الدين والعلمنة

في طروحات محمّد أركون

أمين أبو عزّ الدّين

> العرب لم يقرّروا بعد أن يخوضوا الحضارة الحديثة في كلّ جوانبها... ولئن امتلكوا الروح العلميّة في المختبرات والعلوم الطبيعيّة فإنّهم يأبون أن تسود عقولهم في كلّ مظاهر الحياة كما يرفضون الحرّيّة ومغامرة التحدّيات الفكريّة الكبيرة. كلّ ما يثير الشكّ في مقدّساتهم يخيفهم... العرب لا يعرفون أهمّيّة الرفض، أنا واثق من أنّهم يكرهون ديمقراطيّة اسرائيل في الشرائح المعترف لها بالحرّيّة.
>
> **المطران جورج خضر**
>
> **النّهار**، السبت ١٠/١٠/١٩٩٢

ليس من السهل اتّخاذ المواقف النقديّة في مجتمع مغلق، ولاسيّما عندما يكون موضوع النقد متعلّقاً بمقدّسات هذا المجتمع باعتبارها مسلّمات لا يمكن المسّ بها، وإن مُسّت فسيف التفكير لابدّ مسلّط فوق رقاب المتجرّئين.

لا شك في أنّ محمّد أركون، كإنسان مسلم، عاش هذا الواقع وعاناه طويلاً؛ ولكنّه بدلاً من الرضوخ له أقدم على تحدّيه بكشف عيوبه، سائراً في اتّجاهٍ معاكس لرغبة المجتمع، أيّ مجتمع، الفطريّة لتغطية واقعه الخاصّ وتمويهه[1]. وهذا ليس أمراً هيّناً في مجتمع غير مرن، يعتبر كشف الحقائق ضرباً من التبديع.

هكذا وبكلّ جرأة واندفاع قرّر هذا المفكّر كسر الطوق المضروب حول وعي الإنسان في هذا الجزء من العالم، طارحاً تحت مجهر التحليل الابستيمولوجي (المعرفي) المقارن قضايا بقيت منذ نشوئها في حيّز المسلّمات البديهيّة والمسائل المسكوت عنها، وذلك لردم ما سمّاه بـ «اللامفكّر فيه بالفكر الإسلامي»[2].

في هذا البحث سنتطرّق إلى رأي محمّد أركون في مسألة من أكثر المسائل إثارة للّغط النظريّ والتطبيقيّ في السّاحة الفكريّة الإسلاميّة. إنّها قضيّة العلمانيّة والعلاقة بين الإسلام والسياسة. فهل الإسلام دين ودنيا كما يصرّ دعاة النظرة التقليديّة؟ أم هو دين تنحصر وظيفته كأداة للإنسان للارتقاء إلى مطلق الله دون أن يكون له علاقة في تدبير شؤون الدنيا والسياسة، المتروكة لظروفها التاريخيّة الخاصّة؟

لقد طُرح هذا السؤال في الأوساط الفكريّة العربيّة الإسلاميّة منذ بداية ما سُمّي بعصر النهضة، فنشأ صراع عنيف بين دعاة الفصل بين الدّين والدولة من جهة، وبين دعاة الدمج بينهما من جهة أخرى، ووصل الموقف إلى ذروته في سنة ١٩٢٥ مع صدور كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لمؤلّفه القاضي الأزهري الشيخ علي عبد الرّازق، الّذي ساهم في بلورة النظريّة القائلة بأنّ الإسلام دين لا علاقة له بأمور السياسة ومقتضيات الحياة الدنيا، وأنّ مؤسّسة الخلافة الّتي ظهرت بعد وفاة الرسول ﷺ خلافة زمنيّة صرف، الأمر الّذي أدّى إلى ردّة فعل عنيفة من قِبَل علماء الدّين. فصودر الكتاب وحُرق، وجُرِّد مؤلّفه من جميع مناصبه العامّة واتُّهم بالزندقة، وعاش حتّى أواخر أيامه عيشة منزوية[3].

(١) محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحيّة، الغرب**. لندن: دار الساقي، ١٩٩٠، ص ٢٠.

(٢) محمد أركون «إسلام ووحي وثورة»، منبر الحوار: السنة السابعة، العدد ٢٦، خريف ١٩٩٢، ص ٨٢.

(٣) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧، ص ٢٣٠. راجع أيضاً: محمد أركون، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦، ص ٢٨٢.

