الجمهورية الجزائرية الديمقراطيّة الشّعبيّة
وزارة التّعليم العالي والبحث العلميّ
جامعة ابن خلدون – تيارت –
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
قسم علم النفس والفلسفة والأرطوفونيا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (ل م د)

شعبة: العلوم الاجتماعية –فلسفة–

تخصّص: فلسفة عامة

الموسومة بـ:

العلمانية بين عبد الوهاب المسيري ومحمد أركون
(دراسة تحليلية مقارنة)

إعداد الطالب:
سنوسي جمال الدين

إشراف:
أ.د. بن سليمان عمر

لجنة المناقشة			
الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة الإنتماء	الصفة
أ.د رمضاني حسين	أستاذ التّعليم العالي	جامعة ابن خلدون تيارت	رئيسا
أ.د بن سليمان عمر	أستاذ التّعليم العالي	جامعة ابن خلدون تيارت	مشرفا ومقررا
أ.د حمادي هواري	أستاذ التّعليم العالي	جامعة معسكر	ممتحنا
أ.د جعرير مُحَمَّد	أستاذ التّعليم العالي	جامعة الشلف	ممتحنا
د. بن ناصر حاجة	أستاذ محاضر –أ–	جامعة ابن خلدون تيارت	ممتحنا
د. مبارك فضيلة	أستاذ محاضر –أ–	جامعة ابن خلدون تيارت	مدعو

السّنة الجامعيّة: 1446هـ–1447هـ/ 2025م–2026م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات...بعد أن أكرمنا الله بإتمام هذه الدراسة.

يقتضي منا واجب التقدير والاعتراف أن نتقدم بالشكر الخالص لكل من كان له الفضل علينا:

الأستاذ الدكتور عمر بن سليمان الذي أكرمنا بفضل الإشراف والتأطير والتشجيع المتواصل دوما جزاك الله عنا كل خير.

أتقدم أيضا بجميل الشكر والتقدير للسادة الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة لقبولهم مناقشة العمل وتصويبه.

إلى كل من علمنا وله حق علينا وبالخصوص الأساتذة الذين كونوا عقولنا في كل أطوار التربية والتعليم إلى المدرسة العليا للأساتذة ببوزريعة إلى جامعة ابن خلدون بتيارت شكرا جزيلا متعكم الله بالصحة والعافية.

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى:

والدتي رمز الطيبة والحنان

والدي رمز الحكمة والخير

عائلتي وابني مصطفى غيث وزملائي وأساتذتي

إلى كل من كان له فضل علينا

إلى كل باحث عن الحكمة بحب وشغف

الملخص:

تتمحور هذه الدراسة حول سؤال العلمانية بوصفها خطابا تتعدد دلالاته تبعا للسياقات التي يكون فيها، ففهم المجتمعات يتطلب العودة إلى مختلف مقوماتها التي تبنى عليها، ومن الثابت تاريخيا تأثير الدين وأهميته في تشكيل البنية الإجتماعية منذ سالف الأزمان، ولاشك أن العلمانية هي إيديولوجية تفصل هذا الدين عن الممارسة السياسية كجزء من الحياة الاجتماعية، واختيارنا كان لنموذجين من الفكر العربي المعاصر هما "عبد الوهاب المسيري ومُحَمَّد أركون" في إطار الدراسة التحليلية المقارنة فيما يخص العلمانية على مستوى الفكر العربي المعاصر والإجابة عن الإشكالية التالية: إذا كانت الرؤية الأركونية تتمحور حول نقد العقل الإسلامي -المنغلق والمهزوم- أمام تحديات الحضارة المعاصرة فما مبررات خيار العلمانية كسبيل لخروج هذا العقل من أزمته؟ في المقابل إذا كانت العلمانية حسب المسيري هي قضاء على إنسانية الإنسان وقداسته وإخضاع كل شيء لقوانين الطبيعة فما مبررات نقده لها؟ في خضم هذا التعارض بين رؤية أركون والمسيري، هل يمكن الحديث عن مشروع علمانية جديدة في العالم العربي الإسلامي تجمع بين انعتاقه من الدوغمائية والأدلجة، وتتيح في الوقت نفسه انفتاحه على منجزات الحداثة وما بعدها؟

Résumé:

Cette étude s'articule autour de la question de la sécularité (ou laïcité) en tant que discours dont les significations se multiplient en fonction des contextes dans lesquels il s'inscrit. Comprendre les sociétés exige de revenir aux différents éléments constitutifs sur lesquels elles se fondent. Il est historiquement établi que la religion a exercé une influence profonde et joué un rôle déterminant dans la formation des structures sociales depuis les temps les plus reculés. Il ne fait aucun doute que la sécularité constitue une idéologie qui opère la séparation entre la religion et la pratique politique, en tant que dimension de la vie sociale. Notre choix s'est porté sur deux figures majeures de la pensée arabe contemporaine — à savoir Abdelwahab Elmessiri et Mohammed Arkoun — dans le cadre d'une étude analytique comparative portant sur la sécularité au sein de la pensée arabe contemporaine, afin de répondre à la problématique suivante :

Si la vision arkounienne se centre sur la critique de la raison islamique — raison close et vaincue — face aux défis de la civilisation contemporaine, quelles sont alors les justifications du choix de la sécularité comme voie de sortie de cette raison de sa crise ? À l'inverse, si la sécularité, selon Elmessiri, représente l'anéantissement de l'humanité de l'être humain, de sa sacralité, et la soumission de toute chose aux lois de la nature, quelles sont alors les justifications de sa critique virulente à son égard ?

Au cœur de cette contradiction entre la perspective d'Arkoun et celle d'Elmessiri, peut-on parler de l'émergence possible d'un projet de sécularité nouvelle dans le monde arabo-islamique — un projet qui conjuguerait à la fois l'émancipation vis-à-vis du dogmatisme et de l'idéologisation, et l'ouverture aux acquis de la modernité et de ce qui la dépasse ?

Abstract:

This study revolves around the question of secularism as a discourse whose significations multiply according to the contexts in which it emerges. Understanding societies requires returning to the various constitutive elements upon which they are founded. It is historically indisputable that religion has exerted a profound influence and played a pivotal role in shaping social structures since time immemorial. There is no doubt that secularism is an ideology that separates religion from political practice as one dimension of social life. Our choice fell upon two models from contemporary Arab thought—namely, Abdelwahab Elmessiri and Mohammed Arkoun—within the framework of a comparative analytical study of secularism in contemporary Arab thought, with the aim of addressing the following problematic:

If the Arkounian perspective centers on a critique of the Islamic mind—the closed and defeated mind—in the face of the challenges posed by contemporary civilization, what then are the justifications for adopting secularism as a pathway for this mind to emerge from its crisis? Conversely, if secularism, according to Elmessiri, constitutes the annihilation of human humanity and its sanctity, and the subjection of everything to the laws of nature, what then are the justifications for his critique of it?

In the midst of this contradiction between Arkoun's and Elmessiri's visions, can we speak of a new project of secularism in the Arab-Islamic world—one that combines emancipation from dogmatism and ideological rigidity while simultaneously enabling openness to the achievements of modernity and beyond?

مقدّمة

إن المفهوم الأساسي الذي يتمحور حوله هذا البحث هو"العلمانية" بمفهومها الواسع كخطاب لديه من الامتداد ما يجعل تصوره يختلف حسب السياقات التي يكون فيها، وهذا يرتبط بترجمة هذا المصطلح للعربية وهي ترجمات متناقضة بتناقض المرجعيات والمنطلقات التي ينطلق منها كل باحث في حقل الفكر العربي المعاصر.فتاريخيا لا أحد يستطيع أن يجزم بصورة نهائية إلى الآن كيفية ورود مصطلح العلمانية إلى قاموس الفكر العربي المعاصر فالعلمانية مثلا بكسر العين التي تعني لأول وهلة مثلا أخذ كل شيئ بالعلم وتفسيره بالمنطق والعقل scientisme، هي أيضا بفتح الميم تأخذ معنى كل ماهو دنيوي sécularisme أو واقعي عالمي مادي في مقابل كل ما هو "مقدس" سماوي كهنوتي غيبي –أي– أن العالم في تدبير شؤونه مكتف بذاته لا تحكمه أي سلطة خارقة مفارقة للطبيعة.

لعل سبر أغوار المجتمعات وفهمها يتطلب العودة إلى مقوماتها الثقافية والحضارية، والتي تندرج أساسا في الحقول الدينية والسياسية والعلمية والاجتماعية والفنية والاقتصادية، ولا نحتاج إلى عناء كبير للتدليل والإشارة إلى تأثير الدين وأهميته في تاريخ وحركية المجتمعات الإنسانية منذ سالف الأزمان، ولا شك أن العلمانية في مفهومها الاختزالي هي إيديولوجية تفصل هذا الدين عن الممارسة السياسية، وفي مفهومها الشامل تقصيه عن كل مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وهنا تتجلى أهمية الموضوع مادام يتعلق بطرف جد حساس وهو المعتقد الديني .وهذا المصطلح– العلمانية– لا يمكن فهمه بمعزل عن أصوله اليونانية في معناه لا في اشتقاقه، فإرهاصاته الأولى كانت مع "أرسطو" الذي اعتبر الكون صادرا عن خالق محرك فرغ من صنع هذا الكون مودعا فيه أسباب حركته، ومكتف بذاته في تسيير شؤونه بعيدا عن أي قوة غيبية خارقة، كالساعة التي فرغ صاحبها من صنعها وأصبحت تعمل من تلقاء نفسها بمعزل عن صانعها، وهذا تجسيد واضح لفصل الغيبي عن الدنيوي، أما جذور العلمانية الأوروبية فتتمثل في أن المسيحية في هذه المجتمعات ظلت دينا لا دولة، شريعة محبة ورسالة

مكرسة لخلاص الروح تدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله لكن سرعان ما تجاوزت الكنيسة حدود رسالة الروح لتصبح مملكة سماوية اغتصبت السلطة لتدخل أوربا مرحلة الجمود والانحطاط فسادت نظرية السيف الواحد الجامعة بين الديني والمدني....كنتيجة على هذا الوضع وكثورة فكرية عليه جاءت النزعة العلمانية التي تولدت عن فلسفة التنوير، حيث تأسست العلمانية على عقلانية التنوير الأوروبي الحديث التي أحلت العقل والتجربة محل الدين واللاهوت، فالعلمانية باتت من أكثر المصطلحات المثيرة للجدل في الفكر السياسي عامة والفكر العربي خاصة، حيث اتخذ المفهوم حيزا واسعا من الاهتمام منذ أن تمت معالجته في الفكر الغربي بعد نهاية الحروب الدينية إبان زمن النهضة الأوروبي، ونادت العلمانية آنذاك بفصل الدين عن الدولة والسلطة المدنية بسبب ما عانته تلك الدول من حروب وتدخلات للسلطة الدينية في الحياة السياسية، حيث أصبح أبرز معيار للحضارة الغربية الحديثة هو توجُّهها العلماني الداعي إلى فصل الدين عن المؤسسة السياسية، بل يرتبط بروز الفكر العلماني الذي تبنَّاه فلاسفة الأنوار الغربيين بإدراك المفكرِ الغربيّ في الحاجةَ إلى الفصل بين المؤسستين الدينية والسياسية في المجتمع الغربي لتحقيق السلام الداخلي، وتطوير مجتمع سياسي متنوع الأديان يسمح بتقويم الأفراد بناءً على جهودهم الفردية ومساهماتهم في تطوير المجتمع السياسي، بدلًا من الاعتماد على انتماءاتهم الدينية؛ لهذا الهدف اقتنع قادة المجتمع الغربي ومفكروه أن لا أداة لإحلال السلام والتسامح بين الفرق الدينية المتصارعة ما لم يتنازل الجميع للاحتكام إلى عدد من المبادئ السياسية المشتركة التي تسمح بإحقاق الحقوق وتوفير العدل، وتحول بين سيطرة فرقة دينية محددة على السلطة، ومن ثم استخدامها لفرض رؤية ضيقة على الجميع .وهكذا لاقت فكرة الدولة العلمانية قَبولًا واسعًا في المجتمعات الغربية الناهضة بدءًا من القرن الخامس عشر الميلادي.

توسعت دائرة تأثير التجربة الأوروبية لتستغرق الفكر العربي المعاصر فتعددت الآراء واختلفت التصورات بل وتناقضت حول تقبل العلمانية، وكيفية إسقاط التجربة الأوروبية على المجتمعات العربية فانشقت الأمة العربية الإسلامية إلى تيارين الأول إسلامي رافض لها والثاني علماني داعي إليها فتشكل كلا التيارين سياسيا في أحزاب وحركات نضالية، حيثُ أُخضعت العلمانية لميزان الدراسة والفحص والنقد بين مؤيد ورافض لها حسب المنطلقات الفكرية لكل باحث، ومن أبرز الباحثين والمفكرين العرب المعاصرين الذين كان لهم التأثير البالغ في هذا المجال المفكر الموسوعي المصري **"عبد الوهاب المسيري"** والمفكر الجزائري **"مُحَمَّد أركون"** اللذان يمثلان موضوعا لهذا البحث الذي هو دراسة تحليلية مقارنة بينهما على اعتبار أن "مُحَمَّد أركون" يُصنف من العلمانيين العرب الناقدين للتراث والعقل العربي الإسلامي عموما والداعين للانفتاح على المناهج الغربية في إعادة قراءة وفهم النص الديني، أما الدكتور"عبد الوهاب المسيري"فيصعب تصنيفه إذ أن منهجه تفكيكي نقدي تركيبي على غرار "مدرسة فرانكفورت" فهو في كتاباته وحواراته يعتبر نفسه علمانيا جزئيا وليس شاملا من هنا سنحاول ضبط موقف وتصور كل منهما للعلمانية ضبطا دقيقا حسب ما جادت به العصارة الفكرية لكل منهما ومن ثم تبيان حدود التمايز والاختلاف وأوجه الاتفاق كعلاقة مشتركة تربط فكريهما فيما يخص قضية العلمانية.

فيما يخص **دوافع اختيار موضوع البحث** فإن **المبرر الذاتي** الذي قادني لاختيار المقاربة بين أركون والمسيري واتخاذهما نموذجين لبحث إشكالية العلمانية في الفكر العربي المعاصر لم يكن عشوائيا بل لإدراكي أنهما يفكران معا في مجال نظري واحد وهو كيفية النهوض بمجتمعاتهم العربية الإسلامية والخروج من أزمتها، والاختلاف يكمن في أن كل منهما يسعى إلى بلوغ أهداف محددة من وراء هذا التفكير، فأردت تسليط الضوء على رؤيتهما في ذلك، ويرجع أيضا إلى كون المفكرين قد طرحا سؤال العلمانية بأدوات منهجية حداثية ترسم المسار المستقبلي لمفهوم العلمانية وأسئلته الكبرى

في الفكر العربي المعاصر، فالدكتور المسيري استطاع أن يضع المنظومة الفلسفية والفكرية للحضارة الغربية تحت المجهر وذلك بتشريح علمي دقيق متمكنا بذلك من نزع حالتي سحر الانبهار من جهة والرفض للحضارة الغربية من جهة أخرى، وما جعلني أيضا أتناول هذا المفكر هو أنه خلص الباحث منهجيا من أسلوب "المعلقات" أي ذكر ما هو مدروس ومعروف في التعامل مع أي قضية، موجها إياه كيف يقتحم ويضيف ويبدع، وما يدل على ذلك أن أبرز قضية اقتحمها فعلا هذا المفكر وكشف المغالطات والمسلمات القائمة عليها هي قضية الصراع العربي الصهيوني، التي بدورها كانت في حاجة إلى نوع من الفهم والإبداع وتنوير الجيل الصاعد فلسفيا بحقيقتها، ولاشك أن المجهود الضخم الذي بذله المسيري في دراسة العدو الصهيوني وتحديد ذلك بعلاقة اليهود واليهودية كان فعلا إبداعا جبارا وهاما جدا في تشكيل وعي علمي ومعرفي بهذا الكيان الغاصب **أما ما يميز** المفكر الجزائري مُحَمَّد أركون هو خطابه النقدي كأداة يحاول من خلالها تجسيد مشروعه الفكري الحداثي وأيضا إلمامه برصيد إسلامي وغربي فكرا ومنهجا، ويعتبر أركون نموذجا رائدا في الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي معرفة ونقدا ومراجعة، مما جعله يعتبر العلمنة سبيلا للتخلص من سياج الدوغمائية التي يغرق فيها العقل العربي الإسلامي، وهذه الجرأة النقدية وأسلوب المغامرة والتهور – إن صح التعبير– في حد ذاتها وضعته محل نقد دائم، **أما الباعث الموضوعي** الذي دفعنا لاختيار هذا الموضوع ليكون محور بحثنا، إدراكنا للأهمية البالغة التي يكتسيها الموضوع، فسؤال العلمانية في الفهم العربي جد حساس فهو مرتبط بالهوية وبالخصوصية الدينية من جهة وبمسؤولية الالتزام بالحفاظ على المقومات الأساسية وفي مقدمتها المعتقد الديني وبين ضرورة الانفتاح على منجزات الحداثة وما بعدها، لمواكبة ركب الحضارة العالمية، فالأمر متعلق بمصير الأمة العربية الإسلامية، فما أحدثته العلمانية كإيديولوجية جديدة من اضطرابات وصراعات وفتن سياسية تكاد فعلا تفتك بالمجتمع العربي، من هنا وجب التفكير بجدية

وفتح النقاش الأكاديمي باستمرار في البحث والحفر دون كلل في مفهوم العلمانية ودلالاته وشروطه وانحرافاته وما يرتبط به من إشكاليات ومفاهيم.

ولأهمية هذه المقارنة في إعادة التفكير من جديد في القضايا المتعلقة بالعلمانية نطرح الإشكالية التالية: **هل من الممكن في خضم التعارض بين آركون والمسيري تجاوز قلق العلمانية والحديث عن مشروع علمانية جديدة في العالم العربي الإسلامي تجمع بين حفظ هويته الدينية وانعتاقه من الدوغمائية، وتتيح في الوقت نفسه انفتاحه على منجزات الحداثة وما بعدها؟**

ولتفكيكها نطرح بعض الاستفهامات المنهجية الفرعية التي من خلالها نطرح إشكالية البحث العامة ويمكن تحديدها كالآتي: **مالعلمانية؟ هل هي إقصاء كلي للدين أم أنها فقط دعوة إلى النظر وعقلنة الطبيعة والإنسان والتاريخ؟ إذا كانت الرؤية الأركونية تتمحور حول نقد العقل الإسلامي المنغلق والمهزوم أمام تحديات الحضارة المعاصرة، فما مبررات خيار العلمانية كسبيل لخروج هذا العقل من أزمته؟ في المقابل إذا كانت العلمانية–حسب المسيري– هي قضاء على إنسانية الإنسان وقداسته وإخضاع كل شيئ لقوانين الطبيعة فما مبررات نقده لها؟**

أما الفرضيات التي تؤطر هاته الأطروحة تتمثل في:

- العلمانية تجربة إنسانية وموقف ابستمولوجي مرتبط بالدين والحياة.
- الفلسفة المادية هي جوهر العلمانية في إطار نقد الحداثة الغربية في فكر المسيري.
- تحديث المجتمع الإسلامي وتفعيل الروح النقدية أساس العلمنة حسب آركون.
- الراهن اليوم في الفكر العربي الإسلامي ينبغي أن يتجاوز السجالات والجدل العقيم في مسألة العلمانية إلى مستوى النقاش العملي الجاد.

لمعالجة لهذه الإشكالية المطروحة، ومحاولة منا للإجابة عن الإستفهامات السابقة أوردنا **هيكلا للبحث** في خطة منهجية تضمنت مقدمة عامة، وأربعة فصول وخاتمة، بالتتابع الآتي:

– المقدمة:

تمت فيها الإشارة إلى الأهمية التي يكتسيها موضوع البحث، والأسباب الذاتية والموضوعية التي دفعتنا لاختيار هذين النموذجين للمقارنة، وطرح مجموعة من الإشكاليات التي تحرك البحث وتثري الموضوع، إضافة إلى تحديد المنهج المناسب لبحث هذه الإشكاليات، كما أشرنا فيها أيضا إلى العوائق التي اعترضتنا في هذه الدراسة.

– الفصل الأول: مدخل مفاهيمي نظري

تناول هذا الفصل مبحثين: قمنا فيهما بالتركيز على العلمانية وسؤال المفهوم، وذلك بتطرق إلى التأصيل اللغوي الذي يتمثل في الاشتقاقات اللغوية التي أتى منها المفهوم اعتمادا على معاجم وقواميس أجنبية وعربية عرجت للمصطلح بشكل مفصل، ثم تطرقنا أيضا إلى التأصيل الفلسفي للمفهوم من خلال عرض نماذج من الطرح الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر وحتى الطرح الفكري العربي المعاصر، لنتوجه في المبحث الثاني إلى السياق التاريخي للعلمانية نشأة وتطورا في الحضارة الغربية، ثم عرض نماذج للإرهاصات الأولى للعلمانية وتجلياتها وكيفية ولوجها للفكر العربي المعاصر.

– الفصل الثاني: العلمانية في فكر عبد الوهاب المسيري

خصصنا هذا الفصل لتعريف القارئ بالدكتور عبد الوهاب المسيري كطرف أول للدراسة التحليلية المقارنة، مقسمين إياه إلى ثلاث مباحث: أولها تناول سيرة المفكر وحياته ومرجعيته وما خلفه من نتاج وإسهامات للفكر العربي المعاصر، أما المبحث الثاني كان لجوهر البحث ألا وهو مقاربات مفهوم العلمانية عند المسيري من الجانبين الوصفي والنقدي للمفهوم، والمبحث الثالث مضمونه تطبيقات المسيري للعلمانية والتي كانت في ثلاث مستويات، ويتعلق الأمر بالإمبريالية الغربية

التي بسطت سيطرتها على المجتمع الغربي ماديا إلى درجة اعتبارها حكما علمانيا واعيا، لتأخذ الإمبريالية الغربية في بقية العالم أشكالا مختلفة تتمثل في الاستعمار التقليدي والاستيطاني والنظام العالمي الجديد والمستوى الثاني يتعلق باليهودية ودور الجماعات اليهودية في بروز العلمانية والترويج لها في العالم بأسره، والمستوى الثالث يرتبط بالحركة النسوية كحركة للتمركز حول الأنثى وهذا في العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة.

– الفصل الثالث: العلمانية في فكر مُحَمَّد أركون

هذا الفصل كسابقه تم تخصيصه لإعطاء صورة للدكتور مُحَمَّد أركون كطرف ثاني في الدراسة التحليلية المقارنة، من خلال ثلاث مباحث: أولها تضمن سيرة المفكر ومنهجه وحياته ومرجعيته الفكرية وإنتاجه الفكري، والمبحث الثاني عرجنا فيه إلى العلمانية محاولين تحليل الرؤية الأركونية لجوهر هذه المسألة في حديثه عن العلمانية السطحية والمنفتحة والنزعة الإنسانية في خطاب العلمانية، أما المبحث الثالث في هذا الفصل عرجنا فيه إلى عرض وتحليل قراءة أركون للعقل الإسلامي نقدا وتمحيصا مبرزا الملامح العملية للإسلام أو كما يسميها الإسلاميات التطبيقية في إطار العلمنة من خلال دعوته إلى ضرورة إعادة النظر في التراث والنص الديني الإسلامي بحثا عن اللحاق بركب الحداثة وذلك باستخدام مناهج وأدوات غربية حديثة.

– الفصل الرابع: دراسة تحليلية مقارنة بين المسيري وأركون

بعد تمحيص ودراسة وتحليل رؤى ومواقف المفكرين المسيري وأركون في الفصلين السابقين فيما يخص العلمانية كإيديولوجية دخيلة على الفكر العربي المعاصر، جاء هذا الفصل في ثلاث مباحث بهدف المقارنة بينهما حيث ناقشنا فيه كمبحث أول حدود التمايز والتفاوت بينهما سواء من حيث المرجعية الفكرية وتصور مفهوم العلمانية إضافة إلى التباين المنهجي في معالجة القضايا وكذا موقفهما من العلمانية، والمبحث الثاني نجد فيه أوجه التقارب والاتفاق كنقاط تقاطع يشتركان فيها

سواء في التأصيل والتأسيس للعلمانية والتي لمسناها من خلال الاتجاه الحداثي لكليهما متشبعان بالنزعتين النقدية والإنسانية، أما المبحث الثالث تضمن الرؤية الإستشرافية لمستقبل العلمانية كإيديولوجية مستمدة من الفلسفة المادية بما فيها من مآخذ –حسب المسيري– في العالم العربي الإسلامي المتشبع بالروحانيات، والتفكير في علمانية جديدة يتحملص فيها العقل الإسلامي وينعتق من الدوغمائية ويحاور العلمانية كسبيل للخلاص واللحاق بركب الحداثة حسب أركون.

الخاتمة:

ختاما للدراسة استعرضت أهم النتائج التي خلصنا إليها من خلال الفصول والمباحث والمطالب السالف ذكرها من خلال مراجعتنا لسؤال العلمانية في الفكر العربي المعاصر وما تعلق من قضايا وأسئلة في الحداثة والنهضة والحرية والعقلانية والديمقراطية والسياسة والثقافة، كما تشير هذه الخاتمة أهم التحديات المتعلقة بالعلمانية في العالم العربي الإسلامي وانتقالها تطبيقيا من الجانب الابستيمولوجي إلى الأنطولوجي.

طبيعة الموضوع هي التي تحدد بل وتفرض **نوعية المنهج**،والخيار المنهجي الذي اعتمدناه هو التحليل والمقارنة ، فالمنهج التحليلي وُظف على اعتبار أن مثل هاته المناقشات تستدعي في العادة عرض وتحليل النصوص بغية الوصول لاستنتاجات وأحكام ورؤى منهجية ومعرفية، أما المنهج المقارن تأكدت ضرورته عند التعامل مع المفاهيم الأساسية والنصوص التي بدورها تؤطر المفكران "أركون والمسيري" للكشف عن مواطن التشابه والتقارب، وكذلك نقاط التمايز والاختلاف بينهما، وذلك يجعلنا نتعرف على كيفية إنتاج هذه النصوص كآثار فكرية مهمة وملمة بالنسبة لهما بناء على عملية التحليل والتعليل والتفحص في القراءة الذي استخدمناه أثناء الدراسة.

الموضوع الموسوم بـ"العلمانية بين عبد الوهاب المسيري ومُحَّد أركون –دراسة تحليلية مقارنة–" فرض علينا أيضا البحث عن **الدراسات السابقة** العلمية المنجزة حوله، أو تلك التي تقترب منه،

وبذلك وجدنا كما هائلا من الدراسات حول العلمانية عامة في الفكر العربي المعاصر بين الكتب والمقالات والأوراق البحثية، لكن المقارنة بين أركون والمسيري لم نعثر على أي دراسة علمية أكاديمية شاملة تطرقت بالدراسة والتحليل إشكالية العلمانية بينهما، اللهم إلا إشارات مقتضبة وتلميحات عارضة لبعض جوانب المسألة، وهنا استشعرنا قيمة الطرح لدراستنا عن باقي الدراسات السابقة التي تناولت مقاربة العلمانية بين أبرز مفكرين حداثيين عربيين مسلمين مختلفان تماما في تناول المسألة في قضية تمس كيانهما بشكل كلي ذو حساسية كالعلمانية، ومن بين الدراسات الكتاب الجماعي الموسوم ب:"العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر- من هواجس التأسيس المتعالي إلى مأزق النقد الحديث-" الذي تناول مجموعة معتبرة من المقالات العلمية الهادفة التي كانت بمثابة تمحيص للعلمانية بكل أبعادها متضمنة لأركون والمسيري، إضافة إلى هذا هناك كتاب موسوم ب":في عالم عبد الوهاب المسيري" والذي هو حوار تحدث فيه الكاتب عن مسائل فكرية عديدة من بينها مسألة العلمانية، وكذلك أطروحة دكتوراه للباحث فارح مسرحي معنونة ب" المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي" والتي أيضا توسع فيها وأبدع، ضف إلى ذلك عديد المقالات لكلا المفكرين من طرف باحثين أكاديميين دوناهم في قائمة المصادر والمراجع.

إن التناول الجزئي للموضوع فرض علينا الرجوع إلى المصادر مباشرة سواء لأركون أو المسيري مثل "العلمانية الجزئية والشاملة للمسيري" و"العلمنة والدين الإسلام والمسيحية لأركون". والشئ الإيجابي المحفز أن مصادرهما متوفرة وبكثرة ولله الحمد.

بالنسبة **للصعوبات** حقيقة هذه الدراسة المتعلقة بمقارنة العلمانية بين "المسيري وأركون" كانت في الموضوع وفي نوعية المنهج التحليلي الذي وجدته صعب وشاق نوعا ما وذلك أولا بسبب غزارة المادة العلمية ذات القيمة والمتعة لكل منهما والتي استهلكت مني جهدا ووقتا كبيرا في انتقائها وتحليلها، خاصة في الفصول الثلاث الأولى والمتعلق بالجانب النظري للدراسة المتشعبة، فالعلمانية في

أساسها بحث معرفي منهجي متعدد الجوانب أنطولوجيا" فالعلمانية هي حديث عن الوجود اليومي لغويا اجتماعيا سياسيا ثقافيا والتي تفوق أحيانا قدراتنا كطلبة باحثين وكذا"أكسيولوجيا" فالعلمانية لها علاقة كبيرة بالقيم الأخلاقية، ثانيا جدة الموضوع والتي تكمن في المقارنة الشديدة والصعبة بين المفكرين، فرغم الدراسات العديدة التي تناولت فكرهما بشكل فردي إلا أننا لم نصادف مؤلف أو دراسة جمعت بينهما في صورة المقارنة، مما دفعنا إلى الاجتهاد الخاص في الفصل الرابع الذي حاولنا فيه ضبط أوجه الاختلاف وضبط النقاط المشتركة بينهما فيما يخص إشكالية العلمانية، وكذا الرؤية الاستشرافية لمستقبلها في الواقع العربي الإسلامي بين القبول والرفض، ومع ذلك رفعنا التحدي بعد توفيق من الله عز وجل وبتشجيع من أساتذتنا ومشايخنا الأكارم رأى هذا العمل النور واستطعنا القيام بما أمكننا القيام به في هذا البحث المتواضع، وكل التشكرات لكل من ساعدنا ولو بكلمة مع خالص الاحترام والمودة والتقدير للجميع.

الفصل الأول: العلمانية بين إلتباس المفهوم وتشكيله تاريخيا

المبحث الأول: العلمانية وسؤال المفهوم

المبحث الثاني: السياق التاريخي للعلمانية (النشأة والتطور)

إن المنهج الفلسفي عندما يروم البحث في موضوع فكري معين فلابد من ضبط المفاهيم الأساسية التي تؤسس لهذا الموضوع كمنطلق يتسم باللزوم، من شأنه تحديد هويته التزاما بمبدأ الهوية كضرورة منطقية ينبني عليها البحث السليم، ولعل المفهوم المحوري والقاعدي الذي يتأسس عليه بحثنا هو العلمانية بمفهومها الواسع المتعدد الرؤى والمعاني حيث يختلف حسب السياقات التي يستخدم فيها، وهذا يرتبط أيضا بترجمات هذا المصطلح للعربية على اعتبار أنه ضارب في جذور التاريخ ومرتبط بالواقع والبيئة الثقافية والسياسية والاجتماعية التي يتكون فيها، وبالتالي فترجمات "العلمانية" متناقضة بتناقض المرجعيات التي ينطلق منها الباحث فيها، تاريخيا لا أحد يجزم بصورة نهائية إلى الآن كيفية ولوج هذا المفهوم إلى قاموس الفكر العربي المعاصر، لأن المصطلح في أصله اللاتيني والفرنسي والانجليزي لا يشير في اشتقاقه اللغوي من قريب أو بعيد إلى العلمانية التي تعني لأول وهلة أخذ كل شيئ بالعلم والعقل والمنطق... سنعرج في هذا الفصل إلى محاولة ضبط وتحديد التأصيل اللغوي للعلمانية مرورا بتأصيلها الفلسفي وصولاً إلى السياق التاريخي لنشأتها وتطورها إضافة إلى التصنيفات الفكرية لها.

المبحث الأول: العلمانية وسؤال المفهوم

أولا: التأصيل اللغوي (اللغات الأجنبية والعربية):

إن الأصل اللغوي الأول للفظة العلمانية بكسر العين فيه اختلاف من حيث الاشتقاق حسب تنوع اللغات فهي ترجمة غير دقيقة (Secularism) واللفظة الفرنسية (Sécularisme) وكذلك لفظة (Laisism) الإنجليزية وكلاهما مشتقان من الكلمة اللاتينية (Laicus) وتعني الشخص العادي من عامة الشعب، غير أن الاستعمال اللاتيني لهذه اللفظة قد تخصص في قسم من

"الشعب" وذلك في مقابل "الكاهن" (clerc) وهو رجل المعرفة "العالم" والمقصود رجل الدين المسيحي المنتظم[1] في سلك الكهنوت*.

والعلم في الإنجليزية والفرنسية معناه (Science**)، والمذهب العلمي يطلق عليه (Scientisism***) وبالنسبة إلى العلم في الفرنسية (Scientifique).

العلمانية كمصطلح بدورها تمنح وتعكس ذلك الاختلاف من حيث الاشتقاق اللغوي لكلمة (Secularism) في الإنجليزية أو (secularite) بالفرنسية، فهنا لا تعطي له مدلولاً يمت بصلة للعلم وفروعه المختلفة إطلاقاً.[2]

فيما يخص المعاجم العربية نجد أنها قامت بتفكيك المصطلح من الناحية الصرفية البحته، فذهبت إلى القول أن زيادة الألف والنون غير قياسية في اللغة العربية، أي في الإسم المنسوب، بل جاءت سماعية لتصبح متداولة في كلام المتأخرين كقولهم: ".. روحاني، نوراني، جسماني ... وغيرها". لهذا لم ترد لفظة العلمانية في المعاجم القديمة للغة العربية وقد جاء ذكرها في بعض المعاجم الحديثة ومن بينها:

أ – ما ورد في معجم المعلم البستاني: " العلماني: العامي الذي ليس بإكليريكي[3]، ولفظة إكليريكي مستمدة من الإكليرس: وهم جماعة مفرزون ومكرسون لخدمة الكنيسة المسيحية كالشمامسة

---

[1] أحمد محمد الدغشي، جدل العلمانية، على الرابط الإلكتروني: https://2u.pw/pCcTQBu6، تم الإطلاع عليه بتاريخ: 2024/03/14 على الساعة: 14:00.

* الكهنوت: خدمة أسرار الكنيسة (سريانية معربة) والتاء فيه للمبالغة وليس للتأنيث كتاء ملكوت جبروت، ودرجاته ثلاثة الشماس، القسيس، الأسقف ومراتبه كثيرة منها القاري والخوري والمطران والبطريك والبابا وفعله كهنة وتكهن تكهنا فهو كاهن.

** علم (Science) مصطلح مشتق من اللغة اللاتينية والذي يعني المعرفة الواضحة أو بعض الأشياء التي تتماشى مع مبدأ البداهة وذلك باعتماد عمليات منهجية وتجارب وتحليلات المجتمع وأفعال الإنسان ولمزيد من الإطلاع والإثراء.

[2] The heRbLay Dictionnaire des Concepts philosophique، p 213.

[2] سفر عبد الرحمان الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة، د ط، دار الهجرة، المملكة العربية السعودية، 1982، ص 21.

[3] محمود الرحيلي، العلمانية وموقف الإسلام منها، المجلد 01، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ص 333.

والقساوسة والأساقفة ويقابلهم العلمانيون، يونانيتها كليرس ومعناه قرعة لأنهم كانوا في القديم ينتخبون بالقرعة، الواحد إكليريكي جمعه إكليريكيون، ويلاحظ أن المعلم بطرس البستاني لم يضع لفظة علمانيين في مادة (ك.ل.ي). ولكنه وضعها في مادة (ع.ل. م) أي نسبة إلى العلم بمعنى العالم، وهذه تفرقة مسيحية لا وجود لها في الإسلام، وأساسها وجود سلطة روحية هي سلطة الكنيسة، وسلطة مدنية هي سلطة الولاة والأمراء، والعلمانيون بوجه عام يحكمون العقل، ويرعون المصلحة العامة دون تقيد بنصوص دينية أو طقوس، وكانوا في الغالب مبعث التطور والتجديد في المجتمعات الغربية، ولذا كانوا في خلاف مع الكنيسة ورجال الدين، ولهم ثقافتهم ومدارسهم العلمانية وعُدَّت الثورة الفرنسية من أكبر الحركات العلمانية.[1]

إذن حسب معجم المعلم البستاني نفهم أن العلماني هو من يأخذ كل شيء أو كل مسألة بمعيار العلم والعقل والمنطق ويقابله رجل الدين الذي تحكمه سلطة روحية غيبيه مفارقة للمادة.

ب- وفي المعجم العربي الحديث: "علماني: ما ليس كنسيا ولا دينيا"[2] بمعنى أن العلمانية تشير إلى كل ما هو وضعي مدني خارج ما هو ديني ومختلف عن الطقوس التي تجري داخل أسوار الكنيسة.

ج- أما المعجم الوسيط: "العلماني نسبة إلى العلم، وهو خلاف الديني الكهنوتي" وهنا العلمانية تأخذ نفس المعنى المذكور سابقا، وقد ورد في معجم المعاني الجامع أن لفظ عَلماني هو اسم منسوب إلى علم: على غير قياس: بمعنى عالَم، غير ديني يعنى بشؤون الدنيا فقط ويعتقد بفصل الدين عن الدولة.[3]

---

[1] السيد أحمد فرج، جذور العلمانية: الجذور التاريخية للصراع بين العلمانية والإسلام، ط3، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، 1987، ص 101.

[2] محمود الرحيلي، العلمانية وموقف الإسلام منها، المرجع السابق، ص 333.

[3] المرجع نفسه، ص 333.

بالنسبة لقاموس "Oxford" عن كلمة "Secularisme" بإيراد جملة من التعريفات لمصطلح علماني "Secular" منها: غير معني بالشؤون الروحية والدينية وغير معني بخدمة الدين وغير مكرس له، ينتمي إلى الحياة الدنيا وأمورها. [1]

كما يعرف "le petite lorousse" كلمة "seculier" باشتقاقهم للصفة منها وهي علماني، صفة للذي لا ينتمي لأي نظام أو مؤسسة دينية.[2]

والترجمة الصحيحة اتضحت من التعريفات التي وردت في المعاجم ودوائر المعارف الأجنبية للكلمة فمن دائرة المعارف البريطانية أن مادة "Secularism" هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بدنيا وحدها إذ يقول قاموس العالم الجديد "لوبستر" توضيحا للمادة نفسها:

– الروح الدنيوية أو الإتجاهات الدنيوية، ونحو ذلك وعلى الخصوص نظام من المبادئ والتطبيقات "praticese" ويرفض أي شكل من أشكال الإيمان والعبادة.

– الاعتقاد بأن الدين وشؤون الكنيسة لا دخل لها في شؤون الدولة وخاصة التربية العامة.[3]

يلاحظ هنا أن معظم المفاهيم التي أخذت من خلال اشتقاق مصطلح العلمانية تهدف كلها إلى استبعاد الدين وكل ما هو روحي في الحياة المادية المدنية والاجتماعية، يتحدث مراد وهبة: "أن أصل العلمانية واحد في اللغة العربية كما في اللغة الأجنبية، في اللغة العربية لفظ علمانية مشتق من علم أي العالم، وفي اللغة الأجنبية مشتق من اللفظ اللاتيني "saeulum" أي العالم.[4]

وفي قاموس المرام في المعاني والكلام: "العلماني هو الذي ليس رجل دين".[5]

---

[1] Oxford، advanced learner's-oxford university press fourth edition، 1989، P1143.

[2] Le petit larousse grand format، 1996، P926.

[3] سفر عبد الرحمان الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، المرجع السابق، ص ص 15-16.

[4] وهبة مراد، المعجم الفلسفي، ط1، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007، ص 432.

[5] إيمان طلال أحمد المقادمة، العلمانية المعاصرة مخاطرها وسبل مواجهتها، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية، فلسطين، 2013، ص 22.

يعرف معجم مصطلحات العولمة: "العلمانية بأنها مصطلح يعني ما بعد الدولة واستقلالها عن العقيدة، أي أنها لا تقوم وفقا لمبادئ دينية، لأن الدولة مخلوق إنساني خلقته الأغراض الإنسانية وهي التي تعمل على استمراره، وفي اللاتينية يعني المصطلح العالم أو الدنيا، كما عرفها أيضا بأنها العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لا بد أن تكون لمصالح البشر في هذه الدنيا واستبعاد كل الاختبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله والحياة الأخرى فهي ببساطة فصل الدين عن الدولة فصلاً تاما".[1]

عرف "معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية" الدولة العلمانية هي التي لا ينص دستورها على دين أو مذهب معين، يتساوى مواطنوها على اختلاف عقائدهم الدينية في جميع الحقوق، والمجتمع العلماني هو المجتمع الذي يتمسك بقيم أساسية نفعية وعقلانية والذي يقبل التغير والتجديد ويشجعهما، كما أن المجتمع الدنيوي لا يهتم بالمقدسات والقوى الخارقة للطبيعة أو بالقيم المتصلة بالتقاليد والنزعة المحافظة.[2]

إذن حسب ما ورد في اللغة العربية من ترجمات للمصطلح نجد أن العلمانية لها عدة معاني بالنسبة لـ"معجم مصطلحات عصر العولمة" حيث أخذت معنى اللادينية، الدنيوية، العلمانية، وفي "معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية" أخذت معاني "النفعية والعقلانية والتجديد" ومعناه أن مصطلح العلمانية يتميز بالثراء من حيث المعنى حسب السياق الذي يرد فيه، وما يمكن استنتاجه أن هذا المصطلح مفاهيمه المقرونة باللغة العربية هي مفاهيم غربية بحته بغض النظر عن إسقاطاته في المجتمع العربي الإسلامي تبقى أصوله غربية خالصة –إن لم نقل– أن ملامح العلمانية الأولى وجذورها الدلالية –ليس بالمعنى المعاصر– وردت بارزة في الفلسفة اليونانية وبالضبط في الفلسفة الأبيقورية من خلال فصل ما هو طبيعي عملي مادي عن ما هو خرافي، فالسعادة الإنسانية مرتبطة في نظر أبيقور

[1] اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة (السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، الإعلامية)، ط1، دار الثقافة للنشر، القاهرة، مصر، 2004، ص 331.

[2] أحمد زكي ندوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، د ط، د ت، ص 370.

(311 ق.م – 207 ق.م) بدراسة الطبيعة وإزالة الخوف مما هو خرافي، حيث كان ماديا لا يؤمن بحياة الأرواح وأن الطبيعة والكون محكومان بأسباب مادية طبيعة وليتخلص من الخوف ينبغي أن يلم الإنسان بهذه الأسباب، فالموت ما هو إلا نهاية للشعور ولهذا يجب أن يدرك أن الموت هو فناء لا شعورَ فيه، لا يستدعي الخوف مطلقا فالنفس ما هي إلا ذرات تتفرق عند فنائها، هنا يتجسد الفصل الواضح بين الروحي والمادي وهو ما عبرت عنه مختلف الترجمات في المعاجم.

ثانيا: التأصيل الفلسفي

ذكرنا أن الإرهاصات الأولى التي مهدت لمصطلح العلمانية معنًى كانت مع الفلسفة الأبيقورية فلسفة اللذة التي فصلت المادة عن الروح، الطبيعة عن الميتافيزيقا، الخرافة عن الواقع، ليتبلور فيما بعد مصطلح العلمانية كمنهج فكري يرى أن التفاعل البشري مع الحياة يجب أن يقوم على أساس دنيوي وليس ديني حيث تم الترويج للعلمانية على أنها فصل الدين عن شؤون الدولة من خلال مبادئ ومسلمات معينة كعدم قيام الحكومة بإجبار أي أحد على اعتناق وتبني دين أو معتقد أو تقليد معين لأسباب ذاتية غير موضوعية؛ هنا سنحاول عرض مختلف الآراء الفلسفية حول فحوى ومعنى العلمانية من خلال أخذ نماذج معينة في الطرح الغربي الحديث والطرح الغربي المعاصر والطرح العربي المعاصر.

1- العلمانية بمفهومها الغربي الحديث:

خرجت العلمانية كمصطلح حديث في عصر التنوير الأوروبي أو ما يعرف بعصر النهضة الإنسانية في فرنسا والذي يؤرخ له ما بين وفاة لويس الرابع عشر 1715م واندلاع الثورة الفرنسية عام 1789م بسبب حرب الثلاثين عاما (1618-1648م) بين الكاثوليك والبروتستانت* والتي أدت إلى مقتل مابين 4-8 مليون شخص أي ما يقارب ثلث سكان أوروبا آنذاك[1]، ما دفع ببعض

* الكاثوليك والبروتستانت: مذاهب وفرق وأشكال للإيمان في الدين المسيحي تعود أصولها إلى الحركة الإصلاحية التي قامت في القرن السادس عشر ميلادي، هدفه إصلاح الكنيسة في أوروبا الغربية.

[1] 400 عام على حرب الثلاثين عاما.. فترة ذعر طبعت ألمانيا!، على الرابط الالكتروني: https://n9.cl/tuv8bd، تم الإطلاع عليه بتاريخ: 03 أفريل 2025، على الساعة: 13:00.

المفكرين إلى البحث عن طريقة للتخلص من الصراعات والحروب الدينية والطائفية من خلال حياد الدولة عن الدين وفصل مؤسسات الدولة عن سلطة الدين وقد نشأت على يد عدد من فلاسفة عصر التنوير أمثال "ديدرو اسبينوزا، جون لوك، توماس جفرسون، فولتير، توماس بين" وأيضا من أعلام الفكر الحر أمثال "برتراند راسل وكريستوفر هيتشنز"[1] حتى نأخذ صورة حديثة عن مقصود العلمانية في الفلسفة الغربية الحديثة سنعرج كنموذج على رؤى وتصورات كل من الفيلسوف الإيطالي "نيكولا ميكيافيلي*"، والفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز.**

نيكولا ميكيافيلي Niccolo Machiavelli (1469-1527):

إن رؤية نيكولا ميكيافيلي لفكرة فصل الدين عن الدولة كانت براغماتية سياسية في أوروبا بشكل أولي، فانطلاقته كانت مدفوعة بحماس كبير نحو قيام الدولة الوضعية القوية، مثلت في حقيقة الأمر الواقع الفعلي لأوروبا عموما ولإيطاليا خصوصا بالنظر إلى أنها تمثل موطنه، أي بصورة غير مباشرة سوف يطرح لا محالة ذلك الواقع الذي كان يعيشه، وبالتالي ذهب في طرحه هذا بجملة من المعطيات التي مثلت في منظوره المعيقات التي حالت دون تحقيق مشروعه، الدولة الإيطالية المدنية ليلخصها بالكنيسة والنظام الإقطاعي.[2]

---

[1] Secularism، past and future" Original on 20/112022/ Retrieved 25/112023/.wikibidya.

* ميكيافيلي: فيلسوف إيطالي من مواليد 1469م بمدينة فلورنسا بإيطاليا ينتمي لعائلة عريقة في هذه المدينة، شغل أول منصب سياسي له في 1494م بعد سقوط الحكومة الثيوقراطية، تم تكليفه بالعديد من المهام الدبلوماسية في روما وفي فرنسا. للمزيد من الإطلاع يمكن العودة إلى: صلاح نيوف، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، د ط، الدنمارك، كلية القانون والعلوم السياسية، بترخيص من الأكاديمية العربية، د.س.ن، ج1، ص 62.

** توماس هوبز: من مواليد 1588م فيلسوف انجليزي تلقى تعليمه بمولدن هول بجامعة أكسفورد أصبح معلما في عام 1608م كانت له العديد من الإسهامات الفلسفية من بينها: منهجه العقلي المحضر، ميتافيزيقا الحركة، من أهم مؤلفاته كتاب في الطبيعة البشرية، توفي عام 1679م. للإطلاع أكثر: فؤاد كامل، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مر: زكي نجيب محمود، د ط، دار القلم، بيروت، د.س.ن، ص 65.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، دراسة في فلسفة الحكم، د ط، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002، ص ص 256-258.

نلمس من هذا أن منطلق ميكيافيلي ذاتي محض لأن انطلاقته قوبلت بالرفض من طرف غيره من المفكرين باعتبارها نابعة من ميله وحبه لموطنه الذي ينتمي إليه، وهذا من دون شك ستنجر عنه مشكلات من شأنها رفض آرائه جملة وتفصيلا لأنها تفتقر للموضوعية، إذ حاول عدم الخلط بين الدين والكنيسة فهو رغم علمانيته ورغبته الشديدة في قيام الدولة المدينة إلا أنه كان يعتبر الدين دعامة اجتماعية وأساس أول للحياة، ونجده يحدد موقفه من الكنيسة ليضعها محل اتهام والسبب الرئيسي لتدهور الروح الدينية في إيطاليا، وهذا بسبب ما يصدر من سلوكات من قبل رجال الكنيسة أنفسهم في روما البابوية، إذ كان اهتمامهم الأول بالمناصب السياسية والمراتب العليا في تسيير أمور الكنيسة والدولة، الذي انعكس بلا شك على الواقع الفعلي للكنيسة بعدم صلاحيتها لأن تكون الأداة المناسبة لضمان حصانة الروح الدينية من التدهور[1]، كتب ميكيافيلي في هذا الخصوص: "ولو أراد أحد أن يخمن الأسباب التي أدت إلى تدهور هذه الروح الدينية، لما وجد خيرًا من التطلع إلى تلك الشعوب التي تعيش على مقربة من كنيسة روما، وهي رأس ديانتنا، إذ يرى أن الدين أضعف لديها منه عند غيرها من الشعوب البعيدة...[2]

هذا القول يبين نبذ وكره ميكيافيلي الشديد لرجال الدين القائمين على شؤون الكنيسة بشكل عام وعلى كنيسة روما بشكل خاص، حيث أن اهتمام هؤلاء بالاحتيال والنصب باسم الدين أكثر من اهتمامهم بالدين نفسه، وهنا يجعل كل من هو على شاكلتهم؛ السبب الأول للتدهور الروح الدينية وبالتالي يجب القضاء على هؤلاء وتأسيس الدولة المدنية فعلى حد تعبير الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه "كلما تعاملت مع رجل الدين أحس بالحاجة إلى أن أغسل يداي" نفهم ماذا يقصد ميكيافيلي هنا، فالكنيسة –حسبه– شكلت عائقًا أمام قيام دولة إيطاليا الموحدة، كذلك الحال

[1] إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة، المرجع السابق، ص 259.

[2] نقلا عن: ميكيافيلي، الأمير، تر: أكرم مؤمن، د ط، مكتبة ابن سينا، القاهرة، 2002، ص 50.

بالنسبة للنظام الإقطاعي*، رأى ميكيافيلي ضرورة تصفيته كشرط أساسي لقيام الدولة الوضعية القوية (إيطاليا) لأنه حسب رأيه طالما يمتلك هؤلاء قلاعا وأتباعا، فإنهم يشكلون عائقاً جسيما من حيث أنهم لا يقدمون يد المساعدة لإيطاليا، أي أن النبلاء يعيشون باعتبارهم طفيليين، ومن جهة أخرى فإن النبلاء الإقطاعيين يشكلون خطرا على الأمير نفسه خصوصا إذا ما تولى الحكم بهم وبمساعدتهم، إذ يقول ميكيافيلي "ومن يرغب في إقامة جمهورية لا يمكنه أن يتوصل إلى ذلك إلا إذا عمد منذ البداية إلى إزالة النبلاء".[1]

أما الفيلسوف الإنجليزي "توماس هوبز" في رؤيته للدولة الوضعية بين أن قيامها مرهون بالفصل بين كل ما هو سياسي وديني معتمد على الرؤية اللوثرية مارتن لوثر** Martin Luther (1462-1556م)

من خلال ما عبرت عنه حركة "الإصلاح الديني" بنزعتها التوفيقية بناءً على مقتضيات عصر النهضة بتجديد الأفكار السياسية التي سادت في العصور الوسطى وجعلت الإنسان أولى الأولويات في المجال الديني على حساب المجالات الأخرى، ولعل العلاقة التي يتضمنها المنطق العقلي حول الفرد وعلاقته بالخالق من حيث أدائه لواجباته الدينية وعدم إخضاعها لطقوس بعينها، فلا وجود لأهمية لرجل الدين وإدارتها لمثل هذه العبادات، وبالتالي ولوج الدولة كظاهرة إرادية، فقد ولد مجتمع الدولة كنتيجة مصطنعة لميثاق إرادي وضع بهدف حماية المواطنين.[2]

---

* النظام الإقطاعي: هو نظام تكون فيه الملكية لوسائل الإنتاج خاصة، أما العامل أو الصانع لا أحقية له في التملك، بل هو مجرد وسيلة للحفاظ على رأس المال العام، مكان ظهوره الأول كان في أوروبا إبان عصر النهضة.

[1] ليوشتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، من ثيوكيديديس حتى اسبينوزا، مر: إمام عبد الفتاح إمام، تر: محمود سيد أحمد، د ط، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005، ج1، ص 434 – 435.

** مارتن لوثر: رجل دين ألماني ولد عام 1462م درس القانون وعلم اللاهوت، نشر الكثير مما يسمى بالكتابات الإصلاحية الكبرى أو الدعوة إلى النيل المسيحي للأمة الألمانية. والمزيد من الإطلاع بالإمكان العودة إلى: متولي يوسف شلبي، أضواء على المسيحية، د ط، الدار الكويتية، الكويت، د.س.ن، ص 135.

[2] عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، ط2، دار النضال للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، 1989، ص ص 201-202.

والتعبير الرائج في الكتب الإسلامية المعاصرة هو فصل الدين عن الدولة، في الحقيقة لا يعطي المدلول الكامل للعلمانية، الذي ينطبق على الأفراد وعلى السلوك الذي لا يكون له صلة بالدولة ولو قيل فصل الدين عن الحياة لكان أصوب، وعليه فإن المدلول الصحيح للعلمانية هو إقامة الحياة على أسس ومبادئ غير دينية سواء بالنسبة للأمة أو الفرد[1]، ثم تختلف الدول أو الأفراد في موقعها من الدين بمفهومه الضيق المحدود "فبعضها تسمح به كالمجتمعات الديمقراطية الليبيرالية وتسمي منهجها العلمانية المعتدلة (religieuse Societes non) أي أنها مجتمعات لا دينية ولكنها غير معادية للدين، وذلك مقابل ما يسمى "العلمانية المتطرفة المضادة" Antirelegieuses."[2]

إذن من خلال النموذجين من الفلسفة الغربية الحديثة نجد أن تداول مصطلح العلمانية يصب في معنى محدد وهو فصل الدولة الوضعية عن كل ما يتعلق بالجانب الديني الروحي، فمن دون شك إن الفلسفة الحديثة في حد ذاتها هي ثورة وانقلاب على العصور الوسطى التي كرست لكل ما هو ديني، حيث كانت السياسة لا معنى لها في غياب رجال الدين، فالقساوسة يحتكرون الحكم لأنفسهم بتفويض من السلطة الإلهية بزعمهم إذ يمثلون إرادتها في الأرض ولا مكان للاجتهاد العقلي آنذاك تحت شعار "اعتقد ولا تنتقد وآمن كي تتعقل"، ليتغير مجرى الأحداث ويزداد الوعي ويتحرر العقل بفعل عصر التنوير والنهضة الأوروبية، حيث أدرك الإنسان الأوروبي أنه فعلاً كان مقيداً ومكبلاً بسلطة وهمية تفرض سلطانها على العقل، فهنا كانت انطلاقة مكيافيلي من بيئته في إيطاليا مخاطبا الأمير رافضا للعاطفة والدين والروح خاصة في تلك الفترة التي ميزت إيطاليا (حرب العصابات والمافيا) ونفس الأمر بالنسبة لتوماس هوبز بانجلترا الذي بنى آراءه حول العلمانية بشكل غير مباشر على الحركات الإصلاحية وندائه إلى قيام الدولة الوضعية "الليفياثان" أو "التنين".

[1] سفر عبد الرحمان الحوالي، المرجع السابق، ص 32.

[2] المرجع نفسه، ص 35.

2- العلمانية بمفهومها الغربي المعاصر:

من الذهنيات السائدة والشائعة في المجتمعات الغربية هي أن الفكر الديني والمسيحي بالخصوص عرف انتكاسة وتضمرا بفعل الحركة الفكرية النقدية والثورة العقلانية الحدثية التي قضت على الاستحواذ الديني وعلى الحياة الاجتماعية بشكل عام، هذا الاعتقاد الموروث جعل الفكر العربي الغربي يؤمن أيما إيمان بغد جديد أفضل من خلال علمنة المجتمعات وتنويرها وتحريرها من قيود الموروث والعادات والتقاليد والشعائر الإيمانية المملوءة بعناصر شتى من الخيال الشعبي، وبالتالي فعلاقة الدين بالحياة السياسية والاجتماعية والثقافية بين الرفض والقبول كانت أيضا إشكالية بارزة في الساحة الفكرية المعاصرة.

سنقف في هذه الجزئية على نموذجين أيضا في الفلسفة الغربية المعاصرة في قضية العلمانية وهما "يورغن هابرماس*" و"ماكس فيبر**":

*** يورغن هابرماس :**

في كتابه "جدلية العلمنة... العقل والدين" ببين هابرماس أن من أقدم المواضيع التي شغلت العقل الإنساني منذ ظهور البوادر الأولى للتفكير الإنساني في الحضارات المختلفة التي عرفها التاريخ هو موضوع علاقة العقل بالدين، إذ كانت هذه العلاقة منذ البداية في شكل صراع يعبر عن حقيقة الطبيعة الإنسانية بين الإيمان الروحي والعلم المادي، فقد كان هذا الصراع قائما بالأساس حول الوصول إلى السلطة وتنظيم المجتمعات الإنسانية وهذا في المجتمعات الغربية لتصل ذروتها في عصر

---

* يورغن هابرماس: ولد سنة 1929م، فيلسوف ألماني درس الفلسفة وعلم الاجتماع في مدينة فرانكفورت، أصدر العديد من الأبحاث الفلسفية التي تركت تأثير كبيرا في الوسط الفلسفي من مؤلفاته "الطالب والسياسة"، "النظرية والتطبيق"، "المعرفة والمصلحة" "التقنية والعلم كإيديولوجيا".

** ماكس فيبر: فيلسوف وعالم اجتماع (1846-1920م) خلف وراءه آثار فكرية كثيرة ويعتبر من ركائز علم الاجتماع، عمل أستاذ للقانون والعلوم المالية، علم الاجتماع، أرسى ما بات يعرف بعلم الاجتماع الفهمي، علم الاجتماع الديني، من مؤلفاته "الاقتصاد والمجتمع"، "روح الرأسمالية"، "الأخلاق الإقتصادية" و"الأديان العلمية".

الأنوار وبداية عصر النهضة أين وصل العلم إلى مستوى كان باستطاعته أن يدخل في معارك ضارية مع الدين في شكل ثورات وردود فعل عنيفة من الطرفين، انتهت في آخر المطاف في الكثير من الدول الأوروبية بانتصار العلم والقضاء على السلطة السياسية للدين.[1]

وهذا الصراع بين العلم (العقل) والدين أدى إلى اكتشاف علمانية أو أخلاق علمانية مصدرها العلم، إذ أنها أخلاق لا تهتم أساسا بمصير الإنسان بعد الموت لأنه مصير لا يمكن التحقق منه علميا ولا يمكن التعبير عنه بفرضيات علمية دقيقة، بل يبقى في مجال الممكن الذي لا يمكن أن يحصل.

فالأخلاق العلمانية من مميزاتها أنها وضعية أهدافها اجتماعية وليست لاهوتية كالأخلاق الدينية، ومن هنا تمكن الوعي الغربي المعاصر في التيارين العلماني والكاثوليكي أن يصل إلى شيئين أساسين هما: إعادة النظر في العلاقة التي تجمع السلطتين الدينية والدنيوية، محاولة عقد هدنة بين الطرفين نظرا للتحديات التي تواجه مجتمعات ما بعد الحداثة والتي لا حصر لها حيث أصبح الخطر مداهما للإنسانية من خلال منجزات الحداثة المتجسدة في التطور الهائل للعلم الذي قضى على العنصر البشري الحيوي، فالخوف على الإنسان هو خوف مبرر وواقعي، لأن العلم لا يأخذ هذه الإشكالية بعين الاعتبار.[2]

كما يشير هابرماس على أنه من الواجب على المواطنين أن يكونوا على دراية بحقهم في التواصل والمشاركة ويمارسونه بنشاط وبالضبط بطريقة لا تركز على مصالحهم الشخصية بل على مصالح الجماعة، ويتطلب هذا قدرا من التحفيز يمكن فرضه بطريقة قانونية، كما أن الوعي العلماني لا يتمتع بحرية المعتقد تمتعا مجانيا وننتظر من هذا الوعي التمرن على التفكير الذاتي في حدود الأنوار،

[1] يورغن هابرماس، جوزيف راتسنفر، جدلية العلمنة- العقل والدين، تقديم: حميد لشهب، جداول بيروت، 2013، ص 24.

[2] المرجع نفسه، ص 25.

وبهذا تكون الطبيعة العلمانية للدولة الدستورية الديمقراطية لا تتضمن أي ضعف داخلي في نظامها السياسي يمكنه أن يهدد من وجهة نظر عقلانيه أو عاطفية استقرارها الخاص.[1]

ولا يحق للمواطن العلماني ما دام أنه يقدم نفسه كمواطن أن ينكر الممكن من التصورات الدينية من حيث الصحة حول العالم عموما، ولا حرمان المواطن المؤمن من حقه في التعبير بلغة دينية وطرح مواضيع للمناقشة دون تحفظ.

ويمكن للثقافة العلمانية الليبيرالية أن تنتظر من المواطن العلماني أن يجتهد من أجل ترجمة الدراسات الدينية المهمة إلى لغة عمومية واضحة بالنسبة للجميع.[2]

*** ماكس فيبر:**

إن علم الاجتماع الثقافي والديني ينسب أساسا إلى "فيبر" بل ويعرف على أنه من الأوائل المؤسسين له ومقاربته لإشكالية الحداثة والعلمانية كانت وما زالت تتميز بفاعلية كبيرة وتأثير واسع في مختلف الأوساط الفكرية والفلسفية الغربية، وعليه فما هي رؤية فيبر للعلمانية؟

إن "ماكس فيبر" أولاً يلقب العلمانية على أنها الطابع السحري للعالم بمعنى تحرير العالم من جميع أشكال القداسة والعلوية، وتحويله إلى عالم رمزي مضبوط رياضيا وفيزيائيا يمكن التعامل معه من طرف الإنسان الحديث ذرائعيا أو أداتيا لما يتميز به هذا الإنسان من تعطش للسيطرة والنجاعة العلمية.

إن المواعظ الدينية والوعود الغيبية بالنسبة للعلماني ما هي إلا مضيعة للوقت وشاغلاً له عن شروط النجاح في هذا العالم، فهو ينشد مطلق المردودية والنجاعة في هذا العالم الدنيوي ولا يعبأ كثيرا بوعود ومبشرات العالم الآخر[3] فالعلماني لا يكتسب دلالته النظرية الدقيقة من وجهة نظر "فيبر" إلا

---

[1] يورغن هابرماس، المرجع السابق، ص 53.

[2] المرجع نفسه، ص 63.

[3] رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية، المفاهيم والسياقات، ط1، دار العربية للعلوم، مركز الجزيرة للدراسات، قطر، 2008، ص 63.

عبر استدعاء مقابلة الثقافي الاجتماعي، أي عالم الإنسان البدائي المليء بالسحر والأرواح الخفية والمغمور بحالة من الوجل والخوف من القوى الباطنية، وبالتالي فعالم الإنسان حسب "فيبر" هو عالم منبسط من القوى الباطنية، عالم مليء بالدنيوية وخال تماما من الأعماق والأسرار"، ويعني هذا أن الصيغة العامة للعلمانية حسب فهم "فيبر" تغليب كل ما في هذا العالم من قيم مادية بنيوية على ما في العالم الآخر من وعود غيبية أخروية، أي انتصار النجاعة العقلانية والجانب العملي على العقلانية الميتافيزيقية الموجهة بالغيبيات والأهداف الدينية، يقول "فيبر": "العلمانية ذات طبيعة مادية واجتماعية، وليست آلهة سحرية أو أسطورية على نحو ما كان الإنسان القديم"[1]، ويقصد هنا أن العلمانية تتمظهر من خلال التشبيه بعالم الإغريق القديم حيث كانت الآلهة تخوض حروبا طاحنة بهدف الانفراد بالسيطرة على مصير العالم والتحكم بأقدار البشر، فمثلما عالم الإغريق القديم بالغ الضراوة والصراع بين الآلهة فكذلك العالم الحديث فيه آلهة متصارعة ماديا.

كما ينوه "فيبر" أن هناك داخل الحضارة الغربية عناصر غائبة في الحضارات الأخرى جعلها تتجه نحو مزيد من الترشيد، وهذا الأخير وصفه "فيبر" بحماس شديد بأنه أدرك فعلاً أن الترشيد سيزيد من فعالية المجتمع ويعظم إنتاجه مدركا جوانبه المطلقة، واصفا عملية الترشيد في قوله "disenchantement of the world" نزع السحر عن العالم" فهو يعني إزالة الغشاوة "وهو معنى إيجابي يحتم على الإنسان رؤية الأمور على ما هي عليه ولكنها تعني أيضا خيبة الأمل والظن"، وهو معنى سلبي فالإنسان حينما يعرف حقيقة شخص ما فإن الصورة المثالية المضيئة تسقط لتحل محلها صورة واقعية مظلمة وهنا "ماكس فيبر" يصف المشروع التحديثي الغربي الذي بدأ بأوهام الاستنارة المضيئة في أن يعتمد الإنسان على عقله المادي وحسب، فيزيل كل الغشاوات التي تراكمت عليه عبر عصور الظلام السابقة، ويرفض أي غيبيات أو مثاليات وباختصار العلمانية في تأصيلها

[1] رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية، المفاهيم والسياقات، المرجع السابق، ص 66.

الفلسفي حسب التحليل السابق لبعض أفكار "ماكس فيبر" تنحصر في فكرة "تشييء العالم" ونزع السحر عن العالم وإبعاد كل ما هو علوي مقدس مفارق والنزول إلى ما هو مادي واقعي محايث. [1]

3- العلمانية بمفهومها العربي المعاصر:

لا شك أن مفهوم العلمانية غريب في منشئه بالنسبة للفكر العربي, وتباينت الآراء حوله بين من يعتبره ضرورة تاريخية وملجأ ووسيلة لا غنى عنها للخروج من التخلف وبين من يرفضه انطلاقا من الاختلاف الجذري من حيث البيئة الأصلية التي تبلور فيها المفهوم الذي نشأ في وسط وعوامل مختلفة ولا يمكن بأي حال من الأحوال إسقاطها على المجتمع العربي الإسلامي الذي يحمل خصوصيات لا تتناسب معها -العلمانية- فكيف تعاطى الفكر العربي مع مفهوم العلمانية الذي يحمل درجة عالية من التأشكل؟ وما هي الأسباب الحقيقية المؤدية للاشتغال والتفكير فيها؟ هل يمكن القول أن العلمانية هي الحل للنهضة والحداثة في المجتمع العربي الإسلامي؟ للإجابة عن هذه التساؤلات يمكننا أن نعرج على فهوم بعض النماذج من المفكرين الباحثين في مجال الفكر العربي المعاصر من بينهم:

أ- طه عبد الرحمان:

هذا المفكر المغربي يعتبر من بين أهم المفكرين الذين وضعوا العلمانية كحركة اجتماعية تحت مشرحة النقد على اعتبار أنه من المؤصلين لمشروع سياسي مستقبلي للعرب المسلمين، إن لم نقل للإنسانية ككل إذ يجب في نظره بناء هذا المشروع من خلال التحرر من التبعية الفكرية وتحصيل شروط التجديد والإبداع بضوابط أخلاقية تجمع بين عالم الشهادة وعالم الغيب وبين الغيب والعقل وبين القيم والعلم وهذا ما لا نجده في نظر "طه عبد الرحمان" في الفلسفات الغربية بتصوراتها العقلانية اللامشروطة.

[1] بوزيرة عبد السلام، سؤال العلمانية في فكر طه عبد الرحمان من التسيد إلى التزكية، نقلا عن: البشير ربوح، العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، دار الروافد الثقافية ناشرون، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت، 2015، ص 240.

إذا بناءا على ما سبق يتضح أن "طه عبد الرحمان" كمفكر عربي معاصر طرحه فيما يخص العلمانية هو طرح نقدي بحت، إذ ينطلق في سياق نقده لها أنها أولاً مستلهمة من الفلسفة المادية وبالتالي الإنسان وجوده ليس ماديا متفردا فقط بل هو مزدوج لم يختره من تلقاء نفسه بل أجبر عليه ولا سبيل له في محاولة تزييف طبيعته، إذ يستحيل أن يغيب بعده الروحي مهما حاول ذلك، ولهذا نجد "طه" في نقده للعلمانية يهدم أولاً نظرة الفلسفة المادية للإنسان كعنصر مادي طبيعي وترفضه إذا تجاوز هذا النظام أي أنها تحاول ترسيخ مبدأ رفض كل ما هو روحي في الإنسان وبالتالي رفض فكرة وجود الإله أصلاً، ومن ثمة فصل الواقعي المادي عن الغيبي الروحي، فالمسلمة التي تحصر الوجود الإنساني في عالم واحد الذي اصطلح عليه "طه عبد الرحمان" "الإنسان القاصر" أو "الإنسان الأفقي" مسلمة باطلة[1] كما دعت الحاجة إلى الأخذ بمسلمة بديلة عنها تجعل الإنسان يتسع لأكثر من عالم واحد إصطلح عليه "طه عبد الرحمان" الإنسان المتعدي أو الإنسان العمودي[2]، فهذا الإنسان في نظر "طه عبد الرحمان" تم تزويده بقدرات وملكات تمكنه من تجاوز مشهوداته في العالم المرئي والتطلع إلى إيجاد عالم أفضل وأرحب منه بفعل الروح لأن الجسمية مهما بلغت من سمو ورفعة فلن تتمكن من الإنفلات والانفكاك من العالم المرئي.

إن الحقيقة الجلية حسب هذا المفكر هي أن الدين يمثل أفضل طريقة يدبر بها الفاعل الديني تنزيل العالم الغيبي إلى عالم الرؤية والشهادة عن طريق ما سماه التشهيد بناء على ثلاث مبادئ هي: "مبدأ الفطرة " وهو بمثابة الذاكرة الأصلية التي تحفظ للإنسان الحقائق الروحية الغيبية التي هي في الأصل معاني الدين، الذي لا يمكن للإنسان الانفكاك عنها كما لا يقدر الانفكاك عن عقله.[3]

بمعنى أن المسلمة الدينية للإنسان مؤداها أنه لا إنسان بدون دين وبالتالي فهو الكائن الحي العاقل المتدين وهنا هوية الإنسان لا محالة هوية دينية، وبالتالي ما تمارسه العلمانية على الدين ما هو

[1] بوزيرة عبد السلام، المرجع السابق، ص 240.

[2] المصدر نفسه، ص 241.

[3] المصدر نفسه، ص 243.

إلا تضييق أو تسييس حسب ما اصطلح عليه "طه عبد الرحمان". أي –ترك المعاني الروحية ومخاصمة الدين– فكل الأفكار التسييسية تعتبر الدين عائقا من أشد العوائق التي يجب قهرها حتى يتسنى السبيل للإصلاح والتغيير ولاشك أن هذا ما كانت تمثله القوى اليسارية في الغرب والتي كانت دائما تقف بالمرصاد لكل من أظهر تعاطفا مع الدين لتنعته بالمتعصب الديني.

أخيرا يمكن القول أن المفكر المغربي "طه عبد الرحمان" من أشد المدافعين عن الدين ومعانيه الروحية التي تسمو بالإنسان إلى أعلى درجات الخير والقدسية ومالعلمانية في نظره إلا محاولة واضحة وصريحة في هدم القيم والضوابط الأخلاقية وأخذ لكل شيئ بما هو مادي وسياسي وبالتالي في نظره يجب تأسيس مشروع قائم على أخلقة السياسة وخلق فضاء يتحد فيه الغيبي بالمرئي وإبطال مبدأ التسيد في الفكر العلماني، ومبدأ التسلط في الفكر الديني. إذن يجب تزكية الروح والتعبد والعقل الذي أودع كأمانة لمعرفة الخالق وإحداث التوافق بين الديني والدنيوي وتخليص الإنسان من كل أشكال التسلط والتسيد والإستعباد.

