



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العالمي

جامعة عبد الحميد ابن باديس - مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

أطرحة لنيل شهادة الدكتوراه تخصص فكر عربي معاصر

تحت عنوان

العلمنة والحداثة في الفكر العربي المعاصر

- محمد أركون نموذجاً -

تحت إشراف :

الدكتور : العربي ميلود

من إعداد الطالب:

• علامي خالد المسعود

السنة الجامعية

2020 / 2019

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى روح محمد أركون-

كلمة شكر

أتقدم بالشكر إلى كل من ساعدني في بلوغ هذه اللحظة
المميزة لي. من بداية مشواري الجامعي إلى مرحلة إعداد
رسالة الدكتوراه.

مقدمة

مقدمة

يفسر محمد أركون عدم تفاعل العقل الإسلامي والعربي مع ما نقلته الأديان السماوية ومع ما قدمته الحضارة إلى عدم انتباهه للمعارف التي وصل إليها، لأن التفكير اللاهوتي في مختلف المجتمعات لم يسمح بذلك وخاصة ما تعلق بدراسة التراث الديني وبالتحديد التراث الإسلامي والقرآني، إذ يؤكد محمد أركون أن الحرية الفكرية قد تجلت في القرون الهجرية الثلاث الأولى حيث تكون الفكر الإسلامي من خلال التعددية الفكرية التي تمثلت في ظهور المذاهب والفرق واختلافها والصراع الذي ميزها، رغم أنها تمكنت من التعايش والالتزام بالاحترام والمناقشة دون عنف إلا أنها انطلقت كلها من مسلمات فكرية واحدة على الرغم من تباينها.

لذا يعتقد محمد أركون أن العقل الإسلامي عقل تاريخي له بداية تمثلت في رسالة الشافعي التي وضعت الأحكام الشرعية والأصول الدينية التي قام عليها الفقه فيما بعد ولازالت تلك الأحكام والأصول لحد الساعة وحدها من تقدم التفسير والتأويلات للنصوص والأحداث، وعليه فقد اشتغل العقل الإسلامي حسب أركون لغاية هذه اللحظة في إطار المعرفة الجاهزة. الأمر الذي يدفعنا للتفكير في التاريخ الإسلامي والعربي كما قام بذلك تماما الفكر الغربي في أوروبا بعد عصر الأنوار في القرن 18 عقب تحرير العقل من قيود المدارس السكولائية التي فرضتها الكنيسة لتقف على جميع انتاجات العقل كما يفعل الفقهاء في الفكر الإسلامي حتى تضع حدودا لا يمكنه تجاوزها، وهذا حسب محمد أركون ينتمي للممارسة السياسية من خلال استعمال هذا العقل الديني في التوجيه والتسيير ولكن بعد عصر الأنوار أصبح الفكر متحررا تماما منها واستطاع قراءة التراث الديني والتفكير فيه.

يطرح هنا محمد أركون مفهوم جديد هو الظاهرة الدينية حيث يرى أن الدين الإسلامي حدث تاريخي لا يمكن للعقل الإسلامي العربي دراسته أو تقديمه في المدارس والمؤسسات الأكاديمية التعليمية المختلفة بما فيها التعليم العالي من دون وصول هذا العقل للعلمانية التي لها تاريخ بعيد كعامل مؤثر ومتفاعل معه في مختلف مراحلها، لذا لا يمكن الاستغناء عنها واستبعادها دون معرفة لأصولها ومرجعياتها عبر العصور، وحسب أركون

فقد تجلت العلمانية بوضوح كبير من خلال الصراع القديم بين الفكر والدين، والمقصود بهذا الأخير عنده هو الفكر الدوغمائي الذي استمد قوته من الكتب وركبها تركيباً لتصبح بنية مغلقة وواجه من خلالها العقل بالرفض والإقصاء.

العلمانية حسب أركون غير غريبة على المجتمعات الإسلامية والعربية خاصة وليست أيضاً غريبة على المجتمعات الغربية لأنها هي من مثلت الطرف الفكري في الصراع مع الدين منذ القدم، وتجلت عند المسلمين والعرب في طرح المعتزلة من قبل كما ظهرت أيضاً في استخدام الدين لخدمة السلطة الحاكمة ما يفسر علمنة الدين في تلك المراحل، ولقد غرقت الدولة الأموية أيضاً في الأفكار التي سيطرت على الدين. لذا نجد أركون يرفض نهائياً فكرة الإسلام دين ودولة أو دين ودنيا، فالدولة في الإسلام كما في المسيحية ظاهرة دنيوية قبل أن تكون ظاهرة دينية وفكرة الدين دولة مثلت لوقت طويل الاكراهات التي سيطرت على العقل وحكمته وأغلقت عليه نهائياً، فتاريخ العلمانية في كل المجتمعات عموماً وعند المسلمين والعرب بالخصوص مدرج بالدماء منذ القدم واستمر ينزف من مرحلة لأخرى ليبين أن العقل واجهته آلة إيديولوجية عنيفة قمعت حركته وأسرت لوقت طويل حتى بلغ مرحلة اليأس والتسليم وولد أزمة فكرية لحقت بها محاولات مستميتة في الفكر الإسلامي والعربي لملامسة العصر والتناغم معه ومسايرته إلا أنها اكتفت بالاعتماد على ذلك في مشاكل التنمية والتحديث المادي، لتندمج هذه المجتمعات شيئاً فشيئاً في العلمانية لأنها واقع فرض نفسه منذ البداية وهذا ما يتضح في ظهور الحركات الفكرية فيها وتعددتها واختلافها فحتى الحركة الأصولية في نظر محمد أركون مثلت العلمانية بلغة دينية لأنها لا تجيد غيرها. الأمر الذي حول الدين لأفكار سياسية تتبناها السلطة أحياناً والمعارضة أحياناً أخرى أو كلاهما معاً وبذلك فقد الدين ذلك البعد المتعالي.

لا يقف هنا محمد أركون ضد الدين بل يقف ضد استعمال الدين لأهداف خاصة، وعليه فالمسلمون عليهم أن يتخلصوا من قيود الدين القديمة ومن أجل ذلك يرى محمد أركون أن العلمانية هي التي ستحقق كمنهج ونظام بعد تحرير العقل وضمان الحقوق والقيم الإنسانية، التي ستمكن فيما بعد من تحقيق الحداثة المنشودة التي ستستمر بدورها في زعزعة الفكر بطريقة متواصلة لأنها مشروع ليس له نهاية بل يتوسع ويكبر كلما تطور لأن الحداثة

مفهوم يعني تحديث المعارف وتجديدها والتفاعل المستمر مع مختلف عناصرها في مختلف المجالات والميادين.

وقف محمد أركون مباشرة أمام الذات الإسلامية والعربية وخاصة بالبحث في أسباب التراجع والأزمة الفكرية، كما وقف على تردد العقل الإسلامي والعربي أمام الحداثة بسبب الموقف الأصولي المتعلق بالأفكار القومية ومسائل الهوية الذي همش وأقصى العمل التاريخي والاجتماعي والنفسي والتكنولوجي وحتى استطاع إبعاد التساؤل الفلسفي من الدراسات الإسلامية الذي يعتبره محمد أركون سببا مباشرا في توقف العقل الإسلامي العربي ودهشته، ليقدم لنا الحل الناجع حسب تصوره لتجاوز هذا الوضع: وهو العلمانية التي ستتمكن حسب رأيه من بلوغ الحداثة، لأجل هذا نجد أن مفهوم العلمانية احتل مكانة مركزية في مشروع محمد أركون حين دراسة العقل الإسلامي، ويتأتى ذلك من خلال النهج الذي قدمه والمتمثل في الإسلاميات التطبيقية التي رأى أنها ستقف أولا عند لحظة التجلي أو الاكتشاف وستزيل الغموض على أسباب النزول والنصوص الدينية وتناول العقل الإسلامي انطلاقا من بدايته، ثم تحديد الروابط التي تأسست بعد تلك اللحظة بين الدين والسياسة والدنيا، لتليها دراسة كل العوائق والقيود التي تولدت عبر كل المراحل. كما اجتهد محمد أركون كثيرا ولمدة طويلة في وضع مشروعه على العقل الإسلامي الذي يبين فيه ضرورة تطبيقه لتحقيق ونشر الحداثة في المجتمعات الإسلامية والعربية إلا أن أعماله لم تلقى الاهتمام المناسب والكافي عند المثقفين المسلمين مثلما حظيت به في الفكر الغربي الأوربي بل وأكثر من ذلك فلقد لقت أفكاره استنكار وانتقادا لاذعا وخاصة من الأصوليين الإسلاميين بسبب أفكاره الجريئة لتناول المسكوت عنه أو اللا مفكر فيه في الفكر الإسلامي، وبسبب أيضا اعتماده على العلمانية التي وضعها كشرط أساسي للحداثة التي ترسم ملامحها في موقف أخرج الفكر الأصولي واستنزفه وهو فصل الدين عن الدولة.

لقد درس محمد أركون في مقابل الطرح العلماني الحداثي الغربي، الفكر الإسلامي العربي وخاصة بعد تلك المحاولات المترددة بعد الاستقلال فرأى أنها لم ترقى إلى مستوى الحداثة الحقيقية التي تشمل كل المظاهر والمفاهيم التي سبق تقديمها بل اقتصرت على تحديث الجانب المادي الذي ظهر في استيراد واستخدام المنتجات التقنية ولم تهتم فعليا

بالاستفادة وباستثمار المعطيات الذهنية والفكرية التي قدمتها الحداثة في الغرب الأوربي، ليعود مرة أخرى أركون يلح ويصر على نقد العقل الإسلامي العربي بكل ما يحمله من نصوص مقدسة وتراث ديني مزدحم وتحريره من جميع الاكراهات والقيود وإلغاء كل الأحكام المطلقة والمسلمات والقوالب الجاهزة المنتهية التشكيل وفي المقابل تقبل النقد والتفسير .

من أجل كل هذا يضع محمد أركون العلمانية كمطلب ضروري ليتمكن الفكر الإسلامي من تخلص نفسه من الأسر بعد فرض احترام حقوق الانسان وإرساء الحريات الفردية لتتمكن العلمانية من الانتشار في المجتمعات الإسلامية وتأخذ زعامة الفكر كي تقوده لمسيرة ركب الحداثة. كما لا يقف مشروع محمد أركون عند العلمانية كأساس لتحقيق الحداثة وضرورة توطينها في المجتمعات الإسلامية والعربية بل يلح أيضا على احترام حقوق الانسان كشرط لتحقيق العلمانية والتي تصبح هي الأخرى فيما بعد شرط ضروري للحداثة .

لأجل هذه المقاربات ارتأينا أن نسلط الضوء على أحد أهم المشاريع الفكرية العربية المعاصرة. ألا وهو مشروع المفكر محمد أركون محاولين التركيز حول الأرضية المفاهيمية التي سيؤسس لها هذا المشروع، وحدود تطبيق مثل هذه التصورات في الواقع العملي الإجرائي للمجتمعات العربية الإسلامية. ولعل هذا هو الدافع الذاتي للبحث في موضوع العلمنة والحداثة لدى محمد أركون.

أما الدافع الموضوعي فتمثل في انتمائنا لمشروع الفكر العربي المعاصر. ولعل أبرز منظري هذا الفكر هو محمد أركون الذي خلقت تصوراته سجالا فكريا وسوسيولوجيا لا زال مطروحا ومثيرا للعديد من الرؤى المدافعة والمهاجمة لهذا المشروع. لذا ارتأينا من خلال هذه الرسالة أن نطرح الركائز والتصورات المفاهيمية لهذا المشروع بروح تحليلية نقدية بعيدا عن الدوغمائية والتطرف الفكري.

تنطلق دراستنا من الإشكال التالي:

- ما هي الآلية التي يراها أركون ضرورية لتحديث الفكر والمجتمع الإسلامي وتماشيه مع روح العصر الجديد؟.

- ينبتق عن هذا الإشكال المركزي مجموعة من التساؤلات الفرعية يمكن أن تطرح كما يلي:
- كيف يزواج محمد أركون بين العلمنة والحادثة كشرط لتعزيز قيم الحداثة السياسية والفكرية والاجتماعية؟.
 - ما هو السبيل الذي اعتمده محمد أركون في مشروعه الذي خاضه في دراسة نقد التراث الإسلامي؟.
 - هل تستطيع المناهج الغربية التي اعتمدها أركون أن تتسجم مع البيئة الفكرية الإسلامية وهل ستمكن في التراث الإسلامي من تحقيق نفس النتائج التي حققتها في دراسة التاريخ الغربي؟
 - كيف ميز أركون بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية؟
 - كيف وظف الإسلاميات التطبيقية كمنهج بديل للاستشراق؟
- لأجل الغوص في هذه الإشكالية وتحليل هذه التساؤلات اخترنا المنهج التحليلي، الذي نراه متوافقا مع المغزى العام من هذا البحث ألا وهو تسليط الضوء على المفاهيم والتصورات الأركونية دون إلباسها أي طابع إيديولوجي معين.
- أما منهجية العمل فقد قسمنا البحث إلى ثلاث فصول رئيسية، تنقسم كل منها إلى مبحثين اثنين رئيسيين.
- الفصل الأول عنون بالعلمانية والحادثة: مقاربات في المفهوم والدلالة، اخترنا فيه عرض السياق التاريخي والاجتماعي لمفهومي العلمانية والحادثة لدى الغرب الأوروبي وكذا لدى الشرق الإسلامي. محاولين فهم أهم الاختلافات التي صاحبت ظهور المفهومين بالضفتين الغربية والشرقية.
- أما الفصل الثاني فقد عرضنا فيه لأهم الركائز المفاهيمية والمنهجية للمشروع الأركوني. اخترنا أبرزها وهي: العقل الإسلامي، الاستشراق، الأنسنة، الألسنية والتاريخية.
- آخر فصل للرسالة المعنون بتمفصلات مفهومي العلمانية والحادثة لدى محمد أركون فقد حاولنا تفكيك وتشرح المفهومين بمقاربة فلسفية تاريخية اجتماعية ولسانية. متسائلين في هذا الفصل: هل البديل العلماني الذي يطرحه أركون هو ملاذنا لولوج الحداثة.

الدراسات السابقة التي اعتمدها في هذا البحث كثيرة ومتعددة أغلبها مقالات منشورة حول الفكر الأركوني. لكن الدراسة الأبرز المعتمدة هي رسالة دكتوراه للباحث الجزائري فارح مسرحي حول فكر محمد أركون. وهي رسالة مناقشة بجامعة باتنة الجزائر.

لكل بحث صعوبات، والصعوبة الأبرز التي واجهتنا هي كثرة الدراسات والنقاشات والسجلات حول فكر محمد أركون. مما دفعنا في كل مرة إلى محاولة تحاشي التوجهات الإيديولوجية التي غلبت على المدافعين أو المناوئين لفكره. وذلك بالعودة إلى النصوص الأصلية باحثين عن المعنى الأصيل للأفكار المطروحة.

الفصل الأول

العلمانية والحدائثة: مقاربات في المفهوم والدلالة

مدخل:

قناعة منا بالأهمية البالغة لمفهومى العلمانية والحادثة في تصور المنظرين للفكر السياسي والاجتماعي والثقافي والفلسفي رأينا أنه من الضروري التناول بالدراسة والبحث المستفيض في هذا الفصل من البحث هذين المفهومين، بداية بالسياق التاريخي للعلمانية في الغرب انطلاقا من موقف الكنيسة من الدولة في العهد القديم ومرورا بأهم المحطات التي تجل فيها هذا الفكر مع الوقوف على مختلف العوامل المباشرة والغير المباشرة التي ساهمت في وضع العلمانية كمنهج بديل لهيمنة الكنيسة وثانيا من أجل إرساء الحريات ودعائم الفكر المتحرر، وفي المقابل كخطوة ثانية قمنا بوضع دراسة بشكل موازي لنفس المفهوم في الشرق الإسلامي والعالم العربي تناولنا فيها العوامل التي ساهمت في ظهور العلمانية بهذا العالم العربي الإسلامي بداية بالاتصال بالغرب وبدايات التفكير في العلمانية ثم تحليل مواقف المفكرين العرب والمسلمين من العلمانية لأن التاريخ الإسلامي عرف محطات فكرية عديدة ومهمة حملت تناقضات مختلفة مست جوهره الفكري والعقائدي والاجتماعي وعرف العلمانية من خلال اجتماع عوامل داخلية وخارجية كثيرة سنفصل فيها بشكل عميق أثناء بحثنا هذا.

كما تناولنا في هذا الفصل مفهوم الحادثة بداية بوضع تعريف لغوي واصطلاحي لها حتى يتسنى للمتلقي تحديد شرح وافي لها وإدراك معالمها كي لا يتوه بين ما تسعى إليه الحادثة وبين عوامل تحقيقها، وفي هذا الصدد تطرقنا لأهم المظاهر التي ميزت صورة الحادثة في الغرب من خلال التحولات الحضارية والدينية التي شهدتها الغرب، والتي ولدتها النزعة العلمية وأحداث عصر النهضة الأوروبية. ولالإمام بهذا الموضوع أكثر خاصة في هذا الفصل تناولنا أهم المحطات التي ميزت الحادثة كعقلانية ديكارت في فرنسا وتجريبية بيكون في إنجلترا وفي الأخير سلطنا الضوء على الشكل النهائي الذي رسمته الحادثة في أوروبا إبان عصر التنوير وما حققته النزعة العلمية فيه.

كما تناولنا الحادثة في السياق العربي الإسلامي وأهم أسباب ظهور الفكر النهضوي بها كحملة نابليون الفرنسية في عهد الدولة العثمانية واصلاحات محمد علي السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والبعثات العلمية التي حملت للبلدان العربية فكر جديد ترك

العالم العربي الإسلامي مندهشا يتأمل الهوة التي تفصل بينه وبين العالم الغربي ومتألماً على ما يحيط به من تخلف وجهل ما جعله يستسيغ كل ما أتت به حقائب رواد النهضة آنذاك.

المبحث الأول:

دلالات مفهوم العلمانية بين

التصور الغربي والرؤية

العربية الإسلامية

أولا : قراءة في تاريخ العلمانية لدى الغرب .

1- الكنيسة في العهد الامبراطوري:

يبدو أن المسيحية كانت منتبهة جدا منذ بدايتها من خلال مواقفها إزاء السلطة لتفادي الصراع معها حين ترى أن الطاعة للدولة مقدسة وفي إطار الطاعة الدينية والخضوع للدين والدولة واجب والخضوع للدولة فيما لا يخالف الطاعة لله هو أصل الخضوع لله لأن الله هو الذي سمح لقيصر أن يحكمهم فعليهم الخضوع لهذا القانون ومن هنا اعتبرت المسيحية ديناً فقط لا دخل لها بشؤون الفكر والسياسة فكانت لا تمثل مرجعية قانونية ولا علاقة لها بحاكم الدولة وقوانينه الوضعية ولا علاقة لها بالعلم وشؤون المجتمع. ولقد تأكد بعد عصور لرجال الدين المسيحيين بأنفسهم أن الديانة التي يعتنقونها ويتحملون أوزارها لا تعكس نهائياً أي عمل عقلي وأدركوا أيضاً أن استمرارهم مرهون باستمرار سلطة الكنيسة وهذه الأخيرة وجودها مرهون بردع العقل وتنشيطه وتقييده بالتقاليد والقداسة وهذا ما يتضح من خلال مقولة القديس "أوغسطين" الذي انتشرت أفكاره في القرون الوسطى الأوربية: "لست أسعى للفهم لكي أعتقد بل إنني أعتقد كي أفهم". ولقد رأى "مارت لوتر" أنه "لا تستطيع أن تقبل كلا من الإنجيل والعقل فأحدهما لا يفسح الطريق للآخر إن العقل هو أكبر عدو للإيمان". ولقي هذا الموقف لرجال الدين المسيحيين اتجاه العقل معارضة عنيفة وتمرداً من المفكرين الداعين للحرية وللفكر ومورست ضدهم أبشع طرق التعذيب من أجل ردعهم وإيقافهم وفي ظل هذا الوضع اتخذت الحركة العقلية في أوروبا في عصر النهضة منعطفاً متطرفاً تمثل في العداء للدين بل الإلحاد التام وليس مجرد التمرد على الكنيسة، وذلك الاضطهاد المستمر لهؤلاء وضع التحرر الفكري عندهم مساوي لموقفهم الراض للدين عموماً وكان بديهي في الضمير الغربي منذ ذلك الوقت تناقض الفكر والعلم مع الأديان بوجه عام وبهذا جنت المسيحية الثالوثية عداء العلماء والمفكرين لها وبهذا أيضاً تمت استعادة الفكر الإغريقي العلماني من جديد في عصر النهضة للوقوف في وجه الكنيسة وبالخصوص الفكرة المادية الإلحادية عند "ديمقريطس" و"أبيقور" الذي نجد لمساته في إنتاجات رواد الاتجاه المادي الانجليزي عند "هوبز" و"لوك" و"هيوم" في عصر التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر وشاع

بواسطة المفكرين الفرنسيين أمثال "ديدرو" و"فولتير" و"دالمبير" ويبدو من ذلك انفصال العلمانية عن الأديان بوجه عام ثم تطور الفكر العلماني إلى العديد من المذاهب الشهيرة في القرنين التاسع عشر والعشرين مثل الماركسية والوضعية المنطقية والعلمانية التحليلية والبرجماتية والوجودية الإلحادية.

لم يزعج الإمبراطورية الرومانية في العهد القديم تواجد ديانات وثنية لم تهتم بالسياسة ولم تكن في مجال أطماعها السلطة والحكم وتعايش بانسجام - في الإمبراطورية الرومانية- الوثني مع الأباطرة الذين تألهوا دون أيضا أن يزعج هذا الوثنيين بل ساروا في هذا الاتجاه بالدعوة لطاعة الإمبراطور وتبجيله "فالإمبراطور الذي يجسد العظمة الرومانية كان معبودا من قبل الشعب كإله ففي أصغر قرية من قرى الإمبراطورية كانت له هياكل¹ إلا أن هذا الوثائم اختفى بعد ظهور المسيحية وانتشارها بين عامة الناس وإعجابهم بما جاءت به من مساواة وبموقفها من عبادة الأوثان والحجر ورفضها لمفهوم العبادة للإنسان آنذاك، وقامت بتقديم البديل الغيبي الأحق بالطاعة والولاء. الأمر الذي فجر احتدام طاحن بين الدين والسياسة في الإمبراطورية الرومانية الذي دام ثلاثة قرون تلقى فيها المسيحيون الأوائل أشد أنواع التضيق والاضطهاد والإقصاء "فقد ذكر المؤرخ "سويتونيوس" أن الإمبراطور كلاديوس (Claudius)(41-54م) أصدر مرسوم بطرد المسيحيين كافة من مدينة روما مدعيا أنهم قد أثاروا القلاقل والاضطرابات بوحى من تعاليم المسيح والملاحظ أن المرسوم وصفهم باليهود لأن الذهنية الرومانية عدت المسيحيين الأوائل طائفة من اليهود وبالمثل قام الإمبراطور "تيرون" بالبطش بالمسيحيين حيث قام بإلقاء مسيحي روما في النار التي أشعلها بالمدينة عام 64م² وخوفا من هذا أسرّ معتنقو المسيحية اعتقادهم ولم يبدوه حتى يجتنبوا الصراع مع الأباطرة وبتشهم ولكن دون جدوى فلقد عرف المسيحيون أشد أنواع الاضطهاد والتعذيب مرة أخرى بسبب رفضهم لعبادة الإمبراطور وتقديسه وتقديم القرابين له لأن الأباطرة اعتقدوا أن الخروج عن الإمبراطور تهديدا لمصالحهم وللنظام الإمبراطوري الذي اعتبر المسيحيين خونة فعاقبهم على هذا بعقوبة الخيانة العظمى وهي الصلب "أوربا قبل ظهور المسيح عليه

1- عبد الرحيم العلام ، العلمانية و الدولة المدنية ، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع ، المملكة المغربية ، الرباط ، ط1،ص87.

2 - نفس المرجع ،ص89،90.

السلام كانت تعيش عصر الوثنية أي تعدد الآلهة لأن المرجعية الدينية والثقافة والحضارة لأوروبا هي بلاد الإغريق - اليونان - والإغريق عرفوا عدد الآلهة فعندهم إله للحب وإله للحرب وإله للجمال وإله للمطر... وغيرها. فلما ظهر المسيح ودعا الناس إلى توحيد الله تعالى...وقفت الإمبراطورية الرومانية موقفا صارما ضد هذا الدين...وقد امتد أذى الدولة الرومانية إلى إتباع المسيحية في كل أرض كانت خاضعة لهم...وكانت الدولة الرومانية تعتبر اعتناق المسيحية جرما في حقها فقاومته بكل قسوة وعنف¹ رغم هذا توسعت المسيحية لتشمل كافة الطبقات الاجتماعية دون التعاطي مع السياسة في بادئ الأمر لأن آباء الكنيسة كانوا يعتقدون بأن طاعة الحاكم هي تنفيذ لإرادة الله واستقر دور الكنيسة في المجتمع في التوجيه الروحي والعبادة وانسجمت الكنيسة والإمبراطورية وانتهى ذلك الصراع كليا في القرن الرابع عشر بعدما انتهت فكرة تأليه الإمبراطور ولقد جاء هذا مع "قسطنطين الكبير" الذي حاول أن يوافق ما بين الدين الوثني القديم والدين المسيحي الجديد حتى يحافظ على مكانته السابقة في وجود المسيحية والحفاظ على لقبه الذي ورثه عن أجداده الرومان" الكاهن الأعظم" كما استقبل الإمبراطور في بلاطه آنذاك العديد من رجال الدين المسيحيين وأسندت الوظائف الكبرى في الإمبراطورية لرجال الدين الوثنيين والمسيحيين في مقابل أن يحتفظ "قسطنطين" بصلاحياته وبامتيازاته " مع القيصر قسطنطين الأول أو قسطنطين الكبير الذي قرر إثر انتحاره في إحدى حروبه سنة 312 للميلاد الاعتراف بالمسيحية كدين للإمبراطورية الرومانية مما فتح الباب للكنيسة الكاثوليكية لتصبح دولة داخل دولة بل لتتحول في فقرات طويلة من تاريخ أوروبا إلى مؤسسة تلو على الدولة لها السيطرة على الحياة الروحية والنفوذ والهيمنة على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية² إذ أن النصر الأعظم الذي حققته الكنيسة هو اعتراف قسطنطين بالمسيحية كديانة رسمية للإمبراطورية الرومانية هذا الأمر الذي انعكس على المجتمع بانتقاله من الصبغة الوثنية إلى الصبغة المسيحية وهذا ما انعكس أيضا في المجال القانوني الذي وجد نفسه أما معطيات جديدة لم يتمكن من تجاوزها وإغفالها.

1 - عبد الشافي محمد عبد اللطيف ، العلمانية في الفكر الإسلامي ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة ، ط 2006، 1، ص 14، 15.

2 - د . محمد عابد الجابري ، الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1 ، 1996 ، ص 94.

التوافق بين الكنيسة والدولة الإمبراطورية:

لم تكن المسيحية مهتمة بشؤون السلطة وقضايا السياسة ولم تطمح لأكثر من دورها الشكلي الذي كانت تؤديه بين عامة الناس وعلى بلاط الإمبراطور وتحت إشرافه مستغنية عن ما يتجاوز حدود أبعادها" لكن هذه الحرية التي يبتغيها آباء الكنيسة ليس سوى حرية جوانية تقتصر تجلياتها على الشؤون التعبدية تاركة الدنيا للإمبراطور فالحرية بهذا المعنى تعلق فوق مطالب الحياة ومقتضياتها على اعتبار أن تلك المطالب والمقتضيات إنما هي من قبل الأعراض الزائلة وأن المهم في مدينة الرب هو الخير الباقي بعد هذه الحياة الدنيا.¹ خاصة بعد اعتراف "قسطنطين" لها دينا للإمبراطورية الرومانية الأمر الذي شجعها على أن تسمح للانسجام بتخلل علاقتها مع الإمبراطور وترتاح لمصالحته في انتظار مجيء مملكة الله من أجل الاحتكاك بالمجتمع والتواصل المباشر معه داخل الإمبراطورية لتبليغ الكتابات اللاهوتية السياسية التي سعت من خلالها الكنيسة إلى نشر الفكر اللاهوتي الذي يحث على طاعة الإمبراطور واعتبار ذلك لب الخضوع لله بالاستناد على الكتاب المقدس من أجل تهيئة الفكر المسيحي الجديد للتناغم مع المقولات اللاهوتية ومن هنا ظهرت عبارة "أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله" هذا ما فسر موقف الكنيسة من الإمبراطور وصور إجاباتها عن أسئلة المجتمع فيما يخص طاعة الحاكم وطاعة الله والفرق بينهما ولم تجد حرجا في تدارك مواقفها البدائية التي كانت تواجه بها الأباطرة الذين دافعوا عن تأليه الإمبراطور ووجدت للتأليه معنى آخر بتمثيل الحاكم للإله ووجوب الخضوع له ورفض مخالفته وتحريمها فأعطت الكنيسة للسلطة تبريرا مقنعا لممارسة سطوتها وأقنعت المجتمع بالحدود التي رسمتها السياسة للحرية وكأن الكنيسة عقدت صفقة مع الإمبراطور تلزم فيها بالترويج لامتيازات الحاكم وصلاحيات سلطته القانونية مقابل السماح لها بممارسة الشعائر الدينية والتبشير في إطار محدود يقتصر على الشؤون التعبدية فقط" ولكن في القرن الثالث أصبحت المسيحية قوة خطيرة لازدياد عدد أتباعها ازديادا مطردا ... ومهما يكن فإن المسيحية خرجت من جميع هذه المعارك ظافرة مرفوعة الرأس لا سيما بعد أن أخذ الإمبراطور قسطنطين

¹ - عبد الرحيم العلام ، العلمانية و الدولة المدنية ، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع ، المملكة المغربية ، الرباط ، ط1، ص97، 96.

337/307 بسياسة الأمر الواقع فأصدر مرسوم ميلان الشهير سنة 313م معترفاً بوضع الديانة المسيحية كأحدى الشرائع المصرح باعتمادها داخل الإمبراطورية بمعنى أن يتمتع المسيحيون في الإمبراطورية بكافة الحقوق التي يتمتع بها غيرهم من أتباع الديانات الأخرى.¹ ولم يستمر الوضع على هذا إذ وبعد ضعف الإمبراطورية الذي قابله توسع المسيحية الذي شمل كافة الفئات والطبقات الاجتماعية وحتى السياسية تمكنت الكنيسة من فرض سلطتها وإعلاء كلمة رئيسهم الديني على سلطة الحاكم واستطاعت أن توفر للسلطات الدينية سطوة ونفوذاً استطاعوا من خلاله ممارسة الترانيم في المدارس وإقضاء المفكرين الذين لا يتفقون مع نزعة الكنيسة " وقد أوضح البابا "جيجوري" ... عندما قال عبارته المشهورة إن قوى الملوك مستمدة من قوى البشر وقوة رجال الدين مستمدة من رحمة الله إن البابا شيد الأباطرة لأنه يستمد قداسه من تراث سلفه القديس كما جاءت في الأوامر البابوية التي جمعت المواد التالية.. البابا وحده هو الذي يتمتع بسلطة عالمية - البابا وحده يمتلك تعيين الأساقفة وعزلهم - جميع الأمراء يجب أن يقبلوا قدم البابا وحده - للبابا حق في عزل الأباطرة - لا يجوز عقد أي مجمع ديني عام إلا بأمر البابا - ليس لأي فرد أن يلغي قرارا بابويا في حين من حق البابا أن يلغي قرارات بقية الناس لا يسأل البابا عما يفعل ولا يحاكم على تصرفاته... ومن حق الكنيسة أن تحارب بالأسلحة الروحية والمادية كل حاكم يمتنع عن تنفيذ تعاليمها... -فالبابا- هو صاحب السلطة العليا في حكم المجتمع المسيحي.² ومن هنا عرف تاريخ الدين المسيحي منعطفاً خطيراً ارتبط في الفكر الغربي بصورة بشعة عنه رسمت كل أنواع الاضطهاد والقتل والتنكيل والإقصاء للمفكرين والعلماء وإبعاد العلم وعكس استبداد الكنيسة الغربية واحتكارها للسياسة والفكر فمسحت إرث أوربا اليوناني وعزلتها وثبّطت كل المحاولات العلمية فأصبح من البديهي في تصور الفكر الغربي ربط الدين المسيحي بموقف الرفض للعقل، كما شهد تاريخ الكنيسة على تغير اهتمامات رجال الدين المسيحيين فاتجهوا لتحصيل المناصب والمصالح وجمع الأملاك ومنافسة السياسيين في الأعمال السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية. ولم تكتف الكنيسة بهذا بل ذهبت لأبعد

1- عبد الشافي محمد عبد اللطيف ، العلمانية في الفكر الإسلامي ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة ، ط22، 21، 2006، 1.

2 - عدنان محمد زرزور ، جذور الفكر القومي العلماني ، المكتب الإسلامي ببيروت، ط1999، 3، ص135، 134.

منه ببناء المدارس وإدارتها وتأطيرها وبهذا امتلكت وسائل الدولة لتعويض الإمبراطورية الرومانية التي أنهكتها الحروب واستمرت بكل ثقة في ممارسة سطوتها الدينية من خلال إصدار صكوك الغفران اقتناعاً من رجال الكنيسة أن أحكامهم إلهية ولهم كل التفويض فيها من الله فسيطروا على الدولة وأصبحت الكنيسة هي الدولة التي تعني الحكومة التيقراطية التي أعطت الأحقية لرجال الدين بالسيادة وخلافة الرب في الدولة فتولت الكنيسة اختيار الملوك وعزلهم "على الرغم من انحياز عامة الشعوب الأوروبية للكنيسة... والتي أصبحت وريثة للإمبراطورية الرومانية بعد انهيار النفوذ الإمبراطوري في الغرب خلال القرن الخامس وعلى الرغم من هذا الانجاز الذي كان ما يبرره لقرون عديدة... فإن الأمر وصل في نهاية العصر الأوربي الوسيط إلى الحد الذي لا يمكن استمراره أمام التسلط الكنيسي أو السلطان الكنسي الذي يمكن تعرفه في هذه المرحلة الحاسمة بأنه سلطة رجال الدين التي تحالفت مع الملوك والنبلاء وأمرأ الإقطاع من جهة والتي قاومت اتجاه العلماء نحو تعليل ظواهر الطبيعة واكتشاف سننها من جهة أخرى".¹ غير أن الذي لن يشفع أبداً للكنيسة أبداً في تاريخها هو محاكم التفتيش التي أنشأتها والتي قتلت الملايين من العلماء والمفكرين وكل المعارضين لها والسجون التي وضعت بها غرف للتعذيب والتكيل وسادت الكنيسة بسلطة السيف والقهر وزرعت الرعب والخوف في نفوس الجميع ولم تراودها كوابيس تؤنبها لأنها تمتلك إرادة الرب التي استعملها أساقفتها حسب أهوائهم فكانوا يناقضون أنفسهم عندما يطلبون من أتباعهم الزهد والصوم ويفرضون عليهم عُشوراً ويسعون هم لملاذات الحياة وجمع العطايا من الإقطاعيين فتحالفت معهم ولم تخلف عنهم كثيراً .

¹ - عدنان محمد زرزور ، جذور الفكر القومي العلماني ، المكتب الإسلامي بيروت، ط1999، 3، ص136.

2: عوامل ميلاد العلمانية الغربية في العصر الحديث.

أ- الصراع بين الكنيسة والعلم

لقد رمى التّرمُّتُ بالكنيسة إلى عواقب لم يحمد عقباها وخصوصا ضد العلم والفكر وبزعمها امتلاك المعرفة وما كان وصمة في جبينها هو قمع المفكرين وقتل العلماء واضطهادهم الأمر الذي ترك أوربا تعيش في ظلام دامس وما زاد الطين بلّة سطوتها على مختلف مجالات العلم بهدف ردع العقل وإلزامه زاوية التقديس والمفاهيم المغلوطة كأرائها في الكون والطبيعة التي تعود لنظريات فلسفية بائدة أو من مفاهيم خاطئة كنظرية "ببليوموس" حول ثبات الأرض ودوران الكواكب حولها و "يقول مارتن لوتر عن كوبرنيكوس ... يريد ذلك الأحمق أن يقلب علوم الفلك كلها رأسا على عقب ولكن كما يقرر الكتاب المقدس أن الشمس نفسها وليس الأرض هي التي أمرها يوشع بأن تقف... وأكد جون كالفن من كبار قادة الإصلاح الديني أن الأرض ثابتة مستشهدا بالمزمور 93 وكذلك ثبتت للسكونة لا تتزعزع وسأل لاحتقار من ذلك الذي يجرؤ على وضع سلطة كوبرنيكوس فوق سلطان الروح القدس"¹. ولكن في مطلع القرن السابع عشر بدأت بعض الإطلالات من باحثين ومفكرين أوروبيين من خلال التصريح العلني ببعض الأفكار المخالفة لوجود الكنيسة كنظرية "كوبرنيكوس" الفلكية حول دوران الأرض مثل الكواكب الأخرى وكان رد فعل الكنيسة آنذاك أن حرمت كتابه ومنعت صدوره وعقبه "برونو" الذي أكد أفكار "كوبرنيكوس" فسجن وعوقب حتى تاب عن أفكاره "قائلا أمام المحكمة أنا جاليلوا وبلغت السبعين من عمري سجين راعع أمام فخامتكم أرفض وأعلن وأحتقر القول الإلحادي الخاطيء بدوران الأرض."² وفي كل مرة كانت الكنيسة تستجمع فيها قواها لترصد المخالفين لها وتلاحقهم كانت تفقد الكثير من وزنها في المجتمع بسبب سياستها التعسفية التي مارستها على العلماء وحتى العامة من الناس فلطخت يديها بدماء العلماء والأبرياء وقمعت الشعوب الواقفة وراء جدرانها في بؤس لتجمع عشور للكنيسة الحاكمة وصادرة المراجع والمصادر العلمية، نفس ما حصل في الإسلام وتحديدًا مع ابن رشد حين نفي وأحرقت كتبه وابن خلدون الذي سجن العديد من المرات

1 - محمد إبراهيم مبروك ، العلمانية العدو الأكبر للإسلام ، ص127.

2- باجو مصطفى ، العلمانية المفهوم المظاهر والأسباب ، ص67.

والمعتزلة والعديد من الفقهاء الذين تم إقصاؤهم أو سجنهم أو قتلهم بسبب موقف أو رأي يخالف السلطان. ولقد تعرض ديكارت لبعض المضايقات من البروتستانت في هولندا بدعوى أن آراءه تؤدي إلى الإلحاد وكاد يتعرض للمحاكمة لولا تدخل السفير الفرنسي... ويبدو أن الكنيسة شعرت بهذا ولذلك وضعت مؤلفاته في قائمة الكتب الممنوعة سنة 1633 في روما وحرمت تدريس فلسفته في الجامعات الفرنسية بمرسوم ملكي وأستبعد مذهبه في هولندا والسبب في ذلك أن فلسفته تحب الوضوح وتميل إلى التدقيق والتمييز بين الأفكار والكنيسة لا ترغب بهذه الفلسفة لأن الإيمان الكنيسي قائم على الأسرار.¹ ورغم هذا فإن العلم استمر والعلماء لم يتوقفوا بسبب رغبتهم الجامعة للبحث التي أنتجت مناهج فلسفية تحن للمنهج التجريبي ولاستعمال العقل بدل الاعتماد على أساطير الكنيسة "وقد أنجز نيوتن انجازات علمية هائلة وأعلن قانون الجاذبية وسيطر على العقول حتى كاد أن يصبح أرسطو آخر."² ما أظهر دراسات مختلفة كأبحاث "ديكارت" و "سبينوزا" و "جون لوك" وانبثقت نظرية "نيوتن" في الجاذبية التي فسرت عدة ظواهر طبيعية كانت تسند لأمر غيبية في الماضي. واستنتج الجميع بما فيهم رجال الدين أنفسهم أن الكنيسة باتت تشكل عائقا أمام الفكر والعلم وبالتالي أمام تحقيق الازدهار والتطور وهذا ما ولد اتفاقا عند الجميع بضرورة وضع حدود لسلطة الكنيسة وفصلها نهائيا عن الحياة العامة وتصنيف بدعها داخل رفوفها الفخمة التي سئمت من ما تحمله وفتح آفاق الفكر الإنساني بعيدا وفي الأعماق وبدون قيود وبدون أحكام في شتى مجالات الحياة. "من رحم هذه الأوضاع جاءت فلسفة الأنوار العلمانية وجاء التنوير الأوروبي بفلسفة رافضة لتجاوز الكنيسة حدودها التي رسمها الإنجيل خلاص الروح ومملكة السماء مدافعة عن النزعة الدنيوية العلمانية للفلسفة الأوروبية وداعية إلى العقل التي استبعدته الكنيسة والرأي الذي قهره اللاهوت منادية بالتححرر من سلطة تقاليد الكنيسة التي راجت فيها مفسدات القساوسة والباباوات."³ تلكمفسدات أضاعت الكثير من الوقت أمام العلم غير أنه لم يفت الوقت أبدا لفعل الأفضل فاتخذ العلم سبيله في الحياة يغوص في أعماقها ويكتشف أسرارها بالعقل، مكسرا حواجز القداسة التي صنعتها الكنيسة وأسندت الأمور من

1 - أحمد ادريس الطعان ، العلمانيون والقرآن الكريم ، دار حزم للنشر والتوزيع الرياض، ط1، 2007، ص68.
2 - برتراند رسل ، تاريخ الفلسفة الغربية ، الفلسفة الحديثة ، ج3، ت: محمد فتحي الشنطي ،الدار المصرية العامة للكتاب، دط، 1977، ص71
3 - مصطفى باحر ، العلمانية المفهوم ، والمظاهر والأسباب، ص68.

جديد لأهلها فأبعدت آراء رجال الدين عن الحياة وخرجت أوروبا من دغمائية الكنيسة وتشكلت النخبة العلمية التي تتبنى العقل والفكر والمعلومة أصبحت في المتناول وأصبح الدين وقداسته محل تفكير ودراسة ودخل الشك لتعاليمه فتجراً الناس عليه فتعري أمامهم وبدت سوائه بكل عيوبها فرفض المجتمع كل ما جاء به الدين وصرفوا عنه الأنظار لجانب مشرق بالأنوار انتشر في كل الأرجاء لينعم الجميع به مقتنعين أن العيش في ظل العلم والمعرفة أرحم بكثير من ترانيم الكنيسة التي أزعجت مسامعهم وقضت مضاجعهم "إن واقع الكنيسة كان يفرض على المجتمع والأمة أن تتكاتف وتتخلص من منابع الاستبداد والقهر والاضطهاد الذي تعتمده الكنيسة ولم يكن ذلك إلا في الدين وهو ما بدأ الغرب يسعى إليه للتخلص منه إلا أن القتل كان بأعداد هائلة فقد قدر "لورنتي" سكرتير التفتيش في إسبانيا عدد الضحايا فيها الذين تم إحراقهم من سنة 1790م إلى سنة 1792م بنحو ثلاثين ألف شخص هذه الوحشية الكنيسية خلقت لدى الناس نوعاً من التشاؤم والكراهية للكنيسة بل للأديان جميعاً كما أثار تعاطف الناس مع هؤلاء الذين يعدمون في سبيل أفكارهم... وهذا كان عاملاً آخر من عوامل انتشار الفكر العلماني وترسيخه. "ليتمتع الجميع بتحصيل المعرفة التي كانت حكرة على النبلاء والإقطاعيين وأصحاب النفوذ الذين تأسسوا برعاية الكنيسة ليحملوا آراءها مستقبلاً وأثناء تخبطها في آخر أنفاسها استدركت الكنيسة مواقفها من بعض كتابات "أرسطو" علماً تصلح ما أفسده تاريخها بأن جعلتها ضمن البرنامج الدراسي بعد أن حرمتها وتم ذلك بتأثير من "توما الأكويني" والمساهمات الفلسفية لكل من "دانتي" و"أوكام" و"ألبرت الكبير" الذين قدّموا للكنيسة رؤية إصلاحية جديدة مع الماضي بداية ثم مع الحاضر فجعلت الكتابات الأرسطية جزءاً من الإيمان الديني الذي رفض الفكر والعقل ورفض أي رؤية خارجة عن معتقداته ومزاعمه " ولكن في ظل استمرار اضطهاد الكنيسة للعلماء والمفكرين في عصر النهضة فإن الحركة العقلية في أوروبا اتخذت منحى متطرفاً اتجه بها إلى العداوة للدين بل الإلحاد التام وليس مجرد التمرد على الكنيسة واضطهادها وذلك لأن الاضطهاد المستمر لهؤلاء قرن التحرر العقلي عندهم باتخاذ الجانب المناوئ للدين عموماً وبات مستقراً في الضمير الغربي منذ ذلك الحين تناقض للفكر والعلم مع الأديان بوجه

1- أحمد إدريس الطعان ، العلمانيون والقرآن الكريم ، دار ابن حزم للنشر والتوزيع الرياض ، ط2007، 1، ص52.

عام.¹ وتستمر في كل مرة تلك المحاولات الفكرية في رسم حدود جديدة أوسع وأبعد بينها وبين الكنيسة وبهذا الواقع أيضا فرضت السياسة شروطا وقيودا لتنظيم دور الكنيسة في المجتمع وتقنيته بما يسمح لإقامة علاقة وفق التصورات الراهنة. فالتجليات التي أبرق بها العلماء وعلى رأسهم "إسحاق نيوتن" في الجاذبية وأينشتاين" في النسبية وعدة من العلماء الذين اكتشفوا أسرار الطبيعة وفسروها وفق اتجاههم العقلي فتجلت أمامهم الحقائق التي ظلت حبيسة الخرافات والقداسة وأصبح الشك في كل يقين ديني وعلمي وفكري مباح بنسبية أينشتاين حتى الشروحات والمعاني الدينية التي قدمتها الكنيسة على أنها حقائق مطلقة فالعقل نسبي إذا كل ما جاء منه نسبي ، ولقد أثر هذا كثيرا على تطور العلم عموما، هذا ولا يستهان بما قدمته من نقد للاهوت بالأدلة المنطقية التي تبطل كذب التأويلات السابقة من خلال ما أسهم به "ديكارت" في التوظيف الحسن للعقل الذي يفسر الوجود بربطه بالتفكير والإبداع وتجاوز النقل والتقليد والإيمان أن الشك هو اليقين بعينه وعلى غرار المفكرين الذين وُوجهوا بالرفض هو أيضا تعرض للنقد من طرف رجال الكنيسة ومنعت كتبه بسبب إيمانه بحرية التفكير حين صرح ب"الكوجيتو": "أنا أفكر إذن أنا موجود، على الرغم من أنه لم يتطرق للكنيسة إطلاقا ونعود مرة أخرى لما جاء به "إسحاق نيوتن" كونه أسهم بشكل مباشر في تأسيس قوانين الطبيعة الميكانيكية ميرزا إمكانية تطبيق نفس القوانين على الأحداث السياسية والاقتصادية ورأى أن الإنسان يمكنه أن يعتمد على قدراته الفكرية في فهم كل الظواهر وحل كل المشكلات ودون ذلك من شأنه أن يؤدي للتيه والجهل، يتضح مما قدم دور العلم في انبثاق العلمانية وارتباط هذه الأخير به وهذا ما لمحناه أيضا في الفكر القديم حيث عرفت البشرية في المرحلة الأولى قبل المسيحية تفسير الظواهر والمشكلات بالعقل دون الرجوع للدين.

ب- العامل الاقتصادي:

لقد اجتمعت عدة عوامل أخرى ساهمت في تأسيس العلمانية وفي ظهورها في الغرب المسيحي كالعامل الاقتصادي حيث لعب دور بارز في تحديد مفهوم العلمانية وإعطاء دوافع

¹ - محمد إبراهيم مبروك، العلمانية العدو الأكبر للإسلام من البداية إلى النهاية، مركز الحضارة العربي، القاهرة، ط2007، 1، ص23.

للانتقال من التصورات الدينية إلى التصورات الدنيوية وكل ما يتعلق بالظروف الاقتصادية وانعكاساتها على الواقع الغربي وتبني التحضيرات الضرورية لاستقبال الفكر العلماني المتحرر من براهيم الكنيسة خاصة ومن الدين عموماً وهذا من خلال تغيير الظروف الاقتصادية التي فرضها الإقطاعيون من قبل من جهة وتصحيح تعاليم الكنيسة التي تمليها على البؤساء ليزدادوا بؤساً بدعوتها النقشف والابتعاد عن الملذات التي تعكر صفو الروح من جهة أخرى، "الطغيان الكنيسي كما هو معروف أن الكنيسة مارست الطغيان على شتى المجالات الدينية منها والسياسية وحتى الاقتصادية من قبل رجالها الذين كانوا يمثلون القدوة عند عامة الناس والشعب لأنهم قدسيين ورسلاً سلام وآخرة"¹ هكذا كان وعظ الكهان للعامة في الكنائس من أجل تنظيم شؤون حياتهم الاقتصادية لكن لم ينطبق هذا عليهم فلقد تمتعوا بكل ما لذّ وطاب بعد أداء الصلاة وانصرفوا في جمع العقارات والأموال والعشور حتى أصبحوا أعلم بشؤون التجارة والفلاحة والمال من غيرهم وزادت سطوتهم بزيادة ثروتهم فأصبح لهم نفوذ في السياسة واتجهوا إليها باسم الإرادة الإلهية وباسم تعاليم النص المقدس وليس هذا فقط فلم يسلم التعليم منها من خلال إقامتها للمدارس السكولائية التي فرضوا فيها مناهجهم الأفقية التي كانت تغرس القهر والاستبداد على الطبقة الاجتماعية. ولقد أثرت الظروف الاقتصادية وتغيراتها في تحديد الأفكار التي بلورت النظرية المادية التي كان ماركس يطرحها في تصوره الاقتصادي الذي لعب دوراً كبيراً في تشكيل الوعي الاقتصادي لضرورة الانفصال عن الدين ليس من أجل الدين ولكن من أجل سلطته التي فرضها على الجميع بالقهر والقصر كما أدى الاقتصاد دوراً مهماً أيضاً في تشكيل مفهوم جديد للحياة والمعتقد في نفس الوقت وهذا فعلاً ما قدمته الأبحاث التي تناولت تفسير العلمانية وعواملها الاقتصادية .

ج- الثورات و إعادة تأسيس العلاقة بين الديني والسياسي :

لم ينعم الحكم المطلق كثيراً على رأس الدولة خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر والذي ظهر في سيطرة الملكيات على جميع الميادين السياسية والاقتصادية والدينية إذ

¹ - سفر عبد الرحمن الحوالي ، العلمانية نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة ، دط، م ن، دار الهجرة، 1992، ص21.

سرعان ما اندلعت الثورات في بريطانيا وهو ما مهد لاندلاع ثورات عنيفة لاحقة في دول أوروبية وشمال القارة الأمريكية بالأخص في فرنسا سنة 1789م¹ فكانت هذه مرحلة الثورة الفرنسية والدستور المدني الإكليروسي فليس يخاف أن الثورة الفرنسية كانت تتسم بعدائية جلية للدين بصورة عامة وللكنيسة الكاثوليكية وطبقة الإكليروس بصفة خاصة وذلك في إطار سعي رجالات الثورة إلى الإطاحة بالنظام القديم ودك بناءه الإيديولوجي والمؤسسي وخصوصا فكرة الحق الإلهي على نحو ما أساغها متكلمو الكنيسة.¹ لقد شملت هذه الثورات كافة المجالات الدينية والاقتصادية والثقافية والسياسية التي ظفر فيها الفكر العلماني بعدة مكتسبات على حساب الفكر الديني أهمها علمنة التحولات السياسية والاجتماعية الكبرى إضافة إلى انشغال " لوثر " و " كالفن " بالإصلاح الديني خلال عصر النهضة والثورة العلمية الفيزيائية برئاسة " قاليلي " التي مثلت الثورة السياسية لظهور الدولة بعد مصادرة الثوار لممتلكات الكنيسة وإقصائها من الميدان السياسي والمدني لصالح السلطة السياسية كما تم سحب كل امتيازات وصلاحيات الكنيسة التي تمتعت بها سابقا " وذلك ما حدث في 1789م ففي تلك الليلة صوت المجلس الوطني بالإجماع على إلغاء جميع الامتيازات الإقطاعية وأعلن المساواة التامة بين جميع المواطنين الفرنسيين وبذلك أرغم الأكليروس على التنازل على ضريبة العشر التي كان يفرضها قبل الثورة ، هذا فضلا عن علمنة الأحوال المدنية التي أقرها دستور 1791م الذي أقر بصحية الزواج إلا بعقد مدني.²

- الثورة الفرنسية:

واجه المحافظون رواد الثورة بشعاراتهم التي كانوا يتغنون بها المتمثلة في المثل العليا واعتبروا أن الحق الإلهي وجميع الحقوق المكتسبة سابقا والموروثة حق مشروع يكفله الحق الطبيعي والعقد الاجتماعي و رأوا بأن الفكر الديمقراطي هو سبب الفرقة والصراع المستمر كما لم يستوعبوا القاعدة الصريحة الجديدة التي تنادي بالحرية الفردية المطلقة واعتبروها علة الفوضى والأنانية وعدم الاحترام " 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

¹- براق زكريا ، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي ،ص87.

²- نفس المرجع،ص110،109.

الدينية الكنيسية إبان العصور الوسطى والتي فرضت سيطرتها الكلية على الفكر والمفكرين من العلماء وغيرهم... أما الجانب الثوري فارتبط بذلك الواقع المأسوي المعاش في أوروبا عموماً وفرنسا خصوصاً لأنها كانت المنطق الأولي للفكر التحرري اصطنعت لرؤية جديدة في التفكير من شأنها زعزعة الكيان المسيحي الديني... وهي نقطة الالتقاء بين مفاهيم الثورة الفرنسية والفكر العلماني لأنها تعبير صريح عن التحرر من قيود الدين.¹ وفي مقابل ذلك وجدت محاولات عديدة من الأنظمة التي ضغطت عليها الثورة لعقد تحالف مع الكنيسة لوضع حد لتمادي الفكر الثوري من خلال حث الكتاب على التأليف لصالح الكنيسة بما يخدمها للتأثير في العامة من الشعب ومن أجل التصدي للفكر الإلحادي الثوري غير أن الجرح كان عميق ولم يندمل فاستمرت الحركات في توحيد صفوفها ضد العدو القديم المتمثل في أشكال مختلفة كالملكية المطلقة والأرستقراطية والكنيسة ولم تزدهم ردود الكنيسة التي سمعوا عن الحق الإلهي المقدس إلا إصراراً على تبني التغيير الجذري ورفعوا شعار الحاكمية العلمانية في صورة إله أرادته قانوناً وهنا بهت رجال الكنيسة وأتباعها ولم تعد الكنيسة تنعم بأي تقديس وخاصة بعد قطع رأس "لويس السادس عشر".

د- العلمانية والنضال ضد الطغيان الكنيسي:

لقد عرف تاريخ الكنيسة مظاهر مختلفة ومنعرجات خطيرة بتفاعلها مع مختلف المجالات الاجتماعية والسياسية والعلمية وما ميزها أثناء ظهورها هو اقتصار أدائها في حدود الدين ترعى مملكة السماء على الأرض ملتزمة بالخلاص، الروح زاهدة في شؤون الدنيا تتادي بالتوافق من خلال شعارها "ما لقيصر لقيصر وما لله لله" فلم تسع للدولة ولم تساهم في بلورة القوانين أو النظم الوضعية لا السياسية ولا الاجتماعية ولا الاقتصادية ولا الفكرية واكتفت في علاقاتها بمبدأ الدين للكنيسة والمجتمع للدولة. غير أنها لم تبق تتفرج في الواقع مكتوفة الأيدي بل وبعد توسعها وانتشارها تغير وزنها وزاد في ظل رضا نسبي عنها من طرف الإمبراطور وانعكس ذلك على مواقفها الغربية التي طبعتها "الكنيسة وقفت موقفاً معادياً وغريباً من العلم والعلماء ولم تسمح لأحد أن يحاول حتى فهم الإنجيل إلا من خلالها ومن خلال رجالها... وكانت تفرع أشد الفزع إذا سمعت أن أحداً بحث أو تكلم في أي من

¹- برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، ت: عيسى عصفور، دار منشورات عويدات، بيروت، ط1982، ص1، 5، 6.

تلك العلوم فضلا عن احتكارها لتفسير الإنجيل... وإن النظرة التي هزت الكنيسة لأول مرة هي نظرية "كوبرنيك" الفلكية فقبل هذه كانت الكنيسة هي المصدر الوحيد للمعرفة وكانت فلسفتها تعتقد نظرية "بطليموس" التي تجعل الأرض مركز الكون... فكان جدير أن يقع في قبضة محاكم التفتيش ولم ينج من ذلك... وحرمت الكنيسة كتابه وحرمت تداوله.¹ إذ لم يستقر للكنيسة وضع بعد ذلك، فتاريخها منذ ذلك الحين حافل بالتجليات والتطورات التي أسست لتصور فكري تناوله العديد من المفكرين من مختلف الزوايا عبر عصور وغالبهم يؤكد أن الكنيسة بعد إقصائها للدولة أو الإمبراطورية الرومانية في التاريخ الذي تلا ظهورها قامت بوضع أسسها المتينة في الحكم وفي المجتمع وفي السياسة والفكر والاقتصاد وأخضعت الكل لسلطتها بالسطوة والبطش والقوة فكانت هذه المرحلة من تاريخ الكنيسة نقطة سوداء حسبت عليها بعد أن وضعت كل المجالات التي تشمل الحياة داخل الإمبراطورية في سجن مظلم وأغلقت الباب عليها بمفتاح القداسة ووضعها في جيبها "ولكن رجلا هو" جردانوا برونو" بعث النظرية بعد وفاة صاحبها فصبت عليه محكمة التفتيش جام غضبها وزجت به في السجن ست سنوات فلما أصر على رأيه أحرقتة (1600م) وذرت رماده في الهواء وجعلته عبرة لمن اعتبر وبعد موته ببضع سنوات توصل "جاليليو" إلى صنع المراقب (التيليسكوب) فأيد تجريبيا ما نادى به أسلافه نظريا فكان ذلك مبررا للقبض عليه ومحاكمته وقضى عليه سبعة من الكرادلة بالسجن مدة من الزمان... إلى أن أعلن ارتداده عن رأيه وهو راعع أمام رئيس المحكمة قائلا أنا جاليليو وقد بلغت السبعين من عمري سجين راعع أمام فخامتك والكتاب المقدس أمامي ألمسه بيدي أرفض وأحتقر القول الإلحادي الخاطئ بدوران الأرض.² فعاشت أوروبا أسوأ أيامها وساد الرعب والخوف بسبب طغيان الكنيسة وعم الجهل والانحطاط الذي فرض عليها عصور مظلمة وامتد طموحها في الدولة فجمعت الديني والمدني بنظرية السلطة الجامعة التي حكمها الباباوات أو من يوالون الكنيسة وبياركهم الباباوات ولقد ظهر هذا النظام في تاريخ أوروبا وعرف بنظرية الحق الإلهي للملوك غير أن واقع أوروبا في هذه المرحلة هو الذي فجر التمرد على الدين وأقنع الفكر والمجتمع الأوروبي بأن عدو العقل فيه هو الدين فـ "كانت الثورة العلمانية التي فجرتها فلسفة التنوير الأوروبي

1- عبد الشافي محمد عبد اللطيف، لم أجد المرجع، ص46، 45.

2- عبد الشافي محمد عبد اللطيف، لم أجد المرجع، ص47.

والتي أقامت قطيعة معرفية مع فلسفة الحكم الكهنوتي وأسست النزعة العلمانية الحديثة على التراث الأوربي القديم وعلى عقلانية الأوربي الحديث التي أحلت العقل والتجربة محل الدين واللاهوت لقد أعادت الثورة العلمانية الكنيسة إلى حدودها الأولى خلاص الروح ومملكة السماء وجعل العقل والتجربة دون الدين واللاهوت المرجع في تدبير شؤون العمران الإنساني.¹ من أجل إقصاء الكنيسة والاستغناء عنها وعن خدماتها التي أرهقت النفوس واسترجاع سيادة العقل والفكر والعيش في الحياة بفلسفة العلم مكتف بذاته تنشئه الأسباب المتأصلة في خلقه بدون حاجة لتدبر إلهي غيبي، هذا الموقف من الكنيسة لم يشملها وحدها بل شمل كل الدين فما فعلته الكنيسة بنفسها وبالأديان الأخرى لم يفعله ألد أعداء الدين فلم يرى الإنسان بعد تاريخ الكنيسة هذا أي حرج في الإلحاد والكفر وبررت لهم الكنيسة ما تحمله خطاباتهم وتصوراتهم عن الدين ولعل هذا هو الذي ولد المذاهب العلمانية التي خلعت أبواب القداسة تلك وأخرجت من تلك الغرف المظلمة المجتمع الأوربي إلى نور العقل وتبنت العلم في نواديها ولم تلتفت إطلاقاً لأحكام الكنيسة "ولقد عرفت العلمانية الأوروبية تيار التنوير من أمثال هوبز ولوك وروسو التوفيق بين الإيمان بوجود الله خالق للعالم وبين العلمانية التي ترى العالم مكتفياً بذاته وكان هذا الوفاق مؤسساً على التصور الأرسطي لنطاق عامل الذات الإلهية فالله في التصور الأرسطي واحد مفارق للعالم وخالق له لكنه قد أودع في العالم والطبيعة الأسباب التي تدبرها تدبيراً ذاتياً دونما حاجة إلى تدخل إلهي أو رعاية إلهية فيما بعد مرحلة الخلق."² لقد أراد العلمانيون الأوائل أن يرجعوا الكنيسة لحدودها الأولى بمواجهتها بتصوراتها الابتدائية حول الاكتفاء بالخالص الروحي وانتظار مملكة السماء وتجنب المشاركة في بناء النظام السياسي أو الاجتماعي، بعد تورطها في متاهات من نسج الخيال البابوي المتأله بالنيابة، الذي ابتاع صكوك الغفران لمن يشاء واخضع الفكر والسياسة والمجتمع كله لسلطته وإلى غاية القرن الخامس عشر واصل البابا وكنيسته في هذا حتى قيام الحروب الصليبية وعزم مارتن لوثر على التخلص من إملاءات البابا والكنيسة الكاثوليكية فألغى صكوك الغفران واتهم الكنيسة باستعباد المجتمع وألغى سلطة البابا وأرجع للكتاب المقدس وحدة السلطة الدينية ونادى بالبحث النسبي في الكتاب المقدس دون أن

1- محمد عمارة ، الشريعة الإسلامية والعلمانية ، ص19.

2- المرجع نفسه ، ص19.

يمس من مرجعيته الإيمانية متقدما به على العقل أو الطبيعة وبهذا التصور الإصلاحية لـ"مارتن لوثر" و"كالفن" وضعت المسيحية تحت طائلة النقاش الفكري. " ومع هذا كله - كان للكتاب المقدس الكلمة الأخيرة فيما يرى العقل ويحكم وبقي اعتبار النص أو الدين مصدرا أخيرا عند الكاثوليك والبروتستانت حتى نهاية النصف الأول من القرن الثامن عشر وهو عصر التنوير في التاريخ الأوربي والطابع الفكري للقرن الثامن عشر إجمالا هو اشتراك فلاسفته في تحليل المعرفة ونقد العقل والدين والنظم الاجتماعية والسياسية.¹ ومن أبرز الذين تبنوا العقل بدلا من الدين "فولتير" الذي هاجم الكنيسة بقوة ولم يؤمن بالميتافيزيقا والبعث والجزاء بعد الحياة ورأى أن النفس تحي حياة الجسم وتقنى بفنائها والقداسة كلها للطبيعة وحدها. وكان الكنيسة لم تكتفي بعد من صراعاتها المستمرة مع الجميع وبالأخص بين البروتستانت والكاثوليك فكانت "النتيجة أن حدثت مجزرة كبرى عدها المؤرخون أدهى وأمر ما حدث في الحروب الدينية تمثلت فيما شهدته فرنسا في الرابع وعشرون من شهر أغسطس 1572م وعرف بمذبحة سان بارتميلي Sant Bartemilie ضد البروتستانت إذ جر البروتستانت إلى الشوارع وذبحوا ذبحة الأنعام وانتزعت الأجنة من بطون أمهاتهم القتيلات ومثل بهم شر تمثيل وكان أن حذت مدن فرنسية أخرى حذو باريس... قدرت أعداد الضحايا فيها بثلاثين ألف.² ولقد دفع هذا بالكثير من البروتستانت إلى ترك عقيدتهم واعتناق الكاثوليكية خوفا من أن يلحق بهم الأذى وكان هذا مؤقتا حيث سرعان ما " دشن الهيجونوت البروتستانت الحرب الدينية الرابعة والتي ما وضعت أوزارها إلا في السادس من يوليو 1573م تاريخ توقيع لاروشيل" الذي منح " الهيجونوت" البروتستان الحرية الدينية.³ وبعد بلوغ الكنيسة مرحلة الإجهاد النفسي والفكري في صراعاتها وحروبها أنهت رغبتها في المواجهة بظفر البروتستانت باعتراف كاثوليكي بشرعيتها وقامت راية دين جديد رسمي بروتستانتي في وجه الكاثوليكية، الوضع الذي فرض ظروفًا جديدة في التفاوض إلى غاية القرن السابع عشر حيث ظهرت فكرت تسوية الخلافات الدينية بعيدا عن السياسة وتدخلت السلطة العلمانية في فك النزاع بفرض التسامح والتعايش بعد الحروب الدينية المنهكة وبهذا يمكننا

1- أحمد محمد الفاضل ، نشأة العلمانية في الغرب وتاريخها ، ص24.

2- براق زكرياء ، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي ، ص89.

3- نفس المرجع ونفس الصفحة

القول أن البروتستانتية ساهمت بطريقة غير مباشرة في نشأة فكر علمي إنساني يؤمن بالسلطة الزمنية على حساب السلطة الدينية بل كان اليد التي استأصلت الدين من المجال العام ووضعت في مكانه الصحيح وبررت مواقف الفكر والدين واللاهوت من السلطة الزمنية التي استرجعت وجودها بعد ما حل بها من الكنيسة." وفي هذا يرى "ماركس فيبر" أن أهمية البروتستانتية تأتي من كونها قد مثلت حضنا لحركة العلمنة ومرد ذلك إلى ما يطبع البروتستانتية من ملمح باطني يجعل من الحقيقة الدينية نوع من التأمل الداخلي وشعورا ذوقيا قلبيا من دون التشديد على الجانب التشريعي الصارم للدين ولا على مكانة الدين السياسية والاجتماعية.¹

¹ - براق زكريا ، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي ، ص90.

ثانيا :العلمانية في الفضاء العربي الإسلامي.

1-الاتصال بالغرب و بدايات التفكير في العلمانية

لقد فهمت الدول الاستعمارية الأوروبية الدرس واستوعبته جيدا بعد خروجها من بلاد المسلمين وهي تجر أذنان الهزيمة والخيبة متأكدة بشكل لم يترك للريبة مجال من استحالة طمس هوية شعوب البلاد الإسلامية واستحالة إرساء التبعية الفكرية بها بواسطة حروبها الصليبية التي شنتها بكل حقد على بلاد المسلمين والتي لم تجن منها سوى رصيد نتن من الإجرام وسفك الدماء ورسمت لها صورة بشعة استبقتهإلى كافة المحافل وفي كامل التصورات عبر التاريخ وعكس ما كانت تتوقعه الدول الاستعمارية الأوروبية فعند التفاتها للمجتمعات المسلمة بعد خروجها منها لم تر سوى تمسك المسلمين بدينهم وأرضهم ولغتهم ولم يفارق المسلمون أبدا الالتباس في مواقف هذه القوى ولم يتحمسوا أبدا ل صداقتها. ما صور فشل القوى الاستعمارية بكل تفاصيله في مشهد لعب فيه المسلمون أصحاب الأرض دور البطولة في مواجهة معتدٍ آثم بصدور عارية لينتصروا بكل مقوماتهم عليه وبقي هذا التاريخ راسخا في أذهان العالم كله ولم تستطع القوى الاستعمارية تجرعه فعمدت لتغيير طريقتها التقليدية واعتمدت الغزو الفكري كنوع جديد من الاستعمار عليها تستطيع الوصول به لأهدافها الدنيئة. ومثل ذلك "غزوة وحملة نابليون تعبيرا عن روح الثورة الفرنسية وإنها اتخذت طابعا رافضا لكل ما هو ديني فالأفكار التي كان يحملها الفرنسيون إلى مصر(والبلدان الإسلامية) كانت تتسم بالعلمانية ولكن لم تصطبغ الحملة الفرنسية بصبغة دينية فكانوا لا يتفقون على دين فكل واحد منهم ينحوا دينا يخترعه بتحسين عقله... وأسماهم جمال الدين الأفغاني بالدهرية أو الطبيعيين...وذكرهم بمصطلحهم الغربي (Naturalism) وهم الذين يقصرون الوجود على الطبيعة المنظورة وأن لا شيء خارج الطبيعة فالطبيعة مستكفية بنفسها مستغنية عن خالق يوجدها.¹ وأول مظهر من مظاهر هذا الغزو الفكري تمثل في حملة نابليون بونابارت على مصر عام 1789م التي لم تكنف بأسلحتها لاحتلال البلاد بل حملت إليها فكرا غربيا غربيا رفقة أدوات ثقافية انتشرت بأشكال مختلفة في بلاد المسلمين كالصحيفة والمطبعة ما أعطى إشارة انطلاق للتغريب في العصر الحديث والذي

¹ - أحمد فروج، جذور العالمية، ص11

ولد صراعا خطيرا مع الفكر العربي الإسلامي تباينت فيه موازين القوى بين مستبد ظالم يملك كل أنواع الأسلحة ووسائل الاتصال المغربية ومجتمع مسالم أنهكته الحروب ومزقته الثورات وأسره الجهل. وامتد هذا الغزو في كل بلاد الإسلام وأينما حل استنبت فكره الحاقد على أرضهم وعلى حساب دينهم وقيمهم برعاية العملاء أولا ورجال الفكر الغربي "المستشرقين" ثانيا طامحا لجني ثماره الخبيثة باستئصال عمق وكيان الفكر العربي الإسلامي من وجوده. ولقد ظهر بُعد هذا التخطيط العلماني من خلال مظاهر عديدة قبل هذه الحملة بكثير عندما دأب الأوروبيون أثناء رحلاتهم إلى الأوطان الإسلامية لتزويق صورتهم الحضارية وإبراز فتوحاتهم المعرفية والثقافية والسياسية والاقتصادية للتعبير عن رقيهم وفي المقابل عملوا على استصغار واحتقار كل المشاريع الفكرية الإسلامية التي وقفت في وجه هذا التيار الجارف وصرفوا عنهم الأنظار وتركوهم بين فشل فكري ودهشة حضارية وقلق أخلاقي يواجهون مصيرهم المحتوم بانهيار شامل لحضارة المسلمين التي صمدت لعصور طويلة أمام مختلف المحاولات. " وزحفت العلمانية بقوة تنتشر بين المسلمين من جيوش الغزاة الغربيين ومدارسهم العلمانية ومن معهم من مستشرقين وقد ظهرت العلمانية (في العصر العثماني) ومدارسهم العلمانية في ظل أتاتورك في تركيا بشكل صارم وعنيف وكشفت عن عدائها الشديد للإسلام ثم ظهرت في الكثير من بلدان العالم الإسلامي باسم فصل الدين عن الدولة أو السياسة وأنه لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين.¹ ولم يكن العالم العربي الإسلامي محظوظا جدا في بداية القرن السادس عشر إذ ظهر أثناء هذا الانهيار الحضاري الإسلامي مظهرا مغايرا تماما في الحضارة الغربية التي عرفت تقدما علميا باهرا تمثل في بروز العبقريات العلمية وإنشاء الأكاديميات العلمية الراحية للعلم والعلماء وسائر هذا تقدم صناعي واقتصادي ومن جهة أخرى شهدت أوروبا ثورة ضد الكنيسة أطاحت بها وأقامت بدلها سلطة العقل والعلم. في وسط هذه المعطيات كلها أصاب الفكر الإسلامي صدمة زعزعت ثقته في مقوماته وحضارته وولدت في داخله عقدا لم تساعده في اللحاق بالمثل الجديد الغريب، ولقد لعب هذا دورا كبيرا في تجلي تيار العلمانية في المجتمع الإسلامي وظهور طفرة فكرية مندهشة في التقدم الغربي الاقتصادي والعلمي والصناعي تطالب بتحرير العقل من الدين هي أيضا.

1 - أحمد محمد الفاضل ، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن ، ص40.

"المفكرون المعاصرون حاولوا إدماج الأفكار الليبرالية والعلمانية الغربية في البناء الفلسفي للإسلام ومن ثم خلق توليفة جديدة من بين هؤلاء المعاصرين رفاة الطهطاوي... وآخرين فقد تمثلوا الحضارة الغربية أثناء الاحتلال الفرنسي لمصر وحاولوا التقريب بين العلم والدين وتأويل علم الكلام، بحيث يحرر المجتمع الإسلامي من قيود التراث وحذا حذوه محمد عبده وأتباعه التقدميين ومع ذلك نشأ تيار ليبرالي متعارض مع تعاليم محمد عبده وأكثر راديكالية في تأويل القيم الإسلامية ويتزعم هذا التيار على عبد الرزاق - خالد محمد خالد - وطه حسين وأثارت كتاباتهم حفيظة الأزهر فاتهمهم بالزيف والإلحاد.¹ لأن جوهر تصورهم الراديكالي هو الفصل بين الروحي والزمني أو بمعنى آخر بين العبادات والمعاملات كبدائية لتأسيس الفكر العلماني في الإسلام من أجل توسيع المشاكل الزمنية فيه وإخضاعها للفكر الإنساني بواسطة أعمال العقل والاجتهاد في حلها غير أن الراديكالية لم تتجح في ترسيم علاقة بين الليبرالية الإسلامية والحرية السياسية ولقيت مقاومة من التيار المحافظ الذي توافقت أفكاره في العصر الوسيط مع مفاهيم الأصوليين الذي استسلم له التيار التنويري وتشكلت منه الحمية الدينية كحركة الإخوان التي انشق منها بعض روادها واتبعوا الحركة الوهابية السلفية التي حملت لواء "لا سلطان إلا سلطان القرآن والسنة".

2- العلمانية في الفكر العربي الإسلامي:

لقد ظهرت العلمانية في الغرب بشكل طبيعي نتيجة لظروف ومعطيات دينية واجتماعية وسياسية وعلمية واقتصادية فبعد عصور من التدرج والتطور والتفكير وصلت إلى صورتها التي هي عليها اليوم أي أن التطور الكبير الذي حققه الغرب عبر التاريخ في مختلف المجالات الفكرية والاقتصادية والسياسية هو الذي وُلد العلمانية ولقد امتدت للبلدان العربية الإسلامية عبر عمليات الغزو الفكري المنظمة، والتي صادفت في الوقت نفسه قلوباً فارغة من الإيمان، وعقولاً عاطلة عن التفكير الصحيح، ونفوساً متخلفة هائمة في الحضارة ووجدت الواقع العربي الإسلامي مهياً للحشو والاستعباد والتبعية الفكرية بعد غياب المفاهيم الإسلامية الصحيحة عن واقعه وبعد انحراف التصورات التي تناولت عمق التراث الفكري الإسلامي عن الإسلام الصحيح. ففرضت العلمانية واقعها عليه وأصابته الصدمة من تناوله

¹ - مراد وهبة، الأصوليات والعلمانية، ص69.

لقضايا ظاهرها ألوانه جميلة براقه وجذابة وباطنها سموم قاتلة فتاكة نخرت عمقه وثوابته التي لم يستطع الفكر الإسلامي أن يعادل بينها وبين ما تضمنته العلمانية، وبكل تردد حاول الفكر الإسلامي الوقوف في وجه هذا القادم من الغرب بوضع لمساته عليه كمحاولة منه لخلق توافق ممكن لاستساغة أفكاره ومسايرة توجهاته وقبول آرائه وتقبل أحكامه ولقد شكل هذا السعي المضني للفكر الإسلامي صورة معقدة وحساسة كجدال محمد عبده مع فرح أنطوان على فكرة الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية. و"يبدأ الباحثان من انتقاد كلا الفرقتين القائلتين بفتح العين في "العلمانية" غريب عن اللغة العربية والقائلين بكسرها على حد سواء حال محمد عابد الجابري الذي يؤكد أن لفظ العلمانية غريب عن اللغة العربية إلا من حيث صياغته... وإننا برأيه إزاء تحايل لتحميل هذا اللفظ معنى لا مرجعية له في المجال التداولي العربي... يفضل الجابري الحديث عن اللائكية التي هي معناها المعجمي "ذلك النظام الذي يبعد الكنيسة من ممارسة السلطة السياسية أو الإدارية وبالخصوص من تنظيم التعليم".¹ أي أن أول ما يمكن ملاحظته هو أن المعاجم العربية وضعت مفهوم مصطلح العلمانية بأنه يعني الالتباس الدلالي الظاهر ليس لأنه مصطلح مستحدث غريب عن الفكر العربي فقط بل وأيضاً لمعناه في مجال تداوله الأصلي الذي يعني فصل الدنيوي عن الأخروي والسياسي الزمني عن الديني الكنيسي ومواجهة تسلط الكنيسة وتقديم العقل في كل شيء إذ بعد كل ما حققته العلوم والمعرفة في مختلف مجالات حياة الإنسان جعل الثقة في الدين (الكنيسة) تكاد تكون منعدمة ورجح كفة العقل على الدين ووضع الفريقين من مؤيد ومعارض عرضة لمطارحات عديدة.

3- دلالات المفهوم في السياق العربي الإسلامي:

رغم استحالة تحديد تاريخ معين لظهور كلمة العلمانية في اللغة العربية فإنه يمكن اعتبارها مصطلح جديد مستحدث ووافد والأكد أيضاً أن الذي ميز ظهور هذا المصطلح هو الالتباس الذي اعتراه أثناء ترجمته من اللغات الأجنبية حيث احتل اللفظ أكثر من معنى لذا تعددت التعريفات فنجد العلمانية بكسر العين للإشارة للعلم والعلمانية بفتح العين إشارة

¹ - براق زكريا ، الدولة والشريعة في الفكر العربي الإسلامي ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ، بيروت ، ط1 ، 2013 ، ص120.

للعالم وحده الموجود بوجود الحياة فيه ولا علاقة له بالغيبيات ، والإنسان يتطور بالعقل وحده ولا يتوقف ذلك على الدين. "ويرى عادل ظاهر أنه قد شاع لفترة طويلة ومازال شائعا بين عدد كبير من مثقفينا أن الاسم الذي اشتهرت به العلمانية ينبغي أن يلفظ بكسر حرف العين مما أوحى نسبتها إلى العلم إن هذا خطأ ينبغي تصحيحه إذ أن لفظة "علمانية" مشتقة من "عالم" وليس من "علم" والطريقة الصحيحة للنطق بها هي بفتح حرفي العين واللام معا فالعلماني "بكسر حرف العين" هو ما يشار إليه عادة في كتاباتنا المعاصرة بالعلموي غير أن لفظه "علموي" لا يمكن لغويا اشتقاقها من "علم" والأصح لغويا أن تقول علماني (بكسر حرف العين) بدل (علموي)، والعلمانية (بكسر العين) هو ما يتخذ من المعرفة العلمية كما هي ممثلة في العلوم الطبيعية.¹ ومن هذا التصور الخطير لمصطلح العلمانية يقدم المفسرون مفهوما شاملا يتعارض كلياً مع الدين ويحمل في ثناياه دسائس خبيثة للفكر الإسلامي من أجل استئصال جذور الدين من عمق المجتمع العربي الإسلامي فالمفهوم استثنى عموماً الدين والماورائيات والميتافيزيقا من دائرة التداول أصلاً كونها على -حسب زعم رواد العلمانية- لا تخضع لمعايير العلم وجعل من العقل أساساً لمختلف النتائج الفكرية والاقتصادية والسياسية. "ويرى فؤاد زكريا أن الربط بين العلمانية وبين معنى (العالم) أدق من الربط بينهما وبين العلم ولو شئنا الدقة الكاملة لقلنا: إن الترجمة الصحيحة للكلمة هي الزمانية لأن اللفظ الذي يدل عليها في اللغات الأجنبية أي (Secular) في الإنجليزية مثلاً مشتقة من كلمة تعني القرن (speculum)... فالعلمنة ترتبط في اللغات الأجنبية بالأمر الزمنية أي ما يحدث في العالم وعلى هذه الأرض في مقابل الأمور الروحانية التي تتعلق أساساً بالعلم الآخر.² كما يقدم فؤاد زكريا تفسيره للعلمانية الذي أكد من خلاله أن الطبيعة العالمية هي التي تصب كل طاقتها في دراسة قوانين الطبيعة والحياة بالعقل وحده بعيداً عن المفاهيم الأخرى ونفي كل توافق بين مجال العقل ومجال الدين، وبما أن العلمانية طرح يهتم بالكون فقط فالمعارف فيها في تطور زمني متغير ليست أزلية وحقيقتها من اختصاص العقل وحده الذي يستطيع اكتشافها وتفسيرها ولا فرق بين ما تحمله العلمانية والعلمانية للفكر

1 - عادل ظاهر ، الأسس الفلسفية للعلمانية ، دار الساقى ، بيروت لبنان ، ط3 ، 2015 ، ص37.

2 - عبد الرحمن العلام ، العلمانية والدولة المدنية ، تواريخ الفكرة وسياقاتها وتطبيقاتها ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث ، ط1 ، 2016 ، المملكة المغربية الرباط ، ص68 ، 69 .

الغربي تحديداً وللفكر العربي أيضاً إذ الأكد أنها وليدة التغيرات والصيرورات والتناقضات التي حملتها تصورات الفكر الغربي والإسلامي على حد سواء ووليدة بقايا تراثية لمحت بشكل أو بآخر لهذا المفهوم في التاريخ الغربي أو العربي كفرقة المعتزلة التي حاك اتجاهها مفهوم العلمانية واقترب منه كثيراً عندما أسس للعقل في تصوراته وفي بلورة مفاهيم ظلت لوقت طويل غير متاحة للدراسة بسبب مرجعيتها الدينية المقدسة. والأجدر اليوم تناول العلمانية كونها أمر واقع فعلي واتجاه له إطلاقات في عمق التاريخ ولا يمكن أبداً دراسة العلمانية انطلاقاً من تجليها الحالي في الفكر عموماً ولكن يتطلب ذلك العودة للعمق أكثر لأنها بالفعل اتجاه بدأ بشكل أو بآخر منذ بواكر التفكير الأول الذي تبنى المعرفة المجردة عن الاعتقاد الغيبي وبحث بكل جرأة آنذاك عن أسباب وقوانين الطبيعة فاستنتجها وفسرها وراح في هذا الاتجاه يبني مفاهيمه في الاقتصاد والسياسة والعلم.

4- موقف المفكرين العرب من العلمانية:

لقد اختلفت تعريفات العلمانية عند العرب باختلاف تصورات المفكرين العرب عنها فمنهم من رأى أنها إجراء جزئي أي أداء خاص في النظام لا علاقة له بالشؤون النهائية، ومنهم من عرفها على أنها قاعدة شاملة تتأسس عليها الأنظمة العالمية الحديثة. " فيعرفها محمد أحمد خلف الله " بأنها حركة فصل السلطة السياسية والتنفيذية عن السلطة الدينية وليست فصل الدين عن الدولة " ولا تصح حركة الفصل هذه في تصوره من أن تعمل السلطان جنباً إلى جنب في الحياة لكن تعمل كل واحدة حرة مستقلة دون أن تتأثر بالأخرى أو تؤثر فيها.¹ وهذا هو التعريف الذي جاء بالعلمانية الجزئية التي تقول بضرورة فصل السياسة أو الاقتصاد عن الدين دون إهمال الدين في الحياة وهذا ما ظهر في فرنسا بتبنيها الكاثوليكية رغم علمانيتها. خلافاً تماماً للعلمانية الشاملة التي فسرت علاقة الدين والغيبيات بكل مجالات الحياة "وهي رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية التي ترى أم مركز الكون كامن فيه غير مفارق أو متجاوز له وأن العالم كله مكون أساساً من مادة واحدة ولا تحتوي على أي أسرار وهي في حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف

1- أحمد محمد الفاضل ، الاتجاه العلماني المعاصر في القرآن الكريم ، ص23.

ولا تكثر بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات.¹ بهذا المفهوم تنسف العلمانية بكل القيم والأخلاق والدين والمعتقدات الغيبية عن العالم وليس فقط فصل الدين عن الدولة ليتضح بعد هذا تكوين العالم الحسي التجريبي الخاضع للإنسان.

5-العوامل المساهمة في انتقال العلمانية إلى العالم الإسلامي

لقد شهد التاريخ الإسلامي تجليات وتناقضات عديدة ومحطات متباينة مست جوهره العقائدي والاجتماعي والفكري فشعبت مأخذه ومطامحه ولونت مظاهره بألوان مختلفة فاختلف داخله وانقسم لنعرات وطوائف وأجناس عديدة متباينة الطرح ومتصارعة باستمرار ولوقت طويل إلى مجيء العلمانية التي وجدت في هذا مرتعا لها لتمير سمومها الحاقدة غير أن هذا لم يفرض العلمانية ولم يكن لها سببا إنما الأسباب الموضوعية التاريخية لها بدأت مع الحروب الصليبية وتحديدا مع نابوليون بونابارت "إن بزوغ العلمانية كتيار في المجتمع العربي الإسلامي مرده إلى هزيمة العرب عسكريا في عام 1967م فقد ذاع الشعار التالي" إن علمانية الإنسان بتحرره من العصابة الدينية... وقد انبهر بعض المثقفين بحضارة الغرب فارتأوا في أسلوبها أفضل وسيلة لمعالجة مشكلات مجتمعنا العربي"² كما كان للجهود الفكرية لـ "فرح أنطوان" و"سلامة موسى" و"شبيب شمیل" و"رفاعة الطهطاوي" و"محمد علي" و"علي عبد الرزاق" دور والتي ظهرت كبدايات هيأت الأرضية الفكرية للمجتمع الإسلامي قبل الحملة الاستعمارية في القرن التاسع عشر، جدير بالذكر أن المسيحيين العرب كانوا ثغور حساسة تخللت المجتمع الإسلامي وهللوا للعلمانية فيه بل تبناها أيضا ف"قد بلور المصلحون المصريون والشوام في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين اختيارات فكرية تدعو إلى قيم التنوير... في تطوير الفكر العربي وذلك انطلاقا من دورها العام في تطوير الفكر الإنساني ومن أبرز هؤلاء المثقفين المتحمسين لفكر الأنوار يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر فرح أنطوان، وشبلى شمیل وأديب إسحاق وسلامة موسى ولطفي السيد وعلي عبد الرزاق وطه حسين وقد ساهم كل هؤلاء بدرجات متفاوتة في إنجاز تأويل إيجابي لفكر

1 - أحمد محمد الفاضل ، الاتجاه العلماني المعاصر في القرآن الكريم ،ص26.

2 - مراد وهبة ، الأصولية والعلمانية ، دار الثقافة ، ط1 ، القاهرة ، دس ، ص65.

الأنوار داخل الفضاء العربي المعاصر.¹ إذ يبدو هذا من خلال المطارحات الفكرية بين المسيحي فرح أنطوان ومحمد عبده المسلم حول العلمانية والدولة الإسلامية، كما يمكن تحديد أسباب أخرى سهلت انتقال العلمانية لبلاد المسلمين كالأستشراق والإعلام والحركات الليبرالية والصهيونية والماسونية والشيوعية.

أ- الاستعمار الغربي: بعد أن استقرت العلمانية في الغرب وتأصلت في جميع اتجاهاته وبعد أن تأكد الغرب أنه حقق انتصارا مدهشا امتد طموحه لأبعد من ذلك فسعى لطمس هوية الشعوب المستعمرة ومحو مقوماتهم "وكان الاستعمار يرمي من وراء هذه القوانين إلى هدم شخصية هذه الأمة وإخراجها عن أطرها وقيمتها واستغلال البلاد لفائدة الأغيار وإسباغ الحماية القانونية إلى الحانات وبيوت الدعارة... وهذه القوانين هي إحدى المعطيات التي يمن بها على المسلمين والعرب دعاة العلمانية ويرونها مقدمة لخطوة تالية: هي تغيير جلد هذه الأمة والإلقاء بها في أتون الأمية وتحطيم ذاتها ومعنوياتها.² ولقد عرف المستعمر مكن هذه الأمة فصب انشغاله على إرساء مناهج تعليمية مختلفة وغريبة عن ثقافة وقيم المجتمع الإسلامي وشيد لها مؤسساتها تتعهد عقول المسلمين وتغير آراءهم من أجل إعدادها لاستقبال الطرح العالمي الجديد والتناغم معه "ولقد اعترف المبشرون أنفسهم بأهمية تأثير هذه المدارس على الأجيال وأهميتها في تربيتهم على تقبل الأفكار العلمانية والعمل على نشرها فيما بعد في البلاد الإسلامية اعترفوا بذلك في مؤتمرهم الذي عقد في عاصمة الدولة العثمانية التي كانت لا تزال جامعة للدول الإسلامية في العقد الثاني من القرن العشرين. وقد نشر هذا الاعتراف في مجلة العالم الإسلامي التي يحررها هؤلاء المبشرون باللغة الانجليزية واللغة الفرنسية.³ من جهة أخرى سعى لوضع العراقيل أمام التعليم الإسلامي والتقليل من شأن طلبته إذ لم يتمكنوا من شغل أدنى المناصب وفي المقابل فتح أبواب المستقبل الزاهر لطلاب المدارس الحديثة وعينهم في أعلى مناصب الدولة سعيا من المستعمر لطمس هوية المسلم وقطع أوصاله بترائه وحضارته في كل البلدان الإسلامية كسوريا ومصر والجزائر

1 - كمال عبد اللطيف ، التفكير في العلمانية إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي ، رضا عوض رؤية للنشر والتوزيع القاهرة ، ط1 ، 2007 ، ص26.

2 - أنور الجندي ، سقوط العلمانية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط ح ، 1980 ، ص30.

3 - السيد أحمد فروج ، جذور العلمانية ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، ط3 ، 1978 ، ص31.

ولبنان وليبيا وتونس والمغرب "إن العلمانية نشأت في ظروف تاريخية في أوروبا كرد فعل لسطوة الكنيسة الكاثوليكية في روما وطغيانها السياسي والديني...ومنذ وفدت إلى العالم الإسلامي وهي تلقى معارضة شديدة من المفكرين المسلمين لأنها تنكرت للدين من ناحية ومن ناحية ثانية أنها جاءت في أعقاب موجة الاستعمار الأوربي الحديث الذي بدأ يجتاح العالم الإسلامي منذ القرن السابع عشر حتى أكمل سيطرته على ذلك العالم بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى سنة 1981م حين انهارت الدولة العثمانية وأعقب ذلك زوال الخلافة سنة 1924م¹ ولم يتركها حتى أئنع ما استتبته فيها بجيل من العلمانيين العرب منهم أدياء ومفكرين في مختلف المجالات الذين استساغوا الأكل من موائد الفكر الاستعماري "قبونابارت" حمل معه إلى مصر فكر أوربا كله الذي قام على نبذ الدين وعلى الحرية الفردية واحترام إرادة الإنسان. هذاما حملته الأفكار الغربية في أوطانها أما حقيقة الحملات الاستعمارية هي أطماع ونهب واستغلال بطريقة جديدة بدأت بالمشروع الصليبي الحاقد وامتدت لحملة بونابارت والحملات التي تلتها والتي كانت تزعم نقل الحضارة للمجتمعات المسلمة وتحريرها من العادات والقوانين التي لم تسمح لها بتحقيق النهضة كذلك الأمر كان في احتلال الجزائر والمغرب وتونس بوضع العقل المسلم تحت السيطرة والتبعية لطمس هويته باستبدال لغته وفكره مع احتلال الأرض ونهب الثروات طبعاً واستغلال الإنسان بهذا يتضح الهدف الحقيقي للعلمانية في بلاد المسلمين ولم يكن أبدا كما زعم روادها الهدف الذي طبعته السياسة الامبريالية الاستعمارية التوسعية والسيطرة على الشعوب العربية الإسلامية ، ويبدو جليا الآن هذا الهدف من خلال واقع البلاد العربية الإسلامية الذي يسوده حكام تورطوا في التبعية الفكرية والسياسية والاقتصادية مقابل نيل السكوت على ما يقع في أوطانهم من استبداد وتقييد للحريات الفردية والجماعية.

ب- العلمانية في مصر (حملة نابليون):

مثلت حملة "نابليون بونابارت" بداية الغزو الفكري الجديد ومنعطفاً كبيراً في تصور الحروب والاستعمار إذ اختلفت جهود وأدوات الدول الاستعمارية في تحقيق أهدافها والتمكن من نهب ثروات الدول العربية الإسلامية فلقد عمدت إلى نقل صورة الحضارة الزاخرة للبلدان

¹ - عيد الشافي محمد عبد اللطيف ، العلمانية في الفكر الإسلامي ، دار السلم للطباعة والنشر والترجمة ، ط 1 ، 2006 ، ص 173.

