

Humanism Tendency in Muhammad Arkoun and Nasr Hamed Abu Zayd: A Comparative Criticism

Dr. Ali Husain Hudhayli

Sumar University, Iraq. E-mail: abualqassimali67@gmail.com

Abstract

Humanism (*al-ansanah*) is a philosophical concept focusing on the human as the center of the entire universe. As for the Creator of the human, according to humanism, this has no relation with the universe or its interpretation. This is why humanism is considered as radical secularism, viewing that humans are the center of creations. There is another view that is completely different, and it says that God is the center of the universe and its Creator and Organiser, and the human is God's creature on this earth and His vicegerent, to achieve justice on earth. This means that the human is not marginal, but central, but within boundaries of what they have been appointed to. These are two views common in thought and philosophy, but in literature, it has another meaning, different to the other meaning, and it is giving human attributes to creation that are non-intelligible, giving it what would come from a human. This is why concern is given to the philosophical meaning, because it is a problematic concept that is disagreed upon. We have concentrated on the Islamic or religious concept of this meaning, which is viewing God-centricity and His appointing of humans as His successor. We have discussed humanism through two thinkers, Muhammad Arkoun and Nasr Hamed Abu Zayd, although they were strongly influenced by Western secularism.

Keywords: Humanism, Arkoun, Abu Zayd, Worldview, Center, Marginalising.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 2, PP.75-97

Received: 12/7/2022; Accepted: 1/8/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



نزعة الأنسنة عند محمد أركون ونصر حامد أبو زيد.. مقارنة نقدية

م. د. علي حسن هذيلي

كلية التربية الأساسية بجامعة سومر، العراق، البريد الإلكتروني: abualqassimali67@gmail.com

الخلاصة

الأنسنة: مفهوم فلسفي يركّز على الإنسان بوصفه محوراً لتفسير الكون بأسره، أمّا خالق الإنسان، من وجهة النظر هذه، فلا علاقة له بالكون وتفسيره. ومن ثمّ فالأنسنة نزعة علمانية متطرّفة ترى أنّ الإنسان هو مركز الكون. وثمة رؤية أخرى مغايرة تماماً ترى أنّ الله هو مركز الكون وخالقه ومدبّره، أمّا الإنسان فخليفته في الأرض، يخلفه في عمارتها، وتحقيق العدالة فيها، ومن ثمّ فالإنسان ليس هامشاً، بل هو مركز، ولكن محدود ما استُخِلَ فيه. هذان معنيان متداولان في الفكر والفلسفة، أمّا في الأدب فلها معنى آخر، غير المعنى السابق، هو إضفاء صفات إنسانية للكائنات غير العاقلة، أي جعلها ممّن يصدر منه فعل إنساني ما؛ لذا سينصبّ اهتمامنا على المعنى الفلسفي؛ لأنّه معنى إشكالي غير متفق عليه، وركّزنا على المفهوم الإسلامي أو الديني لها، الذي يرى مركزية الله تعالى وخليفته الإنسان، ونناقش الأنسنة من خلال رؤيتين لمحمد أركون ونصر حامد أبو زيد، وإن كانت العلمانية الغريبة هي الغالبة عليهما.

الكلمات المفتاحية: الأنسنة، أركون، أبو زيد، رؤية العالم، المركز، الهامش.

مجلة الدليل، 2022، السنة الخامسة، العدد الثاني، صص. 76-97

استلام: 2022/7/12 ، القبول: 2022/8/1

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

الإنسية: كل دعوة موضوعها الإنسان، بوصفه مقياساً للقيم، وهي عند الوضعيين ديانة تزعم أنّ الإنسانية - وليس الله - هي الأولى بالعبادة، عبر تمثّل الإنسان لنفسه، والتفكير بحياته، وتربية روحه بالأمثلة التي تفجّر طاقته، وتغيّر عالمه، لكنّه في إثرائه لروحه لا ينسى بدنه، فالبدن جزءٌ من الطبيعة. والاندماج في الطبيعة يعني أن يعيش الإنسان في مجتمعه، وأن يشارك فيه، بحيث يصنع جنّته الأرضية. [انظر: بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص 71]

وبتعبير إدوارد سعيد فإنّ «صميم الأنسية هو الفكرة العلمانية القائلة: إنّ العالم التاريخي من صنع البشر، لا من صنع رباني، وإنّه يمكن اكتناحه عقلياً وفق المبدأ الذي صاغه فيكو، إذ قال: إنّنا ندرك فقط ما قد أنتجناه، وبعبارة أخرى: إنّنا نستطيع أن نعرف الأشياء وفقاً للطريقة التي بها صنعت» [سعيد، الأنسية والنقد الديمقراطي، ص 27].

إذن فالأنسنة مفهوم فلسفي، يركز على الإنسان بوصفه محوراً لتفسير الكون، أمّا خالق الإنسان، من وجهة النظر هذه - على فرض وجوده طبعاً - فلا علاقة له بتفسير الكون، فقد ترك هذه المهمة الخطيرة للإنسان نفسه، وترك له كذلك إمكانية الخطأ في هذا التفسير، ربّما ليتعلّم من أخطائه. وهنا تكمن حقيقة هذا الكائن، فهو ليس ملاكاً محضاً، ولا شيطاناً محضاً، ولكنّه يستطيع أن يكون أيّاً منهما، بإرادته واختياره، من دون أن يكون ثمة مقياس متعالٍ يعود إليه، فهو خالق القيم ومبدعها؛ لذا فإنّ القيم نسبية في عالمنا الأرضي هذا، وما تراه أنت صواباً، لا بدّ أن يراه آخر خطأً، وهذه اللابدية متأثيةٌ من كون الإنسان مبدعاً لا مقلداً.

وثمة وجهة نظر أخرى، هي على الضدّ من الرؤية السابقة، ترى أنّ الأنسنة مفهوم فلسفي يركز على الله ﷻ، بوصفه محوراً للكون، غير أنّ هذه الرؤية الموضوعية لا تصادر حقّ الإنسان في الإبداع، وقدرته على التفكير والتأويل والاجتهاد والعمل، بل هي تهيبّ له الأرضية عبر القواعد الكلّية، والأصول التي تمنعه من أن يسيء التفكير والتأويل؛ لذا فعلى هذا الكائن المجتهد أن يحترم قدراته، ويدرك إمكاناته، ويعلم أنّ ثمة عالمين: غيباً وشهادةً؛ وإذا كان الثاني هو ساحته التي يجري فيها، فإنّ الأوّل من مختصات الله تعالى.

يستخدم هذا المصطلح في سياقاتٍ أخرى، تبعاً لتغيّر مجال البحث، في علم الآثار، وعلم أسلاف البشر، وعلم الأحياء، والفلسفة، والإلهيات، وكذلك الأدب، وفي هذا الأخير فإنّ لمفهوم الأنسنة معنًى آخر، هو إضفاء صفات إنسانية للكائنات غير العاقلة، وجعلها شخصاً يصدر منه فعل إنساني ما، كقول الشاعر:

أتاك الربيع الطلق يختال ضاحكاً من الحسن حتى كاد أن يتكلماً

[انظر: الصيرفي، ديوان البحري، ج 4، ص 2090]

فالربيع لا يختال ولا يضحك ولا يتكلم، ولكن الشاعر أضفى عليه صفات إنسانية، جعلته كائنًا حيًا عاقلًا مفكرًا، يختال ويضحك، ثم يكاد أن يتكلم، ربّما تعبيرًا له عن امتنانه لأسباب لا نعرفها. وفي أحد النصوص القرآنية تتحوّل السماوات والأرض والجبال إلى كائنات عاقلة حسّاسة مختارة ومريدة، وربّما أكثر حسّاسية من الإنسان نفسه، فقد أبين حمل الأمانة، وأشفقن منها، عندما أدركن أن لا طاقة لهنّ بها، ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [سورة الأحزاب: 72].

لذا فإنّ الأنسنة فلسفيًا تختلف عنها أدبيًا أو جماليًا أو شعريًا، فالأولى تتعلق باحتكار تفسير الكون، بحسب القائلين بذلك، أمّا الثانية، فتتعلّق بإضفاء صفات إنسانية على الكائنات غير العاقلة. كلّ ذلك يجري على يد مبدع ما، حين يستثمر الطبيعة، ويضفي صفاتها على هذا الكائن الإشكالي، الذي أخذ من الطبيعة أجمل ما فيها، وأعطاه أسوأ ما فيه.

بناءً على ما تقدّم فإنّ دراستنا ستنصبّ على المعنى الأوّل، وهو المعنى الفلسفي؛ لأنّه معنّى غير متّفق عليه بين العلمانيين والدينيين، وهنا نحن بحاجة إلى البدء من التصرّو الإسلامي للموضوع قبل الانتقال إلى التصرّو الآخر الذي تجلّى على يد محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، هذه الطريقة في دراسة الموضوع ستكون أجدى ممّا لو اكتفينا بأركون وأبي زيد، بوصفهما ضدّين لرؤية إسلامية تنطلق من القرآن الكريم والسنة المطهّرة.