*** ناصيف نصار:**

تعتبر العلمانية هدف أساسي في المشروع النصاري الأكبر، حيث نجد حضورا قويا للمصطلح في مختلف أعماله مثلاً فكر ابن خلدون الواقعي (1967) مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ (1978)، نحو مجتمع جديد (1970) "أضواء على التعصب" (1993)... حيث يؤكد في العديد من المواقع أننا بحاجة إلى فعل النقد وتفعيل أدواته لفهم الإنتاج الفكري من أجل التغيير التاريخي، وعلى حد تعبيره يقول أننا بحاجه إلى فيلسوف للممارسة النقد الذاتي والموضوعي وليس لمجتهد فقط "إن تغيير العالم هو النقد العملي للعالم، ونقد العالم إنما هو التغيير النظري له".[1]

[1] ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجيا، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1986، ص 113.

فالنقد إذن هو عملية تاريخية محايثة للوعي والفكر المقصود من طرف الإنسان نحو العالم بكل أشكاله ونحو الذات أيضا، كما أن ناصيف النصار ليس من المفكرين الأصوليين الراكنين للتراث والمتباكين عليه بل لابد في نظره من إحداث قطيعة معه فهو لا يتحمل أسئلة العصر وإنما يجب التعامل معه في سياقه التاريخي فقط مثل ابن رشد الذي لم يغادر مصطلحات البيئة الفقهية ومعاييرها، حيث قيد الفعل الفلسفي بقيود شرعية.

إن العلمانية في نظر "ناصيف نصار" لا تلغي الدين بل هي تعبير عن منجزات الحداثة وإذا وضعناها في مقابل الدين أفرغناها من محتواها ومدلولها الحقيقي، إذ يميز بين العلمانية كمفهوم واسع منفتح والعلمانية كمفهوم ضيق منغلق ويؤكد أنها مفهوم وظاهرة لا تجنبها لارتباطها بالدين معنى وتاريخا.

يعتمد "ناصيف نصار" في ضبط معنى العلمانية كمفهوم على المنهج التاريخي الأنتروبولوجي السوسيولوجي في تحديده لماهيتها يقول: "العلمانية قضية تأتي في سياق التطور الثقافي العام للبشرية بوصفها مظهرا من مظاهر تنامي الوعي وانعكاس هذا التنامي على الدين ووضعه في الحياة الاجتماعية".[1]

بمعنى أنا العلمانية تنشأ من خلال زيادة الوعي البشري وثقافته العامة بما في ذلك تموقع الدين في الحياة الاجتماعية وهذا التطور في الوعي هو ضرورة تاريخية حتمية، كما أن "ناصيف النصار" يدعم موقعه نحو العلمانية من خلال المقارنة بين مجتمعات العلمانية التي تعيش في نظره زمن ما بعد الحداثة ونحن نعيش زمن ما قبل الحداثة مما يعني أن مستوى المجتمعات العلمانية مختلف والمجتمعات المتطورة نجحت في ترسيخ العلمانية وحمايتها بالديمقراطية والقومية من جهة، والعقلانية من جهة أخرى"[2]، أي ان العالم المتقدم تمكن واستطاع وضع أرضية صلبة رسخت العلمانية من خلال وسائل

[1] محمد بنحماني، الفلسفة العربية الواقع والآفاق، مجلة رباط الكتب، مجلة إلكترونية متخصصة في الكتاب وقضاياه، على الرابط الالكتروني: https://n9.cl/yefuy، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 19 مارس 2025، على الساعة: 09:00.

[2] ناصيف نصار، رهانات الفلسفة العربية المعاصرة، المرجع السابق، ص 131.

سياسية وعرقية وحتى عقلانية منطقية بفضلها تحرر العقل العربي من قيود اللاهوت والرجعية الدينية في الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية وغيرها، إذن العلمانية عند "ناصيف النصار" يجب أن تبنى على فصل الدين عن الدولة، كما أن العلمانية المنفتحة لا تلغي الدين والإيمان، ويميز أيضا بين العلمانية بمفهومها الضيق السائد في المقاربات ومفهومها الواسع الغائب في المناقشات، وبالتالي تطور المجتمعات يكمن سره في اقتران العلمانية بفهوم العدل، والثقافة والروح النقدية هي الأساس الأول التي تنطلق منه النهضة والحداثة العربية المرجوة من خلال تفكيك تراثنا ابستمولوجيا سواء كان سياسيا أو دينيا والعمل على علمنة كل مجالات الحياة السياسية والعلمية والثقافية والاقتصادية.

– برهان غليون

لقد حاول "غليون" التأصيل لمصطلح العلمانية من خلال تتبع منبتها الأول تاريخيا ثم تجلياتها في العالم العربي الإسلامي وعلاقتها بالطائفية والاستبداد ومن جهة مماثلتها الغربية، حيث رأى أن العلمانية لا تعتبر مفهوما مغلقا بل هي مفهوم تاريخي مفتوح، "لم تعد العلمانية مفهوما ثابتا مغلقا كما عرفها القرن الماضي أو القرن الراهن، كما هي مطبقة هنا وهناك، صالحة بالضرورة لتقديم الحلول أو استلهام الإجابات الصحيحة[1] وفي إشارته لمنبت العلمانية في سياقها التاريخي يحدد وجهان يجب النظر إليهما فيما يخص العلمانية، الأول إجرائي سياسي يتعلق بتنظيم العلاقة بين الدين والدولة، ومضمونة نزع القدسية عن نشاط وممارسة الدولة والحكام[2]، هذا الجانب حسب "غليون" أخذ حجما كبيرا على مستوى مناقشات مفكري العالم العربي من حيث العلمانية وتفعيل الفضاء السياسي أي العلاقة القائمة بين الدولة وشؤون السياسة والعلمانية، أما الجانب الثاني فهو نظري فلسفي يفيد إدارة الرأسمال الفكري، وتنظيم العلاقات داخل العقل نفسه بين مصادر القيم والرموز المختلفة القديمة والحديثة الدينية والعلمية، الروحية والمادية، الأرضية والسماوية[3]، الحياة الإجتماعية والاقتصادية

[1] برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، ط4، المركز الثقافي العربي، لبنان–المغرب، 2010، ص 491.

[2] المصدر نفسه، ص 322.

[3] برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المصدر السابق، ص 322.

والأخلاقية والثقافية، ويستمد غليون هذه الإزدواجية في المعنى من تاريخ أوروبا المسيحي، التي زرعت وأنبتت هذا المصطلح حيث أن العلمانية نشأت في رحم الدولة وصيرورتها في المجتمعات الغربية فالدولة سعت عبر التاريخ لانتزاع حيز خاص يتمثل في جانب سياسي مختلف على الدين فهذا الأخير مرتبط بقدسية غيبية ميتافيزيقية بينما الدولة وضعية كجهاز بشري كما تظهر بوضوح في بنية الفكر المسيحي مملكة الله والروح والنور والقيم المثلى وتقابلها مملكة الدنيا والجسد واللذة، أي ما لقيصر لقيصر وما لله لله، "ولعل الجذور الحقيقية لنشوء الميول العلمانية كامنة في صيرورة تكون الدولة نفسها في المجتمعات الغربية".[1]

أما تجليات العلمانية في العالم العربي الإسلامي لم تشهد نفس المسار المأساوي الذي شهدته أوروبا حسب "غليون" فإذا كانت العلمانية بوصفها فصل الدين على الدولة، فإن الدولة في العالم الإسلامي نجحت في اتخاذ الشرعية الدينية كقانون لها وتمكنت من بناء حيز سياسي دون المساس بالدين بل نجده أعلى قيمة وشأن وفي مقدمة دساتيرها إذ لا معنى أبدًا لفصل الدين على السياسة إلى هنا لا معنى للعلمانية من حيث هي فصل الدين عن الدولة، في ظل هذه الدولة يتماهى السياسي والديني، فالخليفة والسلطان هو الإمام الذي يجب طاعته، قد يكون للعلماء الفقهاء الحق في نقد الأوضاع لكنهم لم يشكلوا خطرا على الدولة ولم يكونوا هيئات موازية للدولة لا وجود لهيئة تكون واسطة بين الله والإنسان[2]، لذلك لم يحتج الأمر هنا لظهور العلمانية كنظرية تحرير للدولة من سلطة الكنيسة، لاستقلال الديني والدنيوي داخل منظومة القيم الإجتماعية والفكرية[3]، أما علاقتها بالطائفية والاستبداد فقد دعا "غليون" إلى إعادة القراءة لتلك المماثلة التي تم وضعها بين العلمانية في الغرب والعلمانية في الشرق لأنه إسقاط في غير محله، إذ أن علمانية الغرب ما هي إلا نتيجة لذلك الصراع

[1] برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المصدر السابق، ص 335.

[2] موسي بن اسماعيل، العلمانية ومسألة تفعيل الفضاء السياسي العربي – برهان غليون أنموذجا، نقلا عن: بشير ربوح، العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت، ص 364.

[3] برهان غليون، نقد السياسة، المصدر السابق، ص 359.

العنيف الذي حدث فعلاً بين الدين والسياسة، أما علمانية الله الشرق فهي توجه وإرادة واختيار للدول التحديثية مثل دولة "مُحَمَّد علي" في مصر، ودولة التنظيمات التركية، حيث أن الخطأ الذي وقع فيه دعاة العلمانية في العالم العربي الإسلامي هو محاولة إسقاط التاريخ الذي مرت به أوروبا المسيحية وجوبا على العالم العربي الإسلامي وهو ما ينبغي أن يكون بينما الأصح "أن التاريخ في كونيته يحمل التعدد، التفاوت، الاختلاف" فمن المنطقي أن الأسباب إذا اختلفت اختلفت معها النتائج، والأسباب التي قادت الغرف إلى النظام الاجتماعي الذي هو نظامه الآن ... مختلفة في الجوهر عن الأسباب التي يحملها التاريخ العربي[1] فالطائفية لا ولم تكن أبدا ممثلة للدين، والعلمانية كما أراد النهضويون أن يكرسوها لا تحل المشكلة مشكلة الأقليات، بل الطائفية هي نتيجة لاستبداد الدولة، "غليون" دافع باستماتة عن الدين الإسلامي الذي لم يكن كهنوتا ممثلاً في فرد وصي على الدين أو بابا إسلامي يمثل وسيطا أو مفوضا للإرادة والسلطة الإلهية على الأرض. بل الإسلام دائما كان مصدر هرية للجماعة ووسيلة للبناء الحضاري وحصنا منيعا للأمة ووحدتها.

أصل المشكلة أنساسا هو محاولة الدولة التحديثية أن تحاكي ما حدث في الغرب وعجزها في ذلك لأسباب سياسية وثقافية واقتصادية هو الذي فتح أبواب الصراع وإذا فقدت الدولة "طابعها" كممثل حقيقي للقوى الاجتماعية المتجددة يأخذ الصراع الاجتماعي طابع الصراع العصبوي على مستوى المجتمع المدني[2] والدولة وجدت أساسا لتمنح للوجود الاجتماعي البشري معنى، فإذا ما انحرفت الدولة عن هذه الغاية كانت دولة مستبدة ضالة بتعبير الفارابي، والدولة العربية التحديثية أعلنت أهداف حداثية عليا, علم، حرية، تنمية ... الخ.

[1] برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، دار الطليعة، لبنان، ط1، 1979، ص 81.

[2] المصدر نفسه، ص 90.

لكنها لم تنجح في ذلك لاعتبارات داخلية وخارجية، وبالتالي فالخطأ ليس في الدين والحل ليس في العلمانية المؤسسة على عنصر المماثلة الغربية، والأولى للدراسين أن ينتبهوا إلى واقعة استبداد الدولة.

إذن العلمانية في نظر "برهان غليون" ليست هي أصل المشكلة فيما يخص الحضارة في العالم العربي الإسلامي بل المشكلة في كيفية التعامل معها من طرف الدولة التحديثية التي أرادت أو حاولت استيراد المفهوم وتطبيقه بشكل قسري دون مراعاة الظروف والبيئة الاجتماعية والتركيبة المجتمعية لجماعاتها، ودون مراعاة تاريخ نشأة المفهوم والظروف التي وُجد فيها وبالتالي فشلت وتصادمت مع واقعها فتحولت غايتها من النهضة والحضارة إلى الاستبداد والطائفية. من هنا دعا "غليون" إلى تطويع العلمانية بما يكفل بناء اجتماعيا حرا عادلاً، وما يدل على ذلك هو ولوح "غليون" إلى عالم السياسة بقبوله رئاسة المجلس الوطني السوري واختياره للمنفى بحرية وهذا إنما يدل على رفضه للاستبداد والتطلع إلى غد أفضل يعيش فيه السوري والإنسان العربي المسلم حرا فاعلا لا منفعلاً.

– إدوارد سعيد:

في كتابه "الناقد والنص والعالم" كنقد بديل لما هو سائد في مجال الدراسات الأدبية والغربية وردا على النظريات النصية التي كان لها صيت في السبعينات صك "إدوارد سعيد" مفهوم العلمانية مستخدما مصطلح الدنيوية مرادفا لها ومعارضًا للدين بالمعاني الحرفية لهاته المفاهيم، لأن إدوارد سعيد يعتبر اليسار الغربي العلماني في الأصل ديني التوجه ويتبنى العلمانية كفكرة ماركس "الدين أفيون الشعوب" لا يقصد بها المعنى السلبي للدين وانتقاده وإنما المعنى العكسي وهو أن الدين يعتبر قوة ومرتكز تنطلق منه الشعوب ويقدم "ادوارد سعيد" أمثلة عن يساريين أمريكيين يعتقدون أن الحل والبديل ديني أو ما يسمى اللاهوت التحرري[1] وبالتالي الدين يمارس سلطة على الثقافة الغربية في صورتها العلمانية، فرغم إقصاء الدين وغيابه في منجزات الحداثة الغربية إلا أنه عاد من جديد في

[1] إدوارد سعيد، خيالة المثقفين: النصوص الأخيرة، نينوى للتحقيق والنشر، بيروت، 2011، ص 364

أثواب أخرى نقدية تمثيلية أدبية كأنساق ثقافية، فحتى وإن تعرض للإقصاء فإنه يمثل أشكال لغوية لثقافة ما بشكل استعاري مجازي.[1]

إذن العلمانية حسب "إدوارد سعيد" مرادفة لمصطلح النقد الدنيوي التي تعني نظريا إندراج المرء في العصور والأزمنة والتاريخ لا في عالم اللاهوت أو نظام النظرية اللاهوتي المتعالى الذي ينجذب إليه العديد من مثقفي اليسار الآن[2] فالتاريخ هو أساس العلمانية لأنه مقابل اللاهوت، لأن التاريخ يصنعه البشر بإرادتهم وليس ذو تعالي وغائية فوق البشر وفوق فهمهم، وهنا تظهر خصوصية فكر إدوارد سعيد الذي لم يكن ببغاء يردد بدهشة ونهم أطروحات الحداثة الغربية وإنما كان يسائلها وينتقدها وخير دليل دراساته المسماة "ما بعد الكولونيالية"، إذا العلمانية في نظر "إدوار سعيد" في هذه الجزئية مرادفة للدنيوية واللاديني معارضة للديني واللاهوتي وهذا مفهوم نظري بحت.

أما في الجانب التطبيقي للمفهوم فهو نقد واضح لعلمانية الحداثة الغربية ويظهر هذا في كتابه الاستشراق الذي كشف من خلاله الإتجاه المعلمن للمستشرقين وكيف كان تأثيرها على دراسات الغربي للشرقي .. وبالتالي إنتاج شرق جديد متخيل لا يمثل في حقيقته الشرق الأصلي على حد تعبير إدوارد[3]، كما يبين "إدوار سعيد" في كتابه "الثقافة والإمبيريالية" تطويره للمفهوم من علمانية النصوص إلى مفهوم جديد يسميها فيه "الطباقية" بمعنى قراءة التاريخ المشترك بين ضفتي شعوب الكولونيالية المستعمِرة والمستعمَرة محاولة منه لكشف تأثير الاستعمار الغربي على المشرق وتكوين نظرة خاصة على الشرقي، وهنا يأخذ معنى الطباقية أي وصل الشعوب والثقافات بعضها ببعض وليس الفصل، واستطاع بذلك "إدوارد سعيد" أن يروج لأصوات الكتاب العرب المقهورين في الضفة الأخرى الذين كانوا يكتبون بلغة الثقافة الغربية فيكونون الصوت المكبوت المهمش الذي يعلن عن وجوده

[1] فخري صالح، إدوارد سعيد، دراسة وترجمات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، 2015، ص 224.

[2] المرجع نفسه، ص 224.

[3] إدوارد سعيد، الاستشراق، تر: كمال أبو ديب، ط5، مؤسسة الأبحاث الغربية، لبنان، 2001، ص. 143

بثقافة ناقدة للغرب وبلغته، وهي فرصة ليراجع الغرب تصوراته عن الشرق خارج نظرية انغلاق الهويات وصراع الحضارات.

إن العمل الجبار الذي قام به "إدوار سعيد" في كتاب الاستشراق هو تفكيك بنية الخطاب الاستشراقي الذي يشتغل بنظام خفي وراء مفردات وأطر مركزا في نقده على الأطر العلمانية المستمدة من الحداثة الغربية التي تداولها مجموعة من الفلاسفة والمنظرين داخل خطاب مؤسسة الاستشراق وهذا من أجل تأسيس خطاب جديد بعيد عن الصدامية التي كرستها الكنيسة طيلة قرون اتجاه الشرق مقتنعا أنها تمكنه من تأسيس معرفة موضوعية عن الآخر قد تكون تطبيقا لفكرة "جون أوف سيغوفيا" المتعلقة بمؤتمر بين الشرق والغرب يسهم في إعادة صياغة التصورات بين الطرفين.[1]

إذن "إدوارد سعيد" أحاط بمفهوم العلمانية من خلال ربطها بدنيوية النصوص والظروف السياسية والثقافية مركزا على الاستشراق كاشفا وفاضحا المستشرق الذي يعتبر نفسه باعثا لتاريخ الشرق من جديد وصانعا ومحييا له، كما انتقد ادوارد أيضا الاستشراق الذي اعتمد على أطر العلمانية في تبرير المد الإستعماري في الأقاليم العربية وغيرها على أنها شعوب همجية بربرية متوحشة دخلها الإستعمار من أجل الإعمار باسم الحضارة، كمفهوم علماني بحت، فالعلمانية في نظره ليست أداة تناحر وصدام وصراع بين ضفتي الكولونيالية وإنما ينبغي أن تكون أداة وصل لا فصل، فإدوارد سعيد ليس مفكرا منغلقا تجريديا وإنما حاول إنزال أفكاره على أرض الواقع ولذلك كانت من مقترحاته تأسيس دولة علمانية يعيش فيها اليهود والعرب والمسلمون والمسيحيون جنبا إلى جنب عوض الصراع الذي ذهب ضحيته شعوب كثيرة بريئة ولهذا نعت باسم المثقف العمومي الذي يخاطب اليهود والعرب كجمهور، وهناك نماذج كثيرة لدى المفكريين العرب المعاصرين على غرار "مُحَمَّد أركون" و"عبد الوهاب المسيري" اللذان هما موضوع بحثنا.

[1] إدوارد سعيد، الاستشراق، المصدر السابق، ص 02.

المبحث الثاني: السياق التاريخي للعلمانية

أولا: تاريخ النشأة في الغرب:

لا شك أن فهم المجتمعات يتطلب العودة إلى مقوماتها الثقافية والحضارية والتي تندرج أساسا في الحقول الدينية والسياسية والعلمية والفنية والاقتصادية ولا تحتاج إلى عناء كبير للتدليل والإشارة إلى تأثير الدين وأهميته في المجتمعات الإنسانية منذ سالف الأزمان، ولاشك أن العلمانية في مفهومها الاختزالي هي إيديولوجية تفصل هذا الدين عن الممارسة السياسية وفي مفهومها الشامل تقصيه عن كل مناحي الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وهذا المصطلح لا يمكن فهمه بمعزل عن جذوره الأوروبية، فقد ظلت المسيحية في هذه المجتمعات دينا لا دولة شريعة محبة ورسالة مكرسة لخلاص الروح تدع ما لقيصر لقيصر وما لله الله، لكن سرعان ما تجاوزت الكنيسة حدود رسالة الروح بين الديني والمدني ...كثورة على هذا الوضع جاءت النزعة العلمانية التي تولدت عن فلسفة التنوير والتي أقامت قطيعة معرفية مع فلسفة الحكم الكهنوتي وأسست العلمانية الحديثة على عقلانية التنوير الأوروبي الحديث التي أحلت العقل والتجربة محل الدين واللاهوت.

توسعت دائرة التجربة الأوروبية لتستغرق الفكر العربي المعاصر فتعددت الآراء واختلفت التصورات بل وتناقضت حول تقبل العلمانية وكيفية إسقاط التجربة الأوروبية على المجتمعات العربية، في هذه الجزئية سنتحدث عن نشأة العلمانية في الغرب والتي نشأت تحت ظروف ومعطيات تاريخية دينية اجتماعية وسياسية خلال قرون تدرج فيها المفهوم ونما طبيعيا حتى وصل للتصور الذي هو عليه اليوم، ولعل من أهم الظروف التي كانت مساهمة في ولوج وبروز العلمانية في المجتمع الغربي نذكر ما يلي:

1- الاستبداد السياسي: حيث أن رجال الدين في أوروبا تحولوا إلى طواغيت وسياسيين مستبدين في قمة الاحتراف، سجناء، ومفاد ذلك أنه لا حرج على الكنيسة في تقويم انحرافات الملوك وممارسة

الضغط عليهم إذا سولت لهم أنفسهم خرق التعاليم الدينية وتجاوز الأوامر الإلهية لتردهم إلى الدين الصحيح.[1]

إذن هذا تعبير صريح على أن الملوك والحكام مارسوا التشدد والاستبداد والطغيان في مختلف المجالات وبالخصوص لمن سار عكس تيارها وخالفها على اعتبار أن الكنيسة هي السلطة العليا للبلاد، وهذا خلق هوة في النفس الإنسانية بين السلطة الحاكمة والمحكومين وتعبير عن تلك العقلية المتعصبة لكل من يخالفها قانونا وفكراً أما الصراع بين الكنيسة والعلم فلقد كان بين مؤيدي العلم وأنصار رجال الدين، فالمشكلة أن الكنيسة كانت مهدا للمعارف، فلما ظهرت بعض الحقائق العلمية التي خالفت ما قررته الكنيسة حصل الخلاف والصراع والمواجهة بينهما، ومن هنا اصطدمت الحقائق العلمية بزيف الكنيسة لتردها بتكذيب كل النظريات الخارجة عن إطارها الكنسي الديني، ولعل السبب الرئيسي في بروز هذا الصراع راجع في الأساس إلى أن كلا الفريقين تمسك برأيه ولم ينظر إلى المسألة نظرة تقييمية مجردة، كما يمكن أن يكون المشكل في الأصل يكمن في العقلية الأوروبية في حد ذاتها، بعدم فهمها الصائب لتعاليم الدين المسيحية وما يحتويه من أسس عقلية وهذا راجع كله للتعليم المفروض من طرف رجال الكنيسة على هذا الجانب لكونه مقدس ولا بد من أخذه كما هو دون إخضاعه لأي تأويلات.[2]

وهنا يتبين أن جذور العلمانية كنظرية تعود إلى بنية الفكر الديني المسيحي الأول، الذي قام على التفرقة بين مملكتين أو كيانين مختلفين الأولى مملكة الله والروح والثانية مملكة الجسد وهو الذي ذكرته العبارة الشهيرة "ترك ما لقيصر لقيصر وما لله الله" لكن هذه البنية الفكرية الأولى لم تنتج هي نفسها التاريخ الاجتماعي السياسي الذي تتولد فيه الفكرة العلمانية ولعل صيرورة الدولة نفسها تمثل الجذور الحقيقية لنشوء الميول العلمانية في المجتمعات الغربية، لأن سيطرة الكنيسة المطلقة في الميدانين

[1] سفر عبد الرحمان الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة، المرجع السابق، ص 132.

[2] المرجع نفسه، ص 145.

الزمني والروحي على الرغم من التمايز المطلق بينهما، قد حرم الدولة من أي قاعدة وربط ولادتها بالصراع الحتمي ضد سلطة الكنيسة الشاملة.

ومع انحلال الإقطاعية الغربية وتزايد الاتجاه نحو رسوخ الإمارات والماليك وزوال الأثر التدميري للغزو البربري بدأت النظرية السياسية تطل برأسها من جديد كمنارة للمارسة والدولة الجديدة الناهضة من ركام المجتمع القديم.

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

2- الطغيان الكنسي: إن أوروبا في العصور الوسطى وكما يعلم الجميع كانت فترة عصيبة مرت بها المنطقة حتى أنها تعرف بعصر الظلمات، حيث عرفت درجة من الانحطاط والإنتكاس لم يعرف لها مثيل، حيث أن الكنيسة مارست الطغيان على مختلف المجالات الدينية والسياسية والاقتصادية من قبل رجلها، الذين كانوا يمثلون القدوة عند عامة الناس والشعب، لأنهم كانوا قديسين ورسل سلام وآخر[2]، فالكاهن أو البابا أو القديس أيا كانت تسميته هو رجل الدين الأول الآمر الناهي والصورة المثالية الكاملة للحقيقة ويمثل إرادة الله في الأرض، فهذا الطغيان تمثل في "أن الكنيسة حاولت فرض تعاليمها عن طريق الاستبداد والتجبر"، كما فرضت على الناس مجموعة من العقائد والشرائع، معتبرة أن هذه العقائد هي أساس الدين المسيحي، وأن عدم اللإيمان بها هو أن لا يكون الإنسان مسيحيا.[3]

---

[1] برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين، المصدر السابق، ص ص 334-336.

[2] سفر عبد الرحمان الحوالي، المرجع السابق، ص 123.

[3] أحمد شلبي، المسيحية، ط1، دار مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1998، ص 173.

ومن بين هذه العقائد أو الشعائر ما يسمى التعميد*، والعشاء الرباني** وتقديس الصليب وحمله، كما أن الكنيسة زعمت أن هذه العقائد غير قابلة للنقاش تحت شعار "اعتقد ولا تنتقد" أو آمن كي تتعقل وبذلك اطمأنت بعدم المساس بآرائها وما تمليه من شعائر وهذا ما أدى لطغيانها "كما مارست الكنيسة طغيانها المادي في أبشع صورة كفرض عقيدة التثليث قهرا، وحرمت ولعنت مخاليفيها وحتى من يخطر له في إبداء رأيه في هذا الصدد واعتبرته 'مهرطق'" وأصبحت الأحكام الشرعية تارة محرمة وتارة أخرى حلال، مما أضفى عليها نوعا من صور الاستبداد الديني، كما شمل هذا الطغيان استحواذ الكنيسة على أحقيتها في تفسير الأناجيل وإصدار الفتاوي وبذلك منعت العقل وحجزت عليه التفكير، بل ذهبت إلى ضرورة إلغائه وهذا عن طريق نشر فكرة الثقافة للجميع.[1]

من هنا كانت الأرضية الخصبة للعلمانية، حيث بدأت فلسفة الأنوار تتبلور تدريجيا لتخليص العقل من سلطات الفكر التقليدي مع ديكارت وفولتير ومونتسكيو وديدرو وغيرهم من فلاسفة التنوير الذين كان همهم الأول إعادة الاعتبار للعقل كجوهر إنساني مفارق للعالم الغيبي الماورائي وخاصة فضح رجال الدين والاحتيال الذي مارسوه طيلة قرون على هذا العقل، وفعلاً بعد تحرر العقل ظهرت ثورة ونهضة علمية من خلال ظهور المنهج التجريبي الذي تمخضت عنه ثورة صناعية، ليتغير مجرى التفكير الإنساني إلى ضرورة أخذ كل شيء بمعيار العلم والعقل والمنطق لا غير.

* التعميد: هو عقيدة أو شعيرة مسيحية وهو طريقة يتم فيها رش الماء على الجبهة أو غمس جزء من الجسم في الماء، يقوم به الكاهن للشخص في طفولته باسم الأب والابن وروح القدس.

** العشاء الرباني: هو عادة أو طقس مسيحي يرمز إلى عشاء سيدنا عيسى مع تلاميذه بالخبز الذي يرمز إلى جسد المسيح الذي صلب لنجاة البشرية والخمر الذي يرمز إلى دمه الذي سفك لهذا العرض.

[1] برنارد غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، تر: عيسى عصفور، ط1، دار منشورات عويدات، بيروت، 1982، ص ص 5-6.

3- الثورة الفرنسية:

لقد سار نهج هذه الثورة نهجا تحرريا فكريا من جهة، ونهجا ثوريا وقائعيا من جهة أخرى، فالأول كان تحررا من القيود الكنسية التي كبلت الفكر في العصور الوسطى وكل من كان يمثله من علماء ومفكرين، فكانت النموذج المعتدى به في تنظيم الشؤون العامة للحياة الفكرية وغيرها.

وعندما نتحدث عن الجانب الثوري الوقائعي فذلك له ارتباط وثيق بالواقع المأساوي الذي عاشته أوروبا وبالخصوص فرنسا فقد كانت المنطلق الأول للفكر التحرري، وبالتالي ساهمت في رؤية جديدة من شأنها زعزعة الكيان الديني المسيحي، فقد عبرت الثورة الفرنسية بفلسفتها الأخوة، الحرية، المساواة عن الطموح الكبير في أوروبا المفتقد منذ زمن ألا وهو الإرادة القومية والتي تعبر عن إرادة الأكثرية، وبالتالي حققت الثورة الفرنسية صدى كبيرا في العالم عموما وأوروبا خصوصا، وبذلك عبرت عن نشوء فكر تحرري جديد تطور مفهومه تدريجيا ليعبر عنه بالفكر العلماني أو الفكر التحرري، وهذه هي نقطة الالتقاء بين مفاهيم الثورة الفرنسية 1789م والفكر العلماني لأنهما تعبير صريح عن التحرر من قيود الدين.[1]

إن نشأة العلمانية في المجتمع الغربي كان سببها الأول والأساسي هو الطغيان الكنسي وما تبعه من استبداد سياسي لتنفجر فيما بعد الثورة الفرنسية كنتيجة لهاته الأوضاع التي عاشها الإنسان الأوروبي آنذاك، من هنا تغير مجرى التفكير البشري وانتقل من مرحلة الوهم والإيمان الدوغماتي الوثوقي المرتبط بطرف واحد وهو الكنيسة كسلطة لاهوتية إلى مرحلة العقلانية والعلم والتجربة كمعيار جديد للحكم على الحقيقة والمعرفة عامة، وانفصل اللاهوت المسيحي بعقائده وشعائره عن الحياة المدنية حياة الحرية والعقل والانفتاح على الآخر وتم تجاوز فكرة احتكار المعرفة والزوايا الضيقة وتوجه المجتمع الغربي نحو ما يسمى بالحداثة في الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها.

---

[1] علي الحافظ، الإتجاهات الفكرية الدينية والسياسية والاجتماعية في عصر النهضة (1798-1914م)، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص 157.

ثانيا: الإرهاصات الأولى للعلمانية وتجلياتها في الواقع العربي:

1- الإرهاصات:

إن المجتمعات العربية الإسلامية في بداية القرن 19م بلغت ذروة انحطاطها وبالتالي تيسر غزو جيرانها لها، كما أن الحضارة العربية بلغت من التطور قسطا كافيا في مختلف المجالات، من ثم دعت الحاجة إلى إعادة بناء شروط جديدة للفكر العربي على خطى الحياة الغربية المبنية على التفكير العلماني، وهنا يجب رصد أهم العوامل التي أدت إلى تحول الفكر العلماني الغربي إلى العالم الإسلامي والتي يمكن إيجازها فيما يلي:

- أولها انحطاط الأمة الإسلامية، فحسب رأي عبد الرحمان الكواكبي (1848-1902) يرجع انحطاط المجتمع الإسلامية إلى أسباب دينية سياسية، وهذا ما ورد في كتابه "أم القرى" أما الأسباب الدينية فتتلخص في تأثير عقيدة أو فلسفة الجبر على ذهنية الأمية وكثرة تخالف الآراء في أحكام الدين وفروعه، مخلفة وعيا مشوشا ودائرة موسعة للتفرقة العقائدية، أما الأسباب السياسية فتتمثل في ذلك الشتات الحزبي من طرف السلطة الحاكمة وحصر الاهتمام السياسي بالجباية والجندية فقط، والغياب الكلي تقريبا للعدالة بين طبقات الأمة الواحدة[1]، وقد كان التحليل العلمي للواقع العربي بالنسبة للكواكبي تعبير عن جملة أفكاره الناتجة عن حواره مع العديد من الشخصيات التي درسها من قبل.

في حين يذهب قاسم أمين (1863-1908) إلى أبعد من ذلك إذ أن الإعجاب الشديد للعرب بماضيهم كان سببا في ضعفهم وعجزهم عن مواكبة العصر وما هو سائد في المجتمعات الغربية إذ يقول "هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه وليس له دواء إلا أن نربي أولادنا على أن يتعرفوا على شؤون المدنية الغربية ويقفوا على أصولها وآثارها، فالحقيقة أمام أعيننا ساطعة جلية لمعرفة قيمة التمدن الغربي، وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح أحوالنا إذا لم يكن مؤسسا على العلوم العصرية الحديثة[2]، لا شك أن هذا مترتب عن ذلك النقص والفهم الضيق للإسلام، وهو تجسيد لوهن

[1] علي الحافظ، المرجع السابق، ص 166.

[2] سفر عبد الرحمان الحولي، العلمانية نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة، دار الهجرة، بيروت، 1982، ص 21.

الأمة الإسلامية، فاجتاح الركود العلمي على الحياة الإسلامية في عصر كانت أوروبا فيه قد نفضت غبار الماضي وخطت طريقها نحو العلم والاكتشاف، وضعفها المادي والمعنوي جعل منها لقمة سائغة للمجتمعات الغربية.

كنتيجة يمكن القول أن ظهور الفكر العلماني في الغرب هو نتيجة لتحرر الدين النصراني، أما ظهورها في مجتمعات العالم الإسلامي كان نتيجة لانحراف المسلمين[1]، ومن بين أسباب تقويض الوعي الإسلامي واستبداله بالوعي الغربي تلك البعثات العلمية والفكرية لأبناء الأمة الإسلامية "المبني على طمس كل معالم الحضارة الإسلامية" وكانت هذه الحملات نتيجة أسباب المعارف الجديدة ونقلها إلى الشرق أو ما يعرف بحركة الاستشراق وما ترتب عنها في شتى المجالات الاجتماعية والسياسية عامة والدينية بصفة خاصة.[2]

ومن العوامل التي ساهمت أيضا في علمنة العالم العربي الإسلامي أن أبناء الأمة الإسلامية في بحثهم عن المعرفة في المجتمعات الغربية (الاستغراب) كانوا لا يملكون الحصانة الكافية في مواجهة التيار الغربي ومحاولة القضاء على هويته الإسلامية.

إذن وبعد عرض مختصر لأهم الأسباب التي كانت وراء انتقال الفكر العلماني العربي إلى العالم الإسلامي نصل إلى أن البيئة الدينية والثقافية والسياسية في العالم الإسلامي كانت أرضية خصبة لبروز العلمانية "وحين نقول إننا كنا مسلمين إلى أن جاء الغرب بحضارتهم فأفسدوا علينا ديننا، ومنه نكون قد قطعنا على أنفسنا الطريق الذي يبدأ أساسا من أننا كنا منحرفين في فهم حقيقة انحرافنا وعدولنا عن الاستقامة، كما يمكن أن يكون للعرب النصارى المقيمين في بلاد المسلمين دور كبير وأثر خطير في نقل الفكر العلماني إلى ديار والترويج له والمساهمة في نشره عن طريق وسائل الإعلام المختلفة.[3]

---

[1] محمد شاكر شريف، العلمانية وثمارها الخبيثة، دار الوطن للنشر، الرياض، 1992، ص 14.

[2] المرجع نفسه، ص 16.

[3] أنور الجندي، سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1990، ص ص 26-28.

يتبين مما سبق أن العلمانية نقطة تحول حاسمة في مسار التاريخ الإنساني، ولا تخص أوروبا لحد ما، بل تأثيرها كان شاملاً وعميقا لكل أجناس البشرية، وبهذا أصبحت تراثا للإنسانية كلها.

2- تجليات العلمانية في الواقع العربي:

تتجلى مظاهر العلمانية في المجتمع العربي الإسلامي في جوانب عديدة كالسياسة والاقتصاد والثقافة، وكل هذه الميادين بمعزل عن الدين، وهذا كان نتاجا للتقبل الذاتي والتلقائي للعلمانية من قبل المجتمع العربي بسبب بعض المتغيرات منها أن الاستعمار الأوروبي فرض سلطانه على العالم الإسلامي رغبة منه في إقصاء النهج الإسلامي الذي كان يهدد وجوده، وهذا من حيث الشريعة والاقتصاد والتعلم وذلك بإحلال النهج العلماني كبديل له، ويظهر ذلك بوضوح من خلال محاولاته لتجسيد قانون مدني-وضعي بديلا للتشريع الإسلامي وخلق مؤسسات هدفها نشر العلمانية وإحكام القبض على مقررات ومناهج المدرسة الوطنية وفصلها عن دراسات القرآن الكريم والإسلام والعروبة عامة حيث كان البدء من النظام السياسي بتركيز رجالها على النظم الليبرالية والديمقراطية كقاعدة للمنهج السياسي الممارس في البلاد العربية بعد نيل استقلالها، حيث يقوم على إنشاء برلمان ودستور وأحزاب وجعل لكل دولة إقليم خاص بها وحدود سياسية والفصل بين مفهوم الوطنية ومفهوم الأمة العربية كما فصلت هذه الأقطار ثقافيا والقانون الوضعي يعكس بوضوح مخافة التشريع الإسلامي مثلا نذكر: قانون الأسرة الذي رجح الكفة للزوجة على الزوج، وإلغاء جريمة الزنا وهتك الأعراض والسرقة بتخفيف عقوباتها ورفع إقامة الحدود، إضافة إلى العدول عن أحكام المشرع الإسلامي بإباحة التعامل بالربا تحت مسميات مختلفة.

إن النموذج التركي يبرز بشكل جلي ذلك المنعرج الحاسم في تجذر الفكر العلماني في الدولة الإسلامية فعندما ألغيت الخلافة وأصبح الحكم في قبضة "كمال أتاتورك" (1881- 1938)، اتضح أن نظرته للإسلام مجرد تعبير عن ذلك الوعي الساذج لأغلبية المثقفين المسلمين بين عامي (1880-1940م) الذين انبهروا بالحضارة الغربية وحاولوا نقلها للأمة العربية المبنية على أساس ديني بحت كسلطة عليا لتسيير الشؤون العامة فأتاتورك ألغى نظام الخلافة الذي يمثل قداسة الحكم

الإسلامي وبالتالي التصدي لجميع أشكال التفكير القدسي والسيميائي لجميع المسلمين، فالحروف اللاتينية بدل الحروف العربية، والقبعة محل العمامة والطربوش والبزة الأوربية محل البزة التقليدية والقانون الأوروبي السويسري بدل الشريعة وغيرها من التغييرات الجذرية في الواقع التركي، والذي أتاح الطريق لزعزعة الوعي الإسلامي، وهذا عبر نفس الطابع الفكري في الجزائر، فقد لجأت سلطات الاحتلال الفرنسي منذ 1830م لإلغاء الدين في السياسة واستبدال نظامها بنظام شمولي بحت.[1]

[1] محمد آركون، نافذة على الإسلام، دار عطية للنشر، بيروت، 1992، ص ص 44-48.

الفصل الثاني: العلمانية في فكر عبد الوهاب المسيري

المبحث الأول: حياته وأهم آثاره الفكرية

المبحث الثاني: مقاربات مفهوم العلمانية عند المسيري

المبحث الثالث: تطبيقات المسيري للعلمانية (اليهودية، الامبريالية الغربية، النسوية)

المبحث الأول: حياته وأهم آثاره الفكرية

أولا: المولد والنشأة

هو عبد الوهاب المسيري المفكر العربي المعاصر ولد في (أكتوبر 1938م) بمدينة دمنهور عاصمة البحيرة وهي مدينة تقع في دلتا بمصر قريبا من الإسكندرية، حيث كانت تتميز بعمق التاريخ فيها بالرغم من أنه ليس لها آثار لا فرعونية ولا إسلامية، حيث كان اسمها هو "دم منهور" لأن الدماء سالت فيها أثناء إحدى المعارك الحربية في الماضي ربما عند فتحها من قبل عمر بن العاص. وبعد ذلك ظهرت أن هذه التسمية فلكلورية وأن دمنهور هي "دمن حورس" بمعنى"مدينة الإله حورس" وعرفت دمنهور بأنها من أقدم مدن العالم ولما كانت. عاصمة الوجه البحري قبل توحيد القطرين، يقال أنها ودمشق المدينتان الوحيدتان اللتان حافظتا على التسمية القديمة، وكانت من إحدى علامات الأصالة أن يعرف الإنسان أسماء حدوده فكان اسم المسيري هو : عبد الوهاب مُحَمَّد أحمد علي غنيم سالم عبد المسيري، حيث كان أول مسيري مصري كان حاكما للإسكندرية عند احتلال نابليون لها، حيث يقول أحد المستشرقين الألمان إن قبيلة المسيرية بالسودان أصلها "المصرية" ثم صغرت إلى "المصيرية" ثم خففت "المسيرية".[1]

يعتبر من عائلة بورجوازية ريفية فهي بورجوازية في فرديتها ودخلها، أي تعيش في الريف فلم يكن للأرستقراطية الإقطاعية تأثير عليها بمعنى لم تتأثر سوى بالجذور المصرية والعربية، حيث أن هذه البرجوازية الريفية بقيت متمسكة بالقيم المصرية والعربية الإسلامية، وقد ولج عبد الوهاب المسيري السياسة في سن مبكرة لدرجة أن كانت له مواقف، فعند خروجه من مدرسة قرطسا الابتدائية (لا يتجاوز عمره 7 سنوات كان يقذف الجنود الإنجليز بالحجارة ويختفي في شوارع دمنهور، كما أنه أسس بمعية أصدقائه في شارع الأنصاري بدمنهور جمعية سرية لمحاربة الإنجليز، كما أنه أصدر مجلة

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2000، ص ص 13-14.

مكتوبة بخط اليد في عمر الحادية عشر، وكذا مجلات الحائط ومجلة دمنهور الثانوية المطبوعة، التي أصدر فيها المقال الأول من منشوراته، كان يتحدث عن السلام وضرورته كما شارك في مظاهرات الطلبة ضد الملك فاروق الذي كان معروفا بولائه للإنجليز واحتقاره للشعب المصري والقوى التي تمثله، فقام بحرق البضائع الإنجليزية في ميدان الساعة، كما سنحت له الفرصة كتلميذ وقام بحرق الكتب الإنجليزية وبعد ذلك انضم إلى حزب مصر الفتاة لبضعة أيام وانتقل بعدها إلى الإخوان المسلمين، وفي منتصف الخمسينيات انضم إلى الحزب الشيوعي وبقي فيه حتى عام 1959م.[1]

ثانيا: المؤلفات والإنتاج الفكري:

للمسيري مكانة اجتماعية وثقافية وسياسية حيث تحصل على شهادات ومناصب هامة منها:

- ليسانس آداب - أدب إنجليزي - جامعة الإسكندرية (1959م).
- ماجستير في الأدب الإنجليزي والمقارن - جامعة كولومبيا - الولايات المتحدة الأمريكية 1964.
- دكتوراه في الأدب الإنجليزي والأمريكي والمقارن - جامعة وتحرز - الولايات المتحدة الأمريكية 1969.
- رئيس وحدة الفكر الصهيوني وعضو مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام 1970-1975.
- المستشار الثقافي للوفد الدائم بجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك 1975-1979.
- أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن جامعة عين شمس 1979-1983 وجامعة الملك سعود 1983- 1988، وجامعة الكويت 1988-1989، وعمل أستاذا غير متفرغ بجامعة عين شمس من 1988 .
- كما عمل أستاذا زائرا بجامعة ماليزيا الإسلامية في كوالالامبور وبأكاديمية ناصر العسكرية.

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، المصدر السابق، ص 15.

– المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن من 1992 .

– عضو مجلس الأمناء بجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في ليسبرج في فرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية 1993 .

– مستشار تحرير لعدد من الحوليات التي تصدر في كل من إيران وأمريكا ومصر وإنجلترا وفرنسا.[1]

ويتميز إنتاج المسيري الفكري بالغزارة والتنوع والخصوبة، لدرجة أن القارئ أو المطلع يصعب عليه حصرها جميعا بغض النظر عن مقالاته وندواته وحواراته عبر الانترنت، وكذلك حصصه التلفزيونية وغيرها، ومن بين هذه الأعمال ما يلي:

– إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد 1996، فعندما عزم المسيري على تأليف هذا العمل قام بدعوة لمجموعة من الكتاب العرب وغيرهم إلى كتابة دراسات حول بحوثهم وتوضيح أهم التحيزات التي اعترضتهم وفي نفس الوقت إمكانية تجاوزها.

– فكرة حركة الاستنارة وتناقضاته 1999: إن فكر حركة الاستنارة يعتبر المرجعية الأساسية الفلسفية للحداثة الغربية التي تمظهرت في إيديولوجيتي الرأسمالية والاشتراكية، وهي الإطار القاعدي للعلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب، وحاول عبد الوهاب المسيري في هذا المؤلف إبراز أهم التناقضات الموجودة في ثنايا هذا الفكر.

– موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج جديد (08) مجلدات دار الشروق، القاهرة، (1999)

– العلمانية تحت المجهر بالاشتراك مع عزيز العظمة، 2000، تناول هذا الكتاب الإشكاليات الأساسية للعلمانية من تطور المصطلح والتعريفات المختلفة لها.

– العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (مج 1 + مج 2)، 2001 حيث يتناول الله الأول النظرية والتعريف، والله الثاني يتناول التطبيق.

[1] عبد الوهاب المسيري، أوراق فلسفية – مجلة غير دورية غير محكمة، العدد 19، منتدى سور الأزبكية، 2008، ص 120.

– الحداثة وما بعد الحداثة بالاشتراك مع فتحي التركي 2003 بين المسيري من خلال هذا الكتاب التأثير الفعلي للفلسفة المادية التي تطغى عللى الفكر الغربي.

و هناك العديد من المؤلفات منها:

– اليد الخفية دراسات في الحركات اليهودية والهدامة والسرية، 2001.

– المادية و تفكيك الإنسان، 2002.

– دراسات نظرية وتطبيقية – دفاع عن الإنسان.

– رحلتي في البذور والجذور والثمر، ط1، 2006

– دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ط1، 2006.

ولاشك أن ماسبق يثبت بأن فكر المسيري يمتاز بالكثرة والتنوع، بحيث يصعب حقيقة الإلمام بها جميعا بالإضافة إلى بعض هذه المؤلفات فهناك أيضا الموسوعات و الحوارات والندوات.

ثالثا: مرجعيته الفكرية

1– المصادر العربية

أ– الأحداث السياسية في العالم العربي

من خلال ماسبق ذكرنا أن عبد الوهاب المسيري مفكر مصري ومن مواليد 1938م، فهذا دلالة على أنه عايش فترة مليئة بالأحداث السياسية في أنحاء مختلفة من العالم خاصة العالم الإسلامي، فهو عاش أوضاع الحربين العالميتين ونكسة العالم الإسلامي بسقوط الخلافة العثمانية التي كانت من ضمن جهود المؤتمر الصهيوني الأول بزعامة رائده "هرتزل" في بال سويسرا عام 1897، حيث كان محتواه محاولة الوصول إلى اتفاق مع السلطان العثماني عبد الحميد الثاني باعتبار فلسطين من ضمن أملاك الدولة العثمانية، من أجل أن يقبل بالمشروع الصهيوني في فلسطين، لكن السلطان العثماني عبد الحميد الثاني رفض ذلك، في حين أكد هرتزل أنه في حالة استمرار رفض عبد الحميد الثاني

للمطالب اليهودية فلا بد من تحطيم الإمبراطورية العثمانية الإقامة حكومة صهيونية مؤقتة في فلسطين.[1]

إضافة إلى ذلك نشوب الحروب العربية الإسرائيلية والتي شغلت أيضا فكر المسيري وأثرت على فكره وكان من بين هذه الحروب ما يلي:

– **الحرب العربية الإسرائيلية الأولى**: هي حرب اندلعت في 15/05/1948 بين عدد من قوات الدول العربية و الكيان الصهيوني، وتخللتها هدنتان قبل أن تنتهي بعد اتفاقيات فردية للهدنة مع ذلك الكيان في عام 1949.

– **الحرب العربية الإسرائيلية الثانية**: تعرف أيضا باسم العدوان الثلاثي على مصر وهي الحرب التي نشبت في عام 1956 وشنتها إسرائيل وإنجلترا وفرنسا ضد مصر.[2]

– **الحرب العربية الإسرائيلية الثالثة**: وهي حرب شنتها إسرائيل على الدول العربية خاصة مصر في 1967م.

– **الحرب العربية الإسرائيلية الرابعة 1973**: هي الحرب التي شنتها مصر وسوريا والعراق ضد إسرائيل وتعرف أيضا باسم حرب أكتوبر، حيث تلا الحرب اتفاقيات فصل القوات على الجبهتين بالإضافة إلى سلسلة من التطورات في العلاقات المصرية الأمريكية قادت في النهاية إلى مبادرة السادات واتفاقية كامب ديفيد والمعاهدة المصرية الإسرائيلية.[3]

فكل هذه الأحداث السياسية والحروب صقلت شخصية المسيري وجعلته يسهب في دراسته للفكر الصهيوني واليهودي مثلا.

---

[1] أحمد بن عبد الله بن إبراهيم الزغبي، العنصرية اليهودية وآثارها في المجتمع الإسلامي والموقف منها، ج 3، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998، ص ص 13-26

[2] عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، ج2، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ص 204-205.

[3] أحمد بن عبد الله بن إبراهيم الزغبي، العنصرية اليهودية وآثارها في المجتمع الإسلامي والموقف منها، المرجع السابق، ص ص 208-209.

ب- الوضع الثقافي:

لقد كان الوضع الثقافي في مصر في شباب المسيري يمتاز بالإيجاب حيث كانت مصر تزخر بالقامات العلمية بفضل حضارتها وتاريخها المتجذر ومكتبة الإسكندرية الثرية بمصادر فكرية قيمة منافسة مكتبة أثينا اليونانية، هذه القامات تم استغلالها وإنشاء عدد كبير من الجامعات المؤهلة والمصنفة كيفا بشكل نسبي مثل: جامعة عين شمس، جامعة أسيوط، إلى جانب الأزهر الشريف الذي أصبح له معاهد وكليات للدراسات الإسلامية تدرس بمناهج متطورة نوعية ليست تقليدية محضة بل لها خصوصيات علمية أيضا، ومن أهم مظاهر الثقافة المصرية في الفترة الحديثة خاصة بعد ثورة 1956 ومجانية التعليم وإجباريته، روضة الفن في المسرح روضة الصحف سواء كانت فروعا للأحزاب أو مستقلة، إذ كانت تصدر زهاء 70 صحيفة ومجلة، أدت إلى خلق روح التنافس رغبة في رفع المستوى السياسي والفكري في أوساط النسيج الاجتماعي، ومن أبرز هذه الصحف الأهرام السياسية، جريدة الشعب، إضافة إلى الصحف اليهودية التي كانت تصدر من طرف الأقليات الدينية منها: المنبر اليهودي التي كانت تصدر من قبل اليهودي المصري جاك رايان هذه الصحيفة كانت لها خلفية سياسية هي الدعوة للحركة الصهيونية والدولة الإسرائيلية، " فقد عرفت مصر والإسكندرية تأسيس أزيد من 14 جمعية ومجلة صهيونية فيها ترويج للمشروع الصهيوني اليهودي نحو دولة إسرائيل، ولعل أثر هذا الرافد الثقافي في ذات المسيري ترجمة لنا موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية التي حمل المسيري على عاتقه أعباءها لتقديم دراسة تحليلية شاملة ونقدية لتلك الجماعات دامت أزيد من ربع قرن من عمر الباحث.[1]

[1] برتيمة وفاء، الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للحضارة الغربية الحداثة نموذجا"، رسالة ماجستير، (غير منشورة)، 2009/2008، ص 20.

الوضع الاجتماعي والاقتصاد:

لقد كان وضع مصر غير مستقر لا اجتماعيا ولا اقتصاديا، حيث كان الاقتصاد عاجزا بسبب ارتباطه بالمصالح الأجنبية الكبرى خصوصا في أوربا، وذلك عن طريق البنوك وشركات التأمين والتجارة الخارجية في الصادرات والواردات وكانت كلها في يد مجموعات الإنجليز والفرنسيين والسويسريين والبلجيك، الأمر الذي دعا اقتصاديا بارزا كالدكتور عبد الجليل العمري الذي تولى وزارة المالية أن يقول في وصف الحالة: "لقد كان الاقتصاد المصري كبقرة ترعى في أرض مصر ولكن ضروعها كانت كلها تحلب في خارجها ".[1]

في ظل الحرب العالمية الثانية فعلا تأزم الوضع الاجتماعي شاملا المدينة والريف طوال هذه المدة وتم استغلال مواردها الاقتصادية بكل أريحية في تلك الفترة.

2- المصادر الغربية

إن تجربة عبد الوهاب المسيري الفكرية، التي تشكلت خلال تجواله ورحلاته الأكاديمية في الغرب، لاسيما في الجامعات الأمريكية، شكلت فرصة حاسمة لتطوير رؤيته الفلسفية. وقد أشار المسيري في كتابه الثقافة والمنهج إلى الأثر العميق الذي تركه المفكر جمال حمدان في صياغة فكره، حيث ساهم في تعزيز منهجه النقدي وتوسيع آفاقه الفكرية، "حيث غير طريقة رؤيته للجماعات اليهودية فانتقل من فخ المعلوماتية الموضوعية المتلقية أي جمع المعلومات ورصدها دون هدف معروف ودون غاية واضحة وبدأ في التحرك، فيما يسميه بالموضوعية الاجتهادية التي لا تكتفي بالرصد المباشر وإنما تحاول أيضا أن تربط بين المعلومات والحقائق لتجرد منها أنماطا متكررة ثم نماذج تحليلية.[2]

[1] محمد حسين هيكل، لمصر لا لعبد الناصر، ط1، القاهرة، 1987، ص 80.

[2] عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، تح: سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 1، 2009، ص 55.

تشير تجربة عبد الوهاب المسيري الفكرية في الولايات المتحدة إلى تأثره الواضح بالمفكر جمال حمدان، صاحب كتاب اليهود أنثروبولوجيًا. وقد أقر المسيري في كتابه الثقافة والمنهج بأن حمدان ألهمه منهجيًا من خلال رفضه للواحدية العلمية والتعصب للمناهج الرياضية، مع التركيز على إعادة الاعتبار للخيال والحدس كعنصرين أساسيين في العملية الفكرية والتفكير العلمي. هذا التأثير عزز نهج المسيري النقدي التفكيكي، الذي يجمع بين التحليل العقلاني والإبداع الفكري، "ومن أهم ما تعلمته منه هو الخروج بالظواهر اليهودية والصهيونية من دائرة التوراة والتلمود والدراسات اليهودية وإدخالها في نطاق العلم الإنساني العام ووضعها في عدة سياقات تاريخية لتصبح ظواهر مختلفة ذات أبعاد مختلفة، ولكن أهم ما تعلمت هو ما تعلمته من أساتذتي مثل "د. إميل جورج" و "د. نور الشريف" و "د. ديفيد ويمر " طريقة التفكير والنظر وكيفية التأمل في المعلومات وتفسيرها".[1]

كما كانت تربطه علاقة مع المؤرخ الأمريكي "كافين رايلي صاحب كتاب "العالم والغرب: تاريخ العالم من خلال موضوعات"، حيث كان كلاهما ماركسيان، يقول عبد الوهاب المسيري: كنا ماركسيين بشرطة إن صح التعبير، فقد كان عندنا مشكلات كثيرة مع التفسيرات الاختزالية المادية البسيطة، تؤمن بالإنسانية الماركسية وبذور الفكر في التاريخ .[2]

وهنا يظهر الأثر الكبير الذي تركته الماركسية في نفسية عبد الوهاب المسيري وكافيين، وبما أن الاثنين ماركسيين قررا تأسيس منتدى فكري ماركسي، فاشتركا وحققا هدفهما، وكانت أول محاضرة بعد سنة 1967 بعنوان "اشتراكي عربي ليتحدث عن الصراع العربي الإسرائيلي[3]، حيث كانت هذه المحاضرة بداية موفقة ومشجعة في مسيرة المسيري، فنجح في أن يجعل من إسرائيل ككيان موضوعا أساسيا في كل المحاضرات.

---

[1] جمال حمدان اليهود أنثروبولوجيا، تقديم عبد الوهاب المسيري، د ط دار الهلال، القاهرة، العدد 542، فيفري 1996، ص 41

[2] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، المصدر السابق، ص 123.

[3] المصدر نفسه، ص 126.

إلى جانب تأثره بجمال حمدان، تأثر عبد الوهاب المسيري بعدد من الروافد الفكرية والشخصيات التي تركت بصمة عميقة في تكوينه الفكري. من بين هذه الروافد، يبرز تأثره بعلم الاجتماع الألماني، وبالأخص أعمال ماكس فيبر، التي قدمت له إطارًا تحليليًا لفهم العلاقة بين الدين والمجتمع والحداثة. كما تأثر المسيري بالمفكر الفرنسي روجيه غارودي، الذي عزز لديه المنهج النقدي تجاه الحداثة الغربية والمادية الفلسفية. أيضًا، كان لعلي عزت بيجوفيتش، المفكر البوسني، أثر كبير في صياغة رؤية المسيري حول التوازن بين الروحانية والعقلانية في مواجهة التحديات الحضارية. إذ تسعى هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على كيفية تشكل هذه التأثيرات في المنهج النقدي التفكيكي للمسيري وتصوره للعلمانية.

بين المسيري بأنه تأثر تأثرا كبيرا بماكس فيبر، وذلك من ناحية المنهج ومن ناحية المضمون، فأعمال فيبر في تصور المسيري مهمة للغاية، حيث أن فيبر دخل في عمق الحداثة الغربية وأثرها في الإنسان، ولم يسقط في تعميمات مجردة عن الصراع الطبقي والحقب التاريخية.[1]

يبرز تأثير ماكس فيبر على عبد الوهاب المسيري في تبنيه نقد عملية الترشيد المنفصلة عن القيم الأخلاقية والروحية، التي يرى فيبر أنها تهدد إنسانية الإنسان بحصاره في "القفص الحديدي". يستلهم المسيري هذا التحليل ليؤكد أن الترشيد، في هذا السياق، يجرد المجتمع من دلالاته الإنسانية، محولًا إياه إلى نظام آلي يفتقر إلى المعنى.

ومعنى هذا أن الباحث يصبح نمطيا مثل الآلة يسير بشكل آلي ميكانيكي منفعل لا فاعل ويقوم بأدوار محددة مرسومة وهذه الرؤية الفيبرية النقدية للحداثة العربية هي التي حفزت عبد الوهاب المسيري أن ينظر إليها رؤية نقدية فقط.

[1] عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، المصدر السابق، ص ص 50-51.

يظهر تأثير روجيه غارودي على عبد الوهاب المسيري خلال مرحلته الماركسية، حيث انجذب المسيري إلى اهتمام غارودي بالبعد الإنساني في فلسفة كارل ماركس. يتميز نهج غارودي بتناوله الماركسية من منظور متأثر بالفيلسوف الألماني يوهان غوتليب فيخته، الذي شكل مصدرًا أساسيًا لفكر ماركس، مع التركيز على القيم الإنسانية. كما كان غارودي من الرواد في هذا التفسير الإنساني للماركسية، مما ساهم في صياغة رؤية المسيري النقدية تجاه الحداثة والعلمانية الذين طالبوا بالحوار بين الماركسية والكاثوليكية، في مقابل الرأسمالية المتوحشة، كما بدأ اقتراب المسيري للإسلام في الوقت الذي بدأ فيه روجيه غارودي الاقتراب للإسلام، حيث بدأت أزمة الحداثة الغربية تتضح، وهذا ما دفعهم للاقتراب للإسلام، اعتقادا منهم أن الحداثة الغربية حولت العالم إلى صراع ولم تعد بإمكانها إدارة المجتمع.[1]

يبرز التأثير العميق لروجيه غارودي على عبد الوهاب المسيري في اعتناقهما المشترك للإسلام، مما يعكس تقاربًا فكريًا وروحيًا ساهم في صياغة رؤية المسيري النقدية. كما كان لكتاب علي عزت بيجوفيتش الإسلام بين الشرق والغرب أثر بالغ في فكر المسيري، إذ قدم بيجوفيتش رؤية إسلامية إنسانية شاملة للكون، تمتاز بالعمق والتكامل، عززت منهج المسيري في التوفيق بين الروحانية الإسلامية والتحليل الفلسفي للحداثة.

يتميز منهج علي عزت بيجوفيتش، كما يتجلى في كتابه الإسلام بين الشرق والغرب، بانطلاقه من التجربة الإنسانية نحو الماورائيات وصولًا إلى الله، على النقيض من العديد من المفكرين والدعاة الذين يبدأون من الإلهي نحو الإنسان. هذا النهج الإنساني–الروحي، الذي يؤكد على مركزية الإنسان كمدخل لفهم الإلهي، أثر بعمق في عبد الوهاب المسيري، معززًا رؤيته النقدية للعلمانية وسعيه لتكامل البعدين الروحي والإنساني في مواجهة التحديات الحداثية، فهو يذهب إلى أن "الإنسان كائن ميتافيزيقي، دائم البحث عن المعنى، وأنه لا يمكنه أن يدور في إطار النموذج المادي

[1] عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، المصدر السابق، ص 52.

وحسب، ولذا لابد أن يؤمن بشيء ما متجاوزا للسطح المادي، وحاول أيضا تقويض النظرية الداروينية المادية عن طريق توضيح عجزها عن تفسير كثير من جوانب الظاهرة الإنسانية، وفي هذا يؤكد المسيري بأنه كان لديه إيمان بالإنسان على أنه كائن مركب لا يمكن رده لقوانين المادية البسيطة.[1]

يظهر تأثر عبد الوهاب المسيري بكتاب علي عزت بيجوفيتش الإسلام بين الشرق والغرب في عودته إلى الإسلام وانشغاله العميق بالتراث الإسلامي، حيث درس القرآن الكريم، الأحاديث النبوية، كتب الفقه، السيرة النبوية، سير الخلفاء والصحابة، وتاريخ المسلمين. كما عكس هذا التأثير اهتمامه بالتراجم والأسرة الممتدة، مما عزز رؤيته الفلسفية الإنسانية–الروحية في نقد العلمانية وتحليل الحداثة.

4– منهج المسيري:

إن المنهج يقصد به تلك الإجراءات البحثية والأدوات التي يستند عليها الباحث والطرق التي ينبغي أن يسير عليها في محاولة تفسير ظاهرة معينة، "علما بأن هذه الإجراءات والأدوات ليست بريئة تماما، إذ من خلالها يتم استبقاء بعض التفاصيل والمعطيات والمعلومات واستبعاد أو عيش البعض الآخر، وعليه فالمنهج هو تعبير عن طريقة تفكير الباحث ورؤيته للعالم، فنحن نحدد المقدمات والأسئلة من خلال المنهج[2]، وعليه فما هي الأسس التي يقوم عليها منهج المسيري ؟

يستند منهج عبد الوهاب المسيري إلى أسس فلسفية موضوعية ومتداخلة تعكس تحوله الفكري من الرؤية الغربية المادية، التي ميزت مراحله المبكرة، إلى نقلة نوعية نحو الفكر العربي الإسلامي. تتمثل هذه الأسس في: أولاً، الانتقال من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية، التي تؤكد على التفاعل الإبداعي مع الواقع؛ ثانياً، رفض العقل السلبي لصالح رؤية توليدية للعقل،

[1] عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، المصدر السابق، ص 55.

[2] المصدر نفسه، ص 226.

تعزز الإبداع الفكري؛ وثالثاً، استبدال الرصد المباشر بالنماذج التفسيرية كأداة تحليلية. سيتم تحليل هذه الأسس لإبراز كيفية تشكلها في منهج المسيري النقدي:

أ- من الموضوعية المتلقية إلى الموضوعية الاجتهادية:

الموضوعية المتلقية هي نموذج تحليلي يرى بأن المعرفة عملية تراكمية تتكون من التقاط أكبر عدد من تفاصيل الواقع كما هو تقريبا وإدراجها في البحث والعقل[1]، وهذا النموذج في رأي المسيري غير قادر على الحذف والاختبار والتهميش والتحريف، والمصدر الرئيسي لرفض المسيري الموضوعية المتلقية هو نقلته الفكرية أو تحوله الفكري الذي يؤكد مقدرة الإنسان على الإبداع، فقد ساعدته دراساته الأدبية ونظرته للنص الأدبي كوحدة عضوية مشدودة المبنى والبناء على تجنب الوقوع في عيوب الموضوعية المتلقية، كما أنه تعلم واكتسب أن سطح العمل الأدبي يخفي بنية كاملة هي وحدها التي تبوح وتنطق بالمعنى المركب للنص، ولا يختلف عن النظرة الرومانتيكية للواقع، فقد تعلم من الشعراء الرومانتيكيين أن: "الجوهر الكامن من وراء الطبيعة، أهم من سطحها".[2]

يرفض المسيري الموضوعية المتلقية كتراكم معرفي غير إبداعي، ويؤكد على ضبط المصطلحات بدقة. يرى جوهر البحث في الموضوعية الاجتهادية، التي تكتشف علاقات جديدة بين الظواهر، متجاوزة التقليد الأعمى الذي يعيق الإبداع العقلي.

ولهذا يقول مُحَمَّد عمارة: "قمة مأزقنا الحضاري هو الفقر في الإبداع والإسراف في التقليد، وإذا كان التقليد للسلف والغرب يصيب عقولنا بالكسل ويشبع روح االستهلاك بضاعة الآخرين، فلا اجتهاد مع نص غربي بدل من معاناة الإنتاج، فإن طرق نجاتنا من هذه المسألة هو إحلال الإبداع والاجتهاد والتجديد محل الجمود والتقليد".[3]

---

[1] برتيمة وفاء، الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للحضارة الغربية، المرجع السابق، ص 26.

[2] عبد الوهاب المسيري، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، مصر، 2003، ص 272.

[3] محمد عمارة الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية، د ط دار الرشاد، القاهرة، مصر، 1998، ص 50.

يحذر مُحَمَّد عمارة من التقليد الأعمى الذي يجمد العقل ويذيب الهوية الفردية في شخصيات الآخرين، مخفضًا الذات إلى مجرد اسم. ويتماهى هذا التحذير مع هدف عبد الوهاب المسيري، الذي يدعو إلى الاجتهاد الفكري المعتمد على القدرات العقلية الذاتية، متجاوزًا الاعتماد على عقول الآخرين، لتحقيق إبداع معرفي أصيل.

وهذا ما أقر به القرآن العظيم الذي دعا في كذا من موضع إلى التحرر الفكري ونبذ التقليد الأعمى والإعتقدات الباطنية الموروثة في قوله نعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَا أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ)[1]، وفي هذا يبين لنا القرآن الكريم بأن الذين اتبعوا ذلك التقليد الأعمى وتركهم للطريق الصحيح (طريق الله)لا يدرون حتى قيمة المعرفة الموروثة ومستوى من يتبعون ونصيبهم من العلم والمعرفة الصحيحة لذلك هم في ضلال مبين.

ب- العقل التوليدي ورفض العقل السلبي

يؤكد عبد الوهاب المسيري على المكانة المركزية للعقل في الإسلام، معتبرًا العقل التوليدي جوهرًا للفكر الإسلامي. فالعقل، في رؤيته، جهاز فطري مبرمج على الإبداع والتوليد، لا مجرد وعاء مادي يتلقى المعارف دون تمحيص أو غربلة، مما يعزز نهجه الاجتهادي في مواجهة الموضوعية المتلقية.

تتمحور أعمال عبد الوهاب المسيري حول العقل كأداة مركزية، حيث يعتمد على التحليل العقلاني والمنطقي لمواجهة الآخر (الغرب) بأدواته الفكرية ذاتها. يرفض المسيري النموذج الموضوعي المتلقي، الذي ينكر قدرات العقل الإبداعية والتوليدية، مؤكدًا على عبقرية العقل كمحرك للاجتهاد الفكري والإبداع المعرفي، وفي هذا الصدد يقول المسيري: نموذج الموضوعية المتلقية فيه إنكار لمقدرة العقل على الإبداع والتوليد، فهو يفترض أن عقل الإنسان يقف فيختار منه ويفككه ويركبه ليصل إلى تصورات أكثر تفسيرية".[2]

[1] سورة البقرة، الآية 180.

[2] عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، المصدر السابق، ص 246.

يسعى عبد الوهاب المسيري إلى إبراز قدرات العقل التوليدي في التجديد والإبداع، داعيًا العقل العربي إلى تجاوز التلقي السلبي وتبني رؤية إبداعية للعقل ككيان توليدي. يستند هذا التصور إلى مكانة العقل المتميزة في الفكر الإسلامي، التي لا نظير لها في المنظومات الغربية، إذ يولد الإنسان على فطرة تحمل مقولات قبلية. ومن ثم، يدعو المسيري إلى التخلي عن التلقي السلبي والتركيز على الإبداع والتجديد الفكري.

ج- رفض الرصد المباشر وتبني النمذجة كأداة في التفسير:

لقد أعطى المسيري لنموذج الرصد المباشر تعريفا بقوله: " هو بنية تصورية يجردها عقل الإنسان من كم هائل من العلاقات والتفاصيل والحقائق يستبعد بعضها لعدم دلالتها من وجهة نظره ويستبقي البعض الآخر، وهذه العملية. في حد ذاتها تؤكد على أن عقل الإنسان ليس عاملا، يتلقى عقله الواقع بشكل سلبي ويستحليه بشكل مباشر وإنما هو مبدع وخلاق، يعيد صياغة الواقع من خلال نماذج".[1]

الباحث الفلسفي يبدأ بتشكيل نموذج مستند إلى الواقع، ثم يعيد صياغته بناءً على قدرته التفسيرية. النموذج، سواء كان نظرية أو فكرة، يُطوَّر ضمن إطار زمني ومكاني محدد، ويمتلك القدرة على التفسير والتنبؤ، مشابهًا للفرض العلمي. يمكّن هذا النموذج الباحث من صياغة قانون ثابت انطلاقًا من فكرة مؤقتة، حيث يتم تعريف النموذج بالمعنى التالي: "النموذج أقرب إلى الفرض العلمي، ولكنه فرض لن تتم البرهنة عليه، أو تفنيده فهو أداة تفسيرية تصلح لتفسير كل من الظواهر الطبيعية والإنسانية، فهو أداة تستند إلى الإيمان بالمقدرة الإبداعية للعقل البشري، ولكنه لا يؤدي حتما إلى الإدراك المركب وتشغيل الخيال، فهناك من يصوغون نماذج تحليلية بسيطة واختزالية ".[2]

---

[1] عبد الوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002، ص 217

[2] يرتيمة وفاء، الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للحضارة الغربية، رسالة ماجستير في الفلسفة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2009/2008، ص 15.

