# النزعة الإنسانيَّة في فكر محمَّد أركون

إبراهيم مجيديلة*

منذ أن ناقش محمَّد أركون أطروحته حول النزعة الإنسانيَّة أو الفلسفة الإنسانيَّة (L`humanisme) في الجامعة الفرنسيَّة في الستينيَّات (1968) من القرن الماضي لنيل شهادة الدكتوراه، غدت المحرّك لكلّ مشروعه الفكري، وأصبحت الأرضيَّة المرجعيَّة التي يخوض عليها معاركه، ويجري في إطارها حواراته. وربَّما يمكن القول، وهي الدعوى التي تقوم عليها هذه الدراسة، إنَّها شكّلت الإطار النظري/ الإيديولوجي الذي وجَّه كلَّ أعماله فيما بعد. فإسهاماته المعرفيَّة والمنهجيَّة والإبستمولوجيَّة المرتبطة بالإسلاميَّات التطبيقيَّة وعلم الإسلاميَّات (L`islamologie) كانت تشتغل في أفق أنسنة المقروء نصوصاً وأحداثاً ووقائع، وفي أفق أنسنة المنظومات والذهنيَّات الدينيَّة والأخلاقيَّة والسياسيَّة والاجتماعيَّة، وفي أفق أنسنة البنيات والأنساق التراثيَّة والحداثيَّة، وفي أفق أنسنة المجال الإنساني في شموله وكونيَّته. وتتفرَّع عن الدعوى السابقة دعوى ثانية ترى أنَّ سؤال النزعة الإنسانيَّة عند أركون هو سؤال منهجي وإبستمولوجي، قبل أن يكون سؤالاً معرفيَّاً ونظريَّاً.

وإن كان أغلب فكر محمَّد أركون قد اصطبغ بطابع النزعة الإنسانيَّة، فإنَّ حضورها عنده عرف تطوُّراً من حيث الدلالة والوظيفة؛ فقد اتخذت معاني متعّددة واستعملت لأغراض متنوّعة، وهذا ما يفسّر كثرة صور حضورها. وممَّا يدلُّ على ذلك اللّواحق التي يضيفها أو ينسبها إليها أركون في كلّ مرَّة، فنجده يتحدَّث عن النزعة الإنسانيَّة المعيشة، والنزعة الإنسانيَّة التلقائيَّة، والنزعة الإنسانيَّة المجرَّدة، والنزعة الإنسانيَّة الشكلانيَّة، والنزعة الإنسانيَّة الأدبيَّة، والنزعة الإنسانيَّة الفلسفيَّة، والنزعة الإنسانيَّة العلمانيَّة، والنزعة الإنسانيَّة الكونيَّة. فخلف هذه اللّواحق والصور المتعدّدة تقيم نزعة إنسانيَّة حقيقيَّة، أو يوجد موقف يحترم الإنسان ويَعدّه مركز الوجود ومحور القيم، ويَعدّه غاية في ذاته ولا يمكن استعماله كوسيلة أو شيء. كما أنَّها تدلُّ على ذلك الموقف الذي يستند إلى العقل والعقلانيَّة، ويرفض الجمود وادعاء امتلاك الحقيقة، ويقاوم الانغلاق والعنف، ويؤمن بالتعدُّد والاختلاف.

تسعى هذه الورقة إلى إعمال النظر في مفهوم النزعة الإنسانيَّة في فكر محمَّد أركون بغية الكشف عن تطوُّرها الدلالي وتعدُّدها الاستعمالي، وإبراز غاياتها ومقاصدها. ولكي يتحقق لنا إنجاز هذه الغاية، سنجعل مدار دراستنا جملة من الأسئلة التي سبق أن طرحها محمَّد أركون نفسه من قبيل: من الذي لا يشعر اليوم بالحاجة الملحَّة إلى إعادة التفكير جذريَّاً في مسألة النزعة الإنسانيَّة في الوسط الإسلامي؟ كيف يتحدَّد مفهوم الإنسان أو يتجلّى في المجال الإسلامي؟ لماذا وكيف تراجعت النزعة الإنسانيَّة، وانتهت إلى الاضمحلال داخل المجتمعات المعاصرة التي يعتمل فيها حدث إسلامي؟ ألا تشكّل النزعة الإنسانيَّة اليوم معبراً للمرور من إسلام التكفير إلى إسلام التنوير؟

تُبيّن البنية العامَّة لهذه الشبكة من الأسئلة أنَّ القضيَّة التي شغلت فكر محمَّد أركون هي العلاقة/ الإشكاليَّة بين النزعة الإنسانيَّة والإسلام، أو الفلسفة الإنسانيَّة في الوسط الإسلامي. ولمقاربة هذه العلاقة/ الإشكاليَّة سيتخذ أركون من التوحيدي ومسكويه وجيلهما، في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، أساساً ونموذجاً مرجعيَّاً يستلهم من تجربته التاريخيَّة مقوّمات لاستعادة النزعة الإنسانيَّة في اللحظة الراهنة للمجتمعات الإسلاميَّة، وسوف يسعفه ذلك في الدخول في معارك من أجل الأنسنة مع التراث الإسلامي والتجربة الغربيَّة. وهو إذ يعود إلى الماضي، القرن الرابع الهجري، فليس للإقامة فيه، وإنَّما لوعيه والانطلاق منه.

* باحث من المغرب.

**ما الإنسان؟**

إنَّ كل نزعة إنسانيَّة أو فلسفة إنسانيَّة، كيفما كانت منطلقاتها ومرجعيَّاتها وغاياتها، لا بدَّ من أن تنشغل بالسؤال: ما الإنسان؟ ناظرة في مفهومه، ومبرزة قيمته، ومحدّدة مكانته في العالم. وعن السؤال ذاته أجاب محمَّد أركون، وللأغراض نفسها ولكن بمنظور مغاير. فقد جعل من الإنسان موضوعاً تطبيقيَّاً للتمييز المنهجي والتصنيف الإبستمولوجي بين الإسلاميَّات الكلاسيكيَّة والإسلاميَّات التطبيقيَّة، دون القول بالتضادّ المطلق بينهما، وللنظر في كلّ «مقاربة للإسلام تجمع بين مكتسبات الإسلاميَّات الكلاسيكيَّة ومبادئها من جهة، وبين تساؤلات الإسلاميَّات التطبيقيَّة ومناهجها التحليليَّة وأهدافها العمليَّة من جهة أخرى»[1]. ولهذا الاعتبار نزعم أنَّ السؤال: ما الإنسان؟ عند أركون هو سؤال في المنهج قبل أن يكون سؤالاً يخصُّ المضمون المعرفي.

في كتابه: (نزعة الأنسنة في الفكر العربي) يستحضر أركون الحوار الذي دار بين التوحيدي ومسكويه حول الإنسان، المسجّلة وقائعه في كتاب (الهوامل والشوامل) للتوحيدي. فتعقيباً على عبارة التوحيدي «أوسع من هذا الفضاء حديث الإنسان، فإنَّ الإنسان قد أشكل عليه الإنسان»[2]، كتب مسكويه ليسكّن قلق الميتافيزيقي: «فأمَّا حديث الإنسان الذي شكوت طوله، وحكيت من الكلام المتردّد الذي لم يفدك طائلاً، فالذي ينبغي أن تعتمد عليه هو أنَّ هذه اللفظة موضوعة على الشيء المركَّب من نفس ناطقة وجسم طبيعي...»[3]. يعلّق أركون على هذا الحوار مبرزاً أنَّ الإنسان كائن مركَّب بالقول: «إذا ما نظرنا في هذا التحديد (للإنسان) عن كثب، وجدنا أنَّه يحيلنا إلى علم النفس الفيزيولوجي أو العضوي، وإلى علم الأخلاق، وإلى علم الميتافيزيقا في آن معاً»[4]. وبغضّ النظر عن تفاصيل الحوار الذي دار بين التوحيدي ومسكويه، وعن المرجعيَّات المعرفيَّة والأدوات المنهجيَّة المُستعملة فيه، فإنَّه أكَّد وجود نزعة عربيَّة متمركزة حول الإنسان وليس حول الله فقط، وكان ذلك في العصر الكلاسيكي، أي تاريخ الفكر العربي السابق للحداثة.

كما نجد محمَّد أركون، في موقع آخر من كتبه، يستحضر تعريفاً للإنسان قدَّمه الفيلسوف الوجودي نيقولا بيرديف: «إنَّ الإنسان يمثل التناقض المجسّد للفردي والمقدَّس، وللشكل والمادَّة، للّامحدود والمحدود، للحرَّية والقدر». وانطلاقاً منه شدَّد على ضرورة تكامل المعارف والعلوم في كلّ مقاربة تسعى إلى تعريف الإنسان، ولهذا وجبت الاستعانة: «بعلم التاريخ الاجتماعي والقانوني بالدرجة الأولى، لأنَّ النظام الاجتماعي والقانوني هما اللذان يصنعان الإنسان ما هو عليه، لا أيّ شيء آخر. ثمَّ يجيء بعدئذ علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الأنثروبولوجيا، والفلسفة، ثمَّ فيما يخصُّ حالة الأديان الكبرى علم الثيولوجيا (اللَّاهوت والكلام بحسب المصطلح الإسلامي الكلاسيكي»[5]. وإن كان موضوع الإنسان حاضراً بقوَّة لدى مختلف تيَّارات الفكر الإسلامي الكلاسيكي، أخلاقيَّاً وسياسيَّاً وقانونيَّاً، فإنَّ ذلك لا يكفي بحسب أركون، ولهذا وجب علينا «الشروع في تفكير نقدي حول الموضوع (الإنسان) اعتماداً على الشروط الجديدة للتطوُّر التاريخي للمجتمعات الإسلاميَّة منذ الخمسينيَّات»[6].

