

نقد التسامح: محاولة في تأصيل المفهوم - محمد أركون أنموذجا -

*The Critique of Tolerance: An Attempt to Establish the Concept**- Mohamed Arkoun as a Model -*رقاد بغداددي¹، د. بن جدية محمد²¹ جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم(الجزائر)، rakadbaghdad@gmail.com² جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم(الجزائر)، mbendjeddia@yahoo.fr

تاريخ النشر: 2021 /06/05

تاريخ القبول: 2021/05/21

تاريخ الاستلام: 2021/05/01

ملخص: يعالج المقال إشكالية التسامح واللاتسامح في التراث العربي الإسلامي، بناءً على تلك القراءة التي قدمها المفكر محمد أركون لإشكالية التسامح؛ ففي قراءته للفكر الإسلامي، ومعالجته لإشكالية التسامح في الوسط الإسلامي وأبعادها المعرفية والاجتماعية والسياسية، يسعى أركون إلى أن يطرح المفهوم قراءة حديثة، ويعرضه لمراجعات نقدية جادة ومتواصلة من أجل التوصل إلى تحديد دلالاته كما عبّر عنها ضمن إطار الحداثة. من هنا فإن أركون كان معني بالسؤال عن التسامح في فضاء الفكر العربي الإسلامي، ففكره مفتوح على المسألة النقدية، ومتعدد المداخل، فحاول أن يخضع التراث لقراءة تاريخية- نقدية، من أجل فهم التسامح أولاً، وتجاوز معيقاته ثانياً. لأنه من غير الممكن - حسب أركون - فصل التسامح عن النقد الفلسفي للحقيقة، من هنا كان سعيه إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي الكلي قراءة معرفية تاريخية نقدية مغايرة. لتجاوز الفهم القديم المتصادم مع الحداثة. الكلمات المفتاحية: أركون، التسامح، اللاتسامح، التراث، النقد، الأرثوذكسية.

Abstract: Our question in this article revolves around the status of tolerance and intolerance in the Arab and Islamic heritage, based on that reading presented by the thinker Muhammad Arkoun of the problem of tolerance. It exposes it to serious and continuous confrontations in order to reach a definition of the meaning of the concept as a whole expressed in the framework of modernity. In fact, this issue raised by Mohamed Arkoun is related to the concepts of difference, freedom of religion, and the rights of minorities in the cultural, political and social history of Islam. Therefore, if Arkoun was concerned with the question of tolerance in the space of Arab Islamic thought: Did the history of Islamic thought know tolerance as text and experience? Since Arkon thought is a thought open to the critical issue, and it has multiple approaches, we will try to subject the heritage to a historical-critical reading, in order to understand tolerance first, and to overcome its obstacles secondly, because it is not possible - according to Arkon - to separate tolerance from the philosophical criticism of the truth, from here seeking to re-read The entire Islamic heritage is a different reading of historical and critical knowledge. Perhaps this issue is the beginning of the stage for inaugurating and synthesizing new understandings that transcend the old understanding that clashes with modernity, which transforms the countries that establish a culture of tolerance in the core of Arab thought.

Keywords : Arkoun, Tolerance, Intolerance, Heritage ,Critique, Orthodoxy

* المؤلف المرسل

1. مقدمة:

يلاحظ المهتم بالفكر الفلسفي العربي مدى أهمية المقاربة النقدية الجديدة التي ركز عليها أركون في موضوع البحث في التراث الثقافي والعقلي الإسلامي، من أجل قراءته بشكل صحيح إلى أبعد حد ممكن. إن هذا التأسيس الفلسفي أو القراءة الحديثة والمعاصرة للتراث مشروطة بالتفكير النقدي والتحليل التاريخي الصارم؛ ذلك أن التراث العربي الإسلامي غير مدروس على حقيقته حتى الآن، فهو بحاجة إلى المراجعة والنقد بصورة يتغير معها واقع العلاقة العضوية بين العرب والمسلمين وبين تراثهم من جهة. وبصيغة جديدة يتغير معها الواقع من جهة أخرى. فلا مجال إذن، للتماهي مع هذا التراث أو تطبيقه بحرفيته وبصوره مقدسة، ونهائية. من هذا المنظور، يحاول أركون أن يباشر حواراً نقدياً على المسألة التراثية وما تثيره من قضايا والتباسات ومشكلات تحتاج درسا وتحليلاً وتشخيصاً ونقداً وتركيباً. من هنا فإن هدف هذه الاستراتيجية المتعددة الاختصاصات التي يتبناها أركون هو تقويض الرؤية التبجيلية الموروثة عن هذا التراث وإحلال أو ترسيخ الرؤية النقدية التي تحترم الحقيقة التاريخية. وتظهر أهمية هذه القراءة الحديثة والمعاصرة للتراث في مواقف نقدية مختلفة منه، فهو يحاول أن يعالج التراث في جوانبه المختلفة عبر وضع كل القيم والمفاهيم التراثية على محك النقد. ومن بين المواضيع التي شكلت عنصر اهتمام لدى أركون في تحليله وقراءته للتراث؛ إشكالية التسامح، إذ كان التناول مؤزّعاً على القراءة والتحليل من أجل الفهم، ثم تعقبها مرحلة أخرى، تمثل مرحلة النقد والتفكيك، تلتها مرحلة البناء والتأسيس.

إن هذه المنهجية التاريخية - النقدية التي وضعها أركون كمنهج لخوض مهمته، تدفع بنا إلى طرح التساؤل عن معنى التسامح في مشروع أركون، وعن الأسس والمبادئ التي يقوم عليها، عن تجلياته ومظاهره، عن الغاية القصوى منه؟.

2. أشكّلة التراث:

بما أن الإشكالية التراثية هي إشكالية جوهرية وبنائية في فكرنا المعاصر، وأن الانشغال بالتراث سيظل من العلامات البارزة فيه طالما أن إطاره الواقعي سيظل هو نفسه، أي البحث عن سبل تجاوز حالة التبعية والتخلف التي لا يزال مجتمعنا العربي يعيشها تجاه الأمم الغربية المتقدمة¹. فإنه عند هذا المنعطف تكمن قراءة المفكر أركون لجوهر هذه المسألة؛ فهو شديد التأكيد على أن فرص الانعتاق من التأخر التاريخي في كل الأوجه والمستويات والمجالات، وإصلاح راهننا، وتطوير حاضرنا، لا يتم إلا بطرح مشكلة التراث في فكرنا المعاصر، طرّحاً معرفياً تاريخياً نقدياً، ومقارناً مع التراث الغربي. وهذه القراءة في رأيه لا تتم إلا بعد التوفر على أدوات فهم التراث وتجاوز النظرة السائدة تجاهه التي كرسها القراءة التقليدية القديمة. فإذا كنا لا نمتلك الأدوات والمناهج الفكرية الحديثة، فإننا لا

نستطيع أن ننجز التحرر من القراءة التراثية بفعالية وبشكل صحيح. ومن هنا، فإن التجزيئية الانتقائية التي تُقدّم التراث مقطوعاً عن سياقه التاريخي والفكري لا تخدم الماضي ولا الحاضر، وإنما الذي يخدم المسألة التراثية هو مراجعة التراث ونقده.

إن القراءة الأركونية لمجمل التراث الفكري الإسلامي تفترض أنه لم يخضع حتى الآن إلى عملية النقد والتجاوز والمراجعة، وهذا الذي يرتفع بالتراث إلى مستوى التقديس يحتل مساحة واسعة ضمن يقينيات الإنسان التقليدي، فكثيراً ما نجد الإنسان العربي يحاول أن يثبت صحة وقوة التراث ضمن علاقة وجدانية يحياها بكليته لا مجال لتجاوزها أو نقدها. إن هذا التصور التقليدي يرفضه أركون ويستعيز عنه بتصوّر حدائي يوظف التاريخية* (l'historicité) وكل الأدوات المنهجية التفكيكية التي أنتجتها المناهج الإنسانية الكونية، ليقراً بها التراث العربي الإسلامي بهدف تفكيك كل الانغلاقات التي حصلت خلال التاريخ الإسلامي، واختراق حاجز ما لا يمكن التفكير فيه بعد لتجاوز ما فرضه العقل الدوغمائي على الفكر الإسلامي.

هنا يطرح أركون مشروع «نقد العقل الإسلامي» كشكل لا بد أن يحصل داخل الفكر الإسلامي في محاولة لإخضاع التراث إلى مراجعة نقدية صارمة تخترق طبقاته المغلقة، وتعيد فتح النقاش حول قضايا الفكرية والمنهجية، وإبراز إشكالياته، ونقد كل القراءات التراثية التبجيلية والإسقاطية اللاحقة على هذا التراث. ولأجل إنجاز هذه القراءة الجديدة للتراث الإسلامي، وظّف أركون مصطلحات: الزحزحة (le déplacement)، الاختراق (transgression)، التجاوز (le dépassement). ومهمة هذه الاستراتيجية النقدية الثلاثية العمل على تحقيق ما يسميه أركون «تحرير الفكر الإسلامي من سياجاته الدوغمائية الخاصة». غير أن المشكلة التي تُطرح تكمن في قضية التعميم، فهل كل هذه الأدوات الإجرائية التي يتبناها أركون [الاختراق، الخلخلة، التجاوز] يوظفها أركون على كل المفاهيم التراثية؟

إن هذه الاستراتيجية التي يتبناها أركون في نقد كل الآليات التي توجه تفكير الإنسان المسلم في مختلف الظواهر المحيطة به، لا يطبقها بكيفية آلية على كل المفاهيم التراثية، بل يراعي في هذه العملية مسألة الخصوصية. فالإيمان، مثلاً، ينبغي أن يتعرض للخلخلة من دون التجاوز، لأن الإيمان بحسبه، ضروري في ظل نظام العولمة. وهذه نقطة لا يمكن تجاهلها².

يحدد أركون بداية منطلقه في مقارنته النقدية للعقل الإسلامي، من خلال العودة إلى الكيفية التي تشكل بها العقل الدوغمائي المنغلق داخل سياج أسطوري – لاهوتي. ومن خلال هذا التحديد يحاول أركون أن يُمَوِّض العقل الإسلامي في الواقع والتاريخ، ليقوم بعد ذلك بتفكيكه وبيان أسسه ومبادئه، للشروع في بحث كيفية تجاوزه. وهذا التجاوز يمر في نظر أركون، عبر ما يدعوه بالمنهجية التقدمية - التراجعية (la méthode progressive – régressive) التي تفترض «كخطوة أولى، الرجوع إلى الوراء إلى الماضي البعيد، ومراقبة كل التلاعبات التي يتعرّض لها الماضي من قِبَل الحاضر. بصياغة

أخرى، إن العودة إلى الحاضر ضرورية لتحديد كل الأشياء التي انقرضت في الماضي ولم يعد لها أثر، ولتحديد كل إنتاج فكري ايجابي قد أهمل وطُمس ظلما ورمي بعيدا عن كل اهتمام» 3.

