مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية
مجلد 41 – عدد 3 (2025): 155-175

Damascus University Journal of arts and humanities
sciences Vol 41-No.3 (2025): 155-175

إشكالية العلمانية في الفكر العربي المعاصر:

دراسة مقارنة بين محمد أركون ومحمد عابد الجابري

ريم حسين احمد[1*]، عدنان مبارك ملحم[2]، محمد سعيد الطاغوس[3]

1-معيدة، قسم الفلسفة، اختصاص فكر عربي حديث ومعاصر، كلية الآداب، جامعة دمشق.

*-reem.ahmad@damascusuniversity.edu.sy

2-أستاذ دكتور، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة دمشق.

3-دكتور في قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة دمشق.

الملخص:

يهدف البحث إلى بيان حقيقة العلمانية وظروف نشأتها الغربية، ومقارنة ذلك بالظروف التي مرَّ بها العالم العربي الإسلامي وهو يحاول إنشاء دولته، وقد بيّن البحث الظروف التي رافقت نشوء العلمانية في الغرب وأهمها: قيام ديناميتين متعارضتين تريدان احتكار كل ميادين الفعل السياسي وهما: دينامية السلطة السياسية ممثَّلة بسلطة الحاكم والسلطة الدينية ممثَّلة بسلطة الكنيسة، إذ لا كنيسة في العالم الإسلامي تمثل نقيضاً للسلطة السياسية كما في أوروبا.

لقد ناقش البحث رؤية محمد أركون في العلمانية باعتبارها الخيار الحضاري الذي يضمن نهضة العالم الإسلامي بعد أن أثبت نجاعته في أن يكون رافعاً لنهضة أوروبا وناقلاً إياها إلى عالم دولة الحداثة، فهو بحسب أركون خيارٌ سياسيٌ وحضاري يضمن نهضة الأمة الإسلامية، وكذلك يُعدُّ جسر تواصلٍ بين جميع أطياف الأمة.

وقد بيَّن البحث اختلاف رؤية الجابري في العلمانية عن رؤية أركون إذ اعتبر أنها إشكالية تخص فضاء الفكر العربي وليس الواقع العربي الذي يتطلب سبراً أعمق لبيان احتياجاته الحقيقية المتمثلة بمزيدٍ من الديمقراطية، وذلك لتمثيلٍ أفضل للشعب عبر عقد يُبرم بين أفراده لاختيار نظام حكم تصنعه الكتلة التاريخية بواسطة وعي جدلي يصنع الحاضر من خلال صناعته للتراث المستجيب للواقع السياسي الراهن، وليس الواقع المفروض على الذات من قبل الآخر.

الكلمات المفتاحية: علمانية، العقد الاجتماعي، الحيز السياسي، إشكالية مزيفة، الديمقراطية.

تاريخ الإيداع: 2024/11/10

تاريخ القبول: 2025/01/22

حقوق النشر: جامعة دمشق – سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب الترخيص CC BY-NC-SA 04

The problem of secularism in disobedient Arab thought, a comparative study between Muhammad Arkoun and Muhammad Abed Al-Jabri

Reem Hussein Ahmed[1*], Adnan mubark mlhem[2], Mohammad said AL taghous[3]
1-Teaching Assistant in the Department of Philosophy, specializing in odern Arab Thought, Faculty of Arts, Damascus University.
*- reem.ahmad@damascusuniversity.edu.sy
2- Professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Human Sciences, University of Damascus.
3-Dr., Department of Philosophy, Faculty of Arts and Human Sciences, University of Damascus.

Received:10 /11/2024
Accepted:22 /01/2025

Copyright: Damascus University- Syria, The authors retain the copyright under a
CC BY- NC-SA

Abstract:

The research aims to explain the truth of secularism and the circumstances of its emergence in the West and to compare that with the circumstances that the Arab Islamic world went through as it attempted to establish its state. The research has shown that the circumstances that accompanied the emergence of secularism in the West, the most important of which are the establishment of Two conflicting dynamics want to monopolize all fields of political action, namely the dynamic of political power represented by the authority of the ruler and religious authority represented by the authority of the church, as there is no church in the Islamic world that represents the opposite of political authority as in Europe.A political and civilizational choice that guarantees the renaissance of the Islamic nation, and is also considered a bridge of communication between all segments of the nation. The research showed the difference between Al-Jabri's vision of secularism and the vision of Muhammad Arkoun, as he considered it a problem related to the space of Arab thought and not the Arab reality, which needs a deeper investigation to clarify its real needs represented by more democracy. The research discussed Muhammad Arkoun's vision of secularism as the civilizational choice that guarantees the renaissance of the Islamic world after it proved its effectiveness in raising the renaissance of Europe and transporting it to the world of the modern state. According to Muhammad Arkoun, it is For a better representation of the people through a contract concluded between members of the people to choose a system of government created by the historical bloc through a dialectical awareness that creates the present through its creation of a heritage that is responsive to the current political reality and not the reality imposed on the self by the other.

Keywords: Secularism, Social Contract, Political Space, False Problem, Democracy.

المقدمة Introduction:

تُعدُّ إشكالية العلمانية من أهم الأفكار التي شغلت فكر محمد أركون، فلا يخلو منها كتاباً من كتبه تصريحاً أو تلميحاً، وعلى اعتبار أن قضية العلمانية من القضايا التي يشتبك فيها الاجتماعي والديني مع السياسي، اشتباكاً أقرب للسجال الأيديولوجي مبتعداً عن عقلانية التناول وعن النظر في الواقع المعاش غارقاً في الأوهام الأيديولوجية المسبقة، مما يعني أن هذا السجال لا يسعى لبناء معرفة حقيقية عن الواقع، بل لالتقاط تبريرات للوهم الإيديولوجي الذي يعيشه المثقف العربي أو ردوداً على خصوم مفترضين ووهميين.

ويمكن القول وبكثير من الثقة أن إشكالية العلمانية في الفكر العربي قد أخذت حيزاً من هذه النقاشات التي اختلط فيها المعرفي مع الإيديولوجي في خطابٍ يعبر عن الفِرَق والمذاهب السياسية أكثرَ مما يعبر عن استجابة حقيقية لمتطلبات النهضة العربية، ومن هنا تتجلى أهمية البحث في تصدّيه لمفهوم العلمانية كمفهوم اجتماعي وفلسفي وسياسي، وتحديداً كما يُمَارس على المستوى السياسي عربياً، حيث تغدو العلمانية مطلباً للنخب العربية التي تعتاش على فتات الثقافة الغربية، وبين معاداة لها من المثقفين التراثويين الذين ينتظرون من أمواتهم حلولاً ناجعة لواقعهم المعاش، وكلا الفريقين يعيش أوهام الأيديولوجيا لا الواقع، وهنا تنبع أهمية البحث في تناوله هذه الإشكالية وفق تصور إثنين من كبار الفلاسفة العرب المعاصرين الذين اشتغلوا في المجال الابستمولوجي الناقد للمعارف والمقارن بين مختلف أصنافها، للتوصل لصياغة مشهد متكامل لإشكالية العلمانية يظهر فيها الجانب الإيديولوجي إلى جانب المعرفي، وغير مغفلٍ للاقتصادي والسياسي والاجتماعي في صياغة المشهد الذي تسعى فيه الديناميات المختلفة في تلمس واقع أفضل.

إن البحث في مفهوم العلمانية يفسّر كثيراً من أسباب حالة الجمود الفكري العربي في تلمسه لطريق النهوض بالأمة على المستوى الاقتصادي والسياسي، وذلك من خلال كثرة القيود الفكرية التي تنبعث حيناً من التراث على شكل قواعد منهجية أو مقدسات زائفة لشخصيات تاريخية سلكت طريقها السياسي وفق مصالحها، وبين قيود غربية أتتنا على شكل نماذج جاهزة للنهوض السياسي والاجتماعي، استنفذت سبل نجاحها في الواقع العربي لاختلاف الظروف السياسية والاجتماعية التي أفرزتها في الواقع الغربي.

الدراسات السابقة:

من خلال بحثنا فيما توفّر لدينا من دراسات وأبحاث، وجدنا كتباً وأبحاثاً تتعلق بمشكلة العلمانية في الفكر العربي الإسلامي، لكننا لم نلحظ دراسة واحدة تناولت أبحاث محمد عابد الجابري ومحمد أركون حول العلمانية على صيغة مقارنة بين موقفهما من هذه الإشكالية، ولعل أهم ما كتب عن العلمانية في الفكر العربي المعاصر، ما كتبه عزيز العظمة حول العلمانية بعنوان : العلمانية من منظور مختلف، صادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، وكتاب لأحمد سعدي وصادق كاظم عباس الساعدي العلمانية مفهومها ونشأتها، آفاق الحضارة الإسلامية ، أكاديمية العلوم الإنسانية و الدراسات الثقافية، 2016، وهي دراسة مؤلفة من ثلاثين صفحة اكتفى فيها الباحثان بعرض مفهوم العلمانية بشكل عام من حيث طبيعتها ونشأتها، وهي دراسة لا تتقاطع مع دراستنا أبداً إلا في مدخل بحثنا التاريخي عندما عرضنا لبداية نشوء العلمانية، ويوجد دراسة يونس عباس نعمة، العلمانية بين إشكالية المصطلح وخطورة المضمون، صادرة عن مركز بابل للدراسات الإنسانية المجلد التاسع العدد الثاني، عام 2019، تناقش قضية العلمانية على المستوى الإصلاحي مؤكدةً على خطورة حضور هذا المصطلح في ميدان الفعل السياسي العربي، وهناك كتاب صغير للكاتب محمد إبراهيم مبروك، العلمانية العدو الأكبر للإسلام من البداية إلى النهاية، صادر عن مركز الحضارة العربية في

الجيزة، 2007، فقد تناول فيه المؤلف صيغ الصدام بين العلمانية والإسلام، وأن العلمانية التي صيغت في أوروبا هي شكل للحكم يناسبها، ولكن دخوله للعالم الإسلامي كان بمثابة مكيدة سياسية غايتها القضاء على الإسلام وبلاده، كذلك يوجد رسالة ماجستير للباحثة فاطمة الزهراء ثعلوب: العلمانية في الفكر العربي المعاصر نصيف نصار نموذجاً، جامعة محمد بو ضياف، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2016، وهي رسالة اقتصرت فيها الباحثة على جهود من اتخذته نموذجاً لدراستها، إلا أنها أشارت لطبيعة تناول قضية العلمانية في الفكر العربي الذي أخذ شكل التصادم الفكري والأيديولوجي. فهي دراسة بعيدة عن تناولنا للعلمانية كدراسة مقارنة بين محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، كذلك وجدنا رسالة ماجستير للباحثة المصرية مي سمير عبده متولي، مفهوم العلمانية في الفكر العربي المعاصر دراسة لأطروحات عبد الوهاب المسيري من جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، عام 2012، وهي دراسة لا تتقاطع مع بحثنا لتخصصها بدراسات عبد الوهاب المسيري في العلمانية.

