الشروط المعرفية لمشروع
محمد أركون العلماني

د. بكري خليل(*)

المدخل

في مواضع عديدة من مؤلفاته، يعيدنا محمد أركون (١٩٢٨ - ٢٠١٠) إلى بدايات التفكير في مشروعه النقدي وانخراطه في الدراسات التراثية مستهدفاً العقل الديني وتأسيس خطاب علمي عن مشكلات تجديد الفكر الإسلامي.

ويبدو أن «نقد العقل الإسلامي» كعنوان عريض قد لخص ذلك المشروع الذي ولد لأول مرة أثناء إعداده لأطروحة دكتوراه الدولة في فرنسا عن مسكويه والموسومة «الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري، مسكويه فيلسوفاً ومؤرخاً» كجهد بحثي طبق من خلاله المناهج الحديثة على دراسة التراث الإسلامي.(١)

فإن كانت معالم نضجه الفكري قد لاحت في ذلك العمل وما تلاه، فقد روى أركون أنه قد بدأ اهتمامه وهو ما يزال طالباً بقضايا الثقافة منذ وقت مبكر، إذ ألقى محاضرة عام ١٩٥١ في قريته عن المرأة القبائلية استفاد فيها من المواقف المعلمنة للتقاليد المحلية بأفق تصحيح أوضاعها وانعتاقها.

ويفيدنا أركون عن نزعته الإصلاحية التي تمتد إلى مرحلة الدراسة الجامعية، إذ قدم بحثاً لنيل دبلوم الدراسات العليا في جامعة الجزائر عام ١٩٥٤م بعنوان (الجانب الإصلاحي من إعمال طه حسين) وكان ذلك قبل مجيئه إلى فرنسا.(٢)

(*) أستاذ بجامعة النيلين، الخرطوم، السودان.

(١) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٨م، ص ٣٣٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٢.

وفي مستهل المرحلة الاستقلالية في تونس والمغرب نشر أول نص عربي في مجلة «فكر» التونسية عن «مغزى تاريخ شمال إفريقيا» عرض فيه إمكانية استيعاب موضوع التراث الديني من خلال معركة التحرر الوطني وتشكيل دولة حديثة تضمن الحق في الديمقراطية وتحترم مواطنيها.

وكانت هذه المبادرات إفصاحاً عن ما سماه «مشروع العمر» إشارة إلى نقد العقل الإسلامي بالمعنى اللغوي والتاريخي والانثروبولوجي كمحور رئيسي استغرق موضوعه الجانب الأهم من عطائه الكبير وإنتاجه الفلسفي ومسيرته الفكرية الباذخة، والتي أرادها أن تحتل مكانتها في أوساط الباحثين العلميين من خلال مناقشة مفتوحة وديمقراطية بالمعنى الفكري والعقلي الكلمة.(١)

الوضع التاريخي والمنهج

أدرك أركون المصاعب الفكرية لارتباط الإطار المعرفي الإسلامي بالموروث أكثر من ارتباطه بالعقل الاستطلاعي المتوجه نحو المستقبل مما يمنع التفكير ويبعده عن الاستكشاف، فتظل أنواع السلطة وقداستها وأنواع الحاكمية فاعلة ومؤثرة على المخيال السياسي والديني بل تأخذ طابعاً تقديسياً وميثولوجياً.(٢)

فجميع السلطات السياسية التي ظهرت في أرض الإسلام نسبت نفسها إلى تعاليم القرآن والسنة النبوية، وادعت بأنها تتحمل مسئولية عليا في حماية هذه التعاليم، وأدى ذلك إلى نشوء نظرة قسرية تقول بأن الإسلام دين ودولة لا ينفصلان.(٣)

فهناك عوامل تحول دون تحرير العقل النقدي وقيود معرفية فرضها العقل الدوغمائي على الممارسات الفكرية والثقافية، خاصة وأنها تعتمد في سطوتها على التضامن الأيديولوجي بين الدولة والكتابة والثقافة المكتوبة العالمة والأرثوذكسية الدينية.

---

(١) محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام والمسيحية والغرب، ط٣، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٦م، ص ٥٢..

(٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ٨.

(٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ط٣، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٦م، ص ١٤٥.

فمسلمات ذلك العقل الدوغمائي المعرفية لا تميز بين تصوراته للماضي البعيد والقريب، وما يفتحه الخطاب القرآني من آفاق عديدة ومتجددة للتفكير والتأويل والإبداعات الرمزية والمعاني الاجتماعية، فالعقل الدوغمائي يغلق ما كان مفتوحاً، ويحيل ما كان ينبغي التفكير فيه ويمكن التفكير فيه إلى ما لا يمكن التفكير فيه.

وأراد أركون أن يشخص خصائص منهجه النقدي لهذه الحالة، فيشير إلى أنه يهدف إلى نقد العقل الإسلامي بطريقة تاريخية وليس بطريقة تأملية تجريدية مدرسية (سكولاستيكية) ليحفر ابستمولوجياً في الطبقات العميقة لاستكشاف كل ما يتحكم بنشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوى متصارعة وأهواء متضادة.[١]

فهو ينأى بمنهجه عن الامتثال والتكرار حتى بالنسبة لمضامين الإيمان الأكثر قداسة، كما طبقه كذلك على الأشكال الأكثر مشروعية للتضامن التاريخي مع مجتمعه وأمته، فيلتزم بهذا التجاوز للمنهجية الوصفية السردية والأساليب التبجيلية والسياسية المتبعة في كتابة التاريخ. ولا يقف برنامجه الطموح ذو المنهجية النقدية التفكيكية عند الممارسات التاريخية في مجالها العربي الإسلامي والأوروبي المسيحي، بل يشمل العلمانية، وكل المسار التاريخي ساعياً وراء تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية لإعطائها مصداقية أكبر من خلال بلورة روح جديدة تطبق على كل الثقافات والتراثات البشرية.

فالفكر الإسلامي لا يمكنه تجنب المصادر والدروس الجديدة للوعي العلمي المعاصر، من تاريخ الأديان والأديان المقارنة وعلم الاجتماع والانثربولوجيا الدينية، والسيكولوجيا الاجتماعية والتحليل النفسي والالسنيات.

فالاستعانة بالالسنيات والسيميولوجيا أمر لا غني عنه من أجل توضيح الروابط بين الدين والتاريخية وجعلها مفهومة.[٢]

ومن هذه الزاوية فإن فهم الإسلام في حاضرنا وإدراك حقائقه يستدعي إدخال البعد التاريخي في التحليل والذي يستند إلى التعريف بين الإسلام المثالي والإسلام التاريخي المتشكل نتيجة التجاوز والتتابع الزمني لما يسميها بالإسلامات السوسيولوجية أي تلك التجليات الناشئة

(١) المصدر السابق، ص ٤٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢١.

عن علاقة الدين بالمجتمع وما يفرزه الحراك العام وصلات الجماعة فيما بينها والمتشكلة في دائرتها الواسعة من معاملات وخلافها.

فإن كانت التاريخية هي الامكانات التي يتمتع بها المجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي الثقافي الخاص ووسطه التاريخي، فإن الأمر يتعلق بوضع التاريخية في قلب المجتمع كمبدأ منظم لحقل العلاقات والممارسات بدل أن نضع المجتمع في التاريخ(*)، وبالتالي تجاوز ذلك التعارض المظهري بين البنية والتاريخ أي بين المكونات والمتغيرات، فيكون من المستطاع أن نفصل التحليل السوسيولوجي والمنظور التاريخي.(١)

وفي هذا الشأن، تتبوأ «تجربة المدينة» في صدر الإسلام موقعاً خاصاً في التنبيه إلى ضرورة التفكير من جديد في البحث التاريخي عن كيفية إقامة نوع من الاتصال والارتكاز بين الدين والممارسة، وبين الوعي والتاريخ الإسلامي.

