الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف – المسيلة
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
قسم الفلسفة

الموضوع:

إشكالية العلمانية في فكر محمد أركون
(رؤية تحليلية نقدية ـ عبد الرزاق قسوم أنموذجا)

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالب:
طبوش عبد الله

إشراف الأستاذ:
أرفيس علي

الموسم الجامعي:
2020 - 2019

الإهداء

إلى أمي . . ثم أمي . . ثم أمي . . التي علمتني معنى الحنان

إلى أبي الذي لم يبخل علي بالنفس ولا بالنفيس،

إلى زوجتي وابنتاي أميرة وجنان، وإبني الحبيب إياد،

إلى أختي وعائلتها

إلى اخوتي جميعا الذين علموني معنى التضحية، شريف وأسرته، ويحي وأسرته،

وكذلك الطاهر وأسرته، وحليم وأسرته، وحسين وأسرته .

إلى كل الذين أحبهم

وشكرا . . .

شكر وتقدير

نتقدم بالشكر الجزيل إلى كل من:

الأستاذ الفاضل علي ارفيس على المجهودات التي بذلها وما زال يبذلها من أجل العلم والمعرفة

ومن ذلك دعمه لنا طوال فترة انجازنا لهذا العمل.

الأستاذة فتيحة فاطمي من جامعة قسنطينة.

إلى جميع أساتذة قسم الفلسفة بجامعة المسيلة، دون أن ننسى الطاقم الإداري للجامعة.

المقدمة

المقدمـة:

لم يعد محمد أركون غريبا في حقل التفكير الفلسفي المعاصر، حيث يعتبر من بين أبرز المفكرين المعاصرين الذين حاولوا إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة معاصرة وفق منهجيات غربية معاصرة من أجل النهوض بالأمة الإسلامية العربية، غير أن هذه القراءة لم تصادف صدى طيبا لدى كل المفكرين المسلمين المعاصرين على اعتبار أنها اعتمدت على مصطلحات ومناهج غريبة عن جوهر العقيدة الإسلامية مما قد يشوه معناها الحقيقي، واعتمادها على قراءة التراث الإسلامي من منظور غربي محض قرّبه أكثر من الفكر الغربي المعاصر وأبعده عن حقيقته الإسلامية تماما. مما دفع ببعض المفكرين المعاصرين إلى نقد أركون وتخطئته في بعض المسائل التي قد تتنافى والشريعة الإسلامية، مثل عبد الرزاق قسوم وكذلك جاء عنوان بحثنا " إشكالية العلمانية في فكر محمد أركون(رؤية تحليلة نقدية عبد الرزاق قسوم أنموذجا) ".

واختيارنا لهذا الموضوع إنما تأتى من الأهمية التي يكتسيها الفكر الأركوني في الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة وارتباطه بالواقع العربي الإسلامي وحتى بماضيه، خاصة وأن القراءة الأركونية للتراث الإسلامي تعتمد على توظيف أحدث المناهج والمفاهيم والاحتمالات الخاصة بعلوم الإنسان والاجتماع، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإننا نود أن نعرف كيف ينتقد عبد الرزاق قسوم الفكر الأركوني من خلال كتابه " مدارس الفكر العربي المعاصر ".

وعلى قوام هذا فإننا نتساءل: ما موقف عبد الرزاق قسوم من الفكر الأركوني؟ كيف ينتقد قسوم أركون على المستويين الاصطلاحي والمنهجي؟ وما قيمة ذلك؟ وكيف ينتقده على مستوى المضمون؟ وإلى أي مدى يصدق ذلك على أركون؟.

وأهمية موضوعنا تكمن في أنه لم يتطرق له أي باحث في حدود علمنا بالدراسة من قبل، دراسة فكر قسوم من جهة، ومن جهة أخرى موقفه من الفكر الأركوني.

واعتمدنا في إنجاز هذا البحث على الكتاب الذي ينتقد فيه قسوم فكر أركون أي كتابه " مدارس الفكر العربي المعاصر " هذا من جهة، ومن جهة أخرى على بعض مصادر محمد

أركون التي تتعلق مباشرة بالموضوع مثل: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي "، و" الفكر الإسلامي نقد واجتهاد " و" الفكر الإسلامي قراءة علمية ".

وفي هذا البحث استعنا بأربعة مناهج وهي: المنهج التحليلي، التركيبي، المقارن والمنهج النقدي، فالمنهج التحليلي كان لتوضيح المضامين والأفكار سواء في فكر محمد أركون أو ناقده عبد الرزاق قسوم، أما المنهج التركيبي فقد كان من أجل بلورة الأفكار التي توصلنا إليها ـ من خلال البحث ـ في نتائج دقيقة، بينما المنهج المقارن فقد استخدمناه لمقارنة أفكار وفهم عبد الرزاق قسوم بأفكار أركون. وأخيرا المنهج النقدي الذي مكننا من تحديد قيمة نقد قسوم لأركون.

واعتمدنا في دراسة هذا الموضوع على خطة كانت كالتالي:

مقدمة، ثلاثة فصول وخاتمة، حيث تكلمنا في المقدمة عن جوهر الموضوع الذي تناولناه في هذا البحث، وأسباب اختياره وبعد ذلك قمنا بتحديد المشكلة العامة والمشكلات الجزئية، ثم بينا أهمية الموضوع وجدّته وعرجنا إلى تحديد المناهج المتبعة في هذه الدراسة، ثم تحديد الخطة الكاملة لهذه الدراسة، مع ضبط الخاتمة والصعوبات التي واجهتنا أثناء البحث.

أما في الفصل الأول فقد تطرقنا إلى مفهوم العلمانية لغة واصطلاحا، وكذلك إلى مفهوم العلمانية في الفكر الغربي، وبعدها إلى مفهومها في الفكر العربي.

أما في الفصل الثاني فقد تعرضنا إلى التعريف بمحمد أركون ثم مؤلفاته، وبعدها بينا موقفه من الإسلاميات الكلاسيكية، وانتقلنا إلى الإسلاميات التطبيقية من حيث مفهومها، منهجها، ومهامها.

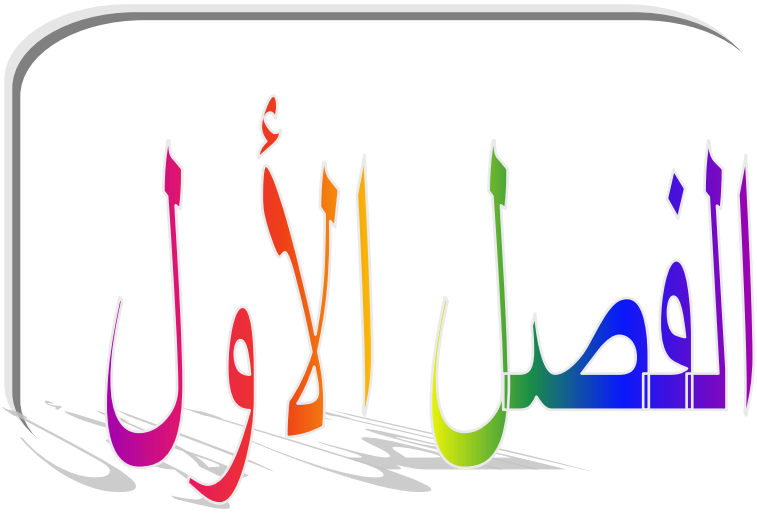
وجاء الفصل الثالث حول نقد قسوم لأركون من خلال تجليات العلمانية في الفكر الأركوني، وقد جعلناه في ثلاثة عناصر، أولها تجليات العلمانية على المستوى الإصطلاحي، وثانيها تجليات العلمانية على المستوى المنهجي، وثالثها تجليات العلمانية على المستوى الفكري.

أما المستوى الاصطلاحي فقد تعرضنا فيه إلى أربعة مفاهيم وهي: الأرثوذكسية، الدوغمائية، التراث، وأخيرا اللامفكر فيه، وتعرضنا في المستوى المنهجي إلى المنهج الذي طبقه أركون في قراءته للتراث الإسلامي، وأما المستوى الفكري فقد تطرقنا فيه إلى أربعة عناصر هي: علمنة الإسلام،موقف أركون من العلمانية العربية في العصر الحديث، قضية المرأة، ورابعا موقفه من بعض القضايا الراهنة.

وأما الخاتمة فقد حملناها استنتاجات لما جاء في هذه الدراسة.

كما لا يفوتنا أن نشير على أنه خلال هذا البحث قد واجهتنا عدة صعوبات من أبرزها صعوبة النص الأركوني بشهادة الكثير من الدارسين له، ومن بينهم قسوم نفسه، وكذلك فإن قسوم في نقده لأركون لم يتتبع طريقة العنصرة، بل فقط قسم نقده إلى ثلاث مستويات أي الاصطلاحي والمنهجي والمضموني، دون أية عناوين فرعية، وهذا ما صعب علينا وضع عناصر لبحثنا، وكذلك ضيق الوقت من جهة أخرى خاصة وأننا انتظرنا من قسوم أن يجيبنا عن الأسئلة التي طرحناها عليه مرتين، الأولى كانت بتسليم تلك الأسئلة ليده شخصيا والثانية عن طريق الفاكس، هذا ما أخذ منا الوقت الكبير، ولم يجيبنا عن الأسئلة حتى اليوم.

إلا أن هذه الصعوبات لن تزدنا إلا إصرارا على إنجاز هذا البحث بشكل دقيق وإن كان في حاجة إلى دراسات أخرى.



مفهوم العلمانية في الفكر الغربي والفكر العربي

المبحث الأول: مفهوم العلمانية(لغة واصطلاحا)

المبحث الثاني: مفهوم العلمانية في الفكر الغربي

المبحث الثاني: مفهوم العلمانية في الفكر العربي

المبحث الأول: مفهوم العلمانية: (لغة واصطلاحا).

أولا- لغة:

"مصطلح العلمانية هو الترجمة التي شاعت ـ بمصر والمشرق العربي ـ للكلمة الانجليزية sécularisme بمعنى الدنيوي،والعالمي، والواقعي ـ من الدنيا والعالم والواقع ـ المقابل "للمقدس" أي الديني الكهنوتي، النائب عن السماء، والمحتكر لسلطتها، والمالك لمفاتيحها، والخارق للطبيعة وسُننها، والذي قدّس الدنيا قداسة الدين، وثبّت متغيراتها ـ العلمية والقانونية والاجتماعية ـ ثبات الدين ".[1]

إذ أن أغلب الترجمات تجعل مصطلح العلمانية يفيد كل ما هو مخالف للمقدس والديني أو الإلهي، وبالتالي ما هو دنيوي يحل محل الله في التشريع أو التنظيم الاجتماعي أو السياسي.

"في اللغة الفرنسية يستخدم لفظ "laïcité" كلفظ دال على معنى العلمانية، ويقصد بها النظام العام الذي أبعد الكنائس عن ممارسة السلطة السياسية أو عن التنظيم التعليمي العام".[2]

وبالتالي الاعتماد على العقل الإنساني في وضع كل ما يخص حياة الناس من نظم اجتماعية وسياسية واقتصادية.

"العلمانية نسبة غير قياسية إلى العالَم بفتح اللام او العالمية، و العلماني هو الذي يتبنى هذا المصطلح، والذي يعبر تعبيرا عن مواجهة الانسان لحقه في حرية احترام آراء الاخرين، في مرحلة أولى، ينطلق بعدها رافضا لمبدأ وصاية الدين على شؤون الحياة كافة، بالأخص الشأن السياسي منها".[3]

وربما هذا هو الاختلاف الأشهر بين المهتمين من حيث لفظ العلمانية، هل ينطق بفتح العين أم بكسرها؟ ولكنه تم الاتفاق طبعا على أنها تنطق بفتحها.

"ولأن هذا هو معنى المصطلح في نشأته وملابساته الأوروبية (...) فلقد كان قياس المصدر هو "العلمانية" أو "العالمانية"، لكن صورته غير القياسية ـ العلمانية ـ هي التي قُدر لها الشيوع والانتشار".[4]

[1] محمد عمارة: العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الدعوة للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1996م، ص5
[2] Le petit Larousse. Librairie Larousse. Canada. 1990. P557
[3] انعام احمد قدوح: العلمانية في الإسلام، دار السيرة، بيروت، لبنان، ط1، 1995م، ص12
[4] محمد عمارة: المرجع السابق، ص5

واشتهر لفظ العلمانية أكثر من لفظ العالمانية، ربما هذا لأن هذا اللفظ هو الأسهل نطقا. وهذا ما يمكننا استنتاجه من القول السابق: (قُدر لها الشيوع والانتشار) كأن سبب الانتشار والشيوع لهذا اللفظ ليس واضحا بل مخفي ويعود إلى سبب مجهول.

" وللمرة الأولى تترجم كلمة laïque بكلمة "علماني" في المعجم الفرنسي بمصر الذي صدر سنة 1828م، والذي وضعه "لويس بقطر المصري"ـ الذي خدم جيش الاحتلال الفرنسي بمصر، ثم رحل معه، ثم رحل معه ليُدرّس العامية المصرية في مدارس باريس ـ ترجمت اللائكية بالعلمانية، من "العَلم"، نسبة إلى "العالم" باعتباره "الدنيا" المقابلة للدين".[1]

ومن هنا نلاحظ أن المعاجم والقواميس تتفق على أن العالم الدنيوي المقابل للعالم الديني هو المقصود من مصطلح العلمانية. وتشير إلى مجموعة من المعتقدات تشير إلى أنه لا يجوز أن يشارك الدين في المجالات السياسية والاجتماعية للدول، أو هي الآراء التي تسعى إلى استبعاد الدين عن جميع الشؤون المدنية المتعلقة بأنظمة الدول في شتى المجالات.

أما معاجم اللغة الانجليزية لقاموس المورد فقد أعطى كلمة secular المعاني الآتية: دنيوي غير ديني، مدني، غير إكليركي، غير قانوني، غير منتسب إلى رهبانية، وأعطى كلمة sécularisme الترجمة التالية:

ـ الدنيوية: عدم المبالاة بالدين أو بالاعتبارات الدينية.

وقد جاء في معجم أكسفورد باللغة الانجليزية علماني غير معني بالشؤون الروحية أو الدينية، دنيوي، وعلمانية: الاعتقاد بأن الأخلاق، التعليم ... الخ يجب أن لا تبنى على الدين". [2]

ومن هنا نلاحظ أن حقيقة العلمانية في الفكر الغربي هي لا تعني فقط ما هو غير ديني أو إلهي بل هي تمتد إلى معاداته أو محاربته، حيث أننا نلاحظ أنها دعوة صريحة للتخلص من كل ما هو متعلق بالدين أو الله، حتى الذي تعلق بالأخلاق.

وهي بذلك ـ أي العلمانية ـ تحاول إحكام سيطرتها عن جميع أنظمة وهياكل الدولة عن طريق إعطاء الأولوية للعقل والعلم من جهة، وإبعاد كل ما هو ديني مقدس من جهة أخرى، وتصبح الدولة محكومة من طرف الانسان لا من طرف الله.

"أما في اللغة العربية لقد شاع مصطلح العلمانية كترجمة للكلمة الفرنسية "laïcité" ولم تتوقف المعاجم العربية عند هذا الحد، بل ذهبت في القول أن هناك اختلافا في طريقة

[1] السيد أحمد فرج(علماني وعلمانية، تأصيل معجمي)مجلة (الحوار)عدد 3، ص 101_110،سنة 1986م، نقلا عن: محمد عمارة، المرجع السابق، ص10

[2] عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج1، دار الشروق، القاهرة، 2002م، ص53

نطق اللفظ، هل يقال العِلمانية "بكسر العين" نسبة إلى العِلم، أم العَلمانية "بفتح العين" نسبة إلى العالم، وقد اجتمعت في النهاية على أن العلمانية "بفتح العين" هي اللفظة الأصح التي تحمل المعنى الحقيقي وتطابق لفظة "laïcité" الفرنسية، لذا وَرَد في المعجم الوسيط أن ـ لفظ عَلمانية ـ أو عَلماني بفتح العين مشتق من عَلَم أي نسبة إلى العالم، وهو خلاف الدين أو الكهنوت".[1]

ومن نستنتج أن العلمانية لفظ مشتق من الكلمة الانجليزية "sécularisme" أو الكلمة الفرنسية "laïcité"، ويفيد في معناه كل ما هو ليس بالديني أو الإلهي، وكل ما هو متعلق بالدنيوي والذي يكون من إبداع الانسان من أحل تنظيم وتسيير حياته اليومية.

ثانيا ـ اصطلاحا:

"وفي الاصطلاح الفرنسي العلمانية سياسيا، مبدأ يقضي بفصل الكنيسة الكاثوليكية عن الدولة، وهو لا يخص دينا بعينه، وإنما يشمل كل الأديان، وكذلك لا يهتم بمقاومة الإكليروس ولا الإلحاد، إنه مرتبط بفكرة الجمهورية ذاتها، وهو ناتج عن التطور التاريخي الذي كان من نتائجه رد الشيء الكنسي إلى الدنيوي، العلمنة ترجع بالأساس إلى التمييز القروسطي بين الزمني والروحي".[2]

وكما هو معلوم فإن الإكليروس هو النظام الكهنوتي الخص بالكنائس، ولهذا فإن العلمانية في الفكر الفرنسي تعني ذلك النظام العام الذي يفيد مقاومة النظام الكنسي، وهي تأخذ هنا بعدا سياسيا إيديولوجيا، وقد ساد هذا في العصر الوسيط.

"أخلاقيا، أخلاق العلمانية لا تقوم تماما على مرجعية دينية وإنما مؤسسة على العقل وحده،طبقت فرنسا في نهاية القرن التاسع عشر قوانين على التعليم مستقاة من أخلاق الواجب الكانطي، القائمة على احترام العقل والعلم، والمشاعر والقيم الديمقراطية، وهي بذلك ليست حيادية وإنما تحارب العنصرية على سبيل المثال".[3]

أما في الناحية الأخلاقية فإن العلمانية فقد أفادت تلك القواعد الخلقية التي يضعها العقل الإنساني من أجل بناء مملكة الأخلاق، وقد استمدت تلك القواعد والمبادئ من فكر الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، على ربما أنه أشهر من يقول بتأسيس الأخلاق على قوام العقل، وبهذا تتجاوز المجتمعات العلمانية الأساس الديني المعهود، وتستغني عما هو إلهي.

[1] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط 4، 2004م، ص624
[2] Louis Mari Moraux Jean Je franc. Nouveau vocabulaire de la Philosophie et de science humaines. Armand Colin .paris. 2005. P295
[3] Ipid. P295

وفي معجم ويبستر الشهير:العلمانية: رؤية للحياة أو أي أمر محدد يعتمد أساسا على أنه يجب استبعاد الدين وكل الاعتبارات الدينية وتجاهلها" ومن ثم فهي نظام أخلاقي اجتماعي يعتمد على قانون يقول:بأن المستويات الأخلاقية والسلوكيات الاجتماعية يجب أن تتحدد من خلال الرجوع إلى الحياة المعاشة والرفاهية الاجتماعية دون الرجوع إلى الدين".[1]

فتشترك المعاجم الغربية إذن في تحديد مفهوم مصطلح العلمانية، على أنه كل أمر يعتمد على الفصل بين ما هو ديني وما هو حياتي.

وأما في الاصطلاح العربي فقد عرفتها الموسوعة الفلسفية العربية بأنها:" ليست مذهبا فلسفيا بل مذهب قانوني سياسي، ولكنها غير منقطعة الصلة بالفلسفة لأنها في جانبها النظري نتاج للنظر العقلي، ولأنها في جانبها العقلي تنبثق عن جملة من الممارسات والإشكاليات التي تتصل بالعلاقة بين الدين والدولة، بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية،وبالتالي في التحليل الأخير بين الثيولوجيا والأنثروبولوجيا، أي بين الإلهيات والإنسانيات".[2]

أي أن معنى العلمانية في الفكر العربي لا يختلف من حيث الجوهر عما هو عليه المعنى في الفكر الغربي ، فهي تعني الفصل بين ما هو سياسي وما هو ديني، أو بين سلطة الروح وسلطة الدولة، كما أن ذلك المعنى يحتوي على بعد سياسي وليس على معنى فلسفي. فبقيت العلمانية مرتبطة بالإيديولوجيا في الفكر العربي كما كانت عليه في الفكر الغربي.