تسييس الدّين الإسلامي ونشوء الايديولوجيا التبريريّة

يتبنّى محمّد أركون نظريّة علي عبد الرّازق في أنّ الخلافة الإسلاميّة، لا منذ تولّي الأمويّين مقاليدها سنة ٦٦١ م فحسب بل منذ وفاة النبيّ ﷺ كذلك، قد اتّخذت طابعاً زمنيّاً سلطوياً لا علاقة له من قريب أو بعيد بالشرعيّة الدينيّة. هذه الفكرة تشكّل استفزازاً للوعي الإيماني للمسلم التقليديّ؛ فلئن استطاع المسلمُ المؤمن تقبّل التعرّض بالنقد لسبل وصول الأمويّين إلى تولّي السلطة، فإنّه لن يتقبّل، بالطريقة نفسها، التعرّض للهالة المثاليّة الّتي ارتسمتْ في وعيه وفي لاوعيه عن الخلافة في عصر الراشدين. ولكن أركون، باعتماده قواعد علم الاجتماع السياسيّ، يقدّم دليلاً يصعب تجاهله، مفاده أنّ العصبيّة القبليّة قد كانت أحد العوامل الحاسمة كآليّةٍ للوصول إلى السلطة في المجتمع العربيّ الإسلاميّ حتّى في العصر الإسلاميّ الأوّل. فلقد طبع الصراعُ الحادُّ ـ المستبطَن في كثيرٍ من الأحيان ـ بين بني هاشم (عائلة الرسول) وبني سفيان (منافسيهم التقليديّين) ـ أقول: طبع هذا الصراعُ التاريخَ الإسلاميَّ بمختلف مراحله بطابعه الخاصّ «وصولاً إلى المنافسة الّتي لاتزال مستمرّة بين السنيّين والشيعيّين»[٤]. ويمكننا في هذا المجال العودة إلى ما كتبه محمّد عابد الجابري في مؤلّفه **العقل السياسيّ العربيّ**[٥] عن الصراع بين بني هاشم وبني أميّة الّذين قويت شوكتهم بعد اعتلاء عثمان بن عفّان (الأمويّ) سدّةَ الخلافة. واستشهادنا بالجابري في هذه المناسبة لا يعني بالطبع أنّ آراءه تتوافق مع آراء محمّد أركون في ما يختصّ بالمسألة المطروحة، أي العلاقة بين الدّين والدولة في الإسلام.

يرى أركون إذاً أنّ كلّ الأحداث الّتي رافقت تشكّل مؤسّسة الخلافة في التاريخ الإسلامي ليست إلّا عملاً واقعيّاً «لا علاقة له بأيّ شرعيّة غير شرعيّة القوّة». لقد وعى الأمويّون ذلك، ومن بعدهم العبّاسيّون، فكان من الطبيعي أن تسخّر هذه السلالاتُ الحاكمةُ العاملَ الدّيني، كمسوِّغ يدعم حكمها، بما هو معروف في الفلسفة السياسيّة بنظام الحكم الإلهيّ، أي أنّ الخليفة هو ممثّلُ الله على الأرض. وكان هذا العمل بدايةً لنشوء سلسلة من الايديولوجيّات التبريريّة الّتي سيكون أثرها هائلاً من حيث قولبة الوعي الإسلاميّ.

إنّ مصطلح «الايديولوجيا التبريريّة»، وفْق أركون، يقف مضادّاً «للشرعيّة الحقيقيّة الّتي لم يتح لها الوجود أبداً» في التاريخ الإسلامي. ولقد تناولت هذه الايديولوجيا النصوصَ المقدّسة في الإسلام وأضفت عليها تفسيرات تتّفق ومصالحَ الطبقة الحاكمة. ورُسِّخت هذه التفسيرات، عن طريق الكتابة والنقل والتكرار جيلاً بعد جيل. وقُدِّمت على أنّها «التراثُ الحيّ» الّذي لا وجود لتراث غيره، الأمر الّذي أخضع الوعيَ الإسلاميّ على مرّ الأجيال، فانغمس بها كليّاً[٦]. ويضيف أركون:

> إنّ العقل التدبيري للدولة (La raison d'Etat)... راح يركّب من عنده وحسبَ مصلحته شهاداتٍ تخصّ تشكيلَ القرآن، الأمر الّذي أدّى إلى نتائج خطيرة جدّاً. ذلك أنّ هذه العمليّة راحت تشكّل البنى العقليّة والتصوّريّة الّتي ستسيطر على وعي ملايين البشر منذ ذلك الحين وحتّى يومنا هذا.

وهكذا تشكّلت:

> الثيولوجيا الرسميّة للدّولة الّتي [لم تعدُ أن] أنجزت تصوُّراً مسبقاً للأمور (A priori)، ولم يكن ذلك إلّا من أجل الاقتناص المستمرّ للسلطة، ضمن إطار التحسّس والتعبير «الدّيني». هكذا شاءت المصادفة أن تستولي السلطة السياسيّة على السلطة الدّينيّة (الروحيّة) دون أن يرتكز عملها هذا على أيّة أسس أو على أيّ نصّ أو فكر نظري أو ثيولوجي[٧].

استطراداً نقول إنّ أركون يرفض قطعاً المقولة المسلَّمَ بها في المجتمع الإسلامي بأنّ الإسلام يخلط بين الروحيّ والزّمنيّ[٨]، ويرى الدّولة الإسلاميّة منذ نشأتها دولة زمنيّة «واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كأيّة دّولة ناشئة»[٩]. ويرى كذلك أنّ الخلط بين الروحيّ والزّمنيّ ناتج بصورة رئيسيّة عن نظرة المجتمع الإسلاميّ إلى الشريعة الإسلاميّة على أنّها قوانين مقدّسة، لكونها مستمدّةً من القرآن الّذي هو كلام الله، ومن السنّة الّتي نقلت بالإسناد بواسطة الرواة؛ وهذا يعني القبول المطلق بأحكام الشريعة المتكرّرة دائماً بواسطة «القياس»، تلك الآليّة الّتي يعتبرها أركون «الحيلة الكبرى الّتي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأنّ الشريعة ذات أصل إلهي»[١٠]. إنّه «وهم كبير» بدليل أنّ القرآن والسنّة يفتقران إلى إجماع الأمّة المفترض به أن يتحقّق حول كبرى الموضوعات الروحيّة (اللّهمّ إلّا ذلك الإجماع الّذي تحقّق حول الرواية الرسميّة لتشكيل القرآن وجمع سوره كما سيأتي فيما بعد). فالمسلمون يختلفون فيما بينهم حول

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٨٢.

