرّك أركون في دراسته للأنسنة هاجساً إبستمولوجيّاً بالأساس، مُستمَدّاً من معرفته الدقيقة بتاريخ هذه الحضارة، وحضور الأنسنة فيها في بُرَهٍ أساسيّة من تاريخها، وهو الحضور الذي ظلّ مُلهمه، على الرغم من انطفاء جذوته ونسيان كثيرين له؛ لذلك يتساءل بمرارة في كتابه (**نزعة الأنسنة في الفكر العربي**) عن: «سبب ازدهار النزعة الإنسانيّة أثناء العصر الكلاسيكي، ثمّ انقراضها، بعد ذلك، من ساحة المجتمعات الإسلاميّة والعربيّة؟ وعن هذا القدر التراجيدي الذي أصابها، فجعلها تختفي وتموت؟»[7].

ونحن، إذ نتساءل: لماذا الأنسنة في فكر محمّد أركون؟ ولماذا هذا الهاجس الذي أفنى الرجل حياته في البحث فيه؟ فإنّنا نريد إعادة قراءة هذا المفهوم الجوهري في فكر هذا الباحث، علّنا نظفر، من خلال إعادة قراءته، ببعض أسرار هذا الإصرار على موضوع الأنسنة عنده، ولماذا يلحّ على جعله قيمة وجوهراً لا بدّ من أن يبلغه العقل الإسلامي حتى يدخل المُسلمون التاريخ الإنساني من جديد؟

1- قضيّة المصطلح:

مصطلح (أنسنة) ترجم به هاشم صالح -بطلب من محمّد أركون- مصطلح (**Humanisme**) الفرنسي، وهي لفظة جاء اختيارها بعد نقاشات مستفيضة حول الرديف الأنسب للمصطلح المأخوذ عن

6- يقول محمّد أركون باسطاً علاقته بموضوع الأنسنة: «فيما يخصّني، اخترت أن أدرس، لتحضير أطروحتي في السوربون، موضوع الأنسنة، كان هاجسي، منذ أن كنت تلميذاً في الثانوي في الجزائر؛ لأنّ الأنسنة هي اهتمام الإنسان بالإنسان، بحماية الإنسان، وباحترام كرامة الإنسان، وبالرفع من شأنه في جميع المسائل الإنسانيّة، وهي موقف فكري يجمع بين جميع ميادين التفكير، وجميع ميادين البحث العلمي؛ لأنّه لا يستقيم التفكير إلا إذا أسّس على معلومات مُحقّقة علميّاً، وليس مجرّد أساطير خياليّة. أقول هذا لأننا لا نزال نجهل هذا المفهوم -أي: مفهوم الأنسنة- لأننا نسينا أنّه قد وُجد، ودافع عنه المفكرون في السياقات الإسلاميّة، تحت رعاية الإسلام، وتحت الدولة الإسلاميّة في القرن الثالث والرابع الهجري في فترة بدأت التوتّرات فيها بين الموقف الديني، والموقف الأنسني، ولكنّها توتّرات غذّت الموقف الأنسني، ولم تهيمن عليه، ولكنّ التاريخ تغيّر، وأصبح التيّار الديني يُهيمن على التيّار الأنسني في مجتمعاتنا العربيّة، وفي اللغة العربيّة، منذ كتب الغزالي كتابه المشهور: إحياء علوم الدين؛ لأنّه رأى أنّ العلوم العقليّة قد بدأت تطغى على علوم الدين؛ لذلك لا بدّ من العودة إلى إحياء علوم الدين».

من مداخلة مصوّرة (فيديو) له في البحرين بعنوان: قضيّة الأنسنة في المجتمعات الغربيّة والمسلمة المعاصرة، بتاريخ 13 آذار/مارس 2007م. العنوان الإلكتروني:

http://youtube/RXOjpF3Axw4

7- أركون، محمّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، مصدر سابق، ص10.

اللّاتينيّة (**Humanitas**)، ويُقصَد به، في المعاجم الغربيّة[8]، تميّز الإنسان عن بقيّة الحيوانات بوساطة العلوم والثقافات التي يبتدعها[9]. وكان هاشم صالح قد اقترح عبارة (نزعة إنسانيّة) لترجمة هذا المصطلح، مُعتبراً إيّاها كفيلة بأداء المعنى، لكنّ أركون أصرّ على مصطلح (أنسنة)، وقال مدافعاً عنه: «[هو مصطلح] يركّز النظر، في الاجتهادات الفكريّة، لتعقّل الوضع البشري، وفتح آفاق جديدة لمعنى المساعي الجديدة لإنتاج التاريخ»[10].

ولعلّ الطريف، في هذا المستوى، أنّ أركون كان يرغب في استعمال مصطلح آخر رديف لـــ (**Humanisme**) الفرنسيّ كان يراه مُرادفاً مناسباً للمقصود من معنى المصطلح الفرنسي، وهو مصطلح (أدب)، ويقول، شارحاً ذلك، في كلمة ألقاها بمناسبة حصوله على جائزة ابن رشد للفكر الحر، سنة (2003م)، في معهد غوته (**Goethe**): «انظروا يا إخوتي، أُجبِرتُ إلى أن أجد اصطلاحاً عربياً لأترجم تيّاراً عربيّاً موجوداً حيّاً في اللغة العربيّة، وكان له مفهوم لفظي يدلّ على مفهوم (**Humanisme**)، وهو مفهوم الأدب. كان يكفيني أن أقول: نزعة الأدب في الفكر العربي في القرن الرابع الهجري، ولكنّي لو اخترت هذا العنوان، فسيُفكّر القارئ وكأنّني أعني فرع الأدب في كليّة الآداب، مثلاً، وهذا بعيد كلّ البُعد عن المقصود. وهناك مفهوم عربي موجود حيّ، ولكن مات، مات، (هكذا) لم يعد صالحاً لتغذية الفكر اليوم، وللتعبير عن شيء أساس بلغة الفكر العربي في القرن الرابع الهجري، واختفى تاريخيّاً هذا التيار، كما اختفى الفكر الفلسفي كلّه بعد وفاة ابن رشد»[11].

ويتتبّع هاشم صالح تاريخ نشأة المصطلح، وكيفيّة تطوّره في اللغات الغربيّة، فيلفت الانتباه إلى الفرق بين مصطلحي (**Humaniste**) و(**Humanisme**) في هذه الإبستيميّة، من حيث النشأة، وخصائص الاستعمال؛ فالأوّل ظهر في اللغات الأوروبيّة منذ القرن السادس عشر (1539م تحديداً)، وكان يوصف به من (يتّخذ العلم ديناً جديداً)، ويبحث خاصّة في علوم الأقدمين من يونانيين ورومان، وقد بدأ انتشار هذا التيّار من البحّاثة في إيطاليا عاصمة العلوم آنذاك، ثمّ عمّ بقيّة أوروبة. أمّا الثاني، فهو حديث التشقيق قياساً

8- انظر، مثلاً، معجم لاروس؛ الذي نجد فيه التعريف الآتي:

»En latin déjà, humanitas désigne ce qui distingue l'homme de toutes les autres créatures, ce qui, donc, est précisément le propre de l'homme, la culture.«

http://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/humanisme

9- انظر: صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوربيّ، دار الطليعة، بيروت، 2007م، ص75.

10- أركون، محمّد، معارك من أجل الأنسنة في سياقات إسلاميّة، مصدر سابق، ص7.

11- انظر: كلمة الأستاذ محمّد أركون بمناسبة منحه جائزة ابن رشد للفكر الحر لسنة 2003م، برلين 2003/12/6م، معهد غوته:

http://www.ibn-rushd.org/arabic/Laudatio-A-03.htm

باستعمال الصفة، فقد ظهر في القرن التاسع عشر ليعني المصدر الذي يُحيل على الاشتغال بالعلوم الإنسانيّة، وجعلها بؤرة اهتمام الدارس، ومنبع معرفته الحقيقيّة[12].

2- نزعة الأنسنة الغربيّة وأثرها في فكر أركون:

ما من شكّ في أنّ حركة الأنسنة في الفكر الأوروبيّ[13]؛ التي بدأت بشائرها مع عصر النهضة، ثمّ امتدّت إلى عصر الأنوار، هي التي أثّرت في فكر أركون، وكانت منطلقه للتفكير في التراث العربي الإسلامي، واستنطاق خبايا الأنسنة فيه.

لقد قامت الأنسنة في الغرب على الاعتراف بأنّ الإنسان هو مصدر المعرفة الحقيقي، وبذلك أحدثت قطيعة مع تلك النظرة اللّاهوتية التي صادرت كيان الإنسان باسم الدين، وعدَّت، في الوقت نفسه، تأسيساً لرؤية جديدة تحلّ الإنسان محلّ المركز من الوجود، بعد أن كان من الوجود على هامشه. وتحرّر الفرد من سلطة المؤسّسات حتىّ طال تحرّره من السلطة الدينيّة، فأصبح الدين تجربة بشريّة قابلة للتجاوز من خلال علمنة المجتمع، إضافة إلى إلغاء سلطة الأخلاق في مجال الإبداع، وهو ما سيدفع إلى تمجيد العقلانيّة، ووضعها في مقابل التفكير الديني الذي عُدّ عائقاً أمام مشروع أنسنة الإنسان؛ لاعتماده على المعرفة الوثوقيّة واليقينيّة. ومن مظاهر هذه الرؤية الجديدة إحلالها العقل ومُنجزاته العلميّة محلّ الله في مركزيّة المجتمع.

ولكنّ الثابت أنّ هذه النزعة الإنسانيّة لم يكن لها من مواجه سوى الدين، فدعت إمّا إلى إعادة فهمه، وإمّا إلى التمرّد عليه، فهناك من نادى من الإنسانيين بضرورة التبشير بالإنسان المتميّز؛ الذي يجسّد إرادة الله في الكون عن طريق العقل؛ الذي مثّل أثمن نعم الله بالنسبة إلى الإنسان، وأهمّها.

ومن أهمّ الفلاسفة؛ الذين جعلوا الإيمان سبيلاً لتجسيد أنسنة الإنسان، يمكن أن نستحضر الفيلسوف الألمانيّ كارل ياسبرس (**Karl Jaspers**)، والدنماركي سورين كيركغور (**Soren Kierkegaard**)،

12- انظر: صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، مرجع سابق، ص15.

13- يقول جيم هيريك (Jim Herrick) في كتابه: مدخل عام إلى النزعة الإنسانيّة (Humanism: an Introduction) معرّفاً الأنسنة: «إنّ الأنسنة هي تلك الفلسفة التي تضع الإنسان والقيم الإنسانيّة فوق كلّ شيء. وقد نشأت هذه الحركة الثقافيّة في إيطاليا، أوّلاً، وفي القرن الرابع عشر، ثمّ انتشرت من هناك إلى بقية أنحاء أوروبة، وبلغت ذروتها في القرن السادس عشر: عصر النهضة بامتياز، وهي تَعُدُّ الإنسان أجمل الكائنات، وأفضلها، وأرقاها، وتثق به، وبإمكانيّاته كلّ الثقة. عندئذ، عاد المفكّرون الأوربيّون إلى النصوص الوثنية اليونانيّة ـ الرومانيّة؛ التي كانوا قد نسوها، أو أهملوها طيلة العصور الوسطى المظلمة. لقد عادوا لاكتشاف نصوص أفلاطون، وأرسطو، وهوميروس، وفيرجيلو شيشرون، وسواهم.

ومن أهمّ المفكرين والشعراء ذوي النزعة الإنسانيّة في عصر النهضة، نذكر: بيترارك، وبيك الميراندولي، ومارسيل فيشان، ثمّ إيراسموس؛ الذي لقبوه بأمير عصر النهضة. لقد ضاق كلّ هؤلاء ذرعاً برجال الدين، ومواعظهم، وأفكارهم التقليديّة المكرّرة منذ مئات السنين، وشعروا بالاختناق في ذلك الجوّ المغلق للعصور الوسطى».

Jim Herrick: Humanism: an introduction, Prometheus Books, London 2005.