" ومنه يقصد بالعلمانية الدولة التي ليست الدولة المحايدة للدين على أساس أن كل لكلٍّ دينه، علمنة الدولة نظام سياسي يقوم على ما يلي: أولا تجريد الدولة من طابعها الديني وهذا لا يكون إلا باضطهاد الدين، أي بقلب النظام السياسي، كما حدث في روسيا. ثانيا إلغاء التعليم الديني في المعاهد إلغاءً تامًا. ثالثا إلغاء المؤسسات الدينية ومحاربة المراسيم الدينية. رابعا، إلغاء المحاكم الشرعية والاستعاضة عنها بالقوانين المدنية. خامسا، اعتبار الدين عائقا أمام تقدم الشعوب".[3]

والدولة العلمانية إذن هي كل دولة خضعت لهذه الشروط الخمسة سابقة الذكر. والدولة العلمانية هي التي تسعى للتخلص من كل ما هو مؤسس على الدين،فتسعى إلى إلغاء التعليم الديني والتربية الدينية ومحاربة كل ما هو ديني من طقوس ومراسيم وقوانين، وتعويضها بما هو إنساني وضعي.

[1] السيد أحمد فرج: جذور العلمانية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط3، 1987م، ص5
[2] معن زيادة: موسوعة الفلسفة العربية، مج2، معهد الإنماء العربي، ط، 1988م، ص914
[3] جرار جيهاني: موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، ج3، مكتبة لبنان ناشرون،بيروت، ط1، 2001م، ص1311

"وضمن هذا التعريف يمكن أن ندرج: أن العلمانية حركة تأريخية حملت الأفراد داخل المجتمع الغربي من المجتمع "الثيوقراطي" الديني إلى المدنية الأرضية، وفي هذا السياق لم يعد الانسان مجبرا على تنظيم أفكاره وأعماله وفق معايير فُرضت على أنها إرشادات إلهية، بل انه يجد مبادئ ومقاييس وجوده وعلاقاته في ذاته لا خارجها، باعتبار أنها المنطلقات الماورائية تنفي حس المسؤولية لدى الكائن البشري".[1]

ومن هذا نستنتج أن العلمانية يمكن حصرها في عناصر أساسية نذكرها في بعض النقاط هي كالتالي:

"أ ـ الدنيا والحياة الدنيوية.

ب ـ اللادين مقابل الدين.

ج ـ فصل الأخلاق عن الدين، وكذلك فصل العلم عنه.

د ـ لإقامة دولة ذات مؤسسات سياسية على أساس غير ديني".[2]

فالعلمانية إذن تقوم في الأصل على أن الدين هو مصدر التشريع في جميع مجالات الحياة.

[1] محمد عمارة: المرجع السابق، ص10
[2] انعام أحمد قدوح: المرجع السابق، ص12

المبحث الثاني: مفهوم العلمانية في الفكر الغربي:

تعرفها دائرة المعارف البريطانية في إطار الحديث عن مفهوم العلمانية من مادتها الاشتقاقية secularism **:** بأنها حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها، وذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا، والتأمل في الله واليوم الآخر... وظل الاتجاه إلى secularism يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية".[1]

جاء في دائرة المعارف الأمريكية في سياق الحديث عن العلمانية الدنيوية**:** الدنيوية هي نظام أخلاقي أسس على مبادئ الأخلاق الطبيعية، ومستقل عن الديانات السماوية، أو القوى الخارقة للطبيعة، وأن المبدأ الأول هو حرية التفكير.. هناك نور وهداية في الحقيقة الدنيوية التي توجِد ظروفها وفروضها بذاتها ولتعمل بحرية إلى الأبد".[2]

وبهذا فهي تعطي للعلمانية بعدا أخلاقيا من نوع آخر،وهو غير المبني على الأساس الديني، بل المؤسس على الطبيعة في حد ذاتها، وتستبدل النور الإلهي بالنور الذي ينبثق من اجتماع الحرية والعقل، أي من حرية التفكير.

ولكن المجال الدلالي للكلمة اتسع، وبدأت تتجه الكلمة نحو مزيد من التركيب والإبهام على يد جون هوليوك John Hollyooke (1817- 1906) أول من صك المصطلح بمعناه الحديث وحوله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي والاجتماعي والفلسفي الغربي".[3]

وقد حاول هوليوك أن يأتي بتعريف تصور أنه محايد تماما ليست له علاقة بمصطلحات مثل "ملحد" أو "إلحاد" أو"لا أدري". فعرف العلمانية بأنها:"إمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية، دون التصدي لقضية الإيمان، سواء بالقبول أو الرفض".[4]

" في كتابه (الواقع الاجتماعي للدين: Social of Religion) يعرّف (بيتر بيرغر Peter Berger) العلمانية على أنها "العملية التي يتم بواسطتها نزع وفصل قطاعات المجتمع عن سيطرة الرموز والمؤسسات الدينية".[5]

[1] يوسف القرضاوي: الإسلام والعلمانية وجها لوجه، مكتبة وهيبة القاهرة، ط7، 1996م، ص 45
[2] علي جريشة: الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء، المنصورة، ط3، 1990م، ص75
[3] عبد الوهاب المسيري،عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر،دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر دمشق، ط1، 2000م، ص12
[4] المرجع نفسه، ص12
[5] Encyclopedia Britannica; volume/ 2;page;66(4) نقلا عن: العلمانية في الإسلام، ص11

ومن الطبيعي أن بيرغر عندما تحدث عن المؤسسات في التاريخ الأوروبي ـ ضمن ما عرّف به العلمانية ـ فإنه ينطلق من أهمية سيادة النظام العلماني في المجالات التي كانت تخضع أصلا لسيطرة وتأثير الكنيسة كالفصل بين الدين والدولة أو تحرير التربية والتعليم من السيطرة الدينية".[1]

ويتفق عالم الاجتماع الأمريكي بيتر بيرغر وعالم الاجتماع الانجليزي بريان ويلسن فيري أن العلمانية في المجتمعات قد أدت إلى تحقيق الحداثة، " ويمكن رصد ثلاث سمات للتحديث:

ا ـ نفي القداسة، أي استبعادها من تحديد العالم الاجتماعي.

ب ـ انفصال المؤسسات الدينية عن المؤسسات العلمانية.

ج ـ تحول المعرفة الدينية إلى المجال العلماني".[2]

وبهذا يكون مفهوم الحداثة عند الغرب ممثلا في العلمانية والتي تعتمد أساسا على القضاء على كل ما هو ديني واستبداله بما هو دنيوي.

فنرى أن العلمانية حاولت أن تعيد الكنيسة إلى موقفها الطبيعي أو جعل ما لقيصر لقيصر دون الله " وجعل "العقل والتجربة" دون "الدين واللاهوت"، المرجع في تدبير شؤون العمران الإنساني، أي عزل "السماء" عن "الأرض"، انطلاقا من فلسفة أن العالم مكتفٍ بذاته، تدبره الأسباب المخلوقة في ظواهره وقواه الطبيعية، دونما حاجة إلى رعاية إلهية أو تدبير شرعي نازل مما وراء الطبيعة والعالم".[3]

فلا سلطة للسماء على الأرض، ولا سلطة للدين على العقل والتجربة، ولن يتحكم اللاهوت في حياة الانسان كسلطة مفارقة للواقع، هكذا أرادت الثورة العلمانية أن تقول، وفي هذا نجد أرسطو ينحى نفس هذا المنحى فقال عنه عبد الرحمان بدوي في موسوعته:

" لذا نرى أرسطو ينكر إنكارا تاما تَدخّل الله في الأحداث الجزئية وعنايته بأي شيء في الوجود خلا ذاته".[4]

"فالعلمانية هي: جعل المرجعية في تدبير العالم إنسانية خالصة، ومن داخل العالم، دونما تدخل من شريعة سماوية هي وحي من الله المفارق لهذا العالم".[1]

[1] انعام أحمد قدوح: المرجع السابق، ص11
[2] مراد وهبة: الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1995، ص75
[3] محمد عمارة: المرجع السابق، ص7
[4] عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية،ج 1،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،ط1، 1984م، ص106

فنرى إذن أن جذور فكرة الفصل بين ما هو ديني وما دنيوي تمتد إلى عصور سابقة وليست وليدة العصر الحديث،حيث أن أرسطو قد أنكر تدخل القوى الإلهية في العالم الواقعي.

"وساعد العلمانية على الانتصار لهذه النزعة التصور المسيحي لعلاقة الدين بالدولة، فهو تصور يدع ما لقيصر لقيصر، ويقف بالدين عند خلاص الروح ومملكة السماء، دون أن يقدم شريعة للمجتمع والدولة، الأمر الذي جعل (سجن) الدين في الكنيسة وفي الضمير الفردي ثورة تصحيح ديني وليس عدوانا على الدين".[2]

وهذا الذي جعل العديد من رجال الفكر يعتقدون أنه يجب أن تقوم ثورة في الفكر الديني من أجل تصحيح الكثير من الأفكار والمعتقات وكذلك السلوكات والممارسات الدينية، التي كانت تصدر من الناس العاديين طبعا، ولكن من رجال الدين بدرجة أكبر وأهم، وهذا ما جعل المفكر لوثر يثور ضد ما يقوم به رجال الدين آنذاك.

يقول لوثر:" يرغب الرومانيون في أن يكونوا وحدهم المتحكمين في الكتاب المقدس مع أنهم لم يتعلموا شيئا من الإنجيل في حياتهم العامرة، وهم يفترضون أنهم وحدهم أصحاب السلطان، ويتلاعبون أمامنا بالألفاظ في غير خجل أو وجل، وفي محاولة لإقناعنا بأن البابا معصوم من الخطأ في أمور الإيمان...وإذا كان ما يدعونه حقا فما الحاجة إلى الكتاب المقدس؟ وما نفعه؟.. ولهذا فإن دعواهم بأن البابا وحده هو الذي يفسر الإنجيل خرافة مثيرة للغضب".[3]

ولهذا يجب علينا أن نعيد قراءة الفكر الديني من منظور عقلي مختلف عن المنظور البابوي، أي من منظور إنساني يتلاءم مع الواقع الذي يعيشه هو ذاته،ولهذا جاء العلمانيون ونادوا بالقانون الوضعي الذي يتمثل عموما في العلمانية.

"وساعدها على ذلك أيضا أن التراث الروماني في فلسفة التشريع والتقنين قد جعل "المنفعة" غير المضبوطة بالدين وأخلاقياته وشريعته السماوية هي المعيار، فكان الطريق إلى القانون الوضعي مفتوحا أمام العلمانية يزكيه هذا التراث".[4]

ونلحظ أن التراث الروماني له الأثر الكبير في ظهور الفكر العلماني من حيث أنه يعد مرجعية أساسية للتشريع والتقنين في مختلف المجالات.فتم الاعتماد في التشريع على فكر الانسان وليس على قانون الرب.

[1] محمد عمارة: المرجع السابق، ص7
[2] المرجع نفسه، ص8
[3] مراد وهبة: المرجع السابق، ص50
[4] محمد عمارة: المرجع السابق،ص8

"هكذا نشأت العلمانية في سياق التنوير الوضعي الغربي لتمثل عولا للسماء عن الأرض وتحريرا للاجتماع البشري من ضوابط وحدود الشريعة الإلهية، وحصرا لمرجعية العالم في الانسان، باعتباره السيد في تدبير عالمه ودنياه، فهي ثمرة من ثمرات عقلانية التنوير الوضعي، الذي أحلّ العقل والتجربة محل الله والدين".[1]

وهكذا يصبح الانسان في نظر العلمانيين هو سيد نفسه وسيد الطبيعة، فهو من يضع القوانين والذي يقرر مصيره بنفسه، وكل ذلك بفضل قوة العقل التي يتميز بها.

" فلم يعد الانسان يخضع إلا لعقله، في إيديولوجيا التنوير، التي أقامت القطيعة الإبستيمولوجية ـ المعرفية ـ الكبرى التي تفصل بين عصرين من الروح البشرية، عصر الخلاصة اللاهوتية للقديس توما الإكويني، وعصر الموسوعة لفلاسفة التنوير.. فراح الأمل بمملكة الله ينزاح لكي يُخلي المكان لتقدم عصر العقل وهيمنته... وأصبح حكم الله خاضعا لحكم الوعي البشري، الذي يطلق الحكم الأخير باسم الحرية".[2]

وحينما قرر الانسان التخلص من القوى الدينية والسلطة الإلهية أراد شيئا أبعد من ذلك، وهو أن يجعل تلك السلطة الإلهية خاضعة لسلطة العقل البشري، فالعقل هو الذي يتحكم في الدين وليس العكس، لأن العقل يمتلك القدرة على وضع كل القوانين التي تهيئ له كل الظروف التي يحتاجها في حياته اليومية بشتى مجالاتها.

"إنها عزل السماء عن الأرض، والدين عن الدنيا، وإحلال الإنسان ـ في تدبير العمران البشري ـ محل الله".[3]

أو هي كما قال نيتشه موت الإله، وإحلال الانسان محله.

[1] محمد عمارة: المرجع السابق، ص9
[2] المرجع نفسه، ص9
[3] المرجع نفسه، ص9

المبحث الثالث: مفهوم العلمانية في الفكر العربي:

العلمانية تبدو لأول وهلة للناظر فيها كلمة عربية مشتقة من العِلم، بل هي مبالغة تشير إلى المبالغة بالاهتمام بالعلم والعلماء، ولا غبار على هذا ـ لو كان على ظاهره ـ من الوجهة الإسلامية حيث اهتمام الإسلام بالعلم والعلماء".[1]

فهذا أمر متعارف عليه في الدين الإسلامي من تبجيل للعلم والعلماء، حيث أن أول كلمة أنزلت في القرآن الكريم هي كلمة "إقرأ".

ولكنها حينما تكون وسيلة من وسائل الغرب لتغريب المسلمين فإن الأمر يصبح غير ذلك، إذ لا تبقى على ظاهرها لفظا ومعنى،وإنما تكون ترجمة عربية للفظ أجنبي له مدلوله الخاص، ولذلك أجمع الكثير من رواد الفكر الإسلامي على أ ن "العلمانية" ترجمة للكلمة الانجليزية secularty أي لا ديني، أو غير عقيدي، ونستنتج من ذلك أن العلمانية تعني اللادينية".[2]

1ـ العلمانية في فكر أركون:

من المعروف أن محمد أركون من بين أكبر المهتمين بدراسة الفكر والتراث الإسلامي، محاولا بذلك معرفة أسباب التخلف الحاصل في المجتمعات الإسلامية، "ويرى أركون أن المدرسة الأصولية تواجه صعوبة وهي أن خطابها الديني مرفوض لأن مضمونه ليس سوى قيم طقسية وتشريعية وأخلاقية ولاهوتية. ومن ثم ينتهي أركون إلى نتيجة مفادها أن العقل الديني، في الإسلام، يخنق البحث العلمي".[3]

وبهذا فإنه يرى أنه يجب على العقل الإسلامي أن ينتهج العلمانية كمنهج من أجل النهوض بالفكر العربي الإسلامي. ولكن العلمانية في فكر أركون لها معناها الخاص.

إن العلمانية في مفهوم محمد أركون لا تتوقف في النظرة الاختزالية التي تجعل مفهوم العلمانية مختصرا في التفريق بينما هو روحاني وما هو زماني فحسب، فهو يرفض الثنائية التقليدية "الديني ـ العلماني" لأنه يعتبر أن الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي هو أمر قد تحقق فعليا في العديد من الحقب التاريخية باستثناء بعض مراحل التاريخ، فالعلمانية في نظر أركون هي أعظم من ذلك الفصل بين الديني والدنيوي، إنها في نظره مشروع إنساني نضالي

[1] حسن ملا عثمان: صور من مواقف العلمانية في محاربة الإسلام عن طريق التعليم، بحث مقدم إلى كلية العلوم الاجتماعية بالرياض، العدد السابع، 1403ه، ص172
[2] المرجع نفسه ، ص173
[3] مراد وهبة: المرجع السابق، ص64

من أجل الوصول إلى الحقيقة والمعرفة،فيقول " إن العلمنة بالنسبة لي هو موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل للحقيقة".[1]

وبهذا ينتقل أركون في فهمه للعلمانية من الجانب الدنيوي المادي إلى الجانب الروحاني الميتافيزيقي. ومن الجانب النظري التأسيسي إلى العملي الممارساتي.

وهي إذن "شيء آخر أكبر من التقسيم القانوني للكفاءات المتعددة في المجتمع إنها أولا وقبل كل شيء مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الروح".[2]

وبهذا فالعلمانية في الفكر الأركوني، تحمل بعدا إبستيمولوجيا بالأساس على خلاف المفهوم الكلاسيكي الذي كان يحمل بعدا إيديولوجيا.

2ـ في فكر عبد الوهاب المسيري:

يعتقد المفكر عبد الوهاب المسيري أن مفهوم العلمانية في الفكر العربي لا يختلف عنه في الفكر الغربي من حيث أنها ـ أي العمانية ـ تعني فصل الدين عن الدولة، يرى أنها كممارسة قد وجدت في الواقع من مراحل تاريخية سابقة، وأن فصل الدين عن الدولة أمر حتمي تسير إليه المجتمعات حينما تبلغ مرحلة معينة من الوعي، وفي هذا السياق يقول:"ونحن نذهب إلى أن عملية فصل الدين ومؤسساته عن الدولة عملية حتمية في المجتمعات، باستثناء بعض المجتمعات الموغلة في البساطة والبدائية، حيث أن رئيس القبيلة هو النبي والساحر والكاهن، وأن طقوس الحياة اليومية طقوس دينية".[3]

ففي المجمعات المركبة نوعا ما، ثمة تمايز بين السلطات أو المجالات المختلفة يبدأ في البروز(وهو أمر يعرفه أي دارس للمجتمعات الإنسانية)، وحتى في الإمبراطوريات الوثنية التي يحكمها ملك متألّه، فإنه ثمة تمايزا بين الملك المتألّه، كبير الآلهة، وقائد الجيوش، فالمؤسسة الدينية لا يمكن أن تتوحد بالمؤسسة السياسية في أي تركيب سياسي وحضاري مركب، تماما مثلما لا يمكن لمؤسسة الشرطة الخاصة بالأمن الداخلي في الدولة الحديثة أن تتوحد بمؤسسة الجيش الموكل إليها في الأمن الخارجي".[4]

بمعنى أن المسيري ينحى المنحى الغربي في فهمه للعلمانية، فيقول بفصل ما هو ديني عما هو دنيوي، ويرفض التقديس الذي يلقاه ما هو ديني. والأكثر من ذلك فهو يعتقد أنها عملية حتمية في المجتمعات، وقد يمكن لذلك الفصل أن يتحقق ماعدا في المجتمعات التي ما

[1] محمد أركون: العلمنة والدين، ص291
[2] المصدر نفسه، ص10
[3] عبد الوهاب المسيري،عزيز العظمة: المرجع السابق، ص16
[4] المرجع نفسه، ص16

تزال فيها السلطة لما هو ديني إلهي، والذي يكون ممثلا في شخص النبي، والذي يمثل السلطة الدينية وكذلك السلطة السياسية في نفس الوقت.

وحينما قال الرسول صلى الله عليه وسلم:" أنتم أعلم بأمور دنياكم" فهو في واقع الأمر يقرر مثل هذا التمايز المؤسسي (...) وثمة تمييز هنا بين الوحي (الذي لا يمكن الحوار بشأنه) وبين عملية الزراعة(التي تطلب خبرة فنية معينة) أي أن ثمة تمايزا بين المؤسسة الدينية والمؤسسة المدنية (ممثلة في قطاع الزراعة)".[1]

فهو يري بهذا القول أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أقر بأن هناك بعض الأمور لا يتكفل بها هو بما أنه نبي، بل هم الذين يتكفلون بها ويعلمون أمورهم الدنيوية أكثر منه، وبالتالي فهو يتولى أمور الدين وهم يتولون أمور الدنيا، وهذا هو الفصل بين الدين وأمور الدنيا، أو ضرب من العلمانية.

ومن ثمة فإن فصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدولة والمؤسسات المدنية عملية ليست مقصورة على المجتمعات العلمانية بأية حال، وإنما هي عملية موجودة في معظم المجتمعات المركبة بشكل من الأشكال (ومن هنا نجد من يقول : إن المسيحية عقيدة علمانية، ومن يقول: إن الإسلام دين علماني، وهكذا)".[2]

تكون المسيحية ـ ومثلها الدين الإسلامي ـ دينا بطبيعته تقر بالفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، وهذا قد تحقق فعلا في البلدان التي تعتنق هذين الدينين.