الإسلامية القابعة تحت براثيم الجهل بفعل الحروب واجتهدت في تأليف الخطابات الرنانة التي تلقيها في المحافل الأوروبية من أجل المغالطة ومن أجل تلطيف صورتها أمام فكر مندهش مصدوم سحرته أفكار الغزاة عن الديمقراطية والحرية الفردية والتطور العلمي والحضاري ومهياً تماماً لاستقبالها فلم ينتظر طويلاً ليرى حجم الفارق وانقلب يفتش بين ثناياه عن معالمه فلم يستوعب كثيراً ما يصنعه فبقي الفكر العربي الإسلامي تائهاً في وسط الطريق بين ذاته وبين ركب الحضارة الجديد كان هذا كصفعة تلقاها أيقظته من سباته ليكتشف واقعه المرير. ولم يحسن الفكر العربي الإسلامي انتقاء الأفكار الغربية وتصفية ما حملته من دسائس خبيثة. "إن أول ظهور للعلمانية بمصر كان مع حملة نابليون تعبيرا عن روح الثورة الفرنسية وأنها اتخذت طابعا رافضا لكل ما هو ديني... فعلى حد قول الدكتور صلاح العقاد أن الأفكار التي يحملها الفرنسيون إلى مصر كانت تتسم بالعلمانية لأن أثر الفكر العلماني الذي خلفته الثورة الفرنسية كان لا يزال قويا ولذلك لم تصطبغ الحملة الفرنسية بصبغة دينية ومن هنا قال فيهم الجبرتي إنهم لا يتفوقون على الدين فكل واحد منهم ينحو دينا يخترعه بتحسين عقله."¹ فتشبع من تلك الأفكار المجتمع المصري خصوصا بأيادي المسيحيين العرب الذين كانوا أدباء ومفكرين وتبنوا الفكر العلماني بكل صراحة وكانوا أول المرحبين به ورافقوا الفرنسيين في كل المجالات وزوقوه للعرب المسلمين في مصر خاصة واستمر هذا الوضع بعملاء العلمانية في مصر بعد خروج نابليون منها حيث واصلوا أداء مهمتهم التي أسندت لهم بل واستطاعوا تحقيق أكثر مما عجز عليه نابليون نفسه في حملته على مصر "لم يخرج الاستعمار من البلاد الإسلامية حتى خلف وراءه جيشا من العلمانيين الذين دربهم وصنعهم على عينه تحولوا إلى صنابير يسيل منها كل ما هو غربي في مصر مثلا خلف الاستعمار محمد علي وابنه إبراهيم ليقوموا بالدور الذي عجز عنه نابليون في حملته على مصر حتى سنة 1863م لما جاء إسماعيل باشا فألغى المحاكم الشرعية وترجم القانون الفرنسي المدني الجنائي إلى العربية."² إذ وبعد تولي "محمد علي" الحكم بدأت بوادر القبول والرضا عن العلمانية تلوح فوق سماء مصر باتجاه فرنسا بإرسال بعثات إليها ضمت "رفاعة الطهطاوي" الذي اعتبر رائداً من رواد العلمانية المستوردة ويظهر هذا من خلال

1 - السيد أحمد فروج ، جذور العلمانية ، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، ط3 ، 1978 ، ص11.
2 - باحو مصطفى ، العلمانية المفهوم والمظاهر والأسباب ، جريدة السبيل سلا المغرب ، ط1 ، 2011 ، ص80.

مؤلفاته وآرائه التي كانت الأساس الأول لدخول العلمانية للدول العربية والإسلامية، حيث يصرح أنه لا يعارض العلمانية مالم تخالف الشريعة ويرى أنه لا عبرة للعقل إلا إذا انظم له الشرع لكونه هو المرجع الرئيسي والمال والمنافع والمقاصد ثم لحق به علي إسماعيل باشا الذي ألغى المحاكم الشرعية وترجم القانون الفرنسي المدني للغة العربية الذي لا يقيد المنفعة بالشرع ولا يقيد حقوق الإنسان بحدود الله وهذا ما كان يطمح له المستعمر برفع الأحكام الشرعية عن الفكر الإسلامي ووضع العقل محله لتمرير المبادئ الغربية عبره. وبينيران صديقة استطاع الغرب بدون خسائر من أن يحقق أهدافه بعد كل ما قام به إسماعيل باشا في مصر من استبدال للقوانين الإسلامية بالقوانين الغربية حيث قدم خدماته بالمجان لأعداء الفكر الإسلامي واختصر الغرب بواسطته عناء ثلاثة قرون من الترقب والمحاولات الفاشلة وما شق عليهم لعصور طويلة قدمه لهم إسماعيل باشا على طبق جاهز واستمر الفكر الغربي في مصر بسياسته الخبيثة بإنشاء المدارس في كل أنحاء البلاد ولقد أثرت هذه المدارس كثيرا في مصر بعدما انتهل منها المسلمون في مراحل تعليمهم وتشبعوا بمبادئ الفكر العلماني فيها فاجتمع في فكرهم التناقض بين تراثهم وتصوراتهم وبرر لهم الواقع جزأ منه فأصبحوا يعتقدون أنه جزء من قيمهم ومن تراثهم فلم يجدوا حرجا في العيش تحت ظل نظام مستورد يقصي الدين كليا من سلطته ويجعل للمجتمع قوانين وضعية تحت سلطة التيار العلماني ظاهره إنساني وباطنه ليبرالي توسعي يخضع الفرد المسلم له ويستغله وينهب خيراتهِ ويفرغه من روحه وقيمه تحت شعارات أخلاقية إنسانية شاملة كالحرية والمساواة والتسامح والتعايش ولو على حساب الهوية والدين واللغة ليتمكن في الأخير الصليبيين من تحقيق أهدافهم بدون جهد وبدون خسائر ونفس ما جرى في مصر لحق ببلدان شمال إفريقيا الجزائر وتونس وليبيا وحدث أيضا نفسه في سوريا ولبنان، فالبعثات الإسلامية كلها كانت ترمي لتكوين نخبة برعاية غربية لاستعمالهم في أوطانهم كنقاط لترويج الفكر العلماني وإرسائه بأيادي قادة وزعماء تدلوا في كنفه وشحنهم بمعطيات وأفكار لتمريرها لبلدانهم فكان التغريب بعينه وبكل ما حمل معه للأمة الإسلامية من قطيعة مع التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية وهذا ما ظهر في تركيا بعد القضاء على الخلافة الإسلامية بها.

ج-عوامل أخرى:

وصول العلمانية للعالم الإسلامي العربي لم يقتصر على تلك الأسباب فقط بل كانت هناك عوامل أخرى سهلت لنجاح الغزو الفكري للشرق الإسلامي تمثل في الإعلام والصحافة والحركات الصهيونية والماسونية التي اجتهدت في زرع الخوف والقلق وزعزعت اعتقاد المتدينين.

-الصحافة والإعلام: حاول الغرب بثتى الطرق أن يقنع الشعوب المسلمة بصدق نواياه في تواجده بينهم وعلى رأسهم وسعى لرفع كل التباس عن آرائه ومواقفه وجمع كل وسائله الحديثة من أجل إرساء علاقة مظهرها حسن داخل وطن واحد يسوده التسامح والتعايش والاحترام المتبادل كل هذا أراد الغرب أن يختزله ويقدمه للشعوب المسلمة بواسطة وسيلة خطيرة من وسائل الفكر الغربي التي لعبت دورا رئيسيا في توطين العلمانية في بلاد المسلمين ،وهي الإعلام والصحافة " ولما للصحافة من أثر فعال في تغيير مفاهيم المجتمع وتوجيه ثقافته الوجهة التي يريد لها لما كان للصحافة ذلك الأثر فقد ركز عليها أعداء الإسلام تركيزا كبيرا وراحوا يصنفون الصحافة في العالم الإسلامي ويدرسون سيرها الفكري الذي مشى عليه .¹ وتمثل دورها في تحسين صورة الاستعمار وتبرير تواجده بالبلدان المسلمة التي عانت كثيرا - حسب رأيه - من قيود الأعراف والقوانين الظالمة، وقدم الأوربيين لها كان من أجل تخليصهم منها وإرشادهم لقطار الحضارة العالمية حتى تواكب الدول المسلمة الركب ولقد كلفت الدول الاستعمارية لذلك صحافة موالية له وناطقة بلسانه قادمة من المدارس التبشيرية التي تأسست في الشرق الإسلامي وفي المعاهد الفرنسية والبريطانية والأمريكية لتخاطب فكر منغمس في تيه ودهشة إما بسبب الجهل أو بسبب الموالاة والانسجام الذي تحقق عن طريق المدارس الحديثة والمناهج التعليمية. "وأهمية هذه الصحف لا ترجع إلى ما كانت تذيعه فقط ولكن أهميتها الكبرى كانت ترجح إلى أنها كانت رمزا لتثنية الجيل التالي من الصحفيين على هذه المبادئ ذات اللون اللاديني... وأن مديرو الصحف اليومية ينتمون في معظمهم إلى من يسميهم بالتقدميين ولذلك كان معظم الصحف واقعا تحت تأثير الآراء والأساليب الغربية... ما جعلها تسير في نفس الاتجاه الذي رسمه لها وتتبع نفس المنهج

1 - د . محمد زين الهادي ، العلمانية وأثرها في المجتمع الإسلامي ، دار العاصمة الرياض ، ط1 ، 1409هـ ، ص98.

الغربي العلماني.¹ وتعددت تلك الوسائل فمنها المسموعة ومنها المرئية ومنها المقروءة التي حملت معها مهمة واضحة بأمر من رواد العلمانية وبأيدي النصارى والمسيحيين "كفرح أنطوان" و "مشال علق" وغيرهم من كان لهم دور كبير في التواصل بالشعوب المسلمة والوصول لمختلف طبقاته لزرع الأفكار العلمانية الغربية والتعريف بها. ولم يكن هؤلاء وحدهم من حققوا هذا التواصل بالعلمانية فكان للمفكرين والأدباء أيضا دور في ذلك أمثال "طه حسين" من خلال التأليف والدراسة الفكرية في مختلف العلوم وخاصة الأدب الذي قدم صورة حضارية عن العلمانية ليخدعوا بها عقول الشعوب المسلمة.

- محاربة اللغة العربية: لم يستغرق المستعمر وقتا طويلا لكي يعرف أن الشعوب المسلمة تصوغ أفكارها القوية والعنيدة من علاقتها بكتابتها المقدس ومن تمسكها بعقيدها وأدرك أيضا أن النسق الذي يجمع الشعوب المسلمة بمقوماتها هي اللغة العربية فعمد لقطع صلتها بالقرآن وغيب الشريعة الإسلامية من واقعها بقوة القانون الذي ساد على حساب الشريعة من أجل فرنسا الشعوب المسلمة وخاصة شعوب المغرب العربي "يرى سلامة موسى" أنه ليس علينا للعرب أي ولاء وإدمان الدرس لتقافتهم مضيعة للشباب وبعثرة لقواهم فيجب أن نعودهم الكتابة بالأسلوب المصري الحديث لا بالأسلوب العربي القديم ويجب أن يعرفوا أننا أرقى من العرب وليس معنى هذا تحريم درس العرب وتاريخهم وثقافتهم فإن العرب أمة قديمة يجب أن يكون لها أثريون يدرسونها كما يدرسون آشور وبابل...إننا نحتاج الآن ما يهيج قلوبنا ويملؤها تفاؤلا بالحياة ولن نجد ذلك إلا بارتباطنا بالغرب...وأما الشعر العربي فقد سئمنا قوافيه الرتيبة التي تشبه دق الطبل عند السودانيين.² فبعد هذا تم عزل الإسلام واللغة العربية وعلمنة القانون واستبدلت لغة الشعب بلغة الاستعمار وخير دليل على ذلك الجزائر التي طبعتها الفرنسية بشكل كامل في تعليم اللغة الفرنسية والتدريس بها وأصبحت الإدارات تتحدثها وعمل بها وبقيت اللغة العربية معزولة في دور العبادات والكتاتيب والزوايا ولقد انتبه لذلك عبد الحميد ابن باديس زعيم حركة الإصلاح والبشير الإبراهيمي الذين تصدوا لهذه المحاولات بنشر اللغة العربية تحت شعار "شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب" ردا

1 - المرجع نفسه ، ص94.

2 - إدريس أحمد الطعان ، العلمانيون والقرآن الكريم ، دار ابن حزم للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط1 ، 2007 ، ص143.

على سياسة المستعمر التي حاربت الفكر الإسلامي بضربه في مقوماته ولغته وهذا أيضا ما حدث في تركيا بعد الإطاحة بالخلافة الإسلامية من طرف مصطفى كمال الذي لم يكتف بذلك بل "التصدي لجميع أشكال التفكير القدسي والسيميائي لجميع المسلمين فالحروف اللاتينية بدل الحروف العربية والقبة محل العمامة والطربوش والبزة الأوربية محل البزة التقليدية والقانون الأوربي السويسري بدل الشريعة وغيرها من التغييرات الجذرية في الواقع التركي والذي أتاح الطريق لزعزعة الوعي الإسلامي هذا كله يعكس صورة مباشرة التناقض بينه وبين أساسيات الإسلام والمسلمين وتعاليمهم وهذا عبر نفس الطابع الفكري في الجزائر فلقد لجأت سلطات الاحتلال الفرنسي سنة 1830م على إلغاء دور الدين في السياسة واستبدال نظامها بنظام شمولي بحتا." ¹ فاستبدل اللغة العربية بالأحرف اللاتينية وقضى على جميع رموز الدين واللغة بعدما اتخذت تركيا العلمانية نظاما لها قبل منتصف القرن التاسع عشر وهي تمنى النفس بالإصلاح والحضارة دون المساس بمكانة الدين في الدولة وركزت أهدافها على تغيير الوضع المزري القائم والنهوض بالاقتصاد والثقافة وتقوية جيشها لرد الأطماع الحاقدة ومن هذا قامت تركيا باستبدال القوانين الإسلامية بالقوانين الوضعية عام 1926م وألغيت المدارس الدينية وحجز ممتلكاتها والاستغناء عن اللغة العربية وتعويضها باللغة اللاتينية وإلغاء اعتماد الدين الإسلامي كدين رسمي للدولة سنة 1928م. وبصفة عامة التزم الغرب بشكل قوي بالسعي لإقصاء الإسلام من حياة الشعوب المسلمة والتقليل من شأنه والتضييق لمساحته.

ج- الماسونية: ظهرت الماسونية في المجتمعات الأوربية برعاية يهودية ونادت بها الثورة الفرنسية فلم تكن أبدا على هامش الأحداث السياسية في أوربا وإنما لعبت دورا أساسيا في ذلك ولقد قامت الماسونية بضم أعضاء من كل الأديان ولم تبد أي رفض لمعتقد معين بل تبنت التعايش والتسامح من خلال خطاباتها التي لم تعكس نهائيا أغراضها الخبيثة التي سعت من أجل تحقيقها وخاصة رغبتها في تميع الدين في الفكر "الثورة الفرنسية المعروف أنها من عمل الماسونية التلمودية ووضع إعلان حقوق الإنسان أعلنت الماسونية المساواة والحرية بين كل الناس بصرف النظر عن أديانهم وتقرر مصادرة الأملاك الأكليروس وإغلاق

¹ - محمد أركون ، نافذة على الإسلام ، ت : صياح الجهيم ، دار الطليعة للنشر ، بيروت ، ط 1 ، 1992 ، ص 44.

المعاهد والجامعات الدينية وإنشاء مدارس وكليات وجامعات علمانية أي لا دينية وفي عام 1905م أقرت فرنسا قانوناً حاسماً في هذا المجال بفصل علاقات الدين بالدولة ويقوم على أساس التفريق بينهما.¹ وهذا ما مهد وساعد العلمانية في انتشارها والتعريف بها وبمبادئها خاصة في البلدان الإسلامية فبعد سقوط الخلافة الإسلامية في تركيا سارعت الماسونية إليها وجمعت أتباعها وعملاءها فيها حتى تمكنت منها ورسخت لمبادئها بها وأقامت بها دولة تهتدي بهديها وتسير بإيعازها من خلال تقليد من يولونها مقاليد الحكم الذين تعهدوا في مدارس أوربية بالدراسة ورجعوا لأوطانهم مشبعين بفكرها ومقتنعين بها تماماً وفي بلادهم أنشأت المدارس والمعاهد والجامعات تلقن مناهج الفكر العلماني، وتخرجوا منها أدياء ومفكرين وعلماء قادوا مجتمعاتهم بما اكتسبوه منها فدعوا للتغريب والانحلال والتحرر وانتشر هذا في كل المؤسسات والجامعات العربية من خلال الحركات والجمعيات والمنظمات التي كانت تتلقى إيعازاً بالتحرك يمينا أو شمالاً من الماسونية التي انتشرت في كل البلاد العربية الإسلامية فالنخبة المثقفة فيها إما من طلاب الجامعات الغربية أو من طلاب الجامعات العربية المنضوية تحت النهج الغربي .

د- الاستشراق:

لقد التف الغرب في مرحلة معينة لدراسة الحضارة الإسلامية الشرقية في إطار الاستشراق وتناولها بكل موضوعية وجرأة وهي حركة كما رأى "محمد أركون" أنها أثارت مواضيع حساسة لم يتطرق إليها المسلمون ببحثها في المسكوت عنه غير أنها دراسة فيلولوجية واكتفت بالدراسات التقليدية دون استعمال الوسائل الحديثة وهي دراسة غلب عليها التشكيك في التراث الإسلامي والطعن في ثوابته كالنبوة والقرآن. "المستشرق" جب " في تحليله للمجتمع الإسلامي - يرى - كيف أن الأفكار الغربية جعلته يبدوا علمانياً في كل شؤون حياته وهو يزعم أن هذه المرحلة التي وصل إليها المسلمون لا يمكن الرجوع عنها بسهولة ويسر نسبة لتمكن وتغلغل الفكر الغربي فيهم هذا الفكر الذي يزعم أنه شمل كل نواحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وفي أجهزة الإعلام وفي التعليم والقوانين التي يتحاكم إليها المسلم وحتى في الشؤون الأسرية والمنزلية الخاصة أصبحت الحياة في كل

¹ - أنور الجندي ، سقوط العلمانية ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط ح ، 1980.ص23.

ذلك تبدو غريبة بل ويحبذ المسلم ولا سيما الشباب أن يبدووا بالمظهر الغربي وأن يظهر نفسه أنه مثقف ثقافة غربية.¹ فأسسوا مراكز من أجل التشكيك في العقيدة وأحيوا الفرق المغمورة وبهذا مهدوا لاستقبال العلمانية ولقد اعتمد المستشرقون على أتباع لهم في بلاد المسلمين لترويج تلك الثقافة وجسدوا العلمانية في واقع الفكر العربي الإسلامي التي أنشأت المحاكم المدنية التي تفصل بين الناس بالقوانين الوضعية بدل الشريعة الإسلامية .

¹ - محمد زين الهادي ، العلمانية وأثرها في المجتمع الإسلامي ، دار العاصمة الرياض ، ط1 ، 1409هـ ، ص101.

المبحث الثاني

سؤال الحداثة: المنطلقات

والإرهاصات

ارتبط مصطلح الحداثة بالغرب الأوروبي تحديدا جزاء التحولات الحضارية: الفكرية والسياسية والفلسفية والعلمية... التي رافقتها الأصوات الداعية للتحرر الفكري وتصدّر العقل في معرفة قوانين الطبيعة والتجديد ونبذ التقاليد، وبعد الثورة الأوروبية التي قامت ضد الكنيسة في العصر الوسيط من أجل الخروج من دغمائيتها إلى نور العلم قد تحقق لأوروبا ما كانت تسعى إليه بعد جهد كبير ومثمر بحضارة زاخرة مزدهرة شهدتها في مختلف المجالات التي فرضت على الواقع الأوروبي والعالم كله التكيف معها ومسايرتها رغم معارضة تيارات ما بعد الحداثة وأزمات الفكر الحداثي.

أولاً : في مفهوم الحداثة :

1- الحداثة لغة:

الحداثة كما جاء في لسان العرب كلمة: "مشتقة من الجذر حدث وحدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة فهو محدث وحديث الأمر أي وقع وحصل وأحدث الشيء أوجده والمحدث هو الجديد من الأشياء"¹ كما يقصد بالحداثة بالشيء أو الحدث الجديد أي "لفظ الحدوث في الوجود، فالحدوث من حدث يحدث حدوثا أي وجد أصبح حدثا بعد أن لم تكن الحداثة هنا تصبح مساوية للواقعة فحدث الشيء حدوثا أي وقع وقوعا أي وقع في إطار زمني معين سواء بصورة متوقعة أو بصورة مفاجئة."² ، ونجد لها معنى آخر في القاموس اللغوي العربي عند ابن منظور فهي "نقيض القديم والحدوث نقيض القدمة حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة وأحدثه فهو محدث وحديث وكذلك استحدثه الحدوث كون الشيء لم يكن وأحدثه الله على غير ها واستحدثت خبرا أي وجدت خبرا جديدا وأخذ الأمر بحدثانه أي بأوله وابتدائه"³ ، كما جاء أيضا في القاموس المحيط للغة معنى للحداثة فهي تعني "حدث حدوثا وحداثه نقيض 'قدم" - في معجم مقاييس اللغة الحاء والذال والثاء أصل واحد وهو كون الشيء لم يكن"⁴

1- ابن منظور لسان العرب، ج2، بيروت، ط1995، 1، ص907.

2 - المصدر نفسه، ص908.

3- المصدر السابق، ص53، 52.

4- محمد محمود سيد أحمد ، أعداء الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزيم فكر الحداثة ، دار الوعي للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط1، 1434 هـ ، ص13.

أما معنى الحداثة في اللغة الفرنسية "Moderne" مشتقة من لفظة "Modernus" والتي ظهرت في القرن السادس عشر الميلادي وهذا اللفظ استعمل بكثرة من القرن العاشر في المسجلات الفلسفية والدينية ويكاد يستعمل بمعنى انفتاح وحرية فكرية ومعرفة أحداث الوقائع أو أحداث الأفكار وغياب الكسل.¹

2-إصطلاحاً:

تعددت تعاريف مصطلح الحداثة وتباينت بسبب ارتباطها بالواقع الخاص وكل ما يحمله من اتجاهات، لذا فإنه من الصعب تحديد مفهوم ثابت متفق عليه لهذا المصطلح فهي تعرف "Modernism) بأنها حركة الفكر الكاثوليكي لتأويل تعاليم الكنيسة على ضوء المفاهيم العلمية والفلسفية السائدة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين وكذلك بأنها نزعة لاهوتية تحررية (البروتستانتية) وأيضاً بأنها نزعة في فن الحديث تهدف إلى قطع الصلة بالماضي.² إذ أن مصطلح الحداثة أو الحديث لها عمق تاريخي بعيد حيث يعرفه "هانز روبرت ياوس مصطلح Modern بصورته اللاتينية Modernus قد استخدم لأول مرة في أواخر القرن الخامس لتمييز الحاضر الذي أصبح مسيحياً على المستوى الرسمي عن الماضي الروماني الوثني ويعبر مصطلح Modern عن الوعي بحقبة تتصل بالماضي ويعد نتيجة للانتقال من القديم إلى الجديد، كما يقصر بعض الكتاب مفهوم الحداثة Modernity على عصر النهضة إلا أن ذلك يعد تحديداً ضيقاً من الناحية التاريخية.³ لأن هناك من يرى أن الحداثة " كلفظ... فلم يأخذ معناه ودلالاته إلا في القرن التاسع عشر حيث ارتبط بأعمال الشاعر بودلير Charle Boudelaire (1821-1867)... وتعود كلمة حديث الفرنسية في أصولها اللاتينية إلى كلمة "Modernus" التي ظهرت في القرن الخامس الميلادي وهي مرحلة الانتقال من التاريخ الروماني القديم إلى التاريخ المسيحي، وتقيد كلمة حديث اللاتينية: الحاضر والآني والحالي وجذورها الهندوأروبي يفيد: القياس أو المعيار الذي يقاس به الشيء

1- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني بيروت ، دط، 1982، ص455، 454.

2- عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها ، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، ط1994، 2، ص27

3- آسيا واعر، في الفكر الحديث لمحمد أركون ، كلية الآداب والعلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الفلسفة ، جامعة باجي مختار عنابة، العدد43.

من الأشياء.¹ فهي هنا تعني الحاضر وتجاوز الماضي "وقد أصبح للكلمة في عصر النهضة معنى معياري وتقييمي يفيد تجاوز الماضي وفي القرن التاسع عشر ارتبطت بالرومانسية والتصنيع واكتسبت معناها الحديث والمعاصر... إلا أنه من الضروري الإشارة إلى أول من استعملها كان الكاتب البريطاني هوراس البول في القرن الثامن عشر كما ظهرت عند الكاتب الفرنسي بلزك سنة (1823) ثم استخدمها بودلير... عام (1859) ونشرت عام (1823)² ما يربط ظهور كلمة الحداثة مع الثورة الصناعية والنزعة الرومانسية. ويؤكد جون بوديار ان الحداثة " ليست مفهوما سيسيولوجيا أو سياسيا أو تاريخيا يحصر المعنى وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صبغة التقليد، أي إنها تعارض جميع الثقافات السابقة فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها كأنها واحدة متجانسة مشعة عالمية انطلاقا من الغرب ويتضمن هذا المفهوم إجمالا الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله وإلى تبدل في الذهنية³. أي أن الحداثة هي المفهوم الذي عبر عن التمرد على التقاليد والتحرر منها ورفض الأحكام والتأويلات المطلقة والمقدسة والاتجاه في المقابل لبناء فكر جديد يتفاعل مع معطيات الواقع والانفتاح على الذات والآخر بكل حرية والسعي بالعقل للإنتاج والإبداع في كافة المجالات. كما يرى جيانى فاتيمو الحداثة هي: "حالة توجه فكري تسيطر عليها فكرة رئيسية فحواها أن تاريخ تطور الفكر الإنساني يمثل عملية استشارة مطردة تتخلص وتوسعى قدما نحو الامتلاك الكامل والمتجدد لأسس الفكر وقواعده والحداثة بهذا المعنى تتميز بخاصية الوعي بضرورة تجاوز تقاسير الماضي ومفاهيمه والسعي الدائب نحو استمرار هذا التجاوز في المستقبل وذلك لتحقيق الإدراك المطلق عمقا بالأسس الحقيقية والمتجددة التي تبطن الممارسات الإنسانية وتضفي الشرعية عليها سواء في مجالات العلوم والفنون والأخلاق وغيرها من المجالات الفكرية العلمية."⁴ أما المفكر الألماني هيغل فيرى أن الحداثة "تجد معيارها في ذاتها إنها وعي لذاتها وإنه من غير المجدي مقارنتها بغيرها أو بأي شيء آخر فلم تعد الحداثة تتعلم أي شيء من الماضي أصبحت تولد من الحاضر كما

1- الزواوي بغورة ، مابعد الحداثة والتنوير ،موقف الأنطولوجية التاريخية ، دراسات نقدية دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2009، ص1، ص41، ص42.

2- المرجع نفسه، ص42.

3- جون بوديار ، نقلا عن فارس المسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون ، منشورات الاختلاف ، الجزائر، ط2006، ص1، ص22.

4- محمد محمود يسيين ، أحمد طه نور، أعداء الحداثة، دار الوعي ، السعودية، ط1434، ص1، ص26.

يولد الحاضر منها إنها ما يعطي الحاضر طابعه كحاضر ويجعله يحقق الأبدية والخلود في إطار التاريخ.¹ وهذا بالضبط ما يجعل مفهوم الحداثة يتحدد ويتغير فلا يمكن استقراره في معنى محدد "فالمفهوم يعبر دائماً ومن خلال مضامين مختلفة عن وعي عصر ما يحدد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث."² أي أن الحداثة لا تلتزم بالزمان الخاص والمكان ولا تخضع لتفسير ثابت، وهذا ما يقره الجابري حين يقول " ليست هناك حداثة مطلقة كلية وعالمية وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر ومن تجربة لأخرى الحداثة في أوروبا غيرها في الصين غيرها في اليابان... فالحداثة ليست من أجل ذاتها بل هي دوماً من أجل غيرها من أجل عموم الثقافات التي تنبثق منها الحداثة."³ ومن هذا يتبين أن مفهوم الحداثة يتميز بتميز المراحل التاريخية ويختلف من فترة لأخرى ما يصعب من محاولة إعطائه معنى ثابت ومحدد لأنه معنى متغير بتغير الأحداث، فهو كما يرى "هبرماس قطيعة زمنية متكررة لإنتاج نسق جديد بمعرفته ووجوده وقيمه وبشرطيه الإنساني والعقلي."⁴ ويتفاعل الحداثة مع الفترة الزمنية المختلفة لتحديد مفهومها في كل مرة عندما تتكرر وتختلف الظروف والأحداث، فهي لا تملك دلالة ثابتة تحدها، بل هي نتاج يعبر عن مفهوم فكري خاص ويمثل صيرورة المجتمع وتطوره وانتقاله من حالة إلى أخرى وفق تفاعل الظروف كلها وتلاحمها في ظل هذه الحركة التي شكلت القطيعة والتقدم بين التاريخ والمستقبل.

1- زواوي بغوة، مرجع سابق، ص43.

2- محمود محمد سيد أحمد، مرجع سابق، ص18.

3- علي رحيمونة سحبون، اشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر بين محمد عابد الجابري وحسن

حنفي، منشأ المعارف، مصر، دط، 2007، ص32.

4- علي عبود المحداوي، مرجع سابق، ص88، 87.

ثانيا :التحولات الحضارية : الفكرية، السياسية، الفلسفية والعلمية.

1-الإصلاح الديني:

لقد عرفت أوروبا تحولا تاريخيا واسعا خاصة أثناء القرون الوسطى وما ولده المخاض الذي شكلته الأحداث آنذاك، حيث عاشت أوروبا ولعصور عديدة تحت سلطة الكنيسة التي سيطرت تماما على المجتمع وجعلته خاضعا لها وقيدت الفكر وضربت عليه الذلة والهوان واستبعدت العقل عن الواقع واستبدلت الاجتهاد في البحث والاكتشاف بالاجتهاد في اليقين بالخرافات التي نسجتها وباركتها وجعلت منها إجابات قطعية لمختلف الأسئلة الفكرية والسياسية والعلمية ونبهت من مخالفتها. واستمر هذا الوضع إلى غاية نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر مع الإرهاصات الأولى التي تمثلت في عصر النهضة كإعلان لنهاية الميتافيزيقا وبداية إرادة الإنسان لا تحكمه أساطير الكنيسة الكاثوليكية، وهو ما عرف بالإصلاح الديني إذ هذا الاتجاه قد زعزع المجتمع المسيحي في أوروبا وهز كيانه كله اتجاه موقفه من سلطة الكنيسة، وما ميزها لقرون غابرة أغلقت الأفق عن العقل وغيبته ونصبت رجالاتها في مقاليد الحكم لردع الفكر ووضع حدود لحرية المعرفة وإخضاع كل المجالات في المجتمع لأفكار الكنيسة وتعاليمها الخرافية وكان كل من مارتن لوثر وكالفن من أبرز زعماء هذا الاتجاه، ثم سرعان ما امتد إلى الأطر المعرفية كالثقافية والسياسية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والفنية والأدبية

"وفي داخل هذه الفلسفة الدينية تم إغلاق أبواب العلم والعقل والبحث والمعرفة أمام الباحثين والمفكرين فلا يجوز البحث إلا في المجال الذي يحظى برضا الآباء ويتمشى مع تقاليد الكنيسة"¹. هذا ما ميّز سلطة الكنيسة لعقود زمنية طويلة وما جعل منها أداة تحركها أيادي اجتمعت بكل تناقضها من أجل بقاء الإمبراطور والبابا واستمرارهما، والمؤسف أنّ هذا برّر للكنيسة الكاثوليكية القمع والقتل والإقصاء الذي تبنته بزعمها أنّها تمتلك إرادة الربّ في الأرض وأحكامها الإلهية لا مفر منها، ومقابل هذا ظهرت من داخل الكنيسة "البروتستانتية" حركة مناهضة لهذه التصرفات أعلنت تمردها على الكنيسة الكاثوليكية، فكما سبق ذكره كان

1- محمد محمود سيد أحمد ، أعداء الحداثة مراجعات العقل الغربي في تأزيم فكر الحداثة ، دار الوعي للنشر والتوزيع ، الرياض ، ط1، 1434هـ ، ص38.

أحد زعماء هذه الحركة " مارتن لوثر الذي اعتبر نفسه مجددًا للديانة راجعًا بها إلى بولس الرسول الذي أعلن عن التبرير من خلال النعمة والإيمان... وبالتالي فإن الوظيفة الأولى (الوساطة بين الإله وعباده) التي أخذتها الكنيسة الكاثوليكية على عاتقها تصبح منعدمة، ومن هنا تحقق عدالة الله بتضحية المسيح وهذا التفسير يشكل أساس مارتن لوثر.¹ ويعتبر هذا وقوفًا وتصديًا مباشرًا لسلطة الكنيسة، وبذلك استطاعت البروتستانتية من وضع حد لغرور الكاثوليكية ونزعت عنها رداء التأليه والوساطة الزائفة بين الرب والعباد. وبهذا نستطيع القول أن كل من مارتن لوثر وتوماس دكان كانا من رواد هذا الاتجاه اللذين تمكنا من طرح " بذور النزعة الفردانية التي ستكون واحدة من خاصيات الثقافة الحداثية فقد توهم الفرد نتيجة لذلك أنه قادر على تغيير كل شيء وليس فقط الكتاب المقدس وبدا العلم أداة قوية التي يستخدمها الفرد في تفسيره للنصوص وفهمه للأشياء وهو ما قاد في النهاية إلى نشوء حركة علموية تحاول أن تأخذ مكان الدين والميتافيزيقا في تفسير الوجود والكينونة.² لقد تبلور اتجاه كل من مارتن لوثر وتوماس دكان في الحركة البروتستانتية داخل الكنيسة الكاثوليكية بالتمرد على سلطتها وعلى ما جاءت به بإلغاء الوساطة وتجاوزها، واستلم الجميع الكتاب المقدس لمعرفة الرب مباشرة، واسترجعت سلطة المسيح بالرجوع للأصول الأولى للمسيحية ونبذ كل الأفكار التي لحقت بالكنيسة الكاثوليكية من رجالها الذين توسطوا بين الرب والعباد، وبعدما تحقق هذا أدرك الجميع أنهم أمام نوعين مختلفين من التعاليم الدينية: تعاليم احتواها الكتاب المقدس، وتعاليم طرحها الكهان ورجال الدين، وتجلت للامة الفرق بينهما، فتشكلت رؤية جديدة للإنجيل وتمكن المجتمع من نزع تلك القيود، وكانت بداية ظهور الحرية الفردية وظهور النزعة الإنسانية التي جعلت الإنسان محور العملية تدور حوله مختلف المعارف، ورفض فكرة إقصائه التي أفرزتها الدغمائية. فأصبح "الإنسان هو محور هذه الحركة ومن خلالها زاد الوعي باستقلالية العقل إزاء كل سلطة مرجعية حتى مسألة الإيمان اعتبرت مسألة فردية تعود لكل ضمير فرد ولقد رفعت هذه الحركة من قدر التراث الوثني القديم واعتبرت العصر القديم هو العصر الذهبي وللأبد من العودة إليه.³ وبهذا تم استعادة الفكر الإغريقي

¹ المرجع السابق ص44.

² - قاسم شعيب ، فتنة الحداثة صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب ، المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء المغرب، ط2013، ص1، ص11.

³ -محمد محمود سيد أحمد، مرجع سابق، ص40.

الوثني من جديد من طرف مفكري عصر النهضة للوقوف في وجه الكنيسة، فنجد لمساته في ارتفاع الأصوات الداعية للتحرر الفكري والحريات الفردية وتبني الإنسان لمختلف الإجابات التي تفسر الطبيعة بعيدا عن الحقائق الغيبية التي سوقت لها الكنيسة وأصلت للاستسلام والخضوع في المجتمع.

مما أوقد الرفض للفريق النهضوي فقام باسترجاع دور الإنسان وقيمه حسب ما أقرته كتب السفسطائيين الأولى والتي أوضحها بروتاجوراس في شعارهم "من كتابه عن الحقيقة أن الإنسان مقياس الأشياء جميعها فهو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد منها".¹ هذا فعلا ما دعا إليه لوثر في الكنيسة بطرحه لمبدأ الحرية الفردية والدينية في الاعتقاد والإيمان وفي قراءة الكتاب المقدس وفهمه وتفسيره دون حرج أو خوف، وهذا ما سينعكس على مختلف المجالات الاجتماعية الأخرى برؤية جديدة وفكر جديد فضل الإنسان عم سواه وأخضع لإرادته كل ما حوله، وتجاوز التقليدي الذي حكم عليه وأسره وقيده، وأسس لبداية جديدة مختلفة تماما عن الماضي تسلّم فيها زمام الأمور للإنسان بكلّ حرية وبهذا "توافقت حركة الإصلاح مع التحوّلات الاجتماعية الجديدة واتّحدت مع أهداف البرجوازية فقد وجدت هذه الطبقة في الإصلاح ما يدفعها للترحيب به ولكن كان هذا الدافع في الحقيقة عن غير قصد من زعماء حركة الإصلاح فقد أقاموا لهم بعد أن تمردوا على السّلطة البابوية القديمة سلطة جديدة عارضوا بها النظرة الكونية الجديدة وسائر العلوم التي تتّبع من الكتب المقدسة".² فأصبحت الكنيسة في عصر النهضة غير مرغوب فيها وتعاليمها منبوذة ملقاة، وشيّد التمرد عليها جسرا ثقافيا ليتجاوز الفكر الأوروبي كل ما جاءت به الكنيسة على مرّ العصور وينتقل فوقه إلى عمق التاريخ بالاهتمام بالرصيد الإغريقي الوثني القديم وخاصة في مجال اللغة والأدب والفن كونه فكرا له نزعة إنسانية يتوج الإنسان ويتيح له الحرية المطلقة على غرار ما جاءت به الكنيسة، وهذا التّيار الفكري الجديد الذي تبنته البروتستانتية بزعامة لوثر ودكان هو من عزز هذه الثقة للإنسان في إمكانية تحقيق التطور والازدهار وإمكانية

¹ - مصطفى النشار ، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي ، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة، ط1، 2007، ص325.

² - محمد محمود سيد أحمد، مرجع سابق ذكره، ص45.

بناء حضارة راقية، وبالتالي كان هذا التيار البروتستانتي الجديد بداية انتقال من التفكير الديني إلى التفكير العلمي الذي أسس للفردانية والإنسانية وأعطى الحرية المطلقة للإنسان.

2- النزعة العلمية:

إذا أردنا أن نحدد بداية انطلاق العلوم الحديثة فيمكننا القول أنها تجلت في عصر النهضة الذي فجر فيه العلماء والمفكرون ثورة عالمية واسعة مست تدرجياً معظم المجالات كالفيزياء والفلك رفقة غاليليو وكوبرنيكوس.. إلخ الذين مهدوا لنظريات تفسير الطبيعة واكتشاف أسرار الكون ومن أهمها "نظرية مركزية الشمس التي قدمها كوبرنيكوس فيما بعد الثورة الفلكية لأنها أحدثت تحولات أساسية في التصور الأوروبي للكون، ذلك مما يؤكد أنه أحد الدارسين في قوله"...فالتجديد الذي جاء به كوبرنيكوس كان جذرياً حقاً عندما تقدم به فقد كان الوصف الفيزيائي للكون الذي جاء به كوبرنيكوس أقرب إلى الحقيقة من النظام البطلمي القائم على مركزية الأرض ثم إن العلماء الذين أتوا بعد كوبرنيكوس من أمثال كيبلر وغاليليو ثم نيوتن بعد ذلك كان بوسعهم أن يحققوا لولا التحول من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس.¹ لقد دحض كوبرنيكوس مزاعم الكنيسة القديمة حول ثبات الأرض وسكونها وحركة الكواكب الأخرى حولها وأثبت حركتها وسكون الشمس، بعد هذا اقتنع الجميع بزيف تلك الأفكار القديمة وتجروء على مناهضتها وردعها، فكان عمل كوبرنيكوس الملامح الأولى المرافقة لحركة علمية جديدة في مواجهة التعاليم السكولائية التي قدمها رجال اللاهوت في المدارس المشيدة من قبل الكنيسة" مما قلص سلطتها في مجال المعرفة خاصة بعد ظهور الطباعة وتيسيرها لانتشار الأفكار... وهذا ما أسهم في تقويض سلطة الكنيسة ورجالها بشكل كبير.² ولم تكن أفكار كوبرنيكوس وحدها ضد الكنيسة آنذاك، فكما رأينا سابقاً دور حركة الإصلاح الديني بزعامة لوثر في مساندة أحداث تلك الفترة ومرافقة هذه الحركة العلمية " ما أسهم في تقويض سلطة الكنيسة ورجالها بشكل كبير... وهي الحركة التي بدأت في ألمانيا ثم شملت عدد البلدان الأوروبية "فقد كانت حركة مناهضة للكاتوليك وعملت على الحط من قيمة

¹ -فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة ، تحت إشراف الأستاذ غيوه، السنة الجامعية 2002-2003، جامعة الجزائر، ص09، 08.

² - المرجع نفسه، ص09.

الكنيسة.¹ قلب هذا العامل المهمّ موازين الفكر الأوربي وغير موقف الإنسان من الكنيسة خاصّة ومن الدين عامة، وفي المقابل أيضا استطاع أن يغيّر رؤية الإنسان للعالم والطبيعة وأقنعه بالإيمان بذاته والوثوق في قدراته وإمكاناته العقلية في معرفة الحقائق واكتشافها ووضع قوانين الطبيعة التي تفسّر الغموض والأسرار بعيدا عن التفسيرات اللاهوتية التي راحت الكنيسة منذ القدم تتسبها لغيبيات خرافية لا أساس لها من الصّحة، وطبعا هذا لم يرق للكنيسة وخاصة بعد تشويه صورتها في المجتمع الأوربي بسبب القمع والقتل والتكيل والإقصاء ومحاكم التفتيش التي أنشأتها ضد العلماء والمفكرين الذين واجهوا الكنيسة بحقائق عقلية حظيت قبولا واسعا، وفي صراعها الأخير تداركت الكنيسة موقفها من نظريات أرسطو التي رفضتها قديما وأصبحت تقدّمها في مدارسها السكولائية اللاهوتية ومارست من جديد ما تجيده ضدّ العلماء والمفكرين، فأعدت تنظيم محاكم التفتيش للوقوف في وجه الثورة عليها وردع الحركات الفكرية التي نادى بالحرّيات الفردية وتحريم الانتاجات الفكرية وقتل العلماء وسجنهم، وكان العالم كله يعلم أن هذا لن يجدي نفعا أمام رغبة الفكر الجامعة في التحرّر والبحث، فانتشرت تلك الانتاجات الفكرية انتشار النار في الهشيم وتوسّعت رقعة المطالب في العالم المنددة بالحرّيات واستعمال العقل ورضخ العالم بالنظريات الجديدة التي أرسى أسس حضارة متعددة المجالات: كالفن والفلسفة والسّياسة والأدب واستبعدت الدين من دائرة النقاش الفكري والسياسي والاجتماعي، ونتيجة لذلك ظهر في السّاحة الفكرية الأوربية اتجاهاً مثلًا عاملين أساسيين لبداية عصر الأنوار في القرن السابع عشر وهما: الاتجاه العقلاني في فرنسا بريادة روني ديكارث والاتجاه التجريبي في انجلترا بزعامة فرنسيس بيكون.

3- القطيعة الفلسفية مع فلسفة أرسطو

أ- تجريبية فرنسيس بيكون:

تعتبر أحداث عصر النهضة الأوربية إرهاصات لعصر الأنوار فقد تميّز القرن السابع عشر ميلادي من وجهة النظر الفلسفية بميزتين أساسيتين مهدتا لعصر الأنوار في القرن التالي إلى حد بعيد.² وهما: التيار التجريبي والتيار العقلي، إذ اعتبر فرانسيس بيكون

1- المرجع نفسه، ص09.

2 د. الزواوي بغورة، الحاضر بديل عن الحداثة وبعد الحداثة وما بعد الحداثة، ص237.

مؤسس المنهج التجريبي في انجلترا وهو منهج علمي يعتمد على الشرح المادي للطبيعة بهدف الوصول إلى اليقين العلمي الذي استعمل فيه الأروجانون، كان يهدف من خلاله إلى إيضاح علاقة الإنسان بالطبيعة وكيفية السيطرة عليها من خلال الاستقراء والتجربة العلمية وإخضاعها للملاحظة الدقيقة، ولفظ الأروجانون يعني الأداة أو الآلة نفسها بوصفها منطفاً للتفكير العلمي وقد استخدم ليكون هذا اللفظ ليعارض منهج أرسطو الذي كان يعرف بالاسم نفسه الأروجانون، إلا أنه كان يعتمد على الأشياء القبلية والاستنباط. " فالحكم على قضية ما...بالصدق إنما يكون عن طريق تطابق هذه القضية مع العيان أي أن معيار الحقيقة عند (الاختباريين) يكون عن طريق المطابقة مع الواقع ويبدو هذا المعيار واضحاً في قضايا العلوم الطبيعية وكذلك في حياتنا اليومية.¹ والطبيعة في نظر بيكون هي مصدر المعرفة الأصلية على غرار المعرفة الترنسنتالية الميتافيزيقية المتعالية عن الطبيعة، وبالتالي نستنتج تغيير النظرة التي تناولت المعرفة ومصادرها من قبل عند أرسطو وتحولها إلى دراسة واقعية عند بيكون ولهذا " لقد سعى فرنسيس بيكون إلى تخلص الفكر البشري من التقاليد الأفلاطونية والأرسطية بالتنظير للمنهج التجريبي، حيث رأى أن المنطق الأرسطي عقيم وغير مفيد للكشف عن الحقيقة لأنه يجبرنا على التسليم بنتيجته ولا يكشف شيئاً جديداً.² وبهذا النوع الجديد من الأروجانون الذي عوّض الأروجانون الأرسطي القديم قدّم بيكون حافزاً قوياً للفكر الإنساني بالوثوق في قدراته العقلية وإمكانياته الفكرية في إخضاع الطبيعة والتحرر منها بمنهج استقرائي يجعل الإنسان قوة عقلية فعالة بالدراسة العلمية التي تتأسس على الملاحظة والتجريب وليس فقط التجريد لعناصر الطبيعة بهدف إحداث قطيعة نهائية مع النظام المعرفي اللاهوتي القديم والنهوض من جديد بفكر يستمد أدواته من العلم لاستنتاج المعارف وتفسير الطبيعة، ولا يتم هذا إلا بالتحرر من براثيم الكنيسة وفتح أفق واسع أمام العقل الإنساني، ويظهر هذا جلياً في تعبير بيكون المتكرر حين يقول: " المعرفة قوة" وبالتالي نستطيع أن نتبين أن "بيكون أول من حاول وضع صورة كاملة للمنهج الاستقرائي القائم على الملاحظة والتجريب والذي امتدّ إلى "هيوم" (1711-1776) وجون لوك (1732-1804) وجون ستيوارت (1803-1873) وغيرهم. كما بين بيكون أخطاء الفكر في العصرين

1- عيسى عبد الله، في نظرية المعرفة، أكاديمية الفكر الجماهيري، بنغازي، ليبيا، دط، 2011، ص118.

2- المسرحي، المرجع السابق، ص11.

القديم والوسيط وبين أسبابها داعيا إلى ضرورة الاحتراس من الوقوع فيها وهو ما أسماه بالأوهام والأصنام.¹ ولقد أجمع الكل أن سيكون أول من مهد للاجتهد الفكري في البحث باستعمال التجربة والملاحظة بدلا من الأحكام اللاهوتية، و دعا إلى تحرير العقل في هذا الاجتهاد ليعرض بداية جديدة تمنح للإنسان دورا أساسيا في حياته عامة ويستعيد بها مكانته المهمة في التحديد والتقرير بكل حرية .

ب- عقلانية ديكارت:

أما في فرنسا فقد تمثل التيار الآخر في عقلانية الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت(1596-1650) الذي لم يبتعد عن بيكون وعن سابقه من فلاسفة عصر النهضة، فكان هدفهم واحدا: استرجاع مكانة الإنسان الحاكم المسيطر على الطبيعة وتحرير العقل من التعاليم الكهنوتية السكولائية التي اعتمدها الكنيسة الكاثوليكية في مدارسها، وهذا يعني أنّ ديكارت هو الآخر أعلن القطيعة مع الكنيسة والانفتاح على المعارف والأفكار الجديدة التي لحقت بالفلسفة والعلوم " إذ جعل السؤال المعرفي كيف أعرف؟ محورا للفلسفة وقدم إجابته في مقال "الطريقة" بوضعه لقواعد المنهج العقلاني الذي سار عليه العديد من الفلاسفة فيما بعد أمثال "مالبرانش" (1638-1715م) لبييتز (1646-1716م) سبينوزا (1732-1777م) وغيرهم ممن اعتنق الديكارتية وعمل على نشرها.² فظهرت نخبة فكرية ميّزت تلك المرحلة التي انتزعت الواقع والمجتمع من رجال الدين واسترجع العقل مرجعيته في الحكم والتفسير من الكنيسة وأصبح متمكنا من تنظيم الحياة وإخضاعها لأننا المفكرة الحرّة وإحداث القطيعة مع ما سبق، لهذا " يقال أن ديكارت يمثل مرحلة فاصلة في تاريخ الفلسفة فلذلك أنه جعل من فكر الإنسان المركز الذي تدور حوله كلّ الأشياء بعدما كان الفكر هو الذي يدور حول الوجود فالحقيقة نفسها لم تعد مفارقة للإنسان بل أصبحت كامنة فيه.³ كون التيار العقلاني الذي أوجده ديكارت في القرن السابع عشر أسس بداية لوضع الفرد المستقل الحر الذي يمتلك إرادته في الاختيار بما يوافقها وهذا بناء على القواعد التي أسسها لبناء المعرفة العلمية

1- المسرحي، مرجع نفسه، ص11.

2- المسرحي، المرجع السابق، ص71.

3- د. قاسم شعيب، فتنة الحداثة، صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط2013، ص11.

المتمثلة في البدهاء والتجزئة والتركيب والإحصاء وهي نفسها الطريقة التي وضعها ليكون، وإن اختلفت في المصدر والمنهج لكن اتفقت في توفير الحرية ومرجعية العقل في تحديد مصيره بنفسه ومشاركته في البناء الحضاري، هذا التيار الفكري العقلاني تتجلى لمساته في العديد من الأعمال التي لحقت به عند مفكري عصر التنوير في القرن التاسع عشر لبناء آخر يتجاوز هذا الطرح.

ج- عصر التنوير:

كما اعتبرت كل المحاولات السابقة تمهيدا لمراحل لاحقة جديدة فإنّ عصر النهضة كان مقدمة لعصر الأنوار في القرن الثامن عشر بعد الاكتشافات التي تمت فيه وبعد ظهور الاتجاهين الفكريين:العقلي في فرنسا والتجريبي في انجلترا، "لقد أصبح المناخ الفكري الغربي بعد التغيرات التي حدثت في عصر النهضة في حالة من القبلية للتحويلات المعرفية التي جرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر ومن هنا تبدو الصلة واضحة بين عصر النهضة وعصر التنوير فلقد حدث تحوّل على إثر الانقلابات العلمية عن علم اللاهوت الذي أصبح في دائرة شك بعد أن كان موطن اليقين تاركا المكانة لسلطة العقل من أجل ذلك أطلق على هذه الفترة مسمى عصر العقل."1فاعتُبرت فلسفة التنوير استمرارا لاعتماد العقل وسيلة في الدراسة العلمية واعتماده أيضا حاكما مطلقا على جميع الظواهر الكونية واستمرت القطيعة مع الفكر الديني اللاهوتي والفكر الأرسطي ليضع في المقابل البديل العقلي الحر في البناء الحضاري برفع التقديس الأعمى لتعاليم الكنيسة وأراء الكتاب المقدّس وحثّ العقل على البحث في قوانين الطبيعة ولقد وضع ايمانويل كانط تعريفا لمفهوم التنوير من خلال قوله " التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذي اقترفه في حق نفسه وهذا القصور هو عجزه على استخدام عقله إلا بتوجيهه من إنسان لآخر ويجلب الإنسان على نفسه ذنب هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل بل إلى العزم والشجاعة اللذين يحفظانه على استخدام بغير توجيهه من إنسان آخر لتكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك ذلك هو شعار التنوير."2 ومعنى هذا أن الإنسان ينبغي عليه أن يتحلّى بالشجاعة في اتخاذ

1- محمد محمود السيد أحمد، المرجع السابق، ص52.

2- قاسم شعيب، فتنة الحداثة، المرجع السابق، ص17.

قراراته ويجب عليه تحكيم العقل ورفض إملاءات الغير التي تحدّد طموحاته وأهدافه، وبذلك يتّضح هذا الحدث التاريخي التنويري في الغرب المتمثل في مظهر الحداثة القائمة على أساس نقدي وعلى الحرية الفكرية من الأوهام والخرافات المرتبطة بالدين وتحطيم كل مرجعية عقائدية أو تقليدية. فمشروع التنوير مثل استمرار الثورة الفكرية التي انطلقت في عصر النهضة "ودعوة لكل الناس لأن يستخدموا عقولهم، إنّ هذه الدعوة إلى استخدام العقل بدل الطاعة العمياء للكنيسة ورجالها قد أثارت غضب رجال الدين لكون مقولات الفلاسفة والمفكرين أمثال ديكارت وبيكون وديدرو وغيرهم كانت تدعو إلى تحرير العقل والقطيعة مع الماضي ومع الكنيسة التي كَبَلت الفكر، حيث أصبحت قضية الإيمان قضية شخصية تتعلّق بالشخص ذاته ولا دخل لأحد في ذلك ولا وساطة تريد فرض تصوّرها.¹

لم يكتف عصر الأنوار بما قدّمه عصر النهضة بل استمر في ثورته بتحرير الإنسان من كافة أشكال التسلط والظلم، فكانت الثورة الحقيقية التي عرفت أوروبا في القرن الثامن عشر ميلادي ثورة وضعت الإنسان في مواجهة رصيده الفكري الخاطئ ليستطيع بوسائل العلم الحديثة ومناهجه تغيير واقعه وتجاوز آرائه القديمة في سعيه لتحقيق السعادة. فالتنوير كان "عنوانا للفكر الحر بإفرازاته التي جسدت جملة مظاهر مشتركة دعت إليها مجموعة غير منتظمة وغير رسمية من المثقفين لا يجمعها نسق موحد، ضمت في صفوفها نقاد سياسيين ومصلحين وشكاك دينيين ذوي نزعات عالمية مدافعين عن الإنسان وحرية في الاختيار.² وبهذا تتشكل رؤية واضحة شاملة لأسس النزعة العقلانية التي تبناها فلاسفة عصر الأنوار، ويتبين في مقابل ذلك أنّها هي الأخرى شكّلت مقدمة وتمهيدا أسّس للحضارة الغربية بوضع الإنسان محورا لها ووضعها انطلاقتها بتصور جديد لا يرتبط نهائيا بما دعت إليه الكنيسة وما أملتة التقاليد، تصور مختلف تماما يركز على المعرفة العلمية لاكتشاف الحقائق وكشف الغموض والأسرار في مختلف المجالات الدينية أو الأخلاقية أو الاقتصادية أو العلمية أو السياسية. التي أسست هي الأخرى للعقل الحداثي الجديد.

¹المسرحي، المرجع السابق، ص13.

²- محمد محمود سيد أحمد ، مرجع سابق، ص54.

ثالثاً- الحداثة في السياق العربي الإسلامي

أولاً: أسباب وعوامل ظهور الفكر النهضوي:

خضعت البلدان الإسلامية العربية للحكم العثماني الذي دامت سيطرته ثلاث قرون منذ مطلع القرن السادس عشر حيث " كان الوضع العربي إبان تلك الحقبة الطويلة نسبياً في مستوى متدن من الحركة الثقافية والنهوض الفكري وذلك لسيادة النزعة التتريكية ولفقدان الدور القيادي العربي لقيادة الدولة والمجتمع مما أثر في البناء العقلي العربي حيث كثرة الخرافات والأساطير وغاب المنهج العقلي وساهم هذا الوضع في تسطيح العقل العربي على مستوى التفكير والتعامل مع الظواهر الطبيعية نتيجة الانغلاق على الذات والوقوف سلبياً تجاه الأخذ في التطور الفكري والثقافي خاصة أثناء التطور العلمي والفكري في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر.¹ الذي عرف تطورها وازدهارها منحنى تصاعدياً في شتى المجالات، فبلغ ذروته في القرنين السابع عشر والثامن عشر، مكنها من تحقيق حركة علمية وفكرية وأدبية وثقافية وسياسية وعسكرية واقتصادية باهرة، تمثل هذا التطور جلياً في الثورة الصناعية في إنجلترا والثورة السياسية والاجتماعية في فرنسا، الأمر الذي سهّل على أوروبا السيطرة على العالم وامتلاك النفوذ والقيادة التي سمحت لها بتصدر العالم والريادة وفرض توسّعها الاستعماري على دول العالم العربي الإسلامي التي كانت تحت وطأة الجهل والتأخر بسبب " الحكم العثماني والاستعمار الخارجي شمل الجوانب الدينية أيضاً بل إن إضعاف الوازع الديني هو هدف تلك الهجمات التي ترغب من خلاله إبقاء جو الجهل والتخلف سائد في العالم العربي لكي تتحقق السيطرة عليه."² ونظام الحكم العثماني لم يختلف عن الاستعمار الخارجي، حيث سعى آنذاك للسيطرة على الدول الخاضعة له وإبقاء الوضع فيها على ما هو عليه، وفي ذلك انتهج الحكم العثماني سياسة الاستعمار تماماً كمنع التفتح على الذات وعلى الآخر وبالتالي فرض الانغلاق على الذات والجهل الذي ينتج الاغتراب الفكري والركود والرضوخ للأمر الواقع. وتعمّدت الإمبراطورية الإبقاء على هذا الوضع بطرق شتى

1- عزمي زكريا أبو العز، الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، الأردن، ط2012، ص1، ص25

2- المرجع نفسه، ص26.

كمنع دخول المطبعة للبلدان العربية الإسلامية التابعة لسلطته بحجة المحافظة على الهوية الدينية الإسلامية والمحافظة على القرآن خوفاً حسب زعمهم من تحريفه. أما هدفهم كان واضحاً تجلّى في الحفاظ على مصالح الإمبراطورية العثمانية في تلك البلدان وضمان استمرار حكمها ونفوذها ولا يتأتى ذلك إلا بإبقاء الجهل والركود وتجنّب أيّ تأثير يمكنه إيقاظ المجتمعات العربية الإسلامية من سباتها كوصول انتاجات الفكر الغربي عبر وسائل الإعلام آنذاك كالجريدة والمؤلفات الأدبية والفكرية الأمر الذي سيهدّد الوجود التركي ومصالحة في البلدان العربية الإسلامية فالمجتمع الذي يقرأ لا يمكن إخضاعه لأي سلطة ولا يمكنه تقبّل الظلم والخضوع، وسيسعى بكل قوّته لبلوغ حريته وتحقيق طموحه المعرفي والفكري، وقد اثار هذا الوضع على سياسة الإمبراطورية وظهرت بوادر المرض عليها، وهذا ما يراه ابن خلدون عندما قال "الظلم سبب خراب العمران" وهذا تماماً ما حدث، فلقد عرفت هذه الإمبراطورية تقهقرا وتدهورا خطيرا بسبب سلطة حكامها المستبدّين الذين أكثروا في البلاد الفساد" فضعفت قوتها وترعزعت مكانتها في الأقطار المفتوحة وتقلص نفوذها وذلك لأسباب كثيرة أهمّها ضعف شخصية السلاطين الذين انهمكوا في متع الدنيا الشخصية وتركوا أمور الدولة وقضاياها بأيدي حكام ضعاف همهم الأساسي الأعمال الانتقامية وفقدان الأمن -ثالثا- المنافسة الحادة بين الأسر الحاكمة على المناصب العليا في الإمبراطورية والصراع العدائي والدموي بين أبناء العائلة المالكة نفسها حيث أقدم الكثير منهم على اعتقال إخوتهم واضطهادهم وقتلهم.¹ ونتيجة لذلك حاولت السلطة المركزية العثمانية تدارك هذا التدهور الذي أصابها وخاصة بعد التراجع الكبير الذي شهده الجيش العثماني وبعد تأثر الدولة العثمانية بتسيير قادة الجيش الانكشاري الذي فككوا صفوفه فسعت هذه السلطة المركزية لإعادة ترتيب الإدارة العسكرية وهذا بتأسيس جيش نظامي جديد وفق معايير الجيوش الأوروبية." أي تبعا لنزعاتهم السياسية وأغراضهم الشخصية جرائم الاغتيالات التعسفية والاغتيالات السياسية حيث بلغ عدد السلاطين العثمانيين الذين قتلوا بأيدي الجيوش الانكشارية تسعة بالإضافة إلى عشرات الوزراء ورجال الدولة الذين لاقوا المصير نفسه.² ولم تكن الإمبراطورية بالإصلاحات العسكرية وإنما الإصلاحات مست الجهاز

1- منذر معاليقي، معالم الفكر العربي في عصر النهضة العربية، دار اقرأ، بيروت لبنان، دس، دط، ص32.

2- منذر المعاليقي، المرجع السابق، ص32.

الديني الذي تواطأ سابقاً مع أفعال الجيش الانكشاري بمباركتها وتبريرها بالغطاء الديني وتوظيف النصوص القرآنية في ذلك، ويبدو أن هذا الوضع كان شائعاً في كل العالم أين يلجأ السلاطين والأمراء والحكام لرجال الدين من أجل مباركة أفعالهم كمحاولة لإيجاد سلام نفسي أمام بشاعة أفعالهم، وهذا بالضبط ما دفع لإصلاح هذا الجهاز الديني داخل الإمبراطورية العثمانية. كما شمل الإصلاح ميادين أخرى عديدة كالسياسة والاقتصاد والإدارة والعدالة إلا أنّ كل هذا لم يكن كافياً للحفاظ على قوة وهيبة الإمبراطورية نظراً لظهور حركة إصلاحية تنويرية تحمل سمات الثقافة الغربية، ونظراً لتوسع الطبع والنشر في بلاد الشام كان له الأثر في إنتاج يقظة فكرية ووعياً ثقافياً لدى الشعوب العربية الإسلامية، ما دفعهم للتفكير في التحرر من سلطة الإمبراطورية، ولكن ما كان ينتظر الشعوب العربية ليس بالأمر الهين فقد خرجت من حكم الإمبراطورية العثمانية لتواجه استعماراً آخر، فمعظم الدول العربية الإسلامية لم تسلم من سيطرة الاستعمار الغربي بعد سقوط الخلافة العثمانية نتيجة ضعف جيشها وقلة إمكاناتها العسكرية.

1- حملة نابوليون:

لم تكن حملة نابوليون الفرنسية (1789-1801) على الولايات العثمانية للقتال وحمل السلاح فحسب بل كانت ترمي لأبعد من ذلك إذ أنها جندت إرادة قوية لمحو مقاومات الشعوب العربية الإسلامية وطمسها ونسخ صورة الغرب الزاخرة في تصور هذه الشعوب، لذا يمكننا أن نميز مظهرين؟؟ لهذه الحملة إذ " اختلفت طبيعتها عن باقي الحملات العسكرية الأخرى التي حصلت في الشرق، فقد اختلط في هذه الحملة وامتزج الطابع العسكري مع الطابع العلمي." ¹لذا تعتبر الحملة الفرنسية في اتصالها الأول بالعالم العربي الإسلامي لحظة اكتشاف متبادل رسمت تناقضا كبيرا بين عالمين مختلفين: عالم غربي يحمل حضارة متطورة تعج بالألوان الرفاهية وأذواقها، وعالم عربي إسلامي يقبع في غياهب الجهل مستسلم لنوم عميق يرى مرور الأيام باللونين الأبيض والأسود، فهي حملة 'فتحت أبواب العالم العربي على الحضارة الغربية الحديثة بما اشتملت عليه من مبادئ سياسية وأنظمة إدارية وعلوم وآداب وفنون وطباعة وصحافة وغيرها ورافق نابوليون بونابارت في حملته هذه فريق من

¹ - زكي ميلاد، عصر النهضة كيف انبثق؟ ولماذا أخفق؟ المركز الثقافي العربي، ط2016، ص1، ص18.

العلماء الفرنسيين في الرياضيات والهندسة والجغرافيا وجلب معه مطبعتين إحداهما فرنسية والأخرى عربية.¹ وفي لحظة التماس هذه أطبقت الدهشة على العقول المتحجرة في تلك البلاد التي أضناها الاستعمار وأدركت شعوبها عمق الاختلاف وارتسم واقعها في خيالها بكل تفاصيله من بأس وجهل وتخلف، وفي المقابل أسر هذه الشعوب طموح جامح نحو الحضارة الغربية المنجذبة اليها في مختلف المجالات الفكرية والأدبية والثقافية، ولقد كانت الصدمة قوية على الشعوب العربية بعد اتصالها بالغرب "فالإنسان العربي وجد نفسه وسط عالم يتقدم بخطى سريعة وكانت الصدمة الحضارية التي أفقدته الوعي لبعض الوقت نتيجة اللقاء المباشر بينه وبين هذا التقدم الغربي في خضم الغزو الاستعماري الغربي لبعض البلدان العربية الإسلامية في القرن الماضي كانت الصدمة هي دافعه المباشر لإعادة التفكير في حاضره ومستقبله من منظورين: منظور هذه الحضارة الغازية بكل ما كشفت عنه من تقدم علمي وتكنولوجي وسياسي يعتمد على التخطيط والتنفيذ المتقن ومنظور الحفاظ على الهوية العربية الإسلامية"² فلم يكن على حملة نابوليون الأمر عسيرا والأكد أن مهمته كانت ناجحة إلى حد بعيد، فاستسلام الشعوب العربية المسلمة لم يكن بوضع السلاح وتسليم مفاتيح البلاد فحسب، بل باستلام مظاهر الحضارة الغربية بكل حماس ودون تردد لتنهض من سباتها العميق بفعل تلك الأحداث، وتجد نفسها أمام ألوان من الفنون والأفكار والعلوم التي لم تستطع الإقلاع عنها" فالصدمة بطبيعتها تتسبب في انعدام التوازن واختلاط الأمور واختلال الموازين وكثيرا ما تكون المنعطفات التاريخية نتيجة لها حيث توقظ الأمم من طول السبات وتزيل الأوهام العالقة في الأذهان ولها تبعاتها المحمودة والمذمومة"³ . وهذا فعلا ما حدث للمجتمعات العربية الإسلامية آنذاك إذ أنها تقطعت لواقعها المزري وحاولت استدراك ما فاتها علها تحظى بنصيب مما توصل إليه غيرها، متيقنة أن الوسيلة الوحيدة لتحقيق هذا هي ببناء علاقة وطيدة بالغرب المتطور واستثمارها في الاستفادة من الانتاجات الأوربية التي شملت مختلف الميادين "وبتأثير الطابع العلمي لهذه الحملة كان لها وقع الصدمة والصدمة ليس على مصر فحسب وإنما على المنطقة العربية برمتها، الصدمة التي وصفت تارة بصدمة

¹ المرجع السابق، ص20.

² - محمد الفقيه، قراءات في خطاب النهضة واشكالات وتساؤلات، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، ص10، 09.

³ - المرجع السابق، ص09.

الحضارة وتارة بصدمة النهضة... ومن هذا الانطباع تبلورت الأطروحة التي ترى أن عصر النهضة في المجال العربي الحديث انبثق بتأثير هذه الحملة التي جعلت العالم العربي ينتبه إلى علاقاته بالعالم الحديث ويدرك حاجاته إلى العلوم والمعارف والمكتشفات الحديثة ويبدل من نظرتة إلى ذاته ومن رؤيته إلى العالم.¹ وهنا اعترت الشعوب العربية الإسلامية رغبة ملحة دفعتها للتفكير في تغيير وضعها ومسيرة قطار الحضارة الغربية، وعلم رواد النهضة العربية الإسلامية آنذاك أن هذا لن يتحقق إلا بالاحتكاك المباشر بها والتواصل المستمر معها والأخذ منها وبناء جسور الصداقة معها، وبهذا يمكن تحقيق ما حققته الحضارة الغربية من رقي شمل مختلف الميادين العلمية والأدبية والفكرية والسياسية والفنية، ولقد لقيت هذه الرغبة ترحابا كبيرا من الحملة الفرنسية" بقيادة نابوليون بوناپارت التي فتحت الباب على مصراعيه أمام بروز تحولات بنيوية وجوهرية في الفكر والثقافة العربية... فضلا عن الاتجاهات الفكرية الحديثة التي نشأت في أوساط المفكرين العرب.² لأن هذا الغزو الفكري نقل للعالم العربي صورة الحضارة الغربية وأتاح كل الفرص التي حملت آمال الشعوب وطموحاتهم المتأثرة بها وبرر وجوده في مصر بتخليصها من المماليك وبطشهم إذ "ادعت هذه الحملة أنها أتت إلى مصر من أجل انقاذ مصر من مظالم المماليك وخلاصها من سياساتهم المتخلفة لكن الواقع المادي والحقائق التاريخية أثبتت خطر هذه المزاعم... إنها حملة استعمارية كسائر الحملات والغزوات العسكرية التي عرفتتها المنطقة العربية في القرون الوسطى.³ فكانت حقيقة الحملة التي قادها نابوليون استعمارية تبحث عن النفوذ والتوسع والوقوف في طريق انجلترا في وجودها بالمنطقة الشرقية وإزاحتها من المنطقة لتتربع هي الوحيدة على العرش وتفرض سطوتها على العالم كله هذا ما يفسر تسرع نابوليون لاحتلال مصر وخلالها "رافق بوناپارت في حملته هذه فريق من العلماء الفرنسيين في الرياضيات والهندسة والطب والجغرافيا وجلب معه مطبعتين... وأنشأ الدواوين وغرضه تعويد أعيان مصر على نظم المجالس الشورية وأساليب الحكم كما أسس مجمعا علميا على غرار المجمع الفرنسي للدراسة والبحث في موضوعات الطبيعة والصناعة والتاريخ... وأنشأ مرصدا ومتحفا

1- زكي ميلاد، مرجع سابق، ص19.

2- حبيب الله بابائي، رضا خرساي، الحضارة والحدائث في الفكر العربي المعاصر: بت: حسين الصافي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2014، ص1.

3- منذر معاليقي، المرجع السابق، ص51.

ومختبرا وأقام مسرحا للتمثيل وأصدر جريدتين باللغة الفرنسية (Le Decade Egyptien) وهي جريدة اقتصادية خصصت لنشر أبحاث المجلس العلمي المصري...و(Courier d'Egypte) والناطقة بلسان السلطان¹، وجدير بالذكر أن للغزو الاستعماري محاسن تمثلت في استنابات بذور التطور والرقى في مصر ودول العالم العربي الإسلامي ونقل صورة الحضارة التي رسمت للعالم الإسلامي العربي تفاصيلها فستوقته صدمتها؟؟ ثم راح يكتشف واقعه من جديد ويتأسف عليه، وعندما استفاق منها سارع بكل جهد لفك قيوده وتحرير فكره من أسره الطويل، ووقف بعد ذلك يحاول النهوض ليقراً من جديد عله يحل شفرات الحضارة الغربية فيسكن فيها وينعم بما تقدمه لسد حاجته على اختلافها وتعددتها، فقد اكتفى منذ عهود من الاستسلام للجهل والفاقة والإقصاء والأحكام، وأن له أن يسترجع الفكر العربي ذاته من جديد، فلا شيء مستحيل وأدوات الحضارة بين يديه من حرية في التأليف والتفكير والقراءة، وتتوعد الإبداعات أمامه انطلاقاً من العلوم إلى الأدب إلى الفن والثقافة والسياسية والاقتصاد إذ تعرف على الطباعة والجراند وأصبح يقرأ بعدما ظل لعصور مغيباً فكرياً علمياً وسياسياً واكتشف مرة أخرى زيف واقعه الخرافي الذي كبله هو أيضاً، فتحرر من التقاليد القديمة والجمود الفكري وتمت القطيعة في العلم والمعرفة مع كل الطرق التقليدية القديمة وعضها بأخرى من المناهج الغربية التي رأى أنها هي السبيل الفعلي لتحقيق الحضارة، ومن هنا نستطيع القول أن الغزو العسكري والفكري الذي قاده نابوليون حتى وإن كان في حقيقته استعماراً غاشماً غير مرغوب فيه إلا أنه لا يمكننا أن نتجاهل دوره المهم في استفاقة الفكر ونهوضه ليس لدى المصريين فحسب بل العالم العربي الإسلامي عامة، ولا يمكننا تجاهل أيضاً مرافقته لهذه النهضة الفكرية بثتى الوسائل المتاحة آنذاك .

2- إصلاحات محمد علي

لم تدم الحملة التي شنّها نابوليون على مصر طويلاً بل انسحبت تجر أذنان الهزيمة لتعلن مصر تحقيق استقلالها من الاستعمار الفرنسي، وتولى محمد علي قيادتها حيث استطاع "بذكائه وشجاعته أن يدخل قلوب المصريين ويستحوذ على علمائها وأعيانها الذين نادوا به في الاجتماع الكبير المنعقد في القاهرة في أيار (1805) واليا زعيماً على مصر

¹- دكتور: عزمي زكريا أبو العز، مرجع سابق، ص31،30.
67

وذلك بغية وضع حد لحال الفوضى والاضطراب...وبالفعل وبفضل إيثاره للمعرفة والتقدم وتمتعه بشخصية فذة قادرة فقد جند نفسه للعمل ووضع البلاد في " ورشة عمل " وأخذ في بناء وتنمية البلاد وبذل جهودا ضخمة ورائعة في ميدان التعليم والثقافة والإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية والصحية والزراعية والعسكرية.¹ فلقد اهتم محمد علي اهتماما بليغا بفكرة استعادة مكانة مصر العظيمة واستعادة ريادتها وتصدرها الحضاري مقابل الشعوب العربية الإسلامية الأخرى فقام بجملة من الإصلاحات مست كل الميادين العسكرية، الثقافية، التعليم والاقتصادية من أجل التأسيس لمشروع حضاري وبناء دولة قوية .

الإدارة وجهاز المؤسسة العسكرية:

لقد أبدى محمد علي انشغاله بالإصلاح الإداري والعسكري وعلم " أنه لا يمكن للعالم الإسلامي أن يمتلك القوة اللازمة لأي وجود تاريخي فاعل دون التسلح بأسلحة العصر وأول هذه الأسلحة هو بناء الدولة العصرية القادرة على تحقيق النهضة المنشودة فلا تقدر دون تنظيمات".² . وبداية قام محمد علي بإصلاح الإدارة من خلال تقسيم مصر لدوائر عديدة تحت رئاسته وإدارته هو فبذلك كانت إدارته مركزية لشؤون البلاد بسيطرته على جميع الدوائر فجميع القرارات التي يشرعها هو قرارات فردية ينفذها رؤساء الدوار دون الرجوع إليهم أو الأخذ برأيهم بهدف إخضاع كل الدوائر والرؤساء له ليفرض محمد علي سلطته على الجميع ويتضح جليا من هذا صورة الحكم الاستبدادي الذي وضعه محمد علي بإخضاع الجميع لسلطته والسيطرة على مقاليد الحكم . أما بخصوص المؤسسة العسكرية فلقد أبدى اهتماما بالغا بتحسين وضع الجيش وبناء مؤسسة عسكرية حديثة "فشيد أول مدرسة إعدادية في "أسوان" عام (1815) لإعداد وتجهيز جيش مصري متدرب على أحدث الأنظمة والآلات العسكرية".³ وظهر هذا الاهتمام لمحمد علي بالمؤسسة العسكرية حين قام ببناء مدرسة مهمتها إعداد الجند وفق المعايير الأوروبية الغربية الحديثة وإنشاء مدرسة للمدفعية تعلم فيها الهندسة، كما قام محمد علي ببناء أسطول حربي يتمكن من خلاله بناء حصن منيع يرد به

¹- منذر المعاليقي، المرجع السابق، ص114.

²- صالح شقير، الحضور الفلسفي في الفكر العربي الحديث، مجلة جامعة دمشق، المجلد 26، العدد الأول والثاني 2010.

³- منذر معاليقي، المرجع السابق، ص115.

أطماع الغزاة ويدافع به عن مصر ضد أي عدوان. ولم يغفل محمد على عن الجانب الاقتصادي حيث شرع في "إقامة المؤسسة العلمية والزراعية التي تعمل على زيادة إنتاج البلد ومواردها بهدف تحقيق الاستقلال الاقتصادي كمدخل تام للاستقلال السياسي والثقافي ولهذا...بدأ بتشكيل فرسان الجيش المصري في المدرسة العربية فأنشأ في -1817- مدرسة الهندسة وهي الأول من نوعها في مصر ومدرسة الزراعة عام -1832- وأسس مدرسة المعادن القاهرية عام -1834- ومدرسة الفنون والصنائع عام -1839-¹ بالإضافة، قام محمد علي ببناء مصانع عظيمة وكثيرة كمصنع الحديد ومصنع الأسلحة ومصنع الزجاج، وعرفت صناعة القطن آنذاك في مصر رواجاً كبيراً، الأمر الذي جعلها تتبوأ مكانة تجارية هامة. كما اهتم بالفلاحة ووضع أسس مهمة لإصلاحها فاتجه لتأميم الأراضي الفلاحية من سلطة الاقطاعيين والمماليك توزيعها على سكان الأرياف لاستثمارها وإخضاعها لسلطة إدارة الدولة وفرض الجباية على المزارعين يدفعونها سنوياً، ووضع مصالح الدولة بين المنتج وتسويقه، فتولت هي هذه العملية بدل الفلاح. كما قام بتأسيس "عدة مشروعات لبناء سد على نهر النيل وشق قناة السويس وأنشأ خطاً حديدياً يربط القاهرة والاسكندرية وشيد الكثير من المدارس والمعاهد والمصانع"²، وقام بسن قانون يرفض فيه "قبول القروض الأجنبية مهما كان وضعه الاقتصادي حفاظاً على حرية عمله وحرصاً على سيادة بلاده"³ وبهذه الاجراءات أراد محمد علي أن يتحرر من أي تبعية اقتصادية للخارج بتحقيق الاكتفاء الذاتي لتجنب التبعية لأعدائه والضغط عليه، وعلم أن هذا الحرية الحقيقية لن تتم إلا بالاستقلال الاقتصادي، وحذا حذوه الرئيس الراحل هواري بومدين بعد الاستقلال في الحفاظ على سيادة البلاد حيث سارع هو الآخر إلى تأميم المحروقات على خطى محمد علي.

أما في الميدان التعليمي والثقافي فلم يدخر محمد علي جهداً من خلال "سن قانون نشر العلم بين المصريين كافة وجعله مجانياً في المدارس والمؤسسات التعليمية سواء في الابتدائية أو الثانوية أو العليا من دون تمييز بين فقير وغني أو كادح وإقطاعي وإضافة إلى ما كانت تتفقه حكومته على طلابها من أموال وما قدمته لهم من عناية في شؤونهم الخاصة

1- منذر المعاليقي، مرجع نفسه، ص120.

2- المرجع السابق، ص15.

3- المرجع نفسه، ص120.

واهتمامهم بأوضاعهم الحياتية من مسكن ومأكل وملبس.¹سعى منه لإرساء نظام تعليمي جديد بمقاييس أوروبية حديثة بالاستفادة من تجربتها الرائدة في التعليم التي حققت أهدافا متقدمة في هذا المجال بإنتاج علماء ومفكرين وأدباء وسياسيين فتنى بناء "الكثير من المعاهد والمدارس وأرسل عددا من شباب مصر إلى أوروبا ليتعلموا فيعلموا في مدارس مصر ومعاهدها ومرافقها ودخلت مصر في عهد طوراً حضارياً حديثاً سبقت الدولة العثمانية وكان له أثر غير يسير في نمو الوعي في مصر وبلاد العرب الأخرى.² واستمر إصلاح محمد علي في هذا المجال التعليمي بتوفير وسائل الإنتاج الأدبي والفكري بتأسيس مطبعة تمكنه من ترجمة المؤلفات العلمية والأدبية والفكرية من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية فقام " في البعثة العلمية الأولى لعام 1815 الطالب ناقولامسابكي السوري الجنسية للتخصص في سبك الحروف ودرس في المطابع والذي أصبح مديراً في مطبعة بولاق... واختصر نتاج المطبعة في عهد محمد علي باشا على طبع الكتابات والمؤلفات العلمية من طب ورياضيات وغيرها من دون الاهتمام بالنواحي الأدبية حيث طبعت بولاق أثناء حكمه العديد من الكتب المفيدة وأدرك محمد علي أن نهضة البلاد المصرية تتطلب أكثر من مطبعة وذلك عمد... إلى إدخال هذه الآلة إلى مختلف مؤسسات الدولة ومعاهدها الحديثة.³لأنه علم أن هذا الاتجاه يعتبر أحد أهم الأسس التي تبنى عليها النهضة وبالفعل تمكن محمد علي من نشر الكتب التي أصبحت في متناول كل الطبقات الاجتماعية من مثقفين وعلماء ودارسين وليفصل في الأخير إلى نشر العلم والمعرفة والوعي بعد نقل العديد من الأعمال الغربية وترجمتها إلى اللغة العربية " أكثر من ألف كتاب ورسالة في مختلف الفنون والعلوم وذلك بفضل مراقبة محمد علي الصارمة وتشجيعه للطلاب بالمكافآت السخية والهدايا المتنوعة... هذه المدرسة... تمكنت من بسط جناحها على الأرض المصرية ومدت بقيت المدارس التربوية والمؤسسات الإدارية والثقافية بإعلان النهضة من كتاب ومفكرين سطعت أسماؤهم في دنيا العالم بأسره.⁴ وفي الأخير يبدو أن محمد علي قام بعمل جبار في مصر حقق به نتائج عظيمة توجت مصر على خط النهضة ودفع بها إلى أمام ليواصل من يلحق به البناء

1- منذر المعاليقي ، المرجع السابق، ص119.

2- د. عزمي زكريا أبو العز ، المرجع السابق، ص32، 31.

3- منذر معاليقي ، المرجع السابق، ص39.

4 - منذر معاليقي ، المرجع نفسه، ص119.

والتطور والتقدم، حتى يستطيع تحصيل ما كان محمد علي يحلم به كالنهوض بحال هذه الأمة العربية الإسلامية ومسايرة ركب الحضارة الغربية بمشروع حضاري إسلامي .

البعثات العلمية : رفاة الطهطاوي وخير الدين التونسي :

لقد أثمرت سياسة محمد علي في النهوض بالثقافة والفكر في مصر والتي تبنى فيها الاتصال بالغرب مباشرة عن طريق إرسال البعثات إلى أوروبا لكي تحثك بالجامعات والمعاهد هناك، وتعود لمصر مرة أخرى من أجل التعليم والتكوين فيها ونقل صورة أوضح عن الحضارة الأوروبية، ولقد وصلت تلك البعثات إلى أوروبا عبر دفعات تضم عددا من الطلاب والدارسين الذين أصابهم عند نزولهم في موانئ أوروبا ما أصاب المجتمعات العربية لحظة النقائها بالحضارة الغربية أثناء الحملة الفرنسية، وكان من بين هؤلاء الذين فتتوا بالواقع الغربي مجموعة من رواد النهضة مثلوا الفكر العربي الإسلامي لوقت طويل بداية برفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي كرواد للمذهب الليبرالي في مصر ثم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده كرواد للاتجاه الإصلاحية الديني، وبمجرد ذكر التيارين السابقين يتبادر للمتلقى تناقضهما في الرؤى واستحالة التقائهما غير أن هم كل اتجاه كان غير ذلك فقد اتفق كليهما في المنطلق أي في البحث في أسباب تردي الواقع العربي وتخلفه في مقابل التطور الغربي، وتساءل كل منهما عن الأدوات التي يجب على العالم العربي الإسلامي اعتمادها في تحقيق النهضة والاختلاف كان هنا، فالإتجاه الليبرالي دعا إلى العلمنة الاجتماعية والسياسية، وأما الإتجاه الإصلاحية الديني رأى ضرورة الرجوع إلى الأصول الإسلامية وأسلمة المجتمع والسياسة، ولتفصيل أعمق ينبغي وضع الموضوع في سياقه الصحيح بالبحث في الأسس التي ارتكز كل تيار عليها للوصول إلى نهضة حقيقية للأمة العربية الإسلامية والنقضي كذلك عن الأدوات والمناهج التي سلكها كل إتجاه في ذلك والعودة أيضا للمرجعيات الإيديولوجية التي أسس عليها كل إتجاه رؤيته.

كانت في طليعة البعثات تلك التي وجهها محمد علي لإيطاليا بهدف دراسة فنون العلوم العسكرية والهندسة وبعثات أخرى قصدت فرنسا من أجل دراسة مختلف العلوم هناك. ولقد كانت هذه البعثات أحد أهم العوامل التي ساهمت في التعرف على الحضارة الغربية من

خلال ملامستها والتردد على مقاعد الجامعات والمعاهد هناك ومن خلال معايشة التفاعل الحاصل فيها والوقوف على مختلف الحثيات التي دفعت بوتيرة التقدم الحضاري هناك وكان من بين هؤلاء النخبة التي اتصلت بهذا الواقع مباشرة رفاة الطهطاوي والذي أصبح فيما بعد أحد أهم رواد النهضة العربية الإسلامية في مصر (1801-1873) فهو " أول شخصية معروفة دافعت عن التيار العلماني في العالم العربي وقد سافر مع أول بعثة دراسية أرسلها محمد علي باشا إلى فرنسا كإمام جماعة لكنه واصل بجد واجتهاد دراسته هناك واستطاع أن يتقن اللغة الفرنسية، تأثر الطهطاوي كثيرا بعصر التنوير في فرنسا وبدأ يدرس بعض المفاهيم من قبيل ضرورة مشاركة الشعب في الحكم...وتغيير القوانين في ضوء تغيير الظروف الزمانية والمكانية والتربية على أن حب الوطن أساس الفضائل السياسية.¹ إذ أن اجتهد الطهطاوي كثيرا في طريقه الذي اختاره من أجل النهوض بالواقع العربي الإسلامي من ²خلال ملازمة المعاهد الأوروبية والنهل من مشاربها الفكرية والعلمية المختلفة التي استفاد منها كثيرا وفتحت له أفقا واسعا يشبع فيه كل شغفه العلمي فأصبحت لديه " نظرة واعية مدركة لمعايير الأخذ والرفض دفعته إلى محاولة فهمها فهما معرفيا أمكنه من تقديم صياغة حضارية لأسلوب التعامل يتفق مع إسلامه الذي يعتز به والذي آل على نفسه ألا يستحسن إلا ما لم يخالفه«ومن المعلوم أنني لا أستحسن إلا من يخالف نص الشريعة الإسلامية على صاحبها أفضل الصلاة وأشرف التحية.»³ فلقد ظهرت على الطهطاوي أثناء تواجده بفرنسا واتصاله بالحضارة الغربية أنه قد تأثر كثيرا بأدوات الحضارة الغربية هناك ومظاهرها رغم انتمائه الإسلامي محاولا خلق توافق بين عقيدته وتراثه الإسلامي العربي والرصيد الغربي الأوربي ولقد اكتسب كفاءات مهمة أثناء رحلته إلى فرنسا مكنته من نقلها وإسقاطها على الواقع الإسلامي العربي فدعا إلى " الانفتاح على أوروبا في علوم التمدن المدني فكتب يقول "إن مخالطة الأعراب لاسيما إن كانوا من أولي الأبواب تجلب للأوطان المنافع العمومية والبلاد الافرنجية مشحونة بأنواع المعارف والآداب التي لا ينكر إنسان أنها تجلب الأنس وتزين العمران فهم يعرفون التوفير وتدبير المصاريف حتى أنهم دونوه وجعلوه علما."³ وهذا

¹ - حبيب الله باباتي ، رضا خراساني ، الحضارة والحدثة في الفكر العربي المعاصر ، ص165.

² - عصام السيد محمود ، منهج رفاة الطهطاوي ومدرسته في الإصلاح بين الأصول الإسلامية و الأفكار العلمانية ، مكتبة دار الحكمة مصر ، دط-دس، ص2،1.

³ - محمد ، عمارة ، شخصيات لها تاريخ ، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط2008، ص1، ص154.

فعلا ما يدل على تأثر الطهطاوي بالحضارة الغربية ومظاهرها فلقد اهتم بملاحظة كل ما تقدمه التصورات الفرنسية في مختلف المجالات وظهر أيضا تأثره بنظرية فصل السلطات لمونتسكيو وبنظرية روسو في العقد الاجتماعي، كما لا يخفي إعجابه بكل الانجازات والفتوحات التي حققها المفكرون والأدباء والفلاسفة الأوربيين، غير أن الطهطاوي كان حريصا على أن "لا تتعارض أفكاره الجديدة مع مبادئ الدين، من هنا فإن ما يميز نهجه الفكري هو سعيه للتوفيق بين حب وإيمان المسلم وكنتيجة لما شاهده في حياة الأوربيين كان يرى أن الحل الوحيد لمصر للخروج من جميع مشكلاتها الداخلية والخارجية هو الاقتباس من الحضارة الغربية"¹ بالاغتراف من أفكارها ومما وصلت إليه الثورة الفرنسية التي نادى بالمبادئ الثلاثة الحرية والمساواة والإخاء للتأسيس للديمقراطية استطاعت تحقيق التطور والرقي، غير أن الطهطاوي يؤكد على أن هذا لا يتم إلا بوضع إطار دستوري مثلما فعل الأوربيون إذ به يمكن تحقيق دولة مدنية جديدة يسودها الأمن المدني والاستقرار السياسي والاجتماعي والتقدم الاقتصادي. وهنا تظهر لمسات نظرية جون جاك روسو في العقد الاجتماعي التي اعجب بها وتبناها رفاة الطهطاوي في التأسيس لمشروعه النهضوي في مصر منطلقا في ذلك من وضع أربع عوامل مهمة هي بمثابة دعائم أساسية لبناء النهضة العربية الإسلامية وهي: العدالة والحرية والتربية والمواطنة.

3- الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية:

لقد أعطى الطهطاوي أهمية بالغة لهذا العامل حيث جعله نقطة الانطلاق رئيسية لقيام النهضة إذ "نبه أمته إلى مكانة الحرية في التمدن والعمران وإلى مميزات النظم الدستورية المقيدة سلطات حكومتها بالقانون ... لأن الحرية [كما قال] هي الوسيلة العظمى في اسعاد أهالي الممالك... فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كان واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم وكانت سببا في حثهم لأوطانهم."² ومن خلال اعتماد الطهطاوي لمبدأ الحرية ودراسته لها ولطبيعتها قام بتقسيمها لخمس أقسام هي: "الحرية الطبيعية وهي التي خلقت مع الانسان... [ومنها] الحرية السلوكية التي هي حسن السلوك

1- حبيب الله بابائي ، رضا خواساني ، الحضارة والحداثة في الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص166.

2- محمد عمارة ، شخصيات لها تاريخ ، المرجع السابق ، ص154.

ومكارم الأخلاق... [ومنها] الحرية الدينية وهي حرية العقيدة والرأي والمذهب [ومنها] الحرية السياسية أي الدولية وهي تأمين الدولة لكل أحد أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية واحراء حريته الطبيعية.¹ والملاحظ أن رفاة الطهطاوي ركز كثيرا على مبدأ الحرية وخصها باهتمام كبير في إطار حدود الشرع طبعا وخاصة الحرية السياسية التي أكد عليها كونها العامل الحساس الذي تبنى عليه النهضة وهي الكافل الأمثل لحقوق الجماعات والأفراد على حد سواء من خلال تفعيل مبدأ المساواة بين الرئيس والمرؤوس وبين كافة الشعب الأمر الذي سيرسي العدالة الاجتماعية في الدولة وسيحقق الديمقراطية التي حققتها الثورة الفرنسية بالتركيز على الحرية والسلم والتعايش، وهذا المناخ العام هو الذي يهيئ الأجواء للعقل والفكر لكي ينتج ويبدع في مختلف المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والأدبية ويؤكد الطهطاوي أن هذه الأدوات لا تتعارض مع الدين بل أصر وألح على "الاستفادة من ثورة أوربا في التشريع والتقنين وأن لا يصعدنا عن هذه الاستفادة وهو الذين يتوهمون تعارض هذه الثورة التشريعية مع أصول شريعتنا الإسلامية فعند الطهطاوي أن أوربا أخذت الكثير من الشرق الإسلامي... ذلك» أن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدن بلاد الدنيا على الإطلاق « ومن ثم فإن العلاقة وثيقة بين ثورة أوربا التشريعية وبين الأصول والأحكام التي استقرت في شريعتنا الإسلامية... لكنه في الوقت ذاته يدعو أن نكون نحن من نستفيد من هذه الثورة التشريعية حتى نميز ما هو مفيد وضروري ومناسب لنهجنا الحضاري.² وأكد الطهطاوي أن الكثير من التصورات الغربية لا تتعارض مع الدين الإسلامي، رأى أن الكثير منها نجد أصوله في تراثنا الإسلامي، فإنه قام بوضع مقارنة بين التراث الغربي الأوربي والتراث العربي الإسلامي، ولم يتردد في إسقاط النماذج الغربية على المجتمع العربي فما نادى به الثورة الفرنسية من عدالة وحرية وإخاء ومساواة لا يتعارض نهائيا مع الدين بل وموجودة وحث عليها النص القرآني والسنة النبوية كقوله تعالى في الأمر بالعدل ﴿ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ ۖ أَنْ لَا تَعْدِلُوا ۖ اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ ﴾³ ﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا

¹ - عمارة محمد ، رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، دار الشروق القاهرة مصر، ط2007، 3، ص265.

² - د. عمارة محمد ، رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، دار الشروق القاهرة

مصر، ط2007، 3، ص251، 250.

³ - سورة المائدة، آية 8.

جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ ۗ¹ وفي الحرية قوله تعالى : ﴿مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۗ²﴾ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيِّرٍ ۗ³ وما جاء أيضا في حديث الرسول صلى الله عليه وسلم : « لا فَرْقَ بَيْنَ عَرَبِيٍّ وَلَا أَعْجَمِيٍّ وَلَا أَبْيَضٍ وَلَا أَسْوَدٍ إِلَّا بِالتَّقْوَىٰ. »⁴ « النَّاسُ سَوَاسِيَةٌ كَأَسْنَانِ الْمُشْطِ⁵ » ومن خلال الجملة الشهيرة للخليفة عمر ابن الخطاب رضي الله عنه : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا. » وغيرها من النصوص القرآنية والنبوية وحتى من الصحابة التي دعت وأمرت بهذه المبادئ وسعت لترسيخها في المجتمع العربي الإسلامي الأول، ولقد سار على نهجهم التابعين إلا أنها هُمشت وأولت لأغراض إيديولوجية في مراحل تاريخية معينة بهدف رعاية المصالح والمناصب وروّجت لنصوص لم تنتقل أبدا عن الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ترد عنه، وبمثل تلك الأساليب تأصل القمع والظلم والاستبداد في المجتمعات العربية الإسلامية وغيبت الحرية والعدالة والمساواة وسيج العقل العربي الإسلامي - كما يرى محمد أركون - بالدغمائية وجعلته منحصر على ذاته وعطل أداؤه وبهذا تم تغييبه وصرفه عن التطور والرقي والإبداع وهذا ما انتبه له الطهطاوي حين نادى للوقوف في وجه الاستبداد الذي شوه التاريخ العربي الإسلامي لقرون وحث على ترسيخ "نمط الديمقراطية الليبرالية سبيلا لتنظيم المجتمع المصري خاصة والشرقي بوجه عام... ويهاجم الطهطاوي مذهب الذين يريدون أن يكون الفكر السياسي وممارسته حكرا لطبقة أو فئة من الناس دون أبناء الشعب... ويدعوا إلى تعليم مبادئ السياسة لكل أبناء الشعب في المدن والقرى." ⁶ ومنه نستنتج أن الطهطاوي قدم تصورا جديدا للحكم ودعا لترك التصورات القديمة له التي جسدت الطبقيّة والنظرة الأحادية وأكد على ضرورة اجتثاث جذور هذه الأنظمة من المجتمعات العربية الإسلامية واستبدالها بأنظمة حديثة تعطي الحق للمواطن في ممارسة السلطة أو اعتلاء مناصب سامية، كما يسمح للشعوب باختيار رؤسائها وعزلهم بكل حرية حين يستبدون عليهم "فإن

¹-سورة ص، آية 26.

