مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط
Rawafed center for Studies and Researches in Maghreb Civilization and Mediterranean Heritage
rawafedcenter.org

العلمانية في فكر محمد أركون

يونس الأحمدي
باحث في الفلسفة

قسم الدراسات
25 فبراير 2019

جميع الحقوق محفوظة © 2019

تمهيد:

من نافل القول التذكير بأن طَرق باب التفكير في سؤال العلمانية قد بدأ في الخطاب العربي النهضوي مع كتابات شبلي الشميّل، ونيقولا حداد، وسلامة موسى، وفرح أنطون وغيرهم، وذلك في سياق مطبوع بالسجال بين خصوم العلمانية وأحبارها؛ كما هو الشأن في المناظرة الشهيرة بين محمد عبده وفرح أنطون. تميزت كتابات هؤلاء الرواد بطابع تبشيري احتفائي في تعاطيها مع فكرة العلمانية تلقيّاً وإلقاء، مثلما استندت محاججات الخصوم إلى خطاب سجالي[1].

ما الذي تعنيه المسافة الفكرية والتاريخية الفاصلة بين أنطون وأركون؟ هل يمثل محمد أركون امتداداً لموقف أنطون؟ أم هل ثمة إمكان لبناء مفهوم جديد عن العلمانية لا يبخس مكتسباتها ويتجاوز سياجاتها وانسداداتها النظرية والعملية؟

نرمي من هذا السؤال إلى فسح المجال للطرح الذي نود اختباره والمحاججة لصالحه: ترسم مواقف محمد أركون المبثوثة في ثنايا كتبه ومقالاته وحواراته ضد خصوم العلمانية وأنصارها على السواء، معالم خط ثالث في التعاطي مع هذه المسألة؛ إذ لا تنخرط أطروحات الرجل في نسق الكتابات التبشيرية التي انتهل منها الخطاب النهضوي المستند إلى وضعانية القرن التاسع عشر، ولا تصير في الوقت نفسه إلى مخاصمة لاهوتية مضادة لفكرة العلمانية من أساسها. بكلمات أُخَر، يرفض أركون - كما سنرى - العلمانية في صورتها اللائكية الظافرة التي همشت الدين؛ تلك الصورة التي فرضتها خصوصية تاريخ معين، هو بالتحديد التاريخ السياسي الفرنسي، والتسويات التشريعية

[1] - انظر: محمد الحداد، **ديانة الضمير الفردي**، ص. ص. 123- 160 وتحديدا ابتداء من الصفحة 152.

والمؤسساتية الناشئة عنه، ويجابه بشدة في الوقت نفسه الرفض الأرثوذكسي للعلمانية في الوعي الديني الإسلامي الحديث. بهذا، يختط أركون مقاربة نقدية مزدوجة تبحث في مفهوم العلمانية وممارستها عن الغاية لا الوسيلة. ولقد دفع به هذا الطرح إلى حد استخدام لفظ "علمانية مؤمنة"[2] لتأدية المعنى الذي يقصده. فَلنمض إلى بيان ذلك وتبيينه.

1- العلمانية: حدها وتحريرها، من مضايق السياسة إلى الكشوف النقدية المعاصرة

بداية، نقف مع مسعى أركون لتحديد سؤال العلمانية تحديداً معرفياً، بغاية تحريره من المطارحات السياسية. وقد كان مدخله الأولي في ذلك التمييز بين تصورين:

أ. التصور العلماني النضالي أو العلمانوية المناضلة (le laïcisme militant)[3] بتعبيره، والتي تقوم على قطيعة جذرية مع كل ما ينتمي للموقف الديني ويتعلق به، استناداً إلى خلفية فلسفية وضعانية.

ب. تصور ثان يتطلع إلى علمانية "تولي أهمية للبعد الروحي والديني لدى الإنسان"[4] دون أن تستنكف عن مجابهة سلطة الكهنوت، وبنياته المؤسسية والتنظيمية.

يرى أركون في لفظ "علمانوية" لفظاً حاكياً عن عقيدة إيديولوجية، تطورت بسبب الماركسية في اتجاه تشكيل فلسفة للممارسة والانخراط السياسي، وقُصارها أنها "تفرض تفسيراً اختزاليا للعالم

[2] - محمد أركون، **تحرير الوعي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط. 1، 2011، ص. 175.
[3] - محمد أركون، **العلمنة والدين، الإسلام. المسيحية. الغرب**، دار الساقي، بيروت – لندن، ط. 3، 1996، ص. 72.
[4] - محمد أركون، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط. 4، 2007، ص. 296.

ولتاريخ البشر في المجتمع"[5] من جهة، وهي من جهة أخرى مهاد يسوّغ تبرير الهيمنة البديلة التي تمارسها الدولة الحديثة، محل الهيمنة التي مارستها أنظمة العقائد اللاهوتي.

ينبه أركون إلى أن الاستناد إلى مجابهة سلك الكهنوت الديني مصدراً وحيداً للمشروعية، تَسَبب في نضوب مَعين مشروعية هذا النمط من العلمانية؛ أي أنها أمست الآن تنطوي على لا مفكر فيه، دون إغفال وجاهة المصدر الأول لمشروعيتها: الموقف من نظام الهيمنة الكهنوتية بوصفها سياجاً عائقاً لحرية الشخص البشري. لنذكر هنا أن نشأة وتطور هذا النمط من العلمانية ارتبط – زمن الجمهورية الثالثة - بالفترة الممتدة من 1875 إلى 1905، والتي كانت موشومة بسياق مماحكات صراعية حادة بين ما عرف حينها بصراع فرنسا الجمهورية ضد فرنسا الكاثوليكية la guerre des deux France، وهو الصراع الذي دارت رحاه في ردهات الجمعية الوطنية بين تياريْ الـ Clericos (تيار رجال الدين والأساقفة) والـ Laikas (السياسيون والبرلمانيون من التيار الجمهوري – باعتباره وارث إرث الثورة الفرنسية - بدءاً من ليون غامبيتا، وصولاً إلى جول فيري). كانت واجهة الصراع إذن، سياسية وتشريعية قانونية بالأساس.