يقول بعض الباحثين حول فهم الاختلافات العميقة بين معطيات الإسلام، وبين النظريات الفلسفية في العقائد وعلم النفس والاجتماع والأخلاق إنّهُ ينبغي الإذعان بالحقائق التالية:

1- الإسلام هو الذي حرّر العقل والنفس البشريين من الشرك والوثنية، كما حرّر الفكر والإرادة والعمل، ولم يفصل بين الإيمان والعمل، وبين الكلمة والسلوك.

2- اعترف الإسلام بميول الإنسان وعواطفه، وهي كلّها في نظرة غريزية طبيعية، أودعها فطرته لتكتمل في الفرد والنوع، وأنكر طريقتين لتحرير الإنسان: الزهد والإباحية، ووضع في مقابل ذلك طرقًا لتطهير النفس وتهذيبها، وتحريرها من رغباتها وأهوائها.

3- في العلم كشف المسلمون أسرار المادّة، وما بداخلها من تفاعل، وذهبوا فيها إلى مدى بعيد، ولكنهم كانوا مؤمنين بالله؛ لذا فقد تجنّبوا استعمال ألفاظ مثل مجابهة الغيب، أو قهر الطبيعة والصراع معها؛ لأنّ المسلم مؤمن بتدليل الطبيعة لا بتحديدها.

4- لا يقرّ الإسلام نظرية تغيّر الأخلاق بتغيّر البيئات والعصور، كما يرفض نظرية التطور المطلق؛ إذ إنّ مفهوم الأخلاق يترجم اختلافنا الأساس مع الفلسفات المادية والبراغماتية، ويكشف مفهوم التوحيد تميّزنا الأصيل عن فلسفات الشرك.

5- لا يفصل الإسلام بين الدين والحياة، وبين الدنيا والآخرة، وبين الروح والجسد، وبين الواقع والمثال، بل يؤكّد على بقاء كلّ العناصر في اتجاه واحد، قوامه "وحدة النفس البشرية"، وبذلك يقضي على الكثير من أمراض الحضارة.

6- لا بدّ من التفرقة بين العقيدة في أصولها السمحة، وبين عملية تطبيقها في المجتمع الإسلامي، إنّ المبادئ الأساسية للإسلام ستظلّ قابلةً للتطبيق.

7- الحرّية في المفهوم الإسلامي هي ألا يبقى الإنسان عبداً لغير الله تعالى، حَجْراً كان أم بشراً، وتقوم هذه الحرّية على التحرّر من قيود الجهل والوثنية والتقليد.

8- أهمّ معطيات الإسلام قدرته على معايشة الحضارات والثقافات المختلفة واستمراره في مختلف الأزمنة والبيئات، فهو قادر على إجراء حركة التصحيح من الداخل، وردّ الشبهات ومقاومتها، والمحافظة على طابعه الإنساني، وأصله الرّبّاني. [انظر: الجندي، الإسلام والدعوات الهدامة، ص 271-293؛ أركون، الأنسنة والإسلام، 53-58]

هذه النقاط التي ذكرها الباحث الإسلامي أنور الجندي تمثّل الأنسنة من وجهة النظر الإسلامية المنطلقة من القرآن والسنة والتجربة البشرية، فبينما تعمل الرؤية العلمانية على فصل الدين عن الحياة، والدنيا عن الآخرة، والإنسان عن الله، والروح عن الجسد، والواقع عن المثال ... وهو ما ظهرت أعراضه بالتوحّد والقلق الذي يعانيه الإنسان المعاصر، فإنّ الرؤية الدينية تعمل بالاتّجاه المعاكس الذي يظهر اتّصالاً لن تستوعبه العقلية العلمانية التي اعتادت الانفصال، وإلاّ ما معنى قوله تعالى في الحديث القدسي: «يا ابن آدم أنا أقول للشيء كن فيكون، أطعني فيما أمرتك أجعلك تقول للشيء كن فيكون» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 90، ص 376] وهذا ما نحاول أن نبينه عبر دراسة علمين معاصرين، جاهدنا في سبيل تخليص الإنسان من هذا الاتّصال.

فهما يحاولان إثبات أنسنة تعاش بغير حدود، أو قل بحدود مفتوحة ولا نهائية، وهي لا تكون كذلك إلّا عندما تستقبل كلّ ما هو أرضي أبعد الدين عن الحياة، وحصره في حدود الكنيسة أو المسجد، ومن ثمّ فعلى المرء أن يتحوّل إلى كائن غير متشابهين، ولا يكرّران بعضهما: أحدهما داخل المسجد، والثاني خارجه، ولا ضير في ذلك، طالما أنّهما يحقّقان له تلك الثنائية الضدّية. بمعنى أنّه بمقدوره أن يكون ازدواجي

الشخصية، ولا مشكلة ما دام هذا الوضع هو الذي يحل إشكالية الصراع بين الروح والجسد في تلك البقاع التي ما زال الدين حاضرًا فيها. بالعكس من البلاد الأوربية التي حلت تلك الإشكالية عندما انحازت إلى الدنيوي على حساب الديني، ومن ثم فهي لا تعاني ذلك الصراع والازدواجية.

لذا فهما يقصدان بالحدود المغلقة تلك النقاط التي أشرنا إليها أو أية نقاط أخرى يقترحها إسلاميون آخرون، قد تسدّ النقص الحاصل فيها، وتكون أشبه بالقانون الذي يحكم حركة المسلم وسلوكه، أو يوجهه بهذا الاتجاه، وفي الوقت نفسه، هي نقاط تبين المنحى الإنساني والأخلاقي والثقافي والحضاري للعقيدة الإسلامية التي تريد لهذا الكائن أن يكون عبدًا لله فحسب، وألا يخضع لغير سلطان الله ﷻ، عبر الائتثار بأوامره، والانتهاز عما نهى عنه، ولا يكون ذلك إلا بالتخلّق بأخلاق الله، والدعوة الصامته التي تبدأ من النفس، ثم تفيض إلى الخارج، ذلك أن «معلّم نفسه ومؤدّبها أحقّ بالإجلال من معلّم الناس ومؤدّبهم» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج 4، ص 16].

أمّا أركون وأبو زيد، فينظران إلى هذا الخطاب بوصفه خطابًا متخلّفًا ورجعيًا وعدوانيًا، ينبغي تفكيكه وهدم أساساته، لا سيّما أنّه خطابٌ ذو قطيعة إبستمولوجية مع الحداثة الأوربية، يقول أركون: «ستكون ضرورية للقيام بقراءة تفكيكية للخطاب الإسلامي، عبر تفكيك الأحكام التعميمية، والتبسيطات السطحية، والتعبيرات الهاجّة، والأوامر الاعتبارية، والهواجس العصابية التي تغذي الوعي الخاطيء الذي صاغ تلك الحدود، وعمل جاهدًا على رفع قوائمها» [انظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 124]. وإذا كان التفكيك في صيغته التي جاءت عن جاك دريدا (Jacques Derrida) لا يهتم بالصواب والخطأ، فإنّ تفكيك أركون وأبي زيد سيعيد النظر في ذلك التفكيك، عبر إعادة الاعتبار للأحكام القيمة التي ترى خطأ كلّ ما هو إسلامي، وصواب كلّ ما هو علماني!

أولاً: الأئسنة عند محمد أركون

بدءًا لا بدّ من الاعتراف أنّ لغة أركون - على خلاف لغة أبي زيد - عصية على الفهم، فهي لغة ملتبسة وغامضة، لا تصل إلى ما تريد قوله، ولا تجيد اختصاره؛ لذا فإنّ حبل التواصل بين أركون والقارئ سيكون ضعيفًا، وربّما انقطع كليًا، وهي ترتفع كلّما اقترب من أحد المفكرين الإسلاميين المعتدّين بعقيدتهم، الذين يتبنّون الأطروحة الإسلامية التي يعدّها أركون "الضدّ النوعي" لأطروحته العلمانية. وهنا يصبح الحديث عن الأمانة والموضوعية التي يجب أن يتمتع بهما الباحث الحقيقي ضربًا من الخيال، وأركون من هذه الجهة يشبه أبا زيد، وأبو زيد يشبه أركون، إلّا أنّه يتمتع بخطاب بياني واضح، ولغة جذابة عالية المضامين، تعبّر عن مقاصدها بكثير من التماسك والأريحية مع شيء من التعمية، يحتاجها أمثاله، عندما يكون محاطًا بمفكرين "إسلاميين" من طراز محمد عمارة وغيره.

ما نريد تقريره هنا أنّ لغة الباحث - أركون أو غيره - إذا كانت ملتبسةً ومضطربةً، فهو دليل على اضطراب الموضوع وعدم اكتماله في ذهن صاحبه، وبتعبير أوضح، فإنّ المعلومة الناقصة والمشوشة في ذهن قائلها لا تستطيع أن تعبّر عن نفسها إلّا بالكثير من الالتباس، ومن ثمّ سيكون حالنا، نحن القراء، مع لغة كهذه، كحال الباحث عن إبرة في كومة قش، ونعني بالإبرة نصوص أركون الواضحة والبيّنة التي سنجمعها من هنا وهناك، على طريقة من يتبع الأثر، لنشكّل منها موضوعاً أطلقنا عليه "الأنسنة عند محمد أركون"، وهذا ما سيتكرر مع أي موضوع آخر. وإذا كانت البحوث تبدأ بالتعريف اللغوي لمفردات البحث، ثم تنتقل إلى التعريف الاصطلاحي، فإنّ أركون أبعد ما يكون عن هذا التقليد الأكاديمي العتيق، لذا فإنّ القارئ، إذا ما أراد أن يحظى بموضوع ما، لكي يفتح معه حواراً، فعليه أن يستنبطه من "كومة القش" آنفة الذكر. وتلك ملاحظة جديرة بالدراسة، لأنها لا تتعلق بمقدمات البحث فحسب، بل هي تزحف إلى تفاصيله.

