جامعة الجزائر 2

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

مفهوم العلمانية عند محمد أركون

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة السياسية

إعداد الطالب:

منشي حميد

إشراف الدكتور:

زرافــة يــوســف

السنة الجامعية:2015/2014

جامعة الجزائر 2

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

مفهوم العلمانية عند محمد أركون

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة السياسية

أعضاء لجنة المناقشة:

أ/ الدكتور السعدي بن أزواو.....رئيسا

أ/ الدكتور زرافة يوسف.....مقررا

الدكتور حاجي مباركة.....عضوا

الدكتور علي بودربالة.....عضوا

إعداد الطالب: **إشراف الدكتور:**

منشي حميد **زرافــة يــوســف**

السنة الجامعية:2015/2014

كلمة شكر

أتقدّم بأسمى آيات الشكر و الامتنان إلى الأستاذ المشرف:
الأستاذ الدّكتور **زرافة يوسف** الذي لم يبخل عليّ بنصائحه
و إرشاداته القيّمة طيلة فترة إنجاز هذا العمل.
كما أتقدّم بجزيل الشكر إلى جميع عاملي و موظفي جامعة
الجزائر 2 أخصّ بالذكر منهم أساتذة قسم الفلسفة.

الإهـداء

إلى والديّ الكريمين الذين كان فضلهما عليّ عظيما. إلى جميع عائلتي.

إلى أُمّي التي لم تلدني... إلى جدّتي أطال الله في عمرها.

إلى بالي جونيور.

إلى روح شهيدة حرية الاختيار... إلى روح كاتيا بن قانا.

مقدّمة

مقـــدّمـــة:

تنقسم الدراسات المتداولة حول العلمانية إلى قسمين اثنين: أوّلها ذات الموقف الرافض لها سواء في العالم الإسلامي أو في الغرب لتعارضها مع "الإسلام" بالنسبة إلى الأوّل، أو نفيها للجانب الروحي اللصيق بالإنسان بالنسبة إلى الآخر. أمّا القسم الثاني من هذه الدّراسات فتنظر إلى العلمانية كأنها النظرية الأخيرة، أو النظام الذي لا تشوبه شائبة، و بالتالي الدّعوة إلى استيراده و تطبيقه بحذافيره في المجتمعات و الأنظمة الإسلامية دون أي نقد أو تمحيص. أو التأكيد على صلاحية العلمانية كنظام يفصل بين الزمني و الروحي و بالتالي عدم "جواز" تطبيق أية قراءة نقدية على أسس و خلفيات العلمانية كما تمخضت عن فلسفة الأنوار، و هو الموقف الذي جعل من الحداثة الفكرية تخطو خطوة إلى الوراء برفضها لمبدأ النقد الذي من المفروض أنها جاءت لإحلاله.

و رغم شيوع هذا النوع من الدّراسات، إلا أنه ظهرت مؤخرا, و منذ النصف الثاني من القرن العشرين حركة واسعة للنظر النقدي فيما يخص العلمانية بالنسبة إلى الغرب أو المجتمعات الإسلامية على حد سواء, و إن كانت هذه الأخيرة قد غلب على الأطروحات المتبنية للعلمانية فيها طابع التقليد الأعمى دون الأخذ بعين الاعتبار للخصوصيات المحلية لكل مجتمع، لكن الدّراسات النقدية الجدّية أخذت تحجز لها حيّزا هاما من اهتمامات النخبة في كلتا الضفتين من المتوسط.

و من بين المفكّرين الذين نصبوا اهتمامهم حول مراجعة العلمانية كمسار للفكر الإنساني و كنظام ناتج عن الصراع بين الفلسفة و اللاهوت نجد المفكر الفرنكو- جزائري محـــمـد أركـــون، و الذي جاءت محاولته هذه ضمن مشروع أكبر يرمي فيه إلى نقد العقل الإسلامي، في سابقة تعتبر الأولى من نوعها بالنسبة للفكر الإسلامي الذي طغت عليه و بشكل كبير صفة القدسية و اللاتاريخية.

أمام الكم الهائل من اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه فيما يخص العلمانية سواء بالنسبة إلى الفكر الغربي أو الفكر الإسلامي، يتجلّى مدى تعقيد و صعوبة المهمة التي أوكل محمد أركون نفسه إيّاها، نظرا إلى غلبة المواقع الجدالية الهدّامة على المواقع النّقدية البنّاءة من جهة، و طغيان الطابع السياسوي للعلمانية على الطابع الفكري الفلسفي من جهة أخرى، الأمر الذي تطلّب عُدّة منهجية هامة تتيح هدم التصورات الخاطئة السائدة، و كسر الطابوهات التي تشكّلت حول هذا المفهوم الأساسي.

و على هذا الأساس، و من أجل دراسة مفهوم العلمانية عند محمد أركون، و الإحاطة بشتى الجوانب المشكّلة و المتصلة به، حاولنا طرح الإشكالية التالية: ما هي القراءة الجديدة التي أنتجها محمد أركون عن مفهوم العلمانية؟ و ما هي المستويات التي أحدث فيها القطيعة مع التصورات التقليدية لهذه القيمة الإنسانية؟. و بتعبير آخر، كيف حاول محمد أركون أن يشق طريقا نقديا بين الممانعة الإسلامية و الوثوقية الوضعوية الغربية فيما يخص الموقف العلماني؟.

و بغرض الإحاطة بكل عناصر الإشكالية، و الإجابة على كل التساؤلات المتفرعة عن الإشكالية الرئيسية، ارتأينا تقسيم هذه الدّراسة إلى أربعة فصول. بحيث تناولنا الفصل الأوّل الذي جاء تحت عنوان: البحث عن التحديدات و الخلفيات العامة ليكون بمثابة تمهيد أوّلي لبحثنا، و قد قسّمناه إلى مبحثين اثنين؛ سيتضمن الأوّل التحديد اللغوي، الاصطلاحي و الفلسفي للعلمانية في ثلاث مطالب على التوالي، أمّا المبحث الثاني سنتطرق فيه إلى حياة محمد أركون و آثاره و مصادر فكره، و قد قسّمناه إلى مطلبين اثنين تعرّضنا في الأوّل إلى النّشأة و التكوين، و إلى مصادر فكره و منهجه في الثاني.

أمّا الفصل الثاني الذي جاء تحت عنوان الأرضية التاريخية و النظرية للعلمانية، سنتعرّض فيه إلى مسار العلمانية في التاريخ، و أهم المحطات التي أدّت إلى تشكّل الخطاب العلماني بشكله "النّهائي" المعروف. و قد قسّمنا هذا الفصل إلى أربعة مباحث؛ الأوّل جاء تحت عنوان إرهاصات الفكر العلماني في العصر الوسيط، يتفرّع بدوره إلى مطلبين، الأوّل شذرات الفكر العلماني في الفلسفة المسيحية، أمّا الثاني فيدرس النزعة الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي في العصر الكلاسيكي. أمّا المبحث الثاني فسنتطرق فيه إلى القطائع

الكبرى في عصر النّهضة الأوربية و ما بعدها، و قد جاء في ثلاثة مطالب تتضمن القطيعة اللاهوتية، قطيعة الفكر السياسي و القطيعة العلمية على التوالي. أمّا المبحث الثالث فسنتناول فيه مكانة فلسفة التنوير و الثورات السياسية في أوربا الحديثة ضمن مسار العلمانية، و قد جاء في مطلبين اثنين، الأوّل اهتم بفترة التنظير و التأسيس للعلمانية مع عصر الأنوار، و الثاني بالثورتين الانجليزية و الفرنسية. و أخيرا المبحث الرّابع المعنون بـ: العلمانية في الفكر العربي الحديث و المعاصر، جاء بدوره في مطلبين أيضا، الأوّل تناولنا فيه إرهاصات الخطاب العلماني في القرن التاسع عشر, أمّا الثاني فاهتم بامتدادات النهضة العربية في الفكر العربي المعاصر و بروز النزعة النقدية.

أمّا الفصل الثالث فجاء تحت عنوان العلمانية من منظور جديد، و يتضمن بدوره ثلاثة مباحث، يتطرق الأوّل إلى المراجعة النّقدية التي قام بها محمد أركون لمفهوم العلمنة و يحتوي على أربعة مطالب هي على التوالي: إشكالية المصطلح، ارتباط العلمنة بالفضاء الأوربي، تجاوز النظرة التقسيمية و نقد العلمانية المناضلة. أما المبحث الثاني فجاء تحت عنوان: التجديد الأركوني على مستوى المفهوم، و قد انقسم إلى ثلاثة مطالب، المطلب الأوّل سيتحرى انبثاق العلمانية و إلحاحها، المطلب الثاني سيدرس كيفية إعادة أركون تحديد العلمنة، أما المطلب الثالث و الأخير سيتطرق إلى تحدّيات العلمانية على ضوء التحديدات الجديدة. أمّا المبحث الثالث فسيعرض القراءات الجديدة لجدليتي الدّين / العلمنة و الدّين / السياسة، و جاء بدوره في ثلاثة مطالب أيضا، الأوّل سيدرس الدّين في الفضاء الاجتماعي التاريخي، الثاني سيحوي الرؤية الجديدة للبعد الدّيني ضمن النظام العلماني، الثالث و الأخير سيتطرق إلى مفهومي السيادة العليا و السلطة السياسية.

أما الفصل الرابع و الأخير فجاء تحت عنوان إشكالية العلاقة بين الإسلام و العلمنة، و ينقسم إلى ثلاثة مباحث، الأوّل سيكون بمثابة مدخل عام لإشكالية الإسلام و العلمنة، ينقسم بدوره إلى ثلاثة مطالب الأول سيعاين وضعية العلمانية في العالم الإسلامي، الثاني سيبرز أهمية العلمنة وإلحاحها في السياق الإسلامي المعاصر، أمّا الثالث فيقيّم التجربة الكمالية في تركيا، و بعدئذ سننتقل إلى المبحث الثاني الذي سيتحرّى موقع العلمنة في مشروع أركون الفكري، و هو في ثلاثة مطالب أيضا، الأوّل تحت عنوان نقد الإسلاميات

الكلاسيكية، الثاني سيدرس الإسلاميات التطبيقية، الثالث سيبيّن مدى أهمية العلمنة بالنسبة إلى الإسلاميات التطبيقية. و أخيرا المبحث الثالث المعنون بـ: تحليل الروابط بين الدّين / الدّولة / الدّنيا، و سيأتي في مطلبين، المطلب الأوّل تحت عنوان السيادة العليا و السلطة السياسية في السياقات الإسلامية، و المطلب الثاني سيعرض الرؤية الجديدة للعلمنة في الإسلام.

و في الختام سنغلق قوس هذه الدّراسة بخاتمة سنتناول فيها أهم النتائج المحصّلة طيلة هذا البحث، مع التطرق إلى بعض المآخذ التي تُحسب على أركون، كما سنعرض فيها بعض التأملات فيما يخص موضوع العلمانية بالنسبة إلى العالم الإسلامي.

و سنعتمد في دراستنا هذه على جملة من المناهج التي رأينا فيها السبيل للإحاطة بالإشكالية المطروحة، كالمنهج التاريخي من أجل التأمل في المسار الشامل للعلمانية بالنسبة للفكر الغربي من جهة، و الفكر الإسلامي من جهة أخرى، و المنهج التحليلي حيث سنقوم بتحليل نصوص محـــمـــد أركـــــون و بعض المراجع التي كتبت حول الموضوع و مقارنتها بعضها ببعض، للكشف عن حقيقة موقفه من مفهوم العلمانية.

أمّا عن الدّوافع التي كانت وراء انقيادنا إلى اختيار هذا الموضوع فتكمن في:

- الأهمية القصوى و المكانة المميزة التي تحتلها العلمانية في جدول اهتمامات الفلسفة السياسية خاصة في العالم العربي المعاصر.
- التحولات الجارية في العالم العربي حاليا، و التي أرجعت الدولة الدّينية إلي الواجهة و بالتالي إحياء الصراع التقليدي بين التيار الوطني العلماني و التيار الإسلامي الأصولي.
- الخلط الحاصل في مفهوم العلمانية جرّاء الصراع بين العلمانويين المتشددين و الاسلامويين الأصوليين.
- المكانة الهامة التي يحتلها محمد أركون في الفكر الإسلامي عامة و في مجال التنظير للعلمانية خاصة.

و في الأخير نأمل أن تستوفي هذه الدّراسة المتواضعة موضوعها، و أن تكون في مستوى التحليل الأكاديمي الموضوعي، و طموحنا أن لا يكون هذا البحث إلا بداية لبحوث و دراسات أخرى ستكون أعمق و أشمل.

الفصل الأوّل:

البحث عن التحديدات و الخلفيات العامة

تمهيـــــــــد.

المبحث الأوّل: التحديد اللغوي و الاصطلاحي و الفلسفي للعلمانية.

المطلب الأوّل: العلمانية لغة.

المطلب الثاني: العلمانية اصطلاحا.

المطلب الثالث: العلمانية فلسفةً.

المبحث الثاني: محمّد أركون حياته، آثاره، مصادر فكره.

المطلب الأوّل: النشأة و التكوين.

المطلب الثاني: مصادر فكره و منهجه.

تمهيـــــــــد:

كثيرا ما نجد في مختلف البحوث و المؤلفات التي تهتم بموضوع العلمانية تحديدات عامة، يحاول من خلالها الباحث أو المؤلف أن يبني منصة انطلاق أولى من أجل تحليل و تقييم المفهوم. إلاّ أنّ الطابع الغالب على معظم هذه التحديدات هو الطابع الإقصائي الذي ينظر إلى الموضوع من زاوية واحدة و يهمل وجهات النظر الأخرى، مما أدّى إلى إبهام و غموض يلفّان مصطلح العلمانية من جهة، و تغييب الجانب المعرفي و الفلسفي له من جهة أخرى. لذلك كان لابدّ من أن نحيط المصطلح من كل الجوانب الممكن الوصول إليها .

و من جهة أخرى و بغية تحليل مفهوم العلمانية عند محمد أركون، كان لابدّ أيضا من إلقاء نظرة على مساره الفكري من خلال سيرته الذاتية. ذلك لأنّ المسار الذي يسلكه أيا كان، و القطائع التي يعيشها على الصعيد الشخصي، هي التي تحدد و بشكل كبير توجهاته و خياراته الفكرية، و من أجل هذا ارتأينا إدخال مبحث يرمي الإشارة إلى الجوانب و الوقائع الأكثر تأثيرا على فكر محمد أركون من خلال طول مسار حياته.

و عليه فإنّ الأهمية التي يحتلّها هذا الفصل ضمن المتن العام لبحثنا هذا كبيرة، كونه يحوي التحديدات اللغوية، الإصطلاحية و الفلسفية لمصطلح العلمانية، كما يتطرق إلى حياة و تكوين محمد أركون و منهجه العلمي.

المبحث الأول: التحديد اللغوي، الاصطلاحي و الفلسفي للعلمانية.

لقد أدّى التنازع الحاصل حول العلمانية بين الخطابات المختلفة إلى خلافات عدّة و تقاطع في الآراء فيما يتعلّق بهذا المصطلح. لذلك كان من الواجب استعراض مختلف وجهات النظر، التي حاول بعضها نسبه إلى مجال محدد و ثقافة محددة، أو الاستدلال على فساد هذا التوجه الذي يمس جانبا لصيقا بالإنسان و هو الجانب الرّوحي. كما حاول بعضها الآخر التركيز على عالميته و صلاحيته كنظام شامل يؤدّي إلى تحييد الدّين و لمّ شمل أفراد المجتمع على أساس المواطنة وفقا للتصورات الحديثة للدولة. و من أجل عرض كل هذه التوجهات سنحاول في مبحثنا هذا أن نحدد العلمانية على أساس ثلاثة مقاربات رئيسية: لغوية، اصطلاحية و فلسفية.

المطلب الأول: العلمانية لغةً.

إنّ اللغط الذي أحدثه مفهوم العلمانية في الجانب اللغوي كبير، و هو مشكل يعود أساسا إلى الترجمة، التي لا تأخذ غالبا بعين الاعتبار السياقات الفلسفية و التاريخية و الخلفيات الاجتماعية و الثقافية خلال عملية نقل اللفظة من لغة إلى أخرى، الأمر الذي ألزمنا في هذا المطلب بتبيان مصدر هذه الكلمة انطلاقا من اللغة اليونانية ثم اللاتينية، و أخيرا تجسدها في القواميس الإنجليزية، الفرنسية و العربية.

في قاموس اللغة الفلسفية نجد عن كلمة العلمانية في اللغة اليونانية على أنها صادرة من لفظة "Laikos" "لايكوس" و هو ما ينسب أو ما يقترن بالشعب "Laos" وتقابله لفظة "Kléros" "كليروس" و هو ما يعود إلى رجال الدّين[1] . و المُلاحظ في الأصل اليوناني لهذا المصطلح يلتمس مباشرة ذلك الفصل بين الشعب و رجال الدّين، و الذي يؤدي إلى

[1] **Paul Foulquie**, Dictionnaire de la langue Philosophique, Paris : Presses Universitaires de France, 1992. p397.

إبراز طبقتين مختلفتين، فالعلمانية في انبثاقها الأوّلي عند اليونان كانت علمانية تقسيمية تميّز بين فئتين من المواطنين.

أمّا فيما يخص اللغة اللاتينية فنجد كلمة " Saeculum " "سيكولوم"، و تعني العصر أو الجيل أو القرن. أما في لاتينية العصور الوسطى، فإن الكلمة تعني العالم أو الدّنيا مقابل الكنيسة[1]. و الحقيقة أن في هذا الاشتقاق اللاتيني إضاءة لجانب من المشكل الذي يعاني منه المصطلح؛ حيث أنّه بوجود معنيان تقريبا مختلفان أحدهما نحت في اللغة اللاتينية العامة، و الآخر جاء ظرفيا و ينسب إلى اللغة اللاتينية في العصور الوسطى، أي في خضم السيطرة الكنسية على العالم الأوربي الغربي؛ حيث نلاحظ في المعنى الأوّل أنّه يدل على ظرف زمني هو العصر أو الجيل أو القرن و لا وجود لأثر الصراع الدّيني-الدّنيوي في طيّاته. و في المقابل نلاحظ حضور هذا الصراع في المعنى الثاني الذي يدل على العالم أو الدّنيا كمعنى عكسي للكنيسة، و قد اكتسى هذا المعنى الأخير طابع سلبي، إذ جاء في سياق ثنائيات أسست لها الكنيسة تتمثل في الخير/ الشر، الروح/ الجسد، السماء /الأرض، في حين نسبت الخير إليها و الشر إلى العالم .

أمّا فيما يخص كلمة " Sécularisme" "سيكولاريزم" الإنجليزية و التي جاءت من لفظة "Séculaر" "سيكولار" و التي تعود جذورها إلى اللغتين اليونانية و اللاتينية و تعني «الدّنيوي أو المادّي في مقابل الروحي أو الدّيني»[2]. و من الجدير بالذكر في هذا المقام أن نشير إلى أن مصطلح العلمانية قد وجد طريقا إلى اللغات الأوربية من خلال معاهدة وستفالي سنة 1648 - التي قضت على الحروب الدّينية في أوربا، و أسست لسياسة مغايرة تماما – و المراد بهذا المصطلح في هذه الوثيقة التاريخية إخراج الأراضي التي كانت خاضعة للكنيسة من سيطرة هذه الأخيرة لوضعها تحت إمرة السلطات السياسية، و قد نصّت المادة الثالثة من تلك المعاهدة على إقصاء الكنيسة من السلطة السياسية[3] .

---

[1] **عبد الوهاب المسيري**، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة،(ط 1؛ القاهرة، دار الشروق، 2002)، المجلد الأول، ص53.

[2] **A.S Hornaby and E.C Parnwell,** The Progressive English Dictionary, (Second edition; London: Oxford University Press, 1972), p. 248.

[3] **طيبة ماهر وزادة**، العلمانية و العصرانية، (ط1؛ بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر و التوزيع، 2006)، ص 129.

أما مصطلح "Laïque" "لاييك" باللغة الفرنسية، أي اللائكية بالترجمة العربية، فاكتسب خصوصية تعلقت به طيلة المسار التاريخي للمصطلح؛ بداية من عصر التنوير و مرورا بالثورة الفرنسية و وصولا إلى تجسيدها في قانون عام سنة 1905، و من هذا لا نستطيع فهمه خارج السياق الفرنسي. و قد أشار قاموس لوروبير LE ROBERT إلى أنّ « Laique ما لا ينتمي إلى الدّين، أو المستقل عن الأديان و التعاليم الدّينية»[1]. أمّا عن "Laïcité" " لايسيتي" فهو « مبدأ الفصل بين المجتمع المدني و المجتمع الدّيني»[2]؛ و نلاحظ أن مصطلح اللائكية Laïcité كما تدل عليه اللغة الفرنسية قد اتخذ موقفا معاديا للدين نظرا للاضطهاد الكبير الذي عانى منه الفرنسيون جرّاء تسلّط الكنيسة و الذي لم ينته إلا بعد أن ضحوا بالغالي و النفيس، من هنا ندرك السبب الذي يكمن وراء اكتساء هذا المصطلح لعداوة ضد كل ما هو ديني.

الواقع أن اللغة التي تحوي على أكبر حصة من الغموض فيما يخص هذا المصطلح هي اللغة العربية، نظرا إلى أنها تحوي على العديد من الترجمات المختلفة التي تدل عليه، فهناك "العَلْمَاني" نسبة إلى العَلمانية بفتح العين« نسبة إلى العَلْم بمعنى العَالَم، و هو خلاف الدّيني أو الكهنوتي»[3] ؛ و هذه ترجمة تقريبية للمصطلح الانجليزي "Secularisme" الذي يدل على الدّنيوي مقابل الدّيني، و المصطلح اللاتيني"Saeculum" الذي يدل على العالم أو الدنيا، و هي ترجمة نستطيع القول عليها أنّها الطّاغية على باقي الترجمات الأخرى كالعِلْمانية (بكسر العين) نسبة إلى العِلْم.

رغم أن هذه الأخيرة بدورها قد حظيت بمساندة هي الأخرى على أنّها الترجمة الصحيحة لـ"Sécularisme" " سيكولاريزم". فمثلا نجد المفكّر أحمد حاطوم يقول بالعِلمانية بكسر العين لا بفتحها، أي رد العِلمانية إلى العلم، و هي حسبه الترجمة الصحيحة للكلمة الفرنسية " Séculaire" التي تعني العِلمي[4]، و هذا حسب اعتقادنا أمر

---

[1] **LE ROBERT,** Dictionnaire de Français (Paris : SEJER، 2011), article : Laïque, p 256.

[2] Ibid., article: Laïcité, p 256.

[3] **شعبان عبد العاطي و أحمد حامد حسين و آخرون،** المعجم الوسيط (ط4؛ القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2004)، ص 624.

[4] **أحمد حاطوم،** "العلمانية بكسر العين لا بفتحها"، الناقد، العدد 20 (فيفري 1990)، ص 44.

مستبعد؛ كون الكلمة الفرنسية " Séculaire" تدل في قواميس اللغة الفرنسية على صفة تطلق على ما وجد منذ قرن أو عدّة قرون[1]. و يشاطر أحمد حاطوم الرّأي، المفكّر عزيز العظمة من خلال كتابه العلمانية من منظور مختلف، الذي يرى فيه أن العلمانية مصطلح يكتنفه الغموض بسبب عدم وضوح كيفية اشتقاقها، هل كان الاشتقاق من العِلم أو من العالم، لكن الأرجح أنّ الاشتقاق الأوّل هو ذو الأساس الثابت في حاضر اللسان العربي المتحقق و بالتالي الصحيح[2] .

لكن الترجمة الأقرب إلى الحقيقة هي التي تبناها الدّكتور فؤاد زكريا عندما صرّح أنّه « لا شكّ في أنّ الرّبط بين "العلمانية" و بين معنى "العالم" أدق من الربط بينها و بين "العلم"، و لو شئنا الدّقة الكاملة لقلنا أنّ الترجمة الصحيحة للكلمة هي "الزمانية"، لأنّ اللفظ الذي يدل عليها في اللغات الأجنبية أي "Secular" في الإنجليزية مثلاً مشتق من كلمة تعني "القرن" " Saeculum"»[3]

في المقابل، يذهب بعض المفكرين إلى محاولة التوفيق بين هاتين الترجمتين السابقتين (العَلمانية بفتح العين، والعِلمانية بكسر العين)، فمثلا يقول علي حرب نقلاً عن مقالة للجابري تحت عنوان "بدل العلمانية: الدّيمقراطية و العقلانية" أنّه و إن كانت العلمانية لا ترتبط بالعلم من حيث الاشتقاق، فإنّها لا تنفك عنه، من حيث ظهورها، إذ أنها ارتبطت، تاريخيا بتعليم العلوم العقلية في المدرسة، مقابل تعليم الدّين في الكنيسة[4].

إلى جانب هذين المصطلحين الغامضين تظهر ترجمة أخرى تعود جذورها إلى اللغة الفرنسية، و بالتحديد إلى "Laïcité" و تترجم بـ "اللائكية" في اللغة العربية، و يعتبر المصطلح الأكثر رفضا مقارنة بنظيريه، و ذلك راجع ربما لارتباطه بالخصوصية الفرنسية للمصطلح الذي نشأ في متون علاقة صدام بين الدّيني و الدّنيوي، و موقف رافض لكل ما هو ديني، و يعود تاريخ دخوله إلى القاموس العربي إلى تلك العلاقة اللغوية بين الجمهورية

---

[1] LE ROBERT, article : Séculaire p 410.

[2] **عزيز العظمة**، العلمانية من منظور مختلف (ط1؛ بيروت، مركز الدراسات الوحدة العربية، 1992) ص 18.

[3] **عبد الوهاب المسيري**،مرجع سبق ذكره، ص 61.

[4] **علي حرب**، نقد الحقيقة، (ط1؛ بيروت، المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 58.

الفرنسية بمستعمراتها (أي الدّول الفرانكوفونية)، هذا ما يؤكّده عزيز العظمة حين يقول « أمّا مصطلح Laïcité، فلقد كان مستعملاً عند الكاثوليك و الدّول الفرانكوفونية»[1].

إنّ الاختلاف في الترجمات العربية، و النقاشات الناتجة عن ذلك، فتح باباً واسعا أمام مناهضي العلمانية لنقدها (الذي يكون بنّاءاً في بعض الأحيان و هدّاماً في الأحيان الأخرى)، و في هذا الصدد يرى أحد كبار مهاجمي العلمانية ألا و هو سفر الحوالي أنّ « لفظ العلمانية ترجمة خاطئة لكلمة "Secularism" في الإنجليزية أو"Sécularité"، و هي كلمة لا صلة لها بلفظ العلم و مشتقاته على الإطلاق (...) و الترجمة الصحيحة للكلمة هي اللادينية أو الدنيوية»[2]

في الحقيقة إن التشويه الذي لحق بالعلمانية عربيا و إسلاميا يستدعي استبداله بمصطلح آخر يتبرّأ من كلّ الأيديولوجيات اللادينية و الأصولية في نفس الوقت، مصطلح يتسّم بالدّقة الموضوعية و العملية، و من ثم الانطلاق في التنظير الفعلي له لمواكبة الحداثة الفكرية الغائبة في العالم العربي الإسلامي. لأننا فعلاً أمام أزمة مصطلح يحتاج بذاته إلى تجديد و تحديث. و ما عدا ذلك فإننا سوف نظل نتخبط في مشكل نسب المصطلح و التدليل على مدى صحته اللغوية.

المطلب الثاني: العلمانية اصطلاحا.

هناك تقريبا قاسم مشترك بين معظم التعريفات التي أطلقت على العلمانية، و يتمثل في ذلك البعد التقسيمي بين الدّين/ الدّنيا و الكنيسة / الدّولة، و في نفس الوقت نلاحظ طغيان البعد السّياسي – الأيديولوجي عليها، في مقابل ندرة التعريفات ذات التوجه المعرفي، خاصة فيما يخص الفكر العربي الإسلامي، و لعلنا سوف نوضّح الفكرة بتطرقنا إلى كلّ هذه الأبعاد في مطلبنا هذا.

---

[1] **عزيز العظمة**، مرجع سبق ذكره، ص 18.

[2] **سفر بن عبد الرحمن الحوالي**، العلمانية، نشأتها و تطورها و آثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، (دون طبعة؛ مركز البحث العلمي و إحياء التراث الإسلامي، دون تاريخ)، ص 21.

نجد في قاموس اللغة الفرنسية المعاصر أن مصطلح العلمانية يدّل على « المذهب الذي يهدف إلى الحياد بين مختلف الاتجاهات الدّينية و الفلسفية »[1]؛ و أوّل ما نلاحظه من خلال هذا التعريف هو ذلك التضييق على المفهوم و حصره في الحياد، و نكون قد غامرنا إذا فهمنا كلمة الحياد هنا كدلالة على اتخاذ اللاموقف كموقف أمام مختلف هذه الاتجاهات، لأن في مثل هذا الفهم نوعا من السلبية في التعاطي مع الأمور. و في المقابل نجد تعريفا مغايرا ، و يعتبر الأكثر ألفة عند السواد الأعظم من المفكرين إذ يقول: « هي فصل الدّين عن الدّولة، و الإستقلال التّام في التنظيم الدّنيوي و عدم الخلط بين الدّين و الدّولة، فالدّين هو اجتماع الإنسان مع الخالق، أما الدولة فهي اجتماع البشر مع بعضهم البعض و هم ليسوا بحاجة إلى وحي أو رؤى كي يجتمعوا فيما بينهم»[2]؛ في هذا التعريف نلمس ذلك الإستبعاد التام للدّين عن الحياة السّياسية و فصل الدّين عن الدّولة. لكن السؤال المطروح هنا هو عن الفرق بين الحياد و الفصل، لأنّ هذين التعريفين يوهمان القارئ على الوحدة في الدّلالة لأوّل وهلة، لكن المتمعن فيهما يكتشف عدم التطابق بينهما، و هنا يحاول موريس باربيي إبراز هذا الجانب من المشكلة ليميز بين نوعين من العلمانية « فنحن نتحدث عن علمانية – فصل و علمانية – حياد، دون معرفة هل هذين التعريفين متطابقين، و أيهما أفضل من الآخر»[3].و يحيلنا إلى التقرير الذي أصدرته لجنة ستازي* في فرنسا ، و الذي جاء في مقدمته أن العلمانية تبنى على ثلاثة قيم لا يمكن الاستغناء عن أحدها و هي: حرية المعتقد و المساواة بين الأديان و حياد السلطة السياسية[4]؛ و بناءا على ما سبق ذكره نستنتج أن العلمانية تقوم على الفصل بين السلطة الدينية و السلطة السياسية، لكن لا يمكن في أي حال من الأحوال الاستغناء عن مبدأ الحياد كقيمة أساسية لها.

---

[1] **Jean Dubois et René Lagane et autre,** Dictionnaire de français contemporain, (Canada : Laibrairie Larousse, 1971) p. 666.

[2] **مارسيل غوشيه،** الدّين في الدّيمقراطية، ترجمة. شفيق محسن ، (ط 1؛ بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص ص 158 ، 159.

[3] **Maurice Barbier,** « Pour une définition de la laïcité française», Le Débat, N° 134, Mars – Avril 2005 ; p 159.

***لجنة ستازي:** هي لجنة أنشأها الرئيس الفرنسي السابق جاك شيراك عام 2003، للبحث و التفكير في تطبيق مبدأ العلمانية في الجمهورية الفرنسية، و تم تكليف برنار ستازي(Bernard Stasi) لرئاستها ، و تتألف اللجنة من عدّة أعضاء من مختلف الميادين: التعليم، البحث العلمي، القضاء، مسؤولين في المؤسسات المدرسية. و من بين أعضاء هذه اللجنة نجد محمد أركون.

[4] Ibid., 159.

أما فيما يخص مفكّري العالم العربي – الإسلامي، نجد نوعا من الإجماع حول إعطاء تعريف سياسي للعلمانية، و هذا راجع ربما إلى لحظة ولوج المصطلح إلى هذا الجزء من العالم، بداية من عصر النهضة العربية، و السياقات التي إحتُضِن فيها المفهوم، و هذا أمر سنحاول التطرق إليه في مبحث خصصناه لتبلور المفهوم في الفكر العربي – الإسلامي الحديث و المعاصر.

يرى جاد الكريم الجباعي، في محاولة منه إعطاء تعريف عميق للعلمانية، أنها ليست صفة خارجية نطلقها على الدّولة جزافاً، و ننزعها عنها جزافاً، بل هي أعمق من هذا، بحيث أنها حكم واقع يتعلق بأساس الدّولة الوطنية الحديثة و مبادئها، و ليست اختيارا ثقافيا أو انحيازاً أيديولوجياً إلا على صعيد الأفراد، فالدّولة الوطنية إما أن تكون علمانية، و إما لا تكون وطنية [1] ؛ و يعتبر هذا التعريف الذي حاول جاد الكريم الجباعي صياغته متعلقا أساسا بالفارق النوعي بين المجتمع المدني و المجتمع السياسي، حيث أن الأول مكمن التنوع و الاختلافات، و الثاني هو المعبر عن العناصر المشتركة بين هذه الاختلافات، و هو الذي يضمن المساواة بينها.

و يعرّف رجاء بن سلامة العلمانية أنها « الاتفاق المبدئي على إمكان تعدد الآراء، و جواز تعددها»[2]؛ و يعتبر هذا التعريف الأقرب إلى البعد المعرفي للمفهوم، حيث أنه و بالخاصية اللامذهبية للعلمانية، تتعايش الآراء و الاختلافات دون الحاجة إلى التوفيق بينها بما أن المبدأ ينص على إمكان تعددها و اختلافها.

لقد قدّم عادل ضاهر تصنيفا آخر لتعريف العلمانية، و هو التصنيف الذي يهمّنا في بحثنا هذا حيث يقول أنّ السمة الجوهرية التي تشكّل النواة الدلالية لمفهوم العلمانية، هي أنها تستلزم التقيّد بالمبدأ الذي يقضي بإعطاء الأولوية للاعتبارات العقلية في كل ما له علاقة بالشؤون الدنيوية[3]؛ إن عادل ضاهر بإعطائه الأولوية للاعتبارات العقلية يكون قد أولى للبعد الإبستمولوجي للعلمانية أهمية بالغة، بحيث نجده ينكر التوجهات الأيديولوجية لها بوصفها لا تنم حقا على المواقف العلمانية، و في نفس هذا الاتجاه يذهب علي حرب في

[1] **جاد الكريم الجباعي و رجاء بن سلامة و آخرون**، المسألة العلمانية 2، نصوص من الأوان حول مفهوم العلمانية، (ط1؛ دمشق، دار بترا للنشر و التوزيع، 2009)، ص ص 50، 51.

[2] المرجع نفسه، ص 68.

[3] **عادل ضاهر**، الأسس الفلسفية للعلمانية، (ط2؛ بيروت، دار الساقي، 1998)، ص 61.

تعريف العلمانية على أنّها«مطلب أو نشاط عقلي، أي عقلانية، و هي أيضا منزع تحرري، أي ليبرالية، نظرا لكونها مسعى لتحرير الإنسان من قيوده، إنها مذهب له منزعه الإنساني، و مضمونه التحرري، و شكله العقلاني»[1]؛ و بناءا على ما ذكر فإن العلمانية تعتبر استقلالا للعقل الإنساني و موقفاً من نظرية المعرفة.

إلى جانب الآراء التي تنسب العلمانية سياسيا أو معرفيا، يتخندق في الفكر العربي – الإسلامي رأي آخر يعتبر الأكثر هيمنة عليه؛ و ذلك لاعتبارات دينية و اجتماعية تتضمنها المجتمعات العربية – الإسلامية، و هو رأي يفسر العلمانية وفق آليات تؤدّي إلى نقضها و الإقرار بعدم صلاحيتها. و من بين منتهجي هذا الرأي نجد عبد الوهاب المسيري الذي أطلق اسم "إشكالية العلمانيتين" على هذه المسألة، باعتبار أن العلمانية تنقسم إلى: علمانية جزئية و علمانية شاملة، تحوي أحدهما الأخرى، و قد عرّف العلمانية الجزئية أنها «رؤية جزئية للواقع (...) لا تتعامل مع أبعاده الكلية و النهائية (...) و هو ما يعبر عنه بعبارة فصل الدّين عن الدّولة»[2]؛ و تعتبر هذه الرؤية الجزئية بمثابة تمهيد لرؤية أخرى أكثر شمولاً، فهي عبارة عن حصرٍ للعلمانية في المجالين الاقتصادي و السياسي، تحضيرا لتعميمه في علمانية أخرى تتمثل في العلمانية الشاملة التي هي« رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي كلّي و نهائي (...) و هي رؤية عقلانية مادية (...)[تَعتبِر] أن العالم بأسره مكون من مادة واحدة، لا قداسة لها و لا تحوي أي أسرار»[3]؛ هذه العلمانية الشاملة حسبه هي التي أدت إلى حالة من العدمية و الاغتراب و القلق، أصاب الإنسان في عصر ينسب إلى الأنوار، فالبداية كانت مع نزع القداسة عن الدّين و اعتبار الإنسان مركزا للكون ، لتتطور إلى الإعلان عن موت الله مع نيتشه، ليأتي الدور على الإنسان لتجريده من الجانب الروحي ليصبح مادة مجرّدة، و هذا ما تجلى في الأدب الحديث و المعاصر الموصوف بالإنسانوي المبني على العبث و العدمية. غير أن مآلات العلمانية هذه يعتبرها المفكر عزيز العظمة نتائجاً للرأسمالية لا للعلمانية، و يقول بأن « النقد الذي يقدمه الدكتور المسيري للرأسمالية تحت عنوان مضلل للمؤلف و القارئ معا هو "العلمانية" و هو مفهوم يحاول

---

[1] **علي حرب**، مرجع سبق ذكره, ص 58.
[2] **عبد الوهاب المسيري**، مرجع سبق ذكره، ص 220.
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

نص الدكتور المسيري حصره على جملة من الموبقات الأخلاقية و ردّه إليها»[1]؛ فالمسيري حسب عزيز العظمة أخلط بين الرأسمالية و العلمانية، و حاول توجيه النقد لهذه الأخيرة انطلاقا من النتائج المترتبة عن الأولى.

خلاصة القول، هي أن مصطلح العلمانية يعاني من التناولات السطحية من جهة، و من الاعتبارات الأيديولوجية من جهة أخرى. فبين مركز على البعد السياسي له، و منطلق من تصورات خاطئة عنه، يتأرجح المصطلح بين مؤيّد و رافض ، في حين أنه من الواجب النّظر إليه من زاوية معرفية، و دراسته من الناحية الإبستمولوجية، الأمر الذي دفع بنا إلى تخصيص مطلب يتناول الأسس و الخلفيات الفلسفية للعلمانية، محاولة منا إلقاء الضوء على التركيبة الفلسفية التي تتكون منها العلمانية.

المطلب الثالث: العلمانية فلسفةً.

بعيدا عن التحديد اللغوي و التوجيه الاصطلاحي للعلمانية، سنحاول في مطلبنا هذا تبيان بعض الأسس الفلسفية التي تقوم عليها العلمانية، الأمر الذي يسمح لنا بانطلاقة جديدة لفهم المصطلح ضمن مكوناته، و سنكتفي بدراسة الحرية و التسامح لصلتهما المباشرة مع موضوعنا هذا. إلى جانب هذا سنحاول إلقاء الضوء على الخلفية الإنسانوية و الحداثية للمفهوم.

الأسس الفلسفية للعلمانية:

يعتبر التسامح كنقطة انطلاق كل الأسس التي تقوم عليها العلمانية، كونه ظهر كفكرة بعد الحروب الدّينية التي شهدتها أوربا، و كرد فعل على التعصب الدّيني المتفشي، ليحل محل الوسيط بين مختلف المذاهب الدّينية المتنازعة. و رغم أنه لاقى معارضة شديدة خصوصا من طرف الكاثوليك، إلا أنّه تطور ليتعدّى النطاق الدّيني بشكل خاص، إلى النطاق الفكري بشكل عام.

[1] **عزيز العظمة و عبد الوهاب المسيري**، العلمانية تحت المجهر، حوارات لقرن جديد، (ط 1؛ دمشق، دار الفكر، 2000)، ص 278.

و في هذا الصدد نستطيع الإشارة إلى الصعوبات التي تواجهها العلمانيات الغربية، مثل صعوبة التعاطي مع الإسلام، راجعة أساسا إلى السياقات التي نشأت فيها فكرة التسامح، أي أن ظهور هذا الأخير ليس إلا استجابة لمعالجة الانقسام الحاصل داخل الكنيسة بالأساس، و لم يكن لمعالجة مشكلة التعددية الدّينية[1].

إن في السؤال الذي طرحه فولتير Voltaire(1778/1694) على المتعصّبين و الرّافضين للتسامح هدمٌ للأفكار التي بنوا عليها تعاليمهم خاصة الكاثوليك منهم، فهو يقول: « هل من مستتبعات القانون الإلهي التعصّب، أم بالعكس، التسامح؟ فإن شئتم أن تتشبهوا بالمسيح فكونوا شهداء لا جلاّدين» [2]؛ فبهذا السؤال التعجيزي ينزع فولتير ثوب الشرعية الدّينية الذي كان العنف يتستر وراءه، و يحدث بذلك قطيعة مع اللاتسامح السائد، و إن لم تكن آنية، لأنه و بطبيعة الحال ككل الأفكار الجديدة لم تلق فكرة التسامح الترحيب في وقتها، لكنها عرفت مساراً انتهى إلى الاعتراف بها.

في المقابل لم تعرف فكرة التسامح مكانا لها في السياق الإسلامي، اللهم إلا بعض الدّراسات التبجيلية التي تتناول فكرة التسامح في الدّين الإسلامي، و التي لا تصلح إلا أن تكون خطابات مسجدية، أما عن الدراسات الجدية و التي تضع المفهوم في سياقه اللغوي الصحيح كون لفظة التسامح في اللغة العربية «لفظة مستحدثة لا تحيل على المعاني الحديثة للتسامح ما دامت تعني الكرم و السخاء و الجود و المساهلة»[3] فهي تقريبا منعدمة لأسباب سنحاول لاحقا تبيانها، والغياب الذي طال المفهوم التسامح في الفكر الإسلامي كقيمة من قيم الحداثة يفسر ـ في نظرنا ـ و لو بشكل جزئي الرّفض الذي تُستقبل به العلمانية كلما حاولت إيجاد طريق لها إلى المجتمعات الإسلامية حالها حال الحرية .

في الواقع بقدر نجد البساطة في تعريف الحرية، نجد التعقيد في فهم الدلالات والاستعمالات المتعددة لهذا المصطلح، فالتعريف المعجمي يدلّ بكل بساطة على « حال

---

[1] **رفيق عبد السلام**، العلمانية و الدّين و الديمقراطية، المفاهيم و السياقات، (ط 1؛ بيروت، الدار العربية للعلوم، 2008)، ص 29.

[2] **فولتير**، رسالة في التسامح، ترجمة. هنرييت عبودي، (ط1؛ دمشق، دار بترا للنشر و التوزيع، 2009)، ص 129.

[3] **إبراهيم أعراب**، الإسلام السياسي و الحداثة، (دون طبعة؛ الدارالبيضاء المغرب، أفريقيا الشرق، 2000)، ص 210.

الكائن الحي الذي لا يخضع لقهر أو غلبة، و يفعل طبقا لطبيعته و إرادته»[1]، أما الدلالة الفلسفية للحرية فتتسم بالصعوبة في التحديد بفعل تشعبها و تداخلها مع العديد من الميادين، و لتفادي الإطناب، إرتأينا أن نتطرق في هذا العنصر إلى نوعين من الحرية، لهما العلاقة المباشرة مع العلمانية، ألا و هما: الحرية الدّينية و حرية التفكير.

تعتبر الحرية الدّينية البنت الشرعية للتسامح؛ لأنّه ما لم تكن هناك ثقافة تسامح في أي مجتمع، فإنه لا يمكن بتاتا الحديث عن الحرية الدّينية، هذا ما جعلها من أهم الأسس و الركائز التي تقوم عليها العلمانية باعتبارها « المبدأ الذي ينص على حرية الفرد في اعتناق أي مذهب إطلاقا، و لا يحق للحكومة أو الدولة التدخل في هذا الموضوع، أو تشجيع حركة دينية معيّنة»[2]؛ من خلال هذا التعريف نلاحظ تضمن مبدأ الحرية الدّينية لمبدأ آخر لا تقوم إلا به، و هو مبدأ حياد الدّولة أو الحكومة في هذا الشأن، وعدم تدخلها فيه سواء كان بشكل إيجابي أو سلبي. و هذا الرّأي هو نفسه الذي ذهب إليه المفكّر جوزيف مغيزل، الذي يرى أن الفرد له الحرية أن يختار الدّين الذي يريده، أو يغيّر معتقده الدّيني، أو لا يعتنق أي دين، كما له حرية التعبير عن معتقداته[3]، و هذا هو جوهر العلمانية.

أما فيما يخص حرية التفكير، فإن أصدق مثال نعرضه، هو مثال باروخ سبينوزاBaruch Spinoza (1677/1632)، الذي يقول أنه « لو كان التحكم بالعقول سهلا كالتحكم بالألسنة، لما أحسّت أي سلطة بالخطر، و ما مارست أية حكومة العنف»[4]؛ فالفرد لديه نوعا من الاستقلالية في التفكير لا تستطيع السلطة العليا أو الحكومة التحكم فيه، و هذا هو الفصل بين الصعيد الشخصي و المجتمع السياسي، فالعضو داخل الدّولة ليس مجرّد مواطن، بل يحتفظ لنفسه مجالا خاصا يتمثل في حرية تفكيره. و ما هذا الفصل بين الفرد و الدولة إلا مظهراً من مظاهر الحداثة السياسية و تكريسا لأسس العلمانية.

---

[1] **إبراهيم مدكور**،المعجم الفلسفي، (دون طبعة؛ القاهرة، مجمع اللغة العربية،1983)، ص 71.

[2] **عبد الوهاب الكيالي**، موسوعة السياسة، (ط 1؛ بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1979)، الجزء الثاني، ص 248.

[3] **جوزيف مغيزل**، العروبة و العلمانية، (دون طبعة؛ بيروت، دار النهار للنشر، 1980)، ص 62.

[4] **Baruch spinoza,** Œuvres II, Traité théologico-politique, traduction. Charles Appuhn (Paris : Garnier Flammarion, 1965) p 327.

الخلفيات الفلسفية للعلمانية:

إنّ المتأمل في المسار التاريخي الذي انسابت من خلاله العلمانية، يلاحظ ظهور هذه الأخيرة مع الانبثاق الأوّلي للنزعة الإنسانية، و العلمانية من منظور النزعة الإنسانية « التزام سياسي بكل مستويات الرؤى و القيم و السلوك الإنساني، بعيدا عن دائرة الدّين الذي يقوم على فرضية غير ممكنة في نظامه المعرفي»[1] فانتقال الإنسان إلى مركز الكون جعل الموازين تنقلب رأسا على عقب مع مرور الوقت، و الشرعية التي كانت تستمد من الإله أصبحت تستمد من الإنسان.

و بناءا على ما سبق ذكره، فإن العلمانية هي أن يبادر الإنسان إلى حلّ مشاكله، و النظر في مختلف انشغالاته دون ترك المجال لتدخّل الدّين، كما أن الأنسنة ـ بالمصطلح الأركوني للنزعة الإنسانية ـ لا يمكن أن تقوم دون علمانية إيجابية و منفتحة خارج الأنظمة اللاهوتية حبيسة الدوغماتية[2]

و في السياق نفسه، تندرج العلمانية ضمن مفهوم آخر أوسع و أشمل يتمثل في الحداثة، بحيث لا يمكن فهم هذه الأخيرة بعيدا عن فكرة فصل العلم عن اللاهوت، كما لا يمكن استيعاب الحداثة دون الرجوع إلى استقلال السياسة عن اللاهوت و الفصل بين السلطة السياسية و المجتمع المدني،و منذ نشوء الحداثة كحركة فكرية و هي تعصف تدريجيا بكل البنيات و الأفكار القديمة، محدثة في الوقت نفسه قطائع مع كل ما هو تقليدي، من أجل التأسيس لتصور جديد كلّيا للعالم، و مختلف جذريا عن التصورات التقليدية[3] و في هذا الشأن يرى هابرماس أن الحداثة تتميز بالقطيعة مع أفكار الماضي القديمة، و الاتصال بأفكار جديدة كالتحرر و التقدم و العلمانية و العلم و العقل و التطور[4]

و ضمن هذه الحركة الفكرية المسماة بالحداثة الفلسفية أو الفكرية، تشكّلت الحداثة السياسية، مستعيرة من الحداثة الفكرية العقل العلماني لتجعله منصة انطلاق لبناء الدّولة

---

[1] **شفيق جرادي**، مقاربات منهجية في فلسفة الدّين، (ط1؛ بيروت، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية و الفلسفية، 2004)، ص 110.

[2] **أحمد دلباني**، **«** الفكر النقدي سبيلا للأنسنة**»**، قراءة في مشروع محمد أركون، أعمال ندوة، (ط1؛ الجزائر، مخبر الدراسات الفلسفية و الأكسيولوجية جامعة الجزائر 2، 2011)، ص 84.

[3] **محمد سبيلا**، الحداثة و ما بعد الحداثة، (ط1؛ المغرب، دار توبقال، 2000)، ص 63.

[4] **Jurgan Habermas,** Le discours philosophique de la modernité, traduction. Rainer Rochilte et Christian Bouchindhomme, (Paris : Edition Gallimard, 1988), p. 8.

الحديثة على القيم العلمانية، و تتجلى الدّولة الحداثية في الفصل بين السلطة السياسية و المجتمع المدني، و بين المجال العمومي و المجال الخاص، و بين المواطن و الفرد. و بين هذه التقسيمات التي فرضتها عملية تحديث الدّولة يكمن دور العلمانية في تنظيم العلاقات في المجتمع المدني كونه مكمن الاختلافات، و ذلك بواسطة علمانية السلطة السياسية، و تحديد اعتبارات الفرد أمام علمانية المواطن، و تأطير المجال الخاص بعلمنة المجال العمومي.

مما سبق نستنتج أن العلمانية إنما هي مطلب إلحاحي تفرضه الحداثة ، حيث أنّها من أهم المرتكزات التي قامت عليها هذه الأخيرة، سواء في التحرير من الاعتبارات اللاهوتية، أو في التنظيم بين التقسيمات الجديدة التي أفرزتها عملية التحديث هذه.

المبحث الثاني: محمد أركون. حياته، آثاره، مصادر فكره.

«إنّ قضية البدايات كما يقول إدوارد سعيد لا تقوم هنا أو هناك منعزلة، بل فإنها مرتبطة بالكل المعقّد، أي بالعلاقات المتشابكة»[1]، وهذا حال المفكّر **محمد أركون Mohamed Arkoun**، إذ أن المطّلع على سيرته الذاتية بداية مع نشأته مرورا بتكوينه وصولا إلى العلائم الأولى لمشروعه الفكري، يدرك مدى التشابك بين مختلف مراحل عمره، و كيف أن كل مرحلة تؤثر في لاحقتها كما تأثرت هي بدورها بسابقتها، و هذا هو السبب الرّئيسي الذي دفعنا إلى إدراج هذا المبحث الهام ضمن خطة بحثنا.