(٥) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

(٦) محمد أركون، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص ٢٨٣.

(٧) المرجع نفسه، ص ٢٨٥.

(٨) المرجع نفسه، ص ٢٨٠.

(٩) المرجع نفسه، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(١٠) المرجع نفسه، ص ٢٩٧.

تفسير كلام الله المثبت في القرآن، وما اختلافاتهم المذهبيّة الّتي هي سياسيّة في الأساس إلّا لتزيد من مماحكاتهم النظريّة حول تفسير آيات القرآن. هذا فضلاً عن التعقيد الحاصل في التمييز بين الأحاديث المنسوبة إلى النبي وبين تلك المختلَقَة اختلاقاً. لقد كانت السنّة ولقرون طويلة عرضة للكثير من التداخلات ذات المنحى السياسي المصلحي والسلطوي البحت، وهو الأمر الّذي حتّم نشوء علم مستقلّ في الدراسات الإسلاميّة عرف بـ «علم الحديث».

ظاهرة التقديس وتفاعلاتها

هناك اقتناع لدى محمّد أركون أنّ ما من بُعدٍ ماديٍّ محسوس وبالتالي يستطيع العقل البشريّ تفكّره وتحديده غير قابل للدراسة والتحليل والاختبار والنقد إذا لزم الأمر. لذلك سيعجب البعض وسيذهل الكثيرون إزاء المدى الّذي يبلغه هذا المؤرِّخ في التساؤل عن أمور جوهريّة أكسبتها بعضُ المحطّات التاريخيّة المحوريّة صفةَ القدسيّة، فتجذّرت في الوعي الجماعي للمجتمع الإيماني بوصفها حقائق ثابتة يستحيل التعرّض لمصداقيّتها.

وإحدى المسائل الّتي يواجهها أركون هي ما هو معروف برواية تشكيل المدوَّنة النصّية للقرآن الكريم سنة ٦٥٦ م، أي في عهد خلافة عثمان بن عفان. يقول في إحدى دراساته:

> كانت عمليّة تكوين الوثيقة الرسميّة للنصوص القرآنيّة (المصحف) من التحوّلات الأساسيّة الّتي أدّت إلى ترسيخ النتائج الأكثر دواماً والأكثر أهمّيّة [من الناحية التقليديّة غير المجادل فيها]. هنا نجد أنفسنا أمام المشكلة الضخمة للكلام الشفهي الّذي أصبح نصّاً[11].

يُطالب أركون بإعادة قراءة القرآن وفق المنهج الألسني كما حدث في الغرب بالنسبة للأناجيل والتوراة.

أمّا الرواية الرسميّة لقصّة التشكيل فتقول ما معناه إنّ «كلّ كلام الله المُوحَى به إلى النبيّ كان قد نُقل بصدق وإخلاص كاملين وحُفِظ كتابةً في المصحف المشكَّل زمنَ عثمان، أي بعد خمسة وعشرين عاماً على وفاة النبيّ». وقد اكتسبت هذه الرواية إجماعَ الأمّة الإسلاميّة بجميع اتجاهاتها المذهبيّة السياسيّة. ويكفي أن نشير إلى الحديث المروي على لسان النبيّ ﷺ القائل «لا تجتمع أمّتي على خطأ» لنعلم مدى الأثر الّذي يمكن أن يمثّله رأيٌ له صفة إجماع الأمّة عليه في وعي الناس، فيضفون عليه صفة المقدّس بصورة تلقائيّة، وهذا معناه أنّه لا يسمح لأحد من البشر، كائناً من كان، أن يتعرّض له بأدنى ذرّة من الشكّ؛ وإن تجرأ أحدهُم فسيكون عرضةً لعقاب الجسد الاجتماعي بأسره. هنا بإمكاننا أن نتصوَّر ما يمثّله المجتمع الّذي «يتكلّم خطاباً واحداً محدّداً» من قوّة وجبروت يُخضِع الفرد سواء أراد أم لم يرد لخط سير خاصّ. فالمشكلة برأي أركون تتمحور حول «كيفيّة اشتغال آليةِ مجتمعٍ بأسره... وليست المسألة متعلّقة بحرّيّة أو دوغمائيّة خاصّة بالإسلام كإسلام»[12] كما يحاول الاستشراقيّون إثباته انطلاقاً من موقف عدائي مُتّخذٍ مسبقاً. والحلّ يتطلّب برأيه القيام بمراجعة نقديّة للنصّ القرآني؛ فينبغي:

> إعادة كتابة قصّة تشكيل هذا النصّ بشكل جديد كلّياً، أي نقد القصّة الرسميّة للتشكيل الّتي رسّخها التراث المنقول نقداً جذريّاً. وهذا يتطلّب منّا الرجوع إلى كلّ الوثائق التاريخيّة الّتي أتيح لها أن تصلنا سواء أكانت ذات أصل شيعي أم خارجي أم سني. هكذا نتجنّب كلّ حذف ثيولوجي لطرف ضدّ آخر[13].