فقد رسمت تلك الفترة ملامح ومحددات تاريخية أفصحت عن مجريات ومسلمات بالغة الدقة، اصطرعت بداخلها وتنافست أنماط من العقول في إطار الثقافة العربية الإسلامية على الرغم من أنها تمثل قواسم رئيسية مشتركة وضمها عقل إسلامي يخترق بناها وهياكلها ويشملها جميعاً.(٢)

وعلى وفق ما أشرنا إليه، فإن إعادة قراءة التاريخ بضوء الأشكال النظري الذي تطرحه قضية إعادة إنتاج النموذج التأسيسي - تجربة المدينة - تصبح توجهاً لدى أركون إلى النظر في تفكيك التاريخ وتشريح الوعي والذاكرة الجماعية التي يرى أنها رسمت صورة مثالية لا تاريخية للتاريخ الإسلامي.(٣)

فما أثارته هذا المسألة حول الإحاطة بالمرحلة التأسيسية، لم يحل بالشكل المشروع من وجهة نظر ثيولوجية، مما دفع أركون إلى التأكيد على أن السلطة على مدار التاريخ الإسلامي كانت سلطة زمنية مضبوطة أو موجهة من قبل السيادة الدينية على الرغم من ظروف نشأتها

(*) هنا يستشهد أركون بالمفكر الفرنسي الانتورين.

(١) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المصدر السابق، ص ١١٦,

(٢) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ٤٩.

(٣) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ص ٢٨١.

مالية عامة لازمت الخيال الديني ولا يمكن تجاهلها أو إخفائها
وخطاباتها الدينية، وهي التسليم بالتاريخ المروي المكتفي بترجمة النصوص والوقائع
في عصر، فبدت تلك الحصيلة وكأنها التراث الحي الواصل بين الماضي والحاضر والعابر

ن ذلك الطابع يثير الاهتمام بمعرفة كيفية تشكل الآلية المنتجة للمعنى في القرآن واللغة العربية وانغراسها في وعي المسلمين بفعل الثيولوجيا التي أعطت تصوراً مسبقاً للأمور وجعلتهم يعيشون زمناً طويلاً وراء سياج معرفي وتسليم إيماني لا يدانيه أي تساؤل.(١)

وبالطبع فمثل هذا التشكل الثقافي والخبرات الإدراكية يتطلب دراسة الوحي بصفته عاملًا رئيسياً ساهم في خلق مجتمعات الكتاب، بالوقوف على المسار التاريخي للثقافة الإسلامية وأنظمة الفكر(*) التي قامت في المسار التاريخي الإسلامي من أجل موضعة الوحي في حيز معرفي ومنظور ألسني تاريخي سيميائي وانثربولوجي.(٢)

ومما يجدر ذكره أن قراءة العملية التاريخية لتكون طبقات التراث عبر التدرج الزمني قد خضعت إلى مؤثرات فكرية وتحليلات ذات صلة مباشرة بميشيل فوكو لاسيما ما يتصل بالتوصيف والتحليل الاركيولوجي لتشكل تلك الطبقات أو ما يتعلق بجدلية النتاجات الثقافة والربط بين المعرفي والسلطوي.(٣)

فبعد انقطاع الوحي، دخلت المجتمعات الإسلامية تجارب عديدة قام فيها الفقهاء المؤسسون للمدارس الفقهية باستنباط الأحكام من الكتاب والسنة، وتمثل هؤلاء التاريخية ضمنياً بجهودهم في التأمل والبحث واستنباط الأحكام، وكانصهار واتحاد في التجربة البشرية بين الكائن والوجود.

وعلى الرغم من أن هذه التاريخية ظلت تتحور وتتحول، وارتفعت النفوس إلى مرتبة

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٨٤,

(*) المنظومة الفكرية، مفهوم يشير إلى المسلمات والفرضيات التي تتحكم في مرحلة أو طور تاريخي معين.

(٢) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ٧٦.

(٣) للمزيد انظر: د. الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ط١، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١م، ص ٨٠-٨١.

التأمل لإدراك المطلق الذي عاشه النبي ﷺ فإن أركون يرى أنها أصبحت الخلاص الأخروي.

فقد استطاع الخطاب القرآني أن يخلع القدسية والتعالي على التاريخ البشري الأكثر ودنيوية، فتلك التاريخية المتجيلة بالقرآن الكريم تمثل العلاقة بين الحقيقة والزمن وبين الحياه الدنيوية وزمانها المحدود، والزمن اللا محدود للحياة الأبدية.

فالزمن القرآني السماوي الأخروي، مرجعية إجبارية للزمن الدنيوي مليء بمعنى أن كل لحظة من الحياة المعاشة مليئة بحضور الله، المتجسد بالشعائر والتأمل واستذكار تاريخ الخلاص وتلاوة كلام الله وإتباع السلوك الأخلاقي والشرعي المتوافق مع الأحكام.

وهكذا فإن مثل هذه القراءة تمتص الزمن الوضعي للتاريخ وتحشره داخل زمن سماوي مليء بكل أنواع الأساطير التي ينبغي استكشافها عن طريق علم النفس التاريخي.(١)

إن عدم الاهتمام بالزمن المتسلسل للوقائع الثابتة والأحداث والسير، مقطوعة عن الإطار الزمني للتعقل الذي رسخه القرآن يعني رفض النفاذ إلى التاريخية، ومعارضة الزمن المليء بالزمن المتشظي أو المتغير مما يسقط ويضفي جموداً خيالاً على الزمن المحسوس والتاريخي ومن ثم رفض نسبية العقل والحقيقة المثالية. فالتشوهات التي تصيب تاريخ الإسلام بسبب الخطاب الإسلامي، مردها تفريغ الحقيقة التاريخية عن علاقتها بالزمان الوضعي أو بالإلهي.

وأياً كان فإن للبعد الألسني واللغوي خصائصهما ودورهما في فهم النص المكتوب في المجتمعات التي انبثق فيها الوحي، وفي تعالق العقلاني والخيالي اللذان خضعا لتفسيرات رجال الدين والفقهاء بحكم سلطتهم اللغوية والاعتبارية وتأويلاتهم التي كانت على صلة بقوى اجتماعية متنافسة للسيطرة على الساحة السياسية والفكرية.(٢)

وتبعاً للفهم السابق، يستعيد أركون مضامين التراث الإسلامي وينظر إليها من خلال اركيولوجيا المعنى. فعن طريق تحليل التراث نقدياً، يتوخى معرفة علل نشأته وتشكله بالكيفية التي نشأ بها، بدلاً من تمجيده وتعظيمه، والتوصل إلى الأسباب التي تجعله يمارس دوره في المجتمعات التي هيمنت عليها الظاهرة الإسلامية، وطلباًللحقيقة دون القول بامتلاكها.(٣)

---

(١) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ٧٦.

(٢) الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص ٩٢.

(٣) محمد أركون، العلمنة والدين، المصدر السابق، ص ٤٤.

فأولى خطوات المراجعة النقدية تبدأ بإعادة القراءة التفسيرية للقرآن بعيون الحداثة العقلية وتحت ضوئها، إذ أن القرآن قد ظل طوال عشرين سنة، سلسلة متصلة من العبارات الشفهية التي تلفظ بها النبي ﷺ الذي أراد تغيير مجتمعه ونقله إلى مستوى جديد وطراز ثقافي وقانوني مختلف.

وفي تلك اللحظات الحاسمة التي استحالت فيها الثقافة الشفهية إلى ثقافة مكتوبة وتشكل فيها المصحف، ثم تدشين مرحلة ستصبح فارقة فيما بعد للتوليد التاريخي للمجتمع، وستفعل المرحلة المشار إليها فعلها عندما أدارت وجهها التراث الشفهي إذ جرى تكريس الحرف المخطوط بصفته أداة للسلطة التي مضت تنسج خيوط هيمنتها تاريخياً وثقافياً وسياسياً وفكرياً، والتي ما زال المجتمع الإسلامي يعاني من وطأتها إلى الوقت الحاضر.

فإذا تسنى لنا فهم كيفية تعاضد وتمفصل العقل الإسلامي مع عقل الدولة منذ ظهورها في طور التجربة التأسيسية فسوف يكون سهلاً تتبع تلك العلاقة بينهما في السياقات الاجتماعية والثقافة المتنوعة والتي أسفرت عن وشائج شديدة الدقة والتعقيد في جدلية الإسلام والسياسية في تراثنا.

العلمنة والحداثة

كثيراً ما تستدرج العلمانية والعلمنة الساعين إلى إيجاد تعريف قاموسي أواصطلاحي، إلى التشعب والاستطراد من غير ما تحديد نهائي للمدلول.

وقد جرى توصيفها من قبل العديد من المفكرين والباحثين على النحو المذكور، منهم على سبيل المثال «علي حرب» الذي يذهب إلى «أنه يبدو أن لا اتفاق على مدلولها عند من يستعملها من الكتاب العرب».[١]

أما «د. حيدر إبراهيم علي» فيرى أن العلمانية ليست واحدة خاصة على مستوى التطبيق، أما من ناحية التعريف فإن المفهوم يثير جدلاً واسعاً بسبب هجرة المفهوم من الثقافة الأوروبية».[٢]

---

(١) علي حرب، نقد الحقيقة، ط٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٥، ٥٦ - ٥٧.