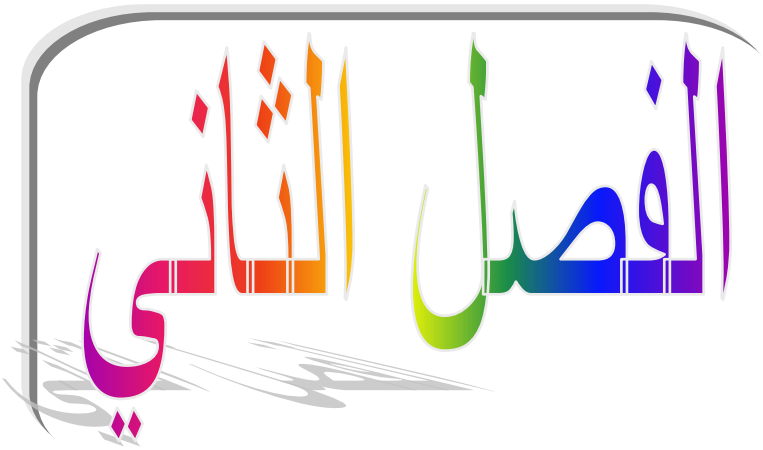
أما في شرقنا العربي، فالتصور السائد بين بعض مؤرخي العلمانية أن الأفكار العلمانية ظهرت في أوربا المسيحية بسبب طبيعة المسيحية باعتبارها عقيدة تفصل الدين عن الدولة (أدوا إذن ما لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله)... بل إلى أن عملية نقل وتطبيق الأفكار العلمانية تتم من خلال مخطط محكم أو ربما مؤامرة عالمية يقال لها أحيانا "صليبية" أو "يهودية" أو "غربية".[3]

وهذه الفكرة التي نجدها لدى الكثيرين من العرب والمسلمين، سواء كان ذلك من الطبقة المثقفة أو من العامة من الناس، فهم يعتقدون أن العلمانية هي خطة غربية ـ وربما يقال يهودية أفضل ـ تستهدف القضاء على الإسلام والمسلمين. وبذلك يتم نشر الديانة اليهودية أو المسيحية في البلاد العربية كلها.

[1] عبد الوهاب المسيري، عزيزي العظمة: المرجع السابق ص16
[2] المرجع السابق، ص17
[3] المرجع نفسه، ص19

فهذه الرؤية تتجاهل أن ثمة عناصر علمنة كثيرة موجودة في النفس البشرية، وثمة إجراءات علمانية زمنية متجاوزة الأخلاق توجد في كل المجتمعات، ومن ثمة فإن العلمانية كامنة في كل المجتمعات وليست مجرد مجموعة من الأفكار المستوردة أو الممارسات الواضحة، وإنما هي عملية عميقة رغم أنها قد تكون غير واعية. [1]

[1] المرجع السابق،ص-ص19-20



مفهوم العلمانية في فكر محمد أركون(من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية)

المبحث الأول: محمد أركون (حياته ومؤلفاته)

المبحث الثاني: موقف أركون من الإسلاميات الكلاسيكية

المبحث الثالث: الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون

المبحث الأول:محمد أركون (حياته ومؤلفاته)

أ. حياته:

ب. ولد محمد أركون عام 1928م في الجزائر من أصل بربري وبالضبط بتاوريت ميمون بتيزي وزو... وقد تابع تعليمه قبل الجامعي في الجزائر (...) قطع البحر المتوسط من الجزائر إلى باريس للدراسة في جامعة السربون ثم تجنس بالجنسية الفرنسية[1].

وحاز أركون درجة الأستاذية في اللغة العربية والأدب بباريس عام (1956) بعد أن كان أستاذا بكلية الفلسفة بجامعة ستراسبورغ ما بين (1956–1959) وبثانوية فولتير، وفي عام (1968) عين محمد أركون أستاذا لتاريخ الفكر الإسلامي والفلسفة في السربون، كما نجده عمل أستاذا مساعدا بجامعة السربون 1961–1969م[2].

وكان منذ بدايته باحثا في رعاية المستشرقين والأساتذة الغربيين مثل برتشفيك وشارل بيلا ،وكلود كاهين... الذين أحاطوه باهتمام خاص ومكنوه من مواقع علمية وتعليمية، كما عمل أستاذا مساعدا بجامعة ليون الثانية (1962–1969) وكان أستاذا زائرا بجامعة لوس أنجلس سنة 1969 وجامعة لوفان ببلجيكا (1977–1979) وجامعة براشتون 1985 بجامعة تامبل بفيلادلفيا 1988–1990م، وبالمناسبة يمكن القول بأن له بذور في برلين حيث كان باحثا زائرا في " Wissens Chafts Rallegs " في العام الأكاديمي 1986–1987م[3].

---

[1] كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط1، 2000، ص 26–27.

[2] http://www.ibm-wshd.org/arabic/ludation-a.03.htm.

[3] Ibid.

ب.مؤلفاتـه:

هناك العديد من المؤلفات لمحمد أركون سواء بالعربية أو بالفرنسية أو بالإنجليزية، ونجد أغلب كتبه المكتوبة بالفرنسية قد ترجمت إلى العربية، والقائم الأول على هذه الترجمة هو هاشم صالح[*] ومن بين مؤلفاته نجد:

بالعربيـة:

1- محاولة في الفكر الإسلامي (1973)، 2- الإسلام بين الأمس والغد (1975)، 3- قراءة في القرآن (1982)، 4- من أجل دراسة للعقل الإسلامي (1984)، 5- العلمنة والدين (1986)، 6- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد (1987)، 7- من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي (1991)، 8- اللامفكر فيه في التفكير الإسلامي المعاصر (2002)[1].

بالفرنسيـة:

1- *Aspect de la pensée islamique classique (1962).*
2- *Essais sur la pensée islamique (1984).*
3- *L'islam religion et société (1982).*
4- *Lecture du Caron (1982).*
5- *L'islam approche critique (2002).*
6- *Compare pour l'humanisme en contactes islamique (2002)*[2].

[*] هاشم صالح: ولد بسورية سنة (1950) بعد دراسته للأدب بجامعة دمشق انتقل في نهاية السبعينات إلى باريس حيث سجل سنة (1978) بحثا لنيل الدكتوراه السلك الثالث، موضوعه " اتجاهات النقد العربي المعاصر " مابين (1950-1975) تحت إشراف محمد أركون ليستمر بعد ذلك بباريس للعمل في ميدان التأليف والترجمة (محمد بريش: علمنة الإسلام، مجلة الهدى المغربية، العدد 16-11 سبتمبر، أكتوبر، ص 45). ورغم أن أركون راض على مترجمه هاشم صالح إلا أنه يقول: " ومهما بلغ الدكتور هاشم صالح من الدقة والتدفيق في ترجمته فإني أحذر القارئ العربي كل التحذير كي لا يحكم على المؤلف معتمدا على المنحى العربي فقط (محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص 9)."

[1] Fille: www.a/mohamed/20aowm/Cv.htm.
[2] Ibid.

المبحث الثاني: موقف أركون من الإسلاميات الكلاسيكية:

1- لمحة عن الإسلاميات الكلاسيكية:

إن الإسلاميات الكلاسيكية هي خطاب Discours غربي حول الإسلام، ذلك أن كلمة و(مصطلح) الإسلاميات (L'islamalogie) أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام هي في الواقع من اختراع غربي[1].

وما يفهم من هذه العبارة أن مصطلح الإسلاميات الكلاسيكية غريب عن الفكر العربي الإسلامي فهو " ذو توليد معاصر، فقد أخذ يحل محل الاستشراق منذ فترة حديثة العهد في البيئات العلمية، وسبب ذلك هو أن المصطلح الثاني – الاستشراق – أصبح مثقلا بالدلالات الإيديولوجية والجدالية نظرا لارتباطه بالاستعمار من جهة، والهجوم الشديد الذي تعرض له المستشرقون من قبل المسلمين من جهة أخرى "[2].

بمعنى أن الاستشراق كمصطلح قد اختفى عن الساحة الفكرية، بينما كمفهوم فمازال هو ذاته حيث يشير إلى " تلك المعرفة المشكلة من طرف الغرب حول الإسلام (...) من خلال نقد وتحقيق عدد من أهم المؤلفات الإسلامية المنسية منذ قرون، حتى من طرف المسلمين أنفسهم "[3].

وما يمكننا استنتاجه من هذا بشكل تبسيطي أن " الإسلاميات الكلاسيكية تحصر اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء (أو رجال الدين) المتطلبة من قبل المؤمنين "[4].

2- نقد الإسلاميات الكلاسيكية:

وهذه الطريقة – الإسلاميات الكلاسيكية – في دراسة الإسلام أو التراث الإسلامي في نظر محمد أركون قد كان لها الأثر السلبي في العديد من المجالات حيث يقول: "

---

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1،1986، ص 51.

[2] المصدر نفسه، ص 143.

[3] M. Arkoun : Essais sur la pensée islamique, ed : Maisonneuve et la rose, Paris, 1977, P 08.

[4] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي،المصدر السابق، ص 52.

يؤدي هذا المسار (أو الاختيار) إلى الآن، حتى عند المسلمين الذين ابتدءوا ممارسة الإسلاميات إلى إهمال الجوانب التالية:

1- الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام، خصوصا عند الشعوب التي ليس لها كتابة مثل البربر والأفارقة، وبشكل عام الجماهير الشعبية "[1].

أي أن الدارسين الكلاسيكيين للإسلام اهتموا فقط بما هو مكتوب ومدون ولم يجعلوا الممارس أو الشفهي محل اهتمام كموضوع للدراسة والنقد.

2- " إهمال المعاش غير المكتوب وغير المقال حتى عند هؤلاء الذين يستطيعون أن يكتبوا "[2] والمقصود بهذا أن المسلمين يعيشون حالات ويشعرون بأحاسيس لا يستطيعون البوح بها سواء كتابة أو حكاية، ولا يرجع هذا إلا للسيطرة الإيديولوجية التي يخضع لها المواطنون الذين يفكرون في أشياء لا يمكن قولها أو كتابتها.

3- " إهمال المعاش غير المكتوب لكن المحكي (...) ذلك أن الإسلام المحكي في اللقاءات اليومية والاجتماعات والمؤتمرات والدروس الملقاة في المدارس والمساجد والجامعات هو أكثر دلالة بكثير من الإسلام المكتوب "[3] فهناك الكثير من الأفكار والأحاسيس التي تعيشها الشعوب وتحكيها لكن الكُتاب لا يكتبون عليها وذلك راجع دائما إلى السلطة الإيديولوجية التي يخضعون لها.

4- " إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام المنظور إليه بأنه " غير نموذجي أو تمثيلي " هكذا تستمر الكثرة الساحقة من علماء الإسلاميات بالاهتمام فقط، وحتى هذه السنين الأخيرة بإسلام الأغلبية المدعو " أورثوذكسي " (السني)، الذي هو في الحقيقة ليس إلا تنظيرا دوغمائيا "[4] أي إهمال الفكر غير السني لأن الفكر السني سيطر ولازال يسيطر على الفكر الإسلامي، وكل ماعداه يعد خروجا عن الفكر الإسلامي الصحيح.

---

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 52.

[2] المصدر نفسه، ص 53.

[3] المصدر نفسه ، ص 53.

[4] المصدر نفسه ، ص 53.

5- " إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني أو المرتبط به من مثل: الميثولوجيا والشعائر والموسيقى وتنظيم الزمكان وتنظيم المدن وفن العمارة... "[1] لأن العلماء المسلمين الأرثوذكسيين اهتموا فقط بالفرائض والواجبات والمحرمات وأهملوا الفنون والصنائع.

ولأن الإسلاميات الكلاسيكية قد أهملت كل هذه الجوانب الجد مهمة في دراسة التراث الإسلامي فإنه ينبغي الثورة عليها والمجيء بدراسة لا تهمل ما قد أهملته الدراسة الكلاسيكية للتراث الإسلامي، والبديل الذي جاء به محمد أركون هو ما يصطلح عليه بالإسلاميات التطبيقية فماذا يقصد أركون بالإسلاميات التطبيقية؟

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، المصدر السابق،ص 53.

المبحث الثالث:الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون:

مفهومهـا:

إنه من الضروري أن نلقي نظرة عن أصول هذا المصطلح – أي الإسلاميات التطبيقية – قبل التطرق إلى معنى المصطلح ومصدره ثم إلى مضمونه، فنجد أن أركون يعترف بأنه لم يكن السَبَّاق إلى هذا المصطلح حيث يقول: "استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير " لروجيه باستيد Roger Bastide " بعنوان " الأنثروبولوجيا التطبيقية " وبحوثنا تسير في الخط نفسه "[1].

وفي نفس السياق يقول أيضا محمد أركون:" أنني أتحدث عن الإسلامولوجيا التطبيقية مثل بعض الأنثروبولوجيين الفرنسيين ومنهم روجيه باستيد "[2] فمن النص الأول والثاني نستنتج وبسهولة أن هذا المصطلح أي الإسلاميات التطبيقية قد استوحاه أركون من عند المفكر الأنثروبولوجي " باستيد " وهذا ما جعل الإسلاميات التطبيقية التي يدعو إليها أركون ويريد تأسيسها ترتبط أشد الارتباط بالأنثروبولوجيا عامة، وبأعمال روجيه باستيد خاصة.

وفي هذا المجال نذكر عمل محمد أركون " حول الأنثروبولوجيا الدينية: نحو إسلاميات تطبيقية " فقد " كانت هذه الدراسة في الأصل قد ألقيت كمحاضرة في مؤتمر للدراسات الشرقية الذي انعقد في باريس عام 1976 "[3] ويقول هاشم صالح حول هذا العمل الأركوني: " يفتح أركون بعمله هذا أسلوبا جديدا في التساؤل والبحث هو الظاهرة الإسلامية بكل شموليتها، مثيرا بذلك مشكلات معرفية ضخمة على مستوى التراث الإسلامي نفسه، وعلى مستوى الفكر العالمي المعاصر في وقت واحد "[4].

---

[1] محمد أركون: الإسلام والعلمنة، (مجلة دراسات عربية، العدد 05، 1986م، دار الطليعة، بيروت)، ص 18.

[2] محمد أركون: التأمل الإبستيمولوجي غائب عن العرب، (مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 22/21/20، 1982م، مركز الإنماء القومي، بيروت)، ص 81.

[3] هاشم صالح: هامش ص 51، في تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

[4] المرجع نفسه، ص51.

بعد الإشارة إلى المنبع الذي استقى منه أركون مصطلح الإسلاميات التطبيقية نود الآن التطرق إلى هذا المصطلح من حيث المضمون والمحتوى ويسهل علينا أركون المهمة فيقول محددا ذلك بقوله: "إن الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة علمية متعددة الاختصاصات وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها "[1].

والذي هو التراث الشمولي الكلي وهذا عكس الإسلاميات الكلاسيكية التي تقدم معلومات محددة إلى الجمهور الغربي فهي بالتالي " تدرس الإسلام ضمن منظورين متكاملين كفعالية علمية داخلية للفكر الإسلامي: ذلك أنها تريد أن تستبدل بالتراث الافتخاري والهجومي الطويل الذي ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى، الموقف المقارن "[2] فهي بمثابة فعالية علمية متضامنة مع الفكر الغربي المعاصر وخاصة مع بعض مناهجه، ويتضح من هذا القول أن أركون يريد تجديد الفكر الإسلامي على أساس القطيعة التي تتم مع المعارف السابقة والتي تكون من منظوره ناقصة، مثل ذلك فإن الإسلاميات التطبيقية يجب عليها أن تساهم مساهمة عامة لتأسيس الأنثروبولوجية الدينية، وبذلك فهي ليست نظرية فحسب بل إنها تتعدى ذلك لكي تكون متصلة بواقع المجتمعات الإسلامية، وتحاول أن تضطلع بطرح المشاكل التي تعانيها " فالإسلاميات التطبيقية تتموقع داخل المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة "[3] " وتحاول دراستها دراسة علمية تستوفي كل الشروط المنهجية العلمية، مما يجعلها تواجه مطلبين ملحين هما: معاش المسلمين اليوم، الفكر العلمي الحديث "[4] أي محاولة دراسة الواقع الإسلامي المعاش اليوم بطريقة علمية تعالج مشاكله بمنهجية علمية حديثة.

ويلخص اركون مضمون الإسلاميات التطبيقية قائلا: " إنني أدعو إلى ضرورة تغليب مصلحة الفهم والكشف على الرغبة في إرضاء المناضلين السياسيين بواسطة تقديم تحليلات

---

[1] محمد أركون: التأمل الابستيمولوجي غائب عن العرب، ص 81.

[2] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 12.

[3] محمد أركون: الإسلام والعلمنة، ص 19.

[4] محمد أركون: الإسلام والأخلاق والسياسة، ت: هاشم صالح، منشورات اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990، ص 21.

ديماغوجية وسهلة فهذه ليست طريقتنا، كما أننا لن نهتم كثيرا بإرضاء المستشرقين الذين أثبتوا عدم مبالاتهم بهموم المجتمعات العربية الإسلامية "[1].

منهجيتهـــا:

إن من بين أهم ما يميز النص الأركوني هو احتواؤه على أسماء المفكرين المعاصرين أمثال " ماكس باشلار "، " ليفي شتراوس "، " ألتوسير "، " بارت "، " فوكو "، " دريدا "، " ريكور "... كما يحفل هذا النص أيضا بأدوات ومفاهيم يعمل بها هؤلاء المفكرين حيث تظهر جليا في كتاباته مثل " رأس المال الرمزي، الزمن الطويل، الأسطورة التاريخية، اللامفكر فيه، المكبوت، البنية، الابستيمي "[2].

ويبرر أركون استخدامه للمناهج الغربية المتعددة بقوله:" إن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأنه ليس هناك من خطاب بريء أو منهج بريء، إنما ترجح في مساراتها تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة "[3].

وبما أن الظاهرة الإسلامية هي بمثابة جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصل، العامل النفساني الفردي والجماعي، العامل التاريخي، والعامل الثقافي، والاقتصادي، والاجتماعي، والإلهي... فإنه يتحتم علينا استخدام أحدث الأدوات المنهجية وعدم الاكتفاء بمنهج واحد، كما يلزم تبني استراتيجية متفتحة على شتى المنهجيات التي توفرها الفروع العلمية المعاصرة، وتتلخص هذه الاستراتيجية عند أركون في ثلاث مقاربات.

ب$_1$- المقاربة السيميائية اللغوية:

تكمن أهمية هذه المقاربة في أنها تعطي للباحث القدرة على التملص من سيطرة النصوص الدينية وهيبتها، حتى يجرؤ على تحليلها تحليلا موضوعيا يقوم حسب أركون على " استخدام مقولات السيمياء واللسانيات، من أجل عودة نقدية للمواد المقروءة، لمعرفة كيف

---

[1] محمد أركون: الإسلام والأخلاق والسياسة، ص 6.

[2] كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1994م، ص 101.

[3] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 57.

تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ولماذا معنى معين دون آخر؟ ولمن ينبثق المعنى؟ وضمن أية شروط؟ "[1].

وينبغي التمييز بين معنيين ثقافيين للنصوص:

الأول: "هو النصوص المقدسة لحظة انبثاقها الأولية زمن البني عندما كان يبشرنا بالدعوة وخوض المعارك اليومية كقائد ديني وسياسي معا "[2].

معنى هذا أن المعنى الثقافي الأول للنصوص عندما تكون النصوص في لحظتها الأولى الطازجة ومعها كل الحيثيات والملابسات الاجتماعية والدينية والاقتصادية والثقافية وحتى المكانية... .

الثاني: " هو التأويل أو التفسير الذي تعرضت له هذه النصوص بعد انقضاء الفترة الأولى للإسلام، حيث أصبح المؤمنون خلال القرون المتطاولة، وحتى يومنا هذا يعيدون التأويل بكل أنواعه ويسقطون على النصوص هموم عصرهم وحاجياتهم ويجعلونها تقول ما تريد قوله وما لا تريد قوله "[3].

فالمعنى الثقافي الثاني للنصوص هو المرحلة الثانية التي تلي المرحلة التأسيسية للإسلام، وهي المرحلة التأويلية والتفسيرية، فالنصوص لم تبق على صورتها الهيولية الأولى وإنما أعطي لها أشكال وصور أخرى بفضل القراءات التفسيرية والتأويلية المتعددة.

ب$_2$- المقاربة التاريخية والسيسولوجية:

لقد كان المسلمون " يهتمون بالأحداث الزمنية المتسلسلة وبالسيرة الذاتية وبالحكايات المناسبة من أجل البرهنة على صحة المادة المنقولة أو المروية وموثوقيها "[4] " فنقل العبارات النصية للقرآن (أي الآيات) ونقل الحديث والشهادات الخاصة بسلوك النبي والصحابة وأي وأعمالهم وانتقاء الوقائع والأحداث الدالة والمهمة بالنسبة للذاكرة الدينية

---

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 57.

