

العلمانية في الفكر العربي المعاصر بين القبول والرفض

- محمد أركون وطه عبد الرحمان أمموزجا -

بونمورة جعفر¹

¹ جامعة قسنطينة -2- عبد الحميد مهري

bounemouradjafar@gmail.com

<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-4643-6091>

مرمي سهام²

² جامعة باتنة -1- الحاج لخضر

sihem.marmi@univ-batna.dz

<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0002-8862-6950>

تاريخ الإرسال: 2022/03/01 تاريخ القبول: 2022/03/07

ملخص:

استثارت العلمانية، كونها شديدة الصلة ببناء الأطر الاجتماعية لدى المفكرين استشكالات راهنة كشفت من خلالها الرؤى التي ألت إليها المجتمعات. وبالطرح التساؤلي: هل الممارسات العلمانية، أحدثت فعل التقدم واستمراريتها في المجتمعات أم لا؟ وعليه جاءت هذه الدراسة بهدف بيان المصدر من العلمانية، وتوضيح الدور الذي تقوم به هل ينحصر في مبدأ تحديث المجتمعات، كما أقر به محمد أركون؟ أم ينحصر في مبدأ أن أفق العلمانية عقيم؟ وبالتالي طرح بديل كروية استشرافية تخلص المجتمع العربي خاصة، من مخلفات العلمانية كما أوضحها المفكر طه عبد الرحمان ضمن مشروعية الائتماني. ومن ثمة الوقوف على مشروعية النتائج المحققة إزاء تطبيق العلمانية، في المجتمعات الغربية والعربية على حد سواء. الكلمات المفتاحية: العلمانية النضالية والعلمانية المنفتحة - العمل الديني - سلطة العقل - الممارسة السياسية.

مقدمة:

في القرن الثامن عشر ميلادي أدرك المسلمون حتمية التحديث داخل العالم الإسلامي وهي قناعة ترسخت نتيجة الصدمة الحداثية التي تعرض لها المسلمون بعد مقدم "نابليون بونا بارت" إلى مصر

* المؤلف المرسل: بونمورة جعفر، الايميل: bounemouradjafar@gmail.com

سنة 1798م، وخروج البعثات العلمية إلى أوروبا، ومن هذا المنطلق حاول الفكر الإسلامي إيجاد مخرجاً مناسباً لانقراض العالم الإسلامي من تحلفه وسحبه من هامش التاريخ إلى استعادة مكانته من جديد كحضارة فاعلة، غير أن المفكرين المسلمين اختلفوا في طريقة هذا التحديث فمنهم من استند إلى العلمانية – الحداثة – الغربية – محمد أركون – ومنهم من رفض ذلك تماماً وأقر بضرورة الرجوع إلى الشريعة الإسلامية واستلهاهم مقومات الفلسفة الإثمانية – طه عبد الرحمان –.

وعليه إلى أي مدى يمكن اعتبار الاتجاه العلماني منهج تحديث المجتمعات؟

أولاً: العلمانية أساس تحديث المجتمع الإسلامي عند محمد أركون.

1 مفهوم العلمانية وأنواعها :

إن مصطلح العلمانية من بين المفاهيم الأكثر توسعاً من حيث الدلالة، وهذا راجع إلى استشارتها لإشكاليات وقضايا متباينة ومتعددة، الأمر الذي أدى بنشوء جدال واسع النطاق حولها فأصبحت العلمانية أهم مفهوم يتطلب الضبط والتحديد، وعليه ما المقصود بالعلمانية؟

2 مفهوم العلمانية:

لغة:

في اللغة الفرنسية يستخدم لفظ "laïcité" كلفظ دال على معنى العلمانية، ويقصد بها النظام الذي أبعد الكنائس عن ممارسة السلطة السياسية أو عن التنظيم التعليمي العام (larousse، 1990، صفحة 557)

أما في اللغة العربية لقد شاع استعمال مصطلح العلمانية كترجمة للكلمة الفرنسية laïcité، وذهبت في القول إن هناك اختلاف في طريقة نطق اللفظ هل يقال العلمانية " بكسر العين " نسبة للعلم أم العلمانية بفتح العين نسبة للعالم، وقد اتفقت في الأخير إن العلمانية بفتح العين هي اللفظة الأصح التي تحمل المعنى الحقيقي وتطابق لفظة laïcité الفرنسية .

لدى ورد في معجم الوسيط أن لفظ علمانية أو علماني بفتح العين مشتق من علم أي نسبة للعالم، وهو خلاف الدين أو الكهنوت. (العربية، 2004، صفحة 624)

ومنه يستنتج أن العلمانية خلاف الدين وهي التي تفصل بين الدين والممارسات السياسية.

اصطلاحاً:

في الاصطلاح الفرنسي العلمانية سياسياً ، مبدأ يقضي بفصل الكنيسة الكاثوليكية عن الدولة ، وهو لا يخص دين بعينه وإنما يشمل كل الأديان ، وهو كذلك لا يهتم بمقاومة الاكليروس ولا الإلحاد، انه مرتبط بالفكرة الجمهورية ذاتها، وهو ناتج عن التطور التاريخي الذي كان من نتائجه رد الشيء الكنيسي إلى دنيوي، العلمنة ترجع بالأساس إلى التميز القروسطي بين الزمني والروحي . (frans, 2005, p. 295)

وأما الاصطلاح العربي فقد عرفتھا الموسوعة الفلسفية العربية بأنها : " ليست مذهب فلسفي ، بل مذهب قانوني ، سياسي ولكنها غير منقطعة الصلة بالفلسفة، لأنها في جانبھا النظري نتاج للنظر العقلي ولأنھا في جانبھا العملي تنبثق عن جملة من الممارسات الإشكاليات التي تتصل بالعلاقة بين الدين والدولة، بين السلطة الروحية والسلطة الزمنية، وبالتالي وفي التحليل الأخير الثيولوجيا والانتروبولوجيا، أي بين الإلهيات والإنسانيات. (زيادة، 1988، صفحة 914) (زيادة، 1988) ومنه يتبين أن العلمانية هي ذلك المبدأ الذي يفصل بين الدين والسياسة، والذي يسعى إلى تحقيق الوحدة الإنسانية عن طريق إدخال الأفراد في محيط الأخلاق القائم على المرجعية العقلية لا الدينية ، باعتبار أن الأخلاق عند العلمانيين أخلاق عقلية تتوافق وعقول البشرية جمعاء وفق معيار ما قبحه العقل فهو قبيح وما حسنه العقل فهو كدالك

وحسب قراءة محمد أركون لمصطلح العلمانية من ناحية أصلھا اللغوي فهي تعود إلى الأصل اليوناني لكلمة laicos ، والتي تعني الشعب ككل باستثناء رجال الدين ، بمعنى عدم تدخل هؤلاء في شؤون الحياة العامة ، في حين أن ذات الكلمة laicos في اللاتينية أخذت معنى الحياة المدنية أو النظامية خلال القرن الثالث عشر. (اركون، 1996، صفحة 291)

وقد سار محمد أركون في تحليله لمفهوم العلمانية على عكس ما هو سائد ، فقد رفض النظرة الاختزالية التي تكتفي بتحديد مدلولھا من خلال التميز بين ما هو روحاني وما هو زماني وهو رفض منبثق من إنكاره للثنائية التقليدية "الديني العلماني" اد يعتبر أركون هذا الفصل التعسفي متحقق فعلياً على المستوى التطبيقي للعلمانية في أغلب المجتمعات بحكم إن التاريخ يشهد على إن الكيانات السياسية في مختلف الدول نشأت بمعزل عن الدين باستثناء ذلك التحالف الديني السياسي الذي شهدته بعض مراحل التاريخ بغية الحفاظ على الدولة خاصة في أيام ضعفھا .