إنّ إعادة قراءة النصّ القرآني وفق المنهج الألسني (السيميائي)، «كما حدث في الغرب بالنسبة للأناجيل والتوراة يمكن أن يحرّرنا من الحساسيّة التقليديّة المسيطرة على علاقتنا البيكولوجيّة بتلك النصوص»[14]؛ تلك العلاقة الّتي تجعل المثقّفين المسلمين:

> يمارسون الرقابة على أنفسهم ويمتنعون عن الخوض في المسائل الحسّاسة الّتي يعتبرونها سابقة لأوانها. إنّهم يعتقدون أنّ معالجة تاريخيّة ـ نقديّة كالّتي نقوم بها تخلخل التضامنَ المجتمعي وتهزّه، الأمر الّذي يؤدي إلى ردّة فعل من قبل هذا المجتمع الّذي سيردّ بعنف على كلّ محاولة من هذا النوع. هذه هي الحالة الّتي نعيشها اليوم...[15]

إنّ أهمّ عقبة تحول دون القيام بجهد بحثي علمي ونقدي إزاء النصوص القرآنيّة هي عدم إمكانيّة تقبُّل المجتمع لمثل هذا العمل. وهذه العقبة ناتجة بدورها عن عاملين مؤثرين، يتلخّص الأوّل في أنّ المجتمع مبني على التعامل مع المقدّس بخوف لا بفهمٍ، وباتّكاليّة سلبيّة لا بإعمال العقل. إنّ التوق إلى الحقيقة ملجوم من الناحية النفسانيّة في الفرد المنتمي إلى هذا المجتمع؛ وهذا اللّجم يأتي من

---

(١١) محمد أركون، الفكر الإسلامي ـ قراءة علميّة، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٧، ص ١٤٦.

(١٢) محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٨٩.

(١٣) المرجع نفسه، ص ٢٩٠.

(١٤) المرجع نفسه، ص ٢٩١.

(١٥) المرجع نفسه، ص ٢٨٩.

المجتمع نفسه، أي من خارج الفرد ككيانٍ مستقلٍّ وكمحض إمكانيّةٍ للتحقّق المعرفي. أمّا العامل الثاني فهو أنّ المجتمعات الّتي نجحت في تخطّي ذاتيّتها، بمعنى إمكانيّة توصّلها لوضع الذات موضعَ النقد بحيث يمكن أن تقف كمثال ـ ونقصد هنا المجتمعات ذات التراث العلمي العقلاني، أي معظم المجتمعات الغربيّة[16] ـ أقول: إن هذه المجتمعات تمارس سياسةً تجاه العالم الثالث بعامّة، والإسلامي بخاصّة، لا توحي بالثقة. والتاريخ الحديث والمعاصر، أي تاريخ الظاهرة الاستعماريّة، يدعم ما نقول. فالغرب بالنسبة إلى المسلم إمبريالي، أي عدوّ محتلّ. فكيف يمكن التمثُّل بعدوّ؟

في الواقع نحن نواجه في مجتمعنا معضلة التعميم، أي افتقار القدرة على فصل الأشياء عن بعضها، الأمر الّذي يفضي إلى الحكم على الأمور بشكل اعتباطي. فليس بمقدورنا أن نرى في المجتمعات الغربيّة إلّا ذلك الطرف المتربِّص بنا شّراً، يكيل لنا الضربات الواحدة تلو الأخرى دون أن نقدر على مواجهته لأنّنا لا نمتلك أساليبه، فيكون الحلّ الأسهل بالنسبة إلينا أن نتّجه اتّجاهاً غيبيّاً مؤمنين بأنّ الله سيثأر لنا في يوم من الأيام لأنّنا نمتلك حقيقته الّتي لا يؤمن بها أحدٌ غيرنا. . . ! أمّا أن ننظر نظرةً متفحِّصة، علميّة، رصينة في تاريخ الغرب الحضاريّ والثقافيّ والاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ والتربويّ. . . إلخ لنقف عند الأسباب التي أدّت بهذا الغرب إلى امتلاك ناصية الحياة، فهذا ما لا نضيع الوقت فيه! نحن في الحقيقة مجتمع مصاب بالغرور وبازدواجيّة رهيبة. . .

لنعدْ الآن للحديث عن التجربة التاريخيّة الإسلاميّة فنرى أنّنا على الرغم من سيطرة التيّار الأرثوذكسي السلطوي الجامد، فقد تسنّى لنا أن نتعرّف على بعض مظاهر المعارضة الداخليّة في الإسلام، ولاسيّما تلك الحركة الفلسفيّة ذات النزعة النقديّة الّتي ازدهرت ابتداء من القرن التاسع والتي كانت نتيجةً للتفاعل الحضاريّ الفكريّ والثقافيّ الّذي أحدثته حركة النقل والترجمة الّتي لاقت دعماً كبيراً من قِبَل الخليفة العبّاسي المأمون (٨١٣ ـ ٨٣٣ م). لقد انفرد هذا الخليفة، أو كاد، من بين الخلفاء المسلمين عموماً، بغلبة النزعة العقليّة على توجُّهاته، ذلك أنّه كان معتزليّاً في اعتقاداته.

تطرّق محمّد أركون لظاهرة حركة المعتزلة في التاريخ الإسلامي معتبراً أنّها «حركة فكريّة أصيلة مرتبطة بالأطر الاجتماعيّة للمعرفة، لا بالإسلام كدين؛ بمعنى أنّ التطوّر الاقتصاديّ والاجتماعيّ للمراكز الحضريّة الكبرى قد تحكّم مباشرة بانتشار العلوم العقلانيّة المؤدّية لعلمنة الفكر والوجود. . .»[17]. وقد أدّت ازدواجيّة المرجعيّة الثقافيّة لهذه الحركة، المتمثّلة بظاهرة الوحي الإسلامي والفكر اليوناني الكلاسيكي، إلى بلورة مفاهيم ثوريّة كالقول بخلق القرآن. ويرى أركون أنّ «مجرّد اعترافهم [أيّ المعتزلة] بأنّ القرآن مخلوق، يمثّل موقفاً فريداً تجاه ظاهرة الوحي؛ إنّه يمثّل موقف حداثة في عزّ القرن الثاني الهجريّ/الثامن الميلاديّ»[18]. ويمكننا أن ندرج حركة المعتزلة ضمن ما يسمّيه أركون بالتجارب العلمانيّة الّتي لم تصل إلى درجة الوعي بذاتيّتها كحركة علمانيّة؛ ذلك أنّ الإسلام «لم يعرف أبداً في تاريخه تفكيراً فلسفيّاً يطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم»[19].