[2] هاشم صالح: هامش ص 33، في الفكر الإسلامي قراءة علمية.

[3] المرجع نفسه، ص33.

[4] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 35.

للأمة، كل ذلك يشكل ممارسات عديدة تفترض مسبقا استخداما خاصا للتاريخ ورؤيا خاصة للتاريخ "[1] باعتبار المسلمين ينظرون إلى التاريخ نظرة تبجيلية متعالية (أي فوق الزمن) وتنسحب على الحاضر نظرا لقداستها.

وهذه هي الرؤية الكلاسيكية التي يرفضها أركون من خلال هذه المقاربة محاولا إعطاء رؤية معينة للتاريخ تتناسب مع إطاره ومع الكتابة الخاصة بطريقة تعبيره وشكله وأسلوبه " وهذه الموثوقية التي يقدسها المسلمون ويسلمون بها انطلاقا من تجاوز الإسلام لكل ما هو دنيوي وتاريخي متحول، تحتاج إلى تحليل سيسيولوجي لفهم الظاهرة الإسلامية والتراث الإسلامي على السواء "[2].

والتحليل السوسيولوجي للظاهرة الدينية: " يؤكد أن الدين إنما هو ظاهرة من ظواهر الحياة الاجتماعية، تلاحظ وتوصف كسائر الأوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية "[3].

لقد قاد هذا المنهج (منهج المقاربة التاريخية والسوسيولوجية) إلى الكشف عن الاختلافات الواردة في تفسير القرآن في حد ذاته، حيث نجد إسلام الأشعري يختلف عن إسلام الغزالي أو فخر الدين الرازي، أو إسلام العهد العثماني أو إسلام اليوم[4].

وهذا التحليل التاريخي الذي يتحدث عنه أركون هو " ذلك التاريخ الذي نجده عند مدرسة الحوليات الفرنسية وميشال فوكو، بحيث يفرق بين تاريخ الأفكار وتاريخ الأنساق الفكرية بصيغة فوكو "[5] فلا يجب الاكتفاء بسرد سلسلة الآراء والأحداث المنفصلة عن سياقها الاجتماعي والسياسي والثقافي بل ينبغي العمل على الربط بين التحولات والمبادئ

---

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 35.

[2] فريدة غيوة (حيرش): تأملات في القضايا الإنسانية المعاصرة والراهنة، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، 2003-2004، ص 183.

[3] محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، ت: أحمد خليل، (د.م.ط)، ط1، 1986م، ص 35.

[4] المصدر نفسه، ص 20.

[5] الزواوي بغورة: الحاضر بديل عن الحداثة وما بعد الحداثة، (مجلة قضايا فكرية، الكتاب 29 أكتوبر 1999م، القاهرة)، ص 243.

والمناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين في إنتاجاهم وكتاباتهم في فترة معينة وذلك لتكوين مجموعة علمية توجيهية تنظيرية تسمى بالابستيمي الخاص بعصر معين[1].

كما أن دراسة المجتمعات الحالية تكشف لنا أو تعري لنا لعبة ثلاث قوى متنافسة:

1- التراث بالمعنى العام أو العتيق أو القديم المهجور (Archaïque) وهذا النوع من التراث موجود في كل المجتمعات البشرية، وهو سابق على التراث الكتابي المقدس الخاص بأديان الوحي "[2]، أي السابق على الإسلام وهو ما يسمى عندنا بالعصر الجاهلي وما يتعلق به من تراث.

2- " التراث الكتابي (المقدس) الذي استرعى اهتماما كليا حتى الآن أي التراث الإسلامي ذاته "[3].

3- " الحداثة التي تميل إلى إحداث القطيعة مع القوتين السابقتين، وترسيخ هذه القطيعة دون أن تتوصل إلى ذلك كليا وبشكل تام، في الواقع أن هذه المعطيات أو القوى الثلاث تغذي الديالكتيك الاجتماعي في كل مجتمع بشري مع التركيز على إحداها دون الأخيرتين بحسب الأوساط الاجتماعية الثقافية والظروف والمنعطفات التاريخية "[4].

وأركون يدافع عن القطيعة الابستيمولوجية التي وظفها الفلاسفة الغربيون من أمثال باشلار وهابرماس اللذان يؤكدان على ضرورة تغيير طريقة التفكير التقليدي والعودة إلى مستجدات العصر وهذه العملية تستلزم الاقتداء بهذه المناهج من أجل الكشف عن بنية النصوص القرآنية التي أصبحت محل نقاش وجدال بين العلماء المسلمين في حد ذاتهم[5].

وهذا ما جعل أركون يتخذ من المنهج النبوي وسيلة للكشف عن خفايا النص القرآني خاصة.

---

[1] الزواوي بغورة: الحاضر بديل عن الحداثة وما بعد الحداثة، ص 243.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 39.

[3] المصدر نفسه، ص39..

[4] المصدر نفسه،ص39.

[5] فريدة غيوة حيرش: المرجع السابق، ص 183.

ب3- المقاربـة التيولوجيـة:

باعتبار أن الدراسة خاصة بالتراث الإسلامي أو أي تراث ديني، فإنه يكون حسب أركون " تحليل المستوى التيولوجي أمرا لا مفر منه، إذ ينبغي على الخطاب التيولوجي أن يتمثل كل مستويات التحليل المذكورة سابقا، وبدون هذا الانفتاح يبقى الخطاب التيولوجي عبارة عن تسجيل دفاعي لأمة منغلقة عن قناعاتها ويقينياتها "[1].

" ولكن ينبغي على التيولوجيا أن تخضع للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية (...) وينبغي علينا أولا أن نوضح بجلاء الشروط التاريخية والنفسية والأنثروبولوجية لانبثاق كل تراث منها وآلية اشتغاله الوظائفية "[2].

وفي هذا المستوى من التحليل يسعى أركون إلى تجاوز الحدود التيولوجية التقليدية والحلول التبريرية التبجيلية المبنية على الأحكام المسبقة، سواء تعلق الأمر بالمسلمين أو غيرهم من المجتمعات ذات الكتاب (اليهود والمسيحيون) الذين يشتركون في رفضهم الأخذ بعين الاعتبار مسألة تفحص الشروط التاريخية لتشكل تراثهم، ويوضح أركون مسعاه هذا بقوله: " أريد أن أفتح حقلا جديدا من التفكير تصبح فيه المزاعم التقليدية للمسيحية والإسلام معا متجاوزة (...) وينبغي العودة إلى أسسها وأصولها "[3].

ج. مهامهـــا:

لاشك في أننا قد تطرقنا إلى هذه فيما سبق ضمنيا ولكن لا بأس من محاولة تحديدها تحديدا أكثر ضبطا حتى يسهل علينا فهم ما يرمي إليه محمد أركون من الإسلاميات التطبيقية وفي هذا يقول أركون:

" لما كان الهدف النهائي للإسلاميات هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات (Tabous) العتيقة، والميثولوجيات البالية، ومحررا من

---

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 39.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 49.

[3] المصدر نفسه، ص 46.

الإيديولوجيات الناشئة حديثا، فإننا سوف ننطلق من المشاكل الحاضرة ومن الأسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات العربية الإسلامية "[1].

ويتضح لنا من هذا القول أن الهدف الرئيسي الذي يسعى له أركون من وراء الإسلاميات التطبيقية هو خلق جو ملائم يمكن فيه ممارسة التفكير ممارسة خالية من الإيديولوجيات غير المبررة، ومتحررة من السياجات الدوغمائية المغلقة.

ويميز أركون هنا بين "نوعين أو قطبين من الاهتمامات التي تتموضع حولها مسائل علمية ووسائل واختيارات مرحلية، وأهداف نهائية هما: القطب الذي يدعوه العرب " بالتراث " (...) ثم قطب الحداثة "[2] " وإن التفحص الدقيق لهذا التفاعل (أو العلاقة المتبادلة) يمثل إحدى مهام الإسلاميات التطبيقية "[3] كما أنه " ينبغي على الإسلاميات التطبيقية أن تتأمل جيدا هذه الحالة وذلك باستخدامها لكل وسائل التفحص التاريخي والسوسيولوجي والأنثولوجي والألسني اللغوي والفلسفي "[4].

" يعيدنا هذا إلى القول بأنه لا يكفي أن نعمل جردا شاملا للتراث، ثم نقف منذهلين ومفتونين أمام غناه (...) إنه من غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة، وبالمقابل فإنه لا يمكن لنا أن نساهم في إنجاز الحداثة بشكل ابتكاري إذا ما استمرينا في الخلط بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي (الأسطوري) "[5].

---

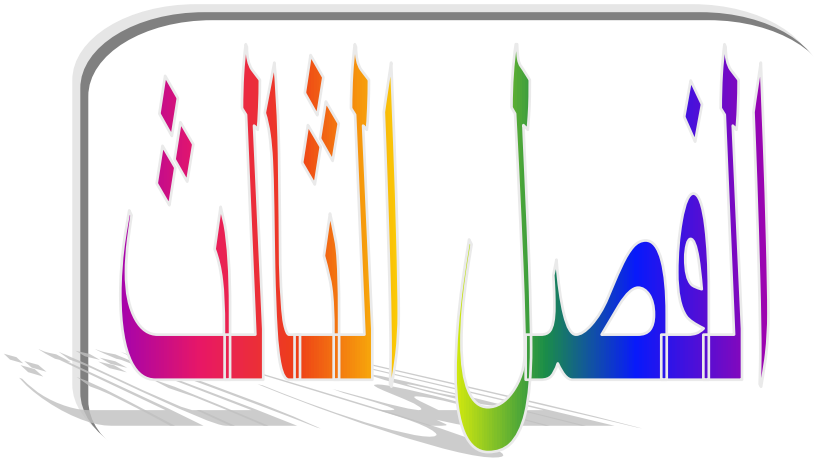
[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 58.

[2] المصدر نفسه،ص58

[3] المصدر نفسه،ص58.

[4] المصدر نفسه، ص 59.

[5] المصدر نفسه ، ص 59.



تجليات العلمانية في فكر محمد أركون من منظور عبد الرزاق قسوم

المبحث الأول: تجليات العلمانية على المستوى الإصطلاحي

المبحث الثاني: تجليات العلمانية على المستوى المنهجي

المبحث الثالث: تجليات العلمانية على المستوى الفكري

المبحث الأول: تجليات العلمانية على المستوى الاصطلاحي:

يبدأ عبد الرزاق قسوم في نقده لأركون بالإشارة إلى أن النقد الذي يقوم به يتناول ثلاث مستويات، هي المستوى الاصطلاحي والمستوى المنهجي ثم المستوى المضموني.

ينبغي فهمه والنظر إليه على أنه ثالوث مترابط حيث أنه يتطلب منا قراءة شاملة لفكر محمد أركون إذ يقول " وهذا الثالوث البنيوي المترابط، يفر ض قراءة خاصة لفكر الأستاذ محمد أركون بكامله "[1].

من حيث نقده لأركون على المستوى الاصطلاحي فإن قسوم يشير إلى أن هناك صعوبة على المستوى الاصطلاحي، وكذلك " لابد للعودة إلى الثقافة الموسوعية التي تطبع هذا الفكر بلغاته المختلفة: الفرنسية، والإنجليزية والعربية من حيث الأداء، وإلى تخصصاته المتعددة: كالتاريخ والفلسفة والأدب وعلم الاجتماع والشريعة، من حيث التوجه، وإلى مراحله الزمنية المتداخلة: قديمها وحديثها، جاهليتها وإسلاميتها، مسيحيتها ويهوديتها، من حيث العصور "[2].

بهذا فقط يرى قسوم يمكن لنا أن نصل إلى رسم للبنية العقلية الشاملة وأدواتها المعرفية المعبرة عنها.

ويحاول قسوم في نقده هنا على المستوى الاصطلاحي إلى أن هناك لغة متميزة يستخدمها أركون في الإيضاح عن فكره فيقول " سنكشف من خلال ذلك إلى أن هناك لغة إبداعية خاصة، بدأت تجد طريقها إلى عقول بعض المفكرين المعاصرين، إما لحداثة مدلولاتها أو تجديد صياغتها، أو لطرافة في توظيفها "[3].

ونظرا للثقافة الموسوعية التي يتميز بها محمد أركون فإن لغته أتت تحمل طابعا تمتزج فيها عدة ثقافات أو حضارات، أي أن " ما يميز هذه اللغة أنها ذات صياغة توفيقية أو تلفيقية، يغرف ناحتها من أكثر من ينبوع حضاري أو لغوي قبل وضع مفاعيلها... فكل

---

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر، دار عالم الكتب، الرياض، ط1، 1997، ص 177.

[2] المصدر نفسه، ص 177.

[3] المصدر نفسه، ص 178.

مفردة منها تحيل إلى مفهوم غريب، إما في حضارته الأصلية، أو في لغته الاشتقاقية "[1]. فباعتبار أن محمد أركون ينهل من أكثر من منهل حضاري فإن اللغة التي يكتب بها كانت عبارة عن مزيج من لغات تلك الحضارات المتعددة والمتداخلة، فكانت المصطلحات التي يستخدمها صاحبها أركون جديدة على الفكر العربي وخاصة من حيث الاستعمال الذي لم يكن معهودا، أي أن أركون قد أعطى بعض المصطلحات مفاهيما ووظائف لم تكن من قبل، وبهذا كما قال قسوم كانت لأركون لغة إبداعية خاصة، ويعطي قسوم بعض النماذج من تلك المصطلحات التي يستعملها أركون مثل: الأرثوذكسية، والعقلية والدوغمائية اللاإيمان... .

والغرض الذي يطمح إليه قسوم من وراء هذه المصطلحات هو التأكيد على خطورة اللغة من جهة والتنبيه إلى المطبات العقلية ومحاولة الكشف عنها من جهة أخرى، وفي هذا المعنى يقول قسوم " إن التأكيد على هذه المصطلحات في لغة محمد أركون يعكس حرصا مزدوجا لدينا يتمثل في:

1- تنبيه الدارس – القارئ – إلى خطورة اللغة المستعملة وغرابتها وثقل المفاهيم المتضمنة إياها "[2].

وهذا يعني أن قسوم يرى أن المصطلحات التي يستعملها أركون في لغته الخاصة فيها خطورة في حد ذاتها بغض النظر عن الأفكار التي تعبر عنها تلك اللغة، وهنا يجدر بنا أن نطرح أو نوجه إلى قسوم السؤال التالي: فيم تتمثل خطورة اللغة المستعملة من قبل محمد أركون؟ وكيف يمكن تجاوز تلك الخطورة والغرابة والثقل في المفاهيم؟ هل بالرجوع على اللغة الكلاسيكية؟

2- " إعداد القارئ – بهذه المصطلحات – يؤدي إلى فك أسرار فكر محمد أركون وبداية الكشف عن المطبات، والكمائن الإيديولوجية التي قد لا يأمن

---

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر، ص 178.

[2] المصدر نفسه، ص 178.

القارئ نفسه من الوقوع فيها، إن هو لم يتزود بالمضامين الخاصة بكل مفردة وربطها بأنساقها الحضارية والدينية المختلفة "[1].

بمعنى أن تركيز قسوم على هذه المصطلحات في لغة أركون يهدف من خلاله إلى فك أسرار الفكر الأركوني وعلى حد تعبيره هو شخصيا بداية الكشف عن المطبات والكمائن الإيديولوجية، ولكن ما هي يا ترى تلك المطبات والكمائن الإيديولوجية التي يتحدث عنها قسوم في لغة أركون؟

ولا شك أن الدارس أو القارئ لفكر محمد أركون سيدرك بلا جهد من أن أركون يركز كثيرا على اللغة التي حاول فيها أن يكون أكثر حرصا على تكوين جهاز مفاهيمي خاص لمعالجة الظاهرة الدينية، حيث يقول أركون: " إن أول صعوبة ينبغي علينا مواجهتها هي مسألة المفردات والمصطلحات المستخدمة من قبل المفكرين القدامى والمعاصرين بخصوص معالجة الظاهرة الدينية ودراستها "[2].

وهذا التجاوز الذي حاول أركون القيام به كان مرتكزا على استعمال المصطلحات الكاثوليكية والإيديولوجية وإضفائها على الفكر الإسلامي " ولا يكتفي المؤلف بإلباس الكلمات العربية الطابع الكاثوليكي، أو الزي الغربي كالتقديس، والطقوس، والتيولوجيا، وعلم اللاهوت بل إنه يمضي إلى أبعد من ذلك، فيلبس المفكرين المسلمين القدامى أيضا قبعة الفلاسفة الغربيين العلمانيين "[3].

بمعنى أن الطابع الكثلكي – في نظر قسوم – الذي يضفيه أركون على الفكر الإسلامي نلمسه على المستوى الاصطلاحي حيث أن أركون يستقي بعض المفردات والمصطلحات من الثقافة المسيحية خاصة مثل:الأرثوذكسية، السيكولاستيكية، والدوغمائية وكذلك ذهب أركون إلى أكثر من ذلك فهو قد نعت بعض المفكرين المسلمين القدامى بالأسوأ حيث جعل منهم – في رأي قسوم – فلاسفة علمانيين، ويستدل قسوم على قوله هذا بما قاله محمد أركون فيهم: " نجد من وجهة النظر هذه أن تنظير الماوردي مثلا أو الغزالي،

---

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر، ص 178–179.

[2] المصدر نفسه، ص 181.

[3] المصدر نفسه، ص 182.

لا يختلف في شيء عن تنظيرات دوركايم أو علماء الاجتماع الماركسيين بخصوص الدين "[1].

وهنا قسوم يعيب على أركون حينما ألبس المفكرين المسلمين القبعة نفسها التي لبسها المفكرين أو الفلاسفة الغربيين العلمانيين، وهذا طبعا لأن قسوم ضد العلمانية، ولكن إذا رجعنا إلى الكتاب الذي تحدث عنه قسوم والذي فيه نعت أركون الفلاسفة المسلمين بأنهم علمانيين أي كتاب " الفكر الإسلامي قراءة علمية " فإننا نجد أن أركون تحدث عليهم في إطار حديثه عن القضايا المنهجية، وجاء العنوان الفرعي الذي يدخل تحت العنوان الرئيسي – مفهوم السيادة العليا في الفكر الإسلامي – كما يلي: أولا: القضايا المنهجية فتلك المماثلة التي قال بها أركون بين المفكرين المسلمين والعلماء الغربيين العلمانيين كانت مماثلة على أساس المنهج فقط ولم تكن على مستوى الفكر.

ويعلل أركون حكمه على المفكرين المسلمين بمماثلتهم للفلاسفة الغربيين العلمانيين بأن البنية الإيديولوجية في كتابة النصوص الإسلامية كانت قد حذفت في حين أنه يجب أن نكشف عن تلك البنية التي كتب فيها أي نص، فالعلماء المسلمين كانوا علمانيين حينما غيّبوا الجانب الإيديولوجي عند كتابة النصوص الدينية، أي فصلوا الدين عن الجانب العلمي، على اعتبار أن تدوين النصوص الدينية يدخل في الإطار العلمي، ولتأكيد هذا فإننا نعود ونقول أن هذا الحكم على الفلاسفة المسلمين جاء في إطار حديثه عن القضايا المنهجية حيث يقول: " أول صعوبة ينبغي علينا مواجهتها هي مسألة المفردات والمصطلحات المستخدمة من قبل المفكرين القدامى والمعاصرين بخصوص معالجة الظاهرة الدينية ودراستها (...) إن الوسيلة الوحيدة لإضاءة المسالة (مسألة المفردات والمصطلحات) تكمن في استكشاف البنية الإيديولوجية التي كتب فيها النص "[2] فغرض محمد أركون كما هو واضح من القول المذكور هو محاولة إضاءة مسألة المفردات والمصطلحات فقط.

وفي سياق نقد قسوم لأركون على المستوى الاصطلاحي يتطرق إلى بعض المصطلحات التي يراها قسوم مهمة في فكر أركون لكي يثبت لنا ثقافته الموسوعية التي

---

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 160.

[2] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر، ص 182.

تطبع فكره، وتم تركيز قسوم في ذلك على أربع مصطلحات وهي: الأرثوذكسية، والدغامائية، والتراث، وأخيرا اللامفكر فيه.

