جامعة قاصدي مرباح ورقلة

كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية

قسم العلوم الإجتماعية

مذكرة مقدمة لإستكمال متطلبات شهادة الماستر أكاديمي

شعبة الفلسفة

تخصص: تاريخ الفلسفة

إعداد الطالبين:

يوسف بروسي

بن ناجي بوثينة

العنوان:

العلمانية في الفكرالعربي المعاصر" محمد أركون أُنموذجا "

نوقشت وأجيزت علنا بتاريخ:2016/05/23 .

أمام اللجنة المكونة من السادة:

-أ. برابح عمر.....رئيساً.

- أ.طاهيررياض.....مشرفاً.

-أ. بن غزالة محمد صديق .....مناقشاً.

السنة الجامعية:2016/2015

شكر وتقدير

الحمد لله الذي أنار لنا درب العلم والمعرفة وأعاننا على إنجاز هذا الواجب ووفقنا إلى إنجاز هذا العمل.

إننا نتوجه بخالص الشكر والتقدير إلى أستاذنا الكريم والمشرف على عملنا هذا "رياض طاهير" والذي كان سنداً ومرجعاً لنا طوال فترة إنجاز هذا العمل. لك منا كل الثناء والتقدير.

كما نتوجه بالشكر إلى كل من علمونا حروفا من ذهب وكلمات من درر وعبرات من أسمى وأجلى العبارات في العلم أساتذتنا الكرام.

ونتوجه بجزيل الشكر والامتنان أيضاً إلى اللذان سعوا وشقوا لننعم بالراحة والهناء، اللذان لم يبخلا بشئ من أجل دفعنا في طريق النجاح، اللذان علمانا أن نرتقي سلم الحياة بحكمة وصبر إلى الوالدين الكريمين.

وفي الختام نجد أنه من واجبنا أن نشكر كل من ساعدنا من رئيس القسم وعميد الكلية وإداريين، وإلى كل من ساعدنا في إنجاز هذا العمل سواء من قريب أو من بعيد.

وشكراً.

الفهــرس:

مقدمة.....	أ-ج
الفصل الأول: تأصيل الفكر العلماني العربي	30-7
المبحث الأول: مفهوم العلمانية	8
المبحث الثاني: النشأة والتطور.....	19
المبحث الثالث: أنواع العلمانية.....	24
الفصل الثاني: العلمانية بمنظور عربي	55-31
المبحث الأول: الإرهاصات الأولى للعلمانية في الواقع العربي.....	31
المبحث الثاني: تجلياتها في الواقع العربي الحديث والمعاصر.....	42
المبحث الثالث: ردود أفعال مفكري العرب والمسلمين من الفكر العلماني.....	48
الفصل الثالث: نحو دراسة علمانية لفكر محمد أركون	71-56
المبحث الأول: الإسلام ذو ملامح عملية (الإسلاميات التطبيقية).....	57
المبحث الثاني: العلمنة عند أركون.....	64
المبحث الثالث: نقد وتقييم.....	72
الخاتمة:.....	76
قائمة المصادر والمراجع:.....	78

مقدمة

بالرغم من المرجعيات والتحولات التي مر بها الفكر الحداثي في تاريخ الفكر العالمي عموما، والفكر العربي خصوصا، إلا أن رموزه مازالت تُعتقد إلى اللحظة؛ أنها السبيل إلى النهضة والتنمية، إنما يكون من خلال المرور بالتجربة الأوروبية في بناء مثل هذه الصروح الفكرية، والتغيير في الواقع العربي ودفعه نحو التقدم والرقي والحضارة، وذلك لأن الحداثيين العرب لا ينظرون إلى التجسيد الأوروبي لمبادئ الحداثة–العلمانية– في سياقه التاريخي والمكاني والخصوصي، وإنما ينظر إليه في سياق التجاوز والتعالي فوق المكان والتاريخ، وبالتالي إضفاء الصبغة الإنسانية والعالمية على تلك التجربة.

والطريق إلى تحديث الفكر الإسلامي المعاصر، والثقافة العربية هو مرور عبر تاريخ علوم الإنسان والمجتمع كما تجسدت في العالم الغربي، وهذا من خلال الشذرات المعرفية الابستمولوجية التي أُحدِثت في حقول الفكر العربي، من مفاهيم وتصورات ومناهج ارتبطت بالعلوم الإنسانية والواقع العربي المعاش، وبالتالي عبرت عن القراءة الجديدة للفكر الإسلامي، وفي هذا السياق يأتي بحثنا المتواضع حول أبرز المفكرين الحداثيين في التنظير والممارسة لهذا الاتجاه، هو المفكر الجزائري الأصل "محمد أركون".

فالإشكالية المحورية أو الأساسية التي شغلت بحثنا عبر مراحله، هي: كيف تأصلت فكرة العلمانية في التراث العربي الحديث والمعاصر عند ''محمد أركون''؟ وفيما نلتمس أبعاده في الفكر العربي المعاصر؟، فالتأصيل للفكرة من حيث هي تعبير عن فكر غربي أصيل لها، وبالتالي فأرخنة الفكر العلماني يعطي للقارئ تلك الصورة الكلية والشاملة عن هذا الفكر قبيل

فهمه والخوض فيه، وبعد هذا كلّه محاولة موازاة الفكر العلماني الغربي بتلك الإسقاطات المباشرة له من قبل المفكر العربي المعاصر" أركون" داخل الحيز الفكري العربي، وبصيغة أخرى فما هي المرجعيات الفكرية المؤصلة للفكر العلماني؟ وما هي أهم العوامل المساعدة في ظهور الفكر العلماني في العالم العربي؟ وما هو البديل الذي قدمه ''أركون'' في قراءته للعقل الإسلامي الديني؟

ولقد حاولنا للإجابة على هذه الإشكالية بالإلتزام بروح الموضوعية، في التعامل مع المصادر المباشرة للمفكر ذاته–أركون– فتركيزنا كان منصبا على المراجع والكتب المترجم منها، وبالخصوص على ما ترجمه هاشم صالح، الذي أعتبر المترجم والشارح الأكبر والمحاور المباشر لمحمد أركون، لأنه كان طالبا لدى أركون في جامعة السوربون،

وللإجابة على الإشكالية المطروحة، قمنا بتقسيم البحث الى ثلاث فصول، ففي الفصل الأول والذي كان عنوانه تأصيل الفكر العلماني، وتضمن ثلاث مباحث، أشرنا فيها لمفهوم العلمانية، كما تطرقنا فيها أيضا لنشأتها وتطورها في الساحة الفكرية العالمية، وفي الأخير قمنا بعرض لأهم أنواع للفكر العلماني.

أما الفصل الثاني المعنون بالعلمانية من حيث هي فكر جديد في أفق الفكر العربي المعاصر، اعتمدنا في هذا الفصل على ثلاث مباحث، تناولنا فيها الإرهاصات الأولى التي أدت لبروز الفكر العلماني في أوساط الفكر العربي، وبعدها سلطنا الضوء على بعض التجليات

سواء عبر إمكانية تطبيق الفكر العلماني على العقل العربي الإسلامي، والذي أنتج حتمية عرض لأهم نماذج عن ردود أفعال لبعض المفكرين العرب المسلمين وغير المسلمين حول فكر علماني غربي دخيل على الفكر العربي من جهة، وعلى الإسلام من جهة أخرى.

أما الفصل الثالث فحمل في طياته هو الآخر ثلاث مباحث، حوصلنا فيها المفاهيم الأساسية لفكر محمد أركون والتي من شأنها توضيح معالم فكر علماني برؤية عربية خالصة، هدفها حصول التقدم والتطور الفكري والاجتماعي والثقافي على جميع الأصعدة، وبالتالي تحقق مشروع علمي جديد يلوح بأفقه في أوساط الفكر العربي المعاصر.

ولتحقيق ذلك فإننا اعتمدنا في دراستنا هذه على المنهج التاريخي، وذلك لطبيعة الموضوع وتسلسل مباحثه في أطره وسياقاته التاريخية من تأصيل للفكر العلماني ونشأته وتطوره عبر العصور، كما اعتمدنا أيضا على المنهج التحليلي النقدي بغية توضيح الدلالات الفكرية والفلسفية المشكلة لفكر أركون، والكشف عن عناصرها وكيفية بناءها، وبالتالي الابتعاد قدر الإمكان عن إصدار أية أحكام من شأنها وصف أركون ببعض الأوصاف التي ذاع صيتها من تغريب واستشراق وتكفير وغيرها، من جهة، ومن جهة ثانية اعتمدنا على المنهج النقدي، قصد نقد أفكار أركون العلمانية ومقارنتها بالتراث الغربي.

ولعل اختيارنا لمحمد أركون كموضوع للدراسة انطلاقا من سببين، أولهما ذاتي، والآخر موضوعي، فالسبب الذاتي فيتمثل فيما نجده من ميل ذاتي إلى البحث في الفكر العربي من

خلال صلته بالفكر الغربي لتحديد الحدود الابستمولوجية للعقل العربي المعاصر، ومعرفة مدى تأثير الفكر الغربي مند عصر النهضة وحجمه، ومن ثم بيان هوية هذا الفكر الذي يحتاج في الوقت الراهن إلى مثل هذه الدراسات التي من شأنها شق طريق الاستقلال الفلسفي في الفكر العربي، أما السبب الموضوعي، فيعود إلى شخص "محمد أركون" وما أُثير عنه من نقاش وجدل بين من يحسبه للفكر الغربي والفلسفة الفرنسية خصوصا، أو أنه يدافع عن الرؤى الاستشراقية التي يبين فضلها في مجال البحوث المعرفية للعلم العربي الإسلامي، وبين من ينظر له على أنه ذو فكر عقلاني تنويري نهضوي بما ينطوي عليه من ثورات دينية وعلمية وابستمولوجية، زيادة إلى ذلك اطلاعه الدقيق على الفكر النقدي الغربي وتحكمه في مفاهيمه ومصطلحاته ومتتبعا لتياراته ومذاهبه.

والغاية من بحثنا هذا، هو الحرص على استفادة القارئ العربي على الاطلاع أكثر على فكر محمد أركون وماله من تأثيرات على الساحة الفكرية العربية المعاصرة بشكل عام، حاصرين على إعطاء صورة موضوعية على المفكر الجزائري الأصل، وما اعتراه من تشويه حول فكره حتى طال في بعض الأحيان التشكيك في عقيدته.

وخاتمة تتضمن أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث، ولقد لاقتنا جملة من الصعوبات والعراقيل أثناء إنجاز البحث، فمثلا سجلت قلة الدراسات التي من شأنها أن تعطي لنا حتى ولو بشكل مبسط حول كيفية معالجة مثل هذا الموضوع حديث النشأة في الفكر

العربي، فما هو متوفر في المقالات يعبر بشكل أو بآخر في أغلب الأحيان على الطابع الايديولوجي في معالجة فكر محمد أركون سواء تعلق الأمر بمدحه أو نقده.

الفصل الأول: تأصيل الفكر العلماني العربي

المبحث الأول: مفهوم العلمانية

المبحث الثاني: النشأة و التطور

المبحث الثالث: أنواع العلمانية

المبحث الأول: مفهوم العلمانية

إن الإختلاف في ضبط مفهوم أو تعريف ما، من شأنه إعطاءنا التصور الأولي لغموضه وعدم الإقرار بمفهوم موحد له، وبالتالي بروز آراء فكرية مختلفة في محاولة لضبطه، وإنطلاقتنا تتمحور وتدور في فلك عرض جملة من المفاهيم، التي من خلالها سنحاول قدر المستطاع إضفاء ولو بشكل موجز مفهوما للعلمانية، وستكون إنطلاقتنا من التحديد الأولي للمفهوم اللغوي وصولا إلى المفهوم الإصطلاحي.

فالعلم في الإنجليزية والفرنسية معناه (science)*، والمذهب العلمي نطلق عليه كلمة(scientisme)** والنسبة إلى العلم هي (scientifique) ***في المعاجم الفرنسية.

*– علم (science) مصطلح مشتق من اللغة اللاتينية، والذي يعني العلم والمعرفة الواضحة أو بعض الأشياء التي تتماشى على مبدأ البداهة، وذلك بإعتماد عمليات منهجية وتجارب وتحليلات للمجتمع وأفعال الإنسان. ولمزيد من الاثراء والاطلاع بإمكان العودة إلى: Thehel, blay, Dictionarie des concepts phyosophique,(cnrs; 2013), pag7341.

**–علموي(scientisme) مصطلح مولد إستعمالا، والذي يعني في بادئ الأمر بالعامي ليدل على:1. إما على فكرة أن العلم يُعرف إلى الأشياء كما هي، ويحل كلّ المسائل الواقعية ويكفي لإشباع كل حاجات العاقلة البشرية المشروعة.

2. وبنحو أقل جدرية ليدل على فكرة أنه على العقل والمناهج العلمية أن تشمل كل ميادين الحياة العقلية والأخلاقية بلا إستثناء، ولمزيد من الاطلاع بالإمكان الرجوع إلى:

. أندري لالاند، موسوعة الفلسفة، (ط2؛ بيروت: منشورات عويدات،2001)، مج2، ص1256.

***–علمي (scientisme) وله معنيان:

أ . وبالمعنى الحقيقي ما يستعمل في بناء العلم عادة، وبنحو أوسع: ما يتعلق بالعلم أو ما ينتمي إلى العلم ومثال ذلك: مذهب علمي، معرفة علمية... وغيرها من التسميات.

ب . ويقصد به تقريظي، ويقال على منهج مؤكد الوقوف عليه، ويقال على حقيقة يحكم عليها بأنها موطّد الأركان بأدلة صحيحة، وهذا المعنى مبالغ فيه قليلا، لكنه مألوف جدّا في اللسان المعاصر ، كمثل مضاد علمي(anti scientifique) وهو مصطلح متداول جدا في الإنجليزية الدال على الطابع المعاكس. ولمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى:

. المرجع نفسه، ص ص1255، 1256.

فمصطلح العلمانية بدوره يعطي ذلك الإختلاف في تحديد إشتقاقاته اللغوية من الكلمة (secularism) فيالإنجليزية، أو(secularite) بالفرنسية والتي لا تعطي له مدلولا يمت بصلة للعلم ومختلف فروعه على الإطلاق[1].

أما بالنسبة للمعاجم العربية عملت على تفكيك المصطلح من ناحية صرفية بحتة، فذهبت إلى القول أن زيادة الألف والنون غير قياسية في اللغة العربية؛ أي في الإسم المنسوب، وإنما جاءت سماعا وأصبحت متداولة بكثرة في كلام المتأخرين كقولهم: روحاني، جسماني، نوراني...وغيرها.

وتتضح الترجمة الصحيحة من التعريف الذي تورده المعاجم الأجنبية للكلمة، فيرد في دائرة المعارف البريطانية أن مادة()secularismهي تعبر عن حركة اجتماعية، تهدف إلى صرف الناس وتوجههم من الاهتمام بالآخرة، إلى الاهتمام بالدنيا وحدها، كنتيجة للواقع المتأزم في العصر الوسيط، الذي إرتبط بممارسات ظلت بعيدة عن الجانب الدنيوي ومقتصرة على الجانب الروحي، وظل هذا الإتجاه يتطور بإستمرار خلال التاريخ الحديث بإعتباره حركة مضادة للدين عموما والمسيحية خصوصا[2].

أما معجم إكسفورد فذهب في شرحه للمصطلح(secular) من حيث هو معبر عن كل ما هو دنيوي أو مادي؛ أي ليس دينيا ولا روحيا: مثل التربية اللادينية، الموسيقى اللادينية، السلطة اللادينية، الحكومة المناهضة للكنيسة، كما تعبر على الرأي الذي يقول أنه لا ينبغي أن يكون الدين أساسا للأخلاق والتربية.

في حين يذهب معجم علم الإجتماع المعاصر(dictionary of modern sociology)، والذي أورد ثلاث مواد لها صلة بمصطلح "العلمانية " هي "علماني" و"علمنة" و"مجتمع علماني" وقد بيّن المجتمع أن كلمة "علماني" لها عدة معان من بينها " الدنيوي"؛ أي غير روحي، وغير

[1]– سفر عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة، (د.ط؛ د.م.ن: دار الهجرة، 1982)، ص21.

[2]– محمد الحسن، المذاهب والأفكار المعاصرة، (ط4؛ قطر: دار البشير للثقافة والعلوم، 1998)، ص276.

الديني، ومن هنا يقف العلماني على طرف النقيض من المقدس وهذا لا يختلف كثيرا عن تعريف آخر للعلمانية يورده المعجم بإعتبارها تراجع وإنحصار الإيمان بالعقائد الدينية التقليدية في مرحلة معينة[1].

كما جاء في القاموس الإنجليزي، أنّ كلمة "علماني" تعني دنيوي أو مادي، كتضاد لكل ما هو ديني وروحاني، وليس بمترهب وليس برهباني، بالإضافة إلى ما جاء أيضًا في نفس القاموس، من بيان لمعنى كلمة العلمانية، حيث نجد أن العلمانية هي النظرية التي تقول أن الأخلاق والتعليم يجب ألاّ يكونا مبنيّين على أسس دينية[2]، وجاء أيضا في المعجم الوسيط بأن مصطلح العلماني هو نسبة للعَلْم بمعنى العَالم، وهو خلاف الدّيني أو الكهنوتي[3]،فالعلمانية هي رؤية للحياة من وجهة نظر مستبعدة لأي أمر ديني محدد، وكذا لكل الاعتبارات الدينية وتجاهلها، وتعبير عن نظام أخلاقي إجتماعي معتمد على قانون يلغي تماما إرتباط الدين بأية من المستويات الأخلاقية والسلوكيات الإجتماعية المعاشة[4].

ويقول المستشرق أربريARTHOR JOHN ARBERRY (1905–1969)* في كتابه "الدين في الشرق الأوسط" عن كلمة العلمانية تعبر عن المادية العلمية و الإنسانية والمذهب الطبيعي والوضعية كلها أشكال اللادينية، واللادينية صفة مميزة لأوروبا وأمريكا، مع أنّ مظاهرها موجودة في الشرق الأوسط فإنّها لم تتخذ أي صيغة فلسفية أوأدبية محدّدة، والنموذج الرئيسي لما هو فصل الدّين عن الدولة في الجمهورية التركية[5].

---

[1]– عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، (ط1؛ سوريا: دار الفكر، 2000)، ص ص61،62.

[2]– محمد شاكر الشريف، العلمانية وثمارها الخبيثة، (ط1؛ الرياض: دار الوطن للنشر، 1992)، ص6،7.

[3]–مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (ط4؛ مصر: مكتبة الشروق الدولية، 2004)، ص624.

[4]– السيد أحمد فرج، جذور العلمانية، (ط2؛ المنصورة: دار الوفاء، 1987)، ص105.

*– أربري مستشرق إنجليزي برز في التصوف الإسلامي والأدب الفارسي، ولد سنة1905 في "انجلترا"، درس الكلاسيكيات اليونانية واللاتينية في جامعة كمبردج، درس العربية على يد أستاذه رينولد ألن نيكلسون.

. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، (ط3؛ بيروت: دار العلم، 1993)، ص ص5،6.

[5]–سفر عبد الرحمن الحوالي، المرجع السابق، ص23

كما برزت فكرة فصل الدين عن الدولة في الفكر الأوروبي بشكل أولي مع المفكرين: "نيقولاميكيافيللي NiccoloMachiavelli"(1469.1527)*، وتوماس هوبس Thomas Hobbes (1679.1588)**، فإنطلاقة "ميكيافيللي" كانت من دافع حماسه لقيام الدولة الوضعية القوية، والتي مثلت في حقيقة الأمر الواقع الفعلي لأوروبا عموما ولإيطاليا خصوصا بالنظر إلى أنها تمثل موطنه؛ أي بصورة غير مباشرة سوف يطرح لا محالة ذلك الواقع الذي كان يعيشه، وبالتالي ذهب في طرحه هذا بجملة المعطيات التي مثلت في منظوره المعيقات التي حالت دون قيام مشروعه . الدولة الإيطالية المدنية. ليلخصها بالكنيسة والنظام الإقطاعي[1].