يبقى أن نطرح الملاحظة التالية: صحيح أنّ التجربة المعتزليّة تتمتّع بتراث عقلاني لا يمكن تجاهله، ولاسيّما من الناحية النظريّة. أمّا من الناحية التطبيقيّة فإنّ الأمور لم تجرِ متطابقةً مع الرؤيا المثاليّة الّتي ترتسم في الذهن للوهلة الأولى. فلقد تمتّعت حركة المعتزلة عبر تاريخها بفترة ذهبيّة، ولاسيّما في زمن المأمون، إذْ كانت خلاله المذهبَ الرسمي للدّولة. ولكنّها بدلاً من أن تحافظ على صفائها تحوّلت إلى ايديولوجيا رسميّة يتمّ التنظير لها بواسطة فقهاء تعتمدهم الدّولة لتبرير أعمالها ولتشريع سيادتها. وقد اعتمد هؤلاء الفقهاء

أركون يتجاهل الناحية الظلاميّة من تاريخ حركة المعتزلة، وهي قهرهم لخصومهم.

القمعَ والقهرَ في ممارساتهم في الكثير من الأحيان، فأجبروا الكثيرين من العلماء على القول بخلق القرآن، ومن لم يفعل (بدافع محض إيماني) أبيح دمه. هذه ممارسات لا يمكن أن تمتّ إلى العقلانيّة والحداثة في شيء. ولا أعلم لماذا تجاهل محمّد أركون الإشارة إلى هذه الناحية الظلاميّة من تاريخ حركة المعتزلة؛ وهو يُلام على تجاهله هذا، ولاسيّما أنّه ينظر نظرةً دونيّة إلى الممارسات العلمانويّة الصراعيّة المتجاهلة أو الجاهلة لحقيقة الممارسة العلمانيّة الصحيحة كما سنرى بعد قليل. والحقّ أنّ القهر الّذي مارسه المعتزلة ضد خصومهم لا يمكن وضعه إلّا في نطاق التصارع على الاستئثار

---

(١٦) في الحقيقة لا يقتصر تبنّي التراث العلمي العقلاني على المجتمعات الأوروبيّة والأميركيّة الشماليّة، فمجتمعات الشرق الأقصى قطعت أشواطاً كبيرة في تطبيق نمط التفكير الحداثي.

(١٧) محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحيّة، الغرب**، مرجع سابق، ص ٦١.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٦٠.

(١٩) محمد أركون، **تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص ٢٧٧.

بالسلطة الّذي سيستمرّ إلى أن تُكتب الغلبةُ في النهاية للخطّ الثيولوجي الأشعري الّذي أصبح هو وحده، لأسباب تاريخيّة وايديولوجيّة وسياسيّة، الخطَّ الثيولوجي الرسمي[٢٠]. فكان أن خنقت، نتيجة لذلك، جميع حركات الاحتجاج في المجتمع الإسلامي الّذي دخل تدريجيّاً في ظلاميّة القرون الوسطى.

العلمانويّة الصّراعيّة أداة قمع

لا يقتصر التطرُّف واتّخاذ المواقف الدوغمائيّة الجامدة على الكثيرين من رجال الدّين، بل يتعدّاهم إلى «العلمانويّين الصّراعيين» الّذين «يخلِطون بين العلمنة الصّحيحة وبين الصّراع ضدّ الإكليروس»[٢١]. فموقف هؤلاء مبني على رفضهم القاطع أخذَ الظاهرةِ الدّينيّة بعين الاعتبار، موقعين أنفسهم في سلسلة من ردّات الفعل المتسرّعة الخالية من أيّ منطق علمي تاريخي متوازن.

وفي الحقيقة نرى أنّ السِّجالات القائمة بين هؤلاء وأولئك لا تتعدّى المستوى السّطحي، حيث تُطرح الأمورُ بعيداً عن التقصّي الحيادي للحقيقة. يرفض الطّرفان كلاهما مجرّد النّظر في طروحات الطّرف الأخر؛ وإن نظروا فانطلاقاً من حكم مسبق، عقائدي الطّابع، موجّه، مفروض فرضاً، يحتّم تهافت الرأي المخالف قبل التحقّق من فحواه. ولا يحاول الواحد منهما، وربّما لا يستطيع، أن ينظر إلى الأمور نظرة مراقب، متأمّلاً المشهد بكلّ تفصيلاته؛ ليس باستطاعته ذلك لأنّ شرط هذا الموقف «التحليلي التفكيكي»، كما يطلق عليه أركون، هو أن تنفصل الذّات البشريّة عن علائقها، أي أن ينفصل معتنق العقيدة عن عقيدته فيحاول تجزئتها وفهمها كما هي في حقيقتها، لا كما تعكسها له التأثيرات البيئيّة الاجتماعيّة والظّروف التربويّة الّتي نشأ في ظلّها. وعندما يتمّ هذا الفصل يكون الإنسان قد وصل إلى نقطة مفصليّة على درب التحرّر الطّويلة.