ا . الأرثوذكسيـة:

إن أول مصطلح يذكره قسوم في عملية نقده لأركون على المستوى الاصطلاحي هو مصطلح الأرثوذكسية، ونحن نجد أن قسوم لم يذكر لنا ما معنى الأرثوذكسية الأركونية، أي لم يبين لنا ماذا يقصد أركون بالأرثوذكسية، ولم يزد في ذلك على ذكر قول هاشم صالح: " هناك دوغمائية وأرثوذكسية (بل عدة أرثوذكسيات) في المجال الإسلامي كما في المجال المسيحي أو اليهودي...إلخ "[1].

ولم يوضح لنا قسوم لماذا ساق هذا القول وماذا يريد من ورائه، ولم يبين لنا ماذا يقصد أركون أو حتى شارحه هاشم صالح بالأرثوذكسية، وبعد هذا وفي نفس القول يذكر لنا هاشم صالح أن أركون يرى أن هناك مستويين في الدين قائلا: " ولكن أركون يقول بوجود مستويين في الدين كثيرا ما يخلط بينهما، وينتج عن ذلك شر كثير، الأول هو مستوى التعالي الروحاني الذي يهدف إلى الارتفاع عن صغائر الحياة الدنيا وتفاهاتها، ويدعو للتقى والورع والزهد "[2] " والمستوى الثاني هو تجسيد للظاهرة الإسلامية على وجه الأرض والتاريخ والصراعات الناتجة عن ذلك "[3] فالمستوى الأول للدين هو الطابع الروحاني والمستوى الثاني هو الطابع التطبيقي أو الممارسة الفعلية للدين، وفي هذا لم يبين لنا قسوم علاقة الأرثوذكسية بهذين المستويين للدين، كما أن قسوم لم يبين لنا أين نتلمس بصمات الأرثوذكسية في كلا المستويين، وذكر فقط أن المستوى الأول " الروحاني " غير قابل للمس، وأما الثاني فإننا نستنتج فقط أنه يمكن أن يكون قابلا للمس ولكنه لم يصرح بذلك، ومن جهة أخرى فإنه – أي قسوم – لم يشرح لنا معنى " قابل للمس " أي كيف يمكن أن يكون المستوى الثاني قابلا للمس وأن المستوى الأول غير قابل للمس.

---

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر، ص 182.

[2] المصدر نفسه، ص 183.

[3] المصدر نفسه، ص 183.

ثم يأتي قسوم بعد هذا ليستنتج مفهوم الأرثوذكسية قائلا: "إن هذا التعريف للأرثوذكسية بالمفهوم الأركوني هو استبدال لكلمات: التقوى والاستقامة، والأصالة، بما يقابل عند المسلمين بالخط الأرثوذكسي "[1].

ومن هذا نستنتج أن قسوم يفهم الأرثوذكسية الأركونية على أنها إضفاء للطابع الكاثوليكي على الإسلام وبشكل أدق على المستوى الاصطلاحي، ولكن قسوم كما سبق وأن ذكر لم يبين لنا إطلاقا ماذا يقصد أركون بالأرثوذكسية ولم يذكر لنا أي نص لأركون كي يوضح لنا ما مفهوم أركون للأرثوذكسية.

ونحن نجد أركون في حديثه عن التراث يقول على لسان شارحه هاشم صالح " فهناك تراث سني وتراث شيعي وتراث خارجي، وقد رسخت هذه التراثات أو السنن من قبيل مجموعات الحديث التي أنجزتها كل جماعة التي ترى في خطها وحدها الطريق المستقيم أو الصحيح (الأرثوذكسية) "[2] وهنا نلاحظ أن أركون قد وضع مصطلح الأرثوذكسية بين قوسين بعد المستقيم أو الصحيح، وهذا يدل بأن الأرثوذكسية معناها التراث المستقيم أو الصحيح، أي التراث السني في مقابل التراث الشيعي... .

وفي موضع آخر يقول أركون " هل ينبغي عندئذ والحالة هذه مقاربة مفهوم التراث أو درسه (بالمعنى المثالي والمتعالي) استنادا على مفهوم الإسلام بالمعنى المتعالي أيضا لأنه (أي هذا الإسلام) يمثل التعبير (المستقيم) (الأرثوذوكسي) الوحيد عن التراث المثالي الوحيد الذي تلقته الأمة المثالية؟ "[3].

وهنا أيضا يذكر أركون مصطلح الأرثوذكسية بمعنى " المستقيم " في حين أن عبد الرزاق قسوم لم يذكر هنا إطلاقا أن الأرثوذكسية تعني التراث الصحيح أو المستقيم الذي شكلته الجماعات الكنسية كما يقول أركون.

---

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر ، ص 183.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 18.

[3] المصدر نفسه، ص 19.

ب ـ الــدوغمائيــة:

يبدأ قسوم في حديثه عن مصطلح الدوغمائية الأركوني بحكمه على المفهوم الذي أعطاه لها أركون بأنه مفهوم بأنه مفهوم طوباوي وسلبي، فيقول: " يعرف – أركون – مصطلح الدوغمائية، فيأخذه بمفهومه الزمني ليسحبه على الواقع الفكري الإسلامي ويعطيه مفهوما طوباويا سلبيا "[1].

فقسوم يرى أن اركون لم يزد على أن سحب مفهوم الدوغمائية على الفكر الإسلامي، والقول أو التعريف الأركوني الذي اعتمد عليه قسوم هو قول أركون: " تكون بنية معرفية ما دغمائية أكثر فأكثر كلما كان منظورها الزمني موجها بشدة نحو نقطة بؤرية أو محرقية، أي أن الماضي محتقر باستمرار لصالح المبالغة بشأن الماضي (مفهوم العصر الذهبي) أو المستقبل (اليوطوبيا) لجهة المستقبل البعيد الذي تتحقق فيه الأحلام الوردية "[2].

ويذهب قسوم للتعليق على هذا التعريف الأركوني للدوغمائية، فيرى أن أركون فهم الدوغمائية على أنها الدعوة إلى الاقتداء بالعصر الذهبي وأمجاده، ونكون طوباويين عندما نتعلق بالجنة التي أعدها الله للمتقين، ونتعلق بتلك الأحكام الوردية، فكل تعلق بشيء يجعل منا دوغمائيين، حتى التمسك بالتقوى والاستقامة.

فأركون في نظر عبد الرزاق قسوم إذن يرى أن الدوغمائية هي كون بنية معرفية موجهة بمنظور تقديسي إلى عصر معين، كما هو الحال بالنسبة إلى العصر الذهبي في الإسلام، أو حتى النظر إلى المستقبل الوردي، فنحن إذا تكلمنا عن قيمة العصر الذهبي أو تعلقنا بالجنة نكون دوغمائيين.

ج- التــراث:

يبدأ قسوم في نقده لمصطلح التراث بقوله: " إننا نجده – التراث – عند أركون يتخذ تعاريف غريبة ويرفق بأحكام دخيلة تصدم في معظمها ذوق وإيمان المؤمن "[3] وهذا ما يدل على رفض قسوم للتعاريف التي يعطيها أركون لمصلح التراث، ولم يبين قسوم أين مكمن

---

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر، ص 183.

[2] المصدر نفسه، ص 183.

[3] المصدر نفسه، ص 184.

الغرابة في تلك التعاريف التي يقدمها محمد أركون لمصطلح التراث، ولم يوضح لنا كيف تصطدم أيضا مع ذوق وإيمان المؤمن، بل حتى لم يذكر قسوم أي تعريف من التعريفات التي قدمها أركون بخصوص التراث، وإنما ذكر لنا كيف أن اركون يختلف مع هاشم صالح في تعريف التراث، ثم ذكر لنا المضمون الذي وضعه أركون للتراث.

أما فيما يخص الاختلاف الحاصل بين أركون وهاشم صالح يقول قسوم: " فمدلول التراث يطرح إشكالا في التعريف عند أركون، ففي حين يعني عنده " السنة " ويحصره في التراث الديني، يقترح شارحه هاشم صالح تعميم مصطلح التراث على كل شيء "[1] بمعنى أن الإشكالية التي يرمي إليها قسوم هي أن محمد أركون وشارحه هاشم صالح لن ينفقا في تحديد مفهوم واحد للتراث فالأول – أي أركون – جرى أن التراث ينحصر في الموروث الديني فقط، بينما الثاني يرى أن التراث هو أعم وأشمل من ذلك، وفي هذا يقول هاشم صالح: " اختلفت مع محمد أركون حول ترجمة كلمة (Tradition) ففي حين اقترح هو علي ترجمتها بـ " سنة " لأنه يقصد التراث الديني فقط، ألححت أنا على كلمة " التراث " لأنها الأكثر شيوعا واستخداما (...) وخصوصا أنه لا يعني هذا المذهب السني فقط وإنما يعني ما كان قد دعاه بالتراث الإسلامي الكلي أي التراث السني + التراث الشيعي + التراث الخارجي وكل تفرعاتها العديدة "[2] فأركون إذن يقصد بالتراث السنة فقط، بينما هاشم صالح يقصد به الموروث بشكل كلي وعام.

أما فيما يخص المضمون الذي يعطيه أركون للتراث فإنه يضع له أربع خطابات وهي:

أولا: " الخطاب الإسلامي الذي يميل للسيطرة على كل الخطابات الأخرى بواسطة قوة التجييش السياسي الذي يتمتع بها وبسبب انتشاره الواسع سيسيولوجيا وسيكولوجيا "[3] ويدخل هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوري أو القداسي الذي أعطي للتراث الإسلامي، ومنه

---

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر، ص 184.

[2] هاشم صالح: (الهامش، الفكر الاسلامي قراءة علمية)، ص 17.

[3] الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص 17.

فالخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يسيطر على كل الخطابات الأخرى الإسلامية، مثل خطاب الشيعة أو الخوارج هو الخطاب السني.

ثانيا: " الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث (أو يوضح التراث ويبينه) في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعات خصية موثوقة أو صحيحة "[1] وهذا الخطاب يدخل تحت ما يسمى بمرحلة التأسيس والتشكيل أو التثبيت للإسلام داخل نصوص موثوقة وصحيحة، بمعنى أن الخطاب الكلاسيكي هنا يتميز بالوثوقية لأنه سجين مبادئ صحيحة لا يمكن نقدها وتغييرها، فهي صحيحة بشكل مطلق.

ثالثا: " الخطاب الاستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكيل أو التأسيس أو التثبيت منهجية النقد الفلولوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر "[2].

ويدخل هذا تحت دائرة الاستشراق التي قام بها المفكرون الغربيون تجاه الثقافة الإسلامية متبعين في ذلك المنهجية الفلولوجية، والخطاب الإسلامي الكلاسيكي يدرس من خلال المنهج الفلولوجي أو الوصفي، والذي لا يسعى إلى نقد هذا الخطاب ومعرفة كيفية تشكله وتحديد أهدافه، إذ يصف هذا الخطاب بكل سطحية.

رابعا: " الخطاب الذي تستعمله علوم الإنسان والمجتمع والذي يهدف إلى إعادة النظر إلى الخطابات الثلاثة السابقة من أجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها والمرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه "[3].

وعليه فهدف دراسة علوم الإنسان هي إخضاع الخطاب الكلاسيكي إلى منهجية معاصرة بإمكانها كشف كيفية تشكل النص وتحديد أهدافها من ثم تحديد اللامفكر فيه وإبرازه.

وبذلك فإن قسوم لم يقدم لنا التعريف الأركوني الخالص والخاص به للتراث، كما أنه لم يوضح لنا أين تكمن غرابة التعاريف الأركونية للتراث وكيف تصطدم مع ذوق وإيمان

---

[1] محمد أركون الفكر الاسلامي قراءة علمية ، ص 18.

[2] المصدر نفسه، ص 48.

[3] المصدر نفسه، ص 48.

المؤمن، بينما أركون فقد حدد مصطلح التراث بكل دقة حتى يتمكن من تغييره وتنميته وفق المناهج المعاصرة وهذا ما لم يدركه قسوم.

د- اللامفكر فيه:

إن الحديث عن اللامفكر فيه يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن المفكر فيه فهما مصطلحان متلازمان " ويقصد أركون بهذين المصطلحين كل ما أتيح للفكر العربي الإسلامي أن يفكر فيه خلال تاريخه الطويل (المفكر فيه) وكل ما لم يتح له أن يفكر فيه (اللامفكر فيه) وهو يرى أن ما لم يفكر فيه الفكر الإسلامي أهم وأجل شأنا مما كان قد فُكر فيه، ومهمته اليوم كمجدد للفكر الإسلامي أن يفتتح تلك القارة الواسعة من اللامفكر فيه "[1] إذن والمهم عند أركون -حسب هاشم صالح- هو اللامفكر فيه وهو الأساس، ولهذا فقسوم ينتقد محمد أركون في فكرة اللامفكر فيه دون المفكر فيه، ولكن قسوم لم يذكر أي تعريف أركوني لمصطلح اللامفكر فيه، أو على الأقل لشارحه هاشم صالح، بل ذهب مباشرة مبديا رأيه في فكرة اللامفكر فيه عند أركون، فقال: " إن فكرة اللامفكر فيه يبدو أنها تتخذ حيزا في عقل الأستاذ محمد أركون، بحيث تتسع لتشمل القراءة النقدية للتراثات الإسلامية كلها والمقصود بجميع التراث التنبيه إلى أنه لا يخرج عن دائرة النقد أي " التراث الإسلامي " بما في ذلك الكتاب والسنة "[2] كما لم يبين لنا قسوم ما علاقة اللامفكر فيه بالنقد التراثي عند أركون، وكيف تتم عملية النقد؟

وقسوم يعيب على أركون نقده للتراث الإسلامي أو إعادة قراءته، ونحن نطرح السؤال التالي على الأستاذ عبد الرزاق قسوم، إذا كان أركون يطالب بقراءة جديدة للتراث الإسلامي ألا يدخل هذا في دائرة الاجتهاد؟!

وكل ما يمكن قوله هو أن عبد الرزاق قسوم لم يعط فكرة اللافكر فيه حقها الذي أعطاه لها محمد أركون فهو كما قلنا من قبل لم يعط لها أي تعريف خاص بأركون، كما أنه لم يعطها التحليل الكافي، ولهذا سنذكر قول لهاشم صالح: " إن اللامفكر فيه ليس إلا تراكما للمستحيل التفكير فيه في عدة مراحل متعاقبة من التاريخ، وذلك لأسباب دينية، أو اجتماعية

---

[1] هاشم صالح: الهامش، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص 18.

[2] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر ، ص 185.

أو سياسية أو غيرها(...) بمعنى آخر يمكن القول بأن محمد أركون يفكر اليوم بكل ما لم يفكر فيه الفكر العربي الإسلامي طيلة أربعة عشر قرنا من الزمن وبكل ما فكر فيه أيضا لكي يدرسه وينقده من الداخل "[1] وبهذا يكون معنى اللامفكر فيه هو تلك التراكمات في الفكر أو التراث الإسلامي عبر التاريخ، وقد منع التفكير فيها لأسباب دينية أو سياسية أو اجتماعية أو غيرها، وأركون يحاول أن يفكر في ما لم يفكر فيه من قبل.

[1] هاشم صالح: الهامش، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص 18.

المبحث الثاني: تجليات العلمانية على المستوى المنهجي:

ينطلق قسوم في نقده لمحمد أركون على المستوى المنهجي بالإشارة إلى أن المناهج التي يستخدمها أركون عديدة، وهو يريد التركيز على ثلاثة مناهج فقط وهي منهج القراءة السيميائية للنصوص المقدسة، ومنهج الحفر والتعرية أو منهج التفكيك، والمنهج الثالث هو منهج التاريخيانية، وهذه المناهج يقول عنها قسوم "هي التي سننظر أكثر والتي لا غنى للقارئ من التعامل معها "[1].

وعند الحديث عن المناهج التي يستخدمها أركون لابد من الحديث عن مجال استخدامها وهو التراث الإسلامي وقسوم يرى أن من بين ما يستخدمه أركون في عملية النقد للتراث الإسلامي هو إدخال أركون لما يسميه بالمنهج السيميائي ومحاولة تطبيقه على التراث، وهذا ما يراه قسوم خطيرا، حيث يقول: " إدخال المؤلف المنهج السيميائي وتطبيقه على دراسة التراث منتهجا النهج التدريجي من حيث الخطورة "[2] وقسوم هنا لم يوضح لنا أين تكمن تلك الخطورة الناتجة عن تطبيق النهج السيميائي " حيث يخضع فيها مجموع ما تعارف عليه المحدثون من مصطلح كالسنة والخبر، والأثر، والسماع والرواية والحديث، للتحليل السيميائي النقدي بغية إعادة صياغتها من جديد "[3] وأركون بهذا يريد إخضاع التراث الإسلامي والذي يقصد به هو شخصيا السنة ويتجاوز السنة ليحاول تطبيق المنهج السيميائي على القرآن الكريم " وهو يريد بهذا المدخل الوصول إلى نقد المنهجية المتبعة لتفسير القرآن والسنة والتي يسميها أركون منهجية التفسير الإسلامي الكلاسيكي، وليصل في النهاية كذلك إلى ضرب هذه الطريقة المتبعة والتي يحكم بعقمها وبطلانها "[4] بمعنى أن أركون يحاول من وراء القراءة السيميائية والقراءة التطبيقية للتراث الإسلامي هذه الثورة على القراءة الكلاسيكية وإحلال ما يسميه الإسلاميات التطبيقية محلها " وحجة أركون على بطلان المنهجية الكلاسيكية للتفسير أنها تربط كل آية أو جملة آيات " بسبب تاريخي أو واقعة

---

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر، ص 179.

[2] المصدر نفسه، ص 185.

[3] المصدر نفسه، ص 185.

[4] المصدر نفسه، ص 186.

حصلت في زمن النبي وأدت إلى نزول الآية "[1] والمقصود بهذا تحديدا هو أسباب النزول التي ترتبط فيها الآية بحادثة معينة أو واقعة ما، ليصل أركون في رأي قسوم إلى حكم تعسفي " يعلن فيه أن عملية الربط هذه (للآية بأسباب النزول) تبقى أسطورية أكثر منها تاريخية لأنها (وهذا أخطر) ترتفع بالأحداث الجارية إلى مستوى التعالي الرباني "[2] وذلك يعني أن قسوم برفض رفضا تاما ما يصفه أركون بالأسطورة أي أن أركون ينتقد النظرة التقديسية للنصوص القرآنية التي تجعل المعنى فوق الزمن، أي أسطرة وتقديس المدلول في حين أن النص محكوم بواقعة خاصة في زمن خاص، أي أنه يدعو إلى عدم تمديد وسحب النصوص وعدم وجعلها لا مكانية ولا زمانية .

ولكن ينبغي قبل الحكم على هذا القول أو الحكم الأركوني (أسطورية عملية الربط) أن نعرف معنى الأسطورة عند محمد أركون، غير أن قسوم لم يذكر لنا ماذا يقصد أركون بالأسطورة، التي لا تعني عنده سوى الرمز.

ويواصل قسوم في نقده لأركون على المستوى المنهجي لكن بطريقة نلمس فيها نوعا من التهكم فيقول: " وهذا الاستنباط الابتكاري المنهجي، يأتي بفضل المنهج الجديد الذي يدعو إليه المفكر الجامعي المجدد والمتمثل في القراءة السيميائية أو التحليل السيميائي للنصوص المقدسة "[3] وذلك ما نلمسه من قوله " الاستنباط الابتكاري " وكذلك وصفه لأركون " بالمفكر الجامعي المجدد " وبعدها يقول قسوم " وكأنما يتفطن أركون لردود الفعل لهذا المنهج الإلحادي "[4] حيث يصف المنهج الأركوني أي الإسلاميات التطبيقية بأنه منهج إلحادي، فكيف يكون المنهج إلحاديا علما أن المنهج مجرد أداة لفهم الفكر فقط؟ أي لا علاقة له بالملة أو الدين شأنه في ذلك شأن المنطق الأرسطي سابقا حيث اعتمد عليه الفقهاء المسلمون مثل ابن حزم، الغزالي، ابن رشد، في فهم العقيدة من جهة والشريعة الإسلامية من جهة أخرى، وما مفهوم المنهج السيميائي وهل طبقه أركون بمعزل عن المناهج الأخرى؟ وأين هو المنهج التاريخاني ومنهج التفكيك؟

---

[1] مدارس الفكر العربي المعاصر، ص 186.

[2] عبد الرزاق قسوم: المصدر نفسه، ص 186.

[3] المصدر نفسه، ص 186.

[4] المصدر نفسه، ص 186.