ومجمل القول أن إنطلاقة "ميكيافيللي" تعبر عن ذاتيته، وبالتالي قابلية رفضها من قبل غيره من المفكرين إن لم نقل أنها نابعة من حميميته لموطنه المنتسب إليه، وبالتالي هذا الأمر سوف يطرح عدة مشكلات من شأنها أن تحول دون تقبل آرائه جملة وتفصيلا، وهذا أمر مطروح بلا شك، فالمشروع الأول المتعلق بالكنيسة، عمل "ميكيافيللي" على عدم الخلط بين

*– ميكيافيللي فيلسوف إيطالي من مواليد 1469 بمدينة فلورنسا، ينتمي لعائلة قديمة في هذه المدينة، شغل أول منصب سياسي له في عام 1494 بعد سقوط الحكومة الديمقراطية الثيوقراطية، أصبح رجل ثقة في هذا النظام الجديد فمهمته كسكرتير في لجنة العشرة من أجل الحرية والسلام(...) وتم تكليفه بالعديد من المهام الدبلوماسية في فرنسا وروما، كذا إنشغاله ببعض المهام العسكرية وهذا ما ساعده في الحصول على إصدار القرارات مثل إنشاء جيش وطني دائم، وافته المنية عام1527. ولمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى:

. صلاح نيّوف، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي،(د.ط؛ الدنمارك: كلية القانون والعلوم السياسية بترخيص من الأكاديمية العربية، د.س.ن)، ج1، ص62.

**– توماس هوبز من مواليد سنة 1588، تلقى تعليمه بمولدن هول بجامعة إكسفورد، أصبح معلما في عام1608، كانت له العديد من الإسهامات الفلسفية من بينها: منهجه العقلي المحض ، وكذا ميتافيزيقا الحركة وغيرها، ومن أهم مؤلفاته كتاب "في الطبيعة البشرية" وغيره من الكتب الأخرى، توفي عام1679. ولمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى:

. فؤاد كامل، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مر: زكي نجيب محمود، (د.ط؛ بيروت: دار القلم، د.س.ن)، ص ص500،503.

[1]– إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق.. والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، (د.ط؛ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص ص256،258.

موقفه من الدين هذا من جهة، والكنيسة من جهة ثانية،فعلى الرغم من علمانيته إلا أنه كان ينظر للدين كأساس من حيث كونه دعامة إجتماعية، بمعنى أنه من هذا المنطلق يحاول أن يحدد موقفه من الكنيسة، إذ يرى أنها السبب الرئيس في تدهور الروح الدينية في إيطاليا، وهذا بالنظر لما كان يصدر من تصرفات من قبل رجال الكنيسة أنفسهم في روما البابوية، إذ كان إهتمامهم الأول بالمناصبالسياسية والمراتب العليا في تسيير أمور الكنيسة والدولة، وهذا الذي إنعكس بلا شكعلى الواقع الفعلي للكنيسة بعدم صلاحيتها لأن تكون الأداة المناسبة لضمان حصانة الروح الدينية من التدهور[1]، إذ كتب "ميكيافيللي" في هذا الخصوص قائلا:((ولو أراد أحد أن يخمن الأسباب التي أدت إلى تدهور هذه الروح الدينية، لما وجد خيرا من التطلع إلى تلك الشعوب التي تعيش على مقربة من كنيسة روما، وهي رأس ديانتنا، إذ يرى أن الدين أضعف لديها منه عند غيرها من الشعوب البعيدة...))[2]، كما يضيف ميكيافيللي على أن الكنيسة لعبت دورا سلبيا في وجود دولة إيطالية الموحدة، على الرغم من أن مقرها كان في ايطالية، إلا أنها لم تكن بتلك القوة التي تسعى إليها لأن وجودها إرتبط بوجود دولة إيطالية عظمى آنذاك، وبهذا الشكل تكون الكنيسة قد شكلت حسب اعتقاد "ميكيافيللي" عائقا أمام قيام دولة إيطاليا موحدة، كذلك الحال بالنسبة " للنظام الإقطاعي"*رأى ميكيافيللي ضرورة تصفيته

[1]– المرجع نفسه، ص259.

[2]– نقلا عن: ميكيافيللي، الأمير، تر: أكرم مؤمن، (د.ط؛ القاهرة: مكتبة ابن سينا، 2002)، ص50.

*–النظام الإقطاعي وهو نظام تكون فيه الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، والعامل والصانع لا أحقية له في التملك وإنما هو مجرد وسيلة للحفاظ على الرأس المال العامكان ظهروه الأول في أوروبا إبانة عصر النهضة. وللمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى:

– كارل ماركس، إسهام في نقد الاقتصاد السياسي، تر: أنطوان الحمصي، (ط1؛ دمشق: منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي، 1970)، ص58.

كشرط أساس لقيام الدولة الوضعية القوية(ايطاليا)، لأنه على حسب رأيه طالما يمتلك هؤلاء قلاعا وأتباعا، فإنهم يشكلون عائقا جسميا من حيث أنهم لا يقدمون الإعانة للدولة الايطالية؛ بمعنى أن النبلاء يعيشون بإعتبارهم طفيليين هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن النبلاء الإقطاعيين يشكلون خطراً على الأمير نفسه خصوصا إذا ما تولى الحكم عن طريقهم أو بمساعدتهم، وعلى حد تعبير ميكيافيللي:« ومن يرغب في إقامة جمهورية لا يمكنه أن يتوصل إلى ذلك إلا إذا عمد منذ البداية إلى إزالة النبلاء»[1]. أما هوبز فقد إعتبر أن أساس الدولة الوضعية قائم على ضرورة الفصل بين كل ما هو سياسي وديني،إنطلاقا من مضامين الآراء اللوثرية "مارتن لوثر Martin Luther (1462.1556)**؛

أي "حركة الإصلاح الديني"*وما عبرت به عن نزعة توفيقية بمفهومها من خلال ما يمليه عصر النهضة، وبالتالي إعادة النظر في جملةالأفكار السياسية التي سادت طيلة العصور

[1]–ليو شتراوس وجوزيف كروبسى، تاريخ الفلسفة السياسية، من ثيوكيديديدس حتى إسبينوزا، مر: إمام عبد الفتاح إمام، تر: محمود سيد أحمد، (د.ط؛ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ج1، ص ص434،435.

**– "مارتن لوثر" هو رجل دين ألماني، ولد عام1462، درس القانون ودرس علم اللاهوت، نشر الكثير من ما يسمى بالكتابات الإصلاحية الكبرى أو الدعوة إلى النيل المسيحي للأمة الألمانية.ولمزيد من الاطلاع بأمكان العودة إلى:

. متولي يوسف شلبي، أضواء على المسيحية، (د.ط؛ الكويت: الدار الكويتية، د.س.ن)، ص135.

*–حركة الإصلاح الدينيهي حركة قام بها لوثر وتعتمد على ثلاث أمور أساسية: وهي تبسيط العقيدة ومضامينها، مع التشديد على نظرية الخلاص ووسائلها كدعامة أساسية من جانبها الفردي للإنسان، وإعتبارها تمثّل في علاقة مباشرة بين النفس وخالقها، وإعتبار الدين أمر شخصي داخلي عميق، فالله في نظر "كالفن" مثلا الله الشخصي له مع المخلوقات البشرية علاقة شخصية وسلطانه لا ينزع عنهم مسؤوليتهم تجاهه، وتعتمد في الأخير على مجمل ما يترتب من نظام الطقوس الدينية الذي عرفته كنيسة العصور الوسطى، وما رافقه من تسلسل في مراتب الكهنة، ومع ذلك لابد من الإشارة إلى أن حركة الإصلاح الديني لم تمسس بأية أسس جوهرية للدين المسيحي، لاسيما ما يتعلق منها بالإنسان وفساد طبيعته، وبالتالي عبرت بمضمونها على التوجه الموفق لمتطلبات عصر النهضة، وللمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى :

الوسطى، وذلك بإعطاء الأهمية الكبرى للإنسان ودوره الفعال في المجال الديني على حساب المجالات الأخرى، ولعل العلاقة التي يتضمنها المنطق العقلي حول الفرد وعلاقته بالخالق من حيث أدائه لواجباته الدينية وعدم إخضاعها لطقوس بعينها، فلا وجود لأهمية لرجل الدين وإدارتها لمثل هذه العبادات، وبالتالي ولوج الدولة كظاهرة إرادية، فقد ولد مجتمع الدولة كنتيجة مصطنعة لميثاق إرادي وضع بهدف حماية المواطنين "[1].

"والتعبير الرائج في الكتب الإسلامية المعاصرة هو فصل الدّين عن الدولة، وهو في الحقيقة لا يعطي المدلول الكامل للعلمانية، الذي ينطبق على الأفراد وعلى السلوك الذيلايكون له صلة بالدولة ولو قيل أنّها فصل الدين عن الحياة لكان أصوب، ولذلك فإنّ المدلول الصحيح للعلمانية هو إقامة الحياة على أسس ومبادئ غير دينية سواء بالنسبة للأمة أو الفرد"[2]، ثمّ تختلف الدول أوالأفراد في موقعها من الدّين بمفهومه الضيق المحدود، "فبعضها تسمح به كالمجتمعات الديمقراطية* الليبرالية** وتسمي منهجها (العلمانية المعتدلة . religieuse(societes Non؛

. لوثين سكندر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر الإصلاح الديني، تر: حيدر حاج اسماعيل، (د.ط؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص11.

[1]– عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، (ط2؛ بيروت: دار النضال للطبع والنشر والتوزيع، 1989)، ص201،202.

[2]– سفر عبد الرحمن الحوالي، المرجع السابق، ص32.

*– الديمقراطية هي لفظ مؤلف من لفظين يونانيين أحدهما: ديموس ومعناه الشعب، والآخر: كراتوس ومعناه السيادة، فمعنى الديمقراطية إذن سيادة الشعب، وهي نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا لفرد، أو لطبقة واحدة منهم ولهذا النظام ثلاثة أركان؛ فالأول هو سيادة الشعب، والثاني هو المساواة والعدل، والثالث يتضمن الحرية الفردية والكرامة الإنسانية، وهذه الأركان الثلاثة متكاملة. ولمزيد من التوسع بالإمكان العودة إلى:

. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (د.ط؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982)، ج2، ص ص569،570.

**– الليبرالية هيمذهب سياسي، يرى أن من المستحسن أن تزداد إلى أبعد حد ممكن استقلالية السلطة التشريعية، والسلطة القضائية بالنسبة إلى السلطة الإجرائية، وأن يعطي للمواطنين أكبر قدر من الضمانات في مواجهة تعسّف الحكم، وهي مذهب سياسي فلسفي

أي أنّها مجتمعات لادينية ولكنها غير معادية للدّين، وذلك مقابل ما يسمى (العلمانية المتطرفة antireligieuses) ؛أي المضادة للدّين"[1].

فمصطلح العلمانية كما بيناه سابقا يحمل عدة دلالات ومفاهيم وتصورات، يضيق نطاقه عن وصف الكثير من الظواهر، فهو يشير إلى الحاجة إلى مصطلح مركب شامل، ولن يكون منالمجدي أن نأخذ بحل وسط في التعريف، ففكرة الحل الوسط تتجاهل الواقع العلمانيالمركب في الشرق و الغرب، فالمطلوب هو أن نأتي بتعريف للعلمانية يتسم بقدر من التركيب وقدرة تفسيرية عاليةيمكنه من الإحاطة بمختلف الأفكار والظواهر التي قد يبدو بعضها متناقضا ظاهريا مرتبط بمشروع الحداثة الغربي.

أما في مقابل ما تمّ عرضه من أفكار حول فصل الدين عن الدولة في المجتمع الأوروبي، فإننا وبصورة مباشرة هي دعوة مباشرة لعرض آخر نقيض للفكر السياسي الأوروبي، وهو نظام الشورى الإسلامي وعلاقته بالسلطة المدنية، فالشورى بالإجماع هو الأساس الذي تبنى عليه الدولة وما تقتضيه من تشريعات وحكم، فإرتباط السلطة الشورية بدولة أو مجتمع ما لم يعطيها ذلك المستوى المفهومي الذي تسعى إليه، لأنها بمقدار ما هي تعبير عن موروث حضاري أصيل في منابع فكرنا وأصالة تاريخنا، إلا أنها لم تعد تشكل ذلك الزخم الكبير في ميدان واقعنا، فالتقابل الذي تفرضه الشورى من حيث فلسفة مقدسة للحكم والسلوك الإجتماعي، في مقابل واقع تاريخي آخر طغى عليه النزوع للفردانية والإستبدادية، والتي تفوق بسلبياتها على

يرى أن الإجماع الديني ليس شرطا لازما ضروريا لتنظيم إجتماعي جيد، ويطالب بحرية الفكر لكل المواطنين. ولمزيد من الاطلاع بإمكان الرجوع إلى:

. أندريه لالاند، المرجع السابق، ص ص725،726.

[1]-سفر عبد الرحمن الحوالي، المرجع السابق، ص35.

مختلف المواطن والقوميات والحضارات عبر التاريخ، لكنها لم تلقى ذلك الإنطباع الحسن من قبل أمتنا العربية الإسلامية، لأنها إصطدمت بمفهوم الشورى في الاسلام من جهة، ولم يعبر عن تراث فكري معين كما هو الحال في الغرب، فبهذا التعبير أعطيت الأهمية القصوى لها في جل الممارسات التاريخية، ولذا فمن علو مقام الشورى في منابعنا الفكرية لابد من وضعها في حيز الممارسة والتطبيق في فكرنا المعاصر، وهذا ما يعطينا اللبنة الأساسية في مواجهة معظم التحديات"[1].

إن الكلام عن الشورى في الإسلام في منأى عن التفسير لأنه واضح ولا مجال للشك فيه، ودليل ذلك أن بعض الدول في العالم تستخدمه في تسيير شؤون سياساتها، لأنها تعبير عن مثالية عالمية، وبالعودة إلى "المنابع النقية المجسدة لنظام الشورى في موروثنا الإسلامي وهو القرآن الكريم، الذي تحدث عنها ليس بإعتبارها حق من حقوق الإنسان، وإنما إبتعد كثيرا في نظرته؛ أي أن نظرته كانت كفريضة واجبة في جميع شؤون الحكم والسياسة وغيرها على شخص النبي صلى الله عليه وسلم، لكن الأمر في هذه الوهلة بالذات مختلف لأنه يخص الحاكم _ إذا لم يكن نبيا ورسول_ فإجتهاده من تلقاء نفسه، وبالتالي لم يصب مواطن الحق والصواب مما يتيح له _كواجب_ عرض المشورة على الشعب"[2]، ودليل ذلك قوله تعالى:<< فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظا القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين>>[3].

[1]– محمد عمارة، الإسلام وحقوقالإنسان، (د.ط؛ الكويت: عالم المعرفة، 1985)، ص ص29،31.

[2]–المرجع نفسه، ص32.

[3]–سورة آل عمران، الآية159.

يبدر إلى الذهن أن الشمول الذي إمتازت به العقيدة الإسلامية صفة خفية وعميقة لا تظهر للناظر من قريب ولابد لإظهارها من بحث عويص في قواعد الدين وأسرار الكتاب وفرائض المعاملات، ولكن الناظر القريب قد يدرك شمول العقيدة الإسلامية من مراقبة أحوال المسلم في معيشته وعبادته، ويكفي أن يُرى المسلم مستقلا بعبادته عن كل ما يمت بصلة بأفعال رجال الدين المسيحي المحرّف، له مبادئ وأسس تحفظ له قيمه ومكانته في المجتمع الذي ينتمي إليه[1]،وهذا ما يعطي ذلك المدلول الحاسم و الواضح في إبراز الشورى وأهميتها كفريضة في الإسلام، لكن مظالم النزعة الفردية والإستبدادية إبتعدت في هذه الفلسفة عن الحكم، وعليه أنتجت عصورا من الظلام وتطبيقاتها، فخول بذلك أصحابها ومنظروها تزوير نسبته للإسلام، ولا يخفى علينا ما جاءت به السيرة النبوية، فهي الأخرى دليل ثانٍ على أحقية الشورى في الحياة الإنسانية لما لها من خلق إنطباعات حسنة وتنظيم علاقات بين الحاكم والمحكومين، فالشورى شغلت كل مجال في الحياة، ولعل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم في معناه أن الشورى بمثابة الحصيف وأن الإستبداد بالرأي والتفرد بالقرار هو طريق الشقاء، فيقول: "ما شقي قط عبد بمشورة، وما سعد بإستغناء رأي"[2].

[1]– حسن حنفي، الدين والثورة في مصر(1956–1981)، اليمين واليسار في الفكر الديني، (د.ط؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، د.س.ن)، ج7، ص ص172،173.

[2]– القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،(د.ط؛ القاهرة: دار الكتاب المصرية، د.س.ن)، ج4، ص251.

المبحث الثاني: النشأة و التطور

لقد نشأت العلمانية في الغرب نشأة طبيعية نتيجة لظروف ومعطيات تاريخية

–دينية و إجتماعية وسياسية و إقتصادية –خلال قرون من التدريج والنمو الطبيعي، والتجريب والتكامل،حتى وصلت للصورالتي هي عليها اليوم، ولعل أهم هذه الظروف التي ساهمت في بروز وولوج فكرة العلمانية في المجتمع الغربي نذكرما يلي:

1–"الطغيان الكنسي: وكما هو معروف أن الكنيسة مارست الطغيان عل شتى المجالات الدينية منها والسياسية، وحتى الإقتصادية من قبل رجالها، الذين كانوا يمثلون القدوة عند عامة الناس والشعب، لأنهم قدسين ورسل سلام وآخرة"[1]. فتمثل هذا الطغيان في "أن الكنيسة حاولت فرض تعاليمها عن طريق الإستبداد والتجبر، كما فرضت على الناس مجموعة من العقائد والشرائع، معتبرة أن هذه العقائد أساس للدين المسيحي، وأن عدم الإيمان بها لا يكون الإنسان مسيحيا"[2]،حيث تمثلت هذه الشعائر فيما يلي: التعميد*، والعشاء الرباني **،

[1]– سفر عبد الرحمان الحوالي، المرجع السابق، ص123.

[2]– أحمد شلبي، المسيحية، (ط1؛ القاهرة: دار مكتبة النهضة المصرية، 1998)، ص173.

*– التعميد: تكاد تتفق كل الفرق المسيحية على ضرورة التعميد، لكنهم لم يتفقوا على وقت التعميد فبعضهم يعمد الشخص في طفولته، وبعضهم يعمدّه في أي وقت من حياته وبعضهم يجري التعميد وهو على فراش الموت بحجة أن التعميد إزالة للسيّئات وتطهير من الذنوب، أما طريقة التعميد فهي رش الماء على الجبهة أو غمس أيّ جزء من الجسم في الماء، ويقوم بها الكاهن فيعمد الإنسان بإسم الأب و الإبن و روح القدس. وللمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى:

– المرجع نفسه، ص175.

**– العشاء الرباني ويطلق عليه أيضا "التناول" وهو أيضا عادة أخذت عن الأديان السابقة للمسيحية، ويرمز للعشاء الرباني إلى عشاء سيدنا عيسى الأخير مع تلامذته، إذ إقتسم معهم الخبز و النبيذ، فالخبز يرمز إلى جسد المسيح الذي كسر لنجات البشرية، والخمر

وتقديس الصليب وحمله*، كما زعمت الكنيسة على عدم مناقشة الناس لها فيما تمليه من عقائد وتشريع فهذا ما أدى إلى طغيانها، لأنها في بادئ الأمر إطمأنت إلى أن أحدا لن يمس قداستها وصواب آرائها، "كما مارست الكنيسة طغيانها الديني في أبشع صوره كفرض عقيدة التثليث قهرًا، وحرمت ولعنت مخالفيها وحتى من يخطر له في إبداء رأيه في هذا الصدد وإعتبرته "مهرطق"، فأصبحت الأحكام الشرعية تارة محرمة وتارة أخرى حلال، مما أضفى عليها نوعا من صور الإستبداد الديني، كما شمل هذا الطغيان إستحواذ الكنيسة على أحقيتها في تفسير الأناجيل وإصدار الفتاوى، وبذلك منعت العقل وحجزت عليه التفكير، بل ذهبت إلى ضرورة إلغائه وهذا عن طريق نشر فكرة الثقافة للجميع"[1].

