

مفهوم العلمنة والحداثة في فكر محمد أركون

أ. مالك سماح

أستاذ مساعد "أ"

جامعة العربي التبسي - تبسة

ملخص:

لقد شكلت ثلاثية الدين، الحداثة، العلمنة جدلا محتدما في المجتمعات العربية منذ البدايات الأولى للتفكير إلى وقت النهضة والثورات الفكرية التي ألغت كل معيقات الحداثة والعلمنة، وإذا كان الغرب قد تجاوز هذا الصراع، فإن المجتمعات العربية الإسلامية ما زالت تتخبط في ثنائيات التراث والحداثة، الأصالة والمعاصرة، العلمنة والدين، هذا الأخير الذي شكل جوهر الفكر الأركوني لتجاوز المفاهيم التقليدية وخلق علمنة منفتحة ومرنة صلتها واضحة بالمعرفة في إطار ما يسمى بالإسلاميات التطبيقية وما تنتجه الفلسفة المعاصرة من مناهج ومفاهيم وبنى معرفية.

Abstract:

The trinity of Religion, Modernity and Secularism was so controversial that it provokes heated debate in Arab societies since the beginning of thinking, to the times of renaissances and intellectual revolutions that opened clearly the door for modernity and secularism. And if the Western nations have overcome this conflict the Islamic societies seem still lost in the dualities of Heritage / Modernity, Originality / Cotemporary, Secularism / Religion.

The latter, which formed the essence of ARKOUN's thought in order to bypass the traditional concepts, and to create an open and flexible secularism, with clear link to knowledge within the framework of the commonly called applied Islamism and ideologies, concepts and knowledge structures generated by the contemporary philosophy.

تمهيد:

إن القارئ للفكر العربي يدرك أن هذا الأخير يتحرك وفق نسيج معرفي قديم تتضح فيه الإيديولوجيات المستدعاة من الثقافة العربية القديمة، التي ارتبطت بأسئلة التيارات النهضوية والإصلاحية – محمد عبده، الطهطاوي، الأفغاني- التي طرحت في كثير من الجامعات العربية وكان محورها الأساسي مسألة السلطة الدينية والسياسية- قضية جوهرية قديما وحديثا - إضافة إلى أسئلة أخرى كان وظلّ الفكر العربي مهووسا بها كسؤال الهوية والدين والتراث وأيضا جدل الآن والأخر- هل الآخر شرًا كله والآن خيرًا كله حسب ما طرحه مالك بن النبي – الذي منه تفرعت مجموعة إشكالات كانت من المسكوت عنها في البيئة العربية مثل الحداثة، الحرية، الديمقراطية، القومية، والعلمانية الدين، هذه الأخيرة كانت مجال اشتغال فلسفي وفكري لكثير من الكتاب والمؤلفين العرب.

من الملاحظ أن هذه الأسئلة على الرغم من استمرارها وتواصلها –إلا أن هناك قلة من المفكرين العرب من لم يتجرأ على طرحها بموضوعية، خاصة فيما يتعلق بالعلمانية أو العلمنة – لذلك شهدت الساحة الفكرية العربية قطيعة وتغييرا على مستوى الطرح والمنهج وهذا مال أفرز تيارات تتجاوز التيار الإصلاحي، وترفض الهوية المغلقة على الذات، لأن حاضر الشعوب ومستقبلها لا يكون باجترار تجارب السلف، وكبت طاقات الإنسان بدعوى القصور والمحدودية، وإنما يكون بتحكيم الفكر على ضوء التطورات العلمية المشهودة. لكن هذا الشغف المعرفي بقي أسير بنية معرفية مغلقة يحكمها نوع من الركود المعرفي الذي فرضته عوامل عدة منها السياسية والفكرية الاجتماعية والدينية كل هذه التناقضات جعلت الخطاب العربي حبيس أسئلة التيار النهضوي الذي لم يملك الجرأة على تجاوز خطاب الاكتفاء الذاتي حسب الطرح الأركوني.

ورغم تعدد الألوان المعرفية والمنهجية لذلك نتساءل هل مردّ ذلك إلى منطق الخطاب العربي أن إلى مجموع المتناقضات التي تتخلل وتسيطر على الواقع العربي، ولم يستطع العقل استيعابها؟

إن التحدي الذي واجهته الحضارة العربية الإسلامية في العصر الحديث دقت ساعاته سنة 1798 مع غزو نابليون بونابرت لمصر، وقد كانت الاستجابة لهذا التحدي

– بلغة فيلسوف الحضارة الانجليزي أرلوند توييمي – بانقسام الحركة الفكرية العربية إلى تيارين متناقضين الأول سلفي مثله الاتجاه الإسلامي الإصلاحى الدّاعي إلى مواجهة الغرب بالاستعانة بالماضى الذهبى، والأخر علماني كان ولعا بعملية التحديث المستوحاة من العلم الأوروبي مثله فرح أنطون، شبلي شميل، موسى سلامة، قاسم أمين¹، لذلك أحدثت وطأة الحداثة في المجتمعات العربية انشطارا انتهى إلى نوع من الوعي سمته القلق، وهذا ما جسده كتابات المفكرين والمثقفين المعاصرين بمصطلح أزمة .

ينبغي تأسيس نسق فكري راهني يسعى إلى بناء تلك الأسئلة بإحداث قطيعة وزحزحة وخلخلة لتكييفها بعيدا عن صورتها ولغتها التقليدية، وذلك تماشيا مع مستجدات السياسة والتاريخ وعلوم الاجتماع، وفق آلية الحفر والتفكيك وإعادة البناء والتركيب، للتحرر وتجاوز الفكر الايديولوجي المتعصب، لأن الآلية العقلية للنص النهضوي لم تعد مناسبة للفكر الراهن.

وكما أسلفنا الذكر أنه مع مشروع الحداثة والتأصيل الفكري للسياسي والديني كانت تتبلور بعض النصوص والمقالات الفكرية الحديثة في عدد من المجالات والجرائد- التطور، الجامعة، المنار- من أجل وضع المقومات الأساسية للعلمانية في الفكر العربي وكان الهدف الأساسي لتلك النصوص الأولى المبشرة بالفكر العلماني، متمحورا في محاولة التشريع لنموذج في الحكم المدني وإرساء قواعد الدولة العربية الحديثة، ولذلك زادت فعالية النصوص الفكرية النقدية مثل "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق سنة 1925، وفيه شرع لإلغاء الخلافة مؤكدا أنها مؤسسة ليس لها أي سند في مصادر التشريع الإسلامي (الكتاب ، السنة، الإجماع)، ولذا وجب نزع صفة القداسة عنها ومن ثمة يصبح بإمكان أي أمة اختيار نوع الحكم الملائم لها². إذا دعوة عبد علي عبد الرازق واضحة وصريحة، وهي أن الإسلام دين لا دولة، أي اعتماد نظرية العقد الاجتماعي في الحكم – تعود إلى الفلاسفة جون جاك روسو، توماس هوبس، جون لوك، وهي عبارة عن عقد افتراضي بين الحاكم والمحكوم – أمّا طه حسين فقد طبق المنهج الديكارتى – نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي رونييه ديكارت – على الشعر الجاهلي، مشككا في عودة هذا الشعر إلى العصر الجاهلي – ما قدمه علي عبد الرازق وطه حسين آثار سخط المؤسسة الدينية في مصر فاتهم بالزيف والإلحاد وتمت محاكمتهم وإصدار

مؤلفاتهما³. إضافة إلى كتاب ابن رشد وفلسفته لفرح أنطون، وأيضا التربية لسلامة موسى، والفكر العربي لأديب حوراني. مع العلم أن البلاد العربية كانت تعيش نوعا من الفراغ السياسي الرهيب لأنها خرجت لتوها من النموذج السلطاني الذي اتخذ من دولة الخلافة مرجعية دينية وسياسية، وهذا ما فجّر السؤال السياسي الذي أنتج نوع من الانقطاع عن منطق السياسة الدينية الوسيطة، ممهدا بذلك لظهور الدولة المدنية السياسية للبحث في ماهيتها وطبيعتها ومنطق اشتغالها وعلاقتها بمختلف المجالات، وهذا ما فتح المجال لظهور المناقشات الفكرية والتاريخية بين مختلف الأبحاث النظرية، لتحديد المعالم والأسس السياسية للدولة، وإضفاء نوع من الشرعية السياسية والتاريخية والاجتماعية والثقافية (ما علاقة الإسلام بالعلمانية هل هو دين علماني، هل يفيد الديمقراطية والشورى على مستوى منطق الحكم، أم هو دين ثيوقراطي قهري، وأين يكمن التعارض بين منطق الدين ومنطق الدنيا)⁴، ومن ثم يطرح الإشكال هل نجح الفكر العربي في صياغة سؤال الدولة والسلطة والدين بعد الإعلان عن فناء مؤسسة الخلافة؟.