والفرنسيّين غابريل مارسيل (**Gabriel Marcel**)، وإيمانويل مونييه (**Emmanuel Mounier**)، وبول ريكور (**Paul Ricœur**)[14]. وفي مقابل هذه النزعة، برزت الأنسنة الملحدة التي تدعو إلى التمرّد على الله، وشطبه من مجالات التفكير، في سبيل العناية بالذات البشريّة، وتمكينها من إثبات وجودها، عن طريق التفكير الحرّ، والاختيار الذي لا يحتاج إلى مُوجّه، وهما أمران يدفعان الإنسان إلى تكوين معنى لحياته. ويتجلّى هذا الاتّجاه في فكر فلاسفة كبار، مثل: الفيلسوف الفرنسيّ جون بول سارتر (**Jean Paul Sartre**)، والفيلسوفان الألمانيّان مارتن هايدغر (**Martin Heidegger**)، وفريدريك نيتشه (**Friedrich Wilhelm Nietzsche**).

وتنشدّ الأنسنة، خاصّة، إلى مجموعة من وجهات النظر الفلسفيّة والأخلاقيّة التي تركز على قيمة الإنسان وكفاءته، سواء أكان فرداً أم جماعة، وهي تفضّل، عموماً، التفكير والاستدلال العقلاني التجريبي، وتحيل في الفلسفة والعلوم الاجتماعيّة على اتجاه يؤكّد، بشكل خاص، على فكرة الطبيعة البشريّة، خلافاً لكلّ ما هو «لا إنسانيّ»، أو ما يُعرف، في عصر النهضة، بـــ: العقائد المنزّلة أو الثابتة (**fidéisme**).

وبصورة عامّة، تتشكّل الأنسنة الغربيّة من جملة من القيم الرئيسة، فهي فكر يقوم على عناصر مُجتمعة هي: العقلانيّة، والعلمانيّة، والتاريخيّة، وهي عناصر تمثّل جوهر الأنسنة، وسبيل الفكر الأوروبي إلى عصر الأنوار، فلو لم يكن هناك اهتمام بالإنسان في ذاته، لما أمكن إعطاء الأولويّة لعقله في الإدراك، والتمييز، وبناء الأحكام، ولما أمكن رفض كلّ العوائق التي تحدّ إبداعه، وتحقّق كينونته في التاريخ. وهي بذلك: «ثمرة الانقلاب على الرؤية اللّاهوتيّة للعالم والإنسان؛ أي: هي ثمرة رؤية دنيويّة، ومحصّلة فلسفة علميّة ودهريّة، بهذا المعنى، الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة»[15].

لهذا كان مشروع أركون منصبّاً على البحث في التراث العربي الإسلامي قصد تبيّن حركة أنسنة شبيهة بما طرح في الفكر الغربي في عصري النهضة والأنوار، متأكّداً من توافر التراث الإسلامي على هذه النزعة، لا سيّما أنّ المُسلمين قد تصدّروا، لفترات طويلة، واجهة الحضارة الإنسانيّة، وهي فترات كان الفكر الإسلامي فيها حلقة رئيسة في عقد الحضارة الإنسانيّة. وقد قادت هذه الثقة محمّد أركون إلى التفكير في عصور ازدهار هذه الحضارة، ليبرز، بالدليل، حلول نزعة الأنسنة في مجالات فكريّة مختلفة من تاريخ هذه الحضارة، فكيف أمكن له ذلك؟

14- انظر: صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، مرجع سابق، ص77.

15- حرب، علي، حديث النهايات، فتوح العولمة ومآزق الهويّة، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، المغرب، ط2، 2004م، ص73.

3- نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي:

ينطلق محمّد أركون من مُسلّمة رئيسة مفادها أنّ نزعة الأنسنة في الثقافة العربيّة الإسلاميّة كانت سابقة على نزعة الأنسنة في الثقافة الغربيّة، أمّا مصطلح أنسنة اللّاتينيّ (**Humanitas**)، فهو يُقابل، عند العرب القدامى، مصطلح «أدب»، وهو مصطلح يعني عند أركون: «وجود ثقافة كاملة، أو متكاملة، لا يعتريها النقص؛ أي: تلمّ بكلّ شيء. إنّها ثقافة تحتوي على كلّ المعارف والعلوم»[16]؛ لذلك وجب أن يفكّر الباحث لماذا ازدهرت الأنسنة في العصر الكلاسيكي، ثمّ سرعان ما تراجع بريقها، وخبا في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة؟

وقد استنتج الباحث الجزائري أنّ دراسة أدبيّات القرن الرابع للهجرة/العاشر ميلادي تُثبت وجود مباحث قامت حول الإنسان، وهو ما نسمّيه (نزعة الأنسنة)، وجاءت في شكل دراسات، وقضايا، ومشاغل تهمّ الإنسان وهمومه، وتحاول الإحاطة به من جوانب مختلفة، بيد أنّ هذه النزعة لم تدم طويلاً مثلما تمّ ذلك في الفضاء الأوروبي؛ إذ سرعان ما جاءت عوامل مختلفة سياسيّة وإيديولوجيّة ودينيّة أسهمت في وأدها.

ولعلّ المميّز، في قراءة محمّد أركون لهذا العصر، أنّه لم يقصر هذه النزعة على كبار فلاسفة العصر الكلاسيكيّ، من أمثال: الفارابي (ت 339هـ)، وابن سينا (ت 427هـ)، والكندي (ت 256هـ)، وابن رشد (ت 595هـ)، بل لفت النظر، أيضاً، إلى مفكّرين أقلّ شهرة فلسفيّة من هؤلاء، مثّلوا بامتياز نزعة الأنسنة، وهم خاصّةً: الجاحظ (ت 255هـ)، وأبو حيّان التوحيدي (ت 414هـ)، وأحمد بن يعقوب مسكويه (ت 421هـ).

أ- أنسنة مسكويه:

لعلّ المتأمّل في كتاب (نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ) يلفت انتباهه ذلك الجهد المميّز؛ الذي بذله محمّد أركون في إعادة قراءة عَلم من أهمّ أعلام الفلسفة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وهو المؤرّخ، والشاعر، والفيلسوف، أحمد بن يعقوب، الملقّب بمسكويه[17]؛ إذ قدّم لنا سيرته الذاتيّة، مُستعيداً أدقّ التفاصيل

16- أركون، محمّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ، مصدر سابق، ص608.

17- يُعدّ مسكويه من روّاد علماء المسلمين، الذين كتبوا في «علم الأخلاق» بمفهومه العلمي والفلسفي، وذلك من خلال كتابه الشهير (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق)، الذي يُعدّ مصدراً أساسيّاً لدراسة علم الأخلاق في القرن الرابع للهجرة، وعصر الدولة البويهيّة، وقد أقامه أساساً على الأخلاق والمعاملات وتنقية شخصيّة الإنسان. وقد اشتهر مسكويه في عصره في مجال الفلسفة، حتى لقبه بعضهم بـــ: «المعلم الثالث». درس تاريخ الطبري على يديْ أبي بكر أحمد بن كامل القاضي، الذي كان من أتباع الطبري، ودرس علوم الأوائل على يد ابن الخمار، الذي كان واسع الاطلاع، وبرع في الطب حتى لقّب أبقراط الثاني. ويعدّ أبو حيان التوحيدي أنّ ابن مسكويه لم يكن ذا عقليّة فلسفيّة بارعة، وقد كان هوسه أشدّ بعلم الكيمياء، فقرأ كتب الكيمياء لكلّ من أبي الطيب الكيميائي الرازي، وجابر بن حيان، وأبي بكر محمّد بن زكريا الرازي.

لمزيد من التوسّع، انظر، مثلاً، الدراسة التحليليّة، التي أنجزها عماد هلالي في مقدّمة كتاب: مسكويه، تهذيب الأخلاق، تحقيق ودراسة: عماد هلالي، منشورات دار الجمل، 2011م، ص6-38.

التي يمكن للباحث المؤرّخ أن يعثر عليها من مصادر متنوّعة، ولم ينجز ذلك على علّاته؛ بل قام بتمحيص المادّة التي تؤرّخ للفيلسوف، وفحصها فحصاً دقيقاً، مُحاولاً، بذلك، استصفاء شخصيّته، وطبيعة تفكيره.

ويكمن جهد أركون، في هذا المستوى، في أنّه عاد إلى جملةٍ من كتب الفيلسوف ليستخلص، من خلالها، سيرته الذاتيّة، فنظر في (**تهذيب الأخلاق**) و(**كتاب تجارب الأمم**)، و(**كتاب الحكمة الخالدة**)، و(**كتاب المستوفي**)، ووصاياه التي ذكرها في متون كتبه، هذا إضافة إلى شهادات مُعاصريه فيه، ومن أشهرهم أبو حيّان التوحيدي، الذي ذكره في (**الإمتاع والمؤانسة**)، وفي (**الصداقة والصديق**)، وفي (**مثالب الوزيرين**)، وكذلك الخوارزمي، وبديع الزمان الهمذاني.

وقد قدّم أركون -في سبيل كشفه أنسنة مسكويه- ما سمّاه المحاولة لكتابة السيرة الذاتيّة لمسكويه، وفيها حلّل تكوينه العلمي المباشر وغير المباشر، وأبرز كيف دخل عالم الوزراء والأمراء، مثل الوزير المهلّبي، والوزير ابن العميد، ثمّ ابنه من بعده أبو الفتح ابن العميد، ثمّ عضد الدولة من بعدهما. وقد كان يجتمع، في عهد عضد الدولة، مع جملة من العلماء، حيث: «أفرد، في دار عضد الدولة، لأهل الخصوص والحكماء من الفلاسفة (...)، فكانوا يجتمعون فيها للمفاوضة آمنين من السفهاء، ورعاع العامّة، وأقيمت لهم رسوم تصل إليهم، وكرامات تتّصل بهم (تجارب الأمم، ج2، ص408)»[18].

وقد عرض أركون لمختلف أعمال مسكويه المتوافرة مخطوطاتها في المكتبات العالميّة، ففصّل فيها القول، ووقف خاصّةً على الأعمال الفلسفيّة، مثل (**ترتيب السعادات ومنازل العلوم**)، و(**كتاب الفوز الأصغر**)، و(**رسالة في ماهيّة العدل**)، و(**رسائل فلسفيّة**)، و(**تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**)، و(**الحكمة الخالدة**)، هذا إضافة إلى عمله الشهير في مجال التاريخ (**تجارب الأمم وعواقب الهمم**).

وحتى يثبت وجهة نظره المتعلّقة بنزعة الأنسنة عند مسكويه، توسّل أركون بالمنهج الفيلولوجي وبالتحليل (الموضوعاتي) لقراءة بعض مؤلّفات هذا الفيلسوف، ووقف، خاصّة، على التطوّر الاقتصادي، والسياسي، والفكري في عهد الدولة البويهيّة، والدور الذي نهض به انتشار الفلسفة -لا سيّما فلسفة إخوان الصفاء، وأبي سليمان المنطقيّ، ويحيى بن عديّ- في استثمار الفكر اليوناني، واستغلال آليّاته.

ويرى محمّد أركون أنّ قيمة فلسفة مسكويه تكمن في اعتماده منهجيّة تربويّة دقيقة، وتزوّده بفضول معرفي لا حدود له، إضافة إلى سلوك أخلاقي قويم يتجلّى في مختلف كتبه. وقد خصّ أركون نسق العلوم عند مسكويه-أو طريقته في تشكيل المعرفة- بالعناية والتفكيك، واضعاً تراتباً مُحدّداً لمعيار تصنيفه للعلوم،

18- أركون، محمّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، مصدر سابق، ص171.

ثمّ عرّج على طريقته في تشكيل الحكمة (الفلسفة)[19]، فلخّصها في أربعة عناصر هي: الإنسان كائن مركّب/ الضرورة والحريّة (أو الحتميّة والحريّة) في الوجود البشري/اقتناص السعادة أو التوصّل إلى السعادة/ النبيّ- الله.

وبذلك، أثبت محمّد أركون استغلال مسكويه الفلسفة اليونانيّة استغلالاً وظيفيّاً عند تحديده هذه العناصر، وتوسّله خاصّةً بالفلسفة الأرسطوطاليسيّة في حديثه عن وجود النفس، وطبيعتها، ووظائفها، واستعانته، كذلك، بالفلسفة الأفلاطونيّة، أثناء الحديث عن مشكلة العقل، ومصير النفس.