يقول أركون: «يمكن أن أقترح تقنياتٍ نقديةً للنظريتين المتنافستين، اللتين لم تنقطعا عن التعارض، وهما: الأنسنة المتمركزة حول الله، أو التمرکز اللاهوتي بوجوهه الثلاثة: الإسلامي والمسيحي واليهودي، والأنسنة الفلسفية المتمركزة حول الإنسان العاقل، سواء داخل المنظور الإفلاطوني للمعقولات، أم داخل الإطار المفهومي للتمرکز المنطقي للأرسطية» [أركون، الأنسنة والإسلام، ص 33].

نعم، هما نظريتان متعارضتان، لا شك في ذلك، ولكن ليس بهذه الحديّة التي يظنّها أركون، فالنظرية التي يتبنّاها العلمانيون، إذا كانت تتمركز حول الإنسان، فإنّها أمّا تنكر خالقه أو تحيّد؛ لأنّها تعتقد أنّ ثمة نزاعاً بين الله والإنسان، حول من هو سيّد الكون؟ لذا فهي تنحاز إلى الإنسان، وتنصّب ملَكاً على الكون، أمّا الله، بالنسبة لها، فهو كائن عاطل عن العمل، طبعاً هذا على فرض وجوده، أمّا على الفرض الآخر، أي عدم وجوده، فإنّ النزاع سينتفي، وتنفي معه الثنائية القطبية التي تحكم العالم، ليحل محلّها القطب الأوحّد: الإنسان. إذن فالأنسنة العلمانية، بتعبير جيل فيري (Jules Ferry): «تهدف إلى بناء مجتمع بدون إله» [انظر: المصدر السابق، 61؛ أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص 72 - 79]، وهو ما تحقّق فعلاً في أغلب المجتمعات الغربية، وبعض المجتمعات الإسلامية التي لا تعرف من الإسلام إلّا اسمه، ومن القرآن إلّا رسمه.

أمّا النظرية الإسلامية، فإنّها وإن تمركزت حول الله تعالى، إلّا أنّها لا تنفي الإنسان ولا تحيّد، بل تجعله في المركز، ومن ثمّ فهما مركزان، يدور الثاني منهما حول الأوّل، ويدعوه فيعطيه؛ ذلك أنّه أكرم مخلوقات الله ﷻ، خلقه بيده، ونفخ فيه من روحه، وجعله خليفةً في أرضه، وكرّمه بالعقل الذي به يدرك، والعلم الذي به يترقّى، والمنطق الذي به يعبّر، وفضّله على كثير ممّن خلق، بإرسال الرسل؛

لهديته، وإنزال الكتب، لإخراجه من الظلمات إلى النور، وسخر له ما في الأرض؛ لذا فهو كالرئيس المتبوع، والملك المطاع، وكل ما سواه تبع له، والنصوص صريحة في أنّ الإنسان هو العالم الأكبر⁽¹⁾، وأنّ قلبه أوسع من السماوات والأرض⁽²⁾، ومن مظاهر التكريم أن جعل الله ﷻ المخلوقات تسجد للإنسان باعتباره خليفة الله، وعاقب من رفض السجود. إنّ الفارق بين الإنسان كما يقدمه النص المقدس، قرآنًا وحديثًا، وبين الإنسان الذي تتحدث عنه "حضارة الآلة والجسد". فارق كبير ناتج عن الفارق الأكبر بين مرجعيتهما والأساسات التي ينطلقان منها.

إلى هنا نحن نتحدث عن "التمركز" من دون أن نعرّف به، والسبب هو أننا نراهن على وعي القارئ أولاً، وبداهة بعض المصطلحات ثانياً، أي قدرة القارئ على تصوّر مفاهيمها وإدراكها، هي والمعاني المحتملة لها، وإن لم تسعفه اللغة في التعبير عن ذلك الفهم، أو التعدّد الدلالي، ولكننا إذا اقتحمنا هذه البداهة، ربّما سنجد الكثير ممّا يمكن قوله، أو الاختلاف معه، يقول الدكتور عبد الله إبراهيم: [التمركز] «نسق ثقافي محمّل بمعانٍ ثقافية (دينية، فكرية، عرقية) تكوّنت تحت شروط تاريخية معيّنة، إلّا أنّ ذلك النسق سرعان ما تعالّى على بعده التاريخي، فاخترل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة، التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي، وهو تكتف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدّد، يؤدّي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلّبة التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية، على أنّها الأفضل» [إبراهيم، المطابقة والاختلاف، ص 31].

لا شك أنّ هذا التعريف يصلح لقراءة التاريخ الذي تمرّ به الأنساق الثقافية التي أنتجها البشر كلّها: ليبرالية، رأسمالية، اشتراكية، مكيافيلية، براغماتية، ديمقراطية، علمانية، وجودية، قومية، إنسانية، بنوية، تفكيكية، حداثة، ما بعد حداثة ... فهي أنساق تشكّلت تحت شروط تاريخية معيّنة، وسرعان ما تعالت إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي، وتلك، وإن كانت مشكّلة، إلّا أنّها التاريخ الطبيعي "لل كلمات والأشياء"، فهي تبدأ صغيرة، ثم تكبر وتشيع، ولأنّها معتدّة بنفسها كثيراً، ولا تريد أن تموت، فهي تلخص تجربتها عبر تحويلها إلى (حكمة)، هي ترى أنّها مطلقة، كما فعلت العلمانية الغربية بالضبط. رغم أنّها ملأت الدنيا صخباً بأحاديث النسبية، والرأي والرأي الآخر.

أقول: إذا كان هذا التعريف للتمركز يصلح لقراءة الأنساق الثقافية البشرية وتأويلها، فإنّه لا يصحّ

(1) «وتحسب أنّك جرم صغير // وفيك انطوى العالم الأكبر». انظر: الأهل، الشعر المنسوب إلى الإمام علي، ص 75.

(2) «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن». انظر: الإحسائي، عوالي اللآلي، ج 4، ص 7.

لقراءة الدين أو الوحي أو الغيب؛ لأنّ هذا الأخير لم يتشكّل تحت شروط تاريخية محدّدة، بل انبثق من السماء، ليعيد كتابة التجربة البشرية، بما ينسجم وكتاب الله ﷻ. نعم، يمكن أن يصحّ لقراءة "الفكر الديني" بوصفه فهمًا بشريًا للدين، ومع ذلك يبقى لهذا الفكر، أي الديني، امتياز وخصوصيته، ما دام مفتوحًا على كتاب الله، ومستثمرًا آياته، ومشكلة هذا التعريف للتمركز أنّه لا يفرّق بين مفاهيم إلهية سماوية مقدّسة، وبين مفاهيم بشرية أرضية، وقابلة للصواب والخطأ؛ لذا فهو تعريف إيديولوجي، ربّما لأنّ المرء وهو يعرف الأشياء لا يستطيع الخروج من جلده.

والسؤال هو: ما موقف أركون من هاتين النظريتين؟ وهل اقترح تقنيات نقدية جديدة، تصحح ما ورد فيهما من أخطاء كارثية، على فرض وجودها، وتعيد بناءهما بما يخدم الإنسان؟ لا سيّما أنّهما نظريّتان متعارضتان ومتنافستان، والجمع بينهما من باحث ما سيكون نوعًا من النفاق، أو التلفيق الذي يلجأ إليه أغلب الباحثين حتّى لا يتّهموا بالتحيز والتحجّر والدوغمائية.

لعلّ العودة إلى "سيرة أركون"، والأنا الحاضرة التي أقحمها في كتبه كلّها، ستكون ضروريةً للإجابة عن هذه الأسئلة، وهو القائل: «أنا عضو كامل في التعليم العام الفرنسي، منذ حوالي ثلاثين عامًا، وعلى هذا الصعيد، فأنا مدرس علماني، يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه. وهذا يشكّل لي نوعًا من الانتماء والممارسة اليومية، في آنٍ معًا. أودّ أن أقول ذلك أمامكم منذ البداية ... إنّ وجودي في فرنسا علّمني أشياء كثيرةً إيجابيةً وسلبيةً عن تجربة العلمنة، أو طريقة ممارستها وعيشها. وقد انتهى بي الأمر أخيرًا إلى تلك الممارسة، وتلك القناعة الفكرية التي تقول: إنّ العلمنة هي أوّلًا وقبل كلّ شيء إحدى مكتسبات الروح البشرية وفتوحاتها... إنّها بالنسبة لي موقف للروح، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة، أو محاولة الوصول إليها» [أركون، العلمنة والدين.. الإسلام، المسيحية، الغرب، ص 9 و10].