والمهم في نقد قسوم لأركون هو أن قسوم يصل إلى نتيجة مفادها أن منهج أركون هو منهج إلحادي، وبالتالي يكون أركون في نظره من أصحاب المنطلق العقلاني والمصب اللاديني العلماني أو ما يسميه بالإلحادي، وكنا قد طرحنا على قسوم سؤالا فيما يخص معنى الإلحاد عنده فامتنع عن الإجابة مبررا ذلك بأنه يمكن استنتاجه من الكتاب المعتمد في إنجاز هذا البحث.

زيادة على ذلك فإن عبد الرزاق قسوم لم يبين كيف طبق أركون منهجي التفكيك والتاريخيانية على التراث الإسلامي، ودائما على المستوى المنهجي يمكن لنا أن نطرح السؤال التالي: حدد قسوم بعض المناهج التي اعتمد عليها أركون في قراءة التراث، إلا أنه يرى أنها غير صالحة ولا يمكن اعتمادها في قراءة التراث الإسلامي، فلماذا يا ترى؟ !

المبحث الثالث : تجليات العلمانية على المستوى الفكري:

1. علمنة الإسلام:

ينطلق عبد الرزاق قسوم في حديثه عن علمنة الإسلام من قضية الروابط بين الإسلام والسياسة التي تحدث عنها أركون وموقفه من النظرة التي تقول أن الإسلام هو دين ودولة كالأفغاني ومحمد عبده، وفي نظر قسوم " أن كل المشكلة تنحصر عند أركون إذن في كونه يرفض الدمج بين ثنائية الدين والدولة، واعتبار أن الإسلام يشمل في تعاليمه وقوانينه الحياة البشرية كلها وفي مقدمتها الحياة السياسية "[1] بمعنى أن أركون يدعو إلى الفصل بين دائرة الدين ودائرة السياسة، أي إبعاد الجانب الديني في الممارسة السياسية، وعدم صبغ الممارسات الدينية بأية صبغة سياسية، ويعتمد أركون في رفضه لدمج الدين والسياسة – حسب قسوم – على المقولة المسيحية " أعطوا ما لله لله وما لقيصر لقيصر " " وبسبب هذا الرفض يذهب – أركون – إلى تحميل الألوهية أوصافا لا تحملها العقيدة الإسلامية، ويمحها الذوق العقلي السليم، خصوصا عندما يقول: ذلك أن الله ينخرط مباشرة حتى في المعارك السياسية ضد أعدائه "[2] ويفهم قسوم من هذا القول أن أركون هو الذي يرى أن الله ينخرط مباشرة لنصرة المؤمنين ضد أعدائهم أو أعدائه، ولكن أركون يقول أن المسلمين هم الذين يفهمون أن الله يتدخل لكي ينصرهم على الكفار، وهذا الفهم خاطئ، فالله في نظر أركون لا يتدخل مباشرة لنصرة المسلمين وقسوم إذن مخطئ في فهم قول أركون، وبالتالي مخطئ أيضا حينما يقول أن أركون يحمّل الألوهية أوصافا لا تحتملها العقيدة الإسلامية، لأن أركون أصلا هو الذي يقول بأن المسلمين حمّلوا الألوهية أوصافا لا تتصف بها حينما جعلوا الله ينخرط مباشرة في الحرب ضد أعدائه وينصر المسلمين، كما وأن قسوم لم يبين لنا تلك الأوصاف التي حمّلها أركون للألوهية والتي لا تحتملها العقيدة الإسلامية ويمحها الذوق السليم.

---

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر، ص 192.

[2] المصدر نفسه، ص 192.

ومنه فعبد الرزاق قسوم فهم قول أركون بالعكس لأنه ظن أن ذلك القول هو تعبير عن رأيه الشخصي في حين أنه هو رأي المسلمين الخاطئ حول نصرة الله للمسلمين بصفة مباشرة.

ونحن بالرجوع إلى المصدر الذي استقى منه قسوم هذا القول أي " الفكر الإسلامي قراءة علمية " نجد أن أركون يذكر هذا القول في سياق حديثه عن العلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية، فتلك العلاقة التي نسجت بينهما راحت ترسخ نفسها على أرض الواقع في شكل أحلاف أو غزوات.

والصياغات القرآنية ركزت على اعتماد السلطة السياسية على السيادة العليا الإلهية، ولكن أركون يريد معرفة الحالة العكسية أي معرفة دور السلطة السياسية في ترسيخ السيادة العليا، بمعنى آخر فإن الصياغات القرآنية قد ركزت على دور السيادة العليا في الممارسة السياسية، بيد أنها لم تركز ولم تهتم بدور السلطة السياسية في ترسيخ سيطرة السيادة العليا على وعي البشر، وهذه الحالة لم تؤخذ بعين الاعتبار، وإهمال هذه الحالة هو الذي جعل من الله ينخرط مباشرة لنصرة المسلمين في الحرب – كما رأينا – في نظر المسلمين.

ونذكر القول الكامل الذي أورده عبد الرزاق قسوم في مسألة انخراط الله في الحرب ضد أعدائه حيث يقول أركون: " إذا كانت الصياغات القرآنية قد ركزت كثيرا على مسألة اعتماد السلطة السياسية واستقلاليتها بالقياس إلى السيادة العليا الإلهية، فإن العلاقة العكسية التي تتلخص في معرفة دور المبادرات السياسية للنبي [محمد صلى الله عليه وسلم] في ترسيخ سيطرة التحديدات والآيات القرآنية على وعي البشر لم تؤخذ بعين الاعتبار ذلك أن الله نفسه ينخرط مباشرة، حتى في المعارك العسكرية ضد أعدائه "[1].

فأركون لم يذكر هذا جزافا وإنما كان في سياق معين، وضمن إطار خاص، وهو تحليل مصطلح السلطة في القرآن وعلاقته بعمل النبي (صلى الله عليه وسلم) ليصل في الأخير إلى إهمال المسلمين للدور الذي لعبته الممارسة السياسية خاصة من قبل النبي (صلى الله عليه وسلم) في ترسيخ سيطرة التحديدات والآيات القرآنية على عقول البشر أي السيادة العليا الإلهية.

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 147.

ونظرا لكون أركون يرفض فكرة الدمج بين الدين والدولة فإنه يدعو إلى علمنة الإسلام، ويبدأ قسوم مناقشة هذه الفكرة – علمنة الإسلام – بقوله: " إنه – أركون – يمهد لها برفض الفكر القائل بأن الإسلام لا يسمح بأي نوع من أنواع العلمنة "[1] بمعنى أن هناك من يرى بأن الإسلام لا يمكن أن يخضع لمبدأ العلمنة إطلاقا مثل محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، وهذا الرأي من وجهة نظر أركون غير صحيح، فالإسلام يمكن أن يعلمن لماذا؟

لأن العلمنة في رأيه " أكثر من مجرد التفريق البسيط بين الشؤون الروحية والشؤون الزمنية، إن تعريفا كهذا موجود علميا في كل المجتمعات حتى عندما ينكر وجوده ويحجب بواسطة المفردات الدينية "[2].

وهذا هو التعريف الأركوني للعلمنة الذي ساقه قسوم، بمعنى أن قسوم ذكر هذا القول على أساس أن أركون في هذا القول يعرف العلمنة، ونحن لا ننفي أن تكون العلمنة عند محمد أركون هي فصل الدين عن الدولة، ولكن ليس هذا هو المعنى الكامل للعلمنة، بل هي أكثر من ذلك، ولكن لماذا ركز قسوم على هذا الجانب الشكلي فقط في العلمنة؟ حتما لكي يظهر لنا أن أركون يطالب بفصل الدين عن الدولة فقط، وهذا أمر قد يستنكر إن لم نتطرق إلى مفهوم العلمنة الحقيقي عند محمد أركون، كما أن قسوم يريد أن يصل بنا إلى أن أركون ينطلق في فصل الدين عن الدولة من المقولة المسيحية " دع ما لله لله وما لقيصر لقيصر " وبالتالي يجب رفضها، ولكن أركون لا يعني عنده العلمنة مجرد الفصل بين الدولة والدين فقط بل هي الأكثر من ذلك.

حيث يقول: " حسب الايثمولوجيا (علم أصول الكلمات) فإن كلمة Laicos اليونانية تعني الشعب ككل ماعدا رجال الدين "[3] والمعنى نفسه يستمر في لاتينية القرن الثالث عشر، إذ نجد أن Laicus " تعني الحياة المدنية أو النظامية كما كانوا يقولون في ذلك الحين "[4].

---

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 192.

[2] محمد أركون: المصدر نفسه، ص 192.

[3] محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص291.

[4] المصدر نفسه، ص291.

فمصطلح العلمنة إذن منذ العهد اليوناني حتى القرن الثالث عشر كان يعني التمييز بين عامة الشعب وبين رجال الدين، أو بين الحياة المدنية والحياة الدينية، أو بين الحياة النظامية والحياة التقديسية، أو بين الذين يمثلون الفكر الساذج العادي وبين الذين يمثلون الفكر الإلهي المقدس، ورجال الدين هم الذين يشرفون على الحياة بشتى صورها و" يتدخلون في هذه الحياة من أجل ضبطها بطريقة ما "[1].

لأنهم كانوا يتمتعون بسلطة معينة " سياسية كانت أم دينية أم اقتصادية، تمكنهم من فرض سيطرتهم على الطبقة البسيطة المكونة أساسا من العالم الزراعي وأوساط الحرفيين والناس العاديين في المدن "[2] وبذلك كانت لهم السلطة التامة في تسيير شؤون المجتمع (الإفريقي، واللاتيني القروسطي) وبهذا قتل أية حاجة للفهم أو النقد أو الثورة في أفراد المجتمع إلى درجة أن أولئك الأفراد فقدوا حتى القدرة والحرية في التعبير عن ذواتهم، وكذلك أفكارهم ومشاعرهم تجاه الحياة الاجتماعية عامة خاصة ما يتصل بها بالدين أو السياسة.

لكن " الحالة هذه يمكن أن تتغير، ذلك أنه ليس هناك اختناق أبدي "[3] فلابد أن يأتي يوم يثور فيه أفراد المجتمع المقمعون والمسكتون على رجال الدين الذين سلبوهم حرياتهم الفكرية، فيستردون بذلك حرياتهم الفكرية من جهة ويحدوا من سلطة رجال الدين من جهة أخرى، لأنه هناك دائما " حاجة مستمرة للنضال من أجل اكتساب استقلالية نسبية للفكر، وحرية نسبية بالقياس إلى العقائد الدينية "[4].

وعلى هذا الأساس فإن العلمنة التي يدعوا إليها محمد أركون تتمثل في المطالبة بالحرية الفكرية، من خلال مجابهة السلطات الدينية التي تخنق هذه الحرية، وليست مجرد فصل الدين عن الدولة فقط.

بدليل " إن البرجوازية العلمانية عندما قضت على السلطة الكهنوتية لرجال الدين قد أنجزت عملا ضخما، وقفزت إلى الأمام خطوة كبيرة في اتجاه التقدم وتحرير الشرط البشري.

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي،291

[2] المصدر نفسه، ص291

[3] المصدر نفسه، ص291

[4]: المصدر نفسه، ص292

هذا الشي ينبغي أن نكون متفقين عليه تماما، ولا مجال إطلاقا للعودة إلى الوراء أو للتراجع عن هذا الإنجاز الكبير الذي تحقق ضد الكنيسة بصفتها مؤسسة سلطوية"[1]

ويرى قسوم أن مساءلة أركون عن علمنة الإسلام أمر يربكه لكننا لا نرى ذلك تماما بدليل أن محمد أركون عدد مظاهر العلمنة في الإسلام الكلاسيكي بكل دقة ووضوح فهل يعجز عن تحليلها ومناقشتها في الفكر الإسلامي المعاصر؟!.

ومنه فإن أركون لن يرتبك في مناقشة علمنة الإسلام لأنه واثق ومتأكد من أفكاره وطروحاته.

ويذهب قسوم إلى سرد مظاهر العلمنة في الإسلام كما ذكرها أركون دون أن ينتقدها أو يناقشها وهي:

1- " أن العلمنة متضمنة (أو موجودة) في القرآن وفي تجربة المدينة "[2].

2- " أن التنظير الإيديولوجي الذي قام به الفقهاء، فيمثل إنتاجا عرضيا محكوما بظروف وقته، الهدف منه تغطية واقع سياسي وتاريخي معين بمحاجات دينية ذات مصداقية وفي كل الأحوال فهذا التنظير (تنظير الفقهاء) من أجل تبرير الدولة الخليفية وخلع الشرعية عليها مبني على نظرية معرفية فات أوانها "[3].

3- " إن محاولات عقلنة العلمنة الممارسة واقعا في المجتمعات الإسلامية قد حصلت من قبل الفلاسفة المسلمين في الماضي "[4].

ونحن نتساءل: لماذا قسوم اعتمد هذه المظاهر دون تعليق أو شرح؟ هل لكي يثبت مصداقية موقفه لأنه لو تطرق بالتعليق إلى أية نقطة من هذه النقاط لعرف أن أركون يتكلم عن واقع تاريخي صادق لا يمكن إنكاره.

ويردف قسوم هذه المظاهر بقوله: " يعتقد أركون أنه لا خيار للمجتمع الإسلامي بين أحد اتجاهين اثنين، فإما العلمنة بكل ما تتضمنه من تفتح فكري، وتغيير لواقع المجتمع

---

[1] محمد أركون: إسلام أوروبا الغرب، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، ط1، 1999، ص203.

[2] محمد أركون: الفكر الاسلامي قراءة علمية ، ص 182.

[3] المصدر نفسه، ص 182.

[4] المصدر نفسه، ص 182.

وذهنيته ومنهجية تفكيره، وإما البقاء متشبثا بإسلام لا يعدو أن يكون دينا يأمر ويسجن كليا العالم أجمع "[1] فأين المشكلة إذا تفتح الفكر الإسلامي على الآخر وعمل على تغيير واقعه وذهنيته وأخذ بمنهجية علمية جديدة تلحقه بالركب الحضاري خاصة وأن كل المفكرين اليوم يعلمون مدى انحطاط الفكر الإسلامي وتخلفه مقارنة بالفكر الغربي، أما فيما يخص الإسلام فأركون لا يرفض الإسلام القائم على الحرية والنقد، ولكنه يرفض الإسلام المتعالي عن ذلك تماما، بدليل أنه يشيد بفكر ابن رشد ومن قبله الشاطبي والشافعي، فهؤلاء في نظره رفضوا التبعية الفكرية وأخضعوا الفكر إلى النقد مما مكنهم من وضع مناهج جديدة لدراسة قضايا الفكر الإسلامي فعملوا على تطوره واستمراره.

ويذيل قسوم حديثه عن العلمنة في فكر محمد أركون بسؤاله: هل نجح محمد أركون في تحقيق هذه العلمنة؟ ويدع أركون نفسه يجيب على هذا السؤال ولكن بأسلوب قسوم الخاص حيث يقول: " إنه يعترف في جوابه على مثل هذه الأسئلة بأن جهوده تمركزت أساسا ومنذ سنوات في تنظيم اللقاءات وتشجيع التعاون وتشكيل الروابط والمبادلات، ليس فقط بين المثقفين العلمانيين المؤيدين للحداثة، وإنما بين هؤلاء الذين يواصلون موقف العلماء نفسه من رجال الدين ويحتلون نفس وظائفهم "[2].

وهذا يدل على اهتمام أركون البالغ بالعلمنة، حيث شارك في عدة لقاءات خاصة بالعلمنة، وكان يعمل على تشجيع مثل هذه الملتقيات والندوات سواء بين المثقفين العلمانيين أنفسهم، أو بين المثقفين العلمانيين ورجال الدين، والأكثر من ذلك اهتمام أركون بالعلمنة كونها تدعوا إلى الحرية الفكرية وينتقد حتى العلمانية الغربية، ويبين كيفية تطبيق العلمانية بمفهومها الصحيح على المجتمع الإسلامي.

[1] محمد أركون: الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص 193.

[2] مصدر نفسه، ص 193.

2. موقف أركون من العلمانية العربية في العصر الحديث:

يبدأ قسوم في نقده لموقف محمد أركون من العلمانية العربية في العصر الحديث يقول أركون " إنه لكي نفهم الوضع جيدا ينبغي أن نعيد كتابة تاريخ الناصرية الناهضة في وجه شعارات الإخوان المسلمين (...) كما ينبغي أن نعيد كتابة العلمانية النضالية الأتاتوركية (...) كما نعيد كتابة تاريخ البورقيبية المناضلة من أجل الثقافة الغربية (...) وأيضا نعيد تاريخ الحركة الثورية الشعبية في الجزائر بعد الاستقلال (...) كما ينبغي إعادة دراسة الاشتراكية البعثية بنسختيها السورية والعرقية "[1].

هذا ما قاله أركون بخصوص تحليله لواقع الحركات الإسلامية في الساحة، وفي هذا الموضوع وبخصوص هذا القول يقول قسوم تعليقا عليه " ليس الغريب في كل هذا أن يطالبنا الأستاذ أركون بإعادة قراءة القرآن والدراسة لكل الحركات الفاعلة في الأمة الإسلامية ماضيا وحاضرا، ولكن الملفت للنظر هو تعاطفه الكبير مع العلمانية ممثلة في الأتاتوركية المناضلة أو البورقيبية المناضلة وكلها بشهادته تكرس الحضارة الغربية "[2] فهل صحيح يا ترى يتعاطف أركون مع هذه العلمانية التي تكرس الحضارة الغربية؟

ويقول قسوم في هذا السياق أيضا: " ونجده – أركون – في موضع آخر يشيد بأتاتورك الذي فرض تجربته العلمانية بشكل صارم وجذري على المجتمع التركي لدرجة أنه نجح في زرع فكرة العلمنة زرعا عميقا فيه "[3] فهل فعلا يشيد أركون بعلمانية أتاتورك؟

لكي نجيب على هذا السؤال وذاك يجيب علينا أن نعود إلى مصادر محمد أركون، وبرجوعنا إلى كتاب " الفكر الإسلامي قراءة علمية " وجدنا أركون يقول: " راح كمال أتاتورك ينجز ثورة علمانية حقيقية في بلد كان لا يزال متشددا في إسلامه "[4] وقد يظهر لنا للوهلة الأولى أن أركون يتعاطف فعلا مع أتاتورك ويشيد بعلمانيته ولكنه يواصل الحديث ليصل إلى قوله: " هكذا تلاحظون أن هذه التجربة قد ذهبت بعيدا في جرأتها لكنها لم تكن في

---

[1] محمد أركون: الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص 194.

[2] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر، ص 194.

[3] المصدر نفسه، ص 194.

[4] محمد أركون: الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص 277.

الواقع إلا " كاريكاتيرا " للعلمنة رافقته بعض التطرفات "[1] وهذا القول الذي ذكرناه أكبر دليل على خطأ ما ذهب إليه عبد الرزاق قسوم حينما قال أن أركون يتعاطف مع أتاتورك ويشيد بعلمانيته، حيث أن أركون يرى بأن أتاتورك قد أخذ بقشور العلمانية فقط، فحسب أن العلمانية والحداثة هي لكل المظاهر الخارجية، والحسية والمادية فقط، حيث "خلق جمهورية تركية على غرار النموذج الغربي وألغى التقويم الإسلامي الهجري، ثم ألغى الحروف العربية في الكتابة (...) ثم حل وزارة الشؤون الدينية وكل الجمعيات الدينية وألغى تدريس الدين في كل المدارس، وأخيرا فرض القبعة الأوربية بديلا عن الطربوش..."[2] وكل هذه الأشياء التي غيرها أتاتورك إضافة أو حذفا في المجتمع التركي ليست سوى مظاهر فقط من العلمنة أو كما سماها أركون كاريكاتيرا لها، ولم يزد أتاتورك على أخذه بقشورها، ويقول أركون أيضا " هذا يعني أن المسلمين (...) لا يمتلكون الإمكانية الثقافية من أجل إعادة التفكير في الإسلام ضمن توجه علماني، ينقصهم من أجل القيام بذلك كل الجهاز التصوري ومناهج العمل يمكن لها أن تؤدي إلى فكر علماني مختلف عن الظروف الصراعية العمياء التي تمت فيها تجربة كما أتاتورك "[3] وهنا ندرك جليا رأي أركون في علمانية أتاتورك، حيث أن المسلمين في رأي أركون لازالوا لا يمتلكون الإمكانية الثقافية لكي يعيدوا التفكير في الإسلام من زاوية علمانية، حتى لا تقع من جديد تجربة أتاتورك التي تمت في ظروف صراعية عمياء.

