جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

التخصص: فلسفة حديثة ومعاصرة

إشكالية الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر "محمد أركون أنموذجا"

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

إعداد الطالب:

برّحال عبد الوهاب

إشراف الأستاذ الدكتور:

السعدي بن أنرواو

السنة الجامعية: 2021/2020

جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

التخصص: فلسفة حديثة ومعاصرة

إشكالية الدين والسياسة في الفكر العربي المعاصر "محمد أركون أنموذجا"

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

إعداد الطالب.

برّحال عبد الوهاب

إشراف الأستاذ الدكتور:

السعدي بن أنزواو

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصّفة
لبيوض مسعود	أ.د.	جامعة الجزائر 2	رئيسا
السّعدي بن أزواو	أ.د.	جامعة الجزائر 2	مشرفا ومقرّرا
زكاري خليدة	أ.د.	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
حموش تونسية	د.	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
طاهير رياض	أ.د.	جامعة ورقلة	عضوا مناقشا
مقورة جلول	أ.د.	جامعة المسيلة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 2021/2020

كلمة شكر وتقدير

يسرنا أن نتقدم بأسمى عبارات الشكر والتقدير لكل من ساهم معنا من قريب أو من بعيد لإنجاز هذا العمل وتقديمه في أحسن صوره ونخص بالذكر الاستاذ المشرف السعدي بن أنزواو الذي لم يبخل علينا بإرشداته وتوجيهاته القيمة كما نتقدم بالشكر إلى أساتذة قسم الفلسفة وأعضاء الطاقم الإداري على جهودهم المبذولة .

الإهداء

إلى أمي وأبي وأخواتي وزوجتي وجميع أساتذتي وأصدقائي الذين كانوا دائمًا بالنسبة لي بمثابة العضد والسند حتى أستطيع أن استكمل هذا البحث.

عبد الوهاب

مقدّمة

مقدمة:

لقد شهدت الساحة العربية منذ منتصف القرن الماضي حراكاً فكرياً شديد التنوع، وقد تجسدت ملامحه في جملة من الطروحات الفكرية المختلفة الاتجاهات والسياقات (نهضوية اصلاحية، علمانية، توفيقية)، ولكن رغم هذا الاختلاف فهي تصب في وهدف واحد، ألاّ وهو تحقيق النهضة العربية والخروج من بؤرة التخلف.

وتعد اشكالية الديني والسياسي من بين أهم المواضيع التي احتلت حيزاً هاماً في الساحة الفكرية النهضوية، ولعل السبب في ذلك عائد إلى طبيعة وحجم الموضوع بحد ذاته، إذ ليس من السهل الحديث والتعاطي مع موضوع بحجم الديني والسياسي والذي لم يعد اليوم مطروح في الفضاء العربي والإسلامي فقط، بل هو شأن عالمي، إلاّ أن خصوصيته في السياق العربي والإسلامي تكمن في كونه يندرج في واقع يتسم بالازدواجية والانشطار حيث يتداخل فيه الإعتقادي والتاريخي وكذا النص والواقع، كما أن التاريخ يثبت أن هذه المجتمعات لم تنقسم حول شيء مثل انقسامها حول موضوع العلاقة بين الدين والسياسة.

وعلى الرغم من مرور أزيد من قرن على طرح هذا الموضوع فإنه لم يحسم فيه بعد، وهذا ما تؤكده تلك المحاولات الفكرية المعاصرة لتحديد العلاقة بين الدين والسياسة، ومن بينها محاولة المفكر الراحل محمد أركون التي تتسم بأكثر موضوعية وتتماشى مع روح هذا العصر، نتيجة احتكاكه بالساحة الفكرية الغربية للتي تعد مهداً للحداثة، وإطلاعه الواسع على أهم المناهج الجديدة التي اكتسبتها العلوم الانسانية والاجتماعية، ومحاولة توظيفها لدراسة التراث الإسلامي.

لقد كرس محمد أركون كامل حياته من أجل أن يحرك إشكالية النص الديني الكلاسيكي برؤية أكثر حداثة، محاولاً ابراز وتحديد العلاقة بين الدين من جهة والسياسة من جهة أخرى. ولعل الإشكالية المحورية التي يمكن طرحها هاهنا والتي سنحاول الإجابة عنها في مختلف

أطوار هذه الرسالة لاحقا هي كالأتي: ما هي طبيعة العلاقة المتشكلة تاريخياً بين الدين والسياسة في السياق الإسلامي حسب الطرح الأركوني ؟ وهل يمكن تفكيك وإعادة بناء هذه العلاقة وفق مقاربات العلمنة والحداثة؟

وهذه الإشكالية يتطلب تحليلها ومحاولة الإجابة عنها ضرورة تحليل الإجابة عن المشكلات المتضمنة فيها، والتي يمكن أن نعبر عنها في التساؤلات التالية:

1- كيف حدد محمد أركون من الناحية التاريخية والابستمولوجية بداية تشكل العلاقة بين الدين والسياسة في التجربة التأسيسية؟

2-ما هي مآلات هذه العلاقة لاحقاً؟

3-هل يمكن للعلمانية أن تساهم اليوم في اعادة بناء المجالين الديني والسياسي وفق مقتضيات الحداثة؟

للإجابة على هذه الإشكالية ارتأينا تقسيم هذه الدراسة إلى أربعة فصول، يحتوي كل فصل على مباحث وكل مبحث على مطالب. ولقد جاء الفصل الأول تحت عنوان : العلاقة بين الدين والسياسة في الخطاب النهضوي العربي، ويتضمن ثلاث مباحث، حيث يحمل المبحث الأول عنوان: وحدة الدين والسياسة في فكر الإصلاح الديني، وهو مقسم بدوره إلى مطلبين، وقد حاولنا فيهما دراسة علاقة الديني بالسياسي في فكر كل من جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده باعتبارهما من رواد حركة الإصلاح الديني. أما المبحث الثاني فيحمل عنوان: الفصل بين الدين والسياسة في الفكر العلماني، وقد تطرقنا فيه الى دراسة مسألة العلمانية عند أبرز دعاتها ابان عصر النهضة العربية ألاّ وهو فرح أنطون. وختمنا الفصل الأول بمبحث أخير ورد تحت عنوان: علي عبد الرازق وبداية التأسيس النظري، وقد درسنا فيه علاقة الدين والسياسة من خلال منظور علي عبد الرازق وكتابه الإسلام وأصول الحكم.

أما الفصل الثاني والمعنون ب: الديني والسياسي في فكر محمد أركون، فهو مقسم بدوره إلى ثلاث مباحث، بحيث تطرقنا في المبحث الأول إلى دراسة عنصرين مهمين في فكر محمد أركون وهما: مشروعه الفكري، ومنهجه. وهذا قصد بناء تصور أولي عن هذا المفكر وتمهيداً لباقي الفصول. وقد حاولنا في المبحث الثاني والمعنون ب: التجربة التأسيسية تحديد المسار وبدايات تشكل ما يمكن تسميته بالعقل الإسلامي التأسيسي وكل ذلك في اطار تلك الجهود الفكرية التي قام بها محمد أركون من أجل اعادة هذا العقل إلى الإطار التاريخي الذي تشكل فيه ومحاولة القبض عليه من خلال دراسته لمفهوم العجيب المدهش في القرآن. أما المبحث الثالث فيحمل عنوان: من الظاهرة القرآنية إلى الظاهرة الإسلامية، وقد درسنا فيه ذلك التمييز المقدم من قبل أركون بين كل من الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، مع محاولة تتبع علاقة الديني بالسياسي في كل منهما.

ويحمل الفصل الثالث عنوان: الديني والسياسي وفق مقاربات العلمانية، وقد قُسِمَ إلى ثلاث مباحث، تطرقنا في المبحث الأول إلى نشأة وتطور العلمانية في السياق الغربي، أما المبحث الثاني فقد درسنا فيه العلمانية في فكر محمد أركون مع التركيز على جوانب الجدة والاختلاف في طرحه عن الطروحات السابقة، وكيف يمكن لهذه الجدة أن تساهم في اعادة بناء علاقة الديني بالسياسي. وختمنا هذا الفصل بمبحث ثالث يحمل عنوان: السيادة العليا والسلطة السياسية، وقد حاولنا فيه تتبع نشأة ومسار السيادة العليا في التاريخ الإسلامي وعلاقتها بالسلطة السياسية وفق التحليل الأركوني، وكل ذلك لغرض كشف آليات التلاعب التي تستخدمها السلطة السياسية من خلال توظيفها للسيادة العليا.

أما الفصل الرابع والأخير فيحمل عنوان: من الحداثة الفكرية إلى الحداثة السياسية، وهو مقسم بدوره إلى ثلاث مباحث، ورد المبحث الأول تحت عنوان: الحداثة الفكرية، وقد حاولنا فيه ضبط مفهوم الحداثة، والتطرق إلى أهم منطلقاتها الفكرية والفلسفية، ثم درسنا مسألة الحداثة الفكرية في فكر محمد أركون، مركزين في ذلك على تمييزه بين الحداثة المادية

التي هي في طابعها مرتبطة بالجانب الاستهلاكي مما يسهل استيرادها وهذا ما يبرر وجودها في بعض مجتمعاتنا العربية والإسلامية، وبين الحداثة الفكرية التي يصعب بلوغها نتيجة ارتباطها بمسألة الوعي الفكري والتاريخي، وهي غائبة تماماً عن مجتمعاتنا، وقد حدّد محمد أركون جملة من الشروط قصد بلوغها وتحقيقها ومن بينها نجد:

- احياء الصلة بالتراث الفلسفي والعقلاني للمرحلة الكلاسيكية.

- استدراك التأخر التاريخي بالنسبة للحضارة الغربية.

- نقدر التراث الإسلامي كتأسيس للحداثة الفكرية.

ويحمل المبحث الثاني عنوان: تفكيك المتخيل الإسلامي وتأسيس الحداثة السياسية، وقد حاولنا فيه اعطاء لمحة عامة عن مفهوم المتخيل وبدايات الاهتمام به في السياق الغربي، ثم تطرقنا إلى تلك المحاولة الجريئة التي قام بها أركون في سياق الفكر الإسلامي، وذلك من خلال دراسته للبعد السياسي للمتخيل الإسلامي كمدخل لتأسيس للحداثة السياسية.

أما المبحث الأخير فقد جاء تحت عنوان: التسامح كمطلب حداثي، وقد حاولنا فيه ابراز الإطار التاريخي لنشأة وتطور هذا المفهوم (التسامح)، الذي كانت بدايته كمطلب ديني، ولكن مع الفكر الأنواري استطاع الخروج من الدائرة الدينية ليتحول إلى مطلب انساني.

ثم تطرقنا في نفس المبحث إلى الرؤية الفكرية لمحمد أركون حول موضوع التسامح، والذي يعتقد أن المجتمعات العربية والإسلامية لا تزال حبيسة اللاتسامح وبعيدة كل البعد عن التسامح، والسبب في ذالك يعود إلى غياب المقومات الفكرية للتسامح والتي نشرتها في الحداثة الفكرية في المجتمعات الغربية، ومن بين هذه المقومات نجد العلمانية.

وفي الأخير ختمنا هذه الدراسة بخاتمة، حاولنا فيها الإجابة على الإشكالية العامة والأسئلة الفرعية التي طرحناها في مقدمة هذه الدراسة، بالإضافة إلى الإشارة إلى جملة من النتائج المستنتجة من مختلف أطوار الدراسة.

ولغرض الإجابة عن الإشكالية الرئيسية والأسئلة الفرعية المطروحة في دراستنا، اعتمدنا على جملة من المناهج التي تعد بمثابة المفتاح لتتبع الفكر الأركوني، ومقاربته مقاربة صحيحة، ولعل أبرزها المنهج التاريخي الذي سمح لنا بتتبع البدايات الأولى لتشكل العلاقة بين الدين والسياسة في السياقين الإسلامي والغربي، وقد دعمنا هذا المنهج بالمنهج الأنتروبولوجي الذي ساهم في تقديم مقاربات أكثر عمق وأكثر دقة. كما لم نستطع أيضاً الاستغناء عن المنهج التحليلي الذي قمنا من خلاله بتحليل جميع المعطيات التي تحصلنا عليها علة ضوء المنهجين السابقين.

أما عن الأسباب التي كانت وراء اختيار هذا الموضوع بالتحديد، فيمكن تلخيصها في ثلاث أسباب رئيسية وهي:

– أهمية موضوع العلاقة بين الديني والسياسي، إذ يُعد من المواضيع التي تتسم بالقدم والجدة في نفس الوقت، ففي الساحة الفكرية العربية وعلى الرغم من مرور أزيد من قرن على طرح هذا الموضوع فإنه لم يحسم بعد، ونفس الأمر فيما يخص الساحة الغربية التي قطعت شوطاً كبيراً في تحديد هذه العلاقة في اطار العلمانية والحداثة ظنّاً منها أنها حسمت الأمر، ولكن الواقع اليوم يثبت أنها كانت متوهمة فالمسألة لم تحسم بعد، وهذا ما تثبته الدراسات الفكرية المعاصرة في الفكر الغربي والتي تحاول إعادة دراسة العامل الديني وفق مقاربات مناهج العلوم الانسانية والاجتماعية المعاصرة.

– أما السبب الثاني فيتمثل في واقع المجتمعات العربية والإسلامية الغارقة اليوم في الصراعات المذهبية والطائفية، فكل المشاكل التي تعاني منها هذه المجتمعات يمكن ارجاعها

إما إلى سبب ديني أو سياسي أو إلى اجتماعهما معاً، أضف إلى كل هذا ذلك الاستغلال السياسي للعامل الديني الذي تمارسه اليوم الأنظمة العربية بحثاً عن مشروعية الحكم، وقد يصل بها الأمر إلى درجة ممارستها للعنف على شعوبها حفاظاً على سلطتها تحت غطاء الدين.

– اتساع الهوة بين تقدم المجتمع الغربي وتخلف المجتمعات العربية والإسلامية، فالأفاق الفكرية التي فتحتها العلمنة والحداثة في السياق الغربي رسمت تصور جديد حول الظاهرة الدينية، تصور يسمح بتجاوز جميع أشكال العنف ويزرع قيم التسامح وقيم الحداثة السياسية، في حين بقيت مجتمعاتنا أسيرة تلك المفاهيم والتصورات التقليدية للظاهرة الدينية، والمقدمة من قبل التيارات الأصوليات المتحجرة على ذاتها، وهذا الأمر جعلها تعيش أزمة مزدوجة أزمة دينية وأزمة سياسية.

هذا عن سبب اختيارنا لموضوع العلاقة بين الدين والسياسة، أما عن سبب اختيارنا لمحمد أركون كأنموذج للدراسة فيتمثل بالأساس في ذلك الطرح الجديد المقدم من قبل هذا المفكر، بحيث ساهم اطلاعه الواسع على الفكر الغربي في فهم واستيعاب مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، ثم تأتي محاولته الجريئة لنقل وتطبيق هذه المناهج على دراسة التراث الإسلامي، وقد ساهمت هذه الجهود الفكرية التي قام بها محمد ركون في فتح افاق فكرية وتدشين ورشات عمل لا يمكن الاستغناء عنها اليوم.

ومن أهم الأهداف التي نرجو إلى تحقيقها من خلال هذه الدراسة نجد:

– تحديد طبيعة العلاقة المتشكلة تاريخياً بين الديني والسياسي، ومحاولة القبض عليها من خلال النصوص التاريخية الكبرى التي وردت سواء في السياق التاريخي الإسلامي أو في السياق الغربي.

– ابراز العلاقات المشتركة بين الدين والسياسة من خلال عقد مقارنات بين نصوص وتجارب الأديان التوحيدية الثلاث (اليهودية والمسيحية والإسلام).

– ابراز الطابع النسبي لعلاقة الديني بالسياسي من خلال التطرق إلى سلسلة من التطورات التي حصلت في هذه العلاقة سواء في السياق الغربي أو في السياق العربي الإسلامي. مع اثبات تلك التجاوزات والاستغلال الذي حصل بينهما مما ادى الى انتشار العنف وقيم اللاتسامح الذي عرقل تقدم البشرية لعدة قرون.

اثبات الدور الكبير الذي لعبته كل من العلمانية والحداثة في رسم معالم جديدة للمجالين الديني والسياسي، وفق اسس ومقومات الحرية والعدل والمساواة.

– اثبات قيمة الطرح الأركوني لموضوع الديني والسياسي، وضرورة تبنيه من اجل تجاوز الأزمة المزدوجة (ازمة على مستوى المجال الديني وأزمة على مستوى المجال السياسي) وتحديث المجتمعات العربية والإسلامية.

ابراز قيمة المناهج الفكرية المعاصرة التي عرفتها العلوم الإنسانية والاجتماعية في الساحة الفكرية الغربية، وضرورة استخدامها في اعادة قراءة تراثنا الإسلامي قراءة علمية بعيداً عن الطابع الأيديولوجي والذاتي المرسخ فينا.

الفصل الأول

العلاقة بين الدين والسياسة في الخطاب النهضوي العربي

أولا: وحدة الدين والسياسة في فكر الإصلاح الديني:

ثانيا: الفصل بين الدين والسياسة في الفكر العلماني

ثالثا: علي عبد الرازق وبداية التأسيس النظري للعلاقة بين الدين والسياسة

أولا: وحدة الدين والسياسة في فكر الإصلاح الديني:

ليس من باب الصدفة اختيار عصر النهضة العربية كنقطة بداية لدراسة علاقة الديني بالسياسي، حيث تُعد هذه الفترة مرحلة تاريخية هامة أفرزت جملة من القضايا بحكم ذلك الاتصال المباشر بين الشرق والغرب، وهذه القضايا لازالت موضوع خلاف وجدل واسع في ساحة الفكر العربي المعاصر رغم مرور أزيد من قرن.

وإذا كان عصر النهضة الأوروبية هو«عصر بداية تحطيم ما شادته العصور الوسطى أي بداية نشوء العلاقات الرأسمالية، فإن تاريخ النهضة العربية يشير إلى بداية انحلال الإمبراطورية العثمانية وبداية تحطيم أسسها الاقتصادية والثقافية في عصر انتقال الرأسمالية الأوروبية إلى إمبريالية»[1]، وهذا ما جعل العصر يمثل نقطة تماس مباشر بين الشرق والغرب بحكم هذه الإمبريالية ومحاولاتها التوسعية، مما خلق حركة انتقالية واسعة لمثقفي الشرق إلى الغرب، وعودتهم إلى بلادهم مرة أخرى محملين بثقافة الغرب، ثم تزايد عملية التعليم والميل القوي لتغيير المجتمع لدى فئات المثقفين، كل ذلك جعل ثقافة الغرب حاضرة وبقوة[2]، وقد تبنى هذه الأفكار مجموعة من المثقفين الحاصلين على التعليم الغربي، وقد طالبوا بشدة نقل المكتسبات الغربية في جميع الميادين كحل لخروج المجتمعات العربية الإسلامية من سبات التخلف وأزمة الانحطاط الذي تعرفه.

وفي قلب هذه التحولات الطبقية والسياسية والثقافية التي نتجت عن الإمبريالية الرأسمالية، والتي أرغمت الشرق العربي على الدخول في السوق الرأسمالية العالمية، وكذلك تزايد الدعاوي التغريبية من قبل الحاصلين على التعليم الغربي، برزت فئة أخرى

[1]– أحمد برقاوي: **محاولة في قراءة عصر النهضة**، (ط2، سوريا: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1999)، ص21.

[2]– المرجع نفسه، ص 54.

ذات نزوع برجوازي« تسعى لإصلاح حال الإمبراطورية العثمانية المحتضرة، وهي تحمل بالأساس تراثها الإسلامي، الذي سيضمن بما ينطوي عليه من حقائق وتجربة تحقيق هذا الإصلاح، إنه – أي الإصلاح الديني– أقصى حالات التلاؤم التي يقوم بها الدين مع الوقائع الجديدة»[1].

وإذا كان الإصلاح الديني يعني أساسا الدعوة لوضع الإسلام الإجتماعي في مستوى الإسلام المعياري، فإن هذه الدعوة لم تنقطع طوال التاريخ الإسلامي، وهذا بحكم عدم حصول التطابق[2]، ولكن رغم هذه الاستمرارية فإن الحديث عن الإصلاح الديني في عصر النهضة العربية لا يعني حديث عن هذا الإصلاح، لأن تاريخ الوعي الإسلامي عرف تصورين مختلفين للإصلاح، برز الأول قبل قرون عديدة من التدخل الأوروبي الحديث، وكانت الحاجة إليه نابعة من الداخل أي من تفاقم الهوّة بين الإسلام الاجتماعي والإسلام المعياري، وهنا طرح الإصلاح بمنطق إسلامي صرف أي بعيداً عن أي تدخل للعنصر الخارجي، واكتفى الإسلام بذاته في عملية الإصلاح. أما التصور الثاني فقد ظهر مع بدايات الضغط الأوروبي الحديث على بلاد المسلمين، وقد تغير منطقه رغم بقاء تلك الشعارات التقليدية، فاتجه إلى الآخر في تصوره لعملية الإصلاح، ولم يعد الإسلام هنا مكتفيا بذاته في عملية الإصلاح، بل يجب الاقتباس من الآخر المتفوق[3].

والنقطة الجوهرية التي يتميز بها الإصلاح الإسلامي الحديث عن القديم، تكمن في كون هذا الأخير يتصور بأن الخلل داخلي، والإصلاح ذاتي، في حين نجد أن الإصلاح الإسلامي الحديث ينطلق من الوعي بالخلل ولكنه مزدوج؛ بمعنى أن الضعف

[1]– المرجع نفسه ، ص60.

[2]– علي أومليل: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، (ط1، بيروت– لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر، 1985)، ص 13.

[3]– المرجع نفسه، ص18،19.

والتخلف الذي يتخبط فيه المسلمين لا يرجع الى الابتعاد عن الإسلام ونقاوته الأولى فحسب، بل أيضا بسبب انقلاب العلاقة بينهم وبين أوروبا من التفوق إلى الانحطاط، هذا التغير في موازين القوى راجع بالأساس إلى طبيعة النظام السياسي المتبني في البلاد الأوروبية الضامن للحرية والمقيد للسلطة بالقانون، على عكس النظام السياسي القائم على الاستبداد في البلاد الإسلامية[1].

إن الوعي بوجود خلل مزدوج، جعل من روّاد الإصلاح الديني في سعيهم الإصلاحي مفكرين تاريخيين، ولكن هذا الحكم هنا ليس من باب امتداد وجودهم في الزمان البعيد، وامتدادهم الثقافي والاجتماعي العميق الذي سمح لهم بتمثل واستيعاب عصارة التاريخ والثقافة العربية الإسلامية بحسب رأي بعض الباحثين[2]، وإنما بسبب وعيهم بالتأخر التاريخي أي التأخر بالنسبة للآخر، وليس بالنسبة للإسلام المعياري فقط، مما يجعل من الآخر حاضر وبقوة في عملية الإصلاح، ويجعل من الخطاب الإصلاحي خطاب مزدوج من ناحية المنطلق؛ الأول عقائدي والثاني تاريخي.

ويتمحور الخطاب العقائدي حول سعيه لتجديد الاستمرارية المتشبثة بالأصل، والتي تنظر إلى التخلف والانحطاط من زاوية التخلي عن الدين الصحيح والتشبث بدين البدع. أما التجاوز فلا يتم إلاّ بالرجوع إلى الأصل، أي إلى ما كان سببا في الصعود. كما أن جميع مظاهر الانحطاط الأخرى تختفي بمجرد العودة إلى الإسلام الصحيح[3].

هذا فيما يخص الخطاب العقائدي والذي سلك طريق التمييز بين الإسلام والإسلام التاريخي، وحصر جميع مظاهر التخلف في اتساع الهوة بينهما، أما فيما يخص الخطاب التاريخي فهو خطاب قدم عدة أطروحات ذات بعد تاريخي تهدف إلى الوقوف ضد

[1]– علي أومليل: **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، مرجع سابق، ص22.

[2]– فهمي جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، (ط3، الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1988)، ص187.

[3]– كمال عبد اللطيف: **سلامة موسى وإشكالية النهضة**،(ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1982)، ص55.

الهيمنة الغربية، وانتقاد سياستها الاستعمارية[1]، وإثبات أنه«لا تناقض بين الإسلام في جوهره وبين الاتجاهات الإنسانية ذات المنشأ الأوروبي. التى كانت وراء تقدم أوروبا»[2]. وفي هذه النقطة بالذات برز التأويل الذي حاول المصلح الديني أن يوفق به بين الإسلام وجزء من التقدم الذي أحرزه الغرب، وأصبح الإصلاح الديني عبارة عن« تأويل للنص وفق حاجات طرحتها الحياة أمام إسلام كف عن التجديد»[3]. ومن بين أهم رواد الإصلاح الديني نجد كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

1- البعد النهضوي في فكر الأفغاني:

يُعد جمال الدين الأفغاني من أهم رواد حركة الإصلاح الديني، وقد قضى الشطر الأكبر من حياته يدافع عن البلدان الاسلامية المهددة بخطر التوسع الأوروبي، الذي استفحل وعظم شأنه، بعد أن سقطت أكثر الدول العربية تحت سيطرته أو نفوذه، مما جعلها تعرف وجها آخر لهذه الحضارة الغربية، وهو الوجه الغازي الذي اقتحم ثقافة هذه الشعوب المستعمرة بقوة وفعالية من خلال تلك الجاليات الأجنبية التي استقرت في بلاد المسلمين، تمهيداً لمحو الطابع الشخصي لهذه المستعمرات بعد تشتيتها[4]، ولهذا نجد أن الأفغاني قد اهتم بالدعوة إلى وحدة الشعوب الإسلامية، كما كان يؤمن بإمكانية خلق مدنية انسانية مزدهرة على الطريقة الأوروبية، اذا ما تحققت تلك الوحدة وعادت الجماعة إلى الاسلام الحقيقي غير المتعارض مع جوهر العقلانية الغربية، وهنا نلمس شيء جديد في تفكير الأفغاني حيث لم يعد الاسلام كدين فقط بل الاسلام كمدنية[5].

---

[1]- كمال عبد اللطيف: **سلامة موسى وإشكالية النهضة** ، مرجع سبق ذكره ، ص59.

[2]- أحمد برقاوي، مرجع سبق ذكره، ص61.

[3]- المرجع نفسه، ص62.

[4]- محمد محمد حسين: **الإسلام والحضارة الغربية**،(ط1، القاهرة: دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1975)، ص 41.

[5]- ألبرت حوراني : **الفكر العربي في عصر النهضة** ، تر: كريم عزقول ، (ط3، بيروت : دار النهار للنشر، 1977)، ص 142- 144.

ولتحقيق هذا المسعى نجد الأفغاني يكافح على جبهتين: الأولى تتمثل في هدم الآراء الخاطئة عن الإسلام التي تبناها المسلمون، أما الثانية فتتمثل في دحض الانتقادات التي يوجهها إليه الأوروبيون، لأن المسلَّم به لدى الفكر الأوروبي أن الدين على العموم والإسلام على الخصوص يقتل الإرادة ويقيد العقل وأن التقدم لا يتحقق إلا بالتخلي عنه أو على الأقل بفصل الدين عن الدولة فصلا حاداً[1].

لقد دعا جمال الدين الأفغاني إلى إسلامية المشروع النهضوي، وإلى الاصلاح بالإسلام، بعيداً عن تقليد النموذج الغربي الذي يكرس مبدأ التبعية الاستعمارية، لأن التقليد حسب دعاة الإصلاح «إقتداء خاطئ، اكتساب عوائد في الاعتقاد والسلوك تبعد عن الإسلام_الأصل، فهو إذن تحريف ل"الأصل"، أي الإسلام»[2]، وقد كتب جمال الدين الأفغاني في دعوته إلى تأصيل مشروع النهضة هذا القول:« إذا لم يؤسس نهوضنا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير لنا فيه، ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلاّ عن هذا الطريق، وإنا ما نراه اليوم من حالة ظاهرة حسنة فينا (من حيث الرقي والأخذ بأسباب التمدن)هو عين التقهقر والانحطاط، لأن في تمدننا هذا مقلدون للأمم الأوروبية، وهو تقليد يجرنا بطبيعته إلى الإعجاب بالأجانب، والاستكانة لهم والرضا بسلطانهم علينا، وبذلك تتحول صبغة الاسلام التي من شأنها رفع راية السلطة والغلب، إلى صبغة خمول وضعة واستئناس لحكم الأجنبي»[3].

وما يمكن قوله هنا أن جمال الدين الأفغاني يرفض أي محاولة لتبني أسس ومعايير التقدم الغربي بعيدا عن التأصيل الديني، وهذا الرفض في نظره مبرّر، لأن تقليد

[1]– ألبرت حوراني : **الفكر العربي في عصر النهضة**، مرجع سبق ذكره ، ص151.

[2]– علي أومليل، مرجع سبق ذكره، ص 15.

[3]– جمال الدين الأفغاني، محمد عبده: **العروة الوثقى**، إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي (ط1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية،2002)،ص38.

الغرب في زمن مده الاستعماري، يكرس نظام التبعية والرضوخ، وهذا الأمر تثبته التجارب التاريخية السابقة.

وبعد رفض الأفغاني لجميع أنواع وأشكال التقليد وتأكيده أن الإصلاح لا يمكن أن يقوم خارج الإطار الديني، ينتقل إلى نقطة جوهرية، وهي محاولة إثبات شمولية الإسلام، وهذا ما جاء في نص طويل وارد على لسانه يقول فيه:«عمّ الجهل وتفشى الجمود في كثير من المرتدين برداء العلماء، حتى تخوضوا على القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة، والقرآن بريء مما يقولون، أثبت العلم كروية الأرض ودورانها، وثبات الشمس دائرة على محورها، فهذه الحقيقة مع ما يشابهها من الحقائق العلمية لا بد من أن تتوافق مع القرآن – القرآن يجب أن يجل عن مخالفته للعلم الحقيقي، خصوصا في الكليات، فإذا لم نرى في القرآن ما يوافق صريح العلم والكليات اكتفينا بما جاء فيه من الإشارة ورجعنا إلى التأويل، اذ لا يمكن أن تأتي العلوم والمخترعات بالقرآن صريحة واضحة وهي في زمن الترتيل مجهولة من الخلق كامنة في الخفاء لم تخرج الى حيز الوجود »[1].

حاول جمال الدين الأفغاني في هذا النص الأخير تجاوز ذلك التعارض القائم بين الإسلام كدين، والعلم من خلال تأويل النص الديني ضمن منحى عقلاني متقدم، يتعدى مجرد تأويل الشروحات إلى المس بالنص الديني ذاته، وهذا كله حتى يبين غياب التعارض، و«يثبت أن العلم ما كان ولن يكون حكراً على الغرب وحده، بل أن الاسلام هو الذي وفر شروط تقدم العلم في مرحلة من مراحل تطور التاريخ العربي الاسلامي، ونما في أحضانه، وعندما ترك المسلمون الاسلام الصحيح تركوا العلم بنفس الوقت...

[1]– جمال الدين الأفغاني: **خاطرات الأفغاني** ،إعداد وتقديم :سيد هادي خسرو شاهي،(ط1،القاهرة: مكتبة الشروق الدولية،2002)، ص150.

ومن هنا تصبح العودة الى الاسلام الصحيح، عودة للأخذ بأسباب العلم، والعودة الى العلم عودة الى الإسلام في نقاوته الأولى بعيدا عن التشويه الذي لحق به»[1].

لقد ربط جمال الدين الأفغاني بين العلم والإسلام، وجعل من هذا الأخير شرطاً ضرورياً لقيام العلم في الشرق، متجاهلا الشروط الاجتماعية والتاريخية المساهمة للعلم كما هو الشأن في الغرب الذي لم يكن الدين سبباً في تقدمه، وما يمكن قوله أننا نلتمس سلوك برغماتي في توظيف الدين، حيث يتنازل الدين أمام العلم في حالة التعارض علما أن هذا العلم لم ينشأ في إطار ديني.

بعد حديثنا عن ربط الأفغاني بين الاسلام والعلم، وعن الطابع البرغماتي لهذا الربط، فإننا سنتطرق للحديث عن موضوع بحثنا والمتمثل في علاقة الدين بالسياسة، وسيكون هذا البحث من خلال أكبر عمل سياسي مارسه جمال الدين الأفغاني في حياته، والذي تجسد في صحيفة "العروة الوثقى*"، حيث«احتلت العروة الوثقى في تاريخ الحركة والصحافة الحديثة مكانة مرموقة لم تصل اليها أي جريدة حتى الآن، فقد كانت الصحيفة الاسلامية الوحيدة التي حققت لنفسها عالمية الانتشار، إذ كانت توزع في مختلف أنحاء العالم من مصر والشام والعراق والجزيرة العربية وإيران وإلى أفغانستان والهند، وبفضل انتشارها الواسع استطاعت العروة الوثقى أن تبلغ رسالتها الإيقاضية إلى مختلف الشعوب المسلمة في أقاصي العالم وأدانيه، وكانت في عصرها أعظم صحيفة إسلامية وعربية وأعمق تأثيرا حيث تجاوز مدى تأثيرها زمن نشرها القصير بل وقرنها كله»[2].

---

[1]– أحمد برقاوي، مرجع سبق ذكره، ص63.

*– **العروة الوثقى:** مجلة أنشأها جمال الدين الأفغاني مع محمد عبده في باريس ، صدر أول عدد لها في 13مارس 1984م، وبلغ عدد ما نشر منها ثمانية عشر عددا، وقد صدر العدد الأخير يوم أكتوبر 1984. وتوقفت عن الصدور بسبب العراقيل والضغوطات التي مارسها الإنجليز عليها.

[2]– جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، مرجع سبق ذكره، ص70.

لقد أُنشئت العروة الوثقى لهدف إيقاظ الشعوب الشرقية عموماً والمسلمين خصوصاً، للدفاع عن حقوقهم وكشف خطط المستعمرين والدعوة إلى المقاومة، وقد ورد في المقال الافتتاحي أن سياسة هذه الجريدة هي خدمة الشرقيين من خلال كشف سبب الضعف والهوان وتوضيح الطرق التي يجب اتباعها لتجاوز هذا الانحطاط، وتجنب أطماع الاستعمار الذي يسعى إلى استعباد هذه الأمة، لذا يجب عليها أن تحاول الدفاع عن نفسها باستغلال ما لديها من أسباب القوة [1]. وهذه الأسباب كلها متجسدة في الدين، لأن الدين حسب الأفغاني هو:« قوام الأمم، وبه فلاحها، وفيه سر سعادتها، وعليه مدارها ...وهو السبب المفرد لسعادة الانسان ...إنه سلك النظام الاجتماعي ولن يستحكم أساس للتمدن بدون الدين البتة»[2].

إلى جانب سياسة هذه الجريدة وأهدافها، نجد أنها حددت منهج صريحا وهو الربط بين الدين والسياسة، لهذا كانت ذو تأثير بليغ في المثقفين المسلمين إلى درجة أن محمد رشيد رضا منشئ مجلة "المنار*"، والذي نشأ نشأة دينية صوفية في سن المراهقة، ولكن عندما اطلع على مقالات العروة الوثقى أحدثت فيه تحولاً عميقا، وقد وصف لنا هذا التحول بقوله:« ثم اتفق لي أن كنت أقلب في أوراق والدي "رحمة الله عليه" فرأيت عددين من جريدة العروة الوثقى، فقرأتهما بشوق ولذة ففعلا في نفسي فعل السحر، فطفقت أبحث عن سائر الأعداد فوجدت بعضها عند والدي ووجدت الباقي عند أستاذي الشيخ حسين الجسر الطربلسي** فستنسخت الجميع وقرأته المرة بعد المرة فانتقلت بذلك إلى طريق

---

[1]– جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، مرجع سبق ذكره، ص71.

[2]– المرجع نفسه، ص38.

*– **مجلة المنار**: مجلة إسلامية تهدف إلى الإصلاح الديني والإجتماعي للأمة، أسسها الشيخ محمد رشيد رضا وصدر العدد الأول منها في مارس 1898م ، وقد تم مصادرتها بعد صدور العدد العاشر.

– **الشيخ حسين الجسر الطربلسي: ابن الشيخ محمد الجسر المعروف " بأبي الأحوال" الذي ترك طرابلس هربا من المصريين، ولد سنة 1845م وتوفي في عام 1909م، بعد أن ترك مجموعة من المؤلفات والرسائل منها المطبوع ومنها المخطوط.

جديد في فهم الدين الإسلامي، وهو أنه ليس روحانيا أخرويا فقط بل هو دين روحاني جسماني دنيوي من مقاصده هداية الانسان إلى السيادة في الأرض بالحق ليكون خليفة الله في تقرير المحبة والعدل »[1].

إن هذا القول الذي صرح به رشيد رضا يبين لنا عمق تحوله الفكري، وهذا يدل على درجة تأثير هذه الجريدة، كما نجده أيضا صرح بالمنهج المعتمد في الجريدة، والذي يقوم على الربط بين الدين والسياسة.

لقد احتوت هذه الصحيفة على عدة مقالات، وإن كانت لها نفس الهدف فإنها تختلف من ناحية المضمون والأهمية، ومن بين هذه المقالات نجد مقالا بعنوان "ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها"، لخص فيه الأفغاني النهضة في قضية واحدة وهي«النهوض لمقاومة الاستعمار الأوروبي، وبما أن هذا الخطر محدق على الأبواب، بل مخيم في بعض جنبات الدار، فإن الوقت لا يرحم، وليس هناك من وسيلة أقرب ولا أسهل من توظيف الرأس مال الموجود الحاضر في القلوب(الدين)للتعبئة والتجنيد والنهوض لمقاومة الغازي المستعمر»[2].

قارن جمال الدين الأفغاني في هذا المقال بين ماضي الأمة المزدهر وذوا حضارة عظيمة كانت و«كأنها للعالم روح مدبر وهو لها بدن عامل»[3]، وبين حاضر هذه الأمة الذي آل أمرها إلى الفرقة والتشتت والضعف والانحطاط حتى أصبحت طمعا للطامعين، وقد شبهها بالمريض المشرف على الهلاك.

---

[1]– محمد رشيد رضا :**تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده** ، ج1، (ط2، القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2006)، ص84.

[2]– محمد عابد الجابري: **المشروع النهضوي العربي**، (ط1، لبنان : مركز دراسات الوحدة العربية ،1996)، ص71.

[3]– جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، مرجع سبق ذكره، ص107.

وقبل أن يعرض جمال الدين الأفغاني العلاج المناسب لما أصاب هذه الأمة، نجده يحدثنا عن وسائل العلاج المقترحة من قبل بعض المثقفين، والتي يصفها بأنها وسائل مستوحاة بصورة مباشرة من الحداثة الأوروبية، يقول في هذا الصدد:« ظن قوم في هذا الزمان أن أمراض الأمم تعالج بنشر الجرائد وأنها تكفل إنهاض الأمم وتنبيه الأفكار وتقويم الأخلاق. كيف يصدق هذا الضن؟...ولئن وجدت القارئ فقلما تجد الفاهم، والفاهم قد يحمل ما يجده على غير ما يراد منه لضيق في التصور أو ميل مع الهوى فلا يكون منه إلا سوء التأثير، فيشبه غذاء لا يلائم الطبع فيزيد الضرر أضعافا»[1].

ويضيف أيضا بأن أولئك الذين يرون أن سبيل النهضة هو:«إنشاء المدارس العمومية دفعة واحدة في كل بقعة من بقاعها (الأمة) وتكون على الطراز الجديد المعروف بأوروبا حتى تعم المعارف جميع الأفراد في زمن قريب، ومتى عمت المعارف كملت الأخلاق واتحدت الكلمة واجتمعت القوة وما أبعد ما يضنون، فإن هذا العمل العظيم إنما يقوم به سلطان قوي قاهر يحمل الأمة على ما تكره أزمانا حتى تذوق لذته ... ويلزم له ثروة وافرة تفي بنفقات تلك المدارس وهي كثيرة وموضوع كلامنا في الضعف ودوائه فهل مع الضعف سلطة تقهر وثروة تغنى؟» فإن قالوا :«يمكن التدرج مع الاستمرار والثبات، وافقناهم على الإمكان لولا ما يكون من طمع الأقوياء حتى لا يدعون لهم سبيلا لأن يستنشقوا نسيم القوة، فأين الزمان لنجاح تلك الوسائل البطيئة الأثر»[2].

ونجده يعترض أيضا على المدارس الحديثة التي هي على النمط الأوروبي، كون أن تلك العلوم الحديثة التي ستدرس في هذه المدارس لا نعرف أصلها ولا الغاية التي وجدت لها، أما عن العلاج الأنسب الذي يقترحه فهو علاج ديني، حيث يرى في عودة الأمة إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته، وكذا تطهير القلوب

[1]– جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، مرجع سبق ذكره، ص109.

[2]– المرجع نفسه، ص110.

وتهذيب الأخلاق وإيقاد نار الغيرة، وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة أفضل علاج ومن يطلب غير هذا العلاج فهو يريد أن يزيد هذه الأمة غرقا في ضعفها وتشتتها[1].

لقد طابق جمال الدين الأفغاني في هذا المقال بين الدين والسياسة إلى درجة أنه في سعيه إلى توحيد الأمة الاسلامية التي أصابها مرض التشتت والضعف بسبب ابتعادها عن الدين ضد الغرب المستعمر، قد ألبس رأيه السياسي لباساً دينياً حين رفض أي إصلاح خارج الإطار الديني، كما أن ضغط الظرفية السياسية (الاستعمار) جعلت من الأفغاني ينظر إلى من يخالفونه الرأي في وسائل تحقيق النهضة، لا بوصفهم خصوما سياسيين وحسب، بل أيضا بوصفهم خصوماً للدين، فمطابقته بين الدين والسياسة جعلت من الخصم السياسي في نظره خصماً دينياً بل خصم للإسلام نفسه، وهذا ما فتح المجال لظهور وانقسام الأمة فيما بعد[2].

وفي مقابل هذا المقال نجد مقالا آخر تحت عنوان: **انحطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك**، ويُرجع فيه الأفغاني سبب ضعف الأمة الإسلامية تاريخياً إلى انفصال الدين عن السياسة، وقد حدثت هذه الظاهرة في العصر العباسي عندما تولى الخلافة أمراء غير مثقفين في الدين، مما أنتج نوع من الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية بسب انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة، وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم . كثرت بذلك المذاهب وتشعب الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة إلى حد لم يسبق له مثيل، فانقسمت الخلافة إلى أقسام: خلافة عباسية في بغداد،

[1]– جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، مرجع سبق ذكره، ص114،115.

[2]– محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص73.

وفاطمية في مصر والمغرب، وأموية في أطراف الأندلس، تفرقت بهذا كلمة الأمة وانشقت عصاها[1].

وما يمكن قوله أن جمال الدين الأفغاني في هذا المقال يشير إلى الدور الذي لعبه الدين تاريخيا في الحفاظ على وحدة الأمة الاسلامية، لكن مع بداية انفصاله عن الخلافة حين تولى الخلافة من لا يفقهون في الدين بدأت الانقسامات في صفوف المسلمين وتمزقت وحدتهم السياسية، وهذا ما مهد الطريق فيما بعد للاستعمار الذي يستعمل كل الوسائل لتحقيق أغراضه ومقاصده الاستعمارية، لهذا نجد أن الأفغاني قد كرس كامل حياته من أجل توحيد كلمة الإسلام والمسلمين في أقطار العالم في دولة واحدة، وفي هذا الإطار والمساعي التوحيدية تندرج دعوته إلى الجامعة الإسلامية.

تعد فكرة الجامعة الاسلامية ذروة المشروع السياسي عند الأفغاني، وقد سعى من خلالها إلى محاولة ردم الهوة التي تفصل بين المسلمين السنة وإخوانهم المسلمين الشيعة، حيث نجده يدين هذا الانقسام، ويرفض ان يكون له ما يبرره، سواء من الفكر الاسلامي، أو من واقع الحياة وضرورتها، فهذا الخلاف يعتبره خلافا هامشياً لا يخدم مصالحهما، لأن التمسك بالقضايا التي كانت سببا في انشقاق المسلمين في الماضي إلى "سنة وشيعة" مضى أمرها وانقضى مع أمة قد خلت ولن تزيد اليوم إلا ضرراً وتفكيكاً للوحدة الإسلامية، فحتى لو وافق أهل السنة اليوم أهل الشيعة بأن عليا بن أبي طالب كان أولى بتولي الخلافة قبل أبي بكر فلن تتحسن أحوال الشيعة، ولو وافقت أيضا الشيعة أهل السنة بأن أبى بكر تولّى الخلافة قبل الإمام علي بحق فلن ينهض ذلك بالمسلمين السنيين[2]، ولهذا نجد أن الأفغاني حاول أن يزيل الخلاف بين السنة والشيعة من خلال دعوته إلى الإتحاد بين الفرس والأفغان، وكذا من خلال انتقاده للمواقف العدائية التي يتخذها متطرفوا كل

[1]– جمال الدين الأفغاني: محمد عبده، مرجع سبق ذكره، ص125،126.

[2]– محمد عمارة : **جمال الدين الأفغاني** ،(ط2، القاهرة : دار الشروق، 1988)، ص 41،42.

الطائفتين اتجاه الطائفة الأخرى، كما نجده أيضا يدعوا إلى وحدة المسلمين من أجل صد الخطر المشترك المهدد لهم، ودفاعا عن القيم الخاصة بهم، من خلال سموهم على الفروق في العقيدة والخصومات التقليدية، وأن لا يسمحوا أيضا للاختلافات الطائفية أن تقيم حواجز سياسية فيما بينهم[1].

وسعى الأفغاني أيضا في دعوته للجامعة الاسلامية إلى ردم الهوّة بين الجماعات القومية المسلمة المختلفة، فقد أدان الأفغاني الإيديولوجية القومية الصاعدة آنذاك، حيث يؤكد أن الاسلام هو الجنسية الوحيدة للمسلمين، وأنهم لم يعرفوا في تاريخهم جنسية سوى دينهم، فالمسلمون من يوم نشأة دينهم إلى الآن «لا يعتدون برابطة الشعوب وعصبات الأجناس وإنما ينظرون إلى جامعة الدين، لهذا ترى العربي لا ينفر من سلطة التركي، والفارسي يقبل سيادة العربي، والهندي يذعن لرياسة الأفغاني ولا اشمئزاز عند أحد منهم ولا انقباض، وإن المسلم في تبدل حكوماته لا يأنف ولا يستنكر ما يعرض عليه من أشكالها وانتقالها من قبيل إلى قبيل مادام صاحب الحكم حافظا لشأن الشريعة ذاهبا مذهبها»[2]، كما أن الدين الاسلامي لم تكن وجهته كوجهة سائر الأديان إلى الآخرة فقط، بل جاء بما فيه مصلحة العباد في دنياهم أي ما يكسبهم السعادة في الدنيا، والنعيم في الآخرة، أي سعادة الدارين، كما جاء أيضا بالمساواة في أحكامه بين الأجناس المتباينة والأمم المختلفة[3].

وما يمكن قوله هنا أن فكرة الجامعة الإسلامية التي نادى بها الأفغاني، كانت نتيجة حتمية لجملة من التحديات التي فرضها واقع المجتمعات الإسلامية الغارق في ويلات الاستعمار الأجنبي، هذا من جهة، ومن واقع الانقسامات الداخلية والتمزق الطائفي

[1]– ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص145.

[2]– جمال الدين الأفغاني: محمد عبده، مرجع سبق ذكره، ص 105.

[3]– المرجع نفسه، ص 106.

من جهة أخرى. وللخروج من كل هذا وإعادة قوة ونهضة الأمة الإسلامية، دعا الأفغاني إلى ضرورة إلى الوحدة الإسلامية، لغرض تجاوز كل الاختلافات المذهبية، وإثارة المشاعر الدينية للمسلمين في جميع أنحاء العالم وكسب تأييدهم وولائهم ضد كافة القوى الاستعمارية.

إنّ دعوة الأفغاني إلى تبنى أمتن الروابط التي عرفها المسلمين عبر تاريخهم الطويل ، كانت بسبب ظرف سياسي، فهي دعوة لتحقيق هدف سياسي، وهذا لا ينطبق فقط على فكرة الجامعة الإسلامية، وإنما يمتد ليشمل جميع فكره الإصلاحي، وإذا كان الأفغاني أول من أخرج خطاب الإصلاح الديني من تقوقع الإصلاح العقائدي ليصبح خطابا تاريخيا، فهو يعد أيضا رائد الإسلام السياسي من خلال استعمال الدين لتحقيق أهداف سياسية.

2- محمد عبده والدعوة إلى التجديد:

إنّ الحديث عن إشكالية الديني والسياسي في فكر محمد عبده يقودنا بالضرورة إلى الحديث عن مراحل تكوينه الفكري، بداية من الأزهر الذي لم يتحمس له كثيراً لأن التعليم فيه يقوم على الدقة والجدل في الجانب اللفظي فقط ولا يتعداه الى الجانب الفكري مما جعل الطالب الدارس فيه يخرج منه فاهما لبعض الكتب، أما الدنيا وشؤونها فيجهلها كل الجهل[1]، وفي مقابل ذلك نجده أكثر تحمساً في الفترة التي قضاها في التلقي والتلمذة على يدي جمال الدين الأفغاني، بحيث كان من أشد الطلاب الملتفين حوله يستمع الى دروسه ويعمل على نشر افكاره[2]. وقد سعى في هذه الفترة سعي استاذه ووقف موقفه ولم تكن له مواقف متمايزة سواء في الجانب الفكري أو في الجانب السياسي، و«لكن محمد عبده لم

[1]- أحمد أمين: **زعماء الإصلاح** ،(دط، لبنان: دار الكتاب العربي، د س)، ص289.

[2]- ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص 164.

يبقى طيلة حياته تلميذاً للأفغاني، كما لم تكن سنوات التعاون بينهما أخصب سني حياته، فقد كتب له أن يكون مفكرا نظاميا أكثر من معلمه، وأن يحدث في الفكر الاسلامي تأثيراً أبقى من تأثيره وأبعد مدى. ولقد رفض تعاليمه، فيما بعد، كثير من أولئك الذين كانت موجه اليهم، لكنها استمرت تفعل في اعماق النفوس. حتى غدت الأساس الكامن وراء الأفكار الدينية لدى المسلم العادي المثقف»[1].

لقد كانت نهضة الشرق وتجديد حياته وتحرير طاقته، الغاية التي اتفق عليها كل من الأفغاني ومحمد عبده، ولكن الاختلاف كان في الوسيلة لتحقيق هذه الغاية، فإذا كان الأفغاني ثورياً يرى في الثورة الوسيلة الأسرع والأفعل أمام التحديات الاستعمارية، فإن محمد عبده كان اصلاحيا يرى في الإصلاح الطريق الأقوم وإن طال فإنه الأضمن لتحقيق النهضة بعد التخلص من الاستعمار، يقول الأستاذ الإمام: «إن العمل لإخراج الإنكليز من مصر عمل كبير جداً، ولا بد في الوصول إلى الغاية منه من السير في الجهاد على منهاج الحكمة والدأب على العمل الطويل ولو عدة قرون، لا أنه عمل صغير يكفي فيه الكلام في المجالس والكتابة في الجرائد»[2]، فقد تنبه الإمام منذ البداية إلى صعوبة المهام التي تنتظره من أجل تحرير الشرق والنهوض به، كما كان لفشل الثورة العرّابية* تأثير كبير في عودة محمد عبده إلى طريقه الأصلي، ونقول طريقه الأصلي لأنه منذ البداية يرفض الاتجاه الثوري السياسي في تحقيق الاصلاح وهذا ما نلمحه في حديثه مع الشيخ رشيد رضا وقوله له:«إنّي أعجب لجعل نبهاء المسلمين وجرائدهم كل همهم في السياسة، وإهمالهم أمر التربية الذي هو كل شيء، عليه يبنى كل شيء، إن السّيد جمال الدين كان صاحب اقتدار عجيب لو صرفه ووجهه للتربية والتعليم لأفاد الإسلام أكبر فائدة. وقد

[1]– ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص 162.

[2]– محمد عبده: **الأعمال الكاملة**، تحقيق. وتقديم د.محمد عمارة (ط1، القاهرة: دار الشروق، 1993)، ص 814.

*– **الثورة العرّابية:** هي الثورة التي قادها أحمد عرابي في فترة 1879–1882 ضد الخديوي توفيق والتدخل الأجنبي في مصر.

عرضت عليه حين كنا في باريس أن نترك السياسة ونذهب إلى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات، ونعلم ونربي من نختار من التلاميذ على مشربنا... فلا تمضي عشر سنين إلا ويكون عندنا كذا وكذا من التلاميذ الذين يتبعوننا في ترك أوطانهم والسير في الأرض لنشر الإصلاح المطلوب فينتشر أحسن الانتشار. فقال: إنما أنت مثبّط»[1].

يبين لنا محمد عبده من خلال حديثه هذا الاختلاف الواضح بين المنهج الذي اتبعه الأفغاني وهو المنهج الثوري ومنهجه الإصلاحي الذي يعتمد على التربية لتحقيق التقدم المنشود، ولهذا فإن التربية والتعليم تحتل مكانة هامة في فكره، وهي تُعد في نظره أفضل وسيلة للإصلاح، حتى ولو كانت تتطلب زمن طويل فإن نتائجها أكيدة وفعالة، على عكس التوجه السياسي المباشر الذي كان يتبعه أستاذه الأفغاني.

وتتحدد ملامح هذه التربية التي يدعوا إليها أنها تربية دينية، وأنها رجوع المسلمين إلى دينهم من أجل تحقيق التقدم حيث يؤكد محمد عبده أنه «لو رجع المسلمون إلى الحقيقة من دينهم لأدوا فرضهم، واستتبتوا أرضهم، واستغزروا من الثروة »[2]، ولكن العودة إلى الدين حسبه لا تعني أي عودة، لأن الحقيقة الدينية تفرض علينا تجاوز ذلك التقليد الأعمى لأن الاسلام في نظره رفض التقليد و«نبه أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان، ولا مسمياً لعقول على عقول ولأذهان على أذهان، وإنما السابق واللاحق في التمييز والفطرة سيان، بل للاحق من علم الأحوال الماضية، واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون، مالم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه»[3].

وما يمكن قوله أن السبب في رفض محمد عبده للتقليد في هذه النصوص ودعوته للاجتهاد والتأويل كان لغرض دحض التهمة الغربية التي تنسب الاستبداد والتخلف إلى

[1]– محمد عبده: **الأعمال الكاملة**، مرجع سبق ذكره، ص807.

[2]– محمد عبده: **الإسلام بين العلم والمدنية**، (دط، القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011)، ص 53.

[3]– محمد عبده: **رسالة التوحيد** ،(دط، مصر: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000)، ص 160.

طبيعة الإسلام، لأن التاريخ الاسلامي مليء بالاستبداد وهنا يفرق بين الدين والفكر الديني، كما نجده أيضا يدعوا إلى استعمال العقل لأن الحقيقة الدينية حسبه يتم بلوغها بالعقل وليس بالتقليد، ولهذا فقد أحاط هذا المصلح الديني العقل بجل اهتماماته، لأن الإسلام في نظره ينطوي على بذوره.

بداية نجد أنّ محمد عبده يفصل بين الدين والفكر الديني، فالأول متعلق بالتعاليم الإلهية التي تحوي الإيمان والوجود ويرى أنه لا غبار عليها، أما الثاني فهو متعلق بالدنيا وفهم هذه التعاليم وفق العصر وهو بحاجة إلى إعادة نظر، لأن الانحطاط« لا يرجع الى العقيدة الإسلامية نفسها وإنما إلى انقلاب الصورة الأصلية لهذه العقيدة، أو بتعبير آخر: هو يرجع إلى توقف فاعلية هذه العقيدة بسبب من توقف فاعلية أهلها أنفسهم»[1]، فالمسلمون « نسوا ما جاء في الكتاب وأيدته السنة من أن الإيمان يعتمد على اليقين، ولا يجوز الأخذ فيه بالظن، وأن العقل هو ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة، وأن النقل ينبوع فيما بعد ذلك...وأن العقل إن لم يستقل وحده في إدراك ما لابد فيه من النقل فهو مستقل لا محالة في الاعتقاد بوجود الله»[2].

لقد كان هذا الفصل الذي أشرنا إليه بين الدين والفكر الديني نقطة الانطلاقة في فكر الأستاذ الإمام، ومنها برزت الحاجة إلى إعادة تحديد ماهية الإسلام الحقيقي وذلك بتطهيره من البدع والضلالات التي أقحمت عليه، هذه كمرحلة أولى ثم السعي لتجديده كمرحلة ثانية، ويؤكد عبده أن التجديد لن يكون إلاّ من « خلال تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من

[1]– فهمي جدعان، مرجع سبق ذكره، ص 210.

[2]– محمد عبده: **الإسلام بين العلم والمدنية**، ص 125.

شططه، وتقلل من خلطه وخبطه»[1]، هذه الانطلاقة والدعوة التجديدية التي نادى بها كانت تهدف إلى القضاء على الجمود الذي آلت إليه البنية الدينية، والتي لم تستطع أن تستوعب واقع الأمة الإسلامية الذي بدأت تتوطد فيه دعائم العلمانية، وما كانت تمثله من خطر على الأمة الاسلامية، لهذا فخطابه لم يكن موجهاً إلى المسلمين المتسائلين عن إمكانية قبول المدنية الحديثة، لأن هذه المدنية حسبه جاءت لتبقى أي أنها ضرورة حتمية، وإنما خطابه كان موجها للطبقة الآخذة بالثقافة الحديثة والشاكة في صلاح الإسلام كأساس لهذه المدنية، فهذه الطبقة في نظره لو جرفها تيار العلمانية ستشكل الخطر الأكبر على الأمة[2]، لذا كان اهتمامه منصبا بالدرجة الأولى على توعية هذه الفئة التي رأى فيها أساس المستقبل.