من خلال الرؤية النقديَّة المؤسّسة على الخلفيَّات النظريَّة للإسلاميَّات التطبيقيَّة، فإنَّ أركون سيعمل على مقاربة الإنسان ودراسة مكانته في المجال الإسلامي من منظور التاريخ الاجتماعي والقانوني والسياسي بالاعتماد على مناهج الإثنوغرافيا والإثنولوجيا والأنثروبولوجيا. ولعلَّ هذا ما يتيح لنا أن نستشفَّ أوَّل سمة تخصُّ مقاربة محمَّد أركون للنزعة الإنسانيَّة، إذ نجده يمزج أو يزاوج بين تاريخ الوقائع وتاريخ الأفكار. وكمثال على ذلك يصرّح بأنَّه: «لا يمكن تحديد مكانة الشخص اليوم كما بالأمس قبل أن نبتدئ بدراسة سوسيولوجيَّة للقانون الإسلامي»[7]. فمجيء الإسلام أحدث انقلاباً قيميَّاً كبيراً مسَّ الإنسان (العربي) في نظرته إلى ذاته، حيث تمكَّن من فرض

1- أركون، محمَّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، ط3، 1998، ص ص 166-167.

2- التوحيدي، أبو حيان، الهوامل والشوامل، ص 170.

3- أركون، محمَّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1997، ص 428.

4- المرجع السابق، ص 428.

5- أركون، محمَّد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 167.

6- المرجع السابق، ص 168.

7- المرجع السابق، ص 170.

رأسمال رمزي جديد مرتبط بأنطولوجيا التقديس والتعالي الآتية من خطاب الوحي، وهذا ما ساهم في الترقية التاريخيَّة للإنسان (المسلم). أصبح مفهوم الإنسان مستبطناً لبنيات رمزيَّة يتفاعل فيها المتخيّل الدّيني والمتخيّل السياسي، حاملاً آثارَ نموذجٍ مجتمعي تاريخي، ومؤثراً في التطوُّر التاريخي للمجتمع والمصير الفردي للمنتمين إليه. وخير ما يدلُّ على التفاعل بين الدّيني والسياسي والتاريخي هو القانون الإسلامي. بيد أنَّ هذا القانون كما لاحظ أركون، لم يكن مطبقاً بالتساوي وبالدرجة نفسها على كلّ الفئات أو الطبقات التي تتعايش داخل الفضاء الاجتماعي نفسه[8]. كما أنَّ تطبيقه بقي محدوداً، وخاصَّة في الفضاءات التي قاومت الثقافة واللغة العربيَّة، فهي تبقى خاضعة لقوانينها العرفيَّة. وإنَّ الحالة هذه تؤدّي إلى غياب المساواة بين الناس، الأمر الذي يمسُّ الإنسان في قيمته وكرامته، كما تؤدي إلى انتفاء ظهور مفهوم «الإنسان المكّون بواسطة القانون»[9]. فعندما يشرعن المجتمع تصنيفات عامَّة للأشخاص والأفراد بحسب وضعياتهم الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسلطويَّة، فإنَّه يؤثر في مفهوم الإنسان. ففي مجتمع يسيطر على أفراده ونخبه، بشكل واعٍ أو لا واعٍ، التمييز بين دار الإسلام ودار الحرب، المواطن والذّمي، ويفاضل بين الرجل والمرأة، ويعيش صراعاً بين القوانين (الإسلاميَّة) والمواثيق الدوليَّة، فإنَّه يخلق وضعاً يمسُّ بالإنسان مفهوماً وقيمة، ويؤدّي إلى اختناق النزعة الإنسانيَّة أو اضمحلالها.

وبعيداً عن المواقف القطعيَّة، أمكن القول إنَّ خلف هذه التفاعلات بين الدّيني والسياسي والقانوني والتاريخي توجد فلسفة إنسانيَّة تخصُّ وضعيَّة الإنسان في الوسط الإسلامي، وتتعلق بقدرته الفعليَّة على خلق القيم وتجسيدها في المجتمع، أو بمبادرته التحرُّريَّة ومقاومة الإكراهات والعوائق التي تفرضها عليها البنيات التي يخضع لسلطتها. والذي يمكن تسجيله أنَّ دراسة الوقائع والأفكار والمؤسَّسات الفاعلة في المجتمعات هي ما يساهم في تحديد شروط تكوّن الإنسان وتحقيق وجوده والاستفادة من حقوقه والتمتّع بحرّيته في الواقع أو استلابه في إطاره.

وإذا كان الوسط الإسلامي، بكلّ أبعاده: الدينيَّة والسياسيَّة والقانونيَّة والثقافيَّة والماديَّة، عرف تاريخاً طويلاً من المنعطفات والمنعرجات والتقلبات بفعل عوامل داخليَّة ترتبط باستبداد الأنظمة السياسيَّة وسيادة المنظومات الفكريَّة المنغلقة والرافضة للاجتهاد والتجديد، وعوامل خارجيَّة ترتبط بالاحتلال والاستعمار، فالسؤال الذي يرى أركون ضرورة التفكير فيه هو: «هل يمتلك الفكر الإسلامي اليوم الوسائل العقليَّة والثقافيَّة التي لا بدَّ منها لتشكيل فلسفة حديثة للإنسان»[10]؟

يمرُّ تشكيل فلسفة حديثة للإنسان في المجتمعات الإسلاميَّة عبر بوَّابة نقد الفكر الإسلامي وتفكيك بنياته الرمزيَّة من أجل «إدراجه داخل الحركة العامَّة للمعرفة المعاصرة، ونجبره على اتخاذ موقف واضح من مكانة الإنسان ووضعه ليس ارتكازاً على مسلّمات وفرضيَّات الإيمان الأرثوذكسي أو من خلال مبادئ هذه الفلسفة الغربيَّة أو تلك؛ بل من خلال النقد العام والشامل للقيمة»[11]. فأخطر ما يهدّد الإنسان ويعيق تشكيل فلسفة حوله هو القراءات الإيديولوجيَّة للتراث أو النصوص المُؤسّسة للفكر الإسلامي، سواء القراءات الدوغمائيَّة الحاملة لشعار الأصالة والخصوصيَّة أم المتسيبة المدّعية للمعاصرة والحداثة، فكلتاهما يجب إخضاعها للنقد بما هو مساءلة للمسلّمات والفرضيَّات، وبما هو ممارسة للاجتهاد وإعادة البناء وفق منطق العصر أو دمج النصوص في السياق الاجتماعي والتاريخي، وإحداث زحزحة إبستمولوجيَّة داخل الأنظمة المعرفيَّة والأخلاقيَّة والتشريعيَّة الخاصَّة بالفكر الإسلامي. إنَّ النقد، بما هو اجتهاد واستقلال عقلي، هو شرط أساسي لتشكيل فلسفة إنسانيَّة حديثة في إطار السياق الإسلامي منظوراً إليه كمجال سياسي وثقافي واقتصادي وتاريخي بقدر ما هو ديموغرافي[12].

من خلال الإحالات المتنوّعة والمتعدّدة التي نصادفها في المتن المعرفي لمحمَّد أركون فإنَّ السؤال: ما الإنسان؟ يتحوَّل عنده إلى سؤال منهجي يقبل الصياغة على هذه الشاكلة: كيف يمكن قراءة

8- المرجع السابق، ص 170.

9- المرجع السابق، ص 171.

10- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 178.

11- المرجع السابق، ص ص 182-183.

12- أركون، محمَّد، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت- باريس، ط3، 1985، ص 12.

النصّ القرآني، كنصٍّ مؤسّس لأنطولوجيا قائمة على التقديس والتعالي؟ وربَّما يمكن أن نجزم أنَّ تشكيل فلسفة حديثة للإنسان عند أركون قضيَّة منهجيَّة قبل أن تكون معرفيَّة. ومن هنا يُفهم إصراره على استعمال الإسلاميَّات التطبيقيَّة لتجاوز القصور الذي تعاني منه الإسلاميَّات الكلاسيكيَّة، وعلى فتح العلوم الإسلاميَّة على العلوم الإنسانيَّة والمناهج المعاصرة في اللسانيَّات والسيميائيَّات والفيلولوجيا. وإنَّ كرونولوجيا تآليف أركون تدلُّ على ذلك، فمنذ أن نشر كتابه/ أطروحته (النزعة الإنسانيَّة في الفكر العربي) توالت كتبه ذات الطبيعة المنهجيَّة والإبستمولوجيَّة؛ من قبيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، و(من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي)، و(تاريخيَّة الفكر العربي المعاصر)، و(الفكر الإسلامي قراءة علميَّة). وربَّما الرّهان الأساس الثاوي خلف هذا المنحى المنهجي والإبستمولوجي المعنون بالإسلاميَّات التطبيقيَّة هو الأنسنة أو استعادة النزعة الإنسانيَّة في المجتمعات العربيَّة المعاصرة، بيد أنَّ هذه الأنسنة لن تتمَّ إلا من خلال أنسنة النصّ الديني قراءة وفهماً وتأويلاً، أو بلغة أركونيَّة: من خلال عقلنة النص الدّيني وأرخنته وأنسنته.