منهج البحث:

إنّ طبيعة الإشكاليّة التي يعالجها البحث تقتضي اتِّباع الأدوات والمناهج الآتية:

- المنهج الوصفيّ الذي سيساعد الباحث في تحديد مفهوم العلمانية كخيار سياسي واجتماعي.
- كذلك فإنّ المنهج التاريخي سيكون أداةً طيعة في يد أي باحث يريد أن يكتشف الظاهرة الاجتماعية والسياسية في ظروفها التي أفرزتها على المستوى الحضاري والتاريخي.
- منهج التحليل الناقد والمقارن الذي سيساعدنا على تقصي ظاهرة العلمانية كظاهرة اجتماعية سياسية من خلال مقارنتها بمثيلتها في الحداثة الغربية، وإمكانية تطبيقها في حقل السياسة العربية عبر جملة مقارنات بين مختلف أشكال الخطاب العربي التي تصدّت لهذه الظاهرة تحليلاً ودراسة.

بناءً على ما سبق فقد اقترحنا مكونات البحث على النحو الآتي:

المقدمة:

أولاً: العلمانية: مدخل اصطلاحي وتاريخي.

ثانياً: العلمانية وخصوصية المجتمعات.

ثالثاً: العلمانية بين الخيار الحضاري والسياسي.

رابعاً: التشخيص الابستمولوجي لمشكلة العلمانية.

خامساً: الديمقراطية والعقد الاجتماعي أم العلمانية كصيغة سياسية للدولة العربية.

الخاتمة:

أولاً: العلمانية: مدخل اصطلاحي وتاريخي:

يُعدُّ مصطلح العلمانية من المصطلحات المُشكّلة مثل غيره من مصطلحات الحداثة كالتنوير والعولمة، وقد جرى خلاف حول مدلولها: هل هي فصل للدين عن الدولة، وهذا ما أعطاها زخماً جدالياً في الفكر العربي الإسلامي، أم أنها فكرة ثابتة تحققت لمرة واحد في التاريخ دون النظر في شروط تحققها التاريخي، وتعرف العلمانية اصطلاحاً بأنها: فصل الدين عن الدولة ويعتبره المسيري تعريفاً جزئياً للعلمانية، إذ يعتقد أن العلمانية في تحققها الكلي نزعُ كل ما هو مقدس من طقوس دينية عن كل الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية (المسيري، 2002، 17)، ويذهب تايلور إلى أن العلمانية اصطلاحاً تعني الأراضي التي تقع خارج إطار

الكنيسة وملكيتها، وقد تطورت دلالته ليشير لأي نشاط حضاري مدني، و ارتبطت بالرؤية التي تعتمد على الفصل التام بينهما، فما هو خارج الكنيسة علماني وما هو داخلها ديني، مما يعني أن الدلالة الاصطلاحية لمعنى العلمانية ترتبط بحسب تايلور بالرؤية الكونية للمسيحية التي تفصل بين الديني المتعالي وبين السياسي الاجتماعي المحايث للواقع، وهو تقسيم يرتبط بالحداثة وتطور العلم ونشوء الدولة الحديثة (تايلور، د. ت)، مما يعني أن اصطلاح العلمانية يخص الفضاء الديني المسيحي.

وقد أشار أركون في مرات عديدة إلى أن اللاهوت ليس إلا نتاجاً لله، فهو علم الله الأزلي إلا أنه لا يقتصر دوره عند حدود الميتافيزيقا – إذا نظرنا إليه من المنظور السوسيولوجي والتاريخي الحديث – بل يتعداه ويتفاعل اجتماعياً ليغدو خطاباً بشرياً يعالج هموم الناس في حياتهم الاجتماعية، فهو لا يقف بمنأى عن كل ما حدث في المجتمع من سياسات وتقاليد وأعراف وتحزبات وصراعات (أركون، د.ت، 302). بينما يرى الجابري أن طرح مشكلة العلمانية داخل المرجعية التراثوية العربية يعني إنشاء دولة تحارب الدين الإسلامي، أو أنها في أحسن الأحوال حرمان الشريعة الإسلامية من المشاركة في صياغة شكل الحكم، ذلك أن الفهم التراثوي للعلاقة بين الدولة والدين هي علاقة وثيقة. (الجابري، 1996، 62، 63)، أما على مستوى الفكر النهضوي فقد كانت عند أصحاب الثقافات الغربية هي فصل بين الدين والدولة وهو خيار للنهضة العربية يجب علينا استيراده من الثقافة العربية.(الجابري، 1996، 92 – 99).

وإذا حاولنا تناول الحضور العلماني تاريخياً باعتبارها علاقة بين الدولة والدين، أو فصلاً بينهما، فيمكننا أن نرصد إشكالية دور الدين في صياغة المشهد السياسي، منذ زمن المسيح عيسى عليه السلام في فلسطين التي كانت تحت الحكم الروماني، عندما سأله أحد أتباعه عن مشروعية الضرائب التي تُدفع للدولة الرومانية فأجاب: اعطي ما لقيصر من ضرائب وطاعة سياسية لقيصر، وقدم طاعتك الحقيقية والقلبية لله، فالسيادة العليا لله على حركة القلب، أما السيادة الدنيا فهي لقيصر على حركة الشعب السياسية والاقتصادية، فأعطي كل ذي حقٍ حقه، وقد حاول القائمون على الدعوة المسيحية حماية أتباعهم فاستعطفوا بعض رجال السياسة، فدخل الأتباع ميدان السياسي من باب الملوك والقياصرة المتعاطفين حتى أصبحت الكنيسة أحد أهم المؤثرين في صناعة القرار السياسي في العصر الوسيط، وقد ساعدها على التدخل بالحكم انتشار مفهوم الدولة الإمبراطورية، وقد حاول ساسة ذاك العصر حيازة قوة الكنيسة وقدرتها على حشد الناس، ومنح السلطة الروحية للملك لكي يمارس باسم المقدس كل أنواع العمل السياسي من تحالفات وحروب، وقد أصبحت الكنيسة باعتبارها الحامل الاجتماعي للدين المسيحي فاعلة ومؤثرة في الساحة السياسية والاقتصادية، ناهيك عن التأثير الاجتماعي، (https://www.kalimatalhaya) وقد أشار بادي إلى الدور الذي لعبه الرسل والشهداء والقديسين في منح الكنيسة رأسمالاً رمزياً ساهم في زيادة تأثيرها في الحدث السياسي إلى حد المتاجرة بالدين من خلال منح صكوك الغفران. (بادي، 2017، 21 – 22).

إذاً لم تنجح التوصيات النبوية لسيدنا عيسى في حقن الخلاف بين الدين المسيحي والسلطة السياسية، فنشأ التوتر بين السلطتين، وقد بدأ يتعاظم من قبل الحاخامات والسلطة الرومانية معاً، ونتج عن ذلك نشوب الثورة الإنجليزية وإعدام الملك شارل الأول 1649، ونشوب الثورة الفرنسية وإعدام لويس السادس عشر عام 1793 (أركون، 1989، 53)، ولكن هل يعني ذلك إقرار أركون بأن ظاهرة العلمانية هي ظاهرة غربية متعلقة بالدين المسيحي وصراعه مع السلطة السياسية؟

يمكننا اعتبار المسيحية الأولى ديناً روحياً لا يطمح للعمل السياسي أو الحربي، وقد حاول المسيح عبر حياته الدعوية نهي حواريه وأتباعه أن لا يُدخلوا الدين الحيز السياسي، وقد اسُتثمر تحييد الدين من محاربة الدولة الرومانية ردحاً من الزمن، وبهذا المعنى فإن

الغرب بشقه السياسي لم يفتأ منذ القرن الثالث عشر أن يغازل الكنيسة أو يقع في أتون الحرب معها، وقد يصل الأمر بينهما بأن يتجاوز الأمبراطور الصلاحيات الممنوحة له من قبل البابا، (https://uomustansiriyah.edu) وقد شهد هذا التاريخ تآمر البابا يوحنا مع المجر والبيزنطيين ضد الأمبراطور أوتون الأول، مما يعني أن استقلال الهيئة السياسية عن الهيئة الدينية كان مكلفاً، ويتطلب دفع ثمن قد يصل حدَّ الاستغناء عن الحكم نفسه. (بادي، 2017، 25 – 27)، وقد استمرت علاقة الحيزين بين مدٍ وجزر حتى وقعت حرب الثلاثين عاماً التي أفضت لمعاهدتي ويستفاليا اللتين اسفرتا إلى احترام الدول لخصوصية بعضها، وتوصلتا إلى مفهوم سيادة الدولة وولدتا الإرهاصات الأولى لفكرة العلمانية من خلال إقصاء الكنيسة عن الحكم، وقد تبدى ذلك فيما بعد بدعوة لوك للتسامح الديني وترك الكنيسة لممارسة الشؤون السياسية والعودة للدعوة المسيحية الأولى. (لوك، 1997، 23).