فلهذا شبه النموذج بالفرض العلمي حيث يسعى في تحليلاته وتفسيراته إلى رفض الواحدية المادية التي ترد كل ما هو روحي إلى المادة وكل ما هو إنساني إلى الطبيعة، وعليه فالنموذج حسب المسيري يراعي الخصوصية ويهدف إلى التعميم، كما أنه يرفض التفسير الأحادي والموضوعية المطلقة التي تنادي بالواحدية المادية في ظل مشروع الحداثة[1] الغربية، وحسب المسيري هناك نوعان من النماذج هما:

– **النموذج الاختزالي**: هو النموذج الذي يختزل الواقع إلى عناصر بسيطة وعادة ما تكون عناصر مادية (اقتصادية أو جنسية).[2]

كما يمكن أن يشار له أيضا بأنه نموذج بسيط ومغلق ونموذج واحدي حيث يدور في إطار السببية الصلبة المطلقة المغلقة، وبالتالي تكون عناصره تتسم كلها بالبساطة وتتفاعل بشكل بسيط فيما بينها لتؤدي إلى نتائج بسيطة يمكن رصدها ببساطة بحيث تؤدي (أ) حتما إلى (ب) دائما في كل زمان ومكان فالتنوع والتعدد من منظور النموذج الاختزالي مسألة ظاهرية وكل هذا يعني سيادة الواحدية السببية وسيادة الحتمية والسقوط في السببية الاختزالية البسيطة السهلة، كما يجعلها عاجزة على تقديم تفسير معقول لتنوع الواقع.[3]

يتميز النموذج الاختزالي، وفقًا لعبد الوهاب المسيري، بالبساطة والواحدية، مما يجعله نموذجًا إمبرياليًا يحمل جوانب سلبية، إذ يميل إلى تبرئة الإمبريالية من جرائمها. لذا، يقترح المسيري نموذجًا بديلًا هو النموذج التفسيري الاجتهادي المركب، الذي يسعى إلى تفسير الظواهر الإنسانية

[1] **الحداثة**: هي حالة ثقافية حضارية ومجتمعية جاءت كتعبير عن حالة التمعات الصناعية الغربية التي بدأت منذ القرنين 19 و 20 وهي في نفس الوقت امتداد الجهود حثيثة بدأت منذ القرن 16 في أوربا.

[2] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج تفسيري جديد، مج1، ط1، دار الشروق، مصر، 2003، ص 22.

[3] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2002، ص ص 392-393

والاجتماعية بطريقة تركيبية، معترفًا بتعقيد الإنسان وتعدد أبعاد الواقع، متجنبًا الاختزالية والتحيزات المادية. وعليه فما هو تعريف المسيري لهذا النموذج المقترح؟

– النموذج التفسيري الاجتهادي المركب

أما النموذج المقترح حسب "المسيري" فهو النموذج المركب الذي يدور في إطار المرجعية المتجاوزة والتي تعني: "الإسناد إلى نقطة أو مبدأ، أو نقطة خارج عالم الطبيعة والمادة والحواس الخمسة، وهي في النظم التوحيدية الإله المنزه عن الطبيعة والتاريخ الذي يحركها، ولا يحل فيهما، ولا يمكن أن يرد إليهما، أما في النظم الإنسانية الهيومانية التي لا تعترف بالضرورة بوجود الإله في الجوهر الإنساني ورؤية الإنسان باعتباره مركز الكون المستقل القادر على تجاوزه". [1]

النموذج التفسيري الاجتهادي المركب، وفقًا لعبد الوهاب المسيري، ينفي وجود قوانين تاريخية مطلقة وحتمية تحكم الظواهر الإنسانية، ويرفض مبدأ الواحدية السببية في تفسيرها. يتبنى هذا النموذج رؤية كلية تركيبية، تحلل الواقع وتفككه بهدف تجاوز السببية الخطية. فهو لا يفترض أن العامل (أ) يؤدي حتمًا إلى النتيجة (ب)، بل قد يفضي إلى (ج)، مما يبرز استحالة التعميم والحتمية في دراسة الظواهر الإنسانية نظرًا لتفردها وتعقيدها.

يصوغ الباحث، وفقًا لعبد الوهاب المسيري، نموذجًا تفسيريًا لفهم الظواهر الكامنة في النصوص التي يقرؤها أو يكتبها الإنسان، حيث تتمثل مهمته في اكتشاف ملامح النموذج المهيمن في أدب الأديب أو فكر المفكر. يتقدم الباحث خطوة إلى الأمام من خلال صياغة نماذج تحليلية واعية، مستندًا إلى قراءاته لنصوص متنوعة وملاحظاته للظواهر المختلفة. يقوم بتفكيك الواقع وإعادة تركيبه ليصبح النص أو الواقع أكثر وضوحًا وفهمًا. استلهم المسيري هذا المنهج من قراءاته لأعمال ماكس فيبر، لاسيما فكرة "النمط المثالي"، وكذلك من كتاب "المرآة والمصباح"[2] لماير أبرامز، الذي يوثق تاريخ

[1] برتيمة وفاء، الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للحضارة الغربية المرجع السابق، من 16.

[2] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، المصدر السابق، ص ص 274-279

النقد الأدبي الغربي عبر موضوعات مركزية مدعومة بتاريخ الأفكار. كما تأثر المسيري بالدراسات الأدبية التي تركز على استكناه الموضوع المحوري الكامن الذي يربط عناصر النص، مانحًا إياه وحدة عضوية. هذا الموضوع لا يمكن رصده مباشرة بالعقل، بل يتطلب جهدًا فكريًا دؤوبًا يشمل التفكيك والتركيب للوصول إليه.

المبحث الثاني: مقاربات مفهوم العلمانية عند المسيري

سبق أن تناولنا مفهوم "العلمانية" من منظور لغوي، مقارنين بين دلالاته في اللغات الأجنبية والعربية، مستعرضين نماذج من العالمين الغربي والعربي لتوضيح الغموض المحيط بهذا المصطلح. والآن، نسعى لإعادة تعريف العلمانية بطريقة تركيبية وتفسيرية حسب المسيري، من خلال ربطها بمصطلحات ذات صلة، تُقسم إلى فئتين: مصطلحات نقدية تفحص العلمانية تحليليًا، ومصطلحات وصفية توضح طبيعتها وتجلياتها.

1- المصطلحات الوصفية

تشير المصطلحات الوصفية، مثل "التحييد" و"التطبيع"، إلى مفاهيم تقدم وصفًا سطحيًا لبعض جوانب المجتمعات العلمانية وظواهرها. يمكن استخدام هذه المصطلحات بطريقة محايدة لتوضيح السمات دون تحيز، أو بطريقة إيجابية تدعم المجتمع، مما يستلزم ضبطها وتفعيلها بسرعة. ومع ذلك، قد تُستخدم بشكل نقدي سلبي، حيث تُسهم في تمزيق نسيج المجتمع وتهدد جوهر الإنسان بتجاوز بعده المادي.

2- المصطلحات النقدية

المصطلحات النقدية، مثل "التشيؤ" و"التسلع"، تتجاوز الوصف السطحي للظواهر العلمانية، مضيفة بعدًا تقويميًا يكشف عن سلبياتها وبعدًا إصلاحيًا تبشيريًا. نادرًا ما تُستخدم هذه المصطلحات بمعنى إيجابي، إذ من غير المحتمل أن يدعو أحد صراحةً إلى تسليع الإنسان أي اعتباره سلعة أو سيلة معيارها الربح فقط أو تشييئه بجعله شيئا ماديا و تعميق شعوره بالاغتراب.

والآن سنقوم بتوضيح مصطلح له تلك الصلة بالعلمانية وهي كالآتي: "التطبيع والتحييد" فمن أولى المصطلحات الوصفية مصطلح التطبيع naturalize" بمعنى رد الظواهر إلى الطبيعة المادة أو إلى القانون الطبيعي باعتباره مرجعية كامنة وقانونا عاما يسري على كل من الطبيعة المادية والطبيعة الانسانية لا يفرق بين احدهما والآخر، والتطبيع يفترض أن ثمة وحدة كاملة بين العلوم الطبيعية والعلوم

الإنسانية وان الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة، رغباته طبيعية أي مادية ومعرفته تتلخص في اكتشاف قوانين الحركة أو الطبيعة المادة وهي القوانين الي تؤكد وحدة الطبيعي المادي بالإنساني.[1]

وكل هذا لاشك يؤدي إلى تحييد العالم " "neutralization of the world" وتعني ان العالم يصبح مادة محضة لا تحوي غاية ولا هدفا ولا معنى ولا مركزا، ولا علاقة لها بعالم القيم الدينية والاخلاقية والانسانية ".[2]

عندما ينظر الإنسان إلى الكون أو العالم من خلال منظور التحييد، فإنه يرى كائنات مادية متساوية خالية من أي معنى وجودي. يتحول العالم، في هذا السياق، إلى مادة محضة تفتقر إلى دلالة، والإنسان نفسه، كجزء من هذا العالم المحايد، لا يجد مبررًا لإسقاط أحاسيسه أو غاياته عليه. يدرك الإنسان العالم وذاته ضمن مرجعية مادية كامنة في الأشياء، مما يستلزم التخلي عن أي مرجعية متجاوزة، سواء كانت كامنة أو متعالية. وبهذا التحييد، يصبح العالم والإنسان نفسه محايدين بشكل موضوعي تام.

التعاقدية والحوسلة والتكنوقراطية

من المصطلحات والمفاهيم الاساسية في المجتمع العلماني مصطلح "التعاقد" والذي اشتق منه مصطلح التعاقدية وهو ترجمة لكلمة Contractualization" ومعناها ان تتحول العلاقات بين البشر من علاقات انسانية تراحمية إلى علاقات لا تخضع تماما إلا لحسابات الربح والخسارة، والمجتمعات التعاقدية هي المجتمعات الحديثة التي تستند إلى تعاقد واضح نفعي بين افراد لا تربطهم اية روابط جوانية.[3]

---

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 01، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2002، ص ص 129.130

[2] المصدر نفسه، ص 130.

[3] المصدر نفسه، ص 131.

مصطلح "حوسلة"، وهو نحت لغوي مشتق من "تحويل الشيء إلى وسيلة" (instrumentalization)، يعبر عن فعل تحويل الشيء أو الإنسان إلى أداة أو وسيلة. النحت اللغوي يقتضي اشتقاق كلمة من كلمتين أو أكثر مع تناسب في اللفظ والمعنى بين المنحوت والمنحوت منه. ف"حوسل" فعل متعد يعني تحويل الشيء أو الإنسان إلى وسيلة، على غرار أمثلة عربية مثل "بسملة" من "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ"، و"حوقلة" من "لا حول ولا قوة إلا بالله"، و"حمدلة" من "الحمد لله". وقد ورد في الحديث الشريف استحباب ترديد كلمات الأذان كما هي، إلا عند "الحيعلتين" ("حي على الصلاة" و"حي على الفلاح") فيُقال بعدهما "لا حول ولا قوة إلا بالله". ومن الأمثلة الأخرى للنحت مصطلح "البرمائي" من "البر والماء".

مصطلح "التحوسل" أو "الحوسلة" يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالواحدية المادية، والترشيد الإجرائي، والعقل الأداتي، والعقلانية المادية، والرؤية العلمانية المادية. فالواحدية المادية تختزل العالم بأسره إلى مبدأ واحد هو الطبيعة المادية، وتدركه ضمن مرجعية مادية كامنة.

أما الترشيد فهو اعادة صياغة الواقع في القانون الطبيعي المادي، ثم ادارته انطلاقا من هذا المبدأ الواحد، والرؤية العلمانية المادية هي رؤية ترجع العالم الى مبدأ واحد، وترى الانسان والطبيعة مجرد مادة استعماليه يمكن توظيفها في اي هدف او غاية يحددها الانسان وهذه هي الحوسلة ويطلق على الترشيد المادي مصطلح " العقلانية التكنولوجية" اي العقلانية التي تركز على الاجراءات التكنولوجية، ولا تكترث بالغايات الانسانية ولذا نجد ان الترشيد المادي قد ادى الى ظهور النزعة الأداتية والتكنوقراطية في المجتمع الحديث وهي نزعة أدت بدورها إلى زيادة درجات الترشيد المادي.[1]

مصطلحا "البيروقراطية" (bureaucratization) و"الكمية" (quantification) يعدان من المفاهيم الرئيسية التي تصف هيمنة النماذج البيروقراطية والكمية في المجتمعات الصناعية المتقدمة. لاحظ علماء الاجتماع الغربيون تفشي هذه الظاهرة، ويرى بعضهم أنها حتمية في هذه

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 01، المصدر السابق، ص 132.

المجتمعات التي تتسم بمؤسسات ضخمة ومتداخلة. تُدار هذه المجتمعات عبر نماذج بيروقراطية كمية تهمل خصوصيات الأفراد، وتعمل على إعادة صياغة الفرد وفق معايير كمية، متجاهلة الأبعاد النوعية والخصوصية التي قد تعيق الأداء البيروقراطي. تحدد هذه النماذج وظيفة الفرد ومكانته، بل وتؤطر رغباته وأحلامه. ولا تقتصر هيمنتها على الحياة العامة فحسب، بل تمتد لتشمل الحياة الخاصة أيضًا.

أدت هيمنة النماذج البيروقراطية والكمية إلى ظهور ما يُعرف بـ"المجتمع التكنولوجي" أو "المجتمع التكنوقراطي"، وهو ترجمة للمصطلح الإنجليزي technological society أو technocracy، والذي يعني حرفيًا "حكم التكنوقراط" أو سيادة الكفاءات التقنية. يرتبط هذا المفهوم باتجاهات حديثة في المجتمع، مثل ظهور علوم جديدة كالهندسة الوراثية والاستنساخ، التي تهدف إلى تعزيز التحكم في العالم من خلال تطبيق الاكتشافات العلمية والتكنولوجية على الإنسان، مما يعكس سعيًا لتوسيع نطاق السيطرة التقنية على الطبيعة والمجتمع.

العقل الأداتي والعقل النقدي:

مفهوم "العقل الأداتي" (instrumental reason)، الذي يُعرف أيضًا بـ"العقل النقدي" أو "الموضوعي"، يُعد من المفاهيم الأساسية لوصف الاتجاهات في المجتمع الحديث. يتمثل العقل الأداتي في عقلية تركز على الإجراءات الشكلية دون الارتباط بغاية أو هدف متجاوز، حيث تقوم بعملية الترشيد الإجرائي الأداتي. على المستوى الفعلي، هو العقل الذي يحدد غاياته وأولوياته وحركته انطلاقًا من نموذج مادي عملي يهدف إلى السيطرة على الطبيعة والإنسان وتحويلهما إلى وسائل (حوسلة). [1]

وفي محاولة تقديم تفسير هيمنة العقل الأداتي على المجتمع الغربي الحديث، يرى أعضاء مدرسة فرانكفورت أن احد أبرز أسباب ظهوره هو آليات التبادل الواردة في المجتمع الرأسمالي، فتبادل السلع معناه تساوي الأشياء المتبادلة فما يهم في السلعة ثمنها للرد والإيديولوجيا الصادرة عن هذا التبادل لرد

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 1، المصدر السابق، ص 134.

هي إيديولوجية واحدة تمحو الفروقات وتوحد الواقع، مساوية بين الظواهر المختلفة بحيث يصبح الواقع كله مادة لا سمات لها .

وأنصار مدرسة فرانكفورت لا يرجعون أصول العقل الأداتي إلى عناصر اقتصادية أو سياسية وانما يردونه إلى عنصر ثقافي حضاري على طريقة ماكس فيبر كما يرجعونه كذلك إلى المنطق الصوري الأرسطي الذي يكشف عن ميل لإخضاع جميع الموضوعات سواء كانت عقلية أم إجتماعية انسانية أم طبيعية مادية للقوانين العامة للتنظيم والحسابات والاستنتاج.[1]

تمثل حركة الاستنارة ذروة منطق السيطرة والهيمنة، وتُوصف بـ"الاستنارة المرضية" أو "الاستنارة اللاإنسانية"، وتُقابل بمفهوم "المدنية" في مواجهة "الحضارة". هذه الحركة تتسم بإسقاط الطبيعة بدلاً من محاكاتها، حيث تلغي خصائصها الأساسية مثل قداستها، حرمتها، أسرارها، وغيبها. تُفكك الطبيعة إلى ذرات منفصلة، وتُدرك من خلال مقولات مادية واحدية بسيطة، خاضعة للقياس، الحساب، والتحكم في العقل الأداتي بعد تبلوره في هذا السياق، و يتسم بالخصائص التالية:

1/ النظر إلى الواقع من خلال التماثل الكلي وعدم الاهتمام بالخصوصية، ولذا فهو يبحث عن الصفات المتماثلة في الأشياء، ويهمل الصفات التي تميز ظاهرة معينة ما عن أخرى.

2/ النظر إلى الطبيعة والانسان على أنهما مادة استعمالية يمكن توظيفهما وحوسلتهما لخدمة أي غرض.

3/ اعتبار أن هذا الهدف، من خلاله يلجأ العقل الأداتي إلى فرض المقولات الكمية على واقعها، وإخضاع جميع الوقائع والظواهر الطبيعة والانسانية" للقوانين الشكلية والقواعد القياسية والنماذج الرياضية، حتى يمكن التحكم في الواقع.[2]

وينتج عن هذا ما يلي:

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 1، المصدر السابق، ص 135.

[2] المصدر نفسه، ص 136.

1/ إن العقل الأداتي أضحى عاجزا تماما عن ادراك الحيثيات الاجتماعية والسياسية والتاريخية في سياقها الشامل الذي يتخطى حدوده المباشر، بل إنه يعجز تماما عن إدراك غايات أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية والمعطيات المادية الآتية (أي العقل الجزئي) وهذا معناه أنه يصبح عاجزا تماما عن تحقيق أي تجاوز معرفي كان أو أخلاقي.

2/ من خلال هذا السبب يصبح العقل الأداتي غير قادر على تجاوز الحاضر للوصول الى الماضي والى استشراف المستقبل، أي العقل الأداتي يسقط تماما في اللازمنية واللا تاريخية.[1]

في مقابل العقل الأداتي، يبرز العقل النقدي، أو ما يُسمى "العقل المتجاوز"، بقدرته على تجاوز الحدود المادية. لا يكتفي هذا العقل بإدراك الجزئيات المباشرة، بل يسعى إلى استيعاب الحقيقة والهدف من الوجود الإنساني. يمتلك القدرة على فهم الإنسان، دوافعه، إمكاناته، وغاية وجوده، مما يجعله مؤهلاً لتجاوز المقولات المادية البسيطة نحو رؤية أكثر شمولية وتكاملاً.

من هنا يبرز لنا الخطأ الجوهري في العلمانية بأنها خلطت بين العلمانية الجزئية، ذات الطابع الإجرائي والأداتي، والعلمانية الشاملة التي تتحول إلى مرجعية مادية كلية. وتؤكد المدرسة على ضرورة وجود منظومة قيمية متجاوزة توجه هذه الدائرة الإجرائية الضيقة وتضبطها، لتجنب تحويل العلمانية إلى إطار شامل يهيمن على كافة جوانب الحياة.

التسلع والتوثن والتشيؤ:

والمقصود منها كلها أن الانسان والطبيعة قد سلبت منهما القداسة والتعالي، وتم إخضاعهما للواحدية المادية، وتحول العالم الى مادة واحدة استعمالية بعد الهيمنة الامبريالية الكاملة عليه فالتسلع commodifiation الذي يفيد أن السلعة وعملية تبادل السلع تصبح هي النموذج الكامن في رؤية الانسان للكون ولذاته ولعلاقاته القائمة مع الآخر والمجتمع، واذا كانت السلعة هي دعامة ومحرك

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 1، المصدر السابق، 137.

السوق والمحور الذي يدور حوله، فان التسلع يعني تحول العالم الى حالة السوق، أي سيادة منطق الأشياء".[1]

بالنظر إلى أن السلعة تُعدّ شيئًا ماديًا، فإن مفهوم التسليع يمكن أن يتسع ليشمل التشيؤ (reification)، وهو مصطلح يُستخدم في الفلسفة، لاسيما في النظرية النقدية والفكر الماركسي، للدلالة على عملية تحوّل الإنسان وذاتيته إلى كيان شبيه بالأشياء. يتجلى التشيؤ عندما تتركز طموحات الإنسان وأحلامه حول الأشياء المادية، فلا يتجاوز بذلك السطح المادي أو عالم الأشياء. في هذا السياق، تتحول العلاقات البشرية إلى علاقات ميكانيكية تشبه التفاعلات المادية بين الأشياء، حيث تفقد أبعادها النوعية والإنسانية. وهكذا، ينتقد مفهوم التشيؤ الاغتراب الناتج عن الهياكل الرأسمالية، التي تخضع حياة الإنسان لسيطرة الأشياء، مما يختزل ثراء الوجود البشري إلى مجرد مادية سطحية.

أما التوثن بالانجليزية fetishism فإنه يعني أن تتحول السلعة والشيء محورا للكون، والوثن العظيم الذي يعبده الإنسان.

والتسلع والتشيؤ والتوثن كلها تعني أن الانسان يحيد إنسانيته المتعينة فيسقط إما في عالم الاشياء والسلع) المادية والذات الطبيعية المادية ويفقد انسانيته المركبة (الربانية) أو ينحل في مطلقات لا إنسانية مجردة.

المطلق العلماني: الطبيعة المادة والتنويعات عليه الدولة – السوق – الانتاج – الاستهلاك) ويفقد أيضا انسانيته.[2]

[1] عبد الوهاب المسيري، وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، المصدر السابق، ص 136.

[2] المصدر نفسه، ص 94.

الاغتراب والتنميط:

إن المفاهيم الثلاثة السابقة (التسلع والتشيؤ والتوثن) هي في واقع الأمر تنويع على مصطلح"الاغتراب" ويشار إليه أيضا بـ "الاستيلاب" بالانجليزية alienation وفي المعجم الطبي تعني الكلمة الاضطراب العقلي الذي يجعل الانسان غريبا عن ذاته ومجتمعه، أما في الفلسفة فإن الكلمة تشير إلى عزلة الانسان عن جوهره وتنزله من المقام الذي ينبغي أن يكون فيه كما يشير إلى عدم التوافق بين الماهية والوجود".[1]

فالاغتراب من هذا المفهوم هو انزياح وتشويه ونقص عن الواقع الصحيح ومن هنا يظهر التداخل بين التسلع والتشيؤ والترشيد المادي من جهة، والاغتراب من جهة أخرى في حين أن مصطلح الاغتراب يشير إلى الجوانب التالية:

1- فقدان الإنسان العلاقة مع مشاعره الانسانية العميقة واحتياجاته الانسانية.

2- مشاعر الانسان تزيد من هيمنة الاجراءات البيروقراطية الشخصية على حياته ومن ثمة يحدث ترابطا بين الاغتراب والترشيد في الاطار المادي.

3- تُعد ظاهرة التنميط (Standardization) إحدى السمات البارزة للحضارة الغربية المعاصرة، وهي ترجمة لمصطلح مشتق من كلمة "Standard"، التي تعني المعيار أو المقياس. يُستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى عملية توحيد الأنماط والمقاييس في مختلف مناحي الحياة، نتيجةً للإنتاج الصناعي الضخم والآلي. تتجلى هذه الظاهرة في تحويل العديد من المنجزات الحضارية إلى أنماط موحدة، مما يؤدي إلى تشكيل أسلوب حياة نمطي يطغى على الحياة العامة والخاصة للأفراد.

تفرض ظاهرة التنميط على الفرد نمط حياة يتسم بالروتينية والتكرار، حيث يخضع لمسار يومي منظم بدقة، يشمل دورات متكررة من النوم، والتنقل، والعمل الآلي، وفق مواعيد محددة مسبقًا. هذا النمط

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 01، المصدر السابق، ص 141.

الروتيني يحد من قدرة الفرد على التعبير عن تفرده، مما يؤدي إلى شعوره بالانعزال والانفصال عن مسار الثقافة السائدة، فيصبح هذا الشعور بالعزلة نتيجةً وسببًا لهذه الظاهرة في آن واحد.

على صعيد آخر، تمتد النمطية لتشمل مختلف جوانب الحياة الاجتماعية، كالموضة مثلاً، التي تُعد نموذجًا واضحًا لتأثير التنميط. فالموضة، التي تُمليها مراكز عالمية مثل باريس وغيرها من العواصم الأوروبية، تُحَدِّد أنماط الملابس التي يتبناها الأفراد بشكل جماعي. فعندما يُعلن مصممو الأزياء أن الموضة لهذا العام هي الملابس الطويلة، يسارع الجميع إلى اتباع هذا النمط، وإذا تغيرت الموضة إلى الملابس القصيرة، يُسارع الأفراد إلى التكيف مع هذا التغيير. بل إن هذا الخضوع قد يصل إلى حد التأثير على تصورات الجسد، كما يظهر في تصميمات مثل القمصان القصيرة (المعروفة بـ " demi ventre")، التي تكشف جزءًا من الجسد، مما قد يُفسر على أنه ينتقص من القيمة الرمزية أو القداسة المرتبطة بجسد المرأة.

ومن أبرز أسباب التنميط هو ظهور الدولة العلمانية المركزية التي لا تتعامل الا مع وحدات إدارية ضخمة والتي تحاول قدر طاقتها ترشيد الواقع الاجتماعي والانساني حتى يمكننا التحكم فيه والتخطيط له وتوجيهه وتوظيفه لصالحها، أي حوسلتة، وعمليه الترشيد هذه هي في حقيقتها عملية تنميط، إذ بدونه سيصبح الواقع الإنساني والاجتماعي متنوعا مركبا غير متجانس، فلا يمكن التنبؤ بسلوك الانسان، ومن ثم لا يمكن اخضاعه لعمليات الحوسلة.

أخيرا هناك مصطلح يطلق عليه "الانسان ذو البعد الواحد" بالانجليزية one dimension man وهي عبارة ترد في كتابات "هربرت ماركوز" أحد مفكري مدرسة فرانكفورت وفحواها أن الإنسان البسيط غير المركب، والانسان ذو البعد الواحد هو نتاج للمجتمع الحديث وهو نفسه مجتمع ذو بعد واحد يهيمن عليه العقل الأداتي والعقلانية التكنولوحية وشعاره بسيط هو التقدم العلمي

والصناعي والمادي المستمر والمتزايد واللانهائي وتعظيم الانتاجية المادية وتحقيق معدلات متزايدة من الوفرة والرفاهية والاستهلاك.[1]

نصل أخيرا إلى أن مفهوم "العلمانية"متعدد المعاني والتي من بينها التطبيع والتحييد والتعاقدية والحوسلة والتكنوقراطية، العقل الأداتي والعقل النقدي، التسلع والتوثن والتشيؤ الاغتراب والتنميط، الانسان ذو البعد الواحد، فكل هذه المصطلحات هي مصطلحات قريبة الصلة بالعلمانية.

3: العلمانية كامتداد للفلسفة المادية

1- تعريف الفلسفة المادية عند المسيري

يستهل المسيري تعريفه للفلسفة المادية بالاعتماد على ملاحظتين أساسيتين، تمنعان انحراف التعريف عن المسار المحدد له:

أولا: يعتبر أن مفهوم الطبيعة مفهوم أساسي في الفلسفات المادية التي تدور في إطار المرجعية الكامنة، وأنه مفهوم مهذب يحل محل كلمة المادة. وأن كثيرا من اللغط يتكشف عندما نستخدم كلمة مادي بدل طبيعي بحسبه كلمة طبيعي كلمة مبهمة تحتمل معان وتأويلات عدة عكس كلمة مادي. وهذا انطلاقا من أن جميع صفات الطبيعة في معظم الخطاب الفلسفي الغربي هي ذاتها صفات المادة بالمعنى الفلسفي.[2]

ثانيا: أن المادية لا علاقة لها بجمع المال وحبه والجشع من أجله أو بحب الدنيا والإقبال عليها كما قد يتوهم البعض، فقد يكون الإنسان ماديا مبالغا في ماديته لكنه زاهد تماما في النقود والأموال كما هو الحال مع إنجلز Friedrich Engels واسبينوزا.[3]

---

[1] عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط1، 2000، ص ص 94-95.

[2] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 15.

[3] فريدريك انجلز : (Friedrich Engels) فيلسوف اشتراكي ألماني عاش بين 1820-1895، يعتبر أقرب رفاق كارل ماركس إليه والمسهمين معه في تأسيس الشيوعية الحديثة، التقى بماركس عام 1844، وأسهم معه في وضع البيان الشيوعي من أهم آثاره.. (معجم أعلام المورد من (67).

وبعد هاتين الملاحظتين يعرف المسيري الفلسفة المادية بقوله هي: «المذهب الفلسفي الذي لا يقبل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة الطبيعية والبشرية، بمعنى أنها ترفض الإله كشرط من شروط الحياة، كما ترفض الإنسان نفسه إن كان متجاوزا للنظام الطبيعي المادي، فالفلسفة المادية ترجع كل شيء في العالم الإنسان والطبيعة إلى مبدأ مادي وحيد هو القوة الدافعة للمادة والسارية في الأجسام والكامنة فيها[1]. بمعنى أنه لا مكان للروحي الغيبي الميتافيزيقي في الفكر المادي "وهذا الشيء المادي الذي يعتبر الشرط الوحيد للحياة هو الشيء الذي تعتبر كل صفاته مادية حجمه كثافته كتلته لونه سرعته صلابته، كمية الشحنة الكهربائية ... إلخ لأن الصفات المادية هي التي يتعامل معها علم الطبيعة[2] أما الصفات غير المادية التي لا يمكن قياسها وضبطها فيرجعها كلها إلى المادة، وتفسر تفسيرا ماديا، فالفلسفات المادية تؤمن بأسبقية الطبيعة/المادة على الإنسان، وتردّ كل جوانب الوجود الإنساني الأخرى له، ولذا فهي تلغي ثنائية الإنسان الطبيعية والربانية وتركز على الإنسان الطبيعي والجوانب الطبيعية المادية من الوجود الإنساني حتى تسود الواحدية[3] المادية والجوانب غير الطبيعية مثل العقل والأخلاق والمعايير الجمالية والتاريخ تمنحها مرتبة تالية على الأمور الطبيعية/المادية، فالعقل ليس له فعالية سببية ووجوده ليس ضروريا لاستمرار حركة المادة في العالم، والمعرفة عند الماديين هي ارتداد الواقع الخارجي في دماغنا عبر احساساتنا وتراكم المعطيات الحسية على العقل كصفحة بيضاء خالية من أي معرفة مسبقة، ويمكن للإنسان أن يكتسب المزيد من المعرفة من خلال التجريب ومراكمة المعلومات في ذاكرته وهو ما يعرف بالعقل المادي عكس العقل الإنساني الذي يعتبره المسيري بأنه عقل توليدي يبقي ويهمش ويضيف ويحذف، وتتم عملية الإبقاء والاستبعاد والتضخيم والتهميش

[1] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 16.

[2] المصدر نفسه، ص 17.

[3] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد 01، المصدر السابق، ص 71.

والإضافة والحذف حسب نموذج إدراكي يشكل هوية الإنسان هو في صميمه رؤية للكون[1] والمادية لا تسبق العقل فحسب وإنما تسبق الأخلاق كذلك ولذا فإنّ الأخلاق تفسر تفسيرا ماديا ووفقا لقانون طبيعي فمنطق الحاجة الطبيعية المباشرة هو الذي يتحكم في الأخلاق الإنسانية. والشيء نفسه ينطبق على المعايير الجمالية، فالشعور والإحساس بالجمال وكل الأحاسيس الإنسانية يمكن فهمها بردها إلى المبدأ المادي الواحد فهي مجرد تعبير عن شيء مادي يوجد في الواقع المادي، والمادة تسبق التاريخ، وكذلك فإن كل تطور يتوقف على الظروف المادية والاقتصادية ونوع الانتاج في الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية على العموم فالبناء الفوقي يرد في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير[2] إلى المادة وبهذا يتم إلغاء ثنائية الإنسان الطبيعة ويرد كل شيء إلى الطبيعة/المادة عكس ما يطرحه المتدينون والفلاسفة والإنسانيون من أن الطبيعة البشرية تحتوي على روح ومادة. وبينه المسيري بقوله:

الوظائف البيولوجية والأنشطة الطبيعية، مثل الصيد وصناعة الأدوات، تنبع من الأرض، بينما الأنشطة الأخرى كالدين والفن لا تعكس سمات الإنسان الطبيعي، بل سمات الإنسان ككائن معقد ومتعدد الأبعاد. هذا الإنسان قلق، يطرح أسئلة شاملة، ويتحمل أعباء الهوية والمسؤولية الأخلاقية. لا يمكن اختزاله في صيغ رياضية كمية، ولا يمكن ردّه بالكامل إلى عالم الطبيعة أو المادة ووحدتها المادية. لذا، يعيش الإنسان في ثنائية مرنة لا يمكن القضاء عليها[3]. اختزال الإنسان في أبعاده الطبيعية يعني تجريده من إنسانيته، وتحويله إلى مجرد كائن طبيعي تخضع له قوانين الطبيعة كما تخضع لغيره من الكائنات، مما يجعله بلا قيمة أو مركزية أو استخلاف.

---

[1] أسئلة الهوية، عبد الوهاب المسيري موقع الجزيرة نت تاريخ النشر: 02/08/2007 أسئلة الهوية: http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2007/8/2/

[2] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 19.

[3] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد 1، المصدر السابق، ص 76.

اتجهت العلوم الإنسانية في الغرب، وكذلك النماذج التحليلية السائدة فيها، إلى تكريس مفهوم الإنسان الطبيعي وتغييب الإنسان الرباني، فهي تنظر إلى الإنسان باعتباره مجموعة من الوظائف البيولوجية والحقائق المادية، فالإنسان مجرد نظام طبيعي كغيره من النظم الطبيعية ويخضع بدوره للقواعد الحتمية الصلبة للطبيعة، ويمكن تفكيكه إلى أجزائه المادية الأساسية إلى أن يتلاشى تماماً في النهاية. ويرى المسيري أن الإنسان الطبيعي في تطوره لا يختلف عن الحيوان الطبيعي، فهما نتيجة عملية تطور طويلة تبدأ من أدنى أشكال المادة حيث لا يوجد أي تميز واضح بينهما؛ فكلاهما مجرد وظائف بيولوجية، وكلاهما نتاج لبيئته وعمله والمحاولة البقاء من خلال الصراع والتكيف.[1]

ويجمل المسيري الأطروحات الأساسية للفلسفة المادية في ما يأتي :

المادة هي الوجود الوحيد، ولا توجد صفات إلا الصفات المادية. فالمادة أزلية، لا تفنى ولا تُستحدث من العدم، وهي الأساس الثابت لكل الموجودات، والجوهر الوحيد والمبدأ الأول والأخير الذي تُرد إليه كافة الظواهر المادية والإنسانية والأحداث التاريخية. من جهة أخرى، فإن طبيعة كل شيء وخصائصه تنبثق من تركيب ذرات هذه المادة بشكل آلي وتلقائي عبر حركتها الأزلية. أما الشعور والفكر والعقل، فهي ظواهر تابعة (بالإنجليزية: epiphenomenon) ناتجة عن هذا الجوهر. ولا يوجد في العالم سوى الكم، حيث يمكن مقارنة جميع الكميات، بينما الكيف ليس إلا شكلاً من أشكال الكم، أي أن الكيفي ظاهري والكمي هو الحقيقة الوحيدة.

من جهة أخرى عادة ما تقترن المادة بالحركة، فالمادة والحركة لهما وحدهما وجود وحقيقة نهائية. ولكن الحركة كامنة في المادة، ومن ثم فإن المادة ليس لها سبب أو محرك أول. فحركة المادة حركة آلية محايدة ليس لها قصد أو غاية أو معنى، وهي خاضعة لقوانين طبيعية لا تختلف ولا تتغير أو خاضعة لقانون الصدفة." كل تغير، مهما اختلف مجاله، له أساس مادي. وكل الظواهر تتغير وتختفي

[1] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد 1، المصدر السابق، ص 75.

وتذوب في مادة كونية أزلية والتطور، بما في ذلك التطور في المجتمعات الإنسانية، هو نتيجة تطوّر متصل في القوى المادية ولا علاقة له بالقيم أو الغائية الإنسانية.[1]

2 –أسس المادية

استندت الفلسفة المادية إلى مجموعة أسس شكلت إطارًا ماديًا متماسكًا وصلبًا، يقتصر على الإيمان بالمحسوس المادي فقط، مستبعدًا كل ما هو غير مادي. هذه الأسس تُشكل وحدة المادية، وتُعزز قوة ترابطها وتماسكها المادي.

– وحدة الطبيعة تؤمن المادية بوحدة الطبيعة، فالطبيعة شاملة لا انقطاع فيها ولا فراغات، فهي الكل المتصل وما عداها مجرد جزء ناقص فهي لا تتحمل وجود أي مسافات أو ثغرات أو ثنائيات.[2]

– الربط السببي في الطبيعة الايمان بقانونية الطبيعة لكل علة سبب). والطبيعة شيء منتظم متسق مع نفسه، فكل سبب يؤدي إلى النتيجة نفسها في كل زمان ومكان[3] فكل شيء في الطبيعة يتبع نظاما محددا لا يحيد عنه، فقانون الطبيعة لا يمكن خرقه ولا تجاوزه فلا اعتبار لأي خصوصية ولا استثناء.

– انتظام الطبيعة مع نفسها: الإيمان بأن الطبيعة بأسرها خاضعة لقوانين واحدة ثابتة منتظمة صارمة حتمية مطردة وآلية، وبأنها كذلك رياضية واضحة، ولذا فهي لا تقبل أي خصوصيات.

– الثبات والصرامة: الإيمان بأن الطبيعة تتحرك بشكل تلقائي وبأن الحركة أمر مادي فهي تستمد حركتها من ذاتها ولا أحد يسيرها أو يوجهها.

– اللاغائية واللاخصوصية الايمان بأنه لا يوجد غائية في العالم المادي (حتى ولو كانت غائية إنسانية تسحب خصوصيات النشاط البشري على الطبيعة المادية. فالطبيعة قوة متعينة لا تكترث بالخصوصية ولا بالتفرد أو بالظاهرة الإنسانية ولا بالإنسان الفرد أو باتجاهاته أو رغباته. ذلك لأن الإنسان لا

[1] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد 01، المصدر السابق، ص 72.

[2] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 15.

[3] المصدر نفسه، ص 16.

مكانة خاصة له في الكون، فهو لا يختلف في تركيبه عن بقية الكائنات والإنسان الفرد أو الجزء يذوب في الكل ذوبان الذرات فيها.

– اللاغيبية واللاتجاوز الإيمان بأنه لا توجد غيبيات أو تجاوز للنظام الطبيعي من أي نوع فالطبيعة تحوي داخلها كل القوانين التي تتحكم فيها وكل ما تحتاج إلى تفسيرها.[1]

تُشكل الدولة العلمانية المركزية أحد العوامل الأساسية لتعزيز ظاهرة التنميط (Standardization) في المجتمعات الحديثة. تسعى هذه الدولة إلى إدارة الواقع الاجتماعي والإنساني عبر وحدات إدارية كبيرة، بهدف ترشيده لتسهيل التحكم فيه، التخطيط له، توجيهه، واستغلاله لصالحها، في عملية تُعرف بـ"الحوسلة". هذه العملية، في جوهرها، هي تنميط يُفرض لتبسيط الواقع المعقد وجعله قابلاً للتنبؤ والضبط. فبدون التنميط، يظل الواقع الإنساني والاجتماعي متنوعًا وغير متجانس، مما يعيق التنبؤ بسلوك الأفراد وبالتالي يحول دون إخضاعه للحوسلة. يثير هذا التوجه تساؤلات فلسفية حول توازن السلطة بين الفرد والدولة، وتأثير التنميط على الحرية الشخصية والهوية الثقافية، حيث يُساهم في الكفاءة الإدارية لكنه قد يُضعف التعددية والإبداع الفردي.

أولا: النموذج المادي له مقدرة تفسيرية عالية عندما ينظر إلى الجانب المادي في حياة الإنسان، فهو يختزل الوجود الإنساني في قوانين المادة الواضحة ذات النتائج المباشرة[2] والسريعة مثلما قال: «يمكننا أن نقول أن التفسير المادي للظواهر سهل، فيمكننا الحصول بشكل سريع على المعلومات عن العالم المادي وقياسها والترابط المادي بين الظواهر أمر يمكن رصده بشكل موضوعي محسوس، وحركة المادة نتيجتها مباشرة. فقوانين العقل المادي تؤكد عناصر التجانس والتكرار والكم والسببية والآلية، لذا فهو

[1] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 16.

[2] المصدر نفسه، ص 20.

يتسم بمقدرة عالية على رصد حركة الأشياء ودراستها، وعندما يرصد الإنسان في جوانبه المادية تطبق عليه قوانين المادية وينظر إليه بمنظار العقل المادي فيتم الحصول على أجوبة سريعة وبطريقة سهلة.[1]

ثانيا: تُخلّص الفلسفة المادية الإنسان من أعباء المسؤولية والهوية، فلا تُثقله بأسئلة المعنى، ولا تقيّده بحدود الأخلاق، وتُعفيه من مسؤولية الاختيار. تمنحه راحة نفسية في عالم خالٍ من التعقيدات، عالم ساكن وبسيط، خالٍ من الصراعات والانقسامات، حيث يعمل الجميع كآلات حيادية، دون التفكير في سبب العمل أو طبيعته. قال المسيري: "تحوّل الفلسفات المادية الإنسان إلى جزء من كل أكبر، فلا يوجد له هوية أو حدود أو إرادة مستقلة عن هذا الكل المادي الذي ترد إليه، وهذا يعني إنكار الهوية الفردية المستقلة والمسؤولية الخلفية والاختيار الحر وعندما يتحرر الإنسان من هذه القيود يصبح جزءا من الطبيعة يتمثل قوانينها ويتعامل بحياديتها التي لا تعرف معنى الضحك والبكاء ولا الخير والشر.[2]

ثالثا: يرجع المسيري أهم أسباب انتشار المادية وتحقيق نجاحات كبيرة هي أنها نجحت في الوصول إلى الجذور المادية الكامنة في النفس البشرية وإيقاظها وإبعاد كل ما يحول عنها وحريتها، وهو ما يطلق عليه المسيري بالنزعة الجنينية التي ترد الإنسان إلى غرائزه وتمنع كل ما عدا ذلك عنه ويؤكد المسيري هذه المعاني بقوله: ونحن نرى أن أحد أهم أسباب نجاحه على المستوى العالمي هو أن جذوره كامنة في النفس البشرية ذاتها، فيما سميناه النزعة الجنينية ورغبة الذوبان في الكل حتى يهرب المرء من عبء المسؤولية الخلقية والإنسانية»[3]. ومخاطبة الإنسان في نوازعه المادية تجعله سريع الاستجابة سهل المثال، ذلك أن النفس البشرية لا تبحث إلا عن لذتها ومنفعتها، وهي لا تشبع ولا تعرف الحدود. مما يسهل التفاف الناس حول من يدعوهم إلى الاستجابة إلى شهواتهم ولذاتهم من غير ضابط ولا رادع فاتباع

[1] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 54.

[2] المصدر نفسه، ص 21

[3] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 127

الهوى أسهل بكثير من ممانعته كما يؤكده المسيري بقوله: «إن الفلسفة المادية تتعامل مع الإنسان من خلال قانون الجاذبية، ومن السهل على الإنسان أن يسقط في الوحل على أن يصعد إلى النجوم أو حتى يتطلع إليها، فالسقوط في الوحل أسهل شيء لأن قانون الجاذبية يساعد على ذلك»[1]. مما يفسر هذا الانتشار الرهيب للفلسفة المادية بين الناس واعتمادها من قبل الدول والجماعات.

3- أقسام الفلسفة المادية

يتميز المسيري بأنه لم يقسم الفلسفة المادية بناءً على تنوع مذاهبها أو اختلاف أشكالها، إذ يرى أن الفلسفات المادية، بغض النظر عن مظاهرها سواء كانت معتدلة أو متطرفة، يظل جوهرها ماديًا دائمًا. فجميع التحولات والتشكلات تبقى عرضية، لأن مرجعيتها تظل متجذرة في العالم المادي دون أن تتجاوزه، وهذا ما يؤكده المسيري. بقوله: «وفي تصوّرنا أنّ الماديات مهما بلغت من صقل وجدلية واعتدال ماديات متطرفة إن كانت متسقة مع نفسها ومع مقدماتها المعرفية، إذ يظل جوهر الأشياء ماديا، وماعدا ذلك فتحولات عرضية، ويظل مركز الكون كامنا فيه المرجعية الكامنة ومن ثم في العالم المادي»[2]. لذا فهو يقسم الفلسفة المادية من حيث مراحل ظهورها وتحقق ظواهرها على أرض الواقع إلى مادية قديمة ومادية جديدة باعتباره أن المادية متتالية تتشكل بحسب الظروف المواتية لها، حيث يعتبر المسيري المادية القديمة تلك التي تستند إلى العقلانية المادية، وتؤمن بأن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون الحاجة إلى وحي أو غيب، وأن العقل مستقل بذاته قادر على التفاعل مع الطبيعة والواقع الموضوعي بشكل فعّال وعلى الوصول إلى القوانين الكامنة في المادة وتجريدها على هيئة قوانين عامة، فالواقع الموضوعي يحوي داخله قوانينه التي يمكن للعقل استيعابها وهذا الواقع ليس بالتالي ليس مجرد أجزاء غير مترابطة، وليس مجرد حركة عشوائية وإنما هو كل متماسك مترابطة أجزاؤه

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، تح: سوزان حرفي، دار الفكر، سوريا، ط3، 2012، ص 205.

[2] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 20.

برباط السببية الصلبة[1] بل والمطلقة. مما يعني أن العقلانية المادية تستند إلى افتراضين أساسين: العقل القادر على إدراك الكليات، والكل المادي الثابت المتماسك[2] العقل قادر على إدراك الحقيقة بمفرده دون الحاجة إلى عاطفة أو إلهام أو وحي، وتتمثل هذه الحقيقة في الحقيقة المادية البحتة التي يتلقاها العقل من خلال الحواس فقط.وبأن العقل إن هو إلا جزء من هذه الحقيقة المادية فهو يوجد داخل حيز التجربة المادية محدودا بحدودها لا يمكنه تجاوزها وأنه بسبب ماديته هذه قادر على التفاعل مع الطبيعة المادة ويمكنه انطلاقا منها ومنها وحدها أن يؤسس منظومات معرفية وأخلاقية ودلالية وجمالية تهديه في حياته، ويمكنه على أساسها أن يفهم الماضي والحاضر ويفسرهما، ويرشد حاضره وواقعه ويخطط لمستقبله.[3]

يرى المسيري أن المادية القديمة هي بداية المشروع التحديثي المادي العقلاني الذي تحقق أولا في الحضارة الغربية من خلال ظروف سياسية واقتصادية وحضارية خاصة به، ثم انتقل من العالم الغربي إلى بقية العالم بل واكتسحه اكتساحا بسبب نجاحه المادي في المجتمع الغربي[4] ونجاحه في استثارة الجذور الكامنة في النفس البشرية وهو ما يسميه المسيري بالنزعة الجنينية[5]، ورغبة الجزء الذوبان في الكل للتحرر من عبء المسؤولية الخلقية والإنسانية[6] تأسس المشروع التحديثي الغربي في إطار المادية الكامنة ومفهوم الإنسان الطبيعي، وفي مراحله الأولى، دار في سياق مادي متجاوز. نتج عن ذلك

---

[1] السببية: مبدأ عقلي منطقي منسوب إلى السبب، وهي الإيمان بأن كل حدث هو نتيجة لأحداث سابقة، وسيكون هو نفسه سببا أو علة لأحداث تالية عليه، والأحداث المتشابهة ترجع إلى أسباب متشابهة وتؤدي إلى نتائج متشابهة. وإذا كانت العلاقة بين السبب والنتيجة علاقة مباشرة بحيث يؤدي (أ) إلى (ب) حتما ودائما أي السبب والنتيجة لا مسافة بينهما، فهي علاقة سببية صلبية. العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 2، ص 458.

[2] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان ، المصدر السابق، ص 29.

[3] المصدر نفسه، ص 34.

[4] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 127.

[5] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المصدر السابق، ص 161.

[6] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، من 127.

فلسفات عقلانية مادية تؤلّه الكون، سعت لتزويد المنظومة المادية بإجابات على الأسئلة الكلية والنهائية التقليدية، ولمواجهة حاجة الإنسان إلى منظومات معرفية وقيمية. فقد اقتبست هذه الفلسفات المنظومات المعرفية والأخلاقية المسيحية، وإجاباتها على الأسئلة النهائية، وعملت على علمنتها بأشكال متنوعة. فاستُبدل مفهوم الإله بمطلقات علمانية مثل "العقل الكلي"، "روح التطور"، أو "المجتمع والطبقة العاملة"، بهدف إكساب العالم تماسكًا والإنسان طمأنينة ومعنى لوجوده. لكن هذه الإجابات لم ترضِ الماديين أنفسهم، فسرعان ما ظهر منهم من اعتبرها ميتافيزيقية وغير متسقة مع قوانين المادة وطبيعتها، مطالبين بإجابات أكثر انسجامًا مع معطيات المادة وحركتها. إذ أنه: «لا معنى لوجود عقل كلي قادر على إدراك الكليات وكيف ينسب للعقل المقدرة على تجاوز الأجزاء والإفلات من قبضة الصيرورة، ما العقل إلا مجموعة الخلايا المادية شأنه شأن كل ما هو مادي ولا فرق بينه وبين الدماغ فهو ذاته جزء من المادة المتغيرة وما ينطبع عليه من أحاسيس هي أحاسيس مادية متغيرة وليست ظواهر مترابطة متماسكة لها معنى»[1]. ولذا فهم يبحثون عن عالم لا تحده أخلاق ولا ترهقه أسئلة المعنى والكل المادي والمسؤولية الإنسانية، عالم بلا أعباء بلا تاريخ عالم يعيش اللحظة الراهنة الآنية يرتبط بالصيرورة، فلذلك هم يعتبرون أن المادية التي تؤمن بالقيم الأخلاقية والمعايير الجمالية مادية ليس لها أساس مادي وهي من وهم العقل الإنساني الذي يؤمن بقيم غيبية وأسس ميتافيزيقية.[2]

[1] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 30.

[2] المصدر نفسه، ص 30.

وقد ساهم في انتقال المادية من الايمان بالكل المادي المتجاوز والقيم الأخلاقية إلى المادية المرتبطة بالصيرورة معدلات الترشيد المادي والعلمنة المادية والحلولية الكمونية المادية[1] التي أخذت في التزايد وكذا انتشار النسبية وسيطرتها على مختلف المجالات مما عمل بسقوط هذا الكل المادي المتجاوز؛ فظهرت أعراض المادية الكامنة من الوقوع في قبضة الصيرورة وظهور الإنسان الطبيعي الذي لا يعرف الحدود بكل وحشيته وسذاجته وانطلاقه وبدأت الحضارة الغربية تنتج فلسفات معادية للعقل تنكر الكون والكليات والمطلقات والحدود وتنكر وجود الذات والموضوع وتنكر وجود أي مركز، وتعلن استحالة قيام نظم معرفية وأخلاقية عالمية[2] فالعقل المادي الذي اعتمدت عليه العقلانية المادية يستبعد كل العناصر غير المادية – كما رأينا – ولا يؤمن إلا بما تدركه الحواس يتمثل قوانين المادة ولا يبرحها، لذلك هو عقل لا يستطيع التركيب ولا النقد ولا الاستبعاد بل يساير حركة المادة وصيرورتها بكل حيادية، وهو ما يطلق عليه مفكرو مدرسة فرانكفورت بالعقل الأداتي وهو العقل الذي يلتزم على المستوى الشكلي بالإجراءات دون هدف أو غاية[3] مما يولد لنا اللاعقلانية المادية التي تعلن موت الإنسان وقيام الامبريالية والعنصرية واللاغائية وغياب المعنى في عصر ما بعد الحداثة وهذا ما يؤكده المسيري بقوله: بل إننا نذهب إلى أن العقلانية المادية تؤدي في مراحلها المتقدمة إلى اللاعقلانية المادية. فالعقل المادي ... عقل تفكيكي عدمي غير قادر على التركيب أو التجاوز»[4]. وكانت مرحلة

---

[1] الحلولية الكمونية المادية هي مذهب الحلول أو الكمون القائل بأن كل ما في الكون الإله والإنسان والطبيعة) مكون من جوهر واحد، مكتف بذاته، يحتوي مركزه وركيزته الأساسية داخله، ومن ثم فإن العالم متماسك بشكل عضوي لا تتخله أية ثغرات ولا يعرف الإنقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه لا تفرق بين الإنسان وغيره من الكائنات، ومن ثم ينكر هذا المذهب وجود الخيز الإنساني المستقل، كما ينكر إمكانية التجاوز، وفي إطار الحلولية الكمونية يمكن رد الظواهر، مهما بلغ تنوعها وعدم تجانسها، إلى مبدأ واحد كامن في العالم. ومن ثم تتم تسوية الإنسان بالكائنات الطبيعية، وتلغى كل الثنائيات، وتسود وحدة الوجود تتسم بالواحدية الصارمة التي هي نزع القداسة عن كل الأشياء. ومن ثم تصبح كل الأمور نسبية .

[2] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص ص 128 – 129.

[3] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 87

[4] المصدر نفسه، ص 34.

التحديث أو المادية القديمة قد استمرت زهاء أربعة قرون إذ بدأت مع بداية عصر النهضة واستمرت حتى الحرب العالمية الأولى ويصفها المسيري بمرحلة التراكم الإمبريالي والمادية البطولية[1] دخلت المادية مرحلة جديدة من مراحل تطورها المتعاقبة، حيث أبرزت قيمها بشكل أوضح، وكشفت عن أسوأ جوانبها فيما يُعرف بالمادية الجديدة.

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، المصدر السابق، ص 228.

المبحث الثالث: تطبيقات المسيري للعلمانية (اليهودية، الامبريالية الغربية، النسوية)

1- اليهودية

من هو اليهودي بالتحديد؟، سؤال تتم إثارته وطرحه من حين إلى آخر داخل الكيان الصهيوني .... وتاريخ الهويات اليهودية طويلة ومركب يغطي عدة أزمنة وأمكنة لا يربطها رابط في كثير من الأحيان".[1]

ويؤكد عبد الوهاب المسيري أن مصطلح اليهودية ظهر في العصر الهيليني للإشارة إلى ممارسات اليهود الدينية لتمييزها عن عبادات حيرام[2]، وطبقا للديانة اليهودية عرف اليهودي بأنه من ولد لأم يهودية، واليهودي المشهود عليه أن يقوم بتنفيذ جميع التعاليم ممثلة الأوامر والنواهي أي يجب أن يكون يهوديا بالمعنى الديني.[3]

قدمنا لمحة موجزة عن تعريف مصطلح "اليهود"، لكن الأكثر أهمية هو استيضاح دور الجماعات اليهودية في نشوء العلمانية وتأثرهم بها. لهذا، شاع في بعض الأدبيات العربية والإسلامية الزعم بأن اليهود هم مبتكرو العلمانية وناشروها في العالم أجمع،" فالعلمانية ليست مجرد مؤامرة أو حركة منظمة أو فكرة، وإنما ظاهرة اجتماعية وحقيقة تاريخية ذات تاريخ طويل ومركب تعود نشأتها إلى عناصر اقتصادية وفكرية وحضارية عديدة. وإلى دوافع واعية وغير واعية، ولم تظهر بسبب فئة بعض الأفراد أو الجماعات في ظهورها، وقد تم الانقلاب العلماني في الغرب بمعزل عن أعضاء الجماعات اليهودية، مثلا اليابان لا توجد فيها جماعات يهودية أصلا وتمت علمنتها بدرجات متفاوتة وهو ما يدل على أن اليهود ليسوا السبب الوحيد أو الأساسي لظهور العلمانية.[4]

---

[1] عبد الوهاب المسيري، من هو اليهودي؟!، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998، ص 09.

[2] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد 02، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2003، ص 20.

[3] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 1، المصدر السابق، ص 31.

[4] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد 01، المصدر السابق، ص 224.

ويشير المسيري في موضع آخر إلى أن أحدهم أشار بأن قوة اليهود لا تعرف حدا، فهم لن يهيمنوا على المجتمعات فحسب عن طريق الصحافة والإعلام وقوة المال، بل سيسيطرون كذلك على عالم الأفكار".[1]

ساهم أفراد من الجماعات اليهودية في تبني الأفكار العلمانية ونشرها، بينما تصدى آخرون منهم للعلمانية وحاولوا الحد من انتشارها. ومن المعروف أن هذه الجماعات لعبت دور الوسيط الوظيفي في المجتمع الغربي، مما خلق لديها ميلاً كامنًا نحو العلمنة. يمكن إضافة أن هذا الدور جعلهم من العناصر الرئيسية في تعزيز العلمنة المباشرة داخل المجتمع الغربي. كما ساهم اليهود في تحويل الدين إلى شكل من أشكال الفلكلور أو التراث القومي، حيث تحول الدين إلى قومية، والقومية إلى دين. هذا يمثل الحل العلماني لمسألة الهوية، حيث تصبح الهوية نفسها المصدر الوحيد للإطلاق والقداسة. يمكن القول إن اليهودية الإصلاحية والمحافظة والتحديدية، على وجه الخصوص، هي في جوهرها عقائد علمانية مغلفة بلغة دينية.

ساهموا في توسيع نطاق القطاع الاقتصادي التبادلي، وكانوا عنصرًا ديناميكيًا في المجتمع الوسيط الساكن نسبيًا، حيث سعوا باستمرار إلى إيجاد زبائن جدد، وسلع جديدة، وأسواق مبتكرة، مما دفع عمليتي الترشيد والعلمنة إلى الأمام. وتغلغلت العلمانية الشاملة في العقيدة اليهودية، حيث أعاد بعض اليهود العلمانيين صياغة النسق الديني اليهودي بهدف إصلاحه ليتوافق مع المجتمع الغربي. تخلوا عن العديد من المعتقدات اليهودية الأساسية التي تؤكد ثنائية الواقع ووجود المطلقات المتجاوزة، واستبدلوها بعقائد حلولية تنكر التجاوز وتعيد تعريف الواقع، مما أدى إلى علمنة النسق الديني اليهودي.

ومن أهم أشكال علمنة اليهودية ظهور عقائد علمانية قلبا وقالبا وتسمي نفسها مع ذلك "يهودية" وتستخدم ديباجات يهودية ودينية، وجوهر هذه العقائد لا تحل الهوية اليهودية محل العقيدة اليهودية، وتحل اليهود محل الإله كمركز للقداسة، فظهر ما يسمى اليهودية العلمانية" و"اليهودية

[1] عبد الوهاب المسيري، البروتوكولات واليهودية والصهيونية، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2003، ص 28.

الأثنية" و"اليهودية الإلحادية" و"اليهودية الإنسانية"، وهي عقائد يقال لها "يهودية"، تدور كلها حول مطلق واحد هو الشعب اليهودي وتسقط الإيمان بالغيب أو الإله؟، بحيث يصبح الإيمان الديني متمركز حول الذات القومية أو مجموعة من المثل الدنيوية[1].

2- تطبيقات العلمانية على مستوى الإمبريالية الغربية.

الإمبريالية الغربية هي النموذج الذي سيطر ولا يزال على الحضارة الغربية، وحرك شعوبها وحكوماتها، وأدى في نهاية الأمر إلى ظهور المسألة اليهودية وإلى ظهور الحركة الصهيونية، وهي الإشكالية الناجمة عن تفجر رغبات الإنسان الغربي وتصاعدها المتزايد.[2]

نتجت الإمبريالية عن تصاعد مقدمات الاستهلاك في أوروبا وأمريكا، وقد هيمنت على الحضارة الغربية، وتظل مسيطرة حتى اليوم.

فتبني الحضارة الغربية الحل الإمبريالي لتصدير مشاكلها إلى الخارج والهيمنة على باقي الشعوب وأراضيها.[3]

وفقا لذلك، ركزت الإمبريالية الغربية على البعد الاقتصادي، فأصبحت القيمة الاقتصادية هي المعيار الأساسي الذي يحكم مختلف جوانب الحياة، وظهر ما يسمى بالعقل الإمبريالي أو عقل السوبرمان superman وهو عقل مادي يرى نفسه تجسيدا لقوانين الطبيعة / المادة ولذا يتخلى أو يتجرد هذا العقل تماما واليا عن مفهوم الإنسانية ومن ثمة يصبح له كامل الحق أن يفعل ما يشاء للدفاع عن مصالحه وتحقيقها.[4]

---

[1] عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد 02، المصدر السابق، ص 226.

[2] عبد الوهاب المسيري، مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي، جذوره ومساره ومستقبله، دار الفكر، دمشق، ط1، 2002، ص 188.

[3] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والشاملة، ج 2، المصدر السابق، ص 181.

[4] عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998، ص 245.

وكنتيجة لذلك تدهورت الواحدية الإنسانية وتحولت الإنسانية إلى عنصرية إمبريالية وظهر الإنسان الطبيعي إنسانا لا حدود ولا قيود عليه، يقف وراء الخير والشر، متمركزا حول منفعته ولذته.[1]

وعليه فالعلمانية الشاملة هي رؤية تحول العالم إلى مجرد مادة محض نافعة نسبية، لا قداسة لها توظف وتسخر، والهدف من وجود الإنسان في الأرض زيادة معرفة قوانين الحركة والطبيعة البشرية، ومنه ظهر الإنسان الطبيعي المادي أي ليس فيه من الإنسان سوى الاسم هو إنسان يتحرك في الحيز الإنساني وإنما في الحيز الطبيعي و مرجعيته النهائية مرجعية مادية.[2]

منه يمكن القول أن العلمانية الشاملة هي النظرية والإمبريالية هي الممارسة، والإمبريالية أخذت شكلين هما:

في الداخل الأوروبي: تتجلى الإمبريالية في شكل الدولة العلمانية الرشيدة، كالملكيات المطلقة، والدول الديمقراطية منذ الثورة الفرنسية، والحكومات الشمولية. جوهرها يكمن في فرض الواحدية المادية الطبيعية على المجتمع، أي ترشيده ضمن إطار مادي يخدم مصالح الطبقات الحاكمة.

في بقية العالم أخذت الإمبريالية في بقية العالم أشكالا كثيرة "الاستعمار التقليدي، الاستعمار الاستيطاني، الاستعمار الاحتلالي، الاستعمار الجديد، النظام العالمي الجديد".[3]

جوهر الإمبريالية الخارجية يكمن في فرض الواحدية الطبيعية/المادية على بقية المجتمعات الإنسانية، وترشيدها ضمن إطار مادي يخدم مصالح المجتمعات الغربية ككل.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والشاملة، المجلد 2، المصدر السابق، ص 183.

[2] المصدر نفسه، ص ص 185-186.

[3] عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، المصدر السابق، ص 127.

من هنا نستنتج أن العلمانية الشاملة والإمبريالية تشكلان عنوانًا مشتركًا، حيث تتكامل العلمانية الشاملة مع الإمبريالية الغربية ككتلة واحدة. فالإمبريالية الغربية تُطبّق أبرز أشكال العلمانية الشاملة، والفرق بينهما يتجلى في طريقة التطبيق وليس في الجوهر أو الرؤية الأساسية.

3- تطبيقات العلمانية على مستوى النسوية

لقد كان لعبد الوهاب المسيري موقفا لتطبيق العلمانية على مستوى النسوية، وراح ليعرض الفلسفة النسوية في إطار العلمانية الجزئية والحركة النسوية في إطار العلمانية الشاملة.

أ- النسوية في إطار العلمانية الجزئية:

لا يتضح موقف المسيري من النسوية إلا بوصفها في إطار العلمانية الجزئية، لذا علينا التفكير بتعريف العلمانية الجزئية عند عبد الوهاب المسيري باعتبارها فصل الدين عن الدولة.

وفي إطار هذا التعريف نلاحظ أن العلمانية الجزئية لم تحتفظ بمركزية الإنسان فقط ولا قامت لتحرير الإنسان فالعلمانية الجزئية هدفها تحقيق أكبر قدر من حرية الإنسان".[1]

وفي ذات السياق برزت النسوية وظهرت حركة التمركز حول الأنثى، حيث صدرت عن مفهوم أساسي هو أن تاريخ الحضارة البشرية ما هو إلا تعبير عن هيمنة الذكر على الأنثى، وانطلاقا من هذه الرؤية يطرح دعاة التمركز حول الأنثى برنامجا إصلاحيا يدعو إلى إعادة صياغة كل شيء، فالتاريخ في تصورهم هو سرد للأحداث من وجهة نظر ذكورية ولابد من السرد من وجهة نظر أنثوية.[2]

ومن ثم، حدث إجحاف بحق المرأة، حيث يدعو البعض إلى العودة للتاريخ وإعادة صياغته من خلال النظر إلى الأنثى بمنظور جديد، مما يستلزم إعادة بناء التصورات حولها، بما يشمل حتى الطبيعة البشرية ذاتها.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والشاملة، المجلد 02، المصدر السابق، ص 462.

[2] عبد الوهاب المسيري، اليد الخفية دراسات في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، دار الشروق، القاهرة، 1997، ط1، ص 20.

وظهرت حركة التمركز حول الأنثى من حركة تدور حول فكرة الحقوق الاجتماعية والإنسانية للمرأة".[1]

إن دعاة التمركز حول الأنثى يرون أن هناك قوة بين الرجل والمرأة ويحاولون توسيع هذه القوة على حساب الرجل، أو تسويتهم ببعضهم البعض ومنه فإن حركة التمركز حول الأنثى تدعو الحرية المرأة والمساواة بينها وبين الرجل، فحركة التمركز حول الأنثى هو أحد تجليات العلمانية".[2]

ولذا يتحرك برنامج حركة تحرير المرأة داخل إطار من المفاهيم الإنسانية المشتركة التي صاحبت الإنسان عبر تاريخه الإنساني، مثل مفهوم الأسرة باعتبارها أهم المؤسسات الإنسانية التي يحتمي ما الإنسان ويحقق من خلالها جوهره الإنساني، ويكتسب داخل إطارها هويته الحضارية والأخلاقية ومثل مفهوم المرأة باعتبارها العمود الفقري لهذه المؤسسة.[3]

لذا، فإن العلمانية الجزئية والنسوية تنطلقان من مرجعية مشتركة تهدف إلى تحرير الإنسان. ففي حين تسعى العلمانية الجزئية إلى تحرير الإنسان من القيود المفروضة باسم السلطة الدينية، تعمل النسوية على تحرير المرأة من الظلم وفك القيود عنها كإنسانة. وبهذا المعنى، تدور حركات تحرير المرأة ضمن إطار العلمانية الجزئية، التي لا تنكر الكليات والمطلقات والمرجعيات المتجاورة.

ب- النسوية في إطار العلمانية الشاملة

إن العلمانية الجزئية والنسوية تنطلقان من مرجعية مشتركة تهدف إلى تحرير الإنسان. ففي حين تسعى العلمانية الجزئية إلى تحرير الإنسان من القيود المفروضة باسم السلطة الدينية، تعمل النسوية على تحرير المرأة من الظلم وفك القيود عنها كإنسانة. وبهذا المعنى، تدور حركات تحرير المرأة ضمن إطار العلمانية الشاملة، التي لا تنكر الكليات والمطلقات والمرجعيات المتجاورة، رؤية شاملة للكون

---

[1] عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، إشراف داليا مُحَمَّد إيراهيم، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط2، 2010، ص 21

[2] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والشاملة، ج 1، المصدر السابق، ص 325.

[3] المصدر نفسه، ص 326.

بكل مستوياته ومجالاته لا تقصي الدين عن بعض جوانب الحياة العامة وحسب، وإنما تفصل كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن كل جوانب الحياة العامة، ففي بادئ الأمر ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة، وفي النهاية إلى أن يتم نزع القداسة تماما عن الحياة.[1]

إذن، تنبع العلمانية الجزئية والنسوية من مرجعية مشتركة تركز على تحرير الإنسان. فبينما تهدف العلمانية الجزئية إلى تحرير الإنسان من القيود المفروضة باسم السلطة الدينية، تسعى النسوية إلى تحرير المرأة من الظلم وإزالة القيود عنها بصفتها إنسانًا. وفي هذا السياق، تعمل حركات تحرير المرأة ضمن إطار العلمانية الجزئية، التي تقر بالكليات والمطلقات والمرجعيات المتجانسة.

– مرحلة الواحدية الصلبة:

إن حركة التمركز حول الأنثى تؤكد تلك الفوارق العميقة بين الرجل والمرأة، ولا تكاد توجد إنسانية جوهرية مشتركة تجمع بينهما ولذا فدور المرأة ليس أمرا مهما، ومؤسسة الأسرة عبئا لا يطاق، وفي هذه المرحلة تتحول حركة التمركز حول الأنثى من فكرة تدور حول الحقوق الاجتماعية للمرأة إلى حركة تدور حول الهوية والدلالة الرمزية للأنثى ودور المرأة في التاريخ".[2]

وبالتالي فثورة تحرير المرأة ذات الجذور الاجتماعية .... وحرمتها من بعدها التاريخي وجعلت منها تمر فائقا للاتجاه والدلالة والمحتوى".[3]

– المرحلة الواحدية السائلة

يرى المسيري ان الواحدية السائلة كامنة في الواحدية الصلبة، ففي هذه المرحلة تتحول المرأة من انسان إلى كائن طبيعي مادي، بحيث لا تشير المرأة إلى الأنوثة وانما الى طبيعة المادة. ويتم تسويتها بالرجل أو الانسان الطبيعي في جميع الوجود، فكلاهما انسان طبيعي مادي وما يجمعهما ليس

---

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، المصدر السابق، ص 464.

[2] المصدر نفسه، ص 328.

[3] عبد الوهاب المسيري، الفردوس الأرضي دراسات وانطباعات عن الحضارة الأوروبية الحديثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979، ص 72

انسانيتهما المشتركة، وانما ماديتها المشتركة، ويصبح العالم متعدد المراكز لا يكترث بأية فروق ظاهرة او باطنة، فهو عالم سائل لا مركز له.[1]

إذا، تنطلق العلمانية الجزئية والنسوية من مرجعية مشتركة تهدف إلى تحرير الإنسان. ففي حين تسعى العلمانية الجزئية لتحرير الإنسان من القيود المفروضة باسم السلطة الدينية، تعمل النسوية على تحرير المرأة من الظلم وفك القيود عنها كإنسانة. وبهذا المعنى، تندرج حركات تحرير المرأة ضمن إطار العلمانية الجزئية، التي تعترف بالكليات والمطلقات والمرجعيات المتسقة.

إن البرنامج الإصلاحي الذي تطرحه حركة التمركز حول الانثى لا يهدف إلى تحقيق المساواة بين الرجل والمرأة أو إلى تفسير القوانين والسياق الاجتماعي للحفاظ على انسانية المرأة باعتبارها ام وزوجة أو ابنة وانما يرمي إلى تفكيك مقولة المرأة في اطار المرجعية المادية... وهذا مأخوذ من عملية تفكيك مقولة الانسان التي تقوم ما الحضارة الغربية العلمانية.[2]

لذلك، كان للعلمانية الشاملة تأثيرها الكبير على النسوية، حيث أدت إلى فقدان المرأة لمختلف جوانب أنوثتها، فأصبحت مجرد عضو في المجتمع بلا قيمة مميزة أو دور محدد.

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والشاملة، المجلد الأول، المصدر السابق، ص 330.

[2] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، المصدر السابق، ص 101

الفصل الثالث: العلمانية في فكر محمد أركون

المبحث الأول: سيرته ومنهجه ومصادر فكره

المبحث الثاني: سؤال العلمانية عند أركون

المبحث الثالث: العلمانية والعقل الإسلامي (الملامح العملية للإسلام)

المبحث الأول: سيرته ومنهجه ومصادر فكره

أولا: السيرة

نادرًا ما يتطرق أركون في كتاباته إلى سيرته الذاتية، حيث يوجد مقال واحد فقط تناول فيه السيرة الشخصية من منظور أنثروبولوجي، وقد نُشر لأول مرة ضمن كتاب جماعي بعنوان: "الأدب والظاهرة الشفهية في المغرب الكبير: تحية لمولود معمري".

« Littérature et oralité au Maghreb. Hommage à MAMMERI »

وعنوان المقالة هو: "مع مولود معمري في توريرت ميمون من الثقافة الشفهية إلى الثقافة العالمة

“Avec MOULOUD MAMMERI à Taourirt Mimoun ،de la culture orale a la culture savante”

وهي المقالة التي ظهرت من جديد في كتابه "Humanisme et islam combats et propositions " الصادر سنة 2005.

لقد ولد مُحَمَّد أركون سنة 1928 بقرية توريرت ميمون، وهي قرية معلقة على سفح جبل جرجرة في منطقة القبائل الكبرى بالجزائر، وهو من أسرة بسيطة تقطن في أسفل القرية، لأن موقع البيت يشير إلى هرمية نازلة ترتبط بالتاريخ وبمكانة العائلة، وتشير الذاكرة الشفهية لعائلته أنها تركت ناحية قسنطينة لطلب الحماية في دوار بني يني وتشكل قرية توريرت ميمون إلى جانب ست قرى أخرى دوار بني يني، وهي نفسها قرية مولود معمري.[1]

في هذه القرية أمضى أركون طفولته ومراهقته، وبدأ تعلم اللغة الفرنسية في سن السابعة بالمدرسة الابتدائية. ومنذ ذلك الحين، عاش صدمة ثقافية مريرة نتيجة امتصاصه لثقافة مغايرة لثقافته الأصلية. ويروي أركون أنه كان يتقن اللغة الفرنسية والأمازيغية فقط، ولم يتعلم العربية إلا بعد مغادرته منطقة القبائل والانتقال إلى مدينة وهران في غرب الجزائر، حيث عمل مساعدًا لوالده في التجارة، ثم واصل

[1] MOHAMMED ARKOUN, Humanisme et ISLAM combats et propositions, librairie philosophique, J. VRIN, Paris, 2005, p 295.