(٢) د. حيدر إبراهيم علي، العلمانية، المفهوم والقضايا، ط١، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص ٥، ١٧.

وقد ركز عبد الوهاب المسيري على الأبعاد الإجرائية والتعريفية وميز بين العلمانية الجزئية (فصل الدين عن الدولة) والعلمانية الشاملة (فصل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن الحياة في جانبها العام والخاص).[١] وقد لاحظ كتاب «إشكالية المصطلح في الفكر العربي» إن كل من المسيري وعزيز العظمة لم يخرجا برؤية واضحة حول إشكالية المفهوم والمصطلح على الرغم من أن حوارهما عن الموضوع قد سود كتاباً بأكمله.[٢]

والذي يهمنا أن محمد أركون يرصد بهذا الخصوص خطى التاريخي والديني فيما يتصل بالعلمانية، فالعلمنة والوحي قطبان أو قوتان محوريتان أساسيتان في توجيه الروح البشرية باتجاه المعرفة، وموجهان أيضاً لسلوك الفاعلين الاجتماعيين.[٣]

كما أن العامل التاريخي المتمثل في الصراع الاجتماعي والسياسي قد عجل بالصدام في الغرب بين البرجوازية والكنيسة، الأمر الذي كان له أثراً جوهراً على قيام العلمانية بكيفية أكثر حسماً من وجود نظرية شكلية أو عقيدة تسرع الفعل بين الذروة الدنيوية والذروة الأخروية.

أما في الحالة الإسلامية فإن البرجوازية التجارية التي ساندت استنارة القرون الأربعة الأولى للهجرة، فسريعاً ما أصيبت بنكسة أدت إلى تراجع تلك الطبقة بفعل الغزو الخارجي وتحول طرق التجارة الخارجية الطويلة والتي أعقبتها الضغوط الاستعمارية وموجاتها المتلاحقة في العصر الحديث.

فالنجاح الذي أحرزته أوروبا على يد البرجوازية الصاعدة في قسمها الغربي، وثورة البروليتاريا في قسمها الشرقي، إنما كان بسبب الصراع والقوة أكثر مما هو نتاج لإجماع نابع عن موقف فلسفي بينما كان ما حدث من نزوع علماني في القرنين الثالث والرابع الهجريين، فتم كأمر واقع في الفصل بين الزمني والروحي، ولكن دون أن يحظى بأية محاولة لتأسيس صيغة فلسفية لها.[٤]

---

(١) د. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة المجلد الأول، ط٢، دار الشروق ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م، ص ٦.

(٢) علي بن إبراهيم النملة، إشكالية المصطلح في الفكر العربي، ط١، دار البيان للنشر والتوزيع والإعلام، الرياض، ٢٠١٠، ص ٨٩.

(٣) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المصدر السابق، ص ١٦٢.

(٤) المصدر السابق، ص ١٦٣.

ويقرن أركون الحداثة والعلمانية من الناحية المعرفية، فالعلمانية مكسب من مكاسب وإنجازات الحداثة الفكرية والمادية، كما أن الحداثة مشروطة بتحقق العلمانية.(١)

ويعد أركون الحداثة كإستراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية، لذا فهي لا يمكن أخذها مجزأة أو مبعثرة إذ أن هذه المعايير تتزايد من حيث دفعها وصرامتها في سبيل فهم الواقع بشكل أكثر مطابقة وصحة وإتقان.(٢)

أما العلمنة فهي بحسب أركون إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية، وموقفها وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إليها، وعليه فإن العولمة هي توتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي، وتساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي.(٣)

فالدلالة الواسعة للعلمنة عند أركون تفيدنا عن مفهوم فلسفي كلي متجاوز للظواهر المباشرة إلى البحث في مضمونها وطبيعتها في خضم قلق متفرد للالتحام بالواقع، ينم عن تأويل لمعنى العلمانية باعتبارها مطلباً نظرياً متصلاً بالحياة وما يجري على أرضيتها وتطورها الموضوعي كحركة منفتحة على المستقبل وفي سياق مرتجياته.

ولعلمه بأعباء مساءلة هذا التصور النظري والعملي المزدوج، فإن أركون يرى ضرورة التوافق الذهني مع حقائق الواقع وتلازمه مع إمكانية إيصال المعرفة الموضوعية، فيفترض أن يكون البحث في العلمنة متجاوزاً للمواقف الثقافية والتاريخية والدينية المسبقة التي تفرض على العقل.

فالعلمنة قضية معرفية تخص الإنسان وتتخذ معاييرها التي تضمن المسئولية والانفتاح معاً، ويعتقد أركون أن كل خروج عن تلك المعطيات المعيارية، إنما تنتج عن نواقص عملية البحث العلمي والافتقار إلى الأدوات التربوية لإيصال تلك المعرفة إلى الآخرين.

---

(١) الزواوي بغورة، الحاضر بديل الحداثة وما بعد الحداثة، مجلة قضايا فكرية الكتاب التاسع والعشرون، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٩م، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

(٢) محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ط٢، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٩م، ص ١٨١.

(٣) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ١٠-١١.

وفيما تعالج البحوث الخاصة بالعلمنة باعتبارها أيديولوجية اجتماعية لا ترى في الدين والمعتقدات الماورائية أساساً لفهم العالم، وترى فيها النتيجة الحتمية للتنوير بحكم أن الناس قد تحولوا نحو العلم بدلاً من الدين والخرافات، فإن أركون يرى أن الحقيقة السوسيولوجية لمحمولاتها المتداولة تتغلب على حق الإنسان في التوصل إلى الحقيقة المجردة من الهوى والمصالح، وهو أمر يمثل عقبة دون التحرير الثقافي عموماً كما في المجتمعات الإسلامية.(١)

ويعني ذلك أن العلمنة تتصل اتصالاً وثيقاً بنمط الثقافة الموجودة في المجتمع، لذا يبدو أن إنجازها أمر صعب المنال إذ لا يمكن تصوره في ظل الثقافة السائدة في المجتمعات الإسلامية. والثقافة المقصودة ليست الدين أو الإسلام تحديداً، وإنما كل التيارات التي تخترق هذه المجتمعات بعنف هو حصيلة لعوامل ليست داخلية فقط وإنما تتعلق بالصدمة الهائلة التي فرضتها الهيمنة الاستعمارية والحضارة المادية.

فموضوع العلمانية سابق على ظهور العقلانية في الغرب حيث البيئات المثقفة والصراعات التي دارت حول العقل والإيمان. فتعميق مفهوم العلمنة الذي طرح أسئلته لا يجد أجوبة في المجال الإسلامي وتراثه، مما يطرح عملية تعميق مغزى العلاقة بين الحداثة والعلمنة وكذلك الممارسة العلمانية في الإسلام.(٢)

لقد كانت القرون الأولى من تاريخ الإسلام حاضنة للإنسية العربية، وعصراً للمغامرة الفكرية والتحرر العقلي والنقد التاريخي، قبل مراحل الجمود والانحطاط اللاحقة. ففي الفترة المذكورة نلمح صفحات مضيئة تكشف عن جدواها وعمقها وضرورة استيعاب فحواها في الوعي التاريخي للحداثة.(٣)

فالحداثة في حقيقتها ليست مفهوماً خطياً من التسلسل الزمني المتدرج، ولا تعد مكسباً حديث العهد؛ وإلا فإن التسليم بغير ذلك سوف يوقعنا في مصائد الفكر الوضعي للقرن التاسع عشر، على الرغم من أن الحداثة بمعناها العصري، قطيعة مع اليقينيات الدوغمائية، وإمكانية أفضل تجعلنا قادرين على السيطرة والتوجيه من سابق عهدها في العصر الوسيط، بفضل

(١) المصدر السابق، ص ٦٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(٣) انظر: آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، الجزء الأول، ط٣، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م، ص ٣٠١-٤٢١.

