**أركون والدين والتراث والحداثة**

**أحمد ماجد**

بعد أن رأينا في الجزء الأول من البحث المنهج ومميزاته ومصادره عند محمد أركون، ننتقل الآن للحديث عن التطبيقات العملية التي قام بها على الإسلام وقطاعاته المعرفية عبر إظهار قراءة أركون للدين والإسلام الحداثة.

1. **أركون والدين**

ينطلق أركون من مسلمة أساسية، تقوم على تصور حداثي للدين صاغته العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهو لا يتفق مع الميتافزيقا والرؤية الكلاسيكية، لأنّه يرى: "أنّ الإنسان ليس مبدءًا تفسيريًّا وليس جوهرًا تأسيسيًّا ثابتًا، وإنّما هو نتاج متدرج للفعالية المعقدة للفاعلين البشريين، فهذه الفعالية هي التي تصوغ البشر وإنسانية الإنسان"[[1]](#footnote-1)(38). فالدين من خلال هذا الفهم قابل للدراسة والفهم والفحص، فهو إنتاجٌ إنسانيٌ وصورةٌ عنه، وكلّ تغيّر يطرأ على الإنسان ومعارفه يؤدي إلى تغيّر في نظرة الإنسان للدين.

فالدين[[2]](#footnote-2)(39) في التصور التقليدي انبثق في لحظة محددة من حياة الإنسان، وسعى إلى إقامة ميثاق بين الله والإنسان من خلال بنية لغوية بلاغية تتكئ على الأسطورة والمجاز من أجل: "أن يظهر لأول مرة في التاريخ إنسان الميثاق المتعاقد مع الله الحي المتكلم الفاعل في التاريخ الأرضي من أجل إغناء وتوسيع العلاقة المتبادلة بين الإنسان والله، والله والإنسان إنّه يغنيها ويوسعها عن طريق منهجية تربوية مليئة بحب الخير وبفضل الغنى الكاشف للخطاب النبوي فإن الإنسان يرتقي إلى مرتبة الشخص وكرامته عن طريق استبطان الله كمقابل حميمي[...] ويحصل هذا الاستبطان عن طريق الصلاة وعمل الخير والتأمل في كل آيات الله في خلقه وفك رموزها، كما أنّه يتم عن طريق هذه النعمة التي خصّ بها الله الإنسان من جميع المخلوقات وحمّله تلك المسؤولية الثقيلة لإدارة وتسيير شؤون النظام العادل بصفته خليفة الله في الأرض"[[3]](#footnote-3)(40)، وهذا ما أدى إلى جعل الإنسان مستعيرًا للمعنى المتعلق بأقواله وأفعاله خارج عالمه الأرضيّ. ولكن هذا التصور، تعرض للانحياز، فعندما جاءت الحداثة ثارت على هذا الفهم التقليدي، وقامت بإعادة هيكلة الفعل الإنساني، فاستعادته وأعطته للإنسان باعتباره هو الأصل المؤسس لكلّ فعل. بالتالي، قامت بموضعة الدين في سياق إنساني عام متعال على كلّ المشروطيات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والدينية، ونقلت الدين إلى مرحلة اجتماعية فردية، أصبح فيها الكائن الفرد منتجًا لمعانيه.

 وهكذا، يؤشر أركون إلى وجود فهمين للدين، أحدهما تقليدي والآخر حداثي، وهما لا يمكن أن يتعايشا في زمان واحد دون إحداث تناقض بين ما يعيشه الإنسان وماهية الأفكار التي يحملها، فالراهن في حياة لا يسمح ببقاء المعنى الأول للدين، لأنّ روح الحداثة تقتضي تجديد المعنى والخروج به من الدوغمائية إلى الانفتاح والتسامح، والسيطرة على منافذ العنف في النظرات الكونية الأرثوذكسية سواء أكانت دينية أو علمانية[[4]](#footnote-4)(41)، وأولى الخطوات في هذا المجال تبدأ بفحص حضور المفاهيم في السياقات الدينية والعلمانية التقليدية ومتابعة كيفية تطورها في السياقات العامة الخاصة بها.

فالتسامح الذي يتحدث عنه أركون ليس المتعارف عليه في المنظومات الدينية التقليدية، إنّما هو يعني: "الاعتراف للفرد-المواطن بحقه في أن يعبر داخل الفضاء المدني عن كلّ الأفكار الدينية أو السياسية أو الفلسفية التي يريدها، ولا أحد يستطيع أن يعاقبه عن آرائه اللهم إلا إذا حاول فرضها عن طريق القوة والعنف على الآخرين"[[5]](#footnote-5)(42)، وهذا المعنى لا يمكن أن يوجد في عقل ديني لاهوتي، من هنا: "لا معنى للتحدث عن التسامح في التراث الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي لأن المفهوم بالمعنى الحديث للكلمة لم يكن موجودًا أصلًا، وأي حديث عن التسامح في تلك العصور يعني الوقوع في الإسقاط أو المغالطة التاريخية؛ أي إسقاط تجربة الحاضر ومفاهيمه وخبراته على عصور سابقة لم تعرفها وما كان بإمكانها أن تعرفها"[[6]](#footnote-6)(44).