2-"الاستبداد السياسي وتمثل في تحول رجال الدين إلى طواغيت وسياسيين محترفين، وتملكهم شهوة عارمة للتسلط ورغبة في الإستبداد، ومفاد ذلك أنه لا حرج على الكنيسة في تقويم إنحرافات الملوك وممارسة الضغوط عليهم إذا سولت لهم أنفسهم على خرق التعاليم الدينية وتجاوز الأوامر الإلهية لتردهم إلى الدين الصحيح"[2].

من هنا يتضح لنا أن الكنيسة مارست الطغيان بمختلف مجالاته وبالخصوص لمن خالفها، بإعتبارها السلطة العليا للبلاد ، ولكن في حقيقة الامر هذا تعبير صريح على بداية تدمير

يرمز إلى دمه الذي سفك لهذا الغرض، ويستعمل في العشاء الرباني قليل من الخبز والخمر لذكرى ما فُعل للمسيح بالمسيح ليلة موته، وبذلك يكون هذا طعاما روحيا للمسيحيين، فيحصل إمتزاج بين الأكل وبين المسيح وتعاليمه. ولمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى: – المرجع نفسه، ص176.

*-إن تقديس الصليب عند المسيحيين سبق صلب المسيح نفسه، فقد ورد عن المسيح قوله:" إن أراد أحد أن يأتي ورائي فلينكر نفسه ويحمل صليبه ويبتغي" ومعنى حمل الصليب عندهم هو الإستهانة بالحياة والإستعداد للموت في أبشع صورة، أي صلب علىخشبة كما يفعل بالمجرمين والآثمين، وقويت فكرة الصلب بعد صّلب عيسى عليه السلام، فأصبح أداة تذكر المسيحيين بالتضحية الضخمة التي قام بها المسيح من أجل البشر. ولمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى: – المرجع نفسه، ص176.

[1]– متولي يوسف شلبي، المرجع السابق، ص129.

[2]– سفر عبد الرحمن الحوالي، المرجع السابق، ص132.

النفس الإنسانية، لأن هذا من شأنه أن يخلق الهوة بين السلطة الحاكمة والمحكومين هذا من جهة، ومن جهة أخرى تعبير عن تلك العقلية المتشدّدة والمتعصبة لكل ما هو خارج عنها من قوانين وأفكار، "أما الصراع بين الكنيسة والعلم، فلقد كان الصراع بين مؤيدي العلم وأنصار رجال الدين، فالمشكلة أن الكنيسة كانت مهدا للمعارف، فلما ظهرت بعض الحقائق العلمية التي خالفت ما قررته الكنيسة حصل الخلاف والصراع والمواجهة بينهما، ومن هنا إصطدمت الحقائق العلمية بزيف الكنيسة لترد الكنيسة بتكذيب كل النظريات الخارجة عن إطارها الكنسي الديني،ولعل السبب الرئيسي في بروز هذا الصراع راجع في الأساس إلى أن كلا الفريقين تمسك برأيه، ولم ينظر للمسألة نظرة تقييمية مجردة، كما يمكن أن يكون المشكل في الأصل، يكمن في العقلية الأوروبية في حذ ذاتها، بعدم فهمها الصائب لتعاليم الدين المسيحي وما يحتويه من أسس عقلية، وهذا راجع كله للتعليم المفروض من طرف رجال الكنيسة على هذا الجانب لكونه مقدس ولابد من أخذه كما هو دون إخضاعه لأي تأويلات"[1].

وتعود جذور النظرية العلمانية إلى بنية الفكر الديني المسيحي الأول، الذي قام على التميز الصارم والدقيق، بين مملكتين مختلفتين مملكة الله والروح، ومملكة الدنيا والجسد، وهو الذي عبرت عنه العبارة الشهيرة التي تنص على " ترك ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، لكن هذه البنية الفكرية الأولى لم تنتج هي نفسها التاريخ الإجتماعي السياسي الذي تتولد فيه الفكرة العلمانية، فإن الجذور الحقيقية لنشوء الميول العلمانية قد تكون كامنة في صيرورة تكون الدولة نفسها في

[1]– المرجع نفسه، ص145.

المجتمعات الغربية، ذلك أن سيطرة الكنيسة المطلقة في الميدانين الزمني والوحي على الرغم من التمايز المطلق بينهما، قد حرم الدولة من أي قاعدة مستقلة وربط ولادتها بالصراع الحتمي ضد سلطة الكنيسة الشاملة.

ومع إنحلال الإقطاعية الغربية وتزايد الإتجاه نحو رسوخ الإمارات والمماليك، وزوال الأثر التدميري للغزو البربري، بدأت النظرية السياسية تُطِلُ برأسها من جديد كمنارة للممارسة وللدولة الجديدة الناهضة من ركام المجتمع القديم.

"وقد تمت هذه الدولة أو النظرية السياسية الحديثة القومية في ظل الصراع الدائم بين قيم الفكر السياسي المدني أو المعرفي وقيم الفكر السياسي الديني، وهكذا نشأت القطيعة التاريخية بين الوعي الديني والدنيوي، كإنعكاس للقطيعة الأصلية بين الروح والجسد كما أقامت الكنيسة خلال القرون الوسطى على التأكيد المطلق للأسبقية الحتمية للقيم الدينية والروحية على الانسان والمجتمع، فإقامة الدولة الجديدة الحديثة كنمط جديد لتنظيم المجتمع كان ضمن برنامج تاريخي هو القضاء النهائي على التسلط الكنسي الإجتماعي السياسي"[1].

3- "إن الموضوع الذي سارت في نهجه الثورة الفرنسية هو نهج تحرري فكري في جانب منه، وثوري وقائعي في جانبه الآخر، فالتحرري كان من كل القيود الدينية الكنسية إبان العصور الوسطى، والتي فرضت سيطرتها الكلية على الفكر والمفكرين من العلماء وغيرهم، وبذلك صنعت لنفسها ذلك الوعاء الأساس في تنظيم الشؤون العامة للحياة الفكرية وغيرها، أما الجانب

[1]-برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، (ط4؛ المغرب: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص ص334،336.

الثوري فإرتبط بذلك الواقع المأساوي المعاش في أوروبا عموما وفرنسا خصوصا لأنها كانت المنطلق الأولي للفكر التحرري، وبالتالي إصطبغت لرؤية جديدة في التفكير من شأنها زعزعة الكيان الديني المسيحي، فقد عبرت الثورة الفرنسية بفلسفتها _الأخوة والحرية والمساواة_عن الطموح الكبير في أوروبا المفتقد مند زمن ألا وهو الإرادة القومية، والتي تعبر عن إرادة الأكثرية، وبالتالي حققت الثورة الفرنسية صدى كبير في العالم عموما وأوروبا خصوصا، وبذلك عبّرت عن نشوء فكر تحرري جديد تطور مفهومه تدريجيا ليعبّر عنه بالفكر العلماني أو الفكر التحرري، وهذه هي نقطة الإلتقاء بين مفاهيم الثورة الفرنسية والفكر العلماني لأنهما تعبير صريح عن التحرر من قيود الدين"[1].

[1]– برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، تر: عيسى عصفور، (ط1؛ بيروت: دار منشورات عويدات، 1982)، ص ص5،6.

المبحث الثالث: أنواع العلمانية

كما أسلفنا الذكر أنّ من أهم الأسباب التي أدّت إلى الإخلالبمصطلح العلمانية ما نسميه إشكالية العلمانيتين، وجوهر هذه الإشكالية أنّه مصطلح سواء في الخطاب التحليلي الغربي أم العربي يشير في واقع الأمر إلى أكثر من مدلول، ولحل هذه الإشكالية يمكننا تخيّل متصل من المدلولات في أقصى أطرافه ما نسميه "العلمانية الجزئية"، وفي الطرف الآخر ما نسميه "العلمانية الشاملة" ، وتتمازج المدلولات فيما بينها و تختلط وتتشابه،ولكن رغم التداخل أو جعلهما دائرتان تحتوي الواحدة الأخرى، فإننا سنحاول أن نتناول كل واحدة على حدة، كما لو كانا مستقلّين إستقلالاّ الواحد عن الآخر وتتمثل فيما يلي:

1. "العلمانية الجزئية : وهي التعبير عن رؤية جزئية للواقع من وجهة نظر نفعية لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية المعرفية، ومن ثمّ لا تتسم بالشمول، وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدّين عن عالم السياسة والمجال الإقتصادي، وهو ما يعبّر عنه بعبارة فصل الدّين عن الدولة، ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة، كما أنّها لا تنكر بالضرورة وجود منطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربّما دينية، أو وجود ما ورائيات وميتافيزيقا،ولذا لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية، كما أنّها رؤية محدّدّة للإنسان، فهي قد تراه إنساناَ طبيعيا في بعض جوانب حياته _رقعة الحياة العامة_ وحسب، ولكنّها تلزم الصمت فيما يتصل بالجوانب الأخرى من حياته"[1].

[1]– عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (ط1؛ الاسكندرية: دار الشروق، 2002)، مج1، ص218.

2. "العلمانية الشاملة:وهي التي تعبّر عن رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي كلي وشامل، تحاول بكلّ صرامة تحديد علاقة الدّين و المنطلقات والماورائيات الميتافيزيقية بكل مجالاتالحياة، وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار "المرجعية"*الكامنة و"الواحدية"**، والتي ترى أنّ مركز الكون كامن فيها، غير مفارق أو متجاوز لها، فالعلمانية الشاملة هي وحدة وجود مادية، وأنّ العالم بأسره مكّون أساساً من مادة واحدة ، لا قداسة لها ولا تحوي أية أسرار،وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها"[1]، ولا تكترث بالخصوصيات أو التفرّد أو المنطلقات أو الثوابت،وهذه المادة تشكل كلاَ من الإنسان والطبيعة، فهي رؤية واحدية طبيعية.

"وتتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفيةالحواس والواقع المادي مصدر المعرفة، فالعالم المُعطى لحواسنا يحوي داخله ما يكفي لتفسيره والتعامل معه،كما تتفرع عنها رؤية أخلاقية

*–المرجعية وهي الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كلّ الأفكار في خطاب ما، والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية للعالم دونها، والمبدأ الواحد الذي تُرَدّ إليه كل الأشياء وتنسب إليه ولا يردّ أو ينسب إليها، وعادة ما نتحدث عن "المرجعية النهائية " بإعتبارها أنّها أعلى مستويات التجريد، حيث تتجاوز كلّ شيء ولا يتجاوزها شيء ويمكننا الحديث عن مرجعيتين: مرجعية نهائية متجاوزة، ترتكز إلى نقطة خارج العالم والمادة والحواس الخمس، وهي في النظم التوحيدية، الذي يحركهما ولا يحل فيهما ولا يمكن أن يرّد إليهما، أما في النظم الإنسانية الهيومانية والتي لا تعترف بالضرورة بوجود الإله، فهي الجوهر الإنساني ورؤية الإنسان، بإعتباره مركز الكون المستقل القادر على تجاوزه، ومن ثمَّ تصبح له الأسبقية على الطبيعة أو المادة، في حين هنالك المرجعية الكامنة التي ترتكز إلى نقطة داخل العالم، ومن ثمّ فالعالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أيّ شيء _ربّاني أو إنساني جوهري_ خارج النظام الطبيعي، وإن ظهرت ثنائيات فهي مؤقتة يتم محوها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، ففي إطار المرجعية الكامنة لا يوجد سوى جوهر واحد في الكون؛ وفي إطار المرجعية المادية، فإن الإنسان كائن طبيعيّ، وليس مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي، وإنّما مستوعب تماماً فيه،ساقط في قبضة الصيرورة، وبذلك تسقط المرجعية الإنسانية، وتصبح الطبيعة أو المادة هي المرجعية الوحيدة النهائية. ولمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى :

– عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، (ط1؛ الاسكندرية: دار الشروق، 2002)، مج2، ص453.

**– الواحدية (Monisme)هي:أ– عند القدماء عدم إنقسام الواجب لذاته إلى جزئيات، أما الاحدية، عدم إنقسام الواجب لذاته إلى الأجزاء.

ب– والواحدية عند المحدثين هي مذهب فلسفي يرد جميع الأشياء إلى مبدأ واحد، سواء كان ذلك من ناحية الجوهر، أم من ناحية القوانين المنطقية، أو الطبيعية، أو الأدبية. ومذهب الواحدية مقابل لمذهب الاثنية(Dualisme) ومذهب التعدد. ولمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى:

–جميل صليبا، المرجع السابق، ص548.

[1]– عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، مج1، ص219.

_المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق_وأخرى تاريخية _التاريخ يتبع مساراً واحداً_ وإن تبع مسارات مختلفة فإنّه سيؤدي في النهاية الأمر إلى النقطة النهائية نفسها، ورؤيةُ للإنسان _ الإنسان كجزء لا يتجزأ من الطبيعة أو المادة، ليست له حدود مستقلة تفصله عنها، ومن ثَمَّ هو ظاهرة بسيطة أحادية البعد، وهو كائن ليس له وعيٌ مستقل، غير قادر على التجاوز والإختيار الأخلاقي الحر،ويمكن القول بأنّ العلمانية الشاملة تعبير عن "النزعة الحلولية"*الجينية في الإنسان، كل هذا يعني أنّ كل الأمور في نهاية الأمر، تاريخانية زمنية نسبية لا قداسة لها، وهي مجرد مادة إستعمالية"[1].

كما يقول المثل الإنجليزي: " في نهاية اليوم لابد أن يسيطر منهج ونظام ديني أو علماني على الدولة، وستؤدي هذه السيطرة إلى إبعاد الآخرين عن الحكم والدولة"، فإذا كان معنى التعايش أن يشترك منهجين ونظامين في الحكم فهذا غير ممكن، فالإسلام سيرفض العلمانية والعلمانية سترفض العلمانية الشيوعية وهكذا، ولكن في الأخير يبقى الإسلام هو الأفضل في هذا المجال.

*– الحلولية ويعبر عنها بمذهب الحلول، وهو المذهب القائل بأن كل شيء إلهي، وأن الله والطبيعة حقيقة واحدة، والغالب أننا نجد مذهب الحلول أداة تعبير شعري أكثر مما نجده نتيجة برهان فلسفي، فمن وجهة المؤله يبدو القائل بمذهب الحلول شخصا يرد الله إلى الطبيعة وبذلك يكون ملحدا في جوهره، ومن وجهة نظر الشاك يعد القائل بمذهب الحلول أخدا بنظرة دينية نحو الطبيعة لا ترتكز على أساس يضمن سلامتها حتى ليبدو مؤلها مستترا، والمذاهب الميتافيزيقية التي تزعم أن الكون وحدة كما في المذهب المثالي تتجه كلها نحو مذهب الحلول. ولمزيد من الاطلاع والشرح بالإمكان الرجوع إلى:

. فؤاد كامل، المرجع السابق، ص ص412،413.

[1]– عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، مج1، ص ص220،221.

والعلمانية الشاملة بهذا المعنى، ليست مجرد فصل الدّين عن الدولة أو ما يسمَّى الحياة المدنية،"وإنّما تعني فصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية المتجاوزة لقوانين العالمالإنساني، بحيث يصبح العالم مادة نسبية لا قداسة لها يوظّفها الإنسان الأقوى لصالحه، ومن هنا نذهب إلى أنّ العلمانية الشاملة بمثابة "الإمبريالية"*، والتي قامت بترشيد الإنسان الغربي في إطار النموذج المادي، وحوَّلته إلى مادة إستعمالية يوظفها الإنسان الغربي . بوصفه الأقوى . لصالحه"[1].

وفي تصوُّرنا أنّ أفضل طريقة لتناول قضية العلمانية والعلمنة هي قضية المرجعية _كامنة أو متجاوزة_ فالعلمانية الشاملة قد لا تنكر وجود الخالق أو مركزية الإنسان في الكون، ولكنها على المستوى النماذجي الفعّال ومستوى المرجعية النهائية، فتستبعد الإله وأيّة منطلقات وثوابت من عملية الحصول على المعرفة، ومن عملية صياغة المنظومات الأخلاقية، كما أنّها في نهاية المطاف تستبعد أن تكون إلحادية أو معادية للإنسان على مستوى القول والنموذج المعلن فهي قد لا تنكر وجود الخالق الإنسان من مركز الكون بشراسة وحدَّة وتنكر عليه مركزيته وحريته.

والفرق بين ما نسميه بالعلمانية الجزئية وما نسميه بالعلمانية الشاملة هو في واقع الأمر الفرق بين مراحل تاريخية لنموذج واحد، فالعلمانية ليست مجرد تعريف ثابت وإنّما ظاهرة تاريخية، وتظهر من خلال حلقات متتابعة؛ "ولذا فبدلاً من الحديث عن نموذج العلمانية مع العلم أنّ

*– الإمبريالية وهي الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية، وهي النتيجة الحتمية للعلمانية الشاملة التي تنزع القداسة عن العالم وتفصله عن كل القيم الأخلاقية والإنسانية، وتحوصل الطبيعة والإنسان، وتحاول التحكم والهيمنة عليهما لصالح الأقوى _السوبرمان_ أو لصالح أي مطلق علماني، وقد قامت المنظومة العلمانية الشاملة في الغرب بترشيد الداخل الغربي في الإطار المادي وتحويله إلى مادة إستعمالية، ثم جيشت الجيوش وهيمنت على العالم بأسره وحولته هو الآخر إلى مادة إستعمالية لصالح الإنسان الغربي وحده، بإعتباره العنصر الأرقى والأقوى. ولمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى:

–عبد الوهاب المسيرى، المرجع السابق، مج2 ص ص476،477.

[1]– عبد الوهاب المسيرى، المرجع السابق، مج1، ص 220،221.

مصطلح نموذج ينطوي على قدر كبير من الثبات، وبالتالي يجدر بنا أن نتحدث عن مفهوم علماني ثابتمتحقق عبر الزمان وفي المكان، ويمكننا القول إنّه في المراحل الأولى من التحديد المفاهيمي الثابت تسود العلمانية بالجزئية، حينما يكون مجالها مقصوراً على المجالين الاقتصادي و السياسي، وحين تكون هناك بقايا ومنطلقات مسيحية وإنسانية، حينها تتسم الدولة ووسائل الإعلام بالضعف والعجز عن إقتحام أو إستعمار كل مجالات الحياة،ولكن في المراحل الأخيرة من تزايّد قوة الدولة ووسائل الإعلام وتمكُّنها من الوصول إلى الفرد وإحكام القبضة عليه من الداخل و الخارج وإتساع مجال عمليات العلمنة وإختفاء المنطلقات يهمش الإنسان وتظهر سيادة النسبية الأخلاقية"[1]، وهذا الذييجرنا إلى الحديث عن "متتالية العلمانية"*في مرحلتيها: الصلبة والسائلة، والتي تكشف عن تصوُّر حلقاتها كما يلي:

1. يحل مركز الكون في العالم ويصبح كامناً فيه وغير مفارق له، وتصبح مرجعية الكون كامنة فيه، وتختفي المرجعية المتجاوزة التي تفترض أنّ هناك عالماً وراء هذا العالم المادي هذا من وجهة النظر الأولى، أما من وجهة نظر ثانية فإنهيسمى مركز الكون الحالُّ فيه غير مفارق له، أو ما يسمى الإله، وعليه تسود فكرة وحدة الوجود بحيث يتوحَّد الإله في جوهر واحد،حيث أنّ هذا المركز الواحد يسمى الإله، ومن ثمَّ فإنّ وحدة الوجود في هذه الحالة تعتبر وحدة وجودية

[1]– المرجع نفسه،ص222.

*– متتالية العلمانية وهي تعبير عن الإنتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة، من خلال عمليات تاريخية طويلة مركبة، تأخذ شكل متتالية تاريخية متعددة الحلقات بعضها واضح ومّحدّد، والبعض الآخر يصعب إدراكه وتحديده ولكن جوهر هذه العملية هو تصاعد الترشيد المادي بحيث يصبح كل مجال من مجالات الحياة خاضعاً للقوانين الكامنة فيه، فيحكم على المجال السياسي بمعايير سياسية فقط وعلى المجال الدّيني بمعايير دّينية فقط وهكذا، فيصبح كل مجال مكتف بذاته متماسك بشكل عضوي، ولا يعرف ثنائيات ولا إنقطاعاً، وبالتالي يكتسب سمات الطبيعة منعزل عما سوّاه من المجالات، لا يربطه رابط بها، وينتج عن هذا الانفصال التدريجي لمختلف مجالات الحياة عن المنظومات الدينية والأخلاقية والغايات الإنسانية ، وهكذا تتفكك مجالات الحياة الإنسانية وتتحول إلى مجالات غير متجانسة وغير مترابطة، ولمزيد من الاطلاع بالإمكان العودة إلى:
. عبد الوهاب المسيرى، المرجع السابق، مج2، ص477.