بالموازاة مع هذا الجانب المنهجي والإبستمولوجي، إنَّ محمَّد أركون، وهو يستحضر التجربة التاريخيَّة للمجتمعات الغربيَّة، يعوّل على العلمنة لتخفيف التوتّر أو حدَّة الصراع بين السلطة الدينيَّة والسلطة السياسيَّة، أو بين الرّوحي والزّمني. وينبغي ألَّا يُفهم من العلمنة المجابهة بين الدّين والحياة، ولا اختزال الدّيني إلى طقوس وشعائر جامدة، ولا إقصاء الدّيني من الفضاء العمومي، كما لا يعني الانصياع لموجة التديُّن الحاليَّة أو الركون للقراءات اللَّاهوتيَّة للدّين والحياة، للرّوحي والزّمني. إنَّ العلمنة بوصفها موقفاً أمام مشكلة المعرفة[13]، فهي تعني عند أركون ذلك الموقف العلمي من قراءة المعطى/ الميراث الرّوحي والثقافي والفكري المتراكم داخل التراث الإسلامي، وهذا المعطى ينبغي دمجه في كلّ محاولة تجتهد من أجل عظمة الإنسان[14]، وهو موقف للرُّوح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة والتوصُّل إليها[15]،

13- أركون، محمَّد، العلمنة والدّين: الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط3، 1996، ص 9.

14- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 198.

15- العلمنة والدّين، ص 10.

ويتحقّق ذلك من خلال التوتّر المستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي والوعي بشروطه التاريخيَّة والاجتماعيَّة. يبدو أنَّ رهان إعادة العلمانيَّة إلى الإسلام، أو استعادة الإسلام العلماني، لا ينفصل عن رهان أنسنة الإنسان أو تشكيل فلسفة حديثة للإنسان في الوسط الإسلامي.

يمثّل الجواب عن السؤال: ما الإنسان؟ عند أركون ترحالاً بين الوقائع والنصوص من أجل بناء موقف إنساني يَعدّ الإنسان قيمة عليا لا يجوز المسُّ بها أو الاعتداء عليها. وهنا يقع الجذر الأساس للنزعة الإنسانيَّة، أو هذا ما يجب أن تكون عليه إذا أرادت أن تكون كونيَّة محسوسة وفعليَّة. فالإنسان إنسان بغض النظر عن أصوله وشروط وجوده. فالموقف الإنساني نضال مستمرٌّ من أجل الإنسان، إنَّه يمثل «مقاومة الإنسان لكلّ ما يريد أن يسحق إنسانيته أو يقضي على نسمة الحريَّة والإنسانيَّة فيه»[16].

### النزعة الإنسانيَّة: رؤى وأنماط

سيعمل محمَّد أركون متسلّحاً بعدَّته المنهجيَّة والإبستمولوجيَّة على خوض أو مواصلة مغامرة البحث في موضوع الفلسفة الإنسانيَّة قاصداً بذلك المساهمة في استعادتها في الوسط الإسلامي، كاشفاً عن تشكّلاتها وتشكيلاتها في إطار تاريخي واجتماعي دينامي ومنفتح تتفاعل فيه نوابض مختلفة، وإن لم تكن متعارضة في بعض الأحيان. وكنتيجة طبيعيَّة فإنَّ النزعة الإنسانيَّة لم تسلم ممَّا يعتمل في الوسط الإسلامي فكريَّاً وسياسيَّاً واقتصاديَّاً وتاريخيَّاً، ما يجعلها تبدو كمحلول أو مزيج كيميائي بطبقات متعدّدة تختلف درجات شفافيته بحسب مدى تمازج عناصره. وهذا ما يمكن تفسيره بتعدُّد اللّواحق (المعيشيَّة، التلقائيَّة، الأدبيَّة، الفلسفيَّة، الشكلانيَّة، الكونيَّة) التي كان يستعملها أركون مصاحبة للنزعة الإنسانيَّة. ومن هنا نرى أنَّ النزعة الإنسانيَّة في فكر أركون تتَّخذ صوراً متعدّدة تبعاً للفاعلين الاجتماعيين في كلّ مرحلة من مراحل التاريخ الاجتماعي والقانوني للمجتمعات الإسلاميَّة.

وقبل استئناف القول، لا بدَّ من مواجهة سؤال ما فتئ يُطرح في كلّ مرَّة وبصيغ متعدّدة، ويخصُّ ماهيَّة النزعة الإنسانيَّة: ما الذي

16 ـ أركون، محمَّد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 1997، ص39.

يقصده أركون بالنزعة الإنسانيَّة أو الأنسنة على وجه التحديد؟ وفيمَ تتجلّى ماهيتها وحقيقتها؟ ونقدّر أنَّ الجواب عن هذا السؤال هو بمثابة تمرين فكري يستدعي تدشين حوار مع أركون حول ما كتبه عن الأنسنة، غير أنَّ هذا الأمر يبقى متعذراً نظراً لخصوصيَّة هذه الدراسة، ولهذا سنتَّخذ وجهة أخرى نعتمد فيها على القراءات الضمنيَّة والشروحات التي قدَّمها هاشم صالح في مقدّمات وهوامش ترجمته لكتب أركون. وعندما نبغي إعادة الاعتبار للهامش، لا يعني ذلك إهمال المتن أو تهميشه بل إضاءته، وكما نبغي من ذلك كله تقديم صورة عامَّة لما يقصده بالنزعة الإنسانيَّة، على أن نفكّك عناصرها فيما بعد.

في مقدّمة ترجمة كتاب: (نحو تاريخ مقارن للأديان)، يقدّم هاشم صالح تعريفاً للنزعة الإنسانيَّة يستوحيه من فكر أركون، يشير إلى أنَّ «النزعة الإنسانيَّة تعني محبَّة الإنسان واحترامه باعتباره أعظم كائن على وجه الأرض. إنَّها تُعطي ثقتها للإنسان العاقل، وتعتقد بأنَّه قادر على إنجاز الأشياء العظيمة، ولولاه ما عمرت الأرض»[17]. فليس المقصود من النزعة الإنسانيَّة تشييد بناءات نظريَّة مفصولة عن الإنساني، بل هي موقف إنساني وأخلاقي عملي مداره محبَّة الإنسان لأخيه الإنسان والطبيعة، فهي موقف يقوم على التعاطف والتسامح. فلن يكون الواحد منَّا إنسانيَّ النزعة حين يقصر التعاطف مع أبناء جنسه ودينه، وإنَّما يكون كذلك عندما يعمّم التعاطف والتسامح والمحبَّة على الجميع، أو كما يقول أركون مستحضراً قولة غوته: «وإنَّما ينبغي أن أتعاطف مع آلام الإنسان في كلّ مكان، وأيّاً يكن دينه أو قوميَّته أو مذهبه»[18]. فالنزعة الإنسانيَّة موقف فكري وأخلاقي أفقه الإنسان بوصفه إنساناً بغضّ النظر عن كلّ انتماءاته واشتراطات وجوده.

في ترجمة كتاب: (نزعة الأنسنة في الفكر العربي) نصادف هامشين مهمَّين ينيران دلالة النزعة الإنسانيَّة في فكر أركون. يشير هاشم صالح في الهامش الأوَّل إلى «أنَّ الفلسفة الإنسانيَّة أو النزعة الإنسانيَّة هي ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان في حدّ ذاته ولذاته، ويعتبره مركز الكون ومحور القيم»[19]. وأمَّا في الهامش الثاني، فإنَّه يشير إلى أنَّ ما يقصده أركون بالنزعة الإنسانيَّة هو «ازدهار العقلانيَّة وتراجع الظلاميَّة والتعصُّب»[20]. وانطلاقاً من هذين الهامشين يتبيَّن أنَّ أركون ينخرط ضمن التصوُّر العام للنزعة الإنسانيَّة، بما هي موقف إنساني يُعلي من قيمة الإنسان، ويحميه من كلّ أشكال العنف والتعصُّب والظلاميَّة. ويتجلّى واضحاً وجود علاقة جدليَّة بين النزعة الإنسانيَّة والعقلانيَّة، فلا وجود لإحداهما في غياب الأخرى.

لكي نقوم بتفكيك تلك الصورة العامَّة، ننطلق من مقدّمة كتاب: (الأنسنة والإسلام) الذي يشير فيه أركون إلى شكل من النزعة الإنسانيَّة اصطلح عليه اسم (الأنسنة المعيشة)، وهي فكرة تشكَّلت وتقوَّت بفضل الاستماع والنقاش المتبادل اجتماعيّاً، بمعنى أنَّها تشكَّلت بواسطة «نقاش مشروط بجودة الاستماع، الاستماع الذي يغيّر الموضوع الإنساني، بل الكائن الإنساني، كلما تقدَّم النقاش، ومن ثمَّ تنبثق عنه تساؤلات جديدة تمكّن من المضي قدُماً في الفكر»[21]. يخصُّ هذا النقاش قضايا وجوديَّة وفكريَّة ترتبط بالعديد من «القيم الأساسيَّة من أجل إعادة بناء الروابط الاجتماعيَّة، وإعادة تحليل اليقينيَّات الموروثة، ومن أجل مشاركة أكثر حيويَّة في الجهود البشريَّة الرامية إلى تحرير الإنسان من كلّ الأشكال المتكرّرة للعبوديَّة»[22]. في الحياة اليوميَّة حيث اللقاء والتعامل المباشر بين الناس، يؤدي التواصل الشفاهي دوراً محوريّاً في «إثراء توجُّه الأنسنة الذي يرتسم في فوريَّة المواجهة بين وجهات نظر متعدّدة يدعمها مشجّعون حاضرون»[23]؛ فالأنسنة المعيشة تتحقق تلقائيّاً من خلال تبادل التأثير بين عموم الناس كفاعلين اجتماعيين أو بين الأدباء والشعراء والفلاسفة والفقهاء.

