الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم: الفلسفة

الموضوع:

العلمنة عند محمد أركون

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماسترفي الفلسفة

من إعداد الطالب:
عمران مراد

إشراف الأستاذ :
خشعي عبد النور

السنة الجامعية: 2016/ 2017

المقدمة

المقدمة:

لا مراء في أن العلمانية قد أصبحت هاجسا يطغى على أذهان المثقفين العرب المسحيين، والمسلمين منذ شبلي شميل إلى فؤاد زكريا، وعزيز العظمة، وغيرهم، هؤلاء الذين جعلوا العلمانية ضمن دراساتهم، فالكل يعتبرها ضرورة حضارية، ومطلبا عصريا.

لكن ماحصل أن العلمانية لم تبق حبيسة الشعار أو المطلب، بل تحولت إلى إشكالية من إشكاليات الفكر العربي المعاصر، نظرت للجدل المحتدم بينهما، وبين مقومات الشخصية العربية مثل الشعور بالهوية، والقومية الواحدة، وأصبح مطلب الفكر العربي المتعثر حتى الآن هو: النهوض، والتطور، والتقدم، وامتدت الأبصار إلى الغرب الليبرالي ما بيننا، وبينه من هوة فكرية لاتردم، وأصبح السؤال عن كيفية بلوغ هذا الأخير المتقد،فكان لزاما على المفكرين العرب أن ينطلقوا من موجة العمانية التي ظهرت في الغرب، والتي كانت سببا في تفوقهم، وفي تخلفنا لأننا لم نحسن التعامل معها، أو ربما لأننا لم نبلغها أصلا.

ولقد أثار موضوع العلمانية، ولا يزال يثير اهتمام الباحثين، والمفكرين، والفلاسفة، وفي هذا الإطار العام يمكن إدراج الأعمال التي قدمها، ولا يزال يسعى إلى تقديمها المفكر الجزائري المعاصر محمد أركون ساعيا إلى إثراء الفكر العربي، وذلك من خلال تحليله للعلمانية، ووضعها في إطارها العام.

ولقد حاول محمد أركون تقديم الملامح الأساسية لهذه القضية، وذلك نظرا للأهمية التي يكتسبها البحث في إشكالية العلمانية بصورة عامة، وعرضه لأهم النقاط التي ترتبط بها، محاولا كسر الحواجز المعنوية، التي تحول دون وصول العرب إلى العلمانية الغربية، كما أن مقاربة محمد أركون لهذا الموضوع تزيد من أهميته، وذلك نظرا للمنهجية التي اعتمدها، وهي ليست بالغريبة على ناقد مثله، حيث يقوم بالتحليل والنقد، والتفكيك، ومحاولة التغيير، وإبداء موقفه الخاص في إطار ماأسماه "بالإسلاميات التطبيقية".

ولقد كان سبب اختيارنا لهذا الموضوع–وعند أركون بالذات–كونه موضوع الساعة، ومسألة لها التباساتها وإشكالاتها اتلي لا تزال في حيز البحث، وموضوع الدراسة، فلا يزال الالتباس، والغموض حولهما قائمان لحد الساعة، أما بالنسبة لاختيارنا محمد أركون بالذات على الرغم من تعدد الدارسين العرب الذين تناولوا هذا الموضوع، فهو راجع إلى كون المفكر ناقدا جريئا بالدرجة الأولى، ويتناول مسألة العلمانية بالدراسة والتحليل.

وعليه دار موضوع البحث حول قضية أساسية تتمثل في الرؤية العلمانية عند محمد أركون، وحصر الجديد فيها، ومنه حاولنا صياغة إشكالية بحثنا من خلال سؤال محوري هو:

هل الطرح الذي قدمه محمد أركون مقرون بالدعوة إليها (العلمنة)، أو أنها سارية، وجارية في المجتمع العربي بدون الشعور بها؟.

ويندرج ضمن هذه الإشكالية المحورية التساؤلات الفرعية التالية:

ما هي الخلفية الفكرية والتاريخية لموضوع العلمانية؟ وماهو الفهم السائد للعلمانية بين مفكرينا العرب، وما هو سماته الجوهرية؟ وما طبيعة العلمنة، ومجالات تطبيقها عند أركون؟ وإلى أي مدى تعتبر العلمنة عند أركون مشروطة باكتساب قيم الدولة المعاصرة؟ وإذا كانت العلمنة – التي طرحها أركون – خطابا حضاريا كافيا لتبرير تقدم المجتمع، فهل هناك مطلبا بديلا لتفعيل عجلة التجديد، والنهوض في المجتمع الإسلامي والعربي؟ .

وللإجابة على هذه التساؤلات فقد اعتمدنا على الخطة التالية: فبعد المقدمة التي عرضنا فيها صورة عامة حول الموضوع، وطرحنا فيها إشكالية البحث، قمنا بتقسيمه إلى فصلين، تناولنا في فصلنا الأول لمحة عن العلمانية من حيث مفهومها، ونشأتها، وتطورها، وقد قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين، بينا في المبحث الأول العلمانية في الفكر الغربي من خلال التطرق لمفهومها، وسياقها التاريخي، والفكري، أما المبحث الثاني كان خاصا بالعلمانية في الفكر العربي، فبعد أن عرضنا بدايتها، أتبعناها بروادها في العالم العربي الإسلامي من خلا نماذج(مفكرين).

أما الفصل الثاني فقد تناولنا فيه موضوع العلمنة عند أركون، وقمنا بتقسيم هذا الفصل إلى مبحثين، حيث تطرقنا في المبحث الأول إلى منهج، وفكر أركون، فبعد أن عرضنا منهجية أركون، وأصولها الغربية، أتبعناها بمشروعه الفكري، والمعرفي الذي يعتبر إسهاما في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، أما المبحث الثاني فقد تطرقنا فيه إلى عرض موقف أركون العلمنة، من خلال تحديد مفهومها،وأنواعها، وأصولها التاريخية في الإسلام، كما أشرنا للممارسة العلمانية عند أركون، وأهم الأسس التي تقوم عليها، وقد كانت خاتمة البحث خلاصة لما وصلنا إليه من خلال عملنا هذا ، ومن خلال موقف المفكر الجزائري الأصل ، والفرنسي التكوين ، من العلمنة.

وللبحث في الموضوع استعنا بالمنهجين: المقارن، والتحليلي، حيث استخدمنا المنهج المقارن منخلال تحديد الرؤى الداخلة مع رؤية أركون، في مضمار العلمانية ، من مفكرين سبقوه، ومفكري عصره ، ويبرز خاصة في الفصل الأول ، أما المنهج التحليلي فقد حاولنا من خلاله عرض تصورات ، ومواقف أركون للعلمنة ، وتحليلها، وتوضيحا ، خاصة في الفصل الثاني.

ولقد اعتمدنا في انجاز هذا البحث على أغلب مؤلفات محمد أركون من بينها:

" تاريخية الفكر العربي الإسلامي"،" العلمنة والدين"،" الإسلام أوربا الغرب "،" الإسلام الأخلاق والسياسة"،" الفكر الإسلامي—قراءة علمية — "،كما اعتمدنا أيضا على بعض المقالات التي حررها محمد أركون والتي من بينها:

"نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي "،" الإسلام والعلمنة"،" من مفهوم الإسلام إلى كيف الكلام عن الإسلام اليوم"،أما المراجع فقد استعنا عموما بتلك التي تناولت بالبحث موضوع العلمانية عموما وأهمها:

كتاب "عبد الوهاب المسيري"، "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة".

كما اعتمدنا بصفة أساسية على مجموعة من المقالات الموجودة في الانترنت، والتي لها علاقة بموضوع البحث، مثل مقالة"نايلة أبي نادر"بعنوان"قراءة في فكر محمد أركون

- نظرة أركون إلى العلمنة— "، وغيرها.

وقد كانت المصادر التي كتبها أركون باللغة الأجنبية من أهم الصعوبات التي واجهتنا أثناء إنجازنا للبحث ، وهذا ما دفعنا إلى التعامل مع المصادر المترجمة باللغة العربية مع مافي ذلك من صعوبة فهم المصطلحات التي استخدمها أركون في عملية البحث العلمي، ولكن هذا لم يمنعنا من معرفة آراء هذا المفكر الذي أسفه الوضع العربي وحرك قلمه.

الفصل الأول:

العلمانية:مفهومها، نشأتها، وتطورها

المبحث الأول: العلمانية في الفكر الغربي:

أولا : مفهوم العلمانية.

ثانيا : السياق التاريخي والفكري للعلمانية في الغرب.

1- الملامح الأساسية لعصر النهضة.

2- الملامح الأساسية لعصر التنوير

المبحث الثاني: العلمانية في الفكر العربي:

أولا:بداية العلمانية.

ثانيا:رواد العلمانية

1. العلمانيون العرب المسيحيون.

1-1- شبلي شميل.

1-2- فرح أنطون.

2. العلمانيون العرب المسلمون.

2-1- فؤاد زكريا.

2-2- عزيز العظمة

في عالم الفكر،تطرح عدة مفاهيم لها معاني مختلفة، وأصول تاريخية متشعبة تتطلب تحديدا لمعرفتها ، وهذا ما سنحاول الإحاطةبه في هذا الفصل الذي خصصناه لموضوع العلمانية، لكي نحدد منطلقات الموضوع تحديدا سليما.

إن مصطلح العمانية واسع الدلالة ، ومن أكثر المفاهيم التي أثيرت حولها إشكالات متعددة، حيث برز كمفهوم دار حوله جدل واسع النطاق، لأنه لا ينجو من تأثيرات الذاتية والإيديولوجيات، كما أن إشكالية العلمانية كثيرا ما طرحت في الفكر العربي الحديث، والمعاصر، على أنها مشكل الاختيار بين النموذج الغربي العلماني بوصفه يقدم نموذجا بديلا يغطي جميع ميادين الحياة المعاصر في السياسة، والثقافة، والتربية، والتعليم...الخ، وبين النموذج الإسلامي الذي يفرض نفسه كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل.

المبحث الأول: العلمانية في الفكر الغربي:

أولا: مفهوم العلمانية.

كلمة " علمانية " ترجمة لكلمة سيكولاريزم«Sercularism» الإنجليزية التي لها نظائرها في اللغات الأوروبية، والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية " سيكولوم " «Saeculum»وتعني " العصر " أو " الجبل " أو " القرن ".

أما في اللاتينية العصور الوسطى، فإن الكلمة تعني العالم " أو " الدنيا " (مقابل الكنيسة) ويوجد لفظ لاتيني آخر للإشارة إلى العالم ، وهو " موندوس" «Mundus» ....[1].

وتعرفها دائرة المعارف البريطانية في إطار الحديث عن مفهوم العلمانية في مادتها الاشتقاقية «Secularism» بأنها حركة إجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم في الاهتمام بالآخرةغالى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها وذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخرة وفي مقاومة هذه الرغبة طفقت ال «Secularism» تفرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية وبإمكانية تحقيق مطامحهم في هذه الدنيا وظل الاتجاه إلى «Secularism» يتطور بإستمرار خلال التاريخ الحديث كله بإعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية. [2]

والعلمانية أو اللائكية«Laïcisme» "هي النظام الذي بعد الكنائس عن ممارسة السلطة السياسية ، وعن التنظيم التعليمي العام"[3]وبدأت تتجه الكلمة نحو مزيد من التركيب دون أن تصل إلى الشمول الكامل على يد جون هوليوكjohnholyooke " (1817-1906)، أول من سك المصطلح بمعناه الحديث ، وحوله إلى أحد أهم المصطلحات في الخطاب السياسي، والاجتماعي، والفلسفي الغربي... فعرف العلمانية بأنها « الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو

1- عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ج1، ط2، دار الشروق، القاهرة، 2005، ص53.

2- يوسف القرضاوي: الإسلام والعلمانية وجها لوجه، ط 2 ، مكتبة الرحاب، الجزائر، 1989،ص ص 46،47

3- le petit la rousse, ed1, librairie. La rousse ,canada 1990, p557.

الرفض»[1]وهكذا أصبح مصطلح العلمانية يشير إلى توجه مادي ينبغي أن يكون أساسا لإصلاح شؤون الإنسان مع اعتقاده أن الإيمان الديني متروك وشأنهوخلافا للاعتقاد الشائع فإن عبارة " فصل الدين عنالدولة"[*] .

لا تعني البتة إغفال الدور الروحي، والمعنوي للدين لا المجتمع محتاج دوما لقيم روحية، وأخلاقية سواء في العلاقات بين الأفراد، والجماعات، والأساليب التربوية، والسيكولوجية...وهذا كله لا يتعارض مع العلمانية، ومدلولاتها الفلسفية في الحياة.

ومن الضروري التمييز بين مصطلحي العلمانية، والعلمنة ، العلمانية نظرية أو حركة نشأت ، وتطورت في السياق التاريخي للصراع بين الكنيسة، والدول القومية في أوروبا ... إما العلمنة فهي التطبيق العلمي لتلك النظرية في الواقع السياسي، والاقتصادي، والثقافي، والاجتماعي، والثقافي[2].

وقد ورد في " المعجم النقدي لعلم الاجتماع " بصدد العلمنة أنه « عندما نتحدث عن العلمنة كمعيار الحداثة (**)، لا نريد القول إن كل إيمان دغمائي ، وبخاصة الديني قد اختفي في مجتمعاتنا... مانعنيه بالعلمنة ليس إذا وجود أو غياب أي إيمان، إنها الفصل القائم بين الكنيسة (وكذلك الدولة(، ومن جهة أخرى مؤسسات البحث والتعليم»[3].

علمنة الدولة لا تعني إذا أن الدولة محايدة بالنسبة للدين على أساس أن لكل دينه ، علمنة الدولة نظام سياسي يقوم على مايلي: أولا تجريد الدولة من طابعها الديني، وهذا لا يكون إلا باضطهاد الدين، أي بقلب النظام السياسي، كما حدث في تركيا وروسيا، ثانيا إلغاء التعليم الديني في المعاهد إلغاء تام، إلغاء المؤسسات

1- عبد الوهاب المسيري : العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ،مرجع سابق ص، 54.

*- هذه الرؤية التي تؤكد على وجوب فصل الدين عن عالم السياسة، وربما الاقتصاد، يعبر عنها بالعلمانية الجزئية ، أما تلك الرؤية الشاملة للعالم التي تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والماوارئيات (الميتافيزيقية) والمطلقات لكل مجالات الحياة، فهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار العلمانية الشاملة.عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ص220

2- كميل الحاج: الموسوعة في الفكر الفلسفي والاجتماعي،ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2000، ص373.

(**) يمكن تعريفها بأنها " حالة ثقافية حضارية ومجتمعية جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الضاعية الغربية التي بدأت منذ القرنين التاسع عشر والعشرين ، وهي – في نفس الوقت – امتداد لجهود حثيثة بدأت منذ القرن السادس عشر في أوروبا -- .(مجدي عبد الحافظ: نحن مابين الحداثة وما بعدها، ضمن مجلة قضايا فكرية، الكتاب 29، القاهرة، أكتوبر 1990، ص236)

3- ر.بودون- ف.يوياكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع ج2 ، ط1 ، ترجمة سليم حداد ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص151.

الدينية ومحاربة المراسيم الدينية، رابعا إلغاء المحاكم اللاشرعية والاستعاضة عنها بالقوانين المدنية ، خامسا اعتبار الدين عائقا في سبيل الشعب، لذا يطبق عليه ماذكرناه فوق هذا الكلام [1].

من الضروري أيضا الإشارة إلى أن هناك نقاش حول معرفة ما إذا كان مصطلح العلمانية مشتق "" علم " أم هو مشتق من كلمة " عالم " ، وإذا كان الكثير من المفكرين يعتقدون أن الكلمة لا صلة لها بالعلم – نجد مثل هذا الموقف لدى محمد عابد الجابري (1936- 2010)، ولدى يوسف القرضاوي (1927-) – فإن " فؤاد زكريا " (1927-) يرى أن الرأيين متكاملين وليس متضادين لأن البحث في العلم ليس ببعيد عن الاهتمام بالعالم[2].

إذا، فالحديث عن مفهوم العلمانية بصفة عامة– سواء فتحة عينها أو كسرت – يعني أنها " تسعى للعمل في هذه الدنيا على أسس إنسانية بحتة تعتمد العقلانية، والتجارب، والبحث العلمي المنظم بعيدا عن العقائد الدينية التي تعتمد أسا الإيمان بالغير وبالخوارق والمعجزات ، وتستخدم القلب، والعاطفة للوصول إلى الإيمان " [3] فكيف ينبغي أن نفهم العلمانية كحدث تاريخي؟ وكيف ساهم الفكر الغربي في تشكيلها.

ثانيا:– السياق التاريخي والفكري للعلمانية في الغرب

يتفق معظم المؤرخين أن التمييز بين الأزمنة الحديثة، والعصور الوسطى كان انطلاقا كمن حوادث تاريخية مهمة كسقوط القسطنطينية سنة(1453م)، واكتشاف القارة الأمريكية سنة(1492م)، ففي هذه الحقبة يبدأ انتقال المجتمعات الأوروبية من العصور الوسطي ، ويبدأ بتشكل العلمانية، ذلك لأن العلمنة الغربية قد تطورت من خلال ارتباطها بالتواريخ السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية في فرنسا وإنجلترا وألمانيا وإيطاليا عبر مراحل من التطورات الإصلاحية ، والنهضوية في القرن التاسع عشر ثم التطورات الاقتصادية–الماركينتيلية – ، ودول المدن في القرن السابع عشر، ثم تطورات فلسفة التنوير، والحريات في القرن الثامن عشر، ثم تطورات الحركة العلمية، الثورة الصناعية، والجدل الفكري (الديالكتيك) في القرن التاسع عشر ... حتى وصلت إلى ما وصلت إليه تطورات الثورة التقنية، و المتغيرات الإيديولوجية، وفلسفة العلوم في القرن العشرين[4].

---

1 –جيرار جهاني: موسوعة مصطلحا الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، ج3، ط1، مكتب لبنان ناشرون ، بيروت ، (1940-2000)، 2002 ،ص1311.

2– فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون – مقاربة أولية – ، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006، ص 126.

3– محمد علي البار: العلمانية جذورها وأصولها، ط1، دار القلم، دمشق، 2008، ص32.

4– سيار الجميل:العرب والأتراك الانبعاث والتحديث – من العثمنة إلى العلمنة – ، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997،ص318.

وللتفصيل أكثر في هذه المتتالية التاريخية للعلمانية ، وما انبثقعنها من أفكار، وأراء شكلت فيما بعد المقومات الأساسية للعلمانية، ينبغي إبراز بعض الملامح الأساسية لهذه التطورات الفكرية في الغرب ، وخاصة لعصري النهضة، والتنوير.فما هي أهم السمات التي تتميز بها كل منهما على المستوى الفكري عموما ، والفلسفي على وجه الخصوص؟

1- الملامح الأساسية لعصر النهضة:

عرفت النهضة الأوروبية ظهور حركتين فكريتين تكمل إحداهما الأخرى،هما: النزعة الإنسانية*، ونشأت العلو الطبيعية كبديلين لوجه النظر اللاهوتية في فهم الإنسان، والعالم، " فثمة شيئان يميزان عصر النهضة عما سبقه من العصور : اكتشاف العالم، واكتشاف الإنسان " [1].

والهدف من وراء هذا الاهتمام بالإنسان هو إرادة التحرر من اللاهوت، ومفهومه التقليدي المنطوي على النظرة الفوق تاريخية للإنسان«بالانتقال التدريجي من المفهوم المسيحي عن الإنسان ككائن روحي منفتح على العالم الآخر إلى الإنسان ككائن حي متطور، سمته الأساسية أن كائن رغبة، ودوافع غريزية »[2].

ولعل الثورة الفلكية التي أحدثها " كوبرنيكسCobernicus " (1473-1543م) في المجال العلمي بإعلانه لنظرية مركزية الشمس عوض مركزية الأرض للكون، زعزعة أركان نظرية " أرسطوaristot " (384-322 ق، م) الفيزيقية ، وكذا تصور الكون الذي كانت تؤمن به الكنيسة مما جعل العلماء الذين أتو بعد " كوبرنيكس " من أمثال كبلر Kibler (1571-1630م)، و " غاليليو Galelio " (1564-1642م)، و " نيوتن Newton " (1643-1727م) يحققون نتائج إيجابية سواء في مجال العلم ، أو في تقليص سلطة الكنيسة المعرفية المبنية على العناية الإلهية ** ومما أسهم أيضا في تقويض سلطة الكنيسة، ورجالها بشكل مباشر، ظهور حركة " الإصلاح الديني " " Réformereligieuse " بزعامة " مارتن لوثر " " Martin

*حي الحركة التي تقوم على احترام كرامة الإنسان والاهتمام برفاهيته، والدفاع عن حريته في الاعتقاد وفي التفكير الحر، ومن أبرز ممثليها في عصر النهضة، بيترارك، ودانتي، كوبرنيك، ليوناردو ديفانشي.(كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص544).

1- أحمد محمود صبحي – صفاء عبد السلام جعفر: في فلسفة الحضارة (اليونانية – الإسلامية – الغربية)، د ط، دار المعرفة الجامعية، 2000، ص102.

2- فارع مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ص28.

**هي علم الله بما ينبغي أن يكون عليه نظام الوجود حتى يكون على أحسن نظام وأكمله، بمعنى أن العالم خاضع لنظام ثابت.(كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص375).

Luther " (1483- 1546م)، وهي الحركة التي بدأت في ألمانيا ثم شملت عددا من البلدان الأوروبية،« فقد كانت حركة مناهضة للكاثوليكية، وعملت على التقليل من قيمة الكنيسة والرفع من قيمة الإيمان الشخصي الداخلي فوق المظاهر الخارجية للدين. »[1].

واتخذت الحركة مجرى جديدا، عندما علق " مارتن لوثر " علق قضايا الخمس والتسعين على باب كنيسة وينبرج، 1517/10/31م، وقد دعا إلى استقلال كنيسته عن كنيسة روما، ورفض عصمة البابا وقديسية السيدة "مريم العذراء " ، وعزوبة رجال الدين، وفكرة صكوك الغفران، وطالب بالعودة مباشرة إلى العودة إلى الإنجيل دون وساطة،...وساد إثر ذلك نقدا علنيا لعقائد الكنيسة وسلطتها، الزمنية، والروحية... فقاد ذلك للانفصال العلني[2]، وقد تم الفصل بين الدين، وبين شؤون الحياة على يد مجموعة من الفلاسفة والمفكرين من أمثال " دانتي Danti " (1265-1321م)، " ومكيافيللي Machiavel li " (1469-1527م)، " وبرونو جيوردانو Bruno Giordano " (1548-1600م) منذ أواخر القرن الخامس عشر، وأوائل القرن السادس عشر[3].ويمكن القول أن المسيح – على نحو لايحتمل الشك – قد دعا إلى الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية عندما قال : «أعطوا لقيصر مالقيصر ولله ومالله». من خلا هذا العرض المقتضب لملامح عصر النهضة، يمكن القول أن الحركات الفكرية التي شاهدها ساهمت في إحداث نوع من القطيعة مع كل ماهو تقليدي، لبلورت تصور جديد للعالم يختلف عن التصور التقليدي، كما أن أفكار النهضة تعد الركيزة الأساسية التي يتم تطويرها في عصر التنوير.

2- الملامح الأساسية لعصر التنوير:

يمكننا أن نذهب للقرن السابع عشر قد تميز من وجهة نظر فلسفة الحضارة بميزتين أساسيتين قد مهدتا لعصر التنوير في العصر التالي إلى حد بعيد، فأما عن الميزة الأولى فهي " المنهج التجريبي " ، من أهم رواده " فرانسيس بيكون Francis Bacon " (1561-1626م) ... ، وأما عن الميزة الثانية فهي " المنهج العقلي " ، وأهمها رواده " رينيه ديكارت René Descartes " (1596-1650م)، ولمعرفة

1- م.روزنتال – ب.يودين: الموسوعة الفلسفية، ط5، ترجم سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1985، ص83.

2- معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية – المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات - ، ط2، معهد الإنماء العربي، مج2، 1988، ص132.

3- حسين عبد الحميد أحمد الرشوان: العلمانية والعولمة من منظور علم الاجتماع،د ط ، مركز الإسكندرية للكتاب، الزاريطية، 2005، ص4.

المبادئ التي تم إرسائها أثناء عصر التنوير نتساءل: ماهي أهم الإنجازات الفكرية التي ساهمت في فتح آفاق للعلمانية؟.

وإذا كان القرن السابع عشر هو قرن الانتفاضة العارمة عن الكنيسة، ومبادئها، وإنه كذلك القرن الذهبي لمحاكم التفتيش، فقد قاس العلماء أنواع الاضطهاد... واضطرب حبل الكنيسة بظهور الروح الجديدة اضطرابا واضحا، وألقت بكل ثقلها في معركة كانت في غنى عن دخولها أما الناس – لاسيما الموثقون – فقد اهتبلوا الفرصة وخيل إليهم أن الأقدار قد ألقت إليهم مفتاحا سحريا يخلصهم من سجن الكنيسة وأغلالها ذلك هو مفتاح " العلم والتجربة " ويعد " بيكون " أول من حاول وضع صورة كاملة للمنهج الاستقرائي القائم على الملاحظة و التجربة، والذي امتد إلى " دافيد هيوم David Hume " (1711-1776م)، "جون لوك John Locke " (1732-1804م)، " جون ستيوارت مل John Stewart mill " (1803-1873م) وغيرهم ... أما " ديكارت " الذي يعده الكثير من المؤرخين أبا للفلسفة الحديثة فقد كان هدفه« نقل المعرفة، وموضوعاتها من الكونيات الإلهية إلى الفيزياء ومن نظام العلل الأولى إلى أنظمة الميكانيكا ... والتخلي عن النظر بعين الله إلى العالم »[1] ... وقدم إجابته " مقال الطريقة " بوضعه لقواعد المنهج العقلاني ، الذي سار عليه العديد من الفلاسفة فيما بعد أمثال " مال برانش Malebranche " (1638-1715م)، و " ليبنتز Leibnitz " (1646-1716م)، و " سبينوزا Spinoza " (1732-1777م) وغيرهم ممن اعتنقالديكارتية وعمل على نشرها.