إن سعي محمد عبده لتأكيد أن الإسلام دين ودنيا وأنه صالح ليكون الأساس الخلقي لمجتمع حديث ومتقدم دفع به للبحث عن« مضامين جديدة للإسلام تعتمد أساساً على عقلانية غير معهودة ولا مألوفة في تراث الإسلام»[3]، ويتمثل هذا التجديد في ذلك التأسيس النظري الذي قام به « لما اجتهد أصولا جديدة للدين مثلت ذروة الاستنارة العقلية»[4]، وتتمثل هذه الاجتهادات في النظر العقلي لتحصيل الإيمان، وتقديم العقل على ظاهر الشّرع عند التعارض والبعد عن التكفير، الاعتبار بسنن الله في الخلق، وقلب السلطة الدينية[5]، لكن الحديث عن اشكالية الديني والسياسي أو السلطة الدينية والسلطة المدنية في فكر محمد عبده لا يقتضي منا الوقوف عند جميع هذه الأصول بل نكتفي بالنظر إلى الأصل الأخير ألا وهو قلب السلطة الدينية.

[1]– ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص 175.

[2]– المرجع نفسه، ص 173.

[3]– نورالدين جباب، **إشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر** (رسالة دكتوراه غير منشورة)، جامعة الجزائر، سنة 2005، ص32.

[4]– المرجع نفسه، ص33 .

[5]– محمد عبده: **الإسلام بين العلم والمدنية**، ص85.82.

يُحدد محمد عبده في هذا الأصل طبيعة الدين الإسلامي والذي يخلوا مما «يسميه بعض القوم بالسلطة الدينية بأي وجه من الوجوه. أي إنكار السلطة الدّينية، وما هذا الإنكار إلاّ نزع الواسطة بين العبد وربه من جهة، وإضفاء الطابع المدني على السلطة من جهة ثانية. فالإسلام بهذا المعنى لم يدع لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه»[1]، فالإسلام كدين لم يضع افتراضات سياسية جامدة، ولا يصلح أن يكون منطلقاً لإيديولوجية سياسية، وإنما فكر البشر هو من يصلح أن يكون كأيديولوجية أو على الأقل أساس لبرنامج سياسي.

إن دعوة محمد عبده لرفض السلطة الدينية في الإسلام لا يعني أنها دعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة، فهو يرفض فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية وهذا ما سنحاول أن نبينه من خلال عرض بعض ردوده الواردة ضمن جداله مع الجامعة حول مسألة التسامح بين المسيحية والإسلام، وقبل عرض هذه الردود يجب الحديث عن البعد العميق الذي أعطته الجامعة لهذه الاشكالية حين ربطت مسألة التسامح بمسألة فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، وهذا ما نلتمسه في قولها:« أما نحن فلا نفصل بين هذين القولين ولكننا ننظر الى هذه المسألة من وجه آخر. وذلك أننا نرى أن السلطة المدنية في الاسلام مقرونة بالسلطة الدينية بحكم الشّرع لأن الحاكم العام هو حاكم وخليفة معا. وبناء على ذالك فإن التّسامح يكون في هذه الطريقة أصعب منه في الطريقة المسيحية»[2]، ولم تتوقف الجامعة عند هذا الطرح بل تجاوزته لتعلن أن الحضارة والتمدن الحقيقي في الغرب كان من تأسيس الدّيانة المسيحية وذلك بكلمة واحدة وهي«أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله »[3]، فبناءاً على هذه المقولة نتج الفصل بين السلطة السياسية

[1]– أحمد برقاوي، مرجع سبق ذكره، ص 71.

[2]– فرح أنطون: **ابن رشد وفلسفته** ، تقديم د. طيب تيزيني (ط1، لبنان: دار الفرابي، 1988)، ص213.

[3]– المرجع نفسه، ص 214.

والسلطة الدينية، وتحرر الأفراد من انتهاكات وقهر سلطة هذه ألأخيرة ونتج أيضا تسامح اتجاه العلم والعلماء في المسيحية على عكس الاسلام هكذا كان رأي الجامعة.

يستغرب محمد عبده في رده على الجامعة عن امكانية الفصل بين السلطتين، ويتساءل عن الكيفية التي من خلالها« يتسنى للسلطة المدنية أن تتغلب على السلطة الدينية وتقف بها عند حدها والسلطة الدينية إنما تستمد حكمها من الله ثم تمد نفوذها بتلك القوة الى اعماق قلوب الناس وتديرها كيف تشاء– نعم هذا الفصل يسهل التسامح لو كانت الأبدان التي يحكمها الملك يمكنها أن تأتي أعمالها على حدة مستقلة عن الأرواح التي تحيا بها والأرواح كذلك تأتي أعمالها بدون الأبدان التي تحمل قواها»[1].

وفي نفس السياق وبالضبط في قول الانجيل (أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله) فالمراد به حسب الإمام ليس الفصل بين السلطتين، وإنما معناه « أن صاحب السكة التي تتعاملون بها إذا ضرب عليكم أن تدفعوا شيئا فادفعوه له أما قلوبكم وعقيدتكم وجميع ما هو من الله وعليه طابع صنعته فلا تعطوا منه لقيصر شيئا. والعلم ليس مما عليه طابع قيصر بل عليه طابع الله. فلا يمكن أن يكون العلم تحت سلطة غير السلطة الروحانية الدينية. فأي تسامح مع العلم في هذا»[2].

هذا فيما يتعلق بجداله مع الجامعة، أما فيما يتعلق برده على مسيو هانوتو* الذي كان له نفس اعتقاد الجامعة، بأن السبب وراء تقدم أوروبا هو الفصل بين السلطة الدينية عن السلطة المدنية، وهي فكرة لا يرفضها محمد عبده، وإنما ما يرفضه هي تلك المغالطة التي ينطلق منها هانوتو حين يعتبر أن جمع السلطتين في شخص واحد عند المسلمين

[1]– فرح أنطون، مرجع سبق ذكره، ص 233.

[2]– فرح أنطون، مرجع سبق ذكره، ص233.

*– **ألبرت أغست غابرييل هانوتو (Gabriel Hanotaux)**: مؤرخ ورجل دولة فرنسي ولد في 19 نوفمبر 1953 وتوفي في 11 أفريل 1944.

هي نفسها عند المسيحيين، لأن المسلمون لم يعرفوا في تاريخهم تلك« السلطة الدينية التي كانت للبابا على الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك ويحرم الأمراء ويقرر الضرائب على الممالك، ويصنع لها القوانين الإلهية. وقد قررت الشّريعة الإسلامية حقوقا للحاكم الأعلى وهو الخليفة أو السلطان ليست للقاضي صاحب السلطة الدينية، وإنما للسلطان مدبر البلاد بالسياسة الداخلية والمدافع عنها بالحرب أو السياسة الخارجية، وأهل الدين قائمون بوظائفهم وليس له عليهم إلا التولية والعزل، ولا لهم عليه إلا تنفيذ الأحكام بعد الحكم، ورفع المظالم إن امكن»[1].

ويؤكد محمد عبده ايضا أنه لا يمكن الفصل بين السلطتين لكون الإسلام « دين وشرع، فقد وضع حدودا ورسم حقوقا...فلا تكتمل الحكمة من تشريع الأحكام إلاّ إذا وجدت قوة لإقامة الحدود وتنفيذ حكم القاضي بالحق. وصون نظام الجماعة، وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير فلا بد أن تكون في واحد وهو السلطان أو الخليفة»[2]، ولكن هذا السلطان هو حاكم مدني من جميع الوجوه، لأن للأمة أو نائبها حق تنصيبه، والسيطرة عليه أو خلعه متى رأت من مصلحتها ذلك. فالخليفة عند المسلمين لا يجوز تسميته بما يسميه الإفرنج ثيوقراطي*، والذي ينفرد عندهم بتلقي الشريعة عن الله مما يُكسبه حق التّشريع، ونتيجة سلطته الدينية تكون جميع أعماله وأقواله ديناً وشرعاً[3]، وإنما «الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم. ولا هو مهبط الوحي ولا من حقه الاستئثار بتفسير الكتاب والسنة» ، بل يشترط أن يكون مجتهداً لكي«يتيسر له أن يفهم من الكتاب

---

[1]– محمد عبدو:**الإسلام بين العلم والمدنية**، ص 72.

[2]– المرجع نفسه، ص 86.

*– **الثيوقراطية (Théocratie)**: وتعني حكم الكهنة أو الحكم الديني . تتكون كلمة ثيوقراطية من كلمتين مدمجتين في اللغة اليونانية هما ثيو وتعني الدين و قراط تعني الحكم ، وعليه فإن الثيوقراطية هي نظام حكم يستمد الحاكم فيه سلطته من الإله ، حيث تكون الطبقة الحاكمة من الكهنة أو رجال الدين ويعتبر هؤلاء موجهون من قبل الإله أو يمتثلون لتعاليم سماوية.

[3]– محمد عبده: **الإسلام بين العلم والمدنية** ، ص 87.

والسنة ما يحتاج إليه من الأحكام، حتى يتمكن بنفسه من التمييز بين الحق والباطل، والصحيح والفاسد، ويسهل عليه إقامة العدل الذي يطالبه به الدين والأمة معاً»[1]، وبهذا تصبح مهمة الحاكم حسب الإمام هي تطبيق الشريعة الإسلامية، أي أنه حاكم ديني من جهة المهام، وحاكم مدني من ناحية الاختيار أي أنه ثمرة اختيار مدني.

بعد نفي محمد عبده ورفضه أن يكون للخليفة عند المسلمين سلطة دينية نجده يرد أيضا على القائلين بأن تلك السلطة الدينية إن لم تكن للخليفة أفلا تكون للقاضي أو للمفتي أو لشيخ الإسلام ؟ بقوله:« إن الإسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قررها الشّرع الإسلامي، ولا يسوغ لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه، أو ينازعه في طريق نظره»[2]، وبهذا ينفي محمد عبده وجود أي سلطة دينية سواء بالنسبة للخليفة، أو بالنسبة للقاضي، وهذا ما يجعل الإسلام بريء من كل التهم الموجهة إليه.

وقد سعى محمد عبده في موضع أخر أن يبين الدور الذي لعبته السياسة تاريخيا في تشويه الإسلام، وأنها من بين الأسباب المباشرة التي أدت إلى ضعفه وجموده، وهذا من خلال رده على بعض الاتهامات التي ترى بأن هذا الجمود الذي آل إليه أمر المسلمين إما أن يكون من طبيعة الإسلام أو أنه نتيجة عداوته للعلم، حيث يقول:« فإن شئت أن تقول إن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم فأنا معك من الشاهدين. أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل

[1]– محمد عبده: **الإسلام بين العلم والمدنية** ، ص 86.

[2]– المرجع نفسه، ص 88.

شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس»[1].

ويُضيف أيضاً أنه لا يصح اعتبار الجمود صفة من صفات الإسلام، وإنما يجب اعتبارها « علة عرضت على المسلمين عندما دخل على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم وكان السبب في تمكنها من نفوسهم وإطفائها لنور الإسلام من عقولهم، هو السياسة»[2]، أما طبيعة الإسلام فهي تسموا عن مثل هذه الصفة، ولهذا فإن « الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبداً، لكنه سيهذبها وينقيها من أوضارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله، وهذا الجمود سيزول»[3].

يتضح من خلال ما سبق أن الواقع العربي الذي يعاني من ويلات الاستعمار من جهة وويلات التخلف من جهة أخرى، كان بمثابة نقطة الانطلاقة في فكر محمد عبده، كما أن إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة عنده حددت انطلاقا من هذا الإطار الظرفي، حيث أدرك أن البنية الدينية وما آلت إليه من جمود لم تستطع أن تستوعب هذا الواقع، وأن الحاجة إلى التجديد ضرورة حتمية خاصة أمام تزايد الدعاوي العلمانية، وكذا تزايد المشككين بمدى صلاحية الإسلام كدين لقيام المدنية الحديثة.

إذا كان الأفغاني يرى بأن ابتعاد المسلمين عن الدين كان سببا في التخلف، وأن الحل لا يكمن إلاّ في العودة إليه، فإن الطرح الذي قدمه محمد عبده كان أعمق من هذا، حيث نجده في سعيه لإثبات أن الإسلام برئ من هذا التخلف وأن جوهره صالح ليكون أساسا للمدنية الحديثة، فرق بين الدين والفكر الديني، وجعل من هذا الأخير سببا في ما آل إليه واقع هذه المجتمعات العربية الإسلامية من تخلف، لهذا يجب العودة إلى الإسلام

[1]– محمد عبده: **الإسلام بين العلم والمدنية**، ص 117.

[2]– المرجع نفسه، ص 118.

[3]– المرجع نفسه، ص 133.

في نقاوته الأولى ثم التوجه نحو الغرب على نحو تلفيقوي، في إطار الجامعة الاسلامية التي هي ليست سوى دولة دينية سياسية تسعى إلى توحيد الشعوب العربية من موقع التشريع الإسلامي، مع الحرص على التعايش بسلام مع الأقليات الدينية.

ولكن الحديث عن الأقليات الدينية في إطار الجامعة الاسلامية يقود بالضرورة إلى التساؤل عن مصير هذه الاقليات وحدود هذا التعايش وأحقية تمثيلها لنفسها في الجوانب السياسية والاجتماعية، كل هذه التساؤلات جعلت هذه الفئة تتبنى وتدعوا الى طرح جديد وهذا الطرح يتمثل في العلمانية.

ثانيا: الفصل بين الدين والسياسة في الفكر العلماني

إن البحث ومحاولة استيعاب الفكر العلماني في عصر النهضة العربية يُعد مطلباً هاماً وضرورياً اليوم، فبعد مرور أزيد من قرن على بروز العلمانية في الساحة الفكرية العربية فإن المسألة لم يحسم فيها بعد، وهذا ما يؤكده واقع هذه المجتمعات الغارقة في الصراعات الدينية والسياسية، أضف إلى ذلك عودة المطالب التي تدعوا إلى تبني العلمانية واعتبارها ضرورة حضارية، أو تلك الجهود الفكرية المعاصرة التي تحاول التأسيس لفكر علماني.

بداية وقبل الحديث عن العلمانية في الفكر العربي يجب الإشارة إلى أن مفهوم العلمانية تشكل في دائرة الصراع السياسي الديني في أوروبا، إلا أن استقراره في صورة محددة كان في أدبيات فلسفة الأنوار، حيث كان يعني إقامة الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، وقد برزت الملامح النظرية الأولى لها في بدايات الفلسفة السياسية الحديثة، وتحصل على تشعبه المعرفي في فلسفة الأنوار، وهذا المفهوم يقضي بضرورة التمييز في السياسة بين مجال الدين ومجال الدنيا، مجال الكنيسة ومجال المجتمع المدني، وقد ارتكز مفهوم العلمانية في سياق تطوره الفكري إلى قاعدة فلسفية كبرى هي قاعدة المعتقد الليبرالي اللتي تسلم بأولوية الانسان الفرد في الوجود، كما تسلم بالقيمة المطلقة للحرية وتعتقد بالأهمية اللانهائية لقدرات العقل الانساني[1].

هذا فيما يخص نشأة العلمانية في الغرب أما العلمانية في الفكر العربي فقد برزت في عصر النهضة كمطلب نادى بها المثقفين المسيحيين العرب الذين لعبوا دوراً رئيسياً في الفكر النهضوي، وتركوا أثراً عميقاً في توجيه حركة التحديث العربي اليوم، كما أنه لا يخفى على أي دارس أن بروز فكر هذه الأقلية المسيحية إلى الساحة الفكرية العربية كان

[1]– كمال عبد اللطيف: **التفكير في العلمانية**، (ط1، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2007)، ص 53.

مدفوعاً بالوضع الاجتماعي لهذه الفئة، إذ أن ما يميز هؤلاء المثقفين المسيحيين عن المثقفين المسلمين أنهم غرباء في المجتمع الإسلامي وأنهم يشكلون أقلية، كما أن كونهم مسيحيين جعلهم عرضة للاضطهاد من قبل الحكم العثماني[1]. كل هذه الظروف جعلت منهم يمتلكون صفة مميزة لهم تمثلت في ميلهم القوي نحو العقلانية، وكذلك قبولهم المتلهف للنظريات العلمية والاجتماعية العصرية، وابتعادهم عن المفاهيم التقليدية، كما أنهم أدركوا أن مواجهة التحدي الغربي وكذا النهوض بالشعوب العربية تكمن في:«خلق وحدة قومية عربية ضمن أنساق من التوحيد الوطني القطري وضمن دولة عثمانية شاملة. أي في جعل الانتماء القومي والوطني لسكان العالم العربي المعيار الأول لوحدتهم السياسية في إطار تلك الدولة. ومن ثم، فما طرح تحت اسم الوحدة الدينية ينبغي أن يخضع لوحدة أكثر شمولاً تحقق العام المشترك بين المنضوين تحتها. ومن هنا، كانت العلمانية، وشعارها "الدين لله والوطن للجميع"، هي المدخل إلى المجتمع المدني الذي ستسوده – في هذه الحال – تشريعات وضعية وضوابط اجتماعية سياسية مستمدة من مؤسسات اجتماعية بشرية يمكنها أن تستأنس بكثير من الشرائع والقواعد المتحدرة من الأديان وتستفيد منها»[2].

إن بروز هذه الدعاوي العلمانية ارتبط بظروف تاريخية سياسية هامة، ويتعلق الأمر هنا بموضوع الدعوة الى الجامعة الاسلامية، وموضوع الأقليات النصرانية في المشرق العربي، ولهذا فإن أي دراسة للفكر العلماني في الفترة يجب أن تراعي الحدود التي حددها هذان الظرفان.

يعد فرح أنطون كباقي مفكري عصر النهضة العربية يحمل هماً فكرياً وطموحاً لأجل تحقيق نهضة الشرق وتقدمه، ولمحاولة تأصيل مشروعه العلماني فإنه لجأ إلى الفيلسوف

[1]– هشام شرابي: **المثقفون العرب والغرب**، (ط2، لبنان: دار النهار للنشر، 1978)، ص 28.

[2]– فرح أنطون، مرجع سبق ذكره، ص 15.

العربي ابن رشد، ولكن هذا اللجوء لم يكن من باب الدعوة السلفية، وإنما بحثاً عن ما يدعم أفكاره التي نادى بها، والتي تتمحور أساسا حول العلمانية والمجتمع المدني والعقلانية والتعايش العلماني بين الدين والعقل[1]. فقد وجد فرح أنطون في هذا الفيلسوف ما يمكن أن يدعم به افكاره التي من شأنها تحقيق اتحاد حقيقي في مجتمع يعاني من التمزقات الطائفية والصراعات المذهبية من جهة، ومن الخطر الاستعماري من جهة ثانية، ولهذا نجده يدعوا الى مجابهة هذا الخطر من خلال مجاراة التمدن الأوروبي، لأن هذا التمدن ضرورة تاريخية لا مناص منها، وهذا ما يؤكده في مقدمة كتابه "ابن رشد وفلسفته" التي أهداها إلى العقلاء الشرقيين حيث يقول فيها:« لا نعلم كيف يستقبل أبناء هذا العصر هذا الكتاب في هذا الزمان. ولكنا نعلم أن "النبت الجديد" في الشرق قد صار كثيرا. ونريد "بالنبت الجديد"أولئك العقلاء في كل ملة وكل دين في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانبا في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقيا ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلاّ جرفهم جميعا وجعلهم مسخرين لغيرهم»[2].

لقد قدم فرح أنطون في كتابه مجموعة من الأفكار تدعوا في مجملها إلى تحرير العقول من التعصب الديني وضيق الأفق العقلي كمدخل إلى فهم كيفية تحقيق التقدم في الشرق[3]، كما أن كتابه كان «شبيها بالنشرة السياسية، بالرغم من شدة طابعه النظري. كما كان هدفه السياسي شبيها بهدف الشميل وسواه من كتاب عصره اللبنانيين. ذلك أنه توخى وضع أسس دولة علمانية يشترك فيها المسلمون والمسيحيون على قدم المساواة التامة»[4]،

[1]– فرح أنطون، مرجع سبق ذكره ، ص18.

[2]– المرجع نفسه، ص 41.

[3]– المرجع نفسه، ص 21.

[4]– ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص305.

بعيداً عن الجدالات الدينية العقيمة التي لا ينجر منها سوى التحفيز على اندلاع الحروب الدينية الطائفية.

وليجسد فرح أنطون مشروعه هذا فقد حاول التأسيس للعلمانية من خلال وضع بعض الأسس لها، وقد تمثل الأساس الأول في فصل الجوهري عن العرضي في جميع الأديان، فالجوهري حسبه هو مجموعة المبادئ، والعرضي مجموعة الشرائع، عامة كانت أم خاصة. فاذا تفحصنا مجموعة المبادئ وجدنا أنها واحدة في جميع الأديان، أما الشرائع فإنها وجدت لتحقيق غاية واحدة وهي حث الناس على الفضيلة، وهنا يصبح هذا المبدأ الخلقي مبدأ ثابت فيها، ويجب أن تفسر تفسيرا يتوافق مع تحقيقه ولو اقتضى الأمر إلى تأويلها، وبعبارة أخرى،«إن جميع الأديان إنما هي دين واحد يعلم بعض المبادئ العامة. أما الشرائع الدينية، فلا قيمة لها بحد ذاتها، إذ ما هي إلا وسائل لغاية. فالطبيعة البشرية واحدة أساسيا في نظر جميع الأديان، والحقوق والواجبات البشرية واحدة أيضا. حتى أن الذين لا دين لهم لا يختلفون عن غيرهم في الطبيعة أو الحقوق»[1].

لقد حاول فرح أنطون في هذا الأساس الأول أن يتجاوز الشحنة الدينية من خلال حصر الاختلاف بين الأديان في الجانب العرضي، أماّ من ناحية الجوهر فهي تملك نفس المبادئ، وتسعى لتحقيق نفس الغايات، وهذا ما يعرضه عند طرحه لفكرة التساهل بين المسيحية والإسلام، إذ أن سبب تساهل المسيحية أكثر من الإسلام لا يكمن في طبيعة الديانة المسيحية ولا يكمن في طبيعة الإسلام، وإنما فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية في الغرب هو ما جعل المسيحية أكثر تسامحاً. لهذا نجد فرح أنطون يدعوا إلى تجاوز مثل هذه الجدالات الدينية العقيمة لأن«المبادئ الدينية المنزهة عن كل شائبة في الاسلام والنصرانية أقوى من أن تحتاج الى دفاع. فليس يهم عقلاء المسيحيين أن يقال

[1]– ألبرت حوراني، مرجع سبق ذكره، ص305.

في دينهم كل ما يقال كما أن عقلاء المسلمين الحقيقيين لا يهمهم كل ما يقال في دينهم أيضاً لأن الفريقين يعلمان أن هذه الأقوال كلها ليست سوى هباء منثور ذاهب في الهواء»[1].

إذاً يجب ترك الأديان جانبا والسعي لتحقيق المدنية الحديثة المبنية على أساس التساهل الذي لن تقدر السلطة الدينية على تحقيقه وهو فوق طاقتها، لأن الدين في طبيعته يميل إلى الاعتقاد بامتلاك الحقيقة المنحصرة في قواعده وتعاليمه، وما عداه فهو كفر وضلال، ولهذا يحذر فرح أنطون من تولي السلطة الدينية زمام الحكم، لأنها ستضغط على غير المتدينين بها للتدين والدخول فيها، وهذا الضغط لن يكون سوى بوسائل القهر أو الترغيب أو أن تنظر اليهم بعين من النقص والاحتقار[2]، ولتجاوز هذه الشحنة الدينية وتحقيق التقدم الحقيقي المبني على التساهل يلح انطون على ضرورة الفصل بين السلطة المدنية والسلطة الدينية كأساس ثاني لتحقيق العلمانية وقد حدد خمسة دواعي كبرى للفصل وهي :

- إطلاق الفكر الانساني من كل قيد خدمة لمستقبل الانسانية :

يحدد فرح أنطون في هذا الداعي أن غرض الحكومات الأصلي مناقض لغرض الأديان، فإذا كان جوهر الدين يهدف أساساً إلى تعليم الناس عبادة الله وحثهم على الفضائل وإصلاح شؤونهم بالطرق المذكورة والمحددة في كتبها، فالأديان حسبه تملك طرقا مخطوطة وتقاليد موضوعة ومبادئ مسطرة يجب على المؤمن الاعتقاد بها، وإذا لم يعتقد بها أُستهدف للاحتقار وضياع الحق. أما غرض الحكومات فهو حفظ حرية الأشخاص

[1]- فرح أنطون، مرجع سبق ذكره، ص 235.

[2]- المرجع نفسه، ص244.

ضمن دائرة الدستور وهذا الأخير لا يجيز أن يُؤخذ من حرية الشّخص إلاّ لغرض تحقيق المصلحة العامة[1].

يضع فرح أنطون منذ البداية حداً فاصلا بين غرض الدين وغرض السياسة، ويحذر من حصول أي تداخل بينهما أو تولي الأديان زمام الحكومات، لأنه لن ينجر حسبه من هذا التداخل سوى تقييد الفكر الإنساني ومقاومة أي تجديد[2]، ولهذا فإن الفصل بين السلطتين يسهل من عمل الحكومات في تحقق غرضها المنشود، المتمثل في حفظ حرية الأشخاص وما يتبعها من مالهم ودمهم وشرفهم.

- الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة الواحدة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا أمة واحدة:

إن تحقيق هذا المطلب لن يتم إلاّ بهدم الأسوار والحواجز الموضوعة بين أبناء الأمة الواحدة، من خلال تولي زمام الحكم سلطة لا تنتمي لأي مذهب من مذاهبهم، بل توضع فوقهم جميعاً، وحسب أنطون فإن رجال هذه السلطة لا يهم انتمائهم الديني لأن الحق البشري الذي أُقيموا للدفاع عنه في هذه السلطة غير منوط بالأديان، بل هو فوق الأديان، كما أن هذه السلطة أيضا بتحقيقها للمساواة تقضي على الاضطرابات والفتن الداخلية التي تجعل الأمة موضع الضُّعف والتّقهقر[3].

ما يمكن استنتاجه من خلال هذا العنصر أن فرح أنطون يجد في المساواة بين أبناء الأمة الواحدة شرطاً ضرورياً لتحقيق التقدم، ولكن هذه المساواة لن تتحقق إلاّ في

[1]- فرح أنطون، مرجع سبق ذكره، ص 248.

[2]- مراد زوين: **الإسلام والحداثة**، (ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2015)، ص 34.

[3]- فرح أنطون، مرجع سبق ذكره، ص 249.

ظل السلطة المدنية التي هي في جوهرها سلطة لا تعترف بالفروق الدينية بل وجدت لتجاوز مثل الاختلافات.

- ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية :

ليس من شؤون السلطة الدينية حسب أنطون «التدخل في الأمور الدنيوية لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا. ومن يلزمها بتدبير الدنيا فإنه ينتهي إلى الفشل وإن نجح في البداية، ذلك لأن دائرة الأديان الايمان بالقلب أي التسليم إلى الله. ومتى خرجت الأديان عن هذه الدائرة لم تعد شيئا مذكوراً. ومن ذا الذي يعتقد اليوم أن الأحوال التي كانت في زمن نشأة الأديان تنطبق على أحوال هذا العصر ومقتضياته التي تتغير من قرن إلى قرن ليصبح ليصبح القول بأن الحاضر يمكن تدبيره بالماضي»[1].

- ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها ما دامت تجمع بين السلطتين الدينية والمدنية:

لقد حدد فرح أنطون أسباب ضعف الأمة في أربعة أمور:

أ- اضطهاد الذكاء والعقل من قبل رجال الدين بسبب ضعفهم وعجزهم عن المجارات، في حين نجد أن الأمة محتاجة إلى ذكاء جميع أبنائها، فالجمع بين السلطتين يضعف الأمة ويجفف ينابيع الذكاء فيها.

ب- السلطة الدينية ضعيفة من طبعها، وضعفها يدفعها إلى مجاراة العامة لأن قوتها وضعفها مرتبط بهم، وكون أن كل حكومة لا تخلوا من أعداء، فإن الحكومة الدينية أسهل الحكومات استهدافا من قبل الأعداء، لأن كل غلطة تبدر منها في الدين

[1]- فرح أنطون، مرجع سبق ذكره، ص 250.

يتخذها أعداؤها ذريعة لإثارة الشعب عليها، وهذا ما يجعلها تهدف دائما إلى نيل رضا شعبها حفاظا على كيانها ولو كان هذا الرضا على حساب تقدم هذا الشعب[1].

ج- الشقاق الديني بسبب غياب العدل والمساواة بين أبناء الأمة في ظل الحكومة الدينية، لأن طبيعة الحكومة الدينية تمنعها من مساواة غير أبنائها بأبنائها مساواة مطلقة لأن هذا أمر فوق طاقتها، على عكس الدولة المدنية التي لا تفضل ابناً على ابن من أجل مذهب أو اعتقاد إلاّ إذا كانت بعيدة من العدل والنزاهة، كما أن الشقاق الديني يُسبب الضعف والانحطاط لتلك الدولة ويجعلها عرضة للتدخل الأجنبي[2].

د- تعريض المبادئ الدينية المقدسة لأوحال السياسة التي تتخذ من الرياء أساساً لها، كما أن السياسة تتميز أيضاً بأنها غير مبنية على الإخلاص والإخاء، ولهذا فإنّ دُخول الحكومات الدينية أبواب السياسة لن ينجرّ عنه سوى تشويهٍ للأديان، لذا يجب إبعاد الدّين ورؤسائه عن السياسة حفاظاً على نقاوة الأديان[3].

- استحالة الوحدة الدينية، وهو من أكبر الأسباب التي أدت إلى الفتن والاضطرابات في الديانتين معاً، الإسلام والمسيحية:

توحيد الأمة انطلاقا من الدين أمر ينطوي على قدر كبير من الاستحالة، ومحاولة تحقيق هذه الوحدة في حقب تاريخية عديدة كانت من أكبر الأسباب التي دعت إلى الفتن والاضطرابات في الإسلام والمسيحية، كما أن استعمال القوة لتحقيقها لم يزد النتائج إلاّ عنفاً ودموية، هذا لأن الأمة التي تضم بين أجنحتها طوائف وعقائد ومذاهب

[1]- فرح أنطون، مرجع سبق ذكره، ص 251.

[2]- المرجع نفسه، ص 252.

[3]- المرجع نفسه، ص 253.

وأديان مختلفة لا يمكن توحيدها على أساس الدين الواحد بسبب تضارب المصالح واختلافها[1].

ويضيف فرح أنطون أيضاً أنّ محاولة تحقيق مصالح الأمة من خلال إخضاع الناس للوحدة الدينية بالقوة لم تكن سوى طريقة للبشر في الزمن الماضي، «أما اليوم فقد ارتقت الإنسانية عن هذا المطلب. وصار لها همّ آخر. فإنها تحققت بعد التجارب العديدة الماضية الدموية وغير الدموية أن البناء على الوحدة الدينية كالبناء على الهباء. ولذلك تركت الدين...وصارت تطلب الوحدة من طريق الوطنية»[2].

وفي الأخير وانطلاقاً من هذه المبادئ يؤكد فرح أنطون أنه « لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا علم ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلاّ بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية. ولا سلامة للدول ولا عزّ ولا تقدم في الخارج إلاّ بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية[3]».

إنّ الحديث اليوم عن المشروع العلماني الذي نادى به فرح أنطون ليس من باب المواقف الحدية التي تتسم إمّا بالقبول أو بالرفض، وإنما من باب تحديد العوائق التي حالت دون تأسيس نظرية نقدية تتجاوز الرُّؤية الظرفية التي ظلت تعرقل جميع المشاريع الفكرية العربية لسنوات عديدة، وتجدر الإشارة هنا إلى الاستعادة الآلية (النقل الجاهز) الذي وقع فيه فرح أنطون، حيث كان ينظر إلى الأنوار بأنها عقيدة، وهي بديل للعقائد والحقائق المطلقة السائدة، فالأنوار حسب الفكر الأنطوني«عقيدة جديدة، قادرة على زحزحة وإزاحة كل الظّلمات، بفعل الدعوة لا بفعل التّفكير القادر على إعادة البناء أو إعادة تركيب المعطيات بالصورة التي لا تغفل معطيات المحلي والتّاريخي، ومن هنا

[1]– فرح أنطون، مرجع سبق ذكره، ص 254–256.

[2]– المرجع نفسه، ص 257.

[3]– المرجع نفسه، ص 260.

طغيان الشعارية والتكرار»[1]. كذا طغيان المنحى التغريبي في مشروعه من خلال دعوته إلى تبني قيم التّنوير واعتبارها «نموذجاً فكرياً قابلاً للإقتداء بالنّسخ والاستعادة من أجل مظاهر التّأخر الثّقافي السائد»[2]، ومن بين النصوص التي تدعوا إلى هذه القيم نجد هذه الفقرة التي يُعرف فيها التساهل إذ يقول:« فمعنى التساهل عندهم ...أنّ الإنسان لا يجب أن يُدين أخاه الإنسان. لأنّ الدّين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق. وإذا كان الله سبحانه وتعالى يُشرق شمسه في هذه الأرض على الصالحين وعلى الأشرار معاً فيجب على الإنسان أن يتشبه به ولا يضيق على غيره لكون اعتقاده مخالفاً لمعتقده. فليس إذاً على الإنسان أن يهتم بدين أخيه الإنسان أياً كان لأن هذا لا يعنيه. والإنسان من حيث هو إنسان فقط أي بقطع النظر عن دينه ومذهبه صاحب حق في كل خيرات الأمة ومصالحها ووظائفها الكبرى والصغرى حتى رئاسة الأمة نفسها. وهذا الحق لا يكون له من يوم يدين بهذا الدين أو بذالك بل من يوم يولد. فالإنسانية هي الإخاء العام الذي يجب أن يشمل جميع البشر ويقصر دونه كل إخاء»[3].

ما يمكن استنتاجه من خلال تطرقنا لنظرية أنطون حول العلمانية، أنه ربط منذ البداية بين التقدم ومسألة الفصل بين السلطتين، وقد أكّد استحالة تحقيق التقدم في المجتمعات العربية بدون هذا الفصل، وهنا تبرز ملامح النقل الجاهز والنزعة التغربية في فكر فرح أنطون لأنه استعان بالمفاهيم الأنوارية الجاهزة دون أي نقد، كما أن الهاجس المسيطر على تفكيره لم يكن سوى الفكر الليبرالي بمفاهيمه وأسسه كما ظهر مع رواد النهضة الأوروبية.

[1]– كمال عبد اللطيف، مرجع سبق ذكره، ص 29.

[2]– المرجع نفسه، ص27.

[3]– فرح أنطون، مرجع سبق ذكره، ص 243.

مفهوم العلمانية في فكر فرح أنطون ظل وفيا لمرجعيته الأنوارية دون أي محاولة لتأصيله، ولكن رغم كل هذا فإنه لا يمكن الإنقاص من قيمة هذه الدعوة، لأن القيمة الحقيقية للنظرية الأنطونية تكمن في أنه أنتج أفق في النّظر ظلّ في حاجة للتطوير، وهذا ما تؤكده عودة الدعاوي إلى تبني العلمانية بعد مرور أزيد من قرن من دعوته، وهذا ما تؤكده أيضاً تلك المحاولة التي قام بها علي عبد الرازق من خلال كتابه الإسلام وأصول الحكم، كبداية لمحاولة التأسيس النظري لعلاقة الديني بالسياسي.

ثالثا: علي عبد الرازق وبداية التأسيس النظري للعلاقة بين الدين والسياسة:

إنّ البحث في إشكالية الديني والسياسي في الفكر العربي المعاصر لا يمكن أن تتحدد وتتضح معالمه دون المرور ومحاولة استيعاب منطق ومضمون كتاب يُعد من أهم الكتب العربية التي كُتبت في القرن العشرين، ألا وهو كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم**.

هذا، ولقد صدر الكتاب في سياق ملابسات وظروف سياسية عرفها العالم الاسلامي ويتعلق الأمر بمسألة الخلافة التي كانت مثارة وبقوة، حيث قام النظام التركي القومي الجديد، بقيادة كمال أتاتورك بإلغاء نظام الخلافة العثمانية نهائيا في 3 مارس سنة 1924م وذهب بآخر صورها التي استمرت أكثر من أربعة قرون[1]، هذا ما جعل العالم الإسلامي يعيش نوع من الفراغ بغياب الخليفة أو السلطان، وبروز فئة تطالب بتجديد وإحياء الخلافة واعتبارها مسألة مطروحة بل وواجبة سواء من جانب اعتبارها الإطار العام الذي يجمع شمل المسلمين ضد الغرب وأطماعه الاستعمارية أو باعتبارها واجباً دينياً.

عرفتّ مصر أيضاً في ذلك التاريخ انعقاد المؤتمر الدائم الذي عرف باسم **المؤتمر الإسلامي العام للخلافة** الذي توج بصدور مجلة تحمل اسم **الخلافة الاسلامية**، اهتمت بالدعوة إلى مبايعة أحد الملوك لخلافة المسلمين، وكان وراء هذا كله الملك فؤاد الطامح إلى تولي هذا المنصب[2]. لم يكن هذا المؤتمر قاصراً على المجتمع المصري بل امتدت اثاره لتشمل كل المجتمعات الإسلامية، كما أن المجتمعات الغربية هي بدورها سعت للاستفادة منه بطريقة أو بأخرى، وهذا ما تؤكده محاولات المستعمر البريطاني للمساهمة

[1]– علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم**، دراسة ووثائق د. محمد عمارة(دط، لبنان: دار صبح للطباعة والنشر، 2000) ، ص7.

[2]– المرجع نفسه، ص8.

في إعادة إحياء هذا المنصب (منصب الخلافة) مع حرصه على ولاء الخليفة له، لتسهيل عملية السيطرة والاستغلال.

ولهذا السبب يُعد كتاب **الإسلام وأصول الحكم** أهم الكتب التى ترجمت الواقع وتفاعلت معه، حيث حاول علي عبد الرازق من خلال بحثه والمنشور فيه، أن ينخرط في المعركة السياسة القائمة آنذاك والتأثير فيها، مما جعل كتابه يصنف من أهم العوامل التي وقفت في وجه المحاولات الإحيائية لنظام الخلافة، كما أنه أفسد على المستعمر البريطاني خططه الاستغلالية، وقد أكدّ محمد عمارة على هذا الأمر بقوله:« كتاب (الاسلام وأصول الحكم) لم يكن بحثاً أكاديمياً من أبحاث السياسة أو علم الكلام عند المفكرين والمثقفين المسلمين، وإنما كان، بالدرجة الأولى وقبل كل شيء، جهداً سياسياً في معركة سياسية حامية، بل ضارية، وقائمة على قدم وساق، كما كان تحدياً لعرش وملك بكل ما وراءهما من قوة وإمكانيات، كما كان مناوءة لقطاعات عريضة محافظة في مختلف أنحاء العالم الاسلامي... و فوق كل ذلك كان أحد العوامل التي أفسدت على الاستعمار البريطاني في مصر والشرق الإسلامي النجاح والاستفادة من (لعبة) الخلافة»[1].

بداية وقبل الحديث عن علاقة الديني بالسياسي في فكر علي عبد الرازق من خلال كتابه الإسلام وأصول الحكم، سنحاول أن نستعرض بعض الأفكار التي كانت سائدة حول الإشكالية الأساسية التي يعالجها هذا الكتاب، ألا وهي إشكالية الخلافة، ولكن هذا التطرق لن يكون من جميع جوانبها، بل سنحاول التركيز على أهم الأفكار التي نادى من ورائها بعض المفكرين للعودة وإحياء مسألة الخلافة في وقت ألغيت فيه. ومن أبرز الذين تطرقوا لهذا الموضوع نجد رشيد رضا، الذي أصدر كتابه الشهير(الخلافة أو الإمامة العظمى)، والذي حاول من خلاله إعادة التأسيس لمسألة الخلافة بعد إلغائها من

[1]– علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم** ، مرجع سبق ذكره، ص8.

الأتراك، لأن ثورة كمال أتاتورك حسبه هي ثورة ايقظت مسألة الخلافة من سباتها، ولكن هذا لا يعني أنها لم تكن مثارة من قبل ولكن ليس بهذه الشِّدة، وهذا ما يبينه رشيد رضا في قوله: «لقد كانت الخلافة والسلطنة فتنة للناس في المسلمين، كما كانت حكومة الملوك فتنة لهم في سائر الأمم والملل. وكانت هذه المسألة نائمة فأيقظتها الأحداث الطارئة في هذه الأيام، إذّ أسقط الترك دولة آل عثمان، وأسسوا من أنقاضها فيهم دولة جمهورية بشكل جديد، من أصولها أنهم لا يقبلون أن يكون في حكومتهم الجديدة سلطة لفرد من الأفراد لا باسم خليفة ولا باسم سلطان، وأنهم قد فصلوا بين الدين والسياسة فصلاً تاماً، ولكنهم سموا أحد أفراد أسرة السلاطين السابقين خليفة روحياً لجميع المسلمين، وحصروا هذه الخلافة في هذه الأسرة ... لذلك كثر خوض الجرائد في مسألة الخلافة وأحكامها، فكثر الخلط والخبط فيها، ولبس الحق بالباطل، فرأينا من الواجب علينا أن نبين أحكام شريعتنا فيها بالتفصيل الذي يقتضيه المقام ليعرف الحق من الباطل»[1].

ومما سبق ذكره، يتبيّن لنا أنّ العامل السياسي كان عاملا حاسما في إعادة بعث مسألة الخلافة، التي كانت في دائرة المسكوت عنها، وهذا بدوره سيؤثر في تحديد هذي العلاقة في فكر رشيد رضا، كما أثر سابقاً في فكر رواد حركة الإصلاح الديني كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

يرى رشيد رضا أن محاولة التأسيس الشرعي للخلافة واجب عليه، ولهذا نجده قد خصص كتابه لتناول هذه المسألة من عدة جوانب منها « بيان حقيقة الخلافة وأحكامها، وشيء من تاريخها وعلو مكانتها، وبيان حاجة جميع البشر إليها، وجناية المسلمين على

[1]– محمد رشيد رضا: **الخلافة**، (دط، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013)، ص13.

أنفسهم بسوء التصرف فيها والخروج بها عن موضعها، وما يعترض الآن في سبيل إحيائها [1]».

لقد تناول رشيد رضا مسألة الخلافة أو الإمامة مثل غيره من الفقهاء باعتبارها واجباً دينياً لا يجب إهماله، ولهذا يجب العودة إليها بعد إلغائها من قبل الأتراك، وفي وجوبها الشرعي نجده يقول: «أجمع سلف الأمة، وأهل السنة، وجمهور الطوائف الأخرى على أن نصب الإمام أي توليته على الأمة واجب على المسلمين شرعاً»[2]. وهو في هذا لا يختلف عما سبقه إليه فقهاء السياسة الشرعية مثل ابي الحسن الماوردي وتقي الدين بن تيمية، وهم ينظرون لنظام الخلافة. فالماوردي مثلا نجده في كتابه **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** يقول عن الخلافة بأن:«الله جلت قدرته ندب للأمة زعيماً خلف به النبوة، وحاط به الملة، وفوض إليه السياسة، ليصدر التدبير عن دين مشروع، وتجتمع الكلمة على رأي متبوع فكانت الإمامة أصلاً عليه استقرت قواعد الملة»[3]، ويضيف أيضاً أن:« الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع»[4]. ولا يختلف ابن تيمية عن الماوردي في اعتباره أن الخلافة واجباً دينياً إذ يقول:« إنّ ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلاّ بها»[5].

---

[1]– محمد رشيد رضا: **الخلافة** ، مرجع سبق ذكره، ص 11.

[2]– المرجع نفسه، ص 14.

[3]– أبو الحسن الماوردي:**الأحكام السلطانية** ، تحقيق د. أحمد مبارك البغدادي(ط1، الكويت: مكتبة دارابن قتيبة، 1989)، ص1،2.

[4]– المرجع نفسه، ص 3.

[5]– أحمد بن تيمية: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** ،(ط1،السعودية:دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 2008)، ص137.

وما يمكن قوله هنا أن رشيد رضا لم يُضف جديداً في باب التّعريف بضرورة الخلافة ووجوبها الديني، وهو في هذا لم يختلف كثيراّ عن سابقيه من فقهاء الخلافة أمثال الماوردي والغزالي وابن تيمية وابن القيم الجوزية، ولعل الفارق بينه وبينهم أن هؤلاء «تحدثوا عن إمامة قائمة، إمامة الأمر الواقع، أكانت في صورة خلافة جامعة موحدة، كما كان في حالة الماوردي، أم في صورة خلافة منقسمة إلى مراكز ودول منفصلة عن بعضها: كما في حالة الغزالي وابن تيمية وتلامذته، فيما انصرف حديث رشيد رضا عن الإمامة والخلافة إلى التبشير بمنصب لا وجود له في الواقع، ولا يجوز احتساب الخليفة العثماني في عداد من يستحقه أو يمثله، لذلك كان خطاب الماوردي، ومن حذا من الفقهاء حذوه، خطابا «وضعانياً » ووصفياً، فيما ظل خطاب رشيد رضا معيارياً ودعوياً»[1].

ويضيف رشيد رضا في موضع آخر يجمع فيه العديد من الأسباب التي توجب إحياء منصب الخلافة أو الإمامة حيث يقول: « العالم الإسلامي في غمة من أمر دينه وأحكام شريعته، تتنازعه أهواء حكامه المختلفي الأديان والمآرب، وآراء علمائه ومرشديه المختلفي المذاهب والمشارب، ومساورة أعدائه في دينه ودنياه، وليس له مصدر هداية عامة متفق عليه فيرجع إليه فيما عمي عليه. وكلما ظهر فيه مصلح هب أهل الأهواء المفسدون يصدون عنه، ويطعنون في دينه وعمله، ولا علاج لهذه المفاسد والضلالات إلا إحياء منصب الإمامة»[2].

[1]– عبد الإله بلقزيز: **الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر** ،(ط4، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015)، ص 74.

[2]– رشيد رضا و علي عبد الرازق وعبد الرحمن الشهبندر :**الدولة والخلافة في الخطاب العربي ابان الثورة الكمالية في تركيا**، دراسة وتقديم د. وجيه كوثراني(ط1، لبنان: دار الطليعة للطباع والنشر، 1996)، ص 121.

وما يمكن قوله في الأخير ومن خلال التطرق لإشكالية الخلافة عند رشيد رضا أن العامل السياسي كان عاملاً حاسماً في إعادة طرح هذه القضية على النظر الفقهي الإسلامي، وهذا الطرح لم يكن سوى استعادة جاهزة للموضوعات التقليدية، وتكرير لما قرره الفقهاء في شأن هذه المسألة واعتبارها واجباً دينياً، وتجدر الإشارة هنا أن هذا الوجوب هو الذي أحدث صدمة في العالم الإسلامي بعد إلغاء نظام الخلافة من قبل اتاتورك، فهذا الوجوب يعني أن الخلافة أصل من أصول الإسلام، وإلغاؤها يعد محاولة لتهديم الدين والخروج عنه، إذ كيف يعقل إلغاء أصل من أصول الدين، ولهذا اعتبر رشيد رضا أن محاولة التأسيس لإحيائها واجب عليه.

عرفت اشكالية الخلافة وجهة مغايرة تماما مع علي عبد الرازق، لأن هذا الأخير كان له طرح أعمق، إذ يرى بأنه من الواجب قبل اعتبار الخلافة أصلا من أصول الإسلام أن نبحث عن الأدلة الشرعية على وجوبها، ولهذا نجده يضع منذ البداية جملة من الأسئلة يحاول أن يجيب عنها، وهي تصب كلها في هذا السياق: هل يوجد دليل شرعي أو عقلي على وجود خلافة أو سلطة سياسية في الإسلام ؟ وهل أسس ودواعي الخلافة موجودة في مصادر الدين الإسلامي القرآن والسنة؟

بداية نجد علي عبد الرازق يستعرض بعض التّعريفات الواردة على لسان المسلمين حول الخلافة حيث يقول: «هي رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم»[1]، ويضيف تعريفا آخر لابن خلدون الذي يقول فيه عن الخلافة بأنها:«حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، في مصالحهم الاخروية، والدنيوية

[1]– علي عبد الرازق، مرجع سبق ذكره، ص 113.

الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشرع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[1].

وما يمكن ملاحظته من خلال هذين التعريفين أن الخليفة يقوم بوظيفة تجمع بين أمور الدين والدنيا، وهو بهذا يقوم مقام النبي ومكانته التي تُعد أشرف مكانة يمكن للمرء أن يصل اليها، كما أنها تمنح له « حق القيام على دينهم، فيقيم فيهم حدوده، وينفذ شرائعه، وله بالأولى حق القيام على شؤون دنياهم أيضاً. وعليهم أن يحبوه بالكرامة كلها لأنه نائب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وليس عند المسلمين مقام أشرف من مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمن سما إلى مقامه فقد بلغ الغاية التي لا مجال فوقها لمخلوق من البشر. عليهم أن يحترموه لإضافته إلى رسول الله، ولأنه القائم على دين الله، والمهيمن عليه، والأمين على حفظه. والدين عند المسلمين هو أعزّ ما يعرفون في هذا الكون، فمن ولي أمره فقد ولي أعز شيء في الحياة وأشرفه»[2].

وهذه المكانة التي خصها أصحاب هذه التعريفات لمنصب الخلافة تفرض عليهم تحديد مصدرها، ولكنهم أهملوا هذا البحث كما أهملوا المباحث السياسية الأخرى المتعلقة بمقام هذا المنصب، ولهذا نجد علي عبد الرازق يعيبهم في هذا الأمر بقوله:« قد كان واجباً عليهم، إذ أفاضوا على الخليفة كل تلك القوة، ورفعوه إلى ذلك المقام، وخصوه بكل هذا السلطان، أن يذكروا لنا مصدر تلك القوة التي زعموها للخليفة، أنى جاءته؟ ومن الذي حباه بها، وأفاضها عليه؟»[3].

وما يمكن قوله أن هذه الأسئلة التي يطرحها علي عبد الرازق حول مصدر مكانة الخليفة كان يهدف من خلالها إلى تبيان الاختلاف الحاصل في رأي المسلمين حول هذه

[1]– علي عبد الرازق، مرجع سبق ذكره، ص 114.

[2]– المرجع نفسه، ص 115.

[3]– المرجع نفسه، ص 117.

المسألة، فمنهم من يرى أن سلطان وقوة الخليفة من سلطان وقوة الله تعالى، ومنهم من ينسب مصدر هذا السلطان إلى الأمة[1]، ولكن رغم هذا التباين والاختلاف فإنهم يتفقون في مسألة اعتبار أن الخلافة واجباً دينياً، يقول علي عبد الرازق في هذا الصدد:« نصب الخليفة عندهم واجب إذا تركه المسلمون أثموا كلهم أجمعون، يختلفون بينهم في أن ذلك الوجوب عقلي أو شرعي... ولكنهم لا يختلفون في أنه واجب على كل حال حتى زعم ابن خلدون أن ذلك مما انعقد عليه الإجماع»[2].

يرى علي عبد الرازق في رده على الموجبين للخلافة، أن اعتبار الخلافة أصل من أصول الإسلام يستلزم ورود دليل في القرآن أو السنة على وجوبها، ولكن في تطرقه لمباحثهم لم يجد من استدل منهم على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم، وفي تأكيده لهذا الأمر نجده يقول:« ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به، أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلاً على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلفين، وإنهم لكثير، من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلاً[3]». وهذا العجز هو الذي دفع العلماء الى الاستشهاد بالإجماع تارة أو الالتجاء إلى أقيسة المنطق والعقل تارة أخرى، ويضيف أيضاً بقوله:« إنه لعجب عجيب أن تأخذ بيديك كتاب الله الكريم، وتراجع النظر فيما بين فاتحته وسورة الناس، فترى فيه تصريف كل مثل، وتفصيل كل شيء من أمر هذا الدين...ثم لا تجد فيه ذكر لتلك الإمامة العامة أو الخلافة»[4].

[1]- علي عبد الرازق، مرجع سبق ذكره، ص 119.

[2]- المرجع نفسه، ص 121.

[3]- المرجع نفسه، ص 122.

[4]- المرجع نفسه، ص 123.

ونفس الأمر فيما يخص السنة إذ لم يرد فيها ما يدل على وجوب الخلافة، وهذا ما يؤكده قوله :« إذا تتبعت كل ما يريدون الرجوع إليه من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم لم تجد فيها شيئا أكثر من أنها ذكرت الإمامة أو البيعة أو الجماعة...وليس في شيء من ذلك كله يصلح دليلا على ما زعموه، بمعنى النيابة عن النبي صلى الله عليه وسلم والقيام مقامه من المسلمين»[1].

بعد أن قام علي عبد الرازق بإثبات أنه لا توجود أدلة شرعية لا في القرآن ولا في السنة حول وجوب الخلافة، وبالتالي غياب السلطة السياسية في الإسلام، فإنه يتجه للرد على أصحاب الأدلة الأخرى ومن بينهم القائلين بأن الإجماع هو الدليل على وجوب الخلافة وقولهم أنه «تواتر اجماع المسلمين في الصدر الأول، بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، على امتناع خلو الوقت من إمام، حتى قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة، حين وفاته عليه السلام، ألا إن محمدا قد مات، ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به، فبادر الكل إلى قبوله، وتركوا له أهم الأشياء، وهو دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يزل الناس على ذلك، في كل عصر إلى زماننا هذا، من نصب إمام متبع في كل عصر»[2] .

يرى علي عبد الرازق في رده على هؤلاء بأن« الخلافة في الإسلام لم ترتكز إلاّ على أساس القوة الرهيبة، وأن تلك القوة كانت، إلاّ في النادر، قوة مادية مسلحة. فلم يكن للخليفة ما يحوط مقامه إلاّ الرماح والسيوف، والسيف المدجج والبأس الشديد، فبتلك دون غيرها يطمئن مركزه، ويتم أمره»[3]، ولو ارتكزت حقاً الخلافة في الإسلام على الإجماع لما كان الخليفة بحاجة إلى كل هذه القوة لحفظ منصبه.

[1]– علي عبد الرازق، مرجع سبق ذكره، ص 124.

[2]– المرجع نفسه، ص 126.

[3]– المرجع نفسه، ص 129.

وما يمكن قوله هنا أن علي عبد الرازق في رده على دعاة الإجماع لم يتعامل مع النصوص وإنما تعامل مع الوقائع التاريخية، فالتاريخ الإسلامي حسبه يرفض أن يكون هناك إجماع لأن «الغلبة كانت دائما عماد الخلافة، ولا يذكر التاريخ لنا خليفة إلاّ اقترن في أذهاننا بتلك الرهبة المسلحة التي تحوطه، والقوة القاهرة التي تظله، والسيوف المصلتة التي تذود عنه»[1].

ويلاحظ علي عبد الرازق نقطة مهمة هنا وهي غياب البحوث السياسية في تاريخ الحركة العلمية عند المسلمين، إذ لا يكاد يعرف لهم مؤلفاً في السياسة، ولا بحثا في شيء من أنظمة الحكم ولا أصولها السياسية، اللهم إلاّ قليلاً لا يقام له وزن ازاء حركتهم العلمية في غير السياسة من العلوم الأخرى[2]، وهذا لا يدل في نظره سوى على ذلك الضغط الرهيب الذي سلطه الخلفاء والملوك على علم السياسة الذي هو أخطر العلوم على خلافتهم وملكهم، ويقول في هذا الشأن:« لو وضعنا هذا الكتاب كله في بيان الضغط الملوكي الإسلامي على كل علم سياسي. وكل حركة سياسية، أو نزعة سياسية، لضاق هذا الكتاب وأضعافه عن استيعاب القول في ذلك»[3].

ينتقل علي عبد الرازق ليناقش آخر أدلتهم وأضعفها، وهو قولهم أن الخلافة تتوقف عليها اقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية، وهو فيما ذهبوا إليه لا يخالفهم إن كانوا يريدون بالخلافة ما يريده علماء السياسة بالحكومة، أي أنه من المنطقي أن يتولى في الجماعة شخص ما الحكم أو السلطة يقوم بتسيير شؤونها وضبط أمورها، أما إن أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذي يدعي بالوجوب الشرعي، ويدعي أيضا بوجود سلطة سياسية في الإسلام فهذا أمر مرفوض في نظره، لأن الواقع التاريخي والذي يؤيده

[1]- علي عبد الرازق، مرجع سبق ذكره، ص 129.

[2]- المرجع نفسه، ص 127.

[3]- المرجع نفسه، ص 132.

العقل يثبت أن شعائر الله تعلى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ما يطلق عليه من قبل الخلفاء باسم الخلافة[1].

إن ما يمكن استنتاجه من خلال كل ما سبق أن علي عبد الرازق تطرق إلى أهم مسألة حددت تاريخ العلاقة بين الديني والسياسي وهي مسألة الخلافة، فقيام أتاتورك بإلغاء هذا النظام أحدث ضجة في العالم الإسلامي، ولكن الضجة الكبيرة أحدثها علي عبد الرازق الذي وضع حداً فاصل بين الدين والسياسة من خلال فصل الخلافة عن مرجعيتها الدينية المزعومة، وتبيان أن الخلافة منصب سياسي قام على أساس القوة والغلبة.