تعليمه في المدرسة الثانوية بوهران. هناك تنقل بين ثانويتين، "أرديون" و"لا موسيير"، حيث أكمل دراسته الثانوية.

كان لهذا التحول أثر عميق على شخصية أركون، حيث يقول: "عندما غادرت منطقة القبائل للالتحاق بالمدرسة الثانوية في وهران، بدأت تجربة المثاقفة المزدوجة والمواجهة الثقافية. كان عليّ، من جهة، أن أتعلم العربية وأكتشف المجتمع الناطق بها بدلاً من الأمازيغية، ومن جهة أخرى، أن أتعرف على المجتمع الفرنسي المستعمر".

وبعد أن أنهى دراسته الثانوية بوهران التحق بجامعة الجزائر، حيث تحصل سنة 1952 على شهادة ليسانس في اللغة والأدب العربي، كما تحصل على دبلوم الدراسات العليا حول الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين" وكان ذلك أول اتصال له بالفكر العربي الحديث، كما اشتغل في تلك الفترة بالتدريس بثانوية الحراش بالجزائر التي كانت تعرف باسم ميزون كاريه" maison carrée".

ويبدو أن أركون لم يكن مقتنعا بأداء أساتذة جامعة الجزائر حينئذ حيث يقول: "لأن أساتذتي كانوا هناك في درجة الصفر لم تكن أية أبنية ثقافية، كانت الصحراء، لقد تعلمت على يد شخص هنري بيريس الذي كان مربيا ممتازا، لقد كان معلما قصير القامة ولا يشعر بأي قلق فكري ولا بأية مشكلة أو نظرة فكرية إلى وضعنا,مع العلم أن الغليان كان قد بدأ مع الحركة الوطنية وأن الحرب ستنشب بعد ذلك بثلاث سنين لقد كنت في الكلية سنة 1951.[1]

لقد فرض هنري بيريس، على مدى عقود، رؤية خاصة للدراسات العربية والإسلامية، متمثلة في نمط من السلطة الأكاديمية المميزة للممارسات الإدراكية الاستشراقية، والتي كان من الصعب التخلص منها إلا بعد انتقال أركون إلى باريس واكتشافه لـ"مدرسة الحوليات"، فلقد عاش أركون أيام الاستعمار ضمن مناخ من القهر والكبت والصمت، لأنه لم يكن يقدر على قول رأيه ويصف الوضع

[1] رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية لمحمد أركون، تر: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوري، ط1، 2001، ص 167.

قائلا: "كان هذا الاستعمار موجودا بقوة داخل الجامعة وكنا خمسة أو ستة طلاب فقط من أصل جزائري يدرسون اللغة العربية والآداب العربية، وأما الفرنسيون الذين يدرسون في بقية الكليات الأخرى فكان عددهم بالألوف، بالطبع كانوا يأنفون من دراسة اللغة العربية ويحاولون منعها والتضييق عليها إلى أكبر حد ممكن".[1]

يسجل أركون أن الوضع الذي عاشه في جامعة الجزائر خلال منتصف القرن الماضي كان دافعًا لرفضه ونقده للاستشراق ومناهجه وطرائقه. ويقارن أركون نفسه في تلك الفترة بشخصيتين:

الأولى هي شخصية ابن خلدون الذي ولد في أوساط الارستقراطية العربية وعندما بدأ التعلم وجد أمامه مكتبة عربية غنية جدا. أما أنا يقول أركون "فقد نشأت في الجزائر إبان الأربعينات والخمسينات، ولم أحظ بمثل تلك المكتبة، لقد درست في ثانوية فرنسية علمانية أثناء الجمهورية الفرنسية الثالثة، وكنت بعيدا عن كل مكتبة عربية، لقد اختلف الأمر، كان علي أن أقاتل وحدي.[2]

أما الشخصية الثانية هي شخصية "مولود معمري ابن قريته، ولكن مولود معمري ينتمي إلى عائلة لها مكانة مرموقة في تاوريرت ميمون، ويذكر أركون "أن شباب القرية كانوا معجبين بشخصية مولود معمري الذي كان ما بين 1945-1952م المثقف اللامع والأنيق والمحبوب في القرية، وكان له الحظ أنه درس في باريس وتحصل على شهادة ليسانس في الآداب الكلاسيكية، وكان أبوه هو أمين القرية، ويمثل الذاكرة الجماعية للقرية ويحظى بمكانة كبيرة في دوار بني يني".[3]

يروي أركون حادثة سوسيو-ثقافية كان بطلها بعد تخرجه عام 1952 من جامعة الجزائر بشهادة ليسانس في اللغة والآداب العربية. شعر أركون، لأول مرة، أنه قادر على تعويض شعوره بالنقص أمام عائلة معمري في قريته، إذ كان إتقان اللغة العربية يتيح للفرد فهم مصادر الدين الصحيح. تجسدت هذه الحادثة في إلقائه محاضرة بـ"نادي ريفي" حول أوضاع المرأة القبائلية. لكن ما

---

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص 264.

[2] رون هالبير، المرجع السابق، ص 168.

[3] MOHAMMED ARKOUN. Humanisme et islam، combats et propositions, Op cit, P396.

حدث أن أمين القرية، سلام معمري، والد مولود معمري، وبّخه بشدة لعدم طلبه الإذن لمخاطبة عرش بني يني، معتبرًا أن أركون غير مؤهل لذلك بسبب انتمائه إلى "العائلات الدنيا"، مما يعد خرقًا للهرمية الاجتماعية القائمة. وكان ما شفع لأركون هو سمعة والده الطيبة وسلوكه القويم.

لقد كان لهذه الحادثة أثرا عميقا في شخصية ومسار أركون، ويفسرها تفسيرا ثقافيا وسوسيولوجيا وانتروبولوجيا، فهي من جهة تدل على تجليات الميكانيزمات لضبط خطاب السلطة والمجتمع في منطقة القبائل، كما تدل أيضا على بنية العلاقات الاجتماعية بين الصغار والكبار وأساليب تسيير الجماعة لنفسها في غياب الدولة".[1]

وهكذا، رفض أركون كل ما يدور حوله في المجتمع الجزائري، ولم يكن طموحه سوى السفر إلى باريس لإكمال دراسته، حيث تنقل بين الجامعات الفرنسية، طالبًا في البداية، ثم أستاذًا لاحقًا.

في عام 1957، سجّل أركون بحثًا ميدانيًا مع جاك بيرك حول الممارسات الدينية في منطقة القبائل، لكن اندلاع الثورة الجزائرية وعمليات "لاكوست" العسكرية في منطقة جرجرة أجهضت هذا المشروع. فنصحه ريجيس بلاشير بالتوجه نحو تسجيل مشروع بحث حول "نزعة الأنسنة في الفكر العربي"، وهو البحث الذي حصل بموجبه على شهادة الدكتوراه في أواخر الستينيات من القرن الماضي.

وبعد ذلك انتسب إلى الجامعة الفرنسية كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي، وبعد ذلك أستاذا زائراً في العديد من الجامعات الأوروبية والأمريكية المختلفة، وأنجز الكثير من الأعمال العلمية باللغات العربية والفرنسية والانجليزية.

[1] Ibid, p 299.

نلاحظ أن مؤلفات أركون تتسم بتنوع ملحوظ، حيث تشمل أبحاثًا تتناول إشكاليات في التاريخ، الفلسفة، السياسة، وعلم أصول الفقه، وغيرها. تأخذ كتبه أشكالًا متنوعة، فمنها الكتب الجماعية مثل "الإسلام: الأخلاق والسياسة" الصادر عن اليونسكو عام 1986، أو "الإسلام: الأمس والغد" بالاشتراك مع لوي غارديه، أو "من ماهاتن إلى بغداد: فيما وراء الخير والشر" مع جوزيف مايلا. كما تأتي بعض كتبه على شكل حوارات، حيث يجيب أركون على أسئلة تُطرح عليه، كما في "الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد" و"الإسلام: أوروبا والغرب". وبشكل عام، تشكل كتبه مجموعة من الأبحاث والدراسات التي تدور حول إشكالية مركزية، وهي دراسة الفكر الإسلامي بمنهجية حديثة.

ثانيا: المنهج والمصادر

1- المنهج

لا يتقيد أركون بمنهج واحد يخضع له موضوع بحثه، بل ينتقل بين المناهج حسب طبيعة الموضوع ومدى ملاءمة المنهج له.

بمعنى آخر، يتسم موقف أركون المنهجي بالتعددية، حيث يتبنى المنهجية التداخلية متعددة التخصصات (La méthode Pluridiscipline)، التي تشمل تخصصات متنوعة تتفق مع طبيعة العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة.

فعندما يصف مقاربته المتبعة في قراءة التراث يقول: "إنها تهضم وتتمثل في آن واحد الإلحاح أو البعد التيولوجي للمؤمنين والالتزام الفيللوجي للمؤرخ الإيجابي المهتم بالوقائع ولكن ليس الوضعي والمنظور التوضيحي لعالم الانثروبولوجيا والضبط النقدي للفيلسوف[1]، أي أن أركون يتوسل بكل المقاربات المنهجية الحديثة كالمقاربة الأنتروبولوجية والفلسفية واللسانية ... الخ.

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 264

ويستدعي أركون من التراث التفسيري نموذج فخر الدين الرازي الذي استعان بجميع علوم عصره كعلوم اللسان وعلوم التاريخ والطب والفلسفة ... ليكتب تفسيره "مفاتيح الغيب" ففي "التفسير الكبير" لفخر الدين الرازي حسب أركون: يلجأ إلى قراءات عديدة ولكنه يصفها الواحدة إلى جانب الأخرى دون أن يمارس مراجعة نقدية لكل منها. نجد عنده القراءة المعجمية اللفظية والقواعدية، وتجد القراءة الاسقاطية الوجودية الممارسة بواسطة القصص، ونجد القراءة القانونية التشريعية والقراءة الفلسفية والعلمية (بمعنى أنه كان يلجأ إلى المعارف العلمية المتوفرة في عصره). كما نجد القراءة الثيولوجية والقراءة الأدبية (الإعجاز والبلاغة).[1]

يعتمد أركون في قراءته للفكر الإسلامي على دمج العديد من العلوم والمناهج، القديمة والحديثة معًا، بهدف تجاوز الصرامة النظرية والنزعة الاختزالية التي تُنتقد في علوم الإنسان والمجتمع. يسعى أركون إلى عدم الاكتفاء بمجرد الفضول الموضوعاتي (Thématique) الذي يميز مؤرخ الأفكار، أو الهوس بالتفسير الكلاسيكي الذي يقتصر على حرفية دلالة الكلمات والبحث عن معانيها الأصلية. كما يهدف إلى تجاوز الشكلانية المجردة للبنيوية وانغلاقية علم العلامات، التي تفصل الأشكال المنطقية والسيميائية للدلالة عن الشروط النفسية والاجتماعية لإنتاجها وآليات ممارستها واشتغالها. ونريد أيضا أن نتجنب النسبوية الاختزالية والنظرة الانتوغرافية المخصصة للثقافات الأخرى ثم نريد أن نتجنب أخيرا المنطقية المحلية والتقسيمات الاعتباطية للفلسفة والثيولوجيا الكلاسيكية.

فلا يوجد منهج واحد من المناهج المذكورة يستطيع بمفرده أن يستنفد الموضوع وذلك لكونه محدود، الحل هو التعددية المنهجية.[2]

من أبرز المنهجيات التي اعتمدها أركون في قراءته للتراث الإسلامي ونقده للعقل الإسلامي هي المنهجية التاريخية، التي حررته من قيود المنهجية الفيلولوجية الاستشراقية. يعود اكتشافه لهذه

[1] المصدر نفسه، ص 273

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص 274.

المنهجية إلى لوسيان فيفر (Lucien Febvre)، الذي قدم محاضرة عن "دين" رابليه (Rabelais) في جامعة الجزائر مطلع الخمسينيات من القرن الماضي. بعد ذلك، بدأ أركون بقراءة مجلة "الحوليات"، حيث تعرف على هجوم مدرسة الحوليات على التاريخ الوقائعي أو الحدثي الذي يركز على سرد الأحداث، وركزت بدلاً من ذلك على مفهوم "المدة الطويلة" عوضًا عن "المدة القصيرة". فالوقائع، في نظرهم، تمثل سطح التاريخ، بينما توجد عوامل أعمق وراءها. لذلك، اهتم أركون بمنهجية علم النفس التاريخي، التي تدرس تاريخ الوعي وعناصره مثل الخيال والأسطورة.

بعد ذلك، برز اهتمام أركون بمنهجية الألسنيات، التي شهدت تطوراً ملحوظاً خلال الستينات من القرن العشرين من خلال أعمال فيرناند دي سوسير، رومان جاكوبسون، وإميل بنفنست. وباعتباره مؤرخاً للفكر العربي الإسلامي، كان على أركون أن يتعامل مع النصوص القديمة، مما يتطلب منه إتقان قراءتها وتفكيك لغتها.

إلى جانب المنهجية الألسنية، اعتمد أركون المنهجية الأنثروبولوجية لتحليل العديد من الظواهر، مثل ظاهرة التقديس وغيرها من الظواهر المرتبطة بالمجتمعات التي شهدت ظهور الكتاب.

وأخيرا تأتي لحظة التقييم الفلسفي .. كما نجد أركون أيضا يميز بين ما يسميه المنهجية التراجعية والمنهجية التقدمية La méthode régressive. La méthode Progressive أما المنهجية التراجعية فيقصد بها: "أنه ينبغي أن تعود إلى الماضي ليس من أجل إسقاط المجتمعات الإسلامية المعاصرة ومشاكلها على النصوص الأساسية السابقة كما يفعل علماء الدين الإصلاحيون وإنما من أجل أن نتوصل إلى الآليات التاريخية العميقة والعوامل التاريخية التي أنتجت هذه النصوص وحددت لها وظائف معينة"[1].

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص 164.

بعبارة أخرى، المنهجية التراجعية لا تسعى إلى استعادة الماضي لإحيائه كما هو الحال في الرؤية السلفية، بل تهدف إلى فهم السياقات المجتمعية والتاريخية التي نشأت فيها النصوص، والاحتياجات التي جاءت لتلبيتها.

المنهجية التقدمية (La Méthode Progressive) تشير إلى ضرورة عدم إغفال حقيقة أن النصوص القديمة لا تزال حية ومؤثرة في مجتمعاتنا اليوم، كونها تمثل نظامًا إيديولوجيًا متميزًا من المعتقدات والمعارف يساهم في صياغة المستقبل. لذا، يجب دراسة عملية التحول التي تطرأ على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة، والتي تؤدي إلى نشوء مضامين ووظائف جديدة.

المنهجية التقدمية تتيح تحديد أنماط التحديث لمضامين النصوص والتأويلات المعاصرة، مما يمكّنها من أداء وظائف جديدة لم تكن موجودة في الماضي. ومن بين المنهجيات الأخرى التي يعتمدها أركون في تأويله للفكر الإسلامي، تبرز هذه المنهجية كأداة لإعادة صياغة المعاني وتفعيلها في سياقات حديثة. "ما يسميه المنهجية السلبية فإذا كانت المنهجية الإيجابية تهتم بما هو أساسي ورسمي، فإن المنهجية السلبية تدرس كل ما يحذفه العقل المؤسس، أي دراسة الماضي من خلال الاهتمام بالاتجاهات المحذوفة والشخصيات المنبوذة وليس فقط من وجهة نظر التيارات الناجحة[1] الإسلاميات التطبيقية تهتم بهذا الجانب، إذ ترى من منظور البحث الإبستمولوجي أنه لا يوجد خطاب أو منهج بريء، لذا تسعى إلى نقد الخطاب لإبراز ما هو مطموس فيه، وفهم كيفية تأثير الأجزاء المطموسة ضمن البنية العامة للفكر. كما تسلط الضوء على دور هذه الأجزاء في حجب بعض جوانب التاريخ، وتكشف عن استراتيجيات الحذف التي يمارسها الخطاب الرسمي، حيث يبرز أمورًا معينة ويخفي أخرى.

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، 1996، ص 92.

2- المصادر

تعود جذور المناهج التي يتبناها أركون إلى الفكر الغربي الحديث، خاصة الفرنسي منه، حيث يحرص أركون على الإشارة إلى أسماء فلاسفة ومؤرخين وعلماء أنثروبولوجيا ولغويات واجتماع ونفس وسياسة وغيرهم. ونتيجة لذلك، يتميز النص الأركوني بغنى المصطلحات المعجمية وقائمة موسعة بأسماء المفكرين الغربيين.

إذا أردنا تصنيف مصادر فكر أركون، يمكننا البدء بالمدونة الاستشراقية، إذ كانت بداية اتصاله بالفكر الغربي من خلال الاستشراق خلال دراسته الجامعية في الجزائر. ورغم نقده للحدود البحثية للاستشراق، بسبب ارتباطه بالإدارة الاستعمارية من جهة، وقصور منهج فقه اللغة (الفيلولوجي) عن استيعاب آفاق الرؤية الإبستمولوجية الحديثة من جهة أخرى، فإن أركون يوظف نتائج أبحاث العديد من المستشرقين الغربيين ويثني على قيمة أعمالهم. ومن ذلك إشادته بفضل ريجيس بلاشير (Régis Blachère) وإسهاماته، ويقول عنه أنه كان متخصصا محترفا في فقه اللغة (الفيللوجيا)، وعلمه الدقة والصرامة الفيلولوجية، لكنه لم يعلمه كيف يخرج من الفيللوجيا[1]، يستفيد أركون من دراسات ريجيس بلاشير حول القرآن الكريم، خاصة محاولته ترتيب السور حسب تسلسل نزولها، كما يظهر في كتابيه "مدخل إلى القرآن" و"الترجمة طبقاً لمحاولة إعادة ترتيب السور". كما يعتمد أركون على نتائج أبحاث مستشرقين آخرين مثل مونتغمري واط (Montgomery Watt)، المستشرق الإنجليزي الذي ركز على الفترة التأسيسية للإسلام في كتابيه "مُحَمَّد في مكة" و"مُحَمَّد في المدينة". ويعبر أركون عن أسفه لعدم ترجمة أعمال المستشرق الألماني يوزف فان إس (Josef van Ess)، لا سيما كتابه البارز "اللاهوت والمجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة".

يشير إلى أعمال ثيوفيل نولدكه في كتابه "تاريخ القرآن"، وجون بيرتون في كتابه "جمع القرآن"، وج. ن. روبروف في كتابه "دراسات قرآنية: مصادر ومناهج تفسير الكتابات المقدسة". كما يُحيل

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المصدر السابق، ص 247.

إلى نتائج جاكلين شابي في كتابها "رب القبائل: إسلام مُحَمَّد"، ووليام غراهام في كتابه "الكلام الإلهي والكلام النبوي في الإسلام المبكر: إعادة تفحص المصادر مع التركيز على الحديث القدسي"، بالإضافة إلى مؤلفات أخرى للمستشرقين.

يجد أركون في هذه الدراسات أفكارًا ورؤى وتفسيرات للتاريخ الإسلامي لا توجد في الكتب الأصولية.

إلى جانب المصادر الاستشراقية يحيل أركون إلى المصادر التاريخية خاصة ما دشته "مدرسة الحوليات Les annales" في فرنسا تحديدا من توجه جديد في فهم التاريخ وكتابته، وهي المدرسة التي أسسها فرنان بروديل F.Braudel، ولوسيان فيقر Luisan Febvre، وجورج دوبي Georges Duby وهي المدرسة لم تعد تهتم بالأحداث السياسية والاقتصادية وسير الزعماء والحكام وإنما تركز على البني العميقة. لان البني العميقة بطيئة التغير عكس الأحداث.

فنجد مثلا كيف أن فيرنان برود يل ميز في الزمن بين المدة القصيرة، والمدة المتوسطة، والمدة الطويلة[1]، وكان ذلك مدخلا للتمييز بين التحقيب الزمني والتحقيب الابستمولوجي.

عمل جورج دوبي على تاريخ العقليات، واكتسب شهرة في فرنسا بعد عام 1970، حيث يركز هذا التاريخ على دراسة الذهن والتصورات الخيالية والفكرية. وفي السياق ذاته، جاءت أعمال مؤرخين آخرين مثل لوروا لادوري في كتابه "أرض المؤرخ"، وجاك لوغوف في كتابه "كتابة التاريخ". وبشكل عام، اهتم أركون، كمؤرخ للفكر، بأعمال المدرسة التاريخية الفرنسية، خاصة "مدرسة الحوليات"، التي كان لها ولأعلامها الفضل في تحريره من المنهجية الفيلولوجية التي حاول المستشرقون تقييده بها.

ومن مدرسة الحوليات والتوجه الجديد لدراسة التاريخ في فرنسا بدأ أركون اهتمامه بالمنهجية الأنتربولوجية، ففي مجال الانثروبولوجيا الثقافية اهتم بأعمال أ. كاردينير A.Kardiner. ور. لنتون

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المصدر السابق، ص 284

R.Linton. خاصة مفهوم "الشخصية القاعدية[1] وطبق ذلك على الشخصية الإسلامية، كما أهتم بالمتخيل – عكس ما تفعله المنهجية الوضعية – ومفهوم المتخيل من بين المفاهيم التي عرفت رواجا كبيرا في العلوم الإنسانية والاجتماعية من خلال أعمال جلبيير دوران Gilbert Durand خاصة في كتابه "البنى التحتية للخيال" وكتاب كاستر ياديس Castaradis.[2]

التأسيس الخيالي للمجتمع" Castaradis وكتابه جورج دوبي G. Duby النظم الثلاثة أو مخيال الإقطاعية.

يُظهر أركون اهتمامًا خاصًا بأعمال جاك غودي، وبالأخص كتابه "العقل الكتابي"، حيث يُعد غودي عالم أنثروبولوجيا بريطانيًا ركز على مقارنة العقل الكتابي بالعقل الشفهي في دراسته "La Raison graphique". يبرز أركون التمييز بين الشفهي والكتابي، موضحًا أن الشفهي يرتبط بالأسطورة، بينما يرتبط الكتابي بالعقل.

ويشيد بأعمال هنري كوربان H.Gorbin لأنه أول من ركز على أهمية المخيال في الفلسفة العربية. وفي مجال الانثروبولوجيا دائما، وخاصة الانثروبولوجيا السياسية فإنه يعود إلى أعمال جورج بالاندبيه George Balandier خاصة في كتابيه "الانثروبولوجيا السياسية" و"السلطة على المسرح" "Le pouvoir sur scene" و كتابه "Sens Et Puissance" "المعنى والقوة" كما أن مصطلح "الإسلاميات التطبيقية" وهو مشروع مُحَمَّد أركون مستوحى من كتاب الانثروبولوجيا التطبيقية" لروجيه باستيد Roger Bastide: Anthropologie Appliquée.[3]

يُولي أركون اهتمامًا بكتاب رونيه جيرار "العنف والمقدس" (La Violence et le Sacré)، وفي تحليله لتاريخ شمال إفريقيا، يستعين بالتحليلات الأنثروبولوجية لكلود ليفي–ستروس،

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001، ص 43

[2] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص 348.

[3] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 54

خاصة كتابه "الفكر المتوحش" (La Pensée Sauvage). كما يتبنى أركون من المفكر الفرنسي هنري لوفيفر مصطلحي "القوى المركزية" و"قوى الهوامش" أو الأطراف، وهي تُعرف في شمال إفريقيا بمصطلحي "المخزن" و"السيبة".

وفي مجال التاريخ المقارن للأديان فإن أركون أيضا يعود للكثير من الدراسات الغربية التي اهتمت بالنقد التاريخي للنصوص المقدسة، ويستعين بالأبحاث الغربية التي اهتمت بالعهد القديم والجديد (أي التوراة والإنجيل من أجل تطبيقها على القرآن من أمثال فرانسواز سميت فلورنتان F.Smith Florentin في كتابه "انتهاك الأصول الأولى La Transgression Des Origines أو "مارسيل غوتيه" M.Gauchet: "في كتابه "خيبة العالم" Le Désenchantement Du Monde.[1]

حيث درس فيه علاقة المسيحية بالعلمنة، وتكلم من خلاله عن مديونية المعنى "La Dette De Sens" واستوحى فيه من ماكس فيبر Max Weber مفهوم "تسيير أملاك الخلاص". كما يوظف مفهوم "الأرثوذكسية الدينية" كما حدده ديكونشي في كتابه الارثودكسية الدينية: محاولة لفهم المنطق النفسي الاجتماعي" Jean Pierre De Conchy: L'orthodoscie religieuse، Essai de logique psychosociale[2]، يرجع أركون إلى أعمال جان بوتيرو، وبالأخص كتابه "ولادة فكرة الله الواحد: الكتاب المقدس والتاريخ" (Naissance de Dieu : La Bible et l'Historien). وفي دراسته لنزعة الإنسانية في الفكر العربي الكلاسيكي، يشير إلى جورج مقدسي في كتابه "سيطرة الفلسفة الإنسانية في فترة الإسلام الكلاسيكي والغرب المسيحي"، وكذلك إلى جويل كريمر في كتابه "دور الفلسفة الإنسانية في

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2000، ص 209.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص 13

نهضة الإسلام والانبعاث الثقافي خلال العصر البويهي". كما يتطرق إلى جاك مارتان، أحد أنصار النزعة الإنسانية المسيحية، الذي يُعد كتابه "النزعة الإنسانية الكاملة" من أبرز أعماله.

في مجال الألسنيات، يستخدم أركون ترسانة مفاهيمية غنية مستمدة من جهود علماء الألسنية الغربيين لقراءة النصوص الإسلامية. فنجده يرجع إلى أعمال إميل بنفينست، متحدثًا عن مفهوم "بنية شبكة العلاقات بين الضمائر" أو الأشخاص المتكلمة، ومفهوم "الوضعية العامة للخطاب"، مستندًا إلى كتابه "مسائل في علم الألسنيات العامة" (Problèmes de Linguistique Générale). كما يعتمد على قريماس لتوظيف مفهوم "البنية العاملية" (La Structure Actantielle) لتحديد مجموعة الضمائر المتصارعة داخل النص. ويُعرّف التواصل اللغوي في النص القرآني بثلاثية: (مرسل، رسالة، مرسل إليه). إضافة إلى ذلك، يستخدم مفهوم "التداخلية النصية" (intertextualité) لإبراز العناصر القصصية في القرآن التي ظهرت في نصوص دينية سابقة.

كما يستعين أركون بنظريات القراءة المختلفة ومنها نظرية التلقي فيحيل إلى مدرسة كونستانس وخاصة هانس وجوس Hr Jauss في كتابه "من أجل جماليات التلقي " Pour Une Esthétique De La Réception.

وفي السيميائيات يركز على مفهوم منظومة الدلالات الحافة أو المحيطة، ليحدد علاقة الفكر باللغة من خلال التاريخ وفق تصور دائري[1] ويحيل إلى كتاب Cathrine Kerbat-Orecchioni: La Connotation أي الدلالة الحرفية القاموسية Denotation مقابل ظلال المعنى connotation، وفي تمييزه بين المعنى وآثار المعنى يذكر أركون بأعمال الألسني الكندي نور ثروب فراي N.Frye في كتابيه: "الرمز الكبير – الكتاب المقدس والأدب"، وكتاب: "الكلام الأعلى – الكتاب المقدس والأدب" وهما على التوالي:

- Le grand code. La bible et la littérature.
- La parole souveraine. La bible et la littérature

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 09.

يميز أركون بين التزامنية اللغوية، التي تُركز على دراسة معنى النص أو الكلمة وفقًا للمعنى السائد في عصرها دون غيره، والتطورية اللغوية أو التاريخية، التي تبحث في التغيرات التي تطرأ على معنى الكلمة عبر العصور المختلفة.

وفي كلامه عن الدائرة التأويلية يحيل إلى بول ريكور Paul Ricoeur ... إلى من تيارات وأعلام البحث الألسني الغربي

والمشتغل على النص الأركوني لا يجد صعوبة في إدراك الحضور القوي لميشال فوكو Michel Faucault ومفاهيمه ومصطلحاته، ومن بين هذه المفاهيم الأساسية في البناء الفلسفي لفوكو مفهوم الإبستمي Episteme[1]، يستخدم مصطلح "المنظومة الفكرية" أو "نظام الفكر" في الترجمات العربية، كما يظهر في أعمال هاشم صالح، أو يُعبَّر عنه بـ"المجال المعرفي الأصولي" كما عند مختار الفجاري. ويُفسر أركون الإبستمولوجيا بأنها مجموعة المسلمات الضمنية التي توجه الإنتاج الفكري في فترة زمنية محددة دون أن تكون ظاهرة بشكل صريح. وكما فرّق ميشيل فوكو بين إبستمولوجيا العقل الكلاسيكي وإبستمولوجيا العصر الحديث، يُفرق أركون بين إبستمي الفكر الإسلامي الكلاسيكي وإبستمي الفكر المعاصر.

يستخدم أركون مفهوم "أركيولوجيا المعرفة" أو "الحفر الأثري" كمنهج لقراءة التراث، الذي يتكون من طبقات متراكمة تتطلب الحفر العميق للوصول إلى أصولها. كما يوظف مفهوم "الفضاء العقلي" (L'espace mentale)، مفرقًا بين الفضاء العقلي القروسطي والفضاء العقلي الحديث، ويدعو إلى إحداث قطيعة بينهما على نهج ميشيل فوكو. ويرتبط ذلك بمصطلحات مثل "المفكر فيه"، "اللامفكر فيه"، و"المستحيل التفكير فيه"، إلى جانب مفاهيم أخرى مثل "النظام"، "الخطاب"، و"الموضوعاتية التاريخية المتعالية"، وكلها مفاهيم محورية في الخطاب الفلسفي الفوكوي.

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص 103.

يحتل ميشيل فوكو مكانة بارزة في مشروع مُحَمَّد أركون لنقد العقل الإسلامي، كما أوضح الباحث الزواوي بغورة في كتابه "ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر". تناول بغورة حضور فوكو في أعمال أربعة مفكرين عرب معاصرين: مُحَمَّد عابد الجابري، مُحَمَّد أركون، فتحي التريكي، ومطاع صفدي، وبيّن كيفية تفاعل المفكر العربي مع نصوص الآخر.

ومن بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع الذين تحضر مصطلحاتهم بقوة في نصوص أركون عالم الاجتماع الفرنسي "بيير بورديو Pierre Bourdieu من مثل مصطلح "رأس المال الرمزي Le Capital Symbolique[1]، ومعناه أن كل ثقافة في طور النشوء تصنع لنفسها رأس مال معين من الرموز لتشكل بها بنيتها، وهذا ما فعله الإسلام مثلا تجاه الجاهلية حيث استبدل رمزانية قديمة برمزانية حديثة. ومصطلح "الحقل" أو "الساحة Le Champ" حيث يعمد بورديو إلى تقسيم المجتمعات إلى عدة قطاعات أو وحدات من مثل الساحة الدينية، والساحة السياسية، والساحة الاقتصادية ... وكل ساحة لها لاعبوها وقوانين لعبتها الداخلية[2]، يؤكد أركون على ضرورة دراسة كل ساحة اجتماعية بشكل مستقل قبل ربطها بالساحات الأخرى التي تُشكل معًا الجسد الاجتماعي. ويستخدم مصطلح "التمثل" (incorporation) للدلالة على استيعاب كل ثقافة جديدة لبعض العناصر والقيم من الثقافة السابقة عليها، وهو أمر ضروري لقيام المجتمع الجديد. فالإسلام، حسب أركون، تمثّل عناصر من الثقافة الجاهلية، مثل الكرم وقانون الشرف، ليتمكن من تأسيس ذاته. ومصطلح "التقمص الجسدي Habitus" أي جملة العادات المستنبطة جسديا والتي تتحكم بسلوك الفرد، وتصبح جزءا من الجسد، وهي كل القيم والعادات والعقائد والسلوكات التي نتلقاها من البيئة التي تولد فيها وتنشأ عليها وتتحكم بسلوكنا بشكل لا إرادي، وإلى جانب بيير برديو P.Bourdieu يحضر أيضا دريدا Derrida ... بقوة في نصوص وتحاليل أركون خاصة من خلال كتابه " De La

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص 93.

[2] محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996، ص 24.

Grammatologie"، حيث يعمل دريدا على نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية وتفكيكها، لأن أركون يعمل من جهته على تفكيك العقل الإسلامي، وعمل دريدا هو امتداد لعمل نيتشه F.Nietzsche وماركس K. Marx وفرويد S.Freud الذين بلوروا حسب أركون منهجية الشك أو الاشتباه إلى أقصى حد، فمن واجب العقل أن يشتبه دائما بصلاحياته المزعومة أو موثوقيته المطلقة لانتاجاته الثقافية أو العلمية أي ينبغي أن يعود دائما إلى نفسه بشكل نقدي تفكيكي، وهذا ما يريد أركون تحقيقه بالنسبة للفكر الإسلامي بانتهاك أطره التقليدية الموروثة، والمقدسة من قبل الزمن والموجودة بمعزل عن كل فكر نقدي.[1]

في سياق التراث الإسلامي، يستحضر أركون فلاسفة التيار العقلاني الأنسي مثل التوحيدي وابن مسكويه والجاحظ، مركزًا على فكرة خلق القرآن عند المعتزلة كشرط أساسي ومقدمة للقول بتاريخية النص القرآني.

إذن يُفسر تعدد المناهج عند أركون واعتماده المنهجية التداخلية متعددة التخصصات بتنوع المصادر التي يستقي منها واختلاف الحقول المعرفية التي ينهل منها. فهو يبدأ من الاستشراق ومدرسة الحوليات في التاريخ، والتاريخ الجديد في فرنسا، مرورًا بالبحوث الأنثروبولوجية الثقافية والسياسية، وتاريخ مقارنة الأديان، وصولًا إلى البحوث السيميائية واللغوية الحديثة، وانتهاءً بالأدوات المنهجية لميشيل فوكو، وأدوات البحث الاجتماعي عند بيير بورديو، والمنهج التفكيكي لجاك دريدا، وغيرها.

يعكس عمل أركون رغبته في استيعاب وتفحص الإنتاج الفكري الغربي في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية خلال القرنين الماضيين، والذي شهد طفرة منهجية وثورة معرفية كبيرة.

يمكن تفسير إستراتيجية التعدد المنهجي لدى أركون بجمعها بين مناهج متعددة، لا سيما منهجية الإبستمولوجيا الباشلارية التي تركز على دراسة المعرفة عبر الفصل بين العلمي وغير العلمي، والمنهجية الأركيولوجية التي تُعنى بتحليل الخطاب وآليات تكوين المعنى وإنتاج الحقيقة.

[1] محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، المصدر السابق، ص 03.

كونه يريد أن يقف موقف الداعية إلى فتح الورشات الجديدة للبحث، أو إلى تقديم إمكانيات جديدة للتطور والتغير، أو إلى تجديد الفكر الإسلامي من الأساس. إنه لا يمل من القول بأن هدفه هو شق الطريق واقتراح برامج للعمل".[1]

مشروع أركون ليس فرديًا، بل هو مشروع جماعي أو قومي، حيث يقتصر دوره على اقتراح برامج عمل لتحقيقه وإنجازه. هذه البرامج متنوعة في موضوعاتها ومناهجها، وتتطلب فرق بحث ومختبرات علمية لتنفيذها.

هذا التوجه جعل أركون يبدو وكأنه يروّج للمناهج الغربية، إذ غالبًا ما يبذل جهدًا كبيرًا في تقديم المفاهيم والأدوات النقدية والمدارس الفلسفية وشرحها، ولذلك يعتبر أركون من الباحثين الذين يحتفون كثيرا بالتنظير لمناهجهم. وهو ما أدى إلى نوع من الازدواج في مستوى الموضوع أي أن المنهج أصبح موضوعا ثانيا إلى جانب كونه أداة. وهذا يعني أن خطاب نقد العقل الإسلامي يشقه خطاب آخر لا يقل عنه قيمة بل لا يكاد ينفصل عنه هو الخطاب المنهجي بمعنى"[2]. يجمع أركون بين نقد العقل الإسلامي، الكشف عن تاريخيته وتحليلاته، والتعريف بالمناهج ومفاهيمها وأدواتها، مع تركيز غالب على البعد النظري للمنهج مقارنة بالبعد الإجرائي التطبيقي.

وأركون على وعي باختباراته المنهجية، فنجده يرد على منتقديه في هذه النقطة بالذات قائلا: "إن أولئك الذين يلوموني على الاهتمام بالتنظير المنهجي والابستمولوجي وإهمال القيام بالدراسات الأكاديمية الدقيقة وتجميع المعلومات والتبحر فيها يستطيعون أن يقيسوا إلى أي مدى تعانى فيه الدراسات الإسلامية من ضعف المناقشات النظرية والابستمولوجية بل وحتى انعدامها ".[3]

خطاب أركون حول المنهج يتجاهل مسألة مدى ملاءمة هذه المناهج ومفاهيمها وأدواتها للموضوعات التي تُطبق عليها. بعبارة أخرى، لا يركز أركون على تأصيل هذه المناهج ضمن التراث،

[1] علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2000، ص 126.

[2] مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص 19.

[3] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، المصدر السابق، ص 118.

علماً بأن هذه المناهج هي نتاج التاريخية، أي مجموع الظروف الثقافية والاجتماعية والأيديولوجية التي شكلت تطور المعرفة الغربية.

المبحث الثاني: سؤال العلمانية عند أركون

يصف مُحَمَّد أركون العلمنة المعاشة بأنها توتر دائم يهدف إلى الاندماج في الواقع العملي، مما يسهم في نشر ما يُعتقد أنه الحقيقة ضمن الفضاء الاجتماعي. وما يُقال عن العلمنة أو العلمانية بعد ذلك يتجاوز هذا الإطار، ناتج عن كل نواقصنا في عملية البحث العلمية من أجل معرفة الواقع وعن نواقصنا التربوية في توصيل هذه المعرفة فيما بعد إلى الآخر، حيث يبين من خلال ما سبق أنه تنتج سلسلة من الأحداث والصراعات العلمانية أو المضادة لها، حيث يصرح بأن هذه الصراعات في فرنسا أصبحت بشكل خاص رهانا سياسيا بائسا على الرغم من تجربتهم التاريخية المهمة في إضفاء التصور المفهومي الفلسفي للعلمنة بأفضل معاني الكلمة وأوسعها، فهم لم يعرفوا كيف يتجاوزون المواقع الجدالية والصراعية التي ترسخت بينهم سواء على الصعيد الديني أو السياسي".[1]

ربط أركون المفهوم ارتباطًا وثيقًا بمجال ظهوره، وهو الدولة الفرنسية، مما يقيد المفهوم في نطاق ضيق للغاية، ويجعل من الصعب التأكد من دقته وصحته.

يرى أركون أن قضية العلمنة تظل مفتوحة للجميع، سواء كانوا مسلمين أو غيرهم. ويلاحظ أن العلمانيين المتطرفين يخلطون بين العلمنة الحقيقية والصراع ضد رجال الدين، مدعين أن حيادية المعلم في التعليم كافية لتحقيق المثال العلماني. لكنه يؤكد أن الأمر ليس بهذه البساطة، إذ تطرح قضية المعرفة برمتها هنا. ويذهب إلى القول إنه لا يوجد اليوم باحث، في أي تخصص علمي، قادر على تقديم مقاربة علمية موضوعية ومقنعة لماهية الظاهرة الدينية، رغم وفرة الدراسات الوضعية والتفسيرات والتحديات والتعريفات، فلا يزال هناك غياب لطريقة واضحة لفهم هذه الظاهرة ومناقشتها. أنه لا توجد أي طريقة قادرة على تحقيق هذا الإجماع الذي يتجاوز كل الإيديولوجيات والصراعات التأويلية أو التفسيرية بين الأديان والمذاهب المختلفة، كما يزعم بالقول أنه إذا كانت العلمنة أو الموقف العلماني يشكل تقدما بالنسبة للروح البشرية، فإننا لسنا جميعا معاصرين لبعضنا البعض على هذا

[1] محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام والمسيحية والغرب، المصدر السابق، ص 9.

الصعيد، ذلك أنه فيما يخص المعرفة وتوصيلها للآخرين، فإننا نجد أن الحظوظ ليست متساوية وبالتالي فالمواقف والمستويات مختلفة، وهذا الكلام ينطبق على نفس المجتمع الواحد كالمجتمع الفرنسي مثلا، كما ينطبق نسبيا على ثقافات أخرى ومجتمعات أخرى كالمجتمعات التي يسودها الإسلام".[1]

تناول أركون قضية العلمنة والدين من منظور أوسع، متجاوزًا الإسلام إلى سائر الأديان، فاعتبر الظاهرة الدينية ككل، وليس فقط أحد تجلياتها كالإسلام أو المسيحية. وأشار إلى وجود أدبيات وفيرة حول العلمنة والمسيحية والدين، لكنه لاحظ غياب دراسات شاملة تجمع بين العلمنة والدين. وقد تساءل عن سبب ذلك، مجيبًا بأن البحث العلمي المتقدم في الغرب يفوق غيره في هذا المجال.

إن مقاربة أركون للظاهرة الدينية، التي تتجاوز الإسلام على غرار الأديان الأخرى، تجعله يتبنى موقفًا سلبيًا تجاه دينه الأصلي، مما يؤدي إلى نشوء تناقض قيمي وأخلاقي في أفكاره حول الإسلام، خاصة عند مقارنتها بالفكر العلماني.

إن دراسة المفهوم العلماني من وجهة نظر أركون ترى أن له جذورًا مسيحية، بينما تُرك الإسلام للمستشرقين الذين يُعتبرون باحثين هامشيين في الجامعات الفرنسية والغربية. أما المعرفة بالأديان الإفريقية فهي أقل، إذ يُزعم أنها ذات أصل وثني. إذن فقد كانت إحدى نتائج ما يدعى بالعلمنة أو الدنيوية، حصول الاستبداد العقلي والعلمي لقطاع كامل من قطاعات المعرفة، هذا على الرغم من أنه قد أدى دورا أساسيا في التوليد التاريخي لمجتمعاتنا بما فيها المجتمعات الأوربية أو العربية، وهنا بالذات تنبثق حالة الإسلام بصفتها تحديا، إذ أنه يعتبر أن الإسلام مرتبط من الناحية العقلية بالفكر الغربي لكنه غير مدروس وغير معروف بل هو مرفوض ومرمي في الفضاء الشرقي.[2]

[1] محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام والمسيحية والغرب، المصدر السابق، ص 10.

[2] المصدر نفسه، ص ص 14-15.

يُلاحظ أن أركون سعى إلى التوضيح للقارئ العربي أن المجال العلماني، لو فُهم بطريقة صحيحة من قِبل المسلمين، وأتيحت له المناظرة والجدل كونه من القضايا العقلية، لما وصل حال المسلمين إلى هذا المستوى من ضيق الأفق والاستبداد بالرأي. ويبدو هنا أنه يدعو إلى تجديد الفكر الإسلامي. كما يتناول أركون نوعين من العلمانية:

أولا: العلمانية السطحية (النضالية الوضعية الصراعية):

تنطلق من منطلقات عقلانية تقليدية عفا عليها الزمن، حيث تشكل هذه العقلانية، التي تعد أساس الحضارة الغربية، دعوة لسيادة العقل البشري القائم على التدقيق والتجربة والقياس الرياضي الدقيق. ويصف أركون هذا العقل بأنه عقل محدود، جامد، متصلب، وأداتي بحسابيته.

ويضرب أركون مثلين على هذه العلمانية الصراعية السطحية الأول: هو الثورة الفرنسية، حينما إعتقدت الثورة بإمكانية إحلال عبادة الكائن الأعلى وطقوسه محل العبادة المسيحية وطقوسها، وقد أخفقت الثورة في هذا تماما، ولا تزال العقيدة المسيحية عقيدة الملايين في فرنسا.

أما المثل الثاني: فهو ثورة أتاتورك التي كرست إنتصار العقل الوضعي على الوعي الأسطوري الذي يهيمن على الأغلبية العظمى من المؤمنين، حيث يبين أن أتاتورك إنطلق من منظور أحادي ضيق يذهب إلى أنه لا توجد إلا حضارة واحدة هي الحضارة الغربية، وينبغي إستيرادها وفرضها كما هي[1]، وهذا ما فعله ظنا منه أنه سيقضي قضاء مبرماً على التراث الديني، بمجرد إستيراد العلمنة وفرضها بالقوة من الخارج لا من الداخل، ولذا لم يكتف أتاتورك بإلغاء الخلافة، وإنما انقض على المناخ السيميائي، أو الرمزي لكل المسلمين، فقد فشل أتاتورك في هذا الجهد، ولا يزال الشعب التركي مسلماً متديناً في غالبيته الساحقة.

[1] مليكي مروى، العلمانية في فكر مُحَمَّد أركون (4-5) ملامح مشروع أركون النّقدي وسماته، مجلة الإسلاح، مجلة إلكترونية فكرية ثقافية جامعة، منتدى الفرابي للدراسات والبدائل، على الرابط الالكتروني: https://n9.cl/s3n1xc، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 10 أفريل 2025، على الساعة: 10:00.

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

ثانيا: العلمانية الجديدة أو العلمانية المنفتحة:

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

ويتساءل أركون: هل من حق الإنسان معرفة أسرار الكون والمجتمع أم لا يحق له؟

وبعد ذلك يجيب على سؤاله بأن هناك إجابتين:

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

والثانية: أن الإنسان قادر بحد ذاته على تسير أموره، وحل مشاكله وتشكيل الصيغة الأجمل والأفضل في المجتمع، دون الحاجة إلى قوة غيبية سماوية لوحي ورسل وكتب سماوية ... الخ).

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

[1] مليكي مروى، العلمانية في فكر مُحَمَّد أركون (4-5) ملامح مشروع أركون النّقدي وسماته، المرجع السابق.

ما يستوجب العودة إليه باعتبارنا باحثين في الفكر العلماني عند أركون هو ذلك السؤال الذي قام أركون بطرحه هل يحق للإنسان أن يعرف أسرار الكون والمجتمع أم لا يحق؟ ومنه نستطيع أن نسأل ما الذي دفع مُحَمَّد أركون لطرح هذا السؤال؟ لأنه سؤال غيبي لا يتجرأ أي إنسان مسلم أن يسأله لأن أسرار الكون والمجتمع لا يعلمها إلا الله سبحانه وتعالى فيمكن أن يكون السبب الذي أدى بمحمد أركون للقول بمثل هذا الكلام هو كونه عاش وترعرع في الحضارة الغربية المسيحية، أين ساد الصراع بين الله والإنسان، باعتقادهم أن الله عندهم لا يريد للإنسان أن يعرف أي شيء.[1]

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

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

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

أما بالنسبة للبلاد العربية فيقول: "كل ما أطلبه من أجل إدخال العلمنة الصحيحة في المجتمعات العربية والإسلامية هو إلغاء برامج التعليم السائدة، وإلغاء الطريقة اللا تاريخية والعقائدية التبشيرية لتعليم الدين في المدارس العامة، وإحلال تاريخ الأديان والأنثروبولوجيا الدينية محله، ثم

[1] محمد علي بار، المرجع السابق، ص 40.

تدريس تاريخ الأنظمة الثيولوجية علم الإلهيات)، بصفتها أنظمة ثقافية وبالتالي نتم علمنة الدين وتحويله إلى مادة دراسية أنثروبولوجية فحسب.[1]

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

ثالثا: العلمنة والأنسنة

تأخذ العلاقة بين السلطة والسيادة العليا في النظام المجتمعي العلماني منظورا جديدا يختلف عن ذلك الموجود في الأنظمة الدينية، وذلك ما يقوم أركون بتحليله بداية من ضبط مفهوم العلمنة إلى بيان منشئها التاريخي وأدوارها الوظيفية في المجتمعات الإنسانية الحديثة.

حيث يحدد مصطلح العلمنة من خلال البحث الفيلولوجي (علم أصول الكلمات فيقول إن الكلمة Laicos اليونانية تعني الشعب ككل ما عدا رجال الدين، أي بعيدا عن تدخلهم في حياته. وفي لاتينية القرن 13 نجد أن Laicos تعني الحياة المدنية أو النظامية كما كانوا يقولون في ذلك الحين"[2] ومنه اللائكية Laicité التي تعني تمييز عامة الناس عن الإكليروس.

ومن ثمة فإن الاشتقاق اللغوي يحيل إلى التمييز بين الروحي والمادي، بين الإلهي والبشري بين المقدس والزمني، كما نجد أيضا في اللغات الأوربية الحديثة كلمة Securalisme المشتقة من الكلمة اللاتينية Saeculum التي تعني لغويا الجيل من الناس والتي اتخذت معنى التمييز بين الزمني والروحي. وفي تحليل أركون للعلمانية يميز بين مرتبتين في حياة الإنسان وهما:

[1] محمد علي بار، المرجع السابق، ص 42

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 291.

مرتبة الرغبة Linstance du desir من الرغبة في الله وصولا إلى الرغبة البسيطة (الرغبة في الإنجاب والهيمنة وبين مرتبة إلحاح الفهم والعقل L'exigence l'intelligibilité de l'intelligibilité النضال من أجل الحق في المعرفة والفهم.[1]

يتضح من هنا المنحى الإبستمولوجي في مقاربة مُحَمَّد أركون لمفهوم العلمنة، دون أن يعني ذلك إغفاله لأبعادها الأخرى، كالبعد السياسي والاجتماعي والثقافي والأنثروبولوجي. فالعلمنة تتصل بقضايا السلطة الزمنية والسيادة العليا وطبيعة نظام الحكم، وكذلك بظاهرة التقديس ودور العامل الروحي كعنصر متعالٍ وأنطولوجي في حياة الأفراد والمجتمعات، إضافة إلى ارتباطها بالأيديولوجيات المعاصرة.

ويعود أركون ليحدد ويضبط مفهوم العلمنة بقوله: "العلمنة هي أولا وقبل كل شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية". وهذا الفتح بدأ تدشينه في المجتمعات العربية ولكنه اكتمل وأخذ صورته النهائية في المجتمعات المسيحية والعلمنة أيضا هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل للحقيقة.

أي أن العلمنة هي مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الروح، وأهم التحديات التي تواجه العلمنة التحدي المعرفي بالدرجة الأولى، أي كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ أي كيف يمكن أن نتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي لكل النفوس السائرة بغض النظر على اختلافاتها) نحو التوصل إلى الحقيقة.[2]

أما التحدي الثاني فيتمثل في طريقة نقل هذه المعرفة، حيث يجب إيجاد صيغة أو وسيلة لتوصيلها إلى الآخر دون تقييد حريته أو الحد منها، وهنا تكمن إشكالية التعليم والتدريس.

[1] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص 226.
[2] المرجع نفسه، ص 220.

ترتبط الأسئلة التي يطرحها أركون ارتباطًا وثيقًا بالأسئلة التي طرحها كانط في مشروعيه "نقد العقل النظري" و"نقد العقل العملي"، حيث تساءل كانط عن طبيعة المعرفة البشرية، وكيفية إدراكها، وأبعادها وتجلياتها من خلال أسئلته الأساسية: "ما الذي يمكنني أن أعرفه؟"، "ما الذي ينبغي أن أفعله؟"، و"ما الذي يمكنني أن آمله؟".

ومن هنا، فإن العلمنة تفرض مسؤولية معرفة الواقع معرفة دقيقة تتجاوز الخصوصيات الثقافية والدينية، إلى جانب مسؤولية نشر هذه المعرفة وتعليمها للأجيال الجديدة. وهي الفكرة ذاتها التي يعبر عنها أركون بطريقة أخرى حين يقول إن العلمنة تُشكل موقفًا روحيًا يتمحور حول مهمتين أساسيتين:

المهمة الأولى تتمثل العلمنة في بلورة معرفة نقدية تتطلب موقفًا محايدًا تجاه جميع الأديان والعقائد والنظريات السابقة، دون تحيز مسبق لأي منها على حساب الأخرى. كما تتضمن تطبيق العلاقة النقدية بشكل غير مشروط على كافة العمليات أو المجريات التي تقوم بها الروح، وهي تواجه صعوبات جمة أثناء تعاملها مع كثافة الواقع وإيهامه ومقاومته. فمعرفة الواقع عملية نضالية شاقة، إذ لا يمنح الواقع نفسه بسهولة.

والمهمة الثانية تتمثل مقدرتنا في نقل المعرفة المكتسبة بهذه الطريقة إلى الآخرين، فتصبح العلمنة، بهذا المعنى، ممارسة علمية موضوعية تسعى إلى تشكيل وعي دقيق وصحيح بالواقع. كما تتحول إلى ممارسة بيداغوجية تهدف إلى تأسيس فعل تربوي تعليمي يتيح نقل هذا الوعي إلى عقول الآخرين.

وهكذا يتجاوز أركون النظر إلى العلمنة على أنها فقط الفصل بين الكنيسة ورجالها والدولة وسيادتها. أي أن العلمنة أكبر وأعمق من التقسيم الثنائي للكفاءات بين الذرى المتعددة في المجتمع، فهي أكثر من مجرد تفريق بسيط بين الشؤون الروحية والشؤون الزمنية. وهو تفريق موجود في كل المجتمعات.[1]

[1] محمد أركون، الإسلام أوربا والغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001، ص 102

وحتى ينجح أركون في تأسيس خطاب العلمنة ضمن الفكر العربي الإسلامي الحديث من خلال إجراء حفر أركيولوجي في التراث العربي الإسلامي، يكشف من خلاله، وفق منظوره الخاص، عن المسلمات التي حكمت البعد العلماني في الفكر الإسلامي الأول، وهي كالتالي:

– العلمنة متضمنة في القرآن وفي تجربة المدينة.

– الدولة الأموية والعباسية كانتا علمانيتين وليستا دينيتين، بينما التنظير الأيديولوجي للفقهاء كان إنتاجًا عرضيًا مشروطًا بظروف عصره، يهدف إلى تغطية واقع سياسي وتاريخي بمحاجات دينية ذات مصداقية.

– لعبت القوة العسكرية دورًا كبيرًا مبكرًا في نظام الخلافة والسلطنة وكافة أشكال الحكم الإسلامية اللاحقة.

– محاولات عقلنة العلمنة الممارسة واقعيًا في المجتمعات الإسلامية، دون تنظير لها، وتطوير موقف علماني، قد تمت من قبل الفلاسفة المسلمين في الماضي.

– الأشكال المسماة بالإسلام "المستقيم" أو الأرثوذكسي هي انتقاءات اعتباطية واستخدامات أيديولوجية لمجموعة من العقائد والأفكار والممارسات التي تُقدم على أنها دينية خالصة.

– يجب إعادة فحص مكانة العامل الديني والتقديسي والوحي، ودراستها في ضوء النظريات الحديثة للمعرفة.

– الأنظمة السياسية التي ظهرت في المجتمعات العربية والإسلامية بعد التحرر من الاستعمار هي علمانية بحكم طبيعتها، أو علمانية واقعية، متأثرة بالنماذج الغربية في الإدارة والحكم، ومنفصلة عن النظرة الكلاسيكية للمشروعية الدينية العليا وعن الحداثة العقلية في الوقت ذاته.

– من وجهة النظر التي اعتمدناها في هذه الدراسة نجد أن العلمنة (إذ تؤخذ كمصدر للحرية الفكرية وكفضاء تنتشر فيه هذه الحرية من أجل افتتاح نظرية جديدة في ممارسة السيادة العليا والمشروعية هي عبارة عن شيء ينبغي الشروع به داخل المجتمعات الغربية الأوروبية المعاصرة أيضا.[1]

يوضح أركون المحاور الرئيسية للعلمنة، فعلى سبيل المثال، يعود إلى المعتزلة ويعتبرهم رواد العلمنة في التراث العربي الإسلامي، خاصة من خلال طرحهم لمسألة "خلق القرآن". يرى أركون أن هذا الموقف يمثل نهجًا علمانيًا قادرًا على إنتاج عقلانية جديدة، تعطي الأولوية للواقع والتاريخ والعقل في الفهم والاستيعاب، وتسعى إلى أنسنة الحقيقة والمعرفة لتحرير الإنسان من الاغتراب. لكن الموقف المعتزلي لم يحقق النجاح بسبب هيمنة التيار الأشعري الذي يقول بقدم القرآن، والذي أصبح الخط الديني الرسمي، لا سيما بعد قرار الخليفة القادر الذي منع الإشارة إلى الموقف اللاهوتي للمعتزلة بشأن "خلق القرآن".

تربط سوسيولوجيا أركون تراجع البورجوازية في العالم الإسلامي بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلاديين (الثالث والخامس الهجريين) بتدهورها، حيث حققت هذه الطبقة ثراءً اقتصاديًا كبيرًا في مدن مثل طهران، أصفهان، شيراز، بغداد، والبصرة، لكنها لم تواصل مسيرتها التاريخية كما فعلت البورجوازية الغربية. الأخيرة نجحت في تجاوز الحدود بين الفضاء الديني والفكري، حيث شكلت الأطر الاجتماعية والاقتصادية للمعرفة طبيعتها وتحكمت فيها. ففي أوروبا، حسمت العلمنة كأمر واقع عبر القوى الاجتماعية، ممثلة في الطبقة البورجوازية، ثم الثورة الماركسية–اللينينية التي مثلت انتفاضة البروليتاريا ضد الفلاحين والطوائف الدينية، حيث كان الصراع والقوة العاملين الحاسمين في نجاح العلمنة.

يدعو أركون إلى إعادة الارتباط بالعصر البورجوازي في تراثنا الإسلامي، والعودة إلى إرث المفكرين العقلانيين النقديين مثل التوحيدي، الجاحظ، وابن مسكويه. هؤلاء، برأيه، أسسوا لعقلانية

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص 182.

نقدية منفتحة في عصرهم، حيث تجلت العلمانية في كتاباتهم كموقف متقدم للروح يعكس تطور الفكر في زمانهم.

العلمنة في التجربة الغربية جاءت نتيجة ظروف سياسية، خاصة حروب الأديان في أوروبا، حيث كانت الحل الأمثل لمنع الدولة من الانحياز لعقيدة أو مذهب معين، ولحظر استخدام أتباع أي دين أو مذهب لقوة الدولة لصالحهم، سواء كانوا بروتستانت أو كاثوليك. لذا، أصبح الفصل بين الدولة والكنيسة ضرورة سياسية واجتماعية. ومع انتهاء السلطة الكهنوتية، التي كانت مؤسسة سلطوية أكثر منها روحية، شكّل إعدام لويس السادس عشر علامة نهائية على زوال السيادة الروحية على السلطة السياسية. فرضت الثورة الفرنسية العلمنة كبديل سياسي وفلسفي للنظام القديم، حيث أصبح الاقتراع العام مصدر السيادة العليا والهيبة في المجتمع، بدلاً من الوحي المؤول والمطبق من قبل السلطات الروحية.

على الرغم من ذلك، ينتقد أركون بعض مظاهر العلمنة وانحرافاتها، مشيرًا إلى مواطن التطرف فيها، خاصة في التجربة الفرنسية، موضحًا سياقها التاريخي والظروف التي نشأت فيها. وهنا تبرز مساءلته الإبستمولوجية للعلمانية، التي تستند إلى استنطاق مبادئها وأسسها. فيقول: "يبقى غائبًا عن الساحة ذلك الموقف العقلي الذي أتبناه، والذي يضع الموقفين الديني والعلماني على مسافة متساوية منه."

فإذا كانت خاصية الموقف الديني كما يعتقد أركون تبني الوحي دون التساؤل، أي وضعه بعيدا عن كل المناقشات البشرية، وتحويل فئة معينة، هي فئة الفقهاء لقراءة معطى الوحي دون غيرهم والتعامل مع قراءتها على أنها القراءة الصحيحة والأرثوذكسية، فإن العلمانية تحدث القطيعة التامة مع معطى الوحي وتضع ذلك شرطا لتحقيق استقلالية العقل.[1]

[1] محمد أركون، العلمنة والدين، المصدر السابق، ص 70

في هذا السياق، يفرّق أركون بين نوعين من العلمانية: العلمانية العامة والعلمانية المناضلة أو "العلمانوية" (Larcite ،lacisime)، التي تُعرف أيضًا بالعلمانية المغلقة، والعلمانية المنفتحة.

ينتقد أركون العلمانية المغلقة أو "العلمانوية"، بوصفها أحد تجسيدات العلمنة المرتبطة بصعود النزعة الوضعية والعلموية، لأنها استبعدت جميع القضايا المتعلقة بالدين والمقدس والمتعالي من الفضاء التعليمي، خاصة في المدرسة العامة بفرنسا التي أسسها جول فيري في أواخر القرن التاسع عشر. وقد تم بموجبها منع تدريس المذاهب الدينية، نتيجة لما عانته فرنسا وأوروبا من حروب دينية.

يقول أركون بضرورة التمييز بين الدين كتنزيه روحاني وشغف بالمطلق، والدين كممارسات ثقافية واجتماعية تحولت إلى سياسية وسلطوية، لأن الأفراد لا يمكنهم العيش دون مقدس أو رمزية روحية. وهذا ما تتجاهله العلمانية المغلقة في فرنسا. هذه هي المسافة النقدية التي يحتفظ بها أركون في تناوله للعلمنة كموقف عقلي تجاه المعرفة. لذا، يقترح إدماج العامل الديني في الفضاء العام للمجتمع من خلال دراسة الدين كنظرة أنثروبولوجية محايدة، بعيدًا عن التدريس المذهبي التقليدي الذي قد يؤجج العصبيات الدينية ويولد العنف المقدس.

لن يتحقق ذلك إلا بتحرير الأديان من أسسها اللاهوتية وتحديداتها الدوغمائية غير التاريخية، مما يتيح لأركون خلق معنى جديد للعلمنة، يتجاوز حصرها في تجربة تاريخية محددة، ويحولها إلى تجربة إنسانية ديناميكية تتجاوز التاريخ والأحداث التاريخية.

بالنسبة للمجتمعات العربية والإسلامية، يرى أركون أنها منخرطة في واقع علماني نتيجة إيديولوجيا التنمية المتبعة منذ الاستقلال. بل إن الحركات الدينية الإسلامية، التي تدعو إلى العودة للإسلام وتطبيق الشريعة، هي ذاتها علمانية في ممارساتها اليومية ووظائفها واحتياجاتها الأساسية.

يرى أركون أن مستقبل العلمنة في الإسلام يعتمد على انتشار الحداثة العقلية والفكرية ورواج النقد الفلسفي، إذ تُتيح هذه الحداثة المواجهة بين الرؤية العلمانية والرؤية الدينية للعالم، أي بين طريقتين مختلفتين في الإدراك والوعي والمعرفة. وهذا يناقض ما يذهب إليه بعض المستشرقين الذين

يرون أن الإسلام، على عكس المسيحية، لا يقبل العلمنة، وأنه لا يفصل بين الروحي والزمني أو بين السيادة العليا والسلطة السياسية، مكررين بذلك الخطاب الأصولي الكلاسيكي والمعاصر.

وما تنتهي إليه من تحليل أركون للعلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية هو أن السيادة كذروة عليا لكل تشريع، أو المشروعية العليا المقدسة ظلت في حالة توتر مع السلطة السياسية وكانت السلطة السياسية غالبا ما تخضع السيادة لإرادتها وتتلاعب بها من أجل إضفاء المشروعية على ممارستها، وجاءت العلمنة في الغرب لتحتكم للاقتراع العام بدل السيادة العليا.[1]

[1] كيحل مصطفى، المرجع السابق، ص 226.

المبحث الثالث: العلمانية والعقل الإسلامي (التحليل النقدي للتراث)

أولا: العلمانية والدين

يؤكد أركون أن هناك خصومة واضحة بين الدين والعلمانية، فالدين مرتبط بالموروث كوضع إلاهي مقدس يتصف بالمطلق، في حين أن العلمانية تجربة حداثية وموقف جديد منفتح، لذلك من شروط أركون أن تُعاد صياغة علاقة الدين بالعلمنة أي "إعادة تفحص مكانة العامل الديني في المرحلة الراهنة من الحداثة[1]، إضافة إلى ذلك يوجه أركون دعوة إلى ضرورة إحداث قطيعة نهائية مع كل ما يشترط الموقف الديني ويتحكم به، فالفرضيات الميتافيزيقية المرتبطة بالدين ليست شرطا ضروريا للوجود، إذ أن الوحي ما هو إلا ظاهرة أو معطى مثل أي معطى آخر، ويمكننا أن ندرسه كمؤرخين وكعلماء اجتماع.[2]

يتمعن أركون أكثر في محاولة التعرف على الأسباب الحقيقة وراء هذا النفور الحاد للعلمنة من طرف المسلمين رغم أنها ثوب جديد للدين المنفتح على دروب الرؤيا الحداثية –التي هي أصلا– تخدم مصالح المجتمع وتعمل على تطوير علاقته بالدولة أمام تحديات الفكر العالمي, فالإسلام "بحد ذاته ليس مغلقا في وجه العلمنة، ولكي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة فإن عليهم أن يتخلصوا من الإكراهات والقيود النفسية واللغوية والأيديولوجية التي تضغط عليهم وتُثقل كاهلهم، ليس فقط بسبب رواسب تاريخهم الخاص بالذات، وإنما أيضا بسبب العوامل الخارجية والمحيط الدولي، وعليهم لكي يتوصلوا إلى ذلك أن يعيدوا الصلة مع الحقيقة التاريخية للفكر الإسلامي في القرون الهجرية.[3]

كما يبين أركون في قضية الإسلام والعلمنة أنها قضية حياتية حاسمة، فهي مطلب ملح في المجتمعات العربية الإسلامية، "وهي تطرح نفسها في فرنسا أيضا، وذلك ليتشكل معنى الدولة بالمعنى

---

[1] محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، المصدر السابق، ص ص 68-69.

[2] المصدر نفسه، ص 71.

[3] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص 224.

الدقيق والحديث للكلمة، وكل القادة المسلمين يتمنون تطبيقها في مجتمعاتهم، ولذلك فهم يحاولون إدخال الأفكار الحديثة في مجتمعات لا تزال عتيقة البنى والهياكل في معظمها.[1]

ويرى أنه يستحيل القول بأن "العلمنة لم تعش حياتيا أو لم تعرف بيئات الإسلام[2]، بل "كانت الدولة في البداية تبحث عن تبرير أو تسويغ ديني، هذا لاشك فيه، لكن في الواقع، أن الدولة هي في الأساس علمانية، واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كأي دولة ناشئة[3]، إلا أنها تفتقد للإطار الفكري والفلسفي المنظر لها، أي تنقصها "المراجع التاريخية اللازمة لكي نعرف كيف كانت مشكلة العلمنة قد طرحت نفسها داخل المجتمعات الإسلامية لأن "الإسلام لم يعرف أبدا في تاريخه تفكيرا فلسفيا يطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم. لهذا نصب أركون نفسه كفيلسوف منظر ومؤسس للإطار الفكري للعلمنة في الفكر المعاصر.

وإذا ما تم توجيه سؤال لأركون عن سبب عدم وجود العلمنة كإطار فكري في التراث التاريخي للمسلمين، رغم وجودها في الواقع، فإنه يرد على ذلك إلى أيديولوجيا التبرير أو التاريخ المؤدلج، وإلى جملة العوائق الإبستيمولوجية (الدوغماتية، الأرثوذوكسية، الأيديولوجيا التي حالت دون معرفة الحقيقة التاريخية كما حدثت بالفعل وكأنها حية.

لقد أثرت هذه العوائق التي حددها أركون على العقل بداية من القرن الثاني عشر الميلادي إلى فترة النهضة العربية الإسلامية، حيث تغلب إسلام بدوي ريفي، ممثلا في ظاهرة المغول والأتراك، على إسلام مدني حضري، فانطفأت جذوة العقل، وأخذت الحركات الاحتجاجية تختنق وتضمحل تدريجيا في أرض الإسلام إلى أن اختفت نهائيا فيما بعد[4]، لغياب العقل النقدي الذي أصبحنا نفتقد إليه، متأثرا بأساليب الرقابة الشديدة والمنع الصارم، فكثرت التناقضات والعقد التاريخية المزمنة في تراثنا

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 276

[2] المصدر نفسه، ص 295

[3] المصدر نفسه، ص 277

[4] المصدر نفسه، ص 277.

ومجتمعاتنا، والتي لا تزال إلى اليوم لم نفكر فيها ولم نحاول حلها "وهذه هي الأشياء التي يكشف عنها النقد التاريخي الحديث.[1]

يحدد أركون من جهة أخرى كيفية تحرير العقل النقدي من "القيود الابستمولوجية" التي فرضها العقل الدوغماتي على جميع الممارسات الفكرية التاريخية.[2]

هذا لا يكون في نظره إلا من خلال إعادة قراءة الموروث السياسي الإسلامي بالمناهج الغربية الحديثة المطبقة في دراسة العلوم الإنسانية والاجتماعية كالتفكيكية والأركيولوجيا والتحليل النقدي، إذ يقول: هناك ضرورة قصوى لاستخدام "كل مناهج العلوم الاجتماعية وإمكانياتها المعرفية من أجل التفكير جديا بالمضامين التاريخية الموضوعية.[3]

ثانيا: العلمانية والتحليل النقدي للتراث

تعد اجتهادات المفكر مُحَمَّد أركون حول الفكر العربي المعاصر بارزة، لما أحدثه من مواجهات معرفية بين التراث العربي ومنجزات الحداثة الغربية، وهو في ذلك صاحب مشروع فكري جاد طموح وشجاع، وقد استند فيه إلى العلمنة في بعدها المعرفي من خلال استثمار منجزات العلوم الانسانية ومناهجها الجديدة في الانتروبولوجيا والسوسيولوجيا واللسانيات والسيميائيات والتفكيكية والأركيولوجية وغيرها.[4]

يضيق الأفق المعرفي في الفكر الإسلامي أو يبدو مسدود الرؤى مديرا ظهره للقراءات العلمية والنقدية، وهذا ما اهتم أركون بمتابعته وتناوله بالفحص والدرس، فجوهر المهمة التي يقوم بها أركون نقد العقل الإسلامي"، وهي مهمة خطرة وشائكة ومحفوفة بالمهاول والمخاوف. إلا أنه يملك شجاعة

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 281

[2] المصدر نفسه، ص 290.

[3] محمد أركون، الإسلام: أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، المصدر السابق، ص 08

[4] البشير ربوح، المرجع السابق، ص 56.

علمية نابعة من الوعي بأن كل خطاب يزعم امتلاكه للحقيقة هو خطاب مشبوه، وأن القراءة البريئة – والمعرفة المحايدة لا وجود لها.[1]

العلمنة إذن، هي المنهج الجديد لقراءة التراث، متجاوزةً الرؤى الكلاسيكية المقدسة والتبجيلية، وتتبوأ من خلالها موقعًا وسطيًا يجمع بين الغوص في التراث الفكري الإسلامي القديم وإثرائه بمنجزات الحداثة الغربية. يقول أركون: "المجتمعات الإسلامية تجد نفسها دائمًا تحت هيمنة منهجية وإبستمولوجية العلم الغربي. والإسلاميات التطبيقية تسعى لتفكيك هذه الهيمنة، لا بإنتاج دراسات موثقة ومحققة فحسب، كما فعل الاستشراق سابقًا، بل أيضًا بتحمل مسؤولية طرح المشكلات الفعلية التي تعاني منها هذه المجتمعات وحلها عبر مسار علمي ومنهجية علمية." هذا هو الهدف المزدوج للإسلاميات التطبيقية، التي تسعى من جهة للانخراط في المجتمعات الإسلامية لفهم مشكلاتها القديمة والحديثة ومعالجتها، ومن جهة أخرى تساهم في إغناء البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلباته النظرية. إن الباحث المتخصص في مجال الإسلاميات التطبيقية ينبغي عليه أن يبقى مشدودا " ومنخرطا تماما في الحقيقة الواقعية المعاشة للمجتمعات الإسلامية لكي يستطيع أن يتحدث عنها ويدعي مسؤولية فهمها.[2]

تبرز جليا رؤية أركون في تطرّقه لمسألة المواجهة المعرفية بين التراث والتحديث، لذلك يُنادي في الإسلاميات التطبيقية بتطبيق مناهج مستحدثة وتفعيلها مع التراث الأصيل؛ أي أنه يهدف من وراء مشروعه النقدي إلى دراسة التراث دراسة علمية ولذلك ينتقد الطريقة المثالية المتعالية محاولا رسم بعض المعالم الكبرى للمنهجية المناسبة لدراسة التراث العربي – الإسلامي.[3]

---

[1] نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2008، ص 111

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص 276.