هكذا تصبح العودة إلى الماضي البعيد ومراجعة ما أنتجه التراث الفكري الإسلامي مسألة ملحة ومهمة جدا من أجل فهم الحاضر القريب، والتوصل إلى فهم الظروف والسياقات التاريخية التي كانت سببا في إنتاج الكثير من النصوص في ذلك الحين، إذ أن هذه المنهجية التراجعية ليست تدميرا سلبيا إلى درجة السكوت عن الجوانب المشرقة في التراث، الأمر ليس سلبيا كما قد يفهم البعض، بل إن هذه الاستراتيجية تؤدي في نظر أركون إلى الكشف عن كل الإسقاطات والتجاوزات التي حدثت عبر التاريخ، وموضعها في لحظتها التاريخية وإعادة قراءتها قراءة موضوعية تبرز تاريخية العقل الإسلامي.

أما المنهجية التقدمية فهي تركز على عدم إهمال أثر النصوص التأسيسية واستمرار فاعليتها في المجتمعات المعاصرة. إن هذه النصوص لا تزال ناشطة تقدم اليوم "نظاما أيديولوجيا خاصا من الاعتقاد والمعرفة"، من شأنه أن يرسم المستقبل أو يسهم في تشكيله. لهذا السبب علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة ثم نتوقف عند تولد مضامين ووظائف جديدة 4.

نخلص إلى أن أركون يهدف من خلال المنهجية التقدمية-التراجعية إلى تفكيك تلك القيود المعرفية والمنهجية التي يفرضها العقل الدوغمائي على الفكر الإسلامي. «فالعقل الدوغمائي قد أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا وحول ما كان يمكن التفكير فيه بل ويجب التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه، فترتب عن ذلك تغلب "ما لم يفكر فيه" على ما يجب التفكير والإبداع فيه، إذ أن نزعة التقليد والتبعية للمذاهب الأرثوذكسية (المذاهب الفقهية والأصولية التي عرفها الفكر الإسلامي) وتكرارها قد تغلب على نزعة التقييم لجميع المذاهب الموروثة والمسلمات المعرفية التعسفية وصارت هذه الأخيرة بمثابة المنظومة المعرفية التي أصبحت مرجعية مشتركة وضرورية للفكر الإسلامي» 5.

إن العقل الدوغمائي يشغل ضمن إطار الاعتقاد بوجود الحقيقة المطلقة وإمكانية امتلاكها، مستخدما في ذلك وسيلة استغلال النصوص أو تفسيرها من أجل أن يولد دلالات ومعاني متوافقة مع مصالحه المباشرة. ونجد تعبيرا عن هذه الخصائص التي تميزه أو يحاول أن يتميز بها في الخطابات المتنوعة التي ينتجها العقل الأرثوذكسي وكأنها الأكثر صحة. «هكذا نلاحظ أن العقل الأرثوذكسي هو الذي يحدد من هم المؤمنون الحقيقيون ويميز بينهم وبين المفسدين في الأرض» 6.

وضمن هذا الاعتقاد من الفهم، نتساءل مع أركون:

ماهي انعكاسات هذا الانغلاق على مضمون العقل وآليته وطريقة اشتغاله في الوسط الإسلامي؟

ثم ماهي انعكاساته أو النتائج المترتبة عليه بخصوص العلاقة بين الحقيقة والتاريخ؟.

إن القراءة التاريخية - النقدية التي شكلت محور اهتمام المفكر أركون في دراسته للفكر العربي

- الإسلامي تكشف عن نتائج سلبية صاحبت هذا الانغلاق الذي فرضه العقل الأرثوذكسي، والذي كان

قد مارس دوره على هيئة نظام فكري مغلق يلغي، وبشكل تعسفي، كل العقول المنافسة الأخرى، بل ويُلغي أيضا، كل الإنجازات والفتوحات السابقة التي كان قد دشَّنها العقل الإسلامي المنفتح في القرون الهجرية الخمسة الأولى. ونجد على هذا الصعيد، « أن العقل الإسلامي بكل فئاته يرسخ نفس الأفق الديني أو الرمزي ويستخدم نفس وسائل النقل واستغلال النصوص أو تفسيرها. ولكنه ينتج (أو يولد) دلالات ومعاني متلائمة ومتوافقة مع المصالح المباشرة لكل فئة تناضل من أجل بقائها على قيد الحياة أو من أجل مدِّ سلطتها وهيمنتها. هكذا نجد أن الدلالات المتولدة تصبح محفوظة وراسخة في الذاكرة عن طريق أعضاء الجماعة أو الفئة المعنية وذلك بارتباط وثيق مع لعبة عوامل الهيمنة الخاصة وموازن القوى التي تحسم وجود المجتمع بكليته وتحدد له وجهته »⁷. وهكذا نلاحظ أن العقل الإسلامي لا يزال مستمرا في إعادة إنتاج المقولات والقيم والأحكام التي كان العقل الإسلامي الكلاسيكي قد رسخها كنموذج للعمل بها من قبل المسلمين، ولا تزال تتحكم بطريقة ممارسة العقل الإسلامي الحديث إلى درجة أنها تشكل فضاءً تُسقط عليه كل الدلالات والمعاني التي ينتجها المؤمنون عن طريق التكرار والتقليد. والتي يتم ترسيخها عن طريق الذاكرة الجماعية والعمل الجماعي، مما يضمن استمرارية العمل والسلوك الذي كان العقل الإسلامي الكلاسيكي قد أنجزها من أجل أن يفسر الحقيقة الموحى بها. وبالتالي الحفاظ على مصالح تكون مطابقة لمقصده الفئوي، أي الفئة المنتخبة والصالحة ضد جماعات أخرى منافسة.

وفي مثل هذا السياق من الأزمة يدعو أركون إلى إنجاز قراءة تفكيكية – نقدية تكشف التصور الحقيقي عن التراث الذي شكله العقل الأرثوذكسي بنسخته الكلاسيكية والمعاصرة، وذلك عن طريق التجذير الفلسفي للتساؤل حول المعنى وأثار المعنى من أجل الكشف عن تاريخية أي خطاب كان، وإعادة قراءة التراث وتفكيكه داخليا قبل كل شيء، على ضوء الثورة المعرفية والإبستمولوجية الجارية حاليا، وذلك بهدف الانتقال من التفكير المغلق إلى مرحلة الفهم الحقيقي للتراث، وللمشاكل العديدة التي طُرحت بشكل سيء. من هنا كانت أشكلة* (problématisation) كل التراث الإسلامي مسألة ملحة كي نفتتح حقلا جديدا من التفكير حول نمط العقل المرسَّخ في الخطاب الإسلامي؛ دراسة مسلماته ووظائفه وآلية اشتغاله لمعرفة مدى صلاحية كل المعارف التي ينتجها، ومن ثم إعادة تشكيله من جديد بصورة عقلانية في الفكر والواقع العربيين.

ولهذا لم تكن المسألة عند أركون هي قبول التراث كما هو، بل الأمر يقتضي أن تتغير إشكالية العلاقة مع التراث ومع الحقيقة، عبر وضع كل شيء موضع تساؤل، ويكون هدف هذه العملية النقدية هنا، معرفة المسلمات والفرضيات والأساليب والآليات التي تقف خلف فكرها أو خطاب أو أثر ثقافي أو تصور وسواها من المنطلقات التي يعتقد أنها نموذج كامل ينبغي احتذاؤها كونها حقائق جوهرية وكليات متعالية أو مقدسة أو جاهزة. لذلك فأركون يبحث في إمكانية زحزحة* تلك القراءة التراثية

الجامدة والثابتة التي تجرد المقولات والمفاهيم عن مشروطيتها أو على شروط تكونها ويطرحها للمناقشة العقلانية التي تضمن نجاحه وفعالته بما هو أفضل. وهذه الاستراتيجية النقدية في التفكير في كل ما استحال التفكير فيه في الفكر الإسلامي لا يمكن أن تكون أو تستمر إلا ضمن شروط معينة تشكل الفهم الصحيح، والذي يعتمد شرط الحقيقة التاريخية عبر المحاجة والبرهان، ويعتمد كذلك، المقارنة مع التراث الأخرى، كالتراث المسيحي. وهو بذلك يحاول أن يطبق على التراث أهم المنجزات المعرفية التي شهدتها علوم الإنسان والمجتمع، والتي تطمح إلى إعادة النظر في مفهوم التراث والحقيقة التاريخية. يرى أركون أن الشرط الأساسي لكي نخرج من مرحلة التفكير المغلق، ونوسع قليلا من دائرة المفكر فيه داخل فضاء الفكر العربي الإسلامي، يتمثل في إعادة قراءة التراث وتفكيكه داخليا، كمرحلة ثانية تلي مرحلة الزحزحة أو التحويل؛ « ذلك أن التفكيك يدل على التهديم والتخريب والتشريح، وهي دلالات تقتزن عادة بالأشياء المادية المرنية، لكنه في مستواه الدلالي العميق يدل على تفكيك الخطابات والنظم الفكرية وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها والاستغراق فيها وصولا إلى الإلمام بالبور الأساسية المطمورة فيها » 8. ويمكن أن نقول: إن إنجاز النقد والتفكيك لا بد أن يمر من داخل التراث، عبر إعادة النظر في مقولاته وإشكالياته والأزمات المطروحة عليه، وأسس العميقة ومراجعياته الكبرى، فهذه المنهجية التفكيكية-النقدية تظل ضرورية بصفتها مراجعة عقلانية مستمرة تطال مجالات الحياة الإنسانية كافة، وعلى رأسها الإنتاج الفلسفي والديني، حيث نستطيع أن نتوصل إلى تعرية أسس التصور أو القراءة للتاريخية التي لا تزال مسيطرة حتى الآن، ولذلك غدا التفكيك يساهم في تقديم المعنى الحقيقي والأبعاد الحقيقية للتراث العقلي والفكري في السياقات الإسلامية المعاصرة، ينبغي أن نطرح المسألة التراثية من جديد، وذلك وفق معطيات موضوعية جديدة، وأدوات ومصطلحات مفهومية جديدة للفكر، لكي نفهمه على حقيقته.

وهذا ما يدعو إليه أركون ويصر على القيام به، إذ نجده يركز في أبحاثه على تفكيك التركيبات المعرفية للعقل الديني التي تتضمن الأنظمة اللاهوتية، والتفسيرات والتواريخ، من أجل تحويلها إلى ورشة عمل لا تهدأ. والعقلانية كما يفهمها ليست سوى تركيبة مؤقتة يتم تخطيها فيما بعد لكي يحل مكانها عقلانية أخرى أكثر توافقا مع المعطيات الجديدة. إن المنهج النقدي لا يعترف بإمكانية تأسيس نهائي ومطلق للعقل البشري، ولا يقر بوجود أصول ثابتة ونهائية للعقل 9.

نجد ضمن هذا المنظور، أن التراث الإسلامي بمقولاته وتراكيبه ومسلماته القطعية يرفض طرح أي سؤال تفكيكي جذري على ذاته، وهذا ما تفسره النزعة الشمولية والمركزية التي كانت تعتمدها جماعة المسلمين التي تتجه نحو ثبات تراثها الفكري والعقلي، أي الحفاظ على صلاحية فكرة الأنموذج الواحد والأوحد. لذلك فقد يكون رفض النقد والتفكيك هنا، على ما يبدو، للحفاظ على معاييرها وموضوعاتها وتاريخها من أجل ضمان استمراره، كون أن نقد التراث وتفكيكه عن طريق كشف

التباساته وتناقضاته ومحدوديته يفضي بالضرورة إلى نقد مواقفها ومواقفها الخاصة وتلك التقاليد التي انتجتها في فترة تاريخية معينة.