ينتقل علي عبد الرازق في الجزء الثاني من كتابه إلى تناول مسألة تعد من أهم المسائل التي أحدثت ضجة حول الكتاب، وهي تلك الفكرة التي تقول بأن الدولة في زمن النبي كانت مجرد زعامة دينية، ولم تكن ترقى إلى مستوى الدولة من الجانب السياسي، وقبل أن يتحدث علي عبد الرازق عن كل هذا يطرح سؤال جوهري وهو: هل«النبي صلى الله عليه وسلم كان صاحب دولة سياسية ورئيس حكومة كما كان رسول دعوة دينية وزعيم وحدة دينية أم لا؟»[2]، وبصيغة أخرى هل كان الرسول نبياً وملكاً أي كان له سلطة دينية وسلطة سياسية، أم كان نبياً فقط؟

بداية وقبل أن يحاول عبد الرازق الإجابة على هذا السؤال يبين مشروعية هذا التساؤل من خلال رفعه للتلازم الضروري بين الرسالة والملك والتفرقة بينهما، فالرسالة حسبه مقام والملك مقام آخر، فكم من ملك ليس نبياً ولا رسولاً، وكم لله جل شأنه من رسل لم يكونوا ملوكاً. بل إن أكثر من عرفنا من الرسل إنما كانوا رسلا فحسب، ويستدل على

[1]– علي عبد الرازق، مرجع سبق ذكره، ص 135.

[2]– المرجع نفسه، ص144.

كلامه هذا ب:«عيسى بن مريم عليه السلام رسول الدعوة المسيحية. وزعيم المسيحيين، وكان مع هذا يدعوا إلى الإذعان لقيصر، ويؤمن بسلطانه. وهو الذي أرسل بين أتباعه تلك الكلمة البالغة (أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله) »[1]. كما أن تاريخ الرسل يبين أن القليل منهم من اجتمع له الملك والرسالة، وهذا ما يعطي مشروعية التساؤل إن كان آخر الأنبياء قد جمع بين الرسالة والملك أم لا ؟

الرأي الشائع بين عامة المسلمين وكذا علمائهم حول مسألة الرسالة والملك عند النبي حسب علي عبد الرازق رأي يميل إلى الجمع بينهما، واعتبار أن النبي كان ملكاً ورسولاً، وأنه أسس بالإسلام دولة سياسية مدنية، كان هو ملكها وسيدها، وهذا الرأي له ما يبرره في نظره، لأن الحكومة النبوية كان فيها بعض ما يشبه أن يكون من مظاهر الحكومة السياسية وآثار السلطنة والملك[2]، وخاصة مسألة الجهاد التي ظهرت أيام النبي والقائمة على مبدأ القوة والإكراه التي تتنافى تماما مع الدعوة الدينية القائمة على البيان وتحريك القلوب بوسائل التأثير والإقناع. وهناك مسألة أخرى كانت حاضرة في زمن النبي وهي مسألة متعلقة بالشؤون المالية من حيث التنظيم، بالإضافة إلى العديدة من الأمثلة التي يصرح عبد الرازق بأنها وجدت في العصر النبوي ولم يذكرها، وهي تندرج ضمن ما «يمكن اعتباره أثراً من أثار الدولة، ومظهراً من مظاهر الحكومة، ومخايل السلطنة»[3].

وفي هذه النقطة نجد أن عبد الرازق لا يرفض أن يكون للنبي أعمالاً سياسية منفصلة عن الرسالة الدينية، وإنما ما يرفضه هو الجمع بينهما، حيث يقول في هذا الشأن:« فأما أن المملكة النبوية عمل منفصل عن دعوة الإسلام، وخارج عن حدود الرسالة، فذلك رأي لا نعرف في مذاهب المسلمين ما يشاكله، ولا نذكر في كلامهم ما يدل

[1]– علي عبد الرازق، مرجع سبق ذكره، ص 145.

[2]– المرجع نفسه، ص 146.

[3]– المرجع نفسه، ص 148.

عليه، وهو على ذلك رأي صالح لأن يذهب إليه، ولا نرى القول به يكون كفراً ولا إلحاداً[1]»، بل هو حل لجميع المسائل من بينها مسألة الخلافة، ويضيف أيضا بقوله:« ولا يهولنك أن تسمع أن للنبي صلى الله عليه وسلم عملاً كهذا خارجاً عن وضيفة الرسالة، وأن ملكه الذي شيده هو من قبيل ذلك العمل الدنيوي الذي لا علاقة له بالرسالة»[2]، والسبب الذي جعله يرفض أن يكون النبي قد جمع بين الرسالة والملك، لأن مثل القول في نظره يجعلنا نسلم بأن النبي أسس دولة سياسية أو شرع على الأقل في تأسيسها، وإن كان الأمر كذلك « فلماذا خلت دولته إذن من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يعرف نظامه في تعيين القضاة والولاة؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟»[3].

الدولة الحديثة دولة تميل إلى التكلف الزائد من الناحية الشكلية، ونقصد بالتكلف هنا أن هذه الدولة تملك بعض المظاهر التي صارت اليوم عند علماء السياسة من أركان الحكومة المدنية، وهي في حقيقة الأمر غير واجبة، والإخلال بها لا يكون نقص في الحكم، ولا يسبب الفوضى والاختلال بل يؤدي إلى تحول هذه الدولة إلى دولة البساطة، لأن الدولة مهما كانت طبيعتها بسيطة أو متكلفة فهي تشترك في أسس ضرورية تجعلها في مقام الدولة[4].

النبي حسب عبد الرازق كان يميل إلى البساطة ويبتعد عن التكلف، ولهذا فإن كان صاحب دولة فستكون دولته بالضرورة دولة البساطة، ولكن هذه البساطة لا تجعلها

[1]- علي عبد الرازق، مرجع سبق ذكره، ص 149.
[2]- المرجع نفسه، ص 149.
[3]- المرجع نفسه، ص 150.
[4]- المرجع نفسه، ص 151.

خالية من الأسس الضرورية للدولة، فكما أن التكلف الزائد في الدولة لا ترضاه الفطرة الزائدة، ولا يدعو إليه الطبع السليم، فإن غياب بعض الأسس الضرورية في الدولة البسيطة لا يعد من سلامة الفطرة وبساطة الطبع، يقول علي عبد الرازق:« وهل من سلامة الفطرة وبساطة الطبع مثلا أن لا يكون لدولة من الدول ميزانية تقيد إيرادها ومصروفاتها، أو أن لا يكون لها دواوين تضبط مختلف شؤونها الداخلية والخارجية، إلى غير ذلك_وإنه لكثير_مما لم يوجد منه شيء في أيام النبوة، ولا أشار أليه النبي صلى الله عليه وسلم»[1].

ونقص هذه المظاهر الحكومية في زمن النبي حسب علي عبد الرازق لا يمكن إرجاعه إلى سلامة الفطرة، ومجانبة التكلف، وإنما له تفسير واحد وهو حسب قوله :«أن محمدا صلى الله عليه وسلم ما كان إلاّ رسولاّ لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة، وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقم بتأسيس مملكة، بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلاّ رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك»[2].

يضع علي عبد الرازق منذ البداية حدّ فاصل بين زعامة الرسالة وزعامة الملك، ويحذرنا من الخلط بينهما، فالقرآن كان صريح بأن النبي لم يكن له الحق على أمته غير حق الرسالة، ولو كان النبي ملكا لكان له حق الملك أيضا، يقول في هذا الصدد:«القرآن كما ترى يمنع صريحا أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم، حفيظا على الناس، ولا وكيلا، ولا جبارا، ولا مسيطرا، وأن يكون له حق إكراه الناس حتى يكونوا مؤمنين: ومن لم يكن حفيظا ولا مسيطرا فليس بملك، لأن من لوازم الملك السيطرة العامة والجبروت،

[1]– علي عبد الرازق، مرجع سبق ذكره، ص153.

[2]– المرجع نفسه، ص154.

سلطان غير محدود»[1]، هذا بالنسبة للقرآن أما بالنسبة إلى السنة فيضيف قائلا:«إذا نحن تجاوزنا كتاب الله تعالى إلى سنة النبي عليه الصلاة والسلام، وجدنا الأمر فيها أصرح، والحجة أقطع»[2]. وإلى جانب القرآن والسنة نجد أن العقل أيضا يرفض أن يدعوا النبي مع رسالته الدينية إلى دولة سياسية، لأن الإسلام وحدة دينية أراد الله جل شأنه أن يربط بها البشر أجمعين، وأن يحيط بها أقطار الأرض، فانتظام البشرية كلها تحت وحدة دينية أمر معقول لا يخالف طبيعة البشر،« أما أخذ العالم كله بحكومة واحدة، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك مما يوشك أن يكون خارج عن الطبيعة البشرية، ولا تتعلق به إرادة الله»[3].

ويلاحظ علي عبد الرازق أمراً مهما وهو كون العرب أمماً متنافرة قبل الإسلام، و«هذه الأمم المتنافرة قد اجتمعت كلها في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، حول دعوة الإسلام، وتحت لوائه، فأصبحوا بنعمته الله إخوانا، تربطهم وشيجة واحدة من الدين، ويضمهم سياج واحد، من زعامة النبي صلى الله عليه وسلم، ومن عطفه ورحمته، وصاروا أمة واحدة»[4]، ومع ذلك فإن النبي لم يفكر في توحيد شكل الحكم أي أنه لم يتدخل في السلطات القبلية داخل كل قبيلة، وهذا ما تؤكده سيرته فما عرفنا فيها أنه تعرض لشيء من سياسة تلك الأمم الشتيتة، ولا غير شيئا من أساليب الحكم عندهم، بل ترك كل قبيلة تدير شؤونها بنفسها، يقول عبد الرازق:« العرب وإن جمعتهم شريعة الإسلام لم يزالوا يومئذ على ما عرفت من تباين في السياسة وفي غيرها من مظاهر الحياة المدنية والاجتماعية والاقتصادية، ويساوي ذلك أن تقول، أنهم كانوا دولا شتى، على قدر ما

[1]– علي عبد الرازق، مرجع سبق ذكره، ص160.

[2]– المرجع نفسه، ص163.

[3]– المرجع نفسه، ص165.

[4]– المرجع نفسه، ص 169.

تسمح به حياة العرب يومئذ من معنى الدولة والحكومة»[1]، وهذا التشتت السياسي في مقابل الوحدة الدينية التي عرفها العرب في عهد النبي، تدل على أن فكرة الخضوع للنبي كان خضوعاً دينياً أي باعتباره صاحب رسالة دينية وليس خضوعاً سياسياً، أي باعتباره صاحب سلطة سياسية.

وتجب الإشارة هنا إلى نقطة أخرى تؤكد على غياب السلطة السياسية في الإسلام وهي أن النبي لم يلتحق بالرفيق الأعلى إلاّ بعد تبليغه الرسالة كاملة، وإذا كان الإسلام دين ودولة فهل من المعقول أن تترك هذه الرسالة أمر هذه الدولة مبهما على المسلمين؟ يقول عبد الرازق:«ما لحق صلى الله عليه وسلم بالرفيق الأعلى إلاّ بعد أن أدى عن الله تعالى رسالته كاملة، وبين لأمته قواعد الدين كله، لا لبس فيها ولا إبهام، فكيف–إذا كان من عمله أن ينشئ دولة– يترك أمر تلك الدولة مبهما على المسلمين، ليرجعوا سريعاً من بعده حيارى يضرب بعضهم رقاب بعض! وكيف لا يتعرض لأمر من يقوم بالدولة من بعده. وذلك ما ينبغي أن يتعرض له بناة الدول قديما وحديثا! كيف لا يترك للمسلمين ما يهديهم في ذلك! وكيف يتركهم عرضة لتلك الحيرة القائمة السوداء التي غشيتهم وكادوا في غسقها يتناحرون، وجسد النبي بينهم لما يتم تجهيزه ودفنه!»[2]

كل هذه الأمور كان من المفروض أن يتطرق إليها النبي لو كان صاحب دولة وصاحبة زعامة سياسية، ولكنه لم يتطرق إليها لكونه حسب علي عبد الرازق صاحب زعامة دينية فقط، وهذه الزعامة «جاءت عن طريق الرسالة لا غير. وقد انتهت الرسالة بموته صلى الله عليه وسلم فانتهت الزعامة أيضاً، وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته، كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته»[3]، وما يمكن قوله أن نهاية الزعامة الدينية

[1]– علي عبد الرازق، مرجع سبق ذكره، ص 170.

[2]– المرجع نفسه، ص 172.

[3]– المرجع نفسه، ص 174.

بوفاة النبي قد فتحت المجال لقيام نوع أخر من الزعامة، وهذه الزعامة حسب عبد الرازق لن تكون سوى زعامة سياسية، لأن جميع المسائل التي ظهرت بعد وفاته هي مسائل سياسية لا علاقة لها بالدين كما هو معروف.

وإذا كانت أول مسألة ظهرت بعد وفاة النبي هي مسألة الخلافة، فإن الذي يثبت أنها مسألة سياسية لا علاقة لها بالدين، هو ظهور الخلاف حول هذه المسألة في سقيفة بني ساعدة، وأن الذي حسم الأمر ليس نصاً دينياً، وإنما حسم الأمر بالعصبية والقوة، وهذا ما يؤكده علي عبد الرازق في حديثه عن الكيفية التي تمت بيها البيعة بقوله:« وإذا أنت رأيت كيف تمت البيعة لأبي بكر، واستقام له الأمر، تبين لك أنها كانت بيعة سياسية ملكية، عليها كل طوابع الدولة المحدثة وأنها إنما قامت كما تقوم الحكومات، على أساس القوة والسيف»[1]. ولو كان الأمر أمراً دينياً وأمراً من الله أو رسوله فهل يعقل أن سعد بن عبادة وهو من الصحابة ومن كبار الأنصار أن يرفض هذا الأمر، وأن يقول هذا الكلام الوارد على لسان عبد الرازق والذي يرفض فيه البيعة لأبي بكر وهو يقول:«والله حتى أرميكم بما في كنانتي من نبلي، وأخصب سنان رمحي، وأضربكم بسيفي ما ملكته يدي. وأقاتلكم بأهل بيتي. ومن أطاعني من قومي. فلا أفعل وأيم الحق. لو أن الجن اجتمعت لكم مع الإنس ما بايعتكم حتى أعرض على ربي وأعلم حسابي»[2].

ومن بين المسائل الأخرى التى ظهرت بعد وفاة النبي نجد مسألة حروب الرّدة، والتي تعتبر حروب سياسية وليست حروب دينية، لأن المرتدين لم يرتدوا جميعا عن الدين، وإنما بعضهم فقط من ارتد، ولكن الجزء الكبير مقارنة بالجزء المرتد رفض أن يدفع الزكاة إلى المدينة، مع العلم أن دليل الولاء والانضمام لوحدة أبي بكر والخضوع لسلطة المدينة كان بدفع الزكاة، وهذا يعني تفتت الدولة، ولهذا قام أبو بكر بمحاربتهم، يقول عبد

[1]– علي عبد الرازق، مرجع سبق ذكره، ص 175.

[2]– المرجع نفسه، ص 176.

الرازق:« ولعل بعض أولئك الذين حاربهم أبو بكر لأنهم رفضوا أن يؤدوا الزكاة، لم يكونوا يريدون بذلك أن يرفضوا الدين، وأن يكفروا به، ولكنهم لا غير رفضوا الإذعان لحكومة أبي بكر، كما رفض غيرهم من جلة المسلمين، فكان بديهياً أن يمنعوا الزكاة عنه، لأنهم لا يعترفون به، ولا يخضعون لسلطانه وحكومته»[1].

وما يمكن استنتاجه من خلال هذا القول أن حروب الردة ليست مسألة دينية، وأن المرتدين لم يرتدوا عن الدين، وإنما هي مسألة سياسية، ويجب دراستها من جانبها السياسي، وهذا الأمر يفيد في تكوين وعي سياسي بعيداً عن دائرة الديني، ولن نخرج عن مسألة حروب الردة إن حاولنا أن نعطي مثالا على هذا الأمر، فدراسة حروب الردة من الجانب السياسي بعيداً عن الدين يبين بأنها كانت ضرورية لردع محاولات التشتت التي عرفها الواقع الإسلامي في ذلك الوقت، ولولا قيام أبو بكر بتلك الحروب« ما أصبح الإسلام دولة ثابتة الأركان، متينة البنيان، تفتح البلدان، وتنشر العقيدة وتثبت دعائمها»[2].

ويضيف علي عبد الرازق في حديثه عن هذه الأحداث محاولاً توضيحها بأكثر عمق، أن الصبغة الدينية التي صبغ بها منصب الخلافة من خلال لقب (خليفة رسول الله)، كان من بين الأسباب التي جعلت من عامة المسلمين يتخيلون بأن الخلافة مركز ديني، والخروج عن الخليفة خروج عن الدين، وبالتالي إضفاء نوع من القدسية على هذا المنصب، وهو ما أدى فيما بعد إلى تكريس تسلط وتجبر السلاطين، حيث استمروا بالترويج لهذا الخطأ بين الناس« حتى يتخذوا من الدين دروعا تحمي عروشهم، وتذود الخارجين عليهم، وما زالوا يعملون على ذلك، من طرق شتى– وما أكثر تلك الطرق لو تنبه لها الباحثون– حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله، وعصيانهم من

[1]– علي عبد الرازق، مرجع سبق ذكره، ص 178.

[2]– فرج فودة: **الحقيقة الغائبة**، (ط3، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1988)، ص 44.

عصيان الله، ثم ما كان الخلفاء ليكتفوا بذلك، ولا ليرضوا بما رضي أبو بكر، ولا ليغضبوا مما غضب منه، بل جعلوا السلطان خليفة الله في أرضه، وظله الممدود على عباده»[1].

ويختم عبد الرازق بحثه هذا بتأكيده على الجوهر السياسي للخلافة، وبراءة الدين من هذا النظام الذي سيطر على الواقع الإسلامي، يقول عبد الرازق:« والحق إنّ الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عزّ وقوة. والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وانما تلك كلها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة»[2].

وما يمكن قوله من خلال كل هذا أن قيمة بحث علي عبد الرازق تكمن في العديد من الجوانب، بداية من موضوع البحث الذي يتناول مسألة الخلافة التي هي أساس كل حكم عرفه التاريخ الإسلامي، وهي أساس كل محاولة لفهم وتتبع علاقة الدين بالسياسة، أما النقطة الثانية فتكمن في المرجعية المعتمدة في دراسة هذه المسألة، حيث قام عبد الرازق بدراسة هذه المسألة من داخل المرجعية الإسلامية وليس من خارجها، أي اعتمد على أصول الدين(القرآن والسنة) لبحث هذه المسألة، وهذا ما جعل من فكره فكراً اصلاحياً، ولكن هذا لا يعني أنه أهمل الوقائع التاريخية، حيث نجد أن قيمة بحثه تكمن في كونه لم يتعامل مع النصوص التاريخية، وانما تعامل الأحداث التاريخية.

حين يقوم عبد الرازق بالبحث عن طبيعة الخلافة ويثبت أن الخلافة منصب سياسي لا علاقة له بالدين، وأنها ليست من أصوله وهو بريء منها، وأن الدولة في زمن

[1]– علي عبد الرازق، مرجع سبق ذكره، ص181.

[2]– المرجع نفسه، ص 182.

النبي كانت مجرد رسالة دينية لغياب أهم أسس وأركان الدولة فيها، وأن زعامة النبي كانت زعامة دينية، وحروب الردة هي حروب سياسية، فهو بهذا يفتح المجال لإعادة البحث في طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة بعيداً عن اعتبارها علاقة جوهرية ثابتة غير قابلة للتفكيك بل باعتبارها علاقة تاريخية متغيرة بتغير الظروف، وهذا ما يتطلب جهد أكبر لدراسة وتتبع هذه العلاقة بداية من ظهور الخلافة، هذا المنصب الذي جمع بين الدين والسياسة بشكل تعسفي عبر مراحل التاريخ الإسلامي الطويل.

الفصل الثاني

العلاقة بين الدين والسياسة في فكر محمد أركون

أولا: مدخل إلى فكر محمد أركون.

ثانيا: التجربة التأسيسية (نحو استعادة المفاهيم التأسيسية).

ثالثا: من الظاهرة القرآنية إلى الظاهرة الإسلامية.

أولاً: مدخل إلى فكر محمد أركون:

إن انفتاح العالم العربي والإسلامي منذ القرن التاسع عشر على الغرب ومنجزاته المادية والفكرية، وبروز عصر النهضة العربية بما فيها من تيارات فكرية كالإصلاح الديني أو التيار العلماني، وما عُرف بينها من سجالات ساخنة تصب كلها في مسعى واحد، يهدف بالأساس إلى ايجاد الحلول اللازمة لإخراج المجتمعات العربية من بؤرة التخلف وإلحاقها بركب الحضارة، لم تكن سوى مقدمة لسلسة من المشاريع الفكرية الأخرى التي برزت مع مطلع القرن العشرين، والتي حاولت هي الأخرى أن تواصل هذا المسعى الحضاري، ومن بين هذه المشاريع نجد نقد الميتافيزيقا عند زكي نجيب محمود، التاريخانية في فكر عبد الله العروي، ونقد العقل العربي عند الجابري، ونقد العقل الإسلامي عند محمد أركون.

ويعد صاحب هذا المشروع الأخير من أهم المفكرين الذين عُرفوا بشجاعتهم وجرأتهم الفكرية، إلى حدٍ كانت هذه الجرأة سبباً وجيهاً لتعرضه لانتقادات لاذعة، وتهميش واسع لفكره في معظم الأقطار العربية والإسلامية، ولم ينل ما يستحق من البحوث والدراسات. وسنحاول في هذا المدخل بناء فكرة عامة تتمحور حول معالم فكره الأساسية، وتكون بمثابة مقدمة لفهم فكره وتمهيداً لما سنتطرق إليه فيما بعد. ولغرض تحقيق كل هذا فقد حددنا محورين أساسين يمثلان وجهان لعملة واحدة، فالوجه الأول يتمثل في مشروعه الفكري، أما الوجه الثاني فهو منهجه.

1- المشروع الفكري لمحمد أركون:

تعود الدوافع الأولى التي استلهم منها محمد أركون مشروعه الفكري، والذي أطلق عليه تسمية **نقد العقل الإسلامي**، إلى فترة شبابه أين كان طالباً في كلية الآداب في الجزائر العاصمة ابان الاحتلال الفرنسي، حيث فرض أستاذه **هنري بيريس** رؤية خاصة

للدراسات العربية والإسلامية ونمطاً من السلطة الأكاديمية لم يكن مقتنع بهما، لأن مثل هذه المواضيع حسبه تحتاج إلى دراسة جوهرية عميقة[1]، وقد قرر هذا الطالب الشاب أن يقوم بهذا العمل في المستقبل، وهذا ما حدث بالفعل إذ بدأ في تجسيد مشروعه الفكري ورسم خطوطه العريضة منذ سنة 1970م[2]، واستمر فيه إلى غاية وفاته سنة 2010م.

هذا عن دوافع المشروع، أما عن التسمية فقد احتل **(نقد العقل)** حيزاً كبيراً في خطابات المفكرين العرب، نتيجة مأزق الفكر العربي الحديث، والمتمثل في عملية اجتراره لعلومه الموروثة دون أي تطوير، وعجزه عن فتح أفاق معرفية جديدة تساير مقتضيات العصر، وهذه الأسباب تدفع الفكر إلى المراجعة والنقد وتوجيه أصابع الاتهام إلى العقل العربي ذاته لمحاكمة نفسه ومراجعة طريقة اشتغاله، وفي هذا السياق بالظبط يمكن فهم تلك السلسة الطويلة من المؤلفات والمشاريع المهتمة بنقد العقل في الساحة الفكرية العربية[3]، بحثاً عن الحلول اللازمة للخروج من هذا المأزق الحضاري.

ولم يكن مشروع محمد أركون استثناءاً من هذه البحوث والمشاريع، فهو أيضاً كانت نقطة بدايته متمثلة في (نقد العقل)، ولكنه حاول أن يتحرك من زاوية أكثر شمولية وجذرية، وهذا من خلال اختياره للعقل الإسلامي بدل العقل العربي في عمليته النقدية. ويعود سبب هذا الاختيار حسبه إلى كون مفهوم العقل الإسلامي أكثر محسوسية من مفهوم العقل العربي، ويمكن القبض عليه بشكل واضح وملموس لأنه موجود في النصوص والعقول ويُصطدم به كل يوم، وكل هذا يسهل من عملية دراسته دراسة نقدية تاريخية بعيداً عن الدراسات التجريدية التأملية. فالمشكلة المطروحة اليوم وغداً هي مشكلة

---

[1]– رون هاليبر : **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ، الجهود الفلسفية لمحمد أركون**، ترجمة: جمال شحيد، (ط1، دمشق: دار الأهالي للطباعة و النشر، 2001)، ص243.

[2]– محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي** ، تر: هاشم صالح، (ط1، بيروت: دار الساقي، 1999)، ص222.

[3]– علي حرب: **نقد النص** ، (ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص69.

نقد العقل الإسلامي، فالعقل العربي لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية. أما عن تسمية الجابري لمشروعه نقد العقل العربي بدل نقد العقل الإسلامي، فلم يكن إلاّ من باب تجنب المشاكل والمسؤوليات[1]، ولكن هذا لا ينقص من جهده ومساهمته الفكرية في الساحة العربية.

ويهدف أركون من خلال مشروعه نقد العقل الإسلامي إلى تحقيق مجموعة من الأهداف المسطرة ومن بينها:

أ- **دراسة بنية العقل الإسلامي وتحديد آليات اشتغاله:** يعتقد أركون في محاولته لتحديد مفهوم العقل الإسلامي، أن هذا العقل لا يخرج عن اطار الدائرة الدينية، كما أن فكرة المطالبة بعقل أبدي منسجم مع تعاليم الوحي كانت موجودة دائماً في مختلف المدارس الفكرية الإسلامية وأيضا اليهودية والمسيحية. وقد تأسس الفكر الإسلامي وتطور على مبدأ الايمان بالأصل الإلهي للعقل، وهذا الإيمان متجسد في نص لغوي محدد وهو القرآن، وأضاف الشافعي إليه فيما بعد السنة. وإذا كان هذا العقل قد أُنجزت حوله عدة دراسات فإنها تبقى سطحية لم تستطع تجاوز بنيته الشكلية، ولا يوجد حتى الآن أي دراسة تحليلية تفكيكية أو نقد ابستمولوجي لمبادئه وآليته[2]. ولهذا فإن الهدف الأساسي من نقد العقل الإسلامي هو استكشاف كل ما يتحكم بنشاط هذا العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوى متصارعة، وتلك التوترات التي تحدث على مستوى الذات أو خارج عنها[3]. وهذه تعد بمثابة خطوة ضرورية لتجاوز كل ما يقيد هذا العقل.

وقد حدد محمد أركون أربع مراحل مرّ بها العقل الإسلامي وهي:

---

[1]- محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني**، تر: هاشم صالح، (ط1، بيروت: دار الساقي، 1998)، ص 331.

[2]- محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، تر: هاشم صالح، (ط2، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996)، ص65.

[3]- محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني**، ص 10.

– العقل القرآني: وهذا العقل مرتبط بمرحلة القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي أي من (السنة الأولى إلى سنة 150هـ، أو 632–767 ميلادي)، وقد احتل العقل حسب أركون مكانة خاصة في القرآن مرتبطة بطبيعة خطابه، فهذا الأخير يطغى عليه الطابع الابداعي (الرمز والمجاز) ، على حساب الطابع المنطقي (الاستدلال والبرهان)، مما يجل موطن الفهم والإدراك الحسي والعاطفي هو القلب وليس الرأس. بمعنى أن مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية والخيال والشعور[1]. وهو أيضاً عقل عملي، تجريبي يساير العمل التاريخي الذي قام به النبي محمد طيلة عشرين سنة، وليس عقلاً بارداً تأملياً أو استدلالياً برهانياً، ولكن المفسرون فيما بعد ونتيجة تأثرهم بالفلسفة الأرسطوطاليسية اسقطوا على العقل القرآني معنى منطقي استدلالي، وهذا هو موطن الخطأ حسب أركون لأن هذه تعد قراءة إسقاطية للقرآن، بمعنى أنها تُسقط على القرآن ما ليس فيه[2]، إذ يجب قراءة القرآن قراءة تزامنية أي التموضع في عصره وبيئته من أجل فهمه على حقيقته.

مرحلة العقل الكلاسيكي: وهذه المرحلة تمتد من عام 150 إلى عام 450 هجري، وقد عرفت بنشوء العقلانية وازدهارها إلى درجة تسميتها ب (العصر الذهبي) للحضارة العربية– الإسلامية. وما يميز هذه المرحلة ذلك الاتصال المباشر الذي حدث بين العقل الإسلامي والعقل الفلسفي والعلمي الإغريقي نتيجة الترجمة. وفي رحم هذا الاتصال أنجبت الحضارة العربية– الإسلامية شخصيات كبرى مثل الكندي والجاحظ والرازي والفارابي وابن سينا ومسكويه وابن رشد...إلخ. وبالإضافة إلى تطور العلوم العقلية فقد تطورت العلوم الدينية هي الأخرى وتشكلت المذاهب الاسلامية الكبرى[3]. فهذه المرحلة هي مرحلة ابداع العقل وإنتاجه للعديد من العلوم.

[1]– محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني**، مصدر سبق ذكره، ص 283.

[2]– المصدر نفسه، ص 284.

[3]– المصدر نفسه، ص 287.

– مرحلة العقل السكولاستيكي: ويصف أركون عقل هذه المرحلة بأنه عقل ضيق لأنه يحذف الفكر الفلسفي (من تمنطق فقد تزندق)، وهو أيضاً عقل مرتبط بتعاليم مذهب معين(مذهب مالكي، أو حنفي، أو شافعي، أو إباضي، أو إمامي...الخ). وقد شهدت هذه الفترة قطيعة شبه مطلقة بين الإسلام السني والإسلام الشيعي، وأصبحا وكأنهما ينتميان إلى عالمين أو تراثين مختلفين تماما[1]. كما أن العقل الحر المنتج الذي كان سائدا في العصر الكلاسيكي تحول إلى عقلٍ مجتر، وأصبحت حرية التفكير التي كانت سائدة ذنب وخطيئة.

– مرحلة العقل النهضوي: وقد تزامن ظهور هذا العقل مع مطلع القرن التاسع عشر وصدمة الحداثة، وقد عرفت هذه المرحلة عدة محاولات لاستدراك ما فات واللحاق بركب الحضارة الحديثة. ولكن كل هذه المحاولات باءت بالفشل والسبب في ذلك حسب أركون، راجع بالأساس إلى تبني أيديولوجيا الكفاح من أجل مواجهة التحديات الخارجية المتمثلة بالإمبريالية والاستعمار واسرائيل، فالعقل السائد هو عقل نضالي تغلب عليه ضرورة الصراع ضد الخارج على الصراع ضد الداخل[2].

ب– أرخنة العقل الإسلامي: إذا كان الاعتقاد السائد في الفكر الإسلامي يتمثل بالأساس في وحدة العقل وسرمديته، أي أن مفهوم العقل هو نفسه في كل زمان ومكان، فإن هذا المبدأ يؤدي إلى غياب البعد التاريخي في الوعي الإسلامي، وتجاهل تاريخية العقل ومشروطيته بالعصر والظروف، وكذا تغيره بتغير العصور والأزمان وتجدده كلما تجددت وسائل المعرفة وإمكانياتها[3]. وبسبب هذا الاعتقاد بوحدة العقل نتجت فكرة وحدة الحقيقة، والمتمثلة في الحقيقة الدينية التي لا تقبل التجزئة وردها إلى شيء أخر، فهي متفردة

[1]– محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني**، مصدر سبق ذكره، ص 288.

[2]– المصدر نفسه، ص 291.

[3]– محمد أركون: **الإسلام أوروبا الغرب** ، تر: هاشم صالح، (ط2، بيروت: دار الساقي، 2001)، ص 190.

ومعصومة تستحق القيام بكل التضحيات من أجلها[1]، وهذا ما يؤدي إلى توليد نوع من التنافس والصراع من أجل احتكار هذه الحقيقة.

ومن هذه الزاوية أي احتكار الحقيقة الدينية، يحدثنا أركون عن الانقسامات الحادة التي حدثت داخل الإسلام، وبروز مجموعة من التيارات كالسنة والشيعة والخوارج، فهذه التيارات حسبه لا تعبأ أبداً بالأبعاد التاريخية، وتُرجع أصلها إلى الجانب الديني، في حين أنها لا تغدو سوى نتاجاً للتاريخ، أو للحظة معينة من لحظات التاريخ، :« فالإسلام السنّي راح يتشكّل في أواخر القرن الثاني للهجرة، ولم يكن موجوداً منذ البداية، أي منذ بداية الإسلام وظهور القرآن كما يتوهم جماهير المسلمين. وقل الأمر نفسه عن الإسلام الشيعي والإسلام الخارجي(الإباضي)[2]»، ولتجاوز هذه الانقسامات وتوحيد الوعي الديني، فإن أركون يؤكد على دور البعد التاريخي من خلال قوله:« وإذا لم نموضع المواقع الخلافية على أرضيتها التاريخية الحقيقية، فإننا سنظل سجناء المواقع اللاهوتية القروسطية، ولن نستطيع زحزحة المشكلة عن موضعها قيد شعرة. فالحجج التي يقدمها كلا الطرفين(السنّي أو الشيعي) بصفتها براهين قاطعة على صحة موقفه هي بالضبط الشيء الذي ينبغي أن يوضع على محك النقد التاريخي[3]».

ج- أنسنة العقل الإسلامي: لقد كان موضوع النزعة الانسانية هو المسيطر على فكر محمد أركون منذ البداية، فأطروحته لنيل الدكتوراه من جامعة السوربون والتي نشرت فيما بعد عن دار الساقي كانت تحمل عنوان (نزعة الأنسنة في الفكر العربي)، وهو يفتخر بكونه أول من اخترع مصطلح (الأنسنة) في الفكر العربي[4]. وحسب هاشم صالح في أحد

[1]- محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني**، مصدر سبق ذكره، ص 234.

[2]- محمد أركون: **الإسلام أوروبا الغرب** ، مصدر سبق ذكره، ص192.

[3]- المصدر نفسه، ص 193.

[4]- محمد أركون: **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، تر: هاشم صالح، (ط1، بيروت: دار الساقي، 2011)، ص9.

تعليقاته فإن ما يقصد به أركون بهذا المصطلح هو «ازدهار العقلانية وتراجع الظلامية والتعصب الديني. ففي القرون الوسطى كان التركيز يتم على الله فقط وما كان يجوز الاهتمام بالإنسان إلاّ من خلال علاقته بالله أو عبادته له...ثم انتقلنا بعد عصر النهضة في أوروبا إلى التركيز على الإنسان والاهتمام به كقيمة بحد ذاتها. وهكذا انتقلنا إلى ما يمكن أن ندعوه بالمركزية الإنسانية أو بالنزعة الإنسانية[1]».

ولم تكن نزعة الأنسنة حسب أركون خاصية غربية فقط، إذ أن العالم العربي-الإسلامي هو الآخر قد شهد تياراً إنسانياً وعقلانياً مدهشاً قبل أوروبا بسبعة قرون، وقد تجسد هذا التيار في شخصيات أدبية كبرى كالجاحظ ، ومسكويه، والتوحيدي ...إلخ. كما أن الكلمة اللاتينية (humanitas) تطابق كلمة أدب بالمعني الكلاسيكي للكلمة وليس بالمعنى الضيق المحدث، وهذه الكلمة تعني:« وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعتريها النقص أي تلم بكل شيء. إنها ثقافة تحتوي على كل أنواع المعارف والعلوم. وتتجسّد في شخصيات تتميز بالأناقة الأخلاقية المرهفة، والزيّ الحسن، واللياقة المهذبة، والفهم العالي للعلاقات الاجتماعية. باختصار فإنها تتميز بمراسم صارمة ودقيقة في العادات والسلوك. وهي مراسم تهدف إلى توفير الخير لكل الجماعة عن طريق تنمية الإمكانيات الجسدية والمعنوية والثقافية للفرد ومساعدتها على التفتح والازدهار[2]». ولكن هذه النزعة سرعان ما اختفت من الساحة العربية والإسلامية بسبب الدخول في عصر الانحطاط، أو ما يعرف بمرحلة العقل السكولاستيكي أو العقل الإجتراري أين سيطرت الأرثوذكسية الضيقة والجامدة.

ولتحديد أدق لمعنى أنسنة العقل الإسلامي يسوق لنا أركون مقولة التوحيدي :(إن الإنسان أشكل عليه الإنسان)، والتي تعني أن الإنسان يجب أن يتحمل كل مسؤوليته

[1]- محمد أركون: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، تر: هاشم صالح، (ط1، بيروت: دار الساقي، 1997)، ص12.

[2]- المصدر نفسه، ص 608.

بصفته كائناً عاقلاً، ويلتزم بكل امكانياته بصفته شخصاً مستقلاً، أي يفكر بنفسه ويتكئ على ذاته[1]، ويصبح الإنسان وفق هذا المعنى الغاية والمركز، أي أن الإنسان يفكر لينشد سعادة الإنسان وليس لتحقيق قيم خارجة عن الإنسان. وبهذا يمكن القول أن الهدف الأساسي من أنسنة العقل الإسلامي هو استعادة النزعة الإنسانية التي اختفت من الساحة العربية الإسلامية، ثم محاولة دمجها مع مكتسبات الحداثة الغربية التي قطعت شوطاً كبيراً في هذا المجال، وبهذه العملية يعيد أركون الإنسان العربي الاسلامي إلى واجهة الحداثة بعد أن عرف قطيعتين فكريتين، الأولي عن العصر الكلاسيكي والثانية عن الأنوار الغربية.

2- المنهج الفكري لمحمد أركون:

كما قلنا سابقاً فإنه لا يمكن الحديث عن المشروع الفكري لمحمد أركون بعيداً عن منهجه، لأن هذا الأخير يُعد بمثابة القالب الذي يصوغ فيه مجمل أفكاره، وبمثابة الآليات التي تمكنه من تجاوز العجز الذي أصاب العقل الإسلامي. كما أنه لا يمكن الحديث عن منهجية واحدة في فكر أركون، لأن هذا الأخير يستعمل كل المناهج الحديثة المكتسبة في سياق العلوم الإنسانية، وهذا بسبب ضخامة مشروعه الفكري من جهة، وتشعب أزمة المجتمعات العربية الإسلامية من جهة أخرى. وتجتمع كل هذه المناهج ضمن بنية متكاملة يسميها بـ: (الإسلاميات التطبيقية).

- الإسلاميات التطبيقية:

كل الإشكاليات والقضايا التي تهم العقل العربي والإسلامي، يُدرجها أركون ضمن إطار بحث واسع ومتعدد الجوانب يسمى بـ: **الإسلاميات التطبيقية**، ولكن بمجرد تناول مسألة الإسلاميات التطبيقية يُطرح أمامنا ما يقابلها وهي: **الإسلاميات الكلاسيكية**، فبدون تحديد معنى هذه الأخيرة لا يمكن تحديد معنى الأولى.

[1]- محمد أركون: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سبق ذكره، ص609.

من الصعب جداً الحصول على مفهوم دقيق للإسلاميات التطبيقية، والواقع أن هذا المصطلح ليس مفهوما جدلياً يناقض الإسلاميات الكلاسيكية (الإستشراق)، والتي ظهرت في فرنسا في القرن التاسع عشر على وجه الخصوص، مع تلك الكتابات والدراسات التي أُقيمت حول الإسلام والمجتمعات الإسلامية، والتي على الرغم من قيمتها فهي خاضعة لنزعة عرقية مركزية، وتعكس في تفسيراتها وتحليلاتها رؤية سلبية للإسلام[1]. وفي هذه النقطة فإن أركون لم يقف عند نقد الإستشراق بسبب ارتباطه بالنزعة الاستعمارية، وإنما بسبب تخلفها المنهجي والابستمولوجي، ومن هذه الزاوية برزت دعوته لتكملتها بالإسلاميات التطبيقية [2].

وإذا كانت الإسلاميات الكلاسيكية عبارة عن خطاب discours غربي، يهدف إلى دراسة الإسلام دراسة عقلية، فإن هذا الخطاب يحصر جل اهتمامه في دراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء المتطلبة من قبل المؤمنين، وهذه الدراسات مقبولة من ناحية الصحة والموضوعية، لأن عالم الإسلاميات الكلاسيكية يعرف جيداً أنه أجنبي عن موضوع دراسته، ولتجنب كل الأحكام التعسفية نجده يكتفي بالنقل إلى إحدى اللغات الأجنبية محتوى كبريات النصوص الإسلامية. ولكن رغم ايجابية هذا العمل وهذا الحذر الشديد فإنه يؤدي إلى إهمال نسبي للجوانب التالية :

– الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام، خاصة عند الشعوب التي ليس لها كتابة مثل البربر والأفارقة، وبشكل عام، الجماهير الشعبية.

– إهمال المعاش غير المكتوب وغير المقال حتى عند هؤلاء الذين يستطيعون أن يكتبوا.

– إهمال المعاش غير المكتوب لكنه محكي.

– إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام المنظور إليها بأنها غير نموذجية أي تمثيلية، والاهتمام بإسلام الأغلبية المدعو(بالسني).

[1]– محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سبق ذكره، ص 275.

[2]– محمد أركون: **الإسلام ، أوروبا، الغرب** ، مصدر سبق ذكره، ص 178.

– إهمال الأنظمة السيميائية الغير لغوية، التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به من مثل: الميثولوجيات والشعائر والموسيقى وتنظيم الزمكان، وتنظيم المدن وفن العمارة وفن الرسم والديكور والأثاث والملابس، وبنى القرابة والبنى الاجتماعية[1].

ونتيجة كل هذه النواقص والاختزالات برزت لدى أركون نزعة التجاوز، بمعنى سعيه الحثيث لتجاوز نقائص الإسلاميات الكلاسيكية والدعوة إلى الإسلاميات التطبيقية، التي تفسح المجال لانبثاق موقف جديد، موقف نقدي يطغى فيه التوجه الإبستمولوجي على الإيديولوجي، وكذا إرادة المعرفة على إرادة الهيمنة.

ويُعرف أركون الإسلاميات التطبيقية بأنها:« ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره) والمتطلبات الخاصة بموضوع دراستها[2]».

وما يمكن قوله أن أركون لم يقدم تعريف شاملاً للإسلاميات التطبيقية، ولكن مقابل ذلك أشار إليها في العديد من كتبه، حيث كان يرجع إليها في كل مرة وقد استوحى هذه التسمية من كتاب صغير **لـروجيه باستيد**، بعنوان : **الأنتروبولوجيا التطبيقية**[3].

وتعني أيضاً الإسلاميات التطبيقية أنها: قراءة ماضي الإسلام وحاضره، انطلاقا من تعبيرات المجتمعات الإسلامية ومطالبها الراهنة، وذلك من خلال تطبيق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل[4]، وهي تقوم بدراسة الإسلام ضمن منظورين متكاملين:

أولا : منظور علم الأديان المقارن، الذي يجعل الإسلام يدرك خصائصه الذاتية وعلاقته بالأديان الأخرى وفي ضوء جديد، يؤدي به إلى أن يستبدل موقفه الإفتخاري والهجومي تجاه الأديان الأخرى، موقفاً متفهماً مقارناً بدرجة معقولة من الموضوعية.

---

[1]– محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سبق ذكره، ص 51.53.

[2]– المصدر نفسه، ص 57.

[3]– المصدر نفسه، ص 275.

[4]– المصدر نفسه، ص 259.

ثانيا : منظور علم اللسانيات الحديثة، والتي تهدف إلى إخضاع النص القرآني لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وزواله وذلك من أجل تجاوز المرتكزات المعرفية للعصور الوسطى التي ما زالت تؤثر في تفكير البعض منا حتى اليوم[1].

إذا كان الإسلام كدين وتراث فكري قد لازم تاريخ المجتمعات العربية والإسلامية، ولعب دوراً هاماً في عملية إنجاز الإيديولوجيات الرسمية، وكذا الحفاظ على التوازنات النفسية والاجتماعية في الماضي ولازال يلعبه في الحاضر، فإن الحاجة إلى تدخل الإسلاميات التطبيقية اليوم أمر ضروري وملح، لفهم أفضل للمحتوى الموضوعي للرسالة القرآنية، ولفكر العلماء المؤسسين للتراث الحي. وذلك من خلال تحليل الحالة التاريخية المعقدة المعاشة من قبل المسلمين من أجل الوصول إلى حلول لتجاوز هذا القلق الذي يعيشه العقل الإسلامي المعاصر[2]، فمهمة الإسلاميات التطبيقية اليوم هي تأسيس الإطار النظري والفكري الذي يسمح بمواجهة كل الصعوبات والمشاكل المعاشة حتى اليوم من قبل المسلمين بشكل تجريبي واقعي ومحسوس لكنه غير منظر لها [3].

وما يمكن قوله من كل هذا أن المشروع الفكري لمحمد أركون ومنهجه ليس عملاً اعتباطياً، وإنما يهدف إلى تجاوز ذلك الانغلاق الفكري والمنهجي السائد ولقرون عدة، وهذا التجاوز ليس من باب إقصاء أو تدمير التجربة الروحية الكبرى للإسلام، وإنما من باب استعادتها ودراستها دراسة نقدية تهدف إلى التعمق في جميع أبعادها الدينية والثقافية والاجتماعية والسياسية.

---

[1]– محمد أركون: **نافذة على الإسلام**، تر: صياح الجهيم، (ط2 ، بيروت: دار عطية للنشر، 1997)، ص11.

[2]– محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص 55.

[3]– المصدر نفسه، ص 277.

ثانيا: التجربة التأسيسية (نحو استعادة المفاهيم التأسيسية):

1-مفهوم التجربة التأسيسية:

يُحاول محمد أركون أن يقدم لنا مفهوماً للتجربة التأسيسية بقوله: « نقصد بكلمة (تجربة) هنا ذلك العمل التاريخي المحسوس الذي نفذه محمد طوال عشرين عاماً، وقد رافق هذا العمل يوماً بعد يوم نوعان من الخطاب متمايزان تماماً في الشّكل اللغوي والمضمون: الأول هو الخطاب القرآني الذي استقبله المسلمون بصفته كلام الله الموثوق، والثاني هو كلام محمد نفسه عندما كان حيّاً متحركاً بين أهليه وصحبه وذويه»[1]. ونجده في موضع آخر يحدد المدة الزمنية والمكانية لهذه التجربة التأسيسية، وقد حصرها في فترة النبوة ثم تلك السلسلة الطويلة المتتابعة من العمليات الإسقاطية في مرحلة الخلافة في المدينة (11-40 هجرية /632-660 ميلادية) فيما يخص السنة، أما فيما يخص الشيعة (بعد 36 هجرية/656 ميلادية، وهي مدة خلافة علي التي يعترفون بها وحدها)، أما عن الإطار المكاني لهذه التجربة فهي تتمركز«حول الكعبة والمنطقة الأرضية المحيطة بها(الحرم)، ثم حول المدينة[2]».

ويمكن القول أيضاً أن التجربة التأسيسية هي عبارة عن تجربة إسلامية تجسدت حين نزل القرآن والنبي« بكل ثقلهما إلى الساحة لتغيير الأمور التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية سابقاً. لقد وضعا براعتهما البلاغية وقوتهما الإقناعية في خدمة المشروع الإسلامي الجديد الهادف إلى تحويل الناس عن الدين العربي السابق وحصول التغيير الروحي والاجتماعي والسياسي[3]». وقد امتلكت هذه التجربة دلالة خاصة وفريدة من نوعها، بفضل ذلك التداخل والتضافر الحاصل بين الخطاب القرآني الذي ينص على

[1]- محمد أركون: **قراءات في القرآن**، تر: هاشم صالح، (ط1، بيروت: دار الساقي،2017)، ص 370.

[2]- المصدر نفسه، 387.

[3]- محمد أركون: **تحرير الوعي الإسلامي** ، تر: هاشم صالح، (ط1، بيروت: دار الساقي، 2011)، ص 90.

المبادئ والقوانين المعيارية، وبين العمل التاريخي المحسوس للنّبي، حيث يقوم بتطبيق « أفكار وتعاليم القرآن المتلقّى بصفته كلاما إلهياً نازلاً من السماء. وهذه المبادئ والتعاليم والمعايير القرآنية تعكس في ذات الوقت تلك الصراعات الاجتماعية والسياسية – الدينية التي كانت ناشبة بين الفئة الوليدة الصاعدة التي اعتنقت الدين الجديد وبين مختلف المعارضين للخطاب القرآني وللدولة التي كانت في طور التشكل والانبثاق آنذاك. وبالتالي فهاتان العمليتان مؤلفتان من كلام الوحي الكاشف من جهة، ثم من تطبيقاته على أرض الواقع بواسطة تشكيل نظام اخلاقي – سياسي – قانوني جديد من جهة أخرى[1]».

ولكن رغم هذا التداخل الحاصل والحركة المزدوجة(حركة روحية زمنية أي تجربة تاريخية ومتعالية في آن معاً) التي نلحظها في التجربة النبوية التي دامت عشرين عاماً، فإن أركون يُحذرنا من الخلط الفوري والسريع بين الروحي والزمني في الإسلام، وتدعيم تلك الفكرة الشائعة والمهيمنة على المسلمين والمستشرقين معاً، ويقول في هذا الصدد: «حذار من أن نستنتج ونقول: هنا يوجد الجذر الأنطولوجي (وليس فقط التاريخي) للخلط بين الروحي والزمني في الإسلام، هذا الخلط المشهور الذي يميز الإسلام عن غيره من الأديان... إن القرآن يؤسس نوعا من المراتبية الهرمية، ونوعا من التمفصل المبتكر (وليس الخلط) بين العاملين الروحي والزمني[2]».

يُلح أركون منذ البداية على ضرورة البحث وتحديد مواضع وأساليب ظهور (عقل إسلامي) و(عقل دولة) من أجل كل محاولة لفهم واستيعاب علاقة الدين بالسياسة في التجربة التأسيسية، مفضلاً في هذا السياق تجاوز تلك القصة السردية المعروفة والمتداولة سواء في التراث الإسلامي أو في نسختها الاستشراقية، وهذان العقلان في نظره ترتكز

[1]– المصدر نفسه، ص 91.

[2]– محمد أركون: **الإسلام الأخلاق والسياسة** ، تر: هاشم صالح، (ط1، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 24.

عليهما انطلاقاً من النص القرآني سلطات دينية وسياسية مختلفة لتسويغ وخلع المشروعية على نظام تاريخي_ اجتماعي معين. ويوضح قيمة تتبع هذان العقلان بقوله:«إذا ما استطعنا أن نفهم كيف يتمفصل ويتعاضد عقل إسلامي معين مع عقل دولة منذ بداية ظهورهما في طور التجربة التأسيسية للنّبي، فسوف يصير من السهل في ما بعد أن نتبع المغامرات الديالكتيكية لهذين العقلين في السياقات الاجتماعية الثقافية الشديدة التنوع. عندئذ، يمكن أن نفهم ما حدث على مدار ألف وأربعمئة سنة في كل البلدان التي انتشر فيها الإسلام من أندونيسيا إلى المغرب الأقصى»[1].

ويُحدد لنا أركون المنهجية الصحيحة لفهم وتتبع العقل الإسلامي من خلال اعادة هذا العقل إلى الإطار التاريخي الذي تشكل فيه، حيث يقول في هذا الشأن:« من المهم جداً هنا أن نموضع تاريخياً وسيكولوجياً ظهور ذلك الشيء الذي سيفرض نفسه طوال قرون وقرون بصفته العقل الإسلامي بالمعنى المضخم والمتعالي لكلمة عقل[2]»، وهذا التموضع في إعتقاده يمكننا من تجاوز تلك البنية المغلقة على ذاتها للعقل والمتعارضة مع البنى المجاورة لها، ويساهم في إنتاج مفهوما جديداً للعقل منفتحاً على عناصر عدة متفاعلة فيما بينها، أي أن العقل في إنتاجه للفكر مشروط بعناصر أخرى فاعلة في هذا الفكر فعل العقل فيه[3]، فالخيال (L'imagination) والذاكرة (La mémoire) باعتبارهما ملكتان« لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل ويمارس فعله. فالعقل بحاجة إلى الذاكرة. كما أنّ العقل بحاجة إلى الخيال ولا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تغذية عمله وترطيب أجوائه[4]».

---

[1]- محمد أركون: **قراءات في القرآن** ، ص 371.

[2]- المصدر نفسه، ص 384.

[3]- مختار الفجاري: **نقد العقل الاسلامي عند أركون** ،(ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2005)، ص 67.

[4]- محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد**، تر: هاشم صالح، (د.ط، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993)، ص 236.

وتوضيحاً لهذه الفكرة يضرب لنا مثال الحسن البصري* فيقول: « هل يمكن القول إن الحسن البصري كان يستخدم عقلاً خالصاً منفصلاً عن كل علاقة بالخيال، خياله هو بالذات، أو منفصلا عن ذاكرته؟ بالطبع لا. وما الذي يملأ ذاكرته؟ ما هي المعارف السابقة التي تجيء لكي تملأ ذاكرته، والتي تجيء لكي تقدّم للعقل، عقله هو بالذات، عناصر يشتغل عليها؟ ... فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل نفسه الذي كان يستخدمه ابن خلدون. والعقل الذي كان يستخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده. والعقل الذي كان يستخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين. وعقل طه حسين ليس هو العقل نفسه الذي استخدمه أنا شخصياً اليوم. العقل ليس شيئاً مجرّداً قابعاً في الهواء وإنما هو شيء محسوس ومؤطَّر بشكل جيد. العقل ليس جوهراً ثابتاً يخرج على كل تاريخية وكل مشروطية. فللعقل تاريخيته أيضاً[1]».

إنّ هذا التحديد العام الذي قدمه أركون للعقل وتأكيده على الطابع النسبي والمنفتح له يصفه بتاريخية العقل (L'historicité de la raison)، والتي تعني الطابع المتغيّر والمتحوّل للعقل، وبالتالي الطابع المتغيّر للعقلانية المنتجَة عن طريق هذا العقل، وهذا الطابع العام للعقل ينطبق على العقل الإسلامي الذي« ليس شيئا مطلقاً أو مجرداً يقبع خارج الزمان والمكان، وإنما هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماماً[2]».

وقبل الحديث عن العقل الإسلامي في فكر محمد أركون نستحضر ما قاله ريجيس دوبيريه* (Régis Debray) في كتابه نقد العقل السياسي الذي يوضح فيه الطريقة

---

*– الحسن بن يسار البصري:(21هـ /642م – 110هـ /728م) ، إمام وعالم من علماء أهل السنة والجماعة .

1– المصدر نفسه، ص 237.

2– المصدر نفسه، ص 238.

*– ريجيس دوبيريه: ولد في سبتمبر 1940م بباريس، وهو كاتب وجامعي فرنسي ومنظم الميديولوجيا. حصل على جائزة فيمينا الأدبية عام 1977.

المثلى لفهم السياسة بقوله: « ومفهوم الأمر السياسي موجود في السياسة وهي في طور الولادة، وسر هذه الأشياء هو في الشيء نفسه[1]». ويمكن القول نفس الشيء إذا ما أردنا أن نفهم العقل الإسلامي فيجب العودة إلى طور ولادة هذا العقل، أي العودة إلى التجربة التأسيسية التي انبثق منها العقل الإسلامي الأول، والذي نسميه بالعقل الإسلامي التأسيسي.

2-العقل الإسلامي التأسيسي:

بداية وقبل الحديث عن العقل الإسلامي التأسيسي فإن أركون يوضح لنا أمراً هاماً متعلقاً بمفهوم العقل الإسلامي، بقوله: «لا نعني به هنا عقلاً خصوصياً، مميَّزاً أو قابلاً للفرز والتمييز لدى المسلمين عن غيرهم. فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كل البشر. وإنما التمييز أو الفرق كامن كله في النعت: أي الإسلامي. نقصد بذلك أنه كامن كله في المعطى القرآني وفيما كنت دعوته بتجربة المدينة*، هذه التجربة التي أصبحت فيما بعد وبفضل العمليات المتتابعة للاجتهاد: نموذج المدينة[2]». أما العقل الإسلامي التأسيسي فيقصد به ذالك العقل المؤسِّس لمختلف العقول الفرعية داخل الفضاء الإسلامي، ويقصد به أيضاً: « العقل المؤسِّس في القرآن والحديث لأول مرة، باعتبارهما النصين المؤسِّسين لكل تجليات الفعل الحضاري الإسلامي ثقافياً وعلمياً وأدبياً وأخلاقياً ولاهوتياً[3]».

---

[1]- ريجيس دوبريه: **نقد العقل السياسي** ، تر: عفيف دمشقيه، (ط1، بيروت: منشورات دار الآداب، 1986)، ص20.

*- المصطلحين: تجربة المدينة ونموذج المدينة خاصان بمحمد أركون دون غيره. فهو الذي بلورهما واخترعهما.

[2]- محمد أركون: **من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي** ، تر: هاشم صالح، (ط1، بيروت: دار الساقي، 1991)، ص 18.

[3]- مختار الفجاري، مرجع سبق ذكره، ص 74.

وقد بدأ هذا العقل التأسيسي في التشكل «منذ تجذر اللوغوس الإلهي في العقل البشري عن طريق ظاهرة الوحي، فاشتغل على مواضيع وقضايا، متخذاً من الإيمان قاعدة لوجوده. فهذا العقل اذاً قد تأسس على مرجعية النص القرآني باعتباره خطاباً عقلانياً أو يحمل دلالة عقلية ما[1]». ولهذا نجد أن أركون يحاول أن يضبط مفهوم هذا العقل انطلاقا من النص القرآني، وبالتحديد من تلك الدراسات التي قام بها حول ظاهرة العجيب المدهش في القرآن.

