

قراءة نقدية في الفكر السياسي عند محمد أركون

A critical reading of the political thought of Muhammad Arkoun

Une lecture critique de la pensée politique de Muhammad Arkoun

معيلبي عيسى¹، mailbi aissa

جامعة محمد بوضياف بالمسيلة الجزائر University of M'sila

تاريخ النشر: 2019/..../..

تاريخ القبول: 2019/..../..

تاريخ الاستلام: 2019/..../..

المخلص:

يهدف هذا المقال إلى تتبع الفكر السياسي عند محمد أركون و شرح مفاهيمه و تفكيك مصطلحاته التي يقوم عليها كما يركّز على مصادر فكره السياسي و التي كانت القاعدة الأساسية التي أقام عليها منهجه النقدي للفكر العربي و الإسلامي حيث تطرّق إلى مفهوم السلطة السياسية و معنى السيادة العليا و بيّن نشأة كل منهما و العلاقة الوثيقة التي تربط بينهما في الإسلام لكي يصل إلى طرح مفهوم " مديونية المعنى " و التي تجعل الدين هو المتحكّم الوحيد في حياة الناس. و يطرح أركون فكرة ارتباط السياسي بالديني في الإسلام بالرجوع إلى الحقائق التاريخية حسب تحليله الخاص ، و يرى أن هنالك ارتباطا جعل السيادة العليا للدين متحكمة في تسيير السلطة السياسية ابتداء من النبي وصولا إلى فترة الخلفاء الراشدين ، و حسب رأيه فإن السلطة في الإسلام استمدت مبررات و جودها و سيطرتها من الأسطورة ، بل يذهب إلى أن مشكلة العلاقة بين السيادة العليا و السلطة السياسية ليست خاصة بالإسلام فقط ، بل حتى في الغرب كانت سلطة الملك لا يعترف بها الشعب حتى تباركها الكنيسة ، إلى أن جاءت الثورة الفرنسية و ألغت السلطة الدينية و أسست للسلطة المدنية ، و الحل عنده لهذا الإشكال هو في التوجه الحق للعلمانية الخالصة و هو ما تطرقنا إليه في مقالنا لنخلص في الأخير إلى نقد فكره السياسي من حيث المفاهيم التي يقوم عليها و كذا المناهج الغربية النشأة التي وظّفها في نقده للفكر السياسي الإسلامي .

الكلمات المفتاحية: محمد أركون ، السيادة العليا ، السلطة السياسية ، مديونية المعنى.

Abstract:

This article aims to track the political thought of Muhammad Arkoun and explains its concepts and dismantles its terminology which it is based on . It also focuses on the sources of his political thought , which was the main base upon which his critical approach to Arab and Islamic thought

¹ - المؤلف المرسل : د معيلبي عيسى ، الايميل : aissa.mailbi@univ-msila.dz

was based , as he touched on the concept of political power and the meaning of supreme sovereignty then clarified the origin of both and the close relationship that binds them in Islam in order to come up with the concept of the debt of meaning which makes religion the sole controller in the lives of people. Arkoun also suggests the idea of the political connection with religion in Islam by reference to historical facts according to his own analysis and sees that there is a link made supreme sovereignty Religion has control over the conduct of political power starting from the Prophet to the period of the Rightly Guided Caliphs . According to his opinion, the authority in Islam has derived its justifications, existence, and control from the myth, but rather he states that the problem of the relationship between supreme sovereignty and political power is not specific to Islam only, but even in the West the king's authority was not recognized by the people until the church blessed it until the French Revolution came and Religious authority was abolished and established for civil authority. The solution to this problem is in the true orientation of pure secularism, which is what we touched upon in our article to finally find a critique of his political thought in terms of the concepts on which he is based, as well as the western approaches originated in his critique of Islamic political thought .

Keywords: Muhammad Arkoun, Higher Sovereignty, Political Power, Indebtedness of Meaning.

Résumé:

Cet article vise à retracer la pensée politique de Muhammad Arkoun, à expliquer ses concepts et à décomposer sa terminologie sur laquelle il se fonde. Il se concentre également sur les sources de sa pensée politique, qui était la base principale sur laquelle il a construit son approche critique de la pensée arabe et islamique, en abordant le concept de pouvoir politique et le sens de souveraineté suprême. L'émergence de chacun d'eux et la relation étroite qui les lie dans l'Islam afin de proposer le concept de «dette de sens» qui fait de la religion le seul contrôleur dans la vie des gens. Arkoun et propose l'idée que le politicien soit lié aux religieux dans l'islam en se référant à des faits historiques selon sa propre analyse , mais va plutôt au problème de la relation entre souveraineté suprême et L'autorité politique n'est pas seulement spécifique à l'islam, mais même en Occident l'autorité du roi n'a pas été reconnue par le peuple jusqu'à ce que l'église la bénisse, jusqu'à ce que la révolution française vienne et abolit l'autorité religieuse et l'autorité civile établie, et la solution à ce problème est dans la véritable orientation de la laïcité pure et c'est ce dont nous avons discuté Pour lui P. Pour

conclure notre article dans la critique récente de la pensée politique en termes de concepts sous-jacents et de l'éducation ainsi que les programmes de l'Ouest l'a embauchée dans sa critique de la pensée politique islamique.

Mots-clés: Mohammed Arkoun, Souveraineté supérieure, pouvoir politique, dette de sens.

1- مقدمة :

يعتبر أركون مفكرا و صاحب مشروع فلسفي مثير للجدل و القارئ لكتبه يلاحظ أن لديه هاجسا نقديا و تحديدا اتجاه الفكر العربي و الإسلامي .

لقد نقد الفكر العربي الإسلامي كله - إلا استثناءات بسيطة - و اعتبره مبنيا على أساطير مؤدلجة ، و نظر إلى التراث العربي و الإسلامي بصفته تراثا شعائريا جامدا، متقطعا، مؤسسا على عقائد أرثوذكسية صارمة تدعي العصمة لنفسها، و محاطا بأسيجة دوغمائية . كما رآه فكرا زادت فيه مساحة اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه و الممنوع التفكير فيه، و لهذا ابتدع ما أسماه " الإسلاميات التطبيقية " ليؤسس لفكر عربي إسلامي جديد يتجاوز الإسلاميات الكلاسيكية و الدراسات الاستشراقية ، و وضع مصطلحات " الإختراق و الزحرة و التجاوز " ، لكي ينتقد كل شيء و يزحزح مفاهيمه قصد تجاوزه ، وقد لا يلاحظ من يطلع على كتبه اطلاعا عابرا إلا بعض التقاطعات مع السياسة ، في حين أن قراءة متمعنة و متأنية لفكره توصل صاحبها إلى استشفاف معالم فكر سياسي مرتبط بفكره النقدي عموما.

و عليه يمكننا طرح الإشكال التالي و هو : ماهي أصول الفكر السياسي عند أركون ، و ما هي أهم الانتقادات التي يمكن أن توجه إليه ؟ . وللإجابة على هذا الإشكال اتبعنا منهجين أولهما المنهج التحليلي لتتبع أصول الفكر السياسي عنده ، و ثانيهما المنهج النقدي لتبيان بعض الثغرات في فكره السياسي.

2- مفاهيم :

1-2 مفهوم السياسة : قبل التطرق للفكر السياسي لا بد لنا من تبيان مفهوم السياسة و التي جاءت من " مصدر ساس ، و هي تنظيم أمور الدولة ، و تدبير شؤونها . و قد تكون شرعية ، أو تكون مدنية . فإذا كانت شرعية كانت أحكامها مستمدة من الدين . و إذا كانت مدنية كانت قسما من الحكمة العملية ، و هي الحكمة السياسية ، أو علم السياسة " . (صليبا ، 1982 ، ص 679) و في تعريف آخري " نشاط بشري ، يمتاز به الإنسان عن سائر الكائنات الحية ، و إطار هذا النشاط هو المجتمع " . (سليمان ، 1989 ، ص 10)، حيث لا يكون لهذا المصطلح وجود في حالة وجود الفرد وحده دون انضمامه و ارتباطه في دائرة اجتماعية ، و كذلك لأن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، "وهذا ما رآه هوبس، عندما وصف الإنسان في الحالة الطبيعية فقال أن حياته "منعزلة، تعيسة، خسنة، بدائية و قصيرة" فالعيش في جماعة مع الآخرين ضرورة تتطلبها الحياة

الإنسانية. وقد قال أرسطو أن الإنسان الذي يعيش خارج المجتمع هو بهيم أو إله". (سليمان ، 1989 ، ص10)
هذا هو التعريف العام للسياسة، والذي نستفيدة منه كلمتان مهمتان هما: "المجتمع-البشري".
بمعنى أنه لا ينطبق على غير هذين اللفظين . وتعلق السياسة بكيفية تسيير شؤون المجتمع البشري
بما يضمن حقوقه و الزامه في القيام بواجباته ، كما تنظم علاقة الأفراد فيما بينهم وعلاقتهم بالسلطة التي
تحكمهم وتُسيّر شؤونهم.