والعلمانويّة منتشرة في الشّرائح الثقافويّة من المجتمعات الغربيّة انتشارَها في المجتمعات الشرقيّة، الإسلاميّة وغير الإسلاميّة، الّتي لم تتوصّل في تاريخها الحديث والمعاصر إلى ممارسة العلمانيّة بالمعنى الغربي للكلمة. وتجدر الإشارة إلى أنّ أحد أهمّ التحفّظاتِ الّتي يبديها أركون إزاء التطبيق الغربي، وخصوصاً الفرنسي، للعلمنة، حصولُ ما يسمّيه «الإستبعادِ العقلي والعلمي لقطاعٍ كاملٍ من قِطاعات المعرفة» هو قطاع دراسة الأديان كظواهر تاريخيّة أدّتْ دوراً محورياً في «التوليد التاريخي لمجتمعاتنا، بما فيها المجتمعات الأوروبيّة أو الغربيّة»[٢٢]:

> فالدّين أو الأديان، في مجتمعٍ ما، عبارة عن جذور.... إنّ النّظرة العلمانيّة تعلن بأنّها تذهب إلى أعماق الأشياء، إلى الجذور من أجل تشكيل رؤيا أكثر صحّة وعدلاً ودقّة.. فنحن لا نريد أن نقلب كلّ شيء رأساً على عقب. وإنّما نريد أن نعيد النّظر والتقييم لكلّ شيء من خلال نظرة أخرى جديدة[٢٣].

تعكس هذه النّظرة بوضوح الفارقَ الجوهريّ بين دعاة التغيير الراديكالي العنيف، غير المتفهّم لطبيعة التجليات التاريخيّة، سواء أكانت سياسيّة أم دينيّة أم اقتصاديّة أم ثقافيّة... إلخ، وكيفيّة التعامل معها، وبين دعاة الحداثة العقلانيّة المنسجمة مع طبيعة الأشياء التحوُّليّة.

قدَ تكون العلمانيّة موقفاً ايديولوجيّاً ضيِّق الأفق يعادي الأديان باسمِ انفتاحٍ لا يمارسه!

فالعلمانيّة «لا ينبغي لها أن تصبح عقيدة إيديولوجيّة تضبط الأمور وتحدّ من حريّة التفكير... والعلمانيّة النضاليّة (أو العلمانويّة الصّراعيّة) ربّما كانت قد مشت في هذا الاتّجاه»[٢٤]، فهي لا تعدو أن تكون موقفاً إيديولوجيّاً ضيّق الأفق، يعادي الأديان باسم انفتاح لا يمارسه؛ موقفاً يدين انغلاقيّة الأديان وتشبّثها بحقائقها الإيمانيّة، في حين أنّه برفضه مجرّد التفكير بدراسة هذه الظّواهر الاجتماعيّة وتأثيراتها وفق منهجيّة علميّة رزينة يثبت أنّه لا يقلّ انغلاقيّة وتعصّباً عن أيّ موقف آخر.

العلمانيّة ـ مقاربة فلسفيّة

«العلمنة هي، أوّلاً، وقبل كلّ شيء، من مكتسبات الرّوح البشريّة وفتوحاتها»، وهي «موقف للرّوح وهي تناضل من أجل امتلاكِ الحقيقة أو التوصّل إلى الحقيقة»[٢٥].

تضعنا القراءة التحليليّة لهذه العبارات أمام محاولة جريئة لسلخ

---

(٢٠) محمد أركون، العلمنةوالدين: الإسلام، المسيحيّة، الغرب، مرجع سابق، ص ٦٢.

(٢١) المرجع نفسه، ص ١٢.

(٢٢) المرجع نفسه، ص ١٥.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ٢٣.

(٢٤) محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٩٤.

(٢٥) محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحيّة، الغرب، مرجع سابق، ص ٩ و١٠.

الموضوع عن الشّوائب الّتي لحقت به تاريخيّاً، وجعلت طاقته الوظيفيّة محدودة باستعمالات معيّنة لا يمكن له أن يتخطّاها. فالعلمانيّة لم تعد فقط نظريّة في الممارسة السياسيّة؛ لم تعد مقتصرة على فصل الدّين عن الدولة، أو بالأحرى فكّ الارتباط بين المؤسّسة الدّينيّة والمؤسّسات السياسيّة. لقد اتّخذت الفكرة عند محمّد أركون، فيما هو واضح، بُعدين أساسيّين لا حدود لشموليّتهما:

البُعد الأوّل يرقى إلى مستوى التحليل النفسيّ للإنسان كذات، وعلاقته بكلّ ما هو حوله كموضوع. والمقاربة في هذا المرتقى مقاربة معرفيّة للوجود بكلّيته بقصد تكوين معرفة واقعيّة مجرّدة عنه؛ معرفة بعيدة كلّ البُعد عن المؤثّرات الخصوصيّة المكبّلة، الثقافيّة والتاريخيّة وحتّى الدّينيّة. إنّها تحدٌّ معرفيٌّ تخوضه الذّات البشريّة ضدّ أنانيّتها المتكاثفة والمتراكمة، والهدف دائماً وأبداً هو جلاء الحقيقة غير الخاضعة لعوامل التبيئة المجتمعيّة بكلّ أبعادها. إنّه هدف يرنو إلى المثاليّة اللّامستحيلة، ويتطلّب اعتماد منهجيّة نقديّة باستمرار، موضوعها الذات قبل الآخر، وصولاً إلى المقابلة الأنثروبولوجيّة التفكيكيّة المقارنة بمختلف مستوياتها بين الذات والآخر. ويمكننا أن نعتبر هذه الخطوة مرحلة متقدّمة جدّاً في مخاض عمليّة صهرٍ حضاريّة لابُدّ منها.