إذن، فالموقف واضح، ولا يحتاج إلى مزيد بيان، ولأركون أن يتّخذ الموقف الذي يشاء، فنحن لا ندينه عليه، ذلك أنّ العلمانية خيار، كما أنّ الإسلامية خيار، و﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [سورة البقرة: 256]. ولعلّ ثراء الواقع البشري وغناه في هذا الحراك الخلاق المتأّتي من اختلاف الرؤى والمناهج والفلسفات والاتّجاهات والمذاهب والأيدولوجيات والانتماءات، ولكننا ندين القراءة عندما تتضمّن مفرداتها، وتتأدّج عباراتها، وتتعسّكر دالاتها، وتنتفخ أوداج مؤلفيها، فتتحوّل إلى وسيلة للنيل من الآخر، وانتهاك حرمة، وبالعودة إلى نصّ أركون الذي بدأنا به، ولكونه نصًّا تأسيسيًا لكلّ حديث عن الأنسنة، وباستدعاء تقنيات القراءة الحفرية التي تبحث عن الفراغ والمسكوت عنه، نقول: إنّ الفارق بين المركّبتين، من وجهة نظر أركون، هو العقل، فمركّزية أركون، ومن على شاكلته عقلانية أما مركّزية (اللاهوتيين) فنصية لا وجود للعقل فيها!

وثمة قرينة تؤيد هذا المعنى، جاءت من الإضافة التي أضافها أركون في تقسيمه للأنسنة، فالأولى متمركزة حول الله، أما الثانية، فمتمركزة حول الإنسان العاقل في المنظور الأرسطي. إضافةً قد تخفي ما تخفيه؛ لأنّ الانسان عاقل بالضرورة، وله القدرة على الاختيار بين البدائل، ولكن ماذا عن الأعراض التي قد تعتريه، وتتغلب عليه كالهوى والجنون والأوهام والأحلام والأساطير، وماذا عن الخيال بوصفه: «ملكة معرفية تمكّنا من استكشاف وجودنا على قدم المساواة مع العقل، فضلاً عن كونه مرتبةً وجوديةً، تماماً كالعقل، هذا مع أنّ الفصل بين العقل والخيال، أو اللوغوس والميتوس، لا يخلو من تحكّم وتعسف» [حرب، نقد النص، ص 110]. ذلك أنّهما متكاملان، وأحدهما بحاجة إلى الآخر، كلّ ما هناك أنّ مقدارهما سيكون متفاوتاً بين الدين والفلسفة، فروح الفلسفة هي روح البحث الحرّ، "تضع كلّ حجة موضع التقييم، ووظيفتها أن تتقصى فروض الفكر الإنساني التي لم يبلغ النقد أغوارها، وقد تخرج بعد البحث إلى الإقرار بعجز التفكير العقلي عن اكتناهاها، أمّا جوهر الدين، فهو الإيمان والتصديق، وذلك على العكس من الفلسفة تماماً، والإيمان أشبه ما يكون بالطائر الذي يهتدي طريق العودة إلى عشه» [اللاهوري، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ص 53] إن اختلفت عليه المسالك.

وهذا يعني أنّ أركون إنما يتحدث عن عقل محض، ويريد للأنسنة أن تتمركز حول هذا "العقل المحض"، بمعنى أنّه يريد أن يعمل في مجال العقل الخالص من كلّ إحالة إلى أيّ مبدأ خارج عن نطاقه، أو غريب عنه، أو هكذا هو يظنّ، مثل الله، والأفكار الأفلاطونية، والقيم الأخلاقية، هذا العقل الخالص الذي تجلّى في الحداثة الغربية؛ لأنّ الحركة المتواصلة لتاريخ الغرب، من وجهة نظر أركون «تكمن في قدرته على الخروج من الأزمات، ليتقدّم كثيراً حتى يواجه عائقاً جديداً، وعلى عكس ذلك، فإنّ العقل الديني يبدو وكأنّه يستغلّ لحظات تأزّم القيم والأيديولوجيات من أجل إعادة التأكيد على صحّة مبادئه، وعدم المساس بتعاليمه التي تشمل كلّ ثوابت الوضعية الإنسانية» [أركون، الأنسنة والإسلام، ص 163]. وإن لم يبيّن لنا أركون كيف استطاع العقل الغربي، أو الحركة المتواصلة لتاريخه، التغلب على الأزمات، أو الخروج منها، وهذا ما يدعوننا إلى العودة إلى السيّد محمد باقر الصدر، الذي وجد أنّ الغرب يتغلّب على أزماته بالاحتلالات، احتلال الشعوب وسرقة خيراتها، أمّا كون "العقل الديني" مشغولاً باستغلال لحظات التأزّم، فما الذي ينتظره أركون من دين محصور بين جدران الكنيسة والمسجد؟!

لا شك أنّ غاية أركون من تلك الإضافة سلب "العقل" من الأنسنة المتمركزة حول الله، فهي أنسنة نصيّة وحسب، بمعنى أنّ العقل الديني أو الإيماني، ليس بمقدوره أن ينظّم حياته بعيداً عن النصّ،

فهو يأخذ الأمور كما جاءت من الأعلى، لا يغيّر ولا يبدل؛ ذلك أنّ المطلوب منه الطاعة والامتثال لأمر من يظنهم أنبياء ومرسلين، أمّا التغيير والتبديل والتفكير، فليس من اختصاصه؛ ولهذا فإنّ هذا الإنسان الذي يدور حول الله ﷻ، ويتعلّق بأستار بيته، ويقوم ليله، ويصوم نهاره، ويبذل أمواله، ويدعو ربّه ليلاً أو نهاراً، هذا الإنسان من وجهة نظر أركون قد ألغى عقله، وأقال فكره، ورضي بأن يكون دمية بيد القدر، وهو بعد ذلك يأخذ عباداته ومعاملاته وأخلاقه من الفقهاء الذين يتكلمون باسم الله، ويقفون على باب رضوانه، فيقلّدهم، ويتبع أثرهم، ويجتزّ مقولاتهم؛ لذا فقد وجد أركون نفسه يمارس مهمّة المثقف الحدائي التنويري الذي ينظر إلى الإسلام بوصفه نظاماً مرجعياً يمكن تجاوزه؛ لأنّه أصبح عائقاً للحدّات وحركات التحرّر، فأخذ يناضل من أجل فتح العقليات المغلقة، وتحريرها من السياج الدوغمائي الإسلامي، بكلّ عزم وتصميم، أيّاً تكن العقبات، والمخاطر، والصعاب. [انظر: الحاج إبراهيم، من نزعة الأنسنة إلى العقل الاستطلاعي، ضمن كتاب أوراق فلسفية، ص 10]

إنّ المسلم المتمركز حول الله، وعلى العكس ممّا يعتقد أركون، ينظر بنور الله، ويعاين الأشياء بتعاليم الله ورسوله، ويزن بموازين الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من أمام، ولا من خلف، فكيف تسوغ له نفسه أن ينزل عن موقعه العالي إلى الحفر الضيقة، والمسالك المتداخلة، والشعاب المسدودة؟ [خليل، حوار في المعمار الكوني، 56] تلك حفر لا تليق إلّا بأهلها، ولا شك أنّ (اللاهوتيين) ليسوا من أهلها، ولكن أركون يجهل ذلك، وهو المتخصّص بترائهم، وتتبع خطواتهم، والحق أنّ اللاهوتيين أقرب إلى العقل من الحدائين، والباحث هنا يتساءل، ويرجو أن يحمل تساؤله على محمل الجدّ: هل ورد في تراث الحدائين قول كهذا: "أول ما خلق الله العقل، قال له أقبل، فأقبل، قال له أدبر فأدبر، قال: وعزتي وجلالي، ما خلقت خلقاً أكرم عليّ منك، بك آخذ وبك أعطي" [الكليني، أصول الكافي، ص 5].

لذا فنحن ندّعي أنّ العقل مخلوق ربّاني، وهبه الله للإنسان، وأراد منه أن يحكّمه في أموره كلّها، وأن لا يتّبع الهوى، وأبان له طريق الهداية، وطريق الضلال، وله بعد ذلك أن يتبع أحد الطريقين. ولأنّ أركون له طريقان آخران غير هذين، تراه يتنقل بين طريقيه نقلات قد لا تشبه أيّ شيء ممّا قلناه سابقاً، وليس ذلك بغريب، لمن أدمن قراءة أركون، فهو معروف بنقلاته الكبرى التي يقفز بها من الشيء إلى نقيضه، والمشكلة التي ستواجه القارئ هي: بأيّ النقيضين سيأخذ؟

الإجابة عن هذا السؤال سهلة، سواء تعلّق الأمر بأركون أم بغيره، فثمّة رؤية مركزية مهيمنة لهذا المفكر أو ذاك، سيأخذ القارئ بها، أمّا الآراء التي تأتي نقضاً لها، فسيتعامل معها بوصفها هوامش، أو شطحات يمكن أن يتحاور معها، ولكنها لا تمثّل صاحبها بحال. يقول أركون: «سنتحدّث عن أنسنة إسلامية، كلّما وجدنا تواصلاً بين ما يسمّى "العلم" و"العمل" في سلوك المؤمنين. وهذا التواصل يعني

المعرفة اللازمة للأحكام المستنبطة من القرآن والحديث، بالنسبة إلى أهل السنّة، والمعرفة الممتدة إلى المأثور عن الأئمة الاثني عشر أو السبعة، بالنسبة إلى الشيعة الإمامية أو الإسماعيلية، ليتّم التطابق الكامل بين السلوك الفردي والسلوك الجماعي. ويمكن أن نتحدّث، داخل المنظور الديني نفسه، عن أنسنة مسيحية، ويهودية، وبوذية، وهندوسية» [أركون، الأنسنة والإسلام، ص 32 و33].