و إذا ما تناولنا فكر أركون السياسي فلا بد من أن نخرج على مفهومين اصطلاحيين عنده، لكي نستطيع
القيام بمقاربة لفكره وقراءته قراءة صحيحة دون تزييف أو تحريف. هذان المفهومان هما : " السيادة العليا" و
" السلطة السياسية "

2-2 مفهوم السيادة العليا:

السيادة هي " سلطة ذات سيادة قانونية... تنبثق منها كل السلطات الأخرى ، و تجد فيها مصدرها
الشرعي ، يكمن مبدأ كل سيادة جوهريا في الأمة ، و لا يمكن لأية هيئة ، لأي فرد ، ممارسة السلطة التي لا
تصدر عنها صراحة " (لالاند ، 2001 ، ص1322) أما أركون فيرى أنها "عاطفة من الاتفاق العميق الذي يربط
بين أعضاء جماعة بشرية ما أو قومية ما أو أمة دينية منخرطة في عمل ثوري أو في متابعة مشروع وجود، أو
هي الدفاع عن هوية معينة وتمجيدها، هذه الهوية التي تلتقط تراثا بأكمله و تفتح أبواب المستقبل، هذه هي
صورة السيادة كما مثلها الأنبياء و القديسون و الأبطال الحضاريون والمفكرون الخلاقون". (أركون ، 1996 ،
ص191) فهي جامعة لأفراد المجتمع لأنها تمثل " قوة لإثارة الحياة و هي تمرين من أجل التجاوز والتخطي غير
المتوقع، و من التجديد الذي تقوم به الروح العاملة لتفتيح الوضع البشري و تحريره، عندما يقال بتواضع أكثر
أن إنسانا يتكلم أو يمارس عمله بنوع من الهيبة و السيادة، فإننا نعرف من ذلك أنه استطاع أن يتوصل إلى
طبع وعي الآخرين بقوى جديدة". (أركون ، 1996 ، ص191).

هذه السيادة العليا و التي تحمل رمزانية و قدسية خاصة لا يمكنها أن تتشكل بين ليلة و ضحاها، لأنها
" تحتاج لكي تترسخ إلى عامل الوقت و التكرار و الشعائر و الطقوس و عملية طويلة من استبطان الصيغ الأدبية
و الفنية على أساس أنها معايير متعالية لا بشرية، أقول استبطانها من قبل أعضاء الجماعة التي تنتج التراث و
ينتجها التراث بدوره" (أركون ، 1996 ، ص165).

3-2 مفهوم السلطة السياسية:

يقول جميل صليبا " إذا أضيف لفظ السيادة إلى الدولة دل على السلطة السياسية التي تستمد منها
جميع السلطات الأخرى " (صليبا ، 1982 ، ص679) ، أما أركون ففي تعريفه للسلطة السياسية فإنه يرى لها
وظيفة مغايرة للسيادة العليا لأنها " تمتلك، و تحفظ، و تدير الأوضاع، و تحافظ على النظام القائم عن طريق
الإكراه و التقييدات، و هي عندما تلجأ إلى الإقناع فإنها تخفي الآليات و الرهانات الحقيقية من أجل إنتاج
أيديولوجيا تبريرية، التي تستخدم بالقليل أو بالكثير من النجاح المصادر الأساسية للسيادة، و تستفيد ممن
يمتلكونها بالفعل. إن السلطة تُؤخَذُ و تُصَيِّغُ و أما السيادة فتبقى دائما خالدة". (أركون ، 1996 ، ص191)

إننا نلمس في تعريفه للسلطة السياسية تجنيا و تحميلا للمصطلح ما لا يحتمله، لأنه لم يعرفه لغويا و لا اصطلاحيا ، ولكنه عرّفه من خلال الإسقاط التاريخي المربوط بإيديولوجيا مسبقة، و هذا ما سنلاحظه من خلال تتبعنا لفكره لاحقا.

فالسلطة السياسية في تعريفها من حيث تمايزها عن غيرها من السلطات نجدها تمتاز" عن سائر أنواع السلطات (السلطة الدينية ، السلطة الاقتصادية ، السلطة العسكرية ، الخ) بأنها السلطة التي تدير المجتمع المدني بكامله ، فبينما تدير السلطات الأخرى شؤون الجماعات الخاصة ، تهتم السلطة السياسية بتنظيم المجتمع الكلي الذي يضم كل هذه الجماعات ...ففي التي تضع حدودا للسلطات غير السياسية ، أي تلك التي تمارس صلاحياتها على الجماعات الخاصة ، و السلطة السياسية هي التي تمتلك حق وضع القانون و تنفيذه". (سليمان ، 1989، ص154)

نظرة أركون لكلا المصطلحين مردها لاعتقاده بصعوبة الفصل بينهما حيث أن السلطة تستمد مشروعيتها من سيادة عليا تحكم بها، "و سواء أكان المحيط الذي تمارس فيه السلطة دينيا أم علمانيا ، فإنها بحاجة إلى ذروة السيادة العليا و المشروعية و لا يمكن أن تنفصل عنها ، و العلاقات الجدلية الكائنة بين السيادة العليا و السلطة السياسية تتغير و تتحول بحسب الأوساط الثقافية و التاريخية (أي بحسب المجتمعات البشرية) و لكنها تدلنا دائما على استحالة الفصل الجذري بين العامل الديني بالمعنى الواسع للكلمة (أي ذروة السيادة العليا) و بين العامل السياسي (أي ذروة السلطة السياسية)" (أركون ، 1996، ص64) .

هذا الترابط الوثيق بين العامل الديني و السياسي رغم سيادته في الماضي إلا أنه فقد سلطته ، فقد كانت مسألة السيادة العليا محلولة طوال كل العصور الوسطى حيث هيمن معطى الوحي و اشتغل و مارس دوره بصفته مصدر كل حقيقة متعالية ، و لكن بدءا من اللحظة التي أخذ فيها حق التصويت العام يحل محل الوحي كمصدر للحقيقة و المشروعية ، فإن سلطة الدولة أخذت تفرض طرائق شرعيتها الخاصة و مصادرها"(أركون ، 1996 ، ص 64).

رغم أن هناك علامة فارقة في حالات أخرى حيث " نجد في كل المجتمعات أن هناك سيادات محترمة بدون سلطة و سلطات مفروضة لا تمتلك السيادة"(أركون ، 1996 ، ص191) .

و لكن بعد اطلاعنا على ذلك التوظيف السيء لمفهوم السيادة العليا من طرف السلطة السياسية الجائرة - هذه السيادة العليا مهمة أيضا نظرا لأنها مبنية على أسس أسطورية حسب رأي أركون طبعا - ألا يحق لنا التساؤل لماذا يطيع إنسانٌ ما إنساناً آخر يتمتع بممارسة السلطة ؟

إن أركون في إجابته عن هذا السؤال يحيلنا للباحث الفرنسي " مارسيل غوشييه " الذي يفسر أصل علاقة الطاعة هاته بمدىونية المعنى. فما المقصود بها؟.

4-2 مدىونية المعنى :

يربط أركون هذه الكلمة بالدين، من جهة أنه هو الذي أسس لها في عقول و قلوب المؤمنين، "فأديان الوحي اتخذت مفهوم الميثاق الذي يربط الخالق و المخلوق بصفته دَيْتًا للمعنى: أي المحل الذي تتم فيه المبادلة

بين السيادة العليا و الطاعة العاشقة الولهانة بنوع من المعاملة بالمثل والاعتراف المشترك بالجميل ووحدة السلطة التي تمارس ضمن إطار هذا الميثاق تكون هي الشرعية" (أركون ، د ت ، ص 54).

يقول أركون أنّي " أقبل بإطاعة ذلك الشخص الذي يشبع رغبتني في التوصل إلى معنى مليء ، و بالتالي فأنا أطيعه طبقا لضرورة داخلية ذاتية و ليس لإكراه خارجي ، و عندئذ تتحول السلطة إلى سيادة عليا و مشروعية كاملة لا تحتاج إلى اللجوء للقوة من أجل أن يطيعها الناس ، وهذا ما حصل في التاريخ. فقد استمد الحكام مديونية المعنى طوال قرون عديدة من الوحي " (أركون ، 1996 ، ص 65).