انخرط أركون لعدة سنوات في بحث واسع ومتعدد الجوانب سماه **الإسلاميات التطبيقية**، أراد من خلاله إعادة قراءة القرآن ومحاولة فهمه وتفسيره في ضوء المناهج الألسنية والأنثروبولوجية والتاريخية الحديثة، وتعد الدراسة التي قام به حول ظاهرة العجيب المدهش في القرآن، نقطة انطلاقة وأول مثال تطبيقي.

وقد لاحظ من خلال دراسته هذه أن العجيب المدهش الخارق للعادة يلعب دوراً مهماً جداً في القرآن، إلى درجة اعتباره الفضاء الحيوي الذي ينتعش فيه الوعي الديني، ولهذا نجده يقول بدون تردد:« لا يمكن للوعي الديني أن يفلت من هذا المفهوم، ولا يمكن أن يتشكل دون العجيب المدهش الخارق[2]». ويفرق أركون بين العجيب المدهش الذي يسحر ويفتن ويخلب اللّب، الموجود في الحكايات الشعبية والمزدهر في أدبياتها، والذي يُنظَرُ إليه نظرة احتقار وازدراء(قصة ألف ليلة وليلة)، وبين العجيب المدهش في القرآن الذي يبهر الإنسان أمام معجزات الخلق التي لا يستطيع تفسيرها. ويهدف من خلال هذه التفرقة إلى التوسيع من مفهوم العجيب المدهش ومقارنته مع الموقف العقلاني[3].

---

[1]- عبد المجيد خليقي: **قراءة النص الديني عند محمد أركون** ، (ط1،بيروت: منتدى المعارف، 2010)، ص 120.

[2]- محمد أركون: **قراءات في القرآن**، ص 318.

[3]- المصدر نفسه، ص 337.

يرى أركون أن كلمة (عقل) على هيئة المصدر غير موجودة في القرآن الذي لا يستخدم إلاّ صيغتي عقل/يعقل على هيئة الفعل لا الاسم، أي أن كل المفردات العربية مثل كلمة عقل وكلمة عاقل* وأيضا كلمتي: معقول وتعقل ظهرت كلها بعد تطور التفكير اللاهوتي/الفلسفي الإسلامي نتيجة احتكاكه بالفكر اليوناني[1]. وكما هو معروف أن أي محاولة لتحديد معنى الكلمات الواردة في القرآن تستلزم منا البحث في التحديدات البدائية الأولية للغة العربية، فإن أركون يحدد معنى كلمة (عقل) بالمعنى العربي البدوي للكلمة بأنها تعني « ربط حيوان من رجليه بغية حجزه لكي لا يفلت أو يهرب»، كما تعني «دفع ثمن الدم وتراجع الطرف الآخر عن تنفيذ قانون القصاص بالمثل»، أي الشيء الذي يتطلب الاعتراف بالمسؤولية عن الجريمة من قبل دافع المبلغ[2].

ويضيف أركون أن « اللهجات العربية التي بقيت بمنأى عن اللغة العالمة الفصحى الأدبية لا تعرف معنى آخر لهذه الكلمة إلاّ المعنى القريب من استخدام القرآن لها، أي معنى الحجز والربط والتذكر ثم التعرف على الشيء... الكلمة تدل هنا على عملية شمولية متكاملة وأولية تفعلها الروح (أو القلب وفق القرآن)، وهي تعني أنها توافق عفوياً على صحة ما كانت قد رأته أو عرفته أو تعرفت عليه[3]». مما يجعل للعقل مكانة خاصة في النصّ القرآني ولا مثيل لها في كل النصوص الإسلامية التي جاءت بعده وهذا عائد إلى الصياغة اللغوية الخاصّة للقرآن والتي تختلف كثيراً عن صيغة الحديث مثلاً، أو كتب الفقه، أو علم الكلام، أو الفلسفة...إلخ، وهذا بسبب طغيان الطابع الابداعي، الرمزي والمجازي المتفجّر في الخطاب القرآني على الطابع المنطقي، العقلاني، الإستدلالي، البرهاني القائم على المحاجّة، ونتيجة هذا كله يصبح القلب موطن الفهم والإدراك الحسي

*– عاقل : تعني الرجل الناضج أو البالغ عندما يصل إلى مرحلة مسؤوليته الأخلاقية والقانونية الشرعية والدينية.

[1]– المصدر نفسه ، ص 291.

[2]– المصدر نفسه ، ص 292.

[3]– المصدر نفسه ، ص 292.

والعاطفي وليس الرأس. ويصبح مفهوم العقل في القرآن غير منفصل عن الحساسية والخيال والشعور، وكذلك يحدد المعنى بما يوحى عن طريق المجاز والمثل والحكمة والرمز، أكثر مما يحدّد عن طريق المفاهيم الاستدلالية المنطقية[1].

ويسجل لنا أركون ملاحظة هامة تتمثل في ورود مجموعة من الأفعال في القرآن قد استخدمت كلها كبدائل لكلمة عقل، وذلك داخل عبارات ذات بنية نحوية وأسلوبية متماثلة من نوع : (لا يعلمون، لا يشكرون، لا يعقلون، لا يشعرون)، أو من نوع: (لقوم يتفكرون، لقوم يعقلون، لقوم يعلمون)، أو من نوع:(أفلا تتفكرون ، أفلا تعقلون ، أفلا تبصرون ! ولكنهم لا يشعرون ، لا يعلمون ، لا يفقهون)[2].

وفي شرحه لهذه العبارات يقول:« عندما نتمعن جيداً في هذه العبارات ذات التلوينات العاطفية الانفعالية الواضحة، نلاحظ أنها لا تتطلب استخدام الفهم المنطقي الذي يطابق عادة بين الفكرة الواضحة وبين الشيء الخارجي عنها بصفتها حقيقة واقعة. نلاحظ أن هذه العبارات أو الآيات ترد دائما بعد التذكير بنعم الله على البشر وتدخله في تاريخ النجاة الأخروي. إذن، إنها تنبه الإنسان إلى ضرورة الاندهاش والتعجب والاستحسان والتأمل والاستبطان لبدائع الله[3]»، إنها تدعوه لاكتشاف ورؤية العلاقة بين شيئين: بين السماء والتعالي، بين الأرض والنعم التي رزقنا الله بها، ولا تعني التحليل المفهومي أو المنطقي للظواهر، فالعقل في القرآن يركز على العلامات والآيات والرموز، وليس على الواقع ذاته. فالخطاب القرآني يشكل عالماً كاملاً من الآيات والرموز، وليس من خلال التحليل المباشر للواقع المادي المحسوس كما يفعل العقل الفلسفي، أو عقل علماء الكيمياء والفيزياء والبيولوجيا، ولذلك لا ينبغي أن تخدعنا هذه الكلمات التي تشير

[1]- محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ، مصدر سبق ذكره، ص 283.

[2]- محمد أركون: **قراءات في القرآن** ، مصدر سبق ذكره، ص 292.

[3]- المصدر نفسه ، ص 293.

الى العالم المادي (سماء. شمس. قمر. رعد. برق. نجوم...إلخ)، لأنها ليست مقصودة لذاتها، أي بمعناها الفيزيائي المحسوس، وإنما مقصودة بمعناها الرمزي والمجازي. إنها موجودة كعلامات للدلالة على عظمة الخالق وقدرته[1].

إن ما يريد أركون أن يخلص إليه من كل هذه التحليلات أنه لا يمكن الحديث عن العقل في القرآن بعيداً عن العجيب المدهش، لذى نجده يحاول رفع التضاد بينهما من خلال اكتشاف آلية اشتغالهما الوظائفية بنحو مترابط داخل النص، وهذه العملية تستلزم حسب اجتهاده الفكري، فعل تحليل تزامني لهذين المفهومين داخل النص، أي التموضع في لحظة القرآن قبل أربعة عشر قرنا من الزمن ونسيان اللحظة الحاضرة[2]. وهذه القراءة التزامنية* التي يدعوا إليها هي التي تسمح لنا باكتشاف جوهر العقل التأسيسي السائد في القرآن، الذي هو عقل عملي، تجريبي يرد على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم طيلة التجربة النبوية التي دامت عشرين عاماً، مما يجعل منه عقلاً جياشاً يغلي كما الحياة، وليس عقلاً بارداً تأملياً أو استدلالياً برهانياً[3].

إن ما يمكن استنتاجه من كل ما سبق أن أركون اتخذ من دراسته لمفهوم العجيب المدهش في القرآن كأساس لتحديد العقل الإسلامي التأسيسي، والذي تبين له أنه عقل منفتح على البعد المجازي الرمزي.

---

[1]- محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ، مصدر سبق ذكره، ص 285.

[2]- محمد أركون: **قراءات في القرآن** ، مصدر سبق ذكره، ص 355.

*- القراءة التزامنية هي القراءة التي يريد أركون تطبيقها على القرآن ويقصد بها : تلك القراءة التي تعود إلى الوراء أربعة عشر قرنا من الزمن كي تتموضع في لحظة القرآن وبيئة القرآن الأصلية . إنها قراءة تحاول أن تقرأ ألفاظه بمعانيها السائدة آنذاك في القرن السابع ميلادي وشبه الجزيرة العربية لا بالمعاني السائدة اليوم أو التي ظهرت بعد ثلاثة أو أربعة قرون إبّان العصر الذهبي والتفاعل الحضاري الخلاق مع الشعوب والثقافات الأخرى، وهي قراءة لا ترتكب المغالطات التاريخية عكس القراءة الإسقاطية التي تسقط على القرآن معاني عصر أخر لاحق.(قراءات في القرآن، ص 321.)

[3]- محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ، مصدر سبق ذكره، ص 284.

ثالثا: من الظاهرة القرآنية إلى الظاهرة الإسلامية:

إن محاولة فهم وتتبع علاقة الديني بالسياسي في التجربة التأسيسية حسب الفكر الأركوني، يستلزم علينا استخدام الجهاز المفاهيمي الذي بلوره، ومن بين المصطلحات الشائعة لديه نجد كل من **(الظاهرة القرآنية)** و**(الظاهرة الإسلامية)**.

يفضل محمد أركون استخدام مصطلح الظاهرة القرآنية عوضاً عن القرآن، لأن هذه الكلمة الأخيرة حسب اعتقاده مشحونة إلى أقصى حدّ بالعمل اللاهوتي والممارسة الشعائرية الإسلامية، إلى درجة أنه يصعب استخدامها كما هي، فهي تحتاج إلى تفكيك مسبق من أجل الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة التي طُمِست وكُتِبت ونُسِيت من قبل التراث التقويّ الورع، كما من قبل المنهجية الفيلولوجية النصّانية أو المغرقة في التزامها بحرفية النص[1].

ويصف حديثه عن الظاهرة القرآنية بأنه يشبه إلى حدّ ما حديث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية أو الظاهرة التاريخية، وهو يهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديدات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية...إلخ، على مسافة نقدية كافية منه كباحث علمي[2]. والسؤال المطروح هنا: ما الذي يقصده محمد أركون بالظاهرة القرآنية؟

إنّ الظاهرة القرآنية تُمثل القرآن كحدث يحصل لأول مرّة في التاريخ، وبشكل أدق التجلّي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محدّدين تماماً(الزمان هو بدايات التبشير، والبيئة الاجتماعية والثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية)، ويلح محمد أركون

[1]- محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي** ، ص 29.

[2]- المصدر نفسه، ص200.

على الطابع الشفهي للقرآن في البداية، لأنه لم يدّون إلاّ فيما بعد[1]. وهذا ما يؤكده التحديد الذي قدمه لمعنى كلمة قرآن، والتي تُعد حسبه مصدر للفعل قرأ في اللغة العربية. وفي القرآن نفسه فإن جذر المادة قرأ يدلّ بالأحرى على معنى التلاوة، وذلك لأنه لا يفترض مسبقاً وجود نصّ مكتوب أثناء التلفّظ به للمرة الأولى من قبل النبيّ، وقد وردت الكثير من الآيات في القرآن التي تلحّ بضرورة تقيده (النبيّ) عند لفظ الآيات بالتلاوة نفسها التي سمعها[2].

لهذا السبب يفضل محمد أركون التحدث عن الخطاب القرآني وليس النصّ القرآني، أي مرحلة الخطاب الشفهي الذي تلفّظ به النبيّ طيلة عشرين سنة وفي ظروف متغيّرة ومختلفة وأمام جمهور محدّد من البشر، وهذه الحالة الأولية والطازجة للخطاب لا يمكن التوصل إليها. فقد انتهت بوفاة أصحابها، وضاعت إلى الأبد[3]، ولكن بفضل النص القرآني والمقاطع المتفرقة المعترف بصحتها في السيرة النبوية والحديث، استطاع أركون أن يشكل فكرة ما عن تطور هذه التجربة التي وصلت بنتائجها التاريخية والبشرية إلى حد أكبر بكثير جداً من دعائمها ومجرياتها ومنفذيها الأوائل[4].

هذا عن الظاهرة القرآنية، أما الظاهرة الإسلامية فهي ظاهرة لا تختلف عن الظاهرة المسيحية، أو اليهودية، أو البوذية...إلخ، مرتبطة دائما بممارسة السلطة السياسية، أي أن الدولة في كل أشكالها التاريخية، تحاول أن تستغل البعد الروحي المرتبط بالظاهرة القرآنية لصالحها[5]، وهذا التمييز يعتبره أمراً مهم لمقاربة ظاهرة الوحي مقاربة علمية، وهو يحذرنا أيضاً من عملية الخلط بين الوحي في جانبه الواسع والمفتوح على إمكانية لانهائية من

[1]- محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ، مصدر سبق ذكره، ص 186.

[2]- محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد** ، مصدر سبق ذكره، ص 73.

[3]- محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ، مصدر سبق ذكره، ص 187.

[4]- محمد أركون: **قراءات في القرآن** ، مصدر سبق ذكره، ص 270.

[5]- محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي** ، مصدر سبق ذكره، ص 211.

المعاني، وجانبه الضيق الذي تشكل فيما بعد على يد الأنظمة اللاهوتية، وهذا ما يوضحه قوله:« إن مفهوم الوحي في السياق القرآني قبل انتشار (المصحف الرسمي المغلق) كان أكثر اتساعاً من حيث الأفاق والرؤية الدينية مما آل إليه بعد انغلاق الفكر الإسلامي داخل التفسير التقليدي الموروث عن الطبري ومن نقل عنه حتى يومنا هذا. فقد أصبح الوحي بعدئذ منحصراً في ما ورد في القرآن الكريم وحده، لأن المفسرين والمتكلمين والفقهاء انفصلوا عن القراءة التاريخية للوحي واكتفوا بالقراءة اللاهوتية الأرثوذوكسية[1]».

ويُعرِّف محمد أركون الوحي بأنه اللغة المتعالية وذات القدرة الهائلة على التعالي، وهو يقدم نفسه بشكل صريح لكي يُفهَم من قبل الناس ويُجسَّد في حياتهم الواقعية بصفته تلك[2]. فالوحي حسبه لا يمكن فصله عن اللّغة، لأنه يمكن القول بوجود وحي في كل مرة تظهر فيها لغة جديدة وتجيء لكي تعدّل جذريا من نظرة الإنسان عن وضعه، وعن كينونته في العالم، وعن علاقته بالتاريخ، وعن فعاليته في إنتاج المعنى[3].

ويضيف أيضا بأن الوحي يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان وهذا المعنى يفتح إمكانيات لانهائية أو متواترة من المعاني بالنسبة للوجود البشري[4]، فهو مرتبط بالوظيفة النبوية، وليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل اكراه البشر على أن يكرروا نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى مالا نهاية، فالمعنى المقترح للوجود من قبل الوحيّ قابل للمراجعة والنقض، وهذا ما تدل عليه الآيات الناسخة والمنسوخة في

[1]– محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، تر: هاشم صالح، (ط2، بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص 9.

[2]– محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد** ، مصدر سبق ذكره، ص99.

[3]– المصدر نفسه، ص79.

[4]– المصدر نفسه، ص 79.

القرآن. كما أن هذا المعنى أيضا قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكل حرية بين الإنسان والله[1].

ويشير محمد أركون إلى أن دراسته لا يهدف من خلالها إلى بلورة نظرية لاهوتية حديثة للوحي، وإنما يهدف إلى توسيع أشكلة هذا المفهوم كما كان قد نشأ عليه في الأديان التوحيدية الثلاثة، متخذاً من مثال الإسلام كمنطلق لتحقيق هذا الهدف[2]، حيث يقوم أولاً بزحزحة الإشكالية الإسلامية الخاصة بالقرآن من أجل التوصل إلى مقاربة انتربولوجية للأديان المدعوة بأديان الوحي. ثانيا إجبار الفكرين اليهودي والمسيحي على القيام بالزحزحة نفسها من أجل دمج المثال القرآني داخل بحث مشترك حول المكانة اللغوية والانتربولوجية للخطاب الديني الحامل للوحي. ثالثا وأخيراً يقوم بتبيان الأضرار الفكرية والثقافية الناتجة عن الفكر العلمانوي والتاريخاوي والوضعي عندما اختزل الظاهرة الدينية إلى مجرد صيغ عابرة واستلابية[3].

ويوضح لنا أنّ ما نسميه بالوحي في السياقات الإسلامية، فإن التعريف البسيط له يمكن أن « يُقدّم من خلال عبارتين شعائريتين مستخدمتين على نحو عام أو شائع من قِبل أي مسلم عندما يستشهد بأي مقطع من القرآن. فهو يبتدئ كلامه قائلاً: (قال الله تعالى)... وينهيه قائلا: (صدق الله العظيم) [4]»، وهذا ما يزج بالوحي داخل دائرة ما يدعوه أركون بالمستحيل التفكير فيه، حيث لا يوجد أي مجال للمناقشة حول التأليف، أو حول

[1]- محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، مصدر سبق ذكره، ص 85.

[2]- المصدر نفسه، ص16.

[3]- محمد أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، تر: هاشم صالح، (ط2، بيروت: دار الساقي، 1995)، ص79.

[4]- محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، مصدر سبق ذكره، ص17.

المكانة الإلهية لمضمون النص المستشهد به، أو حول تناسب الاستشهاد مع الموضوع أو مع الظرف الذي استشهدوا به من أجله[1].

ويؤكد أركون أن بقاء الوحي مسجوناً في دائرة المستحيل التفكير فيه واقع لا يزال إلى اليوم، وهذا ما تؤكده أهم الدراسات العربية المعاصرة التي تناولت هذا الموضوع، وقد استشهد بثلاثة نماذج: أولها دراسة أبو القاسم الخوئي* في كتابه (مقدمة للقرآن)، والذي يذكر فيه مثلما ورد على لسان أركون، أن القرآن هو الكتاب الذي يضمن للبشر السلام، والسعادة، والنظام، ويرفع من مكانتهم، ويزيد في رفاهيتهم، بل ويساعدهم على التوصل إليها، ومنه اشتقت العلوم الاجتماعية، وعليه ترتكز العلوم الدينية. على ضوء هدايته اكتشفت أسرار الكون وقوانين الطبيعة[2].

فهذه الدراسة في اعتقاده لم تستطع أن تتجاوز الطابع التبجيلي الموروث منذ القرون الوسطى، وتلك القناعة الراسخة والتي تعتبر أن القرآن هو المرجع الأعلى والنهائي لكل البشر، فهو يحتوي على كل جواب لأي سؤال. كما يحتوي على الحلول التي يحتاجها البشر في كل زمان ومكان، وهو يتعالى على ما يدعى اليوم بالتاريخية ولا يتأثر بها على الإطلاق[3].

أمّا الدّراسة الثانية فهي التي قام بها المهندس السوري محمد شحرور في كتابه (الكتاب والقرآن– قراءة معاصرة)، والذي يهدف من وراءه إلى إعادة تقييم الصحة الإلهية والصلاحية الكونية للقرآن بصفته الكتاب الذي يحتوي على الوحي في اللغة العربية، وهو

---

[1]– محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، مصدر سبق ذكره، ص17.

*– السيد أبو القاسم بن علي أكبر بن هشام تاج الدين الموسوي الخوئي (1899–1992) ، كان يترأس الحوزة العلمية بمدينة النجف بالعراق، وكان مرجعاً وزعيماً لملايين الشيعة الاثني عشر في العالم.

[2]– محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، مصدر سبق ذكره، ص 14.

[3]– المصدر نفسه، ص 14.

يزعم بأنه يعتمد على معرفة علمية لا تناقش في إعادة التقييم هذه. والملاحظة التي يدرجها محمد أركون هنا تتمثل في عدم تعرض الوحي للمساءلة، ولم يصبح إشكالياً، وإنما تم تثبيته مرة أخرى بالنسبة للمسلمين الذين قد يتعرّض إيمانهم للزعزعة تحت تأثير الفكر العلمي الحديث[1].

وتتمثل الدراسة الأخيرة التي استشهد بها محمد أركون بتلك التي قام بها الصادق بلعيد، أستاذ الحقوق في الجامعة التونسية، في كتابه الذي يحمل عنوان (القرآن والتشريع: قراءة جديدة في آيات الأحكام)، والمقدم على أساس أنه قراءة جديدة للآيات التشريعية الواردة في القرآن، ومحاولة لاختبار القيمة القانونية لها، وما يعيبه أركون على هذه الدراسة أنها ليست غنية بالمراجع الحديثة المختصة بنقد العقل القانوني، وهي مجرد تحصيل حاصل لمكتسبات الفكر الغربي في هذا المجال[2].

ومن بين الأسباب التي جعلت الوحي يدخل في دائرة المستحيل التفكير فيه، يشير أركون إلى تلك المناقشات الحامية التي عرفها التاريخ الإسلامي، حين حاول مذهب المعتزلة أن يفرض تلك النظرية الشهيرة القائلة بأن القرآن هو كلام الله المخلوق، ولكن هذه النظرية حرمت بعد مجيء الخليفة القادر(420هـ/1029م)، واعتبرت خارجة عن القانون، وبلغ الأمر درجة إباحة دم كل من يعتنقها أو يقول بها، ومنذ ذلك اليوم بقي الموقف السني الذي دافع عنه الاعتقاد القادري سائداً ومسيطراً، ولم يجرؤ بعد هذه الحادثة أي أحد أن يعيد فتح باب النقاش حول هذه المسألة، وهذا ما يؤكده بقوله: « أنا لا أعرف أي مفكر مسلم يجرؤ على إعادة فتح هذه المناقشة التي كانت قد أغلقت قبل ألف سنة تقريباً بقرار سياسي. نقول ذلك على الرغم من أن المبدأ اللاهوتي الذي

[1]- محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، مصدر سبق ذكره، ص 15.

[2]- المصدر نفسه، ص 15.

استخدمه الحنابلة ضد المحنة التي فرضها المأمون والواثق كان يقول بأن المناظرة تظل مفتوحة بين علماء الدين ممّن يملأون الشروط الضرورية[1]».

وقد نتج عن اقصاء نظرية المعتزلة عملية خلط بين مستويين من مستويات الوحي، بين الكلام الإلهي، الأزلي، اللانهائي، المحفوظ في أم الكتاب، وبين الوحي المنزل بصفته الجزء المتجلّي والممكن التعبير عنه لغوياً، وهذا المستوى الثاني ذو بعد تاريخي على الرغم من استلهامه من المستوى الأول، وهو متجسد في المصحف. ويشير أركون أن هذا الخلط ليس فقط في الإسلام بل موجود عند اليهود والمسيحيين، وهو السبب في سيطرت الفكرة القائلة بأن الوحي قد أعطي كله من قبل الله وأُرسل إلى البشر عبر الأنبياء والملائكة، مما ولد لدى كل فئة من هذه الفئات الثلاث التّصور العضوي المركزي ل(دين الحق)[2]، أي اعتقاد كل طائفة بأنها تملك وحدها النسخة الموثوقة، والصحيحة، والكاملة، عن الحقيقة الموحى بها(أو حقيقة الوحي)[3].

إن هذه الأنظمة اللاهوتية اليهودية والمسيحية والإسلامية كل واحد منها يدعي امتلاك الحقيقة، مما نتجت عملية الإقصاء المتبادل، فلا أحد يعترف بصلاحية اعتقاد الآخر. كل دين يزعم أنه يحتكر الحقيقة الصحيحة أو المطلقة وحده[4]، إلاّ أن هذا التصور مرفوض من قبل محمد أركون، ولهذا نجده يدعوا إلى إعادة التنظير لمفهوم الوحي من خلال استغلال كل ما توصل إليه العقل الحديث فيما يتعلق بالمعرفة القصصية، والمعرفة التاريخانية، مع التكميلات والتصحيحات التي أوضحها العلم الأنتربولوجي

[1]– محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، مصدر سبق ذكره، ص12.

[2]– المصدر نفسه، ص 22.

[3]– المصدر نفسه، ص 23.

[4]– محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ، مصدر سبق ذكره ، ص 242.

وفلسفة الظاهرة الدينية[1]، بُغية الوصول إلى تكوين قاعدة ومرجعية مشتركة، تلغي منطق الصراع والإقصاء وتفتح منطق الحوار.

1-علاقة الديني بالسياسي في الظاهرة القرآنية :

بعد أن قمنا بتعريف الظاهرة القرآنية، وعرض ذلك التمييز الذي قدمه محمد أركون بينها وبين الظاهرة الإسلامية كمدخل لدراسة الوحي دراسة علمية، وكمحاولة منه لإعادة التنظير لمفهوم الوحي المختزل في الديانات التوحيدية، وكذا الكشف عن القاعدة أو المرجعية المشتركة لهذه الأديان لغرض التأسيس لفكر مشترك يتجاوز منطق الصراع. فإننا سنحاول في هذا العنصر أن ندرس علاقة الديني بالسياسي في الظاهرة القرآنية من خلال التجربة التأسيسية التي قام بها النبي طيلة عشرين عاماً.

وحسب التعريف الذي قدمه محمد أركون حول الظاهرة القرآنية، فإن هذا المصطلح الأخير يُعبر عن تلك المحاولة لدراسة التجربة التأسيسية دراسة علمية كما يدرس علماء البيولوجيا الظاهرة البيولوجية أو علماء التاريخ للظاهرة التاريخية، لهدف ازالة الحجاب أو السِّتار الذي يمنع من رؤية الأحداث الفعلية والمكونات الأولية لهذه التجربة كما جرت بالفعل، لكي نستطيع التوصل إلى الحقيقة التاريخية والاجتماعية والنفسية والثقافية لها[2]، ومما يسمح بتشكيل رؤية أو نظرية عن علاقة الدين بالسياسة في هذه المرحلة. والسؤال الذي يُطرح هنا: لماذا قرر أكون العودة إلى هذه الفترة بالذات لدراسة هذه العلاقة؟ وكيف حدّد هذه العلاقة ؟

يسوق لنا محمد أركون في كتابه قراءات في القرآن ملاحظة مهمة جداً يقول فيها :« بما أن جميع الأنظمة السياسية التي ظهرت في أرض الإسلام منذ عام 632 ميلادية

[1]- محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** ، مصدر سبق ذكره ، ص 9.

[2]- محمد أركون: **قراءات في القرآن** ، مصدر سبق ذكره ، ص 372.

كانت قد نسبت نفسها إلى تعاليم القرآن والنبي محمد وادعت مسؤوليتها العليا عن حماية هذه التعاليم، فإن ذاك قد أدى إلى تشكل نظرة إجبارية مهيمنة تقول أنّ الإسلام هو دين ودولة لا ينفصمان. إنه لا يفرق بين الروحي وبين الزمني، أو بين الديني وبين الدنيوي، وذالك على عكس المسيحية التي قالت منذ البداية: ما لقيصر لقيصر، وما لله لله. هذه الفكرة راسخة في العقول إلى درجة أنه يصعب زحزحتها أو تغييرها[1]».

إن الفترة الأولى للإسلام، أي فترة حياة الرسول وعصر الخلفاء الراشدين الأربعة الذي ازدهر فيه الإسلام، تعتبر حقبة مرجعية تقاس بها الحقبات اللاحقة، يعود الإسلاميون إلى هذا الماضي بشكل مطلق بغية استعادته[2]. فهذه المرحلة (التجربة التأسيسية) يتخذها كل من أنصار الدعوة إلى الدولة الإسلامية كمعيار لدعوتهم، ويتخذها أيضاً المستشرقون سواء في نسختهم التقليدية أو النسخة الحديثة للتعبير عن هذه الملغمة (المزيج) بتكرار أن الإسلام كان قد خلط منذ البداية بين الروحي والزمني[3]. فالأدبيات السياسية الأوروبية اليوم تعتبر ذلك نقصاً للإسلام وهذا النقص يعرقل التطور، في حين أن الحركات الأصولية تعتبر ذلك علامة على اكتمال الإسلام وتفوقه على المسيحية[4].

ونتيجة كل هذا نجد أركون يحذرنا من مثل هذا الخلط الفوري والسريع بين الروحي والزمني في الإسلام، هذا الخلط المشهور الذي يميز الإسلام عن غيره من الأديان، حيث يقول:« حذار من أن نستنتج ونقول: هنا يوجد الجذر الأنطولوجي (وليس فقط التاريخي) للخلط بين الروحي والزمني في الإسلام، هذا الخلط المشهور الذي يميز الإسلام عن غيره من الأديان... إنّ المستشرقين إذ يؤيدون هذا الخلط في الإسلام يعبرون ضمنيا وبشكل

[1]– المصدر نفسه، ص 373.

[2]– رون هاليبر: **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب**، مصدر سبق ذكره، ص 128.

[3]– محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، تر: هاشم صالح، (ط2، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996)، ص 145.

[4]– محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ، مصدر سبق ذكره ، ص 210.

تلميحي عن تفوق الغرب الذي عرف كيف يفصل قانونيا بين الذروتين المذكورتين، في حين فشل المسلمون في ذلك. هذا ما يريدون قوله أكثر من استخلاص وجهة نظر القرآن كما هي على حقيقتها[1]».

ولتجاوز مثل هذه القراءات يلح أركون منذ البداية على ضرورة زحزحة الاشكالية الخاصة بالعلاقة بين الدين والسياسة من أرضية الايديولوجيا الاصولية النضالية الحامية، إلى أرضية الفهم التاريخي والمعرفة العلمية النفسانية الاجتماعية والنقد الانتروبولوجي للظاهرة الدينية، أي يجب توسيع اشكالية هذي العلاقة لكي تشمل ليس فقط الإسلام، وإنما المسيحية أيضاً وكل الأديان. وهذا هو المنظور الانتروبولوجي الواسع الذي يقارن بين كل الأديان ولا ينغلق داخل جدران تراث ديني واحد أياً تكن أهميته وعظمته[2].

فالظاهرة الدينية هي ظاهرة أنتربولوجية، بمعنى أنها إنسانية شاملة بحيث لا يوجد أي مجتمع بشري على وجه الأرض بدون دين أو مقدس يتمسك به، سواء كان هذا الدين الإسلام أو المسيحية أو اليهودية أو البوذية أو الهندوسية، كما أن المقدس يبقى واحد أي أنه ظاهرة أنتروبولوجية، والإنسان بحاجة إلى مقدس يتجاوزه أو يقف فوق رأسه، أو يتعالى عليه ولا يستطيع أن يعيش من دونه. وفهم اشكالية العلاقة بين الدين والسياسة يفرض علينا توسيع الإشكالية لكي تفهم على حقيقتها، وتوسيعها يعني وضعها ضمن منظور مقارن: أي أنتروبولوجي. فلا أنتروبولوجيا بدون مقارنة بين عدة تراثات أو عدة أديان[3].

وما يمكن قوله أن مثل هذه الدعوة من شأنها أن تفتح أفاق الفهم والمعقولية بشكل واسع، لأن الوحي بعد أن تجلّى في لغة بشرية أمام حضور مستمعين من الفاعلين الاجتماعيين المرتبطين بذاكرات جماعية واعتقادات مختلفة سابقة على الوحي، ترمينا في

[1]- محمد أركون: **الإسلام الأخلاق والسياسة** ، مصدر سبق ذكره ، ص 24.

[2]- محمد أركون: **تحرير الوعي الإسلامي**، مصدر سبق ذكره ، ص 12.

[3]- المصدر نفسه، ص 12.

صميم التاريخ المحسوس، وفي صميم التنوع الاجتماعي والسياسي والأنتروبولوجي حيث ينتشر كل وجود بشري ويندرج، وهذا ما يدعوه أركون باسم تاريخية الوحي المعطى منذ تجلياته اللغوية[1].

يعقد أركون مقارنة بين الشروط التاريخية التي برزت فيها كل من الديانتين المسيحية والإسلام، ويخلص بأن الأولى نزلت في زمن كانت فلسطين خاضعة لسلطة رومانية ذات نظام سياسي مرتبط بهذه الإمبراطورية، وكان هناك حاكم روماني يمثل السياسة الشرعية والقانونية، مما جعل هذه الدعوة الدينية الجديدة مرتبطة على الصعيد الروحي والصعيد الديني، وحتى أقوال يسوع جاءت لتطالب بالامتياز الروحي الذي كان يخص الأنبياء، وهذا ما يجعله لا يهاجم مباشرة السلطة السياسية الرومانية، ولكن يطرح مشكلة شرعيتها، بما أنها غير مؤسسة على السلطة الروحانية لهذا الإله المعلن في شخص يسوع[2].

أما الوضع السياسي والديني في الجزيرة العربية، في مطلع القرن السابع يظهر فروقاً جوهرية عندما نقارنه بالوضع في فلسطين في زمن يسوع، حيث كانت التحالفات القبلية تديم السلطات المتقطعة والمشتتة والمرتبطة بأعراف وألوهيات متنوعة، وكانت النزاعات صفة مميزة لمكة ويثرب والطائف، وهي المدن الرئيسية التي سيبسط النبي عمله لتوحيد هذه القبائل، وتجاوز ما يمكن أن يضعف المجتمع أو يقسمه. كان ينبغي لمحمد أن يدخل نظاماً سياسياً متمفصلاً مع رموز دينية جديدة، لا أن يراعي سلطة مركزية منظمة. يقول أركون عن هذه المرحلة وعن الفصل بين السلطتين فيها :« إن المطالبة بالفصل بين السلطتين الروحية والزمنية في هذه المرحلة من تاريخ الجزيرة العربية، وأمام التشتت القبلي، هو ارتكاب لمفارقة تاريخية لا تغتفر، وجهل للمعطيات الأولية للأنتروبولجيا السياسية والدينية[3]».

---

[1]– محمد أركون: **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية** ، مصدر سبق ذكره ، ص 216.

[2]– محمد أركون: **نافذة على الإسلام**، مصدر سبق ذكره ، 34.

[3]– المصدر نفسه، 38.

يرى أركون أنه إلى حدّ هذه النقطة، وهاذ التحليل التاريخي فإنه لا يوجد فرق بين اليهودية والمسيحية والإسلام، والمعارضة بين مسيحية تميزُ بين السلطتين وإسلام يخلط بينهما، منذ البداية، تمييزٌ سريعٌ وسطحيٌ وغير مقبول لأنه لا يحسب حساب الشروط التاريخية التي تحدث عنها، ولا التحليل البسيكولوجي لمفهوم آخر وهو مفهوم (دين المعنى)[1].

ومصطلح (دين المعنى) هو ترجمة للمصطلح الأجنبي (Dette de sens)، الذي استعمله لأول مرة العالم الاجتماعي الألماني ماكس فيبر(Max Weber)، وطوره الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي مارسيل غوشيه (Marcel. Gauchet) في كتابه خيبة العالم، ومعناه شعور المرء تجاه غيره بعلاقة خضوع طوعية غير إكراهية، ومصدرها ديني[2]. فدين المعنى هو ما « اعترف البشر، طيلة ألاف من السنين، بأنهم مدينون به للآلهة وما اعتقدت المجتمعات بصورة تكاد تكون دائمة بأنها مدينة به لأعمال الآخرين وقرارات الغيب وإرادات اللامرئي[3]».

وإن كان مارسيل غوشيه قد ركز في كتابه خيبة العالم على المسيحية، واعتبرها الدين الوحيد الذي يتيح الخروج من الرؤية الدينية للوجود، في حين أن بقية الأديان كالإسلام واليهودية لا تسمح بذلك، فإن أركون حاول تجاوز هذه النظرة التي يعتبر بأنها ليست سوى دليل آخر على انغلاق المفكرين الغربيين داخل عرقيتهم المركزية، لأن غوشيه حسبه لم يقم بدراسة أديان أخرى إلى جانب المسيحية وخاصة الإسلام الذي يعتبر

[1]– محمد أركون: **نافذة على الإسلام**، مصدر سبق ذكره ، ص36.

[2]– مختار الفجاري: مرجع سبق ذكره ، ص 83.

[3]– بيار كلاستر، مارسيل غوشيه: **في اصل العنف والدولة** ، تر: علي حرب، (ط1، دبي: دار مدارك للنشر، 2013)، ص 173.

من قبل الباحثين الغربيين بمثابة المثال المضاد للمسيحية والذي لا يقبل إطلاقا بالتفريق بين الدين والسياسة[1].

إن الديانات المنزلة من يهودية ومسيحية وإسلام حملت كلها مفهوم الميثاق (العهد*) من حيث هو (دين المعنى)[2]، فعقل دين المعنى يجمع بين الأديان الثلاثة في مستوى الخضوع إلى السيادة العليا الروحية، إلا أن العقل المسيحي والعقل اليهودي قد تخلى في العصر الحديث عن هذه السيادة، مما أدى إلى انفصال العقل السياسي الغربي عن العقل الديني[3].

أما بالنسبة إلى العقل الإسلامي المعاصر« فإنه ما زال قائماً على التعاضد المتين بين ما يسميه أركون بالسيادة العليا والسلطات السياسية وهو ما يجعل (دين المعنى) من ثوابت العقل الإسلامي المحروسة سياسياً لأنه وسيلة لترويض الناس ... فالعقل الإسلامي إذن مازال فاعلا سياسياً بسبب هذا المبدأ لأن المسلم يخضع طوعياً إلى السيادة الروحية. وعندما لا يفصل الإسلام أو بالأحرى العقل الإسلامي بين السيادة العليا

---

[1]– محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ، ص 209.

*– فكرة العهد قديمة جداً، وهناك خصومة أو مجادلة حولها من عدة أطراف . وذلك لأن الميثاق الأول هو ذلك الذي عقده الله مع (شعب الله المختار) الأول : أي الشعب اليهودي ، وبالتالي فالمكان الأول كان محتلا أي مأخوذا عندما وصل الآخرون: أي المسيحيون ثم المسلمون من بعدهم . ولهذا السبب فإن المسيحيين عندما أتوا فإنهم تحدثوا عن (العهد الجديد)أو (العهد الثاني) الذي تلا العهد الأول . وبالطبع فإن ذلك بالنسبة لليهود لم يكن مقبولا. وقد راحوا يحتجون قائلين : باسم ماذا يحق للمسيحيين أن يدعوا أنهم أصحاب عهد جديد؟ فدخول شعب آخر في العهد أو الميثاق لا يمكن إلا بعد ظهور وحي جديد. واليهود لا يعترفون بالوحي المسيحي. فمن وجهة نظرهم لا يوجد وحي صحيح إلا وحيهم. وعندما ظهر الخطاب القرآني فإن هذه المجادلة الخصامية بين اليهود والمسيحيين لم تكن قد انتهت (بل ولم تنته حتى اليوم). ثم اندلعت هذه الخصومة مع الإسلام واتخذت بعداً جديداً. وكما أن اليهود لا يعترفون بالمسيحية لأنها جاءت بعدهم فإن المسيحيين لا يعترفون بالإسلام لأنه جاء بعدهم. وهكذا كل واحد لا يعترف بمن جاء بعده.

[2]– محمد أركون: **نافذة على الإسلام** ، مصدر سبق ذكره، ص 35.

[3]– مختار الفجاري، مرجع سبق ذكره، ص 84.

والسلطة السياسية فإنه يسعى إلى جعل ذلك التحول الطوعي حركة قلبية تجاه الزعيم السياسي[1]».

ويذهب أركون أبعد من هذا في تحليله، حيث يغوص في عمق التجربة النبوية التي دامت مدة عشرين عاماً على الأقل، أين شهدت هذه الفترة انبثاق قيم جديدة، وانتشار فعالية ابداعية متواصلة حيث راحت اللغة الرمزية ترتفع بالممارسات الاجتماعية والسياسية إلى مستوى أعلى، وتنفتح بها على الدلالات والمعاني التي تتجاوز التاريخ[2].

فجميع الأعمال التي قام بها النّبي لا تختلف عن عمل أنبياء التوراة الذين سبقوه وعمل يسوع ذاته، إذ تقوم على تأسيس نظام سياسي جديد للجزيرة العربية مع مفصلته على رموز الميثاق الدينية، حيث كان النبي يعالج المجال السياسي والمجال الديني في الوقت نفسه، فعندما ينقل القبلة من القدس إلى مكة، وعندما يفرض الجمعة يوماً لصلاة الجماعة، وعندما يبني مسجد المدينة، وعندما يعود إلى مكة ويدمج في الرموز الإسلامية الجديدة جميع شعائر الحج القديم، وعندما يغيّر قواعد الميراث وتنظيمات الزواج في سياقها القبلي...إلخ، فهو يبني تدريجياً منظمة سيميائية تغدو المنظومة الجاهلية بالية، ويؤسس في نفس الوقت لبناء نظام جديد[3]، يقوم على تعبير مزدوج رمزي وسياسي، فالنبي وضع نظاماً سياسياً، ومفصلة مباشرة ومتطابقة مع مسيرة الترميز، حيث يلقى كل قرار سياسي تبريراً وغائية في العلاقة المعاشة مع الله «هذا الإله ليس تجريداً، ليس نظرة للفكر، وإنما هو فاعل حي يتصرّف ويتكلم عبر التصرفات الشعائرية، والقصص النموذجية، محققاً من جديد، بالنسبة للوعي الأسطوري، الحلقات العظمى لتاريخ النجاة[4]».

---

[1]– مختار الفجاري، مرجع سبق ذكره، ص84.

[2]– محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد** ، مصدر سبق ذكره، ص94.

[3]– محمد أركون: **نافذة على الإسلام** ، مصدر سبق ذكره، ص 39.

[4]– المصدر نفسه، ص 40.

ولكن تبعية ما هو ديني لما هو سياسي في هذه المرحلة لا ينبغي أن يخلط بالالتباس بين الروحي والزمنى، لأن القرآن يؤسس نوعاً من المراتبية الهرمية، ونوعا من التمفصل المبتكر وليس الخلط[1]. كما أنه لا يمكن تصور الحياة السياسية في تلك المرحلة كما نتصورها اليوم، وقد وجد محمد أركون في الكلمة الإغريقية **بوليس** (polis) التي تعني (المدينة السياسية) أفضل تعبير عن هذه المرحلة حيث يقول:« لقد كانت السياسة منذ أيام الفلسفة الإغريقية، مدعومة من قبل تصور معين عن ماهية الحياة السياسية. بهذا المعنى الواسع العام فإنه توجد أيضا وبالتأكيد سياسة في الخطاب النبوي عموما، ليس فقط في القرآن وإنما في الكتاب المقدس أيضا بالنسبة لليهود والمسيحيين أقصد التوراة والإنجيل، فموسى كان يتحدث داخل فضاء اجتماعي، وعندما يوجد فضاء اجتماعي فإنه توجد **بوليس** (ليس بمعنى المدينة الإغريقية، وإنما بمعنى مجموعة من البشر يبحثون عن تنظيم حياتهم الجماعية بشكل ما)...الشيء نفسه ينطبق على يسوع. ينبغي العلم بأنه داخل الفضاء السياسي فإنه تطلق مختلف أنواع الخطابات من قبل أعضاء الجماعة وذلك بخصوص حياتهم المشتركة... بهذا المعنى يمكن القول بأن الخطاب القرآني كله بما فيه الآيات الروحانية أو الشعائرية العبادية المحضة، هو خطاب سياسي أو ينطوي على بعد سياسي، أو قل أن الشعائري الديني ينتشر ويتواجد داخل فضاء سياسي[2]».

ولكن رغم هذه العلاقة الموجودة بين الديني والسياسي منذ البداية، فإن أركون يحذرنا من الوقوع في المغالطة التاريخية عندما نتحدث عن موسى أو عيسى أو محمد، لأنهم لم يكونوا يمارسون السياسة بالمعنى الحالي المعروف للكلمة، وإنما كانوا يعيشون في فضاء سياسي يسوده قانون ما، ربما كان القانون المصري فيما يخص موسى، أو القانون الروماني المُكمّل من قبل الشريعة اليهودية فيما يخص عيسى. أما فيما يخص

[1]– محمد أركون: **الإسلام الأخلاق والسياسة** ، مصدر سبق ذكره، ص24.

[2]– محمد أركون: **التشكيل البشري للإسلام**، تر:هاشم صالح، (ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013) ص 183.

حالة القرآن فلم تكن هناك دولة طيلة كل فترة ظهور الخطاب النبوي القرآني. الدولة ستجيء لاحقا. الدولة السياسية سوف يتم تأسيسها بعد موت النبي في دمشق لأن فترة الخلفاء الأربعة الأوائل كانت الإدارة السياسية للأمور فيها مرتبطة أو متأثرة بالتراث القبلي والعشائري القديم الراسخ الجذور في شبه الجزيرة العربية، فالعرف القبلي هو المسيطر وليس القانون القرآني[1].

لقد كانت العلاقات القبلية والعرف القديم السابق على الإسلام العامل الحاسم في تحديد الجانب السياسي والسائد في فضاء مكة والمدينة، وهذا ما تؤكده لنا أهم وثيقة تاريخية لا تقدر بثمن معروفة باسم (صحيفة المدينة) أو (دستور المدينة)، التي تكشف لنا أن النبي قد لجأ بغية توسيع قاعدته السياسية إلى عقد الأحلاف المحلية مع القبائل اليهودية والعربية الخارجة على الإسلام أو الغير المنضمة إليه. نتج عن ذلك أن الذين انضموا إلى الحلف صاروا يشكلون في ما بينهم اتحاداً تحالفياً بالمعنى القبلي، التزم جميع أعضاء الحلف من مسلمين ويهود وعرب مشركين بحماية بعضهم بعضاً[2].

وإذا اعتبرنا أن صحيفة المدينة أو دستور النبي بمثابة النموذج الأول لطبيعة الدولة كما يجب أن تكون وفق القيم الإسلامية أو القرآنية، فإن هذا النموذج لم يؤسس وفق القانون القرآني، وإنما أسس وفق العرف القبلي لكن مع الانتقال إلى نوع من البوليس الإغريقي، أو المدينة السياسية، وكلمة المدينة هو الاسم الذي خلع على يثرب.«أما المؤسسة السياسية بالمعنى الحرفي للكلمة فلن تظهر إلا بعد وصول معاوية إلى السلطة[3]».

فالدولة السياسية المحسوسة سوف يتم تأسيسها بسرعة شديدة في دمشق بعد موت النبي، وقد حصل صراع على قيادتها أي على اختيار الزعيم الذي سيتخذ القرارات. أما

[1]– محمد أركون: **التشكيل البشري للإسلام**، مصدر سبق ذكره ، ص 184.

[2]– محمد أركون: **قراءات في القرآن** ، مصدر سبق ذكره، ص 379.

[3]– محمد أركون: **التشكيل البشري للإسلام** ، مصدر سبق ذكره، ص 185.

فترة الخلفاء الأربعة الأوائل فإن الإدارة السياسية للأمور فيها، كانت مرتبطة أو متأثرة بالتراث القبلي والعشائري القديم الراسخ الجذور في شبه الجزيرة العربية، فلم يلغي وجود القرآن جميع المشاكل والانقسامات حول الخلفاء الأربعة، وحتى الخلافة في هذه الفترة لم تكن قد أصبحت بعد مؤسسة راسخة، و«الفاعلين الكبار الأربعة الذين تعاقبوا على العهد المدعو بعهد الخلافة كانوا قد كلفوا بهذه المهمة وخُلع عليهم هذا اللقب من أجل قيادة دولة ستصبح إسلامية لاحقاً ولكنها حتى وقتهم لم تكن إسلامية. كان العرف القبلي هو المسيطر وليس القانون القرآني[1]».

ما يمكن استنتاجه من كل هذا أن الدعوة التي تقول أن الإسلام كدين يختلف عن الأديان التوحيدية السابقة من يهودية ومسيحية هي دعوة سطحية وذات طابع ايديولوجي. سواء كانت من جانب التيارات الإسلامية المختلفة التي ترى أن قوة الإسلام تكمن في جمعه بين السلطتين الروحية والزمنية، وأن هذا الجمع قد تم منذ بداية الدعوة. أو من جانب المستشرقين سواء في نسختهم الكلاسيكية أو الحديثة، والذين لا يكفون عن عقد مقارنة بين إسلام يصفونه بالخلط المبكر بين السلطتين الروحية والزمنية وهي في اعتقادهم نقطة ضعف فيه سببت تخلف البلدان الإسلامية وأدت إلى استحالة تحقق التجارب الديمقراطية فيها. وبين مسيحية فصلت منذ البداية بين السلطتين وما أوروبا الحديثة سوى ثمرة من ثمرات ذلك الفصل متجاهلين بذلك أوروبا القرون الوسطى.

علاقة الديني بالسياسي في التجربة التأسيسية يجب دراستها بعيداً عن مثل هذه الدعوات السطحية والإيديولوجية، فالتجربة التي قام بها النبي طيلة عشرين عاماً كانت خاضعة لجملة من المعطيات والوقائع التاريخية والأنتروبولوجية، لا تختلف في جوهرها عن التجارب التأسيسية الأخرى فهي محكومة بمبدأ دين المعنى. فإذا كان الاسلام قد نزل في بيئة يستحيل فيها الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية، مما أدى إلى الجمع

[1]– محمد أركون: **التشكيل البشري للإسلام** ، مصدر سبق ذكره، ص 184.

المباشر بينهما لكن على أساس مراتبي، مع العلم أن المفاهيم السياسية لتلك الفترة هي غير المفاهيم المتعارف عليه فيما بعد. فإن المسيحية عرفت شروط مغايرة يستحيل فيها الجمع بين السلطتين بطريقة مباشرة خاصة أمام تواجد سلطة رومانية عظمى، ولكن جمعت بينهما بطريقة غير مباشرة، لأن طرحها لقيم روحية جديدة منافية للقيم الروحية السائدة في هذه الامبراطورية والمؤسِسة لها طرح فيما بعد مشكلة شرعية هذه الأخيرة (سلطة الامبراطورية الرومانية). لهذا فإن الفصل بين السلطتين في المجتمع الغربي يدخل ضمن مكتسبات الحداثة، وتخلي هذا العقل عن شرعية دين المعنى. أما الخلط بين السلطتين في المجتمعات الإسلامية فراجع بالأساس إلى تمسك هذه المجتمعات بثوابت دين المعنى، وكذا إلى جملة من المعطيات التي ستتضح لنا بعد دراستها في هذا العنصر الذي يحمل عنوان علاقة الديني بالسياسي في الظاهرة الإسلامية.

2- علاقة الديني بالسياسي في الظاهرة الإسلامية :

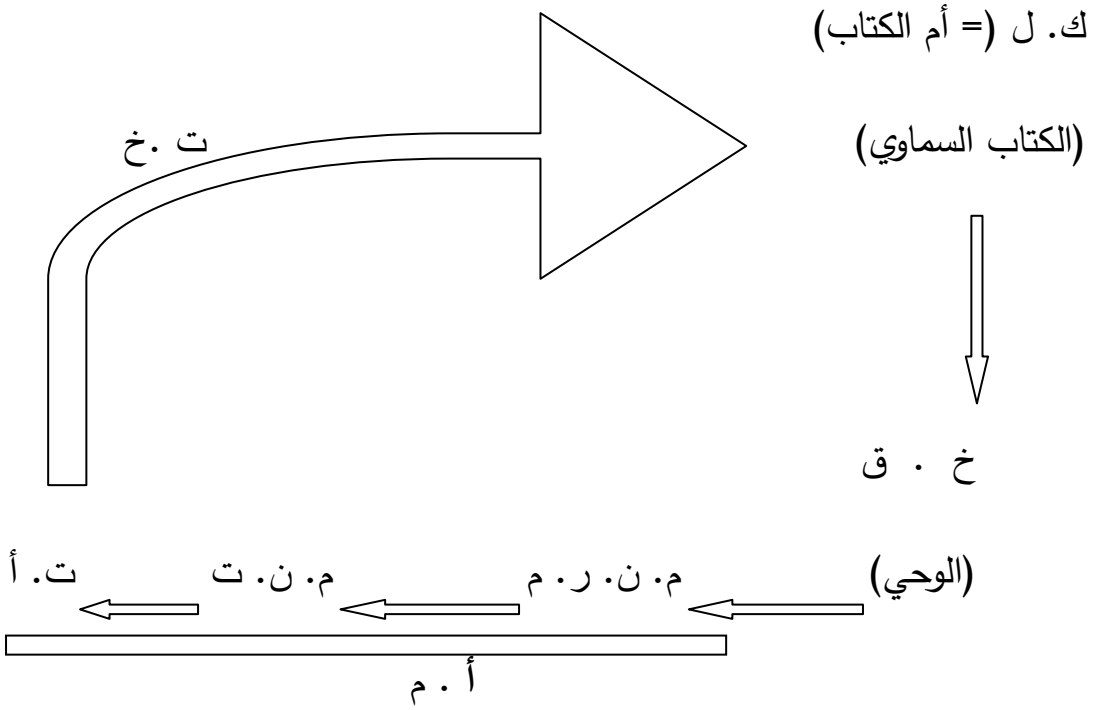
بعد أن قمنا بدراسة علاقة الدين بالسياسة في الظاهرة القرآنية، فإننا سنحاول في هذا العنصر فهم وتتبع علاقة الديني بالسياسي في الظاهرة الإسلامية، وهذا لن يكون بالأمر الهين، لأن عملية الانتقال من الأولى إلى الثانية كما يرى أركون أكثر تعقيداً وغموضاً مما نظن، وللكشف عنها بشكل جيد فنحن بحاجة إلى استخدام المنهجية التاريخية والمنهجية السوسيولوجية (الاجتماعية) والمنهجية الألسنية، وهي أشياء لا تزال مهملة من قبل المسلمين حتى يومنا هذا. وبسبب هذا الإهمال أو النقص المريع في الدراسة التاريخية للتراث، فإن ملايين المسلمين يحملون صورة غير دقيقة أو ذاتية أو تبجيلية عما حصل[1].

ويحاول أركون أن يُحلل المسألة بشكل أعمق من خلال محاولته لفهم وتحليل طريقة عمل كل من المتخيل الديني والمتخيل السياسي، مع التأكيد على حصول سلسلة من الخلط والتشويش بينهما. كل هذا جعل القيم الخاصة بأم الكتاب وميزاته الأزلية التي لا تختزل، وكذلك قيم الخطاب القرآني الشفهي وميزاته، وقيم المدوَّنة النَّصية الرسمية

[1]- محمد أركون: **الإسلام أوروبا الغرب** ، ص 12.

المغلقة، ثم مجموعات التفسير الكلاسيكي، كل هذه القيم أسقطت على المصحف مما جعل هذا الأخير مادة للتلاعب اللامحدود[1].

وتوضيحا للمسألة برمتها قدم محمد أركون الجدول البياني التالي :



تفسير الرموز والمصطلحات:

ك . ل : كلام الله .

خ . ق : خطاب قرآني (شفهي) .

م . ن . ر. م : المدوَّنة النصّية الرسمية المغلقة (أو المصحف) .

م . ن . ت : مدونة نصية تفسيرية (تفاسير القرآن) .

أ . م : الأمة المفسِّرة (أمة المسلمين التي تفسّر القرآن جيلا بعد جيل) .

ت . أ : تاريخ أرضي (الدنيا في اللغة الإسلامية الكلاسيكية) .

ت . خ : تاريخ الخلاص (أنواع الوحي المتتالية والمنظور الأخروي) .[2]

[1]- محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد** ، مصدر سبق ذكره، ص84.

[2]- المصدر نفسه، ص 85.

في شرح هذا الرسم البياني يوضح أركون أن الله يوحي جزءاً من الكتاب السماوي إلى البشر على المستوى العمودي. وهذا دليل على رمزية النزول أو (التنزيل) من فوق إلى تحت ثم عودة الصعود نحو التّعالي. أمّا على المستوى الأفقي فهناك يتموضع التاريخ الأرضي: أي العمليات البشرية التي تنطلق من الخطاب القرآني وصولاً إلى المدونة النصية الرسمية المغلقة والنهائية. ثم حدوث عملية أخرى تتخذ من المدونة الرسمية المغلقة (أي المصحف) نقطة انطلاقة لإنتاج المدوَّنة النصية التفسيرية التي تهتم بالجانب التوضيحي لحقائق الوحي الموجهة لسلوك وأعمال البشر طيلة مسار التاريخ الأرضي الذي يصبح في هذه الوضعية عبارة عن جسر عبور نحو العالم الآخر (الآخرة) [1].