مما سبق نستنتج أن الأفكار الفلسفية الجديدة التي ظهرت في أوروبا بداية العصر الحديث على وجه الخصوص، إضافة إلى عوامل أخرى كتأسيس الأكاديمية الملكية البريطانية عام (1662م)، وأكاديمية العلوم الفرنسية عام (1666م)، كانت من العوامل الرئيسية في إشعال جذوة التنوير في القرن الثامن عشر للميلاد، ولكن ما المقصود بالتنوير؟ وماهي أهم ملامحه الفلسفية؟.

يشير "التنوير " أو " فلسفة الأنوار La philosophie des lumières " إلى الحركة الفلسفية التي ازدهرت في أوروبا أثناء القرن 18م، المتميزة ببروز فكرة التقدم، وبالتحدي التقليد، والسلطة، والدعوة للإيمان بالعقل، وبالإثارة التهذيبية للتعليم، وبالدعوة إلى التفكير وإلى الحكم ذاتيا على الأمور[2]، ومن دون شك فغن هذا

1- فؤاد كامل وآخرون: الموسوعة الفلسفية المختصرة، دار القلم ، بيروت، د ت، ص195.

2 – أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية،ج2، ط2، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، 2001، ص 795.

العصر بمختلف تحولاته ونتائجه قد وجد في الفلسفة النقدية ل "كانطKant " (1724-1804م) الصدى الذي يترجم روحه، ومبادئه الأساسية، ويستشرف مستقبله[1]، لأن التنوير عنده "كانط " هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه من خلال عدم استخدامه لعقله إلا بتوجيه من إنسان آخر، ومن الواضح أن عبارته الشهيرة:«أجرؤعلىاستخدام فهمك الخاص » دعوة لكل الناس لأن يستخدموا عقولهم ، ويفكروا بأنفسهم لإزاحة كل مايعترض التفكير العقلاني من سلطات دينية كانت أو سياسية أو معرفية ...الخ.

ومن جهة نظر فلسفية خالصة وجدت الإيديولوجية العلمانية أو المعادية للإكليريكية* خير ناطقين بلسانها في أشخاص مفكرين مشاهير من أمثال " روسو Rousseau " (1712-1787م) داعية الدين الطبيعي، و " فولتير Voltaire " (1694-1778م) الذي نذر نفسه وفكر لمحاربة النذل، والموسوعيين " مونتيسكيوMontesquieu " (1689-1755م)، و " ديدروDiderot " (1713-1784م) و " دالمبيرD'alambert " (1717-1783م) الذين جعلوا من المادة مبدأ أول، ومن الإنسان، لا الله، مركز الكون[2]. يقول " فولتير " :« إن التوحيد بين الدين والدولة لهو أبشع نظام لذلك يجب إلغائه وإقامة نظام آخر يخضع فيه رجال لنظم الدولة ويخضع فيه الراهب للقاضي» وقوله :«إنه لايمكن طاعة البشر باسم طاعة الله لابد من طاعة البشر لابد من طاعة البشر باسم قوانين الدولة »[3]، ولهذا كله تشكلت الدولة الأوروبية الحديثة عن البعد عن الكنيسة ورجالاتها، وعقائدها، وكانت خصما لدودا للدولة الثيوقراطية (الدينية).

بصورة عامة دارت فلسفة عصر التنوير حول موضوعين أساسين:

أولهما: الفلسفة السياسية، وظهور نظريات العقد الاجتماعي في أشكالها المختلفة " هوبس Hobbes " (1588-1679م)، " لوك "، " روسو " .

ثانيهما: نظرية المعرفة من خلال أعمال " لوك " ، " بيريكليBerkley " (1685-1753م)، " هيوم " ، وصولا إلى "كانط " الذي يعد أبرز فلاسفة التنوير[4].

1- رشيد دحدوح:إمانويل كانت والتأسيس لعصر الأنوار، ضمن كتاب التنوير ومساهمات أخرى -، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، د ت، ص152.

*هي سلطة الكنيسة.

2- معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، مج2، ص 914 ص 915.

3- صفر بن عبد الرحمان الحوالي: العلمانية – نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة ، مرجع سابق ،ص162.

4 - فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ص35.

ومما لا شك فيه أن حركة التنوير التي ظهرت في الغرب أحدثتأثرا كبيرا في تشكيل نسق من الأفكار، كفكرة الذاتية، القانون،الإرادة العامة ، العقل ، التسامح ، الحرية ، النقد ، ... الخ ، وهي الأفكار التي تمخض عنها واقع مغاير تماما لما سبق ، حيث بدأتأوروباتتخلى عن النظامالإقطاعي (العصر الزراعي)، وانتقلت إلى العصر الصناعي الذي يعبر عن رغبت الطبقة الجديدة في جعل « العقل مستقل بذاته، قادر على التفاعل مع الطبيعة (الواقع الموضوعي) بشكل فعال، وعلى الوصول إلى القوانين الكامنة في المادة ، وتجريدها على هيئة قوانين عامة ، وأنه يمكنه،انطلاقا من ذلك، أن يطور منظومات معرفية، وأخلاقية، ودلالية، وجمالية، تهديه في حياته، ويمكنه على أساسها أن يفهم الماضي، والحاضر ، والمستقبل، وأن يرشد* حاضرو وواقعه »[1]، واختتم " القرنين 17و18 " بقيام الثورة الفرنسية التي « ولدت لأول مرة في تاريخ أوروبا المسيحية دولة جمهورية لادينية تقوم فلسفتها على الحكم باسم الشعب ، وليس باسم الله وعلى حرية التدين بدل من الكثلكة، وعلى الحرية الشخصية بدل التقيد بالأخلاق الدينية ،وعلى دستور وضعي بدل من قرارات الكنيسة»[2].

والواقع أن الصراع بين الكنيسة، والدولة كان على أوجه في " فرنسا " التي ناصبت الدين، ورجاله أشد العداء،«وأمكن بالتالي إصدار سلسلة من القوانين وضعت شبه نهائي لتدخل الكنيسة في شؤون العامة... مما استتبع قطع العلاقات الدبلوماسية مع الفاتيكان سنة (1904) ميلادي على أنه كان لا بد من انتظار قيام الجمهورية الرابعة في عام (1945م) ليكرس الدستور الفرنسي بصورة نهائية علمانية الدولة، أي لاطائفيتها وحيادها في موضوع الدين»[3].

وكذلك ابتعدت " هولندا " عن الكنيسة بصورة واضحة، وتحولت إلى الكاليفينية، ثم إلى الليبرالية، واتبعتها معظم دول أووربا بدرجات متفاوتة ... واتخذت " بريطانيا " المنهج العلماني في الحياة منذ عهد الملكة "

*كلمة يرشد لها عدة معاني: 1- يسوغ أو يبرز 2- يوظف الوسائل بأكثر الطرق كفاءة لخدم أهداف معينة وهذان المعنيان للكلمة ينصرفان إلى الوسائل وحسب ولكن هناك معنيين آخرين يؤكدان أن الترشيد ليس مسألة خاصة بالوسائل وحسب، بل تخص الموضوع أيضا:3- يستعيض عن التفسير الغيبي لشيء ما لتفسير طبيعي (مطابق للمبادئ العقلية والقوانين الطبيعية/المادة).4- يجعل الشيء مطابقا للمبادئ العقلية والمادية.(نقلا عن: عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط1،دار الفكر،دمشق، سوريا، نيسان(أبريل) 2002، ص ص 128،129).

1- المرجع نفسه، ص28.

2 – صفر بن عبد الرحمان الحوالي: العلمانية – نشأتها وتطورها وأثرها في الحياة الإسلامية المعاصرة – ص169.

3- معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، مج2، ص915.

إليزابيثالأولى " (حكمتي بريطانيا من عام 1558م حتى عام 1603م)، واختارت دول الشمال الأوربي المنهج العلماني (السويد ، النرويج ، الدنمارك ... الخ(، ثم انتشر ذلك في كل أوروبا[1].

وبذلك أصبحت العلمانية في المجتمعات الغربية نمطا حياتيا، بل وممارسة اجتماعية" Mode de vie " وواقعا موضوعيا قائما بذاته، متميزا بالتجدد ، والتعدد، والإبداع.

1 – محمد علي البار: العلمانية – جذورها وأصولها –مرجع سابق ، ص35.

المبحث الثاني: العلمانية في الفكر العربي:

أولا: – بداية العلمانية:

أول ماينبغي الإشارة إليه، هو أن كلمة " علمانية " ، حديثة الاستعمال في اللغة العربية ، و « لفظ الكلمة دخيل على معاجمنا العربية »[1] مما يؤكد أن الكلمة أو اللفظ وفدت إليها من اللغات الأجنبية، وكان ذلكم في سنة (1828م) ... وقد وردت " العلمانية في المعجم الفرنسي العربي الذي وضعه " إلياس بقطر" في القرن التاسع عشر، وكما وردت في معجم البستاني (1856-1925م)، وكان " العلماني " هو الذي ليس " بالاكريليكي " ، أما في العجم الوسيط لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، فقد وردت، العلمانية " بنسبتها إلى العلمي ، وهو خلاف الديني أو الكهنوتي ، بينما المعجم العربي الحديث فيعرف " العلمانية " بما ليس كنسيا ولا دينيا[2].

ويمكن القول أن حركة التنوير العربية الحديثة، قد بدأت من الحركة التي تبناها مفكرو النهضة العربية والتي كانت مستمدة من مواصفات ، وخصائص التنوير الذي تأسس في الفكر الغربي في القرن الثامن عشر ، فقد كان من أسس ذلك الفكر : إحداث التقدم والتطور ، وإنشاء الدستور، وتأسيس النظام النيابي، والسماح بالتعددية السياسية والحزبية ، وتطبيق الحرية في أشكالها المختلفة على مستوى التعليم، والصحافة، والتفكير، والممارسة السياسية[3]، يضاف إلى ذلك حملة " نابليون " على مصر لما أعقبها من نشر مبادئ جديدة، وإدخال إصلاحات بدت فريدة في حينها ... وإدخال أساليب جديدة في التعليم، كدراسة الحقوق ، والهندسة ، والطب ، وإرسال بعثات متكررة للإطلاع على الأفكار الجديدة الرائجة في الغرب.. وقد نقلت – ضمن هذه البعثات – بعض مواد الدساتير وراجت الدعوات للإقتداء بها والأخذ بما يتمشى بروح الدين الإسلامي ، ومع التطور الاجتماعي[4]، ويعتبر " رفاعة الطهطاوي " (1801-1873م) و " خير الدين التونسي " (1810-1879م) من الرواد الأوائل لحركة النهضة العربية الحديثة، وهذا ما انتهى إليه " خلدون ساطع الحصري " (1880-1968م) عندما

1 -يوسف القرضاوي: الإسلام والعلمانية وجها لوجه، ط 2 ، مكتبة الرحاب، الجزائر، 1989،ص51.

2- إسماعيل زروخي: الاتجاه العلماني في الفكر العربي ، د ط، ضمن كتاب: التيارات الفلسفية الغربية الحديثة وأثرها على الفكر العربي ، مطبوعات جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر2003، ص217.

3 - إسماعيل زروخي: التنوير في الفكر العربي الحديث ، ضمن كتاب التنوير – وساهمات أخرى - ، ص208.

4 - معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، مج 2 ، ص916.

اعتبر " الطهطاوي " بمثابة " البذرة الأولى" للعلمانية ، ويخلص " الحصري " إلى القول: " هنا ببساطة ، بداية العقلانية، والعلمانية، الحديثتين في الفكر العربي "[1].

أما الثاني ، فقد كان " غالي شكري " (1935-1998م) الذي رأى أن من أهم منجزات الثقافة الوطنية الديمقراطية ازدهار التيار العلماني " الذي وضع بذرته الأولى رفاعة رافع الطهطاوي ... وقد شق هذا التيار مجراه في معظم العلوم الإنسانية "[2]، هذا ويؤكد " فؤاد زكريا " أن محمد علي (1767-1849م) كان أول علماني في العالم العربي الحديث[3].

وهكذا فإن تأثر محمد علي " بالحملة الفرنسية " ، وتأثر " الطهطاوي " بمنجزات ، وأفكار الثورة الفرنسية ، قد أسهما في بلورة النزع العلمانية لكل منهما ، واتجاههما نحو طريقة التفكير المدني ، وذلك ماجسده " محمد علي " بإصلاحاته وإجراءاته، وما أثبته " الطهطاوي " بفكره في كتابه " تخليص الإبريز في تلخيصباريز ".

ثانيا:-رواد العلمانية:

إن العلمانية في الوطن العربي الإسلامي من المقولات التي أقحمت في الجدل المحتدم لدى العلمانيين العرب المسيحيين ، والمسلمين، الذين تبنوا جملة من القضايا النظرية، تهدف إلى اختيار النموذج الغربي في السياسة، والاقتصاد، والثقافة،...الخ، كمحاولة منهم إلى النهوضبالمجتمع العربي الإسلامي فكريا، سياسيا، واجتماعيا، وثقافيا، هذا من جهة، واللحاق بالركب، ركب الحضارة الحديثة.

1- العلمانيون العرب المسيحيون:

من رواد الاتجاه العلماني في الفكر العربي الحديث من المسيحيين : "يعقوب صروف " (1852-1927م)، و " فارس نمر " ، " سليمان البستاني "، و " أمين الريحاني" (1876-1940م)، " شبلي شميل " (1860-1916م)، " فرح أنطون " (1874-1922م)[4]، وفي هذا السياق لا بد من تحديد الملامح الجوهرية للعلمانية عند بعض المفكرين العربالمسحيين، الذين اهتموا بطليعة المشكلات التي شغلت الفكر العربي.

1- أحمد ماضي: نماذج من العلمانية في الفكر العربي الحديث المعاصر ، ط1 ، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان ، 2005، ص 8.

2 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 - المرجع نفسه، ص28.

4- إسماعيل زروخي: الاتجاه العلماني في الفكر العربي ، ضمن كتاب التيارات الفلسفية الغربي الحديثة وأثرها على الفكر ، ص220.

1-1-شبلي شميل*:

يعد " شميل " أحد أبرز المفكرين العرب السميحين في العصر الحديث، وثمة توجه سائد لدى كثرة كاثرة من الباحثين ، مفاده أنه أول إشراكي ، وأول دارويني، وأول مادي، وصاحب أول عقل علمي في عصر النهضة[1]، وهذا ما جعل موقف " الشميل " من الأديان يقوم على النقد والشك، وقد رفض الفكرة الشائعة عن " الميل الغريزي " للتدين ... بل عن الدين في نظر " الشميل " مخالف للطبيعة الإنسانية، فالتعاليم اللادينية تفصل الإنسان عن العالم حتى لا يعود يعتقد به، وهو في الواقع لا يفصله عنه شيء حتى ولا الموت، وأصل الدين إنما هو " وهم الإنسان " ، وذلك منذ عهد " الوحشية " (Savagery) " وكما نشأ هذا الوهم في الإنسان صار معه أيضا ونما فيه كما نما هو من أدنى إلى أعلى ... وصار علة قضاياه الأولية وأفكاره الغريزية "[2].

ويقابل " الشميل " بين ما حققه العلم الطبيعي، وتاريخ الأديان، ويخلص إلى القول عن العلم الطبيعي هو: " دين البشرية الحق "، وشن حملة عنيفة على رجال الدين، لأنهم يقفون في وجه كل إصلاح اجتماعي، ويدافعون دوما عن الأوضاع الجامدة،وأفكارهم هي أفكار رجعية[3].

وعلى هذا التأسيس الفكري سوف نبرز التجربة العلمانية التي تبناها " الشميل "، ويبدو أن هناك تمييزا يقيمه أحد الباحثين، دون أن يوضح ذلك، بين علمانية كاملة، وأخرى ناقصة، يقول أن " شميل " لعله " أول داعية في العالم العربي الحديث إلى العلمانية الكاملة في إعادة تنظيم المجتمع ... " وعلى ذلك بأن من حق الجماعات ، برأي " شميل "أن يكون لها معاهدات الدينية، على أن تتخذ الحكومة موقف إيجابي أو سلبي اتجاهها ... والواقع أن " الشميل " أولى الدين نفسه اهتماماملحوظا، كما أنه عني بالدور الذي اضطلع به الدين من جهة، ورجاله ، من جهة أخرى، في المجتمع العربي[4]، ويعترف " ألبرت حوراني " (1915-1993م) بأنه قد نادى بفكرة مجتمع قومي علماني فريق من الكتاب المسيحيين السوريين، وينقل عن أحدهم (شبلي شميل) قوله: " ليس الحكم الدينين والحكم الاستبدادي فاسدين فحسب بل هما غير طبيعيين وغير صحيحين، فالحكم الديني يرفع بعض الناس فوق سواهم، وستخدم السلطة لمنع نمو العقل البشري نموا صحيحا ... وهما يشجعان العقل على البقاء في حالة

*مفكر لبناني علماني مادي، واشتراكي ،درس الطب ومارسه، من مؤلفاته (فلسفة النشوء والارتقاء) – (1885)-(مجموعة الدكتور شبلي شميل) (1909م)-(آراء الدكتور شبلي شميل) .(كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص ص 316-317).

1 – احمد ماضي: نماذج من العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، ص ص 51-52.

2- كميل الحاج: الموسوعة الحرة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي، ص731

3 – المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

4- محمد ماضي: نماذج من العلمانية في الفكر العربي المعاصر، ص ص 55-56.

الجمود، وبذلك يعرقلان التقدم التدريجي الذي هو ناموس الكون... " على أن يقول " والمم تقوى بمقدار ما يضعف الدين ، فهذه أوروبا لم تصبح قوية، ومتمدنة فعلا إلا عندما حطم الإصلاح، والثورة الفرنسية سلطة الإكليروس على المجتمع ، وهذا يصح أيضا على المجتمعات الإسلامية "[1]. وهكذا يجدر بنا ، في موضع كهذا ، أن نقول أنت ثورة " شميل " الفكرية كانت في بعض جوانبها ضد سلطتي رجال الدين ، ورجال السياسة المستبدين[*] ، لأن نزعته العلمية – إضافة إلى مؤهلات أخرى – التي تبناها كانت ذريعة لرفع الشعار العلماني " الدين الله والوطن للجميع ". وانسجاما مع ذلك، فقد نادى بفصل الدين عن الدولة، بحيث يكون الدين شأنا شخصيا لادخل للدولة فيه لا من بعيد، ولا من قريب.

ووظيفة الحكومة – أي حكومة – أتن توحد لا أن تفرق ، وأن تحقق الوحدة الاجتماعية بين المواطنين لا نفسها، ولن تؤدى هذه الوظيفة إلا بفصل الدين عن الدولة[2].

فما المقصود بالفصل بينهما من وجهة نظر شميل؟.

إنه يعني أول ما يعني أن يكون التعليم في مدارس الدولة ، متحررا من الدين ، أي أن يكون مدنيا ، وذلك لأن الغاية الأولى من المدارس العامة " تعليم العلم لا تعليم الدين"[3]، وإذا كان " شميل " ناهض تعليم الدين في مدارس الحكومة، فإنه لم يكن يعترض على تعليمه في مدارس خاصة به.

يتضح مما تقدم ، أن العلمانية التي دعا إليها " شميل " تضع الدين في إطار خاص، لايجوز لأتباعه أن يتخطوه، وفي الوقت الذي دعا إليه إلى العلمانية ... فإن علمانيته لم تكن حادة بل كانت حيادية[4].

1-2-فرح أنطون[*] :

يتحدث " ألبرت حوراني " عن " فرح أنطون " بان "كان هدفه السياسي شبيها بهدف الشميل وسواه من

1- صفر بن عبد الرحمان الحوالي: العلمانية- نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص ص 558-559.

*ويقصد بذلك سلاطين الدولة العثمانية.

2- أحمد ماضي: نماذج من العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر ، ص ص 65-66.

3 - المرجع نفسه، ص67.

4- المرجع نفسه،ص ص 67-68.

*مفكر علماني، ولد في طرابلس، هاجر عام (1897م) إلى مصر مع رشيد رضا، وكان أهم حدث فكري في حياته إطلاعه على مؤلفات " أرنست رينان"، حيث تغير مجرى تفكيره خصوصا من ناحية الإيمان الديني ، ومن أهم مؤلفاته: (ابن رشد وفلسفته) – (الدين والعلم والمال أو المدن الثلاث) – (أورشليم الجديدة) – (بناتع الشوارع وبنات الخدور) – (نقلا عن : كميل الحاج : الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي ص ص 72-73).

كتاب عصره اللبنانيين ذلك أنه توخ وضع أسس دولة علمانية يشترك فيها المسلمين، والمسيحيين على قدم المساومات التامة "[1] وينقل عنه قوله " إن العالم قد تغير فالدول الحديثة لم تعد قائمة على الدين، بل على أمرين: الوحدة الوطنية وتقنيات العلم الحديث"[2] وقوله: " أما في العصر الحديث فالوحدة تتم بخلق الولاء القومي، والفصل بين السلطة الدينية"[3].

إن " فرح أنطون " أثار في أواخر القرن التاسع عشر، مطلب العلمنة مرة أخرى، وقد سار في ذلك على خطى " الشميل "، وإن كان دون حدته "... إنه على " خطى الشميل، ولكن بمقدار أكبر من الواقعية، والوضوح، والتماسك، رأى ضرورة التمييزبين الجوهري ، والعرضي في الدين ... ".

فقد وجد مفكرنا في الفلسفة " ابن رشد " (520-595هـ) ما يكن أن يساعد في تحقيق هدفه الذي تمثل في نشر العلمانية، وإبعاد الدين عن أوحال السياسة ... و إنجاز وحدة وطنية بين عناصر الأمة، ومساواة مطلقة بين المواطنين[4].

يمهد " فرح أنطون " قيما سبق، إلى الفصل بين السلطتين المدنية، والدينية ... والغرض المقصود منم " الفصل القطعي " بين السلطتين المذكورتين آنفا هو " اجتناب المضار ... و استئصالأسباب الشقاق بين أبناء الوطن لجعلهم بالوطنية أمة واحدة لا غرض لهم إلا مصلحة وطنهم "، وإن مفكرنا أراد من دعوته إلى العلمانية، أن يتساوى الإنسان مع الآخر في الحقوق، والواجبات، ولا ريب في أن أي نظام يراعي ذلك، هو نظام علمتاني، شرط أتن يلتزم الحياد في التعامل مع مواطنيه.

لقد عول "فرح أنطون" تعويلا كبيرا جدا على العلمانية بقوله: " ... لا معرفة حقيقية، و لاتساهل ، ولاعدل، ولاأمن، ولا ألفة، ولا حرية، ولا علم، ولا فلسفة، ولاتقدم، في الداخل ، إلا بفصل السلطة الدينية، ولا سلامة للدول، ولاعزة، ولا تقدم في الخارج، إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية[5]، ومن ثمة احتلت العلمانية طليعة القضايا في المنظومة الفكرية لفرح أنطون.

1- عن صفر بن عبد الرحمان الحوالي: العلمانية- نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة- ، ص 559.

2- المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- أحمد ماضي: نماذج من العلمانية في الفكر العربي الحديث و المعاصر، ص ص 69-72.

5 - المرجع نفسه ، ص80-81-82.

2- العلمانيون العرب المسلمون:

أهم العلمانيين المسلمين " قاسم أمين " (1863-1908م)، " عبد الرحمان الكواكبي " (1849-1902م)، " ولي الدين يكن " (1873-1921م)، " محمد كرد علي " (1876-1953م)، " شكيب أرسلان " (1869-1945م)، " رفيق العظم " (-1865-1924م=)، " أحمد لطفي السيد " (1872-1963م)، " محمد حسين هيكل " (1888-1956م)، " معروف الرصافي " (1875-1945م)، " صدقي الزهاوي " (1863-1936م)، " طه حسين " (1889-1974م)، " إسماعيل مظهر " (1891-1962م)، " عبد الرزاق السنهوري " (1895-1964م)[1]. مضافا غليهم في وقتنا الحاضر " فؤاد زكريا " و " هشام جعيط " (1935-)، وغيرهم[2].

ويمكننا أن نقدم أطروحة العلمانية في الخطاب العربي المعاصر عند العلمانيين العرب المسلمين بناء على نموذجين – مفكرين – تبنى كل منهما موقفا أكثر وضوحا، ونجاعة.

2-1-فؤاد زكريا*:

نجد في العقود الأخيرة من هذا القرن مفكرا " علمانيا " بارزا مثل " فؤاد زكريا " الذي واجه الحركات الإسلامية، وبين أنها حركات تعيش الوهم ، والخيال ، فهي بعيدة عن الحقيقة، لأنها تعتقد " أن الدين ينظم كافة جوانب الحياة الروحية، والحياة المادية أو الروحية للإنسان ... غير أن من الواضح[كما يؤكد فؤاد زكريا] أن لجميع العقائد التي عرفها البشر وجها دنيويا " [3] مما يعني أن الاحتكام إلى الدين في جميع شؤون الحياة –كما تتحمس لذلك الجماعات الإسلامية في الوقت الراهن – يهدف إلى السيطرة على كافة جوانب حياة الإنسان، ومن ثمة فهذه الدعوة تحمل طابعا بشريا.

وعلى هذا الأساس فإن " عملية الحكم على عملية بشرية أولا،وأخيرا... وعلى كل من يشك في ذلك أن يتأمل تطبيق الشريعة، لا في العالم الإسلامي المعاصر فحسب، بل طوال التاريخ الإسلامي بعد عصر الرسول، لكي

1- هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، د ط ، دار النهار، بيروت، 1981، ص152.

2- إسماعيل زروخي: الاتجاه العلماني في الفكر العربي، ضمن كتاب التيارات الفلسفية الغربية الحديثة وآثارها على الفكر العربي، ص244.