القضيّة إذاً، في مجملها، هي قضيّة تحرُّر وانعتاق؛ تحرُّر من كلّ الرواسب والانتماءات النفسانيّة المصطنعة، والعودة في حركة إياب مظفّرة إلى نقطة البداية الأولى والأساسيّة، إلى الماهية الجوهريّة. واقتراب الإنسان من معرفة بهذا المستوى مشروط بمدى استعداده لأن يختبر بصدق ما هو مبرمج على الاعتقاد به والانتماء إليه. والاختبار درب معرفي يضعنا وجهاً لوجه أمام نقائصنا، وهنا مكمن التحدّي؛ مكمن العمليّة القيصريّة، ومكمن التغيير الحتمي الذي تحدثه الصيرورة التاريخيّة التي لا تنتهي.

لقد أصبحت العلمانيّة مسلكاً في الحياة يتّخذ قاعدة له ذلك القلقَ الإنسانيَّ الوجودي الدافعَ أبداً إلى البحث بلهف وتوق عن الحقيقة؛ فنحن، يقول أركون، «نتحدّث اليوم عن البحث الحرّ والشارد عن الحقيقة كما كان الصوفي يعبّر عن حرقته ولوعته، وعن نقص إمكانيّاته ولغته في ما يختصّ بالتوصّل للالتحام بمطلق الله. وفي كلتا الحالتين نعيش لحظة تقشّفيّة زهديّة مضنية مزوّدة بكلّ المصادر العقليّة والعاطفيّة للروح البشريّة»[٢٦]. وهنا نرى بجلاء أنّ أركون لا يلغي أيّ دورٍ للبُعد العاطفي في المسار المعرفي، إذ ربّما يكون الشوق إلى الحقيقة وحبّها مخرجاً لمعضلة نقص إمكانيّات المنطق العقلاني ووسائله. إنّ هذه النظرة العرفانيّة لهي محطّة حاسمة في تاريخ الحركة العلمانية يجهد أركون في تكريسها على الرّغم من العقبات الكأداء التي تواجهه، ولاسيّما تلك المرتبطة بتاريخ انبثاق الفكرة ومسار تطوّرها المثقل بالتوجّه العقلاني الجافّ.

أمّا البُعد الثاني فله صلة بالناحية التربويّة الاجتماعيّة. وهنا انتقال إلى مستوى آخر من التّحديات ـ مستوى المسؤوليّة المجتمعيّة؛ إذ لا يكفي أن يصل الإنسان إلى معرفة معيَّنة بالواقع، بل لابُدّ من إيجاد «صيغة أو وسيلة ملائمة لتوصيلها (أي المعرفة) إلى الآخر دون أن نشرط حرّيّته أو نقيّدها»[٢٧]. فالعلمانيّة تتحقّق على المستوى التربوي عبر إدراك كنه الرسالة التربويّة؛ فمن جهة، يجب أن ندرك ما علينا أن نلقّن الآخرين، أي ما هي الحقائق ـ أو المعلومات التي نظنّها حقائق ـ التي علينا أن نلقّنهم إيّاها؟ فالحذر واجب لأنّ هناك عقولاً لم تنضج بعد، أي أنّها لم تتمكّن من اكتساب القدرة على التمييز بين الحقيقة الحياديّة والمعلومة الخطابيّة غير العلميّة. وشطط هذه العقول الطريّة وانجذابها وارد في أيّة لحظة كما يؤكّد أركون؛ لذلك فالحيطة في التعاطي معها أمر ضروري.

ومن جهة أخرى علينا أن نعي كيف يجب أن ننقل المعلومات إلى الآخرين: هل بصيغة الفرض ـ أي فرض المعلومات كحقائق نهائيّة ـ أم بصيغة تترك للمتلقّي حقّه في الشكّ والنقد والتساؤل والنقاش سعياً وراء تبلوره المعرفي؟ لا شكّ بأنّ هاجس محمد أركون هو الحفاظ على حقّ الإنسان، كقوّة عاقلة، في أن يختار وسائله الخاصّة لصهر معطياته في سياق تطوّره الذاتي. فالممارسة العلمانيّة لا تنفصل عن ذلك الإلحاح الكامن في أعماق كينونة الإنسان الذي هو «إلحاح الفهم». وهناك علاقة جدليّة بين هذا الإلحاح/الحاجة وبين التسلّط على مرّ التاريخ البشري. فلقد «حدث تاريخيّاً أنّ إلحاح الفهم هذا كان عرضة للمقاومة وحُرف عن دربه الصّحيح»، وكلّ ما قلناه عن إيديولوجيا التبرير عند الأمويّين والعبّاسيّين وغيرهم من المتسلّطين، مسلمين وغير مسلمين، يدخل ضمن هذا الإطار. المهمّ في الأمر أنّ الإنسان قد اضطرّ للنضال من أجل اكتساب حقّه في الاطّلاع والفهم والمحافظة على هذا الحقّ. وضمن هذا الخطّ يندرج التاريخ الصّحيح للفكرة العلمانيّة الّتي «لا يمكن لها أن تكون غائبة تماماً عن التجربة التاريخيّة لأيّة جماعة بشريّة حتّى ولو تجلّت أحياناً في صور ضعيفة وغير مؤكّدة...»[٢٨].