يستحضر أركون نموذج أبي حيان التوحيدي الذي أدّى دوراً أساسيّاً في توضيح الأهداف الجوهريَّة لحالة الأنسنة المعيشة من

17- صالح، هاشم، في مقدّمة نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيديَّة، دار الساقي، ط1، 2011، ص 37.

18- المرجع السابق، ص 37.

19- صالح، هاشم، في هامش، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 10.

20- المرجع السابق، ص 12.

21- أركون، محمد، الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي، ترجمة وتقديم محمود عزب، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010، ص 21.

22- المرجع السابق، ص21.

23- المرجع السابق، ص 21.

خلال ما سجَّله في كتاباته من حوارات ومناظرات كانت تساهم في تشكيل وعي الأفراد. فأهمُّ تحوُّل تحقّق في طبيعة الأنسنة مع التوحيدي هو «المرور من الإنجاز الشفاهي إلى العبارة المكتوبة المُعبّرة بقلم لاذع، مُفحم وفصيح، حاد وعنيف»[24]. فهذا المرور إلى المكتوب يعكس تحوُّلاً في مسار الأنسنة أو توسيعاً لدائرتها، ونقصد بذلك الانتقال من النزعة الإنسانيَّة المعيشة إلى النزعة الإنسانيَّة الأدبيَّة (التوحيدي) والأنسنة الفكريَّة أو الفلسفيَّة (مسكويه). وحتى يكون الخطاب المكتوب حاملاً لطابع الأنسنة ومنخرطاً في الأنسنة، مُؤنسِناً ومُؤنسَناً، لا بدَّ من أن يكون الهدف المشترك بين المتكلّمين المنخرطين في النقاش ثمَّ المسار الاستدلالي الشخصي لكلّ واحد منهم هو المساهمة في تأسيس الأنسنة وترسيخها اجتماعيّاً وثقافيّاً من خلال اللقاء اليومي، وتبادل التأثير في إطار مناقشة تفترض أنَّ المتكلّمين أحرار ومتساوون في التعبير عن أفكارهم.

في خاتمة كتابه/ أطروحته: (نزعة الأنسنة في الفكر العربي)، يميّز أركون بين ثلاث نزعات إنسانيَّة، أو ثلاثة أنواع أساسيَّة للموقف الفلسفي/ الإنساني في الفكر الإسلامي. وتدلُّ مجتمعة على التجريب الفقهي والأدبي واللّاهوتي والفلسفي للإمكانات الإنسيَّة التي دشَّنها الحدث القرآني[25]، وهي:

– **الإنسيَّة الدينيَّة**: يبدو في الظاهر أنَّ هناك تناقضاً بين النزعة الإنسانيَّة والدّين، فكيف يمكن أن تكون نزعة إنسانيَّة ودينيَّة في الوقت نفسه؟ ألا تعني النزعة الإنسانيَّة التمركز حول الإنسان ونسيان التعالي أو التمركز حول الله؟ يجيب أركون بالنفي، وبشكل حاسم يرفع التعارض بين النزعة الإنسانيَّة والطابع الدّيني. فهو يرى أنَّ النزعة الإنسانيَّة الدينيَّة تتجلّى في تنويعات متعدّدة «تمتدّ من الورع الهادئ والمرتاح للمؤمن الهادئ إلى التقشّف الصارم والشديد للناسك المتعبّد»[26]، وهي في كلّ حالاتها تتميز بالخضوع المطلق لله والتعلّق المستمرّ به، وترتبط بالعاطفة القويَّة التي تستوطن أعماق المؤمن وتوجّه سلوكه وعمله وعلاقته مع الآخرين. وبهذا المعنى إنَّ أركون يجعل من الإنسيَّة الدينيَّة تجربة فرديَّة أو روحيَّة يعيشها الفرد المؤمن في علاقته مع ذاته وفي عزلته، وهو بذلك ينفي عنها أن تشكّل تيّاراً مجتمعيّاً أو موقفاً إنسانيّاً عامّاً.

– **الإنسيَّة الأدبيَّة**: ارتبط هذا النوع بطبقة اجتماعيَّة متميّزة داخل المجتمعات الإسلاميَّة، عَدَّها أركون «أرستقراطيَّة الرُّوح والمال والسُّلطة»[27]، التي فتحت صالوناتها للعلماء والأدباء والمفكّرين من مختلف المذاهب والعقائد، ما يدلُّ على التسامح والتعدديَّة التي كانت تسود الوسط الإسلامي حول مختلف القضايا، وإنَّ المناظرات المسجّلة في كتب التوحيدي خير مثال على ذلك. وتدلُّ صفة الأدبيَّة على «وجود ثقافة كاملة ومتكاملة لا يعتريها النقص، أي تلمُّ بكلّ شيء»[28]، وتعمل على تنمية الفرد وتفتُّحه.

– **الإنسيَّة الفلسفيَّة**: يَعدّها أركون مزيجاً بين النزعتين السابقتين كلتيهما، فهي في الآن نفسه تستمدُّ منهما عناصر مختلفة وتعمل على صهرها، كما أنَّها تختلف عنهما في كونها تلتزم «بنظام فكري أكثر دقَّة وصرامة، كما تتميز بالبحث القلق والمتوتر والمنهجي عن الحقيقة فيما يخصُّ العالم، الإنسان والله»[29]، وكانت تتوخَّى إسكان الإنسان أو موضعته داخل حقائق موضوعيَّة تخلّصه من الأوهام والشكوك والمعارف اللّايقينيَّة المرتبطة بالمعرفة التقليديَّة.

ومن خلال استقراء هذه النماذج السابقة، حدّد أركون عدَّة خصائص ميَّزت النزعة الإنسانيَّة العربيَّة/ الإسلاميَّة، يمكن تلخيصها فيما يأتي: الانفتاح على العلوم الأجنبيَّة (الدخيلة) كالفلسفة، وعقلنة الظواهر الدينيَّة وشبه الدينيَّة، وإعطاء الأولويَّة للاهتمام بالمسائل الأخلاقيَّة والسياسيَّة، وظهور قيم جماليَّة جديدة في المجتمع.

تكشف مجمل تلك الخصائص عن الأفق الذي يقصده أركون من تفكيره في النزعة الإنسانيَّة، فهو لا يريدها نزعة شكلانيَّة، ولا منغلقة على عرق أو لغة أو دين؛ بل يريدها نزعة إنسانيَّة شاملة، كونيَّة ومحسوسة؛ إنَّها تقوم على أساس فلسفة تشمل الجميع،

24- المرجع السابق، ص 21.

25- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 609.

26- المرجع السابق، ص 607.

27- المرجع السابق، ص 608.

28- المرجع السابق، ص 608.

29- المرجع السابق، ص 608.

وتعمّم الخير على الجميع «تتجاوز حدود الأديان والطوائف والقوميَّات والأعراف لكي تصل إلى الإنسان في كلّ مكان، وإلَّا فلن تكون نزعة إنسانيَّة حقيقيَّة»[30]. فقد عمل على مقاومة إنسيَّة الكلام والإنشاء التي تُعلّم للطلاب في المدارس ولا يربطها بالواقع إلا رابط واهٍ، تلك الأنسنة التي تدَّعي أنَّ الإنسان أكبر قيمة في الوجود، ولكنَّها تستبيح حرمته وتنتهك كرامته، تستعبده وتستغلّه.

استلهم أركون هذه الرؤية للأنسنة من خلال قراءاته للمناظرات والمحاورات التي سجَّل التوحيدي وقائعها ومجرياتها في كتبه، ولاسيما (المقابسات) ثمَّ (الإمتاع والمؤانسة)، ومن خلال أعمال مسكويه، وغيرهما من الفلاسفة والأدباء الكبار الذين شهدهم العالم الإسلامي والعربي. فالكتابة والتواصل والمناقشة وتبادل وجهات النظر والحجج ساهمت كلها في تنشيط حالة الأنسنة المطلوبة في التواصل البشري. وكأنَّنا نلمس هنا حضوراً ضمنيَّاً للتجربة اليونانيَّة، حيث شكَّلت الأغورا أو الساحة العموميَّة مجالاً للنقاش العمومي والمفتوح أمام الجميع، ما ساهم في ظهور الفلسفة وانبثاق أوَّل شكل سياسي ديمقراطي.

استحضاراً للرُّوح الأدبيَّة والنقديَّة والجماليَّة للتوحيدي ومسكويه وغيرهما، يضع أركون هدفاً له هو توسيع دائرة «المشاركة في بحث أنسني داخل مجتمعات دمَّرتها منذ سنوات الخمسينيَّات قوى يمكن القول بلا مبالغة إنَّها عملت بوعي أو بلا وعي ضدّ كلّ نزعة إنسانيَّة»[31]. ففي المجتمعات العربيَّة والإسلاميَّة المعاصرة توجد عوائق تحول دون توسيع دائرة الأنسنة أو بروزها كتيَّار عام، فهناك قوى داخليَّة مشبعة بثقافة دوغمائيَّة وسلطويَّة تعمل ضدّ الأنسنة، بالإضافة إلى الاستعمار الذي مارسه المحتلّون الأوربيُّون الذين دوَّنوا صفحة من تاريخنا «ملطّخة بما هو ضدَّ الأنسنة»[32].