روحية، ولكنها وحدة وجود روحية اسمًا فحسب، لأنّ مركز الكون الحال فيه يمكن أن يسمَّى الطبيعة أو القوانين الطبيعية أو غيرها من التسميات المشابهة لها،وبذا تتحول وحدة الوجود الروحية اسمًا إلى وحدة الوجود المادية فعلاً.

2. "يلاحظ أنّ المبدأ الواحد ومركز الكون يحل في بداية الأمر في كل من الإنسان و الطبيعة بدرجة متساوية، وينتج عن هذا الحلول المزدوج ثنائية صلبة–ثنائية الإنسان في مقابل الطبيعة– ،فإذا كان الإنسان مركز الحلول فسيواجه الكون دون وسائط فيتمركز حول نفسه ويضع نفسه مركزا له، وفي البداية تكون الإنسانية جمعاء مركز الحلول، فتظهر النزعة الإنسانية،أو بما تسمى الواحدية الإنسانية، ومن ثم يصبح الإنسان بجوهره مستقلاً عن الطبيعة، ومتجاوز لها بقوة إرادته، بفرض ذاته باسم الإنسانية جمعاء، وتكون هذه الإنسانية مصدر تماسك العالم"[1]، ومن ثَمَّ يتم إدراك العالم من خلال هذه المقولة: "أنّ الإنسان يسبق الطبيعة وينظر إليها بإعتبارها مادة إستعمالية، فيبدأ في صياغتها في الإطار المادي ليسخرها لصالحه.

ولكن في "غياب تلك المعايير المتجاوزة للإنسان، فإنّ موضع الحلول يصبح أمة أو عرقًا ما، فتظهر الإمبريالية و العنصرية والصهيونية، وقد يكون موضع الحلول قائدًا أو زعيمًا، فتظهر النازية و الفاشية، وقد يكون فرداً عادياً، فتظهر نزعة نفعية شخصية مادية حادة، وتوجها لا يقل حدة نحو اللذة، ويؤكد الإنسان نفسه في مواجهة الطبيعة والآخرين، ويلاحظ أنّ مركز الكون هو البشر وهي نزعات واحدية، وبعد المراحل السابقة التي تتميّز بالتمركز حول الذات

[1]– عبد الوهاب المسيري، المرجع السابق، مج1، ص223.

الإنسانية، بحيث يكتشف الإنسان أنّ الطبيعة مركز الحلول؛ بمعنى أنّها تصبح مرجعية ذاتها، لاتكترث بالإنسان بأفراحه ومآسيه، وترد كل شيء إلى عنصر واحد وهو الطبيعة، ويتم إدراك الكون من خلالها، ويسود الإفتراض بأنّ الطبيعي يسبق الإنساني،فمن الطبيعي بعد ذلك أن يحدث هذا الصراع بين مركزين وهما: الإنسان و الطبيعة، فسيؤدي ذلك إلى بروز الثنائية الصلبة التي أشرنا إليها"[1].

[1]– المرجع نفسه، ص ص224،225.

الفصل الثاني: العلمانية بمنظور عربي

المبحث الأول: الإرهاصات الأولى للعلمانية في الواقع العربي

المبحث الثاني: تجلياتها في الواقع العربي الحديث والمعاصر

المبحث الثالث: ردود أفعال مفكري العرب والمسلمين من الفكر العلماني

المبحث الأول: الإرهاصات الأولى للعلمانية في الواقع العربي

لقد بلغت المجتمعات العربية أوَّج إنحطاطها في مستهل القرن التاسع عشر(19م)، مما تعذر عليها الإستمرار زمنًا أطول في منأى عن مشاريع غزو جيرانها لها، وقد بلغت المجتمعات الغربية قسطا وافيا من التطور في مختلف المجالات السياسية والدينية والإجتماعية وغيرها، ومن ثم دعت الضرورة إلى إعادة بناء شروط جديدة لممارسة التفكير العربي مثلها مثل الحياة الغربية المبنية على التفكير العلماني، ونحن هنا بصدد دراسة أهم المبادئ التي قامت عليها النهضة الأوروبية و ثورتها على كل ما هو موروث،ودراسة أهم الشروط والمبادئ التي أقامت عليها صرحها، وقبل إبراز كل تلك الشروط والممارسة للفكر العربي، سنشير إلى أهم عوامل المساهمة في إنتقال الفكر العلماني الغربي إلى العالم الإسلامي و التي يمكن إبرازها فيما يلي: الأمة الإسلامية، وذلك راجع لتأخرها وإنحطاطها في القرون الأخيرة، فإذا أردنا أن نبين ذلك الإنحطاط فسوف نأخذ رأي عبد الرحمان الكواكبي(1848–1902)*الذي يرجع إنحطاط المجتمع الاسلامي إلى أسباب دينية وسياسية، وهذا ما جاء في مضمون كتابه "أم القرى" فمن جملة الأسباب الدينية التيذكرها، نذكر ما يلي:

*– عبد الرحمان الكواكبي من مواليد سنة 1848في حلب السورية، وهو أحد رواد النهضة العربية ومفكريها في القرن التاسع عشر(19م)، وهو أحد مؤسسي الفكر القومي العربي، تلقى اللغة والدين في المدرسة الكواكبية وتعلم الفرنسية والتركية وعلوم المنطق والرياضيات والطبيعة من أبيه، من أهم مؤلفاته: كتاب طبائع الاستبداد ومصارع الإستعباد، وكتاب أم القرى وغيرها من المؤلفات العديدة التي تلخص فكره، وافته المنية سنة1902. ولمزيد من الاطلاع بالإمكان العودة إلى:

– أحمد أمين، موسوعة أحمد أمين الإسلامية، زعماء الاصلاح في العصر الحديث، (د.ط، بيروت: دار الكتاب العربي، د.س.ن)، ص ص249،250.

- "تأثير عقيدة "الجبر"* على أفكار الأمة.

- الذهول بمعنى الوعي المشوش عن سماحة الدين وسهولة التدين.

- تشويش أفكار الأمة بكثرة تخالف الآراء في فروع أحكام الدين.

- الإسترسال بمعنى الإتساع والإستمرار في الإختلاف والتفرقة الدينية.

أما من جملة الأسباب السياسية نذكر ما يلي:

- حصر الإهتمام السياسي بالجباية والجندية فقط.

- الشتات الحزبي في أطراف السلطة الحاكمة.

- الغياب الشبه الكلي للعدالة بين طبقات الأمة الواحدة"[1].

فلقد عبرت جملة أفكاره عن تحليل علمي للواقع العربي في نهاية القرن التاسع عشر(19م)، وهذا راجع للطريقة التي إعتمدها الكواكبي في جمعه لها، ألا وهي الحوار مع العديد من الشخصيات التي درسها من قبل.

*: الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله تعالى، فأصحاب هذا المذهب يرون أن العبد لا يوصف بالإستطاعة وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة للإختيار، وإنما يخلق الله سبحانه وتعالى الأفعال على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات فيقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وطلعت الشمس، والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال كلها جبر والتكليف عندهم جبر، حيث ظهر مذهب الجبر في عهد بني أمية، وبدأ مذهبا سياسيا ليبرر القائلون به أعمال الناس خلال الفتنة، ويسند هذا المذهب إلى رجلين هما: الجعد بن درهم، والجهم بن صفوان. وللمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى:

- محمد حسين محاسنة، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين، (ط1؛ الإمارات العربية المتحدة: دار الكتاب الجامعي،2001)، ص108.

[1]- نقلا عن:علي الحافظة، الاتجاهات الفكرية الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية عند العرب في عصر النهضة(1798-1914)، (د.ط؛ بيروت: دار الأهلية للنشر والتوزيع، 1987)، ص157.

في حين يذهب "قاسم أمين (1863– 1908)"* إلى أبعد من ذلك، "أن الإعجاب الشديد للعرب بماضيهم سببا من أسباب ضعفهم وعجزهم لمواكبة روح العصر، الذي كان سائدا في المجتمعات الغربية، إذ يقول: "هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه وليس له دواء، إلا أن نربي أولادنا على أن يتعرفوا على شؤون المدنية الغربية، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها"، فالحقيقة أمام أعيننا ساطعة وجلية لمعرفتنا قيمة التمدن الغربي، وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح ما في أحوالنا إذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية الحديثة"[1].

كل هذا ناتج عن قصور فهم الإسلام وإنحصاره في المفهومات التصورية للمعاني والمدلولات، وبالتالي هو تعبير عن سبب ونتيجة في الآنِ نفسه، وكنتيجة للوهن الذي أصاب الأمة الإسلامية وحبها للدنيا وكراهيتها للموت، وما أسفر عنه من أحداث جسام ومخاطر، جمة إجتاحت المجتمعات الإسلامية إلى أقصى حدودها، وأهم الأسباب التي أدت إلى ذلك:

– الركود العلمي العام الذي هيمن على الحياة الإسلامية في عصر كانت فيه أوروبا قد نفضت غبار الماضي وحثت الخطى على طريق العلم والإكتشاف هذا من جهة، والضعف

*:قاسم أمين من مواليد سنة 1863، وهو من أصل كردي، درس مدرسة الابتدائية في الاسكندرية التي تدعى "رأس التين" وبعد المرحلة التجهيزية إلتحق بمدرسة الحقوق و الإدارة وهي مدرسة عليا كانت البديل لكلية الحقوق في غياب الجامعات، وبعدها بعث الى باريس لإستكمال دراسته القانونية، وبعدها عاد الى مصر ليعمل في خدمة القضاء، كما عين وكيلا للنائب العمومي في محكمة مصر، ومن بين أهم مؤلفاته نذكر ما يلي: كتاب المصريون، كتاب دراكور، توفي 1908. وللمزيد من الاطلاع بالإمكان العودة إلى:

– صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية في العصر الحديث، (ط1؛ القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2001)، ص ص85،86.

[1]– علي الحافظة، المرجع السابق، ص166.

المادي والمعنوي من جهة أخرى، وهذا الأخير بالتحديد جعل منها لقمة سائغة للمجتمعات الغربية.

وبالإجمال يمكن القول أن "ظهور العلمانية في الغرب كان نتيجة لتحرير الدين النصراني، فقد تزامن ظهورها في المجتمعات العالم الإسلامي نتيجة لإنحراف المسلمين"[1].

وهذا لا ينفي القول أن إنحطاط الأمة الاسلامية كان سببه الركوض وعدم مواكبة العصر، بل إذ نظرنا في جوهره لوجدنا أنه توجد عدة عوامل وأسباب جعلت من هذا العالم يقع فيما يسمى بالإنحطاط، فيمكن أن تكون الحملات الإستعمارية التي عرفها العالم الإسلامي، وكما لا يعتبر سببا للدفاع عن العالم الإسلامي، فإنه لا يمكن أن يكون شيء من هذا القبيل ليحدث، لولا إصابة العالم الاسلامي بما يسمى بقابلية الإستعمار، كما أشار "مالك إبن نبي" (1905-1973)*.

-البعثات العلمية والفكرية لأبناء الأمة الإسلامية، التي ساهمت في تقويض الوعي الإسلامي، وإستبداله بالوعي الغربي،"المبني على طمس كل معالم الحضارة الإسلامية، وكانت هذه الحملات نتيجة أسباب المعارف الجديدة ونقلها إلى الشرق، أو ما يعرف بحركة

[1]- سفر بن عبد الرحمان الحوالي، المرجع السابق، ص 508.

*- مالك إبن نبي من مواليد 1905 في قسنطينة بالجزائر، من أسرة متواضعة درس دراسته الأولى في "تبيه"، والعالية في باريس، وهو أحد أبرز رموز الحركة الإصلاحية في الجزائر، من أبرز مؤلفاته نذكر ما يلي: الظاهرة القرآنية، وجهة العالم الإسلامي، ميلاد مجتمع، مشكلة الثقافة، حيث توفي سنة 1973م. وللمزيد من الاطلاع بالإمكان العودة إلى:
- صلاح زكي أحمد، المرجع السابق، ص 68،85.

الإستشراق*وما نتج عنها في شتى المجالات الإجتماعية والسياسية عامة، والدينية بصفة خاصة"[1].

والجدير بالذكر هنا، أن أبناء الأمة الإسلامية في بحثهم عن المعرفة في المجتمعات الغربية(الاستغراب)*، كانوا لا يملكون الحصانة الكافية في مواجهة التيار الغربي، الذي يسعى بكل الطرق ليطمس معالم الفكر الاسلامي ومحاولة القضاء على هويته الاسلامية، ومثال ذلك، إستعمار الجزائر من طرف المستعمر الفرنسي الذي حاول السيطرة على المجتمع الجزائري بفرض الإحتلال والنهب، وتغيير مسار حياتهم من تعليم، وعروبة ومناهج، والتي كانت مفروضة عليهم بالقوة، ومن بين هذه الفروض نذكر ما يلي:

-"فرضت عليهم ربط الإدارة في الجزائر بالوزارات المركزية في فرنسا.

- إنهاء العمل بالشريعة الإسلامية وتطبيق القوانين الفرنسية.

*- الإستشراق هو ظاهرة هامة، تعبر عن دراسة كافة البنى الثقافية للشرق من نظر غربية، وتستخدم للدلالة أيضا على التقليد أو تصوير جانب من الحضارة الشرقية لدى الرواة والمفكرين في الغرب، لذلك صارت الكلمة تدل على المفهوم السلبي، حيث تنطوي على التفاسير المضرة بالحضارات الشرقية، لإرتباط هذه التفاسير بالفترة الإستعمارية ما بين القرنين الثامن عشر(18)، والقرن التاسع عشر(19). ولمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى:

- إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عنانى،(د.ط؛ القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006)، ص204.

[1]- محمد شاكر الشريف، العلمانية وثمارها الخبيثة، (ط1؛ الرياض: دار الوطن للنشر، 1992)، ص 14.

*- الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل والنقيض للإستشراق، فإذا كان الإستشراق هو رؤية الأنا(الشرق) من خلال الآخر(الغرب)، فالإستغراب إذن يهدف إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين الأنا والآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارس إلى ذات مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس، ومهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب، لغة وثقافة وعلما. وللمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى:

- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب، (د.ط؛ القاهرة: مطبعة الدار الفنية، 1991)، ص29.

– إلغاء المكاتب العربية في جميع أنحاء الجزائر"[1].

وما يستدعي القول هنا أن الإستعمار الفرنسي شن العديد من الممارسات التعسفية ضد المجتمع الجزائري من أجل السيطرة والنفود، ولعل هذه الممارسات كانت عاملا في إنتقال الفكر العلماني الغربي لبلاد الجزائر وغيرها من بلدان العالم الاسلامي.

"أما التخطيط اليهودي الصليبي وما حمله من مخططات وحملات إستهدفت العالم الاسلامي، والتي عبرت عن روح الإنتقام والعداوة بين العالمين المسيحي من جهة، والإسلامي من جهة أخرى، فقد أكدت على العداوة التاريخية الأبدية، لكن بمظهر مغاير وهذا ما أعطى اختلافا في آثار ونتائج سبقتها من الحروب، ولذلك الأمر سبب نفسي، يتعلق بوجود أوروبا وتكوينها السياسي والإجتماعي والحضاري بصفة عامة، وهو أن الحروب الصليبية حدثت في أثناء طفولة أوروبيا في عهد كانت فيه الخصائص الثقافية قد أخدت تعرض نفسها ولا تزال في طور التشكل، إذا إعتبرنا أن المؤشرات العنيفة التي حدثت في أوائل الطفولة ظلت راسخة في الذاكرة وبالتالي صعوبة نسيانها، وظلت محفورة حفرا عميقا حتى أنه لا يمكن للتجارب العقلية في الدور المتأخر من الحياة والمتسم بالنضج الفكري أكثر من العاطفة أن تمحوها إلا بصعوبة"[2].

وبعد إستعراض أهم الأسباب التي كانت وراء إنتقال الفكر العلماني الغربي إلى العالم الإسلامي، ننتقل لعرض بعض الوقائع الإجتماعية والثقافية التي كان لها الوقع في تغيير صورة

[1]– عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، (د.ط؛ الجزائر: دار البصائر الجديدة، 2013)، ص ص167،173.

[2]– سفر بن عبد الرحمن الحوالي، المرجع السابق، ص 538.

المجتمعات الاسلامية وولوج التيار العلماني بالمفهوم الغربي للعالم الاسلامي، وهي على النحو الآتي: ففي مصر، دخلت العلمانية مع حملة "نابليون" Napoléon Bouna Bart(1769-1821)* من خلال ما حملته من تغييرات جذرية على المجال السياسي من نظام مدني إلى حكم عسكري، والذي أرسى معالم حضارة غربية مختلفة تمام الاختلاف عن ثقافتنا.

كما أننا من خلال العرض الموجز للحوادث البارزة التي جرت في الساحة العربية مند القرن التاسعشر(19م) يعطي وحده فكرة عن صعوبة نفاد الفكر الحديث العلماني إلى المجتمعات الراضخة منذ زمن بعيد لأقصى النزعات التقليدية، "ولكننا إذا أردنا إيضاحًا أفضل للأساليب المعقدة التي بها جرى هذا النفاد، وجب علينا الإنخراط في نوعين من التقصي: من جهة أولى، إتباع نشأة الفكر العلماني في أوروبا مع الإهتمام برسم حدود الحياة الحديثة العلمانية كفكر ومنهج في الحياة"[1].

*-نابليون بونابرت، إمبراطور فرنسا في الفترة بين (1804.1814)، وهو يُعَدُّ من أهم القادة العسكري ينفي التاريخ، ويتمتع بمقدرات إدارية عالية، وُلد نابليون في جزيرة كورسيكا وتولى قيادة الجيش الجمهوري أثناء حروب الثورة الفرنسية، وأحرز نجاحاً كبيراً في حملته على إيطاليا (1796.1797)، ولكن حملته على مصر (1798. 1799) أخفقت تماماً، وعاد إلى فرنسا والحكومة الثورية على وشك الإنهيار، فقام بإنقلاب عسكري وإستولى على الحكم وقاد حروب فرنسا «الثورية». ثم أدخل إصلاحات علنا لنظام التعليمي وفي مجال القانون ونظَّم العلاقة مع الكنيسة (1801)، ثم أصبح إمبراطوراً عام(1804)، وبدأ في تكوين أرستقراطية جديدة وبلاط ملكي. وقد إمتدت رقعة الإمبراطورية الفرنسية في عهده لتضم كل أوربا تقريباً. وساهم في تحديث أوربا ومؤسساتها السياسية والإدارية من خلال غزواته. ولكن شوكة نابليون إنكسرت حينما حاول غزو روسيا، وإنتهى الأمر بأن هُزم تماماً ونُفي إلى جزيرة إلبا (1814) ثم إلى سانت هيلينا (1815)، توفي عام (1821). وللمزيد من الإطلاع بالإمكان الرجوع إلى:

- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجماعات اليهودية، التحديث والثقافة، (د.ط؛ القاهرة: د.م.ن، 1999)، مج3،ص34.

[1]- محمد أركون، الفكر العربي،تر: عادل العوّا، (ط3؛ بيروت:دار منشورات عويدات، د.س.ن)، ص ص123،124.