ثانياً: العلمانية وخصوصية المجتمعات:

من خلال بحثنا السابق عن إرهاصات فكرة العلمانية وجدناها في الغرب، فهل كان الغرب مسرح هذه الإشكالية دون غيره من المجتمعات الشرقية بما فيها المجتمع العربي الاسلامي؟ أم أن المجتمع العربي الإسلامي شهد منذ تأسيسه الأول ظاهرة العلمانية؟

يذهب اركون أنه لا فرق بين دين اليهودية والإسلام والمسيحية عندما نتحدث عن فصل ذروتي السيادة العليا الدينية والسلطة السياسية، مما يعني أن الأطروحة التي ترى أن الإسلام يقف على المقلب الآخر من أطروحة الدين المسيحي، وذلك من خلال عدم الفصل بين الدين والدولة، هي أطروحة متسعة وسطحية وغير مقبولة لأنها لا تأخذ الشروط التاريخية لكلا الدينين (أركون، 1989، ص 54) ولعلَّ أركون يشير إلى بعض الظروف التاريخية التي عاشها الإسلام الأول، والتي منحته بعض الخصوصية، ففي العالم العربي كانت الظروف التاريخية المصاحبة لانبعاث الدعوة المحمدية مختلفة عن مثيلاتها في فلسطين زمن عيسى عليه السلام، فالعصبيات القبلية كانت تُوَلد باستمرار سلطات متقطعة ومتبعثرة ومتنافسة ومتحركة ومرتبطة بالعقائد والتقاليد والآلهة المتنوعة تنوع هذه العقائد والتقاليد، فقد حاول النبي تجاوز العصبيات القبلية مع معرفته المسبقة بعدم وجود سلطة مركزية كما هو حال المسيح الذي واجه الإمبراطورية الرومانية، وهنا يقع العلمانوي الغربي بفخ المطابقة بين الواقع الإسلامي والواقع والمسيحي، وذلك من خلال افتقاره للمقارنة العلمية بين الظروف التاريخية والاجتماعية للواقعين العربي الإسلامي والغربي المسيحي، فالفضاء القَبَلي الذي تحرك ضمنه النبي محمد صلى الله عليه وسلم دفعه إلى عقد التحالفات. (أركون، 1989، 57) فالاختلاف في الوسط السياسي الاجتماعي هو الذي دفع المسيح أن ينأى بنفسه عن ساحة الفعل السياسي، وليس لأن الدين المسيحي في بنيته هو دين حيادي، كما أن الوسط السياسي والاجتماعي القبلي في مكة في القرن السادس هو التي سمح لرسول الإسلام بالتحرك السياسي وتكوين فضائه الخاص بعيداً عن الأديان الأخرى، من خلال عدة خطوات: عندما نقل القبلة من القدس إلى مكة، أو عندما فرض الجمعة كيوم احتفال ديني يقابل على المستوى الرمزي يوم الاحد المسيحي والسبت اليهودي، وقد رويت عن النبي محمد رغبته في مخالفة غيره من الديانات، وأصحاب العقائد الأخرى، فقد قال فيما رواه ابو داود خالفوا اليهود فإنهم لا يصلون في نعالهم ولا خفافهم، كذلك قال في مخالفتهم بصبغ الشعر، وصوم اليوم التاسع من عاشوراء لأن اليهود لا يصومنه، كذلك فأن حديث النبي لتتبعن سنن من كان قبلكم فيه تحريض على مخالفة الديانات الأخرى، وقد بلغ الأمر بالرسول رغبته عدم مساكنة من يخالفه في جزيرة العرب في الدين إلا أن يكون وافداً (https://www.islamweb.net) وقد استطاع النبي تأسيس نظامٍ اجتماعيٍ جديدٍ مزج فيه الطقس الاحتفالي الوثني بالحج بالمنظومة الفكرية الإسلامية، وقام بتعديل شروط الزواج والنظم الاجتماعية السائدة ليقدم شروطاً جديدة لقيام دولة تطبّق نظاماً سياسياً جديداً قابلاً للبقاء على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، نظاماً معززاً بنص قرآني يمتلك غنىً

رمزياً قادراً على توليد الدلالات للحالات التاريخية الأكثر تغيراً (أركون، 1989، 58)، إن هذه الدلالات الناتجة عن تأويلات أفرزها الواقع السياسي ستتحول فيما بعد إلى نوع من القوانين الصارمة، وإلى ايديولوجيات مهيمنة ساهمت في تحويل الإسلام إلى دولة ذات حكم مركزي وإدارة لإمبراطورية تمَّ تشكيلها بعد مائة سنة من وفاة النبي عبر إخضاع الحيز الديني للحيز السياسي، وقد رافق هذه المغامرة محاولة خلق إدارة قضائية وقانون عام أي شريعة تضبط الواقع الروحي والمادي (أركون، 58).

لقد كانت حياة محمد صلى لله عليه وسلم – بحسب أركون – ترسيخ للقواعد الصادرة عن الله، بينما تأسست الممارسة السياسية على قاعدة الرمزية المعاكسة لتجربة النبوة، فقد أصبحوا يستخدمون الرأسمال الرمزي القرآني لتشكيل إسلام أرثوذكسي – نصّي، أي أنه نتاج الخيار السياسي الذي اتخذته الدولة أو النظام الحاكم الذي راح يصفّي معارضيه جسدياً بحجة تبني تأويل مخالف للرأسمال الرمزي ولطريقة استخدامه من قبل القوى المعارضة. (أركون، 1989، 59 – 60).

مما يعني أن الإسلام كالمسيحية تماماً بدأ ضعيفاً، إلا أن الرسول محمد استطاع اللعب على التناقضات القبلية، بينما الدولة الرومانية حالت بين المسيح وأنصاره وبين ميدان السياسة، وقد تحول الدين الإسلامي كما الدين المسيحي إلى نصٍ مغلق على مصالح طبقة سياسية ضيقة.

أما محمد عابد الجابري فقد وجد في الظاهرة العلمانية رائحة وطعم الغرب المسيحي، الذي وجد في العلمانية حلاً مشروعاً للتخلص من تدخلات الكنيسة في المجال السياسي، وقد بين أركون وتايلور من قبل أن الدين المسيحي في نقائه الأول لا يحمل أي بعد سياسي، لذلك فقد رفض الجابري الطرح الفكري العربي لقضية العلمانية واعتبره طرحاً نابعاً من إشكالية زائفة مقدّمة من قبل قوى أيديولوجية تبنت المشروع الغربي بجميع قضاياه وحلوله، وبالتالي فهي تعالج قضاياها لا قضايا الوطن، وهذا سيؤدي لحالة من الجمود الحضاري نتيجة الاختراق الثقافي الذي يتطلب مواجهة للآخر وللأنا وأوهامها الإيديولوجية (الجابري، 1999، 244)، وبالتالي فإن استحضار مشاكل الغير ستجعل الفيلسوف العربي لا يناقش مشاكله بل مشاكل مفروضة عليه، ذلك أن استدعاء القضايا المفروضة علينا من قبل الغرب كقضية العلمانية يتطلب منّا استحضار الحضارة الأوروبية واشكاليتها ولغتها وموضوعاتها، ويذهب الجابري إلى أن الطرح الصحيح لهذه الإشكالية وغيرها التفتيش داخل حقل الثقافة العربية ليستوعب ويستعيد الجوانب العقلانية والليبرالية في هذا التراث، ويوظفها توظيفاً جديداً، لذلك من ابتغى الارتقاء بالحياة الاجتماعية يجب أن يحارب الاقطاعية والغنوصية والتواكلية، ويشيّد مدينة العقل والعدل، ويوظف مكتسبات الفكر الإنساني الحديث والمعاصر (الجابري، 2005، 115).

كذلك فإن مشاكل دول الوطن العربي ليست واحدة ذلك أن أغلبها يتمتع بنسجٍ اجتماعي وعقيدةٍ وإثنيةٍ واحدةٍ؛ وهناك قلة من الدول تتصف بتعددية المذاهب والعقائد والإثنيات، مما يعني أن الطرح العلماني كحلٍ لمشكلة الأقليات في الوطن العربي لا معنى له في المغرب العربي أو دول الخليج العربي، إنما يخص دول بلاد الشام (لبنان – سوريا) التي تتمتع بوجود أقليات طائفية؛ فتجد في العلمانية حلاً لمشكلتها الجيو سياسية والثقافية، فعرب الشام منذ بداية القرن التاسع عشر نادوا بالحل القومي كخيار حضاري لدولتهم التي نشدوا انفصالها عن الرابطة العثمانية وفق إطار من العلمانية، وذلك لعدم تقبل هذه الأقليات نموذج حكم إسلامي يفرض خياراته الجيو سياسية على هذه الأقليات، دون أن تحاكي الظروف المختلفة للعلمانية في أوروبا، فهذه المشاكل التي يتحدث عنها مسيحيو المشرق تحتاج للمناداة بالديمقراطية لا العلمانية، ووجود دولة ذات دستورٍ يحترم خصوصية مواطنيه وانتماءاتهم الثقافية والعقدية، فمفهوم العلمانية في المشرق يقارب في ظروفه مشكلة الديمقراطية وتنظيم السلطة داخل الدولة الوطنية الحديثة (الجابري، 1990، 106).

مما يعني أننا أمام مشكلة مختلقة في العالم العربي تسمى العلمانية، هذه المشكلة التي سيقف أمامها المثقفون التقليديون على أنها حجر عثرة أمام تحقيق الدولة الدينية مستندين إلى أن الإسلام هو دين الأغلبية، وهو دين وسياسة، كذلك فهم ينظرون إلى من حولهم من دول فيجدونها دولاً لا دينية، كذلك فإن العلمانيين لا يرون في هذه الدول دولاً علمانية بالمعنى الذي يعلمونه من التجارب الغربية فينادون بضرورة وجودها كشكل من أشكال الحكم السياسي. (الجابري، 1990، 106)، وهذا ما يجعلنا أمام مشكلة من نوع جديد وهي: هل تمثل العلمانية حلاً سياسياً يمكن أن يكون مناسباً وخياراً استراتيجياً للدول العربية؟

ثالثاً: العلمانية بين الخيار الحضاري والسياسي:

لا بدَّ من القول بداية أن الخيارات السياسية والحضارية لأي شعب من شعوب الأرض ليست بالضرورة ذات بعدٍ عقلاني وموضوعي، فقد تكون نتاج حالة مزاجية لحاكمٍ ما، ولعل هذه الملاحظة تتعلق كذلك بالمفكرين الذين يناقشون هذه الخيارات الحضارية، إذ تتعلق هذه الخيارات بظروف خاصة محايثة لواقعهم السياسي والاجتماعي، فلا يمكن أن ينفصل موقف المفكر من القضايا السياسية والاجتماعية والدينية عن ظروف حياته الخاصة، ومحمد أركون والجابري ليسا استثناءً في هذا الأمر، فأركون يقرُّ بهذه الحقيقية، عندما أعلن أنه مدرس علماني يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه، وهذا يشكل – بحسبه – نوعاً من الانتماء الحضاري الذي يرى العلمانية إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية، وهو بحسب تعبيره موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة. (أركون، 1996،9)، فأركون يعلن انزياحه لخيارات الغرب كموقف مبدئي لأنه يعيش في أكنافه معلناً أن العلمانية مكسباً حضارياً غربياً مضافاً للإنسانية لتحقيق عيشٍ حضاري أفضل، ويرى أن خيار العلمانية خيارٌ حضاري، وأمام الإنسان الذي يختاره تحديان:

1. معرفة الواقع الاجتماعي ليستطيع تجاوز الخصوصية الثقافية والدينية التي ولد فيها، لأن العلمانية هي خيار حضاري وروحي يتساوى فيه الجميع دون استثناء.
2. النضال من أجل التعليم المدني للجميع.