فالأديان أنظمة دوغمائية، تقوم على مبدأ الاستبعاد لكلّ ما يخالف يقينياتها، وهذا الأمر يجعلها متناقضة مع نزعة الحداثة التي تقوم على لازمتين أساسيتين هما:

- **الدولة الراعية للحريات**: ويتمثل في وجود دولة حق وقانون تضمن الحصانة المتساوية لحرية التعبير لكلّ المواقع الفكرية والعقائدية دون استثناء، أي لكلّ الأديان والفلسفات والمذاهب، كما وتضمن لكلّ الأعمال الأدبية والفنية حرية النشر حتى ولو مسَّت موضوعات مقدسة من قبل الزمن وتوالي القرون، أقصد مقدسة بالنسبة لدين ما أو لطائفة ما أو جماعة معينة أيًّا تكن، بالطبع فإنّ هذه الحرية المعطاة المعترف بها لا تنفي التفحص النقدي للمسؤولية الثقافية للمؤلف"[[7]](#footnote-7)(44).

- **المجتمع المدني**: وهو شريك وضرورة للدولة، لذلك لا بد من السعي إليه: "[فـ]وجود مجتمع مدني متماسك ومتقدم ومشبع إلى حدّ الكفاية بالثقافة الفلسفية القانونية المتسامحة، وذلك لكي يلعب الدور الأساسي للشريك الحر والمتشدد مع الدولة، دولة القانون، وعندئذ لا تسقط هذه الأخيرة تحت إغراء التحيز والمحاباة لطرف ما بأيّ شكل، فالمساواة ينبغي أن تنطبق على الجميع، ويحق للرأي العام أو المجتمع المدني أن ينبه الدولة إلى ذلك إذا ما أخطأت"[[8]](#footnote-8)(45).

 وكما نرى كلام أركون يحيلنا إلى الدين باعتباره ظاهرة كسائر الظواهر الاجتماعية، لا يشكل بنفسه فاعلية مستقلة، وهو وإن حمل في طياته بعض العناصر التي تؤشر إلى التسامح والغفران وحقوق الإنسان لكنّه يبقى مرتبطًا بنزعته الإقصائية ورؤيته التي لا تسمح للإنسان بإنتاج المعنى.

1. **أركون والإسلام**

 يموضع أركون الإسلام في خانة الأديان الكتابية مع المسيحية واليهودية، هذه الديانات التوحيدية التي تقوم على الوحي، وتؤمن بالتاريخ الخلاصيّ أو النجاتيّ (النجاة في الدّنيا والآخرة) الذي ابتدأ مع أول الأنبياء واستمر بعد ذلك في التاريخ على مراحل، وهذا ما يعبر عنه القرآن بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلاَ نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[[9]](#footnote-9)(46)، وهذا ما دفع أركون إلى التميّيز بين معنيين للإسلام:

* **المعنى التزامني**: وهو المعنى الذي يتعدى البعد الاعتقادي الذي تشكل مع العصور الإسلامية، وهو يعني الخضوع والتسليم لله، ويتجسد في حياة دينية تسعى لتكون قدوة ومثالًا، وبهذا المعنى يشمل الإسلام سائر الديانات الكتابية، وهو: "يعبر عن العلاقة الروحية للإنسان مع الله"[[10]](#footnote-10)(47)، وهذه النظرة لم تخلُ منها الديانتين الكتابيتين المسيحية واليهودية، وعُبِّر عنها في التوراة والإنجيل[[11]](#footnote-11)(48)، مما يعني أنّ الإسلام لا ينقطع عن هذه الأصول بل يتواصل معها، وهو جزء من مسيرتها.
* **المعنى التيويولوجي:** وهو المعنى المخصوص، والذي يقصد به المسلم بمعناه الخاص، وهذا المعنى نتج عن سياقات الحياة الإسلامية كما فرضه الفاعلون الاجتماعيون.

ويستهدف أركون من هذا التقسيم الحديث عن كيفية تطور الظاهرة الدينية الكتابية التي ينتمي إليها الإسلام، فهي تبدأ بنظرة عامة شمولية ثم تنتقل إلى مرحلة تيويولوجية، والمرحلة الأولى هي المرحلة التأسيسية التي تحتوي في مضمونها العناصر الميثاقية التي تشكل جوهر الدين ورؤيته للحياة، هذه الرؤية التي تفرق بين الدين والحداثة.