هذه الالتباسات والصدمات العنيفة لطرح سؤال العلمنة والحداثة والدين أو المقدس، ومكانته في التاريخ لتأكيد سلطة مؤسسة العقل. وهو يندرج الطرح الأركوني لمسألة العلمنة والدين والحداثة وفق مقارنة منهجية نقدية تستمد طاقاتها من المناهج الغربية الحديثة والمعاصرة (أركيولوجيا ميشال فوكو، تفكيكية جاك ديريدا، ألسنية أ لفريد دوسيسير، وعلم الاجتماع عند بيير بورديو) لتفرض روحها النقدية على الساحة الفكرية ضمن مشروع نقد العقل الإسلامي أو الإسلاميات التطبيقية، الذي يهدف إلى رفع مستوى العقل العربي الإسلامي. فما هي طبيعة التناول الأركوني لمسألة الحداثة، العلمنة، الدين؟.

إن هذه المصطلحات الثلاث أثارت إشكاليات مازال الجدل حولها محتدما في المجتمعات العربية الإسلامية، مع العلم أن الحداثة كانت رافدا من روافد ترسيخ العلمانية، وعاملا من العوامل التي أحدثت قفزة من القديم إلى الحديث وهذا ما يؤكد الباحث الفرنسي " جون ماري دوميناك" في مؤلفه حول الحداثة إذ يقول: " إن لفظ حديث كمفهوم مضاد لكلمة قديم قد ظهرت في القرن الرابع عشر" ويتضح أن

الحدثنة أُرست قواعدها في الغرب مدة تقارب ستة قرون مع مجموع تحولات جبارة في الدين والمجتمع والسياسة والاقتصاد، وبما أن العلمنة هي التطبيق الفعلي في أرض الواقع، فإن الحدثنة جسدت وجذّرت الزماني الديني والحديث وألغت الروحي المقدس الذي لا يستجيب لتطلعات الإنسان وإبداعاته.

لكن إذا كانت الحدثنة في الغرب نابعة من قناعات مجتمع، فإنها في الفكر العربي الإسلامي مازالت تعيش بين الرفض والقبول نتيجة صدمة الحدثنة للمجتمعات كما يسمها أدونيس. لأن هذه المجتمعات لم تستطع مواجهة الآخر إلا بحمولة تراثية يتشابك فيها ما هو ديني مع ما هو ثقافي لا يلتفت فيه للتاريخ كعامل للتغيير والسيرورة، لكن هناك من يرى أن الفكر الإسلامي القديم عاش ما يمكن أن نصطلح عليه بالحدثنة الفائقة قبل الشعوب الأوروبية ابن سناء وابن رشد ابن عربي، وهذا ما أشار إليه علي حرب باستفادته من كسر ابن عربي لمنطق الهوية التي ينبغي أن تكون مفتوحة ومتعددة بقوله: "إنه أوسع من أن ينحصر في فضاء عقلي معين، إنه يندرج في عصره من حيث قناعاته واعتقاداته، ولكن ثمة نواحي أخرى تجعله معاصرا لنا، منها كسره منطق الهوية وإعادة الاعتبار للخيال ومفهومه التعددي للنص، ورؤيته الاختلافية للعين الوجودية وفتحه العمل الفكري عن العلاقة والجسد والهواء"⁵، كذلك يعود علي حرب إلى الحفر والتنقيب في الفكر الصوفي ليكشف عن تلك القوة العقلانية التي احتجبت كثيرا وراء العبادة العرفانية فهي أقرب إلى المنطق من المنطق نفسه.

إذا هذه الصدمة الحدثنية لا يمكن تجاوزها إلا بدراسة مختلف مقوماتها وجوانبها الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. مع العلم أنه في الفكر العربي الإسلامي هناك من يستبدل مصطلح الحدثنة والتراث بالأصالة والتجديد أو المعاصرة، وفي خضم كل هذه التداخلات والصراعات التي تمتد بين مؤيد ومعارض نستشف موقف محمد أركون من الحدثنة.

الإسلام والحدثنة:

يمكننا القول أن مفهوم الحدثنة يعد من المفاهيم الزئبقية التي يصعب الإمساك بها (عدم القبض على دلالة ناجزة ومكتملة لها)، فأركون يتناول مسألة الحدثنة ضمن جدلية التراث والحدثنة المرتبطة بالمشاريع النقدية في الفكر العربي،

وذلك ضمن المشروع النقدي للعقل الإسلامي، ويرفض التمرکز العرقي لمقولة الحداثة واحتكارها ضمن العالم الغربي، وهذا ما اتضح في ربطه بين الحداثة والإبداع بغية تأصيلها، لأن الحداثة حداثات والتاريخ تواريخ أضف إلى ذلك أن أركون يميز تمييزاً واضحاً بين الحداثة المادية والحداثة العقلية، إذ أن الحداثة تعبر عن موقف التوتر الروحي أمام المعرفة والوجود.

وبما أن الفكر الغربي وآليته المنهجية تعتبر بمثابة المرجعية الأساسية للحركة الفكرية العربية الحديثة والمعاصرة (المناهج، المقولات، الموضوعات) مثل الحداثة، التراث، العلمانية، الديمقراطية، التقدم وهي مجموع ثنائيات شكلت نوعاً من القلق التاريخي والتوتر الروحي، ولطالما عرفت بالأزمة التي تجاوزها الفكر الغربي ليلبور وعيا فلسفياً حديثاً ومعاصراً، وتخطى فيها العرب كثيراً ولهذا يصنف مشروع أركون الفكري ضمن المعادلة الجدلية القائلة بالتراث والحداثة. هذه الأخيرة تشتغل وفق التطورات المنهجية والذهنية للعلوم الإنسانية والفلسفة المعاصرة، هذا بغية تحديث العقل العربي الإسلامي، لتجاوز منطق الركود وتجاوز المؤلف فقد حاول أركون أن يعطي تصوراً للحداثة يستند إلى مكتسبات المعرفة المعاصرة وهذا في إطار مشروع الإسلاميات التطبيقية مقابل الإسلاميات الكلاسيكية، بهدف تفعيل وتجذير الرؤية النقدية والجدلية التاريخية لتجاوز الخطاب الأصولي. ولهذا يوضح أركون الفرق بين منهج الإصلاحيين الإسلاميين والمنهج الذي يدعو إليه " بعد أن ذكرنا هذه التجربة – يقصد الاصلاحيين – التي لا تزال أهميتها التاريخية غير واضحة المعالم، أو غير مقيمة وبشكل دقيق حتى الآن، يمكننا الآن طرح هذا التساؤل، هل ينبغي علينا أن نستمر في التحدث عن هذه المسائل بعبارة الإصلاح من أجل بعث إسلام أصيل نقي حقيقي متموضع دائماً في لحظة تدشينية نموذجية، لحظة النبوة؟، نقول ذلك ونحن نعلم أن المعرفة التاريخية بهذه اللحظة أصبحت خارج نطاق إمكاناتنا إلى الأبد بسبب ضياع وثائق أولى أساسية كثيرة، ضياع لا مرجع عنه ولا تعويض له، أم أنه ينبغي علينا أن نشغل على زحزحة المشروع الإسلامية وتفكيكها داخلياً من أجل التوصل إلى مشروعية أخرى كونية، أو قابلة لأن تعمم كونياً"⁶، وبما أن هوية العالم الغربي ارتبطت بمقولة الحداثة التي تعني الجدة، وهذا ما يحيلنا إلى نوع من القلق والاضطراب التاريخي الذي ظهر في

عديد المجالات المعرفية، وهذا ما يوجي بوجود نوع من الإرهاق الروحي المرتبط بغياب خطاب قديم وولوج عالم معرفي جديد ومغاير، وحسب هذا التغير والتجاوز غير المؤلف يعرف أركون الحداثة مميزا إياها عن فعل التحديث بقوله "هي موقف للروح أمام المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة بالواقع أما التحديث فهو مجرد إدخال التقنية والمخترعات الأوروبية المستهلكة"⁷، فهي ترتبط أشد الارتباط بالحيرة والتوتر الروحي الذي يظهر في عصور ولا يتوفر في أخرى، أما عملية التحديث فهي ترتبط بالتجلي المادي للوجود الإنساني، وفيه نوع من التفاوت التاريخي في مختلف المستويات الحياتية، واعتراف بالدونية التاريخية في مستوى الإدراك الغربي. ولهذا يرى أركون أن مقولة الحداثة يمكن اختزالها في بعدين، البعد المادي والفكري فالأولى تعني التغيرات والتطورات التي تمس الوجهة الخارجية للوجود الإنساني، أما الفكرية فهي تعني مجموع الرؤى والمناهج والمواقف الذهنية التي تساهم في تفتح الذهنيات.