يتحفظ أركون بشدة على اختزال فكرة العلمانية في المسار السياسي أعلاه، ويعترض على حصرها في المفهوم القانوني الصرف. ولكي نفهم خلفيات هذا التحفظ، ونتلمس بعض معالم تصوره المنشود، حري بنا أن نلمح، ولو بشكل خاطف، إلى جزء من المرجعيات الفلسفية المعاصرة التي

[5] - **العلمنة والدين**، ص. 74

يتحرك التصور الأركوني فوق أرضيتها، ويتعلق الأمر بنموذجين فذين للنقد الفلسفي المعاصر لإرث العلمانية الكلاسيكي: جان بوبيرو Jean Baubérot ومارسيل غوشيه Marcel Cauchet.

ولو بدأنا بهذا الأخير في مقدمة كتابه " نزع السحر عن العالم: التاريخ السياسي للدين" سنجده يقول: " إنَّ المسيحية هي ديانة الخروج من الدين"[6].

لقد افتتحت هذه العبارة عهداً جديداً من التفكير في العلمانية يتحفظ على المقاربة التقليدية التي تجعل من مسارها سيراً خطياً نحو نهاية الاعتقاد الديني، خلافاً لما يشي به ظاهر العبارة، "إن الخروج من الدين، لا يعني التخلي عن المعتقد الديني، وإنما الخروج من عالم يكون الدين فيه، بحد ذاته، منظِّماً بنيوياً، يوجه الشكل السياسي للمجتمعات ويعيّن البنية الاقتصادية للرباط الاجتماعي"[7]. بتعبير آخر، "إن الخروج من الدين هو على أبعد تقدير تحويل العنصر الديني القديم إلى عنصر آخر غير الدين"[8].

6- M. Gauchet, ***Le désenchantement du monde. Une histoire politique du monde***, Cérès Éditions, Tunis, 1995, p. 6

7 - مارسل غوشيه، **الدين في الديموقراطية: مسار العلمنة**، ترجمة وتقديم: شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط. 1، 2007، ص .27.

8 - نفسه، ص. 30.

يفيد كلام غوشيه أن الخروج من الدين لا يعني نهاية الدين، بقدر ما يعني نهاية المؤسسات والوظائف الدينية القديمة[9]، بعد تلاشي الهيمنة الكلية للعامل الديني في إنشاء وتنظيم المجتمعات؛ أي بعد ظهور الدولة الحديثة. وعليه، "فالخروج من الدين هو في المحصلة، الانتقال إلى عالم يستمر وجود الأديان فيه، ولكن ضمن شكل سياسي وتنظيم جماعي لم تعد تعنى بتحديدهما"[10].

يرفض غوشيه كل مقاربة خطية في تفسير مسار الدين في العصر الحديث، ويحاول بمقولة "الخروج من الدين" إيجاد صيغة تفسيرية مزدوجة للتمفصل بين ضعف العامل الديني، وانسحاب تأثيره من الحياة الاجتماعية، والعودة إلى اكتشافه في الوضع الحالي[11]؛ وضعٌ يرى فيه غوشيه " نضوباً " و" اضطراباً يصيب العلمنة كما تفهم تقليديا "[12]. فبالموازاة لمظاهر وضعف العامل الديني (تهميش الكنائس، قلة أعداد المؤمنين، تلاشي الطقوس والممارسات...) نجد كذلك أن المفاهيم والأسس التي قام عليها عرش العلمانية في الإرث الأنواري (العقل، التقدم، الأمة، الجمهورية، المواطنة، الأخلاق،) قد فقدت قوة الارتكاز، ينضاف إلى ذلك فشل الديانات

9- Gauchet: " ce qui a disparu, englouti dans les rouages mêmes de la civilisation, c'est la fonction dont les nécessités ont définit depuis le départ le contenu des religions, déterminé leurs formes, précipité leurs évolutions". ***Le désenchantement du monde,*** op. cité, p. 7.

10 - غوشيه، **الدين في الديموقراطية**، سبق ذكره، ص. 27.

11 - نفسه، ص. 37.

12 - نفسه، ص. 44.

الثورية وبدائلها الخلاصية الدنيوية[13]. في المحصلة، "صارت العلمانية، شيئاً فشيئاً، حدثاً بلا مبادئ"[14].

يملي هذا الوضع من منظور غوشيه تغيراً في شروط إدراك العلمنة، ذلك أن الحديث عن التحرر من سلطة العامل الديني، لا يلامس عمق الظاهرة، وإنما يصفها وحسب[15]. فصحيح أنه "من الناحية الوصفية، نحن نواجه على مستوى القرون الماضية الأخيرة انقلاباً من حال الهيمنة الكلية والجلية للعامل الديني، إلى حال يمكننا القول عنه بأنه يجعل دور العامل الديني ثانوياً وخاصّاً، وذلك بالارتباط مع هذه الظاهرة الأخرى التي تميز الحداثة السياسية؛ ألا وهي الفصل بين المجتمع المدني والدولة"[16].