والتي حمل لوائها "البرجوازية Bourgeoisie"*، ومن جهة أخرى علينا تحديد الأطر الإجتماعية والثقافية للمعرفة في كل بلد مفتوح، وبالتالي سنشير إلى سمة المشكلة بإيجاز، فبروز المختزل الذي ظهر في الغرب إبان زمن طويل لإيلاج مفهوم الحياة الحديثةللدلالة على إنقطاع بين فهم وسيط تسوده العقائد والخرافات والأبنية التخيلية من جهة، وبين فهم جديد بإنفجار "النزعة الانسانية"* في عصر الإنبعاث وما تلته من أحداث متعددة التوجهات، والتي كانت تصب في مجرى واحد يخدم بصورة مباشرة ملامح ذلك الفكر الجديد، ألا وهو ظهور سلطة روحية علمانية ولا ريب في أنّ هذه الوقائع قد تدَّخلت في الفكر العربي من الخارج، ولكن تاريخ العلوم لم يحدِّدْ بعد الروابط الحقيقية في الحياة الأوروبية الحديثة الأولى وبين المقدمات العقلية للفكر العربي المدرسي، وعلى الرغم من كل هذه التحليلات لإبراز ذلك الإمتزاج أو إن صح القول الدمج بينهما، إذ أنّه من وجهة نظر المفكر العربي فإننا نجد لزامًا علينا إيضاح هذا المفهوم التاريخي للعلمانية، كما جرى بين سنتي1800م–1950م حتى نوَّضح ضروب الجرأة التي تحققت أهدافه جملة من الآثار، ومن شأن التأريخ الذي عرضناه قبل قليل أنّه يظهر مدى التأخر والعوائق، وكيف عاش الفكر العربي التوترات التربوية الرئيسية التي أدت إلى ظهور ما

*– البرجوازية وهي طبقة نشأت في عصر النهضة الأوروبية بين الأشراف والزراع، وأضحت دعامة للنظام النيابي، ثم صارت في القرن التاسع عشر الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج في النظام الرأسمالي، وقابلت بهذا طبقة العمال. ولمزيد من الإطلاع بالإمكان العودة إلى:

– إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، (د.ط؛ القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1983)، ص33.

*–النزعة الإنسانية هي حركة فكرية سادت في عصر النهضة وكانت تدعوا إلى الإعتقاد بالفكر الإنساني ومقاومة الجمود والتقليد، وتتميز ببذلها جهود في سبيل رفع كرامة الفكر البشري وجعله جديرا ذا قيمة، وذلك بوصل الثقافة الحديثة بالقديمة فيما عدا الفلسفة المدرسية(العصور الوسطى)، ومن أشهر ممثلي هذا التيار نجد أراسموس وبترارك. وللمزيد من الإطلاع بالإمكان العودة إلى:

– أندريه لالاند، المرجع السابق، ص556.

يسمى بالفكر الحداثي في أوروبا، وقد ظلّ هذا الفكر حتى الثلاثينات في عزلة إلى حد كبير أمام هجمات التجديد والتعمير،التي أدانها العلماء إدانة شديدة، والأكثر من ذلك أنّ الفكر العربي لم يتصرف حتى بالأدوات الفكرية التي صنعها سابقيهم"[1].

فالحديث عن ذلك التأخر الذي برز في أوساط الأمة العربية الإسلامية على وجه الخصوص، في سيمات التفكير العربي المرتبط بتلك الأحداث المرتبطة تمام الارتباط بالأوضاع الداخلية للبلاد الإسلامية؛ أي الحالة السياسية والإقتصادية، إذ كانت هذه الأخيرة لم تعرف الرقي والإزدهار، وبالتالي فحديثنا عن تأخر الأمة الإسلامية وإنحطاطها في القرون الأخيرة طويل ومتشعب، ولكن السمة البارزة في ذلك التأخر تلك التي تجعله يتدنى عن مستوى فترات الإنحطاط السابقة،هي "الإنحراف عن فهم الإسلام نفسه وإنحصار مفهوماته التصورية في معان ضيقة ومدلولات محددة، وهذا الانحراف كان نتيجة وسبب في آنٍ واحد، ولعل هذا القول السالف الذكر هو المنعرج الحاسم الذي كان له التأثير القوي والمباشر على الحياة الإسلامية وخير دليل على ذلك، ركود علمي عام هيمن على الحياة الإسلامية في عصر كانت أوروبا قد سلكت طريق العلم والإكتشاف، على غرار الضعف والإستكانة التي كانت تعرفها البلاد الإسلامية بعد هزيمة العثمانيين والتقهقر السريع للمماليك أمام "نابليون" بمثابة مؤشر واضح

[1]– محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، (ط3؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1982)، ص40.

على الركود العلمي وضعف الدافع الديني والمعنوي، وبداية خطرة لنهاية الزعامة الإسلامية ليس على العالم فحسب، بل على أرض الإسلام ككل"[1].

إن القول السديد بأن العلمانية كفر بواح لا شك فيها ولا إرتياب، وأن من آمن بأي صورة منها فقد خرج من دين الإسلام والعياد بالله، وذلك أن الإسلام دين شامل كامل، له في كل جانب من الجوانب الإنسان الروحية والسياسية والإقتصادية والأخلاقية والإجتماعية ، وكذا منهج واضح وكامل، وقوله مبينا كفر من أخذ بعضا من مناهج الإسلام، ورفض البعض الآخر: "أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون"[2]، والأدلة الشرعية كثيرة في بيان كفر من شكك في عفة الإسلام وتعاليمه الشرعية.

ولا يمكن ردّ سبب التدهور والإنحطاط إلى جملة المعاني التي يصب معناها في فكرة الإنحراف العقائدي، ولكن ولابُدْ من التذكير بتلك الجملة من العوامل الخارجية المتمثلة في التفوُّق العلمي والعسكري في الجانب الآخر وهو العالم المسيحي، وكذا الأهمية الكبيرة التي أولاها الحقد الصليبي الأعمى، الذي بثَّ سراياه الفكرية المضللة جنبًا إلى جنب مع السرايا الإستعمارية، ولكن المنطق الإسلامي الثابت يؤكد أنّه مهما بلغت القوة الخارجية ومهما كان التخطيط المضاد، فإنّ المسلمين لن يؤتوا إلاّ من قبل أنفسهم، حسب القاعدة المطردّة التي سنَّها الله

[1]–محمد أركون، المصدر السابق، ص125.

[2]– القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية– 85–.

تعالى في محكم تنزيله: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"[1]، ولذلك "فمن الطبيعي أن يكون حديثنا عن أثر هذا الإنحراف في إنتشار العلمانية في العالم الإسلامي أسبق وأولى من الحديث عن التخطيط اليهودي النصراني الذي لا ننكر دوره في نشرها، والذي لا يصح أن نغفل عنه أو نقلل من قيمته"[2].

وهنا يمكننا القول أن العلمانية ظهرت في أوروبا نتيجة لتحرير الدين النصراني فهي الأخرى قد ظهرت في العالم الإسلامي نتيجة الإنحراف العقائدي عند المسلمين .

"وحين نقول إننا كنا مسلمين حقيقيين حتى جاء الغرب بحضارتهم فأفسدوا علينا ديننا ودنيانا، فإننا لا نكون مخطئين في تصورنا فحسب؛ بل نكون قد قطعنا على أنفسنا الطريق للعودة لذلك الطريق الذي يبدأ أساسًا من معرفتنا بأننا كنا منحرفين في فهمنا للأسباب الحقيقية لإنحرافنا وعدولنا عن الإستقامة، كما يمكن أن يكون للنصارى العرب المقيمين في بلاد المسلمين دور كبير وأثر خطير في نقل الفكر العلماني إلى ديار المسلمين والترويج به والمساهمة في نشره عن طريق وسائل الإعلام المختلفة"[3].

ومن خلال ما سبق ذكره يتبين لنا أن العلمانية تغيير حاسم في المسيرة التطورية للإنسان، ولا تخص أوروبا وحدها لحد ما، وذلك لما شملته بتأثيراتها العميقة لجميع البشر بكل أجناسهم وأديانهم، ومنه أصبحت بذلك تراثا للإنسانية كلها.

---

[1]–سورة الرعد، الآية 11.

[2]– محمد أركون، المصدر السابق، ص126.

[3]– محمد شاكر الشريف، المرجع السابق، ص12.

المبحث الثاني: تجلياتها في الواقع العربي الحديث والمعاصر

إضافة إلى جملة العوامل السالفة الذكر حول ملامح بروز الفكر العلماني في الواقع العربي، هنا وجب التذكير بتلك الكيفيات أو الممارسات التي جسدت هذا التيار في مثل هذهالوضعيات، وهذا ما سيتم عرضه من مختلف الأسس التي تدعم أساسيات بناء أيّ دولة من المجالالسياسي والديني والإجتماعي، فالأول يختلف من دولة إلى أخرى، فعلى سبيل المثال في الدول الإسلامية نجد أن الدين هو المشرّع الأول في شتى مجالات الحياة، ونجده بالخصوص في الحكم والتشريع، "أما في السياسة، –فحديثنا يقتصر على العالم الإسلامي دائما– فنجدها مرتبطة بكل من التربية والثقافة بإعتبارهما الموجهان الأساسيان في العقل البشري، أما المجال الإجتماعي فينحصر في مختلف العلاقات الإجتماعية المختلفة والتي ترتبط تمام الإرتباط بالأخلاق"[1].

فمنذ ولوج الفكر العلماني على الساحة العربية، عمل على خلط كل الحسابات والتوقعات في مختلف الميادين الحياتية، فالبدء كان من ذلك الإنحراف في تصرفات الحكام المسلمين في وقت ليس بالبعيد، إلا أنه لم يظهر إلا في العصر الحديث بشكل أوضح حين بلغ المسلمون قرارة الضعف وغاية التدهور، في وقت مضى كان الإسلام أعمق في النفوس من أن يستبدل به أي منهج آخر، غير أن الحال في العصر الحديث قد إنعكس تماما فلم يبقى من الإسلام واقعياإلا تلك التصورات الخاطئة، وفي الوقت نفسه كانت العقلية الأوروبية تتولى قيادة الفكر

[1]– يحي هاشم حسن فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، (ط1؛ الإمارات: مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1998)، ص31.

البشري وتوجيه الحضارة الإنسانية، وكنتيجة لهذا الوضع المزدوج تسربت العلمانية إلى العالم الإسلامي وأنقصت منه الكثير من القيم والمبادئ الإسلامية.

فمن الجانب السياسي، فلا حديث عن ما يسمى بالوعي السياسي، بل كان الأمر متروكا لأهواء الحكام، حتى أنه وصف من قبل العديد الباحثين الغربيين وكذا الباحثين المسلمين أنفسهم بالعديد من الأوصاف التي تعبر عن المستوى الضعيف للتسيير لشؤون الحكم في مختلف ربوع الدولة الإسلامية،أما بالتوجه إلى السلطات التشريعية _ القضاء بمختلف لواحقه _ غير المنظمة في العالم الإسلامي، والمعتمد على الشروح والحواشي والمختصرات المتأخرة التي كانت أقرب إلى الطلاسم التي عبرت بشكل واضح عن الركود العلمي العام، لأنه في حقيقة الأمر لم تكن المصدر الوحيد للتشريع فجانبها كانت أهواء ذوي السلطة وأعراف المجتمع وتقاليد القبيلة...وغيرها، وإذا كان الواقع المؤلم السالف الذكر والمتمثل في إنحراف التصور للدين الإسلامي وفهمه، وبالتالي في تطبيقه وتحكيمه، فقد نجد أن الحل الأنسب والصحيح للمشكلة هو بالعودة إلى الإسلام إيمانا جازما وعقيدة خالصة وتطبيقا كاملا. ولكن هذه العودة لم تقع بل الإنحراف كان في الشق الثاني من الأزمة إلى الأخطر والأعظم، وهو تفوق الجهل وسيطرته على جل موضوعات الحياة الإسلامية"[1].

وهذا ما يعكس بصورة واضحة التقبل الذاتي والتلقائي للعلمانية من قبل المجتمع العربي الإسلامي، إلى حدٍ أن الصدمة النفسية التي حاقت بالأمة الإسلامية لذلك التفوق العلمي

[1]– المرجع نفسه، ص32.

والتكنولوجي الغربي كانا دون شك مذهلين في كل ميدان، وعليه فإن من أهم القضايا التي يجدر الإنتباه إليها أن الإنحراف المقصود أو غير المقصود، إبتدأ من منطلق التخلص من جمود الفقه الإسلامي أمام المجريات والمتغيرات الحيوية الجديدة.

فمنذ أن فرض الإستعمار الأوروبي سلطانه على المجتمع الإسلامي مجاراة منه في إقصاء المنهج الإسلامي في الشريعة والإقتصاد والتعلم، وإحلال منهج علماني بديلا منه وهذا واضح من خلال محاولاته لفرض قانون وضعي _مدني_ بديلا للشريعة الإسلامية، وإنشاء معاهد هدفها الرئيسي نشر الفكر العلماني والسيطرة على مناهج المدارس الوطنية وإخلائها من دراسات القرآن والإسلام والعروبة، وكان "البدء من النظام السياسي بتركيز رجالها على النظم الليبرالية الديمقراطية كأساس للمنهج السياسي الذي تطبقه البلاد العربية بعد أن تأخذ وتنال استقلالها؛ وهو ذلك المنهج الذي يقوم على أساس إنشاء برلمان ودستور وأحزاب، ولم تتوقف عند هذا الحد بل ذهبت إلى أبعد من ذلك بحرصها على تحطيم أية عقبة تقف أمامها إذ ركزت على الإقليمية؛ أي جعل لكل دولة إقليم خاص بها، وحدود سياسية، والفصل أيضًا مسّ حتى مفهوم الوطنية و مفهوم الأمة العربية من ناحية، وبينها وبين وحدة العالم الإسلامي من ناحية أخرى، كما عملت على الفصل بين هذه الأقطار ثقافيًا وكذا الفكر العربي الإسلامي"[1]، وهذا واضح وجلي في المضامين الجوهرية للقانون الوضعي المخالفة كلية للشريعة الإسلامية في جوانب أساسية كبرى هامة نذكر على سبيل المثال:نذكر إجراء بعض التعديلات في قانون

[1]– أنور الجندي، سقوط العلمانية، (د.ط؛ لبنان: دار الكتاب اللبناني، د.س.ن)، ص ص26،28.

الأسرة من علاقة بين الزوجين؛ أي ترجيح الكفة للزوجة على حساب الزوج، وهذا ما يخالف أقوال الشريعة الإسلامية، وإضافة إلى إلغاء جريمة الزنا والسرقة وهتك الأعراض، وكذا وصول الأمر إلى حد العدول عن أحكام المشرع الإسلامي في أمور المعاملات؛ أي بإباحة التعامل بالربا، وهذا تعبير على أن القوانين الوضعية خالفت في ذلك أبسط الأسس التي ترعاها القوانين التي تستمد من تقاليد وأعراف الشعوب، وكذا مقاييسها الدينية للفضيلة والرذيلة.

يمكن إعتبار هذه القوانين، عبّرت بشكل صريح وصادق عن بعدها على تقاليد العرب والمسلمين،ومن الممكن القول أنها مورست تحت نفوذ إستعماري لا سبيل للهرب منه، لكن "وقع العكس مما كان مخطط له من أطراف الجبهة الأوروبية وسرعان ما إنكشفت الحقائق وسلطت الأضواء من وراء هذا الرداء العلماني الذي هدفه إقامة نظام لا ديني خالص في مجال المعاملات، للقضاء على الشريعة الإسلامية، وهو كمقدمة لإقرار العلمانية في بدياتها الأولى وفي محاولة لعزل النظام الإسلامي كلية عن المجتمع والفكر"[1].

وكل تلك التحليلات المقدمة سابقا تعطينا الصورة الحقيقية للمجتمع الإسلامي، والتي باءت بالفشل نتيجة لعدم تحقيق الأمن والطمأنينة للمجتمع نفسه، إلا أن إجراء بعض التعديلات والإضافات لم تجدي نفعا وبالتالي استظهر قصورها في التسيير في مختلف المجالات، أما في مرحلة من ثلاثينيات القرن التاسع عشر(19م)، وبعدما إنكشفت حقائق كثيرة إزاء ما كان

[1]–المرجع نفسه، ص29.

يطرحه الإستعمار من إفتراءات حول الكفاءة العليا للتسيير الأمثل لمجالات الحياة السياسية والإجتماعية والثقافية ومختلف النواحي الأخرى.

فمن المعروف أن منهج المعرفة في منظور إسلامي، لا يقوم على الأوهام والعواطف والأهواء المضللة للعقل، ولا يعترف بالانحياز منها، أو الميل إلى جانب معين، ولكنه يستقيم على الحق في البرهان والدليل ويعتمد على الوحي والعقل؛ الذي يجري في إطار الفطرة الإلهية، وزيادة إلى ذلك فإن منهج الإسلام في المعرفة منهج متكامل، وليس عقليا خالصا، أو روحيا خالصا؛ أي "أنه منهج جامع متكامل يعطي للعقل طريقه ومنطلقه في الآفاق التي يستطيع التحرك بداخلها، ومن ثمة فالعقل يغطي المناطق الأخرى التي لا تستطيع التجربة أو حسنا إقتحامها والوصول إلى نتائجها"[1].

فنموذج تركيا يمثل بصورة جلية المنعرج الحاسم في بروز الفكر العلماني في الدولة الإسلامية بصورة جلية وواضحة، وذلك عقب إلغاء الخلافة وإستقرار الأمور تحت سيطرة كمال أتاتورك(1881-1938)*، فنظرة أتاتورك للإسلام من جهة، وللعلمانية من جهة أخرى، هي تعبير عن الوعي الساذج لأغلبية المثقفين المسلمين بين عام 1880 وعام 1940، وهي الفترة التي مثلت حركة نقلية من تفكير شديد الإرتباط بالدين الإسلامي إلى تفكير متحرر منه نسبيا

[1]–يحي هاشم حسن فرغل، المرجع السابق، ص33.

*– كمال أتاتورك ضابط عسكري في الجيش التركي ورجل دولة ثوري ومؤسس تركيا الحديثة وأول رئيس للجمهورية التركية. وللمزيد من الاطلاع الرجاء العودة إلى:

– وليد الشرهان، من هو كمال أتاتورك؟ قراءة مختلفة، (د.ط؛ لندن: مجلة مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1998)، ص2.

بشكل عام، وهذا نتاج لما تمت ملاحظته من قبل هؤلاء المفكرين الذين انبهروا بما رأوه من تطور في الحضارة الغربية، لذلك حاولوا نقل ذلك الفكر للحضارة العربية التي بدأت تدخل في دوامة التخلف والإنحطاط الفكري، الذي إرتبط تمام الإرتباط بالدين كسلطة عليا في تسيير الشؤون العامة للحياة الإنسانية، ويمضي "أتاتورك" إلى أبعد من هذا؛ أي بعد إلغائه نظام الخلافة في الحكم الإسلامي الذي عبر عن قداسة الخلافة، وبالتالي "التصدي لجميع أشكال التفكير القدسي والسيميائي لجميع المسلمين؛ فالحروف اللاتينية بدل الحروف العربية، والقبعة محل العمامة والطربوش والبزة الأوروبية محل البزة التقليدية، والقانون الأوروبي السويسري بدل الشريعة وغيرها من التغييرات الجذرية في الواقع التركي، والذي أتاح الطريق لزعزعة الوعي الإسلامي، هذا كله يعكس بصورة مباشرة التناقض بينه وبين أساسيات الإسلام والمسلمين وتعاليمهم، وهذا عبر نفس الطابع الفكري في الجزائر، فقد لجأت سلطات الإحتلال الفرنسي مند سنة1830 على إلغاء دور الدين في السياسة، وإستبدال نظامها بنظام شمولي بحت"[1].

[1]– محمد أركون، نافدة على الإسلام، تر: صيّاح الجهيّم، (ط1؛ بيروت: دار عطية للنشر، 1992)، ص ص44،48.

المبحث الثالث: ردود أفعال مفكري العرب والمسلمين من الفكر العلماني

بعد أن علا شأن العلمانية في الغرب، في ظل ظروف عديدة سمحت لها بالنشأة والولوج والتطور، وجدت ما يقابلها من إنحطاط وتخلف وهزيمة في الشرق في ذلك الوقت، هذا ما أتاح للغرب أن يستلزم زمام قيادة ركب الحضارة البشرية بما بذله من جهد فقد أصبح بذلك يسعى بأن يجعل ويبقي الأمم الأخرى على رأسها العالم الإسلامي تدور في فلك التبعية له، وتكدح في سبيل مدينته وإزدهار حضارته، فالحركة العلمانية من الحركات التي سعى الغرب الي تسويقها في الشرق من خلال وسائل وطرق عديدة، نجد منها أن هدف الغرب في هذا الشأن قد تحقق إلي حد ما، وذلك من خلال ما نجده لدى بعض المفكرين والفلاسفة العرب من خلال تبنيهم للفكر العلماني في محاولة منهم لفهمه وتقييمه على ضوء الساحة العربية، وبالحديث عن هؤلاء نجد من بينهم "فرح أنطوان"(1874-1922)* الذي إستعمل مفهوم العلمانية بدلالته الأنوارية في سياق تاريخي مغاير لسياق الصراع بين الكنيسة والدولة الغربية، كما حصل في المجتمع الأوروبي،الذي وصفه للحد من هيمنة الدين على السياسة، فلقد أنتج نصوصا دافع فيها بحماس قوي على مكاسب فلسفة الأنوار الفلسفة السياسية الحديثة، في موضوع فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، وقد إتسمت المقالة بالوضوح في الرؤية وفي المقصد وبكفاءة عالية في الإستيعاب، فلقد بلورت مقالته لحظة إستثنائية ضمن صيرورة تشكل الكتابة السياسية الجديدة

*: فرح أنطوان هو مفكر سوري من مواليد سنة1874، ولد في طرابلس الشام، من أسرة مسيحية أرثوذكسية موسرة، حصّل علومه الإبتدائية والثانوية في مدرسة دير لكفتين بالطورة، كانت له العديد من المؤلفات من أبرزها: "إبن رشد وفلسفته"، و"حياة المسيح وغيرها من المؤلفات الأخرى، وللمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى:

– جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، (ط3؛ بيروت: دار الطليعة، 2006)، ص ص106،107.

