قوائم المحتويات متاحة على ASJP المنصة الجزائرية للمجلات العلمية
الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية
الصفحة الرئيسية للمجلة: www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/552

سؤال العلمانية في قراءة"محمد أركون" للعقل العربي الإسلامي

The question of secularism in Muhammad Arkoun's reading of the Arab-Islamic mind

سنوسي جمال الدين[1] *، د بن سليمان عمر[2]
[1] جامعة ابن خلدون، تيارت،مخبر الدراسات الفلسفية وقضايا الإنسان والمجتمع في الجزائر، الجزائر.
[2] جامعة بن خلدون، تيارت،مخبر الدراسات الفلسفية وقضايا الإنسان والمجتمع في الجزائر، الجزائر.

Key words:
Secularism
Modernity
Rationality
Freedom.

Abstract

This research paper includes the question of secularism as a perception in contemporary Arab thought by dealing with its first precursors in the Arab reality, as well as its manifestations, especially with the intellectual contrast between Arab Muslim thinkers in terms of dealing with it as an ideology that is in itself resistant to ideology in all its forms, as they tried to approximate the image of Western secularism is part of the Islamic mind, adhering to its constants as sacred faith beliefs.

This study aims to clarify the perception of secularism with its social, philosophical and cultural intention in the vision of Muhammad Arkoun in his critical and deconstructive reading of the Islamic mind, steeped in the fences of dogmatism, and to show the historical factors that led to its deterioration, questioning history and calling for the necessity of humanizing politics and religion together as a position from the issue of knowledge in general, religion, freedom, rationality, modernity and everything related to the human product in all countries.

معلومات المقال
تاريخ المقال:
الإرسال :2023-09-04
القبول : 2024-02-13
الكلمات المفتاحية:
العلمانية
الحداثة
العقلانية
الحرية.

ملخص

تتضمن هذه الورقة البحثية سؤال العلمانية كتصور في الفكر العربي المعاصر من خلال التعاطي مع إرهاصاتها الأولى في الواقع العربي، وكذا تجلياتها فيه خاصة مع التباين الفكري بين مفكري العرب المسلمين من حيث التعامل معها كايديولوجية هي في حد ذاتها مقاومة للأدلجة بكل صورها، حيث أنهم حاولوا تقريب صورة العلمانية الغربية من العقل الإسلامي،المتمسك بثوابتها كعائقد إيمانية مقدسة.

تهدف هذه الدراسة إلى تبيان تصور العلمانية بمقصودها الاجتماعي والفلسفي والثقافي من منظور "محمد أركون" في قراءته النقدية التفكيكية للعقل الإسلامي،الذي يغرق في سياجات الدوغماتية وإظهار العوامل التاريخية التي أدت إلى تدهوره مستنطقا التاريخ داعيا إلى ضرورة أنسنة السياسة والدين كموقف من قضية المعرفة عامة والحرية والعقلانية والحداثة وكل مايرتبط بالمنتج الإنساني في كل الأقطار.

* Corresponding author at : Ibn Khaldoun University of Tiaret, Algeria.
Email : djameledine.senouci@univ-tiaret.dz

1. التعريف بالمفكر

محمد أركون (1928-2010) مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري، متحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون1968. تقلد العديد من المناصب الأكاديمية بين التدريس في عدة جامعات عالمية وبين إدارة المجلات، كما عمل أيضا مستشارا علميا للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونجرس في واشنطن العاصمة، حاول تأسيس "علم الإسلاميات التطبيقية"من خلال نقده للعقل الإسلامي وفكر الحداثة بناء على توجهه المابعد حداثي بالاعتماد على الأنثروبولوجيا التاريخية. (**أركون، فلاسفة العرب**، 2023، **صفحة** 1)

2. مقدمة

فهم المجتمعات يتطلب العودة إلى مقوماتها الثقافية والحضارية، والتي تندرج أساسا في الحقول الدينية والسياسية والعلمية والفنية والاقتصادية، فما هو معروف أن الدين يؤثر أيما تأثير في المجتمعات الإنسانية منذ سالف الأزمان، ولاشك أن العلمانية في مفهومها الاختزالي تفصل الدين عن الممارسة السياسية، وفي مفهومها الشامل تُقصيه عن كل مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهذا المصطلح لا يمكن فهمه بمعزل عن جذوره الأوروبية، حيث أن السيادة الدينية المسيحية كانت دينا لا دولة، شريعة محبة ورسالة مكرسة لخلاص الروح تدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله ولكن سرعان ما تجاوزت الكنيسة حدود رسالة الروح لتصبح مملكة سماوية اغتصبت السلطة لتدخل أوروبا مرحلة الجمود والانحطاط والدوغمائية، وكثورة على هذا الوضع، احتكمت المجتمعات إلى العلمانية كنتاج تنويري أوروبي والتي أقامت قطيعة معرفية مع الحكم الكهنوتي حيث أحلت العقلانية والحرية والعلم وكل مفاهيم الحداثة محل الدين واللاهوت.

توسعت دائرة تأثير التجربة الأوروبية لتستغرق الفكر العربي المعاصر فتعددت الآراء واختلفت التصورات حول قضية تقبل العلمانية وكيفية إسقاط التجربة الأوروبية الحداثية على المجتمعات العربية، فانشقت هذه الأخيرة إلى تيارات إسلاموية رافضة لها وتيارات علمانية داعية إليها لإعادة تجديد العقل العربي، ولعل من أبرز المفكرين العرب المعاصرين الذين كان لهم التأثير البالغ في هذا المجال المفكر الحداثي الجزائري الأصل "محمد أركون". من خلال هذا المقال سنسلط الضوء على العلمانية وإرهاصاتها الأولى في الواقع العربي وتجلياتها إضافة إلى تبيان مدى تهيؤ الإسلام عمليا للعلمنة حسب فكر أركون، وعليه يمكن في هذا الصدد طرح التساؤلات الآتية:

كيف تأصل الفكر العلماني على مستوى التراث العربي الحديث والمعاصر حسب أركون؟ أين تتجلى العلمانية في الواقع العربي؟ ما هي أبرز العوامل المساعدة على تشكل العلمانية في العالم العربي؟ حسب قراءة أركون للعقل الإسلامي الديني ما العلمنة؟

3.العلمانية وإرهاصاتها الأولى في الواقع العربي

إن المجتمعات العربية الإسلامية في بداية القرن 19م بلغت ذروة انحطاطها، وبالتالي تيسر غزو جيرانها لها، كما أن الحضارة الغربية بلغت من التطور قسطا كافيا في مختلف المجالات، من ثم دعت الحاجة إلى إعادة بناء شروط جديدة للفكر العربي على خطى الحياة الغربية المبنية على التفكير العلماني، وهنا يجب رصد أهم العوامل التي أدت إلى تحول الفكر العلماني العربي إلى العالم الإسلامي والتي يمكن إيجازها فيما يلي:

أولها انحطاط الأمة الإسلامية، فحسب رأي عبد الرحمان الكواكبي (1848-1902) يرجع انحطاط المجتمع الإسلامي إلى أسباب دينية سياسية، وهذا ما ورد في كتابه "أم القرى" أما الأسباب الدينية فتتلخص في تأثير عقيدة أو فلسفة "الجبر" على ذهنية الأمة وكثرة تخالف الآراء في أحكام الدين وفروعه، مخلفة وعيا مشوشا ودائرة موسعة للتفرقة العقائدية، أما الأسباب السياسية فتتمثل في ذلك الشتات الحزبي من طرف السلطة الحاكمة وحصر الاهتمام السياسي بالجباية والجندية فقط، والغياب الكلي تقريبا للعدالة بين طبقات الأمة الواحدة (الحافظ، 1987، صفحة 157)، وقد كان التحليل العلمي للواقع العربي بالنسبة للكواكبي تعبيرا عن جملة أفكاره الناتجة عن حواره مع العديد من الشخصيات التي درسها من قبل.