وفي السياق ذاته يعرف محمد أركون العلمانية ما نصه: "إن العلمنة بالنسبة لي هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة " (اركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب، 1996، صفحة 10)

مما يعني أن العلمانية تركز الدافعية للبحث عن المعرفة الموضوعية التي تتجاوز حدود الانتماءات الضيقة، وتحفز الإنسان على استثارت قواه العقلية نقدا وتحليلا ومراجعة بغية بناء حصيلة معرفية مؤسسة منطقيا في مجالات الفكر المختلفة .

ومنه يستنتج أن المفهوم الأركوني للعلمانية يراهن على المعرفة كسبيل الانفتاح والتحرر من كل أشكال الدوغماتية.

ولأن العلمانية - حسب أركون - "شيء آخر أكبر بكثير من التقسيم القانوني للكفاءات والمتعددة في المجتمع، إنما أولا وقبل كل شيء مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الروح".

بمعنى أنها متعلقة بالروح الإنسانية من حيث هي كذلك ، اد ترتبط بما هو مشترك " هنا تكمن أساسا وتفرض نفسها بشكل متساوي وإجباري على الجميع دون استثناء " (اركون، العلمنة والدين، الإسلام المسيحية الغرب ، 1996، صفحة 9، 10)، وفقا لمعايير إنسانية خالصة تحترم فيها الذات الفردية كذات واعية حرة تفتتح على النقاش والحوار، ومن هنا جاءت حتمية الارتباط بين الحرية والعلمانية لان انفصالهما يكرس الاستبداد والدوغمائية.

كل هذه الخصائص جعلت أركون يؤمن انه لامناص للعالم الإسلامي من تبني العلمانية كحل للمأزق الحضاري الذي تعيشه المجتمعات العربية الإسلامية .

ب أنواع العلمانية:

يميز صاحب مشروع " نقد العقل الإسلامي " بين نوعين من تمظهرات العلمانية والتي تتمثل في :

العلمانية النصالية:

تتبع محمد أركون واقع التطبيق الفعلي للعلمانية فوجد ما أطلق عليه " العلمانية النظالية" le laicism militant ، والتي تحددت معالمها ابتداء من عصر النهضة ، فهي ترى بان الدين يتعارض مع العقل الحداثي الانواري ، ولذلك فان العلمانية وضعية تؤمن بمنطق التقدم كما أرسى أساسها أوغست كونت، والذي اعتبر إن المرحلة الثيولوجية "اللاهوتية" قد عفي عليها الزمن وأصبحت شيء من الماضي ، ولأن البشرية تسير قدما نحو الأفضل فان ما وصلت إليه من معرفة متطورة بالعالم التجريبي يقصي الموقف الديني

لأنه غدا لا قيمة له، وهذا ما يؤكد أركون بقوله " هذه المرحلة —أي مرحلة التقدم الذي حققه الغرب في ميدان المعرفة— تحذف كليا الموقف الديني وتعتبره شيئا قديما باليا" وهذا الموقف العنيف إزاء الدين جاء كرد طبيعي على التسلط الكنيسي الكهنوتي، الذي فرض نمط معين لفهم النصوص الدينية "ومن هنا نتج الموقف النضالي أو الصراعى المضاد للكهنوت". (اركون، العلمنة والدين، الاسلام المسيحية الغرب ، 1996، صفحة 73)

وقد تعزز هذا الموقف النضالي المادي بفعل الفلسفة الماركسية " فقد نظرت الفلسفة الماركسية لتطور الأمور على هذا الشكل فقط في اتجاه تشكيل نظام معرفي جديد، وإنما أيضا تشكيل فلسفة للممارسة والانخراط السياسي ، هذا الاتجاه أدى بالماركسية إلى نحت منحني معاديا للدين ، فقد راحت هذه النظرية للقول بان : " العامل الديني ليس إلا قشرة سطحية أو دينية فوقية قليلة الأهمية". (اركون، العلمنة والدين، الاسلام المسيحية الغرب ، 1996، صفحة 74)

فالدين شأنه في ذلك الشأن باقي محددات البنية الفوقية، بما فيها الثقافة والفن والعلم... الخ، توجهها بالأساس البنية التحتية ولذلك فان تأثيره ضئيل إنما قورن بأثر النواحي المادية التي تفعل فعلها بقوة في حركة التاريخ كما يرى ماركس.

ان تحديد أركون للعلمانية النضالية بهذا الشكل يعني أن هذا النمط من العلمانية يتجاوز مجرد القطيعة بين الدين والممارسة السياسية إلى الفصل التام ، لتصبح حركة الإنسان في الحياة موجهة نحو بعد أحادي مادي وهذا ما يرفضه أركون ويؤكد على أهمية العامل الديني -البعيد عن الانغلاق - فالإنسان حسبه ليس كتلة مادية صماء بل إن الروح الإنسانية تستدعي حضور التجربة الدينية كقيمة أساسية في الحياة ، وفي ذات السياق يقول : " التجربة الدينية تثبت لنا ،وعلم الأنثروبولوجيا المقارن يثبت لنا أنه لا يمكن أن يوجد مجتمع بشري بدون تقديس أودين (...). فالتقديس حاجة إنسانية والعامل الديني حاجة إنسانية أيضا ". (اركون، العلمنة والدين، الاسلام المسيحية الغرب ، 1996، صفحة 128)

وهو السبب الذي أدى بأركون إلى معارضة إلغاء تدريس الدين على مستوى المدارس والجامعات ، إلا أن ما يصر عليه مفكرنا هو إضفاء طابع الموضوعية والالتزام بالمنهجية العلمية.

العلمانية المنفتحة:

إذا كان أركون قد رفض العلمانية النضالية باعتبارها تختزل الظاهرة الإنسانية المعقدة في بعد مادي وحيد، فانه في المقابل يصر على إيجاد نمط جديد للعلمانية يحترم خصوصية التعقيد الإنساني بوصفه ظاهرة

مختلفة عن الظاهرة الطبيعية ، ويعامل الإنسان باعتباره كائنا مركبا ، وعليه فان العلمانية التي يدعو إليها أركون ويرى فيها انعكاسا ايجابيا على التجربة الإنسانية هي العلمانية التي تراعي أبعاد الإنسان المختلفة بما في ذلك البعد الروحي ، وهو ما اصطلح على تسمية العلمانية المنفتحة " laïcisme auverté القائمة بالأساس على ايلاء أهمية كبيرة للشقين الروحي والمادي للإنسان باعتبارهما مقومين جوهرين يسيران جنبا إلى جنب ، ولا يمكن إقصاء أحدهما على حساب الآخر ، والبتر الذي قامت به الحضارة الغربية حين استبعدت البعد الروحي إلا نتيجة سوء فهم للظاهرة الإنسانية وتاريخها من جهة ، وعدم إدراكها التام لمعنى الإنسانية " . (اركون، العلمنة والدين، الاسلام المسيحية الغرب ، 1996، صفحة 213)

ويدلل أركون كذلك على قيمة البعد الروحي وحضوره القوي في الحياة الإنسانية من خلال احتياج الإنسان الدائم لتلبية مطالبه الروحية، ولئن كانت الثقافة الدينية غائبة إلا أن ذلك لا يمنعه من التعبير عن احتياجاته المادية، إذ أن التوتر الداخلي والحنين إلى الخلود والأبدية يشكلان بعداً أساسياً من أبعاد الإنسان. (اركون، الفكر الاسلامي :نقد واجتهاد، صفحة 262)

فهذه العناصر الوجودية تؤرق الإنسان وتتجاوز حدود عالم الكون والفساد بتعبير أرسطو، لان مثل هذه الاحتياجات تصدر عن حنين الروح إلى عالمها الأصل الذي يقف فيها وراء هذا العالم.