وهذا القول دليل أيضا أن أتاتورك لم يفهم الجانب العلمي والثقافي والفكري من العلمانية وهذا هو الأساس فيها، فجاءت علمانيته مادية أولا ومتطرفة ثانيا، ومن حقنا هنا أن نتساءل ونسأل قسوم: لماذا في نقدكم لأركون ترى أنه يقول بتطبيق العلمنة على المجتمع الإسلامي، بل وإنها طبقت من قبل أتاتورك بنجاح وغيره... ورغم أن أركون في كتاباته مثل تاريخية الفكر الإسلامي ينتقد العلمانية التي طبقها أتاتورك وبورقيبة لأنهم أخذوا بالقشور فقط ولم يهتموا بالجوهر؟

---

[1] محمد أركون: الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص 278.

[2] المصدر نفسه، ص 278.

[3] المصدر نفسه، ص 279.

3. قضيـة المرأة:

إن حديث أركون عن المرأة كما يرى قسوم " يسوده نوع من الغموض لأن صاحبه يحاول أن يربطه بقضية الطاعة التي تمثل عند أتباع هذه المدرسة العقلانية العلمانية نوعا من العقد النفسية إذ أنهم يربطون طاعة الإنسان لله أو طاعة الابن لأبيه، والبنت لأبيها، يربطون ذلك بقضية الطاعة العسكرية "[1] وقول قسوم هذا يأتي بمثابة التعليق على قول محمد أركون الذي ساقه قبل هذا وهو: "إن ضبط الجنس والحياة الجنسية عن طريق المحرمات العديدة التي تحيط بالمرأة، ثم إخضاع المرأة إلى مكانة أدنى وإبقائها فيها، ثم الامتيازات والسلطات الموكلة للرجل من قبل القانون الديني كل ذلك يتيح تكرار السياج الدوغمائي المغلق "[2] وهذا القول هو القول الوحيد الذي أورده قسوم فيما يخص موقف أركون من قضية المرأة، ولهذا فنحن لسنا بحاجة لكي نستنتج بأن نقد قسوم لأركون في هذه النقطة سوف يكون ناقصا أو غير صحيح فمن غير المعقول أن نفهم موقف أركون من خلال قول وحيد وأن نحكم عليه بالصحة أو الخطأ أو أي حكم آخر....

ونجد بأن قضية الطاعة عند محمد أركون تمثل نوعا من العقد النفسية لماذا؟ في الفترة الحديثة في الجزائر قد تكون صحيحة لأن المجتمع كان يخاف على المرأة من الاغتصاب، وأركون يتكلم هنا بشكل أساسي أثناء الفترة الاستعمارية، أي الفترة التي عاش فيها في الجزائر، حيث لاحظ أن المرأة في هذه المرحلة مسلوبة من كل الحقوق حتى في التعليم، فضلا عن إبداء رأيها في قضية ما، أو الحديث بكل حرية داخل المجتمع... وهذه الحقائق كانت سائدة آنذاك، فهذا المجتمع كان يمنح للرجل كل الحقوق والمستوحاة من الدين على خلاف المرأة، فلا يحق لها الخروج من المنزل والتكلم مع الرجل حفاظا على شرفها ولذلك يحرم عليها كل شيء ويسلب حقها في كل شيء، وأما ربطه لقضية المرأة بالطاعة العسكرية فمعناه ليس للمرأة أي رأي إذ تتلقى أوامر بهدف التنفيذ لا للمناقشة، وهذا ما يعمل أركون على تغييره.

---

[1] محمد أركون: الفكر الاسلامي قراءة علمية، ص 197.

[2] المصدر نفسه، ص 197.

والواقع أننا نجد أركون يحاول أن يعالج قضية المرأة من زاوية جديدة خالية من تطرف المسلمين ولا تشوبها اتهامات الغرب، وفي هذا يقول: " سوف نحرص في ما يخصنا على عدم طمس المشاكل الحقيقية عن طريق القول إن القرآن قد حسن مكانة المرأة عندما ارتفع بها إلى نفس المكانة الروحية التي يحتلها الرجل "[1] ويقول في موضع آخر: " أما الغربيون فيتحدثون على العكس عن المكانة المتدنية وغير المقبولة للمرأة في المجتمعات الإسلامية، فهم يثيرون دائما مشاكل تعدد الزوجات والطلاق، والحجاب، والعزل بين الجنسين وحشر المرأة في المهام المنزلية "[2].

فمن حق أركون أن يضع قضية المرأة بعيدة على كل ما يقوله المسلمون من جهة والغربيون من جهة أخرى، أي أن أركون أراد أن يدرسها كما هي عليه في الواقع الإسلامي، حيث يقول: " إن هذه الكليشيهات والأحكام المسبقة الإيجابية والسلبية، تمنعنا من رؤية المعطيات المشتركة للوضع النسائي في كل المجتمعات البشرية، وهذه المعطيات لا تزال رازحة حتى يومنا هذا "[3].

وواقع المرأة في المجتمع الإسلامي فعلا يستحق النظر فيه من جديد، ولا يمكن طمس هذا الواقع الذي لا يضع المرأة في نفس المكانة التي يحتلها الرجل كما هو مزعوم ولا يمكن تجاهل هذا الواقع أو تزييفه، لأننا نعيش في هذا الواقع ونرى حالة المرأة فيه، فلازالت المرأة تخضع لتلك القوانين المقدسة بينها وبين الرجل خاصة، ومنها علاقة البنت بالأب أو البنت باخوتها، وهذه العلاقة فعلا علاقة مقدسة، ولا تستطيع المرأة أن تكسرها، وهذا واقع معاش في الجزائر وفي العديد من ولاياتها وخاصة الأكثر بداوة، ولا يستطيع أحد إنكار ذلك.

بعد هذه الانتقادات التي يوجهها قسوم لمحمد أركون في بعض القضايا الأساسية – كما راينا سابقا– يستنتج توجه أركون الإلحادي، وكما يقول هو المنطلق العقلي والمصب اللاديني، حيث يقول: " إن هذه المناهج على تعدد أنماطها وتلون أحكامها، وتعدد أساليب منهجها لتعكس – بحق – صدق ما ذهبنا إليه، ويشاطرنا في ذلك الكثير من الدارسين من

---

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ص 125.

[2] المصدر نفسه، ص 125.

[3] المصدر نفسه، ص 126.

أن توجه الدكتور أركون توجها عقلانيا إلحاديا يرفع لواء دعوة خطيرة داخل الثقافة والفكر الإسلامي [1]

فعبد الرزاق قسوم يخلص إلى نتيجة مفادها أن أركون ذا توجه إلحادي بكل بساطة، أما فيما الإلحاد في مفهوم عبد الرزاق قسوم فكنا قد طرحنا عليه سؤالا – كما ذكرنا – عن مفهوم الإلحاد عنده هو شخصيا فلم يجبنا عليه معللا ذلك بأنه يمكن استنتاجه بالعودة إلى الكتاب، وبكل سهولة ودون أي جهد يمكن أن نستنتج أن الإلحاد عنده هو مرادف للعلمانية، فكل داع إلى العلمانية فهو ملحد؟

ونحن نرى في نقد قسوم لأركون أنه قد ركز على بعض القضايا دون أخرى لا ندري لماذا، فلماذا يا ترى نجد أن قسوم ينتقد أركون في نقطة العلمنة والمرأة، ويتجاهل بقية القضايا الأخرى مثل نقد العقل الكلاسيكي أو نقد الوعي العربي المعاصر...؟.

4. موقف أركون من بعض القضايا الراهنة:

في البداية لا يقوم عبد الرزاق قسوم إلا بعرض الحوار الذي أجرته مجلة " نوفيل أوبسرفاتور " " Le nouvel observateur " مع محمد أركون، مبينا بذلك أسئلتها وأجوبة أركون عنها، ويجب علينا نحن أيضا أن نعرض هذه الأسئلة وتلك الأجوبة لكي نستطيع أن ندرك موقف أركون من بعض القضايا التي طرحتها المجلة، كما ويمكننا أيضا بذلك فهم النقد الذي يوجهه عبد الرزاق قسوم له.

المجلة:" هل من الممكن أن يكون الإنسان مسلما دون أن يصادق على الجرائم التي تقترف في كل مكان من العالم تقريبا، في إيران والشرق الأوسط، باسم الشريعة القرآنية"؟

أركون: "إن مسألة الإسلام تستوجب أن يعاد التفكير فيها كليا خلافا لما يحاول التاريخ الراهن والمتعصبون الذين تكلمت عنهم إثباته [2]

لم يعلق عبد الرزاق قسوم عن هذه الإجابة فهو يعرض السؤال والجواب عليه فقط كما سبق وأن ذكرنا، وربما هنا يحاول قسوم أن نحكم وحدنا على محمد أركون من خلال أجوبته على أسئلة المجلة.

---

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر ، ص202.
[2] المصدر نفسه، ص198.

ونحن نرى أن محمد أركون حينما يقول بأن مسألة الإسلام يجب أن يعاد التفكير كليا بحق في ذلك، لأنه ليس هناك إسلام واحد على أرض الواقع بل هناك عدة إسلامات، فهناك إسلام الشيعة وإسلام الخوارج وإسلام السنة...إلخ.

وفي هذا يقول أركون: " إن التفاوت أو الخلاف بين التراثين السني والشيعي لا يمكن أن يوصف بدقة لا بواسطة المصطلحات والتعابير التاريخية المحضة، ولا بواسطة المصطلحات والتعابير التيولوجية أو اللاهوتية المحضة، وهذا التحليل السيميائي والأنثروبولوجيا الثقافية وفلسفة اللغة تستطيع أن تتوصل إلى الرهانات القصوى لهذا التعارض السني الشيعي "[1] وهذا القول إن كان يدل على شيء فهو يدل على الشرخ الحاصل بين الاتجاه السني المسلم والاتجاه الشيعي المسلم، بمعنى أن إسلام الأول يختلف عن إسلام الثاني، ولذلك نجد أن الشيعة " قد حصروا في خانة المعارضة وتعرضوا غالبا للاضطهاد حتى مجيء عهد الفاطميين في المغرب (297هـ/909م) والبويهيين في بغداد (334هـ/945م) "[2] فرغم الإسلام الذي يدين به السنيون والشيعيون فإنهم يتعارضون إلى درجة قد تباح فيها الدماء ويباح القتل.

ويقول أركون في موضع آخر: "من المهم أن نعرف أن الإسلام الذي تنسب الحركات الإسلامية نفسها إليه هو إسلام التراث المفتت والسكولاستيكي والجامد والتكراري أكثر مما هو إسلام التراث الحيوي والمنفتح وذو القدرة الكبيرة على التمثل والتفاعل والدمج .

هكذا نجد مثلا أن الإسلام المغربي هو إسلام مالكي بشكل صارم، ونجد الإسلام السعودي يكتفي بالتراث الحنبلي، والإسلام التركي بالتراث الحنفي، ...إلخ وهذه الحالة تبرر القيام بإعادة تركيب أو لملمة التراث الإسلامي الكلي "[3] وبهذا فإن التراث الإسلامي المغربي يختلف عن التراث الإسلامي السعودي... ومن هنا فليس هناك إسلام واحد فهناك عدة إسلامات، وبذلك فإنه من الواجب علينا أن نعيد النظر في مسألة الإسلام.

---

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 28.

[2] المصدر نفسه، ص 28.

[3] المصدر نفسه، ص 29.

وفي نفس الإجابة عن السؤال الأول يواصل أركون فيقول: "وكل الداء يأتي من الخلط الذي وقع لأسباب تاريخية بين الاستعمار السياسي للدين، والفضاء الشخصي للمتدين "[1] ويتضح لنا ذلك من خلال الرجوع إلى واقع الأمة الإسلامية، حيث أن ما يدعونه بالإرهاب كان أول جحر خرج منه هو المسجد، وخاصة في الجزائر، فمن المعروف أن المساجد ذات المهام الدينية والتربوية استغلت لأغراض سياسية وخلط الديني بالسياسي فكان ما كان...؟!.

وأما السؤال الثاني الذي طرحته المجلة على محمد أركون فهو بخصوص التطرف وعلاقته بالحقيقة وهو:

المجلة: "أليس هذا الخلط بين السياسي والديني هو الذي ولد التطرف؟"

أركون:" كلمة التطرف كثيرة الاستعمال وتستغل كضباب أسطوري بتمويه المشاكل الحقيقية للمجتمعات الإسلامية "[2].

فالمجتمع الإسلامي عليه غشاوة سياسية لا تمكننا من معرفة الحقيقة التي يعيشها الشعب المسلم، كما أن الحركات الإسلامية المتصارعة فيما بينها تستعمل جميعها مصطلح التطرف مشيرة به إلى الأطراف الأخرى وتغيب بذلك الحقيقة ويجهل الذي يدعو للحقيقة.

وفي حديث أركون عن الحقيقة وربطها بالتطرف والوحي يقول: " إن مفهومي الوحي والتنزيل نفسيهما يحتاجان إلى إعادة التفكير، فإن كان الوحي يعني أن الله يؤثر في التاريخ عن طريق الأنبياء، إذن فمفهوم الحقيقة المطلقة والمستقلة عن التاريخ يؤدي إلى التطرف خصوصا عندما ينقل من طرف رجال الدين "[3].

ويعني أركون بهذا أن الله يؤثر في الأنبياء عن طريق الوحي، والأنبياء يؤثرون في الناس عن طريق الوحي كذلك، وبالتالي الوحي الذي يصل إلى الناس من الله عن طريق الأنبياء يمثل الحقيقة المطلقة لأن مصدره إلهي، وبما أنها حقيقة مطلقة فهي غير قابلة للنقاش، ولكن الناس لا يعيشون حياة منزهة، وإنما يعيشون حياة واقعية تخضع لعدة عوامل وأسباب وحتميات... وهذا ما يجعل حياتهم تاريخية وواقعية وبالتالي يمكن مناقشتها وتحليلها،

---

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر، ص 198.

[2] المصدر نفسه، ص 198.

[3] المصدر نفسه، ص 198.

وإن صارت قابلة للنقاش لم تعد الحقيقة تبعا لذلك مطلقة وإنما هي حقيقة نسبية وهذا هو المر الأقرب إلى العقل، ولكننا نجد في الفكر الإسلامي يقول بالحقيقة المطلقة، وهذا ما يؤدي بنا إلى فكرة الأرثوذكسية في فكر محمد أركون... وبذلك تكون هناك حقيقة مطلقة واحدة وتقصى بذلك الأفكار الأخرى، وهذا ما يؤدي إلى التطرف.

المجلة:" باسم القرآن تقطع أيادي، وترجم نساء، يفرض الحجاب، تقام حروب مقدسة".

أركون: هذه الأفعال تقام باسم القرآن لكن هي في الواقع خيانة له، إن السلطات السياسية تفسر النص القرآني بمفهومها الخاص، أما النص نفسه فهو معطى محرف منسي "[1] وهذا كذلك لا يمكن إنكاره حيث تقوم السلطات السياسية بالاعتقال والقتل وإقامة الحروب بحجة أن النص القرآني يقول ذلك، فكل واحد يفسر النص القرآني حسب ما تقتضيه مصالحه الخاصة وهذه هي الخيانة الكبرى للقرآن، وذات الشيء كان مع الحركات الإسلامية المسلحة التي تقتل المواطنين في الغرب من دون أسباب سوى أنهم متهمون بالكفر، ودليلهم في ذلك دوما من القرآن مثل ذلك سورة التوبة.

وأركون يعيب على هؤلاء تفسير النصوص وفقا للمصالح الذاتية ويعتبره خيانة للقرآن، ونحن نوافق أركون في هذا.

ويواصل أركون إجابته فيقول: " مثلا تعدد الزوجات ماذا يقول القرآن، يمكنك أن تنكح اثنين أو ثلاث أو أكثر من النساء " **فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع** "[2] وتقول السورة إذا لم تستطع أن تكون عادلا عدلا تاما، فلك واحدة فقط " **فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة** "[3] لكن من المستحيل أن يكون الإنسان عادلا، فإذا كما يتبين من القراءة المتأنية للقرآن لا يمكن أن يؤدي إلا إلى منع تعدد الزوجات "[4] لكن أركون لم يفهم رحمة الله تعالى ولطفه بالإنسان في الآيتين السابقتين، ذلك أن الإنسان لو لم يكن عادلا أو بإمكانه أن يعدل فلماذا يعطيه الله تعالى الحق في تعدد الزوجات وهو خالقه وأدرى بطبيعته، فإذا كان الله

(1) عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر ، ص198.
(2) سورة النساء: الآية 4.
(3) سورة النساء: الآية 5.
(4) عبد الرزاق قسوم: المصدر السابق ، ص199.

يعلم أن الإنسان لا يمكن أن يعدل بين عدة زوجات فلماذا يعطيه الحق في أن يتزوج بأكثر من زوجة؟

المجلة: "لكن هناك أشياء النص فيها واضح".

أركون: بالفعل، القرآن يقول: " للذكر مثل حظ الأنثيين " في مثل هذه الحالة الحسابية لا يمكن فعل أي شيء إلا إعادة طرح مسألة التفسير الإسلامي القرآني، فلا يمكننا أن نستمر في قبول ألا يكون للمرأة قسمة عادلة عندما يستحيل تكييف النص مع العالم الحالي (...) إن التفسير يبقى جائزا على شرط أن يعاد التفكير في مسألة التنزيل على ضوء التاريخانية "[1]

وهنا يقر أركون بأن هناك أشياء جاء فيها النص واضحا وصريحا، ولكنه يعود ويقول بأنه يجب تكييف النص القرآني مع الواقع أو العالم الحالي، كما يدعو كذلك إلى إعادة التفكير في مسالة التنزيل على ضوء التاريخانية.

في نهاية الحوار الذي أجرته مجلة " نوفيل أوبسرفاتور" مع محمد أركون والذي أورده عبد الرزاق قسوم، يصل هذا الأخير إلى أن محمد أركون " يدعو صراحة إلى تعطيل أحكام بعض الآيات القرآنية، أو إلغاء العمل بها بزعم أنها غير قادرة على مسايرة العصر، ومعنى هذا القول علانية بأن الإسلام ليس دينا صالحا لكل زمان ومكان، وبالتالي فهو محكوم بمرحلة تاريخية محددة، ربما يكون الزمن قد تجاوزها "[2]

وفي هذا الاستنتاج يكون قسوم قد أصاب – في رأينا – في أشياء ولكنه بالغ في الحكم على أركون في أشياء أخرى، فهو صحيح قد طالب أو أجاز إعادة تفسير بعض الآيات أو النصوص حسب معطيات العصر الجديدة، أو إعادة التفسير وإعادة النظر في مسألة التنزيل في ضوء التاريخانية ولكنه لم يدع صراحة – كما قال عبد الرزاق قسوم – إلى تعطيل أحكامها أو إلغاء العمل بها.

---

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر ، ص 199.

[2]: المصدر نفسه، ص 199.

بعد أن تطرق قسوم للحوار الذي أجرته مجلة " نوفيل أوبسرفاتور " مع محمد أركون، فإنه يتطرق بعدها إلى التزام محمد أركون السياسي بقضايا وطنه وأمته، أما عن وطنه فيقول قسوم " كيف جاز له في كل كتاباته أن يتحدث عن الثورة الجزائرية على أنها حرب الجزائر؟ "[1] وهذه العبارة أو هذا السؤال في رأينا غامض ويشوبه نوع من الضبابية وعدم الوضوح، فقسوم لم يبين لنا ماذا يقصد بالتحديد بـ (حرب الجزائر) وكان عليه من الأجدر أن يوضح لنا ماذا يقصد أركون بحرب الجزائر، وما العيب في ذلك، ثم يقول: " نحن لم نطالبه بحمل السلاح والصعود إلى الجبال، كما فعل بعض رفاقه، وإنما نسأله: ألم يكن من واجبه كتابة مقالا في صحيفة، أو إلقاء محاضرة في ناد، أو الخروج في مظاهرة تضامنا مع أحرار فرنسا، ومثقفيها وذلك أضعف الإيمان؟ "[2] هذا ما قاله قسوم، فهو يتهم محمد أركون اتهاما صريحا بأنه لم يقدم لوطنه الجزائر أي شيء يحسب له في مرحلة الاستعمار، ولكننا نجد أركون يقول:" أما أنا فقد اخترت الطريق الفكري للتحرير، ولكن تمردي هو ذاته تمرد المناضل السياسي، فقط تختلف الوسائل والمنهجيات، أما النتيجة المرجوة فهي واحدة، إنها التحرير "[3] وهذا القول يدل دلالة تامة أن أركون قد انتهج النهج الفكري من أجل التحرير، وبالتالي فإنه يكون قد كتب ولو مقالة – كما يطلب قسوم – أو حاضر محاضرة... في سبيل تحرير الجزائر، وهذا عكس ما ذهب إليه عبد الرزاق قسوم.