و بالتالي فإن الشخص الواقع تحت سيطرة هذه المديونية للمعنى لا يشعر أنه مُسيّر بل مُخَيَّر "فالسيادة العليا تتعلق بالإقناع و بتحول الوعي طوعيا، إلى كل ما يخلع المعنى على وجود الشخص البشري، فهنا توجد حركة حرة للقلب، كما يقول القرآن الكريم، من أجل تقديم الطاعة لصوت عظيم يرتفع بي بواسطة المعنى الذي يخلعه على وجودي، و هذا الصوت هو صوت الله أو النبي، أو البطل، أو الزعيم، أو العالم أو المرشد الروحي أو القديس أو الفيلسوف" (أركون ، د ت ، ص 54).

و بهذا يصبح المعنى الحقيقي لوجود هذا الشخص مربوطا بسيادة عليا أكبر منه، هذه السيادة هي التي تقوم بإرشاده، و يدين لها بالطاعة، و يطيع سلطتها الممارسة ضمن حدود المعنى الذي أبانته له (أركون ، د ت ، ص 54).

لقد ركزنا فيما سبق على طرح المصطلحات الأركونية و شرحها لتتوصل الآن إلى كيفية توظيف أركون لها في دراسته للفكر و التاريخ الإسلاميين .

3- نشأة السيادة العليا و السلطة السياسية في الإسلام و العلاقة بينهما:

يطرح أركون فكرة ارتباط السياسي بالديني في الإسلام بالرجوع إلى الحقائق التاريخية ، فقد اعتاد الناس على القول بأن السياسة في الإسلام غير مفصولة عن الدين (أو عن العامل الديني) فهما مرتبطان بنيويا و مفصليا منذ الأصل لأن النبي هو الذي كان قد أسس في المدينة أجهزة الدولة المركزية ومبادئها ، لقد بلور أسس الدولة المتجاوزة للزعة القبلية في الوقت الذي نقل ، باسم الله التعاليم الدينية التي تتيح للعامل السياسي أن يتجسد في سلوك البشر و ينفث على مطلق الله...إن سرد الوقائع بهذا الشكل صحيح من الناحية التاريخية " (أركون ، 1995 ، ص 175).

فالبينة العربية قبل بعثة الرسول الكريم كانت بيئة قبلية تخضع للسلطة العشائرية و لا يوجد بها أي سلطة سياسية ، ولهذا " فمحمد عندما جاء وجد أمامه مكانا فارغا ينتظر من يحتله و يشغله ، أقصد وجد مكانا تاريخيا و سياسيا لا يزال فارغا ، و ينتظر من يعرف كيف يحتله لكي يؤسس دولة موحدة تتجاوز القبائل ، بل و حتى دولة كونية " (أركون ، 1996 ، ص 84).

و نظرا للصفات التي يملكها الرسول الكريم ، حيث أنه " يجمع في شخصه هبة رسول الله الذي ينقل الوحي و سيادة القائد الذي يحسم المناقشات و يقود جماعة المؤمنين، ثم سلطة اتخاذ القرار في ما يخص الصراعات الناشئة و استراتيجيات الهيمنة الكائنة بين المؤمنين و الكفار" (أركون ، د ت ، ص 133- 134).

فقد استمد مشروعية سيادته وسلطته لِتَعَلُّقِ " تلك السيادة .. بالله الواحد، الحي، المتكلم إلى البشر و القاضي.. هذه السيادة هي التي سوف تسوغ و تشرع السلطة السياسية للنبي ولخلفائه من بعده" (أركون ، 1996، ص 147).

من هنا نفهم أن السيادة العليا التي امتلكها النبي تقوم على أساس ترابطي بين طاعة الله، ووجوب طاعته هو من طرف المؤمنين به، ففي عبارة "أطيعوا الله و أطيعواي" نلاحظ أن النبي يتخذ لنفسه صراحة صفة المطاع الذي ينبغي أن توجه إليه الطاعة، لكنه يشعرنا في الوقت نفسه، أن هذه الطاعة هي نتائج تظاهرات الخشية (و التقوى) الواجبة تجاه الله، إذن طاعة الرسول مرتبطة بطاعة الله" (أركون ، 1996، ص 148).

ويرى أركون أن هنالك صراعا بين القيم التي كانت تسود المجتمع العربي قبل الإسلام ، و التعاليم الدينية الجديدة التي أتى بها النبي الكريم ومهدت لسلطته الدينية والسياسية. هذا الصراع" الذي جرى بين المفاهيم التقليدية والآليات العصبية السائدة في المجتمع العربي قبل الإسلام من جهة، و بين الرؤيا الجديدة التي أسسها القرآن من جهة أخرى، قد أبان فورا عن مدى مقاومة التاريخ الدنيوي لهذه الرؤيا الجديدة و ضغوطاته على الجهود الهادفة إلى تسامي الوجود البشري وجعله متعاليا" (أركون ، 1996، ص 167).

و قد استمرت هذه السيادة العليا متحكمة في تسيير السلطة السياسية في فترة الخلفاء الراشدين ، إلا أن الوضع تغير بعد ذلك حيث يقول أركون : "أما الدولة التي أسسها الأمويون و من بعدهم العباسيون فهي وليدة العنف الدموي المحض.. فقد حصل نوع من القلب أو العكس للمراتبية الأخلاقية - الروحية التي كانت سائدة في زمن النبي" (أركون ، 1996، ص 167) .

هذه المراتبية كانت تضع السيادة العليا أولا ثم السلطة السياسية ولكنها انعكست "وأصبحت الأولوية للسلطة السياسية القائمة على العنف و استخدام العنف لكي تفرض نظامها الاجتماعي و السياسي المثبت والمرسخ من قبل الفئة الاجتماعية المنتصرة و الدولة بصفتها قوة ضبط و إكراه قسري سوف تستخدم ذروة السيادة العليا كمرجع ضروري من أجل تبرير سلطتها السياسية التي تنقصها في الأصل كل شرعية ذاتية أو حقيقية" (أركون ، 1996، ص 168).

أما العلماء فقد تخلوا عن دورهم الحقيقي وأصبحوا مجرد موظفين "لدى الدولة و من واجهم الحفاظ على الوهم الكبير القائل بوجود سيادة عليا روحية تهدي السلطات السياسية و تسبغ عليها الشرعية" (أركون ، 1996، ص 178).

وتفسير ذلك" أن السيادة تتموضع في جهة التصور، و في جهة الجهد التكنولوجي، و ذلك من أجل إقامة السلطة السياسية على غرار المثال الديني، في حين أن السلطة الممارسة على أرض الواقع هي التي تقدم لكتاب التاريخ خلاصة حكاياتها و سيرها وأحداثها الزمنية المتعاقبة. إن الفصل ما بين هذين النوعين من السلطات و بين العلوم التي تحدثت عنها و سجلت وقائعها يستمر في تغطية أو حجب الوظيفة الإيديولوجية للسلطة في المجتمعات الإسلامية" (أركون ، 1996، ص 176). ونظرا لما للتبرير الديني من قوة في التأثير على الجماهير فقد كانت هذه السلطة (أي السلطة السياسية الفعلية)تطلب دائما من الفعالية النظرية للفقهاء التولوجيين

تبريرا لوجودها. بل إنها كانت توجهها أيضا من أجل الحفاظ على ذلك الوهم الكبير بوجود سيادة عليا متعالية ومستنيرة وقائدة تبرر لزعيم الأمة كل تصرفاته وأعماله" (أركون ، 1996 ، ص176).

وفي تمييز أركون بين الحدث القرآني المرتبط بحكم النبي الكريم والخلفاء الراشدين والحدث الإسلامي الذي يشمل الدول اللاحقة يشرح كيف استعمل الدين بوصفه سيادة عليا لأن " مفهوم الحدث الإسلامي يتيح لنا أن نفهم كيفية احتكار الدين أو تأميمه لأول مرة من قبل الأمويين ، ثم تزايدت عملية التأميم والاحتكار هذه في ظل العباسيين. ولكن رافقتها عندئذ حركة ثقافية وعلمية وفلسفية غنية جدا ، ومن المعلوم أن العباسيين كانوا قد زاودوا على الأمويين إسلاميا أيضا من أجل إسقاطهم ، ثم استلم العثمانيون الراية بعدئذ واستلمتها منهم الدول الحالية بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية" (أركون ، 2001 ، ص211).