* المقومات والسياقات التاريخية للحداثة:

بدأت مقولة الحداثة في العالم الغربي مع أحداث تاريخية كبرى ومهمة، من أهمها اكتشاف العالم الجديد 1492، سقوط بيزنطة 1453 اكتشاف الطباعة 1444، والحركة الفنية التي شهدتها المجتمع الإيطالي والثورة البروتستانتية، وحركة الإصلاح الديني مع مارتن لوتر سنة 1517، وظهور كتاب ديكارت مقال في المنهج سنة 1637، هذه الثورات اللاهوتية والعلمية والفلسفية أعلنت قطعية صريحة مع فكر القرون الوسطى، إن الثورة الكوبرنيكية (نسبة إلى عالم الفلك نيكولا كوبرنيكوس)، واكتشافات غاليلي وكبلر، كل هذه الاكتشافات العلمية والفلسفية في القرن الثامن عشر أعلنت عصر التنوير بامتياز على يد مجموعة من الفلاسفة أمثال فولتر ديدرو ديكارت، كانط، هيغل، ومن هنا أصبحت الحقيقة التي كانت حكرًا على مجموعة ملوكا للجميع، هذه مجموع السياقات التي خلقت الحداثة في الغرب وهي ما يصفها أركون "بمغامرة العقل الكبرى" في الغرب، وهي ما يصطلح عليه أركون بالبنية التحتية للحداثة الفكرية، التي ساهمت في بلورة تلك السياقات التي أحدثت شرخا كبيرا في البنية الفكرية للعالم الغربي (المكان، الزمان، الوجود، المعرفة، العقل الإنساني، التاريخ، الدين)، لتعطي

نسيجاً جديداً للعقل، ومن ثم أصبحت الحادثة تعي ذاتها بشكل واضح وصريح خاصة مع هيجل من خلال كتابه *فينومينولوجيا الروح*.

إن هذا النوع من الوعي الجديد الذي قام بقطيعة مع القديم يصفه أركون رغم كل تنوعاته بالمناقشة الفلسفية الكبرى، التي تهدم السرديات القديمة وتتجاوز العقلانية الدينية القديمة، بغية إحداث نوع من التمايز بين دائرة المعرفة ودائرة الإيمان "لأنها إرادة في البحث عن المزيد من المعنى والإنسانية"، واعتراف لقدرة العقل على التشريع والنقد الذاتي وهو ما عبّر عنه أركون بقوله "إن الموقف الفلسفي يهدف دائماً إلى تأمين الاستقلالية الذاتية للعقل"⁸، وفق نظام معرفي وقيمي وجهاز مفاهيمي يتجاوز العصر الوسيط الخاضع للسيطرة اللاهوتية وهذا ما أعطى القوة للموقف الفلسفي بلغة أركون.

إن الرؤية النقدية التي يشتغل وفقها أركون جعلته يعلن أن الحادثة ليست حكراً على الغرب - ليست عملاً غريباً أصيلاً- لأن الحادثة في نظره أحداثات والتاريخ تواريخ، وللحادثة توزيعات فالإسلام مثلاً مثل مشروعاً حدثاً في زمانه، ولهذا ربط بين الحادثة والقدرة الإبداعية والفكرية للفكر الحرّ المستقل، لأن المشروع النقدي لمحمد أركون ينطلق في جوهره من محاولة دراسة التراث الإسلامي بنصوصه التأسيسية (القرآن والسنة)، لأن هذه النصوص تحتاج إلى مناهج نقدية وحفريات للكشف عن المسكوت عليه في الدراسات القديمة والحديثة والاستشراقية، ولذلك تميّز الفكر الأركوني بإنتاج مفاهيم جديدة مستمدة من الفلسفة الغربية المعاصرة وهذا ما يؤكده "هاشم صالح" (شارح أركون) أنه لا يمكن للقارئ أن يفهم كلام أركون إن لم يكن مطلعاً على أفكار ميشال فوكو ومنهجه الأركيولوجي هذا الأخير الذي "ينتقل بالباحث من البحث عن الحقيقة للبحث عن تشكيل الحقيقة تاريخياً"⁹.

فالمتن الأركوني (مؤلفات أركون) يعتمد كثيراً على المرجعية التأليفية الغربية لأنها في نظره تقدم الجديد فيما يتعلق بدراسة الفكر الإنساني عموماً والديني خصوصاً، وهذا ما لم يتوفر في الفكر الإسلامي الذي بقي حبيس أطرفكرية كلاسيكية، وهذا ما أشار إليه علي حرب بقوله "ننطلق من ظاهرة تتميز بها كتابات أركون ويمكن تلفت نظر

قارئه والمتتبع لنتاجه، ونعني بذلك الحشد الهائل من الأدوات الفكرية التي يطالعنا بها نصّه في كل صفحة من صفحات كتبه تقريبا، فإن أركون يخوض معركة من أجل تحرير التراث أو أجل قراءة حرة ومنفتحة له، وهو مدجج بسلّاح المفاهيم التي أمده بها اطلاع ومواكبته لكل ما ينتجه البحث العلمي المعاصر في مختلف الميادين¹⁰، بمعنى أن أركون يحتم ضرورة العودة إلى نتاج المفاهيم التي قدّمها الفكر العلمي والفلسفي المعاصر.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هل تعاملت المجتمعات العربية أو بالأحرى النخب العربية مع الحداثة الغربية بالرفض أو القبول خاصة وان الكثيرين يعتبرونها أمرا دخيلا علينا؟، هل استوعبت المجتمعات العربية مكتسبات الحداثة الغربية؟. يرى محمد أركون أن العالم العربي لم يتعامل مع الحداثة بشيء من المسؤولية الفكرية والثقافية الحضارية، خاصة وأن العديد من الدراسات والكتابات العربية المعاصرة حولها (الحداثة والتراث) تراوحت بين خطابين الأول احتفالي سلفي بالتراث ظل خادما وتابعا له، أما الثاني فهو انتقائي إقصائي شوّه التراث بسوء فهمه، وقلة المعرفة بتأويله دون العلم بحقائقه، وهذا فيه نوع من التعسف على التراث والحداثة معا، لأن الغرض فيه هو التوظيف الأيديولوجي بعيدا عن النظر العلمي، فالتراث ليس رافدا هامشيا في تجسيم الحداثة وإنما هو طرف حيوي قادر على التأقلم مع طبيعة التحولات التي تفرضها علمنة المجتمع، ما لم يؤد ذلك إلى التشويه والمسح والتعسف على مقوماته التي تجذرت مع مرور الزمن، مع العلم أن ما يمكن قوله على التراث ينطبق على الدين باعتباره رافدا من الروافد المكونة لهوية الشعوب، ولكن مع تطور العقلانية والفكرين الرأسمالي والاشتراكي خلال القرن "19م"، ظهر انحياز كبير للعلم والعقل، وهذا ما غيّب الدين، لكن الدراسات المتعلقة بعلم اجتماع الأديان أكدت على أهمية الدين بالنسبة للفرد والجماعة، وهذا ما ذهب المفكر اللبناني "علي حرب" في اتهام دعاة المعقول باللامعقول، لأنهم همّشوا المنقول بقوله "ظن العقل أن بإمكانه استعادة ذاته بنفي اللامعقول (أي المنقول)، ومن هنا سعى بعض المحدثين والمعاصرين إلى نفي المعقول بدلا من التحاور معه، ولكنهم لم يفعلوا بذلك سوى إعادة إنتاج اللامعقول وتكريسه على

نحوسيء ولقد أدى نفي المنقول باسم المعقول إلى دعوة المنقول مكتوبا وإلى تعاظم سلطان الوهم وللameقول أكثر من أي وقت مضى¹¹.