كما أنّه، و لتعدد المناهج التي اعتمدها محمد أركون في مختلف مراحل مشروعه النّقدي، ارتأينا إدراج مطلب نبيّن فيه طرق استخدام أركون لهذه المناهج، مع الإشارة إلى مصادر هذا الإتقان الكبير لمختلف مناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية، و الاستخدام الواسع لمصطلحات و مفاهيم الفكر الغربي، و أهداف إسقاطها على الفكر العربي ـ الإسلامي.

المطلب الأوّل:النّشأة و التكوين.

ظروف النّشأة:

محمّد أركون، فيلسوف و مؤرخ للفكر فرنسي ـ جزائري، ولد في 01 فيفري 1928 في الجزائر بقرية توريرث ميمون*، إحدى القرى السبعة التي تشكّل عرش آث ينّي بمنطقة القبائل، و يصف محمد أركون من منظور أنتروبولوجي منزل والده الكائن بأسفل القرية وفق هرمية تنازلية مقارنة بمنزل أمين القرية " سالم معمري "، و الذي هو أب الكاتب المعروف " مولود معمري "، فموقع المنزل يرتبط مباشرة بمكانة العائلة، و بما أن عائلة محمد أركون، و كما تشير ذاكرتها الشفهية، جاءت من قسنطينة طالبة الحماية بـآث

[1] **عمر أزراج**، « أزراجيات، وجها لوجه مع البدايات»، الشروق اليومي، العدد4339 (07 أفريل 2014، الجزائر)، ص 21.

*توفي يوم 14 سبتمبر 2010 في العاصمة الفرنسية باريس.

ينّي[1]؛ فإنّ ذلك انعكس على المنزلة السّفلى التي تحتلها سواء على المستوى الجغرافي للقرية، أو المستوى الاجتماعي الذي يتمثل في مجلس القرية (ثاجماعت).

نشأ محمد أركون في ظلّ هذه الظروف الاجتماعية المجحفة، إذ يذكر حادثة ذات دلالة اجتماعية ـ أنتروبولوجية، حول إلقائه لمحاضرة أمام نادي القرية و بدعوة من مولود معمري، لكن و في الغد و أمام كافة القرويين، جاء أمين القرية سالم معمري ليعاتبه على عدم أخذ التسريح لإلقاء تلك المحاضرة، مذكّراً إياه بمكانة عائلته الدّنيا[2]، الحادثة التي أثرت كثيرا في نفسية محمد أركون، والتي جعلته يكتشف ظلم النّظام التراتبي الذي اكتساه فضاءه الاجتماعي.

على الصعيد اللغوي، نشأ محمد أركون على لغته الأم ـ أي اللغة الأمازيغية بلهجتها القبائلية ـ لكنّه إحتكّ فيما بعد باللغة الفرنسية، اللغة الرّسمية للاستعمار، و ذلك مع دخوله إلى المدرسة الابتدائية في سن السّادسة، كما تعلّم اللغة اللاتينية أثناء مزاولته للدراسة على أيدي الآباء البيض في تيزي وزو[3]. أمّا اللغة العربية، فلم يكتشفها إلا بعد سفره إلى عين الأربعاء بعين تيموشنت، بداية مع اللهجة العامية التي تعلّمها في دكّان والده من خلال التعامل مع الزبائن، و بعد ذلك عند حفظه للقرآن الكريم، ثم خلال دراسته لها في السّنة الثانية بثانوية وهران، لكن هذه التجارب مع اللغة العربية لم تكن كافية إلى حين تخصصه في اللغة و الأدب العربي بجامعة الجزائر[4]؛ و كان لهذا الثراء اللغوي أثراً مباشراً في الزاد المعرفي لمحمد أركون، سواءً من جانب التراث البربري من خلال الثقافة الشفهية للأمازيغ، أو من جانب التراث اللاتيني من خلال تعليمه الابتدائي باللغتين الفرنسية و اللاتينية، أو من جانب التراث العربي ـ الإسلامي من خلال حفظه للقرآن الكريم و دراسته العليا في اللغة و الأدب العربي.

---

[1] **Mohamed Arkoun,** Humanisme et Islam, combats et propositions, (Alger : Edition Barzakh, 2007), p. 325.

[2] **Mohamed Arkoun,** La construction humaine de l'islam, entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel, préface : Edgar Morin, (Alger : Hibr Editions, 2013), p. 15.

[3] Ibid. 78.

[4] Ibid. pp 13.14.

التكوين العلمي:

تلقى محمد أركون تعليمه الأوّلي في مسقط رأسه بمدرسة فرنسية، و ذلك منذ أن بلغ السادسة من عمره [1]، و بعد ذلك، و في سن العاشرة غادر قريته إلى عين تيموشنت، أين أتم تعليمه الابتدائي، ليعود مرّة أخرى إلى مسقط رأسه قصد إكمال تعليمه الثانوي في معهد أسسه الآباء البيض[2]. و ينبغي الإشارة أنه و في هذه المرحلة من عمره كان لمحمد أركون الحظ ـ على حد تعبيره ـ أن يختاره أحد علماء الإتنولوجيا* و هو جان سيرفييه، و الذي كان بصدد تحضير أطروحته لشهادة الدكتوراه، و ذلك لمساعدته على فهم بيئة قريته، حينئذ بدأ محمد أركون يفهم معنى النظرة الأنتروبولوجية التي يلقيها العلماء المختصون على مختلف المجتمعات البشرية، و التفريق النظري و العملي بين الثقافة الشفهية من جهة، و الثقافة المكتوبة من جهة أخرى، الأمر الذي ساعده لاحقا على اكتشاف النّواقص المنهجية للدروس التي كان أساتذة جامعة الجزائر يلقونها حول تاريخ المغرب الكبير، و التركيبة الاجتماعية للمغرب[3].

بعد ذلك انتقل محمد أركون إلى وهران أين درس في ثانوية لاموريسيار Lamoricière ـ ثانوية باستور حاليا ـ و هناك اصطدم محمد أركون مرة أخرى بالسياسية الاستعمارية العنصرية، إذ يذكر أنه و في النظام الدّاخلي للثانوية تخصص طاولة منعزلة في مطعم المؤسسة للطلاب الجزائريين، قصد عزلهم عن بقية الطلبة الأوربيين[4]. و في هذه المرحلة واجه محمد أركون تجربة المثاقفة المزدوجة و المواجهة الثقافية، إذ كان عليه تعلم اللغة العربية لاكتشاف المجتمع الجزائري الناطق بالعربية، كما كان عليه اكتشاف المجتمع الفرنسي المستعمر[5].

---

[1] Ibid., 13.

[2] **محمد أركون**، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة و تقديم. هاشم صالح،(ط1؛ بيروت، دار الساقي، 2011)، ص 378.

***الإتنولوجيا:** علم اجتماعي يفسّر الظواهر التي يصفها علم الإتنوغرافيا ـ و هو علم يهتم بدراسة الشعوب و تصنيفها حسب لغتها ـ و يدرسها دراسة نظرية تسمح بتصنيفها و تعليله، و قد يطلق اسم الإتنولوجيا في الإنجليزية و الألمانية على علم الإنسان Anthropologie.

[3] المصدر نفسه، ص ص 376، 377.

[4] Ibid., 23.

[5] **رون هالبير**، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، ترجمة. جمال شحيد، (ط1؛ دمشق، الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع، 2001)، ص ص 167، 168.

و بعد التحاق محمد أركون بجامعة الجزائر، تحصّل على شهادة الليسانس في اللغة و الأدب العربي سنة 1952، ثم دبلوم الدراسات العليا ببحث حول "الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين"[1]، وقد وصف محمد أركون جامعة الجزائر بالصحراء كون الأساتذة هناك كانوا في درجة الصّفر ـ حسب تعبيره ـ و لم تكن هناك أية أبنية ثقافية[2]، الأمر الذي دفعه إلى التطلع للدراسة بباريس لكنّه واجه رفض هنري بيريس Henri Péres بصفته المفتش العام و أمين معهد الدّراسات الشرقية، لكنّه تمكّن فيما بعد من مغادرة الجزائر إلى باريس أين سجّل في معهد الدّراسات الإسلامية بالسربون[3].

لقد كان إنتقاله إلى باريس بمثابة المنعرج الحاسم في مساره الفكري، إذ أن التقائه مع كلود كاهينClaude Cahen (1909 - 1991) سمح له بالولوج إلى نظرة جديدة بالنسبة لتاريخ المشرق الإسلامي، كما أن احتكاكه بمستشرقين كبار أمثال روجيه أرنالديز Roger Arnaldez(1911- 2006)، ولويس ماسينيون Louis Massignon (1883 - 1962)، جعله يقارن الأجواء بين جامعة السربون و جامعة الجزائر و يكتشف حجم الهوة المعرفية بينهما، بالإضافة إلى تصادف دراسته في جامعة السربون بداية من منتصف الخمسينيات من القرن الماضي إلى اشتغاله بها كأستاذ مع سنوات الستينيات مكّنه من معايشة الإشعاع العلمي لمدرسة الحوليات التي مكّنته من التسلّح بمختلف المناهج الجديدة في العلوم الاجتماعية و الإنسانية، و من الاتصال بفكر العديد من الفلاسفة الذين كان لهم الأثر الكبير في مشروعه الفكري أمثال ميشال فوكو Michel Foucault (1926 - 1984).

إن في الوظائف التي تقلّدها محمد أركون الأثر البالغ في سيرته الفكرية، إذ و بداية مع تعيينه كأستاذ بثانوية الحراش التي كانت تعرف بإسم ميزون كارييه "Maison Carrée"، مرورا بتدريسه في ثانوية ثم بكلية الآداب بستراسبورغ، و وصولاً إلى حصوله على كرسي الأستاذية بجامعة السربون، و تردده كأستاذ زائر في العديد من الجامعات الأوربية و الأمريكية، قد فتح له الآفاق الفكرية و عزّز عنده فكرة بناء إنسانية قوية و غنيّة،

---

[1] **مصطفى كيحل**، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، (ط1؛ الجزائر، منشورات الإختلاف، 2011)، ص 24.

[2] **رون هالبير**، مرجع سبق ذكره، ص ص 168،169.

[3] Ibid., pp53, 55.

انطلاقا من الممارسة الفعلية للإصغاء و النّقاش، ذلك عبر استجابته لطلبات الجمهور المتنوع قي القارات الخمسة، لإلقاء العديد من المحاضرات باللغة الفرنسية، الإنجليزية و العربية و حتى باللغة الأمازيغية[1].

في الحقيقة يتجلّى غنى المسار الفكري لمحمد أركون في الكم الهائل من المؤلفات التي نشرها باللغتين الفرنسية و الإنجليزية و التي تبلغ حوالي خمسة و عشرون مؤلفا، تمت ترجمتها إلى العديد من اللغات منها العربية و الهولندية و الألمانية و الأندونيسية و الفارسية، و تعتبر الترجمات العربية التي قام بها المفكّر السّوري هاشم صالح الأكثر تعبيرا عن المؤلفات الأصلية كونها تمت تحت إشراف محمد أركون شخصيا، بالإضافة إلى التعليقات و الشروحات الغنية التي يدرجها في الهوامش، و في هذا الصدد يقول محمد أركون: « إنّه [هاشم صالح] يجتهد بتعليقاته و شروحه لكي يقرّب من أفهام القرّاء المفهومات الخاصة التي أقترحها على جميع الذين يريدون أن يساهموا في إثراء اللغة العربية و الفكر العربي العلمي بما يبدعه العلماء من اصطلاحات و مناهج و إشكاليات مكوّنة لما أسميته بالعقل الاستطلاعي، الاستكشافي ، النّقدي »[2] .

المطلب الثاني: مصادر فكره و منهجه.

في الحقيقة لم يتأثر محمد أركون بشخصيات المفكّرين و الفلاسفة بقدر ما تأثر بالمناهج و الأفكار، هذا باستثناء حالة واحدة و هي حالة "أبو حيّان التوحيدي" (932-1036)، و في هذا الأخير يقول محمد أركون: « أبو حيّان التوحيدي هو أخي التوأم، هو أخي الروحي، أخي في الفكر. إنّي أحبّه، أحب هذا الإنسان، أحبه كشخص»[3]، و مرّد هذا التعلق الإنساني بالتوحيدي، هو الصفات المشتركة فيما بينهما و هي : نزعة التمرّد الفكري،

[1] **Mohamed Arkoun,** Humanisme et Islam, combats et propositions, op.cit., p. 29.

[2] **محمد أركون،** قضايا في نقد العقل الدّيني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة. هاشم صالح،(ط1؛ بيروت، دار الطليعة للطباعة و النشر، 1998)، ص 10.

[3] **محمد أركون،** الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ترجمة و تعليق. هاشم صالح، (دون طبعة؛ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب لافوميك، 1993)، ص 250.

و رفض كل فصل و انفصام بين الفكر و السّلوك[1]، و لعلّ أصدق و أبلغ كلام قاله أركون في التوحيدي هو « يمكنهم أن يحرقوني معه فلا أعترض!»[2]. هنا تكمن قمّة التعبير عن التوافق و التطابق الذي رآه أركون بينه و التوحيدي.

هذا فيما يخص التأثر الإنساني عند أركون إن ـ صحّ التعبير ـ، أمّا عن تأثير الفكر و المناهج فإنّه استفاد ـ بصفة استثنائية فيما يخص تكوينه في جامعة الجزائر ـ من تعلّمه للمنهجية الفيلولوجية* التي أتقنها بفضل أستاذه رجيس بلاشير Régis Blachère(1900 - 1973)، غير أن هذا الأخير لم يكن يدرك كيف يخرج من قوقعة هذه المنهجية، فمحمد أركون يقول في هذا الصدد: «لقد علّمني [رجيس بلاشير] الدّقة و الصرامة الفيلولوجية، و لكنّه لم يعلّمن كيف أخرج من الفيلولوجيا بعد أن دخلتها »[3]. و ما عدا هذا فإنّه ـ محمد أركون ـ لم يستفد من هذه الجامعة الصّحراء شيئا، لكن فضوله المعرفي و مطالعاته الشّخصية عوّضا هذا النّقص الفادح في التكوين، و لعلّ حضوره لمحاضرة لوسيان فيقرLucien Febver (1878-1956) مؤسس مدرسة الحوليات، بمثابة صفعة أيقظته من سباته الفكري، « و لولا مجيء لوسيان فيقر من باريس و إلقائه لتلك المحاضرة العصماء و حضوري إياها بطريقة تشبه الصدفة لربما بقيت نائما كغيري دون أن أحس بشيء»[4]. لقد كانت هذه المحاضرة بمثابة البوابة التي جعلت محمد أركون يلج إلى إنجازات مدرسة الحوليات و الاستفادة من الأفكار و المناهج التي أفرزتها، غير أنه يعيب عليها تطرفها في إقصاء التاريخ الوقائعي* الذي يعتبره ضروري كمنصة انطلاق، لكن مع معرفة كيفية الخروج منه، تماما مثل المنهج الفيلولوجي المرتبط به[5].

إن المتعامل مع فكر محمد أركون من خلال مؤلفاته، و المحاضرات التي ألقاها في مختلف المناسبات، يجد نفسه أمام ترسانة من المصطلحات، مع توظيف واسع لمختلف

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه، ص 252.

***الفيلولوجية:** هو علم يبحث عن أصول الكلمات و اشتقاقها، و يسمى أيضا بفقه اللغة

[3] المصدر نفسه، ص 247.

[4] المصدر نفسه، ص 247، 248.

***التاريخ الوقائعي:** هو التاريخ الذي يسرد سيرة الوقائع و الأحداث بشكل خطي متسلسل في الزّمن.

[5] المصدر نفسه، ص 248.

المناهج العلمية، الأمر الذي يرجع كما سبق و ذكرنا لإحتكاكه بالمدرسة الإستشراقية و مدرسة الحوليات الفرنسية، ومعايشته لفترة تعتبر من أزهى فترات العلوم الإنسانية و الاجتماعية. فمحمد أركون و بحكم تعامله مع النصوص التأسيسية للتراث الإسلامي، اتبع منهجية الألسنيات* التي كانت قد عرفت صعودا قويا مع دي سوسير Ferdinande De Saussure(1857-1913)، و هو بتطبيقه هذه المنهجية عن طريق التحليل الألسني، يريد إقامة مسافة فاصلة بين القداسة التي تكتسيها هذه النصوص، ولحظة الخرق بالتحليل التاريخي و الأنتروبولوجي و الاجتماعي.

إن إطلاع محمد أركون على المنهجية التاريخية مع لوسيان فيقر، مكّنه من اكتشاف منهجية جديدة تتمثل في علم النّفس التاريخي الذي هو احد فروع العقليات الذي ازدهر في فرنسا على يد جورج دوبيGeorge Duby (1919-1996) و جاك لوغوف Jaques Le Goff (1924-2014)و روبير ماندرو Robert Mandrou(1921-1984)، و هذا ما يفسّر اهتمام أركون بدراسة الأسطورة، الخيال، الوعي الأسطوري و الوعي و اللاوعي الجماعي...الخ[1].

أضف إلى هذا استخدامه للمنهجية الأنتروبولوجية*، بغية تحليل الظواهر المختلفة التي تقتضيها الدّراسات الاجتماعية الدّينية مثل ظاهرة التقديس، و هنا نجد محمد أركون يستعير العديد من المصطلحات مثل "مديونية المعنى" "La dette de sens" الذي يعني الشعور بالمديونية المعنوية نحو السّيادة العليا مثلا أو شخصية قائدة، هذا المصطلح من نحت الباحث الفرنسي مارسيل غوشيه و قد جاء في كتاب له تحت عنوان خيبة العالم، تاريخ سياسي للدّين Une، le desendentement du monde،(Marcel Gauchet histoire politique de la religion، Gallimard، 1985) ، بالإضافة إلى أن علم الإسلاميات التطبيقية Islamologie Appliquée الذي أسسه محمد أركون مستوحى

[1] هاشم صالح ضمن: **محمد أركون**، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، مصدر سبق ذكره، هامش رقم 7، ص 303.

* **الألسنيات:** هي الدّراسة الموضوعية للسان البشري من خلال الألسنة الخاصة بكل قوم.

* **الأنتروبولوجيا:** هي علم الإنسان، أي الدّراسة العلمية للإنسان في الماضي و الحاضر، بحيث يدرس الجماعات البشرية و سلوكها و إنتاجها.

أساسا من كتاب روجيه باستيد تحت عنوان الأنتروبولوجيا التطبيقية ، (Roger Bastide Anthropologie Appliquée , edition Payot, 1971)[1].

لعلّ أكبر فيلسوف حضورية في النّص الأركوني هو ميشيل فوكو، فأركون استعان بمصطلح هذا الأخير، و الذي يتمثل في الإبستمية* "Epistémés" لمعالجة مشكلة التحقيب الإبستمولوجي للفكر الإسلامي، و الذي يشير إليه هاشم صالح باسم المنظومة الفكرية أو نظام الفكر لكن محمد أركون أصبح يطلق عليه الفضاء العقلي L'Espace Mental [2]، و يرتبط مصطلح الإبستمية بمصطلحات أخرى تنسب إلى فوكو اعتمد عليها محمد أركون مثل: "اللامفكر فيه" "L'impensé" و "المستحيل التفكير فيه" "L'impensable"، بالإضافة إلى الآلية الفوكوية المتمثلة في "حفريات المعرفة" "Archeologie de la connaissance"، و هذه هي المنهجية الأركيولوجية في دراسة التّاريخ، و هي تخترق العصور لتحديد الأرضية التي منها تنطلق المعارف و العلوم[3].

إلى جانب بنيوية ميشيل فوكو و ليفي ستراوس، اعتمد محمد أركون على تفكيكية جاك دريدا Jaques Derrida (1930 - 2004) لتفكيك العقل الإسلامي و خرق القداسة المحيطة به. بالإضافة إلى التوظيف الواسع لمصطلحات بيير بورديو Pierre Bordieu (1930-2002) ، و التي طبّقها على دراسة التراث الإسلامي مثل "الرأسمال الرّمزي" "Le Capital Symbolique"، و مصطلح "السّاحة" "Le Champ" الذي استعاره بورديو أساسا من العلوم الدّقيقة و بخاصة الفزياء، إلى جانب كلمة "Habitus" و التي ترجمها هاشم صالح بالتقمّص الجسدي للعقائد[4].

---

[1] **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة. هاشم صالح، (ط2؛ بيروت، مركز الإنماء القومي، 1996)، ص 275.

* **الإبستمية:** مجمل المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة معيّنة دون أن تظهر إلى السّطح.

[2] هاشم صالح ضمن: **محمد أركون**، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة و تعليق. هاشم صالح، (ط2؛ بيروت، دار السّاقي، 1995)، ص 7.

[3] **الزواوي بغورة**، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، (ط1؛ بيروت، دار الطليعة للطباعة و النشر، 2001)، ص ص 69، 70.

[4] هاشم صالح ضمن: **محمد أركون**، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص ص 8، 9.

في الواقع لم يتقيّد محمد أركون بمنهج واحد عبر طول مراحل إنجاز مشروعه الفكري النّقدي، إنّما اعتمد على منهجية متعددة المشارب و التخصصات، و التي استقاها من إفرازات العلوم الإنسانية و الاجتماعية، الأمر الذي يندرج ضمن تطبيق المناهج و الآليات التي أنتجتها الحداثة الفكرية في أوروبا لأجل عملية تحديث الفكر الإسلامي بعد الإنطلاق من أرضيته التاريخية الأولية و المتمثلة في العصر الذهبي.

الفصل الثاني:

الأرضية التاريخية و النظرية للعلمانية

تمهيـــــــــد.

المبحث الأوّل: إرهاصات الفكر العلماني في العصر الوسيط.

المطلب الأوّل: شذرات الفكر العلماني في الفلسفة المسيحية.

المطلب الثاني: النّزعة الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي في العصر الكلاسيكي.

المبحث الثّاني: القطائع الكبرى في عصر النهضة الأوربية.

المطلب الأوّل: القطيعة اللاهوتية.

المطلب الثاني: قطيعة الفكر السياسي.

المطلب الثالث: القطيعة العلمية.

المبحث الثّالث: التنوير و الثورات السّياسية في أوربا الحديثة.

المطلب الأوّل: التنظير و التأسيس للعلمانية مع عصر الأنوار.

المطلب الثاني: الثورة الإنجليزية و الثورة الفرنسية.

المبحث الرّابع: العلمانية في الفكر العربي الحديث و المعاصر.

المطلب الأوّل: إرهاصات الخطاب العلماني في القرن التاسع عشر.

المطلب الثاني: امتدادات النهضة العربية في الفكر المعاصر، و بروز النزعة النقدية.

تمهيـــــــــد:

إن التباين الكبير بين الآراء حول العلمانية من حيث المصطلح أو الأسس أو الخلفيات يدلّ و دون شك على المسار الطويل و المعقّد الذي سلكه هذا المفهوم، لذلك وجب الخوض في الملابسات التاريخية التي صاحبت هذا المفهوم منذ ارهاصاته الأولى إلى غاية مرحلة التنظير و التطبيق مرورا بمختلف القطائع الحاصلة في أوربا و التي أثّرت بشكل كبير على مفهوم العلمانية سواء من خلال تعجيل اعتمادها كنظام فكر و سياسة، أو من خلال التحكم في التشكلات النهائية لها كما عرفت بعد الثورة الفرنسية.

أضف إلى ذلك و نظرا للانحطاط الرهيب الذي عرفته الحضارة الإسلامية طوال قرون مقابل ازدهار الحضارة الغربية، كان لابدّ من تحرّي الظروف التي صاحبت دخول النموذج الغربي للعلمانية إلى العالم الإسلامي الحديث و المعاصر، و معاينة الرفض و الاستقبال اللذان صاحبا هذا الولوج. ومن أجل هذا الغرض ارتأينا عرض الأرضية التاريخية و النظرية للعلمانية مع الأخذ بعين الاعتبار حركات التثاقف التي حصلت بين ضفتي المتوسط (أي بين الحضارة الغربية و الحضارة الإسلامية) و التي لطالما قفز عليها الباحثون جهلا أو تجاهلا.

المبحث الأوّل: إرهاصات الفكر العلماني في العصر الوسيط

في الحقيقة لقد أفرز اختيارنا لعنوان هذا المبحث مشكلا في كيفية الرّبط المنهجي بين المطلبين اللذين يحويهما، و اللذان يعنيان حضارتين مختلفتين (الإسلامية / المسيحية)، فمشكلة التحقيب الإبستمولوجي التي واجهتنا حتمت علينا الاعتماد على تسمية العصر الوسيط، و التي لها معنى سلبي بالنسبة إلى الغرب، و في نفس الوقت، فيها تقع مرحلة الازدهار في الحضارة الإسلامية، هذا الأمر يدفعنا للإشارة في المطلب الثّاني إلى مراحل تاريخ الفكر الإسلامي لتبيان موقع مرحلة الازدهار فيها، و رفع الظلم عن هذه المرحلة الواقعة في عصر سمّي بعصر الظلمات، و ذلك انطلاقا من التحقيب الإبستمولوجي الذي اعتمده محمد أركون. بهذا فالعصور الوسطى تحوي على فلسفتين متقابلتين، إحداهما ارتكزت في الضفة الشمالية للمتوسط و تمثلت في الحضارة الغربية الأوربية، و الأخرى في الضفة الجنوبية تمثلت في الحضارة العربية الإسلامية، و تكمن الصفة المشتركة فيما بينهما في السعي التوفيق بين الفلسفة و الدّين. و المبتغى الأساسي من إدراجنا لهذه المرحلة الحسّاسة جدّا هو التنقيب عن آثار فكر علماني فيها و لو كان محدودا جدا.

المطلب الأوّل: شذرات الفكر العلماني في الفلسفة الوسيطية المسيحية

سوف نتناول في هذا المطلب أوّلا جملة العوائق الإبستمولوجية التي وقفت في وجه تطور العلمانية بالإشارة إلى السمات الأساسية التي تطبع الحياة في العصور الوسطى بالضفة الشمالية للمتوسط، سواء من الناحية الفكرية، أو من ناحية الإنسان نفسه و الذي تنعكس عقليته و آماله و مخاوفه بشكل مباشر على طبيعة الفكر السائد و دائرة الممكن التفكير فيه. بالإضافة إلى سيطرة الكنيسة الكلية على السلطة السياسية مستندة في ذلك على شرعية السيادة الروحية الموروثة عن المسيح. لكننا سنشير في المقابل إلى محاولة عقلنة

الإيمان مع توما الإكويني، كانتهاكٍ لأطر الممكن التفكير فيه، في وقت كان التفكير في خانة الهرطقة و الكفر.

عوائق التفكير العلماني في العصر الوسيط:

لقد هيمن اللاهوت على عقل إنسان العصور الوسطى و سيطرت عليه العقيدة المغلقة و المتحجرة، و فد كان مجرّد التفكير خارج سرب الكنيسة يعتبر أمرا مستحيلا، استحالة تقديم أي فكرة مهما كانت على العقيدة اللاهوتية ذات الأولوية القصوى، و كنتيجة لهذه الهيمنة فقد تولّدت لدى الإنسان سذاجة - إن صح التعبير – تؤدّي به إلى تقبل الخرافات بل و تصديقها بسهولة « و تؤكد المعرفة الأنتروبولوجية أن الإيمان بخوارق العادات و الكرامات و المعجزات لا يشيع غالبا إلاّ بين ذوي العقول ذات الطابع الأسطوري، و هي التي كانت سائدة في البيئات و العصور التي ظهر فيها القول بالمعجزات»[1]. هذا ما يسمى بالعقلية الرمزية أو الخيالية عكس العقل العلمي و الواقعي، كما أن أسلوب الترهيب الذي انتهجته الكنيسة – و هذا عكس التعاليم المسيحية الحقة تماما – قد أنتج إنسانا متشائما و ضعيفا فاقدا للثقة، يعتريه الخوف في كل وقت من السقوط في الخطايا و ارتكاب الذنوب، و بالتالي الانصراف عن أمور الدّنيا و الانغماس في الزهد و احتقار الحياة الدّنيا مقابل التطلع إلى الدّار الآخرة و تعليق الآمال عليها[2]، أما من جهة الكنيسة فتجد الباباوات أحرص الناس على جمع الأموال و التعلق بالدنيا و السيطرة على جميع الأصعدة في الحياة

كان هذا العرض السّابق حول حال الإنسان الخائف و القلق، أما فيما يخص الجانب العلمي و الفلسفي فالمعروف عامة عن العصر الوسيط أنه عصر عقيم يكاد لا يحتاج إلى أية دراسة أو اهتمام، فهذه الصحراء كما يصفها المفكر هاشم صالح، والواقعة بين الفعالية العلمية للإغريق و الفعالية العلمية للعصور الحديثة تتصف بركود العلم، فهذه القرون الطويلة لم تسفر على أية نظرية علمية تستحق الذّكر، الأمر الذّي يعود إلى الغطس في

[1] **محمد عثمان الخشت**، مدخل إلى فلسفة الدّين (دون طبعة؛ القاهرة، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، 2001)، ص 100.

[2] **هاشم صالح**، مدخل إلى التنوير الأوربي، (ط1؛ بيروت، دار الطليعة للطباعة و النشر، 2005)، ص ص 18، 19.

الغيبيات و الابتعاد عن الواقع و الميل إلى علم التنجيم و السّحر، كما أن الفلسفة من طرف الكنيسة جعل منها خادمة مطيعة للاهوت الكنسي ، هذا الاستغلال الذي ولّد تعصّبا في الفكر بحكم ارتباطه بالدّين و بالتالي انتشار عقلية دغمائية مغلقة غير قابلة للتطور، إضافة إلى هذا الاحتكار للعلم والفلسفة فالكنيسة حصرت الثقافة أيضا بين أيديها و جعلتها أمرا محرّما بين العامة[1]

لقد وصف محمد أركون سيطرة الكنيسة على السلطة السياسية قائلا: « كانت [الكنيسة] تمتلك الصلاحيات التي تخوّلها خلع الملوك من خلال احتفال ديني تقديسي مهيب في إحدى الكنائس الكبرى أو الكاتدرائيات، بل و كانت تمارس السلطة أحيانا بشكل مباشر تحت مراقبة العاهل الحاكم»[2]. إنّ هذه السيطرة التي مارستها الكنيسة على كل جوانب الحياة في العصر الوسيط تجعلنا نتوقف متسائلين كيف حتى وصلت السلطة الكنسية إلى هذا الحجم من الهيمنة؟ لكن سرعان ما تتبادر إلى أذهاننا فرضية تعتبر الأقرب إلى تفسير هذه الوضعية ألا و هي أن الكنيسة تستخدم و تستغل الفلاسفة و المفكرين الدينيين لتضعهم في خانة المبررين لسلوكياتها و المنظرين للتيوقراطية، ومن أشهر المدافعين عن الكنيسة و المنظرين لها نجد القديس أوغسطين. فكيف دافع هذا الأخير عن السلطة التيوقراطية؟.

لقد أسس القدّيس أوغسطين بتقسيمه لأنواع الدّولة إلى دولة إلهية و دولة أرضية لمرجعية فكرية هامة تستند عليها الكنيسة لتبرير الاستحواذ على السلطة السّياسية، فهو يقول بوجود مدينتين أحدها إلهية و أخرى أرضية، ينسب للأولى كل الخير، و يصف الثانية بالظلام و الشر« لقد قلت أنّه يوجد مدينتين مختلفتين و متناقضتين، مدينة البشر الذين يعيشون وفق الجسد[الدّنس]، و مدينة البشر الذين يعيشون وفق الرّوح»[3]. و بهذا التقسيم الذي قام به القدّيس أوغسطين، فإنّه يحيلنا مباشرة إلى تقسيم أفلاطون للعالم من خلال عالم المثل و العالم المحسوس، لكن الأصالة الأوغسطينية في الفكرة هو نسب مدينة الرّوح التي يدعوها مدينة الله « إننا ندعو مدينة الله تلك المدينة التي شهد لها الكتاب المقدّس بسلطته

[1] المرجع نفسه، ص ص 23، 24.

[2] **محمد أركون**، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 129.

[3] **Saint Augustin,** La cité de dieu, traduction, Louis Moreau. Introduction et présentation, Jean Claude Eslin (Paris : Edition de Seuil, 1994), p. 150.

الإلهية»[1]، و نسب مدينة الجسد إلى الشر « إنّ أوّل مؤسس للمدينة الأرضية هو الذي رضخ للحسد و قتل أخاه، ذلك المواطن في المدينة السماوية»[2] و هذا في إشارة إلى قصة الكتاب المقدّس حول أبناء آدم قابيل و هابيل.

إن الأكيد في هذه المساهمة التي جاءت في سياق الفكر الوسيطي أنّها تنصب في خانة التنظير للدولة التيوقراطية، و تبرير استحواذ الكنيسة على السلطة السّياسية.

عقلنة الإيمان مع توما الإكويني:

في الحقيقة كان الفكر الأرسطي في العصور الوسطى حتى مجيء توما الإكويني محرّما إن صحّ التعبير، لتعارضه مع التعاليم المسيحية السائدة آنذاك، فأرسطو مثلا يقول بأزلية العالم و قدمه مناقضا بذلك فكرة خلق العالم المعتمدة من قبل الكنيسة و التي تقول أن العالم مستحدث و ليس أزلي، و استنادا على هذا، فإن إدخال الفكر الأرسطي إلى الإيمان المسيحي يعتبر شجاعة تحلّى بها توما الإكويني في مواجهة الاعتقاد السائد و القائل بأن التفكير العقلي هرطقة و كفر، بل و اعتبر أن الهرطقة هي المقاومة التي يوجهها بعضهم ضدّ الحقيقة المطلقة[3]، لكن وجب علينا هنا الإشارة إلى الحيلة التي اعتمد عليها الإكويني، و التي تتمثل في التوفيق بين العقل و النقل مع جعل الفلسفة خادمة للدّين.

إنّ السّمة الرئيسية في فكر توما الإكويني هي الفكر اللاهوتي و الفلسفي معا، هذه السّمة يرجع مصدرها إلى ابن رشد، فالإكويني اتبع ابن رشد (1126-1198) خطوة بخطوة في نظرية التوفيق بين الدّين و العقل و بالتالي القول بتمايز مجالين للمعرفة أحدهما خاص بالفلسفة و الآخر خاص باللاهوت، فمجال الفلسفة تابع للعقل و الفيلسوف يحاجج عن طريق البحث في العقل عن أسس محاجاته، و مجال اللاهوت تابع للوحي و رجل الدّين يحاجج عن طريق استمداد مبادئ محاجاته من الوحي، و بهذا نلاحظ ذلك الفصل أو التقسيم بين حقيقتين؛ حقيقة فلسفية و حقيقة دينية[4].

---

[1] Ibid.,14.

[2] Ibid.,200 .

[3] **محمد أركون**، قضايا في نقد العقل الدّيني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، مصدر سبق ذكره، ص 242.

[4] **هاشم صالح**، مرجع سبق ذكره، ص 37.

إن الدور الذي أعطاه القدّيس توما الإكويني للعقل في تكوين الحقيقة الدّينية، مثل إدراك وجود الله و وحدته لم يمنعه من القول بمحدودية قدرته، و هذا لمعرفته أنّه يجب أن لا يطلب من العقل إعطاء ما لا يستطيع و هذا ما يتجلى في كتابه **الرد على الأمم** حين يقول « بعض الحقائق المتعلقة بالله تتجاوز إطلاقا قدرة العقل البشري، و منها عقيدة التثليث، و يمكن لبعض الحقائق الأخرى أن تدرك عن طريق العقل الطبيعي و منها وجود الله ووحدته...الخ»[1]، و هنا تتبدى لنا الأطر الضيّقة لعقلانية القرون الوسطى، فمهما كانت درجة اعتماد أي شخص على العقل، إلا أن الحقيقة الدّينية تتمثل أمامه متعالية على الحقيقة الفلسفية، و أي تناقض بين الحقيقتين فالتضحية لا يمكن أن تكون إلا بالحقيقة الفلسفية، و رغم أن التوافق بينهما شيء مؤكد من حيث المبدأ فتوافق الحقيقة أمر بديهي، لكن وجود أي تعارض يوجب على العقل مراجعة و نقد نفسه لكي يصبح متطابقا مع الدّين[2]، فالأولوية للدّين على العقل.

إن هذا التقسيم الذي قام به توما الإكويني في القرن الثالث عشر إنما يدل على عقلنة الإيمان و لو نسبيا لكنّه بشكل كاف بالنسبة للعصور الوسطى، أضف إلى ذلك أنه بتمييزه بين مجال الفلسفة / العقل و اللاهوت / الوحي قد أسس للعلمانية التي تفصل بين المجال الزمني و المجال الروحاني، و في هذا الصدد يرى محمد أركون أنّه « عندما يربط توما الإكويني بين القانون الطبيعي/ و بين نظرية الخلق الانعكاسي الصّادر بكل دقة عن الله و يقول بأنه ليس إلا نتيجة من نتائج أوامره و وصاياه، فإنّه يخلع المشروعية الإلهية على أعمال البشر و قوانينهم و أنظمتهم»[3]، فمجرد التصريح بالربط بين القانون الطبيعي المتعلق بالإنسان و القانون الصّادر عن الله المتمثل في المسيحية، فذلك تكريس من توما الإكويني لأسس دولة علمانية بجعل هذا البناء – الفصل بين الزمني و الروحاني – عنصرا أساسيا لعقيدة الكنيسة.

---

[1] **إدوار جونو و بوجوان**، تاريخ الفلسفة و العلم في أوربا الوسيطية، ترجمة: علي زيغور و علي مقلد(دون طبعة؛ بيروت، مؤسسة عز الدّين للطباعة و النشر، 1993). ص ص 122-123.

[2] **هاشم صالح**، مرجع سبق ذكره، ص 38.

[3] **محمد أركون**، مصدر سبق ذكره، ص 237.

المطلب الثاني: النزعة الإنسانية للفكر العربي-الإسلامي في العصر الكلاسيكي

في الواقع و في وقت سبق حركة النّهضة الأوربية - و التي من أبرز عوامل ظهورها النزعة الإنسانية - كانت هناك حركة إنسانية رأت النّور في طيّات الحضارة الإسلامية، و في ذروة تقدمها الحضاري، لكن هذه الحركة تعرّضت فيما بعد للتّجاهل على جبهتين، جبهة داخلية تتمثل في الفكر العربي الذي انغمس في الفكر المدرسي الاجتراري و راح يكفّر كل من ينادي بالعقل ، و جبهة خارجية تتمثل في الفكر الغربي ثملة بزهوها القائم على المركزية الغربية و تمجيد الذّات، هذا و يرى محمد أركون « أن النجاحات التكنولوجية للغرب قد جعلت الخطاب الإنسي و النّزعة الإنسية تبدو هامشية و باطلة . لقد مات الإنسان كما مات الله. و لم يبق في السّاحة إلا إرادات القوّة الجماعية و استراتيجيات السّيطرة عن طريق التقدم التقني و الإنتاجية الاقتصادية»[1] ' هنا يشير أركون إلى فكرة موت الإنسان التي أتى بها فوكو بعد فكرة موت الله لنيتشه. و مهمتنا في هذا المطلب هو أن نحاول أن نعيد عرض خصائص هذه النّزعة في الفكر العربي الإسلامي و البحث عن شذرات الفكر العلماني التي تمخّضت عن هذه النزعة الإنسانية.

<u>بذور فكر علماني في عصر إنسي:</u>

المطلوب منا في هذا المقام أوّلا، أن نحاول تأطيرالعصر الكلاسيكي زمنيا قبل الخوض في حيثياته، فهو ينطلق مباشرة بعد مرحلة القرآن و التشكيل الأوّلي للفكر الإسلامي و هذا حسب التحقيب الإبستمولوجي و التمييز بين مراحل تاريخ الفكر الإسلامي الذي تبنّاه محمد أركون[2]، و بهذا يكون العصر الذهبي قد ابتدأ تقريبا في عام 150 هجري و دام إلى غاية 450 هجري و قد ارتبط هذا العصر بالتقدم و التطور الذّي شهدته الحضارة

---

[1] **محمد أركون**، <u>الفكر الإسلامي : قراءة علمية</u> ،مصدر سبق ذكره، ص ص 76، 77.

[2] **محمد أركون**، <u>قضايا في نقد العقل الدّيني</u>، مصدر سبق ذكره، ص 283.

***المعتزلة:** فرقة كلامية ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري في البصرة، و اعتمدت على العقل في تأسيس عقائدها و هي تقول بأن العقل و الفطرة السّليمة قادران على تمييز الحلال و الحرام بشكل تلقائي.

الإسلامية من كافة النواحي اقتصاديا، اجتماعيا، تقنيا، علميا و فلسفيا. و تجسّد صراع العقل التحليلي المستقل بشكل خاص في الحركة المدعوة المعتزلة*، فهذه الأخيرة اشتهرت بالنقاشات العقلية المتحررة و التي نستطيع القول أنّها ارتقت إلى مستويات عالية من الممكن وصفها بنقاشات علمانية، و بما أن المأمون قد تبنى فكر المعتزلة بشكل رسمي، و جعل أصحابها من مقرّبيه - و بالتالي حارب خصومهم من أهل التقليد و النقل خاصة من الحنابلة- فإن العقلانيون ينتصرون و لأول مرة في تاريخ الإسلام، مشكّلين بذلك أيديولوجيا النظام القائم[1] .

أشار المفكر هاشم صالح مترجم أعمال محمد أركون إلى اللغة العربية إلى أن هذا الأخير يشدد في كل مرّة على ضرورة الإشارة إلى ترجمة مصطلح "Humanisme" بـ "الأنسنة" و هو مصطلح غير شائع في اللغة العربية، كما « ينبغي العلم أن أركون يفتخر بكونه أوّل من اخترع مصطلح الأنسنة في الفكر العربي»[2] و محمد أركون بتشديده على هذا المصطلح إنما يريد لفت الانتباه إلى النزعة الإنسانية تتمثل في ذلك الموقف الذي يحترم الإنسان بحد ذاته و لذاته، و ينطلق من الإنسان باعتباره مركز الكون و محور القيم، هذا الموقف الذي تزدهر العقلانية من خلاله و تتراجع الظلامية و التعصب الدّيني و تتحول المركزية من مركزية اللاهوت إلى مركزية الإنسان، فبعدما كان الاهتمام بالإنسان لا يكون إلا من خلال علاقته بالله تحول التركيز على الإنسان وحده. و النزعة الإنسانية في الحضارة الإسلامية هي الأطروحة الجديدة التي أتى بها محمد أركون حيث أشار إلى أن هذا الموقف وجد أيضا في سياق الحضارة الإسلامية لكنّه أُجهض و لاقى مصيرا مخالفا لمصير نظيره في أوربا[3].

هذا و تتميز هذه الحركة الفكرية التي نتحدث عنها في مقامنا هذا بخصائص هي التي جعلت منها حكة إنسية بامتياز، و أهمها هو ذلك « الانفتاح على العلوم المدعوة بالدّخيلة »[4]؛ فالفكر العربي عندما سمح للفكر اليوناني بالولوج في الحضارة الإسلامية كان

---

[1] المصدر نفسه، ص ص 286،287.

[2] هاشم صالح ضمن: **محمد أركون**، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سبق ذكره، ص 22.

[3] هاشم صالح ضمن: **محمد أركون**، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه و التوحيدي، ترجمة. هاشم صالح، (ط1؛ بيروت، دار السّاقي، 1997)، ص ص 10، 12.

[4] **محمد أركون**، المصدر نفسه، ص 618.

قد أقدم على خطوة تعتبر تقريبا السبب الرئيسي في ازدهاره على الرغم من أنه – أي التراث اليوناني – قوبل بالرفض من قبل التيار التقليدي، و هذا ما يفسّر التسمية السلبية التي أطلقت عليه "العلوم الدّخيلة"، هذا الرفض هو تماما مثل ذلك إلي نجده عند « السلطات الكهنوتية المسيحية (...) التي واجهت الغزو الفكري للعرب في القرن الثالث عشر (...) و منع التفاعل مع الفكر الأوربي الحديث من قبل الأصولية الإسلامية المعاصرة»[1]، أضف إلى هذا الانفتاح على العلوم الأجنبية « حصول عقلنة للظواهر الدّينية و شبه الدينية (...) من أجل إفساح المجال للتأويل العلمي أو السببي للظواهر »[2]؛ هذه العقلنة هي التي تعبّر على ذلك العقل العلماني الذي امتازت به الحركة الإنسية في الفكر العربي الإسلامي، و في هذا الصدد يقول أبو العلاء المعري (363ه/449ه) في بيت شعري هائل:

" و ينفر عقلي مغضبا إن تركته سدى و اتبعت الشافعي و مالكا "[3].

و ما هذا البيت الشعري إلا دليلا على المدى الذي وصلت إليه عقلنة الظواهر الدّينية و عدم الاعتماد على الإيمان الأعمى الذي يقصي العقل، أضف إلى هذا « إعطاء الأولوية للاهتمام بالمشاكل الأخلاقية - السياسية »[4]؛ باعتبار هذه الأخيرة علوم إنسانية تهتم بالإنسان و تجعل منه محورا للدراسة و الاهتمام، إلى جانب « حصول تنمية للفضول العلمي و الحس النقدي الشيء الذي أدى إلى تنظيم جديد للمعرفة»[5]؛ هذا التنظيم الجديد يجسد الحراك الفكري الذي غيّر الأولويات في سلّم المعرفة جرّاء تغيّر نظام المعرفة التقليدية، هذا و نشير أيضا إلى « ظهور قيم جمالية جديدة لم تكن معروفة من قبل إلا قليلا كفن العمارة، الديكور، الأثاث، الرسم، و الموسيقى...الخ»[6]؛ هذا إن دلّ على شيء فإنّه يدّل على ذلك التحول إلى الاهتمام بالإنسان من خلال الاهتمام بالفنون الإنسانية، و أخيرا نذكر «سيطرة غير كافية على عالم الخيال أو المخيال L'imaginaire »[7].

---

[1] **هاشم صالح**، مدخل إلى التنوير الأوربي، مرجع سبق ذكره، ص 51.
[2] **محمد أركون**. المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] **أبو العلاء المعري**، المنتخب من اللزوميات: نقد الدولة و الدّين و الناس، تقديم: هادي العلوي(ط1؛ دمشق، مركز الأبحاث و الدّراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1990). ص 133.
[4] **محمد أركون**، المصدر نفسه، ص 618.
[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[6] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[7] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في خضم هذه الأحداث و التحولات التي طرأت على نظام المعرفة التقليدية في الحضارة الإسلامية ظهرت علامات على العلمنة الجنينية أو العلمنة البدائية التي تتمثل في الممارسات التي تدل على السّير نحو بناء نظام علماني، و قد أشار محمد أركون إلى بعض هذه الممارسات و الآيات التي توحي بالعلمنة مثل؛ إضعاف هيبة الخلافة من قبل الأمراء البويهيين، فالرمزانية الدّينية العلية التي تتمتع الخلافة و استخفاف البويهيين بها في المقابل يعني السّير في طريق العلمنة لمؤسسة السلطة العليا و لقد « كان استيلاء البويهيين على السلطة عام (334ه / 946 م) قد أدّى إلى نزع الشرعية عن الخلافة العباسية، و إلى إقامة نظام اللامركزية و تحقيق نوع من العلمانية في الحياة السياسية»[1] ، ثم ذلك الازدياد في الاهتمام و الاعتماد على العقل الفلسفي من أجل تجاوز النزاعات الطائفية و المذهبية، فصعود العقل الفلسفي على حساب العقل المذهبي الأرثوذكسي يعني أيضا تأكيدا لعلمنة الفكر في الساحة العربية الإسلامية[2].

غير أننا لا نستطيع في أي حال من الأحوال أن نقارن بين هذه العلمنة البدائية التي قد ظهرت في سياق الحضارة العربية الإسلامية و العلمانية التي شهدتها الحضارة الغربية في أوربا، لكن يمكن لنا أن نشبّه إنسية ذلك الزمان بالإنسية التي ظهرت لاحقا في عصر النهضة الأوربية (Humanisme européen)، إنما نريد فقط الإشارة إلى أن هذه الحركة الفكرية الإنسية التي شهدها الفكر العربي الإسلامي تعتبر حركة علمانية ذلك أن « كل تيار يتمحور حول الإنسان و همومه و مشاكله يعتبر تيارا إنسيا أو عقلانيا أو علمانيا»[3].

مفكّرون جسّدوا فكر إنسي:

لقد تشكّلت طبقة عريضة من المفكّرين الذين مثّلوا النّزعة الإنسية في العصر الكلاسيكي للفكر العربي الإسلامي، و تعايشوا في فترة اعتبرت من أزهى فترات التاريخ الفكري الإسلامي، و من بين هؤلاء نجد الجاحظ(159ه/255ه) الذي «جمع في شخصه

[1] **محمد أركون**، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سبق ذكره، ص 78.
[2] **محمد أركون**، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه و التوحيدي، مصدر سبق ذكره، ص 47.
[3] المصدر نفسه، ص 605.

بين موهبة الخلق الأدبي من جهة، و الجرأة العقلية التي وضعت أسلوب التهكم و النقد في خدمة ما ندعوه اليوم بلا أسطرة "La Démythologisation" التراث العربي الإسلامي من جهة أخرى»[1] ، هذا الأسلوب النّقدي الذي كان الجاحظ يتمتع به يعتبر من أهم الخصائص لهذا العصر الإنسي، و الذي أصبح ينظر فعلا بنظرة جدّية إلى التراث العربي الإسلامي، و سنذكر أيضا مفكّر آخر و الذي يفصل بينه و الجاحظ قرن من الزمان، هذا المفكّر هو أبو حيّان التوحيدي و الذي قارنه محمد أركون بأعظم فلاسفة القرن العشرين أمثال ميشال فوكو و جيل دولوز Gilles Deleuze(1925-1995)، و جاك دريدا غلى الرغم من أنّه من فضاء زماني ومكاني بعيد جدّاً عن فضاء هؤلاء الفلاسفة فأركون يقول «... عندئذ راح يدين النزعة الإنسية التجريدية التي تتناقض مع الواقع المعاش. حصل ذلك في زمن التوحيدي، و منذ زمن التوحيدي. و حصل ذلك في زمننا الرّاهن و أدانه فلاسفة فرنسا الحقيقيون من أمثال فوكو و ديلوز و دريدا و غيرهم...»[2]، فمثلما أدان فلاسفة فرنسا المعاصرة الوضع الذي آل إليه الإنسان في القرن العشرين خاصة بعد الحروب الاستعمارية و الحروب العالمية، أقدم التوحيدي في حداثة سابقة على حداثة الغرب على التمرّد و الهجوم على التناقض الذي يعيشه الإنسان، بين الغنى الفاحش الذي تعيش فيه الطبقة العليا المتمثلة في الوزيرين الشهيرين أبا الفضل بن العميد والصاحب بن عباد اللذان يجمعان كل فلاسفة ذلك الزمن من أجل الإمتاع و المؤانسة، و قضاء السهرات الجميلة و المناقشات الحلوة في قصور بغداد و شيراز و الرّي – أي طهران الحالية -،في مقابل الفقر المدقع الذي كان شعوب هذه الأمصار غائصة فيه، فهذا التناقض الرّهيب دفع بالتوحيدي إلى مهاجمة الإنسية الشكلانية، و الدعوة إلى التطبيق العملي لها[3]. و قد تجسّد هذا في جملة أطلقها التوحيدي لطالما أعجب بها أركون و التي هي « الإنسان أشكل عليه الإنسان»، عبارة تحوي على تساؤل «كيف يمكن أن نصالح الإنسان مع نفسه بطريقة عملية، ملموسة. أقصد بطريقة تتجسّد سياسيا، و تتجسّد في نظام اقتصادي أيضا فيه شيء من العدالة و المساواة في الفرص و الحظوظ... هذه هي الإنسية و النزعة الإنسية الحقيقية و الفلسفة

[1] **محمد أركون**، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سبق ذكره، ص 77.
[2] **محمد أركون**، الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد، مصدر سبق ذكره، ص 259.
[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

القائمة على الإنسان و احترام الإنسان»[1]. فالتوحيدي قد طغت عليه مشكلة الإنسان و شغلت فكره «و كانت مشكلة الإنسان مقدمة عنده على غيرها من المشاكل الأزلية»[2].