إذن، بعد انجاز مرحلي "التحويل" و"الاختراق"، من الضروري أن نخلق شروط إمكانية وجود فهم جديد للتراث، وهذا ما يدعو أركون "بالتجاوز"، أي خلق بديل لتنشيط الفكر الإسلامي من جديد، ضمن منظور أكثر اتساعاً، يحرر الفكر الإسلامي من دائرة التراث التكراري أو التراث الذي يعيد إنتاج نفسه باستمرار عن طريق التأويلات الحرفية أو الباطنية والمبالغات المعنوية أو الأسطورية التي تشكل أساس التركيبات واليقينيات التيولوجية للعقل الإسلامي.

إنَّ انجاز قراءة كهذه يفترض الاستعادة النقدية للتراث الفكري الإسلامي كخطوة أولى لا بد منها، من أجل تشكيل فكر إسلامي حديث أكثر انفتاحاً على المعرفة العلمية والنقدية، تكون فيه ظاهرة التراث خاضعة لإعادة الاعتبار والفهم على ضوء أحدث المناهج الغربية التي قادت العقل الغربي إلى إعادة النظر في تراثه القروسطي، ومن ثم القطيعة معه، ضمن مقارنة شاملة توظف المناهج الإيستمولوجية المعاصرة (الأنثروبولوجيا، الألسنيات، التاريخ). ومن ثم فلا سبيل إلى الانعزال عن الحداثة الفكرية وعن مرجعياتها الكلاسيكية والعودة إلى تاريخ منغلِق يعتمد الإسقاط والمغالطة التاريخية التي تحتل فيهما الأيديولوجيا مكان الحقيقة والعلم. وهنا نشير إلى موقف أركون من المنهجية التي يعتمد عليها الخطاب الإسلامي والخطاب الاستشراقي (الإسلاميات الكلاسيكية) في قراءتهما للمسألة التراثية، موضحاً نسبة هذه القراءة وعدم انفتاحها على الثورات المعرفية التي افتتحتها العلوم. « وهكذا تقوم هذه القراءة الأركونية للتراث على مجموعة من الأدوات، وتَنصَّبُ على التراث، كما تنصب على الفكر الغربي، دليلها الحداثة. فقد اتجهت هذه القراءة الأركونية أولاً إلى نقد الأنظمة التفسيرية التقليدية، وأبرزت محدوديتها. كما اتجهت هذه القراءة كذلك إلى الأنظمة التفسيرية الحديثة بهدف نقدها، وإبراز خلفيتها الأيديولوجية، لأنها تفتقر إلى المنظور الأنثروبولوجي، وتتجاهل السياق الثقافي للنص التأسيسي »¹⁰.

يؤكد أركون على أن إعادة تشكيل رؤية جديدة للتراث الإسلامي الكلي من داخل هذا التراث، تقتضي تجاوز الرؤية العامة للمسلمين حول تراثهم، وأيضاً تجاوز القراءة الاستشراقية [=الإسلاميات الكلاسيكية]، إذ لم يعد ممكناً الاكتفاء بتلك القراءة السطحية التبجيلية أو الانتقائية سواء من الجهة الإسلامية أو الجهة الاستشراقية، فالمسلمون يعملون على إنتاج وإعادة إنتاج تقليد تراثي يغذي القول بالأسبقية التيولوجية للمفاهيم والنظريات بناء على نص مطلق. وبالتالي، فإن هذا الاعتقاد الذي لا يزال مسيطراً على الكثير من أبناء المسلمين يغفل الفكر النقدي والفكر التاريخي، الأمر الذي يؤجل تحقيق مشروع الوعي الحداثي التاريخي المرتبط بأسئلة إصلاح المجتمع والثقافة والتاريخ.

وهنا نقول بأن «الإسلاميات التطبيقية» التي بلورها أركون لإعادة قراءة كل التاريخ الإسلامي قراءة علمية موضوعية متجاوزة لكل الأيديولوجيات المتصارعة، من شأنها أن تكشف الكثير من التراث

الذي سكت عنه، والنصوص التاريخية الضائعة، والفئات المهمشة والمنبوذة التي بقيت خارج كتابة التاريخ. وهنا يكمن امتياز هذا العلم الذي دشنه أركون، والذي يهدف إلى التفكير في كل ما استحال التفكير فيه في الفكر الإسلامي. وبإمكان هذا العلم الجديد أن يؤسس لنوع جديد من الخطاب، من الفهم والتحليل، يتسع لكل المقولات، ويحتوي كل اختلاف.

إن الإسلاميات التطبيقية « تريد أن تنقض الهيمنة المنهجية والإبستمولوجية للعلم الغربي. ذلك أن مهمتها لا تتلخص فقط في إنتاج الدراسات الموثقة والمحقة كما كان الاستشراق قد فعل سابقاً، وإنما هي تريد أيضاً أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية. هذا هو الهدف المزدوج للإسلاميات التطبيقية، فهي من جهة تريد أن تتموضع داخل هذه المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة، ومن جهة أخرى تساهم في إغناء البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية، مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلباته النظرية » 11.

على ضوء هذا العلم الجديد الذي دشنه أركون، يمكننا أن نكتشف كل الأسباب التي تتحكم في إنتاج السياج الدوغمائي المغلق، وتفكيك كل القيود العقلية والمعرفية التي يفرضها العقل الدوغمائي. وإذا كان العقل الدوغمائي « عقل تقليدي، تكراري، اجتراري [...] قد أغلق ما كان مفتوحاً ومنفتحاً وحول ما كان يمكن التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه » 12. فإن العقل الاستطاعي أو العقل المنبثق، أو عقل ما بعد الحداثة، يطمح إلى اكتشاف فضاءات شاسعة لم يفكر فيها بعد داخل الفكر الإسلامي، وتكوين معرفة علمية موضوعية عن كل التراث الإسلامي تجنباً للاستخدام الأيديولوجي المهيمن على هذا الفكر طيلة قرون من الزمن، وهذا ما يجعل العقل الجديد يعيد تجديد التراث تماماً كظاهرة الحداثة من جديد. فهو عقل تعددي، إنساني، وكلي من غير أن ينحاز إلى خطاب معين، سواء كان خطاباً إلهياً أو بشرياً، ومن دون أن يتعصب لطريقة معينة في التفكير، أو لفئة اجتماعية - تاريخية. « إنه عقل تاريخي ينتهك المسلمات، ويعري البدايات، ويعيد تنظيم علاقتنا بما اعتقدنا أنه أصول ثابتة. فلا يوجد في العقل المنبثق ما هو معطى وجاهز ومكتمل، وإنما كل ما يوجد هو في حالة إعادة بناء وتشكيل » 13.

ولكي يحقق هذا العقل النقدي الجديد، الذي يدعو إليه أركون، فعاليته وأهدافه المنشودة، فهو مضطر إلى القيام بثورة معرفية تقلب المنظور اللاهوتي القديم المسيطر منذ القرون الوسطى حول الكثير من الموضوعات والمشكلات التي بقيت غير مدروسة كما ينبغي في الفكر العربي الإسلامي، أو فهمت بشكل سيء، أو تركت مغلقة إما من قبل الأرثوذكسية الدينية، وإما من قبل الأرثوذكسية السياسية، مما يؤدي إلى انعكاسات نظرية وعملية مؤثرة على راهن المجتمعات العربية الإسلامية، التي لا تزال بدورها واقعة تحت تأثير المناخ العقلي للقرون الوسطى، وهذا بسبب استحالة التفكير في الكثير من الموضوعات والقضايا التي تخص هذه المجتمعات الإسلامية. ومن ضمن هذه المسائل التي تشكل

اللامفكر فيه بالنسبة للفكر الإسلامي، مسألة التسامح، فهي مطروحة غالباً بشكل غير نقدي أو غير تاريخي، حسب وجهة نظر أركون، فقد تم التعامل معها من قبل الفكر الإسلامي بشكل ضيق ومحصور لأنها تدخل في دائرة اللامفكر فيه بالنسبة للفكر الإسلامي، لذا فإن وجه المسألة التي سنعالجها، هي كالآتي:

كيف يُحدّد، بحسب التراث الإسلامي، التسامح المثالي الإنساني؟.

3. إشكالية التأصيل

لعل سؤال التسامح يندرج ضمن سلسلة طويلة من أسئلة اللامفكر فيه في ساحة الفكر الإسلامي، كالحرية الدينية، وحقوق الإنسان، ومكانة الذمي في المجتمع الإسلامي، والفصل بين الزمني والروحي... إلخ. وهذه الشبكة من الأسئلة هي بدورها تحيل على سؤال عام كان أركون قد طرحه في كتابه «الفكر الإسلامي نقد واجتهاد» يتعلق بسمات الأمة البشرية بحسب القرآن والسنة «ما هي ساحة المعقولية والفهم التي ينبغي افتتاحها والتموضع داخلها من أجل تقديم أجوبة متماسكة على الأسئلة الخطيرة المتعلقة بالأمة البشرية المثالية، وبالحرية الدينية وحقوق الإنسان»¹⁴.

إن انجاز قراءة تاريخية - نقدية حول هذا السؤال، يتطلب فتح مناقشة حديثة حول الموضوعات التالية:

أ- الأمة المثالية بحسب القرآن والسنة

ب- موضوعة التسامح في الخطاب الإسلامي المعاصر

أ- الأمة المثالية* بحسب القرآن والسنة:

يمكن أن يُشكل هذا العنوان وحدّة مادة لفهم حقيقة التسامح في التراث الإسلامي: ما أصله؟ وكيف ظهر ولماذا؟ وماهي شروط تحققه في المجتمع؟.

إن التحليل الإجمالي لموضوع «الأمة المثالية» يبين كيف أن المؤمنين حاولوا دائماً أن يبقوا في مستوى التعالي على جميع المجتمعات الأخرى (اليهود، المسيحيين)، أي يبقوا على الصراط المستقيم المؤدي إلى النجاة في الدارين، وحينئذ يحق للمؤمنين أن يعلنوا سيادتهم على غير المؤمنين أو المشككين والمنكرين بشكل نهائي. وفي هذه العلاقة المعاشة بين المؤمنين وغير المؤمنين، والمحدّدة بدقة من قبل الأمة الإنسانية المثالية، أي الأمة المحمدية، بناء على أصول اجتماعية (الجزيرة العربية) وتاريخية (الدولة الإسلامية التي غدت امبراطورية) ولاهوتية (الخطاب القرآني وتوسعه الشرعي، اللاهوتي)، يتكون شعور نفسي وروحي عميق يقود إلى تفوق وخلود الجماعة المثالية، وقُدْرَتها على استخراج من كلام الله جميع دلالاته لكي تُبَيِّنَها في أشكال قاطعة، الأمر الذي يمنح النص، حسب أركون، معنى ضيق

ومغلق، لأنه كان موجه نحو هدف أولي هو التسويغ الشرعي لفكرة تفوق الأمة المثالية الساعية إلى رفض كلي لما عداها من الجماعات الأخرى.