*مفكر مصري علماني، ولد في القاهرة، حاز شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة القاهرة، ويشغل حاليا رئيس قسم الفلسفة بجامعة الكويت، ومن مؤلفاته☹ الإنسان و الحضارة) – (الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية) (1983)- (العلمانية: النشأة و الأثر) – (الصحة الإسلامية في ميزان العقل) (1985) – (آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة) (1975). (نقلا عن كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص275).

3- فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2006، ص ص 25-26.

يتأكد من أن البشر، مهما فعلو لن يستطيعوا أن يهربوا من طبيعتهم أو يتخلصوا من تحيزاتهم " [1]، وأكثر من هذا " فقد أثبتت تجاربنا المريرة التي خاضها عالمنا الإسلامي ، في تاريخه القريب، والبعيد، أن أمثال هؤلاء الحكام [أي الحاكم الذي يدعي تجسيد الإرادةالإلهية، وأن كل مايفعله مستوحى من وحي الشرع]كانوا في معظم الأحيان، هم أكثر دموية، والأشد استخفافا بمصائر البشر " [2]، وبالتالي فميدان التنظيم السياسي للمجتمع العربي الإسلامي كان، ومازال ميدانا بشريا بحتا، والذين يمارسونه يؤثرون، ويتأثرون بطبيعتهم البشرية.

ويؤكد " فؤاد زكريا " أن الجماعات الإسلامية المعاصرة – التي تعتقد أنه مادام الإسلام دينا، ودنيا، فلا بد من الاحتكام إليه – تظهر تحمسها للدعة إلى تطبيق الشريعة، وهذا في حقيقته " مظهر من مظاهر الإحباط، وخيبة الأمل ... وعجز عن الاهتداء إلى طريق جديدة "[3]، لأن حياة الإنسان متغيرة باستمرار، وأما الشريعة فهي ثابتة وخالدة، من ثم " إذا أردنا أن نحافظ على صلاحية الشريعة، فالمطلوب منا هو تفسيرها، وتأويلها باستمرار بما يوافق مقتضيات العصر الجديد، أي إخضاعها للعصر "[4].

ويتضح تقليص نطاق العلمانية في الكتاب المهم للدكتور" فؤاد زكريا " المعنون " في النموذج الأمريكي " حيث يصف المجتمع الأمريكي بأنه (مجتمع مادي)، بل " من أكثر المجتمعات مادية في عالمنا المعاصر " ... ويرفض " فؤاد زكريا " هذه المادية العدمية، التي تودي بالإنسان، ويضع مقبلها " القيم الإنسانية. والمعنوية " ... " وفي الإنسان قوى تعلو على السعي المباشر إلى الكسب، والارتقاء"، أي تعلو على المادية[5].

وهذا أن العلمانية التي يراها " فؤاد زكريا " تسعى نحو الاغتناء الروحي ، وتنمية القيم الأخلاقية، لأن مسألة العلمانية – لا على النط العلماني الغربي – ضرورة مستقبلية للحياة العربية، وممارسات العلمنة هي الحل الأجدى لمشاكل المجتمع العربي.

1 – فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، 2006، ص ص 120-121.

2- المرجع نفسه،ص 121.

3- فؤاد زكريا : الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، ص 32.

4 – فؤاد زكريا: آفاق الفلسفة، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1988، ص 125.

5- عبد الوهاب المسيري: العلماني الجزئية والعلمانية الشاملة، ص 71.

2-2 عزيز العظمة*:

يعد " د. عزيز العظمة " من أهم الدارسين العرب لظاهرة العلمانية، وتتجلى في كتاباته كل الاتجاهات (الجزئية – المتأرجحة – الشاملة) فهو يصل في معظم الأحوال بالخطاب العلماني العربي إلى كثير من نتائجه المنطقية، التي تتناقض ونسبيته المطلقة[1].

يقول " عزيز العظمة " : " وواقع العلمانية ليس بالشيء الناجم عن كون العالم هو العامل المقرر في الحياة فحسب، بل إن العلمانية في الحياة، والفكر العربيين تشكل سجلا لصعود مفاهيم سياسية، وإدارية وعقلية حديثة، إنسانية، مترافقا مع تهميش المؤسسة الدينية ، وبضاعتها العقلية التي كانت لها الهيمنة على الحياة الثقافية، والتربوية، والقانونية على مدى قرون من التاريخ العربي"[2].

فالعلمانية –كما يؤكد – ليست " خيارا إيديولوجيا بقدر ما هي واقع تاريخي موضوعي ، وعالمي في آن " ، وهي " مساوقة ضمنية لحركة المجتمع والفكر " جاءت دونما جلبة ودونما وعي فعلي بالذات ، وقد هيمنت هذه العلمانية وتجذرت إلا في حالت واحدة وذلك حين خرج الدينيون " عن الاستكانة للواقع وجاراته " ، وبدلا من ذلك تبنوا " نهجا إيديولوجيا تعبويا عدوانيا ضد الواقع " [3].' وهذا ما يجعل العلمانية " العظمة " تشخيص للواقع بقدر ما تبتعد عن دائرة " التعبئة الجماهيرية " التي تبقى قابعة داخل حدود الخطاب الإسلاميالإيديولوجي.

في هذا ا الإطار ظل حديث " العظمة " في نصوصه الخاصة لموضوع العلمانيةو يسود فيه الخصوصية المفهومية للمصطلح (العلمانية) الجزئي منها والشامل و المتأرجح، ففي عالم التعريفات الجزئية يعرف مايسميه " وجه العلمانية السياسية " ، أنها " الاستقلال النسبي للمجتمع المدني " عن التحكم الرسمي به وبحياته العامة وعاملاته ومبادلاته وفقا لمبادئ دين الأكثرية وعقائده وشرائعه، مما يعني المساواة بين المواطنين جميعا أمام القانون

*من مواليد دمشق عام (1947م) ، أستاذ في الجامعة الأمريكية في بيروت، والرئيس السابق للمنظمة العربي لحقوق الإنسان، فرع بريطانيا، من مؤلفاته: (ابن خلدون وتاريخه) ، (العرب و البرابرة)، (التراث بين السلطان والتاريخ)، (الفكر العربي والمجتمعات الإسلامية)، (الإسلام والحداثة)، (ملوك الإسلام)، (دنيا الدين في حاضر العرب).(نقلا عن عبد الوهاب المسيري.عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ط1، دار الفكر المعاصر، لبنان، سبتمبر 2000.)

1- عبد الوهاب المسيري: العلماني الجزئية والعلمانية الشاملة، ص71.

2- عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، د ط، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992، ص10.

3- عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ص250.

بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو المذهبية أو الطائفية أو الإثنية ، كما تعني صياغة حرية الضمير والمعتقد للجميع " [1].

انطلاقا من التحديد – الجزئي – السابق للعلمانية يعتقد "العظمة" أنه من الضروري الحد من هيمن السياسة الدينية على السياسة المدنية، ويتجلى ذلك داخل دائرة (سلطة القانون) التي تتيح خطاب الأنوار الليبرالي لأشكاله المختلفة من حرية ، وتسامح، ومواطن ، ... الخ، وهنا يمكن الاحتواء الكامل لجميع الاختلافات ، والثنائيات التي لا حصر لها داخل المجتمع – ضمن سياق العلمانية – التي تتكامل مع هذه الاختلافات وتتمها.

ثم ينحدر خطاب الدكتور " العظمة " إلى ماهو أسوأ حين يصف نقاد العلمانية على إطلاقهم بأنهم يقومون " بإحياء ما فات من التاريخ ومات، أو على الأقل بالتواصل معهم ومناجاتهم وكأننا بصدد طقوس الأسلاف... بصدد خطاب خيالي عن الاختلاف التام في عصر تشي وقائعه بالتشاكل*، أي بهروب من الواقع نحو أحلام الصيف"[2]، وهنا يجب تأكيد على أن " الدين عنده أفيون الشعوب ... والتدين الشخصي كالقيام بالشعائر والحجاب واستخدام العبارات الدينية في الفكر السياسي والعقل الاجتماعي " [3] يعتبر " في تصوره هو المسئول عن الهستيريا الجماعية... في فترات الأزمات وخصوصا الأزمات قينية المتضافرة مع التحول الاجتماعي السريع وموجات الإفقار والهبوط الاقتصادي ، فالصحة الإسلامية إذا هي نتاج الأزمة ، والأزمة بدورها إن هي إلا نتاج العنصر المادي واحد يختزل إلى العنصر الاقتصادي " [4]، والأكثر من ذلك أن الصحوة الإسلامية حسبه " في بعض جوانبها نتيجة مشاهدتنا البرامج التلفزيونية العالمية التي تبالغ في الاعتبار الإسلامي للعرب "[5] مما يجعل خطابه اتجاه البعد الديني محكم بمافيهم نقدية، صراعية، اختزالية ... الخ، ويعرف " عزيز العظمة " مايسميه " وجه

1-عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر،.المرجع نفسه، ص72.

*التشاكل = التنميط وهو أسلوب الحياة العامة والخاصة في المجتمع الغربي ، أين يصبح الإنسان محكوم بسلسلة من الروتين اليومي المعروف مسبقا (نوم، انتقال، عمل آلي، وقت فراغ ....)،ثم يتم تنميط حياة الإنسان نفسها بسبب الإنتاج الموجه للاستهلاك (نقلا عن: عبد الوهاب المسيري ، عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر ، ص309)

2 -عبد الوهاب المسيري ، عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر ، ص ص 238-239.

3- المرجع نفسه، ص 230.

4 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

5- المرجع نفسه، ص232.

العلمانية المعرفي بأنه "نفي الأسباب الخارقة عن الظواهر الطبيعية والتاريخية وهو مايعني الاكتفاء بالأساليب المحسومة المادية، وقوانين الحركة، كل هذا يعني الإيمان بدنيوية هذا الواقع، وحركيته، وتحولاته " [1].

ويتسع نطاق العلمانية ويصل إلى درجة كاسحة حين يهاجم " العظمة " الخصوصية العربية باعتبارها " خصوصية ماضوية " تقينا من الرقي، ومن تهجين الأصول ، أي أنها تقينا من إدراك الواقع ، وسبل الترقي ، وتستثير فينا الحمية إلى ما انقرض ، وإرادة إعادة إنتاج التخلف، و النكوص إلى ما انقضى وولى وتقادم[2] وهكذا دعا " العظمة " إلى مزيد من فهم الاختزالي للسياق الديني، ونزع الخصوصية ، مما يؤدي إلى زحزحة المرجع الديني عن الوقع التي كان يحتلها في قطاعات التعليم – السياسية – القضاء- الحكم – التشريع – الحياة الشخصية .... الخ واستيعاب المبادئ الأساسية للعلمانية وبذلك يكون " العظمة " من دعاة العلمانية النضالية الاختزالية.

والنتيجة التي نخرج بها بعد إنهائنا هذا الفصل، أنه:

على الرغم من الاختلافات المفهومية حول مصطلح " العلمانية " ، إلا أنها تعبر عن تيار الحداثة الذي نشأ في الغرب الليبرالي، لان نشأة العلمانية كقضية حيوية متعدد الأبعاد في الحياة الأوروبية، كان نتيجة نضال طويل منذ الإصلاح الديني في القرنين الخامس والسادس عشر، ووفق مجموعة من المفاهيم والأفكار الفلسفية الجديدة ، التي اتضحت معالمها منذ إعلان حقوق الإنسان في القرن الثامن عشر (الثورة الفرنسية) ، وتكوين الدولة الوطنية الحديثة في التاسع عشر بعد انتهاء عصر الإمبراطوريةالأوروبية.

وأكثر من هذا فقد انبثقت " العلمانية " كمتتالية تاريخية، وفلسفة حضارية مؤثرة أقحمت في الجدل المحتدم لدى التيارات الفكرية الحديثة، والمعاصرة بما أظهرهابمظهر التناقض مع الدين،والتاريخ، والحياة عند بعض المفكرين، في حين توجه الخطاب العلماني على أساس التعامل مع المؤسسات الاجتماعية– خاصة المؤسسة الدينية – تعاملا حياديا عند بعض المفكرين.

1- عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر،.المرجع نفسه، ص73.

2- المرجع نفسه، ص 273.

الفصل الثاني:

العلمنة عند أركون

المبحث الأول: أركون منهجه وفكره:

أولا: منهجية أركون.

1- الأصول المنهجية.

1-1- التفكيكية.

1-2- البنيوية.

2- التطبيقات المنهجية.

1-3- منهج التفكير عند أركون.

1-4- المنهجية التاريخية –الأنثروبولوجية.

ثانيا: المشروع الفكري و المعرفي لمحمد أركون.

3- إعادة قراءة التراث الإسلامي.

1-1- مفهوم التراث الإسلامي لدى محمد أركون.

2- نقد العقل الإسلامي.

3- الإسلاميات التطبيقية.

4- إحياء نزعة الأنسنة.

المبحث الثاني : العلمنة من منظور محمد أركون:

أولا: موقف أركون من العلمنة.

1- مفهوم العلمنة عند أركون.

2- أنواع العلمنة.

2-1- العلمنة النضالية.

2-2- العلمنة المنفتحة.

3- الأصول التاريخية للعلمنة في الإسلام.

2-1- الخلافة ومسألة العلمنة.

2-2- السلطنة ومسألة العلمنة.

2-3- دور الطبقة البورجوازية في ظهور العلمنة.

2-4- نموذج العلمنة في الإسلام.

2-4-1. المعتزلة.

ثانيا: الممارسة العلمانية عند أركون.

1- نماذج من العلمنة.

1-1- فرنسا.

1-2- تركيا.

1-3- لبنان.

2- الإسلام المعاصر والعلمنة.

3- أسس العلمنة عند أركون.

3-1- الحداثة.

3-2- الديمقراطية.

3-3- احترام حقوق الإنسان.

لقد ترك التيار العلماني الذي نجح في الغرب الليبرالي، عند " محمد أركون " نزوعا إلى مجارات الحضارة الغربية، واعتبارها النموذج الأمثل للتقدم في مجالات عديدة، وقد أفرز تعامل " أركون " مع الحضارة الغربية، العديد من المواقف الفكرية التي حاول من خلالها تخليص المجتمع العربي الإسلامي من عوامل انحطاطه، الحضاري ، ومن بين هذه المواقف الفكرية " الموقف العلماني " .

وعلى هذا الأساس، نجد أن " أركون " أول مفكر حاول التأصيل للعلمانية – من منظور جديد – في العالمين العربي الإسلامي والغربي، وبذلك يبدو مطلب العلمنة رغبة ملحة في تيار الحداثة.

وفي هذا السياق ، ارتأيناأن نلقي الضوء على أهم مبررات هذا الفصل ، والمتمثلة في التعرف على السياق المنهجي والفكري " لمحمد أركون " ، إضافة إلى اهتمام " أركون " بموضوع " العلمانية " ، حيث احتل هذا الموضوع مكانة بين مؤلفاته، ويتجلى هذا في دراسته للجوانب المختلفة للعلمنة، كما أن هذه الدراسة تكملة لسلسلة الدراسات القائمة في هذا المجال لكن برؤية جديدة ، فتحت البحث عن حقيقة العلمنة، إضافة إلى ارتباط العلمانية عند " أركون " بالمجالات المطروحة في سوق التداول الفكري.

المبحث الأول: أركون منهجه وفكره

أكد " محمد أركون " على ضرورة اعتماد مناهج العلوم الإنسانية، والاجتماعية في مجال الفكر عموما، لأنه ترفع من مستواه وقدرته على غثبات مرونته، ومواجهته للمشاكل المتجددة في عالم سريع التغير، ولهذا ألح على ضرورة قراءة الفكر العربي الإسلامي القديم، والحديث، قراءة تقتضي الإستخدام المنهجي ، والمفاهيمي لمنجزات العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة.

أولا:– منهجية أركون*:

يقول " **محمد أركون** " :« لا ريب في أن عقلانية العلوم الإجتماعيةومنهجيتها شائعتان في المجتمعات الأوربية الغربية، أكثر من شيوعهما في المجتمعات الإسلامية عربية كانت أم غير عربية ... هذا يعني أن العلوم الإجتماعية (أي الإنسانية)** ومناهجها المحسوسة والملموسة في الدراسة هي التي تستطيع أن تفسر لنا سبب تطور المجتمعات الأوربية على كافة الأصعدة أيضا»[1] ، «ومن مزايا المنطلق من الوضع الحالي، أنه يفرض على الباحث التسلح بأسلحة العلوم الحديثة، وقد تطورت هذه العلوم منذ الخمسينيات تطورا سريعا عجيبا دون أن يشارك الفكر العربي الإسلامي ، بل إن الفكر الإسلامي وقف، ولم يزل يقف موقف الخوف، والتحذير، والاتهام أمام العلوم التي لابد من ممارستها، والاحاطة بها لمن يريد الخروج بالفكر الإسلامي من التقليد، والترديد للشعارات الشكلية الخاصة بالخطاب الأيديلوجي إلى الاجتهاد المحرر للعقل المبدع للأفكار المتفتح على الاكتشافات

*محمد أركون مفكر، وباحث تنويري جزائري، ولد في منطقة تيزي وزو عام (1928م)، تلقى تعليمه الثانوي في وهران، وابتدأ دراسته الجامعية بكلية الفلسفة في الجزائر، ثم أتم دراسته في السربون في باريس حيث نال شهادة الدكتوراه الموسومة ب" الإنسية العربية في القرن الرابع هجري/ العاشر ميلادي، مسكويه فيلسوفا ومؤرخا" وتوفي عام (2010).

من أهم مؤلفاته: (نقد العقل الاسلامي المعاصر)(1984)- (العلمنة والدين) (1986) – (الانسية العربية في القرن الرابع الهجري) (1982) – (محاولات في الفكر الاسلامي) (1977) – (الإسلام ، الأخلاق والسياسة)(1986) – (الفكر العربي)(1979) – (تاريخية الفكر العربي الاسلامي (1998) – (أين هو الفكر الاسلامي المعاصر– من فيصل التفرقة إلى فصل المقال)(1993) – (الإسلام: الدين والمجتمع)(1982).(نقلا عن كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي ، ص ص 26–27)

1– محمد أركون: الإسلام أوربا الغرب – رهانات المعنى و إرادات الهيمنة –، ط2، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت،2001، ص 9–10.

الحديثة»[1]، فما هي أهم المناهج، والعلوم (الاجتماعية و الإنسانية) التي أحدثت ثورة إبستيمولوجية داخل المجتمعات الغربية عموما، والأوروبية خصوصا؟

وكيف تم توظيفها في الجهة العربية –الإسلامية من طرف " أركون "؟

1- الأصول المنهجية:

لاشك أن " أركون " تأثر بالعديد من مناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية الحديثة، والتي من بينها:

1-1 التفكيكية:

لقد نشأ مفهوم التفكيك، وجرى تداوله أول الأمر ، والكلام عنه عند " نيتشه Nietzsche " (1844-1900م) الذي يعد أول من فكك الخطاب الفلسفي بتوجيه النقد إلى مفهوم الحقيقة بالذات ، ثم أتى " هيدغر Heidegger " (1889-1976م) واضح المصطلح، فدعا إلى تفكيك الانطولوجيا الكلاسيكية، وبعد " هيدغر " نبع " ميشال فوكو " صاحب المنهج الحفري في تحليل وقائع الخطاب ، و أنظمة المعرفة.

والحفر هو شكل من أشكال التفكيك للخطاب الفلسفي حول مسألة الذات ، وبعد " فوكو " أو توازيا معه ظهر " جاك دريداJacques derrida" (1930-2004م) الذي تبنى المصطلح ، وبرع في استثمار التفكيك حتى اشتهر به[2].

وقد شكل المنهج التفكيكي– كمنهج يرفض التنبؤ بالنتائج –أهم حدث فكري في القرن العشرين، لاعتماده على " خلخلة وتفكيك كل المعني التي تستمد منشأها من اللوغوس*، وبالخصوص معنى الحقيقة " على حد تعبير " جاك دريدا " ، و التفكيكية بهذا التصور هي تجاوز للمدلولات الثابتة عن طريق الخلخلة واللعب الحر للكلمات لأنها : «تقويض النص بأن تبحث في داخله ما لم يقله بشكل صريح واضح (مسكوت عنها)، وهي تعارض منطق النص الواضح المعلن ، وإدعاءاته الظاهرة بالمنطق الكامل للنص ، كما أنها تبحث في النقطة الأولى التي يتجاوز فيها النص القوانين ، والمعايير التي وضعها لنفسه، فهي عملية تعرية للنص، وكشف أو هتك لكل

1- محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر العربي والاسلامي، ضمن مجلة العلوم الانسانية والحضارية (الفكر العربي المعاصر – العقل – العقلانية والثورة النقدية)، العدد 29 ، مركز الانماء القومي، بيروت، 1984، ص 41.

2- علي حرب: الممنوع والممتنع – نقد الذات المفكرة – ، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 2000، ص ص 23-24.

*كلمة يونانية تعني " العقل " أول " القول "، وفي معناها الأصلي عند الفلاسفة اليونانيين تعني " القانون الكلي ."(نقلا عن : كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص498).

أسراره ، وتقطيع أوصاله ، وصولا إلى أساسه الذي يستند إليه فيتضح هذا الأساس ، وضعفه ، ونسبيته، وصيرورته فتسقط عنه قداسته، وزعمه بأنه ثابت متجاوز»[1]، ولهذا فإن مهمة الناقد التفكيكي هي مهمة صعبة من حيث أنها تهتم بتلك اللغة القاصرة النابعة من التقاليد المتراكمة ، والمتجمدة، وحاولت تفكيكها باستمرار للكشف عن زيفها، ومن ثم تجاوز القوانين التي يخضع لها النص، وإنهاء هذا الأخير بعد تهديم وحدته العضوية قصد الوصول إلى لغة الإنشاء الأول والتسمية الأولى للأشياء[2].

1-2- البنيوية:

ظهرت البنيوية في أواخر الخمسينيات، وبداية الستينات من القرن العشرين كمنهج، واتجاه فلسفي جديد... وصاحب هذا الظهور، بروز شخصيات، وأعمال فكرية تعبر عن هذا الاتجاه مثل " جاك بيسون " Jakobson (1896-1982م) اللسانيات،و " ليفي سيتروسLevi strauss " (1908-) في الانثروبولوجيا ، " لاكانL'akan " (1901-1980م) في علم النفس، و " فوكو foucult " (1926-1984م)، و " أولتو سير Althusser " (1918-1990م)، و " صباغ sébage" (1933-1965م) في الفلسفة ، والبيستمولوجيا، وأخيرا " بارت Barthe " (1915-1980م)، و " غولد مان Goldman " (1869-1930م) في النقد الأدبي[3].مما يعني ، لأن البنيوية متعددة المجالات والتطبيقات.

وانطلاقا من هذا فإن البنيوية - في مجال النصوص - " تعامل النص كعامل ذري مغلق على نفسه، وموجود بذاته، فتدخل تبعا لهذا المفهوم في مغامرة الكشف عن لعبة الدلالات "[4].

ومعنى هذا أن البنيوية توجه منهجي داخل العلوم الطبيعية، والإنسانية، يهدف إلى تحليل البنيات الأساسية للموضوعات ، والأشياء ، ذلك أن المنهج يستعمل في بحثه : "طرائق التقصي المستعملة في الرياضيات، والفيزياء، والعلوم الطبيعية الأخرى، من هنا كانت ميزة هذا المنهج، في تركيزه على وصف الحالات الآنية للأشياء "[5]، ومن

1- بشير تاوريريت- سامية راجح: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر- دراسة في الأصول والملامح والإشكاليات النظرية والتطبيقية- ، ط1 ، دار الفجر للطباعة والنشر، قسنطينة، 2006، ص ص 11-12.

2- فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، د ط ، شركة دار الهدى للطباعة للنشر والتوزيع، عين مليلة، 2002، ص 185.

3- الزواوي بغورة : المنهج البنيوي – بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات - ، ط1 ، شركة دار الهدى للطباعة والنشر و التوزيع، عين مليلة ، 2001، ص12.

4- بشير تاوريت: محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر – دراسة في الأصول والملامح والإشكالات النظرية والتطبيقية - ، ط1، مكتبة إقرأ، قسنطينة، 2006، ص 52.

5- الزواوي بغورة: المرجع السابق، ص 13.

هذا ، يمكن اعتبار المنهج البنيوي منهجا للبحث يهدف للكشف عن وظيفة كل جزء، وعلاقته بالأجزاء الأخرى، وتأثيره في الكل، وتأثره بذلك حققت البنيوية والمنهج البنيوي خطوة مهمة تمثلت في :

1. نقد المفاهيم السابقة، والقائمة في ميدان العلوم الإنسانية.
2. إعلانها لمنهج يتكون من جملة من الأساليب في البحث الاجتماعي، و الفكري.
3. دراسة البنية الواقعية للظاهرة الثقافية، دون ما حاجة إلى تفسيرها بالنظريات الشمولية[1]

2-التطبيقات المنهجية:

2-1- منهج التفكيك عند أركون:

يلجأ " أركون " في أماكن عديدة أخرى إلى تعداد المسلمات التي تنظم الاعتقاد الإسلامي وتتحكم به، «ونفهم من ذلك أن شرط انفتاح الفكر العربي –الإسلامي على العقلانية الحديثة لايمكن أن يتم بشكل فعلي ، ودائم ، وناجح إلا بتفكيك مفهوم الدوغمائية*"، ومفهوم الأرثوذوكسية ** الخاصين بتراثه هو بالذات... يضاف إلى ذلك ضرورة الاطلاع على الثور المعرفية التي حصلت خلال الثلاثين عاما الماضية في مجال علوم الإنسان، والمجتمع، والتي شكلت تجاوزا للحداثة الغربيةالكلاسيكية نفسها، وافتتاحا لحداثة فكرية أخرى أكثر اتساعا »[2]، ولتبيان الملامح الأساسية للمنهج التفكيكي عند " أركون " نتساءل: في ما تتمثل طبيعة المنهجية التفكيكية التي طبقها " أركون " في دراسته للتراث العربي الإسلامي؟.