[3] الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر: محمد عابد الجابري، محمد أركون، فتحي التريكي ومطاع صفدي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 74.

ودعوة أركون الاعتماد على العلمانية كموقف فكري لدراسة تراثنا الإسلامي، من خلال قراءته قراءات جديدة عميقة ومتحررة، ستفيد حتما في كسر هالة الافتخار والتمجيد والتعظيم، وستكسبنا الخبرة المعرفية والعدة العلمية لقراءته قراءة تليق بسياق ووضع المسلمين الراهن، الذي سادته التصورات التقليدية والتفسيرات الكلاسيكية وما يلفها من جمود وسكون وهو ما يجعلها اليوم خارج مجالي القوانين المعرفية السائدة والأنساق الفكرية؛ لأن هذا التصور البالي لا يستطيع أن يُفكر ولا يريد أن يفكر في المفاهيم والقيم الحداثية تفكيرا معرفيا مؤسسا[1]. يقول أركون في هذا الصدد: " وبدلا من أن نتلهى بالافتخار به وتمجيده وتعظيمه فقط، هذا التمجيد والتعظيم الذي يفصلنا حتما عن الواقع التاريخي الراهن، ينبغي علينا تحليله تحليلا نقديا بكليته ليس من أجل التسفيه أو الحط من قدره وأهميته، وإنما من أجل تفكيكه وتبيان سبب نشأته وتشكله على الطريقة التي نشأ بها وتشكل، ولماذا مارس دوره كما مارسه في المجتمعات التي هيمنت فيها الظاهرة الإسلامية.[2]

هنا نجد أركون يدعو صراحة إلى إحداث قطيعة معرفية مع هذه الخطابات الفقهية والأرثوذكسية التي تعج بالميثولوجيا والتقديس والتي يطغى عليها الطابع اليقيني والمتعالي الذي ينقل خطابهم من التفسير والشروح إلى مسلمات معرفية تؤثر تأثيرا ضمنيا كبيرا على الإسلام والمسلمين اليوم. من هنا أصبحت مسألة العلمنة داخل الدين مسألة تطرح نفسها بإلحاح، وذلك لمحاربة أي شكل من أشكال "التحجر العقلي" أو حتى حد التطرف التنظيري والمغالاة في الأدبيات المتراكمة.[3]

وهو يسلك من خلال العملنة مسلكا نقديا يتضامن فيه ونتاج الحداثة وما ولده البحث العلمي، وهو يميل في قراءته للنص القرآني ميلا علميا صريحا، حيث يقول: "إننا نريد أن نقتنص أو

[1] محمد أركون، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، المصدر السابق، ص ص 44-45.

[2] محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، دار الساقي، بيروت-لبنان، ط2، 1995، ص XVII

[3] محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص33.

نفتح فضاء جديدا للتحري العلمي عن الظاهرة القرآنية[1]. واعتماده على الأدوات التفكيكية واللسانية وغيرها في تحليل الخطاب الديني لا يروم من ورائها نبذ خطاب الوحي أو خلع مشروعيته وهيبته وقداسته ولم يرم به في دوائر البالي والقديم والمستهلك مثلما فعلت الثورات العلمانية الأوروبية.[2]

يواجه مُحَمَّد أركون التيولوجيا بنقد علمي، مستخدمًا أدوات الحفر والتفكيك والتحليل الألسني، ليتمكن من التفريق بين القيود التي فرضها العقل الدوغمائي على تصورات الماضي، سواء البعيد أو القريب، وبين الإمكانيات المتجددة التي يتيحها الخطاب القرآني من آفاق للتفكير والتأويل والمعاني الاحتمالية والإبداعات الرمزية.

حاول أركون إزاحة العوائق التي تحول دون قراءة العقل والفكر قراءة معرفية وعلمية رصينة، متحررة من سلطة المقدس. ويسعى أركون إلى بناء إطار نظري فكري يتيح تقديم حلول للمشكلات اليومية والمعاشية. فالعلمنة في مشروعه تهدف إلى تأسيس هذا الإطار النظري والفكري لمواجهة الصعوبات والمشكلات المعاشة بطريقة تجريبية واقعية ومحسوسة، لكن بصورة منظّرة ومنهجية.

ثالثا: الملامح العملية للإسلام:

لا ينشأ شيء من فراغ، ومن هذا المنطلق بدأنا دراسة هذا الموضوع، متناولين أصل المشكلة التي طرحها مُحَمَّد أركون وسبقه إليها فلاسفة ومفكرون في دراسة العقل الإسلامي العربي. انطلقنا من المفاهيم الأولية، أو ما يُعرف بالإسلاميات الكلاسيكية، التي تُمثل خطابًا غربيًا عن الإسلام، أي خطابًا يسعى إلى العقلانية في دراسته، لكنه في جوهره تفكير غربي بحت. وينطبق الأمر ذاته على المسلمين عند تناولهم للمسيحية، التي لم تحظَ بسمة العقلانية في فهم نصوصها الدينية، بل عُبّر عنها بـ"فترة الجمود العقلي".

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، المصدر السابق، ص 38.

[2] محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، المصدر السابق، ص 93.

الإسلاميات الكلاسيكية، إذن، ركزت جل اهتمامها على دراسة كتابات الفقهاء المجتهدين في تبسيط الدين لاستيعاب معالمه الحقيقية، لكنها لم ترتقِ إلى مستوى الدراسات العقلية العميقة التي تتيح فهمًا شاملًا للظاهرة القرآنية وما تحمله من تأويلات قادرة على تغيير المعنى الحرفي للنص القرآني. ومن خلال هذه التحليلات، يمكننا عرض موقف أركون النقدي، الذي يسعى إلى إعادة النظر في المفاهيم الكلاسيكية للفكر العربي الإسلامي، متجاوزًا الرؤى التقليدية نحو قراءة أكثر عمقًا وحداثة.

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

طرح مُحَمَّد أركون مشروعه في الدراسات الإسلامية ليُعنى به الباحثون العرب والمسلمون، لكونه مشروعًا يركز على دراسة النصوص الدينية بشكل عام، ويهدف إلى فهم الظاهرة الدينية في أفق أوسع يتجاوز الإطار الإسلامي. إذ يرى أركون أن الاكتفاء بالنظر إلى تاريخ الإسلام كدين، دون مراعاة تطورات الأديان الأخرى، يحد من شمولية الفهم ويعيق تطوير رؤية معرفية موسعة للظاهرة الدينية.

يفتح مشروع أركون آفاقًا أوسع لتاريخ الأديان، انطلاقًا من القرآن ومنطقه الذي يطرح قضية الخلاص، أي كيفية عيش حياة المؤمنين وفق كلام الله لتطبيقه في حياتهم بهدف النجاة من العذاب. ويُعلم أن فكرة الخلاص موجودة في التوراة مع موسى والأنبياء المذكورين في القرآن، مما يدعو إلى الاهتمام بالتاريخ الروحاني، الذي يختلف عن التاريخ السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، إذ يرتبط التاريخ الروحاني بتأثير كلام الله على البشر.

يؤكد أركون أن المسلمين لم يمارسوا بعد تاريخ الأديان، لأنه غير موجود في تراثهم الفكري. ويشير إلى أن كتابات مثل "الملل والنحل" للشهرستاني وابن حزم قد أُهملت، إذ ركز المسلمون على

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص ص 51-53.

تاريخ الإسلام أكثر من تركيزهم على القرآن نفسه. ويرى أركون فرقًا بين القرآن، بوصفه كلام الله الموجه للجميع، وبين اجتهادات الفقهاء التي تُشكل فهمًا للظاهرة الإسلامية، والتي تتغير باختلاف الظروف التاريخية والثقافية والقوى السياسية المؤثرة في المجتمع.

يشدد أركون على أهمية فهم القرآن كمصدر يفتح آفاق التدبر والتفكر والتعقل، مشيرًا إلى تكرار عبارات مثل "أفلا تتدبرون" و"أفلا تعقلون" في النص القرآني. لكن هذا التفكير المتوسع تم تهميشه وضيّقت مجالاته. ومن خلال منهجه، استطاع أركون صياغة فهم دقيق لتطور تاريخ الإسلام، معترفًا بوجود مذاهب متعددة نشأت خلال الدولتين الأموية والعباسية. في القرون الأربعة الأولى للهجرة، تمتع المسلمون بحرية لا بأس بها في التفكير والمناظرة، مما أدى إلى تنوع المواقف الفكرية وظهور مذاهب في علم الكلام والفقه وغيرهما. يرى أركون أن القرآن يحمل معانٍ متعددة لا يمكن حصرها في اتجاه واحد، لكن هذه المذاهب تطورت في ظل ظروف سياسية أثرت على البحث الديني، حيث استُخدم الدين لتشريع السلطة السياسية. هذا الاستخدام أنتج مشكلات عديدة يجب دراستها، خاصة كيفية سيطرة العامل السياسي على بعض المذاهب، مما أدى إلى التطرف الديني.

فالانفصال التدريجي للإسلاميات التطبيقية عن الإسلاميات الكلاسيكية من موجب أن هذه الأخيرة، قدمت مضامين وأفكار محددة حول الإسلام إلى جمهور غربي، وعليه فالسعي الحثيث للإسلاميات التطبيقية في دراسة الإسلام ضمن منظورين متكاملين، كفاعلية علمية داخلية للفكر الإسلامي، ذلك لأنها تريد أن تستبدل بالتراث الإفتخاري والهجومي الطويل الذي ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى الموقف المقارن، وكفاعلية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله، فالإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية.[1]

أدى ذلك إلى ظهور مفاهيم جديدة غيّرت البنية المفاهيمية لبعض المصطلحات، مثل مفهوم "الظاهرة القرآنية" الذي أُطلق عليه لاحقًا "الظاهرة الإسلامية". لكن هذا لا يعني عزل القرآن عن

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص 72.

مشروطيته التاريخية أو السوسيولوجية للتركيز على تعاليه. فالظاهرة القرآنية تتميز عن الظاهرة الإسلامية بشروطها اللغوية والسيميائية والتاريخية. لغويًا، يتضح أن الخطاب القرآني يختلف عن غيره من الخطابات في اللغة العربية، ليس بمعنى التفوق الذي ركزت عليه نظرية الإعجاز في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، التي ترى في الصياغة اللغوية للقرآن تفردًا لا يضاهيه الإنتاج الأدبي العربي، بل بمعنى المعطيات الشكلية والنحوية والمعنوية والبلاغية والأسلوبية والإيقاعية الخاصة بالقرآن، والتي يمكن رصدها وتحليلها علميًا.

من الناحية السيميائية، يتسم الخطاب القرآني بتركيبته المبنية وفق مخطط تواصلي محدد، حيث يوجه الخطاب الرباني إلى المؤمن والكافر على حد سواء. يتم هذا التواصل عبر وسيط يتمتع بمكانة متميزة وسلبية في آن واحد، وهو النبي مُحَمَّد عليه الصلاة والسلام، الذي كان مجرد ناقل للوحي.

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

دراسة الظاهرة الإسلامية تختلف جوهريًا عن دراسة الظاهرة القرآنية؛ فبعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، توقف الخطاب القرآني عن أداء دوره كقوة منظمة تشكل وعيًا في سياق الأحداث المعاشة لجماعة المؤمنين. فالظاهرة القرآنية ترتبط مباشرة بالوحي وانبثاقه في زمن النبوة، بينما الظاهرة الإسلامية تشمل التطورات التاريخية والاجتماعية والفكرية التي تبعت ذلك، والتي تأثرت بالسياقات السياسية والثقافية المختلفة.

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص 74.

لم ترتقِ التصورات والتأويلات والمفاهيم والتحديدات إلى مستوى التصور السديد والتأويل الصائب المنشود. فالانتقال من الظاهرة القرآنية إلى الظاهرة الإسلامية يتم على مستويين متمايزين ومترابطين في آن واحد. الأول يتعلق بالدولة والمؤسسات وعمليات التمثل أو الدمج الأيديولوجي للجماعات والمجتمعات، والثاني يرتبط بالإنجازات العقائدية والثقافية وبالنفسيات الفردية والجماعية. في كلا المستويين، يظل الإسلام عامل تغيير وتحول، لكنه يتحول بدوره تحت تأثير عوامل خارجية. وكلما ابتعد عن منبعه الأصلي، ازداد الحنين إلى الصفاء المفقود لمعاني القرآن الكريم.

زيادة إلى ذلك أن لفظ القرآن لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرته، أما ما جمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودون بين دفتين، فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لو يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقم به النبي ولم يأمر به.[1]

يتيح هذا النهج إمكانية تعزيز فكرة الترابط والتضامن بين السلطة السياسية والدينية، حيث يمكن أن يؤدي التركيز على هاتين النقطتين إلى تعزيز الرؤى الرسمية، مما قد يؤدي إلى إغفال القطاعات غير الخاضعة للسلطة الرسمية في المجتمع.

[1] MOHAMMED ARKOUN, Penser l'islam LAPHOMIC, ALGER, 1993, p 89.

الفصل الرابع: دراسة تحليلية مقارنة بين المسيري وأركون

المبحث الأول:حدود التمايز والإختلاف

المبحث الأول: أوجه التقارب والإتفاق

المبحث الثاني: رؤية استشرافية للعلمانية في الواقع العربي

تقديم:

بعد أن تم عرض مفهوم كل مفكر حول العلمانية والنموذج الفكري الخاص بكل منهما وتناول بعض المفاهيم المرتبطة بها أو البديلة لها عند كل مفكر، فهنا ينبغي أن نتطرق إلى الجوانب التطبيقية، ففي هذا الفصل سيتم الوقوف عند أبرز نقاط التباين والاختلاف لدى كل منهما، حيث نتناول **المرجعية الفكرية** العامة لكليهما إضافة إلى **المنهج** المعتمد بالنسبة لهما ثم **تصور** كل مفكر عن العلمانية في العالم العربي وتحولها من الجانب الابستيمولوجي إلى الجانب الأنطولوجي والتي بالأساس سوف ترتبط بتعريف كل منهما للعلمانية وتستمد تلك الرؤية منها، فالأمر منطقي ما دام هنالك اختلاف في مفهوم العلمانية عند أركون والمسيري بالضرورة سينتج اختلاف في كيفية تطبيقها في واقعنا العربي لنستنتج **موقفهما** الخاص من العلمانية اتجاه المجتمع العربي الإسلامي مادام بحثنا يرتكز على البيئة العربية الإسلامية، ورغم وجود اختلاف بين المسيري وأركون فإن هذا لا ينفي وجود تقاطعات ونقاط مشتركة بينهما من حيث **التأصيل والتأسيس للعلمانية في العالم العربي الإسلامي ومن حيث النزعتين النقدية والإنسانية بالإضافة إلى توجههما الحداثي** وعليه سنقوم بعرضها وتحليلها، ونحاول عرض الرؤية الاستشرافية حول مستقبل العلمانية على مستوى الأمة العربية الإسلامية:

المبحث الأول: حدود التمايز والاختلاف

إن الفلسفة بطبيعتها قائمة على النسقية الفكرية، وجوهرها الاختلاف وعدم التماهي الكلي والذوبان في الطرف الآخر فكرا وسلوكا، وذلك مرده إلى النزعة النقدية التي تأسست عليها، فالفيلسوف ليس مجرد متلقي سلبي ومنفعل لما يُعرض عليه من أفكار ومعارف ومهارات، بل على العكس من ذلك هو فاعل ناقد منتقي كاشف لكل أشكال الوهم والتكلس الفكري، ومعياره في هذا هو العقل والمنطق الذي يحدد صواب الفكرة من فسادها ولعل ما يختلف فيه كل من عبد الوهاب المسيري و مُحَّد أركون يتمثل في:

أولا: المرجعية الفكرية

فعندما نقرأ سيرة المفكر المصري **عبد الوهاب المسيري** في أحد أمتع مؤلفاته "**رحلتي الفكرية**" نكتشف الكتب الفريدة التي أرّخت للمشروع الفكري من بداية نموه وحتى نضجه إلى استوائه، مرورا بحياته الفكرية، فكانت فكرته في المتن والسيرة والمفكر حاضر في الهامش، بخلاف السير الذاتية التي ترصد حركة الإنسان نفسه.

الكتاب يروي رحلة فكرية امتدت خمسين عامًا، أنتج خلالها مؤلفه أبرز موسوعة عربية عن اليهودية، إلى جانب العديد من المؤلفات الأخرى، ليقدم في هذه السيرة الممتعة خلاصة تجربته وثمار أفكاره للقارئ.

لاشك أن مذكرات المسيري تمثل الوسيلة الأوثق لفهم جوهر موسوعته والتوقف عند معالم رؤاه كمفكر بارز وباحث عميق. ومن هنا، أسعى من خلال هذا البحث و التحليل إلى تقريب سيرته الفكرية، مشاركًا القارئ خلاصة رؤاه والنماذج التفسيرية التي استنبطها -كما بدت لي- والتي مكنته على مدى نصف قرن من اختراق أعماق الظواهر التي كرّس حياته لدراستها.

لم يكن عبد الوهاب المسيري مفكرًا منعزلاً في عزلته، بل كان رجلاً عاش تجربة حياة غنية ومتنوعة، حيث تحولت به الأيام في مساراتها، حاملاً تأملات ذاتية عميقة. بدأ رحلته من إيمان فطري تشبّع به في مسقط رأسه بدمنهور، ثم مر بفترة وجيزة مع الإخوان المسلمين، قبل أن ينتقل إلى مرحلة الشك والتمرد، لينضم بعد ذلك إلى الماركسيين، متبنيًا رؤيتهم وفكرهم المادي، في تجربة فكرية وحياتية متميزة. يقول عنها: ''كانت تجربتي الماركسية القصيرة لها جوانبها السلبية والمظلمة دون شك، فاستخدام الصراع الطبقي أو وسائل الإنتاج كمعيار نهائي، والبحث الدائب عن العمال والفلاحين بحسبانهم قوى فاعلة ستغير التاريخ (خصوصا العمال بطبيعة الحال) قد جعلا رؤيتي للفكر والأدب رؤية اختزالية إلى أقصى حد.''.[1]

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، المصدر السابق، ص102.

انفصل عن جماعة اليسار التنظيمية بعد تجربة قصيرة، إذ لم يتقبل نفسياً تناقضهم الأخلاقي بين التنظير والممارسة. ورغم ذلك، ظل المنظور الماركسي يؤثر فيه لفترة طويلة، متأثراً بمدرسة فرانكفورت أو ما يُعرف باليسار الجديد، التي قدّم روادها (هوركهايمر، أدورنو، ماركوز) نقداً عميقاً للحداثة الغربية. لاحقاً، اطلع على أفكار عالم الاجتماع ماكس فيبر، فتحرر من الرؤية المادية الأحادية للحياة، وارتقى إلى تفسير أكثر شمولية للإنسان. وأخيراً، استقر به المقام عند الإيمان بعد رحلة فكرية طويلة. قال عنها: "ولم يولد الإيمان داخلي إلا من خلال رحلة عقلية طويلة، ولذا فإيماني إيمان تأملي عقلي، لم تدخل عليه عناصر روحية، فهو إيمان يستند إلى إحساس بعجز المقولات المادية عن تفسير ظاهرة الإنسان وإلى ضرورة اللجوء إلى مقولات فلسفية مركبة".[1]

أدرك المسيري أن التفسير المادي يقدم رؤية سطحية تختزل الإنسان إلى بُعد واحد، بينما الإنسان كائن أعمق من مجرد المادة. وقد ساهمت قراءته للشعر الرومانتيكي، الذي يتحدى مادية وعقلانية عصر التنوير الأوروبي ويبرز الجانب الإنساني، في تعزيز هذا الوعي. كما جذبت انتباهه قراءة المفكر المسيحي أنور عبد الملك للبعد الحضاري في الإسلام، إذ قال عنه:"ومن الأمور التي تستحق الذكر أن الدكتور أنور عبد الملك كان كثيراً ما يتحدث عن الإسلام الحضاري، ويؤكد أنه لا يمكن فهم البعد الحضاري للإسلام إلا بالذهاب إلى جنوب شرقي آسيا، بحيث يرى المرء بنفسه الفرق بين المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية. وكان لهذا أعمق الأثر فيّ وفتح عيوني على الجوانب الحضارية في الإسلام وفي أمور كنت أعي بها دون أن أدركها بشكل واضح"[2].

رؤية وعزيمة المسيري:

تميّز المسيري بانخراطه المبكر في مشروع معرفي يتمحور حول فهم الظاهرة الصهيونية. هذا "المشروع البوصلة" منح حياته نقطة تحول جوهرية، رافقها الجدية والإصرار، حيث يضفي المشروع معنى عميقاً للوجود. وقد أدرك المسيري أهمية ذلك في مرحلة مبكرة من حياته حيث يقول : "بدأت

[1] المصدر نفسه، ص 91.

[2] المصدر نفسه، ص 236.

كتابة الموسوعة وأنا في الثلاثينيات من عمري، أبدأ أحيانا في السادسة صباحاً ولا أنتهي إلا في الثانية عشرة مساء .وعلى الرغم من تقدمي في السن، فإن حصتي من النشاط والصحة كانت آخذة في الازدياد بحيث كنت أكثر نشاطا في الثامنة والخمسين مني في الخامسة والثلاثين".[1]

لم يكن المسيري متميزاً في صغره، إذ رسب في الثانوية وكان معدله متوسطاً. لكن كلمة من أستاذه أشعلت شرارة الثقة في نفسه حين قال له: "أنت عبقري". تأثر المسيري بهذه الكلمة بعمق، فأخذها على محمل الجد، وتحولت إلى دافع لتفوقه وعبقريته لاحقاً.

كان العامل الحاسم في مسيرة المفكر الكبير عبد الوهاب المسيري هو إرادته الصلبة. فعندما كان يدرس الماجستير في أمريكا، كلفه أستاذه بقراءة قائمة طويلة من كتب الأدب الرومانسي والنقد الأدبي. تحدى المسيري نفسه في ماراثون قراءة استمر ثمانية أشهر متواصلة حتى أكمل تلك المجلدات. وعن هذه التجربة، قال المسيري: ‘‘خرجت من فترة الحضانة هذه وقد ملكت ناصية الخطاب النقدي بشكل يسمح لي بالدخول في حوار مع زملائي وأساتذتي، ولكنني اكتشفت أني أكاد أكون الطالب الوحيد الذي قام بهذه العملية شبه الانتحارية (إذ اكتفى الآخرون بقراءة الملخصات)، فذاع صيتي لدرجة أنني بدأت إلقاء الدروس الخصوصية على أصدقائي"[2].

لقد واجه مشروع عبد الوهاب المسيري الفكري تحديات عديدة. إذ تعرض منزله في أمريكا، الذي شكل نواة مشروعه، للسرقة، وأدرك أن عصابة مدعومة من جهات صهيونية سعت لإضعاف عزيمته. كما عاصر هزيمة حزيران 1967، التي هزت معنويات الكثيرين، لكنه ظل ثابتاً، متمسكاً بجبهة الفكر، محافظاً على موقعه بينما انهارت الجبهات العسكرية. وفي أزمة الكويت والعراق، كادت الحرب تدمر أوراقه وبحوثه، لولا تصميمه الذي قاده للسفر إلى الكويت ونقل وثائقه براً إلى مصر. وعندما ذاع صيت موسوعته، واجه تهديدات متكررة من جماعات صهيونية في فلسطين المحتلة، لكنه استقبلها بثبات وهدوء، وقد قيّم هذه الطريقة بقوله: "ولعل هذه المقدرة على الانفصال المؤقت عن

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، المصدر السابق، ص77.

[2] المصدر نفسه، ص 108.

الواقع هي التي مكنتني من كتابة الموسوعة فيما يزيد على ربع قرن"[1] بل ساعدته القدرة على بلورة الرؤية الكلية للواقع، فحين كتب للأهرام مقالاً عن الصراع العربي الإسرائيلي وتنبأ بهزيمة إسرائيل في 73، التفت له مُحَمَّد حسنين هيكل قائلاً: "لقد استطعت رؤية الحدث أفضل من الصحفيين".

وللحظات الفراق الحتمي عيوب خاصة عرضها علينا بقوله: "كنت في الولايات المتحدة عام 1980م أكتب كتاب "أرض الوعد" مستغرقاً تماماً فيه، ثم اتصلت بي زوجتي وأخبرتني أن بعض اللصوص هاجموها واختطفوا حقيبتها وفروا وأنها ستتأخر حتى تنتهي الشرطة من التحقيق. وبعد ساعة وصلت إلى المنزل ولم أتحرك من مكاني واستمررت في الكتابة، فانفجرت باكية فأدركت جرمي، واعتذرت لها عما فعلت.[2]

لم يكن لمشروع عبد الوهاب المسيري الفكري أن يتحقق لولا انقطاعه المؤقت وتفرغه الكامل للعلم، متبتلاً في محرابه. فكل مشروع يتطلب ضريبة، إذ الحياة لا تمنح شيئاً إلا بمقدار ما تأخذ.

نقد الحداثة الغربية

يرى الحداثيون العرب أن الأمل الأكبر والغاية العليا تكمن في اللحاق بالحداثة الغربية، والاندماج في مسارها، واستيراد رؤيتها التقدمية، ليتجاوز العرب حالة التخلف ويواكبوا مسيرة العالم. لكن عبد الوهاب المسيري يحذرهم من بعيد، داعياً إياهم إلى التأني والتفكر في هويتهم وجذورهم، "فإن موقفكم هذا سيجعلنا بشراً من الدرجة الثالثة، وإن حثثنا الخطى أصبحنا بشراً من الدرجة الثانية، وهذا أقصى ما نطمح إليه، لأن الدرجة الأولى هي الغرب ذاته الذي يتحرك باستمرار في الاتجاه الذي قرره لنفسه".[3]

شهد عبد الوهاب المسيري جدل الحداثة بشكل مباشر ضمن لجنة التعمير الحضاري التي أسستها مؤسسة الأهرام بقيادة مُحَمَّد حسنين هيكل لدراسة المشروع الحضاري العربي، وعضوية نخبة

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، المصدر السابق، ص 91.

[2] المصدر نفسه، ص 91.

[3] عبد الوهاب المسري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، المصدر السابق، ص 452.

تضم لويس عوض، توفيق الحكيم، نجيب زكي محمود، وآخرين. انقسمت النخبة إلى فريقين: فريق تبنى رؤية طه حسين القائلة بأخذ النموذج الغربي بكل إيجابياته وسلبياته، وفريق آخر دعا إلى الحذر في استيراد الأنماط الحضارية الغربية للحفاظ على الهوية العربية. وأصر المسيري على التفريق بين التحديث، الذي يركز على جلب التكنولوجيا ونظم الإدارة، والحداثة كمنظور حياة يتعارض مع قيمنا وهويتنا الحضارية، وكان يحاصرهم بأسئلته: "ما جاذبية مثل هذا النموذج الغربي؟ وما الذي يجعلنا نتبناه ونحن نعرف تكلفته الإنسانية العالية؟ وهل يجب أن نأخذ المخدرات مع الكمبيوتر، وفلسفات العبث والعدمية مع وسائل الانتقال السريعة؟ فكان رد توفيق الحكيم على كل هذا أنه لا يمكن تبني جزء من النموذج الغربي وحسب وإنما يجب تبنيه كله!"، واستمر الجدل حتى تنبأ له لويس عوض بالردة عن الحداثة قائلاً: "ستكون زعيما لليمين الذكي"[1] تحققت رؤية لويس عوض، فعاد عبد الوهاب المسيري إلى مسار الإيمان الشامل، بعد فترة طويلة من التيه الفكري.

انسحب عبد الوهاب المسيري من لجنة التعمير الحضاري، يعتصره الألم على حال النخبة التي أغرتهم الحداثة الزائفة. وفي مذكراته، كان يتساءل بدهشة: كيف لعقل مبدع كنجيب محفوظ، الذي برع في تحليل النفس البشرية وسبر أعماقها، أن ينخدع بهذه الحداثة المزيفة!

تميّز عبد الوهاب المسيري عن كثير من المنبهرين بالحداثة الغربية بقدرته الفائقة على استيعاب جوهرها. فقد مكنته رحلته إلى الغرب، ودراسته للأدب الإنجليزي، وانخراطه في الأنشطة الفكرية، واقترابه من المثقف الغربي، من فهم عميق لمكونات الحداثة ومآلاتها. ونتيجة لذلك، جاءت دراساته تحليلية وتفسيرية، ساهمت في إيضاح طبيعة الحداثة للقارئ العربي.

نحو فهم الصهيونية

اهتم عبد الوهاب المسيري، كغيره من أبناء جيله، بالقضية الفلسطينية كقضية مركزية للعرب، وشارك في حوارات ومناظرات في أمريكا للتعريف بها وإيصال رسالتها إلى الرأي العام الأمريكي. لكنه

[1] عبد الوهاب المسري، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، المصدر السابق، ص 343.

لاحظ أن الخطاب العربي يعاني من ضعف ونقص في الذكاء عند عرضه للقضية، إذ يسقط غالباً في فخ الاختزال أو نظرية المؤامرة أو الطرح القانوني الجاف الذي يركز على قرارات الأمم المتحدة المؤيدة للحق الفلسطيني. فقد كان الخطاب العربي يختزل اليهود في الصهاينة، ويغلب عليه منطق المؤامرة الذي ينسب كل شر إلى اليهود، مفسراً كل حدث بخيوط التآمر اليهودي، دون تقديم تحليل عميق لجذور الظاهرة الصهيونية، أفكارها، مآلاتها، وعلاقتها باليهود. من هنا، انطلق المسيري في رحلة فكرية استمرت قرابة ثلث قرن لفهم الظاهرة الصهيونية، أثمرت عن موسوعته الشهيرة، التي تُعدّ من أبرز إنجازات العقل العربي في القرن العشرين في مجالها.

أما المفكر الجزائري مُحَمَّد أركون فتوجهه الفكري عبارة عن" مشروع حداثي" مؤسس على ثلاث مرجعيات إسلامية أولها مستمدة من فرقة المعتزلة الكلامية فيما يخص مشكلة خلق القرآن وثانيها نزعة الأنسنة عند أبو حيان التوحيدي وثالثها العقلانية الرشدية ثم بعد ذلك يقف موقفا نقديا صارما من التراث والعقل الإسلامي ككل.

يُظهر النص الأركوني اهتماماً واضحاً بالمعتزلة، إحدى أبرز الفرق الكلامية الإسلامية، حيث كثيراً ما أشاد بمواقفها، ولا سيما تبنيها لنظرية القرآن المخلوق. ولتحليل موقف مُحَمَّد أركون من هذه الفرقة، وتحديداً من قولها بخلق القرآن، يجب التفكر في ما إذا كانت إشادته تعكس مرجعية فكرية عميقة تشكل أساس نظرته للقرآن الكريم، أم أنها مجرد تعبير عن تضامن شكلي.

جاءت المعتزلة بطرح جديد ومغاير للأطروحات السابقة، متمثلاً في قضية تحمل أبرز سمات الفكر الاعتزالي: النزعة العقلانية. أو ما عرف عندهم بـ:"الواجبات العقلية"، لأن المعتزلة اعتمدت في فهمها للدين على الفلسفة من حيث كونها منهجا فكانت بذلك أول من تصدي لمسألة النسبة بين الدين والعقل بقوة فكرية عجيبة وثبات عظيم.[1]

[1] أحمد بن يحي بن المرتضي، كتاب طبقات المعتزلة، تح: سوسن ديقلد – قلزر، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961، ص 80.

اعتمدت المعتزلة على المنهج العقلي الذي استفادوه من دراستهم للفلسفة، وقراءتهم الواعية للقرآن الكريم والحديث النبوي، حيث اعتبروا التفكير فريضة إسلامية واجبة على كل فرد (فرض عين) وليس واجباً جماعياً (فرض كفاية). استندوا في ذلك إلى كثرة الآيات القرآنية التي تحث على النظر والتأمل والاعتبار، ورأوا أن العقل هو أساس التكليف الشرعي، لأن الخطاب الديني يخاطب العقل السليم بالدرجة الأولى، وليس العقل المضطرب، و"الناس محجوبون بعقولهم، فالعقل من وجهة نظر المعتزلة هو حجة الله على الإنسان سواء قبل الرسالة أو بعدها".[1]

أجمعت المعتزلة على جملة من المواقف العقائدية التي تعكس منهجهم العقلاني والورع في توظيف العقل لفهم النص الديني، ويمكن تلخيصها كما يلي: يرون أن الله محدث قديم، قادر، عالم، منفعل، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، غني، واحد، لا يُدرك بحاسة، عادل وحكيم، لا يفعل القبيح ولا يريده. كما كلف عباده تعريضاً للثواب، ومكّنهم من الفعل، وأزاح عنهم العلة، مع وجوب الجزاء. وأقروا بأن مُحَمَّداً ﷺ هو خاتم الأنبياء، والقرآن معجزته. واعتبروا الإيمان قولاً ومعرفة وعملًا، وأن المؤمن من أهل الجنة، بينما الفاسق يقع في المنزلة بين المنزلتين، فلا يُسمى مؤمناً ولا كافراً، مخالفين بذلك المرجئة الذين يرون الفاسق مؤمناً. وأجمعوا على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وعلى تولي الصحابة، مع اختلافهم حول عثمان بعد الأحداث التي أثارها، حيث آثر أكثرهم تأويله وتولاه. وفي نفس السياق يقول أيضا: "لقد وصل الأمر بهؤلاء المفكرين-المعتزلة- إلى حد طرح مشكلة ما دعوه "بالقرآن المخلوق" إن مجرد اعترافهم بأن القرآن مخلوق يمثل موقفا فريدا اتجاه ظاهرة الوحي، إنه يمثل موقف حداثة في عز القرن الثاني الهجري/أو الثامن الميلادي، وكان هذا الموقف التيولوجي المبتكر الذي اتخذه المعتزلة يفتح حقلا معرفيا جديدا قادرا على توليد عقلانية مشابهة لتلك العقلانية التي شهدها الغرب الأوروبي بدءا من القرن الثالث عشر".[2]

[1] القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد بادي، الأصول الخمسة، حققه وقدم له: فبصل بدبر عون، مطبوعات جامعة الكويت، ط1، 1998، ص 06.

[2] محمد أركون، العلمنة والدين، المصدر لبسابق، ص ص 60-61.

أهم ملاحظة يمكن استنتاجها من النصوص التي يتحدث فيها مُحَمَّد أركون عن المعتزلة، بالإضافة إلى النصين المذكورين، هي أن إعجابه بفكرهم ومواقفهم يتسم بنوع من الانتقائية. فعلى الرغم من غزارة الفكر المعتزلي وتميزه المنهجي وتنوعه الموضوعي، ينحصر اهتمام أركون بشكل رئيسي في موقفهم من قضية "خلق القرآن"، دون الالتفات الكافي إلى باقي المسائل التي تناولوها، سواء في الإلهيات، السياسة، الأخلاق، أو غيرها من المباحث التي برزت فيها مواقفهم المتميزة.

في حين نجد موقف أركون- المفكر صاحب مشروع "نقد العقل الإسلامي"- من المعتزلة مغايرا تماما لموقفه كمؤرخ، حيث نقرأ له ما يلي:" ينبغي أن نعود ليس إلى الموقف المعتزلي القائل بخلق القرآن، وإنما إلى المناقشة التي كانت افتتحت بين القرنين الثامن والحادي عشر"[1]، يشير هذا إلى أن اهتمام مُحَمَّد أركون لا ينصبّ بالأساس على موقف المعتزلة أو غيرهم من الفرق الكلامية بحد ذاته، بل على الإشكاليات الفكرية التي أثاروها والسياقات التاريخية والثقافية التي دارت ضمنها مناقشاتهم. بعبارة أخرى، يركز أركون على الجوانب الصورية للمناقشات – أي الأطر والسياقات المحيطة بها – أكثر من مضامينها المعرفية المحددة. ويرى أن التفكير في الإسلام اليوم يتطلب التموقع ضمن نمط المعقولية السائدة، أي العقلانية الحداثية، وربما ما بعد الحداثية، لإعادة قراءة التراث بمناهج تتماشى مع هذه العقلانية، وهو الموقف الذي عبر عنه بوضوح حين قال: "ينبغي علينا استعادة الحركة التاريخية نفسها للمعتزلة من جديد، وذلك ضمن إطار المعقولية الحديثة التي تؤمنها لنا اليوم علوم الإنسان والمجتمع".[2]

مواصلة للحفر في مشروع أركون الفكري قصد التنقيب عن مرجعياته، يبدو أن الإشكال الذي يمكن طرحه في هذا السياق هو: ما مدى حضور أفكار التوحيدي في نصوص، خاصة ما تعلق منها بقضية الأنسنة؟

[1] محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، المصدر السابق، ص 74.

[2] محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص 174.

لقد فكر وآمن التوحيدي بتكامل وتلاقح الأمم والثقافات، حيث يقول:" نزلت الحكمة على رؤوس الروم وألسن العرب وقلوب الفرس وأيدي الصين"[1]، فكان فكره بوتقة تداخلت فيها الأفكار وتواصلت ضمن نزعته التواقة لمعرفة الإنسان، وأنسنة المعرفة، فتساءل عن أسرار الإنسان فيما وراء اللغة وأوضاع المجتمع متشوقا إلى بلوغ الأفق طامحا إلى تحقيق مفهوم الإنسان الكامل في واقع عيشه[2]، تتمثل إحدى نقاط القوة في شخصية التوحيدي وفكره في عدم الفصل بين العلم والعمل، مما تسبب له في معاناة حقيقية بسبب عدم حصوله على التقدير والمكانة اللائقة بمقامه. "وأصبح يشعر بأنه غريب في بلده الأصلي وعقر داره، لأنه رفض أن يتخلى عن كل حقوق الروح في المعرفة والفهم"[3]، فأراد أن ينتقم من الناس الذين كفروا صنيعه، وجحدوا علمه وأدبه فأحرق كتبه في آخر أيامه.[4] ثم يحدد جوانب تأثره بالتوحيدي ملخصا إياها في جانبين اثنين:

-نزعة التمرد الفكري على نظام الأشياء: بمغنى رفض ونبذ كل قسر أو إكراه وتسلط يمارس على العقل أو الفكر من أي جهة وباسم أي سلطة.

- رفض كل تمييز أوةفصل بين الفكر والسلوك أو بين العمل الفكري والجانب الأخلاقي العملي.

فيما يخص نزعة التمرد الفكري فيشرح تأثره بها قائلا:" رحم الله أبا حيان التوحيدي الذي علمني القيمة الفكرية للتمرد العقلي، إذا ضاق المجال أمام الممارسة الهادئة والمنهجية للعقل، وهو الذي كرر أن الإنسان أشكل عليه الإنسان، لقد ناضل، وهوجم وظلم، وأعاد وعاند وثابر وصبر من أجل إزالة الأشكال القمعية وفتح آفاق أوسع لطموحات النفس واجتهادات العقل الناقد، لكيلا يستعبد الإنسان لعنف الإنسان".[5]

---

[1] أنور لوقا، أبو حيان التوحيدي وشهرزاد، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 1999، ص 13.

[2] المرجع نفسه، ص 32.

[3] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، 1998، ص 119.

[4] أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تح: أحمد أمين وأحمد الزين، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2018، ص "ج".

[5] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص 10.

المتأمل في النصوص الأركونية يجد فيها العديد من الإشارات التي تحفز على التمرد ورفض الاكتفاء بالواقع القائم، بل تدعو إلى نقده المستمر والسعي لتجاوزه. يمكن وصف مشروعه الفكري بأنه مشروع ضمن الفكر الإسلامي، لكنه يتمرد على مختلف الرؤى المكونة لهذا الفكر. فهو ينتقد بجرأة الخطاب الإسلامي الحديث والمعاصر، واصفًا إياه بالتقليدي، وينتقد بنفس الجرأة الرؤية الاستشراقية للتراث الإسلامي، معتبرًا إياها تقليدية وخارجية وباردة.

الشق الثاني الذي تأثر من خلاله أركون بالتوحيدي والمتمثل في ضرورة الربط المحكم بين العلم والعمل، تشكل الأنسنة الركيزة الأساسية لمفهوم أركون، حيث عاشر التوحيدي الوزراء والأمراء في مجالس العلم التي كانوا يعقدونها في قصورهم، متنافسين لاستقطاب أبرز العلماء. وقد شاهد التوحيدي بعينيه التناقض الواضح بين القيم العليا والمبادئ الراقية التي دارت حولها المناقشات في تلك المجالس، وبين الفقر والحرمان والاضطهاد الذي كان يعاني منه عامة الشعب خارج أسوار تلك القصور، " ولم يقنعه كلام الفلاسفة وطبقة النخبة العالية عن مزايا الإنسان وقيمة الإنسان وعظمة الإنسان عندئذ راح يدين الترعة الإنسية التجريدية التي تتناقض مع الواقع المعيش، التوحيدي كان يريد أن يطبق شعار العلم بالعمل والعمل بالعلم[1]، نقرأ له في هذا السياق قوله:" نعوذ بالله من مدح الجود باللسان، وإيثار الشح بالفعل، وتمجيد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل، وهذا هو الشقاء المصبوب على هامة من بلي به، والبلاء المعصوب بناصية من غلب عليه".[2]

يتضح من هذا النص، ومن كثير من أعمال التوحيدي، أنه كان يسعى إلى إيجاد الإنسان الذي يتطابق علمه مع قوله وعمله، ويكون ذلك كله في خدمة الإنسان وتحقيق سعادته، معتبرًا الإنسان القيمة العليا في الوجود. وقد تأثر أركون بشدة بنزعة التوحيدي الإنسانية، حتى وصفها بأنها تمثل الإنسانية الحقيقية والنزعة الإنسانية الأصيلة، مشيرًا إلى أنه لا يجد ما يضيفه إلى ما قاله التوحيدي في هذا المجال تحديدًا.

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المصدر السابق، ص 299.

[2] أبو حيان التوحيدي، المرجع السابق، ص 36.

يُظهر أركون في موضع آخر نوعًا من الاستدراك في حكمه على ابن رشد وفلسفته، تاركًا انطباعًا لدى قارئه بأن هناك هامشًا من الأهمية الراهنة لفكر ابن رشد. فنجده يؤكد على ضرورة الاهتمام المتزايد بأعمال هذا الفيلسوف وإعادة إحيائها وتحديثها، ثم يطرح تساؤلاً: ما الدور الذي يمكن أن يلعبه ابن رشد (أو غيره من الفلاسفة العرب) في العصر الحاضر؟ ويجيب: "ربما كان دورهم يتمثل في الحث على المزيد من التسامح والصرامة الفكرية والانفتاح الثقافي: أقصد حث الحركيين الأصوليين الحاليين على كل ذلك، هنا يكمن الدور الكبير الذي يمكن أن يلعبه فيلسوف بحجم ابن رشد".[1]

نلاحظ استمرارية واتساقًا كبيرًا في موقف أركون تجاه الفكر الإسلامي بشكل عام، حيث يركز دائمًا على صورة الفكر وروحه وليس على مادته أو مضمونه. ففي نظره، لا يمكن لابن رشد أو غيره من المفكرين العرب والمسلمين الكلاسيكيين أن يقدموا لنا معلومات أو نظريات مباشرة تنفعنا اليوم، بل إن القيمة الحقيقية تكمن في استلهام فضولهم المعرفي، والجو العام الذي أطر اجتهاداتهم، وروح الانفتاح والتحرر التي ميزت أعمالهم، ومكنتهم من الإبداع في معالجة قضايا عصرهم، ذلك ما نفهمه من قول أركون:" ولذا لم أزل منذ ما يزيد على ثلاثين سنة أدعو إلى إحياء الموقف الفكري الديناميكي المنفتح لهؤلاء المفكرين القدماء، وألح في الوقت نفسه على ضرورة التخلي على مبادئهم ومقدماتهم ومناهجهم وإشكالياتهم ونظرتهم إلى العالم والتاريخ والمجتمع والإنسان، لأن ذلك كله داخل في الفضاء المعرفي الخاص بالقرون الوسطى عند المسلمين كما عند المسيحيين واليهود وسائر الثقافات المعروفة في العالم"[2]. وأركون في نظرته لتاريخ الأفكار، يلح على ضرورة التمييز بين لحظتين أساسيتين في تاريخ الفكر والحياة، هما: لحظة المعقولية القروسطية، ولحظة المعقولية الحديثة[3].

---

[1] محمد أركون، ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، المصدر السابق، ص 23.

[2] محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، المصدر السابق، ص viii

[3] فاطمة بقدي، المقاربة النقدية للفكر الإسلامي عند محمد أركون، أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية تخصص علاقات دولية، قسم العلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر 3، 2016/2015، ص 171.

لكل من اللحظتين –الكلاسيكية والمعاصرة– خصائصها الفريدة، سواء على مستوى طريقة توظيف العقل ومجالاته، أو على مستوى الرؤية والتصور الذي يمتلكه الإنسان عن نفسه وعن الكون بشكل عام. وهناك قطيعة تامة بين هاتين اللحظتين نتيجة الثورات العلمية والفكرية الحديثة والمعاصرة، التي غيّرت جذريًا رؤية الإنسان، وآليات عمل العقل، وأنماط المعرفة التي ينتجها.

ثانيا:الأدوات المنهجية

بالنسبة لمنهج الدراسة لكل منهما نجد أن **عبد الوهاب المسيري** ينطلق من إيمانه العميق بأن الإنسان ظاهرة معقدة ومركبة، تتجاوز في تعقيدها الطبيعة المادية، حيث تتميز بخصوصية لا يمكن اختزالها في قوانين رياضية أو علمية، على عكس الظواهر المادية الطبيعية. ساهم المسيري في تجديد مناهج البحث الاجتماعي من خلال التحول من النموذج المادي للإنسان إلى النموذج القيمي، الذي يميزه عن المادة ويبرز بعده القيمي والإنساني. حيث يقول المسيري"ظهرت في حياتي ثلاثة موضوعات أساسية مترابطة متزامنة حتى أكاد أقول إنها ثلاثة أوجه لعملة واحدة (إن صح التعبير) تعبر عن تحولي من النموذج المادي إلى النموذج الذي يفصل بين الإنسان والطبيعة/المادة. هذه الموضوعات هي: الانتقال من الموضوعية الفوتوغرافية (المتلقية والتوثيقية والمادية والمنفصلة عن القيمة) إلى الموضوعية الاجتهادية، ورفض العقل السلبي وتبني رؤية توليدية للعقل، وأخيرا رفض الرصد المباشر وتبني النموذج منهجا في التحليل[1]" فتحيزات الغرب ومناهجه المادية ليست صالحة لدراسة الانسان ككائن قيمي مفارق لما هو مادي على العموم، كما أنها لا تناسب واقعنا العربي

يمكن إعادة صياغة الانتقالات الثلاث في فكر عبد الوهاب المسيري كما يلي:

– الانتقال من الموضوعية الفوتوغرافية إلى الموضوعية الاجتهادية.

– الانتقال من العقل السلبي إلى العقل المنتج أو التوليدي.

– الانتقال من الرصد المباشر إلى اعتماد النموذج كمنهج للتحليل.

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 316

سنحاول الآن شرح كل محطة من محطات الانطلاق الثلاث على حدة، وبيان كونها إحدى أساسيات مناهج البحث الاجتماعي:

– يطلق المسيري أولى المحطات الثلاث التي يجب تجاوزها بالموضوعية الفوتوغرافية (أو المتلقية في أحيان كثيرة)، و"هي نموذج تحليلي يذهب إلى أن المعرفة عملية تراكمية تتكون من التقاط أكبر قدر ممكن من تفاصيل الواقع (المادي) كما هو تقريبا، بصورة فوتوغرافية (أو شبه فوتوغرافية) وإدراجها في البحث والدراسة (دون ربط بين المعلومات ودون محاولة تجريد أنماط منها). وقد عرف الموضوعي بأنه ما تتساوى علاقته بمختلف الأفراد المشاهدين. والموضوعية تستند إلى أن ثمة علاقة قائمة بين أجزاء الأشياء المدركة، وأن الناس جميعا بوسعهم أن يدركوا هذه العلاقات بنفس الطريقة، لو تهيأ لهم الموقف الصحيح لإدراكها".[1]

يتعلق الأمر بالسعي نحو الموضوعية أثناء رصد وتسجيل معطيات الواقع، وهو مطلب أساسي في جميع الدراسات والأبحاث العلمية، سواء الدقيقة أو الاجتماعية. فكيف يريد المسيري تجاوز هذا الإتفاق العلمي والعالمي حول قيمة الموضوعية وضرورتها للبحث العلمي ؟

– المحطة الثانية التي تجاوزها عبد الوهاب المسيري تتعلق بالعقل السلبي، وهي مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالموضوعية المتلقية وتمثل امتدادًا لها. لا يقصد المسيري بـ"العقل السلبي" معنى قدحيًا للعقل، بل يصف بدقة طريقة تعامل العقل مع معطيات الواقع، التي تتسم بـ"التلقي المحايد" والتركيز الشديد على تجميع المعلومات. لذا، يستخدم المسيري أحيانًا مصطلح "المعلوماتية" كبديل لـ"العقل السلبي"، ويقصد بها "تصور أن المعرفة هي حشو المعلومات ومراكمتها، مرتبطة تمام الارتباط بهذه الرؤية: فالمعلوماتية تذهب إلى أن المعلومة مهمة في حد ذاتها، لا بسبب علاقتها بالموضوع الكلي أو بنمط متكرر. ولذا يصبح التأليف هو أن يحشد المؤلف أكبر قدر من المعلومات بغض النظر عن عدم ترابطها وعدم وجود بؤرة مركزية لها. والافتراض الكامن أنه كلما زادت المعلومات زادت درجة الاقتراب

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 317.

من الواقع (كما هو)، إلى أن يحشد الباحث كل المعلومات أو المراجع (أو معظمها)، ويعطينا صورة طبق الأصل من الواقع. وهو تصور يتضمن صورة للعقل بحسبانه كيانا سلبيا".[1]

يقصد عبد الوهاب المسيري بالعقل السلبي التركيز على جمع المعلومات ورصد معطيات الواقع، مع الاعتقاد بأن زيادة كمية المعلومات والحقائق تؤدي إلى نتائج دراسية أقرب إلى الواقع وأدق في تفسيره.

– أما آخر المراحل التي غادرها، فهي متولدة من الموضوعية المتلقية والعقل السلبي مجتمعين، يشرح ذلك في قوله: "إن هذا الموقف الموضوعي المتلقي المعلوماتي ليس "موضوعيا" وإنما هو "موضوعاتي"، بمعنى أن الدارس يكتفي برصد التفاصيل والموضوعات وتسجيلها دون أن يربط بينها ودون أن يبين ما هو المركزي منها وما هو الهامشي، وما هو المعبر عن النمط الكلي وما هو مجرد واقعة غير ممثلة، وما يستحق الإبقاء وما يستحق الاستبعاد...".[2]

يُفيد عبد الوهاب المسيري بأن العقل يمتلك صلاحيات واسعة، حيث يختار من معلومات ومعطيات الواقع ما يحتفظ به وما يستبعده، وهو ما يتعارض مع شرط الموضوعية الذي تتطلبه العلوم عمومًا، والعلوم الاجتماعية على وجه الخصوص؛ فكيف نجتزئ من معلومات الواقع ونقتطع، ونحن مطالبون بالموضوعية والتجرد؟ ووفرة المعلومات تمنحنا قدرة أكبر على مقاربة الظواهر الاجتماعية وفهمها؟

استخدامه لبعض الأسس المنهجية لعلم الاجتماع:

في مقابل انتقالات المسيري الثلاثة، لا بأس أن نذكر ببعض الأسس المنهجية لعلم الاجتماع والتي تتعارض مع هذه الانتقالات:

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، المصدر السابق، ص 317.

[2] أمزيان محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 4، 2008، ص 100.

منذ نشأته، والتي كانت متأخرة نسبيًا مقارنة بالعلوم الأخرى، سعى علم الاجتماع إلى اتباع المناهج الوضعية على غرار العلوم الطبيعية، بهدف تحقيق النجاح والدقة ذاتهما اللذين حققتهما تلك العلوم. وقد بلغ هذا التوجه ذروته لدى أوغست كونت، الذي أطلق على علم الاجتماع تسمية "الفيزياء الاجتماعية" في إحدى مراحل تطوره.

تبني المنهج الوضعي واتباع نموذج العلوم الدقيقة يفترضان وجود ثبات في الظاهرة الاجتماعية، ويتطلبان من الباحث درجة عالية من الموضوعية والتجرد، مع استخدام المنهج التجريبي القائم على الحس، وذلك لضمان علمية النتائج واستبعاد أي تفسيرات لا تستند إلى أسس علمية. وفي هذا السياق، يصف ريمون آرون تصور إميل دوركايم لعلم الاجتماع بأنه يسعى إلى دراسة الوقائع الاجتماعية كأشياء، مع التركيز على تحليلها بموضوعية ومنهجية مشابهة لتلك المستخدمة في العلوم الطبيعية. على النحو التالي: "... لكي يوجد علم اجتماع، يلزم وجود شيئين: من جهة أن يكون موضوع هذا العلم علميا، بمعنى أن يتميز عن مواضيع كل العلوم الأخرى، ومن جهة ثانية أن يكون في مقدورنا ملاحظة هذا الموضوع وتفسيره بطريقة مشابهة للطريقة التي تلاحظ بها وتفسر بها العلوم الأخرى".[1]

ظهرت في علم الاجتماع مناهج حديثة تتجاوز الاتجاه الوضعي، رغم محدودية انتشارها مقارنة بالوضعية. من بين هذه المناهج، الاتجاه الفينومينولوجي، الذي يركز على فهم الظواهر الاجتماعية من خلال التجارب الذاتية للأفراد ومعانيهم الشخصية، بدلاً من الاعتماد على الموضوعية التجريبية الصارمة التي تطبع المنهج الوضعي. الذي "يأخذ موقفا نقديا من مناهج العلوم الطبيعية ويرفض محاكاتها، ويسلم بوجود اختلاف بين الظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية اختلافا جوهريا، حيث

[1] الزيباري طاهر حسو، أساليب البحث العلمي في علم الاجتماع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 51.

أن الباحث يدرس عالما يتشكل من خلال المعاني التي تمثل بالنسبة له وسيلة لفهم الواقع الاجتماعي".[1]

فالاتجاه التفسيري، "وطبقا لهذا الاتجاه، فإن العلوم الاجتماعية تقع في نقطة ما بين العلوم الطبيعية والفلسفة، فهي تحتوي على العديد من الأسئلة الفلسفية أو شبه الفلسفية في خصائصها مثل التمايز المفاهيمي للظاهرة الاجتماعية، واختلافه عن الظاهرة الطبيعية، أو العلاقة بين معتقدات الأفراد وأفعالهم..".[2]

يُظهر واقع البحث الاجتماعي هيمنة نسبية للمنهج الوضعي على الاتجاهات الأخرى. وبشكل عام، يهدف علم الاجتماع إلى دراسة المجتمع وظواهره دراسة علمية، بهدف اكتشاف القوانين الاجتماعية التي تتيح فهم هذه الظواهر وتفسيرها، والتنبؤ بها مستقبلًا أو التحكم فيها.

تحتل الدراسات الميدانية مكانة مركزية في البحث الاجتماعي، حيث تتيح جمع البيانات والمعطيات اللازمة للتحقق من الفرضيات المطروحة لتفسير الظواهر الاجتماعية. كما تُضفي مصداقية على الدراسة من خلال استنادها إلى معطيات الواقع الفعلي.

يعبر عبد الوهاب المسيري عن رؤية نقدية تجاه الدراسات الميدانية التي تعتمد على توزيع الاستمارات وجمع البيانات حول الظاهرة المدروسة. فهو يرى أن هذه الطريقة، التي تنتمي إلى المنهج الوضعي، تركز بشكل مفرط على الموضوعية المتلقية والعقل السلبي، اللذين يعتمدان على تجميع المعلومات دون إعمال العقل التوليدي أو الاجتهادي. ينتقد المسيري هذا النهج لأنه قد يفتقر إلى التعمق في الجوانب القيمية والإنسانية للظاهرة، ويُعطي الأولوية للكميات على حساب المعاني العميقة. بدلاً من ذلك، يدعو إلى منهجية تحليلية تأخذ بعين الاعتبار النموذج القيمي للإنسان، مع التركيز على التفسير الاجتهادي الذي يتجاوز الرصد المباشر للبيانات، فالمسيري يؤكد "وتعبيرا عن نموذج الموضوعية المتلقية الذي استشرى في الرسائل والمؤلفات في العلوم الاجتماعية في البلاد العربية؛

[1] الزيباري طاهر حسو، أساليب البحث العلمي في علم الاجتماع، المرجع السابق، ص 50.

[2] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكري، المصدر السابق، ص 333.

ما يسمى بالاستبيان [أو الاستمارة في الجامعات المغربية]، وهي مجموعة أسئلة توزع على ‹أعضاء العينة› الذين يجيبون عادة بنعم أو لا وتُختزل القضية إلى الأسئلة التي يطرحها الدارس والأجوبة التي يتلقاها، ثم يحاول بعد ذلك التوصل إلى نتائج إحصائية دقيقة، ثم يملأ رسالته بالجداول التي تدخل الغبطة على نفس الممتحنين نظرا لدقتها العلمية (وهم يعنون الموضوعية الفوتوغرافية في واقع الأمر). ومعظم هذه البحوث يقال لها "ميدانية" أي أنها لا تتعامل مطلقا مع الإطار النظري ولا تتساءل بخصوصه، وإنما تحاول أن تطبق مقولة نظرية ما على حالة ما أو على عدة حالات. وهذه الدراسات الميدانية هي الأخرى عملية تطبيق صماء متلقية تأتي بنتائج متوقعة متضمنة في المقدمات النظرية، ومن ثم فهي ليست بحثا ولا تعدل شيئا من النظرية السائدة (مع أن هذا في تصوري هو هدف العلم)".[1]

عندما ينتقد المسيري مبدأي الموضوعية والتجرد في تسجيل وقائع الواقع، ويعترض على ميل العقل إلى الرصد الدقيق للمعطيات وتوثيقها، فإنه بذلك يتعارض مع أبرز أسس البحث العلمي، التي تؤكدها الباحثة الاجتماعية. "مادلين غرافيتس" بقولها: "... وذلك يلزم عنه أن نتعرف على المجتمع باعتباره خاضعا لقوانين، ويلزم علماء الاجتماع أن يكشفوا عن هذه القوانين عن طريق ملاحظة حرة دون استحسان أو استهجان للظواهر السياسية، وأن يروا فيها بصفة أساسية –كما هو في العلوم الأخرى- مجرد موضوع قابل للملاحظة".[2]

فكيف يمكن إجراء دراسة اجتماعية دون مراقبة دقيقة للبيانات وجمع شامل للمعلومات؟ وكيف يمكن الاعتماد على بحث يفتقر إلى الموضوعية والحيادية وتثق في نتائجه؟

واصل المسيري نقده اللاذع للموضوعية السلبية، مشددًا على أهمية العقل الخلاق. يرى أن هذه الموضوعية تفتقر إلى الصلة بالفكر الأصيل أو الإبداعي، إذ تحول العقل المتسائل إلى أداة ميكانيكية للرصد، مكتفية بتسجيل الواقع وأرشفته دون تفسيره. يتمثل وهمها في الاعتقاد بأن الحقائق

[1] نقلا عن: أمزيان محمد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المرجع السابق، ص 40.

[2] عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، المصدر السابق، ص 240.

المتفرقة تشكل الحقيقة الكاملة، وأن المعلومة وحدها كفيلة بكشف الصدق، وأن المعرفة تنشأ من تراكم خارجي للمعلومات. لكن الصدق والمعنى والأهمية تنبع من قدرة العقل الخلاق على استخلاصها من بحر هائل ومتناقض من المعلومات والوقائع، لاسيما في ظل ثورة المعلومات التي أصبحت تهدد قدرات العقل البشري

الانتقالات الثلاث: اختلاف إبداعي:

من الوهلة الأولى، يبدو أن عبد الوهاب المسيري يعارض بشكل أساسي مبادئ البحث الاجتماعي المستمدة من الفلسفة الوضعية، مما قد يوحي بتوافقه مع الاتجاهات الأخرى في علم الاجتماع. لكن عند التدقيق في كتاباته، نجد أنه يقف على طرفي نقيض مع كل هذه الاتجاهات. يؤكد المسيري بنفسه أن التيار الذاتي، مثل الفينومينولوجيا وغيرها، يقف في مواجهة التيار الموضوعي ويشكل احتجاجًا عليه. غير أن التيار الذاتي، ضمن المرجعية المادية، لا يختلف كثيرًا في نتائجه عن التيار الموضوعي، إذ يركز على الذات ولكنها ذات منغلقة على نفسها، مادية بطبعها، وبالتالي تنتج عالمًا أحاديًا مصمتًا. وهكذا، يصبح التيار الذاتي شكلاً من أشكال اللاعقلانية المادية، التي تتخذ صورة تمرد على العقلانية المادية.

لفهم انتقادات المسيري بعمق، يجب وضعها في سياقها الصحيح، وإلا قد نسيء فهمها بشكل تجزيئي أو إسقاطي، مما قد يوحي بأنه يقلل من قيمة المنهج العلمي أو ينتقص من قدرات البحث الاجتماعي وأهميته. لكن بالتدقيق والصبر، يتضح أن نقد المسيري بنّاء للغاية، يهدف إلى تعزيز مصداقية العلوم الاجتماعية من خلال رؤية جديدة. جوهر رفض المسيري يكمن في معارضته للموضوعية والعقل السلبي/التراكمي، لأن هذه المناهج تتبنى تصورًا محدودًا للإنسان.وهذا ما يقوله صراحة: "والمصدر الأساسي لرفضي لنموذج الموضوعية الفوتوغرافية والمعلوماتية (المادية) هو تحولي الفكري الذي أشرت إليه، الذي يؤكد مسؤولية الإنسان ومقدرته على التجاوز والإبداع".[1]

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 02، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 2005، ص126.

يكمن مفتاح فهم التصورات الخلافية عند عبد الوهاب المسيري في رؤيته المتميزة للإنسان. وكما أشرنا سابقًا في سياق نقد المسيري للدراسات الميدانية، فإنه يعارض المنهج الوضعي الذي يختزل الإنسان إلى نموذج مادي، مفضلاً نموذجًا قيميًا يبرز الطابع الإنساني المركب. يرى المسيري أن الإنسان ظاهرة معقدة لا يمكن تكميمها بقوانين رياضية أو اختزالها إلى بيانات مجردة، كما في الدراسات الميدانية التي تعتمد على جمع المعلومات بشكل سلبي. بدلاً من ذلك، يدعو إلى منهج اجتهادي يركز على العقل التوليدي، الذي يتجاوز الرصد المباشر ليعالج الأبعاد القيمية والمعنوية للظواهر الاجتماعية، مما يعكس رؤيته للإنسان ككائن متفرد لا ينحصر في الإطار المادي، لنستكمل تتمته: "..وعادة ما تُفضَل الإحصاءات والدراسة الميدانية لأنها "مفيدة" مما يبين أن الواقع المباشر سيطر على عقل الدارس، كما توصف بأنها "دقيقة" مما يدل على أن العلوم الطبيعية (وهي علوم تتجاوز في دقتها العلوم الإنسانية والاجتماعية) تلقي بظلالها الكثيفة على العلوم الإنسانية، كما تدل على أن هذه المناهج ترى الإنسان بحسبانه كائنا طبيعيا".[1]

حين ينتقد المسيري مفهوم الموضوعية، فإنه لا يفعل ذلك لمجرد الاعتراض، بل يسعى إلى تفكيك الأسس الفلسفية العميقة التي تستند إليها هذه الفكرة، والتي تشكّل تصورات محددة عن العقل البشري والإنسان بوجه عام. ويتضح هذا التوجه في تحليلاته التي يُبرز من خلالها أن الموضوعية تُعرَّف غالبًا بأنها القدرة على إدراك الواقع كما هو، دون تشويهه بفعل الأهواء أو الميول أو المصالح أو التحيزات الشخصية. وبالتالي، فإن وصف شخصٍ ما بأن تفكيره موضوعي يعني، في هذا السياق، أنه اعتاد إصدار أحكام عقلانية تستند إلى النظر المتجرد في الوقائع، مع الأخذ في الاعتبار كافة العوامل والظروف المحيطة.

يبرز العرض الإيجابي لمعنى الموضوعية قيمتها العلمية، مما يثير التساؤل حول أسباب رفض عبد الوهاب المسيري لها، خاصة أنه يدرك أهميتها بوضوح. لفهم ذلك، يجب استكمال النص السابق

[1] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، المرجع السابق، ص 323.

الذي يكشف جوهر الخلاف فالمسيري لا يرفض الموضوعية كمبدأ بحد ذاته، بل ينتقد التصور الوضعي الذي يختزلها إلى جمع معلومات سلبي ومحايد، متجاهلاً البعد القيمي والإنساني للظواهر الاجتماعية. يرى المسيري أن هذا النهج يقتصر على الرصد المادي دون التعمق في المعاني التي تشكل الإنسان ككائن مركب، ويدعو بدلاً من ذلك إلى موضوعية اجتهادية تعتمد العقل التوليدي لفهم الواقع بعمق وشمولية."والموضوعية هي الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجودا ماديا خارجيا في الواقع، وبأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها، وبأن ثمة حقائق عامة يمكن التأكد من صدقها أو كذبها، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها (مستقلة عن النفس المدركة) إدراكا كاملا، وأنه بوسعه أن يحيط بها بشكل شامل، هذا إن واجه الواقع بدون فرضيات فلسفية أو أهواء مسبقة، فهو بهذه الطريقة يستطيع أن يصل إلى تصور موضوعي دقيق للواقع يكاد يكون فوتوغرافيا".[1]

وجه الخلاف إذن ليس الموضوعية في حد ذاتها، وإنما ما وراء هذه الأخيرة من تصور وفهم للوجود والكون والإنسان.

أمابالنسبة **لمحمد أركون** اعتمد في مشروعه الحداثي عامة وفي تحليل التراث الإسلامي ونقده خاصة على أدوات منهجية متعددة بدأ بالمقاربة التاريخية الأنثروبولوجية والألسنية البنيوية وحتى المقاربة السيميائية، نعرج أولا على:

– المقاربة الأنثروبولوجية:

إن البحث الأنثربولوجي يهتم بالإنسان من خلال دراسته من كل جوانبه وأبعاده بغرض فهمه بشكل مترابط ومتكامل وفهم حياته في الماضي وفي الحاضر، "تُبرز الأنثربولوجيا بالدرجة الأولى أهمية المقارنة ودراسة التشابه والاختلاف بين الجماعات البشرية. ما دفع المهتمين بهذا الميدان إلى الابتعاد عن دراسة الحضارة الصاهرة لكل اختلاف أو تميز أي دراسة الحضارة التقنية والعلمية الحديثة والسعي

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المرجع السابق، ص 333.

وراء مجتمعات مازالت خارج هذا الإطار .. "[1].وبالتالي، فهو بحث مقارن بالدرجة الأولى يرفض التمركز حول هوية واحدة، والدراسات الأحادية، متعدد الميادين والاختصاصات يهتم بكل عوامل الحركة التاريخية للمجتمعات البشرية، ولا يكتفي بالنصوص المكتوبة، وبالثقافة العالمة فقط وفق منظور الجابري[2]، فهو بالثقافة الشفهية، بالخيال والأوهام بالإبداعات الثقافية والأغراض السياسية والمصالح الاقتصادية والتصورات الإيديولوجية ...

يُعد كتاب "الأنثروبولوجيا التطبيقية" (L'Anthropologie Appliquée) للأنثروبولوجي الفرنسي روجيه باستيد (1898-1974) مرجعية أساسية لمحمد أركون في بناء مشروعه الفكري "الإسلاميات التطبيقية" (Islamologie Appliquée). استلهم أركون من هذا الكتاب منهجية تطبيق العلوم الإنسانية على دراسة التراث الإسلامي، لكنه سعى إلى تحرير هذا المنهج من النزعة الاستعمارية والأهداف الأيديولوجية التي استُخدمت تاريخيًا للسيطرة عبر المعرفة. هدفه كان توظيف المقاربة الأنثروبولوجية بشكل محايد لتحليل وتأويل الفكر والتراث الإسلامي، متجاوزًا هاجس الهيمنة[3]، ولو للحظة، لفتح آفاق جديدة لفهم التراث بعقلية نقدية وعلمية.

يرى أركون بأن: "العلم الأنثربولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفضيل السلم على العنف، والمعرفة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي"[4]. ويضيف أنه: "يمارس عمله كنقد تفكيكي، وعلى صعيد معرفي،

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص 122.

[2] مقاربة مُحَمَّد عابد الجابري الذي يركز على الثقافة العالمة فقط حيث يقول: "إننا قد اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة "العالمة" وحدها، فتركنا جانبا الثقافة الشعبية من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها، لأن مشروعنا نقف هنا موقف الباحث الأنثربولوجي الذي يبقى موضوعه ماثلا أمامه كموضوع باستمرار، بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية".

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص 54.

[4] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المصدر السابق، ص 06.

لجميع الثقافات البشرية المعروفة، بعيدا عن التأويلات التاريخانية الأيديولوجية"[1]، فراهن عليه كثيرا في إعادة قراءة القرآن والفكر العربي الإسلامي، قراءة نقدية جديدة.

تتفرع عن الأنثروبولوجيا العديد من التخصصات منها:

– الأنثروبولوجيا الدينية: تهتم وتركز على فكرة أساسية هي أن: "أي مجتمع في العالم لم يحقق الفصل المطلق والنهائي بين كلا الذروتين الروحية والزمنية أو الدينية والدنيوية. ذلك أن ظاهرة التقديس "Le Sacre" موجودة في كل المجتمعات، إنها ظاهرة انثروبولوجية، تختلف درجة حدتها وأشكال تجلياتها من مجتمع لآخر حسب درجة تطوره الاجتماعي والثقافي"[2]، بمعنى أنه لا يوجد ضرب واحد من ضروب التقديس، فهي أشكال متعددة تعبر عن حاجة مرتبطة بالفاعلين الاجتماعيين.

يركز اهتمام أركون في البحث الأنثروبولوجي على مفهوم المقدس، حيث تتطلب دراسة تاريخ الفكر العربي الإسلامي والمجتمعات العربية الإسلامية فهم المقدس من حيث بنيته وعناصره وارتباطه بالإلهي والديني. كما يتضمن ذلك مقارنة علاقة المقدس بالمجتمعات والثقافات القديمة من ناحية، وبالمجتمعات الحديثة من ناحية أخرى، لاستكشاف سوسيولوجيا التقديس واستراتيجيات المقدس في تشكيل النسيج الاجتماعي.

في إطار القراءة الأنثروبولوجية للظاهرة الدينية، يسعى أركون إلى إدراج الإسلام ضمن سياق المجتمعات، الثقافات، والأديان القديمة في الشرق الأوسط وحوض البحر الأبيض المتوسط، بهدف إعادة صياغة إشكالية القرآن وتطوير مقاربة أنثروبولوجية للأديان التوحيدية. ولتحقيق قراءة جديدة للقرآن، يقترح أركون منهجية تراجعية تاريخية أفقية، تشمل التوراة والإنجيل والذاكرات الجماعية. على سبيل المثال، يمكن قراءة قصة أهل الكهف في القرآن بمقارنتها مع رواية الإسكندر الأكبر، وملحمة غلغاميش الأسطورية، ونفس القصة في التوراة والإنجيل لأنه: "لا تزال تنقصنا دراسات تمهيدية كثيرة لكي نحدد بدقة ماهية العناصر الفعلية أو الملائمة التي استعارها الخطاب القرآني من هذا التراث القديم

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المصدر السابق، ص 07.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص 21.