الادوات والتقنيات والقدرة على التعميم والانتشار والمميزات النسبية على مواجهة الشروط القسرية والإكراهية التي تحد من حرية الفكر.[١]

وضمن حيزها الحالي فإن العلمانية تصبح اتجاهاً تاريخياً وليس شعاراً، لأنه يعبر عن جملة مواقف وقوى اجتماعية وأيديولوجية ونظرية تلم بالتاريخ، وتتوافق مع الترقي ومع التحولات الاجتماعية على الصعيد العالمي.[٢]

لكن الكفة الأخرى من المعادلة، تحمل مقادير لا يستهان بها من عوامل السيطرة والإكراه والقسر بحيث تفوق ما كان في السابق من وسائل القهر والمراقبة والتعبئة الإيديولوجية والتي تتناقض استخداماتها وتسخيرها لممارسة القهر مع روح الحداثة ومعنى الانضواء فيها.

ممكنات وحدود العلمنة

عرضنا فيما سبق لقسم من نتائج الحداثة الأوروبية والتي جذرت مصادر العلمانية كمظهر من أهم مظاهر عصر الثورة العلمية والصناعية والمعرفية في الغرب بعد القرن السادس عشر.

فقد قلبت هذه التطورات أوضاع الأطر العقائدية والموروثات التراثية وفي مقدمتها الإيمان التوحيدي الذي ظل سائداً لقرون طويلة في الغرب كأساس وطيد للحقيقة الدينية.

وفي العالم الإسلامي الذي انفصل واقعه الثقافي عما عهده التاريخ الثقافي إبان ازدهاره الفكري والفلسفي، طغت المذهبية اللاهوتية والعقلية الماضوية الاجترارية في الوقت الذي انقطعت فيه علاقة رجال الدين بإبداعات الفكر الإسلامي في عصوره المجيدة، فضلاً عن جهلهم بالحداثة الفكرية الراهنة.

ثم جاءت الدولة الوطنية التي فاقمت من خلال استهلاكها لمبدأ بناء التجربة والهوية الوطنية اعتماداً على الإسلام، من الركود الفكري فانتعشت التيارات ذات التوجه الديني السياسي في الانتشار والترويج لخطاباتها الديماغوغية والمتزمتة وازدادت انكفاءً وتشدداً

(١) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ٤٣.

(٢) راجع د. عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، ط٣، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٨م، ص ٣٣٨.

بمرور الوقت، فتحولت حقبة حركات التحرر إلى فترة نكوص وتراجع جففت شعاراتها حتى أصبحت بلا مضمون.(١)

وظل المشهد المشار إليه يكرر ما ترسب في بعض الأدبيات الاستشراقية وكذا ما تردده بعض المصادر الإسلامية والعربية من أن الإسلام يضاد العلمانية وأن الأخيرة لا سبيل لها نحو العالم الإسلامي.

وبطبيعة الحال فإن مثل هذه المفاهيم التبسيطية إنما تختزل العلاقة بين الدين والعلمنة، بل وتنفي حقائق لم يعد نكرانها أمراً معقولاً، فإن المسألة اكتست طابعاً من الجدل، وكأن المسألة صراع بين الثيولوجيين الذين يدافعون عن الدين والقداسة، ورجال العلم والمفكرين الأحرار الذين يدافعون عن استقلالية العقل.(٢)

ورأي أركون أن المراجعة النقدية للتراث الإسلامي قد أصبحت حاجة ماثلة في مقابل الأسئلة التي صارت تطرح لأول مرة، وتشق دروب ممارسة علمانية للإسلام، تدحض وترد على ما اعتاد عليه الغربيون من أن الإسلام يخلط بين الزمني والروحي والدنيوي والديني. وقد ربط أركون الموقف الإسلامي المذكور بعدم معرفة المجتمعات الإسلامية توليد فكر نقدي كبير تجاه تراثها الخاص كما فعل الغرب.(٣)

فالمنهجية النقدية بحسب أركون تدلنا على حقائق كثيرة منها:

١. أن الدولة الإسلامية كانت تبحث في البداية عن تبرير وتسويغ ديني، لكنها كانت في الأساس تواجه مشكلة تنظيم المجتمع كأي دولة ناشئة، فهي في الأساس علمانية.

٢. إذا كانت الشريعة هي الطريق المؤدي إلى الله، فهي تتضمن مبادئ تشمل جميع نواحي القانون من مدني أو جنائي أو إداري وهي قوانين مطبقة على المجتمع وقد تمثل المسلمون هذه القوانين وكأنها ذات أصل إلهي.(٤)

---

(١) للمزيد: راجع: محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ط١، ترجمة هاشم صالح. دار الساقي، بيروت» لندن، ٢٠١١م، ص ٤٠٨-٤١٤.

(٢) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ٢٩٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٩٥.

(٤) نفس المصدر، ص ٢٩٦.

٣. إن الشريعة قد ارتبطت بالدولة المركزية الحضرية التي لم تكن شاملة وكلية، فقد ظلت المناطق الرعوية والزراعية بعيدة عن الشريعة تقريباً، وطبقت فيها الأعراف العائدة إلى ما قبل الإسلام.

٤. إن العلماء والقضاة قد اتخذوا القرآن مرجعية لاستخلاص الحلول، ولكن النصوص الفقهية المستنبطة من قبل المذاهب والمدارس المختلفة شيعية أم سنية قد أنجزت صياغتها داخل المجتمعات الإسلامية وبشكل وضعي كامل.(١)

وبناء على ما تقدم فإن ظهور المنهج الفقهي قد جاء لاحقاً بعد تراكم الأحكام والوقائع، إذ وضع الشافعي في «الرسالة» قواعد الفقه الأربعة وهي القرآن والحديث والإجماع والقياس، إذ تأخرت المبادئ النظرية التي أدت إلى ضبط وتقديس القانون من الناحية الزمنية وحصل الخلط بين القانون الشرعي والفقهي أي ما بين الزمني والروحي دون أن يعني ذلك عدم انفصالهما.(٢)

فاللغة المجازية للقرآن بما لها من قدرة على إثارة التأمل وتحريك الخيال والتصعيد والتجاوز، قد عززت الاعتقاد بإمكانية تحويل العبارات القرآنية المجازية إلى قوانين فعالة تصلح للتطبيق في كل الحالات، وشكلت المناخ الأسطوري لعملية المرور من مرحلة المجاز إلى مرحلة القوانين التي هي الشريعة، وأتاح ذلك المناخ الوهم بإمكانية المرور من إرادة الله المعبر عنها بالكتاب إلى القوانين الفقهية.(٣)

وإن كانت الحداثة العقلية (التنوير والفلاسفة) والحداثة المادية (تدخل الآلة) قد تمخض عنها سلطة علمانية في الغرب تؤكد إمكانية العقل البشري في إنتاج المعنى والقوة باستقلالية إنسانية كاملة، فإن الحداثة في الإسلام تحت ضغط مستجدات العصر ونظمه ومنتجاته قد وجهت الوعي نحو الاعتراف بها كقوة تاريخية كبرى.

وبالفعل، فقد بدأ الانتقال من مرحلة اللامبالاة بالتاريخ الأرضي الدنيوي، إلى الإحساس المتزايد بتاريخية الوضع البشري والمنفصلة عن الرؤية المركزية الثيوقراطية التي ميزت المنظور الإسلامي الكلاسيكي للتاريخ.(٤)

---

(١) نفس المصدر، ص ٢٩٧.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٩٨.

(٣) نفس المصدر، ص ٢٩٩.

(٤) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المصدر السابق، ص ١٣٥.

ولكن مقولة إن الإسلام دين ودولة والتي استندت بدورها إلى دعاوى السلطات السياسية التي ظهرت على أرض الإسلام في الانتساب إلى الإسلام ومسئوليتها في حماية تعاليمه، قد أدت إلى تعزيز ما ذهب إليه الاستشراق بأن الإسلام قد خلط منذ البداية بين الدنيوي والديني.

وتكررت المعاني ذاتها بالإفادة من اختزال الجمل القرآنية والتعابير الحية إلى مجرد معان قاموسية أو استطرادية بموجب تحول الخطاب الشفهي، وترسيخ السيادة العليا للواحد الحي والتي سوف تسوغ وتشرح السلطة السياسية.

وبهذه الكيفية طابق الوعي الديني بين الأسطورة والتاريخ، وبين الحيائي والعقلاني وبين العجيب الساحر والواقعي الحقيقي فتلازمت الدالات الثلاث: الدين والدنيا والدولة في التفكير والوعي الإسلامي التقليدي.(١)

واستناداً إلى ما مر علينا، فإن هذا التداخل الموضوع من خلال التفسير الكلاسيكي هو ذو علاقة وثيقة بأحد المحاور الهامة لإشكالية العلمانية وهو قضية الدين والدولة، وأيضاً بالحداثة التي تعرف باعتبارها انتقالاً من حالة الوعي الديني الذي يفترض أن العامل الميتافيزيقي يشمل ويختص ويؤسس الوعي الإيجابي الواقعي، إلى اعتبار أن المتعالي والأسطورة والرمز ليست سوى وسائل لإنجاز الأنظمة السيميائية، لذا فهي تصورات عن الواقع التجريبي الملموس.