في الفكر العربي المعاصر عن التيار العلماني كمقابل للتيار السلفي في الفكر الاسلامي الحديث، "بحيث أصبح مفهوم العلمانية يشير إلى كل المثقفين الذين يتبنون جوانب من المنظومة السياسية بالرغم من أن جهده لم يولد في الثقافة السياسية تياراً فعليا بقدر ما أنتج أفقا في ظل الحاجة للتطوير والبناء وتجاوز الخلافات"[1].

فتمكُن "أنطوان" من تبنيه للمنظور الوضعي، أثناء دفاعه على ضرورة إستقلال السياسي عن الديني، ويتجاوز الشحنة الدينية بحديثه عن وحدة الجدر الميتافيزيقي للأديان، متجها نحو بناء تصور سياسي يعطي الأولوية لكل ما هو دنيوي، وذلك بالإعتماد على قوانين التاريخ.

أما المفكر علي عبد الرازق(1888-1966)* ومن خلال كتابه "الاسلام وأصول الحكم"، والذي شكل أول محاولة تاريخية وضعية لأصول الحكم في الإسلام، فتفكيره في المفهوم داخل دائرة التفكير السياسي الديني الاسلامي، وبالتالي ظلت محاولته منفردة إلى حدود السنوات الأخيرة "حيث بدأت تتبلور من جديد محاولات هامة في باب التأريخ والتفكير في أصول وأسس

[1]- كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، (ط1؛ القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2007)، ص ص167،168.

*- علي عبد الرازق هو مفكر وأديب مصري ، ولدفي القاهرة سنة1888، درس في الأزهر إبان فترة نشاطه العلمي وكذا دراسته للعلوم الشرعية والعقلية واللسانية على أفاضل العلماء مثل: "الشيخ أبو خطوة" و"الشيخ أبو عليان"، كما درس على يد أساتذة أجانب مثل: "نلينو" في الأدب العربي وتاريخه، و"لينمان" في المقارنة بين اللغات السامية، كما إحتّك بالعديد من مفكري أصحاب المذهب العلماني ورجال الأدب والسياسة، من أهم مؤلفاته: كتاب "الاسلام وأصول الحكم"سنة1925، وغيرها من المؤلفات الأخرى، توفي سنة 1966. ولمزيد من الاطلاع بالإمكان الرجوع إلى:
-صلاح زكي أحمد، المرجع السابق، ص ص140،141.

السلطة في الإسلام، وهو ما يتيح إمكانية مقاربة موضوع العلمانية من جديد بصورة قد تسمح بإعادة النظر في محتواه وطبيعته"[1].

وبعد أن كانت العلمانية حلا أوروبيا خالصا، لا يدعو إليه في واقعنا الفكري العربي إلا نفر من المغتربين للحضارة الأوروبية، جاء الشيخ "علي عبد الرازق" فتصور القضية في الفكر الإسلامي الكلاسيكي والحديث، على النحو الذي كانت عليه في المسيحية، وفي واقعها الأوروبي، فالإسلام في رأيه: دين لا سياسة، ورسالة لا حكم، كما كانت المسيحية الأولى دعوة صريحة للفصل بينهما في قوله: "دعوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، بحيث كانت الخلافة المسيحية عنده: كهنوتاً، خليفة مستبداً لا يسأل عما يفعل، لأنه يستمد سلطانه من الله، كما كان الحال مع تجربة الحكم "بالحق الإلهي" في أوروبا المسيحية، عندما ساد تحالف الكنيسة و الأباطرة والملوك، فلقد صور الإسلام في هذا الجانب: مسيحية، وصور الخلافة الاسلامية، تاريخيا: كهانة كنسية، وحكما مستبدا بالحق الالهي، فكانت "العلمانية" عنده، بسبب هذا التصور حلا إسلاميا لمشكل إسلامي، بعد أن كانت _قبل كتابة كتاب الإسلام وأصول الحكم_ حلا أوربيا خالصا لمشكل أوروبي خالص، لا يدعو إليه في بلادنا، سوى نفر قليل من غير المسلمين المقلدين للحضارة الغربية[2].

[1]– كمال عبد اللطيف، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، (ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 1992)، ص53.

[2]– محمد عمارة، نقد كتاب الاسلام وأصول الحكم، (د.ط؛ القاهرة: دار نهضة مصر، 1998)، ص ص4،5.

ومن خلال ما سبق نلاحظ أن علي عبد الرازق كان من بين المفكرين الذين حاولوا تجسيد الظاهرة العلمانية في الواقع العربي، من خلال إفتعال التماثل بينه وبين تاريخ الكهانة الكنسية في أوروبا في العصور الوسطى، وذلك بجعل الإسلام علمانيا.

ويرى حسن حنفي (1935)*، أن العلمانية ظاهرة تنتمي إلى الحضارة الغربية، وهي تعني الفصل بين "الكنيسة والدولة" ولهذا كان العلمانيون الأوائل في بلادنا الإسلامية كلهم من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام ممن تربوا في المدارس الأجنبية، وفي حركات التبشير، ولذا كان ولاؤهم الحضاري للغرب، و دعوا إلي النمط الغربي في التقدم، ثم تبعهم بعد ذلك بعض المسلمين وقد أدى ذلك بالحركات الإسلامية إلى رفض العلمانية "عن حق" وربطها "بالتغريب"، بما يتضمن ذلك من إستعمار وتبشير ورفع شعار

الحاكمية الله، بحيث يرى حسن حنفي، أن الاسلام علماني _ بمعنى أنه ضد الكهنوت_ حيث يوضح ذلك بالأسباب التالية:

-"النموذج الإسلامي قائم على العلمانية؛ بمعنى "غياب الكهنوت".

- الأحكام الشرعية الخمس: (الواجب، المندوب، المحرم، المكروه، المباح) حيث تعبر هذه الأحكام عن مستويات الفعل الإنساني الطبيعي، وهي تصف أفعال الإنسان الطبيعية، وهناك

*- حسن حنفي من مواليد سنة 1935 وهو مفكر مصري، و واحد من منظّري تيار اليسار الإسلامي، وتيار علم الإستغراب، درس الفلسفة في جامعة القاهرة و السوربون في فرنسا، حيث يتمحور مشروعة حول مقاربة "التراث والتجديد" التي تشكل بالنسبة إليه مشروع عمل كامل، ومن أهم كتبه: كتاب التراث والتجديد من العقيدة إلى ثورة، كتاب من النقل إلي الإبداع ، كتاب مقدمة في علم الإستغرابوغيرها من الكتب العديدة. وللمزيد من الاطلاع بإمكان العودة الي:

- السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، (ط1؛ بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010)، ص32 .

تطابق مذهل بين الداخل و الخارج، بين الشريعة والطبيعة، بين الإسلامي والعلماني، وبين ما هو متجاوز له.

-الفكر الإنساني العلماني الذي حوّل بؤرة الوجود من الإله إلى الإنسان"[1].

بطبيعة الحال ليس الأمر سلبيا عند حديثنا على الحضارة الإسلامية، فالإسلام مند ظهوره لم يكن يولي الأهمية لأيّ منهج أو عقيدة تحاول أن تخترقه وتبرز خطأه، في حين يبين لها العكس من ذلك، فلا العلمانية ولا الوضعية ولا الشخصانية ولا غيرها من الإتجاهات الغربية التي حاولت طمس المعالم الروحية في الفكر الإسلامي، موازاة الإسلام في التكامل الصرف في تنظيم الحياة الإنسانية الفكرية منها والإجتماعية وغيرها.

ويقول فؤاد زكرياء (1927-2010)*،إنّ العلماني المتحمس في المجتمعات الإسلامية أو المجتمعات الغربية، يرفض توجيه النظام السياسي للمجتمع توجيها يرتكز على سلطة الدين، ولكنه في الوقت ذاته يتروج بوثيقة شرعية إسلامية، أو يعتقد زواجه في الكنيسة إن كان مسيحيا، ويستشهد بالقيم والمبادئ الدينية ويطبقها في الكثير من جوانب سلوكه الإجتماعي والشخصي ، دون أن يكون في ذلك أي خروج للعلمانية.

[1]- محمد علي بار، العلمانية جذورها وأصولها، (ط1؛ دمشق: دار القلم،2008)، ص44.

*-فؤاد زكرياء مفكر وفيلسوف مصري، ولد في بور سعيد في ديسمبر1927، نال درجة الدكتوراه في جامعة عين الشمس 1956م، ترأس تحرير مجلتي الفكر المعاصر، وتراث الإنسانية في مصر، من أهم مؤلفاته: "إسبينوزا" و"نظرية المعرفة" و"الإنسان والمعرفة"، وللمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى:

- جون ماكوي، الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مر: فؤاد زكرياء، (د.ط؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والأدب، د.س.ن)، ص331.

فإذا سلمنا القول بأن الإسلام ذو جوهر علماني، علما أن مجتمعنا العربي الإسلامي يصبوا إلى الحرية والتقدم و الديمقراطية والعدالة، وهذا من شأنه أن يتعارض مع الإسلام، لأن الإسلام عكس ذلك، ولأن الدين الإسلامي له مقومات تتنافى مع الفكر العلماني، فكيف يكون الإسلام يسعى إلى المحافظة على العقل و الحياة و النظر فيما شرعه الله تعالى وما شرعته العقيدة الإسلامية وهو في جوهره علماني؟.

لقد كان قيام بعض العلمانيون العرب في بلادنا مند فرح أنطوان وعلي عبد الرازق وفؤاد زكريا و حسن حنفي و قاسم أمين وغيرهم ، الذين تربوا في المدارس الأجنبية، يدعون إلى العلمانية بالمعنى الغربي؛ أي فصل الدين عن الدولة، معتبرين أن قيام العلمانية كان النمط الصحيح للتقدم والنهوض بالعالم العربي، فبقيامهم هذا هم يمثلون الطرف المؤيد للفكر العلماني، وبالرغم من كل هذا لا يعني عدم وجود الطرف الرافد لحركة العلمانية، بل نجد في هذا الصدد العديد من المفكرين الذين يدافعون على العالم العربي الإسلامي دينا ودولة، رافدين الفكر العلماني وإنتشاره على الساحة العربية، فنذكر نموذجا عبر تعبيراً دقيقا و واضحاً عن رأيه للفكر العلماني، وكممثل له "محمد عابد الجابري" (1935_2010)* حيث يقول: إنّ الإسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة ، فلقد عبر محمد عابد الجابري عن رأيه بالنسبة للفكر العلماني

*– محمد عابد الجابري هو مفكر مغربي، درس في كلية الأدب في الرباط وعمل أستاذا بها، حيث أشرف على تخرج مجموعة هامة من المشتغلين بالفلسفة والدراسات الإسلامية، حيث يتمحور مشروعه حول مفهوم " نقد العقل العربي " الذي يعني به النقد الإبستيمولوجي للتراث العربي، من أهم كتبه: كتاب تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، العقل السياسي العربي، العقل الأخلاقي العربي. ولمزيد من الاطلاع بإمكان العودة إلى:
– السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص162.

وهو يجيب ويرد على حسن حنفي بقوله: لقد سمحت لي فرصة إبداء الرأي في موضوع من أكثر الموضوعات مدعاة للبس في للفكر العربي الحديث و المعاصر، ولقد سبق لي أن أكتب في السلسلة التي أنشرها شهريا، حلقة بعنوان "بدل العلمانية: الديمقراطية و العقلانية، حيث أشار إلى أن شعار "العلمانية" رُفع أول ما رفع، في لبنان، وذلك من أجل التعبير عن مطلب الإستقلال عن الخلافة العلمانية ، أو على الأقل للمطالبة بالديمقراطية وإحترام حقوق الأقليات، حيث يذكر في رأيه: أنه من الواجب إستبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقا عن حاجات المجتمع العربي؛ الديمقراطية تعني حفظ الحقوق، والعقلانية تعني الصدور في الممارسة السياسية عن العقل و معاييره المنطقية و الأخلاقية، وليس عن الهوى و التعصب و تقلبات المزاج" ثم يضيف قائلا: "أنه لا الديمقراطية ولا العقلانية تعنيان، بصورة من الصور، إستبعاد الإسلام، كلا، أن الأخذ بالمعطيات الموضوعية وحدها يقتضي منا القول أنه إذا كان العرب هم مادة الإسلام حقا، فإن الإسلام هو روح العرب، ومن هنا ضرورة إعتبار الإسلام مقوما أساسيا للوجود العربي"[1].

[1]_ نقلا عن: حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق و الغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، (ط1؛الاردن: دار الفارس،1990)، ص39.

وفي ظل التباين الفكري بين مؤيدين ومعارضينلهذا الفكر، نلمح أحد أبرز الشخصيات العلمانية "محمد أركون" (1928–2010)*، وعليه إلى أي مدى استطاع بلورة مشروعه العلماني داخل دائرة الوعي الإسلامي؟

*– محمد أركون من مواليد سنة 1928 بقرية توريرت ميمون، في منطقة القبائل الكبرى، من أسرة بسيطة، قضى طفولته و مراهقته في قريته، تعلم اللغة الفرنسية في المدرسة الإبتدائية وعمره سبع (7) سنوات بالإضافة الى اللغة الأمازيغية، ولم يتعلم اللغة العربية إلا بعد خروجه من منطقة القبائل وإلتحاقه بمدينة وهران في الغرب الجزائري، ليعمل مساعدا لأبيه في التجارة، حيث تابع تعليمه بالمدرسة الثانوية في وهران وفيها تعلم اللغة العربية، وبعدها إلتحق بجامعة الجزائر حيث تحصل على شهادة ليسانس سنة 1952 في اللغة والأدب العربي، كما تحصل على دبلوم الدراسات العليا بالفكر العربي الحديث، كما إشتغل في تلك الفترة بثانوية الحراش بالجزائر التي عرفت بإسم " ميزون كاريه" Maison Carrée حيث لم يكن أركون مقتنعا بأداء أساتذة جامعة الجزائر، حيث يقول " لأن أساتذتي كانوا هناك في درجة الصفر لم تكن أية أبنية ثقافية، لقد تعلمت على يد شخص هنري بيريس الذي كان مربيا ممتازا، لقد كان معلما قصير القامة ولا يشعر بأي قلق فكري ولا بأية مشكلة أو نظرة فكرية إلى وضعنا، مع العلم أن الغليان كان قد بدأ مع الحركة الوطنية وأن الحرب ستنشب بعد ذلك بثلاث سنين"، لقد تميز أركون بإستخدام العديد من المناهج من أجل التفكير جديا بالمضامين التاريخية والموضوعية وكذا العلمية، ولا يلتزم بمنهج واحد، فهو ينتقل من منهج إلى اخر، حسب طبيعة الموضوع، وبحسب ملائمة المنهج للموضوع أو عدم ملائمته، فمنهجه النقدي متعدد الصيغ منها الألسني والأنثروبولوجي الثقافي والمنهج التفكيكي، ولعل ما يفسر إستراتيجية التعدد المنهجي عند أركون هو إرادته بأن يقف الداعية إلى فتح الورشات الجديدة للبحث، أو إلى تقديم إمكانيات جديدة للتطور والتغير، أو إلى تجديد الفكر الإسلامي من الأساس، فهو يقترح بذلك برامج للعمل العقلي؛ أي أن مشروع "أركون" ليس مشروعا فرديا، بقدر ما هو مشروع جماعي أو قومي، فهو يفتح آفاقا بغية إنجازها وتحقيقها، وهذا ما من شأنه أن يوقع "أركون" في نوع من الدعاية للمناهج الغربية، فكثير ما نجده يجهد نفسه بالتعريف للمفاهيم والأدوات النقدية لمدارس الفكر الفلسفي الغربي، فبداية مشروعه تبلور في نهاية العقد السادس من القرن الماضي، إنطلاقا من طرحه لرسالة الدكتوراه بعنوان "نزعة الأنسنة في الفكر العربي في القرن الخامس الهجري(5هـ)، أما فيما يخص مصادر فكر "أركون" ففي مجملها كانت مستخلصة من الفكر الإستشراقي لأن الإتصال المباشر لأركون بالفكر الغربي كان عن طريق أفكار المستشرقين أثناء دراسته الجامعية، بالرغم من أنه كان ينقد هذا الفكر لأنه تابع للإدارة الإستعمارية من جهة، ومنهج فقه اللغة الذي لم يستوعب بعد آفاق الرؤية الإبستمولوجية الحديثة من جهة أخرى، في حين كان ينشد بأعمالهم ويقيّمها بالإيجاب فمثلا: يذكر بفضل "ريجيس بلاشير Régis Blachere"، الذي قال عنه أنه كان متخصصا محترفا في فقه اللغة(الفيللوجيا)، وغيره من المستشرقين من قبيل(مونتغمري واط الإنجليزي، جوزيف فان ايس... وغيرهم)، إلى جانب المصادر الاستشراقية يتوجه "أركون" إلى المصادر التاريخية الفرنسية في فهمها التاريخ وكتابته، وهي المدرسة التي لم تعد تهتم بالأحداث السياسية والإقتصادية وسير الزعماء والحكام وإنما تركز على البنى العميقة. وللمزيد من الاطلاع بالإمكان العودة إلى:

– كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، (ط1؛ الرباط: دار الأمان، 2011)، ص ص30،38.

الفصل الثالث: نحو دراسة علمانية لفكر محمد أركون

المبحث الأول: الإسلام ذو ملامح عملية (الإسلاميات التطبيقية)

المبحث الثاني: العلمنة عند أركون

المبحث الثالث: نقد وتقييم

المبحث الأول: الإسلام ذو ملامح عملية (الإسلاميات التطبيقية)

لا يولد شيء من لا شيء، هكذا كانت إنطلاقتنا في دراسة هذا المبحث، الذي إرتأينا فيه بالتذكير بأصل المشكلة المطروحة من قبل "أركون" ومعظم الفلاسفة السابقين له، وكذا المفكرين في دراسة العقل الإسلامي العربي، فالبداية كانت مع المفاهيم الأولية؛ أو ما تعرف بالإسلاميات الكلاسيكية، والتي تعبر عن خطاب غربي حول الإسلام؛ أي بمعنى آخر الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام وفي حقيقة الأمر هو تفكير غربي محض، فالأمر نفسه بالنسبة للمسلمين لو ذهبنا للحديث عن المسيحية، فهي الأخرى لم تحظى بتلك السمة العقلانية في فهمها للنصوص الدينية، وبالتالي عبّر عنها بفترة الجمود العقلي، وعليه فالإسلاميات الكلاسيكية إنحصرت جل إهتماماتها في دراستها للدين الإسلامي على كتابات الفقهاء المجتهدين في تبسيطهم للدين،ومن أجل إستيعاب معالم الدين الحقة، ولم ترقى لمصاف الدراسات العقلية المعمقة، بحيث توصلنا للفهم العميق للظاهرة القرآنية وما تحتويه من تأويلات والتي من شأنها تغيير المعنى الحرفي في النص الديني القرآني، ومن جملة التحليلات السالفة الذكر للمفهوم الشامل والمعمق للإسلاميات الكلاسيكية بإمكاننا عرض موقف أركون حول مشروعه النقدي، الذي يعبر عن إعادة للنظر للمفاهيم الكلاسيكية في الفكر العربي الإسلامي.