فحركة الاستنارة الفكرية والثقافية العربية بمختلف أجيالها أي حركة الفكر العربي الحديث والمعاصر، لم تطلع عليها بمنطق تأملي واستيعابي وواقعي لأن الفكر العربي بصفة عامة يشتغل وفق مجموع متناقضات – فهذه الحركة على الرغم من أهميتها التأسيسية إلا أنها لم تتجاوز السياقات الاحتجاجية والانفعالية والجدالية بعيدة عن الروح التأصيلية والعلمية والإبستمولوجية، فالمنطق الإيديولوجي – كما أشرنا- والروح النضالية التي فرضها الالتزام السياسي الذي احتكمت إليه حركة النضال العربي قد جعل المثقفين العرب بمن فيهم أتباع التيار التنويري يقدمون تصورا عاما وناقصا فيه نوع من المسخ والتشويه، مردده بالدرجة الأولى إلى غياب مسألة "الفهم التاريخي" لتحديد المسار المنهجي والعقلي التي تفرضه ثنائية الإسلام والحدثاثة". يرى أركون أن هذه الوضعية السالبة المتحكممة بمعرفتتنا بالحدثاثة الغربية لا ينبغي أن تكون بمثابة العائق الذي يحول دون انخراطنا في خيار الحدثاثة والتنمية والتقدم والتنوير والديمقراطية لدخول عالم الحدثاثة العقلية والثقافية، بل "ينبغي ان نسير في موضوع الحدثاثة ببطء بغية المشاركة في الإسهامات الكونية، ولهذا لن نتراجع عن الحدثاثة أو الدخول فيها، ولكننا سوف ندخلها عن وعي وبعد تفكير طويل"¹²، إن نص الحدثاثة ومقولاته، كثيف ومعقد ومدمر للقديم والتقليدي أي ضد نظام الكنيسة أو بين الحدثاثة والتراث أو بين نصين نصّ متجذر في التاريخ له مؤسساته وسلطاته، وقول حديث النشأة جديد متمرد على المؤلف، فثورة الغرب التنويرية أعلنت فصل الدين عن السياسة وفصل العلم عن الدين والسياسة من جهة أخرى، ومع أن معظم مفكري الحضارة الإسلامية العربية الحديثة والمعاصرة أرجعوا أسباب التقدم والتمدّن إلى تطور العلوم إلا أنهم لم يلتفتوا إلى الأسس والقواعد التي بنيت عليها الحدثاثة الغربية.

من هنا يرى أركون أن التقدم هو المقولة الأساسية التي وفقها تتحرك الحضارة الغربية، ولا يمكن تجاهل دور العقل الكلاسيكي "فالعقل الكلاسيكي قد حقّق إنجازات مهمة جدّا ولا ينبغي أن نستعين بها بأي حال من الأحوال وهي تشكل ما يدعى بالحدثاثة"¹³.

إن أركون يقدّر قيمة الفعل الحضاري والعقلي الذي قدمه عصر التنوير وخاصة فيما يتعلق بالإنسان، الذي انتشل من براثن العصور الوسطى " بدءا من تلك اللحظة راح التحرير الكبير للروح والعقل يحصل تدريجيا، وأعطيت الاستقلالية الذاتية للعقل البشري، وللذات البشرية بعد أن انتزعها انتزاعا من براثن العقل اللاهوتي القروسطي، هل تعلم ماذا يعني ذلك وما هو حجم الثورة الانقلابية، التي شكّلها في تاريخ الفكر، ما كان الإنسان يجرؤ أبدا على أن يصبح هو معياره الخاصة ويشتغل عن المعيارية الخارجية"¹⁴، وهذا ما أعطى للناس بديلا أكثر مصداقية ومقدرة على حلّ مشاكلهم.

فإذا كان العديد من المفكرين العرب يتهمون على عقل الحداثة والأنوار ومنجزاته فإن المفكرين الغرب لم تسلم الحداثة من سهام النقد باعتبارها تخفي ما لا تظهر، فظاهرها تقدم وحرية وعقلانية ومواطنة وديمقراطية ، سيادة، أمّا باطنها فهو تشيؤ واستلاب واغتراب، واستعمار وإقصاء للآخر وتمركز حول الذات وهذا ما دفعهم إلى القول أن الحداثة لم تف بوعودها. وهذا ما تجلّى في العديد من المؤلفات أهمها أزمة الإنسانية الأوروبية لهوسرل إدموند .

فالعقل أصبح أداتيا نتيجة التطور العلمي والتكنولوجي الجبار وهذا مما جعل للشعوب الأوروبية تعاني من فراغات روحية خلّفت أزمة أخلاقية وتمركز عرقي (نقد مدرسة فرانكفورت الجيل الأول أدورنو، الجيل الثاني هابرماس، الجيل الثالث أكسيل هونيث)، أضف إلى ذلك النقد الجذري للعقل مع فريدريك نيتشه، فوكو، دريدا، ليوتار وريتشارد رورتي، في مقابل هؤلاء فإن أركون لا يتهم على عقل عصر التنوير والحداثة ولا يهتم بالخروج عن دائرة المعقول وإنما يرى ضرورة الدفاع عن المكتسبات الحديثة لعصر التنوير وفي آن ينبغي أن نقوم بعودة نقدية على عقل التنوير هذا وعلى مكتسباته، لكي نميّز بين سلبيات وإيجابياته"¹⁵.

يرى أركون أن الحداثة عاشت بداخلها مجموعة من التناقضات التي جعلتها تنحرف عن مسارها (العقل الآلي الأداتي) ، وهذا ما اتضح في كتابه القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني " عقل الأنوار الذي ادعى التسامح وحارب العصبية

الدينية والطائفية الدوغماتية، والانعطاف على مصالح الأمة أو الملة ورفض كل ما هو خارج عن تلك المصالح، أقول من الملاحظ أن تلك الحداثة الفكرية قد فشلت في تعميم الأنوار والتخلي عن ذهنية التحريم أو التكفير والحروب الدينية وتحرير الوضع البشري من الاضطهاد والقمع والظلم، والسبب في ذلك أن العقل الحديث لم يتقيد بتعاليم الأنثربولوجية الحديثة وإنما اكتفى منذ القرن التاسع عشر بالغرب وحصر نفسه فيه¹⁶، وهذا ما فتح أبواب النقد على العقل الغربي الحديث.

بما أن النص الأركوني يصنف نفسه ضمن جدلية التراث والحداثة من أجل صياغة بناء فكري جديد ومغاير، ينطلق من زحزحة وتعرية الإشكالات التي طالما تحكمت في المؤسسات الفكرية والسياسية والاجتماعية والثقافية والدينية، وهو بذلك يؤسس لفكر نقدي مختلف ومغاير يتجاوز النقد الأيديولوجي، الذي رافق الخطاب العربي متميزا بعبء منهجية ومفاهيمية غريبة معاصرة، جعلته يطرق أبواب اللامفكر فيه والمسكوت عنه في التاريخ الإسلامي، لأن الهم الذي اشتغل وفقه أركون هو محاولة تأسيس فكر عقلاني حر داخل المنظومة الفكرية العربية الإسلامية (خاصة وأنه كان مفكر ذو شراة متعددة الاختصاصات).

ففي إطار جدل التراث والحداثة اشتغل أركون على النص القرآني وعلم الفقه والتفسير، من أجل إخضاعها لمنطق العقل والأنسنة، فالنص المقدس حسب أركون ينبغي أن يخضع للمنهج العلمي الموضوعي والفيلولوجي اللغوي ومن ثم يصبح نصا تاريخيا يمكن التعامل معه بعيدا عن صفة القداسة وهذا ما ويؤكد به بقوله: " ما كان قد قبل وعلم وفسر وعيش عليه بصفته الوحي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية، ينبغي أن يدرس أو يقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية، مدعمة من قبل العصبية التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع"¹⁷، بمعنى أن الوحي بلغة أركون ليس بالأمر المتعالي والخارق، فهو مرتبط بجماعات بشرية لها زمان ومكان محددين في التاريخ وهذا ما يلغي المرجعية السماوية ويعطي الأولوية للمرجعية الدنيوية، وهذا يخرج أركون عن المؤلف في الفكر العربي الإسلامي، بعيدا عن الجوانب الإيمانية مؤكدا " لا أهدف إلى تقوية الموقف اللاهوتي

الأرثوذكسي الذي يعتقد بوجود إيمان يتجاوز كل شيء، إيمان لا يختزل إلى شيء آخر، فليس هذا موقفني¹⁸.