يمكن النظر إلى تاريخ التراث – أي تراث – على أنه مجموعة متراكمة، ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية، إن هذه القرون المتطاولة متراتبة بعضها فوق بعضها الآخر كطبقات الأرض الجيولوجية أو الأركيولوجي، ولا يمكن أن نتوصل إلى الطبقات العميقة – أي القرون التأسيسية الأولى مثلا – إلا باختراق الطبقات السطحية، والوسطى رجوعا في الزمن إلى الوراء.

1- الزواوي بغورة: المرجع السابق، ص 14.

*الدوغمائية عامة هي الوثوقية ، " أركون " فيقصد بها الدوغمائية العقائدية التي ترفض العقائد الأخرى (محمد أركون): الفكر الإسلامي – قراءة علمية –، ط2، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996، ص15).

**لقد استعار " أركون " مفهوم " الأرثوذوكسية " ، واستعمله في تحليله للفكر الإسلامي ، فمفهوم الإسلام الصحيح، أو المستقيم الذي تدعيه المذاهب الإسلامية من سنة و شيعة ... الخ، يعتبر " أرثوذوكسيا "، لأنه مفهوم احتكاري، بل إن مفهوم الإسلام الصحيح هو أسطورة – بالمعنى الأنثربولوجي – في رأي " أركون ".(محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل – نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي – ، ط1، دار الساقي، بيروت، 1999، ص34).

2- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص9.

إن على المؤرخ أن يقوم بعمل الأركيولوجي من أجل إزاحة الركام، واكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية أو الواقع التاريخي، يعني التفكيك أيضا تعرية آليات الفكر الذي ولد النظريات المختلفة، والتشكيلات الأيديولوجية المتنوعة، والتركيبية الخيالية والأنظمة الإيمانية، والمعرفية، وكل ذلك من أجل نزع البداهة عنها وتبيان منشئها وتاريخيتها– وبالتالي نسبيتها[1]، « هكذا إذن نجد أن التفكيك يتمثل (كما أشرنا سابقا) في اكتشاف الأجزاء المخفية أو المطموسة من خطاب ما أو من نصب أثري أو من أي عمل أو أثر ثقافي، ثم نقوم بعد ذلك بفرز هذه الأجزاء المخفية بعد نبشها، ونشرها على طاولة التحليل لمعرفة كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر ، وبالتالي معرفة نقاطها الضعيفة، والقوية، الصالحة، والطالحة ، وعندئذ نتوصل إلى إمكانية أكبر وفعالية أكثر في نقد شروط إنتاج ثقافة معينة والوظائف التي تملؤها هذه الثقافة وتقوم بها »[2].وبالتالي ينطلق أركون من منظور نقدي متفتح قائم على تصور معين للعقل الإسلامي قائم على منهج تفكيكي دريدي أي نسبة إلى جاك دريدا لان الخطاب الفلسفي الدريدي خطابا مفككا من حيث إنه يرمي إلى إعادة النظر في الخطاب الغربي الميتافيزيقي الذي تجاوزه العصر وتجاوزته الحقيقة لكن " جاك دريدا " يرفض مركزية العقل "يقول أركون " إن الهدف الأقصى للتفكيك–كما يمثله " أركون " – يتجلى في كشف مختلف الظواهر التاريخية، والبشرية، والاجتماعية، إضافة إلى كيفية تشكلها، وانبثاقها على الساحة الفكرية، كما أنه « يقوم بوظيفة تحريرية وتطهيرية مؤكدة (Catharsis)»[3].

«إن تفكيك المناخ الفكري " للمعتزلة " مثلا ، وخصومهم " الحنابلة " يتيح لنا أن نتوصل إلى المستوى العميق أو الأرضية التحتية للمسلمات، والفرضيات المشتركة التي كانوا يستخدمونها في محاجاتهم، كما يمكننا من معرفة الأسباب الحقيقية للتمايز، والاختلاف فيما بينهم على مستوى الأعمال السطحية أو الظاهرية، وكذلك الأمر فيما يخص " السنة والشيعة "، فإن تفكيك آلية الرواية في " علم الحديث " يتيح لنا تعرية الأساليب المشتركة التي استخدموها لتقوية نفوذهم، وترسيخ شرعيتهم، هذا عل الرغم من اختلاف المضامين، وإنما الأساليب المتبعة، والآليات السائدة، والتي هي لدى كلا الفريقين»[4].

1– هاشم صالح: بين مفهوم الأرثوذوكسية والعقلية الدوغمائية، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر– المنفصل/المتصل في التاريخ–، العدد 43، مركز الانتماء القومي، بيروت، 1987،ص 90.

2– محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية –، ص 10.

3– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والحق أن " أركون " يركز نقده، وتفكيكه، في الدرجة الأولى على الخطاب الإسلامي، أصولا، وفروعا، وفي مختلف مستوياته، وتجلياته، بدءا من النص القرآني ذاته وانتهاء بكل ما انتظم حوله من نصوص، وخطابات أي ما كتب من شروحات، وتفاسير، وتأويلات، وما استنبط، وأقر من أنساق فقهية، وأحكام شرعية، وما ألف، وابتدع من خطابات كلامية، ومنظومات عقائدية أيديولوجية[1]، ومن هذا المنطلق فإن " أركون " يدعوا إلى القيام بقراءة تفكيكية تركيبية للخطاب الإسلامي المعاصر، فيجب في رأيه، تفكيك الأفكار التعميمية المزعجة، والتبسيطات السطحية الرديئة، والتغيرات الهائجة، والأوامر الاعتباطية، و الهواجس العصابية التي تغذي الوعي الخاطئ للخطاب الإسلامي[2]، ومن هنا يدعوا " أركون " المستشرقين – بل والمختصين العرب – إلى تفكيك البديهيات ، والمسلمات والموضوعات أو المضامين التي تنسج، وتؤسس التماسك المغامر لكل إيمان، فالعقائد الإيمانية مهما بلغته من قدسية إلا أنه يجب أن تخضع « للحفر على أساساتها على طريقة المنهجية الجنيالوجية*، ومن خلال المتطور الذي بلوره " نيتشه " لنقد القيمة، فهذه المنهجية نستطيع أن نكشف عن الوظائف النفسية لهذه العقائد الإيمانية، وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية »[3].من خلال هذه المنهجية التفكيكية استطاع " محمد أركون " « إحداث زحزحات** عديدة(Déplacements) لا زحزحة واحدة داخل ساحة الفكر الإسلامي، وبالتالي الفكر العربي، لقد استطاع خلخلة أسس التقدميات التقليدية، والتصورات الرازحة بعناد في كلا الجهتين الإسلامية و الإستشراقية»[4]، إلا أن " أركون " يتحدث عن الطفرة المنهجية، والمعرفية فيقول «نعم إني أحلم بجمهور غير موجود لا في الجهة الأوروبية/ ولا في الجهة العربية– الإسلامية، أحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية، وتفكيكا لكل الدلالات، والعقائد، واليقينيات الراسخة، فهذه البحوث الريادية

1– علي حرب :طريقة التعامل مع النص الفلسفي عند أركون والجابري، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر في منعطف الألف الثالث المعرفي والحداثوي، العدد 79/78، مركز الإنماء القومي ، تموز/آب 1990، ص ص 22–23.

2– هاشم الصالح: بين مفهوم الأرثوذوكسية والعقلية الدوغمائية، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 91.

*المنهج الجنيالوجي الذي هو تحليل للغة عبر تحليل الأحكام القيمية والأخلاقية.(نقلا عن: الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة، ص222)

3– محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل،ص67.

**يستخدم المفكرون المعاصرون مفهوم (الزحزحة) ويعنون بذلك إما توسيع الإشكالية القديمة وإخراجها من إطارها الضيق، وإما تغييرها كليا وطرح إشكالية أخرى عن طريق النظر للمشكلة من زاوية جديدة، واستخدام منهجية جديدة ومثال ذلك الدعوة إلى الانتقال من مرحلة التيولوجياالدوغمائية إلى مرحلة البحث العلمي المتفتح على دراسة التجسيدات الأخلاقية القرآنية داخل مجرى الزمن التاريخي الأرضي. (نقلا عن الزواوي بغورة وآخرون: التنوير – ومساهمات أخرى–، ص 127).

4– محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية–، ص11.

والاستكشافية هي وحدها القادرة على فتح الأبواب الموصدة للتاريخ»[1]، ولهذا كما يقول أركون " أركون " – إن « الفكر الإسلامي لا يمن أن يتهرب طويلا»[2]، بل « يجب أن يدخل في التراث الإبستمولوجي، الذي لم يكن باستطاعة الحكماء القدماء القيام به، نظرا لوقوعهم تحت النظرة الأسطورية والفكرة الجامدة»[3].

2-2- المنهجية التاريخية –الأنثروبولوجية:

قام " محمد أركون " بدراسات ألسنية، وتاريخية، وأنثربولوجية، وحال المزج بين عدة مناهج طبقها على التراث العربي الإسلامي، وهي نفس المناهج التي طبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي الأوروبي، و أركون تأثر في البداية ب " ريجيسبلاشير " (1900-1973م) المحترف في فقه اللغة (الفللوجيا)، وتعلم منه منهجية تحقيق، وتدقيق النصوص ، ومقارنتها بعضها البعض، ودراستها على الطريقة التاريخية الوضعية، ولم يكتف بذلك لا سيما، وأن توجهاته كانت متعددة كنتاج لفضوله الشخصي، ومطالعته الواسعة، وهو طالب بالجزائر تأثر ب " لوسيان فيفر) (1878-1956م) لا سيما بمنهجيته في علم التاريخ.[4]، والهدف من ذلك هو « تجاوز اللامعنى، والضبابية، والانتقام، والتبعثر في الفكر الإسلامي،وكذا تغطية الجوهر التراجيدي للتاريخ السياسي الإسلامي، وكذلك باستعماله للطريقة السلبية، في الدراسة والفهم، وألح في ذلك على ضرورة دراسة اللامفكر فيه " L'impensé" والمستحيل التفكير فيه " L'impensable" اللذين يصاحبان بالضرورة كل نظام فكري منته وناجز، ولهذا السبب ألح – أيضا – على ضرورة اكتشاف البقايا الثقافية، و السوسيولوجيةالمهشمة، التي فرضها انتصار السلطات التعسفية[5]» ، فالنسبة إلى التاريخ نجد " محمد أركون " يدعو إلى استعمال التحري السلبي أو المنهجية السلبية في دراسة التاريخ ، وذلك من وجهة نظر الاتجاهات المحذوفة ، والمطموسة ، والمضطهدة ، وليس فقط من وجهة نظر التيارات الظافرة ،والراسخة ، لماذا؟ يقول "أركون " :«لأن التاريخ العربي الإسلامي – وتاريخ أي أمة بشكل عام–هو جماع تياراته من سلطة ، أو من معارضة ، ولأن النضج العقلي والفكري يفرض

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني- كيف نفهم الإسلام اليوم؟-، ط 3، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة النشر، بيروت آب(أغسطس) 1004، ص20.

2- محمد أركون: مفهوم الإسلام إلى كيف الكلام عن الإسلام اليوم، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر النهضوي السياسي ، العدد57، 56، مركز الإنماء القومي ، بيروت- باريس،1988، ص 48.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- محمد أركون : التشكيل البشري للإسلام ، ط ،ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، 2013، ص47 ، 48 .

5- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ط3 ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1998، ص39.

علينا اليوم أن نستوعب كل تيارات تاريخنا ، لا أن نتعقب لبعضها ، ونرفض البعض الآخر»[1]، وفي هذا الصدد يقول " أركون " : «ينبغي على الباحث المفكر أن يدمج في حقل دراسته التحليلية كل ما يقال ، ويعاش ، ويركب، وينبثق داخل السياج الدوغمائي*»[2]، وعبر مفهوم مجتمع الكتاب يقول " أركون " : إن للتراث بعدين كانت المقاربة التيولوجيةالدوغمائية قد قللت من أهميتها وشوهتهما، وهما :

- تاريخية كل العمليات الثقافية، والممارسات العلمية التي يندمج الكتاب المقدس بواسطتها داخل الجسد الاجتماعي ويمارس دوره فيه.
- سوسيولوجيا التلقي أو الاستقبال، ويقصد بها الكيفية التي تتلقى بها الفئات الاجتماعية المختلفة أو الإثنية الاجتماعية المختلفة التراث ، هذا التلقي الذي يعتبر مكملا لمفهوم التاريخية.

يرى "أركون" أن النقد التاريخي الذي يطبقه عالم الفيلولوجيا، المستشرق، على التراث خطوة لا بد منها ، لكنه غير كاف ، لذا «ينبغي إذن تكمله النقد الفيلولوجي أو تعميقه عن الطريق التحليل الأنثربولوجي، من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة ومضامين التراث المعاشة، وبين الفعالية النفسية، والتشكيلية السيكولوجية العميقة للذات الجماعية من جهة أخرى»[3]كما أن الأرثوذكسية الإسلامية تضغط دائما بالمحرمات على الدراسات القرآنية، وتمنع الاقتراب منها أكثر مما يجب »[4]، ولذلك «إن حكاية التأسيس أو ملحمة التأسيس البطولية تحتاج هي الأخرى أيضا إلى نفس الحفر الأركيولوجي من أجل التميز بين الحقيقة التاريخية ، والاجتماعية من جهة / وبين التهويلات أو التضخيمات الأسطورية اللاحقة من جهة أخرى ، وهي تضخميات يقوم بها المخيال الديني بالطبع »[5] ، ونفهم ضمن هذه الظروف،«لماذا تبدو إعادة قراءة القرآن ضرورية، تاريخيا، وأنثروبولوجيا و إبستومولوجيا (معرفيا): وليس القصد " إعادة الاعتبار "، بواسطة ألاعيب ماكرة، إلى نص يعتبر

1- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، المصدر نفسه، ص 92.

*المقصود الدوغمائي العقلية الأرثوذوكسية المسجونة داخل نظام عقائدي مغلق لا يناقش ولايمس (محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص42).

2- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 42.

3- محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية - ،ص 37.

4- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص44.

5- المصدر نفسه، ص52.

حيويا من قبل أمة أو لصالحها، المهم هو إعادةالاتصال بالحركة الفكرية، والروحية لدى كبار المفكرين المسلمين الذين أخضعوا القرآن لامتحانالتاريخانية»[1].

ثانيا:– المشروع الفكري والمعرفي لمحمد أركون:

1– إعادة قراءة التراث الإسلامي:

لقد حضي التراث بمكانة كبيرة في الدراسات التي يحفل بها المشهد الثقافي العربي منذ ما يزيد عن قرنيين من الزمن، «وتداول كلمة " تراث " في اللغة العربية لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن العشرين، بل يمكن القول: أن المضامين التي تحملها هذه الكلمة في أذهاننا نحن اليوم عرب القرن العشرين لم تكن تحملها في أي وقت مضى»[2]، فما لمقصود بالتراث الإسلامي عند أركون؟

1-1– مفهوم التراث الإسلامي عند محمد أركون:

يعتمد " أركون " على الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة في تحديد مفهوم التراث ومضمونه، وعلى إعتبار أن التاريخ البشري كما يقول " جورج بالانديه " George Balandier(1920-1980م) يشبه على حد ما تاريخ الكرة الأرضية، الذي ينتج طبقات جيولوجية متراصة فوق بعضها البعض، صحيح أن التاريخ البشري تحرك ويتغير بسرعة أكبر (...)، ولكنه يولد هو الآخر طبقات سميكة ينبغي أن تكشفها العلوم الاجتماعية[3]،ويحيلنا " أركون " إلى « أن نتأمل في التراث الإسلامي أو أن نفكر فيه فهذا يعني أن نخترق أو أن ننتهك (transgresser) المحرمات ، والممنوعات السائدة أمس واليوم، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقى في دائرة المستحيل التفكير في (l'impensables) كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية، والبدائية للإسلام، ثم سكرت أو أغلق بالرتاجمنذ أن انتصرت الأرثوذوكسية الرسمية المستندة على النصوص الكلاسيكية »[4]، هذا ويميز " أركون " بين ثلاث مستويات من التراث، ويوضح محتوياتهم كما يلي:

–المستوى الأول: أومايدعوه " بلانديه " في " الطبقة الإسلامية"، ويمثل هذا المستوى « التراث الإسلامي المقدس، والمثالي كما تراه كل الجماعة، فهناك تراث سني ، وتراث شيعي، وتراث خارجي – نسبة إلى الخوارج – وقد رسخت هذه التراثات أو السنن من قبل مجموعات الحديث التي أنجزتها كل جماعة التي ترى في

1– محمد أركون: من مفهوم الإسلام إلى كيف الكلام عن الإسلام اليوم، ص48.

2– فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ص 88.

3– المرجع نفسه، ص91.

4– محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية – ص 31.

خطها وحده الطريق المستقيم أو الصحيح (الأرثوذوكسية) »[1]، فلكل فرقت تراثها الخاص، والمحفوظ في نصوص محددة ، وتجعل في تراثها التراث الإسلامي الصحيح، والأصيل، فمادام هناك إسلام واحد، وهو الدين الذي ارتضاه الله للبشر، فغنه لا يمكن – في اعتقاد كل فرقة – أن يوجد إلا تراث، واحد يعبر بدقة و إخلاص عن الإسلام وهذا مايفسر التنافر بين الفرق، الذي يصل في بعض الأحيان إلى تكفير بعضها البعض[2].

– المستوى الثاني (المستوى العميق) : وهو مايدعوه بلانديه " بالطبقة الأصلية "، وهو «التراث بالمعنى الأولي للكلمة، أي بالمعنى الأنتولوجي... والتراث بالمعنى الأنتولوجي يعني كل العادات ، والتقاليد السابقة عن الإسلام، والتي استمرت بشكل أو بآخر حتى بعد الإسلام»[3]، فالقوانين المحلية، وأعراف، وتقاليد الفئات العرقية المختلفة ، كالقابل البدوية في إيران ، وأفغانستان، واندونيسيا، وإفريقيا السوداء ، والقبائل البربرية في إفريقياالشمالية، فعندما دخل الإسلامي، إلى تلك المناطق لم يجد أرضا فارغة من العادات ، وعندما اعتنق أهل تلك الناطق الدين الإسلاميلم يتخلوا كليا عن عاداتهم السابقة[4].

– المستوى الثالث: وهو«التراث الإسلامي الكلي وهو خاص ب " أركون " وحده لأنه هو الذي اشتغله وبلوره لكي يتجاوز مفهوم التراث المبتور، والباتر الخاص لكل فئة منعزلة على حدا، ومنكفئة على " حقيقتها " المطلقة التي تحذف ماعداها ، وهذا ما يدعوه بالنسبة الإسلامية الشاملة[5]»، ويقول " أركون " – فيما يخص المستوى الخير للتراث بأنه: « يطرح رهانات معرفية خطيرة عن طريق تقديمه لمعارف تلغي البحث عن هذه الرهانات أو تجعله زائدا لا طائل تحته، وهو يقدمها على الطريقة الجدلية أو العقائدية، وهذا يتراكم ولايزال يتراكم حتى اليوم، بشكل خطير، ومتفاقم، ما كنت قد دعوته سابقا بالمستحيل، وينبغي الإشارة إلى أن " أركون " التفكير فيه واللامفكرفيه في الفكر العربي –الإسلامي»[6] يستهدف في دراسته المستوى الأول أو « مستوى التراث الإسلامي المقدس » مستعملا كلمة " سنة " للدلالة على المذهب السني فقط، وإنما على مايدعوه بالسنة الإسلامية الشاملة أوالكلية لأنه لا يفضل اتجاها على آخر أو فرقة على أخرى – وهنا نجده موضوعيا في طرح

1- محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية – المصدر السابق، ص ص 17-18.

2- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون،ص92.

3- محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية-، ص18.

4- فارح مسرحي: المرجع السابق، ص92.

5- محمد أركون: المصدر السابق، ص18.

6- محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، ط1، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، 2007، ص41.

القراءات – فذلك يعتبره خارج مهنته كمؤرخ أو باحث يحاول الكشف عن الحقيقة الموضوعية في التاريخ[1]، والتراث الإسلامي عند " أركون " هو إذن تراث كلي (سنة، شيعة، خوارج)، وهو يشمل بالنسبة للتراث المكتوب التراث الشفوي أي الشعبي، والتراث الخاص بالأقليات، دون بتر أو تمييز أو تهميش مقصود أو غير مقصود[2]، إذن فمفهوم التراث الإسلامي –كما حدده أركون – الذي لا بد من إعادة قراءته هو الذي « ينقل لنا أكثر من مجرد الأفكار القابلة للتشكل المنطقي، إنه يجسد حياة كاملة تشمل الفكر، والعواطف، والعقائد، والمطامح، والممارسات ، والأعمال»[3].

2- نقد العقل الإسلامي:

معنى نقد العقل الإسلامي لا يقصد بكلمة "نقد " التشكيك أو التجريح كما قد يتبادر للبعض وإنما يقصد بها الكشف التاريخي عن كيفية تشكل هذا العقل الأول مرة وكيفية انشغاله في المجتمعات العربية والإسلامية منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا [4]. يقول أركون: « لقد كتب الكثير في وصف هذا العقل من الناحية الشكلية الخارجية، وكتب الكثير عن منتجاته، ونموه، وتطوره، ولكن لا يوجد حتى الآن أي تحليل تفكيكي أو نقد إبستمولوجي لمبادئه، وآلياته، ومقولاته، وموضوعاته، واللامفكر فيه الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير فيه »[5]، إن هذه الفقرة تكثف البرنامج الفكري الذي حاول " أركون " أن يدرسه طوال عقود من الزمن، لأن النقد الذي يريده ينطوي على فحص صلاحية المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي الكلاسيكي في إطار ميتافيزيقي، ومؤسساتي، وسياسي سواء زمن التأسيس الأول لظاهرة القرآن، أو عند عصر التدوين، وبداية اشتغال العقل بآلياته الجديدة في القرن الثاني للهجرة، وما بعده ، كما يرمي النقد أيضا إلى استمرار إعمال الفكر، والتحليل في فترة الانحطاط (أو العصر المحافظ على حد تعبير أركون) الذي لازم المجتمعات والشعوب الإسلامية بداية من القرن الثالث عشر إلى غاية القرن التاسع عشر، وهي في الفترة التي يجب أن تندرج في برنامج نقدي يبحث في أسباب التخلف أوالتراجع، والوقوف على حقيقته في جميع مناطق العالم

1- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون ص 93-94.

2- المرجع نفسه، ص94.

3- محمد أركون: الفكر الإسلامي – قراءة علمية-، ص ص 31-32.

4- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني –كيف نفهم الإسلام اليوم؟-، ط3، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، أغسطس، 2004، ص275.

5- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص ص 65-66.

الإسلامي، وليس في المناطق العربية فقط[1]، وهذا يعني أن المهمة الملقاة على المفكرين ، والبحثين العرب – في نظر أركون – هي الاشتغال بنقد العقل الإسلامي « ذلك أن مفهوم العقل الإسلامي أكثر محسوسية من مفهوم العقل العربي، فالعقل الإسلاميأكثر محسوسية من مفهوم العقل العربي ، فالعقل الإسلامي موجود في النصوص، وبإمكاننا أن نقبض عليه بالشكل الواضح، وملموس ، ونحن نصطدم به كل يوم ، وبالتالي فان دراسته دراسة نقدية تاريخية – لاتجريدية ولا تأملية – أمر ممكن ، بل إن نقض العقل الإسلامي بهذا المعنى يشكل الخطوة الأولى التي لابد منها لكي يدخل المسلمين الحداثة، لكي يسيطروا على الحداثة »[2] وهذا ماجعل نقد العقل الإسلامي عند " أركون " ينطوي إلى آفاق تقدمية أوسع ، بخلاف نقد العقل العربي الذي قدمه " عابد الجابري " المحصور في العقل التاريخي.

إن العقل الإسلامي من منظور " أركون " « ليس إلا صيغة ما من صيغ العقل، وليس كل العقل... إنه ليس عقلا أبديا أو أزليا، وإنما عقل تاريخي له نقطة تشكل، بداية، ونهاية، مثله مثل أي عقل يتشكل في التاريخ »[3].يعني أركون بالعقل الإسلامي " العقل العربي والعقل التركي والعقل الإراني والباكستاني...الخ عالم الإسلام بمعنى أن العقل الذي إشتغل الذي ومارس دوره ووظيفته في تجليه الديني الإسلامي في مختلف المجتمعات التي شملتها الظاهرة الإسلامية وليس فقط المجتمعات العربية بمعنى أنه محكوم بمقولات العقل الإسلامي لا العقل العربي وإذا بلغت الدراسة هذا المستوى من التحليل الديني وآلياته يمكنها تجاوز بذلك إحدى الفروق الأساسية بين العقل العربي والعقل الإسلامي "[4].

إن المشروع الأركوني يطغى عليه الجانب الإبستمولوجي كإجراء منهجي لإعادة تأهيل العقل الإسلاميفي الوقت الراهن، وحتى يفعل ذلك، عمد " أركون " إلى البحث في التراث الإسلامي العربي الذي أطلق عليه " العقل الإسلامي الكلاسيكي " ، ووحده على أساس أنه عقل أرثوذوكسي، تشكل في عصر الازدهار الإسلامي ، ويمثل اليوم خطاب الحركة الإسلامية التي تعتمده كمرجعية في بحث المسائل والقضايا الراهنة، وأهم مايميز العقل الإسلامي الكلاسيكي ، أنه أحاط نفسه بسياج دغمائي (عقائدي) حصنه العقل الستاتيكي الذي جاء بعده والخطاب الإسلامي السياسي الحديث والمعاصر، وقد اختار " أركون " كتاب الرسالة للشافعي (150-

1- نقلا عن نور الدين ثنيو: إشكالية تحديث العقل الإسلامي عند أركون، ضمن كتاب التيارات الفلسفية الغربية

2- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني –كيف نفهم الإسلام اليوم؟مصدر سابق ، ص95.