ولعلّ اللافت للانتباه -وفق أركون- في هذه المعالجة، تطرّق مسكويه إلى فعل الإنسان الحرّ، من خلال ملاحظات محدودة، وردت في كتاب التوحيدي (**الهوامل والشوامل**)، ومناقشته، كذلك، قضيّة اقتناص السعادة، وطرق التوصّل إليها. ولا يتأخّر مسكويه، أيضاً، عن مناقشة طبيعة الوحي، وكيفيته، معتبراً إيّاه: «الصورة الأكثر علوّاً وصحّة للمعرفة»، والفيض: «الذي يشعّ على العقول البشريّة بوساطة العقل الكوني»[20].

ويختم أركون بحثه في نزعة الأنسنة عند مسكويه بحديثه عن جمع صاحب (**تجارب الأمم**) بين الحكمة والتاريخ، أو ما سمّاه: «مسكويه الفيلسوف، ومسكويه المؤرّخ، الذي يستحقّ هو، أيضاً، العناية والتقدير؛ لذلك ليس من العجيب أن يفكّر في تخصيص أطروحة أخرى عن مسكويه المؤرّخ، كما خصّصها لمسكويه الفيلسوف». وحتى يثبت هذا الفكر (التاريخاني) عند مسكويه، تطرّق أركون إلى بعض المسائل المرتبطة بالتاريخ في فكر الرجل، مثل كتابة التاريخ المحسوس في (**تجارب الأمم**)، من خلال تاريخ الوقائع، وتعرّضه إلى المؤسّسات والأخلاق السياسيّة، والتاريخ الاقتصادي، والاجتماعي، إضافة إلى الصور الشخصيّة (البورتريهات)؛ التي يقدّمها عن شخصيات عصره الكبرى، مثل شخصيّة أبي الفضل بن العميد (ت 359هـ)، وابنه أبي الفتح (ت 360هـ)، والصاحب بن عبّاد (ت 385هـ)، والمهلبي (ت 380هـ)، ومعزّ الدولة (ت 356هـ)، وابنه بختيار عزّ الدولة (ت 367 هـ). بيد أنّ الغائب الحقيقي في تاريخ مسكويه -وفق أركون- هو الناس، أو: «العالم الريفي، والعالم البدوي، وعالم العمل والكدح، وعالم الهامشيين، والمتسكّعين، والمنبوذين... إلخ. صحيح أنّ المؤلّف يتحدّث في (**تجارب الأمم**) كثيراً عن الحروب والفوضى المنتشرة بين المدن، والأزمات الاقتصاديّة، والمجاعات، لكنّه يتحدّث عن ذلك بطريقة غير مباشرة، غامضة تلميحيّة»[21].

19- أو ما يسمّيه مسكويه: بناء صرح الحكمة.

20- أركون، محمّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي- جيل مسكويه والتوحيدي، مصدر سابق، ص537.

21- المصدر نفسه، ص578.

صفوة ما يمكن أن نستصفيه أنّ نتائج هذا البحث في نزعة الأنسنة عند مسكويه أوصلت الباحث إلى جملة من النتائج الرئيسة، منها أنّ دراسة الأدبيّات الفلسفيّة، في القرن الرابع للهجرة، تتيح تأكيد وجود نزعة فكريّة مُتمركزة حول الإنسان في المجال العربي الإسلامي، وهو ما يدعوه بالأنسنة الإسلاميّة، والمُدهش أنّ هذا العصر الضارب في القدم أفرز من يفكّر في الإنسان وهمومه، وليس في الله فحسب. والمدهش، أيضاً، أنّ هذا التيّار الفكري لم ينتشر بين الفلاسفة الكبار، من أمثال: الفارابي، والكندي، والرازي، وابن سينا، فحسب، بل، أيضاً، عند من هم أقلّ شهرةً وحظوةً، مثل الباحث المدروس أحمد بن يعقوب مسكويه، وأبي حيّان التوحيدي.

ب- أنسنة التوحيدي:

احتفى أركون كثيراً بأبي حيّان التوحيدي[22]، واعتبره: «إحدى الشخصيّات النادرة في تاريخ الإسلام، التي انتفضت، وثارت باسم الإنسان، ومن أجل الإنسان»[23]، فهو صاحب المؤلّف الشهير (**الإشارات الإلهيّة**) الذي يُعدّ -وفق الباحث الجزائري- عنواناً مذهلاً لما تضمّنه من علاقات بين الذات وخالقها، وهي علاقات تناولها التوحيدي بالآليّات المنهجيّة العلميّة نفسها، والصرامة الفكريّة، التي طبّقها عند دراسة مواضيع أخرى، مثل السياسة، والقانون، والفكر، والتاريخ، واللغة.

ويشير أركون، في هذا المستوى، إلى أنّ التوحيدي يُذكّره بالفيلسوف الفرنسيّ باسكال، فكلاهما يعتنق نزعة إنسانيّة مشابهة في علاقته مع الله: «فالله -بحسب تصوّرهما- ليس ذلك الذي **{لا يُسْأَلُ عَمّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ} [الأنبيَاء: 23]**، كما ورد في سورة الأنبياء في القرآن. إنّه ليس العاهل المطلق، الذي يقدّم الشرع للإنسان مقابل تقديم هذا الأخير الطاعة الكاملة له. لا، إنّ الله، الذي يتحدّث عنه التوحيدي وباسكال، هو ذلك المحاور الأساسي الحرّ الضروري المولّد للدلالات والإشارات؛ التي لا غنى عنها للعقل الباحث عن المعنى باستمرار»[24].

22- أبو حيان التوحيدي (923-1023م) من أعلام القرن الرابع الهجري، عاش أكثر أيّامه في بغداد، وإليها يُنسب. هو علي بن محمّد بن العباس التوحيدي البغدادي، كنيته «أبو حيّان»، وهي كنية غلبت على اسمه، فاشتهر بها؛ حتى إنّ ابن حجر العسقلاني ترجم له في باب الكنى، وأورد اسمه مسبوقاً بكنيته.

وقد امتاز أبو حيان بسعة الثقافة، وحدّة الذكاء، وجمال الأسلوب، كما امتازت مؤلّفاته بتنوّع المادّة، وغزارة المحتوى؛ فضلاً عمّا تضمنته من نوادر وإشارات تكشف، بجلاء، عن الأوضاع الفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة للحقبة التي عاشها، وهي -بعد ذلك- مشحونة بآراء المؤلف حول رجال عصره من سياسيين ومفكرين وكتّاب.

مؤلّفاته: ترك أبو حيان التوحيدي خلفه إرثاً نفيساً تزهو به المكتبة العربيّة في مجالات متعدّدة، منها: الأدب، والأخبار، والفلسفة، والتصوّف، واللغويّات. من أهمّ كتبه: الإمتاع والمؤانسة، البصائر والذخائر، الصداقة والصديق، أخلاق الوزيرين، المقابسات، الهوامل والشوامل، تقريظ الجاحظ، الإشارات الإلهيّة.

لمزيد من التوسّع، انظر: أبو حيان التوحيدي http://www.ektab.com

23- أركون، محمّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي- جيل مسكويه والتوحيدي، مصدر سابق، ص19.

24- المصدر نفسه، ص19.

ويُصنّف أركون التوحيدي ضمن خانة مفكّري القرنين الثالث والرابع ممّن أعلوا من شأن العقل، ومجّدوه، لاسيّما أساتذته الذين تتلمذ على أيديهم، أو رفاق دربه من أمثال: يحيى بن عدي المنطقي، وأبي سليمان المنطقي، وأبي الحسن العامري، ومسكويه. ويلفت أركون الانتباه إلى أنّ نزعة الأنسنة، عند التوحيدي، تتجلّى في مقولات مختلفة أهمّها إعلاؤه -في مختلف مؤلّفاته- من شأن العقل الإنساني، وتمييزه الشهير بين عقل مفكّر في مشاغل الخاصّة الفكريّة، والفلسفيّة، واللغويّة، والأدبيّة، يسهم في تدارس القضايا الثقافيّة العامّة المطروحة في الأوساط الفكريّة في عصره؛ وعقل ناقد متفحّص لحياة الناس بمختلف وجوهها السياسيّة، والاجتماعيّة، والعقائديّة، وهو العقل الذي يُحلّل الموجود، ويشير إلى مواضع الخلل، مقترحاً أوجه إصلاحه.

ولا مريّة في أنّ العقل، عند التوحيدي، له مكانة متقدّمة في حياة الإنسان، يمكن حصر بعضها في العناصر الآتية:

- يرى التوحيدي أنّ العقل هبة ربانيّة وقوّة تميّز الإنسان من سائر المخلوقات.

- يعدّ التوحيدي أنّ الناس لا يتفاضلون بالمال، أو الجاه، أو بالانتماء العرقي، وإنّما بالعقل لا غير.

- يُقرّ التوحيدي أنّ الغنى الحقيقي هو غنى العقل، وأن الفقر الحقيقي هو الفقير من العقل والعلم.

- يعدّ التوحيدي أنّ الحكمة والعلم والحقيقة مصدرها العقل لا غير.

- يُؤكّد التوحيدي أنّ العلم أفضل من المال، وأنّ جوهر التفضيل للعلم على المال مأتاه أفضليّة النفس العاقلة على النفس الشّهويّة.

هكذا بدا التوحيدي -وهو الأديب- (إنسانويّاً) في إخضاعه الإنسان للدرس والتحليل، وفي تعامله مع ميزة العقل تعاملاً تفكيكيّاً دقيقاً، دون أن ينسى النفس، والروح، وبقيّة المواضيع المجرّدة التي حفلت بها الإبستميّة العربيّة بأثر من الفلسفة الإغريقيّة، فكيف ظهرت النزعة الإنسانيّة عند بعض فلاسفة هذا العصر، ممّن ذاع صيتهم، وعلا شأنهم، كما يقول أركون؟

ج- أنسنة ابن سينا:

لقد درس محمّد أركون الفيلسوف ابن سينا[25]، باعتباره أنموذجاً لفلاسفة العصر الكلاسيكيّ، فهو -مثل غيره من فلاسفة القرنين الثالث والرابع للهجرة- يحمل بذوراً فلسفيّة واعدة بنزعة إنسانيّة عميقة في هذا العصر، لا سيّما أنّه من الفلاسفة الذين تأثّروا بالفلسفة اليونانيّة، وتشرّبوا مفاهيمها الكبرى، إضافة إلى تأثّره بفكر الشيعة الإسماعيليّة، من أمثال أبي عبد الله النائلي الشيعي.

وقد بدت أنسنة ابن سينا في اتّخاذه منهجاً مُغايراً لما كان عليه كثير من العلماء الذين سبقوه، إذ نزع إلى الاستقلال في الرأي، والتحرُّر من أيّ فكرة لا يُؤَدِّي إليها نظرٌ عقلي، وقد دفعه ذلك إلى ألّا يتقيَّد بآراء مَنْ سبقه؛ بل يبحث، ويدرس، ويُعمل العقل والمنطق والخبرة التي اكتسبها، فإن أوصلته هذه كلّها إلى تلك الآراء المنطقيّة أخذ بها، وإن أوصلته إلى غير ذلك نبذها، وبيَّن فسادها.

وقد خالف ابن سينا أرسطو وأفلاطون، وغيرهما من فلاسفة اليونان في كثير من الآراء؛ فلم يتقيَّد بها، بل أخذ منها ما ينسجم مع تفكيره، وذلك حتى يضخّ دماء جديدة في الفكر الإسلامي، وهو ما بدا جليّاً في جملة من الفرضيّات الفلسفيّة التي قدّمها في مختلف كتبه، مثل:

- (نظريّة المعرفة)، التي ساوى فيها الفلاسفة مع الأنبياء، وقد خصّ الفلاسفة بميزة أخرى، وهي أنّ الفلاسفة استمرّوا في رسالتهم، وارتقاء معارفهم في الوقت الذي ختمت النبوّة بمحمّد.

- الوحي، عند ابن سينا، يرجع إلى قوّة التخيّل عند النّبي، وبها يستطيع النّبي أن يشكّل الصور العقليّة -التي هي الملائكة عند الفلاسفة- في صور محسوسة. ثمّ إنّ النّبي يسمع كلام الله من سماء عقله، قبل أن يحيلها إلى ألفاظ، وعبارات يُسمعها لغيره.