من خلال قول أركون يتضح أنه وقع في صدام مع موقفين معارضين في الفكر، وهما المؤمن بالوحي أو أصحاب الإيمان الأرثوذكسي المتعال، والمستشرقين نفاة الوحي من العرب وغيرهم، هذا الموقف جعل الكثير من الدارسين لفكر أركون يؤكدون أنه وقع في نوع من التناقض والحيرة، ولم يستطع تصنيف نفسه، وتساءل الكثير عن الجديد الذي قدّمه أركون، باستثناء تقديم مجموعة من المناهج والمفاهيم والمقولات الغربية على الفكر الإسلامي (النص القرآني)، والدعوة الصريحة إلى استدعاء كل منجزات الحداثة وتطبيقها على التاريخ الإسلامي، فهي غداة منهجية ومفاهيمية جاهزة لتحليل التاريخ الإسلامي، وهذا ما ذهب إليه علي حرب في كتابه الممنوع والممتنع إذ يقول: "إن المشروع النقدي لمحمد أركون ليس في الحقيقة أكثر من دعوة إلى مشروع في المستقبل إن صحّ التعبير، بمعنى دعوة إلى تأسيس وتشكيل أنماط في العلم مختلفة تتعلق بالسياسة والخطاب الديني والأنثروبولوجيا السياسية وغيرها، وهو أمر تفتقر إليه الساحة العربية حسب أركون"، ولكن هذا لا يقرّم المشروع الفكري لأركون ولا يقيّطه الفكرية التي تميزها لخوض حرب فكرية ضد الانغلاق الفكري والتحجر الديني في كشف المسكوت عنه واللامفكر فيه في التاريخ الإسلامي، لذلك فإن الدفاتر التي فتحها أركون لم يمسسها من قبله مفكري العرب، وهو بهذا أسقط كل الأقنعة التيولوجية المفروضة وهذا ما يصطلح عليه علي حرب "الألغام المفهومية في أرض العقل الإسلامي"

أركون يحاول نقل الثورة المعرفية التي شهدتها العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى النصوص التأسيسية وهذا وفق مقولات تحكم الحداثة العربية منها أنسنة النص القرآني، لإزالة حاجز القداسة عنه، وهذا ما يؤكد به قوله "إن الدراسة العلمية للمقدس لا تعني الانتقاص منه والمسّ به، وإنما تعني فهما أفضل لكل تجلياته وتحولاته وتحيزا لبعض الفئات أو الأشخاص من التلاعب به لأي مصالح شخصية أو سلطوية"¹⁹، إضافة إلى عقلنة النصوص التأسيسية للابتعاد عن الغيبية لأنها عائق ابستمولوجي أمام تطور الفكر العربي، وفق مقولات الحداثة ومقوماتها، وصولا إلى رفض

الأرثوذكسية المغلقة، التي تحكم العقل الإسلامي وتبعده عن التاريخية (مفهومين متناقضين)، فأركون يقوم بعمل ثوري على الصعيد المعرفي الاستيمولوجي من أجل التفكيك والحفرو تعرية المسكوت عنه في التاريخ العربي الإسلامي.

- محمد أركون ونقد العقل الإسلامي:

إذا عدنا إلى المدونة الأركونية سنجد أن موضوع العقل خصّ به مجموع مؤلفات منها الفكر الإسلامي قراءة علمية، والفكر الإسلامي نقد واجتهاد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، وهو عبارة عن مقالات ترجمت من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية "Pour une Critique de La raison Islamique" ومقاربة موضوع العقل وتفكيك نسبة بالعودة إلى التاريخ الإسلامي القديم والحديث يستعين أركون بعدة منهجية تجمع بين التحليل السوسيولوجي والأنثروبولوجي والفلسفي، والنقدي التاريخي والتحقيق الاستيمولوجي، ذلك أن الفكر العربي بصفة عامة سمته النقد، وكما ذكرنا أنفاً أن أركون مفكر ذو شراهة متعددة الاختصاصات وهذا ما انعكس على التعددية المنهجية التي يستعين بها خاصة فيما يصطلح عليه بالنقد الفلسفي والنقد التاريخي وهذا ما يؤكد بقوله "إن المنهجية التي أركز عليها وألح على ضرورتها أهميتها تتمثل في قول ما يلي: قبل أن نشرع بالنقد الفلسفي لهذا العقل وذلك التراث، إن هذه العملية تخص الماضي، بالتالي فهي تقع ضمن دائرة اختصاص المؤرخ المحترف لا الفيلسوف"²⁰.

علما أن النقد التاريخي حسب أركون يحوي نقدا فلسفيا علميا لأن هذا الأخير يتأسس وفق منتجات الفلسفة المعاصرة ونتائج العلوم الإنسانية والاجتماعية وهذا ما يشير إليه أركون "قمت بدراسة ألسنيته وأنثروبولوجيته وتاريخية، وحاولت أن أمزج بين عدة مناهج، إن توجهاتي المنهجية المتعددة راجعة إلى فضولي الشخصي و مطالعاتي الشخصية، وإلى طبيعة تحب التردد على أولئك الذين يشتغلون في الحقول المعرفية المختلفة والمتعددة"²¹، وهذا من أجل البحث عن المعاني والحقائق التي فقدها الفكر العربي المعاصر في إطار جدل التراث والحداثة ضمن قراءات تأويلية معاصرة.

إن البحث الأركوني في مفهوم العقل يتجاوز القراءات العربية الأيديولوجية المعاصرة، وبعبارة عن السياق التقليدي، فالعقل عنده تعبير من المقولات الثقافية والتاريخية بعيدا عن كونه مقولة فلسفية، ولهذا استعان بكل ما آلت إليه الثورة في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة نحو الانفتاح والتواصل، لذلك لم يعد العقل بنية منغلقة على ذاتها، بل بنية منفتحة على ما تقدمه الذاكرة والخيال، أي الانفتاح التام على مختلف المنظومات الفكرية والمعرفية الأخرى يقول "الذاكرة والخيال لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل ويمارس فعله فالعقل في حاجة إلى الذاكرة، كما أنه في حاجة إلى الخيال لا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن أن يقدمها الخيال للعقل، من أجل تغذية عملية وترطيب أجوائه"²².

وهو بذلك يقدم نموذجا جديدا للعقل الإسلامي ليخرجه من دائرة الفلسفي ويقحمه في دائرة التاريخي الاجتماعي الأنثروبولوجي، والسياسي بعيدا عن التصورات الميتافيزيقية المطلقة التقليدية للعقل، مضافا عليه نوع من التغير والتعدد والنسبية يقول "ليس العقل شيئا قابعا في الهواء وإنما هو شيء مؤطر بشكل جيد، فالعقل ليس جوهرًا ثابتا يخرج عن كل تاريخية وكل مشروطية، فالعقل تاريخيته أيضا"²³، فتاريخية العقل الأركوني تبعده عن المفاهيم التقليدية الميتافيزيقية التي سيطرت طيلة القرون الوسطى، ولذلك يحركه وفق تطورات الفلسفة المعاصرة بمناهجها ومقولاتها ومفاهيمها. فالبينة التراثية عند أركون مرتبطة بالإبداعات العربية الإسلامية الكلاسيكية وبالضبط مع التوحيد في أنسنته النقدية "لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام أو المسيحية الموروثة عن الأفلاطونية الحديثة، وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال، المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والأيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية"²⁴.

يخلص أركون إلى نوع من المطابقة بين العقل والمنهج هذا الأخير الذي تعدد واختلف خاصة في الفلسفة المعاصرة وهذا ما أفرز تعدد العقل لتعدد الأفراد، لذلك فإن مادة العقل تتعدد وتختلف حسب أركون بين الثقافات والحضارات ومن عصر إلى عصر وحتى داخل الثقافة الواحدة - متغير يغير الزمان والمكان - يقول أركون: " فالعقل

الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل الذي كان يستخدمه ابن خلدون، والعقل الذي كان يستخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده، والعقل الذي كان يستخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين، والعقل الذي استخدمه طه حسين ليس هو العقل الذي استخدمه أنا شخصيا اليوم²⁵، فالعقل هو من ينتج المعرفة داخل العقل الاستيمولوجي النقدي، ولهذا يقيم أركون نوع من المقارنة بين العقل الإسلامي التقليدي والعقل الحديث، فالأول يعود البنية المعرفية التراثية التي تنفتح على الأسطوري والخيالي والإيماني، أما الآخر فهو يتحرك وفق منجزات ومتطلبات العصر الحديث، التي تعود إلى الفلسفة الوضعية المرتبطة بمقومات الحداثة ومبادئها. وفي هذا الصدد يرى أركون أن المناظرات والسجلات المعرفية التاريخية تختلف جذريا لأنها تخضع إلى منطق العقل وتاريخه وهو يستشهد بالمناظرة التي كانت بين المصلح محمد عبده والمشتشرق أرنت رينان "فمحمد عبده لم يكن يعرف العقل الفلولوجي الذي استخدمه رينان عندما دخل معه في المجادلة والمناظرة، وذلك لأن محمد عبده لم يكن مطلعاً على مناهج هذا العقل الفيلولوجي وآلياته وأدواته وأساليب عمله، وبالتالي لم يكن قادراً على أن ينخرط معه في مناظرة فكرية على المستوى نفسه، ورينان نفسه كان يجهل جزء الخيال أو المتخيل الديني الذي كان شغلاً لدى عبده، عندما كان يتحدث عن الإسلام، والسبب هو أن العقل التاريخي على طريقة القرن التاسع عشر، يرفض أن يأخذ عامل الخيال والبعد الأسطوري بعين الاعتبار، إنه لا يعترف إلا بالوقائع الثابتة والماديات"، ولذلك سعى أركون جاهداً إلى البحث في خبايا العقل الإسلامي، وهذا الأخير الذي لا يمكن الإمساك به وتقديم مفهوم نهائي وجامع، لأنه مبعثر بين مؤلفاته وفق منطق التفكيك والتجاوز والنقد والتعريف، وإعادة صياغة النص العربي الإسلامي، والكشف عن بنيته في علاقتها مع بنية العقل الديني وبقية العقول الأخرى مشيراً أن العقل الإسلامي يتحرك في إطار علم أصول الفقه الذي ظهر مع الشافعي، وعلى خلاف معاصريه من أصحاب المشاريع الفكرية العربية التي كانت فيها مقولة العقل جوهرية، يرى أركون أن العقل ينتمي إلى العقيدة وليس إلى اللغة، ولهذا ربط مشروعه النقدي بنقد العقل الإسلامي وليس لنقد العقل العربي لأنه حسب أركون "عقل يتقيد بالوحي المعطى المنزل، ويقرّ أن هذا المعطى