لكن ما لا تأخذه في الحسبان الصيغة التقليدية (laïcisation) أن واقع التراجع الديني، لم يكن بتلك الخطية التي تقدم الخروج من الدين في مسار مستقيم. فمن جهة أخرى؛ أي بغض النظر عن مستوى قواعد التنظيم السياسي والاجتماعي، يشهد الوضع الحالي انبعاث معنى خارجي غير مرئي "يحدد من الخارج سلوك البشر، ويحدد خصوصاً فكرة الإجماع النهائي بين البشري

---

[13] - نفسه، ص. 35

[14] - نفسه، ص. 47.

[15] - غوشيه: " أنا أطعن بالقدرة التفسيرية أو الإدراكية لأنواع «العلمنة» أو «الدنيوة»، ولكني لا أنكر عليهما القدرة الوصفية. وهما في نظري لا يلامسان عمق هذه الظاهرة التي تشكل أصالة عالمنا – غير أني أتقبل لأنهما يصفان ظاهره على نحو ملائم. إنهما يقومان بعملهما على مستويهما. إنهما لا يستنفذان المسألة، هذا كل ما في الأمر" نفسه، ص. 31

[16] - نفسه، ص. 31

والإلهي، وفكرة توجيه هذا التاريخ الذي نصنع فيه أنفسنا بمواجهة أنفسنا، نحو حل متناقضات العلم المطلق، وسلمه الأزلي"[17].

لا يتعلق الأمر هنا بإدراكنا العفوي لأنفسنا، ويقصد غوشيه الإدراك اليومي والواقعي؛ فهذا المستوى صار بالفعل بعيداً عن أحضان الآلهة، ومنفصلا تماما عن التركيب الديني العريق الموغل في القدم، بعد الحدث الأبرز في التاريخ السياسي الحديث، وهو ظهور الدولة.

لكن ظهور الدولة أدى إلى توزيع جديد لشروط التعبير عن الإيمان الديني، وليس نهايته[18]. بمعنى أن إبعاد الكنيسة عن المجال العام، لا يمنع من البحث في الدين عن غايات لا يمكن أن تأتي إلا من خارج السلطة العامة. ذلك أن السياسة "لم يعد بمقدورها أن تقدم نفسها كجواب في حد ذاتها على سؤال معنى الوجود على المستوى الجماعي"[19]. بمعنى أنه في ما يتعلق بما وراء الحياة الفعلية اليومية، نجد أن هذه الأخيرة "لم تعد قادرة على أن تشكل غاية بحد ذاتها"[20]، وبالتالي، فهي في حاجة إلى "الرجوع لغايات لا يمكن أن تأتي إلا من خارجها"[21].

بكلمات أخرى، إذا كانت الدولة قد استطاعت أن تزود المجتمع العلماني بالاستقلالية والقدرة الذاتية على التنظيم، فإنها على مستوى الأسئلة الوجودية الكبرى، واستمداد الغايات

---

17 - نفسه، ص. 37.

18- Gauchet, ***Le désenchantement du monde***. Op cité, p. 15.

19 - غوشيه، **الدين في الديموقراطية**، ص. 130.

20 - نفسه.

21 - نفسه.

القصوى للوجود الجماعي للنوع البشري، لم تتمكن من تنصيب نفسها؛ بديلاً لمعطى التعالي في التاريخ[22]. هنا يكمن محل استمرار العامل الديني بين حقبتي ما قبل الدولة وما بعدها؛ أي على امتداد التاريخ بأكمله، بوصفه غيرية (altérité)[23]، يشعر الفرد والمجتمع اتجاهها بدينونة معنى[24] (dette de sens)، ولها حضور في نظرة الإنسان لما هو عليه كفرد[25]، وما هو عليه في علاقته بالوحدة المعنوية وغير المرئية للجماعة (وليس بالوحدة التنظيمية أو العضوية كما كان الأمر في المجتمعات الدينية الأولى).

---

22 - Gauchet: "Pour le die autrement, et abruptement: **il y a le transcendantal dans l'histoire***, et il est de la nature de ce transcendantal de ménager la latitude d'un rapport réfléchit au travers duquel l'espèce humaine choisit de fait entre un certain nombre de manières possibles d'être ce qu'il est. (...) Il existe une série de données qui nous donnent individuellement et socialement à nous- mêmes et qui font, par exemple, que nous sommes originairement liés aux autres, en même temps, inséparablement, que nous sommes capable de nous regarder du point de vue de l'autre (...). Il existe un second niveau, celui du rapport des hommes à ce qui leur permet de la sorte d'exister, où ces dimensions fondatrices et les combinaisons différentes qu'elles autorisent deviennent la matière d'une option globale commandant l'une ou l'autre des grandes formes sociales que nous présente l'histoire" . ***Le désenchantement du monde***. Op cité, pp. 19-20

*- التشديد من الباحث.

23 -Ibid., p. 43; p.170

24 -Ibid, p. 34.

25 - Gauchet: " L'homme est un être qui, en tout état de cause, est tourné vers l'invisible ou requis par l'altérité. Ce sont des axes dont il a originairement et irréductiblement l'expérience. (...)Il s'éprouve lui-même, irréductiblement, sous le signe de l'invisible. Il ne peut pas ne pas penser qu'il ya autre chose en lui que ce qu'il voit, touche et sent (...) C'est avec ce matériau que s'édifient les religions". Luc Ferry et Marcel Gauchet, ***Le religieux après la religion***, Ed. Grasset et Fasquelle, Paris, 2004, p 61- 62.