والهدف الأساسي من هذا الرسم البياني هو التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، كمدخل للكشف عن آليات التلاعب والاستغلال الذي تقوم به هذه الأخيرة من خلال اهتمامها بالجانب التقديسي للأولى لغرض خلع التقديس والروحانية والتعالي والأسطرة والأدلجة على كل التركيبات العقائدية، وكل القوانين التشريعية والأخلاقية والثقافية وكل أنظمة المشروعية التي أنشأها الفاعلون الإجتماعيون(أي البشر)[2]، وهذا نتيجة توقف الخطاب القرآني بعد موت النبي عن ممارسة دوره كقوة منظمة أو مشكلة، مما جعله فضاء ثابت لجميع الإسقاطات والتصورات[3]، يقول محمد أركون حول هذا الموضوع:« جدلية الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية لا تزال بحاجة إلى من يدرسها ويحددها بشكل تاريخي دقيق. والقيام بذالك يفترض مسبقاً إعادة تحديد الظاهرة القرآنية فيما وراء كل التوسعات اللاهوتية والتشريعية، والصوفية، والأدبية، والتاريخية. فهذه الأشياء تابعة أساساً للظاهرة الإسلامية، وقد تشكلت بعد حصول الظاهرة القرآنية. ولكن

[1]- محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد** ، مصدر سبق ذكره، ص 85،86.

[2]- محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي** ، مصدر سبق ذكره، ص 210.

[3]- محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، مصدر سبق ذكره، ص 73.

الظاهرة الإسلامية ذاتها ما هي إلاّ عملية استملاك للقرآن المتلوّ، والمقروء، والمعاش بصفته نصاً رسمياً مغلقاً وناجزاً بشكل نهائي. إنّ عملية الاستملاك هذه تجيء كتلبية لطلب الدولة الموصوفة بالإسلامية، ولطلب الأمة المفسِّرة التي تربط قدرها الأرضي ونجاتها الأبدية بما تدعوه كلام الله، أو الوحي، أو القرآن[1]».

ويرى هاشم صالح في شرحه لهذا التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، أن أركون يهدف إلى نزع القداسة عن الثانية وعن كل منتجاتها التشريعية والفقهية والسياسية، والقول أنها من عمل البشر على عكس القرآن، فالدولة الإسلامية أو المدعوة كذالك كلها أنظمة بشرية لا قداسة لها على الإطلاق، ولكنها عرفت كيف تصادر الدين لكي تخلع المشروعية الإلهية على نفسها، لذا يجب القيام بعملية التفكيك والتعرية[2]، للكشف عن آليات السيطرة والتلاعب.

بداية نجد أن محمد أركون يحاول التحرك في أفق أوسع من التراث الإسلامي حيث يرى أن مسألة انتقال الوحي من الجانب الشفهي إلى الجانب الكتابي ظاهرة مشتركة بين جميع الأديان التوحيدية الثلاث، لذا نجده يدعوا إلى فتح حقل مشترك من العمل بغية تجاوز ذلك التملص من الضرورة التاريخية واللغوية والثقافية، فالرسالات « المنقولة بواسطة أنبياء إسرائيل، وبواسطة يسوع المسيح، ثم بواسطة محمّد كانت في البداية عبارة عن عبارات شفهية، سُمِعت وحُفِظت عن ظهر قلب من الحواريين الذين مارسوا دورهم في ما بعد كشهود ناقلين لما سمعوه ورأوه. وفي كل الأحوال، وأياً تكن المكانة اللاهوتية للتلفظ الأولي بالرسالة، فإنه قد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النّص المكتوب. كما وحصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة التي تم جمعها ضمن ظروف

[1]– محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي** ، مصدر سبق ذكره، ص 210.
[2]– المصدر نفسه، ص 211.

تاريخية ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي والضبط التاريخي والتحقق التاريخي[1]»، من خلال تطبيق المناهج والمصطلحات الألسنية والتاريخية على كيفية تشكُّل النصوص المقدسة، وهذه العملية تسمح باكتساب مساحة من الفكر العلمي على أشياء ومفاهيم ووقائع موضوعية تخص هذه النصوص المكرسة من قبل الفكر اللاهوتي الذي خلع عليها صفة التقديس والصيغة الإلهية، ووضعها بمنأى عن أي دراسة علمية أو تاريخية والتي من شأنها أن تكشف عن حقائق ممنوعة أو أُسدل الستار عليها منذ زمن طويل[2]. يقول محمد أركون عن هذا الموضوع: « ينبغي العلم أن الاعتقاد الايماني كان قد اعتاد على العيش طيلة قرون وقرون على هذا النحو، أي بمنأى عن الفضول المعرفي والبحث التاريخي الذي يعرِّي الأشياء ويكشف حقيقتها بالضرورة. لقد عاش هذا الايمان طيلة العصور الوسطى داخل نطاق عقلي مسوَّر من كل النواحي ومسيَّج بالأسلاك الشائكة. وهو نطاق لاهوتي وتفسيري تقليدي وتبجيلي تقديسي، وبالأخص طقسي شعائري، فالإنسان يكون مغموساً كلياً داخل مناخ من الطقوس والشعائر الدينية[3]».

وإذا كان الانفتاح على المعرفة العلمية أصبح مقبولاً في الغرب وجعل من النصوص المقدسة في اليهودية والمسيحية خاضعة للنقد والدراسة الفقهية اللغوية[4]، فإن الانتقال من المرحلة الشفهية للخطاب القرآني إلى مرحلة الخطاب المدوّن والمكتوب الذي ميز الظاهرة الإسلامية لم يؤخذ بعين الاعتبار حتى الآن، لا من قبل المفسرين المسلمين المهتمين بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ من أجل بلورة الأحكام الفقهية، ولا من قبل المستشرقين الذين يتبعون المنهجية الفيلولوجية[5]، بل على العكس تماماً نجد أن

[1]– محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد** ، مصدر سبق ذكره، ص 77.

[2]– محمد أركون: **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية** ، مصدر سبق ذكره، ص 217.

[3]– المصدر نفسه ، ص 218.

[4]– محمد أركون: **نافذة على الإسلام** ، مصدر سبق ذكره، ص62.

[5]– محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ، مصدر سبق ذكره، ص 187.

المجتمعات الاسلامية اليوم قوت من نطاق اللاهوت القديم المسور والمغلق بدلاً من تفكيكه والسعي للتحرر منه، فالتيار السائد حالياً في العالم العربي والإسلامي قام بإحلال الشعارات والأهداف الإيديولوجية محل علم اللاهوت التقليدي سعياً منهم لتكييفه مع الثقافة الشعبوية الأصولية للجمهور الإسلامي الذي يشكل الأغلبية اليوم[1]. فهؤلاء الدعاة بارعون جداً في التلاعب بأعصاب المؤمنين وهدفهم كسب جمهور عريض ومن كافة المستويات.

عملية انتقال القرآن من الإطار الشفهي إلى الإطار الكتابي عملية أفرزت مشاكل عديدة لا يمكن التفكير فيها، لأن المسألة هنا ليست انتقال القرآن إلى المصحف فقط، بل أيضا هي مسألة انتقال مجتمع بأكمله من الإطار الشفهي إلى الاطار الكتابي، فالظاهرة القرآنية تتميز عن الظاهرة الإسلامية بجملة من الشروط اللغوية والسيميائية والتاريخية لنشأتها[2] ، وقد تمت عملية التحول أو الانتقال على صعيدين متمايزين ومترابطين في آن معاً:

أولا: صعيد الدولة والمؤسسات وعملية التمثل أو الدمج الايديولوجي للجماعات والمجتمعات (دمجها داخل الأمة الإسلامية أو الإمبراطورية الإسلامية).

ثانياً: صعيد الإنجازات العقائدية والثقافية وصعيد النفسيات الفردية والجماعية[3].

لقد كان الإسلام عامل التغير في كلتا الحالتين نتيجة عوامل وأشياء خارجية عليه، وإذا كان جانب الدولة والمؤسسات الرسمية قد استرعى انتباه المؤرخين المسلمين أنفسهم بشكل مبكر جداً، وأصبح الموضوع الأساسي للحوليات ثم للتاريخ الأحداثي لدي

[1]– محمد أركون: **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية** ، مصدر سبق ذكره، ص 218.

[2]– محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، مصدر سبق ذكره، ص 72.

[3]– المصدر نفسه، ص 73.

المستشرقين. فإننا سنحاول أن ندرس أيضا صعيد الإنجازات العقائدية وصعيد النفسيات الفردية والجماعية حتى نعطي صورة شاملة حول هذا الموضوع.

بداية نجد في هذا النوع من الأعمال المنجزة من قبل المؤرخين المسلمين وما أُنجز أيضا فيما بعد من قبل المستشرقين، كانت كلها مؤلفات تُعدِّد السلالات المتتابعة التي حكمت باسم (الإسلام) الذي استخدم في الواقع كمصدر للتبرير والتسويغ (أي خلع لباس الشرعية على السلطة). وهذا ما أشاع فيما بعد وإلى اليوم فكرة الترابط والتضامن بين السلطة السياسية والدين. يقول أركون حول هذه المسألة:« إن المؤرخين إذ كتبوا التاريخ أو نظروا إليه فقط انطلاقا من هاتين الذروتين قد قووا الرؤية الرسمية ورموا في دائرة النسيان القطاعات غير الخاضعة للسلطة الرسمية في كل مجتمع. لهذا السبب نجد أنه من اللازم اليوم أن نعيد كتابة كل التاريخ المرتبط بالظاهرة الإسلامية[1]». لغرض تجاوز خاصية الإقصاء التي تشترك فيها كل الأدبيات التاريخية، والتي تستبعد كل الجوانب الغير مكتوبة وغير النخبوية للحياة الاجتماعية والثقافية. فهذا التضاد الثنائي الحاصل بين الخاصة والعامة يمثل أحد المحاور الأساسية للرؤية العربية الإسلامية الكلاسيكية التي سادت الفضاء الاجتماعي والتاريخي المعروف. وباستثناء أبو حيان التوحيدي الذي احتج ضد هذه النظرة الإقصائية للعامة، فإن البقية كلهم يندرجون داخل هذه الرؤية حتى ابن خلدون. فكتب التاريخ القديمة توصف فيها العامة بأوصاف سلبية من نوع : غوغاء، دهماء. وهي أوصاف تعكس نوعية الرؤية الحضارية، بحيث يشار للعامة في الأدبيات التاريخية الإسلامية بنوع من التلميح وتعتبر كأنها عقبة في طريق تقدم العقل المستنير والثقافة التي كونتها الخاصة والنظام الذي أسسته[2].

[1]– محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، مصدر سبق ذكره، ص73.

[2]– محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، مصدر سبق ذكره، ص 27.

ويُركز أركون كثيراً على البعد الأنتروبولوجي في هذه المسألة أملاً الوصول إلى نتيجة أكثر حسماً، وأول محطة ينطلق منها هي عملية جمع القرآن، ولكن قبل أن نتطرق إلى البحث في تفاصيل هذه العملية سنذكر التعريف الإجرائي الذي حدده محمد أركون للقرآن.

يقول محمد أركون :« إن القرآن هو مدونة نصية مغلقة ومفتوحة في آن معاً. إنها مدونة مشكلة من العبارات اللفظية أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية، وهي مدونة نصية لا يمكن أن نتوصل إليها إلاّ من النص الذي ثبت حرفياً أو كتابياً بعد القرن الرابع الهجري العاشر الميلادي. وكلية النص المثبت على هذا النحو كانت قد عوملت بصفتها كتاباً واحداً أو مؤلفاً ناجزاً[1]».

وفي شرحه لهذا التعريف فإنه يعتبر أن القرآن مدونة نصية ناجزة يحمل معنى أنها محصورة ومغلقة إلى الأبد. وهي حالياً «كما تتجلى في المصحف محدودة أو محصورة بعدد معين من العبارات اللغوية أو الآيات التي تشكلها، وهي تبلغ 6236 آية كما هو معلوم، كما أنها ناجزة ومكتملة لجهة صيغة التعبير والمضمون، نقصد بذلك أنماط التمفصل بين الدال والمدلول أو الصيغ اللغوية الدالة والمعاني المدلولة». ولكن رغم محدودية المدونة النصية القرآنية أو إغلاقها واكتمالها فإنها تظل منفتحة على السياقات والمجتمعات الأكثر تنوعاً، فمهما كان الوضع العام الذي يتموضع القارئ داخله و أياً يكن المجتمع الذي ينتمي اليه فإن النص القرآني يقول شيئاً ما ويؤمن التواصل والتوصيل ويحفز على الفكر والتفكير أياً يكن الوضع العام للخطاب[2].

[1]– محمد أركون: **قراءات في القرآن** ، مصدر سبق ذكره، ص152.

[2]– المصدر نفسه، ص 154.

هذا عن التّعريف المقدم للقرآن، أما عن ظروف جمعه فإن أركون يرفض ما سماه بالرواية الرسمية لجمع القرآن والمعترف بها من قبل جميع المسلمين والتي تقول بأن عملية الجمع بدأت بعد وفاة النبي سنة 632م، مع الأخذه بعين الاعتبار أن هناك حالات معينة أين تمت كتابة بعض السور مباشرة بعد نزولها، وقد تمت عملية كتابتها على جلود الحيوانات وأوراق النخيل أو على العظام المسطحة، وتكونت هكذا مجموعات جزئية، بفضل رقاع مادية لا تفي بالغرض، لأن الورق لم يكن معروفاً بعد عند العرب، واستمر هذا العمل عشرين عاماً، ولكن بعد وفاة النبي كان من الطبيعي أن تطرح مسألة جمع هذه السور في كلٍّ متكامل نتيجة زمن الفتح وغياب صحابة النبي والنقاشات التي تفاقمت بين المسلمين الأوائل. كل هذا دفع الخليفة الأول أبو بكر بتجميع أكبر عدد من السور وكتابتها من أجل حفظها، وتم بذلك تشكيل أول مصحف وقد وضع عند عائشة بنت أبي بكر وزوجة النبي. ولكن عملية الجمع بشكل نهائي تمت في عهد الخليفة عثمان الذي قرر جمع مختلف الأجزاء المكتوبة سابقا والشهادات الشفهية التي أمكن التقاطها من أفواه الصحابة. وقد أدى هذا التجميع عام 656م إلى تشكيل نص متكامل بصفته المصحف الحقيقي لكل كلام الله كما كان قد أوحي الى محمد[1]. ثم أعلن أن الجمع قد انتهى، وأن «النص الذي أُثبت لا يناله تغيير. وأُتلفت المدونات الجزئية، لكي لا توجج الخلافات حول صحة التبليغ المحفوظ[2]».

هذه هي رواية التراث، وهذه هي المقولة الرسمية التي يمكن تلخيصها حسب أركون في جملة واحدة مفادها أن :« كل كلام الله الموحى به إلى محمد كان قد نقل بصدق

[1]– محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، مصدر سبق ذكره، ص 288.

[2]– محمد أركون: **نافذة على الإسلام** ، ص 61.

وإخلاص كامل ثم حفظ كتابة في المصحف المشكل زمن عثمان أي خمسة وعشرين عاماً بعد وفاة النبي[1]».

وحسب أكون فإن هذه المقولة الرسمية والتي لا يسمح لأحد من البشر أن يوجه إليها أدنى ذرة من الشكّ، والتي لا يحتاج المسلمون إلى جهاز ديني للحفاظ عليها، يكفي فقط أن يتمثلها الوعي الجماعي الجبار ويكفيها اجماع الأمة المتشكل خلال القرون الأربعة الأولى للإسلام لكي تصبح حقيقة مطلقة. فإجماع الأمة يثبت صدقها، ومن يشكك أو يتصدى يعرض نفسه لعقاب من المجتمع ككل، وهذا هو الأمر يعتبره أركون من المشاكل القصوى التي تحيره ، ولهذا نجده يقول :« هنا تكمن المشكلة القصوى. هنا الأمر العظيم المحيِّر. إن المسألة ليست مسألة حرية أو دوغمائية خاصة بالإسلام كإسلام، أبداً، أبداً. وإنما هي مشكلة كيفية اشتغال آلية مجتمع بأسره. وحتى القادة السياسيون لا يستطيعون أن يفعلوا شيئاً على فرض أنهم يعون المسألة. لأنهم إذا ما تعرّضوا بالشّك لهذه المقولات المطلقة فسوف ينالهم عقاب الجمهور مهما تكن رتبتهم القيادية[2]».

هذا عن الرواية الرسمية أما عن المصحف أو كما يسميه أركون بالمدونة الرسمية والمغلقة، فهي رسمية لأنها متولدة عن مجموعة من القرارات المتخذة من قبل السيادات المأذونة والمعترف بها من قبل الطائفة، وهي مغلقة لأنه لم يعد مسموحاً لأي كان أن يضيف إليها أي كلمة أو يعدل فيها[3].

ويُحدد أركون علاقة تشكل المصحف بالبعد السياسي بقوله: « إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدوَّنة الرسمية المغلقة (أي إلى مرحلة المصحف)،

[1]– محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، مصدر سبق ذكره، ص288.

[2]– محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، مصدر سبق ذكره، ص289.

[3]– محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد** ، مصدر سبق ذكره، ص 77.

لم يتم إلاّ بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية التي تحصل دائماً في مثل هذه الحالات. فليس كل الخطاب الشفهي يدوَّن وإنما هناك أشياء تُفقَّد أثناء الطريق. نقول ذلك ونحن نعلم أن بعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف ابن مسعود مثلا، وذلك لأن عملية الجمع تمّت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية[1] ».

وراح يُستغل منذ ذلك الحين باعتباره مجموعة من الصيغ المعيارية التي تحدد المفكَّر فيه (ما يمكن التفكير فيه)على المستوى المعرفي، وتحدد المؤسسات والقانون على المستوى السياسي والقضائي، ولا تزال هذه العملية ممارسة إلى اليوم حيث نجد« القادة الحاليين للمجتمعات الاسلامية المعاصرة يفعلون الأمر ذاته عندما يستشهدون في كل مرة بالنصوص القرآنية من أجل تبرير وترسيخ ممارساتهم السياسية والاقتصادية الجديدة (استراتجية التبرير والبحث عن الشرعية)[2]».

ومن خلال هذه العملية أصبح المصحف أداة فعالة من أدوات السلطة وهذا ما يمكن ملاحظته في التاريخ الاسلامي، الذي عرف نوع من المنافسة بين المجال الذي تسيطر عليه الدولة ومجال التمرّد والعصيان. يقول أركون في هذا الشأن:« وداخل هذه المنافسة نجد أن الكتابة المقدسة لدى الوعي الجماعي بسبب هيمنة المصحف تصبح أداة فعالة من أدواة السلطة[3]».

هذا فيما يخص صعيد الدولة والمؤسسات الرسمية أما فيما يخص صعيد الإنجازات العقائدية والثقافية وصعيد النفسيات الفردية والجماعية، فإن محمد أركون يحاول دراستها انطلاقاً من دراسته للمتخيّل الإسلامي، وهذا ما سنتطرق إليه في الفصل الرابع.

[1]– محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ، مصدر سبق ذكره، ص 188.

[2]– محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، مصدر سبق ذكره ، ص 211.

[3]– محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد** ، مصدر سبق ذكره ، ص 83.

الفصل الثالث

الديني والسياسي وفق مقاربات العلمانية

أولا: نشأة وتطور العلمانية في السياق الغربي.

ثانيا: العلمانية في فكر أركون(النقد المزدوج والبعد التجاوزي).

ثالثاً: السيادة العليا والسلطة السياسية في السياق الإسلامي.

أولا: نشأة وتطور العلمانية في السياق الغربي

اذا كانت العلمانية بمثابة ذلك الإطار العام والمعاصر الذي يحدد علاقة الدين بالسياسة في المجتمعات الغربية، باعتبارها حصيلة سلسلة طويلة من الصراعات والتطورات التي حصلت في المجالين الديني والسياسي. فإنّ أيّ محاولة لنقل هذه التجربة إلى مجتمعاتنا يستلزم علينا دراسة السياق التاريخي لنشأتها وتطورها دراسة نقدية مع تجنب جميع أشكال الاستعارة الجاهزة.

1. مفهوم العلمانية :

مصطلح العلمانية من بين المصطلحات التي أثارت ولا تزال تثير العديد من القضايا والإشكالات سواء في السياق الغربي أو في السياق العربي. فالمجتمعات الغربية وبالرغم من أنها قطعت شوطاً كبيراً في هذا المجال، فإنها إلى اليوم لم تحسم أمرها ولا تزال تحاول التعمق في هذه التجربة من جميع الجوانب. أما المجتمعات العربية فهي لا تزال بعيدة كل البعد عن التجربة العلمانية رغم كل المحاولات الاصلاحية التي قادها رواد الفكر العربي منذ عصر النهضة.

وإذا كانت العلمانية لم تكن في أحد أبعادها خياراً أيديولوجياً بقدر ما كانت حلاً إجرائياً براجماتياً للسيطرة على مشكلة الصراعات الدينية في أوروبا، وفي حالة تاريخية اتسمت بالتصدع والأزمات الخانقة، واستحالة تأسيس وحدة سياسية واجتماعية وثقافية على أساس وحدة الدين، وضرورة الحل العلماني كمنفذ للخروج من هذه الصراعات والتمزقات[1]. فإن أي محاولة لفهم العلمانية في ظل المعطيات التاريخية من شأنها أن تزيل الغموض وتعمق أفاق الفهم حول الصعوبات التي تجدها المجتمعات العربية اليوم في التعاطي مع هذا المفهوم(العلمانية)، لأنه كان نتيجة حتمية لطرفية تاريخية وفي سياق محدد. ولكن

[1]– رفيق عبد السلام: **في العلمانية والدين والديمقراطية المفاهيم والسياقات**، (ط1، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2008)، ص 29.

هذا لا يعني انبثاق المصطلح في لحظة محددة بل له جذوره التاريخية كجميع المصطلحات الأخرى.

والامتداد التاريخي لهذا المفهوم يعود إلى السياق اليوناني حيث تعد كلمة علمانية ترجمة لكلمة "سيكولاريزم sécularisme" الإنجليزية والمشتقة من الكلمة اللاتينية "سيكولوم saeculum" التي تعني العصر أو الجيل أو القرن. أما في لاتينية العصور الوسطى، فإن الكلمة تعني العالم أو الدنيا مقابل الكنيسة، وهي تأكيد على البعد الزماني[1].

وقد امتدى هذا المعنى فيما بعد إلى داخل الكنيسة للتمييز بين طبقة رجال الدين الذين يقومون بخدمة الشؤون الدنيوية لعامة المتدينين، وطبقة الرهبان المتفرغين لشؤون العبادة وبصورة كاملة بمعزل عن الشؤون الدنيوية. ثم اتسعت دلالة الكلمة فيما بعد للإحالة على كل من الألعاب الفروسية التي كانت تقيمها الكنيسة كل مائة سنة احتفالاً بانقضاء القرن، وكذلك العالم الخارجي الواقع خارج الفضاء الكنسي.

أما مصطلح سيكولار (secular) فقد استخدم لأول مرة مع نهاية حرب الثلاثين عاماً سنة 1648، وهو التاريخ الذي يشير إلى بداية ظهور الدولة القومية الحديثة، ومولد الدولة العلمانية الحديثة. فنهاية حرب الثلاثين عاماً التي تُعد آخر الحروب الدينية ضراوة بين الكاثوليك والبروتستانت والتي استمرت من عام 1618م إلى عام 1648م، أين تم فيها ارتكاب مذابح مريعة من قبل الجيوش المسيحية تحت راية الصليب، مما ترك تاريخاً أسوداً للكنيسة وحرك فيما بعد النزعة العلمانية، وقد تجسدت هذه النزعة في علمنة ممتلكات الكنيسة أي نقلها الى الدولة الزمنية[2]. فمصطلح سيكولار يشير في هذه الحقبة الزمنية إلى علمنة ممتلكات الكنيسة.

لقد كانت البدايات الأولى لهذا المصطلح (العلمانية) محدودة الدلالة، وتشير إلى إطار ضيق يندرج خارج الاطار الكنسي، ولكن اتسع مجالها الدلالي فيما بعد على يد

[1]- عبد الوهاب الميسيري: **العلمانية الجزئية العلمانية الشاملة**، (ط1، القاهرة: دار الشروق، 2002)، ص 53.

[2]- محمد علي البار: **العلمانية جذورها وأصولها**، (ط1، دمشق: دار القلم، 2008)، ص 30،31.

(جون هوليوك john Holyooke)، الذي يُعد أول من صك هذا المصطلح بمعناه الحديث، فعرّف العلمانية بأنها:« الإيمان بإمكانية إصلاح حال الانسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الايمان سواء بالقبول أو بالرفض»[1]. وبهذا التعريف المقدم تم اخراج العلمانية من دائرة الايمان والإلحاد نحو مسار آخر اكثر شمولية وأكثر دلالة.

وتتمثل هذه الشمولية في كون أن جون هوليوك في تعريفه يتحدث عن عملية إصلاحية خارج الاطار الديني، وهو الاصلاح من خلال الطرق المادية، أي أنه تحدث عن بعد أخر يوازي البعد الديني في عملية اصلاح حال الانسان الذي أنهكه البعد الواحد المسيطر على كل مجالات حياته، ألاّ وهو البعد الديني. ولكن هذا المعنى الشمولي قلص فيما بعد، فأصبح يعني « فصل الدين عن الدولة، أي فصل العقائد الدينية عن رقعة الحياة العامة، وهو تعريف أكثر جزئية من تعريف هوليوك[2]».

وإذا كان هذا المفهوم(العلمانية) لا يملك أي جنسية بسبب ارتباطه العميق بمجموعة من الأحداث والوقائع المتتالية التي جرت على أرضية المجتمعات البشرية، فإن المصطلح (العلمانية laïcité) فرنسي الأصل، وقد برز لأول مرة عام 1871م في جريدة الوطن (La Patrie) ، إثر جدل حول اصلاح التعليم، وقد تمّ تدوينه في القواميس عام 1873م، بداية من الصفة (laïque)، مروراً إلى اشتقاق الاسم (laïcité). ويحمل هذا الاسم مفهومين: الأول يعود إلى العصور الوسطى ويشير إلى ما هو خارج الإطار الكنسي، أما المفهوم الثاني فيعود إلى القرن التاسع عشر ويشير إلى الحياد الديني للدولة[3].

[1] – عبد الوهاب الميسيري، مرجع سبق ذكره، ص54.

[2] – المرجع نفسه، ص 55.

[3] –Jacqueline COSTA-LASCOUX: **les trois âges de la laïcité**, (1 er édition, paris : hachette livre,1996), pp. 9,10.

ويمثل قانون 9 ديسمبر 1905م مرحلة هامة في تاريخ العلمانية، بالرغم من أن هذا القانون لا يمثل المرجعية الأساسية لهذه الأخيرة، إلاّ أنه يعد النواة الأولى لعلمنة مؤسسات الدولة، من خلال مبدأ احترام حرية المعتقدات الدينية للأفراد[1]. وكذلك من خلال المبدأ الذي ينص على تخلي الدولة عن سلطتها على الكنائس، وفي المقابل يجب على الكنائس أن لا تتدخل في شؤون مؤسسات الدولة[2]. وما يمكن قوله أن المصادقة على هذا القانون الذي ينص على الفصل بين الكنيسة والدولة يمثل البداية الأولى للتجسيد الفعلي للعلمانية على أرض الواقع، وكان بمثابة خطوة هامة لانتقال العلمانية من الجانب النظري إلى الجانب التطبيقي وهذا ما حدث بالفعل في الدستور الفرنسي 1958.

ومن خلال تتبع السياق التاريخي لنشأة وتطور العلمانية في المجتمع الغربي، نخلص أن مفهوم العلمانية حُدد انطلاقاً من الصراع ضد الكنيسة، ويشير إلى الرغبة في تحرير السلطة السياسية من أي تأثير مباشر أو غير مباشر للسلطة الدينية المتمثلة في سلطة الإكليروس. ولكن هذا المفهوم الذي تجسد في رفض سلطة الكنيسة ثم فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية فيما بعد، لا يمكن اعتباره جوهراً للعلمانية. فالجوهر اعمق من كل هذا والبحث عنه هو بحث في الأسس الفلسفية لهذا المفهوم.

2- المنطلقات الفكرية والفلسفية للعلمانية :

أ- الاصلاح الديني :

لقد كانت الكنيسة والإمبراطورية منذ عهد القديس أوغسطين تشكلان عظمتين متميزتين لا يمكن دمجهما، حيث حافظت هذه الأخيرة على استقلالية كيانها وسلطتها على الرغم من تحولها إلى المسيحية وتشبعها بتأثيراتها، وهذا ما يؤكده ما كتبه البابا

[1] – Ibid, p. 35.

[2] – Ibid, p. 36.

القديس جيلاسيوس إلى الإمبراطور أنسطاس بقوله: « ثمة سلطتان تحكمان العالم: السلطة المقدسة المعطاة للأساقفة والسلطة الملكية[1]».

ولكن هذه الأوضاع لم تبقى على حالها حيث تغير كل شيء مع غزو البرابرة، وكذا مع اطلالة عهد شارلمان حوالي العام 800، اذ انقلبت موازين القوة لصالح الكنيسة وأصبحت القوة الوحيدة المنظمة لجميع أمور الشأن العام إلى جانب اعتبارها مصدر كل القيم الفكرية والثقافية. فالثنائية القديمة بين الكنيسة والدولة وذلك التمايز بينهما تلاشى تماماً، أو يمكن القول أن الإمبراطورية ذابت داخل الكنيسة، ولم تعد هناك سلطتان تحكمان العلم حسب ما كتبه جوناس أسقف أورليان عام 829 في كتابه **في المؤسسة الملكية** الذي يقول فيه:« على جميع المؤمنين أن يعلموا أن الكنيسة الجامعة هي جسد المسيح، وقائدها هو المسيح نفسه، وأن على رأسها شخصين بارزين هما: شخص الكاهن وشخص الملك[2]».

وإلى جانب هذا التغير في موازين القوة ولصالح الكنيسة، فإن هذه الأخيرة عرفت تطرفاً في مواقفها، إذ لم يعد موقفها من غير المؤمنين نفس ما كانت عليه الحال في العصور المسيحية القديمة، ولم يعد يسمح للمسيحيين الاختلاط بالوثنيين في مجتمع سياسي واحد، ولم يعد للوثنيين حق البقاء على وثنيتهم، وخير مثال على ذلك هو ما بادر شارلمان إلى فعله فور احتلاله بلاد الساكس، حيث كان أول أمر ملكي له يقضي باعتناق سكان البلاد المسيحية تحت طائلة الإعدام[3].

لقد استمرت هذه الأوضاع في أوروبا إلى أواخر القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، أين جرت مجموعة من الأحداث كانت بمثابة مقدمة لبداية العصور

---

[1]– جوزيف لوكلير: **تاريخ التسامح في عصر الاصلاح** ، تر: جورج سليمان، (ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 102.

[2]– المرجع نفسه، ص 104.

[3]– المرجع نفسه، ص 110.

الحديثة وخاتمة لنهاية هذه العصور الوسطى المعروفة بطغيان النظام الكنسي. فالتحولات الاقتصادية وذلك الانتقال من الاقتصاد الزراعي المكثف بذاته إلى الاقتصاد النقدي المرتكز على البعد التجاري، قد ساهم في زرع جملة من التغيرات التي مست كل جوانب حياة الانسان الاوروبي[1].

كما أن اختراع الطباعة في النصف الأخير من القرن الخامس عشر كان له تأثيره أيضاً، فالانتشار السريع للكتب أحدث ثورة معرفية هامة أدت بدورها إلى بروز أفكار جديدة لاسيما في المجال الديني[2]، حيث تم اعادت النظر في كافة التراث الروحي واللاهوتي للكنيسة الغربية المقدسة. والتي كانت منذ بداية العصور الوسطى صاحبة سلطة مطلقة سيطرت على الفرد سواء في جانبه الروحي أو المعرفي.

وفي ظل هذه المعطيات والتحولات برزت حركت الاصلاح الديني التي اقترن اسمها باسم رجل قام بأعنف هجوم ضد سلطة الكنيسة الرومانية التي كانت سلطتها تشمل كل أوربا الغربية، ألا وهو مارتن لوثر (Martin Luther)، الذي بدأ دعوته الاصلاحية من داخل الكنيسة الكاثوليكية لينتهي به المطاف إلى انشاء حركة عقائدية مستقلة وهي الحركة البروتستانتية، والتي تميزت في جوهرها بطابع التمرد ضد سلطة قائمة تملك كل السمات الظاهرية للسلطة (التنظيم والقانون والطقوس والتقاليد)، ودعت الناس إلى الانكار والعصيان، وأكد أنجح دعاتها وهما لوثر وكالفن، أن ما يدعوان الناس إلى الايمان به وطاعته هو المسيحية الحقة التي بشر بها السيد المسيح وليس أمراً جديداً، ويمضي لوثر في دعوته قائلا:« طالما وأن القسيس الكاثوليكي أصبح عقبة بين الانسان والرب، فإن الواجب يقتضينا بأن نتخلص من كل ما قد يشكل عقبة على هذا النحو. ليكن كل إنسان

[1]– كرين برينتون : **تشكيل العقل الحديث** ، تر: شوقي جلال، (دط، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، 1984)، ص 81.

[2]– جيري بروتون: **عصر النهضة، مقدمة قصيرة جدا**، تر: ابراهيم البيلي محروس، (ط 1 ، مصر : مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014)، ص 10.

قسيس نفسه. وإنها لجرأة تبلغ حد الوقاحة حين نزعم أن الله العلي القدير، العليم الخبير يرضى بأن يتدخل جهاز تافه مثل الكنيسة في علاقته مع عباده. علاوة على هذا فإن الله بسط نواياه ومقاصده واضحة في الكتاب المقدس، ويستطيع كل إنسان أن يقرأه بنفسه ولنفسه دون وساطة قسيس[1]».

وانطلاقاً من هذا القول فإن جوهر الدعوة اللوثرية وجوهر اصلاحه يتمحور بالأساس حول الحرية الدينية، تلك الحرية التي سلبتها الكنيسة في العصور الوسطى إثر تحولها إلى مؤسسة قائمة على الحق الإلهي، وهذه الحرية الدينية التي اعتزم هذا الاصلاحي المطالبة بها والتي يسميها ب (حرية الضمير) حملت مفهوم التحرر من كل القوانين والتعاليم التي تفرضها السلطة الإنسانية، وهذا ما نستشفه من قوله:« إني، إكراماً لهذه الحرية وهذا الضمير، أصرخ وأصرخ بجرأة: لا يمكنكم فرض أي قوانين على المسيحيين، أمِن الملائكة جاءت أم من البشر، إلا في حال موافقتهم عليها، لأنهم أحرار في كل شيء[2]».

ولم يقف لوثر عند هذا الحد حيث هاجم نقطة قوة الكنيسة ورأس مالها والمتمثلة في صكوك الغفران، إذ ألف باللاتينية خمساً وتسعين رسالة أطلق عليها اسم (بحث في بيان قوة صكوك الغفران)، يهدف من خلالها إلى دحض الادعاءات المغالى فيها بشأن هذه الصكوك وتصحيح المساوئ التي تنشأ عن توزيعها. إذ أن سهولة إصدار صكوك الغفران والاتجار فيها على نطاق واسع أضعف الإحساس بالندم الذي يجب أن يثيره ارتكاب الإثم، وجعل الخطيئة تبدو أمراً تافها يمكن تسويته ودياً بصفقة تُعقد مع بائع يَتْجُرُ بالغفران[3]. ولكن الأمر الأهم الذي قام به لوثر والذي يمكن اعتباره نقطة بداية الإصلاح الديني، تمثل في ترجمته لرسائله المكتوبة باللاتينية حول صكوك الغفران إلى

[1]– كرين برينتون، مرجع سبق ذكره، ص 90.

[2]– جوزيف لوكلير، مرجع سبق ذكره، ص 199.

[3]– ويل ديورانت: **قصة الحضارة** ، تر:عبد الحميد يونس، (ط2، بيروت المجلد السادس ج3، دس)، ص 8.

الألمانية، ثم توزيعها على الناس حتى تفهم على أوسع نطاق[1]. وبالفعل فقد أصبحت هذه الرسائل حديث الطبقة المتعلمة في ألمانيا، والوقود الذي أشعل الحركات المضادة لرجال الدين، كما أنه قل الإقبال على شراء صكوك الغفران فيما بعد[2].

كما أن التطورات السياسية والاجتماعية التي عرفتها أوروبا عموماً وألمانية خصوصاً، دفعت ب لوثر لتطوير مبادئ خطابه الاصلاحي، مركزا على تحرير العقول من وصاية وسلطة الكنيسة، من خلال رفضه لفكرة وجود واسطة بين الله والإنسان، هذي الفكرة التي كرستها الكنيسة من خلال احتكار قراءة وتفسير الكتاب المقدس، حيث قام لوثر بترجمة الإنجيل إلى اللغة الألمانية ثم طبعه بأعداد كثيرة حتى يسهل تداوله وفهمه بين الناس[3].

ولم يقف لوثر عند هذا الحد، حيث امتدا خطابه الاصلاحي ليشمل فكرة الشغل، محاولاً تجاوز تلك النظرة الدنيئة تجاه الأنشطة الزمنية، واعتبار أن القيام بالواجبات الزمنية هي طريقة العيش الوحيدة التي ترضي الله، كما أن كل المهن المشروعة تملك القيمة ذاتها أمام الله[4].

وما يمكن قوله من كل هذا أن قيمة خطاب الاصلاح الديني تتمثل في تفكيكه للإيديولوجية الدينية الكنسية التي سيطرت في القرون الوسطى، وكرست نظام مركزيتها الشديدة على ضمير ووجدان الانسان المسيحي الذي سُلبت منه كل حريته وإرادته. ولهذا نجد أن نقطة الانطلاقة في الاصلاح اللوثري تجسدت في مهاجمة نقاط قوة الكنيسة، بداية من صكوك الغفران التي تعد مصدراً للمال المادي والرمزي للكنيسة، ثم سعيه للقضاء على تلك الوساطة التي تتبناها الكنيسة بين الانسان وربه من خلال ترجمته للإنجيل للغة الألمانية ثم حرصه على طبعه وانتشاره على أوسع نطاق بين الناس، كما

[1]– ويل ديورانت: **قصة الحضارة** ، مرجع سبق ذكره، ص 9.

[2]– المرجع نفسه، ص16.

[3]– عزيز العظمة: **العلمانية من منظور مختلف** ، (ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992)، ص24.

[4]– ماكس فيبر: **الاخلاق البروتستانتية وروح الرأس مالية** ، تر: محمد علي مقلد ،(ط1، بيروت: مركز الانماء القومي، دس)، ص53.

أن التبرير الاخلاقي للأنشطة الزمنية الذي قام به لوثر يعد بمثابة الجذور الأولى لنشأة الرأسمالية التي ساهمت فيما بعد على تجسيد الخطاب العلماني.

ب-فصل السياسة عن اللاهوت (ميكيافيلي):

وغير بعيد من تيار الإصلاح الديني وممثله مارتن لوثر، فقد ظهر في إيطاليا وبالضبط في مقاطعة فلورنسة مفكر شاب، يدعى ب: نيقولا مكيافيلي(Nicolas Machiavel 1469-1527)، والذي شهد الاضطراب والتدهور الذي عرفته إيطاليا، وكذا تمزقها إلى عشرين دويلة صغيرة، وأمام هذه الظروف تكونت أحلامه ورغبته في توحيد دولته المشتتة واستعادة أمجاد الامبراطورية الرومانية، وفي طريق تحقيق هذا الطموح ألف كتابه المشهور الذي أطلق عليه اسم **الأمير (Le Prince)**، والذي يعد خلاصة تجربته الطويلة وجهد دراسته حول الأمم السابقة، ثم قام بإهدائه إلى الأمير (لورنزو) قائلا: «أود أن أهدي سموكم الكريم شيئاً متواضعا يدل على إخلاصي لكم. ولم أجد فيما أملك ما هو أغلى من معرفتي بأعمال ومنجزات عظماء الرجل. وهي معرفة اكتسبتها من خلال تجربة طويلة مررت بها وقد صاحبها العديد من الأحداث إضافة إلى ما درسته حول ما حدث في الماضي[1]».

ويعد كتاب الأمير من أهم الكتب السياسية التي أُلفت في العصر النهضوي وأكثرها ديمومة في التأثير، حيث يحتوي هذا الكتاب على مجموعة من المبادئ السياسية، والتي وردت على شكل نصائح موجهة إلى الأمير الذي يعتبره مكيافيلي بمثابة الشخص المنقض الذي يمكن أن يحقق حلمه في توحيد واستنهاض إيطاليا. والجدير بالذكر هنا أن هذه النصائح مستمدة من الواقع التاريخي وبالأخص من تجارب الملوك السابقة، وقد أبدع هذا الفيلسوف في عملية انتقائها وتوظيفها لوضع قواعد الحكم السياسي. فانطلاقه من الواقع يخالف جميع النظم السياسية السابقة التي تعتمد على القيم الاخلاقية وخاصة

[1]- نيقولا مكيافيللي: **الأمير**، تر: أكرم مؤمن، (ط1، القاهرة: مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، 2004)، ص 19.

المستمدة من الدين، والتي يعتبرها مجرد مثالية حالمة لا طائل من ورائها، لأنها تتصل بالعالم الأخر غير المنظور[1]، ولهذا فإن أي محاولة لتأسيس دولة وفق هذه الأسس الخلقية لن يجني سوى الضعف والشتات.

ويعد مبدأ الغاية من أهم المبادئ التي سيطرت على جميع نظريات مكيافيلي السياسية، إذ يعتبر هذا المبدأ بمثابة المحرك الذي يحرك الكل، فالحكام مهما كان طرازهم فإن غايتهم الحفاظ على حكمهم، وغاية من يتآمر ويرغب في اقامة الممالك، قلب السلطة القائمة، أما غاية الشعوب فتكمن في السعادة وتحقيق الحرية، والذين لا يملكون المراكز أو الممتلكات، يرغبون في امتلاكها، بينما يتوق الذين في أيديهم المراكز والممتلكات إلى الحفاظ عليها[2]، وأمام هذا الاختلاف في الغايات يُلح مكيافيلي على ضرورة دراسة تجارب الأمم السابقة لمعرفة طرق تحقيقها في جميع الحالات.

ومن هذا المبدأ (مبدأ الغاية) يشتق مكيافيلي قاعدته الشهيرة التي تقول بأن (الغاية تبرر الوسيلة)، والتي تعد بمثابة مفتاح لفهم كتابه (الأمير)، الذي يدعوا فيه إلى استعمال كل الوسائل في سبيل تحقيق قوة الدولة، لأن هذه القوة تعد بمثابة قيمة عليا وغاية يجب تحقيقها بغض النظر عن السبل والوسائل التي يجب اتباعها، سواء كانت مناقضة للأخلاق أو للأبعاد الانسانية، وهذا ما نلمحه في نصائحه حول كيفية الحفاظ على الممالك الجديدة، والتي يعتقد فيها أنه من الضروري على كل أمير يرغب في تأمين إمارته الجديدة «أن يؤمن نفسه ضد أعدائه، وأن يكسب الأصدقاء، وأن تكون له الغلبة بالقوة أو بالخديعة. وأن يحبه الشعب ويخشاه... وأن يسحق من يستطيع أن يؤذيه، أو من الممكن أن يؤذيه. وأن يستبدل القديم من الأوضاع بكل ما هو حديث. وأن يكون صارماً وشفوقاً في نفس الوقت، كريم الخصال واسع المدارك. وأن يلغي نظام الجندية القديم

[1]– محمد وقيع الله أحمد: **مدخل إلى الفلسفة السياسية**، (ط1، دمشق: دار الفكر، 2010)، ص 135.

[2]– نيقولو مكيافيلي: **مطارحات مكيافيلي** ، تر: خيري حماد، (ط1، بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، 1982)، ص142،141.

ويحل محله نظاماً جديداً. وأن يحافظ على صداقته مع الملوك والأمراء بطريقة تسعدهم إذا فعلوا ما يفيده، وتخيفهم منه إذا ناله منهم مضرة[1]».

هذا عن طريقة حفاظ الأمير لإمارته الجديدة، أما الطريقة الأكيدة التي يجب سلكها إذا ما أراد الحفاظ على المدن التي يستولي عليها، ويضمن خضوعها وولائها له، فهي تقوم على فعل التخريب بعد عملية احتلالها، وهذا ما يبينه قوله: « ومن يصبح حاكماً لمدينة حرة ولا يدمرها فليتوقع أن تقضي هي عليه، لأنها ستجد دائماً الدافع للتمرد باسم الحرية وباسم أحوالها القديمة. وهي أشياء لا تُنسى لا بمرور الزمن ولا بما يناله أهلها من مزايا. ومهما فعل الحاكم ومهما احتاط للأمر فإن أهل المدينة سيستجيبون لندائها فوراً عند حدوث أي طارئ[2]»، وإذا كانت غاية الأمير الحفاظ على هذه المدن الجديدة، فإن هذه الغاية كفيلة لتبرير فعل التخريب.

ولم يقف ميكيافلي عند هذا الحد إذ نجده في موضع أخر، وبعد تحديده لطريقتين للقتال، الأولى لها قواعد وقوانين وهي تخص البشر، والثانية تعتمد على القوة فقط وهي للحيوانات المفترسة، نجده يدعوا الأمير إلى استخدام كلا الطريقتين لأن الأولى وحدها غير كافية، فالأمير مضطر حسب رأيه إلى أن « يعلم جيداً كيف يتصرف كالحيوان، فهو يقلد الثعلب والأسد، لكن الأسد لا يستطيع أن يحمي نفسه من الفخاخ والثعلب غير قادر على مواجهة الذئاب. على المرء إذن أن يكون ثعلباً ليواجه الفخاخ ويكون أيضاً أسداً ليخيف الذئاب. ومن يريد أن يكون أسداً فقط لا يفهم الأمور جيداً[3]». والأمير ملزم في كل الأحوال إذا ما أراد تحقيق غايته والحفاظ على مصالحه تعلم هذه الطرق، ولا يهم الأمر إن كان هذا السلوك سلوك إنسان أو سلوك حيوان.

---

[1]– نيقولو مكيافيللي: **الأمير** ، مرجع سبق ذكره، ص 49.

[2]– المرجع نفسه، ص 37.

[3]– المرجع نفسه، ص 89،90.

لا يمكن في موضعنا هذا التطرق إلى جميع النصائح التي قدمها مكيافيلي للأمير، ولكن الأمر البين أن تنكر هذا الفيلسوف للأخلاق والفضائل، وقيم الدين في سبيل تحقيق الغايات السياسية، أحدث نقلة حاسمة في الفكر السياسي الغربي وحرره من أسر اللاهوت النصراني[1]، ولكن هذه النقلة وهذه القطيعة مع الدين لم تحدث بمجرد انتشار هذا الكتاب بل بعد تفاعل حدث داخل الساحة الفكرية الغربية.

وخلاصة القول أن مكيافيلي حاول التنظير للسياسة انطلاقاً من الواقع، كما أنه جعل من الأخلاق تابعاً لسياسة، بعد أن كانت هذه الأخيرة تابعة للقيم الخلقية وخاصة المستمدة من الدين، وهو بهذا يهاجم الكنيسة بطريقة غير مباشرة، ويساهم في تأسيس السياسة وفق مبادئ وضعية بعيدا عن اللاهوت.

ج- البعد العلماني في نظرية العقد الاجتماعي:

بعد أن تطرقنا في العنصر السابق إلى دور مكيافيلي في تحرير السياسة من اللاهوت وتأسيسها وفق مبادئ وضعية، سنحاول في هذا العنصر دراسة نظرية العقد الاجتماعي التي برزت في القرن السابع عشر والثامن عشر على يدّ العديد من المفكرين الذين قاموا بوضع أسسها ومبادئها، وعلى رأس هؤلاء نجد كل من: **توماس هوبز** (1651 Thomas Hobbes)، **جون لوك** (Jhon Locke 1689)، و**جان جاك روسو** (Jean-Jacques Rousseau 1762). وسنحاول أيضاً أن نبين مدى تأثيرها على نشأة وتطور الفكر العلماني، فهذه النظرية باعتبارها المدخل الأساسي للفكر السياسي الحديث قد ساهمت بشكل كبير في تخليص المجتمع الغربي من سلطة رجال الدين وبناء نظام حكم جديد ألّا وهو الحكم المدني.

[1]- محمد وقيع الله أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 146.

د- نقد ازدواجية السلطة الزمنية والروحية(هوبز):

عرفت أوروبا مع مطلع القرن السابع عشر موجة علمية ثقافية كانت بمثابة قطيعة مع الفلسفة السكولائية السائدة، وحافزاً ألهم العديد من المفكرين والفلاسفة، حيث تؤكد البدايات الأولى لفكر توماس هوبز أنه كان متأثراً برجال العلم والفكر الذين التقاهم في حياته أكثر بكثير من تأثره بالتاريخ المضطرب الذي شهدته إنجلترا في أيامه[1]، وقد ساهم اطلاعه على أفكارهم العلمية في تكوين ورسم معالم فكره.

بداية وقبل الحديث عن نظرية العقد الاجتماعي في فكر هوبز وأبعادها العلمانية، يجب الحديث عن نظرية **الحق الالهي** التي كانت مصدر ممارسة الحاكم للسلطة المطلقة ابان العصور الوسطى، فمن المعروف أن هذه النظرية كانت المصدر الأساسي لشرعية الملوك في الغرب، اذ كان الملك يمثل الله على الأرض وهو المنفذ للإرادة الإلهية بين رعاياه. ولقد أثار هذا الحق الكثير من المشاكل بين ملوك أوروبا والبابوية، اذ جسد الملك السلطة الزمنية المستمدة من المشيئة الإلهية، في حين كان البابا يمثل السلطة الروحية[2].

لقد اتسم موقف هوبز من هذه النظرية (نظرية الحق الإلهي) بالرفض، بسبب غياب ما يبررها من الناحية العقلية، وفي طريقه للبحث عن البديل فقد ركز جل اهتمامه في دراسة الطبيعة البشرية، وخاصة في كتابه **اللفياثان Leviathan** الذي يؤكد فيه أن الإنسان أناني بطبعه، وأن الطبيعة تفرق بين البشر وتجعلهم قادرين على تدمير بعضهم البعض[3]، فالأصل أو (الحالة الطبيعية) كانت عبارة عن حرب كل إنسان ضد كل إنسان،

---

[1]- جورج زيناتي: **رحلات داخل الفلسفة الغربية** ، (ط1، بيروت: دار المنتخب العربي، 1993)، ص 138.

[2]- المرجع نفسه، ص 141.

[3]- توماس هوبز: **اللفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة** ، تر: ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، (ط1، ابوظبي: هيئة ابوظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011)، ص 135.

كما أن أفكار الصواب والخطأ، والعدل والظلم لم يكن لها مكان في هذه الحالة بسب غياب السلطة المشتركة وغياب القانون[1].

ولكن رغبة البشر في المحافظة على أنفسهم، والخروج من حالة الحروب البائسة التي كانوا يعيشونها، والتي كانت نتيجة ضرورية للأهواء الطبيعية التي تسيرهم بسبب غياب قوة فعلية تنظم حياتهم، دفع بهم إلى فرض قيد على أنفسهم من خلال إنشاء سلطة مشتركة، وهذه السلطة تمنح لشخص يتولى فيها مهام الدفاع عنهم وتحقيق السلام والأمن المشترك مقابل اخضاع إرادتهم لإرادته، وأحكامهم لحكمه بموجب اتفاقية، يقول فيه كل فرد للآخر: إنني أخوّل هذا الرجل أو هذه المجموعة من الرجال، وأتخلّى له أو لها عن حقّي في أن يحكمني أو تحكمني، شرط أن تتخلّى له أو لها أنت عن حقّك وتجيز أفعاله أو أفعالها بالطريقة عينها[2]. وبهذا يصبح الاتفاق الحاصل بين الأشخاص عقداً، واجتماعهم على شخص واحد دولة.

ويسمي هوبز هذه الدولة المتشكلة في إطار العقد بالدولة السياسيّة أو الدولة بفعل التأسيس، وهذا الفعل (فعل التأسيس) يقوم به مجموعة من الأشخاص بهدف العيش بسلام والحصول على الحماية من خطر الآخرين مقابل منح السلطة المطلقة لهذه الدولة والشخص المتفق عليه[3].

ويكمن البعد العلماني في هذه النظرية أن شرعية هذه الدولة وشرعية السلطة المطلقة التي يتمتع بها حاكمها كانت نتيجة عقد بين مجموعة من الأشخاص، وليست نتيجة الادعاء بعقد اتفاقية مع الله، فهذا الادعاء يستنكره هوبز ويعتبره نتيجة منطق دنيء وجبان، وهذا ما يؤكده في قوله:« في الواقع، لا توجد اتفاقية مع الله، سوى بواسطة جسم معيّن يُمثّل شخصَ الله، وهذا لا يقوم به إلاّ مُعاون الله، الذي يملك السلطان المطلق في

[1]– توماس هوبز: **اللفياثان**، مرجع سبق ذكره، ص 136.

[2]– المرجع نفسه، ص 179، 180.

[3]– المرجع نفسه، ص 181،182.

ظلّ سلطته. لكنّ هذا الزعم بإقامة اتفاقية مع الله، هو كذبة بديهيّة لدرجة، أنه حتى في عقول من يدّعونها، ليست عملاً مجحفاً فحسب، بل نتيجة منطقٍ دنيء وجبان[1]».

ولم يقف هوبز عند حدّ استنكاره لنظرية الحق الالهي، بل اعتبر العقل خصماً نافياً للدين، ففي الدولة العلمانية التي دعا إليها لا يوجد أي مكان لسلطان الدين أو العرف، كما أن أي قانون لا يصدره أو يقره الحاكم لا قيمة له ولا أثر. أما مهام رجال الدين في هذه الدولة فهي محصورة في الاهتمام بالجانب الروحي، وإرشاد البشر لسبل الفلاح الأخروي ولا يمكن لهم أن يقوموا بمهام أخرى إلا بإذن من الملك، كما أن الكنيسة ورعاتها يجب أن يخضعوا خضوعاً تاماً للدولة، ويمنع عليهم أيضاً أن يفرضوا أي عقوبة دينية ولو كانت رمزية على الناس[2].

وما يمكن قوله من كل هذا أن قيمة نظرية هوبز في العقد الاجتماعي تكمن في أنها فتحت أفاق جديدة في الفكر البشري، فبعد أن هيمنة نظرية الحق الالهي لعدة قرون، والتي تعتبر أن شرعية الحاكم مصدرها السماء، فإنه يطعن في هذه الشرعية التي يعتبرها منافية للعقل والمنطق وينزلها إلى الأرض ليصبغها بصفة المعقولية. كما أن اقراره لدور العقل مقابل تهميش دور الدين، حرّر المجتمع من النظام الكنسي الذي كان يقيد المجتمعات البشرية ومهد لبروز النظام العلماني.

هـ- فكرة المجتمع المدني (جون لوك، جان جاك روسو):

ومن بين مؤسسي نظرية العقد الاجتماعي نجد أيضاً الفيلسوف الإنجليزي **جون لوك،** والذي يختلف إلى حدّ بعيد في وصفه للحالة الطبيعية عن وصف توماس هوبز. فالوضع الطبيعي للبشر حسب لوك هو وضع من الحرية التامة، يتمتع فيه البشر بحرية

[1]- توماس هوبز: **اللفياثان،** مرجع سبق ذكره، 183.

[2]- محمد وقيع الله أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 160.

القيام بأعمالهم والتصرف بأملاكهم وبذواتهم كما يشاؤون، وضمن اطار سنّة الطبيعة وحدها ودون أن يحتاجوا إلى اذن أحد أو يتقيّدوا بمشيئة أي انسان[1].

ولكن هذا التصور الذي قدمه جون لوك عن حالة الطبيعة الانسانية، وإقراره أن الإنسان خيِّرٌ بطبيعته لا يعني نفيه بأن هذه الطبيعة الانسانية لا يتخللها الشر أو النزوع إلى البغي، فهي حالة خيِّرة يشوبها بعض النقص والقصور، وكما أنها قابلة للتحسين فهي قابلة للتشويه أيضاً[2]، وليتجاوز البشر هذا الشر وهذا النقص، لجأوا إلى إبرام عقد مع بعضهم البعض.

وينشأ هذا العقد حسب جون لوك بعد أن يؤلف عدد من الناس جماعة واحدة، ويتخلى كل واحد منهم عن سلطة تنفيذ السنة الطبيعية التي تخصه متنازلاً عنها للمجتمع، وهذا التنازل هو الذي يشكل المجتمع السياسي أو المدني، وهو الذي يُخرج أيضاً الناس من الطور الطبيعي إلى طور الدولة التي يقوم على رأسها حاكم بشري، يتمتع فيها بسلطة الفصل في النزاعات وإنصاف المظالم من ابناء تلك الدولة، وهذا الحاكم هو الهيئة التشريعية أو القضاة المنصبين[3]. وفي إطار هذا العقد يتحد أفراد تلك الجماعة ليصبحوا هيئة واحدة، تنفذ فيها قرارات الأكثرية، لأن قرار الأكثرية يعتبر بمثابة قرار المجموع وهو لازم التنفيذ[4]، وإلاّ فلن يكون للعقد أي معنى.

وما يمكن قوله هنا أن قيمة الطرح المقدم من قبل لوك حول طبيعة العقد تكمن في فعل التنازل، بحيث يكون هذا الفعل لصالح المجتمع، ولا يكون لصالح الحاكم، مما يجل هذا الأخير طرفاً في العقد ومقيداً بالأحكام الواردة فيه، ولا تكون له سلطة مطلقة كما حددها له هوبز في نظريته، فالمواطن في هذا العقد« لم يتخلى للدولة عن حقوقه إلا من

---

[1]– جون لوك: **في الحكم المدني**، تر: ماجد فخرى، (دط، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959)، ص 139.

[2]– محمد وقيع الله أحمد ، مرجع سبق ذكره، ص 166.

