

نزعة الإنسانية "هيومانيزم" في الفكر الإسلامي

عند - محمد أركون -

أ. الطاووس اغضابنة
جامعة قسنطينة.

مقدمة

يشكل موضوع - النزعة الإنسانية في مشروع محمد أركون الفكري - أحد الموضوعات الأساسية بل الانطلاقة الأولية، بالنسبة لعملية البحث عنده، وذلك اقتداء بالفكر الغربي، حيث كان الموضوع إحدى غايات عصر النهضة الأوروبية وأهدافها. ولكن أركون طرح الموضوع انطلاقاً من الفكر الإسلامي على اعتبار أنه تعزى إليه - النزعة الإنسانية - ببواردها وأسسها، إبان فترة ازدهاره الفكري وتفوقه الحضاري، غير أن هذه النزعة تراجعت وتلاشت ملامحها، بعد التحولات المؤلمة التي حصلت في العالم العربي والإسلامي، والتي أدت إلى حذف أجزاء مبدعة من التراث وتحويله إلى مجرد أداة أيديولوجية من أجل الوصول إلى السلطة⁽¹⁾، وعليه صار من الضروري اليوم إعادة طرح المشاكل، وبشكل مختلف، باختلاف الظروف والشروط، الاجتماعية والتاريخية، بالاعتماد على الدراسة الموضوعية والعلمية، الخاضعة لمناهج البحث، الحديثة والمعاصرة.

- فكيف يتحدد مفهوم النزعة الإنسانية أو يتجلى في إطار الفكر الإسلامي بحسب قراءة - أركون -؟، وكيف تأسست هذه القراءة؟
قبل الوصول إلى هذا التحديد، يرى - أركون - أنه من بين ما تولّد عن تلك التحولات المؤلمة من مشاكل وأزمات⁽²⁾ حتى قيل إننا نعيش "عصر الأزمة المفتوحة"⁽³⁾ - أزمة الاستخدام غير المشروع للمفاهيم والمصطلحات - كيف ذلك؟

أولاً: أزمة تبرير مشروعية استخدام المفاهيم والمصطلحات:

مفاهيم فقالة، والتزاما بهذه الضرورة يقدم أركون تبريراً لمشروعية استخدامه لبعض المفاهيم في مقابل مفاهيم أخرى، وهي مفاهيم أساسية وأولية في الانطلاقة القرائية للتراث الإسلامي من ذلك: «الوسط الإسلامي أو السياق الإسلامي»، يستخدم هذين المفهومين في مقابل عدم استخدام مصطلح «إسلام» أو نعت «إسلامي»، لأنه يرى أن كلمة «إسلام أو إسلامي»، موضوعة بمنأى عن أي استخدام فكري نقدي، على أنها مجردة أو مترهة،

يرى أركون أن تبرير مشروعية استخدام المفاهيم والمصطلحات قبل حق امتلاكها وتشغيلها أمر ضروري لا بد منه، وذلك لأن «قيمة أي فكر وقوته تتمن بالقياس إلى المفاهيم والمصطلحات التي يخلقها أو التي يعدل من محتواها ونتائجها وطريقة استخدامها تبعاً لذلك»⁽⁴⁾، وهذا من أجل جعلها

عن الفاعلية التاريخية لها، بمعنى أنها، تعني إسلام حقيقي⁽⁵⁾.

أما «الوسط أو السياق الإسلامي»، فهو الإسلام الذي تتحدث عنه حركة الإستشراقيين المجلد⁽⁶⁾، هذا الإسلام ليس إيديولوجيا، أو بمعنى آخر أصبح عرضة للتلاعبات الأيديولوجية الواسعة، التي تقوم بها الحركة الأصولية اليوم، وتقوم عملية التبرير هذه على ضرورتين⁽⁷⁾:

الضرورة الأولى:

لا بد من المراجعة النقدية، وإعادة فحص وتوضيح المفاهيم والمصطلحات، قبل حق امتلاكها واستخدامها من جديد، وهي «ضرورة تفرض نفسها على أي مفكر إسلامي يعتبر نفسه مسؤولا من الناحية الفكرية والبيستمولوجية»⁽⁸⁾، ولقد كان الفكر الإسلامي مسؤولا أيام كبار مفكري المرحلة الكلاسيكية، وحتى فترة قريبة أيام محمد عبدو، فالمفكر في العالم الإسلامي اليوم، بالإضافة إلى الضرورة السابقة، ضرورة تبرير مشروعية استخدام المفاهيم والمصطلحات قبل حق امتلاكها، فعليه مواجهة ضرورة أخرى وهي:

الضرورة الثانية:

«ضرورة المواجهة والمجابهة»، مواجهة محاكم البلد من جهة، ومواجهة الأرثوذكسية الجامدة والمغلقة⁽⁹⁾ من جهة أخرى.