في حين يذهب قاسم أمين (1863-1908) إلى أبعد من ذلك إذ أن الإعجاب الشديد للعرب بماضيهم كان سببا في ضعفهم وعجزهم عن مواكبة العصر وما هو سائد في المجتمعات الغربية إذ يقول "هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه وليس له دواء إلا أن نربي أولادنا على أن يتعرفوا على شؤون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وأثارها، فالحقيقة أمام أعيننا ساطعة جلية لمعرفتنا قيمة التمدن الغربي، وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح أحوالنا إذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية الحديثة (**الحافظ**، 1987، **صفحة** 166)لاشك أن هذا مترتب عن ذلك النقص والفهم الضيق للإسلام، وهو تجسيد لوهن الأمة الإسلامية، فاجتاح الركود العلمي على الحياة الإسلامية في عصر أوروبا فيه قد نفضت غبار الماضي وخطت طريقها نحو العلم والاكتشاف، وضعفها المادي والمعنوي جعل منها لقمة سائغة للمجتمعات الغربية.

كنتيجة يمكن القول أن "ظهور الفكر العلماني في الغرب هو نتيجة لتحرر الدين النصراني، فقد نزامن ظهورها في مجتمعات العالم الإسلامي نتيجة لانحراف المسلمين" (**الحوالي**، 1982، **صفحة** 21) ومن بين أسباب تقويض الوعي الإسلامي واستبداله بالوعي الغربي تلك البعثات العلمية والفكرية لأبناء الأمة الإسلامية، "المبني على طمس كل معالم الحضارة الإسلامية، وكانت هذه الحملات نتيجة أسباب المعارف الجديدة ونقلها إلى الشرق أو ما يعرف بحركة الاستشراق

وما ترتب عنها في شتى المجالات الاجتماعية والسياسية عامة، والدينية بصفة خاصة" (**الشريف**، 1992، **صفحة** 14) ومن العوامل التي ساهمت أيضا في علمنة العالم العربي الإسلامي أن أبناء الأمة الإسلامية في بحثهم عن المعرفة في المجتمعات الغربية (الاستغراب) كانوا لا يملكون الحصانة الكافية في مواجهة التيار الغربي ومحاولة القضاء على هويته الإسلامية.

إذن وبعد عرض مختصر لأهم الأسباب التي كانت وراء انتقال الفكر العلماني العربي إلى العالم الإسلامي نصل إلى أن البيئة الدينية والثقافية والسياسية في العالم الإسلامي كانت أرضية خصبة لبروز العلمانية "وحين نقول إننا كنا مسلمين إلى أن جاء الغرب بحضارتهم فأفسدوا علينا ديننا. ومنه نكون قد قطعنا على أنفسنا الطريق الذي يبدأ أساسا من أننا كنا منحرفين في فهم حقيقة انحرافنا وعدولنا عن الاستقامة، كما يمكن أن يكون للعرب النصارى المقيمين في بلاد المسلمين دور كبير وأثر خطير في نقل الفكر العلماني إلى ديار المسلمين والترويج له والمساهمة في نشره عن طريق وسائل الإعلام المختلفة (**الشريف**، 1992، **صفحة** 12)

يتبين مما سبق أن العلمانية نقطة تحول حاسمة في مسار التاريخ الإنساني، ولا تخص أوروبا لحد ما، بل تأثيرها كان شاملا وعميقا لكل أجناس البشرية، وبهذا أصبحت تراثا للإنسانية كلها.

4. تجليات العلمانية في الواقع العربي

تتجلى مظاهر العلمانية في المجتمع العربي الإسلامي في جوانب عديدة كالسياسة والاقتصاد والثقافة، وكل هذه الميادين بمعزل عن الدين، وهذا كان نتاجا للتقبل الذاتي والتلقائي للعلمانية من قبل المجتمع العربي بسبب بعض المتغيرات منها أن الاستعمار الأوروبي فرض سلطانه على العالم الإسلامي رغبة منه في إقصاء النهج الإسلامي الذي كان يهدد وجوده، وهذا من الشريعة والاقتصاد والتعلم وذلك بإحلال النهج العلماني كبديل له، ويظهر ذلك بوضوح من خلال محاولاته لتجسيد قانون مدني-وضعي- بديلا للتشريع الإسلامي وخلق مؤسسات هدفها نشر العلمانية وإحكام القبض على مقررات ومناهج المدرسة الوطنية وفصلها عن دراسات القرآن الكريم والإسلام والعروبة عامة، حيث كان"البدء من النظام السياسي بتركيز رجالها على النظم اللبيرالية والديمقراطية كقاعدة للمنهج السياسي الممارس في البلاد العربية بعد نيل استقلالها، حيث يقوم على إنشاء برلمان ودستور وأحزاب. " وجعل لكل دولة إقليم خاص بها وحدود سياسية والفصل بين مفهوم الوطنية ومفهوم الأمة العربية. كما فصلت هذه الأقطار ثقافيا" (**الجندي**، 1990، **الصفحات** 26-28) والقانون الوضعي يعكس بوضوح مخافة التشريع الإسلامي نذكر مثلا: قانون الأسرة الذي رجح الكفة للزوجة على الزوج، وإلغاء جريمة الزنا وهتك الأعراض والسرقة بتخفيف عقوباتها ورفع إقامة الحدود، إضافة إلى العدول عن أحكام المشرع الإسلامي بإباحة التعامل بالربا تحت مسميات مختلفة.

إن النموذج التركي يبرز بشكل جلي ذلك المنعرج الحاسم في تجذر الفكر العلماني في الدولة الإسلامية، فعندما ألغيت الخلافة وأصبح الحكم في قبضة" كمال أتاتورك" (1881-1938)، اتضح أن نظرته للإسلام مجرد تعبير عن ذلك الوعي الساذج لأغلبية المثقفين المسلمين بين عامي 1880و1940 الذين انبهروا بالحضارة الغربية وحاولوا نقلها للأمة العربية المبنية على أساس ديني بحت كسلطة عليا لتسيير الشؤون العامة، فأتاتورك ألغى نظام الخلافة الذي يمثل قداسة الحكم الإسلامي وبالتالي "التصدي لجميع أشكال التفكير القدسي والسيميائي لجميع المسلمين، فالحروف اللاتينية بدل الحروف العربية، والقبعة محل العمامة والطربوش والبزة الأوروبية محل البزة التقليدية والقانون الأوروبي السويسري بدل الشريعة وغيرها من التغييرات الجذرية في الواقع التركي، والذي أتاح الطريق لزعزعة الوعي الإسلامي. وهذا عبر عن نفس الطابع الفكري في الجزائر، فقد لجأت سلطات الاحتلال الفرنسي منذ 1830 على إلغاء الدين في السياسة، واستبدال نظامها بنظام شمولي بحت" (**أركون م.**، 1992، **الصفحات** 44-48)

5. الملامح العملية للإسلام

إن "محمد أركون" من خلال مشروعه النقدي دعا إلى إعادة النظر في المفاهيم الكلاسيكية للفكر العربي الإسلامي، حيث كان هدفه بناء" إسلاميات تطبيقية" أي "بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية على القرآن الكريم، ومن ضمنها تلك التي تم تطبيقها على النصوص المسيحية، التي أخضعت النص الديني لمحك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي لإنتاج المعنى (**أركون م.**، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، 1996، **الصفحات** 51-53)وقد تم طرح هذا المشروع من طرف "أركون" على مستوى البحوث والدراسات الإسلامية ليكون محل اهتمام الباحثين العرب والمسلمين.