²- سورة الكهف ، الآية 29.

³-سورة الغاشية، الآية 22.

⁴- التخرّيج : أخرجه أبو نعيم في ((حلية الأولياء)) (100/3)، والبيهقي في ((شعب الإيمان)) (513).

⁵- الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة، رقم: (596).

⁶- د. عمارة محمد ، رفاة الطهطاوي رائد التنوير في العصر الحديث، دار الشروق القاهرة مصر، ط2007، ص3، ص243-244.

ضياح الحرية واستبداد الفرد هما مهلكة الأمم والقيم وذهاب اليوم والغد والرجال الذين لا يكسبون نصرا للدين في مجال الحرية ليسوا أهلا لقيادة ولا أحقاء بالبقاء في أي ميدان.¹ يرى الطهطاوي أنه ينبغي لتحقيق هذا وضع إطار دستوري يراعي هذه المبادئ (المساواة والحرية والعدالة) ويؤسس للدولة الحديثة، وهذه المبادئ أيضا هي التي تعمل على إنتاج المواطنة وتتحقق بها "فالطهطاوي كان الرجل في طليعة الدعاة إلى إحياء الروح الوطنية وتوظيف عاطفتها الفطرية في التقدم والتمدن للوطن وأهله... فصفة الوطنية لا تستدعي فقط أن يطلب الانسان حقوقه الواجبة له على الوطن بل يجب عليه أيضا أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه... فإذا لم يوفق أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه!... والتقدم لا يتم بدون انجذاب قلوب الأهالي ألى الوفاء بحقوق هذا الوطن العظيم."²

لقد تبنى الطهطاوي شعار المواطنة ودعا لحب الأوطان وجعله من صميم الإيمان حتى يتمكن العالم العربي الإسلامي من تجسيد الأخوة والثقافة والتعايش والتسامح وتقبل الآخر على اختلاف عقيدته الدينية ليكون الولاء للوطن وحده .

فيم يخص أعمال الطهطاوي في الميدان التربوي والتعليمي فقد اعتبر أن التربية والأخلاق هي أساس النهضة والتقدم الحضاري وهي التي تساهم في غرس روح المواطنة في الأجيال الصاعدة وتنمي عاطفة الفرد اتجاه وطنه واتجاه غيره " فالطهطاوي كان داعية إلى تعميم التعليم باعتباره ضرورة إنسانية كالخبز والماء ! وإلى تأسيس التمدن والتقدم على التربية التي تنمي الجسد والروح والأخلاق على السواء " فالأمة التي تتقدم فيها التربية بحسب مقتضيات أحوالها يتقدم فيها أيضا التقدم والتمدن... بخلاف الأمة القاصرة التربية فإن تمدنها يتأخر بقدر تأخر تربيتها... فالتربية هي أساس الانتفاع بأبناء الوطن... والتعليم الأولي ضروري لسائر الناس... والتعليم العالي في تمدن جمهور الأمة وترقيتها في الحضارة والعمران.³ فكل المعطيات العلمية والمعرفية والتربوية والانفتاح على الآخر والبحث في مختلف المجالات

1- حمد الغزالي ، أزمة الشورى في المجتمعات العربية الإسلامية ، مؤسسة عالم الأفكار ، المحمدية، ط2006، ص1، ص71.

2- محمد عمارة ، شخصيات لها تاريخ ، المرجع سابق، ص157.

3- المرجع نفسه، ص160.

الفكرية والفلسفية على اختلاف مناهجها وطبيعتها ومصادرها هي التي ستقود الأمة العربية الإسلامية لنهضة قوية، ورؤية الطهطاوي لم تكن من فراغ أو من طرح مجرد بل كانت خلاصة تجربة عميقة جسدها المفكر من خلال رحلة طويلة وتردد كثير على مختلف ميادين الحضارة الغربية بها ومن خلال اجتهاد كبير في ملاحظة وتحليل الواقع الغربي ليتمكن في الأخير من بلورة طرح يتوافق وما يتميز به المجتمع العربي الإسلامي وليس هذا فقط بل وأيضا تمكن الطهطاوي من اكتشاف اللبنة الإسلامية في الحضارة الغربية ونقلها لبلاده لمواجهة واقعه بها حتى يرفع الحرج عنه ويزيل التردد في الإقدام على الفكر الغربي الأوربي.

أما خير الدين التونسي فقد شخص المستوى الحضاري الراقي والتطور المرموق الذين كان العالم الإسلامي العربي عليه يوم كانت أوربا غارقة في ظلمات القرون الوسطى ولقد حز في نفسه التدهور الذي آلت إليه الحضارة الإسلامية خاصة في المجال السياسي وهذا ما أرقه كثيرا وجعله يصب اهتمامه على " كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءا من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم".¹ منهمكا في عمله كان جل اهتمامه يتمحور في كيفية النهوض بالأمة الإسلامية العربية والأخذ بيدها نحو التطور متأثرا بتواجده في فرنسا ومعايشته للحضارة بها ووقوفه على مختلف المظاهر الحضارية التي ميزت الواقع الأوربي وفي المقابل عندما كان يلتفت للواقع العربي الإسلامي يرى الاختلاف العميق الذي يستوقفه في كل حين ليتأسف عليه جراء التخلف والتراجع الذي ارتسم به الواقع العربي الإسلامي " وهنا استطاع التونسي أن يقارن أوضاع بلاده وما كانت عليه فرنسا من تقدم لذلك عقد العزم على تحديث بلاده والنهوض بها على غرار النموذج الفرنسي داعيا إلى الاستفادة من ثقافة الغرب ونهضته كما فعل (الطهطاوي) في مصر وقد دون (خير الدين التونسي) أفكاره الإصلاحية في كتابه الشهير (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) الذي جمع مادته أثناء إقامته في أوربا.² بداية خير الدين لم تختلف عن سبقه في هذا الصدد، إذ انطلق ببحثه عن الطريقة المثلى والمخرج الأنسب الذي يتبناه المجتمع العربي الإسلامي للخروج من وضعه المزري

1- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، نوفل دمغة الناشر هاشيت أنطوان، بيروت لبنان ط1، 1997، ص104.

2- عزمي زكريا أبو العز، الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط2012، ص1، ص34.

وواقعه المتردي إلى التقدم والازدهار ومن ظلام الجهل إلى نور العلم والفكر، فالإشكال الذي تردد في ذهن خير الدين هو نفسه الذي راود الطهطاوي لفترة كبيرة من الزمن عن طبيعة التقدم والازدهار الأوربي وطبيعة التخلف والركود الإسلامي العربي. هذا الاستفسار الذي بنى عليه خير الدين إصلاحاته اللاحقة كلها تماما مثل الطهطاوي الذي كانت إجاباته عن هذا الإشكال هي جوهر الفكر الإصلاحية الذي أسس للنهضة العربية الإسلامية حيث رأى خير الدين "أن السبيل الوحيد في عصر الحاضر لتقوية الدولة الإسلامية إنما هو في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا وإقناع المسلمين المحافظين بأن ذلك ليس مخالفا للشريعة بل منسجما مع روحها.¹ وغير متباين معها بل يتفق مع ما تدعو إليه من عدالة ومساواة وإخاء وطلب للعلم، فالعلم لا ينحصر في انتماء عرقي أو ديني أو جنسي وهو شامل لكل البشرية، وما دام لا يخالف الشرع فيمكن للمسلمين الانفتاح على غيرهم والأخذ منهم ومما وصلوا إليه في مختلف المجالات للاستفادة منهم ومن انتاجاتهم الفكرية وهذا ما دعت إليه الآية الكريمة في قوله تعالى ﴿ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ﴾² ويدخل أيضا في مجال الدين الإسلامي الذي حثّ على طلب العلم أينما وجد. ولقد عكس موقف خير الدين هذا إعجابه الكبير بما توصل إليه الغرب ، وما تبلورت فيهم فتوحات علمية واقتصادية وسياسية وفكرية وتربوية، الأمر الذي توج أوروبا في صدارة الأمم ولقد استلهم منها خير الدين شغف أهلها للحرية والتغيير والتقدم وأراد أن يجسد رؤيته على الواقع العربي الإسلامي من خلال عدة إصلاحات أهمها:

4-الإصلاح السياسي :

لقد اعتبر خير الدين أن أحسن انطلاقة للإصلاح تكون بإصلاح الوضع السياسي لإعجابه البالغ بالتنظيمات السياسية التي عايشها أثناء تواجده بفرنسا والتي رأى أنها الحل الأمثل للخروج بالواقع العربي الإسلامي من التخلف والركود، كما اعتبر السياسة هي الإطار الصحيح الذي يضمن انسجام جميع العوامل المساهمة في النهضة لأن التنظيمات السياسية هي " السبب في تقدم الأوربيين في المعارف...وهذه التنظيمات لا بد أن تكون مؤسسة على

د. ألبيرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ، نوفل دمغة الناشر هاشيت أنطوان ، بيروت لبنان ط1، 1997،ص1.98-

²- سورة العلق، الآية(1)

العدل والحرية ..ولذلك أدان التونسي الاستبداد بالسلطة وحكم الفرد ودعا إلى إحياء هيئة « أهل الحل والعقد » الإسلامية...[9]تكون المجالس النيابية بالانتخاب العام...وألح على ضرورة تقييد جهاز الدولة بالقوانين سواء منها تلك التي تنظم علاقة الرعية بالدولة أو العلاقة بين المواطنين.¹لقد أثرت مخالطته للفكر الأوربي الميل للحرية السياسية التي تكتنف فضاءه العام فلم يرد أن يترك تلك الأجواء الدافئة دون أن ينقل صورتها إلى تونس وإلى كل البلاد العربية الإسلامية حتى تتمكن من إرساء نظام سياسي مبني على الحريات وقمع الاستبداد وإزاحة العقلية التي راجت في تاريخ العالم الإسلامي العربي التي تسند فيها السلطة لحاكم ولا تنتزع منه مهما فعل ولهذا " طالب بأن تكون مباشرة الحكم التنفيذي من اختصاص الوزراء لا الحاكم الأعلى."² ليضع حدودا لسلطة الحاكم وي طرح رؤية جديدة للدولة الحديثة دولة مؤسسات وليس دولة أفراد وهذا لا يتحقق إلا بإرساء تنظيمات سياسية ترنو إلى "تحقيق العمران للبلاد وأساس هذا العمران هو العدل أي الحرية السياسية للمواطنين...كما أن اتساع نطاق المعارف في المجتمع إنما يرجع كذلك إلى اتساع نطاق الحرية...وإذا كانت الحرية الشخصية ضرورية ليتصرف الانسان في ذاته وكسبه وهو آمن على نفسه وعرضه وماله مطمئن إلى تساوي الرعية في توجيه سياسة الدولة كي تأتي على وفق المصلحة العامة للمجموع."³ هنا تتجلى بوضوح مبادئ الثورة الفرنسية التي قامت عليها والمبادئ الليبرالية التي تهدف لتحقيق المصالح العامة والتي تأثر بها خير الدين وبتنظيماتها وبدستورها، ولقد دعا إليها خير الدين وأكد على أن يتم ذلك بأيدي النخبة التي تضعها الشعوب وهي نفسها ذلك التصور الذي نجده عند أفلاطون في تأسيس الجمهورية التي تحكمها النخبة أي الفلاسفة، ويذهب التونسي في إصلاحه السياسي إلى أبعد من ذلك عندما طالب بتأسيس المجلس الشوري المنتخب الذي يرأسه الكفاءات العلمية وذوي الخبرة الكبيرة وطالب أيضا بفصل السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية ونبه إلى فتح الباب أمام المشاركين في العملية السياسية ودعا إليها علماء الدين لتوضيح الحدود الدينية أمام الدستور الجديد لتكييفها وفق العقيدة إضافة للفصل في قضايا لم ترد في النصوص القرآنية صراحة

1 - محمد عمارة ، شخصيات لها تاريخ ، مرجع سابق،ص166.

2- المرجع السابق ، ص 166.

3- محمد عمارة،المرجع نفسه،ص167.

فيمكن إسنادها لرجال السياسة للفصل فيها والمصلحة التي تقرها الشريعة بناء على القاعدة الأصولية التي تقول "أينما كانت المصلحة فثم شرع الله" فيوجد" ظروف تتغير فيتغير معها ما هو مفيد وضروري للمجتمع لذلك يرى خير الدين أنه من الواجب أن تتغير أيضا الشرائع والسياسات وأن يتفق عليها العلماء ورجال الأعمال ما هو ضروري لصالح الجماعة...لذلك كان أول شرط للإصلاح السليم اتفاق العلماء ورجال الدولة لكن هذا يقتضي أن يكون العلماء على اتصال بروح العصر كي يكون لمشورتهم وزن...لذلك فإن من أهم واجبات العلماء أن يطلعوا باتصالهم برجال السياسة على وقائع الأمور إذ على اطلاعهم هذا يتوقف تطبيقهم للشريعة فتطبيق الشريعة لا يقتضي معرفة النصوص فحسب بل معرفة الظروف التي على ضوءها يجب تطبيق النصوص.¹ ويتوافق هذا مع العقيدة تماما لأن الدستور والتنظيمات وضعت من أجل رعاية مصالح وشؤون الشعوب تلك هي السياسة التي نادي إليها التونسي من خلال إصلاحاته التي تتفق مع العقيدة ولا تتعارض معها آخذة بعين الاعتبار الظروف والمتغيرات في التشريع والتنفيذ لأنها ستعمل على دراسة الأحكام من خلال إطار زمني ومكاني معين ليتأسس الحكم الليبرالي العلماني بمنظور إسلامي.

5- الإصلاحات الاقتصادية:

لازال خير الدين يؤكد أن الحضارة الغربية وما حققته من تطور وازدهار اقتصادي ما هو في الحقيقة سوى نتيجة للنظام السياسي فلقد وحد خير الدين "الحرية السياسية بالحرية الاقتصادية... كما ارتبط نمو المعارف بنمو الصنائع الأمر الذي يثمره زيادة الأنشطة الحرة في الميادين الاقتصادية، فالرخاء لا يتحقق بالخصوبة وتوافر الإمكانيات المادية وحدها وإنما الحرية الاقتصادية التي تجعل أرباب النشاط الاقتصادي والاستثمار المالي آمنين على ثرواتهم وأموالهم."² لأن الأنظمة السياسية التي تبنى على إرساء العدالة الاجتماعية تنشأ من خلال المساواة والحرية ، فهذه الأنظمة هي التي ترعى هذا الفضاء الآمن المستقر وتحميه، ومنه ينبثق الإنتاج الاقتصادي ويزدهر ويعم على غرار كل المجالات الأخرى الفكرية والتربوية والثقافية .

1- د : ألبيرت حوراني، المرجع السابق، ص102، 101.

2- محمد عمارة ، شخصيات لها تاريخ ، المرجع نفسه ، ص167.

6- الإصلاح الثقافي والتعليمي:

بكل ثقة من جديد يدعو خير الدين إلى اعتماد المناهج الغربية في المعاهد والمدارس التونسية والحث على الاهتمام بالتعليم فاهتم بتنظيم التعليم في جامعة الزيتونة وحاول تطويرها وتحديثها لتكون إلى جانب المدرسة (الصادقية) التي أنشأها على نظام حديث واهتم بالمكتبات فأسس مكتبة عامة إلى جانب عنايته بالصحافة والكتابة عموماً وغير ذلك كثير مما جعل الكثيرين يصطكون على تسميته بأبي النهضة التونسية.¹ فلقد اهتم خير الدين كثيراً بالثقافة والعلم وبالنظام التعليمي والتربوي وأعجب به في فرنسا تحديداً فأراد تجسيده في تونس باعتماد وتطبيق تلك المناهج في المدارس والمعاهد والجامعة التونسية ودعا لدراسة الفلسفة واللغة العربية واللغة الأجنبية والأدب والتاريخ والهندسة واهتم ببناء المكتبات التي تحمل التصورات الغربية لنشر الوعي والثقافة وجعلها في المتناول للجميع، لأنه كان يؤمن بأن الشعوب المتعلمة التي تمتلك ثقافة وفكراً راقياً تستطيع تغيير تاريخها وتحقيق التطور والنهضة ولقد استطاع خير الدين إلى حد بعيد أن يترك بصمة في تطور الفكر في تونس والعالم العربي الإسلامي بوضع الأسس الأولى للوعي العربي الإسلامي ونشر الثقافة والمعرفة في مختلف الميادين .

أ- جمال الدين الأفغاني

لقد ظهر دعاة الإصلاح في الوطن العربي الإسلامي نتيجة لتردي الأوضاع فيه مقابل التحضر الغربي من أجل النهوض بالأمة وتغيير أحوالها وكان أحد أعلام هذا الإصلاح زعيم الفكر الإسلامي جمال الدين الأفغاني (1839-1879) الذي ذكره مالك بن نبي في مقولته الشهيرة "ولكن شمس المثالية ما تزال تواصل سيرها وسرعان ما انبج الفجر في الأفق الذي يدعوا فيه المؤذن إلى الفلاح كل صباح ففي هدأة الليل وفي سبات الأمة الإسلامية العميق انبعث من بلاد الأفغان صوت ينادي بفجر جديد صوت ينادي حياً على الفلاح فكان رجعه في كل مكان إنه صوت (جمال الدين الأفغاني) موقظ هذه الأمة إلى

¹- عزمي زكريا أبو العز، المرجع السابق، ص35،34.

نهضة جديدة ويوم جديد.¹ فلقد قام مشروعه الإصلاحى على العودة إلى الدين الإسلامى والشريعة برؤية خاصة تحمل حدود الشرع فى عين الاعتبار والدعوة إلى نبذ الاستعمار الغربى الذى هدد الأمة العربىة الإسلامىة وسعى جاهدا فى إبعادها عن عقيدتها "فقد كان جمال الدين الأفغانى من ألد الأعداء للاستعمار الغربى وقد بذل جهودا كبرىة للنهوض بالأمم الإسلامىة وإيقاظها من الركود فقد جاب البلاد وشاهد العباد بل والأمم والشعوب وتحمل الجفاء والطرده ومع هذا أخذ على عاتقه تنبيه الأذهان إلى أخطار الاستعمار الغربى خطب وتحدث بجرأة مدهشة ليبصر المسلمىن بحقائق الأمور.² فلقد كانت خطبه للأمة العربىة الإسلامىة مفعمة بالفكر النهضوى والثورى والتحررى من أجل تحفيز النفوس واستفزازها للسعى للتحرر من الاستعمار ورفض الهيمنة الغربىة الأوربىة على الدول الإسلامىة ولا يتأتى هذا إلا بالرجوع للشريعة الإسلامىة والتمسك بالعقيدة ورأى أنه لا يمكننا أن نجثت جذور الاستعمار من بلاد المسلمىن ونواجه " الانحطاط والتأخر السائدين فى المجتمعات الإسلامىة إلا بالعودة إلى أصول الإسلام ومحاولة التعلم من التجربة الأولى تجربة الخلفاء الراشدين وهى التجربة التى تحدد فى قراءتها لتارىخ الإسلام بوصفها تجربة سابقة على ظهور الخلاف والفرقة داخل الجماعة الإسلامىة"³ يحاول هنا جمال الدين الأفغانى أن يعطى صورة الدولة المدنىة المثلى التى ينبغى أن نسعى إليها وهى تلك التى تأسست للوهلة الأولى فى أوج قوة الإسلام والخلافة الراشدة التى لم يعترىها الصراع الأيدىولوجى ولا التنافس على السلطة خالىة من الخرافات وهى التجربة الناجحة التى علينا العودة إليها والتركيز على إحيائها، أى أن فكرة جمال الدين الأفغانى " قد مثلت إحياء وتجديدا للفكر الإسلامى بالعودة إلى منابعه الجوهرىة - القرآن الكرىم والسنة الصحىحة - واستلهام مناهج السلف - وخاصة فى عصور الازدهار والإبداع الحضارى - فجددت هذه الحركة فى مناهج التعامل مع القرآن والسنة... وعلاقة العقل بالنقل... والدين بالدولة... والحكام بالمحكومىن... والإنسان بالأموات والثروات... وحضارة

1- ملك بن نبى ، شروط النهضة ، دار الوعى للنشر والتوزىع ، الجزائر ، ط2012، 11، ص23.

2- محمد أمان الصافى ، تأثير فكر الأفغانى فى فلسفة إقبال ، الفاروق الحديت للطباعة والنشر ، القاهرة ، ط1995، 1، ص26.

3- صالح الشقىر ، الحضور الفلسفى فى الفكر العربى الحديت ، ملخص ، ص12، مجلة جامعة دمشق، ج26، العدد الأول+الثانى، 2010

الإسلام بالحضارة الأخرى.¹ كما حث على التخلص من الأفكار الزائفة التي غيرت المفهوم الحضاري للإسلام إلى مجرد طقوس وشعائر تقام، ودعا إلى نبذ التقليد الأعمى وفتح باب الاجتهاد من أجل الانفتاح على الحضارات الأخرى لاجتتاب الانغلاق على الذات الذي أدى بالأمة الإسلامية إلى الركود والتخلف والتقليد الأعمى " كان الأفغاني يكره التقليد وينفر منه وينعي على المقلدين إتباعهم لنظريات غيرهم دون تمحيص أو تدقيق فكان ... يأخذ بالأحسن من الأقوال قول بعض العلماء من المتأخرين من أن باب الاجتهاد من عند أهل السنة مسدود لتعذر الوفاء بشروطه الصعبة التي وضعوها وقيدها بها بحيث يكاد يستحيل توافرها في فرد واحد من أفراد الأمة عند سماعه لمثل هذه الأقوال يشتد غضبه ويقول « ما معنى باب الاجتهاد مسدود وبأي نص سد؟» الأمر الذي دفع بالأفغاني لمناشدة المسلمين وخصوصا الفقهاء والعلماء بإعادة النظر في الاجتهاد الذي أعاق العقل الإسلامي وأسرته وجعله منغلقا على ذاته مصابا بالجمود الفكري والتعصب والاستبداد والتفرقة، وطالب جمال الدين بتجديد المناهج التربوية في المدارس والمعاهد وفي المقدمة جامعة الأزهر وبهذا يقوم الأفغاني بوضع العقل كأساس لفهم النصوص وتفسيرها وفق الظروف والمعطيات الراهنة." وهذا الموقف لجمال الدين الأفغاني نابع من إيمانه القوي بالعقل الذي وضع الله وأبدعه في الانسان وسخر له تلك القدرات الفكرية والعقلية والإمكانات الهائلة التي لا توجد في غيره من الكائنات وهذا هو المعنى الحقيقي لثورة جمال الدين الأفغاني العقلية والعلمية الأصلية التي ثارها على الجمود والخمول والتقليد وعلى الذبول والفتور.² والدين الإسلامي لا يعارض العقل بل يدعو لاستعماله في كشف قوانين الطبيعة ومعرفة الغموض الذي يعتري الكون كما يدعو لاستعمال العقل أيضا في تفسير الدين والنصوص القرآنية التي تقدم مصالح العباد، ويمكن فهمه حسب السياق التاريخي والاجتماعي بفضل الاجتهاد لذلك نستطيع الجزم أن جمال الدين الأفغاني أراد بتصوره أن " يدعو إلى التجديد في الدين وتطهيره من البدع وفهمه فهما صحيحا يتلاءم مع روح العصر وذلك لأهمية تأثيره العميق في الفرد والمجتمع وكانت دعوته الإصلاحية تقوم على الدين والعقل معا ومن هنا كانت

¹- محمد عمارة ، الوسيط في المذاهب والمصطلحات الاسلامية ، نهضة مصر للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة ، دط، 2000، ص186.

²- د : محمد أمان الصافي ، المرجع السابق ، ص65.

لدعوته أبلغ الأثر وأكبره في نهضة الشعوب الإسلامية.¹ فالرؤية التي تبناها الأفغاني تمثلت في إعادة فهم الدين فهما صحيحا بإقناع الشعوب الإسلامية بالإيمان الصحيح وتطبيق التعاليم الشرعية بالاهتمام وملازمة القرآن والسنة لتحقيق التقدم والحضارة والازدهار وتقوية الأمة الإسلامية فالأفغاني يعتقد أن الدولة الأوربية لم تكن بالفطرة أقوى من الدولة الإسلامية وأن الفكرة السائدة عن تفوق انجلترا على غيرها لم تكن سوى وهم ووهم خطير من شأنه ككل وهم أن يجعل الناس جناء فيجر عليهم ما يخشون وقوعه.² فهو يؤكد أن أوربا حققت الحضارة والتقدم بواسطة العلم والمعرفة وفي المقابل الشعوب الإسلامية لم تستطع تحقيق ذلك بسبب السياج المغلق الذي فرضته الشعوب الإسلامية على نفسها وعدم الاحتكاك بالآخر خوفا من التحريم الناتج عن قصور في فهم الدين وعدم المحاولة في ذلك وفي هذا الشأن يقول أن "الذين يحرمون العلم والمعرفة معتقدين بذلك أنهم يصونون الدين الإسلامي هم في الواقع أعداء ذلك الدين، إن الدين الإسلامي هو أقرب الأديان إلى العلم والمعرفة وليس هناك أي تعارض بين الدين والعلم والمعرفة وبين أسس العقيدة الإسلامية."³ أي أن القرآن لا يعارض البحث بل يدعو إليه وإلى طلب العلم ومعرفة خبايا الكون ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾.⁴ كما يبحث جمال الدين الأفغاني من جهة أخرى على الحرية الفردية والحرية الجماعية من خلال تحرير الأمة من التصورات التقليدية التي أسرت وأعاقت الحضارة الإسلامية بواسطة فكرة القضاء والقدر التي لم يحسن فهمها، فأخضعت العقل العربي لسياسة الأمر الواقع وتركته منزوع الإرادة أعزل يحيا الاغتراب عن ذاته وعن الآخر وغيبته تماما عن واقعه وعن وجوده وماضيه، وإيماننا منه بفكرة القضاء والقدر استسلم بمحض إرادته للاستعمار والاستبداد الذي خرب العمران وأعاق التطور، ومن أجل هذا أكد الأفغاني على تحرير إرادة الأمة الإسلامية وتأسيسها على رفض العبودية بكل أشكالها والسعي إلى الوقوف في وجهها لأنها هي العامل الرئيسي لتأخر النهضة الإسلامية وهي سبب ابتعاد الأمة عن دينها وعقيدتها الإسلامية وجعلها حبيسة التقليد الأعمى والجهل والركود لا تقدم أي إبداع ولا تحن لأي ابتكار أو بحث بسبب الحكم القائم على التصور

1- محمد أمان الصافي ، المرجع سابق ، ص33.

2- ألبرت حوراني ، المرجع سابق، ص123.

3- محمد أمان الصافي ، المرجع سابق ، ص49.

4- سورة العنكبوت، الآية20.

الأحادي ولهذا حث جمال الدين على إصلاح السياسة الإسلامية واعتماد نظام مبني على انتخاب الحاكم ومبايعته فلقد كان الأفغاني " مؤكدا لمناهج الشورى والحرية في إرادة شؤون الأمة وتدبير سياسات حكومات وموقدا للثورة في وجه الاستبداد الداخلي".¹ والشورى تتم بالمبايعة على مراعات الحريات الفردية والجماعية ويحاكي هذا التصور لجمال الدين الأفغاني مبدأ العقد الاجتماعي في الفكر الغربي الذي يعين صلاحيات الحاكم ويحدد علاقاته بالشعوب التي يمكنها الثورة عليه وعزله في حال ما استبد أو انقض بينود الاتفاق المبرم سابقا. هذا وقد نهى جمال الدين عن التفرقة وحث على الوحدة في الدين الإسلامي تحت سقف الدولة المدنية وفي اطار ديني " كان يؤمن الأفغاني إيمانا لا يتزعزع بأن فلاح المسلمين في العودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة من جديد حتى يتمكن العالم الإسلامي من استعادة ما كان له من مجد تليد وقوة رهيبية وما كان له من الوحدة والوقار".² فكان هذا الشأن المهم في تصور جمال الدين من خلال إلحاحه وإصراره على الرجوع والعودة إلى المشارب الأصلية والارتباط بها مجددا فالانفصال عن الأصول الأولى من قرآن وسنة نبوية هو الذي سبب كل ما شهدته الواقع والعقل الإسلامي من تخلف وركود وتشنت وتفرقة ، والحل الأمثل لاستعادة أمجاد الماضي يتم بالعودة إلى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم من أجل تحقيق الوحدة وفي هذا يبادر جمال الدين للدعوة لتأسيس جامعة إسلامية تلم وتجمع المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية وكان يهدف إلى "تحقيق الوحدة بين الشعوب الإسلامية لأن الأفغاني رأى أن لا منفذ للعالم الإسلامي إلا باتحاده في جامعة إسلامية داخل إطار خلافة تجعل الدين والدولة شيء واحد وتسير على نهج الخلفاء الراشدين ...[و]الدفع الهجوم عليه وطرد الاستعمار الغربي منها".³ والأمر الذي تأكد منه جمال الدين هو أن ضعف العالم الإسلامي أمام الاستعمار الغربي كان سببه التفرقة والاختلاف السلبي. لقد كان لجمال الدين الأفغاني أفضال كبيرة على الأمة الإسلامية إذ أنه كان " رائدا حين حمل ما حمل من قلق ونقله معه أينما حل وهو القلق الذي ندين له تلك الجهود المتواضعة في سبيل النهضة الراهنة وكان رائدا أيضا حين جهد في سبيل إعادة

1- محمد عمارة ، جمال الدين الأفغاني موقف الشرق وفيلسوف الاسلام ،المرجع السابق ،ص174،173.

2- محمد ، أمان الصافي ، المرجع السابق،ص42.

3- المرجع نفسه ،ص41.

التنظيم السياسي للعالم الإسلامي لقد أدرك جمال الدين بصادق فطنته ما أصاب مجتمعه من عفونة وفساد.¹ "ناهيك عم تركه للأمة الإسلامية من " انجازاته الفكرية والسياسية... ففيها ربي نخبة من العقول التي جددت فكر الإسلام وحياة المسلمين وفي مقدمتهم الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده... وشرح من كتب الفلسفة والكلام والمنطق وأعاد للحياة الفكرية قسمة العقائدية الإسلامية التي غابت منذ عصر التراجع الحضاري للمسلمين ونشأت على يديه مدرسة في الصحافة الأهلية الحرة غير حكومية... وتيار شعبي لمعارضة الاستبداد الداخلي وللثورة على النفوذ الأجنبي الاقتصادي والسياسي والعسكري كما عرفت البلاد على يديه طلائع التنظيمات السياسية والإصلاحية."²

كنتيجة لما سبق نستطيع أن نلتمس صورة وملمحا عن الرؤية الإصلاحية للمفكر الكبير جمال الدين الأفغاني التي تعددت جوانبها في المجتمع الإسلامي، إلا أن اللب الذي أسس النهضة واطلع إليها مفكرنا وأقرها في الرجوع إلى الكتاب القرآني والسنة النبوية الشريفة واستعمال العقل في تفسير تعاليم الشرع وإبعاد التصورات الخاطئة التي علقت بالمجتمع الإسلامي كما وضح أيضا عنصر الحرية التي نادى بها واعتبرها عاملا مهما لتحقيق النهضة .

ب- محمد عبده

لقد شهدت أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بروز أحد أعلام الإصلاح الإسلامي الحديث وأحد أهم دعاة التجديد والتنوير وهو الشيخ محمد عبده (1849م-1266م) إذ يعتبر من أكبر رواد الحركة الفكرية الإسلامية التي سعت إلى التحرر من جميع أنواع الاستعمار، ففي أعماله إيقاظ العقل العربي الإسلامي وتحريره حتى يقوده للعلم والمعرفة ونفض غبار الجهل والتخلف من أجل النهوض والتقدم واسترجاع أنفاس الأمة العربية الإسلامية لبعثها من جديد ، منطلقا من فكرة أساسية تتبلور فيها مختلف الرؤى والتصورات والتي علل من خلالها الشيخ محمد عبده مظاهر الواقع الإسلامي العربي من جهل وتخلف

1- ملك بن نبي ، وجهة العالم الاسلامي ، ج1،ت: عبد الصبور شهين ، دار الوعي للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ط2013، ص51،52.

2- محمد عمارة ، جمال الدين الأفغاني موقف الشرق وفيلسوف الاسلام ، المرجع السابق ، ص174،175.

واستعمار وردّها إلى ابتعاد المسلمين عن الإسلام الحقيقي الأمر الذي جعل محمد عبده " شديد الحسم والوضوح أن الإسلام هو "السبيل للإصلاح" وهو الحل لمشكلات كل العصور في كل المجتمعات وفي مواجهة التيارات الفكرية الغربية والمتغربة التي بشرت بالنموذج الغربي العلماني سبيلا للنهضة وقف الإمام محمد عبده مدافعا عن " الحل الإسلامي " الذي هو الطريق الطبيعي لتقدم المجتمعات الإسلامية.¹ فلا يمكن تحقيق النهضة إلا بالعودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وإزالة الشوائب التي علقت بالعميقة من خرافات عكست وجهها غير صحيح عن الإسلام، وبما أن الإمام محمد عبده كان طالبا في الأزهر متميزا بمعرفة كبيرة لتعاليم العميقة الإسلامية ومطلعا على ثقافة الغرب الأوربي وملما بجوانبها الفكرية ونتاجاتها المختلفة، فقد بدأ الشيخ محمد عبده في إصلاحاته بجامعة الأزهر كونها كانت تشكل قبلة المسلمين ومرجعهم العلمي فطالب جامعة الأزهر بإعادة النظر في المناهج التربوية والعلمية وضرورة إدخال مواد أخرى كالفلسفة واللغات الأجنبية والتاريخ في التعليم في الأزهر لأنه كان يقتصر على العلوم الدينية القديمة والتفسيرات التقليدية الجافة الجامدة فدعا لتغيير أسلوب الشرح باعتماد العقل ومسايرة العصر والواقع "فعلى المسلمين اليوم في نظر محمد عبده أن يقوموا بما كان عليهم القيام به دوما: إعادة تأويل شريعتهم وتكييفها وفقا لمتطلبات الحياة الحديثة ولبلوغ هذه الغاية لا بد من الاهتداء ... مبدأ المصلحة ... ومبدأ التفيق."² لأن محمد عبده كان يقيم وزنا للمصلحة في تأويل وتوظيف النص القرآني كما كان دوما وفقا بالمرصاد للتقليد الأعمى الذي كان يمقته ويرفضه عندما يجده في فكر أو تصور. وبهذا نجد أن الإمام محمد عبده تعددت جبهاته التي كان يواجهها واختلقت، فمن مطالبة الأزهر بتغيير المناهج العلمية والتربوية والدعوة للمصالحة بين العميقة والعلم إلى التحرر من الدغمائية واستثمار التطور الحضاري الأوربي في بناء وعي الأمة وتحريرها من الاستعمار وتخليص العقل من أسره في التقليد والأساطير. "وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلافة والرجوع في كسب معارفه إلى يناييعها الأولى واعتبار الدين من ضمن موازين العقل البشري."³ بالإضافة البعث الاجتهاد الفقهي الذي صد بابه منذ زمن

¹ - محمد عمارة، المنهج الاصلاحى للإمام محمد عبده، مكتبة الاسكندرية، 2005، دط-ص 117.

² - ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ت: كريم عزقول، نوفل دمغة الناشر هاشيت أنطوان لبنان بيروت، ط1997، ص1، ص159 ظن 160.

³ - محمد عمارة، المنهج الاصلاحى للإمام محمد عبده، المرجع السابق، ص68، 67.

طويل من أجل مسايرة التقدم السريع بالعالم في جميع المجالات مؤكدا على فكرة الأخذ عن الآخر، أي من الحضارة الأوروبية لأن هذا الاقتباس مباح ولا ضرر فيه بالإسلام، فهو دين يدعو للعلم ويحث على السعي فيه، كما حث على العمل وربطه بالعلم في بناء الحضارة وبالتالي الرجوع للإسلام الحقيقي سيساهم كثيرا في العودة للمراحل الذهبية للحضارة الإسلامية ويساهم في نفس الوقت من مواكبة قطار الحضارة "أن يظهر إمكانية التوفيق بين الإسلام وبين الفكر الحديث وأن يبين كيفية تحقيق ذلك... كان مفتاح دفاعه عن الإسلام مفهومه الخاص للدين الحقيقي القائم على التمييز بين ما هو جوهري وغير متغير فيه وبين ما هو جوهري ويمكن تغييره بلا حرج فالإسلام في نظره جهاز عقائدي بسيط.¹ فالإسلام دافع قوي للنهضة ولا يعيقها والعلة الوحيدة للتخلف والجهل هي ركود العقل وجموده والتفسيرات التي تلحق بالإسلام ما هي إلا سوء تصور وأفكار خاطئة نتجت عن عدم إدراك صحيح للمفاهيم الدينية، فمفهوم الشيخ محمد عبده يقترب من الوسطية والعقلانية." هي الموازنة بين العقل والنقل وجمع عناصر الحق والعدل منهما معا وذلك بالتأليف بين النقل الصحيح والعقل الصحيح على النحو الذي يكون منهاج النظر «بالعقلانية المؤمنة» التي تقر النقل بالعقل وتحكم العقل بالنقل نافية تناقض النقل والعقل لأن نقيض العقل ليس النقل وإنما هو الجنون.² فالمبدأ الأساسي الذي يقوم عليه الإسلام هو الرؤية العقلية كوسيلة وأداة يستدل بها على الإيمان والإسلام الصحيح وهنا يتبين لنا تصور الشيخ محمد عبده في الجمع بين النقل والعقل والتوفيق بين التصورات الحديثة والإسلام وبهذا توسط الشيخ محمد عبده في الرؤية فرفض الغلو في العقل والدين "غلو السلفية" "السلفية الحرفية" التي تنكرت لهداية العقل عندما اكتفت بالوقوف عند حرفية النصوص وغلو "المادية الغربية" التي ألهمت العقل وتجاوزت بإدراكاته حدود "النسبية" ككل ملكات الإنسان - إلى حيث ادعت "الإطلاق" لمدركاته رافعة شعار التنوير الوضعي الغربي القائل "لا سلطان على العقل إلا العقل وحده" وهو شعار الذي يعني الرفض لأن يكون الوحي والنقل... من مصادر الهداية المعرفة النسبية للإنسان أي الرفض للوسطية الإسلامية³ معنى هذا أن محمد عبده نادى بالوسطية

1- ألبرت حوراني، المرجع السابق، ص153، 152.

2- محمد عمارة، مقالات الغلو الديني واللايديني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط2004، 1، ص07.

3- محمد عمارة، المنهج الاصلاحى للامام محمد عبده، المرجع السابق، ص65.

الإسلامية في مشروعه الإصلاحى من أجل تجسيدها في المجتمع ليصبح مجتمعاً مسلماً ملتزماً بدينه وقيمه وتراثه ومنشغلاً بعقله في تفسير وتأويل النصوص الدينية بما يتماشى والمستجدات والظروف ومتطلبات الأمة الإسلامية.

لقد أكد الإمام محمد عبده أن الإصلاح السياسي لا بد أن يستمد من الواقع الإسلامي لكي يتوافق القانون الوضعي مع مبادئ الدين والعادات والثقافة ولقد دعا محمد عبده لتغيير الأوضاع السياسية والاجتماعية السائدة في الأوطان الإسلامية العربية والثورة عليها لأن "القوانين المزروعة في غير أرضها لا تؤدي الثمرة نفسه لا بل تفسده...فالقوانين المستوردة من أوروبا ليست على الإطلاق قوانين حقيقية إذ لا أحد يفهمها وإذا لا يمكنه أن يحترمها أو يخضع لها"¹ وفي هذا المفهوم يستمر الإمام محمد عبده قائلاً: "المجتمع الذي يتجاوز الحدود التي تعينها له شرائعه ينهار غير أن «الشرائع تتغير بتغير الأحوال» وهي لكي تكون فعالة يجب أن تتصل على نحو ما بمقاييس البلد المطبقة فيه وظروفه وإلا عجزت عن القيام بمهمتها الجوهرية وهي توجيه أعمال الإنسان وتكوين عاداته، على أن تكون شرائع أصلاً."² فلقد بين الشيخ محمد عبده أن القوانين والنظم المستوردة من الخارج لا يمكن أن تنجح ومصيرها الفشل فالمجتمع له خصائصه التي تميزه عن غيره ومفاهيم تتوافق مع فكره وعاداته وثقافته، وفي المقابل يضع الشيخ عبده المقابل الذي يمكنه أن يصلح كنظام للمجتمع والأمة الإسلامية وهو النظام الشرعي الإسلامي المستمد من القرآن العظيم والسنة النبوية الشريفة غير أن هذه النظم الإسلامية ينبغي أن تكون قابلة للتغير والتطور وفق ما يناسب المصالح الاجتماعية ووفق متطلبات العصر حيث أنه يرى الشريعة حتى ولو كانت إلهية فإنها من اختصاص الفقهاء أي تفسر وتأول حسب رؤية الفقهاء وتصورهم وبالتالي يبقى النص خاضعاً للاجتهاد العقلي "فالإسلام لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي...والمرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به فمن ربي على التسليم بغير عقل والعمل - ولو صالحاً - بغير فقه فهو غير مؤمن لأنه ليس القصد من الإيمان أن يدل الإنسان للخير كما يدل الحيوان، بل القصد أن يرتقي عقله وتتركى نفسه

1- د : الحوراني ألبرت ،مرجع سابق،ص146

2- المرجع نفسه ،نفس الصفحة ،146.

بالعلم بالله والعرفان في دينه.¹ فالدين الإسلامي يدعو ويحث على استعمال العقل في الحياة والدين ولم يقف أبداً في وجه العقل أو ينفي أعماله بل أوصى بالبحث العقلي والتدبر وطلب العلم والمعرفة والسعي لها وخير دليل على ذلك ما أنزل في سورة العلق إذ يقول تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك﴾² كما قال الله تعالى في منزلة أهل العلم ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات﴾³ ويؤكد الشيخ محمد عبده أن الشريعة الإسلامية تضبط سلوك الفرد داخل المجتمع وتؤطر الأخلاق وتبني مجتمع الفضائل وترسي العدالة الاجتماعية والمساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات. وهذا لا يتأتى إلا بوضع دستور ودولة كون "وضع دستور" أو "قانون" بدون دولة و"سلطة" تطبيقه هو عبث لا يليق بالعقلاء، فإن عاقلاً من العقلاء لا يمكن أن يجيز على الإسلام وجود "شريعة" دون "دولة" تضعها في الممارسة والتطبيق لذلك كانت "الدولة الإسلامية" ضرورة لازمة لتطبيق الحل الإسلامي في الإصلاح.⁴ والدولة التي يضعها الشيخ محمد عبده ليست دولة دينية وإنما دولة مدنية مصادرها الشريعة الإسلامية "فليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه على ترك الشريعة الإسلامية تفاصيل النظم والمؤسسات والقوانين في الدولة للشورى والاجتهاد."⁵ وهي ليست الدولة التي تخضع الناس وتضطربهم لنوع معين من العيش وتفرض عليهم اعتناق عقيدة معينة وإنما الدولة التي يراها الشيخ محمد عبده تجمع وتستوعب وتحتوي كل الديانات وكل الأعراق وكل التصورات الفكرية والإيديولوجية تماماً مثلما جاءت به الدولة المدنية من ديمقراطية وحرية فردية وجماعية واجتهاد لخدمة الصالح العام، وبالتالي يكون حب الوطن والولاء له من حب العقيدة والولاء لها الأمر الذي يجعلنا نتبين فكرة المواطنة في تصور الشيخ عبده وفي نفسها التي نادى بها من سبقوه أمثال الطهطاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني الشيخ عبده كما يمكننا تبين الأهداف التي وضعها والتي لخصها في ثلاثة أهداف هي "تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره من ضمن

¹ محمد عمارة، المنهج الاصلاحى للامام عبده، المرجع السابق، ص76،75.

² سورة العلق، الآية 11.

³ سورة الحديد، الآية 16.

⁴ محمد عمارة، المنهج الاصلاحى للامام عبده، المرجع نفسه، ص119.

⁵ المرجع نفسه، ص113.

موازين العقل البشري التي وضعها الله...لنتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني...فهو صديق للعالم باعث على البحث في أسرار الكون داع إلى احترام الحقائق الثابتة مطالبة بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل - والثاني: هو إصلاح أساليب اللغة العربية في التحرير...والثالث: هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة.¹، فمنهج الشيخ محمد عبده منهج وسطي يتموقع بين التصور الذي يقف على النصوص في شكلها أي التقليديين وبين التصور الذي يدعو للتقليد واقتباس النموذج الغربي الحديث وما نستخلصه أن ما قدمه الشيخ الإمام محمد عبده للنهوض بالأمة الإسلامية كان له أثر كبير في الساحة الفكرية والثقافية للمجتمع الإسلامي فلقد تمكن بما لديه من فراسة ودهاء وخبرة وعلم من إيقاظ الأمة الإسلامية وفك أسرها من الجهل والتخلف كما زرع فيها فكرة حب الوطن وقام بتفسير التصور الديني بما يساير ويوافق مصالح الأمة ومتطلبات العصر بفتح باب الاجتهاد واستعمال العقل في ذلك من أجل رفع السياج الفكري عليه والآخذ من حضارة الغرب لمواكبتها واللاحق بها.

¹- محمد عمارة ، الوسيط في المصطلحات ، المرجع السابق،ص187.

الفصل الثاني

الركائز المنهجية والمفاهيمية

للمشروع الأركوني

مدخل:

اقترحنا في هذا الفصل دراسة مفصلة لتفكيك أهم الركائز المنهجية التي انتهجها المفكر محمد أركون في مشروعه من أجل قراءة جديدة للتراث الإسلامي العربي، تقدمنا بداية بطرح دوافع المفكرين العرب المسلمين على غرار محمد أركون من وضع دراسة نقدية عميقة على الواقع العربي الإسلامي كرد على ما تم تقديمه من طرف المستشرقين، وانطلقنا في هذا الصدد من تحديد كل من مفهومي العقل الإسلامي والاستشراق وأسباب ظهوره وأهدافه السياسية والاقتصادية والاستعمارية والدينية والعلمية، كما تطرقنا للقراءة النقدية للاستشراق لمحمد أركون، ومن أجل الوصول لعمق المشروع الأركوني تناولنا معالم منهجية محمد أركون التي اعتمدها في مشروعه على التراث العربي الإسلامي بداية بالألسنة التي اعتبرها محمد أركون عنصرا مهما يوفر دراسة منهجية وصحيحة للنصوص التاريخية والدينية كما رأينا أنه من الضروري مواصلة العمل بكل ثبات من أجل تقديم اهم أسس المنهج العلمي في البحث بتبيان أهمية النزعة الانسية والدور الذي لعبته في الغرب من أجل تحقيق الحداثة والتطور والازدهار، لذا وقف مفكرنا طويلا عندها حتى يبين أهميتها البالغة لتحقيق الحداثة.

وفي الأخير تطرقت لعنصر مهم في مشروع محمد أركون وهو التاريخانية التي يرى أنها عمل دقيق على التراث العربي الإسلامي يتمكن به الباحث من الوصول إلى نتائج صحيحة وحقائق منطقية من خلال التأويل الأنثروبولوجي .

المبحث الأول:

قراءة في مفهومي العقل
الإسلامي والاستشراق لدى
أركون

أولاً : مفهوم العقل الإسلامي لدى محمد أركون:

لقد فكر الإنسان منذ وجوده في علاقته بالوجود نفسه وبالطبيعة والمجتمع والعالم الماورائي، فانقل من مرحلة الأسطورة والسحر إلى مرحلة النظر العقلي، لذا فالتفكير العقلاني ومنذ اللحظة اليونانية أخذ أشكال ومدلولات عدة على مر العصور ضمن مذاهب وأنساق فلسفية متعددة ومختلفة، وصولاً إلى الحداثة والفلسفة المعاصرة حيث تشظي مفهوم العقل والعقلانية وسيادة التقنية والتواصل والمصلحة وهو كما يرى المفكر زكي نجيب محمود الحركة التي انتقل بها من الشاهد إلى مشهود عليه ومن دليل إلى مدلول عليه ومن مقدمة إلى نتيجة تترتب عليه ومن وسيلة إلى غاية تؤدي إليه تلك الوسيلة.(1)

نشأ في الفكر الإسلامي التفكير العقلاني مع الفرق الإسلامية وكان رائد الفكر العقلاني على حسب ما يرى مؤرخو الفكر الإسلامي شيوخ فرقة المعتزلة، الذين فكروا في الإشكاليات التي واجهت الأمة الإسلامية في الفترة المتقدمة من صدر الإسلام كالإمامة والآيات المتشابهات ومرتكب الكبيرة تفكيراً عقلانياً لافتاً على خلاف الفرق الأخرى، وجعلوا العقل سبيلاً لمعرفة الله ومصدراً من مصادر التشريع الإسلامي، "وهذه الأنماط والتقاليد التي تنشأ في سياق الممارسة الاجتماعية التي تصبح بعد ترسيخها القواعد الموجهة للعقل وإن يكن بصورة مضمرة وهي التي يعمل عالم المنطق على تقنينها".(2) ، حيث تواصل الأمر كذلك مع الأشاعرة وحتى الفقهاء المسلمين الذين استندوا على الاستدلال العقلي والتوفيق بين العقل والنقل (القياس، الاستحسان، المصالح المرسله) وذلك في الفترة اللاحقة خاصة مع حركة الترجمة وتطور علم الكلام الإسلامي حجاجه وردوده على علم الكلام المسيحي

1- زكي نجيب محمود : تجديد الفكر العربي ،دار الشروق القاهرة ط 9 ، ص 310 .

2- النجار عبد المجيد - خلافة الانسان بين الوحي والعقل - دار العرب الاسلامي بيروت - ط 3 - ص 37.

ودخول المنطق الأرسطي إلى ساحة الثقافة العربية ونشوء الفلسفة مع الكندي و الفارابي وابن سينا .

1- دلالات المفهوم لدى أركون:

يقصد محمد أركون بالعقل الإسلامي ليس فقط العقل العربي بل كذلك العقل الأعجمي، أي كل عقل اشتغل على الظاهرة الإسلامية باللغة العربية أو غيرها، أي أنه لا يحصر العقل الإسلامي بقومية محددة، حيث أن الكثير من رواد الفكر والفقهاء الإسلامي كانوا من العجم حيث يقول "فضلت استعمال مفهوم العقل الإسلامي على العقل العربي ويصعب عليه قبول ما أورده عابد الحابري لتبرير اختياره لمفهوم العقل العربي⁽¹⁾، وهذا ما يجعل مشروع محمد أركون في نقد العقل الإسلامي والحفر في آليات اشتغاله يتسم بالشمولية والعمق في التحليل بما يتجاوز كل قومية وانغلاق عقدي أو إثني أو لغوي، أي وفق منظور جامع لكل انتاجات الحضارة الإسلامية على مختلف مشاربها و اتجاهاتها.

يبرر محمد أركون اختياره لمفهوم العقل الإسلامي عوضا عن مفهوم العقل العربي في "أن العقل الإسلامي يتقيد بالوحي أو المعطى المنزل....(أي) أن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي أي فهم وتفهم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد ثم الاستنتاج والاستنباط منه فالعقل تابع ليس متبوع اللهم إلا بالقدر الذي يسمح به اجتهاده المصيب لفهم وتفهم الوحي"⁽²⁾ .

العقل يشتغل في إطار النص الديني المقدس دون الخروج عنه بغية الوصول لإفهام عامة الناس بكافة مستويات الفهم لديهم لأن الدين مدار حياتهم وهو مصدر الإرشادات الدنيوية والأخروية وهذا ينطبق كذلك على الديانات التوحيدية الأخرى كاليهودية والمسيحية التي تشتغل داخل النص المقدس ولا تحيد عنه، وبالتالي جعل العقل رهينة هذا النص المقدس وتكبير قدراته في النظر والتأويل والحرية، حيث لا يتعدى دوره الشرح والتفسير "هذا المعطى وهذا الوحي النهائي والأخير يقول كل شيء عن العالم والإنسان والتاريخ والعالم الآخر والمعنى الكلي والنهائي للأشياء وكل ما سيكتشفه العقل لاحقا لن صحيحا أو صالحا

1- محمد أركون – أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ت : هاشم صالح – دار الساقي بيروت/لبنان – ط 2 – 1996 – ص XIV.

2-المرجع السابق – ص ص:VI-VIII

مؤكدًا إذا لم يكن مستندا بشكل دقيق وصحيح إلى أحد تعاليم الله أو إلى إمتداداته لدى النبي (من تعاليم النبي) والمعرفة بهذا المعنى هي مجرد استتباط لغوي من النصوص أو عمل معنوي وليس عبارة عن إستكشاف حر للواقع يؤدي إلى التجديد المعنوي والمفهومي في كل المجالات".(1)

أما العقل العربي فهو كل إنتاج فكري كان بهذه اللغة أيا كان ديانة صاحب هذا الفكر أو عرقه، لأن هذا العقل هو حمولة اللغة العربية التي تعبر عن هذا الفكر وتحدد رؤية ما للفكر والحياة " إنها تتأثر بتاريخ القوم أو الجماعة أو الأمة الناطقين بها ولكن التعامل بين العقل واللغة أوسع وأعمق وأكثر مرونة وتعداد وإنتاجا من العلاقات بين قوم محدود ولغة "(2).

من هنا يفضل محمد أركون مفهوم للعقل الإسلامي- والذي تدخل فيه إثنيات كثيرة- في تحليلاته ومشروعه النقدي لأن يريد "الإمساك بالظاهرة الدينية في عمومياتها الشاملة التي تتجاوز من حيث الإتساع الدائرة اللغوية والقومية الواحدة سواء كانت عربية أم تركية أم إيرانية أم غير ذلك"(3)، ومع ذلك فإن أركون لا يرفض مفهوم العقل العربي ولا ينفي إمكانية دراسة نقدية لمجمل انتاجات العقل العربي، يرى أن ذلك ممكنا بشرط أن "نقد العقل العربي يمكن أن يمثل مرحلة أولى من نقد العقل الإسلامي يشترط أن نتحاشى كل الأحكام الإيديولوجية المسبقة وبينها تلك التي تقول بأن اللغة العربية متفوقة على جميع اللغات البشرية لأنها لغة الوحي القرآني فهذا مزعم تيولوجي لا يثبت أمام الإمتحان والتفحص الألسني والعلمي الحديث "(4).

نستنتج مما سبق أن أركون لا يولي أهمية للمحددات الاثنية وحتى الدينية لأن ذلك مهم لكل دراسة نقدية موضوعية للعقل، إنتاجات العقل العربي الفكرية مستغرقة في العقل الإسلامي، لأن مقولات العقل العربي، مفاهيمه وكلياته هي إسلامية بالأساس، حيث ينحصر دور اللغة العربية في التعبير وصقل المفاهيم، أي كوعاء حامل للفكر الإسلامي دون توجيهه، وهذا ينطبق على جميع اللغات، فأى لغة ما كانت ستقوم بالدور الذي لعبته اللغة

1- محمد أركون - الفكر الاسلامي نقد واجتهاد - ت : هاشم صالح - دار الساقي بيروت لبنان - ط 6 - 2012 ص 13.

2- محمد أركون - أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ : من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال - مصدر سابق - ص XIV

3- المصدر نفسه - ص XIV

4- أركون محمد : الإسلام والحداثة ، كيف نتحدث عن الإسلام اليوم ، ضمن كتاب : الحداثة في المجتمع العربي القيم ، الفكر ، الفن ، بدايات ، دمشق ، سوريا ، ب ط ، 2008 ، ص 40

العربية، وهو هنا يخالف محمد عابد الجابري في دور اللغة العربية في البناء النسقي للعقل. فالعمل الذي يريد القيام به أركون في نقده للعقل الإسلامي هو الكشف عن المعوقات التي تعطل جهوده في البحث والنظر والاجتهاد، حيث يقوم هنا بـ "إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن وحتى اليوم ولكن لكي لا يخيفك المشروع سوف أقول بأني أميز بين ثلاثة أو أربع مراحل أساسية: مرحلة القرآن والتشكيل الأولي للفكر الإسلامي، مرحلة العصر الكلاسيكي أي عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري، مرحلة العصر السكولاستيكي التكراري والاجتزاري⁽¹⁾، وهذا لا يتم إلا من خلال ممارسة الحفر والتفكير والتأويل في طبقات العقل الإسلامي وإعادة النظر في البدايات والمسلمات التي بني عليها هذا العقل، وهو هنا يقر بصعوبة المهمة في ظل الجو السائد حاليا في المجتمعات العربية المحافظة والمكبلة لكل جهد إبداعي.

هنا يعمد إلى مقارنة ما حدث في تاريخ الأوربي الغربي خلال القرون الوسطى من سيطرة للكنيسة على الفكر والحياة وانتشار الفكر الدوغمائي المدرسي، وبروز تيار الإصلاح الديني مع البروتستانتية التي حررت العقل وساهمت في جهود النهضة الفكرية وتيار التنوير والحداثة لاحقا، مقارنة ذلك مع المرحلة المنيرة في الفكر الإسلامي والتي بدأت مع المعتزلة مروراً بآبن رشد وأبو حيان التوحيدي وآبن مسكويه وآبن خلدون، حيث يقول: "رحت أفكر بمشروع أكثر طموحا واتساعا مشروع يهدف إلى نقد العقل الإسلامي كله، من المعلوم أن علم أصول الدين وعلم أصول الفقه في التراث العربي الإسلامي مرتبطان ببعضهما البعض بشكل لا ينفصم ومعلوم أيضا أن الثاني يعتمد على صلاحيات مبادئ الأول ومسلماته تركيباته العقائدية، والواقع أن في هذين العلمين الإسلاميين المحصنين ينحصر الحقل المعرفي ومجريات التقنية الخاصة بالعقل الخاضع لما يدعوه المسلمون وجميع أهل الكتاب بالتنزيل أو الوحي ونقصد هنا بالعقل العقل الديني بالطبع وبالتالي العقل الإسلامي كما العقل اليهودي أو العقل المسيحي⁽²⁾. وهو يشير إلى العقل المسيحي أو اليهودي في كتاباته ليبين أن مشروعه النقدي يعمل على تحرير العقل من كل المحددات الدينية أو

1- محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني - كيف نفهم الإسلام اليوم؟ هاشم صالح - دار الطليعة للنشر والتوزيع بيروت - د ط - ص 283

2- محمد أركون - نحو نقد العقل الإسلامي - ت هاشم صالح - دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت ط1 - 2009 - ص 74.

الاثنية، أي القبض على العقل وهو يشتغل تاريخيا وبكل حرية وهو ملكة تخص جميع الناس باختلاف أعراقهم ولغاتهم، لأن يشتغل داخل ثقافة معينة، وإن ما كان يهدف إليه أركون هو "تحرير العقل الإسلامي والرجوع به عن طريق التحليل العلمي إلى أحواله الأولى أي النص القرآني حيث استطاع أن يطبق عليه أحدث المناهج الفكرية فأضاءه بشكل غير مسبوق وانكشفت عندئذ عظمة القرآن وعبقريته وتاريخيته الجزئية في آن واحد"⁽¹⁾، خاصة وأن القرآن لم يحرم الإنسان من تفعيل قدراته العقلية في النظر والتحليل والتدبر والاستنتاج، فهو حافل ب الآيات التي تدعو إلى ذلك ("أفلا يتدبرون" "أفلا يعقلون" "أفلا يبصرون" " إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون")². من هذا المنطلق نجد أركون يؤكد على "الجدلية القائمة بين دراسة موضوع الإسلام ومشروع نقد العقل الإسلامي...دراسة نقدية تفكيكية تروم أولاً تحليل أنظمة المعرفة ونقد أسس التفكير وآلياته وكشف عن أدوات إنتاج الدلالة وقواعد تشكيل الخطاب".⁽³⁾

2- مبادئ العقل الإسلامي

يرى محمد أركون أن العقل الإسلامي بدأت عملية تأسيسه من خلال رسالة الشافعي باعتباره عقلاً تأصيلياً، فالشافعي في وضعه لأصول الفقه الإسلامي التي تعتمد على القرآن والسنة النبوية وإجماع الأئمة (هذه الأخيرة لم تكن محل إجماع الأئمة مثل ابن حزم) قد وضع أسس عمل العقل الإسلامي وبشكل نهائي لا يمكن لمن بعده أن يخرج عن إطارها أسس تعتمد القياس والاستقراء والاستنباط المقيد، أنها "عملية التأصيل ونقصد به البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية وأصح العوامل التحليلية والاستنباطية للربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تنفرع عنها أو لتبرير ما يجب الإيمان به ويستقيم استنادا إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول التي لا أصل قبلها ولا بعدها"⁽⁴⁾، وهذا ما يجعل العقل الإسلامي عاطلاً عن الاجتهاد، بل عقل يجتر المعارف السابقة ويعيد إنتاج

1- محمد أركون - تحريم الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة - ت: هاشم صالح - دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت لبنان - ط1 - 2011 - ص 15

2- قوله تعالى: (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها). محمد: 24، وقوله تعالى (إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون) (الرعد: 3) وقوله كذلك (أفلا يبصرون) ((السجدة: 27).

3- على حرب - نقد النص والحقيقة - المركز الثقافي العربي - د ط - 1993 - ص 61.

4- محمد أركون - الفكر الأصولي وإستحالة التأصيل - ت: هاشم صالح - دار الساقى بيروت لبنان - ط 2 - 2002 ص

نفسه حيث لا يخرج عن السياقات الدوغمائية التي حددت مجال اشتغاله مسبقا، أي "عقل خادم للوحي ولا يجرؤا أبدا على مبادرة السؤال أو تأويل لا يسمح به الوحي المحيط بكل شيء"⁽¹⁾.

يعمد أركون إلى دراسة رسالة الشافعي دراسة معمقة لموضوعاتها وآليات اشتغالها وتشمل كذلك الظروف التاريخية التي كتبت فيها، حيث "يكفي أن نلقي نظرة على عناوين الفصول المتضمنة في الفهرس لكي نكتشف أنها تعالج جميعها موضوعا أساسيا ومركزيا واحدا هو أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام.....(حيث) تصبح بواسطتها حقيقة ما أو حكم قانوني ما ليس فقط ملزما أو إجباريا للبشر وإنما لا غنى عنه من أجل السير على طريق الهدى والنجاة (الشرعية)"⁽²⁾.

الشرعية وفق هذا التحليل الأركوني وإن كانت تعود في أحكامها إلى النص القرآني أو الحديث النبوي، أحكام مستتبطة في الأخير من طرف عقل بشري يخضع في ذلك إلى الظروف التاريخية والسياسية والبيئية والثقافية المحيطة به، وهذه الشرعية هي ما يؤسس للهوية التي يظل العقل الإسلامي محصورا في إطارها لا يستطيع الفكك منها وبالتالي لا يستطيع الاشتغال على مساحات ظلت داخل ما يسميه اللامفكر فيه أو الممنوع التفكير فيه، لأنه عقل يخشى النقد والتمحيص لأنه قد تم توجيهه مسبقا وتم وسمه بالمطلقية، وقد تم تجاهل نسبته وتاريخيته. بالتالي حريته في الاشتغال والبحث واقتضاره على النصوص الجاهزة، لقد بات "ينمو ويتعرع داخل إطار مجموعة نصية (Corps pus) ناجزة ومغلقة على ذاتها نقصد بذلك القرآن والحديث وهو موجه نحو القبض على المشروعية العليا المطلقة"⁽³⁾، أي عقل يشتغل داخل ما يسميه أركون السياجات الدوغمائية التي تكبل العقل وتمنعه من الاجتهاد، التأويل، النقد والإبداع، وتجعله بالتالي منغلقا على نفسه لا يخرج عن إطار ما يسميه الهوية أو المقدس، هذه السياجات تشجع العقل على الاجترار والمعرفة الجاهزة التي يسمح بها النص الديني، وهو بالتالي ما يؤسس من جهة أخرى لمناطق

1- محمد أركون - أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ - ت: هاشم صالح - دار الساقي بيروت لبنان - ط 1 - 1955 ص

2.

2- محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي - مرجع سابق ذكره - ص 68

3- محمد أركون - المصدر نفسه - ص 69

ومساحات الممنوع التفكير فيها وآلية اللامفكر فيه في العقل الإسلامي ولفترة زمنية طويلة. أي منذ المرحلة التنوير التي شهدتها العقل الإسلامي في القرون الأولى.

يدعو أركون إلى اعتماد المناهج العلمية المعاصرة في نقد العقل الإسلامي وهذه المناهج قائمة على مقاربات متعددة تراعي الجوانب التاريخية والنفسية والاجتماعية والأنثروبولوجيا واللغوية للوعي الإنساني "إن الإنسان لا تحركه فقط الحوافز المادية والاقتصادية وإنما تسيره أيضا الصور الخيالية والأفلام الوردية فكثيرا ما يتهيج الناس وتخرج الجماهير إلى الشارع لمجرد أن شخصا قد ضرب على وتر المخيال الجماعي.... والمخيال الإسلامي الذي حركه الخميني بشكل هائل هو من هذا النوع ولهذا فللمخيال تاريخ يضرب بجذوره في أعماق التاريخ الإسلامي"⁽¹⁾.

يؤكد أركون هنا يلتقي في تأكيده على أهمية المخيال مع رواد أهم النظريات المعاصرة في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا "أمثال "بورديو" وجورج بالاندي وكاستر ياديس وجورج دوبو اهتموا كثيرا بالعالم الرمزي ودوره في بلورة الوعي الجماعي وتحريك المسار التاريخي "البنية فوقية" لم تعد نتيجة ميكانيكية "للبنية التحتية" بل أصبحت تمتلك استقلالية نسبية بل وأصبحت أحيانا تشكل قوة مادية ودافعة لمختلف الأحداث التاريخية وفي هذا السياق - والقول لأركون - أن "العقل هو ملكة من جملة ملكات أخرى يستخدمها الفكر"⁽²⁾ يرى محمد أركون أن مفهوم العقل يشمل كذلك وآليات اشتغاله تشمل كذلك ملكات الذاكرة والخيال وفي هذا الصدد يقول أركون "فالعقل بحاجة إلى الذاكرة كما أنه بحاجة إلى المخيال ولا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تقوية عمله وترطيب أجوائه إذن يوجد أمامنا في الوقت ذاته مجال مفتوح لدراسته بنية الروح البشرية وبطريقة نفسانية أي دراسة اشتغال الروح البشرية وآلياتها في اللحظة التي ينتج فيها المبدع أعماله سواء أكان هذا المبدع فيلسوفا أم أدبيا أم فنانا⁽³⁾، هنا يجب أن نفرق بين مفهوم المخيال والخيال "وإن كانتا تنتميان إلى نفس الجذر اللغوي فالمخيال **Imaginaire**

1- محمد الشبة: مفهوم المخيال عند محمد أركون، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط 1، 2014، ص 30.

2- محمد الشبة: مرجع سابق ذكره - ص 32 - 33.

3- محمد أركون: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد - ت: هاشم صالح - دار الساقى - ط 6 - 2012 - ص 232

يتشكل تاريخيا في الذاكرة الجماعية أو في الذهن ويمكن استغلاله سياسيا وإيديولوجيا في اللحظات التاريخية العصبية فهو يضرب بجذوره في أعماق اللاوعي عبر تشكله خلال مختلف المراحل التاريخية، هكذا نتحدث مثلا عن مخيال إسلامي ضد الغرب أو مخيال غربي ضد الإسلام (1) .

يستند محمد أركون في تحديده لمفهوم المخيال لدى فرويد رائد مدرسة التحليل من خلال مفهوم اللاوعي لديه الذي يوظف الكثير من أشكال الوعي الجمعي والسلوكات البشرية، ويشير هنا إلى استغلال الحركات الإسلامية السياسية لهذا المعطى في السيطرة على السلوك الجمعي للجماهير، "ومن ثم نرى أركون يؤكد على ضرورة طرح الإشكالية النفسية واللغوية والأنثروبولوجية الخاصة بالمخيال الإسلامي كما تبلوره الحركات الأصولية التي شكلت خطاباتها المتراكمة طبقات هائلة وجد متماسكة لا سبيل إلى تفكيكها والحفر في أعماقها إلا بالتسلح بالأدوات المعرفية والمنهجية التي تمدنا بها العلوم الإنسانية المعاصرة"(2) .فتاريخية التاريخ الإسلامي لدى أركون هي التي دفعته إلى الاهتمام بدور المخيال في الآليات اشتغال العقل الإسلامي وفي دائرة الثقافة الإسلامية، وفصله عن الجانب الأسطوري في هذه الثقافة الذي يقصد النص ويجعل من العقل تابعا له متعاليا عن التاريخ وعن السياقات الانثروبولوجية والنفسية والأيدولوجية التي تنتجه .

3-نقد العقل الكلاسيكي:

يعتبر محمد أركون العقل الكلاسيكي هو ذلك العقل الفقهي الذي أسس له الشافعي، من خلال رسالته التي وضعت أركان أصول الفقه، لذلك يعتمد إلى تفكيك هذا العقل من خلال نقد آليات اشتغاله، اشتغال هذا العقل السكولائي الذي عمل على ترسيخ فكرة "السيادة العليا" ووضع سياجات دوغمائية تمنع من التفكير والمحرم التفكير فيه، وتبرير الوضع القائم، مما ساهم في الاستلاب الفردي والجماعي، لقد شهد العصر الإسلامي ومنذ القرن الخامس هجري تضيقا على العقل في ممارسة النقد والاجتهاد والتفكير .

1- محمد الشبه: مرجع سابق ذكره ،ص 29.

2- المرجع نفسه ، ص 31.

بدأ ذلك عندما أصبح هذا العقل لاهوتيا لا يضع الحدود بين ما هو ديني وما هو قانوني أي تشريعي وسياسي، وعضوا أن يكون الاختلاف بين المذاهب الفقهية مصدر إغناء وإثراء للعقلية الإسلامية، كان مصدر خلاف وصراع، بل وصل الأمر إلى تكفير الطرف الآخر، وفي الأخير يدعى كل طرف أحقيته بامتلاك الحقيقة، وطريق هو فقط سبيل النجاة والفوز في الآخرة، ذلك أن "المطالبة بعقل أبدي خالد منسجم تماما بشكل مسبق من تعاليم الوحي كانت دائما موجودة ليس فقط في مختلف المدارس الفكرية في الإسلام وإنما أيضا في اليهودية والمسيحية كانت هذه المطالبة تنص على أن الإيمان بالوحي يقوي العقل البشري ويهديه ويضيء له الطريق هذا العقل إذا ما ترك لوحده فإنه سوف يضل⁽³⁾ .

النتيجة عقل تكراري اجتراري توطره خلفيات سياسية وأيديولوجية لا يستطيع سوى إعادة إنتاج نفسه، والتاريخ الإسلامي في هذه الفترة حافل بالأحداث التي تؤكد ذلك كما حدث للمعتزلة مع الخليفة العباسي المتوكل، أي تلك المواجهة التي كانت بين ما يراه محمد أركون العقل التنويري والعقل الأرثوذكسي، وانتصار الأخير في النهاية، ومنذ تلك اللحظة غدا العقل الإسلامي، عقلا مقدسا يستند إلى النص والوحي كمرجعية وحيدة تضمن للعقل سداه وقوته، وبذلك يخرج هذا العقل عن التاريخ واشتراطاته، وتنسحب عليه بالتالي قداسة النص الديني، أي يصبح هو نفسه مقدسا ويتعالى عن النقد والتفكيك، وهذا ما جعل هذا العقل الإسلامي يتحول من عقل متنور ومبدع ومنفتح على كل الاختلافات والاجتهادات إلى عقل منكفي على نفسه منغلقة ضمن مبادئ ومرجعيات اتجاه مذهبي فقهي معين، ويقصي في الوقت ذاته أي اتجاه آخر كان علميا أو فلسفيا ، بل وحتى من المذاهب الفقهية الأخرى.

من هنا يذهب محمد أركون إلى تبني أحدث المناهج العلمية في العلوم الإنسانية والاجتماعية في ممارسة الحفر والتفكيك والنقد على هذا العقل "نطبق على دراسة الإسلام المنهجيات والإشكاليات الجديدة نقصد بذلك تطبيق المنهجيات والأفاق الواسعة للبحث في تاريخية وألسنية وسميائية دلالية وأنثروبولوجية فلسفية ثم ينبغي عن الشروط الاجتماعية التي تتحكم بإنتاج العقول وإعادة إنتاجها كل ذلك بغية معالجة نواقض تاريخ الأفكار الخطي المجرد ومخاطره⁽¹⁾، ويعود هنا محمد أركون إلى تلك المرحلة التاريخية من الحضارة

1- محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 66

الإسلامية حيث شهدت ذلك اللقاء الفكري بين الفكر الإسلامي والفكر اليوناني من خلال حركة الترجمة والتي ازدهرت خاصة في عهد الخليفة المأمون، والتي وضعت في يدي المفكرين المسلمين النصوص الكبرى المؤسسة للفكر اليوناني العقلاني، ترافق ذلك خاصة مع نهضة فكرية واقتصادية في عاصمتي الحاضرة الإسلامية بغداد في الشرق وقرطبة في الغرب، برز من خلالها مفكرين عقلانيين كالكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد والتوحيدي وابن مسكويه، وقد واجهوا تنافسا بل صراع ومن الكندي مع الاتجاه الفقهي الديني، أو ما يسميه أركون العقل التكراري الذي يكتفي بكتب الحديث والأصول وكتب التفسير. ولعل نكبة ابن رشد وصراعه الميرير مع الفقهاء لخير دليل على ذلك، لقد كان ذلك بمثابة النكسة التي أصابت العقل الإسلامي العقلاني، بعد مرحلة تميزت بالإبداع والنقاشات والمناظرات العلمية والانفتاح على الثقافات الأخرى، لقد سيطر العقل الفقهي التكراري في النهاية على الحياة الفكرية في الحضارة الإسلامية ومنذ القرن الخامس عشر عقل يحارب كل حرية وإبداع عقلي منغلق على ذاته وعلى تراثه يعيد إنتاج نفسه،" وبالتالي فلا عجب في أننا نتخبط اليوم في ظلام بهيم أو عجز رهيب فنحن مضطرون للاشتغال على جهتين دفعة واحدة جبهة إحياء الصلة بالتراث الفلسفي العقلاني.... وجهة استدراك التأخر المريع بالقياس إلى الحضارة الأوروبية (مسافة التفاوت التاريخي تتراوح بين ثلاثة مائة وأربعمائة سنة"⁽¹⁾).

يذهب محمد أركون إلى دراسة العقل الإسلامي الكلاسيكي أو الفقهي دراسة تحليلية

تركز على تاريخيته، حيث يقول "ولهذا السبب تحدثت عن تاريخية **L'hisotrité de la raison** أقصد بالطابع المتغير والمتحول للعقل وبالتالي المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل هذا هو في نهاية المطاف نقدي للعقل الإسلامي"⁽²⁾، فمفهوم أركون للعقل هو تلك الملكة الغير متعالية على التاريخ واشتراطاته والغير مطلقة حيث لا تستند إلى أية مرجعية مقدسة، فالعقل التاريخي لا يشتغل تحت غطاء المطلق والثابت بل النسبي والمتغير، بل آليات خاضعة للتفكيك والنقد والحفر لأن العقل في النهاية ظاهرة بشرية نسبية لا تخرج عن نطاق الظروف الثقافية والتاريخية والاجتماعية والاقتصادية لمرحلة ما من مراحل تطور العقل، "فالعقل ليس شيئاً مجرداً قابلاً في الهواء وإنما هو شيء محسوس ومؤطر بشكل

1- محمد أركون : نقد العقل الديني - مصدر سابق ذكره - ص288.

2- محمد أركون : الفكر الاسلامي نقد واجتهاد - مصدر سابق ص 234.

جيد. العقل ليس جوهرًا يخرج عن كل تاريخياته وكل مشروطيته فللعقل تاريخه أيضا وكل واحد من هذه العقول المذكورة مرتبط بمرحلة معينة من مراحل التاريخ بكل معطياتها وأدواتها، إنه مرتبط بالبيئة والمجتمع والحالة التطورية للأنظمة الثقافية المعرفية السائدة في زمن كل مفكر ... فالعقل الإسلامي (لا) يقبع خارج الزمان والمكان وإنما هو شيء مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماما⁽¹⁾، وهو ما يؤكد الجابري " أي ارتباطه بالثقافة التي يتحرك داخلها الشيء الذي ينزع عنه الصيغة الاطلاقية"⁽²⁾.

أي أن أركون يؤكد أن لكل مرحلة تاريخية معينة ظروف واشتراطات تؤثر في العقل الإسلامي وفي المفكرين وبالتالي في إنتاجهم الفكري، فلكل مرحلة تاريخية عقلها الخاص، يخضع للظروف والبيئة الثقافية والاجتماعية والسياسية السائدة، فضلا عن الصراعات الأيديولوجية والفكرية، وهذا ما يسميه أركون بأنسنة العقل، يعني عدم التعامل مع "العقل كأيقونة مقدسة أو هوية ثابتة. فيما هو مصطلح أو مفهوم أو نظام أو معيار، يجري اختراعه أو تركيبه أو بنائه أو الاتفاق بشأنه، بقدر ما هو سياق نصوصي أو تشكيل خطابي أو ترتيب لغوي"⁽³⁾. وهذا ما يسمح بالتعامل مع العقل الإسلامي بشكل حر من خلال نقد مبادئه الماورائية المقدسة والغيبية والنصوص المقدسة المؤسسة للرؤى التي سيطرت طويلا على ساحة الثقافة الإسلامية، وهذا ما يسميه أركون بالعقل الاستطلاعي الذي قدمه كبديل في مشروع الفكر للعقل الفقهي المنغلق على ذاته مقصيا كل فكر مختلف، لا يؤمن بالتعايش بين مختلف الثقافات والأجناس.

4-العقل الاستطلاعي المستقبلي الاستكشافي:

العقل الاستطلاعي هو عقل المستقبل، الذي يقطع مع كل العقول الكلاسيكية السابقة بأشكالها الفقهية واللاهوتية الأصولية والدينية التي تتموقع داخل سياجات دوغمائية شمولية دينية كانت (إسلامية ، مسيحية أو يهودية) أو أيديولوجية (علمانية أو ليبرالية أو يسارية)، إنه عقل تطلعي حدائي، أي ينطلق من منجزات الحداثة الغربية في مناهجها العلمية وتصوراتها العقلانية ورؤاها المنفتحة على التأويل ، الحفر والتفكيك منطلقا.

1- محمد أركون : المرجع نفسه ،ص 233.

2- محمد عابد الجابري : العقل العربي – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت لبنان – ط 5 – 1996 – ص 26

3- علي حرب : أزمة الحداثة الفائقة ، الإصلاح، الارهاب، الشراكة، المركز الثقافي العربي ، دار البيضاء المغرب نط 1 ، 2005 – ص 134.

أركون يعمد إلى توظيف مصطلح العقل الاستكشافي أو الاستطلاعي الحر عوضاً عن عقل ما بعد الحداثة، حيث يقول في هذا الصدد أن: " ضمن هذا المنظور الموسع باستمرار نجد أن التحدث عن ما بعد الحداثة لم يعد كافياً ولذا فإنني أفضل عليه مصطلح " العقل الجديد المنبثق الصاعد "ولحسن الحظ فإن هذا المصطلح أي مصطلح ما بعد الحداثة مر بسرعة ولم يعد مهيمناً الآن وطاغياً كما وصل لبضع سنوات في السابق... لأن مصطلح ما بعد الحداثة يسجننا داخل مسار واحد للفكر أو للعقل وهو المسار الأوربي أو الغربي.... ولهذا السبب فإنني لم أذعن للموضة العابرة ولم أعتمد مصطلح ما بعد الحداثة وإنما اخترعت مكانه مصطلحاً جديداً وهو العقل الجديد المنبثق الصاعد.(1)

الحداثة خطاب إنساني بالدرجة الأولى ولا تختص بعرق معين، وهنا يعود إلى اللحظة الحداثية المبكرة والتدشينية في الفكر الإسلامي الإنساني مع ابن مسكويه والجاحظ والتوحيدي وابن رشد، والذين تمكنوا من تأسيس التفكير التثويري الحداثي من خلال صهرهم مختلف الاختلافات والثقافات في عصرهم في نطاق ايبستمي التفكير الإسلامي. ورغم أن هذه الموجة لم تستمر نظراً لانتصار الاتجاه الفقهي المتمزمت على الاتجاه العقلاني الحر، فإن اللحظة الأوربية أعادت إحياء هذه اللحظة الإنسانية والحداثية، وهو منهجيات العقل الجديد الذي يريد أن ينبثق ولكي نعرف مدى مصداقية هذا العقل من خلال تطبيقه على تراث آخر غير التراث الأوربي. إن العقل ما يدعونا محمد أركون للاستفادة منها، ويرى أركون "أن ساحة الفكر الإسلامي ملائمة جداً لكي نطبق عليها الذي نلحم بظهوره هو عقل تعددي متعدد الأقطاب متحرك، مقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبى، تأملي ذو خيال واسع، شمولي إنه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحية حالياً (أي في كل الثقافات البشرية المعاصرة) (2)

العقل الاستطلاعي هو عقل منبثق، يستقر ويستكشف الذات الإسلامية من خلال الغور في المساحات المسكوت عنها والمناطق المحرمة حفراً وتقنيكا لينزع عنها هالة التقديس والحجب، التي تضمن للعقل الكلاسيكي السلطة والمشروعية والتأثير المخدر في المخيال الجماعي، وبالتالي ترسيخ الجمود والإقصاء والتعصب الفكري الذي ميز الثقافة

1- محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي - مصدر سابق ذكره - ص 33

2- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - مصدر سابق ذكره - ص 328 - 329

الإسلامية منذ القرن الخامس هجري، وهو في ذلك يعمل ناقدا في الاتجاهين، للذات اللسامية من جهة وللذات الغربية من جهة أخرى معتمداً في ذلك التعدد والتنوع والثراء المنهجي والمعرفي الذي توفره له المناهج الألسنية والأنثروبولوجية والنفسية والفلسفية المعاصرة، فالفكر الاستطلاعي المستقبلي المنبثق الحر يمارس النقد المزدوج للعقل اللاهوتي الإسلامي وللعقل الحدائي والاستشراقي الغربي ويهدف إلى تفكيك كل السياجات الدوغمائية التي تكبل العقل وتمنعه من الاشتغال بحرية، إنه "يكافح على جميع الجبهات وإنه لا ينحاز للغرب أو الشرق.... بل إنه ينتمي إلى مذهب الاتهام الفلسفي المنهجي البناء هذا المذهب الذي يشك في كل ما ينطق به العقل ويحاول تأسيسه كمذهب لا مذهب سواه أو بعده يفرضه الإنسان بالقوة على الإنسان⁽¹⁾.

العقل في منظور محمد أركون ظاهرة إنسانية لا تتحاز إلى جهة جغرافية كالغرب أو الشرق ولا ينتمي إلى طائفة دينية أو عرقية، بل يعمل من خلال إستراتيجية الشك المنهجي (الغزالي وديكارت) في كل المسلمات والمقدسات والمبادئ القبلية والأفكار الشمولية والأحكام الإطلاقية التي عملت على تحنيط العقل كصنم غير قابل للنقد والتفكيك، رسخت ثقافة التقديس الممنوع التفكير فيه

أركون وهو يقوم بخلع القداسة على النصوص المؤسسة للتراث الإسلامي تلك النصوص التي تعطي مصداقية للسلطة القائمة وتبرير سلوكها، يخلع ذلك وبجراًة في طرح الأسئلة والتحليل والنقد "يتحسر على التقليد الإنساني الوسيط التي كانت تسود فيه حرية التفكير ويذهب إلى إعادة الاعتبار لبعض المواقف التراثية كنظرية القرآن الكريم لدى المعتزلة"⁽²⁾، ويذهب إلى أن التراث الإسلامي المستتير قد شهد علمانية ، أي الفصل بين ما هو روحي وما هو زمني، وأن السلطة الدينية والزمنية كانت ممثلة في الخليفة وليس الإمام، وذلك منذ بواكيره الأولى، إلى عصر النبوة ودولة المدينة "حيث يلتبس الديني بالسياسي. ويحلل المثلث الأنثروبولوجي (العقل - المجتمع - السلطة/السيادة العليا) كما صاغه أركون، هذه العلاقة بكيفية واضحة.... وأنه لفهم هذه العلاقة جيداً - يؤكد أركون - يجب إدخال العامل التاريخي في الحساب، والعمل على توضيح الفرق بين الإمام والخليفة والسلطان،

1- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني - مصدر سابق - ص 9
2- ولد أباه السيد : أعلام الفكر العربي - الشبكة العربية للأبحاث والنشر - بيروت لبنان - ط 1 - 2010 - ص 143

وكيف أن مسألة الخلافة أو السلطة في الإسلام كانت دائماً تحل بالوسائل الدموية لا بالطرق المشروعة، لذا يجب تجاوز الفهم العامي لعلاقة الدين بالسياسة باعتبارهما إطاران مختلفان، والدعوة إلى تحليل تاريخي يقول بوجود علمنة في الإسلام من دون القفز على الدين" (1).

العقل الذي يهدف إليه أركون هو العقل الاستكشافي الذي يسعى للبحث عن الحقيقة من خلال التحليل، النقد والتمحيص، واستغلال مختلف المناهج والتخصصات خاصة في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، للتخلص من الرؤية العقلانية الأحادية للانخراط في عقلانية قائمة على اختلاف الرؤى والأفكار، أي فك أسر العقل الإسلامي السجين بين مختلف السياجات الدوغمائية المسلمات غير القابلة للنقاش، لينخرط في حركية الفكر العالمي الحر. التي دشنت عصر التنوير الأوروبي، أي إحداث قطيعة مع العقل الكلاسيكي الديني والدوغمائي. "فالعقل الاستطلاعي المستقبلي الذي أتبناه محكوم بالعمل في ظل التيه والتشرد والتردد والاشتباه المستمر بمواقفه وإنجازاته فإن عليه واجب توضيح كل مسلماته الضمنية لكي يخضعها للنقاش" (2)، وهو ما يُمكن العقل من التحرر من القيود الإبيستمولوجية للعقل الدوغمائي من خلال الكشف عن الظروف التاريخية المحيطة بالحقيقة التي يدعي هذا العقل امتلاكها واستثمار منجزات فلسفة اللغة المعاصرة خاصة تقنيات التأويل للبحث عن المعاني الثابتة خلف حجب السلطة وقداسة النص، فالعقل الاستطلاعي يعتمد "نظرية التنازع بين التأويلات **conflits d'interprétation** بدلا من الدفاع عن نظرية واحدة في التأويل والاستمرار فيها" (3)، أركون يرمي إلى إحداث ثورة في النقد الموجه للتراث الإسلامي من إحداث رؤية جديدة متحررة من كل القيود الإيديولوجية واللغوية والدينية وهذا ما يؤكد في قوله "إن خيارى الاستراتيجى الأول يتمثل فى قلب الساحة الدينية بالصيغة الموجودة عليها حاليا.... ولكن عملية القلب أو الانقلاب التى أقوم تشمل أيضا العلوم الاجتماعية الوضعية التى تفرض تقسيمات أو تأويلات إختزالية للظاهرة الدينية.... وينبغى

1- عبد المجيد خليقي: قراءة النص الدينى عند المفكر الراحل محمد

أركون: http://maaber.50megs.com/issue_july13/spotlights3.htm

2- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل - مرجع سابق ذكره - ص 92.

3- محمد أركون: المرجع نفسه ، ص 14.

على هذا الانقلاب المعرفي أن يصل إلى ممارسات اللاهوتيين كما إلى ممارسات فلاسفة الدين لكي يؤثر عليهم أيضا(1).

خلاصة:

يعمل محمد أركون في مشروعه لنقد العقل الإسلامي من خلال التفكيك والتأويل لآليات اشتغاله، والحفر في طبقات العقل الإسلامي للكشف عن إستراتيجيته المعرفية والفقهية، وذلك بإعادة النظر في البدايات والمسلمات التي بني عليها هذا العقل، هذا النقد سيتسم بالشمولية والعمق في التحليل بما يتجاوز كل قومية أو انغلاق عقدي أو إثني أو لغوي، لذلك يعمد محمد أركون إلى اجتراف مفهوم العقل الاستطلاعي المنبثق الذي يوظف مختلف المناهج التاريخية، الانتربولوجية، النفسية، اللغوية والفلسفية المعاصرة. وهو ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية الساعية لفهم النصوص الدينية والتحرر من السياجات الدوغمائية التي منعت العقل من ارتياد مناطق ظلت بعيدة عن الاستكناه المعرفي والفكري واقتحام مساحات ظلت محرم التفكير فيها لأزمنة عديدة.

يرى محمد أركون إذا أردنا إحياء علوم المسلمين وإحداث نهضة جدية في الفكر الإسلامي يجب إحداث قطيعة مع الأطروحات الكلاسيكية للعقل الإسلامي التي تضع سياجات دوغمائية وتضفي هالة من التقديس على النص وعلى العقل -نتاج هذا النص - نفسه، وتتعالى على التاريخ والواقع، أساسها العقل الفقهي الذي يسعى لتبرير الواقع القائم بل والإبقاء عليه للحفاظ على منافع أيديولوجية واجتماعية، لذلك يعمد إلى اجتراف مفهوم العقل الاستطلاعي المنبثق الذي يوظف مختلف المناهج التاريخية والانتربولوجية والنفسية واللغوية والفلسفية المعاصرة كالحفر والتفكيك، ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية لفهم النصوص الدينية والتحرر من القداسة التي حرمت العقل من ارتياد مناطق ظلت بعيدة عن الاستكناه المعرفي والفكري واقتحام مساحات ظلت محرم التفكير فيها.

1- محمد أركون: المرجع نفسه ص 92.

ثانيا: الإستشراق ودوره في تشكيل العقل الإسلامي المعاصر:

بداية يجب تحديد اتجاه وتصور الاستشراق على أنه دراسة اهتمت بالشرق وبعلمومه، خاصة الحضارة الإسلامية من طرف مفكرين ليسوا من الشرق إنما هم مفكرون ومؤلفون من الغرب عمدوا لدراستها بنية مبيته ترمي لتحقيق أهداف معينة. هذا ما لفت انتباه المفكرين والعلماء المسلمين إلى أن عمل المستشرقين لم يكن علما جادا ولم يرقى لدراسة نقدية عميقة للإسلام والتراث الإسلامي بل على العكس تماما كانت دراسات المستشرقين سطحية وتخفي خبثا ومكرا وتآمرا واضحا عكس ما كانت تبديه وتزعمه من خلال اشتغالهم وانشغالهم ولوازمهم لواقع الشرق والتراث الإسلامي هذا ما دفع الباحثون والمفكرون المسلمون لمحاولة بحث ومعرفة مصطلح الاستشراق والوقوف على الأدوات والمناهج التي وصفوها في تلك البحوث والدراسات، لأن الاستشراق "في دراسته للإسلام ليس علما بأي مقياس علمي وإنما هو عبارة عن "إيديولوجية" خاصة يراد من خلالها ترويج تصورات معينة عن الإسلام بصرف النظر عما إذا كانت هذه التصورات قائمة على حقائق أو مرتكزة على أوهام أو إفتراءات"¹.

1-الدلالات اللغوية والاصطلاحية للاستشراق:

الاستشراق لغويا "قد تكون كلمة منحوتة من مادة شرق التي لها أصل في اللغة حيث يقال شرقت الشمس شرقا وشروقا إذا طلعت و شرق المكان شرقا إذا أشرقت عليه الشمس"²

غير أنه يجب أن نتقن "أن الكلمة التي نبحت عن مفهومها اللغوي لم ترد في المعاجم العربية المختلفة"، غير أن هذا لا يمنع الباحث من الوصول الى معناها الحقيقي استنادا

¹ أحمد عبد الرحيم السايح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الاسلامي، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط1- 1996، ص

²المعجم الوسيط، ج1، ص480، ط1972، مجمع اللغة العربية (Harcoun)

إلى قواعد الصرف وعلم الاشتقاق حيث يبدو أن معنى (استشرق) أدخل نفسه في أهل الشرق وصار منهم¹، ما يدل على أن مصطلح الاستشرق " ليست عربية أصلية بل هي مولدة عصرية أكدت على ذلك بعض المصادر اللغوية الحديثة... وكما هي مولدة عصرية في اللغة العربية فهي كذلك في اللغة الأجنبية فقد ظهرت كلمة مستشرق orientaliste في إنجلترا سنة 1779م وكلمة orientaliste في فرنسا سنة 1799 ثم أدرجت كلمة الاستشرق في قاموس الأكاديمية الفرنسية DicoleFacademie Française عام 1938م²

أ- اصطلاحاً:

أما اصطلاحاً فكلمة "مستشرق لها معنى عام و معنى خاص وفي معناها العام تطلق على عالم غريب يشتغل بدراسة الشرق كله أقصاه ووسطه وأدناه في لغاته و آدابه و حضارته و أديانه - أما المعنى الخاص فيراد به الذي يعنى بالدراسات الغربية المتعلقة بالشرق الإسلامي في لغاته و آدابه و تاريخه و عقائده و تشريعاته و حضارته بوجه عام و هذا المعنى هو الذي ينصرف إليه الذهن في عالمنا العربي الإسلامي عندما يطلق لفظ استشرق و مستشرق"³.

هناك تعريف آخر للاستشرق وهو " طلب معرفة ودراسة اللغات والآداب الشرقية ويطلق لفظ المستشرق على الدارس للغات الشرق وفنونه وحضارته وعليه فالاستشرق دراسة يقوم بها غير الشرقيين لتراث الشرق"⁴.

هناك تعريف آخر للاستشرق والذي اقترحه أحمد عبد الحميد غراب ورأى أن فيه شمولية ودقة عن أي تعريف آخر يقول فيه "إن الاستشرق دراسات أكاديمية يقوم بها غربيون من أهل الكتاب للإسلام والمسلمين من شتى الجوانب عقيدة وثقافة وشريعة،

¹د: أحمد سيمايوفيتش، فلسفة الاستشرق و اثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998، دط، ص21-22

² عبد المنعم فؤاد، من افتراءات المستشرقين على اصول العقيدة في الاسلام، مكتبة العبيكان، ط1، 2001، ص15-16.

³ عبد المنعم فؤاد، مرجع سابق، ص 16.

⁴ سعد المرصفي، المستشرقون و السنة، مؤسسة الريان، بيروت لبنان، دط، دس، ص09.