ومن هذا المنطلق فان العلمانية حسب أركون اذا ما أرادت أن يكون لها أثر ايجابي في الحياة فلا بد أن تأخذ بعين الاعتبار الدين كشرط إنساني ضروري لا غنى عنه ، وعلى هذا الأساس يطالب أركون بضرورة "إقامة مقارنة جادة وصارمة إلى ابعد حد ممكن بين البعد الديني بكل ما يعنيه من قيمة روحية بالنسبة للوجود البشري و فتوحات الحرية التي حققها العقل العلماني في أوروبا". (اركون، الفكر الاسلامي :نقد واجتهاد، صفحة 262)

معنى هذا ان اركون يصر على التعامل مع الظاهرة الدينية تعاملًا جديًا من خلال الدراسات المعمقة والمقارنة للأديان باستخدام مناهج علمية حديثة تضمن الحيادية واحترام الرؤى والمواقف المختلفة في ظل تعددية الدينية ومذهبية ، وهذا من شأنه ان يمتص شحنات التعصب والطائفية سواء بين الأديان المختلفة او بين طوائف الدين الواحد ، ولهذا يلجأ أركون على ادخال مادة تاريخ الأديان المقارنة والانثروبولوجيا الدينية (أي دراسة الدين كظاهرة أنثروبولوجية أو انسانية) . (اركون، الفكر الاسلامي :نقد واجتهاد، صفحة 213)

ومبعث تأكيده هذا قناعته بان علم تاريخ الأديان يقف موقف حياديا من كل الأديان و المذاهب والطوائف لأنه يعمل على مناقشة المنظومات الدينية على قدم المساواة وتحليل مضامينها دون تدخل التأثيرات العاطفية التي تقف عائقا أمام فهم الظاهرة الدينية .

اذن إصرار محمد أركون على حتمية العامل الديني كمقوم أساسي من مقومات التجربة الإنسانية ورغبته في التنويه إلى مخاطر اختزال العلمانية في جانب واحد أدى إلى إفراز توغل حضاري يرسخ قيم الاستهلاك وتغيب قيم الروح العليا ، والعولة أوضح مثال على ذلك.

ثانيا : تطبيقات العلمانية في المجتمعات الغربية والعربية الاسلامية .

اختار محمد أركون بعض النماذج التي طبقت العلمانية محاولا من خلال ذلك ان يقارن بين مستويات النجاح التي لقيها هذا الفعل بين دولة واخرى ، ومن هنا نتساءل هل استطاعت النماذج التي اقترحها أركون أن تطبق العلمانية كما تصورها هذا الاخير ؟ .

1 تطبيق العلمانية في المجتمع الغربي (فرنسا أمودجا) .

حسب تحليل أركون للنموذج العلماني الفرنسي يصل إلى حقيقة ان هناك مجموعة من الأسباب التي تضافرت لتحديد معالم العلمانية بفرنسا كما هي عليه الآن ، فالبرجوازية الرأس مالية ساهمت بشكل كبير في فصل ما هو سياسي على ما هو ديني لانه لولا هذه الطبقة مضافا إليها عوامل أخرى لما استطاعت المجتمعات الغربية ان تواجه التحالف الكنسي الملكي ، وقد أسهمت الثورة الفرنسية سنة 1789م في زعزعت الأسس التي تقوم عليها السلطة السياسية والثقافية (اركون، الاخلاق والسياسة ، 2007، صفحة 59)، فما يحسب لثورة الفرنسية انها مهدت لقيام الدولة المدنية المؤسسة على ركائز بشرية ببحثه اقتداء بالثورة الانجليزية التي كان لها السبق في تأسيس أولى الديمقراطيات الغربية ، وبالعودة إلى فرنسا يرى أركون ان هذه الأخيرة وقبل قيام ثورتها " كانت تفرض النظام العقائدي الكاثوليكي على الجميع ولم تكن تسمح للأقلية اليهودية الا بحقوق محدودة ومشروطة وهذا ما قضت عليه الثورة " . (اركون، الاسلام اربا الغرب : رهانات المعنى و ارادات الهيمنة، 1995، صفحة 205)

ورغم أن أركون له مؤاخذات على تطبيق الثورة الفرنسية للعلمانية النضالية بهذا الشكل إلا انه على حد قوله (مكتسب عظيم من مكتسبات الحداثة ولا يمكن التراجع عنه بأي حال من الأحوال " (اركون، الاسلام اربا الغرب : رهانات المعنى و ارادات الهيمنة، 1995، صفحة 205) لان هذه الثورة قد جعلت الإنسان الفرنسي يشعر بوجوده بعد أن كان معتقلا

قابعا تحت السلطة الكنيسة الملكية ، ركز أركون في دراسته للعالمانية الفرنسية على الميدان التربوي التعليمي من خلال تأكيده "المدرسة العامة في فرنسا". أي المدرسة العلمانية التي أسسها "جول فيري" في أواخر القرن التاسع عشر تمنع تدريس المذاهب الدينية بما فيها المذهب الكاثوليكي الذي يمثل أكثر من 90 % من أبناء الشعب الفرنسي." (اركون، الاسلام اربا الغرب :رهانات المعنى وارادات الهيمنة، 1995، صفحة 204)

وهو ما نتج عنه حذف في كل المسائل المتعلقة بتاريخ الأديان والانثروبولوجيا الدينية من ساحة الفضاء التعليمي العام كما يتمثل في تقلبص الاهتمام بهذه المسائل داخل فضاء البحث العلمي أي في المركز القومي للبحوث العلمية الفرنسية والمجتمعات. (اركون، الاسلام اربا الغرب :رهانات المعنى وارادات الهيمنة، 1995، صفحة 206)

وهذا ما رده إلى رغبة السلطة في إضفاء طابع الموضوعية على المنظومة التربوية دون الانزلاق في متاهات التدريس الديني الذي من شأنه أن يكرس التعصب والانغلاق وهو ما يتضاد مع روح الثورة الفرنسية لكن أركون لا يقر بهذه الطريقة في التعامل مع الدين لأنها تشكل نوعا من اللامبالاة الفكرية اتجه البعد الديني للإنسان والمجتمعات، (اركون، العلمنة والدين، الاسلام المسيحية الغرب ، 1996، صفحة 69) فإذا كان أركون قد ربط بين مفهوم العلمانية وإدراك الحقيقة فان استبعاد الدين من حيز الدراسات التربوية يتناقض مع تصور أركون وفهمه لروح العلمانية المنفتحة التي يدعو إليها ذلك نجد إن التلامذة والطلاب الفرنسيون محرومون من أي مرجعية تشرح لهم تاريخ الأديان بصفقتها انظمه ثقافيه وروحيه كبرى عاشت عليها البشرية قرون طويلة ولا تزال هذا الاستبعاد يغيب جزء من الحقيقة الموضوعية التي تدعو العلمنة الأركونية إلى الوصول إليها وهذا ما جعل تقدم الدراسات الدينية متراجع في مقابل القيمة المعطاة لدراسة العلوم المادية وهو ما جعل بعض المفكرين الفرنسيين اليوم يدعون إلى إعادة النظر في المفهوم القديم للعلمنة وتشكيل علمنة جديدة تحضم المكتسبات السابقة وتضيف إليها بعض الأبعاد الجديدة خاصة البعد الديني. (اركون، الاسلام اربا الغرب :رهانات المعنى وارادات الهيمنة، 1995، صفحة 207)

ورغم هذا الاستبعاد إلا إن هذه الرؤية الجديدة لتجربة العلمانية لم تعمل على محاربة الدين واضطهاده كما هو الشأن في الدولة الشيوعية ،الأمر الذي أدى بأركون إلى القول بان "التجربة الفرنسية أو المثال الفرنسي يبقى الأصح ولأجدر والأكثر تحريضا على التفكير والتأمل في ما يخص العلمنة والتعلمن"

(اركون، العلمنة والدين، الاسلام المسيحية الغرب ، 1996، صفحة 79) بمعنى أن هذا النموذج العلماني الفرنسي رغم ما فيه من مؤاخذات إلا انه يبقى النموذج الأسلم الذي ينبغي أن يقتدى به 2 تطبيق العلمانية في المجتمع العربي الإسلامي (لبنان أمودجا)

يؤمن محمد أركون بضرورة العلمانية باعتبارها شرط أساسي من شروط إرساء الحداثة في المجتمعات العربية الاسلاميه وإعادة بعث هذه الأخيرة من جديد لتساير ركب الحضارة الغربية والإنسانية عموما فقد حلل واقع الدول العربية الإسلامية التي تبنت الطرح العلماني ومن بينها لبنان.