لقد هدف أركون إلى بناء "إسلاميات تطبيقية" وذلك "بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية على القرآن الكريم، ومن ضمنها تلك التي طبقت على النصوص المسيحية، التي أخضعت النص الديني لمحك النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته"[1].

[1]–محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، (ط2؛ بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996)، ص ص51،53.

وقد طرح أركون هذا المشروع في الدراسات الإسلامية لكي يهتم به الباحثون العرب والمسلمون عموما، لاسيما وهو مشروع متصل بالبحوث في النصوص الدينية بصفة عامة، أي "أنه مشروع مبني في الأساس على التعرف على الظاهرة الدينية حتى تحل الظاهرة الدينية في أفق أوسع من الأفق الإسلامي، لاسيما وأنّه يتم الاكتفاء بالنظر إلى تاريخ الإسلام كدين، كإطار فكري دون مراع ة ما حدث وما يحدث في الأديان الأخرى"[1].

ومشروع أركون يفتح بابا أوسع لتاريخ الأديان، إذا إنطلق من القرآن ومن منطقه الذي يطرح قضية الخلاص، أي كيف نعيش حاتنا كمؤمنين متلقين كلام الله تعالى حتى نطبقه في حياتنا قصد النجاة من العذاب، ومعلوم أن فكرة الخلاص موجودة في التوراة مع موسى والأنبياء الذين ذكرهم القرآن، وهذا يدعونا إلى الإهتمام بالتاريخ الروحاني الذي يختلف عن التاريخ السياسي والإقتصادي والإجتماعي والثقافي، والتاريخ الروحاني يتعلق بوجوب كلام الله على البشر.

ويؤكد أركون، "أن المسلمين مازالوا لم يمارسوا بعد تاريخ الأديان، لأنه غير موجود لديهم، كما يشير إلى أن ما كتبه الشهر ستاني في كتابه "الملل والنحل"، وما كتبه إبن حزم عن الملل والنحل تخلى وأعرض عنه المسلمون، إذ ركزوا كثيرا على ما ورد في تاريخ الإسلام أكثر مما ركزوا على ما ورد في القرآن نفسه، فهناك حسب أركون فرق بين القرآن الذي هو كلام الله ونزل إلى الجميع، وما قام به الفقهاء المسلمون من إجتهادات يعتمد عليها في فهم الظاهرة

[1]– المصدر نفسه، ص54.

الإسلامية، وهو بطبيعة الحال فهم متغير حسب الظروف التاريخية والثقافية في المجتمع، وخاضعة أيضا للقوة السياسية العاملة في المجتمع"[1].

ويركز أركون على ضرورة فهم القرآن الذي يفتح للبشر آفاقا للتدبر والتفكر والتفقه والتعقل، فكم من مرة تكررت "أفلا تتدبرون" و"أفلا تعقلون" في القرآن الكريم؟ لكن هذا النوع من التفكير المتوسع تم تهميشه وضيّقت سبله ومجالاته، وعبر منهجه تمكن أركون من تكوين فكرة دقيقة عن تطور تاريخ الإسلام، وفي هذا الصدد يقّر أركون بوجود مذاهب متعددة ظهرت في الإسلام أثناء تاريخ الدولة الأموية والدولة العباسية، وهنا كحرية من حتفي أوائل الإسلام (في القرون الأربعة الأولى من الهجرة) حيث كان المسلمون يتمتعون بحظ لابأس به من حرية التفكير ومن حرية المناظرة، وبفضل هذا تعددت المواقف الفكرية وتكونت مذاهب عديدة في علم الكلام وفي الفقه وغيرها من العلوم، وهنا كإتجاهات عديدة فالقرآن مفعم بمعان لا يمكن تحديدها في إتجاه واحد فقط، ثم أن هذه المذاهب تطورت في ظروف سياسية، هذه الأخيرة لعبت دورها في توجيه البحث في الأمور الدينية؛ أي أنها إهتمت بالدّين حتى تستمد منها مشروعيتها كسلطات، وقد أنتج هذا الإستعمال السياسي للجانب الديني مشاكل عديدة، وهذه المشاكل يجب أخذها بعين الإعتبار وإخضاعها للدراسة، لاسيما فيما يتعلق بالتطرق لمعرفة كيف سيطر العامل السياسي في بعض المذاهب الدينية، والتي ينتج عنها التطرف الديني.

[1]– المصدر نفسه، ص54.

فالانفصال التدريجي للإسلاميات التطبيقية عن الإسلاميات الكلاسيكية من موجب أن هذه الأخيرة، قدمت مضامين وأفكار محددة حول الإسلام إلى جمهور غربي، وعليه فالسعي الحثيث للإسلاميات التطبيقية في دراسة الإسلام ضمن منظورين متكاملين، كفاعلية علمية داخلية للفكر الإسلامي، ذلك لأنها تريد أن تستبدل بالتراث الإفتخاري والهجومي الطويل الذي ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى، الموقف المقارن، وكفاعلية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله، فالإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية.

"وهذا الذي أفرز العديد من المفاهيم الجديدة التي من شأنها تغيير البنية المفاهيمية لبعض المصطلحات، كمثل مفهوم الظاهرة القرآنية الذي أصطلح عليها فيما بعد بالظاهرة الإسلامية، ولكن لا يعني هذا إطلاقا تجنيب القرآن كل مشروطية تاريخية أو سوسيولوجية من أجل التركيز أكثر على تعاليه، فالظاهرة القرآنية تتميز عن الظاهرة الإسلامية بواسطة الشروط اللغوية والسيميائية والتاريخية لنشأتها، فمن الناحية اللغوية: نجد أنه من السهل تبيان الخطاب القرآني يختلف عن كل خطاب آخر في اللغة العربية"[1]، إننا لا نقصد بالاختلاف هنا التفوق الذي ركزت عليه نظرية الإعجاز، والتي تكمن في إحدى الحجج التي يستخدمها الفكر الإسلامي الكلاسيكي للبرهنة على إعجاز القرآن في التركيز على صياغته اللغوية التي لا يعادلها شيء

[1]– محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، (ط2؛ بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996)، ص72.

في الإنتاج الأدبي عند العرب، وإنما نقصد المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والأسلوبية والإيقاعية الخاصة بالقرآن، والتي يمكن حصرها والكشف عنها علميا.

أما من الناحية السيميائية: نجد أن الخطاب القرآني مركب كليا بواسطة مخطط معين للتوصيل،فالخطاب القرآني الرباني موجه إلى المؤمن والكافر على حد سواء، فالتواصليتم من خلال وسيط ذو مكانةمتميزة وسلبية في آن واحد هو سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام،والذي كان هو مجرد ناقل للوحي.

أما من الناحية التاريخية: "فنلاحظ أن الآيات القرآنية قد رافقت طيلة عشرين (20)عاما الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية للنبي، ففي الوقت الذي كان فيه النبي (ص)يعبر مباشر وبشكل محسوس عن ممارسات وأهداف عمله ومشروعه، كان القرآن يخلع لباس التعالي على هذه الأعمال والوقائع ويجعلها متسامية ومتعالية عن طريق ربطها بالمطلق الأعلى وبالإرادة الغيبية لله، وهكذا محيت التواريخ وأسماء الأماكن وأسماء العلم والأحداث الفردية من الآيات لنزع الصفة التاريخية عنها"[1].

في حين أن دراسة الظاهرة الإسلامية تختلف تماماً عن دراسة الظاهرة القرآنية؛ أي من بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم توقف الخطاب القرآني عن ممارسة دوره كقوة منظّمة أو مشكلة ترسخ وعيا في حالة الإنبثاق ضمن الأحداث المعاشة من قبل جماعة المؤمنين، فكل

[1]– المصدر نفسه، ص73.

أنواع التصورات والتأويلات والمفاهيم والتحديدات لم ترقى لمصاف التصور السديد والتأويل الصائب المرجو منها، "فالإنتقال من الظاهرة القرآنية إلى الظاهرة الإسلامية يتم على صعيدين متمايزين ومترابطين في آن معاً، فالأول: على صعيد الدولة والمؤسسات وعملية التمثل أو الدمج الأيديولوجي للجماعات والمجتمعات، أما الثاني على صعيد الإنجازات العقائدية والثقافية وصعيد النفسيات الفردية والجماعية، ففي كلتا الحاتين نجد أن الإسلام هو عامل التغير والتحول ولكنه يتحول هو بدوره عن طريق عوامل وأشياء خارجة عليه، وكلما إبتعد عن منبعه الأصلي إزدادت حدة الحنين للصفاء الضائع لمعاني القرآن الكريم"[1].

زيادة إلى ذلك أن لفظ القرآن "لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته، أمَّا ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص

[1]– المصدر نفسه، ص74.

ودوّن بين دفتين، فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لو يكونوا في البداية متفقين حمل مشروعية هذا الجمع الذي لم يقم به النبي ولم يأمر به"[1].

بإمكان هذا النوع من الطرق، أنه يفتح المجال لنشر فكرة الترابط والتضامن بين السلطة السياسية والدينية، فالإنطلاق من محورالنقطتين السالفتين الذكر، أن يفتح المجال للرؤى الرسمية وبالتالي نسيان دائرة القطاعات الغير الخاضعة للسلطة الرسمية في كل مجتمع.

[1]-MOHAMMED ARKOUN, Penser l'islam aujourd'hui،ENEL, LAPHOMIC،ALGER،1993، p:89.

المبحث الثاني: العلمنة عند أركون

يعبر "محمد أركون" على "العلمنة المعاشة كتوتر مستمر من أجل الإندماج في العالم الواقعي، والتي تساعد على نشر ما تعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الإجتماعي، وكل ما عدا ذلك كل ما يمكن أن يقال بعدئذ عن العلمنة أو العلمانوية، ناتج عن كل نواقصنا في عملية البحث العلمية من أجل معرفة الواقع وعن نواقصنا التربوية في توصيل هذه المعرفة فيما بعد إلى الآخر، حيث يبين من خلال ما سبق أنه تنتج سلسلة من الأحداث والصراعات العلمانية أو المضادة لها، حيث يصرح بأن هذه الصراعات في فرنسا أصبحت بشكل خاص رهانا سياسيا بائسا على الرغم من تجربتهم التاريخية المهمة في إضفاء التصور المفهومي الفلسفي للعلمنة بأفضل معاني الكلمة و أوسعها، فهم لم يعرفوا كيف يتجاوزون المواقع الجدالية و الصراعية التي ترسخت بينهم سواء على الصعيد الديني أو السياسي"[1].

كانت نظرة أركون في النقطة السالفة الذكر، عبارة عن إلصاق أو ربط وثيق للمفهوم من حيث مجال ظهوره؛ أي بالدولة الفرنسية، وهذا ما من شأنه أن يحصر المفهوم في مجال ضيق جداً، وبالتالي صعوبة الجزم بأحقيته في إصدار مفهوم مضبوط.

حيث يرى أن المشكلة هي _مشكلة العلمنة_ لأنها تظل مفتوحة بالنسبة للجميع، سواء المسلمين أو غيرهم، وبالنسبة إلى العلمانيون المتطرفون نجد أنهم يمزجون بين العلمنة الصحيحة وبين الصراع ضد طبقة رجال الدين، وفي الوقت ذاته يحاولون إيهامنا بأنه يكفي أن

[1]– محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام والمسيحية والغرب، (ط3؛ بيروت: دار الساقي، 1996)، ص9.

يكون المدرس حياديا في تعليمه لكي يتوصل إلى المثال العلماني ويعانقه، ولكنه يزعم أن الأمور ليست بهذه البساطة، الأن مسألة المعرفة بأسرها تجد نفسها مطروحة هنا، ولهذا يقول: "بأنه لا يوجد اليوم باحث واحد، في أي إختصاص علمي كان، يقدر أن لنا مقاربة علمية، وموضوعية، ومقنعة عن ماهية الظاهرة الدينية، بالرغم من توافر كل أنواع الدراسات الوضعية والتفسيرات والتحديات والتعريفات، فإنه لا توجد حتى الآن أي طريقة للتحدث عن الظاهرة الدينية، وهو يقصد بذلك أنه لا توجد أي طريقة قادرة على تحقيق هذا الإجماع الذي يتجاوز كل الإيديولوجيات والصراعات التأويلية أو التفسيرية بين الأديان و المذاهب المختلفة، كما يزعم بالقول أنه إذا كانت العلمنة أو الموقف العلماني يشكل تقدمنا بالنسبة للروح البشرية، فإننا لسنا جميعا معاصرين لبعضنا البعض على هذا الصعيد، ذلك أنه فيما يخص المعرفة وتوصيلها للآخرين، فإننا نجد أن الحظوظ ليست متساوية وبالتالي فالمواقف والمستويات مختلفة، وهذا الكلام ينطبق على نفس المجتمع الواحد كالمجتمع الفرنسي مثلا، كما ينطبق نسبيا على ثقافات أخرى ومجتمعات أخرى كالمجتمعات التي يسودها الإسلام"[1].

فقد عالج أركون مسألة العلمنة والدين لأنه رأى في ذلك نظرة أشمل وأوسع، فتجاوز مثال الإسلام إلى غيره من الأديان، فحاول أخذ الظاهرة الدينية بعين الاعتبار، ككل وليس فقط أحد تجلياتها كالإسلام مثلا أو المسيحية، حيث أقر أنه توجد أدبيات غزيرة حول العلمنة أو حول

[1]–المصدر نفسه، ص10.

المسيحية والدين، "حيث رأى في ذلك عدم وجود دراسات حول العلمنة والدين إذ يطرح سؤال لماذا؟ ثم يجيب على ذلك بأن البحث العلمي المتقدم أكثر في الغرب"[1].

فمعالجة أركون للظاهرة الدينية بتجاوزه للإسلام على غرار الأديان الأخرى يجعل منه يقف الموقف السلبي تجاه دينه الأساس وهذا من شأنه أن يخلق ذلك التناقض _القيمي والأخلاقي بالخصوص_ على أفكاره تجاه الدين الإسلامي عند مقارنته بالفكر العلماني.

"كما إن دراسة المفهوم العلماني من جهة نظر أنها ذات جذور مسيحية، وأما الإسلام فقد ترك للمستشرقين الذين يمثلون باحثين هامشيين في الجامعات الفرنسية والغربية، وأما المعرفة بالأديان الإفريقية فهي أقل لأنها بحسب زعمهم ذات أصل وثني، إذن فقد كانت إحدى نتائج ما يدعى بالعلمنة أو الدنيوية ، حصول الاستبداد العقلي و العلمي لقطاع كامل من قطاعات المعرفة، هذا على الرغم من أنه قد أدى دورا أساسيا في التوليد التاريخي لمجتمعاتنا بما فيها المجتمعات الأوربية أو العربية، وهنا بالذات تنبثق حالة الإسلام بصفتها تحديا، إذ أنه يعتبر أن الإسلام مرتبط من الناحية العقلية بالفكر الغربي لكنه غير مدروس و غير معروف بل هو مرفوض و مرمي في الفضاء الشرقي"[2].

نلاحظ في هذه النقطة، أن أركون حاول أن يقدم للقارئ العربي، أن المجال العلماني لو فهم بطريقة أصح من طرف المسلمين، وسمح للمناظرة و الجدل، بإعتباره من القضايا العقلية ما

[1]–المصدر نفسه، ص11.

[2]– المصدر نفسه، ص ص14،15.

كان وضع المسلمين يصل إلى هذه المستويات من ضيق الأفق و الاستبداد بالرأي، و كأنه هنا يدعو إلى تجديد الفكر الإسلامي.

كما يتحدث أركون عن نوعين من العلمانية:

1- "العلمانية السطحية (النضالية الوضعية الصراعية): تنطلق من منطلقات عقلانية سطحية عفى عليها الزمن، فهذه العقلانية التي تشكل أساس الحضارة الغربية، تذهب إلى ضرورة سيادة العقل البشري القائم على التفحص و التجريب و القياس الرياضي الدقيق، و العقل هنا، كما يصفه أركون، عقل ضيق جامد متصلب عقل أداتي حسابي.

ويضرب أركون مثلين على هذه العلمانية الصراعية السطحية:

الأول: هو الثورة الفرنسية، حينما إعتقدت الثورة بإمكانية إحلاء عبادة الكائن الأعلى وطقوسه محل العبادة المسيحية وطقوسها، وقد أخفقت الثورة في هذا تماما، ولا تزال العقيدة المسيحية هي عقيدة الملايين في فرنسا.

أما المثل الثاني: "فهو ثورة أتاتورك، التي كرست إنتصار العقل الوضعي على الوعي الأسطوري الذي يهيمن على الأغلبية العظمى من المؤمنين، حيث يبين أن أتاتورك إنطلق من منظور أحادي ضيق يذهب إلى أنه لا توجد إلا حضارة واحدة، هي الحضارة الغربية، وينبغي إستيرادها و فرضها كما هي"[1]، وهذا ما فعله ظنا منه أنه سيقضي قضاءً مبرماً على التراث

[1]- محمد علي بار، المرجع السابق، ص 39.

الديني، بمجرد إستراد العلمنة و فرضها بالقوة، من الخارج لا من الداخل، ولذا لم يكتف أتاتورك بإلغاء الخلافة، وإنما أنقض على المناخ السيميائي، أو الرمزي لكل المسلمين، فقد فشل أتاتورك في هذا الجهد، ولا يزال الشعب التركي مسلماً متديناً في غالبيته الساحقة.

ومما نستنتجه من هذه النظرة الأركونية أن أركون أراد القول بأن القيمة أو البعد الديني المتواجد لدى الإنسان له أثر جد بالغ و راسخ في نفس كل فرد، فهو أمر لا يمكن إضافته أو حذفه من الإنسان، حيث يرتبط بوجوده، فأركون يرى بأنه ليس حلاً؛ بل يريد أن يتجاوز الإنسان ذلك البعد المادي من وقت إلى أخر، كما يرفض أركون المقولة العلمانية الشاملة في بلادنا: الدين لله والوطن للجميع.

2- العلمانية الجديدة أو العلمانية المنفتحة: ففي مقابل العلمانية السطحية الصراعية التي جاءت بعد الثورة الفرنسية، وبعد فشل العلمانية السطحية كما أوضحها بمثليه (الثورة الفرنسية والثورة الأتاتوركية)، كان لابد أن يكون هناك تقارب بين الكنيسة والدولة للعثور على صيغة من أجل علمنة جديدة، تتيح إمكانية وجود روحانية جديدة"[1].

ويتساءل أركون: هل يحق للإنسان أن يعرف أسرار الكون والمجتمع أم لا يحق؟

وبعدها يجيب على سؤاله هذا بأن هناك إجابتين:

الأولى: أن الإنسان بحاجة إلى قوة خارجية (فوق طبيعية) (غيبية)، لكي تسيره وتسيّر أموره.

[1]- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

و الثانية: أن الإنسان قادر بحد ذاته على تسير أموره، وحل مشاكله وتشكيل الصيغة الأجمل و الأفضل في المجتمع، دون الحاجة إلى قوة غيبية سماوية لوحي و رسل و كتب سماوية...الخ).

حيث يرى "أنه لابد من الجمع بين النظرتين، فلابد للإنسان من هذه الثنائية؛ أي القبول بالغيبيات، وفي نفس الوقت القبول بقدرة الإنسان على تسير أموره في هذه الدنيا وحل مشاكله فيها، وهذا ما سماه أركون: بالعلمانية المنفتحة؛ وهي علمانية تولي أهمية كبرى للبعدين الروحي و الديني لدى الإنسان، و لا يجوز عند أركون حرمان الإنسان من حرية التفكير بإسم المقولات الثيولوجية (علم الإلهيات المسيحي)، أو بحجة الدفاع عن المقدسات، كما أنه لا يجوز منع الإنسان من دراسة الدين والتعمق فيه، بإعتباره الظاهرة الدينية مجالاً جاداً للمعرفة والفهم"[1].

و ما يستدعي العودة إليه كوننا دارسين أو باحثين في الفكر العلماني الأركوني هو ذلك السؤال الذي طرحه أركون: هل يحق للإنسان أن يعرف أسرار الكون و المجتمع أم لا يحق؟ ومنه نستطيع أن نسأل ما الذي جعل محمد أركون أن يطرح هذا السؤال؟ لأنه سؤال غيبي لا يتجرأ أي إنسان مسلم أن يسأله لأن أسرار الكون و المجتمع لا يعلمها إلا الله سبحانه و تعالى، فيمكن أن يكون السبب الذي أدى بمحمد أركون للقول بمثل هذا الكلام هو كونه عاش وترعرع في الحضارة الغربية المسيحية، أين ساد الصراع بين الله و الإنسان، باعتقادهم أن الله عندهم لا يريد للإنسان أن يعرف أي شيء.