ويفتح "أركون بابا واسعا لما يسمى بتاريخ الأديان، حيث ينطلق من منطق القرآن الكريم في مسألة الخلاص، بمعنى أن المؤمن يعيش حياته كمتلقي لكلام الله تعالى حتى يطبقه رغبة في النجاة من العذاب، وهذه المسألة موجودة في شريعة موسى وكل الأنبياء الذين ذكروا في القرآن الكريم "لاسيما وأنه يتم الاكتفاء بالنظر إلى تاريخ الإسلام كدين، كإطار فكري دون مراعاة ما حدث وما يحدث في الأديان الأخرى" (**أركون م.**، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، 1996، **صفحة** 54)

إن الإسلاميات التطبيقية تهدف حسب "أركون" إلى دراسة الإسلام من منظور الدينية، وكفاعلية علمية داخل الفكر الإسلامي فهي تريد تغيير الافتخار بالتراث الطويل الذي ميز موقف الإسلام من الديانات الأخرى" وهذا الذي أفرز العديد من المفاهيم الجديدة التي من شأنها تغيير البنية المفاهيمية لبعض المصطلحات كمفهوم الظاهرة القرآنية والشروط

اللغوية السيميائية والتاريخية لنشأتها، إذ نجد من السهل تبيان تميز الخطاب القرآني عن أي خطاب آخر في اللغة العربية (**أركون م.**، **الفكر الإسلامي,قراءة علمية**، 1996، **صفحة** 72) والمقصود هنا تلك المعطيات التي تتعلق بالشكل والنحو والأسلوب والبلاغة الإيقاعية للقرآن الكريم والتي يمكن اكتشافها علميا وحصرها، ونجد سيميائيا أن الخطاب القرآني فيه من التركيب ما يجعله خطابا ربانيا موجها إلى المؤمن والكافر معا. فالتواصل يتم من خلال وسيط ناقل للوحي هو سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، أما تاريخيا "الآيات القرآنية نلاحظ أنها رافقت طيلة 20 عاما الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبي. كان القرآن يجعلها متسامية ومتعالية عن طريق بطها بالمطلق الأعلى وبالإرادة الغيبية لله، وهكذا مُحيت كل التواريخ وأسماء الأماكن وأسماء العلم والأحداث الفردية من الآيات لنزع التاريخية عنها" (**أركون م.**، **الفكر الإسلامي,قراءة علمية**، 1996، **صفحة** 73)

إذن من خلال ما سبق ذكره يمكن القول أن أركون من خلال مشروع الإسلاميات التطبيقية أراد إنشاء قطيعة مع الإسلاميات الكلاسيكية ببعث وعي جديد لا ضرر فيه بالاستفادة من الدرس الحداثي، فهو تأسيس لمرحلة عودة جديدة للوعي الإسلامي قائمة على التعددية وليس الأحادية للتراث الإسلامي تاريخيا، اجتماعيا، أنثروبولوجيا وعدم حصره وحسابه على اتجاه معين، مستنجدا بأسس معرفية غربية استشراقية وأيضا بالاستعانة بأدوات ما بعد الحداثة وهنا تظهر بوادر العلمانية.

إضافة إلى ماسبق يمكن التنويه أيضا لنقد أركون للإسلاميات الكلاسيكية توضيحا لرؤيته لدور العلوم الإنسانية والاجتماعية في قيام الإسلاميات التطبيقية ووصول العالم الإسلامي إلى الحداثة الفكرية بعوامل التحرر التي تضمنتها،فالهدف من مشروعه كما يوضح هو التوفيق بين ما يقتضيه علم الإسلام في شكله الكلاسيكي، فهو على الرغم من إنجازاته اللغوية بقي مرتبطا بمسلمات التشكل الثقافي السائد في الغرب في العصر الكلاسيكي، فتعريض النص الديني المقدس للنقد بالأدوات المنهجية والمعرفية للعلوم الإنسانية والاجتماعية والمتمثلة في الأنثروبولوجيا وعلم النفس التاريخي والأنثوغرافيا والقراءة الألسنية السيميائية النقدية والمنهجية التقدمية التراجعية... كل هذه الأدوات من شأنها حسب أركون أن تجعل الباحث قادرا على الفهم الأمثل وتفكيك وسبر أغوار الظاهرة الإسلامية كما يقترح"إن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات،وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (**أركون**، 1996، **صفحة** 57)

6. العلمانية ونقد التراث

في هذه الجزئية لابد من تحديد إجابة لسؤالنا المطروح آنفا: ما العلمنة حسب قراءة أركون للعقل العربي الإسلامي؟

إن المواجهات المعرفية بين منجزات الحداثة الغربية والتراث العربي وما أحدثته في الفكر العربي المعاصر هي التي برزت من خلالها اجتهادات "محمد أركون" ومشروعه الفكري الطموح والشجاع والجاد في استثمار مخلفات الحداثة، وهذا من خلال المناهج الجديدة للعلوم الإنسانية كالأركيولوجيا والسوسيولوجيا والسيميائيات والتفكيكية. . حيث كانت مهمة "أركون" جد خطيرة لأنها تمحورت أساسا في" نقد العقل الإسلامي" ولكن شجاعته "نابعة من الوعي بأن كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة هو خطاب مشبوه، وأن القراءة البريئة-والمعرفة المحايدة- لاوجود لها" (**زيد**، 2000، **صفحة** 111)

من هنا يتبين أن العلمنة هي أسلوب أو منهج جديد في قراءة التراث وتخطي الذهنيات التقليدية الصنمية المقدسة، فمن خلالها يكون الاعتدال أي التوغل في التراث الاسلامي القديم وتزكيته من جهة أخرى بالحداثة الغربية ومنجزاتها، وهذا ما يتجسد في الإسلاميات التطبيقية حيث أنها تهدف إلى نقض أو تقويض الهيمنة الإبستمولوجية والمنهجية للعلم الغربي على المجتمعات الإسلامية، فأركون يدعو إلى الاعتماد على العلمانية كموقف فكري لدراسة تراثنا الإسلامي من خلال قراءته قراءات جديدة عميقة ومتحررة، وكسر عقدة التمجيد والافتخار به وتعظيمه فقط. . ينبغي علينا تحليله تحليلا نقديا بكليته، ليس من أجل التسفيه أو الحط من قدره، وإنما من أجل تفكيكه وتبيان سبب نشأته وتشكله على الطريقة التي نشأ بها وتشكل، ولماذا مارس دوره كما مارسه في المجتمعات التي هيمنت فيها الظاهرة الإسلامية" (**أركون م.**، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، 1996، **الصفحات** 45.46)