إذ يرى أن السمة التي تميز المجتمع اللبناني والتي تتمثل في الانقسام الطائفي ذات أهميه كبيره لماذا؟ لأنها تكشف عن خطورة التطرف الديني التي لا تخص لبنان فحسب بل تشمل عدة دول عربية أخرى من بينها مصر، سوريا، العراق وغيرهما التي تضم أقليات مسيحية كبيره، إلا أن ما يميز الطوائف اللبنانية هو التوترات والمشاعر المضطربة التي تبلغ مداها والتي تجعل من تطبيق العلمانية في لبنان أمر محتوما. وهنا يجعل صاحب مشروع نقد العقل الإسلامي من العلمانية الحل الأمثل لخلق جو من التعايش السلمي وقبول الآخر لتصبح قضية الانتماء الديني قضية شخصية لا تندرج ضمن إطار العلاقات العامة. وبالعودة إلى لبنان نجد أن هناك فرقتين دينيتين ترسخ قيتهما الخاصة وتغذيها بعضيه الانغلاق بهدف تكريس تفوق الأنا بإزاء الآخر وما يعزز من خطورة الأمر أن مثل هذه الثقافة المتكلسة تمر عبر النظام التعليمي بشقيه الابتداء والعالي ولذلك إن أي حل المشكلة اللبنانية ينبغي أن يتخذ كخطوه أولى له، إلغاء نظام التعليم الممارس في كلا الجهتين. (اركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، 1996، صفحة 278)

فهذا التأكيد من طرف أركون مرده اعتقاده العميق بمدى حساسية النظام التعليمي ليس نظام لترويج الإيديولوجيات والسطو على العقول الناشئة انه نظام لتكوين العقليات العلمية المزودة بآليات التفكير المنطقي الصحيح والمنهجية النقدية التي لا تسلم بشيء على انه حقيقه يقينيه ما لم يخضع لممارسه نقديه حقيقه يتبين فيها صوابيه الفكر من خطئه، وهو الهدف الذي لم يزل اركون يؤكد عليه ان الدعوه الى استيراد النموذج العلماني من اجل تجاوز الصراعات الطائفية تبدو حسب أركون دعوه مشكوكا فيها قليلا خصوصا إذا ما علمنا ان الموارده يحتلون موقعا في المجتمع اللبناني متفوقا جدا من الناحية الاقتصادية والثقافية على المسلمين، بهذا يعني ان المسلمين على عكس الموارده لا يمتلكون الامكانيات الثقافية من

اجل اعاده التفكير في الاسلام ضمن توجه علماني. (اركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، 1996، صفحة 279)

فالمسيحية المواريثية كما يرى محمد أركون تتضمن بنه ثقافيه ونمط تفكير يساعدها في الانفتاح على مسألة تطبيق دوله علمانيه عكس جماعه المسلمين التي يفتقد نمط تفكيرها التقليدي المشيع بموروث الغي امكانيه اعاده قراءه الاسلام في اطار رؤيه علمانيه رغم ذلك يصير اركون على ان المجتمع اللبناني لا بد له من دوله علمانيه حياديه تقف فوق الجميع وتعامل الجميع على قدم المساواة، لماذا؟ لان جميعهم مواطنون متساوون أمام القانون وأمام إدارة الدولة ولهم الحقوق نفسها وعليهم الواجبات ذاتها ولا تفريق بينهم من حيث الانتماءات الدينية أو المذهبية أو العرقية (اركون، الاسلام اربا الغرب :رهانات المعنى وارايدات الهيمنة، 1995، صفحة 204) هذا هو معنى الدولة الوطنية القومية التي تذوب عندها الفروقات المختلفة ويتحول الولاء المطلق لدولة القانون ذات المعايير الانسانيه التي يحددها القانون نظام كهذا من شأنه ان يرسى أسس المساواة والعدالة ويكفل الحريات ما من شأنه أن يفتح الباب أمام استثمار طاقات المواطنين لخدمه البلاد عوض استنزافها في القتال والحروب وهذا ما هو مفتقد إلى حد الآن في لبنان وسائر الأقطاب العربية الاسلاميه.

انطلاقا من تتبع تحليل اركون للنموذج الفرنسي واللبناني يمكن الوصول الى ما يلي : كان تطبيق فرنسا ولبنان للعلمانية متفاوتا بحسب استيعاب وفهم كل دولة لفكرة العلمانية ،فرنسا التي خاضت التجربة العلمانية بعد صراع طويل بين الشعب والسلطة خلال الثورة الفرنسية وما اعقبها استوعبت على وجه الحقيقة الأسس والمبادئ الحقه التي تبني عليها العلمانية ،ولذلك كانت تجربتها النجح بالقياس إلى لبنان.

في حين ان النموذج اللبناني توهم أن مظاهر العلمانية هي حقيقتها أو هو أمر أدى بها إلى استيراد قشورها دون لبها، ولذلك لم يغني عنها شيء.

ومن جملة الأسباب التي أدت إلى فشل العلمانية اللبنانية تقلص الأطر الاجتماعية للمعرفة، إذ من المستحيل بناء حداثة بالمعنى الصحيح للكلمة- ما لم يتوفر المناخ الخصب لمعرفة تنبني على منهجية علميه صحيحة في العالم الإسلامي، (مسرحي، 2006، صفحة 123) وعليه لم يستطيع النموذج العربي الإسلامي من تطبيق العلمانية كما تصورها محمد اركون.

ثالثا: العلمانية سبب انحطاط المجتمع العربي الإسلامي عند طه عبد الرحمن

يعتبر النقد خاصية وميزة جوهريه للفكر الفلسفي خاصة إذا اعتمد عليه جل المفكرين والفلاسفة في مناقشه أفكارهم وأفكار غيرهم المطروحة والمتباينة بحسب الطبائع والإيديولوجيات المتبناة، وهذه الميزة أكثرها عرف بها طه عبد الرحمن مكانته من اعتزال صفه التبعية والتقليد لكل ما هو غربي، ويتبين ذلك في الانتقادات الموجهة لمختلف الأسس والمفاهيم اللاصقة بالحدثة الغربية.

وان أهم تلك المفاهيم التي وضعها طه عبد الرحمن في ميزان نقده مفهوم العلمانية، وذلك لعدة اعتبارات من بينها أن: مفهوم العلمانية مستعار وداخل على الفكر والمجتمع العربي الإسلامي الحديث والمعاصر ومنه ما هو النقد الذي قدمه طه عبد الرحمن لمفهوم العلمانية؟ وكيف نظر لمقارنته الروحية النقدية التي أبرزت الجانب السلبي فيها؟

1 نقد مفهوم العلمانية:

في البداية ما يمكن أن يحتذي به في النقد الطهاني لمفهوم العلمانية؟ انه لا يختلف عن السياق المعجمي العربي المتداول.

ويتضح ذلك كليا ضمن محتوى كتاب بؤس الدهرانية، إذ نجد الرؤية النقدية للعلمانية من منظرو طه عبد الرحمن تؤكد ضرورة الفصل بين مصطلح العلمانية بفتح العين ومصطلح العلمانية بكسر العين اذ يقول طه عبد الرحمن: " فتكون العلمانية بفتح العين مثل هي الصورة الدينية التي اختصت بفصل السياسة عن الدين والعلمانية بكسر العين هي الصورة الدينية التي اختصت بفصل العلم عن الدين (الرحمن، 2014، صفحة 11)."