جدا والسابق عليه. إن مصطلح الملاءمة حاسم وأساسي هنا من أجل القيام بإعادة القراءة هذه. تتوضح لنا أهمية منظور أركون للظاهرة الدينية الذي يختلف عن منظور الفكر العلماني الوضعي فالفكر العلماني الوضعي اختزل الظاهرة الدينية، ولم يعرها أدنى اهتمام، وتجاهل التاريخ المقارن للثقافات والأديان. "فالدين في أوروبا أزيح من الحياة العامة عقب انتصار الدولة العلمانية، ورُمي داخل جدران الحياة الخاصة للفرد، لقد أممت الدولة الدين بإزاحته من الواقع الفعلي: "عن طريق تحجيم تجلياته الفكرية والثقافية والشعائرية داخل الفضاء العام للمجتمع، الذي تحصل فيه المناقشات والصراعات الأكثر تثقيفا بين التيارات المختلفة".[1]

الدراسات الألسنية في فكر مُحَمَّد أركون:

في إطار التأصيل لفكر ديني منفتح جديد على العلوم الاجتماعية والإنسانية، تناول المفاهيم الألسنية قائلا:"إن البحث في هذا الحقل عرف تطورا كبيرا، بتعدد الفروع واختلاف النظريات كعلم العلامات والرموز "السيميائيات"، وعلم المعاني"السيمانتيك"، وعلم الدلالات والإشارات "السيميولوجيا" ... وكلها علوم متقاربة ومتداخلة ويصعب التمييز بينها أحيانا".[2]

يصنف أركون نفسه ضمن الاتجاه الألسني الذي ظهر ما بعد الستينيات، تحديدا الاتجاه الاركيولوجي أي اتجاه ميشيل فوكو، وانغماسه في هذا المنهج ومحاولة إسقاطه على القرآن الكريم وعلى التراث الإسلامي كله واضحة وجلية[3]. وأهم فكرة إستقاها أركون من الدراسات اللسانية وركز بحثه عليها، هي كيفيبني العلاقة الجدلية بين اللغة والثقافة والفكر من خلال مثال القرآن والاسلام[4] إذ

[1] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت، لبنان، دار الساقي، 2001، ص 272.

[2] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المصدر السابق، ص 36.

[3] مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر مُحَمَّد أركون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت–لبنان، ط1، 2012، ص 192.

[4] علم اللسانيات الحديثة كان يحدد التواصل اللغوي على النحو التالي: مُرسل–رسالة ما –مُرسل إليه. هذه هي عملية التواصل بكل بساطة، وكل خطاب لغوي يهدف إلى توصيل رسالة شفهية أو كتابية من المرسل إلى المرسل إليه، أو من المخاطب إلى

يقول: "فبالقياس إلى المنهجية التاريخية أو الأنثروبولوجية، وذلك لأن النصوص الدينية الكبرى تنسينا أحيانا أنها نصوص لغوية، فمن كثرة قدسيتها وهيبتها التي تفرضها علينا، فإننا نتوهم أنها ليست مؤلفة من حروف وألفاظ، وتراكيب وجمل كبقية النصوص. وبالتالي، فإن المنهجية الألسنية تساعدنا على تحييد الأحكام اللاهوتية أو الشحنات اللاهوتية الثقيلة التي تحيط بالنص الديني منذ مئات السنين ... كما أنها هي وحدها التي تستطيع أن تكشف لنا عن كيفية تركيب المعنى أو مفصلته من خلال طريقة تركيب الجملة أو العبارة اللغوية"[1]. في ضوء تطور التوجهات اللسانية والطفرة المعرفية الكبرى التي أثرت على مفهوم العلامة ونظرة الإنسان إليها، حدثت قطيعة جذرية بين ما قبل وما بعد التحول السيميائي الدلالي، بحيث أصبح الحوار بينهما مستحيلاً. فاللغة، كظاهرة اجتماعية تاريخية، تؤدي وظيفة التعبير عن الفكر وتجسيده موضوعيًا، كما تعيد إنتاج الفكر والثقافة، إذ لا يوجد فكر دون لغة. ومن خلال النشاط اللغوي، يتم إنتاج المعنى الذي يتيح معرفة العالم، حيث تُعد اللغة موضوعًا قائمًا بذاته.

لربط اللغة بالعالم الخارجي في إطار العلاقة الجدلية بينها وبين الثقافة، الواقع، والتاريخ، استُخدم المنهج الأركيولوجي عند أركون، الذي يركز على دراسة العلاقة التبادلية بين اللغة، التاريخ، والفكر، بهدف استكشاف آليات إنتاج المعنى وكيفية عمل الخطاب داخل المجتمع. ومن هذا المنطلق، يهتم أركون بالعلاقة الجدلية بين اللغة، التاريخ، والفكر في العصر النبوي، ويفرّق بين الخطاب القرآني في لحظة نزوله خلال الفترة النبوية، وبين القرآن المكتوب بعد وفاة النبي (ص).

– الدراسات السيميائية في الفكر الأركوني:

المخاطَب، والله في الخطاب القرآني مُرسل ومُرسَل إليه، بمعنى أن عنه يصدر كل شيئ، وإليه يعود كل شيئ، كما تقول الآية القرآنية: "إنا لله وإنا إليه راجعون". والعلاقة بين الله ورسوله "أو بين المرسلاً والمرسَل إليه" تحالفية وثيقة، وهو مرسل إلى البشر أو مبلغ. وحدهم البشر يتمتعون بمكانة لغوية واحدة: مُرسل إليهم، وعندئذ ينقسمون إلى قسمين، إما أن يُطيعوا، وفي الحالة الأولى يمدحهم القرآن كثيرا، وفي الحالة الثانية يلعنهم كثيرا. أنظر: محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2011، ص61.

[1] المصدر نفسه، ص 62.

لربط اللغة بالعالم الخارجي ضمن العلاقة الجدلية بينها وبين الثقافة، الواقع، والتاريخ، اعتمد أركون المنهج الأركيولوجي الذي يركز على العلاقة التفاعلية بين اللغة، التاريخ، والفكر، سعيًا لفهم آليات إنتاج المعنى وطريقة عمل الخطاب في المجتمع. في هذا السياق، يركز أركون على العلاقة الجدلية بين هذه العناصر في العصر النبوي، ويميّز بين الخطاب القرآني لحظة نزوله في الفترة النبوية، وبين القرآن المكتوب بعد وفاة النبي (ص).

أهم إنجاز توصلت إليه البحوث، مفهوم الزحزحة الناجم عن التحول في العلاقة بين الدال والمدلول، ويعبر عنها أركون قائلا: "إن دعامة التوصيل أو وسيلة التوصيل "اللغة" ليست هي المعرفة الصحيحة التي نمتلكها عن المادة المدروسة أي العائد المادي المحسوس الذي تدل عليه كلمات اللغة"، وإنما تكمن في المنظورات المتبادلة المقامة بين المتخاطبين المتنافسين المرتبطين بنفس إطار الإدراك والتصورات والصور العقلية التي تشير إليها العلامات اللغوية"[1]. يقدم أركون تصورًا مغايرًا للعلاقة بين الدال والمدلول، واللغة والعالم، يختلف عن التصور الكلاسيكي، حيث لم تعد اللغة مجرد تعبير مباشر عن العالم الحسي. بدلاً من ذلك، يرى أن اللغة تتفاعل مع التاريخ والفكر في سياق جدلي، مما ينتج المعنى من خلال العلاقات التبادلية بين هذه العناصر، وليس كانعكاس مباشر للواقع المحسوس، " لقد صارت العلاقة بين اللغة والعالم محكومة بأفق المفاهيم والتصورات الذهنية الثقافية، إنها لا تعبر عن العالم الخارجي الموضوعي القائم، لأن هذا العالم ... يعاد إنتاجه في مجال التصورات والمفاهيم، وقد أحدث هذا التصور ثورة في علاقة الفكر بالواقع، وفي طبيعة النظام الرمزي للغة، والفرق بينه وبين الأنظمة الرمزية الأخرى داخل النظام الثقافي نفسه".[2]

من هذا المنظور، يتساءل أركون عن طبيعة العلاقة بين العلامة اللغوية والمعنى، وآليات إنتاج المعنى والشروط التي تتحكم فيه. فالمعنى، في نظره، ليس ثابتًا أو جاهزًا، بل يُنتَج باستمرار. ويطرح

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المصدر السابق، ص 34.

[2] حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة "الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص 80.

أسئلة جوهرية مثل: "كيف تؤدي العلامات المستخدمة في النصوص وظيفة الدلالة وتوليد المعنى؟ ما هي الآليات اللسانية واللغوية المستخدمة لإنتاج هذا المعنى المحدد دون غيره؟ وتحت أي شروط يظهر هذا المعنى؟" في الإطار السيميائي، وعلى عكس التصور التقليدي، لا يوجد تطابق مباشر بين الاسم والمسمى، أي بين الكلمة والشيء الذي تدل عليه. بدلاً من ذلك، تتضمن عملية التواصل ثلاثة عناصر أساسية: الكلمة (الاسم)، الشيء المادي (المسمى)، والتصور العقلي الذي يربط بينهما. فالعلامات اللغوية لا تشير مباشرة إلى أشياء في الواقع الخارجي، بل تحيل إلى المفاهيم والتصورات الثقافية التي تحملها الجماعة في وعيها الجمعي.

يتبنى أركون منطقًا يؤكد على أهمية الوعي بالأسس المفاهيمية للسانيات والسيميائيات، وما تفتحه من آفاق جديدة للتفكير والنقد الإبستمولوجي. لذلك، أصرّ على ضرورة التمييز بين عمليات التأويل والتفسير الكلاسيكي وبين تحليل وتفكيك الخطاب الديني. فتحليل الخطاب الديني أو تفكيكه لا يهدف إلى تقديم معانٍ "صحيحة" أو إبطال التفاسير التقليدية، بل إلى إبراز الخصائص اللسانية واللغوية، وآليات العرض، الاستدلال، الإقناع، والتبليغ المتضمنة فيه.

يحدد أركون الفاصل بين التفسير الكلاسيكي للخطاب القرآني وتحليله أو تفكيكه بمفهوم "الطفرة السيميائية"، التي غيّرت النظرة إلى العلامة بين ما قبلها وما بعدها، وأثرت على تصور الإنسان وروحه تجاهها. هذه الطفرة أعادت تشكيل فهم العلاقة بين اللغة، المعنى، والواقع، مما يتيح مقاربة نقدية جديدة تتجاوز التفسيرات التقليدية لتسليط الضوء على الآليات اللسانية والسيميائية في إنتاج المعنى وتشكيل الخطاب يقول: "أن القطيعة تبدو جذرية بين الباحث المتموضع ما قبل الطفرة السيمياية الدلالية، وبين الباحث وهذه القطيعة الحاسمة قائمة بين المنطق الحاكم للتفسير الإسلامي الكلاسيكيالمتموضع في المنطقة ما بعد الطفرة وما تدشنه السيميائيات الحديثة من انجازات جديدة".[1]

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراء علمية، المصدر السابق، ص 33.

برزت الطفرة السيميائية نتيجة التطورات في العلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب، خاصة من خلال أعمال علماء اللسانيات والسيميائيات مثل بنفنست، قريماص، وجاكوبسن، الذين يرد ذكرهم بكثرة في نصوص أركون. معهم، اكتسب التحليل السيميائي أولوية منهجية وإبستمولوجية، متجاوزًا التفسيرات والتأويلات التقليدية، ومعتمدًا قراءات علمية ونقدية للخطاب الديني. يهدف التحليل السيميائي إلى تحرير النص من الهالة المحيطة به، بدراسته كمادة مكتوبة بلغة بشرية تخضع لقواعد نحوية، صرفية، وبلاغية. كما يساعد في إقامة مسافة نقدية بيننا وبين النصوص من جهة، وبيننا وبين العقائد الإيمانية من جهة أخرى، مما يتيح فهمًا أعمق لآليات إنتاج المعنى وطبيعة الخطاب، ويبرز أهمية هذا المنهج في إعادة صياغة العلاقة مع النصوص الدينية بطريقة تحليلية وعقلانية. عند أركون: "فالتحليل السيميائي يُقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا يهدف إلى فهم كل المستويات اللُغوية التي يتشكل المعنى او يتولد من خلالها. وهذه الخُطوة المنهجية "تملك أيضا رهانات ابستمولوجية" فهي تُتيح لنا وهنا تكمن أهميتها الحاسمة، أن نترك مسافة نقدية فكرية بيننا وبين المكانة المعرفية للخطاب القرآني".[1]

ومن بين الدوافع الأخرى التي جعلت للتحليل السيميائي أسبقية في نظر أركون، هو أنه "يجبر الدارس على ممارسة تمرين من التقشف والنقاء العقلي والفكري لابد منه ... وخصوصا أن الأمر يتعلق هنا بقراءة نصوص محددة كانت قد ولدت وشكلت طيلة أجيال عديدة الحساسية والمخيال الجماعيين والفرديين"[2]، لتحقيق هذا الهدف في التعامل مع الخطاب الديني عمومًا، والنص القرآني خصوصًا، يعتمد أركون على دراسة تزامنية للقرآن، من خلال الحفر في طبقات المعنى للنص ومفرداته لاستخلاص دلالاتها السائدة في عصر نزولها، أي في شبه الجزيرة العربية خلال القرن السابع الميلادي. كما يستخدم منهج التطورية اللغوية لتتبع التغيرات في معاني النص عبر العصور، مما يكشف عن التحولات في الدلالات من عصر إلى آخر.

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المصدر السابق، ص 05.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، المصدر السابق، ص 80.

ثالثا: في مفهوم العلمانية

بالنسبة لتصور المفكر **عبد الوهاب المسيري** فقد فصل العلمانية إلى شطرين وذلك في قوله في مصدره المذكور سابقا العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة "قمت بالتفريق بين ما أسميه "العلمانية الجزئية"، وهي "فصل الدين عن الدولة" من ناحية، ومن ناحية أخرى ما أسميه "العلمانية الشاملة"، وهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، لا تفصل الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة وحسب، وإنما تفصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر، ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته، إلى أن يتم نزع القداسة تماماً عن العالم، بحيث يتحول العالم (الإنسان والطبيعة) إلى مادة استعمالية. وهي رؤية شاملة، لأنها تشمل كلاً من الحياة العامة والخاصة، بحيث تتساوى كل الظواهر الإنسانية والطبيعية وتصبح كل الأمور نسبية. إن العالم، من منظور العلمانية الشاملة (شأنها في هذا شأن الفلسفة المادية)، مكتف بذاته، وهو مرجعية ذاته، عالم متماسك بشكل عضوي، لا تتخلَّله أية ثغرات، ولا يعرف الانقطاع أو الثنائيات، خاضع لقوانين واحدة كامنة فيه لا تُفرِّق بين الإنسان وغيره من الكائنات، فهو عالم يتسم بالواحدية المادية الصارمة (وهذه هي كلها صفات الطبيعة/ المادة).

في سياق مفهوم العلمنة، يميّز عبد الوهاب المسيري بين مستويين: الأول هو العلمانية الجزئية، وهي دائرة محدودة تتعلق بفصل الدين عن السياسة أو الاقتصاد، والثاني هو العلمانية الشاملة، وهي دائرة أوسع تشمل المرجعية الكلية للعلمنة. يرى المسيري أن الاقتصار على العلمانية الجزئية يسطّح مفهوم العلمنة، لأنه يتجاهل مرجعيتها النهائية. فالعلمانية الشاملة ليست مجرد إجراءات جزئية، بل مفهوم كلي يناقض المقدس، سواء كان دينيًا أو أخلاقيًا، حيث لا تقتصر على فصل الدين عن الحياة الاجتماعية والسياسية، بل تسعى لاستبدال الدين بمقدس وضعي يقدم إجابات شاملة لمختلف مناحي الحياة.

هذا الطابع لا يقتصر على النظم الدينية، بل يمتد إلى نظم فلسفية مادية، مثل النازية في ألمانيا، والفاشية في إيطاليا، والستالينية في روسيا، التي أنتجت مؤسسات حزبية ودولتية تتصرف كتجسيد للمطلق، وتدّعي احتكار نقل "الكلمة المقدسة" والتفسير الصحيح الوحيد لها.

يميّز المسيري بين العلمانية الجزئية، التي تُعنى بالإجراءات والمعاملات، والعلمانية الشاملة، التي تُشكل بنية كلية لفهم العالم. ويؤكد أن النظر إلى العلمانية كمجرد إجراءات (علمانية جزئية) دون إدراك طابعها الكلي (علمانية شاملة) هو ما يغيب عن أذهان المفكرين العرب، سواء كانوا إسلاميين أو علمانيين. فعلى الرغم من أن المعجم الغربي يُبرز العلمانية كموقف شامل ونهائي من الحياة، فإن هذا المعنى يُغفل غالبًا في النقاشات بين الإسلاميين والعلمانيين. ويرى المسيري أن الطرفين يشتركان في تصوّرهما المحدود للعلمانية، حيث يقتصران على تعريفاتها الإجرائية، متجاهلين مضمونها الشامل الذي يُجرد الإنسان من معاني الإنسانية.

بينما تصور مُحَمَّد أركون يناقش فيه قضية العلمنة من زاويا مختلفة عما درجت عليه إيديولوجيات لم تر في الطرح العلماني سوى قضية فصل الدين عن الدولة من جهة، أو في موقف سلبي من الدين نفسه، وقدم مقاربات للعلمنة منفتحة وبعيدة عن الأدلجة أو الاختزالية.

يحدد أركون فهمه للعلمنة بأنها" موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة" وللعلمنة مسؤوليتان أو تحديان اثنان;

أ- لمعرفة الواقع بشكل مطابق وصحيح، والتوصل إلى معرفة تحظى بالتوافق العقلي والذهني بين النفوس السائرة نحو الحقيقة، بغض النظر عن اختلافاتها، يتطلب الأمر منهجًا مفتوحًا ومستمرًا لا ينتهي. هذه المهمة تفرض على الباحث تجاوز الخصوصيات الثقافية، التاريخية، وحتى الدينية التي نشأ فيها، ليتمكن من الاقتراب من الحقيقة بموضوعية. في هذا السياق، تتجاوز العلمنة التقسيم القانوني للكفاءات بين المؤسسات المجتمعية، لتصبح مسألة جوهرية تتعلق بالمعرفة ومسؤولية الروح البشرية. فالعلمنة، بهذا المعنى، ليست مجرد إجراءات تنظيمية، بل هي التزام معرفي وأخلاقي يفرض نفسه على

الجميع بشكل متساوٍ، يدعو إلى التفكير النقدي والتحرر من القيود الذاتية للوصول إلى فهم مشترك وشامل للواقع.

ب- يؤكد أركون على أهمية إيجاد وسيلة مناسبة لنقل المعرفة بالواقع إلى الآخر دون تقييد حريته، وهنا تكمن إشكالية التعليم والتدريس. يربط أركون العلمنة بقضية الحرية، معتبرًا إياها مفهومًا متصلًا بحرية الفكر، ويرفض تحوّلها إلى إيديولوجيا تقولب العقل أو تحد من حريته. ويرى أن العلمنة مسألة مفتوحة للجميع، سواء المسلمين أو العلمانيين المتطرفين. فالمسلمون، في نظره، يتسمون بالزهو المفرط بيقينياتهم الدوغمائية، بينما يخلط العلمانيون المتطرفون بين العلمنة الحقيقية والصراع ضد رجال الدين.

بالنسبة لأركون، تمثل العلمنة إحدى تجليات الحداثة في مرحلتها المتقدمة، حيث يتميز النظام العلماني باحترام الفرد وحرية الضمير، وضمان الحرية الدينية للجميع، والاعتراف بالتعددية الدينية وحرية الاعتقاد أو عدمه، بما في ذلك الحق في تغيير الدين. ويصف العلمنة بأنها "موقف للروح أمام مشكلة المعرفة"، متسائلًا: هل يحق للإنسان استكشاف أسرار الكون والمجتمع بعقله؟ هل يمكن الثقة بعقله لفهم المجهول وقيادة التاريخ؟ وهل هو قادر، بعقله وحده، على فهم الأشياء واتخاذ القرارات؟ هذه الأسئلة تعكس جوهر العلمنة كمسؤولية معرفية وحرية عقلية تتطلب التفكير النقدي والانفتاح على المجهول.

يخلص أركون إلى أن العلمنة هي الوحيدة القادرة على صون البعد الروحي للإنسان، بوضعه في سياقه الصحيح، بعيدًا عن الاستغلال السياسي أو المتاجرة به لأغراض غير نزيهة. فهي تحافظ على حرية الروح وتمنع توظيفها لتحقيق أهداف سياسية أو مصالح ضيقة.

يصف مُحَمَّد أركون "العلمنة المعاشة" بأنها توتر مستمر يهدف إلى الاندماج في الواقع العملي، مع السعي لنشر الحقيقة المعتقدة في الفضاء الاجتماعي. ويرى أن أي نقاش حول العلمنة أو العلمانوية يتأثر بنواقصنا في البحث العلمي لفهم الواقع، وكذلك بنواقصنا التربوية في نقل هذه المعرفة إلى الآخرين. يشير أركون إلى أن هذه النواقص تؤدي إلى سلسلة من الصراعات العلمانية أو المضادة لها. ويبرز أن هذه الصراعات في فرنسا، على وجه الخصوص، تحولت إلى رهان سياسي بائس، رغم

التجربة التاريخية الفرنسية الغنية في صياغة مفهوم فلسفي للعلمنة بأعمق معانيه وأوسعها. لكنهم، في رأيه، فشلوا في تجاوز المواقف الجدلية والصراعية المتجذرة، سواء على المستوى الديني أو السياسي.

رابعا: موقفهما من العلمانية

أخيرا سنحدد موقفهما بدقة من العلمانية بالنسبة للواقع العربي الإسلامي، **فالمسيري** يقول: "وأنا بصفتي مفكراً إسلامياً لا أرى غضاضة في قبول ما أسميه 'العلمانية الجزئية' إن كان يعني بعض الإجراءات السياسية والاقتصادية ذات الطابع الفني، والتي لا تمس من قريب أو من بعيد المرجعية النهائية، كما أنني أرى أن الإسلام ليس ديناً ودولة، وإنما دين ودنيا، وأن نحصره في الدولة فيه ظلم بيّن لرؤية تتسم بالشمول.[1]

نقد المسيري للعلمانية

منذ عصر النهضة العربية، يستمر النقاش الحاد حول العلمانية بين مؤيديها ومعارضيها، مما أدى إلى انقسام الأمة العربية الإسلامية إلى تيارين رئيسيين: التيار الإسلامي الرافض للعلمانية، والتيار العلماني الداعي إليها. تجسد هذان التياران سياسيًا في أحزاب وحركات نضالية، وفكريًا في أعمال العديد من المفكرين العرب والمسلمين، حيث شكّلت هذه الانقسامات إطارًا للصراع الفكري والسياسي حول هوية المجتمع وعلاقته بالدين والدولة.

في إطار النقاش الفكري في العالم العربي الإسلامي، اجتهد عبد الوهاب المسيري في معالجة إشكالية العلمانية، معتبرًا إياها تحديًا مفاهيميًا في سياقنا الفكري والثقافي، وكذلك ظاهرة متجذرة في إطار الحضارة الغربية. وقد قدّم المسيري مشروعًا معرفيًا يهدف إلى نقد هذه الحضارة من منظور إنساني، مما يثير التساؤل حول كيفية استيعابه لمفهوم العلمانية وتفكيكه لها.

بعد تحليل عبد الوهاب المسيري لمفهوم العلمانية وتفصيله لأبعادها الفلسفية، يقوم بنقدها على ثلاثة مستويات رئيسية: المنطلقات الفلسفية التي تشكل أساسها الفكري، والتطبيقات التي

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، المصدر السابق، ص 109.

تعكس تجلياتها العملية في الواقع، وأخيرًا الأهداف والمآلات التي تكشف عن غاياتها ونتائجها في المجتمعات.

1 – نقد العلمانية على مستوى المنطلقات الفلسفية :

يؤكد المسيري على أن النموذج المادي من خلال عقلانيته المادية قادر على ادراك الطبيعة المادة وعالم الأشياء لذلك يقول: تؤكد العقلانية المادية عناصر التجانس والتكرار والكم والسببية والآلية، ولذا فهي تتسم بمقدرة عالية نوعا على رصد حركة الأشياء ودراستها، فالعقلانية المادية تتحرك في إطار الواحدية المادية التي تخضع لها الأشياء[1] ... المرجعية الواحدية المادية، بمقولاتها التحليلية كالتجانس، التكرار، الصياغات الرياضية الكمية الدقيقة، والآلية، نجحت في تفسير الطبيعة والجانب المادي للإنسان. لكن يبقى السؤال: هل يمكن لهذه المرجعية أن تفسر كلًا من الإنسان بأبعاده المتعددة والإله من خلال الطبيعة وحدها؟

قصد رصد المقدرة التفسيرية لعلمانية المادية الشاملة استخلص[2] المسيري جملة الفروقات بين الظاهرتين الإنسانية والطبيعية من مجموعة دراسات لبعض الباحثين منهم د. حامد عمار و د. توفيق الطويل ود. حسن الساعاتي ود. الجوهري، ويمكن أن نوجزها فيما يلي:[3]

– **الظاهرة الطبيعية** : تتكون من عناصر محددة وبسيطة يمكن حصرها وتجزيئها عن طريق فصلها عن بعضها البعض، وهي تنشأ عن طريق علة ومعلول بشكل آلي.

– الظاهرة الإنسانية: تتكون من عناصر غير محددة نسبيا، مركبة لا يمكن تفتيتها وفصلها عن بعضها البعض لأن عملية الفصل تقود إلى تشويهها وبالتالي لا يمكن عزل الجزء عن الكل، وعلى هذا فإن حصر كل الأسباب الموجودة، وإن تم رصد بعضها فهي لا تحصل بشكل آلي وإنما تخضع التركيبة الإنسان.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 54.

[2] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 42.

[3] المصدر نفسه، ص ص 43– 46.

– **الظاهرة الطبيعية:** متكررة بحيث أن نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج، وتبقى الأسباب ذاتها فتتكرر معها النتيجة وبالتالي يمكن التنبؤ بها ويمكن تعميمها هذا ما يدل على أن الظاهرة الطبيعية لا تملك إرادة حرة.

– **الظاهرة الإنسانية:** تملك إرادة حرة وبالتالي فهي تخضع لمتغيرات كثيرة كما يمنع وجود التكرار خاصة وأن هذه الإرادة محاطة بإطار ثقافي واجتماعي ووعي وذاكرة كلها تساهم في تكوينها مما ينتفي معها الإطراد.

– **الظاهرة الطبيعية:** عامة أي أنها لا تعرف التفرد في عناصرها، فيمكن دراسة قطيع من الغزلان بصورة عامة ولا نحتاج إلى معاينة حالات متفردة لأن الغزلان واحدة، وهذا بدوره ما يعطي للتعميم مشروعية ومصداقية.

– **الظاهر الإنسانية:** كل إنسان فيها حالة متفردة عن الآخر لكن تبقى العناصر المشتركة) فهو يتميز بعناصر شخصية لا يمكن تعميمها على الآخرين مما يفقد التعميم شيئا من مشروعيته.

– **الظاهرة الطبيعية:** ظاهرها كباطنها لا يختلفان، فهي كل موحد يخضع لقوانين ثابتة، مما يصدق على الظاهر يصدق على الباطن والعكس صحيح.

الظاهرة الإنسانية الباطن ليس كالظاهر فالباطن يتكون من ضمير وأحلام ورموز وأفكار تعبر كلها عن البنية الثقافية والتربوية والإجتماعية والتاريخية والملامح الشخصية للإنسان فما يصدق على الظاهر لا يصدق بالضرورة إن لم يكن غالبا على الباطن).

ومن خلال هذه الفروق بين الظاهرتين فإن النموذج المادي غير قادر على تفسير كثير من الظواهر الإنسانية ويمكن حصر هذه الظواهر فيما يلي:

1– العقل والمعرفة: يتميز العقل الإنساني بقدرات تتجاوز الطابع الآلي التراكمي والموضوعي المتلقي الذي تنتهجه الأطروحات العلمانية المادية، حيث يتجلى ذلك في قدرته على صياغة إطار كلي يربط بين الجزئيات المتناثرة للواقع. هذه الفكرة الكلية، التي رفضها فلاسفة ما بعد الحداثة، تبرز تفرد العقل الإنساني. فالعقل، كمفهوم، لا يمكن اختزاله في الطبيعة أو المادة، إذ لا توجد له إنزيمات أو غدد

مادية. وإذا كانت الأفكار مجرد نتاج حواس أو غدد في الدماغ، فكيف نفسر التنوع الكبير في أفكار البشر؟ ولماذا نحكم على فكرة بالصواب أو الخطأ إذا كانت مجرد انعكاس لمعطيات حسية؟ هذه التساؤلات تؤكد عجز النموذج المادي عن تفسير التنوع البشري، ويعود هذا العجز إلى فشله في استيعاب طبيعة العقل وآلياته.

2 – الأخلاق والقيم: الحس الأخلاقي الذي يحدد معايير إنسانية للسلوك من خلال التحسين والتقبيح، والحس الديني الذي يجيب عن الأسئلة الوجودية الكبرى المتعلقة بالإنسان والإله، والحس الجمالي الذي يمكّن الإنسان من تذوق الجمال ونفور من القبح، كلها أبعاد لا يمكن اختبارها أو التحقق منها بأدوات تجريبية مادية.

3– المعنى: الإنسان مطالب بأن يجد لنفسه إجابة عن أسئلته النهائية، وهذه الأسئلة كلها عبارة عن أسئلة ميتافيزقية يهدف من خلالها الإنسان لإيجاد معنى للوجود، وقد عبر عن ذلك بالفن والدين منذ فجر التاريخ إلى يومنا هذا، ولكن النموذج المادي لا يعترف بالميتافيزيقا لذلك ليس بمقدوره تفسير هذا الجانب.[1]

ولعل مرد فشل هذا النموذج في تفسير ظاهرة الإنسان والقيام بعملية اختزالهما رغم تركيبتها – هو ردها إلى الطبيعة المادة وجعل الإنسان جزءا لا يتجزأ منها إضافة إلى ذلك تهميش الإله أو استبعاده تماما لكونه أمرا ميتافيزيقيا أو غيبيا مما أفقد الإنسان تجاوزه ومن ثم تركيبته[2] يستمد الإنسان قدرته على تجاوز الطبيعة المادية من الله كمصدر لوجوده، فغياب الله يعني زوال المركز الكلي الذي يربط الوجود ويمنح الإنسان تفوقه على الطبيعة. هذا ما تجلى في الحداثة الغربية، حيث أعلن نيتشه "موت الإله"، فتبعه ميشال فوكو بإعلان "موت الإنسان"، مؤكدًا انهيار المرجعية الكلية.

النموذج المعرفي الغربي، رغم كفاءته في تفسير الجوانب المادية للحياة الإنسانية، حاول اختزال جميع الأبعاد الأخرى للإنسان إلى المادة كأساس وجودي ومعرفي. ومع ذلك، يؤكد عبد الوهاب

[1] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 54-58.

[2] المصدر نفسه، ص 56.

المسيري أن الواقع الإنساني معقد ويتحدى الصيغ التفسيرية المادية الاختزالية. فبينما يتمتع النموذج العلماني الشامل بقدرة تفسيرية عالية عند التعامل مع العالم المادي أو الجوانب المادية للإنسان، فإن هذه القدرة تضعف بل تكاد تنعدم عند تناول ما يميز الإنسان ككائن متفرد. وهنا تكمن المشكلة الأساسية للنموذج العلماني، إذ لم يكتفِ بتفسير الظواهر المادية، بل امتد ليحاول تفسير مجالات من الحياة الإنسانية لا تتماشى مع الطابع المادي، مما يكشف عن قصوره في فهم الطبيعة الإنسانية المعقدة.

وكخلاصة فإن النموذج المادي العلماني الشامل ناجح في تفسير الجوانب المادية البسيطة ولكن اختراليته للحياة وعدم إدراكه لتركيبية الإنسان هو الذي جنى على مقدرته التفسيرية ولكن السؤال ما مآلات المنطلقات الفكرية والفلسفية لهذا النموذج ؟ وكيف انطبق هذا النموذج على الواقع؟

2 – نقد العلمانية على مستوى التطبيقات :

عقب تفكيك عبد الوهاب المسيري للأسس الفلسفية للعلمانية ونقدها، انتقل إلى دراسة المشاريع التطبيقية التي هدفت إلى تجسيدها، والتي يمكن إطلاق تسمية "عمليات العلمنة" عليها. تُعرف هذه العمليات بأنها العمليات المتسلسلة للترشيد المادي التي تندرج تحتها مختلف المشاريع العلمانية ذات الطابع المادي. وتتجلى هذه العمليات في مجالين يعكسان محاولات تفعيل العلمانية على أرض الواقع. وهذه العملية تتمثل في مجالين أساسيين هما:

أ – تحويل الواقع الإنساني إلى واقع مادي / طبيعي يسير وفق القواعد والقوانين المادية البحتة.

ب– إدارته وتسييره على نمط المبادئ المادية البحتة.

أما علاقة المجال الأول بالثاني فهي علاقة ترابط وثيق من حيث كون الأول هو الذي ينظر للثاني فعملية التحويل والإدارة تصاغان وفق المجال المعرفي الذي قام بترشيد المبادئ والعقائد والمفاهيم.

يجسد مشروع الترشيد المادي، في إطار المرجعية المادية الحلولية، مجموعة من المشاريع المعرفية والتطبيقية التي حولت العلمانية من رؤية نظرية إلى واقع ملموس، أو بتعبير أدق، إلى ظاهرة تاريخية.

وقد أشار عبد الوهاب المسيري إلى أن الترشيد المادي هو المحرك الأساسي لهذا التحول، حيث تتطور العلمنة وفق متتالية تاريخية تبدأ من مشاريع اجتماعية، ثم تنتقل تدريجيًا إلى مشاريع تستهدف جوهر الإنسان نفسه.

يتمثل الترشيد المادي في فرض سيطرة مطلقة على الحياة الاجتماعية من خلال اختزالها إلى أبعادها المادية، مما يستلزم وجود مؤسسة قوية كالدولة القومية المطلقة لتكريس هذا التوجه. تُقصي هذه الدولة القيم الإنسانية والأخلاقية، وتضع الاقتصاد مركزًا للحياة، فتصبح المعايير خاضعة له، وتتلاشى العلاقات التراحمية أو تهمش لصالح العلاقات التعاقدية. من خلال توحيد السوق، القانون، والولاء، وإعادة تشكيل المدينة والمؤسسات اللاشخصية التي تصدر الأوامر، تحول الدولة القومية الإنسان إلى كائن سلبي منفعل، محصور في قفص حديدي بعيدًا عن كونه فاعلاً مبدعًا. ومع تصاعد وتيرة الترشيد المادي، تزداد قوة الدولة العلمانية، حيث يصبح كل شيء نسبيًا ومتساويًا، محققًا ما يُعرف بـ"لحظة الصفر العلمانية".

تتجلى أبرز اللحظات الصفرية للعلمانية في ثلاث نماذج رئيسية تمثل مراحل حاسمة في تكريس الترشيد المادي وهيمنة الدولة العلمانية:

أ- الإنسان الاقتصادي (سنغفورة) هو إنسان لا يعرف القيم الإنسانية والأخلاقية بل همه الأول والأخير القيم الاقتصادية أي قيم الربح والخسارة فهي التي تحركه نحو غايتها وتحدد له أهدافه وتصنع له رغباته ودوافعه.

ب- الإنسان الجسماني الجنسي تيلاندا) وهو إنسان يتحرك داخل دوافعه الجنسية الغريزية فأهدافه في الحياة لا تخرج عن إطار تحقيق اللذة والمتعة واللامبالاة والتبذير.

ت- الإنسان الطبيعي المادي النازية): وهو الإنسان المستبد الفوقي الذي تحقق مع النازية حيث تحول إلى مادة استعمالية مثله مثل باقي عناصر الطبيعية المادية.[1]

[1] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفة في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 24.

في نقده للعلمانية المادية الشاملة، يسلط عبد الوهاب المسيري الضوء على بعض الجوانب الإيجابية، مؤكدًا ضرورة الاعتراف بالقيمة الإنسانية لإبداعات الإنسان الغربي، التي تُعد إسهامات حقيقية في التراث الإنساني. من بين هذه الإيجابيات: تكريس حقوق الإنسان في المجال السياسي، تعزيز دور المرأة، القدرة على حل المشكلات دون اللجوء إلى العنف، وتحسين الظروف المعيشية من خلال توفير دور حضانة، ونظام صحي وتعليمي مجاني. ومع ذلك، يشدد المسيري على أهمية التفريق بين المتتالية الافتراضية (المجردة) والمتتالية المتحققة (الواقعية). بمعنى أن المشاريع، بما فيها التحديث والتنوير والعلمنة، تهدف نظريًا إلى تحقيق أهداف إيجابية، لكنها عند التطبيق في الواقع تولّد عددًا من التحديات والسلبيات. فقد سعت العلمنة الشاملة إلى تمكين الإنسان من فهم القوانين الطبيعية والتحكم فيها لتعزيز سعادته وفرديته وخصوصيته، لكنها اعتمدت نموذجًا اختزاليًا تبسيطيًا لا يتماشى مع تعقيد الواقع الإنساني. ونتيجة محاولة فرض هذا النموذج، ظهرت جملة من النتائج السلبية التي كشفت عن قصور هذا النهج في استيعاب الطبيعة المركبة للإنسان والمجتمع. والمشكلة أن هذا النموذج حاول فرض نفسه مما أسفر عنه :

أ– مشكلة القيمة في السياق الحضاري الغربي : إذا كانت القيمة تحدد لنا ما هو الشر وما هو الخير، وفي المطلق العلماني الشامل تصبح الطبيعة المادة هي مصدر القيمة الأخلاقية فإن هذا ما ينجر عنه جملة متناقضات، إذ كيف تحكم على تدمير العالم والتشجير ؟ فالمادة لا تحمل أي مقومات أخلاقية، ومصدر القيمة هو المجتمع ولذلك يمكن القضاء على الشر من خلال الإصلاح الاجتماعي وهذه الرؤية تساوي بين الفرد والمجتمع وكأنهما شيء واحد وكأن الإنسان يذوب داخل مجتمعه دون وجود الخصوصيات الفردية.[1]

ب– مشكلة الخصوصيات الوطنية في المراحل الأولى من عملية التحديث ظهر هناك الفكر القومي أو الوطني، ولكن غياب المرجعية المتجاوزة وإحلال محلها المرجعية الحلولية المادية أضحى القانون

[1] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفة في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 73.

الطبيعي المادي هو الحاكم على جميع المجالات، وإذا كان هذا القانون لا يعرف الخصوصيات فكيف يمكن أن تقوم قائمة للدولة الوطنية أو القومية؟.[1]

تفاقم الترشيد المادي نتيجة تصاعد النزعة الاستهلاكية الغربية والبحث عن اللذة، مما دفع المجتمع الغربي نحو التقدم المادي والتوسع الاستعماري للسيطرة على العالم الخارجي وتحويله إلى وسيلة تخدم أهدافه. غير أن فشل هذا النموذج الاستعماري أفضى إلى ظهور نظام دولي جديد، تمثل في الشركات عابرة القارات ومتعددة الجنسيات التي تتجاهل الخصوصيات الثقافية والقيم الإنسانية. لم يقتصر الأمر على هدم الخصوصيات الثقافية والحضارية والوطنية، بل امتد ليشمل القضاء على الخصوصيات الفردية من خلال صياغة إنسان استهلاكي مادي، موحد في مظهره، مهووس بصيحات الموضة ومتابع بشكل محموم للتغيير المستمر. هذا التوجه أدخل العالم بأسره في منظومة استهلاكية-إنتاجية عالمية محكمة، تتجاهل القيم والخصوصيات، وتعزز نمط حياة مادي موحد.

ت- مشكلة التحكم في الإنسان والبيئة الاجتماعية والطبيعية : كان يهدف المشروع الترشيدي التحديثي الغربي، إلى التحكم والسيطرة المطلقة على الذات الإنسانية وتنميطها وإحكام القبضة على الطبيعة وتسخيرها واستعمالها، وقد ساندت هذه النظرة العلوم الإنسانية والطبيعية والتي أكدت على أن مجال المجهول بدأ يتقلص واتسع بذلك مجال المعلوم، ولكن الذي حصل هو مخالف تماما لما هو متوقع، ولكن مع النظرية النسبية لألبرت انشتاين أصبح مجال المجهول مع عالم الميكروفيزياء) أوسع بكثير من مجال المعلوم.[2]

مع انهيار اليقين بقدرة الإنسان على التحكم في الواقع، نتجت آثار نفسية عميقة تمثلت في انتشار العدمية. يُبرز عبد الوهاب المسيري منعطفًا خطيرًا يتمثل في محاولة الإنسان التعايش مع الشك المطلق، وهو أمر يتعارض مع طبيعته البشرية التي تحتاج إلى مطلق يوفر الأمان والاستقرار النفسي من

[1] المصدر نفسه، ص 448.

[2] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفة في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 249.

خلال ميتافيزيقيا محددة. والأشد خطورة، كما يحذر المسيري، هو ميل الإنسان إلى الإيمان بالسحر والشعوذة كمحاولة لملء الفراغ الروحي الناجم عن فقدان اليقين، مما يكشف عن أزمة وجودية بالغة.

تؤدي النسبية وانهيار المطلق على المستوى السيكولوجي إلى تساوي الخير والشر، حيث تصبح كل القيم متكافئة في ظل حيادية الطبيعة/المادة. وقد حولت العلمانية الشاملة الإنسان إلى مادة استعمالية لتسهيل السيطرة عليه، مما أفرز نمطين متطرفين من البشر: "السوبرمان" الفوق طبيعي، الذي يهيمن على كل شيء وتتمحور فضيلته حول القوة بدلاً من الخير والشر، و"السبمان" التحت طبيعي، المنمَّط ضمن المشروع الترشيدي، الذي تُعرف فضيلته بالخنوع والخضوع والتكيف السلبي مع المتغيرات والواقع الراهن.

أدت العلمانية الشاملة إلى شعور الإنسان بالاغتراب عن جوهره الإنساني، مما تسبب في اختلال التوازن النفسي وانزلاقه نحو العبثية واللامبالاة. هذه الحالة استتبعت مخاطر أخلاقية وقيمية، إلى جانب تبعات اجتماعية مثل تصاعد الجريمة، ارتفاع معدلات الطلاق، والفساد الأخلاقي. تُظهر هذه النتائج أن العلمانية، بدلاً من تحقيق السيطرة على الإنسان، أفضت إلى تفكيك كيانه الإنساني وتدمير نسيجه الاجتماعي.

وإضافة إلى هذه الإشكاليات المطروحة حول مسألة التحكم في الذات الإنسانية وفي الطبيعة، هناك مشكلة أخرى متولدة عن رغبة السيطرة وهي أن التحكم لا يتم إلا بإلغاء وتحطيم إنسانية الإنسان وتأكيد القانون الطبيعي المادي ولهذا يقول المسيري ولكن هذا القانون يعني في واقع الأمر إلغاؤه يقصد الإنسان ككيان مستقل له سماته الإنسانية وإرادته الأخلاقية المستقلة.[1]

ث- مشكلة الاغتراب وهي ناتجة عن تضارب أمرين هما:

- الإحساس الدائم للإنسان بإنسانيته المركبة، ومركزيته في الكون.

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المصدر السابق، ص 250.

– يعيش الإنسان في واقع يتسم بالتنميط الشديد وفق نموذج مادي اختزالي يقتصر على تقليص الأبعاد الإنسانية إلى الجوانب المادية. ومع إدراكه لهذا الواقع الذي يهمل الطابع الإنساني، يبدأ بالشعور بالاغتراب الناجم عن التسليع والتشييء، حيث يتحول العالم بأكمله إلى سلع مادية تُباع وتشترى.

ج– ينتقد عبد الوهاب المسيري مفهوم التقدم في المشاريع الغربية لاختزاله الوجود الإنساني في إطار مادي، مقدمًا إياه كحل نهائي لسؤال الهدف من الحياة. يرى أن هذا النهج يؤدي إلى تسليع الإنسان واغترابه، داعيًا إلى رؤية شاملة تراعي الأبعاد الروحية والأخلاقية. والذي يعد الإجابة النهائية والكلية لسؤال : ما الغاية من الوجود الإنساني؟

يرى عبد الوهاب المسيري أن مفهوم التقدم، الذي كان يُنظر إليه كمسار لا نهائي للسيطرة على العالم وتحقيق سعادة الإنسان (الغربي)، تحول إلى حلم يصفه بالطفولي. يعزو ذلك إلى محدودية العقل البشري من جهة، وإلى الطابع الاختزالي للنموذج المعرفي العلماني المادي أو العدمي من جهة أخرى. فبمجرد تحقيق مظاهر التقدم المادي، تبرز سلبيات عديدة لهذا النموذج بسبب عجزه عن استيعاب تعقيدات البيئة الطبيعية ومكونات النفس البشرية، اللتين تتميزان بتركيبية أعمق.

يؤدي التقدم، حسب نقد المسيري، إلى تعزيز النزعة الاستهلاكية التي تُعد في جوهرها نزعة تدميرية للعالم. فهذه النزعة اللامحدودة تتصادم مع محدودية الموارد الطبيعية وطاقاتها، مما يثير تساؤلاً جوهريًا: كيف يمكن إشباع هذا الاستهلاك المتزايد في ظل التقدم غير المحدود بينما تواجه الطبيعة قيودًا محدودة في ثرواتها وإمكاناتها؟

تسببت النزعة التقدمية الغربية ذات الطابع العنصري والإمبريالي في معاناة العديد من الشعوب، حيث أدت إلى إبادة عدد كبير من الهنود الحمر في الأمريكتين، واستعباد السود فيها، بالإضافة إلى الظلم الذي لحق بدول إفريقيا وآسيا.

لو سارت شعوب العالم وفق النموذج العلماني المادي، لتحول العالم إلى دويلات متوحشة تتصارع دمويًا، وآلات تدمر الطبيعة بلا هوادة. فإذا عم النمط الغربي للتقدم عالميًا، لاحتاج البشر إلى

خمس كرات أرضية لاستخراج المواد الخام، وكرتين أخريين للتخلص من النفايات. هذا ما أدى إلى استنتاج أن الغرب ليس معيارًا للتقدم، إذ إن تجربته في التقدم غير قابلة للتكرار أو المحاكاة، وبالتالي فهي تجربة غير إنسانية. فالإنسانية تكمن فيما هو عام ومشترك، وقابل للمحاكاة بين البشر.

من الآثار السلبية للمشروع التقدمي المادي العقلاني فقدان القيم والمثل الإنسانية والأخلاقية، حيث لم يواكب التقدم المادي تقدمٌ معنوي أو أخلاقي. هذا يتناقض مع طبيعتين أساسيتين للفطرة البشرية,أولًا: دخول الإنسان التاريخ برصيد أخلاقي مبدئي كبير لم يرثه من أسلافه المزعومين من الحيوانات. ثانيًا، تزايد معدلات الانتحار والجريمة والإباحية في الدول المتقدمة مقارنة بالدول الأقل تقدمًا، مما يكشف عن اختلال التوازن بين التقدم المادي والمعنوي.

يشكل مفهوم "التقدم الصناعي العلمي" و"التخلف الكوني"، كما صاغهما عبد الوهاب المسيري، إطارًا نقديًا لتقييم معيارية التقدم. فالتقدم الصناعي العلمي، الذي استفاد منه الغرب بشكل أساسي، يقابله تخلف كوني يطال البشرية جمعاء، متجسدًا في التلوث البيئي، ثقوب الأوزون، والاحتباس الحراري. يقترح المسيري إعادة حساب نجاح التقدم عبر قياس المكاسب المادية مطروحًا منها الخسائر الكونية، والتي غالبًا ما تتجاوز الأرباح، مما يكشف عن اختلال جوهري في النموذج الحداثي الغربي القائم على الاستهلاك والصراع.

من هنا، يدعو المسيري إلى مشروع حداثي عربي وإسلامي يتجاوز الحداثة الداروينية المنفصلة عن القيم الإنسانية. هذا المشروع، الذي يسعى لتوحيد الجهود بين الإيمانيين والعلمانيين، ينطلق من إنسانية مشتركة تهدف إلى إدارة المجتمعات بطريقة مستدامة تخدم الجنس البشري بأسره. إنه محاولة فلسفية لإعادة صياغة الحداثة، بعيدًا عن التنافس الدموي والاستهلاك المفرط، نحو نموذج يعزز العدالة والتوازن الكوني.

3 – نقد وتفكيك العلمانية على مستوى المآلات والأهداف

لا بد لنا من التميز بين الهدف النهائي والأهداف الجزئية التي بعد تحقيقها تكون وسائل لبلوغ الهدف النهائي، فهذا الأخير تعبر عنه الرؤية الحلولية المادية لبلوغ مستوى الإحكام المطلق على جميع جوانب الحياة الإنسانية والمادية ويمكن الاصطلاح على هذا الهدف بأنه نهاية التاريخ.

يُشير مصطلح "نهاية التاريخ" إلى لحظة افتراضية يتوقف عندها التاريخ بكل تعقيداته وتناقضاته – من صيرورة وثبات، شوق وإحباط، نبل وخسة – ليصبح سكونيًا، خاليًا من الصراعات والثنائيات والخصوصيات. يُردُّ كل شيء إلى مبدأ عام يفسر الواقع، حيث يُعتقد أن العلم وحده، من خلال كشفه عن قوانين الضرورة والسببية الصلبة، سيحل جميع المشكلات والآلام، ويُخضع الوجود لقانون طبيعي مادي. ينتقد المسيري هذا التصور المادي، معتبرًا أن التاريخ يُختزل فيه إلى التعبير عن قانون طبيعي، والتقدم إلى عملية تراكمية آلية تخضع لقوانين المادة الكامنة. هذا المنظور يرفض تنوع التاريخ وتعدديته، مؤمنًا بواحدية تاريخية تقصي الخصائص الإنسانية والثقافية.

أ– الإبادة كإمكانية في العلمانية الشاملة:

تخضع التحولات الحضارية، سواء كانت اقتصادية أو سياسية، للمناخ الفكري والثقافي والنفسي الذي يشكل إمكانياتها ويحدد مسارها النهائي. في الحضارة الغربية، لم تكن الإبادة ظاهرة عرضية، بل نتيجة كامنة في جوهر العلمانية الشاملة، التي تمنح القدرة على القضاء المنظم على العناصر غير المرغوب فيها. تجلت هذه الإمكانية عبر أشكال متعددة وتدريجية، بلغت ذروتها في اللحظة النازية والصهيونية، كتعبير عن أقصى تطورات هذا المنحى الإقصائي.

تعود الرؤية الحلولية المادية إلى عصر النهضة، حيث تبنت الحركة الهيومانية مركزية الإنسان في الطبيعة المادية. لكن هذه المركزية تحولت، مع صعود الإمبريالية والداروينية والعنصرية، إلى رؤية مادية للإنسان نفسه. يخضع هذا التحول لمنطق النسق الغربي، الذي زاد من وتيرة العلمنة، مفصلًا القيم الإنسانية المتجاوزة عن الحياة، ليحل محلها تصوّر مادي يختزل الوجود الإنساني.

برزت منظومات أخلاقية نفعية مادية تلغي أي مرجعية متجاوزة، حذفت مفهوم الإنسان ككل، ليحل محله الإنسان الغربي الذي أصبح، كنموذج مادي، قانونا للطبيعة وغايتها. بات هذا

الإنسان قادرًا على حكم العالم وحوسلته، مفسحًا المجال لتصورات "الإنسان الخارق" (superman) و"الإنسان الدوني" (subman). هذه هي النفعية الداروينية التي تمنح الحق للأقوى، متجاهلة القيم الإنسانية الشاملة.

خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ظهرت مصطلحات مثل "المادة البشرية"، "المادة الاستعمالية"، و"الفائض البشري"، تعبيرًا عن اختزال الإنسان إلى مادة قابلة للاستخدام. أما الفائض البشري، فإما أن يُحوّل لخدمة الأغراض المادية أو يُباد. تشكل هذه المصطلحات النواة المادية الواحدية التي نضجت في ظلها الإمبريالية الغربية، معززةً ثنائية "السوبرمان" و"السوبمان". ساهمت عوامل متعددة في تطور هذه الرؤية، متجذرة في التصورات المادية التي ألغت القيم الإنسانية المتجاوزة وهي:

– تزايد معدلات التراكم المعرفي المنفصل عن القيمة والذي سيقود الإنسان إلى حكم العالم وذاته وسيقدم له حلولا نهائية لجميع مشكلاته.

– ظهور أيديولوجيات علمانية شاملة كالماركسية والنازية التي ترى بأن العلم المادي قادر على حل جميع المشكلات الإنسانية وتساند هذه الأيديولوجيات دولة قومية قوية.

– تصنيف الناس على أساس مادي بيولوجي وذلك برصد الفوارق العرقية وجعلها أساس التفاوت الثقافي والحضاري بين الناس.

– انتشار النسبية المعرفية والأخلاقية وانتفاء الذات في الموضوع وزوال المركز وزيادة حالة السيولة المطلقة التي تظهر فيما بعد الحداثة.

– تعاظم الدولة المركزية ومؤسساتها البيروقراطية التي عملت على توظيف الإنسان وحوسلته من الداخل والخارج.

– انفصال العلم والتكنولوجيا عن القيمة خاصة في عملية توظيفهما.

– عملية أو مشروع الترشيد والتجريد ونزع الخصوصية الفردية للإنسان والإبقاء على الخصائص العامة التي تجمع المجتمع ككل حتى يتم تسويته والتحكم فيه.

أفضت العلمانية المادية إلى القضاء على الشخصية التقليدية، المرتبطة بالأخلاق والثوابت الإنسانية، لتحل محلها شخصية حركية متغيرة، خالية من الالتزام بالقيم الأخلاقية أو الإنسانية. هذا التحول أفرغ الإنسان من جوهره، محيلًا عقله إلى أداة تخدم المادة والمنفعة. نتج عن هذه الشخصية إبادة كل ما يُعد "فائضًا بشريًا"، داخليًا أو خارجيًا، عبر مؤسسات بيروقراطية تديرها نخبة بأساليب محايدة وقمعية، تنفذها أجهزة مؤسسية بكفاءة آلية.

من هنا تأكد تراجع الفلسفة الهيومانية وبدأت تظهر معالم العلمنة الشاملة، وذلك بسيادة الرؤية الواحدية المادية الحلولية، ويظهر هذا بوضوح في الخطاب الغربي خاصة في مصطلحي الإبادة وارتباطه بالتفكيك وكذلك التهميش وتراجع وضمور وغياب الإنسان والأخلاق لصالح كل ما هو غير إنساني ومحايد ومن هذه المصطلحات:

1. decentring man أي إزاحة الإنسان من المركز.
2. depersonalization إسقاط السمات الشخصية.
3. disenchantment of world تحرير العالم من سحره بمعنى أن يصبح العالم مادة محضة لا قداسة فيها يمكن للعقل الإحاطة بها ومعرفة قوانينها والتحكم فيها
4. delimanisation أي تجريد الإنسان من خصائصه – وفي الأخير يقول المسيري ونحن لا نزعم أن الرؤية الواحدية المادية تؤدي حتما وبشكل مطلق إلى الإبادة والتفكيكية كل ما نؤكده أن مثل هذه الرؤية تخلق التربة الخصبة لانتشار الآراء النفعية الداروينية المادية التي تتزعزع فيها الاتجاهات والأفكار الإبادية والتفكيكية وتتحقق".

ب – تحول إمكانية الإبادية إلى متحقق تاريخي (مال) :

تجلت الإبادة في السياق الاستعماري الغربي من خلال احتلال شعوب العالم غير الغربي عبر نقل الجيوش، وفي الاستيطان بنقل الفائض البشري الأوروبي إلى مناطق مثل الأمريكيتين وأستراليا، وتهجير اليهود إلى الأرجنتين. إلى جانب ذلك، شملت عمليات "الترانسفير" نقل الصينيين إلى ماليزيا

والهنود إلى مناطق متعددة. وبالتوازي مع الاستيطان والنقل، نفّذت الإبادة الجسدية المباشرة، كجزء من الاستراتيجية الاستعمارية لإعادة تشكيل العالم وفق الرؤية الغربية.

تمثل العمليات الإبادية، النابعة من العلمانية الشاملة، المرحلة الأولى للقضاء على الإنسانية، بينما تبرز في مرحلة ما بعد الحداثة صورة أخرى تتمثل في الإبادة الشاملة لإنسانية الإنسان. تتحقق هذه الإبادة عبر سيادة اللاعقلانية المادية، وانعدام المعنى والقيم الأخلاقية، والتشظي المعرفي، مما أدى إلى تصفية جوهر الإنسانية وإفراغ الإنسان من مضمونه الروحي والأخلاقي.

في حين يتجلى موقف أركون من العلمانية بالضبط في قوله كما ذكرنا سابقا في أحد مصادره" أنا عضو كامل في التعليم العام الفرنسي منذ حوالى الثلاثين عاماً. وعلى هذا الصعيد فأنا مدرّس علماني يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه. وهذا يشكل بالنسبة لي نوعاً من الانتماء والممارسة اليومية في آنٍ معاً. أودّ أن أقول ذلك أمامكم منذ البداية، لأنه يمكن أن يعتقد بعضهم بأنني لا يمكن أن أكون ضمن خطّ العلمنة بسبب انتمائي الإسلامي. إن وجودي في فرنسا قد علمني أشياء كثيرة، إيجابية وسلبية، عن تجربة العلمنة أو طريقة ممارستها وعيشها. وقد انتهى بي الأمر، أخيراً، إلى تلك الممارسة وتلك القناعة الفكرية التي تقول بأن العلمنة هي، أولا، وقبل كل شيء، إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية.

وهي مكسب كان قد افتتح في أوساط مختلفة وتجارب ثقافية متعدّدة بما فيها المجال العربي – الإسلامي كما سنرى فيما بعد. ولكن يبقى صحيحاً. القول إن هذا الفتح قد ذهب أبعد ما يكون في المجتمعات المسيحية للغرب، مع كل التوترات والصراعات التي رافقت هذا الفتح الظافر والمكتسب الأكيد. وهذا عائد لأسباب تاريخية وثقافية يمكن أن نحلّلها بسهولة. وسوف نعود إليها. وأكتفي الآن بالقول إنّ العلمنة، بالنسبة لي، هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة.[1]

[1] محمد أركون، العلمنة والدين الإسلامي المسيحية الغرب، المصدر السابق، ص 10.

ولقد أشار " أركون" إلى أن «العلمنة هي أكثر من التفريق البسيط بين الأمور الروحانية، والزمنية [وهذا يتماشى مع موقفه الرافض للثنائية التقليدية: الديني أو الإيماني في مقابل العلماني] إذ يوجد تفريق كهذا، في الواقع، في كل المجتمعات حتى عندما تنكر، وتخبأ في ظل المفردات الدينية»"[1] وبالتالي، فالمجتمعات المتعددة التي تختلف في المعتقدات والعادات والتقاليد، مارست النموذج العلماني على الرغم من إشاعتها لخطاب الشريعة الدينية، ولهذا يرفض "أركون" الفكرة الجامدة، والثابتة التي لا تحول، ولا تزول، والتي تقول بأن الإسلام لا يفصل الروحي عن الزمني، أو الديني عن الدنيوي[2] مقارنة مع المسيحية التي فعلت ذلك منذ أن أصدرت تلك العبارة الشهيرة " مالقيصر لقيصر وما لله لله "كما أكد أن الدولة سواء «في الإسلام أو المسيحية ظاهرة دنيوية قبل أن تكون دينية، إنما استعانت برجال الدين لتأصيل مشروعيتها».[3]

لكن صاحب "الفكر العلماني العربي" يرى أن «نجاح العلمنة – الذي تحقق بدرجات متفاوتة في البلدان الأوروبية– سوى علاقة واقعية للقوى الاجتماعية (البرجوازية، مع الثورة الماركسية –اللينينية، البروليتاريا في مواجهة الفلاحين، وما يسمى بالمجتمعات الدينية)، أكثر منه موقف فلسفي مقبول على نحو إجماعي، في أي بلد من تلك البلدان»[4]، تُعد العلمنة في أوروبا نتاج رؤية مادية اقتصادية، أثرت بقوة على مسار المجتمع، متجاوزةً في تأثيرها الأفكار الفلسفية المجردة، حيث شكلت ديناميكيات الاقتصاد المادي الإطار الأساسي لتحولاتها الاجتماعية والثقافية.

ولقد حدد "أركون" مفهوم العلمنة من خلال«تلك الممارسة [أي ممارسة العلمنة في تعليمه ودروسه]، وتلك القناعة الفكرية التي تقول بأن العلمنة هي، أولا، وقبل كل شيء إحدى مكتسبات

[1] محمد أركون، مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي – لا حكم إلا الله –، مجلة الفكر العربي، الشرعية بين الدولة والمجتمع، العدد 72-73، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص36.

[2] هاشم صالح، بين مفهوم الأرثوذوكسية والعقلية الدوغمائية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 43، مركز الإنماء القومي، بيروت– لبنان، 1987، ص 91.

[3] محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، المصدر السابق، ص45.

[4] محمد أركون، مفهوم السلطة في الفكر الاسلامي، المصدر السابق، ص 29.

وفتوحات الروح البشرية»[1]، هذا يعني أن مفهوم العلمنة حسب " أركون"، مرادف لمفهوم الحرية، ولكن الحرية دائما مشروطة، وكذلك العلمنة، وإن كانت مشروطيتها تختلف من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر، وهكذا كما يقول " مفكرنا": «إن العلمنة بالنسبة لي، هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة»[2] مما يعني «إن العلمنة هي شيء آخر أكبر بكثير من التقسيم القانوني* لكفاءات الذرى المتعددة في المجتمع، أنها، أولا، وقبل كل شيء مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الروح (أي الروح البشرية، الإنسان). هنا تكمن أساسا وتفرض نفسها بشكل متساوي، وإجباري على الجميع دون استثناء»[3]، يؤكد مُحَمَّد أركون على ضرورة نقل المعرفة بموضوعية، كما تتجلى في الواقع، إلى الآخر، شريطة ألا تتحول إلى أداة قمع أو تقييد لحريته، بل تبقى خالية من أي سلطة تمارس على الفرد.

لذلك اتخذت العلمنة المعاشة عند "أركون" «توتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي والتي تساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي (أي في المجتمع)، وكل ماعدا ذلك ... ناتج عن كل نواقصنا في عملية البحث العلمي من أجل معرفة الواقع، وعن نواقصنا التربوية في توصيل هذه المعرفة فيما بعد على الآخر».[4]

لم يتحول مفهوم العلمنة إلى أيديولوجيا مثقلة بالمعاني ومثيرة للجدل إلا في العصر الحديث، خصوصًا بعد الحرب العالمية الأخيرة. فقد باتت تعني، حسب السياق، إما التحرر من قيود الدين وسلطة رجاله، أو انحسار النصرانية والعودة إلى الوثنية، وهي تيارات شجبتها التيارات التقليدية. ولهذا أصر مُحَمَّد أركون، صاحب "نقد العقل الإسلامي"، على إعادة تأمل هذا المفهوم بعيدًا عن التحيزات الأيديولوجية.على أن «العلمنة لا ينبغي لها هي الأخرى، أن تصبح عقيدة أيديولوجية تضبط الأمور،

[1] محمد أركون، العلمنة والدين –الإسلام المسيحية الغرب–، ط3، دار الساقي، بيروت، 1996، ص9.

[2] المصدر نفسه، ص 08.

[3] المصدر نفسه، ص10.

[4] محمد أركون، العلمنة والدين، المصدر السابق، ص11.

وتحد من حرية التفكير كما فعلت الأديان السابقة ... إننا ندين هذا الموقف [أي موقف العلمانية النضالية le Laicisme " كما أدنا الموقف المعاكس [أي موقف الأديان التي تحد من حرية التفكير] فالعلمنة كما نفهمها تتركوا في مجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان، ووسائل تحقيق هذه الحرية»".[1]

من هنا يمكننا القول بأن "أركون" كتاباته «تتركز فقط في الإلحاح على حاجة الفهم، والنقد داخل توتر عام في الإنسان»[2]. فهل يمكن تمييز موقف علماني سطحي وآخر عميق أو مستنير في كتابات مُحَّد أركون؟ بمعنى آخر، هل يتيح فكره الحديث عن علمانية نضالية، تتصف بالصدامية والإقصاء، مقابل علمانية منفتحة، تقوم على الحوار والنقد؟ يشير أركون ضمنيًا إلى هذا التمييز، فنقده للعلمنة كأيديولوجيا دوغماتية يقابله دعوته إلى علمانية نقدية تحترم التعددية وتعيد تأويل التراث بمنهجيات حديثة.

2- أنواع العلمنة:

تتمثل المحاولة التي قدمها أركون لوصف العلمانية في بلورته لمصطلحات عديدة مثل: العلمانوية، العلمانية الوضعية، العلمانية الصراعية، العلمانية المنفتحة، العلمانية الجديدة ... الخ. ونجد أن مُحَّد أركون عن نوعين من العلمانية:

2-1- العلمانية النضالية:

لقد قام صاحب " نقد العقل الإسلامي" بتحليل العلمانية من خلال ممارستها في الغرب، فهناك أولا «مايمكن أن ندعوه بالعلمانوية المناضلة (Le Laicisme Militant)، والوضعية التي تعتبر بدأ من عصر النهضة أن الوقف الديني لا يتوافق أبدا مع موقف العقل المستقل ... وهذه المرحلة [أي مرحلة التقدم الذي حققه الغرب في ميدان المعرفة] تحذف كليا الموقف الديني، وتعتبره شيئا قديما

[1] عبد المجيد الشرفي، العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 92-93، مركز الإنماء القومي، باريس، 1993، ص 21.

[2] محمد أركون، الإسلام والعلمنة، مجلة دراسات عربية، العدد5، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، مارس 1986، ص36.

باليا»[1]، لذلك قامت العلمانية الصراعية بتحرير الفكر، وصناع القرار من رجال الدين الإكليروسيين، وسلطاتهم المرعبة، ووأدت على مهل تفسيراتهم الكهنوتية، وتأويلاتهم المتوحشة للشرع، والمستندة إلى الأوهام، والشكوك والأساطير، والأخيلة[2]، وهكذا تم تبني «هذا الموقف فترة طويلة من الزمن في أوروبا الغربية، وخصوصا في فرنسا، وهيمنة على الأوساط الفكرية، والثقافية، وأوساط الباحثين، وليس فقط على السياسيين الذين يريدون فصل الكنيسة عن الدولة»[3]، وبالتالي اقترنت العلمانية كشعار إيديولوجي موجه أساسا من طرف نخبة المجتمع الغربي، وبحرية التفكير، وذلك لأن «العقل العلمي هو الذي يحدد المشروعية وليس الدين، عندئذ انتقلت البشرية الأوروبية من الفضاء العقلي القروسطي إلى الفضاء العقلي الحديث، وأصبح علماء الطب، والبيولوجيا، والقانون هم الذين يحددون السلوك الأخلاقي المستقيم، وليس رجال الدين»[4]، وهكذا أصبح العقل الغربي – الذي يشكل أساسا الحضارة الغربي – نظاما معرفيا معبرا عن حاجات معينة بمضامين علمية، وهذا ما مكنه من فرض هيمنته على « العالم بسبب نجاحاته التكنولوجية، والاقتصادية، والسياسية الصارخة»[5]، نزعت الدولة الأوروبية الحديثة من الدين القيم الأخلاقية العليا التي تحفظ التماسك الاجتماعي وتعزز التضامنات الحيوية للمجتمع، مما أدى إلى تهميش الدين في الحياة العامة. نتج عن ذلك موقف علماني صراعي، موجه ضد سلطة الإكليروس، فرض إيديولوجيته عبر فلسفة ذرائعية وظيفية، تعتمد العقل الأداتي الذي يهدف إلى الربح المادي. هذا التوجه، بإلغائه أشكال التعالي، يعرض البشرية لتمزقات اجتماعية وأخلاقية مستمرة.

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص294.

[2] محمد أركون، العلمنة والدين، المصدر السابق، ص ص 72-73.

[3] سيار الجميل، العرب والأتراك الإنبعاث والتحديث من العثمنة إلى العلمنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط1، 1998، ص305.

[4] محمد أركون، العلمنة والدين، المصدر السابق، ص73.

[5] محمد أركون، الإسلام أوروبا والغرب، المصدر السابق، ص 14.

ويؤكد أركون أن هذا الموقف الصراعي- الذي فرضته ظروف عديدة في الغرب – ضد السلطة الدينية قد تفاقم « في الغرب إلى حد بعيد بسبب الماركسية، فقد نظرت الفلسفة الماركسية لتطور الأمور على هذا الشكل ... وراحت هذه النظرية تقول بأن العامل الديني ليس إلا قشرة سطحية أو بنية قليلة الأهمية»[1]، وهذا ماجعل التجربة الماركسية في صراعها مع الدين الرجعي الخاص بالتراث الأوروبي الغربي، تعبر عن تحرر الفكر عن الدين.

يمكن القول إن العلمانية النضالية تشكلت كإيديولوجيا أحادية، متأصلة في عقلانية وضعية تستبعد البعد الديني من نطاق اهتماماتها. لكن مُحَمَّد أركون يرفض هذا التفسير الاختزالي، داعيًا إلى رؤية نقدية تتجاوز الإقصاء وتعيد النظر في الدين كجزء من التجربة الإنسانية ضمن سياقاتها التاريخية والثقافية، والناقص لأن " التجربة تثبت لنا، وعلم الأنثربولوجيا المقارن يثبت لنا، أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع بشري بدون تقديس، أو دين ... فالتقديس حاجة إنسانية، والعامل الديني في حاجة إنسانية أيضا".[2]

2-2 العلمنة المنفتحة:

في مواجهة العلمانية الوضعية، دعا مُحَمَّد أركون إلى صيغة جديدة للعلمنة، تكون منفتحة على جميع أبعاد الإنسان، بما فيها البعدان الروحي والديني. ولذا، أكد صاحب "نقد العقل الإسلامي" على مفهوم "العلمانية المنفتحة"، التي تولي أهمية كبرى للروحانية والدين كجزء من التجربة الإنسانية. جاء إلحاح أركون على هذه العلمانية الجديدة كرد على الانقطاع في الحضارة الغربية، لا سيما في أوروبا، حيث أُهمل البعد الروحي لصالح الرؤية المادية «للبعد الروحي، أو البعد الثقافي، والتاريخي للأديان، فبما أنه لاتوجد ثقافة دينية، أي ثقافة تهتم بدراسة الأديان، وكيفية نشوئها، وتطورها، ووظائفها في المجتمع، فإن الناس يضلون الطريق ويذهبون لأي مكان لإشباع حاجياتهم

[1] المصدر نفسه، ص 92.

[2] محمد أركون، العلمنة والدين، المصدر السابق، ص ص 73-74.

الروحية»[1]، من هذه الرؤية، يُعد التوتر الداخلي والتوق إلى الخلود والأبدية بُعدًا جوهريًا من أبعاد الإنسان، حيث يرى "أركون" أن الإنسان... «لايعيش فقط بالماديات، والاستهلاك المادي فقط الإنسان بحاجة إلى أن يتجاوز شرطه المادي من وقت لآخر، لكي يعانق شيئا آخر أكثر دواما، واتساعا، أي أقل عبودية، مما يعني أن البعد الروحي يمثل بعدا أساسيا من أبعاد الإنسان التي يعمل على إشباعها الروحي، لأن الدين اليوم يمثل بعدا مهما لا يمكن تجاهله حتى، ولو لم يكن ذلك إلا نظرا للعدد الكبير من الناس المؤمنين به»[2]، لهذا ألح " مفكرنا" على ضرورة «إقامة مقارنة جادة، وصارمة إلى أبعد حد ممكن بين البعد الديني بكل مايعنيه من قيمة روحية بالنسبة لوجود البشر، وبين فتوحات الحرية التي حققها العقل العلماني في أوروبا»[3]، ومن ثم فهو يدعو إلى إقامة ثيولوجية حرة، وجادة، وحيادية بين المفكرين العلماني، والديني تهدف إلى إلغاء ملابسات الاستبعاد القائمة بينهما من جهة، ومحاولة الحفاظ على التعددية الدينية أو المذهبية بين الجميع من جهة أخرى.

من هنا يمكن القول بأن أركون يلح على إبعاد الطريقة المتلقية في التعليم لأنها تثير الحساسية الدينية بين الطلاب (إسلامي–يهودي–مسحي...الخ)، أو حتى داخل الديانة الواحدة (الكاثوليك مع البروتستانت، والسنة وع الشيعة ... الخ)، وفي المقابل أكد " أركون" على «إدخال مادة تاريخ الأديان المقارن، الأنثربولوجيا الدينية: أي دراسة الدين كظاهرة أثربولوجية (أو إنسانية) لا يمكن أن يخلو منها أي مجتمع بشري، فقيرا كان أم غنيا، متخلفا كان متقدما»[4]، لأن «علم تاريخ الأديان ... يقف موقفا حياديا من كل الأديان، والمذاهب، والطوائف»، وهذا ما يمارسه " أركون" في تعليمه، ودروسه في جامعة السربون من خلال تدريسه للأنظمة الدينية، واللاهوتية ضمن منظور تاريخي، وعلمي مسؤول، أما بعض « مفكري أوروبا [أمثال فوكو، ودريدا، وهابرماس] Habermas إذ

[1] المصدر نفسه، ص 128.