وأركون يصرح بإحداث قطيعة ابستمولوجية مع الخطاب الفقهي والأرثوذوكسي الذي يعج بالأسطورة والتقديس المتعالي الذي تحول إلى مسلمات معرفية أثرت ضمنيا على الإسلام والمسلمين اليوم، من هنا أصبحت قضية العلمانية تفرض نفسها وبإلحاح داخل الدين بهدف محاربة "التحجر العقلي" أو حتى حد "التطرف التنظيري والمغالاة في الأدبيات المتراكمة (**أركون م.**، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، 1995، **صفحة** 85) فهو يحاول إعادة قراءة النص القرآني قراءة علمية نقدية، وميله هذا صريح حيث يقول "إننا نريد أن نقتنص أو نفتح فضاء جديدا للتحري العلمي عن الظاهرة القرآنية" (**أركون م.**، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، 1999، **صفحة** 38) وذلك لا يكون إلا بالاعتماد على الأدوات التفكيكية واللسانية والتي تستخدم في تحليل الخطاب الديني الذي لا يروم من ورائها نبذ الخطاب الديني المنبثق عن الوحي أو خلع مشروعيته هيبته وقداسته ولم يرم به إلى البالي والقديم والمستهلك مثلما فعلت الثورات العلمانية الأوروبية (**أركون م.**، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، 1995، **صفحة** 93)

"محمد أركون" يحاول التصدي للتفسيرات الثيولوجية بإخضاعها للميزان النقدي العلمي بالاستعانة بالأدوات

التفكيكية وآلات الحفر ليصبح قادرا على التمييز والفصل بين" ما فرضه العقل الدوغمائي على تصوراتهم للماضي البعيد والقريب وبين ما يفتحه الخطاب القرآني من آفاق عديدة متجددة للتفكير والتأويل والمعاني الاحتمالية والإبداعات الرمزية (**أركون م.، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟**، 2000، **صفحة** 07)

هنا ينتهي "أركون" حسب تصورنا أنه لابد من إقامة مقارنة جادة وصارمة بين البعد الديني بكل ما يعنيه من قيمة روحية بالنسبة لوجود البشر من جهة، وبين معطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية وفتوحات الحرية والعقلانية التي حققها العلماني الأوروبي من جهة أخرى، والتي لا ينبغي إنكارها أو التراجع عنها بأي حال من الأحوال.

ويضيف "أركون" بأن هذا لا يعني إلغاء التعليم التقليدي للأنظمة العقائدية والدينية ولكنه يعني ضرورة موازنته في مجتمعاتنا عن طريق إنشاء المعاهد والكليات لعلم اجتماع الأديان، والتاريخ المقارن للأديان والأنثروبولوجيا الدينية، وفي ذلك خير للعلم والمجتمع والدين، هنا يكمن الحل في رأيه، وهذه هي العلمنة بالمعنى الواسع والمنفتح للكلمة حيث يقول بالنسبة للبلاد العربية "كل ما أطلبه من أجل إدخال العلمنة الصحيحة في المجتمعات العربية الإسلامية هو إلغاء برامج التعليم السائدة، وإلغاء الطريقة اللاتاريخية والعقائدية التبشيرية لتعليم الدين في المدارس العامة وإحلال تاريخ الأديان والأنثروبولوجيا الدينية محله ثم تدريس تاريخ الأنظمة الثيولوجية (علم الإلاهيات) بصفتها أنظمة ثقافية وبالتالي تتم علمنة الدين وتحويله إلى مادة دراسية فحسب" (**اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**، 1992، **صفحة** 42)

إذن أركون من خلال حديثه عن العلمنة هنا في مجال نقد التراث أراد أنسنة السياسة والدين وفق أطر أنثروبولوجية بحته وتأسيسها على الحرية والعقلانية، لأن الإنسان هو محور وركيزة الهيكل الاجتماعي، فنظرته للعلمنة هي أكثر من ذلك موقف روحي فكري وليس فصلا تعسفيا للظاهرة الدينية عن الحداثة السياسية، بل بشكل علمي موضوعي فيه إقناع للظاهرة الدينية وماهيتها وهذا بالتأكيد ليس سهل التحقق.

7. العلمانية ومطلب الحرية

إن التصور العلماني عند أركون يتأسس على الحق الطبيعي للبشر في الحرية أو التحرر من وثاق التقاليد الموروثة في مجال الفكر والدين وغيرها، وفي هذا المقام يؤكد أركون أن العلمانية موقف فكري يقتضي الانفتاح إلى أقصد حد ممكن أمام تيار المعرفة فهي "تؤخذ كمصدر للحرية والفكر وكفضاء تنشر فيه هذه الحرية من أجل افتتاح نظرية جديدة في ممارسة السيادة العليا والمشروعية، هي شيء ينبغي الشروع به داخل المجتمعات الغربية الأوروبية المعاصرة أيضا" (**أركون م.، الإسلام: أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، 2001، **صفحة** 102)

وأي تردد عن التحرر في تجسيد الأهداف الفكرية المسطرة والحقوق المرتبطة بالسياسة كالحق في التعبير والتفكير والمطالبة بالحقوق سينتج عنه هضم لهذه الحقوق واضمحلال للحريات الإنسانية الطبيعية الفردية والجماعية، وهنا من الواجب أن تحل العلمنة الدينية والسياسية في شكل تحرري "عودة نحو صيغ سلفية متطرفة في عدائها لقيم الحداثة ومعالمها، صيغ تجمع بين الاستسلام لسيطرة أمراء الدين، وأحيانا الحرب ما، والتخلي الإرادي والحماسي من قبل الفرد عن حريته ومسؤولياته العمومية" (**أركون م.، الفكر الإسلامي"قراءة علمانية"**، 1996، **صفحة** 183)

وهنا يتبين أن العلمنة والحية كلما كانت بينهما تلك المسايرة كان هناك توافق في أقصى حدوده، حيث يحدث تفاعل بين الحريات وبين مختلف مظاهر التفرقة بين الملل والنحل المنتشرة المتصارعة فيما بينها والتي تشكل عائقا أما الحضارة، ولاشك أن العلمنة ستتصدى لهذا العائق بكب التحديات التي تواجه العلم العربي الإسلامي من كل الجهات" فالتحدث عن الإسلام وحضارته بشكل موضوعي ومعقول أمام جمهورمتشكل من اليمين التطرف الفرنسي، كما ويستحيل التحدث عن الفرق الإسلامية المختلفة بشكل تاريخي أمام جمهور مشكل من الإخوان المسلمين أو الأصوليين الشيعة أو غيرهم من الفرق الإسلامية النائمة على يقينياتها القطعية والأرثوذكسية. " (**غليون**، 2007، **صفحة** 26)

إن هذا النوع القطعي الميتوسي من التفكير يقود العقل إلى تقديس المتعالي وتبجيل الميثولوجي وتحويل كل مقولات الدين ومختلف الذاهب الفكرية والسياسية إلى مسلمات معرفية، فالدور الذي ستؤديه العلمنة هو إزالة ذلك الالتزام والاتباع والجمود العقلي الذي أدى إلى مبالغات في التنظير المتطرف الذي كان ولايزال يستحوذ على النمط الفكري الحر للبشرية.