و بعبارة طه عبد الرحمن: " إن ابرز الآليات التي توسلت بها الحدثة في إقامة مشروعها الدنيا إليه تفريق المجموع أو قل آلية فصل المتصل، ولما كان الدين يتصل بمختلف مجالات الحياة وكانت اتصاله بها يتخذ إشكالا وأفكارا متفاوته، فقد من برزت الحدثة لهذه الأشكال المختلفة من الاتصال لتعطل قانون الدين في هذا المجالات الحيوية وقد نسمي عملها في انتزاع قطاعات الحياة من الدين باسم عام هو الدينانية (الرحمن، 2014، صفحة 11)."

ومن هنا يتبين ان مصطلح الدينانية عند طه عبد الرحمن يشمل عدة صور كفصل الدين عن الفن وفصل الدين عن القانون وفصل الدين عن الأخلاق التي أطلق عليها اسم الدهرانية الا أن طه عبد الرحمن خصص اسم العلمانية بفصل الدين عن السياسة واسم العلمانية بفصل الدين عن العلم وكل تلك الفصول تنتمي إلى المعنى العام وهو الدينانية (الرحمن، 2014، صفحة 12) وكلها تخصص بالانفصال عن الدين.

ومنه حسب طه عبد الرحمن فان الدينانية اعم واشمل من العلمانية اذ يمكن القول على سبيل المثال أن كل علماني دنيوي وليس كل دنيوي علماني وبالتالي العلمانية بفتح العين عند طه عبد الرحمن هي المدلول الذي يوافق الاصطلاح الأجنبي "Laïcité" إذا فمفهوم العلمانية عنده محصورة فيما هو دنيوي فقط.

2 نقد مبادئ العلمانية:

لقد اعتمد عبد الرحمن في مقارنته النقدية لمعطيات العلمانية نتيجة لما خلفته من اثار سلبية داخل المجتمع العربي الإسلامي، وحتى عاملها العربي الذي نشأت فيه نشاء طبيعيه، على مبادئها التي تعتبر رسماً لطريقتها في الحياة فكانت المبادئ بالنسبة لطله عبد الرحمن محطة تبين له ضرورة النقد بمن آليه الإقصاء التي انتهجها وكثرة المخاطر التي أفرزتها وقد حددها طه عبد الرحمن في ثلاث مبادئ أساسيه وهي كالتالي:

أ /مبدأ تخصيص الدين

والمراد بمبدأ تخصيص الدين ان الدين شان خاص بالافراد فالكل واحد منهم له حريه المعتقد ويترتب عليه ان الدين لا يتعدد اسم الاخرين كونه شان خاص والثانيه ان الدين لا يقترب بمعامله وهذا راجع لكونها العلماني تنكر العمل الديني حتى لا تتوسع دائرته والثالثه ان الدين لا يتولد منه خلق عالمي ما دفع بطه عبد الرحمن الى القول كما كان الدين بحسب العلمانية امرا ذاتيا فواضح انه لا يمكن ان يورد الا خلقا من جنسه (الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الاصول العلمية في الفكر والعلم، 2012، صفحة 124) بمعنى ان الدين بالنظر العلمانية لا ينتج اخلاقا عالميا لانها بشخص بعينه ما يجعلها عينه لا اجتماعيه مبدأ تعدد الحقيقة

ومقتضى هذا المبدأ في مجمله لا وجود لحقيقه مطلقه او ثابته حتى فبهذا الدين باعتبار ان الحقائق متعددة بتعدد الثقافات ومتغيره بتغير المكان والزمان ويترتب عن مبدأ تعدد الحقائق ثلاث نتائج تقضي على مصداقيه الحقائق اولها ان الحقيقه متغيره في المكان وظروف الزمان التي لا لا

التي لا تفتى تتقلب تؤثر في الحقيقه فتتبدل بتبدلها والثانيه ان التعدد يوجب التسامح بمعنى التسليم بوجود حقيقه من طرف الاخر وجد سماعها والاخذ بها التوافق مع افكارنا وحققنا التباعيه النجاعه في اعمالنا واما الثالثه انه لا دين يفصل غيره فحسب العلمانية كما يقول طه عبد الرحمن ليس اختلاف الاديان اختلافا في الحق وانما هو اختلاف في الباطل والباطل واحد ولو تعددت أشكاله (الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الاصول العلمية في الفكر والعلم، 2012، صفحة 124، 125) بمعنى ان العلمانية وافضل الاديان كما ترى ان اختلاف الاديان ليس بالامر المحمود لانه يقود الى الباطل والظلال .

مبدأ السلطة العقل

ومقتضاه ان العقل ملكة يشترك فيه جميع الأشخاص، كونه اعدل قسمه بين الناس كما أشار إليه ديكرت اذ لا يحتكم بسواه في مختلف القضايا والمسائل حتى وان كانت قيم الأخلاقية لان العلمانية بمقتضى هذا المبدأ تصبوا إلى تأسيس أخلاق عقلية تتناسب وكافة المجتمعات وهذا ما أكدته طه عبد الرحمن في نص له قائلاً: " فلما كانت الأخلاق المطلوبة تحصيلها أخلاقاً مشتركة بين الأمم جميعاً فقد اعتبرتها العلمانية أخلاقاً عقلية في حين اعتبرتها هذا البرلمان أخلاقاً دينية مع أن الأديان تختلف باختلاف الأمم (الرحمن، سؤال العمل، بحث عن الاصول العلمية في الفكر والعلم، 2012، صفحة 126). "

ويتفرع عن هذا المبدأ وفق مطارحات طه عبد الرحمن ثلاث نتائج أساسية تعمل على بزوغ عقيدة اللاعقلانية أولها أن العقل يفصل في كل شيء وفي هذا المقام يرفع العلماني عن العقل كل حد بموجب اعتقاده أن العقل لا يقتاد بحد ما يستلزم القول في النتيجة الثانية التي تنبثق من مبدأ سلطه العقل أن العقل يوجه نفسه أي يسدد أفعاله ويحدد مقاصده من قيمه الجوانية وأما الثالثة تجلت في ان العقل يسوي بين النصوص الدينية فهي أمامه متساوية لا فرق بينها وهذا عائد إلى كونها تخالف جملها مقتضيات العقل الأمر الذي جعلها خاضعة وتابعة لحكمة. (الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية الى سعة الانتمانية، 2012، صفحة 25)

وحامل القول أن هذه المبادئ هدفها الأسمى ترسيخ أخلاق علمانية وضعية لا تحقق التدين كمصدر أو كمرجع بل وترجعه إلى العقل انه هو السلطة العليا في الكون ولا مكان للتدين فيها. ولما حققت العلمانية فعلتها اتجاه الدين والأخلاق خاصة دفعت بمعظم المستطلعين لتجلياتها السلبية إلى إظهار كينوناتها وجذورها المثمرة للسوء التي تعود على الإنسان في شخصه ومنه على عالمه ومنه يمكن حصر آفاتنا بمقتضى المبادئ سالفه الذكر كالتالي:

- أنها تعزز الذاتية في الإنسان
- حققت النسبية ومنه اضمحلال الثابت والمطلق
- خلقت اللاعقلانية بسبب تقديسها المفرط للعقل

3 سلبات العلمانية:

إن الاهتمام الذي حظي به طه عبد الرحمن في سبيل نقده لمناصري العلمانية اتضحت معالمه الابتدائية ولو جزئيا في ثنايا المقومات المبادئ التي تأسس عليها.