فما ينبغي عمله هو البحث عن تلك الذرى الثلاث (دين، دنيا، دولة) التي كانت محل تأمل في الإسلام حبك تلك العلاقات بين هذه المفاهيم منذ زمن طويل وتطلب سبر أغوار التحولات التاريخية لهذه العلاقة الثلاثية لزحزحة الإشكاليات التقليدية عن مواقعها في الفكر الإسلامي فيما يخص معاني كل من العاملين الديني والسياسي بصورة خاصة.(٢)

ويرى بعض الباحثين أن إشكالية العلمانية لم تطرح من قبل في الفكر العربي الإسلامي، لأن الإسلام الدين هو الذي أسس بنفسه الحيز المدني وشرع له، وأعطى العقل الدور الوحيد في تسيير المجتمع فتجذر الطابع العلماني بالفطرة في الفكر الإسلامي. كما أن غياب السلطان الديني في الإسلامي كان يعني عدم إمكانية استملاكه من أية سلطة زمنية.(٣)

---

(١) راجع المصدر نفسه، ص ١٤٥-١٤٧.

(٢) المصدر نفسه ص ١٥٣-١٥٤.

(٣) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، ط٣، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ٢٠٠٤م، ص ٣٤١-٣٤٢.

غير أن أركون الذي يرهن مستقبل العولمة بانتشار الحداثة العقلية، يقترح منهجاً لقراءة النصوص المقدسة تداركاً لمثل ذلك التداخل، يطلق عليها المنهجية التقدمية التراجعية The Progressive Regressive Method وخلاصتها العودة إلى الماضي ليس لإسقاط حاجات المجتمعات المعاصرة ومشاكلها على النصوص، من أجل معرفة الأساليب والآليات والعوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص وأوجدت لها وظائف معينة، وذلك ما يدعوها بالمنهجية التراجعية regressive.

ولما كانت هذه النصوص حية وما زالت فاعلة في مجتمعاتنا حتى اليوم بوصفها نظاماً أيديولوجياً يساهم في تشكيل المستقبل لما يحمله من معرفة واعتقاد، فينبغي دراسة عملية التحول الطارئة على مضامين النصوص ووظائفها السابقة وتوليد مضامين ووظائف جديدة، وهذه ما يسميها بالمنهجية التقدمية progressive، وبهذه الطريقة يتسنى تجاوز القراءات التقليدية الضيقة والتعبير عن الآمال العلمانية التي تعبر عن نفسها بمفردات اللغة الدينية التي يحسنها المعنيون بهذه التفسيرات.(١)

ولأن أركون يدرك الفجوة بين الحداثة الفكرية أو العقلية المنشودة من جهة والواقع الحاضر في ديار المسلمين من جهة أخرى، فقد تطلع إلى مجابهة منتجة بين الرؤية العلمية والدينية، أي بين طريقتين مختلفتين من الإدراك والوعي والتفكير والعمل والخلق.(٢)

وعلى الرغم مما أشرنا إليه من قناعة أركون عن تعثر انتشار العلمانية في المجتمعات الإسلامية بامكاناتها الذاتية، فهو لا يقر باستعصاء الإسلام عن استكشاف العلمنة وقدرتها على ولوج فضاءها الفكري، ذلك أن العلمنة قد كانت حاضرة في القرآن وتجربة المدينة وفي التاريخ الإسلامي الحي، فأشكال الحكم المتلاحقة كانت علمانية ولم تكن دينية، بل أن مختلف نظم الدولة والأنظمة السياسية في عصور الإسلام القديمة منها والحديثة قد أسستها الشوكة والقوة، فهي على وجه التقريب مقطوعة الصلة بالمشروعيةالدينية مثلما هي بعيدة بالمثل عن الحداثة العقلية وتسيطر عليها النماذج الغربية في الحكم والإدارة.(٣)

---

(١) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص ١٨١.

(٢) نفس المصدر والصفحة.

(٣) نفس المصدر ص ١٨٣.

والواضح أن للرؤية النقدية حول علاقة الديني والعلماني عند أركون قد التزمت منهج التفكيك التاريخي وليست مجرد التحليل الموضوعي النظري للتميز بين العلماني والديني من حيث مشروعية السلطة وأصولها مثلما انتهجه البعض،[١] كما أن أركون لم يقف كثيراً عند علمانية الإسلام أو مدى مدينته بالأساس كما نجده في موقف حسن حنفي باعتبار أن الإسلام علماني بدليل غياب النظام الكهنوتي في الإسلام منذ البداية.[٢]

وإجمالاً فإن مشكلة الحداثة الفكرية بعللها المركبة، في مناخ المجابهة المستمرة بين الرؤيتين العلمانية والدينية تمتزج بالنظر إلى الحداثة والعلمانية معاً باعتبارهما نموذجين ماديين، كما أن العلمانية بشكل خاص تثير نفورهم، في الوقت الذي لا يرى الأوروبيون في الإسلام سوى أنه يمثل عقلية بالية ورافضة للتقدم.

ومن البديهي على هذه الخلفية أن يجد المسلم صعوبة كبيرة في فهم التصور العلماني لأنه منغمس في الثقافة اللاهوتية التقليدية وبحكم أن الصورة النمطية للبيئة الثقافية والاجتماعية الغربية ما تزال تحمل رؤية سلبية بعيدة الأثر كذا فإن الغربيين يجدون صعوبة كبيرة في فهم التصور الديني للعالم ويرونه نوعاً من السحر والشعوذة والخرافة.

وبالنتيجة فإن الحواجز النفسية المتبادلة يلزمها مراجعة جدية من الجهتين حتى يخفف الغرب من العلمانية المتطرفة، ويخفف المسلمون من دوغمائيتهم المتطرفة.

ويعتقد أركون في أهمية بناء مشروعية جديدة في العالم الإسلامي تفضي إليها منهجية تفكيكية نقدية للعقل الإسلامي في المقام الأول كي تتأسس خيارات جديدة وبديلة للثقافة اللاهوتية التي ترفع الإسلام كشعار سياسي وملاذ لتوكيد الهوية أكثر مما هو تفكر متعقل بالدين وحقوق الله.[٣]

---

(١) على سبيل المثال علي حرب الذي يرى أن أصل المشروعية هو معيار الفصل بين العلماني وغير العلماني فالإنسان في المنظور العلماني مستقل بعقله وينتج معرفته عن ذاته وعن عالمه. انظر: علي حرب، نقد الحقيقة، ط٢، المركز الثقافي العربي - بيروت، الدار البيضاء، ١٩٩٥م، ٥٧.

(٢) راجع محمود السيد طه، عبد الوهاب المسيري، أوراق فلسفية، العدد ٦٩، المجلد التاسع، ٢٠٠٨م، ص ٣٠٠.

(٣) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى، ورهانات القوة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ص ١٣٣.