فالعلمانية بحسب أركون صراع مستمر من أجل الاندماج مع الواقع ومعرفة نواقصنا التربوية، وهذا ما يُنتج صراعات على الصعيد الديني والسياسي (أركون، 1996، 11 – 12) إنها ذات طبيعة إشكالية مفتوحة على صراعات متعددة: مع المسلمين المغتبطين بيقينهم، ومع العلمانيين الذين يخلطون بين العلمنة الصحيحة وبين الصراع ضد الأكليروس، وهذا يعني أن العلمانية عند أركون ظاهرة حيادية تُقدم للإنسان المعاصر مقاربة علمية وموضوعية قادرة على تحقيق الإجماع العقلي الذي يتجاوز كل الإيديولوجيات، مع أن تاريخها هو تاريخ صراع بين الحيز السياسي والديني والذي انتهى إلى تحييد الديني وإقصائه من ساحة الفعل السياسي، فكيف توصل أركون لمثل هذا المفهوم المحايد؟

لقد نشأت العلمانية في الغرب على ضفاف الحروب الدينية في أوروبا في بداية العصر الحديث في ظروف تاريخية أفرزها الواقع الاجتماعي، وذلك تحت وطأة المحاولات المتكررة للكنيسة في السيطرة على الحكم، ولم يتغير هذا الوضع إلا عندما بدأت البورجوازية التجارية ثم الرأسمالية بالعمل على استقلالية الحيز الاقتصادي والنضال من أجل اكتساب استقلالية الحيز القانوني،(أركون، 1989، 55)، ومن ثم تمَّ تشكيل النظام البيروقراطي والقضاء على كل السلطات المستقلة المحلية كالسلطة

الكنســـية من أجل خلق الوحدة الوطنية المدنية للأمة، وذلك من خلال تقســـيم جديد للعمل لتنتهي القوى البورجوازية إلى امتلاك السلطة (ماركس، 2011، 29 – 30)، وبالتالي تحرير الدولة من أسر الدائرة الدينية التي أصبح طابعها الأيديولوجي غير مقبول.
لقد ساهم بحسم المواجهة تلك أمران:
الأول: الخلط بين الرأســمال الرمزي للخطاب الديني الذي تدنت قيمته لمســتوى الشــعائر والطقوس الدينية، ثم تحول إلى نوع من القوانين القضائية والسلطات المحتكرة من قبل الكنيسة المتحالفة مع الدولة.
الثاني: صــعود الســلطة الروحية العلمانية المواكب لصــعود البورجوازية في أوروبا، فقد نقلت البورجوازية في أوروبا وظيفة مديونية المعنى من الرأسمال الرمزي المرتبط بنظام الميثاق الديني إلى حق الاقتراع العام في الأنظمة الديمقراطية الحديثة المشكلة بعد الثورة الفرنسية. (أركون، 1989، 55). وهذا يعني بحسب أركون أن خيار العلمانية لم يكن خياراً سياسياً فقط، إنما خيار حضاري أراد من خلاله الإنسان الغربي استبدال نمط حضاري بآخر.
وهذا يعني أن المعني الجذري والأساسي لتنفيذ حكم الإعدام بملك إنكلترا شارل الأول، وملك فرنسا لويس السادس عشر يتمثل في وضع حد للنظام الرمزي الديني الذي كان يضمن تشغيل الميثاق الذي أصبح مؤدلجاً ومشوهاً ومنحرفاً عن مساره الأول كثيراً دون إيجاد بديل له، أي دون إعادة الترميز من جديد للميثاق الجديد المؤسس على فكرة التصويت العام، (أركون، 1989، 55) إن ما أراد أركون قوله : لن يتسنى لأي قوى اجتماعية مهما بلغت من قوتها المادية أن تنتصر في مجتمع ما دون أن تهزم النظام الرمزي الديني واللامعقول في أذهان الناس وضمائرهم ، صحيح أن انتصار نمط ثقافي على آخر لن يكون حاسماً وشمولياً، إذ لا بد من بقاء بعض المجموعات الدينية الصــغيرة داخل المجتمع الحديث مجبرة على علمنة لم تعد تسيطر عليها، وبين دولة منخرطة أكثر فأكثر داخل مغامرة الحضــارة المادية.(أركون، 1989، 55 – 56) وهنا فإن أركون يخالف هابرماس الذي يرى بخلافه أن شــرط العلمانية لم يكن التحديث، فنحن في أعتى بلاد التحديث عتاوةً نشهد حيوية المجتمعات الدينية الأمريكية، فصحيح أنه في العصر الراهن أصبح الدين منحصراً في الرعاية المركزية للكنيسة للأتباع ، وقد انزوت ممارسة العقيدة إلى المستوى الشخصي، لكن الدين أصــبح يكســب نفوذاً على نطاق العالم، كذلك أصــبحت الكنائس أكثر قدرة على التأويل في فضــاء مجتمعاتنا العلمانية، وبذلك تستطيع هذه المؤسسات التأثير على الرأي العام (خليل، 2021)، ويمكننا أن نؤكد أن المؤسسات الدينية الإسلامية مارست دور التأويل للحدث التاريخي، وحاولت تفسير اللحظة الحاضرة ضمن الرؤية الأيديولوجية التي تكونت عبر تاريخ تكون الجماعة الدينية.
ويلاحظ أركون ما للأسطورة والرمز والعلامة والمجاز من دورٍ في توليد المعنى، وبالتالي توليد كل أنظمة الدلالة التي يفسر بها البشــر ســلوكهم ويبررون بواســطتها أفعالهم الاجتماعية، وإذا ما نظرنا إلى الأمور من الناحية التاريخية والتيولوجية والفلســفية والانتربولوجيا والســيميائية، لقد أهملت هذه الأشــياء كلياً من قبل المغامرة التاريخية التي كرســت في الغرب النظام الديني التقليدي والبداية الثورية لما دعاه ريمون آرون بالأديان العلمانية، وهو مصــطلح يســتخدم لوصــف نظام متطور بدرجة أكبر أو أقل من المعتقدات والأســاطير والطقوس والأســاطير والرموز التي تخلق هالة من القداســة حول كينونة تنتمي في الأصــل إلى هذا العالم وتحولها إلى موضــوع للعبادة والتكريس، فتعبير الدين العلماني يعني الإيديولوجيات والنماذج التي حاولت اســتبدال الأديان الميتافيزيقية، (https://sudanile.com) فجميع الاتجاهات الســياســية للأحزاب تمارس دورها كالأديان فهي تتحرك بواســطة إداريين أو سياسيين مشغولين بالتكتيكات والاستراتيجيات من أجل اقتناص السلطة وممارستها، فهم مشغولون بمسألة الشرعية

(أركون، 1989، 56) ومن الآليات التي لجأ إليها المشـروع الحضـاري العلماني في تعرية الكنيسـة وإبعادها عن سـاحة الدينامية السياسية هو نزع القداسة عنها.

ويذهب أركون إلى أن مسألة حجب القداسة عن الخصوم السياسيين الذي تمارسه النخب السياسية الحاكمة هو درس تعلموه من القرآن الكريم نفسـه، عندما قام بتعرية الآلهة العربية ونزع القداسـة المزعومة عنها (أركون، 1989، 60) باعتبارها لا تضـر ولا تنفع، وأن كونها موروثاً دينياً لا يعطيها المشروعية لأن تكون معبودة من دون الله، إلا أن عملية تطهير المقدس من الشرك التي مارسـها القرآن لم تكن لتنجح بشكل صـارم، فقد شـهد التاريخ الإسـلامي انبعاثاً في نشـاطات بعض المؤمنين الذين يجعلون هناك وسـيطاً بينهم وبين الله، من خلال انتشـار الأدبيات التبجيلية والتعظيمية لبعض الشـخصـيات التي تمارس صـفة الولاية الدينية، أو الادعاء بأن نظريات الحرية والاشـتراكية وإعلان حقوق الإنسـان هي بعض ما جاد به الأقدمون (أركون، 1989، 60)، وقد أشـار محمد عابد الجابري إلى عودة التقديس الأسطوري لبعض الشخصيات تقديساً بلغ حد الشرك الصريح (الجابري، 2000، 266 – 280).

إذاً يعرض أركون لعملية تكوين السـلطة السـياسـية عندما أراد الحيز السـياسـي اسـتحواذ حق التأويل للنص الإسـلامي (القرآن – الحديث) ورمي الآخرين بأعتى أوصاف الخروج عن القداسة، وتكوين نوع من القداسة لشخصيات خاصة بها، وهذا يؤكد استخدام السياسي للديني لتبرير سيطرته على الواقع السياسي.

أما الجابري فيرى أن الدول العربية منذ أن تأسـسـت في عهد معاوية بن أبي سـفيان إلى الآن هي دول قهرية تضـع نفسـها فوق المجتمع وتحكمه باسم الدين أو باسم المصلحة العامة، فهذه الدول ليست علمانية ولا دينية، فالمشكلة برأيه لا تتعلق بعلاقة بين دين ودولة بل هي مشـكلة طبيعة الدولة نفسـها التي تُفرض على إرادة المواطنين العرب، (الجابري، 1990، 106)، وهذا يعني بحسب الجابري أن العلمانية لم يكن لها شأن في اختيارات السياسيين منذ عهد معاوية إلى الآن، بل إن الذي جرى على مستوى النخبة السياسية هو استغلال الدين لمصالحها الخاصة.

قد يُفهم من الطرح السابق للجابري أنه يريد اقتلاع مشكلة العلمانية عبر تجاهلها أو تجاوزها، إلا أن الباحث عن الحقيقة يمكن أن يكتشف عمق نظرته إذ ربط العلمانية بتاريخها وشروطها الحضارية، جاعلاً منها مقصداً سياسياً وحضارياً ولكن على مستوى الغرب لا العالم العربي.