أما فيما يخص عن العلاقة الإنسان / الله فإن التوحيدي قد ألف في هذا الصدد يوحي من عنوانه على تقدميته، و هو المؤلف الشهير **الإشارات الإلهية** « و هو يستكشف فيه ذلك التوتر التثقيفي للعلاقة بين الإنسان و الله (...) عن طريق ذات المنهجية العلمية التي تطبق على الموضوعات الأخرى (السياسة، القانون و التاريخ و اللغة...الخ»[3]، و مرّة أخرى نجد محمد أركون يقارن التوحيدي مع فيلسوف فرنسي آخر و هو بليز باسكال Blaise Pascal (1662/1623)، فهما - أي التوحيدي و باسكال - « يعتنقان نزعة إنسانية مشابهة في ظل العلاقة مع الله (...) الذي هو ذلك المُحاور الأساسي الحر، الضروري، المولد للدلالات و الإشارات التي لا غنى عنها للعقل الباحث عن المعنى باستمرار»[4] . و ما هذه المقارنة التي يقوم بها محمد أركون كل مرة بين التوحيدي و فيلسوف حديث أو معاصر، إلا محاولة من أن يبّن قيمة تلك الحركة الإنسية الدّائرة أحداثها في وقت سمّي بعصر الظلمات، في العصر الكلاسيكي للفكر العربي الإسلامي، الأمر الذي يبدوا أنه يلقى معارضة شديدة من جانب الغرب و أحيانا من الجانب العربي الإسلامي، و يعتبر انتزاع الاعتراف بها شيء صعب للغاية.

إلى جانب الجاحظ و التوحيدي، يجدر بنا الإشارة إلى ابن سينا (370ه/427ه) الذي يبدوا أنه ساهم أيضا بدوره في بناء هذه النزعة الإنسانية، فهو كان منفتحا على كل رياح الفكر و لم يكن الطب الذي يمارسه مفصولا عن الفلسفة كعلم و حكمة لهذا السبب فإن مؤلفات ابن سينا سرعان ما أصبحت مراجع إجبارية حتى بالنسبة لخصومه المعادين للفلسفة[5]، فابن سينا الذي جاء بعد التوحيدي، لم تخلو فلسفته من نزعة إنسانية منفتحة تشتمل على ثلاثة أشياء، فهي تعترف بالنضال المشروع الذي يقوم به العقل من أجل التوصل إلى

---

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] **أحمد عبد الهادي**، أبو حيان التوحيدي: فيلسوف الأدباء و أديب الفلاسفة(دون طبعة؛ القاهرة، دار الثقافة للنشر و التوزيع، 1997). ص 103.

[3] **محمد أركون**، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه و التوحيدي، مصدر سبق ذكره، ص 19.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] هاشم صالح ضمن. **محمد أركون**، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سبق ذكره، ص 29.

استقلاليته الذاتية، و هي تعترف بالرمزانية الدينية بصفتها بعدا روحيا من أجل البحث عن المعنى، و هي تعترف أخيرا بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب و العيان، في مقابل حضور هذه الإرهاصات التي تنبئ بنزعة إنسانية، نلاحظ غياب الأرض الخصبة و الجو الملائم لتطورها [1]، الأمر الذي أدى بالفكر الإسلامي إلى الغرق في دوامة الظلام و الدّخول في عصر الانحطاط.

نقاش الغزالي – ابن رشد و بداية الانحطاط:

في الواقع لقد امتاز العصر الذهبي للفكر العربي الإسلامي بسجالات فكرية و مناظرات فلسفية تعكس مدى التطور الحاصل في المنظومة المعرفية، و لعلّ أبرز هذه المناظرات هي تلك التي جرت بين الغزالي(450ه/505ه) و ابن رشد (520ه/595ه). فأبو حامد الغزالي، وبعد اطلاعه على آراء الفلاسفة المسلمين من العلوم الدّخيلة (أي الفلسفة اليونانية) و إحساسه بخطر هذه العلوم على الإسلام قرر مهاجمة الفلسفة و الفلاسفة، و قد وصل به الأمر إلى إطلاق فتاوى تكفير في حق عدّة فلاسفة، و الذين يعتبر الغزالي أنهم قد جلبوا الكفر مع العلوم الدّخيلة، و المتأمل في مؤلف **تهافت الفلاسفة**، يجد فيه ذلك النقد اللاذع للفلسفة اليونانية و تكفير الفلاسفة المسلمين القائلين بها في ثلاث مسائل، « مسألة قدم العالم و قولهم: إن الجواهر كلها قديمة. و الثانية قولهم: إن الله تعالى لا يحيط علما بالجزيئات الحاصلة من الأشخاص. و الثالثة إنكارهم بعث الأجساد و حشرها»[2]، هذا و يقول الغزالي على مصدر الكفر الذي طال الفلاسفة المسلمين: « و إنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة، كسقراط و بقراط و أفلاطون و أرسطو طاليس و أمثالهم، و إطناب طوائف من متتبعيهم و ضلالهم في وصف عقولهم و حسن أصولهم و دقة علومهم الهندسية و المنطقية و الطبيعية، و الإلهية و استبدادهم لفرط الذكاء و الفطنة، باستخراج تلك الأمور الخفيّة، و حكايتهم عنهم أنّهم مع رزانة عقولهم و غزارة فضلهم منكرون للشرائع و النّحل،

[1] **محمد أركون**، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه و التوحيدي، المصدر نفسه، ص 20.
[2] **أبو حامد الغزالي**، تهافت الفلاسفة، تحقيق و تقديم. سليمان دنيا، (ط 6؛ القاهرة، دار المعارف، 1972)، ص ص 307، 308.

و جاحدون لتفاصيل الأديان و الملل، و معتقدون أنّها نواميس مؤلفة و حيل مزخرفة»[1]، و في المقابل و من خلال هذه الفقرة نلاحظ أن الغزالي لم يرفض العلوم الدّخيلة بأكملها، إنما حذر من الافتتان بما هو صحيح فيها الأمر الذي يؤدي إلى تصديق الكل الذي يتضمن الخطأ، ففي كتبه **المنقذ من الضلال** يرى أنه لا يجوز رفض أو جحد الرياضيات و المنطقيات و الطبيعيات باستثناء بعض المسائل و على رأسها مبدأ السببية. أما الهجوم العنيف الذي وجهه الغزالي إلى هذه الفلسفة فقد تركز على قسم الإلهيات [2] ، فالرفض الذي جاء به الغزالي لم يكن رفضا كليا، و إنما جاء بناءا على نقد إيجابي، و الدليل على ذلك هو استثناءه من العلوم الدّخيلة تلك العلوم التي رأى أنها لا تعارض الشريعة الإسلامية.

و في المقابل، و بعد عقود من الزمن، جاءت ردود ابن رشد على آراء الغزالي و تجلّت في كتاب **تهافت التهافت** الذي كان ردّا مباشرا على مؤلف **تهافت الفلاسفة،** بالإضافة إلى كتاب **فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال،** و كتاب **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة،** ليرتفع بذلك النقاش الفلسفي – في عصر من المفترض أنه عصر ظلمات – إلى أعلى ذروة و يعكس مدى التطور المعرفي الحاصل، فابن رشد يرد على الغزالي تكفيره للفلاسفة، و يحاول في نفس الوقت أن يدافع عن الفلسفة، بل أن يبرهن على وفاق الفلسفة و الشريعة، ففي فصل المقال يقول ابن رشد على هذا الوفاق أنه « إذا كانت هذه الشريعة حقّاً، و داعية إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحق، فإنّا معشر المسلمين نعلم على القطع، أنّه لا يؤدي النّظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشّرع، فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه و يشهد له»[3]. هذا و لم يتوقف ابن رشد عند الاتفاق بين العقل و الشرع، بل إنه أعلن عن استحالة تعارض الفلسفة و الشريعة، و ردّ على اتهامات المتكلمين القائلين بهذا التعارض و الذي اعتبروه مبررا لتكفير المنادين بالفلسفة أنّه إذا تصادف و كان هناك أي خلاف أو تعارض بين الفلسفة و الشريعة، فمردّه إلى الاختلاف في المنهج و الأسلوب الذي يتّبعه كل من الشريعة والفلسفة.

---

[1] المرجع نفسه، ص 74.

[2] **محمود حمدي زقزوق،** الدّين و الفلسفة والتنوير(القاهرة ، دار المعارف، العدد 610، 1996). ص ص 35، 36.

[3] **ابن رشد،** فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، دراسة و تحقيق: محمد عمارة(ط 3؛ القاهرة، دار المعارف، دون تاريخ). ص ص 31، 32.

إن ابن رشد بسعيه للتوفيق بين الفلسفة و الدّين، أراد أن يعمّق دور تفكير الإنسان المنهجي في مقابل الدّين و بالتالي « علمنة الفكر العقلاني و فصله عن الفكر الدّيني »[1] وهذه هي النقطة الأصيلة و الفريدة لابن رشد و التي تكمن في الفصل الحاسم بين كل من السلطة الروحية / الدّينية و السّلطة الزمنية / العقلية.

و في ختام هذه المناظرة التاريخية التي دارت أحداثها بين رأيين، أحدهما من المفروض أنه يدافع عن الدّين و أولويته على العقل، و الثاني يدافع عن العقل و يسعى للتوفيق بينه و الدّين،انتهت إلى انتصار الغزالي و هزيمة ابن رشد، و فتحت بذلك الباب لقرون من الانغماس في الدّوغمائية و الفكر المدرسي الاجتراري، و مع موت ابن رشد في القرن الثالث عشر، يكون قد أسدل السّتار على قرون أنجبت أجيالا متتابعة من الفلاسفة و المفكرين ساهموا في تحرير الفكر الإسلامي، و ساهموا في بناءه. و في هذا الصدد يصف هنري كوربان قائلاً: « كان ابن رشد أحد كبار الأسماء و أشد الممثلين للفلسفة العربية التي معه عرفت قيمتها و مع موته عرفت نهايتها، و بالتالي فقدنا بعد ذلك أخبار المشرق بعدما مرّ ابن رشد و كتبه دون اهتمام الناس له »[2]، و في نفس الوقت الذي أخفق فيه ابن رشد في فضائه الأصلي - أي في العالم الإسلامي - يكون قد انتقل إلى العالم المسيحي الذي استقبله – و لو بخجل نظرا للظروف السّائدة و القوى المسيطرة – و في هذا السّياق يقول جورج طرابيشي: « و على حين انغلقت قلعة العقيدة القويمة على نفسها بعد طرد الفلسفة و الكلام خارج أسوار المدينة الإسلامية، راحت قلعة العقيدة القويمة بعد استدخال الفلسفة إلى داخل المدينة المسيحية تهدم أسوارها الواحد تلو الآخر »[3]، ففي مقابل الاضطهاد الذي عانت منه فلسفة ابن رشد في الجانب الإسلامي، تحوّلت تيار فكري يسمى بالرشدية يرتبط بالعقل و التفكير الحر، هذا الأمر أدى بنا إلى التساؤل حول الأسباب التي تكمن وراء هذا الفشل الذي مني به ابن رشد داخل الفكر الإسلامي، و النجاح الذي يشهده خارجه، هذا التساؤل الذي نجد الجواب عليه عند محمد أركون، الذي أرجع هذا الفشل الذريع من جهة، و النجاح الباهر من جهة أخرى إلى ما أطلق عليه اسم سوسيولوجيا النجاح و سوسيولوجيا الإخفاق،

---

[1] **محمود المصباحي**، مفهوم العقل عند ابن رشد، (ط1؛ بيروت، دار الفارابي، 1999). ص 110.

[2] **Henry Corbin**, Histoire de la Philosophie Islamique (France : Gallimard, 1964), p 334.

[3] **جورج طرابيشي**، مصائر الفلسفة بين المسيحية و الإسلام(ط1؛ بيروت، دار الساقي، 1998)، ص 123.

« ففشل فكر ابن رشد على الضفة الإسلامية يعود إلى عوامل سوسيولوجية أو ظروف اجتماعية و سياسية و اقتصادية محددة تماما. و نجاحه على الضفة المسيحية الأوربية يعود إلى العوامل نفسها و لكن بشكل إيجابي لا سلبي»[1] ، و هنا يستخدم محمد أركون مصطلحا جديدا من مصطلحات العلوم الاجتماعية و هو **الأطر الاجتماعية للمعرفة** – و كنا قد أشرنا إليه من قبل - من أجل شرح الوضعية شرحا علميا، فالبنيات الاجتماعية العميقة هي التي تحتضن الفرد و العوامل السائدة هي المؤثرة و ليس العكس، و لذلك فإنه من الخطأ حسبه نسب الإخفاق إلى شخص الغزالي و فكره، و إنما الأمر يتجاوزه إلى الأطر الاجتماعية للمعرفة التي بدأت تتقلص بعد مجيء السلجوقيين في القرن الخامس الهجري، و أصبحت محبذة للفكر الطرقي - الصوفي أو الفقهي الشعبوي، معادية أكثر فأكثر للفكر الفلسفي[2]

المبحث الثّاني: القطائع الكبرى في عصر النّهضة الأوربية.

[1] **محمد أركون،** نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سبق ذكره، ص 294.
[2] **محمد أركون،** قضايا في نقد العقل الدّيني، مصدر سبق ذكره، ص 301.

في الحقيقة و قبل الخوض في تحديد معالم عصر النّهضة الأوربية و محلّ العلمانية منها، كان لابدّ علينا أن نشير بالشّرح إلى مصطلح النّهضة بحدّ ذاته، و ذلك بتحديده لغوياً، «فالنّهضة من فعل نهض، نهضاً و نهوضاً، أي قام يقضاً نشيطاً، و يقال نهض من مكانه إلى كذا. و النّهضة هي الطّاقة و القوّة أو الوثبة في سبيل التّقدّم الاجتماعي أو غيره»[1] . و من هذا التّحديد اللّغوي يتبيّن لنا أنّ النّهضة هي بذل الجهد و الطّاقة من أجل إحداث تغيير تطّوري يتغيّر من خلاله مثلاً وضع الفاعل من حالة (1) إلى حالة (2). « و الكلمة الفرنسية للنّهضة (Renaissance) تشير إلى ولادة جديدة، بذلك فالنّهضة من هذه الزّاوية هي زمن تحوّل و فترة انتقال، فالتّقاليد الآخذة بالزّوال في القرون الوسطى تصطدم بالتّشكل الآخذ بالابتداء في العصر الحديث»[2] ، و بذلك تعتبر النّهضة بمثابة الحاجز الّذي يخفف من قوّة الاصطدام بين العصرين.

تعتبر النّهضة الأوربية حلقة الوصل بين العصور الوسطى و العصر الحديث، و إن لم يستطع المؤرخون تحديد تاريخ نهاية الأولى و بداية الثّاني بدقة « الأمر الذي يرجع إلى سبب بسيط ألا و هو الحركية البطيئة و التّدريجية لذلك التّطور الحاصل في أوربا بين هاتين الفترتين»[3]، هذه الحركية هي النّهضة التي نحن بصدد تبيان معالمها الزمانية و المكانية و الفكرية وعلاقة بحثنا هذا - و هو العلمانية - به.

من خلال هذا التحديد نستنتج أنّ النهضة هي لحظة تحوّل من عصر إلى آخر، من عصرٍ طغت عليه أفكار معيّنة إلى عصرٍ يقف على هذه الأفكار ليتطلّع إلى أفق جديد يتوافق و الشّروط الجديدة الحاصلة، خدمة تطور المسار الفكري المتغيّر و المتحوّل.

هذا و نستطيع تبيان جملة العوامل و الظواهر التي عمّت أوربا خلال فترة امتدت من منتصف القرن الرابع عشر إلى غاية بدايات العصر الحديث، أوّلها و أهمّها أنّ «مفكرو

---

[1] **شعبان عبد العاطي عطية و آخرون،** المعجم الوسيط (ط 4؛ مصر، مكتبة الشّروق الدّولية، 2004) {نهض-النهضة}. ص ص 958-959.

[2] **بيتر كوترمان و آخرون،** أطلس الفلسفة، ترجمة. جورج كتورة،(ط1؛ بيروت، المكتبة الشرقية، 2001)، ص 93.

[3] **ميلاد المقرحي،** تاريخ أوربا الحديث، 1453 - 1848، (ط1؛ بنغازي، منشورات جامعة قان يونس، 1996)، ص 27.

هذه الفترة أصبحوا يلقون بجلّ اهتماماتهم على الإنسان بعدما كانت في العصور الوسطى لاهوتية بحتة، الأمر الذي أعاد إلى الوجود الإنسانية(Humanisme)»[1] – على الأقل في شكلها التاريخي المعروف و الّذي يقصي النّزعة الإنسانية العربية في القرن العشر ميلادي و الذي يوافق القرن الرّابع هجري و التي تطرّقنا إليها في المبحث الأول- هذه النّزعة التّي ألقت بظلالها على باقي علامات النّهضة بداية ببعث الآداب القديمة و إحياؤها- و في هذا إشارة على أنّ النزعة الإنسانية لم تستمد اسمها من خلال اهتمام المفكّرين بالإنسان فحسب بل و من خلال الاهتمام بالعلوم الإنسانية مثل الآداب القديمة و التاريخ و الشّعر - و كانت بدايات عملية الإحياء هذه بدايات فنّية في معظمها تمركزت بفلورنسا الايطالية [2] و قد كان دانتي ألغييريDante Allighieri (1265 - 1321) أحد أوائل الشعراء و الأدباء الّذين نصبوا اهتماماتهم حول الإنسان من خلال إحياءه للّغة الايطالية التي ألّف بها معظم انتاجاته الأدبية، و بذكرنا هنا لدانتي لا نكون قد حصرنا النّهضة في ايطاليا في مجال الفن بل أردنا أن نبيّن أنّها قد بدأت فنية ثم عمّت إلى كافة المجالات تماما كما فعلت عند عبورها حدود إيطاليا متجهة تدريجياً نحو الشمال إلى ألمانيا و فرنسا و هولندا.

و بذكرنا ألمانيا فإنّ النّهضة فيها كانت نوعاً ما الأهم بالنسبة إلى موضوع بحثنا هذا، بحيث اقترنت الحركة الإنسانية فيها بالإصلاح الدّيني الّذي قاده المصلح مارتن لوثر Martin Lauter (1483 - 1546). و رغم أنّ هذا الإصلاح الذي أتي به كان في وقت سابق من الضروريات لكن هذه الضرورة لم تصمد أمام جشع و طموح الباباوات الشيء الذّي جعل أمر حدوثه مستحيلاً، إلى أن جاءت لحظة مارتن لوثر التي ثار فيها على السّلطة المركزية في روما التي كانت تطغى تحت غطاء الدّين المسيحي.

و تقريبا في نفس الوقت و بإيطاليا نجد نيكولا ميكيافليي Nicolas Machiavel (1469 - 1527) قد أحدث ثورة عظيمة لها شأنها، و ذلك بتحرير السياسة عن الأخلاق و الدّين و تأسيسها تأسيساً واقعيا.

---

[1] **برتراند راسل،** حكمة الغرب، ترجمة. فؤاد زكريا، (دون طبعة؛ الكويت، دار المعرفة، 1983)، الجزء الثّاني، ص 16.

[2] **برتراند راسل،** مرجع سبق ذكره، ص 15.

و في ظلّ النّهضة الأوربية لا يمكن لنا أن ننسى العلم المنافس الجديد للدّين و الذي ازدهر مع إحياء الدّراسات التجريبية خصوصا مع الاكتشاف الثّوري الّذي قاده نيكولا كوبرنيكوسNicolas Copernic (1473 - 1543)، و هو نظام مركزية الشمس، الأمر الذي عارضته الكنيسة المركزية باعتباره ـ أي الاكتشاف ـ منافيا للمعتقدات الدّينية السّائدة، الأمر الذي يُفقد الكنيسة مصداقيتها و تؤدّي إلى زوال هيبتها و من ثم سيطرتها.

هذه المرحلة التي تتمثل في النهضة الأوربية هي التي أفرزت الحداثة الفكرية، و في هذا الصدد يقول محمد أركون أن جملة الفتوحات اللاهوتية و العلمية هي التي شكّلت قطيعة واضحة بالقياس إلى المناخ العقلي للقرون الوسطى، فقد حصلت قطيعة لاهوتية مع ثورة لوثر و احتجاجه الشهير في بداية القرن السادس عشر. و حصلت قطيعة إبستمولوجية في مجال علم الفلك مع الثورة الكوبرنيكية و اكتشافات غاليلي[1]

المطلب الأوّل: القطيعة اللاهوتية

يعتبر الإصلاح الدّيني الذي بدأ بالظهور بأوربا في أواسط القرن الرابع عشر مع الإنجليزي جون ويكلف John Wycliffe (1330 - 1384) بمثابة نقطة تحول في تاريخ الدّيانة المسيحية، إذ أنّه و بعد قرون من التسلط و الطغيان الكنسي ظهرت حركات دينية عديدة تطالب بالانشقاق عن الكنيسة الكاثوليكية و إسقاط السلطة البابوية المطلقة و معها التقاليد المسيحية المتوارثة، لتفتح بذلك الباب لقرون من الصّراعات الدّينية ساهمت إلى حدّ بعيد في إرساء العلمانية.

و المعروف أن الإصلاح الدّيني كغيره من الأحداث الهّامة لم يظهر فجأة، بل سبقته عدّة عوامل أدّت إلى ظهوره و تطوّره « و لعلّ الرّوح المحافظة التي اتسمت بها سياسة الكنيسة المسيحية كانت من أهم هذه الدّوافع»[2] ، فهي بتمسكها بحق تفسير أحكام الدّين و حق تلاوة الكتاب المقدّس و توزيع صكوك الغفران مقابل أموال طائلة كانت قد وسّعت الهوّة بينها و بين الأفراد، كما أنّ روّاد النّهضة الذين دعوا إلى دراسة التّاريخ و الأدب و

[1] **محمد أركون**، قضايا في نقد العقل الدّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، مصدر سبق ذكره، ص 289.
[2] **ميلاد المقرحي**، مرجع سبق ذكره ، ص 82.

الفلسفة خصوصاً مع ظهور الطباعة في منتصف القرن الخامس عشر، فقد صار في إمكان الكثيرين من غير رجال الدّين الإطّلاع على حقائق الدّين و مختلف العلوم، أضف إلى هذا تنامي الشعور القومي في أوربا.

هذا و في خضم هذه العوامل و الظروف ظهرت أهم حركة إصلاحية في ألمانيا بزعامة مارتن لوثر، هذه الحركة التي سميت لاحقاً بالحركة البروتستانتية سنتناولها في مطلبنا هذا على سبيل المثال لا الحصر.

الحركة البروتستانتية مع مارتن لوثر:

في البداية و قبل الخوض في الظروف الّتي سبقت ولادة الحركة و النتائج المتمخضة عنها، كان لابدّ منا أن نشير إلى أصل هذه التسمية - البروتستانتية- فعبد الوهاب الكيالي في موسوعته السياسية يشير إليها أنّها « مشتقة من كلمة لاتينية الأصل تعني الاحتجاج أو الاعتراض»[1]، و قد نسب هذا المصطلح إلى الحركة الإصلاحية لأول مرة في « مارس 1529 بعد صدور قرارات مناوئة لهذه الحركة عن المجلس الإمبراطوري، فاحتج بعض الأمراء الألمان الذين كانوا قد انضموا إلى حركة مارتن لوثر و أعلنوا صراحة رفضهم لها»[2]

إنّ هيمنة الكنيسة المركزية في روما على جلّ الكنائس الألمانية، و بالتالي التصرّف في أموالها و ثرواتها، و مع الجدل الواسع الذي نشب حول صكوك الغفران « قام مارتن لوثر بتعليق احتجاج ضدّ صكوك الغفران على باب كنيسة وتنبرج في أوّل نوفمبر 1517، و هو منشور باللغة اللاتينية يحتوي على 95 بنداً»[3]، هذا المنشور حاول من خلاله مارتن لوثر دعوة النّاس إلى العودة إلى صفاء الإنجيل الأوّل و تعاليمه التي تغيرت حسبه لتكون بما يلائم الباباوات و رجال الدّين.

[1] **عبد الوهاب الكيالي،** الموسوعة السياسية(ط1؛ بيروت، المؤسسة العربية للدّراسات و النشر، 1979)، الجزء الأوّل، ص 528.
[2] **ميلاد المقرحي،** مرجع سبق ذكره، ص 92.
[3] المرجع نفسه، ص 88.

و في هذه الظروف التي تنبئ بحدوث ثورة على القيم الفاسدة للكنيسة الكاثوليكية المركزية، حاولت هذه الأخيرة القيام ببعض الإصلاحات لكن هذه الإصلاحات جاءت سطحية و متأخرة، فمارتن لوثر كان قد مضى في نشر التعاليم الجديدة، فهو يرى مثلاً أنّ «الإنسان يعتبر مواطنا مزدوجا، أي مواطن في الحكومة الروحية و التي تختص حسبه في العبادة و الإيمان، و مواطن الحكومة المدنية التي تبين له حقوقه و واجباته من حيث أنّه إنسان و مواطن، فالنّوع الأول يمتلك مكانة داخل النفس، أما النوع الثّاني فينظّم السلوك الخارجي، و بهذا يكون قد فصل بين المملكة الروحية و المملكة الدنيوية»[1] ، و ما هذا الفصل الذي قام به مارتن لوثر إلاّ إرساء لمبادئ العلمانية، زد على هذا أنّ مارتن لوثر قد هاجم فكرة الوساطة بين الرّب و الإنسان التي كانت تقوم عليها الكنيسة الكاثوليكية فهو «انطلق من تشخيص الطبيعة الإنسانية القائمة حسبه على الخطيئة و الفساد، و بالتالي لا يمكن للإنسان اعتمادا على حسن أعماله و على حسن نواياه أن يقدّم للرّب تبريراً لأفعاله إلا بالنعمة و الإيمان، وهذا يلغي وظيفة الوساطة التي اتخذتها الكنيسة الكاثوليكية»[2]. و يعتمد لوثر في فكره هذا على مرجع أساسي و وحيد و يتمثل في الكتاب المقدّس، و منه يستمد الإيمان، و هنا يكمن ذلك التحول في العلاقة بين الإنسان و الرب، بعدما كان الاتصال مقتصرا على الكنيسة.

على الرّغم من أنّ مارتن لوثر قد نقد الكنيسة و ممارساتها إلاّ أنّه لم يتجرأ على نقد العقيدة الدّينية نفسها، الأمر الذي قام به من بعده فلاسفة التنوير، و هذا لأسباب ظرفية ، ففي وقت كان الخروج عن الدّين في خانة اللاّمفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه يعتبر نقد التراث الدّيني و قطع العلاقة بالكنيسة الكاثوليكية المركزية بمثابة لحظة هامّة تسبق نقد العقيدة الدّينية ذاتها، غير أنّ المؤرخون يعتبرون أن « المذهب البروتستانتي يشكل المرحلة الأولى من مراحل الخروج على الدّين الكهنوتي التقليدي. إنّه يشكل أوّل مرحلة باتجاه التوصل إلى نظام إيماني أكثر علمنة و عقلانية»[3].

---

[1] **ليو شتراوس و جوزيف كروبسي**، تاريخ الفلسفة السياسية، ترجمة. محمود سيّد أحمد، مراجعة و تقديم: إمام عبد الفتاح إمام (دون طبعة؛ القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، دون تاريخ). الجزء الأوّل، ص 469.

[2] **بيتر كوترمان و آخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 101.

[3] **محمد أركون**، قضايا في نقد العقل الدّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مصدر سبق ذكره، ص 209.

في الحقيقة لقد مهّدت الثورة على الكنيسة الكاثوليكية لثورة أخرى هي الثورة العلمية. فقطع العلاقة مع التراث العقائدي الدغمائي الذي تتبناه الكنيسة أو كما يسمّيه محمد أركون **السيّاج العقلي الدّغمائي** فتح المجال« للتحرر من الأوهام التي كانت السلطة البابوية قائمة عليها مثل نظام أرسطو و النظريات القديمة»[1]و بذلك تأسست الأرضية لانطلاقة العلم الحديث- أي الثورة العلمية - و هذا ما سنحاول أن نتناوله في المطلب الثالث. أمّا في المطلب الثّاني سنتعرّض إلى حدث هام آخر تزامن مع حركة الإصلاح الدّيني ألا و هو فصل الأخلاق عن السّياسة مع ميكيافليي تمهيدا لفلسفة سياسية واقعية.

المطلب الثاني: قطيعة الفكر السياسي

إنّ حديثنا عن الأخلاق في هذا المطلب يرتكز أساسا على البعد الدّيني لها، و يكون هذا بتبيان علاقتها مع السياسة عند ميكيافليي، خاصة و أنّه في العصر الوسيط كانت النّظرية السياسية تنبثق من اللاهوت، مستعينة في ذلك بمختلف التقاليد الدّينية و المسائل العقائدية، فالكنيسة اتخذت مكان المرجعية الوحيدة دينيا و دنيويا، و بذلك فالسلطة الزمنية إذا افتقرت إلى عامل الدّين و لمسة الكنيسة تصبح آليا سلطة غير شرعية و ناقصة. إذن كيف استطاع ميكيافليي أن يحدث قطيعة مع التوظيف الكلاسيكي للأخلاق الدّينية؟ و كيف يمكننا أن نعتبره من المنادين بدولة علمانية؟.

إنّ اعتماد ميكيافليي على استقاء الأحداث و التجارب من التاريخ و إعادة النّظر فيها هو السبب الرئيسي الذي جعل منه فيلسوفا واقعيا، ينظر إلى الأشياء كما هي كائنة لا كما يجب أن تكون، فهو يرى أنّ الجمهوريات الخيالية و الأنظمة الطوباوية و التي جعلها الكثير من الفلاسفة و المنظرين قبله هدفا غير مجدية تماما،و هذا ما أشار إليه في الفصل الخامس عشر من كتابه **الأمير** حيث يقول:«يبدو لي أنّه من الأفضل أن نقف عند واقع

[1] **أيوب أبو ديّة،** العلم والفلسفة الأوربية الحديثة، من كوبرنيق إلى هيوم، (ط1؛ بيروت، دار الفارابي، 2009)، ص 93.

الأشياء على أن نتجه إلى نظريات غير مجدية (...) كثيرين هم من تخيلوا جمهوريات و ممالك لا وجود لها في الواقع، فما الشّيء الذي تخدمه هذه التخيّلات؟»[1] .

لعلّ الأخلاق المستمدة من الدّيانة المسيحية، و التي أدّت إلى فشل قيام دولة إيطالية مثالية، جعلت ميكيافيلي ينظر إليها بمنطق **الغاية تبرر الوسيلة**، فبما أنّها أخلاق « تؤجّل غاية الإنسان إلى الآخرة وتحث عن التخلي عن الدّنيا، فهي حتما نافعة و ضرورية للجمهور المطلوب منه هذه الطّاعة، و على الحاكم أن يؤيدها حتى لو اعتقد ببطلانها»[2] ، فالطريقة التي يجب أن يتصرف بها الحاكم هي الطريقة التي تفضي به إلى نتائج ملموسة، الأمر الذي يتطلب منه جعل هذه الأخلاق خادمة له، لا أن يكون عبداً لها، «فـميكيافيلي يدعو إلى الاستخدام الفطن لكل من الفضيلة و الرذيلة»[3].

إنّ نظرة ميكيافيلي إلى الدّين بحد ذاته لا تختلف عن نظرته إلى الأخلاق المستمدة من الدّيانة المسيحية « فهو يعتقد أن النظرة اللاهوتية السائدة على الفكر القروسطي و التي ربطت قيام الدّولة بوصاية الكنيسة ساهمت بشكل كبير في إعاقة مشروع بناء دولة واقعية محققة (...) و برفض هذه النّظرة أكد ميكيافيلي على وجوب قيام دولة علمانية، تقوم على أساس فصل الدّين عن الدّولة»[4] بل ذهب إلى أبعد من هذا لمّا وصف سياسة الدولة في فرنسا بالفاشلة في الفصل الثالث من كتاب **الأمير** لمجرّد اعتمادها على الكنيسة و السماح لها بتوسيع نفوذها فيقول « أنّ الفرنسيين لا يفهمون شيئا في كيفية تسيير شؤون الدّولة، لأنّه لو أنّهم فهموا شيئا لما تركوا الكنيسة تتعاظم إلى هذه الدّرجة (...) و التي تسببت فيما بعد في تحطيم فرنسا (...) فالأمير الذي يخدم سلطة غير سلطته يعمل على خرابه هو»[5]، و المفهوم من هذا أنّ الأمير و بمنطق الدّولة الذّي يجب أن يتصرف به يجب أن يحاول توجيه

---

[1] **Nicolas Machiavel**, Le Prince, traduction : Jean Vincent Péries (Bejaïa, Editions Talantikit, 2002). P 93.

[2] **يوسف كرم**، تاريخ الفلسفة الحديثة، (ط5؛ القاهرة، دار المعارف، 1986)، ص25.

[3] **ليو شتراوس و جوزيف كروبسي**، مرجع سبق ذكره، ص 436.

[4] **محرز بويش** ، العلمانية في الفلسفة الغربية، بين التأسيس الفلسفي و التجسيد السياسي، رسالة ماجيستير غير منشورة، جامعة الجزائر، 2009، ص212.

[5] Ibid.، p 22.

الدّين لمصلحته و مصلحة دولته، و لا يجب محاربته لما فيه من تأثير على الجمهور، بل بالعكس يجب عليه أن يستخدمه كوسيلة لبلوغ غاياته.

لقد أشار ليو شتراوس في الكتاب الذّي ألّفه مع جوزيف كروبسي إلى «أنّ ميكيافيلي انسلخ عن الفلاسفة السياسيين التقليديين ليؤسس بذلك لتعاليم جديدة أصبحت فيما بعد نقاط بداية يبني الفلاسفة تعاليمهم عليها»[1]، هكذا و قد أسس ميكيافيلي بواقعيته لفلسفة سياسية جديدة أحدثت قطيعة مع القيم السّائدة في عصره، و جعل فيها الدّين الذّي كان يتحكم بها على مر عصور طويلة مجرّد حلقة صغيرة في بنية الدّولة الجديدة يستعملها الأمير لما يرى فيه خدمة لدولته.

المطلب الثالث: القطيعة العلمية

يعتبر ظهور الديانة المسيحية في أوربا حدثاً هاما بالنسبة لتاريخ العلم، إذ أنها حوّلت اهتماماته و اهتمامات الفلسفة كلّها لتصب في خانة الدّفاع عنها، و بالتالي فقد نتج عن هذا التحوير و التضييق على العلم ما يشبه سيطرة كلية عليه، فبفعل مروره بالمرحلة الوسيطية التي طغت عليها فلسفة آباء الكنيسة و الفلسفة المدرسية أصبح بمثابة مؤكّد يسعى للبرهنة على ما قرره الدّين، فبهذا قضي عليه من الناحيتين التطورية و التوسعية بعد تحديد مجالات بحثه.

و للسيطرة الكلّية على الدّين عمدت الكنيسة إلى أسلوب الترهيب عبر تأسيس ما سمّي بمحاكم التفتيش المقتبسة عن محاكم التفتيش اليهودية التي تأسست في قشتالة في القرن الثالث عشر ميلادي، هذه الهيئة التي أنشأتها الكنيسة الكاثوليكية أيام البابا غريغوريوس التاسع سنة 1333، أقيمت للنظر في أمر كلّ من كان على دين أو معتقد غير ما تعتقده الكيسة الكاثوليكية عبر محكمة بابوية خاصة سميت آنذاك بالدّيوان المقدّس أو التفتيش المقدّس، و المستهدف الأوّل من خلال إقامة هذه المحكمة هو العالم و الفيلسوف حرصاً على إبقاء العلم دائراً في فلك الكنيسة الكاثوليكية.

[1] **ليو شتراوس و جوزيف كروبسي**، مرجع سبق ذكره، ص ص 430، 432.

و من بين النظريات التي استندت عليها الكنيسة مثلا نجد «تعاليم بطليموس في علم الفلك، و نظرية أرسطو الفلكية التي اعتبرت أن الأرض هي مركز الكون بينما الشمس تدور في فلك دائري حولها»[1] و بهذا فكل من شكك أو يحاول أن يغيّر هذه النّظرية فهو في نظر الكنيسة آنذاك خارج المجال المعتقداتي الخاص بها، و بالتالي فهو معرّض للوقوف أمام محاكم التفتيش ليقّر بعكس ما يعتقده و إلا سيتعرّض لتعذيب شديد يؤدّي في غالب الأحوال إلى الموت.

في خضم هذا التسلّط الكنسي التام و الذي عاصر في أواخره إحياء العلوم القديمة مع النّهضة الأوربية، كان لابدّ من تحرير العلم، الأمر الذي تمّ بالفعل تدريجيا مع الثورة الكوبرنيكية التي واجهت الكنيسة ببطلان الأفكار الأرسطية السائدة في الفيزياء و الفلك، و نأخذ هنا حالتين على سبيل المثال لا الحصر ألا و هما حالة كوبرنيكوس و حالة غاليلي.

حالة كوبرنيكوس:

يعتبر كوبرنيكوس أول من عمل على إحياء نظرية أرسطاخوس بعد ما يقارب 2000 سنة على وجودها - النظرية التي تقول بمركزية الشمس – و ذلك بتشكيكه في نظرية أرسطو التي اعتمدتها الكنيسة،« و قد توصّل في مرحلة مبكّرة إلى أنّ الشمس هي مركز العالم، و أنّ الأرض تتحرك حركتين في آن واحد، حركة دائرية حول نفسها محدثة بذلك الليل و النهار، و حركة حول الشّمس تنجم عنها الفصول الأربعة»[2]، هذه النظرية عرضها كوبرنيكوس كاملة و مفصّلة في كتاب تحت عنوان: **في دورات الأجرام السماوية** و الذي لم ينشر إلا و هو على فراش الموت أي سنة وفاته في 1543، حيث رأى فيه أنّ بقاء أكبر الأجرام ثابتا في حين تتحرك من حوله الأجرام الصغرى أكثر معقولية من دوران الأجرام جميعها حول الأرض، و قد استدّل كوبرنيكوس على عدم إحساسنا بهذه الحركة بأنّ «الإدراك الحسّي لا يستطيع أن يتنبأ بأي شيء إن كان المتحرّك هو الشيء المحسوس أو الشخص الحاس أو أنّ الاثنين يتحركان بسرعة مختلفة أو في اتجاه مختلف، كما بيّن أنّ

[1] **أيوب أبو ديّة**، مرجع سبق ذكره، ص95.
[2] المرجع نفسه، ص ص 95-96.

النظرية السّائدة من قبل تعتمد على الإدراك الحسي و منه استنتج ثبات الأرض في حين أنّ الأقرب إلى الحقيقة حسبه هو العكس تماما» [1].

إنّ استناد كوبرنيكوس على فرضية دوران كوكب الأرض مثله مثل الكواكب الأخرى « حطّ بالإنسان و الأرض التي يعيش عليها من مكانتهما المقدسة حسب الكنيسة»[2]، بعد أن كانت الأرض مركزاً للعالم، الأمر الذي دفع كوبرنيكوس إلى عدم نشر كتابه السالف الذكر خوفا من بطش الكنيسة، حتى أنّ اللوثريين من بعده عارضو هذه الفكرة و رفضوها، و على رأسهم مؤسس المذهب البروتستانتي مارتن لوثر « الذي صدم بالفكرة و رفضها مستشهدا بالتوراة عندما أمر يشوع بن نون الشمس بالوقوف لاستكمال ذبح أهل أريحا من الكنعانيين، إذ تساءل لوثر. لما لم يأمر الأرض بالوقوف إذا كان ما يدّعيه كوبرنيكوس صحيحا؟»[3]

في الواقع إنّ الثورة الكوبرنيكية بما تمثله من تقدم واضح في ميدان العلم، تعتبر أيضا قفزة نوعية في سبيل التحرر من الكنيسة، أضف إلى ذلك صعوبة هدم نظرية علمية و إحداث القطيعة الإبستمولوجية - خاصة إذا كانت مستندة إلى معتقد ديني كما هو الحال مع الفكر الأرسطي بالنسبة إلى الكنيسة آنذاك - و بالتالي بناء نظرية أخرى على أنقاضها، فكوبرنيكوس بالنسبة لمعاصريه هو ذلك الكافر الذي هاجم الكنيسة و أنكر حقيقة مركزية الأرض و ثباتها، و ذلك المرتد الذي تجرّأ و غيّر علاقة الإنسان بالكون و الرّب. رغم كلّ هذا فإنّ كوبرنيكوس و بعيدا عن القيمة العلمية لاكتشافه هذا، فإنّه مهّد لفصل العلم عن اللاّهوت و هيّأ أرضية انطلاق لمن جاء بعده أمثال تيكو براهي Tycho Brahe (1546-1601)، كبلر Kepler (1571-1630) و غاليليو غاليلي Galileo Galilei (1564 - 1642)، الذّين لولا التحوّل من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس الذي نادى به كوبرنيكوس لما كان بوسعهم أن يحققوا ما حققوه.

---

[1] **يوسف كرم**، مرجع سبق ذكره، ص ص 17-18.
[2] **أيوب أبو ديّة**، مرجع سبق ذكره، ص 96
[3] المرجع نفسه، ص ص 97-98.

حالة غاليلي:

يعتبر مجيء غاليلي سندًا للنظرية الكوبرنيكية فيما يخص مركزية الشمس، فهو مع تحسينه للتلسكوب - الذي كان قد اخترع قبله بقليل في هولندا – عيّن قانون حركة أقمار المشتري، و نشر في هذا الصدد مؤلفا بعنوان رسول من النجوم يعلن فيه دعمه الكامل لنظرية كوبرنيكوس و انحيازه لها، كما أنّ غاليلي قد أزال بعض الشوائب التي كانت نظري كوبرنيكوس تعاني منها فهو باكتشافه لقانون القصور الذّاتي و حركة الأجسام الأرضية، قد أجاب على الأسئلة التي كانت تتربص بنظرية كوبرنيكوس، أضف إلى هذا أنّ «تلسكوب غاليلي و بكشفه عن أقمار المشتري أنّها تدور حول كوكبها الأصلي يكون قد دعّم أيضا قوانين كبلر التي اعتبرت آنذاك خروجا جذريا عن المذهب الأرسطي الذي اعتنقته الكنيسة »[1].

بذلك أنذرت الاكتشافات المتتالية لغاليلي بصدام مع رجال الكنيسة، فقد دعا أتباع أرسطو من رجال الكنيسة للنّظر في التلسكوب ليقيم عليهم الحجة، غير أن بعضهم رفض هذه الدّعوة غيرة منهم على المذهب الأرسطي، و كان هذا الرّفض دليلا على تمسكهم بالعقيدة الدوغمائية و وصل بهم الأمر إلى «إدانة التلسكوب الذي عكّر صفو سباتهم الغارق في الأوهام»[2]

هذا و قد استدعي غاليلي لأوّل مرّة إلى ديوان التفتيش عام 1616، فألزمه الامتناع عن الجهر برأيه فوعد بالامتناع، لكنه سرعان ما استدعي مرّة أخرى عام 1633 إثر كتاب نشره تحت عنوان حوار يناقش فيه أربعة أيّام متوالية أهم نظرتين في العالم، في جلسة علنية أقر فيها غاليلي بتخليه عن كل الأفكار المتعلقة بحركة الأرض، و وقّع بإمضائه على وثيقة أنكر فيها كلّ ما جاء في كتبه و خالف العقيدة السّائدة [3]، هذا و تقول الرّوايات المتداولة أنه فعل ما أمر به لكنّه تمتم لنفسه قائلا: و مع ذلك فإنها تتحرّك.

[1] **برتراند راسل**، مرجع سبق ذكره، ص42.
[2] المرجع نفسه، ص 44.
[3] **يوسف كرم**، مرجع سبق ذكره، ص 21.

يعتبر ثوران أمثال كوبرنيكوس و غاليلي على المعارف السابقة، و المحمية عقائديا، بمثابة فتح أفق جديد للعلم من خلال فصله عن اللاهوت، و إيذان بفجر جديد للعلم الحديث في الغرب، و بالتالي التمهيد لفكر علماني يرتكز على القيمة الإنسانية في مسار تطوّره، دون الرجوع إلى العقيدة الدّينية المغلقة التي تعرقله و توجهه وفقا لما يتوافق معها.

إنّ الملاحظ في مسار النّهضة في أوربا يستنتج بسهولة تلك المحاولة النّاجحة للتّخلص من أغلال الكنيسة التي أدّت بأوربا إلى عصور طويلة مظلمة تخبطت فيها في مشاكل لاهوتية غايتها سيطرة الكنيسة على الحياة الاجتماعية، السياسية، و الثقافية...الخ هذه المحاولة التي صارت فيما بعد نهضة أقل ما يقال عنها أنّها المرحلة التي أضاءت تاريخ أوربا الحديث، و بالتالي يلاحَظ مصطلح العلمانية الذي ينساب بين الأحداث البارزة، حيث يشقّ طريقه تدريجياً و يتطور ليصبح مقوما من مقومات الدّول الأوربية الحديثة فيما بعد.

المبحث الثالث: التنوير و الثورات السياسية في أوربا الحديثة

لم تمر حركة الإصلاح الديني على أوربا بسلام، إذ أنّ الشجاعة التي امتلكها روّاد هذه الحركة قابلتها تحدّيات أخرى لم تستسغ الانقلاب غلى الكنيسة الكاثوليكية، الأمر الذي أدّى إلى اندلاع حروب دينية عمياء لم تنتهي إلاّ بعد أن ولّدت حركة فكرية جديدة خرجت عن الخجل الذي انتاب الثورات السّابقة (الثورة الإصلاحية، الثورة العلمية)، إذ أصبح اللامفكر فيه - الخروج عن الدّين و نقد العقيدة الدّينية في حدّ ذاتها – أمر ممكن التفكير فيه. أضف إلى هذا أنّ الأرضية التي هيّأها ميكيافيلي بعد تأسيسه لفكر سياسي جديد أصبحت بحاجة إلى تطوير، تطوير سيكون من المهمات الأساسية لهذه الحركة الفكرية الجديدة لإرساء فلسفة دولة جديدة تقوم على سيادة الشّعب، و فصل الدّين عن السياسة، كما أنّ الثورة العلمية التي قادها أمثال كوبرنيكوس و غاليلي مهّدت لحقبة جديدة تتوالى فيها الاكتشافات العلمية، حقبة سمّيت بالأنوار، هذه الأخيرة التي تعتبر بمثابة فترة تنظير بالنسبة لموضوع بحثنا - العلمانية - فترة انتظرت الظروف المناسبة لتجسيد الأفكار على أرض الواقع، ظروف أتت بها الثورة الفرنسية لتأذن بعصر جديد للعلمانية من خلال تجسيدها كمقوّم من مقوّمات الجمهورية الفرنسية المولودة. و من هنا نتساءل ما هو التنوير؟ و على أي أساس فكري قامت عليه حركة التنوير؟ و ما التقدّم الذي أحدثته مقارنة بموضوع بحثنا ألا و هو العلمانية؟.

المطلب الأول: التنظير و التأسيس للعلمانية مع عصر الأنوار

في الحقيقة لم تبزغ حركة الأنوار تحت جناح أي مدرسة فلسفية، إنّما جاءت كلحظة حاسمة و نتيجة حتمية للصراعات الدّينية الدّموية التي شهدها القرنان السادس عشر و السابع عشر ، «ويعتبر القرنان السابع عشر و الثامن عشر ميلادي بمثابة المجال التّاريخي التقريبي لها، أما فكريا فيتحدد عبر استخدام العقل و انجازات الفرد المفكّر»[1].

[1] **بيتركوترمان و آخرون**، مرجع سبق ذكره، ص 103.

أما عن التعريف الأمثل للتنوير فهو ذلك الذي نجده عند إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724 - 1804) في مقال كتبه في جريدة " شهرية برلين" Inische Monatschrift في نوفمبر 1784 ردّا على السؤال الذي طرحته الجريدة نفسها و هو ما الأنوار؟ حيث استهلّ إجابته هذه بتعريف التنوير و الذي يرى أنّه « خروج الإنسان من القصور الذي يرجع إليه هو ذاته. القصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير. يكون هذا القصور راجعا إلى الذّات إذا كان سببه لا يكمن في غياب الفهم، بل في غياب العزم و الجرأة على استخدامه دون قيادة الغير. تجرّأ على استخدام فهمك الخاص! هذا إذن هو شعار التنوير»[1]، فالعقل القروسطي حسب كانط كان يعاني من مرض الاتكال النّاتج أساسا عن الكسل و الجبن، الأمر الذي استغلّه رجال الإكليروس للتحكم في العقول و تسييجها بقداسة الكنيسة، و تنميقها بإرادة الله، و للخروج من حالة القصور هذه رأى كانط أنّ « الحرية هي السبيل الوحيد، هذه الحرية هي الحرية في الاستعمال العمومي للعقل في كلّ الميادين»[2].

و في هذا الصدد يرى محمد أركون أنّ « عقل التنوير قد زعزع قلعة الأستاذية العقائدية الدّينية (...) و كان بمثابة قطيعة حاسمة بين الذروة الإلهية للسيادة / و الذروة البشرية المتمثلة بالسيادة الشعبية (...) و بالتالي فلم تعد هناك أنظمة ملكية ذات حق إلهي أو مشروعية فوق بشرية كما كانت عليه الحال في فرنسا العهد القديم »[3].

نخبة القول أنّ عقل التنوير أصبحت لديه الشجاعة الكافية لأن يقطع صِلاته مع الكسل الذي انتابه نتيجة لعقيدة حاولت تجميده و استبدالها بعقيدة العقل، رغم أنّ هذا الاستبدال طرح إشكالية أخرى سنتعرّض لها في نهاية هذا المطلب- كما أن حركة التنوير و تماما كما فعلت البروتستانتية من قبل، بطرحها فكرة تصرّف الفرد حسب تقديره هو، تقدّمت بفكرة وجوب إطلاع الأفراد إلى الطبيعة بأنفسهم بدل وضعهم ثقة عمياء في أقوال

[1] **محمد سبيلا و عبد السّلام بنعبد العالي**، دفاتر فلسفية، نصوص مختارة: العقل والعقلانية، (ط2؛ المغرب، دار توبقال للنشر، 2007)، ص 60.
[2] المرجع نفسه، ص 61.
[3] **محمد أركون**،قضايا في نقد العقل الدّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟،مصدر سبق ذكره، ص 239.

الذين كانوا يدافعون عن النظريات البالية في الميدان العلمي[1] على حد تعبير محمد أركون.