إن فكرة «الأمة المثالية» متشكلة ومهيمنة في جميع الأديان التوحيدية، فالبنى الأسطورية والأسس السيميائية والشرط التفسيري، والعلوم الروحية، والمزايدة في المحاكاة التي تؤسس وتحرك وعي الجماعة المثالية، من ناحية، وتنتج تاريخ مجتمعات «الكتاب» من ناحية أخرى، هي مشتركة بين اليهود والمسيحيين والمسلمين. وكل نقد مفارق للتاريخ، أو ملائم، موجه إلى واحد من التقاليد الثلاثة، يُصيب بالضرورة الاثنين الآخرين¹⁵.

بناءً على هذه الرؤية، نلاحظ أن مفهوم التسامح لدى الجماعات الدينية الثلاث، يمثل بوضوح كبير الإطار الذي يُترجم هذا الاعتقاد بوجود أمة مثالية من الناحية اللاهوتية والسياسية والاجتماعية. «فالمسلمون، مثلهم مثل المسيحيين، شرّعوا انطلاقاً من أخذهم بحقيقة منزلة، وحيدة، مطلقة، لا تتغير، وتفلت كذلك من كل تاريخية، شرّعوا حقيقة مفهومة ومنقولة بصدق، على أيدي هؤلاء الذين يعلنون إيمانهم بجميع العقائد المكوّنة لهذه الحقيقة. لقد رفض اليهود والمسيحيون الاعتراف بالعقيدة الأولى في الإسلام؛ القرآن الكريم كلام الله، الذي أنزل على البشر بواسطة محمد رسوله. وفعل اليهود مثل ذلك إزاء المسيحيين، وفعل المسيحيون مثل ذلك إزاء اليهود والمسلمين. وفي هذا التحديد للحقيقة، ليس من الممكن أن تُبنى سوى علوم اللاهوت وأنظمة اجتماعية - سياسية تعمل بصفقتها "منظومات ثقافية وقانونية يَنفي كل منها غيره". إن تبادل النفي هذا كلي وبلا استثناء. وتبادل أنواع الوعي الثلاثة، الحقوق والواجبات على صعيد المساواة القانوني، لن يطرأ إلا بعد قطيعة علمية (ابستمولوجية) أي عقلية، مع مفهوم الحقيقة اللاهوتية، الذي سيطر على الديانات المنزلة الثلاث»¹⁶.

ولكي نتجنب الوقوع في خطأ المفارقة التاريخية، الذي يُسقط على فترة الإسلام الكلاسيكية اتهامات التعصب والعنف، يُنبّه أركون إلى أن الإسلام ليس في موقع أدنى من غيره. فقد وجدت في الديانات الثلاث تطبيقات إنسانية متفاوتة، منفتحة على أشكال لا بأس بها من التسامح، أو على العكس، تطبيقات عنيفة (تفتيشية) لأنظمة شرعية - لاهوتية يحددها كل دين. وينبغي لنا - دون الوقوع في محاباة الذات التي تسعى إلى تبرئة الإسلام من الممارسات والتصورات الخاصة بحقبة من التاريخ - أن نعترف أن المؤرخين، أنه قد كان في الأخلاق الإسلامية حرص على تلطيف مصير الأرقاء، واحترام للكرامة الدينية لأهل الكتاب، فيما وراء التنظيمات الشرعية التي - وإن اعترفت بحرية العبادة - قد شددت على الدونية الاجتماعية والسياسية للخصوم، الذين لا نزاع في خصومتهم "للدين الحق" (الدين الحق، في القرآن الكريم، ولكن الإسلام التاريخي التزم بالسكنى مع شعوب أهل الكتاب). يجب ألا يغيب عن البال، أن اليهود والمسيحيين حتى وإن ألوا إلى وضع أهل الذمة، لم يكفوا قط عن المطالبة في أدب سجالي وافر، بنزوعهم الداخلي كجماعة مثالية مرصودة للنجاة. في هذا السياق من

الخصومة الإيمائية لكي يجسّد «الدين الحق» ويعاش ويدافع عنه، يجب أن نفهم جميع علاقات الهيمنة، أو في بعض الأحيان، علاقات التواصل بين الجماعات التوحيدية الثلاث. إن فكرة التسامح سوف تطفو ببطء شديد، وبصعوبة بالغة، وعلى نحو مؤقت دائما، عبر تعسّف «التفتيش» و«الاضطهاد» و«الحروب الدينية»، كما يقولون في الغرب¹⁷.

ضمن هذا المنظور، لا يمكن القول بأن التسامح غائب كلياً عن الأديان أو منعدم تماماً فيها، فإذا ما نظرنا إلى التاريخ نلاحظ أن الخطاب الديني كان أقل من الأنظمة الأخرى استبعاداً للآخرين، ففي الناحية الإسلامية مثلاً نجد المسيحيين واليهود كانوا يتمتعون في النظام الإسلامي بوضع الذمي، ولكنه تسامح يميل نحو اللامبالاة أو عدم الاكتراث (أي المحمي)، بسبب العلاقة المتوترة بين اليهود والمسلمين، أو بين المسيحيين والمسلمين. لذا فالاتجاه هو نحو الحط من قدر اليهود والمسيحيين ونحو تأكيد تفوق الحقيقة الإسلامية المثل على ما عداها، بيد أنه يجب ألا نستنتج أن التسامح الذي يحرص على تأكيد تفوق الحقيقة الدينية كانا خاصاً بالإسلام دون سواه، بل نجد أن كل الأنظمة اللاهوتية التي شكلتها مختلف الطوائف كانت تحرص على حماية نفسها، والتأكيد على احتكار الحقيقة المطلقة، ولكننا نجد من الناحية القانونية، كما يلاحظ ذلك أركون، أن القانون الإسلامي كان أقل استبعاداً للآخرين من الأنظمة المسيحية. وعلى هذا الأساس يرى أركون أنه من قبيل الظلم أن نستخدم مسلمات عقل التنوير من أجل اتهام الإسلام بالتعصب، فالغرب لا يزال يقارن إلى يومنا هذا بين الإسلام في العصور الوسطى والحداثة في الغرب الحديث. وهنا يكمن الإجحاف بحق الحقيقة التاريخية، فالمقارنة ينبغي أن تقام بين الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى، لا بين الإسلام والحداثة في الغرب الحديث. وقد رد المسلمون على هذه الاتهامات التي ترى في وضع أهل الذمة في الدولة العربية الإسلامية دليلاً على عدم التسامح بإيراد الآيات القرآنية التي تبرهن على تسامح الإسلام، وهذا الموقف أيضاً لا يقل مغالطة تاريخية عن الممارسة السابقة. يقول أركون: «ولهذا السبب فإنني أرفض الانصياع لهذه الممارسة كما يفعل المسلمون الآخرون. فأنا أعرف جيداً أن التفسير التقليدي للآيات الأكثر تحبيذاً للتسامح لم يصمد طويلاً أمام المسلمات اللاهوتية الاستبعادية والقروسطية. فهي تزعم أنها تمتلك الحقيقة المطلقة (أو الحق)، وهذه الحقيقة محصورة بين واحد أو بطائفة واحدة (هي هنا الإسلام). وبالتالي فإن هذه المسلمات التيولوجية ترفع الطائفة الإسلامية إلى مرتبة أنطولوجية ومعرفية وقانونية روحية لا تضاهي»¹⁸.

نجد فيما يخص هذه المسألة، أن المسلمين يرددون بشكل دوغماتي القول بأن الإسلام هو دين التسامح تنظيراً أو ممارسة، وقد لجأوا إلى الخطاب القرآني للتأكيد على ذلك. ولأجل استغلال هذه الآيات القرآنية لأغراض تبجيلية أو سياسية كما يفعل المسلمون المعاصرون، نلاحظ أن هذه الآيات التي اختيرت من قبل المسلمين قد أصبحت بالتدرج فضاءً ثابتاً يعتمد عليه في تحديد العلاقة السياسية والاجتماعية والثقافية مع الآخر المختلف الذي لا ينتمي إلى نفس دائرة الدين، وهذا التصور

الذي يحكم العلاقة بين المؤمنين وغير المؤمنين، والذي يؤكد على تفوق الأمة الإسلامية المؤمنة على ما عداها، لا يؤسس للتسامح بالمعنى الحديث للكلمة، إنما يبقى التسامح في هذه الحالة التي ترسخ لتفوق جماعة بشرية محددة أو شعب أو أمة مشروط ومحدد، لأنه لم يخرج بعد من المناخ الديني الذي ساد القرون الوسطى كلها، فالتسامح كان خاضعاً لمنافسة قاسية بين فئات اجتماعية - دينية، مؤمنة وغير مؤمنة، وقد استطاع العقل الديني الإسلامي أن يفرض نفسه قانونياً وتشريعياً وسياسياً بواسطة النماذج والتحديدات الخاصة بالأنثروبولوجيا القرآنية.

إن الاعتقاد الديني لدى المسلمين يفترض أن الحقيقة موجودة كلياً في الوحي، وهذه الحقيقة تُوجّه التاريخ الأرضي أو الدنيوي لجميع البشر مؤمنين وغير مؤمنين، وهو ما جعل الباحث الإسلامي يستمر في إنتاج شروط لغوية وتاريخية من أجل التأويل الصحيح للنصوص المقدسة، والذي سيتحول فيما بعد - أي التأويل - إلى قانون ديني موثوق، مُرسّخ لا يُناقش، لأجل تحديد المعنى الوحيد، أي الصحيح لكل نص مقدس. وبهذا الشكل يستعصي العقل الإسلامي على التاريخية لأنه يقع خارج كل نقد ابستمولوجي في رأي أركون.

ومن المعروف أن الرؤية العربية الإسلامية الكلاسيكية التي سادت الفضاء الاجتماعي والتاريخي المعروف، فيما يخص التعامل مع الآخر، قد راحت «تفرض نوعاً من الحقائق السوسولوجية التي تمنع ظهور الحقائق الحقيقية: أي التاريخية والعلمية والفلسفية»¹⁹ من أجل تغذية الوهم بوجود أمة إسلامية مثالية تُعبر عن الرسالة الأولية بكليتها، وهذا ما يبرر في نظرهم الحاجة الملحة للعودة إلى الأصول ضمن منظور الخلاص الأخروي.

يرفض أركون، بشكل قاطع، الموقف الإسلامي الذي يُسقط على الماضي بعض قيّم ومفاهيم الحداثة الغربية، محاولاً زحزحة كل قراءة اختزالية قائمة على نزعة الأسطورة التقديسية، باتجاه بدائل عقلانية، تركز على التاريخية والألسنية والتفكيكية، وذلك بهدف تقوية العقلانية النقدية التي كانت قد نشأت في الغرب ونُسّطت من قبل المفكرين التنويريين ابتداءً من القرن السادس عشر. ومن هنا يمكن أن نفهم سبب التفاوت المتزايد بين النظام المعرفي الغربي، وذلك النظام المعرفي بالنسبة للفكر الإسلامي، الذي لا يزال مُغلّقاً في وجه أي ممارسة نقدية تاريخية. إنّه متركز حول نزعة متعالية ومتسامية تُمثل إنجازات نهائية مثالية لكل القيم والأفكار. في حين أن هذه القيم كحقوق الإنسان والتسامح والديمقراطية افتتحتها الثورات المعرفية في أوروبا.