أما جان بوبيرو – المؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي - وهو أحد أبرز المختصين في قضية العلمانية[26]، فتتحدد أهمية المراجعات التي قام بها من عدة نواحي دلالية ومنهجية وتاريخية وفلسفية.

فمن الناحية الدلالية، يؤكد بوبيرو على ضرورة التمييز الاصطلاحي بين اللائكية (Laïcisation) والدنيوة (sécularisation). في محاضرة له بهذا العنوان، يستعير بوبيرو من البلجيكي المتخصص في علم الاجتماع الديني كاريل دوبلاير (Karel Dobbelaere) تعبيريْ علمنة أو "دَنْيوة ظاهرة" (sécularisation manifeste) في مقابل "دنيوة كامنة" أو مستترة (sécularisation latente)[27].

تتميز العلمنة الظاهرة بكونها سيرورة "واعية ومقصودة"[28]، وتدل على عمليات الفصل السياسي والقانوني بين المؤسسة الدينية ومجال الشأن العام. فهي إذن علمنة إجرائية ومؤسساتية

---

[26] - من أعمال بوبيرو في الموضوع:

- ***La laïcité : Quel héritage ?***De 1789 à nos jours, Genève, Labor et Fides, 1990.
- ***Vers un nouveau pacte laïque ?***, Seuil, 1990.
- ***Histoire de la laïcité en France***, Paris, PUF, Coll (Que sais-je ?), 6e édition, 2013.
- ***Les Laïcités dans le monde***, Paris, PUF, Coll. (Que sais-je?), 4e édition, 2010.
- ***Laïcités sans frontières***, avec Micheline Milot, Seuil, 2011.

[27]- Cf. Karel Dobbelaer, ***De la sécularisation***, In: Revue théologique de Louvain, Année 2008 Volume 39, N 2 pp. 177-196. (www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2008_num_39_2_3672)

[28]- Karel Dobbelaer, ***De la sécularisation***, Op cité, p. 177

تمت من قبل السلطة العامة عبر عمليات ومحطات توجت في السياق الفرنسي بصدور قانون 1905. أما الدّنيوة المستترة، فتعني عند بوبيرو سيرورة تحرر اجتماعي ثقافي رمزي تدريجي، فَقَد الدين على امتدادها دوره الاجتماعي والرمزي في التوجيه كإطار مرجعي معياري[29]، أي ككلية مهيمنة ناظمة ومحدِّدة للوجود والنظر والفعل.

خلافا للطابع المباشر والمرئي لسيرورة الدنيوة الظاهرة، تتميز سيرورة الدنيوة المستترة بكونها شمولية وتدريجية وغير واعية، ولا يمثل الفصل المؤسساتي بين الدولة والكنسية إلا مظهراً خارجياً لها. بهذا، يؤدي مصطلح اللائكية (Laïcisation) إذن معنى الدنيوة الظاهرة، (ويرادفه في التقليد الأنغلوساكسوني المقابل الإنجليزي "secularism" مقابل "secularization" التي تؤدي معنى مسار الدّنيوة المستترة).

لا تقف أهمية هذا التمييز لدى بوبيرو في الجانب الدلالي أو المعجمي، بل يمتلك قيمة كبرى على المستوى المنهجي؛ باعتباره أداةً لإعادة قراءة تاريخ العلمانية وفهم المؤتلف والمختلف في تجاربها المتعددة. بداية، ينبه بوبيرو إلى أن مصطلح اللائكية يمتلك قيمة وصفية وحسب داخل سوسيولوجيا الدين، كونه يقف عند الحدود الدنيا للدنيوة، أو ما يسميه بوبيرو "عتبة الدنيوة"[30]، و الذي تترجمه مؤشرات ثلاث، تصف مسار اللائكية وتنطبق أكثر على حالة خاصة بعينها، هي الحالة الفرنسية، وهي: الفصل المؤسساتي الذي ينتهي بموجبه دور الدين كحاضنة

29 - Jean Baubérot, ***Sécularisation et laïcisation***, p 17.
http://utcp.c.u-tokyo.ac.jp/publications/pdf/UTCPBooklet7_011-025

30 - Ibid., p. 22

اجتماعية كبرى، العيش المشترك مسوغ اجتماعي وحيد للاعتراف بالدين خاصة في جانبه الأخلاقي، ومبدأ تساوي الاعتقادات الدينية مع بعضها البعض داخل النسيج الاجتماعي، بناء على مقتضى حيادية الدولة[31].

إذا كانت اللائكية هي العتبة الأولى للدنيوة، فمعنى ذلك أن الدنيوة لا تُختزل إلى اللائكية، ولا تلغي استمرار الدين في المجتمعات. تاريخياً، ليس ثمة علاقة خطية بين المسارين[32]. فمصطلح اللائكية يشير إلى تجربة ومسار بلدان بعينها، فيما يشمل مفهوم الدنيوة كل المجتمعات الغربية. إذا ما تساوت جميع العلمانيات على مستوى العتبة أو الحد الأدنى، أي من حيث اتخاذ نظام مؤسسي لائكي للتعايش الاجتماعي، فإنها تتمايز من حيث مسار تأسيسها وتجذرها التاريخي؛ إذ لكل علمانية مساربها وديناميا تها، وعناصر مؤلفة منها، تتلون بحسب السياقات التاريخية والثقافية؛ بل ويمكن الحديث عن العلمانية في ظروف وسياقات لم تستعمل فيها الكلمة من قبل. هناك إذن علمانيات بالجمع لا بالمفرد. هكذا، فتعبير لائكية يظل وقفا على بعض التجارب والمجتمعات في حين يبقى تعبير الدنيوة شاملاً لكل المجتمعات الحديثة، وليس لها من الناحية العملية شكل وحيد ومحدد[33].