[2] محمد أركون، الإسلام أوروبا الغرب، المصدر السابق، ص211.

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المصدر السابق، ص262.

[4] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المصدر السابق، ص 256.

يستمرون بالعمل، والتفكير داخل إطار الفكر المعلمن كليا، ويستبعدون بشكل قطعي كل ما يخص البعد الديني من إنتاج المجتمعات البشرية فإنهم يجترحون عملا تعسفيا، لامنطقيا، ولاعقليا» فمثلا كما يقول صاحب "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد" «هابرماس يؤلف كتابا [أي كتاب "الخطاب الفلسفي للحداثة"] فكريا عالي المستوى عن أربعة قرون من الحداثة الفكرية، والفلسفية، ولو بإشارة واحدة إلى الفكر الديني المسيحي أو غيره، وفوكو يفعل الشيء نفسه»، وهذا ما يرفضه "أركون" لأنه «من غير المقبول أن لا تهتم هذه الثقافة العلمية المتقدمة بتاريخ الأديان، وبالمقارنة العلمية الحرة، والصريحة بينهما»[1]، لأن الهدف من هذه المقارنة هو تعزيز الحس النقدي لدى الطلاب، وتشجيعهم على تبني فهم مستقل وحر تجاه العقائد الدينية التي مارست نفوذها على البشرية عبر قرون طويلة.

يقدّم "أركون" مفهومًا منفتحًا للعلمنة يُبقي العاطفة الدينية بعيدة عن أي أغراض، ويفصل بين مؤسسات الدولة – خاصة المؤسسات التعليمية – وطبقة رجال الدين، حيث تتسم الدولة العلمانية بالحيادية، وتتعامل مع التعددية بجميع أشكالها بمبدأ المساواة.

يرى محمد أركون أن العلمانية تُعدّ المبدأ الأساسي لأي مجتمع يسعى لتحقيق الحداثة المادية والفكرية، والتخلّص من التخلف والانحطاط. فمن خلال العلمانية، يتحرر المجتمع من هيمنة رجال الدين عبر حصر دور الدين في الجانب الروحي دون التدخل في الشؤون الدنيوية، مما يمنح الفرد حرية فكرية مطلقة، ويسهم في بناء مجتمع وطني متماسك. وهذا ما يتجلى عمومًا في الدول الأوروبية، وبشكل خاص في المجتمع الفرنسي اليوم.

المبحث الثاني: أوجه التقارب والإتفاق

إن التباين والاختلاف الواضح والجلي بين المفكران، المسيري وأركون من خلال الإعتناء ببمفهوم العلمانية تصورا وموقفا ومنهجا لا يمنع من وجود علاقة اتفاق ووصل بينهما، لذلك سنحاول الإحاطة بنظرتهما وذلك بالبحث في أهم نقاط الاتفاق التي تجمع بينهما، فالمقارنة بينهما

[1] المصدر نفسه، ص 255.

على هذا المستوى تقتضي الإنطلاق في بحث العديد من العناصر التي تجمع بين المسيري وأركون وفي مقدمتها: **التأصيل للعلمانية** و **النزعتين النقدية والإنسانية** وكذا **التوجه الحداثي** لكليهما، ولا شك أن هذا الاتفاق ينتظم حول مسار واحد يشكل جوابا عن مشكلة محورية، نقصد بها سؤال التراث والحداثة في الفكر الإسلامي وما يرتبط به من مشكلات كقضية الحرية والتسامح والعقلانية والديمقراطية والتي هي صور وأوجه لعملة واحدة تتعلق بالعلمانية ولذلك يمكن القول أنهما يشتركان في النقاط الآتية:

أولا: في التأصيل للعلمانية

بالنسبة **لعبد الوهاب المسيري** من خلال قراءتنا لما جاد به فيما يخص العلمانية نجد أنه أصَّل للعلمانية من خلال عرض المفهوم الشائع لها ثم بناء المعنى الصحيح.

شعار فصل الدين عن الدولة يبدو مبسطاً، إذ يفترض أن الإنسان قابل للتقسيم إلى جانب مادي وآخر روحي، وأن بالإمكان فصلهما بشكل تام، بحيث يعيش أحدهما في الحياة العامة والآخر في الحياة الخاصة، وهذا افتراض غير واقعي. ففي حالة عضو المقاومة الفلسطينية أو من يقاوم الاستعمار، هل دوافعه قومية مادية، أم دينية روحية، أم نفسية شخصية، أم أنها دوافع مركبة لا يمكن تفكيكها؟ وبالمثل، عندما ترتدي امرأة مسلمة الحجاب، هل تفعل ذلك بدوافع اقتصادية بحتة، أم روحية خالصة، أم بسبب الموضة، أم تحت ضغط اجتماعي؟ وعندما يشعر شخص في الغرب بالفراغ الروحي في حياته ويتحول إلى "هيبي"، رافضاً المجتمع الاستهلاكي وسيطرته على الأفراد، هل دوافعه اقتصادية فحسب، أم أنها أعمق من ذلك؟

في المجتمعات الصناعية الحديثة، يُعتبر الإنسان "الناجح" الذي يمتثل لقوانين المجتمع ويستجيب لتوجيهات الإعلام نموذجاً مثالياً. أما "الهيبي" فهو النموذج المضاد، الذي يرفض أسطورة النجاح المادي الاستهلاكي، ويتحدى رؤية المجتمع للحياة، رافضاً الخضوع للإشارات الإعلامية. يظهر هذا التمرد في ارتدائه لملابس بسيطة أو رثة، وعيشه في مجتمعات جماعية تسعى لتقليل الاستهلاك إلى أدنى حد. دوافع "الهيبي" ليست اقتصادية، بل هي تمرد على النموذج الاستهلاكي الذي يفرضه المجتمع، مما

يكشف عن رغبة أعمق في البحث عن معنى أصيل للحياة. ولذا يمكن القول إنه "يشكل خطراً حقيقياً على المجتمعات الصناعية التي عَرّفت التقدم بأنه النمو المستمر وتصاعد معدلات الاستهلاك الذي يأخذ أشكالاً مختلفة مثل ارتداء أغلى الحلل والفساتين الذي يستحسن أن تكون ((signe) أي موقعة من مصمم الأزياء ليرتفع ثمنها عشرات المرات. إن دوافع ((الهيبي) تقف على طرف النقيض من النزعة الاقتصادية الاستهلاكية. إذا كان الأمر كذلك، فهل يمكن القول إن دوافعه نفسية وربما روحية؟ الدوافع متداخلة ولا يمكن فصل السياسي عن الديني والمادي عن الروحي. لكل هذا شعرت أن ثمة حاجةً لتطوير مصطلح مركب ليصف الظاهرة العلمانية في الوقت الحاضر".[1]

وفي المقابل يؤسس المسيري لمفهوم جديد للعلمانية بناء على إجراءات منهجية خاصة به في قوله"من كل هذا استخلصت نموذجاً يمكن تلخيص ملامحه في صياغة بسيطة جداً: العلمانية تعني أن ثمة انتقالاً من الإنساني إلى الطبيعي/ المادي، أي من التمركز حول الإنسان إلى التمركز حول الطبيعة، أي الانتقال من تأليه الإنسان وخضوع الطبيعة إلى تأليه الطبيعة وخضوع الإنسان لها ولقوانينها ولحتمياتها.[2]

يقدم عبد الوهاب المسيري تحليلاً عميقاً للعلمانية، محذراً من تبسيطها كمفهوم أو ظاهرة واضحة المعالم. فهو يرى أن العلمانية ليست مجرد تعريف نظري أو مجموعة أفكار واضحة صيغت في الغرب، ولا يمكن اختزالها في إجراءات مثل مصادرة أموال الكنيسة أو نشر الإباحية. كما يرفض المسيري التصور السائد بأن العلمانية نشأت فقط بسبب طبيعة المسيحية التي يُزعم أنها تفصل بين الدين والدولة، مستندة إلى مقولة "أعطِ ما لقيصر لقيصر وما لله لله". هذا التصور يتجاهل، بحسب المسيري، التاريخ الغربي الذي شهد تداخلاً واضحاً بين الديني والزمني. ويرى أن شيوع العلمانية لا يُعزى فقط إلى فساد الكنيسة وسطوتها، بل هو نتيجة عمليات أكثر تعقيداً تتجاوز الأفكار أو الإجراءات السطحية، مما يتطلب فهماً أعمق لحدودها وآليات ظهورها. ومن ثم "العلمانية ظاهرة

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، المصدر السابق، ص ص 106-107.

[2] عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، المصدر السابق، ص 108.

مسيحية غربية وحسب، مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالغرب (الذي لا يزال البعض يصفه بأنه مسيحي)، ولذا فلا علاقة بالإسلام والمسلمين بها، فنحن والحمد لله في مأمن منها. وحسب هذا التصور الاختزالي، يعود انتشار العلمانية لا إلى عناصر اجتماعية واقتصادية وفكرية كامنة في بنية المجتمع العربي وإنما يعود إلى أن بعض المفكرين العرب قاموا بنقل هذه الأفكار العلمانية الغربية "الكريهة"، فتبناها بعض أعضاء النخبة، ثم قلدتهم دائرة أوسع من الناس، ثم أخذ نطاق التقليد يتسع تدريجياً إلى أن انتشرت العلمانية فى مجتمعاتنا.[1]

أما التأصيل العلمانية في قراءة أركون:

هي مشروع أنتجته المجتمعات الغربية على مدار قرون جهادها مع الأفكار الثيوقراطيّة التي كانت تكبّلها، وبواسطتها انتقل المجتمع الغربي إلى التقدم والحداثة، بيد أنّها كذلك لا تعني، في تصوّر أركون، القضاء على الدين ومختلف تجلّياته، وإنما وضع حدّ للغزو الذي يقوم به الخطاب العقائدي للمجتمع. ويُرجع أركون أسباب نجاح العلمانية في الغرب إلى ثلاثة أمور رئيسة هي:

– القطيعة الحاصلة في نظام الفكر الغربيّ بين الرؤية القديمة والرؤية الجديدة التي تروم إعطاء الإنسان ·· قيمة رئيسة.

– دور الطبقة البرجوازية الصاعدة على أنقاض الطبقة الأرستقراطيّة في بناء وعي جديد

– الثورة الماركسية التي قامت ضد الطائفيّة الدينية بمختلف تجلّياتها.

ولأنّ العلمانية ليست أيديولوجيا أو عقيدة بقدر ما هي طريقة للحكم، ترفض وضع الدين أو سواه مرجعًا رئيسًا للحياة السياسية والقانونية، وتتجه إلى الاهتمام بالأمور الحياتية للبشر بدلاً من الأمور الأخروية[2] فقد حسم الغرب أمره باتخاذ منحىً "إقصائيًّا" ضد رجال الدين والسلطة الدينية. بيد أنّ هذه النزعة سرعان ما انقلبت إلى مغالاة في العلمانية إلى درجة تم بموجبها استبعاد الدور الديني من حيوات الناس، وبهذا المعنى كانت العلمانية خطابًا منغلقًا لا يقل خطورة على الإنسان،

[1] المصدر نفسه، ص 110.

[2] أي الأمور المادية الملموسة بدلاً من الأمور الغيبية.

يرى مُحَمَّد أركون أن الفكر الحر المبدع يتحرر من القيود الدوغمائية التي فرضها الفاعلون الاجتماعيون المتحدثون باسم الدين، وأن الإسلام ليس منغلقًا على العلمانية، إذ شهدت المجتمعات الإسلامية تجارب علمانية بارزة عبر التاريخ. ففي القرون الهجرية الأربعة الأولى، برزت حركة ثقافية كسرت قيود السلطة الدينية، مثل المعتزلة الذين دمجوا الوحي الإسلامي مع الفكر اليوناني، ناقشوا قضايا مثل "خلق القرآن"، وأكدوا دور العقل في فهم النص القرآني. لكن هذا التيار العلماني قُمع لاحقًا بمواجهة من التيار الأشعري الذي مثّل السياسة الرسمية للدولة.

يذهب مُحَمَّد أركون إلى أن المجتمع الإسلامي شهد ملامح العلمانية قبل المعتزلة مع استيلاء معاوية بن أبي سفيان على السلطة السياسية وتنصيبه نفسه خليفة أو "أمير المؤمنين". ويعتقد أركون أن أنصار معاوية هم من أسبغوا عليه الشرعية الدينية، بمنحه صفة "رجل الدين"، مما أدى إلى تشكيل إيديولوجيا سياسية تمنح الحاكم سلطة مطلقة باسم الدين.

دعا مُحَمَّد أركون إلى ضرورة نقد مفهوم العلمانية نقدًا فلسفيًا، معتبرًا إياه مطلبًا حيويًا وملحًا في العالم العربي والإسلامي، كونه السبيل الأساسي لبناء الدولة الحديثة. ويبرز في طرحه الأركوني أن معالجة إشكالية العلاقة بين الدين والدولة العلمانية تنطلق من منظور تحديث الدولة الإسلامية وتطويرها، متسقًا مع رؤى مفكري عصر النهضة ومن تبعهم.

يلاحظ في طرح أركون أن العلمانية لم تَعُد تُطرح فقط من منظور سياسي، بل أصبحت مرتبطة بإشكالية الحداثة بشكل عام، وبالصراع الاجتماعي والسياسي في المجتمعات العربية والإسلامية بين "المحافظين" المناهضين للحداثة و"التقدميين" المدافعين عنها، كما يصفهم أركون.

لكي يتحقق الانتصار للتقدميين وتتجسد العلمانية الحقيقية في المجتمع العربي الإسلامي، يدعو مُحَمَّد أركون إلى التخلص من القيود النفسية واللغوية والإيديولوجية، والتحرر من الضوابط والإكراهات، مع إعادة ربط الصلة بالوعي التاريخي للفكر الإسلامي خلال القرون الأربعة الأولى من الهجرة. ويتم ذلك من خلال دراسة الأحداث التي تشير إلى ممارسات علمانية. لذلك، يرى أركون

أهمية العودة إلى الحدث التاريخي البارز الأول بعد وفاة النبي الكريم، وهو قضية الخلافة، التي يعتبرها مفتاح فهم أصل السلطة وتنظيم الدولة الإسلامية.

يميز مُحَمَّد أركون، في سياق تحليله، بين ثلاثة مصطلحات إسلامية رئيسية: الإمامة والخلافة والسلطة، فإذا كان المصطلح الأوّل والمصطلح الثاني يقومان بدور روحيّ وزمنيّ في هذه الحضارة، فإن المصطلح الثالث "السلطة" يلعب دورًا دنيويًا خالصًا. ولتبيين ذلك يتحدّث أركون عن تجربة "مكة والمدينة" في حياة الرسول الكريم، ويُوضّح أبعاد هذه التجربة بجلاء عندما بيّن كيف أنّ النبيّ نهض بأدوار عديدة منها دور القائد والموجّه، وهي أدوار تجعل من التجربة النبوية ثرية الأبعاد تؤكد مجتمعة أنّ للنبي دورًا دينيًا ودنيويًا معًا، ونتيجة لذلك طُرحت المشكلة بحدّة واضحة بعد وفاة النبي[1]، يتساءل مُحَمَّد أركون عن كيفية ضمان استمرار التجربة النبوية الدينية والدنيوية بعد وفاة النبي مُحَمَّد، معتبرًا أن السلطة في الإسلام، طوال تاريخه، كانت زمنية وليست دينية، وإنما موجهة بغطاء السيادة الدينية. ولإثبات ذلك، استند أركون إلى تجارب تاريخية أخرى، مشيرًا بشكل خاص إلى وظيفة السلطة بعد انهيار الخلافة العباسية، التي اعتمدت على القوة الخام بدلاً من القانون أو الشرع.

وقد هدف محمّد أركون من بحثه في هذه التجارب إلى تأكيد الفصل بين الدين والدنيا في الإسلام ودحض المقولة الشهيرة التي تقول إنّ الإسلام لا يفرّق بين الدين والدنيا، وذلك في سبيل الوصول إلى ممارسة علمانية للإسلام من خلال المراجعة النقدية لتاريخ الإسلام والتراث الإسلامي. يؤكد مُحَمَّد أركون أن التفريق بين الدين والدنيا، أو الروحي والزمني، يشكل ردًا مباشرًا على من يزعمون أن الإسلام لم يعرف هذا التمييز في تاريخه. ويعتبر أركون هذا الزعم خاطئًا وشائعًا بين المستشرقين والمسلمين على حد سواء. فبعد وفاة النبي، كانت السلطة في الإسلام سلطة دنيوية بطبيعتها. ويكفي تحليل الأحداث التاريخية وتتبع تطور الوقائع السياسية لإدراك ذلك. ويوجه أركون هذا الرد إلى عدد من المؤرخين والفقهاء ورجال الدين الذين أهملوا هذا التمييز أو أساءوا فهمه."فسّروا التاريخ وفق

[1] – أزمة الخلافة في سقيفة بني ساعدة (11 هـ).

نظرتهم التيولوجيّة التي تؤكّد شرعيّة خلفاء رسول الله، وجدوى تحمّلهم مسؤوليّات النبيّ وفق ما هو سائد. ويبدو أنّ إعادة قراءة أحداث التاريخ الإسلاميّ وتفسيره تفسيرًا مختلفًا عن تفسيرات الفقهاء ورجال الدين عن طريق توظيف المناهج الحديثة في العلوم الإنسانيّة يضعنا مع مفهوم مغاير للعلمانيّة، إذ يدعو محمّد أركون إلى علمانيّة ليست إيديولوجيّة أو عقدية[1] تستبعد الدين وتحاصره كما فعل الغرب، وذلك لكي لا تصبح العلمانية عقيدة تخنق حرية الاعتقاد والتفكير بالإنسان.

وبناء على ذلك فإنّ العلمانيّة التي يدعو إليها أركون ويحثّ على ممارستها هي العلمانية الإيجابية التي لا ترفض الدين أو تمارس اضطهاده أو تجعل عقدتها الدين أو أشكال تجليه في المجتمعات المتديّنة.

ثانيا: في النزعة النقدية

تتجلى النزعة النقدية لمحمد أركون في ما يُعرف بالنقد المزدوج، حيث سلك مسارًا نقديًا يستهدف العقل الإسلامي والعقل الغربي على حد سواء. في المقابل، برزت النزعة النقدية لعبد الوهاب المسيري في تفنيده للنموذج المعرفي الغربي، حيث سعى من خلال مشروعه الفكري إلى كشف الطابع الداروينى واللاإنساني لهذا النموذج، الذي يتستر خلف شعارات براقة. استخدم المسيري أدوات نقدية مثل التحليل والتفكيك لتسليط الضوء على الجذور المادية لهذا النموذج، المتجسدة في العلمانية والإمبريالية والنسوية والديمقراطية وغيرها. يتقاطع المسيري مع أركون في نقد العلمانية، لكن أركون ركز نقده على العلمانية في السياق الأوروبي، بينما دعا إلى علمنة المجتمع العربي الإسلامي من خلال نقد العقل الديني.

يستند مُحَمَّد أركون في نقده للعقل التنويري الحداثي إلى تحوله إلى إيديولوجيا هيمنة، بسبب ارتباطه بإرادة القوة، حيث أصبحت مفاهيمه الأساسية، كالديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان، مجرد شعارات زائفة تخفي تناقضاتها.

[1] – يسميها علمانيّة مناضلة.

يتبنى مُحَمَّد أركون العلمانية ويؤمن بمزاياها، لكنه ينتقد بشدة مسار التجربة العلمانية في الغرب، مشيرًا إلى انحرافاتها وتحولها إلى أداة هيمنة تخفي تناقضاتها مع القيم التي تدعي الدفاع عنها، وخاصة في فرنسا أين تحولت العلمانية من أداة للتحرر وحماية الاختلاف إلى أداة ضد الدين، بل أصبحت تمارس نفس الدور الذي كانت تمارسه الأديان، ف: "العلمانية في فرنسا أصبحت عمليا موقفا دينيا تجاه الديانات التقليدية، وهي تتصرف كما لو كانت وضعا دينيا، ويجري الحديث عن قيم مقدسة للعلمانية"[1]. هذا النقد ينبع من كونه ينظر إلى مفهوم العلمانية نظرة خاصة، لا تجعل منها موقفا معاديا للدين، إنما ينحو إلى مفهمة العلمانية إبستمولوجيا معتبرا أنها موقف فلسفي للعقل أمام مشكلة المعرفة، يقول" إن العلمنة بالنسبة لي هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"[2].

ومن ثم فهو يدعو إلى علمنة منفتحة على كل الأبعاد الوجودية للإنسان بما فيها البعد الديني، لأن الدين معطى من المعطيات الملموسة في التجربة الإنسانية، وهو موجود في جميع المجتمعات وعلى مر العصور، ومن ثم فهو يؤثر على طريقة إدراكنا للأشياء، وهذا طبعا بدرجات متفاوتة بين الأفراد والمجتمعات وفقا لدرجة التدين ومكانة الدين في هذا المجتمع أو ذلك يقول:"الغيبيات؟ إنها بعد نفسي لإدراكنا، لا أقول علينا تأكيد صحتها كما يفعل اللاهوتيون السذج، أقول إنها تساهم في بناء المتخيل الاجتماعي، أي أنها تشكل جزءا من البحث النفسي والاجتماعي(..) لا تهمل العلمانية شيئا يرتبط بنشاط المعرفة، على عكس ذلك نراها تصد كل حاجز يعترض سبيل المعرفة أي بخاصة جميع أشكال المذهبة، لا تجرد العلمانية أي شيء من صدقيته، إنها تشمل جميع أبعاد المعرفة التي تظهر في الوجود الإنساني.

فأركون إذن يأخذ الحداثة على إهمالها للبعد الروحي والديني للإنسان ومعاداتها له من خلل تحول العلمانية– وهي إحدى ركائز الحداثة– إلى تطرف ضد الدين وسعي لإلغائه وتغييبه عن الساحة

[1] رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الانوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون، المصدر السابق، ص 32.
[2] محمد أركون، العلمنة والدين، المصدر السابق، ص 10.

الاجتماعية والفكرية، بإعلان العديد من الفلاسفة منذ قرنيين نهاية الأديان أو موت الإله[1]، يدعو مُحَمَّد أركون إلى إعادة صياغة مفهوم العلمانية ليكون أكثر انفتاحًا وشمولية وتواضعًا، متحررًا من طابعه الدوغمائي الحالي، مؤكدًا أن نقد الدوغمائية العلمانية ضروري بقدر نقد الدوغمائية الدينية، وبالتالي"شق الطريق لفكر قائم على الدراسة المقارنة لتجاوز جميع منظومات إنتاج المعنى-الديني والعلماني- التي تحاول أن ترفع المحلي والتاريخي والجائز والتجربة الخاصة، إلى الشامل والمتعالي والمقدس لذي لا رجعة عنه، ويستتبع ذلك مسافة نقدية واحدة إزاء جميع"القيم" الموروثة في جميع تقاليد الفكر بما فيه عقل الأنوار والتجربة العلمانية التي انحرفت نحو اللادينية المناضلة".[2]

يربط مُحَمَّد أركون مفهوم العلمانية بإشكالية المعرفة والحقيقة، مدافعًا عن استحضار البعد الديني كعنصر أساسي في الوجود الإنساني والاجتماعي، لكن هذا التصور لم يحظَ بقبول واسع من الطرفين الإسلامي والغربي. فقد انتقده المزوغي، معتبرًا أن العلمانية لا علاقة لها بمسألة المعرفة، مما يعكس الجدل حول رؤية أركون، "لأنها مفهوم مرتبط بالمجال السياسي الديمقراطي لا غير، يقول:" أهذه هي العلمنة حقا؟ وما دخل الروح في نضالها من أجل الحقيقة؟ الحقيقة هي مجال العلوم الصحيحة ولا دخل لها مباشرة بالنقاش السياسي الديمقراطي.[3]

من جهته استشهد رون هاليبر بدراسة معاصرة حول فكر مُحَمَّد أركون أجرى فيما صاحبها مقارنة بين أعمال أركون وأعمال سيد قطب (1906-1966م)، خلص فيها إلى أنه "كان بإمكان هذين المؤمنين-أقصد قطب وأركون- أن يتفقا على الأقل حول طرح معاد للحداثة"، وهكذا يتهم أركون في الجهة العربية الإسلامية بالخلط بين المفاهيم، وفي الجهة الغربية بالأصولية خصوصا بعدما نشر مقالة بجريدة (le Monde) الفرنسية انتقد فيها سلمان رشدي(1947) مؤلف كتاب آيات شيطانية.

---

[1] François Strin, Comprendre la pensée contemporaine,les quatre chemins, Paris, 2005, P44.

[2] رون هاليبر، المرجع السابق، ص 19.

[3] مُحَمَّد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي، حول العدمية النظرية في إسلاميات مُحَمَّد أركون، منشورات الجمل، كولونيا-بغداد، ط1، 2007، ص 281.

يتناول أركون مفهوم "حقوق الإنسان" بنقد عميق، مماثل لنقده للعلمانية، كجزء من مرتكزات الحداثة. في محاضرة ألقاها في أمستردام بتاريخ 27 يونيو 1993، تساءل عن أسباب استحضار قضية حقوق الإنسان بقوة في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، رغم أن إعلان هذه الحقوق صيغ لأول مرة في القرن الثامن عشر. وأجاب بأن هذه الحقوق كانت في السابق مقهورة بفعل الاستعمار، مشيرًا إلى الانحرافات والمزالق في توظيف هذا المفهوم، وعلاقته بالسلطة وإرادة الهيمنة، وبعد استقلال هذه الشعوب، كان لا بد من البحث عن آليات استتباعها بالسوق الرأسمالية، ومن ثم فهذا الشعار يرفع لتحقيق مزيد من الهيمنة والسيطرة، حتى أصبح مؤدلجا أكثر من اللزوم بل ومستهلكا وفاقدا لروحه، فالغرب يرفعه كشعار إيديولوجي للضغط على الآخرين أكثر مما يتقد به عندما يتعامل معهم.[1]

لاحظ مُحَمَّد أركون أن العلمانية قد تقع في الإشكالية ذاتها التي وقع فيها الدين، فتصبح بدورها عقيدة إيديولوجية تضبط الأمور وتحد من حرية التفكير كما فعلت المسيحية سابقا، والعلمانية النضالية La laïcisme المعادية للكهنوت في الغرب ربما هي سائرة في الاتجاه نفسه.[2]

وفقًا لرؤية مُحَمَّد أركون، فإن العلمنة، في سياق هذه المسألة، لم تعالج قضية الدين بمنهج عقلاني، بل اعتمدت على القوة لحلها، مما يؤدي حتماً إلى الاضطهاد ومن ثم إلى التمرد. فقد تجاهل فلاسفة عصر التنوير مسألة التقديس (Le sacré)، معتبرين أن "العقل يمكن أن يهيمن عليها ويفسرها ويستنفذها فهما، وهذا غير صحيح، فالعقل محدود وليس بإمكانه استيعاب المطلق ككل وتجاوزه بدليل أن المقدس ينبثق أمامنا الآن في كل مكان بما فيها المجتمعات الأوروبية المعلمنة منذ زمن طويل، مما يثبت أن حاجة الإنسان أو الجمعات إلى التقديس لم تحل حتى هذه اللحظة.[3]

---

[1] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي أصولها وحدودها دراسة تحليلية نقدية مقارنة، أطروحة دكتوراه علوم تخصص فلسفة، قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2011/2010، ص 112.

[2] محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص ص 293-294

[3] محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، المصدر السابق، ص 202.

هذا يعني أن العلمانية في فرنسا لم تكن متفتحة تماما على كل العلوم، بما فيها الدّين، لأنها اهتمت بالعلم المادي، وأهملت الدّين، وبذلك فهي علمانية مغلقة، كانت تظن أن العلم بإمكانه أن يحل كل المشاكل التي تطرح على الفرد على مر العصور، ولكن هيهات، فهو حل مشاكل كثيرة بدون شك ولكنه لم يحل كل شيء[1]، وخاصة في ما يخص الجانب الإنسان -الروحي بالأساس-، فهذه الأمور تتجاوز حدود العلم وآلياته ولذلك لا بد أن نعتمد في حلها على الدين، ذلك أن الأديان لا تتعلق وظيفتها فقط بالشرح والتفسير وإنما بتقديم أجوبة عملية قابلة للتطبيق والاستخدام المباشر، في ما يخص علاقتنا بالوجود والآخرين والمحيط الفيزيائي الذي يلفنا وحتى الكون كله، وفيما وراء الأشياء المدعوة فوق طبيعية[2]، مثل تعريفه بالخالق وتحديد علاقته به وتبيين الجزاء الأخروي له مثل الثواب والعقاب، فهناك "جانب روحي وثقافي في الدين لا ينبغي القضاء عليه مثل ما نقضي على الجانب المذهبي أو الدوغمائي المغلق أو السلطوي الدنيوي، بمعنى آخر ينبغي التمييز بين الدين كتنزيه روحاني وشغف المطلق، مطلق الله، وبين الدين كإيديولوجيا سياسية تهدف إلى السلطة وتحقيق المنافع والمآرب في هذه الدار العاجلة".[3]

تميز مشروع المفكر المصري الراحل د. عبدالوهاب المسيري في نقد العلمانية بتقديمه رؤية أعمق وأشمل، حيث لم يقتصر على تناول العلمانية كمفهوم محدود، بل كإطار معرفي وحضاري يتغلغل في جميع مناحي الحياة الغربية ويحكمها. ومن خلال هذا المشروع النقدي الرائد، تمكن المسيري من تحليل المفهوم وتفكيكه ضمن سياق أوسع لفهم الحضارة الغربية وأيديولوجيتها المهيمنة، مما أتاح له دحض الادعاءات التي تحصر العلمانية في «فصل الدين عن الدولة» أو اختزالها إلى مجرد إجراءات وممارسات سطحية.

[1] محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، المصدر السابق، ص202

[2] محمد أركون، العلمنة والدين، المصدر السابق، ص23

[3] محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، المصدر السابق، ص 207

في سياق دراسته للعلمانية، وجه د. عبدالوهاب المسيري نقدًا جوهريًا للدراسات العربية التي تناولت هذا الموضوع، مشيرًا إلى أنها وقعت في جملة من الأخطاء المنهجية والموضوعية والنظرية. وتتضمن أبرز انتقادات المسيري لهذه المشروعات العربية ما يلي:

– **الاختزال والتبسيط**: اقتصرت تلك الدراسات على تعريف العلمانية بأنها "فصل الدين عن الدولة"، وهو تعريف شديد التبسيط والاختزال، فشل في استيعاب الأبعاد البنيوية الشاملة للمفهوم، مما حال دون تمكن الباحثين من فهم كامل عيوب العلمانية وآثارها السلبية الواسعة على مختلف جوانب الحياة العامة والخاصة.

– **الثبات**: اعتمدت الدراسات على فكرة أن العلمانية مفهوم ثابت، وليست عملية متطورة تتحقق عبر مراحل ولها تاريخ. هذا أدى إلى أن يقتصر الباحثون، كلٌ في سياقه الزمني، على دراسة الواقع القائم فقط، دون النظر إلى الحلقات المتتالية التي شهدت تطور العلمانية في الدول التي طبقت فيها.

– **التعريف**: بسبب تنوع ممارسات العلمانية في الغرب وانعدام نموذج موحد لها، تعددت التعريفات والمصطلحات التي تصف جوانب ومظاهر مختلفة للظاهرة ذاتها. كما أُغفل ما شهده مفهوم العلمانية من مراجعات غربية عديدة ضمن مشروعات نقد الحداثة الغربية، مما أدى إلى عدم إلمام الدراسات العربية بأبعاد المصطلح، والتطورات التي طرأت عليه، والخلافات حوله في الغرب.

وانطلاقاً من النقد السابق للمشروعات العربية التي تصدت لظاهرة ومصطلح العلمانية، تأسس مشروع المسيري على التمييز فيما بين العلمانيتين «الجزئية» و«الشاملة»، فالعلمانية الجزئية في رأي المسيري هي علمانية ظاهرية وبسيطة وحتمية تنطلق من حصر العلمانية في المجال السياسي – وربما الاقتصادي– وهي مقبولة باعتبار أن الدول الحديثة ببنيتها المعقدة وتفريعاتها الإجرائية والبيروقراطية تتطلب فصلاً حتمياً بين المؤسسة الدينية والدولة، فالمؤسسة الدينية لا يمكن أن تتوحد

مع المؤسسة السياسية في أي تركيب سياسي وحضاري مركب، ومن ثم فهي لا تتعارض في هذا الإطار مع الإسلام، في رأي المسيري[1].

يؤكد المسيري أن العلمانية الجزئية، التي يُروَّج لها كمرادف للعلمانية، لا تشكل خطرًا طالما أنها لا تمثل القيمة الحاكمة أو المرجعية النهائية للمجتمع والدولة. لكنه يرى أن العلمانية لا تقتصر على هذه الرؤية الجزئية، بل تتجاوزها –وفقًا للمسيري– إلى ما هو أبعد من مجالات الاقتصاد والسياسة والأيديولوجيا، لتصل إلى العلمنة الاجتماعية الشاملة. هذه العلمنة قوضت الحياة الخاصة، واستخدمت الدولة العلمانية الغربية، عبر مؤسساتها التربوية والترفيهية والإعلامية، للتغلغل في وجدان الفرد، وتوجيه سلوكه وعلاقاته الأسرية، مما أدى إلى تقويض ما تبقى من القيم الأخلاقية المسيحية أو حتى الإنسانية.

وهكذا، تحولت العلمانية التي سُوِّقت على أنها "فصل الدين عن الدولة" من الجزئية إلى الكلية، مصطحبة الغرب من مرحلة الصلابة إلى السيولة عبر متتالية تاريخية تطورت من مراحل جزئية إلى مرحلة شاملة. فالعلمانية الشاملة، وفقًا للمسيري، تمثل رؤية عالمية ذات بعد معرفي كلي ونهائي، تسعى لتقويض علاقة الدين، والمطلقات الأخلاقية، والماورائيات بجميع مناحي الحياة العامة لصالح المادية. هذه المادية ترى الكون مركزًا في ذاته دونما تجاوز له، وتعتبر حركته بلا غاية أو هدف، ولا تؤمن بالخصوصيات أو التفرد أو الثوابت، ولا بالتبشيرات الدينية المتعلقة بالحياة الآخرة والثواب والعقاب.

وطبقاً للمسيري، فإن تحقق العلمانية الجزئية في متتالية العلمنة في أي مجتمع وفي أي لحظة تاريخية، وبغض النظر عن المجال الذي تبتدئ فيه تلك العلمنة سواء الاقتصاد أو السياسة أو المجتمع أو الحياة الخاصة، فإن تلك المتتالية تأخذ في التحقق والانتقال إلى كافة المجالات بما يؤدي في نهاية

[1] مادونا جرجس شكرالله يعقوب، العلمانية في الفكر العربي دراسة مقارنة بين عابد الجابري وعبد الوهاب المسيري، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2021، ص 18.

الأمر إلى العلمنة الشاملة، وذلك نتيجة لهيمنة الحضارة الغربية التي نبعت العلمانية بالأساس منها، ولكمون تلك النزعة العلمانية المادية في النفس البشرية بشكل عام[1].

النموذج التفسيري للعلمانيتين الذي صيغه المسيري يقدم تفسيرات جوهرية تساعد على فهم الممارسات اليومية والإجراءات التفصيلية التي نعيشها في حياتنا اليومية ونلتزم بها، بينما هي في حقيقتها تعزز أثر العلمنة في مجتمعاتنا ونفوسنا. هذه الممارسات تهمش القيم والثوابت والإيمانيات والروحانيات، لصالح ترسيخ قيم الصراع، وشرائع الغابة، وأخلاق المادة الخالية من المعنى. ومن أبرز هذه الممارسات الاستهلاك المفرط للمنتجات تحت شعار "الموضة"، أو تناول الأطعمة السريعة الخالية من القيمة الغذائية والنمطية، أو تبني سلوكيات عالمية بدافع ملاحقة التجديد. هذا ينتج إنسانًا ماديًا وظيفيًا، لا يسعى لمعنى أو يدرك ما وراء الأشياء، ولا يهدف إلى خلاصه الروحي، بل يتحول إلى نسخة مشوهة من "المواطن العالمي" الذي يرتدي الموضة ذاتها، ويتناول الطعام من المطاعم العالمية نفسها، ويستخدم وسائل التواصل الاجتماعي لخوض التحديات و"الترندات" المحلية والعالمية، ويسعى لجمع المال لإشباع رغبات استهلاكية إضافية، محصورًا في دائرة خالية من القيم والأخلاق، "مُعلمنًا" بالكامل.

أخيرًا، سعى مشروع المسيري في دراسته إلى ترسيخ التمييز بين الفكر والأفكار. فقد اعتاد العقل العربي على نقل الأفكار دون الفكر أو المنظومات الفكرية الشاملة، بينما يفترض الفكر وجود منظومة متكاملة من الأفكار تربطها وحدة واحدة. وحين تعاملنا مع الأفكار الغربية، خاصة العلمانية، سعينا لنقل أفكارها دون إدراك النموذج الكامن وراءها ومدى خطورته وتأثيراته المحتملة. هذا أدى إلى إغفال الأبعاد المعرفية للمفاهيم الغربية التي اقتبسناها، مما أضعف المنظور النقدي وساهم في تجميع أفكار متناقضة جنبًا إلى جنب دون تمييز. ويتطلب ذلك إعادة النظر في الأفكار الغربية كوحدة متكاملة تنطلق من نموذج فكري ومنظومة معرفية شاملة، وإعادة تقييمها وفقًا لهذه الرؤية.

[1] مادونا جرجس شكرالله يعقوب، المرجع السابق، ص 18.

يجيب المسيري على سؤال مباشر بهذا الصدد قائلاً: «العَلمانية احتلت الجزء الأساسي في مشروعي الفكري، فقد قيل لنا: إن العَلمانية تعني فصل الدين عن الدولة، وهذا تعريف قوي لا بأس به، وأنا لا مانع عندي من فصل الدين عن الدولة، إذا كانت الدولة تعني مجموعة الإجراءات السياسية والاقتصادية والإستراتيجية؛ فلا أحب أن أرى المشايخ يهرولون في طرقات وزارتَي الخارجية والدفاع، ولا أحب أن أجلس في لجنة تناقش إستراتيجية مصر القادمة، خلال القرن الحادي والعشرين، ويجلس إلى جواري أحد الشيوخ» فقاطعه المحاوِر قائلاً: «معنى ذلك أنك ترفض سيادة الدولة الدينية، كما كان سائداً في أوروبا، إبَّان العصور الوسطى؟» فأجاب المسيري: «كلمة دولة محدَّدة؛ فهي تعني الإجراءات السياسية والاقتصادية المباشرة، لكن إذا أخذنا الدولة بالمعنى الشامل، تثار هنا قضية المرجعية؛ ما مرجعية هذه الدولة؟[1] مرجعية الدولة الأمريكية – مثلاً – هي المنظومة الداروينية، بمعنى أن القوَّة هي المعوَّل عليه الأساسي للإستراتيجية الأمريكية؛ أي أن عقيدتها وديانتها هي القوَّة، وإسرائيل عقيدتها أو مرجعيتها: هي أن الشعب اليهودي له حق مطلق في أرض فلسطين، وأن من يتجاوز هذا الحق يجب القضاء عليه مبرماً، فما مرجعية عالمنا العربي؟ أعتقد أن مرجعيتنا يجب أن تكون إسلامية... لأننا إذا لم نؤمن بالمرجعية الإسلامية فسوف نأخذ بالداروينية، ومن هنا يأتي التمييز بين ما أسميه بالعَلمانية الجزئية ونظيرتها الشاملة، العَلمانية الجزئية تعني فصل الدين عن الدولة، والدولة هنا – كما قلت – تعني كياناً صغيراً ينصرف إلى السياسة والاقتصاد بالمعنى المباشر. أما العَلمانية الشاملة فهي ليست فصل الدِّين عن الدولة، وإنما فصل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية لا عن الدولة فحسب؛ وإنما عن حياة الإنسان بجانبها العام والخاص».[2]

ينتقد عبد الوهاب المسيري وجهة النظر العلمانية التي يروج لها بعض الأصدقاء والزملاء المفتونين بالنموذج العلماني الغربي، الذي يسعى لفصل الدين عن السلوك الحياتي بأكمله، أو بعبارة

[1] أحمد الدغشي، العلمانية الجزئية في فكر المسيري: حقيقة الفكرة ووهم التوفيقية!، مجلة حكمة يمانية، على الرابط الالكتروني: https://n9.cl/9o0ww، تم الإطلاع عليه بتاريخ: 15 مارس 2025، على الساعة: 10:00.

[2] المرجع نفسه.

أخرى، فصل الإنسان عن روحه، قيمه، هويته الحضارية، كينونته، ومصيره. فهم يتحدثون عن فصل الديني عن السياسي بشكل كامل، حتى لو لم يعلن بعضهم ذلك صراحة، أو لم يدرك آخرون تداعيات المناداة بالعلمانية أو قبولها كنظام حاكم في المجتمع المسلم. وهذا الموقف يتعارض مع قناعات المسيري الشخصية، إذ يرفض هذا التوجه، لكنه يسعى -كما أُشير سابقًا- إلى التقريب بين الاتجاهين المتعارضين.

إنَّ المناداة بالصيغة العَلمانية لحل مشكلات مجتمعاتنا المسلمة حتى بصيغتها الجزئية لا بد أن تفضي – وإن لم يرِد المسيري ذلك – إلى أن يُقصَى جانب أو جوانب من جوهر الدين وليس (إجراءات السياسة وتقنياتها التنفيذية) من شؤون الدولة بشتى مجالاتها واختصاصاتها أو في بعضها، وهو لا يخرج عن ذلك المستوى الجوهري؛ سواء أكان ذلك سياسياً بالمعنى المباشر أم سياسياً بالمعنى غير المباشر؛ أي علاقة الدولة بالسياسة من حيث حاكميتُها على روح النظام السياسي وقوانينه في إطارها الداخلي والخارجي، أم من حيث جوانبُ الاجتماع والتربية والسلوك الأخلاقي والقيم المجتمعية والاقتصاد من حيث روحُها وفلسفتُها إلخ...

وصفوة القول هنا: إن رؤى المسيري وأطاريحه الإجمالية والتفصيلية في أكثر من دراسة وكتاب وحوار ومحاضرة ونحو ذلك؛ تجعله أبعد ما يكون عن فكرٍ عَلماني يفصل الدين عن الحياة، أو المعتقد عن السلوك، بل إن أطاريحه الأخرى في ما يتصل بالمرأة والطفولة، وأصالة المعرفة وهويتها ووقوع التحيُّز العَلماني فيها، والإنسان، والقيم، والكون ونحو ذلك، التي برز بعضها في تحريره لكتاب (إشكالية التحيُّز) – على سبيل المثال – ومقدِّمته الضافية له، التي احتلت الجزء الأول بكامله، علاوة على بحثه الخاص في الكتاب، الذي ضمَّنه بعض صفحات الجزء الخاص بالتحيُّز في الأدب والنقد؛ كل ذلك ليجعل منه مفكِّراً موحِّداً مؤمناً بشمول الفكر الإسلامي لكل قضايا الإنسان والكون والمعرفة والقيم ونظم المجتمع.[1]

[1] أحمد الدغشي، المرجع السابق.

ثالثا: في النزعة الإنسانية

أما النزعة الإنسانية في فكر"**أركون**" فنجد أنه: قد أمضى حياته تقريبا في التحدث عن النزعة الإنسانية في الإسلام. كان ذلك شغله الشاغل منذ أن انهمك في تحضير «دكتوراه الدولة» في السوربون عن هذا الموضوع في بداية الستينات وحتى نهاية السبعينات. ومعلوم أن عنوانها بالضبط كان: «النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري.. مسكويه فيلسوفا ومؤرخا» (1970). ثم أصدر في أواخر حياته كتابا آخر عن الموضوع ذاته بعنوان» :النزعة الإنسانية والإسلام.. معارك فكرية ومقترحات»، (منشورات مكتبة فران الفلسفية عام 2006

لقد ظل أركون متشبثا بخصوصية الموضوع التي تتم في إطارها الفكري الحضاري المستمد من تعاليم شريعتنا الإسلامية وفلسفة القرآن الكريم التي نجد فيها ما يؤسس لمجتمع إنساني ينبذ كل أشكال العنف والظلم ويؤصل لقيم التسامح والحوار كقاعدة أساسية في الخطاب القرآني، يتميز الإنسان بقدرته على التعقل والاجتماع، إذ يعدّ العقل ملكة مشتركة بين البشر، تدعوه للارتقاء المعنوي والروحاني. وفي رؤية ابن خلدون، يُعتبر الإنسان، رغم انتمائه إلى عالم الكائنات المحسوسة، أشرف المخلوقات، لأنه يجمع بين الجسمانية والروحانية، فهو يشترك مع الحيوان بحسه ومع الملائكة بعقله. لذلك، كان الإنسان محورًا بارزًا في الكتابات الفلسفية الإسلامية السابقة، لكنها اتسمت بالطابع النظري التأملي، وفتقرت إلى المنهج العلمي الذي يتطلب الدقة والواقعية، ويتجنب التأملات الذاتية السطحية البعيدة عن روح التفلسف الحقيقي. هذه التأملات اعتمدت على تصورات ومفاهيم سطحية بعيدة عن العلم الموضوعي. لذا، لا يكفي وضع نظريات ومواقف صورية تعتمد على التصور فحسب، بل المطلوب هو التطبيق العملي وتفعيل الوسائل والطرق العملية.

الإسلام لا يقتصر على الأقوال النظرية، بل يركز على الجانب العملي، كما تجلى في التجربة الصوفية لأبي حامد الغزالي، حيث يُعد العلم موقفًا عمليًا، وكذلك الفكر الأخلاقي القائم على السلوك العملي. يتمثل ذلك في الربط الوثيق بين النظري والعملي. فقد تحلى المسلمون بتعاليم الدين على مستوى التعقل والتخلق بمكارم الأخلاق، فأنسنة الإنسان وماهيته العقلية تكمن في تجنب

الأهواء والعواطف وتحكيم العقل والعلم. وقد تجسد هذا في الأحكام الشرعية، كالفقه وعلم أصول الفقه، اللذين يعكسان هذا التوازن بين العقل والتطبيق العملي. "وبناء على ذلك سنتحدث عن أنسنة إسلامية كلما وجدنا تواصلا بين ما يسمى "العلم" و"العمل" في سلوك المؤمنين. وهذا التواصل يعني المعرفة اللازمة للأحكام المستنبطة من القرآن والحديث بالنسبة إلى أهل السنة[1].

والإنسان المبدع والمتفائل بوضع أفضل معني هو الآخر بتربية النواحي الروحية والذوقية والاهتمام بمظاهر الفن والجمال، "وبالتالي فإن نزعة الأنسنة ليست نزعة شكلية سطحية أدبية، فلقد اقترح أركون "مصطلح الأنسنة لكي يلفت الانتباه" كما يقول إلى تلك الأبعاد الغائبة بعد ازدهارها في عهد الأدب والأدباء ثم لكي أدعو بإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي وخاصة الفكر العربي الإسلامي عامة وكنت أعتقد ولا أزال بأنه لا سبيل إلى الاعتناء بمصير الإنسان اعتناء شاملا نقديا، منيرا بدون التساؤل الفلسفي عن آفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها.[2]

وهذا بدوره سينعكس على سلوكه وتصرفاته بالتفاؤل والعطاء، ليكون سبّاقا للعمل على الانفتاح والتواصل مع الغير في إطار علاقات إنسانية قائمة على التعاون والاحترام المتبادل، وفي هذا السياق يقول الدكتور أحمد عبد الرازق:" إذا كنا نعنى بتثقيف العقل حتى نصل إلى حب الحق، ونعنى بتهذيب الخلق حتى نصل إلى حب الخير فينبغي أن نعنى كذلك بتهذيب الذوق حتى نصل إلى حب الجمال، ولكن كيف السبيل إلى تحقيق هذه الغاية؟ لم يتركنا الإسلام نتخبط في سبيل تحقيقها بل نبهنا إلى أنها إنما تتحقق- برؤية مظاهر الجمال فيما أبدعه الله وفيما سوته يد الإنسان، وتحققه بإمعان النظر في هذه المظاهر ومحاولة التعرف على سر الجمال فيها والتأمل فيما يتجلى فيها من تكوين محكم وتنسيق بديع، وفيما تضيفه على ما حولها من ظلال وأضواء.[3]

---

[1] النوي حمادي، نزعة الأنسنة والتنظير لفلسفة الحوار والتسامح عند محمد أركون، مجلة التدوين، المجلد 13، العدد 01، 2021، ص 11.

[2] محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، المصدر السابق، ص 13.

[3] عيد يونس، فلسفة الفن والجمال في الفكر الإسلامي، نحو استاطيقية إسلامية الهوى عربية الهوية، ط1، عالم الكتب، القاهرة- مصر، 2010، ص 316.

ظل سؤال الأنسنة يشغل دراسات مُحَمَّد أركون، خاصة مع تنامي الفكر الأصولي وممارسات العنف المرتبطة به، التي تسيء إلى صورة الإسلام. ينتقد أركون المرجعية الدينية التي تدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة، ساعيًا إلى دفع العقل العربي والإسلامي نحو تبني موقف أنسني متفتح يؤمن بكرامة الإنسان وقدرته على ممارسة حقوقه وواجباته، متخليًا عن ذهنية التكفير والمركزية التي أرساها الأسلاف، والتي يروجها الأصوليون اليوم كأنها الدين ذاته. فالموقف الأنساني، في رؤية أركون، يعترف بالتعددية المذهبية والثقافية واللغوية، ويعتبر هذا التعدد سمة جوهرية للنهج الأنساني. ((وهذا هو تحديد الإنسية بالذات: الإنسية هي المزج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة ما، وبيئة ما. فالجاحظ كان عربيا مسلما منفتحا على رياح الثقافات والأفكار الآتية من بعيد والتوحيدي أيضا كان عربيا يونانيا أيرانيا إلخ ... كان كل شيء، كل عصره اجتمع فيه.[1]

سعى مُحَمَّد أركون في معظم كتاباته إلى إبراز الأبعاد الإنسانية الغائبة في الثقافة العربية الإسلامية بعد فترة ازدهارها، داعيًا بإلحاح إلى إحياء المنزع الفلسفي في الفكر العربي خصوصًا والإسلامي عمومًا. يرى أركون أن الاهتمام الشامل والنقدي بمصير الإنسان لا يمكن تحقيقه دون تساؤل فلسفي حول آفاق المعنى التي يقترحها العقل ويتبناها. الأنسنة لدى أركون تمثل استراتيجية نقدية تهدف إلى ترسيخ القيم التي تعزز مكانة الإنسان، كالعقلانية، والحرية، والديمقراطية، والمساواة، وغيرها...الخ ، بعد أن انتزعت منه السلطة الكهنوتية التي تتحدث وتقرر باسم الإله دومًا، يعبر عن مدى خطورةالهيمنة اللاهوتية على الواقع البشري قائلاً: ((تتستر الأنظمة اللاهوتية على إغفال المفاهيم الأنثروبولوجية، والجوانب التاريخية والظرفية للسياقات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي تكرست فيها الحقائق الإلهية المقدسة والمعصومة... إن هذه الأنظمة اللاهوتية تؤدي الدور الإيديولوجي ذاته الذي مثله جدار برلين. نقول هذا مع الإقرار بأنها قد تزود الجماعات الدينية، من بعض الجوانب، بثقافة رمزية غنية، معززة، وقوية بطبيعتها. لكن الجدران تظل صلبة وقائمة بين

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، المصدر السابق، ص 261

الطوائف، كحجاب فاصل يحول دون التفاعل والتواصل)، "لأننا لم نبلور بعد الاستراتيجيات المعرفية المناسبة من أجل هدمها، ثم من أجل استكشاف الفضاء الأنثروبولوجي، والثقافي، والفلسفي الحقيقي، أقصد فضاء التفسير للثقافات والتراثات، الذي يفسر لنا جميع الأنظمة الرمزية للتصور، سواء أكانت موروثة عن الماضي، أو حاضرة، أو مستقبليّة.[1]

في إطار دعوته لتبني النزعة الإنسانية، أشار أركون إلى أن الموقف الإنساني كان حاضرًا خلالمرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية، بين القرن السابع والرابع عشر الميلاديين. في تلك الفترة، ازدهرت النزعة الإنسانية بفضل إسهامات نخبة من المفكرين مثل التوحيدي، والجاحظ، ومسكويه، والعامري، والصاحب بن عباد، وابن سينا، وابن رشد، والمعتزلة، وغيرهم. وقد تشكلت هذه النزعة تحت تأثير مجموعة من الإطارات الثقافية، والسياسية، والاجتماعية. منها:" الانتشار الذي عرفته الثقافة العلمية، والفلسفة اليونانية في المناخ الإسلامي، حيث عرفت الثقافات المختلفة والمعارف المتعددة، صورا من التفاعل المبدع. فالثقافة العربية الإسلامية وقتذاك كانت مشبعة بالقيم السامية، والدليل تلك المناظرات الفكرية والفلسفية التي كانت منتشرة وتجري بين مفكرين كبار ينتمون إلى مذاهب مختلفة بل ويعتنقون أديانا متعادية أو متنافسة ويتقنون علوما متعددة.[2] بسبب تنوع ممارسات العلمانية في الغرب وانعدام نموذج موحد لها، تعددت التعريفات والمصطلحات التي تصف جوانب ومظاهر مختلفة للظاهرة ذاتها. كما أُغفل ما شهده مفهوم العلمانية من مراجعات غربية عديدة ضمن مشروعات نقد الحداثة الغربية، مما أدى إلى عدم إلمام الدراسات العربية بأبعاد المصطلح، والتطورات التي طرأت عليه، والخلافات حوله في الغرب.

يتمحور فكر الدكتور عبد الوهاب المسيري حول مفهوم "الإنسان/الإنسان" القادر على تجاوز الطبيعة/المادة، رافضًا فكرة "الإنسان الطبيعي" الذي يُحَدَّد كيانه بالسقف المادي. يُعرِّف المسيري "الإنسان/الإنسان" في سيرته الذاتية بأنه "كائن لا يعلمه في كليته إلا الله، لأنه ليس جزءًا لا يتجزأ

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، المصدر السابق، ص 26.

[2] محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، المصدر السابق، ص 20.

من العالم الطبيعي/المادي، بل جزء يتجزأ منه، إذ يتجه جزء منه نحو ما هو متجاوز للمادة". هذا التعريف يميّز الإنسان عن سائر الكائنات، ويجعله أكرم المخلوقات في الكون. تتجلى هذه الفكرة المحورية في العديد من أعمال المسيري، خاصة في سيرته الذاتية "رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر – سيرة غير ذاتية غير موضوعية"، وديوانه الشعري "أغاني الخبرة والخيرة والبراءة: سيرة شعرية"، ومجموعة قصص الأطفال "حكايات هذا الزمان". تظهر مركزية فكرة "الإنسان/الإنسان" في هذه الأعمال من خلال جوانب متعددة، أبرزها: تجربته المادية وتحولها إلى الإيمان، مشروعه المعرفي، مفهومه للبراءة والطبيعة والفن، علاقته باللغة، وإشكالية المنهج لديه.

فكرة "الإنسان/الإنسان" شكّلت محور إشكالية المنهج في سيرة عبد الوهاب المسيري الذاتية "رحلتي الفكرية: في البذور والجذور والثمر"، وفي سيرته الشعرية "أغاني الخبرة والخيرة والبراءة". العنوان الفرعي "سيرة غير ذاتية غير موضوعية" لكلا العملين يبرز رفضه للذاتية المحضة والموضوعية المحضة، معتمدًا منهجًا يتجاوز الثنائيات التقليدية، ويؤكد على رؤية شاملة للإنسان ككائن يمزج بين المادية والروحانية. "فالإنسانية المركَّبة، كما يعتقد الدكتور المسيرى، تتضمن رفضًا لكلَّ من التمركز التام حول الذات (sloipsism) والتمركز التام حول الموضوع (extreme objectivity)، وهذا هو جوهر هذين العملين. فالهدف منهما هو رصد التطور الفكري والإنساني للكاتب حسب الترتيب الزمنى (chronological)، والذي يتوافق والترتيبَ الموضوعي (thematic). ولذلك؛ فقد بدأ فى كلٌّ من العملين بمرحلة التكوين والبراءة الأولى، فمرحلة الخبرة والنمو الفكرى، ثم بساطة المادية والإيمان بالفردوس الأرضى، ثم مرَحلة النضج الفكرى والبراءة المصقولة، ثم اكتمال النموذج في مرحلة النضج.[1]

تتجلى فكرة "الإنسان/الإنسان" بوضوح في المنهج المتبع في كتابة "حكايات هذا الزمان" للدكتور عبد الوهاب المسيري. فالنموذج المعرفي الكامن وراء هذه الحكايات، كما يوضح المسيري، يعكس رؤيته للإنسان ككائن يتجاوز المادية، متجاوزًا الذاتية والموضوعية المحضتين، ويؤكد على البعد

[1] محمد حسنين هيكل، في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري، المجلد 02، دراسات وشهادات، دار الشروق، 2004، ص ص 288-289.

الروحي والأخلاقي الذي يميز الإنسان، من خلال حكايات تعبر عن قيم البراءة، والخبرة، والخيرة، في إطار يراعي التفاعل بين الواقع والتطلع إلى ما هو متجاوز للمادة، "هو نموذج مركب يرفض الموضوعية المتلقية، والسببية الصُّلبة، والنماذج الاختزالية، ويؤمن بالعقل التوليدى، وبالسببية الفَضْفاضة، وبالنماذج الاجتهادية المفتوحة. والقصص تؤكد أيضًا وجود ما يسمَّى بالحيز الإنسانى الذى يحقق فيه الإنسان إنسانيته، ويؤكد إرادته وحريته ومقدرته على الاختيار. وعلى هذا تقدِّم حكايات هذا الزمان رؤيةً لعالم مركَّب تمتزج فيه الطبيعة بالفن، والواقع بالخيال، والبراءة بالخبرة- لتصنع عالما متجّانسًا يترك فى نفس الطفل إحساسًا يشبه ذلك الذى تتركه الأعمال الأدبية فى نفوس الكبار.[1]

ترتبط الناحية الإنسانية عند الدكتور عبد الوهاب المسيري برحلته الفكرية من المادية إلى الإيمان. فالإيمان بالمادة، كما يراه، يشكل جزءًا من التجربة الحداثية الغربية، التي تحصر الإنسان في الأبعاد المادية وتتجاهل روحه وتطلعاته المتجاوزة للمادة. هذه الرحلة تعكس رؤيته للإنسان/الإنسان ككائن يتخطى السقف المادي، ساعيًا إلى الكمال الروحي والأخلاقي، وهو ما يتجلى في أعماله مثل "رحلتي الفكرية" و"حكايات هذا الزمان". (التي يسميها الآن ((الحداثة الداروينية)، في مقابل ما يقترحه من حداثة إنسانية: حداثة تبدأ من مفهوم الإنسانية المشتركة وتجربة الإنسان في هذا العالم، وتحاول أن تحقق إمكانياته، فنقطتها المرجعية هي الإنسان المركَّب، وليس الإنسان الطبيعي الذي ينسلخ عن أية منظومات أخلاقية، ويحكم على العالم بقانون الغابة الطبيعية/ المادية: البقاء للأصلح .. أي الأقوى!).[2]

ويسمي الدكتور المسيري "إسلامه" بـ"الإنسانية الإسلامية" فقد كان إيمانه بالإنسان نقطةَ تشبّث أخيرة يتمسك بها، بعد رفضه بساطةَ المادية، حتى لا يسقط في الميتافيزيقا. ولكن كانت هذه النقطة هى نفسها التى قادته إلى الإيمان بالميتافيزيقا، ولذلك فهو يقول فى سيرته الذاتية: ((بدلاً من الوصول إلى الإنسان من خلال الله، وصلت إلى الله من خلال الإنسان)). فتجربته الدينية العقلانية

[1] محمد حسنين هيكل، في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري، المرجع السابق، ص 290.
[2] المرجع نفسه، ص 290.

ترفض كلا من الروحانية الواحدية والمادية الواحدية، وتعتمد بدلاً من ذلك على ثنائية الإنسان والطبيعة، والخالق والمخلوق، والجسد والروح، والحلال والحرام، والمقدَّس والمدنَّس.[1]

يرى الدكتور عبد الوهاب المسيري أن أحد أبرز أسباب أزمة النموذج العلماني يكمن في عجزه عن تجاوز الطبيعة/المادة. فهو يعتبر النموذج غير المتجاوز للمادة غير مؤهل للصمود، إذ سرعان ما تظهر فيه المشكلات والتحديات نتيجة عدم قدرته على تقديم إجابات للأسئلة الكلية التي تؤطر وجود الإنسان وتمنح حياته معنى. ومن ثم، فإن غياب البعد المتجاوز في حياة الإنسان يُعد العامل الأساسي الذي يُسرّع من وتيرة متتالية العلمنة والتحولات التي يشهدها الإنسان في زمن الحداثة، ولذلك نجد الدكتور المسيري يدافع عن "الإنسان المتجاوز المفارق للطبيعة/المادة والمؤهل للبحث عن إجابات لأسئلة الوجود والحياة والمعنى، تلك الأسئلة التي لا تجد لها إجابة قوية في ظل هيمنة الفلسفة الاختزالية المادية التي تنمط الإنسان في بعد واحد، مدركًا بذلك أن ملحمة الدفاع عن الإنسان قائمة أساسا بربط إنسانيته بشيء آخر غير مادي قادر على تجاوز الطبيعة/المادة نفسها وذلك لضمان استمراريتها، كما أن الإنسان لا يمكن رؤيته إلا انطلاقا من نموذج توليدي[2] قادر على أن يدرك الثنائية الأساسية التي يقوم عليها الإنسان، مؤمن بخلقية عقله وقدرته على الاستقلال عن الطبيعة /المادة، حيث أنه لا يخضع لحتميتها في كل الجوانب.[3]

ويعتبر الدكتور المسيري النموذج التوليدي ينطلق أساسا من الانسانية المشتركة التي تعبر عن نفسها على شكل طاقة إنسانية مشتركة لا يمكن رصدها أو تفسيرها بقوانين المادة، منتجة لنا أشكالا حضارية متنوعة، ناجمة عن تنوع الظروف والجهد الإنساني[4]. ومما يزيدنا تنوعا هو قدرة الإنسان على

---

[1] محمد حسنين هيكل، المرجع السابق، ص 294.

[2] عثمان أمكور، فلسفة الإنسان عند عبد الوهاب المسيري، مجلة نماء للبحوث والدراسات، على الرابط الالكتروني: https://n9.cl/uxb8c، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 16 أفريل 2025، على الساعة: 11:00.

[3] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الثاني، المصدر السابق، ص 473.

[4] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 14.

إعادة صياغة ذاته وبيئته انطلاقا من وعيه الحر، وحسب المعرفة التي توصل اليها من خلال تجاربه[1] كل هذا يؤكد قدرة الإنسان الانفصال عن الطبيعة مرسخاً بذلك انسانيته المشتركة مع مراعاة عدم إلغاء الخصوصيات الحضارية المتنوعة[2]، فهذه الانسانية المشتركة حسب الدكتور المسيري تعتبر فطرة ربانية قادرة على تحديد المعيار والبعد نهائي والكلي[3]؛ متجاوز بذلك الواحدية المادية ومعلنة استقلال الإنسان عن الطبيعة/ المادة.

رابعا: في الحداثة ونقدها

يرى الدكتور عبد الوهاب المسيري ضرورة السعي نحو حداثة بديلة تستوعب إيجابيات الحداثة الغربية على المستويين الفكري والواقعي، مع استلهام خصوصية المعطى التداولي بأبعاده الأفقية (المتعلقة بالسياق الاجتماعي والثقافي) والعمودية (المرتبطة بالجذور التاريخية والقيمية). بعبارة أخرى، تسعى هذه الحداثة البديلة إلى الجمع بين الخصوصية والإنسانية، أو كما يعبر المسيري، إلى بناء منظومة تحديثية إنسانية إسلامية تحقق التوازن والاعتدال في المكتسبات والإنفاق، مع الحفاظ على الهوية والقيم الروحية والأخلاقية، "رغم اعترافه بصعوبة ذلك بسبب طغيان الثقافة الاستهلاكية واستبدادها بالأفراد، وكذا خصوصية الحتميات الاجتماعية البارزة في ضوء تقاليد استهلاكية يغلب عليها طابع التبذير، إذ إن نجاح الأب أو الأم في التعامل مع اكراهات هذه الثقافة لا يعني بالضرورة عمومها عند كامل الأبناء، بما يجعل واقع الأسرة رهينا لنمط الثقافة والاقتصاد السائد.[4]

يرى الدكتور عبد الوهاب المسيري أن صعوبة تصور حداثة بديلة لا تنفي إمكانية اقتراح حلول إجرائية وبعيدة المدى ضمن إطار البحث عن حداثة لائقة ومتجددة، تتعامل بحضارية مع تداعيات الثقافة الاستهلاكية. وقد أكد المسيري على أهمية البدء بالإيداع، حيث يؤدي التراكم

[1] عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 02، المصدر السابق، ص ص 473-474.

[2] المصدر نفسه، ص 474.

[3] المصدر نفسه، ص 474.

[4] عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، في البذور والجذور والثمر، المصدر السابق، ص 200.

التاريخي الطبيعي إلى نشوء قوى تسعى لتغيير الواقع وتحسينه بما يتماشى مع متطلبات الجودة والتقدم. يشير إلى الثورة الفرنسية كمثال، حيث قدّم الموسوعيون تصوراتهم عن الثقافة والوجود، فاقتضى ذلك وجود فاعلين اجتماعيين وجهوا التغيير نحو الفعل عبر سجال اتسم بالإبداع في المجالين الإنساني والتقني. وفي الوقت ذاته، يؤكد المسيري أن الحداثة لا يمكن أن تنجح دون وجود قوى ووسائل تغيير فعلية مدعومة بأسس ثقافية واجتماعية قوية.

يتمحور الهدف الأساسي في رؤية المسيري حول بناء حداثة بديلة تستند إلى التجديد وتتأسس على القيم ضمن إطار يحقق التوازن والعدالة. تُفعّل هذه الحداثة مبادئ التشارك والتراحم بين البشر، وتسعى إلى إعادة الإنسان إلى مركزية وجوده، معتبرة إياه الهدف الأسمى والجوهر الأساسي للوجود. تؤكد هذه الرؤية على تعزيز آدمية الإنسان، بعيدًا عن تصنيفه ككائن استهلاكي أو مجرد رقم في معادلات الربح والخسارة.

أكد المسيري على أهمية مكانة الفرد ضمن الإطار الأسري، مشيرًا إلى أن تعزيز الاستقرار الأسري يُعدّ ركيزة أساسية لتحقيق الحداثة البديلة. ويبرز دور المجتمع، بمؤسساته المتنوعة، كضامن لتحقيق هذا الاستقرار، خاصة للعائلات المحرومة والفقيرة، من خلال تلبية احتياجاتها بما يتماشى مع متطلبات الكرامة الإنسانية. كما شدد على ضرورة تجسيد العدالة في توزيع الحقوق والواجبات، مما يمنح الأفراد أملًا اجتماعيًا ويوفر لهم الضمانات اللازمة لتحقيق ذواتهم.

يسعى المسيري في تمثلاته الحداثية إلى تقويض دعائم الحداثة الغربية في شكلها المستبد الناتجة في أحايين كثيرة عن المفاعيل العكسية المؤدية إلى نقيض المقصود، "حيث تجعل من الإنسان هامشا وهو مركز الكون لتحل محله مركزيات وثوابت جديدة مثل المنفعة المادية، التقدم، معدلات الإنتاج، قوانين الحركة، حيث يعطى البعد المادي حضوره الذي يتجاوز في نظر المسيري حب المال لصالح منظومة قيمية تحوز رؤية فلسفية تُختصر في الإيمان بأن المادة هي الأصل والمحرك للكون.[1]

[1] عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، بيروت–لبنان، ط1، 2003، ص 16.

يرى المسيري أن حداثته البديلة لا تقدم حلولاً نهائية شاملة، بل تدعو إلى التساؤل والاجتهاد، مقترحة انطلاقة جديدة ضمن إطار إسلامي وإنساني يركز على تحقيق الكفاية. تتمثل هذه الكفاية في جهود الأفراد والمجتمع لتأمين الاحتياجات الأساسية للعيش الكريم، كخطوة أولى نحو تحقيق العدالة والسلام الاجتماعي، مما يمكّن الأفراد من المساهمة في الصالح العام. يتجاوز هذا التصور الحداثة الداروينية التي تقوم على التنافس والصراع، ليعيد التركيز على منفعة الإنسان وسعادته ضمن مشروع حضاري يعزز دور الأسرة. تتحمل الأسرة مسؤولية التنشئة السليمة، بزرع القيم الإنسانية والحضارية في نفوس الأطفال وعقولهم.

كما يسعى المسيري إلى تحقيق توازن بين الخصوصية الثقافية المنفتحة، التي تستفيد من القيم العصرية في سياقها الكوني والإنساني، وبين تجاوز الثنائية القسرية التي تفرض على الأفراد والأسر خيارين: إما الانغلاق على الذات والاحتفاء بالخصوصية، مما يحد من التواصل الواعي مع قضايا العصر، أو التقليد الأعمى للحضارة الغربية والانصهار فيها، مما يقوض الخصوصية الثقافية. يهدف هذا النهج إلى إيجاد مسار وسطي يحقق التواصل الحضاري دون التفريط بالهوية أو الانجرار وراء إكراهات الحداثة المادية..

يؤكد المسيري أن تجاوز الإمبريالية النفسية، التي تؤدي إلى التبعية وتكبح الإبداع، يشكل مدخلاً أساسياً لتحقيق حداثة بديلة واعية. هذه الحداثة تسعى إلى تجديد أطرها باستمرار وفقاً لمتطلبات الواقع، مع التمسك بخصوصية ثقافية ووعي حضاري جماعي يربط الأفراد بعضهم ببعض. وتدعو إلى تعزيز التفكير النقدي ونشر الثقافة، بهدف توفير الشروط اللازمة لسعادة حقيقية. يتطلب ذلك صدقاً في الأداء، وفاعلية في الإنتاج، وتوجهاً دائماً نحو الإبداع.

يرى المسيري أن المدونة الإسلامية المتنورة ذات البعد الإنساني تمتلك الشروط اللازمة لبناء حضارة كونية تجمع بين المادة والروح. تؤكد هذه الرؤية على الوسطية والاعتدال، وتشجع على التمتع بنعم الحياة ومباهجها بما يتماشى مع مقاصد الشريعة، بعيداً عن الإفراط أو التفاخر.

منطقياً وواقعياً، لا يمكن إنكار تأثير الحداثة الغربية على العالم، فهي مشروع يفرض نفسه بقوة. لكن، في الوقت ذاته، يستحيل قبولها دون تمحيص نقدي. ويبدأ هذا النقد بالتحرر من التصور الذي يجعل الغرب مركزاً للعالمية، مع إدراك خصوصيته الثقافية والتاريخية، " فحينما ندرك خصوصية ظاهرة مثل الحضارة الغربية فإننا سنجابجها كشيء نسبي، ليس علينا قبوله أو رفضه، وإنما علينا فهمه واستيعابه في إطار تجربتنا التاريخية ومسار تاريخنا الخاص بحيث نعمم ما هو عام ونستبعد ما هو خاص".[1]

يخلص المسيري إلى ضرورة تصحيح النظرة التي تعمم الحداثة الغربية وكأنها عالمية شاملة، بينما تحمل في طياتها الكثير من الخصوصيات. ويحذر من رفض الغرب كلياً، كما يرفض تبنيه بشكل كامل بخيره وشره. بدلاً من ذلك، يدعو إلى التعامل مع الغرب بنسبية، كأي ظاهرة إنسانية، فنأخذ منه ما يتسق مع المشترك الإنساني العام، ونستبعد ما هو خاص به ولا يرتبط بهويتنا أو احتياجاتنا.

فالظواهر التاريخية مثلا في نظر المسيري تدخل في تركيبها العناصر الثقافية وتحدد مسارها، "فكل نسق تاريخي له خصوصيته التي يكتسبها من خصوصية العناصر الثقافية التي يتضمنها، كما يعني أن مسار هذا النسق وحركته لا تخضع بالضرورة لقوانين صارمة عامة، إنما يولّد قوانين الحركة الخاصةبه"[2]، يؤكد المسيري أن الحركة التاريخية الغربية، التي أفرزت الحداثة، لا يمكن أن تكون مقياساً للحركة التاريخية العربية والإسلامية، نظراً لاختلافات جوهرية بينهما. ومع ذلك، هناك جوانب إنسانية مشتركة تتجاوز اللون والعرق والهوية، تربط بين التجارب البشرية في سياقاتها المختلفة.