3- المصدر نفسه، ص 52.

4- الطاوسغضابنة: الموسوعة العربية المعاصرة ، ضمن كتاب التيارات الفلسفية الغربية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، ص 152.

204هـ)كمثال للعقل الإسلامي الكلاسيكي وانته فيه أن مدار هذا العقل هو السيادة العليا أو المشروعية التي تتحدد بالإحالة إلى القرآن الكريم، والسنة النبوية[1] ولذلك يقول " أركون ": « إن الخطاب القرآني ، وسيرة النبي، وسيرة علي والأئمة عند الشيعة قد استنبط منها نسق تفكيري متسم بفكرة الأصول، ومازال هذا النسق موجه إلى الفكر الإسلامي منذ حدث السقيفة إلى يومنا هذا ... ولكن النسق الأصولي بقي أشد نفوذ أو أوسع انتشارا »[2] إذن فرسالة الشافعي تمثل مجالا للعقل الإسلامي ، وبالتالي تحيلنا إلى الفكر الإسلاميالذي ينظر إله " أركون " على أنه « اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل ، ونقصد به البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية، وأصح الوسائل التحليلية ، والاستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية، والأصول التي تتفرع عنها، أو لتبرير مايجب الإيمان به ، ويستقيم استنادا إلى فهم صحيح للنصوص الأوللمؤسسة للأصول التي لا أصل قبلها وبعدها ... وتعتبر رسالة الشافعي المحاولة الأولى لتأسيس ماازدهر بعد باسم أصول الفقه»[3]، ولهذا تم النظر إلى العق الإسلامي– الديني بصفة عامة – على أنه عقل يعتمد على المعرفة المحددة (الجاهزة) والتي من خلالها يستخرج المعرفة الصحيحة – حسب اعتقاده – من النص الديني، لذلك يمكن اعتباره العقل الديني، لذلك يمكن اعتباره العقل الديني " عقلا تابعا " للنص، وهذه التلاعبات أو المغالطات كما يراها " أركون " تغفل حقيقة، وهي عدم إمكانية استعادة لحظة الوحي، وهي لحظة لايمكن القبض عليها في كل تجلياتها، ومظاهرها، ومستوياتها، وعليه فالإحالة إلى النصوص الأولى محكومة باجتهادين:

1- اجتهاد وجهد الإلمام بالواقع التاريخي، وسياقه، والمجتمع / الأمة المراد التشريع لها.

2- واجتهاد وجهد آخر يحاول معاينته، والوقوف على المعاني الحقيقية للنصوص القرآنية والأحاديثالنبوية[4]، وهذا لن يحصل إلا بوجود عقل نقدي يبرز « انحياز، وتزييف للحقيقة التاريخية، والحقيقة الدينية، والحقيقة القرآنية»[5]، مما يعني أن " أركون " يحاول كشف ملابسات المعاني الدينية، لتقرير الحقائق التي يجب أن تطفو على الساحة الفكرية.

---

1 –نور الدين ثنيو: إشكالية تحديث العقل الإسلامي ، ضمن كتاب التيارات الفلسفية الغربية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، ص151.

2 –محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي ، ص 43.

3– محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص7.

4– نور الدين ثنيو: إشكالية تحديث العقل الإسلامي عند محمد أركون، ضمن كتاب التيارات الفلسفية الغربية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، ص 152.

5 –محمد أركون: الفكر العربي، ط 2 ، ترجمة عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1992، ص22.

إن مشروع نقد العقل الإسلامي في لحظة الانبثاق المعاصر، تمثل امتداد ليس فقط لنقد الرؤية المفكر العربي للتراث وإنما أيضا استمرار لنقد مناهج المستشرقين الذين كانوا خطابهم الكلاسيكي يتحدث عن إسلاميات تاريخية غير فاعلة أو راكدة[1] لأن « الفضول المعرفي الجديد، و المنهجيات الجديدة المتمثلة بعلم الاجتماع التاريخي وعلم النفس التاريخي ، تضل عمليات خارج إطار الممارسة العلمية " للمستشرقين ، إنهم لا يجددون أنفسهم منهجيا بشكل كافي، أنظر وضع الاستشراق كعلم ووضع علم التاريخ الحديث أو علم الاجتماعفي الجامعات الأوروبية ذاتها، عندئذ يمكن أن نلحظ الفرق بين منهجية الاستشراق، وبين منهجية العلوم الإنسانيةوالاجتماعية»[2] بينما –كما يريد أركون – العقل الإسلامي الذي تفرضه الضرورة الملحة لمواجهة العقل الإستشراقي، بل ومحاولة تجاوزه، بالإضافة إلى احتواء الثقافة الفارسية، والتركية، والعربي، يتطلب جهودا حثيثة لتجاوز أزمة التخلف الفكري خصوصا.

3- الإسلاميات التطبيقية:

يريد " محمد أركون " إحلال الإسلامية التطبيقية محل الإسلاميات الكلاسيكية (أو الاستشراق)، ولكن قبل أن نقف على مضمون هذا المشروع والذي هو – في بعض جوانبه – الإسلاميات التطبيقية نحاول أن نعرج على مصدره ودوافع قيمته ثم مضمونه، وأخيرا مهامه ، حيث يقول " أركون " : « استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لـ" روجيه باستيد " " Roger Bastide " (1898-1974) بعنوان الأنثروبولوجية التطبيقية وبوحثنا تسير في الخط نفسها»[3]، ويضيف في موضع آخر : « إنني أتحدث عن الإسلامولوجيا التطبيقية مثل بعض الأنثربولوجين الفرنسيين، ومنهم " روجيه باستيد "»[4].

ما يفهم من هاذين القولين هو كون الإسلاميات التطبيقية التي يتحدث عنها " أركون " مستوحاة من الأنثربولوجيا، لتصبح الإسلاميات التطبيقية على شاكلة الأنثربولوجيا التطبيقية لـ" روجيه باستيد " ، وفيها يتعلق

1-نور الدين ثنيو: إشكالية تحديث العقل الاسلامي عند محمد أركون ضمن كتاب التيارات الفلسفية الغربية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، ص 156.

2 –محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، ص61.

3 – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص 275.

4– محمد أركون: التأمل الإبستمولوجي غائب عند العرب ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي ، بيروت، العدد 20 – 21 –22، 1982، ص81.

بقيام إسلاميات تطبيقية فقد انبثقت « ظاهرتين هامتين جدا أدت إلى تغيير الساحة الفكرية – العقلية والمشهد الاجتماعي– الثقافي. هاتان الظاهرتان هما :

1. انبثاق علوم الإنسان والمجتمع التي ماانفكت منذ ظهورها تزحزح حدود المعرفة عن مساراتها التقليدية، وتدخل التساؤلات الجديد بخصوص الإنسان، والمجتمع و التاريخ و المعنى.
2. الانقلاباتالاجتماعيةوالاقتصادية، والسياسية التي حصلت في المجتمعات العربية، والإسلامية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص »[1].لكن ماذا يقصد " أركون "بمصطلح " الإسلامية التطبيقية (Islamologie Appliquée) ؟.

يعرف " أركون " الإسلامية التطبيقية بأنها :« ممارسة علمية وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره)، والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها »[2] فهي مطلب نظري وعلمي يحاول معالجة مشكلات المجتمع الإسلامي القديم ، وهذا يعني أنها تساهم في إغناء معطيات البحث العلمي في المرحلة الراهنة.

تنطلق الإسلامية التطبيقية إذا، من واقع المسلمين، وحاضرهم، ومشاكلهم، ثم استنباط مايتعلق بها من تعاليم دينية، و أغراض سياسية، و مصالح الاقتصادية، وغير ذلك من العوامل المؤثرة على الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات[3]. لأن هدف الإسلاميات التطبيقية – كما يراه أركون – هو العمل على انبثاق فكر نقدي، متحرر ، ديناميكي.

وضمن هذا المنظور فإن الإسلاميات التطبيقية تختلف عن الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراق) لأن هذه الأخيرة تقدم معلومات وصفية، وسردية عن الإسلام، ومع ذلك فهي جديرة بالاهتمام لكل باحث متخصص في الدراسات الإسلامية، أما الإسلاميات التطبيقية فقد اهتمت بدراسات الإسلام من خلال منظورين متكاملين يراعيان:

أ– يريد علم الإسلاميات التطبيقية الدخول في مواجهة صراعية مع تراث طويل من التقيد التبجيلي والجدالي الذي ميز موقف الإسلام من الأديانالأخرى ، وهذا يتطلب منا – حسب أركون –الانخراط في أكبر عملية تحرير داخلية للفكر الإسلامي ، وذلك انطلاقا من المبدأالإبستمولوجي " غاستونباشلار " "Gaston Bachelard

1– الإسلام الأخلاق والسياسة، ص5.

2– محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص 57.

3– فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ص 107.

" (1884-1962م) عندما قال: " لايمكن للفكر العلمي أن يتقدم في مجال ما إلا بعد تدمير المعارف الخاطئة المسيطرة في هذا المجال فنحن لأننا تربينا داخل مجال دين معين، فإننا نعتقد أن كل ما تلقيناه صحيح، وأن كل ماعداه خطأ، وغلال، وبالتالي ينبغي أننبتدئ بالتحرر من أنفسنا.

ب- إن علم الإسلاميات التطبيقية يعتبر نفسه فعالية علمية متضامنة مع كل الفكر المعاصر ، ولذا فهو يدرس مثال الإسلام كما يدرس غيره مثال اليهودية أو المسيحية أو البوذية أو الهندوسية...الخ، أي ضمن منظور الإسهام في إغناء الأنثروبولجيا الدينية[1].

نستنتج في ماتقدم الإسلاميات التطبيقية أكثر طموحا من ناحية الانفتاح المعرفي أو الإبيستيمولوجي أو المنهجي، لأنها تدعو « إلى توحيد الوعي الإسلامي، والخروج من عقلية الرفض ، والنبذ، واللعنات اللاهوتية، الموروثة عن القرون الوسطى...وتوحيد السنة الإسلامية الشاملة أو التراث الإسلامي الشامل ويظم الجميع ويفتح صدره للجميع دون استثناء»[2].

يمكن القول بأن الإسلاميات التطبيقية هي بمثابة موقع منهجي يهدف إلى تأسيس خطاب جديد ورؤية معاصرة للإسلام تاريخا وتراثا رؤية تأخذ بعين الإعتبار مسألتين أساسيتين هما الواقع العلمي والأفاق المعرفية التي افتتحها كل يوم علوم الانسان والمجتمع والواقع الاجتماعي للإنسان العربي المسلم المعاصر فهي الإسلاميات التطبيقية مثلما يعرفها صاحبها ممارسة علمية متعددة الإختصاصات وهذا ناتج عن إهتماماتها المعاصرة والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها "[3]

إذن نفهم من خلال هذا أن مشروع أركون أو ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية جديد كل الجدة لأنه يتجاوز الرد والوصف كما قلنا سالفا ويضفي على عمله النظرة العلمية دون عمل أي إعتبار للعراقيل التي تواجهه سواء كانت إجتماعية أو سياسية أو دينية .

4- إحياء نزعة الأنسنة:

ضل " أركون " يعمل بجهد دءوب خلال مشروعه الفكري، منذ البداية، بهاجس الأنسنة في مجتمعات عامة، والسياق العربي الإسلامي خاصة لأن «كل فئة اجتماعية معينة أو أمة تشكل رأياها الخاصة فيما ندعوه في

1-فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، ص مرجع سابق ، 107.

2- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، ص194.

3-فارح مسرحي : المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي أصولها وحدودها ، ط1، اصدارات الجمعية الفلسفية الجزائرية للدراسات الفلسفية ، 2015، 168.

المصطلح الحديث بالشخص»[1]، وقد عالج " أركون " نزعة الأنسنة في السياق الإسلامي ، معالجة تحليلية ، وموضوعية، يقول " أركون ": « فمكانة الشخص البشري المحددة من قبل القرآن ، والأحاديث النبوية ، والقوانين الفقهية المتلقاة، والمطبقة، وكأنها قانون إلهي »[2] تمثل « كلاما معسولا ، وإنسية تجريدية نظرية لاعلاقة لها بالواقع، فهذه الإنسية لاتقيم أي مقاربة بين تعاليم الفلسفة الإنسية النبيلة، والسامية، وبين الممارسات السياسية التي تجري على أرض الواقع، إنها في واد، والوقع في واد آخر يكفي أن نقول: نحن الإنسيون نحن مع النزعة الإنسية، نحن نعتبر الإنسان أكبر قيمة في الوجود، ثم نمارس شيئا مختلفا في أرض الواقع، نمارس التمييز، والاستعباد ضد الأجنبي أو المختلف وضعا أو لغة أو وجها أو دينا!... هذه إنسية شكلانية»[3].

ويرى " أركون " أنه وعلى الرغم من تصفية الأنسنة في السياق الإسلامي إلا أن «" توحيدي " (310-414هـ) إحدى الشخصيات الفكرية النادرة في التاريخ الاسلامي، والتي انتفضت وثارت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان، وكان ذلك في العصر الكلاسيكي*، أي في تاريخ الفكر العربي السابق للحداثة، وموقفه هذا يرهص بالحداثة »[4]، « وبالتالي المهمة الملقاة على عاتق المؤرخ أو المفكر اليوم هي التالية: تبيان كيفية ظهور هذه البذور الواعدة- حول الإنسان – التي كانت ستنتج إنسانية متفتحة، ومؤمنة بالله في ذات الوقت، وفي السياق الإسلامي لو أتاحت لها الظروف الملائمة لذلك»[5]. هذا ويذكرنا " أركون " بجملة رائعة " للتوحيدي " تقول: « الإنسان أشكل عليه الإنسان» وهذه العبارة الحديثة، شكلا ومضمونا، لم يقلها " محمد أركون " في النصف الثاني من القرن العشرين، وإنما قالها " التوحيدي "في القرن الرابع هجري/ أو العاشر ميلادي، وهو ما جعل " أركون " يقول : « كيف يمكن أن نصالح الإنسان مع نفسه بطريقة علمية ملموسة، أقصد بطريقة تتجسد سياسيا، وتتجسد في نظام أخلاقي معاش على أرض الواقع، كما وتتجسد في نظام اقتصادي أيضا، فيه شيء من العدالة، والمساواة في الفرص، والحظوظ... هذه هي الإنسية والنزعة الإنسيةالحقيقية، والفلسفة

1- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص187.

2- المصدر نفسه، ص192.

3- محمد أركون: الفكر الإسلامي – نقد واجتهاد - ، د ط، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،1993،ص258.

*العصر الكلاسيكي يحدده أركون تاريخيا من القرن الثالث إلى القرن الخامس للهجرة.

4-محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحيدي)، ص19.

5-المصدر نفسه، ص 20.

القائمة على الإنسان، واحترام الإنسان، واعتباره أغلى، وأعز شيء شيءشيء في الوجود »[1]، وبناءا على هذا –يقول: " أركون " – نجدشيء في الوجود»[3]. وبناءا على هذا – يقول أركون –: نجد « أن هناك علاقة صريحة، واضحة، بين بناء الديمقراطية، وهذه العلاقة، تعني ضمنيا أن جميع المواطنين في كل المجتمعات البشرية هم أشخاص متساوون، وأنهم يساهمون في مختلف مجال فعالياتهم، وتخصصاتهم في تشكيل الديمقراطية الإنسانية، والدفاع عنها»[2]

المبحث الثاني: العلمنة من منظور محمد أركون:

من المناسب طرح مسألة العلمنة لدى "أركون" من خلال القراءة النقدية، و التفكيكية التي قام بها، إما لتفسيرها أو لتبريرها أو لطرحها بأسلوب أكثر انفتاحا على خصوصيات المرحلة الراهنة، سواء داخل الإطار العربي الإسلامي، أو الغربي، وهذا ما سنحاول توضيحه في هذا المبحث بالذات.

أولا: موقف أركون من العلمنة:

1– مفهوم العلمنة عند أركون:

إن مفهوم"العلمنة" مفهوم ابعد ما يكون عن الوضوح، والبلورة، وبالتالي يوجد اختلاف كبير في هذا النوع من الخطابات،لهذا حاول "أركون" أن يحدد مصطلح العلمنة انطلاقا من الانتماء والممارسة اليومية لهذا الخطاب العلماني .

ضمن هذا الإطار حاول "أركون" أن يبين الأصل اللغوي ، والتاريخي لمصطلح "العلمنة " حيث يقول :«حسب الإبتمولوجيا (علم أصول الكلمات) فإن كلمة "laïcos" اليونانية تعني الشعب ككل، ماعدا رجال الدين ، أي بعيدا عن تدخلهم في حياته. في لاتينية القرن الثالث عشر أن "laïcos " تعني الحياة المدنية أو النظامية كما يقولون في ذلك الحين»[3]، ومن هنا انبثقت ثنائية الشعب الذي يمثل الأغلبية الساحقة من جهة، ورجال الدين الذين يمثلون الأقلية من جهة، وهذا يؤدي إلى « تناقض ما بين الأغلبية الساحقة عدديا التي لا تستخدم الكتابة ، ولكن، التي لها ثقافتها الشفهية، وبين الأقلية التي تستخدم الكتابة بشكل منتظم، هذه الكتابة هي التي تتيح لرجال الدين امتلاك، أي سلطة الهيمنة، والتدخل في حياة الشعب»[4] ، مما يعني أن السيادة العليا

1–محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص259.

2–محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ط1، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001، ص28.

3– محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي ، ص 291.

4–المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

هي التي تحدد المعنى على وجود الشخص البشري، وتوجه اهتماماته، ووظائفه، وهذا مايسميه صاحب " تاريخية الفكر العربي الإسلامي" « مديونية المعنى ».

ولق أشار " مفكرنا " إلى أن « العلمنة هي أكثر من التفريق البسيط بين الأمور الروحانية، والزمنية [وهذا يتماشى مع موقفه الرافض للثنائية التقليدية: الديني أو الإيماني في مقابل العلماني] إذ يوجد تفريق كهذا، في الواقع، في كل المجتمعات حتى عندما تنكر ، وتخبأ في ظل المفردات الدينية »[1]، وبالتالي، فالمجتمعات المتعددة – التي تختلف في المعتقدات والعادات والتقاليد... الخ–مارست النموذج العلماني على الرغم من إشاعتها لخطاب الشريعة الدينية، ولهذا يرفض " أركون " " الفكرة الجامدة، والثابتة التي لا تحول، ولا تزول، والتي تقول بأن الإسلام لا يفصل الروحي عن الزمني، أو الديني عن الدنيوي "[2] مقارنة مع المسيحية التي فعلت ذلك منذ أن أصدرت تلك العبارة الشهيرة " مالقيصر لقيصر وما لله لله "كما أكد صاحب " الإسلام الأخلاق والسياسة " أن الدولة سواء « في الإسلام أو المسيحية ظاهرة دنيوية قبل أن تكون دينية، إنما استعانت برجال الدين لتأصيل مشروعيتها »[3].

لكن صاحب " الفكر العربي " يرى أن « نجاح العلمنة – الذي تحقق بدرجات متفاوتة في البلدان الأوروبية– سوى علاقة واقعية للقوى الاجتماعية (البرجوازية ، مع الثورة الماركسية –اللينينية ، البروليتاريا في مواجهة الفلاحين ، وما يسمى بالمجتمعات الدينية)، أمثر منه موقف فلسفي مقبول على نحو إجماعي، في أي بلد من تلك البلدان »[4]، ويفهم من هذا أن العلمنة في أوروبا نتاج رؤية مادية اقتصادية، أكثر تأثيرا على سيرورة المجتمع، من الأفكار الفلسفية.

ولقد حدد صاحب " العلمنة والدين " مفهوم العلمنة من خلال« تلك الممارسة [أي ممارسة العلمنة في تعليمه ودروسه] ، وتلك القناعة الفكرية التي تقول بأن العلمنة هي ، أولا، وقبل كل شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية»[5]، هذا يعني أن مفهوم العلمنة حسب " أركون "، مرادف لمفهوم الحرية، ولكن الحرية

1– محمد أركون: مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي – لا حكم إلا الله –، ضمن مجلة الفكر العربي، الشرعية بين الدولة والمجتمع، العدد73،72،مركز الإنماء القومي، بيروت،1990، ص36.

2– هاشم صالح: بين مفهوم الأرثوذوكسية والعقلية الدوغمائية، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء القومي ، بيروت لبنان ، العدد رقم 62 ،ص91.

3– محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، ص45.

4– محمد أركون: مفهوم السلطة في الفكر الاسلامي، ضمن مجلة الفكر العربي، ص 29.

5– محمد أركون: العلمنة والدين – الإسلام المسيحية الغرب – ، ط3، دار الساقي، بيروت، 1996، ص9.

دائما مشروطة، وكذلك العلمنة، وإن كانت مشروطيتها تختلف من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر[1]، وهكذا كما يقول " مفكرنا " : « إن العلمنة بالنسبة لي ، هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة»[2] مما يعني « إن العلمنة هي شيء آخر أكبر بكثير من التقسيم القانوني* لكفاءات الذرى المتعددة في المجتمع، أنها ، أولا، وقبل كل شيء مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الروح (أي الروح البشرية، الإنسان). هنا تكمن أساسا وتفرض نفسها بشكل متساوي، وإجباري على الجميع دون استثناء»[3]، وهذا يعني أن " أركون " يلح على ضرورة إيصال المعرفة بكل موضوعية وكما هي مجسدة على أرض الواقع إلى الأخر، بشرط أن لا تقمع حريته وتقيده، أي بمنأى عن ممارستها لأي سلطة على الفرد.

لذلك اتخذت العلمنة المعاشة عند صاحب " نقد العقل الإسلامي " « توتر مستمر من اجل الاندماج في العالم الواقعي والتي تساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي (أي في المجتمع) ، وكل ماعدا ذلك...ناتج عن كل نواقصنا في عملية البحث العلمي من أجل معرفة الواقع، وعن نواقصنا التربوية في توصيل هذه المعرفة فيما بعد على الآخر»[4].

هنا أيضا ينبغي الإشارة إلى أن العلمنة لم تصبح مفهوما أيديولوجيا مثقلا بالمعاني مثيرا للجدل، إلا حديثا، وبالتحديد منذ الرب العالمية الأخيرة حتى أصبحت تعني حسب موقع كل طف ما التحرر من قيود الدين، وسلطة رجاله، وإما انحسار النصرانية، والرجوع إلى الوثنية اللذين شجبتهما التيارات التقليدية نفسها[5]، ولهذا ألح صاحب " نقد العقل الإسلامي " على أن « العلمنة لا ينبغي لها هي الأخرى، أن تصبح عقيدة أيديولوجية تضبط الأمور، وتحد من حرية التفكير كما فعلت الأديان السابقة... إننا ندين هذا الموقف [أي موقف العلمانية النضالية le Laïcisme "كما أدنا الموقف المعاكس [أي موقف الأديان التي تحد من حرية التفكير]فالعلمنة

1-هاشم صالح: في مقدمة الترجمة العربية لكتاب محمد أركون: العلمنة والدين، هامش ص108.

2- محمد أركون: العلمنة والدين، ص10.

*يقصد أركون بالتقسيم القانوني هذا فصل الكنيسة عن الدولة.

3-المصدر السابق الصفحة نفسها.

4-محمد أركون: العلمنة والدين، ص11.

5-عبد المجيد الشرفي: العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر العدد92-93، مركز الإنماء القومي، باريس ، 1993، ص21.

كما نفهمها تتركوا في مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان، ووسائل تحقيق هذه الحرية»[1]، من هنا يكننا القول بأن صاحب " تاريخية الفكر العربي الإسلامي " « تتركز فقط في الإلحاح على حاجة الفهم، والنقد داخل توتر عام في الإنسان»[2].

لكن هل يمكن أن نشير – لدى أركون – على موقف علماني سطحي، وموقف آخر علماني عميق أو مستنير؟ بمعنى هل يمكننا أن نتحدث عن علمانية نضالية و أخرى منفتحة في كتابات محمد أركون؟.

2- أنواع العلمنة:

تتمثل المحاولة التي قدمها " مفكرنا " لوصف العلمانية في بلورته لمصطلحات عديدة مثل : العلمانوية، العلمانية الوضعية، العلمانية الصراعية، العلمانية المنفتحة، العلمانية الجديدة... الخ.

ونجد أن محمد أركون عن نوعين من العلمانية:

2-1- العلمانية النضالية:

لقد قام صاحب " نقد العقل الإسلامي " بتحليل العلمانية من خلال ممارستها في الغرب، فهناك أولا « مايمكن أن ندعوه بالعلمانوية المناضلة (Le Laïcisme Militant) ، والوضعية التي تعتبر بدأ من عصر النهضة أن الوقف الديني لا يتوافق أبدا مع موقف العقل المستقل ... وهذه المرحلة [أي مرحلة التقدم الذي حققه الغرب في ميدان المعرفة] تحذف كليا الموقف الديني، وتعتبره شيئا قديما باليا»[3]، لذلك قامت العلمانية الصراعية بتحرير الفكر، وصناع القرار من رجال الدين الإكليروسيين، وسلطاتهم المرعبة، ووأدت على مهل تفسيراتهم الكهنوتية، وتأويلاتهم المتوحشة للشرع، والمستندة إلى الأوهام، والشكوك والأساطير، والأخيلة[4]، وهكذا تم تبني « هذا الموقف فترة طويلة من الزمن في أوروبا الغربية، وخصوصا في فرنسا، وهيمنة على الأوساط الفكرية، والثقافية، وأوساط الباحثين، وليس فقط على السياسيين الذين يريدون فصل الكنيسة عن الدولة»[5]، وبالتالي اقترنت العلمانية كشعار إيديولوجي موجه أساسا من طرف نخبة المجتمع الغربي، وبحرية التفكير، وذلك لأن

1-محمد أركون: الإسلام والعلمنة، ضمن مجلة دراسات عربية – مجلة فكرية اقتصادية اجتماعية – ، العدد5، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، مارس 1986، ص36.

2- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص294.