أما على مستوى العالم العربي الإسـلامي فإن العلمانية عنده هي مجرد خيار سـياسـي ينطبق على بعض دولهم لخصـوصـية ما أوضحناها في الفقرة السابقة ، لقد انطلق الجابري من الواقع لكي يتبين مشاكله، وحاول استحضار التراث الذي يمكنه من ذلك الحل دون أن يكون تراثوياً، فلا بد للباحث النهضوي الذي يفتش عن حلولٍ لمشكلات أمته أن يتجه صوب المشكلة أساساً واصفاً ماهيتها مقارناً إياها مع الظواهر المشـابهة لكي يكون قادراً على رصـد المشـكلة بأبعادها المختلفة، وقد حاول الجابري أن يتلمّس إشـكالية العلمانية في الفكر العربي المعاصـر واعتبرها مشكلة خاصـة في الفكر العربي المعاصـر، وليست مشكلة للواقع العربي المعاصـر بكياناته السياسية المحدودة التي تتسم بسمات محددة قد لا تنطبق على إشكالية العلمانية ومشكلة فصل الدين عن الدولة التي هي مشكلة أوروبية أفرزها واقع سيطرة الكنيسة على التعليم، ومقاسمتها للدولة هيمنتها على القرار السياسي، فليس هناك ما يبرر طرح مسألة العلمانية في الواقع العربي طالما أنه لا توجد ظروف مشابهة لظروف الحضارة الغربية، فلا وجود للكنيسة التي كانت تتقاسم السلطة مع الدولة الغربية، كذلك فإن كل دول الوطن العربي الحديث والمعاصـر تعلن العلمانية في قوانينها وسياساتها، وحتى تلك

التي تعلن التمسك بالإسلام كشعار سياسي وايديولوجي فإنها علمانية إلى حد كبير (الجابري، 1990، 105) ولكن ما هو بديل العلمانية كحل لشكل الدولة برأي الجابري؟

قبل أن نبحث عن البديل السياسي عنده، سنقوم بدراسة الرؤية الابستمولوجية عند كلٍ من أركون والجابري.

رابعاً: التشخيص الابستمولوجي لمشكلة العلمانية:

يمكننا أن نفرق بداية بين استعمالين لمفهوم الابستمولوجيا أحدهما: انجليزي يُستخدم للدلالة على نظرية المعرفة وجدواها وشروطها ومصادرها (بشته، 1995، 6) وثانيهما: الاستخدام الفرنسي كإشارة على نقد تاريخ العلم في الموضوع والمنهج، وإضفاء صبغة منطقية وموضوعية على مختلف أنواع العلوم(لالاند، 2001، 356 – 357)، ووفق تصنيف فوكو الذي لم يميز بين العلم الفلسفة، يمكننا أن نطلق على الأعمال الفلسفية لكبار الفلاسفة صفة العلمية، وهذا ما سمح لكانت أن يضفي على بعض مؤلفاته صفة العلمي كما في مؤلفه "مقدمة لكل ميتافيزيقا مستقبلية تأخذ شكل العلم"، (الترتوري، 115 – 142)، وبهذا المعنى سيدخل كل تناول نقدي لأي علم انساني ضمن مفهوم الابستمولوجيا(بشته، 1995، 10 – 12)، وبذلك فإن كلاً من الجابري وأركون يستخدمان الابستمولوجيا في دراستهما الفلسفية والاجتماعية بالمعنى الفرنسي باعتبارها نقداً لكافة العلوم بما فيها النص الديني.

إذاً يتفق الباحثان على الاستخدام الفرنسي لمعنى الابستمولوجيا الناقد للمعرفة، ومن ذلك الموقع الابستمولوجي فإنهما لا يكونان حبيسا حقل ثقافي معين، وقد قال أركون أن "" الجهد المعرفي المطلوب لا يمكن أن ينحصر بمشروع لا يخصُّ إلا الإسلام فقط أو الطائفة الإسلامية، وإنما يهم الجميع، ومن كل الأديان"" (أركون، 1996، 37)، وبالتالي فهو يضع كل القراءات التي تنطلق من فرضيات مسبقة ومسلمات فلسفية ولاهوتية وإيديولوجية محل النقد والشك، ويدرج الدين الإسلامي ضمن إشكالية عامة أكبر هي الدين عموماً كظاهرة لاهوتية واجتماعية واقتصادية وإيديولوجية، وضمن الرؤية الابستمولوجية فقد رفض أركون الدراسة الاستشراقية ذات البعد المنهجي الفيللوجي أو الدراسات الماركسية التي تهتم بالبعد الاقتصادي دون سواه (أركون، 1996، 37 – 40).

إن البحث في الخطاب الرسمي القادر وحده على فهم مقاصد الشرع والموكل إليه حمايته، يتطلب من أركون والجابري النظر في بنية المجتمع العربي والمقارنة بين مختلف أشكال الخطاب فيه، وهنا نجد أن أركون لا يتحدث عن صراع بين السلطة الزمانية والسلطة الروحية باعتبارهما حيزين مختلفين، إنما يتحدث عن احتكار من قبل الحيز السياسي لكل المشروعية التي يتضمنها الحيز الديني، ويذهب أركون إلى أن العلمانية لا تواجه الإسلام بل تواجه الدين ضمن الفضاء الاجتماعي التاريخي بأبعاده الفكرية واللاهوتية والسياسية والاقتصادية والثقافية:

على الصعيد اللاهوتي: إن تحليل الخطاب اللاهوتي ابستمولوجياً قديمُ يرجع إلى ديكارت، فقد كان الخطاب اللاهوتي الرسمي يقدم قبل ديكارت على أنه الناطق باسم المتعالي وباسم عقل أعلى يمتلك وحده الأدوات والمنهجيات، ثم يفسر كيف ينبغي لنا أن نقرأ الكتابات المقدسة، ولكن عندما ظهر ديكارت وأعلنت الفلسفة استقلاليتها عن الدين وراحت ترسخ سيادة العقل والذات بشكل أكثر تعالياً من سلطة الإله، والتعاويذ وكل ما هو ثيولوجي، تبدّت العلمانية الراغبة في الحقيقة، وتوصيل المعرفة للآخرين بأبهى تجلياتها (أركون، 1996، 23 – 27)، كذلك يرصد أركون كابستمولوجي صعوبة تسجيل اللحظة الدينية الشفاهية الأولى في الدين المسيحي والإسلامي، أما ما هو متاح فهو مزيج من المتخيل العقلاني، فما ندعوه كلام الله هو نصوص متروكة لتفاسير رجال الدين في صراعهم مع الفلاسفة والمتكلمين القادرين على احتكار النص، وهنا تلعب اللغة وامتلاك مقاليدها دوراً حاسماً في ساحة تفسير النص وتأويله.

أما على صعيد الفعل السياسي: فلا يمكننا في المتخيل الإسلامي أن نتحدث عن سيادة ما على الأرض غير مقرونة بالسيادة الإلهية وتابعة لها، أما على صعيد الواقع فالحكام الفعليون ليسوا خاضعين لكلام الله وغير متقيدين برسومه وقوانينه، (أركون، 1996، 30- 31) إنما يتبعون مصالحهم وأهوائهم السياسية، فالدين لا يصنع ساحة الفعل السياسي والاجتماعي ولا يتدخل بهما، ومن خلال ما سبق يبدو – برأي أركون- أنه من العبث القول أن الحيز السياسي والديني متداخلان (اركون، 1996، 32) إنما أريد لهما ذلك، وأن القوى السياسية تسخّر النص الديني لفهمٍ يناسب مصالحها، وهكذا أصبح الوحي ينطق باسم مصالح طبقات سياسية معينة، لأن المفسرين والمتكلمين والفقهاء انفصلوا عن القراءة التاريخية للوحي، واكتفوا بالقراءة اللاهوتية كمرجعيات للفرق الإسلامية، إذ حرصت كل أمة أو مِلة على احتكار الوحي الكامل الصحيح لنفسها لِتُبعد المِلَل الأخرى عن فضل اصطفاء الله لها وحدها (أركون، 2005، 9).

أما على الصعيد الاقتصادي: فقد حاول أركون بيان أهمية هذا الجانب في تحديد العلاقة بين السياسة والدين ورسم دور الدين في الحياة الاجتماعية والفكرية، إلا أنه لا يذهب مذهب الماركسيين باعتباره العامل الوحيد(ماركس، 2011، 29 – 30)، ومن المنطلق السابق يرى أركون أن الطبقة البورجوازية لعبت دوراً حاسماً في زحزحة الحدود بين الحيز السياسي والديني، وقد فرضت المسرح الفكري الذي نعرفه اليوم، وكانت في البداية تجارية ثم أصبحت رأسمالية وصناعية، وقد شكلت الحضارة المادية للغرب بخصوصيته الاقتصادية والايديولوجية، وبالمقارنة مع المجتمعات الإسلامية فإن البورجوازية العربية كانت تجارية غير رأسمالية ومتمحورة حول البضائع لا الصناعة، واستمرت من القرن الثالث حتى الحادي عشر الهجريين، وقد نتج عنها ثراء اقتصادي لعواصم العالم الإسلامي الكبرى (أركون، 1996، 33 – 35)، ويمكننا أن نشير هنا إلى دور الضريبة في احتكار السلطة لموارد اقتصادية هامة جعلتها صاحبة النفوذ المالي الأعلى(الياس، 2011، 32) الذي سيساهم على صعيد العمل السياسي الإسلامي في احتكار النص الديني.

من خلال تمييز أركون بين البعد السياسي واللاهوتي والاقتصادي للفكر الإسلامي المهيمن يمكننا أن نتلمس مقاربةً بين أركون والجابري، ذلك أن الجابري يميز في مسألة العقل السياسي العربي بين ثلاثة روافع أساسية هي مفاهيم القبيلة والعقيدة والغنيمة، وقد بين الجابري أن هذه المفاهيم الثلاثة تفاعلت في الفضاء الاجتماعي والثقافي والاقتصادي من أجل تسخير مفاعيل القبيلة والغنيمة لصالح العقيدة في عالم مليء بمقدس يغنيه باستمرار وحيٌ يصل بين النبي وربه، ويحدد المقدس، بينما تحول الأمر على زمن بني أمية – فيما يتعلق بالعلاقة بين المقدس والدنيوي وضمن مفاعيل العقل العربي- إلى علاقة مختلفة، إذ أصبحت العقيدة والغنيمة في خدمة القبيلة العربية التي حاولت بناء التحالفات القبلية وتسخير النص الديني لصياغة علاقة تبدو فيها العلاقة بين الخطاب المقدس و الخطاب الدنيوي علاقة تضامنٍ وتماهٍ في فضاء اجتماعي يستخدم فيه الحيز السياسي الأموي الحيز الديني (الجابري، 2000، 57 – 129) لمواجهة تحديات التكتلات السياسية الطامحة للوثوب على الحكم.