هو الأول لأنه إلهي وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي، أي في فهم وتفهم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد²⁶، وهذا يدل على أن الفكر الأركوني كان مهموما بالنقد الديني واللاهوتي ولهذا اهتم كثيرا بنقد العقل الإسلامي وجعله محور دراسته وأبحاثه في حين أن الكثير من مفكري النخبة العربية اشتغلوا على العقل العربي وبنيته، وفي هذا الصدد يقول: "استعملت هذا العنوان (نقد العقل الإسلامي) بدون تردد نظرا لطبيعته الفرنسية، لأن اللغة الفرنسية مؤيدة للنقد التاريخي والفلسفي والعلمي عامة، ولها أرضية خصبة من الجهاز المفهومي الداعي للمزيد من الدقة والتعمق في النقد، أما اللغة العربية فلا تتحمل اقتران النقد بالعقل الإسلامي، ولذلك فضل الجابري أن يقول نقد العقل العربي، وأجبرت أنا على اختيار عنوان للطبعة حيث أدرجت فصولا من كتاب نقد العقل الإسلامي، وقلت تاريخية الفكر العربي الإسلامي"²⁷.

إن العقل الإسلامي يحيل إلى ذلك النوع من النصوص الثقافية التاريخية التي تتعدد وتنوع فيها الخطابات والتأويلات (الفقه، علم الكلام، التصوف، الفلسفة)، والتي تنتج بنية موحدة متعددة في الآن نفسه (موحدة خارجية، متعددة داخلية)، ولهذا نجد أن أركان القارئ والمشرح للعقل الإسلامي في تاريخيته وبنيته يستند إلى جملة مفاهيم ومقولات خاصة به، وأهمها مفهوم البنية، مجال المعرفة الأصولي، الإسلاميات التطبيقية، ومن ثم يحدد أركان البنية الموحدة للعقل الإسلامي في مستويين الأول بنية العقل الإسلامي وتعبير أعم وأشمل بنية العقل الديني، والثاني توحيد العقول الإسلامية الفرعية في إطار مجموع آليات وقوانين وقواعد تتحكم في حركة العقل، وتتميز الخطاب الديني عن غيره (إسلامي، مسيحي، يهودي)، وخاصة في مبدأ الأصل الإلهي للعقل، لأن فكرة وجود عقلي أبدي ينسجم في تعاليمه مع ما يقدمه الوحي أو النص كانت موجودة في جميع المدارس الفكرية التي تعاقبت على تاريخ الفكر الإسلامي وأيضا في الديانات الأخرى – التوحيدية- (اليهودية، المسيحية) وهذا ما يوضحه أركون بقوله إن الإيمان بالوحي يقوي العقل البشري ويهديه²⁸، أي أن العقل الديني خاضع لسلطة عليا هي السلطة الروحية وهذا ما خرجت عن نطاقه اليهودية والمسيحية بفعل الحداثة، بينما بقي هذا الأمر ساري المفعول على العقل الإسلامي، إن لم نقل مقوما أو ثابتا من ثوابته، ولهذا يمكن القول أن أركون من خلال توضيحه معالم البنية الخارجية

للعقل الإسلامي، كان شغله الشاغل توحيد الخطاب الديني بمعنى أن العقل الإسلامي كغيره من العقول ونعني بذلك العقل المسيحي واليهودي.

إن شرح وتهديم أركان للبنية الخارجية للعقل الإسلامي كان يهدف لإعادة خلخلة وتعرية المسكوت عنه داخل هذا العقل، وهذا ما ساقه إلى البحث في البنية الداخلية للعقل الإسلامي، هذه الأخيرة التي تحتوي مجموعة من العقول الفرعية التي تعود بالدرجة الأولى إلى الاختلاف المذهبي والتاريخي والعلمي الذي شهدته البيئة الإسلامية مثل المذهب الشيعي والسني (عقل شيعي وعقل سني، العقل الفلسفي، العقل التاريخي)، وهي على اختلافها إنما تشترك في بنية واحدة وخارجية للعقل الديني، وبنية داخلية تتكون من العناصر المشتركة بين العقول الإسلامية الفرعية المتعددة، وهذا ما يشير إليه أركون بقوله " فعندما نقارن بين مختلف هذه العقول أو ضد عقول المدارس الإسلامية المختلفة كعقل الصوفية وعقل المعتزلة، وعقل الإسماعيلية وعقل الفلاسفة، فإننا نرى أنها تختلف في مجموعة المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق، وعندما ننظر إلى التاريخ نجد أنها لطالما تصارعت وتنافست وتناحرت، ولكن عندما نعمق التحليل أكثر وننظر إلى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية فإننا نجد أيضا أن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية، وهذه العناصر المشتركة هي التي تتيح أن نتحدث عن وجود عقل إسلامي بالمفرد، بمعنى أنه يخترق كل هذه العقول ويشملها"²⁹.

هنا يضح أن أركون سعى جاهدا إلى إظهار البنية الداخلية الموحدة للعقل الإسلامي في هذا اعتمد ما يصطلح عليه بموقعية المعنى، بغية خلخلة المفاهيم والمقولات التقليدية، ومن ثم توحيد العقل الإسلامي بعيدا عن الانغلاق الأرثوذكسي، مع العلم أن العقل القرآني هو العقل الذي انبثقت عنه كل العقول الفرعية الإسلامية وهو المرتبط بالنص التأسيسي أي الوحي لأن كل فعل حضاري وثقافي عربي إسلامي انبثق عنها، فما نستشفه من معظم كتابات أركون هو أن العقل الإسلامي عقلا دوغمائيا مغلقا يتحرك ضمن الدائرة الأصولية التي لطالما سيطرت على الفكر العربي الإسلامي، (هذا لا ينفي عدم الاحتكاك بفلسفات وتيارات فكرية غربية مثل الفلسفة اليونانية)،

فالعقل الإسلامي بقي حبيس الدوغمائية ولذلك يلح أركون على السير بهذا العقل قدما لتجاوز القيود الأصولية المفروضة عليه بحجة المقدس والمتعالي.

ينبغي تحديث العقل الإسلامي بالاستناد إلى تأصيل الحداثة باعتبارها ضرورة لدفع هذا العقل نحو آفاق جديدة ابستمولوجية وتاريخية تتجاوز كل ما هو أصولي مؤكداً أن الحداثة في التراث الإسلامي موجودة بقوة في أنسنة التوحيد ذلك العصر الذي شهد كل مقومات الحداثة بمفهومها الحديث الحرية، التسامح، الديمقراطية، التفتح على الذات والآخر، فتجاوزت بذلك أنسنة الفكر الغربي ولهذا يقول أركون "إن الحداثة ليست حكرا على الغرب أو الشرق، فالحداثة توجد في أي عصر ولدى كل شعب، والنزعة الإنسانية ليست حكرا على الغرب، وأروبا كما حاول أن يوهمنا بذلك الاستشراق"، إنما مهمة تحديث العقل الإسلامي وإخراجه من السياجات الدوغمائية والأوهام التقليدية صعبة، وأركون ذاته يعترف بذلك، وهذا مرده إلى الاختلافات والتناقضات التي تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية في إطار ما يسمى بتعدد الثقافات، فقراءته النقدية الابستمولوجية العلمية كانت ضرورة للتعامل مع التراث والحداثة والقفز به إلى الأمام، عكس العديد من القراءات الناقدة والشارحة للفكر العربي الإسلامي، لأن غايتها كانت أيديولوجية بحتة " حاولت تمييز قراءتها للتراث العلمية والابستمولوجية عن طريق الالتزام بمنهجيات تنتسب إلى حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية، مثل محاولات زكي نجيب محمود، أما أركون فقد تعامل مع التراث الديني الإسلامي بطريقة تعامل المفكرين الأوروبيين مع تراثهم الديني والمسيحي، لذلك فهو ينتصر إلى العلمانية، ويفتش عنها في قراءته لتاريخ الفكر العربي الإسلامي بأسلوب يطفح بالتجاهل والارتباك على خلفية التخلص من ثقافة وتراث القرون الوسطى في الفكر الإسلامي والعقل الإسلامي، وهي المهمة الفكرية الأساسية، التي نهض بها الفكر الأوروبي وشق طريقه نحو التقدم والحداثة"، وهذا ما يؤكد بحث الخطاب الأركوني لتجاوز كل البنى المعرفية التقليدية للفكر العربي الإسلامي لولوج عالم الفضاء العلماني وإزالة كل مخلفات الفكر الديني التقليدي الذي سيطر على كل مؤسسات الفكر (الاجتماعية، الثقافية، التاريخية، السياسية، الاقتصادية).