31 - Jean Baubérot, ***Vers un nouveau pacte laïque ?***, Seuil, 1990, p. 44

32 - Jean Baubérot, ***Sécularisation et laïcisation***, p 25

33 - Ibid., p. 22 -23

بهذه الترسيمة سعى بوبيرو إلى التصدي لكل تصور أحادي للدنيوة؛ باعتبارها تراجعاً أو نهاية للدين، منبهاً إلى أنه تصور خطي ميكانيكي[34]، لم تعد له بدهيته بين سوسيولوجيي الدين. فهناك تجارب احتفظت بمكانة الدين، ولم تؤد فيها الدنيوة إلى نهايته وعزله عن الفضاء العمومي. كما يقطع هذا الطرح مع كل مفهوم خالص ومجرد للعلمانية يتجاوز الأزمنة والأمكنة، والحديث هنا عن الهيمنة التي يمارسها النموذج الفرنسي اليعقوبي.

ينتقد بوبيرو فكرة خصوصية النموذج الفرنسي للعلمانية؛ وما يرفضه بالتحديد هو هيمنة سيرورة اللائكية (laïcisation) في التقليد الفرنسي اليعقوبي على سيرورة الدنيوة (sécularisation) وقراءة الثانية من زاوية الأولى. بالانطلاق من مفهوم الدنيوة وسيرورتها الشاملة، لا يمتلك السياق الفرنسي أي خصوصية تجعل منه استثناء ما، أو نموذجا مستقلا بمعياريته[35]. بل إن ما يبدو الآن شكلا لائكياً فرنسياً منسجماً وقاراً، وله صورة قانونية سكونية (قانون 1905) هو في الحقيقة، بحسب بوبيرو، مسار تاريخي، تجاذبته أنماط وأشكال تاريخية متعددة، يحصرها بوبيرو في أنماط ستة:

- اللائكية المعادية للدين (La laïcité antireligieuse)

34 - Ibid., p. 14

35 - Jean Baubérot, ***Le modèle français de la laïcité n'existe pas, ou les six laïcités françaises***. (article), 19 fevrier 2014.

على الرابط: http://histoireengagee.ca/?p=4068

- اللائكية الغاليكانية السلطوية (La laïcité gallicane autoritaire)
- لائكية الفصل الكامل (La laïcité séparatiste stricte)
- لائكية الفصل المرن (La laïcité séparatiste accommandante)
- اللائكية الهوياتية (La laïcité identitaire)
- اللائكية الوفاقية (La laïcité concordataire) وهي خاصة بمنطقة الألزاس.

في دراسة أخرى، يضيف نمطاً سابعا يسميه بالعلمانية المنفتحة (La laïcité) ouverte[36]. يستفاد من ذلك إذن أن ثمة تمثلات متعددة مرت منها اللائكية الفرنسية، وهي أشكال حركية لازالت تعتمل وتتفاعل – تجاذبا وتنافرا- حسب ميزان القوى الاجتماعية وما يستجد من وضع وسياق.

في ضوء هذه التمييزات، يحاذر بوبيرو من تضخيم الصورة القومية للعلمانية الفرنسية، والتي نشأت في سياق بناء الدولة المركزية، داعيا إلى رسم مستقبل العلمانية الفرنسية على أساس ميثاق علماني جديد[37]، يقدم إمكانية بناء تصور منفتح لعلمانية غير متصلبة (impénisée)، يقوم على الوفاء لإرثها التاريخي ومكتسباتها، لكن دون السقوط في علمانية هوياتية مركزية، أي بمنأى عن

36- انظر:

- Jean Baubérot, ***Les sept laïcités françaises. Le modèle français de laïcité n'existe pas***, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2015.

37 - Jean Baubérot, ***Vers un nouveau pacte laïque***, p. 22

الدواعي الكلاسيكية التي تعود إلى الصراع الثقافي والاجتماعي على هوية فرنسا، في إطار ما عرف بالحرب بين فرنسا الدينية وفرنسا الحرية والأنوار (la guerre des deux Frances) والتي كانت لها الأثر الحاسم في سيرورة العلمانية الأولى (قوانين جول فيري Jules Ferry 1882) والثانية (فصل الكنسية عن الدولة سنة 1905).

يجابه بوبيرو هنا الدعوات اليمينية التي تروم البقاء في حدود التقليد الغاليكاني؛ لأن مثل هذه الدعوات ترتد في النهاية إلى تكريس علمانية ذات طابع هوياتي، وتسقط في المفارقة التي تجعل منها امتداداً للخلفية التي يصدر عنها الموقف التراثي (patrimonial) المدافع عن الهوية الكاثوليكية؛ كونها تقوم على افتراض وجود ميراث ثقافي للعلمانية يتمتع بالأسبقية والمشروعية هو ميراث الآباء المؤسسين. بهذا الطرح الذي يجمع بين الاستمرارية والقطيعة، يتنزل تصور بوبيرو للعلمانية خياراً ثالثاً مستقبليا، يتجاوز النظرتين النمطيتين: النظرة اللائكية الراديكالية، والنظرة الكاثوليكية التقليدية.