فالبعد المعرفي للعلمانية عند أركون ما هو إلا روام لتوسيع أفق القراءات الدينية والفكرية الضيقة وفتحها بعلمنتها، ولاشك أن هذا الروام تحفه المخاطر كما ذكرنا سابقا، "ستعانق العلمانية الحرية وتحارب كل أشكال العنف والإقصاء أو المحو، بعبارة أخرى تجابه العلمانية من خلال مقولة الحرية دوغمائيات الاعتقادات والتصورات التي توصل العقل إلى سدة الممنوع أو المحرم التفكير فيه" (**أركون م.، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، 1996، **صفحة** 108)حسب أركون التحرر المعرفي سيكون بالعودة إلى منجزات الحداثة، لأن الفكر الإسلامي وحتى اللحظة الراهنة "لا يمتلك لا الجهاز الفكري ولا المصادر والإمكانيات الثقافية والعلمية التي كانت قد تراكمت في الغرب تحت اسم: الحداثة" (**أركون م.، الفكر الإسلامي"قراءة علمانية"**، 1996، **الصفحات** 5ـ6) وبالتالي يجب تحطيم ذلك الحاجز الابستمولوجي الذي يحول دون قراءة العقل قراءة حرة خارج سلطة وإطار التقديس الأعمى ببلورة

روح المعرفة النقدية بشكل موضوعي محايد ونزيه، خاصة أمام هذا الشتات والتشابك العقائدي.

8. العلمانية والعقلنة

لاشك أن العقل كجوهر ميتافيزيقي يعبر عن حرية الإرادة الإنسانية يُستخدم بصورة حصرية فقط على مستوى سلطة العقائد، فمقولات العقل هنا ماهي إلا استنباط صريح من النصوص المقدسة في شكل شعائر وطقوس هي حقائق متعالية متجذرة في عقل من يؤمن بها، فتؤدي بذاك دورا في تشكيل رؤية وخلفية العالم لأنها أصبحت طبيعة ثانية فيه على حد التعبير الأرسطي أو كما يقول بيير بورديو "العادة المتجسدة" التي من الصعب التخلص منها لتصبح عبارة عن حاجز دوغمائي (**أركون م.، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، 1996، **صفحة** 73) من هنا سعت العلوم الإنسانية بمناهجها وبمختلف الآليات التي تشتغل عليها إلى زعزعة التصورات الوثوقية التي تدعي التقديس والتعالي والمطلقية البعيد تماما عن العلمية وهنا يمكن القول" إن العقائد والقوانين المشتقة من الوحي تشكل حتما سياجا دوغمائيا أو عقائديا مغلقا يقبل العقل البشري في أن ينحصر داخله (**أركون م.، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، 1996، **صفحة** 71)

بقدوم الحداثة نشأ نوع جديد للإنتاج المعرفي والمادي بين العلوم الإنسانية، يتأسس على العقل كسلطة نظرية عليا مبنية على النقد إجرائيا، وهنا سيتولد ما يسمى بالدولة الحداثية بقواعدها وممارساتها ومؤسساتها بصدق وعقلانية توازي العلمنة.

العلمنة في جوهر عقلانيتها هي نداء إلى الإقرار بأن كل ما يتلقاه العقل من معارف نسبي قابل للخطأ، فهي ترتكز على روح النقد وإخضاع المعرفة لميزان العقل بالنقد والغربلة والتمحيص خالية من كل ما يمت بصلة إلى التسليم الأعمى أو التقديس، وهنا يمكن للاستمرارية والإصلاح أن يأخذ مجراه، فكل معرفة مادامت خاضعة للنقد فلا شك أنها ستتغير نحو الأحسن"توحي انتشار الفلسفات العقلانية بانتقال العديد من النشاطات المجتمعية من ميدان إشراف الدين وسلطته. إلى ميدان إشراف العقل وسلطته النظرية (**غليون**، 2007، **صفحة** 18)

إن الأنساق المنغلقة التي تلبس لباس اليقين أحدثت العلمانية قطيعة وشرخا معها بفعل مقولات العقلانية، وهذا يستدعي جرأة للتصدي للإيمان الكلاسيكي والمسلمات الثابتة يقول أركون"ينبغي أن تكون لنا الشجاعة للذهاب بعيدا حتى نصل لهذا الموقف (**أركون م.، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، 1996، **الصفحات** 43ـ44)

إن المناهج التعليمية والمقررات الدراسية تؤدي دورا بالغ الأهمية في تكوين العقل الفعال النقدي محل العقل المنفعل المتلقي الساكن الملفوف بالجمود، لكن للأسف لا يوجد مسلك صحيح تُطبق فيه العلمانية على النحو المطلوب، حيث يضيع المتعلم في وهم الحقيقة الزائفة"ينبغي أن نشرد طلبا للحقيقة ونحن نتمتع ببعض الثبات الداخلي الذي يجعلنا لا نخشى أي صعوبة أو مشكلة، أو أية مغامرة فكرية للروح، بالطبع نحن نعلم جيدا أنه ينبغي علينا أن نناضل ونصارع دون أن نقول أبدا بأننا نمتلك الحقيقة (**أركون م.، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، 1996، **الصفحات** 43ـ44)

9. العلمانية والدين

يؤكد أركون أن هناك خصومة واضحة بين الدين والعلمانية، فالدين مرتبط بالموروث كوضع إلاهي مقدس يتصف بالمطلق، في حين أن العلمانية تجربة حداثية وموقف جديد منفتح، لذلك من شروط أركون أن تُعاد صياغة علاقة الدين بالعلمنة أي "إعادة تفحص مكانة العامل الديني في المرحلة الراهنة من الحداثة (**أركون م.، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، 1996، **الصفحات** 68ـ69)، إضافة إلى ذلك يوجه أركون دعوة إلى ضرورة إحداث قطيعة نهائية مع كل ما يشترط الموقف الديني ويتحكم به، فالفرضيات الميتافيزيقية المرتبطة بالدين ليست شرطا ضروريا للوجود، إذ أن الوحي ما هو إلا ظاهرة أو معطى مثل أي معطى آخر، ويمكننا أن ندرسه كمؤرخين وكعلماء اجتماع (**أركون م.، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، 1996، **صفحة** 71)

يتمعن أركون أكثر في محاولة التعرف على الأسباب الحقيقة وراء هذا النفور الحاد للعلمنة من طرف المسلمين رغم أنها ثوب جديد للدين المنفتح على دروب الرؤيا الحداثية -التي هي أصلا- تخدم مصالح المجتمع وتعمل على تطوير علاقته بالدولة أمام تحديات الفكر العالمي وبهذا فالإسلام "بحد ذاته ليس مغلقا في وجه العلمنة، ولكي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة فإن عليهم أن يتخلصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والأيديولوجية التي تضغط عليهم وتُثقل كاهلهم، ليس فقط بسبب رواسب تاريخهم الخاص بالذات، وإنما أيضا بسبب العوامل الخارجية والمحيط الدولي، وعليهم لكي يتوصلوا إلى ذلك أن يعيدوا الصلة مع الحقيقة التاريخية للفكر الإسلامي في القرون الهجرية (**كيحل**، 2011، **صفحة** 224)

كما يبين أركون في قضية الإسلام والعلمنة أنها قضية حياتية حاسمة، فهي مطلب ملح في المجتمعات العربية الإسلامية، "وهي تطرح نفسها في فرنسا أيضا، وذلك ليتشكل معنى الدولة بالمعنى الدقيق والحديث للكلمة، وكل القادة المسلمين يتمنون تطبيقها في مجتمعاتهم، ولذلك فهم يحاولون إدخال الأفكار الحديثة في مجتمعات لا تزال عتيقة البنى والهياكل في معظمها. (**أركون م.، تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، 1996، **صفحة** 276)

ويرى أنه يستحيل القول بأن "العلمنة لم تعش حياتيا أو لم تعرف بيئات الإسلام (**أركون م.، تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، 1996، **صفحة** 295)، بل "كانت الدولة في البداية تبحث عن

تبرير أو تسويغ ديني، هذا لاشك فيه، لكن في الواقع، أن الدولة هي في الأساس علمانية، واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كأي دولة ناشئة (**أركون م.، تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، 1996، **صفحة** 277)، إلا أنها تفتقد للإطار الفكري والفلسفي المنظر لها، أي تنقصها "المراجع التاريخية اللازمة لكي نعرف كيف كانت مشكلة العلمنة قد طرحت نفسها داخل المجتمعات الإسلامية (**أركون م.، تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، 1996، **صفحة** 277)لأن " الإسلام لم يعرف أبدا في تاريخه تفكيرا فلسفيا يطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم. لهذا نصب أركون نفسه كفيلسوف منظر ومؤسس للإطار الفكري للعلمنة في الفكر المعاصر.