ثم ينتقل عبد الرزاق قسوم إلى قضية الأمة الإسلامية، قضية فلسطين، وفيها يتعرض قسوم إلى الجانب الثاني من النضال السياسي لأركون، حيث يقول:" كيف يفسر – عقليا وإسلاميا – مشاركة الأستاذ أركون في المجتمع اليهودي الذي انتظم في باريس (...) كان موضوع هذا الملتقى هو الأمة الإسلامية "[4].

فقسوم يعيب على أركون مشاركته في هذا الملتقى الذي يعقده المثقفون اليهود الناطقون بالفرنسية، فلماذا يا ترى كان على أركون ألا يذهب لحضور الملتقى، ألأن المشاركين فيه يهود؟

---

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر ، ص 200.

[2] المصدر نفسه، ص 201.

[3] المصدر نفسه، ص 201.

[4] المصدر نفسه، ص 201.

إن كون المشاركين فيه يهود لا يمنع من مشاركة أركون فيه، خاصة وأن موضوع الملتقى هو الأمة الإسلامية وبعد هذا راح قسوم يسرد لنا نقاط المحاضرة التي قدمها أركون في ذلك الملتقى والتي كانت كالتالي:

1-" التعظيم من شأن اليهود والدعوة إلى توثيق العلاقة بين المثقفين المسلمين واليهود "[1].

أما تعظيم أركون لليهود فلا ندري كيف كان ذلك في المحاضرة، حتى أن قسوم لم يذكر لنا من أين استقى هذه النقاط التي دارت حولها المحاضرة، وأما دعوة أركون إلى توثيق العلاقة بين المثقفين المسلمين واليهود فلا نرى هناك عيبا، وهذه نقطة تحسب لأركون ولا تحسب عليه، وليس ما دعا إليه أركون من توثيق العلاقة بين المثقفين المسلمين واليهود أمرا غير عادي، بل غير العادي هو ما يدعو إليه قسوم من المقاطعة بين الطرفين.

2-" وصف تاريخ الأديان السماوي بالتاريخ الأسطوري بما في ذلك الإسلام، والعمل من أجل المراجعة التي يلزمنا بها اليوم، التقدم المصاغ كتقدم فكري في جميع مجالات الفكر، لأن هذا هو الفكر الجديد للدين "[2].

أما وصف أركون لتاريخ الأديان بالتاريخ الأسطوري فهذا أمر غير جديد على أركون، ولا حرج في ذلك إذا ما علمنا أن الأسطورة ليست كما يفهمها قسوم على أنها الخرافة، حيث أن " كلمة أسطورة هنا (وفي كل استخدمات أركون لها) مأخوذة بمعناها الوصفي الأنثروبولوجي وليس بأي معنى سلبي أبدا (...) يختلط فيها الجانب التاريخي الواقعي بالجانب التقديسي المضخم إلى حد يصبح فيه متعذرا الفصل بينهما أو التمييز بينهما "[3].

وأما عمل أركون على مراجعة تاريخ الأديان، لأن محمد أركون عالم أنثروبولوجي، ولا غرابة في أن يدعو إلى هذا، كما أن التقدم المصاغ كتقدم فكري في جميع مجالات الفكر قد يفرض علينا فعلا إعادة تفسير القرآن مع مراعاة المعطيات الجديدة التي أفرزها العصر الجديد، ومن حقنا أن نتساءل لماذا توجد عدة تفاسير للقرآن الكريم، ولكن منذ عهد بعيد لم

---

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر ، ص 201.

[2] المصدر نفسه، ص 201.

[3] هاشم صالح: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 159.

يعد تفسير القرآن؟ بمعنى أنه مادام هناك تعدد في تفاسير القرآن فهذا يعني أن القرآن لا يحتمل تفسيرا واحد، ولكننا نجد من جهة أخرى لم يعد تفسيره في العصر الحديث، فهل هذا يعني أن التفسيرات الموجودة من عهد بعيد هي كافية لتعيش عدة عصور؟ هل هي التفسيرات التي تمتلك الحقيقة المطلقة وبالتالي فلا داعي لإعادة تفسير القرآن؟

3-" إلغاء الجهاد، و إنكار الشريعة... فالجهاد لفظ من لغة الرجس غير القانونية يجب الكف عن وضع هذه المعطيات التي هي في الواقع حقائق غير دينية ومدنسة، على حساب الإسلام ذي الطرح الرباني "[1].

ونحن هنا لا نستطيع أن نحكم على أركون بأنه أنكر الجهاد والشريعة فعلا أم لا فهذا أمر غير يسير، ولكن ما نستطيع قوله هو أن قسوم يتكلم على أركون دون أن يذكر له قولا يبين لنا فيه كيف أن أركون أنكر الجهاد والشريعة، ونحن نعيب على قسوم في

هذه النقطة، إذ لا يجوز في بحث أكاديمي كهذا الكتاب " مدارس الفكر العربي الإسلامي المعاصر " أن يقول أن أركون ينكر هذا أو يرفض هذا دون أن يورد لنا قولا لأركون يدل فعلا على أنه أنكر أو رفض شيئا ما.

وذات الشيء يمكن قوله على النقطتين اللتين جاءتا في محاضرة أركون التي ألقاها في الملتقى الذي انتظم في باريس، فهو – أي قسوم – لا يبين من أين استقى ما يقوله، أما النقطة الخامسة والسادسة فهما:

5- " الإسلام دين يأمر بسجن كليا العالم أجمع، وأيضا مفتوح على العلمانية "[2].

6- " الإسلام فكرة كباقي الأفكار، فالإسلام موجود في المجتمع شأنه شأن المسيحية واليهودية الموجودتين في المجتمع كذلك "[3].

بعد نقد قسوم لأركون في القضايا السابقة والتي ناقشناها مع قسوم في هذا البحث يأتي قسوم ليستنتج صحة ما ذهب إليه من توجه أركون الإلحادي، وكما يقول هو المنطلق العقلي والمصب اللاديني، حيث يقول: " إن هذه المناهج على تعدد أنماطها وتلون أحكامها،

---

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر، ص 202.

[2] المصدر نفسه، ص 202.

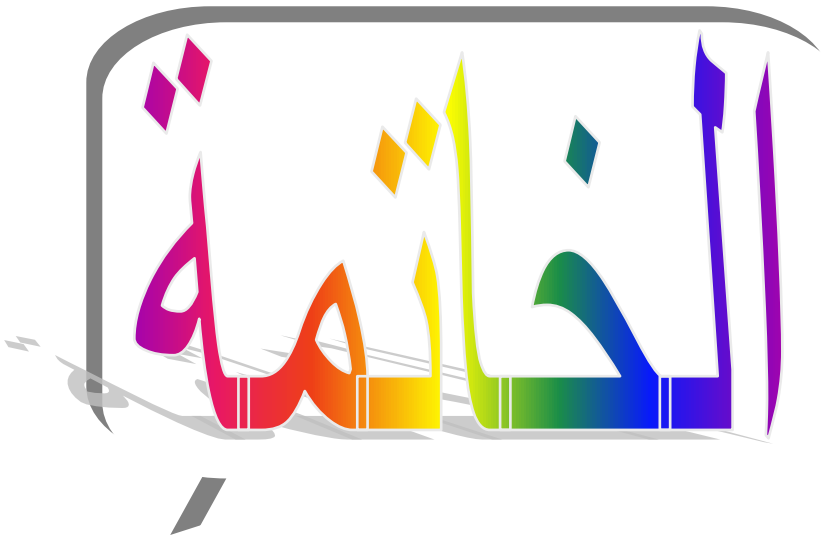
[3] المصدر نفسه، ص 202.

وتعدد أساليب منهجها لتعكس – بحق – صدق ما ذهبنا إليه، ويشاطرنا في ذلك الكثير من الدارسين من أن توجه الدكتور أركون توجه عقلاني إلحادي يرفع لواء دعوة خطيرة داخل الثقافة والفكر الإسلامي "[1].

فعبد الرزاق قسوم يخلص إلى نتيجة مفادها أن أركون ذا توجه إلحادي بكل بساطة، أما فيما الإلحاد في مفهوم عبد الرزاق قسوم فكنا قد طرحنا عليه سؤالا – كما ذكرنا – عن مفهوم الإلحاد عنده هو شخصيا فلم يجبنا عليه معللا ذلك بأنه يمكن استنتاجه بالعودة إلى الكتاب، وبكل سهولة ودون أي جهد يمكن أن نستنتج أن الإلحاد عنده هو مرادف للعلمانية، فكل داع إلى العلمانية فهو ملحد؟

ونحن نرى في نقد قسوم لأركون أنه قد ركز على بعض القضايا دون أخرى لا ندري لماذا، فلماذا يا ترى نجد أن قسوم ينتقد أركون في نقطة العلمنة والمرأة، ويتجاهل بقية القضايا الأخرى مثل نقد العقل الكلاسيكي أو نقد الوعي العربي المعاصر...؟.

[1] عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر ، ص 201.


الخاتمة

الخـاتمـة:

بعد عرضنا لموقف عبد الرزاق قسوم من الفكر الأركوني وتبيينا لمدى فهم قسوم لهذا الفكر ومدى اتفاقه معه، يمكننا استنتاج النقاط التالية:

1. الإسلاميات الكلاسيكية هي بمثابة الاستشراق الذي يعني تلك المعرفة المشكلة من طرف الغرب حول الإسلام من خلال دراسة ونقد وتحقيق لأهم المؤلفات الإسلامية منذ قرون وقد نتج عن الإسلاميات الكلاسيكية معارف ناقصة في نظر أركون، إما لأنها تمثل النظرة الاستشراقية الاختزالية الخارجية، وإما تمثل الرؤية القروسطية المكرسة للأرثوذكسية، والعقلية الدوغمائية، ولهذا يجب استبدالها بالإسلاميات التطبيقية.
2. الإسلاميات التطبيقية ليست مجرد نظرية فقط بل إنها تتعدى ذلك لكي تكون متصلة بواقع المجتمعات العربية الإسلامية وتحاول أن تضطلع بمشاكلها التي تعيشها، وهي تدرس التراث الإسلامي الكلي دراسة علمية متفتحة على جميع أشكال هذا التراث ومضامينه، ومتفتحة كذلك على علوم الإنسان في أحدث صورها باستثمارها لمناهجها في البحث والتنقيب.
3. نقد قسوم لأركون على المستوى الاصطلاحي خص أربع مصطلحات هي: الأرثوذكسية، الدوغمائية، التراث واللامفكر فيه، وهو يرى أن اللغة المستعملة خطيرة، وأن فهم هذه المصطلحات الأركونية من شأنه أن يكشف عن المطبات والكمائن الإيديولوجية في فكر محمد أركون، ولكنه لم يبين أين تكمن خطورة اللغة المستعملة ولا المطبات العقلية أين تكمن.
4. على المستوى المنهجي حدد قسوم بعض المناهج التي اعتمدها أركون في قراءة التراث الإسلامي دون نقدها ويرى أنها غير صالحة ولا يمكن اعتمادها في قراءة التراث الإسلامي، فقط لأن هذه المناهج منبعها غربي.
5. يرفض قسوم رفضا تاما علمنة الإسلام التي قال بها أركون، رغم أن أركون يرى في العلمانية حرية الفكر والنقد.

6. يعتقد قسوم بأن أركون يتعاطف مع العلمانية العربية في العصر الحديث ويشيد بأتاتورك لكن أركون يرفض هذه العلمنة ويرى أنها اهتمت بالقشور فقط.

7. فيما يخص قضية المرأة فإن قسوم يعيب على أركون دعوته لحرية المرأة، على الرغم من أن المرأة الجزائرية في العصر الحديث كانت تعاني فعلا من القيد والكبت.

8. فعبد الرزاق قسوم إذن بعد نقده لأركون على المستوى الاصطلاحي والمنهجي، ثم على مستوى المضمون يخلص إلى أن اتجاه أركون علماني لا ديني إلحادي، على اعتبار أن فصل الدين على الدولة علمانية وإلحاد من جهة، واعتماد أركون على المناهج الغربية التي لا أصل لها في الإسلام من جهة أخرى.

الملحق

بيـان السيـرة الـذاتيـة للأستـاذ الـدكتـور عبـد الـرزاق قسـوم

1-البيـانـات الشخصيـة:

- ✓ **الاسم الكـامل:** عبد الرزاق قسوم
- ✓ **تـاريـخ الميـلاد:** 1933
- ✓ **مكـان الميـلاد:** المغير –ولاية الوادي (الجمهورية الجزائرية)
- ✓ **الجنسيـة:** جزائرية

2. المـؤهـلات العلميـة:

- ✓ ليسانس في الأدب –من جامعة الجزائر
- ✓ ليسانس في الترجمة – من جامعة الجزائر
- ✓ ليسانس في الفلسفة – من جامعة الجزائر
- ✓ دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة من جامعة الجزائر
- ✓ ماجستير في الفلسفة من جامعة القاهرة
- ✓ دكتوراه دولة من جامعة السوربون باريس4– فرنسا
- ✓ شهادة إثبات مستوى بالإنجليزية من المعهد التكنولوجي –لندن – بريطانيا

3. الخبـرات المهنيـة:

1. أستاذ كرسي، قسم الفلسفة جامعة الجزائر
2. مترجم فوري للمؤتمرات (عضو المنظمة الدولية لمترجمي المؤتمرات بجنيف)
3. كاتب عضو اتحاد الكتاب الجزائريين

4. المسؤوليـات:

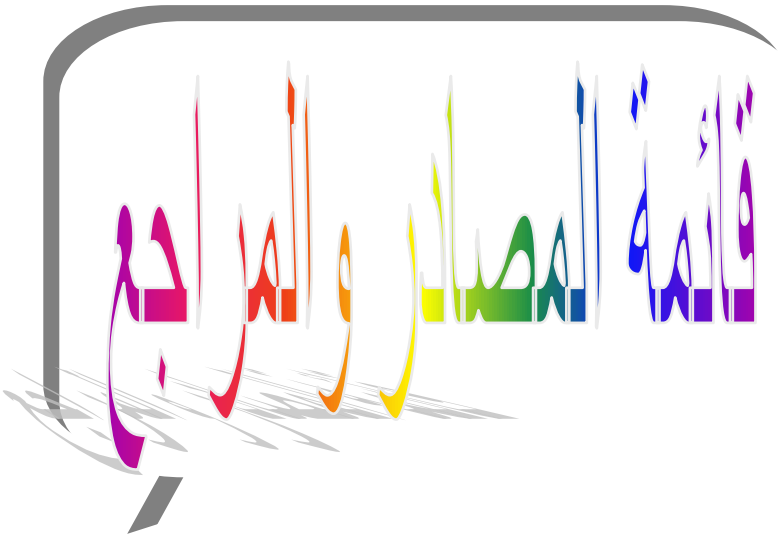
- ✓ مجاهد في صفوف المنظمة المدنية لجبهة التحرير الوطني 1956-1962
- ✓ أمين عام اتحاد المترجمين الجزائريين 1980-1984
- ✓ نائب عميد المعهد الإسلامي لمسجد باريس 1984-1986
- ✓ أمين عام المجلس الإسلامي الأعلى 1986-1989
- ✓ مدير معهد الفلسفة بجامعة الجزائر 1986-1988
- ✓ مدير المعهد الوطني العالي لأصول الدين بالجزائر 1990-1994
- ✓ نائب رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين
- ✓ رئيس تحرير جريدة البصائر لسان حال الجمعية من 1998 إلى اليوم.

5. المـؤلفـــات:

1. عبد الرحمن الثعالبي والتصوف
2. مفهوم الزمن في فلسفة أبي الوليد بن رشد
3. مدارس الفكر العربي الإسلامي (تأملات في المنطق والمصب)
4. نزيف قلم جزائري
5. مفهوم الزمن في الفكر العربي المعاصر (باللغة العربية)
6. فلسفة التاريخ (قراءة إسلامية معاصرة) (بحث الطبع)

6. اللغـــــــات:

- ✓ العربيـة
- ✓ الفرنسيـة
- ✓ الإنجليزيـة


قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

- **القرآن الكريم**

أولا: المصادر:

أ. بالعربية:

1. عبد الرزاق قسوم: مدارس الفكر العربي المعاصر، تأملات في المنطلق والمصب، دار عالم الكتب، الرياض، ط5، 1997م.
2. محمد أركون إسلام أوروبا الغرب،، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ، 1999م.
3. محمد أركون: الأخلاق والسياسة، ت: هاشم صالح، منشورات اليونيسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986م.
4. محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، ت: خليل أحمد، (د.م.ط)، ط1، 1986م.
5. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ، 1987م.
6. محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ت: هاشم صالح، مدار الساقي، بيروت، ط2، 1998م.
7. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986م.

ب. بالفرنسية:

Arkoun.M: Essais sur la pensée islamique, ed Maisonneuve et la rose, Paris, 1977.

ثانيا: المراجع:

1. السيد أحمد فرج: جذور العلمانية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط3، 1987م.
2. انعام احمد قدوح: العلمانية في الإسلام، دار السيرة، بيروت، لبنان، ط1، 1995م
3. جرار جيهاني: موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، ج3، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2001م.
4. عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مج1، دار الشروق، القاهرة، 2002م.
5. عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر،دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر دمشق، ط1، 2000م.
6. علي جريشة: الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء، المنصورة، ط3، 1990م.
7. فريدة غيوة حيرش: تأملات في القضايا المعاصرة والراهنة، منشورات جامعة منتوري، قسنطينة، 2004/2003.
8. كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة، بيروت،ط1، 1994.
9. محمد عمارة: العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الدعوة للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 1996م.
10. مراد وهبة: الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، القاهرة، ط1، 1995.
11. معن زيادة: موسوعة الفلسفة العربية، مج2، معهد الإنماء العربي، ط، 1988م.
12. يوسف القرضاوي: الإسلام والعلمانية وجها لوجه، مكتبة وهيبة القاهرة، ط7، 1996م.

ب. بالفرنسية:

1. Le petit Larousse. Librairie Larousse. Canada. 1990. P557

2. Louis Mari Moraux Jean Je franc. Nouveau vocabulaire de la Philosophie et de science humaines. Armand Colin .paris. 2005.

ثالثا:الموسوعات:

1. عبد الرحمن بدوي: الموسوعة الفلسفية،ج 1،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت،ط1، 1984م.

2. كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان، ط1، 2000.

2. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط 4 ، 2004م.

رابعا: المجلات:

1. الزواوي بغورة: الحاضر بديل عن الحداثة وما بعد الحداثة (مجلة قضايا فكرية، الكتاب 29 أكتوبر 1999)، القاهرة.

2. حسن ملا عثمان: صور من مواقف العلمانية في محاربة الإسلام عن طريق التعليم، بحث مقدم إلى كلية العلوم الاجتماعية بالرياض، العدد السابع، 1403ه.

3. محمد أركون: الإسلام والعلمنة، التبيين، (دراسة عربية، العدد 5، 1986، دار الطليعة، بيروت).

4.محمد أركون: التأمل الابستيمولوجي غائب عن العرب (مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 22/21/20، 1982 مركز الإنماء القومي، بيروت).

خامسا: المواقع الإلكترونية

1. http://www.Ibm-wshd.org/arabic/lundation-a.03.htm.
2. File: www.A:/mohamed/20aoun/CV.htm.

الفهرس

فهرس الموضوعات

العنـــــــــــــــــــــــوان	الصفحـة
1. مقدمـة	02
الفصل الأول: مفهوم العلمانية في الفكر الغربي والفكر العربي	
1. مفهوم العلمانية(لغة واصطلاحا)	06
2. مفهوم العلمانية في الفكر الغربي	11
3. مفهوم العلمانية في الفكر العربي	15
الفصل الثاني: مفهوم العلمانية في فكر محمد أركون(من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية)	
1. محمد أركون(حياته ومؤلفته)	20
1. موقف أركون من الإسلاميات الكلاسيكية	22
2. الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون	25
الفصل الثالث: تجليات العلمانية في فكر أركون من منظور عبد الرزاق قسوم	
1. تجليات العلمانية على المستوى الاصطلاحي	34
2. تجليات العلمانية على المستوى المنهجي	45
3. تجليات العلمانية على المستوى الفكري	48
✓ خاتمة	67
✓ الملحق	70
✓ قائمة المصادر والمراجع	73
✓ فهرس الموضوعات	77