[3]– جون لوك ، مرجع سبق ذكره، ص 189.

[4]– المرجع نفسه، ص196.

أجل أن تقوم بحماية تلك الحقوق لا أن تجترحها، وتصادرها وعلى القانون أن يسري مسراه ويطبق على المواطنين والدولة على السواء، ولا يسمح للدولة من ثمّ أن تستغل قوتها لفعل شيء آخر مناقض لمصلحة الشعب[1]».

كما أن الشعب له حق الثورة لهدف تغيير الحاكم في حالة تقصيره في أداء مهامه، والمتمثلة بالأساس في حماية الحريات وضمان حقوق الملكية الخاصة، فالحاكم حسب جون لوك يفقد شرعيته المكتسبة بمجرد مخالفته لقانون الطبيعة حتى ولو كان مدعوماً ومسانداً من قبل السلطة التشريعية، لأن السلطة الفعلية هي سلطة أغلبية الشعب[2]. ومثل هذا الحق أي (حق الثورة) يعد مبدأ هاماً للقضاء على تجبر الملوك والسلاطين، وهو الحق الذي أعدم به العديد منهم فيما بعد.

مما سبق يتبين لنا قمة التطور الحاصل في نظرية العقد الاجتماعي التي دعا إليها جون لوك مقارنة بسابقه توماس هوبز، فبعد أن أنزل هذا الأخير شرعية الملوك من السماء إلى الأرض، فإن لوك يُفصل أكثر في هذه الشرعية بل ويقيدها بسلطة الشعب، وهو الأساس الذي تعتمد عليه معظم الدول العلمانية الحديثة.

لم يقف تطور نظرية العقد الاجتماعي عند المستوى الذي أوصله إليها جون لوك، بل عرفت مزيداً من التطور والتأصيل على يد الفيلسوف الفرنسي **جان جاك روسو**، الذي افتتح كتابه الوارد تحت عنوان **العقد الاجتماعي** بعبارة شهيرة مفادها:« يولد الإنسان حراً، ويوجد الإنسان مقيّداً في كل مكان، وهو يظن أنه سيد الآخرين، وهو يظل عبداً أكثر منهم[3]»، ثم ختم هذي العبارة بالتساؤل عن كيفية وقوع هذا التحول.

---

[1]– محمد وقيع الله أحمد ، مرجع سبق ذكره، ص 171.

[2]– المرجع نفسه، ص 173.

[3]– جان جاك روسو: **العقد الاجتماعي**، تر: عادل زعيتر،(دط، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013)، ص23.

وفي محاولة روسو للإجابة عن تساؤله فقد اتخذ من الأسرة كنقطة بداية لنظريته، فمجتمع الأسرة حسبه يُعد من أقدم المجتمعات الطبيعية كما أن البشر لم يعرفوا مجتمعاً طبيعياً آخر غيره، وهذا المجتمع هو نتيجة لحاجة الأبناء لآبائهم لحفظ أنفسهم، وبعد انقضاء هذه الحاجة مع سن البلوغ يسترجع الأبناء حريتهم، ويمكن لهم مغادرة هذا المجتمع كما يمكن لهم البقاء وتنظيم علاقتهم الأسرية في إطار عقد ضمني، فالمجتمع الأسري حسب روسو يمكن اعتباره أول نموذج للمجتمعات السياسية، إذ يقابل الرئيس صورة الأب، في حين تقابل الشعب صورة الأولاد، وبما أن الجميع يولدون أحراراً متساوين فإن التنازل عن حريتهم لن يكون إلا لنفعهم، والفرق بين الأسرة والدولة، أن الأب يرعى أولاده بطابع الحب لهم، في حين تقوم لذة القيادة في الدولة مقام هذا الحب الذي لا يكنه الرئيس لشعبه[1].

ومن خلال هذا المجتمع الأسري والعقد البسيط يحاول روسو أن ينشئ عقداً اجتماعياً أكبر، لأن الحالة الطبيعية لم تدم ولم تُقَدر من قبل الانسان، بسبب أفكاره الشريرة وعلومه التي أصبحت علوماً للظواهر لا تأبه بأي قدر لحركات القلب الإنساني، ولا لاعتقادات الانسان الدينية، ولا لقواعد المجتمع الأخلاقية. وهكذا ردّ روسو جذور الفساد الذي طرأ على المجتمعات الإنسانية إلى جرائم العقل والعلم، وليس إلى طبيعة الإنسان الأولى[2]». هذا عن سبب العقد أما مضمون العقد فيتمثل بالأساس في تنازل الأفراد عن ارادتهم الفردية لصالح الارادة العامة، والانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، ويحل بذالك العدل محل الغريزة والحق محل الشهوة، ويسير الإنسان وفق مبادئ عقله على حساب أهوائه، ويعوض حرمان نفسه من منافع الحالة الطبيعية بما هو أعظم منها، فالذي يخسره الانسان بالعقد الاجتماعي هو حريته الطبيعية، والذي يكسبه هو

[1]– جان جاك روسو: **العقد الاجتماعي**، مرجع سبق ذكره ، ص 25.

[2]– محمد وقيع الله أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 179.

الحرية المدنية وتملك ما يجوز[1]. وبهذا المضمون الذي حدده روسو للعقد فإن الدولة المتشكلة في هذا الإطار تستمد شرعيتها من الشعب وليس من الكنيسة ورجال الدين، وهي ملزمة بتحقيق مصلحة الشعب ككل وليس مصلحة فئة أو شريحة معينة من المجتمع.

وتعد الإرادة العامة الجوهر الأساسي للعقد الذي نادى إليه روسو، لأن « أفراد الشعب عندما تعاقدوا مع أنفسهم، فقد احتفظوا لأنفسهم بحق الحكم، وأنشؤوا كياناً معنويًا أسموه ب (الإرادة العامة). وهذه الإرادة عبارة عن روح عامة تسري في الشعب، وتنطوي على مجموع القيم والأخلاقيات والآمال السياسية التي يتشارك جميع افراد الشعب في اعتناقها وتثبيتها. ولذا فإن هذه الروح هي وحدها الجديرة بحمل أمانة الحكم[2]»، وتوجيه قوى الدول نحو تحقيق الخير العام، وتحقيق مبدأ المساواة، ويحذرنا روسو من خطر التنازل عنها، وخضوع الدولة للإرادة الخاصة التي تميل إلى التفضيل بطبيعتها[3]، وتحقيق مصالح طبقة معينة.

وبهذين المبدأين (الإرادة العامة والمساواة)، فقد استطاع روسو أن يؤسس للدولة الحديثة أو كما يسميها هو بالدولة المدنية، والتي هي في جوهرها دولة علمانية لأنها لا تستمد شرعيتها إلا من الشعب، ولا تخضع في قراراتها إلا لإرادة الشعب.

ومن خلال كل هذا يتضح لنا دور نظرية العقد الاجتماعي في وضع الأسس الأولى للنظام العلماني، من خلال تجاوز الشرعية الدينية التي حكم وتجبر بها الملوك والسلاطين لعدة قرون، والتي كانت أيضاً أساس التواطؤ المعروف بين الكنيسة والدولة الاقطاعية في العصور الوسطى. والدعوة إلى تأسيس الدولة على أساس الشرعية المستمدة من الشعب والمدونة في العقد الإجتماعي.

---

[1]– جان جاك روسو، مرجع سبق ذكره، ص 43.

[2]– محمد وقيع الله أحمد، مرجع سبق ذكره، ص 183.

[3]– جان جاك روسو، مرجع سبق ذكره، ص 51.

ثانيا: العلمانية في فكر محمد أركون (النقد المزدوج والبعد التجاوزي):

ارتبطت العلمانية بمجموعة من الأحداث والوقائع المتتالية التي جرت على أرض المجتمعات البشرية، وتشكلت في أحضان جملة من العلاقات المتشابكة التي عرفتها الصيرورة التطورية لهذه المجتمعات. وأي محاولة اليوم لتحديد أصل ومعنى هذه الكلمة (العلمانية)، يجب أن تراعي هذا التعقيد وهذه الخصوصية التاريخية ككل متكامل، قصد تجاوز تلك الطروحات السابقة والتي تُنظر أو تحاول التنظير للعلمانية في اطار ظرفية تاريخية محددة، وتقع بذلك في النظرة الضيقة والاختزالية.

وإذا كنا قد تطرقنا في العنصر السابق إلى نشأة وتطور العلمانية في السياق الغربي، بداية من البحث في الجذور الأولى لهذا المصطلح (العلمانية) الذي لا يمكن عزله عن اطاره التاريخي، وصولاً إلى أهم الأسس الفلسفية التي ساهمت في تبلوره. فإننا سنحاول في هذا العنصر التطرق إلى العلمانية في فكر محمد أركون، وتبيان مواقع الجدة في طرحه بالنسبة للنظريات السائدة.

1- التحديد الأركوني لمفهوم العلمانية:

في محاولة محمد أركون لتحديد مفهوم العلمانية، فإنه يتخذ من الايتمولوجيا (علم أصول الكلمات) كمدخل لتحديد هذه الكلمة، والتي يُرجع أصلها إلى laïcos اليونانية التي تعني الشعب ككل ما عدا رجال الدين، وقد امتدا هذا المعنى إلى لاتينية القرن الثالث عشر أين نجد laïcus تعني الحياة المدنية، وهو يشير إلى ذلك التمييز بين الشعب الذي يعيش حياته الخاصة بكل معطياتها وبين رجال الدين الذين يتدخلون في هذه الحياة من أجل ضبطها بطريقة ما[1]. هذا من الناحية الايتمولوجيا، أما من الناحية الأنتروبولجيا فيُحدد محمد أركون مرتبتين في للإنسان وهما: مرتبة الرغبة instance du désir، وتبدأ من الرغبة في الله وصولاً إلى الرغبة البسيطة، كالرغبة في الإنجاب

[1]- محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، مصدر سبق ذكره، ص 291.

والهيمنة. ومرتبة إلحاح الفهم والتعقل l'exigence de l'intelligibili، وهذا الإلحاح كامن في أعمق أعماق الإنسان، وهو دائم على مر العصور. ومن الناحية التاريخية فإن إلحاح الفهم هذا تعرض للمقاومة وحُرف عن دربه الصحيح إلى حدّ أن الانسان اضطر للنضال والكفاح من أجل اكتساب حقه العميق في المعرفة والفهم، وضمن هذا الخط النضالي من أجل الفهم والتعقل يندرج تاريخ العلمانية حسب محمد أركون[1].

وبهذا الطرح الايتمولوجي والانتربولوجي والتاريخي يسعى أركون للتوسيع من مفهوم العلمانية، ومناقشته من زوايا مختلفة بعيداً عن المفاهيم الايديولوجية التي تحصر كلمة (العلمانية) في قضية فصل الدين عن الدولة من جهة، أو في موقف سلبي من الدين. فالعلمانية حسبه أعمق من كل هذا، والوصول إلى الفهم الصحيح لها تستلزم دراسات جدية وفي سياق مكتسبات العلوم الانسانية الحديثة.

وهذا الأمر يؤكده أيضاً عبد الوهاب الميسيري الذي يعتبر أن تصوُّر العلمانية بأنها مجموعة أفكار وممارسات واضحة هو تصور ساذج، ويشكل اختزال وتبسيط لظاهرة العلمانية وتاريخها، وللظواهر الاجتماعية على وجه العموم، فهذه الرؤية تتجاهل أن ثمة عناصر علمنة كثيرة موجودة في النفس البشرية، وثمة إجراءات علمانية زمنية توجد في كل المجتمعات، ومن ثم فالعلمانية كامنة في كل المجتمعات، وليس مجرد مجموعة من الأفكار المستوردة أو الممارسات الواضحة[2]، وإنما هي عملية عميقة رغم أنها قد تكون غير واعية.

فالتفكير في العلمانية اليوم يقتضي بالضرورة تتبع سيرورتها التاريخية، وأهم العناصر المشكلة لها، وكذا ادراك تلك التفاعلات التي جرت بين هذه العناصر، فالعلمانية

[1]– محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، مصدر سبق ذكره، ص 293.

[2]– عبد الوهاب الميسيري، عزيز العظمة: **العلمانية تحت المجهر**، (ط1، دمشق: دار الفكر، 2000)، ص 19،20.

حسب قول محمد أركون هي: «إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية [1]»، وقد ذهب هذا الفتح بعيداً في المجتمعات المسيحية للغرب، بحكم تجربتهم الطويلة في الممارسة العلمانية. ولكن الأمر الذي عقّد من مفهوم العلمانية في المجتمعات العربية ليس هذا المسار الطويل في الغرب، وانما راجع بالأساس إلى نقص الدراسات الجدية حول هذا المفهوم في مجتمعاتنا، أو النظرة الضيقة والإقصائية التي يتبناها الدارسون العرب حول هذا الموضوع ككل.

ويضيف محمد أركون في تعريف أخر أن العلمانية هي:« موقف للروح وهي تناضل من اجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة[2]». وهذه الحقيقة مرتبطة بمعرفة الواقع بشكل مطابق وصحيح، أي كيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكل النفوس السائلة بغض النظر عن اختلافاتها[3]. وتحقيق هذا المطلب يفرض على الباحث أولا وقبل كل شيء أن يتجاوز كل خصوصياته التاريخية والثقافية وحتى الدينية، لأن العلمانية تطرح إشكالية المعرفة.

ولا تقف العلمانية عند هذا الحدّ، لأن التحدي الثاني الذي تفرضه يثمل في وسيلة توصيل هذه المعرفة، أي ينبغي ايجاد صيغة أو وسيلة لتوصيلها إلى الأخر دون أن نشرط حريته أو نقيدها، وهنا تكمن مشكلة التعليم[4]. فالعلمانية الصحيحة تفرض مسؤولية معرفة الواقع معرفة صحيحة ومسؤولية نشر هذه المعرفة وتلقينها للأجيال الجديدة، وهذا ما يرمي على عاتق الباحث العلماني مهمتين أساسيتين:

المهمة الأولى: هي بلورة المعرفة النقدية التي تفرض أن نقف موقف حيادي تجاه كل الأديان والعقائد والنظريات المتشكلة سابقاً فلا نتحيز لواحدة منها ضد الأخريات بشكل

---

[1]– محمد أركون: **العلمنة والدين** ، تر: هاشم صالح، (ط1، بيروت: دار الساقي، 1996)، ص9.

[2]– المصدر نفسه، ص10.

[3]– المصدر نفسه، ص10.

[4]– المصدر نفسه، ص11.

مسبق، ثم تطبيق العلاقة النقدية بشكل غير مشروط على كل العمليات أو المجريات التي تنقدها الروح وهي منهمكة في مواجهة صعبة مع كثافة الواقع ومقاومته، فمعرفة الواقع تمثل عملية نضالية شاقة وخاصة أن الواقع لا يعطي نفسه بسهولة.

المهمة الثانية: تتمثل في مقدرتنا على توصيل المعرفة المكتسبة على هذا النحو إلى الآخرين[1].

وتغدو العلمانية بهذا المعنى ممارسة علمية موضوعية تهدف إلى تشكيل وعي موضوعي وصحيح بالواقع، وهي في نفس الوقت أيضاً ممارسة بيداغوجية تهدف إلى تأسيس فعل تربوي تعليمي يحقق إمكانية نقل هذا الوعي إلى عقول الآخرين، وبهذا المعنى تتجاوز العلمانية مجرد ذلك الفصل بين الكنيسة ورجالها والدولة وسيادتها وتتجاوز أيضا ذلك التفريق البسيط بين الشؤون الروحية والشؤون الزمنية، وتمد لتشمل إشكالية المعرفة ككل.

ومن خلال هذا الطرح الجديد الذي قدمه محمد أركون للعلمانية فقد استطاع تجاوز الطرح التقليدي للمفكرين الإسلامويين، والذي لا يولون فيه أي اهتمام للعلمانية بوصفها موقفاً من قضية المعرفة، بل يركزون في محاربتهم للطابع الكلياني للنظرة الشرعانية على الاعتبارات الخلقية التي تتعلق بالحريات والحقوق ويهملون بذلك الاعتبارات الإبستمولوجية، إذ يرون أن تحكيم الدين في جميع الأمور الروحية والزمنية تهديداً خطيراً لاستقلالية الإنسان على المستوى الخلقي والسياسي، ولكنهم نادراً ما يشيرون إلى خطره على الاستقلالية الإبستمولوجية للعقل الإنساني[2].

فمثل هذا الطرح الذي يميل إلى الربط على نحو ضروري بين مفهوم العلمانية والسمات التي اكتسبها هذا المفهوم في التجربة الأوروبية، وفي سياق الصراع بين السلطة الزمنية وسلطة الكنيسة، يرفض العلمانية بحجة أنها فكرة غريبة عن المجتمعات العربية

[1]– محمد أركون: **الإسلام، أوروبا، الغرب**، مصدر سبق ذكره ، ص102.

[2]– عادل ضاهر: **الأسس الفلسفية للعلمانية** ، (ط2، بيروت: دار الساقي، 1998)، ص 39.

الاسلامية التي لم تعرف في تاريخها مشكلة ازدواجية مصدر السلطة، لأن مفهوم الدولة في الإسلام هو غير مفهوم الدولة الدينية في الغرب المسيحي، والذي كانت فيها الكنيسة مصدر السلطتين الدينية والزمنية، والعلمانية تعني في هذا السياق تجريد الكنيسة من سلطتها الزمنية وإخضاعها لسلطة الدولة المدنية[1]. ولكن هذا الطرح لم يتطرق إلى جوهر العلمانية، بل بقي أسير الأعراض والسمات التي تشكلت تاريخياً حول هذا المفهوم.

ان الاشكالية ليست في اختلاف مفهوم الدولة في الإسلام ومفهوم الدولة في الغرب المسيحي، بل في مفهوم الدولة الدينية بصفة عامة، والتي تتميز بطابعها الكلياني، إذ يعد الدين المرجع النهائي في كل الأمور الروحية والزمنية، كما أن« الطابع الكلياني للدولة الدينية يقوم على مبدأ تقديم النقل على العقل الذي يقضي بتعطيل استقلالية العقل[2]». فالمعنى العميق للعلمانية ينبني بالأساس حول استقلالية العقل البشري، وليس حول الشروط التاريخية والاجتماعية والثقافية المكونة للدولة الدينية.

لم يقف محمد أركون عند نقطة تجاوزه للطرح التقليدي للمفكرين الاسلامويين، بل نجده ينتقد الطرح المقدم من قبل الفكر العلمانوي[3]، والذي يخلط بين العلمانية الصحيحة وبين الصراع ضد الكنيسة، أو طبقة رجال الدين[4]، فهؤلاء وبالرغم من كونهم من أنصار العلمانية فإنهم لم يتعاطوا مع الموضوع بجدية وعمق فلسفي، وعالجوه انطلاقا من خصوصية تاريخية معينة، وهو التاريخ السياسي الفرنسي، إذ أن تاريخ العلمانية في السياق الغربي وخاصة في فرنسا كان تاريخاً سياسياً، فالعلمانية كانت نتيجة ذلك الصراع

[1]– عادل ضاهر: **الأسس الفلسفية للعلمانية** ، مصدر سبق ذكره ، ص41.

[2]– المرجع نفسه، ص 53.

[3]– محمد أركون: **العلمنة والدين**، مصدر سبق ذكره ، ص 75.

[4]– المصدر نفسه، ص 12.

بين السلطة السياسية للكنيسة كمؤسسة وليس كهيئة روحية، وسلطة الدولة البرجوازية التي نمت منذ القرن السابع عشر[1].

وهذا التصور العلمانوي الذي وجه العلمانية في اتجاه تهميش وإقصاء الدين، يستمد أسسه من الفلسفة الوضعية التي تعتبر أن الموقف الديني يتعارض مع موقف العقل المستقل، وخاصة مع أوغست كونت الذي يملك رؤية خطية مستقيمة لتقدم الروح البشرية، ويعتبر أن المرحلة (التيولوجية أو اللاهوتية) باتت من الماضي وقد دخل الانسان في مرحلة المعرفة المحسوسة التي تحذف كلياً الموقف الديني. كما أن هذا الموقف العلماني النضالي تفاقم إلى حدّ بعيد في الغرب بسبب الفلسفة الماركسية التي تنظر إلى العامل الديني باعتباره قشرة سطحية أو بنية قليلة الأهمية[2]، فالفلسفة الماركسية حذفت الظاهرة الدينية من ساحة اهتمامها وقلصت من وظائفها.

2- العلمنة والدين:

يُعد موضوع العلمنة والدين موضوعاً بالغ الأهمية إلى درجة أن محمد أركون كرس له كتاباً خاصاً به تحت عنوان (العلمنة والدين)، وتكمن أهميته في البعد التجاوزي، أي تجاوز كل الإشكاليات التقليدية للتيولوجيات اليهودية والمسيحية والإسلامية، بالإضافة إلى الموقف الخاص بالميتافيزيقا الكلاسيكية، وهذا التجاوز يهدف بالأساس إلى موضعة مسألة الوحي ضمن منظور المعرفة الألسنية والسيميائية والتاريخية والأنتروبولوجية، وزحزحة الأنظمة المعرفية التي ورثناها إما عن التراث التيولوجي أو عن خط الفكر العلمانوي[3]. وقد حدد محمد أركون هدفين أساسين لهذا الموضوع:

أولا: إلغاء تلك الجدالات بين الأديان التوحيدية، وإعادة دراستها دراسة علمية تهدف إلى تجاوز المواقف الإيديولوجية، وعلى سبيل المثال تلك الجدالات العقيمة التي لا

[1]- رون هاليبر، مرجع سبق ذكره، ص 32.

[2]- محمد أركون: **العلمنة والدين**، مصدر سبق ذكره ، ص72-74.

[3]- المصدر نفسه، ص76.

نهاية لها بين المسلمين والمسيحيين، وما ينجر عنها من مشاكل نتيجة المقارنة اللاهوتية بين الطرفين، سواء تعلق الأمر بالنبوة والوحي، أو مشكلة ابن الله. فمثل هذه القضايا اللاهوتية كانت تعالج بطريقة تقليدية وباستخدام المعجم اللاهوتي القديم والمعروف. فهذه المماحكات الجدلية بين الإسلام والمسيحية، أو اليهودية والمسيحية، أو اليهودية والإسلام، وبالرغم من قدمها فهي لم تحسم ولم يجدوا لها منفذاً[1]. وللخروج من هذا المأزق يجب زحزحة هذه الإشكاليات عن مواقعها التقليدية نحو مستوى آخر من التحليل والفهم المشترك، والذي لن نبلغه إلا إذا غصنا في الأعماق حتى نصل إلى القاعدة المشتركة أو الجذر المشترك الذي تأسست عليه تلك العقائد التي تنفي بعضها البعض[2]، فالوصول إلى هذه القاعدة المشتركة من شأنه أن يزيل العديد من الخلافات ويقرب مستوى النظر بين أطراف الجدال.

ولزحزحة هذه الإشكاليات عن مواقعها التقليدية فإنه ينبغي علينا أيضاً، ممارسة التاريخ النقدي الاسترجاعي الذي يرتكز على رهانات الحقيقة، والمشروعية، والقيم، والثقافة الإنسانية، ووظائف العقل، والرؤيا الأنتربولوجية الفلسفية للوضع البشري. فمثل هذا البحث الجديد يرتكز على التاريخ العميق ويتجاوز التاريخ السطحي الذي لا يزال يمارس إلى اليوم من قبل المؤرخين[3]، والمقصود هنا بالتاريخ السطحي كل ما يكتب على الطريقة السردية والوصفية أحادية الجانب.

ثانيا: تعميق الفهم الصحيح للعلمانية وتجاوز الفكر العلمانوي(العلمانية المتطرفة) الذي يقصي الأديان، ولا ينظر إلى العلمانية إلا من زاوية الفصل بين الدين والسياسة، ومثل هذا الموقف العلماني المتطرف نجده منتشر في فرنسا، أين أصبحت العلمانية في

[1]– محمد أركون: **العلمنة والدين**، مصدر سبق ذكره، ص53.

[2]– المصدر نفسه، ص54.

[3]– محمد أركون: **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية** ، ص 262.

هذا البلد موقفاً دينياً تجاه الديانات التقليدية، أي أن العلمانية اتخذت طابع التقديس وأصبحت تتحدث باللغة التي يتحدث بها كل من الإسلام أو المسيحية عن قيمهما المقدسة[1]، ولهذا نجده أركون يدعوا إلى العلمانية المتفتحة التي لا تستبعد مظاهر التعبير عن الدين في المجال العام، وفي هذا السياق يقدم لنا مثالا توضيحياً من خلال مشكلة الحجاب الإسلامي التي حدثت في فرنسا، والقرار الذي أصدره وزير التربية في سنة 1989م، يمنع فيه وضع أي إشارة دينية تدل على الانتماء إلى طائفة دينية معينة في المدارس، وقد تم طرد فتاة ترتدي الحجاب الإسلامي وفق هذا القرار. فالمفروض في مثل هذه الحالة أن تقوم المدارس بإعطاء دروس مناسبة ومبسطة عن سميائية اللباس، تشرح فيها تنوع الملابس ورمزيتها وكذا وظيفة الموضة في المجتمع، عوض أن نقول هذا ممنوع، فالعلمانية المتفتحة لا تمنع شيئاً[2]، لأن هذا يخالف الديموقراطية ويخالف العقل البشري.

وأمام هذا التحدي الثاني فان المدارس العلمانية مطالبة اليوم بتعليم أنتروبولوجيا الأديان لغرض اكتشاف حقيقة أهدافها، ووظائفها التاريخية، ومنجزاتها الثقافية، ومكانتها التي لم تستطع أي نزعة إنسانية حديثة ملأ فراغها، فالفكر الإنساني الحديث يجب أن يخترق كل الحدود والحواجز الموروثة عن التأويلات الاديولوجية للأديان وإحلال الأديان العلمانية محل الأديان التقليدية التي تورطت أكثر من اللازم مع السلطات السياسية[3]. وفي هذه المسألة يشرح لنا هاشم صالح الطريقة التي يدعو إليها أركون لتدريس الدين في المدارس والتي تختلف تماماً عن الطريقة التبشيرية والطائفية التي كان يدرس بها سابقا أيام سيطرة الكنيسة، والتي كانت تؤدي إلى زرع الفتن الطائفية بين أبناء الوطن الواحد. اذ يجب إدخال مادة تاريخ الأديان كمادة ثقافية يدرسها أساتذة علمانيين لا كهنة أو شيوخ

[1]– رون هاليبر، مرجع سبق ذكره، ص 32.

[2]– المرجع نفسه، ص 33.

[3]– محمد أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ص 42.

تقليديين[1]. فالعلمانية المتفتحة تدعو إلى التمييز بين الدين كتنزيه والدين كممارسة ثقافية واجتماعية أو الدين كمصدر للسلطة، لأن الأفراد لا يستطيعون العيش بدون رمزانية روحية وهذا ما تتجاهله العلمانية المتطرفة في فرنسا، وفي المقابل فإن ما تدعو إليه العلمانية المنفتحة هو ضرورة إدماج العامل الديني أي دراسة الدين كظاهرة أنتروبولوجية لا يخلو منها أي مجتمع، والابتعاد عن طرق تدريس الدين على الطريقة المذهبية لأن ذلك من شأنه أن يولد العصبيات الدينية وينتج العنف المقدس.

3-العلمانية والإسلام:

إن موضوع العلمانية والإسلام يُعد من أهم المواضيع إثارة للجدل، سواء في الفكر العربي الإسلامي أو في الفكر الغربي، فبعد مرور أزيد من قرن على بروز هذا الموضوع إلى الساحة الفكرية العربية، وذلك الحوار الشيق بين تيار الإصلاح الديني والتيار العلماني، فإنه لم يتم الفصل فيه، إذ نجد تلك المصطلحات والمناهج التي استعملت في تلك الفترة تستعمل اليوم. ولهذا السبب نجد محمد أركون يُشير في العديد من كتبه وخاصة في مقدمة كتابه **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، إلى مكانة العلمانية والتي تندرج في نطاق ما لم يفكر فيه بعد الفكر الإسلامي، والدليل حسب رأيه يكمن في ذلك الحوار الذي جرى بين المفكرين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، اللذان وقفا موقف الدفاع التبجيلي وتبرير الشعارات الشائعة في الكتب التاريخية المتداولة، دون الأخذ بعين الاعتبار الدراسات الأنتروبولوجية الحديثة للظاهرة الدينية وظاهرة الدولة والسلطة السياسية، وكذا تلك المناقشات الحاصلة اليوم في أوروبا لمراجعة مفهوم العلمانية ونقد عقل الأنوار، يقول أركون حول هذا الأمر:« إذا لم يوفق أستاذان مشهوران في مستوى حسن حنفي والجابري إلى تقديم العلمانية كما يقتضيه تاريخ الفكر الإسلامي ومقارنته العلمية الموضوعية بتاريخ

[1]- محمد أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** ص50.

الفكر المسيحي ثم الغربي، فكيف بالذين يكتبون ويفسرون ويفتون في الموضوع نفسه وليسوا في مستوى الأستاذين تدرباً ودراية بالمناهج والإشكاليات؟[1]». هذا بالنسبة للفكر العربي الإسلامي.

أما بالنسبة للفكر الغربي فإن هذا الموضوع (العلمانية والإسلام) قد أهمل تماماً، وهناك فكرة شائعة في فرنسا وعموم الغرب تقول:« أن المسلم لا يمكن أن يكون إلاّ مضاداً للعلمانية، وذلك لأن الإسلام والعلمانية شيئان لا يتفقان ولا يجتمعان[2]»، وهذه الفكرة راسخة لدى المستشرقين. كما أن هذا الإهمال والإقصاء ممتد من المسيحية التي طالما حاولت إلحاق اليهودية بها عن طريق تشكيل تركيبة تدعى باليهودية_المسيحية، تجسيداً لرغبة المسيحيين للعودة إلى أصولهم التاريخية، واستبعاد كل ماله علاقة بالإسلام سواء في جانبه اللاهوتي أو الثقافي، وقد سلك التعليم العلماني نفس المسلك[3]، إذ يستبعد العالم العربي والإسلامي من دراساته واهتماماته مثلما كان المسيحي يستبعدهما في السابق.

ولا تنحصر أهمية موضوع العلمانية والإسلام في الجانب العلمي والنظري فقط، بل يمتد ليشمل الجوانب الحياتية والمعاشية للمسلمين، وبالأخص إشكالية تأسيس الدولة الحديثة، إذ أن « كل القادة المسلمين يتمنون تطبيقها في مجتمعاتهم، ولذلك فهم يحاولون إدخال الأفكار الحديثة إلى مجتمعات لا تزال عتيقة البنى والهياكل في معظمها[4]». بالإضافة إلى ما تعانيه على مستوى التراث الذي تجمد وأصبح بمثابة عقبة لأي محاولة إصلاحية. ولهذا فإن مسألة العلمانية حسب أركون، تبقى مسألة حاضرة وملحة فيما

[1]– محمد أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، مصدر سبق ذكره، ص17.

[2]– المصدر نفسه، ص41.

[3]– المصدر نفسه، ص40.

[4]– محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، مصدر سبق ذكره، ص276.

يخص العالم العربي والإسلامي بشكل عام، وإن كانت لا تزل مطروحة في فرنساً، فهي ملحة أكثر في أرض الإسلام[1]، وذلك من أجل تشكيل الدولة بالمعنى الحديث لكلمة دولة.

وهنا يمكن القول أن الهدف الأساسي من موضوع العلمانية والإسلام يكمن في تأسيس الدولة الحديثة، والتي هي في جوهرها دولة علمانية، ولتحقيق هذا الهدف يعتمد أركون على المنهجية التقدمية – التراجعية، والتي يسلط فيها أضواء الماضي على الحاضر، وأضواء الحاضر على الماضي لكي يضيء الماضي والحاضر في آن معاً[2].

ومن خلال هذه المنهجية التقدمية– التراجعية، يعود أركون أعماق التاريخ للكشف عن خصائص العلمانية، وبما أنها مرتبطة بإشكالية المعرفة، فهي لم تكن حكراً على تاريخ معين أو مجتمع محدد، بل هي تجربة ظهرت في كل المجتمعات البشرية في حدود معينة، يقول أركون:« يبدو واضحاً أن العلمنة لا يمكن لها أن تكون غائبة تماماً عن التجربة التاريخية لأي جماعة بشرية حتى ولو تجلت أحيانا في صور ضعيفة وغير مؤكدة. لكن، يمكن لقوى الرغبة أن تتوصل في لحظة من لحظات التاريخ وفي وسط ثقافي معين إلى أن تخنق نهائياً إلحاح الفهم والتعقل عند الإنسان، فلا يعود قادراً على التعبير عن نفسه، لكن الحالة هذه يمكن أن تتغير، ذلك أنه ليس هناك من اختناق أبدي[3]».

وبهذا القول فإن المجتمعات العربية الإسلامية ليست استثناءاً من هذه المجتمعات البشرية، فهي الأخرى شهدت العلمانية ولو في أدنى تجلياتها عبر مراحل تاريخها الطويل، ولكن تأسيس الدولة العلمانية فيها يعد من أصعب المهام، بسبب غياب الجانب

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

[2]– محمد أركون: **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية** ، مصدر سبق ذكره، ص7.

[3]– المصدر نفسه، ص 293.

التنظيري، لأن التنظير تعتبر بمثابة عملية تأسيسية يستطيع من خلالها الباحث بناء الحاضر انطلاقاً من معطيات الماضي.

وقد ألقى أركون على عاتقه هذه المهام، إذ نجده في مسعاه التنظيري، يعود إلى التاريخ الإسلامي بحثاً عن جذور العلمانية، وهو في نفس الوقت يحدثنا عن أهم العقبات التي يصادفها، والمتمثلة بالأساس في نقص المراجع التاريخية التي تبرز الصورة التي طُرحت من خلالها العلمانية داخل هذه المجتمعات، وكذا غياب المراجع الفلسفية الملائمة لإنجاز هذه المهمة، باعتبار ان الإسلام لم يعرف في تاريخه تفكيراً فلسفياً يطرح إشكالية العلمانية كما تفهم اليوم. ولكن هذه العوائق حسب أركون لا تعني أن العلمانية لم تُعش حياتياً في بيئات الإسلام[1].

وما يريد أركون الوصول إليه هنا، أن العلمانية عرفها المجتمع الإسلامي ولكن بشكل عملي لم ينظر لها، ولهذا فالمراجعة النقدية لتاريخ الإسلام وللتراث الإسلامي من شأنها أن تكشف عن جميع التجارب العلمانية، أو التي تحمل في أحد أبعادها الطابع العلماني.

ولتأسيس الخطاب العلماني في الفكر العربي والإسلامي الحديث، يلجأ أركون إلى المنهج الأركيولوجي، ويقوم بعملية حفر وتنقيب واسع في التراث الإسلامي ليكشف من منظوره الخاص عن المسلمات التي كانت تحكم البعد العلماني. ويخلص إلى نتيجة مفادها: أن الإسلام ليس مغلقاً بحد ذاته في وجه العلمانية، ولكي يتوصل المسلمون إلى أبوابها فإن عليهم« أن يتخلصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والإيديولوجية التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم، ليس فقط بسبب رواسب تاريخهم الخاص بالذات وإنما أيضا بسبب العوامل الخارجية والمحيط الدولي، وعليهم لكي يتوصلوا إلى ذلك أن يعيدوا الصلة

[1]– محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، مصدر سبق ذكره، ص 277.

مع الحقيقة التاريخية للفكر الإسلامي[1]»، والتي من شأنها أن تدحض كل الدراسات الاستشراقية التي تقول أن الإسلام ليس كالمسيحية، وهو لم يعرف في تاريخه التفريق بين الزمني والروحي أو بين الديني والسياسي، مما يجعل الإسلام في وضع حرج، أي أنه حسب قولهم سبب هذا التخلف، كما أن العلمانية لا يمكن أن تبرز في المجتمعات التي يسيطر عليها هذا الدين، وبالتالي تبقى بعيدة جداً عن تحقيق ما حققه الغرب، متجاهلين أن هذا الشيء ليس راجع إلى الإسلام كدين أي إلى طبيعة جوهرية وأزلية فيه، وإنما هو عائد إلى قصور فكر هذه المجتمعات الذي لم يستطع بلورة فكر نقدي يسمح باستيعاب هذه التجارب العلمانية.

4- جذور العلمانية في التاريخ الإسلامي:

عندما شرع أركون في خطواته الأولى مستعملاً المنهج الأركيولوجي، أي الحفر التاريخي وهو يفترض أن العلمنة ملازمة لتاريخ الفكر البشري، وبالتالي فالمجتمعات العربية والإسلامية أيضاً عرفتها ولو في صورة ضعيفة، فإنه يُحدد بعض النقاط الأساسية كموضوع للبحث وهي :

- العلمنة متضمنة (أو موجودة) في القرآن وفي تجربة المدينة.

- الدولة الأموية والعباسية هي دول علمانية وليست دينية، وقد خضعت هذه الدول إلى التنظير الإيديولوجي من قبل الفقهاء، لغاية تغطية الواقع السياسي والتاريخي وإضفاء الشرعية الدينية.

- لعبت القوة العسكرية في وقت مبكر جداً دوراً كبيراً في نظام الخلافة ونظام السلطة وكل أشكال الحكم اللاحقة المدعوة إسلامية.

[1]- محمد أركون: **العلمنة و الدين**، مصدر سبق ذكره ، ص 59.

– إن محاولة عقلنة العلمنة الممارسة واقعاً في المجتمعات الإسلامية ولكن غير المنظر لها، وتطوير موقف علماني كانت قد حصلت من قبل الفلاسفة المسلمين في الماضي.

– كل أشكال الإسلام المدعوة مستقيمة أو أرثودكسية (كالاتجاه السني والشيعي والخارجي)، كانت نتيجة انتقاء اعتباطي واستخدامات ايديولوجية لمجموعة من العقائد والأفكار والمصورة على أساس أنها دينية محضة[1].

– كل الأنظمة السياسية التي ظهرت في المجتمعات العربية والإسلامية بعد تحررها من الاستعمار هي علمانية بحكم طبيعة الأشياء، أو علمانية واقعاً وتسيطر عليها النماذج الغربية في الإدارة والحكم كما أنها مقطوعة عن النظرية الكلاسيكية للمشروعية العليا الدينية وعن الحداثة العقلانية في أن معاً[2].

وفي إطار شرح هذه النقاط يعودنا بنا أركون إلى سنة 661م، أي بعد ثلاثين عاماً من وفاة النبي، ويحدثنا عن الطريقة التي وصل بها معاوية إلى الحكم، وعن الكيفية التي تم بها إضفاء طابع الشرعية على حكمه فيما بعد، إذ يقول:« ففي ذلك التاريخ استطاع معاوية أن يستولي على السلطة ويجعل مركزها دمشق ويصفي دموياً أنصار علي بن أبي طالب، هؤلاء الأنصار الذين سيصبحون في ما بعد الشيعة. لقد قام معاوية بانقلاب دموي حقيقي من أجل الاستيلاء على السلطة وتحقيق أهدافه. ولكن الخلفاء الأمويين في دمشق راحوا يخلعون رداء الشرعية الدينية على ما فعله بعد أن انتصر. وقد تمّ ذلك بمساعدة رجال الدين[3]». وبهذا القول يشرح لنا أركون المبدأ المعتمد للوصول إلى الحكم في التاريخ الإسلامي، ألا وهو مبدأ القوة والسيف، أما الدين فكان مجرد وسيلة

[1]– محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، مصدر سبق ذكره، ص 182.

[2]– المصدر نفسه، ص183.

[3]– محمد أركون: **العلمنة و الدين**، مصدر سبق ذكره ، ص 90.

لإضفاء الشرعية من خلال سياسة التواطؤ بين الحكام ورجال الدين، مما يُقصي وجود الدولة الدينية في التاريخ الإسلامي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فيمكن فهم المصادر الكبرى للعلمانية من خلال التطرق إلى نقطة مهمة جداً وهي إشكالية الوحي، حيث يميز أركون بين كلام الله الذي يمثل المستوى المتعالي للوحي أي (أم الكتاب) أو (اللوح المحفوظ)، والذي لا يمكن أن يصل إليه البشر ولو كانوا أنبياء، والوحي المنزل على الأرض بصفته المستوى المتجلي تاريخياً في لغة بشرية معينة، وهو ذو بعد تاريخي على الرغم من كونه جزء من المستوى الأول. ومثل هذا التمييز حسبه غائب تماما في التصور الشائع عن القرآن، باستثناء نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن، لأن « القول بأن القرآن مخلوق ليس مجرد كلام، وإنما هو يعني إدخال بعد الثقافة واللغة في طرح المشكلة. وهما من صنع البشر لا من صنع الله. إنه يعني إدخالهما أو أخذهما بعين الاعتبار فيما يتعلّق بالجهد المبذول لاستملاك الرسالة الموحى بها. وذلك يعني أيضاً الإقرار بمسؤولية العقل ومساهمته في جهد الإستملاك هذا[1] ». وتغدو المعتزلة وفقاً لهذا الطرح أباً للعلمانية في التاريخ الإسلامي.

ولم يكتفي أركون بالمعتزلة إذ نجده يلتفت إلى تلك الحركة الإنسية التي ظهرت في أوج ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، والتي مثلها جيل من المفكرين العقلانيين أمثال التوحيدي والجاحظ وابن مسكويه، وقد كانت هذه الحركة «مرتكزة على عقلانية حقيقية ومصحوبة بتصور واسع ومنفتح للإنسان(أو الشخص البشري)[2]». وقد ظهرت العلمانية كموقف متقدم للروح في زمانهم.

[1]– محمد أركون: **العلمنة و الدين**، مصدر سبق ذكره ، ص 61.

[2]– المصدر نفسه، ص 96.

ويواصل أركون البحث عن جذور العلمانية وصولاً إلى تجربة كمال أتاتورك، التي يصفها بأنها التجربة الوحيدة للعلمانية الجذرية في مجال الإسلام، ورغم بعض ايجابياتها فهي لم ترقى إلى مستوى العلمانية المطلوبة، بل يدرجها أركون ضمن تجربة العلمانوية، لأنها معادية بشدة للتقاليد حتى بلغت درجة التطرف. كما أن انبعاث المرجعيات الدينية في تركية فيما بعد، ولّد ردود أفعال عنيفة من قبل الأوساط المعلمنة تشبه ما تدعوا إليه العلمانوية الفرنسية الضيقة التي تحاول استبعاد كل مظاهر الدين من المجتمع[1].

أمّا الدول العربية والإسلامية التي نالت استقلالها نجدها هي أيضاً منخرطة في واقع علماني بسبب إيديولوجية التنمية المتبعة منذ الاستقلال، وأكثر من هذا فان الحركات الدينية الإسلامية والتي تطالب بالعودة إلى الإسلام وتطبيق الشريعة هي بدورها حركات علمانية في حياتها اليومية ووظائفها وحاجاتها.

وما يمكن قوله أن الهدف الأساسي من خلال هذه المنهجية التفكيكية، وهذا الحفر الأركيولوجي الذي طبقه أركون واعتمد عليه في البحث عن جذور العلمانية في التاريخ الإسلامي، يهدف بالأساس إلى زحزحة تلك الفكرة الجامدة التي سيطرت ولا تزال تسيطر والتي تقول بأن(الإسلام لا يفصل الروحي عن الزمني أو الديني عن الدنيوي) والتي يرددها كل من المسلمين والمستشرقين معا. وإثبات أن الإسلام عرف تجارب علمانية عملية يجب التنظير لها، وهذا التنظير لن يتم إلاّ من خلال توليد فكر نقدي إزاء هذا التراث كما فعل الغرب الذي تجاوز المرحلة المشابهة لواقعنا الراهن والتي عاشها في العصور الوسطى.

[1] – محمد أركون: **العلمنة و الدين**، مصدر سبق ذكره ، ص91.

ثالثا: السيادة العليا والسلطة السياسية السياق الإسلامي:

لقد كرس محمد أركون العديد من الدراسات لبحث إشكالية السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلام، لهدف تحليل العلاقة التي تربط بينهما في التاريخ الإسلامي، وفهم آليات اشتغال كل منهما(السيادة العليا، السلطة السياسية)، كمدخل لإعطاء تصور جديد عن طبيعة هذه العلاقة التاريخية، وتجاوز النظرة التقليدية المبنية على شعار (الإسلام دين ودولة).

1-مفهوم السيادة العليا:

يُحدد محمد أركون السيادة العليا بأنها:« عاطفة من الاتفاق العميق الذي يربط بين أعضاء جماعة بشرية ما أو قومية ما أو أمة دينية منخرطة في عمل ثوري أو في متابعة مشروع وجود، أو هي الدفاع عن هوية معينة وتمجيدها، هذه الهوية التي تلتقط تراثًا بأكمله وتفتح أبواب المستقبل» [1].

ويضيف في موضع أخر أن السيادة العليا:« تتعلق بالإقناع وبتحوّل الوعي، طوعياً، إلى كل ما يخلع المعنى على وجود الشخص البشري. فهنا توجد حركة حرة للقلب، كما يقول القرآن من أجل تقديم الطاعة لصوت عظيم يرتفع بي بواسطة المعنى الذي يخلعه على وجودي. وهذا الصوت العظيم هو صوت الله، أو النبي، أو البطل، أو الزعيم، أو العالِم، أو المرشد الروحي، أو القدّيس، أو الفيلسوف ...إلخ»[2].

2-مفهوم السلطة السياسية:

يصعب على كل باحث اليوم أن يقدم تعريفاً دقيقاً حول مفهوم السلطة، على الرغم من قدم هذه الظاهرة (ظاهرة السلطة)، وتلك الجهود المبذولة من قبل المفكرين والفلاسفة لتحديد ماهيتها ووظائفها، وهذا راجع بالأساس إلى تعدد صفاتها، وكذا بسبب طابعها

[1]- محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص191.

[2]- المصدر نفسه، ص 54.

النسبي الذي يتغير بتغير المعطيات والظروف، ويتطور باستمرار متخذاً أشكالاً وأصنافاً عدة. وتعد السلطة حسب معناها الواسع بأنها « شكل من أشكال القوة، فهي الوسائل التي من خلالها يستطيع شخص ما أن يؤثر على سلوك شخص آخر. إلاّ أن القوة تتميز عن السلطة، عادة، بسبب الوسائل المتباينة التي من خلالها يتحقق الإذعان أو الطاعة. فبينما يمكن تعريف القوة على أنها القدرة على التأثير على سلوك الآخر، فإن السلطة يمكن فهمها على أنها الحق في القيام بذلك. إن القوة تحقق الإذعان من خلال القدرة على الإقناع، أو الضغط، أو التهديدات، أو الإكراه أو العنف. أما السلطة، من ناحية أخرى، فهي تعتمد على حق في الحكم مدرك ومفهوم، ويحدث الإذعان من خلال القدرة على التزام أخلاقي ومعنوي من قبل المحكوم بأن يطيع[1]».

لم يقدم محمد أركون مفهوم دقيقاً للسلطة، ولكن نجده يتطرق إليه من خلال مقابلته مع مفهوم السيادة العليا، وإذا كانت هذه الأخيرة تتسم بنوع من العفوية الإرتباطية اتجاه قيم متعالية، فإن السلطة على العكس تماماً، بحيث تمارس كل أنواع الإكراه والتقييد من أجل إدارة الأوضاع والحفاظ على النظام القائم، وعندما تلجأ إلى الإقناع فإنها تخفي الآليات والرهانات الحقيقية من أجل إنتاج إيديولوجية تبريرية. كما أن السلطة تبقى نسبية فهي تؤخذ وتُضيَّع في حين أن السيادة التي تبقى خالدة[2].

3- علاقة السيادة العليا بالسلطة السياسية:

وفي محاولة محمد أركون لتتبع نشأة ومسار السيادة العليا في التاريخ الاسلامي وعلاقتها بالسلطة السياسية، يعود إلى التجربة التأسيسية التي يعتبرها مرحلة مفتاحية لكل راغب في دراسة الفكر الإسلامي.

---

[1]- أندرو هيوود: **النظرية السياسية مقدمة** ، تر: لبنى الريدى، (ط1، القاهرة: المركز القزمي للترجمة، 2013)، ص 225.

[2]- محمد أركون : **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سبق ذكره ، ص191.

ومن خلال هذه المرحلة يحدد لنا طبيعة الخطاب القرآني، الذي هو في جوهره خطاب سلطوي، يهدف منذ بداياته الأولى إلى تدمير كل الخطابات السابقة عن طريق المجادلة المتصلة بالممارسة (الحدث اليومي أو السياسي)، وترسيخ الخطاب الجديد وتقويته، من خلال وصله بالكائن المطلق المتعالي الذي يحضر دائما بواسطة كلامه وتدخله في تاريخ البشر[1]. ولهذا فإن« الإسلام كدين وكتطبيق تاريخي كان قد وُلد نتيجة النضال الذي استبدل بالسلطات المتبعثرة والمتنافسة المبنية على اللعبة الميكانيكية للعصبيات القبلية السائدة في الجزيرة العربية، سلطة وحيدة مرتكزة على السيادة العليا للإله الواحد[2]».

وقد لقيت السيادة العليا للوحي في بداية فترة الدعوة المحمدية الرفض والمعارضة من قبل المجتمع العربي الوثني، وكذا من قبل أهل الكتاب. مما دفع بالنبي محمد إلى القيام بشرح هذه السيادة وتجسدها في الواقع من خلال مبادراته وممارساته اليومية لتحقيق الانتصار على هذه المعارضة الرافضة. ويعود السبب في نجاح هذه التجربة إلى« ذلك الرابط الاستثنائي الفريد من نوعه بين الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية الناجحة لمحمد وبين خلع التسامي والتعالي عليها بواسطة خطاب ديني يرتكز على نظام متماسك وشامل من المجازات والاستعارات مع التفنن في استخدامها. حيث كان النبي وأتباعُه منخرطين في حركة خلّاقة ومجيّشين من قبل الترميز(الرموز) الفني والمرتبط بكل مبادرة بشرية ذات أهداف منمذجة ومزينة (الثواب في الآخرة، جنّات تجري من تحتها الأنهار،الخ...) [3]».

[1]– محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، مصدر سبق ذكره ، ص 166، 167.

[2]– المصدر نفسه، ص 166.

[3]– محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، مصدر سبق ذكره ، ص165.

ولمحاولة فهم هذا البعد الترميزي يتطرق اركون إلى عبارة يراها كُررت كثيراً في القرآن وهي: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول)، وهي تمثل حسبه أمراً إلهياً يهدف إلى تثبيت هرم مراتبي يجعل من النبي يمتلك سلطة التقويم والقرار بشرط إطاعته لأمر الله، وهذا ما يجعل من السيادة العليا للإله الواحد مجسدة في تلك السلطة التي كان يمارسها النبي على الجيل الأول من المسلمين، سواءً في بداية الدعوة في مكة أين كان أعزل من أي سلطة إلاّ سلطة عائلته وعشيرته، أو في المدينة حيث كبرت مؤسسة الدولة وتوسعت سلطته[1]. يقول محمد أركون في هذا الشأن:« في الواقع، إن المعاني التي كانت قد كررت ورددت دون ملل أو تعب في القرآن، قد أوجدت ورسخت سيادة عليا متعالية هي تلك السيادة المتعلقة بالله الواحد، الحي، المتكلم إلى البشر والقاضي... هذه السيادة هي التي سوف تسوغ و تشرع السلطة السياسية للنبي و لخلفائه من بعده[2]».

إذا كان انبثاق السيادة العليا الرمزية وترسخها يحتاج إلى عامل الوقت والتكرار والشعائر والطقوس، فإن هذا الأمر جعل من النبي يلعب دوراً بارزاً منذ بداية الدعوة، سواء بحضوره الشخصي أو العيني أو من خلال الخطاب القرآني الذي يحمله، حيث كانت سيادته وهيبته بادية للعيان وواضحة بشكل مباشر من خلال حضوره الشخصي الجذاب (الكاريزمcharisme) وعمله التاريخي المحسوس من جهة، ثم بواسطة البنية البلاغية والتركيبية والمعنوية للخطاب القرآني من جهة أخرى[3]». وهكذا نجد أنه في زمن انبثاق القرآن والحضور المهيب لشخصية النبي« أُعطيت الأولوية لتحديد السيادة والمشروعية ثم نشرها واستبطانها وتمثلها وكأنها آتية من الله لكي توجه قرارات النبي

[1]– محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، مصدر سبق ذكره ، 167.

[2]– محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، مصدر سبق ذكره ، ص 147.

[3]– المصدر نفسه، ص165.

وأعماله وتسبغ عليه الشرعية، وكانت السيادة العليا عندئذ تسبق من الناحية الأنطولوجية كل ممارسة فعلية للسلطة[1]».

ولكن الأوضاع لم تستمر على هذا النحو فيما يخص علاقة السلطة السياسية بالسيادة العليا، وتلك المراتبية بينهما، فبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، برزت من جديد تلك المفاهيم التقليدية والآليات العصبية السائدة في المجتمع العربي قبل الإسلام مستنكرة بذلك لتلك الرؤيا الجديدة التي أسسها القرآن والهادفة إلى تسامي الوجود البشري وجعله متعالياً[2]. حيث جرت أحداث تؤكد عودة هذه النزعة العصبية، كما أنها لعبت دوراً في السلطة، والدليل في ذلك حسب أركون هو مقتل الخلفاء الراشدين أمثال عمر وعثمان وعلي، مما يدل أن هناك جانب من العنف مارس دوره وجعل من السيادة العليا تتراجع إلى المرتبة الثانية.

وهناك ملاحظة تاريخية يسوقها لنا أركون في حديثه حول عودة النزعة العصبية بعد وفاة النبي، وهي: « أن الدول التي تستند إلى السيادة الدينية وتهدف إلى تعميم تطبيق الشريعة لم تفلح، لا في المجتمع العربي نفسه، ولا في كل المجتمعات التي انتشرت فيها الظاهرة الإسلامية، في أن تلغي نهائيا لعبة التضامنات والعصبيات التقليدية[3]».

يواصل أركون تحليله لهذه المعطيات وصولاً إلى الدولة الأموية والعباسية، أين أصبحت السلطة السياسية تتلاعب بالسيادة العليا فيقول:« أما الدولة التي أسسها الأمويون ومن بعدهم العباسيون فهي وليدة العنف الدموي المحض... فقد حصل نوع من

[1]– محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، مصدر سبق ذكره، ص167.

[2]– المصدر نفسه، ص167.

[3]– محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، مصدر سبق ذكره، ص 169.

القلب أو العكس للمراتبية الأخلاقية الروحية التي كانت سائدة في زمن النبي[1]». ويُسمي أركون هذه العملية العكسية التي جرت (بالتوتر بين السيادة العليا والسلطة السياسية).

وفي ظل هذا التوتر الحاصل بين السيادة العليا والسلطة السياسية، نتج نوع من التواطؤ بين الحكام ورجال الدين، إذ ساهم الفقهاء بتغذية الوهم بأنهم يمتلكون سيادة ذات قانون إلهي، وفي نفس الوقت توظف السلطة هذا الوهم من أجل أن تمارس استبدادها[2]. ونفس الأمر حصل من زمن الخلافة حتى الإمبراطورية العثمانية، حيث أن موازين القوى هي التي تهيئ شروط الوصول إلى السلطة، ولكنها تغلق نفسها ضمن إطار من الشرعية الدينية وهذا الأخير ليس إلاّ مجرد غطاء.

وعندما يقوم أركون هنا بدراسة تاريخ السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلام فإنه يدرسها دراسة مقارنة مع الغرب الذي يمتلك تجربة في هذا المجال، ولكنه في نفس الوقت يحذرنا من الوقوع في المغالطة المنطقية التي يقوم بها المستشرقين تعمداً، حين يعقدون مقارنة بين الإسلام الذي لم يتحرر بعد من عملية الخلط بين السلطتين (الروحية والزمنية) وبين أوروبا، أي بفضاء تاريخي واجتماعي وثقافي محدد تماماً وواضح. يقول أركون حول هذا الأمر: « يتمنى المرء أن يجد في كتابات المستشرقين مقارنة بين الإسلام والكنيسة المسيحية التي اختلطت هي الأخرى كذلك بكل تشكيلة المجتمع في القرون الوسطى. ولكن كل المقارنات التي نراها تخص أوروبا الحديثة، أي بعد القرن السادس عشر وحتى بعد القرن الثامن عشر وليس أوروبا العصور الوسطى[3]».

إن العودة إلى أوروبا العصور الوسطى والحديث عن العلاقة بين الكنيسة والدولة في هذه الحقبة الزمنية، يكشف لنا بأن هناك دائما ذروة للسلطة السياسية وهي السيادة

[1]– محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، مصدر سبق ذكره، ص167.

[2]– محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، مصدر سبق ذكره، ص 171.

[3]– المصدر نفسه، ص 161.

العليا التي تخلع القدسية والمشروعية على هذه السلطة[1]. وليس كما يوهمنا بعض الدارسين في أن المسيحية فصلت منذ البداية بين السلطتين.

كما أن المحيط الذي تمارس فيه السلطة مهما كان دينياً أم علمانياً، فإن هذه السلطة الممارسة فيه بحاجة إلى ذروة السيادة العليا والمشروعية، ولا يمكن أن تنفصل عنها. والعلاقات الجدلية الكائنة بين السيادة العليا والسلطة السياسية تتغير وتتحول بحسب الأوساط الثقافية ولتاريخية (أي بحسب المجتمعات البشرية)، ومسألة السيادة العليا كانت محلولة طوال العصور الوسطى بسبب هيمنة معطى الوحي ولكن عندما أخذ حق التصويت العام محل الوحي واشتغل ومارس دوره بصفته كمصدر للحقيقة والمشروعية، فان سلطة الدولة قد أخذت تفرض طرائق شرعيتها الخاصة ومصادرها[2].