تحليل التراث والإسلاميات التطبيقية

خاضت التيارات الفكرية العقلانية في مشكلات النهوض والتقدم بأساليب متفاوتة سواء الإصلاحية منها أو الليبرالية، وقد عني محمد أركون بنزعته العقلانية الليبرالية بإشكالية التراث بمنطلقات نقدية تجاوزت بحث الأفكار والمفاهيم إلى تحليل الأنظمة المعرفية وفحص أسس التفكير الديني وآليات عمله وإنتاجه للمعنى، ورمى أركون إلى استنطاق خطاب الحقيقة بتفكيك النصوص للكشف عن أساليب الحجب والاستبعاد والتحوير.(١)

وكان أن اتبع تأويل التراث والتوجه نحو النصوص لجعله قادراً على خلق وظائف جديدة له، بالشروع في شغله أولاً بنقد النصوص الأصلية، وإيجاد شروط إمكانية وجود ثيولوجيا جديدة للتراث من أجل تحرير الفكر الإسلامي من دائرة التكرار والإكراه حتى يكون قادراً على الاحتفاظ بنقائه. فالعودة إلى هذه المادة الأولية وإلى العناصر التكوينية إنما هو رجوع إلى زمان يتخذ مسافة بين المقروء ونتاجاته، وتحيطه التساؤلات عن كيفية قيام العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى.(٢)

فمن الناحية السيميائية (الدلالية) يمارس التراث الإسلامي شأنه شأن أي تراث آخر عمله ووظائفه على هيئة تأسيسية تنمو وتتغذى باستمرار من خلال التجربة الجماعية، ذلك أن التراث الديني عندما يتوجه إلى عموم الناس يمارس تأثيره طبقاً لنظام ثيولوجي صارم رافض لتعددية المعاني والدلالات المتجلية في التفاسير والمدارس المختلفة وممانعاً لإمكانيات المعنى الاحتمالية، ومن هنا كان البعد الرمزي والأسطوري هو الحاصل المباشر للقراءة والتأويل أو المستعاد تاريخياً فهو مشترك لدى الجميع الذين يستوحون منه الحقيقة الكلية التي توجه التاريخ الدنيوي والذي لابد من تفسير أصوله لإنتاج المعرفة الصحيحة والقانون الديني وأحكام العبادات والمعاملات.(٣)

فالمسلمون في الوقت الحاضر يلاقون صعوبة في الفصل بين المكانة اللاهوتية للخطاب القرآني وبين الشرط اللغوي والتاريخي للعقل الذي يتيح خطابات بشرية ارتكازاً على العقل الإلهي.(٤)

---

(١) راجع علي حرب، نقد الحقيقة، مرجع سابق، ص ٦١-٦٢.

(٢) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص ٣١-٣٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٦٣-٦٤.

(٤) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص ٩٦.

فمهما يكن من أمر نجد أن في الخطاب القرآني تجلياً أرضياً لكلام الله المحفوظ، وينبغي هنا الفصل بين كلام الله ومفهوم القرآن، إذ أن كلام الله لا ينفد ولا يمكن استنفاده، كما أننا لا نعرفه بكليته.

وفي رأي أركون أن مواجهة الصعوبات في قراءة وفهم الخطاب القرآني من جهة الزمني والروحي، هي التي تلح على إعطاء الإسلام والعلمنة حيزاً مكافئاً لأهميتها في واقع المسلمين اليوم، ومن ثم تمنحهم دوراً في معالجة العلمنة كإشكالية توتر بين الديني والدنيوي.

لذلك يأمل دراسة التراث والإسلام كفعالية علمية بمختلف جوانبه، وبتوفير الأدوات التي يتطلبها النظر العلمي من أفق موضوعي وعتاد بحثي ومنهجية مدروسة.

وأطلق أركون على منظوره لإنجاز هذه المهمة المتوجهة للتجربة التراثية اسم الإسلاميات التطبيقية كصيغة ذات مفهوم جدلي يناقض الإسلاميات الكلاسيكية الاستشراقية التي نشأت من خارج المجمعات الإسلامية نفسها، إذ تضع موضوع الإسلام والعلمنة في الوسط التاريخي الذي نمى فيه الوعي الجديد بإشكاليات الفكر الإسلامي وارتبط به عضوياً مما يجعل للإسلاميات التطبيقية نقطة انطلاق إجبارية.(١)

فطبيعة المشكلات التي تجابهها المجتمعات الإسلامية تجعلها تتجه بأنظارها نحو الماضي والتراث، فلا نجد الوسائل إلى تهيئتها على فهمها وحلها مما يوقعها في فراغ نظري.

وعموماً فإن هذه المجتمعات تصطدم بالتراث الاستشراقي وهي تسعى لمعالجة قضاياها، وتجد نفسها تحت سيطرة ابستمولوجيا العلم الغربي، فأركون يرنو إلى تعزيز الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية واكتسابها مصداقية أكبر بتطبيقها على المثال الإسلامي، مما يساهم في تشكيل روح علمية جديدة بتطبيق مناهجها على المثال الإسلامي مما يساهم في تشكيل روح قابلة على التطبيق في كل الثقافات.(٢)

فهو يدعو بناءً على ذلك، إلى ضرورة بلورة إستراتيجية متكاملة لتدخل الفكر العلمي في المجال الإسلامي.(٣)

---

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ٢٧٦.

(٢) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، المصدر السابق، ص ٣١.

(٣) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ٢٦١.

وطبقاً لما استصوبه، فهو يحلل الخطابات الإسلامية والاستشراقية، ويؤكد على بلورة علم دلالة (سميائيات) خاص بالعلوم الإنسانية والاجتماعية بغرض تطبيقه على المجال العربي والإسلامي. فالخطابات الإسلامية مقلدة ومحاكاتية بدرجات مختلفة إذ تقلد مناهج الخطاب العلمي وأدواته المفهومية وطرق تأليفه.

أما المستشرقون فهم الأكثر تجاهلاً للنقد الابستمولوجي ولا يحفلون بالمكتسبات الإيجابية لعلوم الإنسان والمجتمع، كما أن أرثوذكسيتهم تصل حد الإهمال لديناميكية وحيوية الفكر الإسلامي في القرون الثلاثة الأولى وتجميد إبداعها.[١]

من جهة أخرى فإن أركون يفكك المنهجية الاستشراقية الكلاسيكية التي لا تنظر إلى الإيمان كحقيقة واقعة بحكم أنه لا يدخل في حساب المؤرخ النقدي الاستشراقي. فهذه المنهجية التاريخوية الوضعية التي يكتفي بها المستشرقون تنحو ضمنياً إلى إثبات تخلف الإسلام عن ركب الحضارة. فعلم التاريخ الحديث لا يقف عند الكشف عن الوقائع الثابتة والمادية التي يمكن التحقق منها على الرغم من أهميتها. مثالاً لما ذهبنا إليه، فإن «مدرسة الحوليات» التي يؤيد أركون ثوابتها، يضيف البنى النفسية أو الخيالية والأسطورية من حياة المجتمعات في إنتاجها وبحوثها، وترى أن تلك الجوانب هي حقائق تماثل حجم وأهمية الحقائق التاريخية المادية.

ومهما يكن فإن الإسلاميات الكلاسيكية (الاستشراقية) تنتمي إلى ثقافتها الخاصة كخطاب غربي عن الإسلام، تنطلق من مسلماته الفلسفية والأيديولوجية واللاهوتية، كما أن المستشرقين قد استخدموا المنهجية الفيلولوجية اللغوية من أجل استخراج الأصول والتأثيرات التوراتية والإنجيلية على الآيات القرآنية، فظلت دراستهم شكلانية تنصب على الصيغ التعبيرية وانساب الألفاظ التاريخية ضمن نزعتهم الوصفية السردية بصفة عامة.[٢]

أما البنى السيميائية للخطاب الديني ودور المجاز والبعد الأسطوري للقصص الدينية، أي المقولات المؤسسة لخطاب الوحي، فقد بقيت كلها بعيدة عن المنهجية الاستشراقية التي ظلت حريصة على أسلوب مقارنة الموضوعات الثيولوجية واللاهوتية، بانفصال عن الظروف

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٥٢-٢٥٧.

(٢) انظر: قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٤١، وكذلك هامش ص ٧٦، في: أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي.

التاريخية والأنظمة المعرفية مما يميزها في خوض تاريخ الأفكار وليس الاشتغال على تاريخية أنظمة الفكر.[١]

ويرى «عبد الإله بلقزير» أن الإستراتجية المعرفية التي اقترحها أركون في الإسلاميات التطبيقية تتضمن ست مهام هي: ١/ الكتابة النقدية التحليلية لتاريخ الفكر الإسلامي لبيان النظام المعرفي الحاكم له لقراءة حقولها كافة، ٢/ نقد العقل الإسلامي من خلال تفكيك أطره الدوغماتية ٣/ إماطة اللثام عن المهمل المهمش من تراث الإسلام الفكري، ٤/ قراءة النص التأسيسي القرآني في ضوء معرفي ومنهجي بمستويات متعدد لسانية وتاريخية وانثربولوجية وسيميائية. ٥/ وجوب القطيعة مع اختزال تراث الإسلام في التعبير الثقافي الكتابي، لدمج كل التعبيرات عند الكتابة في المجرى التراثي والتي استبعدها العقل الأرثوذكسي المركزي وهمشها مما يفترض تفعيل المنهج الانثروبولوجي الحديث لهذه المهمة ٦/ إعادة الاعتبار للمتخيل والمجاز والمدهش في الثقافة والفكر الإسلامي و إظهار دور النص الأرثوذكسي في إخماد هذه المظاهر الميثية والرمزية والقصصية.[٢]

فإذا كان لما سبق توطئة وعرض مختصر لطروحات أركون النقدية وأدواته التي كابد لإظهار جدواها وفعاليتها، وتوفير مستلزماتها، فقد كان دوره خلاقاً في تأسيس الرؤى البديلة وكذلك في الإفادة من الثورة المعرفية المعاصرة للتبشير بالإسلاميات التطبيقية كمضمار للممارسة والفعل المباشر و إدخالها عملياً للاتصال بالواقع وفضاءات الفكر الإسلامي.