وحسب رأي أركون فإن السلطة في الإسلام استمدت مبررات وجودها وسيطرتها من الأسطورة ، حيث "أنه منذ زمن الخلافة والإمامة والسلطنة العثمانية. فإن استراتيجيات السيطرة وموازين القوى التي تهيئ شروط الوصول إلى السلطة وممارستها كانت دائما قد فُهمت وفُسرَت ضمن إطار شعائري ونظام معرفي ذي تركيب ميثي (اسطوري)" (أركون ، 1996 ، ص177).

ساهم في ذلك التراكم التاريخي الذي رسخ لصورة متعالية واسطورية. في الواقع أن نموذج المدينة الأكبر ما هو إلا من اختراع المتخيل الجماعي لأجيال متتالية من المؤمنين الذين أسقطوا على الزمان والمكان التدشينيين "للدولة الإسلامية" (622-632) الخصائص المنمذجة والمثالية للسلطة العادلة والمقدسة والشرعية" (أركون ، 1995 ، ص175).

أما في العصر الحديث " وفي الوقت الذي أُلغى فيه أتاتورك السلطنة في تركيا كانت معظم الدول العربية والإسلامية تحت الهيمنة الغربية من المغرب الأقصى إلى أندونيسيا ، وبالتالي فإن مسألة المؤسسة السياسية قد وجدت نفسها معلقة أو معطلة بشكل من الأشكال... وكان ينبغي علينا أن ننتظر اندلاع حروب التحرير الوطنية في الخمسينات لكي تبتدئ الأشياء بالحركة والتحليل ، ومع الحصول على الإستقلال ابتدأت هذه الدول تسترد سيادتها" (أركون ، 1996 ، ص92).

لقد استولت الدول التي أنشئت بعد الاستقلال على الاسلام بوصفه رمزانية تتيح لها الشرعية ، ومع ظهور الحركات الاصولية قامت في عداتها لهذه الانظمة الحاكمة بنفي الاسلام عنها ، ونسبته لنفسها لتحقيق نفس المشروعية " فالصراع يدور حول أعلى ذروة في الوجود ذروة الشرعية والمشروعية . وبما أن الإسلام يمثل الرأس مال الرمزي الأعظم للمشروعية في هذه البلدان فإن الصراع على امتلاكه أو احتكاره كان عنيفا و ضاريا ، فهو يخجئ وراءه مباشرة الصراع على السلطة" (أركون ، 2001 ، ص11).

وبعد مشكلة الخلافة التي حسمت بواسطة القوة فقد بدأت تبرز فكرة جديدة ، ألا وهي فكرة القائد ، فأركون يرى أن "مسألة الخلافة قد طرحت نفسها وحلت بشكل أو بآخر (كمحصلة للقوى المتصارعة) عبر كل هذه الصراعات أخذت فكرة ضرورة وجود القائد المهتم، الذي يقف فوق كل الصراعات القبلية تفرض نفسها أيضا" (أركون ، 1996 ، ص 282-283).

هذا القائد الملهم و الزعيم التاريخي يرى أركون أن خير من يمثله في وقتنا (جمال عبد الناصر) و (هواري بومدين) حيث أصبحت ظاهرة الزعيم الأوحده الحالة السياسية الأكثر انتشارا في هذه الدول (الدول العربية و الإسلامية بعد الاستقلال) هي حالة "الزعيم التاريخي" الذي كان قد ساهم بقيادة النضال من أجل التحرر الوطني و الذي توصل إلى فرض نفسه على رأس الدولة " (أركون ، 1996 ، ص182).

إن المفاهيم التي سادت في العالم العربي داعية إلى الثورة و النضال لتحقيق النهضة تستعمل في سياق ايديولوجي بعيد كل البعد عن كل جهد علمي تأملي ، " إن النهضة و الثورة مفهومان يحيلان على ايديولوجية نضال بأكثر من إحالتهما إلى فكر تأملي يبحث عن معنى ، إنهما كليهما يغطيان رسالتين متكاملتين :

(1) الرجوع إلى العصر الذهبي للإسلام و إلى الثقافة المدرسية.

(2) محاربة التأثير الإنحلالي و مقاومة الاعتداءات العسكرية و الدبلوماسية و الاقتصادية و الثقافية الغربية " (أركون ، 1985 ، ص147).

فالايديولوجيا التي أصبحت تمثل الدولة الرسمية هي "صورة معينة عن السلطة الشرعية و ذلك بواسطة تمويه المنشأ الحقيقي التاريخي للدولة و تزيفه. هناك خصيصة أساسية للأيديولوجيا، كل أيديولوجيا هي تشويه العملية الحقيقية لمجرى التاريخ من أجل المحافظة على تأييد الشعب لصورة نمذجة و مثالية عن الشرعية " (أركون ، 1996 ، ص168) ، إذ أنّ طغيان الأيديولوجيا هو أكبر عائق ضد الحداث الفكرية ، " وبالتالي فالفكر النقدي محجم بالضرورة في كل المجتمعات العربية و الإسلامية " (أركون ، 2001 ، ص9) ، كما أن من بين المشكلات التي تطرح في المجتمع مشكلة الديمقراطية ، و التي يروّج لها الغرب على أنها غير مطروحة إلا على مستوى الإسلام فيقول: " هذا الوضع لا ينحصر بالإسلام فقط ، وإنما يخص أيضا مشكلة : المسيحية و الديمقراطية / و اليهودية و الديمقراطية / أو البوذية و الديمقراطية ... فالمؤمنون من كل الأديان يرفضون فكرة التطور و التاريخية و يعتبرون أن الأديان تحتوي على كل شيء " (أركون ، 2001 ، ص9) .

كما يرى أركون أن مشكلة العلاقة بين السيادة العليا و السلطة السياسية ليست موجودة في الإسلام فقط ، ففي الغرب كانت سلطة الملك (السلطة السياسية) لا يعترف بها الشعب حتى تباركها الكنيسة (السيادة العليا) في قداس مهيب ، حتى جاءت الثورة الفرنسية و ألغت السلطة الدينية و أسست للسلطة المدنية (أركون ، 1996 ، ص63).

فالغرب الليبرالي "لم يعد يهتم إطلاقا إلا باليات انتقال السلطات و ممارستها، لم نعد نسمع أحدا يتحدث عن السيادة العليا كذروة للتشريع" (أو للتبرير) = تبرير السلطات السياسية [، و ذلك لأن النقد الفلسفي كما التطبيق العملي كانا قد حطا من أهمية القانون الإلهي، و العقل الأعلى أو الطبيعي" (أركون ، 1996 ، ص166) ، "وما ننتهي إليه من تحليل أركون للعلاقة بين السيادة العليا و السلطة السياسية ، هو أن السيادة كذروة عليا لكل تشريع ، أو المشروعية العليا المقدسة ظلت في حالة توتر مع السلطة السياسية و كانت السلطة السياسية غالبا ما تخضع السيادة لإرادتها و تتلاعب بها من أجل إضفاء المشروعية على ممارستها " (كيجل ، 2008 ، ص221).

تتبعنا للطرح الأركوني في علاقة السيادة العليا والسلطة السياسية في التاريخ الإسلامي ، ونقده لهذه العلاقة، يجعلنا نتساءل عن الحل الذي يقترحه أركون للتخلص من سلطة الديني عن السياسي، فما هو هذا الحل يا ترى ؟

1-3 العلمنة :

الحل عنده يتمثل في العلمنة و التي يُعرّفها" حسب الأيتمولوجيا (علم أصول الكلمات) فإن كلمة Laicos اليونانية تعني الشعب ككل ما عدا رجال الدين، أي بعيدا عن تدخلهم في حياته. في لاتينية القرن الثالث عشر نجد أن Laicus تعني الحياة المدنية أو النظامية كما كانوا يقولون في ذلك الحين" (أركون ، 1996 ، ص291) ، هذا بخصوص تعريف العلمنة من حيث أصل نشأتها ككلمة تاريخيا. أما رؤية أركون للعلمنة فهي " أولا وقبل كل شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية ..إن العلمنة بالنسبة لي ، هي موقف للروح و هي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة " (أركون ، 1996 ، ص ص 9- 10) ، و في إعادة تحديده للعلمنة يرى أن العلمنة تشكل موقفا متعمدا للروح أمام مهمتين أساسيتين :

أولا : أن نبلور المعرفة النقدية و ذلك بالوقوف موقف الحياد من كل الأديان ، و نطبق العلاقة النقدية دون شروط على كل العمليات التي تنفذها الروح .