### من أجل استعادة النزعة الإنسانيَّة:

يشهد التاريخ أنَّ النزعة الإنسانيَّة تعرَّضت لانتكاسات ومآسٍ في السياقين الغربي والإسلامي؛ بفعل توالي الأحداث المأساويَّة كتجربة الحربين العالميتين والاستعمار وظهور الأنظمة الكليانيَّة. وإنَّ إعادة بناء أو تجديد النزعة الإنسانيَّة أو «تشييد تاريخ في إطار منظور التضامن الأنسني»[33] يستدعي عند أركون إعادة التفكير من منظور نقدي صارم في كلّ السرديَّات اللَّاهوتيَّة والفلسفيَّة التي ساهمت في انتشار الفوضى والعنف وتغذية الصراع والطائفيَّة، كما يستدعي خوض معارك ضدّ كلّ أشكال الانحراف التي أصابت الفكر والمجتمع. ويشير أركون إلى أنَّ «المعارك من أجل أنسنة أخرى لن تكون لها نهاية»[34]، وليس ذلك لأنَّ الانحرافات والتشوُّهات لا تتوقف عند حد. ومن منظور ما اصطلح عليه أركون سوسيولوجيا النجاح والفشل يتساءل: لماذا نجحت الأنسنة في السياق الغربي، رغم كلّ الأعطاب والانكسارات التي أصابت العقل والمجتمع الأوربيين، ولكنَّها فشلت في السياق الإسلامي رغم تاريخه الغني ثقافيَّاً واجتماعيَّاً؟

في معاركه من أجل الأنسنة، وهو يستحضر تجربتي النجاح والفشل للنزعة الإنسانيَّة في السياقين الغربي والإسلامي، استند أركون إلى عدَّة نظريَّة ومنهجيَّة، من بينها ما اصطلح عليه بالعقل المنبثق، وهو بحسب تعريفه ذلك العقل الذي «يتحمَّل العبء التاريخي لماضي المجتمعات التي يمارس فيها يقظته النقديَّة»[35]. ومقارنة مع كلّ الاستخدامات السابقة للعقل، وفي مختلف المستويات الدينيَّة والفلسفيَّة والأنثروبولوجيَّة، هو يختلف عنها رؤية ومنهجاً، إنَّه يتسلّح بالنقد ويعمل على تأويل الأحداث كيفما كانت طبيعتها ليبحث خلفها عن بدايات جديدة تكشف عن آمال الكائن البشري وآمال المجتمعات الإنسانيَّة. وتبعاً لطبيعته النقديَّة والتأويليَّة، إنَّ العقل المنبثق يستهدف تعرية كلّ الخطابات التي تتبنَّى المعايير المزدوجة لاهوتيَّاً وفلسفيَّاً وسياسيَّاً، سواء تلك التي تسربلت بأثواب الأنوار أو الحداثة ورفعت شعارات الديمقراطيَّة وحقوق الإنسان، أم تلك التي تدثّرت بأوشحة التراث والأصالة.

تحتاج استعادة النزعة الإنسانيَّة إلى نقد الخطاب المزدوج المعايير

30- المرجع السابق، ص 29.

31- الأنسنة والإسلام، ص 22.

32- المرجع السابق، ص 22.

33- المرجع السابق، ص 23.

34- المرجع السابق، ص 24.

35- المرجع السابق، ص 24.

وتجاوزه؛ ذلك الخطاب الذي «يُشرّع اللجوء إلى القوَّة ليستأثر بالحقيقة والخير والقانون وكرامة الذات الإنسانيَّة، وفي الوقت نفسه يُقصي الآخرين، ويرمي بهم إلى معسكر الشرّ والعنف والبربريَّة الهدَّامة»[36].

يظهر بوضوح رهان أركون على العقل المنبثق في استعادة النزعة الإنسانيَّة. على اعتبار أنَّه من صنف العقل المنفتح، عقل النقد والتفكيك والمساءلة، نقد السرديَّات وتفكيك بنياتها ومساءلة مسلّماتها التي أدَّت إلى خلق نزعات مضادَّة للأنسنة. وهو إذ ينتقد ويفكّك ويسائل، يقصد البناء لا مجرَّد الهدم، «استراتيجيَّة نقديَّة موجَّهة نحو بناء أدوات تفكير وإشكاليَّات تمكّن من تدعيم الحيويَّة الفكريَّة»[37]. والذي يبدو جليّاً هو أنَّ أفق العقل المنبثق أفق إنساني، فاعتماداً على مرجعيَّاته النظريَّة المنفتحة على العلوم كافةً وآليَّاته النقديَّة، يعمل على تخطّي الانكسارات والإخفاقات وتجاوز العقبات، التماساً لأنسنة تسعى إلى بناء مستقبل موحَّد على أساس قاعدة المشترك الإنساني.

يُوجد خلف هذه الرؤى المتعدّدة التي يستند إليها أركون أنماط متعدّدة للأنسنة أو النزعة الإنسانيَّة. فتارة تحضر في خطابه كشعار ودعوة، وتارة ثانية تعمل كإيديولوجيا، وتارة ثالثة تتخذ شكل نموذج إرشادي موجّه للفكر والفعل، وتارة رابعة تتلبّس بلبوس اليوتوبيا وتنفتح على الأفق المنتظر. وهي بكلّ أنماطها تدين واقع المجتمعات الإسلاميَّة الراهنة وتنتقده، لما يسيطر عليه من نزعات مضادَّة للأنسنة، على الرّغم من المحاولات والجهود المبذولة للتنوير والعقلنة والأنسنة.

### سؤال الأنسنة في السياق الإسلامي:

يستبطن الحديث عن الأنسنة في السياق الإسلامي حضوراً قويّاً للأنسنة في السياق الأوربي. فهذا النموذج الأخير شكّل إطاراً وجَّه تفكير أركون لتفكيره في النزعة الإنسانيَّة في الوسط الإسلامي. ولهذا إنَّ استئنافه للنظر والتنظير للنزعة الإنسانيَّة في السياق الإسلامي، يندرج ضمن قضيَّة جوهريَّة تخصُّ «أشكلة الأنسنة المعيشة، فضلاً عن مستوييها الفكري والأدبي، في مختلف السياقات التاريخيَّة والثقافيَّة المتأثرة أو المشروطة بالمرجعيَّات الإسلاميَّة»[38]. وإنَّ هذه الإشكاليَّة مسكونة بسؤال جوهري طرحه أركون نفسه بالصيغة الآتية: «لماذا وكيف تراجعت هذه الأنسنة، وانتهت إلى الاضمحلال داخل المجتمعات المعاصرة التي يعتمل فيها حدث إسلامي رجعي»[39]؟ تقع بداية الجواب عن هذا السؤال في خوض معارك فكريَّة متعدّدة ضدّ الأطروحات والمواقف التي يشكّك دعاتها في مشروعيَّة وجود نزعة إنسانيَّة في السياق الإسلامي، أو ينكرون «انطباق مفهوم النزعة الإنسانيَّة على المجال الإسلامي»[40]، من منطلق ادعاء أنَّ النزعة الإنسانيَّة ارتبطت بالنهضة والأنوار والحداثة في السياق الغربي.

وللإجابة عن سؤال المشروعيَّة التاريخيَّة للنزعة الإنسانيَّة في السياق الإسلامي، وللردّ على المشكّكين والمنكرين لها، قام أركون بحفريَّات في البنيات الفكريَّة والثقافيَّة للتاريخ الإسلامي والعربي باحثاً في النصوص ومحلّلاً للوقائع لتقديم الدلائل والنماذج على وجود هذه النزعة في هذا التاريخ. ولعل هذا ما مكّنه من اعتبار القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي إطاراً زمانيّاً للحديث عن نزعة إنسانيَّة عربيَّة من خلال نموذج أبي حيان التوحيدي والجيل الذي عاصره من الأدباء والكتّاب والشعراء والفلاسفة. وبعد حسم أركون في قضيَّة المشروعيَّة، سطّر برنامجاً (نضاليّاً) محدّد المهمات يستهدف إعادة تشغيل وتوسيع وملاءمة حديثة لحالة الأنسنة في السياق الإسلامي.

ففي السياق الإسلامي والعربي تكوَّنت نزعة إنسانيَّة، عربيَّة وإسلاميَّة، بفعل تفاعل عوامل أهمّها اللغة العربيَّة والنَّصّ المقدَّس: القرآن والسنَّة، على اعتبار أنَّ هذا السياق شكَّل مجالاً لتفاعل الثقافات والقوميَّات والمذاهب والديانات، وشكَّل مجالاً للتسامح والإيمان بالتعدُّد والاختلاف. وبالعودة إلى القرن الرابع الهجري، قرن التوحيدي ومسكويه، عرفت العواصم العربيَّة والإسلاميَّة نهضة معرفيَّة كبرى، وشهدت ازدهاراً في العلوم النقليَّة والعقليَّة. وتحقق كلُّ ذلك بفضل تضافر عوامل سياسيَّة واقتصاديَّة واجتماعيَّة وثقافيَّة. وعندما وقف أركون عند هذه

36- المرجع السابق، ص 24.

37- المرجع السابق، ص 27.

38- المرجع السابق، ص 30

39- المرجع السابق، ص 31.

40- المرجع السابق، ص 31.