وقد اكتملت مقارنته الروحية النقدية الكبرى للوضع العلماني، من خلال كتاباته المنطقية الواردة في مؤلفه روح الدين من ضيق العلمانية التي سعه الائتمانية الذي استدرج فيه مسلماته القابضة على الوجوه المنبوذة من العلمانية ولم تأتي تلك المسلمات من قبل الصدفة وإنما جاءت بعد رؤيتهم الثابتة لتجارب العلمانيين المتعددة، التي عادت على العالم سواء العربي أو الغربي جملة من المخاطر التي وجب الحذر منها ومن ثم الفتنة واليقظة لشروحاتها وآفاقها ويمكن عرضها في العديد من الأقطاب التالية الذكر:

أ ضيق أفق العلمانية :

إن أفق العلمانية ضيق ومقتضى ذلك أن العلمانية كما يراها طه عبد الرحمن تضيق وتنحصر الوجود الإنساني فهي ما هو واقعي فقط، ما يجعلها تنكر حقيقة وجود العالم الغيبي.

هذا التضيق أدى بالإنسان إلى نسيان الدين ليصبح مثله مثل الحيوان، ولم تكتفي العلمانية بهذا الحد بل تمادت إلى درجه تسييد الإنسان والرفع به إلى منزلة الإله المقدس من خلال توهيمه بأنه كامل المستحق للعبودية والتأليه، وقد استأصلت هذا الوضع من صفة الكمال للعالم الغيبي ما جعل طه عبد الرحمن يتعجب من ذلك فهي من جهة عملت على الفصل بين العالمين بين العالم المشاهد والعالم الغيبي ومن جهه اخرى تحتل مبادئ وخصائص العالم الغيب (الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية الى سعة الائتمانية، 2012، صفحة 25) وعن شعار جواز الفصل بين العالم المشاهد والعالم الغيب او الفصل بين الدين والسياسة او رد طه عبد الرحمن المسلم الذي تبطله او قل بطلان المسلمة المسماة بقصور الوجود الإنساني، وقد سمى طه عبد الرحمن مسلمته المضاد لها بمسلمة متعددة الوجود الإنساني الذي يكون فيه الإنسان وعموديا اي متعديا بما نشأ من الجانب الدنيوي والجانب الأخروي (الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية الى سعة الائتمانية، 2012، صفحة 31) اذا حقيقة الإنسان في العالم العربي الإسلامي لا يمكن ان يؤسس لحياته ويقصرها على الحياة الدنياويه فقط بل دائما يتعداها إلى الحياة الروحية التي يعتبرها غايتها من هذه الحياة الدنيائية.

تناقض منطلقاتها:

منطلق العلمانية متناقض كون أن العلمانية تقر بفصل الدين عن السياسة ولا تجده جوهريا في الحياة بل لا ترى له اثر وانطلاقا من هذا القرار جعلها تعترف بالدين من خلال إثبات وجوده بالفصل ما أدى بها بالوقوع في دائرته.

وما يثبت أن دائرة الدين قد احتوتها المبررات التي عرضها طه وهي كالتالي إن إطرارات المسؤولين في الدولة العلمانية أصلهم أفراد يحملون في قلوبهم معتقدات وقناعات لا يمكن أن يتجرد منها أثناء قيامهم بوظيفتهم السياسية من بينها مثلا: العدل، المساواة، الحرية، (الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية الى سعة الانتمائية، 2012، صفحة 211، 212) لان التركيبة النفسية ليس بمقدورها ممارسة أنشطتها المختلفة بمعزل عن أخلاقياتها ومعتقداتها، ويمكن أن يستدل على ذلك أن لكل مهنة أخلاقيات ومبادئ وآداب تحافظ عليها بضمان نجاعتها في الميدان العملي وفي هذا الصدد يقول: "عماد الدين خليل في كتابه تحافت العلمانية وليس من المقبول أن تجربة ممارستها الإنسان في عالمه الباطني، لا تلقى تأثيرها على عالمه الخارجي وعلاقاته وارتباطاته (خليل، 2008، صفحة 82)".

بمعنى أن القيم التي يحملها الإنسان داخله سواء كانت سيئة أو جيدة، فهي حتما تؤثر على أفعاله التي يقوم بها في الخارج أن يكون صداه الداخلي خارجا على هيئته قولاً أو فعلاً.

- إن قلب الإنسان لا يجد الفراغ، والمواد من أن العلمانية أسست لطبيعة الإنسان الفارغة أي اضمحلال جانبه الروحي الذي لا يكتمل إلا به، وهذا ما نفاه طه بشدة من خلال التأكيد على الوصال الموثوق بين الدين والسياسة بمعنى أن الرجل السياسي أو أي رجل آخر لا يحس بالطمأنينة إذا كان يشعر بالفراغ الروحي أو الديني، فهذا الأمر دفع بطاح عبد الرحمن إلى القول بإمكانه عكس المهام بين الدين والسياسة، إذ يكون التعبد الذي هو خاصية دينية أكثر موجود في السياسة والتدبر الذي هو خاصية سياسية أكثر موجود في الدين، (الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية الى سعة الانتمائية، 2012، صفحة 213) لكن العلمانية في مقابل ذلك تصر على انه لا تدبير في الدين كونه بنية قائمة بذاته منفصل عن بنية السياسية القائمة بذاتها أيضا مجال الأعمال الدينية لا تتساوى ولا تشبه أعمال السياسة وفي حقيقة الأمر "إن السياسة الحققة من المنظور الإسلامي هي ما جاء به الشرع ولهذا نقول ان الإسلام شريعة وسياسة ومن فرق بين السياسة والشريعة فقد ظل ففي الإسلام سياسة الخلق مع الله وبيان العبادات" (حسين، 2011، صفحة 56) كما اعترض طه على دعوى لا تعبد في السياسة التي استدل عليها

العلمانيون بأن التعبد يساوي ويقابل التقديس، وهذا الأمر لا وجود ولا فائدة منه في السياسة ما أدى بطله عبد الرحمن إلى القول أن المتأمل في الواقع الإنساني الممارساتي لوجود التعبد السياسي الذي يعني "ممارسه المواطن للسياسة لا كنشاط تديري اعتيادي، وإنما كنشاط تديري أعلى يستحق إضفاء القداسة عليه." (الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، 2012، صفحة 225) وقد تجلت القداسة العلمانية في الفترة الحديثة في عدة ألوان مختلفة من بينها تعظيم السياسة لذاتها فعملت على تفعيل الزوال التدريجي للدين سواء بمحاربة المؤسسات الدينية ومعتقداتها وغرس قيم الحرية والتسامح والمساواة وما إلى ذلك في المواطنين من أجل التمسك بها لكن سرعان ما أضعفت نتائجها شعور البشر بعدم أهميتها لأنها تركت فيهم فراغ كبير في النفوس الأمر الذي دفع بالعلمانية إلى تقوية وتركيز الضمير الأخلاقي فكان سبيلهم في ذلك كما أشار إليه طه عبد الرحمن: "أن ينقلوا إلى العمل السياسي بعض مقومات القداسة التي يختص بها العمل الديني فجعلوا لهذا العمل فهو الآخر معتقدات وطقوسا ورموزا طالبين المواطنين بقوة بأن يخلصوا لها ويضحوا من أجلها كما اخلص أسلافهم للعقائد وشعائر دينهم" (الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، 2012، صفحة 227). ومن كل هذا أوقعت العلمانية نفسها في سلسلة لا حد لها من التناقضات إذ أن المشروع العلماني يرفض من الأصل أن يكون الدين قاعدة للتفسير أي شيء أو حل أي شيء وفي الواقع ان العلمانية تستند وتستعير كما لته مما جعلها توسط دائرته.