وعلى صعيد الدرس الابستمولوجي المتعلق في البحث العلماني الذي أجراه الجابري على مستوى التراث والفكر العربي فقد ذهب الجابري- ومن أجل فهم عميق لمسألة العلمانية كإشكالية معاصرة من مشاكل الفكر العربي- إلى ضرورة إحداث قطيعة ابستمولوجية مع التراث بالمعنى الذي أحدثه باشلار في الوعي الأوروبي، أي القطيعة بين نمط المعرفة والتفكير عند مفكري الحداثة العرب ونمط المعرفة التراثية كنظامين معرفيين ينظران للمفاهيم والأشياء بشكل مختلف، وللقطيعة في فكر الجابري بالنسبة لمشكلة العلمانية لها أربعة أبعاد:

1. القطيعة مع نماذج محددة من التراث: فلم يدعُ الجابري للقطيعة مع كامل التراث، إنما دعا إلى قطيعة معرفية مع نماذج معينة منه، فقد نادى في كتابه نحن والتراث إلى إحداث قطيعة ابستمولوجية تامة مع الفهم والمنهج التراثي المتخلف، كمنهج قياس الغائب على الشاهد، ليبرهنوا أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل، أما برأي الجابري فلا يمكن للعرب أن يؤسسوا مشروع نهضتهم الحاضرة على الماضي، إنما ينبغي استخدام طرائق علمية موضوعية حديثة لتحقيق النهضة. (القاسمي، 2012، 122)، وبالنسبة لقضية العلمانية يجب القطيعة مع أنماط تراثية يهيمن فيها السياسي على الديني، ومع نمط الفكر العربي الحديث الذي يدعو لاستجداء حلول لمشكلة الجدل الديني السياسي من الغرب العلماني.

2. القطيعة مع القراءة السلفية للتراث: لأنها قراءة لا تاريخية تنتج فهماً تراثياً للتراث، وما يدعو إليه الجابري قراءة التراث وفق متطلبات الحاضر تتجاوز التجميع والتوثيق والتحليل وتتوخى التأويل، وتربط بين النص التراثي بكافة أبعاده ومتطلبات النهضة العربية، (القاسمي، 2012، 123)، أي القطيعة مع نمط القراءة المعاصرة التي تقول: أن الدولة القائمة هي دولة علمانية هدفها الأساسي تخريب المشروع الإسلامي لمفهوم الدولة.

3. القطيعة بين مفكر وآخر من التراث: فالفلسفة العربية التراثية لها وجهان: وجه معرفي هو في معظمه مادة معرفية ميتة غير قابلة للحياة، ومضمون أيديولوجي حي على مر الأزمان، فعندما انتقلت الفلسفة إلى الغرب الإسلامي، رفض ابن باجة مشاهدات الغزالي المزعومة التي توصل للسعادة وأعتقد أن العقل النظري هو الذي يوصلنا للسعادة كذلك قام ابن رشد بالقطيعة الابستمولوجية مع غنوصية ابن سينا وفلسفته المشرقية (القاسمي، 2012، 124) وهنا يمكننا أن نلاحظ انتقائية الجابري في قراءته للتراث، أو لنقل قطيعته مع الدراسات الفلسفية المغربية التي لا تناسب مصادرته المزعومة: عقلانية الخطاب الفلسفي المغربي، فأكد على عقلانية ابن باجة (ابن باجة، 1991، 121) متجاهلاً غنوصية ابن طفيل في مصادر المعرفة الذي اتكأ فيها على مشاهدات الغزالي وابن سينا وأقر بالعقل والعرفان مصدران للمعرفة (ابن طفيل، 2000، 88 – 89)، ولعل هذا التجاهل هو ما أسماه الجابري بالقطيعة الابستمولوجية مع الدراسات الغنوصية واللاعقلانية، أما بالنسبة للعلمانية موضوع بحثنا فتعني القطيعة الانتقائية التي تساهم في إنتاج نص عقلاني وواعي يكشف زيف إشكالية العلمانية في العالم العربي.

4. القطيعة بين حقل معرفي وآخر في التراث: أي أن لكل علم خصوصيته فلا يجو أن نقرأ الدين بالعلم، بل يجب أن نقرأ الدين بواسطة مفاهيم الدين ومعطياته، وفهم الفلسفة داخل الفلسفة ومقاصدها(القاسمي، 2012، 125)، فلا يجوز أن نقرأ ظاهرة العلمانية بمنهج الغائب على الشاهد الذي مارسه القدماء في مختلف أنواع العلوم الفقهية والكلامية وفي التفسير والنحو، (الجابري، 2009 ، 115 – 130) فالباحث في ظاهرة العلمانية وفق هذا المنهج سيلجأ للبحث في متون الكتب القديمة للتفتيش عن الظواهر المشابهة التي يمكن أن تكون بديلاً عن العلمانية كظاهرة سياسية، فالحدث السياسي الذي مارسه النبي محمد صلى الله عليه وسلم، أي العقد الاجتماعي الذي صاغه الرسول مع اليهود ومفهوم الشورى لمزاولة العمل السياسي ، وهما حدثان سنعود لهما لاحقاً بالدراسة والتحليل.

لقد تجلى جهد الجابري الابستمولوجي من خلال بحثه المقارن في ثلاث دوائر بحثية هي: التراث، الفكر العالمي المعاصر، وقضايا الفكر العربي المعاصر، وكان يرى أن موقف الباحث العربي التقدمي يجب أن يسبق المنهج لكي نستطيع قراءة تراثنا قراءة تقدمية نستطيع من خلالها القطع الابستمولوجي المتعدد المحاور، ذلك أن القراءات المنتشرة للتراث تلفها مواقف أيديولوجية – استشراقية أو يسارية – بعيدة عن المناهج العلمية (الجابري، 2003 ،19 – 20)، لذلك لا بد من إعادة الاعتبار للثقافة محررة من الثقل

الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، وإقرار حياة ديمقراطية تمكن الجماهير الشعبية من ممارسة حقها في اختيار الحاكمين (الجابري، 1999، 238 – 239)، كذلك فإن الجابري استفاد من المنهج المقارن في مجال الدراسات التراثية السياسية والاجتماعية[1]، وتوصل من خلاله إلى مفهوم الحيز السياسي مقابل الحيز الديني، وحاول أن يبين نماذج وأشكال تطور مفهوم الدولة في العالم العربي وفق خصوصية هذا العالم دون الانجرار وراء وهم النموذج الأوروبي.(الجابري، 2000، 77).

خامساً: الديمقراطية والعقد الاجتماعي أم العلمانية كصيغة سياسية للدولة العربية:

سنناقش في هذا المبحث قضية العلمانية على المستوى العملي كإجراء سياسي تقوم به الشعوب أو الأنظمة لتحقيق نهضتها، ومن الطبيعي أن يذهب الغرب إلى أن الطريق الوحيد للتقدم الحضاري هو طريق العلمانية كما فعلت تركيا في بداية القرن العشرين، فهل كانت تركيا كمال أتاتورك أكثر تقدماً وأكثر دراية في انتقاء طريق رشدها الحضاري؟

من المستغرب في علمانية تركيا هو ذاك الموقف الضبابي من أوروبا التي رحبت بعلمانية تركيا، إلا أنها رفضت انتسابها – مع المغرب العربي– إلى السوق الأوروبية المشتركة، تحت ذريعة أن هذه السوق لا تناسب هوية الشعوب الإسلامية الحضارية. (أركون، 1989، 63)، هنا يمكن أن نسأل أركون عن اعتراف الغرب الضمني بأن الحضارة الغربية مبنية على النزوع المادي وخصوصية معينة جعلت من العلمانية طريقاً سياسياً لهذا التوجه، واعترافه بخصوصية شرقية لا تناسب حضارتهم، مما يعني ضرورة اجتراح طريق آخر للنهوض السياسي لهذا الشرق.

لقد عاش أتاتورك تجربة الصدمة الحضارية التي عاشها مثقفو العرب في بداية القرن العشرين، وانتهى إلى أن الشرق هو مصدر الشعوذة والسحر وممارسات سياسية تعسفية، وهو ميدانٌ لمظاهر الفقر الاقتصادي والاستبداد السياسي وهو ما يشكل صورة متناقضة مع المجتمع الأوروبي الذي يفيض حرية وثورة صناعية ونظاماً جمهورياً يساند إرادة المعرفة والسيطرة الحضارية والرفاهية المادية .(أركون، 1989، 64) فكان منطقه منطق تصادمي ، إما – أو ، فتبنّى قضية شرطية انفصالية يكون فيها البديل الأول نقيض للثاني، فلا يصدقان معاً(بوشنسكي، 1996، 218)، مما يعني أن أتاتورك لم ينتهج نهجاً علمياً عندما اختار الحل العلماني الغربي لشكل الدولة الحديثة لتركيا.

لقد كان انبهار هؤلاء الشباب بالحضارة الأوروبية مقترناً بنقمة على تخلف بلادهم، وهذا ما دفع أتاتورك إلى استبدال المناخ السيميائي الشرقي بالسيمياء الغربية، فجاء بالبرنيطة والسينما والمسرح وفن العمارة والتقويم والأحرف والاحتفالات الرسمية الغربية، واستبدل الشريعة بالقانون الفرنسي (أركون، 1989، 65)، فكرس بذلك انتصار العقل الوضعي التاريخوي المنبت جذرياً عن الوعي الأسطوري الذي ما زال يهيمن على الأغلبية العظمى من المؤمنين ورجال الدين والأميين في تركيا وغيرها من البلدان الإسلامية، وهنا يلحظ أركون القطيعة الإيديولوجية بين القادة الثورين وبين الجماهير الذين يريدون تحريرهم، وهذا ما فسر برأيه العودة العنيفة إلى إطلاق اللحى ووضع الحجاب والأثاث الإسلامي والزي التقليدي والمساجد المبنية على الطراز باعتباره استعادة للهوية الإسلامية المضطهدة، والمهاجمة في عقر دارها من قبل الإمبريالية العالمية (أركون، 1989، 66).

[1] عالم اجتماع فرنسي وباحث في العلوم السياسية، وأستاذ في معهد الدراسات السياسية في باريس وهو من أصل إيراني، وله العديد من الكتب أهمها كتاب الدولتان السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام، وكتاب الدولة المستوردة تغريب النظام السياسي.