القرن السابع عشر:

إنّه من المهم في دراسة هذا العنصر من العودة إلى أب الفلسفة الحديثة روني ديكارت René Descartes (1596- 1650)، كونه ساهم بشكل كبير في تأسيس فكرة العلمانية، و تتبدّى هذه المساهمة بشكل كبير من خلال كتابه مقال عن المنهج الذي ألّفه عام 1638، و مبادئ الفلسفة الذي ألّفه عام 1644، و يتمثل موقف ديكارت العلماني من خلال الكوجيتو و انطلاقه من الشك المنهجي كنقطة بداية لجعل الوصول إلى الحقيقة من مهمات الفكر الإنساني، و تتجلى هذه الفكرة ضمن إهداءه لكتاب تأملات ميتافيزيقية إلى عمداء و علماء الكلية اللاهوتية بباريس حين يقول: « دائما ما اعتقدت أن معضلتي الله و النّفس هما من أخطر المعاضل التي ينبغي أن تبرهن بأدلة الفلسفة، خيرا مما تبرهن بأدلة اللاهوت»[2] فهذا الفصل بين أدلة الفلسفة / العقل و أدلة اللاهوت/ الدّين ينم عن علمنة التفكير الإنساني بجعله الوحيد الذي يستطيع الوصول إلى الحقائق الجوهرية التي من بينها فكرة الله و النّفس.

تعتبر القطيعة التي أحدثها ديكارت، بالإضافة إلى الثورات العلمية و اللاهوتية، بمثابة حلقة أولى من مسار العقلنة و العلمنة، و بالتالي نجد الفلاسفة المعاصرين له، أمثال سبينوزا، سائرين على نفس النّهج، الأمر الذي دفع بـ جوتفريد فيلهلم ليبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 - 1716) ليقول أن « جلّ ما فعله سبينوزا أنّه حصد ما زرعه ديكارت»[3] .

في الواقع إن إخضاع الدّين ـ اليهودية المتمثلة في العهد القديم ـ للنقد المنهجي مع سبينوزا يؤكد على التقدم الواضح في مجال التحرر من سيطرة الدّين على العقل، هذا

[1] **برتراند راسل**. مرجع سبق ذكره، ص 108.
[2] **رينيه ديكارت**، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة. كمال الحاج، (ط4؛ بيروت، منشورات عويدات، 1988) ص 4.
[3] **جنفياف روديس لويس**، العقل و العقلانية، ترجمة. عبده الحلو، (ط4؛ بيروت، منشورات عويدات، 1988)، ص 110.

الأخير و مع نقده للنصوص الدّينية إلا انه « لم يكن طائشا و لم يهاجم الدّين، و إنما هاجم اللاهوتيين و طريقة تفسيرهم للدّين»[1]، فنقد سبينوزا للمعجزات مثلا لم يكن من منطلق نكرانها، بل كان بناءا على نقد تفسيرات رجال لها، و قد أرجعها سبينوزا إلى الجهل بالأسباب التي حدثت خلالها هذه المعجزات، ويقول في هذا الصدد « مثلما يسمى العلم الذي يتعدى حدود فهم الإنسان إلهيا، اعتاد الناس تسمية العمل الذي يجهل العامة سببه عملا إلهيا» [2].

يتجلى الفكر العلماني عند سبينوزا في تأكيده الطلاق المطلق بين اللاهوت والفلسفة فغاية الفلسفة هي الحقيقة، أمّا غاية الدّين الوحيدة فتتمثل في الطاعة و التقوى فحسب، بالإضافة إلى هذا فإنّ آراءه السّياسية آراء علمانية بحتة، فنجده يكرس ابتداء من الفصل السادس عشر إلى الفصل العشرين و الأخير من رسالته في اللاهوت و السّياسة للبرهنة على أن للدولة أساسا طبيعيا و عقليا لا لاهوتيا. و ضمن آراءه في الدّولة تندرج فكرة حرية التفكير، بل يؤكد على أنّ الحرية إنما هي الغاية الأساسية للدولة، و يقول في هذا أنّ « الغاية من تأسيس الدّولة ليست تحويل الموجودات العاقلة إلى حيوانات أو آلات صمّاء، بل المقصود منها هو إتاحة الفرصة لأبدانهم و أذهانهم كيما [أو بالأحرى كي] تقوم بوظائفها كاملة في أمان تام، بحيث يتسنى لهم أن يستخدموا عقولهم استخداما حرّا...»[3]، ومن هنا نستنتج أن سبينوزا أراد أن يضع حدّا للحجْر الذي فرضه رجال الدّين على العقل و حرية التفكير التي تكفلها الدّولة العلمانية، كون غاية هذه الأخيرة الأساسية هي تحرير الفرد و ليس ممارسة السيادة عليه كما هو شائع عن الدّولة.

و بدوره كان جون لوك John Locke (1632 - 1704) من السباقين للتنظير لدولة علمانية على أساس العقد الاجتماعي، وذلك انطلاقا من رفضه لنظرية الحق الإلهي، و قد عبّر عن هذه الآراء في رسالتيه عن الحكومة اللتين كتبتا في 1689 و 1690، و كانت أولى هاتين الرّسالتين ردّا على كتيب ألّفه روبرت فيلمر Robert Filmeur بعنوان

[1] **هاشم صالح**، مدخل إلى التنوير الأوربي، مرجع سبق ذكره، ص 208.
[2] **اسبينوزا**، رسالة في اللاهوت و السياسة، ترجمة و تقديم. حسن حنفي، مراجعة. فؤاد زكريا، (ط1؛ بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر و التوزيع، 2005)، ص 213.
[3] المرجع نفسه، ص 437.

الملك الأب Patriarcha، و التي فيها ينحاز بشكل متطرف لنظرية الحق الإلهي[1]، و قد اعتبر جون لوك أن نظرية الحق الإلهي تؤدّي بالإنسان إلى القيود، و بالحاكم إلى الغرور و التسلّط.

إن المهمة الأساسية للدولة و التي تتمثل في الاهتمام بالشؤون المدنية، تسلب منها حق التحكم و التدخل في آراء الأفراد و عقائدهم، لأن غياب أي حق إلهي يفوّض لهذه الحكومة التحكم في النّفوس يمنعها من ذلك، و يؤكّد على ذلك لوك بقوله أنّ: « خلاص النّفوس ليس من شأن الحاكم المدني أو أي إنسان آخر، ذلك أن الحاكم ليس مفوّضا من الله إخلاص نفوس البشر، و أن الله لم يكلّف أي إنسان بذلك»[2]. و انطلاقا من حصر مهمة الدّولة في تسيير الشؤون المدنية ، تبنى جون لوك فكرة الفصل بين الدّين المتمثل في الكنيسة و الدّولة المتمثلة في المملكة، الفصل الذي لا يكون إلا بانتشار فكرة التسامح داخل المملكة، خاصة التسامح الدّيني.

لقد عمل جون لوك على بناء فلسفة تسامح على فكرة الفصل بين السلطة الزّمنية و السلطة الرّوحية، غير أنه يحصر فكرة التسامح في مفهوم ضيّق، و يصنّفها في خانة الشفقة على الغير مثل شفقة المسيحي الصحيح على المسيحي الزنديق، لكن تكييفه للتسامح بهذه الطريقة له مبرراته، و في هذا الصدد يرى محمد أركون أن « المفكّر الإنجليزي جون لوك كان قد كتب رسالة حول التسامح و استخدم هذه الدّعوة [أي تكييف التسامح على أنه العطف و الشفقة] كحجة أو كذريعة من أجل القيام بنقد إجتماعي للمجتمع الإنجليزي في وقته»[3]، و هذا من أجل تفادي الصّدام العنيف مع المجتمع، إلا أننا سوف نرى كيف و في القرن الثامن عشر تتطور فكرة التسامح لتصبح أكثر هجومية، و أكثر صراحة، و ذلك مع فيلسوف التسامح الفرنسي فولتير.

---

[1] **برتراند راسل**، مرجع سبق ذكره، ص 87.

[2] **جون لوك**، رسالة في التسامح، ترجمة. منى أبو سنة، تقديم و مراجعة. مراد وهبة، (ط1؛ القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ص 24.

[3] **محمد أركون**،قضايا في نقد العقل الدّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟،مصدر سبق ذكره، ص 249.

القرن الثامن عشر:

إن التطور الذي شهدته فكرة العلمانية في القرن الثامن عشر ـ خصوصا في فرنسا ـ لم يسبق له مثيل، إذ أنه و لأوّل مرّة يخرج من هذه الفكرة تيار إلحادي يعلن صراحة عن أفكاره، و قد ازدهر هذا التيار على يد الموسوعيون*، و لقد كان الفيلسوف الفرنسي دنيس ديدروDenis Diderot (1713 - 1784) من أبرز هؤلاء، فهذا الأخير كرّس كل أعماله لمواجهة الكنيسة و تحطيم المعتقدات البالية حسبه، و هذا ما دفع به للقول أنّ « النّاس لن يتحرروا قط ما لم يصلب السلاطين و القساوسة (...) و الأرض سوف تحصل على حقها حينما تحطّم السماء»[1]. فمشروع ديدرو إذن واضح و هو التحرر من أغلال الكنيسة كليا و بشكل متطرف، عكس الأفكار التحررية التي كانت سائدة من قبل و التي تدعو إلى إقصاء الكنيسة من الواجهة مع الاعتراف بها ضمنيا، لكن مع آراء الموسوعيين أصبحت الأمور أكثر هجومية و أكثر راديكالية من ذي قبل.

في مقابل هذه النزعة الإلحادية التي ظهرت في القرن الثامن عشر، وجدت نزعة نقدية و لكنها مؤمنة و لم تلغ الدّين كلية، لكنها سعت إلى هدم العقليات المنغلقة و المتشددة، و استبدالها بأخرى متسامحة و عقلانية، ومن أهم ممثلي هذه النّزعة نجد فولتير ـ الذي ينتمي إلى الفلاسفة الموسوعيون لكنه مسيحي مؤمن ـ الذي أخذ من جون لوك فكرة التسامح من خلال كتابه رسالة في التسامح، لكنّه على عكس هذا الأخير بدا أكثر تحررا و أكثر هجومية، و يقول محمد أركون في هذا التغير في هجومية الخطاب أنّ فولتير، و بعد جون لوك الذي حاول نقد المجتمع الإنجليزي من خلال رسالته في التسامح، قام بنفس الخطوة لكن بشكل أكثر هجومية و تشدد، لأنّ الظروف أصبحت مناسبة له، و لأنّ الرأي العام قد أخذ يتشكل و يقدم له الدّعامة اللازمة لنقد الكنيسة و رجال الدّين[2] .

---

* **الموسوعيون:** جماعة من المفكّرين لا يؤمنون بفعالية الدّين و الغيبيات في الحياة، و بذلوا أقصى جهودهم لجمع المكتشفات العلمية ضمن موسوعة لجعلها في متناول الجميع، بهدف إضعاف الدّين و محاربة التقاليد الدّينية و الأفكار الغيبية، و قد طالب بعضهم بفصل الدّين عن الدّولة.

[1] **طيبة ماهر وزادة**، مرجع سبق ذكره، ص 83.

[2] **محمد أركون**،قضايا في نقد العقل الدّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟،مصدر سبق ذكره، ص 249.

استطاع فولتير من خلال فلسفة التسامح و فكرة الحرية تكريس فصل الدّين عن الدّولة، و إقامة فكر علماني قائم على التفكير العقلاني، الأمر الذي انعكس مباشرة على أفكار الثورة الفرنسية التي سنتطرق إلى المبادئ و الأفكار التي استندت عليها في المطلب الثالث.

اختتم القرن الثامن عشر و عصر التنوير بشكل عام على يد الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، الذي تحرر من إشكالية نسب المعرفة أو الحقيقة إلى العقل أو الحّس، وذلك عن طريق التوفيق بينهما، فكرة التوفيق هذه طبّقها على العلم و الدّين، و الملاحظ في فلسفة كانط يكتشف أنّه لم يتجاهل الدّين بل حاول أن يقولبه في نمط اجتماعي يتمثّل في الأخلاق. « و قد أدى إثارة موضوع التوفيق بين العلم و الدّين في فلسفة كانط للاستعانة بالعلمانية لحلّه، و رغم عودة جذور الفكر العلماني إلى أعقاب عصر النّهضة غير أن مرتكزات الفلسفة العلمانية قد شيّدت بعد نظريات كانط على انفصال الدّين عن العلم»[1].

لقد حصلت في القرن الثامن عشر القطيعة الكبرى مع اللاهوت المسيحي، والتي تعود نقطة بداية مسارها إلى القرنين السادس عشر و السابع عشر مع القطيعة العلمية و التي تمثلت في الثورة الكوبرنيكية، و القطيعة اللاهوتية التي تمثلت في ثورة مارتن لوثر، بالإضافة إلى الأفكار التي جاء بها أمثال ديكارت و سبينوزا، و قد أتاحت هذه القطيعة ـ حسب محمد أركون ـ لعقل التنوير تشكيل الدّولة القومية الحديثة، أي الدّولة العلمانية الدّيمقراطية التي لا تأخذ من الأصول العرفية أو الدّينية أو المذهبية أساسا لمعاملة مواطنيها إنما تعاملهم على أساس المساواة[2]

إن عقل التنوير « على الرغم من التحرير الكبير الذي أنجزه بالقياس إلى العقل اللاهوتي المسيحي إلا أنّه ظلّ بشكل ما أسير النّظرة المتعالية التي انتقدها»[3]، معنى هذا أن الإنجازات الكبيرة التي حققها من تحريرٍ للإنسان من أغلال الكنيسة، و تكريسٍ للفكر العلماني، و على الرّغم من أهميتها إلا أنها لا يمكن أن تصنف في خانة الإنجازات الكونية،

[1] **طيبة ماهر وزادة**، مرجع سبق ذكره، ص 95.
[2] **محمد أركون**،قضايا في نقد العقل الدّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟،مصدر سبق ذكره، ص 154.
[3] المصدر نفسه، ص 167.

باعتبارها ركّزت على البعد المسيحي للدّين و أحيانا اليهودي مثل حالة سبينوزا. و بذلك سقط ـ أي عقل التنوير ـ في تناقض صارخ مع الأفكار التي أفرزها، و التي تدّعي العالمية.

المطلب الثّاني: الثورة الإنجليزية و الثورة الفرنسية

إنّ الأفكار التي جادت و نادت بها عقول الفلاسفة في أوربا خلال الفترة الحديثة، لم تكن لتجد طريقها إلى عامة النّاس، إلا عن طريق الثورات السّياسية التي لا تستثني أي طبقة من المجتمع في مدى تأثيرها، إذ أنّه و لصعوبة اتصال الطّبقات الفقيرة بأفكار الفلاسفة، الذين هم عادة من النبلاء، فإنّ الثورة السّياسية هي القناة الوحيدة التي تتيح لهذه الطبقات الدّنيا الاحتكاك بالأفكار المستحدثة كـالعلمانية. فالثورة الإنجليزية و من بعدها الثورة الفرنسية بالإضافة إلى الثورة الأمريكية من أهم المنعطفات التي عرفتها مجتمعات هذه الدّول خاصة، و الدّول الغربية عامة، إذ أن العلمانية لم تكن لتجد طريقا للتجسيد في الأنظمة السّياسية الحديثة و المعاصرة لولا هذه الثورات. هذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن مدى التطور الحاصل في الفكر العلماني و الإنجازات التي يمكن أن تصنّف في خانة الإنجازات العلمانية انطلاقا من هذه الثورات.

تعتبر التجربة الإنجليزية السبّاقة إلى تطبيق المبادئ العلمانية، إذ أنّ التدخل الصارخ للكنيسة في السّلطة السياسية، و مطالبتها بالسّيطرة عليها استنادا على السّيادة الروحية العليا الموروثة عن المسيح، أنتج أجواءًا مشحونة و صراعات متزايدة أدّت إلى إعدام الملك شارل الأوّل عام 1649، و نشوب الثورة الإنجليزية.

لقد أقامت إنجلترا بعد ثورتها عام 1688 ، نظاما جديداً للحكم يتمثل في النّظام الملكي الدّستوري، و المهم في هذا النّظام ليس الملكي بقدر ما هو الدّستوري، كونه نظام يؤمّن التسامح الدّيني بين المواطنين وفق حكم القانون، كما أنه يحميهم من أي تعسف اعتباطي من المحتمل أن يمارسه الحاكم، وذلك عن طريق تقييد هذا الأخير بالقانون.

و ليس التسامح الدّيني إلا مدخلا لولوج النّظام العلماني الذي أسست له معاهدة وستفالي سنة 1648، و التخلّص من سيطرة الكنيسة و إقصائها من السّلطة السّياسية. كل

هذه التطورات في نظام الحكم بإنجلترا حسب هاشم صالح تعتبر بمثابة البدع المستجدّة بل و الكافرة في نظر الرأي العام الفرنسي الكاثوليكي[1] الذي لم يبدأ بعد مسيرته في التحرير و التنوير.

لكن هذه النّظرة في المجتمع الفرنسي انقلبت رأساً على عقب إثر الاصطدام العنيف المتمثل في الثورة الفرنسية، إذ أنّ هذه الأخيرة تعتبر المنعرج الحاسم لتطبيق العلمانية عبر مبادئها، فالمسار الذي اتخذته العلمانية لتطورها خرق مبدأ التدريجية ليفرض نفسه بقوة الثورة، و الطبقة البرجوازية التي نمت و تطورت بدأت تطمح للحكم، و بالتالي قلب الموازين و استبدال المؤسسات الفرنسية القائمة بأخرى تتماشى مع التغيير الحاصل في المنظومات الاجتماعية، الاقتصادية و السّياسية.

لقد قامت الثورة الفرنسية بالقطيعة الكبرى مع النظام الإقطاعي القديم الذي كان يستمد كيانه من التقسيم التراتبي للمجتمع، والذي يتضمّن طبقة النبلاء و رجال الدّين و أخيراً الطبقة الثالثة المتمثلة في عامة الشعب، و يرى موريس باربيي Maurice Barbier (1937 -) في هذا الصدد أنّه «يمكن اعتبار الإعلان عن حقوق الإنسان و المواطن عام 1789 كميثاق تأسيسي للدّولة الحديثة »[2]، هذا الإعلان الذي يحوي على مواد هامة يعتبر تجسيدا للعلمانية كبديل عن التسلط الكنسي، مثل الحرية الدّينية في المادة العاشرة منه و التي تنص على أنه « لا يمكن التعرض لأي إنسان بسبب آرائه، حتى الدّينية منها»[3]، هذه المادة التي تعترف بالدّين في نطاق الحرية الشخصية، لا بصفته تابعا للدولة، فهو من شؤون الفرد و ليس المواطن، وفقا للمفاهيم و التقسيمات الجديدة التي جاءت مع الدّولة الحداثية، و بالتالي يكون الفصل التام بين الدّين و الدّولة.

إنّ المسار الذي بدأته الثورة الفرنسية في علمنة الجمهورية لم يكتمل إلا مع بداية القرن العشرين ـ و لو جزئيا ـ و بالذات سنة 1905، و ذلك بإصدار قانون الفصل بين الدّين

---

[1] **هاشم صالح**، مرجع سبق ذكره، ص ص 229، 230.

[2] **Maurice Barbier**, La modernité politique, (Paris : PUF, 2000). P 112.

[3] **جان توشار**، تاريخ الأفكار السياسية، من عصر النّهضة إلى عصر الأنوار، ترجمة. ناجي الدراوشة، (ط1؛ دمشق، دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر، 2010)، الجزء الثاني، ص612.

و الدّولة، هذا القانون الذي يعتبر تتويجا للقرن التاسع عشر الذي انخرط فيه الفلاسفة و المثقفون الفرنسيون في الحركة التأسيسية للعلمانية، من خلال المناداة إلى علمنة المؤسسات العمومية تجسيدا لمبادئ العلمانية، ولعلّ أهم مكتسب في هذا الصدد هو قانون 1881، الذي يقر بفصل الكنيسة عن المدرسة، و الذي ينص على مجّانية و إلزامية و علمانية المدرسة[1].

لقد اكتسبت التجربة العلمانية في فرنسا، و بفعل الصراع العنيف مع الكنيسة، طابعا عدائيا تجاه الدّين، ما ولّد حركات إلحادية و لادينية كان لها التأثير البالغ في تشكّلها الحالي، و على الرغم من أنّ الثورة الفرنسية و قبلها الثورة الإنجليزية أدّتا إلى تحقيق الفصل القانوني بين الدّولة و الكنيسة، و لم تعد هذه الأخيرة تمتلك إلا سلطة واحدة هي السلطة الدّينية الروحية، إلا أن هذه التجربة التاريخية كان لمساوئها امتدادا على طول مسار العلمنة، و على حد تعبير محمد أركون فإنّ الفرنسيون لم يحموا التصور الفلسفي للعلمنة بأفضل معاني الكلمة و أوسعها، فهم لم يعرفوا كيف يتجاوزون المواقع الجدالية و الصراعية التي ترسّخت بينهم، سواء على الصعيد الدّيني أم على الصعيد السياسي[2]، و معنى هذا أن الصراعات العنيفة التي كانت قائمة بداية مع ثورة 1789 ترسخت في أذهان الفرنسيين، بل تطورت لتصبح دوغمائيات تحول دون استيعاب التعددية الفكرية، و هذه هي النقطة الواجب مراجعتها بالنسبة إلى عقل التنوير عامة و الحالة الفرنسية خاصة.

---

[1] **مارسيل غوشيه**، الدّين في الدّيمقراطية، مرجع سبق ذكره, ص 62.

[2] **محمد أركون**، العلمنة و الدّين، الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة. هاشم صالح، (ط3؛ بيروت، دار الساقي، 1996)، ص 12.

المبحث الرابع: العلمانية في الفكر العربي الحديث و المعاصر

إنّ الانحطاط الذي طال الفكر العربي الإسلامي مع نهاية القرن الثاني عشر ميلادي مع وفاة إبن رشد، و الذي تلاه عصر جديد بالنسبة إلى الحضارة الأوربية مع مختلف القطائع التي شهدتها، سواء على الصعيد السياسي أو العلمي أو الدّيني، و التي سبقت التطور الحاصل في أوربا على جميع المستويات. كلّ هذه المعطيات جعلت الفكر العربي الإسلامي يعيد التفكير فيما كان غائبا فيها من حلقات التاريخ، خصوصا مع الاحتكاك المباشر بينه و الحضارة الأوربية من خلال حملة نابليون على مصر سنة 1798، أي تسع سنوات بعد الثورة الفرنسية. إعادة التفكير هذه ـ إن صح التعبير ـ هي ما سمّيت بالنهضة العربية، و لقد كانت لإصلاحات محمد علي (1769 ـ 1849)، الذي كان يطمح إلى إقامة دولة حديثة الفضل الكبير في انطلاق عجلة النّهضة من مصر لتجوب بعدها جل أنحاء العالم العربي، و من بين أهم المشاكل التي كانت قد شغلت الحيّز الكبير من اهتمامات النّهضة العربية نجد مشكلتي النّظام السياسي ـ الاجتماعي و الدّين. هذا ما جعلنا نتساءل عن محل العلمانية و الفكر العلماني من هذه النهضة، و ما الذي جنته العلمانية في خضم هذا الحراك الفكري خصوصا مع امتداده المعاصر؟.

المطلب الأوّل: إرهاصات الخطاب العلماني في القرن التاسع عشر

اتسمت التجربة العلمانية الأولى على مستوى الفكر العربي بنوع من القلق الناتج عن الفجوة العميقة بين التقدم الغربي، و الانحطاط العربي الإسلامي، الأمر الذي تطلّب نوع من التضامن بين مختلف الأطياف الفكرية و الدّينية، خصوصا مع الفتن و النعرات الطائفية التي استفحلت في العالم العربي، بالإضافة إلى القلق الناتج عن الحملات الاستعمارية التي كانت أوربا قد بدأت بشنّها ضد الدول العربية. لكن مما لا شكّ فيه أنّ هذه التجربة الأولى كانت تحمل بوادر وعي بالأزمة و ضرورة الخروج منها، و ذلك هو الشرط الضروري لانطلاقها.

الجيل العلماني الأوّل:

تعود فكرة العلمانية في الفكر العربي الحديث إلى رحلة قام بها رفاعة رافع الطهطاوي (1801 - 1873) خريج جامع الأزهر إلى باريس في إطار بعثة علمية، ليصطدم بالتطور الحاصل في فرنسا مقارنة بمصر، لكنه « استطاع أن يقوم بمشاهدات دقيقة للعالم الحديث و القديم معا، و يقتبس معرفة واسعة عن المؤسسات و العادات السّائدة في ذلك المجتمع الأعظم و الأكثر ازدهارا في زمانه» [1]، فالطهطاوي حاول أن يستفيد من هذا الازدهار، و هذا ما تجلّى في نشره لكتاب يصف فيه إقامته بباريس تحت عنوان تخليص الإبريز في تلخيص باريز واضعا فيه الملاحظات التي دوّنها عن المجتمع الفرنسي، و قد و صف محمد أركون هذه التجربة قائلا: «أوّل قطيعة مع أطر الإدراك و التصور الكلاسيكية [في العالم العربي الإسلامي الحديث] نلحظها لدى المصري رفاعة رافع الطهطاوي، الذي قدم إلى فرنسا في القرن التاسع عشر(...) و نجد أن نظرته لفرنسا إيجابية، معجبة، قلقة. قلت قلقة لأنّ التفاوت الذي لاحظه بين مجتمع حرّ و حيوي و منفتح على التغيّر و التجدد كفرنسا، و مجتمع إسلامي تكراري و إمتثالي كمصر، قد أثار همومه و حرّك إرادته من أجل التقدم و الإصلاح و المراجعة»[2]، فالقطيعة مع النظام المعرفي القديم حصلت مع اكتشاف حجم الهوّة الفاصلة بين الغرب المتمثل في فرنسا، والعالم العربي الإسلامي المتمثل في مصر.

و محاولة لاستدراك التأخر بدأ الطهطاوي بنشر الأفكار الجديدة كليا على الساحة العربية ـ الإسلامية، و هي أفكار علمانية في الغالب، فمفهوم الوطن الذي جاء به الطهطاوي أراد به أن يغير فكرة الانتماء إلى الدّين، بفكرة الانتماء إلى الوطن، و توكيل القانون مهمة حماية حريات المواطن و التي من بينها حرية المعتقد. و تعتبر هذه المحاولة التي قام بها الطهطاوي بمثابة عملية تحديث النظام السياسي السائد، من خلال الارتكاز على

[1] **ألبرت حوراني**، الفكر العربي في عصر النّهضة، 1798-1939، ترجمة. كريم عزقول، (دون طبعة؛ بيروت، دار النهار للنشر، دون تاريخ)، ص 93.
[2] **محمد أركون**، الفكر الإسلامي، نقد و إجتهاد، مصدر سبق ذكره، ص 44.

المفاهيم التي أنتجتها الحداثة السياسية على شاكلة المفهوم العلماني للوطن، و فكرة الفصل بين الفرد الذي ينتمي إلى الدّين و المواطن الذي ينتمي إلى الوطن الجامع.

و في نفس التوجه الوطني يبرز مفكر آخر هو بطرس البستاني (1819 - 1883) الذي ينتمي إلى النخبة العربية المسيحية، التي ساهمت بشكل كبير في إرساء الأفكار العلمانية في الفكر العربي الحديث و المعاصر، و لقد كان من بين هؤلاء الذين أنشأوا المجلات الإصلاحية مثل مجلة "الجنان" 1870، و التي أمّنت حسب محمد أركون حضور نزعة عقلية مناضلة خلال أكثر من نصف قرن[1]، ساهمت بشكل كبير في نشر أفكار تنويرية و حداثية بين النخب المثقفة.

و ركّز بطرس البستاني في أفكاره على القومية العربية كقاسم مشترك بين العرب، و الوحدة الوطنية كوعاء يحوي كافة أطياف المجتمع، بغض النّظر عن الانتماء الدّيني أو الطائفي. هذا ما حاول أن يكرّسه من خلال تأسيسه لـ"المدرسة الوطنية" سنة 1863 التي « أقامها كما يدّل اسمها على مبدأ وطني لا ديني »[2]؛ فهي مدرسة علمانية تحاول أن تنشئ جيلاً من المواطنين الذين تلقوا تعليمهم على أساس المثل الوطنية و التسامح الدّيني، و من الواضح أن هذه المدرسة جاءت كردّ فعل على الفتنة الطائفية القائمة في سوريا سنة 1860، و التي أثارت مشاعر الحقد الدّيني و التعصّب، و بالتالي كان من واجب الطبقة المثقفة من كافة الطوائف المتصارعة التدخّل، و ضمن هذا السياق جاءت الأفكار العلمانية لـبطرس البستاني.

مناظرة فرح أنطون ـ محمّد عبده:

لقد تجلت مدى جدّية النهضة العربية في القرن التاسع عشر عبر حدث فكري هام يتمثّل في المناظرة الفلسفية ـ السياسية التي دارت بين فرح أنطون (1874 - 1922)

[1] **محمد أركون**، الفكر العربي، ترجمة. عادل العوا، (ط3؛ بيروت، منشورات عويدات، 1985)، ص 154.
[2] **ألبرت حوراني**، مرجع سبق ذكره، ص 127.

و محمد عبده (1849 - 1905)، المناظرة التي تعيد إلى الأذهان نقاش أبو حامد الغزالي و إبن رشد في العصر الذّهبي الذي آل إلى انتصار العقيدة المغلقة. لكنّ القرن التاسع عشر ليس هو حال القرنين الحادي عشر و الثاني عشر، إذ أن الانحطاط الذي طال الفكر العربي الإسلامي، بالإضافة إلى المعطيات الجديدة التي أفرزتها الحداثة الأوربية، و التطور الكبير الحاصل على مستوى الفكر العلماني، جعلت فرح أنطون يرجع إلى ميراث إبن رشد، وذلك عن طريق عرض فلسفته التي حاولت أن تعيد للعقل دوره في الفكر الإسلامي، و في نفس الوقت مجاراة انتصارات العلم و الفلسفة في السّياق الأوربي. و في المقابل نجد محمد عبده الذي حاول بشكل ما أن يقف موقف الوسط تجاه التطلعات العلمانية التي رامت إليها رجالات النّهضة، بالتدليل على خصوصية الإسلام فيما يخص نظام الحكم.

تتلخص أفكار فرح أنطون في السّعي إلى وضع أسس دولة علمانية تبنى على قدم من المساواة بين المسلمين و المسيحيين، و يرى أن هناك أساسين تبنى عليهما الدّولة العلمانية « الأوّل فصل الجوهري عن العرضي في جميع الأديان(...)[و الثاني] الفصل بين السلطة الزمنية و السلطة الرّوحية»[1]؛ الأساس الأوّل أراد به فرح أنطون أن يوحّد بين الإسلام و المسيحية، كون الجوهري في الأديان يتمثل في المبادئ المشكّلة لها و التي هي مشتركة بينها جميعا، و العرضي هي الشرائع التي تتفق في الغاية الرّامية إلى الفضيلة، و هو بتركيزه على هذا الأساس أراد تكوين متديّنين متجاوزين لأوجه الاختلاف، و متّحدين انطلاقا من أوجه التداخل.

أمّا الأساس الثاني المتمثل في الفصل بين السلطة الزّمنية و السلطة الرّوحية فقد اعتبره بمثابة ضرورة قصوى بناءا على اختلاف غايات السّلطتين، حيث تشترع السلطات الدّينية للآخرة لذلك كان من شأنها أن تتعارض و غاية الحكومة التي تشترع لما هو دنيوي، كما أن المجتمع الصالح يقوم على مساواة مطلقة بين جميع أبناء الأمّة تتعدى الفروق في الأديان، بالإضافة إلى أن الدّول التي يسيطر عليها الدّين ضعيفة من جهة و ميّالة إلى

[1] المرجع نفسه، ص ص 305، 306.

الحروب من جهة أخرى[1]. لذلك كان الفصل بينهما أكثر من ضروري للمبادرة في بناء دولة مدنية حديثة.

في المقابل رفض محمد عبده أفكار فرح أنطون الذي انطلق من فرضية أنّ الدّين الإسلامي يدعو إلى إقامة دولة دينية، و حاول دحض هذه الفكرة بقوله أن أصل "التيوقراطي" في الغرب إنما جاء على أساس إنفراد الملك بتلقي الشريعة عن الله، و بالتالي حق الإنفراد بالتشريع، و للأفراد واجب الطاعة، و كرد فعل على ذلك الوضع القائم ظهر الفصل بين السلطتين الدّينية و المدنية [2]، حيث إختُزِلت سلطة الكنيسة في الجانب الدّيني للنظر في علاقة الفرد المؤمن بربّه، أما سلطة الدّولة فتتكفل بتنظيم العلاقات الدّنيوية التي تخص المواطنين.

إنّ نظام الخلافة في الإسلام حسب محمد عبده غير النّظام التيوقراطي، فالحاكم فيه يستمد سلطانه من المسلمين، لا عن طريق الوحي أو الحق الإلهي، و بالتالي فإنّ حق عزل هذا الحاكم هو من اختصاص من نصّبه سلطانا أيضا[3]، و بناءا على هذا لا يمكن أن نصف هذا النّظام إلا بالحكم المدني.

غير أن مدنية نظام الخلافة في الإسلام لا تعترف بالفصل بين السّلطة الرّوحية و السّلطة الزّمنية، و ذلك لسبب بسيط و وجيه قدّمه محمد عبده و هو أن الإسلام دين و شرع، ولا يمكن إقامة الشّرع إلاّ بوجود قوّة تتمثّل في قوّة السّلطان أو الخليفة[4]، فتطبيق الفصل العلماني يؤدّي إلى تعطيل شرع الله المتمثل في إقامة الحدود، و أبعد من هذا فإن الفصل الذي ينادي به فرح أنطون ليس غير مرغوب فيه فحسب، بل هو مستحيل في نظر محمّد عبده، كون الإنسان وحدة بين الرّوح و الجسد اللذان لا انفصال بين وظائفهما، والحاكم و بفعل انتماءه إلى دين معيّن لا يمكنه بأي حال من الأحوال التحرر في أفعاله من هذا الدّين[5]؛

---

[1] المرجع نفسه، ص 306.

[2] **محمد عبده**، الإسلام بين العلم و المدنية، عرض و تحقيق و تعليق. طاهر الطناحي، (دون طبعة؛ القاهرة، دار الهلال، 1960)، ص ص 125، 126.

[3] المرجع نفسه، ص 125.

[4] المرجع نفسه، ص 124.

[5] ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص 308، 309.

و بالتالي فإنّ فصل السّلطة الدّينية التي تهيمن على الرّوح عن السّلطة الزمنية التي تهيمن على الجسد غير منطقي و مستحيل الحدوث.

اختتم القرن التاسع عشر و بدأ القرن العشرين و لم تسفر النّهضة العربية عن أي إنجاز ملموس اتفاق على حلٍّ جامع للخروج من الأزمة التي تورّط فيها الفكر العربي ـ الإسلامي، لكنّ هذا الفشل مفهوم و لو جزئيا نظرا لاتساع رقعة التخلف ، و على جميع الأصعدة، أي أنّه من الصعب جدّا التوصل إلى حلول لمشاكل تراكمت لمدّة قاربت السبعة قرون في ظرف قرن واحد. أضف إلى ذلك أن الفكر العربي ـ الإسلامي و لدى محاولته للنهوض اكتشف أنه مرغم على مواجهة الهوّة العميقة بين أوربا المتقدّمة و المجتمعات الإسلامية المتخلّفة، و التي أحدثتها قطيعتين متتاليتين؛ داخلية بالانقطاع عن الموروث الحضاري الإسلامي، و خارجية بالانقطاع عن التقدّم و التطور الأوربي، إذ يرى محمد أركون أنّ سبب فشل النّهضة إنّما هو الضعف الذي نال من المجتمعات العربية الإسلامية و الذي حال بينها و التفاعل مع ما أبدعه تراثها الخاص من جهة، و العلم الأوربي الحديث من جهة أخرى[1]، لكن و رغم هذا الفشل إلا أن هذه الحركة الفكرية في القرن التاسع عشر كان لها امتدادا في الفكر العربي الإسلامي المعاصر، إذ نصادف فيه تيارات قد أدركت فشل النّهضة الأولى، و حاولت استدراك نقائصها لتعطي نفسا جديدا للفكر العربي الإسلامي.

المطلب الثّاني: امتدادات النّهضة العربية في الفكر المعاصر، و بروز النّزعة النّقدية.

لقد ساهم فشل النهضة في تشكيل تيار شعبي رافض لها و لعملية التحديث التي ينظر إليها كغزو فكري و تقليد أعمى للغرب، و قد تجسّد هذا التيار في تأسيس حركة الإخوان المسلمون في مصر عام 1928[2] على يدّ حسن البنا (1906 ـ 1949)، و في المقابل برز تيار ذو نزعة نقدية حاول من خلالها تشخيص الأزمة و النّظر إلى العلمانية كمخرج من التخلف و الانحطاط الحاصلين، و المفارقة أن الجيل الأوّل من هذه النّزعة يتكوّن من خرّيجي المؤسسة الدّينية المتمثّلة في جامع الأزهر أمثال علي عبد الرازق (1888 ـ

[1] **محمد أركون**،قضايا في نقد العقل الدّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟،مصدر سبق ذكره، ص 196.
[2] المصدر نفسه، ص 197.

1966)، و طه حسين (1889 - 1973)، و قد شكّلوا سربا يغرّد خارج سرب هذه المؤسسة، لكنّ هذا الجيل صادف في طريقه عائقا حال دون استمراره، و الذي يتمثّل في الخطاب الثّوري من خلال حروب التحرير و الصّراع العربي ـ الإسرائيلي.

لكنّ هزيمة العرب أمام إسرائيل عام 1967 أعادت التيار النّقدي إلى الواجهة أمام انحسار التوجهات الأيديولوجية السّائدة، لتخلي الطريق للروح النقدية التي حاولت إعادة قراءة الموروث الحضاري العربي الإسلامي من جهة، و إفرازات الحداثة و التنوير الغربيين من جهة أخرى، ضمن قالب نقدي عقلاني.

الإسلام و أصول الحكم:

تعدّ مساهمة علي عبد الرازق في التنظير للعلمانية في السّياق الإسلامي مساهمة تأسيسية و أولى من نوعها، كونها جاءت مستندة و لأوّل مرّة على نصوص قرآنية و أحاديث نبوية، على خلاف أسلافه في القرن التاسع عشر الذين يدعون إلى العلمانية خارج إطار الإسلام. و تكمن خصوصية كتابه الإسلام و أصول الحكم الذي أدرج فيه نظرته النّقدية، كونه حاول فيه تقويض الخلافة كنظام سياسي ذو أساس ديني دون أن يصطدم حسبه بأحكام الدّين. حيث وضع علي عبد الرازق تصوّرا لقيام الدّولة الحديثة، و أكّد على ضرورة فصل السّلطة الدّينية عن السّلطة السّياسية، و قد بدأ ببناء هذا التصوّر بنفي ذكر كتاب الله تعالى في أي موضع لوجوب الخلافة ليقول: « إنّه لعجب عجيب أن تأخذ بيدّك كتاب الله الكريم و ترجع النّظر فيما بين فاتحته و سورة النّاس(...)ثمّ لا تجد فيه ذكرا لتلك الإمامة العامة أو الخلافة . إنّ في ذلك لمجالاً للمقال»[1]، فالقرآن الكريم على الرغم من شموله على جميع مجالات و تفاصيل الحياة، إلا أنّه لم يذكر للخلافة أصلاً فيه حسبه، ما ترك للنّاس الحرية في اختيار أشكال الحكومات و الدّليل على ذلك أنّ النبي لم يعيّن أحداً

[1] **علي عبد الرازق**، الإسلام و أصول الحكم، تقديم. عروس الزبير، (دون طبعة؛ الجزائر، موفم للنشر، 1988)، ص 23.

ليكون خليفته « بلى لم يشر عليه السّلام طول حياته إلي شيء يسمّى دولة إسلامية»[1]، الأمر الذي يلغي صفة الدّينية على زعامة من تولى أمور المؤمنين بعد وفاة النبي.

لقد جاءت أفكار علي عبد الرازق في ظرف خاص جدّا بالنسبة إلى موضوع الخلافة الإسلامية، إذ تزامن ظهور كتابه عام 1925 مع حدث سقوط الخلافة في تركيا على يدّ مصطفى كمال أتاتورك (1881 - 1938) سنة 1924، و قد كان هدفه الأساسي من نشر هذه المساهمة هو تبيان أنّه لا حرج على المسلمين في إنكار الخلافة لما جلبته من ضرر و مفسدة، و جواز الاستعانة بتجارب غير المسلمين في السّياسة و علوم الاجتماع[2]، لتكون بذلك دعوة صريحة إلى إقامة دولة مدنية تفصل بين الدّيني و الزمني، الأمر الذي أثار جدلا واسعا في أوساط علماء و مشايخ المسلمين، و الذي أدى بهيئة كبار علماء الأزهر إلى إصدار قرار بالإجماع يقضي بتجريد علي عبد الرازق من صفة العالمية و طرده من وظيفته بجامع الأزهر.

و في خضم كلّ هذا تعطّلت محاولات التحديث التي عرفها الفكر العربي في النّصف الأوّل من القرن العشرين إجباريا، و ذلك بفعل المعارك السّياسية و العسكرية التي عرفتها الدّول العربية الإسلامية، بحيث أخذ الفكر العلماني بالانحسار و التراجع، لخضوعه لمبدأ الأولويات الذي يولي الأهمية للنّضال الأيديولوجي و السّياسي على باقي الاعتبارات، و في هذه الظروف « و عندما يتكلّم المدفع أو الرشاش يخرس صوت الفكر»[3]

بروز النّزعة النّقدية:

خرجت الخطابات الثورية إبان الخمسينيات و بداية الستينيات منتصرة، لتطغى على السّاحة الفكرية و تأخذ في عمومها التوجه الاشتراكي الثوري من جهة، و البعد الإسلامي من جهة أخرى، و بدأت النّخب المثقفة تنخرط فيها و تروج للانتصارات التي حققتها هذه الثورات الشّعبية، لكن هذه الفترة التبجيلية لم تدم بعد عام 1967، أي بعد هزيمة العرب

[1] المرجع نفسه، ص 106.
[2] المرجع نفسه، ص 124.
[3] **محمد أركون**،قضايا في نقد العقل الدّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟،مصدر سبق ذكره، ص 197.

أمام إسرائيل ، و قد « شكّلت الهزيمة تلك لحظة مفصلية كاشفة للذات، و أبانت عن فوات تاريخي و فشل في مشروع التنوير العربي راهنت عليه أجيال فذهبت أحلامهم أدراج الرياح»[1] حين استيقظت الساحة العربية على وقع الفشل الذريع، لتبدأ بذلك مرحلة جديدة تجلّت في تلك المحاولات الجدّية الواعية بواقع التخلف، و التي تروم ضمن نزعة نقدية عقلانية متشبعة بأحدث ما أنتجه العقل الغربي إلى نقد العقل العربي و الإسلامي، ليتماشى مع التطورات التي تمخضت عن العقل الحداثي، و قد حاولت هذه النّزعة التجديدية في غالبها تبنّي الفكر الليبرالي العلماني كأرضية تفكير، تحررها من القراءات الأيديولوجية للتراث العربي الإسلامي كشرط أساسي للنقد العلمي.

توالت الدّعوات لإحداث القطيعة مع أطر التفكير المحاصرة بسياج الأيديولوجيات المكبّلة للعقل، بدءا من دعوة عبد الله العروي لنهضة عربية ثانية عبر التحوّل إلى المنهج النّقدي، للارتفاع بمستوى الوعي العربي إلى مستوى الوعي التاريخي عن طريق النّقد المزدوج، أي نقد الذات المتمثلة في الأيديولوجية العربية، و نقد الآخر المتمثل في الخطاب الغربي[2]. و قد كانت لإسهامات محمد عابد الجابري و حسن حنفي و فؤاد زكريا و آخرون في إثراء النّزعة النّقدية التجديدية كبيرة، بأفكار تحاول تشخيص الواقع العربي الإسلامي و مشاريع ترمي الوصول إلى مخرج الأزمة.

من بين هؤلاء المفكّرين الذين انخرطوا في هذه الحركة النّقدية العقلانية التجديدية نجد محمّد أركون، الذي جاءت أعماله في سياق نقد العقل الإسلامي ضمن مشروع حداثة و تحديث، حداثة بالدّعوة إلى هضم ما أنتجه العقل الأوربي خلال مساره في إطار الحداثة، و تحديث من خلال الدّعوة إلى قراءة الموروث الثقافي الحضاري الإسلامي، بدءا من انبثاقه الأوّلي في مرحلة القرآن و التشكيل الأوّلي للفكر الإسلامي، مرورا بالمرحلة الكلاسيكية التي هي عصر الازدهار، وصولا إلى الفترة المعاصر. كل هذا ضمن قالب نقدي حاول

[1] **خديجة زتيلي**، « النخب الفكرية الجديدة بعد هزيمة 1967- محمد أركون و "نقد العقل الإسلامي"»، دراسات فلسفية، العدد التاسع، الجزائر 2013، ص 145.

[2] **السعدي بن أزواو**، « مفهوم العلمانية عند محمد أركون»، قراءات في مشروع محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص ص 96، 97.

تأطيره بتأسيس الإسلاميات التطبيقية كبديل عن الإستشراق الذي يدعوه بالإسلاميات الكلاسيكية.

و في هذا المسعى أولى محمد أركون العلمانية أهمية كبرى، فهي تشكّل اللبنة الأساسية لمشروعه النّقدي، و تعتبر كمطلب إبستيمولوجي ضروري لقيام علم الإسلاميات التطبيقية، غير أنّ مفهومه للعلمانية تجاوز التّصور التقليدي لها سواءً من جانب أوربا و الغرب أو من جانب العالمين العربي و الإسلامي. ففيما يكمن تجاوز هذا لتلك التصورات التقليدية لمفهوم العلمانية، أو بعبارة أخرى ما هو الجديد الذي أحدثه محمّد أركون على مستوى هذا المفهوم؟.

الفصل الثالث:

العلمنة من منظور جديد

تمهيـــــــــد.

المبحث الأوّل: المراجعة النقدية لمفهوم العلمنة.

المطلب الأوّل: إشكالية المصطلح.

المطلب الثاني: ارتباط العلمنة بالفضاء الأوربي.

المطلب الثالث: تجاوز النظرة التقسيمية.

المطلب الرّابع: نقد العلمانية المناضلة أو "العلمانوية".

المبحث الثّاني: التجديد الأركوني على مستوى المفهوم.

المطلب الأوّل: انبثاق العلمانية و إلحاحها.

المطلب الثاني: إعادة تحديد للعلمنة.

المطلب الثالث: تحدّيات العلمنة.

المبحث الثّالث: قراءة جديدة لجدليتي الدّين/العلمنة و الدّين/السياسة.

المطلب الأوّل: الدّين في الفضاء الاجتماعي التاريخي.

المطلب الثاني: رؤية جديدة للبعد الدّيني ضمن النظام العلماني.

المطلب الثالث: السيادة العليا و السلطة السياسية.

تمهيـــــــــد:

إنّ المتأمل في مسار العلمانية كما أشرنا إليه في الفصل الثاني، و معاينة ما آلت إليه العلمانية بعد الثورة الفرنسية بعدما وقعت في شرك الوضعوية العلموية التي تغذّت من وثوقية المركزية الغربية، يدرك حتما ضرورة إعادة النظر في العلمانية كقيمة إنسانية و موقف مسؤول تجاه وتيرة التطور المتصاعدة، إذ و بعدما قطعت الحداثة الفكرية شوطا كبيرا في التحرر من أغلال الهيمنة الدّينية على السياسة و المعرفة على حدّ سواء، وجدت نفسها في مواجهة دغمائية من نوع جديد، دغمائية ولدت من رحم هذه الحداثة نفسها، و في أكثر المواقع مناهضة للفكر المتصلّب، و هو الموقع العلماني.

إن تحوّل العلمانية إلى توجّه "ديني" يدافع عنها السياسيون لرهانات أيديولوجية و انتخابية بائسة قد أوقف عجلة تطورها، بل أعادها إلى الوراء بعدما حققت وجودها القانوني عام 1905، لذلك كان لابدّ من ظهور مفكّرين جدد ليقوموا بإعادة قراءة العلمانية من منظور أوسع، يتيح لها أن تتحرر من النظرة السياسوية الضيّقة. و قد كانت محاولة أركون من المحاولات القليلة التي ترمي إلى هذا الهدف إلى جانب مفكّرين و فلاسفة كبار أمثال بول ريكور و جان بوبيرو. و سوف نستعرض في هذا الفصل الخطوات التي قام بها أركون لتجاوز الموقع التقليدي للعلمانية و إعادة تحديدها ضمن قراءات جديدة لجدليتي الدّين/السياسة و الدّين/ العلمنة.

المبحث الأول: المراجعة النقدية لمفهوم العلمنة.

تتمثل الخطوة الأولى التي قام بها محمد أركون لإعادة إنتاج مفهوم العلمانية، في أشْكَلَتِه (Problèmatisé)، أي جعله إشكاليا بعد بديهيته، و ذلك بغية انتهاك مواقعه التقليدية و زحزحتها. و عليه و من أجل تحرّي هذه المنهجية التي اتّبعها أركون سنقوم بتحليل مراجعته النقدية لمفهوم العلمنة بدءا من إشكالية مصطلح العلمانية وصولا إلى تجاوزه للعلمانية التقسيمية و العلمانية المناضلة. و ذلك وفقا للتساؤل التالي: ما هي المستويات التي ركّز أركون عليها في نقده لمفهوم العلمانية؟ و ما هي القيمة المعرفية لهذا النّقد بالنسبة إلى مهمة قراءة العلمانية من منظور جديد.

المطلب الأول: إشكالية المصطلح.

في الحقيقة إن توظيفنا في هذا المبحث لمصطلح العلمانية لا يدّل أبدا على موافقة محمد أركون على هذه الترجمة العربية للمصطلح الفرنسي* «Laicité »، و إنما و لغياب أي مصطلح آخر غير العلمانية، فإننا و انطلاقا من إشكالية النّقص في المعجم العربي فيما يخص هذا المصطلح مجبرون على استخدام «العلمانية» و «العلمنة» للدلالة على «Laicite»، و «العلماني» للدلالة على«Laique»، و «العلمانوية» للدلالة على «Laicisme»، تماما طبقا للترجمات التي قام بها هاشم صالح معرّب أعمال أركون و شارحه.

و يذهب أركون إلى أنّ مصطلح العلمانية في اللغة العربية إنّما لا يدل على أي شيء فقط بل إنه لفظ ركيك و دخيل على اللغة العربية، و يقول في هذا الشأن أنّ « لفظة لايسيتي [Laicite] بالعربية غير وظيفية** و بالتالي فلا يحق لنا أن نترجمها كون هذه الترجمة لا

---

* و هي اللغة التي يؤلّف بها محمد أركون أفكاره في الغالب.

**لقد ترجم هاشم صالح في موقع آخركلمتي «Fonctionnel» و «Opératoire» بكلمة «شغّال»، هذه الأخيرة التي يمكن أن تؤدي المعنى المقصود، لكن و كما أشار هو نفسه على أنّها كلمة عاميّة، فإنني أظن أنها لن تؤدّي دورها على أكمل وجه، كون اللغة العامية للمترجم السوري مختلفة في معظمها مع اللغة العامية الجزائرية بشكل خاص و المغاربية عامة، لذلك ارتأيت أن أترجم«ne fonctionne pas» بـ «غير وظيفية»، و«Opératoire» بـ «عملية».