ولأنّ النص السابق شطحة، وليس رؤيةً مركزيّةً مهيمنةً، فإنّ أركون لم يف بما وعد، فلم يتحدّث عن أنسنة إسلامية متمركزة حول الله، متأثية من التواصل بين العلم والعمل في سلوك المؤمنين، ومسبقوة بمعرفة للأحكام المستنبطة من القرآن والسنّة، لسببين: الأوّل: لأنّ أركون ليس له معرفة بالأحكام المستنبطة من القرآن والسنّة، فهو مؤرّخ فكري، وليس فقيهاً، وثانيًا لأنّ الأنسنة عنده ليس لها إلا معنى واحد، هو أنّها لا تكون إلا علمانيةً متمركزةً حول الإنسان، ولكي يثبت ذلك، فقد مرّ على أبي حيان التوحيدي، ومسكويه، وابن سينا محاولاً إثبات أنّ النزعة الإنسية، بالمعنى العلماني طبعاً، ليست حكراً على أوربا والغرب، وأنّ المناخ الفكري الذي ساد في الحضارة الإسلامية إبّان القرون الهجرية الخمسة الأولى تميّز بالانفتاح على الآخر، دون قيد أو شرط، وتميّز بالدفاع عن قيم الإنسان، ممّا سمح بانبثاق نزعة إنسية لدى نخبة من المفكرين والأدباء. [انظر: مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحديث، ص 29]

وبالعودة إلى النصّ الذي فرّق به أركون بين الأنسنتين، نرى أنّه يضيف إلى الثانية المنظورين الإفلاطوني والأرسطي، مدّعياً أنّهما ينافسان المنظور الأوّل، والحال أنّ هذين المنظورين لا ينافسان المنظور الديني، بقدر ما ينطلقان منه، فعالم المثل الأفلاطوني، إنّما هو تعبير آخر عن رحلة الإنسان نحو الكمال، وتفانيه في الوصول إلى ذلك العالم الذي يحتوي الحقائق المثالية الكبرى التي أراد الله لها أن تكون في الحياة الدنيا، ولكنّها تتطلّب جهاداً للنفس، وسيراً على طريق الأنبياء والصالحين، وذاك طريق لا يسلكه إلا الأقلّون. أمّا المنظور الأرسطي، فلا يختلف كثيراً عن المنظور الأفلاطوني، كلّ ما هناك أنّه نزل به من السماء إلى الأرض، فليس ثمة واقع من جهة، ومثال من جهة أخرى، بل هي جهة واحدة يمكن تحقيقها على الأرض، وتلك هي فلسفة المنتظر الذي سيملاً الأرض قسماً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً. بقي أن نبحت عن الأنسنة التي تنافس الأنسنة الدينية، إنّها أنسنة الحداثة، وما بعد الحداثة، ولا علاقة لأفلاطون وأرسطو بهذه الأنسنة من قريب أو بعيد.

وبعد، فإنّ أنسنة أركون ترتكز «على تساؤل دائم عمّا يفعل الإنسان بالإنسان وبالطبيعة، وعمّا يتعهّد به تجاههما، وعمّا يحاول فرضه عليهما» [أركون، الأنسنة والإسلام، ص 81]. ولأنّ أركون لم يجب عن هذا التساؤل - علاقة الإنسان بالإنسان وبالطبيعة - كعادته عندما يترك أعماله ومشاريعه

وتساؤلاته إلى الآخرين، نرانا مضطرين لمعينة هذه العلاقة التي بدت ثلاثيةً سائبةً، وغير منضبطة بقانون؛ لذا سيتسلط فيها القوي على الضعيف، فينقسم الناس إلى فئتين: أقلية ظالمة، وأكثريّة مظلومة؛ لهذا فإنّ السيّد محمداً باقر الصدر، كان قد طرح السؤال نفسه، عبر قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30]، ولاحظ أنّ هناك عناصر أربعةً يمكن استخلاصها من الآية: (الإنسان، أخوه الإنسان، الأرض، الله) هذه الصيغة ترتبط بوجهة نظر: أنّه لا سيد، ولا مالك، ولا إله إلا الله، وأنّ دور الإنسان إنّما هو دور الاستخلاف، وأيّ علاقة تنشأ بين الإنسان والطبيعة هي ليست علاقة مالك بمملوك، وإنّما هي علاقة أمين على أمانة، وأيّ علاقة بين الإنسان وأخيه الإنسان إنّما هي علاقة استخلاف وتفاعل. [انظر: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 105 - 110] هذه "الصيغة الرباعية" في قبال "الصيغة الثلاثية"؛ لذا فهما صيغتان تعبران عن رؤيتين مختلفتين، ربّما ستّتضحان أكثر، إذا ما انتقلنا بالحديث من أركون إلى أبي زيد.

ثانياً: الأنسنة عند نصر حامد أبو زيد

يعدّ الدكتور نصر حامد أبو زيد من أكثر المفكرين العرب حديثاً عن الأنسنة، ورغم أنّه لم يفرد لها بحث - كما فعل محمد أركون مثلاً - إلا أنّ نصوصه وخطاباته وحواراته تشهد بأنّ الأنسنة هي شغله الشاغل، وإنسانية الإنسان عند أيّ زيد كما يصرح هو لا تقوم إلا «على أساس "حرية الاختيار"، فالمجال مفتوح أمام الإنسان ليؤمن أو ليكفر، والنصوص الدالة على هذه الحرية محفوظة ومعروفة، وحين يختار الإنسان عقيدة بعينها يكون مطلوباً منه الطاعة القائمة على حرية الاختيار الأصلية، فالفرع لا يلغي الأصل أبداً» [أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، ص 34].

ولكن أبو زيد لا ينظر إلى هذه العلاقة إلا عبر هذه الحرية المفتوحة، فهو غير مشغول بالإنسان بقدر انشغاله بإحلال الإنسان محلّ الله (تعالى)، هذا القلب للمراكز يبدأ من كتاب الله (تعالى)، فإذا كان "القرآن الكريم" هو "كلام الله" الذي أنزله لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، فإنّ أبا زيد يرى: إنّ القرآن هو "كلام الإنسان"، كيف؟ لماذا؟ لأنّ الإنسان هو الذي يفسّره ويؤوله ويوجّه مقاصده، بل ويميت مؤلفه، ومن ثمّ فإنّ الإنسان كائن ربّاني، ولكن لا بمعنى التخلّق بأخلاق الله، أو القدرة على الاجتهاد، والابتكار والإبداع، كما يرد في الخطاب الإسلامي، بل بمعنى القدرة على القيام بدور الإله، وهو يمتلك الأداة التي يحقّق بها ذلك كلّ، وهي العقل؛ لذا فهو يستطيع أن يختار طريقه، فيخلق عوالمه، ويبدع كلماته.

بناءً على ما تقدم فإنّ الأنسنة عند أبي زيد - وعلى سبيل الاختصار الذي يسبق التفاصيل - هي أنّ كتاب الله القرآن الكريم بمجرد أن نزل على الأرض أصبح كتاباً بشرياً إنسانياً، بمعنى أنّ الإنسان هو

الذي يحدّد مقاصده بالتأويل، وبما أنّ العلاقة قائمة على هذا الأصل: "حرية الاختيار"، فمقدور الإنسان أن يختار المعنى الذي يريده من كتاب الله، وهو حرٌّ في هذا الاختيار، لأنّ «القرآن نصٌّ لغويٌّ» [انظر: أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، ص 9]، ومن ثمّ فهو لا يختلف عن أيّ نصٍّ بشري آخر يكتبه بدر شاكر السياب، أو نجيب محفوظ، ومن ثمّ فإنّ طريقته في قراءة هذا النصّ يجب ألا تختلف عن الطريقة التي يقرأ بها النصّ البشري، لسببين: الأول، كلاهما نص لغوي، والثاني: لأنّ "المؤلف" كان قد مات في اللحظة التي قرّر فيها أن يكتب نصّه ويطلقه.