وإذا ما تم توجيه سؤال لأركون عن سبب عدم وجود العلمنة كإطار فكري في التراث التاريخي للمسلمين، رغم وجودها في الواقع، فإنه يرد على ذلك إلى أيديولوجيا التبرير أو التاريخ المؤدلج، وإلى جملة العوائق الإبستيمولوجية (الدوغماتية، الأرثوذوكسية، الأيديولوجيا التي حالت دون معرفة الحقيقة التاريخية كما حدثت بالفعل وكأنها حية.

لقد أثرت هذه العوائق التي حددها أركون على العقل بداية من القرن الثاني عشر الميلادي إلى فترة النهضة العربية الإسلامية، حيث تغلب إسلام بدوي ريفي، ممثلا في ظاهرة المغول والأتراك، على إسلام مدني حضري، فانطفأت جذوة العقل، وأخذت الحركات الاحتجاجية تختنق وتضمحل تدريجيا في أرض الإسلام إلى أن اختفت نهائيا فيما بعد (**أركون م.، تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، 1996، **صفحة** 277)لغياب العقل النقدي الذي أصبحنا نفتقد إليه، متأثرا بأساليب الرقابة الشديدة والمنع الصارم، فكثرت التناقضات والعقد التاريخية المزمنة في تراثنا ومجتمعاتنا، والتي لا تزال إلى اليوم لم نفكر فيها ولم نحاول حلها (**أركون م.، تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، 1996، **صفحة** 281)"وهذه هي الأشياء التي يكشف عنها النقد التاريخي الحديث. (**أركون م.، تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، 1996، **صفحة** 281)

يحدد أركون من جهة أخرى كيفية تحرير العقل النقدي من "القيود الابستمولوجية التي فرضها العقل الدوغماتي على جميع الممارسات الفكرية التاريخية (**أركون م.، تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، 1996، **صفحة** 290) هذا لا يكون في نظره إلا من خلال إعادة قراءة الموروث السياسي الإسلامي بالمناهج الغربية الحديثة المطبقة في دراسة العلوم الإنسانية والاجتماعية كالتفكيكية والأركيولوجيا والتحليل النقدي، إذ يقول: هناك ضرورة قصوى لاستخدام "كل مناهج العلوم الاجتماعية وإمكانياتها المعرفية من أجل التفكير جديا بالمضامين التاريخية الموضوعية (**أركون م.، الإسلام: أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، 2001، **صفحة** 08)

10. الفكر العلماني الأركوني في ميزان النقدوالتقييم

لا يمكن وصف مجهودات أركون بعدم الأهمية فقد ابتدع أدوات ومفاهيم طبقها على مجالات افتتحها مثل "الإسلاميات التطبيقية" ولعبت دورا كبيرا في تغيير رؤيتنا للكائن والحقيقة وللمعرفة والذات خاصة عندما اعتمد على المنهجيات الجديدة في إعادة قراءة القرآن، وإعادة كتابة تاريخ الإسلام.

لقد ساهم أركون من خلال نقد العقل الإسلامي في اقتحام " اللامفكر فيه "وجعله شيئا يمكن التفكير فيه داخل ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، ويعني أركون باللامفكر فيه ضمن رؤيته إلى كل ما حذفه الفكر الإسلامي من دائرة اهتماماته منذ القرن 13م بحيث أضحت الأشياء التي يمكن التفكير فيها أقل بكثير من الأشياء التي يستحيل التفكير فيها، وهذا بحد ذاته دليل على تحجر هذا الفكر وانغلاقه في شرنقة من المعتقدات الجامدة والمغلقة، ومن هنا جاءت ضرورة النقد.

لقد سعى أركون وأكد في الكثير من كتبه على التمييز بين الحدث القرآني وبين الظاهرة القرآنية وبين الحديث الإسلامي والظاهرة الإسلامية من حيث أن هناك مسافة بينهما، فالحدث القرآني كان في القرن السابع ميلادي، أما الحدث الإسلامي رغم أنه يبدأ مع الحدث القرآني لكنه لا يتفرع عنه بشكل كلي.

"لقد أخطأ الكثير من العرب الذين يدعون العلمانية باعتبار أن الإسلام ذو جوهر علماني، ورفض تحكيم شريعته في جميع مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها، أي أنها ترفض تماما أن تكون لشريعة الهيمنة والسيادة والتشريع فوق الجميع، فهذا يبدو مناقضا للشريعة الإسلامية فكيف يكون الإسلام في جوهره علماني، وهو ينص بأن لا يكون لأحد الحق في التشريع إلا بإذن الله وفي إطار شريعته (**النعيمي**، 2015، **صفحة** 43)

إن فكرة العلمانية تم تبنيها وتناولها من طرف العديد من الفلاسفة والمفكرين العرب أو الغرب على حد سواء، وقد نتج عن ذلك اختلاف وتباين وذلك في تحديد وضبط مفهوم محدد لها، وهذا ما جعل المفكر "عبد الوهاب المسيري" يقدم جملة من الانتقادات ليصل لمجموعة من الاستنتاجات نوجزها فيما يلي:

- مختلف تعريفات العلمانية لم تسلط الضوء على البعد التطبيقي للفكر العلماني في الغرب.

- نشأة العلمانية تم تناولها بطريقة حيادية، حيث تم إهمال دراسة المجتمعات العلمانية المختلفة في الغرب وما تبعها من تغيرات سلبية وإيجابية أفرزتها.

- مدلول كلمة العلمانية مجرد تعريف معجمي مرتبط بالاشتقاق اللغوي منعزل عن تطوره في حقوله الدلالية في علم الاجتماع والفلسفة.

- بخصوص الظاهرة القرآنية كقضية أثارها محمد أركون بدأ من التسمية لا يمكن اعتبارها من القضايا الجديدة في

الدراسات القرآنية. فقد أثارها العديد من المستشرقين قبله سنشير إليهم فيما بعد، كما أن دراسة أركون لا تسند إلى براهين موضوعية، وهذا ما يجعل بناءه الفكري الذي يدعي له العلمية بناء متهافتا سريع السقوط (**أركون م.، من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، 1991، **صفحة** 79)

- فكرة العلمانية تم تعريفها على أساس خلفيات إيديولوجية كظاهرة غربية فحسب.

- إن المسلمات السيميائية التي اعتمد عليها أركون أثناء تحليله للنص القرآني هي في الحقيقة مقتبسة من عند "كريماس" وهذا الأخير كان يستخدمها ويطبقها على مواضيع مثل: الحكايات الشعبية، وهذا فيه نوع من الجرأة والمغامرة عند تطبيقها على النص القرآني فشتان بين ما هو إلاهي مقدس مطلق وكلام بشري فيه الأخذ والرد بمرور الزمن وتباين الدراسات من مفكر لآخر.