ب- موضوعة التسامح في الخطاب الإسلامي المعاصر.

إن الخطاب الإسلامي المعاصر إذ يحاول إعادة تجذير التاريخ الحاضر لهذه المجتمعات، وغرسه في العصر الافتتاحي يميل بذلك إلى ترسيخ قطيعة تاريخية مزدوجة وترسيخ منطقة فلسفية من اللامفكر فيه (من الممنوع التفكير فيه). إنه يدعو إلى إحداث قطيعة نهائية مع التراثات الأولية التي تحاول الانبعاث على هيئة هوية ثقافية فعلية. كما أنه يدعو إلى إحداث القطيعة مع الحضارة

الإمبريالية المادية للغرب. إن اللامنتطقية العملية واللاواقعية التاريخية والسوسيولوجية والثقافية لهذا الرفض المزدوج تعبر عن مدى اتساع اللامفكر فيه الذي ترسخه بالضرورة فرضيات الخطاب الإسلامي المعاصر²⁰.

وعلى الرغم من أن مسألة التسامح / واللاتسامح لم تناقش بإسهاب وتوسع في المجتمعات الإسلامية، إلا أن أركون لا يخفي تأكيديه بأن التسامح في بعده الأخلاقي وعلى المستوى النظري، كانت له جذور في النصوص الدينية والفلسفية الكبرى للفكر العربي - الإسلامي، وهذه الإرهاصات الأولى لفكرة التسامح الحديثة نجدها حاضرة في الخطاب الفلسفي العربي لشخصيات من ذوي النزعة الإنسانية في القرن الثالث والرابع الهجريين، من أمثال الجاحظ (ت 869م)، والكندي (ت 870م)، والتوحيدي (ت 1014م) ... إلخ. كما يمكن أن نعتبر أيضاً في التجربة الصوفية على نزعة التسامح الديني لدى الحسن البصري (مات عام 772م)، والمعري (1058م) ... إلخ. وهذه النزعة التسامحية تتفق مع بعض التصورات التي تشير إليها كلمة التسامح الحديثة، كاحترام والحب والعفو والإيثار. ولكن الملاحظ أن هذه النزعة الإنسانية التي كانت حاضرة في نصوص مفكرين كبار كالنوحدي والكندي والجاحظ لم تتجاوز حدود الطبقات العليا والمترفة في المجتمع، ولم تشمل "العامة" بحسب مصطلح ابن رشد. ويعود السبب في ذلك، حسب أركون إلى البنا الاجتماعية السائدة وأطر الفكر المهيمنة.

لكن ما الذي أدى إلى تراجع هذه الاتجاهات الإنسانية التي شهدتها سابقا الحضارة العربية - الإسلامية؟ هذا هو السؤال الهام الذي شكل صرخة أركون في معظم مؤلفاته، وخصوصاً مؤلفه الموسوم بـ «نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي»

إن تحليل غياب أو تراجع النزعة الإنسانية أو الفلسفة الإنسانية في الفكر والثقافة في الوسط الإسلامي، يقتضي حسب أركون، تفحص الروابط بين الدين والمجتمع بعد القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي. من أجل الكشف عن ما حدث من عمليات التبر والحذف للأجزاء المبدعة والخلافة من التراث، وتحويل الإسلام الحي والمثالي إلى إسلام مغلق ودوغماتي ومتعصب من أجل التوصل إلى السلطة.

الإشكالية الأساسية للمجتمع الإسلامي داخل الإسلام الكلاسيكي، ثم في الإسلام المعاصر كانت تتمثل في البحث عن نظام من العقائد والقيم يؤمن شرعيتها ويُبهر نظامها. لقد هيمنت هذه المسألة على تاريخ المجتمعات التي مستها الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، وهكذا تم تشكيل تصور أو نظام معين يرسخ وحدة جماعة بشرية محددة، تفرض بدورها حقلاً معيناً من المسموح التفكير فيه، وتسترشد بنموذج معين للعمل التاريخي ومرجعاً للحركات الاجتماعية والسياسية وعلماء الدين.

لأشك في أن الصراع والتنافس الحاصل بين المذاهب السنية المتواجدة في الساحة العربية - الإسلامية طيلة الفترة السكولاستيكية الاجتماعية المسيطرة على الوعي لأجل تحديد المعنى الوحيد والصحيح لكل نص مقدس ومن ثم توظيف هذا التفسير في تأكيد لتفوقية فريق على آخر، أي محاولة

احتكار الإسلام الحقيقي، قد ساهم في ضмор هذه النزعة الإنسية وتراجع الفكر الفلسفي العقلاني عن ساحة المجتمعات العربية - الإسلامية. هكذا يتضح أن التراثات الدينية المذكورة أنفاً ومن أجل إنتاج قانون ديني خاص بها أهملت التجربة الإنسية أو الإنسانية التي ازدهرت خلال القرن الرابع الهجري، وهكذا حل محل التجربة الإنسانية والعقلانية، الأرثوذكسية الضيقة طيلة العصور الوسطى. كما أن هذا الموقف الإنسي لا يزال مرفوضاً من قبل التيار الأصولي الإسلامي المعاصر الذي «يريد التشديد على الأصل الإلهي الصرف للرسالة الإسلامية»²¹.

وهناك سبب آخر جعل الخطاب الإنسي والنزعة الإنسية تبدو هامشية وباطلة. ذلك أن النجاحات التكنولوجية للغرب قد أدت إلى ضмор هذه النزعة، لقد مات الإنسان كما مات الله ولم يبق في الساحة إلا إرادات القوة الجماعية واستراتيجيات السيطرة عن طريق التقدم التقني والإنتاجية الاقتصادية. لذا نجد أن إعادة التأمل من جديد بالتجربة الإنسية لكي نتجاوز هذا الرفض المزدوج تبدو لنا بمثابة ضرورة ملحة بالنسبة للفكر المعاصر²².

من الواضح حسب أركون أن الواقع التاريخي في فترات تاريخية سابقة شجع على تشكيل إنسية عربية متسامحة ومنفتحة؛ فقد وُجدَ في الوسط الإسلامي خلال القرنين التاسع والعاشر الميلاديين أطر اجتماعية وثقافة فلسفية وعلمية منتشرة ضمن هذه الأطر، ففي ذلك الوقت كانت هناك طبقة من البرجوازية التجارية المستقرة في المراكز الحضرية الكبرى، وقد ساعدت على نشوء إنسية عربية منفتحة على تعاليم «الحكمة الخالدة» حيث لا يدخل الإسلام في تركيبها إلا كعنصر من جملة عناصر أخرى. وقد حصلت حالة مشابهة لذلك في مجتمعات عربية وإسلامية عديدة بين (1850-1940)، وكانت تلك هي الفترة التي دعيت بعصر النهضة. وقد تجسدت في العالم العربي بشكل خاص. ففي تلك الفترة حاولت طبقة الإنتلجنسيا المنفتحة على تعاليم عصر التنوير أن تشجع على ظهور ديمقراطية ليبرالية، وبخاصة بعد إلغاء السلطة العثمانية، ولكن ضعف القواعد الاجتماعية التي تسند مثل هذه الحركة والمراقبة السياسية للقوى الاستعمارية المسيطرة حالاً دون الانطلاقة الحقيقية للحدثة في أرض الإسلام²³.

وهكذا يمكن القول أن ممارسة التسامح تتطلب وجود أطر اجتماعية وعوامل تاريخية واجتماعية وثقافية إلى جانب إرادة سياسية من ناحية الدولة. «فالتسامح ليس عبارة عن فضيلة أخوية ما إن تأمرها التعاليم الدينية أو الفلسفية الكبرى حتى تتحقق واقعا ملموساً، وإنما هو عبارة عن تلبية لحاجة اجتماعية ولضرورة سياسية ملحة في لحظات الهيجان الإيديولوجي الكبير»²⁴. هذا ما يقوله أركون حَرَفِيّاً. وبالتالي فإن غياب التسامح عن العالم العربي في عصر النهضة في الفترة من 1850 إلى 1940، ليس عائد إلى غياب النصوص الدينية أو الفلسفية في الفكر الإسلامي، وإنما هناك ظروف تاريخية وأوضاع اجتماعية دفعت بالمجتمعات الإسلامية نحو المواجهات العنيفة ممّا أدى إلى التحول في فكرنا الحديث من إنسية عربية منفتحة تشكلت خلال القرنين الثالث والرابع للهجرة إلى

تشجيع نمو الأفكار الضيقة والمتعصبة الراضية للتسامح والاختلاف. وهنا يتساءل أركون كيف تحولت المجتمعات العربية الإسلامية في لحظة مفاجئة وعنيفة إلى موقف متعصب وسلي!.

لقد حدثت أثناء الحكم العثماني وبعده وحتى نيل الاستقلال عدة تطورات مست المجتمع الإسلامي، لقد ظل الإسلام كدين، وظل الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي بمعزل عن الأحداث. فبينما مرت المجتمعات الأوروبية بتغيير سريع، خططته البرجوازية التجارية الرأسمالية، فرضت على العالم الإسلامي عملية عكسية، فَقَدْ قُوَّتْهُ وانكشفت آفاقه الفكرية وأنشطته الثقافية واشتد عود النظام القبلي نتيجة لضعف السلطة المركزية. وقد ساعدت هذه التطورات على إقامة الإمبراطورية الاستعمارية، مما زاد من سوء الوضع الاقتصادي والسياسي والثقافي، وأدى إلى حروب التحرير التي تلت الحرب العالمية الثانية²⁵.

ومن المعلوم أن التسامح كان مشروطاً بظروف ثقافية وسياسية واجتماعية محددة تماماً. ولكن أنظمة الحكم المتعاقبة في أرض الإسلام من الخلافة إلى الإمامة إلى الإمارة إلى السلطنة، كانت قد قللت من الأهمية الحقيقية للتسامح، وهَمَّشَتْهُ، فمن المعروف أن نضال سلطة الدولة في المجتمع الإسلامي كان موجهاً ضد الاستعمار وضد كل ما من شأنه إضعاف رابطة الوحدة الوطنية، وقد استعملت في ذلك مبدأ التبرير أو المشروعية، وهدفها السيطرة على كل ثورة مضادة لمقاصدها ونواياها. لقد أدت هذه السياسة إلى صراعات عرقية - ثقافية، أو طائفية، أو سياسية، مما زاد من شدة الانغلاق على الذات وعرقل ظهور التسامح.

يَبَيِّنُ أركون أن التسامح مستحيلٌ في مجتمعاتٍ تعيشُ أوضاعاً صعبةً وغير طبيعية منذ القرن الثالث عشر كالمجتمعات الإسلامية، فمنذ ذلك الوقت وهي تشهد عمليات الفرز للجماعات العرقية - الثقافية وإقامة الجدران والحواجز بينها، كما وتشهد عمليات التمايز والفرز للنخب الحضرية والطبقات الشعبية كل على حدة. بل وقد شهدت هذه المجتمعات عمليات التمايز والفرز طبقاً للدين واللغة والثقافة في المدن والقرى والمناطق. وقد شجع النظام العثماني، وكذلك فعل المستعمرون الأوروبيون فيما بعد على تقسيم المجتمع إلى مجموعات متميزة ومنغلقة على نفسها. وتحول الدين إلى طوائف وجماعات، وأصبحت السلطة بالوراثة، وأصبح الاقتصاد من نمط الاكتفاء الذاتي، وتفرعت اللغة إلى لهجات مختلفة واقتصرت الثقافة على ما كان ببيير بورديو قد دعاه بالرأسمال الرمزي عندما درس منطقة القبائل الكبرى في الجزائر²⁶.