فمفهوم أو معنى الوسط الإسلامي، يدل على مدى التعددية العرقية والاجتماعية والثقافية، لذلك الفضاء الواسع، المدعو بالإسلام، أو العالم الإسلامي، وهو لا يعبر عن وحدة منسجمة، كما تدعي الخطابات الأيديولوجية من إسلامية، وغير إسلامية، بل على العكس إنه يتميز بالتنوع الشديد والتعقيد، «فعلى الرغم من الاختلاف يتجرأون على نعتة بالإسلام أو العالم الإسلامي»⁽¹⁰⁾، فهذا تعميم إيديولوجي غير

مقبول، وعليه فإن استخدام كلمة إسلام أو عالم إسلامي، هو استخدام تعسفي وغير مشروع، وليس له ما يبرره سواء على مستوى التاريخ أو الواقع، فهناك إذن، «إسلامات»، بقدر ما هناك مجتمعات مختلفة، فعندما «ندرس المجتمعات المدعوة إسلامية في الواقع إنها إسلامية غير إسلامية»⁽¹¹⁾.

ثانياً: خلفية تبرير مشروعية كلمة الوسط الإسلامي أو السياق الإسلامي:

إن تبرير مشروعية هذا الاستخدام، هو من أجل خلفية أخرى، أو بعد آخر، وهو «إدخال البعد التراجيدي» (المأسوي) في الاعتبار، فما المقصود بهذا البعد؟.

يقول محمد أركون (أقصد بأن هناك قدرا تاريخيا يصيب المجتمعات البشرية بشكل لا حيلة فيه، ولا مرد له، وينبغي أن نحسب له الحساب...) ⁽¹²⁾، فالبعد التراجيدي قدر يصيب المجتمعات ولكن ما هو هذا القدر الذي أصاب النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي؟.

فالبعد التراجيدي خاص بكل المجتمعات البشرية وليس فقط المجتمعات الإسلامية ولا يخلو منه تاريخ أي مجتمع، فهو قدر تاريخي، إلا أنه قدر المأسوي والأزمات التي تؤدي إلى الضعف والانحطاط، وربما تؤدي إلى الموت والاندثار أيضا، ولكن بعض المجتمعات تسيطر عليه وتتجاوزها، مثلما هو الحال في المجتمعات الأوربية، فعلى الرغم مما عرفته من محن ومأس وحتى اليوم ما تعانیه من أزمات (أزمة الحربين، أزمة الإدمان، أزمة الجريمة وغيرها) إلا أنها في كل مرة تتجاوز الأزمة وتخرج منها، والحال ليس كذلك في المجتمعات الإسلامية المعاصرة «فالمأسى عامة تقريبا، ولم تعرف كيف تنهض منها أو تتجاوز قدرها التاريخي حتى الآن»⁽¹³⁾، وليس ذلك فحسب، بل يكاد يتتاب المرء الشعور بأن تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية



ثالثاً: ارتباط الإنسية بالنزعة العقلانية ومخاطبات معالجتها

إن إختفاء النزعة الإنسية يعني: إختفاء الموقف العقلي الذي يدعمها ويغذيها «فانتشار النزعة الإنسانية مرتبط بازدهار النزعة العقلانية...»⁽¹⁷⁾.