فالرؤية الدينية، كما رأينا سابقًا ميثاقية، وهذا ما نجده في الإسلام، الذي ركز على مصطلح الميثاق، وهو يعني: "أنّ هناك تحالفًا، أي ميثاقًا، يربط بين الخالق والمخلوق، وهذا الميثاق مؤسس على مبادرة الله، الذي أولى للإنسان مكانة متميزة بين المخلوقات كلّها، فقد وهب للإنسان امتياز تلقي كلام الله لكي يعيش حياته كلّها طبقًا لهذا الكلام فيجسده حيًّا واقعًا في سلوكه، ثم يلتحق بالله في نهاية المطاف حيث النعيم الأبدي وجنة الخلود"[[12]](#footnote-12)(49)، بالتالي فهذه الرؤية محكومة للمعنى المنزل من الله، وهي وإن كانت في مراحل تاريخية معينة قد حققت إنجازات كبيرة إلا أنّها لا تستطيع أن تكون بديلًا عن الرؤية المدنية، وفي حالة الإسلام: "توجد هنا ترقية حقيقية للشخص البشري بالقياس إلى وضعه في الجزيرة العربية قبل الإسلام ينبغي أن نموضع ذلك داخل التاريخ وإلا فلن نفهم شيئًا حول مسألة حقوق الإنسان، ولن تطرح ضمن المنظور الصحيح. حقوق الإنسان في القرآن أكثر تقدّمًا إلى جو محبط وتاريخ سابق. وحقوق الإنسان التي أعلنتها الثورة الفرنسية بعد عصر التنوير الأوروبي سوف تكون شيئًا مختلفًا تمامًا، لأن التاريخ اختلف والمجتمع اختلف، ولأنّ الفكر البشري قد حقق إنجازات لم تكن ممكنة في القرن السابع الميلادي"[[13]](#footnote-13)(50).

فأركون من خلال مشروعه يتحدث عن تطور تاريخي، أدى إلى تبدّل المفاهيم المتعلقة بالإنسان. فالأديان ومنها الإسلام، وإذا كانت تمتلك رؤية إنسية، ولكنّها بقيت محكومة لمرادات الدين الخلاصية، ولتوضيح هذا يقوم بتقسيم الأنسنة إلى أربع مراحل:

- **الأنسنة الدينية** **Humanisme religieuse**: وهي تقوم على الوثوقية والورع لله، والالتزام بأوامره ونواهيه، لأنّ الله هو الذي يحدد فاعليته المعرفية والأخلاقية، أي خارج فرديته الإنسانية.

- **الأنسنة الأدبية** **Humanisme littéraire** : وهي أنسنة ترتبط بأرستقراطية الروح والمال والسلطة، التي تنتشر في زمن الازدهار الاقتصادي والاجتماعي، وتكون القصور والصالونات مركزها الأساسي، ولكن هذا النوع من الأنسنة زائف وإسمي  **Humanisme formelle**لأنّه يكتفي بالتلاعب اللفظي في الصالونات الأدبية المنفصلة عن الحياة اليومية للطبقات الكادحة والمهمشة[[14]](#footnote-14)(51).

- **الأنسنة الفلسفية** **Humanisme philosophique:** هي نوع يمزج الرؤية الدينية بالفلسفية، وتمتاز بالبحث والقلق والمنهجية عند معالجة العلاقة بين العالم والإنسان والله، ولكنّها تحمل في طياتها إشكالية أساسية، تتمثل في عدم تقديم نفسها باعتبارها فلسفة محايثة تعارض التعالي والمفارقة، وهذا الأمر لا يسمح لها بالتعرف على التضاد بين المعرفة الدينية والمعرفة العلمية.

 - **الأنسنة الكونية** **Humanisme Universelle**: وهي النزعة التي تنفتح على الإنسان دون تمييز أو تفرقة، انطلاقًا من كون: "جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبية أو العرقية أو اللغوية[...] فأنسنة العلاقات الاجتماعية أمر ضروري ولا يمكن أن يتم إلا من خلال بيئة محسوسة ومحددة بدقة[...] الموقف الإنساني لا يعترف إلا بالإنسان"[[15]](#footnote-15)(52).

 **مرحلة الحداثة**

 **ما قبل الحداثة**

ويتحدث أركون عن الإسلام بكونه يحمل في طياته النزعات الإنسية الثلاث الأول، وإن بنسب متفاوتة، ولكنّه لم يبلغ المرحلة النهائية من الإنسية، وهذا الأمر لن يتم إلا من خلال نقد العقل الإسلامي الذي أطلق عليه باللغة العربية تاريخية العقل الإسلامي( **l'Historicité de la raison islamique**) الذي يعني الطابع المتغيّر والمتحول للعقل، وبالتالي الطابع المتغيّر للعقلانية المنتجة عن طريق العقل: "فالعقل الإسلامي ليس شيئًا مطلقًا أو مجردًا يقبع خارج الزمان والمكان، وإنّما هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تمامًا"[[16]](#footnote-16)(54)، أي أنّ الفكر الإسلامي هو الواقع العملي المعاش للمسلمين وهو عبارة عن أفكار وممارسات نشأت ضمن ظروف تاريخية واقتصادية واجتماعية.