يتضح أن الأنظمة الحاكمة في المجتمعات العربية والإسلامية، ومن أجل تأمين مصالحها عملت على إبعاد الخصوصيات الثقافية والدينية المختلفة والمتمايزة من الفضاء الاجتماعي والثقافي الذي يستحوذ عليه هذا النظام. ولم تكن هذه النخب السياسية عندنا بقادرة على أن تطرح تحديات جديدة عليها كمسألة الانتماء الهوياتي أو على الأقل أن تطرحها ولو نسبياً، كمواضيع للنقاش الفكري والتداول الفلسفي؛ لأن ذلك سيخلق الكثير من المشكلات في قضية السيادة والوصول إلى السلطة

ويهدد مستقبل السلطة الحاكمة. لذا رفضت استيعاب هذه التكوينات والهويات المتعددة، وفرضت مقابلها توحيدا قسريا عنيفا يُبقي التعدد والتنوع العقائدي والثقافي واللغوي والعرقى على هامش الواقع التاريخي المحلي من دون أن تتاح للمجموعات الثقافية في نطاق تكامل التنوع الثقافي الجماعي المساهمة في حركة الإبداع التاريخي. يضاف إلى ذلك أن الغرب الاستعماري بغية الحفاظ على سياساته القمعية خلق صراعا عنيفا وجذريا عبر تشكيل مواطن التوتر والخلاف الثقافي والديني والسياسي بين الجماعات المختلفة. وخلق التضاد الكامل الذي يغذي الكراهية ويولد العنف فيما بينهم. وهذا التقسيم بين أبناء المجتمع الواحد هو هدف النظام الاستبدادي الشمولي للحفاظ على مصالحه الكبرى، وهو الشرط المسبق بالنسبة للغرب الكولونيالي أيضا، ضمن مشروعه الاستعماري الرامي إلى إضعاف وحدة المجتمع العربي الاسلامي.

والواقع أنه في ظل هذا الانقسام الحاصل داخل بنية المجتمع العربي الإسلامي الذي مارسه الانظمة الحاكمة، وأراد الاستعمار أن يرسخه فيما بعد، يكون من الصعب تشكيل التسامح والمجتمع المدني وبناء وحدة الوطن؛ فما دام الخطاب السياسي يُرسّخ ويقوّي الجدار العازل بين أبناء المجتمع الواحد عن طريق إثارة النعرات الطائفية والهوياتية من جهة، ويعمل على تهميش واضطهاد هذه الفئات من جهة أخرى، وذلك لمصلحة سلطة الدولة. ومادام الناس معزولين عن بعضهم البعض في الأحياء والمناطق بناءً على انتماءاتهم الطائفية أو العرقية أو المذهبية، فإن ذلك سيولد كل أشكال العنف والطائفية مما سيثير تفككات واهتزازات على مختلف الأصعدة، وهذا من شأنه أن يحول دون التحرر والدخول في عصر الحداثة والتنوير.

يرى أركون أنه لا يمكن للتسامح أن يترسخ إلا بعد تفكيك هذه الهويات الجامدة والراسخة، ودراستها بشكل تاريخي وعلمي، وذلك لأن هذه المجتمعات التي انقسمت إلى جماعات وطوائف معزولة عن بعضها تعمل على تحريك المتخيل الاجتماعي وتغذيته واشعال لهيبه، لأنها غيرة على هويتها وخصوصيتها ومتمردة غالبا على السلطة المركزية وبخاصة عندما تكون بعيدة. وهكذا ظلت هذه الجماعات معزولة عن الحداثة حتى عام 1950.²⁷ فمن المعروف أن السلطة السياسية، ونتيجة نظرتها المركزية وسياستها غير المتسامحة عملت على تجاهل المعايير الثقافية للمجموعات الإثنية-الثقافية (مثل اللغة، اللهجة، العادات...)، ومقاومة ادماجها الداخلي في موضوعات المواطنة والمساواة والديمقراطية، وهذا ما يبرر بروز إيديولوجيات عرقية لغرض بناء هوية خاصة بها، وهي تعبر عن هذا التأسيس الجديد بمنطق يأخذ شكل الرفض والاستبعاد؛ فكل مجموعة أو طائفة دينية كانت أم ثقافية أم عرقية لا تشجع على نزعة منفتحة ومتسامحة، الأمر الذي أدى إلى حركات احتجاجية متزايدة وصدامات عنيفة وخطابات كراهية متعصبة لهذا الاتجاه دون ذاك. وهي لا تزال مفتوحة حتى يومنا هذا، مما حال دون تحقيق المجتمع المدني الذي يتساوى فيه الجميع، ودون الانطلاقة الحقيقية للتسامح في المجال العربي الإسلامي الراهن.

يذهب أركون إلى أن المجتمع الإسلامي هو الآن في حاجة ملحة لأن يؤسس لأنموذج حدائي في التعامل مع واقع جديد بتلويحاته وتشكيلاته المختلفة، لا سيما بعد أن أصبحت هذه الهويات تشكل قاعدة سوسيولوجية مهمة جدا. وبالتالي من المهم الانفتاح على النماذج الثقافية المتميزة. بل ومطالب أيضا، بإدخال عناصر جديدة وخصوصيات لها توجه معين، وبعضها حديث العهد في المجتمع العربي الإسلامي [طوائف إثنية، جاليات غير إسلامية، مهاجرين، أقليات دينية]، ضمن بنيته وفضاءه الاجتماعي دون إخضاعها للمرجعيات الثقافية والفكرية التي تحدد معالم هوية مجتمع الأغلبية. كما أن هذا الرهان الذي يدعو أركون لأن نفتتحه في الراهن العربي، يتطلب الانتشار الهائل لظاهرة الأصولية الإسلامية. وأيضاً بالنظر إلى الخطاب المتداول من قبل أوساط واسعة في الغرب، والذي ينعت الإسلام بالتعصب والطائفية. كل هذه التحديات الجديدة تتطلب رؤية معرفية جديدة لواقعنا وتراثنا، بحيث أن تصحيح الموقف السلبي من التعددية وحقوق الإنسان والمواطنة والتسامح والاختلاف على المستوى الداخلي سيسمح بإنهاء الصورة المتخيلة عن الإسلام من طرف الغرب، وتجنب أي تدخل خارجي بحجة حماية المجتمع من الانقسام الطائفي-الإثني. وهكذا فبقدر التأكيد على المواطنة والتغايير والتنوع والتعدد، وحين يكون التسامح داخل المجتمع العربي الإسلامي هو إطار جامع وموحد، ولكنه متعدد وليس أحادي، فإن نظرة الآخر لنا ستكون مبنية على الموضوعية والعقلانية والحقيقة.

4. إشكالية التأسيس:

الفكر الإسلامي بحاجة إلى نقد عميق وجذري يطال كل أنظمته الفكرية، وليس إلى خطابات التبجيل والتقديس التي يستخدمها المسلمون للبرهنة على أن القيم الخاصة بالحدثاء قد عرفها الإسلام أولاً، متجاهلين مدى أهمية النقد الفلسفي الذي قام به مفكرو عصر التنوير من خلال صيرورة تاريخية إجبارية. وإذا لم يستطع هذا الفكر الذي ندعوه "إسلامي" من مراجعة نقدية لكافة خطاباته ومقولاته ومسلماته التي يتأسس عليها، فإنه لا يمكن تدشين القيم الجديدة التي تكون سبيلنا في التحول من قيم تقليدية استلابية نحو قيم أو فضائل تؤسس كل أهدافها على التسامح والاختلاف والاعتراف والتواصل.

إنَّ التبرير لقيم دينية أخلاقية، أو سياسية وحتى ثقافية وتأصيلها، وذلك عن طريق القول بأنها إسلامية المصدر، ينطوي على مغالطة تاريخية وعلى نوع من التضخيم، وهو يبدو الآن متجاوزاً، وذلك في مناخ الحدثاء التي شقت الطريق نحو الفكر الحر النقدي الذي يعري كل المسلمات والأنظمة المعرفية المختلفة. وإذا كان التقدم والتاريخية الخاصين بالمجتمعات الغربية مرتبط بنشوء الحدثاء والتنوير وما أدى إليه من إحلال مشروعات جديدة [الأخلاق العلمانية، القانون الوضعي، العقل] محل المشروعات القديمة المغلقة [الأخلاق الدينية، القانون الكنسي، الدين]، فإن أركون لا يتردد في

نقل إشكاليات ومناهج هذه الحداثة ومكتسباتها إلى المجال الإسلامي، وذلك من أجل أن يفتح في الواقع الإسلامي مسارا جديدا غير معروف وغير منظر له من وجهة نظر نقدية. وأيضا، من أجل تجاوز الوعي الزائف المسيطر في الأوساط الاجتماعية-الثقافية والذي يفضي إلى ظهور الخصوصيات التاريخية والسوسيولوجية والدينية الضيقة التي تعتقد أنها هي وحدها المنتجة للحقيقة، وبالتالي ترفض وبشكل قاطع إعادة التفحص النقدي لكل التراث الإسلامي الذي يشكل الهوية الجماعية للمسلمين.

إن معالجة التسامح بشكل نقدي، وبالمعنى الفلسفي الذي أفصحت عنه الحداثة، يفترض إعادة قراءة جذرية للتراث الإسلامي الكلي (*la tradition islamique exhaustive*)، هدفها زحزحة الإشكالات وتفكيك الأنظمة التبولوجية المختلفة وتعرية السياجات الدوغمائية المغلقة، وذلك من أجل موضعتها [أي التسامح]، في التراث الفكري الإسلامي بشكل أفضل، تجنباً لأي استخدام ايديولوجي ولأَيِّ مغالطة تاريخية كانت في السابق تحاول أن تكشف عن مكانة التسامح الدينية التي تفرض صلاحيتها حتى ضمن إطار الحداثة كما يزعم المسلمون التقليديون. إن هذا الاعتقاد لا يصمد أمام النقد الفلسفي للحقيقة، كما يتصور محمد أركون، ذلك أن المفهوم في صيغته الحديثة، يعود إلى بداية عصر النهضة الأوروبية وتحديداً إلى بداية القرن السادس عشر، وقد كان المفهوم حينذاك مطلب ديني- اجتماعي وظيفته حماية حرية الاعتقاد الديني من كل أشكال العنف والاضطهاد والطائفية. وقد رأينا سابقاً «أن اللاتسامح الفكري الملازم لكل الأنظمة اللاهوتية للاعتقاد / واللاعتماد كان يعاش ويعتبر كقيمة إيجابية طيلة هيمنة الأنظمة اللاهوتية المغلقة للأديان الثلاثة في العصور الوسطى، ولكن ما إن استطاع هذا العقل أن ينتصر ويفرض نفسه سياسياً، ثم بشكل أخص قانونياً وتشريعياً، حتى ضمن لكل «فرد- مواطن» حرية التفكير والتعبير والنشر. وهكذا انكشف الطابع السلبي والضيّق جداً للتسامح الديني، هذا ما حصل في أوروبا بشكل تدريجي منذ عصر التنوير. ولكن عالم الإسلام لا يزال يعاني من انعدام التسامح بالمعنى الحديث للكلمة»²⁸.