وهنا لا بدّ من استدراك قصير لتوضيح فكرة النضال المعرفي.

(٢٦) المرجع نفسه، ص ٤٣ و٤٤.

(٢٧) المرجع نفسه، ص ١١.

(٢٨) محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص ٢٩٣.

فهذا النضال لا ينطلق من حقائق مقدّسة يهدف الإنسان إلى إقناع الآخرين بها كيفما اتّفق. يقول أركون: «نحن نعلم جيّداً أنّه ينبغي علينا أن نناضل ونصارع دون أن نقول أبداً بأنّنا نمتلك الحقيقة»[٢٩]. إنّ مجرّد قول أحدهم بامتلاكه الحقيقة يقع به في الجمود والعدم ويبتعد به عن ماهيته المهيّئة دائماً وأبداً لتقبّل أيّ تجدّد وتطوّر معرفي. فما من حقيقة محسوسة غير قابلة للجدل العلمي الرصين. من هنا تنشأ التعدّديّة والقبول بالرأي المخالف. وإذا أردنا أن نناقش ونطوّر مسألة الحريّة والديمقراطيّة فإنّها لا يمكن أن تخرج عن هذا الإطار الفلسفي العرفاني؛ ففي التعدّديّة تواضعٌ على حدّ تعبير المطران جورج خضر، ومن دون التواضع لا يمكن أن يكون هناك تجلٍّ لحقيقة، أو حتّى مجرّد تصوّر طيفيٍّ لها على الإطلاق.

***

نخلص إلى القول إنّ محمد أركون غير راضٍ عن الوضعيّة الراهنة التي تنتاب المجتمعات الإسلاميّة في مواجهة عصر متطلّب، بالمعنى الحداثي، كالذي نعيش فيه. بل إنّه يرى ضرورة إحداث تغيير ما في التوجّهات الكبرى، أو الآليات الكبرى التي تسيّر هذه المجتمعات؛ وهذا التغيير لا يتحقّق إلّا باعتماد قطيعة جذريّة مع جزء كبير من الماضي، المسبِّب، في رأيه، لحالات الجمود التي تكاد تكون شبه مستعصية. لذلك نراه صارماً في تحليلاته وانتقاداته ذات الطابع الصدامي في بعض الأحيان، فيتطرّق إلى مواضيع خطيرة لم يسبق أن أُثيرت في الماضي؛ الأمر الذي أدّى إلى اختلاف الآراء حول غاياته، بحسب اختلاف التيّارات والتوجّهات التي تتجاذب الشرائح التي تتكوّن منها المجتمعات الموضوعة موضع الدراسة.

فالتيّار الإسلامي التقليدي، مثلاً، ينظر إلى أركون على أنّه مسلم كافر بإيمانه وأنّه أحد المبتدعين الذين يسخّرهم الغرب لمحاربة الإسلام والمسلمين من الداخل؛ وإلّا فما الذي يدعوه إلى إثارة شكوكهم بما يؤمنون به لولا أنّه يهدف في النهاية إلى خدمة أسياده (هكذا يقولون)[٣٠] عبر زعزعة الترابط العقيدي المفضي إلى تفكّك المجتمع الإسلامي برمّته؟ لقد سعى الغرب منذ نشوء حركاته الاستعماريّة إلى هذا الهدف، وها هو اليوم يعتمد الطريق الأمضى إلى تحقيق مآربه فيسند للمثقّفين المسلمين المتغرّبين ـ وأركون واحد منهم ـ مهمّة تقويضِ دعائم الإسلام. وتجدر الإشارة إلى أنّ أركون كان قد توقّع وقوفَ الإسلاميّين منه هذا الموقف.

(٢٩) محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحيّة، الغرب، مرجع سابق، ص ٤٤.

(٣٠) راجع على سبيل المثال لا الحصر: محمد وقيع الله أحمد، «محمد أركون: قراءة إسلاميّة نقديّة»، الحياة: العدد ١٠٨٨٩، الأربعاء ٢ كانون الأوّل (ديسمبر) ١٩٩٢.

يعتبره التيّارُ الإسلامي التقليدي كافراً مبتدعاً، ويراه التيّار الحداثي الليبرالي واحداً من جهابذة العقلانيّة في التاريخ الحضاري للإسلام المعاصر.

وفي مواجهة التيّار الإسلامي هناك بالطبع التيّار الحداثي المتأثّر دون شكّ بالفكر الليبرالي والعقلانيّة الغربيّة؛ هذا التيّار يرى في أركون أحدَ جهابذة العقلانيّة في التاريخ الفكري والحضاري للإسلام المعاصر، لأنّه يدعو إلى زرع الروحيّة العلمانيّة النقديّة في أرض الإسلام دون إلغاء الإسلام بحدّ ذاته. فالإسلام هو العامل الأكثر تجذّراً من الناحية التاريخيّة في وعي المسلمين، إلّا أنّ تطبيقاته بإمكانها أن تكون أكثر عقلانيّة وأكثر واقعيّة.

أخيراً، فإنّ من المعروف أنّ محمد أركون استقرّ في فرنسا منذ زمن طويل، لذلك فالسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو: هل كان أركون يستطيع أن يكتب ما كتبه أو يغوص في المواضيع التي طرقها بالطريقة نفسها لو أنّه كان مستقرّاً في أرضٍ إسلاميّة (وبين إسلاميّين متطرّفين؟) أتمنّى أن يكون الجواب بالإيجاب. . .

بيروت