يتفق المستشرقون مع أركون، في اعتبار أن النزعة الإنسية قد حصل لها نسيان في الساحة العربية، بل وتصفية للأعمال الفلسفية والعقلانية، التي كانت قد ازدهرت خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة⁽¹⁸⁾، لكنهم كانوا يعتبرون ذلك موضوعاً قابلاً للدراسة التاريخية السوسولوجية، فهم يكتفون بملاحظة - الظاهرة - دون محاولة البحث عن الأسباب الحقيقية والعميقة التي أدت إلى تصفية الموقف الإنساني والعقلاني، في حين يعتقد أركون، أنه يجب القيام بدراسة واسعة ومعقدة، لمعرفة سبب فشل النزعة الإنسية في الساحة العربية، بعد أن كانت ازدهرت لفترة من الزمن، وقبل القيام بهذه الدراسة ينبغي دراسة «العلاقات الكائنة بين أشكال السلطة السياسية، وبين الأطر الاجتماعية للمعرفة، كما كانت سائدة آنذاك، وبين المكانة الاجتماعية والاقتصادية لمختلف الناشطين في مجال الحياة الفكرية والثقافية، وبين الوظائف المشروعة الموكلة للدين...»⁽¹⁹⁾، فينبغي دراسة كل أشكال هذه العلاقات، لكي يمكن أن نفهم سبب فشل النزعة الإنسية في السياق الإسلامي، فالفترة العثمانية التي حصل فيها إهمال الفلسفة أو نسيانها، وكذلك تصفية النزعة الإنسية أو العقلانية، لا تزال غير مدروسة بالشكل المطلوب والضروري، فلم تكن هناك محاولة للدراسة الفترة في حد ذاتها ولذاتها، لمعرفة أسباب التخلف والانحطاط، ولكن ما فعله المؤرخون المستشرقون وغيرهم هو نعتها بكل المفردات السلبية انطلاقاً من المقارنة بينها وبين الفترة الكلاسيكية.

«هو تاريخ معكوس» يمضي عكس تيار الحضارة والرفق⁽¹⁴⁾، فالمرحلة الليبرالية التي بشرت بالتنبؤ بإمكانية التخلص من الجوانب الإستلاية للعامل الديني، قد خلفتها المرحلة الثورية والتي كان التوقع الانتقال منها إلى مرحلة الثورة الاشتراكية العلمية، فإذا بالثورة الإسلامية راحت تنشط من جديد. فبالمقارنة بين ما حصل في السياق الأوربي، والسياق الإسلامي، نجد أن تنفيذ حكم الإعدام «بالمملك شارل الأول» وقطع رأس «المملك لويس السادس عشر» قد أعطى لأوروبا الانطلاقة الأولى، لإقامة علاقة تفصيلية بين الدين والسياسة، وبهذا أسست أوروبا لوجودها معنى فلسفياً وتاريخياً - معنى الحداثة والعلمنة -.

أما في العالم الإسلامي، فهو يدير ظهوه لتجربة الحداثة السابقة، فالدين في العالم الإسلامي، لم يتعرض لأية دراسة تاريخية نقدية شاملة أو حقيقية، وأما الدين الذي نادى به حركة الثورة الإسلامية في أكثر من بلاد عربية هو، «دين مهلوس وأسطوري»⁽¹⁵⁾، غير أن السؤال الذي يفرض نفسه هو، كيف استطاع مثل هذا النوع من الدين، السيطرة بقوة جبارة، على عقول ملايين الجماهير في القرن العشرين؟.

السؤال هو ظاهرة تتطلب ضرورة التفسير، ومحاولة الفهم الصحيح ولو تحقق ذلك لكان بالإمكان فتح الآفاق أمام محاولة معرفة سبب تراجع النزعة الإنسية، وفشلها في العالم الإسلامي، «فمما لا ريب فيه، أن انتشار الأصولية، يعني اضمحلال الموقف العقلاني، وكذلك اضمحلال الفلسفة التي تتمحور حول الإنسان، وتعتبره قيمة القيم»⁽¹⁶⁾، ومن هذا المنطلق، يربط أركون بين النزعة الإنسية، والنزعة العقلانية، لكن الجديد الذي يطرحه أركون، هو أن النزعة الإنسية قد وجدت في أوج ازدهار الحضارة الإسلامية، قبل عصر النهضة في أوروبا لكنها أجهضت في العالم الإسلامي في حين استمرت في أوروبا.

رابعا: النزعة الإنسية والدين

الدين هو جملة العقائد المشكلة للإيمان، هذه العقائد يمكن تحديدها فيما يلي (22):

- إن جميع الأديان تقسم نفسها على أساس إنما أنظمة من الاعتقاد أو اللاعتقاد أي أنظمة تشتمل على مجموعة من المعتقدات الأساسية التسليمية وتنفي ماعداها.

- إنها أنظمة تمارس على هيئة نواميس معيارية للسلوك ورؤيا محددة للواقع وأجوبة عملية لحل مشاكل الحياة.