25- ابن سينا: هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، عالم مسلم من بخارى، اشتهر بالطب والفلسفة، واشتغل بهما. وُلد في قرية أفشنة، بالقرب من بخارى (في أوزبكستان حالياً) من أبٍ من مدينة بلخ (في أفغانستان حالياً)، وأم قرويّة، سنة 370هـ/980م، وتوفي في مدينة همدان (في إيران حالياً)، سنة 427هـ/1037م. عُرف باسم الشيخ الرئيس، وسمّاه الغربيون: أمير الأطباء، وأبا الطب الحديث. وقد ألّف مئتي كتاب في مواضيع مختلفة، العديد منها يركز على الفلسفة والطب. ويُعدّ ابن سينا من أوائل العلماء الذين كتبوا في الطبّ في العالم، وقد اتّبع نهج -أو أسلوب- أبقراط، وجالينوس، آباء الطبّ اليوناني، وأشهر أعماله كتاب: الشفاء، وكتاب: القانون في الطب.

كان ابن سينا محبّاً للترحّل طلباً للعلم، رحل إلى خوارزم، وهناك مكث عشر سنوات، ثم تنقل بين بلاد عديدة حتّى ارتحل إلى همدان، وهناك مكث تسع سنوات إلى أن وافته المنيّة بها.

● الوحي، عند ابن سينا، مرتبط بمعنى الرسول والنّبي، ويفسِّره بأنّه: «إفاضة العقل الكلّي على نفس النّبي؛ الذي ينتهي إليه التفاضل في الصور المادية، وفيضان العلوم منه على لوح قلب النّبي بوساطة العقل الفعّال»[26].

● الفلسفة، عند ابن سينا، (صناعة نظر) يستفيد منها الإنسان، فتشْرف بذلك نفسه، وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مُضاهياً العالم الموجود، وتستعدّ للسعادة القصوى بالآخرة، وذلك بحسب الطاقة الإنسانيّة.

● تنقسم الفلسفة، عند ابن سينا، إلى قسم نظري مجرّد وقسم عمليّ. فالقسم النظري تتمثّل غايته في حُصول الاعتقاد اليقيني بحال الموجودات، التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان، ويكون المقصود إنّما هو حصول رأي، فحسب، مثل علم التوحيد، وعلم الهيئة، أمّا القسم العملي، فهو الذي ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقيني بالموجودات؛ بل ربما يكون المقصود منه الحصول على صحّة رأي في أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو الخير منه، فلا يكون المقصود حصول رأي فحسب، بل حصول رأي لأجل عمل، فغاية النظري هو الحق، وغاية العملي هو الخير.

● ويرى ابن سينا أنّ الفلسفة النظريّة تتضمّن العلم الطبيعي والرياضي (الحساب والهندسة)، والإلهي (معرفة الربوبيّة)، أمّا الفلسفة العمليّة، فتختصّ بالأخلاق الشخصيّة (الفرد)، وتدبير المنزل (الأسرة)، ثمّ السياسة (الدولة).

● قسّم ابن سينا الموجودات إلى: موجودات ممكنة الوجود، وموجودات واجبة الوجود.

وهذا التقسيم تقسيم عقليّ منطقي خالص؛ لأنّ فيه تأمّلاً عقليّاً لإثبات واجب الوجود؛ أي: الله. ويُثبت العقل في الحالتين واجب الوجود؛ لأنّ هذه الموجودات إن كانت واجبة الوجود حصل العقل على ما هو المطلوب، وإن كانت مُمكنة الوجود، فهي تحتاج إلى مرجّح وجودها؛ أي: إلى واجب الوجود، وهو الله.[27]

وبصورة عامّة، يعدّ أركون أنّ أنسنة ابن سينا تقرّ: «النضال المشروع، الذي يقوم به العقل من أجل التوصّل إلى استقلاليّته الذاتيّة. وهي تعترف بالرمزانيّة الدينيّة بصفتها بُعداً روحيّاً من أجل البحث عن المعنى، وهي تعترف، أخيراً، بحقّ الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب والعيان. كلّ هذه

26- انظر: العقاد، عبّاس محمود، ابن سينا الشيخ الرئيس، دار المعارف، مصر، 1949م، ص12-13.

27- المصدر نفسه، ص30-38.

الأشياء كانت تشتمل عليها فلسفة ابن سينا، أو نزعته الإنسانيّة، وذلك على هيئة بذور كامنة وقابلة (هكذا) للتفتّح إذا ما لقيت أرضاً خصبة، أو جوّاً ملائماً»[28].

فما الذي نخلص إليه من نظر أركون إلى أنسنة كلّ هؤلاء المفكّرين والفلاسفة نظراً جامعاً؟

د- خصائص الأنسنة العربيّة:

لقد أسهم هؤلاء الفلاسفة والأدباء -كلّ من موقعه- في بلورة حركة ثريّة حول الإنسان شملت أشكالاً مختلفة من كينونته، وأسهمت في قيام نزعة أنسنة عربيّة عريقة لها جملة من الخصائص التي تميّزها، منها مثلاً:

- الانفتاح المذهل على الثقافات والحضارات السابقة، وتلك الحركيّة العلميّة المتميّزة؛ التي ترجم فيها العرب معارف إنسانيّة كثيرة، وهو ما يعني، ضمناً، قبولهم التعدّد الثقافيّ، والانفتاح على الحضارات الأخرى، وإيمانهم بمبدأ التعدّد، والأخذ من كلّ الثقافات؛ لتكوين شخصيّة متكاملة شاملة جامعة لشتّى المعارف الإنسانيّة في بوتقة واحدة. وقد كان الجاحظ منفتحاً، في فكره وكتاباته، على مُختلف الثقافات، التي كانت مؤثّرة في عصره، حتّى إنّه كان يُحيل على الفلسفة اليونانيّة، ويستلهم منها الأفكار ويُجادلها. أمّا التوحيدي، فكان «عربيّاً، يونانيّاً، إيرانيّاً... إلخ. كان كلّ شيء، كلّ عصره اجتمع فيه»[29]، كما يقول عنه محمّد أركون.

- الاجتهاد في عقلنة الظواهر، والسعي إلى تجاوز أشكال التفسير الخرافيّة، والتأويليّة، وأنماط الزعم، والوهم، و(تعلّم الشكّ في المشكوك فيه شكّاً) على حدّ قول الجاحظ، وهو ما يجعل برهة الشكّ، في هذا المستوى، بُرهة مؤثّرة وعقلانيّة؛ لأنّها تدعو إلى إعمال الفكر، وعدم التسرّع في الإصداح بالأحكام. ويستتبع هذا إعطاء العقل مكانته الحقيقيّة التي هو جدير بها؛ إذ هو أصل المعارف ومصدرها، وهو جوهر الأنسنة؛ لأنّه مفتاح العلوم الطبيعيّة والاجتماعيّة.

- رفض الإكراهات السياسيّة والإيديولوجيّة التي تُمارس على العقل الإنساني، وربط المجالات الأخلاقيّة بالإنسان، بعد فصلها عن مجالها الديني، على النحو الذي نظّر له مسكويه في كتابه (**تهذيب الأخلاق**).

28- أركون، محمّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص20.

29- أركون، محمّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، دار الساقي للطباعة والنشر، 2007م، ص216.

● وقد نتج عن ذلك ظهور عقليّة نقديّة بيّنة في هذا العصر ذكرنا سابقاً أنّ من أهمّ مُفكّريها: التوحيدي، ومسكويه، وابن سينا. لكنّ أبا حيّان التوحيدي يتبوّأ، في قلب أركون، مكانة خاصّة نستخلصها من ثنائه الكبير عليه، وكثرة استشهاده بأفكاره، فهو، عنده، ذلك المفكّر المثالي في عصره؛ لأنّ نزعة الأنسنة التي يمثّلها ليست نزعة شكليّة، أو سطحيّة؛ بل حاول أن يبتكر منهجاً علميّاً يحلّل به الإنسان، ويخلّصه من الشوائب التي تكبّل وعيه وفكره، وتبعده عن فهم نفسه لا سيّما أنّه قد رأى أنّ: «الإنسان قد أشكل على الإنسان»[30]، وبات لزاماً عليه أن يدرس كيف يتصالح الإنسان مع الإنسان بطريقة علميّة مدروسة. ويستخلص أركون أنّ التوحيدي، بكتبه المشهورة، مثل: (**الإشارات الإلهيّة**) و(**الإمتاع والمؤانسة**) و(**المقابسات**) و(**البصائر والذخائر**)، يمثّل الحداثة الفكريّة في عصره.

لقد أثّر العقل الفلسفي، في العصر الكلاسيكيّ، في زيادة نسق الأنسنة في تلك المرحلة، وأثّر انفتاح العرب على الحضارات الإنسانيّة، لا سيّما اليونانيّة، في ازدهار العناية بالإنسان، وتجاوز العقل الطائفي، أو المذهبي، نحو عقل فلسفي مؤثّر أسهم الكثير من الظروف السياسيّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة، والاقتصاديّة، في دعمه وتطويره، قبل أن تتغيّر هذه الظروف سريعاً، وينتكس هذا العقل الفاعل، ويتراجع بريقه، ثمّ يخبو بطريقة عجيبة أو (كارثيّة)، كما يقول أركون، مازلنا نعاني آثارها إلى يوم الناس هذا.

4- أشكال الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي:

لقد تجلّت الأنسنة الإسلاميّة عند محمّد أركون في أشكال مُختلفة في العصر الكلاسيكيّ، وذلك بعد أن اتّخذت من الإنسان محوراً لها بدلاً من الله، وشرعت في تفكيكه، ومحاولة فهمه، فميّز منها الباحث أربعة أنواع هي: الأنسنة الدينيّة، والأنسنة الفلسفيّة، والأنسنة الأدبيّة، والأنسنة الكونيّة.

4-1- الأنسنة الدينيّة (Humanisme Religieuse):

هي أنسنة تسعى إلى تجاوز الأطُر التي يُسيَّج بها الإنسان دينيّاً ليصير رهين التعاليم الدينيّة المنزلة؛ لأنّ الله هو الذي يرسم له حدود فاعليته المعرفيّة والأخلاقيّة. وهذا عكس ما ورد في (**الإشارات الإلهيّة**)؛

30- يعرّف أبو حيّان التوحيديّ في (الإمتاع والمؤانسة) الإنسان على لسان ابن السمّاك، فيقول: "الإنسان بشر، وبنيته متهافتة، وطينته منتثرة، وله عادة طالبة، وحاجة هاتكة، ونفس جموح، وعين طموح، وعقل طفيف، ورأي ضعيف، يهفو لأوّل ريح، هذا إذا تخلص من قرناء السوء، وسلم من سوارق العقل، وكان له سلطان على نفسه، وقهر شهواته، وقمع لهوائجه، وقبول من ناصحه، وتهيّؤ في سعيه، وتبوّء في معاني حظه، وائتمام بسعادته، واستبصار في طلب ما عند ربه، واستنصاف من هواه المضل لعقله المرشد (...) الإنسان صغير الحجم، ضعيف الحول، لا يستطيع أن يجمع بين شهواته وأخُذ حظوظ بدنه، وإدراك إرادته، وبين السعي في طلب المنزلة عند ربّه بأداء فرائضه، والقيام بوظائفه، والثبات على حدود أوامره ونهيه، فإن صفق وجهه، وقال: نعمل تارة لهذه الدار، وتارة لتلك الدار، فهذا المذبذب الذي لا هو من هذه، ولا من تلك، ومن تخنّث وتلبث لم يكن رجلاً، ولا امرأة، ولا يكون أباً، ولا أماً، وهذا ما نرى".

انظر: التوحيديّ، أبو حيّان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين، طبعة دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ج1، ص40-41.