- إن الإستراتيجية الإيديولوجية لأركون، تتأسس على هدر الطابع الالاهي للقرآن الكريم والتأكيد على بشريته، تمهيدا لنكرانه والإلحاد فيه زيادة إلى التقليل من شأن المعارف القرآنية في بناء العقل وصناعة الفكر.

- هناك تعارض واضح بين دراسة أركون للظاهرة القرآنية وبين جوهر الإيمان والذي يرتبط بموضوع إما أن تكون مسلما أو كافرا، فكيف للمؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر أن ينتقد ما يؤمن به وهذا مقتضى العقل والمنطق الذي يجعله أركون أساسا لدراساته وتحليلاته.

- أركون في تحليله لتاريخ الإسلام، لا ينتج معرفة بقدر ما يوظف مفاهيم مبتكرة ناقدا المعرفة الإسلامية وأصولها ببعض الأدوات والمناهج.

11. لمحة عن التباين الفكري بين العرب المسلمين حول العلمانية

بعد أن حظيت العلمانية كفكر بأرضية خصبة في الغرب -الذي كان على استعداد لها - نشأت وعلت. بينما في المقابل وجدت انحطاطا وانهزامية في الشرق، وهنا كان لزاما على الغرب أن يستلم زمام قيادة الحضارة البشرية كنتاج للجهود المضنية التي تجشم عناءها، حيث بات يسعى بشغف إلى جعل وإبقاء الأمم الأخرى وعلى رأسها العالم الإسلامي أمما كادحة تابعة مساهمة في بناء مدنيته وحضارته، فالعلمانية كحركة من الأمور التي سعى الغرب إلى تسويقها للشرق بكل ما أوتي من وسائل، وهذا الهدف قد تحقق إلى حد ما وذلك من خلال تبني بعض المفكرين العرب والمسلمين للفكر العلماني ومحاولة فهمه وتقييم وجوده في الساحة العربية على غرار محمد أركون كما ذكرنا سابقا وبالحديث عن هؤلاء سنسلط الضوء قليلا على البعض منهم كفؤاد زكريا (1927-2010) حيث يقول" إن العلماني المتحمس في المجتمعات الإسلامية أو المجتمعات الغربية، يرفض توجيه النظام السياسي للمجتمع توجيها يرتكز على سلطة الدين، ولكنه في الوقت ذاته يتزوج بوثيقة شرعية إسلامية، أو يعتقد زواجه في الكنيسة إن كان مسيحيا، ويستشهد بالقيم والمبادئ الدينية ويطبقها في الكثير من جوانب سلوكه الاجتماعي والشخصي، دون أن يكون في ذلك خروج للعلمانية (**أركون م.، الإسلام: أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، 2001، **صفحة** 5)

بمعنى أنه إذا افترضنا أن الإسلام في جوهره علماني، مادام المجتمع يصبو إلى الحرية والتقدم والديمقراطية، فهذا من شأنه أن يتعارض مع الإسلام، لأن الإسلام عكس ذلك، ولأن الدين الإسلامي له مقومات تتنافى مع الفكر العلماني، فكيف يسعى الإسلام إلى المحافظة على العقل والحياة والنظر فيما شرعه الله تعالى وما شرعته العقيدة الإسلامية وهو في جوهره علماني؟

أما المفكر علي عبد الرزاق (1888-1966) من خلال كتابه "الإسلام وأصول الحكم" الذي كان عبارة عن بذرة أولى في تاريخ البحث عن الحكم في الإسلام وأصوله، فتفكيره كان داخل دائرة التفكير السياسي الإسلامي، وظلت محاولته منفردة إلى حدود السنوات الأخيرة" حيث بدأت تتبلور من جديد محاولات هامة في باب التاريخ والتفكير في أصول وأسس السلطة في الإسلام، وهو ما يتيح إمكانية مقاربة موضوع العلمانية من جديد بصورة قد تسمح بإعادة النظر في محتواه وطبيعته (**اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر**، 1992، **الصفحات** 5.4)

فالعلمانية كانت خيارا وحلا خاصا بأوروبا فقط، لا يمت بصلة إلى الواقع العربي ولا يدعوا إليه إلا شرذمة من المغتربين في حضارة أوروبا، فقد كان تصور "علي عبد الرزاق" للفكر الإسلامي الكلاسيكي والحديث على النحو الذي كانت عليه في المسيحية في واقعها الأوروبي، فالإسلام في نظره:دينا لادولة، ورسالة لا حكم، كما كانت للمسيحية الأولى دعوة صريحة للفصل بينهما في قوله:"دعوا ما لقيصر لقيصر وما لله فقد كانت العلمانية عنده، بسبب هذا التصور حلا إسلاميا لمشكل إسلامي بعد أن كانت قبل تدوين كتاب الإسلام وأصول الحكم حلا أوروبيا خالصا لمشكل أوروبي خالص، لا يدعو إليه سوى نفر قليل من غير المسلمين المقلدين للحضارة الغربية (**عمارة**، 1998، **صفحة** 53)

بينما استعمل فرح أنطوان (1874-1922) مفهوم العلمانية بمدلول تنويري في سياق تاريخي مخالف لسياق الصراع بين الكنيسة والدولة الغربية، كما حصل في المجتمع الأوروبي، الذي اعتبره مجرد وضع حد لاستحواذ وهيمنة الدين على السياسة، فلقد أنتج نصوصا دافع فيها بحماس قوي على مكاسب فلسفة الأنوار الفلسفة السياسية الحديثة، في موضوع فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، وقد اتسمت مقالته بالوضوح في المقصد والرؤية وبكفاءة عالية في الاستيعاب، حيث بلورت مقالته لحظة استثنائية ضمن صيرورة تشكل الكتابة السياسية الجديدة في الفكر العربي المعاصر عن التيار العلماني

كمقابل للتيار السلفي في الفكر الإسلامي الحديث"بحيث أصبح مفهوم العلمانية يشير إلى كل المثقفين الذين يتبنون جوانب من المنظومة السياسية بالرغم من أن جهده لم يولد في الثقافة السياسية تيارا فعليا بقدر ما أنتج أفقا في ظل الحاجة للتطوير والبناء وتجاوز الخلافات. (**اللطيف، التفكير في العلمانية , إعادة بناء المحال السياسي في الفكر العربي**، 2007، **الصفحات** 167-168)

فاستطاع "أنطوان" تبني المنظور الوضعي، أثناء دفاعه على ضرورة استقلال السياسي عن الديني، وتجاوز الشحنة الدينية بحديثه عن وحدة الجذر الميتافيزيقي للأديان، متجها نحو بناء تصور سياسي يعطي الأولوية لكل ما هو دنيوي، وذلك بالاعتماد على قوانين التاريخ.