إن هذه الرؤية المصرح بها في خطابات أركون تعني أنه كان لميلاد فكرة التسامح الحديثة شروط تاريخية وعقائدية وحتى سياسية تضمن ترسيخه داخل المجتمع الأوروبي، وهي التي تحدد اليوم وجوده على المستوى الكوني، هذه الشروط تجد أرضيتها الخصبة ضمن إطار الحداثة، الساعية إلى تحطيم الفكر من سيطرة العقلية الدينية السكولاستيكية، والتأكيد على ضرورة فصل الدين عن الدولة، مما يضمن حرية الاعتقاد الديني. بالإضافة إلى تحقيق المساواة الكاملة بين جميع المواطنين بغض النظر عن معتقداتهم وتوجهاتهم المختلفة.

ويرى أركون أن ممارسة التسامح بشكل فعّال وإيجابي ومسؤول عقلياً يتطلب أولاً تحقيق

شرطين:

1- وجود دولة حق وقانون تضمن الحصانة المتساوية لحرية التعبير لكل المواقع الفكرية والعقائدية دون استثناء، أي لكل الأديان والفلسفات والمذاهب، كما وتضمن لكل الأعمال الأدبية

والفنية حرية النشر حتى ولو مسّت موضوعات مقدسة من قبل الزمن وتوالي القرون، أقصد مقدسة بالنسبة لدين ما أو لطائفة ما أو لجماعة معينة أيا تكن.

2- وجود مجتمع مدني متماسك ومتقدم ومشبع إلى حد الكفاية بالثقافة الفلسفية والقانونية المتسامحة، وذلك لكي يلعب الدور الأساسي للشريك الحر والمتشدد مع الدولة، دولة القانون. وعندئذ لا تسقطه هذه الأخيرة تحت إغراء التحيز أو المحاباة لطرف ما بأي شكل. فالمساواة ينبغي أن تُطبق على الجميع. ويحق للرأي العام أو المجتمع المدني أن ينبه الدولة إلى ذلك إذا ما أخطأت²⁹. وحول هذه المسألة يضيف أركون قائلاً: « ليس عندنا مجتمع مدني بالمعنى الحديث للكلمة، فنحن عندنا مجتمع مبعثر، متفرق، لا يزال يخضع لعقائد وممارسات وتقاليد قديمة جداً ولم تنل منها آثار التطور الحديث. ومجمل الفئات الاجتماعية التي تشكل المجتمع ليست متساوية من حيث الحقوق، وخصوصاً حق الكلام الحر والتعبير عن نفسها، وبشكل عام فلا يوجد تعبير حر في مجتمعاتنا، فمجتمعاتنا لا تتكلم بشكل حر عن ذاتها، مجتمعاتنا مكبوتة. وسبب انعدام هذا التعبير الحر عن الذات هو أن الدول أو الأنظمة السياسية التي استلمت زمام الأمور بعد الاستقلال، هي أنظمة مصادرة من قبل مجموعة من المناضلين السياسيين »³⁰.

وهذا الصدد يمكن القول بأن هذين الشرطين قد تشكلا في سياق تطور المجتمعات الأوروبية، بعد منعطفات تاريخية كبرى، بدءاً بحركتين تاريخيتين هما: النهضة والإصلاح، ثم حصول انتفاضات وثورات كبرى مثلثها الثورة الفرنسية، التي دعت إلى الحكم المدني والمساواة، والحرية، والمواطنة، وحقوق الإنسان، ثم مرحلتى الرأسمالية والتطور التكنولوجي في القرنين التاسع عشر والعشرين، ثم وصولاً إلى تلك الحركة في جميع ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية. ويعتقد أركون بأن هذا التحول الذي حصل في المجتمعات الأوروبية، والذي أدى في النهاية إلى تأسيس مجتمع منفتح، تعددي، قائم على الحرية والمواطنة والمساواة، لم يحصل بالفعل في بلدان عربية - إسلامية، والأمر الذي عطلّ ظهور ما يدعى بـ« التسامح » كون هذه الشروط تحصل داخل هذه المجتمعات، وهي تشهد الآن العودة إلى النظام الديني التقليدي المتمركز على أجهزة سلطة الدولة، والذي يمنع الحرية: حرية التعبير، والمعتقد، والكتابة، والنشر بحجة المساس بهوية الأمة الإسلامية. خصوصاً ونحن نلاحظ مطالبة الحركات الأصولية الحالية بتطبيق قانون معاقبة التجديف والكفر وذلك استجابة لضغوط وإكراهات سياسية أكثر منها دينية.

لابد من الإقرار بأن قضية التسامح مرتبطة في جوهرها بمدى « درجة تطور المجتمع أو عدم تطوره »³¹. فالتسامح لا يكون إلا جزءاً من مشروع إصلاح ثقافي، اجتماعي، سياسي، يمنح الأفراد كامل الحرية في التفكير والاعتقاد والتأليف، ويُبقي باب المشاركة السياسية مفتوحاً أمام التشكيلات السياسية لممارسة اختياراتها التي تخدم المجتمع. وهذا لا يتحقق إلا بتوفير هياكل مؤسسات ديمقراطية، وتعزيز وجود خيارات ثقافية جديدة المجتمع العربي - الإسلامي، من أجل تجاوز مرحلة

الانتماءات الضيقة المؤسسة على البنى القبلية أو الطائفية القديمة والانتقال إلى مرحلة المدنية القائمة على العيش المشترك والتسامح الديني. كما يقتضي الأمر الخروج من انغلاق العقل الديني المسجون داخل سياج أسطوري، والانفتاح على مختلف الانجازات التي دشنها العقل الحديث، واعتناق النقد الفكري المنفتح الذي يعيد التفكير في كل ما استحال التفكير فيه. وبالتالي فإن الخيار الذي ينبغي أن نفتحه يتمثل في إخضاع التراث الإسلامي للتفحص النقدي ليُفسح المجال لإثارة الكثير من المسائل والموضوعات التي لا تزال غير مطروحة بشكل نقدي في ساحة الفكر الإسلامي، كمسألة التسامح، « ذلك أنه من العيب أن ندعو أخلاقياً إلى التسامح في الوقت الذي نُقوي فيه كل روااسب العصور الوسطى التي تشكل منطقة هائلة من المستحيل التفكير فيه، أي من فرض التعصب والقمع، إننا نقويها وندعمها عن طريق التلاعب بالنصوص المقدسة أو التي قدسها مرور الزمن وتراكم القرون. إن هذا التلاعب بالنصوص والآيات والأحاديث يعني السقوط في مغالطة تاريخية ضخمة. كما ويعني تأجيل نقد التراث الإسلامي من الداخل إلى مالا نهاية »³².

يعتقد أركون أن الثقافة العربية لا تزال محاطة بنسق أو نظام معرفي مغلق للقرون الوسطى، وقد زاد من هيمنة التفكير التخيلي للقرون الوسطى برامج التعليم التي ظلت تسير على النمط التقليدي، فهي لم تنفتح على الآخر والآخرين، وهي خالية من ثقافة الاعتراف والتسامح والتعايش. وهذا ما يتعارض، حسب أركون، مع المكتسبات الأكثر رسوخاً لعقل التنوير وفلسفته. وهذا ما يدعوه بالاستخدام الأيديولوجي للتراث (انظر كيف يُدرّسونه في المدارس الثانوية والجامعات). فالتراث ليس مدرّساً لذاته ومعرضاً للنقد ضمن سياقه التاريخي وإمكانياته، وإنما يعودون إليه لتلبية حاجات الحاضر ولتقويله مالا يستطيع قوله (وهنا تكمن المغالطة التاريخية أو الإسقاط بالمعنى الحرفي للكلمة)³³.

بيّن أركون أن الفكر الإسلامي أن الفكر الإسلامي لا يزال لم يعرف بعد مجموعة من الإنجازات المنهجية التي طبقت وتُطبق على الفكر الديني والتي استطاع الفكر الغربي أن يدخل فضاءات معرفية جديدة. وهذا هو شرط دخول الحداثة الفكرية. الحداثة إذن يجب أن تكون في البداية حادثة فكرية، ومثل هذه الحداثة لا تزال غير معروفة في الفكر الإسلامي لأنه لم يستطع بعد تطبيق المناهج النقدية التفكيرية في النقد، ولم يعرف بعد اللحظات التي كانت شرطاً في دخول الإنسان الحداثة وهي: النهضة والنقد والديني وعصر الأنوار.³⁴

إذن، التأسيس الحقيقي للتسامح والأنسنة وحقوق الإنسان والعلمنة وغيرها من المفاهيم التي قادت الغرب المسيحي إلى تحقيق المصالحة التاريخية بين طوائفه وتشكيلاته الاجتماعية الثقافية وإثباتاته اللغوية والعرقية؛ وأدت إلى دخوله عصر الحداثة وما بعد الحداثة (post-modernisme)، يتطلب توفير الظروف والشروط اللازمة لذلك، فالعقل الأوروبي استطاع أن يتجاوز تراثه الديني ويمارس عليه النقد المنفتح بدءاً من القرن السادس عشر، في حين أن هذه الروح الفلسفية النقدية

لم تمارس بكل فعالية داخل المجتمعات الإسلامية. ولا تزال الكثير من المسائل والموضوعات لم تُكتشف بعد ، فهي ممنوعة من البحث والدراسة إلا بشكل هامشي أو مؤقت، لأنها تدخل ضمن ما يدعى "اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه". من هنا فإن: « درجات التسامح وأشكاله تختلف باختلاف التقاليد الثقافية والسياسية المهيمنة في المجتمع »³⁵. فالتسامح يُبنى ثقافيا، واجتماعيا، وسياسيا. ولكن لا توجد الآن النخب الثقافية التي يمكنها إثارة المسائل المحرمة (tabous) والمغلقة، بما يؤدي إلى الخروج من هذا السياق الدوغمائي وإعادة طرح هذه المسائل والموضوعات ضمن إمكانيات جديدة للفهم والمعقولة. وإذا كانت هناك بعض المحاولات في التحديث من قبل بعض الطبقات الثقافية التي سعت إلى ممارسة المعرفة النقدية مثل التي حدثت في الغرب، فإن هذه الروح النقدية كان تأثيرها محدودا، نتيجة الصرامة الايديولوجية المفروضة من قبل كل أشكال أنظمة ما بعد الاستقلال. كما أن الخطاب الإسلامي المعاصر لا يهتم بإعادة التقييم النقدية للتراث والنص الديني، كمنهج جديد بدلا من القراءة التراثية التي تستند إلى مناهج تقليدية في رؤيتها للفكر الإسلامي، إن هذا الخطاب المدعو «إسلامي»، يُبقي التراث بمنأى عن أية دراسة نقدية تحاول إضاءته من الداخل، لم يستطع خطاب الإسلام السياسي التحرر من النظرة التبجيلية والتبريرية العقيمة، لكي يبرهن على تسامح الحضارة العربية - الإسلامية، وهذا الاعتقاد بالذات هو ما يؤجل تشكل التسامح بالمعنى الحديث تحديدا داخل المجتمعات الإسلامية.