وتاريخاً وتنظيماً... بهدف تشويه الإسلام وتشكيك المسلمين فيه وفرض التبعية للغرب عليهم ومحاولة تبريرها عن طريق نظريات تدّعي العلمية والموضوعية¹.

هناك عدة تعاريف ترى بأن الاستشراق فكر غربي في نظريته وتعريفه للأسماء والأحداث وكيفية التعامل معها وهذا ما ذكره بعض المفكرين على أن "الاستشراق عبارة عن دراسة أكاديمية يقوم بها الغربيون في الدول الاستعمارية للشرق بشتى جوانبه التاريخية والثقافية وأديانه ولغاته ونظمه الاجتماعية والسياسية وثوراته وإمكاناته من منطلق التفوق العنصري والثقافي على الشرق وبهدف السيطرة عليه لمصلحة الغرب وتبرير هذه السيطرة بدراسات وبحوث ونظريات تتظاهر بالعلمية والموضوعية"².

أما إذا أردنا تحديد مفهوم المستشرق فيعرفه أنور عبد المالك في دراسته فيقول: "إنني أعني بالمستشرق أولئك الذين يدرسون الشرق الأدنى إذ أن فكر الهند والصين هو بالتأكيد فكر ذو أهمية رئيسية لمعرفة سبل الذهن... لكنه ليس على أي صلة هذا من حيث التعريف العام للمستشرق"³.

2- نشأة الاستشراق:

لقد إعتبر الأوروبيون المسيحيون منذ العصور الوسطى المسلمين أعداء لهم. وزاد على هذا انتشار الإسلام وتوسعه على حساب المسيحية حتى في أوروبا نفسها ما تسبب في وقوع خلاف حضاري كبير بين الشرق المسلم مع شمال إفريقيا وبين أوروبا المسيحية وأثار مخاوف رجال الدين المسحيين وبالتالي دفعهم هذا إلى محاولة دراسة الإسلام والحضارة الإسلامية لمواجهة هذا التوسع ومحاولة الحد من تقدمه بواسطة التنقيب عن الآثار المادية والمعنوية التي احتوتها الحضارة الإسلامية ومعرفة معاني ودلالات خطابها الفكري وكشف الغموض الذي اعترى الدين الإسلامي منذ عصور بسبب التبجيل والتقديس إلا أن هذه الدراسة لم يكن الغرض منها نبيل بل كانت من أجل إيجاد طرح يتمكن من خلاله المفكرون الأوروبيون ورجال الدين المسيحيين من مجابهة ازدهار الإسلام والحضارة الإسلامية. لأن

1 عبد المنعم فؤاد، مرجع سابق، ص 16.

2 سعدون محمد السموك، الوجيز في علم الاستشراق، دار المناهج للنشر والتوزيع، ط2003، ص75.

3 محمد إبراهيم الفيومي، الاستشراق رسالة الاستعمار، ملتزم الطبع و النشر، دار الفكر العربي، 1993، د ط، ص152

هؤلاء المستشرقين في حقيقة الأمر كانوا قساوسة هدفهم التنصير بالدين المسيحي والتصدي للإسلام. أما فيما يخص تحديد الفترة الزمنية للاستشراق فكان محل اختلاف بين المفكرين والمؤرخين ونأخذ على سبيل المثال المفكر محمد البهي الذي يرى: "أن الاستشراق بدأ في بعض البلدان الأوروبية في القرن الثالث عشر ميلادي على الرغم من اعترافه محاولات فردية قبل ذلك ثم يؤكد أن المؤرخين يكادون يتفقون على أن هذا العلم انتشر بصورة جدية بعد الإصلاح الديني الذي قام به مارتن لوثر وغيره في أوروبا"¹

ما يؤكد ويبرهن هذا القول- أحمد الشرباصي الذي يرى أن بداية فترة الاستشراق "بدأ تقريبا في القرن الثالث عشر ميلادي حيث إنبتق من الحروب الصليبية التي لم تكن سوى نقطة التحول في تاريخ الشرق"²

أما الاسكندراني رأى في تحديد زمن الاستشراق أن بدايته كانت في "القرن العاشر ميلادي حينما أدرك الغرب تلك المعجزة الحضارية التي شاهدها العرب فاندفعوا إليها ليتعلموها ويتسلحوا بها ويستفيدوا منها فأخذوا يدرسون لغتها وآدابها ويترجمون كتبها وينقلون علومها الى بلادهم وكان من بدأ بذلك رجال الدين ثم تلاهم غيرهم من أبناء جلدتهم"³. وهذا تماما ما حدث في العصر الوسيط حيث عمد "الغربيون بترجمة مؤلفات علمية من العربية الى اللاتينية وابتداء من القرن السادس عشر بدأ الفكر الغربي يزدهر ويتسع ويصبح أكثر إشعاعا وعلى النقيض من ذلك كان الفكر العربي الإسلامي قد بدأ بالتراجع والانحسار ليصبح فكرا تابعا"⁴

إلا أن البعض يرى أن البداية الأولية والفعلية لفكر الاستشراق تزامن "بصدور قرار مجمع فيينا الكنسي في عام 1312 بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية، ويقول الدكتور (حمدي زقزوق) على أن هناك استشراق رسمي يدل على أن هناك استشراق غير رسمي قبل هذا التاريخ هو على حد تعبير الدكتور (محمد

1 أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، د ط، 1995، ص54

2 المرجع نفسه، ص 55.

3 المرجع نفسه، ص 55.

4 رمضان بن رمضان، باحث من تونس، عنوان محمد أركون و مواقفه من الاستشراق- الاستشراق و عوائقه المعرفية.

البهي) بمثابة محاولات فردية ويكاد المؤرخون يجمعون على أن القرن الثالث عشر بداية رسمية ثم انتشر بصفة جدية بعد فترة ما يسمى في التاريخ الأوروبي عهد الإصلاح الديني.¹

من خلال كل ما سبق يمكننا القول أنه لا يوجد اتفاق بين الباحثين على فترة معينة لبداية الاستشراق وأنه من الصعب أن نكون دقيقين في تحديد زمني بإجماع كل الأطراف للبداية الحقيقية له بوضع تاريخ معين للحظة الأولى التي تجلى فيها لأن هناك من رأى أن الاستشراق انبثق في القرن العاشر الميلادي بعد تطور الحضارة الأندلسية الإسلامية وقيام المفكرين بعملية ترجمة العلوم من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية في القرن السادس عشر ومنهم من رأى أن الاستشراق رافق الحروب الصليبية في القرن الثالث عشر الميلادي. ومنهم من يؤرخ لبدء وجود الاستشراق الرسمي بصدور قرار مجمع فينا الكنسي عام 1312 بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في العربية واليونانية والعبرية.

3 - دوافع الاستشراق:

لنقل أن هناك العديد من الأسباب التي أدت إلى ظهور الاستشراق منها عوامل سياسية واقتصادية واستعمارية ودينية وعلمية نقدم منها ثلاثة دوافع هي:

أ- الدوافع الدينية للاستشراق:

بما أن معظم المستشرقين كانوا رهبانا وقساوسة وبما أن المسيحية في أوروبا خاصة اعتبرت الإسلام عدوها اللدود منذ العصور الوسطى. فإن الهدف من تردد المستشرقين المستمر على بلدان المسلمين وأمصارهم وانشغالهم في كنائسهم ومعاهدهم ومدارسهم بدراسة الفكر الإسلامي وكتب المسلمين كان التبشير والتنصير للديانة النصرانية لا غير التي لم تستطع الوقوف في وجه المد الإسلامي الرهيب والعجيب خاصة بعد ما شهدته الحضارة الإسلامية في الأندلس من ازدهار علمي وتطور فكري برز في مختلف المجالات وبدأت أوطان المسلمين آنذاك تحتل الريادة العلمية التي استقطبت طلاب العلم والمفكرين ما حز

¹ عبد المنعم فؤاد، مرجع سابق، ص ص 19-20

في نفوس رجال الدين المسيحيين ودفعهم إلى التماس التلمذة على يد الأساتذة المسلمين والأخذ مما وصلوا إليه وحققوه من علوم وفنون .حيث كان هدف هؤلاء الظاهر هو الاحتكاك والنهل من مشارب الحضارية الإسلامية ومنابعها من معاهد ومدارس وكتب إسلامية قيمة شملت مختلف العلوم كالطب والفلسفة. وأما هدفهم المضمرة والمهم فهو التأسيس لخطاب فكري يلامس الحضارة الإسلامية عن قرب ويستكشف عمقها ليتمكن من إيجاد لغة يقنع بها جمهوره بالعدول والتوقف عن الانبهار والدهشة من الدين الإسلامي لذلك أتوا بكل حقد وعلى مصممين وهمهم الوحيد الطعن في الإسلام وتشويهه وتحريفه ليثبتوا لأتباعهم أن الإسلام دين لا يستحق كل هذا. ولعل هذا الدافع الديني هو أساس توليد الاستشراق الذي حاول بواسطته رجال الدين المسيحيين والمفكرين الأوروبيين اختراق التراث الإسلامي بدراسته ولزومه ثم تقديمه كقراءة خرافية أسطورية بتفسير الأحكام الإسلامية بطرح مغاير تماما لمقاصده وتأويل نصوصه الدينية تأولا لا يقدم معناه الحقيقي. من خلال "العصبية العمياء التي أثارت رجال الكنيسة في شعوب أوروبا مفترين على المسلمين أبشع الافتراءات محرضين النصارى أشد تحريض على تخليص مهد المسيح من أيدي الكفار أي -المسالمة- فكان جمهرة المقاتلين من جيوش الصليبيين من هؤلاء الذين أخرجتهم العصبية الدينية من ديارهم عن حسن نية وقوة عقيدة الى حيث يلاقون الموت والقتل والتشريد حملة بعد حملة وجيش بعد جيش " ¹

هذا الحقد كان واضحا وصريحا بالنظر للخلفية الدينية الانتقامية للمسيحيين من خلال حروب الاسترداد أو الحروب الصليبية لاسترداد القدس والأراضي المقدسة التي استولى عليها المسلمين والانتقام منهم بعد الاضطهاد الذي لحق بالأقباط في عهد الحاكم بأمر الله وهدم كنيسة القيامة التي تعتبر أقدس المواقع المسيحية إذ كانت هذه المواجهات عبارة عن سلسلة من الصراعات العسكرية ذات طابع ديني واكتشف من خلالها الصليبيين تلك الحضارة الزاهرة وهذا التطور الزاخر بالفنون والعلوم وانبهروا بمبانيها وعمرائها ووقفوا على براعة وقوة محاربيها واندعشوا من توسع مواطنهم الإسلامية وانتشار دينهم. وطبعاً ترك ذلك أثراً عميقاً في نفوس الصليبيين ونقلوا كل ما رأوه في تقاريرهم ومراسلاتهم وأخبارهم. فبدى

¹د، عبد الرحيم السايح، الاستشراق في ميزان نقد الفكر الإسلامي- الدار المصرية اللبنانية القاهرة، ط1، 1996

تأثرهم واضحا بهذا الدين الذي جذب الأوروبيين إليه مرة أخرى. وبطبيعة الحال لم يقف رجال الدين المسيحي مكتوفي الأيدي بل خططوا للوقوف في وجه هذا الخطر القادم من الشرق واستنتجوا أن الحروب العسكرية لن تجدي نفعا فقرروا أن يتعلموا لغة أعدائهم كأداة ليتمكنوا من خلالها اكتشاف خبايا هذا الدين وهذه الحضارة وعمدوا إلى دراسة التراث الإسلامي من خلال التردد على البلدان الإسلامية والتتقل بين المكتبات الإسلامية وترجمة الكتب والمخطوطات القيمة والعلوم. ونرجع لنقول أن هذا التحول نحو الساحة الفكرية الإسلامية يعتبر استشراق له أهداف غير شريفة تمثلت في محاولة الالتفاف حول المسائل الفقهية والتأويلات النصية وإعطائها تصور ذاتي سطحي بهدف تحريف المفاهيم الدينية وإضعافها وإعطاء تفسيرات خاطئة تمكنهم من رسم صورة سلبية عن الإسلام وبالتالي تمكنهم من وقف هذا الانتشار الرهيب للإسلام في أوطانهم.

من هذا يتبين لنا "أن الدوافع الدينية بكل ما فيها من القوة والاندفاع كانت إحدى الأسباب الرئيسية لتعلم اللغات الشرقية عامة ولغة الإسلام خاصة وظلت هذه اللغة بيت القصيد في نشاط الرهبان لأسباب الدفاع والهجوم والاحتلال والاستغلال والحرب والسلام والتبشير والاستعمار ومحاولة تعميم أهل القرآن و إذا فالسبب الرئيسي المباشر الذي دعا الأوروبيين إلى الاستشراق هو سبب ديني بالدرجة الأولى"¹. وبالتالي نستنتج أن الاستشراق كان غايته الأساسية رسم صورة مشوهة وغير مناسبة للإسلام والوقوف في وجهه من خلال تعاليمه مركزين على الغموض والتفويض الذي احتواه "ولقد تعاون المستشرقون النصارى مع المستشرقين اليهود في دراساتهم حول الكتاب المقدس (أي العهدين الجديد والقديم) ثم في دراسات حول الإسلام والمسلمين لكي يتعرفوا سويا على ثغرات يمكن من خلالها بث الفرقة والفتنة بين المسلمين وتشكيكهم في دينهم تمهيدا لردتهم عنه"² لقد انعكست مواقفهم وأهدافهم الخبيثة المضمرة على قراءاتهم للإسلام المجحفة من خلال أحكامهم الذاتية التي أخذت طابع أيديولوجي ومن خلال إثارة البلبلة والجدالات الفارغة التي لم تؤسس لمفهوم صحيح ولا لتبرير مقنع حتى داخل جدران مدارسهم.

1 أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق واثرها في الأدب العربي المعاصر- دار الفكر العربي ، القاهرة، مصر، د ط، 1995، ص 54.

د. عبد المنعم فقو، من افتراءات المستشرقين على أصول العقيدة في الإسلام، مكتبة العبيكان، ط1، 2001، ص 23.

ب- الدوافع الاستعمارية للاستشراق:

إن كابوس التوسع الإسلامي لاحق رجال الدين المسيحي في أحلامهم ونغص عيشهم فلم يجدوا له حلا سوى التصدي له بكل ما أوتوا من قوة فتعمدوا دراسة الحضارة الإسلامية لتثويها وتحريفها وبالتالي يتمكنوا من إعطاء تبرير مقنع يردون به على شعوبهم وعلى أتباعهم بإجابات غير صحيحة عن الإسلام وغير منطقية تحمل صورة عتيمة عنه تمهد لحروب مشروعة عليه تستبيح من خلالها أوروبا المسيحية أراضي وبلدان المسلمين بمباركة الكنيسة. هذه العملية الفكرية التي حدثت آنذاك كان هدفها استعماري الذي يمكننا القول أن للاستشراق دافع استعماري تبنى في المرحلة الأولى الدراسة والبحث من أجل إيجاد لغة يتفق من خلالها الجميع على محاربة هذا الدين ومن أجل تبرير الاقتتال باسم الدين،"وقد نهج المستشرقون في الأقطار المختلفة (المبدأ الميكافيلي) الذي يقول الغاية تبرر الوسيلة، فالهدف الأول التي سعت إليه منذ بداية اتجاهات نحو الاستعمار الأقطار الضعيفة هو اكتشاف البلاد العربية الإسلامية وبسط سيطرتها الاستعمارية عليها وهذا هدف أساسي خدمهم فيه المستشرقون.¹

ومنه نستنتج أن الاستشراق أداة استعملها رجال الدين المسيحي ليشفوا غليلهم ويذهبوا غيظهم من بطش وسطوة المسلمين على الأراضي المقدسة بواسطة إعلان حرب مشروعة بمباركة دينية لاستعادة مقدساتهم وأراضيهم من المسلمين. "فقد كان استشراق المبشرين عاملا هاما لدراسة الطبيعة التي يحتاج الاستعمار لمعرفة عن الوطن العربي هذا، من جانب ومن جانب آخر فقد جلب المبشرون من المستشرقين أخلاق الغرب ثقافته وحضارته وكان التصاقهم بالشعب العربي أو بطوائف منه قد فتح الأذهان على الغرب مما جعل لوجودهم بين العرب أثرا في تغلغل الثقافة الغربية وانتشارها وهي من العوامل المساعدة على دخول الغرب كله إلينا بعدئذ.²

ج- الدوافع الاقتصادية للاستشراق:

1 سعدون الساموك، الاستشراق و مناخه في الدراسات الإسلامية- دار المناهج للنشر و التوزيع، عمان، ط1، 2010 ص 14.

2 سعدون الساموك، مرجع سابق ذكره، ص18.

إن العارف بالواقع الأوروبي عموماً يعلم جيداً طبيعته المادية التي تُبَرِّزُ فيها الوسائل بالغايات وإعجاب الغربيين بالحضارة الإسلامية ومواردها وكنوزها زاد من أطماعهم في استملاكها فلم يكتفوا كما زعموا بدايةً بالتعايش والتبادل الفكري والعلمي. فالتطور الصناعي الذي عرفته أوروبا جعلها تبحث عن موارد ومواد أولية وأسواقاً تسوق فيه منتوجها وتوسع فيه أعمالها وتجاريتها. وولد في عمق المجتمع الأوروبي رغبة ملحة في نقل تلك الخيرات إليهم والاستحواذ عليها من أجل تحريك مصانعهم. دون أن ينسوا هدفهم الأسمى ألا وهو الهيمنة على البلدان الإسلامية وكنوزهم ويمكن القول أن هذا دفع فعلاً للاستشراق خاصة أن علاقة الغرب الأوروبي بالشرق المسلم عرفت تبادلاً تجارياً كبيراً تلاه استعمار استباح الغرب من خلاله ثروات وخيرات الشعوب الإسلامية. فالغرب "أدرك أنه لكي يتسرب إلى مصادر القوة في الشرق ويمزقها يجب عليه أن يتسلح بالقوة الاقتصادية ولذلك تشبث بهذا المحور وجعله هدفه الأسمى وسخر كل شيء في سبيله فطلب التجارة الربحية وهو أقوى المشجعات البشرية على النشاط والعمل كان له أثره الطبيعي في ميول الأمة ومجهوداتها الفكرية"¹.

لم يخف الغربيون أبداً نواياهم من التردد على العالم الإسلامي وقراءة تراثه كما لم يكن على المسلمين مكلفاً معرفة ذلك لكن ما سعى إليه الأوروبيون كان في نظرهم مشروعاً نظراً لكون الأراضي المفتوحة مكسب ديني عتيق وما تحمله وتحتويه تلك الأوطان من حقهم وزاد على ذلك حاجتهم الملحة لموارد يستطيعون بواسطتها تحقيق النهضة التي يحلمون بها فأسسوا لعلاقات مع العالم الإسلامي ظاهرها ودي تمثل في التبادل التجاري وحركية اقتصادية مزدوجة المنفعة وباطنها عدائي تمثل في مهيب واستغلال خيرات أي علاقات اقتصادية يتم من خلالها التزود بالمواد الأولية الخام التي تحتاجها أوروبا من أجل تحريك عجلة الاقتصاد وفي المقابل يحصل المسلمون على المنتوجات الأوروبية. هذه الصفقة التي أبرمت جعلت العالم الإسلامي لحد اللحظة يعاني من تبعية اقتصادية وثقافية وسياسية كون المسلمين أصبحوا مجتمعات استهلاكية لا تنتج ولا تبحث.

1 أحمد سمايلوفيتش، مرجع سابق ذكره، ص 45- 64.

في الأخير نستطيع القول أن الأنظمة الغربية سعت لإقرار هذا الوضع بكل الطرق فعمدت لإضعاف الشخصية الإسلامية اقتصاديا وسياسيا وفكريا من خلال بث الشك في المعتقد وتذويب القيم في وحل المادية واستعمار البلدان الإسلامية .

4 - محمد أركون والمنهج الاستشراقي:

بما أن محمد أركون اعتمد في دراساته كلها منطلق النقد العلمي فقد انشغل بموضوع الاستشراق مثله مثل باقي الدراسات بمبدأ نقدي علمي أيضا إذ تناوله بدراسة عيوب الاستشراق وأخطائه غير أن أركون من جهة أخرى أظهر أعمال المستشرقين وبحوثهم على أنها أعمال لها أهمية كبيرة في دراسة التراث الإسلامي ما عكس الجانب الايجابي لهذا الفكر حيث دعا أركون لجمع كل هذه الأعمال ودراستها كونها انجازات كبيرة ينبغي الاهتمام بها فيرى أن "الإسلاميات الكلاسيكية هي المعرفة الغربية المنجزة حول الإسلام قبل 1950 وهذه المعرفة لعبت دورا إيجابيا لا يمكن إهماله فيما يدعوه المسلمون بالنهضة وإسهامها الأكثر ديمومة والأقل إثارة للنقاش هو نشر عدد معتبر من النصوص الكبرى المنسية خلال قرون حتى من قبل التراث الإسلامي نفسه"¹.

ينتقد أركون من جهة أخرى المفكرين المسلمين على جمودهم الفكري وعلى عدم انشغالهم بتراثهم بطريقة علمية نقدية يستطيعون من خلالها الوصول لمعرفة أصول أعمالهم التاريخية ودراسة نصوصهم الدينية دراسة تعتمد على المناهج العلمية الحديثة وفي المقابل يشيد بمجهودات المستشرقين على أنها مشاريع كبيرة كما يراها أنها "مشروع سوف يدشن عما قريب الموسوعة الكبرى للقرآن الكريمإنها تغني مشروعا ضخما يساهم فيه كبار الاختصاصيين في الدراسات العربية الإسلامية سواء كانوا مستعربين أجنب أم من أصول عربية أو إسلامية و سوف تضم هذه الموسوعة جميع المعارف المتضمنة في القرآن الكريم

أو المرتكزة عليه أو المتعلقة به من قريب أو من بعيد بمعنى أنها سوف تضيء القرآن الكريم من كل جوانبه"¹.

من خلال القراءات العديدة لأركون يظهر لنا موقفه من المستشرقين حيث فضل لو أن هذه الدراسات الاستشراقية الأكاديمية اهتم بها المسلمون أنفسهم كونهم هم المعنيون بذلك لأنها تمثل جزءا كبيرا من تراثهم المعنوي وفي المقابل يرى أركون أن ما قام به هؤلاء المفكرون الأوروبيون أعطى صورة واضحة عن الفارق الكبير في المستوى والمنهج بين الفكر الإسلامي وبين الفكر الاستشراقي إذ رأى أن كتابات المسلمين وبحوثهم خاوية من الروح النقدية وظلت مغموسة في التقديس والتفسيرات اللاهوتية التي غيبت الإنسان. وعكس ذلك تماما فدراسة المستشرقين لهذا التراث تميزت بتطبيقهم المنهج التاريخي وأدواته ومصطلحاته عليه حيث استطاعوا أن يزيحوا بواسطته الغموض الذي اعتراه منذ البداية وان ينيروا **جانبا كبيرا** منه ظل مظلما لفترة طويلة. كما حث أركون المسلمين على بذل الجهود من أجل دراسة وقراءة تراثهم قراءة نقدية مثلما فعله الغربيون والكف عن الانتقادات العاطفية الانفعالية غير المؤسسة نهائيا ودعاهم لأن يتحلوا بالجرأة ليتمكنوا من مقارعة المستشرقين بتناول التاريخ الإسلامي بدراسة علمية تعتمد على المناهج التاريخية الحديثة. وفي هذا يقول أركون "لا يحق للعرب المسلمين ان يهاجموا المستشرقين إلا إذا قدّموا عن تراثهم دراسات علمية بالمستوى نفسه الذي يقدمه كبار المستشرقين فالمسألة ليست مسألة عواطف وانفعالات ذاتية وشعارات إيديولوجية أو تبجيلية وإنما هي مسألة بحث علمي أو إرتفاع الى مستوى البحث العلمي وغير ذلك فهو ضجيج وعجيج"².

قد يظن القارئ لموقف أركون من المستشرقين من الوهلة الأولى من خلال ما تم تقديمه سابقا أنه معجب بهم وبأعمالهم كلها بينما إذا تعمقنا أكثر في طرحه يتبين لنا أنه لم يقتنع كليا بما قدمه كل المستشرقون كنتائج دراسية واعتبر أن معظم الدراسات الاستشراقية سطحية اقتصرت على ترجمة لغوية للنصوص الدينية ولم تكن هي أيضا في مستوى المناهج التاريخي وفي المقابل لا يخفي أركون إعجابه ببعض المستشرقين بعد تناولهم لنصوص

محمد أركون- قضايا في نقد العقول الديني- مرجع سابق- ص 306¹.

محمد أركون- قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص 307².

ظلت لمدة طويلة حبيسة الغموض ما سمي (بالمسكوت عنه) أو (اللامفكر فيه). حيث دعا كل المفكرين المسلمين الى مثل هذه الدراسة وتطبيقها في أعمالهم كلها كمنهج علمي نقدي شجاع لا يعترف بالمطلق خالي من الذاتية والإيديولوجيات. وأركون لا يعترف لهؤلاء المستشرقين بهذا الدور فحسب بل أيضا دعا المفكرين المسلمين لذلك إذ يقول "ولكن لنكن متواضعين في ذات الوقت ولنعتزف بمكتسبات العلم الاستشراقي وإنجازاته فالعدل والانصاف يفرض علينا ذلك ولذا فإنني أحيي بكل اعتراف بالجميل جهود ومكتسبات رواد الاستشراق من أمثال يوليوس فيلهاوزينق وهوبيرغريم وتيودور نولدك و فريديريك شوالي وقون ج بغستراسير وأوبريتزل و إ. غولد زهير وتور أندري وأ.غيوم و أ. جيفري و م برافمان"¹

يستثني أركون من نقده للمفكرين الغربيين الذين تناولوا التراث الإسلامي مجموعة من الباحثين هم من ذكرهم سابقا وحتى تلاميذهم فيقول "الذين واصلوا على نفس الدرب من أمثال رودي باريت ورجيسبلاشير وهاريس بيركلاند وربيل ووليام مونتغمري واط وجون بيرتون وجون وانزبروغ وأ.تويوروبان"²

يستدل أركون في ذلك لنصوص قيمة في التراث الإسلامي لابن رشد وابن خلدون كانت مهمشة وكادت أن تندثر لولا انتباه المستشرقين لها إذ يرجع لهم الفضل في إظهارها وإحيائها ويقدم أركون "الأمثلة الناصعة على أهمية البحث الاستشراقي في إعادة بعث نصوص جد مهمة من التراث الإسلامي كتاب "فصل المقال" لابن رشد الذي طواه النسيان ولم يعتن أحد من المسلمين بتحقيقه وإعادة نشره إلى أن جاء المستشرق "MJ Moller" الذي نشره لأول مرة في عام 1859م معتمدا على مخطوط واحد ثم أعاد تحقيق الأستاذ ف. حوراني بعد قرن من الطبعة الأولى 1959 وما قيلت عن مؤلفات ابن رشد يقال عن مؤلفات ابن خلدون وغيرهما من أعمدة التراث العربي الإسلامي ولاسيما المفكرين المغضوب عليهم من قبل السلطان أو من قبل فقهاءه"³.

محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، مرجع نفسه، ص32.

المرجع نفسه، نفس الصفحة، 32.

³ فارح المسرحي، من الاسلاميات الكلاسيكية الى الاسلاميات التطبيقية، قراءة في نقد أركون للاستشراق.

بما أن أركون مفكر نقدي عارف بأصول المناهج التاريخية الحديثة وأدواتها ومصطلحاتها ومطلع على خلفيات ومبادئ الفكر الاستشراقي الغربي الحقيقية فإن قراءته لهؤلاء المفكرين لم تقتصر على التفاعل معهم لإضفاء شرعية عليهم والاعتراف بمجهوداتهم في التراث الإسلامي بل عكس ذلك فقد تجرأ على مواجهة معظمهم بالقصور والذاتية بواسطة أسلوبه النقدي الذي يستمد مشروعيته من المناهج التاريخية الحديثة التي تعتمد على الدراسة الموضوعية والقراءة العلمية

5- النقد الأركوني للاستشراق:

يؤكد أركون ويصر على ضرورة استخدام مناهج العلوم الإنسانية لدراسة التراث الإسلامي وتوظيف أحدث ما توصلت إليه مناهج العلوم في الغرب. لكن المشكل ليس بالتحديد في هذه النقطة المشكل يكمن في الموقف من الاستشراق أي من الدراسات التاريخية النقدية التي قام بها الغربيون للتراث الإسلامي إذ وبنفس الاتجاه درس أركون الاستشراق دون تسامح ودون تساهل بكل موضوعية بواسطة نفس الأدوات التي اعتمدها المدارس والمعاهد الأوروبية التي نقل منها المستشرقون مفاهيمهم ومبادئهم وبالتالي فأركون عارف بخبايا هذا الفكر وله تصور عميق عن أبعاده وإمكانياته حيث لاحظ من خلال دراسته للاستشراق أنه اقتصر في دراسته للتاريخ على منهج فقه اللغة أي الفيلولوجية تلك الدراسة التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر قائمة على أساس مقارنة النصوص ومقارنة الأديان دون الاعتماد على المناهج العلمية الجديدة التي حققها العلم الحديث في دراسة التاريخ. بعد هذا النقد اللاذع الذي وجهه أركون للاستشراق يرجع مرة أخرى لدعوة المفكرين الغربيين لتجاوز تلك الدراسات التقليدية التي أكل عليها الدهر وشرب وممسك أدوات العلوم الإنسانية الحديثة حيث يقول: "أن معظم إنتاج الفكر التاريخي العالمي يرتكز على دراسة التراث الغربي سواء كان مسيحياً أو معلماً أقصد بذلك أود أن يصبح الاستشراق جزءاً لا يتجزأ من البحث العلمي المعاصر وأن يلحق بركب التجديد المنهجي والمفهومي الذي حصل ربع القرن الماضي فلا يعقل أن يظل منغلقاً على نفسه راضياً بمنهجية القرن التاسع عشر

ورافضا للانفتاح على الثورة المنهجية والاببيستيمولوجية التي شهدتها العلوم الإنسانية منذ الستينات و حتى اليوم".¹

يرمي أركون الاستشراق عرض الحائط بعدما حكم على دراسته بالسطحية في تناول لأنها قائمة على أساس الاختيار والاختصار فالمستشرقون لم يهتموا إلا بالنصوص الكبرى للإسلام حيث ترجموها كما هي للغات الأوروبية دون تحليل ودون تفكيك حتى تتجلى بكل حقيقتها ومعانيها ودلالاتها رافضين التدخل فيما لا يعينهم بحجة الحيادية. هذا ما يظهر من خلال عدد المصنفات التي اعتمدها في بحوثهم في علوم القرآن فلقد كانت "محدودة جدا وهي في معظمها كتب جامعة لا تتحرر الصحة والنقد والرواية السليمة وهكذا نجد نولدك وبيل وبلاشير وبرتون في مجال جمع القرآن الكريم لا يتجاوزون كتب المصاحف لابن أبي داود والإتقان للسيوطي والفهرست لابن النديم في حين لا نجد عندهم إعتامادا يذكر على الروايات الصحيحة الواردة في كتب الصحاح والسنن أو في مقدمات المفسرين' القرآنية (مقدمة ابن عطية، مقدمة ابن جزى، مقدمة القرطبي وغيرها... ومن جهة أخرى يلاحظ أن المصنفات المعتمدة لدى المستشرقين المعاصرين هي نفسها التي كان يعتمدونها أسلافهم من المستشرقين القدامى"².

التناول الكلاسيكي في الاستشراق للتراث الإسلامي الذي تحدث عنه أركون يتضح من خلال اقتصار دراسات المستشرقين على التراث المكتوب والنصوص الكبرى والخطابات الرسمية فقط متجاهلين التراث الشفوي وإسلام الشعوب كالبربر والأفارقة فهذه الدراسات كأنها لم تقدم أي جديد للقارئ العربي خاصة بل قدمت معلومات محدودة عن الإسلام فقط إلى الجمهور الغربي فأركون يرى أنها مجرد ترجمة لنصوصنا القديمة والمعاصرة،" يتمثل في مسألة المنهج بمعنى أن مناهج المستشرقين متأخرة أو متخلفة إذا ما قورنت بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في صورتها المعاصرة إذ لا يزال الاستشراق يعتمد على المناهج

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 130.
²حسن عزوزي، آليات المنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية، مطبعة أنفوبرانت، فاس المغرب، 2007، د ط، ص 20.

المتطورة في القرن التاسع عشر في ظل ازدهار الفلسفة الوضعية لاسيما المنهج الفلوجي (فقه اللغة) والتاريخ التقليدي السردى¹.

لقد أعطى أركان عناصر أخر لا تقل أهمية عن كل العناصر المشكلة للتراث الإسلامي وأهمها الاستشراق ألا وهي المخيال والأسطورة اللذان لهما دور مهم في تأسيس الأحداث التاريخية وفي المقابل اهتم الاستشراق بالحدث التاريخي ما يبرز تأثيره بالمنهجية الوضعية التي تعتمد على رد الدلالات والقضايا إلى المنطق البحت ورفض التفسيرات الميتافيزيقية، "أحد الأبعاد الأساسية التي يتكون منها الشخص البشري والثقافة البشرية على العموم بالإضافة طبعا إلى البعد العقلاني والاقتصادي والحسابي"².

هذا ما رفضه المنهج الوضعي المادي في القرن التاسع عشر ولم يأخذ بعين الاعتبار إذ أن "البعد الخيالي والأسطوري للإنسان ولذلك مرجا اعتبرت الدين والبعد الديني شيئا متجاوزا ينتمي إلى العالم القديم أما العلم المعاصر فهو يعيد الاعتبار إلى الأسطورة ويعتبرها إحدى طرق "إنتاج المعرفة ... فهي تكشف إلى حد كبير عن العادات والتقاليد والأخلاقيات السائدة فيه"³.

يعتبر أركان أن الأسطورة كظاهرة انتروبولوجية تجتمع فيها التقاليد والقيم والعادات وفي هذا يقول: "فالأسطورة هي إحدى الطرق لإنتاج المعرفة والأساطير المنشرة لدى شعب من الشعوب تعلمنا الكثير عن أخلاقه وعاداته وحساسيته والمعرفة الأسطورية ليست خاصة بالمسلمين أو بالثقافة الإسلامية وإنما هي ظاهرة انتروبولوجية أي تشمل جميع الثقافات وجميع الشعوب"⁴، لأن الأسطورة تعتبر هي لب التاريخ والطاقة التي تحركه وتجعله يتفاعل بشكل كامل مع كل عناصره. ويلفت النظر أركان هنا لما ارتكبه الماركسيون الماديون الذين ركزوا في دراساتهم على الجانب المادي الاقتصادي وجعلوه دافعا قويا حسب رأيهم لحركة التاريخ وتحديد اتجاهه وتأسيس وتكوين الفكر الإنساني "فالبنية الفوقية" لم تعد نتيجة

¹المسرحي، مرجع سابق، ص6

²محمد الشبه، مرجع سابق، ص30.

³المرجع نفسه، ص30.

⁴ محمد أركان، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص328-329.

ميكانيكية "البنية التحتية بل أصبحت تمتلك استقلالية نسبية وأصبحت أحيانا تشكل قوة مادية ودافعة لمختلف الأحداث التاريخية".¹

الاختيارية والاختصار كمنهج اعتمده الفكر الاستشراقي لم يتمكن من تقديم حلول "لكونها تمارس اختزالا مزدوجا فهي من جهة ترفض أن تأخذ بعين الاعتبار الأساطير والتزويرات والتحريفات والتصورات الخيالية التي يخلقها المخيال الاجتماعي وتفقر إلى ذلك إلى حد كبير من المضامين الحقيقة لكل وجود اجتماعي تاريخي كما وتفقر آليات إنتاجه وهي من جهة ثانية إذ تنتقي الوقائع الممكن السيطرة عليها وتحديد تاريخ زمني صحيح لها ومؤلفيها الفعليين ونفي كل ما عاداها فإنها تشكل "بذلك تاريخية عقلانية أي مقطوعة عن الحقيقة المعاشة من قبل الفاعلين الاجتماعيين"².

على الرغم من أن أركون تقدم بنقد لاذع للمنهج الاستشراقي في دراسة التراث الإسلامي إلا أن رد المستشرقين عليه كان قويا جدا حيث يروا أن مشروع أركون النقدي دعوة إلى الاجتهاد والتجديد ولكن ليس في الفكر الإسلامي كما يدعي بل في الفكر الاستشراقي فهو يقوم بدور الاستشراق من الداخل لإثبات ما أثبته المستشرقون من الخارج"³، نفس ما فهمه العديد من المفكرين الذين لاحظوا ازدواجية في التصور لدى أركون تحمل تناقضا خطيرا ورأوا بأن أركون يعكس صورة غير مناسبة عن الإسلام فهو "يوهم القارئ بأنه يخالفهم مخالفة جذرية منها وتطبيقا وهذا مجرد وهم وتضليل وتغليب لأن أركون كثير المدح للمستشرقين والالتزام بمنهجهم والاعتماد على تراثهم أما انتقاداته فبعضها انتقادات مشبوهة ماكرا تتعلق بحثهم أكثر على التركيز على طرق هدم الإسلام وإثارة الشبهات حوله".⁴

¹محمد الشبته، مرجع سابق، ص32.

²كيجل مصطفى، الأنسنة التأويل في فكر محمد أركون، منشورات الإختلاف، الجزائر، د ط، 2013، ص 259.

³المسرحي، مقال.

⁴المسرحي، مقال.

المبحث الثاني

الأسس المنهجية لفهم بنية

العقل الإسلامي

أولا : في مفهوم الأنسنة وتاريخيتها:

الأنسنة مصطلح يطلق على التحول للإنسان أو سببية الإنسان في كل التعقيدات الكونية وانتسابها له ونجده في القاموس الفرنسي يطلق عليه اسم: "هيومانيزم" "Humanism" فهو يعني "النزعة الإنسانية أو الإنسانية... تأتي في اللغة العربية كترجمات للمصطلح الفرنسي "humanisme" والذي يشتق من اللغة اللاتينية وتحديدا من كلمة "humanistas" والتي تعني في اللاتينية تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم اللبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات"¹

نجد تعريف آخر للأنسنة إذ "يتميز هاشم صالح بين الصفة الإسم، فصفة "الإنساني أو الإنسي "humaiste" اشتقت في اللغة الأوروبية منذ القرن السادس عشر وبالتحديد عام 1539 أما كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الإسم أو المصدر "humanisme" فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر هذا مع العلم أن مدلولها كان موجودا منذ وقت طويل فقد يوجد الشيء قبل أن يوجد اسمه وكانت كلمة الإنسي أو الإنساني تطلق على البحاثة المتبحرين في العلم بخاصة علوم الأقدمين: اليونان والرومان وقد ظهروا في إيطاليا أولا قبل أن يظهروا في بقية أنحاء أوربا"². في تعريف آخر للأنسنة نرى "بأنها تلك المركزية التي تنطلق من معرفة الانسان وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته

¹ كيجل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، د ط، 2013، ص 55.

² المرجع نفسه، نفس الصفحة.

سواء بإخضاعه لقوى خارجية للطبيعة البشرية... وتمثل الأنسنة قطيعة حاسمة مع كل نظرة لاهوتية قروسطية صادرت كيان الإنسان باسم الأيمان وتمثل في الوقت نفسه تأسيساً لرؤية جديدة تحل الإنسان محل المركز من الوجود... وبهذا فالأنسنة تتمفصل مع العقلانية والعلمانية والتاريخية فهذه العناصر تشكل جوهر الإنسانية¹ أكد نتشه هذا الرأي بتصوره الإلحادي مستهزئاً بمواقف الميتافيزيقيين واللاهوتيين باعترافه بقتل الإله كناية عن استرجاع الانسان لدوره في كشف قوانين الطبيعة بدل الاعتقاد بالعناية الربانية. وهذا أيضاً ما دعا إليه كارل ماركس بحكمه على الإله بالخرافة. أيماناً منهما بأن الانسان لم يتحمل مسؤولياته في فهم الكون وأرجع هويته للعالم الميتافيزيقي وعليه أن يسترجعها حتى يسترجع وجوده من جديد ويعود من غربته عن ذاته ليصبح اله كونه.

بينما لامس مصطفى حسيبة هذا المفهوم فيرى أنها "حركة فلسفية تدعو إلى إعادة الكرامة إلى القيمة الإنسانية كانت ترجع التفكير العقلاني وأكدت على تفوق الإنسان بذاته وليس عن طريق القوى التي لا تخضع إلى منطق العقل".² بالتالي فإن الأنسنة تضع الإنسان في إطار اهتمامها أما مراد وهبة فيراها "أسلوب في التفكير يدور على إمكان تحكم الإنسان في الكون ورفض المدهنات الدينية وإنكار التفاعل والخداع ومن شأن هذا أن يصبح الإنسان تشبيهاً بالآلهة"³.

يفصل أركون في شرحه بين الإنسانية والأنسنة فيرى في هذا المضمون أن "الفرق بين الأنسنة والنزعة الإنسانية لأن الأولى تركز النظر في الاجتهادات الفكرية لتعقل الوضع البشري وفتح آفاق' جديدة لمعنى مساعي البشرية لإنتاج التاريخ مع الوعي. أن التاريخ صراع مستمر بين قوى الشر والعنف وقوى السلم والخير والجمال والمعرفة المنقذة من الضلال".⁴

1 زرفة بلقواس، محمد أركون، رؤيا في مسارات الأنسنة، مجلة التغيير الاجتماعي، العدد الرابع، جامعة بسكرة، محمد خيضر.

2 مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر و التوزيع، الأردن، عمان، 2009، ص 104.

3 مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة الحديثة للطباعة و النشر، مصر، دط، 2007، ص 105.
زكي ميلاد، ص 84

من هذا نفهم أن الأنسنة ترجع في أصلها للغة اللاتينية وجاءت كترجمة للمصطلح الفرنسي « Humanisme » وهي ترتبط بالتاريخ والعقل والعلمنة وتمهد لنظرة وفكر جديد يتبنى فيه الإنسان توجهاته وفرضياته وأحكامه في دراسة العلل الطبيعية الفيزيائية والعلمية والاجتماعية والتاريخية للظواهر الكونية المختلفة بعيدا عن التصور الغيبي في تحديد الأسباب واستخلاص النتائج بهذا يصبح الإنسان محورا أساسيا للكون .

1- السياق التاريخي للنزعة الإنسانية في الغرب:

لقد ظهرت النزعة الإنسانية منذ بداية الفلسفة اليونانية وبالتحديد مع السفسطائيين إذ انكبوا في دراستهم على العقل الإنساني فاعتقدوا أنه مقياس كل شيء الخير والشر، الصحيح والخطأ ولعل بروتاجوراس هو من الأوائل الذين أسسوا لفكرة الإنسان الرئيس أو الإنسان المعياري عند السفسطائيين منتقلين بذلك من السياق الطبيعي إلى السياق الإنساني حيث يرى بروتاجوراس في كتابه "عن الحقيقة أن الإنسان مقياس الأشياء جميعها فهو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد منها".¹

أما في العصر الحديث فقد ظهر تصور جديد وضع الإنسان والقيمة الإنسانية في أولويات كل شيء. يثق فيه وفي إمكانياته وقدراته على صنع التقدم الحضاري. ظهر هذا التصور أثناء النهضة الأوروبية خاصة في القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر. في رؤية جديدة أعادت المفكرين الأوروبيين إلى النصوص اليونانية القديمة التي أهملت العقل الإنساني إبان العصور الوسطى الساخطة على الفلسفة والثقافة المفعمة والفكر اللاهوتي. هذا التحول الجديد هو ما أطلق عليه بالنزعة الإنسانية "والتي جاءت كرد فعل عنيف أمام سطوة وقوة وهيمنة وجبروت اللاهوت وتشكلت هذه النزعة على أساس إحلال مركزية اللاهوت وهذه كانت فلسفة عصر النهضة - في القرن السادس عشر الذي اندفع فيه الأوروبيون

¹مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي- دار قباء الحديثة للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة ط2، 2007، ص 352.

بحماس كبير نحو الاقتلاع من القيود والأغلال التي حاصرتهم وضيقت عليهم في ظل هيمنة ومركزية اللاهوت لذلك فقد حملت هذه النزعة معها موقفا عدائيا اتجاه الدين... سعيا نحو التحرر والتمرد على الوضعيات السابقة ومن ذهنية التحريم والتكفير"¹

رواد هذا التصور يتوجهون أولاً إلى نكران كل مطلق ديني قطعي أتت به الكنيسة الكاثوليكية خاصة في العصور الوسطى وردد كل هذه التعاليم اللاهوتية المفروضة قهراً من السماء ورفض هيمنة الدراسات الميتافيزيقية على الدراسات الإنسانية وفصل الإنسان تماماً عن التبريرات الموارثيات الأحادية. ومن ثم الانتقال إلى تقديم مفهوم الفردية الذي يهدف إلى تأسيس علاقة جديدة ومهمة بين الإنسان وكونه أو عالمه حتى يصبح الإنسان مركزاً كونياً ومعياراً معرفياً حقيقياً. وأي معرفة لا تعتمد عليه أولاً ترفع من شأنه لا جدوى منها ولا لزوم لها وأي معطى لا يخضع لدراسة إنسانية لا يمكن الوثوق فيه من أجل أن يصبح الإنسان هو محور كل التصورات والأطروحات التي حدثت والتي ستحدث مستقبلاً ويصبح معيار العقل في المعرفة وبناء الأحكام هو الأساس. على هذا النحو انطلقت تلك الحركة الإنسانية القوية فاتحة المجال واسعاً لأهمية ولأسبقية كبيرة للعقل على النص الديني عكس اتجاه رجال الدين في العصور الوسطى في تقديسهم للنصوص وتسليمهم للموروث الديني على حساب العقل. وبهذا التوجه يمكن التخلص من وساطة الكنيسة في وصول العقل للنص وتتم المعرفة مباشرة من الإنسان إلى الله حيث يسترد العقل الإنساني دوره ويعود من غربته عن ذاته. بهذا"حدث انتصارا للعقل الفلسفي والتنويري على العقل اللاهوتي والنبوي وهذا الانتصار الذي حصل... كانت ثمرته "تحريم الروح واستقلالية الذات البشرية" ومعنى استقلال الذات تعامل الإنسان تعامل الإنسان مع نفسه كذات واعية وسيّدة مريدة وفاعلة وهذا هو مبدأ الذاتية أما تحريم العقل والروح فقد عني احتلال العقل الإنساني أي العقلاني مكانة جديدة بوصفه الحاكم الأول والمرجع الأخير في كل ما يختص بمعارف الإنسان وأعماله ومساعدته ومجمل علاقته بالطبيعة والعالم".²

¹ زكي ميلاد، الفكر الإسلامي والنزعة الإنسانية، العدد 24، أفاق، ص10.

² علي حرب، الماهية و العلاقة نحو المنطق التحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان ط1، 1998، ص 214.

وبالتالي يتحقق ويبحث العقل الإنساني الحر بنفسه في ذاته وفي كينونته التاريخية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية ويواجه توجهاته وخياراته بكل مسؤولية وبكل جرأة وأيمان ووعي تام بمختلف القواعد الموضوعية والعالمية مستمداً شرعيته من العقل وحده في إشارة واضحة إلى حق العقل الإنساني المطلق على الحكم بنفسه على ذاته وقدراته ومعطياته في عالمه بكل استقلالية دون الاعتقاد بالفرضيات الخارجية التي تتطلب الطاعة التامة للسلطة أو المجتمع أو الدين ليستطيع في نهاية المطاف من استغلال ثرواته وكنوزه المعنوية والمادية. هذا الاتجاه انتشر في تلك الفترة كالعُدوى من خلال تزامنه مع حركة الإصلاح الدينية مع "توماس دكان" و"مارتن لوثر" من أجل مواجهة سيطرة رجال الدين والكنيسة في القرون الوسطى على الساحة الفكرية ومقومات المجتمع وثرواته. ومن أجل أيضاً رفض الاحتكار الذي ساد آنذاك للقواعد المؤطرة والمنظمة للمجتمع والعقل من خلال تنصيب الكنيسة نفسها المتحدث الرسمي باسم الرب والوسيط المعتمد بين العقل والنص. حيث أن الاتجاه العقلي الحديث دعا لتحرير الفكر من هذا السجن ورفض تقييد الإنسان في تناوله لذاته وخصوصاً في دراسة الكتب المقدسة حتى يتمكن من شرحها وتأويلها بكل موضوعية ومن أبرز علماء هذه النزعة الإنسانية "رونيه ديكارت (1596 - 1650) إضافة إلى سبينوزا (Baruehspinoza) 1632-1677 وجون جاك روسو (1712-1778) J.jaque Rousseau ومن أبر أقطابها ديديهأيراسيم (didiesirassem) (1469-1536) الذي ساوى بين الفلسفة واللاهوت كوسيلتي للمعرفة والبحث فنادى بالعودة إلى منابع اللاهوتية ودعا إلى دراسة نصوص العصور القديمة اليونانية واللاتينية وأكد على حرية الإنسان وأعاد بناء العقيدة المسيحية على أساس إنساني خالص ويعد لودفيغ فيوربارخ (1804-1872) (L.feuerabeh) وفريدريك نتشه (1844-1900) F.nietzsche من أبرز النزعة الإنسانية".¹

لقد حقق علماء ومفكري عصر النهضة الأوروبية النضج العلمي المتطور والمزدهر والخالص من جميع التصورات التقليدية وتبنوا التحول من مركزية اللاهوت إلى مركزية العقل الناقد المستقل من جميع القيود القديمة والمتحرر من أسر الأفكار الميتافيزيقية. هذا الانتقال

¹ العلمانيون و القرآن الكريم ، إدريس الطعان، ص 605.

يجسد أولاً لقطيعة نهائية مع الكنيسة ورجال الدين وكل ما ترتب عنهم من أطروحات ونظم وأحكام وثانيا لبداية نهضة فكرية جديدة يقودها العقل الإنساني المتحرر ولم يكن أبداً هذا الانتقال جديد على المفكرين الأوروبيين بل يعتبرونه رجوع العقل بعد غياب عن الساحة الفكرية. تلميحا للدور الذي لعبه العقل من قبل في الفلسفة اليونانية من خلال الكشف عن أسرار الكون والبحث في الطبيعة وأسبابها بعيدا عن التفسيرات الغيبية وما تبع ذلك من تغريب العقل وتغيبه عند الكنيسة ورجال الدين، "إنها قطيعة حاسمة مع كل نظرة لاهوتية قروسطية صادرت كيان الإنسان باسم الأيمان وتمثل في الوقت نفسه تأسيسا لفلسفة جديدة برؤية جديدة تحل الإنسان محل المركز من الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه"¹.

في هذه الرؤية الإنسانية يتضح بشكل جلي الاهتمام الكبير بالإنسان ومرجعيته بتنصيبه منطلقا رئيسيا لكل الإشكاليات والتعقيدات والأسئلة الكونية وهو المؤشر المطلق لمختلف الأحكام العامة والخاصة. غير أن هذه المبالغة في تبجيل العقل ذكرتنا فيما حصل مع رجال الدين من تقديس للنصوص أدى إلى أسر العقل وتقييده. وكأن ما حدث بين العقل والدين هو تبادل للمواقع فقط على حساب الفكر فكلاهما سعى لاحتلال الساحة الفكرية بتغيب الآخر، وهذا فعلا ما تم مع الاتجاه الأنسني الذي غيب تماما الجانب الروحي والجوانب الأخرى ونسي أن العقل هو أيضا غير مطلق وخاضع هو أيضا لتغيرات السياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية هذا ما تناوله فلاسفة ما بعد الحداثة في ملاحظاتهم عن هذا الاتجاه الذي أله العقل رغم خضوعه للتفكيك والنقد.

2- السياق التاريخي للنزعة الأنسنية عند العرب والمسلمين :

بالرغم من أن المنهج الأنسني ليس بغريب عن الثقافة العربية الإسلامية في القرن العشرين إلا أن المفكر الجزائري محمد أركون بعد أن وسع من هذا المفهوم وجعله مسائرا للوعي الإنساني للنهضة الجديدة من خلال تحضيره لأطروحة الدكتوراه. فهو يجد للأنسنة في ارتباطها بتحرر الانسان من أغلال العوائق اللاهوتية ما يؤكد مكانتها في الثقافة العربية الإسلامية منذ القرن العاشر ميلادي، الرابع ميلادي معتبرا أن ما قدمه "أبو حيان التوحيدي"

¹ عبد الإله يلقريز، العرب والحداثة، دراسة في مقالة الحديثين، مركز دراسة الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007، ص62.

و"مسكويه" من خلال دراسة ودمج التراث العربي الإسلامي بالفلسفة اليونانية جدير بالاعتراف والتقدير وينبع من منبع الأنسنة والعقلانية التي سادت آنذاك. بهذا يقدم أركون تصورا لما حصل في التراث الإسلامي الذي أبدى تقدما واضحا في التوجه العقلي عن الفكر الأوربي من خلال التناول العقلي قبل حوالي ستة قرون. في جواب صريح على المستشرقين الذين حكموا على الفكر العربي برفض أو التأخر في أنسنة المعارف وذهبوا إلى أنها نزعة ظهرت في القرن السادس عشر في إيطاليا ثم أوربا.

3- عوامل ظهور الأنسنة في القرن الرابع هجري:

أ- العامل السياسي:

يرى أركون أنه بالنسبة للعامل السياسي في تلك الفترة التاريخية "كان ظهور علائم على العلمانية الجينية (أوالبدائية) ومن أبرز هذه العلائم إضعاف هيبة الخلافة من قبل الأمراء البوهيين ثم ازدياد أهمية الدور الذي يلعبه العقل الفلسفي من أجل تجاوز الصراعات المتكررة والحاصلة بين الطوائف والمذاهب والعقائد، والتراثات العرقية -الثقافية ومن المعلوم أن الخلافة تتمتع برمزية دينية عالية واستخفاف البوهيين بها يعني السير في طريق العلمنة لمؤسسة السلطة العليا كما أن صعود العقل الفلسفي على حساب العقل المذهبي الأرثوذكسي يعني أيضا تأكيدا لعلمنة الفكر في الساحة العربية الإسلامية"¹

يرى أركون أن نزعة الشرعية للخلافة العباسية وإضعاف الخلافة أدى لاستحواذ البوهيين على السلطة ما ترتب عنه تجسد للعلمانية على أساس الأنسنة والعقلانية والحرية في حل النزاعات والفصل في القضايا بشكل عقلي.

ب- العامل الإقتصادي:

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 47.

اقتصاديا لعبت الحركة التجارية الكبيرة والمهمة عند المسلمين في القرن الرابع الثامن عشر ميلادي دورا بارزا في احتكاكهم بالحضارات والثقافات والعادات واللغات المختلفة لمختلف الشعوب بعد سيطرتهم على السوق التجاري، ومن خلال رحلاتهم التجارية حيث "كان التجار يراقبون الطرق الملاحية أي البحر المتوسط والمحيط الهندي والطرق البرية (في الصحراء) ويشهد على ذلك ثراء الأدب الجغرافي حيث اختزن المسافرون الإنسانيون معارف دقيقة متنوعة تتوزع على الشعوب والثقافات والحضارات... يغلب عليها الطابع الدنيوي والعقلاني وهو يساعد على رسم خطوط الانفصال بين أنسنة الذات ذات التمرکز اللاهوتي يسيرها العلماء حماة المقدس وأنسنة فلسفية متمركزة حول تكوين الإنسان العاقل القادر على الإبداع الفكري والممارسة النقدية للعقل".¹

يتضح لنا أن العامل الاقتصادي أدى لظهور اتجاه فكري جديد تمثل في النزعة الإنسانية بعد التعامل المباشر من خلال التجارة مع كل التنوع الفكري والثقافي الذي كان سائد في تلك الفترة.

ج - العامل الثقافي:

كما لعب الاحتكاك الثقافي دور مهم في إبراز تلك النزعة الإنسانية من خلال التعارف والتبادل والتأثر والتأثير ومن خلال اكتشاف التراث اليوناني خاصة، "المجال الثقافي مكن تقدم الفلسفة والعلوم اليونانية من تدعيم الفلسفة المعلمنة في القرن الرابع هجري/ العاشر ميلادي"².

لذا فإن قبول التعدد والاتفاق عليه والاعتراف بالاختلاف باحترام كل التصورات سمة اتسمت بها المناهج الإنسانية التي جسمت الانفتاح على مختلف الثقافات والمذاهب والأديان بعد ما جعلت كل البحوث الفكرية خاضعة لفرضيات العقل وحده وإسناد كل الأسئلة والتعقيدات الكونية له كمنطلق فعلي لخوض مغامرة الاستكشاف العلمي والتاريخي والأدبي وإخضاع أيضا الإجابات والتفسيرات لمنطق العقل الإنساني ولقد وجد أثر تلك النزعة في

¹ محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، ت: محمود غرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2010، ص 37.

² محمد أركون، المرجع نفسه، ص 37.

التراث العربي الإسلامي من خلال التوحيدي ومسكويه في القرن الرابع هجري عندما تميزت هذه الفترة "بمناذج تحتذي إنها تكشف بوضوح وصرامة نقدية ويقين متقد عن اهتمامات الجيل اللاحق للفارابي وابن سينا وقد أعلن التوحيدي بوضوح ... تمرده الفكري ونقده القاطع وذلك من دون أن يتخلى عن بعده الروحي. ومن أجل ذلك كان التوحيدي يريد تعطيل الشعائر الدينية من أجل خلق فضاء مناسب للتعميق الروحي".¹ لأن التوحيدي اشترط في تحقيق التقدم والتطور والإبداع عامل توظيف العقل في ذلك دون أي خوف من التنوع والمصادر والانفتاح الشامل على التباين الحاصل في مختلف الحركات الفكرية والدينية ورموزها والاستفادة من نتائجها ونتائج العصور السابقة والحاضرة في مختلف المجالات. هذا نفسه ما ذهب إليه موسكويه "فقد كان صديق التوحيدي وكافلا لجبرته ومحاورته إذ أنه يعكس الصفاء والتربية الدؤوبة المتأنيئة المتزنة للحكيم الفيلسوف الناهل من الثقافة الإيرانية والمنفتح على تاريخ كوني لثقافات وشعوب مختلفة".²

يعرض محمد أركون هنا مثالين لرؤية عربية إسلامية جسدت الأنسنة. وهو إذ يقدمهما فهو يلفت النظر إلى إمكانية إحياء هذه النزعة في الفكر العربي الإسلامي من أجل وضع دافع قوي للانطلاق في دراسة جريئة. هذا التصور الذي ظهر منذ القرن الرابع للهجري/الحادي عشر الميلاد في الواقع الإسلامي أهمل لأسباب عديدة "هناك سببان يدعوان عن التجربة الإنسانية من أجل موضعة الإسلام في التاريخ بشكل أفضل. الأول هو أن هذه التجربة كانت قد نسيت وأهملت من قبل المفكر العربي الإسلامي نفسه منذ أن كان حصل رد فعلي الفعل السنّي في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر ميلادي ... إنها ليست منسية فقط وإنما هي منكرة ومرفوضة بشكل مزدوج من قبل الإستشراق الذي يرفض أن يخلع على الإسلام تلالك التجربة الشهيرة... كما أنها مرفوضة من قبل التيار الأصولي الإسلامي المعاصر الذي يريد التشديد على الأصل الإلهي.. أما السبب الثاني فهو فلسفي

¹ محمد أركون، الأنسنة و لإسلام المرجع نفسه ص39.

² المصدر نفسه، ص39.

ذلك أن النجاحات التكنولوجية للغرب جعلت الخطاب الإنسي والنزعة الإنسانية تبدو هامشية وباطلة¹.

مرة أخرى يرجع أركون لإلقاء اللائمة على العقل الإسلامي في تهميش الأنسنة باعتماده على الأحكام المقدسة وينتقد الفكر الإستشراقي الذي استبعد دور الانسان في الساحة الفكرية الإسلامية كما انتقد التطور التكنولوجي المادي الذي غيب النزعة الإنسانية وسيطر على العقل التواصلي حسب رأي هابرماس.

سعى أركون مجتهدا من أجل إثبات السبق في تناول الفكر العربي الإسلامي النزعة الإنسانية منذ عصور قبل النهضة الأوروبية لأن الثقافة الإسلامية كانت تهدف إلى الانفتاح والاستفادة من مختلف الأفكار واستثمارها بالعقل لتحقيق الإبداع.

غير أن أركون يرى أن هذه النزعة الإنسانية في الفكر الإسلامي سرعان ما تلاشت واضمحت ابتداء من القرن الخامس الهجري. بعد أن "فرضت اللغة العربية والتعاليم الإسلامية نفسها فيها آخر مصيرا مختلفا جدا عن ذلك الذي شهدته بدءا من القرن الخامس الهجري/ العاشر ميلادي حيث ابتدأ الانحطاط وذيول الاتجاهات الإنسانية والعقلانية... التي كانت بالكاد قد ابتدأت تؤكد نفسها أقول راحت تدوي وتموت شيئا فشيئا، والسبب هوأنها حوربت من قبل قوى اجتماعية داخلية وخارجية"².

دعوة يرى من خلالها أركون ضرورة استفاقة المفكرين المسلمين والعرب من سباتهم موجهها لهم الخطاب بالرجوع في البحث عن أسباب هذا التراجع الفكري ومراجعة جميع العلل الاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي أدت لهذا التعثر المخيف "فهذه التحريات هي وحدها القدرة على الكشف عن الأسباب الدنيوية العريضة... لتهميش النظام المعرفي الذي بلوره جيل مسكويه ودافع عنه إنها هي وحدها التي تكشف لنا عن سبب انهيار هذا النظام أو تصفيته أو نسيانه في الساحة العربية ومنذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا... ولئن جاز سوسولوجيا الفشل في هذه ينبغي أن ندرس المجريات التي تمت من خلالها تفكك عملية

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص76

² محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه و التوحيد، مرجع سابق، ق ص 49.

السلطة السياسية والاقتصادية ثم إعادة تركيبها... ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار الضغوط التي مارسها القوى الاجتماعية الجديدة كالعبيد والبدو والأتراك والمغول والصلبيين¹.

أركون لا يعتقد حسب رأيه بأن التفكير الديني اللاهوتي هو وحده سبب الانغلاق على الثقافات الأخرى وليس وحده من حكم على العقل بالدغمائية بل اجتماع كل تلك العوامل الذاتية والفكرية والمادية هو من سمح للأيدولوجية الميتافيزيقية بتمثيل الفكر محل النزعة العقلانية والإنسية.

4- أسباب غياب النزعة الإنسية في الفكر العربي :

يواصل أركون في تبرير تراجع النزعة الإنسية في الفكر العربي الإسلامي بطرحه لعدة عوائق حالت دون استمرارها في منهجه ومن بينها:

- الأرثوذكسية: استحدث محمد أركون هذا المصطلح لتمثيل دور الكهنة في الكنيسة بدور رجال الدين في الإسلام وهو يراها أنها: "هيئة من الفقهاء تسيطر على الأرثوذكسية وتشرف على تطبيق القانون الديني وذلك بالتعاون مع سلطة الدولة فجماعة العلماء من كبار رجال الدين قد أدوا في الإسلام الكلاسيكي كما في الأنظمة السياسية المعاصرة دورا مشابها في نواح كثيرة لدور الكهنة في الكنيسة المسيحية قبل أن يحصل الفصل بين الكنيسة والدولة فشخصيات من مثل المفتي والقاضي والإمام يشكلون هيئة دينية ومدنية في آن معا".²

أركون منذ الوهلة الأولى انطلق في دراسة العقل الإسلامي - متأثرا بما ما وصل إليه المفكرون الأوروبيون في دراسة نصوصهم وتاريخهم في تلك الفترة - ومعجبا بأدواتهم التي استعملوها في بحوثهم رأى في الموروث الإسلامي أذاك ما رأوا هم عن موروثهم واتخذ أحكامهم معيارا للحكم على العقل الإسلامي العربي ليستنتج أن العقل الإسلامي العربي ظل غارقا في نوم عميق وذلك بسبب رجال الدين الذين فرضوا الصمت أمام

¹ محمد أركون، المرجع نفسه، ص 50

² محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 136.

النصوص المقدسة ووقفوا في وجه البحث العقلي والدراسة الإنسانية وحرّموا الآخر وكل ما يأتي منه ونصبوا أنفسهم الناطق الرسمي والوحيد باسم الرب وجعلوا من أنفسهم وسيط بين العقل والله مثلهم في هذا مثل الكهنة في الكنيسة الأرثوذكسية الذين عمدوا لرفض الأنسنة والعقلانية وحاربوا كل من حاول فهم الغموض وأراد رفع القداسة على النصوص المقدسة. نفس ما نجده تماما من تعصب فكري وانغلاق في الرؤية في التيارات الفكرية والسياسية كالشيوعية والعلمانية. فكانت كلها تتبنى الخلاص وترفض كل من يعارضها وتصفه بالرجعي.

ما دفع أركون للإصرار على دعوة المفكرين العرب إلى إعادة تناول موروثهم العربي الإسلامي بتصور نقدي وتحليل عقلي محض يأخذ كل المعطيات بنحو تفكيكي تستوي فيه مختلف التعاليم الدينية المطروحة وتتيح بكل قناعة الفرصة للباحث للاستفزاز النص بأسئلة العقل حتى يستل الحقائق منه دون رهبة ودون ندم وخاصة في تناول (اللامفكر فيه) الذي بقي لفترة طويلة حبيس الخوف والتبجيل.

السياج الدوغمائي: في تصور أركون الدوغمائية أعادت بشكل مباشر النزعة الإنسانية وتوجهاتها حيث أنتج العقل المنغلق، المقيد كل تأخر فكري وتخلف علمي وتفكك اجتماعي وفي هذا يتصور أركون أن الدوغمائية لها "انعكاسات واقعية أو تطبيقية على حياة الإنسان وإنجازاته وتقدمه وتحرره أو تأخره وفشله وضعفه وانحلال قيمه ومذاهبه ونظمه ومساغيه الهادفة إلى تحقيق السعادة والنجاة وسائر المطامح وإن الصعوبة الكبرى التي تواجهنا هنا تكمن في كيفية تحريم العقل النقدي من القيود الابستيمية والإبستيمولوجية التي فرضها العقل الدوغمائي على جميع الممارسات الفكرية والثقافية"¹.

يسترسل أركون في نقده للعقل الدوغمائي فيراه أنه لا يقبل أي طرح أو بحث نقدي لأنه محاط بسياج مغلق وحبيس أفكار منغلقة على ذاتها. عقل أحادي متعالٍ نرجسي لا يؤمن بالآخر ولا يتقبل التنوع والتباين بل يرى نفسه مركز لكل التصورات وهو "يحذف من دائرة بحثه مسألة المحتويات والمضامين لمصلحة الأشكال والوظائف والآليات وطرق

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ت: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ص 6.

الاشتغال... فالعقلية الدوغمائية تركز أساسا على ثنائية ضدية حادة هي: نظام من الأيمان أو العقائد/ ونظام من الأيمان والاعتقاد بكلمة أخرى أكثر وضوحا فإن العقلية الدوغمائية ترتبط بشدة وبصرامة ولمجموعة من المبادئ العقائدية وترفض بنفس الشدة والصرامة مجموعة أخرى وتعتبرها لاغية لا معنى لها ولذلك فهي تدخل في دائرة الممنوع التفكير فيه أو المستحيل التفكير فيه وتتراكم بمرور الزمن والأجيال على هيئة لا مفكر فيه".¹

إن الدوغمائية تصور أحادي متعالي لا يعترف إطلاقا بالدراسة النقدية ولا يتقبلها نهائيا مهما كانت البراهين العلمية وبقي هذا العقل على العموم يؤمن بمركز يته وقداسة أفكاره مرسخا بذلك جملة من المعتقدات والتصورات المبهمة التي دخلت في دائرة (اللامفكر فيه).منغلقا على ذاته طيلة عصور على غرار العقل العربي الإسلامي بل وأكثر من ذلك لازالت لحد الآن الساحة العربية الإسلامية خاضعة له .

5- هيمنة المفكر فيه:

يقدم أركون تفسير (المفكر فيه) و(اللامفكر فيه) يعني "هو كل ما أتيح للفكر العربي الإسلامي - أن يفكر فيه خلال تاريخه الطويل (المفكر فيه) وكل ما لم يتح له أن يفكر فيه (اللامفكر فيه) فهو يرى أن ما لم يفكر فيه الفكر الإسلامي أهم واجل شأنًا مما كان قد فكر فيه ومهمته اليوم كمجدد للفكر الإسلامي أن يفتح تلك القارة الواسعة من اللامفكر فيه والتي بقيت مغلقة زمتا طويلا... وذلك لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية أو غيرها"². لهذا يرى أركون أنه ينبغي علينا أولا البحث عن المفكر فيه في النصوص الدينية ثم بعد ذلك نتطرق (للامفكر فيه).

لأنهما حسب أركون مفهومان مترابطان متلازمان ومتكاملان "وهكذا نجد أنفسنا أمام تشكيل جبار لممكن التفكير فيه من نوع أسطوري -ديني منضغط في تسلسل زمني (1-324هـ/ 936-622م) ضيق ومنفتح في آن معا على قبل / وبعد من الأبدية يبدوا هذا الممكن

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة، علمية، مرجع سابق، ص 5-6

² محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 18.

التفكير فيه (pensable) قاسيا إكراهيا وبالتالي مرتبطا بلا مفكر فيه أكثر اتساعا وأكثر أهمية كما توغلنا في زمن الأرثوذكسية¹.

يهدف تحرير وانفتاح العقل العربي الإسلامي إلى تمكينه من دراسة (اللامفكر فيه) إذ لا ينبغي الفصل بين (المفكر فيه) و(اللامفكر فيه) بل بالعكس ينبغي اعتبارهما مفهومان متلازمان ومترابطان لأن البحث في (اللامفكر فيه) يستدعي دراسة المسائل والتعقيدات التي أدت للوصول للدغمائية الأرثوذكسية بواسطة العقل النقدي للتراث الإسلامي ولهذا وجب العمل على "تعرية الوظائف الأيديولوجية والتلاعبات المعنوية والانقطاعات الثقافية والتناقضات العقلية التي تساهم في نزع الشرعية عما كان متصورا ومعاشا طيلة قرون وقرون بمثابة أنه التعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية المتجلية في الوحي... يعني أن نخترق أو ننتهك (transgressor) المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم وننتهم الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تبقى في دائرة المستحيل التفكير فيه (impensable) كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام².

أركون يريد قراءة نقدية جديدة للتراث الإسلامي وإعادة بناء لأسسه العلمية والاجتماعية والتاريخية بواسطة المناهج والوسائل الحديثة المتمثلة في الاجتماعية والعلوم الإنسانية.

6- الأنسنة كركيزة منهجية في فكر محمد أركون :

أركون بعد دراسة عميقة للفكر الإسلامي يقر باحتلال النزعة الإنسانية موقع مهما عبر تاريخه كما يريد من خلال رأيه إبراز نضج الفكر الإسلامي في مرحلة معينة بتناول عقلي بمختلف القضايا والمعطيات وهنا يقدم أركون بشكل فلسفي نزعتين نزعة علمانية ونزعة دينية خاضعة لرجال الدين ولا أساس لها من الواقع لأنها تمثل سلطة ميتافيزيقية محصورة في تصور مقدس لا يتيح المجال لقراءة نقدية للنصوص الدينية هذه النزعة الدينية تجسدت في الديانات كلها سواء كانت إسلامية أو يهودية أو مسيحية من خلال تقديس

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 257.

² محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 31.

النصوص واعتبار الأحكام الدينية مطلقة لا تقبل النقد ولا يمكن تكذيبها. "في الواقع أن جميع الأديان تقدم نفسها على أساس أنها أنظمة من الاعتقاد/ واللاعتماد: أي أنظمة تشتمل على مجموعة من المعتقدات الأساسية التسليمية وتتفي ما عداها... تمارس فعلها على هيئة الحقائق المطلقة لا يمكن تجاوزها كما وتقدم نفسها على هيئة نواميس معيارية للسلوك، ورؤيا محددة للواقع وأجوبة عملية لحل المشاكل التي تعرض في الحياة وكل هذه المعتقدات تفرض نفسها على جميع البشر بشكل إجباري لأنها مصاغة ومقدمة من قبل الألوهية أو الآلهة"¹.

يرى أركون أن فهما تقليديا للدين ساهم في تثبيط العقل من خلال تقييد الإنسان بمختلف أطيافه وطبقاته من مفكرين وعلماء بأحكام الدين وبتسيج العقل بمجموعة من العقائد وفرض الولاء والطاعة المطلقة للتعاليم الإلهية وبالتالي آخر وأعاق ووقف في وجه النزعة الإنسانية كمنهج نقدي عقلي خوفا من التعرض لإعادة النظر في المنتج الديني وتصحيحه.. "ولقد ظل هذا النظام الديني مهيمنا على عقول البشر حتى ظهور الحداثة الفكرية وسلاحها المفضل النقد التاريخي للنصوص كل النصوص بما فيها النصوص المقدسة... ماذا تقصد بأنها خاضعة للتاريخية؟ نقصد بأنها خاضعة لضرورات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية وأنها متغيرة بتغيرها"².

لقد برر أركون هذا الاتجاه العقلي النقدي في الفكر الإسلامي بضعف صمود النص الديني أمام التغيرات التي حصلت وهشاشة تلك الأحكام الفقهية والفتاوي أمام السيرورة الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية عبر الزمن وتغير تلك الأحكام بتغير الظروف الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية مثلما تقره القاعدة الفقهية "تتغير الأحكام مع تغير الزمان" ما جعل أركون يطرح مفهوم التاريخية لدراسة الموروث الإسلامي بتناول عقلي انسي خالص.

حسب رأي أركون التراث الديني أو المقدس "الإسلامي" كالتراثيين المسيحي أو اليهودي) يتمتع بامتياز خاص هو: ممارسة الأستاذية العقائدية على كل مسألة أو مشكلة

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي المعاصر، جيل مسكويه و التوحيد، ت: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت لبنان، ط1، 2006، ص 17
² محمد أركون، المصدر نفسه، ص17.

تنبثق في التاريخ البشري وهم يعتقدون أن التراث الديني يمتلك وحده المبادئ والمنهجية "الصحيحة" التي تمكنه من تقديم أجوبة منسجمة مع مجمل القيم والعقائد الإنسانية... يدعي في الوقت ذاته سيطرته على كل الميادين العلمية... وهنا في هذه النقطة بالذات يتولد الصراع المحتوم بين الفقهاء الذين يمارسون هذه الأستاذية العقائدية وبين كبار الاختصاصيين في المجالات العلمية".¹

يدافع أركون بكل قوة عن موقفه في النزعة الإنسانية ويدعوا العقل الإسلامي لاستخدام المناهج الحديثة واستثمارها في إعادة بناء الفكر على أسس عقلية لتحقيق الأهداف المرجوة ولا يتأتى هذا إلا بتحرير العقل من الدين ووضع الموروث الديني على طاولة التشريح بنقد عقلي سليم حتى يتمكن من التعافي من قيود الدوغمائية ويتمكن من تحقيق النهضة،" تعاني من إشكالية ثبات الحقيقة ثم إحاطة الإله بها ثم قدرة الإنسان الوصول إليها من هذا الطريق فالإله يخاطب الإنسان من طريق الوحي ومن خلال قراءة الوحي يستكشف الإنسان الحقيقة ومجرد اعتقاد الإنسان أن الحقيقة موجودة في النص - ولو كان كلاما إلهيا - يفقد الإنسان جزءا مما يسميه أركون "المسؤولية الفكرية".²

بما أن الدراسة النقدية تطلبت الحرية والجرأة من الباحث فإن الأنسنة مكنت العقل عموما من هذا التصور حيث أنها اتجهت مثل أساسا مذهبا فلسفيا أدبيا ماديا لا ديني أكدت من خلاله على فردية الإنسان ضد الدين الذي غيب وأسر لفترة طويلة العقل الإنساني كما دعت إلى تحرير الإنسان من أغلال وقيود العصور الوسطى وسيطرة الكنيسة عليه واستبعدت الوقوف بين العقل وأدواته وبين النص وما تضمنه. فالنزعة الإنسانية ليست نسقا فلسفيا معينا وجامدا ولا هي تعاليم مغلقة على ذاتها بل جدال مستمر عرف عدة تصورات قبل القرون الوسطى على اعتبارها حق مشروع في الفكر الإنساني منذ قديم الزمان ولكن تعددت أشكال التعبير عليها فقط. وبالعودة إلى ما أراده أركون من الثقافة العربية الإسلامية هو إسقاط هذا المفهوم عليها بممارسة النقد العقلي بهدف نزع القداسة على التاريخ الإسلامي حيث رأى أن التعاليم في الفكر الإسلامي ينبغي اعتبارها غير مطلقة وعليه يمكن تحرير

¹محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد و اجتهاد، ص113-144.

²مصطفى الحسن، الدين، النص، الحقيقة، مرجع سابق، ص102.

العقل من هذه القداسة من أجل تمكينه من دراسة النص بكل جرأة . أركون وهو يدعو لما تبنته النزعة الإنسانية يثبت في نفس الوقت جذورها في الفكر الإسلامي القديم في القرن الرابع هجري إذ يرى أركون أن الفقهاء والمفكرين في التاريخ الإسلامي اعتقدوا أن موروثهم الذي نقل إليهم بعد النزول استلموه دون تحريف أو دون زيادة أو حذف بكل صدق وأمانة ما أعطى هذا التراث مصداقية مطلقة وأحادية متعالية بما أنها "كلمة الله" إلا أن رجال الدين استغلوا هذا الوضع فنصبوا أنفسهم ممثلين لها ووسطاء بينها وبين العقل وأكثر من ذلك استوردوا بتفسير الخطاب الديني ووضعوا لأنفسهم دون غيرهم الحرية المطلقة لفهم معاني النصوص اللغوية وما تحمله من دلالات ما أدى بعد ذلك لتحويل الخطاب الديني إلى خطاب سياسي وهذا ما نقرأه في الكتب الفقهية مثل كتاب "ابن القيم الجوزي" "إعلام الموقعين من رب العالمين" الذي يرى فيه أن هؤلاء الفقهاء ورجال الدين هم صورة للإرادة الإلهية في هذا الكون.

يدعو أركون لإعادة بناء التاريخ الإسلامي بنزعة إنسية من خلال البحث في أسباب تغييب هذا التصور في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية والرجوع للنقطة التي عرفت تراجع العقل الإسلامي بعد الازدهار الفكري الذي عرفه ومن خلال معرفة تلك العوامل يمكن وضع أرضية جديدة انطلاقاً من تصور عقلي يحتوي تلك المعارف والقيم ويقدم إجابات مقنعة تمكننا من العودة مرة أخرى للنزعة الإنسية لأن تلك الفترة الكلاسيكية أظهرت احتراماً كبيراً للذات الإنسانية التي كانت تصبوا لتحقيق الازدهار والتطور وفك أغلال الدوغمائية المنغلقة بسلاح العقلانية المستتيرة فهي "نظرية ترفض كل أشكال الاغتراب والاضطهاد وتطالب باحترام الكرامة الإنسانية وحق الأشخاص في أن يعاملوا كغايات في ذاتها".¹

تتفق تلك الرؤية مع ما نادى إليه كانط في اعتقاده أن الانسان هو موضوع وفاعل (الذات) وهي نفسها لها دخل بالمعرفة والعمل الفكري هو نتاج تفاعل واحتكاك مع الآخر لأن بنية الفكر معدة من أجل أن تستوعب في داخلها جميع المعارف. والنزعة الإنسية في الثقافة العربي الإسلامية مست جميع المجالات "فالعصر الكلاسيكي كان قد شهد النزعة الإنسانية

¹ زرقة بلقواس، محمد أركون، رؤية في مسارات الأنسنة، مجلة التغيير الاجتماعي، جامعة بسكرة، محمد خيضر، العدد الرابع.

نظريا وعمليا واتخذت لديه من الناحية الأسلوبية صيغة الأدب بالمعنى الواسع للكلمة وليس بالمعنى إجمالي أو الفني وقد اعتنى الأدب بالعناصر والمعطيات الفلسفية بمعنى أن كتب الأدب الكلاسيكية كانت تحتوي على البيان الأسلوبى والأفكار الفلسفية في آن معا¹.

لأن الثقافة العربية الإسلامية شهدت في العصر الكلاسيكي جدالا فكريا وعلميا ثريا وعرفت التحاق علماء ومفكرين من ذوي الثقافات والأصول الحضارية المتنوعة بالإسلام وحضارته. هذا كله استطاع أن يجعل في تلك الفترة محافل الخلفاء ملتقيات للفكر وعرض لكل ما استجد على الحياة العلمية والفكرية بين النخبة الفكرية في هذه المجتمعات. إذ أن تركيزهم في ذلك العصر لم يكن حول النصوص الدينية فقط بل كان أيضا حول الانسان الذي تمكن من البحث العلمي وتقديم الدلالات وتفسير التعاليم بإرادة حرة صنعت الإبداع والتطور بكل وعي ومسؤولية وفي هذا تبنى المفكرين في هذا العصر النزعة الإنسانية التي آمنت بالله وآمنت بإرادة الانسان المتمردة والمتحررة من القيود. وجمعت العمل بالعلم كما جاء في رأي التوحيدي.

في هذا الصدد يقول أركون: "لقد سبقنا أبو حيان التوحيدي إلى مثل هذه الإشارات والتنبهات وأظهر دور التمرد العقلي ضد الممارسات الاعتباطية للعقل والإعراض عن قوانين البحث العلمي ... رحم الله أبو حيان الذي علمني القيمة الفكرية للتمرد العقلي إذا ما ضاق المجال أمام الممارسة الهادئة "والمنهاجية" للعقل وهو الذي قال وكرّر "إن الإنسان أشكل عليه الإنسان" لقد ناضل أبو حيان وهوجم وظلم وعاند وثابر وصبر ... لكي لا يستعبد الإنسان لعنف الإنسان"².

يرى أركون أن أبو حيان التوحيدي كان واحدا من هؤلاء الذين اجتذبهم هذا الجدل الفكري والعلمي الجريء والثري ولقد ترك للفكر والثقافة والأدب والعلم تراثا يفتخر به التراث العربي الإسلامي إلى اليوم. عكس بطرحه بشكل واضح النزعة الإنسانية التي نصبوا نحن إليها والتي حملها عصر النهضة كجنين بدت ملامحه بشكل أفضل وتام في عصر الأنوار هذه النزعة التي اهتمت أكثر بالإنسان وبالتبادل الثقافي وبالجدال الفكري واستبعاد العنف

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مرجع سابق- ص 14.

² محمد أركون، قضايا من نقد العقل الديني، ص 10.

ورفضه وهي نزعة واقعية ليست نزعة إنسية شكلانية،" لا علاقة لها بالواقع فهذه الإنسية لا تقيم أية مقارنة بين تعاليم الفلسفة الإنسية النبيلة والسامية وبين الممارسات السياسية التي تجري على أرض الواقع... هذه الإنسية شكلانية ويحق لفوكو وغيره أن يدينوها خصوصا بعد كل ما حصل أثناء المرحلة الإستعمارية وأثناء الحربين العالميتين الأولى والثانية من مجازر للإنسان يشيب لها الولدان"¹.

انطلاقا من هذا فإن أركون يقترح دراسة سوسولوجية للبحث في أسباب الرئيسية وراء تراجع النزعة الإنسية لذا بداية "ينبغي أن نطرح مشكلة الانحطاط- أو الجمود- لا يقرره شخص واحد... الانحطاط يقرره تيار تاريخي أو بنية اجتماعية بأسرها فإذا ما جمدت بنية المجتمع أو تكلست أو تراجعت تكلس الفكر فيه وتراجع. وإذا ما ازدهر هذا الفكر وتألق المجتمع هو الذي يحسم الأمور وليس الفرد الأطر الاجتماعية، للمعرفة هي التي تستقبل الفكر الفلسفي أولا تستقبله هي التي تتيح له أن يزدهر أو تضيق عليه الخناق"².

لأن أركون يرى أن هذه النظم احتواها الفكر العربي الإسلامي وتبناها في مرحلة معينة من تطوره إلا أنه تراجعت واضمحت بداخله تلك الشعلة الإنسية واتجه لرؤية دينية منغلقة تماما على ذاتها وعلى الآخر تترجم ذلك بصراع الهوية والحفاظ على الموروث الديني. "وعندما يخشى المجتمع على نفسه ويشعر بأنه مهدد بالأخطار فإنه لا يعود يفكر بشكل عقلاني هادئ وإنما يصبح ميالا إلى الفكر الأيديولوجي الذي يجيش الجماهير من أجل الكفاح أو الجهاد ومواجهة الأخطار"³.

هذا ما يجعل الفكر الدوغمائي يسيطر بدلا من الفكر التنويري العقلاني المبني على النقد التاريخي، فالمجتمع هو الذي يلعب الدور لكي يحمي العقل حتى يستطيع أن ينمو ويزدهر، وإذا حدث العكس فيصبح الفكر الأرثوذكسي الدوغمائي هو دائما المسيطر على الوعي والفكر الاجتماعي.

¹محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مرجع سابق، ص 256.

²محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 301.

³ المرجع نفسه، ص 301.

إن محمد أركون يرى أن استبعاد العقل وخضوع النصوص الدينية للتأويلات الفكرية من طرف المتسابقين على السلطة ثبط امتداد وتطور النزعة الإنسية في القرن الرابع الهجري وأدى هذا إلى الدوغمائية المنغلقة التي أنتجت المذاهب الفقهية التي تلقت تعاليمها من الفكر التقليدي. تماما ما حدث مع رجال الدين في الكنيسة حيث أنتجت (المدارس السكوستيكية) في العصور الوسطى. يعتبر هذا التوجه في الفكر الإسلامي نقطة تحول سلبية غربت العقل عنه وعمقت البعد بينه وبين النزعة الإنسية وعليه لابد من وضع استفسار شامل لمعرفة العلل التي أوقفت مسار الفكر في تلك الفترة التاريخية.

يذهب أركون إلى أبعد من ذلك عندما يرى أن ما كتب في الفكر الإسلامي الكلاسيكي أعمق بكثير مما كتب في الفكر الإسلامي المعاصر. ويتساءل عن ما هي العوامل التي ساعدت على ظهور الأنسنة في العصر الكلاسيكي الإسلامي؟ ولماذا تراجع ولم تكتمل سيرورتها فيه؟ والأهم من ذلك كيف يمكن بعث هذه النزعة من جديد في الفكر العربي الإسلامي المعاصر؟

أركون يطرح هذه الأسئلة وفي نفس الوقت يدعو إلى التحرير الفكري من خلال طرح مشكلة المقدس وتحديد العلاقة بين الحقيقة والوحي واللغة والتاريخ وغرضه من كل ذلك هو التحرر من اللاهوت القروسطي، وتوليد لاهوت جديد ليبرالي إنساني، يستبعد المسلمات الدوغمائية ويؤسس للقيم الفلسفية النقدية المناهضة للمطلق والمقدس، ورد الاعتبار للعقل في صياغة الأسئلة بعيدا عن كل سبق ديني. لأنه يرى أن ارتباط الإسلام بالسياسة وارتباط المفكرين بالسياسيين في العصر الحديث لم يسمح باستعادة الرصيد العقلي الفلسفي وبالتالي لم يسمح باستعادة النزعة الإنسية لأن هؤلاء المفكرين وقعوا في فخ التعالي والتقدس للتراث والذي أدى لمشكل الهوية التي تقف في وجه الدراسة النقدية وفي وجه الانفتاح والتبادل. "وإذا كان هذا السبب السياسي في هيمنة هذا السياج في الفكر الإسلامي المعاصر فإن سببه الأساسي يتمثل في ثلاث قوى مشكلة لنظام العمل التاريخي لهذه المجتمعات بالذات وهي الله والسلطة والجنس وهي قوى تنتج من تفاعلها نوعا ما من "الربوبية الأرثوذكسية" وهو ما

يجعل العقل الإسلامي المعاصر يبني تصورا عموديا للكون عمادة مفهوم السلطة وممارستها
الصاعدة نحو الله مروراً برئيس العائلة فرئيس الأمة"¹.

يركز أركون على الرجوع للتجربة الإسلامية التي حدثت في القرن الرابع للهجرى من
أجل إعادة الانطلاق بنفس التصور الذي انطلق منه روادها أمثال التوحيدي الذي يقول عنه
أركون "أحلم شخصياً بمن ينهض بتأليف كتاب كبير يسترجع على ضوء التاريخ الثقافي
والسياسي والاجتماعي "للإسلام" تلك الصرخة المؤثرة التي أطلقها أبو حيان في الهوامل
والشوامل قائلاً "إن الإنسان أشكل عليه الإنسان"².

الأكيد مما تم طرحه أن أركون يهدف برأيه إلى إحياء النزعة الإنسانية في الفكر العربي
الإسلامي ويسعى إلى اعتبارها منهج دراسي غير غريب على الفكر الإسلامي من خلال
تقديمه لما وصل إليه المفكرين في تلك المرحلة أمثال مسكويه والتوحيدي وتحديد ما وصلوا
إليه آنذاك نقطة بداية جديدة لإعادة تشغيل جهاز العقل الإسلامي ببرنامج عقلائي نقدي
بهدف التأسيس للنزعة الإنسانية في الفكر العربي الإسلامي من أجل أن يتحرر من التقديس
ومن أجل أيضاً الاعتماد عليها لفتح أفق واسع جديد بتصور بناء قائم على التعدد والاختلاف
واجتماع كل الأذواق والألوان من مختلف الأجناس والأعراق و الأديان على طاولة الفكر
الإسلامي العربي .حتى يتمكن المفكر الإسلامي العربي من مواجهة وتجاوز الانسداد الذي
حصل في الإسلام بسبب(الدوغمائية)التي حصرت الفكر في دائرة(اللامفكر فيه)والحقائق
المطلقة. هذا التصور الذي جعل التراث الإسلامي خارج عن التاريخ ولا يخضع لقوانينه
وبالتالي يقف جانبا لترك حركة النهضة تمر دون محاولة منه لركوبها ودون التفكير حتى
في مرافقتها والسير في الاتجاه الذي تمكن الغرب من خلاله الوصول لأبعد محطة حيث يرى
في هذا الصدد "إن الهدف الأول من كل معاركي من أجل الأنسنة إذن هو وضع الفكر
الغسلامي في أزمة فكرية روحية هذا الفكر الذي تصادره وتحتجز أيديولوجية المعركة وتكبله
مؤسساته الميثولوجية القصصية التاريخية منذ 661هـ. كما تقوم بذلك شر ذمة من المنافحين

¹ مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 158.

² المرجع نفسه، ص 159، 160.

الجدد néo-apologètes أو بالأحرى زمرة من أشباه علماء اللاهوت صنعتهم وسائل الإعلام".¹

لقد اعتمد أركون على أدوات عمل جديدة تعتبر من أحدث المناهج في علم النفس وعلم التاريخ والألسنيات والأنثروبولوجيا من أجل دراسة نقدية عميقة وتصور شامل يحتوى كل الثقافات والأديان تتبناها النزعة الكونية من خلال "العقلي الاستطلاعي" La Raison Engendre لأنه يوافق تماما هذا التقاطع والتباين والتماثل في الرؤى ويمكنه قراءة النصوص والتاريخ قراءة صريحة وجريئة دون خوف ودون حرج وبكل حرية حتى تلك المفاهيم.. التي استبعدت والتي اجتنبت منذ القدم في إطار التعايش السلمي، "لا تقوم على الأوامر والنواهي التي تتضمنها القواعد الأخلاقية بقدر ما تقوم على الاحترام والتقدير للذات والأم أي للإنسانية التي تجعل أفق الكائنات الإنسانية بكل فروقاتها واختلافاتها وتمايزاتها كونيا"².

بمعنى آخر نقول إن مسألة الأنسنة عند أركون في جوهرها تطرح علاقة الإنسان بالنص، خاصة النص المقدس، أي تطرح مسألة أسبقية الإنسان على النص أو أسبقية النص على الإنسان، وهل الإنسان هو الذي يعطي مفهوم النص وينتج دلالاته، أم أن النص هو الذي يحدد معنى الإنسان ويضع هويته ففي مرحلة ما قبل عصر النهضة والإصلاح الديني بالنسبة للفكر الغربي، ومرحلة ما قبل القرن الرابع الهجري بالنسبة للفكر العربي الإسلامي كانت النصوص المقدسة هي التي تصنع ماهية الإنسان وتحدد له ما يفعله وما لا يفعله بمعنى أن الإنسان يستمع للنص بكل خضوع وولاء ويطيع تعاليمه ويجتنب نواحيه دون تفكير أو تردد ولا يستطيع أن يضع مسافة نقدية بين النص وبين العقل، فالنص هو محور الكون، وهو نقطة البداية والنهاية غير أن نزعة الأنسنة تجعل الانسان هو محور الاهتمام وتدعوه للتحرير الذات الإنسانية من الرؤية اللاهوتية ووضع الانسان في مركز الوجود، وذلك من خلال جعل العقل الإنساني في مرتبة الحاكم الأول وصاحب

¹ محمد أركون، الأنسنة الإسلام، مدخل تاريخي نقدي، محمود غرب، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت لبنان، ط1، ص45-2010

عبد العزيز بومسهولي، مبادئ فلسفة التعايش، إفريقيا الشروق المغرب، د ط، 2013 ص12.

السلطة في كل ما يتعلق بمعارفه وإنجازاته. هذا ما يفرض في الفكر تحديد علاقة بين الذات والموضوع ويؤسس لتفاعل ايجابي مع كل الأجناس والطوائف والمذاهب والأديان. هذا التفاعل يجسد التوافق وقبول الاختلاف والتعايش مع الآخر هذا ما يعتبره أركون أساس فهم المعطيات الكونية .

أخيرا يبدو أن مشروع محمد أركون وكأنه تنمة للمشروع الغربي من خلال إسقاطه على الفكر الإسلامي. فما يفعله بخصوص التراث الإسلامي يشبه جدا ما فعله علماء أوروبا ومفكروها بالمسيحية. وهو يرى أن هذا النقد العلمي سوف يطبق على التراث الإسلامي عاجلا أم آجلا. فسبيل النهضة يمر عبر هذا المنهج النقدي العقلي المتحرر ولن يعجب هذا النقد التقليديين في المجتمع الإسلامي مثلما حدث عند المسيحيين الأوروبيين فأزمة الفكر الإسلامي المندهش تشبه في ملامحها أزمة الوعي الأوربي مع الحداثة في بدايتها. ويرى أركون أن الأنسنة ستمكن من تحقيق أهدافها على العقل الإسلامي كما سبق وأن تمكنت من العقل المسيحي، وتخضعه لمفاهيمها ومناهجها وأدواتها في البحث والتحري، وهكذا فإن أركون من خلال مشروع نقده للعقل الإسلامي يضعنا أمام الحركة النقدية الحديثة المباشرة وهي الحركة التي تتجه إلى نقد الأسس المكونة لهذا العقل وإعادة تأويل مسلماته وفرضياته تأويلا جديدا سيكشف عن ترابطه وتفاعله مع الحقيقة والتاريخ .