الذي عدّ فيه التوحيديّ الله مُحاوراً أساسيّاً، ومولّداً للدلالات والإشارات؛ التي لا بدّ منها، حتىّ يستنير عقل الباحث، وهو، بذلك، يعارض التصوّر الكلاسيكي الذي يكون فيه الله ذاتاً مفارقة مُتعالية لا يمكن كنه معانيها، أو سبر أغوارها، وهي ذات مُشرّعة للسلطة التي ينبغي على الإنسان التزامها، والبحث عن مشروعيته ضمن دائرتها. في مقابل ذلك، يدعو التصوّر الجديد إلى نوع من المشروعيّة الإنسانيّة يصير فيها الإنسان مسؤولاً عن أقواله وأفعاله، واعياً بما ينتجه، ولا يحتاج إلى مُشرّع خارجيّ، ما دام هو نفسه سيصير مرجع ذاته، والمسؤول عن تحقيق مصيره.

وينتبه محمّد أركون، في هذا المستوى، إلى قيمة التجربة الصوفيّة في هذا العصر، وما جمعه الصوفيّ من طرفين (متناقضين) ظاهراً، وهما تجربته الغنيّة مع ذات الله من جهة، وتمكّن عجيب من اللغة والشعر، وتطويعهما لصالح تجربته، وهو تطويع دفع الحلّاج إلى القول:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته

وإذا أبصرته أبصـرتنا.[31]

2-4- أنسنة أدبيّة (Humanisme Littéraire):

يشير محمّد أركون إلى أنّ أنسنة أدبيّة انتعشت في مرحلة الازدهار والرفاه حول الأمراء والمثقّفين من ذوي السلطان والجاه، وهي أنسنة (مُترفة) (النعت لأركون) انتشرت في الحضارة العربيّة الإسلاميّة في مراكز المال، لا سيّما في بغداد، ودمشق، والريّ، وفي القاهرة، والأندلس، أيضاً، وقد تغذّت خاصّةً من المال، والثقافة، والسلطة، ولكنّها، مع ذلك، تعدّ، عند أركون، أنسنة شكليّة لا تعدو المظاهر الخارجيّة، ولا سبيل لها إلى الانتشار بعيداً؛ لأنّها مرتبطة بظروف زائلة سرعان ما تزول بزوالها، ولا جهد لها خارج المجالس الأدبيّة، والزركشة اللغويّة، والبهرج اللفظيّ.

فمن المجالس الأدبيّة التي اشتهرت في العصر الكلاسيكي، مجلس الوزير ابن الفرات، ومجلس ابن العميد الذي كان كريماً يغدق الأموال على الأدباء والشعراء، ويقترح عليهم المواضيع الأدبيّة، ويشترك

31- انظر: ديوان الحلاج، تحقيق ماسينيون، باريس، 1955م.

معهم في المناقشات. ومجلس الصاحب بن عباد في الأندلس الذي أسهم في دعم الحركة الفكريّة في المغرب الإسلامي، وكذلك مجلس كافور الإخشيدي، الذي نافس معظم المجالس الأدبيّة، فقد كان كافور مجيداً للغة العربيّة، محبّاً للآداب والعلوم، وكان يُدني الشعراء، وتُقرأ عنده، كلّ ليلة، السير وأخبار الدولتين الأمويّة والعباسيّة، هذا إضافة إلى مجلس سيف الدولة الحمداني الذي ضمّ طائفة رائعة من علماء القرن الرابع الهجري، وأدبائه، ومفكّريه.

3-4- أنسنة فلسفيّة (Humanisme philosophique):

ومن جهة أخرى، يتحدّث أركون عن أنسنة فلسفيّة، وهي أنسنة تأخذ من الأنسنتين السابقتين، ولكنّها تتميّز عنهما بمنهجيّة أكثر صرامة، ومجال بحث أوسع وأدقّ يطول البحث في حقيقة الله، والإنسان، والعالم. ويرى أركون أنّ هذا النوع من الأنسنة يتناول الإنسان من جهة كونه عقلاً مستقلاً، ومسؤولاً عمّا يفعل، ولكنّ حدود استقلاله لا تطال الاستقلال عن الدين بطبيعة الحال، وإنّما هي تحاول تجاوز الطريقة التقليديّة في التناول الديني القائم على الإيمان غير النقدي، في سبيل منهج جديد قوامه النقد، والتعديل، والتجريح، والتفكير، وكلّها يمكن تسميتها بالعقل المستقل، أو العقل المنفتح على النسبي بدل الكلّي. وقد ظهر هذا العقل المستقل في أطروحات فلاسفة العصر الكلاسيكي التي ناقشت اللاهوتي، وحاولت عقلنة التعامل مع المقدّس، كما ظهر أوج انتصارها في تبنّي الخليفة العبّاسي المأمون عقيدة المعتزلة لتصير عقيدة الدولة بشكل رسمي، وفي شنّه حرباً على خصومهم من أهل التقليد، مثل الحنابلة، وهو سبيل سيدفع، عند أركون، إلى أنسنة أخرى هي الأنسنة الكونيّة.

4-4- أنسنة كونيّة (Humanisme Universelle):

الأنسنة الكونيّة هي أنسنة تجمع «جميع أفراد الجنس البشريّ، بقطع النظر عن أصولهم الجغرافيّة، أو الدينيّة، أو المذهبيّة، أو العرقيّة، أو اللغويّة. صحيح أنّ الإنسان يولد داخل دين معيّن، أو لغة معيّنة، أو مذهب محدّد، ثمّ يتربّى اجتماعيّاً منذ نعومة أظفاره من خلال النواميس الأخلاقيّة والقانونيّة لأصله هذا. فأنسنة العلاقات الاجتماعيّة أمر ضروريّ، ولا يمكن أن يتمّ إلّا من خلال بيئة محسوسة ومحدّدة بدقّة، ولكنّ الموقف الإنسانيّ يتمثّل بانتهاك وتجاوز كلّ الحدود الجغرافيّة، والطائفيّة، والمذهبيّة، والعرقيّة، واللغويّة. الموقف الإنساني لا يعترف إلّا بالإنسان»[32].

32- أركون، محمّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ، مصدر سابق، ص38.

ويشترط أركون شرط التسامح (**Tolérance**) لنجاح الأنسنة الكونيّة وتطوّرها؛ لذلك يعود إلى هذه المسألة بالتفصيل والتدقيق، وهو يرى أنّ ممارسة التسامح في المجتمعات الإنسانيّة مرهون بوجود دولة حقّ وقانون يضمنان حريّة التعبير لكلّ الأديان، والفلسفات، والمذاهب، ويكفلان حقّ النشر والتوزيع للأعمال الأدبيّة والفنيّة، مهما تجرّأت هذه الأعمال، ومهما لامست من مسكوت عنه، أو عالجت من مقدّس، فلا تسامح دون حرّيات، ولا تسامح دون ضمان للحريّات الرئيسة للبشر، مثل: حريّة التعبير، وحريّة التفكير، وحريّة التديّن، وحريّة النشر والتوزيع، وغير ذلك من الحريّات الأساسيّة. من جهة أخرى، يؤكّد أركون أنّ المجتمع المدني القوي هو الذي يحمي الدولة من انحرافاتها، ويضمن ممارسة التسامح في أرقى أشكاله، ودون مجتمع مدني متشبّع بقوانين التسامح، وفلسفة الدولة المدنيّة؛ لا يمكن الحديث عن ضامن للتسامح في الدولة، أو سند يمكن الاعتماد عليه.

ويتطلّب التسامح، ضرورةً، مفهوماً آخر موازياً، ولا يقلّ أهميّة عنه في تأسيس الأنسنة الكونيّة، هو مفهوم حقوق الإنسان (**Droits de L'homme**)، ما دمنا نتحدّث عن أنسنة كونيّة لا تهتمّ بدين الإنسان، أو عرقه، أو مذهبه، أو طائفته، أو توجّهه السياسيّ.

ويرى أركون أنّ النواة الأساسيّة لحقوق الإنسان موجودة في القرآن، والتوراة، والأناجيل، وأنّ التطبيقات الثيولوجيّة (الضيّقة) هي التي ابتعدت عن جوهر هذه الحقوق، ذلك أنّ الكتابات المقدّسة تضمن حقوق الفرد أكثر بكثير من التركيبات اللّاهوتيّة التي مثّلتها.

ولكن هل تسنّى لهذه الأشكال من الأنسنة أن تتواصل وتتطوّر في تاريخ الحضارة العربيّة الإسلاميّة؟ إنّ إجابة أركون قاطعة وجليّة: «فقد اختفى مفهوم النزعة الإنسانيّة من الساحة تدريجيّاً، بعد ضمور الفكر العربي - الإسلامي، وتقلّص آفاقه، وجمود شرايينه وأوردته»[33]، وأصبحنا، بذلك، أمام انتكاسة فكريّة وحضاريّة عامّة يصعب فيها: «أن تفكّر في أيّ شيء، داخل هذه المجتمعات التي نسيت عادة التفكير منذ زمن بعيد، أصبح كلّ شيء محظوراً ومحرّماً في هذه المجتمعات المغلقة والخائفة حتّى من ظلّها»[34]، فما الذي يمنع عودة الأنسنة من جديد؟

33- المصدر نفسه، ص14.

34- المصدر نفسه، ص21.

5- مُعرقلات الأنسنة العربيّة:

يُقرّ أركون بأنّ جملةً من المُعرقلات تحول دون عودة دفق الأنسنة في عصرنا الحاضر إلى ما كان عليه في العصور الكلاسيكيّة، وهو يرى أنّ قدراً تراجيديّاً (عجيباً) وراء انسداد أفق الأنسنة، بل موتها، في عصرنا الحديث، وليس أدلّ على ذلك من ظهور كثير من الحركات الأصوليّة في: «باكستان، وإيران الخميني، والجزائر، ومصر، بل حتى تركيا، على ما يبدو، وكلّها تدير ظهرها الآن إلى العصر الليبرالي، وتجربة الحداثة السابقة. وكلّها تريد أن تفرض نموذجاً دينيّاً مُهلوَساً وأسطوريّاً ضمن مقياس أنّه يقع خارج أيّ فكر نقدي (...)، فممّا لا ريب فيه أنّ انتشار الأصوليّة يعني اضمحلال الموقف العقلاني، وكذلك اضمحلال الفلسفة التي تتمحور حول الإنسان، وتعتبره قيمة القيم»[35].

ويعرض أركون في كتابيه: (معارك من أجل الأنسنة)، و(الفكر الإسلامي قراءة علميّة)[36]، إلى بعض المُعرقلات التي تحول دون هذه الأنسنة، مُعتبراً: «سيطرة المخيال الجماعي على قطاعات واسعة من الناس يُشكّل قوّة كبرى يصعب اختراقها في وقتنا الراهن؛ لأنّها تفرض نوعاً من (الحقائق السوسيولوجيّة) التي تمنع ظهور الحقائق الحقيقية؛ أي: الحقائق التاريخيّة، أو العلميّة، أو الفلسفية»[37].

ومن أهمّ المعرقلات التي عرض لها، نذكر:

- الأرثوذكسيّة (L'orthodoxie):

الأرثوذكسيّة مصطلح مشتقّ، في جزئه الأوّل، من كلمة أرثوذ (**orth?s**)، وأصلها من اللغة اليونانيّة، وهي تعني (الصواب)، أو (الصحيح)، أو (قويم). أمّا جُزؤها الثاني، فمأخوذ من كلمة دوكسا (**doxa**) التي تعني «الرأي»، أو «الاعتقاد»، ويُقصد به (الرأي المستقيم)، أو (الموقف الصحيح)، ويكون ذلك عند الالتزام بالعقيدة المسيحيّة، كما مثّلتها المذاهب في الكنيسة القديمة.

والأرثوذكسيّة، عند أركون، مُنشدّة إلى هذا المعنى الاصطلاحي؛ لذلك ترتبط بالدين، أو الإيديولوجيا، أو السياسة، إذا ما أنتجت (رأياً عقديّاً صُلباً) يرى فيه أصحابه أنّ كلّ ما يقع خارج عقيدتهم -الدينيّة، أو

35- المصدر نفسه، ص12.

36- نحن لا ننفي أنّ الكثير من المعرقلات، التي ذكرها أركون، وردت في كتب أخرى، أو مقالات متّصلة بمشروعه العام المرتبط بنقد العقل العربيّ، ولكنّ أهمّ المعرقلات، التي يقف عليها الباحث الجزائري برويّة ووضوح، نجدها - في حدود ما اطّلعنا عليه من فكر الرجل - في هذين الكتابين

- أركون، محمّد، معارك من أجل الأنسنة، مصدر سابق.