ثانيا : إيصال هذه المعرفة التي اكتسبناها بهذه الطريقة إلى الآخرين، بطريقة واضحة و صريحة، دون محاولة للعب بعقول الآخرين أو قولبتها (أركون ، 2001 ، ص102).

إنها في حقيقتها تأتي بالدرجة الأولى ضد كل إكراه ديني" فالعلمنة كما نفهمها تتركز في مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان ووسائل تحقيق هذه الحرية" (أركون ، 1996 ، ص294).

تحقيق هذه الحرية بواسطة العلمنة" لا يعني أبدا أن العلمنة ينبغي أن تصبح بدورها سلطة عليا تضبط الأمور و تحدد لنا ما ينبغي التفكير فيه و ما لا ينبغي التفكير فيه كما فعلت سلطة الفقهاء و الاكليروس سابقا. إن العلمنة تتركز فقط في الإلحاح على حاجة الفهم و النقد داخل توتر عام في الإنسان ، و بمواجهة ضابط ما موجود دائما و ضروري أن يوجد سواء كنا نعيش في مجتمع الدولة – الكنيسة أم في مجتمع الدولة القومية الحديثة" (أركون ، 1996 ، ص294) ، و لايفرق أركون بين الأديان السماوية و الوثنية ، لأنه يراها جميعا ضد التأسيس للعلمانية " فالدين أو الأديان ، في مجتمع ما هي عبارة عن جذور و لا ينبغي علينا هنا أن نفرق بين الأديان الوثنية و أديان الوحي ، فهذا التفريق أو التمييز هو عبارة عن مقولة تيولوجية تعسفية تفرض شبكتها الإدراكية أو رؤيتها علينا بشكل ثنوي دائما ، إن النظرة العلمانية تعلن بأنها تذهب إلى أعماق الأشياء إلى الجذور من أجل تشكيل رؤيا أكثر صحة وعدلا ودقة" (أركون ، 1996 ، ص23).

كما ينتقد أركون ما يدعوه بالعلمانوية المناضلة أو الضيقة ، التي تعتبر الموقف الديني أو المرحلة " التيولوجية " أو اللاهوتية مرحلة ينبغي تجاوزها في تاريخ البشرية (أركون ، 1996 ، ص72) ، و يدعو إلى عدم إهمال البعد الديني ، و لكن و ضعه في خصوصيته الفردية دون سيطرته أو تدخله في السياسي، و هذا ما يمثل العلمانية المنفتحة حسب رأيه (أركون ، 1996 ، ص91). فهنالك العلمانية الجزئية و التي تعني فصل

الدين عن الدولة ، وهنالك العلمانية الشاملة و التي تعني فصل جميع القيم الانسانية و الدينية و الأخلاقية عن الحياة في جانبها العام و الخاص (المسيري ، 2002، ص 6). ولهذا يبدو لنا أركون من المنادين بالعلمانية الجزئية ، التي لا تهمل دور العامل الديني ولكنها تحجزه في الإطار الشخصي دون تدخل في المجتمع .

و ما يعيبه أركون على بعض التطبيقات السلبية للعلمانية في العالم العربي و الإسلامي ، و ذلك لتطبيقها بطريقة نضالية ، مما لا يؤسس لها حقيقة في المجتمع ، و يجعلها مقطوعة من أصولها " بمعنى آخر فإن الصراع الدائر بين القوى الشعبية التي يغذيها التزايد السكاني الهائل ، و بين البرجوازية الطفيلية و المستلبة بواسطة الاستغراب المتبعثر و التجريدي لا يمكنه أن يؤدي إلى نقد جذري للنماذج الفكرية الموروثة عن القرون الوسطى ، أو إلى نقد العلمانية النضالية المستعارة من الغرب و لكن بدون دعواتها الاجتماعية و الثقافية " (أركون ، 1995، ص ص 177- 178) .

و يرجع أركون للتاريخ الإسلامي لكي يبرهن على أن البعد العلماني كان موجودا في التراث العربي الإسلامي " في الواقع أن نظام السلطنة العثمانية كان يشكل نوعا من العلمنة ، و لكن العلمنة لم تنتظر معي هذا النظام لكي تتشكل في المجال الإسلامي فالحقيقة أنها قد ابتدأت منذ عام (661 م) أي بعد ثلاثين عاما من وفاة النبي ، ففي ذلك التاريخ استطاع معاوية أن يستولي على السلطة و يجعل مركزها دمشق و يصفي دموي أنصار علي بن أبي طالب" (أركون ، 1996، ص ص 89- 90) ، و كذلك وفق المسلمات التالية:

"1- العلمنة متضمنة (أو موجودة) في القرآن و في تجربة المدينة.

2- الدولة الأموية و العباسية هي دولة علمانية و ليست دينية، أما التنظير الأيديولوجي الذي قام به الفقهاء فيمثل إنتاجا عرضيا محكوما بظروف وقته و الهدف منه تغطية واقع سياسي و تاريخي معين بمحاجات دينية ذات مصداقية...

3- كانت القوة العسكرية قد لعبت في وقت جد مبكر دورا كبيرا في نظام الخلافة و نظام السلطنة و كل أشكال الحكم اللاحقة المدعوة إسلامية.

4- إن محاولات عقلنة العلمنة الممارسة واقفيا في المجتمعات الإسلامية و لكن غير المنظر لها و تطوير موقف علماني كانت قد حصلت من قبل الفلاسفة المسلمين في الماضي" (أركون ، 1996، ص 182).

5- " إن أشكال الإسلام المدعوة مستقيمة أو أرثوذكسية ..هي عبارة عن انتقاعات اعتبارية واستخدامات إيديولوجية لمجموعة من العقائد و الأفكار و الممارسات المقدمة و المصورة على أساس أنها دينية محضة.

6- ينبغي إعادة تفحص كل مكانة العامل الديني و التقديسي و الوحي و دراستها على ضوء النظرية الحديثة للمعرفة.

7- كل الأنظمة السياسية التي ظهرت في المجتمعات العربية و الإسلامية بعد تحررها من الاستعمار هي علمانية بحكم طبيعة الأشياء أو علمانية واقعا، و تسيطر عليها النماذج (الموديلات) الغربية في الإدارة و الحكم، كما أنها مقطوعة عن النظرية الكلاسيكية للمشروعية العليا الدينية و عن الحدائث العقلية في آن معا.

8- .. أن العلمنة (إذ تؤخذ كمصدر للحرية الفكرية و كفضاء تنتشر فيه هذه الحرية من أجل افتتاح نظرية جديدة في ممارسة السيادة العليا و المشروعية) هي عبارة عن شيء ينبغي الشروع به داخل المجتمعات الغربية الأوروبية المعاصرة أيضا" (أركون ، 1996، ص ص 182- 183).
و أركون عندما ينادي بالعلمنة بمعنى فصل الدين عن الدولة ، لا يقصد دينا بعينه و إنما يقصد " الظاهرة الدينية ككل و ليس فقط أحد تجلياتها كالإسلام مثلا أو المسيحية " (أركون ، 1996، ص 14) ، كما يدعو إلى علمانية منفتحة و يرفض العلمانية المنغلقة، فهو ينتقد علمانية فرنسا التي أصبحت دينا يرفض دينا آخر ، و يمتدح علمانية هولندا التي تتيح لكل دين حريته شرط أن لا تخل بالنظام العام (هالبير ، 2001، ص 33).

فهو في طرحه للعلمنة يريد تجاوز موقفين متعارضين بشأن العلمنة وهما :

(1)الموقف الذي يدافع عن إسلام مقاوم للعلمنة بسبب سموه كدين .

(2)الموقف الذي يدافع عن علمانية تقصي البعد الديني أو تعادي الدين (مسرحي ، 2011، ص 176).

و بهذا تكون العلمنة التي يدعو إليها أركون : " عبارة عن موقف فكري قائم على التساؤل و البحث عن المعرفة و عن المعنى و عن الحقيقة ، و قائم في الوقت ذاته على الإيمان بالحرية و فسح المجال أمام الاختلاف و النقد و الشك حول مختلف أبعاد الوجود دون قيد أو شرط " (مسرحي ، 2011، ص 181).

4 - نقد و تقويم :

سنحاول بعد ما عرضناه من أفكار أركون أن نؤشر على بعض الاختلالات في فكره السياسي ، هذه الاختلالات في حقيقتها لا تتعلق بفكره السياسي فقط ، بل تسم فكره و مشروعه الفلسفي جميعه ، ولكن من باب الإنصاف أن نحاول أن نموضع فكره من جهة شخصية غربية هي شخصية "رون هالبير".