تأليه الإنسان:

لقد سعت العلمانية من منطلق مبدأ سلطه العقل إلى تفشي ما يعرف بتأليه الإنسان هذا المنتهي في غاية الخطورة لما ينجر عنه من تشويه وفساد الصورة الحقيقية للإله والارادة نتيجة لمقام به العلمانيون من ماثله بين الوجود الإلهي والوجود الإنساني وبين معرفه الله ومعرفه الإنسان وقد وصلوا لهذا الحد لتأثيراتهم البليغة لعقيدة التثليث والاساطير اليونانية التي ماتركت للاله وقارا ولا احتراما لدرجه أنهم أصبحوا ينسبون لأنفسهم دون تردد كل ما ينسب إلى الإله من كما لات." (الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، 2012، صفحة 194، 195)

فطه عبد الرحمن وضع الافتخار والعلو الذي بلغه الإنسان من خلال تعظيم شخصه ما فتى به إلا عدم إعطاء المنزلة الحققة للالهيه بل انزلوا قيمتها لتساوى مع منزله الإنسان لأنهم سلموا بقدرات الإنسان في كونه طاقه مالكة لنفسه ويعرف ما بنفسه وما يضره اذ لا يخفى شيء عنه في حين كما صرح طه عبد

الرحمن يرفضون المماثلة بين الإنسان والحيوان مع العلم ان الإنسان بإمكانه ان يصبح أكثر وحشية من الحيوان إذ يقول: " طه عبد الرحمن ان المسافة الوجودية بين الإنسان والحيوان متناهية فقد يصير الإنسان بأفعاله حيوانا ولو بقي على صورته بل قد يصير أكثر توحشا من الحيوان نفسه بينما المسافة الوجودية بين الإله والإنسان غير متناهية فلو جمعت كما لات المخلوقات كلها في إنسان واحد لما استحق ان يتأله على غيره ناهيك عن ان يتوهم انه إلهه. " (الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية الى سعة الائتمانية، 2012، صفحة 197)

ورغم هذه الحقيقة الظاهرة إلا ان العلمانيين متغافلين عن أحقيه الخالق أو الإله بالعبودية والتأليه بل أحدثوا نزاعات بين الخالق والعابد وكأنهم أندادا وما النزاع الالهي الإنسان وحده اثبت به جهالته وتحصيلا لما سبق ووفق للمقاربة الروحية النقدية الطاهائية للعلمانية التي مكانتنا من النظر عن كتب في حالة الذي يدعى انه لا وجود للآثار السلبية التي يمكن أن تخلقها العلمانية وهي كثيرة لا تحصى وقد وقف طه عبد الرحمان على أهمها:

- إن أفق العلمانية ضيق
- منطلق العلمانية متناقض
- تأليه العلمانية للإنسان

رابعا : الائتمانية كمشروع تحديتي للواقع العربي

سعى طه عبد الرحمان سعيا جادا إلى بناء نظرية أخلاقية إسلامية معاصرة يضاهي بها الغرب الحديث سواء من حيث المنطلقات أو من حيث المقاصد والفوائد (عدي، 2012، صفحة 110). فكانت الانطلاقة صياغته لمفهوم فريد من نوعه داخل الفكر العربي المعاصر ألا وهو الائتمانية فما المقصود بهذا المفهوم ؟

وما هي أهم المبادئ التي تستند إليها ؟

مفهوم الائتمانية

يتبين مند الوهلة الأولى أن الائتمانية مشتقة من لفظة الأمانة والأمان والأمانة في معجم مقاييس اللغة لفظة مناقضة ومضادة للخيانة والتي تعني السكون إلى القلب وهي التصديق. (زكريا، 1979، صفحة 133)

والائتمانية حسب طه عبد الرحمان إذا تم ضبطها كلفظ مقابل للفظ العلمانية نجده قد أعطاها المفهوم القائم على وصل المنفصل الذي كان في حقيقته متصل وهي واضحة عند الائتماني وبعبارة طه عبد الرحمان "الائتماني هو ذلك الفرد الذي يقول بالوحدة الأصلية بين الدين والسياسة بحيث لا يصح الكلام بصدها عن الحدود بين ما هو تعبدى وبين ما هو سياسي". (الرحمن، دين الحياء :من الفقه الائتماني الى الفقه الائتماني اصول النظر الائتماني، 2017، صفحة 19)

وعليه فالائتمانية هنا مصححة لأخطاء العلمانية التي فصلت بين الدين والسياسة واثبت أنه لا وجود للحدود بينهما بل الدين مجالات للتدبر وأصبحت السياسية مجالاً للتعبد و قد أسس طه عبد الرحمن نظريته الائتمانية لما رآه من انحرافات في بني الإنسان .الذي خان أمانة بآرائه و منه عدم احترام ميثاق التي تقوم و ميثاق تحمل ما استأمنه الله سبحانه و تعالى (حمادة، 2017، صفحة 88)

2- مبادئ الائتمانية :

و حتى يدخل المؤتمن في دائرة تطبيق ميثاق الائتمانية و يحقق فعل التقدم للمجتمعات العربية لابد ان يمثل و يخضع لمبادئ الفلسفة الائتمانية و التي يمكن حصرها في ثلاث مبادئ و هي : مبدأ الشهادة، مبدأ الأمانة، و مبدأ التزكية.

أ- مبدأ الشهادة : و هو المبدأ الذي يعيد للإنسان فطرته، أي يجعله يستعيد جوهره و حقيقة معنى و جوده (ارحيلة، 2016، صفحة 23) و قد استوحاه طه عبد الرحمن من الميثاق الأول للائتمانية الذي شهد فيه الإنسان ربوبية خالقه، وحتى تتحقق هذه الشهادة دون خلل لابد أن يكون الناطق بها قد تيقن كل اليقين بمدى ربوبية ووحداية الله سبحانه و تعالى (الرحمن، دين الحياء :من الفقه الائتماني الى الفقه الائتماني اصول النظر الائتماني، 2017، صفحة 48)

ب- مبدأ الأمانة :

و مقتضى هذا المبدأ جعل الإنسان متحملاً لمسؤولياته التي يقوم بها بموجب كمال عقله. (ارحيلة، 2016، صفحة 23) و قد استوحاه طه عبد الرحمن من الميثاق الثاني .الذي أقر فيه الإنسان بحمله للأمانة (الرحمن، دين الحياء :من الفقه الائتماني اصول النظر الائتماني، 2017، صفحة 28) و المقصود بالأمانة هنا عبارة عن عبادة الله التي ينهض الإنسان بها في كل أعماله بمحض إرادته و لا ينسب منها شيء إلى ذاته " وإذا حافظ عليها الإنسان و تمسك بها عادت عليه بالخير فيستعيد هويته المفقودة.أي أخلاقه التي تحلى عنها جراء إتباعه و تقليده لنمط العقلانية المجردة -

العلمانية- (الرحمن، دين الحياء :من الفقه الائتماري الى الفقه الائتماني اصول النظر الائتماني، 2017،
صفحة 51)

ج- مبدأ التزكية:

و المراد بهذا المبدأ جعل الإنسان في مقام المجاهدة النفسية .التي تحقق له القيم الأخلاقية والمعاني الروحية
المنزلة و قد استوحاه طه عبد الرحمن من المجال التداولي الإسلامي الائتماني . (ارحيلة، 2016، صفحة
24)

و هذا المبدأ وفق المنظور الطاهائي يتخذ صورتين اثنتين هما :

-الارتقاء بالأخلاق كأن يكون أكثر رحمة و أكثر مغفرة لكنها لا تتساوى مع الرحمة و المغفرة الإلهية .
-الارتقاء بالعمل وعن هذه الصورة يقول طه عبد الرحمن: " انه حق (-) تصلح الجوارح بصلاح القلب،
و منهم أن كل إصلاح للعمل هو تصفيته من كل شوائب. بدأ بشائبة الحياة اي عبارة عن تجريد و لا
عمل أعظم من العبادة" (الرحمن، دين الحياء :من الفقه الائتماري الى الفقه الائتماني اصول النظر
الائتماني، 2017، صفحة 56) أي أن التزكية في صورتها الارتقاء بالعمل ترفع الإنسان و تزكية من
الشوائب التي ذابت فيه أثناء ابتعاده عن دينه.