تدل على شيء و غير عملية، و لجعلها عملية قابلة للتوظيف يجب علينا أن نغذّيها بالتاريخ»[1]. و يدل كلام محمد أركون هنا على أنّ العلمانية لابدّ أن تفهم أوّلا و قبل كل شيء ضمن السّياق التاريخي لتطورها في أي مجتمع كان، و لا يكفي بالتالي الإعتماد على ترجمات لا تؤدّي وظائفها فحسب ، بل و تشوّه الدلالة الأصلية للمصطلح.

كما يجدر بنا الإشارة إلى الفرق بين الكلمة الفرنسية«Laicite» و الكلمة الأنجليزية-الألمانية «Secularism»، الفرق الذي يعود أصلا إلى السياق التاريخي لظهور كلا المصطلحين و المسار الذي انتهجه كلّ منهما. و كنّا قد أشرنا إلى المسار العنيف الذي تطور من خلاله مصطلح لايسيتي Laicite الفرنسي، الأمر الذي أكسبه نوعا من العدوانية تجاه كل ما هو ديني، عكس كلمة Secularism التي تعود جذورها إلى اللغتين اليونانية و اللاتينية و التي يراد بها تمييز الدّيني عن الدّنيوي، لتكون بذلك الترجمة الصحيحة له هي "النّزعة الدّنيوية". بهذا يتبيّن لنا كيف أنّ العلمنة الفرنسية بكلّ انعكاساتها الثقافية و القانونية و الفكرية تبدو أكثر جذرية من العلمنة الإنجليزية و الألمانية خاصة و الأوربية عامة، و يعلّق محمد أركون على الفرق الكامن بين Laicite الفرنسية وSecularism الألمانية-الإنجليزية بقوله أنّ الله قد غاب عن الفضاء العام الفرنسي أكثر مما غاب عن الفضاء العام الأنجلوساكسوني أو الأوربي[2].

في الواقع إنّ إلقاء الضوء علي الفرق بين مصطلحين من المفروض أنهما يؤديان نفس المعنى يجرّنا إلى حجة قوية يمكننا أن نستدل بها على عدم صلاحية "العلمانية" كمصطلح يدّل على Laicite في أداء المعنى المنشود، إذ أنه و مع ظهور Laicite و Secularism في الفضاء الإجتماعي نفسه – أي الفضاء الأوربي- إلاّ أنهما لا ينتميان إلى المسار التاريخي نفسه، و من هنا جاء سبب حدّة المدلول بالنسبة إلى Laicite مقارنة مع مدلول Secularism، الأمر الذي يرجع كما سبق و قلنا إلى السّياق التاريخي الذّي غذّى كلّ منهما، و في هذا يضيف مارسيل غوشيه بقوله: « إنّ هذا التطور طال عموم

[1] Mohamed Arkoun, Laicite devant le Fait religieux, ccefr, 21 oct 2003 . pp 10-11

[2] **محمد أركون**،قضايا في نقد العقل الدّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟،مصدر سبق ذكره، ص 215.

المجتمعات الغربية و بأشكال شتى. أمّا في فرنسا، فقد سلك مسارا فريدا تعبّر كلمة "علمنة" [Laicite] تعبيرا جيّدا عن خصوصيته »[1]، و بالتالي فإنه و مع فراغ مصطلح العلمانية من الناحية التاريخية، فإنّه لا يمكن أن يدّل على أي شيء مقارنة مع المقصود الدلالة عليه.

المطلب الثاني: إرتباط العلمنة بالفضاء الأوربي:

لقد رأينا في الفصل الثّاني كيف أنّ العلمانية إتّخذت لها مسارا ضمن الفضاء الإجتماعي التاريخي لأوربا، و كيف أنّه و في المقابل إنغلقت الحضارة الإسلامية على نفسها لتدخل عصر الإنحطاط مع شيء من الكبرياء الفكري إن صحّ التعبير، أي أن الفكر الإسلامي و مع دخوله مرحلة الجمود لا زال يؤمن بريادته و لازال يدّعي إمتلاك الحقائق المطلقة في مقابل الفكر الغربي. إنطلاقا من هذه المعطيات، هل يمكننا القول بأن الحداثة الفكرية و ضمنها العلمنة نتاج أوربي محض، أم أنّ هناك أشكالا أخرى من العلمنة؟.

في الواقع ولدت الحداثة الفكرية في أوربا في القرن السادس عشر، كمشروع تكميلي للنهضة الأوربية و الحركة الإنسانية، و ضمنها أفكار جديدة كالتقدّم و العقلانية و التحرر و العلمانية ...الخ، و قد إرتبطت هذه التطورات الهائلة بقطائع عديدة سبق و أن أشرنا إليها، و يقول محمد أركون في هذا الصدد أنّ « المجتمعات الأوربية هي وحدها التي شهدت القطيعة مع الإيمان التقليدي. و هي وحدها شهدت " غياب الله" عن السّاحة أو انحسار التقديس»[2]؛ و هذا يعني أنّ العلمانية الناتجة عن تحرر الإنسان من كافة القيود الدّينية ضمن التصوّر التقليدي للدّين، إنما هي خاصية أوربية بالدّرجة الأولى.

و قد فسّر مارسيل غوشيه هذه الوضعية الإستثنائية لأوربا بداية مع القرن السادس عشر، مرتكزا في ذلك على طبيعة المسيحية التي تسمح في رأيه بالخروج عن الدّين* عكس الأديان الأخرى كاليهودية و الإسلام. و يعيب محمد أركون على هذه النّظرة الضيّقة

[1] **مارسيل غوشيه**، الدّين في الدّيمقراطية، مرجع سبق ذكره، ص 23.
[2] **محمد أركون**، المصدر نفسه، ص 216.

***الخروج عن الدّين بالمعنى الذّي اعتمده مارسيل غوشيه في كتابه « خيبة العالم » لا يعني التخلي عن المعتقد الدّيني، و إنّما الخروج من عالم يكون الدّين فيه بحدّ ذاته منظما بنيويا، يوجه الشكل السياسي للمجتمعات و يعيّن البنية الاقتصادية للرباط الاجتماعي.

التي حاولت تفسير ظهور ما يسمى بالعلمانية باستبعاد الأديان الأخرى من جهة و تبيان تفوق المسيحية من جهة أخرى. « و هذا دليل آخرعلى انغلاق المفكّرين الغربيين داخل عرقيتهم المركزية التي طالما أدانها خصوم الإستشراق»[1].

إنّ غياب قطيعة شبيهة بقطيعة الثورة الفرنسية التي فرضت تخيّل علماني و جمهوري ضدّ التخيّل الدّيني المسيحي[2]، أدّت إلى غياب أي تفكير جدّي في العلمانية كمخرج من الإنسداد الذي تعانيه الساحة الفكرية و السياسية في البلاد الإسلامية، و ظلّت هذه الأخيرة بعيدة عن كلّ التطور الحاصل في الضفة الأخرى و معارضة لها إستنادا إلى تقاليد دينية.

يرى محمد أركون أنّه لابدّ من تحليل الحداثة لتمييز الكوني عن الخاص في التاريخ الأوربي الثقافي ، فالحداثة كونها نتاج أوربي فإنها حتما تحمل في طيّاتها ما يخص العنصر الأوربي دون غيره، لكن شكل العلمنة و الدّنيوية الذي ولد في أوربا و الموجود في الغرب ليس بالضرورة الشكل الوحيد الممكن لها[3]، و المجتمعات الإسلامية مطالبة بالتفكيرفي مشاكلها الخاصة ضمن قالب الحداثة بمنظوره الكوني، و المجتمعات الأوربية و الغربية من جهتها مطالبة أيضا بالإنفتاح أكثر على "الآخر" و إعتماد مبادئ أكثر كونية.

المطلب الثالث: تجاوز النظرة التقسيمية.

إنّ الطابع الغالب على التعريفات و التفسيرات المقدَّمة للعلمانية هو الطابع التقسيمي الذّي يضعها ضمن قالب من الثنائيات المتضادة كالدّين/ الدّنيا، و الكنيسة/ الدّولة، و السلطة الرّوحية/ السلطة الزّمنية ...إلخ، و قد حاول محمد أركون أن يتجاوز هذه النظرة التي يرى أنّها ما هي إلا مرحلة أولى من العلمانية التي انبثقت من رحم تطور أوربا الثقافي و السياسي و العلمي ...إلخ. فما هي آليات تجاوز هذا المنظور للعلمانية، و ما هو البديل الذي يمكنه أن يكون خليفة لهذه المرحلة؟.

---

[1] المصدر نفسه، ص 209.

[2] **محمّد أركون**، نافذة على الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص 111.

[3] **جيرارد ليكلرك**، العولمة الثقافية, الحضارات على المحك، ترجمة: جورج كتورة (ط1؛ بيروت, دار الكتاب الجديد, 2004),ص ص 401 -402.

يقول أركون أنّ « العلمنة شيء آخر أكبر بكثير من التقسيم القانوني للكفاءات بين الذّرى المتعددة في المجتمع»[1]؛ أي أنّه صحيح أن المسار الذي اتخذته العلمانية بدأ كتقسيم و تمييز بين مختلف فئات المجتمع الواحد و ذلك حسب انتماءاتها (الفضاء الدّنيوي أو الفضاء الرّوحي)، لكنّ حصر العلمانية في هذه المهمة التقسيمية يؤدّي بها لا محالة إلى الوقوع في فخ دغمائيات جديدة تحدّ من تطور الفكر و تطلعات العقل. إذ أنه من التبسيط النظر إلى العلمنة و النّقاش الذي يدور حول علاقتها بالدّين إلى صراع ما بين الثيولوجيين الذين يدافعون عن الدّين و التقديس من جهة، ثم رجال العلم و العقلانيين أو المفكرين الأحرار الذين دافعوا عن استقلالية العقل من جهة أخرى[2] ، إنما ينبغي فتح آفاق جديدة للفكر الإنساني ليتسنى له النّظر إلى ما أنتجه من أفكار بنظرة نقدية تتيح له تصحيح المسار الذي اتخذه، و ذلك بشكل مستمر.

بالإضافة إلى هذا فإنّ العلمانية التقسيمية التي تختزل في مجرّد التفريق البسيط بين الشؤون الزمنية و الشؤون الرّوحية موجودة عمليا في كل المجتمعات، حتى عندما ينكر وجودها و يحجب بواسطة المفردات الدّينية[3]، التي تغذّي المخيال الإجتماعي و تشحنه ضد العلمانية، و الحقيقة أنّ الحركات الإسلامية التي تدعو إلى إقامة "الدّولة الإسلامية"، تعتبر حركات علمانية من حيث لا تدري؛ أي أنها « علمانية في حياتها اليومية و مهنها و حاجياتها الأساسية»[4] إنّما تستعين برجال الدّين الذين يوظفون الإسلام كمحاولة لتأصيل مشروع الدّولة الدّينية.

إنّ الحداثة الأوربية التي أنتجت التقسيم القانوني بين الكنيسة و الدّولة، أعطت الأولوية للزّمني مقابل الرّوحي و غلّبت حقوق الفرد- المواطن على حقوق الشخص- الرّوح، و أهملت بذلك البعد الرّوحي الذّي هو صنو البعد المادي في عمق كل إنسان، لذلك و كما يقول محمد أركون، ليس من السّهل فصل الجانب الزمني / عن الجانب الروحي داخل الإنسان ذاته[5]، بل يمكننا

---

[1] **محمد أركون**،العلمنة و الدّين، مصدر سبق ذكره، ص 10.

[2] **محمد أركون**،تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 292.

[3] **محمد أركون**، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سبق ذكره، ص 180.

[4] **الزواوي بغورة**، مصدر سبق ذكره،.ص 84.

[5] **محمد أركون**،قضايا في نقد العقل الدّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟،مصدر سبق ذكره، ص 254.

المجازفة و القول أنه مستحيل إقامة فصل كهذا، مع التأكيد على مشروعية الفصل بين الكنيسة و الدّولة.

إنّ فصلاً كذلك الذي جاءت به الحداثة الفكرية و تجسّد في العلمانية، و على الرغم من محدوديته، و ضيق أفق تفسيره للعلاقة بين المادة و الرّوح، إلا أنّه يبقى فصلا ضروريا كمرحلة أولى للعلمانية تحدد فيه مجالات كلّ منهما، و هذا ما يؤكده محمد أركون بقوله «إنّ الفصل بين الكنيسة و الدّولة (أو بين الجامع و الدّولة) شيء مستحب و ضروري، **فالفضاء المدني للمجتمع ينبغي أن يكون لكلّ المواطنين من دون تمييز بينهم بحسب أديانهم، أقلية كانت أم أكثرية، مسيحية أم إسلامية،** هذا شيء ضروري و أكثر من ضروري و العلمنة بهذا المعنى حق و واجب» [1]؛ أي أن التمييز بين المجال العام و المجال الخاص داخل الدّولة الحديثة أمر لا يمكن التنازل عنه، و إنما النقد الموجّه لهذا التمييز هو انحيازه للمجال العام على حساب المجال الخاص، و لا تجاوز لهذا الإنحياز إلا عن طريق الإنتقال إلى العلمنة الثانية التي تعتبر كمرحلة مكمّلة للعلمنة الأولى*، لكن ضمن أرضيات تفكير أوسع و إشكاليات جديدة لم تكن مطروحة من قبل، و بتعبير آخر التفكير في اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه بآليات و مفاهيم و إشكاليات جديدة، لتفادي السقوط في التطرف الفكري الذي تجسّد فعلا في النزعة العلمانوية.

المطلب الرابع: نقد العلمانية المناضلة أو "العلمانوية".

في الحقيقة هناك خلط كبير بين العلمانية Laicite و العلمانوية Laicisme ؛ أو بتعبير آخر العلمانية المناضلة Laicisme militant، هذا الخلط أنتج الكثير من عدم الفهم خاصة فيما يخص العالم الإسلامي بحكم إنغماسه في الرّوحانيات التي تلغيها العلمانوية،هذه الأخيرة التي كانت نتاجا للوضعية المنطقية التي سادت في القرن التاسع عشر، و تفاقمت

[1] **محمد أركون**، الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد، مصدر سبق ذكره، ص 289. التشديد و الأقواس من المؤلّف.
* يشار إلى العلمانية التقسيمية التي جاءت بالفصل القانوني بين الدّين و الدّولة بالعلمنة الأولى، أما العلمنة الثانية فهي العلمانية الجديدة الي ينادي بها الكثير من المفكّرين الأوربيين أمثال إميل بولا، جان بوبيرو، بول ريكور، و هذا ما سنتطرق إليه في المبحث الثاني من هذا الفصل.

بعد ذلك مع الأيديولوجيا الماركسية التي إعتبرت الدّين كحادث عرضي في تاريخ البشرية يجب التخلص منه لأسباب لا يسعنا أن نتطرق إليها في مقامنا هذا، لكن حصيلة عبادة العقل و استبعاد الدّين بشكل كلّي عن الفضاء الإجتماعي التاريخي تتلخص في الوقوع داخل حلقة مفرغة من الدغمائيات الجديدة التي تأبى الفكر النّقدي على الذّات، لاعتبارها كحقائق مطلقة لا يمكن التراجع عنها. إنطلاقا من هذه التحديدات النظرية ما هو الفرق الكامن بين العلمانية و العلمانوية، و كيف يمكننا تجاوز هذه النّظرة الأيديولوجية و المناضلة للعلمانية؟

لقد حاول محمد أركون تبيان الفرق بين العلمانية و العلمانوية انطلاقا من تحديد العلمانية على أنّها خالية من اليقينيات المغلقة أو النهائية، و إنما هي دائما منفتحة و تساؤلية[1]، و الحقيقة أنّ العلمانوية المناضلة و لرفضها أي بحث حول الظاهرة الدّينية، أو على الأقل حول دورها في التاريخ الإنساني، فإنها تحدّ بذلك من حرية العقل المتطلع و تبقيه بمنأى عن التساؤل، الأمر الذي يضعها في موقف مناقض للعلمانية التي لا يمكن لها في أي حال من الأحوال أن تنفصل عن التساؤل الفلسفي. و قد بحث محمد أركون في جذور هذه النزعة اللاعلمانية التي خرجت من رحم العلمانية في أوربا ليقول أنّ «صراع العلمانيين التنويريين ضد الإكليروس المسيحي كان خصبا و ضروريا جدّا من أجل تنوير العقول و إزاحة رجال الدّين عن السّلطة و التحكم بالأمور الدّنيوية. و لكنّه كان عنيفا جدّا و جذريا إلى درجة أنّه ولّد دينا علمانويا كشف عن دوغمائيته فيما بعد و عن عجزه عن استيعاب التعددية الثقافية»[2] .

في هذا التفسير لظهور العلمانوية الذي ساقه محمد أركون نلاحظ نقطتين من المهم التطرق إليهما لتبرير نقدها، الأولى أن الصراع بين العلمانيين و رجال الدّين قد ولّد دينا علمانويا ليأخذ مكان الدّين المهزوم – و لو جزئيا -، و الحقيقة أن الدّين العلمانوي مصطلح يصدم الباحث في أمره، إذ أنه من المفروض أن العلمانية جاءت كفصل بين الزمني و الدّيني لا لإحلال دين* مكان آخر، بالإضافة إلى أنّه و في «ظلّ الدّين العلماني تتم إدارة صراعية للفضاء الخاص بالبشر(أي الفضاء المتروك للدّين)، ثم للفضاء العام للمجتمع، و

---

[1] **محمد أركون**، الإسلام أوربا الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 103.

[2] **محمد أركون**،قضايا في نقد العقل الدّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟،مصدر سبق ذكره، ص 180.

*المقصود بالدّين هنا مجموعة من العقائد و اللاعقائد، لا دينا معيّنا بحد ذاته.

هو فضاء تسيطر عليه الدّولة العلمانية بشكل كلّي»[1]. و قد قدّم الباحث عبد الوهّاب المسيري أحسن استشهاد حول تحوّل العلمانية إلى دين بحدّ ذاته حين أشار إلى مقولة المفكّرالأمريكي إرفنج كريستول Irving Kristol و هو يصف العلمنة « بأنّها رؤية دينية حققت إنتصارا على كل من اليهودية و المسيحية»[2]. أما النقطة الثانية تتمثل في دغمائيات العقل العلمانوي التي أضحت عاجزة أمام مشكلة التعدد الثقافي التي تشهدها أوربا حاليا بشكل كثيف، و لعلّ مشاكل الجاليات المسلمة في أوربا خير دليل على انغلاق العقل الغربي " المنتصر" داخل مركزيته المحاطة باليقينيات العلموية.

على ضوء ما سبق من توضيحات حول الفرق بين العلمنة من جهة و العلمانوية من جهة أخرى، وتبيان الظروف التي أدّت إلى انبثاق هذه الأخيرة، يتبين لنا أنّ محمد أركون قد قدّم نقدا مبررا لتطبيق العلمانية بمفهومها الضيّق الذي « يتمثّل في حذف كل المسائل المتعلّقة بتاريخ الأديان و الأنتروبولوجيا الدّينية من ساحة الفضاء التعليمي العام (...) كما يتمثّل في تقليص الإهتمام بهذه المسائل داخل فضاء البحث العلمي»[3]، و يبرر هذا التهميش للدّين- الذي من أهميته أنّه يعتبر بمثابة حلقة طويلة و مؤثرة في التاريخ الإنساني- فيما يخص البرامج التعليمية و البحوث العلمية بالحياد الذي يتحوّل من اللاموقف إلى اللامبالاة و الذي لا يحمّل صاحبه أية مسؤولية معرفية أو أخلاقية، مما يؤدّي إلى تراكم اللامفكّر فيه فيما يخص الظاهرة الدّينية، و بطبيعة الحال فإنّ الإنسان عدو ما يجهله، الأمر الذي يجعل من الدّين قنبلة موقوتة قابلة للإنفجار في أي وقت.

في خضم هذه التصورات الجديدة و التي طرحت إشكاليات جديدة لم يكن مفكّرا فيها من قبل، و و ضمن هذا المتن النقدي جاءت إضافات محمد أركون للعلمانية كمصطلح أوّلا، و كموقف ثانيا. ففيما تكمن إضافات أركون في هذا الصدد، و ما هي التحدّيات التي تواجه العلمانية حسبه؟.

---

[1] **محمد أركون**، الإسلام أوربا الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 15.
[2] **عبد الوهاب المسيري**، مرجع سبق ذكره، ص 101.
[3] **محمد أركون**، الإسلام أوربا الغرب، مصدر سبق ذكره ، ص 206.

المبحث الثاني: التجديد الأركوني على مستوى المفهوم.

تكمن المهمة التالية بعد أشكلة و زحزحة مفهوم العلمانية من المواقع التقليدية التي احتلّها في تفكيكه و دراسة مختلف العلائق التي تتشابك معه، بغية إعادة بناء جديدة للمفهوم، ليتوافق مع روح العصر الذي لازال يطرح إشكاليات جديدة لا تستطيع التفسيرات العتيقة للعلمانية الإجابة عنها. و بغرض تحيين مفهوم العلمانية، و إعطاء نفس جديد للعلمانية التقسيمية الأولى بعدما تجمّدت في القالب القانوني الذي منحه لها قانون 1905، يعود أركون إلى لحظات انبثاق العلمنة لتحليل الخلفيات التاريخية لتكوّنها، و إبراز مدى إلحاحيتها كموقف للإنسان تجاه الوجود، و من ثم تبيان المسؤوليات الراهنة التي تقع على كاهل العلمانية على ضوء التحديد الجديد كليا لهذا المفهوم.

المطلب الأوّل: إنبثاق العلمانية و إلحاحها:

يبدأ محمد أركون تحليله لمصطلح العلمانية إيتمولوجياً أي بالعودة إلى أصول هذه الكلمة، حيث يلاحظ أركون استمرارية المعنى من حيث دلالة هذا المصطلح إنطلاقا من اللغة اليونانية و وصولا إلى اللغة اللاتينية في العصور الوسطى أي حوالي القرن الثالث عشر، حيث كانت الكلمة تدل على الشعب و الحياة المدنية و الأمور الدنيوية تمييزا بينها و الأمور الأخروية التي يسيطر عليها رجال الدّين. إذ أن الأصل اليوناني للعلمانية "Laicos" الذي يعني كل الشعب باستثناء رجال الدّين، و الأصل اللاتيني "Laicus" الذّي يعني الحياة المدنية، و كنّا قد أشرنا إلى هذين الأصلين في المبحث الأوّل من الفصل الأوّل خلال بداية بحثنا هذا.

إنّ التمييز بين طبقتين من المجتمع لم يكن يعني تلك الاستقلالية التامة التي تتمتع بها كل طبقة بالمقارنة مع الأخرى، إنّما كان هناك تدخّل صارخ و على مرّ التاريخ على طبقة الشّعب و الأناس العاديين الذّين لهم حظ أقل من التعليم و الثقافة من قبل طبقة رجال الدّين المسيطرة، و التي تحوز على نسبة أعلى من الثقافة و اتقان الكتابة، هذا و نعلم أنّ اتقان

الكتابة في العصور الغابرة كان مصدرا قويا للسلطة، الأمر الذي يعني أن رجال الدّين هم « الذين كانوا يملكون سلطة معينة، سياسية كانت أم دينية أم اقتصادية»[1]، و بالتالي فمن البديهي أن يمارسوا تلك السلطة التي كانو قد إكتسبوها على الطبقة التي لا تحوز عليها.

إنطلاقا من هذا التحليل استنتج محمد أركون تلك الأهمية الكبيرة و القوة الهائلة التي كانت تمتلكها الكتابة في المجتمعات القديمة، والتي تتجاوز المنظور الحالي لها بكثير، «هذه الكتابة هي التي تتيح لرجال الدّين إمتلاك سلطة حقيقية، أي سلطة الهيمنة و التدخل في حياة الشعب»[2] بعكس السواد العظم من المجتمع الذي له ثقافته الشفهية الخاصة و التي لا تتيح له إمتلاك أي سلطة ، بل بالعكس من ذلك فهي تجعله ينظر إلى الكتابة على أنّها أمر مقدّس يخص رجال الدين - الذين يعتبرون قوة علمية، سياسية و اقتصادية - فالكتابة «تنطوي أيضا على بعد سحري و ديني مقدّس»[3]، و من هنا كان ذلك التناقض و التمييز بين عامة الشعب و فضائها الدّنيوي من جهة، و رجال الدين و سلطتهم التي تتيح لهم السيطرة التّامة على هذا الفضاء من جهة أخرى.

في الواقع يتجاوز الصراع بين طبقتي الشّعب و رجال الدّين ذلك التصور الضيّق للصراع الطبقي بتفسيره انطلاقا من بعد أحادي كما فعلت الماركسية بتفسيرها المادّي الإقتصادي، و مع أهميّته لكنّه غير كاف، إنّما هناك تفسيرات متعددة و متداخلة تخص « تطوراً اجتماعيا و ثقافيا و نفسيا بأسره» [4].

في الحقيقة لم يتوقف تحليل محمد أركون للعلمانية بالعودة إلى أصول الكلمة، و تبيان القوة السّحرية للكتابة و التي أتاحت لطبقة معيّنة سلطة الهيمنة على طبقة أخرى. بل نجده يعمّق التحليل أكثر فأكثر ليغوص إلى أعماق الإنسان معتمدا في ذلك على التحليل النّفسي لخاصية أنتروبولوجية نجدها عند أي إنسان، و هي حاجات و دوافع متزامنة تتجه عموما في بعدين أو مرتبتين أساسيتين:

«توجد أوّلا مرتبة الرّغبة "L'instance du désir" مع كل القوى الملحقة بها (...) هذه الرغبة تتأرجح ما بين الرّغبة في الله مع كل القوى التي أثارتها عل مرّ التاريخ

[1] **عبد الوهاب المسيري**، مرجع سبق ذكره، ص 101.
[2] **محمد أركون** الإسلام أوربا الغرب، مصدر سبق ذكره ، ص 291.
[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[4] المصدر نفسه، ص 292.

وصولا إلى الرّغبة البسيطة المتمثلة في الإنجاب أو الغنى أو الهيمنة»[1] فمحمد أركون حاول أن لا يختزل هذا البعد ضمن الدّائرة الدّينية كما فعل رجال الدين، بل أضاء الجوانب التي استبعدت من البحث و التي كان ينظر إليها كحاجات بسيطة، و يعتقد أركون أن حصر البحث على معارضة الدّين بالعلمنة، إنّما هو دليل على عدم فهم ما يجري حقيقة في تاريخيتنا الرّاهنة، و ربما السبب الذي جعل من العلمنة مجرّد تقسيم قانوني بين الدّيني و الدّنيوي. إذن فتعميق البحث أكثر في مرتبة الرّغبة يتيح لنا أن نفهم جيّدا ما تعنيه العلمنة و ما تهدف إليه.

«أما المرتبة الثانية أو البعد الثاني الذي يمتاز به الإنسان - أيّ إنسان- فهو إلحاح الفهم و التعقل "L'exigence de l'inteligibilité"، هذا الإلحاح – الحاجة الكامن في أعمق أعماق الإنسان »[2]؛ و يقصد أركون أنّ الإنسان و على مر العصور كان في بحث عن حق الفهم مدفوعاً بالحاجة إلى المعرفة،« لكن حدث تاريخيا، أنّ إلحاح الفهم هذا كان تعرض للمقاومة و حرّف عن دربه الصحيح»[3] ، هذه المقاومة و التحريف و تزوير الواقع جعل الإنسان مضطرا إلى أن يناضل و يكافح من أجل إكتساب حق المعرفة و الفهم، و «ضمن هذا الخط النضالي من أجل الفهم و التعقل (تعقل الأشياء و معرفتها) يندرج تاريخ العلمنة بالضبط »[4]؛ فالعلمنة من هذا المنظور هي نضال الإنسان لاكتساب الحقيقة التي صودرت من طرف قوى حاولت الإنفراد بحق تأويلها. و ضمن هذا التحليل أثبت محمد أركون أن مجال استخدام كلمة العلمنة في فرنسا بحصرها في قالب مغلق يضم ثنائية الدّين و الدّولة يعتبر استخداما ضيّقا بالقياس إلى بُعد إلحاح الفهم و التعقل الواسع جدّا.

إنّ إلحاح الفهم و التعقل الذي تندرج العلمنة ضمن خط نضاله من أجل اكتساب حقه في المعرفة و الفهم يصطدم بكل تجليات الرّغبة Le désir الدّينية منها أو الرّغبات البسيطة التي كنّا قد أشرنا إليها من قبل، « على هذا المستوى ينبغي موضعة ذلك **التوتر الدّاخلي***

[1] **محمد أركون** الإسلام أوربا الغرب، مصدر سبق ذكره. ص 292.
[2] المصدر نفسه،ص 293.
[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
*التشديد من المؤلف.

الذي يمتاز به الإنسان أيّاً كان الوسط الثقافي الذي ينتمي إليه»[1]، و هنا يحاول أركون الإستدلال على أن المجتمعات كافة ليست بمنأى عن هذه التجربة، فالعلمنة كانت و لازالت حاضرة في كل المجتمعات دون استثناء ما دام الإنسان يحوزعلى مرتبتي الرغبة و إلحاح الفهم و التعقل، لكنّ الشيء الذي يختلف هو درجة حضورها فقد تكون قوية كما حصل في أوربا أثناء و بعد عصر التنوير، و قد تكون ضعيفة و غير مؤكدة كما هو الحال في عصر الإسلام الكلاسيكي، و ذلك حسب درجة هيمنة قوى الرّغبة على إلحاح الفهم و التعقل.

و ليعطي محمد أركون مثالا على كبح رغبة الهيمنة لإلحاح الفهم و التعقل يتطرق إلى معطى الوحي الذي وجد في حالة الإسلام، كما في حالة الغرب الذي يضمّ المسيحية و اليهودية، « فالوحي إذ يأتي من الله فهو صحيح، كامل، لا يناقش. إنّه يتطلب شيئا واحدا و حسب: التطبيق الفوري»[2]، و قد حدث أنّ طبقة من المجتمع – أيّاً كان هذا المجتمع سواء في السياق الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي – قد هضمت هذا النظام المعرفي المهيمن و المتمثل في الوحي، و فسّرته بشكل أرثوذوكسي، ثم فرضته على باقي أفراد المجتمع بكل قوة و جبروت، و بالتالي تغييب حق إلحاح الفهم و التعقل سواء بشكل كلّي أو نسبي. و من هنا كانت « حاجة مستمرة للنضال من أجل إكتساب استقلالية نسبية للفكر (...) إنّ العلمنة هي هدف يتطلب إفتتاحا باستمرار»[3] ، و الحقيقة أن العلمانية النضالية أو العلمانوية Laicisme قد أصبحت عقيدة أيديولوجية تفرض هيمنتها على الإنسان، و تحدّ من حرية التفكير تماما كما فعلت القوى المتحكمة بالأديان سابقا .

المطلب الثاني: إعادة تحديد للعلمنة.

مما سبق تبيّن لنا أن محمد أركون بانتقاده للنّظرة الإختزالية إلى العلمنة، و تجاوزه للتفسيرات التقليدية، كان بصدد بناء تصور جديد لها « فهو يلح على ضرورة إعادة إنتاج هذا المفهوم عن طريق التفكير فيما لم تفكّر فيه علمانية عصر الأنوار، و ذلك إنطلاقا من

[1] **محمد أركون** الإسلام أوربا الغرب، مصدر سبق ذكره. ص 293.
[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المتغيرات الفلسفية و الأنتروبولوجية التي لحقت بمفاهيم السلطة و المقدّس، و العقل و الأسطورة»[1]، ذلك ليتماشى مع التطور الحاصل في نفسية المجتمعات التي تبنت الموقف العلماني من جهة، ومن جهة أخرى التنبيه إلى ضرورة النظر للعلمنة كحلقة هامة و ضرورية للخروج من الإنسداد التاريخي المعاش في المجتمعات التي تفترض أنها غير معنية بنتائج الحداثة الفكرية، كونها نتاج غربي لا يمت لها بصلة، و على رأسها المجتمعات الإسلامية. و أمام أهمية الموقف العلماني الذي يتخذ من التساؤل و النقد الفلسفي أرضية تفكير أوّلية، ينبّه محمد أركون إلى الحاجة الماسة إلى إبستمولوجية* جديدة تحل مكان التصورات التقليدية لنظرية المعرفة و تكون إبستمولوجية تساؤلية نقدية باستمرار.

في ظلّ تكوين نظرية جديدة للمعرفة تهدف الوصول إلى الحقيقة، تكمن أهمية العلمنة بوصفها موقفا أمام هذه الإبستمولوجية المنشودة. فالعلمنة بالنسبة إلى محمد أركون هي « **موقف للروح و هي تناضل من أجل إمتلاك الحقيقة أو التوصّل إلى الحقيقة** »[2]؛ و معنى هذا أن العلمنة هي موقف الباحث في المقام الأوّل، و المواطن بدرجة أقل أمام نضاله لبلوغ الحقيقة، و ذلك بشكل مستمر و مراجعاتي وفق آليات النّقد و الحوار و التواصل.

إنّ هذا الهدف يجعل من محمد أركون من أشد الداعين إلى ممارسة النّقد، سواءا كان على الذات أو على الآخر، و ذلك راجع إلى نسبية الحقيقة، و ربما استحالة بلوغ الحقيقة الكاملة، و يقول في هذا الصدد: « ينبغي علينا أن نناضل و نصارع دون أن نقول أبدا بأننا نمتلك الحقيقة»[3]، و الواقع أنّ إدّعاء امتلاك الحقيقة يؤدّي حتما إلى تحوّل هذه الأخيرة إلى عقيدة صلبة يصعب النظر إليها بنظرة نقدية و بالتالي تجاوزها، و هذه هي الدغمائية التي سقط فيها العقل العلمانوي حين إدّعى الكمال مقابل العقل اللاهوتي التقليدي النّاقص و ذلك استنادا على اليقينيات العلموية الوضعية التي يظن أنّها ثابتة و غير قابلة للنقد.

على ضوء هذا الطرح الجديد للعلمنة الذي يتبنى الموقف النّقدي أمام مشكلة المعرفة و الذي يهدف الوصول إلى الحقيقة دون ادّعاء امتلاكها، يصف محمد أركون العلمنة بأنّها

---

[1] **كمال عبد اللطيف**، التفكير في العلمانية، (ط1؛ القاهرة، رؤية للنشر و التوزيع، 2007)، ص 44.

* المقصود بالإبستمولوجيا هنا؛ علم نظرية المعرفة، أو فلسفة المعرفة، و هي الشروط الأولية التي تجعل المعرفة ممكنة الوجود أو صالحة

[2] **محمد أركون**، العلمنة و الدّين، الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 10. التشديد من المؤلف.

[3] المصدر نفسه، ص 44.

« فتح من فتوحات الرّوح البشرية (...) تهتم بالإنسان بحدّ ذاته مهما كانت إنتماءاته الثقافية و الدّينية»[1] ، و الواقع أن إعادة إنتاج مفهوم العلمانية الذي تندرج محاولة محمد أركون فيها ضمن عدّة محاولات معاصرة كتلك التي نجدها لدى جان بوبيرو و الفيلسوف الفرنسي بول ريكور و آخرون تطرح إمكانية التخلي عن مصطلح العلمانية Laicite بل يجب إيجاد مصطلح بديل كون هذا الأخير ما هو إلا « مفهوم عرضي أو تاريخي و ليس أزليا أو سرمديا كما يتوهم البعض، فهي مرتبطة بالتاريخ السياسي و القانوني لبلد محدد بعينه هو : فرنسا»[2] ، و الإنتقال من هذا المفهوم المحصور ضمن إطار مكاني محدد و تجربة تاريخية واحدة إلى المفهوم الفلسفي الواسع و الكوني أكثر من ضروري لترسيخ العلمانية المنفتحة، و نضيف إلى هذا رأي مارسيل غوشيه الذي يرى أن مفهومي العلمنة Laicite و الدّنيوة Secularism « هما من أصل كنسي. إنّهما يتأتّيان من محاولة المؤسسة الكنسية تحديد نفسها عن طريق التضاد»[3].

و من منطلق الحاجة إلى مصطلح بديل للعلمانية التي « اخترعت في ظلّ الصراع على السّلطة أكثر مما هو صراع على المعنى»[4]، و على فرض أنّ كلمة العلمانية لم تعد غير كافية فقط بل أصبحت خادعة و خطرة لقيامها على مبدأ الإستبعاد التام للدّيني لصالح الدّنيوي، كما فعل اللاهوت من قبل بحذفه لكل فكر خارج عن نطاقه أو خارج عن سلطته، يستعرض محمد أركون ميزة ستتحقق إذا ما تم التخلّي عن مصطلح العلمانية خاصة بالنسبة إلى العالم الإسلامي الذي شُوِّه فيه بسبب أنّه قُدِّم على هيئة الغرور العلموي و الوضعي في أوّج المرحلة الإستعمارية، هذا من جهة، و من جهة أخرى شيطنته من طرف الحركات الإسلامية التي قدّمت نفسها للجماهير الخارجة من نير الإستعمارالظالم على أنها المخلص الوحيد الذي يضمن الرجوع إلى صفاء الإسلام الأوّل لإحلال العدالة الإجتماعية و الرّخاء الإقتصادي. لأجل هذا فإنّ نقل مصطلح العلمانية من منظوره الأوربي و الفرنسي بوجه خاص إلى منظور أوسع سيتيح « لنا أن نستخدم المصادر الثقافية الخاصة بالفكر الإسلامي

---

[1] Mohamed Arkoun, Laicite devant le Fait Religieux, p 6.

[2] **محمد أركون**، الإسلام أوربا الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 103.

[3] **مارسيل غوشيه**، مرجع سبق ذكره، ص 30

[4] **محمد أركون**، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة و تعليق: هاشم صالح (ط1؛ بيروت، دار السّاقي، 2001)، ص 290.

من أجل حث مسلمي اليوم على فهم المكتسبات الإيجابية للعلمنة أو للدّنيوة بشكل أفضل»[1]، و طبعا فإنّ هذه الميزة تنطبق على المجتمعات الأخرى غير الإسلامية، و التي حدث و أن عاشت العلمنة و لو في صور ضعيفة و غير مؤكدة، لكنها تعرضت للخنق و الكبت من طرف قوى الرّغبة.

المطلب الثالث: تحديات العلمنة.

إن الإنتقادات الموجهة إلى العلمانوية بعد سقوطها في مأزق الأيديولوجيا، قد تطلبت الإنتقال إلى مرحلة العلمنة الثانية، بما أنّ الأولى قد استنفذت مهامها. و بما أنّ محمد أركون كان من أشدّ الدّاعين إلى العلمنة الجديدة، فقد حاول أن يبين الرّهانات الجديدة للعلمانية و التحدّيات التي تواجهها. ففيما تكمن المهمة التالية للعلمنة، أو بالأحرى المسؤولية التي تواجهها باعتبارها موقف للرّوح التي تنشد الحقيقة؟.

في الواقع يتمثل التحدّي الأوّل للعلمنة في ظل هذا التعريف الجديد في « كيف نعرف الواقع بشكل مطابق و صحيح؟»[2]؛ و يقصد أركون هنا بلورة معرفة نقدية تحظى بالتوافق الذّهني و العقلي لكل النّفوس التي تنشد الحقيقة، و لا يمكن في أي حال من الأحوال التوصل إلى هذا الهدف دون أن يقف الباحث « موقفا حياديا تجاه كل الأديان و العقائد و النظريات المتشكلة سابقا (...) ثم تطبيق العلاقة النّقدية* بشكل غير مشروط على كل العمليات أو المجريات التي تنفذها الرّوح و هي منهمكة في مواجهة صعبة مع كثافة الواقع و ابهامه و مقاومته»[3] ، و الحياد هنا لا يكون فقط تجاه الخصوصيات الدّينية، بل يتعدّاها إلى النّظريات الأيديولوجية الحديثة. و يضرب أركون مثالا بالتعليم الفرنسي الذّي من المفترض أنه تعليم علماني، و لكنه إنحاز و لمدّة طويلة لرواية القومية، و النتيجة تقديم صورة نموذجية مثالية أسطورية عن شخصيات التاريخ الفرنسي لأجيال تعلّمت في

[1] **محمد أركون**، الإسلام أوربا الغرب، مصدر سبق ذكره، الصفحة نفسها.
[2] **محمد أركون**، العلمنة و الدّين، الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 10.
[3] **محمد أركون**، الإسلام أوربا الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 102.

الثانويات الفرنسية العلمانية[1]، و نستطيع إسقاط نفس المثال على الطريقة التي يلّقن فيها التاريخ في المدارس العمومية الجزائرية، و التي حاولت خلع التقديس على أحداث و شخصيات تاريخية بهدف طمس الروح النقدية في نفوس التلاميذ و ذلك منذ نعومة أظافرهم، و هنا يكمن كلّ الخطر.

أما التحدّي الثاني، و الذي لا يقل خطورة عن التحدّي الأوّل فيكمن في مدى « مقدرتنا على توصيل المعرفة المكتسبة على هذا النحو إلى الآخرين»[2]؛ أي أنّه وبعد التوصل إلى الحقيقة و معرفة الواقع بشكل مطابق و صحيح، تبدأ مهمة إيصالها إلى الآخريين دون تقييد لحريتهم أو تأطير لعقولهم، لأنّ كل تقييد أو تأطير بهذا المعنى « يؤدّي إلى تحويل المعرفة المنفتحة و الحرّة إلى معرفة دوغمائية و نظام مغلق»[3]، و هذا ما قد حدث و لا يزال يحدث حسب أركون في مجتمعات الحزب الواحد و الموجّهة على الطريقة الشيوعية السابقة.

إن المجتمعات و المدارس ذات التوجه العلماني ليست بمنأى عن تشويه المعرفة، إذ أن وقوفها موقف الحياد الذي لا يكلّف صاحبه أية مسؤولية تذكر لا يساعد أبدا في توصيل الحقيقة إلى الآخرين، ذلك لأنّه لا توجد حتى الآن أية طريقة للتحدث عن الظاهرة الدّينية تحقق ذلك الإجماع العقلي الذي يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية و الأيديولوجية[4]؛ و هذا راجع إلى استبعاد الظاهرة الدّينية من الدّراسة فيما يخص الغرب عامة و فرنسا بوجه الخصوص، أما بالنسبة إلى العالم الإسلامي فبالعكس تماما، فالدّراسات متوفرة و بكثرة، إنما غالبا ما تكون مؤدلجة و مذهبية أكثر منها علمية، خصوصا فيما يتعلق بالدراسات المعتمدة في المدارس الحكومية. و لعل هذا المشكل الرئيسي و الذي لا يمكن في أي حال من الأحوال القفز عليه، هو ما جعل محمد أركون ينادي بأخذ الظاهرة الدّينية بعين الإعتبار، و إدخال التاريخ المقارن للأديان كمادة للدّراسة في الجامعات و المدارس، الأمر الذي جلب له الكثير من سوء التفاهمات، التي نعتقد أنها طبيعية جدّا بالنظر إلى أن الظاهرة

---

[1] Mohamed Arkoun, Laicite devant le Fait Religieux, p 11.

[2] **محمد أركون**، الإسلام أوربا الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 102.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] **محمد أركون**، العلمنة و الدّين، الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 12.

الدّينية تراكمت في خانة اللامفكر فيه لمدّة طويلة في أوربا، و التطرق إليها خاصة من طرف مفكّر ذو أصول إسلامية حتما سيكون عسيرا.

المبحث الثالث: قراءة جديدة لجدليتي الدّين/العلمنة و الدّين/السياسة.

إنّ الهدف النّهائي للعملية النقدية التي أجراها محمد أركون على العلمانية عبر زحزحة هذا المفهوم و تفكيكه، هو تجاوز الفكرة الشائعة التي تقول بإمكانية الفصل الكلي بين العامل المادي أو المحسوس، و العامل الرّوحي ضمن النظام العلماني، و اختزال العلمانية في الفصل بين الدّين و السياسة. و في ظل التحديدات السابقة و الرهانات الجديدة للعلمانية يتبيّن فساد مبدأ إقصاء العامل الروحي من الفضاء الإجتماعي التاريخي في الحضارة المادية للغرب، و تتجلى في نفس الوقت ضرورة إعادة النّظر في علاقات العلمنة بالدّين و السياسة. و من هنا نتساءل: كيف حاول محمد أركون أن يتجاوز العلمنة الأولى؟ و كيف يرى أو يفسّر العلاقة بين الدّين و العلمنة من جهة، و الدّين بالسياسة من جهة أخرى؟.

المطلب الأوّل: الدّين في الفضاء الإجتماعي التاريخي.

إنّ الغموض الذي يكتنف مختلف العلاقات ما بين الدّين و السياسة، أدّى بمحمد أركون إلى تعميق التحليل على مختلف الحقول التي تشكّل الفضاء الاجتماعي التاريخي، و التي حدّدها علم الاجتماع ضمن عدّة ساحات حسب تعبير عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو، و تتمثل في الساحة الفكرية، الساحة الدّينية، الساحة السياسية، الساحة الاقتصادية و الساحة الثقافية، و تقع على كاهل هذه الساحات أو الحقول التي تشكّل الواقع مهمة قراءته[1]. إذن لا يمكننا فعلا هضم التحدّي الأوّل للعلمانية و الذي كنّا قد تطرقنا إليه و الذي يتمثل في معرفة الواقع بشكل مطابق و صحيح دون المرور عبر تحليل هذه الساحات.

يبدأ محمد أركون تحليله بالساحة الدّينية، فالأديان الوثنية أديان الوحي على حد سواء لم يقتصر إسهامها في التفسيرات و الإيضاحات لمختلف الظواهر و الأحداث، بل يتعدّى إلى تقديم الأجوبة العملية و التي تتحوّل إلى حقائق متعالية غير قابلة للنقاش، و بالتالي تخرج تماما من سيطرة العقل « لهذا السبب فنحن ندمجها في حساسيتنا الأكثر عمقا

[1] المصدر نفسه، ص22.

(...) عن طريق الشعائر و العبادات»[1] ، و هذا ما يعبّر عنه بيير بورديو بكلمة Habitus؛ أي التقمص الجسدي للعقائد التي كانت مجرّد إجابات و قراءات للواقع لتصبح بذلك حقائق تتحكم بوجود الإنسان كله.

بعد هذا التحليل للساحة الدّينية يتبيّن لنا أنّ الساحة الفكرية العقلية مرتبطة أوّلا و قبل كل شيء بالمحيط الثقافي و اللحظة التاريخية لهذا المحيط. و هنا يشير محمد أركون إلى ملاحظة هامة كانت قد غُيّبت لزمن طويل بفعل هيمنة العقلانية و تتمثل في أنّ « ما ندعوه بالعقل لا يُمارس أبدا بشكل مستقل (...) العقل يمارس فعله و دوره دائما على علاقة مع الخيال و المتخيّل (L'imaginaire) »[2]؛ فمفهوم الخيال مرتبط حتميا بمفهوم العقلانية هذا على الرغم من سوء التفاهم المتكرر الذي كثيرا ما نراه يحصل بسبب الجهل المرسّخ من قبل العقلانوية الوضعية، هذه الأخيرة التي رمت به إلى دائرة الخطأ و الوهم و الخرافة، لكن الأنتروبولوجيا الحديثة مع العلوم الإجتماعية و الإنسانية ردّت الإعتبار إلى هذا البعد الهام و اللصيق بالوجود الإنساني بإعتباره محدد هام للوجود الإجتماعي.

إنّ حاجة إرادة الهيمنة للساحة السياسية أدّت بها إلى استغلال الخيال أو المتخيّل الدّيني الناتج أصلا عن تأويلات العقل اللاهوتي لمعطى الوحي بهدف الهيمنة - هذا بالنسبة إلى الأديان التوحيدية -، هنا تتبدّى لنا مدى صعوبة تحليل العلاقة بين الساحة الدّينية و الساحة السياسية، لكن محمد أركون حاول أن يضيء هذا الجانب المستعصي إنطلاقا من الواقع الذي يبيّن لنا « أنّ الأنظمة السياسية ذات الطبيعة القسرية المتشنجة إلى أبعد الحدود و المعتمدة على القوّة (...) هي التي تمارس سلطة طاغية عن طريق استغلال الدّين. و الواقع أنّ الدّين يهيمن بالفعل و لكنّه لا يحكم في أي مكان »[3] ؛ فالمتخيّل سواءا أكان دينياً أو إجتماعيا ضروري من أجل تثبيت مشروعية السلطة السياسية، و حتى في بلد قطع أشواطا عديدة في ما يسمّى بالعلمانية كفرنسا مثلاً، فهي ي حاجة إلى ذلك المتخيّل الناتج عن القطيعة الكبرى الحاصلة إبّان الثورة عام 1789، و الذي جاء كبديل للمتخيل الكاثوليكي السائد في النّظام القديم.

---

[1] المصدر نفسه، ص 24.
[2] المصدر نفسه، ص 26.
[3] المصدر نفسه، ص 30.

بعد كل ما قيل عن دور المتخيّل في تأسيس المشروعية العليا للسلطة السياسية فإنّه من العبث الإستمرار بالقول بأنّ الإسلام لا يفرّق بين العامل الدّيني و العامل السياسي، إنّما المتخيّل الذي شكّله الفقهاء المسلمين و الخاضعين بشكل أو بآخر للقوى المهيمنة هو الذي رسّخ فكرة الخلط بين الدّيني و السياسي، تماما كما حصل في الضفة المسيحية للبحر المتوسّط، لكن هذه الأخيرة حصل و أن استفادت من تشكّل طبقة اجتماعية هي الطبقة البرجوازية، و التي كانت قد تشكّلت أيضا في المجتمعات الإسلامية لكنّها لم تستمر في نفس النمط الذي آلت إليه في أوربا مع ظهور الرأسمالية.

مع البرجوازية يتبيّن الدّور الهام للعامل الإقتصادي - لكن دون القول أنّه العامل الوحيد أو الرّئيسي كما فعلت الماركسية – و الذي يتمثل في إفتتاح دائرة مستقلة للإقتصاد تجلّت في الرّأسمالية، الأمر الذي أدّى إلى تدشين دائرة سياسية مستقلة و منفصلة عن الدّائرة الدّينية وكذلك الأمر بالنّسبة إلى الساحات الأخرى. و قد أدّت هذه الإنفصالات عن السّاحة الدّينية بهذه الأخيرة إلى التموضع داخل الفضاء الخاص للفرد ضمن ما يدعوه فيرنان بروديلFernand Braudel (1902-1985) بالحضارة المادية للغرب[1]، لتوضع بذلك نقطة النهاية لما كان يسمى بالعالم المسيحي.

المطلب الثّاني: رؤية جديدة للبعد الدّيني ضمن النّظام العلماني.

لقد اعتقدت العلمانوية النضالية أنّ المرحلة الدّينية من تاريخ البشرية قد انتهت مع الوضعية المدعومة بيقينياتها العلموية، و نتيجة لانتهاء هذه المرحلة لم يعد هناك أي حاجة للدّين كموضوع دراسة، و راح نظام التعليم العلماني يكرّس هذه الفكرة باستبعاد الدين من المدارس و الجامعات بصور متفاوتة في الغرب. و على الرغم من إيجابية هذه الخطوة كونها منعت التدريس التقليدي ذو الطابع التبشيري الطائفي. إلا أن استبعاد دراسة الأنظمة الدّينية و اللاهوتية ضمن منظور تاريخي و علمي قد خلّف تراكمات هائلة من اللامفكر فيه فيما يخص قطاع هام من قطاعات المعرفة و الذي يتمثل في الظاهرة الدّينية. فماذا يقصد

[1] المصدر نفسه، ص 35.