1. **استراتيجية تاريخية العقل الإسلامي**: يتبنى محمد أركون في نقد العقل الإسلاميّ استراتيجية تقوم على ثلاثة مفاهيم أو خطوات أساسية تسمح له برؤية نفسه وآليات تطوره، وكيفية الخروج من أزمته، وهي:
2. **الزحزحة أو التحويل**( **(Les Déplacment**: يبدأ أركون بتحليل مفهومه للعقل الإسلامي وتحديد ماهيته، حيث يقول: "العقل الإسلامي لا نعني به عقلًا خصوصيًا أو قابلًا للفرز والتمييز لدى المسلمين عن غيرهم، فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كلّ البشر، وإنّما التمييز أو الفرق كامن كلّه في النعت: أي الإسلاميّ، نقصد بذلك أنّه كامن في المعطى القرآني وفيما كنت قد دعوته بتجربة المدينة، هذه التجربة التي أصبحت فيما بعد وبفضل العمليات المتتبعة للاجتهاد: نموذج المدينة"[[17]](#footnote-17)(55)، أي أنّ غايته من خلال استخدام كلمة العقل ليس العقل، إنّما المعرفة أو الفكر الإسلامي وطريقة إنتاجها، وبذلك ينتقل من المفهوم المتعالي للعقل إلى العقل المتحيز القابل للنقد الخاضع للواقع التاريخ، القابل للتفكيك وبيان الأسس والمبادئ للشروع في بحث كيفية تجاوزه.

هذا، ويعتبر أركون أن تحديد مفهوم العقل كما ظهر في التاريخ، يقتضي الانطلاق من مقاربة اللحظة الراهنة ثم العودة إلى الوراء وفق عملية حفرية أثرية تكشف عن المعنى، لأنّ الفكر الإسلامي المعاصر ما زال مشدودًا إلى ماضيه، وما الشعارات التي ترفع من قبل الإسلاميين "الإسلام هو الحل"، و"العودة إلى الأصول" إلا انعكاس لتصور المسلمين للحقيقة واعتبارها موجودة كاملة في مكان ما وفي زمان ما، يكشف عنها من حين إلى حين دفعة واحدة: "فالخطاب الأصولي الراهن ينكر وجود أية مسافة فكرية بين ما أصله الشافعي وأوحى به ابن تيمية وأفتى به الغزالي وأجمعت عليه مراجع التقليد، وبين المعتقد الديني كما هو سائد في المجتمعات"[[18]](#footnote-18)(56)، فالفكر الإسلاميّ ما زال يعيش في المرحلة القروسطية، وهي على الرغم من غناها لا تستطيع أن تتعايش مع الحداثة وانقطاعاتها وانكساراتها الكبرى، فالمسلم يمكنه العودة إلى الوراء وفق خط متصل انطلاقًا من الإمام الخميني فالإخوان المسلمين ثم الإصلاحيين، وصولًا إلى ابن تيمية والغزالي والشافعي والإمام الصادق والحسن البصري، وانتهاءً إلى لحظة التأسيس دون أي انقطاع أو تميّز، يقول أركون: "إنّ الخطاب القرآني وسيرة النبي وسيرة علي والأئمة عند الشيعة، قد استنبط منها نسق تفكيري متسم بفكرة الأصول، وما زال هذا النسق موجهًا للفكر الإسلامي إلى يومنا هذا[...]"[[19]](#footnote-19)(57).

 إذًا، المرحلة الأولى من استراتيجية محمد أركون تقوم على محاولة إعادة اكتشاف مرجعيات العقل الإسلامي للتعرف عليها وموضعتها في واقعها التاريخي والاقتصادي والاجتماعي، ولكن لا يجب الوقوف عندها، واعتبارها الحقيقة النهائية المنجزة، بل لا بد من تعديها إلى المرحلة الثانية.

1. **الاختراق والتفكيك** (**Transgression et déconstruction** )، وهي خطوة معرفية متأثرة بإبستمية ميشال فوكو، وتقوم على مبدأ تفكيك النصوص الأساسية واستكشاف آلية اشتغال العقل الإسلامي فيها، أي أنّها خطوة تستهدف الكشف على: "مجمل المسلمات الضمنية التي تتحكم بكلّ الإنتاج الفكري في فترة معينة دون أن تظهر إلى السطح، أي أنّها اللاوعي المعرفي لفترة معينة"[[20]](#footnote-20)(58)، وهنا نرى أركون يشدد على أهمية رسالة الشافعي التي أسست لعلم أصول الفقه، ويدعو إلى تفكيكها ومعرفة اللاوعي أو اللامفكر فيها، لأنّ كلّ نص: "يخلط بين الأسطوري والتاريخي، ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية، وتأكيد لفوقية المؤمن على غير المؤمن، والمسلم على غير المسلم وتقديس اللغة، ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته معنويًا، هذا المعنى الواضح والمنقول عن طريق الفقهاء، بالإضافة إلى العقل أبدي فوق تاريخي لأنّه مغروس في كلام الله"[[21]](#footnote-21)(59)، وهذا الأمر يقود –بالنسبة لأركون- إلى وجود حقيقة واحدة ومعنى واحد في المنظومات الإسلامية، ويمكن للعقل أن يدركها في كلّ زمان ومكان، وهذا ما يشكل جوهر النظرة الإسلامية على الرغم من اختلاف الفرق والمذاهب، ويقول بهذا الخصوص: "عندما نعمق التحليل أكثر وننظر إلى ما وراء القشرة السطحية والاختلافات الظاهرية، فإنّنا نجد أنّ هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية"[[22]](#footnote-22)(60)، وهذه العناصر هي:
2. **العقل الخاضع**: العقل الإسلامي عقلٌ خاضع للوحي المعطى ولتعاليم أئمة المذاهب، الذين يمثلون السيادة العليا كمالك والشافعي وأحمد بن حنبل والإمام الصادق...