لقد برر أركون الفشـــل الذريع للعلمانية لأنها حاولت تغيير البنية العقلانية دون أن تنتبه إلى اللاعقل والرمز المتحكم بالجماهير العربية، لذلك فإن دعاة العلمانية لو أجادوا نقل تجربة العلمانية بطريقة ذكية كتجربة نابعة من الشـعب ومن خلال رمزيته الخاصـة – وليس كتجربة مفروضة عليه من قبل النخب الفكرية – لكانت أكثر نجاحاً، ذلك أن للرمزية وظيفة هامة في تأسيس نظام معنوي وسيميائي جديد، يشتق منه النظام السياسي والاجتماعي والقانوني والاقتصادي الجديد ، ويمكننا أن نخاطر هنا بتقديم تفسير لسبب النجاح الدائم والمتكرر للأديان التقليدية في لعب هذه الوظيفة الرمزية والفشـل الكلي أو الجزئي للثورات الدنيوية المعادية للتقاليد في ملء هذه الوظيفة، (أركون ،1989، 66)، فأركون يرفض طريقة تطبيق العلمانية داخل المجتمع العربي الحديث، لكنه يصـــرُّ من جهة أخرى عليها إذا ما راعى أصـحابها النظام الرمزي والبنية اللاعقلانية للمجتمع العربي، عندما يحاولون نقل العلمانية إليها، ذلك أنها – بحسب أركون – تشكل جسراً نحو الحداثة يجب على المجتمعات أن تعبره لتحل مشاكلها الطائفية وترسخ بنية ثقافية تؤسس لحرية التفكير وتشكيل مجتمع مدني حقيقي على أسس راسخة ومتينة (أركون، د. ت، 314). بناءً على ما سبق فأن أركون اعتبر العلمانية حلاً وطريقاً للحداثة تعبره النخب المثقفة لتعبر من خلاله بأمتها من أتون التخلف إلى جنات التقدم والازدهار، شـريطة أن لا تقع أسيرة النظرة الأحادية التي وقع بها أتاتورك فتنقل العلمانية مع تراثها الرمزي ودلالاتها الاجتماعية.

أما الجابري فيرى إمكانية استلهام التجربة من الفلسفة والحضـارة الغربية ممثلة في العقد الاجتماعي كفكرة وثورة أحدثها عقل التنوير الأوروبي من خلال جملة عوامل سياسية ومناقشات فكرية، وعبّر عنها فلاسفة العقد الاجتماعي في حينه (هوبز ولوك وروسو)، وطورها المفكر الألماني بوفيندورف (حســـين، 2006) الذي عارض هوبز ولوك واختلف معهما، فميز بين مظهرين في عملية النشأة الطبيعية للاجتماع البشري:

1. الاجتماع الطبيعي المؤسس على علاقات التعاون والتضامن نتيجة اتفاق طبائع الناس.
2. المصلحة في الاجتماع، وهو مظهرٌ مختلفٌ عن الأول وناشئٌ عنه.

فهناك نظام أخلاقي كوني كلي مُشـيَّدٌ على فكرة الحق الطبيعي وعلى وجود قاعدة للعدل متعالية لا تتغير، وســابقة على القوانين المدنية ومستقلة عنها وأسمى منها، وكل ذلك مؤسس على قوانين إلهية قبلية مناسبة تماماً للطبيعة الإنسانية، أما القوانين الوضعية التي تسنَّ بمراعاة المجتمع وأحواله ومراعاة الطبيعة الإنسـانية، فهي إنما امتداد للقوانين الطبيعية، وبالتالي يجب أن تستلهمها لا أن تتعارض معها، وهكذا فالتوافق بين القوانين الطبيعية والقوانين الإلهية يعطي القوة للقواعد الوضـــعية التي يســنها المشــرعون، كما يضــفي الشــرعية ويبرر المقاومة التي يقوم بها المواطنون عندما تتعرض حقوقهم للعدوان من طرف الســلطة الحاكمة (الجابري، 2005، 116 – 117)، إلا أن الســلطة التي تتوافق مع القانون الطبيعي لا يمكن أن تكون مطلقة كما أراد لها هوبز، لذلك فالعقد عند بوفيندورف عقد مزدوج:

العقد الأول: يؤسس المجتمع المدني ويكون بين الناس باتفاق بينهم حول المسائل التي تخص أمنهم.

العقد الثاني: يؤســـس من خلاله الحكومة بأغلبية الأصـــوات، ويقرر المتعاقدون تنصـــيب الحاكم للعمل لخير المجموع، إلا أن هؤلاء المتعاقدين الذين منحوا الحق للحاكم بالحكم يستطيعون حجب الثقة عنه بموجب العقد السابق نفسه، (الجابري، 2005، 117 – 118).

إن ما يلفت النظر في فكر بوفندروف – الذي أثر في الفكر الســياســي الفرنســي والإنغلو– ســاكســوني، والدســتور الأمريكي– هو اســتبعاد الكنيســة كهيأة تحتكر الدين وتؤوله، وفي المقابل اقام نوعاً من المؤاخاة بين قوانين الطبيعة والقوانين الإلهية ليكون الدين متحرراً من الكنيسة ومتحداً مع العقل والطبيعة.

إذا كان العقد الاجتماعي عند هوبز وبوفندروف ورجل القانون الهولندي غروتيوس قادراً على توفير الأمن وتنحية الكنيسة عن ساحة الفعل السياسي، فإن لوك طالب بالمساواة وحق التملك بمعناه الواسع، أي أن يملك الإنسان حياته وحريته والأشياء التي في الطبيعة،(الجابري، 2005، 147) وطالب كذلك بالاحتكام إلى العقل في حل المشاكل الناتجة عن احتكاك الناس مع بعضهم من خلال الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية، فنشأت عن الحالة الأخيرة القوانين، وقد تم تكليف القضاة لتطبيقها، وانتهت الحالة بالفصل بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، وقد كان منشأ كل ذلك هو اتفاق الجميع ورضاهم، لذلك فالحكومة المطلقة التي بشَّر بها هوبز ليست شرعية عند لوك، فلا يمكن أن يقبل الناس الخضوع لسلطة شخص واحد متصرف في كل شيء، ولو طغى الحاكم فللشعب الحق في مقاومة طغيانه، لأن الشعب هو الذي أعطاه هذه الصلاحيات، (الجابري، 2005، 119- 120).

أما الحالة الطبيعية عند روسو فقد استحضرها الجابري باعتبارها النقيض من الحال الذئبية لإنسان هوبز، التي فسرت نشوء المجتمع الذي سيساهم بحل مشاكل الإنسان، وبالتالي يفسر سبب نشوء اللغة وظهور أنماط من السلوك، وهذا ما سيكرس التفاوت بين الناس، فالاجتماع أفسد صفاء الحالة الطبيعية للبشر، ولكي يصلح الإنسان ما أفسدته حالة اجتماعه مع الآخرين، أقام حكماً صالحاً من خلال عدم التسليم بأي شرعية سوى شرعية الشعب صاحب السيادة التي لا يمكن التنازل عنها، فكل فرد تنازل للمجموع الذي تتشكل منه الإرادة العامة التي تريد المصلحة للجميع وتؤسس للدولة، وبذلك ينتقل الناس من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، فتحل في حياة البشر وسلوكهم العدالة محل الغريزة، ويصبح الإنسان كائناً أخلاقياً بعد أن كان كائناً طبيعياً (الجابري، 2005، 123).

وبذلك بلغت فكرة المواطنة غربياً – بحسب الجابري – ذروتها فلسفياً مع روسو لتتحول بعد ذلك لواقع سياسي في نص دستوري – أصدرته الجمعية التأسيسية الفرنسية عام 1789 – يشرح فيه حقوق الإنسان كمواطن، ويشرّع للحداثة كمجتمع ودولة (الجابري، 2005، 124)، إلا أن هذه الحلول المطروحة من قبل الجابري (العقد الاجتماعي، الديمقراطية، المجتمع المدني) هي حلول غربية، ولم تجد لها طرقاً سالكة بسبب عوائق عديدة داخلية وخارجية، فإذا استثنينا العوائق الخارجية المفهومة، فإن الفئات الاجتماعية المهددة (الأسرة البطريركية، الطبقة العسكرية، والدولة العميقة الناشئة عن نخب الحزب القائد) كذلك فأن النخب السياسية والثقافية العربية تخاف من الديمقراطية لعجز ذاتي على تحقيق مصالحها، ويشير الجابري إلى عوائق أخرى تتعلق بالبنية الاقتصادية المختلفة تماماً عن البنية الاقتصادية الغربية أهمها: سيادة أسلوب الإنتاج الزراعي الطبيعي غير المصنع الذي يكرس هيمنة الطابع البدوي القروي في المجتمع، الطابع المناقض بنوع مؤسساته وتقاليده والعقلية السائدة فيه لخصائص المجتمع المدني. أما ثاني العنصرين فهو الاقتصاد الريعي لا الصناعي، وهذا النوع من الدخل يقع تحت تصرف الطبقات النافذة في الدولة التي تنفق منه لتقوية أجهزتها، مما يجعلها مستقلة كلية عن دافعي الضرائب، وهكذا تبتعد الدولة عن هاجس ضغط الطبقة التي تمولها ومطالبتها بالإصلاح (الجابري، 2005، 195).

للخروج من مشكلة تبيئ هذه الروافع الحضارية يشترط الجابري مطالب عديدة منها:

– قراءة هذه المعاني في التراث العربي الإسلامي: فعلى صعيد العقد الاجتماعي يمكننا الوصول لبنائه من خلال العقد الذي أجراه الرسول صلى الله عليه وسلم مع يهود ومشركي المدينة، (https://sy-sic.com/?p=7777)، وبالتالي لن نكون مستلبي الذات الحضارية لعقد هوبز وروسو الذي أنتجه العقل الغربي، ويمكن القول من خلال قراءة الجابري في أسس تكون الحكم العربي

الإسلامي أن عملية فصل الدين عن الدولة كانت بمثابة انتكاسة على صعيد ممارسة العمل السياسي متمثلة بتحول الدولة من دولة خلافة تتقيد بالنص في معاملاتها مع ضعفاء المجتمع وإرساء العدل والمساواة إلى دولة الملك الذاتي التي شهد خلالها التاريخ العربي ابتعاداً عن حقوق الإنسان (الجابري، 2000، 235)، وعلى صعيد حق التمثيل السياسي فقد ناقش الجابري مفهوم الشورى لاستحضاره حضارياً بعد تخليصه مما علق فيه من سوء فهم نتج عن تعيناته السياسية، مثل إقرار الأسس الدستورية في تعيين الحاكم؛ لأن التعينات السياسية لمبدأ الشورى قد تؤدي لفراغ في الحكم نتيجة مقتل الحاكم أو اختفائه أو موته الطبيعي، وكذلك يجب تعيين صلاحيات الحاكم في مبدأ الشورى حتى يتبين للحاكم والشعب على حدٍ سواء مخاطر تجاوزات هذه الصلاحيات (الجابري، 1996، 82).