العناصر بالعرض والتحليل، كان محكوماً بخلفيَّة نظريَّة تروم إبراز التمايز بين الدنيوي والديني، على اعتبار أنَّ هذا التمايز هو شرط لكلّ نزعة إنسانيَّة. ففي المجال السياسي، تكون المشروعيَّة السياسيَّة الممنوحة للخلفيَّة، في غالب الأحوال، شكليَّة، في حين أنَّ السُّلطة الفعليَّة والعمليَّة تكون في يد الساسة مدعومة بالمعرفة، الأدب والفلسفة. وفي الجانب الاقتصادي برز الدور الكبير الذي أدّاه التجّار الذين يمثلون «النخب الاجتماعيَّة التي تلقت ثقافة يغلب عليها الطابع الدنيوي والعقلاني، وهو ما يساعد على رسم خطوط الانفصال بين أنسنة ذات تمركز لاهوتي، يسيّرها العلماء حُماة المقدَّس، وأنسنة فلسفيَّة متمركزة حول تكوين الإنسان العاقل القادر على الإبداع الفكري والممارسة النقديَّة للعقل»[41]. وفي الجانب الاجتماعي ركّز أركون على طبقة الكتاب التي «قامت بتعزيز الأثر الحاسم لأنسنة علمانيَّة في الأوساط العمرانيَّة»[42]. وفي الجانب الثقافي أسند أركون إلى الفلسفة والعلوم اليونانيَّة دوراً مركزيَّاً في تدعيم الأنسنة المعلمنة في القرن الرابع الهجري.

خلق التفاعل بين العوامل السابقة أرضيَّة للدفاع عن مشروعيَّة الأنسنة العربيَّة؛ إذ مثل القرن الرابع الهجري الفضاء المرجعي لانبثاق هذه الأنسنة التي ساهمت فيها طبقات ونخب متعدّدة، اختار منها أركون نموذجين: التوحيدي ومسكويه، فهما «الرمزان الإنسيَّان»[43] اللذان ساهما في إنتاج فكري وأدبي يعيد الاعتبار للإنسان. ومن هنا نفهم المقولة الأساسيَّة للتوحيدي: «إنَّ الإنسان أشكل عليه الإنسان»، فهي تَعدّ الإنسان مركزاً في القول والنظر، وأساساً للفكر والعمل.

سجّل أركون بخصوص التوحيدي ملاحظة في غاية الأهميَّة. ففي الوقت الذي جعل فيه التوحيدي من الإنسان مركزاً لإنتاجه وكتاباته وتمرُّده الفكري ونقده القاطع، لم يتخلَّ عن بعده الروحي، فهو كان يسعى إلى «خلق فضاء للتعمُّق الرُّوحي، كما كان يريد ربط العمل السياسي بأخلاق إنسانيَّة ملموسة في المجتمع»[44]. ويسير أركون على خطا التوحيدي، فيميز بين الديني والدنيوي، وفي الديني بين الأصلي الذي يعمّق الروحي والقراءات الفقهيَّة واللّاهوتيَّة التي تركّز على الشعائر. بيد أنَّه إن صح هذا التمييز نظريَّاً، فكريَّاً وأدبيَّاً، ومن خلال نماذج مختارة، فإنَّ الواقع التاريخي والاجتماعي في القرن الرابع الهجري لم يكن ليحتمل ذلك. أضف إلى هذا أنَّ التوحيدي ومسكويه ليسا هما فقط من يعبّر عن كلّ الجيل الذي عاش في ذلك القرن.

غير أنَّ هذه النزعة الإنسانيَّة كما نشأت وتكوَّنت وتطوَّرت، ضعفت واضمحلّت. ولذا من المهمات المنتظر إنجازها فهم ما جرى والوقوف على العوامل التي أدَّت إلى اضمحلال الأنسنة في المجتمعات الإسلاميَّة والعربيَّة. فبعد انتعاشها في القرنين الثالث والرابع الهجريين بفضل توافر الظروف السياسيَّة والاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والثقافيَّة، ستتعرض النزعة الإنسانيَّة للتفكّك التدريجي وصولاً إلى الاضمحلال الكلّي فيما بعد.

من أجل فهم ما جرى، عمل أركون على التمييز بين نوعين من النزعة الإنسانيَّة: النزعة الإنسانيَّة المتمركزة حول الله، والنزعة الإنسانيَّة المتمركزة حول الإنسان. تتمركز الأولى حول اللّاهوت وتستعير منطلقاتها من البناءات الدينيَّة والعقائديَّة الإسلاميَّة والمسيحيَّة واليهوديَّة، في حين تتمركز الثانية حول المنظورات الفلسفيَّة ولاسيما تلك المرتبطة بالإرث اليوناني. وعندما يميّز أركون بين هذين النوعين من النزعة الإنسانيَّة فإنَّه لا يسعى لإقامة التعارض بينهما، وإنَّما يسعى إلى اعتبارهما مادَّتين خامين للتأسيس لاستعادة النزعة الإنسانيَّة في السياق العربي الإسلامي، انطلاقاً من عقلنة الفكر الإسلامي، أو لنقلْ لتقديم قراءة عقليَّة وعلميَّة للتراث.

منذ القرن الرابع الهجري، قرن التوحيدي ومسكويه، تعاقبت لحظات متقطعة كانت تشتعل فيها جذوة الأنسنة، ولكن سرعان ما كانت تخبو. ومن بين ما أشار إليه أركون النهضة العربيَّة والثورة العربيَّة الاشتراكيَّة والثورة الإسلاميَّة بامتداداتها. عبر هذه اللحظات كان يعتمل هاجس استعادة نقد الماضي، وتفكيك الموروث الفقهي والقبليَّات التي يستند إليها، وإنتاج فكر تحرُّري. لكن سرعان ما كانت هذه الجهود تفشل وتنتكس في كلّ مرَّة. ونسجّل هنا أنَّ الأنسنة كانت حالة مؤقتة ترتبط بشخصيَّات

41- المرجع السابق، ص37.

42- المرجع السابق، ص 37.

43- المرجع السابق، ص 39.

44- المرجع السابق، ص 39.

معزولة ولم تشكّل تيَّاراً عامًّا في المجتمع، يدفع بها الصمت إلى التهميش الاجتماعي والفكري والثقافي.

يعود اضمحلال النزعة الإنسانيَّة وفشل استعادتها في كلّ مرَّة إلى قائمة من الأسباب، يضع أركون في مقدّمتها غلق باب الاجتهاد والركون إلى التقليد والتكرار. فالاجتهاد بما هو إعمال للعقل والفكر وإشاعة للحريَّة والمبادرة والإيمان بالاختلاف والتعدُّد ونسبيَّة الحقيقة، يغني التجربة الإنسانيَّة ويفتحها على آفاق متعدّدة. وإنَّ توقفه يفتح المجال أمام سيادة «سياسة التشدُّد الدوغمائيَّة التي تقيّد التعدديَّة العقائديَّة»[45]، وتقضي على أنسنة تلقائيَّة لأشخاص مسكونين بالرغبة في التوصّل إلى تنمية الإنساني فيهم.

ويضيف أركون إلى توقف الاجتهاد طغيان تقليد الحضور القوي للإيديولوجيا، بما هي خطاب منغلق ورؤية وثوقيَّة فإنَّها تقلب الواقع وتزيّف الحقيقة وتنتج الوهم، كما أنَّها تقود إلى نشأة النزعات المضادَّة للأنسنة. فعندما يتمُّ الانحراف عن الإسلام كتجربة روحيَّة إلهيَّة، يتمُّ الابتعاد عن الأنسنة والانحراف عن مسارها. وعندما يُصادر الدّين ويُفرَّغ من مضمونه الرُّوحي ويخضع للقراءات الإيديولوجيَّة ويحتجز داخل أطرها ومؤسَّساتها، تنتعش القوى المضادَّة لانتعاش أنسنة منفتحة على الثقافات الأخرى.

تقع بداية استعادة النزعة الإنسانيَّة في «تحرير الفكر الإسلامي من سياجاته العقائديَّة الخاصَّة به»[46]، وبناء فكر إسلامي مبدع ومحرّر. ويلزم على ذلك تحريره من كلّ التوظيفات والاستعمالات الإيديولوجيَّة، ولاسيما تلك التي انبثقت وتطوَّرت في حضن حركات الإسلام السياسي التي تجعل من الدّين أداة إيديولوجيَّة في الصراع حول الحقيقة والسلطة والثروة. فالأنسنة، بحكم طبيعتها، تتعارض مع كلّ الخطابات الإيديولوجيَّة كيفما كانت، تلك الرؤى التي تقدّم نفسها كأنظمة حاملة للحقيقة ومتكلّمة باسمها، وتخوض من أجل ذلك (حرباً عادلة) لفرضها على المجتمع، وتعكس انقلاباً قيميًّا يرجع في الأصل إلى «التوتر بين العنف والمقدَّس والحقيقة»[47].

يقيم أركون علاقة جدليَّة بين اضمحلال النزعة الإنسانيَّة: العربيَّة والإسلاميَّة، وبين التشوُّه الذي أصاب الفكر الإسلامي بفعل التأويلات الإيديولوجيَّة المُغرقة في الماضويَّة، تلك التي تقيم في الماضي وتنفصل عن الحاضر، أو تعمل على إسقاط الماضي على الحاضر، وتعيش في المتخيل وتغادر أرض الواقع. يتحرّر الفكري الإسلامي، وتبعاً له تنبثق النزعة الإنسانيَّة من جديد، عندما يتمُّ تفكيك السرديَّات الإيديولوجيَّة ويُعاد للدّين عمقه الروحي. فالدّين في حدّ ذاته لا يشكّل عائقاً أمام الأنسنة، لكنَّ المشكل بحسب أركون يأتي من جهة الهياكل اللّاهوتيَّة والفقهيَّة التي شُيّدت حوله. فالخطاب القرآني، بوصفه نصّاً مفتوحاً، يمكنه أن يُساهم في التوسُّع الأنسني للفكر والمجتمع متى تمَّ «المرور من إطار التفكير الديني التقليدي إلى إطار أنسني يترك كلّ الاختيارات مفتوحة»[48].