هذه النظرية ترى أنّ مبدع النصّ هو القارئ، لا المؤلف، فالنصّ بمجرد أن يكتب يصبح من حصّة القارئ؛ لهذا تتعدّد دلالاته بتعدّد قرائه، حتّى يمكن القول أن لا دلالة له [انظر: دريدا، الكتابة والاختلاف، ص 62]؛ لأنّها من الكثرة والانتشار والتشظّي، بحيث لا يمكن الإمساك بأيّ منها، وتلك قراءة يتّفق فيها التأويل المفرط والتفكيك، والفرق أنّ التأويل - سواءً كان مفرطاً، أي لا يضع حدوداً للدلالة، أم غير مفرط، يضع حدوداً لها تستمدّ من النصّ نفسه - فلسفة وجودية تقول ببراء النصّ وانفتاحه، لا سيّما إذا كان نصّاً دينيّاً، أمّا التفكيك، فهو "فلسفة" عدمية، تراهن على تناقض القراءات وتضاربها، وترى أنّه ليس ثمة قراءة صحيحة، بل القراءات كلّها سيّئة، وليس ثمة تطابق بين المنطوق والمفهوم إطلاقاً، وهو ما سيكرّره أبو زيد، ولكن بمنطق تأويلي، ويرى هذا المنطق التأويلي «أنّ اللغة ليست بيّنة بذاتها، إذ يتدخّل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم النصّ، ومن ثمّ في إنتاج الدلالة» [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 92]. وهذا يعني أنّ التأويل لا حدود له يقف عندها، والنصّ الواحد يصبح كمّاً هائلاً من النصوص، لا تكاد تنتهي، ولا تحبوا نارها، ما دام ثمة قارئ، بمعنى أنّها تمنحنا معنًى جديداً مع كلّ قراءة. نعم، المنطوق واحد، ولكنّ المفهوم يتجدّد عبر الزمان؛ لذا فإنّ النصّ - أي نصّ - لا يموت، بل المؤلفون هم الذين يموتون.

هذه المفارقة التي تنطبق على النصوص الإلهية والبشرية - وهي مفارقة مردود عليها على كلّ حال - لن تعجب أبا زيد؛ لذا سيقوم بعملية التفاف، عندما يدّعي أنّ القرآن نصّ تاريخي ارتبط بأسباب النزول، وانتهى بانتهائها، ومن ثمّ فهو لم يعد صالحاً لقيادة الحياة، وأيّ دعوة لتطبيق الشريعة، إنما هي وثب على الواقع، وتجاهل له [انظر: أبو زيد، مفهوم النص، ص 14]، ويخلص أبو زيد إلى أنّ «العلمانية في جوهرها ليست سوى التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين» [أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص 60 و83]. ولكي نفهم هذه المقولة التي تعدّ خلاصة فلسفة أبي زيد، لا بدّ من العودة إلى البدايات، فثمة تأسيس سابق على التجربة، انطلق منه أبو زيد، وهو عبارة عن مصادرات لا بدّ منها، لقبول تلك النتيجة التي آل فيها الدين إلى علمانية، في قلبٍ واضحٍ للمفاهيم، ودلالاتها:

يدّعي أبو زيد أنّ القرآن نصّ ديني ثابتٌ منطوقاً، وعندما يتعرّض له العقل الإنساني يفقد ثباته، فيتحرك وتتعدّد دلالاته. الثبات من صفات المطلق والمقدّس، أمّا الإنساني، فنسبي ومتغيّر، والقرآن نصّ مقدّس من ناحية منطوقه، لكنّه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحوّل إلى نصّ إنساني (يتأدّن)، ومن الضروري، هنا، أن نؤكد أنّ حالة النصّ الخام المقدّس حالة ميتافيزيقية، لا ندري عنها شيئاً إلاّ ما ذكره النصّ عنها. النصّ منذ لحظة نزوله الأولى - مع قراءة النبيّ له لحظة الوحي - تحول من كونه "نصّاً إلهياً" وصار فهماً (نصّاً إنسانياً)؛ لأنّه تحوّل من التنزيل إلى التأويل. [انظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 99 و100]

هذه المصادر: منطوق / مفهوم، ثابت / متغير، مقدّس / مدنس، مطلق / نسبي، خام / غير خام، إلهي / إنساني، تنزيل / تأويل ... كانت "المنفيستو" الذي أسس عليه أبو زيد نصّه الإنساني / العلماني. وهنا يجب ألاّ نفرّق بين هذين المفهومين (الإنساني والعلماني) لأنّهما متماهيان عند أبي زيد، مفهوماً، وإن اختلفا منطوقاً، والأنسنة بعدئذٍ ليست سوى أن يكون المرء علمانياً؛ لأنّ العلمانية، من وجهة نظره، هي "التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين".

لا شكّ أنّ هذا المعنى الذي يعطيه أبو زيد للعلمانية هو معنًى جديد ومبتكر، ولأجل أن يثبت ويصبح متداولاً، فهو بحاجة إلى إمضاء من آخرين سيكون على رأسهم عزّاب العلمانية الأستاذ عادل ضاهر، وإلاّ فإنّه على هذا الوضع عرضةٌ للحكّ والشطب.

عموماً، فإنّ انطلاقة أبي زيد هذه تشبه إلى حدّ كبير انطلاقة "أركون" الذي يتحدث عن قرآنيين: قرآن شفوي، وقرآن مدوّن، الأوّل يمثّل "الحالة الميتافيزيقية" التي لم نرها، ولم نسمعها، وقد انتهت هذه "الحالة" في اللحظة التي انتقل فيها النبيّ محمّد إلى جوار ربّه، أمّا الثاني، فنصّ بشريّ، متغيّر، نسبيّ، كتبته السلطة، فصاغت عباراته، وحرّفت مضامينه، ولم يكتمل إلاّ في القرن الرابع الهجري على يد الفاعلين الاجتماعيين! [انظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 53 و232]، أي المثقّفين، وليس مهمّاً بعد ذلك من أخذ ممّن؟ طالما إنّهما متّفقان على أنّ القرآن نصّ تاريخي، فضلاً عن اتّفاقيهما على أنّ القرآن نصّ إنسانيّ بشريّ أرضيّ؛ لأنّه كتب بمعزل عن النسخة الشفوية.

وخصوصية أبي زيد في هذا السباق العلماني الحثيث لتحريف النصّ، وإهدار الدلالة، لا تتمثّل في القول بتاريخية النصّ، وانتهاء صلاحيته، فحسب [انظر: أبو زيد، دوائر الخوف.. قراءة في خطاب المرأة، 68 و69]، بل في أنّ النصّ القرآني منتج ثقافي [انظر: أبو زيد، صوت من المنفى، ص 24]، الثقافة هي التي أنتجته، وليس العكس، والثقافة التي تنتج نصّاً لا بدّ أن تنتج دلالةً، فالدلالة لا تنزل من السماء، بل هي منتج أرضي بشري، يبدأ من الواقع المتحرّك، ثم يرتفع إلى السماء، في "جدل صاعد"، لا هابط،

فقد كانت الأولوية تعطى لله (تعالى)، ثم للنبي ﷺ، ثم للواقع تحت عناوين: الوحي، وأسباب النزول، والمكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، والتفسير والتأويل ... وما فعله أبو زيد، بحسب ادّعاءه أنّه قلب هذه المعادلة، فبدأ بالإنسان والواقع، ومرّ على الرسول، وانتهى بالله [انظر: أبو زيد، مفهوم النص، ص 26]. والحق أنّ أبا زيد لم يفعل ذلك إلّا على مستوى الادّعاء⁽¹⁾، أمّا واقعاً، فقد بقي في الأرض، ولم يرتفع إلى السماء، بل إنّ في أواخر أيامه التصق بالأرض أكثر، حتّى أنّه أخذ يدعو إلى المثلية، وحقوق المثليين [انظر: أبو زيد، صوت من المنفى، ص 138] لذا فإنّ هذه العملية (الديالكتيك الصاعد) لم تتحقّق؛ لأنّ العلمانيين - والقضية لا تتعلّق بأبي زيد وحده - كائنات أرضية، ترى أن لا علاقة لها بالسماء؛ لذا فهم يعدّون أنفسهم مركز الكون، فيفسّرونه انطلاقاً من تلك المركزية؛ لذا فإنّ تفسيراتهم لا تنظر إلى البعيد، ولا تدركه، في قبال الرؤية المؤمنة التي تنظر إلى البعيد، فترى الله أمام كلّ شيء وخلفه.

وبتعبير أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام: «ما رأيت شيئاً إلّا ورأيت الله قبله وبعده ومعه وفيه» [انظر: سبحاني، العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت، ص 137]. ولكنّ أبا زيد يقلّب الأمور، فيدّعي أنّ الخطاب الديني يقوم بتفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية، بردها جميعاً إلى المبدأ الأوّل: الله (تعالى). إنّّه يقوم بإحلال الله محلّ الإنسان، وفي هذا الإحلال يتمّ تلقائياً نفي الإنسان، كما يتمّ إلغاء القوانين الطبيعية والاجتماعية، ومصادرة العلوم والمعارف [انظر: أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص 85]. والحال أنّ الخطاب الديني لا يفعل ذلك، بل هو يحاول أن يجمع بين السبب القريب، والسبب البعيد (الله تعالى)، عندما يفسر

(1) والحق أنّ أبا زيد في كتابه "مفهوم النص" لم يعتمد الجدل الصاعد، بل اعتمد الجدل الهابط، كما الأسلاف الذين انتقدهم بالضبط. فالفصل الأوّل كان عن مفهوم الوحي، والثاني عن المتلقّي الأوّل للنص، أي الرسول، أمّا بقية الفصول فقد توزّعت على علوم القرآن، فكان الثالث للمكي والمدني، والرابع لأسباب النزول، والخامس للناسخ والمنسوخ، كلّ ذلك شكّل باباً أوّلاً للدراسة، أمّا الباب الثاني، فقد تضمّن خمسة فصول أيضاً، هي: آليات النص، المناسبة بين السور والآيات، الغموض والوضوح، العام والخاص، التفسير والتأويل. نقول ذلك لنؤكّد أنّ أبا زيد كثيراً ما يلجأ إلى هذا الأسلوب، لتمرير ما يرغب بتمريره، والسبب معروف، ولكنّ الإعادة ضرورية: لقد كفّر أبو زيد، وفُرق بينه وبين زوجته، لأسباب يطول شرحها، فكانت "عقدة الاضطهاد" هي السبب في تحوّل من باحث إلى مقاتل، ترتّب على ذلك انتقاله كبرى في فكر أبي زيد، فبعد أن كان نتاجه معرفياً إبستمولوجياً في كتبه الأولى: فلسفة التأويل، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الاتجاه العقلي في التفسير، وهكذا تكلم ابن عربي، أصبح سجالياً شتائماً في كتبه الأخيرة: نقد الخطاب الديني، والإمام الشافعي، والتفكير في زمن التكفير ... لذا فهي كتب لا تقدّم زاداً معرفياً، بل سجلات ينتصر فيها أبو زيد لنفسه بطريقة فجّة وغير مقنعة.