يرى بوبيرو في العلمانية الكلاسيكية ذات الطابع الهوياتي علمانية مزيفة[38]، ولا تمتلك أن تكون خياراً للمستقبل؛ نظرا للسياق الصراعي الذي نشأت فيه، ويدعو إلى علمانية ثالثة تلائم التحديات الجديدة المطروحة، وفي مقدمتها استيعاب التعددية الدينية، وتحديداً في العلاقة مع

[38] - أنظر:

- J. Baubérot: ***La laïcité falsifiée***, Paris, Éd. La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2012.

الإسلام[39]، والقدرة على التعايش الثقافي والاجتماعي، كما تسمح ببناء علاقة جديدة بين الدين والمدرسة العلمانية العمومية، على أساس نموذج بيداغوجي يقوم على دعامتين: تدريس الدين من منظور مقارن، وتدريس البعد الأخلاقي (cours non confessionnels) من الدين [40].

بالعودة إلى أركون، لعله عندما يذهب إلى القول إنه "في مواجهة العلمانوية المناضلة التي تريد استبعاد الدين، يمكن أن ينبثق تصور آخر"[41]، لا يبتعد في مقصوده عن الأفق التصوري الذي رسمته المراجعات الفلسفية والسوسيولوجية التي ذكرنا أعلاه، وعن بعض أغراضها النقدية، خصوصا في موقفها من قصور الصيغ المرئية والمؤسسية للعلمانية في التعاطي مع سؤال المعنى. لذلك، ففي تطلعه إلى علمانية لا تستبعد الدين، لا ينطلق الرجل من قاعدة لاهوتية، ولا يرنو نحو غاية إيمانية، بل تحذوه رغبة في جعل التفكير في العلمانية فرصة لمصالحة التصورين الديني والعلماني على قاعدة فلسفة جديدة للشخص البشري. "فالكنيسة والدولة هما جهازان من أجهزة السلطة، وقد أحسن الغرب إذ فرق بينهما عن طريق العلمنة. ولكن التفريق بين الزمني والروحي والأنماط الإيديولوجية التي اتخذها في الغرب، تتطلب مراجعة جذرية. فالإنسان مركب من كلا العاملين الزمني والروحي، ولا يمكن الفصل بينهما عن طريق شطر الإنسان إلى

---

[39]- Baubérot: "comme en 1905 avec le catholicisme, il faut trouver un compromis historique avec l'islam". ***Vers un nouveau pacte laïque***, p. 215

- Baubérot: " La laïcité doit permettre à l'islam une véritable liberté religieuse ". Ibid.,p. 225

[40] - Cf., ibid, pp: 147-170

[41] - أركون، **العلمنة والدين**، ص. 75.

شطرين"[42]. في هذا القول نلمس ظلال أطروحة مارسيل غوشيه حول استمرار بعد التعالي ودينونة الإنسان للمعنى، رغم فقدان الدين القدرة على إصدار التعليمات.

لا تعني العلمانية إذن حذف كل أشكال التعالي الروحي، وإنما استعادة حوافزه التحريرية ورمزانية الأمل التي يوفرها من أجل مواصلة مشروع أنسنة الإنسان في عصر الخروج من الدين.

2-المشترك بين العلمانية والوحي: إرادة المعنى الانساني.

اختار أركون في معالجته لقضية العلمانية توجيه دفة الاستشكال ناحية سؤال المعنى الإنساني، وبلور مقاربة تقوم على استثمار البعد الأنطولوجي للوحي ووظيفته الأولى باعتباره محلاً لانبثاق الشخص البشري، وتجعله بهذا الاعتبار معادلا موضوعيا للثورات العلمانية السياسية لعصر الحداثة. ينهض هذا الطرح على البحث عن نقطة تلاقي بين الدين والعلمانية؛ من خلال الحديث عن نمط الظاهرة الثورية المشتركة في الحدثين التاريخيين: حدث الوحي، وحدث الثورات الغربية الحديثة. فبغض النظر عن ما يفصل خطاب الوحي - أو الخطاب النبوي le discours prophétique في المعجم الأركوني - عن الخطاب العلماني في النظرة للإنسان والعالم[43]، يلمح أركون إلى وجود مقصدية قيمية مشتركة بين كلا الحدثين في تصورهما للإنسان، ودورهما

[42] - أركون، **الإسلام، الغرب أوربا**، ص. 141.

[43] - المقصود القطيعة التي حدثت مع الانتقال من نظرة للعالم إلهية المركز وإحلال منظور مركزية الإنسان محلها وما رافق ذلك من تغير في بنية ومفهوم الزمن بالانتقال من بنية الزمن الاخروي القائم على فكرة النجاة/ الخلاص إلى زمانية جديدة تقوم على منظور التقدم؛ إضافة إلى تغير صورة الإنسان من التصور الديني القائم على فكرة الإنسان المخلوق والخليفة إلى التصور القانوني باعتباره فرد - مواطن.

التحريري للشرط البشري. فكلاهما يمثل بداية تأسيسية أو تدشينية، أي أنهما ينطويان على "إرادة معنى" وترميز للوجود البشري وتشكيل مشروعية جديدة من القيم العليا التي توجه وتحدد الوضع البشري للإنسان. من زاوية إرادة المعنى هذه، وباعتبارها المقصد الأول الذي يرافق لحظة الانبثاق في كل حدث تأسيسي، فإن المسافة بين الخطابين النبوي والعلماني تصبح قصيرة جدا. فلا شيء يمنع من الاستنتاج مثلا أن "المبادئ الثورية الثلاث: الحرية، الإخاء والمساواة، تعبّر في الواقع عن الجوهر الروحي للوحي"[44].