- هذه المعتقدات تفرض نفسها بشكل إجباري على جميع البشر وملزمة لهم جميعا أي النخبة والثقافة والجماهير الشعبية في أن واحد وذلك لأنها مصاغة من قبل الألوهية والآلهة.

وبهذه المعتقدات يشكل الإنسان على هيئة «ذات أخلاقية وسياسية» (23)، ولكن ذات مقيدة وغير حرة، وعليه «فالنظام الديني لا يسمح إلا بصيغة معينة من صيغ الإنسية والعقلية» (24)، صيغة محصورة ومقيدة بميثاق هذا النظام الديني المؤلف دائما ومطلقا بالإله المتعالي والمثالي، المليء بالخبر تجاه الإنسان.

فمشروعية الصيغة الإنسية والعقلية في إطار الدين هي: تشغيل العقلانية لخدمة هذا النظام الديني، من خلاله وضمنه، وأي تجاوز وأي انتهاك، عن طريق التساؤلات النقدية فهو عمل عقلي (إنساني) غير مشروع. ظل هذا النظام الديني مهيمنا على العقول، حتى ظهور الحداثة الفكرية بمنهجها الأساسي النقد التاريخي للنصوص، كل النصوص، بما فيها النصوص المقدسة، وعليه فينبغي «دراسة الوحي بكل قوته وتأثيره على المسار التاريخي للشعوب، والثقافات والنفسيات وأنظمة الفكر» (25).

فالظاهرة الدينية ظاهرة تاريخية تخضع للتاريخ، وليست فوق التاريخ، فهي ظاهرة

إن اهتمام معظم الباحثين المستشرقين وغيرهم، كان في الواقع منصبا على العصر الذهبي وأكبر مفكره، والملاحظ أنه: حتى النخب الوطنية بعد الاستقلال استثمرت هي الأخرى مادة هذا العصر، مستلهمة منها أمجادها بشكل إيديولوجي، من أجل بناء الشخصية الوطنية، كرد فعل على المستعمر، ولكن تشكيل صورة تبجيلية أيديولوجية عن التراث شيء، وتقديم صورة تاريخية نقدية عن الذات شيء آخر.

ولعلاج مسألة النزعة الإنسية بشكل شامل ونقدي في آن واحد، ينبغي الأخذ بعين الاعتبار معطيات السياق الإسلامي المتغير في الزمان والمكان، فالحديث عن النزعة الإنسية في السياق الإسلامي ينحصر بين مسألتين أساسيتين هما: (20).
المسألة 1: إن الحديث عن النزعة الإنسية يكون حديثا منحصرا بدائرة اللغوية والثقافية العربية، والمقصود بهذه الدائرة، هي تلك الأوساط الاجتماعية التي تمثل اللغة العربية المكتوبة، لغة تعبيرها السائد، وبالتالي «فالتيار الإنساني والفلسفي العربي، يشمل إنتاج كل المثقفين أو المفكرين، الذين كتبوا واعبروا عن مشاعرهم باللغة العربية، سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين أو يهود» (21)، واستبعاد كل الفئات التي تستخدم اللهجات المحلية، ولا تعرف اللغة العربية الفصحى المكتوبة.
المسألة الثانية: تتمحور حول محاولة فهم ومعرفة مدى مساهمة التيار الإسلامي في ازدهار أو إضعاف وتصفية النزعة الإنسية والعقلانية.

بتحليل هاتين المسألتين، يمكن التفريق من خلالها بين العامل اللغوي القومي والعامل الديني «فليس كل عربي مسلما، وليس كل مسلم عربيا»، لكن يبقى بين تلك التجمعات، أو الأوساط اللغوية على اختلافها عامل مشترك في تلك العلاقة الكائنة بين الموقف الإنساني العقلاني من الوجود، والموقف الديني (الإيمان الديني) من الوجود، فتارة تكون علاقة إيجابية وتارة تكون علاقة استعبادية سلبية.

والاستبعاد ضد الأجنبي أو المختلف، فهي إنسية، لا تمارس شروط التواصل والحوار بين الإنسانية الفلسفية النظرية من جهة، وبين الممارسة السياسية والأخلاقية العلمية من جهة أخرى، ومادامت لا تفعل ذلك فهي إنسية ناقصة وغير حقيقية.