يبدو جليًّاً أنَّ مشروع استعادة الأنسنة في المجتمعات العربيَّة يرتبط في جزء كبير منه بمشروع الأنوار والتحديث والحداثة والديمقراطيَّة. ولهذا السبب إنَّ إنتاج أنسنة قابلة للتعميم، يكون لها مفعول الدواء في الجسم المريض، يجب ألَّا ترتبط بشخصيات مهما كانت قوَّة تأثيرها؛ لأنَّ ذلك يجعلها مؤقتة ومحدودة؛ بل يجب أن تندرج في صلب مشروع مجتمعي منفتح على آفاق كونيَّة، ينطلق من نقد وإصلاح العقل الإسلامي وإعادة تأسيسه على منطلقات جديدة. فتعميم الأنسنة عند أركون يمرُّ أوَّلاً عبر أنسنة منهجيَّة ومعرفيَّة بموجبها تصبح الأنسنة تعني «التطبيق للعمليَّات المعرفيَّة الثلاث، التي يُعبَّر عنها بصيغ التعدّي والنقل والتجاوز، على كلّ النظم الفكريَّة الموروثة عن كلّ الأديان والثقافات»[49]. كما يفترض هذا التعميم نقد الحداثة وتخليصها من أعطابها وأمراضها التي تؤدّي إلى نشوء التصوُّرات المضادَّة للأنسنة.

ينفتح نقد الحداثة على سؤال يخصُّ العلاقة بين الأنسنة والديمقراطيَّة والعنف: فهل تقود الديمقراطيَّة إلى الأنسنة أم العنف؟ وبصيغة ثانية: هل تساهم الديمقراطيَّة في خلق أجواء الأنسنة، أم تقود إلى انتعاش النزعات المضادَّة لها؟

45- المرجع السابق، ص44.

46- المرجع السابق، ص 34.

47- المرجع السابق، ص 40.

48- المرجع السابق، ص35.

49- المرجع السابق، ص47.

تكشف العلاقات الدوليَّة، في اللحظة المعاصرة أنَّها تنأى عن كلّ منظومة للقيم والمعايير الأخلاقيَّة والقانونيَّة لترتمي في أحضان الواقعيَّة السياسيَّة القائمة على أساس المصالح والتوازنات الاقتصاديَّة. وباسم الواقعيَّة السياسيَّة أصبحت الدول الكبرى تُشرّع للغزو والاحتلال والحروب، وتسمّيها بغير اسمها، فهي بالنسبة إليها حرب عادلة وحرب على الإرهاب وحرب استباقيَّة. وتبرّر أفعالها بدعوى نشر الديمقراطيَّة وحمايتها. بيد أنَّ النتيجة تكون عكسيَّة؛ إذ إنَّ الديمقراطيَّة تتحوَّل إلى وهم أو أسطورة، ظاهرها الرَّحمة والخير والتقدُّم، وباطنها العذاب والشرّ والتخلّف. فتصبح موضع شكٍّ وارتياب كبير. فباسم محاربة الإرهاب وتجفيف منابع التطرُّف وتصدير الحريَّة والديمقراطيَّة، مورست فظاعات ومآسٍ في حقّ الإنسان والإنسانيَّة. وتحت وطأة هذا الواقع المعولم عنفاً وصراعاً وحرباً، يتحدَّث أركون عمَّا اصطلح عليه بالأنسنة المستقبليَّة بوصفها نوعاً من «اليوتوبيا الجديدة»[50]. ولتحقيقها يشترط أركون تجاوز «الأضداد المانويَّة التي تسجننا فيها ثقافة الهيمنة والانتقام واجتثاث الآخر، ذلك الآخر الذي يُنظر إليه كعامل جدلي للارتقاء الشخصي نحو الكرامة والقيم المطلقة»[51].

تواجه يوتوبيا الأنسنة واقعاً فعليّاً عنيداً قوامه وجود نظام اجتماعي يُولّد عنفاً هيكليّاً ناتجاً عن الصراع بين نموذجين: أحدهما يتلبس بلبوس الديمقراطيَّة ويدافع عن نموذج منجز تاريخيّاً يَعدّه هو الإمكانيَّة الوحيدة للتقدَّم والولوج إلى عالم الحداثة، وثانيهما يتخذ طابعاً إسلامّياً يدافع عن نموذج بديل له. وإن اختلف هذان النظامان من حيث المرجعيَّات والمقاصد، فإنَّ الصراع المفتوح بينهما على الجبهات كافةً يقود إلى الابتعاد عن يوتوبيا الأنسنة.

### النزعة الإنسانيَّة والديمقراطيَّة:

رغم أهميَّة الديمقراطيَّة في المجتمعات المعاصرة، لا تضمن الأنسنة. فعندما تُفرغ من مضمونها الفلسفي أو بالأحرى الإنساني، وتتحوَّل إلى تقنيات وإجراءات قانونيَّة، وتصير أداة إيديولوجيَّة لتبرير العنف والاحتلال والاستعمار، تؤدّي إلى خلق نزعات وتيارات مضادَّة للأنسنة، بقدر مناهضتها لهذا النَّوع من الدّيمقراطيَّة.

وإذا قبلنا أنَّ الأنسنة أصبحت ضروريَّة في كلّ الثقافات أكثر من أيّ وقت مضى، فما الشروط التي تمكّن من تنميتها في مجتمعات إسلاميَّة منجذبة نحو العودة إلى الدّيني؟

إجابة عن هذا السؤال، ركَّز أركون على الفاعلين الاجتماعيين في تعاطيهم مع الدّين في المجتمعات الإسلاميَّة، وميَّز بين طائفتين: طائفة أولى من «الفاعلين الاجتماعيين الجدد الذين ينتمون إلى هذا الدّين، ينسبون إليه وظائف إيديولوجيا طارئة بل منحرفة، والأكثر من ذلك أنَّها تُبعد جدَّاً من المرامي الدائمة لدين يُقرّب ما بين الثقافات ويتخطّى التاريخ»[52]. فالاستعمال الإيديولوجي للدّين يضعه في مأزق الصراع والعنف، ويجعله عاملاً مضادّاً للأنسنة. وتُوجد طائفة ثانية من الفاعلين الاجتماعيين، وهم مؤمنون نذروا أنفسهم لتعميق تجربتهم الروحيَّة، ويبقون بعيداً عن السلوكيَّات الصاخبة، ويمارسون أنسنة تلقائيَّة مستندين إلى قانون أخلاقي وروحي مميز[53]. يخلص أركون، من خلال تمييزه بين هاتين الطائفتين في تعاطيهما مع الدّين، إلى ضرورة تنقية الدّين من شوائب الاستعمال الإيديولوجي له، والتركيز على البُعد الرُّوحي فيه، الذي يرى فيه أساساً لأنسنة تلقائيَّة، أو أنسنة تُعاش بغير حدود مغلقة.

إنَّ الاحتفاظ بالأنسنة التلقائيَّة والإبقاء على فاعليتها في واقع يعجُّ بالتناقضات يكون ممكناً من خلال إعادة بناء وظائف الدّين في كلّيتها وتكاملها. ولهذا فإنَّ التركيز على البُعد الرُّوحي والنفسي لا يكفي وحده، كما أنَّ اختزال الدّين إلى بعده الإيديولوجي أو الوظيفي في الصراع السياسي والاقتصادي يضرُّ بحقيقته، ولا يفيد في بناء أنسنة فاعلة تعيد الأمل إلى النفوس والشعوب. وإنَّ الحلّ لهذه الوضعيَّة/ المشكلة، بحسب أركون، هو بناء أنسنة علمانيَّة تعمل على تحييد الدين من المجال العام وقصره على المجال الخاص. غير أنَّ مثل هذه الدعوى تصطدم بالعودة البارزة للدّين إلى المجال العمومي، وبدء الحديث عن المجتمعات ما بعد العلمانيَّة.

50- المرجع السابق، ص 51.

51- المرجع السابق، ص 51.

52- المرجع السابق، ص 58.

53- المرجع السابق، ص 58.

إنَّ الأنسنة في فكر أركون بكلّ مسمَّياتها: المعيشة والتلقائيَّة والمستقبليَّة والأدبيَّة والفلسفيَّة، محكومة بفكرة مرجعيَّة تنصُّ على وجوب تحييد الدّين وإفراغه من محتواه النضالي والإيديولوجي، واعتباره تجربة روحيَّة يعيشها الأفراد في تعالٍ عمَّا يقع في واقعهم. وهنا يستنسخ تجربة الدّين في السياق الغربي، ويَعدّها نموذجاً للتعاطي مع الدّين في السياق الإسلامي، على الرغم من وجود الفارق.