محمد أركون بالظاهرة الدّينية، و كيف يمكن الإهتمام بهذه الظاهرة دون التعارض مع مبدأ العلمنة؟

ينطلق محمد أركون في تحليله لمفهوم الظاهرة الدّينية من تحديد إفتراضي لها و يقول: « إنّ الظاهرة الدّينية هي مجمل السمات المميزة التي تتيح لنا أن نقبض على **خصوصية الذروة الدّينية** بالقياس إلى الذروة السياسية، و الذروة الثقافية، و الذروة القانونية، و الذروة الأخلاقية، و الذروة الجمالية أو الفنية، و الذروة الإقتصادية»[1]؛ فتسمية الظاهرة الدّينية تتيح لنا تطبيق مختلف المناهج على الدّين كبعد معرفي، دون الإصطدام بحواجز المقدّس و ذلك بتعريتها، أو بمفهوم آخر لاأسطرتها، كما أن مفهوم الظاهرة الدّينية لا يحصرنا ضمن إطار دين معين، بل يتعدّاه إلى الأديان الأخرى، و هذا ما يؤسس لعلم التاريخ المقارن بين الأديان الذي يؤدّي إلى التسامح و الإعتراف بالقيمة الموضوعية لأديان و معتقدات الآخرين.

لقد تعددت الأسباب التي أدت بمحمد أركون إلى الدّعوة لاتخاذ الظاهرة الدّينية كموضوع للدراسة النظرية. و يأتي على رأس هذه الأسباب ما دعاه بالجهل المؤسساتي « أو " الجهل المرسخ مؤسساتيا " أي المرسّخ في المؤسسات التعليمية و السياسية و سواها »[2]؛ و الناتج أساسا من الضغط الذي تمارسه المخيالات الإجتماعية الهائجة المتكونة عن البعد الدّيني سواءا في ظل الأنظمة العلمانوية التي استبعدت الدّين كليا من فضائها الإجتماعي عن طرق تغذية المماحكات الجدالية بين الدّين و العلمنة، أو في ظل الأنظمة المدعوة بالاستبدادية بالنسبة إلى العالم الإسلامي التي إتّخذت من الدّين مصدرا لمشروعيتها، مرتكزة على كم هائل من المغالطات التاريخية حول العلاقة بين الدّين و الدّولة حيث سمحت سيطرتها على المدارس و الجامعات « بالوصول إلى أدب شعبوي موضوع بمتناول الجميع و لا يفعل غير تعزيز صلابة المعتقد الدوغمائية»[3]، و النتيجة أن تصبح شرعية المشروعية الدّينية من المستحيل التفكير فيه.

---

[1] **محمد أركون**، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة و تعليق: هاشم صالح، (ط1؛ بيروت، دار الساقي، 1999)، ص 272.

[2] **محمد أركون**، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سبق ذكره، ص 157.

[3] **محمد أركون و جوزيف مايلا**، من منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير و الشر، ترجمة: عقيل الشيخ حسين،(ط1؛ بيروت، دار الساقي، 2008)، ص 245.

في الواقع هناك سبب آخر لا يقل خطورة و أهمية من الجهل المؤسساتي، و هو حصر الدّين في الفضاء الخاص داخل الأنظمة العلمانية و ترك المجال للمدارس الخاصة و فضاءات العبادة التي تلقّن الدّين بطرق تقليدية و سياسوية، « فأي دين يستخدم سياسيا بدون أي تأطير علمي أو نقدي يتحوّل بسرعة إلى أيديولوجيا ظلامية»[1]، لذلك فإنّه من الملّح جدّا الإهتمام بدراسة الظاهرة الدّينية لتتيح التعرّف إلى بعد ملازم للإنسان يتمثل في البعد الدّيني وفق مناهج نقدية لا تتعارض مع العلمانية.

إن الحاجة إلى تعليم التاريخ المقارن للأديان « عن طريق الأشكلة الأنتروبولوجية للظاهرة الدّينية»[2]؛ أي تناول إشكالية الظاهرة الدّينية بعدما كانت تبدو بديهية من أجل زحزحتها من مواقعها التقليدية، بغرض تطبيق مناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية عليها، و لا يعني أبدا العودة إلى التعليم العقائدي القديم، فعلم تاريخ الأديان يقف موقف الحياد تجاه كل الأديان و الطوائف، و يتخذ مسافة نقدية متساوية عنها[3]، الأمر الذي يؤدّي إلى تحرير الوعي من قيود الدغمائية التي ترفض الإعتراف بالآخر.

يعتبر التاريخ المقارن للأديان بمثابة البديل المعرفي للحوارات التي تقام بين الأديان، و التي اتّضح أنّها حوارات جوفاء لا تفضي إلى أية نتيجة تذكر في نهايتها لأنّها تتحاشى الغوص في المسائل الجوهرية و الأساسية و تكتفي بتبادل كلمات الترحاب المهذبة، السطحية، الحذرة، المكرورة، "المتسامحة" لذلك فإنه من المهم التأسيس لعلم التاريخ المقارن للأديان، هذا الأخير ينبغي عليه أن يدمج ثلاثة أبعاد لا تنفصل للمعرفة و هي: البعد الأسطوري و البعد التاريخي و البعد الفلسفي. أما البعد الأوّل فكان بول ريكور قد حدده بشكل جيّد في كتابه **الزّمن والقصص** Paul Ricoeur : Temps et Récit، 3 volumes ; seuil، 1991 . ، و قد ردّت الأنتروبولوجيا الثقافية الإعتبار إلى هذا البعد بعدما رمي في خانة الخيال الخرافي، خصوصا بعد دراسات كلود ليفي ستراوس للأسطورة. أما البعد الثاني فهو الذي يشكّله علم التاريخ النّقدي و الذّي يضم علم النّفس، و

[1] **محمد أركون**، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ص 300-301.
[2] المصدر نفسه، ص 267.
[3] **محمد أركون**، الإسلام أوربا الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 214.

علم الإجتماع، و علم الأنتروبولوجيا التاريخية. و أما البعد الثالث من أبعاد المعرفة فهو ذلك الذي يؤمنه لنا النّقد الفلسفي[1].

إنّ التعليم العلماني للتاريخ المقارن للأديان من خلال الإهتمام بدراسة الظاهرة الدّينية ذو غايات تصب في دفع العلمنة إلى الإنتقال من الموقع التقليدي المعادي للدّين إلى موقع أوسع يتمثل في العلمنة الثانية أو المنفتحة، و قد مارس محمد أركون هذا التعليم المقارن للأديان إنطلاقا من منصبه كأستاذ في ثانوية الحراش و على مدار مساره التعليمي بهدف تحقيق غايتين متكاملتين:

أوّلا: « الإهتمام بالبعد الدّيني للوجود التاريخي للبشر في كل العصور و على مستوى كافة التشكيلات أو الفئات الإجتماعية »[2]، و الحقيقة أن هذه الغاية تندرج ضمن النّقد الذي وجّهه محمد أركون للعلمانوية المناضلة التي سعت إلى حذف الدّين بصفة كلية من الفضاء الإجتماعي، خصوصا في فرنسا، بحجة الحياد و عدم زرع التفرقة و الشقاق بين أفراد المجتمع الواحد، و قد كانت لهذه الحجة مبرراتها في المراحل الأولى لتشكّل النّظام العلماني، لكن زوال هذه المبررات بعدما قطعت العلمانية شوطا كبيرا في مسارها أدّى إلى بطلان هذه الحجة. و الحقيقة أن إهتمام محمد أركون بالبعد الدّيني كبعد معرفي وملازم للإنسان ليس بالأمر الجديد، خصوصا بعد أطروحات بعض الفلاسفة و المفكّرين أمثال بول ريكور و جان بوبيرو و التي تعترف بالشق الرّوحي للإنسان إلى جانب الشق المادّي، و لعلّ موقف يورغن هابرماس في هذا الصدد يدعم هذه الأطروحة، حيث يرى أنّه « لا يحق للمواطن العلماني، طالما أنه يقدم نفسه في دوره كمواطن، لا أن ينكر الصحة الممكنة للتصورات الدّينية حول العالم و لا حرمان المواطن المؤمن من حقه في التعبير بلغة دينية و طرح مواضيع للمناقشة عموميا»[3] . فطالما أن التصورات الدّينية لا زالت موجودة و حاضرة حتى في المجتمعات العلمانية فمن الضروري إذن إحاطتها بالدّراسة النّقدية كي لا تتشكّل ضمن تصورات دوغمائية جديدة.

---

[1] **محمد أركون**، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص ص 291-292.

[2] المصدر نفسه، ص 270.

[3] **يورغن هابرماس و جوزف راتسنغر**، جدلية العلمنة: العقل و الدّين، ترجمة و تقديم: حميد لشهب، (ط1؛ بيروت، جداول للنشر و الترجمة و التوزيع، 2013)، ص 63.

ثانيا: « إقامة مسافة نقدية بيننا و بين العقائد الأكثر رسوخا و تجذرا و تقديسا (...) ذلك أن العلمانية المفهومة جيّدا هي نتاج الحداثة النّقدية»[1]، و الحقيقة أن هذه المسافة النّقدية أمر سهل و هيّن إذا ما تعلق الأمر بمعتقدات الآخر لكن الصعوبة تواجهنا فعلا خلال محاولة تطبيقها على معتقدات الذّات. و تكمن فائدة هذه الخطوة الهامة في السماح لنا بالخروج من قوقعة الإيمان التقليدي للتفكير في الظاهرة الدّينية ضمن منظور أوسع، و بالتالي و من خلال هذه النّظرة لن تشكّل الأديان خطرا عل التعليم العلماني، بل ستشكّل فرصة ثمينة لترسيخ نسبية العقائد و تاريخية الفكر الدّيني.

إلا أن تعليم تاريخ الأديان يصطدم بمواقف الرّفض و الإعتراض المعروفة للمؤمنين سوءا كانو مسلمين أو مسيحيين أو غيرهم، و الذين يرون أن الدّراسة العلمية للدّين هي بالضرورة إختزالية لأنها تضع الإيمان بين قوسين[2]؛ فبمجرد تطبيق المناهج النقدية على بعض المواقف التاريخية، و التي كانت قد تحولت إلى عقيدة راسخة لا يمكن نكرانها، حتى تتهاطل مواقف الرّفض و الإدانة باعتبار أن الدّين فوق النقد، و لا يمكن في أي حال من الأحوال تغليب رأي العقل على مسألة دينية.

أضف إلى اعتراضات المؤمنين التقليدية، يواجه تعليم التاريخ المقارن للأديان عقبة أخرى تعتبر أخطر من الأولى و تتمثل في النّقص الحاد في الكفاءات القادرة على حمل مسؤولية تعليم الدّين بطريقة حديثة كون السّواد الأعظم من هذه الكفاءات كانت قد تلقت قاعدة معلوماتها عن الدّين بطرق تقليدية، أو عن طريق التلقين و شيطنة الآخر، و بالتالي « و ضمن هذه الشروط، فإنّه يصعب علينا أن نخرج من الجهل المنظم و المغذّى و المرسّخ مؤسّساتيا منذ عدّة قرون عن الأديان بشكل عام و عن أديان الوحي بشكل خاص»[3] و هذا ما يتطلّب عملا طويلا و شاقّاً على الذات أوّلا، ثمّ على الآخر ثانيا.

---

[1] **محمد أركون**، مصدر سبق ذكره. ص 270.

[2] المصدر نفسه، ص 288.

[3] المصدر نفسه، ص 289.

المطلب الثّالث: السيادة العليا و السلطة السياسية.

في الحقيقة لا يكتمل تحليل مفهوم العلمانية عند محمد أركون دون التطرّق إلى مسألة مهمة تتمثل في ذروتي السيادة العليا و السلطة السياسية. و باعتبار أن موضوع السيادة العليا قد دخل في دائرة اللامفكّر فيه بالنسبة إلى الدّراسات الحديثة، و ذلك على إثر انتصار المادّي على الرّوحي، فقد أدرك محمد أركون مدى أهمية إدراج هذا الموضوع ضمن الدّراسة و التحليل بغية دراسة العلائق بينه و السلطة السياسية، و قراءة جديدة لجدلية الدّين - بالمعنى الواسع للكلمة – و السّياسة، أضف إلى هذا أنّ « النظام السياسي و الإجتماعي و القانوني و الإقتصادي مشتق من الأنظمة المعنوية و الرمزية و السيميائية التي تتحكّم بالحساسية الفردية و الجماعية لمجتمع ما و لحضارة ما»[1]، و بالتالي فلا يمكن دراسة الواقع بشكل صحيح دون الرّجوع إلى هذا الموضوع الحساس المرتبط بالمعنى و الرّمز و المخيال.

يقول محمد أركون أنّه « ينبغي أن نعترف، مع ذلك، بأنه فيما يخص مسألة الرّوابط ما بين السّيادة العليا (L'autorité) و السلطات السياسية – التنفيذية (Les pouvoirs) فإن جميع المجتمعات المعاصرة تجد نفسها أمام فراغ نظري كبير»[2]، هذا الفراغ الناتج أصلا عن عدم الإهتمام بالسيادة العليا كذروة لتبرير السلطة السياسية يزيد من صعوبة التحليل نظرا لسماكة طبقات الموضوع غير المدروسة و المتراكمة على مر السنين، لذلك فإنّه من الضروري الإنطلاق بتحديد كل من مفهومي السيادة العليا و السلطة السياسية، و من ثم دراسة و تحليل العلاقة بينهما.

تتمثل العقبة الأولى التي تواجه مهمة تحديد هذين المصطلحين في عدم توفر تعبير دقيق في اللغة العربية عن « مفهوم السيادة العليا كما كانت قد وجدت في القانون الروماني Autoritas و التي تعارض كلمة السلطة Potesta»[3]، تماما كما هو الحال فيما يخص مصطلح العلمانية فإنّ النقص الفادح في المعجم العربي قد أدّى إلى نوع من الخلط و

---

[1] **عبد الوهاب المسيري**، مرجع سبق ذكره، ص 74.
[2] **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 166.
[3] **محمد أركون**، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سبق ذكره، ص 161.

الإبهام بخصوص مصطلحي السيادة العليا و السلطة السياسية، الذي يبدو و للوهلة الأولى أنهما يؤدّيان نفس المعنى، لكن الحقيقة أنهما مختلفان تماما بل و متعاكسان، و هذا ما يؤكّده محمد أركون من خلال التعريف الذي قدّمه لكل من هذين المصطلحين.

في البداية يعرّف أركون السيادة العليا بأنها « عاطفة من الإتفاق العميق الذي يربط بين أعضاء جماعة بشرية ما أو قومية ما أو أمة دينية منخرطة في عمل ثوري أو في متابعة مشروع وجود، أو هي الدّفاع عن هوية معيّنة و تمجيدها»[1]؛ و الملاحظ في هذا التعريف أنّ الإنخراط تحت لواء السيادة العليا يكون بشكل طوعي، و باقتناع تام، فهي حالة نفسية تجمع الفرد أو الجماعة بالقيمة أو الرمز أو الشخص المنتج للمعنى الذي يمثل السيادة العليا، بحيث يكون الفرد أو الجماعة في حالة خضوع لهذه السيادة نتيجة للشعور بالدّين تجاهها، و هذا ما يدعوه الباحث الفرنسي مارسيل غوشيه بـ " دَين المعنى" (La dette de sens)، الذي يعني « أنّني أقبل بإطاعة ذلك الشخص الذي يشبع رغبتي في التوصل إلى معنى ملىء، و بالتالي فأنا أطيعه طبقا لضرورة داخلية ذاتية و ليس لإكراه خارجي»[2]. و الغوص أكثر في التحليل يبين لنا مدي حدّة الصراع بين الفاعلين الإجتماعيين الساعين لإنتاج المعنى، و بالتالي الإستحواذ على الرأسمال الرمزي بحسب تعبير بيير بورديو الذي يؤدّي إلى إمتلاك السلطة لأنّ « كلّ رأسمال رمزي، مهما كانت الصورة التي يتخذها، يمارس عنفا رمزيا بمجرّد أن يعترف به، أي أن يُتجاهل في حقيقته كرأسمال و يفرض كسيادة تستدعي الإعتراف»[3]، و لتوضيح المسألة أكثر سننتقل إلى تحديد مفهوم السلطة السياسية لفهم علاقتها بالسيادة العليا.

على عكس السيادة القائمة على الإتفاق الطوعي يبيّن أركون أنّ السلطة « تمتلك، و تحفظ، و تدير الأوضاع، و تحافظ على النظام القائم عن طريق الإكراه و التقييدات، و هي عندما تلجأ إلى الإقناع فإنّها تخفي الآليات و الرّهانات الحقيقية من أجل إنتاج أيديولوجيا تبريرية، التي تستخدم بالقليل أو بالكثير من النجاح المصادر الأساسية للسيادة، و تستفيد

---

[1] **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر نفسه، ص 191.

[2] **محمد أركون**، العلمنة والدّين: الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 65.

[3] **بيير بورديو**، الرمز و السلطة، ترجمة: عبد السلام بنعبد العالي،(ط 3؛ الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2007)، ص71.

ممن يمتلكونها بالفعل. إنّ السلطة تؤخذ و تضيع، و أما السيادة فتبقى دائما خالدة»[1]، فالسلطة قائمة على الجبر و القهر بعكس السيّادة، و لكي تضمن السلطة البقاء فإنها تلجأ إلى التحكم في مصادر السيادة، فهي تراهن على المعنى الذي تحوز عليه السيادة بهدف تكريس إراداتها للهيمنة .

إنطلاقا من تحليل مصطلحي السيادة و السلطة يبدو أنّه من الصعب جدّا قبول فكرة إمكانية الفصل بينهما، فالسلطة في حاجة دائمة إلى السيادة العليا و لكن بعد أن توظّفها توظيفا أيديولوجيا، أي أنّه لا يمكن الفصل بين السياسي و المقدّس نهائيا ما دام هذا الأخير في خدمة الأوّل، و هذا ما تقرّه الأنتروبولوجيا السياسية من خلال محاولات جورج بالانديه تبيان الدّور الذي يلعبه المقدّس في الساحة السياسية[2]، فالفكر الغربي وقع في مغالطة كبيرة عندما ظنّ أنّه حلّ مشكلة مديونية المعنى بشكل نهائي عن طريق الثورات السياسية الكبرى - الثورتين الفرنسية و الإنجليزية - لكن الواقع قد أثبت العكس.

يعتقد محمد أركون أنّه من الخطأ و الوهم إختزال العلاقة بين الدّين و العلمنة إلى مجرّد قانون يفصل بينهما، و يضع حدّا لاستغلال السيادة العليا من طرف السلطة السياسية، بل إنّ الأمور تذهب إلى أبعد من ذلك، إلى أعماق الإنسان. فسواءا كان المحيط الذي تمارس فيه السلطة دينيا أم علمانيا، فإنّها بحاجة إلى ذروة السيادة العليا و المشروعية، و ما تغيّر فعلا في ظلّ النظام المدعو بالعلماني يكمن في استبدال معطى الوحي كمصدر للسيادة العليا بحق التصويت العام أو الإنتخابات كمصدر للمشروعية[3]. و من خلال هذه المعطيات يتبيّن فعلا استحالة الفصل الجذري بين العامل الدّيني – بالمعنى الواسع للكلمة – أي ذروة السيادة العليا و بين العامل السياسي أي ذروة السلطة السياسية، و ما هذا الإستنتاج إلا دليلا على ضرورة الإهتمام بوظائف الأسطورة و الرمز و المجاز في توليد المعنى خصوصا و أن الأيديولوجيات المعاصرة توظفها من أجل الهيمنة على أكبر قدر من السلطة.

---

[1] **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 191.
[2] **مصطفى كيحل**، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص 214.
[3] **محمد أركون**، العلمنة والدّين: الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 64.

الفصل الرابع:

إشكالية العلاقة بين الإسلام و العلمنة

تمهيـــــــــد.

المبحث الأوّل: مدخل عام لإشكالية الإسلام و العلمنة.

المطلب الأوّل: وضعية العلمانية في العالم الإسلامي.

المطلب الثاني: أهمية العلمنة و إلحاحها في السياق الإسلامي المعاصر.

المطلب الثالث: تقييم التجربة الكمالية في تركيا.

المبحث الثّاني: موقع العلمنة في مشروع أركون الفكري.

المطلب الأوّل: نقد الإسلاميات الكلاسيكية.

المطلب الثاني: الإسلاميات التطبيقية.

المطلب الثالث: أهمية العلمنة بالنسبة إلى الإسلاميات التطبيقية.

المبحث الثّالث: تحليل الروابط بين الدّين/الدّولة/الدّنيا.

المطلب الأوّل: السيادة العليا و السلطة السياسية في السياقات الإسلامية.

المطلب الثاني: نحو رؤية جديدة للعلمنة في الإسلام.

تمهيـــــــــد:

إن مهمة إعادة إنتاج مفهوم العلمانية التي وقعت على كاهل ثلة من الباحثين و الفلاسفة أمثال بول ريكور و جان بوبيرو و محمد أركون...الخ، عن طريق القيام بقراءة نقدية لهذا المفهوم، للإتاحة لما قد دعوه بالعلمنة الثانية أو العلمنة المنفتحة أن تحل محلّ العلمنة الأولى، في ظل ما يدعوه محمد أركون بمرحلة العقل المستقبلي، أي العقلانية التي تجمع بين المادي/ و الرمزي. و مع صعوبة و ثقل المهمة إلا أن هناك ضرورة أخرى أكثر إلحاحا على أركون أن يخوضها وحده، ربما لانغلاق الباحثيين و المفكرّين الغربيين ضمن مجال الثقافة الغربية. و تتمثل في قراءة العلمنة من زاوية الإسلام و ثقافات الشعوب التي تدين به. والحقيقة أن تناول إشكالية علاقة الإسلام/ العلمنة أصعب بكثير من تناول مفهوم العلمانية بالنقد فيما يخص الضفة الأوربية للمتوسط، ذلك أن المجتمعات الإسلامية لم تعرف بعد العلمنة الأولى ، فالمهمة مزدوجة و معقدة نظرا للرفض "الإسلامي" للعلمانية و الذي يعود إلى أسباب تاريخية يمكن تحديدها و تحليلها، أضف إلى هذا أن معظم الأدبيات المنتشرة حول الإسلام هي عبارة عن مؤلفات تبجيلية لا تحاول طرح الإشكاليات الجديدة، بل لا تمس المشاكل المطروحة أصلا، و تكتفي بالخطاب الإفتخاري الموجه للإستهلاك ضمن أيديولوجيات معينة تتخذ من الدّين كغطاء شرعي لرهاناتها السياسية. و قد حاول محمد أركون تحليل العلاقة بين الإسلام و العلمنة من خلال تطبيق أحدث مناهج العلوم الإنسانية و الإجتماعية طيلة مراحل مشروعه النقدي للعقل الإسلامي.

و نظرا للمكانة الجوهرية التي تحتلها هذه الإشكالية – أي إشكالية العلاقة بين الإسلام و العلمنة – ضمن مشروع محمد أركون لنقد العقل الإسلامي من جهة، و كونها محورا هاما بالنسبة لموضوعنا المتمثل في تحليل مفهوم العلمانية عند محمد أركون من جهة أخرى، فإنّه من الملّح جدّا القيام بتحليل آراء أركون المنظوية في هذا السياق، و الذي حاول التنبيه إلى مدى صعوبة عملية تجاوز الطبقات الهائلة من الإكراهات و القيود المتراكمة منذ وفاة النبي، و بالتالي لا يمكن القيام بهذه العملية إلا عن طريق زحزحة

المفاهيم المختلفة و المرتبطة بموضوعنا هذا عن مواقعها التقليدية من أجل تفكيكها. و هذا ما سنحاول تحليله في هذا الفصل الرابع و الأخير.

المبحث الأوّل: مدخل عام لإشكالية الإسلام و العلمنة.

من أجل تحليل موقف محمد أركون من علاقة الإسلام/ العلمنة كان من المهم التطرق أوّلا إلى الأسباب التي رأى أنها وراء التنافر الحاصل بين الفكر الإسلامي و العلمنة، و الذي حاول من خلاله تبيان أن رفض الفكر الإسلامي للعلمنة لا ينم عن حقيقة تضمن الإسلام للدّين و الدّولة، إنما ذلك راجع إلى أسباب تاريخية و موضوعية سنتطرق إليها في هذا المبحث. أضف إلى ذلك إلحاحية العلمنة بالنظر إلى المشاكل المعاشة في المجتمعات الإسلامية الناجمة عن التمسك بحلول التراث التي جاءت في سياقات معينة، و محاولة تطبيقها لمعالجة إشكاليات إنبثقت في ظروف مختلفة تماما بحجة الأصالة، كما سنتطرق إلى التجربة الفريدة التي عرفها مجتمع إسلامي يتمثل في المجتمع التركي، و سنحاول من خلال آراء محمد أركون تحليل هذه التجربة من منظور نقدي و علمي بعيدا عن الأحكام التي كانت قد أطلقت من قبل، سواء تلك التي تهدف إلى تعظيم هذه التجربة و تمجيدها، أو تلك التي ترى فيها خروجا عن سكة الإسلام كونها ألغت الدولة الإسلامية الشرعية المتمثلة في الخلافة أو السلطنة العثمانية، و أحلت مكانها النموذج الغربي الوضعي.

المطلب الأوّل: وضعية العلمانية في العالم الإسلامي المعاصر.

لقد عرف مصطلح العلمانية رفضا واسعا منذ ولوجه إلى العالم العربي الإسلامي إبّان القرن التاسع عشر مع الحركات الإستعمارية الأوربية و تبنّيه من طرف النّخب المثقفة المسيحية في الغالب، فقد كانت الطبقات المثقفة "الرسمية" -أي تلك التابعة للهيئات الدّينية الكبرى و التي تحظى بحق الإشراف الحصري على الدّين- بالمرصاد لهذا المفهوم، و الذي كان يعتبر كرمز للغزو الفكري الغربي للشرق على شاكلة فكرة التقدم و التحرر...الخ، لكن رفض مصطلح العلمانية كان له بعد خاص لارتباطه بالدّين الذي يعتبر الميزة الأهم في العالم الشرقي، إذ لا يمكن في أي حال من الأحوال معالجة أية قضية سواءا أكانت إجتماعية

أو سياسية أو ثقافية أو إقتصادية دون أن يكون للدّين لمسة في ذلك، فالخطاب الدّيني هو المهيمن الأول في هذا القطر المسمى بالعالم الإسلامي. لذلك كان إدخال طريقة تفكير جديدة كليا تضم في طياتها نظرة مختلفة للدّين أصعب مما نتصوره. فما هي العوائق التي حالت بين العلمنة و الإسلام، و جعلت من العلمانية أمرا من المستحيل التفكير فيه في السياقات الإسلامية؟.

يعود العائق الأول الذي يعترض مصطلح العلمانية في السياقات الإسلامية إلى لحظة ولوجه إليها، فمن المعروف أن العلمانية قدمت إلى العالم الإسلامي مع الحملات الإستعمارية التي اجتاحت العالم الثالث، و الحقيقة أن موجات العنف و الإستغلال الفظيع التي صاحبت هذه الحملات كانت قد قضت على كل فرصة بأن يقبل سكّان المستعمرات الأصليين أي تغيير على أساس أفكار مصدرها الغرب، خصوصا أنها قدمت بعنجهية و غرور، و في هذا الصدد يصف محمد أركون الوضع بقوله أنّ المجتمعات الإسلامية قد إكتشفت في القرن التاسع عشر شذرات من الحداثة تحت نير الاستعمار، لكنّها لم تستطع الإستفادة من النقاشات الفكرية الغنية التي كانت المسيحية و اليهودية قد استفادتا منها في المجتمعات الأوربية[1] .

لكن غزو الغرب ليس السبب الوحيد في النفور الحاصل بين المجتمعات الإسلامية و العلمانية، بل الأمر أعقد من هذا، لأنّه أمر ذو علاقة بتراث يمتد طوال أربعة عشر قرنا. فالفرضية القائلة أن الإسلام لم يعرف التفريق بين الدّيني و الدّنيوي - و التي لا تزال سارية إلى يومنا هذا تغذّي المخيالات الإجتماعية التواقة إلى إقامة دولة إسلامية – تعود إلى العصور الأولى للإسلام، و قد تسلحت بطبقات متراكمة من التبجيل و التقديس لا يهون اختراقها.

في الحقيقة لقد ساهمت الأدبيات التبجيلية المنتشرة بكثرة بدورها في ترسيخ هذه الفرضية أي الخلط بين العامل الدّيني و العامل السياسي في الإسلام، و بالتالي فكرة تعارض الإسلام و العلمنة كون هذه الأخيرة – في نظر الأدبيات المذكورة – دخيلة تماما كالعلوم الوافدة إلى أرض الإسلام إبان العصر الذهبي. كما ساهم هذا الخطاب التبجيلي

[1] **Mohammed Arkoun et Jean Baubérot et autres, «**Débat», Autres Temps : Les cahiers du christianisme social, N° 38, 1993, P 77.

بشكل كبير في تسويق فكرة أن « فصل السياسة عن الدّين يمثل فكرة هدّامة اخترعها الغرب. أمّا الإسلام فهو يحافظ على المراتبية الهرمية بين السيادة التشريعية العليا (كلام الله و تفسيراته المأذونة) و بين كل أشكال السلطة السياسية»[1]. كل هذه الأفكار تروج ضمن قوالب من الشعارات الرنانة لتسيطر على الوعي الجماعي للفاعلين الإجتماعيين الذين أضحو أكثر حنينا إلى الخلافة الإسلامية.

إنّ لتعلق الجماهير بفكرة الخلافة أيضا دور هام لا يستهان به في الرفض الواسع للعلمانية، هذه الفكرة المتصلة بمصطلح آخر يتمثل في "تجربة المدينة"، التجربة التي قام بها الرسول بصفته القائد و الموجه، لكن بعد وفاة الرسول كان لابدّ من البحث عن السبل التي تتيح الإستمرارية لهذه التجربة. و هنا طرح السؤال التالي: « من الذي يستطيع مواصلة التجربة دون نقص أو خور؟»[2]. هذا السؤال هو الذي أنتج فكرة الخلافة التي أخذت بدورها مسارا طويلا ضمن ما دعاه محمد أركون بأيديولوجيا التسويغ و التبرير. لذلك شكّلت حادثة سقوط الخلافة سنة 1924 على يد مصطفى كامل أتاتورك صدمة جماعية أدّت إلى ردود فعل مضادة أوّلها ميلاد حركة الإخوان المسلمين التي أخذت على عاتقها مسؤولية إعادة تحقيق الخلافة بعد سقوطها. و يتقارب خطاب حركة الإخوان مع جمعية العلماء المسلمين الجزائرية باعتبارهما يشكلان تيارا إصلاحيا إسلاميا « و راح هذا التيار يقف في وجه التيار الليبرالي الميّال إلى تقليد النموذج الغربي»[3] علما أن هذا التيار الليبرالي هو الذي كان يمثله الجيل الثاني من العلمانيين العرب أوائل القرن العشرين.

و موازاة مع الحركات الإسلامية المتصاعدة كانت الخطابات الثورية إبّان الخمسينيات قد استفادت من حماسة الشعوب لطرد المستعمرين و إحقاق العدالة الاجتماعية، و استغلت المقولات التيولوجية في خدمة أيديولوجيا البناء الوطني، لكنها لم تنتبه جيّدا للنتائج السلبية و الآثار المدمّرة لهذه الخطابات الأيديولوجية التي أحلّت البرامج السياسية غير القابلة للتحقيق محل الآمال المزيفة التي تغذّيها الخطابات الأسطورية للأديان التقليدية[4] لترسخ بذلك ما قد سمّاه محمد أركون بالجهل المؤسساتي الذي يحول دون معرفة الواقع

[1] **محمد أركون**، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سبق ذكره، ص 67.
[2] **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 280.
[3] **محمد أركون**، الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد، مصدر سبق ذكره، ص 44.
[4] **محمد أركون**، المصدر نفسه، ص 45.

بطريقة مطابقة و صحيحة، و يؤدّي إلى التقسيم الأيديولوجي بين الغرب الامبريالي المتحكم به من قبل الصهاينة، و الدّول العربية التي تسعى إلى الوحدة تحت راية الإسلام. بالتالي استحالة التفكير في العلمانية كحل للأنظمة الفكرية و السياسية على حد سواء. رغم أن الواقع يبين كيف أن هذه الأنظمة علمانية من حيث لا تدري، إنما تحجب هذه العلمانية بالمفردات الدّينية المستغلة أيديولوجيا لتخدم الخطابات السائدة.

إن وضعية العلمانية في السياقات الإسلامية المعاصرة كما استعرضناها في هذا المطلب قد فنّدت نوعا ما النظرة الغربية للعالم الإسلامي، و هي الأطروحة التي تُرجع غياب الحداثة الفكرية في هذا الجزء من العالم إلى الإسلام ذاته، خصوصا فيما يتعلق بالحداثة السياسية إذ يقول موريس باربيي في كتابه "الحداثة السياسية" أن الإسلام يمثل عقبة لا يستهان بها بالنسبة للحداثة السياسية، فالإسلام لا يقبل التفريق بين العامل الدّيني و العامل السياسي لأنّه يُعتبر دين و دولة[1]. هذه الأطروحة تعتبرها الحركات الإسلامية الأصولية في المقابل كأمر إيجابي جدّا في الإسلام، و يدل على أن الإسلام يتضمن كل جوانب الحياة فهو ينظم الحياة من خلال نظام الخلافة الذي يهتم بالأمور الدّنيوية و الأمور الأخروية معا. و في وسط هذه الاعتبارات التي تجعل من الإسلام دينا لا يقبل العلمنة تجلّت مهمة محمد أركون في تبيان الأسباب التي تربض وراء التنافر الحاصل بين الإسلام و العلمنة.

إن غياب العلمانية في السياقات الإسلامية حسب الطرح الجديد لمحمد أركون لا يعود أبدا إلى كون الإسلام يخلط بين الزمني و الرّوحي، بل إلى أسباب تاريخية يتطلب الكشف عنها القيام باعادة قراءة لتاريخ الفكر الإسلامي بطريقة نقدية، و هو طريق شاق يتطلب عملا طويلا للذات على الذات من أجل إنتاج معرفة تتماشى و روح العصر، هذا العمل يكون على المستوى الفكري للمجتمع و يتطلب إصلاحا جذريا في المنظومة التعليمية في العالم الإسلامي من جهة و العالم الغربي من جهة أخرى. فالصورة التي كوّنها أحدهما على الآخر لا تخرج عن النظرات الأيديولوجية الضيّقة و الحسابات التاريخية التي تفضّل تحريف الحقيقة على زعزعة الدغمائيات التي تشكّل المخيال الإجتماعي لكلا الطرفين، « و

[1] **Maurice Barbier**، La modernité politique، op.cit., Pp 213-215.

بما أن الوضع الجامعي و المدرسي الموصوف سابقا يؤكّد و يغذّي المخيالين المتصارعين عوض أن يخفف من وطأتهما، فإن سوء التفاهم حول العلمانية و عقل الأنوار (Raison des Lumières) لم يزل يتعمق و يتفاقم بين الطرفين»[1]، و في خضم سوء التفاهم الواسع و التنافر الحاصل يبدو أن الفكر النّقدي و عمل الذات على الذات هو الطريق الوحيد المتوفر لإزالة الإبهام الذي يلف الموضوع.

المطلب الثّاني: أهمية العلمنة و إلحاحها في السياق الإسلامي المعاصر.

يبدو أنّ المأزق الذي وقعت فيه المجتمعات العربية و الإسلامية، و الفراغ الفكري الذي صاحبه منذ عشرينيات القرن الماضي، و الذي تفاقم مع انتصار إسرائيل على الجيوش العربية من جهة و النعرات الطائفية القائمة التي أنتجتها أنظمة ما بعد الإستقلال الإستبدادية من جهة أخرى، جعل من التفكير في العلمانية كحل للخروج من الإنزلاقات التي عرفها هذا القطر من العالم جرّاء التأويلات الخاطئة للإسلام، و الاستغلال الأيديولوجي لهذا المقوّم الذي تعتبره المجتمعات العربية بمثابة الرأسمال الرمزي المشترك الأهم. كما أن الحاجة إلى بناء دولة قوية و حديثة جعلت من النموذج الذي أتت به الحداثة السياسية بديلا لا مفر منه للدّول الهشّة القائمة، و التي كانت أحد الأسباب الكبيرة وراء ازدهار الحركات الأصولية و انتشار التزمت و التطرف. و السؤال المطروح في هذا المقام هو: ما مدى أهمية العلمنة كحل للخروج من الأزمات المتراكمة في السياقات الإسلامية؟.

إنّ القراءة البسيطة للواقع تبين لنا مدى التأخر الحاصل في الضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسّط مقارنة مع الضفة المقابلة، بل الأمر يتعدى ذلك كون الفجوة لا تنفك تتسع منذ عصر النهضة الأوربية، و بشكل أكثر مع الثورة الصناعية الحاصلة في الغرب « فكلما ارتفع الغرب و نهض كلما ازداد تدهور العالم الإسلامي »[2]، لذلك فالعالم الإسلامي في حاجة إلى نهضة شاملة، و هو الأمر الذي لا يختلف فيه اثنان، لكن الاختلاف يدور

[1] **محمد أركون**، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سبق ذكره, ص xi.
[2] **محمد أركون,** الإسلام الأخلاق و السّياسة، ترجمة. هاشم صالح، (ط 1؛ بيروت، مركز الإنماء القومي، 2007). ص160.

حول سؤال: كيف؟ و بتعبير آخر؛ هل يجب للنهضة أن تكون على أساس العودة إلى التراث اي أن يكون الإسلام هو المحور الرّئيسي في هذه النّهضة، أم أنّ النهضة يجب أن تكون تقليدا للتجربة الأوربية؟.

لقد كان للغرب الحظ أن شاهد قطائع ابستمولوجية غيّرت الأنظمة الفكرية فيه بشكل جذري، و الحقيقة أن هذه القطائع كانت عملا للذات على الذات، الأمر الذي لم يحصل أبدا في السياقات الإسلامية، « فمن المؤكد أن المجتمعات العربية و الإسلامية منذ القرن التاسع عشرو حتى استرجاعها للاستقلال السياسي المفقود عام 1950، لم تنتج تاريخها الخاص بفعل للذات على الذات»[1] ، و حسب محمد أركون فإن هذه المجتمعات لم تقم بأمر آخر غير التقوقع على نفسها متخذة وضعية الدّفاع باستخدام الإسلام كنظام أمان، و ذلك منذ القرن الحادي عشر تاريخ بداية إنحطاط الحضارة الإسلامية، و الواقع أن استمرار الوضع على حاله لا يزيد الوضع إلا تعقيدا و تأخرا، لذلك « فإنه على المجتمعات المسلمة أن تفكّر و للمرة الأولى بتاريخها و مشاكلها الخاصة إزاء الحداثة العالمية»[2] فالحل مرتبط بما قد دعاه محمد أركون بالحداثة الفكرية، و الحقيقة أن العلمانية تشكل حلقة هامة داخل هذه الحداثة المرتبطة أساسا بالقطيعة مع أنظمة الفكر البالية.

إن أهمية موضوع كالعلمانية بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية ليست عملية أو نظرية فحسب، إنما هي حياتية و معاشية، فهي ترتبط بالسلوكات و الأفعال و ردود الأفعال في الحياة اليومية لكل فرد، و الواقع أن مسألة العلمنة لا زالت تطرح نفسها في أكثر البلدان علمانية كفرنسا مثلا، لكنها ملّحة أكثر في أرض الإسلام، لارتباطها في المقام الأول بمطلب تشكيل الدّولة، بالمعنى الحديث لكلمة الدّولة[3]، و هو المطلب الذي سعت وراءه أيديولوجيا الكفاح المسيطرة على الساحة في العالم العربي و الإسلامي منذ خمسينيات القرن الماضي، لكنها لم تظفر به كونها لم تعمل بالفعل على إشراك المجتمع المدني في تشكيل الدّولة و اعتمدت على أنظمة الحزب الواحد الإقصائية « و لم يحصل المجتمع المدني على الإعتراف السياسي بوجوده و حقوقه حتى هذه اللحظة في معظم الأنظمة العربية و

---

[1] المصدر نفسه, ص 67.

[2] **جيرارد ليكلرك**، العولمة الثقافية, الحضارات على المحك, مرجع سبق ذكره, ص 402.

[3] **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 276.

الإسلامية المعاصرة»[1]، و مع أن هذه الأنظمة ذات الطابع الأيديولوجي قد زالت في معظم الدّول ، إلا أن الأضرار التي ألحقتها بالوعي الجماعي للمجتمعات العربية و الإسلامية لاتزال قائمة كونها رسّخت الجهل مؤسساتيا، و اعتمدت على مقاطع مبتورة من التراث الإسلامي لعملية التبرير و التسويغ لسياساتها.

في الحقيقة لقد ساهمت الأنظمة الإستبدادية في إنعاش الحركات الأصولية عن طريق محاولة إستغلالها لتخدم أجنداتها المسطرة، لكن سرعان ما خرجت الأمور عن السيطرة، و تحولت هذه الحركات إلى طرف في الصراع على المعنى، و أصبح الرّهان الأكبر لها يتمثل في السيطرة على ذروة المشروعية الدّينية، و هو نفس الصراع الذي دار بين العقل المسيحي و عقل التنوير منذ القرن الثامن عشر، و الذي آل إلى انتزاع ذروة السيادة العليا من أيدي الدّين. و قد أدى الصراع في الحالة الإسلامية إلى حالة من التطرف السياسي-الدّيني، الأمر الذي ساهم بشكل أو بآخر في طرح مسألة العلمانية كحل للخروج من حالات التزمت و التطرف السائدة، فالتزايد في التطرف السياسي الدّيني أدّى إلى ظهور تيار فكري علماني واضح تبناه بعض المفكّرين في مقالاتهم و كتبهم و استطاع أن يفرض نفسه على الساحة الفكرية بعد غياب، و مع أنّ هذا التيار العلماني الذي كان قد ظهر جاء بدوره في سياق الصراع على المعنى و السيطرة على ذروة المشروعية العليا، إلا أنه ضروري من أجل المساهمة في إختراق الدّغمائيات المتراكمة في التراث الإسلامي.

لقد قدّم محمد أركون أحسن مثال يعبّر عن الحاجة الملحة إلى العلمانية و هو المثال اللبناني. فلبنان عرفت حربا أهلية بسبب الطائفية، و الحقيقة أن الأمر الذي يعقّد هذه الحالة هي احتواء المجتمع اللبناني للدّيانة المسيحية و الدّيانة الإسلامية، و في نفس الوقت نجد إنقساما مذهبيا آخر داخل منتسبي الدّيانة الإسلامية و يتمثل في المذهب السّني من جهة و المذهب الشّيعي من جهة أخرى. و مع أن هذا الأمر يعد ثراءا ثقافيا هائلا إلا أن الإنحرافات التي حصلت جعلت من التعدد الثقافي نقمة، كون « المأساة الدّائرة هناك منذ عام 1975 قد شجّعت على ظهور حركات مدعومة (...) من قبل إرادات الهيمنة للقوى

[1] **محمد أركون,** الإسلام الأخلاق و السّياسة, مصدر سبق ذكره, ص 68.

الخارجية»[1]، و نحن نعلم جيّدا أن التدخلات الخارجية في أي بلد كان لا تصب أبدا في مصلحة البلاد، بل تخدم في المقام الأوّل إرادات الهيمنة الخارجية، و لا تهمها بتاتا آمال الشعوب و تطلعاتها.

إن الأوضاع التي كانت سائدة في لبنان من توترات و مشاعر هائجة، جعلت من العلمنة تبدو فعلا و كأنها الحل الوحيد للخروج من الإحتقان الحاصل، كون العلمنة لا تأخذ أبدا بعين الإعتبار الإنتماءات الدّينية أو المذهبية، خصوصا و أن النظام التعليمي في لبنان غير مختلط، هذا يعني أن كل جهة تكوّن رؤيا شاملة على نفسها و في نفس الوقت تشكّل صورة سلبية جدّا عن الآخر، و من ثم ترسخ هذه "الحقائق" للأجيال المتعاقبة عبر النظام التعليمي من المرحلة الإبتدائية و حتى المرحلة الجامعية[2]، و بالتالي فإن استمرار الوضع هكذا لن يؤدي أبدا إلى تقريب الآراء و توحيد الأهداف كون كل جماعة تعتبر نفسها مالكة حصرية للحقيقة. لهذا السبب تبدو العلمنة كحل وحيد للخروج من الأزمة، إذ و معها فقط يمكن إلغاء التعليم الطائفي الممارس، و إحلال التعليم العلماني مكانه.

إن العلمانية المطلوبة بإلحاح في لبنان هي غير العلمانية التي كانت قد طرحتها الطائفة المسيحية هناك، إذ ينبغي الإهتمام بالعلمنة ليس فقط من أجل أهداف جدالية و مماحكات كما هو الحال في الغالب، أو من أجل ممارسة استراتيجيات القوة و السيطرة على الآخرين، و الواقع أن الدّعوة إلى العلمنة من قبل المسيحيين الموارنة المتفوقون من حيث الإمكانيات الثقافية و الإقتصادية مقارنة مع المسلمين تبدو مشكوكا فيها قليلا، فمن أجل تأمل حقيقي و فعّال فيما يخص العلمنة يجب طرح المشكلة ضمن إطار الصراع الإجتماعي – السياسي في لبنان أو في أيّ بلد آخر[3] ، و إلا ستكون مجرّد حلقة من حلقات إرادة الهيمنة و الصراع على السيادة العليا.

في الحقيقة لا تعتبر التجربة اللبنانية كاستثناء فيما يخص موضوعنا هذا، فالبلدان العربية و الإسلامية كلها معنية بالأزمات الطائفية، في المشرق و في المغرب - و لو بدرجة أقل فيما يخص المغرب الكبير- لكنها تبقى حاضرة و الشاهد على هذا أزمة الصراع

---

[1] **محمد أركون**، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سبق ذكره, ص 161.
[2] **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 278.
[3] المصدر نفسه, ص 279.

بين المالكية و الإباضية في الجنوب الجزائري، هؤلاء « الذين تركوا الأمة و نفوا أنفسهم إلى أعماق الصحارى على بعد 600 كلم من الجزائر العاصمة و ذلك منذ القرن التاسع الميلادي. و مجموع الجزائريين يعتبرونهم "هراطقة". لكن، إذا ما نظرنا للأمور من وجهة نظر تاريخية و حتي تيولوجية، فمن ذا الذي يستطيع أن يثبت ذلك أو يؤكّده؟»[1]. وحدها العلمانية تستطيع أن تتيح لنا قراءة أفضل للتاريخ، عن طريق استفادتها من الفكر الإسلامي الكلاسيكي في العصر الذّهبي من جهة، و الحداثة الفكرية الرّاهنة من جهة أخرى للتخلص من الرهانات البائسة لإرادات الهيمنة.

المطلب الثّالث: تقييم التجربة الكمالية في تركيا.

مما لا شك فيه أن العلمانية تعتبر من بين أهم المظاهر اللافتة للنظر و المثيرة للجدل في تركيا المعاصرة، كون هذه الأخيرة هي البلد المسلم الوحيد الذي إنخرط في حركة تعلمن واسعة و بطريقة جذرية كتلك التي قام بها القائد التركي مصطفى كمال أتاتورك، فالتجربة العلمانية التركية تمثل تجربة فريدة من نوعها كونها قامت بشكل سريع جدّا، و دون مقدّمات و خلفيات فكرية متجذرة في المجتمع التركي. لذلك فإنه من المهم التطرق إلى تلك المواجهة العنيفة الحاصلة بين التراث العثماني و الفلسفة الوضعية الغربية. خاصة و أن معظم الدّراسات حول الموضوع إما أن تكون ضمن الأدبيات المنبهرة من تجربة أتاتورك و المبجّلة له، أو تندرج ضمن الأدبيات التي تنظر إليها كأحد المصائب التي حلّت على العالم الإسلامي و جعلت منصب الخليفة شاغرا و لأوّل مرّة منذ وفاة النبي، و بالتالي من الواجب "الدّيني" العمل على إحياء الخلافة من خلال تبيان فساد هذا النموذج المستعار من الغرب، و التأكيد على أن أي حلّ ممكن لا يمكن إلا أن يمر عبر " الإسلام ". و الواقع أن بين هذين النوعين من الدّراسة تربض دراسة أخرى أكثر جدّية تستخدم مختلف المناهج النّقدية، و تحاول تحليل الموقف العلماني الذي حلّ مكان السلطنة في تركيا، و تعاين مدى

[1] المصدر نفسه, ص 286.

تفاعله مع التراث الإسلامي المتجذّر في المجتمع العثماني. و هي الدّراسة التي حاول محمد أركون أن يقوم بها باستخدامه أحدث ما أنتجته العلوم الإنسانية و الإجتماعية من مناهج.

من أجل دراسة و تقييم التجربة الكمالية طرح محمد أركون سؤالين في غاية الذّكاء، ينمّان فعلا على احترافيته كمؤرّخ للفكر، و هما: ما هو نمط الإسلام الذي كان يمكن لأتاتورك التعرف عليه في تركيا ما بين عامي 1880 و 1938، أي طيلة تكوينه الفكري و أثناء ممارسته العملية و السياسية؟. أمّا السؤال الثاني فيدور حول نمط العلمنة الذي كان بإمكانه التوصل إليه و امتلاكه في نفس الفترة[1]. و يروم محمد أركون بطرحه هذين السؤالين الجوهريين إلى وضع التجربة الكمالية ضمن سياقها التاريخي الصحيح، فإسلام العصر الأموي غير الإسلام الذي عرفه الأندلس و لا الإسلام العثماني، كما أن إسلام المشرق العربي ليس هو إسلام المغرب الكبير، فلكل فترة خصائص تضفيها على "الإسلام"، كما أن التقاليد و التراثات المحلية لها تأثير ليس بهيّن على تشكيل المذاهب و الطرق الإسلامية، هذا من جهة، و من جهة أخرى نجد أن الموقف العلماني الغربي حاليا ليس هو نفسه الذي كان جاريا في القرن التاسع عشر، لأنّه مساير بالضرورة لتطور المجتمعات الأوربية المتغيّرة بتغيّرات الفضاء الإجتماعي التاريخي لأوربا.

إنّه من المهم التعرف إلى الإسلام الذي أتيح لمصطفى كمال أتاتورك أن يتعرف عليه، لمعرفة الدّوافع التي تكمن وراء القرارات العنيفة التي إتخذها. و لهذه الغاية حاول محمد أركون أن يصنّف الإسلام إنطلاقا من ثلاث نواحي: أوّلا من الناحية المذهبية نلتقي في تركيا بالأغلبية السنية الحنبلية أو الشافعية أو المالكية و الحنفية بدرجة أقل، كما نجد أقلية من الشيعة. ثانيا من الناحية الإجتماعية نميّز بين الإسلام الحضري (علماء دين، تجّار، موظفون إداريون)، و الإسلام القروي الذي يمثّله الفلاحون و الذين هم أقل درجة ثقافيا مقارنة مع السّابقين. ثالثا من الناحية الأنتروبولوجية هناك شرخ كبير بين الجماعات و الطبقات و الأفراد المتحكمة بالكتابة، و هؤلاء الذين يعيشون ضمن تراث شفهي[2]، و الملاحظة التي يبديها محمد أركون حيال هذا الإسلام المتعدد – إن صحّ التعبير – أن

[1] **محمد أركون**، الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد، مصدر سبق ذكره، ص 64.