الظواهر الطبيعية، أو الاجتماعية، أو التاريخية أو الكونية، وهو يفعل ذلك انطلاقاً من كتاب الله ﷻ القائل: ﴿أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً﴾ [سورة الحج: 63].

فالخطاب الديني يرى أنَّ اخضرار الأرض ظاهرة طبيعية لها سببان: قريبٌ هو الماء النازل من السماء، وسلسلة العمليات التي سبقت صعوده، وبعيد هو الله ﷻ الذي خلق القانون الذي كان سبباً في نزول الماء، وهو ﷻ لا يريد منا أن نهمل السبب القريب؛ لأنَّ معرفته ستكون وسيلةً للتحكم بالكون، واكتشاف أسرارهِ، والطريقة التي تترابط بها مكوّناته، إنّما هو يريد أن يذكر الإنسان بالسبب البعيد، لأنَّ عينه قصيرة النظر لا تراه، ومن ثمَّ فهذه السنن «هي تعبير عن قدرة الله، فهي كلماته وإرادته وحكمته في الكون، لكي يبقى الإنسان مشدوداً إلى الله، ولكي تبقى الصلة وثيقة بين العلم والإيمان» [انظر: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 71 - 74]. ما يريده الله ﷻ من الإنسان أن يرى بعين البصيرة، أمّا البصر، فقدَرُ مشتركٌ بينه وبين الحيوان، وهكذا يتميز الإنسان بإنسانيته وبصيرته، وإدراكه للأسباب القريبة والبعيدة. هذا التصور لـ "رؤية العالم" يمكن تعميمه على مختلف الظواهر الكونية والطبيعية والبشرية، وهو تصوّر يعكس رؤيتين متناقضتين لا ترى إحداهما إلا السبب القريب، وتكتفي به، وتعطل السبب البعيد الكامن وراءه، أمّا الثانية فهي ترى أنَّ السبب القريب إنّما هو تعبير عن حكمة الله، وحسن تدبيره ورعايته.

إزاء ما تقدّم، نحن أمام مجموعة من المفارقات:

1- موت المؤلف، والحال أنَّ (المؤلف) لا يموت، لا سيّما إذا ما تعلّقت القضية بكتاب الله ﷻ؛ لهذا كان "تفسير القرآن بالقرآن" من أصدق التفاسير وأدقّها، فقلوه تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة الفتح: 10]، وقوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [سورة الرحمن: 27]، وقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه: 5] هذه الأقوال ليس لها من حلٍّ إلا قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]؛ لهذا فأول الشروط الواجب توفّرها في المفسّر أن يكون مستوعباً لمقاصد القرآن الكليّة، وتفصيله الجزئية، أي أنّه يستضيء بمبدع النصّ للكشف عن دلالاته القريبة والبعيدة. أمّا أبو زيد، فيميت "المؤلف" لكي يهدر النصّ، ويتلاعب بمقاصده، فعندما يموت المؤلف لا يستطيع الدفاع عن نفسه، ويصبح النصّ مفتوحاً للقارئ، ليقول ما يشاء، وهو ما فعله أبو زيد مع جلّ الآيات التي أخضعها لتلوينه⁽¹⁾.

(1) التلوين: القراءة المغرضة التي تنحاز لأيديولوجيا القارئ. ويفرق أبو زيد بين التأويل والتلوين قائلاً: «إذا كنّا نتفق مع من

2- النصوص، وإن كانت لغويةً، إلا أنها ليست سواءً، فلغة محمد خضير مثلاً لا تشبه لغة علي بدر، فإذا كانت اللفظة في نصوص الأول لها موقع وبنية وقصد ودلالة وأيديولوجيا، وهي بحاجة إلى قراءة حفرية تكشف عما اختبأ فيها، فإنها في نصوص الثاني ترد وكأنها غير معنيّة بنفسها، ولا بأخواتها، وإذا كان محمد خضير ينحت في صخر ويغرف من بحر، بحسب الحالة الإبداعية التي يكون عليها، فإنّ علي بدر يمتح من بئر نضب مائها، ولم تبق سوى أملاحها. والمعروف أنّ الملح يرفع الضغط، وقد يسبب جلطة، أعاذنا الله وإياكم، طبعاً هذا على مستوى النصّ البشري، فكيف الحال إذا ما كانت الموازنة بين نصّ إلهيّ ونصّ بشريّ موازنةً إذا كان بعض الدارسين قد فعلها، فليان إعجاز القرآن وامتيازه، والانتصار له، وليس العكس.

3- فرضية أبو زيد القائلة إنّ الثقافة هي التي تنتج النصّ، والواقع هو الذي ينتج الدلالة، هذه الفرضية تستبطن نفيّاً للمؤلف وللدلالة، بل واستحالة وجودها؛ لأنّ الواقع لا ينتج دلالةً، بل الأفراد الذين يعيشون هذا الواقع هم الذين ينتجون الدلالة، وهؤلاء ذوو أهواء واتجاهات ومرجعيات مختلفة، ومن ثمّ لا يمكن الإمساك بدلالة على الإطلاق، وهي رؤية تفكيكية للنصّ، حيث الكلمات تقول الشيء ولا تقوله في آن؛ لهذا ذهب قاضي البصرة عبد الله بن الحسن إلى التسوية بين كلّ الآراء والاجتهادات، مهما تضاربت، فقال: «كل ما جاء في القرآن حقّ، ويدلّ على الاختلاف، فالقول بالقدر صحيح، وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح، وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب؛ لأنّ الآية الواحدة ربما دلّت على وجهين مختلفين، واحتملت معنيين متضادين» [أبو زيد، مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، ص 21]. طبعاً هذا لا يعني مصادرة جهود المفسّرين والمجتهدين؛ لأنّ هؤلاء مؤمنون بأنّ النصّ القرآني هو نصّ مفارق؛ لذا فهم يحاولون الوصول إلى الارتفاع الذي يؤهلهم للوصول إليه.

4- يتحدّث أبو زيد عن نصّ قرآني ثابت ومطلق يمثل الحالة الميتافيزيقية، ويدّعي أنّ الإسلاميين يقولون: "لا اجتهاد في مورد النصّ"، وهذا يعني أنّ الإسلاميين منعوا الاجتهاد، وقيدوا العقل

يذهبون إلى أنّه لا توجد قراءة بريئة، فمن الضروري التفرقة بين القراءة غير البريئة، والقراءة المغرضة. إنّ انعدام البراءة في النشاط المعرفي أمر له تأويله الإستمولوجي، ما دام فعل القراءة لا يبدأ من فراغ مطلق مطابق لحالة البراءة الأولى، على فرض وجودها. أمّا القراءة المغرضة، فهي على عكس ذلك، لا تأويل لها إلا في الأيديولوجيا [انظر: أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 120].

بمقولاتهم المتحجرة، والحال أنّ أبا زيد لا يفرّق بين النصّ بالمعنى العامّ، والنصّ بالمعنى الخاصّ⁽¹⁾، فالأوّل هو القرآن بقضه وقضيضه، أمّا الثاني، فهو تصنيف لآياته، فهي نص، وظاهر، ومجمل، ومؤوّل، وهذه الأقسام الأربعة تعتمد التدرّج من الوضوح إلى الغموض، فالنصّ هو الواضح وضوحاً تامّاً بحيث لا يحتمل سوى معنى واحد، ويقابله المجمل الذي يتساوى فيه معنيان، يصعب ترجيح أحدهما، ويكون الظاهر أقرب إلى النصّ؛ لأنّ المعنى الراجح فيه هو المعنى القريب، بينما المؤوّل أقرب إلى المجمل لأنّ المعنى الراجح فيه هو المعنى البعيد. [انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 2، ص 4]

وعندما يقول الفقهاء والأصوليون إنّه لا اجتهاد في مورد النص، فهم يعنون النصّ بالمعنى الأخصّ، أي الآية التي لها معنى واحد لا غير. وأبو زيد يعرف هذا الفرق، وقد بيّنه في كتابه "مفهوم النص"، ولكنّه هنا في مقام الانتصار لرأيه، وإن على حساب كتاب الله.