4-1- تموضعه الفكري من وجهة نظر غربية: فهو يُعتبر أركون " أشهر ممثل للإسلام الليبرالي في

فرنسا".(هالبير ، 2001، ص 7) ففي دراسته للدول التي تأسست حديثا في العالم الإسلامي يقول أن نشأة " الدولة الأمة كانت ردة فعل على تدمير الامبراطوريات الإسلامية الكبرى"(هالبير ، 2001، ص 92) ، ولهذا يرى " هالبير" أن الإسلام يثير خمسة حلول للدولنة اليوم :

أولها : هو أن " يبقى الإسلام كمنظومة رمزية و متميزة للماضي و كشعائرية دولتية تحظى بشرعية أساسية ، و لم يعد الإسلام في مجمله إلا خطابا دينيا صراطيا شكليا و عاجزا اجتماعيا و يفتقر إلى المبادرات النقدية للمجتمع " (هالبير ، 2001، ص 92) ، و يرى أن أحسن نموذج يمثل هو دول الخليج.

و ثانيا : أن تكون الدولة قائمة على أساس الفصل الجزئي بين الدين و الدولة و أحسن نموذج لها هو

أندونيسيا.

وثالثا : تقوم الدولة على شكل ثنائية خفية تسمح للإسلام بأن يكون ايدولوجيا تقوم بالحفاظ على

العادات و أداء الواجبات التقليدية، دون تدخل في شؤون الدولة ، بمعنى إفساح المجال للإسلام الصوفي. و يمثل المغرب أحسن مثال لذلك .

رابعاً : "قد ينجم ترسيخ الدولة عن تحول الخطاب الديني المحافظ إلى إيديولوجيا سياسية رافضة : في إيران استولت السلطة الدينية على السلطات التنفيذية و القضائية والتشريعية فحل محل القواعد السياسية للدولة ذات الأصول العلمانية دين تحول إلى إيديولوجيا صراع ."

خامساً : و هو شكل تنظيري لترسيخ الدولة و يمثل تحولا تقديما في الأفكار يتوافق مع التغيرات الديمقراطية و الاشتراكية تتمثل من جهة في اليسار الإسلامي الذي يريد العودة إلى إسلام يمثل بعدا ثقافيا أكثر منه بعدا دينيا ، حيث صار مطلبه الجديد " ليس إنشاء لاهوت جديد وإنما هو قراءة سياسية للإسلام ."(هالبير ، 2001، ص95) و تتمثل من جهة أخرى في الإسلام الليبرالي و الذي يعد أركون أحد أقطابه ، " و سيحقق مشروع أركون انخراط الإسلام في الدولة الأمة و ستطرح مجموعة من الخيارات السياسية ، و من هذا المنظور سي طرح الدين كشأن شخصي يتعلق بضمير الإنسان المؤمن " (هالبير ، 2001، ص ص 93- 94) . إلا أنه يعترف أن أفكار أمثال أركون في مناداتهم بالعلمانية لا تمثل إلا أقلية في مجتمعاتهم " أن توصل الإسلام المعاصر إلى أن يكون حقلا دينيا يتمتع بأخلاقية فردية ، و يتمتع بالتالي بأخلاقية شخصية على غرار الدين في الغرب ، غير متصورة إلا بالنسبة لنخبة صغيرة جدا في العالم الإسلامي " (هالبير ، 2001، ص 96) . كما يقر أركون بأن أفكاره يتم رفضها حيث يقول " إن هذا الوضع الذي أعاني منه قد شهدته من قبلي مثقفون كبار كابن رشد الذي اصطدم بمعارضة و رقابة شبيهتين بما نصطدم به اليوم ، و ذلك من قبل فقهاء زمانه " (أركون ، 1991، ص 28) .

2-4- معاداة الديمقراطية : قد يبدو غريبا و صف أركون بأنه عدو للديمقراطية و خاصة من وجهة نظر غربية و تحديدا من طرف " رون هالبير" الذي يصنف أركون كصاحب فكر تنويري متفتح ، و لكنه في الحقيقة لم يسلم من النقد فعندما رد أركون على سلمان رشدي ، و صرح بأن شخص النبي مقدس و يجب عدم الطعن فيه ، اتهمه " رون هالبير" بأنه : " اترف أكثر من طيش عندما شكك في الأساس الجوهرى للديمقراطية الليبرالية ، و في حرية التعبير" (هالبير ، 2001، ص 12) .

3-4- نقد المفاهيم : المصطلحات التي أسس عليها أركون فكره السياسي نلاحظ أنه في تعريفه لها مصادرة على المطلوب حيث أن تعريفاته تتسم بالطريقة التوظيفية المسبقة و لا يُجمع عليها الجميع ، فإذا كان يرى في السياسة أمرا دنويا خالصا فإن السياسة في الإسلام " مضبوطة بمعايير العدل الإسلامي و فلسفة الاستقامة الدينية و منظومة القيم و الأخلاق .. و لا تقف مقاصدها عند المنافع التي تحقق الإشباع الدنيوي للإنسان ، و إنما تربط صلاح الدنيا بسعادة الآخرة ، التي هي خير و أبقى للإنسان " (عمارة ، 1999، ص 4) . وإذا كان يرى الدين ذا بنية ميثية فإن رأيه رأي نشاز حيث أن الدين " في الإسلام – و الديانات السماوية – وضع إلهي بينما هو في الفلسفة الوضعية : إفراز بشري ، و بناء فوقى لطور من أطوار الاجتماع الإنساني في مرحلة طفولة العقل البشري" (عمارة ، 1999، ص 5) .

و إذا أقر بأن مدينة الدولة تتنافى مع الدين فإن الفكر السياسي الإسلامي يقر " باعتماد الدولة على المرجعية الإسلامية العليا في مقاصدها و محكماتها الكلية ، و هذا لا يعني – كما بينا – انتفاء مدنيها ، بينما ربط الفكر

السياسي الغربي مدينة الدولة بمرجعيتها العلمانية العليا، على الرغم من أن الطابع المسيحي غالب في مضمونها واقعا " (الأنصاري ، 2014 ، ص34).

و إذا حاول أن يعطي تفاسير للعلمانية تربطها بالعلم ، وتعتبرها فتحا بشريا فإنه يخالف ما اتفق الناس على تعريفه حتى وإن حاول التستر بعدم إلغاء البعد الديني " فلفظة علماني ترادف معنى الشخص الذي لا دين له" (العجم ، 2002 ، ص75).

"وعلمنة الدولة لا تعني إذن أن الدولة محايدة بالنسبة للدين على أساس أن لكل دينه . لأن علمنة الدولة نظام سياسي يقوم على :

(1) تجريد الدولة من طابعها الديني . وهذا لا يكون إلا باضطهاد الدين، أي بقلب النظام السياسي ، كما حدث في تركيا وروسيا.

(2) إلغاء التعليم الديني في المعاهد إلغاء تاما.

(3) إلغاء المؤسسات الدينية ، ومحاربة المراسيم الدينية .

(4) إلغاء المحاكم الشرعية ، و الاستعاضة عنها بالقوانين المدنية.

(5) اعتبار الدين عائقا في سبيل الشعب" (جهامي ، 2002 ، ص 1311).

" و الترجمة الصحيحة للكلمة هي "اللا دينية " أو " الدنيوية " ، لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب ، بل بمعنى أخص ، وهو ما لا صلة له بالدين ، أو ما كانت علاقته بالدين ، علاقة تضاد . وإنما ترجمت الكلمة الأجنبية بهذا اللفظ "العلمانية" ؛ لأن الذين تولوا الترجمة ، لم يفهموا من كلمتي "الدين" و "العلم" إلا ما يفهمه الغربي المسيحي منها. و الدين و العلم في مفهوم الإنسان الغربي ، متضادان متعارضان ، فما يكون دينيا لا يكون علميا، وما يكون علميا لا يكون دينيا ، فالعلم و العقل ، يقعان في مقابل الدين ، و العلمانية و العقلانية ، في الصف المضاد للدين" (القرضاوي ، 1997 ، ص ص 42- 43).

و إيمان أركون بالعلمانية الجزئية أو ما يدعى بالعلمانية المعتدلة لا يخرج من خانة المنادين باللا دينية لأن " المدلول الصحيح للعلمانية هو " إقامة الحياة على غير الدين " سواء بالنسبة للأمة أو الفرد ، ثم تختلف الدول أو الأفراد في موقفها من الدين بمفهومه الضيق المحدود : فبعضها تسمح به ، كالمجتمعات الديمقراطية الليبرالية ، و تسمي منهجها (العلمانية المعتدلة – Non Religious) أي أنها مجتمعات لا دينية ولكنها غير معادية للدين ، و ذلك مقابل ما يسمى (العلمانية المتطرفة – Anti Religious) ، أي المضادة للدين ، ويعنون بها المجتمعات الشيوعية و ما شاكلها" (الحوالي ، د ت ، ص 24).