ومن بين المفكرين الرافضين لانتشار الفكر العلماني في الساحة العربية الدافعين عن العالم العربي الإسلامي نجد المفكر "محمد عابد الجابري (1935-2010) الذي عبر تعبيرا واضحا عن موقفه من العلمانية حيث يقول "إن الإسلام ليس كنيسة حتى نفصله عن الدولة، وهو يجيب ويرد على حسن حنفي بقوله: لقد سمحت لي فرصة إبداء الرأي في موضوع من أكثر الموضوعات مدعاة للبس في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ولقد سبق لي أن كتب في السلسلة التي أنشرها شهريا، حلقة بعنوان "بدل العلمانية: الديمقراطية والعقلانية، حيث أشار إلى أن شعار "العلمانية" رُفع أول ما رُفع، في لبنان وذلك من أجل التعبير عن مطلب الاستقلال عن الخلافة العلمانية، أو على الأقل للمطالبة بالديمقراطية واحترام حقوق الأقليات، حيث يذكر في رأيه: أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيرا مطابقا عن حاجات المجتمع العربي، فالديمقراطية تعني حفظ الحقوق، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل ومعاييره المنطقية والأخلاقية، وليس عن الهوى والتعصب، وتقلبات المزاج، ثم يضيف قائلا: أنه لا الديمقراطية ولا العقلانية تعنيان، بصورة من الصور استبعاد الإسلام، كلا، إن الأخذ بالمعطيات الموضوعية يقتضي من القول أنه إذا كان العرب هم مادة الإسلام حقا، فإن الإسلام هو روح العرب، ومن هنا ضرورة اعتبار الإسلام مقوما أساسيا للوجود العربي (**حسن حنفي**، 1990، **صفحة** 39)

12.خاتمة

خلاصة لما سبق ذكره في هذا التحليل يمكن القول:

- إن العلمانية حسب قراءة أركون للعقل الإسلامي ترتبط أساسا بالأنسنة، أنسنة السياسة والدين معا أي بناء دعامة بينهما على أساس الجوهر الإنساني المتمثل في الحرية والعقلنة، فالإنسان هو المحور واللبنة التي تشكل هيئات المجتمع المحكوم بالدين والسياسة، وبالتالي نستشف أن أركون أثناء دراسته للتراث الإسلامي أراد أن يحذو حذو الفكر الغربي المعاصر في علاقته بتاريخه وتراثه، مبعدا عنه طابع الاستشراق كوسيط بيننا وبين تراثنا. كما نجد أن استخدام أركون للأدوات السيميائية والألسنية في تحليل النص القرآني قدم الجديد الذي يخالف ما هو مدروس سابقا، حيث كانت القراءات السابقة إيمانية هدفها تقوية الاعتقاد، أما قراءته غايتها تحصيل المعرفة النقدية البناءة للعقل العربي الإسلامي. فقد حاول أركون وضع مقاربة لتصور العلمانية الغربية بنكهة أركونيه بحته. وما هو مُلاحظ أيضا أن دراسات أركون حول العلمانية تجعل القارئ لا يحتاج إلى جهد في معرفة ذلك التناقض والعداء بين الفكر العلماني والإسلام، لأن العمود الفقري للإسلام وسائر الأديان هو معرفة واجب الوجود -الله سبحانه وتعالى- بكل صوره وأسمائه وصفاته.

أخيرا لا يمكن إنكار التناول الشجاع لمفهوم العلمنة من طرف أركون المتحرر من قيود اللامفكر فيه من صميم التراث الإسلامي. حيث استطاع أركون إخراج العلمانية من الفهم الضيق ونفذ إليها وتعامل معها باعتبارها موقفا من قضية المعرفة عامة وليست مجرد فصل للدين عن الدولة كما حشرها بعض المفكرين. بل درسها ومارسها بشكل علمي موضوعي مقنع عن ماهية الظاهرة الدينية.

أما العراقيل التي حالت دون تجسيد فكر أركون حول إشكالية العلمانية هي أن نقد العقل الإسلامي يبقى مشروع نظري غلب عليه التنظير دون التطبيق(الممارسة) إذ أن مناهج العلوم الإنسانية التي نادى بإلحاح على استخدامها في علمنة العقل الإسلامي وإلحاقه بركب الحداثة الفكرية،هي في حد ذاتها كانت معيقة لهذا الغرض لأنه استخدم العديد من المناهج التي تنتمي إلى مدارس مختلفة بل ومتناقضة من حيث المنطلقات والمبادئ، هذا التعدد والإسراف في استخدام هذا الركام الهائل من الأدوات أدى إلى تحول مشروعه النقدي إلى أجزاء مستقلة.وفي اعتقادي فكر أركون حول العلمانية لا يمكن أن يتجسد إلا بتجاوز الفكر الأصولي استشراقيا كان أو إسلاميا،وذلك لإعداد خطاب للوعي الإسلامي علماني متحرر من كل الثوابت والدوغمائيات.

يعلن المؤلفون أنه ليس لديهم تضارب في المصالح.

ـ المصادر والمراجع

1. أنور الجندي. (1990). سقوط العلمانية. لبنان: دار الكتاب اللبناني.

2. برهان غليون. (19 ديسمبر 2007). أنفاس نت. تاريخ الاسترداد 02 06، 2023، من https//anfasse.org.

3. سفر بن عبد الرحمان الحوالي. (1982). العلمانية: نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة. دار الهجرة.

4. علي الحافظ. (1987). الاتجاهات الفكرية الدينية والسياسية والاجتماعية في عصر النهضة (1798-1914). بيروت: دار الأهلية للنشر والتوزيع.

5. كمال عبد اللطيف. (1992). مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر. بيروت: دار الطليعة.

6. كمال عبد اللطيف. (2007). التفكير في العلمانية، إعادة بناء المحال السياسي في الفكر العربي. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع.

7. محمد أركون. (1991). من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي. بيروت: دار الساقي.

8. محمد أركون. (1992). نافذة على الإسلام. بيروت: دار عطية للنشر.

9. محمد أركون. (1995). أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ بيروت: دار الساقي.

10. محمد أركون. (1996). العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب. بيروت: دار الساقي.

11. محمد أركون. (1996). الفكر الإسلامي: قراءة علمانية. بيروت: مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي.

12. محمد أركون. (1996). الفكر الإسلامي، قراءة علمية. بيروت: دار الإنماء القومي.

13. محمد أركون. (1996). تاريخية الفكر العربي الإسلامي. بيروت: مركز الإنماء القومي.

14. محمد أركون. (1999). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي. بيروت: دار الساقي.

15. محمد أركون. (2000). قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

16. محمد أركون. (2001). الإسلام: أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة. بيروت: دار الساقي.

17. محمد أركون. (30 05، 2023). فلاسفة العرب. تاريخ الاسترداد 30 05، 2023، من www.arabphilosphers.com.

18. محمد شاكر الشريف. (1992). العلمانية وثمارها الخبيثة. الرياض: دار الوطن للنشر.

19. محمد عابد الجابري حسن حنفي. (1990). حوار المشرق والمغرب. الأردن: دار الفارس.

20. محمد عمارة. (1998). نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم. القاهرة: دار نهضة مصر.

21. مصطفى كيحل. (2011). الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون. الرباط: دار الأمان.

22. ناصر الدين عبد الرحمان النعيمي. (2015). براءة الإسلام من العلمانية والديمقراطية. الرياض: أنوار التوحيد.

23. نصر حامد أبو زيد. (2000). الخطاب والتأويل سلطة السياسة وسلطة النص. الدعوة الإسلامية.

ـ كيفية الاستشهاد بهذا المقال حسب أسلوب APA

سنوسي جمال الدين، وآخرون (2024)، سؤال العلمانية في قراءة "محمد أركون" للعقل العربي الإسلامي، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد 16، العدد 02، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر، ص ص:131-140