ثانيا : الألسنية ودورها في تفكيك العقل الإسلامي:

الألسنية من أهم المنابع التي قامت عليها الفرضيات النقدية المعاصرة ونظرية الأدب في عالم ملئ بالطروحات الفكرية المتعددة. ولا يمكن الوقوف على أسس بحث متينة في أي مجال وخاصة الأدبي بدون معرفة مبادئ الألسنية وخاصة إذا تعلق الأمر بالنص المقدس أو البحث في الإرث الإسلامي رغبة في تحقيق الدقة والعمل بمنهجية للوصول إلى نتائج مستقرة في هذا مجال. لأن اللغة تتميز في خصائصها من مجتمع لآخر ومن فترة زمنية لأخرى وفي أسلوبها ونظامها وتركيبها على غرار اللغة التي شكلت النص القرآني ما جعل محمد أركون يدعو الباحثين في النصوص الإسلامية الاهتمام بالمصطلحات الواردة فيه ومعانيها" لكون الحركات الإسلامية الصاعدة حاليا يستغل إلى أقصى حد كل الدلالات الحافة والمحيطة ذات المضمون التبشيري والدنيوي والتقديسي للغة العربية ومفرداتها وصياغتها التعبيرية وأما الفكر النقدي فعلى العكس يصاب بالشلل جراء هذه "القيم" المعنوية والدلالية والبلاغية والتقديسية"¹، لهذا يبحث أركون الباحثين من مفكرين وأدباء وفلاسفة ومؤرخين "أن يقوموا بالاشتغال البطيء والصعب على المفاهيم والمصطلحات داخل اللغة

¹ محمد أركون - الفكر الإسلامي - نقد و اجتهاد - ص23.

العربية بالذات وذلك قبل استخدامها من اجل نشر فكر علمي حديث وخصوصا في المجالات التي تتيح لنا إعادة التقييم النقدية للتراث. هذا التراث الذي يمجد لنا من كل الجهات بطريقة تبجيلية وتبريرية عقيمة أصبحت تسيء له أكثر مما تفيده فالدراسة النقدية والعلمية للتراث هي وحدها القادرة على كشف جوانبه الايجابية وتبيان قيمته الحقيقية وفتح الطريق لتجاوز سلبياته التي لا تزال تعوق نهضة العرب والمسلمين¹ ولفهم النص الإسلامي بشكل صحيح يجب إقامة فكر ديني جديد في شكله ومعانيه ومفاهيمه بتطبيق الأدوات الألسنية الحديثة على لغة النص القرآني خاصة بعد التردد حول الحقيقة المطلقة الثابتة واعتراء الحقائق الشك وظهور أبحاث رائدة تبحث عن أسباب تشكل المعنى في قالب مميز يجد محمد أركون أن الطريق الألسني " راجع إلى أن الأمل بالخلاص لأية آلية ينبنى المعنى أو ينضج أو ينحل أو يتعجب أو يتعري؟... إن تاريخيتنا هي بالضبط نسيج من العلامات والرموز التي نستثمر (نوظف) فيها رغباتنا وهلوساتنا وطوباوياتنا ومفهوماتنا ونجاحاتنا وإخفاقاتنا ثم صراعنا ضد الموت"²

يؤكد أركون أن البحث في معنى النص القرآني وطلب الحقيقة هو ما دفع إلى تبني واعتماد مناهج الألسنية كما يرى أن اللغة هي أداة للاتصال ولحفاظ آثار كينوناتها العميقة التي تبحث باستمرار عن إمكانية تحققها بشكل أفضل ضمن هذا المعنى فإننا نجد أن اللجوء إلى الألسنيات والسيمولوجيا أمر لا بد منه من اجل جعل الروابط مفهومة بين الدين والتاريخية³.

يضع أركون في كل مرة الحقيقة والمقدس في أولويات دراسته كونهما نقطتان مهمتان يشترط تناولهما في البحث في النص الإسلامي فهو يؤمن بالنسبية في الحقيقة ويحث على تفكيك النص القرآني والسني ما يتيح للباحث فرصة كبيرة للغوص في أعماق التاريخ واكتشاف أسراره بالاعتماد على دراسة الأنساق والأدلة والعلامات سواء كانت طبيعية أو اصطناعية أي اعتماد السيميائية حيث تعد اللسانيات جزءا منها وبالتالي تتم دراسة العلامات والأدلة والرموز اللغوية المشكلة للنص الإسلامي وبالتالي تفكيكه وإعادة بنائه.

محمد أركون- المرجع -نفسه ص 1.23

2 -محمد أركون - الفكر الإسلامي- قراءة علمية ص 121

المصدر نفسه، ص 121. 3

يضيف أيضا أركون لمواصلة بحثه اعتماد علم الآثار (الأركيولوجيا) لكشف أسرار الحضارة الإسلامية القديمة وغالبًا ما يكون لها ما يميزها في تلك الفترة كالألات البسيطة والمعقدة والقصور والمنازل القديمة والمقابر ويرى أركون أن علم الآثار له أهمية كبيرة لمعرفة أحداث التاريخ الإسلامي ودراسته للوصول للحقيقة الفعلية بعيدا عن تأثير الأيديولوجيات والأساطير في طرح الوقائع ما يؤكد القطيعة التي نادى بها مع النصوص الجاهزة والموروث كحقيقة مطلقة .

أركون بهذا الطرح يذهب إلى نفس ما جاء به دريدا وهيدغر والحوليات الفرنسية في دراسة شاملة دون حواجز للتاريخ باجتماع كل العلوم لتفسيره. فهو يدعو لدراسة التاريخ الإسلامي أولا بالتسليم بنسبية المحتوى الفكري له وعدم الأخذ بما جاء به على أنه حقيقة مطلقة وإعادة تصور كل الظروف التي أسست لتاريخ العقل الإسلامي باستعمال كل الأدوات العلمية على اختلاف ميادينها الاجتماعية والاقتصادية والقانونية واللغوية. ثم تفكيك التعاليم المقدسة أيضا بواسطة أدوات البحث في اللغة والأدلة والرموز وإعادة بناء النص القرآني وقراءته قراءة علمية صحيحة .

بما أن أركون يعتقد بعدم وجود المطلق والمقدس فإنه يرى أن المفاهيم والتعابير تتغير بتغير الزمن وما ظهر بالأمس ليس كما يبدو اليوم لأن الدلالات التي تفسر الخطاب خاضعة للمجتمع في فترة معينة تحت ظروف أيضا معينة يمكنها أن تترادف بشكل جديد فتُسقط ذلك المفهوم الذي رسخ في ذهن المجتمع ليرسم محله مفهوم مغاير تماما له ويمكنه أن يظفر بالقبول أو يواجه بالرفض بأحكام متبأينة تماما من بيئة لأخرى ومن عصر لآخر بل وأبعد من ذلك حتى داخل المجتمع الواحد فتتعدد اللغات واللهجات وتتنوع الصيغ والتعابير اللغوية فتصبح كل ما يميز الفكر والتواصل وما يربط بين الفكر واللغة .

من هنا يظهر اعتماد أركون على ما جاء به المستشرقون في فقه اللغة (الفيولوجية) والهدف منه «تطبيق المنهجية اللغوية التاريخية الفيولوجية الموروثة عن القرن التاسع عشر على نصوص التراث العربي الإسلامي من اجل تحقيق بشكل علمي تاريخي موثوق هذا من

جهة ومن جهة أخرى فقد ميزت منهجيته (القول لأركون) عن منهجية العلوم السياسية التي كانت في عز الصعود آنذاك".¹

1- القراءة الألسنية عند محمد أركون :

تعني إحدى الطرائق التي افترضها أركون لقراءة وتأويل الإرث الإسلامي فهو يرى "بأنها علم يعنى بدراسة العلامات ويعتبر تعريف مونانا نموذجاً على تلك التعريفات فهو يعرفه بأنه " العلم الذي يدرس كل انساق (أو أنظمة العلامات) أو(الرموز) يتواصل الناس بفضلها فيما بينهم"².

يؤكد دي سوسير أن السيميائية لها ارتباط وثيق مع علم النفس وعلم الاجتماع "فان تطور هذا العلم قد أظهرت علاقته بمجالات كثيرة كالسينما والمسرح والإشهار... وان ظل مجاله الأبرز هو اللغة باعتبارها النموذج السيميائي الأكمل وعد ذلك فرعاً من اللسانيات"³ لأن اعتماد أركون على الطريق السيميائي هو هز للمطلق الذي فرضه العقل اللاهوتي الأرتودوكسي وفي هذا الصدد يقول "إن التحليل الألسني أو السيميائي الدلالي يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الأيمانية الموروثة (كما أن) التحليل الألسني يقوم بعملية تجسيد أولي لكل أحكام الثيولوجية المسبقة الموروثة عن العصور الوسطى هذه الأحكام التي تحول بيننا وبين رؤية النص كما هو"⁴.

لنتم تلك الدراسة الموضوعية التي تفسر الحقائق بعيداً عن المعتقدات التي سادت وبعيداً عن الخوف من تناول النص المقدس وليتم أيضاً كسر تلك الحواجز التي فرضتها الدوغمائية على الفكر الإسلامي يجب إعطاء أهمية للمنهج السيميائي لتفسير المعنى والاهتمام بالدلالة اللغوية للوقوف على شرح أعمق، يقول: " (فعلم السيميائية La sémiotique) يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجتها التراث في أن معا (كيف تقوم العلامات (les signes) المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد وليس أي معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى

محمد أركون- الفكر الإسلامي- قراءة علمية - ص 121. 1

المبارك حاميدي- المرجع نفسه- ص 261. 2

محمد أركون - أين هو الفكر الإسلامي المعاصر - ص 03³

محمد أركون- الفكر الإسلامي قراءة علمية- ص 03. 4

وضمن أي شروط؟¹ وبسبب ما تعرض له محمد أركون من انتقادات طالته بسبب موقفه من تعرية النص من القداسة يبين هدفه من دراسة النص القرآني. فيقول: "لا تهدف هذه الأسئلة إلى نزع صفة الوحي على النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية ولا إلى إزالة اثر معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين على العكس أنها تهتم بهذه الأشياء والسمات وبوظائف المعنى بصفاتها أساليب لتوليد الدلالة لا تزال تنتظر تحديد مكانتها المعرفية ضمن مقاربة شاملة تهتم بكل ما يعنى ويدل (أو بكل ما ينتج المعنى والدلالة"²

لقد غير الاهتمام بالسياق الداخلي والخارجي للنص المقدس مجرى الدراسات التقليدية التي لم تكن تهتم بجدية بدراسة اللغة التي شكلت تلك النصوص المقدسة من حيث الدلالات المستهدفة بمنهجية تضفي الموضوعية على البحث والدقة في الاستنتاجات لأن لغة النص المقدس هي جزء من المعنى العام للمفهوم. ولدراسة أعمق يجب اعتماد المنهج (السيمائي) لفك الرموز وفهم الإشارات والإيحاءات التي يحتويها النص القرآني. ومن هنا يتضح لنا إن النص المقدس له لغة واللغة لها معنى ينبغي علينا أن نتوصل لفهمه ولا يتأتى هذا إلا باستعمال أدوات علمية وموضوعية يتم من خلالها قراءة النصوص القرآنية بشكل صحيح خاصة وأن النصوص المقدسة ليست كلها طرحة واضحا وصريحا فقد يحتاج أغلبها لتأويل في المعنى فهي تحمل المجاز والكناية والتشبيه والسرود. وتاما عكس تلك التأويلات التقليدية التي تناولت النص وقدمت شرحا أبعد ما يكون عن الحقيقة يجب تناول النص بتحديد شكلين منه الشكل الأول هو النص الديني المقدس والثاني هو الشكل الثانوي. أما النص المقدس فهو كلمة الله أي النص الأساسي الذي صدر من عند الله في اللحظة الأولى ويتم البحث فيه من خلال معرفة الظروف والعوامل واللحظة التي ظهر فيها والتي يعتبره التقليديون على أنه اللغة الأصلية للنص وهي ما كانت عادةً المرجع الحقيقي والمطلق للنص. وأما النص الثانوي فهو تلك القراءات والشروحات التي لحقت بالنص المقدس بعد محاولات النقل والتفسير.

هذين النوعين من النصوص المقدسة يمكن التمييز بينهما بواسطة التحليل السيميائي الذي يتخذ المقارنة اللغوية سبيل لدراسة لغة النص بالتركيز على الرصيد الشفوي

محمد أركون- الفكر الإسلامي قراءة علمية – ص 33-1.

محمد أركون – الفكر الإسلامي قراءة علمية -ص 33-2.

الغير مكتوب وفي هذا يقول أركون "يجب بالضرورة تنظيف اللغة بكل مفرداتها وتراكيبها من الدلالات الجافة والمحيطة والموروثة عن اللغة الأرثوذكسية لكي نستطيع التفكير في الإسلام بشكل علمي فلسفي"¹

يشير أركون هنا إلى مسألة مصداقية المفاهيم والثقة العمياء في لغة النصوص الدينية خاصة بعد الذي مسها في شكلها ومضمونها نتيجة تحويرها بما يناسب غايات خاصة. لغة المقدس ومن خلال توظيف مفاهيمها ومقاصدها زاغت عن الحقيقة ما جعل أركون يرفض رفضا قاطعا تلك المفردات التي أتى بها النص المقدس على لسان الرواة والنقل ويرفض أيضا اعتبارها أولويات خالية من العيوب ويجب الخضوع لها كما لا يتقبل أركون لغة الإملاءات التي ترفض النقاش والجدال بل يؤكد أنها ليست حقائق مقررة وينبغي التفكير فيها والتحدث عنها مثل كلمة الوحي والحرام. ولا يعتقد نهائيا باحتكار المعرفة الدينية وأسرها داخل حواجز الدغمائية والذاتية.

يرى أركون أن دراسة النص القرآني يجب أن تتم باجتماع كل المدارس والمناهج بتأصيل علمي للغة وبحث دقيق في ملاحظاته وبتناول شامل وجرئ لأسباب تشكله هذا التصور في نظر محمد أركون يتعدى الألسنية ويتبنى التعدد في الأدوات من مختلف المجالات بمنطلق استطلاعي وهذا ما نلاحظه في قوله: "سوف تكون قراءتنا السنوية أو لغوية أولا لأنها تهدف بقدر الإمكان التبيان القيم اللغوية المحضة للنص ولكنها ستكون نقدية أيضا بمعنى أن كل ما ينقله لن تكون له إلا قيمة استكشافية أو افتراضية في نظرنا. في الواقع أننا لن نفصل أي مدرسة السنوية على غيرها... وسوف نترك المسائل الأساسية مفتوحة وهي المسائل التي تقرر مصير مضمون كل قراءة وتوجهها ونقصد بها مسألة العلامة Signe ومسألة الرمز Symbole ومسألة الذات. le sujet"²

بهذا يتبين أن أركون يضيف مفاهيم ووسائط مناسبة لهذا النوع من الدراسة بعيدة عن أي معرفة تقليدية موجودة ولقد تم اعتماد هذه الدراسة لأن "المنظورات التي نفتحها من أجل

محمد أركون - الإسلام - الاخلاق - السياسة - ص176 (حموم)¹

محمد أركون - القرام من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - ص 121.²

الانخراط في بحث عن الأسس الابيستيمولوجية لتشكيل فكر ديني جدير بالاحترام: أي
باليوم ولهذا نقول أنها لا تتطوي إلا على قيمة استكشافية"¹

لم يخف أركون إعجابه بلغة القرآن العميقة من خلال إثارة مميزات التي تعكس
مستواها الراقى كانسجام معاني نصوصه ما يجعله متجانس بسبب شبكة الضمائر التوصيلية
التي تخترق القرآن جميعه هذا ما يبرر في رأي أركون اختيار الألسنية في قراءة النص
القرآني لأنها تتيح مساحة أوسع وفضاء أرحب لدراسة معرفية للفكر الديني التي تأخذ في
الحسبان الظروف الراهنة من أجل استكشاف أسراره دون أي أهداف أخرى.

"شبكة الضمائر التوصيلية (أنا، نحن، انتم ، هم)أو (الله، محمد، البشر) وكذلك الأمر فيما
يخص البنية القصصية التي ترمز إلى النبي والأنصار/ والكفر والمنافقين. وإذن هناك
انسجام على مستوى العمق لا على مستوى السطح"²

هنا أركون يرى أن "تجانسية المدونة النصية القرآنية ترتكز على شبكة معجمية أو لغوية
واسعة وعلى نموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغير"³ وبهذا التصور للغة النص المقدس
فإن أركون يجعل من الخطاب القرآني طرح فكري ثابت ومرتب ترتيبا محكما أسير سلطة
أنهت إعداده وفرضت عليه مسار دائم لا يتغير منذ لحظة نزوله وتضمن ثبات روابطه
وتتحدى تفكيكه على الرغم من أن النقاش في فترة الصحابي عثمان ابن عفان رضي الله عنه
اشتد على إمكانية الحذف أو الإضافة من النص المقدس.

ويضيف أركون أنه "على الرغم من أن المدونة القرآنية أصبحت مغلقة نهائيا وبشكل لا
مرجوع عنه من الناحية اللاهوتية أننا نستطيع أن نقبل تاريخيا بان تظل مفتوحة على
التحسينات النصية التي قد يقدمها النقد الفيلولوجي أو اللغوي التاريخي ولكن هذه التحسينات
تظل افتراضية جدا ومشكوك فيها"⁴ ما يدل على أن أركون يؤكد استحالة الترتيب الزمني
للآيات والسور.

2- مفهوم السيميائية عند أركون وآلية توظيفها؟.

محمد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص 112.1

محمد أركون - المرجع نفسه - ص 115 - أرجع إلى الهامش²

محمد أركون - المرجع نفسه - ص 115.3

محمد أركون - المرجع نفسه - ص 116.4

السيمولوجية هي علم العلامات أو الرموز أو الإشارات اللغوية طبيعية أو اصطناعية، ويعني هذا أن هذه العلامات يضعها الإنسان بواسطة اختراعها والاتفاق على دلالاتها ومقاصدها ومعانيها. ويهدف أركون من خلال هذه الدراسة إلى: "الكشف عن أنماط الأساليب التعبيرية (أو اللغوية) المستخدمة في القرآن من أجل بلورة إشكالية مشتركة تنطبق دراسة جميع مجتمعات الكتاب المقدس... عندما تنظر عن كثب إلى البنية الأساسية لأسلوب التعبير المستخدم في القرآن فإننا نكتشف أن صحة الكتاب المقدس ذات قاعدة لغوية أساسا لا ريب في أن المؤمن يتصور هذه الصحة وكأنها نقل حصل بالفعل بواسطة وسائل وأساليب التوصيل السماوي أو الإلهي"¹

ما انفك أركون ببحثه النقدي يعيب على النص المقدس طابعه القصصي الخيالي الخرافي غير الصريح الذي يطغى عليه المجاز. كما استبعد نتائج (التيولوجية) في فهم قراءة الخطاب الديني لأنها تحصر أفق التناول الحر بوضع حدود للباحث في النص المقدس بشماعة (اللامفكر فيه).

لذا يطرح أركون طريقة جديدة لقراءة النص القرآني باستعمال الأدوات اللغوية السيميائية والنقدية لأنها تهتم بالفصل بين النص الأول الأصلي الذي نتج في اللحظة الأولى (لحظة الانبثاق) وبين النص الثانوي الذي لحق بالنص الأول بعد محاولات التفسير والتأويل التي تبعته والتي أسست لتشكيل التراث الديني، "فالتحليل السيميائي يجبر الدارس على ممارسة تمرين النقش والنقاء العقلي والفكري لا بد منه بمثل ذلك فضيلة ثمينة جدا وخصوصا أن الأمر يتعلق بقراءة نصوص محددة كانت قد ولدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسة والمخيل والجماعيين والفرديين وعندئذ نتعلم كيف نقيم مسافة منهجية اتجاه النصوص أو بيننا وبين النصوص "المقدسة" دون إطلاق أي حكم من الأحكام التيولوجية أو التاريخية التي تغلق باب التواصل مع المؤمنين.... وهذا الذي لم يفهمه أبدا النقد التاريخي الإستشراقي أو المنهجية الإستشراقية المرتكزة على القرآن والحديث"². وبما أن اللغة في دلالاتها ومعانيها تلعب دور مهم ومرتبط بالفكر بشكل كبير فاللغة تؤثر في الفكر وهذا ما نلاحظه في النص القرآني الذي أدى دورا كبيرا في تحديد المفهوم ومنحه صبغة فكرية ما

محمد أركون- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني- ص 100¹

محمد أركون- الفكر الإسلامي - قراءة علمية - ص 32²

ورط العقل الإسلامي في الأحادية المتعالية وما حصر الفكر الإسلامي في ساحة الدوغمائية المغلقة على نفسها ولم يقتصر هذا على العقل الإسلامي فقط بل وأيضا برز في العالم الأوروبي خاصة في العصر الحديث.

تركيز أركون على الطرح السيميائي اللساني يهدف إلى إنتاج مفهوم جديد للنص القرآني فهو يعتقد أن الخطاب الديني يمكن أن تتعدد دلالاته وتختلف باختلاف الظروف من خلال ممارسة الشعائر والطقوس ويمكن للنص أن يحمل عدة معاني ودلالات لأنه يعتمد لغة المجازية التي تفتح النص على معاني مختلفة وتأويلات متعددة تتجدد بتغير الظروف وتتفاعل وتتفاعل المعطيات لأن النص القرآني يتسم باستمرارية الطرح (الديمومة) فلغته تصلح لكل زمان فهو يتمظهر في كل مرة بمظهر جديد ويقدم طرحا جديدا بتفاعله مع الأحداث والمستجدات ولا يمكن أن تكفي لغته بمفهوم وحيد وكلما تتعين وتتخصص الظروف المؤثرة في اللغة يتغير ويتعين المعنى والمفهوم حسبها وبهذا يرفض أركون شروحات التي قدمها رواد (الإلهيات) التقليديين وفي المقابل يقترح لغة جديدة للقرآن باعتماد الألسنية اعتبارا بدور الدلالات القرآنية الكبير في تفسير اللغة مركزا على الاهتمام مبدئيا بالرابطة الموجودة بين اللغة والفكر إذ تبين من خلال دراسة الفكر الإسلامي تأثيره الكبير في التفسير بالأيدولوجيات وتباينت الشروحات بعد تغير الظروف أو تطور الأحداث رغم أن لغته بقت ثابتة، "إن الديني ينبثق ويتطور وينتقل إلى الناس ويعاد تنشيطه عن طريق الذاكرة الشفهية أو الكتابية أو الاثنين معا ولذا فينبغي ان نبتدئ باستكشاف التغييرات (أو التجليات) اللغوية والسيميائية - الدلالية - الاشارية- الحركية لهذه الذاكرة لكي نتوصل إلى السلالات المؤمنة التي تشكل التراثات الحية"¹.

بهدف إضفاء الدقة والموضوعية ومن أجل الوصول لنتائج ثابتة يرى أركون أنه علينا مراجعة الرابطة بين الفكر واللغة هذه العلاقة التي تميزت في اتصالها المستمر بتأثر وتأثير متبادل ما يفرض دراسة النص الديني عامة باعتماد الألسنية التي تختص بالبحث في هذا الخطاب لأن "القراءة الألسنية قيمة لا تضاهى من حيث النقشف والدقة والصرامة فهي

تجبرنا على أن نظل محصورين داخل الحدود الصارمة للإمكانات التعبيرية للغة مع استبعاد كل المفترضات الصريحة والضمنية¹.

يستمر أركون في تبرير استعماله للمناهج السيميائية في البحث في النص الديني عامة والنص القرآني خاصة لأنها تجعل النص خاضعا ويستجيب للدراسة. وتتطابق نتائجها مع الواقع الحديث ولا تتعارض معه بما أنها لا تعترف مبدئيا بتلك الأحكام المطلقة وتشكك فيها كلها في جدال صريح مع العقل التقليدي الذي تسلم النص الديني وسلمه كما جاء واقتنع بكل الخرافات التي احتواها واكتفى في اللغة بتلازم الدال بالمدلول أي أنه متى وجد اللفظ وجد المعنى فاللفظ يطابق ما يدل عليه والعلامة اللسانية بنية واحدة يتحد فيها الدال بالمدلول. غير أن الفكر الجديد يعارض هذا الطرح ويرى بفصل الدال عن المدلول من أجل نزع القدسية التي رافقت النص الديني من خلال وضع حيز نقدي كافي بين الباحث والموضوع وفي هذا يرى أركون: "إنني لا أزال مصرا على موقفي ولا أزال أقول بان التحليل السيميائي (أو العلاماتي الدلالي) ينبغي أن يحظى بالأولوية وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريباً منهجياً ممتازاً يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي يتشكل المعنى (أو يتولد) من خلالها وهذه الخطوة المنهجية تمتلك أيضاً رهانات إبستمولوجية فهي تتيح لنا... أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المسألة الأساسية التي تخص المؤلف والمكانة المعرفية للخطاب القرآني"².

ناشد أركون الحرية الثقافية والفكرية التي تعطي المهتمين بدراسة النصوص الدينية فرصة كبيرة لقراءة وفهم وإعطاء تفسيرات أكثر واقعية وأكثر موضوعية للموروث. هذه الحرية نجدها في السيميائية التي تولد المفاهيم دون أي اعتبار للحواجز والمسلمات التقليدية.

3- قراءة سورة الفاتحة نموذجا:

يضع أركون مفهوم القرآن على أنه "من الناحية الألسنية أو اللغوية بأنه عبارة عن مدونة منتهية ومفتوحة من العبارات أو المنطوقات المكتوبة باللغة العربية وهو مدونة لا يمكن أن نصل إليها إلا عن طريق النص الذي ثبت حرفيا أو كتابيا بعد القرن الرابع

محمد أركون- القرآن من التفسير الموروث إلى الخطاب الديني ص 112.
محمد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - ص 34 - 35²

هجري/ العاشر ميلادي، إن كلية النص المثبت على هذا النحو كانت قد عوملت بصفقتها كتابا واحدا أو عملا متكاملًا¹

بعد اعتماد محمد أركون الألسنية كمنهج للدراسة والبحث في النص الديني وبالخصوص النص القرآني ليس غريب عليه أن يعتبره ساحة فكرية (مدونة) تتماثل مع كل المعطيات العلمية والفكرية الموجودة وبالتالي يطبق عليه ما طبق على غيره من باقي العلوم والأفكار التي كونت الفكر الحديث فمن الناحية اللغوية يرى أركون أن النص الديني يشبه النص الأدبي في تركيبه وشكله لذا لا مانع من تناوله مثلما يتم مع النص الأدبي وبذلك يصبح القرآن مجال بحث لغوي كغيره من البحوث الأدبية ويمكن للألسنية بتقديم الفرضيات على الأحكام المقدسة بكل حرية والوصول إلى نتائج دقيقة وموضوعية .

إذ يؤكد أركون أن القرآن "عبارة عن مدونة متجانسة وليست عبارة عن مدونة عينة (أو متخذة كعينة) ومقتطعة اعتباطيا بواسطة قواعد مسبقة في بحث كل العبارات التي يحتويها كانت قد أنتجت في نفس الوضعية العامة للكلام"²، لأن القرآن إجمالا أو من خلال شكل خطابه العام يتماثل من حيث الضمائر التي تأخذ حيزا مهما في لغته. هذه اللغة التي بدورها تمثل جزءا كبيرا من الساحة الفكرية (مدونة) للقرآن. يقول أركون: "فتجانسية المدونة النصية القرآنية تركز على شبكة معجمية لغوية واسعة وعلى نموذج قصصي أو تمثيلي واحد لا يتغير"³.

وبما أن النصوص المقدسة تميزت بدقة الاتساق والانتظام العام -بعيدا عن الشكل- يرى أركون أن علم أسباب النزول لم يفي الغرض المطلوب منه في البحث عن التفسير العميق للنصوص القرآنية وفهمها فهما صحيحا ومعرفة الحكمة من أحكامها ولم يساعد القارئ على معرفة أسباب النزول الحقيقية وبالتالي لم يوفق كليا في فهم النصوص القرآنية فهما مناسبا لما تصبوا إليه بسبب تنوع الطرح في السور والآيات وتعدد القضايا الفقهية التي حملتها تلك النصوص متمكنة في نفس الوقت من الحفاظ على اتزان منظومتها التعبيرية القصصية وهندسة بنائها واحترام العلائق بين دوالها بمدلولاتها.

محمد أركون- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني- ص 113- 114.

محمد أركون - المرجع نفسه - ص 115.

محمد أركون- امرجع نفسه - ص 115.

يحدد أركان الدور المهم للحالة العامة للكلام وخصائص النصوص القرآنية لتحقيق معرفة مستقرة وعميقة بعيدة عن النتائج التقليدية في تفسير النصوص التي وصل إليها علم أسباب النزول لأنه لم يستطع تقديم معرفة صحيحة للظروف العامة التي أسست للنص فأركون يرى "أن هذه الأسباب لا تشمل جميع الظروف المتعلقة بالوضعية العامة للخطاب بل هي بعيدة جدا عن ذلك في الواقع. إن أسباب النزول ليست إلا ذريعة أو نعت إنها عبارة عن أسباب خارجية ونوع من القصة الصغيرة المرافقة لكل آية".¹ كما يلفت أركون الانتباه للذاتية التي لوثت النقل والتفسير القرآني من خلال بلورة المفهوم في سياق خاص والتي عمد الفقهاء إليها خلافا تماما للمعنى الحقيقي للنصوص القرآنية مبتعدين عن دراسة الظروف العامة للخطاب وقت النزول وأسباب النزول. "ولهذا السبب بان ما يدعى بأسباب النزول المستخدمة عموما كبرهان تاريخي على السياقات التي أوجيت فيها الآيات تبدو لنا مضللة أو خادعا كليا. لماذا؟ لأنها تنتمي إلى السياقات الجديدة المبلورة من اجل تلبية حاجات الذاكرة الجماعية (المدعوة بالتراث الحي لكل فرقة إسلامية"²

السياقات التي وضعت المفهوم في بوتقة الاختلافات يرى أركون أنها تولدت نتيجة تعدد واختلاف الفرق والمفكرين والفقهاء الذين آمنوا بفكرة الفرقة الناجية استنادا للحديث الشريف (ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة) فكل واحد منهم كان يرى أنه على حق ويحكم على من يخالفه بالكفر وهذا ما تسبب في انشغال الساحة العربية الإسلامية بتبرير المواقف وتفسير النصوص بما يناسب أيديولوجيات وسياسيات خاصة على حساب المعنى السامي للنصوص القرآنية، "فكل فرقة بما فيها الفرقة الألسنية الأرثوذكسية تعمل بالطبع من اجل نيل لقب الفرقة الأرثوذكسية أو الطائفة المهديّة الصحيحة والقويمة وهذا هو الشرط المنهجي لكي نكشف كيف أن (الله) و(الوحي) و(الرسول) و(النبي) و(القران) و(السنة) و(الشريعة) راحت تتوجد كقوة متماسكة حية جوهرائية أو كسيادات عليا إلزامية ونهائية"³

محمد أركون - المرجع نفسه ص 115.

² محمد أركون- القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص 37.

محمد أركون - المرجع نفسه - ص 37.

يطرح أركون مفهوم الظرف العام للخطاب الديني الذي يريد من خلاله إعادة بناء أحداث النص القرآني منذ البداية بمعنى آخر البحث في الظروف التي أسست وتزامنت مع نزول النص حيث يرى أن أسباب النزول والتبريرات والتعليقات وما إلى ذلك مما تم تداوله باعتماد المنهج التقليدي ناقصة وأضاعت الكثير من الجزئيات المهمة التي ضاع بسببها المعنى الحقيقي للخطاب الديني كما قدم الفقهاء مفهوما غير دقيق أو بعيد جدا عن الحقائق متأثرين بأوضاع غريبة ومختلفة عن الواقع الإسلامي بهدف فرض أحكام معينة وتبرير مواقف خاصة لذا يميز أركون بين المصحف وبين الخطاب القرآني فالمصحف يراه أركون (مدونة) أي ساحة تم تشكيلها وغلقها نهائيا أي ما انزل على النبي محمد(ص) شفويا من الوحي يَبْدُ أن الخطاب القرآني هو مجموعة النصوص المقدسة التي رافقت وتبعت المصحف فيما بعد على يد الرواة والنقال والفقهاء واختلفت عنه وأسست للفكر الإسلامي جديد مغاير تماما للنص الأول إلا أن المفكرين لم يتمكنوا من تناوله خوفا من قداسته واعتقادا منهم بمطلقية الحقائق الدينية .والتسليم للأحكام بمجرد الاستشهاد بأية أو حديث نبوي.

يطرح من جديد أركون مسألة الشك في الموروث الديني الذي اعتبره نقاش ديني ضعيف غير مكتمل تميز في مرحلة معينة بالقصور الفكري والتبعية الأيديولوجية والسياسية التي أثرت على الخطاب والمفهوم الديني وقدمت شرحا مختلفا تماما عن النص الأصلي بهدف إطلاق الأحكام وتبرير المواقف.

يريد أركون من خلال هذا الاعتراف بوقوع تحريف للنص القرآني في فترة معينة وتبناه الفكر الإسلامي من دون دراسة علمية لأسباب وظروف نزول النصوص القرآنية الأصلية. ويعني أركون بالمدونة المقلدة: "إنها محصورة أو مغلقة أو ناجزة إنها حاليا محدودة أو محصورة بعدد معين من العبارات أو الآيات التي تشكلها كما إنها ناجزة أو مكتملة من حيث صيغة التعبير أو صيغة المضمون (نقصد بذلك أنماط التتمصل ما بين الدال والمدلول أو الدالات أو المدلولات) إن مفهوم الانجاز أو الإكمال أو التمام هذا يجنبنا من الاكتفاء بالقراءة الفيلولوجية التي تبحث عن المصادر السابقة المؤثرة في النص عن غموضه وتناقضاته ونواقصه الأسلوبية"¹.

محمد أركون – القرام من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني – ص 115.

لكي لا يمكننا تناول لغته بالحذف منها أو الإضافة إليها كما يقصد تجاوز القراءة الحرفية فأركون في رأيه (المدونة) "مفتوحة أو منفتحة على الرغم من محدوديتها أو اكتمالها، اقصد هنا إنها منفتحة على السياقات أكثر تنوعا التي تنطوي عليها كل قراءة أو تقرؤها بمعنى آخر أن النص القرآني يقول شيئا ما ويؤمن التواصل أو التوصيل ويحفز على الفكر أيا يكن الوضع العام للخطاب هذا الوضع الذي يتموضع القارئ داخله"¹

أي أن هذه (المدونة) غير منتهية التشكيل تماما كما يظهر بل هي متاحة على مختلف القراءات والأساليب حيث يقول أركون: "عندما افترضنا بأن القرآن هو مجموعة عبارات أو منطوقات لغوية فإننا لفتنا الانتباه إلى أنه كان ولا يزال كلاما شفويا قبل أن يكون نصا مكتوبا ولكن الكلام المتلفظ به من قبل النبي (ص) ليست له نفس المكانة اللغوية كذلك الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية وكتابية مثبتة بكل صرامة."²

لقد ذهب أركون بطرحه هذا لنقطة خطيرة شملت مصداقية وصحة النصوص القرآنية المكتوبة الحالية وعدم مطابقتها لما أنزل شفويا على الرسول(ص) بواسطة الوحي من عند الله إذ ومن خلال تمييزه بين القرآن والنص المقدس أي بين الوحي المنزل وبين ما دونه ونقله الرواة والصحابة على لسان النبي محمد (ص) يجعل ما بين أيدينا اليوم(المصحف)المكتوب محل ريبه ويرى أركون أنه قد تم تعديله بعد وفاة الرسول(ص)بالإضافة أو الحذف من طرف النقال والمفسرين حتى يخدم مآربهم وخير دليل على ذلك هو قوله في وصف المصحف الحالي: (ليست له نفس المكانة اللغوية).

من خلال تأمل أركون في النص القرآني استنتج ما يميزه من جهة مفهوم الآيات الذي لا يمكن أن يتجلى إطلاقا فيها إلا بعد فهم شامل وكامل للقرآن. هذا ما يدل حسب رأيه على "إن مجمل المنطوقات أو العبارات اللغوية المدعوة آيات تشكل سلسلة من النصوص القصيرة المفتوحة على النص الكلي الشامل المكون من كل المنطوقات المسجلة في المدونة أو المكانة اللغوية والأدبية للنص الكلي لا يمكن أن يحدد إلا بعد القيام بسلسلة من التحريات والاستكشافات للنصوص القصيرة (أي الآيات) والنصوص المتوسطة (أي السور) وهكذا

محمد أركون – المرجع نفسه – ص 115.

محمد أركون – المرجع نفسه – ص 116.

ينبغي علينا أن نقيس درجة الاستقلالية الذاتية ودرجة الانغلاق وانفتاح كل واحد من هذه النصوص¹.

نستطيع بالتالي أن نرى ماذا يريد أن يطرح محمد أركون مما سبق حيث يبحث الباحث في النصوص القرآنية على الفصل بين المصحف وبين الخطاب القرآني لأن المصحف هو (المدونة الرسمية) لأنه المرجع الأعلى وأعتبر كذلك لأنه نتاج مجموعة من الأحكام الصادرة من طرف السلطة العليا بمباركة من الفقهاء وأنه (المدونة المغلقة) لأنه خطاب إلا هي كامل انتهى إعداده وتشكيله ولا يمكن بأي حال من الأحوال تعديله.

4- مستويات القراءة عند أركون:

يستند أركون في قراءته إلى ثلاثة بروتوكولات وهي البروتوكول الطقسي واللساني والتفسيري، أما البروتوكول الطقسي أو الشعائري فهو القراءة التي يرددها المسلم في كل مرة أثناء كل صلاة وهي سورة الفاتحة مثلا، نوفي هذا يرى أركون أن: "هناك أولا بروتوكول القراءة الطقسية أو الشعائرية بالطبع فان هذه القراءة هي وحدها الصالحة أو الصحيحة من وجهة نظر الوعي الإسلامي فالمسلم إذ يكرر الكلمات المقدسة للفاتحة يعيد تحيين أو تجسيد اللحظة التدشينية التي تلفظ أثناءها النبي بكلمات الفاتحة لأول مرة وهذا يعني انه يلتقي من جديد بالحالة العامة للخطاب الخاص بالمنطوقة الأولى انه يلتقي بالمواقف الشعائرية والتواصل الروحي مع جماعة المؤمنين الحاضرين والغائبين وبالالتزام الشخصي لكل مؤمن بالميثاق الذي يربطه بالله كما ويستتبط كل التعاليم الموحى بها والمكتفة في الآيات السبع لسورة الفاتحة وهي آيات تشفع له عند اله يوم القيامة وتتقد روحه، آيات منفتحة على الدين كله"².

أما البروتوكول التفسيري فيقصد به أركون تلك المساحة التفسيرية التي دونها الصحابة والتابعين في مصاحفهم الخاصة توضيحا لبعض الألفاظ أو المبهمات في القرآن وما أنتج بعد ذلك في التراث الإسلامي بتناول النص القرآني بالتفسير من طرف الفقهاء والمفكرين، "إن القراءة التفسيرية تتميز باعتماد المنطوقة الثانية بصفتها نصا ذا وصاية

محمد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - ص 116.¹
2- أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص -120.

بالمنطوقة الأولى ومفسرا بمساعدة المبادئ التي تمارس عملها بشكل عفوي في البروتوكول الشعائري. وقد ظلت هذه المبادئ مقدسة، ولا يمكن مسها حتى يمنا هذا. فهي تحصر كل إعادة قراءة للفتحة، ضمن حدود لم يستطع حتى تدخل الفلسفة العربية الإسلامية في العصر الكلاسيكي أن يتجاوزها"¹.

– ثالثا البروتوكول الألسني النقدي

بداية يحل أركون البيان اللغوي لسورة الفاتحة فيدرس الأسماء والعلائق والإيقاع والضمائر والنظم وكل البنية اللغوية الألسنية لسورة الفاتحة أين يتطرق لبداية سورة الفاتحة حيث بدأت ب "ال" هذه الصيغة لها أهمية لغوية كبيرة في البناء العام للخطاب القرآني "فالحمد أو ال- حمد بالأحرى ينبغي أن نسجل هنا قائلين بان فطنة المفسرين الكلاسيكيين كانت قد لمحت وأدركت الأهمية المعنوية لهذا الاستخدام وقالوا بان أداة التعريف لها قيمة التعميم في الزمان والمكان وقيمة الحمد يقول الرازي "الفائدة الثانية انه تعالى لم يقل أحمد الله ولكن قال (الحمد لله) وهذه العبارة الثانية أولى لوجوه احدهما انه لو قال أفاد ذلك. كون ذلك القائل قادرا على حمده أما لما قال (الحمد له) فقد أفاد ذلك انه كان محمودا قبل حمد الحامدين وقبل شكر الشاكرين....فهو تعالى محمود من الأزل إلى الأبد بحمده القديم وكلامه القديم"²

لتوضيح أهمية أداة التعريف التي استعملها القرآن في سورة الفاتحة يقول أركون "إن أداة التعريف لا وظيفة التصنيف في التراكيب اللغوية التالية: الصراط المستقيم، الذين أنعمت عليهم، (= المنعم عليهم)، المغضوب عليهم، الضالين، فهذه التراكيب هي عبارة عن مفاهيم أو أصناف أشخاص محددین بدقة من قبل المتكلم وقابلين للتحديد من قبل المخاطب عندما يصبح بدوره قائلا أو متكلما"³. الجرأة في مواجهة النص القرآني التي اكتسبها أركون من تطبعه بالفكر الغربي خاصة من علماء ما بعد الحداثة في دراسة نصوصهم المقدسة جعله يرى أنه يمكن أن يتم تطبيق ذلك على النص القرآني على فيمكن تفكيك بيانه وتناول لغته دون أي حرج ودون أي قداسة .

¹-أركون محمد ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ،مصدر سابق ، ص -120. 320

محمد أركون – القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ص 127.²

محمد أركون – المرجع نفسه ص 127³

5- الألسنية في سورة الفاتحة

1. الضمائر في سورة الفاتحة:

يعتقد أركون أن توظيف الضمائر في سورة الفاتحة له دور مهم في بناء المعنى العام لها لذا فإن تحليلها ضرورة ملحة في عملية قراءة الفاتحة حتى يتضح المعنى والعلاقة بين النص وصاحبه والنص والمتلقي لأن الضمائر فيها تدل على الذات (الله) وعلى المخاطب والمتكلم. حيث لاحظ أركون وجود ضمير زائد وهو مستخدم مرتين في " إياك نعبد" و" إياك نستعين" مستعملا أداة الفصل "أيا" وضمير المخاطب "ك". في دلالة واضحة على من هو أحق بالعبادة وطلب الاستعانة منه والذي يعود بعد ذلك فاعلا في "أنعمت" بضمير المخاطب (ت) دلالة على المنعم. وفي "أهدنا" استعمل الضمير "نا" في محل المفعول به للدلالة على من هم بصدد طلب الهداية.

2. الأفعال في سورة الفاتحة:

يرى أركون أن الأفعال في سورة الفاتحة قليلة جدا مقارنة بالأسماء حيث نجد أن هناك (04) أربعة أفعال فقط هي فعل أمر في "إهدنا" وفعل ماض في "أنعمت" وفعلين مضارعين في "نعبد" و"نستعين" هذا ما يوضحه أركون في قوله: إن الأفعال قليلة مقارنة بالأسماء حيث يجد أولا فعلين مصرفين على طريقة الفعل المضارع وهما نعبد، نستعين وصيغة الفعل المضارع على التوتر وعلى الجهد الذي يبذله العامل رقم (2) لكي يصل إلى العامل رقم (1) إن فعل المضارع يدل على ديمومة هذا الجهد من أجل سد الفجوة الكائنة بين المتكلم يعرف بوصفه كخادم وضعيف ومخاطب محدد بكل هذا الإلاح استخدام كلمة " إياك" مرتين قبل كل فعل " إياك نعبد" و" إياك نستعين".¹

هذا الحوار الذي حملته سورة الفاتحة بين الله وعباده يحدد تباين وتبادل الأدوار بين الخالق والمخلوق وعلاقتهما ببعضهما التي تنتقل أحيانا من الأمر إلى العبادة وأحيانا أخرى من الدعاء للاستجابة.

3. الاسماء في سورة الفاتحة:

محمد أركون - القارن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - ص 130.

يبين أركون أن كل الأسماء الواردة في سورة الفاتحة سواء كانت فاعل أو مفعول به أو مصدر أو صفات سبقها تعريف بـ "ال" أو بـ "كلمة" دلالة على أن الموضوع معرفة بالنسبة للمتكلم أو قابل للمعرفة كما أن هناك دلالة أخرى رافقت الأسماء تقريبا كلها فأتت مسبوقة بلفظ الجلالة "الله" ما يعطي مركزية لهذا اللفظ. ويرى أركون أن البناء اللغوي للقرآن هو نفسه الذي تم تداوله عند النزول الذي تميز بالبساطة والسهولة فيصل للمتلقي بكل يسر "المفاهيم الأصلية هي تلك التي إذا ما اختزلت إلى جذرها المعنوي تفلت من التوصلات المنطقية والصرفية التي تدخلها التحديدات التقنية إلى الكلمات أو المفاهيم المشتقة وبالتالي فإن هذه المفاهيم الأصلية تحيلنا إلى كونية اللغة في تمفصلها المعنوي "الطبيعي" إنها تقدم معيارا صلبا من أجل تحديد ثيولوجيا للخطاب القرآني والخطابات بشكل عام"¹

يبين أركون قائلا: "أنه يبدو من السهل أكثر أن نقبض على هذا التدخل في عملية التحويل إلى اسم أي اللجوء إلى كلمات مزدوجة (كالمصادر التي قد تكون أسماء فاعل أو مفعول به) وهذه المصادر تمارس فعلها نحويا كأسماء في الوقت الذي تعبر فيه عن عملية فعل"².

البيانات النحوية:

يعتمد أركون فيها على العلاقة النقدية بتفكيك سورة الفاتحة تفكيكا منتظما حتى نتمكن من التميز بسهولة بين القراءات في نص السورة فيرتب أركون بين وحدات القراءة القاعدة الأربع والفظات الأربع والسبع لفظات إخبارية وذلك طبقا للترتيب الآتي: "يمكن أن نميز بيم أربع وحدات للقراءة القاعدية ثم سبع فظات إخبارية ذلك طبقا للتوزيع التالي.

1- الرحمن الرحيم

1-بسم الله

1 - رب العالمين

2-الحمد لله

2-الرحمن الرحيم

3- مالك يوم الدين

1-صراط الذين أنعمت عليهم

3- إياك نعبد و إياك نستعين

محمد أركون- المرجع نفسه -ص 231.

محمد أركون - المرجع نفس -ص 132.

3-ولا الضالين¹

يبين أركون هنا فائدة هذا التقطيع الذي قام به قائلًا "إن هذا التقطيع للسورة يرتكز على التمييز النحوي المقام عادة بين العبارة -النواة/والعبارة-التوسع. وهذا التقطيع يتيح لنا إن نوضح بشكل أفضل ذلك الدور النحوي المركزي للفاعل المقصود بكلمة الله أو بعملية القول: الله) وكذلك يتيح لنا إن نفهم كيفية التوسع المعنوي لذا الفاعل نفسه"²

هكذا استنتج أركون -اعتمادا على السيميائية- أن النص الديني متاح دون أي حرج لتحليل أعمق ولتفكيك أشمل ودراسة ترمي بعيدا عن النص والموروث الديني كل المفاهيم الراسبة التي أثرت عليه وتتنزع عنه التبجيل والتسليم المطلق بطرح حديث وبناء عقلي محكم،"تعرية الآليات السيميائية للخطاب السردي القصصي والدراسة التحليلية للمجاز والرمز ثم دراسة التصورات الأسطورية من خلال المنظور الأنثروبولوجي لم تعد تسمح للأخبار والحكايات التقليدية في أن تغمس الوعي في عالم العجيب الساحر والخارق للطبيعة"³، عكس التصور الكلاسيكي تماما الذي كان سائد في علاقة الدال بالمدلول المتطابقة يقترح الطرح الحديث فصلهما عن بعضهما بالاحتفاظ على الرابطة بينهما بكل حرية واستقلالية.

أركون من خلال هذا التصور الحديث في علاقة الدال والمدلول أعطى لمفهوم العقل يرتكز على العلامات والآيات والرموز وليس على الواقع ذاته لأن الخطاب القرآني يشكل عالما كاملا من الآيات، فمع دخول الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي إلى الفضاء اللغوي والثقافي العربي لم تعد كلمة العقل في القرآن تعني مجرد الربط بين السماء والتعالى بين الأرض والنعم التي رزقنا الله بها بل تعني التحليل المفهومي أو المنطقي للظواهر.

محمد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني -ص133.

محمد أركون - المرجع نفسه -ص 133.

المبارك حاميدي- مرجع سابق ذكره. ص 260.

ثالثاً: - التاريخية وميلاد العقل الإسلامي:

التاريخية دراسات تناولت دقة أو دلائل تواجد أشخاص أو وقوع أحداث معينة، بمعنى آخر التأكد من اعتبار هؤلاء الأشخاص أو الأحداث جزءاً واقعياً من التاريخ لا كأجزاء من خرافة أو أسطورة أو خيال أدبي وهي تركز على الحقائق المجردة حول التاريخ كالدقة التاريخية وموثوقية المصادر وواقعية الحدث. وهي من المصطلحات التي أنتجتها الفلسفة الحديثة وتجلت الحاجة إليها بفعل التطور الذي عرفته العلوم الإنسانية، واستفحال نزعة الحداثة ثم ما بعد الحداثة وهي مصطلح أُشتق من التاريخ الذي يراه محمد عبد الرحمن ابن خلدون بحث في الوقائع والحوادث الماضية "وهو خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو

عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتآنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من املك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والضائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال¹ وتجاوز أركون وظيفة التاريخ التي اقتصر على سرد التاريخ الإسلامي إلى تحليله ودراسته وفهم الأدوات التي ساهمت في تدوين المعلومات وما أحاط بها في تلك الفترة من ظروف ومعتقدات أثرت في الخطاب والنقل والتاريخية عند أركون أن حدثاً ما قد حصل بالفعل وليس مجرد تصور ذهني كما هي الحال في الأساطير، أو القصص الخيالية، أو التركيبات الأيديولوجية انطلاقاً من السيرة النبوية وأخبار الصحابة ووصولاً إلى المدونات التاريخية. ولم يكن أركون من خلال هذه الدراسة النقدية يسعى لجمع أكبر قدر من الأحداث بل كان يركز على "المبادئ المعرفية التي توجه بنيتها وتشكيلتها ونمط العقل الذي يخلع الصلاحية على معناها ودلالاتها لنركز اهتمامنا أولاً على خطاب السيرة النبوية كما وصلتنا عن ابن إسحاق عاش ما بين عامي 985-151 م . والذي كان يتمترس أو يختبئ وراء المشروعات والسيادات المأذونة التي تقف فوقه وتتجاوزها ولهذا السبب فهو يستخدم في مستهل كل رواية من رواياته عبارات من نوع زعموا فيما ذكر لي- فيما بلغني وقد وقع تحت تأثير الحكايات الشعبية المنقولة عن طريق القصص والواعظ كما وقع تحت تأثير الحكايات التبجيلية التقديسية التضخيمية والاستشهادات الشعرية"²

لقد سلك أركون في دراسة التراث الإسلامي طريقة نقدية تقوم على إعطاء الجانب العقلي دور كبير في تناول الأحداث وخاصة مجال العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. وينبغي أن تكون هناك آلية للتمييز بين الحدث الغيبي والواقعي، والمشروط والمطلق، فهي لحظة تقاطع الميتافيزيقا مع التاريخ. ومن هنا يفهم أن مفهوم "التاريخية" يوظف في مجال إعطاء الأولوية للمادي والواقعي على حساب الغيبي والمتعالي واللامشروط. بعيداً عن الدغمائية التي فرضتها سلطة الدين وتجاوز هيمنة النص وقداسته. "إن وجهة النظر هذه تتخذ أهمية حاسمة لأنها هي وحدها التي تجبرنا على الربط بين مختلف أنواع المنهجيات

¹ د: محمد جميل صليبا- المعجم الفلسفي ج1- دار الكتاب اللبناني- لبنان بيروت- ط1- 1982- ص 227.
د: محمد أركون- نحو نقد العقل الإسلامي- ت: هاشم صالح- دار الطليعة للنشر و الطبع بيروت- ط1- 2009- ص 112-
² 113

التحليلية وهكذا نطبق التحليل الأسني والتحليل السيميائي الدلالي والتحليل التاريخي والتحليل الاجتماعي أو السوسيولوجي والتحليل الأنثروبولوجي والتحليل الفلسفي وعلى هذا النحو نحرر المجال أو نفسح المجال لولادة فكر تأويلي جديد للظاهرة الدينية ولكم من دون أن نعزلها أبدا عن الظواهر الأخرى المشكلة للواقع الاجتماعي التاريخي الكلي"¹

1- مفهوم التاريخية عند أركون:

استمر أركون في تحليله للمراحل التاريخية للعقل الإسلامي الذي أبدى نضجا كبيرا في مرحلة معينة في الحفاظ على النص الديني والسني وتناوله لمصادر التشريع الإسلامي وأحداث أسست لتاريخه. لكنه يرى أن هذا العقل اكتفى بالرواية والنقل فيما بعد لينسحب بشكل مفاجئ في وقت عرف فيه الغرب نهضة غريبة فككت مختلف جوانب المجتمع الأوربي ووضعتها تحت اختبار العقل والمنطق بما في ذلك النص الديني وتعاليم الكنيسة وهذا ما أسس لتطور فكري سليم أنتجه أيمانهم بمنطق البحث العقلي وبتعرية كل المقدسات الغامضة. "مسألة التاريخية اتخذت مكانة مركزية بالنسبة للفكر الحديث بدءا من القرن الثامن عشر وهي **تميل** في آن معا إلى الممارسة التوسيعية للتاريخ النقدي بصفته علما شاملا دخل العلوم الاجتماعية ثم بدأ تأثير هذا العلم على البحث الفلسفي ونقصد بذلك تأثيره على فيكو وعلى هيردير ودلتي وهيدغر وجان بول سارتر وريمون أرون وبول ريكور"²، وان مصطلح التاريخية ظهر في الساحة الأوربية "حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية في مجلة نقد critique وذلك في 6 نيسان 1872. أما روبير فانه لا يذكر أن الأمر تعلق في الحقيقة بصياغة علمية مستخدمة خصوصا من قبل فلاسفة الوجود كما يبين أن للتحدث عن الامتياز الخاص الذي يمتلكه الانسان في إنتاج سلسلة من الأحداث والمؤسسات والأشياء الثقافية التي تشكل بمجموعها مصير البشرية"³.

أسئلة محمد أركون من خلال نهجه النقدي سلطت الضوء على موضوع خطير، واجه العقل العربي بشكل ملح هو هذا التصادم بين المبادئ وبين التطور الفكري الجديد. الذي

محمد أركون-القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني- ق:هاشم صالح دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت-ط3-2012-ص 70. 1
2 محمد أركون - القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني-ت: هاشم صالح دار الطليعة للطباعة و النشر- بيروت ط3-2012-ص 47- 48
محمد أركون الفكر الإسلامي قراءة علمية-ت: هاشم صالح- المركز الثقافي العربي- دار البيضاء-ط2 - 1996-ص

استقر القيم بشكل مباشر وأدى إلى انهيارها تماما أمام هذا التسارع في الإنتاج الفكري الغزير والمتنوع وفرضه أسلوب التوافق الفكري رغم التباين في الأصول والمذاهب والطرح وحتى في الدين، ويجزم أركون أن المبادئ ليس لها قيمة في الأساس لأنها قامت على قاعدة هشة، إذ تستمد قيمتها من فكر محدود بالبعد الزمكاني تحمل شوائب خرافية وأوهام عكس الأيمان فهو يقين راسخ يسعى لهداية الإنسان. وهذا ما يذهب إليه على حرب في كتابه نقد النص في قوله: "إن رهان أركون الأساسي فيما يبذله من جهود فكرية متواصلة هو إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي بكل مراحل وأطواره وبمختلف نصوصه وخطاباته بما في ذلك النص القرآني نفسه... والتاريخية يعني أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدينيوية كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغيير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف".¹

فكل واقعة تاريخية لها واقع زمني ومكاني مرتبطة به ومشروطة كذلك بالعوامل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تؤثر فيها بالضرورة وتساهم بالتالي في تأسيسها. وبالنسبة لأركون النقد التاريخي للنص القرآني لا يمكن تجاوزه وأي حكم ديني صادر عن النص المقدس يخضع لأسئلة العقل من أجل فهمه والتحقق من صدقه بإخضاعه للظروف والأسباب التي أنتجته والامتداد الزمني والمكاني للمجتمع والحدث. الحدث الواقعي من ناحية الزمن سابق للنص والنص خاضع للواقع.

أركون - متأثرا بما فعله الغربيون بنصوصهم المقدسة الموجودة في الإنجيل - طبق على القرآن هذا النقد التاريخي الجريء من أجل دراسة تركز على المقارنة العلمية والبحث في كل جوانب النص القرآني نازعا بذلك كل القداسة والهيمنة التي رافقته في الخطاب والنقل. "المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة في دراسته التاريخية للعهد القديم حيث بين أن هذا النص لا يحتوي على مادة معرفية تخضع لمحاكاة التصديق أو الرفض الواقعيين بل هو يحتوي على خطاب أخلاقي مناقبي أسطوري.... أي التاريخي اللغوي

1محمد أركون-القران من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني- ت: هاشم صالح-دار الطليعة للطباعة و النشر-بيروت ط3 2012- ص 47-48.

المضبوط ففرق بين الحقيقة كما يراها الدين وتراثه وبين معنى النص ومضمونه كما تشير إليه دلائل الواقع"¹.

انتقد أركون المفكرين العرب المعاصرين بسبب عزوفهم عن السير في هذا الاتجاه في دراساتهم وأبحاثهم وإهمالهم للتاريخية وعدم تطبيقها على إرثهم العميق ما تسبب في تأخر نهضتهم متخبطين في صراع الهوية مرة والعقيدة مرة أخرى. وبرفضهم لدراسة ماضيهم بشكل صحيح انسحب العقل الإسلامي من الساحة الفكرية التي تدور حوله وأصابه جمود وتعصب لمعطياته ورفض تام لكل ما يختلف معه ما جعله في مواجهة واقع خطير أدى إلى سقوطه بشكل عنيف في صراع مع الذات ومع الآخر. وهذا العقل الدوغمائي *la raison dogmatique* أصبح هو الغالب حيث أصبح "العقل الذي يسيطر على خطاب المؤمن الأرثوذكسي غريب كلياً وراديكالياً عن المعرفة التاريخية النقدية والألسنة الاجتماعية الأنثروبولوجية هذا ما يعني أن العقل الأصولي الذي يسيطر على أغلبية المسلمين اليوم بعيداً كل البعد عن أنوار المعرفة الحديثة"² يعني هذا أن التركيز على التاريخية كعلم يهدم كل الحدود بين العلوم والمذاهب والاتجاهات التي ميزت الدراسات الكلاسيكية من أجل تحقيق قراءة أشمل وأوسع للبحث عن الحقيقة ولاستنباط الأجوبة برفع الغموض الذي ساد الأحداث في الطرح وبعده في النقل ويضع العقل في مواجهة مع الخوف من الأحكام الأولية وجميع التأويلات التي لم تبحث في تفاصيل النصوص بعقل ناقد غير منحاز ودون استعمال الأدوات العلم الحديث التي تُعتمد في مختلف العلوم الحديثة وبالتالي تتم دراسة الموضوع وتفكيكه من الواقع المناسب الذي شمل كل الظروف والأسباب المحيطة بالنص والسنة والحدث كأساس لانطلاق التاريخ وتطوره ومنه تكون الاستنتاجات علمية وواقعية تعبر عن حقائق صريحة واضحة ومادية تسمح للمفهوم بالتجلي وتستطيع أن تمهد لنا الطريق للنهضة. وهي شرط ضروري وحتمي للحدثة. ويدعو أركون الباحثين والمفكرين العرب للتركيز والاهتمام بالنقد التاريخي العقلي إذ يرى أنهم ليس لديهم إرادة قوية لهذا العمل ولم يتمكنوا من مسك المناهج والأدوات الحديثة اللائقة التي سبقهم فيها المفكرون والفلاسفة الأوروبيون في تعاملهم مع تراثهم وتعاليمهم المقدسة فالمفكرون العرب المعاصرون لم

عزيز العظمة – العلمانية من منظور مختلف – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت ط 1- 1996- ص 32. ¹
محمد أركون- نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية- دار السافي بيروت 3-2018-ص 195. ²

يخاطروا أبدا بدراسة نقدية للدين على طريقة ماركس فيبر أوتروليتش E "Troelscht" ولم يقوموا بصراع ضد الكهنوت على طريقة فولتير "Voltaire" ولا في تفسير الأفكار الجامدة Dogme والوعي الخاطئ على طريقة "مونتيني" Montaine. ولم يدخلوا في صراع دائم وذي دلالة أو أهمية تذكر من أجل تعرية الأصول الآنية والمرحلية والدينيوية للشريعة ولا بإنجاز ثيولوجيا إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة¹. ومن هنا فإن التناول العلمي التاريخي للنصوص المقدسة لم يتم بعد في الثقافة العربية الإسلامية وما أنجز منه فقير لا يفي بالغرض ولم يحقق مراميه بعد، سواء كان ذلك للنص المقدس أو للتاريخ والتراث الإسلامي ويفسر أركون ذلك بأن "التكلم على التاريخية بشكل واع ومعقول في مجال إسلامي ما أمر ضروري من وجه نظر ذاتية (وجهة نظر الباحث) لكنه خطر من وجهة نظر موضوعية بل انه مستحيل. إن النقد التاريخي المطبق على القرآن والحديث والفقهاء والذي طبق سابقا على الشعر الجاهلي والخلافة قد أثار ولا يزال يثير حتى الآن ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر بأنه مهدد في حقائقه المطلقة وقيمه المحورية"².

فضل محمد أركون النمط النقدي العلمي في دراسة العلوم الإنسانية داعيا إلى ترك الدراسة اللاهوتية والأيدولوجية للتاريخ متأثرا بتطبعه بالمناهج الغربية الحديثة عوض المناهج القديمة الكلاسيكية التقليدية بهدف كشف اللبس على الأفكار باستعمال منهجية التفكيك وهذا النوع من الدراسات بدأهما أركون معتمدا على مدرسة الحوليات الفرنسية إضافة إلى مفكرين وفلاسفة آخرين أمثال "دريدا" و"هيدغر" ، و"دوبي" و"لوسيان فيفر" فوكو ميشال وغيرهم أن هذه الرسالة وغيرها اعتمدها أركون "من أجل إزاحة الركام واكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية أو للواقع التاريخي. يعني التفكيك أيضا تعرية آليات الفكر الذي ولد النظريات المختلفة والتشكيلات الأيدولوجية المتنوعة والتركيبة الخيالية والأنظمة الإيمانية والمعرفية وكل ذلك من أجل نزع البدهة عنها وتبيان منشأها وتاريخيتها وبالتالي نسبيتها"³.

1 محمد أركون-تاريخية افكر العربي الإسلامي-المركز الثقافي العربي- دار البيضاء المغرب- ط 3-1998-237.
2 محمد أركون- الفكر الإسلامي قراء علمية- المركز الثقافي العربي-دار البيضاء المغربية – ط3-1998 – ص 10.
محمد أركون- الفكر الإسلامي قراء علمية- المركز الثقافي العربي- دار البيضاء المغرب – ط3-1998 ص 10.³

ناقش أركون تلك النزعة الربانية المعظمة للروايات الموروثة. ورأى أنه لا وجود للحقيقة الخالصة الموجودة في ذاتها وبذاتها ويجب إخضاع التراث للشك لأنه نتاج تاريخي مادي مقرون بغيره مشروط بالواقع وحيثياته وهو عنصر مساهم وشريك وليس محور رئيسي مطلق له أسبابه التي يمكن استنباطها من الرجوع للواقع ودراسته دراسة عقلية حديثة بعيدا عن الغرور باعتقاد المطلق كوجود ثابت ولا يمكن بأي حال من الأحوال رفض الآخر بتلك النظرة الأحادية للفكر الارتودوكسي الأبائي المبني على احتكار الحقيقة والذي ادعى امتلاك الخلاص.

ولعل من أخطر القضايا في التاريخ الإسلامي هي التي أثرت في الجدل اللاهوتي عند المعتزلة في العصرين الأموي والعباسي وهي لا تزال نقطة هامة في الجدل حول كيفية قراءة النص الديني وإشكالية خلق القرآن ولقد غلبت آنذاك على المعتزلة النزعة العقلية فاعتمدوا على العقل في التأسيس لعقائدهم وقدموه على النقل ورفضوا الأحاديث التي لا يقرها العقل - حسب زعمهم-، وقالوا بوجود معرفة الله بالعقل لذلك فإنهم قد بالغوا في استخدام العقل وجعلوه حاكماً على النص، بعكس أهل السنة الذين استخدموا العقل وسيلة لفهم النص .

اقترب أركون تماما من هذا المفهوم في حكمه على النص القرآني والسني وأبعد من ذلك حيث أكد أن الخطاب الإسلامي خطاب غيبي مترفع خارج عن التاريخ (ميتاتاريخي) يكتفي بالسرد القصصي الأسطوري للأحداث الدينية ويقتصر على النقل السلبي للروايات وهذا يُخضع الموروث لتأثير الأيديولوجيات فتعددت القراءات واختلفت وضاعت الحقيقة بين هذا وذاك. ويرى أركون أنه كان على العقل الإسلامي التأثير في الواقع بواسطة التاريخية والدراسة العقلية لهذه الأحداث الدينية بالرجوع لأسباب النزول في النصوص القرآنية وكل ما احتوته وظروف الحديث في السنة وهذا ما دفع أركون باستخدام مصطلح (الحدث القرآني) يقول: "ينبغي أن يعلم القارئ أن الإسلام ليس كيانا أبديا أو أزليا لا يتأثر بأي شيء وبؤثر في كل شيء كما يتوهم جمهور المسلمين هذا التصور المثالي جدا وغير تاريخي للأمور إنهم يتوهمون إن الإسلام المثالي هذا يتولد عن النصوص التأسيسية (القرآن والحديث)

ويطبع كل المجتمعات التي انتشر فيها بطابعه ويعبر العصور دون أن يطرأ عليه أي تعديل أو تبديل.¹

مما سبق تتضح حالة الفكر الإسلامي المؤسفة المنغلق في بوتقة القوالب المعدة والمهيأة والتقليدية المستسلم لنظام الطبيعة مهملًا دور العقل رغم أن له دلالة قوية فهو يعبر عن النظام والتنظيم وبالخصوص في القرآن الكريم والسنة النبوية، حيث دعا القرآن للاعتبار والتأمل بغية بلوغ الهداية والفضيلة والمعرفة والحق، ولم ينكر القرآن النظر العقلي كوسيلة للأيمان، بل إن القرآن قد دعا إلى التبصر في العالم والمخلوقات ولفت الأنظار والحواس إلى دلائل قدرة الله، وجعل من هذه البراهين مجالًا واسعًا للاستدلال عليه كقوله تعالى: "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رُفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت." صدق الله العظيم وبهذا تتضح الحاجة الملحة للخطاب العلمي الحديث وضرورة القطيعة مع التأويلات اللاهوتية الخاصة بين الأديان التوحيدية الثلاث، فلا يمكننا تحقيق أي تقدم في مسألة تاريخية القرآن إلا بتفكيك مفهوم الدوغمائية والانتقال من مرحلة الفكر الأسطوري إلى مرحلة الفكر التاريخي الواقعي.²

العقل الإسلامي بمختلف توجهاته يسعى إلى ترسيخ وتأسيس "نفس الأفق الديني أو الرمزي ويستخدم ذات وسائل النقل واستغلال النصوص أو تفسيرها. ولكنه ينتج (أو يولد) دلالات ومعاني متلائمة ومتوافقة مع المصالح المباشرة لكل فئة تناضل من أجل بقائها علي قيد الحياة أو من أجل مد سلطتها وهيمنتها، هكذا نجد الدلالات المتولدة تصبح محفوظة وراسخة في الذاكرة عن طريق الجماعة أو الفئة المعينة... التي تحسم وجود المجتمع بكليته وتحدد له وجهته"³

ولأن أغلب المسلمين باختلاف مدارسهم يتناولون موروثهم الديني بالتسليم المطلق رغم تأثير السياسة والمذاهب فيه فإن أركان يدعو لإقصاء هذه الأيديولوجيات والإلهيات عن كتاب التاريخ ليسمح هذا بتدوينه بكل موضوعية ويفسح المجال أمام المؤرخ لقراءته بكل

محمد أركون- قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق- ص174.

2 محمد أركون- نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية- مرجع سابق ذكره ص 200.

3 محمد أركون- تاريخية الفكر العربي الإسلامي- مرجع سابق- ص 94.

حرية متخلصا من قيود التبعية للأحكام المسبقة والتبجيل. ولهذا يؤكد أركون ضرورة تجاوز التاريخية التي كانت تخدم سياسات ومذاهب ومعتقدات عقيمة.

في هذا الصدد يقول أركون "ينبغي تجاوزها لكي نصل إلى التاريخية التي تسمح وحدها بتجاوز الاستخدام الثيولوجيا والقومية وبشكل العام الأيديولوجي للتاريخ هذا التاريخ الذي كان يكتب في السابق (عند العرب وعند الغربيين أيضا) من قبل مؤرخين خاضعين لتوجهات الدولة المركزية وللأيديولوجية الرسمية التي تحكم باسمها"¹

بكل تأكيد لم تنشأ المذاهب الفكرية في التاريخ العربي الإسلامي في العصر الأموي خاصة من عدم ولم تقم أيضا على عدم بل كانت متصلة الأوصال بمن قبلها من حركات فكرية لها هي الأخرى جذورها وأصولها في صيرورة الفكر العربي الإسلامي. في ذلك العصر المميز بالصراعات السياسية بدأ تأثير السلطة على الأحكام الشرعية ومناقشتها جليا من خلال تحليل الحرام وتحريم الحلال وإصدار الأحكام الشرعية ضد كل من خالف الحكام والنظام. جعل هذا العقل العربي الإسلامي عقل مسجون في الدوغمائية التي تثبتت إنتاجه الفكري وأدخلته في سبات عميق. من خلال فتاوي وإجابات جاهزة عن كل ما أرق العقل العربي الإسلامي في بحثه في التباين والتشابه والتقارب والغموض في الأحكام والنصوص ما يتضح بشكل جلي في رسالة إدريس الشافعي لعبد الرحمن بن مهدي التي جمع فيها كل معاني القرآن ووقوع الأحداث ودلائل الإجماع والقياس وتبيان الناسخ والمنسوخ في القرآن وروايات السنة وفتاوي التابعين. هذا ما أسر العقل الإسلامي وجعله مصابا بالدهشة والخضوع لهذا الفكر متمحورا حول ذاته وزادت قداسة الأحكام وزاد الرهبة من استعمال الأدوات العقلية في تفسير العقيدة وجس التاريخ لاستخراج المعلومات. فرسالة الشافعي "قامت بترسيخ للمحاكمة القانونية المطبقة على النصوص القطعية من قرآن حديث... فإنه قد قصد الحط من قيمة الاجتهادات الشخصية من رأي واستحسان... ولم يشحن القانون بالقيم الأخلاقية الدينية وإنما جعله متعاليا ومقدسا عن طريق تقنيات الاستدلال أي استنباط القوانين التشريعية والقانونية بالاعتماد على مجموعة نصية ناجزة إلهية ونبوية"².

¹ محمد أركون- الفكر الإسلامي قراءة علمية ص 139.

² محمد أركون-تاريخية الفكر العربي الإسلامي-مرجع سابق ذكره- ص74.

وتعدى الشافعي ذلك عندما رأى أن كل أقوال الرسول(ص) وأفعاله وحي مستدلا بالآية الكريمة: "إن هو إلا وحي يوحى"1 إذ ليس المعنى هنا أن كل كلام ينطق به النبي صلى الله عليه وسلم يكون وحيًا من عند الله، وإنما معناها أن النبي صلى الله عليه وسلم معصوم من الخطأ في ما يبلغه عن الله ولم يتكلم عن القرآن بما تهوى نفسه، بخلاف غيره من الكلام الذي يحتمل الاجتهاد. جدير بالذكر أن الرسول(ص) في كثير من المواطن أكد أنه يجتهد في إصدار الأحكام الشرعية وتفسير الأمور الدينية وما لم ينزل عليه وحي كالاجتهاد في أسرى بدر وأخذ الفداء منهم والاجتهاد في إذنه للمنافقين بالتخلف عن غزوة تبوك. وأثناء غزوة بدر وما حققه المسلمون بانتصارهم على المشركين رغم قلة عددهم وكثرة عدد الكفار حيث تساءلوا عن سبب ذلك...أوحى هذا أم مكيدة فأجابهم الرسول (ص) بل الحرب والمكيدة. يدل هذا أن ليس كل أفعال الرسول(ص) وحي وإنما يعلمنا (ص) أن للعقل دور كبير في امتلاك مفاتيح المعرفة بالاجتهاد والتأمل.

-2- توظيف التاريخية في النص القرآني:

من بين الأسباب التي حملت أركون على اعتماد التاريخية في النصوص القرآنية هي أنه يرى أن القرآن هو أساس الأحداث لدى العقل العربي الإسلامي فهو بداية تدوين لفكر جديد ونقطة بداية لتحول عظيم لدى مجتمع خاص أثر وتأثر بشكل مباشر وغير مباشر في ذاته وفي غيره بفرض نظام رباني جديد وتعاليم واضحة وأخرى غير واضحة بخطاب بسيط. لذا وجب تفكيك هذا الخطاب بأدوات العلم الحديث بكل عقلانية اقتداءً بما فعل علماء الحداثة وما بعدها بتعاليمهم الدينية ونصوصهم السماوية. "اقصد القران كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ وبشكل أدق ما يلي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماما (الزمان هو بداية التبشير والبيئة الاجتماعية الثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية) الخ هنا على الطابع الشفهي للقران في البداية لأنه لم يكتب ولم يدون إلا فيما بعد وهذا الخطاب الشفهي رافقت الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعي يدعى : محمد ابن عبد الله"2

سورة النجم - الآية رقم 4¹

محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني - مرجع سابق - ص 186. 2

خاطر أركون بطرح جريء أُلح من خلاله على قراءة النص القرآني وشرحه قراءة وشرحا أدبيا وفق مناهج النقد الأدبي الحديث. هذا طبعا لم يعجب الكثيرين - وهذا مشروع في الساحة العلمية - مثل الإسلاميين والجابري. حيث أن قضية الدعوة للبحث في النص القرآني بهذه الطريقة لم يتجرأ عليها أي مسلم من قبل رغم التباين الكبير الذي ميز الفكر الإسلامي في المذاهب والطوائف. إلا أن أركون تردده كان واضح من خلال تحديده لهدفه من هذه الدراسة ردا على منتقديه قائلا: " فأنا إذا بلورت المصطلح على هذا النحو لم أكن أهدف إلى الدفاع عن البعد الديني لهذا الخطاب أو نفي هذا البعد عنه لم أكن أهدف إلى خلع التقديس عليه أو نزع التقديس عنه، وإنما كنت أهدف إلى وصف الأمور كما هي... من تطبيق المنهجية الجديدة على القرآن إلى التركيز في أن معا على البعد اللغوي والسيماي والسوسيولوجي والنفسى والأنتربولوجي لهذا الخطاب".1

وبعد النقد الذي طاله بسبب فكرته عن تطبيق النقد الأدبي على النص القرآني واستفازه للمجتمع العربي الإسلامي في النصوص والحديث أراد أركون تحاشي الوقوع في المحذور بتداركه لهذا الموقف الذي يعلله بأن هناك عائق حال بين النص القرآني وفهمه خاصة لأنه يفرق بين ما أنزل على الرسول(ص)شخصيا فهذا مقدس لا يمكن استهدافه بتلك المفاهيم الوضعية وبين النصوص الحالية التي نقلها الحفاظ والرواة. لكن في الوقت الذي أراد أركون استدراك أرائه ومغازلة نقاده باحتواء تلك المواقف زاد من مسافة التباعد بينه وبينهم بتفسير نهجه في دراسة وتفسير القرآن والسنة باستعمال أدوات العلم الحديث تماما كما تدرس وتفسر قوانين الطبيعة كالفيزياء والبيولوجية والعلوم الإنسانية باستعمال العقل في منهج البحث في القرآن وتعريفه من قداسته. بتجاوز الأساطير حسب زعمه بدراسة أدبية للنص القرآني لأن له تركيبته الثقافية التي تشكلت فيه فهو يعبر عن واقع مادي. ورأى بأنه ينبغي اعتبار القرآن كحدث واقعي مثل الفيزياء وليس ككلام منزل من السماء. يرى أركون هذه الطريقة وحدها هي التي ستسمح بفهم الآيات القرآنية. وهي التي سترفع الالتباس في الأحكام والشرح جراء التأثير بالاختلاف في المذاهب والأفكار خاصة عند تناول الموروث الديني والتسليم بكل ما جاء به دون دراسة عقلية،" فبعض المخطوطات قد أتلفت كمصحف

ابن مسعود مثلاً وذلك لان عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة والمشروعية"¹.

يطرح أركون مجدداً مصطلح القطيعة مع التفكير اللاهوتي الذي سيطر لفترة كبيرة على العقل البشري خاصة بعد تزواجه بالسلطة حيث أصبحت تصدر أحكاماً بالتحريم والتحليل والتحرير بمباركة من رجال الدين الذين دفعهم الولاء للحكام ببيع ذمهم بل وأبعد من ذلك فمثلاً ذهبت الكنيسة الكاثوليكية ببيع صكوك الغفران مقابل مبالغ مادية وتختلف تلك المبالغ حسب الذنوب وكأن الكنيسة تملك الغفران وتمنحه لمن تشاء وطبعاً استندت الكنيسة في هذا على عدة نصوص إلهية. هذا ما أسقطه كلياً وبصورة واضحة أركون على الواقع العربي الإسلامي في تحليله لمقوماته الفكرية والاجتماعية المستمدة جذورها من القرآن حيث حكم عليه بالمنغلق وعلى أنه فاقد لروحانيته. ولارتباط القرآن بالتاريخ فهو خاضع له خاصة أنه يعبر عن أحداث الإنسان لا أحداث الآلهة، "لا نستطيع أن نستوعب القطيعات التي تحصل في مجرى التاريخ أو التصفيات التي يقوم بها من حين لحين عندما يحتفظ بأحداث معينة ويحذف ما عداها وكذلك الأمر فيما يخص ظاهرة النسيان فالتاريخ لا يسجل كل شيء وإنما ينسى أو يتناسى بعض الأشياء... الخ كمعطيات ناتجة عن الصيرورات الاجتماعية والتاريخية ما دمنا سجناء هذا التصور الخطي المستقيم عن حركة التاريخ ولكننا نعلم انه لكي نفهم التاريخ كليته فانه ينبغي أن يهتم بالأشياء السلبية كما بالأشياء الايجابية، بالأشياء المحذوفة كما بالأشياء المثبتة، وبالتالي ينبغي أن ندرس القطيعة أو التصفية والحذف والنسيان بصفاتها ظواهر معينة تحصل في التاريخ"².

إلا أن القطيعة التي يريد أركون ليست القطيعة الكلية مع كل النصوص الدينية بل مع بعضها فقط تلك التي تنفي جميع التصورات الأخرى وترى في كل اختلاف جرم ينبغي أن يدان يعني القطيعة مع كل الأحكام الأحادية وبكل تأكيد لأمس في موقفه هذا تفكير الجابري الذي يعترف بالتراث كجزء لا يمكن الاستغناء عليه. وبهذه القطيعة يمكن للفكر أن يؤسس ويمهد لنا الطريق نحو الحداثة، " لكن مفهوم أركون للتحديث يتضمن مسلمة ضمنية مفادها أن بين الحاضر والماضي صلة حتمية لا فكاك منها ولا اختيار لنا فيها وكل محاولة

¹ محمد أركون- قضايا في نقد العقل الديني -مرجع سابق ص 188.

محمد أركون- قضايا في نقد العقل الديني -مرجع سابق - ص 188.

للقطع مع التراث قطعاً نهائياً هي محاولة تنتكس الشروط التاريخية الضرورية للتقدم والتحديث باعتبار التراث مستمراً فينا بشكل من الأشكال"¹.

يجادل أركون ضد أساليب القراءة التقليدية للنصوص الدينية التي تعتمد على تقديس صاحب النص والتسليم بكل ما جاء ويرى أركون أنه قد تعمل الخبرات وتحيزات الناقل بمثابة شروحات نهائية للنص. ولمحاولة الوصول لتفسير أكثر وثوقاً للنص ينبغي ممارسة التفكيك للنصوص المقدسة وقراءتها بعيداً عن مصدرها وبهذا يرجع المفهوم الصحيح للتعالم والمراد منها يتحقق كون ما وصل إليه العقل الإسلامي ذاتي لا يخدم الهدف الاسمي بل يوظفه لغايات محسوسة بعيدة كل البعد عن سمو طرحها الرباني. لذا علينا أن نبني نهضة على ركائز علمية حديثة تنسجم مع ما وصل إليه العلم الحديث حتى لا تكون في مواجهته ثانية مع أسس تتقبل الآخر وتذهب بالبحث الجديد لأبعد الحدود في دراسة التاريخ الإسلامي دراسة ستجد نفسها استمراراً لما حملته منذ نقطة البداية، "صورة تاريخية عن مرحلة الإسلام الأولى وتشكل المصحف ودولة المدينة والخلافة... (كما فعل المؤرخون الغربيون بالنسبة للمسيحية الأولى وشخصية يسوع والتشكل التاريخي للأناجيل) كما ينبغي دراسة سيرة النبي وشخصية الصحابة الأساسيين على ضوء علم التاريخ الحديث وذلك لفرز العناصر التاريخية فيها/عن العناصر التبجيلية التضخمية، هذه الصورة التاريخية إذا ما تمت سوف تدخل في صراع مع الصورة التسليمية أو التقديسية التي كرستها القرون وهذا الصراع الخلاق بين كلتا الرؤيتين للتاريخ، أي الرؤية الواقعية التاريخية والرؤيا التاريخية الموروثة هو الذي سيولد البديل الجديد.. فالبديل ليس جاهزاً، البديل يتولد من خلال العمل من خلال الصراع، من خلال التفاعل مع ما هو موجود"².

لقد ساد الثقافة الأوربية في فترة الحداثة وما بعدها هذا التحرر من التبعية الروحية للتاريخ المترفع عن واقع الفكر الإنساني كما عرفت تلك الفترة التخلص نهائياً من الشعور بالعبء الخرافي وشهدت تمرد عنيف على كل من يمثل المحاكم الربانية وأسندت كل المعطيات التاريخية للعمل العلمي الموضوعي وأصبح دخول الحداثة مشروطاً بإحداث

¹امبارك حاميدي- التراث و اشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغربي- مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت ط1 – 2017
– ص 231-232

محمد أركون – قصايا في نقد العقل الديني- ص 293².

القطيعة مع القناعات التاريخية التقليدية واعتبار أن لا وجود للمطلق في التاريخ وكل الحقائق نسبية. والأسباب والظروف والامتداد الزمني والمكاني جزء لا يتجزأ من هذا الحدث التاريخي ويمكن وضعه بكل حرية تحت طائلة الدراسة العقلية دون تسليم مسبق ودون تصديق خالص ولا حرج أبدا في ذلك ما دام أن الهدف هو البحث عن الحقيقة، بأن كل شيء أوكل حقيقة تتطور مع التاريخ وهي تهتم أيضا بدراسة الأشياء والأحداث وذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية¹.

والحقيقة أن سيروية التاريخ تُقَرُّ بتباين الأحداث والمقام والأفكار وتؤكد نسبية الأحكام فمثلا غالبا ما تكون الحقيقة خلاف لما بدت عليه للوهلة الأولى أو ينبغي تفكيكها وتحليلها لكشفها. كما أن الحدث التاريخي في الحقيقة لا يستحق تلك المكانة الأحادية المتعالية التي وضعه فيها العقل المستسلم للمسلمات الخاضع للقوالب الجاهزة فمبادئ الحداثة تركز على "أن كل الوحدات الاجتماعية البشرية (أوكل المجتمعات) أيا يكون حجمها تبدو خاضعة لآليات التحول والتغير والتطور، ويكون هذا التطور إما باتجاه الدمج والتعقيد والمزيد من القوة والميل إلى الهيمنة وإما باتجاه التفكك والضعف المتزايد الذي يحصل إلى مرحلة التلاشي الكامل وكل ما يحصل في الوحدات الاجتماعية هو نتيجة اللعبة المستمرة للقوى الخارجية والداخلية فهذه القوى هي التي تؤثر في المجتمع وهي التي تحسم مسألة الإرادات والمبادرات والتصورات الخاصة بالوكلاء الاجتماعيين الذين يدعون أيضا بالفاعلين أو الممثلين الاجتماعيين"².

بالتسليم بدور التأثير والتأثير في مركبات المجتمع المختلفة يتضح جليا أهمية دراسة المخيال الاجتماعي "Imaginaire" الذي استطاع في كل فترة أن يحول المحسوس إلى معقول مشكلا بذلك وفي مختلف العصور نقطة انطلاق الأحداث التاريخية "لكون العقل لا يمارس فعله أبدا بشكل مستقل على عكس ما أوهمنا بذلك تاريخ طويل من الفلسفة واللاهوت في الغرب الأوربي كما في الإسلام. العقل يمارس فعله ودوره دائما على علاقة مع الخيال والمتخيل "Imaginaire" وقد لاحظنا منذ فترة قريبة فقط أن المؤرخين المحدثين (كجورج

محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني - ص 293

محمد أركون - قضايا في نقد العقل الديني - مرجع سابق ص 132

دوبي مثلا) وعلماء الاجتماع بدؤا يدرسون ما يدعونه بالمتخيل الاجتماعي Imaginaire (social) وهو يشكل احد الأبعاد الحاسمة لكل وجود اجتماعي" ¹.

لقد أدى التفاعل مع المتخيل في كل الفترات إلى تأسيس أبعاد جديدة لكن باتصال مباشر مع مشروع إما غيبي أو معلوم وتحيز مفضوح لانتماء أو ولاء لسلطان. وبهذا يتبين أن المخيال الاجتماعي هو إفراز تاريخي متواصل بنى مجتمعات وثقافات. "ينبغي أن نعلم أن الدوائر الخاصة بما هو خارق للطبيعة وبالتعالى الهى أو الميتافيزيقي وبالآلهة الناشطة والمهيمنة وبالإله الواحد الحى ولكن البعيد، بالعقائد السحرية أو الأسطورية أو الشعرية أو الخرافية أو الدينية، هذه العقائد المرتبطة جميعا بالمتخيل... أقول ذلك كله أيضا من صنع الفاعلين الاجتماعيين، أى البشر فلو لم يخلق البشر هذه التصورات أولو يؤمنوا بها لما وجدت وبالتالي فينبغي أن تخضع للتحليل العلمى والنقدي.... لأننا نريد تقدير مدى صحتها وحجم أثارها على الإنتاج التاريخى العام للمجتمعات البشرية"².

يشير أركون لتدعيم موقفه عن التاريخية نقطة حساسة جدا وهى محدودية العقل التقليدي وانغلاقه على نفسه ويعمل ذلك بتأثره بالظروف التى كانت تحفه كالصراع الذى كان قائما بين المذاهب والمدارس والأديان الأمر الذى ترتب عنه تعدد المقدرات واختلافها واتساع (رقعة الممنوع التفكير فيه). فالاجتهاد مثلا تم فى الواقع حول مسائل أصول الفقه ولم يكن مجرد فى منأى عن الدولة وقيود المجتمع لهذا يجب تسليط الضوء على الخلل الأيديولوجي فى الاتصال بين العقل والقرآن وبالتالي يصح تناول القراءات ويعاد صياغة النص فى شكل جديد. "ينبغي أولا إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كليا، أى نقد القصة الرسمية للتشكيل التى رسخها التراث المنقول هذا نقدا جذريا هذا يتطلب منا الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية التى أتيح لها أن تصلنا سواء كانت ذات أصل شعبي أم خارجي، أم سني، هكذا نتجنب كل حذف ثيولوجي لطرف ضد آخر ، المهم عندئذ هو التأكد من صحة الوثائق المستخدمة بعدها نواجه ليس فقط مسألة إعادة قراءة هذه الوثائق وإنما أيضا محاولة البحث عن وثائق أخرى مكانة الوجود... هكذا نجد أنفسنا أمام عمل ضخم من

¹ محمد أركون – علمنة و الدين: السلام المسيحية و الغرب –سلسلة بحوث اجتماعية- دار الساقى-ت: هاشم صالح-ط1-1990-ص26

محمد أركون- قضايا فى نقد العقل الدينى- مرجع سابق 132-133.²

البحث وتحقيق النصوص الذي يتبعه فيما بعد- وكما حدث للإنجيل والتوراة- إعادة قراءة سيميائية ألسنية للنص القرآني"¹، ومعنى هذا أن أركون يشكك في مدى صحة الوثائق المنقولة إلينا حول كيفية تشكل المصحف (القران الكريم)، لأنه يعتبر أن المصحف المتداول لنا اليوم مصحف من نتاج التاريخ وليس هذا فحسب بل التشكيك حتى في رواية الصحابة(رض) فيما يخص تشكيل المصحف فهو يرى "إن سيادة التراث الكتابي المقدس وهيبته مشروطة بمدى قيمة كل شهادة من الشهادات التي وصلتنا لأن جيل الصحابة وحده الذي رأى وسمع وشهد الظروف الأولى والكلمات الأولى التي نقلت فيما بعد كل ناقل على هيئة القران والحديث والسيرة وانه لمن الصعب تاريخيا أن لم يكن من المستحيل التأكيد بان كل ناقل قد سمع بالفعل ورأى الشيء الذي نقله على الرغم من هذه الحقيقة فالنظرية التبولوجية المزعومة قد فرضت بالقوة أن كل الصحابة معصومون في شهاداتهم ورواياتهم"² ولقد انتقلت صيرورة المناهج النقدية للدراسة التاريخية عند أركون للعقل العربي الإسلامي إلى أبعد من هذا الحد في ملامستها لقداسة النص القرآني والسني بعد تمييز النص المنزّل عن المنقول لأن استلام وتسليم النصوص اعتمد في نظره على طريقة الحفظ والإلقاء الشفوي ما يعني أن أركون وضع الصحابة الذين كُفوا بجمع القرآن والحديث محل ريب وبالتالي فرواياتهم معظمها يعترها الالتباس بإضافتهم لآيات وإهمالهم لأخرى في القرآن، أما بالنسبة للحديث فيستدل من درجة صحة الحديث لأن الاختلاف عليها كان منذ البداية. هذا من جهة ومن جهة أخرى أثار أركون حالة العقل العربي في ضعف الإنتاج الفكري وتسليمهم بالموروث القرآني والسني دون تأمل ودون استدلال لكشف الحقائق ونزع اللبس عنه. يفسر أركون ذلك قائلا: "في الواقع إن الأحاديث النبوية والامامية هي في الأصل إنتاج جماعي فردي وهي تعكس بعض المجريات البطيئة من لغوية وثقافية ونفسية -سوسيولوجية وهذه المجريات جميعها أدت إلى تشكيل الروح الإسلامية العامة أو العقلية الإسلامية بالمعنى الأنتربولوجي"³ .

محمد أركون - تاريخية الفكر العربي الإسلامي - مرجع سابق - ص 290-291

محمد أركون - الفكر الإسلامي قراءة علمية - مرجع سابق - ص 174.

محمد أركون- الفكر الاصولي و استحالة التاصيل-مرجع سابق ص 201.

لقد استمر أركون في السير في اتجاهه النقدي التاريخي الجريء باقتراح تدوين جديد للحديث وعملا جديدا عليه لتقييم صحته وإثباته وأنكر عمل الرواة والمهتمين بتدوين الأحكام والسيرة وربط الخطاب الديني بالتفكير الأيديولوجي والتبعية السياسية لتحقيق غايات خاصة. يرى أركون أن هذا الفكر حمل في طياته الولاء للسلطة من خلال تميع الأحكام وتحويلها عن مجراها الحقيقي وسعى في الحفاظ على مكانته التي حققها بفرض هذا الواقع العقيم على العقل العربي الإسلامي وتعاطى معه بكثير من الخطاب الأسطوري بدل تناول السيرة بمقاييس علمية موضوعية ودراستها دراسة شاملة لمختلف جوانبها التي أحاطت بها. كما أن أركون لم يكتفي بما طرحه عن السيرة والتراث الديني وتفسير الأحداث التاريخية بل ذهب للنص القرآني المقدس على خطى الفلاسفة والباحثين الغربيين وبكل ثقة عمياء أراد أن يفعل بالنص القرآني تماما مثلما فعلوا هم بكنيستهم وبذلك يتأكد وبكل وضوح موقفه الغريب بتقديمه النص القرآني مثل النصوص الأدبية بهدف تعريته من قدسيته التي حملها منذ نزوله ما يعرف بأرخنة النص إلا أن هذا الطرح لا يقبله الجابري فهو يقر بالتاريخية لكن لا يسقطها على القرآن فيقول: "لا يستقيم مثلا بأنه من الممكن افتراض أن تكون هناك خلافات جوهرية بين النص كما جمع ورسم زمن عثمان وبين القرآن كما تلقاه الناس زمن النبي، ذلك أن المسلمين والصحابة أنفسهم اختلفوا وتنازعا وقامت بينهم حروب... ومع ذلك لم يهتم أي منهم كطرف ما بالمس بالقران كنص وكان هناك من خصوم ك معاوية (الذي كان من كتاب الوحي) قاتلوه يوم صفين وهم يخاطبونه وقومه الأمويين قائلين: قاتلناكم على تنزيله واليوم نقاتلكم على تأويله....، وإذا فالخلاف والنزاع زمن عثمان ومعاوية كان حول "التأويل" ولم يكن يمس في شيء التنزيل (النص)...، وإذا فليس هناك مجال لممارسة النقد التاريخي حول صحة النص القرآني"¹.