و لا تقف الانتقادات للعلمانية فيما سبق فقط بل هنالك انتقادات أخرى "فمن ذلك العلمانية و ربطها بالديمقراطية، و كأن الدين هو عدو الديمقراطية ، و الحقيقة أنه لا تشترط العلمانية لنجاح الديمقراطية ، فنعلم أن مجتمعات حاربت الدين و أقامت كيانات علمانية ، ولكنها لم تقم بالديمقراطية ، و كانت أسوأ وحشية و همجية من كل وحشية الإنسان البدائية .. ففرنسا بعد الثورة أقامت علمانية من دون عدل ولا إنسانية ، و كذا النازية و الفاشية و الشيوعية حركات علمانية ... وروسيا و الصين الآن علمانيتان و

لم تبني ديمقراطية ، و العالم الحر وأمريكا كانت ديمقراطية ببنية عصرية – بقي السود الأمريكيان نحو قرنين في الديمقراطية الأمريكية أقل إنسانية بنص القانون وتطبيقه" (الأحمري ، 2012 ، ص 285).

4-4- نقد المناهج :

اعتماد أركون على مناهج الغرب لدراسة الإسلام عرضه للنقد ، نظرا لعدم التوافق بين المنقول منه و المنقول إليه ، لأنه يقوم " باقتطاع المناهج و المفاهيم الغربية التشكل من سياقها التاريخي و المعرفي ، و يسقطها على مجال مختلف تماما عن مجال تشكلها و ظهورها ، و لا يضع شروطا لهذا الإسقاط أو النقل مما يجعله نقلًا غير مشروط " (كيجل ، 2008 ، ص 372).

كما نجد المفكر و الفيلسوف طه عبد الرحمن في نقده للقراءات الحدائية للقرآن الكريم و أركون أحد هؤلاء الحدائين يعيب عليهم استعمال المناهج الغربية في دراسة القرآن حيث أن طريقتهم هي : " التوسل بالمناهج المقررة في علوم الأديان، فقد تم نقل مناهج علوم الأديان التي اتبعت في تحليل ونقد التوراة والأنجيل إلي مجال الدراسات القرآنية، منها علم مقارنة الأديان وعلم تاريخ الأديان وتاريخ التفسير وتاريخ اللاهوت.

و التوسل بالمناهج المقررة في علوم الانسان والمجتمع، وذلك عبر انزال مختلف مناهج علوم الانسان و المجتمع على النص القرآني، لا سيما اللسانيات والسميائيات وعلم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الأناسة. و استخدام كل النظريات النقدية والفلسفية المستحدثة، ... متمثلة في الجدليات والبنويات والتأويليات والحفريات والتفكيكيات والاتجاهات الجديدة في النقد الأدبي وتحليل الخطاب" (طه . 2015. نقد القراءات الحدائية للقرآن الكريم). (<http://www.arabphilosophers.com>).

كما تجدر الإشارة أن هذه الأفكار الحدائية مستقاة من الغرب ، وهي موجهة ضد تسلط الكنيسة على الأفراد في الغرب ، و من أجل التحرر من سلطة الكنيسة قام فكرهم على ثلاثة مبادئ :

- 1- الاهتمام بالإنسان وليس الإله و هذا لمواجهة الوصاية الثقافية للكنيسة.
- 2- الاهتمام بالعقل وليس الوحي و هذا لمواجهة الوصاية الفكرية للكنيسة.
- 3 - الاهتمام بالدنيا وليس الآخرة و هذا لمواجهة الوصاية السياسية للكنيسة (طه . 2015. نقد القراءات الحدائية للقرآن الكريم). (<http://www.arabphilosophers.com>).

في حين أن هذا الطرح لا يليق بالإسلام حيث لا توجد سلطة للإسلام تحد من نشاط العقل أو تمارس وصاية عليه.

بالإضافة إلى ما سبق طرحه نود أن نشير إلى ملاحظات أخرى منها :

1- يرى أركون أن نزول الدين من الحكم و نحكم بالعلمانية و هذا لأن العلمانية تضمن الديمقراطية في حين أن السلطة السياسية المستبدة تستعمل الدين لاستلهاام شرعية كاذبة ، و هنا نرى خلا منطقيًا في إصدار مثل هذا الحكم ، فالخلل هنا في من استعمل الدين لأغراضه الشخصية و ليس في الدين ، و بهذا المنطق فأركون يريد إبقاء المتسلط و يمنع عنه وسيلة تسلطه التي أفسد بها باستعماله ، في حين أن السلطة التي نزع

من بين يديها الدين لا يوجد لديها أي رادع من أن تستعمل وسيلة أخرى منحرفة تحكم بها ، فقد حكمت النازية العلمانية بنظرية إعلاء الجنس الآري، و حكمت الشيوعية العلمانية بالمذهب المادي.

2- العلمانية التي ينادي بها أركون مثالية طوباوية لا وجود لها في الواقع ، وأكبر دليل على ذلك زعيمة ما يُدعى العالم الحر "أمريكا". حيث لا يُنتخب رئيسها ولا يُجدد له مرة أخرى ، إلا إذا استرضى إسرائيل و تعهد بمساعدتها، وهي دولة تقوم على أساس عنصري ديني متعصب .

3- ودليل آخر على عدم وجود الديمقراطية التي تؤصل لها العلمانية ما حدث مؤخرا في أمريكا من قتل شاب أمريكي أبيض لبضعة أمريكيين سود في إحدى الكنائس ، مما دفع بالرئيس الأمريكي " باراك أوباما " إلى القول أن أمريكا لم تتخلص إلى الآن (2015) من العنصرية .

4- نؤمن جميعا أن من حق أي إنسان أن يؤمن بما شاء دون قيد أو إكراه ، وقد كفل الإسلام ذلك للجميع فلا إكراه في الدين ، ولكننا نلاحظ أن أركون يصصر على حث الناس القابلين لسلطة الدين عليهم ، أن يرفضوا هذه السلطة لأنهم مخدوعون بمديونية المعنى ، ويريد أن يقول للناس عليكم بالعلمانية، و كأن العلمانية التي هي نتاج بشري تخلو من مديونية المعنى.

5- بدأت العلمنة في الغرب بضرب الدين ، لأنه دين محرف و مع انحرافات رجال الدين قامت الثورة ضد السلطة الدينية لتؤسس للعلمانية. وكذلك يهدف الحداثيون و المنادون بالعلمنة مثل أركون لضرب قداسة الدين الإسلامي، وذلك بزعزعة أسسه المتمثلة في القرآن الكريم و السنة النبوية، لكي لا يصبح أساسا في الحكم ولا يقترب من السياسة ، ويتم ذلك بـ :

أ)-الطعن في القرآن الكريم و ذلك بمحاولة إثبات تاريخيته بمعنى أنه نص تاريخي يخضع للتحريف و التزييف عبر العصور من طرف الأشخاص لتوظيفه سياسيا و محاولة التفريق بين النص القرآني الشفوي الذي تلقاه النبي عليه الصلاة و السلام و النص المكتوب الذي قامت به سلطة معينة فأصبح عبارة عن "مدونة نصية رسمية مغلقة".

و كذلك من باب قولهم أن النص الإلهي بمجرد نزوله إلى البشر فقد تأنسن ، وأصبح ينطبق عليه ما ينطبق على جميع النصوص البشرية من تغيير، و بالتالي يجب اخضاعه للمناهج التي وضعها البشر في مختلف العلوم الانسانية و الاجتماعية لدراسته و نقده...!!!

ب)-الطعن في السنة النبوية ، و ذلك من منطلق أن النبي الكريم لم يكتبها، فينطبق عليها ما أنطبق على القرآن الكريم ، وبالتالي هي بشرية كتبها أصحاب النبي ، وهذا ما يعني خضوعها للتحريف و التزييف قصد توظيفها، كما يؤثر فيها العامل التاريخي فتصبح متغيرة ، و تزول عنها صفة الثبات و القدسية.