فموضوع الإسلام والعلمنة لا يتخذ مركزاً مهماً في مشروعه الأثير فحسب، و إنما يعده أمراً حيوياً ومعاشياً.[٣] فالعلمنة ليست قضية متروكة لمساحات التأمل الفسيح في المجال الإسلامي من أجل تشكيل الدولة بالمعنى الأتم والحديث لمفهوم الدولة، لاسيما وأن إدخال الأفكار الحديثة إلى مجتمعات ذات بني وهياكل عتيقة يتشابك فيها الأثري والتقليدي والحديث، ليس أمراً سهل المنال.

---

(١) للمزيد، طالع: د. منير بهادي، الإسلاميات الكلاسيكية والمنهج البديل عند محمد أركون، مجلة أوراق فلسفية، العد ٣٥، القاهرة، ٢٠١٢-٢٠١٣، ص ٢٣٤-٢٤٠.

(٢) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ٣٦-٣٩.

(٣) عبد الإله بلقزير: مقدمة في: رضوان السيد وآخرين، محمد أركون، المفكر والباحث والإنسان، حلقة نقاشية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠١١، ص ١٠-١٣.

فالمتوجب على الإسلاميات التطبيقية، أن تؤسس الإطار النظري والفكري في البيئات الإسلامية.[١]

وإذا كان الشق الإيجابي يمثل إظهار جدوى مشروع بهذه الخطورة، فإن حل مشكلاته لا يتأتى في فهمه الإسلامي إلا بإشاعة الوعي برفع الحواجز المانعة، وتفادي الأخطاء والنواقص التي اقترنت بالعلمانية تجربة وممارسة، وتوجيه نقد فلسفي جدي ومتماسك لها، وكلها متطلبات أحس أركون بمصيرية الاقتراب منها.

أركون ونقد التجربة العلمانية

عندما يستعرض أركون تاريخ العلمانية الحديثة فهو يعيده إلى مناشيء الثنائية الموروثة من الماضي في أعماق الفكر الإغريقي بين العقل والأسطورة (اللوغوس Logos والميتوس Mythos)، والتي يعود إليها التضاد بين المعرفة الدينية والمعرفة العلمانية، إذ ما نزال نتصارع في حلبة تلك الثنائية الموروثة بين الزمني والديني.[٢]

ومع إدراكه لمثل تلك الخلفية، فهو لا يحصر العلمانية على التجربة الغربية على المستوى التاريخي، وكذلك لا يربطها نظرياً كإمكانية بفصول هذه المسألة التي وقعت على المسرح الأوروبي في العصر الحديث. فيرفض الاعتقاد الشائع بأن تلك السانحة غير منتظرة في العالم الإسلامي، كما لا يرى أيضاً أن الانتقال إلى العلمنة سوق يؤدي بالضرورة إلى تهميش اللاهوت من قبل الانثربولوجيا أو حتى تصفيتها المبرمة، إذ لا يلزم أن يسير التطور التاريخي في العالم الإسلامي على منوال التاريخ الغربي أو على غرار إنجازه العلماني.

أنه يستخدم نظرته التاريخية والنقدية للتجربة العلمانية ويرى ما لها وما عليها، ويستبصر حدود المزايا والرزايا سواء بقراءة أو بمعايشة البيئات العلمانية.

وبما أنه كان متيقناً من أن مقدمات العلمنة الثقافية والفكرية والاجتماعية والايديولوجية ليست جاهزة، فإنه كان يطرق باب الشروط التي يفترض أن امكاناتها مواتية لاسيما بعض القناعات الشائعة.

---

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص ٢٧٥.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٧٧.

وأشار بهذا الصدد إلى أهمية الرد على دعاوى أن الإسلام مقاوم بطبيعته للعلمنة، وكذلك على المزاعم العلمانوية في دورها التحريري الخاص للعقل.

فالرد الناجح على هاتين الفكرتين، يكمن في إقامة مجال معرفي توظف فيه الرمزانية الدينية والعلمانية الحديثة في استكشافات جديدة عن المعنى.(١)

ويقرر أركون أن الفعل المستقل الذي يبشر به ينتمي إلى مذهب الاتهام الفلسفي المنهاجي الذي يشك في كل ما ينطق به العقل ويحاول بموجبه فرض واحدية مذهبية ليس بعدها مذهب، ليفرضه الإنسان على الإنسان بالقوة، وهو بهذا يغمز من قناة العلمانية التقليدية.(٢)

فعقلانيته النقدية تعترف بالتعددية وبمكانة العامل الروحي ودوره في التاريخ، وهو أمر لا تجيزه الوضعية المتطرفة ولا العلمانوية المتشددة.(٣)

فأركون ينتقل بتصوراته إلى تحديد موقفه بوضوح أكثر، إذ يرى أن تلك المعطيات تضع الموقف الديني والموقف العلماني على مسافة متساوية لارتباطها بذلك الانشطار المتموضع داخل الإنسان، على الضد من خطاب التنوير الأوروبي الذي انحاز للمكون العقلي ونبذ العناصر الوجدانية والاعتبارات العاطفية والباطنية في شعور وشخصية الإنسان.

ويشير أركون إلى أن فكر عصر التنوير قد مارس دوره بصفته القطب المضاد للأسطورة لكونه تحريراً للإنسان من استلاب العقائد الدينية الدوغمائية، فنراه يؤكد على إمكانية تجاوز عصر التنوير عن طريق إعادة الاعتبار للأسطورة ودمجها في فعالية العقل المعرفية، باعتبار أن الأسطورة هي كل الرأسمال الرمزي المتراكم والمنقول الذي حافظت عليه الأديان.(٤)

ويذهب أركون باتجاه ما بعد حداثي في نقد عقل التنوير ويرى أن ذلك العقل التحريري قد استنفذ طاقته الأخلاقية والروحية وتحول إلى عقل توسعي راغب في السلطة والهيمنة وإلى عقل دوغمائي.

ويعزي هذا التحول في مسار التنازع إلى أن صراع العلمانيين والاكليروس المسيحي كان

(١) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ٧٨.
(٢) محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص ١٠٤-١٠٥.
(٣) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٩.
(٤) المصدر السابق، ص ١٣٤.

ضرورياً في حينها من أجل الاستنارة والدنيوة، لكنه اتخذ أسلوباً راديكالياً عنيفاً أفضى إلى إنتاج دين علمانوي تجلت دوغمائيته في فقدانه القدرة على القبول بالآخر وعلى عدم استيعاب التعددية الثقافية، حتى أصبح التنوير في حاجة إلى مراجعة وأصبح عقله في حاجة إلى تجديد وتوسيع.(١)

ويسترجع أركون الوقائع، والآثار العامة التي تمخضت عنها الثورة الفرنسية في فصولها الرئيسية، فيستقرئ من نتائجها أن محاولة العثور على المشروعية بعد تداعي حقائقها الدينية، أصبحت ملقاة على كاهل الإنسان المقطوع عن التعالي وعن الرمزانية الدينية التي تتيح للإنسان تأمل المطلق.(٢)

فالموقف العلماني قد أحدث قطيعة جذرية مع كل ما يشترط الموقف الديني، وخضوع العقل لأي معطي خارجي عليه، ويطرح «علمانوية مناضلة»(*) Militant Secularism مصطفة إلى جانب الوضعية في مناهضة الدين بحسبانه يتعارض مع العقل المستقل.(٣)

وعليه فقد ترتب عن العلمانية الصراعية تطرفاً رافضاً للأديان حتى من وجهة نظر ثقافية وتاريخية، وجرى استبعادها كمادة للدراسة.