ويؤكد أركون على هذا التحول الجذري في الغرب وتخليهم عن مديونية المعنى التي تعبر عن نفسها في معطى الوحيّ، إذ يقول: «لقد قرروا فجأة بأن هذه المديونية صالحة فقط للشعوب البدائية ولا تليق بالناس الحضاريين[3]». ويضيف أيضا حول هذه النقطة وكيفية الحسم فيها بقوله: «عندما قطعوا رأس لويس السادس عشر فإنهم قد وضعوا حدا لذروة السيادة العليا التي يرمز لها تقديس الملك ... ولكن لا يبدوا أن فلاسفة تلك الفترة قد حلوا بهذه العملية مشكلة مديونية المعنى، لقد قطعوا في الأمر بسرعة، و لم يقطعوا فقط رأس الملك، و هكذا تم الانتقال من سيادة عليا إلى سيادة عليا أخرى[4]».

فبعد إقصاء السيادة العليا للوحي فان مهمة البحث عن المشروعية أصبحت (منذ الثورة الفرنسية) ملقاة على كاهل الإنسان المقطوع عن التعالي وعن الرمزانية الدينية التي تتيح للإنسان أن يتأمل في المطلق ويعيشه، وهكذا تقلص الإنسان إلى مجرد أبعاده.

---

[1]– محمد أركون: **العلمنة و الدين**، مصدر سبق ذكره، ص 63.

[2]– المصدر نفسه، ص 64 .

[3]– المصدر نفسه، ص 65.

[4]– المصدر نفسه، ص 66.

وبهذا المعنى ينبغي أن ندرس مشكلة الخلافة والسلطة فيما يخص حالة الإسلام أيضا، أين حصل نوع من التقديس للسلطة السياسية بواسطة السيادة العليا المتمثلة بعلماء الدين وأصبح الخليفة بذلك يمثل حضوراً مقدساً، إلى درجة أن إلغاء نظام السلطنة العثمانية من قبل كما أتاتورك عام 1924م قد أثار حزن عميق في كل أنحاء العالم العربي والإسلامي[1].

وقد لخص هاشم صالح ما يمكن أن نستنتجه من خلال تحليل أركون للعلاقة بين السلطة السياسية والسيادة العليا، أن السلطات السياسية (الإسلامية) أو المدعوة كذلك ليست إلا سلطات زمنية دنيوية محكومة بصراع الفئات المتنافسة وموازين القوى، ومهما حاولت أن تخلع على نفسها من المشروعية الدينية العليا فإن التاريخ يُبين أنها حسمت الأمر على أرض الواقع بالقوة أولا، ثم لجأت إلى تكوين إيديولوجيا كبرى للتبرير وإضفاء الشرعية من أجل القضاء على الخصوم أو تسفيههم. ولا تزال هذه الأمور تسير على هذا النحو إلى يومنا هذا[2].

ومن هنا وجب على المجتمعات العربية والإسلامية أن تُعيد طرح مسألة السيادة العليا والسلطة السياسية بكل أبعادها، ومن أجل أن تقوم بذلك يجب أيضا أن تعيد الصلة مع تراثها المقطوع وتدرسه دراسة نقدية للكشف عن جوهر هذه المسألة، وهذا التوتر الذي حدث بين السيادة العليا والسلطة السياسية، والذي يؤكد بدوره على نوع من الاستغلال تعرضت له السيادة العليا من قبل السلطة السياسية، ليس فقط في المجتمع الإسلامي بل وفي الغرب أيضا وخاصة في القرون الوسطى، لكن الغرب تجاوز هذه الإشكالية وبقي على المسلمين أن يتجاوزها ليس على طريقة الغرب الذي أقصى تراثه، بل يجب إعادة إدماجه من أجل استيعابه استيعاباً يسمح لهم بفهم ما يعانونه من مشاكل أصابتهم في الوقت الراهن ومن أجل التمهيد لفكر علماني يحدد المشروعية التي تبنى عليها الدولة الحديثة.

---

[1]– محمد أركون: **العلمنة و الدين**، مصدر سبق ذكره، ص 66.

[2]– محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، مصدر سبق ذكره، ص 12.

الفصل الرابع

من الحداثة الفكرية إلى الحداثة السياسية

أولا: الحداثة الفكرية.

ثانيا: تفكيك المتخيل الإسلامي وتأسيس الحداثة السياسية.

ثالثا: التسامح كمطلب حداثي.

أولا: الحداثة الفكرية:

من الواضح جداً أن إشكالية الحداثة من بين الإشكاليات الهامة التي احتلت حيزاً كبيراً في فكر محمد أركون، وهذا راجع بالأساس إلى وعيه بخطورة تزايد اتساع الهوة بين تقدم المجتمعات الغربية وتخلف مجتمعاتنا العربية والإسلامية، بالإضافة إلى انغماس هذه الأخيرة في الشق السلبي للحداثة (أي الحداثة المادية) وإهمالها للحداثة الفكرية التي تعد بمثابة الأساس والركيزة للخروج من بؤرة التخلف ووضع حدّ لتلك الصراعات السياسية التي أبت أن تفارقها.

إنّ الحداثة من بين المصطلحات التي لم يتم الاتفاق حول وضع مفهوم محدد لها، وهذا الاختلاف يشمل كل من الساحة الفكرية الغربية والعربية. ولعل السبب في ذالك راجع بالأساس إلى اختلاف المنطلقات الفكرية، أضف إلى ذلك ارتباط هذه المنطلقات بالأوضاع الاجتماعية والسياسية لكل مفكر. ويمكن القول أيضاً أن الاختلاف يرجع إلى طبيعة الحداثة بحد ذاتها، والتي تتميز بنوع من النسبية رغم سعي الغرب إلى اضفاء طابع الشمولية والكونية عليها، ولكن هذا المسعى مهما كانت نواياه يبقى بعيد المنال، فالواقع يثبت أن هناك مجتمعات قطعت شوطاً كبيراً في التجربة الحداثية، وهي الآن تفكر في نقد الحداثة وتصحيح مسارها، بل وصل بها الحدّ إلى الحديث عن ما بعد الحداثة، في حين نجد مجتمعات أخرى تتخبط في أزمة التخلف، وكل اهتمامها منصب على الخروج من هذه الأزمة والدخول إلى الحداثة. وسنحاول هنا أن نعرض بعض التعريفات على الرغم من اختلافها أملاً منا أن نعطي صورة واضحة حول مفهوم الحداثة.

يعود الأصل الاشتقاقي للكلمة (حداثة) في اللغة العربية إلى الجذر (ح. د.ث)، حَدَثَ الشَّيْءُ يَحْدُثُ حُدُوثاً وَحَدَاثَةً، وأَحْدَثَهُ هُوَ، فَهُوَ مُحْدَثٌ وحَدِيثٌ، وكَذَلِكَ اسْتَحْدَثَهُ.

والحَدِيثُ نَقِيضُ القديم، والحُدُوثُ نَقِيضُ القُدْمَةِ[1]. فالحداثة في اللغة العربية تُشير إلى الجدة والتجديد.

أما في اللغة الفرنسية، فإن الصفة حديث Modern تقابلها في اللاتينية لفظة Modernus. وقد ارتبط استعمال هذا المصطلح بالمساجلات الدينية والفلسفية منذ القرن العاشر للميلادي[2]، ثم تبلور وتحدد مع بداية القرن التّاسع عشر.

هذا من الناحية الاشتقاقية، أمّا أبرز التعريفات الاصطلاحية المقدمة فنجد تعريف عالم الاجتماع الفرنسي جون بودريار (Jean Baudrillard 2007/1929)، والذي يعتبر فيه أن الحداثة:« ليست مفهوماً سوسيولوجياً ولا مفهوماً سياسياً، وليست بالتمام مفهوماً تاريخياً، بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي، أي مع كل الثقافات السابقة عليه أو التقليدية، فمقابل التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الأخيرة تفرض الحداثة نفسها على أنها شيء واحد متجانس رائع عالمياً انطلاقاً من الغرب[3]».

ومن خلال هذا التعريف نستنتج أن الحداثة التي يدعو إليها جون بوديار تعني الانفصال والقطيعة مع الماضي، وهي مرتبطة بالتاريخ الأوروبي في نشأتها ومسارها، وهذا ما يؤكده أيضاً هشام شرابي في كتابه (النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي)، والذي يعتبر فيه أن الحداثة عمل ذاتي وأصيل بالمجتمعات الغربية باعتبارها السباقة إلى التحديث[4]. وفي محاولته أيضاً لوضع تعريف مبدئي للحداثة فإنه يحدد

---

[1]– ابن منظور: **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله على الكبير وآخرون، (دط، القاهرة: دار المعارف ، دس) ، ص 796.

[2]– اندريه لالاند: **موسوعة لالاند الفلسفية**، تر: خليل أحمد خليل، (ط2، بيروت– باريس: منشورات عويدات ، 2002)، ص822.

[3]– محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي: **الحداثة وانتقاداتها (نقد الحداثة من منظور غربي)** ،(ط1، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر ، 2006)، ص7.

[4]– هشام شرابي: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، تر: محمود شريح، (ط2، السويد: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،2017)، ص 40.

جانبين متلازمين لها، وهما الجانب الفكري والجانب التطبيقي المادي، يقول:« الحداثة جدلية على المستوى الفكري وثورية على مستوى الممارسة[1]».

أما المفكر المغربي عبد الله العروي، فنجده يحاول أن يقدم مفهوماً للحداثة باعتبارها كحتمية وواقع تاريخي يجب الانخراط فيه، وقد لخصها في النقاط التالية:« ثورة اقتصادية، إحياء التراث القديم في الفلسفة والقانون، ثورة علمية مبنية على الملاحظة والتجربة، إصلاح ديني موجه ضد الكنيسة واحتكارها التأويل للمقدس، ثورة فكرية تعتمد أساساً على العقل، ثورة سياسية موجهة ضد الفيودالية والكنيسة[2]».

وما يمكن قوله هنا أن العروي يحاول تحديد مفهوم الحداثة، انطلاقاً من صورة شاملة تخضع للمنطق التاريخي، أي أن كل الخصوصيات الغربية للحداثة تذوب في اطار التاريخانية، فالحداثة هي حدث تاريخي، ويجب على كل المجتمعات البشرية الإنخراط في هذا الحدث، وخاصة المجتمعات العربية التي تعاني من ويلات التخلف.

ومن بين التعاريف التي يمكن اعتبارها أكثر شمولية وإحاطة بالوضع الحداثي، نجد التعريف المقدم من قبل عالم الاجتماع الفرنسي ألان تورين (Alain Touraine)، والوارد في كتابه (نقد الحداثة)، الذي يقول فيه:« فكرة الحداثة، في شكلها الأكثر طموحاً، هي التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله، هناك إذن صلة تتوطد أكثر فأكثر بين الإنتاج الذي أصبح أكثر فاعلية بفضل العلم والتكنولوجيا والإدارة من جانب وبين تنظيم المجتمع الذي ينظمه القانون والحياة الشخصية وتنعشه المصلحة وكذلك الرغبة في التحرر من كل الضغوط من جانب آخر. على أي شيء تقام هذه الصلة بين ثقافة علمية ومجتمع منظم

[1]– هشام شرابي، مرجع سبق ذكره، ص 38.

[2]– محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي: **الحداثة وانتقاداتها (نقد الحداثة من منظور إسلامي)**، (ط1، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2006)، ص92.

وأفراد أحرار إن لم يكن على انتصار العقل؟ فالعقل وحده هو الذي يعقد الصلة بين الفعل الإنساني ونظام العالم[1]».

إن الحديث عن قيمة هذا التّعريف المقدم من قبل ألان تورين، يكمن بالأساس في تعدد الجوانب والزوايا التي طُرح من خلالها مفهوم الحداثة، والتي تتراوح بين الفلسفة والاقتصاد وعلم الاجتماع والفلسفة السياسية وفلسفة التاريخ وعلم النفس. أي أن هذا المفكر يحاول أن يضع مفهوماً للحداثة انطلاقاً من جميع المتغيرات الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

1- المنطلقات الفكرية والفلسفية للحداثة:

لقد ارتبطت الحداثة من ناحية النشأة والتطور بالتاريخ الأوروبي، وهذا ما يجعلها ظاهرة غربية بامتياز، فهي من الناحية الزمنية مرتبطة بمجموعة من الأحداث والوقائع، والتي عرفتها أوروبا منذ بداية عصر النهضة، والتي يُحددها البعض في اكتشاف الطباعة عام 1440، وسقوط بيزنطة عام 1453، وكذا اكتشاف العالم الجديد من قبل كريستوف كولومبوس عام 1492، بالإضافة إلى النهضة الفنية والأدبية التي شهدتها إيطالية، وما قام به مارتن لوثر من اصلاحات دينية في ألمانية[2].

أما من الناحية الفكرية فتعود بوادرها الأولى إلى القرن السابع عشر، وبداية الفلسفة الحديثة على يدّ الفيلسوف الفرنسي رونيه ديكارت (René Descartes)، والذي يُقرّ في فلسفته أولوية مطلقة للذات على العالم، باعتبار أن الإنسان ذاتاً مفكرة وفكراً خالصاً، على عكس فلسفة العصور الوسطى وطغيان المبدأ اللاهوتي فيها، والذي يميل دائماً إلى

[1]- ألان تورين: **نقد الحداثة**، تر: أنور مغيث، (دط، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997)، ص 19.

[2]- محمد سبيلا: **الحداثة وما بعد الحداثة**، (ط1، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2000)، ص22.

تشويه الذات البشرية والحدّ من قدراتها الفكرية[1]. وقد تحول العقل الذي يعتبره ديكارت في كتابه مقال عن المنهج «أحسن الأشياء توزعاً بين الناس[2]»، إلى أداة للسيطرة على الطبيعة، وانتزاع تلك التّمثلات الأسطورية القديمة التي ظلت ثاوية داخل الفلسفة اليونانية. ومثل هذا التحول «كان شرطاً إبستمولوجياً ونفسياً ضرورياً لإرساء ذاتية العقل مكان كونيته بمدلولها القديم، ونزع ذالك الغشاء السحري الذي غلف الطبيعة، وتلك النظرة الاستهجانية التي التصقت بها في ثقافة القرون الوسطى الأوروبية، الأمر الذي مهد للتعامل العلمي لها[3]».

لقد ساهم ديكارت في إرساء الدعائم الفكرية الأولى للحداثة من خلال اكتشافه لمبدأ مهم في تاريخ الفلسفة الحديثة، ألاّ وهو مبدأ الكوجيتو، والذي لا يمكن الحديث عنه بمعزل عن المنهج، إذ أن الفلسفة الديكارتية كلها مبنية على هذين الأساسين. ولكن ديكارت لم يكن سباقاً إلى اكتشاف أزمة الفكر الغربي في العصور الوسطى، والتي تتعلق بالأساس حول إشكالية المنهج، إذ أن فرنسيس بيكون هو الآخر ألف كتاباً في المنهج سماه الأورجانون الجديد، « وكلمة (أورجانون) تعني الأداة أو الآلة (أي آلة الفكر)، وهو الاسم الذي وضعه المَدْرسيون في العصور الوسطى على مجموع مؤلفات أرسطو المنطقية التي كانت أداة كل بحث في ذلك الحين، وقد اختار بيكون هذا الاسم لكتابه تعبيراً عن معارضته لمنهج أرسطو ومنطقه، وبقصد أن يُنحِّيه ويحُل محله[4]». وقد حاول

---

[1]– فيصل عباس : **الفلسفة والإنسان(جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة)**، (ط1، بيروت: دار الفكر العربي، 1996)، ص 165،166.

[2]– رونيه ديكارت: **مقال عن المنهج**، تر: محمود محمد الخضيري، مراجعة محمد مصطفى حلمي، (ط2، القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1968)، ص109.

[3]– الطيب بوعزة : **العقل والذاتية في فلسفة الحداثة من ديكارت إلى كانط**، (دط، الرباط: مؤسسة دراسات وأبحاث ، مؤمنون بلا حدود، 2013)، ص2.

[4]– عادل مصطفى: **أوهام العقل (قراءة في الأورجانون الجديد لفرنسيس بيكون)**، (دط، المملكة المتحدة : مؤسسة هنداوي سي آي سي ، 2018)، ص 17،18.

بيكون في هذا الكتاب تجاوز المنهج التقليدي السائد ووضع منهج علمي جديد يعتمد على التجربة.

أما ديكارت فقد كانت نقطة بدايته تتمحور حول مسألة الشك، والذي يُعد أساساً لفلسفته، ومنهجاً للوصول إلى الحقيقة، وقد حاول ديكارت من خلال هذا المنهج التحرر من عالم الإحساسات والآراء الخادعة، وصولاً إلى الذات المفكرة والتي لا يمكن الشك في فيها باعتبارها ذاتاً مجردة تقوده نحوى بناء مبدأ الكوجيطو الذي لخصه في جملة واحدة وهي أنا أفكر، إذن أنا موجود، وقد كتب عن هذا الأمر في الجزء الرابع من كتابه مقال عن المنهج:« لقد عرفت من ذلك أني كنت جوهراً كل ماهيته أو طبيعته ليست إلاّ أن يفكر، ولأجل أن يكون موجوداً. فإنه ليس في حاجة إلى أي مكان ولا يعتمد على أي شيء مادي. بحيث أن الآنية، أي النفس التي أنا بها، هي متمايزة تمام التمايز عن الجسم، بل وهي أيسر أن تعرف وأيضاً لو لم يكن الجسم موجوداً البتة لكانت النفس موجودة كما هي بتمامها[1]».

ويعد الكوجيطو الديكارتي نقطة تحول هامة عرفها التاريخ الفلسفي وتاريخ الوعي البشري، اذ يُعد مرحلة جديدة جسدت قمة الوعي الذي أعاد للذات هيبتها وسلطتها باعتبارها أساس المعرفة. وغير بعيد من ديكارت نجد الفيلسوف الألماني ايمانويل كاط (Immanuel Kant) الذي احتوت هو الآخر فلسفته على البعد الحداثي، وخاصة في محاولته للإجابة عن سؤاله الشهير ما الأنوار؟ الذي يقول فيه: «إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير. وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في

[1]– روني ديكارت ، مرجع سبق ذكره، ص 217،218.

ذلك ليس نقصاً في العقل، بل نقصاً في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. تجرّأ على أن تعرف! كنْ جريئاً في استعمال عقلك أنت! ذلك شعار الأنوار[1]».

إن تركيز كانط في جوابه على العقل ودعوته إلى استعماله لم يكن بالشيء الجديد إذ أن ديكارت كان سباقاً لهذا الأمر، ولكن الشيء الجديد في الفكر الكانطي والذي كان غائباً في النسق الفلسفي السائد قبله يتمثل في توجه العقل لدراسة ذاته، أي أن العقل يبحث في العقل، مما جسد عملية « انتقال من المستوى الأنطلوجي إلى المسوى الإبستمولوجي، سينتهي إلى تأسيس فلسفة وصوغ مفهوم للعقل أكثر تفصيلاً وعمقاً وتصنيفاً لمكوناته وتجهيزاته الداخلية[2]».

وقد استطاع كانط من خلال تحليله لأسس المعرفة في كتابه نقد العقل الخالص، أن يعوض المفهوم الجوهري للعقل والموروث عن التقليد الميتافيزيقي، بمفهوم جديد للعقل تجزأت عناصره « حيث لم تعد وحدتُه، من الآن فصاعداً، سوى وحدة صورية كما يفصل ملكات العقل العملي وملكات الحكم عند المعرفة النظرية، واضعاً كل ملكة من الملكات على أسس خاصة بها، وفي الحدود التي يؤسِّس فيها العقل النقدي إمكانية المعرفة[3]». ولم تقف عقلانية كانط النقدية عند وضع أسس الحداثة المعرفية، من خلال اهتمامه بدراسة العقل البشري والكشف عن ملكاته وحدودها، وكذا دورها في بلوغ المعرفة على نحو يرفع التناقض السائد حول طبيعة هذه الأخيرة (المعرفة). بل امتدت لتشمل الجانب الخلقي، حيث وظف عقلانيته لتأسيس الواجب الخلقي الذي عوض الأخلاق الدينية.

---

[1]– امانويل كانط: **ثلاثة نصوص تأملات في التربية– ماهي الأنوار؟– ما التوجه في التفكير؟**، تر: محمود بن جماعة، (ط1، صفاقس: دار محمد على للنشر، 2005)، ص85.

[2]– الطيب بوعزة : مرجع سبق ذكره، ص 7.

[3]– محمد سبيلا ،عبد السلام بن عبد العالي: **الحداثة وانتقاداتها (نقد الحداثة من منظور غربي)**، ص 44.

لقد بنى كانط فلسفته الأخلاقية على مبدأ الإرادة الخيرة، والذي يعد شرطاً ضرورية لتحديد خلقية الفعل الإنساني، وهذا ما يؤكده قوله:« لا يوجد شيء يمكن عده خيراً على وجه الإطلاق ودون قيد، اللهم إلا شيء واحد هو: الإرادة الخيِّرة[1]»، ويضيف أيضاً: « إن الإرادة الخيِّرة لا تكون خيِّرة بما تحدثه من أثر أو بما تحرزه من نجاح، لا ولا بصلاحيتها للوصول إلى هذا الهدف أو ذاك، بل إنها تكون كذلك عن طريق فعل الإرادة وحده؛ أعني أنها خيِّرة في ذاتها وأنها، إذا نظر إليها في ذاتها فلا بد لنا – بلا وجه للمقارنة – أن نقدرها تقديراً يرتفع بها درجات عن كل ما من شأنه أن يتحقق بواسطتها لمصلحة ميل من الميول أياّ كان، لا بل لمصلحة كل الميول مجتمعة[2]».

وإذا كانت الإرادة الخيرة هي أساس كل فعل خلقي، فهي أيضاً حسب كانط يجب أن تخضع لمبدأ الواجب، الذي يعتبر بمثابة التزام يجب أن يخضع له كل البشر في ممارستهم للسلوك الأخلاقي، لأن القيمة الأخلاقية لأي فعل تتحدد بدافع من الواجب، وبدافع احترام القانون وليس عن حب واستحسان لما قد تنتجه تلك الأفعال[3]. فالقيمة الخلقية للأفعال لا تحددها النتائج والغايات، وإنما المبدأ الذي يحدد الإرادة.

2- الحداثة الفكرية وآليات التحديث:

لم يكن البحث في ظاهرة الحداثة مقتصراً على الفكر الغربي، بل امتدى أيضاً ليشمل الفكر العربي الإسلامي، الذي حاول هو الآخر الخوض في غمار هذا الموضوع الذي يُعد اليوم من الحتميات الفكرية والحضارية، وخاصة بعد تزايد اتساع الهوة بين التقدم الذي يشهده المجتمع الغربي في جميع الميادين والمجالات، والتخلف الذي أبى أن يفارق

[1]- امانويل كانت : **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ، تر: عبد الغفار مكاوي، (ط1، كولونيا ألمانية: منشورات الجمل ، 2002)، ص37.

[2]- المرجع نفسه، ص39،40.

[3]- امانويل كانت : **نقد العقل العملي**، تر: غانم هنا، (ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص156.

المجتمعات العربية الاسلامية. وفي سبيل ردم هذه الهوة لم يتوانى محمد أركون القيام بعدة جهود فكرية، بحثاً عن الطرق والمنافذ التي يجب أن تسلكها هذه المجتمعات بُغية تجاوز التخلف وبلوغ الحداثة.

ففي طرحه الحداثي يُحاول دائماً محمد أركون أن يكون جذرياً وأكثر شمولية من خلال تجاوزه لكل السطحيات والبحث في الأسس، وهذا ما دفع به منذ البداية للتمييز بين نوعين من الحداثة؛ الحداثة المادية والحداثة العقلية أو الفكرية؛ فالأولى يعتبرها سطحية، وهي ليست مقتصرة على المجتمعات الغربية بسبب إمكانية استيرادها، فالعديد من الدول الإسلامية الغنية تعيشها، أما الثانية والتي تُعد الأساس فهي غائبة تماماً اليوم عن مجتمعاتنا[1].

ولكن هذا الغياب للحداثة الفكرية في المجتمعات العربية والإسلامية لا يجعل منها ذات خصوصية غربية بحتة، لأن الحداثة وفق الفهم الأركوني:« تعني بث الحيوية في التاريخ، إنها تعني الحركة والانفجار والإنطلاق[2]»، فالإنسانية وفق منظوره قد عرفت عدة حداثات منذ نشأتها، وكل الحركات التاريخية الكبرى كانت تمثل الحداثة بما فيها الرسالة القرآنية، والتي مارست وقدمت نفسها على هيئة حداثة تقلب كل شيء بالقياس إلى العادات والتقاليد الموروثة عن الآباء والأجداد، ورمت التراث العربي السابق عن الإسلام في دائرة الجهل والوثنية[3].

فالحداثة التي يدعو إليها أركون ليست زمنية أو تزامنية، وليست المعاصرة، اذ يمكن أن يعاصرنا أشخاص ينتمون عقلياً وذهنياً لمرحلة العصور الوسطى، وقد توجد في العصور السابقة شخصيات تمثل قمة الحداثة.

---

[1]- محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ، ص 289.

[2]- محمد أركون :«الاسلام والحداثة» ، التبيين 2-3 ،(1990)، ص222.

[3]- محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص19.

كما يجب أيضاً التمييز بين الحداثة والتّحديث، بحيث نجد في اللغة الفرنسية أن المصطلحين (modernisation, modernité) لا يتطابقان ولا يدلان على الشيء نفسه، فالحداثة هي « موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال التقنية والمخترعات الحديثة (بالمعنى الزمني للكلمة) إلى الساحة العربية والإسلامية[1]»، والتحديث دون الحداثة العقلية أو الفكرية تؤدي إلى نتائج وخيمة على المجتمع، لأنها تعد بمثابة قفزة عن فهم واستيعاب الإطار التاريخي للحداثة.

يعتقد أركون أن مهمة بلوغ الحداثة الفكرية اليوم بالنسبة للمجتمعات العربية الإسلامية هي مهمة صعبة وشاقة في نفس الوقت، والسبب في ذالك أن التاريخ الإسلامي عرف قطيعتين فكريتين مرعبتين: قطيعة مع الفترة الأكثر إنتاجاً وإبداعاً من تراثنا الكلاسيكي، وقطيعة مع الحداثة الأوروبية منذ بدايتها في القرن السادس عشر إلى اليوم[2]. وهاتين القطيعتين جعلت منه يتخبط بين جانبين: جانب تراثه الاسلامي وجانب الحداثة الغربية. ولتجاوز هذا المأزق التاريخي فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: من أين نبدأ لبلوغ الحداثة، هل من التراث الإسلامي أم من الحداثة الغربية؟

يعتقد أركون أن الواقع هو الذي يجيب على هذا التساؤل وهو الذي يُحدد المنهجية التي يجب اتباعها في هذا المسعى الحداثي. فبما أن المجتمعات العربية والإسلامية منغمسة اليوم في المناخ المادي الاستهلاكي الذي خلقته الحداثة، فلا خيار لنا سوى البدأ من هذه الأخيرة[3] ، ومحاولة استيعاب وفهم جانبها الأخر وهو الفكر الحديث ومكتسباته المتمثلة في المناهج العلمية المعاصرة، وخاصة مناهج العلوم الإنسانية

[1]– محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، **الحداثة (دفاتر فلسفية. نصوص فلسفية مختارة)**، (ط3 ، المغرب: دار توبقال للنشر، 2008)، ص105.

[2]– محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني**، ص317.

[3]– محمد أركون :«الاسلام والحداثة» ، ، ص223.

والإجتماعية. ولكن أركون هنا لا يهمل الجانب العقلي من التراث الإسلامي في هذه الخطوة الأولى، بل يُلح أن تكون عملية القبض على المنجزات الفكرية للحداثة الغربية متزامنة مع إحياء الجانب العقلي الفلسفي للتراث الإسلامي. وبعد ذلك تأتي الخطوة الثانية والمتمثلة في نقد التراث الإسلامي.

أ- احياء الصلة بالتراث الفلسفي والعقلاني للمرحلة الكلاسيكية:

تُعد المرحلة الكلاسيكية أهم المراحل تطوراً وازدهاراً في التاريخ الإسلامي، وتمتد هذه الفترة بين القرنين الثالث والرابع الهجريين، أين برزت مجموعة من المفكرين الذين جددوا في تراثهم، وبرز فكرهم باعتباره توجهاً حداثياً بالنسبة لعصرهم، ومن بينهم نجد كل من الجاحظ والتوحيدي وابن مسكويه وغيرهم ممن ساهموا وتركوا بصماتهم في ذلك العصر الذهبي.

يُلح أركون في العديد من كتبه على ضرورة استعادة هذا التوجه الحداثي، والذي يعتبره بمثابة حلقة مفقودة شهدها تاريخ الفكر الاسلامي المعروف بمشيه عكس التيار، أي عكس تيار الحضارة والرقيّ[1]. ولكن هذه الاستعادة ليست من باب الاستعادة الجاهزة، بل تندرج ضمن إطار تكوين وعي تاريخي يسمح بمجابهة التيار الأصولي المغلق، من خلال الكشف عن الجانب الإنساني والعقلاني المضيء من التراث العربي الإسلامي، إذ أن هذا التراث وفي مرحلة من مراحله الأولى، شهد مجموعة من المفكرين كانوا يُشغلون عقولهم حقاً، وأنتجوا أدباً وعلماً وفلسفة أثروا بها حتى على أوروبا. وعُرفت تلك المرحلة أيضاً بنزعتها العقلية وحركتها الإنسانية التي سبقت الحركة الإنسانية الأوروبية- المسيحية

[1]- محمد أركون: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي** ، ص 11.

بستة أو سبعة قرون[1]، ولكن للأسف أُجهضت فيما بعد واختفت تماماً في عصر الانحطاط.

وفي اطار التّعريف بهذه الحركة الإنسانية وهذا التيار العقلاني، فقد وجد أركون في أبو حيان التوحيدي النموذج الأنسب، اذ يعتبره إحدى الشخصيات النادرة في التاريخ الإسلامي والتي انتفضت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان، كما أن مواقفه الفكرية في عصره كانت ترهص بالحداثة، وهذا ما يؤكده كتابه الشهير (الإشارات الإلهية)، الذي يحاول فيه أن يستكشف علاقة الله بالإنسان من خلال تطبيق ذات الصرامة الفكرية والتماسك المنطقي الذي يستخدمه عندما يدرس في كتبه الأخرى مسائل الأخلاق والسياسة والقانون والتاريخ واللغة. أي أنه طبق المنهجية العلمية في دراسته للعلاقة بين الإنسان– والله[2].

وقد حاول أيضاً أركون القبض على فكر هذه الشخصية النادرة حسب تعبيره من خلال تحليله لكتاب آخر يُعد حسب قوله:« من الكتب التي لم تلفت الانتباه حتى الآن إلاّ قليلاً، على الرغم من أنه ناتج عن تعاون أديبين– فيلسوفين ممثلين جداً لعصرهما[3]»، ويُشير بهذا القول إلى كتاب **الهوامل والشوامل** لمسكويه وأبي حيان التوحيدي.

ويحتوي هذا الكتاب على مجموعة من المسائل والتي تمثل هوامل ذلك العصر، مع أجوبتها، أي الشوامل، ولكن في الواقع ليست المشاكل المطروحة في هذا الكتاب من أثار الاهتمام الفكري لدى محمد أركون، وإنما روحها والمنظورات التي طُرحت من خلالها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى نجد تلك التعاليم والدروس والعبر التي يمكن استخلاصها

[1]– محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ، مصدر سبق ذكره، ص 303.

[2]– محمد أركون: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي** ، مصدر سبق ذكره ، ص 19.

[3]– محمد أركون: **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، تر: هاشم صالح، (ط1، بيروت: دار الساقي، 2001)، ص98.

من هذه المسائل، والمتعلقة بمفكرين مهمين (التوحيدي ومسكويه)، والتي تمثل أفاق فكرية لعصر بأكمله[1].

لا ريب أيضاً أن الهدف الأساسي من تكريس أركون لجهوده الفكرية لدراسة كتاب الهوامل والشوامل، يتمثل في سعيه الحثيث لاستكشاف النظامين الفكريين المتجسدين في أسئلة التوحيدي، وأجوبة مسكويه. فالأسئلة الملحة والمتلاحقة التي تتردد على لسان التوحيدي والتي تتخذ دائما هذا الشكل: ما السبب؟ ما العلة؟ ما الباعث لكذا؟ ما السّر في هذا؟ ما الذي يقصده القدماء بكذا؟ ما الآثار؟ ما النتائج المترتبة على كذا؟ كيف يصير الحال إلى؟ ما المعنى الذي نعطيه لهذا القول؟ ما وجهه؟...إلخ، تكفي حسب أركون للبرهنة على وجود موقف علمي محض لدى التوحيدي، وهي دليل أيضاً على عطشه للمعرفة والفهم، واعتماده على أنوار العقل البشري فقط لإشباع فضوله المعرفي، وثقته بهذا العقل وقدرته على استيعاب وفهم جميع الظواهر. كما أن لجوءه إلى الاستعانة بالمعطيات الدينية، ليس إلاّ من باب إخضاعها هي الأخرى للشك المنهجي[2].

ولم يكن التَّميز العقلي من نصيب التوحيدي فقط، فإن الأجوبة المقدمة من قبل مسكويه في جزء الشوامل، تُنِمْ عن تميزه أيضاً عن بقية الفلاسفة المسلمين من حيث منطلقاته الفكرية البعيدة كل البعد عن المعطيات التجريدية والمسلمات الدينية، فهو« يفكّك الفعل الإنساني عن طريق الاهتمام به أولاً، أي الفعل من حيث ذاته على حد تعبيره. والمقصود الفعل إذا كان محصوراً بالفرد ثم يهتم ثانياً بمصير الفعل: أي الفعل من حيث إضافته إلى غيره[3]». وكل هذا حسب أركون يجعل من مسكويه ذي وعي معلمن إلى حدٍّ كبير، بالإضافة إلى العديد من مفكري عصره. إذ أن البعد الديني لا يفرض نفسه عليه

[1]– محمد أركون: **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية** ، مصدر سبق ذكره ، ص102.

[2]– المصدر نفسه ، ص 105.

[3]– المصدر نفسه، ص 147.

إلاّ من جانب الشعائر والطقوس، في حين يعتبر أن العقل يمكن له أن ينفذ إلى جميع أسرار الكون بما فيها تلك التي يفرضها الإيمان الديني. لأنه مقاد من قبل ضوء سماوي صادر عن العقل الفاعل، وهذا الأخير هو الضامن لسلامة أفكاره وتحليلاته[1].

إن هذين النموذجين لم يكونا سوى جزء صغير يُعبر عن طُموح جيل كامل، كان ذو توجه عقلي انساني. ويمكن القول هنا أن دعوة أركون لاسترجاع مثل هذه العقلانية ليست من باب موضعتها بالنسبة للعقل الحديث، لأن المسافة الفاصلة بينهما شاسعة جداً، كما أن العودة إلى هذا التراث الإنساني والعقلاني لا يمكن أن يحل المشاكل العويصة التي نواجهها حالياً، والمتمثلة بسيطرة الأصولية الظلامية المتطرفة على الشارع العربي والإسلامي، لأن هذه الإنجازات الفكرية، على الرغم من قيمتها وأهميتها تبقى تنتمي إلى النظام المعرفي الخاص بالقرون الوسطى، فهي سابقة على الحداثة التي نعيشها حالياً. وإنما يجب اعادة بعثها لغرض التعريف بها، حيث من المهم اليوم أن يتعرف طلبة المدارس والجامعات إلى نظرياتهم وأطروحاتهم الفلسفية والدينية والأخلاقية. يجب أن يعرفوا أنه كان يوجد تيار آخر في التراث غير التيار المتزمت والمهيمن اليوم علينا[2]. وكما قلنا سابقا فإن هذه العملية تكون متزامنة مع هذه الثانية، والمتمثلة في استدراك التأخر التاريخي بالنسبة للحضارة الغربية، من خلال التّعرف على أهم المنجزات والمكتسبات الفكرية للحداثة الغربية التي حصلت في أوروبا بداية من القرن السادس إلى غاية اليوم.

[1]- محمد أركون: **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية** ، مصدر سبق ذكره ، ص 141.

[2]- محمد أركون: **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية** ، مصدر سبق ذكره ، ص33.

ب- استدراك التأخر التاريخي بالنسبة للحضارة الغربية:

يعتقد أركون أن إشكالية الحداثة من بين الاشكاليات التي لم يوفَّق العقل العربي في طرحها، ولعلى السبب في ذلك هو عدم مراعاة هذا العقل أثناء طرحه للتفاوت التاريخي بين العالم الاسلامي وبين أوروبا، والذي تبلغ مدته الزمنية حسب تقديره بأربع قرون. فبداية من القرن السادس عشر شرع العقل الغربي في تدشين مرحلة جديدة مغايرة لسابقتها، أين تحرر فيها العقل الفلسفي من هيمنة العقل اللاهوتي، واكتسب ذاتيته واستقلاله، وأصبحت بذلك الذات البشرية هي المبلورة للأخلاق والمشرعة للقواعد والسلوك التي ينتظم وفقها المجتمع، وقد استطاعت هذه العقلانية الجديدة القائمة على أنقاض عقلانية القرون الوسطى أن تؤمن للغرب تفوقه على جميع المجتمعات بما فيها المجتمعات العربية والإسلامية[1].

إن خروج أوروبا من سيطرة العقل الديني الذي يتميز باشتغاله داخل اطار المعرفة الجاهزة، المستخرجة بالاستناد إلى العبارات النصية الواردة في الكتاب المقدس، وإحلال محله العقل الفلسفي الذي يسمح حتى لذاته بأن تحتج وتلغي ما أنتجته سابقاً، لأنه عقل مبني على أسس نقدية[2]، هو الذي مهد لها طريق الحداثة وأخرجها من ظلمات القرون الوسطى.

إن عملية استدراك المجتمعات العربية والإسلامية لهذا التأخر التاريخي ليست بالأمر السهل. لأن مثل هذه العملية تفرض عليها اليوم الإطلاع على كل مراحل الحداثة الفكرية التي عرفتها أوروبا منذ القرن السادس عشر إلى اليوم. ولكن هذا الإطلاع ليس من باب التقليد وإنما من باب تكوين الوعي الذي يسمح لها بالسيطرة على الحداثة لا أن تسيطر هي عليها كما يحدث اليوم، يقول أركون :« ولكننا سنحاول دخولها عن وعي،

[1]- محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ، مصدر سبق ذكره ، ص 316.

[2]- محمد أركون :«الاسلام والحداثة» ، مصدر سبق ذكره ، ص209،208.

وبعد تفكير طويل. كل ذلك من أجل أن نسيطر عليها لا أن تسيطر علينا، ومن أجل أن نعرف كيف نتعامل معها فنهضمها ونتمثلها، ونميز الصالح من الطالح فيها. هذا هو موقفنا الفكري والمبدئي. ولكن التوصل إلى ذلك يتطلب منا بذل جهود مضاعفة، ويتطلب منا اليقظة والحذر في كل خطوة نخطوها[1]».

وفي هذه النقطة بالذات أي في اطار تكوين الوعي الحداثي والابتعاد عن جميع أشكال التقليد الأعمى، يُلح أركون على ضرورة الدفاع عن المكتسبات الإيجابية لعقل عصر التنوير، لأن هذا الأخير هو الذي حرّر العقل من هيمنة اللاهوت الدوغمائي القديم، ولكن ينبغي في نفس الوقت القيام بعودة نقدية على هذا العقل ومكتسباته لغرض التمييز بين سلبياته وايجابياته، لأن هذا العقل مهما بلغت عظمته يظل محدوداً ونسبيا[2]، ومن هذا المبدأ برزت مساعي نقد الحداثة.

ج- نقد التراث الإسلامي كتأسيس للحداثة الفكرية:

لا ينفصل تأسيس الحداثة في الفكر الأركوني عن عملية نقد التراث، ويقصد بهذه الأخيرة تلك الدراسة الأنتروبولوجية الهادفة للكشف عن عملية الترسب التاريخي لطبقات التراث، وكيف تم هذا الترسب والتراتب لطبقاته الواحدة فوق الأخرى على مدار الزمن والعصور. أي ضرورة انجاز قراءة علمية تاريخية لتشكل هذه الطبقات منذ العصر الأول حتى العصور الكلاسيكية: أي طيلة تشكل ما يدعى بالتراث الإسلامي[3].

وفي هذه النقطة يعتقد أركون أن مسألة التراث الإسلامي لم تدرس إلى الآن ضمن إطار الفهم والنقد الانتروبولوجي، فالدراسات الاستشراقية أي الإسلاميات الكلاسيكية والتي

[1]- محمد أركون :«الاسلام والحداثة» ، مصدر سبق ذكره ، ص 199.

[2]- محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني** ، ص 319.

[3]- محمد أركون :«الاسلام والحداثة» ، ص 213، 214.

تمثل ذلك الخطاب الغربي الهادف إلى العقلانية في دراسة الإسلام[1]، تعاني من تخلف منهجي إبستيمولوجي، إذ تكتفي بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء المتطلبة من المؤمنين وهذه الدراسات مقبولة من ناحية الصحة والموضوعية لأن عالم الإسلاميات يعرف جيداً أنه أجنبي عن موضوع دراسته، ومن أجل أن يتجنب كل حكم تعسفي نجده يكتفي بالنقل إلى إحدى اللغات الأجنبية محتوى كبريات النصوص الإسلامية. ولكن رغم ايجابياتها فإنها تؤدي إلى إهمال نسبي للجوانب التالية:

1. الممارسة والتعبير الشفهي للإسلام، خاصة عند الشعوب التي ليس لها كتابة مثل البربر والأفارقة، وبشكل عام الجماهير الشعبية.
2. إهمال المعاش غير المكتوب وغير المقال حتى عند هؤلاء الذين يستطيعون أن يكتبوا.
3. إهمال المعاش غير المكتوب لكنه محكي.
4. إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام، والتي ينظر إليها بأنها غير نموذجية.
5. إهمال الأنظمة السيميائية الغير لغوية التي تشكل الحقل الديني مثل الميثولوجيات والشعائر والموسيقى وفن العمارة.....الخ[2].

وما يمكن قوله أن هذه الاختزالات والنواقص التي ذكرناها جعلت من الإسلاميات الكلاسيكية تَعرف وتُعرِّف الإسلام من خلال النصوص الكبرى فحسب، مما أدى إلى إهمال لجوانب عديدة من تراثنا الإسلام وكرس بذلك نظرة أحادية الجانب.

بالإضافة إلى هذه النواقص نجد أيضاً أن معظم الدراسات الإستشراقية تحمل في طياتها فكراً إيديولوجياً على حساب التوجه الإبستمولوجي، ومن هذا الجانب برزت لدى محمد أركون نزعة التجاوز، أي سعيه الحثيث لتجاوز نقائص هذه الدراسات والدعوة إلى

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

[2]– المصدر نفسه، ص 51. 54.

الإسلاميات التطبيقية، التي تفسح لانبثاق موقف جديد، موقف نقدي يطغى فيه التوجه الإبستمولوجي على الإيديولوجي، وكذلك إرادة المعرفة على إرادة الهيمنة.

وفي إطار الإسلاميات التطبيقية يفتح محمد أركون ورشته الفكرية المتمثلة في نقد العقل الإسلامي، والذي يسعى من خلاله إلى استكشاف ونقد الأنظمة المعرفية التي تشكلت لدى المسلمين، عبر التاريخ، بأثر من النص الديني وكذا من التفاسير التقليدية المغلقة كخطوة أولى، ثم إعادة قراءة النص القرآني وفق إطار منهجي وأفاق معرفية[1]، جديدة تتجاوز الحدود المعرفية للتفسير الموروث.

[1]– عبد الاله بلقزيز: **نقد التراث** ، (ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2014)، ص367.

ثانيا: تفكيك المتخيل الإسلامي وتأسيس الحداثة السياسية

لقد شكلت الحداثة السياسية موضوع الكثير من الدراسات الفلسفية والسياسية، كما استقطبت اهتمام العديد من الدارسين والمفكرين المعاصرين، ولعلى السبب في ذلك يعود إلى كون الحداثة السياسية جوهر الدولة الحديثة وأساس قيامها.

وإذا كانت الحداثة السياسية تاريخياً مرتبطة بسلسلة طويلة من التطورات الحاصلة في السياق الغربي، بداية من تلك القطيعة التي حدثت مع مختلف المفاهيم السياسية المفروضة من قبل اللاهوت الكنسي، وكذا الأنظمة الحاكمة القديمة، والتحول من النماذج السياسية القديمة إلى نماذج جديدة قوامها الحرية والعدل والمساواة. فإن الحديث عن إشكالية بلوغها اليوم في مجتمعاتنا العربية والإسلامية ليس بالأمر السهل، وخاصة في ظل غياب الخلفيات الفكرية والنظرية المؤسسة لها، ونحن نعلم جميعاً عمق الأزمة التي تعاني منها مجتمعاتنا ألاّ وهي أزمة التنظير.

لم يتجاهل محمد أركون في سعيه لتأسيس الدولة الحديثة وبلوغ الحداثة السياسية في المجتمعات العربية والإسلامية عمق هذه الأزمة (أي أزمة التنظير)، ولهذا نجده يُلح على ضرورة الحداثة الفكرية التي يعتبرها بمثابة القاعدة والأساس. وقد أشرنا في المبحث السابق إلى مجموعة من النقاط أو الخطوات التي يراها أركون بأنها ضرورية لتجسيد الحداثة الفكرية في مجتمعاتنا. بداية من ضرورة التمييز بين الحداثة الفكرية والحداثة المادية، ثم القيام بإحياء الصلة بالتراث الفلسفي والعقلاني للمرحلة الكلاسيكية، وتكون هذه العملية متزامنة مع استدراك التأخر التاريخي بالنسبة للحضارة الغربية من خلال الاطلاع والاستفادة من أهم المناهج والمنجزات الفكرية المعاصرة، أما الخطوة الأخيرة فتتمثل في دراسة شاملة للتراث الاسلامي ونقده على ضوء المناهج المعاصرة، لهدف إعادة بناء المجال الفكري الإسلامي بناءاً موضوعياً.

ولم يقف محمد أركون عند هذا الحدّ في سعيه لإعادة بناء المجال السياسي في مجتمعاتنا أي (التأسيس للحداثة السياسية)، بل نجده يقوم بعملية تفكيكية للمتخيل الإسلامي وأهم أبعاده وخاصة البعد السياسي، والذي يعتقد أنه ساهم بشكل أو بآخر في فشل كل المحاولات لإرساء قواعد الدولة الحديثة.

1- البعد السّياسي للمتخيّل الإسلامي:

قبل الحديث عن البعد السّياسي للمتخيّل الإسلامي سنحاول أولاً التّطرق إلى الإطار التاريخي لهذا المصطلح (**المتخيل** L'imaginaire)، والذي عرف تاريخاً اقصائياً منذ الحضارة اليونانية وفلاسفتها، واعتُبر ذلك الجانب البخس في الانسان الذي يعيق دور العقل، ولكن الانهيار الأكثر وضوحاً له في تاريخ الحضارة الغربية تجسّد في التِّيار العلموي المنطلق من الديكارتية الرافض لاستخدام الرمز، حيث فقدت الرمزية مع ديكارت حق المواطنة في مملكة الفلسفة. وقد امْتَدَّ هذا الموقف الرافض إلى الفلسفة البشلارية التي تعلن أن« محاور العلم والتَّخيل لم تزل متناقضة، وأنّ على العلمي، قبل كل شيء، أن يغسل هدف معرفته من كل الآثار الغادرة للخيال المشوّه[1]».

واستمر هذا الاقصاء إلى غاية بروز نظرية التّحليل النّفسي التي اكتشفت أهمية الصور، وأحدثت بذالك قطيعة مع ثمانية قرون من الكبت ومن قهر للمتخيّل[2]. ويُعد هذا الانفتاح الذي قام به فرويد اتجاه المتخيّل بمثابة خطوة هامة وجهت العمل الفلسفي المعاصر الذي اقام الحدّ للكثير من نظريات المعرفة التقليدية المتميزة بالتطرف العقلاني، أو التطرف المادي كالنظرية الماركسية التي تعتقد أن العامل المادي هو وحده من يحسم

[1]- جيلبير دوران: **الخيال الرمزي** ، تر: علي المصري، (ط2، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994)، ص 21،22.

[2]- المرجع نفسه، ص 41,

حركة التاريخ ويُسير العلاقات، متجاهلة بذالك الدور الذي يلعبه المتخيّل سواء من الناحية الفردية أو من الناحية الإجتماعية.

ورغم هذا التوجه الذي عرفته الدراسات المعاصرة صوب المتخيل، فإنها تبقى غير كافية وهذا ما يلاحظه جيلبر دوران في كتابه **البنى الأنتروبولوجية للخيال** حيث يقول فيه :« الفكر الغربي، ولاسيما الفلسفة الفرنسية، لديه تقليد مستمر يحتقر من خلاله الصورة وجودياً، ودلالة المخيال نفسياً[1]». ولهذا نجده يُحاول في كتاباته اعادة الاعتبار لهذا الجانب، ودراسته ضمن مجموعة من الممارسات الانسانية ومن بينها الميثولوجيا والسحر.

وقد امتدَّ الاهتمام بالمتخيل ومحاولة التفكير فيه إلى الساحة العربية ولم يبقى هذا الأمر حكراً على مفكري الغرب، ومن بين المفكرين المهتمين بهذا المجال نجد محمد أركون صاحب مشروع (نقد العقل الإسلامي)، الذي قاده إطلاعه الواسع على أهم المنجزات الفكرية المعاصرة في الساحة الغربية، إلى إدراك أهمية ودور المتخيّل في دراسة الفكر العربي الاسلامي. فهذا المصطلح يحتل أهمية مركزية في فكره وفي جل دراساته، وهذا حسب تعبير أهم باحث اهتم بفكره وترجم معظم كتبه، ألاّ وهو هاشم صالح، حيث نجده يشير في شرحه لأهم المصطلحات المفتاحية التي يستعملها أركون إلى المكانة التي يحتلها مصطلح المتخيل في فكره بقوله:« هناك أيضا مصطلح المتخيّل (L'imaginaire) الذي يحتل أهمية مركزية في فكر أركون. وهو مصطلح وافد من علم الأنتربولوجيا وعلم التاريخ الحديث (تاريخ العقليات). وقد تمت بلورته كرد فعل على التطرف المادي أو الماركسوي في دراسة التاريخ، فليس العامل المادي هو وحده الذي يحسم حركة التاريخ، بل إن العامل الرمزي يلعب دوره أيضا وبخاصة في المجتمعات الزراعية ما قبل صناعية... وكلمة متخيّل تدل على شيء متشكل تاريخياً في الذاكرة الجماعية أو في الذهن وهو قابل للاستثارة والتحريك كلما دعت الحاجة إلى ذلك. نضرب

[1] – Gilbert Durand : **les structures anthropologiques de l'imaginaire**,10e édition,Donod, novembre 1983,p15 .

على ذلك مثلا المتخيّل الإسلامي ضد الغرب، أو المتخيّل الغربي ضد الإسلام. فهذا شيء متشكل تاريخيا وله جذور في أعماق اللاوعي... ولا يمكن تجاوز هذا المتخيل إلا بعد تفكيكه علمياً أو فلسفياً[1]». وهذا المفهوم (المتخيل) يجب أيضاً أن يُتَخذ منه كمدخل لدراسة الحركات الاسلاموية* اليوم والتي تُشكل كماً هائلاً من الاحتجاجات والمطالب والتركيبات الايديولوجية وأحلام اليقظة الجماعية والهلوسات الفردية التي لا تحيلنا إلى الإسلام كدين أو كتراث فكري[2].

قبل الحديث عن المتخيل في المجتمعات الإسلامية وأبعاده السياسية يحاول أركون أن يوسع من دائرة البحث، إذ يُشير إلى وجود متخيَّل مشترك لكل المجتمعات المشكَّلة والمخترقة والمحروثة طيلة تاريخ طويل من قبل ظاهرة الكتاب الموحى. فالتوراة والأناجيل والقرآن أصبحت كتباً كونية لأنها أدخلت رؤيا ما عن التألُّه، وعن مكانة الإنسان ورسالته في مواجهة إلَه حيّ ومتعالي. وقد نشرت هذه الرؤيا وعممّت منذ البداية من قبل ثقافات كبرى ناقلة : كالفكر الإغريقي، والقانون الروماني، والثقافة العربية نفسها. وتكمن النقطة المشتركة في متخيّل هذه الأديان التوحيدية : أن الله هو الذي يقول الحقيقة، وهو الذي يحدّد الوسائل التي تُمكن الانسان من نيّل النجاة الأبدية عن طريق اتباع الحق باستمرار ودون تخاذل فالحق واحد، مطلق، غير قابل للمناقشة[3]. ومثل هذا التحديد للحق شمولي وإجباري، لا يقرّ لا بالاستثناء ولا بالنسبية.

---

[1]– محمد أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، مصدر سبق ذكره ص 12.

* يقول اركون في كتابه أين هو الفكر الاسلامي المعاصر بأن الحركة الاسلامية هو: ذلك العمل الذي ابتدأ منذ السبعينات والذي يدعو إلى عودة الإسلام إلى أصوله الأولى بعيداً عن الأساطير الموروثة والتعلق بالتقاليد ، وهذه الحركات الاسلاموية تشكل كماً هائلا من الاحتجاجات والمطالب والتركيبات الايديولوجبة وأحلام اليقظة الجماعية والهلوسات الفردية التي لا تحيلنا إلى الإسلام كدين أو كتراث فكري.

[2]– المصدر نفسه، 126.

[3]– محمد أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، مصدر سبق ذكره، ص127.

وفيما يخص المتخيّل الإسلامي وعلاقته بإشكالية الحق، نجد أنه حدث طلاق بين الخطاب القرآني الذي دون في المصحف فيما بعد، وبين القوانين الفقهية – القضائية التي تبلورت مع تشكل الدولة المركزية وصعودها في الإسلام. وهذه القوانين الفقهية هي التي استخدمت كقاعدة ارتكازية من أجل التوسع الايديولوجي للحق. أي أن المتخيل هنا تشكل وتوسع بعيداً عن الخطاب القرآني الذي يشتغل كترميز مفتوح ومنفتح للوجود البشري[1].

ومن بين الأمثلة التي يقدمها محمد أركون لتوضيح هذه المسألة نجد معنى كلمة إسلام الذي تم تحديده من قبل التعاليم اللاهوتية وبناءً على تأويل الآية التالية: ﴿ إن الدين عند الله الإسلام﴾. فالمعنى الأصلي لهذه الكلمة (إسلام) في القرآن يختلف عن المعنى العقائدي واللاهوتي والثقافي الذي فرض نفسه على مدار تاريخ الامبراطوريتين الأموية والعباسية. يقول محمد أركون: « كلمة إسلام في القرآن تعني الدين الأولي والشعيرة النقية والطاعة العاشقة والكلّية لله، هذه الطاعة التي جسِّدت رمزياً من قبل تلك الشخصية الأسطورية لإبراهيم في القرآن[2]». وقد استشهد بالآية 67 من سورة أل عمران والتي تقول: ﴿ ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً﴾.

يضيف أركون حول هذه المسألة أن « سياق الكلمة في القرآن لا يدع أي مجال للشك فيما يخص المعنى الأولي والأصلي لكلمة مسلم. ولكن الفقهاء وعلماء اللاهوت نسو هذا المعنى الأولي في زحمة المماحكات الجدلية من أجل الهيمنة في ظل الامبراطورية. ووحدهم المؤرخون، وإلى حد ما الصوفيون، يهتمون بالبحث عن الإسلام بالمعنى القرآني، أي كدين أولي أو أصلي، وكتجربة أولية تأسيسية لما هو إلهي[3]».

---

[1]– محمد أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، مصدر سبق ذكره، ص127. ص127.

[2]– المصدر نفسه، ص 132.

[3]– محمد أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، مصدر سبق ذكره ، ص 133.

يقول جورج بالانديه في كتابه الأنتروبولوجيا السياسيّة: « إن المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي، يمكن أن يكون الدين أداة للسلطة وضمانة لشرعيتها، وإحدى الوسائل المستعملة في إطار المنافسات السياسية[1]».

انطلاقا من هذه المقولة والتي تتطابق مع ذلك التنافس الشّديد الذي عرفه التاريخ الإسلامي حول السلطة، سنحاول أن نكشف تلك التلاعبات السياسية، والتي كانت توظف المتخيل الإسلامي كضمانة لشرعيتها. وهذا الأمر يفرض علينا العودة أيضاً إلى البدايات الأولى لتشكل العلاقة بين الدين والسياسة، أي إلى ذلك النجاح الذي حققه النبي دينياً وسياسياً في المدينة، أين لقيت الدعوة الدينية أول تجسّداتها السياسية من خلال الجمع بين الهبة الإلهية (أي أنه رسول الله ينقل وحيه)، وبين سلطة الزعيم الذي يفصل في كل جدل ويملك سلطة القرار في النزاعات واستراتجيات السيطرة بين المؤمنين وغير المؤمنين، فإن هذه المفصلة التي أسسها النبي بين السلطة السياسية والسلطة الروحية تدخل ضمن ما يسميها أركون بالتجربة التأسيسية، وهذه التجربة قادت الوعي الجماعي من الرؤية وممارسة السلطة الخاصة بالمجتمعات المجزأة، إلى رؤية تتجاوز القبيلة بل وتتجاوز التاريخ كله، وتربط كل سلطة بسلطة إلهية عليا[2].