3- محمد أركون: العلمنة والدين، ص72-73.

4- سيار الجميل: العرب والأتراك والانبعاث والتحديث، ص305.

5-محمد أركون: المصدر السابق، ص73.

«العقل العلمي هو الذي يحدد المشروعية وليس الدين، عندئذ انتقلت البشرية الأوروبية من الفضاء العقلي القروسطي إلى الفضاء العقلي الحديث، وأصبح علماء الطب، والبيولوجيا، والقانون هم الذين يحددون السلوك الأخلاقي المستقيم، وليس رجال الدين»[1]، وهكذا أصبح العقل الغربي – الذي يشكل أساسا الحضارة الغربي – نظاما معرفيا معبرا عن حاجات معينة بمضامين علمية، وهذا ما مكنه من فرض هيمنته على« العالم بسبب نجاحاته التكنولوجية، والاقتصادية، والسياسية الصارخة»[2]، وبذلك « انتزعت الدولة الأوروبية الحديثة من الدين ذروة القيم الأخلاقية التي تؤمن المحافظة على التماسك الاجتماعي للشعب، وترسخ التضامنات الحيوية اللازمة لحياة المجتمع ... وبالتالي فلم يكن للدين من وجود يذكر في الحياة العامة للمجتمع»[3]، ومن هنا تبلور الموقف الصراعي، والنضالي الموجه أساسا ضد سلطة الإكليروس، وراح هذا الموقف العلمانوي يفرض إيديولوجيته عن طريق « الفلسفة الذرائعية [أي الفلسفةالتي تعتمد على العقل الأدواتي الذي يسعى لتحقيق المزيد من الربح المادي]، والوظائفية التي تقبع خلف الممارسة السياسية منذ أن تم حذف كل أشكال التعالي»[4]، وهذا من شأنه أن يعرض البشرية لتمزقات لا نهاية لها.

و يؤكد صاحب " العلمنة والدين " أن هذا الموقف الصراعي– الذي فرضته ظروف عديدة في الغرب – ضد السلطة الدينية قد تفاقم « في الغرب إلى حد بعيد بسبب الماركسية، فقد نظرت الفلسفة الماركسية لتطور الأمور على هذا الشكل ... وراحت هذه النظرية تقول بأن العامل الديني ليس إلا قشرة سطحية أو بنية قليلة الأهمية»[5]، وهذا ماجعل التجربة الماركسية في صراعها مع الدين الرجعي الخاص بالتراث الأوروبي الغربي، تعتبر عن تحرر الفكر عن الدين.

إذن ، من هنا يمكن القول بأن هذا الموقف – أي موقف العلمانية النضالية – شكل إيديولوجيا أحادية الجانب تتموضع داخل عقلانية وضعية تحذف الجانب الديني من ساحة اهتماماتها، غير أن " أركون " يرفض هذا

1-محمد أركون: الإسلام أوروبا والغرب، ص14.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3-المصدر السابق، ص15.

4- المصدر نفسه، ص92.

5- محمد أركون: العلمنة والدين ص 73-74.

التفسير الاختزالي، والناقص لأن " التجربة تثبت لنا ، وعلم الأنثربولوجيا المقارن يثبت لنا، انه لا يمكن أن يوجد ومجتمع بشري بدون تقديس، أو دين ... فالتقديس حاجة إنسانية، والعامل الديني في حاجة إنسانية أيضا"[1].

2-2- العلمنة المنفتحة:

في المقابل العلمانية الوضعية كما أوضحها " أركون " ، كان لابد من إيجاد صيغة جديدة للعلمنة، تكون منفتحة على كل أبعاد الإنسان بما فيها البعد الروحي، والديني، ولذا ألح " أركون " على تأصيل ما يسميه " العلمانية المنفتحة " التي تولي أهمية كبرى للبعدين الروحي والديني لدى الإنسان، وربما ساعد إلحاح صاحب " نقد العقل الإسلامي " على ضرورة علمانية جديدة ذلك البتر في الحضارة الغربية — خاصة في أوروبا – « للبعد الروحي، أو البعد الثقافي ، والتاريخي للأديان، فبما أنه لاتوجد ثقافة دينية، أي ثقافة تهتم بدراسة الأديان ، وكيف نشوئها، وتطورها، ووظائفها في المجتمع، فإن الناس يضلون الطريق ويذهبون لأي مكان لإشباع حاجياتهم الروحية»[2]، ومن هذا المنطلق فإن «التوتر الداخلي ، والحنين إلى الخلود، والأبدية يشكلان بعدا أساسيا من أبعاد الإنسان»[3] لأن الإنسانكما يعتق " أركون " «لايعيش فقط بالماديات، والاستهلاك المادي فقط ... الإنسان بحاجة إلى أن يتجاوز شرطه المادي من وقت لآخر، لكي يعانق شيئا آخر أكثر دواما، واتساعا، أي أقل عبودا ، وآنية»[4]، مما يعني أن البعد الروحي يمثل بعدا أساسيا من أبعاد الإنسان التي يعمل على إشباعها الروحي، لأن « الدين اليوم يمثل بعدا مهما لا يمكن تجاهله حتى، ولو لم يكن ذلك إلا نظرا للعدد الكبير من الناس المؤمنين به»[5]، لهذا ألح " مفكرنا " على ضرورة « إقامة مقارنة جادة ، وصارمة إلى أبعد حد ممكن بين البعد الديني بكل مايعنيه من قيمة روحية بالنسبة لوجود البشر، وبين فتوحات الحرية التي حققها العقل العلماني في أوروبا»[6]، ومن ثم فهو يدعو إلى إقامة ثيولوجية حرة، وجادة، وحيادية بين المفكرين العلماني، والديني تهدف إلى إلغاء ملابسات الاستبعاد القائمة بينهما من جهة، و محاولة الحفاظ على التعددية الدينية أو المذهبية بين الجميع من جهة أخرى.

1- هاشم صالح: في مقدمة الترجمة العربية لكتاب محمد أركون: العلمنة والدين، هامش ص 128.

2- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، ص211.

3- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص262.

4المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، ص256.

6- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

من هنا يمكن القول بأن صاحب " نقد العقل الإسلامي " يلح على إبعاد الطريقة التقلية في التعليم لأنها تثير الحساسية الدينية بين الطلاب (إسلامي – يهودي – مسحي... الخ)، أو حتى داخل الديانة الواحدة (الكاثوليك مع البروتستانت، والسنة وع الشيعة ... الخ)، وفي المقابل أكد " أركون " على « إدخال مادة تاريخ الأديان المقارن، الأنثربولوجيا الدينية: أي دراسة الدين كظاهرة أثربولوجية (أو إنسانية) لا يمكن أن يخلو منها أي مجتمع بشري، فقيرا كان أم غنيا، متخلفا كان متقدما»[1]، لأن « علم تاريخ الأديان ... يقف موقفا حياديا من كل الأديان، والمذاهب، والطوائف»[2]، وهذا ما يمارسه " أركون " في تعليمه، ودروسه في جامعة السربون من خلال تدريسه للأنظمة الدينية، واللاهوتية ضمن منظور تاريخي، وعلمي مسئول، أما بعض « مفكري أوروبا [أمثال فوكو*، ودريدا، وهابرماس]Habermas** إذ يستمرون بالعمل، والتفكير داخل إطار الفكر المعلمن كليا، ويستبعدون بشكل قطعي كل ما يخص البعد الديني من إنتاج المجتمعات البشرية فإنهم يجترحون عملا تعسفيا، لامنطقيا، ولاعقليا»[3] فمثلا كما يقول صاحب " الفكر الإسلامي نقد واجتهاد " «هابرماس يؤلف كتابا [أي كتاب " الخطاب الفلسفي للحداثة "] فكريا عالي المستوى عن أربعة قرون من الحداثة الفكرية، والفلسفية، ولو بإشارة واحدة إلى الفكر الديني المسيحي أو غيره ، و فوكو يفعل الشيء نفسه »[4]، وهذا ما يرفضه "أركون" لأنه «من غير المقبول أن لا تهتم هذه الثقافة العلمية المتقدمة بتاريخ الأديان، وبالمقارنة العلمية الحرة، والصريحة

1- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، ص213.

2- المصدر السابق، ص214.

*ميشال فوكو(1926-1984) " Michel Foucault " فيلسوف فرنسي ولد في بواتييه (Poitiers)، وتوفي في باريس، عمل أستاذ في الكوليج دو فرانس، في بداية الخمسينيات انضم إلى الحزب الشيوعي الفرنسي، والتزم بالماركسية كسياسية وكفكر، ثم انفصل عن الماركسية، واهم أطروحاته الفلسفية، أطروحة الصراع أو التضاد بين المعرفة والسلطة، من مؤلفاته : (المرض العقلي) (1954)، (الكلمات و الأشياء)(1966)، (أركيولوجيا المعرفة)(1969)، (إرادة المعرفة)(1976)، (كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي،ص 428).

**يورغنهابرماس (1929-) " Jürgen Habermas " من أهم علماء الإجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر، ولد في دوسلدورف، ألمانيا، ويعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية، وأهم أطروحاته☹ كيفية التحرر من قبضة المؤسسات التي تمسخ الروح والجوهر الإنساني)(الخطاب النقدي الخالي من الهيمنة) ، ومن أهم مؤلفاته: (التحولات البنيوية للأوضاع الاجتماعية)(1962)، (النظرية والممارسة)(1963)، (منطق العلوم الاجتماعية)(1967)، (التكنولوجيا والعلم كأيديولوجيا) (1968)،(المعرفة والمصالح البشرية)(1968)، (جدل العلمانية)(2007).

3- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص255.

4- المصدر السابق، ص 257.

بينهما»[1]، لأن هذه المقارنة هدفها تنمية الحس النقدي لدى الطلاب، وتوجيههم للتحلي بالفهم الحر تجاه العقائد الدينية التي فرضت سلطتها على البشرية عدة قرون.

إن المفهوم المنفتح الذي قدمه "أركون" عن العلمنة يضع العاطفة الدينية في منأى عن كل الأغراض، كما يفك الارتباط بين مؤسسات الدولة- وخاصة المؤسسات التعليمية – وطبقة رجال الدين، لأن الدولة العلمانية حيادية، وتتعاط مع التعددية بمختلف أشكالها تعاطيا قائما على المساواة.

3- الأصول التاريخية للعلمنة في الإسلام :

إن أقل ما يقال في هذا الموضوع، هو أن مشكلة الأصول تحيل إلى تلك اللحظة الأساسية التي انبثقت فيها العلمنة في واقع تاريخ المجتمعات الإسلامية، أي لحظة الخلافة*، التي تعبر عن السيادة**،والسلطات***السياسية في الإسلام، مما يجعل القراءة المنهجية – أي مناهج العلوم الإنسانية، والاجتماعية الحديثة – التي طبقها " أركون " على الأصل التاريخيللعلمنة في الإسلام، قائمة على النقد، والتحليل لا على الوصف، والتعلق العاطفي بالتاريخ الاسلامي.

3-1- الخلافة ومسألة العلمنة:

ينبغي أن نشير منذ البداية لفكرة التي ألح عليها صاحب " نقد العقل الإسلامي "، وهي أن الإسلام بذاته ليس مغلقا في وجه العلمنة. لذلك حاول أن يبين أن المجتمعات الإسلامية تعرضت لتجارب علمانية خلال فترة الخلافة، إلا أن هذه التجارب لم يتم بحثها، ودراستها، فهل يمكن أن تتحدث عن العلمنة في المجتمعات الإسلاميةأثناء فترة الخلافة من وجهة نظر " محمد أركون " ؟.

1- محمد أركون : الإسلام أوروبا الغرب، ص208.

*الخلافة تجربة الحكم خاضها المسلمون منذ وفاة النبي محمد (632م) إلى عام (1258م)، وهو العام الذي ألغيت فيه الخلافة من قبل المغول.

**السيادة تتشكل (أو تنبثق) عن طريق رابط شخصي محض ودون تدخل أي إكراه جسدي أو قانوني، إنها(أي السيادة) تمثل تعريف، الانتساب العفوي لشخص ما إلى جملة من العقائد والرموز، والذي يكرس نفسه بدوره لخدمة أهداف أولائك الذين يتبعونه.(محمد أركون: السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، ص47).

***السلطة دائما على العكس (أي عكس السيادةà ، أي أنها خارجية بالقياس أي أنها لن تمارس نفسها عليه، وهي إما أن تستند على السيادة العليا أو على الإجبار والقسر، وهي تولد في كلتا الحالتين إما الانتساب الحر العفوي، وإما الخضوع الإجباري أو التمرد.) محمد أركون: السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، ص47.)

لتوضيح هذه المسألة يؤكد " أركون " أنه « في عام 632م، وبعد اختفاء النبي مباشرة، كان لابد لمسألة استمرارية التجربة[أي تجربة مكة والمدينة التي كان فيها النبي محمد هو القائد و الموجه] من أن تطرح نفسها للنقاش ... هكذا طرحت مسألة الخلافة نفسها»[1].

ومما لاشك فيه أن النقاش الدائر حول الشخص الذي يقود الأمة الإسلامية منذ وفاة النبي محمد حتى إلغاء السلطنةالعثمانية من قبل " أتاتورك " عام (1923م)، قد أفرز صراعات دموية بين المسلمين، وعلى هذا الأساس بين " أركون " أن « السلطة على مدار التاريخالإسلاميكله كانت سلطة زمنية مضبوطة (أي موجهة) من قبل السيادة الدينية ... هذا هو الاعتقاد السائد الذي فرض نفسه، في حين أننا نجد أن الخلافة بعد(661م)، كانت قد اكتسبت سلطتها فعليا، وبالقوة على أرض الواقع، وليس قانونيا أو شرعيا

(Un Pouvoir Du Fait Et Non Pas Du Droit) »[2]، وهذا كله يعبر عن القوى المتصارعة (الفرق والمذاهب الدينية) التي كانت تهدف لتحقيق طموحها السلطوي على الأمة العربية الإسلامية.

كما أن هناك نقطة أخرى مهمة يركز عليها "أركون" ويعتبرها مرحلة من مراحل بروز السلطة في الإسلام هي «الفترة المسماة بحكم الخلفاء الراشدين)[3] ، الذين حافظوا–على الأقل جزئيا – على بعض القيم التي كانت سائدة أيام النبي "محمد" ، ومع ذلك كما يقول "أركون" «تعتبر حقيقة تعرض عمر، وعثمان، وعلي للاغتيال كافية للتأكيد على العنف الجذري، الذي يسود كل المجتمعات»[4]، وبالتالي فالعنف يعتبر وسيلة لفرض «نظام سياسي اجتماعي توطده، وتدبره الفئة المنتصرة »[5] ، وهذا ما حدث فعلا – حسب أركون – على أرض الواقع، وذلك عندما «استطاع معاوية (20 ق.هـ - 60هـ) أن يستولي على السلطة[بالقوة] ويجعل مركزها دمشق،ويصفي دمويا أنصار أبي طالب ... لكن "الخلفاء" الأمويين في دمشق راحوا يخلعون رداء الشرعية الدينية على ما فعله بعد أن انتصر، وقد تم ذلك بمساعدة رجال الدين »[6]، الذين تجنبوا «التدخل في الأمور السياسية كنوع من الحذر والاحتياط من أجل الاحتفاظ بامتيازاتهم كعلماء أتقياء»[7].

1- محمد أركون: الإسلام والعلمنة، ضمن مجلة دراسات عربية، ص32.

2- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

3- محمد أركون : مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي، ضمن مجلة الفكر العربي ، ص30.

4- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه،ص 31.

6- محمد أركون : العلمنة والدين ص ص 89،90.

7- محمد أركون : السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر ، ص 55.

في ضوء هذه الحقائق التاريخية الخاصة بالتاريخ الإسلامي أثناء فترة الخلافة، استطاع "أركون " توسيع الأصل التاريخي للعلمنة في الإسلام، عندما أكد « أن الدولة الأموية – العباسية علمانية، حيث يعتبر التنظير الأيديولوجي الذي وضعه القانونيون [أي الفقهاء] إنتاجا ظرفيا يغطي الواقع التاريخي، والسياسي »[1]، لأن الأمويين –مثلا – يتحدثون بصفتهم «خلفاء الله في الأرض»، أما العباسيون فشكلوا لقبا يصل الحاكم بالله مباشرة كألقاب (المعتصم ،والمتوكل ، والهادي بالله ...الخ)، وهذا ما أشار إليه "أركون" عندما تحدث عن التواطؤ القائم بين الخليفة، والفقيه حيث كانت «السلطة (أي السلطة السياسية الفعلية) تطلب دائما من الفعالية التنظيرية للفقهاء التيولوجيين 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 »[2]، مما يعني أن السلطة في الإسلام أثناء فترة الخلافة الأموية ، والعباسية راحت تفرض نفسها عقائديا، والأكثر من ذلك هو توجه هذا النمط من السلطة إلى ما يسمى "السلطة السلالية الملكية" التي فرضت إيديولوجيتها –بتعبير اللغة السياسية الحديثة – على المجتمع الإسلامي كله .

كما أشار "أركون" إلى أن الميثاق بين فقهاء الدين ، والخليفة لم يمنع من ظهور«التوتر مابين السيادة العليا ،والسلطة السياسية [وهذا التوتر بدوره] سوف يتحول أثناء الممارسة إلى تقسيم خادع للكفاءات مابين السلطة العقائدية، والسلطة التنفيذية، نجد فيما يخص الإسلام أن"العلماء" (فقهاء الدين) يغذون الوهم بامتلاكهم سيادة ذات قانون إلهي ،في الوقت الذي توظف فيه دولة الخلافة... وهذا الوهم من أجل أن تمارس سلطة استبدادية مطلقة »[3]، وبالتالي فالسلطات السياسية في الإسلام هي سلطات زمنية دنيوية خاضعة لإكراهات صراع الفئات المتنافسة،وظروف المجتمع ...الخ .

وعلى هذا الأساس فإن «نجاح العلمنة حسم علينا بواسطة الصراع ، والقوة أكثر مما كان عبارة عن موقف فلسفي مقبول بالإجماع في كل قطر ، وبلد... وهذا ما حصل أيضا في الإسلام من أمر واقع في الفصل بين العاملين الروحي ،والزمني لكن دون أن يحظى هذا الفصل بأي محاولة تنظيرية تؤسس له فلسفيا »[4]،مما يعني أن عملية الفصل بين كلا الذروتين الروحية، والزمنية أو الدينية ، والدنيوية قد تحقق فعلا أثناء فترة الخلافة.

1- محمد أركون : مفهوم السلطة في الفكر الاسلامي، ضمن مجلة الفكر العربي ، ص 37.

2- محمد أركون : السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر ، ص53.

3- المصدر نفسه،ص50.

4- محمد أركون : الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ص163.

3-2-السلطنة ومسألة العلمنة :

إن الحقيقة التاريخية بخصوص موضوع "السلطنة في الإسلام "، تتطلب أولا ، تفادي الخلط ألمفاهيمي - كما أكد أركون –بين السلطنة ، والخلافة، لأن هذه الأخيرة –كما بينا سابقا – تم إلغائها في عام (1258م) من قبل المغول ، وبالتالي أصبحت الخلافة شيئا وهميا لا أهمية له على مستوى التاريخ الواقعي منذ تلك الفترة التاريخية ، ولكن «بعد المغول تأتي موجتان متعاقبتان من الأتراك ، الموجة الأولى ترد من آسيا الوسطى في القرن الحادي عشر الميلادي، وهؤلاء هم الأتراك السلجوقيون ...ثم ترد الموجة الثانية في القرن السادس عشر (وبالتحديد عام 1517م)،وهؤلاء الأتراك العثمانيون »[1]، الذين أسسوا «الدولة العثمانية العسكرية ،والاستبدادية، والاستعبادية »[2]،عندئذ كان نظام الحكم (أي السلطنة بتعبير أركون) «أثناء حكم الإمبراطورية العثمانية ... إلا لقبا مغتصبا بالقوة من أجل خلع المشروعية على سلطة الحاكم ، وطموحاته، ونقصد بالحاكم [كما يقول أركون] هنا السلطان »[3]،وهذا يعني أن السلطان مارس سلطته بواسطة القوة، وبالتالي تم «نقل السلطة من الخليفة إلى الوزراء ،والأمراء»[4]،الذين تم تنصيبهم كولاة للأقاليم (أي الإمارات) .

من وجهة نظر " أركون " فإن « هذه القطيعة [أي القطيعة بين الروحي والزمني] أصابت المستوى الزمني، والديني في الصميم، ولم تصب فقط القطاعات السياسية، والاقتصادية والاجتماعية من حياة المجتمع الآخر [بمعنى آخر] فإنه يحدث على غير وعي من المسلمين، نوع من الزحلقة للتعاليم الدينية للإسلام لكي تتحول إلى نوع من العلمنة غير المعترف بها صراحة، إنها علمنة غير معترف بها، وغير مفكر بها [وفي هذا الصدد يلح " أركون " في قوله] لا تنظروا إلى الدين فقط في مبادئه السامية العالية، وإنما انظروا أيضا إلى التاريخ، وكيف طبق، وكيف فهم، وكيف مورس، عندئذ تجدون أن الأشياء متشابهة تماما، عندئذ نفهم الأشياء على حقيقتها، ونتخلص من عقدنا التاريخية، وخصوصيتنا الضيقة التي تهدف إلى استبعاد بعضنا بعضا»[5]، وبالتالي فعلمنةالإسلاممن خلال تاريخيته – نقصد تاريخ الخلافة و السلطنة العثمانية – تم تجسيدها كحقيقة واقعية عبرت عن الصراع الإيديولوجي

1- محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،ص287.

2- محمد أركون : الإسلام الأخلاق والسياسة ،ص72.

3- محمد أركون: العلمنة والدين نص ص 88-89.

4- محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة،ص138.

5-محمد أركون: الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد62-63، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989، ص114.

بين الخصوم للنزوع إلى السلطة، وهنا يتضح التقاطع بين الروحي، والزمني عند المسلمين منذ سلطة الخلفاء جميعا –كما أكد ذلك المفكر الشهير " على عبد الرزاق " في كتابه الجريء " الإسلام وأصول الحكم " – إلى تاريخ إلغاء نظام السلطنة من قبل "كمال أتاتورك " عام (1923م).

3-3- دور الطبقة البورجوازية في ظهور العلمنة:

من المؤكد أن " أركون " يولي اهتماما كبيرا للدور الفعال الذي لعبته الطبقة البورجوازية في الصعود التاريخي لحركة العلمنة خاصة في الغرب الرأسمالي، ولهذا السبب بالذات أكد أن « القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين [في العالم الاسلامي] قد شهد ظهور بورجوازية تجارية مهمة»[1]، وكانت هذه الطبقة البورجوازية « من التماسك و الوضوح بحيث أنه يحق لنا التحدث عنها، وعن دورها في تطور المجتمعات الإسلامية »[2]، ولكن البورجوازية السائدة آنذاك في المجتمعات العربية والإسلامية تختلف كلية عن البورجوازية الرأسمالية الغربية، لأنها « كانت متمحورة حول تجارة السلع، والبضائع، وكانت هذه التجارة تمتد من المحيط الهندي إلى جنوب فرنسا مرورا بإسبانيا عن طريق عبور طريق الصحاري ... وقد نتج عنهاثراء اقتصادي لعاصم العالم الاسلامي الكبرى: كطهران، أصفهان، وشيراز في إيران، ثم بغداد، والبصرة في العراق، ودمشق في سوريا ... الخ»[3]، مما يعني أن البرجوازية التجارية لعبت دورا أساسيا في تشكيل شروط الازدهار، والنجاح للفكر الإسلامي آنذاك بمختلف تياراته الفكرية من كلامية (التيار المعتزلي)، وفلسفية (ابن رشد)، وإنسية (التوحيدي ومسكويه) (330-421هـ)، وأدبية (الجاحظ) (159-255هـ) ... الخ، وهذا ما ساعد على ظهور حركة العلمنة – بالطبع ليست كالعلمنة التي حظيت بصعود تاريخي مستمر، ومتواصل في أوروبا – أو الدنيوية (La Sécularisation) في العالم الإسلامي والعربي.

لكن وجود الطبقة البورجوازية التجارية –كما يؤكد أركون –كان « دائما مهددا ومؤقتا وعارضا، وكانت محصورة بالمراكز الحضرية الكبرى (أي بالمدن الأساسية)، و مبعثرة في إمبراطورية شاسعة، وتابعة للسلطات السياسية المتنافسة، ومستبعدة عن كل مساهمة فعلية ومتواصلة في تسيير جهاز الدولة»[4]، لأن هذا الجهاز تم احتكار بالقوة من قبل رجال الأيديولوجيا المهيمنة، والأنظمة السياسية، كما « يضاف إلى ذلك أن هذه

1-محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، ص76.

2-محمد أركون: العلمنة والدين، ص34.

3-المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

4- محمد أركون: الإسلام الأخلاق والسياسة، ص ص 76-77.

البورجوازية العربية والإسلامية قد أحبطت ، وهي في أوج انطلاقتها [وهنا تكمن القطيعة، واللااستمرارية التي لاقتها البورجوازية الإسلامية العربية]، بسبب ممارسة الدولة لنظام المصادرة، أي مصادرة أموال البورجوازية، و أرزاقها من أجل ملء صندوق الدولة، أو خزينة المال، كما أنها قد أحبطت من قبل الاضطرابات الاجتماعية المتمثلة بالانتفاضات، والغزوات»[1]، ولهذه الأسباب توقفت المرحلة البورجوازية التجارية الوليدة في الإسلام، مما أدى إلى إحداث قطيعة في التطور العقلاني – خاصة تطور حركة العلمنة – في المجال العربي الإسلامي، لأن الثورات العلمانية التي شهدتها أوروبا أثبتت لنا " أن القوة المادية (أي قوة الطبقة البورجوازية الديناميكية) هي دعامة النهضة العقلية، وحرية التفكير في كل مكان من العالم "[2].