- أركون، محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987م.

37- انظر: أركون، محمّد، الفكر الإسلامي قراءة علميّة، مصدر سابق، غلاف الكتاب الخلفي.

الإيديولوجيّة، أو السياسيّة- هو من باب المغالطات، والزيغ عن الصواب، والكفر المبين، ولا يرون من موقف سليم إلّا موقفهم ورأيهم. وعليه، يخلص أركون إلى أنّ العقل الأرثوذكسي عدوّ للأنسنة؛ لأنّه عقل يرفض كلّ قراءة جديدة للتراث، أو حتىّ مجرّد الانفتاح على التأويلات المختلفة له.

ويُعيد محمّد أركون نشأة هذا العقل الأرثوذكسي، في الإبستميّة الإسلاميّة، إلى حديث الفرقة الناجية الشهير[38]؛ الذي تعتمده كلّ فرقة -أو ملّة- ترى نفسها هي الناجية، والبقيّة في النار. وقد شرّع هذا الحديث للحقيقة الواحدة، مثلما شرّع للدين الواحد، والرسالة الواحدة، والجماعة الواحدة، التي تحتكر الفهم، وتتولى الشرح، والإبانة، والنشر. وجعل العقل الأرثوذكسي عقلاً لا يقبل النقاش، ولا الجدال، ولا يعترف بالتاريخ ودوره في إعادة تشكيل المفاهيم والمعاني. وينبّه أركون على عودة الأرثوذكسيّة بقوّة في العصر الحديث بتأثير من المستجدّات السياسيّة والإقليميّة في منطقة الشرق الأوسط، فالاستعمار، وما خلّفه من تطوير إيديولوجيا الكفاح ضدّه، والصراع العربيّ الإسرائيلي، ومختلف تطوّراته، وظهور الأنظمة القوميّة، وتطوّر أشكال الاستبداد في هذه المجتمعات، كلّها غذّت هذا العقل، وزادت من انغلاقه.

- الدوغمائيّة (Dogmatisme):

هو مصطلح شبيه في المعنى بمصطلح الأرثوذكسيّة، وهو يعني الوثوق، أو التعصّب لفكرة معيّنة، والتشبّث بها، وهو، عند اليونانيين، التعصّب الفكري لمبدأ، أو رأي، أو اعتقاد؛ لذلك يرى أركون أنّ جوهر كلّ أرثوذكسيّة هو الدوغمائيّة بالضرورة. وتقوم هذه الدوغمائيّة على الفصل الواضح بين المؤمن وغير المؤمن، وبين نظام اعتقاد المؤمن، وطبيعة تفكيره، ونظام اعتقاد غير المؤمن، وطريقة نظره للأشياء، وهي لا تقف على هذا الأمر، فحسب، بل تتجاوزه إلى رفض كلّ عمليّة تقاربٍ أو تعايشٍ قد تُقترح بين النظامين، وهي تفسّر كلّ ما يقابلها في الفهم والاعتقاد وفق رؤيتها، حتى تبرّر لتصوّراتها؛ لذلك يَعُدُّ أركون أنّها ستظلّ حاجزاً حقيقيّاً يحول دون تجديد الفكر، أو إعادة قراءة التراث الإسلامي القديم بوسائل شهيرة في الفكر الدوغمائي، مثل الرفض المطلق لكلّ ما هو مُستحدث، أو مخالف للرأي، وتسييج المعارف الدينيّة القديمة،

38- يقول النبي صلى الله عليه وسلم: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، وقبله افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمّة على ثلاث وسبعين فرقة، كلّها في النار إلا واحدة»، قيل: من هي يا رسول الله؟ قال: «من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي»، وفي رواية: قيل: فمن هي الناجية يا رسول الله؟ قال: «ما أنا عليه وأصحابي اليوم». رواه ابن ماجه في صحيحه: رقم 3241.

للمراجعة، انظر مثلاً:

- الحنبلي، أبو عبد الله عبيد الله بن محمّد بن بطة العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تحقيق: د.عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، دار الراية، الرياض، ط2، 1418هـ.

- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل، تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، ط1، 1404هـ/1984م.

- البخاري، محمّد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى البغا، دار ابن كثير، اليمامة - بيروت، ط3، 1400هـ/1987م.

والسعي إلى حمايتها من كلّ تأويل جديد، أو تفسير يختلف عن فهم الدوغمائيين لها. وقد دعمت السلطة السياسيّة في العالم العربي هذا السياج الدوغمائيّ (**Clôture Dogmatique**)؛ لأنّه يضمن إطالة أمد بقائها في الحكم، حتى صرنا نتحدّث عن: «طاعة حاكم جائر خير من فتنة وحرب أهليّة داخل الأمّة»[39].

ولكن كيف يكون الانفلات من هذه الدوغمائيّة القاتلة؟

يرى أركون أنّ علمنة المجتمع علمنة تدريجيّة، وفق المنوال الأوروبي الشهير، ونشر الحداثة العقليّة والثقافيّة، كفيلان برفع هذه الدوغمائيّة القاتلة عن المجتمعات العربيّة، ولكنّه يشتكي، فحسب، من عدم وجود طبقة من المثقّفين الليبراليين، والعلماء المتحرّرين من زيف التقاليد، قادرة على النهوض بالدور الذي نهضت به البورجوازيّة في الغرب؛ بل الكارثة، عند أركون، أنّ الكثير من المثقّفين العرب انسجموا مع الدوغمائيّة، ونظّروا لإيديولوجيّات دوغمائيّة لا ترى إلّا بعين واحدة، مثل الماركسيّة، والقوميّة، والسلفيّة، وهو ما زاد الطين بلّة.

- قولبة الدين:

يشتكي أركون من قولبة الدين والتعامل معه كُلّاً منغلقاً لا يقبل الجدال، أو النقاش، أو حتى المُساءلة، ويدعو إلى إعادة مُساءلة تلك القوالب الجاهزة، والتفكير فيها، من منطلق فهمه الخاصّ للخطابات المتعدّدة التي تدّعي تمثيلها للإسلام. فقد رصد أركون ثلاثة خطابات رئيسة تدّعي الفهم الصحيح للإسلام، وهي، في الحقيقة، «تقولبه» وفق تصوّراتها، أو إيديولوجيتها الخاصّة:

- **القالب الأوّل**: هو قالب خطاب الإسلام السياسي الذي تستخدمه حركات الإسلام السياسي المختلفة، مُعتمدة التجييش والتحريض والحثّ على الفعل، باعتبار الإسلام في خطر؛ لذلك ينتشر هذا الخطاب انتشار النار في الهشيم، ويلقى الحظوة بين فئات المجتمع المختلفة.

- **القالب الثاني**: هو قالب الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يعتني بالتراث في مُختلف تجلّياته، مع عناية خاصّة بالفقه، والتفاسير، وعلم الكلام، إضافة إلى تطوّر المسارات المذهبيّة في تاريخ الإسلام الطويل.

- **القالب الثالث**: هو قالب الخطاب الاستشراقي الذي يقرأ الإسلام قراءة فيلولوجيّة تاريخيّة، مُستنداً، في ذلك، إلى رؤيته المخصوصة للإسلام والمجتمعات الإسلاميّة. وهو خطاب يحوي إشكاليّات مختلفة، على الرغم ممّا أضافه للفكر العلميّ الإسلاميّ؛ إذ يمارس المستشرقون -وفق أركون- نوعاً من الأستاذيّة

39- أركون، محمّد، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص9.

الثقافيّة بسبب وعيهم باحتلال موقف ثقافيّ مهيمن، وتندر المطابقة بين خطابهم الاستشراقي، وحقيقة العيش في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة، لنأيهم بأنفسهم عن «المُعاش» في هذه المجتمعات.

ويقترح أركون خطاباً مُغايراً سعياً منه إلى تجاوز قولبة الدين، وهو الخطاب العلمي الذي تتبنّاه العلوم الإنسانيّة، والاجتماعيّات المختلفة. وهذا الخطاب قمين، إذا ما تمّ تدبّره بطريقة سليمة، أن يحرّر الفكر الإسلاميّ، ويُطوّره، لا سيّما إذا تمّ ذلك عن طريق العلوم الإنسانيّة الحديثة، مثل: النقد الاجتماعي، وعلم النفس التاريخي، وهي علوم نظريّة وتطبيقيّة تمثّل -وفق قوله- «موقفاً منفتحاً للروح تجاه المعرفة والممارسة، باعتبارهما مسؤوليتين مترابطتين، ولكنّهما متمايزتان طبقاً للمثل الإسلامي القديم الذي يقول: (اعلم بما تعمل، واعمل بما تعلم). إنّ هذا التوجّه لا يعني أنّ الفكر، أو المعرفة، ينبغي أن تتّبع الممارسة دائماً، إمّا لتوجيهها وإرشادها، وإمّا للاستضاءة بها، ذلك أنّ المعرفة عبارة عن جهد ديناميكي ومجانيّ للروح، هي مستقلة عن كلّ غاية مباشرة، أو منفعة فوريّة، ولكنّها خزّان أو ذخيرة للمعنى تكون موضوعة تحت تصرّف الجميع. ثمّ إنّها تتغذّى، في المقابل، بالدلالات، والمعاني، والتجارب التي ينتجها البشر الفاعلون في المجتمع»[40].

- تواطؤ السلطة:

إنّ من أشدّ معرقلات قيام أنسنة حقيقيّة في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة تواطؤ السلطة الحاكمة مع الدين الأرثوذكسي، أو اتّحاد أهل الحكم مع من يمتلكون الحقّ في التحليل والتحريم من علماء الدين لصالح وجهة نظر واحدة للدين لا يجوز مخالفتها، أو حتّى مناقشتها. وهذا التضامن الإيديولوجي يقتل -وفق أركون- كلّ نزعة إنسانيّة، ويهمّش فكر التعدّد والاختلاف مقابل اعتلاء الأرثوذكسيّة الدينيّة أعلى مقامات السطوة، في ظلّ (أرثوذكسيّة ثقافيّة رسميّة) ترعاها، وتوفّر لها السند والدعم اللازمين، وتبتزّ منها ما تريد، لاسيّما أنّها قد ضمنت دوام سلطتها مادامت الأرثوذكسيّة الدينيّة تشرّع لها، وتبرّر أخطاءها وجرائمها.

6- في حدود أنسنة أركون:

إنّنا لا ننكر أنّ مشروع الأنسنة، عند محمّد أركون، الذي عمل فيه حفراً وتفكيكاً و(تأويلاً) للتراث العربي الإسلامي، يأتي في سياق حُلمه الضخم الذي يروم فيه تحديث هذا التراث، وتطويره، والبحث فيه عن سبل للتقدّم، والنماء، ومكافحة الرجعيّة والتطرّف[41]. بيد أنّ فهم أركون للأنسنة، من جهة كونها مشروعاً

40- أركون، محمّد، تاريخيّة الفكر العربي الإسلاميّ، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، 1998م، ص262.

41- هذا السبيل، عند أركون، هو السبيل القويم بتجديد الفكر الإسلامي حتّى يبقى حيّاً متجدّداً في ضمائر المسلمين.

كلّيّاً شاملاً، يُلامس مختلف جوانب الحياة الإنسانيّة، ويجعل من الإنسان فاعلاً اجتماعياً يُقرّر مصيره بنفسه، هو الذي جعله يصرّ على البحث عن أنسنة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، ويندفع إلى اقتطاع المفاهيم الغربيّة المتشكّلة في سياقات تاريخيّة وإبستميّة غربيّة ليُسقطها على مجال مغاير تماماً لمجال تشكّلها، وهو المجال العربيّ الإسلاميّ.

ولا جرم أنّ ذلك قد أوقعه في محاذير مُختلفة، لعلّ أبسطها -في نظرنا- عدم تساؤله عن مناسبة آليّات الحداثة الغربيّة -ومنها الأنسنة- للمناخ الفكري والثقافي السائد في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وقد استتبع ذلك وقوعه في جملة من الإخلالات، من أهمّها:

- النقل المباشر للمفاهيم والآليّات الغربيّة دون تعديل، أو انتقاء، أو اجتهاد في التوظيف، لجعلها مناسبة للتراث الإسلاميّ وحضارته.