2. **العقل الصراطي**: العقل الإسلامي عقلٌ صراطي، ينطلق بشكل دائم من تصور محدد عن العالم والكون، وهذا التصور الذي يقوم على ثنائية الإيمان واللإيمان هو من مخلفات القرون الوسطى الدوغمائية، التي: "ترتبط بشدة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية، وترفض بنفس الشدة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغية، ولا معنى لها، لذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكر فيه"[[23]](#footnote-23)(61).

ومن خلال هذا التقسيم للعقل الإسلامي، أراد أركون أن يموضع العقل الإسلامي ومعطياته ضمن الفكر القروسطي، وهي مرحلة مشتركة مع المسيحية واليهودية، وتتميز: "أنّ المقدس والخارق للطبيعة والمتعالي كلّها أشياء هيمنت بشكل مطلق على الفضاء العقلي"[[24]](#footnote-24)(62)، مع مائز يتمثل في عدم خروج الإسلام من هذه المرحلة. وهذا يقتضي الولوج في الخطوة الثالثة من استراتيجيته.

**ج- التجاوز**( **Les dépassement**): وهي الخطوة التي تسمح بتجاوز التقليد وتسمح بدخول الحداثة، وهذا الأمر لن يتم إلا من خلال إحداث قطيعة مع العقل القروسطي والالتئام مع الحداثة من خلال ما يدعوه بالعقل الاستطلاعي المنبثق لأنّه: "عقل مستقل، يخلق بكلّ سيادة وهيبة أفعال المعرفة، وهذا العقل يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفًا، إنّه يرفض الاشتغال داخل الأقفاص والسجون"[[25]](#footnote-25)(63)، كما أنّه عقلٌ: "يعبّر عن منجزات الحداثة العقلية ألا وهو نسبية الحقيقة"[[26]](#footnote-26)(64)، التي تسمح بقبول النقد وتعترف بالتعددية بعيدًا عن التكفير واحتكار الحقيقة.

1. **التراث الإسلامي:** يعتبر أركون أنّ العقل الإسلامي لم يقم بإنجازات علمية حقيقية، فهو بقي مشدودًا إلى التقليد، بل في الكثير من الأحيان شهد انحدارًا، وهذا الأمر لن يتحرر منه الإنسان المسلم إلا من خلال: "نزع الأسطرة (**Démythologisation**  )، ونزع الأدلجة (**Désidéologisation**  ) عن الفكر الديني في الإسلام، وهذا التجديد المأمول غير ممكن إلا بانفتاح هذا الفكر على البحوث الحالية حول مقارنة الأديان والأنتروبولوجيا الدينية، للتحرر من أشكال الدغمائية الأرثوذوكسية الطائفية التي راكمتها مختلف المجموعات الاجتماعية الثقافية خلال ثلاثة عشر قرنًا"[[27]](#footnote-27)(65)، لذلك يدعو أركون إلى القيام بمقاربات جديدة للتراث الإسلامي تسمح بتفحصه والإحاطة به من أجل: "دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيكي والمؤسساتي والسياسي الذي فُرِض عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية"[[28]](#footnote-28)(67)، وهذا الكلام يفضي إلى ضرورة التعامل مع التراث انطلاقًا من الخلفيات التالية:
2. **الانفتاح على التراث**: والمقصود من ذلك عدم الاكتفاء بالاتجاهات الرسمية في الإسلام، والانفتاح على كلّ تجليات الفكر وكل منتجاته، فأركون يسعى إلى تجاوز الرؤى التجزيئية للتراث الإسلامي، التي تشكلها كلّ فرقة من الفرق، بالتالي الانتقال من الحصر إلى التعددية، حيث لا تستحوذ فرقة على الحقيقة وتدعيها لنفسها، وتقوم بإزاحة الفرق الأخرى وتكفيرها.
3. **تفعيل المنسي واللامفكر فيه**: وهذا تمّ في التاريخ الإسلامي وفي تاريخ الأديان بشكلّ عام نتيجة البتر والاختزال، حيث تعمل الفرق الصراطية على طرد أو تهميش كلّ فكر لا يتلاءم مع بنيتها الاعتقادية، وإعادة تفعيل هذا الجانب المنسي يسمح بإعادة تشكيل رؤية حقيقية للفكر الإسلامي عبر استعادة التراث الشفوي الذي جرى تهميشه، ولكنّه بقي في طيات النصوص الكتابية، والدراسات الحفرية للنصوص تسمح برؤيته من جديد.

**ج- تفعيل المهمش**: وفي هذا المجال دعا أركون إلى عدم تكرار خطأ المستشرقين عندما ركزوا على كبار المفكرين المسلمين دون سواهم، وهو ما أدى إلى عدم كشف حركية الفكر الإسلامي بشكل واضح.