وينوه أركون بأن الانتقال من الفكر الأسطوري إلى الفكر الوضعي والواقعي لم ينجز نهائياً وبشكل كامل في أية حضارة من الحضارات. وحيث أن المعرفة التاريخية توقظ الحنين إلى الكينونة والرغبة في شمولية المعنى، فإن الزمن الحاضر يعترف لول مرة بالأسطورة وإدخالها في إطار تعددية معرفية، بما يعني أن هذا الوضع يسمح بفهم كيفية اشتغال الفكر الديني دون رفض أو معاكسة اعتباطية للعقل المنطقي المركزي(**) Logocenterism فإعادة الاعتبار للفكر الأسطوري في الغرب هو تحصيل لرد فعل مرحلة الانتصار المتطرف للعقل التقني المركزي المنطقي.(٤)

---

(١) محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فيصل المقال، مصدر سابق، ص ١٨٩.

(٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي، المصدر السابق، ص ١٨٠.

(*) المقصود بذلك العنف وإراقة الدماء وممارسة الإرهاب بمختلف الأشكال، وكانت الحركة العلمانية قد سلكت مسالك أقل عنفاً وتشدداً في كثير من دول أوروبا، ففي بريطانيا مثلاً نفذ آخر إعدام بتهمة الكفر عام ١٦٩٧م أي بما يقارب قرناً قبل وقوع الثورة الفرنسية.

(٣) محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ٦٥-٦٦.

(**) ويستخدم في أدبيات ما بعد الحداثة لنقد الإيمان المفرط في ثبات المعاني، والاعتقاد في مفاهيم الحقيقة المطلقة وفي صحة الاستدلال العقلي.

(٤) محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مصدر سابق، ص ١٢٢.

وبموازاة الحقائق التي لازمت حلول النموذج العلماني محل النموذج الديني في أوروبا القرن التاسع عشر، فإن التضاد والاستبعاد المتبادل للرؤيتين الدينية والعلمانية، قد أصبحت مشكلة قديمة تنتمي إلى الماضي، فالعقل الغربي ينظر للأمور بطريقة تساؤلية منفتحة حول طريقة دمج تصور الموقفين، والتوفيق بين النظرة العلمية والتاريخية للعالم، والتوصل إلى إيمان جديد يتجاوز ويمتص القديم، ويكون بحجم حداثة العالم، والبعد الروحي، وبلورة عقلانية جديدة.(١)

وضمن هذا الجو، تجري مراجعة نقدية للعلمنة والحداثة ترافقها ثورة معرفية على مستوى الفلسفة والعلوم الإنسانية من شأنها إيجاد المخارج من الثنائيات الحدية التي سيطرت حيناً من الدهر على الفكر البشري مما يمهد للرهانات الكبرى لعقلانية محفزة للعقل لتقييم دور الدين وتنأى به عن هيمنة الشحنة القمعية التي عبأت التجربة العلمانية ضد الدين، وتقيم علاقة إيجابية مع الدين حرة وخالية من الإكراهات والقيود.(٢)

ويؤكد أركون أن العلمانية ليست لها يقينيات مغلقة ونهائية، لذا فإن إدخال الثقافة العلمانية في المجتمعات الإسلامية سوف يستفيد من بذور العلمنة في الفكر الإسلامي ومن كنوز الفكر الفلسفي الكلاسيكي والحداثة الفكرية شريطة أن تتخلص العلمانية من أهدافها في الهيمنة والتسلط التي اصطبغت بها في المرحلة الاستعمارية.

وعبر هذه المناظرة يلاحظ أركون أن مشكلة المقدس ما زالت قائمة، بينما وجدت مشكلات كثيرة ذات علاقة بصلة الكنيسة بالدولة قد حلت على الرغم من أنها تمت بواسطة الدولة ودفعت الكنيسة بعيداً عن المحاججة العقلية بذريعة القضاء على سلطتها، بينما يفترض أن لا تعالج المسائل الروحية والثقافية كما تعالج القضايا السلطوية الدنيوية.(٣)

ويضرب أركون مثلاً لتوضيح تلك النقطة، بأن الطالب الفرنسي يدرس كل شيء عن مصر القديمة وآلهتها وتاريخ الرومان وأديانهم، ولكن لا يحق له دراسة أي شيء عن تاريخ الكنيسة المسيحية، والأمر على هذا الحال فإن أركون يعتقد بأن العلمنة قد ضاقت إن لم يكن قد تجاوزها الزمن في بلد كفرنسا.(٤)

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٢) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ٣١-٣٢.

(٣) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، والغرب، مصدر سابق، ص ٢٠٨.

(٤) المصدر السابق، ٢٠٩.

ويردف قائلاً «إن الحداثة تولد دائماً مضاداتها وهذا يعد سرقوتها ونجاحها»، فالحداثة قد أصبحت قادرة على بلورة علمانية جديدة تأخذ الإنسان بكلا بعديه الروحي والمادي، مما يعني أن الفكر الإنساني بموجب هذه النظر، مطالب باختراق كل الحواجز الموروثة التي هيمنت عليه التأويلات الأيديولوجية للأديان.(١)

وتبنى أركون الانثربولوجية الدينية لدراسة الأديان مما يتيح الانتصاف لها وبأهمية وظائفها وحدوسها والكشف عن مدى خضوع المجتمعات الموصوفة بالحداثة والعقلانية والعلمية، للآليات السيطرة والأدلجة.

وبهذه الكيفية التي وضع فيها العلمانية الحديثة تحت مجهر النقد والتحليل، استطاع أركون أن يدقق في ثغراتها ومكامن ضعفها، واستمكن موقعها في إطار مغامرته الفكرية وتصوره لمشروع تحرير الفكر الإسلامي، مستعيناً بعلم التاريخ واستخدام منهجيته وتطبيقه على التراث الإسلامي.

وجاءت محاولاته تلك رصيداً ثميناً وريادة مشهودة في ربط مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية بمشكلات الثقافة العربية والإسلامية، والاهتداء بقواعدها وطرائقها في نقد العقل اللاهوتي ويقينياته العتيقة، والذي يمثل عند أركون مهمة ضرورية يتوقف على إنجازها استئناف الفكر الإسلامي لدوره، فبدون الإبقاء بمتطلبات النقد والتحليل ينتفي كل إمكانية للتحرير والخلاص.(٢)

استنتاجات

يطرح محمد أركون مشروعه العلماني في إطار مناقشة علمية ثقافية ومن خلال تأمل ناقد للعلمنة بعيداً عن الجدال الأيديولوجي، وذلك لتلبية حاجات معرفية تستهدف ارتياد آفاق الفهم والمعقولية، وفي محاولة لإعادة دمج العامل الديني في البحث التاريخي للتركيبة التي قامت عليها مجتمعاتنا وسبر آليات سيرها وتطورها.

ويستخدم أركون كمؤرخ ومفكر تفكيك التاريخ وتطبيق أساليب العلوم الإنسانية

(١) للمزيد راجع: محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، مصدر سابق، ص ٤١-٤٢.
(٢) محمد أركون، ، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ٣٣٠-٣٣١.

والاجتماعية بغية إعادة النظر في الذات ومهمة تشريح الوعي الجماعي ومراجعة الصورة المثالية واللاتاريخية التي رسمها العقل الدوغمائي للتبرير والتسويغ وفرض هيمنته، فإعادة التفكير في التجربة الإسلامية على ضوء الحداثة التي تطرح مهمات الارتكاز والتمفصل بين البعد الديني والواقع السياسي والاجتماعي، ومعالجة الظاهرة الدينية من خلال نفوذها والرؤى الثقافية لتجليات الإسلام السيكولوجية والسوسيولوجية وكذا تقدير صيرورتها التاريخية في إطار الصدمة الاستعمارية والحضارة المادية التي جعلت اللغة الدينية في المجتمعات الإسلامية تعبيراً عن نفسها و إفصاحاً عن ثقافتها.

ومنظور أركون للتموضع داخل التجربة الذاتية لهذه المجتمعات يصبح إستراتيجية متكافئة لإسلاميات تطبيقية لنقد الهيمنة المنهجية والابستمولوجية للعلم الغربي والإسلاميات الكلاسيكية التي مثلها الاستشراق.

وينطلق أركون من تمسكه بإمكانية علمنة إسلامية منظمة بالإفادة من التجربة الأوروبية الحديثة ومن بواكير الإنسية العربية الإسلامية والنزوع العلماني في عصر الازدهار الثقافي في الإسلام والذي ارتبط بالأطر الاجتماعية للمعرفة وبالاعتراف بمسئولية العقل حتى طالها الإسلام الأرثوذكسي المدعوم بالسلطة وأطفأ جذوته.