3-4- نموذج العلمنة في الإسلام:

3-4-1- المعتزلة:

لقد كانت " فرقة المعتزلة " تعبر عن الموقف العقلي في علم الكلام الإسلامي، مما جعلها تؤكد « على رجحان البحث المنهجي، وتقدم العقل على النقل تقدما إبستيمولوجيا»[3].مما يعني أن العقل عند المعتزلة « يحرص بإصرار على البرهان على أن مبادئه، مناهجه تتفق مع مبادئ المعطى المنزل، ونتائجه»[4]، وعلى هذا الأساس أكد " أركون " « أن هؤلاء المفكرين [يقصد إعلام المعتزلة التي وجدت في أرض الإسلام خلال القرنين الثاني، والثالث للهجرة] قد عالجوا بعض المسائل الأساسية للساحة الفكرية وذلك بسبب مرجعيتهم الثقافية المزدوجة ، والمتمثلة بظاهرة الوحي، والفكر الإغريقي»[5]، مما يعني أن هؤلاءالمثقفين (أي المعتزلة) الذين اختاروا التأمل والتفكير « اهتموا أيضا بذلك المحور الآخر للفكر، وتلك الممارسة الأخرى للعقل، أقصد تلك الممارسة الآتية من اليونان الكلاسيكية، والتي دخلت بقوة هجومية إلى المجتمع الإسلامي»[6]، وها ما جعل أعلام " فرقة المعتزلة " يطرحون مشكلة " خلق القرآن " التي قصدوا بها « أن القرآن ليس أوليا كالله، وإنما هو مخلوق في لحظة ما من قبل الله ، فالله هو وحده الأزلي السرمدي، لقد خلقه الله بإرادته في لحظة ما معينة من لحظات التاريخ»[7]، ولذا فهم يلحون

1- المصدر نفسه، ص77.

2- هاشم صالح: في مقدمة الترجمة العربية لكتاب محمد أركون: العلمنة والدين، هامش ص 118.

3- محمدأركون: الفكر العربي، ص11.

4- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

5-محمد أركون: العلمنة والدين،ص60.

6- المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

7- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، ص ص 187-188.

حسب " أركون " إلى استخدام « كل مصادر فقه اللغة العربية، وإدراك أسرارها البيانية من أجل فهمه [أي فهم القرآن الكريم]، وتفسيره، والتوصل إلى المقاصد الإلهية المعبر عنها في نص قيل بلغة بشرية»[1]. معنى ذلك أن نظرية (خلق القرآن) كانت تهدف إلى تفسير القرآن بواسطة مايسمى علم الأديان بالتأويل (L'herméneutique) .

يمكن القول إذن، أن إلحاح " أركون " على هذا الموقف العلماني الذي اتخذته فرقة " المعتزلة " « يمثل موقفا فريدا تجاه ظاهرة الوحي، إنه يمثل موقف حادثة في عز القرن الثاني للهجرة/ أو الثامن الميلادي، وكان هذا الموقف التيولوجي المبتكر الذي اتخذته " المعتزلة " يفتح حقلا معرفيا جديدا قادرا على توليد عقلانية نقدية مشابهة لتلك العقلانية التي شهدها الغرب الأوروبي بدءا من القران الثالث عشر»[2]، والسبب بلورة هذا الموقف العلماني – كما يرى أركون – الذي أنتجته هذه الحركة الفكرية الأصلية هو ارتباطها«بالأطر الاجتماعية للمعرفة، وليس بالإسلامكدين، بمعنى أن التطور الاقتصادي،والاجتماعي للمراكز الحضارية الكبرى، قد تحكم مباشرة بانتشار العلوم العقلانية المؤدية لعلمنة الفكر، والوجود أو حصرها، واضمحلالها»[3]،بل«إن علمنة الفكر، والثقافة، والحياة اليومية قد وصلت إلى حد أن العلماء الدينيين أنفسهم قد استسلموا لها»[4].

لكن ما تجدر الإشارة إليه في هذا السياق، هو أن الموقف المعتزليلم يستمر كأحد أقطاب التيولوجيا الإسلامية لأن" السلطة السياسية (بزعامة الخليفة القادر الذي تبنى الخط التيولوجي الأشعري) قد حذفته، ولاحقت أصحابه في كل مكان ...لقد أوقفت السلطة السياسية آنذاك مناقشة خصبة كانت ستعطي شيئا (على الأقل إحداث قطيعة مع الإسلام الأرثوذكسي) كثيرا لو استمرت"[5]، لأن الموقف المعتزلي لم ينظر للإسلام بمثابة "دين كتاب"، بل حاول تشكيل لاهوت إسلامي يتصف بالمناقشة، والتفسير، والتأويل...الخ،لكي يستطيع مواكبة المتغيرات المستجدة في العالم العربي الإسلامي آنذاك.

1- محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، ص ص 187-188. .

2- محمد أركون: العلمنة والدين، ص ص 60-61.

3-المصدر السابق، ص 61.

4-محمد أركون : الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 56.

5-محمد أركون : الإسلام أوروبا الغرب، ص 186.

ثانيا :– الممارسة العلمانية عند أركون:

إن القراءة المتعددة التي قام بها "محمد أركون" حول مسألة العلمنة، تعبر عن الاستخدام المنهجي الصارم الذي يتقيد به، وذلك لتعرية المرجعيات – على اختلاف ممارستها – التي من شأنها أن تتسم بالعلمنة، ومن هذا المنطلق حاول تقديم عدة نماذج للعلمنة على مستوى الدولة في العالمين الغربي، والعربي الإسلامي.

فما هي أهم النماذج – المقترحة من طرف أركون – التي اتخذت لها صيغة لعلمنة الدولة؟.

وهل استطاعت هذه الدول العلمانية أن تمارس العلمنة كما تصورها أركون؟

1–نماذج من العلمنة:

1–1–فرنسا :

لفهم التجربة الفرنسية العلمانية، ينبغي أن نشير إلى دور الطبقة البورجوازية الرأسمالية التي لعبت دورا كبيرا في فصل الدين عن الدولة، لأنه لولا وجود هذه الطبقة–بالإضافة إلى عوامل أخرى – لما تمكنت المجتمعات الأوروبية(المجتمع الفرنسي خاصة) من مواجهة سلطة الكنيسة، وعلى هذا الأساس تمكنت الثورة الفرنسية سنة (1789م) من زعزعة شروط ممارسة السلطتين السياسة، والثقافية، وبالتالي «راح الغرب المسيحي يتقدم، وينجح... في فصل الدين عن الدولة بعد الثورة الفرنسية الكبرى»[1]. لكن ما تجدر الإشارة إليه –حسب أركون– هو أن «فرنسا ما قبل الثورة، كانت تفرض النظام العقائدي الكاثوليكي على الجميع، ولم تكن تمسح للأقلية البروتستانتية أو اليهودية إلا بحقوق محدودة، ومشروطة، وهذا ما قضت عليه الثورة»[2]، وهذا يعني أن العلمنة السائدة قبل، وأثناء الثورة الفرنسية –كما يرى أركون– كانت تعبر عن العلمانية الصراعية الأحادية الجانب، لأنها قدست عقل الأنوار خاصة أثناء الثورة بالذات، ولهذا السبب استطاع عقل الأنوار أن يواجه سلطة الكنيسة المسيحية،ويفرض على المجتمع الأوروبي نمط حياتي يتماشى والمبادئ التي نص عليها، وعلى الرغم من أن صاحب " الإسلام أوروبا الغرب" ينتقد هذا النوع من التطبيق للعلمنة النضالية، إلا أنه اعتبره «مكتسب عظيم من مكتسبات الحداثة، ولا يمكن التراجع عنه بأي حال من الأحوال»[3]، لأنه وضع حدا في الواقع لذروة السيادة العليا في فرنسا، من خلال إعدام "لويس السادس عشر".

1- محمد أركون : الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 59.

2– محمد أركون : الإسلام أوروبا الغرب، ص 205.

3–المصدر السابق، ص 204.

ولقد خصص "أركون" بحثا مطولا لمسألة العلمنة في فرنسا في مجال التربية، والتعليم من خلال تأكيده أن «المدرسة العامة في فرنسا، أي المدرسة العلمانية التي أسسها"جول فيري" في أواخر القرن التاسع عشر، تمنع تدريس المذاهب الدينية، بما فيها المذهب الكاثوليكي الذي يمثل أكثر من (90%) من أبناء الشعب الفرنسي»[1]، ولذلك تم «حذف كل المسائل المتعلقة بتاريخ الأديان، و الأنثربولوجيا الدينية من ساحة الفضاء التعليمي العام[أي من المدرسة في الواقع]، كما يتمثل في تقليص الاهتمام بهذه المسائل داخل فضاء البحث العلمي [أي في المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية والجامعات]»[2]. هذا ما جعل "أركون" يعتبر«العلمنة في فرنسا، وخصوصا ما يتعلق بنظام التعليم، تشكل نوعا من اللامبالاة الفكرية تجاه البعد الديني للإنسان، والمجتمعات»[3]. مما يعني أن العلمنة بالمعنى المنفتح الذي حدده"أركون"، منعدمة تماما في الوسط التعليمي الفرنسي، لأن «التلامذة والطلاب الفرنسيون محرومون من أية مرجعية تشرح لهم تاريخ الأديان بصفتها أنظمة ثقافية، وروحية كبرى عاشت عليها البشرية قرونا طويلة ولا تزال»[4]، ومن هذا المنطلق فالعلمنة الفرنسية على الرغم من تحقيقها لتقدم هائل في المجالات العلمية، والثقافية...الخ، إلا أنها تندرج ضمن العلمانوية الوضعية الحامية – التي لم تحقق أي تقدم في مجال العلوم الدينية- التي تعطي الأولوية للجانب المادي على الجانب الروحي. هذا ويؤكد "مفكرنا" أنه على الرغم من الحذف المقصود للبعد الثقافي، والتاريخي للأديان إلا أن هذا جعل «بعض المفكرين الفرنسيين اليوم يدعون إلى إعادة النظر في المفهوم القديم للعلمنة، وتشكيل علمنة جديدة تهضم مكتسبات السابقة، وتضيف إليها بعض الأبعاد الجديدة [خاصة البعد الديني]»[5].

ضمن هذه الرؤية الجديدة للتجربة العلمانية –التي لاتزال حديثة العهد- في فرنسا، أكد "أركون" : «أن العلمانية [أي العلمانية السائدة منذ الثورة الفرنسية] قد انتصرت في فرنسا لكنها لم تصل أبدا إلى مرحلة الرفض الجذري أو الكلي للبعد الديني ، كما أنها لم تصل أبد إلى مرحلة اضطهاده، ومنعه كما حصل في الجمهوريات

1- محمد أركون : الإسلام أوروبا الغرب،ص 204 .

2-المصدر نفسه، ص 206.

3-محمد أركون : العلمنة والدين، ص 69.

4- محمد أركون : الإسلام أوروبا الغرب، ص 207.

5-المصدر السابق ، الصفحة نفسها.

المدعوة" شعبية " (أي الشيوعية) »[1]. هذا ما جعل "أركون" يعتبر«التجربة الفرنسية أو المثال الفرنسي يبقى الأصح والأجدر، والأكثر تحريضا على التفكير، والتأمل فيما يخص العلمنة، والتعلمن»[2].

1-2- تركيا:

لقد غدة "تركيا" هي الاستثناء التاريخي إثر انبثاق نظامها السياسي المعاصر بعد زوال الإمبراطورية العثمانية غداة إلغاء "مصطفى كمال أتاتورك" لنظام السلطنة (الزمني) عام(1923م) ، ثم أقدم على إلغاء نظام الخلافة(الديني) عام (1924م)[3]، وذلك من أجل تشكيل دولة تركية علمانية مشابهة للنموذج الغربي (الفرنسي خصوصا) العلماني – على الرغم من أن المجتمع التركي بقية محافظا على تعاليم الإسلام- بهدف التخلص من «التراث الإسلامي المرفوض، والمرمي دون أي تفحص بصفته متخلفا، باليا، شعبويا، ممثلا للمرحلة المظلمة، والجاهل من مراحل تطور الأمة الحديثة »[4]، وهذا ما جسده"أتاتورك"- المتأثر بالأيديولوجيا الوضعية الفرنسية- فعليا على أرض الواقع، وذلك عندما «ألغى التقويم الإسلامي الهجري، ثم ألغى الحروف العربية في الكتابة مما نال من المناخ السيميائي – التصوري للشعب بأسره. ثم حل وزارة الشؤون الدينية، وكل الجمعيات الدينية، وإلغاء التدريس الدين في كل المدارس، أخيرا فرض القبعة الأوروبية بديلا للطربوش ... الخ»[5]. هكذا كانت سياسة " أتاتورك " العلمانية المعادية للتقاليد بشدة، والمتطرفة أيضا.

وعلى هذا الصعيد أكد " أركون " أن هذه العلمانية التركية التي تبناها " أتاتورك " « لم تكن في الواقع إلا (كاريكاتيرا) للعلمنة رافقته بعض التطرفات كما حدث ذلك في فرنسا سابقا»[6]، لأن " أتاتورك "، وأتباعه العلمانويين—كما أكد أكون – يشبهون « تماما الأوساط العلمانوية الفرنسية الضيقة لا العلمانية المنفتحة، أقصد أوساط المناضلين ضد الكهنوت بعنف، والذين يريدون إبعاد كل إشارة للدين في المجتمع ... والواقع أنه لايمكن أن ننعت موقفا كهذا " بالعلماني "، وإنما بالعلمانويواللامتسامح، إنه موقف إيديولوجي عدواني، ومغلق يقابل موقف رجال الدين أو " الكنيسة " الذي لا يقل عنه تعصبا، وانغلاقا»[7]. مما يعني أن العلمانية التركية الصراعية التي

1- محمد أركون : العلمنة والدين، ص 79.

2- المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

3-سيار الجميل: العرب و الأتراك.الانبعاث و التحديث، ص 312.

4- محمد أركون : الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 79.

5-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص ص 277-278.

6- الصدر نفسه، ص 278.

7-محمد أركون: العلمنة والدين، ص ص 91-92.

طرحها " أتاتورك " لم تتبلور من صلب المجتمع التركي، ومن إرادة شعبه الذي يمثل الوريث الشرعي للإمبراطورية العثمانية، ولهذا السبب بالذات لم يستطع الشعب التركي أن « يستجيب لهذه التجربة [على الرغم من تجربة أتاتورك قد انتشرت في القطاع المثقف والفاعل من السكان من جهة، كما أنها أدخلت مقولة التاريخية في التعامل مع المقدس، أي أصبح التعامل مع الأشياء أكثر مادية ودنيوية من جهة أخرى] التي دوخته»[1]، ولهذا كما يقول " أركون " « نشهد منذ (1950-1960م) إبعاث المرجعية الدينية من جديد حتى في " تركيا " ، فقد ازدادت قوة الحركات الدينية كما حصل في بقية الدول الإسلامية»[2]. مما جعل المجتمع التركي يعيش حالة من التوتر، والصراع شطرته إلى قسمين، قسم ديني، وقسم علماني، ولهذا اعتبر " أركون " أن « المثال التركي لا يزال حتى الآن المثال الوحيد الذي يمكن الاستشهاد به في العالم الإسلامي بصفته خيارا صريحا، ودائما لصالح خط العلمانية النضالية»[3]، ومن هنا يمكننا أن نفهم لماذا لم يستطعالمجتمع التركي أن يندمج كلية مع الأيديولوجيا الوضعية الإيجابية التي أنتجها عقل عصر التنوير، والتي فرضها "أتاتورك" بالقوة في الثقافة التركية.

1-3-لبنان :

إن مسألة العلمنة في "لبنان" بإشكالياتها العديدة من فكرية،وسياسية، وإيديولوجية ... الخ، هي معقدة، وشائكة،نظرا لبنية المجتمع اللبناني نفسه القائمة على الاختلافات الدينية، وهذا ما أكده "أركون" عندما بين «أننا نشاهد فيه [أي المجتمع اللبناني]ظواهر التطرف تبلغ مداها، هذه الظواهر التي يمكن أيضا ملاحظتها في بلدان أخرى من الشرق الأوسط كمصر،وسوريا، والعراق حيث توجد أقليات مسيحية ضخمة »[4]. مما يعني أن هذا التعصب للطائفة أو المذهب داخل المجتمع اللبناني، يعبر عن وجود أطراف متصارعة، علما بأنه—كما يؤكد أركون —يوجد في "لبنان"«جماعتين دينيتين متعادلتين في العدد تقريبا كانتا قد شكلتا، وطورتا رؤيا شاملة عن نفسيهما،كل على حدة، هكذا راحت كل جماعة ترسخ قيمها الخاصة بنوع من العصبية، و الانغلاق»[5].

لكن يبدوا من خلال النتائج التي توصل إليها صاحب "نقد العقل الإسلامي" أن «هذا التأكيد للذات، ولقيمها، ولتفوقها على الآخر (الفئة المقابلة)، نجده جليا في نظام التعليم، والتثقيف الممارس في كلا الجهتين بداء

1-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص 278.

2-محمد أركون: العلمنة والدين، ص91.

3-محمد أركون:: الإسلام الأخلاق والسياسة، ص78.

4- محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص 278.

5- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

من المرحلة الابتدائية (أي من الطفولة)، وحتى المرحلة الجامعية »[1]، لذلك فإن "أركون" يرفض هذا النمط من التعليم في لبنان لأنه يعبر عن موقف علمانوي متطرف خطير جدا على الطائفتين المتصارعتين.

في هذا الصدد اعتبر "أركون" أن «أي حل للمشكلة اللبنانية ينبغي أن يتخذ كخطوة أولى له إلغاء نظام التعليم الممارس في كلا الجهتين»[2]، لأن النظام التعليمي،والتربوي ينبغي أن يكون في منأى عن الحساسية، والتعصب الديني.

لكن صاحب "تاريخية"الفكر العربي الإسلامي" يرى «أننا نجن أن أولئك الذين يدعون للعلمنة [في لبنان] من أجل تجاوز الروح الطائفية، والصراعات الناتجة عنها هم خصوصا المسيحيون الموارنة...إن الموارنة يحتلون موقعا في المجتمع اللبناني متفوقا جدا من الناحية الاقتصادية، والثقافية على المسلمين»[3]. مما يجعل من دعوة الموارنة للعلمنة ممارسة جديدة لتأكيد الذات. لماذا؟.«لأن المسلمين [كما يقول أركون] على عكس الموارنة، لا يمتلكون الإمكانية الثقافية من أجل إعادة التفكير في الإسلام ضمن توجه علماني»[4].

إذن، فتركيبة المجتمع اللبناني- كما أكد أركون- تتطلب تشكيل دولة علمانية«حيادية تقف فوق الجميع [أي جميع الطوائف الدينية من مسيحية وإسلامية...الخ] ، وتعامل الجميع على قدم المساواة. لماذا؟، لأن جميعهم مواطنين متساوين أمام القانون، وأمام إدارة الدولة، ولهم الحقوق نفسها، وعليهم الواجبات نفسها، ولا تفريق بينهم من حيث انتمائهم الدينية أو المذهبية أو الطائفية أو العرقية»[5]. مما يعني أن العلمنة ضرورة حضارية لإنهاء النزاع الديني المحتدم في "لبنان".

2-الإسلام المعاصر والعلمنة:

يؤكد "أركون" أن الاهتمام بعلمنة الإسلام المعاصر مطروح على عدة مستويات في المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، لأن«العلمنة تكتسح اليوم، تحت غطاء ديني، وشعارات دينية كل أرض الإسلام، ولا أحد يعلم بذلك، على العكس، فالناس يتوهمون أن الدين قد عاد بعد غياب»[6]، وذلك انطلاقا من الأحداث التي

1- محمد أركون : الإسلام والعلمنة، ضمن مجلة دراسات عربية، ص 21.

2- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

3- محمد أركون :تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ص 278-279.

4- المصدر نفسه، ص 279.

5- محمد أركون: الإسلام أوربا الغرب، ص 204.

6- محمد أركون : الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 114.

طرحت نفسها في العالم العربي الإسلامي في العقود الأخيرة، «فباكستان ولدت من انفصال مسلمي الهند بعد الاستقلال، أما الإتحاد السوفياتي المسلمون يحافظون على الزواج الديني بصرامة لكي يتجنبوا أي اختلاط مع الروسيين، في تركيا الجمعيات احتضنت المخلصين الذين رفضوا اللائكية الكمالية، في إندونيسيا، وماليزيا الإسلام يعني هوية ثقافية خاصة في مواجهة المذاهب المادية، ومواجهة المسيحيين الغربيين»[1]، وعلى هذا الأساس أكد "أركون" أن« الدور السياسي للإسلام قد تحدد بواسطة الجمعيات الدينية، كما في السنغال، في إيران الخميني وضع نهاية للعلمانية التي كان يريدها الشاه، في مصر جمال عبد الناصر حارب الإخوان المسلمين، في الشرق الأوسط حزب البعث بحث عن الطرق التي ترد الإسلام إلى مجرد عنصر بسيط في الشخصية العربية، في السعودية الاتفاق بين السلطة، والدين، يرجع إلى تأسيس الأسرة الملكية،في المغرب تيار العلمانية تعمق عن طريق الثقافة الفرنسية، ومنع حتى يومنا هذا من ممارسات الجهاد الإسلامي، والتي تبدوا يوما بعد يوم مهددة»[2]،وهكذا تكشف هذه الأحداث عن الجدل القائم بين الأصولية، والعلمانية، خاصة منذ أن أخذت الصحوة الإسلامية عام(1970م)مقدمة الأحداث السياسية،والاجتماعية...الخ.

وهذا ما أشار إليه"مفكرنا" عندما اعتبر أن«الانقسام الأكبر الذي أخذ يفرض نفسه في كل المجتمعات الإسلامية، والعربية هو ذلك الانقسام الكائن بين أتباع الثقافة العلمية الحديثة، و أتباع الثقافة التقليدية الموروثة»[3]، ومن خلال هذا الصراع بين القديم،والجديد، حاول "أركون" أن يبحث عن حقيقة خطاب الصحوة الإسلامية مؤكدا أن «هذا الخطاب يخلع الرداء الإسلامي التقليدي بكل مفرداته، وصياغاته التعبيرية على كل الممارسات السياسية، والمؤسسات الحديثة، والممارسات القانونية التي استعيرت من أوروبا،إنهم يغلفونها بشعارات إسلامية، وتسميات إسلامية لكي يوهموا بأنهم لم يخرجوا على الخط، ولم يقلدوا ذلك الغرب الإمبريالي، المستعمر، المادين الملحد...الخ»[4]. مما يعني أن العلمنة تكتسح تلك الخطابات الدينية التي تدعي تمسكها بالإسلام كدين ثقافي، وعلمي، وفلسفي، وروحاني...الخ، وذلك لتعبير عن الاعتزاز بالذات، وبالتالي فالجوهر العلماني قد ترسخ شيئا فشيئا في مختلف القطاعات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية من حياة المجتمع.

1-Mohamed Arkoun: Emergences Et Problèmes Dans Le Monde Musulmans Contemporain (1960-1985)، Islamo – Christiana Tome 12, P 155.

2-Ibid , P155-156.

3- محمد أركون : الإسلام أوروبا الغرب، ص 201.

4-محمد أركون : الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 114.

مما جعل "أركون" يعتبر أن «الإسلام لم يعد دينا في عصرنا الراهن، وإنما أصبح إيديولوجيا سياسية تزاود عليها قوى السلطة، والمعارضة في آن معا، لقد فقد بعده الديني، والروحي المتعالي على عكس ما يظن الكثيرون، ولذلك أقول أن العلمنة التي أدعوا إليها في العالم الإسلامي ليست مضادة للدين، وإنما هي فقط مضادة لاستخدام الدين لأغراض سلطوية أو انتهازية أو منفعية»[1]، وفي هذا الصدد وضع "أركون" عدة شروط لتمكين المسلمين من ولوج عالم العلمنة قائلا : «لكي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة فإن عليهم أن يتخلصوا من الإكراهات، والقيود النفسية، واللغوية، والإيديولوجية التي تضغط عليهم، وتثقل كاهلهم، ليس فقط بسبب رواسب تاريخهم الخاص بالذات [وهنا يستثني إبداعات المسلمين في القرون الهجرية الخمسة الأولى] ، وإنما أيضا بسبب العوامل الخارجية، والمحيط الدولي»[2]، وبالتالي فالمسلمين في عالمنا الراهن مطالبين بكسر القيود القديمة التي لا يمكن الارتكاز عليها، ومجابهة الضغوطات الامبريالية المختلفة، لكي يتبنوا الموقف العلماني فكرا، وممارسة.

4- أسس العلمنة عند محمد أركون:

إن العلمنة –كما يراها أركون – سواء في البناء الاجتماعي أو العلاقات بين الجماعات أو الأساليب التربوية ...الخ، تطرح آلياتها، ومفاهيمها، وقيمها كتجربة قادرة على النهوض، والتعامل مع مستجدات الثورة الرقمية، وهذا ما يجسد واقعا اجتماعيا مأزوما يقف حيال تطبيقاتها(أي العلمنة) بشكل رسمي، وفي هذا الصدد يطرح"أركون" أبرز الشروط الأساسية، و الارتكازية في إشاعة الحياة العلمانية.

فماهي أهم الأسس التي حددها"أركون" لإقحام العلمنة تفكيرا وواقعا؟.

3-1-الحداثة :

من أجل اكتشاف وتحديد شروط إمكانية قيا خطاب علماني، انمحت محاولة صاحب"نقد العقل الإسلامي"لاستعاب دور الحداثة- خاصة الحداثة الفكرية* – في قولبة العلمنة، وهذا يجر إلى الاعتراف-كما يقول أركون-بأنه «لا يمكننا أن نتحدث عن الحداثة كمفهوم قائم بذاته...لأن الحداثة ليست التحديث الذي يطلب،

1- محمد أركون : الإسلام أوروبا الغرب، ص 203.

2- محمد أركون : العلمنة والدين، ص 59.

* الحداثة الفكرية تتضمن المناهج، وأدوات التحليل، والمواقف العقلية التي تؤمن معقولية أكثر مطابقة وملائمة للواقع.