الإنسية الحقيقية⁽²⁸⁾: وهي الإنسية القائمة على احترام الإنسان، باعتباره أكبر قيمة في الوجود، تسعى إلى مصلحة الإنسان مع نفسه، بطريقة عملية ملموسة، وبطريقة تتجسد سياسيا وأخلاقيا على أرض الواقع، وحتى أنها تتجسد في نظام اقتصادي فيه شيء من العدالة والمساواة في الفرض والخطوط، هذه الإنسية الحقيقية، هي ما عبر عنها أبو حيان التوحيدي حين قال عباراته الشهيرة: «رن الإنسان أشكل عليه الإنسان»⁽²⁹⁾، فالنزعة الإنسانية (هيومانيزم) ليست حكرا على أوروبا والغرب، كما حاول أن يوهمنا بعض الاستشراق، فأبو حيان التوحيدي عندما ثار باسم الإنسان، ومن أجل الإنسان، لم يلفظ عبارة "موت الإنسان" إنما كتب كتابا بعنوان "الإشارات الإلهية"، يكشف فيه ذلك التوتر والقلق الثقفي للعلاقة بين الإنسان والله⁽³⁰⁾، ومنهجه الفكري في هذا الكشف هو نفس منهج الكشف في مسائل الأخلاق والسياسة والتاريخ واللغة، وغيرها من المسائل الفكرية الأخرى، وهذا دليل على أن العلاقة بين الإنسان والله، تدرس بنفس المنهجية العلمية التي تدرس بها بقية الموضوعات، أي دراستها بطريقة ما سماه أركون: بالمنهج المتعدد، حيث يتداخل التفسير الاجتماعي مع البحث التاريخي والتحليلي الألسني⁽³¹⁾ فالظاهرة الدينية خاضعة للمنهجية العلمية، والدراسة النقدية مثلها مثل الظواهر الأخرى. فالتوتر الروحي الداخل يشكل بعدا أساسيا من أبعاد الإنسان من أبعاد الإنسان، فهذا الأخير لا يعيش فقط بالماديات وإلا لكان كالحیوان، وأنّ القلق الاستمولوجي (المعرفي) الذي كان يتميز به

خاضعة للتاريخية، بمعنى أنها خاضعة لضرورات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، وإنما هي متغيرة بتغييرها زهدا ضرب وهذم لأهم مبدأ هو قوام الظاهرة الدينية، وهو مبدأ الإثبات والإطلاق، إنها متغيرة لأن القائمين على تسيير شؤون الدين إنما هم رجال الدين، وإليهم فقط تخول وظيفة إقامة الحدود الفاصلة بين الإيمان الصحيح والزندقة، أو بين الأرثوذكسية والزندقة، ولذا تكون هذه الحدود متغيرة بتغير العصر وثقافته وإمكانياته، وبالتالي «إن الإنسان ليس مطموسا نهائيا أو غائبا، حتى في النظام الديني الذي يهيمن عليه»⁽²⁶⁾، إلا لن هذا الإنسان كروح (إيمان)، وكعقل مفكرا وكخيال (معرفة) وكذاكرة (تواتر)، لا يستطيع أن يرتقي في هذا النظام الديني سواء على مستوى الإيمان أو التفكير أو المعرفة، أو ما انتقل إليه تواترا، من مستوى الإيمان والتسليم، إلى مستوى التحليل والنقد، لاعتقاده أن الظاهرة الدينية فوق النقد، وإن حاول القيام بذلك، يضع نفسه أمام مسؤولية فكرية صعبة المواجهة.

ولذا يظل الإنسان في ظل النظام الديني، ليس فاعلا إنما منفعلا بالقوانين التعقيدية، التي يأسسها به هذا النظام، وإن معرفته، لا تعدد الحدود التي حددها له بدقة أيضا. وهكذا وإن كانت داخل هذا النظام الديني صيغة إنسية وعقلانية، فإنها صيغة اسبعادية وسلبية ومقيدة وغير حرة.

خامسا: تحديد مفهوم النزعة الإنسية:

قبل الوصول إلى هذا التحديد يميز أركون بين نوعين من النزعة الإنسية:

إنسية الشكلانية السطحية⁽²⁷⁾: وهي إنسية لإنشاء والكلام (أكاديمي)، وهي إنسية تجريدية نظرية لا علاقة لها بالواقع، لأنها تمارس شيئا مختلفا على أرض الواقع، تمارس التمييز والاستبعاد ضد الأجنبي أو المختلف، فهي إنسية، لا تمارس شيئا مختلفا على أرض الواقع، تمارس التمييز

أي حيان التوحدي لا مثيل له، «يمكنهم أن يحرقوني معه فلا أعتز»⁽¹⁾.