[2] **Mohamed Arkoun,** Penser L'islam aujourd'hui, (Alger : Edition Laphomic/ENAL, 1993, p. 318.

الإسلام الحضري و الذي يعتبر بمثابة الإسلام المعتمد من طرف السلطة السياسية كان إسلاما فقيرا فكريا و ثقافيا، نتيجة كونه سجينا للدّغمائيات المرسّخة في الأدبيات المتاحة، و الوضع يزداد تعقيدا مع الصعوبات اللغوية التي تقف بين الأتراك و وصولهم إلى النصوص المكتوبة باللغة العربية لغة الإسلام. أما الإسلام الشّعبي كان يعاني من إنحطاط المخيال الإجتماعي نتيجة التجاوزات الممارسة من طرف مختلف الطرق تحت غطاء الطقوس الدّينية. و في هذا الجو الإجتماعي الثقافي السلبي كانت ردود أفعال متباينة محاولة للخروج من هذا الإنحطاط الذي آلت إليه دولة الخلافة، فهناك اتجاه يرى في الحركة الإصلاحية المدعوة بالسلفية و التي كانت قد ظهرت في المجتمعات العربية كحل من خلال العودة إلى الإسلام "الحقيقي"، في المقابل هناك حركة الشباب العثمانيين ثم حركة الشباب الأتراك تدعو إلى القطيعة مع نظام الخلافة أو السلطنة، و إقامة الجمهورية، و قد كان هذا هو رأي أتاتورك أيضا حيث يعتقد بفساد مبدأ الخلط بين الزّمني و الرّوحي، و أن الحل العلماني هو المخرج الوحيد[1]، فحال الإسلام الذي أُتيح لمصطفى اتاتورك أن يتعرّف عليه لا يمكن أبدا وصفه بالمثالي، الأمر الذّي أدّى إلى زعزعة ثقة النّخب به و التوجه إلى النموذج الغربي المتمثل في العلمانية.

يتمثّل النموذج الغربي المتاح بدوره لأتاتورك و مواطنيه في فلسفة الأنوار المؤسسة على استقلالية العقل بالنسبة إلى اللاهوت، و الحداثة السياسية، و فصل الأخلاق عن الدّين. و قد تميّزت هذه الأفكار و في جزء كبير منها بالمثالية و الطوباوية، الأمر الذي جعل منها مصدر كبير من الآمال للشعوب، و هو السبب الذي سهّل خروجها من النطاق الجغرافي للغرب عن طريق الطلبة الشبّان و نخب الجتمعات المُستَعمرة التي اكتشفت مبادئ فلسفة الأنوار بنوع من الذهول نظرا لتسارع وتيرة التقدّم في الغرب من جهة، و توسّع رقعة الجهل و التخلف في المجتمعات الإسلامية من جهة أخرى، « و هذا ما حصل لأتاتورك نفسه عندما جاء إلى مدينة تولوز الفرنسية للدّراسة في أكاديميتها العسكرية (...) و هذا ما حصل أيضا لرفاعة الطهطاوي، أو من بعده، لطه حسين ثم للجزائري كاتب ياسين و

[1] Ibid., p319.

للتونسي الحبيب بورقيبة (...) و كانت تلك هي فترة الوعي الساذج»[1]؛ و يقصد أركون بفترة الوعي الساذج أن هؤلاء الطلبة و المفكّرين كانو يعتقدون بسذاجة بصلاحية نقل هذه التجارب الفكرية إلى بلدانهم الأصلية كوصفة جاهزة، دون أي اعتبار للسياقات التاريخية التي قامت عليها هذه الأفكار، و بنوع من التسرع في التطبيق و حرق المراحل، مما أدّى إلى نتائج لم تكن مرجوة في الأخير.

لقد كان مصطفى أتاتورك بعقيدته الوضعية و شجاعته العسكرية، بالإضافة إلى روح المبادرة التي كان يتحلّى بها الشخص الذي يتمتع بالشروط المطلوبة لتقليد تجربة الأنوارعمليا لكن ليس بطريقة نقدية [2]، و لقد ذهب أتاتورك بثقته المفرطة في النموذج الغربي بعيدا حين استهدف « إلغاء **السلطنة** التي رفعها الوعي الجماعي للمسلمين إلى مرتبة الخلافة المقدّسة (...) و لم يكتف أتاتورك بذلك و إنّما إنقضّ على المناخ السميائي أو الرمزي لكل المسلمين»[3]، فقد أقام ما يعرف في تركيا بثورة اللباس بفرضه القبعة الأوربية بدلا من الطربوش، و الزّي الأوربي بدلا من الزّي التقليدي، كما قام باعتماد التقويم الميلادي بدلا من التقويم الهجري، و استبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية، و الشريعة بالقانون السويسري، و ألغى كافة المظاهر التي ترمز إلى الحضارة الإسلامية أو العالم الشّرقي. و لم يقم أتاتورك بهذه الإجراءات لأنّه يحبّذ القبعة عن الطربوش، بل أراد تغيير المظهر الخارجي لكل فرد تركي لكي يؤثّر على الذّهنية الجماعية وعلى المدى الطويل، و قد قارن محمد أركون هذا العمل بالعمل الذي قام به مؤسسي الدّيانات الكبرى الذين فرضوا تقاليد جديدة للجماعات التي كانو بصدد تكوينها، مثل فرض يوم الجمعة كيوم راحة بالنسبة للمسلمين مخالفة لليهود الذين كانوا قد اعتمدوا يوم السبت، و يوم الأحد بالنسبة للمسيحيين. لكن طريقة أتاتورك كانت بالهجوم على الرموز التقليدية دون إبداع بديل لهذه الرموز، بل فرض رموزا من مجتمعات أجنبية لا تتوافق مع النظام السيميائي المحلّي

---

[1] **محمد أركون**، الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد، مصدر سبق ذكره، ص ص 64-65.

[2] Ibid., p316.

[3] المصدر نفسه, ص 65. التشديد من المؤلّف.

لتركيا[1]، فقد كان من الأحرى لأتاتورك أن يفكّر في قرارات تتناسب و الذّهنيات السّائدة في مجتمعه، و الاعتماد على رموز محلّية تتيح له فتح مجالات جديدة للرمز.

لاقت القرارات التي اتخذها مصطفى كمال أتاتورك ردود أفعال متباينة بين الغرب و المجتمعات الإسلامية، فمن جهة رحّب الغرب بهذه الخطوات و اعتبرها انتصارا للعقل الغربي، و قد جاء في إحدى الصحف الفرنسية أنذاك ما يلي: « تستطيع أوربا أن تشعر بالرّضا (...) الجمهورية التركية قد قطعت الحبل السُرّي الذي يربطها بالتقاليد الآسيوية، هي على وشك إختيار مبادئ الحضارة الغربية (...) هي على وشك الوداع الأخير للشرق»[2]، لكن في المقابل أصابت المجتمعات الإسلامية خيبة كبيرة جرّاء سقوط "الخلافة الإسلامية"، و قد احتج علماء الأزهر على حركة التغريب الواسعة التي قام بها أتاتورك معلنين رفضهم القاطع لهذه التصرفات التي أدّت إلى إلغاء السّلطنة التي كانت تمثل الخلافة الإسلامية، و يرى محمد أركون أن احتجاج علماء الأزهر يعكس تماما مدى التنافس الحاصل حول إمتلاك الراسمال الرّمزي، هذا التنافس الذي لا يزال ساريا إلى يومنا هذا بين الدّاعين إلى الحداثة أو الحداثويين و المحافظين أدّى إلى انحطاط الرمز العالي - المتمثل في فلسفة الأنوار بالنسبة إلى الفريق الأوّل، و الإسلام بالنسبة إلى الفريق الثاني – إلى مجرّد "إشارات" و "لافتات"، فأصبح ارتداء الحجاب و إرخاء اللحى أو العودة إلى الزّي التقليدي بمثابة علامات على استعادة الهوية الإسلامية، في محاولة غير ناجحة لاستعادة الوظيفة الرّمزية التي تؤسس بدورها الأنظمة السيميائية أو الرمزية التي توجه الأشكال الأسبقية أو المسبقة للتعقل و الفهم بحسب مصطلح كانط[3].

و من خلال هذا التحليل يتبين لنا أن التنافس الحقيقي كان على التحكم في الظروف الماقبلية لتشكل الحقيقة، و بالتالي التحكم في إنتاج الحقيقة. و نحن نعرف تماما كيف يمكن للحقيقة أن تؤول إلى حقيقة مقدّسة، و كيف يمكن لهذه الأخيرة أن تستدعي بسهولة قوى العنف الكامنة داخل كيان كل شخص دون استثناء. هذا ما يفسّر العنف الهائل الذي صاحب نضالات الحركات الإسلامية خصوصا مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين.

---

[1] Ibid., p322.

[2] **Nasser Hideur**, Dieu ou Cesar : Quel avenir pour le monde musulman ?, (Alger : Edition Houma, 2003, p. 107.

[3] **محمد أركون**، الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد، مصدر سبق ذكره، ص ص 65-66-67.

على الرغم من الهجمات العنيفة التي شنها أتاتورك على التراث باستهدافه المناخ السيميائي و الرّمزي للمسلمين، و قضاءه على كل ما يدلّ على الإرث العثماني، لكن سرعان ما عادت أصوات تطالب باعادة الصلة مع هذا الإرث العثماني على شكل حركات سياسية، وقد ربط محمد أركون انتعاش هذه الحركات بالطريقة التي أدار بها أتاتورك ثورته « فمن المعروف أن النزعة العلمانوية النضالية التي اتبعها أتاتورك كانت فجّة و عنيفة و غير متسامحة. و قد أدّت في نهاية المطاف إلى عكس غاياتها أي ظهورالحركات الإسلاموية النّضالية أو رد الفعل الإسلاموي الهائج »[1]؛ أي أن أتاتورك لم يخلق نظاما سيميائيا بديلا من داخل المجتمع التركي، بل استورد نظاما كان قد أُعدّ لمجتمع آخر ضمن ظروف تاريخية و حضارية معيّنة، و حاول تطبيقه بعنف و بالتالي لم يكن هذا النظام فعّالا، و سرعان ما عاد النظام القديم يعبّر عن نفسه عبر إشارات و لافتات، أدّت بدورها كما سبق و ذكرنا إلى انحطاط القيمة الحقيقية للرأسمال الرّمزي.

في الواقع لم يكن إخفاق أتاتورك في تأسيس جمهورية علمانية في بلد لا يتجزّأ من العالم الإسلامي إخفاقا كلّيا، فالثورة الكمالية قضت على مظاهر التعصّب في تركيا، و خطت خطوة هامة نحو تحقيق الحداثة في قطر لطالما وصف بالهمجية و التخلّف، و مع انّ « تركيا اليوم لا تنجو من ظاهرة الحركات الإسلامياتية الإحتجاجية الموجودة في مختلف المجتمعات العربية و الإسلامية. و لكن التجربة العلمانية قد انتشرت و انغرست في القطاع الفاعل و المثقف من السكّان»[2]، لكن الصورة الكاريكاتورية التي قدّمها أتاتورك حول العلمانية لا يمكن أن ترتقي إلى "ثورة" بالشكل الذي عرفته فرنسا عام 1789. هذا ما جعل محمد أركون يعبّر عن قلقه الفكري حول مجمل القرارات التي اتخذت بطريقة عنيفة و غير نقدية كالثورة الكمالية في تركيا و الثورة الخمينية في إيران و سائر التجارب التي دارت في المجتمعات العربية و الإسلامية خصوصا مع أيديولوجيا الكفاح و التحرير الوطني بتساؤله

[1] **محمد أركون**، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سبق ذكره, ص ص 115-116.

[2] **محمد أركون**, الإسلام الأخلاق و السّياسة, مصدر سبق ذكره, ص 78.

التالي: « إلى أي مدى نستطيع قطع شعب بأكمله عن رأسماله الرمزي، و نظامه العقائدي و اللاعقائدي، و حياته اليومية بغية تجنيده في تاريخ و ثقافة غريبين تماما عنه»[1].

[1] **Mohamed Arkoun,** Penser L'islam aujourd'hui, op.cit., p. 324.

المبحث الثّاني: موقع العلمنة في مشروع محمد أركون الفكري.

بعد معاينة وضعية العلمانية في السياقات الإسلامية و الوقوف إلحاحيتها للنهوض بالنظام الاجتماعي فيها حسب محمد أركون، نتساءل عن محل هذه العلمانية ضمن المتن العام لمشروعه الفكري النقدي، و المعروف أنّه قد أسس علما جديدا يهتم بالدراسات الإسلامية في إطار العنوان الكانطي الكبير "نقد العقل الإسلامي"، لكن ما يبقى غامضا حتى الآن هو مدى أهمية العلمنة لقيام هذا المشروع. و هذا ما سنحاول تحليله في مبحثنا هذا بالتعرض إلى نقد أركون للإسلاميات الكلاسيكية (أي الإستشراق) أوّلا، ثم تحليل البديل الذي يكمن في علم الإسلاميات التطبيقية، و أخيرا أهمّية العلمنة بالنسبة إلى هذا العلم البديل. و بالتالي تبيان محل العلمانية من إعراب نقد العقل الإسلامي.

المطلب الأوّل: نقد الإسلاميات الكلاسيكية.

يتمثل الشرط الأساسي لقيام معرفة جديدة في نقض المعرفة القديمة حسب المفهوم الباشلاري للقطيعة الإبستمولوجية الذي يتحدّث عن ضرورة تدمير المعرفة الخاطئة أو تفكيكها قبل تأسيس المعرفة الصحيحة، و هذا المبدأ الابستمولوجي الهام ينطبق على المشروع النّقدي لمحمّد أركون، لهذا و بداعي إطلاق علم الإسلاميات التطبيقية كان لا بد من وضع الخطاب السابق على محك النّقد، هذا الأخير الذي يتمثل في الإستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية، و التي هي « خطاب discours غربي حول الإسلام (...) تحصر اهتماماتها بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء المتطلبة من قبل المؤمنين »[1]؛ فالإسلاميات الكلاسيكية عبارة عن معرفة مشكّلة حول الإسلام من طرف الغرب عن طريق الإهتمام بنقل المؤلفات الكبرى من التراث الإسلامي إلى اللغات الأوربية و تحليلها لأغراض أكاديمية بحتة تارة، و لصالح إرادات الهيمنة الغربية تارة أخرى. كما أن للفترة التي إزدهرت فيها هذه الدّراسات أهمية كبرى، كونها ابتدأت مع الحملات الإستعمارية على

[1] **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ص 51-52.

العالم الإسلامي، حيث بدأ المستشرقون بالبحث « عن السحر و الدّين، عن المرابطين و الإخوان، أي جوانب من الإسلام ناتجة عن تدهور بطيء سابق أصاب الثقافات و الحضارات التي انتشر فيها الإسلام»[1]، عندها ترسخت الصورة السوداوية و المغلوطة عن التراث الإسلامي، بالتالي زادت حدّة الهوة بين العالم الإسلامي المتخلّف و المركزية الغربية الوضعوية.

لقد اكتست كلمة الإستشراق طابعا سلبيا لدى المتلقي المسلم منذ بداية ظهوره، فكلمتي "إستشراق" و "مستشرقين" «أصبحتا مشحونتين بالكثير من القيم السلبية نتيجة المماحكة الجدالية التي جرت مع الطرف العربي و الإسلامي »[2]. الأمر الذي أدّى إلى الرفض الكلّي لتحليلات و نتائج هذا القسم الكبير و الهام من الدّراسات حول التراث الإسلامي. و الواقع يمكن اعتبار هذا الرّفض كـ « إسم آخر للرفض "الإسلاموي" أو بكل بساطة "العربي" للعلوم الإنسانية بحجة اعتبار هذه العلوم أيديولوجيات أوربية»[3]، إذ لا يعقل رفض قطاع كامل من المعرفة لخلفيته الأيديولوجية برفض هو نفسه ذو خلفية أيديولوجية، الأمر الذي أدّى إلى مغالطات أخرى حول الإستشراق. في حين أن هذا الأخير حسب محمد أركون لعب دورا إيجابيا و ليس فقط سلبيا كما يتوهم جمهور المسلمين، فالفضل يعود إليه في إخراج و تحقيق العديد من النصوص الكبرى و وضعها تحت التداول بعد أن غابت عن أنظار العالم العربي و الإسلامي طيلة عدّة قرون[4] ؛ و انطلاقا من هذا الإعتراف يمكننا التأكد أن محمد أركون لم يحاول نقد الإسلاميات الكلاسيكية من نفس الموقع الذي تمركزت فيه الإنتقادات الدّيماغوجية التي تخاطب القلوب و تدغدغ المشاعر على أساس وجود مؤامرة تحاك ضدّ التراث الإسلامي.

في الواقع إن لتأثر محمد أركون بمدرسة الحوليات أثر كبير في نقده للإسلاميات الكلاسيكية، فمع اطلاعه على التقدم الكبير و السريع في مناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية، و التي كان لمدرسة الحوليات الفضل في إنتاجها، أدرك أركون مدى تأخر الدّراسات الإسلامية مقارنة بتلك التي تعني بالتراث المسيحي و التراث اليهودي و يقول أن

[1] **محمد أركون**، العلمنة والدّين: الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 40.
[2] **محمد أركون**،قضايا في نقد العقل الدّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟،مصدر سبق ذكره، ص 67.
[3] **جيرارد ليكلرك**، العولمة الثقافية, الحضارات على المحك, مرجع سبق ذكره, ص 403.
[4] **محمد أركون**، الإسلام أوربا الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 66.

« الطفرة الابستمولوجية الكبرى التي شهدها علم التاريخ الحديث منذ حوالي الستين عاما (أي منذ أن كان لوسيان فيفر و مارك بلوك قد أسسا مدرسة الحوليات في ستراسبورغ عام 1929 و خاضا حربا ضروسا ضد المنهجية التقليدية في كتابة التاريخ). و هذه الثورة المنهجية و الابستمولوجية لم تحصل حتى الآن في ساحة الدّراسات العربية و الإسلامية. و من هنا سبب ثورتي على منهجية الإستشراق الكلاسيكي»[1]؛ هذا يعني أن الدّراسات الإسلامية لم تستفد أبدا من الزخم المنهجي المتوفر في الغرب، بحجة عدم قابلية التراث الإسلامي للتفاعل مع الآليات النقدية المستحدثة.

يعتقد المستشرقون أنّهم بنقلهم للنصوص الكبرى من التراث الإسلامي إلى اللغات الأوربية قد التزموا على الأقل أخلاقيا تجاه دراستهم، لكنّهم « لا يبالون إطلاقا بمصير المسلمين و المجتمعات الإسلامية عندما يدرسون الإسلام أو يكتبون عنه. فهذه ليست مشكلتهم كما يقولون صراحة حتى يومنا هذا»[2]؛ و الحقيقة أنّ القلق المعرفي الذي يسبق و يتبع مرحلة الدّراسة يقع على كاهل الباحثين المسلمين، ليس لأن الأمر يتعلق بتراثهم الخاص فقط، بل لأنهم وحدهم القادرون على إقامة مسافة نقدية مع التراث الإسلامي دون أية خلفيات أيديولوجية تكون قد علقت جراء الصورة الفلكلورية و الكاريكاتورية المتشكّلة على الإسلام، و طبعا هذا لا يعني أنه ينبغي حصر الدّراسات الإسلامية على المسلمين فقط، بل على العكس يجب إغناء البحث بوجهات النّظر الأخرى، لكن الباحث المسلم وحده الذي يستطيع الشعور بالمشاكل الحقيقية للمجتمعات الإسلامية بحكم معايشته و معاينته لها، هذا ما يجعل من محمد أركون في أحسن موقع للقيام بزحزحة المواقع التقليدية للفكر الإسلامي و بالتالي تولّي مهمة التجديد.

يعيب أركون على المستشرقين تمسكهم بالمنهجية الفيلولوجية الجامدة التي لا تتعدّى حدود التحقيق اللغوي، و التزامهم بالمنهجية التاريخية الوصفية التي تهتم فقط بالمسار الخطّي للتاريخ و « تكتفي هذه المنهجية الوصفية أو السردية البحتة بنقل مضمون عقيدة كل فرقة إسلامية إلى اللغات الأجنبية (...) و ذلك بعد أن تقطعها عن سياقها التاريخي الذي

[1] المصدر نفسه, ص 183.
[2] **محمد أركون**، العلمنة والدّين: الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 38.

ولدت فيه»[1]؛ و معنى هذا أنّ العمل الشاق الذي يقوم به المستشرق مركّزا على استخلاص الوقائع و تحديد التواريخ بدقة لم يكن يتعدّى إلى محاولة فهم العلائق الخفية بين الأحداث و الظواهر، و تحليل الخطابات السّائدة على طول مسار التاريخ، ما يجعل من الدّراسة النّهائية عملا جامدا دون أيّ جدوى. « صحيح أن لها ميزة التثبت من صحة الوقائع التاريخية، و لكنّها لم تكن تتجاوز ذلك إلى طرح الإشكاليات العامة »[2]، هذا يدلّ على أن الإستشراق قد فشل فعليا في مهمة كتابة تاريخ الفكر الإسلامي نتيجة تحفظه فيما يخص استخدام المنهجية التحليلية النّقدية المُؤشكِلة.

كما أن الإستشراق يمتاز بالطريقة الإنتقائية لمواضيع الدّراسة مثل التركيز على النصوص الكبرى دون الأخرى، و الاعتماد على الروايات الرّسمية للتاريخ دون الخوض في الروايات الهامشية، و قد انتقد محمد أركون هذه الطريقة في البحث و نبّه إلى الجوانب التي ظلّت مرمية خارج اهتمامات المستشرقين، و سنحاول أن نستعرضها باختصار فيما يلي:

1. الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام؛ فالإستشراق لا يهتم بدراسة المجتمعات و الشعوب ذات الثقافة الشفهية.
2. إهمال المعاش غير المكتوب نتيجة الإكراهات و التضييق الممارس من طرف السلطة الرّسمية على المواطنين، الأمر الذي أنتج كمّا هائلا من المستحيل التفكير فيه، أو بالأحرى المستحيل كتابته أو قوله. كل هذا بقي بمنأى عن الدّراسات الإستشراقية.
3. إهمال المعاش غير المكتوب لكن المحكي، الذي يعتبر أكثر دلالة من المعاش المكتوب خصوصا عندما يختزل في المؤلفات النموذجية الكبرى فقط.
4. إهمال المؤلفات و الكتابات المتعلقة بالإسلام المنظور إليه بأنّه غير نموذجي، و الاهتمام بالإسلام الأرثوذكسي المتمثل في المذهب السّني.

[1] **محمد أركون**، قضايا في نقد العقل الدّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟،مصدر سبق ذكره، ص 48.
[2] **محمد أركون**، الإسلام أوربا الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 182.

5. إهمال الأنظمة السيميائية غير اللغوية التي تشكّل الحقل الدّيني أو المرتبطة به مثل: الميثولوجيا، الشعائر، الموسيقى، فن العمارة، فن الرّسم، الدّيكور، الأثاث و الملابس...إلخ.[1]

كلّ هذه الهفوات التي سقط فيها الإستشراق تزداد تعقيدا مع المكانة التي يحتلها هذا النوع من الدّراسة في الغرب، كون قسم الإستشراق يعاني من التهميش الأكاديمي مقارنة مع الأقسام الأخرى في مختلف الجامعات و المعاهد الأكاديمية ، فالمساهمات التي يقدّمها تبقى ناقصة و غير كافية من أجل تكوين معرفة مطابقة للواقع حول التراث الإسلامي. لذلك تعتبر عملية الزحزحة التي حاول محمد أركون القيام بها - بعد أن أشْكَلَ الخطاب الإستشراقي و فكّكه - عملية هامة جدّا. لكن هناك خطوة أهم تكمن في التجاوز بعد الأشكلة و الزحزحة و التفكيك. فما هو البديل الذي اقترحه أركون لتجاوز الخطاب الإستشراقي، و ما مدى فعالية هذه المقاربة الجديدة للإسلام في معرفة الواقع بشكل مطابق و صحيح؟.

المطلب الثاني: الإسلاميات التطبيقية.

إنطلاقا من انتهاك الأطر التقليدية للخطابات الإستشراقية ، و الدّراسات الإسلامية السّطحية و الأيديولوجية، حاول محمد أركون أن يتموضع مجددا داخل إطار معرفي نقدي لتعقل التراث الإسلامي، و التفكير الجدّي في المسائل الرّاهنة للفكر الإسلامي، و المشاكل الفعلية للمجتمعات الإسلامية، و قد أطلق على هذا الإطار المعرفي الجديد إسم **الإسلاميات التطبيقية**، هذه الأخيرة لا يعتبرها أركون « مفهوما جداليا يناقض الإسلاميات الكلاسيكية (الإستشراق) التي كانت قد ولدت في القرن التاسع عشر في فرنسا على وجه الخصوص»[2]، بل إن المغالطات الخطيرة التي سقط فيها هذا النوع من الدّراسات و ارتباطها بقوى إرادة الهيمنة الغربية من جهة، و بروز نوع من الوعي بالذات لدى النخبة في المجتمعات الإسلامية من جهة أخرى، تستدعي فعلا نقطة إنطلاق معرفية جادة متحررة من كل القيود الدّغمائية و الأفكار القبلية التي كانت قد أطلقت اعتباطيا، لضمان معرفة

[1] **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ص 52-53.
[2] المصدر نفسه, ص 275.

الواقع من الجانب النّظري بسلاسة و موضوعية، و تطبيق أحدث المناهج المتمخضة عن المسار الحداثي على تراث لطالما ظل حبيس المقولات التيولوجية الدّغمائية.

إنّ مفهوم الإسلاميات التطبيقية يبدو و للوهلة الأولى مفهوما غامضا، نظرا لصعوبة إدراك العلاقة بين المصطلحين المكوّنين: "الإسلاميات"، التي تعني علم الإسلام أي دراسة الإسلام من وجهة نظر علمية جافة بعيدة عن الإيمانيات. و "التطبيقية" الذي هو مصطلح ذو مصدر إناسي. و قد صرّح محمد أركون بشأن هذه التسمية قائلا: « لقد استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد بعنوان: **الأنتروبولوجيا التطبيقية.** و بحوثنا تسير في الخط نفسه»[1]؛ و يفهم من هذا التصريح أن أركون أراد الإستفادة قدر الإمكان من البحوث الأنتروبولوجية في دراسة المجتمعات الإسلامية، خصوصا الشرائح التي كان قد أهملها الإستشراق الكلاسيكي المتمثلة في الجماعات ذات الثقافة الشفهية.

من جهة أخرى، تتجلى أهمية إطلاق إسم الإسلاميات التطبيقية على بديل الإسلاميات الكلاسيكية في ذلك الخط الفاصل بين العلم و التطبيق و الروابط فيما بينهما، نظرا إلى أن « معظم الإختصاصيين يهدفون إلى تكاثر المعارف و المعلومات الدّقيقة دون أن يهتموا بالتنظير، أو بالتأمل المنهجي، أو الاستخدامات التي يمكن للمسلمين استغلالها من خلال المعرفة المتجمعة هذه »[2]، فمحمد أركون أراد الخروج بالدّراسات الإسلامية من الفخ الذي وقع فيه الإستشراق حين راح يهدف إلى تحقيق أكبر عدد من المخطوطات و المؤلفات دون إيلاء أي اعتبار لإلحاح تحليل الخطابات المتضمنة في هذه المؤلفات، و بالتالي فهم و تعقل تاريخ الفكر الإسلامي من أجل معرفة الواقع بشكل مطابق و صحيح.

في العموم سنحاول تركيب تعريف ملائم للإسلاميات التطبيقية، من أجل تكوين صورة واضحة حول هذا الموقع المعرفي الجديد الذي اتخذه أركون كمنصة إنطلاق لأي تفكير جدّي في الظاهرة الإسلامية. فـ « الإسلاميات التطبيقية هي ممارسة عملية متعددة الإختصاصات»[3]؛ لأن أي باحث يريد جعل الإسلام كمادة دراسة له يجب عليه أن يعرف أن الإسلام شيء أكبر من التجريدات الإيمانية و الأمور العقائدية، كونه جسدٌ يضم عدّة

[1] المصدر نفسه, الصفحة نفسها. التشديد من المؤلّف.
[2] المصدر نفسه, ص 54.
[3] المصدر نفسه, ص 57.

عوامل لا تنفصل عن بعضها البعض، مثل العامل البسيكولوجي، العامل السوسيولوجي، العامل التاريخي، و العامل الثقافي... الخ، لذلك فإنّه من المهم جدّا فتح مجال الدّراسة لتشمل جميع النّواحي عكس ما كانت تفعله الدراسات الإستشراقية بمسارها الخطي و منهجها الوصفي، الذي لا يبذل أي جهد لفهم العلائق بين مختلف التفاعلات المكوّنة للحدث التاريخي، أو الموقف المعرفي المدروس، و من جهة أخرى الدّراسات التبجيلية الأيديولوجية التي تصنّف التراث الإسلامي في خانة "المقدّس" و بالتالي استحالة توفر أي تحليل لهذا التراث من منظور تاريخي نقدي و علمي. فمحمد أركون يهدف من خلال مشروعه الضخم تحت عنوان "نقد العقل الإسلامي" و ضمنه الإسلاميات التطبيقية إلى تجاوز كل هذه الخطابات السائدة فيقول: « إنّي أهدف إلى تجاوز المنهجية السرد الوصفية أو السردية (...) و المتبعة من قبل كتابة التاريخ في كلتا الجهتين. إنّي أسلّط أضواء المنهجية النّقدية-التفكيكية على الممارسة التاريخية»[1].

يسعى محمد أركون من خلال طرحه للإسلاميات التطبيقية إلى إنتاج خطاب علمي معرفي حول الإسلام لا تحتكره الأكاديميات الغربية ، باعتبار أن الإستشراق خلّف نوعا ما من التبعية للمنهجية و الابستمولوجية الغربية لذلك فـ « الإسلاميات التطبيقية تريد أن تنقض هذه الهيمنة »[2]، من خلال النّهوض بالدّراسات الإسلامية إلى مستوى علمي محترف لا تنحصر مهمتها في تحقيق و توثيق المؤلفات و المخطوطات، لأن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، بتموضعها داخل هذه الأخيرة و معاينتها للواقع المعاش حاضرا و ماضيا، لكي يتسنى لها تحليل الواقع و حل المشاكل الفعلية و السيطرة عليها من قبل المسار العلمي و المنهجية العلمية[3]. و هنا تكمن أهمية الإسلاميات التطبيقية باعتبارها نظرة جديدة نابعة من داخل المجتمعات الإسلامية عكس الإستشراق الخارجي المتقيّد غالبا بالمركزية الغربية و الكليشيهات السلبية عن الإسلام.

---

[1] **محمد أركون**، قضايا في نقد العقل الدّيني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟،مصدر سبق ذكره، ص ص 30-31.
[2] **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 276.
[3] المصدر نفسه, ص 276.

إن دراسة التراث الإسلامي بأقسامه السنّية و الشيعية و الخارجية تتطلب ترسانة من الألفاظ و المصطلحات العلمية الجافة، التي بمقدورها التحكم بمسار الدّراسة بموضوعية و بمنأى عن التصنيفات الأيديولوجية و التقسيمات التيولوجية الإعتباطية. و قد حاول محمد أركون الإستفادة بقدر الإمكان من المصطلحات المستحدثة في العلوم الإنسانية و الإجتماعية عبر اسقاطها على التراث الإسلامي. تماما كاستخدامه للمناهج الحديثة المستخدمة و المطبقة على التراث المسيحي و المجتمعات الغربية، كعلامة على تجاوزه دراسات المستشرقين الذي يعاب عليهم« انغلاقهم على المنهجيات الحديثة في المقاربة التي توفّرها علوم و فروع معرفية كالألسنية و الأناسة و التاريخ و علم الاجتماع، فضلا عن الإبستمولوجيا و الأركيولوجيا و الجينيالوجيا»[1] .

تتمثل الخطوة الأولى لدراسة التراث الإسلامي و تحليله في إطار الإسلاميات التطبيقية في التحليل الألسني السيميائي من أجل القيام « بعملية تحييد أولى لكل الأحكام التيولوجية المسبقة الموروثةعن العصور الوسطى »[2]، و بحكم اشتغال محمد أركون على النصوص التأسيسية الأولى للتراث الإسلامي فإنه تتجلى لنا مدى أهمية هذه الخطوة لإخراج النصوص من الأطر العقائدية الصارمة إلى ميدان التحليل و النّظر العلمي. و طبّق أركون هذا المنهج على أكثر النصوص "قداسة" من خلال قراءته لبعض من سور القرآن الكريم بطريقة جريئة و غير معهودة*.

بعد اقامة مسافة نقدية بين الدّارس و الموضوع المدروس، تأتي مرحلة التحليل التاريخي و السوسيولوجي و الأنتروبولوجي لإضاءة النص أو الحدث التاريخي المراد تحليله و الكشف عن مشروطيته التاريخية[3]، و هنا تتبدى مدى حداثة منهجية محمد أركون فهي تختلف عن منهجية التأريخ التقليدي للأفكار السائد الذي انتهجته الإسلاميات الكلاسيكية، فالتحليل التاريخي للتراث الإسلامي يجب أن يرتبط بمفهوم تاريخ الأنساق الفكرية التي بلورها ميشال فوكو و الذي يتجاوز التاريخ الذي يسرد مجموعة من الأحداث

[1] **علي حرب,** نقد النّص, مرجع سبق ذكره, ص 67.

[2] هاشم صالح ضمن: **محمد أركون،** من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سبق ذكره، ص 13.

* أنظر الدّراسات المنشورة لمحمد أركون في الكتب التالية: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدّيني, الفكر الإسلامي قراءة علمية, من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي.

[3] المصدر نفسه, الصفحة نفسها.

المتقطعة و المنفصلة عن سياقاتها الأصلية، و يذهب أركون بعيدا في التحليل التاريخي باعتماده على علم النفس التاريخي الذي هو « أحد فروع تاريخ العقليات الذي ازدهر في فرنسا على يد جورج دوبي و جاك لوغوف و روبير ماندرو»[1]، و الذي يهتم بدراسة النفسية الجماعية التي سادت في فترة ما عن طريق الإهتمام بالمخيال و الوعي الأسطوري للمجتمعات عبر المراحل المختلفة في التاريخ.

و مع أن التحليل التاريخي يعد خطوة مهمة، لكنه ليس حاسما و غير كاف إذ ينبغي تعميق البحث « عن طريق التحليل الأنتروبولوجي من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة و مضامين التراث المعاشة من جهة، و بين الفعالية النفسية و التشكيلة البسيكولوجية العميقة للذات الجماعية من جهة أخرى»[2]، فالتحليل الأنتروبولوجي وحده يستطيع الغوص إلى أعماق الإنسان و دراسة تجليات ثقافته المكتوبة أو الشفهية على حد سواء، و مع اتحاد التحليل التاريخي مع التحليل الأنتروبولوجي النّقدي يمكن لنا أن نسيطربشكل أفضل على الشروط اللغوية و الاجتماعية و التاريخية لإنتاج المعنى[3]، بعدما قامت الروايات الرسمية المنتصرة ببتر العديد من الشهادات و الآراء و زجّت بها في دائرة التهميش و النسيان ما أنتج واقعا ناقصا مبتورا.

وحدها هذه الدّراسة المتعددة المناهج تستطيع اختراق طبقات التراث المترسبة عن طريق الحفر الأركيولوجي المعرفي و البحث عن الحقيقة، « و الإسلاميات التطبيقية، أو المطبقة، التي دعا إليها و دشّنها الأستاذ أركون هي أركيولوجيا حقيقية للخطابات المترسبة و البداهات المتحجرة، فهي لا تسائل فقط "النص" الأصلي و إنما أيضا التأويلات و المتخيلات التي نسجت و صنعت حول حقيقته الجوهرية »[4]، هذا ما جعل مشروع محمد أركون الفكري أكبر عملية حفر و تنقيب علمي على مستوى التراث الإسلامي، و ربما بداية لمستقبل جديد

[1] هاشم صالح ضمن: **محمد أركون**، الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد، مصدر سبق ذكره، ص 303.
[2] **محمد أركون**، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سبق ذكره، ص 37.
[3] **محمد أركون**، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سبق ذكره، ص 314.
[4] **عبد اللطيف فتح الله و آخرون**، « في النّقد و المنهج عند محمد أركون»، قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، تقديم: عبد الإله بلقزيز,(ط1؛ بيروت: منتدى المعارف، 2011)، ص 64.

بالنسبة إلى الدّراسات الإسلامية المتخلفة بشكل رهيب مقارنة مع نظيراتها التي تهتم بالتراث الغربي.

المطلب الثالث: أهمية العلمنة بالنسبة إلى الإسلاميات التطبيقية.

إنّ المتأمل في الأدبيات المنتشرة حول الإسلام و المجتمعات الإسلامية يلاحظ مدى تأثيرها على القطاعات الواسعة من المجتمع سواءا أكانت من النخبة أو من العامة، و من جهة أخرى يلاحظ السّطحية و التسرّع الذي تعالج بها الموضوعات كأنّها تتفادى الغوص في المشاكل الحقيقية المطروحة، و في نفس الوقت، تحاول تغطية كل المواضيع الآنية و بسرعة فائقة لتتماشى مع الطلب المتزايد على هذا النوع من الدّراسات. و قد حاول علي حرب الإشارة إلى هذا الشطط في الفكر حين تنبّه إلى الطريقة التي تطرح بها المواضيع المعنية بالفكر الإسلامي عامة و الظاهرة الدّينية خاصة و يقول في هذا: « لقد اعتاد الفكر عند تناوله للظاهرة الدّينية أن يتحدّث عن غيبيتها و لاهوتيتها، عن مصدرها الرّباني و منبعها الروحي و طابعها المثالي و صعيدها المتعالي و جنَابِها الروحي القدْسي»[1]، الأمر الذي يجعل هذا النوع من الطرح للإشكاليات بعيدا كل البعد عن الروح العلمية و الموضوعية، و بالتالي المساهمة في ترسيخ الجهل و تقديسه و توسيع رقعة المستحيل التفكير فيه التي تراكمت عليها طبقات هائلة من الدّغمائيات الحائلة بين العقل و التفكير المستقيم. لذلك يرى أنه من المهم و المستعجل إعادة النّظر في طرق الطرح السّائدة عن طريق قراءة الدّين من زاوية أخرى غير معهودة « و لهذا فنحن لن نعقل الظاهرة الدّينية، إلا إذا غيّرنا طريقة تناولها، فتحدّثنا عن دنيويتها و ناسوتيتها و علمانيتها. فلا بدّ للعقل إذا أراد أن يفكّر، من ممارسة نقده لذاته، و تغيير طريقة تفكيره»[2]. هذا التغيير في طريقة التفكير هو ما كان قد دفع بأركون إلى تجاوز الإسلاميات الكلاسيكية بتأسيس علم الإسلاميات التطبيقية، لكنّ السؤال يطرح نفسه هو: ما أهمية العلمنة – موضوع بحثنا – بالنسبة إلى هذه المقاربة الجديدة كليا مقارنة مع البحوث الإسلامية الأخرى؟.

[1] **علي حرب,** نقد الحقيقة, مرجع سبق ذكره, ص 55.
[2] المرجع نفسه, ص 56.

تهدف الإسلاميات التطبيقية كخطاب علمي إلى تعقل الظاهرة الدّينية، و الطرح، و الفهم الحقيقي لمشاكل المجتمعات الإسلامية، هذه الأهداف التي سطّرها أركون بالنسبة إلى مشروعه النّقدي لا يمكن لها أن تقوم إلا إذا انطلقت الدّراسة على أساس حيادي و حرّ تجاه التصورات الماقبلية المشَكّلة عن الواقع، و الحقيقة أن اركون يدرك فعلا صعوبة هذا الموقف الذي يشكّل سؤالا فلسفيا كان هيجل قد طرحه و الذي يكمن في: كيف يمكن أن نعرف ما هو موجود؟ مع العلم « أن تصوّر ما هو موجود و معرفته تختلف بحسب الأطر الاجتماعية السائدة للمعرفة»[1]، و المتأمل في هذا السؤال الفلسفي من جهة، و اختلاف الأطر الإجتماعية للمعرفة من زمن إلى آخر و من مكان إلى آخر من جهة أخرى، يدرك مدى صعوبة معرفة الواقع بشكل مطابق و صحيح. لذلك فإن الموقف العلماني كما كان أركون قد أشار إليه يبدو و للوهلة الأولى أكثر من ضروري لقيام الإسلاميات التطبيقية على تصوّرات للواقع محايدة و موضوعية، من أجل الطرح الصحيح و المعالجة الصائبة للإشكاليات المفترض خوضها، « و هذا يفترض من الباحث أن يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية و التاريخية و حتى الدّينية (أي يتجاوز حتي الخصوصية الدّينية التي ولد فيها)»[2] الأمر الذي لا يمكن تحقيقه إلا بتبنّي العلمنة كموقف مسؤول للروح و هي تنشد الحقيقة.

إن موقف الحياد المسؤول الذّي يتبنّاه الباحث تجاه التصورات الماقبلية الشائعة و غير الشائعة حول الموضوع الذي يرمي دراسته هو الذي يتحكّم في موضوعية بحثه و مدى مصداقيته العلمية، ناهيك عن فعالية النتائج التي يرجو بلوغها. فالموقف العلماني ينقض المواقع التقليدية التبجيلية التي تخلع القدسية على الظاهرة الدّينية، فهو يطرح المواضيع من منظور ابستمولوجي و معرفي بحت. هذا المنظور هو الغائب الأكبر عند المستشرقين التقليديين الذين « لا يدرجون الإسلام ابستمولوجيا، ضمن إشكالية عامة تخص الظاهرة الدّينية بمجملها»[3]. إن الإسلاميات التطبيقية تتبنى الموقف العلماني و تجعل منه موقعا ابستمولوجيا للإنطلاق في فهم و تعقّل الواقع، و حول هذا الموقع-الموقف يقول أركون: « عندما أحاول دراسة تاريخ مجتمع ما، أو تراث فكري ما (...) فإني لا أسقط

---

[1] **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 207.
[2] **محمد أركون**، العلمنة والدّين: الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سبق ذكره، ص 10. الأقواس من المؤلّف.
[3] المصدر نفسه, ص 38.

عليها عواطفي و ميولي، إنما أتركها تتكلم بحرية قبل أن أتدخل بأي شكل. و هذا العمل يمثل الموقف الكلّي المستقل للروح تجاه الضغوط العارضة التي تضغط عليها و تحاول خنقها»[1]؛ هذا الموقف المستقل هو أصعب و أهم خطوة في الدّراسة لقيامها على أصعب أنواع النّقد و هو نقد الذّات للذات، لكنها خطوة ممكنة عن طريق الدّعوة إلى : « التّخلي عن العقل الدّوغمائي و الإستعاضة عنه بما يسميه [محمد أركون] بـ"العقل المنبثق حديثا الذي يعتمد على فكرة التنازع بين التأويلات بدلا من الدّفاع عن فكرة واحدة في التأويل»[2].

في الحقيقة لا تنحصر أهمية موضوع العلمنة بالنسبة إلى الإسلاميات التطبيقية في الموقف النّظري الذي يقفه الباحث تجاه موضوع بحثه فقط، لكن تتعدّاه إلى الحياة اليومية و الواقع المعاش في المجتمعات الإسلامية، فحالة السلطات السّياسية التي وقع التراث الإسلامي في شرك أيديولوجياتها تدعو إلى القلق مع بلوغها إلى مرحلة الإنسداد. هذا ما جعل تشكيل دولة حديثة علمانية تحترم حقوق الإنسان و تقوم على أساس المواطنة من أولويات المشتغلين بالفكر السياسي، و المسؤولين في شتى قطاعات المجتمعات الإسلامية، « لكن، عندما يبحث هؤلاء المسؤولون عن إطار فكري يتيح إعطاء الحلول للمشاكل المطروحة يوميا و معاشيا، فإنهم يلاحظون أن هذا الإطار النّظري الفكري غائب تماما»[3]؛ نتيجة للبتر الذي تعرّض له تاريخ الفكر الإسلامي جرّاء الإنحطاط الذي وقعت فيه المجتمعات الإسلامية من جهة، و غياب الطرح الفلسفي إشكالية الإسلام و العلمنة من جهة أخرى. و من أجل تغطية هذا النقص الفادح للمراجع التاريخية و الفلسفية التي تطرح الموضوع بطريقة علمية فإنّ الإسلاميات التطبيقية حاولت« أن تؤسس الإطار النّظري و الفكري الذي يتيح مواجهة كل الصعوبات و المشاكل المعاشة حتى الآن بشكل تجريبي واقعي و محسوس»[4]، بهدف التحكم العلمي و الموضوعي لإشكالية المقولة التي تدّعي الخلط بين الدّين و الدّولة في الإسلام و التي ترسّخت في المخيال الإجتماعي للشعوب الإسلامية لأجيال عديدة و متتالية.

---

[1] **محمد أركون،** الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد، مصدر سبق ذكره، ص ص 243-244.
[2] **محمد حمزة,** إسلام المجددين, (ط 1؛ بيروت, دار الطليعة للطباعة و النشر, 2007), ص 87.
[3] **محمد أركون،** تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 277.
[4] المصدر نفسه, الصفحة نفسها.

إنطلاقا مما سبق نستنتج أن العلمنة وسيلة و غاية في نفس الوقت بالنسبة إلى الإسلاميات التطبيقية، فالعلمنة باعتبارها موقفا أمام مشكلة المعرفة شرط أساسي لقيام الإسلاميات التطبيقية، و من جهة أخرى تهتم هذه الأخيرة بإشكالية العلاقة بين الإسلام و العلمنة من خلال تأسيسها للإطار النظري و الفكري الذي من شأنه أن يحلل العلاقة بين الإسلام و العلمنة بعيدا عن الطروحات الأيديولوجية الضيّقة. هذا التّداخل المعقّد فيما يخص موقع العلمنة بالنسبة إلى الإسلاميات التطبيقية يمكن تفسيره إنطلاقا من تحدّيات العلمنة حسب الطرح الأركوني لهذه الأخيرة. فالتحدّي الأوّل يكمن في معرفة الواقع بشكل مطابق و صحيح، و هو يحيلنا إلى القول بأهمية هذا الموقف من أجل قيام الإسلاميات التطبيقية أو أي خطاب علمي آخر، أمّا التحدّي الثاني فيتمثل في توصيل المعرفة المحصلة إنطلاقا من تحليل صحيح للواقع إلى الآخر، و هذه هي مهمة الإسلاميات التطبيقية التي تريد توصيل الحقيقة فيما يخص إشكالية العلمنة و الإسلام إلى الجمهور المختص و غير المختص. و سوف نرى فيما يلي كيف حاول محمد أركون أن يطبق مختلف المنهجيات الحديثة على التراث الإسلامي لتحليل العلاقة (الإسلام – العلمنة).

المبحث الثالث: تحليل الروابط بين الدّين/الدّولة/الدّنيا .

يحاول محمد أركون من خلال قيامه بتحليل ما يدعوه بالدالات الثلاثة (دين، دولة، دنيا) التي عرف التاريخ الإسلامي تداخلا حادّا و معقدا فيما بينها، أن يستدلّ على أن الإسلام و عكس الفكرة الشائعة لم يعارض التفريق بين الزمني و الروحي منذ البداية، لكن نظرا للنقص الفادح في الدّراسات المهتمة بهذه العلائق – العلائق بين الدالات الثلاثة – أو ضيق نظرتها أو افتقارها للموضوعية إن وجدت، أدّى إلى ترسيخ هذه الفكرة و جعلها أمرا مستحيل إعادة التفكير فيه.

و عليه و من أجل إضاءة الروابط بين هذه الدالات، سنحاول تحليل فكرتي السيادة العليا و السلطة السياسية في السياقات الإسلامية كما فكّر فيها محمد أركــون، كما سنتعرض إلى العلاقات الكامنة بين القرآن، الخلافة و الشريعة و التي أدّت إلى رهن الرؤيا الدّينية ضمن الإطار الضيّق للرؤيا السياسية، و بالتالي ترسيخ مغالطة تعارض العلمانية مع الإسلام.

المطلب الأوّل: السيادة العليا و السلطات السياسية في السياقات الإسلامية.

إن معالجة موضوع ضخم و هام بالنسبة إلى موضوع العلمنة و الذي يتمثل في السيادة العليا و السلطة السياسية صعب جدّا، خصوصا مع الفراغ النظري الكبير الذي يعانيه هذا الموضوع بفعل الفصل التام بين العامل الرّوحي و العامل السياسي في المجتمعات الغربية كما كنّا قد أشرنا في موضع سابق. لكن الصعوبة تزداد تعقيدا حينما يتعلق الأمر بمعالجة السيادة العليا و السلطة السياسية من خلال المثال الإسلامي، نظرا إلى أن معظم الدّراسات التي اهتمت به خصوصا الإستشراقية ظلّت حبيسة العرض التاريخي السّردي لمسارهما، كما أنّها انطلقت على اعتبار فكرة "الإسلام دين و دولة" كمبدأ بديهي و

مسلّم به في السّياق الإسلامي، و بالتالي عدم التعرض بالمناقشة و النّقد خارج هذا الإعتبار. هذه الحال زادت من إلحاحية طرح الموضوع ضمن نظرة تاريخية موضوعية و قالب نقدي يحاول سبر أغوار العلاقة بين العامل الرّوحي المتمثّل في السيادة العليا و العامل السّياسي المتمثّل في السلطة السّياسية، و هذا هو العمل الذي كان أركون قد بدأه فعلا من خلال تخصيصه لعدّة دراسات لهذا الغرض.

لقد حاول محمد أركون تحليل إشكالية العلاقة بين السّيادة العليا و السّلطة السّياسية من خلال اتبّاعه للمنهجية التقدّمية – التّراجعية التي « تتطلب منّا الرجوع في الزّمن إلى الماضي، في الوقت الذي نأخذ فيه بعين الإعتبار كل التلاعبات التي يتعرّض لها هذا الماضي في الحاضر، و في كل منعطف تاريخي جديد، كما أنها تتطلب منّا النّزول في الزّمن إلى الحاضر (...) لكي نحدد الأشياء التي انقرضت إلى غير رجعة (...) ثم لكي نحدد المكتسبات الإيجابية التي أهملت و نسيت و حجبت ظلما و عدوانا»[1]. بناءا على هذا فإن المنهجية التراجعية تهدف إلى معرفة العوامل التاريخية التي انبثقت فيها هذه العلاقة بين السيادة العليا و السلطة السياسية، أما المنهجية التقدّمية، فهي تهدف إلى دراسة التحولات الطارئة على هذه العلاقة في الحاضر بعدما أصبحت تؤدّي وظائف لم تكن تؤدّيها في الماضي.