كان الجابري صريحا مع نفسه ومع غيره خاصة. كما كان موقفه موافقا بشكل كبير مع بيئته حيث سلم بإمكانية دراسة العناصر الثقافية واللغوية التي بدأت من عصر التدوين ونادى بدراسة العقل السياسي والأخلاقي للواقع العربي الإسلامي لكن امتنع -عكس أركون-

¹ محمد عابد الجابري - في قضايا الفكر و الدين - مجلة مقدمات <http://awraq-com.MAKTOOB Blog.com>

عن الخوض في قدسية النص القرآني لأنه حسب رأيه القرآن محفوظ من عند الله كما أن التواتر اللفظي لم يميزه.

3- القراءة التأويلية الأنثروبولوجية عند أركون:

اهتم أركون من خلال منهجه العقلي بفرض أدوات العلم الحديث كما أكد استقراء التاريخ بواسطة كل العلوم الحديثة دون استثناء بما في ذلك علم الانسان (Anthropology) لدراسة القرآن والسنة بداية بفهم تصرفات العقل العربي الإسلامي المعاصر وتفسير بنائه لفكره وأدائه في كل مرحلة من مراحل التاريخ وتأثير اللغة على الحياة الاجتماعية للفكر العربي الإسلامي. والتحقيق بالأدلة المادية في إثبات أو رفض الموروث الديني. ويعرف أركون الأنثروبولوجيا: هي "مذهب في معرفة الانسان مؤلف بشكل تنظيمي والأنثروبولوجيا يمكن النظر إليها من الناحية الفيزيولوجية ومن الناحية العلمية (pragmatique) فمعرفة الانسان الفيسيولوجية تتناول البحث فيما صنعه الطبيعة بالإنسان ومن الناحية العلمية (البرجماتية) تتناول البحث فيما صنعه الانسان بنفسه في نفسه كائنًا حراً أو ما يقدر أن يفعل أو ما ينبغي ان يفعله في نفسه... والأنثروبولوجيا عند " كنت " علم يتناول مزيجاً من علم النفس وعلم الطباع (caractérologie) وعلم الجناس والشعوب "1 .

من أجل تبرير ما قدمه أركون يرى أن العقل البشري لا يمكن بأي حال تحديده بالمطلق في النص القرآني الذي حسب زعمه يمنع الخوض في مسائل عديدة ومهمة ونهي بشكل مباشر عن مجرد التفكير فيها وقاس أركون مساحة (اللا مفكر فيه) في الفكر العربي الإسلامي واستنتج أنها شاسعة تستدعي استعمال كل الأدوات والوسائل العلمية الحديثة لتفكيك تاريخ الفكر العربي الإسلامي وبما أن الأنثروبولوجيا علم مرتبط بمختلف العلوم اعتبرها هي المنقذ الوحيد لتسليط الضوء على ما أهمله النص الديني حسب رأيه. فالأنثروبولوجيا "تبين لنا كيف تقوم التراثيات الخطية ببتن نفسها عن طريق ضغوط الانتقاء والحذف التي تمليها الأرثوذكسيات الدينية أو الفلسفية أو الأدبية"2

1 عبد الرحمن بدوي-موسوعة الفلسفة -ج1- المؤسسة العربية للدراسة و النشر-بيروت ط1-1984- ص 231.
محمد أركون/ معارك من اجل الأنسنة في السياقات الإسلامية -ت: هاشم صالح-دار الساقى بيروت ط1-2001-ص

2. 314

بما أن علم دراسة الانسان (Anthropology) علم قائم على تطبيق كل الميادين العلمية على اختلافها في دراسة الظواهر الإنسانية بما في ذلك التاريخية فإنه يثبت بشكل موضوعي وواقعي كل ما هو مقبول من طرف العقل رغم التباين في المبدأ معه ويجعل الباحث في التاريخ الديني خاصة له دراية كاملة بقوانين التأريخ ويمكنه من رسم صورة تاريخية عن الثقافات القديمة، ومعرفة علاقات التماس والتضاد مع الدين أو نقاط الالتقاء والاختلاف مع الأديان، وخاصة ما يتعلق بالدين الإسلامي ويتيح له رؤية أبعد بكل حرية ويزيح من العقل الإسلامي مفهوم المطلق ويشكك في كل المعطيات التاريخية بهدف تنقيته من الشوائب واستخلاص الحقيقة كما هي. وبالتالي تكسر تلك الأغلال المقيدة للعقل الإسلامي وترفع الحواجز عنه لتمكنه من الخروج من دائرة (الدوغمائية). "فهي لا تتم فقط بالوقائع والأسماء والأحداث التي تحصل في وضوح النهار وإنما تهتم أيضا بالجوانب الغامضة والمخفية من التاريخ المقارن للأديان والثقافات والحضارات، إنها تهتم بالوظائف الرمزية وعمليات الإبداع المجازي والأسطورة والمخاتلة والأدلجة والتقدس والتعالى... وكل الآليات المرتبطة بالخيال والمتخيل أكثر مما هي مرتبطة بالعقل أو بالفاعلية العقلانية"¹ بالفعل ومن دون أدنى شك احتاج العالم لعلم يشمل دراسة الانسان بشكل كامل تتقاطع فيه كل العلوم ويبحث في الحقيقة ويمارس النقد لتفكيكها، علم يمكنه أن يتخلص من التبعية التاريخية والأيدولوجية والسياسية بنفي جميع الأحكام والقوانين الموروثة وإعادة بنائها وصياغتها.

يؤكد محمد أركون حاجة البحث في العقل العربي الإسلامي الانثروبولوجيا بسبب قصوره لأنه لم يكن باستطاعته فهم قراءاته لقلته وعيه وسلطة التفسير الموروث عليه، لذا وجب وضع أطر تحكيمية خالصة يكتسبها الباحث مثل (المثلثات الأنثروبولوجية) Anthropological triangle، كمثلث (العنف والتحرير والحقيقة) أو (الوحي والتاريخ والحقيقة) أو (اللغة والتاريخ والفكر)².

يبرر أركون اعتماده على هذا الأسلوب بقلقه وخوفه على ومن الواقع العقل العربي الإسلامي بسبب طغيان الأنظمة المعرفية المبنية على الأيمان والنظرة الأحادية. إن هذه

محمد أركون- قضايا في نقد العقل الديني- ص 215-216

محمد أركون - القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني - مرجع سابق ص 7 2

القراءة الفكرية التي يدعو إليها أركون بإمكانها كشف مكن الخلل وتسلّط الضوء على النهج الذي يمكنه أن يرسم خطة إنقاذ لما تبقى من أجل الاستطاعة على النهوض ومسايرة العصر لدى الشعوب العربية الإسلامية القابعة تحت وطأة الأحكام التكفيرية، والدعوات الجهادية، ومشاريع الدمار الشامل معرفياً واقتصادياً واجتماعياً. والبحث عما يربط بين العنف الممارس على الأرض والحقيقة المقدّسة المتعالية؟ وكيف يمكن تفسير القتل باسم الدين؟

واجه أركون كل هذه المشاهد بخوف كبير بسبب توجهه لتأويل القرآن بواسطة القراءة الأنتربولوجية للنص القرآني لأنه يعتبر الإسلام كدين هو نتاج العناصر المحسوسة التاريخية والاجتماعية والثقافية التي أسسته عقيدياً وفكرياً وبالتالي فهو يشبه أي دين أو مذهب آخر. والمسلمون اعتبروا الإسلام أنه جوهر عظيم يؤثر في كل شيء وبإمكانه أن يحقق كل شيء، ما يجعل التباين واضح بين التصور الوهمي الذي يضخم الإسلام من جهة، وبين التصور التاريخي الذي يضع في الأولويات الواقع المحسوس. فالباحث يرى أنّ الإسلام يخضع للتاريخ وللقوى المحسوسة المتجسّدة في "القوى الشعبوية". التي وقعت في التطرف تكاثرت من خلال التجييش بواسطة النعرات العصبية والعواطف، ممّا يؤدّي بالطبع إلى تراجع العقل ولم يقتصر هذا على الإسلام بل شمل كل الأديان كاليهودية والمسيحية. والتاريخ يؤكد هذا من خلال حملات الكنيسة ضد الحركات الثورية وعلى ما حدث مع المعتزلة.

ولفهم هذا الطرح الأنتربولوجي يجب شرح كل عنصر من عناصر المثلث الأنتربولوجي (الحقيقة .العنف. المقدس) على حدا ونبدأ بالحقيقة التي يعتبرها أركون أنه لا يمكن اعتبارها جوهرًا أو أمراً معطى بشكل نهائي فهي مجموع التصورات المخترنة من طرف الموروث الحي للجماعة وهي أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد يتلاشى ليحل محله تركيب آخر. لأن الحقيقة قائمة على مبدأ التوحيد وعلى كل الحقائق التي أتت من عند الرسول محمد (ص)، فأركون يلغيها لأنها تلغي التاريخية وتفرض المطلق وتتجاوز المعرفة الإنسانية وكل الحقائق العلمية. لأن الحقائق النصية الدينية مقدسة وحقائق متعالية مطلقة لا نقاش فيها ولا جدال فيها وهذا غير عملي وينافي البحث الصحيح الذي يتطلب الشك والتساؤل.

ثانياً المقدس ومن أجل الكشف عن مصادر الشرعية، هذا الموضوع الذي ما يزال يُصنّف ضمن دائرة (اللامفكر فيه). يصرّ أركون على أنّ مشكلة الشرعية في كل المجالات قد تُركت تماماً منذ العصور الوسطى. وإنّ التخصّص النقدي لتوظيف الشرعية وخاصة في الميدان السياسي يجب أن يتم دون قداسة أو رهبة بتعريف النص القرآني منها وتناوله مثل باقي النصوص العلمية أو التاريخية أو الأدبية. ومن وجهة نظر أركون الأنثروبولوجية بإمكانها نزع المنحى الرمزي والقصصي عن النص الديني.

فظاهرة التقديس "la sacré" شيء موجود في كل المجتمعات البشرية أنها ظاهرة انثروبولوجية فقط تختلف درجة حدتها وإشكال تجلياتها من مجتمع لآخر بحسب مستوى تطوره الاجتماعي والثقافي¹.

وهي ظاهرة اجتماعية مختلفة من مجتمع لآخر بل يمكن أن تتباين داخل المجتمع الواحد هناك إذا درجات من الشعور بالمقدس بعضها يعبر عن نفسه بالفن والأدب والموسيقى والغناء والرسم وغيرها وبعضها يعبر عنه في التدين أوفي كليهما، المهم إن الشعور الذي نصفه بتجربة المقدس شعور قائم خارج إطار الدين أيضاً²

ثالثاً العنف فيرى أركون أنّ ما نراه اليوم هو عنف مزدوج فهناك العنف الذي تمارسه السلطة التي نشأت بعد حقبة الاستقلال. وهناك ثانياً العنف الذي يمارسه النظام العالمي لأنّ هذا النظام يعيق التطور الذاتي. وهناك عنف مكتوب في أعماق المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة وهو النص القرآني وهذا الذي يركز عليه أركون من خلال آيات التحريض على الجهاد - في نظره - مثلما جاء في سورة التحريم "يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين"³ "قاتلوا المشركين"⁴، "ألا تقاتلون قوما نكثوا أيمانهم"⁵ -

غير أن التحريض عن العنف في القرآن مشروع لأن السياقات التي حرّضت عليه جاءت لرد الاعتداء والدفاع عن الدين أو الدفاع عن العرض أو الوطن - "وإن قاتلوكم فاقتلوهم"⁶.

محمد أركون، لفكر الإسلامي قراءة علمية ص 111.

عزمي بشارة - الدين و العلمانية في سياق تاريخي-ج1- المركز العربي للأبحاث.

سورة التحريم.

سورة الانفال.

سورة التوبة

- سورة البقرة - الآية 191⁶

ولأن الحقيقة التي يمتلكها (المخيل الاجتماعي) دائما ما تتعرض للعنف سواء من طرف الكفار إذا كانت الجماعة دينية أو من طرف أعداء الوطن إذا كانت الجماعة سياسية ولا ينبغي أركون أن كل التعاليم الدينية في مختلف الأديان إدانتها للعنف ورفضها له لكنها في المقابل تباركه وتدعو إليه. فالعنف متجذر فيها .

في الأخير يمكن وبكل وضوح تفسير موقف أركون من النص القرآني والحديث والتاريخ الإسلامي بالدراسة الأنتربولوجية من أجل قراءة أشمل ومن أجل أيضا تصحيح جميع التأويلات التي رافقت الحدث التاريخي منذ البداية وفتح أفق أوسع لهذه العملية وبكل جرأة ودون أي حواجز أو خوف. تماما كالدراسة التي تمت في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. وعلى خطى الباحثين الأوروبيين أراد أركون تطبيق أعمالهم على الإنجيل وكتبهم المقدسة وإسقاطها على النصوص الدينية الإسلامية بتوظيف الأدوات العلمية الحديثة عليها.

الفصل الثالث

تمفصلات مفهومي العلمانية
والحدائثة في فكر محمد أركون

مدخل:

اعتمدت دراسة محمد أركون للفكر الإسلامي على منهج نقدي تحليلي فكك بواسطته كل جوانبه إذ يؤكد أن حالة الدهشة الحضارية والانسداد المستمر بين العمق والحاضر أدت إلى ضياع وافتقاد المنهجية في الوعي والتطلع المتحرر وفي هذا الباب نتناول جرأة محمد أركون عندما قدم البديل العلماني كأداة فعالة حسبه لتحقيق الحداثة التي جاءت بها بواخر البعثات العلمية إليه والمستشرقين وتركته مندهشا ومتطلعا لألوان الحداثة ووسائلها وسنتطرق بالتفصيل في هذا الفصل لهذه الحالة وما قدمه محمد أركون كأدوات حديثة للخروج منها ولتجاوز آثارها تمثلت في الإسلاميات التطبيقية وهي منهج يرى أركون أنه سيخفف الضغط والاكراه الديني وسيقف في وجه القداسة ويعريها وسيعيد النظر في الحقائق المطلقة وسيعيد تصور الأحداث كما سنتناول في هذا الفصل أهم الأدوات المعرفية الحديثة التي يريد مفكرنا محمد أركون إتباعها لإعادة بناء التراث الذي لا يجد حرجا أركون في حكمه عليه عندما أقر باحتوائه للفكر العلماني منذ البداية من خلال سرد شواهد على ذلك سنذكرها بالتفصيل هي أيضا وسنقف عند التراث خصوصا بعدما أكد مفكرنا على أن البداية ينبغي أن تكون من الرجوع لنقطة التجلي التي عرفها العقل الإسلامي والتي يحددها برسالة الشافعي التي تناولت التأصيل لفقته الإسلامي وحملت السنة النبوية واجماع الأئمة إذ يؤكد محمد أركون هنا أنه لا بد أن تتم دراسة حديثة بوسائل علم حديثة لهذه البداية ونستمر بواسطتها وبواسطة تلك الأدوات الحفر عميقا في التراث حتى نستطيع تصحيح مسار العقل الإسلامي ووضعه على السكة الصحيحة ليتمكن من اللحاق بركب الحضارة ويحقق الحداثة التي يصبوا لها. وفي هذا الصدد نركز في هذا الفصل على تلك الأدوات المعرفية ونذكرها بالتحديد والشرح حتى يتمكن المتلقي من وضع صورة شاملة لهذا الموضوع ونهني هذا الفصل في الأخير بدراسة أهم فكرة تعتبر الرئيسية في فكر محمد أركون وهي حقوق الانسان ونبذ العنف والارهاب الحاصل في العالم لأن هذا يعتبر مبدأ رئيسيا للعلمانية وهي تسعى في الواقع لتحقيقه ولا يمكنها أبدا الاستمرار دونه وقدما أهم مظاهرها وتناولت نقدا موضوعيا شمل مظاهر العلمانية في الواقع الإسلامي العربي وهذا ما تعمقنا فيه في هذا الفصل.

المبحث الأول

الأبعاد النظرية والإجرائية
للعلمانية في تصورات أركون

1- مفهوم العلمانية لدى أركون

يعتبر محمد أركون أحد أهم المنظرين للفكر العلماني الغربي وأحد أبرز المفكرين المسلمين والعرب الذين حملوا على عاتقهم عبء التبشير له في الدول الإسلامية العربية إذ يؤكد أركون ارتباط سيادة الفكر العلمي وتحقيق الحداثة في أوروبا مع عصر التنوير الذي قام بعد تحرير الإنسان من سلطة الدين وتقديم العقل في مختلف المجالات الفكرية والثقافية والعلمية والسياسية وبعد إرساء قواعد الفكر العلماني كاحترام وضمأن الحريات والحقوق ومتطلبات العيش المشترك واستقلالية السلطة السياسية واستقلالية مختلف الخيارات الروحانية والدينية التي لا تخضع لها السياسة وليس للسياسة أيضا سلطة عليها. لذلك فمحمد أركون يجزم أن العلمانية شرط ضروري لتحقيق الحداثة في الدول الإسلامية العربية لأنها أداة فعالة لاجتثاث الفكر اللاهوتي الأورثوذكسي من المجتمعات العربية وعزله عن السلطة من أجل بناء مجتمع مدني حر. وهي الوسيلة الوحيدة لتحقيق النهضة العربية الإسلامية كونها الإطار السياسي المناسب الذي يوفر المناخ المساعد لبلورة مفاهيم معرفية وعلمية في هذه البلدان العربية الإسلامية. والسؤال الذي يطرح نفسه هو ما هو مفهوم هذا الإطار وما هي شروطه التي وضعها محمد أركون لتحقيق الحداثة ؟

ينطلق محمد أركون في تقديمه مفهوم للعلمانية عند قوله: " حسب الإتيولوجيا (علم أصول الكلمات) فإن كلمة Laicos اليونانية تعني الشعب ككل ما عدا رجال الدين أي بعيدا عن تدخلهم في حياته، في لاتينية القرن الثالث عشر نجد أن Laicus تعني الحياة المدنية أو النظامية كما كانوا يقولون في ذلك الحين.¹ ، فيميز هذا التفسير بين أسلوبين للعيش أسلوب يمثل رغبة الشعوب في وضع المنهج الذي تريده بكل حرية في إطار الدولة المدنية النظامية أما الأسلوب الثاني فيمثل سلطة رجال الدين أو الكهنوت -الكنيسة- الذين مارسوا سطوتهم بكل قوة في مختلف المجالات الدينية والاقتصادية والسياسية ولفترة طويلة تمكنوا فيها من السيطرة على كل المجتمعات وخاصة العامة الذين انساقوا دون تردد لتعاليم اللاهوت فشجع هذا رجال الدين على الأخذ بزمام الأمور في مقاليد الحكم وفي الاستحواذ على المعرفة وجعلها مفاهيم مطلقة لا يمكن مناقشتها ولا يسمح بنقدها أو حتى التفكير في ذلك بعدما

1 -محمد أركون ، تاريخية الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص291

تمكنوا من إخضاع المجتمع لهم حتى أصبح "الشعب متكلا على هذه الطبقة الخاصة في كل اللحظات الأساسية من لحظات وجوده بدءا من الولادة (عمادة أختان) وحتى الموت مروراً بالمدرسة والتعليم (إذا كان هناك تعليم) والزواج و الولادات التي تنتج عنه وهكذا... كل هذه اللحظات الأساسية في الحياة تحمل سمات التدخل الهائل لطبقة رجال الدين"¹ . يفسر هذا سطوة رجال الكهنوت الكاملة على المجتمع في مختلف المجالات الفكرية والسياسية والثقافية والمعرفية والاجتماعية وتسليم الفرد داخل هذا الإطار القصري بكل ما يفرضه اللاهوت .

لغويا "تعود كلمة علمانية والتي هي ترجمة غير كافية للكلمة الفرنسية Laicite إلى أصل لاهوتي قبل أن تلبس دلالات جديدة ذلك أن التقليد الكنسي عودنا على التمييز بين ما هو رسمي لائكي بين أسقف مرسوم الإكليروسي وأسقف علماني"²، وهذا يدل على امتداد هذا المفهوم عبر تاريخ الفكر الغربي الأوربي الذي يصل إلى الفترة التي عرفت تصادم المفكرين والعلماء مع رجال الدين والمواجهة بينهما التي ولدت التمييز بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية وتمثل فيها المشهد الذي صور انتقال السلطة من الكنيسة إلى سيادة العقل على يد رجال الفكر والعلماء .

2- موقف محمد أركون من العلمنة:

يحث أركون صراحة ودون أي إحراج المجتمعات العربية الإسلامية على انتهاج النهج العلماني فهو يراها إحدى المكتسبات البشرية وهي في تصوره "مفيدة جدا عندما نفهمها جيدا ونستطيع أن نتمثلها ونهضمها ونسيطر على تعاليمها وما تتيح لنا أن نفعله"³ ومن هنا نتساءل عن كيفية تصور محمد أركون للعلمانية وما هو موقفه منها وخاصة نتساءل عن الطريقة التي قدمها محمد أركون للمجتمعات العربية الإسلامية حتى يتمكن من وضع مفهوم تستسيغه هذه المجتمعات بعيدا عن الأحكام القبلية التي سبقت مفهوم العلمانية وبعد ذلك كيفية تجسيدها في المجتمعات العربية الإسلامية بكل استعداد لها؟.

¹ - محمد أركون ، تاريخية الفكر الإسلامي، ص292.

² - بشير ربوح ، معز مديوني ، الاشكاليات التاريخية والأفاق المعرفية ، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر ، ط2015، ص1، ص29.

³ - محمد أركون ، الإسلام والحداثة، ص200.

للإجابة على هذا الاستفسار ننطلق أولاً من تجاوز محمد أركون للتفسير القاصر للعلمانية والذي يختزلها في فصل الدين عن الدولة وهو يرى أن العلمانية مفهوم أوسع من هذا الحصر الضيق لماهيتها بالرغم من تأكيده على أهمية هذا المبدأ في النهج العلماني إلا أنه يرى أن "تقريباً كهذا موجود عملياً في كل المجتمعات حتى عند من ينكر وجوده ويحجب بواسطة المفردات الدينية".¹ ولقد تم إثبات هذا المنطلق فعلاً من خلال الحقائق التاريخية إذ يؤكد محمد أركون أن هذا الفصل كان موجوداً منذ القدم بوجود السياسة المتمثل في الدولة في مختلف الديانات القديمة بما فيها الإسلامية والمسيحية فلقد كانت تلك السلطة الدينية تعبر باستمرار عن وجودها الدنيوي ويستدل أركون على ذلك خاصة في المجال الإسلامي بعدة شواهد سنأتي على ذكرها في المحطات اللاحقة من هذا البحث إلا أن تصور محمد أركون للعلمانية أوسع وأشمل من أن يقتصر على هذا المبدأ فهو ينطلق من القواعد الفلسفية التي ولدت المفهوم في بيئته ومن الأسباب السياسية المباشرة التي اقتضت تحديده وتحديد التفاعل الاستيمولوجي معه في إطار المستحدثات والشروط التي تكونت فيها العلمانية لأن العلاقة بين السلطتين الدينية والسياسية لم تكن موجودة، وفي هذا يرى محمد أركون "فالأطروحة التي تضاد الإسلام بالمسيحية وتقول إن المسيحية قد فصلت بين الذروتين الدينية والدنيوية، فيما الإسلام خلط بينهما منذ اعتبار الشروط التاريخية لكل الدينين أضف إلى ذلك المفهوم الهام دين المعنى ولا المنظورات والأفاق المعرفية التي افتتحت مؤخراً من قبل الأنثروبولوجيا السياسية والدينية".² هذه هي الرؤية التي يرفضها أركون فهو يعتقد أن الرأي القائل أن الإسلام دين ودولة وهو ليس كالديانة المسيحية غير صحيح فأركون يرى أن الأصل في الدولة أنها حدث دنيوي قبل أن يكون حدث ديني فرجال السياسة برروا رغباتهم وتصرفاتهم بعقل دينية وبمباركة رجال الدين وبهذا اكتسبوا مشروعيتهم الفكرية وتمكنوا من فرض سلطتهم على الجميع وهذا ما يؤكد دنيوية الدولة في تأسيسها وتطورها وهذا ما يجنبها تاريخياً وسياسياً الرؤية الدينية وحتى وإن وقع تاريخياً التداخل بين السياسة والدين فإن هذا كان له أسبابه ولم يكن ظاهرة عامة بل كان حدث استثنائي في مراحل معينة شهدتها الدولة كمرحل الضعف الخارجي والداخلي وفي هذه الحالة يستند فيها رجال السياسة على رجال

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سابق، ص180.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ط2012، مصدر سابق، ص62.

الدين من أجل الحفاظ على عرشهم واستمرار حكمهم وبالتالي يكتسبون الشرعية من رجال الدينأما غير ذلك فعلاقة السياسة بالدين أو ارتباط السلطة العليا بالدولة لم يتم طرحها إطلاقاً. ومن أجل هذا يرفض محمد أركون المعنى المختصر للعلمنة ويدعوا لإعادة النظر في مفهومها لأنها ليست مفهوماً منغلقة ثابتاً بل هو مفهوم متغير مستمر حي، فأركون لا يعترف بالمطلق ولا بالمسلمات في كل المعطيات بما فيها المفاهيم الفكرية والنصوص القديمة الدينية والتاريخية وهذا ما فعله مع مفهوم العلمانية الذي أراد أن يبعبه عن التصور التقليدي المنغلق الدوغمائي وهذا ما يثبت بهان غليون حيث يرى أن العلمانية كمفهوم ينبغي "إعادة تفكيكها والكشف عن المشاكل الجوهرية التي تريد أن تحلها... من أجل فحص ظروف نشأة الفكرة ومساراتها الاجتماعية ومصيرها التاريخي وإمكانيات تحقيقها العملية وحل المشاكل التي تطرحها... ذلك أن المبادئ لا تقم لوحدها فنحن الذين نفهمها ونصوغها ونترجمها ونطبقها... فكل نظرية قاصرة مهما كملت ولم تعد العلمانية كما عرفها القرن الماضي أو القرن الراهن كما هي مطبقة هنا وهناك صالحة بالضرورة لتقديم الحلول واستلهاام الإجابات الصحيحة لمواجهة مشاكل التعامل بين الدولة والدين".¹ وبهذا فمفهوم العلمانية مفهوم غير ثابت يتشكل باستمرار ويتطور من أجل أن يصبح أداة تتبلور فيها كل الاتجاهات الفكرية على اختلافها ومنه تصبح "أداة أساسية لخلق الإجماع السياسي في الغرب بقدر ما فتحت ساحة عملية تلتقي فيها كل المذاهب والآراء"²، بهدف وضع حد لكل التصادم والمواجهات الأيديولوجية العميقة التي لم تجد أي مكان للالتقاء والاتفاق وليس من أجل أن تزيد العلمانية في تأجيج نار الخلاف في الغرب بعدما " تحولت إلى طرف إضافي في الصراع العقائدي وتحولت بالتالي إلى مصدر جديد لتوليد الخلاف وتعميق الانقسام والتقسيم الفكري والسياسي".³ الذي ولدته الخطابات المتمزّمة والعنيفة المنغلقة والتي لازالت تلقى في المنابر الغربية أو عند من يزعمون تبنيهم التصور العلماني في البلدان العربية الإسلامية وخير دليل على ذلك مفهوم الإسلاموفوبيا الذي أطلقه هؤلاء على الإسلام ووصفه بالتطرف والإرهاب والرجعية والبربرية. وفي المقابل ولد ذلك عند العرب والمسلمين رفضاً قاطعاً لكل ما

¹- بهان غليون ، نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط4/2007، ص491.

²- المرجع نفسه، ص503.

³- بهان غليون ، مرجع سابق، ص503.

جاء به الغرب وأنتج دغمائية جديدة أغلقت على العالم الإسلامي فظهر من جديد طرفي نزاع في ساحة الفكر العربي الإسلامي العلمانيين والإسلاميين الأصوليين "فكلاهما يقودان حتما إلى تدمير روح الإيمان والمسؤولية وتحويل النظام الاجتماعي مثل ماهو عليه اليوم إلى نظام قهري لا يستطيع أن يضمن بقاءه بغير المعونة القمعية والمادية والأجنبية ولا يستطيع أن يجمع ويحشد القوى الاجتماعية التي تحتاج إليها مواجهة المشاكل المطروحة".¹ . ويعتبر أركون أن لب المشكل هو هذا الصراع الأخلاقي الذي لم يسمح بتأسيس تعايش فكري وثقافي تتناغم فيه الرؤى وتستوضح فيه الغايات من أجل خلق فضاء منسجم يشمل كل الاختلاف مهما كانت دون اقضاء يضم الملحد والمسلم والعلماني الليبرالي اليساري والمؤمن وخلق مناخ يساعد على تجنب التصادم وفرض الاحترام وغير ذلك، تصبح العلمانية وسيلة استبدال في يد السلطة وتصبح أرتودوكسية كالأورتودوكسية الدينية التي سادت في المجتمعات لمدة طويلة. وهذه هي فكرة محمد أركون عن العلمانية السلبية التي راجت، فالعلمنة عنده تتجاوز الطرح المتمزمت لها الذي يولد التطرف الفكري والانغلاق على الذات ويستعمل العنف والاستبدال الذي ينتج بدوره مواجهة عصبية لا تنفك أبدا بل تستمر في توليد الرفض والعنف. "إذ لا يوجد دين أو روحانية من أي نوع كانت لا ترتبط بالسياسة أو مفهوم سياسي أو بحث موسع إلى حد ما بالقضية بطريقة أو بأخرى وبالمثل لا يوجد نظام أو ممارسة سياسية حتى في أكثر المجتمعات علمانية إلحادا أو نبذا مفصول بالكامل عن نقاط مرجعية دينية".² فالقضية المهمة للعلمانية في رأي محمد أركون لا تتمثل في الفهم التقليدي المختصر لها والذي يقف عند الفصل بين الدين والسلطة، بل القضية تتجاوز كليا هذا الطرح وتتعداه إلى مشاكل جوهرية تتبلور في كل المجتمعات على اختلافها وتشمل كل التناقضات والرؤى وتهتم بالإصلاحات السياسية وترافق الجانب المعرفي العلمي وتوثر حركية التنمية في الاقتصاد وتتبنى وضع المناهج التربوية في قطاع التعليم وتوسع المجال الثقافي داخل المجتمعات تلك هي وظائف العلمنة ومهامها الأساسية التي تحمل كل التصورات الشاملة التي ينبغي على المجتمعات الغربية استيعابها وحتى المجتمعات العربية

¹ - المرجع نفسه، ص504.

² - طارق رمضان، الإصلاح الجذري الأخلاقيات الإسلامية والتحرر، ت: أميين أيوب، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، ط2010، ص1، ص295.

الإسلامية يجب عليها فهم هذه الرؤية لأنها قضايا تتعلق بتجديد المفاهيم والتصورات والاعتقادات الاجتماعية ومواجهة الخوف من تبني الحداثة السياسية الذي حال بين العالم العربي الإسلامي وتحقيق الحداثة والتقدم وأخرها وثبتت السلطات التقليدية التي هي في حد ذاتها تحتاج للعلمنة من أجل إحداث التغيير وفتح آفاق التقدم وبهذا يدعوا محمد أركون المجتمعات الغربية والعربية الإسلامية على حد سواء لإعادة بلورة مفهوم العلمنة حتى يتسنى استيعابه وفهمه من طرف الجميع ولكي يكون مفتوحا على الجميع لأن العلمانية أصبحت مطلب ضروري لإحداث التقدم والتطور حيث أن "أهمية موضوع كهذا ليست علمية أو نظرية فحسب وإنما حياتية أو معايشة ينبغي لكي نحل هذه المشكلة في الإسلام القيام بإعادة نقد لمفهوم العلمنة نقدا فلسفيا كما كانت قد استخدمت وطبقت في فرنسا، في الواقع أن العلمنة تبقى مسألة حاضرة وملحة فيما يخص العالم العربي والإسلامي بشكل عام إنها...مسألة لاتزال تطرح نفسها في فرنسا أيضا لكن بالطبع ملحة أكثر في أرض الإسلام وذلك من أجل تشكيل الدولة بالمعنى الحديث لكلمة دولة.¹ ، وأركون هنا يوجه الدعوة للمفكرين والمسؤولين في مختلف المجالات للبحث والاجتهاد من أجل مواجهة المشاكل ومناقشة قضايا الواقع الإسلامي والعربي وتقديم حلول واقعية بكل شجاعة ودون تردد أو احراج وهذا يستدعي منا مجهودا كبيرا لأن محمد أركون يرى أن هناك ندرة في "المراجع التاريخية اللازمة لكي نعرف كيف كانت مشكلة العلمنة قد طرحت نفسها داخل هذه المجتمعات الإسلامية."² فأركون يعتقد أنه لم تكن هناك إرادة حقيقية وصحيحة لوضع بحث عميق وموضوعي يتجنب التوظيف العاطفي الفكري للمعرفة ويتطرق لمفهوم العلمانية داخل المجتمعات العربية والإسلامية بمنهجية معاصرة وحديثة وهو يسعى بكل جهد في تحديد المنهج العلماني بشكل يتمكن به من خلق توافق مرضي تتقبله المجتمعات العربية والإسلامية ومنه نتساءل عن ماذا يريد محمد أركون من هذه المجتمعات؟.

نستطيع القول أن ما يريده محمد أركون بعد تحديده لمفهوم العلمانية بهذا الشكل هو أساسا إرادة المعرفة والتعقل بمعنى آخر أنه يريد أن ينتقل الطرح الفكري إجمالا من الجانب المظلم المنغلق والعنيف إلى الطرح الموضوعي الحر في المعرفة والعلم والتحرر من أي

1- محمد أركون ، تاريخية الفكر الاسلامي ،مرجع سابق،ص276.

2-غير موجود

شكل من أشكال العنف والقهر والتسلط عليه ونبذ كل الاكراهات الدينية واللغوية والفكرية والسياسية وتجاوز كل العوائق التي تقف ضد وضع معرفة تكتنفها العلمنة والموضوعية في المجتمعات العربية والإسلامية من أجل الوقوف على مواضع الضعف وفهمها وإعادة بناء المعرفة الصحيحة من جديد وهنا يرى أركون أن العلمنة "تواجه مسؤوليتين أو تحديين اثنين، أولاً: كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح أي كيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكل النفوس السائرة (بغض النظر عن اختلافاتها) نحو التوصل إلى الحقيقة؟ هنا تكمن المهمة والمسؤولية المفتوحة أو المنفتحة باستمرار إنها عمل لا ينتهي ولا يغلق وهذا يفترض من الباحث أن يتجاوز كل الخصوصيات الثقافية والتاريخية وحتى الدينية (أي يتجاوز حتى الخصوصية الدينية التي ولد فيها...وهنا تكمن العلمنة أساساً وتفرض نفسها بشكل واعي متساوي وإجباري على الجميع دون استثناء".¹ ويتناول هذا الجزء من العمل مبدئياً دراسة الأرضية وتهيئتها لاحتضان التغيير المتوقع ويتم هذا بإدراك جميع عناصر الواقع والتشكيلات البدائية التي ساهمت في تشكيل الفكر فيه ولابد لهذه الدراسة أن تتوافق مع هذا الواقع وتتواصل معه وتتقبل كل اختلافاته العميقة حتى تتمكن الشعوب العربية والإسلامية من الاطمئنان لهذا التغيير وتستعد له بكل اقبال ودون تردد وأما "المسؤولية الثانية فتخص مناقشة أخرى أكثر شيوعاً وألفة...بمعنى أنه بعدما نتوصل إلى معرفة ما بالواقع فإنه ينبغي أن نجد صيغة أو وسيلة ملائمة لتوصيلها إلى الآخر دون أن نشترط حريته أو تقيدها".² ولكي تمتد العملية وتستمر في إرساء دعائم العلمانية ينبغي أن يتواصل العمل في هذا الجزء على إيجاد نمط مناسب للفهم والمعرفة ينسجم مع الواقع الذي تم دراسته في المرحلة السابقة وهذا لا يتم إلا بعنصرين أساسيين هما: الحرية والجرأة من أجل إلغاء كل الأفكار التقليدية ومواجهتها بالواقع الجديد بطريقة موضوعية وعقلية كما يؤكد محمد أركون على أن "العلمنة تتركز فقط في الإلحاح على حاجة الفهم والنقد داخل توتر عام في الإنسان وبمواجهة "ضابط" ماهو موجود دائماً وضروري أن يوجد سواء كنا نعيش في مجتمع الدولة -الكنيسة- أو في مجتمع الدولة القومية الحديثة".³ وفي نظر أركون أن

1- محمد أركون ، العلمنة والدين ، الإسلام المسيحية الغرب، دار الساقى لبنان، بيروت، ط3، 1996، ص10.

2- المرجع نفسه، ص10.

3- محمد أركون ،تاريخية الفكر الاسلامي ،مرجع سابق، ص294.

هذه الظروف هي التي ستكسبنا الجرأة وستدفعنا لتحمل مسؤولياتنا خصوصا فيما يخص موضوع ما يجب أن نقوم به وما هو المنتظر منا فعله أمام هذا الواقع بعدما تمت دراسته دراسة نقدية عقلية وبعدها تم ايجاد سبيل يتناغم مع جميع حيثياته ونعراته ومميزاته ليتم في الأخير التحلي بالشجاعة اللازمة والإرادة القوية والتمتع بالحرية المطلقة في إطار علماني يساعد في الأخير على تحقيق عمل راقى يمثل الحداثة والتطور في أبهى صورها ليتجاوز كل العوائق التي تشكلت عبر الزمن وينسف بكل الحدود التي أغلقت على الفكر ليسمح أيضا هذا العمل بالتطرق وتناول المقدس بدراسة صحيحة لا تقصي أي عنصر من عناصر الحدث والمعرفة فتصبح كلها مسموح التفكير فيها وتتيح للدارس والباحث فرصة الملاحظة والقراءة والنقد كما تشمل دراستها كل الأدوات والوسائل العلمية المتوفرة دون إهمال لأي جانب من جوانب الدراسة والبحث وانطلاقا من هذا يتبين لنا أن العلمانية ظ

اهرة نقدية بالدرجة الأولى من أجل الوصول إلى المعرفة العلمية والتحكم فيها وتبدأ من التمييز بين تاريخ الفكر الكلاسيكي وتاريخ أنظمة الفكر الذي يعمل في إطار أركيولوجيا المعنى والتأمل في أسباب تكوين الأصول والمفاهيم والحقائق لأنها غير منغلقة على المعرفة والواقع المعاش لأن هذه الدراسة تستطيع أن تحدث القطيعة الابستمولوجية مع كل الأفكار والرؤى الدوغمائية التي لا تعتقد إلا بالاتجاه الأحادي المنغلق على البديهيات والأحكام والأفكار المطلقة كما يمكن لهذا العمل أن يتيح المجال للانفتاح والتعدد ويسمح بالملاحظات والتناول الفلسفي والعلمي الذي يستطيع هو الآخر أن يفرق بين الخرافي والتاريخي لأن أركون يريد "تأسيس مجال معرفي جديد للعلمانية وإخراجها من بوتقة اللامفكر فيه لأنه متيقن بأن العلمانية جزء لا يتجزأ من الحداثة وعلى تعبير كمال عبد اللطيف «لقد فتحت أسئلة محمد أركون المجال الجديد للتفكير في العلمانية من أكثر من زاوية وبأكثر من صيغة وهي في نظرنا تقدم فتحا فلسفيا هاما يساهم في التأصيل الفلسفي الخلاق والمبتكر»¹ ونفس الغاية والهدف نستشفه من دعوة أركون لإعادة صياغة مفهوم العلمانية عندما أراد أن يبين ويوضح المعنى الراقي لهذا المفهوم الذي يتجاوز التعريف القاصر لها الذي اختصر المفهوم في تصور النزاع بين الدين والسلطة ونادى بالفصل بينهما بل بالعكس

¹ - بشير ربح ، بويش محرز ، الإشكاليات التاريخية والأفاق المعرفية ، مرجع سابق ، ص 7

تماما فأركون لم يقف عند هذا الطرح بل رفضه ودعا لتجنبه ورأى أن العلمانية لا ترفض الدين ولا تعزله بل هي منهج يتناول الدين والدنيا على السواء ولا يمكن أن تقف ضد أحدهما، بل العلمانية جاءت لخدمة الدين وحمايته من الاستعمال والاكراه الفكري من طرف المتدينين الذين مارسوا السياسة أو من خلال توظيف النصوص الدينية من طرف السياسيين الذين استعملوا رجال الدين لمباركة سلطتهم وضمان استمرارها فالنصوص الدينية استعملت ووظفت من الطرفين ويكمن عمل العلمانية هنا عندما تتدخل للفصل بين هذا التوظيف وهذا الخلط ليس من أجل الفصل ولكن لتبقي كل سلطة في مجالها ولتضع حدودا تلامس السادتين دون السماح بالتجاوز غير المشروع والاستعمالات الذاتية للدين ومن أجل هذا "إن الإسلام في حد ذاته ليس مغلقا في وجه العلمنة ولكي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة فإن عليهم أن يتخلصوا من الاكراهات والقيود النفسية واللغوية والإيديولوجيات التي تضغط عليهم وتثقل كاهلهم ليس فقط بسبب العوامل الخارجية والمحيط الدولي وعليهم لكي يتوصلوا إلى ذلك أن يعيدوا الصلة مع الحقيقة التاريخية للفكر الإسلامي في القرون الهجرية الأربعة الأولى".¹ فلقد كانت هناك في تلك الفترة حركة تسمى حركة المعتزلة مثلت التيار العقلاني والتفكير العقلي الذي تبنى الحداثة آنذاك واستعملوا العقل من أجل فهم النص الديني وتناولوا مسألة خلق القرآن وكانت هذه المسائل في تلك المرحلة حساسة وتتطلب جرأة وشجاعة لتناولها ومناقشتها وعلى الرغم من ذلك فلقد تمكنت هذه الحركة من فرض تصورهما وأعطت صورة مقبولة عن العلمانية لذا فأركون يحث على الرجوع لتلك الفترة أي القرون الأربعة الهجرية الأولى التي برزت فيها هذه النزعة التي أعجب بها فهو يريد أن نعتبر منها وننتهج الطريق الذي تبنته ويريد معرفة أسباب ظهور هذه الرؤية في المجتمع العربي الإسلامي ومعرفة أيضا أسباب توقف العمل على ذلك الشكل المتميز.

¹ - محمد أركون، العلمانية والدين، الإسلام المسيحية، ص59، مرجع سابق.

3- مستويات العلمانية عند أركون:

يقدم محمد أركون نوعين من العلمانية هما العلمانية الايديولوجية النضالية والعلمانية المنفتحة.

أ/ العلمانية النضالية:

تبلور هذا النوع من العلمانية في عصر النهضة ومثل موقف العقل من الدين آنذاك يسميه أركون "العلمانية المناضلة Laïcisme Militant والوضعية التي تعتبر بدءاً من عصر النهضة الموقف الذي يتوافق مع العقل المستقل ويرى أوغست كونت أنه ينبغي اعتبار المرحلة (التولوجية أو اللاهوتية) من حياة البشرية بحكم الماضية والمتجاوزة وبحسب هذه الرؤية الخطية المستقيمة لتقدم الروح فإننا قد وصلنا إلى مرحلة إيجابية محسوسة من المعرفة وهذه المرحلة تحذف كليا الموقف الديني وتعتبره شيئاً قديماً بالياً.¹ فالعلمانية المناضلة لها تصور مغاير تماماً عن العلمانية المنفتحة ولا تشبهها فهي كما يرى عبد الوهاب المسيري "رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي ونهائي) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة، وهي رؤية عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التي ترى مركز الكون، غير مفارق أو متجاوز له، وأن العالم بأسره مكوّن أساساً من مادة واحدة، ليس لها أية قداسة ولا تحوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكثرث بالخصوصيات أو التقرد أو المطلقات أو الثوابت، هذه المادة تشكل كلاً من الإنسان والطبيعة."²

يرى أركون أن هذا التصور له علاقة تاريخية بالتاريخ الأوربي وبالتحديد في عصر النهضة Renaissance تلك المرحلة من التاريخ الأوربي التي شهدت صراعاً حاداً بين رجال الكهنوت الذين نثلوا سلطة الكنيسة وبين النخبة من رجال العلم والفلاسفة وتميزت تلك الفترة باقتتال دموي كبير انتهى بفصل سلطة الكنيسة عن السياسة بل وأيضاً عزل الدين عن الشؤون الاجتماعية والدينيوية حيث يرى محمد أركون أن الرؤية النضالية راودت كثيراً الفكر

¹-محمد أركون، العلمنة الدين الاسلام المسيحية، مرجع سابق، ص73،72.

²-عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر، سوريا، ط1، 2000، ص 122.

الأوروبي " وقد سيطر هذا الموقف فترة طويلة من الزمن في أوروبا الغربية وخصوصا فرنسا وهيمن على الأوساط الفكرية والثقافية وأوساط الباحثين (...). ومن هنا نتج الموقف النضالي أو الصراعى المضاد للكهنوت ولكنه ليس فقط مضاد للكهنوت (...). بل وعلى الحياة الخاصة لكل فرد.¹ ويرجع ظهور هذا التصور للماركسية التي قدمت نظاما معرفيا جديدا ووضعت فلسفة سياسية مختلفة تدعو للاندماج فيها وتبني أفكارها التي تميزت بالمادية وسعت بكل جهد للتصدي للدين وحكمت عليه بالخرافة وعزلته وقلصت من دوره داخل المجتمع وفرضت عليه سطوتها وفي هذا يرى أركون "هنا يكمن نقص الماركسية فهي تقف على رجل واحدة لا رجلين - (وهنا يتفوق ماكس فيير على كارل ماركس.² وهو يؤكد أن ما لحق بالدين من ظلم من الماركسية قد حصل تماما في التجربة الفرنسية عندما عبرت عن العداء للدين بمصطلح اللائكية وهذا التصور يعبر عن نظرة عقلية قاصرة وهي تعكس الغلو الذي ساد في أوروبا في استعمال العقل وجعله أساسا لكل المفاهيم والدراسات واستبعاد كل العوامل الأخرى وبالتالي ولد هذا التصور بعدا واحدا دوغمائيا جديدا مثل تصور جامد مغلق وهذا ما وصفه الفيلسوف الألماني يورجن هابرماس بالعقل الآداتي الاستهلاكي الذي لا يحترم الجانب الإنساني للإنسان فهي نظرة براغماتية بامتياز لا تراعي الجانب الديني وهذا ما يسعى إليه أتباع العلمانية النضالية وهذا ما رفضه أركون ورأى أن هذا التصور هو الذي جعل العلمانية تزيغ عن هدفها الأساسي وعن مسعاها الصحيح حيث أصبحت أداة فكرية معادية للإنسان والدين ومنه فهي لم تختلف عن التصورات الأصولية الراديكالية وغير الدينية التي تسلطت واستعملت الدين لفرض هيمنتها على مختلف الاتجاهات الفكرية وأغلقت عليه من أجل أن تستفرد بالسلطة فقط. وعكس ذلك فأركون يحث على الاهتمام بالبعد الديني ومكانته في المجتمع لأنه يرى أن الدين مرتبط بالوجود الإنساني ولا يمكن الاستغناء عليه وفي هذا الصدد يرى أركون "التجربة تثبت لنا وعلم الانتروبولوجيا المقارن يثبت لنا أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع بشري بدون تقديس أو دين ولكن هذا التقديس يختلف من مجتمع لآخر كما أنه يتعرض للتغيير والتحول عبر العصور فالتقديس حاجة إنسانية أيضا.³

1- محمد أركون، العلمنة والدين المسيحية والإسلام، مرجع سابق، ص73.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص329.

3- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص329.

فطبيعة الإنسان تجبره على الميل فطريا للميتافيزيقا وهو لا يمكنه الابتعاد عن القوى الخارقة التي يؤمن بها ويطمئن لها ويحتاج إليها ليحقق الراحة الروحية حتى وإن كان هذا الإنسان اتجأه مادي إلا أنه يؤمن بالدين في قرارة نفسه.

ب/ العلمانية المنفتحة:

يعرفها أركون على أنها نمط من الفكر "المنفتح والممارس بصفته موقفا نقديا اتجاه كل فعل من أفعال المعرفة وبصفته البحث الأكثر حيادية والأقل تلوينا من الناحية الايديولوجية من أجل احترام حرية الآخر وخياراته هو أحد المكتسبات الكبرى للروح البشرية وهذه هي العلمنة الحقيقية".¹، إنه نمط يختلف تماما عن العلمانية النضالية فهذا الصنف من العلمانية يمنح للتصور الديني والروحي مكانته ويتجنب أيضا المواجهات مع رجال الدين، فالعلمانية المنفتحة تقف في وسط طرفي النقيض وتتبنى موقفا تجاه الدين تتخطى به الرؤية الكلاسيكية ولا تقف عندها نهائيا بل أكثر من ذلك فموقفها يحتوى التعددية الدينية والثقافية والفكرية وتدعو هذا التنوع للانسجام من أجل التعايش السلمي وتحقيق الاحترام المتبادل كما أن العلمانية المنفتحة لا تعزل البعد الروحي والماورائي للإنسان فالعلمانية المنفتحة هي العلمانية الجزئية حيث عرفها المسيري عبد الوهاب فقال: "فهي لا تتسم بالشمول وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن السياسة وربما الاقتصاد وما هو يعبر عنه بعبارة فصل الدين عن الدولة ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة، كما أنها لا تنكر وجود مطلقات وكميات أخلاقية وإنسانية وربما دينية أو وجود ما ورائيات وميتافيزيقا".² فالعلمانية المنفتحة لا تنكر الدين ولا تعزله عن الحياة الاجتماعية بل بالعكس فهي تحميه وتحرره من الاكراهات والتوظيف غير الصحيح له من طرف السلطة السياسية أو السلطة الدينية فالعلمانية المنفتحة هي الوسيلة الوحيدة كما يرى محمد أركون لإبطال المشروعية، "ولذا ينبغي سحب البساط من تحت أقدام الحركات الأصولية، والتمييز بين المستوى الروحي والمتعالي للدين / وبين المستوى الايديولوجي السائد حاليا ولكن الناس البسطاء لا يستطيعون القيام بهذا التمييز فينخدعون بالأقوال

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص65.

2- بشير ربوح، طالبى محمد كريم، مرجع سابق، ص338.

والشعارات ويخطون بين الدين الحقيقي / وبين أدلجة الدين، أو تحويله إلى أيديولوجيا بل إن المثقفين أنفسهم لا يستطيعون التمييز دائما فما بالك بالناس العاديين؟! هكذا تتطلي الحيلة على الناس ويحول الدين إلى نظام إيديولوجي هدفه الوصول إلى السلطة وتحقيق المزيد من السلطة.¹ ومن هنا فالعلمانية عرضها من فكرة الفصل ليس العزل والاهمال للبعد الروحي بل هدفها هو حماية هذا الجانب من التوظيف والتحرير والتأويلات الملتوية التي تخدم أغراض شخصية وعندما يتم ذلك ستتحقق الحداثة الإسلامية. وغير ذلك يرفضه أركون ويلقيه جانبا وخاصة فكرة الإسلام دين ودولة وهذه الفكرة هي ذاتها التي يتطرق إليها المفكر عبد الوهاب الميسري عندما قال: " كما أنني أرى أن الإسلام ليس دينا ودولة وإنما دين ودنيا وأن نحصره في الدولة فيه ظلم بيّن لرؤية تتسم بالشمول."² وعموما فإن العلمانية المنفتحة التي جاء بها محمد أركون تهتم بالبعد الروحي ولا تهمله ويرى أن إهمال هذه الثقافة الدينية يولد الإرهاب الفكري والبراغماتي والإكراه والتضليل لأن كل إنسان لا يمكنه معارضة دينه ويرى أنه على حق ومنه سيرفض الآخر ولكن إذا أردنا تجاوز هذا الصراع وهذه المواجهة ينبغي علينا دراسة الدين كحدث لكي نتمكن من إنهاء هذا التصادم وإرساء دعائم التعايش السلمي ولا نترك الساحة شاغرة للإسلاميين والعلمانيين حيث يمكن التصدي للإسلاميين ومنعهم من توظيف النصوص المقدسة لأغراضهم الفكرية ويمكن أيضا الوقوف في وجه العلمانيين الذين يسعون لإفراغ المجتمع والفرد من البعد الروحي الميتافيزيقي الذي لا يمكننا الاستغناء عنه لأن "التوتر الروحي الداخلي والحنين للخلود والأبدية يشكلان بعدا أساسيا من أبعاد الإنسان، الإنسان لا يعيش فقط بالمادية والاستهلاك المادي فقط وإلا لكان كالحیوان، الإنسان في حاجة إلى أن يتجاوز شرطه المادي من وقت لآخر لكي يعانق شيئا آخر أكثر دواما واتساعا، أي أقل عبورا وآلية ولا يمكن أن نبتز الإنسان عن هذا البعد الأساسي من أبعاده ولا يحق لنا ذلك."³ . يناقض محمد أركون التصور المادي الذي يلقي بالبعد الروحي ويلغيه ويرفض المقدس من الحياة ويرجع كل الأشياء للنسبية وفي النهاية نستطيع القول أن أركون يريد أن يؤسس ثيولوجية جديدة بنظرة تتيح الفرصة للتعايش والحوار

1- محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، مرجع سابق ،ص226.

2- عبد الوهاب الميسري ، العلمانية والحداثة والعولمة ، دار الفكر ديمشق، ط1-2009،ص109.

3-محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق،ص260.

بين الأديان وهذا ما يفسر دعوة أركون لإدماج مادة الأديان المقارنة في المدارس وبمعنى آخر هو يريد دراسة الدين كظاهرة انتروبولوجية وستسمح لنا بالبحث فيها ومناقشتها وملامسة أسرارها .

4- العلمانية الفرنسية: نموذجاً للرؤية الأركونية.

قبل الحديث عن العلمانية الفرنسية لا بد من الإشارة أولاً لفضل الطبقة البورجوازية في تفجير الثورة الفرنسية عام 1789 حيث يشهد لها أنها هي من حثت شعوب القارة الأوروبية على الثورة على الاستبداد وعلى سلطة النبلاء المتحالفين مع الكنيسة وكان لها ذلك بعد أن عزلت النبلاء عن السلطة من خلال إبطال الامتيازات التي كان النبلاء يتمتعون بها بعد أن وضع أساس لدولة القانون التي هي صورة للحكم السائد حالياً في أوروبا وتقوم على المساواة والمواطنة وإلغاء الامتيازات وبذلك تمكنت البورجوازية من تقليص سلطة الكنيسة بعد أن قامت أيضاً بفصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية وبهذا تمكنت من الوقوف في وجه رجال الدين ولقد اعتبرت هذه الخطوة مهمة في السير في اتجاه تجسيد العقلانية والحرية ولقد أعجب أركون كثيراً بهذه الخطوة التي قامت بها الطبقة البورجوازية العلمانية التي يرجع لها الفضل في إحداث التغيير في تلك الفترة حيث يقول: "أن هذا الوضع لم يتغير إلا عندما ابتدأت البورجوازية التجارية ثم الرأسمالية تنتقص شيئاً فشيئاً استقلالية الدائرة الاقتصادية وتتاضل من أجل اكتساب استقلالية الدائرة القانونية وكان يعني بالتالي تحرير الدولة من أسر الدائرة الدينية الذي أصبح طابعها الإيديولوجي غير محتمل وغير مقبول في معارضة الإيديولوجية المنافسة التي شكلتها البورجوازية".¹ فلقد قدمت البورجوازية تصوراً جديداً له بعد عقلائي متحرر من هيمنة رجال الدين وبدى في وسط المجتمع الحوار والتعقل وتحول النشاط البشري نحو الانفتاح على المعارف العلمية وتمت القطيعة الإبيستيمولوجية مع التأويلات اللاهوتية التقليدية التي اعتمدت على الأحكام الدينية في تحديد المعارف وفهم قوانين الطبيعة ويعتقد أركون أن هذا التحرر وهذا التغيير لم يكن ليتحقق لولا فصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية الذي قامت به الطبقة البورجوازية وهذا بعدما تم تحديد وظائف كل منهما، فالعمل السياسي كان يختص بالأمور السياسية والوظيفة الدينية كانت تختص

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص 63.

بالشؤون الروحية ومنع كل تداخل بينهما حتى لا يوظف أحدهما الآخر من أجل فرض السلطة في شؤون السياسة وفي المقابل تم الحفاظ على مكانة الدين لتجنب التصادم والمواجهة الدموية التي أثرت على المجتمع في مختلف المجالات الاقتصادية والفكرية والثقافية والسيكولوجية ومنه فإن إجراء البورجوازية عاد بنتائج إيجابية وفعالة على المجتمع الأوروبي وساعد بشكل مباشر في المضي قدما نحو الحداثة بعدما انتهج العلمنة من خلال التصور العقلاني الحر الذي سار فيه. وانطلاقا من إعجابه بهذه التجربة أراد أركون أن يستثمرها في المجتمعات العربية الإسلامية من خلال وضع مقارنة بينها وبين التراث الديني، لكن ورغم إعجاب أركون بالتجربة الفرنسية إلا أنه انتقدها ورأى أن هذه العلمانية المناضلة وقعت في نفس ما وقع فيه الدين بعد أن أغلق على الحريات وقيدها فلقد أصبحت هي الأخرى منهج يفرض سطوته على الفكر ويحد من حريته مثلما فعلت الكنيسة من قبل ولهذا يحذر أركون من الوقوع في هذا المشكل فيقول: " ينبغي أن نحتاط جيدا فالعلمنة لا ينبغي هي الأخرى أن تصبح عقيدة إيديولوجية تضبط الأمور وتحد من حرية التفكير كما فعلت الأديان سابقا، والعلمانية النضالية *Laïcisme Militant* المعادية للكهنوت في الغرب ربما كانت قد مشت في هذا الاتجاه.¹ هذا يعني أن العلمانية في فرنسا وقعت في نفس المشكل الذي أرق من قبل الفكر الأوروبي مع الكنيسة وظلمها ويرجع أركون هذا للتعصب الذي وقعت فيه العلمانية المناضلة ضد الدين ووقوفها ضده في موقف معادي له ولم تسع فعليا لحل مشاكل الدين بطريقة عقلية بل انتهجت في ذلك القوة والعنف والتسلط وولد هذا بطبيعة الحال عنفا مضادا وبالتالي لم تكن التجربة العلمانية الفرنسية أحسن حال من سلطة الكنيسة ودوغمائية الفكر اللاهوتي ورجال الدين فما لبثت أوروبا تتفك منها حتى دخلت في دوغمائية العلمنة العقلية ورجالاتها وبمعنى آخر فلقد خرجت أوروبا من تقديس النص الديني ليواجهوا تقديس العقل لأنهم اعتقدوا أن العقل وحده هو من باستطاعته تجاوز كل العوائق وحل كل المشاكل دون الاعتماد على أي عامل آخر فهو وحده يمكنه إدراك المطلق ومعرفة قوانين الطبيعة والسيطرة عليها. ويوضح أركون في هذا الصدد أن العلمانية الفرنسية لم تختلف تماما عن الفكر الأورتودكسي بل وكانت منغلقة على نفسها أيضا أمام الدين خاصة وحتى

¹ - محمد أركون ، تاريخية الفكر الاسلامي نص 293، 294.

على العلم فيرى أن الاتجاه العقلاني المنفتح : "بقي غائبا عن الساحة ذلك الموقف العقلي الذي أتبناه شخصيا والذي يضع كلا من الموقف الديني والموقف العلماني على مسافة متساوية".¹ الأمر الذي لم يتم اطلاقا في فرنسا فالعلمانية الفرنسية سعت في نفس الطريق المنغلق على نفسها وأعطت أهمية للفلسفة المادة والوضعية وانتهجت موقف العدو اتجاه الدين والبعد الروحي. بينما التاريخ يثبت أن لا العقل بمفرده ولا العلم وحده استطاعا استقراء المشاكل ووضع الحلول خاصة تلك التي تتعلق بالجانب الروحي فلا يمكن للعلم دراستها إلا بالرجوع للدين إذ يرى أركون أن "الأديان قد قدمت للإنسان ليس فقط التفسيرات والايضاحات وإنما أيضا الأجوبة العلمية القابلة للتطبيق والاستخدام مباشرة فيما يخص علاقتنا بالوجود والآخرين والمحيط الفزيائي الذي يلغنا بل حتى الكون كله وفيما وراء الأشياء المدعوة "فوق الطبيعة" أو خارقة للطبيعة أي تلك التي تتجاوز الطبيعة المحسوسة والقابلة للملاحظة والعيان".²، إذ لا نستطيع الاستغناء عن الدين فهو مبعوث في كل المعارف كالتاريخ والأدب ومعظم النصوص لها علاقة بالدين فلا يمكننا دراسة تاريخ المسيحية إلا بالعودة للدين وبتغيب الدين لا يتمكن الأستاذ من شرح النصوص في المعاهد وهذا هو مشكل المدرسة الفرنسية التي أغلقت تناول الديني وبالتالي لم تتمكن من فهم النصوص المقدسة فهما صحيحا وعليه ينبغي على المدرسة الفرنسية أن تعترف بالبعد الديني فالحروب الصليبية أحداث دينية وواقعية وتاريخية تمت في القرون الوسطى وهي مرتبطة بشكل مباشر بتاريخ الأمم ولا يمكن اجتثاثها من التاريخ وفهم النصوص التي رافقتها والأحداث التي تشكلت بعدها وهذا يجعل من دراسة التاريخ والفكر آنذاك دراسة قاصرة غير مكتملة. غير أن "الفكر العلماني فعل عكس ذلك راح يحذف من المدرسة العامة كل تدريس علمي لتاريخ الأديان بصفقتها بعدا دائما وكونيا من أبعاد المجتمعات البشرية وقد فعل ذلك باسم الحيادية والموضوعية وهكذا أصبح الناس أميين بكل ما يخص الحياة الدينية والخطاب الديني وخاصة في فرنسا فالعقلانية الوضعية والعلموية التي يمكن التمثيل عليها بنص كارل ماركس ... قد جعلت المستحيل التفكير فيه بأشياء أساسية جدا كالأسطورة والرمز والرأسمال الرمزي

1- محمد أركون ، العلمنة والدين، ص70.

2- محمد أركون ، العلمنة والدين ، ص23.

والمجاز ومن المعروف أنها تمارس دورا حاسما في كل خطاب ديني.¹ ، وهذا الموقف الذي غيب الدين في المدارس الفرنسية قدم إنسانا جاهلا لدينه ولجميع الأديان الأخرى وخاصة الدين الإسلامي الذي يعتبر الديانة الثانية في فرنسا بعد المسيحية فالدين الإسلامي في المدارس الفرنسية لا تعرفه إلا بعض التفاصيل السطحية المرتبطة بالحلال والحرام من ملبس ومأكل أما فيما يخص لب القضايا الأساسية في الإسلام كالعادلة والحرية والمساواة والتسامح والتعايش السلمي غير موجودة في المدارس الفرنسية بل وأكثر من هذا فلقد أجمعوا رأيهم على معاداته والنيل منه بتلفيق التهم و إلقاء الأحكام غير الصحيحة عليه كوصفه بدين الارهاب والتعصب والعنف ولعل أوضح دليل على هذا مصطلح الإسلاموفوبيا الذي تداولته كبرى الجامعات والمعاهد الفرنسية وراج في المجتمع الفرنسي كوسيلة مباشرة لإعطاء صورة عنيفة عن الإسلام فأركون يرى " الإسلام أصبح يعني العنف والظلمية والتعصب والإرهاب فقط وهذا ما ألمسه لمس اليد بحكم تواجدي في أوروبا وبحكم زيارتي المتكررة لمختلف الجامعات الأوروبية والأمريكية ولقاءاتي بالمسؤولين والمفكرين والسياسيين.² ويتساءل مفكرنا محمد أركون عن ماذا ننتظر من فكر كهذا؟ ويجب هو نفسه أننا لا يمكننا أن ننتظر منه غير الإرهاب والعنف لأنه منطوق متعصب متطرف يعمد دون حرج ودون تردد إلى محاربة كل الأطراف الأخرى بما فيها الديانات على اختلافها وكل التيارات التي تمثل الطرف الآخر ولا يعترف إلا بما يمثله هو فقط ولعل أيضا أحسن دليل على نتائج هذا التزمتم الفكري هو وقائع Charlie Hebdo Bataclan و حتى يقف كل هذا فعلى النخبة في الغرب والمسؤولين التحلي بالمسؤولية أمام ما يحصل داخل المجتمع الفرنسي وعليهم مراجعة برامجهم التعليمية وإدراج دراسة الأديان في برامجهم التعليمية وخاصة الديانة المسيحية والإسلامية واليهودية حتى يتمكن الفرد من معرفة حقيقتها ويتمكن من إدراك قيمتها الروحية وهذا ما سيجنب المجتمعات الكثير من التصادم الفكري والثقافي والحضاري وفي هذا الصدد يرى أركون "أن البلدان التي تطرح نفسها كمرجعية للعالم وكقوة يحتذى بها الآن في بلدان أوروبا فهي طورت حضارة قوية وثقافة علمية ضخمة منذ ثلاثة قرون وحتى اليوم وبالتالي فمن غير المقبول أن هذه الثقافة العلمية المتقدمة بتاريخ الأديان والمقارنة العلمية الصريحة

1- محمد أركون ، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد،ص66،65

2- محمد أركون ، اسلام أوروبا الغرب،ص208.

بينها من غير المقبول أن نستبعد تاريخ الأديان والعقائد الروحية من ساحة تعليمها.¹ فمن بين أهم مظاهر الحداثة والتطور الانفتاح الحضاري على مختلف المعطيات والذي يشمل التعاطي مع مختلف التصورات الفكرية والأبعاد الروحية وإفساح المجال للأخذ والعطاء المعرفي من وللآخر مهما كانت مرجعياته العقائدية ومهما كانت اتجاهاته الفكرية والسياسية ويبدو جليا من خلال امتعاض مفكرنا محمد أركون عن العلمانية الفرنسية أنها لم تول الاهتمام اللازم كما ينبغي للأديان وللاتجاهات الفكرية المختلفة ولم تقدمها كما يجب للمجتمع الفرنسي ولم تقم بوضع دراسة علمية لهذه المجالات ووضع مناهج حديثة تهتم بإبراز الحقائق المتغيرة وتفسر العقائد الدينية وبالتالي تجنب الوقوع التقليدي في التصادم المستمر بين الدين والحياة والسياسة وتجنب أيضا الانقسامات المتعصبة والإرهاب الفكري والمادي الأمر الذي وقع فعلا في أوروبا وفي بلاد المسلمين ولعل خير شاهد على هذا ما تشهده البلدان العربية الإسلامية حاليا من إرهاب وتطرف كليبيا وأفغانستان والعراق وسوريا واليمن وكذلك ما يدل على ذلك ما يحصل في بلدان المسلمين العرب من انقسامات طائفية دينية وما يحدث أيضا من إرهاب وجرائم عنيفة. ولهذا يحث أركون المجتمع الفرنسي على إعطاء مكانة مهمة للبعد الروحي مثل مكانة البعد المادي فيه من أجل إرساء توازن يحفظ استقرار الفرد والمجتمع فلا يمكن الاستغناء عن هذين البعدين أبدا "وهذه هي المسافة النقدية التي يحتفظ بها أركون في معالجته للعلمانية باعتبارها موقفا للروح أمام مسألة المعرفة لذلك يقترح ضرورة إدماج العامل الديني في الفضاء العام للمجتمع من خلال الوقوف موقفا حياديا من كل الأديان أي دراسة الدين كظاهرة أنتروبولوجية لا يخلو منها أي مجتمع والابتعاد عن تدريس الدين على الطريقة المذهبية التقليدية لأن ذلك من شأنه أن يولد العصبية الدينية وينتج العنف المقدس."²، لأن محمد أركون يعتقد أن الحداثة لا يمكن أن تتم إلا "من خلال زحزحة الأديان من أرضيتها اللاهوتية وتحديدها الدوغمائية واللاتاريخية وكل ذلك من شأنه أن يمكن أركون من توليد أثر ومعنى جديد للعلمنة وعدم قولبة معناها في تجربة تاريخية معينة وتحويلها إلى تجربة أقنومية ثابتة تتعالى على التاريخ والأحداث التاريخية."³، وبما أن

¹- المرجع نفسه، ص208.

²- كحيل مصطفى، الأنسنة والدين في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، دط2013، ص225.

³- نفس المرجع، نفس الصفحة، ص225.

أركون يعتقد أن العلمانية التي يصبو لها هو تختلف عن العلمانية الأوروبية ولا تشبهها وبما أنه يجزم بأن العلمانية مطلب ضروري لتحقيق الحداثة فإن أركون يقترح تصورا جديد لها سواء في المجتمعات الغربية أو المجتمعات الإسلامية فهو يعتقد أنها أولا مكتب بشري يسعى لإرساء العقلانية والحرية والعدالة والمساواة وتحمي الضعفاء وتضع مكانة للمقvisيين دون استثناء وتعترف بطموحات الغير وتثمن جهود العلماء والمفكرين دون الرجوع للخلفيات الفكرية أو الدينية أو العرقية التي تدفعهم .

5- النموذج التركي للعلمانية:

لقد انتقد أركون كثيرا الفكر الفرنسي الذي عكس آراء المتزمتين للعلمانية العقلية الذين اتخذوا من منابرهم مجالس للتشهير بالدين ومن خطاباتهم المتطرفة مواضيع لنفت أحقادهم عليه وتحالفوا ضده من أجل عزله وإبطال دوره في المجتمع في الوقت الذي عرف فيه العالم تطورا علميا في مختلف العلوم الذي كان بالإمكان أن يلعب هذا دورا مهما في تفسير وتوضيح الغموض الذي اعترى النصوص الدينية ورافقها لمدة طويلة ولقد ذهب أركون في هذا النقد إلى حد التمييز بين العلمانية النضالية الايديولوجية التي عرفت صراعا طويلا مع الدين وهي من تبنت الفكر المتعصب فيما بعد وهذا النوع من العلمانية غير المرغوب فيه عند أركون وي طرح هو نوع محمود ألا وهو العلمانية المنفتحة التي تتموقع في الوسط بين الدين والسياسة وتحاول مرارا التوفيق بينهما وتضع لهما حدودا لا ينبغي تجاوزها حتى تتمكن من حماية الدين من التوظيف غير المشروع في السياسة لتحافظ على استمرارها وبقائها .

ثم ينتقل أركون بعد ذلك ليقدم نموذجا آخر للعلمانية تمثل في التجربة التركية العلمانية التي تزعمها كمال أتاتورك التي يعتقد أركون أنها مثلت التجربة العلمانية الوحيدة في الإسلام ولا تشبهها أي تجربة علمانية أخرى في الدول العربية الإسلامية لأنها أقدمت على إحداث القطيعة الجذرية مع كل التراث والتقاليد التي عرفتها تركيا غير أن هذا التغيير جاء بطريقة عنيفة وصادمة، الأمر الذي يعرض هذه التجربة لأحكام هي الأخرى قاسية حيث اتهمت هذه التجربة بأنها اتخذت موقفا راديكاليا ايديولوجيا ذات البعد الواحد مثلها مثل التجربة الفرنسية مع الكنيسة ورجال الدين في غرب أوروبا. وبالرجوع لأسباب وصول العلمانية لتركيا مع مصطفى كمال أتاتورك يتضح جليا أنه تأثر بالتجربة العلمانية الفرنسية أثناء تواجده بها

حيث تلقى دراسته الأكاديمية العسكرية بمدينة تولوزالفرنسية ويبدو أنه تأثر كثيرا بالفلسفة الوضعية السائدة في تلك الفترة ولا بد من الإشارة إلى أن أتاتورك كان كبقية المثقفين الذين عاصروهم أو الذين سبقوه قد "عاشوا صدمة فكرية بين عامي (1880) و(1940) نتيجة دراستهم في المدارس والجامعات الأوروبية وهذه الصدمة تمت السيطرة عليها (أو عدم السيطرة) بدرجات متفاوتة في المرحلة التالية من عمرهم فالمجتمع الإسلامي الذي ولدوا فيه (سواء في تركيا أو غيرها كان خاضعا لمجموعة من المحرمات الدينية والشعوذية السحرية كما كان خاضعا لتفاوتات اجتماعية صارخة ولممارسات سياسية تعسفية غير محتملة سواء أكان مصدرها الداخل أم الاستعمار هذا وبالإضافة إلى التأخر الثقافي المروع".¹ ولقد ساهمت هذه العوامل بشكل كبير في التأثير الفكري والنفسي على مواقف النخبة في الدول العربية الإسلامية بعد إدراكهم للهوة الكبيرة التي تفصل بين العالمين الأوربي والعالم العربي الإسلامي وعرفوا ما مثلته دول أوروبا من حضارة وألوان وما كان يتمتع به رواد الفكر آنذاك فيها من ظروف وامتيازات حيث تميزت " بالحریات التي رسخها النظام الجمهوري بعد الثورة والمفعم بالحیوية الاقتصادية والابداعية والثقافية واتساع النظرة التاريخية وإرادة المعرفة والسيطرة ثم الرفاهية البادية والنظافة السائدة في الشوارع أو الأماكن العامة أو في البيوت ثم استصلاح الأرض جيدا وثناء المدن".²، وبطبيعة الحال حصلت الدهشة عند المثقفين العرب المسلمين أمام هذه المظاهر الصادمة إلا أن ردة فعلهم اختلفت من مفكر لآخر "فكلهم عبر بأسلوبه الخاص وعن طريق الكتابة أو الممارسة عن مأساة تاريخية مأساة التفاوت الفظيع بين عالمين مختلفين ولانزال هذه المأساة تتعقد وتستمر على صعيد بشري متعاضم ومتفاقم".³ فردة فعل مصطفى كمال كانت عنيفة فبعد رجوعه من فرنسا متأثرا بما عاشه بها وتربعه على الحكم في تركيا لم يعجبه الواقع الذي وجده فيها ولم يتقبل نهائيا الوضعية الاجتماعية التي كانت في تركيا ولاحظ التأخر والتدهور الذي رسم سمات المجتمع الإسلامي بها فقرر أن يحدث تغييرا جذريا في تركيا وكان هذا الإجراء عنيفا وصادما حيث قام بتأسيس جمهورية تركية على الطريقة الفرنسية وألغى الخلافة في السياسة وباشر في

1- محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص72.

2- محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص72.

3- المرجع نفسه، ص73.

الإطاحة بالرموز الإسلامية "وقد ذهب أتاتورك بعيدا أكثر من هذا الخط فلم يكتفِ بإلغاء السلطنة التي رفعها الوعي الجماعي للمسلمين إلى مرتبة الخلافة المقدسة... لم يكتفِ أتاتورك بذلك وإنما انقض على المناخ السميائي أو الرمزي لكل المسلمين فقد استبدل الحروف اللاتينية بالحروف العربية واستبدل القبعة الأوربية بالطربوش والزي الأوربي بالزي التقليدي والقانون السويسري بالشريعة".¹، ومن أجل اجتثاث الموروث التاريخي الحضاري الإسلامي من عمق المجتمع التركي قام أتاتورك بقطع كل أوصال العلاقة المتجذرة في المجتمع التركي مع الدين الإسلامي ولم يكتفِ بفصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية حتى يمحو كل مظاهر الحضارة الإسلامية في تركيا ويستطيع تجسيم الصورة الغربية بها ولقد عكس هذا مدى تأثر أتاتورك بالحضارة الغربية " ومن المعروف أن الاحتفالات الرسمية والمطبخ والأثاث وفن العمارة والنقوش الزماني... إلخ تشكل الأنظمة السميائية أو الرمزية التي تتحكم بالحساسية الفردية والجماعية لمجتمع ما وحضارة ما وهي التي توجه الأشكال الأسبقية أو المسبقة للتعقل والفهم (حسب مصطلح كانط)."². ولقد تجرأ أتاتورك كثيرا عندما وقف ضد هذه الرموز وأيضا ذهب بعيدا عندما وقف ضد الدين ولم يحترم الموروث الإسلامي وذهب أبعد من ذلك عندما أراد طمس هوية المجتمع التركي الإسلامية وتغريبه ذاتيا ووجوديا وهذا ما جعل أركون يعارض التجربة التركية العلمانية الجذرية بالرغم من أنها تجربة حديثة وتجربة استطاعت أن تحقق خطوة مهمة فيما يخص تحديث المجتمع التركي غير أنها لم تختلف كثيرا عن التجربة الفرنسية وما قام به العلمانيون العقلانيون فيها حتى أصبح المنهج العلماني له خلفية ايديولوجية علمناوية Laïcisme يقول أركون: "هكذا تلاحظون أن هذه التجربة قد ذهبت بعيدا في جراتها لكنها لم تكن في الواقع إلا " كاريكاتير" للعلمنة رافقته بعض التطرفات كما حدث ذلك في فرنسا سابقا."³ ، فالمنهج الذي سلكه أتاتورك إزاء الدين أنه قام بالهيمنة عليه وأخضعه لسلطته القاهرة ولم يقم بالفصل بين السلطتين على أساس أنه لم يتبن في ذلك مبادئ العلمانية بل يعتبر هذا العمل منافيا لمبادئها التي تتجنب الدين واستعماله في السياسة. و جدير بالذكر أن هذا الغلو في تطبيق

¹ - نفس المرجع ، ص73.

² - المرجع نفسه، ص74، 73.

³ - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص278.

العلمانية عمق من إرساء جذورها في المجتمع التركي إلا أنه أهمل عامل الدين الذي يعتبر عاملا مهما حيث مثل ولوقت طويل مرجعية فكرية ودينية راسخة عند المسلمين الأتراك كما أن التغيير الذي قدمه أتاتورك لم يهتم بالمشاكل الحقيقية والمعاناة التي كان المجتمع التركي يعاني منها كما أهمل البعد الطائفي الملموس داخل المجتمع التركي "وقد تأثر النموذج العلماني الكمالي بهذا المثالي المعادي للدين فتحول عنده الفصل بين الدولة والدين إلى استئصال الدين".¹ هذا العداء وهذه الحرب المعلنة على الدين هي التي كانت السبب الرئيسي الذي جعل "الشعب التركي لم يستجب لهذه التجربة التي دوخته مما يفسر العودة الدينية العنيفة بدءا من عام 1940 راح التيار الإسلامي يسترجع مواقعه بقوة من هذا التاريخ".² ولأن هذه العلمانية غريبة عن الشعب التركي ومفروضة عليه قصرا لم تستطع الصمود طويلا أمام عمق الموروث الديني الحضاري الإسلامي وفشلت العلمانية في تركيا" فالتطور العلماني في فرنسا كان تطورا طبيعيا ومعقولا جاء بعد فترة طويلة من الصراع الفكري والجدلية الاجتماعية... أما في تركيا فالأمر مختلف تماما. تركيا بلد تقليدي لم يعرف لا نهضة ولا تنوير... وبالتالي فقد كان نقل هذه التجربة التاريخية الكبرى بحذافيرها من فرنسا إلى المجتمع التركي التقليدي يشكل مخاطرة ومغامرة غير مضمونة العواقب.³ أي أن العلمانية لم تتدرج في القدوم لتركيا ولم يتم التمهيد لها بدراسة للواقع التركي الذي سيحتضنها بل تم فرضها بالقوة على المجتمع التركي واستعملت كوسيلة لمحاربة الدين الإسلامي الذي كان يمثل عمق المجتمع آنذاك ما جعل العلمانية التركية تتسم بالطابع الايديولوجي العنيف. كما أنها لم تنبثق من المجتمع التركي ولم تتبناها إرادة الشعب بكل كانت غريبة عنه ف " لا ريب أن أتاتورك قد فرض تجربته العلمانية بشكل صارم وجذري على المجتمع التركي لدرجة أنه نجح في زرع فكرة العلمنة عميقا فيه ولكن هذه العلمنة تظل نضالية وجدلية أكثر مما هي منفتحة ومرنة وبهذا المعنى فهي خطيرة من الناحية الثقافية والعقلية وسوف تظل مهددة بالخطر لأنها لا تأخذ بعين الاعتبار كل أبعاد المجتمع المدني التركي وخاصة البعد الديني لهذا المجتمع الذي هو أيضا متجذر وعميق كما أنها لا تأخذ بعين الاعتبار التعددية العرقية

1- عبد الإله بلقزيز ، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، منتدى المعارف ، بيروت لبنان ، ط2017، ص2، ص32.

2- محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الاسلامي ، ص278.

3- محمد أركون ، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص272.

والطائفية للمجتمع المدني التركي.¹ . لذا فهذه العلمانية علمانية لها طابع ايديولوجي نضالية ليست منفتحة لأنها علمانية تقصي الآخر منغلقة على ذاتها تماما كالعلمانية الفرنسية. "فهي تظل أحادية الجانب وعمياء أو متعامية عن المشاكل الواقعية والحقيقية للمجتمع التركي ولهذا السبب نلاحظ عودة الإيديولوجيات الدينية والطائفية والعرقية إلى سطح الأحداث من جديد في السنوات الأخيرة."² ، ولا يمكن اعتقاد أن أركون يتوجس هذا الرجوع وهو ليس ضد عودة الدين وكل ما يرفضه هو الطابع الديني المؤدلج الذي يسعى أركون لتجنبه لأنه يعتقد أننا سنكون أمام ايديولوجية أخرى لا تقل خطورة عن الإيديولوجية السابقة وبهذا يعتقد أركون أننا لن نستطيع الخروج من نفق الإيديولوجيات المتعصبة وبالعودة للتجربة التركية فإن أركون قد انتهى من حكمه عليها بالفشل بعدما ثبت أنها لم تحترم مبادئ العلمانية الصحيحة التي تمثلت في الحرية والعدالة والمساواة والعقلانية وهذا هو لبها فمصطفى كمال أتاتورك ظن أن هذه العلمانية التي استوردها من الغرب ستمكنه من اجتثاث الدين الإسلامي ورموزه من المجتمع التركي واعتقد أن هذا العمل هو الذي سيخلص تركيا من مشاكلها التي تعيش فيها من تخلف وتأخر وتدهور وظن أن الحل الوحيد لذلك يكمن في استعمال منهج علماني يقصي به الدين ويرسي حضارة أوروبا فيها ولقد غفل أتاتورك عن أن هذا الجانب الروحي برموزه مثل عمق المجتمع التركي ولا يمكن بأي حال من الأحوال استبعاده عنه ولم يستطع المجتمع التركي الاستمرار من دونه وهذا ما أدى لفشل التجربة التركية في اعتقاد أركون "فنقل هذه التجربة العظمية إلى بلد آخر مختلف تماما عن فرنسا بلد ذي تاريخية ومرجعيات ثقافية مختلفة تماما قد ولد احتجاجات كبيرة وردود فعل هائلة."³، فالمجتمع التركي لم يبق مكتوف الأيدي أمام التجربة العلمانية النضالية فلقد ولدت له عنف مضاد وتعصب آخر خاصة من طرف الحركات الدينية التي ظهرت من جديد وتشكلت ضمن أحزاب واندمجت في العملية السياسية وتمكنت من الوصول للحكم بواسطة الانتخابات التي أعطت لها المشروعية من طرف الشعب بواسطة تركيتها بالأغلبية الساحقة وكانت هذه صفة قوية أعطتها المجتمع التركي في وجه العلمانيين وغرورهم .

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص272.

2- المرجع نفسه، ص272.

3- محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص272.

في النهاية يمكن القول أن الحركة الإسلامية المتمثلة في حزب التنمية والعدالة في تركيا قد سارت في الاتجاه الصحيح بعدما فهمت الدرس جيدا بعد انهيار العلماناوية وليس العلمانية في تركيا إذ أنها حافظت على علمانية الدولة والمجتمع وعندما نقول العلمانية هنا فإننا نقصد العلمانية التي لم تقص الرموز الدينية ولم تقف موقف العداء ضد الدين بل بالعكس قد حافظت عليه لأنه أحد مكونات الشعب التركي وبالتالي قدمت علمانية منفتحة ومتفتحة على مختلف الاتجاهات الدينية والفكرية والعرقية والطائفية والسياسية. فهذه هي العلمانية التي أعجب بها مفكرنا محمد أركون وهذا هو المنهج الذي ألهم به وأجتهد بكل قوة ليبينه في وسط المجتمع الغربي وعند الشعوب العربية الإسلامية .

6- العلمانية في الإسلام :

لا يمكننا إدراك تصور أركون للعلمانية وتاريخها في الإسلام دون فهم للإطار التاريخي والثقافي العام ولمفهوم الإسلام السياسي ودون تناول لكل ما يشمل هذا الأخير من آراء تتعلق بموقف الإسلام من العلم، والملفت للانتباه هنا أن أهداف محمد أركون من هذا هو سعيه لتبيان أصل وتطور هذا المفهوم في الإسلام عبر مختلف العصور خاصة بعد موقف الإسلام السياسي من الفصل بين الديني والسياسي حيث رفض هذا الفصل لذا فلقد اجتهد أركون بكل قوة في تقديم الأدلة الدامغة على هذه الرؤية وهذا التصور الذي تبلور في المنهج الإسلامي السياسي منذ بداية الدولة الإسلامية ولعل هذا ما يحيلنا مباشرة للتساؤل عن أصل ونشأة الدولة في التاريخ الإسلامي فهل كان ذلك له إطار روحي ديني أم أن أصل الدولة في الإسلام يرتسم بالسلمات المدنية الزمنية؟

يؤكد محمد أركون أن الدولة في الإسلام أصلها زمني مدني ولقد تجلت فيها منذ بدايتها وأثناء تطورها عدة محطات مهمة وأحداث كبيرة ووقائع ومواجهات يمكننا وصفها اليوم بالعلمانية حتى وإن لم يُنَبَّه لها من قبل عززت كلها تأصيل الدولة في نشأتها للطابع المدني الزمني ولعل أحسن مثال عليها ما حدث مباشرة بعد وفاة الرسول صل الله عليه وسلم في أحداث سقيفة بني سعد وما حصل من مواجهات دموية بين معاوية وعلي بن أبي طالب وما وقع أيضا من صراع بين المذاهب السنية والشيعية والخوارج لذا فالمفكر أركون لا يعترف

نهائيا بالتصور الذي يرى أن الإسلام فصل بين الدين والسياسة وهو يرى أن المجتمع الإسلامي سادته الفكر العلماني في مختلف مراحل تطوره و" أنه تتقنا في الواقع المراجع التاريخية اللازمة لكي نعرف كيف كانت مشكلة العلمنة قد طرحت نفسها داخل هذه المجتمعات الإسلامية... ذلك أن الإسلام لم يعرف أبدا في تاريخه تفكيرا فلسفيا يطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم، هذا لا يعني بطبيعة الحال أن العلمنة لم تعش حياتيا أو لم تعرف بيئات إسلامية".¹

سننطلق مع مفكرنا أركون في طرحه وإبرازه لمظاهر العلمانية في الإسلام من تحديده لمحطتين أساسيتين مرت بهما بعثة الرسول صل الله عليه وسلم فالمحطة الأولى يرى أركون أن هذه "التجربة التي يمكن تسميتها" بتجربة مكة والمدينة" انطوت على معطيات من نوع ديني ومعطيات من نوع دنيوي خاصة بأعمال قائد لجماعة محددة في مجتمع محدد".² فلقد اتسمت دعوته في مكة بالطابع الروحي الخالص من خلال الحث على عبادة الله وحده والنهي عن عبادة الأوثان، أما المحطة الثانية فكانت حين هاجر الرسول صل الله عليه وسلم إلى يثرب وسماها المدينة وفي ذلك إشارة واضحة على معنى معين يحيلنا بشكل مباشر لتفسير العديد من الأحداث التي تخص العلاقة بين الدين والسياسة وأسباب تشكلها في الإسلام وبداية لآبد من ذكر نقطة مهمة جدا وهي أنه "تطلعنا ثلاث حقائق رئيسية، أن النصوص الدينية لم ترسم شكلا للنظام السياسي ولا حددت آليات عمل الاجتماع السياسي للمسلمين وأن المرجع الوحيد الذي في حوزتنا للتعرف على كيفية تكوين المجال السياسي هو التجربة النبوية في " الدولة " المدنية وتجربة الخلافة الراشدة في ما بعد ، ثم أن الدولة التي جرت إقامتها على عهد النبي (ص) والخلفاء لم تقم على أسس دينية بأي من المعاني التي تفهم من عبارة الدولة الدينية".³ لأن النصوص القرآنية لم تقدم أي تفسير للشكل الذي يكون عليه النظام ولا نجد أيضا فيها ما يحدد طبيعة العلاقة بين الرئيس والمرؤوس ونفس الشيء بالنسبة للسنة النبوية لم تقدم هي الأخرى في هذا الشأن أي شرح لهذا الموضوع و " ليس من قبيل الصدفة تجاهل القرآن لها فهذا التجاهل نابع من الاختيار الأول للدين أي للروح

1- محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص277.

2- المرجع نفسه، ص280.

3- عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة، دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء المغرب، ط1، 2001، ص35.

بالمعنى الإرادي الحري والباطني كوعاء للرسالة مقابل الدولة التي كانت رديفا لقوة السيطرة القهرية.¹ ففي واقع الحال؛ المسلمون استحدثوا مصطلح الدولة الإسلامية وابتدعوه وتحديدا بعد وفاة الرسول صل الله عليه وسلم ومنه فمفهوم الدولة أصلا ليس له مرجعية دينية في حقيقة الأمر وفي هذا يرى عبد الإله بلقزيز " فإذا كنا نعني بالدين نصوص القرآن الكريم فنحن نعلم على وجه القطع أن ليس هناك تشريع قرآني للمسألة السياسية وليس فيه إلزام للمسلمين بنظام حكم بعينه وإنما ترك لهم أن يختاروا أمر نظامهم السياسي بأنفسهم وإن عينا بالدين سيرة الرسول الكريم فإن "الدولة" التي أنشأها في المدينة إنما أنشأها باجتهاد منه لا بنص ملزم². جدير بالذكر أن العديد من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية دعت بإلحاح إلى تحقيق العدل والمساواة في المجتمع وحثت على الشورى في تسيير شؤون الرعية وعززت قيم التسامح والتعايش ورد الظلم وفي ذلك تحديد واضح للإشارات الرئيسية التي تبنى عليها الدولة رغم خلو النصوص القرآنية والنبوية من أي تفصيل للآليات التي تضبط الدولة حيث يدخل هنا دور الاجتهاد وتفعيل العقل البشري وحاجة المصلحة وهذا ما يفسر لنا أن الدولة تقوم على قيم اجتماعية وليس على قيم دينية وبذلك فهي خاضعة لقوانين لا لنصوص دينية وبدراسة لسيرة الرسول صل الله عليه وسلم يتضح لنا أن أعماله السياسية كانت ممارسات قائد دولة المسلمين ملتزمة أحكاما وموجبات تدبير المصلحة وعليه لم يتردد النبي (ص) بأسلوب المساومة مع الخصم لدفعه إلى الحياد أو لكسب ولأئه أو لدفع مضرة، فعل ذلك مع قبيلة غطفان القوية حليفة قريش حين فوت لها ثلث إنتاج واحة المدينة والتي كانت تطمع في السيطرة عليها قصد فك ارتباطها بقريش وتحيدها في الصراع الذي كان يشهد انعطافات وقعة الخندق الحاسمة.³ كما شهد تاريخ الإسلام واقعة تعتبر من "أعظم الشواهد على ذلك ما جرى في "صلح الحديبية" بين النبي (ص) وقريش والذي لم يشاطره فيه بعض صحابته لاعتبارات "مبدئية" وقد ثبت بالنتائج أن النبي (ص) - وهو موقف سياسي محسوب- كان أرجح من موقف بعض الصحابة المبدئي خاصة موقف عمر بن الخطاب.⁴ هذا ما يجعلنا نجزم أن معظم الممارسات السياسية خضعت لسلطة العقل

1- برهان غليون، نقد السياسة الدولة والدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط2007، ص4.

2- عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، منتدى المعارف، بيروت، ط2017، ص2، ص64.

3- عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة، مرجع سابق، ص41.

4- المرجع نفسه، ص42.

والاجتهاد وما تتطلبه ضرورة المصلحة وبناء على ترتيب الأولويات التي توضع في عين الاعتبار عند تحديد المواقف وحسم الأمور وحتى لو اعتبرنا تلك الممارسات السياسية للنبي (ص) نابعة من حكومة قائمة فهي في الواقع تمثلت في "حكومة احتكام وليست حكومة حكم بمعنى أنه لم يكن يلزم الناس الاتجاه إليه -أو إلى غيره - للفصل في الخصومات أو المنازعات وهو كان يقوم بذلك إذا رفعت إليه شكوى أو خصومة ولم يكن في عهد النبي (ص) فرض للضرائب (على التجارة أو الدخل أو الميراث) ولا خراج (ضرائب الأرض) ولا مكوس (ضرائب نقل البضائع) ولم تفرض كل هذه الإجراءات إلا في مراحل لاحقة أي عندما تأسست الدولة الإسلامية تدريجيا في عصر الخلافة الراشدة مستفيدة من نظم الفرس ومصر والبيزنطيين وغيرها من البلدان التي تم فتحها".¹ ما يثبت أن النبي (ص) لم يسع أبدا للحكم أو للرئاسة بل كان شغله الشاغل والمهم هو إرساء مبادئ العدالة والأخلاق الفاضلة والقيم العليا والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحقيق الهداية للناس ولم يحرض صحابته على تأسيس دولة كما يرى البعض وحتى النصوص القرآنية لم تأمر "المسلمين بدولة ولا أثار حماسهم بالحديث عن منافعها وخيراتها ولكن وعدهم بالجنة والرضى الإلهي والمغفرة ولم يطلب منهم أن يحكموا الآخرين وينتزعوا منهم أراضيهم وأقواتهم ويبيدوا نسلهم... ولكن طلب منهم الرحمة وتبليغ الرسالة والمعاملة الحسنة والتقوى والعدل والإحسان والصدقة... ولم يعلمهم علوم السياسة والحرب... ولكنه علمهم المبادئ التي تتجاوز مسألة تكوين الدولة ذاتها وتمثل الشرط الأول لوجودها مبادئ الحياة الجماعية والعمل الجماعي والتعامل المادي والتضامن الروحي".² وعليه فالمبادئ والقيم هي ما يمثل لب العقيدة الصحيحة خلافا تماما لما تؤمن به الاتجاهات الإسلامية التي وضعت الدولة أساس لإقامة الدين ووضعت الدولة فرض من فرائض العقيدة الإسلامية وبترسخ هذه القيم النبيلة في المجتمع المسلم سيتمكن من تأسيس دولته بكل حرية بما يتوافق مع مصلحته وحاجاته فقد "كانت الدولة عبر التاريخ الإسلامي متأثرة بالإسلام... في ممارستها والقانون يسنه البشر في ضوء القيم الإسلامية كما يفهمونها ومع ذلك ظلت الدولة الإسلامية لا بمعنى قوانينها ومسالكها وترتيبها حية وإنما هي

1- نبيل دباش، العلمانية والسلطة نقد خطاب النخبة العربية، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2017، ص197.

2- برهان غليون، نقد السياسة الدولة والدين، مرجع سابق، ص55.