**د- تفعيل الموضوعات المهملة**: وفي هذا الإطار عمل أركون على إثارة عدد من المسائل التي أُهمِلَت وعلى رأسها: مسألة تاريخ النص القرآني وتشكيله، تاريخ مجموعات الحديث النبوي، ثم الشروط التاريخية والثقافية لتشكل الشريعة، ثم مسألة الوحي ومسألة خلق القرآن، والانتقال من الرمزانية الدينية إلى الدولة والقانون القضائي، ومكانة الشخص البشري، وحقوق الإنسان وحقوق الطفل، وفي هذا السبيل قدم أركون ضمن مشروع التخطيط الشامل للثقافة العربية لائحة متكاملة للنصوص التي يجب أن يعود إليها الباحث، وهي تشتمل بالإضافة إلى القرآن الكريم والمجامع الحديثية النصوص الثواني أو النصوص الشارحة والمفسرة لدى كلّ فرقة من الفرق الإسلامية دون استثناء وصولًا إلى الخطاب الإسلامي المعاصر[[29]](#footnote-29)(68).

هذا، وقد استخدم أركون مصطلح السنة النبوية الشاملة كبديل للفظة التراث، ورأى أنّها تتألف من ثلاث طبقات هي:

1. **المستوى العتيق**(**ArchaÏque**): وهو القاعدة الثقافية والتقاليد العرفية التي ورثها الإسلام من الجاهلية، وعمل بها دون الإشارة إلى مصدرها[[30]](#footnote-30)(70).
2. **المستوى الرسمي**: وهو يمثل التراث الرسمي كما تراه الجماعة الإيمانية، والذي ترسخ بواسطة مجموعات الحديث التي أنجزتها كلّ جماعة والتي ترى في تراثها الخط الصحيح، وهذا المستوى من التراث: "يحيلنا إلى المعاصر الضمني المعقد جدًا بسبب علاقاته الأصلية مع المستوى الإثنولوجي الأول"[[31]](#footnote-31)(71).
3. **المستوى الاستعماري**: ويمثل الطبقة العليا والأكثر حداثة، وهو ناتج عن التدخل الاستعماري في المجتمعات الإسلامية، الذي أدى إلى تغيّرات اجتماعية وثقافية واقتصادية وتشريعية.

وهذه الطبقات للتراث تُظهرُ عدم وجود صفاء مرآتي للأصل على الفاعلين الاجتماعيين، إنّما تحوّل وتبدّل دائم أدى إلى دمج التاريخي الاجتماعي في المقدس وتحويله إلى وحي في محاولة لمصادرة التاريخ كلّه وتحويله إلى وحي.

فالتراث من خلال هذا الفهم، ليس نتاجًا صافيًا للوحي، إنّما هو انعكاس لتطور تاريخي، لذلك عند التعامل معه لا بد من التفريق بين البعد المثالي والبعد التاريخي المتشكل نتيجة التجاوز والتتابع الزمني للإسلامات السوسيولوجية[[32]](#footnote-32)(72)، حتى يستطيع الباحث الوصول إلى: "الكشف عن عملية الترسب التاريخي لطبقات التراث، وكيف تمت عملية هذا الترسب والتراتب لطبقاته الواحدة فوق الأخرى على مدار الزمن والعصور"[[33]](#footnote-33)(73).

كما أنّ التراث لا يمكن أن يكون نتاجًا مخصوصًا لأرثوذكسية معينة، إنّما هو عنصرٌ شمال لا يقبل البتر والإقصاء والاختزال، لأنّ كلّ ناتج ثقافي في تاريخ الأمة ساهم في تشكيل وعيها ورؤيتها، وبالتالي عكس حركية جدل الفكر والمجتمع والتاريخ، الذي أدى إلى صياغات مختلفة مع الحفاظ على أسس النظرة الواحدة.

فالتراث بالنسبة لأركون مجرد مادة تاريخية، لا يجب العودة إليه من أجل استرجاعه أو استعادة مضامينه أو إحياء نظرياته، إنّما يستخدم كمادة مؤشرة على حركية الفكر واجتهاده، وكمسوغ يسمح للمسلمين بإعادة تفعيل النزعة الاجتهادية ضمن الشروط الموضوعية الخاصة بعصرنا، بمعنى آخر نحن بحاجة للوصل من أجل الفصل، فنحن بحاجة: "لظهور عالم مسلم جديد متمكن من العقلانية الحديثة لكي يكتب لنا رسالة تاريخية في أصول الفقه والعلوم اللاهوتية، تراعي كلّ التطورات والانقلابات التي حصلت في مجتمعاتنا الإسلامية العربية منذ حوالي القرن ونصف القرن، نحن بحاجة إلى هذا العالم الجديد لكي يقوم بنفس حركة الإمام الشافعي، ولكن بطريقة مختلفة جذريًا"[[34]](#footnote-34)(74) بعيدًا عن العناصر الأيديولوجية وصراعاتها، فما يسعى إليه أركون في الحقيقة علمنة الإسلام وإعادة معننته على ضوء الحداثة.