5- أنّ القرآن منطوق ومفهوم، وإذا كان منطوقه ثابتاً، فإنّ مفهومه ليس متغيراً كلّ، بل فيه الثابت وفيه المتغير، كما هو الحال في النصّ البشري، وقد أشار "القرآن الكريم" إلى هذا المعنى عندما قسّم الآيات إلى محكمات لها معنى واحد، ومتشابهات لها أكثر من معنى، والأولى هي أمّ الكتاب وأصله، والأصل لا يكون إلّا ثابتاً. أمّا الثانية، فعرضة للتأويل والاختلاف، ولكنّه اختلاف يمكن السيطرة عليه بإرجاع التشابه إلى المحكم، فالمحكم يمثّل القاعدة الكلية التي تحكم حركة المصاديق، وهذه القاعدة تحتاج إلى استيعاب يتأتّى من استقراء المصاديق كلّها، ولكي يتحقّق ذلك، فإنّ الاستقراء لا بدّ أن يكون تامّاً، ولأنّه ليس ثمة استقراء تامّ كانت المعرفة البشرية ناقصةً، ونتائجها ليست دقيقة⁽²⁾؛ لذا فهي بحاجة دائمة إلى مدد، قد لا يأتي إلّا بريضة خاصّة لا يجيدها إلّا العارفون، وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام: «العلم نهرٌ، والحكمة بحرٌ، والعلماء حول النهر يطوفون، والحكماء وسط البحر يغوصون، والعارفون في سفن النجاة يسرون» [المازندراني، شرح أصول الكافي، ج 2، ص 61]. وهكذا يتفاوت الناس في قدراتهم، ويبقى الاختبار الحقيقي في أن يضع المرء الشيء في موضعه، كما يفعل العقلاء، ولا شكّ أنّ المرضى والذين في قلوبهم زيغ سيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتة، وابتغاء تأويله، أي حرفه عن مرجعيّاته وأصوله ومقاصده التي لا يعلمها إلّا الله والراسخون في العلم، وهذا

(1) والأرجح أنّه يعرف الفرق، فذلك مبحث مهم من بحوث كتابه (مفهوم النصّ.. دراسة في علوم القرآن)، ولكنّه يراهن على جهل القارئ أو غيابه؛ ذلك أنّ أبا زيد من أولئك المفكرين الذين يعتقدون أنّ القارئ غيبي؛ لهذا تجده يتلاعب بالألفاظ والمصطلحات والمفاهيم بطريقة توجي بأنّه ليس ثمة قراء سيأتون من بعده.

(2) هذا ما دعا السيّد محمد باقر الصدر إلى تخصيص كتاب لهذه المسألة، انظر: الأسس المنطقية للاستقراء.

ما فعله أبو زيد، عبر إرجاع الآيات إلى غير أصلها، فمثلاً قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [سورة المائدة: 3] يؤوله أبو زيد بهذه الطريقة: «المجال التداولي للآية يتمحور كله حول الدين، وليس الدنيا التي كرّر الرسول في أكثر من مناسبة أننا أدرى بشؤونها» [أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، ص 32]. فأبو زيد في هذا المثال لم يكتف بفصل الدين عن الدنيا، انطلاقاً من مرجعيته العلمانية المتطرّفة، بل هو يؤكّد ما ذهب إليه بحديث موضوع، لم يقله الرسول ﷺ [النيسابوري، صحيح مسلم، ج 7، ص 95]، ولكنّ أبا زيد وجد فيه مخرجاً للمأزق الذي أوقع نفسه فيه، والله أعلم.

الخاتمة

1- الأنسنة مفهوم فلسفي تتنازعه رؤيتان، تذهب إحداهما إلى مركزية الله ﷻ، وتذهب الثانية إلى مركزية الإنسان، والفرق أنّ الثانية تنفي وجود الله ﷻ أو تحيده، أمّا الأولى، فلا تنفي الإنسان ولا تحيده، بل تجعله خليفة الله في الأرض، وحاملاً لأمانته فيها، ومن ثمّ فلدينا مركزيتان، الثانية منهما تدور حول الأولى، وتستمدّ حياتها وقوتها منها.

2- التمرکز: نسق ثقافي محمل بمعانٍ ثقافيةٍ (دينية، فكرية، عرقية) تكونت تحت شروط تاريخية معيّنة، إلّا أنّ ذلك النسق سرعان ما تعالی على بعده التاريخي، فاخترل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة، التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي، وهو تكتفٍ مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدّد، يؤدّي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلّبة التي تنتج الذات، ومعطياتها الثقافية على أنّها الأفضل.

3- البحث في مجمله كان حديثاً عن الانفصال والاتصال، فبينما تعمل الرؤية العلمانية على فصل كلّ شيء عن كلّ شيء: الدين عن الدولة، الدين عن الحياة، الدنيا عن الآخرة، الإنسان عن الله، الإنسان عن الإنسان ... فإنّ الرؤية الدينية ستعمل بالاتّجاه المعاكس الذي يظهر اتّصالاً لن تستوعبه العقلية العلمانية التي اعتادت الانفصال.

4- يعدّ محمد أركون ونصر حامد أبو زيد الخطاب الإسلامي خطاباً رجعيّاً وعدوانيّاً؛ لذا ينبغي تفكيكه وهدم أساساته، لا سيّما أنّه خطّاب ذو "قطيعة إبستمولوجية" مع "الحداثة الغربية". وإذا كان التفكيك، في صيغته التي جاءت عن جاك دريدا (Jacques Derrida)، لا يهتمّ بالصواب والخطأ، فإنّ تفكيك أركون وأبي زيد سيعيد النظر في ذلك التفكيك، عبر إعادة الاعتبار للأحكام القيمية التي ترى خطأ كلّ ما هو إسلامي، وصواب كلّ ما هو علماني!

5- تقوم أنسنة أبي زيد على أساس حرّية الاختيار، فالمجال مفتوح أمام الإنسان ليؤمن أو ليكفر، والنصوص دالّة على هذه الحرّية، وحين يختار الإنسان عقيدةً بعينها يكون مطلوباً منه الطاعة القائمة على حرّية الاختيار الأصلية، فالفرع لا يلغي الأصل أبداً.

6- تقوم أنسنة محمد أركون على قناعة فكرية راسخة تقول: إنّ العلمنة أو الأنسنة - وهما عنده مترادفان - هي إحدى مكتسبات الروح البشرية وفتوحاتها. إنّها بالنسبة له موقفٌ للروح، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة، أو محاولة الوصول إليها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

- الأحسائي، محمد بن علي بن إبراهيم، عوالي اللثالي العزيزية في الاحاديث الدينية.
- إدوارد سعيد، الأنسنة والنقد الديمقراطي، ترجمة: فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط 1، 2005 م.
- أركون، محمد، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ترجمة: هاشم صالح، دار النهضة العربية ودار الإنماء القومي، بيروت، ط 1، 2007 م.
- أركون، محمد، الأنسنة والإسلام، ترجمة وتقديم: محمد عرب، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 2010 م.
- أركون، محمد، العلمنة والدين.. الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 3، 1996 م.
- أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 3، 1998 م.
- الجندي، أنور، الإسلام والدعوات الهدامة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1974 م.
- الحنفي، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس.
- دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ترجمة: جهاد كاظم، دار توبقال، الدار البيضاء، ط 1، 1988 م.
- ديوان البحري: تحقيق: حسن كامل الصيرفي، طبعة دار المعارف، 1963 م.
- سبحاني، جعفر، العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت، ترجمة جعفر الهادي.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: فؤاد أحمد زمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 2011 م.
- الصدر، الشهيد محمدباقر، الأسس المنطقية للاستقراء، دار العارف للطبوعات، بيروت، ط 1، 2012 م.
- الصدر، محمدباقر، المدرسة القرآنية، العارف للطبوعات، بيروت، ط 1، 2012 م.
- عبد الرحمن الحاج إبراهيم، من نزعة الأنسنة إلى العقل الاستطلاعي، ضمن كتاب أوراق فلسفية، كتاب غير دوري، العدد 9، 2004 م.
- عبد الله إبراهيم، المطابقة والاختلاف، مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية، الرباط، ط 1، 2017 م.
- العسكري، نجم الدين، أبو طالب حامي الرسول وناصره، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ط 1، 1380 هـ.
- عماد الدين خليل، حوار في المعمار الكوني، دار الثقافة، الدوحة، قطر، ط 1، 1987 م.
- الكليبي، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، منشورات الفجر، بيروت، ط 1.

- المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، المكتبة الإسلامية، طهران.
- مجلة إمضاء، فصلية تعنى بفنّ القص، العددان السابع والثامن، 2014 م.
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 5، 2018 م.
- مسرحي، فارح، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحدائي، أصولها وحدودها (أطروحة دكتوراه)، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2010 م.
- من الشعر المنسوب إلى الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، جمع: عبد العزيز سيد الأهل، دار صادر، بيروت، ط 2، 1980 م.
- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2007 م.
- نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، المركز الثقافي العربي، ومؤمنون بلا حدود، الدار البيضاء، ط 10، 2014 م.
- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف.. قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 4، 2007 م.
- نصر حامد أبو زيد، صوت من المنفى.. تأملات في الإسلام، خان الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2015 م.
- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 6، 2005 م.
- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 3، 2007 م.
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 2010 م.