اجتهاد بشري قد يوافقه اجتهاد ويخالفه آخر تمارس قدر من الحياد.¹ وبالتالي فليس الدافع الديني هو الذي يضع أليات السلطة ويستثنى من هذا بعض التوجيهات التي جاءت في نصوص قطعية كقانون الأسرة والميراث وعدا ذلك فكل الممارسات السياسية منوطة بالعقل والاجتهاد يحددها البشر وفق ضرورة المصلحة ومبدأ الأولويات لأن المصلحة مرجعيتها شرعية وفق القاعدة الأصولية التي تصرح " أينما كانت المصلحة فثم شرع الله" ومنه فلا حرج في أن نأخذ "بمبادئ الدين في العمل السياسي [وهذا] أمر مشروع وقد يكون ضروريا لأخلقة الحياة السياسية التي تجردت من الأخلاق ولإعادة ضخ مبادئ الفضيلة والخير والتضامن وحرمة الكرامة الإنسانية والعدل والصدقة والأمانة وغيرها من المبادئ في نسيج العمل السياسي وفي علاقة السياسة بالناس.² وهذا لا يعني أن الدين والدولة سواء بل يفسر استعمال السياسة للدين فصل ايجابي بين الروحي والزمني وهذا الفصل يخدم الدين وحاجيات الدولة والشعب وهذا ليس مستحدثا بل تم الفصل بينهما من طرف النبي (ص) في عدة أحداث تشهد وتؤكد هذا نذكر منها :

الشاهد الأول:

الصحيفة:

أثناء هجرة النبي(ص) من مكة إلى المدينة وبعد وصوله إليها أول ما فعله آنذاك "سن دستورا اسمه "الصحيفة" هذه "الصحيفة"...تضمنت جملة موثيق بين المهاجرين والأنصار بمختلف قبائلهم الذين اعتبرتهم أمة والقبائل اليهودية من سكان المدينة الذين اعتبرتهم كذلك أمة أي يشكلون أمة من دون الناس وهنا الحديث ليس عن أمة الدين وإنما عن أمة سياسية...وهنا التمايز بين الديني والسياسي...فالمسلمون أمة عقيدة واليهود أمة عقيدة وهم من بقية سكان المدينة يشكلان جمعا يمثل أمة من دون الناس وهي أمة مفتوحة لمن لم يلتحق بأرضها كما هي مفتوحة للأجيال القادمة وهذا مفهوم الأمة السياسي.³ والمثير للاهتمام أن النبي(ص) في الصحيفة لم يميز بين مسلم ويهودي ولا بين القبائل

1- د: راشد الغنوشي، الدين والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2013، ص1، ص105.

2- عبد الإله بلقزيز، الدولتين، مرجع سابق، ص125.

3- د: راشد الغنوشي، مرجع نفسه، ص104.

الأخرى التي مثلت المجتمع في المدينة آنذاك لأن الصحيفة حملت طابع مدني مرجعياتها العلاقات المدنية وليس المرجعيات الدينية. وبالتالي أصبحت المدينة دولة مواطنين تعامل فيها النبي(ص) مع مختلف الجماعات بواسطة عقد اجتماعي الذي يعتبر أكبر دليل على وجود الممارسة "العلمانية" في المجتمع الإسلامي الأول ويعتبر أيضا تبرير قاطع للممارسات السياسية للنبي(ص) التي تبنى فيها احتواء الاختلاف الطائفي والعقائدي والجنسي والثقافي بكل ما يحمله من تباين في دولة قدمت يديها للجميع دون استثناء مقابل الولاء لها وليس للدين ومنحت الأمان للجميع والحرية في ممارسة العقائد الأخرى، هنا يتضح جليا فصل الروحي عن الزمني والتميز بينهما بآن ولقد " ظل هذا التمايز واضحا في سلوك النبي (ص) حتى اختلط الأمر أحيانا بين ما هو ديني سبيله التقيد والإلزام وما هو سياسي وهو مجال الاجتهاد، أحيانا كان الأمر يختلط على الصحابة فيسألون النبي(ص) هل هذا وحي ملزم أو هو رأي ومشورة...وعندئذ قد يختلفون معه في الرأي ففي أكثر من مرة خالف الأصحاب الرسول (ص) باعتباره رئيسا للدولة...ويأتي صحابي يقول له والله أن الموقف الآخر أفضل وبالفعل يتنازل النبي(ص) عن رأيه ويأخذ برأي هذا الصحابي".¹ بالرغم من أهمية الموقف حيث حدث ذلك أثناء غزوة بدر بين الرسول محمد صل الله عليه وسلم و"الحباب بن منذر" وهو صحابي من الأنصار وكان ذو رأي ومشورة حيث أخذ النبي محمد (ص) برأيه أثناء التخطيط لمعركة بدر فبعدهما نزل الرسول محمد صل الله عليه وسلم والمسلمون عند أدنى ماء من مياه بدر قال "الحباب بن منذر" : «يا رسول الله، أرايت هذا المنزل؟ أ منزلاً أنزله الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟»، قال: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة»، قال: «يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل، فانهض يا رسول الله بالجيش حتى تأتي أبعده ماء من القوم فننزله ونردم ما وراءه من الآبار، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماءً ثم نقاتل القوم، فنشرب ولا يشربون»، فأخذ الرسول محمد (ص) برأيه ونهض بالجيش حتى أقرب ماء من العدو فنزل عليه، ثم صنعوا الحياض ورددوا ما عداها من الآبار. فكانت هذه الحادثة لحظة مهمة في تاريخ الدولة في الإسلام حيث أظهرت ممارسة فعلية للمجال الزمني على حساب الروحي وينبغي هنا الأخذ

¹ - د: الغنوشي، الدين والدولة في الوطن العربي، مرجع سابق، ص104.

بعين الاعتبار تلك اللحظة التي كانت تتلقى الوحي فيها من السماء مباشرة ليبين هذا الموقف تميز جلي بين الممارسة العقلية في السياسة والحرب وبين الوحي ويعتبر هذا أكبر شاهد على تدبير الرسول (ص) لشؤون المسلمين بواسطة العقل والتشاور ولن نكتفي في هذا الصدد بسرد الأحداث والوقائع بل وحتى النصوص القرآنية حملت هذا التنبيه كقوله تعالى "قل إنما أن بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد"¹ وكذلك قوله "قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا."² فالوحي لم يجرّد النبي محمد (ص) من إنسانيته والصواب هنا أنه علينا أن نفرّق بين النبي محمد (ص) كنبي حين يتلقى الوحي من الله ومحمد (ص) كبشر يصيب ويخطئ ولا تقتصر الشواهد عند هذا فحسب فهي عديدة نذكر منها أيضا واقعة تأبير النخل عندما " مر النبي (ص) على قوم في المدينة وهم يؤبرون النخل فقال... ما أرى هذا مفيد أن تضعوا هذا الشيء فظن أهل المدينة أو قسم منهم أنه وحي ، فلم يؤبرون النخل تلك السنة فأتى شيئا أي مرا فسألوه لماذا أمرتنا بهذا ؟ فقال أنتم أعلم بأمر دنياكم."³ ولعل أعظم دليل وشاهد على اجتهاد الرسول (ص) العقلي في إدارة شؤون المسلمين وأحوالهم وأن أفعاله وأقواله لم تكن كلها وحي يوحى هو الحديث المهم الذي روي عنه عندما أراد الفصل بين خصمين تقدما إليه للحكم بينهما فقال الرسول (ص) إنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئا فإنما أقطع له من نار."⁴ ، وبالتمعن في هاتين الحادثتين أي حادثة تأبير النخل وحادثة الخصمين يتضح لنا جليا الفصل بين الروحي الديني والزمني الدنيوي هذا الفصل الذي يثبت بشكل قطعي لا مجال فيه للشك أن العلمانية ممارسة ظهرت في الدولة الإسلامية في وقت مبكر جدا قبل المجتمعات الأخرى كالمسيحية ومنه يمكننا الجزم "أن الإسلام على نقيض المسيحية عرف مسارا علمانيا مبكرا لم تعرفه المسيحية إلا بعد قرون في مسارها التاريخي ... فالخلاف الذي عرفت به النصوص حول مسألة الحكم جعل

1- سورة الكهف، رقم 110.

2- سورة الاسراء، ص 93.

3- الغنوشي ، الدين والدولة في الوطن العربي ، مرجع نفسه، ص 104.

4- د: نبيل دبابش، العلمانية والسلطة، مرجع سابق، ص 108.

الخلاف بين الصحابة يطفوا إلى السطح وكل ذلك نتيجة التهميش المبكر للدين من خلال ممارسة الدنيوي وتخليه عن الروحي إلى حد التطاول على المقدس"¹.

يبقى هذا الاجتهاد مختزلاً رغم ما تقدمنا به من شواهد ودلائل على حقيقة وجود ممارسات من طرف الرسول (ص) أحياناً روحية دينية محضة وأحياناً أخرى بشرية خاضعة لاجتهاد العقل مثلت بوضوح العلمانية في المجتمع المسلم منذ البداية وإن لم يتم التصريح بها ووضع مفهومها فكانت العلمانية واقع موجود في كل ممارسات المجتمع الإسلامي لتفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي أي بين الوحي المنزل من عند الله وبين أعمال السياسة التي خضعت لميزان العقل والشورى والمصلحة ويرى مفكرنا أن هذه الممارسات هي التي حملت بذور العلمانية الحقيقية آنذاك التي لا تشبه إطلاقاً علمانية الغرب أو علمانية بعض المسلمين الذين تأثروا بشكل مباشر بالفكر الغربي وميوله فحملوا بين ثناياهم دسائس العلمنة المتمزطة ونقلوها كما هي لأوطانهم ولعل هذا سبق ذكره في طرحنا للعلمانية في المجتمعات الإسلامية العربية كمصر وتونس والجزائر والترك وسوريا أما العلمانية التي ارتسمت في المجتمع المسلم الأول بزعامة النبي(ص) مختلفة عنها تماماً ولقد حث الرسول (ص) بشكل واضح على إعمال العقل والاجتهاد في حل شؤون المسلمين وخاصة في بعض المسائل التي لم يتقد النص فيها بحد أو لم يتم استيعابها والسؤال الذي يطرح نفسه هنا لماذا لم يتم طرح اشكالية الفصل بين الدين والسياسة من قبل؟ والجواب هو أن ذلك راجع إلى أن "الإسلام الديني كان هو الذي أسس بنفسه للحيز المدني وأكد وشرع له منذ أن جعل الرسالة المحمدية خاتمة النبوة وكل وحي في العالم وأعطى العقل بدءاً من ذلك الوقت الدور الوحيد في تسيير المجتمع والتاريخ حتى قيام الساعة."² فللعقل الإنساني قدرة عظيمة في فهم وتفسير وتأويل النصوص بشكل صحيح ليوجه أفعاله وفقها من خلال الرجوع للحظة التي تشكل فيها تلك النصوص ودراستها من مختلف جوانبها الثقافية والاجتماعية والعقل الإنساني بإمكانه فهم رسالة الوحي بالرغم من أن الوحي مطلق إلا أن تفسيره في إطاره التاريخي والثقافي والاجتماعي يختلف عن المفهوم الذي يكتفي بالتشكيلات الجاهزة والتأويلات اللاهوتية المغلقة.

¹ - المرجع نفسه، ص110.

² - برهان غليون، نقد السياسة الدولة والدين، مرجع سابق، ص341.

هذا هو المنهج الذي أصر عليه محمد أركون الذي تمثل في التاريخية وحث عليها ودعا لإعمالها وممارستها في فهم وتفسير النصوص الدينية والأدبية تفسيراً صحيحاً يتحقق بعد بناء عقلي لمختلف الحثيات التي ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في تشكيل الأحداث والنصوص الأدبية والدينية كما تضع هذه الدراسة في عين الاعتبار مركز هذه الأحداث وهو الإنسان الفاعل الذي لعب دوراً كبيراً في تشكيل الأحداث ويعد من أهم أسباب الإنتاج الأدبي في التاريخ فهو كما قال تعالى "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".¹ إذ أن الله خلق الإنسان ومنحه الإرادة الحرة والعقل السليم ليحدد مكانته في وجوده وليتمكن من فرض ذاته على الأحداث ويصبح فاعلاً فيها ومسؤولاً عن ما يصدر منه وبالتالي يستطيع تشكيل التاريخ ويساهم فيه فالإنسان يتفاعل مع التاريخ بشكل مباشر يتأثر به ويؤثر فيه جدير بالذكر هنا أن نتوقف عند ما جاء في القرآن الكريم من أنواع الآيات التي تضمنها فهناك آيات محكمات وأخرى متشابهات وفي هذا الفصل دليل واضح على إرادة الله التي تحث على تفعيل العقل في تأويل وفهم المتشابهات انطلاقاً من سياقها الفكري والثقافي والاجتماعي والتاريخي وكذلك حسب ما تقتضي المصلحة وهذا أيضاً ما يعترف به الاتجاه الأصولي نفسه - الحكم يدور مع العلة - هذا المفهوم يتناغم مع السياسة التي تسعى لوضع نظم وأحكام بواسطة الاجتهاد والعقل وفق ما تتطلبه المصالح وبالتالي فمرجعية هذا الطرح الزماني ديني وبالعودة أكثر للبحث في هذا الموضوع نكتشف أن هناك موضوعاً مهماً جداً يستدعي الانتباه والتمعن في أسبابه وهو عدم تفسير الرسول (ص) للقرآن كله فلقد كان باستطاعة الرسول (ص) تفسيره بما أنه كان نبي والوحي كان يخصه هو إلا أن النبي محمد (ص) لم يفعل ذلك لأن لو فعل ذلك لأصبح القرآن أحادي المعنى ولتعطل العقل عنده وبذلك يتوقف دور الإنسان في صناعة التاريخ والوجود، وفي هذا إشارة من الله للإنسان بالبحث والعمل المعرفي حتى يتواصل الإنسان مع النص القرآني في كل زمان وفي كل مكان دون أن يدفع هذا إلى التصادم والمواجهة وهذا أيضاً ما يضفي صفة الديمومة على القرآن فهو صالح لكل زمان ومكان ومفتوح غير مغلق وهذا ما يؤكد عالمية الرسالة الإسلامية. وبالتالي فالفصل بين الزماني والروحي هو ممارسة علمانية تحدد وجودها في

¹ - سورة الرعد، آية 11.

الإسلام منذ البداية في اللبنة الأولى للدولة في الإسلام على يد الرسول محمد (ص) وإن لم يتم ذكر ذلك أو تحديد هذا المصطلح آنذاك غير أن الأعمال التي عكست هذا المفهوم كثيرة والأحداث التي تشكلت في تلك المرحلة والتي ساهمت في تشكيل التاريخ الإسلامي عكست رؤية علمانية وحملت بذورها منذ البداية مع الرسول محمد (ص).

الشاهد الثاني:

- أحداث السقيفة:

يعتبر ما وقع في سقيفة بني سعد حدث مهم عكس تموضع العلمانية في نشأة الدولة الإسلامية غير أنه سبقه حدث أهم بكثير مما جاء بعده وهو ما يعرف في كتب السنن وعند الرواة بيوم الرزية وترجم بوضوح اختلاف الصحابة وتباين مواقفهم أثناء مرض الرسول (ص) الذي توفي بعده وصور هذا الحدث مشهد صادم حيث "يروى ابن سعد عن ابن عباس أنه قال: «يوم الخميس وما يوم الخميس . قد اشتد برسول الله (ص) وجع في ذلك اليوم فقال اثنتوني بدواة وصحيفة اكتب لكم كتابا لا تضلوا بعده أبدا، قال بعض من كان عنده: «إن نبي الله ليهجر... فكان رد عمر ابن الخطاب "عندكم القرآن وحسبنا كتاب الله" فوقع اختلاف بين أهل البيت فمنهم من كان يقول قريبا يكتب لكم رسول الله ومنهم من كان يقول برأيكم حسبكم القرآن وبعد كثرة اللغط والاختلاف وغموا رسول الله قال "قوموا عني" ¹. قدم هذا الحدث فكرة واضحة عن بداية الخلاف بين الصحابة ومثل هذا التصادم نقطة فاصلة في تاريخ المجتمع الإسلامي بين ما تقدم من أحداث وما جاء بعد ذلك من نتائج لهذا الاختلاف لغاية مقتل عثمان بن عفان وفي اللحظة التي انتقل فيها رسول الله صل الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى وبينما كان أهل بيت النبي منشغلين بتحضير دفن الرسول (ص) اجتمع جمع من الأوس والخزرج في سقيفة بني سعد من أجل النظر في استخلاف خليفة لرسول الله (ص) بعد وفاته ولقد اختلفت القوم حينها قبل دفن الرسول (ص) عن من هو الأحق بالخلافة فلقد "اجتمع قادة الأوس والخزرج في سقيفة بني سعادة لاختيار خليفة رسول الله (ص) من بينهم وقد سارعوا على هذا الاجتماع ليختاروا من أرادوا في غياب المهاجرين المنشغلين بموت رسول الله (ص) من خلال اقتحام السقيفة، تنبهه أو بكر الصديق وعمر بن الخطاب

¹- نبيل دبابش، العلمانية والسلطة ، مرجع سابق، ص112، 111.

ومعهم مجموعة من المهاجرين فسارعوا إلى السقيفة - دون علي ابن أبي طالب الذي كان منشغلا بترتيب دفن الرسول(ص) - فسجل الرواة حدوث سجال بين أبي بكر وعمر من جهة المهاجرين وسعد بن عباد من جهة الأنصار أساسه المناورة والمواجهة مع اعتماد كل فئة لغة العنف والتهديد دون أدنى تقيد بالاعتبارات الدينية.¹

الواقع أن ما يهمننا في هذا الحدث ليس إبراز التصادم الذي وقع بين الصحابة والمواجهة العنيفة بينهم من أجل الخلافة بل ما يهمننا هنا أن الخلاف لم يكن راجع لعلة دينية روحية إنما كان بسبب العصبية والقبلية كما نكرت الروايات التي أكدت ذلك من خلال اقتراح تنصيب أميرين واحد من الأنصار وآخر من المهاجرين (منكم أمير ومنا أمير) ولقد عكس هذا الحدث أيضا تفهم جميع الأطراف لهذا الاختلاف الذي نشب أثناء وفاة الرسول(ص)رغم أنه غريب عن المجتمع المسلم آنذاك فلقد كان الأمر طبيعيا عندهم ولم يتردد أي طرف في السعي له هذا ما يفسر قيام الرسول (ص) بهذا الأمر وعلمهم به عنه فلقد لاحظوا فصل الرسول (ص) بين الزمني الدنيوي وبين الروحي الديني كما أن الرسول (ص) لم يبحث المسلمين على إقامة دولة أبدا وربما كان هذا ما دفعهم للتنافس على الخلافة فلو افترضنا أن هناك نص قرآني أو حديث نبوي عن الرسول محمد(ص) ما تورط الصحابة في مواجهة مع بعضهم البعض خاصة في تلك الظروف التي كانت تستدعي الانتظار احتراما للموقف الجليل الذي تمثل في دفن الرسول (ص) هذا وقد نقل الشيعة عن الرسول (ص) أنه أوصى بالخلافة من بعده لعلي بن أبي طالب يوم الغدير بعد عودته من حجة الوداع إلا أن هذا لم ينف وجود فصل بين الزمني وبين الروحي في تلك المرحلة المبكرة من مراحل نشأة الدولة الإسلامية وهذا ما برهنت عليه الشواهد والدلائل التي تقدمنا بها سابقا وخاصة التي تلت وفاة الرسول(ص) والتي كانت منعرجا خطيرا مثل بداية فصل جديد في التاريخ الإسلامي وأسست للفكر السياسي الذي تبلور بعد احتدام الصراع حول الخلافة واستمرار التصادم عليها ولقد كانت "أحداث السقيفة وقبلها وانشغال زوجات الرسول بأمر السلطة هي أفضل نماذج تاريخية تسطر الوجه الذي ستكون عليه السياسة ومؤسسة الخلافة في الإسلام فاختلف الناس لم يكن حول العقيدة...بل كان حول أمور دنيوية وهو ما

¹ - المرجع نفسه، ص112.

يوصف بالمدنس والذي سيجعله التشريع في مرحلة لاحقة من أسس الدين والإيمان القويم.¹ فتأخر مبايعة علي لأبي بكر وعدم مبايعة كل من سعد بن عبادة الأنصاري وهو زعيم الخرج قبل الإسلام والزبير بن العوام وهو ابن عمه الرسول (ص) وابن أخ زوجته خديجة رضي الله عنها والعباس ابن عبد المطلب عم رسول الله (ص) وحبر الأمة وغيرهم من بني هاشم لأعظم برهان على التميز بين الزمني والروحي واختلاف الصحابة على البيعة وتأخرهم عنها وعدم حث النبي(ص) صحابته على إقامة دولة يؤكد أن مرجعية الدولة في الإسلام ليست دينية بل عقلية زمنية، وهذا يدل على أن السياسة والسلطة ليس لها علاقة بالدين ولا تتعارض معه بسبب عدم وجود نصوص دينية لا من القرآن ولا من السنة تفصل في نظام الحكم والسلطة لكن كانت المسألة كلها نتاج اجتهاد وتشاور حول السلطة وتسيير شؤون الأفراد داخل الدولة على اختلاف ملهم وأجناسهم وأعرافهم وثقافتهم بما تقتضي المصلحة وضرورة التعايش والاتفاق وهذا ما أكدته النص القرآني من خلال قول الله تعالى: "وأمرهم شورى بينهم"² - وأيضاً قوله: "وشاورهم في الأمر"³، وكذلك ما أقره الرسول (ص) من خلال قوله: " ما خاب من استشار" لذا فالشورى والعقل والاجتهاد هم آليات السلطة والحكم في الدولة الإسلامية فيما لا نص فيه وهذا يعكس مفهوم حديث معاصر وهو ديموقراطية اليوم بشكل مباشر وصريح لأن هذه الآليات لم تستمد مرجعيتها من الدين وإنما ارتكزت فعليا على العقل ما يطرح مفهوم السياسة في هذا المجال الذي يجيب عن الاستفهامات ويفسر الغموض ويحل المسائل بالرجوع للمصلحة السياسية العامة وهذا فعلا ما حصل بعد استمرار الخلافة ووصولها للأمويين والعباسيين ومختلف السلاطين الذين وقفوا على الحكم بعد المراحل الأولى لنشأة الدولة الإسلامية. وحتى من تولى الخلافة من الصحابة بعد وفاة الرسول (ص) مثل: أبو بكر وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما فلقد كانت مرحلة خلافتهم مكتظة بالأحداث والوقائع التي أكدت فصل الزمني عن الروحي ونستشهد منها حادثة حروب الردة التي أطلقها الخليفة أبو بكر الصديق ضد المرتدين لم تنته إلى إعادة فرض الإسلام دنيا العرب وإنما إلى إعادة فرض سلطان دولة المدنية على تلك الأطراف المتمردة والفرار

¹ - نبيل دبابس، مرجع سابق، ص113.

² - سورة الشورى، الآية 38.

³ - سورة آل عمران، الآية 159.

بين الأمر كبير لقد جادل أبو بكر كبار الصحابة في شأن منع الزكاة وفي ما إذا كانت خروجاً عن الدين كما يقول هو : أو عصياناً على الدولة وكان من هؤلاء الصحابة من احتج على رأيه بأن مانعي الزكاة لم يسقطوا الصلاة ولا الشهادتين حتى يستفاد من تمردهم بأنه خروج عن الدين ¹ إنكار كبار الصحابة لموقف أبي بكر من مانعي الزكاة يؤكد الممارسة السياسية العقلية للخليفة لأن هذا الحدث لم يرد فيه نص ديني لأنه لو ورد في ذلك نص قرآني أو حديث نبوي لما ناقش كبار الصحابة في ركن من أركان الإسلام ومنه ففضية الخلافة ونظام الحكم وآليات السلطة في تاريخ المجتمع الإسلامي لم تخضع لمعايير دينية بل كان ذلك من منطلق عقلي وعصبي وقبلي للفصل في من يحكم وكيف يتم ذلك ولعل معركة صفين ومعركة الجمل أكبر دليل على ذلك، ومن هنا يتبين لنا أن تلك الممارسات السياسية في حقيقة الأمر كانت ممارسات "علمانية" ودلت على عمق المدنية في المجتمع الإسلامي.

الدولة الأموية:

لقد استمرت - بعد أحداث الخلافة وما سبقها- الشواهد على الممارسة السياسية في المجتمع المسلم من خلال الدولة الأموية أو ما يسمى بالخلافة الأموية حيث تعتبر هذه المرحلة أيضاً مظهراً آخر من مظاهر الممارسة العلمانية في التاريخ الإسلامي والتي انطلقت " منذ 661م أي بعد ثلاثين عاماً من وفاة النبي ففي ذلك التاريخ استطاع معاوية أن يستولي على السلطة ويجعل مركزها دمشق ويصفي دموياً أنصار علي ابن أبي طالب هؤلاء الأنصار الذين سيصبحون فيما بعد الشيعة، لقد قام معاوية بانقلاب دموي حقيقي من أجل الاستيلاء على السلطة وتحقيق أهدافه ولكن "الخلفاء" الأمويين في دمشق راحوا يخلعون رداء الشرعية الدينية على ما فعله بعد أن انتصر وقد تم ذلك بمساعدة رجال الدين الذين ابتدأوا في تشكيل علم لاهوت رسمي وكانت تلك بداية علم الكلام (أي التيلوجيا مع كل المناقشات الحامية التي رافقت تشكله والتي لا تزال نجهلها كثيراً ولكن هنا تكمن قصة الخلافة في الإسلام.²، فالخلافة الأموية منذ نشأتها قامت على أساس عصبي وليس على أساس ديني كما يظن البعض. وبالتالي فالحكم الأموي آياته عكست التميز بين الذروتين السياسية

1- عبد الإله بلقزيز ، الدين والدولة، مرجع سابق، ص105.

2- محمد أركون ، العلمنة والدين، ص90، 89.

والدينية " فمبدأ الخلافة لا يميز بين النص وبين التاريخ التي تحكمت في مساره عوامل متعددة جعلت من الزمني هو صانع المعنى وليس العكس وهو ما حدث فعليا منذ وفاته(ص) حيث لم نسمع عن خليفة واحد ترك الولاية لغيره أو تم عزله بالطريقة السلمية...ولا عرفنا قواعد متبعة في موضوع الشورى متفق عليها بل الكل يؤولها بالشكل الذي يجعلها تبقى في السلطة أو تضمن بقاء عشيرته في أسوأ الحالات هل ينكر...أن الخليفة الثالث رفض التخلي عن الخلافة عندما خيره بينه وبين الموت.¹ والغاية هنا من طرح هذا الحدث تتمثل في الكشف عن أصل الخلافة وطبيعتها ابتداء من أحداث السقيفة وما قبلها رافقت وفاة الرسول(ص) والتي برهنت على أن الخلافة والحكم في الإسلام ممارسة سياسية عكست تصور علماني ولم تكن أبدا ترجع لأصل ديني أو شرعي وتجراً الصحابة على تلك الممارسة والاختلاف عليها إلى حد القتال فيما بينهم أكد أن تلك الممارسة غير مقدسة ولو كانت كذلك لما استباح الأمويون في عهد "يزيد ابن معاوية ..دم الحسين بن فاطمة بنت رسول الله(ص)، وهل غير تلك العوامل سلطت يزيد ابن معاوية على عاصمة الخلافة الأولى بهتك حرمتها وهي مدينة رسول الله(ص) وهل استحل ملك بن عبد مروان بيت الله الحرام ووطأ حماه إلا حبا في الخلافة والغيرة عليها ومن وراء الحب والغيرة قوة القاهرة.²

ما يدل على أن الخلافة آنذاك لم تؤسس على شورى بل قامت في عهد الأمويين على القهر وفرض القوة على المعارضين ولم يثبت في التاريخ أبدا أن اجتماع على الخلافة تم بشكل صحيح "إن فكرة إجماع الصحابة أو أهل الحل والعقد...على نصب إمام نيابة عن رسول الله(ص) هي أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة لأن الإجماع في هذه المسألة بالذات لم يحدث أبدا على مدى التاريخ فالخلافة لم تتركز إلا على أساس القوة والترهيب...ألم يقتل الصحابة في المراحل الأولى بعد وفاته(ص) لأجل السلطة ولم يجدوا ما يحتكمون إليه سوى نزعتهم القبلية.³ فلقد كانت القواعد واضحة للجميع ولم تكن خفية على أحد أن الخلافة كانت لمن له الغلبة وهذا ما يفسر علاقة الدين بالسياسة فالسلطة والدولة مصدرهما وضعي وهي نتاج اجتهاد إنساني " مصدر وضعي بشري غير متعال أو مقدس

1- نبيل دبابش، مرجع سابق، ص146، 145.

2- المرجع نفسه، ص159، 158.

3- المرجع نفسه، ص158.

وأن الحكم فيها لا يمضي باسم السماء بل باسم مبدأ اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي ولكن لا أحد يملك أن يمنع السياسة من أن تستتب أو تستلهم بعض المبادئ العليا للدين مثل العدل والتضامن والتكافل والرحمة والغفران ونكران الذات فستدخلها في منظومة التشريع كما استدخلت الإنسانية الحديثة الكثير من المبادئ.¹ فأصل الدولة في الإسلام مدني خضعت منذ البداية لممارسة العقل والاجتهاد والوضع في عين الاعتبار المصلحة العامة إلا ما جاء في بعض النصوص القرآنية القطعية مثل قانون الأسرة التي أخذتها في عين الاعتبار تلك الدولة المدنية تماما ما دعت إليه العلمانية الصحيحة المنفتحة والتي يلح عليها محمد أركون دولة لا تقصي الدين من الحياة الاجتماعية ولا من الحياة السياسية بل تحترمه وتحميه من الاستعمالات اللاهوتية .

7- التصور الأركوني للرؤية الاعتزالية:

من خلال كل ما تم تقديمه في هذا البحث وإن كان مختصرا فهو يعكس تصور محمد أركون عن انفتاح الإسلام على العلمانية حيث يؤكد بدراسته على التاريخ الإسلامي أن المجتمعات الإسلامية عرفت في وقت مبكر عدة تجارب وممارسات علمانية ولعل التاريخ لم يبخل علينا مرة أخرى من أن يقدم شواهد أخرى تشهد على وجود هذه الممارسة في القرون الأربعة الأولى للهجرة حيث برزت حركة ثقافية تنويرية تمكنت من إحراز خطوة مهمة بإحداث القطيعة مع الأفكار القديمة من أجل فك قيود السلطة الدينية ولقد عرفت آنذاك هذه الحركة بالمعتزلة وفي هذا الصدد يصرح محمد أركون " فالواقع أنه وجدت في أرض الإسلام بين القرنين والثالث للهجرة من المتقفين يدعون بالمعتزلة لقد وصل الأمر بهؤلاء المفكرين إلى حد طرح مشكلة ما دعوه "بالقرآن المخلوق" إن مجرد اعترافهم بأن القرآن مخلوق يمثل موقفا فريدا تجاه ظاهرة الوحي إنه يمثل موقف حداثي في عز القرن الثاني للهجرة /أو الثامن للميلادي...وهذه الحركة الفكرية الأصلية (أي المعتزلة مرتبطة بالأطر الاجتماعية للمعرفة وليس بالإسلام كدين بمعنى أن التطور الاقتصادي والاجتماعي للمراكز الحضرية الكبرى قد تحكم مباشرة بانتشار العلوم العقلانية المؤدية لعلمنة الفكر والوجود."²

1- عبد الإله بلقزيز، الدولة والدين، مرجع سابق، ص100.

2- محمد أركون، العلمانية والدين، مرجع سابق، ص60، 59.

ففرقة المعتزلة عالجت إشكاليات فكرية ليس بالرجوع للوحي وإنما استثمروا ما حصلوه من معارف من الحضارة الإغريقية في حلها والبحث في تفسير الغموض الذي اعتراها ولقد كان هذا الإجراء منعرجا خطيرا في تاريخ الفكر الإسلامي وتطلب جرأة كبيرة منهم لخوض غمار هذه المغامرة التي زعزعت المجتمع العربي الإسلامي بالأسئلة وبتناول جريء لمختلف القضايا التي بقيت لوقت طويل حبيسة التقديس حيث "عالجوا مسائل فكرية أساسية انطلاقا من ثقافتهم المزدوجة المرتكزة على الوحي الإسلامي والفكر اليوناني ، كما أدخل المعتزلة بعدا ثقافيا ولغويا في طريقة طرحهم مسألة خلق القرآن واعترفوا بمسؤولية العقل ودوره في فهم النص الموحى وامتلاكه غلا أن الأمر حسم لصالح الخط الأشعري الممثل للخط الرسمي".¹ للدولة حينها ، أي الناطق الرسمي للسلطة والسياسة الرسمية ولقد تم إعلان العداء ضد فرقة المعتزلة التي مورست ضدها أبشع صور الاضطهاد وتلفيق التهم حيث تم احتقار أتباعها وأشيع عنهم أنهم يقدسون العقل على حساب النص القرآني ويقدموه عليه وتم نبذهم واقصاؤهم وعزلهم واتهموا بالكفر والظلال لكن في الواقع هذه الفرقة الاعتزالية مثلت خطوة مهمة فكرية وثقافية بعد الذي وصلت إليه من اكتشاف وإبداع وتحرر واستطاعت فك قيود الأرتودوكسية التي اجتهدت منذ وقت طويل من أجل فرض سطوتها الدوغمائية على الإنسان من أجل تحقيق أغراضها الذاتية ومصالحها الخاصة ومن أجل خدمة اتجاهات ايدولوجية خاصة فلقد استطاعت الحركة الاعتزالية من استنابات بذور الإنسية في المجتمع المسلم واسترجعت قيمة العقل والإنسان ودوره في الاجتهاد لأنه هو الذي يتمكن من فهم وتفسير النصوص القرآنية ولأنه هو الذي سيضع الآليات والقواعد اللغوية لذلك فالمعتزلة أقروا بشكل مباشر بمسؤولية العقل في فهم وتفسير معاني الوحي ودلالاته لكن لم يدم هذا الاتجاه طويلا فسرعان ما تم إعلان الحرب ضده و إقصاؤه من طرف السلطة الحاكمة بمباركة رجال الدين الذين سعوا عند الخليفة القادر من أجل الوقوف في وجه المعتزلة ونبذهم حيث أصدر أحكاما قاسية ضد اتباع المعتزلة كإهدار دمهم واتهم كل من يتبنى فكرهم بالخروج عن الملة الإسلامية ، وفي الأخير نستطيع الجزم أن المعتزلة مثلوا اتجاها فكريا عقليا متحررا فكرا تنويريا حدثيا وتبنوا بهذا التصور مسألة الفصل بين الروحي والزمني وأقروا به.

1- لا يوجد

مما سبق ذكره في هذا البحث من شواهد ودلائل كلها تثبت بشكل لا يترك أي مجال للشك فيه أن المجتمع الإسلامي وقف على عدة محطات مختلفة تجلت فيها الممارسات السياسية بوضوح وعكست بوضوح أيضا ممارسات علمانية وإن لم يتم التصريح بها وهذا جراء الفصل بين الذروتين الدينية والسياسية التي انطلقت أولى أشكالها مع الرسول محمد(ص) أثناء تواجده في المدينة من خلال الصحيفة، والخلاف بين الصحابة الذي حدث أثناء احتضار النبي(ص) عندما أراد أن يترك الوصية، ومن بعد وفاته (ص) والاختلاف على من هو أحق بالخلافة في أحداث السقيفة ، ثم ما حدث بعد ذلك عبر تاريخ حافل بالشواهد كمعركة صفين والجمل ومواجهة معاوية وعلي بن أبي طالب رضي الله عنه إلى غاية ظهور الدولة الأموية والعباسية والأمراء والسلاطين العثمانيين فكل تلك المحطات والتجليات تعكس لنا أن أصل السلطة علماني وليس ديني كما هو سائد اليوم في فكر الإسلاميين، هذا إضافة إلى أن التراث الإسلامي بلور الفترة النبوية في عصر تأسيسي أسطوري بهدف سياسي وتاريخي خاص.

8- العلمنة والعقلانية:

يجمع الجميع على أن ما وصلت إليه العلوم الإنسانية والاجتماعية حاليا من مناهج وأدوات علمية حديثة ساهم بشكل فعال في إعادة بلورة التصورات التقليدية وتصحيحها وتقديم إجابات وتبريرات جريئة و مقنعة عن العديد من القضايا الغامضة والأحداث المهمة المشككة للتاريخ التي اعتبرت لوقت بعيد كحقائق مطلقة وأحكام مقدسة لا يجوز التفكير فيها واستسلمت لها العقول لفترة طويلة بعد أن انفرد التفكير اللاهوتي بالكلام عن معتقدات المجتمع وتفسر ما جاءت به الأحداث والأديان تفسيرا بعيدا عن العقل والحقيقة وجعل منه وسيلة لخدمة السلطة ولفرض ايديولوجيات معينة وللحفاظ على استقرار الحكم في يد الدين فعزلت العقل وأغلقت عليه بقيود القداسة وكبلته، هذا ما حدث للفكر الغربي والفكر الإسلامي،مما دفع محمد أركون لوضع مشروعه الحداثي العلماني من أجل تطبيق مناهج العلم الحديثة على التصورات الإسلامية التقليدية حتى تتمكن من فك قيود التفكير الديني على العقل فأركون يرى أن الفكر العربي الإسلامي "سيطرت عليه مسلمات الإيمان الإسلامي،لقد ركز عمله على تحرير هذا

الفكر من كل ما يحول بينه وبين التجدد...وهنا تكمن نقطة البداية في منهج مفكرنا.¹ فما قدمه النص المقدس في رأي محمد أركون من قواعد وتشريعات وتوجيهات تناوله رجال الدين بواسطة عقل أورتودوكسي اعتبر إلى حد بعيد أحكامه مطلقة ثابتة لم يسمح أبدا بتناولها أودراستها أو حتى التفكير فيها وفسر الحقائق والأحداث بشكل منفرد رافضا أي شكل من أشكال التبادل الفكري والثقافي وبالتالي تمكن من فرض إطار منغلق واستطاع هذا الفكر أن يتمسك بسيرورة التاريخ وحركيته وتحديد المفاهيم الأساسية عن العالم والإنسان وفق اتجاهه الدوغمائي حتى أصبح الإنسان غير فعال في تشكيل التاريخ كونه أصبح متلقيا عاجزا بعقل مستسلم للأقدار والأحكام الدينية منغلقا ومكبلا بأغلال الفكر الدوغمائي، جدير بالذكر أن المشكل هنا ليس في النصوص الدينية وإنما في التفسيرات والتأويلات التي لحقت بها والتي اكتفت بتقديم تفسير واحد واقتصرت دراستها للنص الديني على وضع شروحات منفردة وكثيرا ما كانت تتعارض مع النصوص القرآنية ولا تتوافق معها فالقرآن في حد ذاته حث الإنسان على تحمل مسؤوليته في التعامل مع الواقع وبالتالي في تغيير الأحداث وتشكيلها ومنه شجع بشكل مباشر الإنسان على صناعة واقعه وتاريخه بنفسه يقول الله تعالى " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".² قدمت هذه السورة معنى واضح وجلي للإنسان من أجل أخذ زمام الأمور في تغيير الواقع الذي يعيشه ومن أجل المساهمة في تشكيل الأحداث والتاريخ. عكس ما ولده الفكر اللاهوتي من استسلام وعجز بعدما عزل الإنسان عن العقل وإنتاجاته وجمد حركته واستطاع أن يجعل "المعرفة بهذا المعنى هي مجرد استنباط لغوي من النصوص أو عمل معنوي سيمانتي وليس عبارة عن استكشاف حر للواقع يؤدي إلى التجديد المعنوي و المفهومي في كل المجالات، لقد رسخ الأصوليون هذه النظرية عن طريق تشكيل علم الأصول الذي ولد التماسك التيولوجي وكل البناء الأخلاقي والتشريعي...راحت تزايد من سماكة السياج الدوغمائي وتقوي من انغلاقه عن ذاته".³ تلك هي النتيجة التي آل إليها العقل وأصبح فيها بلا قدرة أسير المعطيات القبلية والتي لم يشارك في وضعها ولم يسمح له بمناقشتها أو رفضها بل خضع الإنسان داخل إطارها لمسلمات وحقائق فرضت عليه قصرا

1- دنائلة أبي نادر - التراث والمنهج بين أركون والجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، 2008، ص1، 121.

2- سورة الرعد، آية11.

3- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سابق، ص07.

فكبلت حركته وأوقفت إبداعه وثبتت إنتاجه الفكري في حدود رسمها الفكر الأورتودوكسي مسبقا. غير أن هذا لا يتفق أبدا مع ما جاءت به العلمنة بل وترفضه تماما وتضعه جانبا وتستخلفه باتجاه لا يؤمن بالمطلق ولا بالأحكام المقدسة وينطلق من مبدأ ثابت في اكتشاف الحقائق وتفسيرها وهو مبدأ النسبية التي تخضع كل ما جاءت به النصوص الدينية والأحداث السابقة للشك والنقد الإبيستيمولوجي ليتمكن العقل به من إحداث القطيعة مع الفكر التقليدي والانطلاق لخوض غمار المعرفة العقلية الحديثة والبحث العلمي السليم لذا فمحمّد أركون يحث المسلمين لأخذ زمام الأمور في الاجتهاد من أجل فك قيود الفكر الكلاسيكي المنغلق وكسر الحواجز التي أعاقت العقل الإسلامي لوقت طويل حتى يتمكن من الإنتاج الفكري والإبداع الذي يمكن العقل من الاستمرار في حركته وتطوير واقعه الذي سيجعله يكتب تاريخه من جديد بشكل علمي مستندا في هذا على البحوث والمناهج العلمية الحديثة التي تمكنت سابقا من زحزحة التصورات الدوغمائية في أوروبا واستطاعت أن تقدم حقائق وتأويلات وتفسيرات مبنية على المعرفة العلمية الحقيقية وليس على الأساطير التي تولدت من الفكر اللاهوتي وهذا نفسه ما تم في تاريخ العقل العربي الإسلامي الذي لا بد له أن يقوم من جديد حسب أركون بواسطة إحداث القطيعة الإبيستيمولوجية مع المفاهيم الكلاسيكية اللاهوتية أولا ثم تبنى الإسلاميات التطبيقية كمنهج قائم بذاته من أجل عقلنة الفكر الإسلامي وإرساء الحرية والحداثة في المجتمعات المسلمة لتتمكن من دراسة التراث الإسلامي دراسة عميقة بواسطة الإسلاميات التطبيقية وما تحويه من أدوات بحث في مختلف المجالات العلمية " فالإطار المعرفي الذي يتشبه به الباحثون في الفكر الإسلامي والدارسين للمجتمعات المنعوتة بالإسلامية لا يزال مرتبطا بالإطار المعرفي الإسلامي الموروث أكبر مما هو مرتبط بما كنت قد دعوته بالعقل الاستطلاعي أو المستقبلي « Raisin Emargent » وأقصد به العقل الجديد الذي يطمح إلى التعرف على ما منع التفكير فيه... لكن تبقى مشروعية أنواع السلطة وقداثة أنواع الحاكمية مؤثرة في المخيال الديني والسياسي تأثيرا ميثلوجيا تقديسيا تأليها مهما كانت الظروف التاريخية والأثر الثقافية والبيئات الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية".¹ هذا التناقض هو ما فسر

1- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص 07.

تصادم الدين مع العلمنة ووتر العلاقة بينهما إلى حد بعيد وهذا ما يجتهد فيه محمد أركون من أجل إعادة بلورة تصور جديد للدين والعلمانية يحدد من خلاله علاقتهما التي تسمح بتعايش الذروتين دون تصادم. وفي هذا يقول محمد أركون "وعلى هذا الصعيد ينبغي علينا أن نقلص العلمنة إلى مجرد خط للقاء بين المسلمين والمسيحيين فالخصومة ليست موجودة فقط بين الأديان نفسها وإنما بين العلمنة والدين... ذلك أنه ينبغي على كل العائلات الروحية وكل الاتجاهات الفكرية أن تتفق على إعادة تفحص مكانة العامل الديني في المرحلة الراهنة من الحداثة." في هذا الطرح يقدم محمد أركون نقطة مهمة لصالح الدين فهو يدعو هنا لإعادة الاعتبار للأديان واحترامها إلا أنه لا يدعو لتبني الدين والوحي من دون طرح الإشكاليات ومن دون مساءلته والتفكير فيه بل بالعكس فأركون يحث على تحرير التراث من أسر المدارس السكولائية التي استفردت بالتأويلات وادعت امتلاك الحقائق وذهب أبعد من ذلك بعدما طلب بتفعيل دور العقل وتحريره وإعطائه الأولوية الكاملة في الاجتهاد الفكري والانتاج المعرفي ويرى محمد أركون: "أنه يعتمد مستقبل العلمنة في الإسلام أساسا على الانتشار الواسع لما كنت قد دعوته بالحادثة العقلية أو الفكرية... من أجل خلق إمكانية جديدة لنشر الثقافة التحررية أو المحررة ولكن أصر القول بأن الحداثة العقلية والفكرية هي الوسيلة الأكثر إلحاحا وفعالية للشروع بإعادة تقييم شاملة للإسلام".² فإرساء العلمنة والعقلنة والحرية في المجتمعات العربية الإسلامية لا يمكن أن يتم "ضمن فراغ ثقافي كهذا أن تنتشر بكل إمكاناتها الإيجابية ليس هناك في المجتمعات الإسلامية من وسيلة سياسية أو ثقافية لإحداث مجابهة خصبة بين الرؤية العلمانية للعالم والرؤية الدينية للعالم أي بين طرفين مختلفين في الإدراك والوعي والتفكير والعمل والخلق والمعرفة، كان الفكر الغربي قد اكتشف حقولا وآفاقا جديدة من خلال هذه المجابهة... أما في الوقت الراهن فنجد أن العلمنة في المجتمعات الإسلامية تمثل ذريعة وموضوعا إيديولوجيا موجها لنقد إلحاد الغرب وماديته".³

نستنتج أن العلمانية تستند على العقل وتبدأ من التعقلن في تصورهما حين تتقدم من أجل طرح مفاهيمها التي تعتمدها في فهم قوانين الطبيعة وتفسيرها بعيدا عن التفسيرات الخرافية

1- محمد أركون، العلمنة والدين، ص 69.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 181.

3- محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 181، 182.

والحقائق المطلقة والمقدسة بعد إخضاع تلك الحقائق والمسلمات لمبدأ النسبية ولعمل العقل بكل حرية كما تشجع العلمانية المفكرين والباحثين على التحلي بالجرأة أمام أحكام الواقع وعند طرح الإشكاليات الحالية وبالخصوص ما تعلق منها بالتراث والعلمنة كما دعا محمد أركون للاهتمام بالجانب التعليمي التربوي لأنه اللبنة الأولى التي تقوم عليها المجتمعات الإسلامية لذا ينبغي الانطلاق منها بإرساء مشروع حدائى عقلاىى حر.

9- العلمانية وتحقق حقوق الإنسان :

يشترط محمد أركون لتحقيق الحدائى العلمانية ويرى أن تحقيق العلمانية يتطلب دعائم أهمها احترام حقوق الإنسان خاصة أمام الأحكام الكلاسيكية والمفاهيم الدينية لذا فهو يعرف العلمانية على أنها " موقف أمام الروح والمعرفة ومن هنا فالعلمنة (إذ تؤخذ كمصدر للحرية الفكرية و كفضاء تنتشر فيه هذه الحرية من أجل افتتاح نظرية جديدة في ممارسة السيادة العليا والمشروعية) هي عبارة عن شيء ينبغي الشروع به داخل المجتمعات الغربية الأوربية المعاصرة أيضا.¹ ويرى أركون أنه لا يمكننا أبدا تحقيق حقوق الإنسان والحرية في إطار العقل الدينى اللاهوتى الدوغمائىوهو يجزم أن نقطة الانطلاق لتحقيق تلك المبادئ تكمن في توقف العقل الدينى على التمييز بين المؤمن والإنسان الكافر لأن كل واحد منهما يتمتع بنفس الحقوق ونفس الحريات فمسألة الحق والحرية في العلمانية غير مشروطة بأي انتماء عرقى أو جنسى أو عقائدى أو لغوى "الفلسفة العلمانية الحديثة لم تعد تميز بين المواطنين طبقا لأصولهم العرقية أو الدينية أو الطائفية وذلك على عكس اللاهوت الدينى القديم سواء أكان إسلاميا أم مسيحيا أم يهوديا نقول ذلك ونحن نعلم أن الفقهاء يميزون المؤمن الحر الخاضع لمعايير الاعتقاد الأورتودكسى والذي يتمتع بحماية الشرع والقانون بشكل كامل...وبين العبد غير المسلم وبين مجمل غير المؤمنين بالإسلام والذي تتبغى محاربتهم حتى يعتقدون الإسلام بشكل لا مرجوع عنه."²، ولقد تم تجاوز هذه الرؤية المنغلقة من قبل فى القرنين السابع والثامن عشر الميلادى فى أوربا مع ظهور فلاسفة الأنوار حيث كانت هذه "الحركة تهدف إلى تحرير الإنسان من التقديس الأعمى والتعظيم الخاضع للنصوص

1- محمد أركون، الفكر الإسلامى قراءة علمية، ص183.

2- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامى، ت: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر ببيروت لبنان، ط2009، ص1، ص214.

المقدسة... وبالتالي توجيه العقل الإنساني بكل طاقته الإبداعية لا إلى الكتب المقدسة والمراسيم المكتوبة بل إلى الطبيعة والمجتمع والإنسان مخضعا كل الوجود الطبيعي والاجتماعي والإنساني إلى مبدأ البحث والتدقيق والنقد والتفسير.¹ وهذا من أجل تحرير العقل الإنساني من جميع الأوهام الخاطئة والأحكام المطلقة التي أسرت عقله وكبلت حريته في الأخذ بزمام الأمور في تغيير واقع وصناعة تاريخه، فلقد كانت الثورة الفرنسية منعرجا خطيرا في تاريخ الإنسانية بعد أن وضعت أهدافا لنضالها في سبيل التحرر من القيود الكلاسيكية والتي تمثلت في الحرية والمساواة والإخاء والتعايش إذ نستطيع القول أن " إعلان حقوق الإنسان والمواطن كان قد أعلن لأول مرة في فرنسا عام 1789 م من قبل الثورة الفرنسية ثم صدر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عن الأمم المتحدة عام 1948م وكان بمثابة توسيع للأول لكي يشمل كل الأرض المعمورة والشعوب البشرية، إن هذه الانجازات التي حصلت في أوروبا تشكل فتوحات تاريخية لتحرير الوضع البشري بالذات"².

لقد أصبحت إشكالية حقوق الإنسان مطلب ضروري في كافة بلدان العالم حتى تتمكن من احترام كرامة الإنسان وحرية وإرساء العدالة وتحقيق المساواة بين البشر ولكي تستطيع تبني مبدأ الحرية والتسامح ووضع إطار مناسب يسمح بالإخاء والتعايش السلمي. بهذا المعنى فإن الأمر المطلق "يغدو المبدأ الأخير لحقوق الإنسان" إنه المبدأ الذي يؤسس لوجوب احترام الإنسانية في ذاتها باعتبارها قاعدة للكونية التي تضمن انفتاح الإنسان على أخريته انفتاحا يوطر الاحترام... ففي انتهاك هذه القاعدة انتهاك للإنسانية... ومن ثم فتكريس القاعدة الكونية للحق هو تقديس للحياة ولكرامة الإنسان وإقرار بحقوق الآخرين وحياتهم."³ وإذا كان هذا ما ترمي إليه الحداثة والعلمانية فكيف يرى محمد أركون إشكالية حقوق الإنسان في المجتمعات الغربية؟ أو ما هي رؤية محمد أركون لمسألة حقوق الإنسان حاليا وبشكل عام؟

أولا ينتقد أركون البلدان الغربية في تصورهما لمسألة حقوق الإنسان وحرية وطريقة تفاعلها معها، لأنه يعتقد أن هذه البلدان سبست مسألة حرية وحقوق الإنسان ووظفتها

1- فيصل عباس ، الموسوعة الفلسفية ، ج5، الفلسفة الحديثة ، مرجع سابق، ص210.

2- محمد أركون ، نحو نقد العقل الإسلامي ، مرجع سابق، ص176.

3- د: عبد العزيز بو مسهولي، مبادئ فلسفة التعايش ، افريقيا الشروق،، دار البيضاء، 2013، ص22.

لأغراض إيديولوجية ولم تستطع أن تحققها بشكل شامل من دون تمييز وفي هذا يرى محمد أركون "ينبغي على الحداثة كمشروع إنساني أن تصحح إرادة المعرفة الهادفة إلى السيطرة والاستغلال والهيمنة ولكن كيف؟ عن طريق الإدخال الفعلي أي الفلسفي والقانوني لحقوق الروح في حقوق الإنسان فقد تحولت هذه الأخيرة إلى مصطلح مؤدلج أكثر من اللزوم بل ومستهلك وفاقد لروحه، فالغرب يرفعه كشعار إيديولوجي للضغط على الآخرين أكثر مما يتقيد به عندما يتعامل مع الآخرين".

الأمر الذي يعكس فراغ مسألة حقوق الإنسان في المجتمعات الغربية من روحها ومن أهدافها التي تسعى إليها وهذا ما جعلها تحيد عن مسارها الذي رسمته منذ البداية ولقد انتقد بشدة محمد أركون الانتقائية في التعامل مع مسألة حقوق الإنسان واعتبر هذا انتهاكا واضحا لمبادئ التعايش والحريات وكرامة الإنسان حيث يقول: "إن العقل ليشعر بالعجز والوعي بالذهول أمام الإهانات التي لا تحتمل والتي تصيب الشعب الفلسطيني ويشعر المرء بالشيء نفسه أمام المصائب والويلات التي يتعرض لها الشعب العراقي وأمام السجن الجماعي الذي يتعرض له الشعب الليبي وأمام الجنون الذي يدمر الشعب الجزائري وأمام الاحتقار الذي يتعرض له الشعب السوداني والأفغاني وأمام سحق الشعب الكردي وأمام المحن التي يتعرض لها الشعب الإندونيسي وأمام التلاعبات الشيوعية المفروضة على الشعب الإيراني العظيم".¹ والشواهد على الانتقائية في تبني حقوق الإنسان وتمثيلها عديدة وكثيرة فمفكرنا يرى أن هذه المبادئ أصبحت شعارات فارغة تخدم أطراف معينة على حساب أطراف أخرى من أجل تبرير مواقف وأفعال أمام المجتمع العالمي حتى تتمكن من تحقيق أغراض ذاتية لذا أصبح الإعلان العالمي لحقوق الإنسان " شعائري بدون أثر فعلي على الأرض كما يتلو المؤمنون نصوصهم المقدسة فلا حل ولا خلاص، ينبغي أن يقولوا أن هذا الإعلان قابل للتعميم الكوني وليس كوني منذ الآن لماذا؟ لأنه بكل بساطة غير مطبق إلا في الدول المتقدمة وبقية الدول لا تستطيع تطبيقه".²، لقد تعدى الأمر ذلك وأصبح الوضع أكثر خطورة عندما تبنت الدول الغربية شعارات حقوق الإنسان ودافعت عنها وفي المقابل سكنت عن انتهاكات القوى العظمى وغضت الطرف عمّا يحصل في الدول العربية والإسلامية أو في بعض الدول

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، ص234.

2- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مرجع سابق، ص186.

المتخلفة وقدمت باسم تلك المبادئ والشعارات تبريرات للانتهاكات التي قامت بها الدول الغربية القوية كما لا يمكن أن ننسى ما يحدث في تلك الدول الغربية التي تبنت حقوق الإنسان من تمييز عنصري اتجاه الجاليات المغتربة بها وبالأخص الجالية الإسلامية المتواجدة بالدول الغربية " على الرغم من أن الدستور الوطني الفرنسي الصادر عام 1901م في ظل الجنرال ديغول فإننا نجد العبارة التالية في ديباجته أو مقدمته، " إن فرنسا هي عبارة عن جمهورية واحدة موحدة لا تتجزأ وعلمانية وديمقراطية واجتماعية وهي تضمن لجميع مواطنيها المساواة فيما بينهم أما القانون بدون أي تمييز من حيث الأصل أو العرق أو الدين إنها تحترم كل العقائد الإيمانية أيا تكن".¹ ومن التناقض أن هذا الإعلان حصل في نفس الوقت الذي كانت فرنسا تحتل فيه الجزائر وتقتل فيه الأطفال والنساء والشيوخ دون رحمة وبدون مراعاة لحقوق الشعب الجزائري في بلاده فهل يمكننا أن نصدق شعارات الحرية والمساواة والإخاء واحترام الإنسان التي تتغنى بها الدولة الفرنسية هذا ما يعكس موقف محمد أركون من مسألة حقوق الإنسان ويراها أنها ظاهرة عالمية في شكلها بينما الواقع يثبت العكس.

- حقوق الإنسان والحرية في البلدان العربية:

يستمر أركون في نقده أيضا لمشكلة حقوق الإنسان في المجتمعات العربية الإسلامية وينطلق من التطرق لطريقة تشكيل الأنظمة السياسية في هذه المجتمعات وعن الكيفية يرى أركون أنها هي من تقف في وجه تحقيق أدنى الحقوق في تلك البلدان ولا تعترف نهائيا بها كما أن " الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان يقدم نفسه كإعلان كوني أو عالمي وليس كإعلان محلي أو إسلامي فقط إنه معلن "على وجه العالم وانطلاقا من قائمة منظمة عالمية كبرى وعليا هي اليونيسكو وهذه المنظمة مرتبطة هي الأخرى أيضا بقوانين أساسية محددة ودقيقة لطريقة الاشتغال الكونية منذ 1945م.² ومن هذا فإن محمد أركون يرى أن: "هنا تكمن المشكلة بالضبط مع الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان فعندما نقرأ ديباجته ماذا نلاحظ؟ نلاحظ أن كل حيثيات الإعلان وكل مفرداته وأحكامه ومحور رؤيته وتنفيذه الفعلي

¹ - المرجع نفسه، ص 181.

² - محمد أركون ، نحو نقد العقل الإسلامي ، مرجع سابق، ص 218.

واقع تحت التبعية الصارمة لمصدرين أساسيين هما القرآن والسنة وإنما لهم مرجعياتهم وتراثاتهم الأخرى.¹ وما يرمي إليه أركون هنا ليس النص نفسه وإنما سوء قراءته وتأويله وما ترتب عن تلك الأخطاء بعدما قدمت المحاولات التقليدية المزيفة للشرح مفهوم عن تلك النصوص غير صحيح جعل من مسألة حقوق الإنسان فكرة مرفوضة وغير مرغوب فيها في المجتمعات الإسلامية بحجة لأنها تعارض التعاليم والتوجيهات وتشجع على الممارسات اللاأخلاقية وتحث على التجرد من العقيدة. وفي هذا المفهوم يقول محمد أركون: "من المعلوم أن مبادئ الإخاء والتضامن واحترام حياة الأشخاص وأرزاقهم هي أشياء طالما تحدث عنها القرآن وكرر الحديث وكذلك التراث الذي تلاه ولكن هذه المبادئ تطبق الآن بشكل مأساوي مرعب في جو من الإرهاب المعمم على المستويين المحلي والدولي."² هذا ما نقرأه في التفسيرات اللاهوتية المنغلقة التي تدعي أنها هي من تمتلك الحقيقة وهي الناطق الرسمي للعقيدة الإسلامية وترفض جميع الأطراف الأخرى التي قدمت مبادرات جادة من قبل لذا فلقد كان الفكر الأرتودوكسي بهيمنته على العقل الإسلامي فكر أحادي التصور قام بعزل العقل عن كل الثقافات الأخرى وصنف الإنسان على أساس العقيدة فالمسلم هو الإنسان وما عداه غير ذلك يستحق القتل والإقصاء هذا ما صبغ الخطابات الدينية اللاهوتية بصبغة عنيفة تشجع على الإرهاب وتدعو لقتل من هم غير مسلمين كاليهوديين والمسيحيين، ويرى أركون أن هذا الفكر الأصولي خطير على الإنسانية وعلى العقيدة الإسلامية نفسها لذا فلقد كان نتائج هذه الرؤية إبادة المسلمين في سوريا والعراق والجزائر وتونس باسم الدين لذا فلقد كان هذا النمط من التفكير هو من غذى العنف في الغرب المسيحي ضد المسلمين وفي الشرق المسلم ضد غيرهم، يرى أركون أن العقيدة الإسلامية في عمقها الأخلاقي تدعو لاحترام الأديان وتتهى عن المساس بمقدسات الغير وتجنب إكراههم لاتباع الإسلام والدلائل على هذا كثيرة في القرآن والسنة كقول الله تعالى " لا إكراه في الدين."³ . وأيضاً قوله " لست عليهم بمسيطر"⁴ وأيضاً قوله "ولو شاء ربك لآمن الناس جميعاً."⁵ وأيضاً ما حصل مع مسيحي نجوان بعدما سمح لهم الرسول محمد (ص) في مسجده وأمامه بإقراع نواقسهم وإقامة

1- المرجع نفسه، ص218.

2- محمد أركون، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، ص217.

3-سورة الغاشية، 22رقم

4-سورة البقرة، 256رقم

5- سورة يوني، 99رقم.

صلواتهم وترانيمهم . " ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين." . كما يوجد العديد من النصوص التي تأمر صراحة باحترام حرية المعتقد والإنسان وتنتهي عن الإكراهات أما عن موضوع حكم الردة فهذا ما تطرق له الفقهاء وهو من تأويلاتهم وليس من النصوص نفسها لأن حكم الردة لديه حكم وتفسير آخر ليس الحكم الذي قدمه الفقهاء لنا وهذا ما هدف له أركون من خلال التطرق لهذا التباين بين النص والتأويل وفجوة عميقة بينهما ما نتج عنها هوة كبيرة بين المسلمين وراثتهم الغني وهذا ما يفسر وقوفهم وتأخرهم عن ركب الحضارة لذا فأركون يشترط لذلك إعادة قراءة التراث بجدية وبطريقة فعالة وعلمية متطورة لتمكنوا من إيجاد منطلق حقيقي يستطيعون به استغلال رصيدهم الحضاري الثري من أجل التفاعل الإيجابي مع ما توصلت إليه الحضارة الغربية من علوم وفنون وتطور مس مختلف الميادين بواسطة التبادل الثقافي والفكري والسياسي والعلمي وبالتالي يفتح العقل الإسلامي العربي على مختلف الثقافات ويتمكن من الأخذ والاستفادة مما وصلت إليه الحضارة الغربية ومنه ومن خلال تصور محمد أركون ينبغي أولاً على المسلمين التأسيس لعلمنة إنسانية جديدة متفتحة على العالم وهذا لا يتم إلا بعد فك أغلال الفكر اللاهوتي الخرافي والتحرر منه والانتقال إلى العقل التاريخي العلمي والموضوعي ليتمكن من زحزحة التراث ونقله من إطاره الضيق الذي خدم إيديولوجيات خاصة إلى أفق علمي حر وواسع لأن التراث وهذه الشريعة في واقع الحال هي نتاج لتصور تاريخي حدده الإنسان على أساس تأويلاتهم الخاصة للنصوص القرآنية والنبوية.

ما يرمي إليه محمد أركون بتبني العلمنة في المجتمعات الإسلامية هو إشراك المسلمين في الحضارة الغربية وحث العالم المسلم على السعي من أجل اللحاق بركب الحضارة وهذا لا يتم إلا بإرساء حقوق الإنسان والحريات حتى تتمكن هذه الشعوب من تحقيق كرامتها وقيمتها وهذا يتحقق بعد "توفير أماكن الحوار والتبادلات والمناقشات لكي نجعل أكبر عدد ممكن من المواطنين يتأقلمون ويتألفون مع أفاق المعنى والجدة للممارسات الثقافية والتفاعلية الإبداعية."¹، فمحمد أركون يرى أن هذا ما يمكن من تأسيس قواعد إنسية تحترم الحرية والإنسان وتنبذ العنف والإرهاب والإكراه وهو نفسه ما تدعوا إليه العلمانية الحقيقية.

¹ - محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ص331. (hamoum)

المبحث الثاني:

ملامح الحداثة الإسلامية في

فكر محمد أركون

1- في مفهوم الحداثة لدى أركون:

يستهل محمد أركون مشروعه بالتركيز على الخطاب الإسلامي، إذ قام بإخضاعه لدراسة تحليلية عميقة بواسطة النهج النقدي من أجل وضع مجال معين يتم فيه تحديد كافة النفاص بالبحث في أصول المشكلة وتفكيك العقل الإسلامي ويظهر هذا بعدما وضع محمد أركون فكرة إخضاع العقل الإسلامي للتاريخية واستبعاد التشكيلات الموضوعية والجاهزة وجميع الموروثات السطحية التي شكلت سلطة وأعاقت العقل وكبلته، ولقد حث محمد أركون جميع المفكرين المسلمين بضرورة اتباع هذا المنهج الحديث فالعقل "العربي الإسلامي يبقى سجين المناخ العقلي القروسطي على الرغم من أهميته وعظمته وأنه ليس هو الحل وإنما الوسيلة التي إذا ما عرفنا كيف نستخدمها ونطورها ونتجاوزها استطعنا أن نصل إلى الحل... فالعقل الإسلامي موجود في النصوص والعقول وبإمكاننا أن نقبض عليه وبالتالي دراسته فإن دراسته دراسة نقدية تاريخية - لا تجريدية تأملية أمر ممكن بل إن نقد العقل الإسلامي بهذا المعنى يشكل الخطوة الأولى التي لا بد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة ، لكي يسيطرون على الحداثة"¹. ويحدد محمد أركون مفهوم العقل الإسلامي قائلاً: "وعندما أقول العقل الإسلامي أقصد العقل العربي والعقل التركي والعقل الإيراني والباكستاني والأفغاني... إلخ أقصد كل عالم الاسلام"². فالمعنى من هذا أن محمد أركون عندما يتطرق لمفهوم العقل الإسلامي لا يختصه في العقل العربي وحده، وإنما يقصد به كل الأعراق والأجناس الذين شملتهم الظاهرة الإسلامية لأنه كان يهدف إلى دراسة الظاهرة الدينية في شكلها العام كما ينبه أركون لما علق بفكرته عن نقد العقل العربي التي يرى أنه لم يكن الغرض من كلمة

1- محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، المرجع السابق ذكره، ص331.

2- المرجع نفسه، ص290.

نقد "Critique" هو زرع الشك في الموروث الإسلامي فهو " لا يقصد بكلمة "نقد" هنا التجريح أو التشكيك كما يتوهم بعضهم وإنما يقصد الكشف التاريخي عن كيفية تشكل هذا العقل لأول مرة وكيفية اشتغاله في المجتمعات العربية الإسلامية منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا، إن محاولاته النقدية هذه تشكل تعرية تاريخية واجتماعية وفلسفية للتراث بالمعنى القوي والعالي للكلمة"¹

هذا كان من أجل الرد على من رموه بإثارة البلبلة والفتنة وعلى من انتقدوه في نهجه هذا، فلقد فند تماما ما جاؤوا به ليبرهنوا أن محمد أركون أراد التشكيك في العقيدة وقال أن هذه الدراسة التحليلية والعميقة للعقل الإسلامي تقدم للدين خدمة جلية بإزالة اللبس الذي علق به وتسترجع المفاهيم الصحيحة للنصوص من خلال استخدام المنهجية الأركيولوجية أي عملية الحفر والتنقيب التي يقوم بها علماء الآثار في أبحاثهم واستعمال التفكيك على المفاهيم والدلالات وهو منهج استوحاه محمد أركون من هيدغر ودريدا وميشال فوكو، ويرى أن هذا المنهج النقدي للعقل الإسلامي لا " يعني التخلي عن العقل وإنما تصحيح مساره وتوسيعه وجعله أكثر انسانية وأقل أنانية وهكذا كان في بداية التتوير، بالطبع هناك بعض العدميين في الساحة الأوروبية الذين يريدون تدمير العقل كرد على كل ما حصل ولكن هذا ليس موقعنا."²، فهو يريد تجاوز المواجهة مع خصومه ونقاده ووضع اتجاهه، أما الفكر الإسلامي والغربي وتقديم طرحه النقدي بتأسيس منطلق للعقل الإسلامي وبدايته حتى يتشكل الإطار الزمني للعقل الإسلامي الذي سيخضعه أركون للدراسة النقدية كونه لم يتم أبدا إخضاعه لها وبتحديد المنطلق يريد أركون العودة من جديد للأصول الأولى التي تشكل فيها العقل الإسلامي ويقول: "إننا لا نهدف... إلى الشروع في وصف دقيق مقتص للبيكولوجيا المحددة في القرآن أو في الحديث النبوي أو في النصوص الكبرى للفقهاء التيولوجيون أو نصوص الفلاسفة أو المتصوفة أو الأدباء بقدر ما نهدف إلى فهم السلوك والعقلية الحالية للمسلمين، من الواضح أننا سوف نكون مضطرين كلما دعت الحاجة إلى ذلك إننا نريد هنا إلقاء نظرة تاريخية ونقدية على ملامح الوعي الإسلامي تشمل كل المسار الذي قطعه هذا

1- المرجع نفسه، ص274.

2- المرجع السابق، ص321.

الوعي على مدى قرون لكن بدلا أن نبتدئ بدراسة هذا المسار من نقطة الأصل ونستمر ذلك تاريخيا حتى اللحظة الحاضرة فسوف نعمل العكس سوف نبتدئ من اللحظة الحاضرة ونرجع إلى الوراء.¹

يذهب محمد أركون ليبرر اختيار هذا المنهج العكسي في بحثه وتحليله بقوله: "وذلك لكي ننقض فكرة الاستمرارية الخاطئة التي تقول باستمرارية منتظمة وثابتة لهذا الوعي ومنتشرة في كل الأوساط الاجتماعية الثقافية منذ أن ظهر القرآن".² إذ من خلال هذا المنهج العكسي يمكننا الغوص في عمق التصورات بواسطة النقد والتفكيك الذي يتناول المبادئ الأساسية والمنطلقات الأولى التي شكلت وأسست لمفهوم العقل الإسلامي وباستبعاد المناهج الكلاسيكية التي اكتفت بالنقل الحرفي دون تحليل وتمحيص ودون استعمال العقل التحليلي والنقدي في ذلك وهو إذ يقول هذا فإنه يريد تجديد القراءة التأويلية وتحديثها وعصرنتها قراءة تختلف نهائيا مع القراءات السابقة قراءة تاريخية للعقل العربي الإسلامي وهنا يرى علي حرب: "هذا من جعل مشروعه يمتاز عن المشاريع الأخرى لكونه مشروعا جذريا يطالب النقد والتفكيك الأصول والفروع والمرحلة التأسيسية."³ لتقديم عقل نقدي يحرر الفكر الإسلامي من السياج المعرفي الذي ظهر ووضع أحكاما سطحية جامدة كقوالب جاهزة لا تسمح بالتناول أو البحث أو التحليل ولهذا أكد محمد أركون "على تفكيك كتابة التاريخية لتبيان خضوعها للإبستمولوجي للمسلمات المعرفية نفسها الشغالة التي وضعها المؤرخون المسلمون وأصبحت المصادر الأساسية للمؤرخين المعاصرين (أقصد أن المؤرخين المعاصرين لا يستطيعون كتابة التاريخ إلا إذا اعتمدوا على المعلومات الواردة في تلك المصادر والمراجع الكلاسيكية) ولا تزال تلك المسلمات المعرفية الضمنية تؤثر تأثيرا كبيرا على كتابة المسلمين اليوم... دون أن يميزوا بين ما فرضه العقل الدوغمائي على تصوراتهم للماضي البعيد القريب/بين ما يفتحه الخطاب القرآني من آفاق عديدة متجددة للتفكير والتأويل والمعاني الاجمالية والابداعات الرمزية."⁴ فالأفكار التي كانت مطلقة وكانت

¹- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص116.

²- المرجع نفسه، نفس الصفحة، 116.

³- علي حرب، الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1995، ص1، ص131.

⁴- محمد أركون، نقد العقل الديني، المرجع السابق، ص07.

ترفض الانفتاح أقبعت العقل الإسلامي في التسليم اللاهوتي الأرثوذكسي بالمقولات اللاهوتية التي بلورت مختلف الأفكار التي أنتجت وألفت، والتي رسمت التاريخ الإسلامي وفق صورتها وهذا ما وسع مجال دائرة" اللامفكر فيه " في الفكر العربي الإسلامي، وللأسف لازالت تلك الأفكار لحد الآن تسيطر على التفكير وعلى العقل الإسلامي الذي أعاقه العقل الأرثوذكسي المنغلق وأسرره وأوقف تقدمه الفكري الذي اقتصر أداؤه في اجترار الموروث الديني لذا ألع أركون على المفكرين المسلمين أن يسعوا إلى تحرير عقولهم من الأسر وتخليص الفكر الإسلامي من الانغلاق على ذاته وخاصة في قراءة التراث الإسلامي والنصوص القرآنية وعليهم رفع القداسة عن الموروثات والتشكيك في الأحكام المطلقة التي ينبغي اخضاعها للعقل وتفكيكها، وبهذا تسترجع الذات الإسلامية مكانتها في الواقع وتتم الثورة الفكرية التي تفتش وتجتهد في أصول الظواهر الفكرية والاجتماعية والسياسية والثقافية وترفض الأوهام التي تأصلت في العقل الإسلامي وثبتت حركته وتقدمه ووقفت بينه وبين الابداع، ويمكن ذلك بداية بإعادة النظر في وضعية الانطلاق التي تأسس فيها العقل الإسلامي. " فينبغي على الباحث أن يكتفي بنقل التراث كما هو ولكن بعد نقله يبتدئ بتفكيكه وتشريحه عن طريق الدراسة النقدية حيث تستفيد منه المجتمعات بصورة ايجابية".¹

معنى هذا أن أركون يدعو لوضع دراسة للتراث بطريقة منهجية تمكن من تخطي العوائل التقليدية العتيقة وتمحو القيود التي رسمت للعقل أمام توجهه وتقدمه. ولكي نكون منصفين في حكمنا على الطرح الذي وضعه أركون يجب علينا أن نشيد بالشجاعة التي ميزت عمله على التراث والعقل الإسلاميين إذ تظهر جرأته في المنهج الذي اقترحه في استجواب المراحل الأولى التي تأسس فيها الفكر الإسلامي الذي فكك بواسطته وحفر من خلاله ونقب به عن واقعية الأصول الأولى بواسطة أدوات معرفية حديثة ومنهج الدراسة الذي يعتمد في العلوم الإنسانية والاجتماعية فلقد كان عمل أركون هو"مشروع نقدي للإسلاميات الكلاسيكية في صورتها لأصل ثابت وجوهر متغير للدين ومن جهة أخرى لنقد الأطروحات الاستشراقية التي تنطلق من التصور الجوهري التاريخي للإسلام وهو كذلك

¹ - المسرحي ، المرجع السابق، ص103-102.

نقد جذري للعقل اللاهوتي عند أهل الكتاب.¹ والشيء الملاحظ أن محمد أركون في نقده للعقل الإسلامي التقليدي لم يقص العقل الاستشراقي منه الذي تجاهل في أعماله على العقل الإسلامي والتراث العديد من العوامل التاريخية والاجتماعية ولم يستعمل أدوات البحث الحديثة فيها ولم يقدم في أبحاثه أيضا دورا مهما في مكونات العقل الإسلامي ألا وهو دور المخيال في تشكيله، ولذلك أركون يحث على دراسة المخيال لأن العقل الإسلامي أتى مرتبطا بنتائفة العقل والمخيال ما أدى إلى اختلاط المفهوم الخرافي بالمفهوم التاريخي، ولم يكن ممكنا الفصل بينهما إضافة إلى التعالي على الواقع الإسلامي، الأمر الذي دفع بمحمد أركون إلى الانطلاق في نقده من عدة أوجه كنقد العقل الفقهي والعقل التفسيري والعقل التاريخي، إذ يبحث في المجال الفقهي عن القواعد الأساسية التي يحملها النص المقدس من أجل تفسير الحكم الشرعي وتبريره وبهذا سيصبح تناول النصوص القرآنية والموروثات الدينية خاضعة لدراسة علمية حديثة دون حرج أو خوف بعدما كانت حكرا على الفقهاء الذين اعتبروا أنفسهم مخوليين من عند الله للقيام بهذه المهمة وظلوا مطولا يعتقدون أنهم الوحيدون القادرون على استنباط الأحكام الشرعية وفهم مقاصدها وفهم النصوص القرآنية وشرحها بطريقة صحيحة مثل - القوانين الفقهية لابن الجزي - وأصول الفقه في كتاب الأم للشافعي التي مثلت مرجعا لازال لحد الآن يستند إليه المسلمون في معرفة الأحكام والقواعد الفقهية بل وأبعد من ذلك فلقد أصبحت هي الأخرى مقدسة مثل النصوص القرآنية، وهذا ما جعل الفقهاء أهل الحل والعقد والفتوى واحتكار الحقيقة وهذا أيضا ما نلاحظه في كتاب ابن الجوزية "إعلام الموقعين من رب العالمين" إذ بمجرد قراءة العنوان يتبادر لك أن المعنيين بالموقعين هم من اسند لهم من رب العالمين فهم النص وشرحه وتفسيره وهذه الرؤية التي تحمل التعالي والقداسة والاستحواذ للإيمان الحقيقي والحقيقة المطلقة لازالت تسيطر على العقل الإسلامي. ولهذا فإن "هذه الموضوعات المحرمة تحتاج اليوم إلى أكثر من البيداغوجية الصابرة من أجل فتح العقليات (أو إطلاق سراح العقليات... المغلقة منذ زمن طويل ينبغي أن يبتدئ بفتح ورشة كبيرة عن الدراسات القرآنية... [و] لقد لعب القرآن الدور الحاسم الذي نعرفه في توسيع وانتشار ما لا نزال نمارسه الآن تحت اسم العلوم الدينية

¹ولد أباه السيد، أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط1995، ص1، ص131.

بصفتها مضادة للعلوم العقلية.¹ وهذا لأن قراءة النصوص القرآنية واستيعابها ومعرفة مقاصدها ظلت ولازالت أسيرة في يد العلماء المفسرين والفقهاء التقليديين الذين ساهموا بشكل كبير في تأصيل التعارض والتباين بين العقيدة والعلم خاصة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ويرى محمد أركون أنّ على المسلمين رفض هذا التفكير الأرثوذكسي المعتمد من طرف فقهاء اللاهوت وتبني مناهج العلم الحديثة لتصحيح المفاهيم والتأويلات القديمة وتحرير العقل من الدوغمائية التي أحاطت به ومنعته من الاحتكاك بالآخر وتحرير العقل واستحداث أدوات البحث العلمية الجديدة في الدراسة وتعرية النصوص الدينية من القداسة والتشكيك في الأحكام المطلقة تتجلى الرؤية الصحيحة وينكشف المفهوم الحقيقي وتتضح الأسس الأولى التي شكلت العقل الإسلامي.

العقل في تصور محمد أركون لا يتعارض مع التغيرات والمستجدات بل يتناسق ويتناغم معها في إطار واحد وهو جوهر قابل للتغير مع النسق الاجتماعية والثقافية والسياسية المختلفة والمتعددة لأن العقل معطى تاريخي يتفاعل باستمرار مع الأحداث الزمانية والمكانية، فالعقل له تاريخ حيث يستدل أركون على ذلك بقوله: "أن العقل الشرقي القديم هو غير العقل في العصر الإغريقي اليوناني وهو غير العقل القروسطي وهو غير العقل الحديث أي إن العقل يتأثر ويتطور بالمستجدات والمستحدثات والأحداث الجديدة ونفس الشيء بالنسبة للعقل الإسلامي فمدرسة النقل تعتمد على عقل لا يشبه العقل المعتمد داخل المدرسة العقلية وهذا ما يطرح فكرة تاريخية العقل، ومن خلال هذا فالإنسان هو الوحيد الذي يمكنه فهم وتفسير واقعه الذي يحياه متخطيا بذلك كل العوائق التي واجهته من طرف الفقهاء والايديولوجيات السياسية حتى يتمكن من فهم تاريخه والفصل بين الأسطورة والتاريخ، لأن التاريخ الإسلامي أو الفقه الإسلامي يضع نفسه في موقع مرتفع عن الواقع متعاللا يضاهيه غيره ولهذا دعا أركون إلى اقتحام هذا المجال بكل جرأة والتنقيب فيه وفي أسس نشأة العقل الإسلامي.

2- أركون ونقد العقل الكلاسيكي الإسلامي:

¹ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص58.

يعد الطرح الأركوني للدراسة عموماً طرحاً نقدياً عقلانياً متحرراً ويتناول في أغلب دراساته العقل الإسلامي أحياناً والعقل الغربي الأوربي أحياناً أخرى، وفي تصور محمد أركون النقد هو الرجوع للأصول الأولى أي عودة الإنسان إلى أناه وعقله من أجل إعادة النظر في المقررات والبداهيات والبراهين والأدلة التي تخص الفكر الإسلامي والبحث في أسس العقل وتصوراته واخضاع المسلمات للدراسة الحديثة وتطبيق الدراسات نفسها والمناهج الجديدة على آليات العقل الإسلامي من أجل تفكيك العقل الأحادي في التفكير المنغلق والتطرق "للامفكر فيه" و"الممنوع التفكير فيه"، ولأن العقل يرتبط كثيراً بالزمن والأحداث في هذا التصور فلقد كان لا بد على مفكرنا أركون أن يحدد نقطة البداية التي سينطلق منها في دراسته والتي بدأت ترسم ملامح العقل الإسلامي وتشكله، والتي حددها في رسالة الشافعي لأنها تعتبر أول خطوة يخطوها العقل الإسلامي ويراهها أركون " مؤلفاً معيارياً رائداً أعترف به منذ القرن الثالث الهجري بصفته محلاً للإجماع والاشاعات إنها رسالة الشافعي (150-204هـ-727-750م) عوضاً أن نبحت عن تبرير مسبق لخيارنا هذا فإنه يجدر بنا أن نبين من خلال الدراسة كيف أن علم أصول الفقه كما كان قد تبلور لدى الشافعي لأول مرة بشكل متماسك، يتيح لنا أن نستخلص مفهوماً فعالاً من الناحية التاريخية والتأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي... وبالمقابل نجد أنه من المفيد أن نتدارس خصائص الرسالة بالصيغة النهائية التي وصلتنا عليها.¹ وبهذا اعتبرت مرجعية العقل الإسلامي هي رسالة الشافعي التي قدمت شرحاً شاملاً للفقه والأحكام الشرعية والقواعد الأصولية لأن جوهر التفكير الإسلامي يبنى على مسألة التأصيل سواء في التاريخ القديم أو في الوقت الراهن، وفي هذا السياق يقول محمد أركون: "ومن المعروف أن الفكر الإسلامي كسائر الاجتهادات الفكرية المعروفة في التاريخ اعتمد ولا يزال يعتمد على عملية التأصيل ونقصد به البحث عن أقوم الطرق الاستدلالية وأصح الوسائل التحليلية والاستنباطية لربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها أو لتبرير ما يجب الإيمان به ويستقيم استناداً إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة... وكان هاجس الأئمة منصبا على تأسيس حجية القرآن ثم السنة النبوية (وسنة الأئمة عند الشريعة) والاجماع والقياس وتعتبر رسالة الشافعي (ت.204هـ) المحاولة الأولى

¹ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 67.

لتأسيس ما ازدهر بعده باسم أصول الفقه.¹ فهذه الرسالة تعد عند محمد أركون نقطة انطلاق مهمة لدراسة الظروف الأولى لبداية العقل الإسلامي وآلياته والطريقة التي ميزت تفكيره في وضع الأدلة والبراهين. فحسب أركون أن رسالة الشافعي عند معاينتها شكلا ومضمونا وعند تعيين مواضعها نجده يعتمد على أمر أساسي وهو الإمساك بالسيادة العليا وفي هذا الصدد يقول: "يكفي أن نلقي نظرة على عناوين الفصول المتضمنة في الفهرس لكي نكتشف أنها تعالج جميعها موضوعا أساسيا ومركزيا واحدا "هو السيادة العليا أو المشروعية العليا للإسلام " وهذه السيادة تشمل ثلاث ذرى تتراتب هرميا كالآتي - القرآن بصفته مصدر للسيادة العليا الإلهية - السنة السيادة العليا للنبي - الاجماع والقياس والاستحسان وهي العمليات البشرية من أجل بلورة السيادة العليا واحترامها.²

يجعلنا محمد أركون بهذا أمام حقيقة يراها هو مؤلمة واستنتاج يعتبره مؤسف وهو: أن العقل أتى في المرتبة الثالثة بعد النص القرآني والسنة النبوية وبالتالي فإن العقل سيكون أدأؤه مصبوغ بتصور ديني مسبق يضعه في إطار محدود ويسيج عليه بسياج، ولا يستطيع أن يتقدم أو يتحرك ويصبح مقتنعا بالأفكار اللاهوتية التي تسيره نحو الاعتصام بالمشروعية الإلهية العليا المطلقة فتؤول به إلى العقل الفقهي المرتبط بالنص في المقررات البديهية أوفي المعارف التي استنتجت، وهذا العقل الفقهي هدفه الأسمى هو الوصول إلى اليقين القطعي والتمسك به دون إيجاد آلية فعالة تبحث في أصول الفقه الحقيقي التي أساسها اجتهادات ومضامين عديدة كالعرف والتقاليد، لكن الفقهاء وضعوا عليها رداء القداسة واكسبوها شرعية دينية فأصبحت تلك الاستنتاجات بمثابة نصوص قرآنية لا تعارض ولا تناقض. "وهكذا يولد الخطاب الأصولي فالفقهاء والمفسرون هم الذين يحددون الأصول بواسطة التقنيات الشكلانية لاستتباط أصولا إلهية على القانون (أو الشريعة) والواقع أن هذه مشكلة من الأعراف المحلية التي خلع عليها، رداء التقديس وهذه الأصولية تولد النزعة التمامية: أي المحافظة على نزاهة الوحي وكليانيته هذا الوحي الذي يعتقد بأنه تلقى ونقل ودون مع مراعاة كل متطلبات الصحة في مدونه رسمية مغلقة (توراة، انجيل، قرآن) وبفضل هذه المدونة أو المصحف الذي يقع في

¹ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 07.

² - فارح المسرحي، ص 36، المرجع السابق ذكره .

متناول كل يد يمكنهم أن يدمجوا في البنية العامة للنظام الأصولي كل التصرفات الجديدة المفروضة على المجتمع.¹، لأن الأحكام والفقهية القواعد الأصولية الفقهية توضع أولاً ثم يأتي الفقهاء والمفسرون للبحث عن سند لها ينسجم معها في النصوص القرآنية والسنة النبوية كمحاولة لتبرير أحكامهم وقوانينهم التي شرعوها وأصلوها وحفوها بالقداسة والهيبة ووضعوها موضع القرآن والسنة للفكر الإسلامي، وبهذا يبقى العقل تابعاً للوحي وللقواعد الشرعية من خلال الإجماع لا يمكنه تجاوزها ولا يمكنه الخروج عنها رغم أن باب الاجتهاد مفتوح، وهذا ما يدل عند محمد أركون على أن العقل العربي الإسلامي لم يتحرر بعد، وهو عقل خاضع للوحي يعمل داخل إطار ضيق لا يتعداه. وبالتالي يبقى العقل دوماً تابعاً خاضعاً للوحي هذه العلاقة تجعل العقل محدوداً إذ هناك مجال يمكنه التفكير فيه وهناك حدود لا يمكن تجاوزها لأن هناك فضاء ممنوع على العقل التفكير فيه وهو ناتج بالضرورة عن طريق تنظيم الحقل المسموح التفكير فيه.²

هذا هو المفهوم الذي يعبر عنه محمد أركون بالمسكوت عنه أو الممنوع التفكير فيه أي ما لا يسمح بالاجتهاد ودراسته أو حتى التفكير فيه. "وهنا تبرز إحدى أهم خصائص العقل الإسلامي والعقل الديني بصورة عامة "فالعقل الذي يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة ويستخرج كل المعرفة الصحيحة استناداً إلى معيار النصية للكتابات المقدسة وبذلك فالعقل الديني بطبيعته تابع أي أنه يأتي في الدرجة الثانية بعد النص ومهمته هي توليد النصوص من نصوص سابقة وذلك ما يؤكد أركون بقوله "فهو عقل خادم للوحي ولا يجزئ أبداً على مبادرة السؤال أو التأويل لا يسمح به الوحي المبين".³ وبهذا يسجن العقل وتجمد حركته وتضيق عليه مساحة نشاطه وتعدم حريته ويقتصر أدائه في الوحي وفي مجال معين محدود لا يسمح فيه بالاستنتاج والاستدلال والتحليل ومن هذا التصور "قد نكون لامسنا الخاصية الثانية للعقل الإسلامي وهي أنه عقل دوغمائي Raison Dogmatique يركز على ثنائية حادة متمثلة في نظام من العقائد والإيمان يقابله نظام من اللاعقائد واللاإيمان، فالعقل الدوغمائي يرتبط بشدة وبصرامة بمجموعة من المبادئ العقائدية وترفض بنفس الشدة

1- محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص128.

2- فارح المسرحي، المرجع السابق، ص38.

3- المرجع نفسه، ص37.

والصرامة ما عداها يعتبر لاغيا ولا معنى لها وتحل في دائرة الممنوع التفكير فيه.¹ إذ أن هذا السياق الخاص من التفكير هو الذي ولد في الثقافة العربية الإسلامية والتاريخ الإسلامي فكرو " اللامفكر فيه " أو "الممنوع التفكير فيه"، خاصة بعدما أصبح العقل الإسلامي يركز فقط على الشروحات والتأويلات الأولى للرواة المفسرين الأوائل ولا يحاول تخطي هذه المبادئ السابقة، فكما رأى الجابري هذا يعتبر تفسير تراثي للتراث ويؤكد أنه ينبغي علينا أن " نتحول من كائنات تراثية لكائنات لها تراث. "فهو يقصد الدراسة بمنهج جديد وبتطوير أساليب الفهم والتفسير وجعل الموروث خاضعا للعقل وليس العكس. وبما أن العقل انتقل عبر التاريخ بتجليات مختلفة اختار محمد أركون رسالة الشافعي التي كان تهدف إلى "تحقيق خاصية جوهرية للعقل الإسلامي وهي خاصية التعالي على التاريخ الأرضي وضرورة تقنين هذا التاريخ داخل فضاء الوحي ولإنجاز ذلك يفصل أركون القول في العرض الدلالي إلى المستويات التالية."²

أما المستوى الأول: فيتمثل في اللغة التي ومن خلال تحليل أركون لرسالة الشافعي ينتقده ويرى أنه مثل عاملا كبيرا في رفض التاريخية جراء العلاقة المباشرة التي وضعها بين اللغة والحقيقة دون إدخال الأحداث التاريخية ودورها، والمستنتج من رسالة الشافعي أن مضمونها لا يحتوي التاريخية، فالتاريخ في تصور الشافعي خاضع للوحي إذ فضل اللغة العربية على سائر اللغات الأخرى لأنها اللغة التي أنزل بها الوحي الإلهي وهذا التمييز حسب أركون لم "يتم على أساس معرفي بل تم على أساس التمرکز العرقي كما أن الشعور بالحرج المعرفي دفع الشافعي إلى الاستجداء بالقرآن«فإن قال قائل ما الحجة في أن كتاب الله محض بلسان العرب (...)) الحجة في كتاب الله."³، إن هذا التفسير يؤكد في نظر أركون على أن الشافعي في الرسالة حفز بشكل مباشر على التصور الذي يميل إلى الانغلاق على الذات الذي لا يفسح المجال للانفتاح على الآخر إذ أن مجمل التعليقات والتفسيرات فيه تعكس مركزية الذات والجنس والعرق لأن هذا الفكر الدوغمائي سيكون ولفترة طويلة "مساهما في سجن

¹- محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ص06.

²- د : مختار الفجاري ، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط1، 2005،ص135.

³-المرجع نفسه،ص136.

العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية معنية سوف تمارس دورها في شكل استراتيجيا لإلغاء التاريخية "لأنه يسعى إلى تأسيس علاقة لغوية مطلقة تربط الحقيقة المتعالية التي أوحى بها الله بالصيغ اللغوية المتقبلة في القرآن، وهذه الحقيقة المتعالية يحققها القول بالتوفيق لأن المصدر الإلهي للغة الوحي يقطع الطريق أمام التاريخية".¹ فلقد ساهم الشافعي في حبس العقل داخل سياج مغلق يربط اللغة بالحقيقة وتفضيل اللغة العربية عن باقي اللغات الأخرى ووضع أمام هذا العقل المسجون أبواب مقفلة بأقفال من الوحي فلا يجرؤ العقل فضها ولا يستطيع حتى التفكير في ذلك، والشافعي بهذا التصور قد ضيق واسعا ووقف في طريق تحرير العقل وتقدمه.

المستوى الثاني يتمثل في السنة النبوية أي الحديث ولقد قام الشافعي بتقديم أدلة على أن السيادة العليا للسنة النبوية الشريفة (الحديث) كونها المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي ودليله في ذلك مأخوذ من القرآن العظيم لتبرير فكرته من أجل السيطرة على عقول المسلمين وإخضاعهم للسنة ومثل هذه الأدلة التي قدمت كقوله تعالى: "وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن تكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعصي الله ورسوله فقد ضل ضللا مبينا".² وقوله تعالى أيضا: " وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى".³

يرى أركون أنه بهذا قدس الحديث وأصبح مثل النص القرآني أي أن كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم هو من الوحي وله نفس المنزلة مع القرآن معنى هذا أن "العلاقة التي تربط بين الله والرسول تصبح في جهة التعالي لأن الله بذاته يتكلم ويتدخل في التاريخ بواسطة رسوله الذي يتخذ قراراته بنوع من المعصومية التامة (العصمة) ويسير على طريق الهدى، وأما الإنسان العادي فيمكنه الالتحاق بهذه العلاقة أو المعادلة "الله الرسول" عندما يصبح " رفيقا للأنبياء والصحابة والأولياء " إن السنة التي خلع عليها التعالي

¹- المرجع السابق، ص137.

² سورة الأحزاب ، الآية رقم36.

³- سورة النجم، الآية رقم: 04، 03.