العلمنة عند محمد أركون:

مفهوم العلمانية:

إذا توقفنا عند تحديد مفهوم العلمانية، سنجد أن الآراء تتباين وتختلف حول إعطاء معنى دقيق وشامل للعلمانية وخاصة في الخطاب العربي المعاصر، مع العلم أن هذا الأمر حسم في العالم العربي منذ زمن بعيد، والسبب في ذلك مرده بالدرجة الأولى إلى الرفض وعدم القبول الذي قوبلت به العلمانية في العالم العربي فكثرت القراءات والكتابات، التي تؤكد أن العلمانية فكرا دخيلا على المجتمعات العربية ونذكر على سبيل المثال ما نشره يوسف القرضاوي في إحدى مقالاته حول مفهوم العلمانية "إن العلمانية بضاعة غربية لم تنبت في أرضنا ولا تستقيم مع عقائدنا ومسلماتنا الفكرية"، هذا الطرح فيه نوع من التعصب الأيديولوجي وهو يفتقر إلى العلمية والموضوعية والدقة، وهذا ما يصطلح عليه "عادل ضاهر" بالأيديولوجيا الشرعانية³⁰، فهم لم يفهموا المعنى الحقيقي للعلمانية، بل اطلعوا فقط على الأهداف التي كانت تسعى إلى تحقيقها كالتحرر من سلطة الإكليروس^{**} واستقلال الدولة على هيمنة الكنيسة والآباء، ولذلك يؤكد "عادل ضاهر" أنه باستثناء أقلية مثل محمد أركون وأنطون سعادة من كشف "المعنى الحقيقي للعلمانية باعتبارها نظرية في المعرفة تتجاوز الحدود الضيقة التي تربط معناها بنشأتها"³⁰.

ورغم الاختلافات إلا أن هناك اتفاق واضح حول اعتبار العلمانية مرادفة لمصطلح (Sécularisme) المشتقة من الأصل اللاتيني (Saeculum)، وهي تدل على ما يتصل بشؤون العالم، أو (Secular) التي تعني العالم الدنيوي، وهذا يدحض الرأي القائل أن العلمانية ظهرت خلال القرن التاسع عشر في أوروبا، وفي هذا خلط كبير بين العلمانية واللائكية، هذا المفهوم الذي ظهر في القرن التاسع عشر (19) في فرنسا.

وهناك من يشير إلى أن مصطلح علمانية يعني الوضعية أو الحالة، وهي ترجمة عربية لكلمة "Laïcité" التي تفيد العامة، أي عامة الناس لتمييزهم عن رجال الدين أو الكهنة، المشتقة في اليونانية من كلمة "Cléros". لكن الأمر لم يبق على حاله خاصة

مع القرن الثالث عشر أين أصبحت كلمة "Laicos" تعني الحياة المدنية مقابل الحياة الدينية، والصراع مع رجال الدين من أجل حرية الوعي وكسر سلطتهم المطلقة³¹.

إن أركون في تتبعه لنشأة العلمنة يعود إلى ذلك الصراع الناشئ بين الثقافة الشفهية التي يملكها الجميع، وبين سلطة الكتابة التي تملكها أقلية وهم رجال الدين، ونعني بها سلطة الهيمنة والتدخل في جميع شؤون الحياة بمختلف جوانبها (الثقافية والاجتماعية والتاريخية والسياسية والدينية)، إذن الكتابة مَيَّزَها بعد سحري ومقدس، فالأفراد الذين نطلق عليهم صفة "اللائكية" هم أفراد مسيحيين يقدمون الإخلاص والولاء للمسيح لكن ليسوا من رجال الكنيسة في (المؤسسة الكهنوتية)، ومن هذا المنطق يمكن القول أن اللائكية هي عدم الانخراط في المؤسسة الكنسية لأنهم رجال دين بعيدا عن الكنيسة والسياسة، ففي هذه الحقبة التاريخية أصبح معيار التصنيف العقدي للمسيحية ليس التدين وإنما الانتماء للسلك الوظيفي للكنيسة، بغض النظر عن تدين الشخص.

إن محاولة تحديد مفهوم العلمانية صعب لارتباطه بمراحل وتحولات تاريخية، فمن الصعب التحكم في هذا النوع من المفاهيم (الحدثة الديمقراطية العلمانية)، لأنها من المفاهيم الهلامية التي تتمرد على المفهمة وهذا ما يشير إليه عزيز العظمة: "من غير الممكن تقديم تعريف واحد، جامع مانع للعبارة والمفهوم، إذ أننا في شأن العلمانية بصدد جملة عمليات تاريخية موضوعية لا تقبل الاختزال ولا التبسيط، وإننا ممن يفضل اذكاء ملكة التمييز على إثارة ما يستسهل من الصيغ والنماذج"³²، فالعلمانية تعتبر عقيدة سياسية مرتبطة بمعركة ضد المؤسسة الكنسية، أي فصل الفعل السياسي عن الفعل الديني، فهي تتميز بقوة ثورية وتحررية من أجل إضفاء نوع آخر من المعقولة التي تقود إلى التحرر والانفتاح، وهي بذلك رؤيا واضحة عن علاقة السياسي بالدين (الدولة، الكنيسة) في العصر الحديث، وما التجربة الفرنسية القاسية إلا نموذجا على ذلك.

التصور الأركوني للعلمنة:

إن تناول أركون لمسألة العلمنة وتطوراتها، التاريخية والثورات العنيفة التي شهدتها كنظرية معرفية يتجاوز الطرح التقليدي المؤلف (فصل الدين عن الدولة)، مؤكداً أنه ليس من البساطة اختزال هذه النظرية إلى مجرد الصراع بين الثيولوجيين المدافعين عن الدين والمقدس، وبين رجال العلم الأحرار المؤيدين استقلال العقل، فالصراعات التي شهدتها المجتمعات المسيحية والإسلامية دفعت بالإنسان إلى البحث عن المعرفة والفهم، وهذا يسعى إليه أركون، أي خلق علاقة ارتباط بين العلمنة في ميولهم التقليدي (الكنيسة والدولة) ونظرية المعرفة وفق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية التي يتجاهلها الخطاب العربي كثيراً، ليؤول إلى أيديولوجيات دوغمائية مغلقة تحولت إلى نوع من الأرثوذكسية الإيمانية.

إذن تتعلق العلمنة بحركة العقل ومشكلة المعرفة وفق منطق نقدي يواكب التطورات العلمية ومناهج العلوم للتعدي على الدوغمائي الإيماني، وهذا ما يؤكد بقله: "هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"³³، فالهدف هو التفتح الأقصى للإنسان وكسر كل الحواجز والمقدسات على اختلاف صورها (الدينية، الاجتماعية، السياسية، المعرفية)، للثورة ضد كل ما لا يحتمل هذا الذي يحول بين الإنسان وتحقيق حريته لقتل إنسانيته وإبداعاته باعتبارها مسؤولية للروح، وبهذا تصبح العلمنة أكثر إيجابية، لأنها أكثر بكثير من مجرد التقسيم أو الفصل بين الديني والقانوني، بعيداً عن التمرد والعنف وإقصاء الذات والأخر فهي مرتبطة بالعقل قبل المجتمع ومؤسساته، لذلك ينبغي التخلص من كل مخلفات العصور الوسطى، فهي تعبر عن آفاق جديدة تعتمد لغة الحوار والتواصل والتعايش لكسر الأسيرة الدوغمائية التي تؤله الثابت وتخفق الاختلاف في الرؤى وكأنها كفر.

إن أركون يتحدث عن نوعين من العلمنة النضالية والمكافحة التي تخص التجربة الفرنسية والتي كانت قاسية جداً، فيما يخص العلاقة بين السياسي والديني بإلغاء الجانب الديني (الروحي)، وهذا ما اتضح في نظام التعليم في الجامعات للتحرر من التبعية الدينية الكنسية كما يصفها أركون على عكس ما عاشته المجتمعات الألمانية

والبريطانية أين شهدت فيها العلاقة بين الديني والديني نوع من الانفتاح والليونة، وبهذا تجاوزت العلمنة كل الصيغ التقليدية القديمة المتعلقة بفصل الديني عن الزمني فقد أصبحت تحمل معاني أخرى لنزع صفة القداسة عن العالم ككل (سياسي، ديني، اجتماعي، ثقافي)، أين أصبح التخلص من كل قيم اللاهوت هو المصدر لتحقيق السعادة البشرية (الحرية، الديمقراطية، العدالة)، وهذا ما نادى به الحداثة العقلية الغربية، وبما أن العلمانية هي جوهر الحداثة لإحداث قطيعة مع الإيمان التقليدي المغلق، فهما الفضاء الذي يحقق الحرية والديمقراطية بعيدا عن كل أنواع التعصب والقهر.