[1]– المرجع نفسه، ص40.

وينتهي أركون إلى القول: لابد من إقامة مقارنة جادة و صارمة بين البعد الديني بكل ما يعنيه من قيمة روحية بالنسبة لوجود البشر من جهة، وبين معطيات العلوم الإنسانية والإجتماعية وفتوحات الحرية التي حققها العقل العلماني في أوروبا من جهة أخرى، و التي لا ينبغي إنكارها أو التراجع عنها بأي حال من الأحوال.

ويضيف أركون: إن هذا لا يعني إلغاء التعليم التقليدي للأنظمة العقائدية والدينية، ولكنه يعني ضرورة موازنته في مجتمعاتنا عن طريق إنشاء المعاهد و الكليات لعلم إجتماع الأديان، والتاريخ المقارن للأديان، والأنثروبولوجيا الدينية، وفي ذلك الخير للعلم و المجتمع والدين، هنا يكمن الحل في رأيه، وهذه هي العلمنة بالمعنى الواسع و المنفتح للكلمة.

وبما أن أركون أستاذ جامعة في السوربون فيقول: "كل ما أطلبه من أجل تصحيح العلمنة في فرنسا هو إدخال تعليم تاريخ الأديان في الثانويات والجامعات، بصفتها أنظمة ثقافية كبرى سيطرت على البشرية الأوربية طوال قرون وقرون"[1].

أما بالنسبة للبلاد العربية فيقول: " كل ما أطلبه من أجل إدخال العلمنة الصحيحة في المجتمعات العربية والإسلامية هو إلغاء برامج التعليم السائدة، وإلغاء الطريقة اللاتاريخية والعقائدية التبشيرية لتعليم الدين في المدارس العامة، وإحلال تاريخ الأديان و الأنثروبولوجيا

[1]– المرجع نفسه، ص41.

الدينية محله، ثم تدريس تاريخ الأنظمة الثيولوجية (علم الإلهيات)، بصفتها أنظمة ثقافية و بالتالي نتم علمنة الدين و تحويله إلى مادة دراسية أنثروبولوجية فحسب"[1].

ومن خلال ما سبق نستنتج أن أركون أراد بهذا إقامة دراسة تاريخية أنثروبولوجية، بغض النظر عن أهمية الدين في المجتمع بالرغم من انه أكد من قبل على أهمية البعد الديني في نفسية الإنسان الغربي.

[1]– المرجع نفسه، ص 42.

المبحث الثالث: نقد وتقييم

لقد تناول الفلاسفة والمفكرين العرب والغرب على حد سواء، فكرة العلمانية كل هذا يعطينا ذلك الانطباع حول الاختلاف الجوهري في ضبط مفهوم محدد ومعين لها، مما أتاح للمفكر والناقد "عبد الوهاب المسيري"* عرض جملة من الاستنتاجات وهي على النحو الآتي:

– "تعاملت كثير من التعريفات المعجمية العامة مع الكلمة وأصولها اللغوية واشتقاقاتها ومعناها، ولم تتعامل مع مدلول الكلمة في معاجم علم الاجتماع أو علم الفلسفة، أو تطور حقلها الدلالي.

– عرض تعريف للفكر العلماني على أساس خلفيات أيديولوجية باعتباره ظاهرة غربية وحسب.

– التناول الحيادي لموضوع نشأة العلمانية في الغرب، ولكنها أهملت دراسة المجتمعات العلمانية المختلفة في الغرب والتطورات السلبية والإيجابية التي وازتها وأفرزتها.

– لم تعالج التعريفات الجانب التطبيقي للفكر العلماني في الغرب.

– إن القضايا التي أثارها محمد أركون بخصوص الظاهرة القرآنية بدءا من التسمية ليست من القضايا الجديدة في الدراسات القرآنية، وقد سبقه إلى إثارتها كثير من المستشرقين المشار إليهم سابقا،كما أن إثارة أركون لهذه القضايا تفتقر إلى الدلائل والبراهين، وهذا ما يجعل بناءه الفكري الذي يدعي له العلمية بناء متهافتا سريع السقوط "[1].

*– عبد الوهاب المسيري هو مفكر وناقد أدبي، وباحث اجتماعي مصري، يتمحور إنتاج المسيري حول مجموعتين من الأعمال هما: الدراسات العديدة حول الصهيونية، والدراسات حول العلمانية، من أهم مؤلفاته: "إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، "نهاية التاريخ"، "موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية،... وغيرها من المؤلفات، توفي سنة2008 . ولمزيد من الاطلاع بالإمكان العودة إلى:
– السيد ولد أباه، المرجع السابق، ص113.

[1]– محمد علي بار، المرجع السابق، ص49.

-إن منهج أركون النقدي التفكيكي هذا لا يقدم أي فائدة علمية، لا للمؤمنين بالقرآن الكريم وبالإسلام، ولا إلى غيرهم، بل إنه يهدف إلى تقويض كل ما له صلة بالوحي والغيب والإيمان، وبغير دليل. إنه يزحزح فقط من أجل التجاوز.

-كما أن المنطلق الرئيسي للسيميائيات التي اعتمدها أركون في تحليل النص القرآني التي اقتبسها من عند "كريماس" وهذا الأخير كان يطبقها على مواضيع مثل: الحكايات الشعبية، مما يجعل تطبيقها على النص القرآني فيه الكثير من المغامرة، فشتان بين ما هو كلام رباني مقدس وكلام إنساني قابل للتغيير مع مرور الأزمنة وتعاقب الدراسات عليه من مفكر إلى آخر.

- إن الاستراتيجية الايديولوجية لمحمد أركون، تتأسس على هدر الطابع الإلهي للقرآن والتأكيد على بشريته، تمهيداً لنكرانه والإلحاد فيه زيادة إلى التزهيد في المقدرة المعرفية للقرآن في توليد الوعي وصناعة الفكر وبناء العقل.

- لم تقم أي دراسة، بدراسة للنتائج المترتبة عن العلمانية في الوقت الراهن وما آلت إليه من انتشار للآفات الاجتماعية من عنف ومخدرات وغيرها بسبب الفكر التحرري الذي نادت به، مما فتح الباب على مصرعيه للتنافس بين الشباب في مثل هذه المجالات الخطيرة على الجاب الأخلاقي.

- إن الدراسة التي قام بها أركون للظاهرة القرآنية من شأنها أن يتعارض مع جوهر الإيمان، والذي يرتبط بموضوع إما أن تكون مسلم أو كافر وهو أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره.

- صحيح أن أركون يستخدم مناهج وأدوات في تحليله لتاريخ الإسلام، ولكنه لا ينتج المعرفة التي بها يكون البناء بكلام صَريحْ، فهو لا يبتكر مفاهيم بقدر ما يوظف المفاهيم المبتكرة في نقده للمعرفة الإسلامية وأصولها.

-إننا لا ننكر بالقول أن عمل أركون لا أهمية له لأنه إبتدع في توظيف الأدوات المفهومية التي طبقها على المجالات التي إفتتحها مثل "الإسلاميات التطبيقية"، لكنها لعبت هذه الأخيرة دوراً سلبيا إلى حد ما في تغيير رؤيتنا للكائن والحقيقة، وللذات والمعرفة خاصة عندما إعتمد على المنهجيات الجديدة في إعادة قراءة القرآن، وإعادة كتابة تاريخ الإسلام.

-لقد سعى أركون من خلال نقد للعقل الإسلامي الى جعل "المستحيل التفكير فيه" أو "اللامفكر فيه"، وهما من مصطلحات أركون الأساس، شيئا يمكن التفكير فيه داخل ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، ويقصد أركون ب"المستحيل التفكير فيه" اللامفكر فيه"، ضمن رؤيته، إلى كل ما حذفه الفكر الإسلامي من دائرة اهتماماته منذ القرن الثالث عشر(13م)، بحيث أصبحت الأشياء التي يمكن التفكير فيها أقل بكثير من الأشياء التي يستحيل التفكير فيها. وهذا بحد ذاته دليل على تحجر هذا الفكر وانغلاقه في شرنقة من المعتقدات الجامدة والمغلقة، ومن هنا جاءت ضرورة النقد.

- تأكيد أركون في الكثير من كتبه على ضرورة التمييز بين الظاهرة القرآنية أو الحدث القرآني وبين الظاهرة الإسلامية أو الحدث الإسلامي من حيث أن هناك مسافة بينهما. فالحدث القرآني كان في القرن السابع الميلادي، أما الحدث الإسلامي فرغم انه يبدأ مع الحدث القرآني لكنه لا يتفرع عنه بشكل كلي.

"لقد أخطأ الكثير من العرب الذين يدعون العلمانية باعتبار أن الإسلام ذو جوهر علماني، ورفض تحكيم شريعته في جميع مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها، أي أنها ترفض تماما أن تكون لشريعة الله الهيمنة والسيادة والتشريع فوق الجميع، فهذا يبدو مناقضا

للشريعة الإسلامية فكيف يكون الإسلام في جوهره علماني، وهو ينص بأن لا يكون لأحد الحق في التشريع إلا بإذن الله وفي إطار شريعته"[1].

[1]–ناصر الدين بن عبد الرحمان النعيمي، براءة الإسلام من العلمانية و الديمقراطية، (ط1؛ د.م.ن: مكتبة أنوار التوحيد، 2015)، ص43.

خاتمة

ومن جملة ما يمكن استخلاصه بعد تحليلنا لأهم العناصر وجوانب البحث ننتهي إلى ذكر أهم النتائج التي توصلنا إليها كما يلي:

إن قراءة أركون ودراسته للتراث العربي تختلف تمام الاختلاف عن الكيفية التي درس بها الغرب تراثهم، بمعنى ات يريد فقط أن يحذوا الفكر المعاصر في علاقته بتراثه وتاريخه حذو الغرب في علاقته بتراثه وفكره، متجاوزاً بذلك الدراسات الاستشراقية كوسيط بيننا وبين تراثنا، ولعل مشروع الإسلاميات التطبيقية هو الوجه الآخر للإسلاميات التقليدية أي الاستشراقية.

إن النقل المباشر للمفاهيم من المذاهب الغربية من قبل أركون؛ أي بشكل جاهز دون إخضاعها للتعديل والانتقاء بما يجعلها تتناسب مع التراث العربي، في الوقت الذي يطوع فيه التراث العربي لكي يتقبل هذه المفاهيم والمناهج.

إخضاع أركون للنص القرآني على محك الأدوات الألسنية والسيميائية من شأنه أن يعطي لنا قراءة جديدة تختلف عن القراءات السابقة، لأن القراءات السابقة غرضها تحصيل الاعتقاد ولذلك وصفها أركون بالقراءات الإيمانية، أمل الجديد في قراءته غرضه تحصيل المعرفة وأيٌّ معرفة، المعرفة النقدية البناءة للعقل العربي الإسلامي.

محاولة تقريب صورة العلمانية الغربية من الفكر العربي بمفهوم أركوني خالص.

إن التعدد في منهجية الدراسة لدى أركون جعلت منها عرضة للنقد، لأنه بحسب رأيهم كان يحاول اختزال المادة المرد دراستها، مما جعله يركز على التنظير من خلال التعريف بالمفاهيم والأدوات النقدية والمدارس الفلسفية...وغيرها.

على الرغم من كل ما قدم من توضيحات للقارئ حول موضوع العلمانية، فإنه لا يحتاج الكثير من الجهد لإدراك التناقض والعداء بين الإسلام والفكر العلماني، فالعمود الفقري للإسلام وكل الأديان السماوية هو معرفة الله سبحانه وتعالى بكل صوره المعهودة من أسماء وصفات... وغيرها.

كما نستخلص أن أركون تناول بشجاعة مفهوم العلمنة في أفق البحث الفلسفي المتحرر الذي يتجاوز مجرد الاستدعاء الشعائري للمفهوم، رغم الإحاءات المتعددة التي تتركها أبحاثه في هذا المجال، كما أن مجال إهتمامه لهذا الموضوع يتم داخل دائرة أوسع وهي دائرة التفكير في تراث الإسلام، وفي البلدان الإسلامية.

كما أن أركون نفد الى العلمانية وفهمها و تعامل معها بإعتبارها موقفا من قضية المعرفة عامة، وليس مجرد فصل الدين عن الدولة كما يحلو لكثير من المفكرين العرب أن يحشروا العلمانية في هذه الزاوية الضيقة.

قائمة المصادر والمراجع

أ/ المصادر:

باللغة العربية:

1. القرآن الكريم.

2. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، ط2؛ بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996.

3. ــ، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر: هاشم صالح، ط2؛ بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996.

4. ــ، الفكر العربي، تر: عادل العوّا، ط3؛ بيروت: دار منشورات عويدات، 1958.

5. ــ، العلمنة والدين، الإسلام والمسيحية والغرب، ط3؛ بيروت: دار الساقي، 1996.

6. ــ، نافدة على الإسلام، تر: صيّاح الجهيّم، ط1؛ بيروت: دار عطية للنشر، 1992.

باللغة الأجنبية:

7. MOHAMMED ARKOUN, **Penser l'islam aujourd'hui** ،ENEL, LAPHOMIC،ALGER،1993.

ب/ المراجع:

8. أحمد شلبي، المسيحية، ط1؛ القاهرة: دار مكتبة النهضة المصرية، 1998.

9. إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق.. والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، د.ط؛ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

10. أنور الجندي، سقوط العلمانية، د.ط؛ لبنان: دار الكتاب اللبناني، د.س.

11. إدوارد سعيد، الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، تر: محمد عنانى، د.ط؛ القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2006.

12. السيد أحمد فرج، جذور العلمانية، ط2؛ المنصورة: دار الوفاء، 1987.

13. السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، مخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ط1؛ بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010.

14. برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، تر: عيسى عصفور، ط1؛ بيروت: دار منشورات عويدات، 1982.

15. برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، ط4؛ المغرب: المركز الثقافي العربي، 2007.

16. جون ماكوي، الوجودية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مر: فؤاد زكرياء، د.ط؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والأدب، د.س.ن.

17. حسن حنفي، الدين والثورة في مصر(1956-1981)، اليمين واليسار في الفكر الديني، د.ط، القاهرة: مكتبة مدبولي، د.س.ن.

18. ـــ، مقدمة في علم الاستغراب، د.ط؛ القاهرة: مطبعة الدار الفنية، 1991.

19. حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق و الغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، ط1؛ الاردن: دار الفارس، 1990.

20. سفر عبد الرحمن الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة، د.ط؛ د.م.ن: دار الهجرة، 1982.

21. صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، ط1؛ القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2001.

22. صلاح نيّوف، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، د.ط؛ الدنمارك: كلية القانون والعلوم السياسية بترخيص من الأكاديمية العربية، ج1، د.س.ن.

23. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط1؛ الاسكندرية: دار الشروق، مج1، 2002.

24. ـــــ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط1؛ الاسكندرية: دار الشروق، مج2، 2002.

25. عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، ط2؛ بيروت: دار النضال للطبع والنشر والتوزيع، 1989.

26. علي الحافظة، الاتجاهات الفكرية الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية عند العرب في عصر النهضة(1798–1914)، د.ط؛ بيروت: دار الأهلية للنشر والتوزيع، 1987.

27. عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، د.ط؛ الجزائر: دار البصائر الجديدة، 2013.

28. كارل ماركس، إسهام في نقد الاقتصاد السياسي، تر: أنطوان الحمصي، ط1؛ دمشق: منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي، 1970.

29. كمال عبد اللطيف، التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، ط1؛ القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2007.

30. ـــ، مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ط1؛ بيروت: دار الطليعة، 1992.

31. كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، د.ط؛ الرباط: دار الأمان، 2001.

32. لوثين سكندر، أسس الفكر السياسي الحديث، عصر الإصلاح الديني، تر: حيدر حاج إسماعيل، د.ط؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012.

33. ليو شتراوس وجوزيف كروبسى، تاريخ الفلسفة السياسية، من ثيوكيديديدس حتى إسبينوزا، مر: إمام عبد الفتاح إمام، تر: محمود سيد أحمد، د.ط؛ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ج1، 2005.

34. متولي يوسف شلبي، أضواء على المسيحية، د.ط؛ الكويت: الدار الكويتية، د.س.ن.

35. محمد الحسن، المذاهب والأفكار المعاصرة، ط4؛ قطر: دار البشير للثقافة والعلوم، 1998.

36. محمد حسين محاسنة، أضواء على تاريخ العلوم عند المسلمين، ط1؛ الإمارات العربية المتحدة: دار الكتاب الجامعي، 2001.

37. محمد شاكر الشريف، العلمانية وثمارها الخبيثة، ط1؛ الرياض: دار الوطن للنشر، 1992.

38. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دراسة تحليلية نقدية، ط3؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، يناير 1982.

39. محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، د.ط؛ الكويت: عالم المعرفة، 1985.

40. ــ، نقد كتاب الاسلام و اصول الحكم، د.ط؛ القاهرة: دار نهضة مصر، 1998.

41. محمد علي بار، العلمانية جذورها وأصولها، ط1؛ دمشق: دار القلم، 2008.

42. ميكيافيللي، الأمير، تر: أكرم مؤمن، د.ط؛ القاهرة: مكتبة إبن سينا، 2002.

43. ناصر الدين بن عبد الرحمن النعيمي، براءة الإسلام من العلمانية والديمقراطية، ط1؛ د.م.ن: مكتبة أنوار التوحيد، 2015.

44. وليد الشرهان، من هو كمال أتاتورك؟ قراءة مختلفة، د.ط؛ لندن: مجلة العرب الدولية، 1980.

45. يحي هاشم حسن فرغل، الفكر المعاصر في ضوء العقيدة الإسلامية، ط1؛ الإمارات: مطبوعات جامعة الإمارات العربية المتحدة، 1998.

ج/المعاجم والموسوعات:

بالغة العربية:

46. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، د.ط؛ القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1983.

47. أحمد أمين، موسوعة أحمد أمين الإسلامية، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، د.ط؛ بيروت: دار الكتاب العربي، د.س.ن.

48. أندري لالاند، موسوعة الفلسفة، ط2؛ بيروت: منشورات عويدات، مج2، 2001.

49. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، د.ط؛ بيروت: دار الكتاب اللبناني،ج2، 1982.

50. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ط3؛ بيروت: دار الطليعة، 2006.

51. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، الجماعات اليهودية ، التحديث والثقافة، د.ط؛ القاهرة، مج3، 1999.

52. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط3؛ بيروت: دار العلم، 1993.

53. فؤاد كامل، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مر: زكي نجيب محمود، د.ط؛ بيروت: دار القلم، د.س.ن.

باللغة الأجنبية:

54. MICHEL BLAY **dictionnaire des concepts philosophiques ,** Larousse C. N. R. S, 2006.

الملخص:

منذ العقود الأخيرة من القرن الماضي، بدأت المشاريع الفكرية تتصدر حقل البحث الفلسفي العربي، وبدأت بذلك تزاحم المذاهب الفلسفية بالمعنى الحرفي والملتزم، وتدفعها إلى التراجع إلى الخلف، ولعل من بين أهم هذه المشاريع الفكرية الفلسفية، مشاريع العقلانية النقدية، وإلى هذا النوع من المشاريع ينتمي مشروع "محمد أركون"، صاحب برنامج نقدي شامل يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي، من خلال المراهنة على علوم الإنسان والمجتمع، والثورات الإبستمولوجية التي عرفها الفكر الغربي.

Résumé:

Depuis les dernières décennies du siècle passé. les projets intellectuels ont commencé à primer le domaine de la recherche philosophique arabe, bousculant ainsi les écoles philosophiques pures et engagées, et les poussants à régresser، C'est à ce type de projet qu'appartient le projet de "MOHAMMED ARKOUN", car il est porteur d'un programme critique exhaustif qui étudie les conditions d'aptitude de toutes les connaissances produite par la raison islamique, en misant sur les sciences humaines et sociales, et sur les révolutions épistémologiques qu'a connue la pensée occidentale.