وإلى هنا فإن المسألة المطروحة لم تبدأ بعد، صحيح أن هذه التجربة التأسيسية التي قام بها النبي تحتاج اليوم إلى إعادة دراسة بشكل جدي لفهم عمقها وطبيعة العلاقة بين الدين والسياسة. ولكن المسألة بدأت بعد وفاة النبي أين حاول المسلمون الاقتداء بهذه التجربة ومواصلة هذا العمل الفريد، ولكن الواقع أثبت عكس مساعيهم، وهذا ما يدل عليه ذلك التنافس الطويل والمعقد لرهانات الشرعية، ورهانات مفصلة السلطة السياسية مع

[1]– جورج بالانديه: **الأنتروبولوجيا السياسيّة** ، تر: علي المصري، (ط2، بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2007)، ص 146.

[2]– محمد أركون: **نافذة على الإسلام** ، مصدر سبق ذكره، ص 107، 108 .

السلطة الروحية، حيث افرزت النظريات الشيعية والسنية المتعلقة بهذا الرهان جملة من التّصورات رُسخت في المتخيل الإسلامي إلى اليوم، وهي مهيأة دائما لأن تنشط، ففي إيران مثلا نجد أن الخميني بعد أن استولى على السلطة أعاد مباشرة إلى حيز التطبيق التخيل الشيعي كله حول سلطة الإمام المعصوم[1]، ونفس الشيء إذا ما حاولنا تتبع تاريخ الخلافة الإسلامية التي أصابها التدني الشّديد منذ القرن الرابع عشر حيث بحثت شتى السلالات التي ملكت البلدان الإسلامية عن تبرير شرعي لدى علماء الدين، وهذا ما فعله السلاطين العثمانيون أيضاً منذ القرن السادس عشر الميلادي، وهذا ما يؤكد أن السلطة الروحية كانت ضرورية لممارسة السلطة السياسية في التخيّل الإسلامي، ولكن المشكلة هنا ليست في هذه الضرورة وإنما في الطرق المستعملة للحصول على هذه الشرعية الروحية، يقول أركون حول هذا الشأن: « لنتذكّر إذن أن هيئة السلطة الروحية تظلُّ ضرورة في التخيّل الإسلامي العام. وإن كانت السلطة، في الواقع التاريخي، قد تمّ الاستيلاءُ عليها وممارستها بالقوة[2]».

ولا تزال هذه الآليات إلى اليوم تمارس في المجتمعات العربية الإسلامية، بالرغم من امتداد الوضع الجديد الذي خلقته الثورة الفرنسية إلى الميدان الإسلامي، فالدول الإسلامية المعاصرة أو المدعوة بذالك تتستر بطريقة غير مباشرة تحت مراجع إسلامية ترمي إلى طمأنة التخيّل الديني، وتقوم أيضاً بترسيخ معنى الإسلام الطقسي الشعائري المختزل إلى مجرد شعارات ايديولوجية وعلامات على الهوية الاجتماعية- الثقافية، كوسيلة من أجل عملية الحفاظ على مكاسبها السياسية[3]. وقد توسّعت الأطر الاجتماعية لهذا التخيّل توسّعاً جسيماً منذ عام 1950 بسبب النموّ السكاني، في جميع المجتمعات

[1]- محمد أركون: **نافذة على الإسلام** ، مصدر سبق ذكره، ص 109.

[2]- المصدر نفسه، ص110.

[3]- المصدر نفسه ، ص 111.

المسلمة، وبقي أيضاً هذا الجدل حول السلطة الروحية سلطة الدولة من الأمور الحديثة الساخنة.

إن النتيجة التي يمكن الوصول إليها هنا ومن خلال دراسات أركون حول المتخيل الإسلامي عموماً والبعد السياسي للمتخيل الإسلامي خصوصاً، أن الطلاق الذي حدث بين الخطاب القرآني المتميز ببعده الرمزي المنفتح على الوجود البشري والقوانين الفقهية المتشكلة فيما بعد، هو الذي أدى إلى تشكل المتخيل الإسلامي، وقد أستعمل هذا المتخيل لكسب رهان السلطة والمشروعية في التاريخ الاسلامي وإلى اليوم، وهذا ما جعلنا نعيش اليوم أزمتين، الأولى على المستوى الديني، بحيث لا نملك تاريخاً موضوعياً عن الاسلام كدين، ولم نستطع تجاوز الخلافات الدينية والصراعات الطائفية. والثانية على المستوى السياسي إذ لم نستطع القضاء على ذلك الخلط المبهم بين المجالين الديني والسياسي، وبناء دولة وفق المقاييس السياسية الحديثة.

2- نحو تأسيس الحداثة السياسية:

إذا كانت الحداثة السياسية لم تكن ثمرة حداثة فكرية فقط بل هي مرتبطة أيضاً بسلسلة طويلة من الثورات السياسية الكبرى التي جسدت تلك الحداثة في الأمر الواقع، فإن الثورة الفرنسية كانت أهم هذه الثورات التي تُعد بمثابة لحظة التجسيد السياسي للدولة الحديثة. ولا بأس هنا أن نستشهد بما قاله المؤرخ والمفكر البريطاني إريك هوبزباوم (Eric John Ernest Hobsbawm 1917-2012) في كتابه **عصر الثورة**، الذي يتحدث فيه عن عمق الأثر الذي أحدثته الثورة الفرنسية على صعيد المجال السياسي العالمي، وهو يقارنها بما أحدثته الثورة الصناعية البريطانية على صعيد المجال الاقتصادي، ابان القرن التاسع عشر، بحيث يقول:« إذا كان الاقتصاد في عالم القرن التاسع عشر قد تشكل على نحو أساسي تحت تأثير الثورة الصناعية البريطانية، فإن السياسة والأيديولوجية في ذلك القرن قد تشكّلا بتأثير من الفرنسيين. لقد قدمت بريطانيا لهذا العالم

نموذجاً للسكة الحديد والمصانع اللذين يمثلان المادة الاقتصادية المتفجرة التي فتحت باب البنى الاقتصادية والصناعية التقليدية في العالم غير الأوروبي على مصراعيه. غير أن فرنسا هي التي بدأت ثورات ذلك القرن، ووجهتها بأفكارها... لقد طرحت فرنسا المفردات والقضايا الخاصة بالسياسة الليبرالية والراديكالية الديمقراطية أمام معظم العالم، كما طرحت المثال العظيم الأول للقومية، مفهوماً ومفرداتٍ. كما قدمت فرنسا لأكثر الدول القانون الدستوري، ونموذج التنظيم العلمي والتقني، ونظام القياس المتري. ومن خلال التأثير الفرنسي، اخترقت أيديولوجيا العالم الحديث الحضارات القديمة التي كانت، حتى ذلك الحين، تقاوم الأفكار الأوروبية. وكان ذلك كله هو الإنجاز الذي حققته الثورة الفرنسية[1]».

لقد أدرك محمد أركون قيمة هذا الحدث التاريخي، ونحن نعلم أنه ليس من عاداته تفويت مثل هذه المحطات الكبرى، بل يتخذها دائماً محل دراسة جدية لغرض استكشاف جميع أبعادها النظرية. ويمكن القول هنا أن النقطة الجوهرية التي جذبت اهتمامه الفكرى تكمن في ذلك التحول التاريخي ولأول مرة لمصادر المشروعية، فبعد أن كانت المشروعية الدينية هي أساس قيام الدولة فإن الثورة الفرنسية غيرت هذه القاعدة، فعندما قام الشعب الفرنسي بإعدام الملك لويس السادس عشر، فإنهم قد وضعوا حداً في الواقع لذروة السيادة العليا التي يرمز لها تقديس الملك، وهكذا تمت عملية الانتقال من سيادة عليا إلى سيادة عليا أخرى، ومن المشروعية الدينية إلى نظام جديد في المشروعية، أين أصبحت محاولة البحث على هذه الأخيرة ملقاة على كاهل الإنسان وبعيداً عن التعالي وعن الرمزانية الدينية[2]، وقد وجدها الفرنسيون واستمدوها من حق الاقتراع العام الذي أصبح فيما بعد مصدرا للسيادة العليا والهيبة في المجتمع بدلاً من الوحي المؤول والمطبق طيلة القرون السابقة من قبل السلطات الروحية المأذونة[3].

---

[1]– إريك هوبزباوم: **عصر الثورة** ، تر: فايز الصياغ، (ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 126.

[2]– محمد أركون: **العلمنة والدين**، مصدر سبق ذكره، ص 66.

[3]– محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، مصدر سبق ذكره ، ص179.

ويعتقد أركون أن القيمة الحقيقية للثورة الفرنسية تكمن في تلك الآفاق الجديدة التي فتحتها، والتي استطاعت من خلالها أن تُدشِّن طريقة مختلفة لإقامة العلاقة التَّمفصلية بين الدين والسياسية، وجعلت الانسان يعيش مغامرة جديدة، وهي مغامرة الحداثة والعلمنة[1]. بحيث تكفلت الإصلاحات الدينية والنظريات الفلسفية السابقة ببناء الأسس الفلسفية للعلمانية، ووجدت هذه الأخيرة أول تجسيداتها السياسية في الثورة الفرنسية.

إن أي محاولة اليوم للولوج إلى الحداثة السياسية لا يمكن الحديث عنها بمعزل عن العلمانية، وقد أشار إلى هذا الأمر الباحث المغربي كمال عبد اللطيف في كتابه **التفكير في العلمانية**، الذي يقول فيه:« لا يمكن فصل موضوع العلمانية عن المشروع السياسي الحداثي، باعتباره مشروعاً ينطلق من مبدأ التسليم باستقلال مجال السياسي عما عداه من المرجعيات والمجالات التي ظلت مرتبطة به، في أزمنة وأمكنة متعددة[2]».

وفي نفس التوجه الفكري يلح أيضاً محمد سبيلا في كتابه الحداثة وما بعد الحداثة على هذا الأمر بقوله:« الحداثة السياسية، وهي مفصل أساس في الحداثة، تقوم على اعتبار مصدر مشروعية السلطة، هو الشعب، وهو ما يقتضي ويستلزم التمييز بين المجال السياسي والمجال الديني، النتيجة الطبيعية لنزع القداسية عن المجال السياسي واعتباره مجالاً دنيوياً[3]».

لم يقف محمد أركون عند تناوله لمسألة العلمانية ودورها في بلوغ الحداثة السياسية، عند جانب التمييز والتفريق بين المجال الديني والمجال السياسي فقط، لأن مثل التفريق البسيط حسب اعتقاده «موجود عملياً في كل المجتمعات حتى عندما يُنكَر ويُحجَب بواسطة المفردات الدينية[4]». بل يذهب أبعد من هذا وخاصة مع طرحه المعمق لمفهوم

---

[1]– محمد أركون: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، مصدر سبق ذكره ، ص12،11.

[2]– كمال عبد اللطيف: **التفكير في العلمانية** ، (ط1، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، ص121.

[3]– محمد سبيلا، مرجع سبق ذكره، ص 32.

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

العلمانية، وربطها بإشكالية المعرفة. وفي هذا السياق نجده ينتقد تجربة الحداثة والعلمنة الغربية، ويعتقد أنهما كانتا نتيجة تنافس شديد حول امتلاك السلطة أي نتيجة صراع سياسي، يقول أركون في الشأن:« فإذا ما نظرنا إلى تجربة الحداثة والعلمنة الغربية عن كثب وجدنا أن الفاعلين الاجتماعيين قد تحاربوا في هذه الجهة وتلك من أجل التوصل إلى السلطة والتمتع بممارستها. لقد تنافسوا عليها لأن امتلاك السلطة يعني (ممارسة الاحتكار الكلي للعنف الشرعي) بحسب تعبير ماكس فيبر. فجماعة الكنيسة لم يكونوا يريدون أن تفلت السلطة من أيديهم، وجماعة الدولة العلمانية الحديثة كانوا يريدون انتزاعها من أيديهم وصرفهم إلى مهامهم الروحية أو الدينية فقط. وهكذا اندلع الصراع الهائج. وفي زحمة هذا الصراع نسي المتنافسون من كلتا الجهتين الحقيقة الأساسية التالية: وهي أن السيادة الفكرية والروحية العليا هي وحدها التي تولّد لدى رعايا الأنظمة الملكية، أو لدى مواطنى الديمقراطيات الحديثة مديونية المعنى. إنها تولد هذه المديونية بالشكل الكافي لكي يقبل هؤلاء الناس بالسلطة بشكل طوعي بدلاً من القبول بها بشكل قسري أو عن طريق الإكراه[1]».

إن مثل هذه العلمانية التي نشأة في اطار الصراع السياسي يسميها أركون بالعلمانية النضالية(laïcisme militant)، وهي لا تساهم في بناء الحداثة السياسية، بسبب طابعها الايديولوجي وإقصائها للدين، وتحولها إلى عقيدة تحد من الحريات الفكرية كما كانت تفعل المؤسسات الكهنوتية سابقا. فالعلمانية التي يدعو إليها أركون لا ينبغي لها أن « تصبح بدورها سلطة عليا تضبط الأمور وتحدد لنا ما ينبغي التفكير فيه وما لا ينبغي التفكير فيه كما فعلت سلطة الفقهاء والاكليروس سابقاً. إن العلمنة تتركز فقط في الإلحاح على حاجة الفهم والنقد داخل توتر عام في الانسان، وبمواجهة (ضابط) ما

[1]– محمد أركون: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي** ، مصدر سبق ذكره ، ص 22.

موجود دائماً وضروري أن يوجد سواء كنا نعيش في مجتمع الدولة– الكنيسة أم في مجتمع الدولة الحديثة[1]».

وفي محاولة أركون لتجسيد مشروعه العلماني ووضع أسس الحداثة السياسية، فإنه لم يتوانى في استعمال العديد من المناهج المعاصرة بحثاً في التاريخ الإسلامي عن الأسس والقواعد التي من شأنها أن تساعده في عمليته التنظيرية، بحيث امتدَّ فكره النقدي إلى دراسة الصلات والروابط التي قامت بين الدولة والدين في الإسلام، ونقد آثارها ونتائجها في السياسة والفكر، وقد حاول أيضاً في هذا النقد أن يستعيد إشكالية العلاقة بين مشروعية السلطة والسيادة العليا المتمثلة في الدين (الله، الوحي)، وسعي السلطة في تاريخ الإسلام إلى تأسيس مشروعيتها على تلك السيادة[2].

وعلى ضوء ما سبق نستنتج أن محمد أركون لا يفصل بين الحداثة السياسية والعلمانية، بل نجده يتخذ من هذه الأخيرة كمدخل للأولى، لأن المعنى العميق للعلمانية حسب اعتقاده لا ينحصر فقط في ذلك التمييز البسيط بين المجال الديني والمجال السياسي، بل يمتد ليشمل إشكالية المعرفة والتي من شأنها تحرير العقل الإسلامي من جميع أنواع القيود الدوغمائية التي سيطرت ولا تزال تسيطر عليه.

[1]– محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي** ، ص 294.

[2]– عبد الاله بلقزيز، مرجع سبق ذكره، ص 368.

ثالثاً: التسامح كمطلب حداثي:

أثار موضوع التّسامح جدلاً واسعاً، سواء أكان ذلك على المستوى الديني أو على المستوى السياسي، والملاحظ اليوم أنّ العديد من الكتب تناولت هذه الإشكالية في الفكر العربي ولم تبق المسألة حكراً على الفكر الغربي. وإذا أمعنا النّظر في الطروحات المقدمة حول هذا الموضوع في كلا الجانبين الغربي والعربي، نجد بأنها تشترك في السّعيّ إلى تجاوز الصراع والعنف، وتلك الانقسامات الطائفية، ومختلف الاضطهادات في حق الأقليات بحكم المعتقد الديني أو ما شابه ذلك. وإذا كان الغرب قد تجاوز هذه الأزمات في أحضان الحداثة التي هي في جوهرها مبنية أسس التسامح، فهل يمكن اعتبار هذا الأخير شرطاً ضروريا لبلوغ الحداثة في مجتمعاتنا حسب الطرح الأركوني؟

لقد تبلور مفهوم التّسامح مع بداية ظهور الفكر الأنواري وتشكل النزعة الإنسانية في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وقد حمل هذا المفهوم في ثناياه معانٍ عدة ذات بعد إنساني تتجاوز الصراعات الطائفية والمذهبية، ولتحديد هذه المعاني سنقوم أولا بضبط هذا المفهوم.

يُشير **اندريه لالاند André Lalande** في موسوعته الفلسفية إلى أنّ التّسامح لا يعني « التخلّي عن قناعات المرءِ أو الامتناع عن إظهارها، والدفاع عنها أو نشرها، بل يقوم على امتناعه من استعمال جميع الوسائل العنفية، والقدح والذّم. بكلمة يقوم التّسامح على تقديم أفكاره دون السّعي لفرضها[1]».

كما يذكر **إبراهيم مذكور** في **معجمه الفلسفي** أنّ التّسامح يعني تقبل آراء الآخر مهما كانت سلبية أو إيجابية[2]، أي ترك الحرية له للتعبير عن رأيه وفتح المجال له دون

[1]– أندري لالاند: **الموسوعة الفلسفية** ، تر:خليل أحمد خليل، ،(ط2،بيروت:عويدات ،2001)، ص1461.

[2]– ابراهيم مذكور : **المعجم الفلسفي** ، (دط، مصر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983)، ص44.

مغالاة أو إقصاء، لكن هذا لا يعني أبداً التّساهل أو عدم الاهتمام، بقدر ما يعني إعطاء الآخرين فرصة للتعبير عن ما يرونه صائباً أو يحمل وجهًا من الصواب.

لقد شهدت أوربا حروباً طاحنة على المستوى الديني إبان القرنين الخامس عشر والسادس عشر، خاصة بين كل من الكاثوليك والبروتستانت، وكان الاتجاه الأول(الكاثوليك) يسعى إلى نوع من الإصلاح الديني الداخلي أي الحفاظ على الكنيسة، في حين نجد أن الاتجاه الثاني (البروتستانت) حاول الانفصال عن المؤسسة الدينية وتفكيكها، ساعين إلى إصلاح ديني يؤسس للعقل السياسي بعيداً عن ما هو لاهوتي. وتمثلت المشكلة المطروحة بين الاتجاهين في تحديد دور الدولة المدنية، وعلاقتها بالمؤسسة اللاهوتية إن صحّ هذا التعبير وكذا بالمجتمع المدني[1].

وفي هذا الإطار برزت مجموعة من المنظرين والمصلحين الذين تبنوا الدعوة إلى الإصلاح وحمل لواء التّسامح، دفاعاً عن الحريات من أجل تغير الوضع السائد والدفع به نحو الأحسن، تجاوزاّ للعنف والقهر والاستبداد على جميع المستويات، ومن بين المصلحين نجد كل من: **مارتن لوثر Martin Luther** في ألمانيا و جون كالفن Jean Calvin في فرنسا.

حيث حاول لوثر إصلاح عالم الكنيسة بعيداً عن الصراع والعنف، معتمداً على فهمه الخاص للكتاب المقدس رافضاً بذلك ما كان يقوم به رجال الدين من بيع وشراء لصكوك الغفران وما إلى ذلك. فالخلاص حسبه ليس مرتبطاً بسلطة رجل الدين بل بالإيمان، وبهذا الشكل حرر مارتن لوثر الفكر الديني وفهم الكتاب المقدس من سلطة رجال الدين وأصحاب النفوذ[2].

[1]– عبد الرضا حسين الطعان وآخرون: **موسوعة الفكر السياسي عبر العصور** ، (ط1، بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع ، 2015)، ص427.

[2]– جوزيف لوكلير : مرجع سبق ذكره، ص196–198.

صحيح أنّ التسامح كان في البداية مطلباً دينياً فقط، ولكن الأمر لم يبقى على حاله بل تعدى فيما بعد هذا الجانب، وأصبح مطلب إنساني يتصف بالشمولية لتحقيق عالمية الإنسان والعيش في سلام وأمان. وهذا ما نلمسه في فلاسفة الأنوار الذين حملوا شعار النزعة الانسانية مناهضين للتعصب والعنف، ومن بين الفلاسفة الذين دعوا إلى التّسامح نجد كل من **جون لوك**jhon lock ، و**فولتير**voltaire اللذان كان لهما صداً واسعاً، لذا سنحاول توضيح ما الذي يقصده كل منهما بالتّسامح؟ وهل يكن أن نؤسس حسبهما لهذا الطرح في ظل التّباين والاختلاف والتعدد على المستوى العقائدي والهوياتي؟

أصبح التّسامح مطلباً ضروريا في عصر الأنوار نتيجة الفترة الحرجة التي مرت بها أوروبا، لذا نجد الكثير من الفلاسفة الذين سعوا إلى تحقيق هذا المطلب، وتصحيح ذلك الوضع السائد، ومن بين هؤلاء نجد كل من جون لوك وفولتير، وهذين الأخيرين كان لهم أثر كبير في نشر فكرة السلام والإصلاح والتّسامح بغض النظر عن التباين المطروح، وكان الهدف من كل ذلك هو تفادي تلك الحروب الناتجة عن التعصب الديني والسياسي.

لقد سعى لوك من خلال رسالته في التّسامح إلى التّأسيس لدولة تسهر على الشؤون المدنية لا العقائدية، وفي هذه الدولة لن يكون من حق أحد أن يقتحم باسم الدِّين الحقوق المدنية والأمور الدنيوية، بل يجب أن تتصف(الدولة) بالحيادية من خلال أن لا يكون لها أي دين[1]، وأن تكون لها وضيفة محددة وهدف واحد، وهو رعاية الشؤون المدنية وتنميتها بعيداً عن جميع أشكال رعاية النفوس وخلاصها الذي ليس من شأن الحاكم المدني أو أي إنسان آخر، بل تبقى مسألة إيمانية لأن جوهر الدين الحق وقوته يكمن في اقتناع العقل[2]، وقد حدّد جون لوك ثلاث اعتبارات للفصل بين الدين والسياسة وهي:

[1]– جون لوك، رسالة : **رسالة في التسامح**، تر: منى أبو سنه، (ط1، مصر: المجلس الأعلى الثقافة، 1997)، ص7.

[2]– المصدر نفسه، ص 24.

الاعتبار الأول: خلاص النفوس ليس من شأن الحاكم المدني أو أي إنسان آخر، وبما أن هذا الحاكم ليس مفوض من الله لخلاص نفوس البشر، فإنه من غير المعقول أن يمنحه الشعب مثل هذه السلطة والتي من شأنها فيما بعد أنّ تفرض عليهم ايماناً معيناً أو عبادة، وهذا ما يتنافى مع طبيعة الإيمان التي هي مسألة فردية تقوم أساساً على الاعتقاد.

الاعتبار الثاني: رعاية النفوس مرتبطة باقتناع العقل اقتناعاً جوانياً، ولا يمكن للحاكم المدني تحقيق هذا المطلب لأن نظام حكمه يعتمد على قوة برانية، فمصادرة الأراضي، والسجن والتعذيب وما شابه ذلك، لا يمكن أن يغير القناعة الجوانية[1].

الاعتبار الثالث: العناية بخلاص نفوس البشر ليست من مهام الحاكم، و إلاّ لكان واجباً على جميع الشعب أن يعتنق دين الحاكم والتخلي عن نور عقولهم، ولما كانت الآراء الدينية التي يعتنقها الحكام تختلف اختلاف مصالحهم الدنيوية، فإن ذلك من شأنه أن يولد الحروب بين هذه الدول التي تدعي كل واحدة منها أنها تمتلك الحقيقة الدينية ويجب أن تفرضها على الدول الأخرى[2].

وقريبا من هذا الطرح نجد فولتير هو الآخر قد اقترن اسمه بالدعوة للتّسامح وذاع صيته في أوربا وخارجها، فقد كان كتابه **رسالة في التسامح** مرافعة جريئة في وجه التّعصب الدّيني، حيث قوض من خلالها الطرح الكنسي الذي يُعد في نظره مجرد خرافة لا أساس لها من الصحة، حيث يقول:« وحدوا انفسكم واقهروا التعصب والأوغاد، واقضوا على الخطب المضللة والسفسطة المخزية والتاريخ الكاذب،...لا تتركوا الجهل يُخضع العلم، سيدين لنا الجيل الجديد بعقله وحريته[3]».

---

[1]– جون لوك، رسالة : **رسالة في التسامح**، مرجع سبق ذكره، ص 26.

[2]– المصدر نفسه، ص 27.

[3]– ويل ديورانت: **قصة الفلسفة**، تر: فتح الله محمد المشعشع، (ط6، بيروت: مكتبة المعارف، 1988)، ص296.

ويؤكد فولتير أنه لم يكن ليهتم بالعقيدة لو اقتصر رجال الدين على اقامة شعائرهم، وتسامحوا مع الذين يختلفون عنهم في المذهب، ولكن تعصبهم وموقفهم الغير متسامح الذي لا نجد له أثراً في الانجيل هو الذي دفع به للسعيّ للقضاء على هذه السلطة الكهنوتية التي تعيق بناء مجتمع متسامح[1].

فالدين الحق جاء لهداية الناس وإنارة طريقهم، لا لنشر التّعصب والظّلم، يقول فولتير في رسالته حول التّسامح :« لقد وُجد الدِّين ليجعلنا سعداء في هذه الحياة الدّنيا وفي الآخرة. ما المطلوب كي نكون سعداء في الآخرة؟ أن نكون صالحين. وما العمل كي نكون سعداء في هذه الدنيا في حدود ما يسمح به بؤس طبيعتنا؟ أن نكون متسامحين[2]».

وهذا التسامح الذي يدعو إليه يمتد ليشمل الحرية في اختيار الدِّين، ساعياً بذالك إلى تحقيق التّعايش بين الأديان، وتجاوز الصراع والاضطهاد الذي يُمارسه الإنسان على أخيه الإنسان بمجرد أنه لا ينتمي إلى نفس المعتقد أو الطائفة، وقد ضرب أمثلة تاريخية عن هذا التسامح بقوله:« يبدو لي أنَّ ما من شعب من الشُّعوب القديمة المتحضِّرة قد ضيّق الخناق على حرية التفكير. كان لكل قومٍ دينهم[3]».

فإذا كان هذا المفهوم (التسامح) في الغرب قد خرج من دائرة الصراعات الدينية واتخذ مجال أوسع من مساواة وتكافئ والتّقبل الإيجابي للاختلاف والإيمان بمبدأ المغايرة على المستوى الفردي والجماعة حسب طرح كل من جون لوك وفولتير، فإنه ظل حبيس الديني والطائفي في المجتمعات العربية والإسلامية، ولهذا سنحاول أن ندرس التسامح كإشكالية تندرج ضمن مقومات الحداثة.

---

[1]– ويل ديورانت: **قصة الفلسفة**، مرجع سبق ذكره، ص297.

[2]– فولتير: **رسالة في التسامح**، تر: هنريت عبودي، (ط1، سوريا: دار بترا للنشر والتوزيع، 2009)، ص159.

[3]– المصدر نفسه، ص49.

إنّ الحديث عن مفهوم التّسامح في فكر محمد أركون يستلزم بالضرورة الحديث عن اللاتسامح، لأنه يعتبر أن التّسامح مفهوماً حديثاً نشأ في سياق فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر مع نهوض الحداثة المادية والفكرية في الغرب[1]. فمجتمعات أم الكتاب/الكتاب ومن بينها المجتمعات الإسلامية تاريخياً لم تعرف التّسامح ، وإنَّما هذا المفهوم :« قد تولد بالضبط عن اللاتسامح المتشكل عبر القرون للأنظمة الدينية التقليدية المرتكزة على أجهزة سلطة الدولة، سواء أكان يقف على رأسها إمبراطور أو خليفة أم سلطان أم ملك[2]».

يعتقد محمد أركون أن اللاتسامح صفة مشتركة في تاريخ مجتمعات أم الكتاب، إذ نجد من الناحية الأنتروبولوجية أن كل دين وكل طائفة دينية تسعى لحماية نفسها، من خلال التوسع قدر المستطاع، ومن خلال الزعم بامتلاك الحقيقة، مما جعل «التّسامح بمعنى قبول الحرية الدِّينية والحماية القانونية للحقوق الأساسية (للإنسان) و(المواطن) هو شيء مستحيل التفكير فيه من الناحيتين النفسية والفكرية[3]».

كما لا يمكن الحديث عن بداية تبلور مفهم التسامح من الناحية التاريخية، قبل قطيعة الحداثة التي توافقت زمانياً مع عصر التنوير والثورة الفرنسية، فبعد هذه القطيعة عرفت المجتمعات الأوروبية تحولات عميقة كانت خاضعة لرغبة وتنفيذ البرجوازية التجارية ثم الرأسمالية، في حين نجد أن المجتمعات الإسلامية عرفت تراجع فكري وثقافي وهيمنة استعمارية فيما بعد مما جعلها حبيسة اللاتسامح. فمن الناحية العملية يرفض محمد أركون أن يكون المجتمع الاسلامي قدّ مارس التّسامح في تاريخه الطويل، فحتى الفكرة التي تقول بأن مكانة الذمي في المجتمع الإسلامي دليل على التَّسامح يرفضها ويعتبرها

[1] – محمّد أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال :أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، ص 19.

[2] – المصدر نفسه، ص 111.

[3] – المصدر نفسه، ص 112.

نوع من تسامح اللامبالاة، لأنه مرفق« بجملة من التدابير التي تهدف إلى الحط من قدر اليهود والمسيحيين من أجل تبيان تفوق الحقيقة الإسلامية المثلى على ما عداها[1]».

ولكن من الناحية النّظرية فإنّه يُقر بأن النصوص الكبرى للفكر العربي الاسلامي كانت تحتوي على البذور الأولى لفكرة التَّسامح وتدل على الطريق المؤدي إليه بالمعنى الحديث للكلمة، وأحسن من مثل هذا الاتجاه حسبه نجد كل من الجاحظ والكندي والتوحيدي والمعري، فهؤلاء كان لهم بعد إنساني في كتاباتهم تجاوز عصرهم وامتد الى عصرنا هذا[2].

يحاول محمد أركون مستعيناً بالمنهج الأنتروبولوجي عقد نوع من المقارنة بين المجتمع الغربي والمجتمع الإسلامي فيما يخص مفهوم التسامح، فيخلص إلى أنّ اللاّتسامح هو الصبغة المميزة لهذه المجتمعات وخاصة قبل القطيعة الأنوارية، ولكن الحاجة إلى التّسامح في المجتمعات الغربية كانت وليدة الفكر الحداثي، فالقطيعة الغربية توجت بالحداثة والحداثة أدت إلى التّسامح. وفي المقابل نجد أن المجتمعات الإسلامية كانت خارج الحدث كلياً، وحتى التّسامح النظري الذي عرفته في تاريخها لم يطبق ويتوج في الواقع بسبب غياب الحاجة له في ذلك العصر، ولكن الصراعات الطائفية والعرقية والسياسية التي تشهدها اليوم الساحة العربية الإسلامية تجعل منه مطلباً ملحاً، لأن هذا المفهوم حسب قوله: « ليس عبارة عن فضيلة أخوية ما إن تأمر بها التعاليم الدينية أو الفلسفية الكبرى حتى تتحقق واقعاً ملموساً، وإنما هو عبارة عن تلبية لحاجة اجتماعية ولضرورة سياسية ملحة في لحظات الهيجان الايديولوجي الكبير[3]».

---

[1]– محمّد أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال :أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، مصدر سبق ذكره، ص 112.

[2]– المصدر نفسه ص 113،114.

[3]– المصدر نفسه، ص115.

فالتّسامح ليس مجرد فضيلة أخلاقية يتحلى بها الفرد، بل يجب أنّ تُمارس داخل الجماعة لما تستدعي الضرورة سواء ضرورة اجتماعية أو سياسية، وفي ظل ما يشهده العصر من صراع في الأفكار والإيديولوجيات، فالفرد ملزم بأن يتسامح مع الآخر وإن خالفه في عقيدته.

ويُضيف أركون أن التّسامح:« عبارة عن إعادة نظر (بالقيم) الخاصة بكل فئة اجتماعية على حدة. ومن المعروف أن لغات هذه الفئات وعقائدها وعاداتها ورساميلها الرمزية تُشكل الهويات الثابتة لهذه الفئات منذ عدّة قرون »[1]، وليتحقق التسامح في المجتمعات العربية الإسلامية اليوم يُحدد أكون شرطين أساسيين :«الأول **إرادة الفرد في التسامح** ، والثاني **هو ارتباط هذه الإرادة الفردية بالإرادة السياسية الجماعية على مستوى الدولة** [2]»، فالبداية تكون على المستوى الفردي أي أنه رهان فكري مرتبط بوجود مجتمع مدني مشبع بالثقافة الفلسفية والقانونية المتسامحة، ثم رهان سياسي تتبناه الدولة التي تضمن الحصانة المتساوية لكل التوجهات الفكرية والعقائدية في إطارها القانوني[3].

وما يُمكن قوله هنا، وانطلاقاً من التحليل الأركوني لإشكالية التسامح أنّ المجتمعات العربية اليوم لا تزال بعيدة كل البعد عن تحقيق هذا المطلب، وهذا بسبب غياب المرجعية الفكرية المؤسسة للفكر التسامحي، بالإضافة إلى تسلط الأنظمة السياسية العربية والتي ليس من مصلحتها قيام مثل هذه القيم الحداثية.

لإشكالية التّسامح الذي يعتقد أن الحداثة هي منشؤُهُ وهي التي توفر شروط تجسده، يجعل من مجتمعاتنا العربية والإسلامية في وضع حرج لأنها لا تزال إلى اليوم تسعى لبلوغ الحداثة.

---

[1]– محمّد أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال :أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، مصدر سبق ذكره، ص115.

[2]– المصدر نفسه ، ص115.

[3]– محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني**، مصدر سبق ذكره، ص 245.

خاتمة

خاتمة:

بعد تحليل أهم عناصر وجوانب الإشكالية عبر مختلف مراحل الرسالة ننتهي إلى ذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها كما يلي:

بالنسبة لعلاقة الدين بالسياسة في فكر النهضة العربية فقد عولجت في اطار الظرفية التاريخية، فالطرح المقدم من قبل تيار الإصلاح الديني لم يستطع تجاوز ظرفية الاستعمار، ونفس الأمر فيما يخص الطرح العلماني الذي لم يستطع هو الآخر تجاوز ظرفية الأقليات المسيحية المهمشة.

الاسلام كدين لا يختلف عن الأديان التوحيدية السابقة، بل كلها تندرج ضمن ما يسميها أركون بالتجارب التأسيسية، أما الطروحات التي تفرق بين اسلام يخلط منذ البداية بين الروحي والزماني أي بين الدين والسياسة ومسيحية تفصل بينهما فهي إما طروحات أيديولوجية أو سطحية تجهل المعطيات الأنتروبولوجية في تحليل الظاهرة الدينية.

علاقة الديني بالسياسي في التجربة التأسيسية خاضعة لجملة من المعطيات والوقائع التاريخية والأنتروبولوجية، لا تختلف في جوهرها عن التجارب التأسيسية الأخرى فهي محكومة بمبدأ دين المعنى. فإذا كان الاسلام قد نزل في بيئة يستحيل فيها الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية، مما أدى إلى الجمع المباشر بينهما لكن على أساس مراتبي، مع العلم أن المفاهيم السياسية لتلك الفترة هي غير المفاهيم المتعارف عليه فيما بعد. فإن المسيحية عرفت شروط مغايرة يستحيل فيها الجمع بين السلطتين بطريقة مباشرة خاصة امام تواجد سلطة رومانية عظمى، ولكن جمعت بينهما بطريقة غير مباشرة، لأن طرحها لقيم روحية جديدة منافية للقيم الروحية السائدة في هذه الامبراطورية والمؤسِسة لها طرح فيما بعد مشكلة شرعية هذه الأخيرة (سلطة الامبراطورية الرومانية).

الفصل الذي حدث اليوم بين السلطتين الدينية والسياسية في المجتمع الغربي يدخل ضمن مكتسبات الحداثة، وتخلي هذا العقل عن شرعية دين المعنى. أما الخلط بين

هاتين السلطتين في المجتمعات العربية والإسلامية فراجع بالأساس إلى انعكاس تلك المراتبية الهرمية التي أقامها الإسلام المبكر، مما أفرز نوع من الاستغلال السياسي للدين والمتمثل في اضفاء طابع الشرعية الدينية على السلطة السياسية.

الفهم الأركوني لمفهوم العلمانية يتجاوز ذلك الطرح الضيق الذي يحصر كلمة العلمانية في قضية فصل الدين عن الدولة، بل يتجاوزه ليشمل اشكالية المعرفة، وهذا الطرح الجديد لا يقصي العامل الديني بل يعيد ادماجه وفق أفاق الفهم والمعقولية وبعيداً عن جميع أشكال الذاتية والأيديولوجية.

لا يمكن بلوغ الحداثة الفكرية في مجتمعاتنا العربية والإسلامية من دون احياء الصلة بتراثنا الفلسفي والعقلاني للمرحلة الكلاسيكية، واستدراك التأخر التاريخي بالنسبة للحضارة الغربية، ونقد التراث الإسلامي.

دراسة وتفكيك المتخيل الإسلامي وأبعاده السياسة من شأنه أن يلغي تلك التلاعبات والاستغال الذي تمارسه السلطة السياسية بحق الدين في مجتمعاتنا.

لا يمكن التأسيس للحداثة السياسية بعيداً عن العلمانية لأن المعنى العميق لها لا ينحصر فقط في ذلك التمييز البسيط بين المجال الديني والمجال السياسي، بل يمتد ليشمل إشكالية المعرفة والتي من شأنها تحرير العقل الإسلامي من جميع أنواع القيود الدوغمائية التي سيطرت ولا تزال تسيطر عليه.

وما يمن قوله من كل هذا أن طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة هي طبيعة نسبية تخضع لمبدأ التغير وفق تغير المعطيات التاريخية، ولهذا نجد محمد أركون أثناء معالجته لهذا الموضوع (العلاقة بين الدين والسياسة) يستخدم أحدث المناهج التي عرفتها العلوم الانسانية والاجتماعية أملا في الوصول إلى اعادة بناء المعطيات التاريخية لكل فترة من الفترات المحدد دراستها، وتعد التجربة التأسيسية احدى هذه المحطات التاريخية الكبرى التي اتخذها كنقطة بداية مع مقارنتها بالتجارب التأسيسية السابقة، وخلص إلى أن طبيعة

العلاقة المتشكلة ها هنا مبنية على أساس مراتبية هرمية وليس على أساس الخلط، ولكن هذه العلاقة لم تستمر على هذا الوضع بسبب انعكاس حدث في هذا التراتب، والذي افرز نوع جديد من العلاقة مبنية على أساس الاستغلال السياسي للدين، ونتيجة هذا الاستغلال فالمجتمعات العربية والإسلامية تعاني اليوم من أزمة مزدوجة، فالأولى تتمثل في الأزمة الدينية بحيث لا نملك اليوم صورة موضوعية عن الإسلام بل نملك متخيل إسلامي، أما الأزمة الثانية فتتمثل في الأزمة السياسية بحيث لا نملك مقومات الدولة الحديثة مثل العدل والحرية والمساواة.

وللخروج من هذه الأزمة يدعونا أركون إلى تبني قيم العلمانية، ولكن ليس وفق ذلك الفهم الضيق الذي خرج من رحم الصراع الديني والسياسي الذي عرفته أوروبا في العصور الوسطى، بل وفق الفهم الصحيح للعلمانية والذي يجعلها مرتبطة بإشكالية المعرفة، فهذا الفهم الجديد من شأنه تحرير العقل الإسلامي، والمساهمة في اعادة بناء المجالين الديني والسياسي وفق مقتضيات الحداثة.

ولا يسعنا في الأخير سوى القول أن هذه النتائج التي توصل إليها محمد أركون تعد كنتيجة منطقية للمعطيات التي أعاد بنائها، وهي نسبية بقدر نسبيتها، وهذا ما يجعل من باب البحث في هذه المواضيع دائماً مفتوح أمام كل باحث.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أ- قائمة المصادر باللغة العربية:

1. محمد أركون: **الإسلام الأخلاق والسياسة** ، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

2. ـــــــ: **من الاجتهاد الى نقد العقل الإسلامي** ، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت: دار الساقي، 1991.

3. ـــــــ، **الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد**، تر: هاشم صالح، د.ط، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993.

4. ـــــــ، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟**، تر: هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الساقي، 1995.

5. ـــــــ، **العلمنة والدين** ، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت: دار الساقي، 1996.

6. ـــــــ، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، تر: هاشم صالح، ط2، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996.

7. ـــــــ، **الفكر الإسلامي قراءة علمية** ، تر: هاشم صالح، ط2، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996.

8. ـــــــ، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت: دار الساقي، 1997.

9. ـــــــ، **نافذة على الإسلام**، تر: صياح الجهيم، ط2 ، بيروت: دار عطية للنشر، 1997.

10. ـــــــ، **قضايا في نقد العقل الديني**، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت: دار الساقي، 1998.

11. ـــــــ، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي** ، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت: دار الساقي، 1999.

12. ـــــــ، **الإسلام أوروبا الغرب** ، تر: هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الساقي، 2001.

13. ـــــــ، **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت: دار الساقي، 2001.

14. ـــــــــــ، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، تر: هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الطليعة، 2005.

15. ـــــــــــ، **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت: دار الساقي، 2011.

16. ـــــــــــ، **تحرير الوعي الإسلامي** ، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت: دار الساقي، 2011.

17. ـــــــــــ، **التشكيل البشري للإسلام**، تر:هاشم صالح، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013.

18. ـــــــــــ، **قراءات في القرآن**، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت: دار الساقي، 2017.

ب- قائمة المراجع باللغة العربية:

1. أوماليل علي ، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**، ط1، بيروت- لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر، 1985.

2. أنطون فرح: **ابن رشد وفلسفته** ، تقديم د. طيب تيزيني، ط1، لبنان: دار الفرابي، 1988.

3. أمين أحمد: **زعماء الإصلاح** ، دط، لبنان: دار الكتاب العربي، دسنة.

4. ابن تيمية أحمد: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية** ، ط1،السعودية: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 2008.

5. أحمد محمد وقيع الله : **مدخل إلى الفلسفة السياسية**، ط1، دمشق: دار الفكر، 2010.

6. برقاوي أحمد: **محاولة في قراءة عصر النهضة**، ط2،سوريا: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1999.

7. بوعزة الطيب : **العقل والذاتية في فلسفة الحداثة من ديكارت إلى كانط**، دط، الرباط: مؤسسة دراسات وأبحاث ، مؤمنون بلا حدود، 2013.

8. بلقزيز عبد الاله: **نقد التراث** ، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2014.

9. ـــــــــــ، **الدولة في الفكر الاسلامي المعاصر** ، ط4، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015.

10. برينتون كرين : **تشكيل العقل الحديث** ، تر: شوقي جلال، دط، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، 1984.

11. بالانديه جورج: **الأنتروبولوجيا السياسيّة** ، تر: علي المصري، ط2، بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2007.

12. بروتون جيري: **عصر النهضة، مقدمة قصيرة جدا**، تر: ابراهيم البيلي محروس، ط 1 ، مصر : مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014.

13. جدعان فهمي: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، ط3، الأردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1988.

14. الجابري محمد عابد: **المشروع النهضوي العربي**، ط1، لبنان : مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

15. دوبريه ريجيس: **نقد العقل السياسي** ، تر: عفيف دمشقيه، ط1، بيروت: منشورات دار الآداب، 1986.

16. ديكارت رونيه: **مقال عن المنهج**، تر: محمود محمد الخضيري، مراجعة محمد مصطفى حلمي، ط2، القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، 1968.

17. ديورانت ويل: **قصة الفلسفة**، تر: فتح الله محمد المشعشع، ط6، بيروت: مكتبة المعارف، 1988.

18. ــــــــــ، **قصة الحضارة** ، تر:عبد الحميد يونس، ط2، بيروت المجلد السادس ج3، دس.

19. دوران جيلبير: **الخيال الرمزي** ، تر: علي المصري، ط2، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994.

20. هاليبر رون : **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ، الجهود الفلسفية لمحمد أركون**، ترجمة: جمال شحيد، ط1، دمشق: دار الأهالي للطباعة و النشر، 2001.

21. هوبز توماس: **اللفياثان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة** ، تر: ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم: رضوان السيد، ط1، ابوظبي: هيئة ابوظبي للثقافة والتراث، كلمة، 2011.

22. هوبزباوم إريك: **عصر الثورة** ، تر: فايز الصياغ، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

23. هيوود أندرو: **النظرية السياسية مقدمة** ، تر: لبنى الريدى، ط1، القاهرة: المركز القزمي للترجمة، 2013.

24. زوين مراد: **الإسلام والحداثة**، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي، 2015.

25. زيناتي جورج: **رحلات داخل الفلسفة الغربية** ، ط1، بيروت: دار المنتخب العربي، 1993.

26. حسين محمد محمد: **الإسلام والحضارة الغربية**، ط1، القاهرة: دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1975.

27. حوراني ألبرت : **الفكر العربي في عصر النهضة** ، تر: كريم عزقول ، ط3، بيروت : دار النهار للنشر، 1977.

28. حرب علي: **نقد النص** ، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

29. كانط امانويل : **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** ، تر: عبد الغفار مكاوي، ط1، كولونيا ألمانية: منشورات الجمل ، 2002.

30. ـــــــــ، **ثلاثة نصوص تأملات في التربية- ماهي الأنوار؟- ما التوجه في التفكير؟**، تر: محمود بن جماعة، ط1، صفاقس: دار محمد على للنشر، 2005.

31. ـــــــــ، **نقد العقل العملي**، تر: غانم هنا، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.

32. كلاستر بيار ، مارسيل غوشيه: **في اصل العنف والدولة** ، تر: علي حرب، ط1، دبي: دار مدارك للنشر، 2013.

33. لوك جون: **في الحكم المدني**، تر: ماجد فخرى، دط، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع، 1959.

34. ـــــــــ، رسالة: **رسالة في التسامح**، تر: منى أبو سنه، ط1، مصر: المجلس الأعلى الثقافة، 1997.

35. لوكلير جوزيف: **تاريخ التسامح في عصر الاصلاح** ، تر: جورج سليمان، ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

36. مكيافيلي نيقولو: **مطارحات مكيافيلي** ، تر: خيري حماد، ط1، بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، 1982.

37. ـــــــــ، **الأمير**، تر: أكرم مؤمن، ط1، القاهرة: مكتبة ابن سينا للطبع والنشر والتوزيع، 2004.

38. الماوردي أبو الحسن:**الأحكام السلطانية** ، تحقيق د. أحمد مبارك البغدادي، ط1، الكويت: مكتبة دارابن قتيبة، 1989.

39. الميسيري عبد الوهاب ، عزيز العظمة: **العلمانية تحت المجهر**، ط1، دمشق: دار الفكر، 2000.

40. الميسيري عبد الوهاب: **العلمانية الجزئية العلمانية الشاملة**، ط1، القاهرة: دار الشروق، 2002.

41. مصطفى عادل: **أوهام العقل (قراءة في الأورجانون الجديد لفرنسيس بيكون)**، دط، المملكة المتحدة : مؤسسة هنداوي سي آي سي ، 2018.

42. سبيلا محمد: **الحداثة وما بعد الحداثة**، ط1، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2000.

43. سبيلا محمد ، عبد السلام بن عبد العالي: **الحداثة وانتقاداتها (نقد الحداثة من منظور إسلامي)**، ط1، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2006.

44. ـــــــــــ، **الحداثة وانتقاداتها (نقد الحداثة من منظور غربي)** ، ط1، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر ، 2006.

45. ـــــــــــ، **الحداثة (دفاتر فلسفية. نصوص فلسفية مختارة)**، ط3 ، المغرب: دار توبقال للنشر، 2008.

46. عبد اللطيف كمال: **سلامة موسى وإشكالية النهضة**، ط1، المغرب: المركز الثقافي العربي، 1982.

47. العظمة عزيز: **العلمانية من منظور مختلف** ، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

48. عمارة محمد : **جمال الدين الأفغاني** ، ط2، القاهرة : دار الشروق، 1988.

49. عبده محمد: **الأعمال الكاملة**، تحقيق. وتقديم د.محمد عمارة، ط1، القاهرة: دار الشروق، 1993.

50. ـــــــــــ، **رسالة التوحيد** ، دط، مصر: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2000.

51. ـــــــــــ، **الإسلام بين العلم والمدنية**، دط، القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2011.

52. عبد اللطيف كمال: **التفكير في العلمانية** ، ط1، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2007.

53. عبد الرازق علي: **الإسلام وأصول الحكم**، دراسة ووثائق د. محمد عمارة، دط، لبنان: دار صبح للطباعة والنشر، 2000.

54. عبد السلام رفيق: **في العلمانية والدين والديمقراطية المفاهيم والسياقات**، ط1، بيروت: الدار العربية للعلوم، 2008.

55. عباس فيصل : **الفلسفة والإنسان(جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة)**، ط1، بيروت: دار الفكر العربي، 1996.

56. علي البار محمد: **العلمانية جذورها وأصولها**، ط1، دمشق: دار القلم، 2008.

57. فودة فرج: **الحقيقة الغائبة**، ط3، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1988.

58. فولتير: **رسالة في التسامح**، تر: هنرييت عبودي، ط1، سوريا: دار بترا للنشر والتوزيع، 2009.

59. فيبر ماكس: **الاخلاق البروتستانتية وروح الرأس مالية** ، تر: محمد علي مقلد ، ط1، بيروت: مركز الانماء القومي، دس.

60. الأفغاني جمال الدين ، محمد عبده: **العروة الوثقى** ،إعداد وتقديم: سيد هادي خسرو شاهي، ط1،القاهرة: مكتبة الشروق الدولية،2002.

61. الأفغاني جمال الدين: **خاطرات الأفغاني** ،إعداد وتقديم :سيد هادي خسرو شاهي، ط1،القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2002.

62. رضا رشيد و علي عبد الرازق وعبد الرحمن الشهبندر :**الدولة والخلافة في الخطاب العربي ابان الثورة الكمالية في تركيا**، دراسة وتقديم د. وجيه كوثراني، ط1، لبنان: دار الطليعة للطباع والنشر، 1996.

63. رضا محمد رشيد :**تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده** ، ج1، ط2، القاهرة: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، 2006.

64. ــــــــــــ، **الخلافة** ، دط، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013.

65. روسو جان جاك: **العقد الاجتماعي**، تر: عادل زعيتر، دط، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013.

66. شرابي هشام: **المثقفون العرب والغرب**، ط2، لبنان: دار النهار للنشر، 1978.

67. ــــــــــــ، **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، تر: محمود شريح، ط2، السويد: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،2017.

68. تورين ألان: **نقد الحداثة**، تر: أنور مغيث، دط، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1997.

69. خليقي عبد المجيد: **قراءة النص الديني عند محمد أركون** ، ط1،بيروت: منتدى المعارف، 2010.

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

جـ- قائمة المراجع باللغة الاجنبية:

1. COSTA-LASCOUX acqueline. **les trois âges de la laïcité**, 1 er édition, paris : hachette livre,1996.

2. Durand Gilbert **les structures anthropologiques de l'imaginaire**,10e édition,Donod, novembre 1983.

د- المعاجم والموسوعات:

1. ابن منظور: **لسان العرب**، تحقيق: عبد الله على الكبير وآخرون، (دط، القاهرة: دار المعارف ، دس) ، ص 796.

2. لالاند أندري: **الموسوعة الفلسفية** ، تر:خليل أحمد خليل، ط2، بيروت:عويدات ، 2001.

3. مذكور ابراهيم : **المعجم الفلسفي** ، دط، مصر: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1983.

4. عبد الرضا حسين الطعان وآخرون: **موسوعة الفكر السياسي عبر العصور** ، ط1، بيروت: ابن النديم للنشر والتوزيع ، 2015.

هـ- المذكرات والرسائل الجامعية:

1. جباب نور الدين: **إشكالية الهوية والمغايرة في الفكر العربي المعاصر** (رسالة دكتوراه غير منشورة)، جامعة الجزائر2، سنة 2005.

و- قائمة المجلات والدوريات:

1. محمد أركون، «الاسلام والحداثة» ، التبيين 2-3 ، 1990.

الملخص:

إشكالية العلاقة بين الديني والسياسي من أهمّ المواضيع التي أرّقت الفكر البشري منذ القديم ولم يُحسم أمرها إلى اليوم، فالفكر الغربي وعلى الرغم من أنه قطع شوطاً كبيراً في محاولاته لتحديد هذه العلاقة فإنه لم يفلح في هذا الأمر، وهذا ما تؤكده عودة الصراعات الدينية والطائفية، وما نتج عنها من محاولات فكرية لإعادة دراسة الظاهرة الدينية بعيداً عن جميع أشكال ومظاهر الإقصاء والإختزال. أما الساحة الفكرية العربية والإسلامية فبعد مرور أزيد من قرن على طرح هذا الموضوع والخوض فيه من قبل رواد النهضة العربية، فإنه إلى اليوم بقي أسير تلك الجدالات السطحية والعقيمة، والتي لم تستطع أن تُخلص مجتمعاتنا من الصراعات السياسية والمذهبية التي تتفاقم حدتها يوماً بعد يوم، ووصل بها المطاف إلى حد اغراق معظم الدول العربية في ويلات التخلف والانحطاط وتهديم سيادة وأمن البعض منها. فالامتداد التاريخي لعلاقة الديني بالسياسي يعكس عمق الإشكالية وعمق الأزمة الحضارية التي نعاني منها اليوم، وهذا ما يفرض علينا ضرورة القيام بدراسات أكثر جدية وموضوعية، وتجاوز تلك القراءات الأيديولوجية ونقلها إلى أرضية الفهم التاريخي والمعرفة العلمية.

Le résumé

La problématique de la relation entre la religion et la politique est l'une des questions qui ont élevé la pensée humaine depuis longtemps et on en a toujours pas tranché jusqu'au jour d'aujourd'hui. Malgré les avancées dans la pensée occidentale et sa volonté de définir cette relation, mais toutes ses tentatives restent limitées. C'est ce qu'ont révélé le retour des controverses religieuses et les courants extrémistes qui ont relancé les recherches et la pensée à nouveau dans ce registre loin de toutes formes d'exclusion et de négation. Du côté de la pensée arabe et islamique cette problématique demeure toujours superficielle et infertiles. Elle est incapable de résoudre les conflits politiques et idéologiques qui rangent nos sociétés et qui ne cessent de croitre en intensité. Le prolongement historique de cette relation reflète la profondeur de la problématique et de la crise civilisationnelle que vit la majorité des pays du monde dit arabe, où certains État pataugent dans le sous-développement, la décadence et la menace quasi-permanente de leur sécurité et souveraineté nationales. C'est dans cette perspective que nous nous inscrivons notre recherche qui se veut une tentative de comprendre concrètement cette relation sensible dans son contexte historique et purement scientifique, loin de tout penchant idéologique

فهرس المحتويات

المحتويات	الصفحة

إهداء ....

شكر وعرفان..... .....

مقدمة..... 1- 2

الفصل الأول

العلاقة بين الدين والسياسة في الخطاب النهضوي العربي

المبحث الأول: فوكو ونقد خطاب الحداثة.....

أولا: وحدة الدين والسياسة في فكر الإصلاح الديني..... 10

ثانيا: الفصل بين الدين والسياسة في الفكر العلماني..... 34

ثالثا: علي عبد الرازق وبداية التأسيس النظري 45

الفصل الثاني

العلاقة بين الدين والسياسة في فكر محمد أركون

أولا: مدخل إلى فكر محمد أركون..... 66

1- المشروع الفكري لمحمد أركون..... 66

2- المنهج الفكري لمحمد أركون..... 73

ثانيا: التجربة التأسيسية (نحو استعادة المفاهيم التأسيسية)..... 77

1- مفهوم التجربة التأسيسية..... 77

2- العقل الإسلامي التأسيسي..... 81

ثالثا: من الظاهرة القرآنية إلى الظاهرة الإسلامية 86

1- علاقة الديني بالسياسي في الظاهرة القرآنية..... 93

2- علاقة الديني بالسياسي في الظاهرة الإسلامية..... 103

الفصل الثالث

الديني والسياسي وفق مقاربات العلمانية

أولا: نشأة وتطور العلمانية في السياق الغربي..... 115

1- مفهوم العلمانية..... 115

2- المنطلقات الفكرية والفلسفية للعلمانية..... 118

ثانيا: العلمانية في فكر أركون(النقد المزدوج والبعد التجاوزي)..... 134

1- التحديد الأركوني لمفهوم العلمانية..... 134

2- العلمانية والدين..... 139

3- العلمانية والإسلام..... 142

4- جذور العلمانية في التاريخ الإسلامي..... 146
ثالثاً: السيادة العليا والسلطة السياسية في السياق الإسلامي..... 150
1- مفهوم السيادة العليا..... 150
2- مفهوم السلطة السياسية..... 150
3- علاقة السيادة العليا بالسلطة السياسية..... 151

الفصل الرابع

من الحداثة الفكرية إلى الحداثة السياسية

أولا: الحداثة الفكرية..... 159
1- المنطلقات الفكرية والفلسفية للحداثة..... 162
2- الحداثة الفكرية وآليات التحديث 166
ثانيا: تفكيك المتخيل الإسلامي وتأسيس الحداثة السياسية..... 177
1- البعد السياسي للمتخيل الإسلامي..... 178
2- نحو تأسيس الحداثة السياسية..... 184
ثالثا: التسامح كمطلب حداثي..... 189
خاتمة 198
قائمة المصادر والمراجع ....
الفهرس ....