لتطبيق هذه المنهجية التقدّمية – التراجعية، حاول محمد أركون الرّجوع إلى فترة الإسلام الكلاسيكي، و بالضبط إلى فترة ميلاد فكرة السّيادة العليا في السّياق الإسلامي، المرتبطة بالقرآن من جهة، و بشخص الرّسول من جهة أخرى. و بما أن الخطاب القرآني يهدف إلى تدمير العصبيات التقليدية و إحلال نظام قيمي جديد، كان لابدّ من افتتاح أفق سياسي جديد بالإعتماد على التعالي الإلهي الذي يجسّده القرآن، « و قد كان محمد يجمع في شخصه هيبة رسول الله الذي ينقل الوحي، و سيادة القائد الذي يحسم المناقشات و يقود جماعة المؤمنين، ثم سلطة اتخاذ القرار»[2]؛ فالرسول هنا يجمع في شخصه السيادة العليا و السلطة السياسية في آن واحد، و الجدير بالملاحظة أن القرارات التي كان الرسول يتخذها بصفته قائدا للمؤمنين كانت مجرّد انعكاسات لإرادة الوحي المتمثلة في كلام الله، ما يعني أنّ

[1] **محمد أركون,** الإسلام الأخلاق و السّياسة, مصدر سبق ذكره, ص 19.
[2] **محمد أركون،** الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد، مصدر سبق ذكره، ص ص 133-134.

السيادة العليا « تسبق من الناحية الزمنية و الأنطولوجية كل ممارسة فعلية للسلطة»[1]، فالسلطة السياسية ما هي إلا تعبير عن الأوامر و التعاليم الإلهية في أرض الواقع.

بعد وفاة النبي - القائد و تحوّل السلطة إلى من أطلق عليهم اسم الخلفاء الراشدين بدأت درجة تأثير السيادة العليا على السلطة السياسية تتراجع بشكل تدريجي مع عودة الرؤى السياسية المبنية على العصبية الجاهلية تعود إلى الواجهة « فحقيقة أن عمر و عثمان و عليّا قد ماتوا قتلا كافية للشهادة على رسوخ ظاهرة العنف الجذري و الأوّلي السائدة في المجتمعات البشرية كافة. و بالتالي محدودية وظيفة السيادة العليا أو الهيبة العليا المقدسة بالصيغة التي حاولت أديان الوحي أن تفرضها بها»[2]، لكنّ تراجع السيادة العليا بلغ ذروته مع الدّولتين الأموية و العباسية اللتان قامتا على أساس العنف – و الوقائع التاريخية تؤكّد ذلك – حينئذ راحت الرؤيا السياسية المبنية وفقا لنزعات التضامن التقليدية تهيمن على الرؤيا الدّينية، و تستغلها كمسوّغ تبريري يدعم وجودها من خلال الاعتماد على الفقهاء الرّسميون أي التابعون للسلطة السياسية، و الذي كان واجبهم الوحيد هو « الحفاظ على الوهم الكبير القائل بوجود سيادة عليا روحية تهدي السلطات السياسية و تسبغ عليها الشرعية»[3]، عن طريق الاستحواذ على حصرية استخدام و تفسير المعنى الذي انتجه الخطاب القرآني و تجسّد في "تجربة المدينة"، باطلاق الشعارات التيولوجية مثل مقولة "لا حكم إلا لله"، و راحت كل دولة تدّعي كمال محاكاتها لتجربة الرسول ضمن ما سمّاه أركون بـ "المزاودة المحاكاتية" (La Surenchère mimétique)؛ التي تعني « مزاودة عدّة فئات داخل الأيديولوجيا نفسها على محاكاة النموذج الأصلي الأعلى (...) و ادّعاء كل واحدة منها أنّها أكثر إخلاصا له من غيرها و أكثر تشبها بها و محاكاة له»[4].

لقد استمر استحواذ السلطة السياسية على السيادة العليا منذ زمن الخلافة و الإمامة و صولا إلى السلطنة العثمانية، و طوال هذه الفترة بقيت السيادة العليا تحت استغلال القوى المهيمنة على السلطة تماما عكس ما كان قد حصل فعلا في "تجربة المدينة"، فالعلاقة بين السيادة العليا و السلطة السياسية أضحت علاقة معكوسة « و أصبحت الأولوية للسلطة

[1] **محمد أركون**، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سبق ذكره، ص 167.
[2] المصدر نفسه, الصفحة نفسها.
[3] المصدر نفسه,ص 178.
[4] **محمد أركون,** الإسلام الأخلاق و السّياسة, مصدر سبق ذكره, ص 49.

السياسية القائمة على العنف و استخدام العنف (...) و الدّولة بصفتها قوة ظبط و اكراه قسري سوف تستخدم ذروة السيادة العليا كمرجع ضروري من أجل تبرير سلطتها السياسية التي تنقصها في الأصل كل شرعية ذاتية أو حقيقية»[1]، الأمر الذي ينفي الأساس الدّيني الذي ادّعت الدول أو الدّويلات المدعوة "إسلامية" على أنها قائمة عليه، و يؤكّد صفة الزّمنية و الدّنيوية لها، و يبين« كيف أن الدّولة قد علمنت الدّين باستخدامها له كأداة لتبرير سلطتها و خلع المشروعية عليها»[2].

إن التعبير السياسي للإسلام في الدّول المعاصرة لا يختلف تماما عن التعبيرات الكلاسيكية له، فالرؤيا الرّوحية بقيت حبيسة المزاودات المختلفة عبر الدّول الإسلامية، و العلاقة بين السيادة العليا و السلطة السياسية أصبحت أكثر غموضا و ابهاما مع استمرار استخدام كلمة الإسلام « لوصف التحولات التاريخية و الممارسات السياسية و الإقتصادية و الثقافية التي ليست فقط علمانية، و إنما هي أيضا مستعارة من الغرب الرأسمالي و الليبرالي !»[3]. حتى النظام الشيوعي المستعار في نسخته الإشتراكية المخففة بات نظاما إسلاميا تعتمده الدّول الإسلامية المعاصرة وريثة الفترة التحريرية، لفرض وجودها بما أنها لا تمتلك حقا الشرعية التي تخوّلها لإدارة زمام السلطة السياسية، و حيث أن السلطات التي ظهرت في هذا السياق لم تحاكي لا دولة الخلافة كما جاءت في نصوص التراث، و لا الأساليب الدّستورية للديمقراطية الحديثة الغربية التي تستند إلى السيادة الشعبية، « فإننا نلاحظ أن الحالة السياسية الأكثر انتشارا في هذه الدّول (الدّول العربية و الإسلامية بعد الإستقلال) هي حالة "الزعيم التاريخي"»[4]، هذا الزعيم المنقطع عن "التصور الإسلامي" للدّولة يسوّق الخطاب الدّيني بطريقة ديماغوجية، عن طريق الإعتراف بالإسلام كدين رسمي للدولة في الدستور، و جعل "الشريعة" من مصادر التشريع القانوني، و ذلك بغية التحكم في المخيال الإجتماعي الذي ظل متعلّقا بـ"تجربة المدينة". الأمر الذي أدى إلى الإنقطاع عن الشرعية الدّينية أو السيادة العليا بشكل مبهم و غير واضح، لكن قابل للمعاينة مع الفحص النّقدي الموضوعي لهذه التجارب.

---

[1] **محمد أركون**، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سبق ذكره، ص 168.
[2] المصدر السابق الذكر, ص 57.
[3] المصدر نفسه, ص 60.
[4] **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 182. الأقواس من المؤلف.

إن الإنقطاع عن "الشرعية الدّينية" إبّان مرحلة الاستعمار، و بعدها مرحلة تشكيل الدولة – الأمّة غداة الإستقلال في معظم أنحاء الدّول الإسلامية، جعل المجتمعات تتوق إلى العودة إلى "نموذج المدينة" من خلال استلهام السيادة العليا من الخطاب القرآني و النبوي، هذا ما "سعت" إليه الثورة الإسلامية في إيران عام 1979 « و عندما استولى الخميني على السلطة في إران راح ينشّط من جديد كل المتخيل الشّيعي الخاص بسيادة الإمام و هيبته باعتباره يجسّد الذروة الدّينية العليا للشرعية و المشروعية »[1]، و قد ساعدت الظروف السائدة أنذاك على نجاح هذا المشروع نظرا للرغبة الشعبية في الإطاحة بالنظام الديكتاتوري للشّاه التابع للغرب. لكن هذه الثورة راحت تزيد من حدّة التوتر في علاقة السيادة العليا مع السلطة السياسية عبر إحداثها قطيعة مع النموذج الشيعي نفسه الذي من المفترض أن هذه الثورة جاءت لإحلاله، النموذج الذي ينص على إحتكار الأئمة للوَلاية، و بما أنّ "الإمام المنتظر" ليس متوفرا في الحين لجأ الخميني إلى خلع « الوَلاية على رجل الدّين القانوني التيولوجي (الفقيه) و المعاصر (...) الذي لا يمتلك السلطة التشريعية، و إنما يمتلك السيادة العقائدية»[2]؛ الأمر الذي يدل على أن الفقيه أصبح معصوما و مقدّسا تماما مثل "الإمام المنتظر" الذي يربض في المتخيّل الشيعي.

نلاحظ في هذا المثال الإيراني أن العلاقة بين السيادة العليا و السلطة السياسية وصلت إلى ذروة الإبهام من خلال التركيز على قدسية الفقيه و معصوميته تماما كالإمام مما أدّى إلى تموضع السيادة التبريرية "التشريعية" على الذروة و ليس على القاعدة[3]؛ فوَلاية الفقيه استولت على الرأسمال الرمزي الذي كان يشتركه كل أفراد المجتمع و احتكرته، و أصبحت السلطة السياسية متقمصة للسيادة العليا التي كان من المفترض أنها فقط مصدر مشروعية، و كرّست بذلك لعودة الحق الإلهي لممارسة الحكم.

يواصل محمد أركون تحليله لمسار السيادة العليا و السلطة السياسية في مثال آخر قريب جدّا، و هو مثال الجزائر في الوقت الحالي أين يتكوّن معظم الطاقم التكنوقراطي

---

[1] **محمد أركون،** الفكر الإسلامي: نقد و اجتهاد، مصدر سبق ذكره، ص 135.
[2] **محمد أركون،** تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 184. الأقواس من المؤلف.
[3] المصدر نفسه, ص 185.

للوزارات من إطارات تنتمي إلى نفس المنطقة التي ينتمي إليها رئيس الجمهورية[1]، الأمر الذي يدلّ على استمرارية نزعات التضامن التقليدية التي تعود إلى الجاهلية، و التي تكرست تحت غطاء السيادة العقائدية في ظل دولة الخلافة و السلطنة، و مع أن هذه الأخيرة قد زالت إلا أن القاعدة الأنتروبولوجية للسلطة السياسية لازالت رازحة حتى يومنا هذا. و هذا ما حاول أركون أن يوضّحه عن طريق تطبيقه للمنهجية التقدمية – التراجعية على التراث الإسلامي، و الاستنتاج من خلال دراسته أنّ السلطة في الإسلام التي قدّمت على أساس أنها سلطة دينية ما هي إلا سلطة زمنية استغلت السيادة العليا كمسوغ تبريري لفرض هيمنتها.

المطلب الثاني: نحو رؤية جديدة للعلمنة في الإسلام.

لقد قام محمد أركون من أجل إستعادة علمانية الإسلام بتفحص ثلاث عناصر يرتكز عليها التراث الإسلامي في فرض وجوده، هذه العناصر هي و من دون ترتيب: القرآن، الخلافة و الشريعة. فالتطرق إلى علاقات التأثير و التأثر بين هذه العناصر الثلاثة مهمة جدّا لتوضيح كيفية رسوخ فكرة لاعلمانية الإسلام في الوعي الإسلامي. و من أجل القيام بهذه المهمة النّقدية كان لابدّ على محمد أركون أن يتجاوز كل الخصوصيات و الحساسيات التي يمكن لها أن تؤثر على سير الدّراسة، بتبنّيه الموقف العلماني المسؤول أمام المعرفة و تطبيقه مختلف المناهج الحديثة التي يمكن لها أن تساعد في معرفة الواقع بشكل مطابق و صحيح.

إنّ أول خلاف في المجتمع الإسلامي (في المدينة) بعد وفاة الرسول سنة 632م، كان حول الخلافة و الإمامة، لذلك كان لابدّ من التطرق إلى موضوع هذا الخلاف أوّلا ثم الإنتقال إلى موضوعي القرآن و الشريعة. و تندرج محاولة محمد أركون في طرحه لموضوع الخلافة في سياق مواصلة ما كان علي عبد الرازق قد بدأه في العشرينيات من القرن الماضي – و كنّا قد أشرنا إليه في المبحث الأخير من الفصل الثاني في بحثنا هذا –

[1] **Mohamed Arkoun,** La construction humaine de l'islam, entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel, op.cit., p. 172.

لأنّ كل تفكير في إشكالية السلطة من خلال المثال الإسلامي يجب أن يمر أولا و قبل كل شيء على إشكالية الخلافة التي يجب أن ينظر إليها على أنّها سلطة سياسية محضة، ترتكز على أيديولوجيا التبرير، عكس التصور السائد الذي يرى فيها سلطة روحية و زمنية في الوقت نفسه، و هذا ما يقتضيه البحث العلمي، أي هدم هذا التصور القديم للخلافة من أجل بناء تصور جديد و "صحيح" على ضوء المعطيات الحديثة لقراءة التاريخ « فالبشر يستطيعون أن يعيشوا زمنا طويلا ضمن سياج "المعرفة الخاطئة" (...) و على غرار هذه المقولة يمكن تبيان كيف أن الوعي الإسلامي قد خضع لهذه الأيديولوجيا التبريرية الكبرى و انغمس بها كليا»[1] إلى درجة أن التفكير في زمنية الخلافة أصبح مستحيلا.

يبدأ محمد أركون تحليله لإشكالية الخلافة بالتفريق بين ثلاث مصطلحات تجري في هذا الفلك، و هي: « الأوّل مصطلح الخليفة الذي يقابله بالفرنسية تماما كلمة (vicaire). فالخليفة هو نائب النبي الذي يضمن استمرارية وظائفه (...) أمّا المصطلح الثاني فهو الإمام الذي هو، تعريفا، الشخص الذي يقود المؤمنين أثناء الصلاة و يحدد اتجاه مكّة و يتقدّم عليهم.إنّه قائد روحي أيضا. أمّا المصطلح الثالث فهو السلطان الذي يعني الشخص الذي يمارس السّلطة بالمعنى السياسي الدّنيوي»[2]، و الملاحظ من خلال التفريق بين هذه المصطلحات أن الخليفة و الإمام يحويان على الجانبين الروحي و الزمني، أما السلطان فسلطته زمنية محضة لا علاقة لها بالجانب الروحي.

إنطلاقا من هذا التفريق، سيحاول أركون عن طريق القيام بعملية تفكيك التاريخ أن يستدل على أن الخلافة ما هي إلا سلطة زمنية إستغلّت و استخدمت السيادة العقائدية للإسلام لتبرير قيامها، و ردم فراغ الشرعية الذي تعاني منه. و هذا ما تجلّى بشكل جيّد في صراع بنو هاشم و بنو سفيان و الأنصار على السّلطة الذي غذّته نزعات التضامن التقليدية (العصبيات) التي كانت سائدة في الجاهلية، و قد خلّف هذا الصراع مقتل ثلاثة من الخلفاء الراشدين، و الفتنة الكبرى فيما بعد، فآليات الوصول إلى السلطة على ضوء هذه الصراعات لا تستند أبدا على الشرعية الدّينية، و إنما تعتمد على مسألة العصبيات القبلية

[1] المصدر نفسه, ص 283.
[2] المصدر نفسه, ص 280.

التي من المفروض ان الإسلام جاء لدحضها، فالخلافة « كانت قد اكتسبت سلطتها فعليا و بالقوة على أرض الواقع و ليس قانونيا أو شرعيا (...) فسلطة الخلفاء السنّة كما الخلفاء الشيعة كان لها دائما من يناقضها و يحتج عليها. إنّها إذن خلافة زمنية صرفة»[1]. لكنّ السؤال المطروح هو كيف أن كل الوثائق التي وصلتنا عن الخلافة كانت تشير إلى عدم التفريق بين الروحي و الزمني في هذا النوع من الدّولة، في حين أن الحقيقة التاريخية تقول عكس ذلك؟.

إن السبب الرئيسي الذي يحول دون معرفة الوقائع بطريقة صحيحة يكمن في الوثائق نفسها التي عنيت بالتأريخ للأحداث المرتبطة بالخلافة، « ذلك أنّ الوثائق التاريخية التي وصلتنا كانت قد كتبت بعد جريان الأحداث بوقت طويل، و ضمن منظور التبرير أو التسويغ»[2]، فالتأريخ الفعلي لم يبدأ إلا في ظلّ الدّولة الأموية و بعدها العباسية، بالإضافة إلى أن تضامن الكتابة مع الدّولة جعل من الموضوعية في سرد الأحداث التاريخية أمر مستحيل حدوثه نظرا إلى أن كل سلطة سياسية قائمة حينئذ كان لا بدّ لها من أن تتأكّد من توافق الكتابات التاريخية التي كانت تُنجز مع تصوراتها الضيّقة للإحتفاظ بشرعيتها المزعومة، و ما زاد الأمور تعقيدا أنّ الدّراسات التي جاءت فيما بعد حول هذه الوثائق لم تحاول أبدا تعرية المضمون الأيديولوجي لها، و اكتفت بتحقيق التواريخ و ترجمة النصوص دون أي تطبيق فعلي للمناهج التي يمكن لها أن تتحرّى مدى صحّة و معقولية التاريخ الموثق، و هذا هو الفخ الذي وقعت فيه الدّراسات التي تدور في فلك التراث الإسلامي و خصوصا الإستشراق. كما أن هناك عامل آخر ساهم في عدم توصلنا إلى حقيقة الأحداث التي جرت و يكمن في غياب الأطروحات المضادة التي جاءت عكس الروايات الرسمية و المتعلقة بالفترة التأسيسية الأولى للإسلام، ذلك لأنّ « العقل التدبيري للدّولة (La raison d'Etat) [أو منطق الدّولة حسب تعبير ميكيافيلي] بكلّ عنفه و مقتضياته القاسية التي لا ترحم، راح يحذف بضربة واحدة تجارب و شهادات ذات قيمة روحية لا تقدّر

[1] المصدر نفسه, ص 282.
[2] المصدر نفسه, ص 283.

بثمن»[1]. و من هنا تتجلى ضرورة تطبيق المناهج المتاحة لكشف المستور و نبش الكلام المقال المحذوف بطريقة سلطوية و اعتباطية.

و مع بلوغنا إلى هذه المرحلة من تحليل كيفية تشكّل دولة الخلافة بعد وفاة الرسول لا بدّ لنا من أن نتحرّى عن علاقة هذه الدّولة بمعطى الوحي الذي يعتبر ذروة السيادة العقائدية مع تشكّل و ترسّخ هذا النوع من الدّولة. فمن المعروف أن القرآن كان كلاما موحى من الله تعالى عن طريق رسوله جبريل إلى النّبي محمد. فهو كلام شفهي نطق به فمّ الرسول، و طوال عشرين عاما كان النبي يتلقى الوحي و يقرأه على الصحابة الذين يحفظون على الفور هذه السور المنزّلة، و يكتبونها أحيانا على جلود الحيوانات و أوراق النّخيل أو العظام المسطّحة و بعد وفاة الرسول طُرحت امكانية جمع هذه السور في مصحف واحد، و قد شكّل أبو بكر أوّل مصحف في حالته البدائية، ثم بعد ذلك و أثناء خلافة عثمان بن عفان، شكّل هذا الأخير مصحفا كاملا، و هو المصحف الذي سيعتمد فيما بعد بصفته الكلام الحقيقي لكلّ كلام الله[2]، و بالتالي لا يمكن أبدا و في أي حال من الأحوال زيادة أو انتقاص أي شيء منه.

لكن و مع صعوبة الإنتقال من الكلام الشفهي إلى النّص المكتوب، كانت هناك معارضات لهذه الرواية الرّسمية (أو على الأقل ترتيب السور في المصحف) التي فرضت عن طريق السلطة السياسية للخلفاء، و في ظلّ شروط سياسية و اجتماعية معيّنة. و أهم هذه المعارضات هي مسألة "مصحف إبن مسعود" و التي كلّما خاض أحد في مناقشتها تسارع السلطة السياسية القائمة إلى حسمها بالقوة. و يعلّق محمد أركون على هذه الوقائع بقوله: « السلطة السياسية تستأثر بالحسم في مشكلة دينية بحتة. فالسياسة هي التي حسمت الأمر بالقوة و ليس السيادة الرّوحية أو الدّينية الخالية من الأغراض و المصالح المادية»[3]. و كلّ ذلك تحت حجّة عدم إثارة الفتنة و الصراعات المذهبية.

بعد تحوّل العبارات القرآنية إلى مدونة رسمية مغلقة على حسب تعبير محمد أركون، راحت تتشكّل المدوّنات النّصية المفسّرة أي تفاسير القرآن، و من خلال هذه التفاسير حاول

---

[1] المصدر نفسه, ص 285.
[2] المصدر نفسه, ص 288.
[3] **محمد أركون,** الإسلام الأخلاق و السّياسة, مصدر سبق ذكره, ص 178.

الفقهاء استخراج أحكام فقهية من التعبيرات المجازية للقرآن، من أجل تشكيل منظومة أخلاقية نابعة من القرآن ذاته[1]، و هكذا تشكلت "الشريعة" من خلال الحاجة إلى التنظيم في ظلّ الدّولة "الشرعية"، مع الاستعانة أيضا بالحديث، الإجماع و القياس، و قد ساعدت الأطر الإجتماعيةللمعرفة السائدة على ترسيخ فكرة الشريعة كقانون إلهي، والجدير بالذكر هنا أن الفقهاء الذين يستخرجون الأحكام القانونية من النصوص القرآنية كانوا في أغلب الأحوال فقهاء رسميون تابعون للسلطة السياسية، التي كانت تحتاج إلى المسوغات التبريرية التي تضمن بقاءها و تؤكّد وجودها ضمن إطار "شرعي" هو الخلافة.

و يرى محمد أركون أنّ تأسيس خطاب فقهي أو قانوني إنطلاقا من الخطاب القرآني وهم ترسّخ في الوعي الجماعي للمسلمين و لعدّة أجيال و قرون، ذلك لأنّ « هناك أنواعا مختلفة من الكلام (من الخطاب). هناك فرق ما بين خطاب شعري أو ديني و خطاب قانوني، فقهي أو فلسفي. و لا يمكن لنا أن نمرّ من الخطابين الأوّلين إلى الخطابات الأخرى إلا بتعسّف و اعتباط»[2]؛ و هو التعسّف الذي مارسته السلطة السياسية الباحثة عن المشروعية في الذروة الروحية العليا، عن طريق التأثير في تشكيل المصحف أوّلا، ثم استغلال التفاسير المتعددة للقرآن لاستخراج قانون ذو صبغة إلهية يمكّنها من السيطرة على العالم الواقعي مقابل الوعد بالنجاة الأخروية للملتزم بهذه الشريعة.

إن المتأمّل في الأصل التاريخي لفكرة دولة الخلافة أو الدّولة الإسلامية التي ترسّخت في الوعي الجماعي للمسلمين، مع التحليل التاريخي لكيفية جمع القرآن، و إعادة قراءته على ضوء المنهجيات الحديثة الألسنية و التاريخية و الأنتروبولوجية، بالإضافة إلى تحرّي مصادر "الشريعة" التي تبرّر وجود دولة الخلافة، و الظروف التاريخية و الإجتماعية و الثقافية التي صاحبت تشكلها، هو الطريق الوحيد و الكفيل للإستدلال على أن الإسلام لم يدع أبدا إلى الخلط بين الزمني و الرّوحي مثلما تقول الفكرة الشائعة، و أنّ ما حصل فعلا ما هو إلا استغلال للسيادة العليا عن طريق السلطة السياسية بترسيخ قاعدة "الإسلام دين و دولة".

---

[1] **محمد أركون**، العلمنة والدّين: الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سبق ذكره، ص ص 85-86.

[2] **محمد أركون**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سبق ذكره، ص 299. الأقواس من المؤلف.

الخاتمة

الخـــــاتمـــــــة:

لقد استشهد محمد أركون في أحد مؤلفاته بمقال لعماد الدّين الأصفهاني يقول فيه: « إنّي رأيت أنّه لا يكتب إنسان كتابا في يومه إلا قال في غدّه: لو غُيّر هذا لكان أحسن، و لو زيد كذا لكان يستحسن، و لو قدم هذا لكان أفضل، و لو ترك هذا لكان أجمل. و هذا من أعظم العبر، و هو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر»، و كذلك هو حال بحثنا هذا الذي لا ندّعي كماله، بل نأمل من خلاله إضاءة مفهوم العلمانية عند محمد أركون، عن طريق دراسة و تحليل الجوانب المتصلة بالموضوع انطلاقا من طرح الإشكالية الرئيسية التي حتمت علينا أن نعرج على إشكاليات ثانوية كان لا بدّ من التطرق إليها بغرض التحليل المتكامل. و نتيجة لهذا استخلصنا عدّة نقاط من صلب تحليلاتنا ستكون بمثابة حوصلة جامعة لهذا البحث، و هي كالتالي:

- طغيان الطابع الأيديولوجي السياسوي على الطابع المعرفي الفلسفي في الدّراسات السائدة المهتمة بالعلمانية كمفهوم و كمصطلح، مما أدى إلى مغالطات كانت الممانعة الإسلامية من جهة، و الوثوقية الوضعوية الغربية من جهة أخرى، كنتيجة حتمية لها.
- لقد عرفت الحضارة الإسلامية في بداياتها علمانية بدائية ضمن الحركة الإنسية التي حاول محمد أركون أن يضيئها، ما ينقض الفكرة الشائعة القائلة بأن المجتمعات الإسلامية لم تعرف العلمانية في تاريخها، و تنفي في نفس الوقت حصر هذه الأخيرة ضمن الإطار الجغرافي للحضارة الغربية.
- يربط محمد أركون نجاح العلمانية في الغرب بالقطائع الكبرى المتتالية التي عرفها، بالإضافة إلى صعود الطبقة البرجوازية التي أدّت إلى تدشين فضاء مستقل للسياسة و الاقتصاد عن الفضاء الدّيني المهيمن.
- وجوب تجاوز النظرة التقسيمية للعلمانية، و التحرر من القالب القانوني الذي يفصل بين المادي و الروحي دون أي اعتبار للطبيعة البشرية المتكونة من الجسد و الروح على حد سواء، و بالتالي تجاوز النظرة الضيقة التي تجعل من العلمانية موقعا جداليا

بالنسبة إلى الدّين في ظل النزعة العلمانوية. مما يعني ضرورة الانتقال من العلمنة الأولى (التقسيمية و القانونية) إلى العلمنة الثانية المنفتحة التي تأخذ بعين الاعتبار التمثلات الدّينية أو الروحية، بعد أن همشت نتيجة لصراع العقل الوضعي مع العقل اللاهوتي.

- تركيز محمد أركون على البعد الإبستمولوجي للعلمنة يدلّ على إرادة تحرير العلمانية من براثن الرهانات السياسوية الضيقة إلى أفق معرفي رحب تنشد فيه الروح الوصول إلى الحقيقة دون ادّعاء امتلاكها، في ظلّ عقلانية جديدة أكثر انفتاحا و مرونة.
- إن مهمة القراءة النقدية لمختلف العلائق بين الدّين/العلمنة و الدّين/السياسة تطرح نفسها في أكثر البلدان انفتاحا على العلمانية، بفعل اتساع رقعة اللامفكر فيه فيما يخص العامل الروحي منذ انتصار العلموية الوضعوية، و بالتالي الإتاحة لمعرفة الواقع كاملا دون أي تغييب أو بتر للساحة الدّينية.
- المهمة العاجلة بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية هي إعادة قراءة مفهوم العلمانية ضمن منظور أوسع، بعيدا عن أية حسابات أيديولوجية ضيّقة، و بالتالي إعادة النظر في الرفض الكلّي للعلمنة و المرسخ في الوعي الجماعي للمسلمين لأجيال متتالية.
- احتلت العلمانية موقعا هاما ضمن المتن العام للمشروع النقدي لمحمد أركون بصفتها شرط أساسي لقيام الإسلاميات التطبيقية، التي تهدف بدورها إلى الكشف عن الواقع و تحاول معرفته بشكل مطابق و صحيح.
- فساد الرأي القائل بعدم التفريق بين الزمني و الروحي في الإسلام، و ما حصل فعلا ما هو إلا استغلال للذروة العقائدية العليا من طرف السلطة السياسية بغرض التسويغ و التبرير لوجود الخلافة. و فهم العلائق بين هذه الأخيرة و القرآن و الشريعة وحده الكفيل باستنطاق الغايات و الأسس الدنيوية المحضة لدولة الخلافة.

إلى جانب هذه النتائج سنحاول أيضا إدراج بعض المؤاخذات التي تحسب على أركون، و التي نعتقد أنها كانت من الشوائب التي تخللت مشروعه الفكري و هي كالتالي:

- تبدو العلمانية كما يقترحها محمد أركون بمثابة يوتوبيا أخرى لا يمكن تحقيقها. إذ أن الشعار الأكاديمي الرنان حول الموضوعية و التجرّد من الخصوصيات الذاتية من أجل معرفة الواقع بشكل مطابق و صحيح، شعار فارغ من المعنى ما دامت هناك خاصية أنتروبولوجية و حاجة لصيقة بالإنسان تتمثل في الرغبة في الهيمنة كما يقر أركون نفسه، هذه الرغبة لا يمكن لها أن تنتج خطابا بريئا دون أية اعتبارات ذاتية.
- تركيز محمد أركون على دور القرآن المحوري في التراث الإسلامي مع إهماله للحديث النبوي، مع أنّه جزء هام من التراث الإسلامي لا يقل أهمية عن القرآن الكريم. خصوصا أن معظم الشعارات التبريرية المعتمدة من طرف الفقهاء مستمدّة من أحاديث "نبوية".
- إنّ فتح أركون لعدّة ورشات عمل بصفته كباحث فرد، قذف به إلى السطحية و التسرع، و في بعض الأحيان الإطناب في تكرار المصطلحات و التحليلات. و رغم أن فتح هذه الورشات قد أدّى إلى طرح الإشكاليات الجديدة لكنّها أثّرت سلبا على تكامل مشروعه النقدي.

و في الختام، نريد أن ننوّه إلى خطورة الموقف العلماني كما هو سائد لدى بعض المثقفين في المجتمعات الإسلامية، الذي لا يمثّل إلا وجها آخر للحركات الإسلاموية المتشددة، فالرهانات السياسوية البائسة للعلمانويين أخطر من التطرف الدّيني نفسه، كونها تقترح نظاما دغمائيا مغلقا كبديل للنظام الدّغمائي المغلق الآخر. كما أنّ إحلال النظام العلماني في المجتمعات لا يمكن أن يكون وفقا لإملاءات خارجية لا تراعي الخصوصيات المحلية لكل مجتمع، بل يجب أن ينبثق من داخل هذه المجتمعات، و على الشعوب المحتاجة إلى قيم أخلاقية و اجتماعية و ثقافية أن تلدها، و هذا لن يكون إلا عن طريق إحلال ثقافة تنويرية بالمشاركة الواسعة النّطاق للنخبة في تنوير الرأي العام، و الانطلاق في التحرير الفكري بعدما تحررت هذه المجتمعات جغرافيا.

و كاستشراف على المدى القريب، نعتقد أنّ العلمانية بالنسبة إلى العالم الإسلامي ستمثّل مسارا شاملا لا يمكن تغييره أو تفاديه، فالأحداث الجارية في الدّول الإسلامية و التي أرجعت الدّولة الدّينية إلى الواجهة في أبشع صورها، تأذن بسقوط صرح هذه الأيديولوجية

المتشبثة بفكرة قدسية الخلافة و إلهيتها، خصوصا مع استنفاذها لتعاطف أفراد المجتمع المفترض جراء الصور البشعة التي تعكسها. فأمام الجنون الأيديولوجي الذي تعدّى كلّ الحدود، لا يمكن أن يستمر الحال كما هو عليه الآن بعد أن وصل إلى الذروة، و الضغط الرهيب الواقع على كاهل الشعوب الإسلامية سيؤدّي بها حتما إلى تدمير الجدار الذي سدّ تاريخها، و بالتالي التحرر من السياجات العقائدية المغلقة، و التوجه نحو ساحة الفكر المنفتح و ثقافة تقبّل الآخر ضمن دولة القانون و المواطنة التي يكفلها النظام الدّيمقراطي الحديث المنبثق من داخل هذه المجتمعات نفسها، عكس الأنظمة الديكتاتورية القائمة.

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع:

قائمة المصادر باللغة العربية:

1. **أركون ، محمد،** الإسلام أوربا الغرب، ترجمة و إسهام. هاشم صالح، ط 2؛ بيروت: دار الساقي، 2001.
2. ـــــــــــ ، العلمنة و الدّين، الإسلام المسيحية الغرب، تر. هاشم صالح، ط3؛ بيروت: دار الساقي، 1996.
3. ـــــــــــ ، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة و تعليق. هاشم صالح، ط1؛ بيروت: دار السّاقي، 2001.
4. ـــــــــــ، نافذة على الإسلام، تر. صياح الجهيم، ط1؛ بيروت: دار عطية للنشر، 1996.
5. ـــــــــــ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة و تقديم. هاشم صالح، ط1؛ بيروت: دار الساقي، 2011.
6. ـــــــــــ ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه و التوحيدي، تر. هاشم صالح، ط1؛ بيروت: دار السّاقي، 1997.
7. ـــــــــــ، الفكر الإسلامي : قراءة علمية ، تر. هاشم صالح، ط 2؛ بيروت: مركز الإنماء القومي،1996.
8. ـــــــــــ، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ترجمة و تعليق. هاشم صالح، دون طبعة؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب لافوميك، 1993.
9. ـــــــــــ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة و تعليق: هاشم صالح، ط1؛ بيروت: دار الساقي، 1999.

10. ـــــــــــــ، الفكر العربي، تر. عادل العوا، ط3؛ بيروت: منشورات عويدات، 1985).
11. ـــــــــــــ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر. هاشم صالح، ط2؛ بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996.
12. ـــــــــــــ، قضايا في نقد العقل الدّيني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟، تر. هاشم صالح، ط1؛ بيروت: دار الطليعة للطباعة و النشر، 1998.
13. ـــــــــــــ، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة و تعليق. هاشم صالح، ط2؛ بيروت: دار السّاقي، 1995.
14. **أركون، محمد و مايلا، جوزيف** ، من منهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير و الشر، تر. عقيل الشيخ حسين، ط1؛ بيروت: دار الساقي، 2008.
15. **أركون، محمد،** الإسلام الأخلاق و السّياسة، تر. هاشم صالح، ط 1؛ بيروت: مركز الإنماء القومي، 2007.

قائمة المصادر باللغة الفرنسية:

1. **Arkoun, Mohamed,** Humanisme et Islam, combats et propositions, Alger : Edition Barzakh, 2007.
2. ——————————**,** La construction humaine de l'islam, entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel, préface : Edgar Morin, Alger : Hibr Editions, 2013.

3. ——————————, Penser L'islam aujourd'hui, Alger : Edition Laphomic/ENAL, 1993.

قائمة المراجع باللغة العربية:

1. **ابن رشد،** فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، دراسة و تحقيق. محمد عمارة ط 3؛ القاهرة: دار المعارف، دون تاريخ.
2. **أبو ديّة، أيوب** ، العلم والفلسفة الاوربية الحديثة، من كوبرنيق إلى هيوم، ط1؛ بيروت: دار الفارابي، 2009.
3. **اسبينوزا،** رسالة في اللاهوت و السياسة، ترجمة و تقديم. حسن حنفي، مراجعة. فؤاد زكريا، ط1؛ بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر و التوزيع، 2005.
4. **أعراب، إبراهيم** ، الإسلام السياسي و الحداثة، دون طبعة؛ الدارالبيضاء المغرب: أفريقيا الشرق، 2000.
5. **بغورة، الزواوي** ، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ط1؛ بيروت: دار الطليعة للطباعة و النشر، 2001.
6. **بورديو، بيير** ، الرمز و السلطة، تر. عبد السلام بنعبد العالي، ط 3؛ الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2007.
7. **توشار، جان** ، تاريخ الأفكار السياسية، من عصر النّهضة إلى عصر الأنوار، تر. ناجي الدراوشة، ط1؛ دمشق: دار التكوين للتأليف و الترجمة و النشر، 2010، ج2.
8. **الجباعي، جاد الكريم و بن سلامة، رجاء و آخرون،** المسألة العلمانية 2، نصوص من الأوان حول مفهوم العلمانية، ط1؛ دمشق: دار بترا للنشر و التوزيع، 2009.

9. جرادي، شفيق ، مقاربات منهجية في فلسفة الدّين، ط1؛ بيروت: معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية و الفلسفية، 2004.

10. **جونو، إدوار و بوجوان**، تاريخ الفلسفة و العلم في أوربا الوسيطية، تر. علي زيغور و علي مقلد، دون طبعة؛ بيروت: مؤسسة عز الدّين للطباعة و النشر، 1993.

11. **حرب، علي** ، نقد النّص، ط4؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.

12. ـــــــــــــ، نقد الحقيقة، ط1؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.

13. **حمزة، محمد** ، إسلام المجددين، ط 1؛ بيروت: دار الطليعة للطباعة و النشر، 2007.

14. **الحوالي، سفر بن عبد الرحمن** ، العلمانية، نشأتها و تطورها و آثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دون طبعة؛ مركز البحث العلمي و إحياء التراث الإسلامي، دون تاريخ.

15. **حوراني، ألبرت** ، الفكر العربي في عصر النّهضة، 1798-1939، تر. كريم عزقول، دون طبعة؛ بيروت: دار النهار للنشر، دون تاريخ.

16. **الخشت، محمد عثمان** ، مدخل إلى فلسفة الدّين ، دون طبعة؛ القاهرة: دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، 2001.

17. **ديكارت، رينيه** ، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، تر. كمال الحاج، ط4؛ بيروت: منشورات عويدات، 1988.

18. **راسل، برتراند** ، حكمة الغرب، تر. فؤاد زكريا، دون طبعة؛ الكويت: دار المعرفة، 1983، ج 2.

19. **سبيلا، محمد** ، الحداثة و ما بعد الحداثة، ط1؛ المغرب: دار توبقال، 2000.

20. **سبيلا، محمد و بنعبد العالي، عبد السّلام** ، دفاتر فلسفية، نصوص مختارة: العقل والعقلانية، ط2؛ المغرب: دار توبقال للنشر، 2007.

21. **شتراوس، ليو و كروبسي، جوزيف** ، تاريخ الفلسفة السياسية، تر. محمود سيّد أحمد، مراجعة و تقديم. إمام عبد الفتاح إمام، دون طبعة؛ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، دون تاريخ، ج2.

22. **صالح، هاشم** ، مدخل إلى التنوير الأوربي، ط1؛ بيروت: دار الطليعة للطباعة و النشر، 2005.

23. **ضاهر، عادل** ، الأسس الفلسفية للعلمانية، ط2؛ بيروت: دار الساقي، 1998.

24. **طرابيشي، جورج** ، مصائر الفلسفة بين المسيحية و الإسلام، ط1؛ بيروت: دار الساقي، 1998.

25. **عبد الرازق، علي** ، الإسلام و أصول الحكم، تقديم. عروس الزبير، دون طبعة؛ الجزائر: موفم للنشر، 1988.

26. **عبد السلام، رفيق** ، العلمانية و الدّين و الديمقراطية، المفاهيم و السياقات، ط 1؛ بيروت: الدار العربية للعلوم، 2008.

27. **عبد اللطيف، كمال** ، التفكير في العلمانية، ط1؛ القاهرة: رؤية للنشر و التوزيع، 2007.

28. **عبد الهادي، أحمد** ، أبو حيان التوحيدي: فيلسوف الأدباء و أديب الفلاسفة، دون طبعة؛ القاهرة: دار الثقافة للنشر و التوزيع، 1997.

29. **عبده، محمد** ، الإسلام بين العلم و المدنية، عرض و تحقيق و تعليق. طاهر الطناحي، دون طبعة؛ القاهرة: دار الهلال، 1960.

30. **العظمة، عزيز** ، العلمانية من منظور مختلف، ط1؛ بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، 1992.

31. **العظمة، عزيز و المسيري، عبد الوهاب** ، العلمانية تحت المجهر، حوارات لقرن جديد، ط 1؛ دمشق: دار الفكر، 2000.

32. **الغزالي، أبو حامد** ، تهافت الفلاسفة، تحقيق و تقديم. سليمان دنيا، ط 6؛ القاهرة: دار المعارف، 1972.

33. **غوشيه، مارسيل** ، الدّين في الدّيمقراطية، تر. شفيق محسن، ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

34. **فولتير**، رسالة في التسامح، تر. هنرييت عبودي، ط1؛ دمشق: دار بترا للنشر و التوزيع، 2009.

35. **كرم، يوسف** ، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط5؛ القاهرة: دار المعارف، 1986.

36. **كوترمان، بيتر و آخرون**، أطلس الفلسفة، تر. جورج كتورة، ط1؛ بيروت: المكتبة الشرقية، 2001.

37. **كيحل، مصطفى** ، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، ط1؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2011.

38. **لوك، جون** ، رسالة في التسامح، تر. منى أبو سنة، تقديم و مراجعة. مراد وهبة، ط1؛ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997.

39. **لويس، جنفياف روديس** ، العقل و العقلانية، تر. عبده الحلو، ط4؛ بيروت: منشورات عويدات، 1988.

40. **ليكلرك, جيرارد** ، العولمة الثقافية، الحضارات على المحك، تر. جورج كتورة، ط1؛ بيروت: دار الكتاب الجديد، 2004.

41. **ماهر وزادة، طيبة** ، العلمانية و العصرانية، ط1؛ بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر و التوزيع، 2006.

42. **المسيري، عبد الوهاب** ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط 1؛ القاهرة: دار الشروق، 2002، المجلد الأول.

43. **المصباحي، محمود** ، مفهوم العقل عند ابن رشد، ط1؛ بيروت: دار الفارابي، 1999.

44. **المعري، أبو العلاء** ، المنتخب من اللزوميات: نقد الدولة و الدّين و الناس، تقديم. هادي العلوي ط1؛ دمشق: مركز الأبحاث و الدّراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1990.

45. **مغيزل، جوزيف** ، العروبة و العلمانية، دون طبعة؛ بيروت: دار النهار للنشر، 1980.

46. **المقرحي، ميلاد** ، تاريخ أوربا الحديث، 1453 - 1848، ط1؛ بنغازي: منشورات جامعة قان يونس، 1996.

47. **هابرماس، يورغن و راتسنغر، جوزف** ، جدلية العلمنة: العقل و الدّين، ترجمة و تقديم. حميد لشهب، ط1؛ بيروت: جداول للنشر و الترجمة و التوزيع، 2013.

48. **هالبير، رون** ، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، تر. جمال شحيد، ط1؛ دمشق: الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع، 2001.

قائمة المراجع باللغة الفرنسية:

1. **Baruch spinoza,** Œuvres II, Traité théologico-politique, trad. Charles Appuhn, Paris : Garnier Flammarion, 1965.
2. **Henry Corbin**, Histoire de la Philosophie Islamique, France : Gallimard, 1964.
3. **Jurgan Habermas,** Le discours philosophique de la modernité, trad. Rainer Rochilte et Christian Bouchindhomme, Paris : Edition Gallimard, 1988.
4. **Maurice Barbier**, La modernité politique, Paris : PUF, 2000.

5. **Nasser Hideur ,** Dieu ou Cesar : Quel avenir pour le monde musulman ?, Alger : Edition Houma, 2003.
6. **Nicolas Machiavel**, Le Prince, trad. Jean Vincent Péries, Bejaïa : Editions Talantikit, 2002.
7. **Saint Augustin,** La cité de dieu, trad. Louis Moreau, Introduction et présentation. Jean Claude Eslin, Paris : Edition de Seuil, 1994.

قائمة القواميس و المعاجم باللغة العربية:

1. **مدكور، إبراهيم** ،المعجم الفلسفي، دون طبعة؛ القاهرة: مجمع اللغة العربية،1983.
2. **كوترمان، بيتر و آخرون،** أطلس الفلسفة، تر. جورج كتورة، ط1؛ بيروت: المكتبة الشرقية، 2001.
3. **عبد العاطي، شعبان و حامد حسين، أحمد و آخرون،** المعجم الوسيط، ط4؛ القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004.
4. **الكيالي، عبد الوهاب،** الموسوعة السياسية، ط1؛ بيروت: المؤسسة العربية للدّراسات و النشر، 1979، ج1.
5. ــــــــــــــ، الموسوعة السياسة، ط 1؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1979، ج2.

قائمة القواميس و المعاجم باللغة الفرنسية و اللغة الإنجليزية:

1. **Dubois, Jean et Lagane, René et autre,** Dictionnaire de français contemporain, Canada : Laibrairie Larousse، 1971.
2. **Foulquie, Paul,** Dictionnaire de la langue Philosophique, Paris : Presses Universitaires de France, 1992.
3. **Hornaby, A.S and Parnwell, E.C,** The Progressive English Dictionary, Second edition; London: Oxford University Press, 1972.
4. **LE ROBERT,** Dictionnaire de Français, Paris : SEJER, 2011.

قائمة رسائل الدكتوراه و الماجستير باللغة العربية:

1. بويش، محرز، العلمانية في الفلسفة الغربية، بين التأسيس الفلسفي و التجسيد السياسي، رسالة ماجيستير غير منشورة، جامعة الجزائر، 2009. 343 ورقة.

قائمة الجرائد و المجلات و الدوريات و الندوات باللغة العربية:

1. **أزراج، عمر** ، " أزراجيات، وجها لوجه مع البدايات"، الشروق اليومي، العدد4339، 07 أفريل 2014، الجزائر.
2. **حاطوم، أحمد** ، الناقد، العدد 20 ، فيفري 1990.

3. **دلباني، أحمد و بن أزواو، السعدي و آخرون** ، قراءة في مشروع محمد أركون، أعمال ندوة، ط1؛ الجزائر: مخبر الدراسات الفلسفية و الأكسيولوجية جامعة الجزائر 2، 2011.
4. **زتيلي، خديجة و آخرون** ، دراسات فلسفية، العدد التاسع، الجزائر 2013.
5. **زقزوق، محمود حمدي** ، الدّين و الفلسفة والتنوير، القاهرة ، دار المعارف، العدد 610، 1996.
6. **فتح الله، عبد اللطيف و آخرون،** قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، ندوة فكرية، تقديم. عبد الإله بلقزيز، ص1؛ بيروت: منتدى المعارف، 2011.

قائمة الجرائد و المجلات و الدوريات و الندوات باللغة الفرنسية:

1. **Arkoun, Mohamed,** «Laicite devant le Fait religieux», Centre Civique d'Etude du Fait Religieux, Montreuil, 21 oct 2003 .
2. **Arkoun, Mohammed et Baubérot, Jean et autres ,**«Débat», Autres Temps : Les cahiers du christianisme social, N° 38, 1993.
3. **Barbier, Maurice,** « Pour une définition de la laïcité française», Le Débat, N° 134, Mars – Avril 2005 .

فهرس الموضوعات

فــهرس الموضــوعــات:

مـــقدمـــة.....أ

الفصل الأوّل: البحث عن التحديدات و الخلفيات.....7

تمهيـــــــد.....8

المبحث الأوّل: التحديد اللغوي و الاصطلاحي و الفلسفي للعلمانية.....9

المطلب الأوّل: العلمانية لغة.....9

المطلب الثاني: العلمانية اصطلاحا.....13

المطلب الثالث: العلمانية فلسفةً.....17

المبحث الثاني: محمّد أركون حياته، آثاره، مصادر فكره.....22

المطلب الأوّل: النشأة و التكوين.....22

المطلب الثاني: مصادر فكره و منهجه.....26

الفصل الثاني: الأرضية التاريخية و النظرية للعلمانية.....31

تمهيـــــــد.....32

المبحث الأوّل: إرهاصات الفكر العلماني في العصر الوسيط.....33

المطلب الأوّل: شذرات الفكر العلماني في الفلسفة المسيحية.....33

المطلب الثاني: النّزعة الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي في العصر الكلاسيكي.....38

المبحث الثّاني: القطائع الكبرى في عصر النهضة الأوربية.....47

المطلب الأوّل: القطيعة اللاهوتية.....50

المطلب الثاني: قطيعة الفكر السياسي.....53

المطلب الثالث: القطيعة العلمية.....55

المبحث الثّالث: التنوير و الثورات السّياسية في أوربا الحديثة.....60

المطلب الأوّل: التنظير و التأسيس للعلمانية مع عصر الأنوار.....60
المطلب الثاني: الثورة الإنجليزية و الثورة الفرنسية.....67
المبحث الرّابع: العلمانية في الفكر العربي الحديث و المعاصر.....70
المطلب الأوّل: إرهاصات الخطاب العلماني في القرن التاسع عشر.....70
المطلب الثاني: امتدادات النهضة العربية في الفكر المعاصر، و بروز النزعة النقدية.....75
الفصل الثالث: العلمانية من منظور جديد.....80
تمهيـــــــد.....81
المبحث الأوّل: المراجعة النقدية لمفهوم العلمنة.....82
المطلب الأوّل: إشكالية المصطلح.....82
المطلب الثاني: ارتباط العلمنة بالفضاء الأوربي.....84
المطلب الثالث: تجاوز النظرة التقسيمية.....85
المطلب الرّابع: نقد العلمانية المناضلة أو "العلمانوية".....87
المبحث الثّاني: التجديد الأركوني على مستوى المفهوم.....90
المطلب الأوّل: انبثاق العلمانية و إلحاحها.....90
المطلب الثاني: إعادة تحديد للعلمنة.....93
المطلب الثالث: تحدّيات العلمنة.....96
المبحث الثّالث: قراءة جديدة لجدليتي الدّين/العلمنة و الدّين/السياسة.....99
المطلب الأوّل: الدّين في الفضاء الاجتماعي التاريخي.....99
المطلب الثاني: رؤية جديدة للبعد الدّيني ضمن النظام العلماني.....101
المطلب الثالث: السيادة العليا و السلطة السياسية.....106
الفصل الرابع: إشكالية العلاقة بين الإسلام و العلمنة.....109
تمهيـــــــد.....110
المبحث الأوّل: مدخل عام لإشكالية الإسلام و العلمنة.....112

المطلب الأوّل: وضعية العلمانية في العالم الإسلامي.....112
المطلب الثاني: أهمية العلمنة و إلحاحها في السياق الإسلامي المعاصر.....116
المطلب الثالث: تقييم التجربة الكمالية في تركيا.....120
المبحث الثّاني: موقع العلمنة في مشروع أركون الفكري.....127
المطلب الأوّل: نقد الإسلاميات الكلاسيكية.....127
المطلب الثاني: الإسلاميات التطبيقية. 131
المطلب الثالث: أهمية العلمنة بالنسبة إلى الإسلاميات التطبيقية.....136
المبحث الثّالث: تحليل الروابط بين الدّين/الدّولة/الدّنيا.....140
المطلب الأوّل: السيادة العليا و السلطة السياسية في السياقات الإسلامية.....140
المطلب الثاني: نحو رؤية جديدة للعلمنة في الإسلام.....145
الخـــاتمة.....151
قائـمة المصـــــادر و المراجـــــع.....155
فهرس الموضـــوعـــات.....166