1. **أركون وعلمنة التراث**: يرى أركون أنّ هناك حاجة حقيقية لعلمنة التراث الإسلاميّ، ولا يمكن حدوث ثورة تغيّر حقيقية إذا بقي التراث الإسلامي بمحمولاته القروسطية التي تنتج الجماعات الأرثوذكسية ولكنّها لا تفسح المجال لإقامة الدولة المدنية، ويقول بهذا الخصوص: " وتلك الأهمية ليست علمية أو نظرية فحسب، وإنّما حياتية ومعاشية، فالعلمنة تبقى حاضرة فيما يخص العالم العربي الإسلامي بشكل عام، وذلك من أجل تشكيل الدولة بالمعنى الحديث لكلمة الدولة"[[35]](#footnote-35)(75).

والعلمنة ( **La laÏcité** ) كما يتحدث عنها أركون ليست العلمانية ( **La laÏcisme** )- بحسب رأيه لأنّه: "من وجهة نظر لغوية فإن اللاحقة" **ité**" تدل على كلّ ما له خاصية الحقيقة الجوهرية (المادية) في حين اللاحقة"**"isme** تسجننا لا محالة في نظام مبني من قبل العقل"[[36]](#footnote-36)(76)، فالعلمانية ذات طبيعة نضالية وهي تشبه المنظومات الدينية، وتحاول أنْ تعمم الخاص والمحلي إلى مرتبة المقدس، بينما العلمنة أفقٌ يسمح بتداول الأفكار وتنميتها، فالعلمانية من نتاج الواقع والتجربة الغربية ولا يجوز تعميمها على التجارب الخاصة، خاصة أنّ هناك فارق بين الظاهرة وتجلياتها وتطبيقاتها.

فأركون يرفض العلمانية القطعية التي تعتبر نفسها السيادة العليا، ويدعو بالمقابل إلى علمنة تنظر إلى الدين كمعطى من معطيات التجربة الإنسانية الملموسة، وهو شريك قادر على المساهمة الفعلية بالنقاشات العامة لا سيما الأخلاقية، فثقافة العلمنة: "لا تعني الإعراض عن الأديان أو رفض العقائد الدينية كما يظن الكثيرون، على العكس، الموقف العلماني مبني على احترام جميع الذاكرات الجامعية مع عقائدها الدينية"[[37]](#footnote-37)(77)، وبهذا المعنى يربط بين العلمنة وإرادة المعرفة الشاملة لمختلف جوانب الحياة الدينية والاجتماعية والاقتصادية...حتى تصبح مرادفة لمعنى الفلسفة: "[فـ]العلمنة هي بحث عن الحقيقة وسعي لتوصيلها إلى الآخر دون أن نشرط حريته أو نقيدها"[[38]](#footnote-38)(78)، بالتالي، فأركون يسعى إلى علمنة قائمة على التساؤل والبحث عن المعرفة وعن المعنى والحقيقة، تمتاز بالحرية والاختلاف والشك والنقد حول مختلف أبعاد الوجود دون قيد أو شرط. وبهذا المعنى تكون العلمنة عملًا لا ينتهي وموقفًا لا ينغلق. فمفهوم أركون عن العلمنة يتقاطع مع مفهوم آخر هو الأنسنة، فكلاهما يسعيان إلى تحقيق رؤية كونية تتجاوز الخصوصيات للالتحاق بركب الحداثة، وهذا لا يتم إلا من خلال قيام مفهوم الدولة الحديثة التي تعتمد المشاركة وتنظر إلى المقيمين باعتبارهم مواطنين متساوين أمام القانون، أحرارًا في اتخاذ ما يرونه من مواقف، يقول أركون إنّه: "ينبغي علينا أن نعترف عندما نفتح أعيننا على المجتمعات الإسلامية والعربية أنّها خالية من الحريات، فحرية التعبير مفقودة وحرية التعليم والتربية ولا شيء مضمون فيما يخص حقوق الإنسان"[[39]](#footnote-39)(80). وهذا ما لم يتم حتى الآن لأنّ السلطات السياسية التي حكمت منذ قيام الدولة الوطنية حالت: "دون تشكيل المجتمع المدني ودولة الحق القانون والشخص – الفرد- المواطن[...] الهادفة إلى الحداثة الفكرية والروحية والسياسية"[[40]](#footnote-40)(81)، وذلك بغية إبقاء الأوضاع على حالها والمهيمن يبقى مهيمنًا.