فيما عدا مسألة الدين هناك أيضا مسألة الدولة أو النظام السياسي، ثم مسألة تنظيم السلطات، وتنظيم المجتمع المدني، والحريات الفردية، وخصوصا الحرية الدينية (أو حرية الاعتقاد الديني)، ثم مسألة العلمنة... وكل هذه المسائل لا يزال مستحيلا التفكير فيها إلى حد كبير³⁶. من هنا صعوبة ترسيخ التسامح بمعناه الحديث تحديدا، في بنية وفضاء الفكر الاسلامي المعاصر. فالتسامح مرتبط أولا بفصل الدين عن الدولة أو تحرير المجالين من سيطرة أحدهما على الآخر. كما أن إمكانية تشكيل تسامح في فضاء الفكر العربي الاسلامي المعاصر يتطلب وجود نظام حدائوي سياسي ديمقراطي، يضمن للأفراد والجماعات استقلالهم، وحريتهم، وحقوقهم، وهذا النموذج الديمقراطي المؤسس شرعيته على هذه المفاهيم الحديثة قادر على تأسيس تسامح حقيقي بديل، يتجاوز الانعتاق من هيمنة الأنظمة التقليدية سواء الدينية أو السياسية. ويبدو أن الطريق لتجاوز التفاوت التاريخي والثقافي الذي يفصل بين الفكر الاسلامي والفكر الاوربي أن نضع على محك النقد والفكر والتراث الدينيين، استنادا على منهجية تاريخية نقدية مسترشدة بالعقلانية وبمكتسبات العلوم الاجتماعية والإنسانية تختبر مسلمات و يقينيات الخطاب الاسلامي، وتعيد فتح تلك الاضابير المغلقة التي لا تزال حاضرة بقوة، وبشكل يفوق كل تصور حتى اللحظة، وصولا إلى ما يدعوه أكون باللحظة العلمية والعقلية.

5. خاتمة:

بناءً على عرضنا للقراءة التي قدمها المفكر محمد أركون لمفهوم التسامح، نكون قد وقفنا على الخطوط العريضة التي أطّرت خطابه لسؤال التسامح، ففي قراءته للفكر الإسلامي، ومعالجته لإشكالية التسامح في الوسط الإسلامي وأبعادها المعرفية والاجتماعية والسياسية، يسعى أركون إلى أن يعرض المفهوم، لمواجهات نقدية جادة ومتواصلة من أجل التوصل إلى تحديد دلالة المفهوم كما عبّر عنها ضمن إطار الحداثة. من هنا فإن أركون كان معني بالسؤال عن التسامح في فضاء الفكر العربي الإسلامي، ففكره مفتوح على المسألة النقدية، ومتعدد المداخل، فحاول أن يخضع التراث لقراءة تاريخية- نقدية، من أجل فهم التسامح أولاً، وتجاوز معيقاته ثانياً. لأنه من غير الممكن - حسب أركون - فصل التسامح عن النقد الفلسفي للحقيقة، من هنا كان سعيه إلى إنجاز قراءة معرفية تاريخية نقدية لأشكال الوعي العربي، والتأسيس لوعي عقلاني تاريخي مناسب لحاجات هذا الواقع للتغيير.

وعلى هذا الأساس ينطلق أركون في مقاربتة لمفهوم التسامح من فحص آليات الخطابات التاريخية، ومسار الفكر في التاريخ، كل ذلك بنوعٍ من المنهجية التاريخية - النقدية؛ لأن فهم التسامح يتطلب أن نفهم السؤال الأساسي له وهو سؤال التراث، لذلك سيخضع التراث دوماً لاستراتيجية قائمة على البحث، والمسألة، والاختبار، وقد رأى في هذه الاستراتيجية مجاوزة لمختلف القراءات التراثية التي لا تزال تعيد إنتاج التصورات والمسلمات التي تتصادم مع الحداثة والتنوير.

إن ما يسعى إليه أركون هو بناء مفهوم التسامح الحديث الذي تشكّل تاريخياً في إطار الثورة المعرفية العقلية الكبرى في أوروبا، إذ من شأن هذه الرؤية الحديثة للتسامح أن تقدّم فهماً معقولاً وإيجابياً لقضايا كالحرية، والاختلاف، ولجدلية السلطة الدينية والسياسية، ولإشكالية الديمقراطية والمواطنة. ومن ثم فهو يحاول أن يعيد تأصيل هذه الخيارات لتشكّل إطاراً للعيش المشترك ضمن النظام العام للوجود الإنساني العربي، وإنهاء الصراعات الدينية والطائفية التي تواجه مصيرنا اليوم.

قائمة المراجع:

¹ - سهيل الحبيب، سهيل الخطيب، خطاب النقد الثقافي في الفكر العربي المعاصر معالم في مشروع آخر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 73.

* - يفضل أركون استخدام مصطلح التاريخية على التاريخية (l'historicism) في تفسير التاريخ، باعتبار أن التاريخية هي القول بأن كل شيء يتطور مع التاريخ، أي ينتقل عبر الزمن من حضارة إلى أخرى كما هو، من دون أن يطرأ عليها أي تغيير، وأنه ينبغي دراسة الأحداث من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية، أي البحث عن أصول الأفكار عبر التاريخ والتعاطي معها كحقائق مطلقة مجردة عن كل الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. إن التاريخية وفق هذا التصور تلغي كل علاقة بين الثقافة والواقع، أو بين الفكر والمجتمع. في حين أن التاريخية تهدف تحديداً إلى إقصاء الاستخدام اللاهوتي والايديولوجي

للتاريخ، لذلك فهي تحاول تفهم إنتاج الحقيقة، وإعادة تفحص نقدي لكل تاريخ المجتمعات الإسلامية، ما يعني تطبيق منهج يبحث في حياة المجتمعات المهمشة التي بقيت خارج كتابة التاريخ. يقول أركون: «إن تمييزنا بين التاريخية والتاريخية يأخذ هنا أهمية خاصة وفردية: ذلك أنه في الحالة الأولى (حالة التاريخية) فإن الأمر يتعلق بمنهج تكتيكي يكفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها في خط زمني متواصل تقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث من كل نوع، وأما في الحالة الثانية فإننا نجد أن الروح المغموسة في التاريخ الماضي والحاضر للجاعة، تتساءل بالإضافة إلى ما سبق، عن معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها وعن الوسائل التي تمكها من السيطرة على هذه القوى. أن تنبصر- التاريخية وتفكر فيها أمر يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخية عادة أو تتجنبه باحتقار. » انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص 123.

2- عبد المجيد خليقي، عبد المجيد خليقي، نقد العقل الإسلامي: مدخل إلى دراسة المشروع الفكري عند محمد أركون، ضمن كتاب: الثقافة العربية في القرن العشرين حصيلة أولية، إشراف: عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2013، ص 607.

3- نائلة أبي نادر، التراث والمهجم بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008، ص 101.

4- نائلة أبي نادر، مرجع سابق، ص 102.

5- الطاوس أعضانية، "محمد أركون، مفهوم العقل الإسلامي وتفكيكه"، ضمن: الفلسفة العربية المعاصرة تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة والايديولوجيا، (مجموعة من الأكاديميين العرب)، تحرير: أساعيل مهنانة، منشورات الاختلاف، الجزائر/ دار الأمان، الرباط، المغرب/ منشورات صفاف، بيروت، ط1، 2014، ص 511.

6- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني (كيف نفهم الإسلام اليوم؟)، تر: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2000، ص 97.

7- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت/ المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 94.

*- مصطلح الأشكلة (problématisation) يعني نزاع البدايات عن التراث ووضعه على محك التساؤل والنقد من جديد. وهذه العملية النقدية ينبغي أن تُطبق على جميع الأنظمة الفكرية التي تعاقبت على البشرية. فكل نظام عقائدي أو فكري ينتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة تطول أو تقصر. ولكنه ينتج أيضا آثار المعنى: أي الآثار السلبية والايديولوجية المرافقة حتى لكل معنى. وليس من السهل التفريق بين المعنى/ وأثار المعنى... انظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأسيس نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساق، بيروت، ط1، 1999، (هامش، ص 22).

*- قصد بالزحزحة (le déplacement) كل تغير يطرأ على الإشكاليات التقليدية، أو كل مقارنة جديدة للمشاكل المطروحة تحل محل المقاربات السابقة وتلغيها أو تزحزحها عن مكانها. انظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، (هامش، ص 34).

8- عمر الزاوي، النقل ونقد العقل تأملات في الخطاب الفكري عند أركون والجابري، منشورات مخبر الأبعاد القمية للتحويلات الفكرية والسياسية بالجزائر، ط1، 2006، ص 132.

9- نائلة أبي نادر، مرجع سابق، ص 44.

10- عبد المجيد خليقي، مرجع سابق، ص 607.

11- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 276.

12- الطاوس أعضانية، مرجع سابق، ص 511.

13- مصطفى كحل، مرجع سابق، ص 204.

14- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 107.

*- الجماعة الإنسانية المثالية هي الأمة المحمدية، مجموعة التابعين التي كانت في أولها محدودة العدد، مستضفة ومحددة، ثم اتسعت بعون الله، وعمل النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان الوحي ينيره باستمرار، وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم حتى وكلاؤه -الخليفة أو الإمام- الإرث الروحي بورع وصرامة، ووسعوا انتشار الإسلام، وعززوا في الحياة الدنيا، نزوع الأمة لأن تنصرف كمؤتمة وشاهدة على الوحي النهائي، وفاعلة بهذا الوحي النهائي الذي أنزل على خاتم الأنبياء. انظر: محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة: صتيح المجهيم، دار عطية للنشر، لبنان، بيروت، ط1، ص 84.

15- محمد أركون، نافذة على الإسلام، مصدر سابق، ص 87.

16- محمد أركون، نافذة على الإسلام، مصدر سابق، ص 87.

17- محمد أركون، نافذة على الإسلام، مصدر سابق، ص 87-88.

18- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر: هاشم صالح، دار الساق، بيروت، لبنان، ط2، 1995، ص 113.

19- محمد الشبة، مفهوم الخيال عند محمد أركون، دار الأمان، الرباط/ منشورات الاختلاف، الجزائر/ منشورات صفاف، بيروت، ط1، 2014، ص 66.

20- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 71.

- 21- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 76.
- 22- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 77.
- 23- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 116.
- 24- المصدر نفسه، ص 115.
- 25- محمود حميدة محمود عبد الكريم، فلسفة التسامح قراءة تاريخية معاصرة، دار الوفاء لنديا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1، 2018، ص 124.
- 26- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 114.
- 27- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص 115.
- 28- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 244.
- 29- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 245.
- 30- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 270.
- 31- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 246.
- 32- المصدر نفسه، ص 250.
- 33- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 250.
- 34- عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأسيس الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد عابد الجابري، هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط 1، 2014، ص 196.
- 35- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 247.
- 36- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 18.