هذه هي النزعة الإنسية، وقد اكتشفها مع أي حيان التوحدي كما يقول أركون، وهذا المفهوم لم أختصره، ولم استعره من أوربا، أو من الغرب، كما قد توهم بعضهم، وإنما هي حركة ولدت في منطقة إيران والعراق، في القرنين الثالث والرابع للهجرة، أي التاسع والعاشر للميلاد⁽³³⁾.

فالجاحظ كان إنسيا كبيرا، وزعيما من زعماء الحركة الإنسية، فكل من الجاحظ والتوحدي كان ثائرا من الطراز الأول، وعالما بكل فنون وعلوم عصره، وهذا هو تحديد الإنسية بالذات: «الإنسية هي المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ما، وبيعة ما»⁽³⁴⁾، فكل منهما كان عربيا مسلما مفتتحا على رياح الثقافات والأفكار الآتية من بعيد. وعليه فمهمة المؤرخ أو المفكر اليوم، هو محاولة تبين كيفية ظهور مثل هذه الإرهاسات الأولية، التي كان بالإمكان أن تنتج نزعة إنسية مفتوحة ومؤمنة بالله في ذات الوقت، في السياق الإسلامي، والظروف لم تتح لها، فاضمحلت وأهملت، وتراكم في المجتمعات الإسلامية اللامفكر فيه/ والمستحيل التفكير فيه.

ولأنّ - مشكلة الإنسان - هي أكبر المشاكل طرحا في المجتمع الإسلامي، وغير الإسلامي، ويصعب الإحاطة بجوانبها، لأنها عبارة عن فلسفة كاملة تقبع خلفها فلسفات أخرى، فلدراسة - مفهوم الإنسان وموضوعه -، ينبغي:

- الأخذ بعين الاعتبار فلسفة حقوق الإنسان، وهي موضوع بحث قائم بذاته، وما يزال مطروحا، وقابلا للتغيير والتطوير والاعتناء، والفكر الإسلامي له ما يقوله فيما يخص هذا الموضوع.
- ما هي فلسفة الإنسان التي تختفي خلف الشخصيات المؤثرة في تاريخ المجتمعات إلى حد

كبير، فالثورات، وحركات المعارضة، والاحتجاجات، وأعمال العنف والتمرد، كل ذلك يعبر عن - فلسفة أخرى للإنسان - . الأخذ بعين الاعتبار التراث الشفهي المهمل أو المهمش - المحقر - من قبل الإسلامات الكلاسيكية التي حصرت اهتماماتها فقط، بالإسلام الحضري، المرتبط بسلطة الدولة المركزية، فذلك التراث المهمش له كلمته أيضا حول موضوع الإنسان⁽³⁵⁾.

- أن هناك عوامل عديدة تداخلت وتضافرت، من أجل تغيير شروط - انبثاق الإنسان وتشكيله - بشكل جذري، ومتغير تماما، ومناقض لنمط الأُمس، وعليه فإنّ عملية الشروع بتفكير نقدي حول الموضوع، اعتمادا على الشروط الجديدة، للتطور السوسولوجي، والتاريخي للمجتمعات الإسلامية منذ الخمسينات، صارت أمرا لا بد منه⁽³⁶⁾.

واخضاع الفكر الإسلامي للنقد الحديث، هو من أجل إدراجه داخل الحركة العامة للمعرفة المعاصرة على حد زعم أركون⁽³⁷⁾، وبالتالي «إجباره على اتخاذ موقف واضح من مكانة الإنسان ووضعه، ليس ارتكازا على مسلمات وفرضيات الإيمان "الأرثوذكسي" أو من خلال مبادئ هذه الفلسفة الغربية أو تلك، وإنما من خلال منظور النقد العام والشامل للقيمة»⁽³⁸⁾.

وبعبارة أخرى، فإنّ الغاية والغرض من قراءة أركون - لموضوع النزعة الإنسية في الفكر الإسلامي - وكما يبدو عنده هي من أجل الوصول إلى معرفة الإجابة عن: - هل يمتلك الفكر الإسلامي اليوم الوسائل العقلية والثقافية، أو الحريات والأطر الاجتماعية، التي لا بد منها من أجل تشكيل فلسفة حديثة للإنسان؟⁽³⁹⁾، وهي الخلفية الفكرية التي سعى إلى الوصول إليها من خلال قراءته وتحليله.