هناك إذن مقصد خيّر مشترك إزاء الإنسان بين الوحي والثورات العلمانية. لكن، لكي يستقيم هذا الطرح، لا يفتأ أركون يميز بين ثورية خطاب الوحي وبين جمود الأنظمة اللاهوتية (الفقهية والكلامية) التي انبثقت منه. فمكانة الإنسان في خطاب الوحي تعرضت للتقليص والاختزال، بعدما جرى لاحقا استملاك appropriation المعنى الموحى به من قبل القوى السياسية والايديولوجية.

في نقده لمنظومات الفكر الديني، كان أركون معنيا بالكشف عن حتمية انسدادها عندما تشتغل – بعد خفوت ذروة الحدث التدشيني- كمنظومات تأويلية مضادة للإنسان. وفي مقارباته النقدية لمسار الحداثة الأوربية، ظل ذهن أركون موجها بنفس الغاية الناظمة، فما يوجب نقد

[44] - أركون، **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط. 4، 2007، ص. 121.

الأرثوذكسية الدينية هو عين ما يوجب النقد اتجاه الفكر الغربي الحديث والمعاصر، أي البحث عن مصادر جديدة لإغناء نزعة الأنسنة.

بخطاطة التحليل هذه، قارب أركون مسار الفكرة العلمانية ومآلها في التاريخ الأوربي؛ فهناك لحظة تأسيسية ثورية، وهناك مسار لاحق من العمليات والإجراءات التي تستملك جوهر الحدث العلماني، وتحوله إلى رهان سلطة[45]. لا يسلّم أركون بالمفهوم القانوني السائد للعلمانية؛ باعتبارها فصلا بين الكنيسة والدولة، ذلك لأن هذا الفهم نشأ "في ظل صراع على السلطة، أكثر مما هو صراع على المعنى"[46]، وبالتالي، يضيف أركون، "فإن هذه الكلمة لم تعد كافية الآن، ويمكن القول بأنها أصبحت خادعة"[47]، كونها نتاج تسوية مؤسساتية أكثر من كونها ثمرة تقدير تأملي فلسفي عميق لمكانة العامل الديني[48]. وكأننا بأركون يمارس نفس الحذر الذي لمسناه لدى

---

[45] - أركون: " الصعوبة المشتركة التي ينبغي على الأديان والثورات العلمانية الكبرى أن تعترف بها وتتجاوزها هي كالتالي: إن مقصدها الإيجابي الخير اتجاه الشرط البشري (أي اتجاه الإنسان) قد حُرِّف وصودر بانتظام من قبل المؤسسة الكهنوتية الكنسية أو من قبل مؤسسة الدولة من أجل إعادة التفاوتات الاجتماعية والمراتبيات الظالمة إلى سابق عهدها أو توليد مراتبيات جديدة". نفسه، ص. 121.

[46] - أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر**، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط. 3، 2007، ص. 290.

[47] - نفسه. ونقرأ له في موضع آخر: " كلنا يعلم ذلك المبدأ الشهير الذي يفصل بين الكنسية والدولة أو بين الروحي والزمني، وهو إنجاز تفتخر به الفلسفة السياسية الحديثة والقانون الوضعي الحديث، ولا غبار على ذلك. ولكن ألا يعبر أو بالأحرى ألا يتضمن على لا مفكر فيه نفسي وفلسفي وأنثروبولوجي فيما يخص الأنماط التعددية لتحقيق الشرط البشري". نفسه، ص. 339 - 340.

[48] - أركون: " ونجاح العلمنة بدرجات متفاوتة في الأقطار الأوربية قد حُسم كأمر واقع بواسطة القوى الاجتماعية مثل الطبقة البرجوازية من الغرب ثم الثورة الماركسية اللينينية. أقول أنه حسم عمليا بواسطة الصراع والقوة أكثر مما كان عبارة عن موقف فلسفي مقبول بالإجماع في كل قطر وبلد (...) دون أن يحظى بأية محاولة تنظيرية تؤسس له فلسفيا". **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، ومركز الإنماء القومي- بيروت، ط. 2، 1996، ص. 163.

بوبيرو من اختزال مفهوم العلمانية في صورتها الإجرائية المرئية والمحسوسة، تلك التي تفصل عن طريق عمليات وإجراءات تدخلية مباشرة بين المجال الديني والمجال السياسي. فالعلمنة "هي أكثر من مجرد التفريق البسيط بين الشؤون الروحية والشؤون الزمنية. إن تفريقا كهذا موجود عملياً في كل المجتمعات، حتى عندما يتم إنكار وجوده وحجبه بواسطة المفردات الدينية"[49].

علاوة على ذلك، أصبحت العلمانية بدورها سردية تقديسية، تتغذى على متخيل قومي، وها هنا إحدى جوانب احتجاجه على نتائج تجربة العلمنة في النموذج اليعقوبي الفرنسي؛ وخصوصا في إلغاء تدريس الدين في النظام التعليمي[50]، داعيا إلى "ضرورة تجديد المقاربة الفلسفية لهذه العلمنة المزعومة"[51] على حد تعبيره.

جماع القول إذن، لقد انتهت مسارات العلمنة مختزلة إلى دلالتها المباشرة والظاهرة في أوربا عموما، والسياق الفرنسي خصوصا، إلى طمس وإهمال مسألة المعنى دون أن تحل بالجدية الفلسفية اللازمة مسألة العلاقة بين المقدس والدنيوي، في إطار رؤية إتيقية للإنسان. "فالبعد الروحي

---

[49] - نفسه، ص. 180.