خاتمة :

في ختام جولتنا في الفكر السياسي عند أركون ، و الوقوف على أهم مصطلحاته و تنظيراته ، نلاحظ أن فكره السياسي صوت بدون صدى و قد عاش بين عالمين و فكرين مختلفين هما العالم العربي و الاسلامي من

جهة و العالم الغربي - العلماني ظاهرا والمسيحي باطنا - من جهة ثانية ، بما يحمله كل عالم من أفكار و لكنّه لم يحقق انتماء و اندماجا حقيقيا في أحدهما و إن كان أقرب إلى الفكر الغربي .

إن فكره يقوم على نقد كل ما هو عربي و إسلامي ، و محاولة اختراق المفاهيم المؤسسة له و من ثم زحزحتها ، ليسهل تجاوزها لاحقا ، لكي يؤسس فكرا غربيا خالصا في أسسه و مفاهيمه و نتائجها و مناهجها و تطبيقاتها ، ثم إضافة كلمة عربي و إسلامي عليه و كأنه بذلك سيتعرب و يتأسلم .

لقد قيل قديما إن الناس على دين ملوكهم، و نظرا لأهمية نظام الحكم في صبغ المجتمع بصبغته ، فقد ركز أركون و سعى لأن تكون العلمانية نظام الحكم في الدول العربية و الإسلامية. بل لقد تمادى أكثر من ذلك و كان أشد تطرفا من الغربيين أنفسهم ، حيث رأى المستشرقون أن الإسلام على عكس المسيحية لا يقبل العلمنة، و ذلك لأن الإسلام لا يفصل بين الروحي و الزماني، و الديني و السياسي، و بين السيادة العليا و السلطة السياسية، و لكن أركون رفض ذلك و أراد أن يؤسس للعلمانية تأسيسا مغالطا مبنيا على انحرافات بعض المسلمين.

كما اشتكى أركون من الرفض الذي قوبل به فكره في العالم العربي و الإسلامي ، و شبه المعارضة التي لقيها بالمعارضة التي لقيها " ابن رشد " سابقا ، و لكن شتان بين الرجلين فابن رشد أراد أن يثبت أن لا تعارض بين النقل و العقل ، في حين أن أركون ذهب إلى ضرب الأسس المؤسسة للدين الإسلامي و ليس الفكر الإسلامي .

و ابن رشد عاش في مجتمعه و بيئته و كان مفكرا يمثل حضارة غالبية ، في حين أن أركون عاش ثلث حياته الأول في الجزائر، معايشا ومصاحبا و متأثرا بالمستشرقين الذين درسوه في جامعة الجزائر، و الثلثان الأخران من حياته قضاهما في الغرب محاضرا في أغلب جامعاته ، فأبي معاناة فكرية عاشها أركون ..؟ و هو الذي وقف موقف المستلب ثقافيا و المستغرب المقلد.

و رغم انتقادنا للفكر الأركوني إلا أن هنالك من يرى " إن مشروع نقد العقل الإسلامي، عند أركون لم يكتف بإسلام كمدونة دينية، بل تعدها إلى العقل اللاهوتي عند أهل الكتاب و البحث في الجذر المشترك بين هذه الكتب السماوية ليتحول بذلك هذا المفهوم إلى مفهوم أنثروبولوجي - تاريخي، يبحث في أركيولوجيا المفاهيم و أنظمة الفكر و مختلف الإبتسيميات و القطنع التي حددت مسار هذه الأنظمة العقائدية على مر التاريخ و تترك المجال في الوقت نفسه للإمكانات الهائلة للعقل النقدي حتى يقوم بوظيفته الفلسفية من أجل تحرير الكائن البشري من كل الترهات و التصورات الخرافية التي لا تزيد الحياة الإنسانية سوى تقهقرا. إنها العقلية الثاقبة لمحمد أركون زعيم التنوير الإسلامي بعد ابن رشد التي استعملت كل أدوات الحداثة من أجل إبراز صورة الإسلام الحقيقية و نزعتة الإنسانية المغيبة " (مخلوف ، 2012، ص ص 13- 14) ، و كذلك " لاشك أن أركون استطاع أن يسجل حضورا فكريا في الساحة الثقافية العربية عامة، و على صعيد قراءة و نقد " الفكر الإسلامي من خلال توظيف المناهج و المفاهيم الحديثة في الغرب على وجه الخصوص. " (مكي ، 2010، ص ص 12- 13).

المصادر والمراجع

أ) المصادر:

- أركون ، محمد . (1985) . الفكر العربي . ط 3 . ترجمة : عادل العوا . منشورات عويدات . بيروت .
- أركون ، محمد . (1991) . من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي . ط 1 . ترجمة : هاشم صالح . دار الساقى . بيروت
- أركون ، محمد . (1995) . أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ . ط 2 . ترجمة : هاشم صالح . دار الساقى . بيروت .
- أركون ، محمد . (1996) . تاريخية الفكر العربي الإسلامي . ط 2 . ترجمة : هاشم صالح . مركز الإنماء القومي . بيروت .
- أركون ، محمد . (1996) . العلمنة والدين . ط 3 . ترجمة : هاشم صالح . دار الساقى . بيروت .
- أركون ، محمد . (1996) . الفكر الإسلامي قراءة علمية . ط 2 . ترجمة : هاشم صالح . مركز الإنماء القومي . بيروت .
- أركون ، محمد . (2001) . الإسلام ، أوروبا ، الغرب ، رهانات المعنى و ارادات الهيمنة . ط 2 . ترجمة : هاشم صالح . دار الساقى . بيروت .
- أركون ، محمد . (د ت) . الفكر الإسلامي نقد واجتهاد . د ط . ترجمة : هاشم صالح . المؤسسة الوطنية للكتاب . الجزائر .

ب) المراجع:

- الأنصاري ، أحمد بوعشرين . (2014) . مفهوم الدولة المدنية في الفكر الغربي والإسلامي ، دراسة مقارنة لبعض النصوص التأسيسية . د ط . المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات . قطر .
- القرضاوي ، يوسف . (1997) . الإسلام والعلمانية وجهها لوجه . ط 7 . مكتبة وهبة . مصر .
- الأحمري ، محمد . (2012) . الديمقراطية ، الجذور وإشكالية التطبيق . ط 1 . الشبكة العربية للأبحاث و النشر . لبنان .
- عمارة ، محمد . (1999) . مخاطر العولمة على الهوية الثقافية . ط 1 . دار نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع . مصر .
- الحوالي ، سفر بن عبد الرحمان . (د ت) . العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة . د ط . دار الهجرة .
- المسيري ، عبد الوهاب . (2002) . العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة . ج 1 . ط 1 . دار الشروق . القاهرة .
- سليمان ، عصام . (1989) . مدخل إلى علم السياسة . ط 2 . دار النضال للطباعة و النشر و التوزيع . بيروت .

- هاليير ، رون . (2001) . العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ، الجهود الفلسفية عند محمد أركون . ط 1 . ترجمة : جمال شحيد . دار الأهالي . دمشق .

ج) الموسوعات و القواميس :

- العجم ، رفيق . (2002) . موسوعة مصطلحات الفكر العربي و الإسلامي الحديث و المعاصر ، الجزء الثاني 1890-1940 . ط 1 . مكتبة لبنان ناشرون . لبنان .

- جهامي ، جبرار . (2002) . موسوعة مصطلحات الفكر العربي و الإسلامي الحديث و المعاصر ، الجزء الثالث 1940-2000 . ط 1 . مكتبة لبنان ناشرون . لبنان .

- صليبا ، جميل . (1982) . المعجم الفلسفي . الجزء الأول . د ط . دار الكتاب اللبناني . بيروت .
- لالاند ، أندريه . (2001) . موسوعة لالاند الفلسفية . ط 2 . تعريب : خليل أحمد خليل . منشورات عويدات . بيروت - باريس .

د) المجالات و الجرائد :

- مخلوف ، بشير ؛ (2012) . قراءة في فكر محمد أركون . مجلة الحوار الثقافي ، جامعة عبد الحميد بن باديس ، مستغانم ، الجزائر

- يوسف ، مكي (2010 ، سبتمبر ، 30) . محمد أركون بعد الرحيل...ماذا سيبقى من مشروع الإسلاميات التطبيقية؟ . صحيفة الوسط ، البحرين .

هـ) البحوث الجامعية :

- كيحل ، مصطفى . (2007 / 2008) . " الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون " ، رسالة دكتوراه غير منشورة . جامعة قسنطينة ، الجزائر .

- مسرحي ، فارح . (2010/2011) . " المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحدائي أصولها و حدودها " ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، جامعة باتنة ، الجزائر .

و) أنترنت :

- طه ، عبد الرحمن . (2015) " نقد القراءات الحدائية للقرآن الكريم " .

<http://www.arabphilosophers.com>