يبقى مطروحا هو: بأي معنى تكون عملية المزج هذه:

- هل بمعنى الخلط، وعدم التمايز، والانصهار، والذوبان، فلا تتميز الذاتيات والخصوصيات/أم بمعنى، الاتصال والتقريب، مع الحفاظ للذاتية، وخصوصية، كل حضارة، وكل ثقافة / أم بمعنى، التبعية للثقافة الأعلى، والحضارة الأرقى/أم بمعنى - التعايش على وفاق - مع الاحترام للآخر في ظل المجتمع الإنساني ككل.

إن الوقوف على حقيقة فكر أي مفكر، لا يتم إلا بالقراءة المتأنية، والواسعة، قدر المستطاع لإنتاجه الفكري، وعلى الرغم من ذلك، ومن خلال القراءة المبدئية، والتحليل الأولي، للعناصر والإشكاليات المحددة يتبين:

- أنه من خلال تحديد أركان لمفهوم النزعة الإنسانية ضمن إطار الفكر الإسلامي رأى أن تكون مرجاً بين ثقافات وحضارات ولكن السؤال الذي

الهوامش

- (1) - محمد أركون نزعة الإنسية في الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط1، 1997، ص8.
- (2) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (3) - برهان غليون، اغتيال العقل، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص8.
- (4) - محمد أركون الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح مركز الإنماء القومي بيروت والمركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط2، 1996، ص114.
- (5) - يقدم محمد أركون تحليلاً دقيقاً لمفهوم الإسلام في كتابه: الفكر الإسلامي قراءة علمية، المرجع السابق، ص114 - 115.
- (6) - الاستشراقيون الجدد، هي التسمية التي يطلقها "محمد أركون" على الحركيين الأصوليين والمستشرقين الغربيين.
- محمد أركون "نزعة الإنسية" في الفكر العربي، المرجع السابق، ص8.
- غير أن محفوظ يرى أن المشروع الأركوني يشكل مرحلة خطيرة من مراحل الحركة الاستشراقية.
- محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ط1، 1998، ص200.
- (7) - محمد أركون، نزعة الإنسية في الفكر العربي، المرجع السابق، ص8 - 9.
- (8) - المصدر نفسه، ص8.
- (9) - أو الثورة الإسلامية التي لم تنتج عن المناظرة الحرة أو الجدل الفكري الحقيقي، إنما فرضت نفسها بحد السيف منذ القرن الخامس هجري.
- محمد أركون، نزعة الأنسنة، المرجع السابق ص9.
- (10) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (11) - المصدر، ص10.
- (12) - المصدر نفسه، ص: الصفحة نفسها.
- (13) - المصدر نفسه، ص11.
- (14) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (15) - المصدر نفسه، ص12.
- (16) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (17) - المصدر نفسه، ص14.
- (18) - المصدر نفسه، ص15.
- (19) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (20) - المصدر نفسه، ص16 - 17.
- (21) - المصدر نفسه، ص17.
- (22) - المصدر نفسه، ص17 - 18.
- (23) - المصدر نفسه، ص17.
- (24) - المصدر نفسه، ص18.
- (25) - محمد أركون، العلمنة والدين، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقى، ط3، 1996، ص75.
- (26) - محمد أركون، نزعة الإنسية، المرجع السابق، ص18.
- (27) - محمد أركون الفكر الإسلامي (نقد واجتهاد)، ترجمة، هاشم صالح، دار الساقى، ط3، 1998، ص262.
- (28) - المصدر نفسه، ص263.
- (29) - محمد أركون، نزعة الإنسية، ص18.
- (30) - المصدر نفسه، ص19.
- (31) - محمد محفوظ، الإسلام، الغرب وحوار المستقبل، المرجع السابق، ص196.
- (32) - محمد أركون، الفكر الإنشلاقي (نقد واجتهاد) المرجع نفسه، ص265.
- (33) - المصدر نفسه، ص264.
- (34) - المصدر نفسه، ص265.
- (35) - محمد أركون، الفكر الإسلامي، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص165.
- (36) - المصدر نفسه، ص164.
- (37) - المصدر نفسه، ص177.
- (38) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (39) - المصدر نفسه، ص173.