[50] - أركون، **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ت. هاشم صالح ، دار الساقي، ط. 4، 2010، ص. 39 - 42؛ انظر أيضا: **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت – لندن، ط. 1، 2001، ص. 301. وأيضا في موضع آخر نقرأ له قوله: "عندما يشتغل المرء في نظام التعليم الفرنسي فإنه يصطدم بجهل مؤسساتي معمم أدى منذ القرن التاسع عشر إلى توليد قارة هائلة من اللامفكر فيه داخل المجال الديني". **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**. سبق ذكره، ص. 262. أنظر كذلك: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط. 2، 2005، ص. 59.

[51] - أركون، **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص. 182.

أصبح معلقا ومطموسا مهملا، بعد أن اختزل الإنسان إلى مجرد وظائف عضوية وحاجات استهلاكية مادية. وأقصد بالبعد الروحي هنا، إغناء الحياة الداخلية أو الاهتمام بها بصفتها مكاناً متميزاً، حيث يشكل الشخص ذاته وينميها بمساعدة أخلاقية المسؤولية. وحول هذه النقطة الأخيرة من المناقشة، لا يمكننا إلا أن نعترف بوجاهة الموقف الذي تتخذه الأديان التوحيدية الثلاثة. وهنا يمكن أن نجد أشياء كثيرة في القرآن والتوراة والأناجيل، ويمكن أن نبني عليها"[52].

على سبيل الختم: العلمانية مكاسب ومثالب

زَعَمنا أن أطروحة أركون تشكل خطاً ثالثا بين مواقف الرفض المبرم لها، وموقف تبشيري احتفائي بعلمانية محددة، نظرياً بفلسفة وضعانية كلاسيكية، وعمليا في تجربة اللائكية الفرنسية. في المحصلة، لا مواربة عند أركون في قيمة المكتسبات القانونية والسياسية والمنجزات التشريعية للعلمانية، لكن لا هوادة في كشف لامفكرها، إذ لم تلامس تلك المكتسبات مستوى آخر من المسألة يتعلق باستمرار الأبعاد الرمزية والروحية في توجيه الوجود البشري، واستمرار نزوع الفرد البشري نحو المطلق.

إذا نظرنا في ضوء هذا الطرح إلى الصلة بين أنطون وأركون، سنجد أن المشترك المفهومي يربط بين الرجلين في حدود معينة، إذ لا يتعدى العتبة الأولى للعلمانية في اصطلاح بوبيرو، أي

[52] - أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**. ص. 254 - 255

حدها الأدنى المتمثل في واقعة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية. عدا ذلك، لا يهم في المقاربة الأركونية البقاء في حدود الفصل المؤسساتي بين المجال الديني والمجال السياسي، ولا يطرح الرجل موضوعه طرحا مانويا، أي في إطار إشكالية العلاقة بين الدين والعلم التي وجهت تفكير عبده وأنطون(53)؛ وإنما يوسع منظور التناول مهتما بتزويد العلمانية ببعد روحي، ينهض بواجب تحرير الشخص البشري ضد كافة أشكال الاستلاب والتقليص التي تعرض لها الجانب المعنوي فيه.

[53] - أركون: "من التبسيط أن نختزل كل هذه الحكاية وكل هذا النقاش إلى صراع ما بين الثيولوجيين الذين يدافعون عن الدين والتقديس من جهة، ثم رجال العلم والعقلانيين أو المفكرين الأحرار الذين دافعوا عن استقلالية العقل من جهة أخرى. ومناظرة كهذه تبقى حاضرة وملحة لا شك في ذلك، لكننا نختزل الأمور كثيرا إذ نطرحها بهذا الشكل. ينبغي تعميق التحليل أكثر فأكثر". **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، المركز الثقافي العربي- الدار البيضاء ومركز الإنماء القومي – بيروت، ط. 3، ص 292

اللجنة العلمية الاستشارية

- د. أحمد شوقي بنبين؛ الخزانة الملكية – المغرب.
- د. عزيز أبو شرع؛ جامعة ابن طفيل – المغرب.
- د. محمد لشقر؛ جامعة مولاي إسماعيل – المغرب.
- د. عبد الله الرشدي؛ مؤسسة دار الحديث الحسنية – المغرب.
- د. مراد تدغوت؛ جامعة جوته – ألمانيا
- د. المختار شاكر؛ جامعة القرويين – المغرب.
- د. مصطفى السعيدي؛ جامعة عبد المالك السعدي – المغرب.
- د. محمد مستقيم؛ جامعة محمد الأول – المغرب.
- دة. لا عائشة عدنان؛ جامعة القرويين – المغرب.
- دة. خير النساء كيكليك، جامعة بورصا اولوداغ – تركيا.
- Dr. Jules Janssens; KU Leuven - Belguim.
- Dr. Delfina Serranos; ILC, CSIC - Spain.

مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط
Rawafed center for Studies and Researches in Maghreb Civilization and Mediterranean Heritage

مركز روافد للدراسات والأبحاث في حضارة المغرب وتراث المتوسط.

مؤسسة بحثية متخصصة في الفكر المغربي-الأندلسي والدراسات التراثية.

Rawafed Center for Studies and Research in the Maghreb Civilization and the Mediterranean Heritage.

A Research Institution Specialized in Maghreb-Andalusian thought and Heritage Studies.

Email: centrerawafed@gmail.com

centrerawafed

جميع الحقوق محفوظة © 2019