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ للدّين أبعاداً ووجوهاً متعدّدة، وفي كلّ مرَّة يبرز بُعد أو وجه يهيمن على البقيَّة، بحسب السياق الذي يوجد فيه. فالشعور العام الذي يسود ويهيمن على الفاعلين الاجتماعيين في الوسط الإسلامي في اللحظة الراهنة هو أنَّ مجتمعاتهم تتعرَّض إلى عمليَّة غزو واحتلال متعدّدة الأشكال، يستنزف خيراتها ومقدَّراتها، ويعمّق مشاكلها وأعطابها، ويعطّل مساعيها للخروج من التخلّف. وإنَّ ردَّ الفعل الطبيعي تبعاً لهذا الشعور هو المواجهة وتحصين الذوات والمجتمعات. وهنا يبرز الدّين عامل رفض واحتجاج ومقاومة. كما أنَّ عمليَّة تصدير الديمقراطيَّة بالقوَّة وعلى ظهر الدبَّابات، واحتلال المجتمعات بدعوى نشر الحريَّة وحماية حقوق الإنسان، يخلق أوضاعاً لا إنسانيَّة، وينمّي نزعات مضادَّة للأنسنة. وربَّما أمكن القول إنَّ ديمقراطيَّة الاحتلال والغزو والاستبداد هي في جوهرها مضادَّة للأنسنة.

إنَّ الدّين في بُعده النّضالي، وهذا بُعد من أبعاده، حيث يتحوَّل عمقه الرُّوحي والأخلاقي إلى محرّك للأفراد والمجتمعات، فهو يعمل على الدفاع عن الإنسان وصيانة إنسانيَّته وحماية كرامته. غير أنَّه عندما يُوظّف أو يُحوَّل إلى مجرَّد أداة إيديولوجيَّة من أجل السُّلطة والثروة، فإنَّه يجعل من الأفراد مجرَّد وسائل لتحقيق غايات تقع خارج وجودهم، ما ينتقص من قيمتهم ويضرُّ بإنسانيتهم. وإذا كان التأويل أو التوظيف للدّين المؤدلج مضادّاً للأنسنة، فإنَّ ديمقراطيَّة الغزو وحداثة الاحتلال تفعل الشيء نفسه.

إنَّ الديمقراطيَّة متى ساهمت في دعم الموقف الإنساني وترسيخه في البنيات السياسيَّة والاجتماعيَّة، فإنَّها تخلق الشروط المساعدة على ترسيخ النزعة الإنسانيَّة أو أنسنة العلاقات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، وأنسنة البنى الدينيَّة والثقافيَّة. وترسيخاً لهذا البُعد الديمقراطي، يصرّ أركون على أنَّ «انتصار النزعة الإنسانيَّة أو نجاحها وديمومتها لا يعتمدان على مدى الغنى الاقتصادي والتقدُّم التكنولوجي للمجتمع، بقدر ما يعتمدان على مدى تقديره لما سأدعوه بحقوق الروح»[54]. وإنَّ هذه الحقوق تعود للإنسان من حيث هو إنسان، بغضّ النظر عن الاشتراطات الاجتماعيَّة أو العرقيَّة أو الدينيَّة.

### أطروحة *الأنسنة*: الراهنيَّة والحدود

لا يجادل أحد في مدى حاجتنا الماسَّة إلى الأنسنة، وإلى بناء فلسفة إنسانيَّة جديدة، خاصَّة في مجتمعاتنا التي أصبحت يسكنها الموت ويعمُّها العنف ويسودها الشَّر. فالأنسنة ترياق من التعصُّب والوثوقيَّة والدوغمائيَّة، ورفض الظلاميَّة بكلّ مظاهرها. فنحن في حاجة إلى أنسنة الإنسان وأنسنة الأنظمة والعلاقات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة، وأنسنة الذهنيَّات والتصوُّرات، أنسنة الدّين أو إعادة قراءة الدّين قراءة إنسيَّة.

ولكنَّ هذه الرغبة الجامحة والحاجة الماسَّة تصادف صعوبات وعوائق متراكمة عبر تاريخ طويل من التخلّف والانحطاط الحضاري، وبواسطة مخلّفات ويلات الاستعمار قديماً وأطماعه حديثاً. وقد كان أركون واعياً مدى الرفض أو الاعتراض على أطروحته من عدَّة جهات، وربَّما تكوَّن عنده هذا الشعور منذ أن ناقش أطروحته، فقد صادف معارضة كبيرة من محاوريه. وتتخذ هذه المعارضة شكل تيَّارات تحتمي بادعاءات مختلفة. فمن جهة أولى، وُجد تيار يرفض كليَّاً وجود نزعة إنسانيَّة عربيَّة/ إسلاميَّة، لأنَّه يعتقد أنَّ هذه النزعة لن تكون إلّا أوربيَّة ومستندة إلى الإرث اليوناني. ومن جهة ثانية، يوجد تيَّار يذهب إلى أنَّ وجود النزعة الإنسانيَّة العربيَّة/ الإسلاميَّة كان محدوداً ومحصوراً في عالم التنظير، ولم تستطع أن تتحوَّل إلى تيَّار مجتمعي، وإنَّها لم تتجلَّ في الواقع، وإنَّما بقيت في بطون الكتب والمؤلّفات، ولم تتجسَّد في الوجود الفردي للناس ولا في تاريخ المجتمعات الإسلاميَّة.

دفاعاً عن أطروحته، يعترف أركون بوجود هوَّة فاصلة بين «التيَّار الإنساني الذي يُكتب، والتيَّار الإنساني الذي يُعاش

54- نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 39.

ويُمارس فعلاً على الواقع»[55]، بيد أنَّ هذه الهوَّة لا توجد في سياق الحضارة العربيَّة/ الإسلاميَّة فقط، وإنَّما تصدق على كلّ الحضارات الإنسانيَّة. فمحدوديَّة حضور الأنسنة في الواقع أو التاريخي الاجتماعي للشعوب والمجتمعات العربيَّة/ الإسلاميَّة لم تمنع من بروز تيَّارات أو ظهور بذور لتيَّارات تدافع عن الإنسان وحقوقه. كما أنَّ التسليم بوجود نزعة إنسانيَّة عربيَّة/ إسلاميَّة لا يعني مطلقاً أنَّها تشبه النزعة التي تشكّلت من بعد في السياق الأوربي منذ عصر النهضة والأنوار، لأنَّه لم يكن بالإمكان وجود تيار إنساني منقطع كليَّاً عن الدّين. فالنزعة الإنسانيَّة العربيَّة/ الإسلاميَّة تتمركز حول الإنسان المتمركز حول الله، وفيها يتفاعل الوحي والعقل أو العلوم النقليَّة مع العلوم العقليَّة، نزعة إنسانيَّة من نوع خاص. ولعلَّ ما يميّز مجتمعاتنا، قديماً وحديثاً، هو أنَّ الدّين مثّل ولايزال يمثل مكوّناً بنيويَّاً أساسيَّاً، ولهذا يجب تجاوز التعارض بين النزعة الإنسانيَّة والدّين، والعمل على إنقاذ النزعة الإنسانيَّة في الدّين وتأويله تأويلاً إنسانيَّاً، عوض أن يُترك للتأويلات الإيديولوجيَّة والصداميَّة التي تصنع الموت وتنشر الخوف والرعب، وتميت الإنسان والدّين معاً.

وقصارى القول، وبلغة حماسيَّة حازمة وصارمة، وذات نفس نضالي، أختم بدعوة لأركون يرفع من خلالها صوته رافضاً الفوضويَّة والإرهاب والظلم واللّامساواة: «إلى كم يحتاج من الوقت ليصمد العقل أمام الفرق الفوضويَّة والإرهاب الذي لا يطاق وجور الطُغاة والانقسامات الفوضويَّة؟ وإلى متى سيكتفي العقل بإدانة تقنيات التزييف التي تمسُّ أنساق اللّامساواة، وإدانة الاستغلال بالاعتماد على خطاب أنسني وعلى أعمال إنسانيَّة؟ كلّا، وألف كلّا. لن تقبل حالة الأنسنة بدءاً من الآن أن تبقى ساذجة وحالمة ورومانسيَّة وغير مستقرَّة، سوف تعرف الأنسنة أنَّه لا وجود لأيَّة حرب نظيفة، ولا أيّ تعذيب، ولا أيّ جيش، ولا أيَّة مافيا سياسيَّة وماليَّة، ولا أيّ تزييف انتخابي، ولا أيَّة أنشودة ثوريَّة، ولا أيّ تعالٍ خاطئ يستطيع التغلّب على صوت الموضوع الإنساني في أعماقنا، ذلك الصوت الداعي إلى الحريَّة الداخليَّة وإلى حوافز الإبداع، لكي نعمل أكثر فأكثر على إزاحة الحدود التي تعوق الوضع البشري وتدفعه نحو التراجع»[56].

ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ مثل هذه الدعوة/ الشعار ستلقى الترحيب، ولن تجابه بمعارضة كثيرة. ولكن عندما تتحوَّل إلى التطبيق من خلال امتداداتها في التعامل مع النصّ والتاريخ والسياسة والمجتمع، ستضطر إلى خوض معارك متعدّدة ومع نخب ذات مصالح وبنيات ذهنيَّة مختلفة. وعلى الرّغم من ذلك، يجب النظر إلى هذه المعارك نظرة إيجابيَّة، فهي تتيح إمكانيَّة قياس درجة العقلانيَّة وقابليَّة التنوير في المجتمع.

والذي يمكن تأكيده هنا هو أنَّ انشغال محمَّد أركون بقضيَّة الأنسنة هو جزء من مشروع عربي/ إسلامي كبير يخصُّ العقلانيَّة والتنوير والحداثة. وإن كانت تتوافر بذور هذا المشروع وعناصره، فإنَّها تحتاج إلى تضافر جهود الجميع، أفراداً ونخباً ودولاً، لرعايتها واستنباتها في بيئة مجتمعاتنا.

55- المرجع السابق، ص 619.

56- الأنسنة والإسلام، ص 63.