حاول أركون أن يعيد بناء وتركيب مفهوم العلمانية وفق منطق التفكيك والتعرية والنقد، وبذلك تجاوز المفهوم كما قدمته فلسفة الأنوار في الفكر الغربي الحديث الذي يلغي الدين ويرسخ قواعد العقلانية، ولهذا سعى أركون في نقده الفلسفي لإعادة صياغة مفهوم العلمانية وفق مناهج أنثربولوجية سوسيو دينية من أجل الكشف عن اللامفكر فيه والمسكوت عنه، بمعنى عدم استبعاد عامل الدين في التاريخ الأوربي لأنه كان موجودا بقوة وبصور مختلفة وهذا ما ذهب إليه "فرج فودة" معتبرا أن العلمانية تحتاج إلى جهد متواصل وفعل مدروس باعتبارها نظرية في المعرفة وثورة للتحرر من القيود الإيمانية المفروضة " إن فصل الدين عن السياسة وأمور الحكم إنما يحقق صالح الدين، وصالح السياسة معا على عكس ما يصور لنا أنصار عدم الفصل بينهما، ويجدر بي هنا أن أفصل قبل أن أفصل بين أمرين أولهما أقبلة وأطالب به وهو فصل الدين عن السياسة، وثانتهما أرفضه ولا أقبلة وهو تجاهل الدين كأساس من أسس المجتمع وأحد مكونات الضمير في المجتمع"³⁴.

" فالدعوة الأركونية واضحة وصريحة وهي عدم إلغاء العامل الديني (الوضعية العلموية) نهائيا من التأسيس لفكرة العلمنة وهذا ما يذهب إليه أركون بقوله: " فأنا لا أدعو للتراجع عن فكرة العلمنة بمعنى فصل الكنيسة عن الدولة، وإنما أدعو مراجعنا واغتنائها عن طريق إعادة التفكير بمسألة العامل الديني والعامل الديني بصفتهما بعدين لا يتجزآن من الإنسان"³⁵، فالعامل الروحي ضروري حسب "ألبرت شفيتر" لأن

ما آل إليه الغرب من انحلال أخلاقي وتفكك اجتماعي مردّه بالدرجة الأولى إلى إلغاء هذا الأخير من حياة الأفراد والمجتمعات.

أما "جورج طرابيشي" فهو يؤكد الطرح الأركوني بحضور الجانب الديني في مسألة العلمنة بقوله " ففي التجربة الغربية كانت العلمانية مبسطة اليد في مجال الدولة، مكفوفتها في مجال الدين، أما في الساحة العربية الإسلامية، فلا أن تكون مبسطة اليد في المجالين كليهما، فهنا ليس المطلوب علمنة الدولة وحدها على مستوى السطح بل أيضا علمنة المجتمع على مستوى العمق، وعلمنة المجتمع إنما تعني تمكينه من إعادة تربية نفسه ليقبل بشرعية التعدد في الأديان وبشرعية تعدد الطوائف في الدين الواحد"³⁶.

إن الدعوة إلى نفي وإلغاء البعد الروحي الديني هو بمثابة إلغاء لإحدى البنى الأساسية للإنسان، ولهذا يحاول أركون وفق منطق الفلسفة المعاصرة بمناهجها ومفاهيمها (عاش في البيئة الفرنسية)، فهو يشرح ويفكك وينقد العلمانية من أجل إعطاء مرونة وانفتاح تتجاوز الصرامة والاختزال والعنف، لذلك يمكن القول أن أركون قدّم مفهوما جديدا للعلمنة تتجاوز الطرح المؤلف، وهذا لتوثيق الصلة بين العلمنة والمعرفة.

خاتمة:

إن العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية كانت موجودة، وكأنها ضرورة فهي ليست بدعة ولا كفرا، بل كانت واقع عايشه المسلمون آنذاك ببحثهم في قضايا عدة مثل (الألوهية، الذات، الصفات، خلق القرآن... الخ)، هذه القضايا التي شكّلت بدايات التوجه العلماني للفكر العربي قبل أن تكسحه العلمنة، فالفكر الإسلامي ساهم وبقوة في خلق وتشديد الحضارة الإنسانية العالمية، فلا يمكن أن نؤسس لخلق فجوة بين العلمانية والإسلام، لكن الجدال القائم اليوم في الخطاب العربي المعاصر بين التيار الرافض للعلمانية والتيار المناصر لها والتيارات التوفيقية أو التليفية التي حاولت دمج أفكار عدة مثل القومية، الديمقراطية مع الفكر التراثي لتحويله إلى فكر سياسي يلغي

البعد الفكري والنقدي الفلسفي، كل هذا يوجي بأن العلمانية أمر دخيل على المجتمعات العربية الإسلامية، ولا بد من استئصالها لأن فكرة فصل الديني عن الزمني (المفهوم التقليدي) أصبح من المسلم به في الذهنية العربية الإسلامية لا تنتج إلا شرًا وقبحًا وتفسخًا أخلاقيًا ومعرفيًا، وفي خضم هذا المدّ والجزر سعى المفكر محمد وأركون إلى صياغة وبناء العلمنة وفق مناهج الفلسفة المعاصرة ومنطق العلوم الإنسانية والاجتماعية لتجاوز البنى المعرفية التقليدية الموروثة والأساليب الدوغمائية في إدارة التفكير، بكشف المسكوت عنه واللامفكر فيه في الفكر العربي الإسلامي، وإنتاج علمنة منفتحة ومرنة لها علاقة بالمعرفة تتجاوز كل الطابوهات الاقصائية والأسيجية الإيمانية الخائفة لمواكبة التطور الفلسفي الغربي.

المراجع:

1. محمد عمارة : نحو عقلية إسلامية واعية، العلمانية بين الغرب والإسلام، دار الدعوة للنشر والتوزيع، 1196، ص ص 9-10.
2. المرجع نفسه، ص 40.
3. مراد وهبة، منى أبو ستة: مؤتمر تأسيس العلمانية في مصر، الندوة الأولى، مارس 2006، ص 68.
4. برهان غليون: نقد السياسة، الدين، الدولة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1991، ص 45.
5. علي حرب : نقد المثقف المعاصر، رؤية علي حرب، تقديم سجان قزي، دار المعارف الحكيمة، 2017، ص 3.
6. مصطفى الحسن : الدين والنص والحقيقة، قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، الشبكة العربية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت، 2012، ص 47.
7. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، 1998، ص 208.
8. المرجع نفسه ، ص 90.
9. مصطفى الحسن : الدين والنص والحقيقة، مرجع سابق، ص 60.
10. عبد الرحمن اليعقوبي: مراجعات في الفكر العربي المعاصر، الحداثة الفكرية في التأليف العربي المعاصر (محمد أركون، محمد الجابري، هشام جعيط)، مركز نما للبحوث والدراسات، بيروت، 2014، ص 50.
11. علي حرب: مرجع سابق، ص 80.
12. محمد أركون وآخرون: الإسلام والحداثة، ندوة، دار الساق، 1990، ص 320.



13. المرجع نفسه، ص325.
14. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سابق، ص298.
15. المرجع نفسه، ص299.
16. محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص87.
17. المرجع نفسه، ص47.
18. المرجع نفسه، ص70-71.
19. محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساق، ط3، 1998، ص238.
20. المرجع نفسه، ص240.
21. المرجع نفسه، ص239.
22. المرجع نفسه، ص240.
23. مختار الفجّاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، 2005، ص70.
24. محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سبق ذكره، ص90.
25. ففف
26. ننن
27. ممم
28. ككم
29. ممم
30. نبيل دبابس: العلمانية والسلطة، نقد خطاب النخبة العربية، منشورات الاختلاف، ط1، 2017، ص27.
31. المرجع نفسه، ص47.
32. المرجع نفسه، ص76.
33. - محمد أركون: الإسلام ، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساق، ط2، 2001، ص104.
34. فرج فودة: حوار حول العلمانية، د ط، دس، ص69.
35. زكي الميلاد: من التراث إلى الاجتهاد، الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد، المركز الثقافي العربي، د ط، دس، ص90.
36. جورج طرايبي: هرطقات 2 العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية، بيروت ، ط2، 2017، ص93.