كما أن اغراق الفلسفات المادية في الانطلاق مما هو مادي وعدم تمييزها بين ما هو إنساني وما هو مادي، يمنعها من أن تصل بالإنسان إلى درجات عليا من السمو الحضاري، فهذه الإشكالية التي تظهر عندنا كعرب منها ما يشير له المسيري من أن "الماديين يعرفون الانسان على أنه قوة من

[1] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المصدر السابق، ص 413.

[2] المصدر نفسه، ص 415.

قوى الطبيعة[1]، يرى المسيري أن الرؤية المادية التي تتبناها الحداثة الغربية تضر بالإنسان من جوانب متعددة، إذ تعيق روح الإبداع لديه. هذا التوجه يؤدي إلى انتشار حداثة تفتقر إلى البعد الإنساني، كما يظهر في واقعنا الحالي.

يستند المسيري إلى استدلالات من داخل الثقافة الغربية، مشيراً إلى انقسامها بين التيار المادي وآخر يرفض اختزال العالم في إطار مادي بحت. ويقترح المسيري نماذج من هذه الثقافة يمكن الاستفادة منها لدعم رؤيته للحداثة البديلة. لأنها لا تسيء للإنسان، مما يعين على التأصيل لحداثة إنسانية يشارك فيها الإنسان بكل مجموعها، من هذه النماذج التي يقدمها المسيري نذكر: . تشومسكي إذ يقول المسيري، " نجد تشومسكي يتحدث عن معجزة اللغة باعتبارها ظاهرة لا يمكن تفسيرها في إطار مادي، وإنما في إطار نموذج توليدي يفترض كمون المقدرة اللغوية في عقل الطفل"[2]، وهذا دليل على أنه يقع خارج التفسير المادي الكثير من الجوانب التي يعجز عن تفسيرها، واتباع هذه النماذج دون فهم ما يكمن منها إساءة للإنسان.

جان بياجيه الذي يقدم رؤية توليدية لتطور الإنسان وتطور إحساسه بالزمان والمكان، وتزايد الاعتماد على النماذج التوليدية في مقابل النماذج التراكيمة وهو دليل على تراجع النموذج المادي"[3]. يؤكد المسيري أن النماذج التوليدية هي التي تعكس حقيقة الإنسان ككائن متفرد بطباعه وإبداعه، على عكس النماذج التراكمية التي تتبناها الفلسفات المادية. هذه الأخيرة تصور الإنسان كصفحة بيضاء تخضع لكتابات التجربة والبيئة والطبيعة دون تمييز أو إرادة ذاتية.

يرى المسيري أن إصلاح الحداثة يتطلب إعادة تقييم النماذج التي تعتمدها في تفسير العالم من حولها، والتخلي عن الاقتصار على النماذج التراكمية التي تمثل الإطار الوحيد للفلسفة المادية. هذه النماذج ترفض العديد من الظواهر التي لا تندرج ضمن نطاق الحس أو التجربة المباشرة.

---

[1] عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، المصدر السابق، ص 49.

[2] المصدر نفسه، ص 57.

[3] المصدر نفسه، ص 57.

أما أركون فيؤكد أن نقده للحداثة لا يعني التخلي عن إنجازاتها أو التقليل من قيمتها، ولا الابتعاد عن مواكبة مسارها. موقفه لا يضعه في مواجهة الحداثة، على عكس الكثير من الخطابات الإسلامية أو "الإسلاموية" التي ترى في الحداثة مجرد تعبير عن حضارة مادية مفلسة قيمياً وأخلاقياً ومحكوم عليها بالزوال. بل يسعى أركون، من خلال نقده، إلى توسيع آفاق الحداثة، كاشفاً عن نقائصها وانحرافاتها لتجاوز سلبياتها. ويشير إلى جذر المشكلة في انحراف عقل التنوير والحداثة عن مساره، وعن القيم التي قامت لأجلها، مثل الديمقراطية، حقوق الإنسان، دولة القانون، والعلمانية.

فأركون ينتقد الحداثة عندما تتحول إلى إيديولوجيا وتفرض نفسها كنمط مثالي وحيد للتفكير والممارسة، فلا يعقل أن نطالب"جميع الثقافات بأن تتبع المسار الذي شقته فرنسا وأوروبا منذ قرنيين، إذا اقتصرنا على هذا الخطاب فإننا نفرض على جميع القافات أن تنغلق في النموذج الغربي الوحيد للتطور التاريخي وللإنجاز الفكري، فكأننا بذلك نعيد الخطاب الاستعماري الذي كان يشرعن السيطرة على باقي الشعوب والثقافات من خلال تصدير الحضارة الأوروبية (..) أظهر الفكر الأوروبي أنه عاجز عن التطور خارج النماذج التاريخية التي وضعتها أوروبا وعززها الغرب الثقافي".[1]

يشير أحد الدارسين إلى أن نقد أركون للحداثة يستلهم أفكار ميشال فوكو، خاصة تحليله للعلاقة بين المعرفة والسلطة. فقد رفض فوكو الرؤية الإيجابية التي تصور عصر التنوير كأساس للتقدم من خلال تحرير الفرد والمجتمع. على العكس، يرى فوكو وأتباعه، بمن فيهم أركون، أن عصر التنوير لم يكن مصدراً للتحرر، بل ساهم في خلق آليات قسرية لفرض السلطة والأيديولوجيا.

بالفعل نلاحظ أن أركون يستعيد هذا النقد، ولكن من منظور آخر ووفق تفسير آخر، حيث يرى أن "عقل التنوير قد ولد عصرا جديدا من التقدم والانطلاق(..) لكن عقل التنوير راح بدوره يتجمد في مرحلة لاحقة، وهذه عادة كل شيء ينتصر ويترسخ، لقد استنفذ هذا العقل التحريري طاقته الأخلاقية والروحية بسرعة وتحول إلى عقل توسعي راغب في السلطة والهيمنة على

[1] رون هاليبرن، المرجع السابق، ص 13.

الآخرين، وبالتالي فإن التنوير بحاجة إلى مراجعة من جديد على ضوء ما حدث طيلة القرنيين الماضيين، إن عقل التنوير بحاجة إلى تجديد وتوسيع.[1]

يستند أركون في نقده للعقل التنويري الحداثي إلى تحوله إلى أيديولوجيا هيمنة، نتيجة ارتباطه بإرادة القوة. وقد أدى ذلك إلى تحويل مبادئه الأساسية، مثل الديمقراطية، العلمانية، وحقوق الإنسان، إلى مجرد شعارات زائفة تخفي وراءها تناقضاتها.

يؤكد أركون على إيمانه بالعلمانية وقيمتها كمبدأ، لكنه ينتقد بقوة تطور التجربة العلمانية في الغرب، وبالأخص في فرنسا. فقد تحولت العلمانية من كونها أداة للتحرر وحماية التعددية إلى أداة لمواجهة الدين، بل وتبنت دوراً مشابهاً للأديان التي كانت تنتقدها، من خلال فرض السيطرة وتقييد الاختلاف، ف: "العلمانية في فرنسا أصبحت عمليا موقفا دينيا تجاه الديانات التقليدية، وهي تتصرف كما لو كانت وضعا دينيا، ويجري الحديث عن قيم مقدسة للعلمانية"[2]. هذا النقد ينبع من كونه ينظر إلى مفهوم العلمانية نظرة خاصة، لا تجعل منها موقفا معاديا للدين، إنما ينحو إلى مفهمة العلمانية إبستمولوجيا معتبرا أنها موقف فلسفي للعقل أمام مشكلة المعرفة، يقول" إن العلمنة بالنسبة لي هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة".[3]

فأركون إذن يآخذ الحداثة على إهمالها للبعد الروحي والديني للإنسان ومعاداتها له من خلل تحول العلمانية– وهي إحدى ركائز الحداثة– إلى تطرف ضد الدين وسعي لإلغائه وتغييبه عن الساحة الاجتماعية والفكرية، بإعلان العديد من الفلاسفة منذ قرنيين نهاية الأديان أو موت الإله[4]، من هنا يدعو أركون إلى إعادة النظر في مفهوم العلمانية لجعله أكثر انفتاحا واتساعا وتواضعا في نفس الوقت، بدل الصيغة الدغمائية التي أصبح عليها الآن، فمثلما ينبغي نقد الدغمائية الدينية لا بد من نقد الدغمائية العلمانية، وبالتالي"شق الطريق لفكر قائم على الدراسة المقارنة لتجاوز جميع منظومات إنتاج

[1] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص 180.

[2] رون هاليير، المرجع السابق، ص 32.

[3] محمد اركون، العلمنة والدين، المصدر السابق، ص 10.

[4] François Strin : Comprendre la pensée contemporaine، Op Cite، p44.

المعنى–الديني والعلماني– التي تحاول أن ترفع المحلي والتاريخي والجائز والتجربة الخاصة، إلى الشامل والمتعالي والمقدس لذي لا رجعة عنه، ويستتبع ذلك مسافة نقدية واحدة إزاء جميع"القيم" الموروثة في جميع تقاليد الفكر بما فيه عقل الأنوار والتجربة العلمانية التي انحرفت نحو اللادينية المناضلة".[1]

هذا التصور الذي يتبناه وينظر له أركون بصدد مفهوم العلمانية، الذي بجعلها مرتبطة بمشكلة المعرفة والحقيقة، ثم دفاعه على فكرة استحضار المعطى الديني باعتباره بعدا مهما من الأبعاد التي يقوم عليها الوجود الإنساني والاجتماعي، لم يلق الترحاب من قبل الجهتين الإسلامية والغربية معا، فقد انتقد المزوغي هذا التصور معتبرا أن لا علاقة للعلمانية بمشكلة المعرفة، لأنها مفهوم مرتبط بالمجال السياسي الديمقراطي لا غير، يقول:" أهذه هي العلمنة حقا؟ وما دخل الروح في نضالها من أجل الحقيقة؟ الحقيقة هي مجال العلوم الصحيحة ولا دخل لها مباشرة بالنقاش السياسي الديمقراطي".[2]

من جهته استشهد رون هاليبر بدراسة معاصرة حول فكر مُحَمَّد أركون أجرى فيها صاحبها مقارنة بين أعمال أركون وأعمال سيد قطب (1906–1966م)، خلص فيها إلى أنه "كان بإمكان هذين المؤمنين–أقصد قطب وأركون– أن يتفقا على الأقل حول طرح معاد للحداثة"[3]، وهكذا يتهم أركون في الجهة العربية الإسلامية بالخلط بين المفاهيم، وفي الجهة الغربية بالأصولية خصوصا بعدما نشر مقالة بجريدة (le Monde) الفرنسية انتقد فيها سلمان رشدي (1947) مؤلف كتاب آيات شيطانية.

[1] رون هاليبر، المرجع السابق، ص 17.
[2] محمد المزوغي، المرجع السابق، ص 281.
[3] رون هاليبر، المرجع السابق، ص 263.

المبحث الثالث: رؤية إستشرافية للعلمانية في العالم الإسلامي

أولا: العلمانية إيديولوجيا مستوردة

بدأت العلمانية في العالم الإسلامي كأفكار هامشية، ثم تحولت تدريجياً إلى واقع ملموس يتغلغل في جوانب متعددة من حياة المجتمعات الإسلامية. ونتيجة لذلك، أصبح الإسلام في نظر العديد من المسلمين شبيهاً بالمسيحية في الغرب، حيث تقتصر العلاقة معه على البعد الروحي المحصور في إطار المسجد، كما أصبحت المسيحية محصورة في الكنيسة.

بعد أن تراجعت سيطرة الإسلام على الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية في حياة المسلمين، تقلّص نفوذه تدريجيًا حتى اقتصر على بعض الطقوس المحدودة. حدث هذا التحول ببطء دون أن يدركه المسلم العادي. ففي الماضي القريب، لم يكن للمسلم توجه سياسي يتعارض مع الإسلام، ولا أدب إلا الأدب الإسلامي، ولا أعياد سوى الأعياد الإسلامية، وكان ينظر إلى العالم من خلال منظار الإسلام الذي كان يمثل كل شيء. أما اليوم، فقد طرأ تغيير جذري في مكانة الإسلام في الحياة، وانتشرت العلمانية بشكل فوضوي، فأثّرت على قيم المجتمع وثوابته. ففي الحكم، تم تهميش الشريعة الإسلامية واقتصار تطبيقها على بعض الأحوال الشخصية، بينما اتّسمت باقي الأحكام بالطابع العلماني، مع استيراد قوانين شرقية وغربية.

كذلك في المجال الاقتصادي، تأسس الاقتصاد في العالم الإسلامي على أسس النظام الاقتصادي الغربي، مما أدى إلى استباحة الربا والمعاملات المحرمة، حتى أصبح النظام المصرفي يعتمد على هذه المعاملات ويخضع لها.

في المجال التعليمي والثقافي، انتشرت النظريات المناهضة للإسلام، وتم تدريسها في جامعات ومدارس المسلمين، بينما تم تهميش التعليم الإسلامي ومحاربته، فأصبح – إن وجد – يحتل مساحة هامشية وثانوية في النظام التعليمي العام. كما تفشت الكتب والروايات التي تسيء إلى الدين وتنتقصه.

في مجال الفن، تحول إلى أداة للعلمنة تُمارس تأثيرها على المجتمع باستمرار، مستغلاً لإعادة تشكيل مفاهيم المجتمع وفق الرؤية العلمانية للحياة. فقد عمل على ترسيخ عادات كانت مرفوضة اجتماعياً، مثل خروج الفتاة برفقة شاب، وألقى بظلال من التشكيك والسخرية على الأحكام الشرعية الثابتة. وهكذا، أصبح الفن في العالم الإسلامي، بشكل عام، أداة لهدم العديد من القيم الإسلامية.

في الجانب الاجتماعي، تفاقمت الأوضاع التي لا تقل سوءًا عما سبق، إذ نادت أصوات بقضية المرأة، رافعة شعار تحريرها، وأُلّفت الكتب لدعم هذا الهدف. لكن كثيرًا من هذه الدعوات أرادت إبعاد المرأة عن منهج ربها، ودفعها نحو مستنقعات الشهوات والفتن. والواقع يشهد على ذلك، حيث أصبح حال المرأة المسلمة محزنًا بسبب التبرج والسفور، فتحولت إلى سلعة تُستغل باسم الفن والموضة والأناقة، وفقدت دورها الأصيل في تربية الأجيال ورعايتهم.

لقد تغيرت صورة المجتمع المسلم تحت تأثير العلمانية لتصبح بعيدة كل البعد عما أراده الله عز وجل لهذه الأمة من خير وهداية. فقد أصبح المسلم يعيش معظم حياته منفصلاً عن الدين وفرائضه وآدابه، مما أدى إلى طغيان الطابع العلماني المظلم على الحياة.

تعد هذه بعض مظاهر العلمانية في عالمنا الإسلامي، وهي مظاهر جلية لا تتطلب جهدًا كبيرًا لملاحظتها، فهي واضحة وظاهرة لكل من يملك بصرًا وبصيرة.

من الضروري في هذا السياق إبراز الفروق الأساسية بين العلمانية في الشرق المسلم والعلمانية في الغرب الملحد أو النصراني. ولتوضيح هذه الفروق، يجب فهم الخلفية الثقافية لكل منهما. ففي الغرب النصراني، انقلب أغلب الناس على الكنيسة وكفروا بدينها، بينما توافق الباقون الذين ظلوا على دين الكنيسة – نفسيًا وسياسيًا وحتى دينيًا – مع العلمانية، وساروا في ركابها. بل إنهم استدلوا بنصوص من الأناجيل لدعم هذا التوافق، فأسسوا للعلمانية منطلقًا دينيًا، كما كان للإقطاع في السابق منطلقه الديني.

في الشرق المسلم، يختلف الوضع جذريًا عن الغرب النصراني، فدين الإسلام لم يشبه يومًا دين الكنيسة، ولم يكن المسلمون كنصارى الغرب. فعلى الرغم من ظهور أفكار منحرفة ومذاهب كافرة كالشيوعية والبعثية وغيرها، إلا أنها بقيت محصورة في نطاق ضيق. ظل غالبية المسلمين متمسكين بإيمانهم الصحيح بالإسلام، فلم تحدث حركة ارتداد واسعة تنكرت للإسلام كما حصل في الغرب. بل بقي المسلمون مقتنعين بدينهم ومتشبثين به. وفي المقابل، لم يجدوا في الإسلام إلا إدانة صريحة للعلمانية، حيث ينص القرآن بوضوح على أن الحكم لله وحده، وأن السلطة التشريعية إلهية، مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. ويُطالب المسلم بالاستسلام لهذه الأحكام والإيمان بها والرضا عنها، وإلا اعتُبر مرتدًا خارجًا عن الإسلام. بينما تجعل العلمانية السلطة التشريعية بيد الدولة، مما يضعها في تناقض صريح مع الإسلام. وهكذا، تحولت العلمانية في الشرق المسلم من موقف محايد تجاه الدين إلى موقف معادٍ له، مما يميزها بوضوح عن العلمانية في الغرب النصراني.

يكمن جذر المشكلة، في رأينا، في خطأ استيراد العلمانية إلى بلاد المسلمين التي تمتلك خلفية دينية وتاريخية مغايرة تمامًا. فكان ذلك أشبه بمن يأتي بشجرة تنمو في القطب الشمالي ويزرعها في صحراء الجزيرة العربية، فلا ريب أن تجربته ستبوء بالفشل. وهذا ما حدث مع العلمانية في الشرق الإسلامي، حيث ظهر التململ جليًا، وبرزت حركات شعبية تطالب بتطبيق الشريعة ونبذ العلمانية. ولولا القمع والتضييق الذي تواجهه هذه الحركات، لكانت العلمانية قد أُلقيت في مزبلة التاريخ منذ زمن بعيد.

نشأت العلمانية من صراعها مع الكنيسة ورجال الدين، فترعرعت على العداء للدين وما يرتبط به من عقائد ومبادئ وأنظمة سياسية. فمبدؤها الأساسي هو فصل الدين عن الدولة، أو اللادينية، التي تمثل اتجاهًا معاكسًا ومناقضًا للدين. ففصل الدين عن السياسة أو الدولة يعني فصله عن الحياة بكل جوانبها، من عقائد وسياسة واقتصاد واجتماع. وهكذا، لم تترك العلمانية للدين أي مجال في هذه المجالات، أليس هذا إعلان حرب واضح وصريح؟

الصراع بين العلمانية والإسلام حتمي، لأن الإسلام دين ودولة وشريعة، بينما تسعى العلمانية لفصل الدين عن الدولة والسياسة والتشريع. فهناك فكر ونظام إسلامي يتناقض مع فكر ونظام علماني. لذا، لا بد أن تكون الدولة إما إسلامية أو علمانية، مما يجعل الصراع بينهما طبيعيًا. فالإسلام يدعو إلى الإيمان والتوحيد، بينما تدعو العلمانية إلى الكفر والشرك.

تقول العلمانية أنها لا تشجع الفساد الأخلاقي ولكنها تسمح به في الدول العلمانية وتحميه بحكم القانون ومفاهيمها الخاطئة عن الحرية الشخصية، فالدول العلمانية لا تشجع الفساد الأخلاقي صراحة ولكنها تشجعه ضمناً والعقل البشري والفطرة السليمة يرفضان ذلك.[1]

المبادئ والعقائد التي تروج لها العلمانية غالبًا ما تتعارض مع الإسلام وتناقض تعاليمه. فكثيرًا ما نسمع دعوات مثل "تمتع بالحياة فأنت تعيش مرة واحدة"، التي تحث على الانغماس في الملذات الجنسية وغيرها. بينما يؤكد الإسلام أن هناك حياة أعظم وأهم في الآخرة، وأن الدنيا مزرعة لها، وأن التمتع بالحياة له ضوابط شرعية، حيث يحرم الزنا والخمر وغيرهما من المحرمات.

هل تركت العلمانية الحياة الشخصية للدين؟ كلا، أبدًا. فقد فتحت الأبواب لترويج عقائد منحرفة وأخلاق فاسدة باسم الحرية. تدخلت العلمانية في الحياة الشخصية بعقائدها وقوانينها، من خلال تنظيم الحقوق والواجبات الزوجية والأسرية، ومن خلال ما يُسمى زورًا بتحرير المرأة، ومن خلال السماح بالزنا والشذوذ الجنسي، ومن خلال الإعلام الفاسد. فهي تسعى لفتح الأبواب أمام الكفر والفساد والشهوات.

أبعدت الناس عن خالقهم ودينه ورسله وهذه أكبر جريمة في حق البشر لأنها إبعاد لهم عن مصالحهم الدنيوية والأخروية فمنبع الخير والسعادة هو القرب من الله سبحانه وتعالى ومعرفته وطاعته، ومنبع الشر والشقاء هو البعد عن الله سبحانه.[2]

---

[1] موضي سليمان علي الكريدا، مفهوم العلمانية عند المسيري، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد 59، 2022، ص 555.

[2] المرجع نفسه، ص 556.

يبرز خطر العلمانية بوضوح، خاصة في فكر الدكتور عبد الوهاب المسيري، من خلال النقاط التالية:

– مصطلح "العلمانية" يعد من المصطلحات الواسعة الحديثة الظهور، مثل "التحديث" و"التنوير" و"العقلانية" وغيرها.

– يتسم هذا المصطلح بغموض مدلوله الحقيقي، مما يجعله خادعًا.

– يميز المسيري بين العلمانية الجزئية، التي لا تتعارض مع التدين، والعلمانية الشاملة.

– يرفض الإسلام العلمانية رفضًا قاطعًا، لأنها دعوة مناهضة للإسلام الذي جاء لإخراج الناس من الظلمات إلى النور.

– تتعارض العلمانية مع الإسلام تعارضًا كاملاً في جميع المجالات، فلا مجال للمقارنة بينهما، إذ يمثل الإسلام نظامًا إلهيًا شرعه الله، العالم بأحوال عباده، ليحقق لهم الخير في الدنيا والآخرة.

العلمانية من صنع البشر، الذين تخضعهم الأهواء والشهوات، وتسيطر عليهم العواطف البشرية التي تحول بينهم وبين الحق والصواب.

من أسباب انتقال العلمانية إلى العالم الإسلامي انحراف العديد من المسلمين عن العقيدة الصحيحة المستمدة من الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح، إلى جانب إعجاب الكثيرين بالتقدم المادي العلمي الهائل في الغرب.

كان لتغلغل العلمانية في المجتمعات الإسلامية أثر سلبي بالغ على المسلمين في دينهم ودنياهم، نتيجة ابتعادهم عن نور الكتاب والسنة.

يرى الدكتور عبد الوهاب المسيري أن العلمانية تبدأ كأفكار ونظريات، ثم تتجسد في الواقع عبر العمليات الاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها.

تشمل العلمانية جوانب متعددة من الحياة، وتعتبر الداروينية أساسًا لمعظم الفلسفات العلمانية.

ثانيا: العلمانية الغربية والواقع الإسلامي (تحرر أم حوار)

لقد بات من الأولويات المعرفية في فكرنا المعاصر أن تحرير مجموع الأمة إنما ينطلق من قدرتها على تحرير ذاتها من الرؤية الغربية للمعرفة، انسجامًا مع ما أثبتناه في الصفحات السابقة أثناء الحديث

عن إنجاز مرحلة جديدة في عَلاقتنا مع ما استحدثه الآخر من مناهج في قراءة واقعه ونصوص ثقافته.[1]

إن التحرير الحقيقي للأمة والإنسانية من سطوة الحداثة المادية وغطرسة العولمة ومكائدها يكمن في احتضان معرفة توحيدية كونية تؤمن بالفطرة الإنسانية. ويتطلب ذلك استحداث أفق معرفي جديد من خلال نقد منهجي للمعرفة العلمانية التي سُوِّقت لتكون الأساس في توجيه مسارنا الحضاري. يتم هذا النقد عبر زاويتين: الأولى تلتزم بالحفاظ على مسافة نقدية من العلمانية وإنجازاتها الحضارية، والثانية تبحث عن سبل جديدة لا تتناقض مع القداسة ولا تستسلم للعلمنة، فتعيد صياغة مفهوم العقل والعقلانية، ليستعيد العقل مكانته الحقيقية، ومن ثم تُعاد صياغة دلالات رؤية العالم، وقيمة المعرفة والحقيقة، وسائر المفاهيم المرتبطة بها.

من خلال هذا المنظور، نتجاوز المفهوم البسيط للعلمانية إلى معالجة مفهومها المركب، أو ما أطلق عليه الدكتور عبد الوهاب المسيري "العلمانية الشاملة". يراها أيديولوجية جارفة لا مكان فيها للإنسان أو القيم، حيث تُفصل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية عن الدولة، وعن مرجعيتها النهائية، وعن حياة الإنسان العامة والخاصة. تُطبق هذه العلمانية القانون الطبيعي المادي على جميع مناحي الحياة، وتلغي أي ثنائية، فتساوي بين الظواهر الإنسانية والطبيعية، مما ينزع القداسة تمامًا عن العالم، ويحوله إلى مادة استهلاكية يمكن إدراكها بالحواس الخمس. يصبح العالم موردًا يستغله من يملك القوة للسيطرة على الآخرين. ونتيجة لذلك، يظهر العلم والتكنولوجيا منفصلين عن القيم والغايات، مما يؤدي إلى سقوط القيم من برنامج الحداثة العلمانية.

لا شك أن تحرير المعرفة من هذه الألغام الجارفة يمثل سبيلاً لإعادة المعنى إلى الحياة وإلى ما ينتجه الإنسان، بالاستناد إلى قيم الوحي الثابتة. فالمعرفة المنتشرة اليوم بشكل منهجي منظم ليست بالضرورة حقيقية أو صحيحة، بل هي مشبعة بخصائص الثقافة الغربية وحضارتها، متأثرة بروحها،

1- عبد الله أخواض، المنهج في الفكر العربي المعاصر" من فوضى التأسيس إلى الإنتظام المنهجي"، الفصل الثاني "المدرسة العلمانية في الفكر العربي، مؤسسة هنداوي، 2022، ص 148.

وموجهة وفق أهدافها. لذا، يجب تشخيص هذه العناصر وفرزها، ثم عزلها عن هيكل المعرفة ومادتها، لتمييز المعرفة الأصيلة عن تلك الملوثة بهذه العناصر.

يؤكد العطاس أن المعرفة الحقيقية والصحيحة هي التي يدرك من خلالها الإنسان كينونته، ويجد فيها إجابات لأسئلته الجوهرية، ويحقق سعادته. هي معرفة تجمع بين المعطيات المادية والغيبية، والسننية والكونية، في تكامل وانسجام. ويتطلب تحرير هذه المعرفة إعادة قراءة الوسيط المرجعي "الغرب"، ونقد مقولاته ومفاهيمه وتحليلها وتفكيكها، بهدف فهمها وإعادة إنتاجها بما يتماشى مع القيم الأصيلة. وإنها «اللحظة التي ينهض فيها العقل مُعلنًا استقلاله وقدرته على تمثيل نفسه، ومنبئًا عن انكسار المركزية الأوروبية والرأسمالية الغربية»، استقلال يعترف بحق كل ثقافة في الاختلاف والتأويل لقضاياها. [1]

الحوار الإسلامي العلماني: من أجل رؤية مستقبلية

استكمالاً لما ناقشناه حول تداولية مفهوم "العلمانية" في الفكر العربي المعاصر، وتأثير الصراع السلبي بين تيارات هذا الفكر وبين عموم الأمة، والذي أدى إلى استمرار استنزاف الجهود وتبديد الطاقات وإضاعة الفرص، فإن الحوار بين تيارات الفكر العربي المعاصر، باختلاف مرجعياتها، يمثل حتمية تاريخية وواقعية. ذلك نظرًا للتحديات الكبرى التي تواجه المجتمعات المعاصرة. فالهروب إلى الأمام أو التراجع إلى الخلف أصبح خيار الضعفاء، إذ يفاقم من ضعف قدراتنا على تحقيق النهضة. لم تعد الأمة قادرة على تحمل هذه الصراعات بين تياراتها الفكرية، بينما هي في أمس الحاجة إلى البحث عن سبل تعزز قوتها وتدعمها لمواجهة هذه التحديات.

لا سبيل لتحقيق هذا الهدف العظيم إلا من خلال حوار فاضل بين تيارات الأمة الفكرية، يتيح فرصًا لاكتشاف نقاط القوة ومواطن الاتفاق، وكذلك نقاط الضعف ومواضع الاختلاف لدى كل تيار. فقد عادت قضايا جوهرية إلى الواجهة، بل إلى نقطة الصفر، مثل: هل الدولة دينية أم مدنية؟

[1] عبد الله أخواض، المرجع السابق، ص123

مشكلة القيم؟ الحريات الفردية أم العنف؟ الأسلمة أم العلمنة على مستوى المعرفة؟ وتزداد هذه القضايا إلحاحًا بعد صعود التيارات الإسلامية إلى الحكم أو مشاركتها فيه مع التيارات الأخرى.

يُعد الحوار بين التيارات الفكرية ضروريًا لاكتشاف التيار العلماني للوجه الحقيقي للإسلام، ولطاقات مشروعه الحضاري وقدرته على تحقيق انتماء الأمة ودفعها نحو التحرر والتقدم والقوة، والتخلص من التخلف الموروث والاستلاب الحضاري. كما يُبرز هذا الحوار الوجه المشرق للصحوة الإسلامية كتيار بعث وإحياء واجتهاد وتجديد، مزيلًا الصورة الظالمة التي تصورها كرجعية أو متشددة. في المقابل، يتيح الحوار للإسلاميين فهم حقيقة موقف التيار العلماني، وأن العلمانية ليست مرادفة للعمالة أو الكفر أو الإلحاد، مع الكشف عن العلوم والخبرات والمهارات التي يمتلكها العلمانيون، والتي يمكن توظيفها لخدمة المشروع الحضاري الإسلامي.

جدير بالذكر أن التيارات العلمانية ليست متساوية في مواقفها من قضايا الأمة، ويمكن تمييز ثلاثة اتجاهات رئيسية:

- اتجاه يدعو إلى الانخراط الكامل في النموذج الغربي مع القطيعة التامة مع التراث.
- اتجاه يسعى للتحديث وفق قواعد التجربة الغربية، لكن ضمن إطار التراث والتاريخ الإسلامي.
- اتجاه يدعو إلى التجديد والنهضة من داخل التراث وبأدواته، أو بما يمكن استعارته مما يتناسب معه.

يثور النقاش حول طبيعة الحوار واتجاهاته. الحوار يجب أن يشمل الجميع، مع ترتيب الأولويات بعناية، وفق منطق الربح والخسارة. ما نكسبه من إقصاء تيار دون آخر؟ وما الخسارة؟ الحوار الشامل، مع احترام إرادة الأمة، لا يعني قبول مشروع تيار العلمنة، بل يعبر عن حرص على حرية التعبير للجميع، دفاعًا عن سلامة المجتمع ونجاح المشروع الوطني الذي يخص الأمة بكل تياراتها، وليس فصيلًا بعينه. الحوار يقوم على الاعتراف برسالة الإسلام في النهوض والإصلاح، ليس سياسيًا فحسب، بل حضاريًا وإنسانيًا، إذ لا يمكن تحقيق التقدم والحداثة في الوطن العربي دون الإسلام أو بعيدًا عنه.

التحول في الرؤى بين العلمانيين والإسلاميين يمكن أن يساهم في تقارب وجهات النظر حول قضايا مثار الخلاف، والتي قد لا تكون كذلك في جوهرها، ومن خلال الاحتكام إلى مرجعية جامعة أن يُكسِب الأمة مناعة ضد التفسُّخ والانحلال المعرفي والقيمي والانسلاخ عن هُويَّتها مهما اشتدت عليها الأزمات. لكن يبقى رأي النخب العربية حول عدد من القضايا حالة لا تمثل الأمة إلا من خلال قدرة هذه النخب على التمسك بمرجعيتها النهائية؛ لأن المشكلة الحقيقية في رأيي نابعة من عدم التوافق حول الإطار المرجعي الذي يوحد الجهود، ويبدد الخلافات، معيار القياس لإشكالاتها.[1]

راهنت تيارات الفكر العربي الحداثي على تحديث الذهنية العربية الإسلامية، لكنها لم تحقق سوى مزيد من التأخر، رغم بعض المظاهر الشكلية للحداثة. الجهود يجب أن تستهدف جذور المشكلات والحلول، لا أن تدور حولها. تأثرت الدراسات النقدية العربية بالمنظور الغربي، ولم تتمكن إلا نادرًا من التحرر منه.

ونحن هنا نتفق مع الكاتب العراقي عبد الله إبراهيم في وصفه لآليات النقد في الفكر العربي المعاصر، التي سعت لاستمداد شرعيتها المعرفية عبر محاكاة "الآخر". فالتحليل النقدي لهذا الفكر يكشف عن ذهنية حاولت قراءة الذات بمنظور الغرب، حيث صار "المعيار الغربي" بمناهجه هو المحدد لموقع الذات وأهميتها. هذه السمة تعكس "تأثيرًا سلبيًا" لا ينسجم مع "المثاقفة الإيجابية" المرجوة بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية. هذا الوضع يعكس ولاءً معرفيًا للآخر، مع التركيز على إشكالياته بدلاً من توظيف إسهاماته بشكل إبداعي في النقد الذاتي، رغم التحديات المنهجية والفنية المتعلقة بالمفاهيم ومرجعيات هذه المناهج.

الكشف عن مرجعيات الإصلاح في تيارات الفكر العربي المعاصر لا ينطوي على رفضها أو التقليل من شأنها، أو إبراز قصورها المنهجي أو اضطراب ارتباطها بسياقها الأصلي، فهي إرث إنساني قيّم يجب التعامل معه ضمن إطار المشترك الإنساني، مع الحفاظ على هويتنا ومعطياتنا الحضارية. لكن

3 عبد الله أخواض، المرجع السابق، ص1433

الاعتراض يتركز على جعل هذه المرجعيات نهائية وفرضها على عقل الأمة دون فسحة للنقاش أو الاعتراض، وبدون مراعاة السياقات التاريخية والنفسية والمعرفية للإنسان العربي ونماذجه الفكرية. هذا الموقف المنهجي يشكل أساس الفصل الثالث من هذه الدراسة.

يتتبع "أركون" في بحثه العميق الجذور التاريخية للمسألة، مستعرضًا التطورات التاريخية المتعلقة بها. فقد سعت الكنيسة دائمًا للسيطرة على السلطة الإمبراطورية أو الملكية، مع الحفاظ على صلاحياتها كمصدر للسيادة الروحية العليا التي تمنح الشرعية للحكم. وفي هذا السياق، ينبغي التركيز على اللحظة التي بدأت فيها البرجوازية التجارية، ثم الرأسمالية، تنتزع تدريجيًا استقلالية المجال الاقتصادي، وتناضل لتحقيق استقلالية المجال القانوني.

"وهكذا يتبين عسر الانصراف عن التباس معين كان "أركون" قد لمسه إبان تحرير الدولة من أسر الدائرة الدينية التي أصبح طابعها الإيديولوجي غير محتمل وغير مقبول في معارضة الإيديولوجية المنافسة التي شكلتها البرجوازية.[1]

في هذا السياق، ينبغي الاستنارة بملاحظات "أركون" التي تستبعد الفكر العلماني النضالي من أفق التساؤل. فالفكر العلماني المنفتح، بصفته موقفًا نقديًا، يُعدّ الأكثر حيادية واحترامًا لحرية الآخر وخياراته، ويُمثّل إحدى الإنجازات العظيمة للروح البشرية. العلمانية ليست مذهبًا أو عقيدة، إذ يتعارض ذلك مع العقلانية التي تقوم على التحرر من المطلقات والمسلمات والتمذهب. فالعلمانية، بوضعها العالم بين يدي الإنسان وإعلاء سلطة العقل والمنطق، تؤكد نسبية الحقيقة وتاريخيتها وتغيرها، وتفتح المجال لاحتمال خطأ الذات وصواب الآخر، مما يعزز إمكانات المعرفة الموضوعية والوعي العلمي المتوافق مع الواقع واحتياجات تطويره المستمر.

تولّد الحالة السياسية والدينية في الواقع العربي سلطات متفرقة ومتنافسة مرتبطة بالعقائد والتقاليد والآلهة، مما يجعل الصدام والمواجهة أمرين حتميين. فالنبي "مُحَمَّد"، عند ظهوره، لم يواجه سلطة

[1] البشير ربوح، العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 31.

مركزية قوية كما واجه "المسيح" الإمبراطورية الرومانية، بل سعى لإنشاء نظام سياسي صلب دون تحجر، يرتكز على رمزية دينية جديدة. هذا النظام وسّع الفجوة بين تصوراته وتصوراتهم القديمة، وتمثّل عمله التاريخي في تأسيس نظام سياسي قائم على رمزية "الميثاق".

ينبغي أن نتبين أن مهمة النبي كانت ذات طابع ثنائي، إذ سعى بالتزامن إلى صياغة الفضاء السياسي وتأسيس النظام الديني، من خلال إجراءات رمزية وتشريعية مثل تحويل القبلة، إدماج شعيرة الحج، تثبيت يوم الجمعة كيوم عبادي، إقامة المسجد في المدينة، وإعادة تنظيم قواعد الإرث وأطر الزواج. يمثل هذا المسعى تأسيساً لنظام سيميائي جديد يحل محل النظام السيميائي السائد آنذاك، ويستمر هذا النظام في البقاء والتأثير طالما أن القرآن يُفهم كنص رمزي مجازي يولّد المعاني وينفتح على أفق الممكن والمطلق.

أوضح "أركون" أن المستشرقون ركزوا على كشف الفصل بين السيادتين الدينية والدنيوية في ظل التمزق القبلي السائد آنذاك، "ما هو بالفتح المبين بل قل إنهم إنما يرتكبون مغالطة تاريخية لا تغتفر، وإنه لينبغي أن نشير إلى أن الرمزانية الدينية إنما تتحول فيما بعد إلى ضرب من القانون القضائي الصارم، وإلى مجرد إيديولوجيات للهيمنة والسيطرة، ولذلك فإن استتباعات ما ألمع إليه "أركون" حاسمة وخطيرة، فمنذ موت النبي وحادثة 'السقيفة" لم تتم مأسسة الإسلام. لقد جعل موت النبي من الصحابة يتامى الله، فبعد أن كانت ثقافتهم السياسية تتوقف عند الخلفية الأخلاقية للقرآن، ذلك أن "الأمة" كانت محكومة بالفضيلة، وجدوا أنفسهم، يواجهون أسئلة خطيرة ومرعبة ورهيبة.[1]

يجمع التنويريون على قبول العلمانية كغاية، معتبرين إياها "نزع سحر العالم" وما يتبعها من نزعة دنيوية. لكن الخلاف يبرز عند محاولة توضيح علاقتها بالدين والسياسة، حيث تظهر نماذج معادية للدين عمومًا، وأخرى تناهض التعصب وتسعى للتسامح، إلى جانب تنوير معتدل. وهكذا، يبقى ممكنًا تصور العلمانية كتنوير جذري، كما رآها "فولتير"، الذي نقد رجال الدين بشدة دون

[1] البشير ربوح، المرجع السابق، ص 33.

معاداة الدين، متمسكًا باعتداله. وبما أن العلم الحديث لم يعد المرجع الأوحد، فقد أصبح من الممكن في "مجتمعات ما بعد علمانية" الدفاع عن علمانية جديدة. فالعلمانية الصلبة، المرتبطة بتاريخ محدد، قد تكون خطأً عند التعميم، بل قد تتقبل دعوة "نزع علمنة العالم" لاستعادة الصلة بالروحي. هذا النقد، كما استأنفه "دريدا" و"جيورجيو أغامبين" بكثافة ورشاقة، يمهد لفك الارتباط المفترض بين السلطة والدين والحقوق في الغرب، مما يشرعن لإعادة النظر في نماذج العلمانية، بحثًا عن "علمانية ما بعد كولونيالية" تناهض التبشير والعلمانيات الجذرية. فـ"لاهوت التحرير"، على سبيل المثال، يقدم علمانية لا تعادي الدين، بل تجعله "إيتيقا تحريرية".

من الواضح أن "المعاصرين" قرروا صياغة إطار جديد للتساؤل حول العلمانية، يحررها من الفهم الكولونيالي والحداثي للأديان، الذي اعتُبر المصير الوحيد للإنسانية. فلم نخرج من الأديان، بل نشهد اليوم عودتها.

وإنّه لمن الضروري استئناف النظر في المسألة الدينية ضمن عصر التحول من هيمنة نموذج الحداثة الغربية إلى تعدد إيقاعات ما بعد الحداثة على نطاق عالمي وذلك ما من شأنه أن يمتحن وجاهة إدعاءها الكونية، وإنه ضمن هذا الأفق ينبغي أن نشير إلى أن خلع القداسة والتعالي على القانون أو على المؤسسات أو على الذوات، يؤدي إلى جمود أبدي، يحجب صفات التغير والتبدل الكامنة فيها.[1]

العلمانية لا تعارض الدين بذاته، بل تقاوم سلطة النصوص التي فقدت طابعها الإنساني والعقلاني. فهي لا تلغي الممارسة الدينية، إنما تفصل السياسة والتنظيم الاجتماعي عنها، معيدة الدين إلى الحيّز الشخصي. انفصال الدين عن الدولة لا يعني إلغاءه، بل إن العلمانية عقد زمني بين الجماعات الاجتماعية المختلفة، تتنازل بموجبه كل جماعة عن قيمها الخاصة ونظامها المعياري لصالح

[1] البشير ربوح، المرجع السابق، ص 41.

قيم مشتركة تُذيب التمايزات وتخلق الإجماع. هذا العقد لا يحقق إجماعًا سياسيًا حقيقيًا إلا إذا كان نتيجة اتفاق طوعي بين الجماعات المكونة للمجتمع، دون فرض.

من هنا تتضح دعوة "الجابري" إلى إمكان التخلي عن المفهوم دون التخلي عن محتواه، فقد دعا إلى مزيد الدفاع عن الديمقراطية والعقلانية حيث لا يمكن تصور ديمقراطية دون اعتراف بالتعدد والاختلاف والتسامح والحرية وبهكذا طريقة نتمكن من استيعاب روح العلمانية تجنبا لإمكان أن تبنى التسوية على القهر والعنف وإلا فإنها كانت ستكون تسوية هشة قلقة.[1]

وجدت الإنسانية المعاصرة في "الغرب" مرجعًا يمكّن الفكر غير الغربي من إيجاد ذاته، لكنها أدركت أيضًا أن "الغرب"، الذي كان محل ثقة وارتباط، أصبح يعاني من التمزق. التأمل في مسار العلمانية يكشف إخفاقها السياسي، لأنها لم تكن دائمًا نتاج تطور مجتمعي داخلي، بل غالبًا حصيلة هيمنة وسيطرة، دون مراعاة الرهانات الروحية المتباينة بين إنسانيتين: إنسانية تسعى للقضاء على الأسطورة لتحقيق الإنسان كليًا، حيث تتحول الروحانية إلى ثقافة خاضعة للقوانين، وإنسانية تدعي المقاومة الخالصة لكنها مهتزة واقعيًا. لذا، يجب توسيع دلالات مفهوم العلمانية لإيجاد قاعدة مشتركة.

لم يؤد التطور الثقافي والسياسي الذاتي إلى نشوء العلمانية كلحظة معرفية، ولم تُعتبر أداة للفهم النظري التاريخي، بل تمت مصادرة التواريخ وإلحاقها بالتاريخ "الكوني" الغربي. والمطلوب هو إعادة إبداع العلمانية، من خلال استئناف التفكير الذي يجمع بين المحلي والإنساني في آن واحد. من أجل أنفسنا ومن أجل الإنسانية، نحن مدعوون لخلق علمانية جديدة.

[1] البشير ربوح، المرجع السابق، ص ص 42-43.

خاتمة

خاتمة

في ختام هذه الرحلة البحثية يمكن القول أن العلمانية هي تجربة إنسانية وموقف ابستيمولوجي مرتبط بالدين وفكر ليس وليد اليوم، بل ضارب في جذور وعمق التاريخ كما ذكرنا ذلك في التحليل السابق، ومما تجدر الإشارة إليه أن العلمانية كخطاب عربي نهضوي معاصر، يتم استخدامها كمقاربة واعية تربط بين الماضي والحاضر بهدف إيجاد الحلول للخروج من الأزمة الفكرية المعاصرة، لكن أغلب المحاولات أخفقت في ذلك بسبب انعدام الأطر الفكرية اللازمة للتركيبة الاجتماعية العربية التي تولدت عنها فئتان: الأولى عجزت عن التحرر من الدوغمائية بسبب التشدد وفق ما يقتضيه النمط العربي الإسلامي، والثانية ارتمت بكل جوارحها في أحضان الفكر العلماني الغربي معتبرة إياه نموذج الخلاص الذي من شأنه إنتاج فكر عربي إسلامي راهني يتماشى مع متطلبات العصر، هنا دعت الضرورة لأن يتم فتح نقاش علمي أكاديمي جاد حول قلق العلمانية في المجتمع العربي والإسلامي في نسج مجتمع عربي إسلامي مرافق لمنجزات الحداثة وفي نفس الوقت ملتزم بقيمه ومبادئه الدينية والروحية، فرغم أن المجتمع الغربي عموما يبدو علمانيا بشكل شامل إذ يفصل المعتقد الديني عن الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية و الثقافية، إلا أن الواقع يثبت العكس، وأبسط مثال على ذلك أن تنصيب رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية لا يكون إلا بأداء القسم على نسخة من الإنجيل، ولهذا فالعلمانية هي مفهوم غامض وأقرب لأن يكون واقعيا يأخذ شكلين أولهما فصل الدين عن السياسة والثاني فصل الدين عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفنية والثقافية.

من هنا بعد الإطلاع والبحث خلال دراستنا التحليلية المقارنة بين أبرز مفكرين عربيين حداثيين فيما يخص مسألة العلمانية في الفكر العربي المعاصر، والموسومة ب"العلمانية بين عبد الوهاب المسيري ومُحَمَّد أركون" توصلنا إلى النتائج الآتية:

– كل من المفكرين لهما مرجعية فكرية وتكوين مزدوج بين البلد الأم والثقافة الغربية "عبد الوهاب المسيري"مفكر مصري عربي المنشأ والإقامة والتكوين الأولي، دراساته العليا كانت في الجامعات الأمريكية، مرجعيته الفكرية مستمدة من مصادر عربية وغربية فالأولى تتعلق بالأحداث السياسية في العالم العربي وأهمها الحروب العربية الإسرائيلية إضافة إلى الوضع الثقافي الممتاز التي كانت تزخر به مصر من خلال الكفاءات العلمية ومكتبة الاسكندرية والجامعات العريقة فيها، أما مصادره الغربية فتتمثل في رحلاته العلمية خصوصا في الولايات المتحدة الأمريكية التي من خلالها تأثر بأساتذته

وبمؤرخين مثل "كافين رايلي" "روجي غارودي"" علي عزت بيجوفيتش" والنزعة الماركسية وغيرها.. أما"مُحَّد أركون" مفكر جزائري الأصل، فرنسي الإقامة والتكوين مزدوج الثقافة، مرجعيته الفكرية عبارة عن مزيج بين موارد المستشرقين والمصادر التاريخية وهو ما يظهر جليا في استناده على المدونة الإستشراقية التي بها بدأ اتصاله بالفكر الغربي والتي عثر فيها على أفكار ورؤى وتفسيرات للتاريخ الإسلامي لم يجدها في الكتب الأصولية، أما مصادره في التراث الإسلامي فكانت مرتكزة على التوحيدي والمعتزلة وابن مسكويه والجاحظ وقد فصلنا في هذا في الفصل الثاني.

– تصور العلمانية بالنسبة لأركون يدخل في إطار تنظيره لتحديث المجتمع الإسلامي، حيث أنها تحرر إرادة الفهم والمعرفة من خلال تفعيل الروح النقدية والعقلانية بدل التسليم والتلقي السلبي، فهي فضاء لحرية المعرفة ضد مضايقات وخنق السلطة الدينية التي تصادر حرية التفكير، فهي ضرورة لازمة في شتى قطاعات المجتمع لتحقيق الاستقلالية بين الدين والسياسة والاقتصاد والمجتمع، أما الدكتور عبد الوهاب المسيري تصوره للعلمانية يدخل في إطار نقده للحضارة الغربية من وجهة نظر إنسانية فالعلمانية عنده علمانيتين الأولى جزئية والثانية شاملة، فالأمر أشبه بدائرتين الأولى كبرى وهي الشاملة والثانية صغرى إذ لا يمكن فهم الصغرى إلا من خلال الكبرى، فالعلمانية الجزئية هي فصل الدين عن السياسة وربما الاقتصاد وتقف موقف الصامت بالنسبة للمجالات الأخرى الحياتية، والشاملة تتدخل لتفصل الدين عن جميع مجالات الحياة الشخصية والثقافية والاجتماعية للإنسان وغيرها فهي رؤيا شاملة تفصل الغيبي الميتافيزيقي عن الدنيوي الواقعي وتعطي الأسبقية للمادي الطبيعي على المعرفي الإنساني.

– موقف الدكتور مُحَّد أركون من العلمانية إيجابي إذ يعتبرها مكسبا كبيرا وفتحا ونصرا للروح البشرية في إطار الحداثة يتجاوز العقل الدغمائي وطريقة تفكيره التي هيمنت على الفكر في القرون الوسطى، حيث ساهمت في رد الاعتبار للإنسان ككائن مفكر فاعل وليس مجرد منفعل من خلال أنسنة كل أبعاده السياسية وغيرها، أما الدكتور المسيري فموقفه من العلمانية كان نقديا سواء في منطلقاتها الفلسفية أو تطبيقاتها لكن نقده ليس كليا بشكل مطلق، فالعلمانية مؤسسة على النموذج الذي يفسر الإنسان والإله تفسيرا ماديا طبيعيا وهذا قياس بين متناقضين من حيث الخصائص، والعلمنة في نظره هي محاولة صريحة نحو إخضاع الإنسان للسير وفق قواعد وقوانين مادية بحته وتجريده من جوهره

وقيمه الروحية بجعل السلطة والاقتصاد هما معيار ومركز لعالم لا مكان فيه للعلاقات التراحمية إذ يصبح الإنسان مادة استعمالية همها الوحيد سلطوي اقتصادي جسماني لاغير.

– رغم التباين والاختلاف بين أركون والمسيري في المرجعية الفكرية والتصور والموقف من العلمانية كتوجه علمي أو إيديولوجي إلا أن ذلك لاينفي وجود تقاطعات ونقاط مشتركة بينهما، فبعد تفحص كلا المفكرين وجدنا أن كلاهما قدم تأصيلا وحفرا لمفهوم العلمانية في الفكر العربي المعاصر، كما أن كلاهما تعامل مع العلمنة كمعرفة من خلال حس نقدي قائم على الرفض المطلق للتلقي السلبي والتسليم الأعمى للأفكار، فالإنسان هو فاعل في الكون لا منفعل ولا ينبغي تدمير فطرته التي جُبل عليها خاصة الإنسان العربي المسلم، فالنزعة النقدية لديهما تتجلى في المناهج النقدية التفكيكية للعلمانية، إضافة إلى ذلك توجههما الحداثي وغيرتهما وأسفهما على حال الأمة العربية الإسلامية، إذ قدما تنظيرا لكيفية تحديث المجتمع العربي الإسلامي وإيقاظ الطاقات الكامنة فيه، والجانب المشترك في فكرهما هو الاهتمام بالأنسنة –أي– رد الاعتبار للإنسان في صورته القيمية الروحية الثقافية والاجتماعية التي ينفرد بها بعيدا عن الحيوانية و جشع السلطة والبرغماتية ومحاربة التيار الطبيعي المادي الذي أراد تشييئ الإنسان وتسليعه وتحويله إلى مادة استعمالية.

– قضية العلمانية –بفتح العين أو كسرها– رغم أنها غربية المنشأ والتوظيف إلا أنها تعتبر أيضا همًا فكريا عربيا بامتياز وتوجه علمي أكثر منه إيديولوجي، يجمع بين الخصوصي والكوني معا بمستوى متشعب وعالي من العسر التحليلي، لأنه يتفرع إلا استشكالات عديدة متفرعة تتعلق بالإنسان والدين والهوية والطائفية، العقلانية والحداثة والدولة، الحرية والتطرف والديمقراطية، النهضة العربية والمقدس، الطبيعة وغيرها، وبالتالي فسؤال العلمانية ليس قولا عابرا مؤقتا، بل هو إشكال راهني يقتضي استمرارية النقاش الفلسفي الجاد ذو المعنى في الفكر العربي المعاصر خاصة في كيفية تبني مفهوم غربي المنشأ والتكوين ومنحه موقعا معرفيا يساهم بدرجة كبيرة في معالجة القضايا الشائكة وعلى رأسها تجسيد السيادة الحقيقية للعقل في الثقافة العربية الإسلامية أملا في التوصل إلى علمانية جديدة ديمقراطية بعيدا عن الصراعات العنفية المدمرة.

– كرؤية استشرافية يمكن القول أن الراهن اليوم في الفكر العربي الإسلامي تجاوز مرحلة السجالات إلى مرحلة المراجعات، ولا يمكن الحسم بشكل سريع لمسائل إشكالية معمرة كالعلمانية، والحل إسلامياً مرتبط بعنصرين، أولهما نظري يرتبط بالاجتهاد العقلي المعرفي ضمن حقل الدراسات الإسلامية

تحديداً، وثانيهما نجاح الفعل العملي اجتماعيا وسياسيا في إدارة الشأن العام مع المخالفين فالإسلام أصلا عبادات ومعاملات، كما أن الجدل الفكري يبقى عقيما في ظل غياب العدالة في المجتمع الإسلامي، وهيمنة الاستبداد والظلم ولجوء الناس إلى الدين كصورة موروثة بحثاً عن الطمأنينة والخلاص.

– قضية النهضة لا تتعلق بتطبيق العلمانية أو التمسك بأي نظام إيديولوجي أو سياسي محدد، بل في تفعيل القدرات الذاتية للأمة على إحداث التغيير من خلال أصعب مشروع وهو إعداد ذلك الإنسان الواعي إنسان الحضارة الذي يطور المجتمع، إضافة إلى التوجيه الصحيح الذي يعزز و يتفاعل مع القيم الإنسانية، بالاستفادة من تجارب الأمم الأخرى، ولكن دون الذوبان في الآخر و فقدان الهوية الثقافية والدينية بحيث يُسمح لكل الثقافات الولوج في كل بيت بشرط ألا تقتلعه من جذوره.

– رغم أن العلمانية تُعد سببا رئيسيا في نهضة الغرب، فإن الدول التي تُسمى "علمانية" ليست نموذجاً مثالياً، فبالرغم من تقدمها علميا وتكنولوجيا، إلا أنها تُعاني من تحديات كبرى على المستوى القيمي الأخلاقي والروحي. فلا يمكن تجاهل فكرة أن العلمانية قد تسببت في إبعاد بعض القيم الروحية والأخلاقية من بنية الحضارات الغربية، ما جعل هناك فجوات ثقافية تُحذر من تحديات مستقبلية.أما في العالم الإسلامي، فقد عانت الأمة من تجارب وأحداث سياسية بعد وفاة الرسول ﷺ التي جسدت ذلك الصراع على السلطة على حساب القيم المنشودة أفرغت الإسلام من محتواه الحضاري والفكري، ما جعل العلاقة بين الحياة والدين غير متوازنة. إن أعظم التحديات التي تواجه العالم الإسلامي هي أساسا غياب رؤية واضحة شاملة للإنسان والمجتمع، وهذه الرؤية تفتقد إلى التمكن من التفاعل الإيجابي مع المتغيرات العالمية، مما يجعل الأمة في حالة يرثى لها من الركود، والإشكال الذي بقى مطروحا يتمثل في:ما هي الرؤية الفلسفية التي من شأنها جعل الخطاب الديني الإسلامي قادرا على نفض رواسب غبار الماضي المتمثل في التجارب السياسية الانتكاسية ليعود بقوة وينفتح على منجزات العصر الحداثية دون المساس بموروثه الديني الأصيل؟

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

قائمة المصادر والمراجع:

مؤلفات عبد الوهاب المسيري:

1. عبد الوهاب المسيري وعزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط1، 2000.

2. عبد الوهاب المسيري، البروتوكولات واليهودية والصهيونية، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2003.

3. ـــــــــــــ ، الثقافة والمنهج، تح: سوزان حرفي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 1، 2009.

4. ـــــــــــــ، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر المعاصر، بيروت-لبنان، ط1، 2003.

5. ـــــــــــــ، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998.

6. ـــــــــــــ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 01، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2002.

7. ـــــــــــــ، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد 02، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 2005.

8. ـــــــــــــ، العلمانية والحداثة والعولمة، تح: سوزان حرفي، دار الفكر، سوريا، ط3، 2012.

9. ـــــــــــــ، الفردوس الأرضي دراسات وانطباعات عن الحضارة الأوروبية الحديثة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1979.

10. ـــــــــــــ، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، ط1، 2002.

11. ـــــــــــــ، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002.

12. ـــــــــــــ، اليد الخفية دراسات في الحركات اليهودية الهدامة والسرية، دار الشروق، القاهرة، 1997، ط1.

13. ـــــــــــــ، اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الثاني، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2003.

14. ـــــــــــــ، أوراق فلسفية - مجلة غير دورية غير محكمة، العدد 19، منتدى سور الأزبكية، 2008

15. ـــــــــــــ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.

16. ـــــــــــــ، دراسات نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة، دار الشروق، مصر، 2003.

17. ـــــــــــــ، رحلتي الفكرية في البذور والجذور والثمر، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ط1، 2000.

18.عبد الوهاب المسيري، قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى، إشراف داليا مُحَمَّد إيراهيم، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ط2، 2010.

19.ـــــــــــــــ، مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي، جذوره ومساره ومستقبله، دار الفكر، دمشق-سوريا، ط1، 2002.

20.ـــــــــــــــ، من هو اليهودي؟!، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1998.

21.ـــــــــــــــ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية نموذج تفسيري جديد، المجلد 01، ط1، دار الشروق، مصر، 2003.

مؤلفات محمد أركون:

1. محمد أركون، ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، تر: هاشم صالح، عالم الفكر.

2. ـــــــــــ، الإسلام الأخلاق والسياسة، تر: هاشم صالح، ط1، منشورات اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

3. ـــــــــــ، الإسلام أوربا والغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001.

4. ـــــــــــ، الإسلام والعلمنة، مجلة دراسات عربية، العدد5، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، مارس 1986.

5. ـــــــــــ، العلمنة والدين الإسلام المسيحية الغرب، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996.

6. ـــــــــــ، الفكر الإسلامي قراءة علمية، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1996.

7. ـــــــــــ، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993.

8. ـــــــــــ ، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999.

9. ـــــــــــ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2001.

10.ـــــــــــ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، دار الساقي، بيروت-لبنان، ط2، 1995.

11.ـــــــــــــ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مركز الإنماء القومي، بيروت، الدار البيضاء، ط 2، 1996.

12.ـــــــــــــ، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2000.

13.ـــــــــــــ، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، تر: هاشم صالح، ط1، بيروت، لبنان، دار الساقي، 2001.

14.ـــــــــــــ، مفهوم السلطة في الفكر الإسلامي – لا حكم إلا الله –، مجلة الفكر العربي، الشرعية بين الدولة والمجتمع، العدد 72-73، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990.

15.ـــــــــــــ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991.

16.ـــــــــــــ، نافذة على الإسلام، دار عطية للنشر، بيروت، 1992.

17.ـــــــــــــ، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2011.

18.ـــــــــــــ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، تر: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، بيروت، 1998.

المصادر باللغة الفرنسية:

1. Mohammed Arkoun, Humanisme et ISLAM combats et propositions, librairie philosophique, J. VRIN, Paris, 2005.
2. Mohammed Arkoun, Penser l'islam LAPHOMIC ALGER, 1993.

المراجع باللغة الفرنسية:

1. François Strin, Comprendre la pensée contemporaine,les quatre chemins, Paris, 2005.

المراجع باللغة العربية:

1. أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تح: أحمد أمين وأحمد الزين، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2018.

2. أحمد بن عبد الله بن إبراهيم الزغبي، العنصرية اليهودية وآثارها في المجتمع الإسلامي والموقف منها، ج 3، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998.

3. أحمد بن يحي بن المرتضي، كتاب طبقات المعتزلة، تح: سوسن ديقلد – قلزر، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961.

4. أحمد شلبي، المسيحية، ط1، دار مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1998.

5. إدوارد سعيد، الاستشراق، تر: كمال أبو ديب، ط5، مؤسسة الأبحاث الغربية، لبنان، 2001.

6. ـــــــــــ، خيالة المثقفين: النصوص الأخيرة، نينوى للتحقيق والنشر، بيروت، 2011.

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

8. أمزيان مُحَمَّد، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط 4، 2008.

9. أنور الجندي، سقوط العلمانية، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1990.

10. أنور لوقا، أبو حيان التوحيدي وشهرزاد، دار الجنوب للنشر، تونس، ط1، 1999.

11. برنارد غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، تر: عيسى عصفور، ط1، دار منشورات عويدات، بيروت، 1982.

12. برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، دار الطليعة، لبنان، ط1، 1979.

13. ـــــــــــ، نقد السياسة، الدولة والدين، ط4، المركز الثقافي العربي، لبنان-المغرب، 2010.

14. البشير ربوح، العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر "من هواجس التأسيس المتعالي إلى مآزق النقد المحايث"، الشبكة المغاربية للدراسات الفلسفية والإنسانية، دار الروافد الثقافية ناشرون، ط1، 2015.

15. بوزيرة عبد السلام، سؤال العلمانية في فكر طه عبد الرحمان من التسيد إلى التزكية، نقلا عن: البشير ربوح، العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر، دار الروافد الثقافية ناشرون، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت.

16. جمال حمدان اليهود أنثروبولوجيا، تقديم عبد الوهاب المسيري، د ط، دار الهلال، القاهرة، العدد 542، فيفري 1996.

17. حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة "الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995.

18. رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية، المفاهيم والسياقات، ط1، دار العربية للعلوم، مركز الجزيرة للدراسات، قطر، 2008.

19. رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية لمحمد أركون، تر: جمال شحيد، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوري، ط1، 2001.

20. الزواوي بغورة، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر: مُحَمَّد عابد الجابري، مُحَمَّد أركون، فتحي التريكي ومطاع صفدي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001.

21. الزيباري طاهر حسو، أساليب البحث العلمي في علم الاجتماع، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011.

22. سفر عبد الرحمان الحوالي، العلمانية نشأتها وتطورها في الحياة الإسلامية المعاصرة، د ط، دار الهجرة، المملكة العربية السعودية، 1982.

23. سوزان حرفي، العلمانية والحداثة والعولمة، حوارات مع عبد الوهاب المسيري، دار الفكر، سوريا، ط3، 2012.

24. سيار الجميل، العرب والأتراك الإنبعاث والتحديث من العثمنة إلى العلمنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان، ط1، 1998.

25. السيد أحمد فرج، جذور العلمانية: الجذور التاريخية للصراع بين العلمانية والإسلام، ط3، دار الوفاء للطباعة والنشر، مصر، 1987.

26. صلاح نيوف، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، د ط، الدنمارك، كلية القانون والعلوم السياسية، بترخيص من الأكاديمية العربية، د.س.ن، ج1.

27. عبد الله أخواض، المنهج في الفكر العربي المعاصر "من فوضى التأسيس إلى الإنتظام المنهجي"، الفصل الثاني "المدرسة العلمانية في الفكر العربي، مؤسسة هنداوي، 2022، د م ن.

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

29. علي الحافظ، الإتجاهات الفكرية الدينية والسياسية والاجتماعية في عصر النهضة (1798-1914م)، دار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987.

30. علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط2، 2000.

31. عيد يونس، فلسفة الفن والجمال في الفكر الإسلامي، نحو استاطيقية إسلامية الهوى عربية الهوية، ط1، عالم الكتب، القاهرة-مصر، 2010.

32. فخري صالح، إدوارد سعيد، دراسة وترجمات، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، بيروت، 2015.

33. القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد بادي، الأصول الخمسة، حققه وقدم له: فيصل بدبر عون، مطبوعات جامعة الكويت، ط1، 1998.

34. ليوشتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، من ثيوكيديديس حتى اسبينوزا، مر: إمام عبد الفتاح إمام، تر: محمود سيد أحمد، د ط، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

35. متولي يوسف شلبي، أضواء على المسيحية، د ط، الدار الكويتية، الكويت، د.س.ن.

36. مُحَمَّد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي، حول العدمية النظرية في إسلاميات مُحَمَّد أركون، منشورات الجمل، كولونيا-بغداد، ط1، 2007.

37. مُحَمَّد حسنين هيكل، في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري، المجلد 02، دراسات وشهادات، دار الشروق، 2004، ص ص 288-289.

38. ــــــــــــــ، لمصر لا لعبد الناصر، ط1، القاهرة، 1987.

39. مُحَمَّد شاكر شريف، العلمانية وثمارها الخبيثة، دار الوطن للنشر، الرياض، 1992.

40. مُحَمَّد عمارة، الإبداع الفكري والخصوصية الحضارية، د ط دار الرشاد، القاهرة، مصر، 1998.

41. محمود الرحيلي، العلمانية وموقف الإسلام منها، المجلد 01، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

42. مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند مُحَمَّد أركون، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005.

43. مصطفى الحسن، الدين والنص والحقيقة قراءة تحليلية في فكر مُحَمَّد أركون، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، ط1، 2012.

44. مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر مُحَمَّد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011.

45. ميكيافيلي، الأمير، تر: أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، القاهرة، د ط، 2002.

46. ناصيف النصار، مطارحات للعقل الملتزم في بعض مشكلات السياسة والدين والأيديولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1986.

47. نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2008.

48. وهبة مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط1، 2007.

49. يورغن هابرماس، جوزيف راتسنفر، جدلية العلمانية- الفعل والدين، تقديم: حميد لشهب، جداول بيروت، 2013.

المقالات باللغة العربية:

1. عبد المجيد الشرفي، العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 92-93، مركز الإنماء القومي، باريس، 1993.

2. مادونا جرجس شكرالله يعقوب، العلمانية في الفكر العربي دراسة مقارنة بين عابد الجابري وعبد الوهاب المسيري، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 2021.

3. موضي سليمان علي الكريدا، مفهوم العلمانية عند المسيري، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد 59، 2022.

4. النوي حمادي، نزعة الأنسنة والتنظير لفلسفة الحوار والتسامح عند مُحَمَّد أركون، مجلة التدوين، المجلد 13، العدد 01، 2021.

5. هاشم صالح، بين مفهوم الأرثوذوكسية والعقلية الدوغمائية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 43، مركز الإنماء القومي، بيروت-لبنان، 1987.

الموسوعات والمعاجم:

1. أحمد زكي ندوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، د ط، د ت.

2. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة (السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، الإعلامية)، ط1، دار الثقافة للنشر، القاهرة، مصر، 2004.

3. عبد الوهاب الكيالي، الموسوعة السياسية، ج2، ط2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

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

المعاجم والموسوعات باللغة الفرنسية:

1. Le petit larousse grand format, 1996.
2. Oxford, advanced learner's-oxford university press fourth edition, 1989.
3. The heRbLay Dictionnaire des Concepts philosophique.

الرسائل الجامعية:

1. إيمان طلال أحمد المقادمة، العلمانية المعاصرة مخاطرها وسبل مواجهتها، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية، فلسطين، 2013.

2. برتيمة وفاء، الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للحضارة الغربية الحداثة نموذجا"، رسالة ماجستير، (غير منشورة)، 2009/2008.

3. فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي أصولها وحدودها دراسة تحليلية نقدية مقارنة، أطروحة دكتوراه علوم تخصص فلسفة، قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2011/2010.

4. فاطمة بقدي، المقاربة النقدية للفكر الإسلامي عند محمد أركون، أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية تخصص علاقات دولية، قسم العلاقات الدولية، كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر 3، 2016/2015.

5. برتيمة وفاء، الرؤية النقدية للمسيري في إشكالية التحيز للحضارة الغربية، رسالة ماجستير في الفلسفة، قسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر، 2009/2008.

المواقع الالكترونية:

1. www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2007/8/2

2. Secularism, past and future" Original on 20/112022/ Retrieved 25/112023/.wikibidya.

3. أحمد محمد الدغشي، جدل العلمانية، على الرابط الإلكتروني: https://2u.pw/pCcTQBu6.

4. عثمان أمكور، فلسفة الإنسان عند عبد الوهاب المسيري، مجلة نماء للبحوث والدراسات، على الرابط الالكتروني: https://n9.cl/uxb8c.

5. محمد بنحماني، الفلسفة العربية الواقع والآفاق، مجلة رباط الكتب، مجلة إلكترونية متخصصة في الكتاب وقضاياه، على الرابط الالكتروني: https://n9.cl/yefuy.

6. مليكي مروى، العلمانية في فكر محمد أركون (4-5) ملامح مشروع أركون النّقدي وسماته، مجلة الإسلاح، مجلة إلكترونية فكرية ثقافية جامعة، منتدى الفرابي للدراسات والبدائل، على الرابط الالكتروني: https://n9.cl/s3n1xc.

فهرس المحتويات

شكر وعرفان

الإهداء

الملخص

مقدّمة.....أ

الفصل الأول: العلمانية بين إلتباس المفهوم وتشكيله تاريخيا

المبحث الأول: العلمانية وسؤال المفهوم 12

أولا: التأصيل اللغوي (اللغات الأجنبية والعربية) 12

ثانيا: التأصيل الفلسفي 17

1- العلمانية بمفهومها الغربي الحديث 17

2- العلمانية بمفهومها الغربي المعاصر 22

3- العلمانية بمفهومها العربي المعاصر 26

المبحث الثاني: السياق التاريخي للعلمانية 36

أولا: تاريخ النشأة في الغرب: 36

ثانيا: الإرهاصات الأولى للعلمانية وتجلياتها في الواقع العربي: 41

الفصل الثاني: العلمانية في فكر عبد الوهاب المسيري

المبحث الأول: حياته وأهم آثاره الفكرية 46

أولا: المولد والنشأة 46

ثانيا: المؤلفات والإنتاج الفكري: 47

ثالثا: مرجعيته الفكرية 49

المبحث الثاني: مقاربات مفهوم العلمانية عند المسيري 63

المبحث الثالث: تطبيقات المسيري للعلمانية (اليهودية، الامبريالية الغربية، النسوية) 84

1- اليهودية 84

2- تطبيقات العلمانية على مستوى الإمبريالية الغربية. 86

3- تطبيقات العلمانية على مستوى النسوية 88

الفصل الثالث: العلمانية في فكر محمد أركون

المبحث الأول: سيرته ومنهجه ومصادر فكره 93

أولا: السيرة 93

ثانيا: المنهج والمصادر 97

المبحث الثاني: سؤال العلمانية عند أركون 111
أولا: العلمانية السطحية (النضالية الوضعية الصراعية): 113
ثانيا: العلمانية الجديدة أو العلمانية المنفتحة: 114
ثالثا: العلمنة والأنسنة 116
المبحث الثالث: العلمانية والعقل الإسلامي (التحليل النقدي للتراث) 124
أولا: العلمانية والدين 124
ثانيا: العلمانية والتحليل النقدي للتراث 126
ثالثا: الملامح العملية للإسلام: 129

الفصل الرابع: دراسة تحليلية مقارنة بين المسيري وأركون

تقديم 135
المبحث الأول: حدود التمايز والاختلاف 135
أولا: المرجعية الفكرية 136
ثانيا:الأدوات المنهجية 147
ثالثا: في مفهوم العلمانية 163
رابعا: موقفهما من العلمانية 166
المبحث الثاني: أوجه التقارب والإتفاق 187
أولا: في التأصيل للعلمانية 188
ثانيا: في النزعة النقدية 193
ثالثا: في النزعة الإنسانية 203
رابعا: في الحداثة ونقدها 210
المبحث الثالث: رؤية إستشرافية للعلمانية في العالم الإسلامي 218
أولا: العلمانية إيديولوجيا مستوردة 218
ثانيا: العلمانية الغربية والواقع الإسلامي (تحرر أم حوار) 222
خاتمة 232
قائمة المصادر والمراجع: 237
فهرس المحتويات 245