- هيمنة المناهج الغربيّة ومفاهيمها على فكر الباحث، وعجزه عن تقديم البديل لها، أو ما يقابلها حتّى تناسب الفكر الإسلاميّ. وقد لاحظنا هذا الأمر بجلاء من خلال سيطرة آليّات الفكر الاستشراقي على عقليّة أركون، على الرغم من نقوده المتكرّرة التي وجّهها لهذا الفكر.

- الوقوع في خلل منهجي فادح يَعجب الباحث كلّ العجب مِن وقوع أركون فيه، وهو عدم اهتمامه بتأصيل المفاهيم الغربيّة وتاريخيّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة التي نتجت عن حاجة غربيّة تاريخيّة ملحّة لهذه العلوم، على الرغم من وعيه الشديد لهذا الأمر.

- الوقوع في خلل فيلولوجي (**philologique**) بيّن، فهو يتحدّث، في أغلب كتبه، لا سيما الكتب التي تناول فيها مسألة الأنسنة، عن المسائل (الإبستميّة **Epistémologiques**)، و(الإيديولوجيّة **Idéologiques**)، و(الأنتربولوجيّة **Anthropologiques**)، و(الاستراتيجيّة **Stratégiques**)، وغيرها، مُستخدماً أبسط أشكال النحت من اللغات الأجنبيّة إلى اللغة العربيّة[42]، دون تفكير في حتميّة تغيّرها مع تغيّر السياق التاريخيّ الحامل لها. وقد قاده هذا الاستخدام إلى تضخّم جهازه الاصطلاحي، وتداخل بعض

42- من أبسط أشكال النحت في اللغة العربيّة الحديثة، أن يحافظ المترجم على البنية الصوتيّة الغربية للمفهوم المراد نحته، مع استخدام الرسوم العربيّة المناسبة لها صوتيّاً مثل = (Idéologie) إيديولوجيا.

مفرداته، وتشابك دلالاتها في العديد من المناسبات، وهو ما عسّر على الباحثين متابعة أفكاره، لا سيّما بعد ترجمتها إلى اللغة العربيّة[43].

إنّ هذه المحاذير المنهجيّة التي وقع فيها أركون جلبت له نقوداً شديدة من مجموعة من المفكّرين والنقّاد العرب[44]، فقد عاب عليه أغلبهم عدم التفاته إلى النزعة الإيديولوجيّة التي تميّز المناهج الغربيّة، وارتباطها بحقبة تاريخيّة معيّنة، ومجتمع مخصوص جاءت لتستجيب لحاجيّاته، وهو ما يجعل منها مناهج نسبيّة يمكن نقدها، والردّ عليها، أو تبيان عدم صلوحيتها في فترة زمنيّة أخرى، ومع مجتمع آخر لا قواسم مُشتركة تجمعه بالمجتمع الذي وُظّفت فيه هذه المناهج أوّلاً.

ومن النقّاد من عاب على أركون ذلك التوظيف المفرط للمفاهيم، والمصطلحات، وآليّات التحليل الغربيّة، عند الحديث عن قضايا عربيّة لها علاقة وطيدة بالتراث العربي، وحضارته، وفكره، وهو ما يجسّم قمّة العقليّة الاستهلاكية «للإنتاج الفكري الغربي، وتكريس الشعور بالتبعيّة المعرفيّة، وهي تبعيّة لا تقلّ عن التبعيّة الاقتصاديّة والحضاريّة؛ بل إنّ التبعيّة المعرفيّة، من المنظور المعرفيّ الأصولي، هي السبب العميق للتبعيّة الاقتصاديّة والحضاريّة؛ لأنّ أصل الإنتاج يرجع إلى المعرفة»[45]، ويتسبّب هذا الأمر، ضرورةً، في (فشل) الاستقلال الفكري والفلسفي للعقل العربي المعاصر، ويجعل منه عقلاً تابعاً مكرّراً لمفاهيم ينتجها غيره، ويتأثّر بها، فيعيدها دون إبداع، أو هويّة.

وعطفاً على مسألة نزعة الأنسنة التي جعلها أركون عنواناً مهمّاً من عناوين تجديد الفكر الإسلامي وتطويره، عاب نقّاد كثيرون على أركون هذا الربط اليسير والمُبتسر بين الأنسنة الغربيّة والأنسنة العربيّة التي افترض وجودها في العصر الذهبي للحضارة الإسلاميّة، مُخالفاً، بذلك، المعهود من التحليلات التي تربط بين الأنسنة والفكر الغربي الذي أنتجها في عصر النهضة، كما ذكرنا ذلك في العنصر الأوّل من بحثنا[46].

43- من الأمثلة، التي يمكن ذكرها، هذا المقطع من كتابه: تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، حيث يقول: "إنّ الأسطورة والميثولوجيا، والطقس الشعائري، ورأس المال الرمزي، والعلامة اللغويّة، والبُنى الأوليّة للدلالة، والمعنى والمجاز، وإنتاج المعنى، وفق السرد القصصي، والتاريخيّة، والوعي، واللاوعي، والمخيال الاجتماعي، والتصوّر، ونظام الإيمان واللاإيمان، كلّ ذلك يُمثل مصطلحات يُعاد بلورتها، وتجديدها دون توقف من خلال البحث العلمي المعاصر".

انظر: تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الاتحاد القومي، والمركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط3، 1998م، ص23.

44- من أهمّ نقّاد محمّد أركون يمكن أن نذكر: مختار الفجّاري، وعلي حرب، وهاشم صالح، ومصطفى كيحل، ورشيد بن زين، وبرهان غليون، وغيرهم...

45- الفجّاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند أركون، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م، ص60-61.

46- والملاحظ أنّ مشارب الأنسنة تنوّعت وفق حاجة هذا الفكر إليها، فظهرت، تبعاً لذلك، (الأنسنة العلمانيّة)، التي تجمع بين العقل البشري والنظرة الميتافيزيقيّة للكون، والأخلاق، و(الأنسنة الدينيّة)، التي تدمج بين الفلسفة الأخلاقيّة والشعائر والمعتقدات الدينيّة الإنسانيّة. وقد سبق أن فصّلنا هذا في القسم الأوّل من عملنا.

إنّ استسهال أركون الربط بين المسألتين، على الرغم من تباعد الشقّة بينهما، وتباين الخصائص الفكريّة والإيديولوجيّة التي حفّت بنشأتهما، هي التي جلبت للرجل كلّ هذا النقد، لا سيّما وقد حَملتْه طرافة فكرته إلى افتراضات يصعب قبولها -من جهة المنطق- حول (أنسنة عربيّة) قديمة نشأت عن تفاعل الفلسفة اليونانيّة والتراث الإسلاميّ، وجمع فيها العديد من المفكّرين والفلاسفة بين الدين والفلسفة بكثير من الحريّة والإبداع: «فلقد استطاع المعتزلة أن يجسّدوا الموقف العقلانيّ ذا النزعة الإنسانيّة في مجال العقيدة، واستطاع الفلاسفة أن يجسّدوا الموقف الفلسفي ذا النزعة الإنسانيّة في مجال المعرفة والسياسة والأخلاق، وكلّ ذلك أدّى إلى ازدهار النزعة الإنسانيّة في العالم الإسلامي، واحتضنتها حواضر مختلفة، كبغداد، وأصفهان، والريّ، وشيراز، وقرطبة، وإشبيليّة»[47].

بيد أنّ ما غبطه أركون حقّه في هذه الافتراضات، وظلّ يعرّض نظريته برمّتها إلى الفشل والتهاوي، هو مسألة عدم انفصال هذه النزعة الإنسانيّة المتحدّث عنها، في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، عن المرجعيّة الدينيّة، فقد ظلّت مُنشدّة إلى الله وغيبيّاته، من وحي وروح وعالم شهادة وميعاد[48]، وظلّت هذه المرجعيّة أُسّاً محرّكاً لهذا الفكر لا يمكن الخروج عنه، أو تغافله، أو التحليق خارج إطاره، عكس ما لاحظناه في النزعة الإنسانيّة الغربيّة؛ التي انفصل فيها العقل الغربي عن الدين منذ عصر النهضة، وركّز أسسها حول الإنسان، وما يلفّ به من قضايا ومشاغل، فاستحقّ، بذلك، وسمه بالعقل المُؤنْسَن، أو عقل الأنسنة.

لقد عمل فلاسفة كبار، مثل سبينوزا (**spinoza**)، ومارتن هايدغر (**martin heidegger**)، ولايبنتز (**leibniz**)، وكارل ماركس (**Karl Marx**)، على تفكيك النصوص الدينيّة، وقراءتها قراءة تاريخيّة نزعت عنها كلّ قداسة كانت تكفلها الكنيسة والدين، وسرّعت هذه القراءات التاريخانيّة من بزوغ شمس الأنسنة، فبلغت أوجها في القرن الثامن عشر، مُتجاوزة الجوانب الميتافيزيقيّة التي كانت تكبّلها عقوداً.

47- كيحل، مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمّد أركون، الدار العربيّة للعلوم - ناشرون، 2011م، ص375-376.

48- من أشهر الأمثلة الدالة على هذه المسألة، في التراث العربيّ الإسلامي، ما يحيل عليه الجاحظ، في مقدّمة كتابه: الحيوان، من محفّزات حقيقيّة دفعته إلى تأليف كتابه الشهير. فقد بيّن حرصه الشديد على إبراز ما في الحيوان من حجج على حكمة الله العجيبة، وقدرته الباهرة. ذلك أنّ العامل الديني والفكري كان منطلقه في تأليف هذا الكتاب الضخم، مجتهداً في إظهار عظمة الخالق، من خلال عجائب مخلوقاته؛ بل إنّه نبّه إلى أنّ عظمة الخالق إنّما تتجلى في أدقّ مخلوقاته وأحقرها، مثل تجليها في أكبر مخلوقاته، وأضخمها، يقول: «اعلم أنّ الجبل ليس بأدلّ على الله من الحصاة، ولا الفلك المشتمل على عالمنا هذا بأدلّ على الله من بدن الإنسان، وإنّ صغير ذلك ودقيقه كعظيمه وجليله، ولم تفترق الأمور في حقائقها».

ومن الأدلة، التي تثبت ارتباط الجاحظ بالمرجعيّة الدينيّة، وعدم قدرته على الانفصام عنها، تقديمه الكتب المُنزلة على سائر كتب الأولين، فهو يراها أنفع وأشرف لاشتمالها على منافع عديدة، وحكم عجيبة، يقول: «وأكثر من كتبهم نفعاً، وأشرف منها خطراً، وأحسن موقعاً، كتب الله تعالى، التي فيها الهدى، والرحمة، والأخبار على كلّ حكمة، وتعريف كلّ سيئة وحسنة».

وقد بدا حرص الجاحظ على المرجعيّة الدينيّة جليّاً من خلال اعتقاده أنّ الخطأ في الدين أشدّ ضرراً من الخطأ في كلّ علم من العلوم؛ لذلك يقول في ذلك: «والخطأ في الدين أضرّ من الخطأ في الرياضة، والصناعة، والفلسفة، والكيمياء، وفي بعض المعيشة التي يعيش بها بنو آدم».

وهكذا ظلّ الجاحظ أسير التفكير الديني، بل إنّ بحثه العلمي لم يكن لخدمة العلم بقدر ما كان لغاية دينيّة هي إثبات الحكمة الإلهيّة في الوجود.

لمزيد من التوسّع انظر: اللاذقاني، محيي الدين، آباء الحداثة العربيّة مدخل إلى عوالم الجاحظ والحلاج والتوحيدي، دار مدارك للنشر، بيروت، ط7، 2012م، المدخل الأوّل ص19-66.

والمُلاحظ أنّ هذه المسألة لم يولها أركون ما تستحقّ من البحث؛ بل أغفلها مُتعمّداً، وقفز مباشرة إلى مُساءلة تراجع الأنسنة في الفضاء العربي الإسلامي، وتردّيها إلى درجة كارثيّة بلغت أوجها، عندما أُهين ابن رشد في السياق العربي الإسلامي، وكُفِّر، وحُرقت كتبه في القرن الثاني عشر ميلادي[49]، وبذلك، تحوّل أركون بالإشكال من البحث في جوهر الأنسنة العربيّة والغربيّة، ومدى اتّفاقهما، أو تبايُنهما، إلى سؤال آخر عن موت الأنسنة في السياق العربي، وكيفيّة إعادتها، وبلوغها مستوى الأنسنة الغربيّة، من خلال توظيف الفكر النقدي سبيلاً ومنهجاً.