(محمد أركون : من مفهوم الإسلام إلى كيف الكلام عن الإسلام اليوم، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 51).

ويشتري بأي ثمن، حتى من قبل من هم أكثر فقرا»[1]، لأن التحديث يدل على التطويرات التي أدخلت على المجال (الإطار)الخارجي للوجود الإنساني، أما«الحداثة يمثلها الفلاسفة، والمؤرخون الإنسانيون [أمثال التوحيدي، وابن مسكويه، والجاحظ، والمعري، والمعتزلة، وابن رشد...الخ] في الإسلام الكلاسيكي، ثم يأتي من بعدهم "ديكارت"، "سبينوزا"، و"شكسبير Shakespeare" (1564-1616م)، و"لوك"، و "هيوم"، و"روسو"، و"مونتيسكيو"،و"غوته Goethe" (1749-1832م)، الحداثة يمثلها"ماركسMarx"(1818-1883م)، و"نيتشهNeitzsche"(1840-1900م)، و"فرويد Freud "(1856-1939م)، الحداثة يمثلها "بلزاك Blizac"(1799-1850م)، و"بودليرBaudelaire "(1821-1867م)، و"ريمبو Rimbaud"(1851-1891م)، و"بيكاسو Picasso"(1881-1973م) ، الحداثة هي الزعزعة الفكرية المتواصلة، هي مشروع لايكتمل مطلقا لتوسيع، واستكمال مزيد من البحث عن معرفة العقل»[2]، وهذا الموقف الحداثوي الذي لعب دورا ايجابيا من الناحية الفكرية عبر التطور العام للفكر الإسلامي مابين القرنين التاسع، والحادي عشر الميلاديين فقط، كان قد حقق انتصارات في مجالات عديدة في الغرب منذ التجديدات الحاسمة انطلاقا من عصري النهضة، والأنوار حتى اليوم.

هكذا، تساءل "أركون" لماذا «راح الغرب المسيحي[وحتى اليهودي] يتقدم، وينجح كلما راح العالم العربي، والإسلامي يتراجع ويفشل»[3]، زهنا بالضبط أكد "مفكرنا" أن عرقلة مشروع الحداثة في البلدان العربية الإسلامية الحالية كان بسبب «الموقف الأصولي المتصل بالإيديولوجية القومية للفترة الممتدة بين الخمسينيات، والسبعينيات، ثم جاء الموقف الإسلاموي في السبعينيات ليزيح تدريجيا التساؤل الفلسفي، والتفكير التاريخي، والسوسيولوجي، والسيكولوجي، و الألسني، (الأنثربولوجيا بوجه خاص ليست مما هو مفكر فيه) عن كل مايتعلق بالتحليلات المنصبة على الإسلام»[4]، ولهذا السبب بذات – أي انعدام خطاب حداثوي في البيئة العربية، والإسلامية- ألح صاحب "نقد العقل الإسلامي" على أن «الفرق بين حالة الغرب، وحالة الإسلام هو أنه لا يوجد في الإسلام ذلك التعويض الثمين، والرائع المتمثل بوجود الدولة العثمانية، وشيوع الثقافة الحديثة في شتى

1- محمد أركون ، جوزيف مايلا : من منهاتن إلى بغداد- ما وراء الخير والشر- ، ط1، ترجمة :عقيل الشيخ حسين، دار الساقي ، بيروت، 2008، ص 177.

2- المصدر السابق، والصفحة نفسها.

3- محمد أركون : الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 59.

4- محمد أركون ، جوزيف مايلا : من مانهاتن إلى بغداد ، ص 177.

الأوساط الاجتماعية للشعب»[1] مما يعني أن الحداثة – حسب أركون- بخطابها التحرري الإنساني لا بخطابها الأناني النفعي، تشكل في الواقع جزءا لا يتجزأ من انبثاق، وترسيخ نزعة العلمنة.

3-2-الديمقراطية :

يبدو موقف "أركون " واضحا لا جدل فيه تجاه مطلب الديمقراطية، فهو "لا يعترض إطلاقا، ولا يفكر لحظة واحدة في الاعتراض على اللعبة الديمقراطية والتعددية السياسية فهو يعتبر ذلك مكسبا حقيقيا لا يمكن التراجع عنه"[2]، لأن "مسألة الديمقراطية مرتبطة بتطور المجتمعات والقرى الاجتماعية المؤثرة...إذا لا يمكن أن يكون هناك ديمقراطية دون نقاش حر داخل المجتمع حول مشاكل تهمه، يجب أن يكون كل مواطن حرا في قول ما يفكر فيه حول مصير الشعب الذي ينتمي إليه، ويجب بالتالي أن تكون هناك حرية تكوين الجمعيات وحرية النشر والتحليل، والاختبار، كل هذا يمثل شرطا أساسيا لكل تجربة ديمقراطية"[3].

مما يعني أن إشاعة الثقافة الديمقراطية داخل المجتمع ضرورة ملحة لتفعيل الخطاب العلماني.

ومن أجل توضيح التجربة الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية، أكد "أركون" «أن كل أنواع الحكومات التي تتابعت في أرض الإسلام، منذ الأمويين وحتى يومنا هذا، لم تتح للأمة الاشتراك في ممارسة السلطة السياسية أبدا، فالشعب غائب ومغيب باستمرار، على الرغم من كل ما قيل ويقال، ولا يزال هذا الوضع سائدا حتى هذه اللحظة»[4]، وذلك بسبب«الجهل السياسي على مستوى أحزاب الدولة ، والقادة، والرؤساء لمدى الحياة، والديمقراطية الشكلية بلا ديمقراطية»[5]، ومن هنا نفهم لماذا لم ينجح الخطاب العلماني-الذي ظهر مع المعتزلة –في المجتمعات العربية الإسلامية مقارنة مع التجربة العلمانية في الغرب الديمقراطي، وبالتالي فالتجربة الديمقراطية لأي مجتمع من المجتمعات تشكل مكتسبا ثمينا لاكتشاف العلمنة، وفتح آفاق ، و انفتاحات جديدة لها.

1- محمد أركون : الإسلام أوروبا الغرب، ص 86.

2- هاشم صالح : في مقدمة الترجمة العربية لكتاب: محمد أركون : العلمنة والدين ، هامش ص 125.

3- محمد رفرافي : حوار البدايات مع محمد أركون، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر- ما وراء اللغة -، العدد 68-69، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، باريس، 1989، ص 92.

4-محمد أركون :الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 52.

5-محمد أركون ، جوزيف مايلا: من مانهاتن إلى بغداد، ص 158.

3-3- احترام حقوق الإنسان:

من الواضح أن إشاعة الحياة العلمانية في المجتمع مرتبطة أشد الارتباط بمدى احترام حقوق الإنسان، التي تم بلورتها عامي (1789م)و(1948م)، حيث صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في (10ديسمبر 1948م) ، وينبغي أن نؤكد أن قيم الإخاء ، والمساواة، واحترام كرامة الإنسان ...الخ، قد ترسخت شيئا فشيئا منذ الثورة الفرنسية في الغرب الذي ينعم أبناؤه بحقوق جعلتهم يشعرون بالمواطنة فعلا، لا شكليا ونظريا، كما هي مجسدة في المجتمعات الإسلامية، وهذا ما أكده "أركون" عندما ألح على أن «بنية الدولة [أي الدولة في العالم العربي الإسلامي] وطريقة اشتغالها، وممارستها بقيت متركزة فقط على شيء واحد هو : استغلال الرعية من قبل زمرة عسكرية ... ولم يحصل المجتمع المدني على الاعتراف السياسي بوجوده،وحقوقه حتى هذه اللحظة في معظم الأنظمة العربية والإسلامية المعاصرة»[1]. مما يعني أن المجتمعات الإسلامية والعربية المعاصرة التي تبنت الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان الذي أعلن في "اليونسكو" عام (1980م)«خالية من الحريات، فحرية التعبير مفقودة، وحرية الصحافة كذلك، وحرية التعليم، والتربية،ولا شيء مضمون في ما يخص حقوق الإنسان»[2].

هكذا نفهم إذن، انعدام قيم المساواة، والتسامح، والإخاء...الخ، في مجتمع متعدد الطوائف، «وبالتالي فلا تزال الهوة واسعة بين النظرية والتطبيق، بين المبادئ المثالية المعلنة وواقع الحال»[3]، وبهذا المعنى بقية المجتمعات الإسلامية بعيدة كل البعد عن تحقيق – على الأقل –المرحلة الأولى من مراحل العلمنة، وهذا يعني أن احترام حقوق الإنسان يشكل شرطا ضروريا لولوج التجربة العلمانية بصورة أكثر انفتاحا واتساعا.

1-محمد أركون :الإسلام الأخلاق والسياسة، ص ص67-68.

2- محمد أركون : العلمنة والدين، ص 97.

3- محمد أركون : الإسلام الأخلاق والسياسة، ص 68.

من خلال هذا الفصل الذي خصصناه للعلمنة عند"أركون" يمكننا القول أن منهجه القائم على استخدام مختلف الوسائل، والأدوات المعرفية الغربية، يعد بمثابة استقالة معرفيةأو إبستمولوجية، هدفه تجاوز المرحلة الوصفية للتراث العربي الإسلامي، إلى مرحلة التحليل، والفهم، واستنتاج النتائج، وتفكيك المعلومات للخروج بتفسيرات إيضاحية، ومن هنا فالمشروع الفكري الذي حاول "أركون" أن يموضعه، يهدف إلى تحديث المجتمع العربي الإسلامي على أساس انتصار ، وتفوق العقل الفلسفي، والتنويري على العقل اللاهوتي.

أما العلمنة- حسبأركون- تحرص على الفتح، وتنوير الأذهان، لذلك كان يؤكد باستمرار على إشاعة الخطاب العلماني بكل توجهاته،لأنه أثبت فعاليته من خلال منجزاته الفكرية، والعلمية، وعلى هذا فقراءة "أركون" للعلمنة وفق منطق تفكيكي، ونقدي حاول من خلالها تبيان الجوانب السلبية، والإيجابية التي تعكس حقيقتها.

ولكن في مقابل ذلك حاول التأصيل لما يسميه "العلمنة المنفتحة" على كل الأبعاد الروحية، والمادية للإنسان، وهنا بالذات تكمن جدية الطرح الأركوني للعلمنة.

ولقد كشف لنا "أركون" حقيقة العلمنة في التاريخ الإسلامي ، للخروج من الأزمة الفكرية التي تعانيها، أمتنا العربية، من خلال زحزحة التقوقع في المواقف الذاتية الضيقة، مصرحا في الوقت ذاته عن الاستخدام السلبي للعلمنة في العالم العربي الإسلامي، كما أكد أن العلمانية لم تتبلور لا في الجهة العربية الإسلامية أو الغربية وفق الوقفالإبستمولوجي للعلمنة المنفتحة، على الرغم من أن العلمنة الغربية أتاحت للإنسان مناخات الحرية، والتسلح بالعقل الراجح.

ويعزو "أركون" الممارسة العلمانية وفق مقتضيات المرحلة الراهنة إلى استخدام الأنماط المجتمعية الحضارية المختلفة من ديمقراطية، وحرية التفكير...الخ، لتقديم خصوصية ثقافية تنسجم، وتطلعات العصر من جهة، وعدم تلاشي الذات وأفولها من جهة أخرى.

الخاتمة

الخاتمة :

وختام ما نخلص إليه من خلال بحثنا أن العلمانية هي مفهوم غامض أقرب منه مفهوم واقعي، لذلك تجسدت في شكلين : فصل الدين عن الدولة، وفصل الدين عن جميع جوانب الحياة،فلا يمكن الحديث عن تطور المجتمع إلا في إطار العلمنة،لأنها ليست ما تم إنجازه، أو ما سننجزه، إنما هي مشروع – دوما –في طور الانجاز مع اختلاف الأزمنة والأمكنة، ومع ما استجد من تغيرات، لذلك كانت تجربة إنسانية لا تكتمل لها من الخصائص ما يجعلها كذلك، ولأن حقيقة العلمانية لاتعني فقط التركيز على العالم المادي، بقدر ما هي موقف إبستمولوجي من طبيعة المعرفة، وعلاقتها بالمعرفة الدينية.

ومما تجدر الإشارة إليه أن العلمانية في الخطاب الفكري العربي النهضوي، والمعاصر، تم استخدامها كمقاربة واعية بين الماضي،والحاضر، وفق منطق حضاري،ومجتمعي تضافرت بسببه جملة من العوامل الداخلية، وخارجية في محاول إيجاد بديل للخروج من الأزمة الفكرية المعاصرة، لكن أغلب هذه المحاولات أو بعضها أخفقت، لانعدام الأطر الاجتماعية للمعرفة العامة، والخاصة على حد سواء، مما جعل عجزنا على التحرر من النماذج، والأفكار الدوغمائية المستمدة من النمط العربي الإسلامي، يؤدي إلى تلاشي الذات، وأفوالها، بل وارتمائها في السياق الحضاري للمجتمع الغربي، بهدف تقديم خطاب عربي إسلامي ينسج، ومتطلعات العصر.

وعلى هذا الأساس، أظهر " محمد أركون " وفق منهجية القراءة الغربي للتاريخ الأوروبي والحضارة الأوروبية، مشروعه الحداثوي، أو مايسميه " الإسلامية التطبيقية "، الذي حاول من خلاله قراءة الأنماط الفكرية الخاصة بالمجتمع العربي الإسلامي من جهة، والغربي من جهة أخرى، وعلى هذا ارتبط مشروع " أركون " ، بالتعامل مع التراث الفكري، والديني العربي الإسلامي تعاملا تحليليا، تفكيكيا، نقديا ... الخ، لأن المشروع التجديدي " لمحمد أركون " حاول من خلاله أن يشكل للأمة العربية طريقا نحو التقدم، ويخلص الفكر العربي الإسلامي من الأزمة الفكرية المعاصرة، في إطار الارتباط الوثيق بين الفكر والواقع، وذلك يتوقف على التعامل مع الفكر ، والحقيقة بطريقة نقدية، لا بطريقة وصفية خاضعة للأهواء.

وعلى أساس كل ماسبق بنى " أركون " نظرته الخاصة للعلمنة – التي تقوم على النقد والتحليل – من خلال اقتفاء واقع الغرب وانشغالاته، وطموحاته، ضف إلى ذلك معطيات التاريخ الإسلامي– لا في سياقه التبجيلي، وتوصل إلى أن العلمنة تعبر عن موقف معرفي منفتح على الحقائق المختلفة – خاصة الدينية –، وليست موقفا تعسفيا وتجاهليا للحقائق.

هذا، ولقد كشف " أركون " في خطابه العلماني، بل في كل ما كتب عن سمة أساسية من سمات تخلفنا، وهي الخلط بين مجالات كان ينبغي التمييز بينها، فنحن في كثير من الأحيان، لا نفرق بين مجال الدين، والواقع المعاش وبين الوجدان والعقل بل وبين العلمنة، وقيم الدولة المعاصرة، ذلك أن التمييز بين مجالات ومفاهيم مختلفة هي البداية الحقيقية للانطلاق، والتقدم، وتلك هي الفكرة المحورية التي ينبغي للمشتغلين بالفكر الاهتمام بها.

وعلى هذا الأساس كانت العلمنة عند " أركون " فلسفة لمشروعه التجديدي الحضاري، وتغيير الواقع العربي الذي يغيب العقل، والمنطق، ويهمل الواقع الاجتماعي للأفراد داخل المجتمع، مما جعل خطابه العلماني يظم شتات الأفكارالكثيرة التي ظهرت عن الحرية، العدالة، المساواة ، العلم، العقل، و الوجدان ، الحوار الحضاري، احترام الأديان... الخ.

إن هذا البحث طرح إشكالية مهمة، باعتبار أن العلمانية كانت ولا تزال موضوعا بارزا في الخطاب الفلسفي عامة، أو الفكر العربي خاصة، لأن مشكلة الاختيار بين النموذج الغربي في التعامل مع مجالات الحياة المتعددة، والنموذج الإسلامي في الجانب السياسي خاصة (الحكم) طالها اختلاف، انشغال المثقفين في العالم العربي والإسلامي في الوقت الحاضر، ولذلك كانت مساهمة " أركون " في هذه الإشكالية جديرة بالاهتمام، إلا أن طبيعة الموضوع تفرض تعدد الدراسات، والأبحاث، وخاصة في الفكر العربي المعاصر بهدف الوصول بها إلى المستوى المطلوب.

وفي النهاية، نأمل أن نكون قد وفقنا في دراسة الموضوع، ورصد أبعاده.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر والمراجع :

I-المصادر :

مؤلفات أركون:

أ- باللغة الفرنسية

1- Mohamed Arkon M Emergences et problèmes dans le monde musulmans contemporain (1960-1985), islamo-Christiana tome.

ب- باللغة العربية:

1- الإسلام أوروبا الغرب – رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ط2، ت:هاجم صالح، دار الساقي ، بيروت، 2001.

2- الإسلام الأخلاق والسياسة، ط1، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان 2007.

3- العلمنة والدين – الإسلام المسيحية الغرب – ط3، ت: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1996.

4- الفكر الإسلامي – قراءة علمية – ط2، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996.

5- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، د ط، ت: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993.

6- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل – نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي -، ط1، ت: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1999.

7- الفكر العربي، ط2، ت: عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982.

8- القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني، ط1، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 2001.

9- تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ط3، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1998.

10- قضايا في نقد العقل الديني – كيف نفهم الإسلام الديني؟- ط3، ت: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2004.

11- معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ط1، ت: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2001.

12- من مانهاتن إلى بغداد – ما وراء الخير والشر -، ط1، ت: عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، بيروت، 2008

13- نزعة الأنسنة في الفكر العربي (جيل مسكويه والتوحيدي)، ط2، ت: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 2006.

ثانيا : المراجع:

1- أحمد محمود صبحي. صفاء عبد السلام جعفر: في فلسفة الحضارة (اليونانية، الإسلامية، الغربية)، د ط، دار المعرفة الجامعية، 2000.

2- أحمد ماضي: نماذج من العلمانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، ط1، دار الشروق للنشر والتوزيع، الأردن، 2005.

3- الزواوي بغورة وآخرون: التنوير – ومساهمات أخرى – ، د ط، مطبوعات جامعة منتوري – قسنطينة،د ت.

4- الزواوي بغورة: الفلسفة واللغة،- نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة-، ط1، دار الطليعة، بيروت أكتوبر/2005.

5- الزواوي بغورة: المنهج البنيوي، - بحث في الأصول والمبادئ والتطبيقات - ، ط1، شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2001.

6- إسماعيل زروخي وآخرون: التيارات الفلسفية الغربية الحديثة وأثرها على الفكر العربي، د ط، مطبوعات جامعة منتوري – قسنطينة، 2003.

7- بشير تاوريريت – سامية راجح: التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر، - دراسة في الأصول والملامح والإشكاليات النظرية والتطبيقية - ، ط1، دار الفجر للطباعة والنشر، قسنطينة، 2006.

8- بشير تاوريريت: محاضرات في مناهج النقد الأدبي المعاصر، - دراسة في الأصول والملامح والإشكاليات النظرية والتطبيقية - ، ط1، إقرأ، قسنطينة، 2006.

9- حسين عبد الحميد – أحمد رشوان: العلمانية والعولمة من منظور علم الاجتماع، د ط، مركز الإسكندرية للكتاب، الأزاريطية، 2005.

10- كريا إبراهيم: مشكلة البنية – أو أضواء على البنيوية -، د ط، دار مصر للطباعة، دت.

11- سفر بن عبد الرحمان الحوالي: العلمانية نشأتها و تطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دط، دار السلفية للنشر و التوزيع، 1987.

12- سيار الجميل: العرب والأتراك الانبعاث الحديث – من العثمنة إلى العلمنة –، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أكتوبر/1997.

13- عبد الوهاب جعفر: البنيوية والوجودية، د ط، دار المعرفة الجامعية،د ت.

14- عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط2، ج1، دار الشروق، القاهرة، 2005.

15- عبد الوهاب المسيري – عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ط1، دار الفكر، دمشق، 2000.

16- عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، ط1، دار الفكر، دمشق، 2002.

17- عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، د ط، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992.

18- على حرب: الممنوع والممتنع – نقد الذات المفكرة –، ط2، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.

19- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون – مقاربة أولية –، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2006.

20- فؤاد زكريا: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة، ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2006

21- فؤاد زكريا: الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، ط1، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2006.

22- فؤاد زكريا: آفاق الفلسفة، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت1988.

23- فريد غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، د ط، شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، 2002.

24- محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1991.

25- محمد علي البار: العلمانية جذورها وأصولها، ط1، دار القلم، دمشق، 2008.

26- هشام شرابي: المثقفون العرب و الغرب، د ط ، دار النهار بيروت، 1981.

27- يوسف القرضاوي: الإسلام والعلمانية وجها لوجه، ط2، مكتبة رحاب الجزائر، 1989.

II- مقالات أركون في المجلات:

1- الأصول الإسلامية لحقوق الإنسان، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد62-63، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1989.

2- الإسلام والعلمنة، ضمن مجلة دراسات عربية – مجلة فكرية اقتصادية - ، العدد5، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، مارس/1986.

3- التأويل الإبستمولوجي غائب عند العرب، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 20-21-22، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1982.

4- مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي – لا حكم إلا لله - ، ضمن مجلة الفكر العربي – الشرعية بين المجتمع والدولة- ، العدد 72-73، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

5- من مفهوم الإسلام على كيف الكلام عن الإسلام اليوم، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر النهضوي السياسي، العدد 56-57، مركز الإنماء القومي، بيروت-باريس، 1988.

6- نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ضمن مجلة العلوم الإنسانية والحضارية (الفكر العربي المعاصر – العقل – العقلانية والثورة النقدية)، العدد29، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1984.

المجلات:

1- عبد المجيد الشرفي: العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 92-93، مركز الإنماء القومي، بيروت، باريس 1993.

2- علي حرب: طريقة التعامل مع النص الفلسفي عند أركون والجابري، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر في منعطف الألف الثالث المعرفي والحداثوي، العدد 78-79 مركز الإنماء القومي، تموز، 1990.

3- مجدي عبد الحافظ: نحن بين الحداثة وما بعدها، ضمن مجلة قضايا فكرية، الكتاب 29، القاهرة، أكتوبر 1999 /.

4- محمد رفرافي: حوار البدايات مع أركون، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر،- ماوراء اللغة-، العدد 68-69، مركز الإنماء القومي، بيروت- باريس، 1989.

5- هاشم صالح: بين مفهوم الأرثوذوكسية والعقلية الدوغمائية، ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر- المنفصل، المتصل في التاريخ، العدد43، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1987.

المعاجم والموسوعات:

I- باللغة العربية:

1- اندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ط2، مج2، ت: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت – باريس، 2001.

2- جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر، ط1، ج3، (1940-2000)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2002.

3- ر.بودون-ف.بويكو: المعجم النقدي لعلم الإجتماع، ط1، ج1، ت: سليم حداد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986.

4- فؤاد كامل وآخرون: الموسوعة الفلسفية المعاصرة، ط5، ت: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، 1985.

5- معن زيادة وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية – المدارس والمذاهب والاتجاهات و التيارات-، ط2، ج2، معهد الإنماء العربي، 1988.

II- باللغة الفرنسية:

1- Le petit larousse, ed 1, librairie larousse, canada 1990.

III- باللغة الإنجليزية:

1- Oxford advanced learnes dictionary, oxford university press, 2000.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات	الصفحة
المقدمة	**1.2.3**
الفصل الأول: العلمانية: مفهومها–نشأتها– وتطورها	5
المبحث الأول: العلمانية في الفكر العربي	6
أولا: مفهوم العلمانية	6
ثانيا: السياق التاريخي والفكري للعلمنة	8
1–الملامح الأساسية لعصر النهضة	9
2–الملامح الأساسية لعصر التنوير	10
المبحث الثاني: العلمانية في الفكر العربي	13
أولا: بداية العلمانية	13
ثانيا: رواد العلمانية	15
1–العلمانيون	15
1–1–شيلي الشميل	15
1–2–فرح أنطون	17
2–العلمانيون العرب المسلمون	18
2–1–فؤاد زكريا	19
2–2–عزيز العظمة	20
الفصل الثاني: العلمنة عند أركون	26

المبحث الأول: أركون منهجه وفكره	27
أولا: منهجية أركون	27
1-الأصول المنهجية	28
1-1-التفكيكية	28
1-2-البنيوية	29
2-التطبيقات المنهجية	30
2-1-منهج التفكيك عند أركون	30
2-2-المنهجية التاريخية-الأنثربولوجية	32
ثانيا: المشروع الفكري و المعرفي لمحمد أركون	34
1-إعادة قراء التراث الإسلامي	34
1-1-مفهوم التراث الإسلامي عند اركون	35
2-نقد العقل الإسلامي	37
3-الإسلاميات التطبيقية	39
4-إحياء نزعة الأنسنة	41
المبحث الثاني: العلمنة من منظور أركون	43
أولا: موقف أركون من العلمنة	43
1-مفهوم العلمنة عند أركون	43
2-أنواع العلمنة	46
2-1- العلمنة النضالية	46
2-2-العلمنة المنفتحة	47

3-الأصول التاريخية للعلمنة في الإسلام	49
3-1- الخلافة ومسألة العلمنة	50
3-2-السلطنة ومسألة العلمنة	52
3-3- دور الطبقة البورجوازية في ظهور العلمنة	54
3-4- نموذج العلمنة في الاسلام	55
3-4-1- المعتزلة	55
ثانيا: ممارسة العلمانية عند اركون	57
1- نماذج من العلمانية	57

1-1- فرنسا	57
1-2- تركيا	59
1-3- لبنان	60
2-الإسلام والعلمنة	61
3-أسس العلمنة عند أركون	63
3-1-الحداثة	63
3-2-الديمقراطية	64
3-3-إحترام حقوق الإنسان	65
خاتمة	69
قائمة المصادر والمراجع	72
فهرس الموضوعات	79