1. (38) محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحيدي)**، الصفحة 19. [↑](#footnote-ref-1)
2. (39) والمقصود هنا الديانات الكتابية الثلاث الإسلام والمسيحية واليهودية. [↑](#footnote-ref-2)
3. (40) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)**، مصدر سابق، الصفحة 208. [↑](#footnote-ref-3)
4. (41) بالنسبة إلى محمد أركون تتشابه الأديان والدولة الحديثة العلمانية بإدانتها للعنف أخلاقيًا، وبمباركتها ودعوتها إليه عندما يتعلق الأمر بالدفاع عن الحقيقة كما تفهمها، والاختلاف بينهما لا يتعدى التسميات فما تطلق عليه الديانات اسم الجهاد والحرب المقدسة تُسميه الدولة الحديثة باسم الحرب العادلة. أنظر: محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)**. [↑](#footnote-ref-4)
5. (42) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني(كيف نفهم الإسلام؟)،** الصفحة 243. [↑](#footnote-ref-5)
6. (44) المصدر نفسه، الصفحة 240. [↑](#footnote-ref-6)
7. (44) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني،** مصدر سابق، الصفحة 245. [↑](#footnote-ref-7)
8. (45) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. [↑](#footnote-ref-8)
9. (46) سورة آل عمران الآية 67. [↑](#footnote-ref-9)
10. (47) محمد أركون، **الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان،** ترجمة هشام صالح، (بيروت، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد62-63، 1989)، الصفحة 112. [↑](#footnote-ref-10)
11. (48) انظر المصدر نفسه. [↑](#footnote-ref-11)
12. (49) محمد أركون، **الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان،** مصدر سابق، الصفحة 112. [↑](#footnote-ref-12)
13. (50) المصدر نفسه، الصفحة نفسها. [↑](#footnote-ref-13)
14. (51) محمد أركون، **نزعة الأنسنة،** مصدر سابق، الصفحة 9. [↑](#footnote-ref-14)
15. (52) المصدر نفسه، الصفحة 38. [↑](#footnote-ref-15)
16. (54) محمد أركون، **الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)**، مصدر سابق، الصفحة 238. [↑](#footnote-ref-16)
17. (55) محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، مصدر سابق، الصفحة 15. [↑](#footnote-ref-17)
18. (56) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)**، مصدر سابق، الصفحة 12. [↑](#footnote-ref-18)
19. (57) محمد أركون، **نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي**، مصدر سابق، الصفحة 43. [↑](#footnote-ref-19)
20. (58) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني(كيف نفهم الإسلام؟)،** مصدر سابق**،** الصفحة 44. [↑](#footnote-ref-20)
21. (59) محمدأركون، **تاريخية الفكر العربي- الإسلامي،** مصدر سابق، الصفحة 79. [↑](#footnote-ref-21)
22. (60) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني(كيف نفهم الإسلام؟)،** مصدر سابق، الصفحة 132. [↑](#footnote-ref-22)
23. (61) محمد أركون، **الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)**، مصدر سابق، الصفحة 233. [↑](#footnote-ref-23)
24. (62) محمد أركون، **نزعة الأنسنة،** مصدر سابق، الصفحة 312. [↑](#footnote-ref-24)
25. (63) محمد أركون، **الإسلام والحداثة**، مصدر سابق، الصفحة 208. [↑](#footnote-ref-25)
26. (64) المصدر نفسه، الصفحة 226. [↑](#footnote-ref-26)
27. (65) محمد أركون، **نزعة الأنسنة،** مصدر سابق، الصفحة 11. [↑](#footnote-ref-27)
28. (67) رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب (الجهود الفلسفية عند محمد أركون)، (دمشق: دار الأهالي)، الصفحة 215. [↑](#footnote-ref-28)
29. (68) أنظر: محمد أركون، **نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي**، مصدر سابق. [↑](#footnote-ref-29)
30. (70) يعتبر أركون أنّ هذا المستوى جزءٌ من المُهمش والمنسي والمطموس من قلب السلطة المركزية والثقافة الرسمية، للمزيد أنظر: محمد أركون، **الإسلام الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح. [↑](#footnote-ref-30)
31. (71) محمد أركون، **الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)**، مصدر سابق، الصفحة104. [↑](#footnote-ref-31)
32. (72) محمد أركون، **الإسلام التاريخية والتقدم**، مجلة مواقف، بيروت، العدد40، 1980، الصفحة 10. [↑](#footnote-ref-32)
33. (73) محمد أركون، **الإسلام والحداثة**، مصدر سابق، الصفحتان 213-214. [↑](#footnote-ref-33)
34. (74) محمد أركون، **الإسلام والحداثة**، مصدر سابق، الصفحة 105. [↑](#footnote-ref-34)
35. (75) محمدأركون، **تاريخية الفكر العربي- الإسلامي،** مصدر سابق، الصفحتان 275- 276. [↑](#footnote-ref-35)
36. (76) محمد أركون، **الإسلام التاريخية والتقدم**، مصدر سابق، الصفحة 12. [↑](#footnote-ref-36)
37. (77) محمد أركون، **أنثربولوجيا وذاكرة جماعية**، (بيروت، كتابات معاصرة، العدد 47، المجلد 12، 2002)، الصفحة 125. [↑](#footnote-ref-37)
38. (78) محمد أركون، **العلمنة والدين**، مصدر سابق، الصفحة 10. [↑](#footnote-ref-38)
39. (80) أركون، **قضايا في نقد العقل الديني(كيف نفهم الإسلام؟)،** مصدر سابق**،** الصفحة 210. [↑](#footnote-ref-39)
40. (81) محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)**، مصدر سابق، الصفحة 212. [↑](#footnote-ref-40)