وعلى الرغم من أهميّة أسئلة أركون، وقيمة الإشكاليّات التي تطرحها، إلّا أنّ عدم تأنّيه أمام بعضها، وعدم تدقيقه المفاهيم التي تطرحها، هو الذي أربك رؤيته لما أسماه (أنسنة عربيّة قديمة)، فجعلها مُساوية للأنسنة الغربيّة، وقرينتها في الغايات، والآليّات، والتمشي، كما رأينا ذلك عند تفكيكها في القسمين الثالث والرابع من البحث. وهنا نتساءل: هل يحتاج تجديد الفكر الديني، ضرورةً، إلى هذه المغامرات التأويليّة المبالغ فيها؟ أكان أركون يحلم باستعادة أنسنة عربيّة مثل تلك التي فكّك عناصرها في عصر العرب الذهبيّ، أم أنّ ما يحلم باستعادته أنسنة غربيّة تحاكي أنسنة الغرب في أوج حداثته؟ أجوهريٌّ الاختلاف بين الأنسنتين، أم هو لا يتجاوز الأشكال والظواهر؟

خاتمة:

خلاصة القول: لقد فهم محمّد أركون الأنسنة، من جهة كونها مشروعاً كلّيّاً شاملاً يلامس مختلف جوانب الحياة الإنسانيّة، ويجعل من الإنسان الفاعل الاجتماعي الذي يقرّر مصيره بنفسه، فهو مركز الكون، وهو مرجع المراجع الذي تؤول إليه الأمور بداية ونهاية، وهو منتج الحقيقة، ومصلح الأخطاء، والمتحرّر من كلّ استلاب، وتبعيّة، وهيمنة. وهذا الفهم دفعه إلى التفكير في توافر ذلك بأشكال مختلفة في تاريخ الحضارة العربيّة الإسلاميّة، عندما بدأ الفكر الإسلامي التمييز بين النصّ المتعالي، والنصّ المتحقّق في التاريخ[50]. فكانت أشكال الأنسنة المختلفة، التي عدّدها أركون، أدلّة على ما بلغه المجتمع الإسلامي في عصره الكلاسيكي من تطوّر فكري وازدهار.

لكنّ هذه الأشكال الدينيّة، والفلسفيّة، والأدبيّة، والكونيّة، على أهميّتها، وملامستها جوهر الأنسنة، لم يتسنَّ لها -تاريخيّاً- أن تواصل نجاحاتها، وأن تجد طريقها إلى ترسيخ أقدامها، ومن ثمّ العمل على أنسنة

49- على الرغم ممّا وجده فيما بعد من حظوة ونجاح في الإبستميّة الغربيّة.

50- أو التمييز بين كلام الله المقدّس المُطلق الذي لا يدركه بشر، وبين اللغة البشريّة، التي قُدِّم من خلالها القرآن، وهي اللغة العربيّة في القرن السابع الميلادي في شبه الجزيرة العربيّة.

حقيقيّة للإنسان العربي، ربّما لأنّ تعامل هذه الحضارة مع الإنسان كان، دائماً، من وجهة نظر تقديسيّة باعتباره القدوة، أو الأنموذج، الذي ينبغي السير على منواله. وهذا الخطأ، عند أركون، هو سرّ التراجع القاتل للحضارة العربيّة الإسلاميّة.

إنّ الأنسنة هي سبيل العرب المُمكن إلى الحداثة، ومن هنا يأتي إصرار محمّد أركون على البحث فيها، وقراءة التراث من أجلها، وقد ذكرنا من أصحاب النزعة الإنسانيّة، الذين حلّل خطاباتهم في القرن الرابع للهجرة، التوحيدي، ومسكويه، وابن سينا، ولكنّنا نشير، في هذه الخاتمة، إلى انتباهه (الدقيق) إلى أنّ العاصمة الإسلاميّة، بغداد، كانت من أكثر المدن حداثةً، وتعدّديّةً ثقافيّة، وطائفيّة، وعرقيّة، ومذهبيّة، إلى جانب مدن أخرى مثل: دمشق، والريّ، وقرطبة، في الوقت الذي كانت فيه الأنوار مُطفأة في أوروبّة، قبل أن تنقلب الموازين، وتتغيّر المعطيات، فصارت مُدننا تحوي أحاديّة دينيّة وثقافيّة مطلقة، تمثّل هذه العواصم بوضوح شديد، مثلما يظهر ذلك في طهران، أو الخرطوم، أو الجزائر، أو أصفهان.

وبهذا التقهقر، أو العودة إلى الوراء، يَعُدُّ أركون أنّ المجتمع الإسلامي المُعاصر لم تتوافر له الفرصة الحقيقيّة لممارسة تنويره الخاص، الذي هو بحاجة ماسّة إليه، وإلى تنوير المُدوّنة النصّية الرسميّة المُغلقة.

ويعدّد أركون جملة من المعرقلات يراها مسؤولة عن تأخّر هذه الأنسنة، منها الأرثوذكسيّة الدينيّة الموغلة في الانغلاق، والدوغمائيّة الوثوقيّة، التي تأبى الانفتاح على قراءات غيرها للمباحث الدينيّة، بل وتجرّمها. ومنها، كذلك، قولبة الدين، وفق أهواء وقراءات إيديولوجيّة، وتواطؤ السلطة السياسيّة مع هذه الأرثوذكسيّة الدينيّة لغايات سياسيّة.

لذلك، فإنّ سبيل الوصول إلى أنسنة حقيقيّة يتطلّب، ضرورةً، تعليم الأجيال القادمة ثقافة الحوار، والقبول بالآخر قريناً، وشريكاً، ومُحاوراً، لا ضير من فهمه، والاختلاف معه، وقبوله في ظلّ تعدّديّة سياسيّة وفكريّة مُمكنة في نهاية الأمر، وذلك تجنّباً للعنف والتناحر الذي قد يُعطّل مسار الأنسنة عبر تعطيل مسار التعايش المشترك، مادام كلّ طرف يسعى إلى فرض أفكاره، وتصوّراته، دون استعداد لفهم أفكار الآخر وتصوّراته. وهذا السبيل يلتقي وجوباً مع توافق الجميع حول انتقال تدريجيّ ومنظّم إلى المنظومة الديمقراطيّة عبر دمقرطة (**démocratisation**) المجتمع المدني، وهياكل السلطة التشريعيّة، والتنفيذيّة، والقضائيّة، ومختلف مؤسّسات الدولة التعليميّة، والأمنيّة، والصحيّة، وغيرها، والإيمان بأنّ هذا المسار هو الحلّ الممكن والوحيد لأنسنة جديدة وحقيقيّة للعالم العربيّ، تعبر بهم إلى عوالم الحداثة، وتبني دُوَلَهُم على أسس عقلانيّة، وديمقراطيّة.

المصادر والمراجع

المصادر العربيّة:

- أركون، محمّد:

- **الأنسنة والإسلام ـ مدخل تاريخي نقدي**، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2010م.
- **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م.
- **الفكر الإسلاميّ قراءة علميّة**، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987م.
- **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، دار الساقي للطباعة والنشر، 2007م.
- **معارك من أجل الأنسنة في سياقات إسلاميّة**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001م.
- **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1998م.

المراجع العربيّة:

1- أبو زيد، نصر حامد، **إشكاليّة القراءة وآليّات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1996م.

2- أركون، محمّد، وآخرون، **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ترجمة وإعداد: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2000م.

3- أنطون، فرح، **ابن رشد وفلسفته الدينيّة**، دار الفارابي، بيروت، (د.ت).

4- **التراث والحداثة**، دراسات ومناقشات، نشر مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1991م.

5- التوحيديّ، أبو حيّان، **الإمتاع والمؤانسة**، تحقيق: أحمد أمين، وأحمد الزين، طبعة دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ت).

6- الجابري، محمّد عابد:

- **التراث والحداثة ـ دراسات ومناقشات**، نشر مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1991م.
- **الخطاب العربيّ المعاصر ـ دراسة تحليليّة نقديّة**، دار الطليعة، بيروت، 1985م.

7- جدعان، فهمي: **أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث**، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1989م.

8- حرب، علي:

- **نقد الحقيقة**، المركز الثقافي العربيّ، بيروت، المغرب، ط2، 1995م.
- **حديث النهايات، فتوح العولمة ومآزق الهويّة**، المركز الثقافي العربي، بيروت ـ المغرب، ط2، 2004م.

9- **الخطاب العربيّ المعاصر، دراسة تحليليّة نقديّة**، دار الطليعة، بيروت، 1985م.

10- **ديوان الحلاج**، تحقيق ماسينيون، باريس، 1955م.

11- روسو، جان جاك، **العقد الاجتماعي أو مبادئ الحقوق السياسيّة**، ترجمة: عادل زعيتر، نشر مؤسّسة الأبحاث العربيّة، 1995م.

12- الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام والحداثة**، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009م.

13- صالح، هاشم، **مدخل إلى التنوير الأوروبيّ**، دار الطليعة، بيروت، 2007م.

14- طرابيشي، جورج:

- **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006م

- **نظريّة العقل**، دار الساقي، بيروت، ط 2، 1999م.

15- طه، عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربيّ، بيروت - الدار البيضاء، 1994م.

16- عبد الرحمن، عبد الهادي: **سلطة النصّ، قراءات في توظيف النصّ الديني**، سينا للنشر، الانتشار العربيّ، بيروت، ط1، 1986م.

17- العقّاد، عبّاس محمود، **ابن سينا الشيخ الرئيس**، دار المعارف، مصر، 1946م.

18- عيسى، حسن: **تاريخ العرب من الحروب الصليبيّة إلى نهاية الدولة العثمانيّة**، الأهليّة للنشر والتوزيع، عَمّان، الأردن، ط1، 2008م.

19- غليون، برهان، **اغتيال العقل، محنة الثقافة العربيّة بين السلفيّة والتبعيّة**، نشر المركز الثقافي العربيّ، بيروت، 2004م.

20- الفجّاري، مختار: **نقد العقل الإسلامي عند أركون**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005م.

21- كيحل، مصطفى، **الأنسنة والتأويل في فكر محمّد أركون**، الدار العربية للعلوم - ناشرون، 2011م.

22- محيي الدين، عبد الرزّاق، **أبو حيّان التوحيدي، سيرته وآثاره**، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، 1979م.

23- النشّار، علي سامي، **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، ط9، 1995م.

24- هالبير، رون: **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفيّة لمحمّد أركون**، ترجمة: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط1، 2001م.

المراجع الأجنبيّة:

1- Jim Herrick, Humanism: an introduction, Prometheus Books, London, 2005.

2- Jacques Maritain, Humanisme Intégral, Paris, édition Montaigne, 1936.

3- ghaliounburhan, islam et politique la modernité trahie, éd la découverte, paris, 1997.

4- Stéphane Toussaint, Humanismes - Antihumanismes - De Ficin à Heidegger, Tome I, Les Belles Lettres - L'Ane d'or, Paris, février 2008.

5- Alain Touraine, Critique de la modernité, Fayard, 1992.

6- Claude Fouquet, Histoire critique de la Modernité, L'Harmattan, 2007.

7- Encyclopédie philosophique universelle, P.U.F, Paris, 1990.

المقالات:

1- هيبوليت، جون، **الأنسنة والهيغليّة**، ترجمة: فؤاد بن أحمد، الفكر العربيّ المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت - باريس، العدد 117/116، 2001م.

2- المزوغي، محمّد، **العقل والتاريخ، منابع إسلاميات محمّد أركون**، مجلّة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، لبنان، العدد 342، 2007م.

1- Philosophies de l'humanisme, Revue L'Art du Comprendre, 2006, n?o? 15.

2- Philippe Hubert, Humanum est..., recueil n?o? 1, 2007.

3- Raulet, Gérard «La tradition et la modernité?», in Encyclopédie philosophique universelle, tome 4 (Agora philosophique), Paris, PUF.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2018

جميع الحقوق محفوظة © 2018