– الاستقلال التاريخي والكتلة التاريخية للذات العربية: وذلك بهدف مواجهة الاختراق الثقافي الذي يأتينا من الخارج، والتحرر من الأوهام الإيديولوجية في الداخل، فلا ترتبط بالمشاريع الأيديولوجية التي تضعها أمامها الفئات المتصارعة والمتناحرة على المكاسب السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وذلك من خلال بناء كتلة تاريخية تتولى تحقيق نهضة العرب، فلا يمكن لفئة أو طبقة أو حزب أو جماعة بمفردها في أي قطر أو دولة الانفراد بهذه المهمات النهضوية، ولكن لا يعني ذلك أن على جميع المدعوين إلى الانخراط في الكتلة التاريخية أن يتخلوا عن مشاريعهم الإيديولوجية، بل يجب على كل القوى الإيديولوجية أن تتحد على مطالب عاجلة تنبثق من عمق مصلحة الأمة، وتلامس مصالح الناس دون أن يكون عليها خلاف، وتمثل أهدافاً وطنية عامة كالحاجة إلى تنمية بشرية شاملة في إطار طرح مشروع شامل وتكاملي على المستوى الجهوي والقومي، والحاجة إلى إقرار ديمقراطية حقيقية تعطي الشرعية لممارسة سلطة على الصعيد القطري، ولبناء العلاقات والارتباطات الوحدوية على الصعيد العربي العام، فالكتلة التاريخية تسعى إلى الاستقلال الثقافي نقيضاً للاختراق الثقافي، ويعني عدم التبعية لمكتسبات الحضارة الحديثة ذات الطابع الإنساني والعمل على تبيئتها في إطار استراتيجية التجديد من الداخل، كذلك فإن النضال من أجل الديمقراطية الحقيقية وتقليص الفوارق الاقتصادية بين المدينة والقرية وبين الطبقات الاجتماعية من أهم أهداف الكتلة التاريخية بكافة قواها الاجتماعية، وعندما تنجز الكتلة التاريخية بكل مكوناتها مهمتها التاريخية، فإنها ستفرز قوى جديدة تحل محل القوى الأيديولوجية القديمة التي كانت مسؤولة عن حالة الجمود الحضاري (الجابري، 1999، 240– 243).

الخاتمة:

بعد استعراضنا لإشكالية العلمانية في الفكر العربي الإسلامي يمكننا أن نخلص إلى النتائج التالية:

- يمكن القول أن مفهوم العلمانية في العالم العربي قد حضر متأخراً ، فقد تمَّ طرحه في المشرق العربي في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين تحت ضغط التخلص من الرابطة العثمانية التي تعتمد على الإسلام كرابطة تجمع المسلمين كافة، وقد عبَّر المفكرون العرب في بلاد الشام عن شعورهم الرافض لهذه الرابطة مثلهم في ذلك مثل كل المفكرين العرب في المغرب العربي ومصر، إلا أن الغطاء الذي تحرك تحته الخطاب النهضوي الشامي آنذاك هو الخطاب القومي، فالتقى شعار التحرر من العثمانيين مع شعار العلمانية الذي نادى به المفكرون المسيحيون على وجه الخصوص في تيار القومية العربية، وهكذا تمَّ تبني خطاب العلمانية من خلال دعاة القومية العربية الذين تصدوا في حركتهم تلك لحركة التتريك ولدعوة الجامعة الإسلامية التي تبنتها مجموعة من المثقفين الذين رفضوا الخروج عن السلطة العثمانية.

- لقد استطاع أركون البرهنة على التماثل بين الإسلام والمسيحية باعتبارهما ديناً حاول تلمس طريقه للسياسة منذ نشأته، إلا أن هذا الطريق كان مفتوحاً على مصراعيه أمام نبي المسلمين لضعف بنية الدولة في المجتمع المكي، ولاستفحال أمر القبيلة، وهذا ما مكّنه من اللعب على التناقضات القبلية، وفتح باب الممارسة والدينامية السياسية على مصراعيه، وهذا لم يتسنَ لنبي المسيحية الذي واجه دولة رومانية قوية في فلسطين، وعلى اعتبار أن الدين المسيحي في بنيته – بحسب أركون – يسمح بالدينامية السياسية ما فتح الباب واسعاً أمام تداخل الحيز السياسي مع الديني وتدافعهما في حقل الممارسة السياسية والسيطرة على السلطة الدنيوية.
- أما بالنسبة للجابري فقد اعتبر أن مصطلح العلمانية هو مصطلح مُشكل إذ تمَّ استيراده على صعيد الفكر دون أن يكون له أي ضرورة على صعيد الفعل السياسي والاجتماعي، بل أن هذا المجتمع يحتاج إلى مفاعيل رافعة نافعة على المستوى السياسي والاجتماعي، يمكننا استخراجها من طيات التراث العربي كمصطلح الديمقراطية والعقد الاجتماعي.
- على صعيد البحث الابستمولوجي فقد استطاع كلٌ من الجابري وأركون أن يحفرا عميقاً في البنية العقلية واللاعقلية في العالم الفكري العربي، واستطاع أركون على وجه الخصوص إيضاح أهمية السيمياء والدلالات الرمزية التي لعبت دوراً عميقاً في رفض خيار العلمانية، بينما استطاع الجابري اكتشاف البنية العميقة للعقل العربي بشقه السياسي، مبيناً أهمية الدين والاقتصاد والبعد القبلي للممارسة السياسية في ثلاثة مفاهيم تحكّمت فيه.
- لقد استطاع الجابري أن يتلمس الفروق الدقيقة في بنية المجتمعات العربية على المستوى الطائفي والإثني والعرقي، فوجد احتمالية قبول العلمانية في مشرق الوطن العربي دون مغربه على المستوى السياسي دون أن نتبنى أشكالها التي لا تسمح بحضور المقدس بكافة صيغه الاجتماعية والدينية.
- لقد فرق كلا الباحثين بين العلمانية والعلمانوية على اعتبار أن المصطلح الأخير يغدو عند أصحابه مقدساً سياسياً واجتماعياً، وهم بذلك يستبدلون مقدساً بآخر.

التمويل:
هذا البحث ممول من جامعة دمشق وفق رقم التمويل (501100020595).

المصادر والمراجع:

1. ابن باجة، (1991). رسالة الوداع: ضمن كتاب رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري، ط2، بيروت، دار النهار للنشر.
2. ابن طفيل، (2000)، حي بن يقظان، ضمن كتاب فلسفة ابن طفيل وقصة (حي بن يقظان)، القاهرة، دار غريب.
3. أركون، محمد. (1996). العلمنة والدين: الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، طبعة 3، بيروت، دار الساقي.
4. أركون، محمد. (2005). القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة هاشم صالح، طبعة 2، بيروت، دار الطليعة.
5. أركون، محمد.(1991). من الاجتهاد إلى نقد العقل الإنساني، ترجمة هاشم صالح، ط 1، بيروت، دار الساقي.
6. أركون، محمد. (د. ت). قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة.
7. أركون، محمد.(1989). الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب.
8. الياس، نوربيرت. (2011). نوعا احتكار السلطة، نصوص مختارة ضمن كتاب الدولة، إعداد وترجمة محمد الهلالي وعزيز لزرق، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر.
9. بادي، برتران. (2017). الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام، ترجمة لطيف فرج، ط1، القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر.
10. بشته، عبد القادر. (1995). الابستمولوجيا: مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، ط1، بيروت، دار الطليعة.
11. بوشنسكي، أ. م. (1996). المنطق الصوري القديم، ترجمة إسماعيل عبد العزيز، ط1، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع.
12. تايلور، تشارلز. (د. ت). ما وراء الغرب العلماني، ترجمة عبيدة عامر، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
13. الجابري، محمد عابد. (1990) إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط 2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
14. الجابري، محمد عابد. (1996) الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
15. الجابري، محمد عابد. (2009). تكوين العقل العربي، ط 10، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
16. الجابري، محمد عابد. (2000). العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، طبعة 4، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
17. الجابري، محمد عابد. (2003). مواقف إضاءات وشهادات محمد عابد الجابري، طبعة 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
18. الجابري، محمد عابد. (1999). المسألة الثقافية في الوطن العربي، ط 2، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
19. الجابري، محمد عابد. (2005). في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ط 1، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
20. القاسمي، علي. (2012). مفهوم القطيعة مع التراث في فكر الجابري، مقال ضمن كتاب: الداهي، محمد، وآخرون. (2012). التراث والحداثة في المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، الرباط، منشورات دار التوحيدي.
21. لالاند، اندريه. (2001). موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، ترجمة خليل أحمد خليل، ط2، بيروت – باريس، منشورات عويدات.
22. لوك، جون. (1997). رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، ط1، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.

23. ماركس، كارل. (2011). مِيلادُ الدولةِ الحدِيثَة، نصـــوص مختارة ضـــمن كتاب الدولة، إعداد وترجمة محمد الهلالي وعزيز لزرق، ط1، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر.

24. المسيري، عبد الوهاب. (2002). العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، المجلد الأول، ط 1، القاهرة، دار الشروق.

المقالات:

1. الترتوري، محمد. الاتجاهات الابســتمولوجية الســائدة لدى طلبة الســنة الأولى المشــتركة في جامعة الملك ســعود، (ابريل 2019). مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، العدد: 182، الجزء الأول.

مواقع انترنت:

1. خليل، صبري محمد. (2021). ما بعد العلمانية: نقد العلمانية في الفكر الغربي المعاصر.

https://sudanile.com/

2. الكنيسة في معمعة السياسة:

https://www.kalimatalhayat.com/christian-life/167-patriotism/2762-page02.html

3. المسيحية والصراع بين السلطتين الزمنية والدينية.

https://uomustansiriyah.edu.iq/media/lectures/9/9_2019_04_19!05_16_56_PM.pdf

4. عبد العزيز، حسين. (2006) بوفندروف والشخصية الاعتبارية للدولة.

https://arabi21.com/story/1315076

5. https://www.islamweb.net

6. https://sy-sic.com/?p=7777