والتقديس بهذا الشكل تستطيع عندئذ أن تكون رديفاً أو مكملًا للقرآن لكي تمد توسع من عملية التعالي والتقديس وتعممها فتشمل كلية التاريخ البشري.¹

يرى محمد أركون أن الشافعي بهذا التأسيس للعقل الإسلامي وضع مقدمة خاطئة له دفعت لمزيد من التقديس ووسعت كثيراً ساحة اللامفكر من خلال تقديس الحديث واعتباره وحي إلهي ويرى أركون أن هذا أيضاً ساهم بشكل كبير في فرض الانغلاق والتفوق على الذات وبالتالي ألغى التاريخية لوجود أحكام قطعية غير قابلة للنقاش وترفض التفسيرات الأخرى ولا تسمح بالتناول أو حتى التشكيك فيها رغم أن الرسول صلى الله عليه وسلم حسب محمد أركون كان يتصرف في أحيان كثيرة كبشر لذا فلا يمكن اعتبار كل ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وحي وهذا ما قرره الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه عندما قال: "﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾"². ومعنى هذا أن الله لم يجرد الرسول صلى الله عليه وسلم من إنسانيته ولم يؤلّفه وهذا تماماً حسب أركون اللبس الذي وقع فيه الشافعي الذي ضر بالعقل الإسلامي وجمد حركته واعتبر فيما بعد مقياس يقاس به التقارب والتقابل في المفاهيم من أجل التأويل أو التفسير وبهذا "نلاحظ أن العقل المستخدم هنا في رسالة الشافعي هو من نوع خاص إنه عقل ديني... وهذا العقل الديني معياري بمعنى يحدد ما هو الحق وما هو الباطل وما هو الخير وما هو الشر ولذا يسهل على جمهور المؤمنين فهمه واستيعابه... بشكل يقينا متماسكا إكراهيا بالنسبة للفكر ومطمئنا لسكون النفس ومغذيا للقلب ومنظما لشؤون المجتمع... وهكذا ينتج هذا العقل الديني "العلم" ليس بالمعنى الحديث للكلمة وإنما بمعنى التعرف على الشيء بشكل عفوي والانتساب المباشر بالقلب والعاطفة إلى الحقائق البديهية الأبدية الخالدة تماماً كالله مؤلفها وصانعها"³. ومن هنا أخضع هذا العقل كافة الأدبيات الإسلامية وارتفع عن الجميع ولم يتمكن منه أحد وسيطر بالوحي على حركة التاريخ وخرج عن المفهوم التاريخي وسياقه وهذه الرؤية هي التي ثبّطت العقل الإسلامي ووقفت بينه وبين تقدمه وإبداعه.

1- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المرجع السابق، ص 80.

2- سورة الكهف، الآية 110.

3- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، المرجع نفسه، ص 95.

المستوى الثالث: فيتمثل بإعطاء الأفضلية للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية مقابل القياس العقلي، لذا فالعقل سيكون في مرتبة اقل من النص بنوعيه والهدف من هذا "تكبيل المعقول العقلي وإخضاعه للنص أمام استحالة احتوائه لاهوتيا وإلحاقه بالمشروعية العليا نفسها التي يتمتع بها بكل من القرآن والسنة إذ إن « إبداعية هذا العقل الخاضع تماما لسيادة الله المطلقة تقلص إلى درجة مؤثرة في نظرية القياس الذي ينبغي أن يؤسس على العلة (...). إن العلة عبارة عن عنصر ثابت لا متغير يتيح إجراء القياس بين حالة أصل وحالة فرع... وهذا ما يجعل حالة جديدة أو مستحدثة ينبغي أن نجد لها أصلا في الفضاء الأنطولوجي المشكل من قبل النصوص.¹ .

لقد رأى أركون أن النص الديني يمارس ضغطا رهيبا على حرية العقل لأنه يطمح دائما بشغف لتجاوز الحدود والأطر النصية عندما يقدم تفكيرا أو تفسيرا أو يحاول أن يبرهن على الأحكام وهذا لم يكن ممكنا أبدا، وبذلك حبس التفكير الأرثوذكسي العقل الإسلامي، ومن هنا يحث محمد أركون المفكرين المسلمين إلى مراجعة النصوص القرآنية بشكل مختلف جديد وتقديم تفسير وشرح وتأويل برؤية جديدة مختلفة أيضا بواسطة فظ أفعال الوحي وفتح المجال واسعا للعقل وتحريره من السياج الدوغمائي وانتهاج أدوات البحث والدراسة الحديثة كالحفر والتقيب والتفكيك وممارسة ذلك على المفاهيم والأحكام والمعاني اللغوية لأنها نتاج إنساني يمكن إخضاعه لدراسة حديثة.

نستنتج من كل هذا أن محمد أركون ركز مباشرة ودون حرج أو تردد على خلع القداسة من التراث الأول والمنطلق الذي أسس للعقل الإسلامي وهذا لا يتحقق إلا بإحداث القطيعة من الأفكار الكلاسيكية وإخضاع كل الرصيد الاجتماعي والسياسي والتاريخي والديني والفكري وكل ما يحمله من سياقات مختلفة ومتعددة لدراسة بمناهج العلم الحديثة التي اعتمدت في الدراسات الحديثة للعلوم الإنسانية. وهو ما دعاه لوضع منهجه الخاص والذي سماه الإسلاميات التطبيقية، فماذا يعني بها وعلى ما تقوم إستراتيجيته في نقد العقل الإسلامي.

¹ - د : مختار الفجاري، المرجع السابق، ص139.

3 - مشروع الإسلاميات التطبيقية لدى أركون:

لقد قام مشروع أركون في دراسة التراث الإسلامي على أساس منهج الإسلاميات التطبيقية ولقد استوحى محمد أركون "هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد بعنوان: الأنتروبولوجية التطبيقية".¹ ويمثل هذا الكتاب معرفة نظرية للتطبيق يعتمد على العديد من العلوم المختلفة من أجل تحقيق أهداف علمية دقيقة وهذا بالضبط ما أراده محمد أركون، فقد بنى مشروعه لدراسة التراث الإسلامي عامة والقرآني خاصة على هذه القاعدة التي اعتمد من خلالها على مجموعة مختلفة من العلوم المعاصرة، فهذا المشروع مؤسس على أسس معرفية مختلفة يهدف لتفكيك وتحليل الخطاب الديني والتراث التاريخي ومن ثم إعادة بنائه وفق تصور أنترو-سوسيولوجي ألسني لاجتثاث حالة الخمول من واقع التراث العربي الإسلامي الذي غرسه فيه الفكر اللاهوتي الأرثوذكسي حتى يستطيع أركون أن يمنح هذا الواقع رؤية جديدة مسايرة لضرورات العصر ومتطلباته وإدماج التراث الإسلامي في عجلة للسيرورة التاريخية ونقله من المرحلة السكولائية إلى المرحلة المعرفية. ومن هذا التقديم يتبادر في أذهاننا الإشكال الآتي ما هي غاية وأعمال الإسلاميات التطبيقية؟ وما هي أسسها؟.

يرى محمد أركون أن التراث الإسلامي يشهد واقعا مختلفا عن الفكر الأوربي المتطور ما يعرف بالإسلاميات التقليدية التكرارية والإجترارية التي اعتمدت على الاجتهاد الكلاسيكي القديم منذ البداية ولإزال هذا الوضع قائما لحد الساعة، والإسلاميات التطبيقية منهج قائم من أجل تصحيح هذا الوضع، بمعنى أن العقل الإسلامي عموما يعيش في حالة مزرية تتطلب اعتماد طريق جديد مختلف ليؤمن لمرحلة انتقالية مغايرة لما قبلها فالإسلاميات التطبيقية جاءت في خضم المعاناة الاجتماعية العربية الإسلامية وفي المقابل جاءت في خضم التطورات المعرفية والفكرية الحاصلة والأدوات العلمية الحديثة من أجل قراءة التراث الإسلامي والنصوص الإسلامية من قرآن وسنة نبوية وفهمها "لقد استرد الإسلام كدين وكرتات فكري حيوية مطابقة لتسارع التاريخ في كل المجتمعات الإسلامية إنه يلعب دورا من الطراز الأول في عملية إنجاز الإيديولوجيات الرسمية والحفاظ على التوازنات النفسية والاجتماعية وإلهام المواهب الفردية، من هنا نجد أن الحاجة إلى فهم أفضل للمحتوى

¹ - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المرجع السابق، ص275.

الموضوعي للرسالة القرآنية ولفكر العلماء والمؤسسين للتراث الحي تبرز نفسها الآن ليس فقط عن الأقلية من الخاصة كما كان عليها في الماضي وإنما أيضا عند الجماهير الشعبية التي تتزايد باستمرار¹. فالمنهج العلمي توجه ضروري بالنظر للواقع الإسلامي العاجز عن فهم ودراسة تراثه لأنه كان عاجزا عن الاهتمام بواقع المسلمين أما "الإسلاميات التطبيقية تتطرق إذن من واقع المسلمين وحاضرهم ومشاكلهم ثم استنباط ما يتعلق بها من تعاليم دينية وأغراض سياسية ومصالح اقتصادية وغير ذلك من العوامل المؤثرة في الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات وهو ما يدعو أركون بالمقاربة النقدية للواقع والتي تسمح بتعريف ما هو مطموس ومخفي في اللغة الشائعة والخطاب الشائع الذي يستخدمه المسلمون."².

الهدف من هذا الاتجاه توفير أدوات بحث جديدة من أجل مراجعة وفهم التراث الإسلامي الذي يعني الرسالة الإسلامية فهما مسيرا لروح العصر ومستجداته ليتمكن من كشف الغموض الذي لازال يعترى عدة زوايا في الساحة الإسلامية ويزيح اللبس الذي رافق التراث لعصور طويلة أثناء القراءة والتأويل سواء من طرف العامة أو من طرف المفكرين المسلمين لأن الأبحاث الإسلامية مازال وضعها "يستمر في الارتكاز وإلى حد كبير على المسلمات المعرفية - إبستيدي - القرون الوسطى وذلك لأنه يخلط بين الأسطوري والتاريخي ثم يقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية وتأكيد تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن والمسلم على غير المسلم وتقديس اللغة ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانياته (معنويا) هذا المعنى الموضح والمحفوظ والمنقول عن طريق الفقهاء بالإضافة إلى عقل أبدي فوق تاريخي... ومجهز بأساس أنتولوجي يتجاوز كل تاريخية."³. فلقد كان عجز الفكر العربي الإسلامي نتيجة للرؤية الضيقة التي اقتصر على اعتقاد المسلمات مسائل قطعية مطلقة لا تسمح بأي نقاش أو دراسة، لذلك ابتعد التصور العربي الإسلامي تماما عن البحث العلمي المتطور واستمر في الابتعاد وتوسعت الهوة أكثر بينه وبين الحداثة وتحصيل المستجدات في العلوم المختلفة لهذا كله أصبح من الضروري اعتماد مناهج جديدة ترافق التراث الإسلامي كله لنقله من هذا الواقع لعالم جديد مليء بالأفكار

1- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المرجع السابق، ص55.

2- فارح المسرحي، المرجع السابق ص68.

3- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي المعاصر، ص55.

العلمية الجديدة والأدوات المعرفية الحديثة وهذه الإسلاميات التطبيقية في نظر محمد أركون هي من تستطيع فعل ذلك لأن " الإسلاميات التطبيقية تريد أن تنقض هذه الهيمنة ذلك أن مهمتها لا تتلخص فقط في انتاج الدراسات الموثقة كما كان الاستشراق قد فعل سابقا وإنما هي تريد أيضا أن تأخذ على عاتقها طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية...فهي تريد أن تتوضع داخل هذه المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة".¹ .

هذا ما جاء به محمد أركون كمشروع جديد من أجل التحرر من التصور الثيولوجي، وحث أيضا جميع المفكرين والعلماء على اعتماد هذه الرؤية وعلى التحلي بالشجاعة للاندماج في دراسة الحالة الفكرية السائدة في المجتمعات الإسلامية، وهذه هي الرسالة التي يريد محمد أركون تحقيقها بواسطة الإسلاميات التطبيقية بالانطلاق من الواقع الحال للمجتمع الإسلامي والظروف التي يعاني منها الأمر الذي سيساعد أكثر في تقديم حلول فعلية تتوافق بشكل تام مع متطلبات واحتياجات هذا الواقع وهذا يمكن أن يتحقق بالحفر في عمق المجتمع الإسلامي وبإعادة النظر في التراث الديني الذي يعتبر أساس العقل الإسلامي حيث يرى محمد أركون أن: "من وجهة نظر ابستمولوجية (معرفية) فإن الإسلاميات التطبيقية تعلم بأن ليس هناك من خطاب ومنهج بريء إنها ترجح في كل مساراتها وخططها فقد الخطاب(أي خطاب)وذلك بالمعنى الذي حدده لوى ماران...كما أنها ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة...وهي دراسة اللامفكر فيه في ضمن الفكر الإسلامي".² هذا يعني أنه يجب أن يتم تسليط الضوء مباشرة على التراث التاريخي والفقهية والتأويلات والتفسيرات بقراءة جديدة مبنية على قواعد ابستمية بأدوات ومنهجية حديثة.

أما عن طبيعة الإسلاميات التطبيقية فهي تستند على مجالات متعددة "وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره)

1- المرجع نفسه، ص276.

2- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ص57.

والمطالبات الخاصة بموضوع دراستها لقد ارتبطت ظاهرة الاسلام منذ نشأتها بكلام أصبح نصا، وهذا يعني أنه ينبغي على عالم الإسلاميات أن يكون مختصا بالألسنيات بشكل كامل فالإسلام كظاهرة دينية لا يمكن لنا أن نقلصه (أو نخترله) إلى مجرد نظام من الأفكار المجردة...فهو جسد مؤلف من عدة عوامل لا ينفصم العامل النفساني والبيسيكولوجي (الفردى الجماعى) والعامل التاريخي (تطور المجتمعات الإسلامية)والعامل السوسيولوجي أي محل الاسلام ضمن نظام العامل التاريخي لكل مجتمع.¹ ، فتجلي النص الديني القرآني والحديث النبوي والتراث الإسلامي ككل تم بتفاعل شامل لكل تلك العناصر وحفته مختلف العوامل المؤثرة،وقد اتخذ النص الديني (القرآن والسنة) بعد ذلك أساليب مميزة ومحددة متأثرا بتلك العوامل وأنتج الارتباط الزمكاني تأويلات وتفسير خاصة به تتجدد وتتغير في كل مرة، لأن خصوصيات كل فترة تتغير وتستمر في التبدل الذي يجعلها حقائق نسبية غير مطلقة، والإسلاميات التطبيقية تهتم وتركز بالخصوص على هذه النقطة أي النسبية في التأويل لذلك هي تتجاوز الخطاب التقليدي القديم اللاهوتي الأورثودوكسي الذي ينفرد بقراءة منعزلة ويقصي كل الدراسات الجديدة الحديثة للتراث ولهذا يحث محمد أركون في هذه الرؤية الجديدة على التروي في إصدار الأحكام السلبية للقراءات، ومن هذا يقول: "أقول ذلك لكي لا يسارع القراء « المؤمنون » إلى رفض قراءات التي أقرحها للقرآن لأنها خارجة عن إطار ما أسميه بالتفسير الموروث وهناك من يكفر « هذه القراءات بناء لا على ما فهمه واجتهد لإدراك مقاصد المؤلف ولكن أساس ما غاب عن فكره ومعلوماته إذا كان لم يكتشف بعد تعاليم اللسانيات والسيميائيات والأنثروبولوجية والسوسيولوجيا الدينية والثقافية وعلم النفس التاريخي".² ويستمر محمد أركون في قوله: "إن الإنتاج العلمي فيما يخص علوم الانسان والمجتمع لايزال قليلا في هذه المجتمعات الإسلامية بل ولا يزال سطحيا مقلدا بعيدا عن الابداعات والتحويلات والطفرات المعرفية التي طرأت مؤخرا بكل مصطلحاتها ومفهوماتها ومناهجها"³ . الأمر الذي جعل محمد أركون يحث في كل مرة من خلال كتاباته وخطابه الفكري على توظيف تلك العلوم - الاجتماعية والإنسانية- واستثمار مناهجها وما وصلت

1- محمد أركون ،مرجع نفسه،نفس الصفحة.

2- محمد أكون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ،ص7.

3- المرجع نفسه ، نفس الصفحة.

إليه في دراسة التراث الإسلامي لأنها مناهج مؤسسة على قواعد علمية وموضوعية مستمدة من أحدث ما وصل إليه العلم .

4- مهام الإسلاميات التطبيقية:

يتمثل لب انشغال الإسلاميات التطبيقية في التصدي للضغوطات الفكرية واللغوية التي تطبق على الفكر الإسلامي وعلى التراث الإسلامي وفي تحرير العقل الإسلامي منها وبالتالي كان "الهدف النهائي للإسلاميات التطبيقية هو خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات (Tabous) العتيقة والميثولوجية البالية ومحررا من الايديولوجيات الناشئة حديثا، فسوف إننا سننطلق من المشاكل الحاضرة ومن الأسلوب الذي عولجت به هذه المشاكل في المجتمعات الإسلامية نحدد بذلك نوعين أو قطبين من الاهتمامات...القطب الذي يدعوه العرب بالتراث والذي ما انفك الوعي العربي الإسلامي عن الحنين اليه (أو إدعائه) حتى اليوم و المدعو أحيانا بالعصر التأسيسي (الزمن المليء بالوحي - زمن السلف - زمن النماذج)، ثم قطب الحداثة.¹ من هذا تتبين جليا المهام الرئيسية للإسلاميات التطبيقية والتي تتمثل في السعي والاجتهاد من أجل إيجاد ظروف مناسبة للفكر العربي الإسلامي ظروف تتماشى ومتطلبات الحداثة ومسايرة للتطورات العلمية والفكرية والسياسية والثقافية والاقتصادية بعيدة عن تلك التي كانت سائدة فيه منذ العصور الأولى والتي لم تتركه يتحرك وأخضعته لتفكر لاهوتي سيطر عليه وأقبعه لفترة طويلة في أسره المظلم وتركه في عزلة موحشة يتفرج دون أن يحاول فهم ذاته أو فهم غيره ولم يسمح في المقابل بذلك للذين اهتموا بالتراث الإسلامي وأغلق على نفسه ورفض كل المحاولات، لذلك أراد محمد أركون صناعة مفهوم جديد وحديث للتراث العربي الإسلامي متحرر من هذه الدغمائية التي كانت ولا زالت لحد اليوم تقف حائلا ومانعا قاهرا وقصريا لحركة الفكر العربي الإسلامي، وهذا سيتم في تصور محمد أركون باتباع منهجية الحفرية التي استلهمها من ميشال فوكو بالتنقيب والحفر في الزوايا التي مثلت مجال اللامفكر فيه والمبادرة في مناقشتها ليتم استبدال المناهج القديمة التي اعتمدت على الأسطورة والتعالى والأدلجة بمنهجية التاريخية الحديثة التي استوحاها من مدرسة الحوليات الفرنسية.

¹محمد أركون، تاريخ الفكر العربي الاسلامي،ص58.

هذا يعني أن محمد أركون يريد تخطي الدراسات السكولائية الإسلامية والاجتهاد التقليدي القديم ويقوم فيما بعد بإزاحة كل الحواجز التي تعزل التراث الإسلامي لكي ينخرط في حركة التاريخ ويتفاعل بشكل شامل وكامل مع مقتضيات الحداثة لتذوب في النهاية كل العوائق والحدود وترفع الأعلام عن الفكر الحر حتى يتم استظهار المعاني والمفاهيم المؤددة وبعثها من جديد بعناية الإسلاميات التطبيقية بكل شجاعة ودون اقصاء، وبهذا يتم الوقوف على أفق أوسع بكل حرية ويتم العمل على التراث الإسلامي بكل التزام بمبادئ الفكر ومناهج العلم الحديث. "وإعادة قراءة لتأويل الإسلام والتراث العربي اعتمادا على مناهج حديثة تمكن من إلقاء ضوء جديد على التراث وإبداع مواقف فكرية أكثر ارتباطا والتزاما بالفكر العلمي المعاصر"¹. كما ستأخذ الإسلاميات التطبيقية بعين الاعتبار الجانب الغير مكتوب من التراث الإسلامي إذ أن هذا الجزء لا يستهان به ولا بدوره في تشكيل وبلورة الفكر الإسلامي والتراث الإسلامي إلا أنه لم يتم تدوينه بل رفضت كتابته ومنعت فتم بذلك إقصاؤه وتهميشه بسبب تأثيرات فكرية واعتبر هذا الجانب لمدة طويلة أسير أحكام التكفير والقداسة والتعالي وتم الاتفاق بشكل مباشر أو غير مباشر على فصله عن سياق التاريخ، لذا ركز محمد أركون على وضع قراءات عديدة ومختلفة ومقاربات منهجية لنقد التراث الإسلامي بواسطة منهجه الجديد الذي يتبنى قراءة تحليلية معاصرة تحوي معارف متعددة كالسيمائية والألسنية والتاريخية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية والتيلوجية بكل تفاعل مع النص الديني والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كيف سيوظف محمد أركون هذه المناهج في قراءة التراث الإسلامي؟.

أ- القراءة الألسنية:

يتضح اهتمام محمد أركون بهذا الجانب لماله من دور مهم يلعبه في دراسة وتفسير اللحظة اللغوية التي تأسس فيها النص القرآني والنصوص التاريخية، فالبحت الألسني باستطاعته تفكيك الأبعاد والمستويات الدلالية المختلفة كالتعبيرات المباشرة الصريحة والمجازية والتشبيهية والقراءات المستترة وراء البنى اللغوية وذلك من أجل التخلص من التفاسير التقليدية والتأويلات العتيقة السطحية الشكلية من أجل الوقوف في وجه المؤسسات

¹- فارح المسرحي، ص69.

الأرثوذكسية التي أنهت تشكيل النص ووضعت في قوالب جاهزة وحرمت مناقشتها لضمان استمرار سلطتهم في تأويل النصوص من أجل ضمان مصالحهم الإيديولوجية والسوسولوجية، لذلك أصر محمد أركون على استبدالها بقراءة جديدة حديثة وفسح المجال واسعا للدراسة الألسنية التي تعتمد البحث في عمق النص والدلالة التي تحفه وفي هذا المفهوم يقول هاشم صالح: أركون " قد حررنا - ولو للحظة - من الهيبة الساحقة للنص هذه الهيبة التي تحجب عنا حقيقة مادية اللغوية (أي حقيقة كونه مكتوبا بحروف لغة بشرية معينة وطبقا لقواعد نحوها وصرفها - هي هنا اللغة العربية التحليل الألسني أو السيميائي يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الايمانية الموروثة منذ نعومة أظافرنا دون أن يعني ذلك القضاء على الايمان على الاطلاق (فالايان يبقى ولكنه ايمان ما بعد التحرير لا ما قبله...)) التحليل الألسني يقوم بعملية تحييد أولي لكل الأحكام.¹ ويعني بهذا " الأحكام التي تحول بيننا وبين رؤية النص كما هو وهكذا نجد أن التحليل الألسني -أو اللغوي - له مرتبة الأولوية وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص القديمة التي غاصت لحظة نشأتها في أعماق الزمن حتى لكانها أصبحت فوق التاريخ فوق الزمن.² .

لأن محمد أركون رغب في تموضع نقدي بإنشاء مسافة بين الدال والمدلول ليتمكن من الوقوف فيها بين النص الأصلي المؤسس والنصوص التي رافقت النصوص الأصلية التي جاءت كنتيجة لتفسيرات وتأويلات لها، لأن الدال والمدلول اشتركا لوقت طويل في القداسة والتعالى على التاريخ ما استحال على المفكرين إخضاع العلاقة بينهما للدراسة النقدية وبهذا التصور الخاطيء تأسس العقل الإسلامي، ولذلك اهتم محمد أركون بهذه الدراسة اللغوية الألسنية لتمكنه من تعرية النصوص الدينية من القداسة والتعالى واخضاعها للتحليل والتفكيك اللغوي وفي هذا الصدد يؤكد محمد أركون أن التحليل السيميائي "يمثل المرحلة الأولى التي لا بد منها قبل أن ننخرط في أي تفسير لكن نبور القانون أو لكي نبور لاهوتادوغماتيا سوف يدعم فيها بعد من قبل أي نظام سياسي راسخ...التحليل السيميائي (أو العلاماتي الدلالي) ينبغي أن يخص بالأولوية وبخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص

1- محمد أركون ، أين هو الفكر الاسلامي المعاصر، ص13.

2-
263

الدينية التأسيسية ذات الهيبة الكبرى، فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريباً منهجياً يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي تشكل المعنى أو يولد من خلالها.¹ . ويهذا المنهج نتمكن من دراسة وفهم النص القرآني ودرجاته المتنوعة ونستطيع أيضاً وضع تفسير صحيح للمجاز الذي يحمله النص القرآني أو النص التاريخي أو النص الأدبي من أجل فك رمزية اللغة واتساعها لتشمل التنوع الدلالي اللامحدود ويرى محمد أركون أن هذا العمل ينبغي أن يتم من خلال الرجوع إلى اللحظة الأولى التي تجلى وانبثق فيها النص القرآني المقدس أو النص التاريخي وهذا ما يسمى بالمنهجية التراجعية التي ارتكز عليها أركون التي تعني الرجوع إلى القرون الهجرية الثلاث الأولى وتناول كل الإشكاليات التي شملتها ودراسة النص وتذكر كل النسق التي رافقته بواسطة آليات ومنهجيات حديثة جديدة وفي هذا المفهوم يقول محمد أركون: "إن القرآن كنص موجود ولكنه كتفسير أو كقراءة يستهلكها القراء المسلمون غير موجود، فهناك عدة مدارس مختلفة من معتزلة وأشعرية وسنة والشيعة الاسماعيلية وبالتالي فهناك قراءة مختلفة وأنواع مختلفة للوعي الإسلامي وبالتالي فالوعي الإسلامي الواحد غير موجود ذلك أن كل طائفة فسرت القرآن بحسب تصورها... ولا أريد أن اتبع هذه المدرسة من الألسنيات دون تلك... فأنا أحاول فيما يخصني أن أستخدم ما يبدو لي مفيداً وذلك مردود. وأنا أستخدم ذلك انطلاقاً من المادة التي أدرسها"². وهذا مخالف تماماً لما كان المفكرون التقليديون يفعلونه أثناء تناولهم للمواضيع التي كانوا يشتغلون عليها من أجل تفسيرها بواسطة تطبيق منهج معين عليها وهذا ما رفضه محمد أركون وقال: "إن المادة التي أدرسها هي التي تفرض علي إختيار المنهج الملائم وليس العكس... ذلك أنه ينبغي إعطاء الكلام للنص أولاً وطرح الأسئلة عليه ومن خلاله قبل تطبيق أي منهجية أجنبية عليه... نقول ذلك بخصوص كل النصوص فكيف إذا كان الأمر يتعلق بالقرآن."³.

بهذا المفهوم يتبين أن محمد أركون أخضع دون تردد النص القرآني والنص الديني عموماً للدراسة النقدية التحليلية الأدبية تماماً مثلما يفعل بالنصوص الأدبية والنصوص التاريخية، لأنه يريد تحرير العقل الإسلامي من أحادية المفهوم والمعنى الخاص بالنص

¹ محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 34، 35.

² محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 230.

³ المرجع نفسه، نفس الصفحة.

القرآني الذي احتكره اللاهوت الأرثوذكسي لخدمة ايديولوجيات خاصة ومنعوا أي محاولات أخرى للوصول إليه بفرض التزامات تصعب على أي راغب في العمل على المفهوم الديني تناوله بل وكانوا محل أحكام بالكفر والتبديع لمجرد إبداء رأي أو إظهار موقف يخالف تلك التأويلات اللاهوتية لأنهم كانوا ولفترة طويلة يحتكرون مهمة التفسير بما يناسب مصالحهم والجانب الشفهي لم يطرح أبداً لأنه لم ينسجم مع رغباتهم وسيعارض تورطهم في تأويلات اعتباطية، لذا فأركون يفرق بين لحظتين في تاريخ النص القرآني هما:

أولاً: اللحظة الشفوية وتمثلت في فترة ما قبل جمع المصحف، ولحظة الكتابة وهي الفترة التي شهدت جمع المصحف بأمر من الخليفة عثمان بن عفان. ولهذا ركز محمد أركون في مشروعه النقدي على الدراسة والتحليل الألسني واعتبرها نقطة انطلاق أساسية لبداية العمل قبل أي محاولة للتفسير أو التأويل للنص القرآني حتى نتمكن من رفع القداسة على كل التفسيرات والحقائق اللاهوتية المنغلقة وهذا يستدعي "العودة إلى هذه المادة الأولية(النصوص الأولية) في جذرها الأولي وعناصره التكوينية والعوامل المتحكمة الخاصة بها؟ نلاحظ أن هذه العودة إلى الأصل لازمة التراث الذي يتكرر باستمرار لكن العودة التي نقصدها مختلفة: إنها العودة إلى العصر الأسطوري المؤسس... إن علم الدلالات (أو علم السماء La Semiotique) يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ المسافة بينها وبين المادة المقروءة ثم كل المواد الثانوية التي أنتجها التراث في آن معاً، كيف تقوم العلامات (Les Signes) المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟¹.

لقد عمد أركون لكل هذا الشرح التفصيلي لأهدافه من هذا المشروع حتى يتفادى معارضة الفقهاء لدراسته النقدية فيرى " لا نهدف... إلى نزع صفة الوحي على النصوص ولا إلى إلغاء شحنتها التقديسية ولا إلى إزالة آثار معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين على العكس، إنها تهتم بهذه الأشياء والسمات وبوظائف المعنى بصفتها أساليب لتوليد الدلالة".². لأن النصوص تفسر في نسقها العام وليس في نسقها الخاص وعندما يفهم الكل يتضح الجزء ونتمكن من تقديم فهم حقيقي صحيح للمعاني والدلالات، لذا وجب تركيب كل المعاني

1- محمد أركون ، الفكر الإسلامي ، قراءة علمية ، ص33.

2- المرجع نفسه ، ص34،33.

الجزئية لتشكيل صورة تعكس المفهوم العام للنص القرآني دون إغفال للنصوص الدينية المرافقة له، وهذا ما يجعل التحليل السميائي ذا أهمية كبيرة في دراسة التراث الإسلامي لأنه يزود الباحث في هذا المجال بأدوات حديثة وفعالة ويمكنه من معرفة شاملة للمصطلحات والمفاهيم الخاصة بعلم السميائيات والألسنيات، لأن هذه الدراسة تجعل النص القرآني عبارة عن كلمات والكلمات عبارة عن لغة التي هي نتاج اجتماعي من إشارات ورموز تستدعي شرحاً وتأويلاً دقيقاً.

غير أن محمد أركون حث على توفر عاملين مهمين فيمن يريد الاختصاص بهذه لمعرفة فيقول: "أولاً ما يجب على القارئ أن يتزود به من تكوين علمي والإحاطة بالأرضية المفهومية الخاصة باللسانيات والسميائيات الحديثة مع ما يصاحبها من أطر التفكير والنقد الاستيمولوجي وثانياً أن يتدرب القارئ على التمييز بين الاحتجاج والادراك والتأويل والتفسير الذي يتم في الإطار المعرفي العقائدي الدوغمائي وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني"¹.

من هذا نستنتج أن هناك نوعين من النصوص، أولاً : النص الأصلي أي المؤسس للظاهرة الإسلامية (الدال) والنص الفرعي (المدلول) وهو النص الشارح للنص الدال الأصلي، وهما يختلفان ويمكن تمييزهما لأن النص المدلول المفسر تعددت اتجاهات واختلفت باختلاف سياقاته واختلاف بناء أحكامه الشرعية، وهذا ما تناولناه سابقاً عندما تطرقنا لتعدد القراءات واختلافها لنجد العديد أيضاً من التأويلات التي ظهرت في أشكال متنوعة كالتأويل السني والشيعي والاسماعيلي والإباضي والأشعري والمعتزلي بل وأبعد من هذا فهناك تباين في داخل الاتجاه الواحد أيضاً كالاختلاف الموجود في المذهب السني الأشعري والسلفية ويحاول دائماً محمد أركون أن يقدم تبريرات لتوضيح أهدافه من هذا التناول فيقول: "فتحليل الخطاب الديني أو تفكيكه يتم لا لتقديم معانيه «الصحيحة» وإبطال التفاسير الموروثة بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية وآلات العرض والاستدلال والاقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة بما أسمته الخطاب النبوي "Le Discours Prophétique"².

1- محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص5.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

المقاربة التحليلية الألسنية هي التي نتمكن بواسطتها من التمييز بين الدال والمدلول أي بين النص الأصلي الأول والنصوص التي تشكلت بعده، وبالتالي نستطيع أن نكتشف ما هو كتابي مدون وما هو شفهي غير مكتوب وغير مدون، كما تمكنا هذه الدراسة من مراجعة المفاهيم والمفردات الموروثة التي أصلها العقل اللاهوتي وجعلها مسلمات وحقائق مطلقة لا يسمح بمناقشتها ولا تفسيرها وجعلها في مجال الممنوع التفكير فيه، ومحمد أركون لا يستثني أي نص أو مصطلح من الدراسة النقدية لأن اللغة هي رموز وجب فك شفرتها واستطاقها لاكتشاف معانيها الحقيقية.

5- المنهجية التاريخية الأنثروبوسوسولوجية.

لقد علم محمد أركون أن الجوانب الاجتماعية والسياسية والثقافية لعبت دورا كبيرا ومهما في تشكيل وبلورة التراث الإسلامي والنص القرآني، لذا استند في مشروعه النقدي على المنهجيات التاريخية والأنثروبولوجية والسوسولوجية وذلك بواسطة الرجوع إلى الأحداث الاجتماعية والسياسية والثقافية التي رافقت النص وساعدت في تأسيسه، ونحن هنا إذ نركز على النص القرآني فلأنه يشكل حدثا معقدا تأسس من خلال تجليات تاريخية مختلفة تستدعي توظيف الدراسة التحليلية التاريخية التي تقدم قراءة وفهما موضوعيا للنص القرآني وللحادثة الدينية ولا تسمح بالتوظيف الذاتية وتتمكن من إخضاع المفاهيم والأحكام والحقائق لدراستها لأن العقل اللاهوتي رفع الظاهرة الدينية والقرآنية عن التاريخ رغم أن النص القرآني انبثق نتيجة لأحداث ما يسمى بأسباب النزول، أي أن هناك نسق وظروف معينة ساهمت في ظهور وتأسيس الحدث التاريخي. حيث استوحى محمد أركون هذه الطريقة من مدرسة الحوليات الفرنسية والمنهجية الأركيولوجية الحفرية لميشال فوكو حيث يفرق فوكو بين تاريخ الأفكار وتاريخ الأنساق ف" تاريخ الأفكار "Histoire Des Ideés" وهو سرد الأفكار بعيدا عن مشروطياتها الاجتماعية والسياسية والثقافية وتاريخ نسقات الفكر " Histoire Des Systèmes De Pensée" وهو الربط بين المقدمات والمقولات والمبادئ والمناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين والباحثين في انتاجهم وهكذا نلاحظ... أن مدرسة الحوليات

تقطع مع التاريخ الوقائعي الحدتي لصالح المدة الطويلة كما أنها تصور يقيم " قطيعة حاسمة مع السمات الاتصالية والجوهريانية التي طبعت التاريخ الكلاسيكي بخلفياته الميتافيزيقية إنه يقيض كل العصور التي تحيل إليها أوهاام الثبات والكرامة وسيادة الذات الواعية.¹ لأن محمد أركون يعتقد أن كل الأحداث التاريخية لها أنساق ساهمت في تأسيسها الأمر الذي يدفعنا لدراستها هي الأخرى وعدم تجنبها والبحث عنها، وهذه مهمة المجال الحفري الأركيولوجي التي سيساهم بشكل فعال في اكتشاف واستظهار المغيب والغامض في مراحل التاريخ الإسلامي ويقول أركون: " « إن إعادة كتابة التاريخ التي ندعو إليها تهدف إلى إثارة كل المسائل التي تحاشاها المؤرخون الرسميون وطمسوها أو شوهوها أو حذفوها أو لم ينتبهوا إليها قط وذلك بسبب مشكلة المستحيل التفكير فيه المفروض إجباريا في كل ثقافة وفي كل مرحلة من مراحل تطورها [...]إنها القراءة السلبية للتاريخ هي الأمر الوحيد الممكن اليوم « وعلى هذا النحو يكون الدارس أمام مفهوم جديد للحقيقة في التاريخ حقيقة نسبية تتغير بتغير زاوية نظر البحث.² .

هذا ما دفع بأركون من أجل استغلال الأركيولوجية وما تقدمه في البحث في طبقات ومستويات التراث الإسلامي، ووضع لذلك العمل نقطة بداية تمثلت في الظرف التأسيسي الاول الذي امتد عبر القرون الهجرية الثلاثة، ويبرر أركون هذه الخطوة المهمة حيث يقول " إن المواقف المتخذة إزاء الظاهرة القرآنية واللغات (أو الأساليب) التي تعبر عنها كانت بالطبع قد تغيرت كل لحظة من هذه اللحظات، إن الصعوبة الأساسية بالنسبة لنا اليوم تتركز في مسألة أنه ينبغي علينا أن نخترق - بدء من المعارف المجتمعة في الإثنان - الطبقات الرسوبية للخيال الإسلامي المتشكل خلال القرون الهجرية الأربعة الأولى من أجل أن نصل إلى زمن الوحي.³ فمحمد أركون وضع منطلقا رئيسيا للبحث تمثل في تشكيل تصور تاريخي للقرآن يتفاعل معه بشكل كامل كحدث يتضمنه ويحتويه في محيط زمكاني تاريخي، أي أن النص القرآني نزل بداية في سياق وفي لحظة معينة يسميها محمد أركون باللحظة

¹ كحيل مصطفى ، المرجع السابق، ص233.
² - د، امباركحامدي ، التراث إشكالية القطيعة في الفكر الحدائي المغاربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2017، ص1، 239.
³ - محمد أركون ، الفكر الاسلامي قراءة علمية ، ص257.

التدشينية الأولى، وتحديدًا يمكن معرفة كل النسق والظروف التي ساهمت في تأسيسها كحدث تاريخي بواسطة تطبيق المنهج التاريخي ويتم العمل أولاً بكشف نقدي لقراءات اللحظة التدشينية من أجل استقرار أسرار الثيولوجية العتيقة وما تضره الأفكار ومن أجل تحرير الفكر من الخرافات والحقائق المطلقة والتقديس والتمتالي بهدف الوصول لفهم صحيح وتأويل حقيقي للقرآن والحديث وما جاء بعد ذلك من تفسيرات وشروحات دينية وهذا انطلاقاً من وعي شامل بكل ما رافق الظاهرة الإسلامية الدينية.

6- المقاربة الأنثروبولوجية:

لم يكتف محمد أركون بالدراسة التاريخية في مشروعه النقدي فلقد استند أيضاً على التحليل الأنثروبولوجي لأنه علم مبني " على النموذج الديكارتي الذي يدعو للمعادلة التالية: " أن تفهم أو أن تعرف = أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه، لكن من أجل أن تسيطر عليه فإنه ينبغي البدء بالمعرفة أولاً، ولكنك لن تستطيع أن تعرف (أو تفهم شيء) إلا بشرط أساسي: هو أن تتحرر ولو للحظة واحدة من هاجس السيطرة".¹ لأن هذا المنهج العلمي أساسه إلغاء الرؤية الفردية الأحادية والتفتح على جميع الاختصاصات من أجل دراسة وتفسير أي ظاهرة سياسية أو ثقافية أو اجتماعية أو دينية لأنها تهتم باستيعاب العلل التي زحزحت التاريخ، فإصرار محمد أركون على اعتماد التحليل الأنثروبولوجي من أجل دراسة التراث الإسلامي، لأن هذا المنهج باستطاعته أن "يخرج العقل من التفكير" داخل السياج الدوغمائي المغلق" إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير... كما أن العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة ومتفهمة وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة ثم تفضيل السلم على العنف والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتاتي «... [فهو] يمارس عمله كنفذ تفكيكي وعلى صعيد معرفي لجميع الثقافات البشرية

¹ كحيل مصطفى، المرجع السابق، ص 277.

المعروفة، إنه يمارس عمله بعيدا عن التأويلات التاريخية الأيديولوجية.¹ وبعيدا عن الإرغام اللغوي ومتقهما للاختلاف الثقافي كما أن هذا المنهج لا يختص بالبحث في ديانة معينة فقط بل يشمل كل الظاهرة الدينية من أجل شرحها وتأويلها بتصوير أنتوبولوجي حديث يمكنه أن يوسع أفاق الدراسة، حيث يرى محمد أركون أنه المخرج لإظهار المهمش من التراث واكتشاف والمحذوف أثناء اجراء التدوين في المرحلة العالمية، لذا فتوظيف هذا المنهج سيضع حدا ابستيمولوجيا "مع الرأي الواحد وتشريع الاختلاف في فهم التراث... [و]توسيعا لافق النظر وتنويعا لزوايا البحث فضلا عما يميز هذا العلم أصلا من نظرة شاملة مقارنة تضيف على الموضوع المدروس سمة الإنسية بما تؤسسه من تشريع للاختلاف الثقافي والاجتماعي ولما ترسيه من نسبية في الأحكام والمواقف التي تتخذها الذات تجاه الآخر المختلف أيا كان داخليا... باعتبار ذلك الاختلاف ناشئا عن اختلاف في الشروط التاريخية والجغرافية والثقافية للظاهرة المدروسة."² . وإذا تم العمل بهذا المنهج في دراسة التراث الإسلامي فسيقف في وجه الدوغمائية التي أعاقت البحث عن الحقيقية التاريخية الغير المكتوبة والغير الرسمية لأن المعروف في التاريخ أنه يكتبه الغالب وليس المغلوب، وطبعا سيتم ذلك بما يناسب الغالب اجتماعيا وسياسيا وسيضطر المدون للحذف والتزييف من أجل ذلك لنقل الأحداث بما يخدم مصالحه وهذا ما يسميه محمد أركون: "بالكتابة السلبية للتاريخ وهي طريقة تستهدف إعادة تركيب المناخ العقلي وإعادة رسم خريطة الحياة الكاملة الحقيقية بما فيها الجوانب التي أغفلها أو تناساها المؤرخون التقليديون."³ . فمهمة البحث الأنثروبولوجي هي السبيل الفعلي للكشف عن التراث الشفهي المسكوت عنه والممنوع التفكير فيه الذي طمر من طرف المفكرين في مراحل التاريخ "ولكي نفهم الوضع على حقيقته فإنه لا ينبغي ان نكتفي بذكر أسماء المناضلين (أو المحاربين) بعقولهم وأنفسهم ووصف محتويات نظرياتهم العقائدية وإنما الأهم من كل ذلك من حيث تاريخ الفكر: هو أن نستنتق ما كان مسكوتا عنه أولا يمكن التفكير فيه."⁴ . ويحث محمد أركون المسلمين على رفض الدوغمائية والتحرر من التأويلات المنغلقة وعدم التردد في تخطي الرؤية التقليدية والانفتاح على

1-.....
2- امبارك حامدي، المرجع السابق، ص245.

3- المرجع نفسه، ص39.

4- محمد أركون ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص11.

الانجازات العلمية والفكرية كما ينبههم قائلًا: "وإذا استمر الفكر وهو يكتفي بترديد ما تسمح اللغة والنصوص العقائدية والرمازات الثقافية واجماع الأمة ومصالح الدولة بالتفكير فيه فإنه يتضخم ويثقل ويتراكم ويسيطر على العقل عندئذ ما لم يفكر فيه بتلك اللعنة وفي تلك الدائرة المعرفية وتلك الحقبة التاريخية.¹" يعني هذا أن محمد أركون أراد من المفكرين المسلمين وضع حد للمعرف التقليدية وتركها وزحزحت المفاهيم واستجلائها بواسطة تطبيق هذه المناهج العلمية الحديثة وبالخصوص المنهج الأنثروبولوجي.

7- التحليل السوسيولوجي:

حتى يخلص أركون لدراسة شاملة في مشروعه على التراث الإسلامي استعان أيضا بالمنهج السوسيولوجي منطلقا من فكرة المسلمين عن الدين وكيف يرونه من خلال خطاباتهم التي يحددون فيها موقع الدين من المجتمع، فيعتبرون الاسلام متعالي عن التاريخ -ميتا تاريخيا- طوباويا وهذا ما ينكره محمد أركون نهائيا بسبب تغير المفهوم التقليدي عن الدين ، فهو عند أركون ظاهرة كونية "يعني أنه لا يوجد مجتمع بشري من دون دين أو من دون ظاهرة أو من دون تقديس ولكن هذه الظاهرة تتخذ أشكالا شتى بحسب نوعية كل مجتمع ولذلك توجد أديان عديدة في البشرية لا دين واحد ولكنها جميعها تعبر في العمق عن حاجة واحدة."². وباعتقاد هذا فإن الدين يصبح خاضعا للتحليل والدراسة والملاحظة بواسطة المناهج والأدوات العلمية الحديثة والتي تمثل السوسيولوجيا جانب مهم منها لأن الظاهرة الدينية تتفاعل مع الأنساق والظروف الملازمة له في إطار زمني ومكاني معين يختلف من حين لآخر ويترتب عنه اختلاف وتغير في المفهوم وليس في الجوهر ولهذا فهذا المنهج السوسيولوجي ضروري لسببين أولا من أجل دراسة الظاهرة الدينية والإسلامية وثانيا من أجل تخطي الاعتقاد السائد عند المفكرين المسلمين "بتعالي الإسلام على الأمور الدنيوية والتاريخية (...). لأن الدين القويم يؤثر على المجتمع ويسيره ويوجهه ولكن العكس لا يصح «فواقع الظاهرة الدينية في المجتمع يؤكد أن الدين إنما هو ظاهرة من ظواهر الحياة

¹- محمد أركون ، المرجع نفسه،ص11.

²- مصطفى الحسن ،الدين والنص والحقيقة ،قراءة تحليلية في فكر محمد أركون ،الشبكة العربية للأبحاث ، بيروت ،ط2012،1،ص116.

الاجتماعية تلاحظ توصف كسائر الأوضاع الاقتصادية والسياسية والثقافية "من ثمة لا بد من الاستعانة بالتحليل السوسولوجي في محاولة فهم الظاهرة الإسلامية والتراث الإسلامي"¹، لأن النص القرآني والدين عموماً يتأثر بالسياقات وبالمكان والزمان وهذا ما أثبتته الدراسات الكلاسيكية السابقة في القواعد الأصولية والمبادئ الفقهية كالـ"الحكم يدور مع العلة" "تعذر الفتوى زماناً ومكاناً وشخصاً، والأهم من هذا كله هو اختلاف الفقهاء أنفسهم في إصدار الفتاوى والأحكام وهذا يؤكد تطبيق السوسولوجيا من أجل دراسة التراث لأن النصوص تغيرت في مفهومها ودلالاتها وحكمها، ولكن بقي ثابتاً في جوهره وبهذا تم الجزم على أن تغير المفهوم واختلافه هو الذي جعل النص القرآني صالح لكل زمان ومكان ووصف بالديمومة .

لقد وضع محمد أركون الإسلاميات التطبيقية من أجل قراءة التراث الإسلامي هذا المنهج الجديد عنده يشمل مجالات مختلفة للدراسة كالتحليل التاريخي والأنثروبولوجيا والسوسولوجيا والألسنية ، كما يضيف جانباً آخر يراه أركون ضروري للدراسة هو التيولوجيا الإيمانية لأن "تحليل المستوى التيولوجي يعتبر أمراً لا مفر منه ينبغي على الخطاب التيولوجي أن يتمثل كل المستويات التحليلية المذكورة وبدون هذا الانفتاح يبقى الخطاب التيولوجي عبارة عن تبجيل دفاعاً لأمة منغلقة على قناعتها ويقينها"². الأمر الذي يفرض تحرير النص الديني من السياج الدوغمائي ومن أسر الفكر اللاهوتي الأورثودوكسي أي علماء الدين والفقهاء والمفسرين التقليديين بواسطة تطبيق مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية لقراءة جديدة للنصوص التاريخية والدينية وفي هذا يقول أركون "لا أستبعد التيولوجيا من حقل التخصص والدراسة الخاصة بالإنسان والمجتمع ولكن ينبغي على التيولوجيا أن تخضع للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على كل عملية معرفية ولكي تحقق ذلك ينبغي عليها أن تستعيد من جديد دراسة كل مسألة الوحي استناداً على معطيات جديدة"³. لذا يجب على الباحثين التحلي بالإرادة والجرأة من أجل تفكيك الأفكار التيولوجية المنزوية وراء الأفكار والبناءات اللغوية للخطاب الديني ومن أجل إزاحة الغموض الذي فرضته الدوغمائية التيولوجية المعتمدة

1- فارح مسرحي، المرجع السابق، ص73.

2- محمد أركون ، تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ص38.

3- محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: هاشم صالح، دار الساقي بيروت، ط2012، ص6، ص...

بالرؤية الواحدة وكأنها مفوضة من طرف الله لتأويل وتفسير النصوص الدينية، وهي الوحيدة المخول لها ذلك دون غيرها ككتاب ابن القيم الجوزية "إعلام الموقعين من عند رب العالمين" فبمجرد قراءة العنوان يتبادر للذهن ان هؤلاء الفقهاء والمفسرين مفوضين من عند الله لتلك المهمة في الأرض وبالتالي كل ما جاء من عندهم مقدس لا يناقش ولا يعارض وهذا طبعا منطوق لا يقبله محمد أركون ولا يتوافق نهائيا مع مبادئ أفكاره التي طرحها والتي استوحاها من عدة مدارس فكرية تتعارض هي الأخرى مع الدراسة الكلاسيكية للتراث، ويقدم أركون البديل المجدي للوصول لفهم التراث الإسلامي باعتماد هذه المناهج العلمية والفكرية الحديثة لينتهي بنا العمل لفهم موضوعي وعلمي ونقدي لاستجلاء الحقائق الصحيحة "ولقد رسخ العلماء الأصوليون هذه النظرية عن طريق تشكيل علم الأصول الذي ولد التماسك التيولوجي وكل البناء الأخلاقي والتشريعي وعليه فإن مصطلح الأصولي يشير إلى تلك الممارسة الفكرية المثبة والمقننة بصرامة في رسائل الأصول التي راحت تزيد من سماكة السياج الدوغمائي وتقوي من انغلاقه على ذاته".¹ لأن ما يريده محمد أركون من هذه الدراسة هو أن يدفع بالباحث للتححرر والشجاعة وترك الذاتية أثناء دراسته ويحثه على الإرادة الصلبة من أجل فك الحصار على النصوص المقدسة لذا فأركون يهدف من دراسته هذه لتوسيع أفق البحث والفكر ليساعد العقل الإسلامي على التححرر أيضا من تلك السياجات المنغلقة ومن الأحكام المطلقة والمعتقدات المستحدثة من طرف رجال اللاهوت ليفسح الطريق أمام شغف العقل المستمر كي لا يقتنع بالتشكيلات المنتهية، ومن أجل أن يضع حدودا فاصلة بينه وبين القراءات والتأويلات التقليدية القديمة للتراث الإسلامي إذ يرى أركون أنه "هنا يكمن الرهان الأكبر لمراجعة التراث الإسلامي كله ولتأسيس لاهوت جديد في الإسلام [أي] لتأسيس علاقة جديدة بين الله/والإنسان بين المجال المقدس/المجال الدنيوي بين العبادات/والمعاملات فمن الواضح إذا لم نتحرر من التصور اللاهوتي القروسطي لهذه العلاقة فإننا لن نستطيع أن نتحرر على مستوى السياسي أو الاجتماعي أو الأخلاقي أو حتى الاقتصادي".² والأهم في تصور محمد أركون هو الانطلاق من التححرر من الإيديولوجيات التقليدية الدينية وهذا

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد تر هاشم صالح دار الساقي بيروت ط 2 . 2012 . ص 13-14

2- محمد أركون، نقد العقل الديني، ص 281.

سيكون المؤسس الأولي لبداية الدراسة وبالتالي لولوج عالم الحداثة والتطور الأخلاقي والسياسي والثقافي والسياسي والاجتماعي .

نستنتج من هذا أن محمد أركون ارتكز بشكل كامل وشامل في مشروعه على التراث الإسلامي والإسلاميات التطبيقية التي استوحاها من دراسة وبحث طويل وصل به المطاف إلى مشروع بيّن يتناول الظواهر التاريخية بإشراك كل المعارف والأدوات العلمية الحديثة في مختلف المجالات المعاصرة كالألسنية والأنثروبولوجية والتاريخية والسوسولوجية من أجل الغوص في أعماق التاريخ وتفكيك مستوياته وتحليل كل معانيه وإعادة تركيبه بما يتماشى والحداثة .

8- في معنى وطبيعة التراث:

عرف مصطلح التراث تباينا كبيرا في تحديد مفهومه منذ القدم من شخص لآخر بسبب اختلاف مواضعه الخاصة به وبسبب اختلاف رؤية الناس له وموقفهم منه وخاصة إذا وقفنا على هذا المصطلح في علم التجدير "الايتمولوجي" الذي كشف لنا تعقد واستحالة إيجاد مفهوم شامل متفق يحدد لنا مفهوم التراث عكس ما يظهر مبدئيا من وضوح معناه وسهولة تعريفه بسبب تداوله المتكرر لدى عامة الناس فنجد كلمة تراث في اللغة العربية من مادة (و- ر- ث) وتجعله المعاجم القديمة مرادفا لـ "الإرث" و"الورث" و"الميراث" على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حسب... وقد وردت مرة واحدة في سياق قوله تعالى «كلا بل لا تكرمون اليّيم ولا تحاضون على طعام المسكين، وتأكلون التراث أكلا لما وتحبون المال حبا جما»¹. ولقد انتبه إلى هذا محمد عابد الجابري في كتابه التراث والحداثة، حيث اعتقد أنّ المجال الذي يتناوله التراث وما يرافقه في الخطاب العربي القديم كان منذ القدم المال ويليه بمستوى أقلّ النسب. ولقد اهتمت به المراجع والمؤلفات المهمة في "الفقه

¹- د: محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ،دراسات ومناقشات ، مركز دراسات، الوحدة العربية ،بيروت ،لبنان، ط1، 1991.

الإسلامي حيث عُني الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركة الميت على ورثته حسب ما قرره القرآن... أما لفظ تراث فلا نكاد نعثر على أثر له في خطابهم.¹ فلقد أتى معنى التراث في كتاب الرّاعب الأصفهانيّ "المفردات في غريب القرآن" أنّ التراث أصله وراث وورث الوراثة والإرث تحول الكسبة من أحد لآخر بغير عقد، وسُمّي بذلك المنتقل عن الميت فينعت الكسبة الموروثة بميراث وإرث. ويقال ورث ما لا عن أحد وورثت أحدا وقال تعالى "وورث سليمان داود" أي : في الملك والنبوة ، وليس المراد وراثة المال وقال تعالى أيضا في سورة النساء " فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ " وفي سورة البقر الآية 233 "وعلى الوراث مثل ذلك " ، وقال في سورة النساء الآية 12 "وإن كان رجل يورث كلالة" وقال أيضا في سورة الدخان الآية 28 "كَذَلِكَ أَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا آخَرِينَ" فَإِنَّ الْوَرَاثَةَ الْحَقِيقِيَّةَ هِيَ أَنْ يَحْصَلَ لِلإِنْسَانِ شَيْءٌ لَا يَكُونُ عَلَيْهِ فِيهِ تَبَعَةٌ وَلَا عَلَيْهِ مَحَاسِبَةٌ.

غير أنه في المجال المعرفي في الثقافة العربية الإسلامية "مثل الأدب وعلم الكلام والفلسفة فلا تحظى فيها كلمة تراث بأي وضع خاص بل لا نكاد نعثر لها على ذكر... أما شؤون الفكر والثقافة فقد كانت غائبة تماما عن المجال التداولي، أو الحقل الدلالي لكلمة "تراث" ومرادفاتها... فعندما يتحدث الكندي... لا يستعمل العبارة الشائعة لدينا اليوم عبارة (تراث الأقدمين) بل يستعمل تعابير أخرى مثل « ما أفادونا من ثمار فكرهم »². وهذا تركيب لفظي استعمله أبو يوسف يعقوب ابن إسحاق الكندي ليعبر به عن إرث الأسلاف الذين سبقونا وما تركوه لنا من رصيد صناعي وعلمي.

ومن هذا نكتشف أن الأصل المعجمي لكلمة تراث لا يخرج عن مفهومين اثنين مفهوم المال وما ينجر عنه ومفهوم الحكمة والعلم وهذا المفهوم الأخير ليس متواترا في المعاجم القديمة تواتر المفهوم الأول، مما يدل على أنّ لفظ تراث المنقلب عن وراث موصول في وجهه المعجمي بالإرث المادي أكثر من اتّصاله بالإرث الرمزي المجرد وبهذا نستنتج "كلا من

1- المرجع نفسه، نفس الصفحة

2- المرجع نفسه، ص 23.

التعريف اللغوي والاستعمال القرآني لكلمة تراث يبتعد بها عن الموروث الثقافي والفكري الذي يُعطى لها في الخطاب العربي المعاصر.¹

- مفهوم التراث :

يرى الجابري أن معاني كلمتي Héritage و Patrimoine في المفهوم الفرنكوفوني وكلمة Patrimony في المعنى الأنكلوفونيليم تقدم أكثر مما تم في التعريف العربي القديم حيث عبرت عن تركة الهالك إلى أبنائه ولم تستعمل كلمة héritage الفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما وبكيفية عامة التراث الروحي إلا نادرا وهو ما يؤكد أن مفهوم التراث هو اتجاهات مختلفة عديدة عبرت عن مواقف وقوى اجتماعية وعن أفكار وتصورات متباينة "فإن كلمة Héritage و Patrimoine لا تحمل المضامين نفسها التي تحملها اليوم لكلمتنا العربية "التراث" إن معناها لا يكاد يتعدى حدود المعنى العربي القديم للكلمة إلى تركة الهالك إلى أبنائه، نعم لقد استعملت كلمة Héritage بالفرنسية في معنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما وبكيفية عامة "التراث الروحي" ولكن حتى في هذه الحالة يظل معنى الكلمة فقيرا جدا بالقياس إلى المعنى الذي تحمله كلمة "تراث" في الخطاب العربي المعاصر.²

وهذا ما يجعلنا نكتفي بالتحديد الذي يقدمه الفكر العربي المعاصر الذي تخطى المفهوم المعجمي الضيق للتراث الذي تصوره الغرب بعد أن عدد ونوع الفكر العربي المعاصر الحقل الدلالي لهذا المفهوم الأمر الذي جعل الدارس لا يقتنع بمعناه إلا في إطار الفكر العربي المعاصر "فالتراث" بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والفني وهو المضمون الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفا في بطانة وجدانية أيديولوجية لم يكن حاضرا لا في خطاب أسلافنا ولا حقل تفكيرهم، كما أنه غير حاضر في خطاب أي لغة من اللغات الحية المعاصرة التي نستورد منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا.³

¹- فارح المسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة السنة الجامعية 2002-2003.

²-محمد عابد الجابري، التراث والحداثة ،مرجع سابق،ص23.

³- محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة ،مرجع سابق،ص23.

بمعنى أن مفهوم التّراث كما يظهر في الفكر العربيّ المعاصر مفهوم ذو خاصية روحية وعمق فكري متغير بتغير الزمان والمراحل والحالات والرؤى، وهذا ما شبع مجاله المعجمي ونوعه. وبالتالي يمكننا تقديم معنى التراث الذي "يشير اليوم إلى ما هو مشترك بين العرب أي التركة الفكرية والروحية التي تجمع بينهم... فإن التراث قد أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر عنوانا على حضور الأب في الابن حضور السلف في الخلف حضور الماضي في الحاضر... ومن هنا ينظر إلى التراث لا على أنه بقايا ثقافة الماضي بل على أنه " تمام هذه الثقافة وكرليتها: إنه العقيدة والشريعة واللغة والأدب والعقل والذهنية... وبعبارة أخرى إنه في آن واحد: المعرفي والايديولوجي وأساسها العقلي وبطانتها الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية".¹

المفهوم الإيتيمولوجي المعجمي والمصطلحي المتفق عليهما يقوداننا إلى خلاصة وهي أنّ التّراث من المعاني ومن الدلالات ما تعدد وذلك راجع إلى طبيعة موضوعه وخصائصه مكوّناته ومواقف الناس منه، لأنّه تركة وإرث تركه السالف واستلمه اللاحق من جهة التّسليم والاسترسال وهو ما أكسب مفهوم التّراث اهتماما كبيرا عند المعاصرين خاصّة، جعلت تتاولهم محل اختلاف كبير باختلاف التصورات وبتباين الأفكار والأهداف وهم يدرسون التّراث على أنه تركة مادّية وفي نفس الوقت مخلّقا رمزيّا تتقوم به ثقافتهم.

9- الحداثة والتراث عند محمد أركون:

من بين أهم الأعمال التي التزم محمد أركون بدراستها في مشروعه من خلال الإسلاميات التطبيقية هو بلورة تصور دقيق للتراث العربي الإسلامي الذي لا يمكن حسب رأيه بأي حال من الأحوال تحديده بعيدا عن الحداثة وكل ما تتضمنه من تغيرات واختلافات في التصورات الفكرية والعلمية التي حاول أركون استثمارها في أعماله على التراث العربي الإسلامي وخاصة ما جاءت به منهجية الحوليات الفرنسية وما وصل إليه كل من فوكو وهيدغر ونييتشه وما قدمته العلوم المختلفة من أدوات بحث ودراسة حديثة فاستوحى من هذا كله دراسة تتطرق من المقاربة التحليلية الأنثروبولوجية لأنه رأى أن التراث هو عبارة عن أي

¹ - المرجع نفسه، ص24.

نص تاريخي مكتوب سواء كان أدبي أو ديني أو فلسفي أو فني غير أن محمد أركون يؤكد كثيرا على النص القرآني الذي مثل نقطة تأسيسية للعقل والتراث الإسلامي فمادام النص الديني إجراء خطابي فهو خاضع للتأويل والتفكيك بواسطة تطبيق المناهج والأدوات الحديثة عليه عكس تماما ما ألّفت الدراسات الإسلامية الكلاسيكية عليه -الإسلاميين والاستشراقيين - الذين حجروا العقل الإسلامي وحرّموه من محاولة الدراسة العلمية الاستيمولوجية للنصوص الدينية ، أما عند محمد أركون فالتراث لديه مستويات عديدة فالمستوى الأول وهو التراث الإسلامي المقدس والمستوى الثاني وهو المتمثل في العادات والتقاليد أما المستوى الثالث فهو الذي يتمثل في التراث الإسلامي الكلي أو السنة الإسلامية الشاملة ولفهم كل هذه المستويات وتناولها تقدم محمد أركون متأثرا بما تم طرحه مما وصلت إليه العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية وأدوات العلم المعاصر بمقاربة علمية معاصرة بهدف وضع مفهوم جديد للتراث ومن بين هذه المقاربات مقاربتان؛ أولا المقاربة الدلالية التي تقدم المعنى على أنه طرح متغير غير ثابت يتأثر بالتحول الذي يحتويه لذا فهو خاضع لتأويلات وقرارات خاصة، وثانيا المقاربة السوسيو تاريخية التي تطمح لتحديث السياق الأيديولوجي وبهاتين المقاربتين سيتمكن محمد أركون - حسبه - من تقديم معنى جديد متفاعل ومنفتح وسيتمكن أيضا من تحرير الفكر الإسلامي من اجترار المفاهيم والأفكار القديمة . لأن التراث هو مجموعة من الفترات والمراحل والعصور المتعاقبة وهو " كما يقول "جورج بلاندي" يشبه إلى حد ما تاريخ الكرة الأرضية الذي ينتج طبقات جيولوجية متراصة فوق بعضها بعضا صحيح أن تاريخ البشر يتحرك بسرعة (...)ولكنه يولد هذا الآخر أيضا طبقات سميكة وينبغي أن تكتشفها العلوم الاجتماعية".¹ التي تستطيع دون شك تحديد وإيجاد الحقائق بتجاوز الطبقات السطحية والحفر في عمقها بالرجوع لأصل النص الزمني بواسطة المنهج الأركيولوجي الحفري التفكيكي ليتمكن الباحث من مواجهة اللحظة التدشينية التي انبثق فيها النص القرآني فمحمد أركون يعتقد بوجود "مستويات وطبقات مترتبة بعضها فوق بعض من التراث التي

¹ - المسرحي فارح، مرجع سابق، ص55.

تندرج فيه بعض التقاليد والعقائد القديمة جدا والتي يجري دمجها وخلع التقديس عليها من قبل التراث الكتابي المقدس.¹

يعتبر أركون أن أحسن وسيلة لذلك هي الحفر والتفكيك من أجل اختراق الطبقات المتراصة والمتعاقبة واكتشاف اللحظة التأسيسية الأولى للنصوص الدينية وتجاوز التأثيرات الفكرية والاكراهات اللغوية والمسلمات والتقديس الذي فرض على النصوص التفسيرية والتأويلات الدينية، وهذا ما يهدف إليه محمد أركون من خلال المنهج الحفري التفكيكي الذي يأمل بواسطته استرجاع زمن التجلي التأسيسي للقرآن والحديث النبوي لأنه هو المنطلق الفعلي لصناعة فكر حدائثي يتمكن من فهم الفكر العربي الإسلامي التقليدي وتقديمه بوجه جديد يختلف تماما على ما تم وضعه بالدراسات الإسلامية الكلاسيكية من تفسيرات وتأويلات بل يرفضها أركون ويحدث معها قطيعة نقدية ويدعوا لتجاوزها وتركها لأنها أوقفت حركة العقل الإسلامي بتصوراتها التي احتكرت بواسطتها الحقائق وحكمت عليها بالجمود والتعالي ولم تسمح بدراستها وتفسيرها أو مراجعتها فالتراث عند محمد أركون إنتاج بشري نسبي غير ثابت خاضع لمختلف النزعات والنزعات والتصورات مثله مثل باقي التراثات ومنه فهو خاضع كغيره للدراسة التاريخية وغير مقدس لأن التراث عند محمد أركون يتمثل في كل النصوص المكتوبة سواء كانت تاريخية أو أدبية أو فنية أو حتى دينية ولا مجال لاستثناء النصوص القرآنية والنبوية من هذا التمثيل و- حسب رأيه - يعتقد أن النص القرآني شهد فترتين؛ أولاً الفترة الشفوية التي تمثلت في المرحلة التأسيسية والفترة الثانية هي مرحلة التدوين ليضع محمد أركون مسافة زمنية بين المرحلتين أدت لغموض المفهوم وغياب المعنى الحقيقي، تلك هي المسافة التي تحدث عنها محمد أركون ووضعها لكي يتمكن من الوقوف فيها وقفة نقدية وفي هذا يقول محمد أركون: "إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة الخطاب المدون والمكتوب لم يؤخذ بعين الاعتبار حتى الآن لا من قبل المفسرين المسلمين المهتمين بأسباب النزول والفاسخ والمفسوخ من أجل بلورة الأحكام الفقهية، ولا من قبل المستشرقين الذين يتبعون المنهجية الفونولوجية الوضعية والتاريخية. فالخطاب الشفهي تلفظ به النبي (ص) طيلة عشرين سنة وفي ظروف متغيرة ومختلفة وأمام جمهور

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ت: هشام صالح، دار الساقى بيروت، ط2012، 6، ص109.

محدد من البشر ونحن لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية الطازجة للخطاب مهما حاولنا فقد انتهت بوفاة أصحابها ، لقد ضاعت إلى الأبد .¹، ويستمر أيضا في هذا بقوله "إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة (أي مرحلة المصحف) لم يتم إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف والانتخاب والتلاعبات اللغوية...فليس كل الخطاب الشفهي يدون وإنما هناك أشياء تفقد أثناء الطريق...وذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة المشروعة."². ما يدل في نظر محمد أركون على أن النصوص القرآنية حرفت وعدلت أثناء عملية التدوين ومنه لا يمكنها أن تكون مقدسة كما يظن المسلمون ولا يمكن اعتبارها متعالية عن الدراسة والنقد وحقائقها التي تشملها نسبية غير مطلقة لذا ينبغي إخضاعها للدراسة والتفكير معتمدين على المناهج العلمية الحديثة وأدوات البحث والتحليل والحفر لأن النص القرآني خاصة والديني عامة كمثل النصوص الأخرى التي يتطلب استكشافها واستجلاؤها دراسة وتفكيكا وتحليلا علميا حديثا باستعمال مختلف ما توصلت إليه العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية.

- مستويات التراث عند محمد أركون:

يعتبر محمد أركون أن ما حدث في أوروبا في مراحل المحاولات العنيدة ضد التصور الأرثوذكسي للسعي من أجل تحرير الفكر ووقوف التقليديين في مواجهة ذلك هو نفسه ما سيحدث مع التراث العربي الإسلامي غير أن محمد أركون لا يعتبر ذلك عائقا للسير في هذا الاتجاه وسيتحقق المبتغى من كل الدراسات الحاصلة التي تبنتها الحداثة أما فيما يخص اتجاه أركون في تناوله لأزمة الوعي الإسلامي وفي دراسته التراث العربي الإسلامي فمعروف عنه أنه اعتمد الإسلاميات التطبيقية التي شملت رؤية فكرية حديثة للبحث بآليات معاصرة

1- محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني،ص187.

2-المرجع نفسه،ص188.

والتي تضع مسافة بين التراث التاريخي والتراث الأسطوري وهذا يحيلنا للمستويات التراثية التي حددها محمد أركون وهي:

المستوى الأول: في نظر محمد أركون مفهوم التراث أوسع وأشمل مما تم حصره في الممارسة الإسلامية من خلال النص القرآني والسني فقط بل سبق ذلك أحداث تم تهميشها ورميها والتخلص منها ووضعها في ما اعتبر (الجاهلية وعصر الظلمات) أما التراث في اعتقاد التقليديين هو بداية الوحي الإلهي وما سبقه من إرهاصات مهدت له تراث متعالي مقدس لا يقبل التبدل وهنا يشمل هذا المستوى « التراث الجاهلي والتراث الإسلامي » الذي يتفرع هو الآخر لقسمين "هذا يعني أنه يوجد في كل مكان من المجتمعات العربية والإسلامية تراثان مختلفان من حيث مكانتهما الأنثروبولوجية، هناك التراث الأول الذي احتقره الإسلام بشدة ودعاه ب"الجاهلية" في الواقع هو عبارة عن الفكر المتوحش (بمعنى ليفي ستراوس) والثقافة المتوحشة والممارسة المتوحشة للمجتمع العربي وخصوصا المجتمع البدوي الذي لا يعرف الكتابة ولا السلطة المركزية ولا القانون المشترك ولا اللغة الواحدة".¹

أما فيما يخص القسم الثاني من هذا المستوى التراثي "وهو التراث الإسلامي الذي افتتحه القرآن ودولة المدينة التي أسسها محمد (ص) فهو يستند على الكتابة بالمعنى المزدوج للكلمة: أي أولاً الكتابة بمعنى الكتابات المقدسة وثانياً الكتابة بمعنى التثبيت الخطي والحرفي للكلام الشفهي هذا التثبيت الذي يؤدي إلى تشكيل الأرشيف وانتصار الخط العقلي والكتابي إنه يستند أيضاً على القانون المجموع في المصحف وعلى اللغة العربية الرسمية والثقافة الحضارية العالمية التي تنتجها وتسيطر عليها النخبة المرتبطة باستراتيجيات سلطة الدولة".² إذ يصر محمد أركون على توسيع نطاق البحث وعدم حصر التراث الإسلامي في بداية كتابة الرسالة القرآنية وما جاء بعدها من نقل وتدوين لأنه قد تم إقصاء جزء مهم منه تمثل في القراءات الشفهية بطريقة معتمدة ومقصودة من أجل أن يخدم هذا الإجراء فكرة التعالي والتقدیس من خلال إضفاء التأليه على التراث الإسلامي المشكل نهائياً الذي لا يقبل النقاش في أحكامه ولا التغيير في آرائه حتى يستطيع خدمة إيديولوجيات ومصالح ذاتية

1- محمد أركون ، الفكر الاسلامي قراءة علمية ، ص71،70.

2- المرجع نفسه، ص71.

وبهذا ارتسمت أشكال الفكر الأرتودوكسي اللاهوتي، ويتساءل بعد هذا محمد أركون عن الوسيلة التي يمكنها دراسة التراث الإسلامي أهي المقاربة المثالية المتعالية التي ترفض الإخضاع للممارسات النقدية الحديثة استنادا إلى تصور التقليديين والإسلاميات الكلاسيكية الذين يقرون بنهاية تشكيل النصوص الدينية والذين يؤكدون أن الإسلام كله بما فيه من عقائد وممارسات ومعايير أخلاقية وقانونية... موجود في القرآن المدون وهذا يتفق أيضا مع رؤية التيار الإصلاحى السلفى؟ أم يجب علينا دراسة التراث بالمقاربة التاريخية الاجتماعية كون التراث الإسلامى نتاج بشري قابل للتغير وخاضع للنسبية لذا وجب فتح المفاهيم الإسلامية على الدراسة وعدم تحديدها بشكل نهائي لأنها خاضعة للتغير المستمر الذى يفرضه التاريخ وبالتالي نستطيع حسب محمد أركون أن نتطرق للتفاعل الذى حصل عبر التاريخ الإسلامى بين التراث الشفهى والتراث المكتوب ونستطيع أيضا دراسة ذلك بطريقة حديثة معاصرة فأركون يؤكد ويلح في تصوره على إدماج القراءة الشفهية التراثية التى حدثت في مرحلة الجاهلية بالقراءات المدونة التى تلتها وهذا من أجل تحديد صحيح للمفاهيم و ما جاءت به أثناء هذه القراءات الشفهية فمن غير المنطقي أن يتم البحث في التراث الإسلامى اعتمادا على مصطلحات إسلامية بحتة.

المستوى الثانى: يرى محمد أركون أن الأحداث التاريخية التى جاءت بعد وفاة النبى محمد(ص) تتناقض كليا التصور الأحادي للتراث الإسلامى الذى طرحته الإسلاميات الكلاسيكية لأن أحداث ما بعد النبى (ص) تؤكد على وجود بدايات أخرى عديدة أسست لتراثات أخرى مختلفة بلورها تفاعل جديد مع القرآن والسنة وتجربة المدنية التى احتوت التباين العرقى والثقافة السائدة في شبه الجزيرة العربية والبلدان المجاورة وهذا هو المستوى التراثى الثانى الذى مثل «التراث الشامل» وهو عند محمد أركون " المعنى الشامل والكامل والتعددي [للقرآن] : أي بكل خطوطه واتجاهاته وليس فقط من خلال خط واحد يبتتر ما عداه"¹. وهو تراث عبرت عنه فيما بعد الأورتودوكسيات الثلاثة الكبرى السنية والشيعية والخوارج والتي تجلت نتيجة التباين الإيديولوجى والعرقى والمعروف عن هذه الفرق تشبثها بأفكارها وإقصائها للحركات والمذاهب الأخرى ولقد أهملت الدراسات الإسلامى الكلاسيكية

¹ - د: مبارك الحاميدي ، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحدائى المغاربي ، مرجع سابق.

هذا الجانب المهم من التراث العربي الإسلامي الذي تم في فترة ما بين القرن الثالث عشر حتى القرن التاسع وبالتالي أهملت مرحلة زمنية كبيرة من مراحل التراث الإسلامي لهذا يرفض محمد أركون إقصاء ما يمثل عنده مكونات التراث الإسلامي الأساسية ويدعوا لضم واحتواء كل ما عبر عن الفكر الإسلامي دون بتر "وهو ما يعني تجاوز حالة التشطي التي تمت بالتدرج منذ عصر التأسيس والعمل على إعادة توحيد التراث الإسلامي والوعي به ليصبح شاملا لجميع مكوناته المذهبية والفقهية (سنة، شيعة، خوارج، متصوفة... وغيرها مستوعبا لكل تياراته الكلامية والفلسفية استبعدت أو همشت بسبب التوظيف الايديولوجي واستراتيجيات السلطة والاعتقاد الأورتودوكسي بأن دين الله الصحيح لا يمكن أن ينتج إلا تراث واحد مطابقا له".¹ هذا ما كان محمد أركون يلح له كثيرا في خطابه ويدعوه باستمرار عندما ينطلق في وصف الحالة الإسلامية ودراسة أسباب الأزمة الفكرية الإسلامية بالدوغمائية التي أعجزت العقل الإسلامي ووصل إليها الفكر الإسلامي بواسطة اعتقادات المذاهب والاتجاهات التي بلورت التراث الإسلامي في هذا التصور المنغلق ووقفت في وجه المحاولات التي أرادت الاجتهاد في التأويل والتفسير بطريقة حديثة.

المستوى الثالث: يحاول محمد أركون أن يقرب التراث الديني الإسلامي من التراث الإغريقي من أجل تبرير ميله للمناهج الغربية التي سعى بواسطتها في البحث في التراث الإسلامي الذي هو "جزء من التراث الإغريقي - السامي وليس من أي تراث معرفي آخر بهذا المعنى فإن الإسلام ينتمي إلى الغرب لا إلى الشرق على عكس ما يتوهم الكثيرون فلا علاقة للدين الإسلامي بأديان الشرق الأقصى كالهندوسية والبوذية مثلا هذا في حين أن علاقته أكثر واضحة بأديان الكتاب أي " باليهودية والمسيحية " ولا يكتفي أركون بالاستناد إلى تحليل العناصر العقائدية الرمزية... بل يضيف إليها العامل الجغرافي، يقول أركون في صيغة استفهامية إنكارية « هل فلسطين وسوريا وتركيا وتونس والجزائر والمغرب، شرق؟ الشرق يبتدئ بعد أفغانستان مباشرة وليس قبله".² لذا فأركون يعتقد بانتماء التراث الإسلامي للتراث الإغريقي اليوناني حيث يرى أن الإسلام جزء من الغرب وليس من الشرق وهذا ما يفسر

1- المرجع نفسه، ص107، 106.

2- امبارك حاميدي، مرجع سابق، ص107.

توافق الدين الإسلامي مع الديانات السماوية الأخرى والعلاقة التي تربط هذه الأديان مع بعضها وهذا ما يوحي بوجود روابط تاريخية حقيقية في الأصول الأولى ما يترتب عنه إمكانية تطبيق نفس المناهج التي تمت على المسيحية والتراث المسيحي على الدين الإسلامي والتراث الإسلامي ويفسر محمد أركون هذا بقوله " إن القطيعة التي حصلت داخل الإسلام ذاته ثم بين الإسلام وبين أوروبا الحديثة فيما بعد هي التي حجبت عنا رؤية تلك الاستمرارية الروحية والفكرية العميقة للفضاء الإغريقي السامي وهي التي حجبت عنا وحدته وتشابك علاقته الوثيقة".¹

القطيعة هنا يريد بها محمد أركون إثبات وجود وتأثير الفكر الأرتودوكسي اللاهوتي الذي أسر العقل الإسلامي وأغلق عليه في سياق لا يسمح له بالتفاعل والانسجام مع الحضارات الأخرى وهو المسؤول عن الوقوف بين التراث الديني الإسلامي وبين التفكير الأوربي الغربي لذا فهو بذلك يحمل مسؤولية التخلف والانغلاق على الذات للفكر اللاهوتي .

المستوى الرابع: وهو « التراث الحي » الذي ينشأ من شعور الأجيال المسلمة وتعاقبها بالانتماء والتبعية لمجتمعاتها الإسلامية بصورة مستمرة بما يتفق مع نسقها وطبيعتها .فهو يشمل كل ما أنتج من تعابير حية وعادات وتقاليد توارثت بأساليب مختلفة شفوية وكتابية نتيجة التفاعل مع النصوص المنتهية التشكيل كالقرآن وكتب الحديث وكتب الفقه والتفسير أي " هو الوعي المتشكل ببطئ على مدى أجيال المسلمين المتعاقبة وذلك بفعل المدونات الرسمية المغلقة كالمصحف وكتب الحديث النبوي والتفاسير ... وغيرها. هذا الوعي الذي يجعل المؤمن يشعر كلما تلا آية أو حديثا... ، معاصرا لجميع المسلمين الأحياء وكذلك لكل الأجيال التي نقلت هذا التراث وعاشته منذ تأسيسه... ويحدث ذلك التواصل دون شعور بالتمييز بين استمرارية الاعتقاد من جهة والقطيعة الإبتيمولوجية والمعنوية الحاصلة حتما كلما تغيرت الشروط التاريخية للجماعة المؤمنة".² غير أن محمد أركون يلح على إحداث القطيعة الإبتيمولوجية مع هذا المستوى الذي يوسع من دائرة الانغلاق الفكري ويمنع

1- محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني،ص270.

2- امبارك حاميدي ، مرجع سابق،ص109.

الاحتكاك ويرفض الآخر ويشجع على الانتماء للذات والتفوق فيعزل العقل بعيدا عن الحداثة.

ومن أجل هذا كله يلح محمد أركون على إعادة تقييم الشكل والمضمون للتراث الإسلامي لأن كل المضامين المعرفية والمفاهيم الأساسية التي أسست له أصبحت معروفة بفضل الدراسة العلمية التي تضفي المصادقية على التراث وتخلصه من الشوائب الخرافية التي علقت به على مدار العصور الغابرة وهذا لا يتم إلا بتجاوز الأسلوب الذي اعتمده الإسلاميات الكلاسيكية وتجاوز اللاهوت الأرتودوكسي والحقائق المطلقة وبالتحلي بشجاعة كبيرة دون تردد لتناول التراث الإسلامي كله بالمنهج النقدي بما فيه النصوص الدينية المقدسة التي ألقت العزلة وهذا أيضا يتم بواسطة اعتماد مناهج البحث والتحليل الحديثة التي تعتمدها العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية واستعمال أدوات العلوم المعاصرة كالأركيولوجيا والأنثروبولوجيا والسيوسولوجيا والألسنية إذ يؤكد أركون: "أن العولمة كمرحلة تاريخية جديدة من مراحل الفكر تفتح لأول مرة المجال من أجل المقارنة بين أنظمة الحقيقة التي سيطرت على البشر عبر التاريخ وهي إذ تفعل ذلك تخضع كل نظام إلى منهجية الحفر الأركيولوجي العميق من أجل الكشف عن البنايات التحتية المدفونة التي أثبتت عليها الحقائق السطحية الظاهرة وهذه المرة لا يمكن استثناء أي نظام من أنظمة الحقيقة بحجة أنه إلهي منزل وغيره بشري زائل أو دنيوي عرضي... لا.. فجميع التراثات الدينية سوف تخضع لمنهجية النقد التاريخي... وإذا كان هناك نظام للحقيقة فسيجبر لا محالة عن أن يحدد بيانه وبراهينه وتأصيله".¹

نستنتج مما سبق الجرأة التي تحلى بها محمد أركون في مشروعه الذي أطلقه على دراسة التراث الإسلامي بواسطة منهجية الإسلاميات التطبيقية وما احتوته تلك المناهج من أدوات علمية معاصرة وإتباع لمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة دون تردد أو خوف والسير قدما في ذلك بخطى ثابتة تركز على قواعد معرفية دقيقة وتنتج الحقائق الصحيحة بكل موضوعية وهذا لا يتم طبعاً إلا إذا تفتحت المجتمعات العربية الإسلامية على مختلف

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص10.

الأمم وما شملتها حضاراتهم من إبداعات في شتى الميادين وهذا الاحتكاك والإرادة الحقيقية هما العامل المهم الذي يعكس النية الصادقة للأعمال والأهداف التي يرغب الفكر العربي الإسلامي الوصول لحقيقتها .

الخاتمة

خاتمة:

يفسر محمد أركون عدم تفاعل العقل الإسلامي والعربي مع ما نقلته الأديان السماوية ومع ما قدمته الحداثة إلى عدم انتباهه للمعارف التي وصل إليها، لأن التفكير اللاهوتي في مختلف المجتمعات لم يسمح بذلك وخاصة ما تعلق بدراسة التراث الديني وبالتحديد التراث الإسلامي والقرآني، إذ يؤكد محمد أركون أن الحرية الفكرية قد تجلت في القرون الهجرية الثلاث الأولى حيث تكون الفكر الإسلامي من خلال التعددية الفكرية التي تمثلت في ظهور المذاهب والفرق واختلافها والصراع الذي ميزها رغم أنها تمكنت من التعايش والالتزام

بالاحترام والمناقشة دون عنف إلا أنها انطلقت كلها من مسلمات فكرية واحدة على الرغم من تباينها.

لذا يرى محمد أركون أن العقل الإسلامي عقل تاريخي له بداية تمثلت في رسالة الشافعي التي وضعت الأحكام الشرعية والأصول الدينية التي قام عليها الفقه فيما بعد ولازالت تلك الأحكام والأصول لحد الساعة وحدها من تقدم التفسير والتأويلات للنصوص والأحداث، لذا فلقد اشتغل العقل الإسلامي حسب أركون لغاية هذه اللحظة في إطار المعرفة الجاهزة الأمر الذي يدفعنا للتفكير في التاريخ الإسلامي والعربي كما قام بذلك تماما الفكر الغربي في أوروبا بعد عصر الأنوار في القرن 18 بعد تحرير العقل من قيود المدارس السكولائية التي فرضتها الكنيسة، لتقف على جميع انتاجات العقل كما يفعل الفقهاء في الفكر الإسلامي حتى تضع حدودا لا يمكنه تجاوزها، وهذا حسب محمد أركون ينتمي للممارسة السياسية من خلال استعمال هذا العقل الديني في التوجيه والتسيير ولكن بعد عصر الأنوار أصبح الفكر متحررا تماما منها واستطاع قراءة التراث الديني والتفكر فيه.

هنا يطرح علينا محمد أركون مفهوم جديد هو الظاهرة الدينية حيث يرى أن الدين الإسلامي حدث تاريخي لا يمكن للعقل الإسلامي العربي دراسته أو تقديمه في المدارس والمؤسسات الأكاديمية التعليمية المختلفة بما فيها التعليم العالي من دون وصول هذا العقل للعلمانية التي لها تاريخ بعيد كعامل مؤثر ومتفاعل معه في مختلف مراحلها لذا لا يمكن الاستغناء عنها واستبعادها دون معرفة لأصولها ومرجعياتها عبر العصور، وحسب محمد أركون لقد تجلت العلمانية بوضوح كبير من خلال الصراع القديم بين الفكر والدين، الذي يمثل لديه الفكر الدوغمائي الذي استمد قوته من الكتب وركبها تركيبا لتصبح بنية مغلقة وواجه العقل بالرفض والاقصاء والعلمانية حسب أركون غير غريبة على المجتمعات الإسلامية والعربية خاصة وليست أيضا غريبة على المجتمعات الغربية لأنها هي من مثلت الطرف الفكري في الصراع مع الدين منذ القدم وعند المسلمين والعرب تجلت في طرح المعتزلة من قبل وظهرت أيضا في استخدام الدين لخدمة السلطة الحاكمة ما يفسر علمنة الدين في تلك المراحل ولقد غرقت الدولة الأموية أيضا في الأفكار التي سيطرت على الدين لذا فهو يرفض نهائيا فكرة الإسلام دين ودولة أو دين ودنيا فالدولة في الإسلام كما في

المسيحية ظاهرة دنيوية قبل أن تكون ظاهرة دينية وفكرة الدين دولة مثلت لوقت طويل الاكراهات التي سيطرت على العقل وحكمته واغلقت عليه نهائيا وحسب محمد أركون أن تاريخ العلمانية في كل المجتمعات عموما وعند المسلمين والعرب بالخصوص مدرج بالدماء منذ القدم و استمر ينزف من مرحلة لأخرى ليبين أن العقل واجهته آلة ايديولوجية عنيفة قمعت حركته وأسرته لوقت طويل حتى بلغ مرحلة اليأس والتسليم وولد أزمة فكرية لحقت بها محاولات مستميتة في الفكر الإسلامي والعربي لملامسة العصر والتناغم معه ومسايرته إلا أنها اكتفت بالاعتماد على ذلك في مشاكل التنمية والتحديث المادي لتندمج هذه المجتمعات شيئا فشيئا في العلمانية لأنها واقع فرض نفسه منذ البداية وهذا ما يتضح في ظهور الحركات الفكرية فيها وتعددتها واختلافها فحتى الحركة الأصولية في نظر محمد أركون مثلت العلمانية بلغة دينية لأنها لا تجيد غيرها الأمر الذي حول الدين لأفكار سياسية تتبناها السلطة أحيانا والمعارضة أحيانا أخرى أو كلاهما معا وبذلك فقد الدين ذلك البعد المتعالي وهنا محمد أركون لا يقف ضد الدين بل يقف ضد استعمال الدين لأهداف خاصة ، وعليه فالمسلمون عليهم أن يتخلصوا من قيود الدين القديمة ومن أجل ذلك يرى محمد أركون أن العلمانية هي التي ستتحقق كمنهج ونظام بعد تحرير العقل وضمان الحقوق والقيم الإنسانية والتي ستمكن فيما بعد من تحقيق الحداثة المنشودة التي ستستمر بدورها في زعزعة الفكر بطريقة متواصلة لأنها مشروع ليس له نهاية بل يتوسع ويكبر كلما تطور لأن الحداثة مفهوم يعني تحديث المعارف وتجديدها والتفاعل المستمر مع مختلف عناصرها في مختلف المجالات وال ميادين ولقد وقف محمد أركون مباشرة أمام الذات الإسلامية والعربية وخاصة بالبحث في أسباب التراجع والأزمة الفكرية كما وقف على تردد العقل الإسلامي والعربي أمام الحداثة بسبب الموقف الأصولي المتعلق بالأفكار القومية ومسائل الهوية الذي همش وأقصى العمل التاريخي والاجتماعي والنفسي والفتنولوجي وحتى استطاع إبعاد التساؤل الفلسفي من الدراسات الإسلامية الذي يعتبره محمد أركون سببا مباشرا في توقف العقل الإسلامي العربي ودهشته ويقدم مفكرنا الحل الناجع لتجاوز هذا الوضع وهو العلمانية التي ستمكن حسب رأيه من بلوغ الحداثة ولقد احتلت العلمانية مكانة مركزية في مشروع محمد أركون في دراسة العقل الإسلامي من خلال النهج الذي قدمه المتمثل في الإسلاميات التطبيقية التي رأى أنها

ستقف أولاً عند لحظة التجلي أو الاكتشاف وستزيل الغموض على أسباب النزول والنصوص الدينية وتناول العقل الإسلامي انطلاقاً من بدايته ثم تحديد الروابط التي تأسست بعد تلك اللحظة بين الدين والسياسة والدنيا ثم دراسة كل العوائق والقيود التي تولدت عبر كل المراحل ولقد اجتهد محمد أركون كثيراً ولمدة طويلة في وضع مشروعه على العقل الإسلامي الذي يبين فيه ضرورة تطبيقه لتحقيق ونشر الحداثة في المجتمعات الإسلامية والعربية إلا أن أعماله لم تلقى الاهتمام المناسب والكافي عند المثقفين المسلمين مثلما حظيت به في الفكر الغربي الأوربي بل وأكثر من ذلك فلقد لقت أفكاره استنكار وانتقاداً لاذعاً وخاصة من الأصوليين الإسلاميين بسبب أفكاره الجريئة لتناول المسكوت عنه أو اللا مفكر فيه في الفكر الإسلامي وبسبب أيضاً اعتماده على العلمانية التي وضعها كشرط أساسي للحداثة والتي ترتسم ملامحها في موقف اخرج الفكر الأصولي واستفزه وهو فصل الدين عن الدولة ولقد اتضحت معالم الحداثة من قبل في المجتمعات الغربية عند مفكري الأنوار كأولوية الذات التي حاولت استرداد دور الإنسان في اكتشاف الحقائق واستبعاد المعطيات الدينية والعقائد والسلطات كما تجلت في استعمال العقل الذي استطاع تفسير الغموض وتقديم الإجابات التي ترتبط بالإنسان ووجوده بعيداً عن الأساطير والخرافات أما في المجال السياسي فلقد بدت مظاهر الحداثة بداية بعد نزع القداسة عنها وفي الدولة الديمقراطية التي أتاحت الحرية للجميع في اختيار الحكام والتي قامت على فصل الدين على الدولة، أما في المجال الاقتصادي فلقد ظهرت الحداثة في تطور إنتاجية العمل الإنساني وتحكمه في قوى الطبيعة والإنتاج، أما على المستويين الاجتماعي والأخلاقي فلقد عبرت الحداثة عن قيم منفتحة متفاعلة قائمة على التعددية الفكرية وقابلة للتغيير ومعيارية غير مطلقة، ولقد درس محمد أركون في مقابل هذا الطرح العلماني الحداثي الفكر الإسلامي العربي وخاصة بعد تلك المحاولات المترددة بعد الاستقلال فرأى أنها لم ترقى لمستوى الحداثة الحقيقية التي تشمل كل المظاهر والمفاهيم التي سبق تقديمها بل اقتصرت على تحديث الجانب المادي الذي ظهر في استيراد واستقدام المنتجات التقنية ولم تهتم فعلياً بالاستفادة وباستثمار المعطيات الذهنية والفكرية التي قدمتها الحداثة في الغرب الأوربي ليعود مرة أخرى أركون ليلح ويصر على نقد العقل الإسلامي العربي بكل ما يحمله من نصوص مقدسة وتراث ديني مزدحم وتحريه من

جميع الاكراهات والقيود والغاء كل الاحكام المطلقة والمسلمات والقوالب الجاهزة المنتهية التشكيل وفي المقابل تقبل النقد والتفسير ومن أجل كل هذا يضع محمد أركون العلمانية كمطلب ضروري ليتمكن الفكر الإسلامي من تخليص نفسه من الأسر بعد فرض احترام حقوق الانسان وإرساء الحريات الفردية لتمكن العلمانية من الانتشار في المجتمعات الإسلامية لتأخذ زعامة الفكر لتقوده لمسايرة ركب الحداثة كما لا يقف مشروع محمد أركون عند العلمانية كأساس لتحقيق الحداثة وضرورة توطينها في المجتمعات الإسلامية والعربية بل يلح أيضا على احترام حقوق الانسان كشرط لتحقيق العلمانية والتي تصبح هي الأخرى فيما بعد شرط ضروري للحداثة .

فهرس المحتويات

- الأهداء

- كلمة الشكر

- مقدمة أ.

الفصل الأول:

* العلمانية والحدثة: مقاربات في المفهوم والدلالة.....5

- المبحث الأول:

* دلالات مفهوم العلمانية بين التصور الغربي والرؤية العربية الإسلامية.....7

- المبحث الثاني:

* سؤال الحدثة: المنطلقات والإرهاصات.....38

الفصل الثاني:

* الركائز المنهجية والمفاهيمية للمشروع الأركوني.....81

- المبحث الأول:

- قراءة في مفهومي العقل الإسلامي والاستشراق لدى أركون.....82

- المبحث الثاني:

- الأسس المنهجية لفهم تركيبية العقل الإسلامي.....115

الفصل الثالث:

* تمفصلات مفهومي العلمانية والحدثة في فكر محمد

أركون.....179

- المبحث الأول:

180.....الأبعاد النظرية والإجرائية للعلمانية في تصورات أركون

- المبحث الثاني:

- ملامح الحداثة الإسلامية في فكر محمد

أركون.....236

* خاتمة.....277