بناء على هذه المبادئ يتبين أن الائتمانية تسعى إلى تأسيس قيم أخلاقية من خلال إعادة إحياء الدين من
جهة و من جهة أخرى إعادة الاعتبار إلى الفكر العربي الإسلامي.
و في إطار المقصد العام الذي نظر إليه طه عبد الرحمن يمكن القول انه يتمثل في بناء إنسان مؤتمن يسير
وفق النهج الأخلاقي الذي ينزهه من مخاطر العلمانية.
خاتمه بالعربية:

بعد دراسة موضوع العلمانية في الفكر العربي المعاصر بين القبول والرفض محمد أركون وطه عبد الرحمن
أتمودجا.

ومعالجة المشكلات المتضمنة فيه يمكن إيراد جملة نتائج وهي كالآتي :

يسعى محمد أركون إلى بيان مدى أهمية العلمانية كمبدأ وكآلية في تحديد المجتمع العربي الإسلامي إذ يرى
في العلمانية المبدأ الذي يحقق حداثة المجتمعات باعتبارها تجربة إنسانية عالمية والعلمانية عنده نوعان
العلمانية المنفتحة والعلمانية النضالية، وحسبه العلمانية المنفتحة هي التي تحقق التطور والتحضر كما

حققت المجتمعات الغربية فرنسا بينما العلمانية في الدول العربية بقيت كشعار فقط لم يدرك لا على المستوى النظري ولا العملي.

و رغم أهمية العلمانية عند محمد أركون إلا أن طه عبد الرحمن وجد فيها المبدأ الذي يغيب كل بوادر التقدم بدليل أنها قضت على القاعدة الأساسية للمجتمع. ألا و هي الأخلاق كونها تنتمي إلى مبدأ الدنيانية الذي لا يعطي قيمة إلا لما هو واقعي مادي، هذا ما جعلها تضيق وترسم حدود الدين و من ثمة الوجود الإنساني ككل. الأمر الذي دفع بطه عبد الرحمن الى بناء مشروع انتمائي كطرح بديل للعلمانية والذي أكد من خلاله أن الإسلام جوهره إيماني والسبيل الإيماني أساس حضارة المجتمع و تقدمه باعتبار أن الإنسان المؤمن حسب طه عبد الرحمن يأخذ بمبدأ أنه لا انفصال بين الدين و مجالات الحياة الأخرى مثل السياسة و تكمن الغاية من الانتمائية إدراك المتخلف للمبادئ التي تقوم عليها و التي تتمثل في مبدأ الشهادة.

مبدأ الأمانة و مبدأ التزكية التي تحقق في جملتها تأسيس حداثة مبدعة قائمة على إعادة إحياء الدين من جديد و صناعة التاريخ للأمة العربية.
ترجمة الخاتمة الى الانجليزية :

Conclusion :

After studying the subject of secularism in contemporary Arab thought between acceptance and rejection, Muhammad Arkoun and Taha Abdul Rahman as a model.

And to address the problems involved in it, a number of results can be reported, which are as follows:

Muhammad Arkoun seeks to demonstrate the importance of secularism as a principle and a mechanism in defining the Arab-Islamic society, as he sees in secularism the principle that achieves the modernity of societies as a global human experience, and secularism has two types: open secularism and militant secularism. Secularism in the Arab countries remained as a slogan only, which was not realized, neither on the theoretical nor the practical level.

Despite the importance of secularism for Muhammad Arkoun, Taha Abdel Rahman found in it the principle that misses all signs of progress, with evidence that it destroyed the basic base of society. It is morality as it belongs to the principle of worldliness, which does not give value except for what is realistic and material. This is what made it narrow and draw the

boundaries of religion and hence human existence as a whole. The matter that prompted Taha Abdel Rahman to build a affiliation project as an alternative to secularism, through which he confirmed that Islam is a fiduciary essence, and the credit path is the basis of society's civilization and progress, given that the trusted person, according to Taha Abdel Rahman, takes the principle that there is no separation between religion and other areas of life such as politics.

The principle of honesty and the principle of acclamation, which achieve, as a whole, the establishment of a creative modernity based on the revival of religion and the making of history for the Arab nation.

قائمة المراجع:

louis mari maraus jean le frans .nouveau voc abulaire de la philosophie et de sciences humaines .paris: armond colin.

le petit larousse .(1990) .librairie larousse . canada.

ابي الحسن الحمد بن الفارس بن زكريا. (1979). معجم مقاييس اللغة. دار فكر للطباعة ونشر.

طه عبد الرحمن. (2014). يؤس الدهرانية: نقد الائتمانية لفصل الاخلاق عن الدين. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

طه عبد الرحمن. (2017). دين الحياء :من الفقه الائتماني الى الفقه الائتماني اصول النظر الائتماني. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والابداع.

طه عبد الرحمن. (2012). روح الدين: من ضيق العلمانية الى سعة الائتمانية. المغرب: المركز الثقافي العربي.

طه عبد الرحمن. (2012). سؤال العمل، بحث عن الاصول العلمية في الفكر والعلم. المغرب: المركز الثقافي العربي.

عباس احمد ارحيلة. (2016). الائتمانية والدهرانية بين طه عبد الحمين وعبد الله العروي. لبنان: المؤسسة العربية للفكر والابداع.

عماد الدين خليل. (2008). تحافت العلمانية . بيروت: دار ابن كثير للطباعة.

فارج مسرحي. (2006). الحداثة في فكر محمد اركون. بيروت: الدار العربية منشورات الاختلاف.

مجمع اللغة العربية. (2004). المعجم الوسيط. مصر: مكتبة الشروق الدولية.

محمد الحضر حسين. (2011). العلمانية وضلالة فصل الدين عن السياسة. القاهرة: دار الاستقامة.

محمد اركون. (2007). الاخلاق والسياسة . بيروت: مركز الانماء.

محمد اركون. (1995). الاسلام اوروبا الغرب :رهانات المعنى وارادات الهيمنة. لبنان: دار ساقى.

محمد اركون. (1996). العلمنة والدين، الاسلام المسيحية الغرب . بيروت: دار ساقى.

محمد اركون. الفكر الاسلامي: نقد واجتهاد. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

محمد اركون. (1996). تاريخية الفكر العربي الاسلامي. بيروت : مركز الانماء القومي.
معن زيادة. (1988). موسوعة الفلسفة العربية. معهد الانوار العربي.
منصر حمادة. (2017). طه عبد الرحمن ،اصول الفلسفة الائتمانية. المغرب: النهضة مجلة فكرية.
يوسف بن عدي. (2012). مشروع الابداع الفلسفي العربي :قراءة في اعمال طه عبد الرحمن. بيروتالشبكة العربية
للابحاث والنشر.

husband lauis maraus jean le francs. (2005). New vocabulary in philosophy and the humanities. Paris: Armond Cullen.
small bounty. (1990). Larousse Library. Canada.
Abi Al-Hasan Al-Hamad bin Al-Faris bin Zakaria. (1979). Linguistics Dictionary. Dar Fikr for printing and editing.
Taha Abdel Rahman. (2014). The misery of Dharaniya: A critique of the separation of morals from religion. Beirut: The Arab Network and Publishing.
Taha Abdel Rahman. (2017). The religion of modesty: From the jurisprudence of its vitality, its vitality, its vitality, its vitality, its vitality and its vitality. Beirut: The Arab Foundation for Thought and Creativity.
Taha Abdel Rahman. (2012). Rouh al-Din: From the narrowness of secularism to legalism. Morocco: Arab Cultural Center.
Taha Abdel Rahman. (2012). Work question Search for scientific assets in thought and science. Morocco: Arab Cultural Center.
Abbas Ahmed Irhilah. (2016). Vivid and masculine between Taha Abdel Hamman and Abdullah Laroui. Lebanon: The Arab Foundation for Thought and Creativity.
Emad Eddin Khalil. (2008). Secular verses in collapse. Beirut: Dar Ibn Kathir for the Press.
joy play. (2006). Modernity in the thought of Muhammad Arkoun. Beirut: Al Dar Al Arabiya Publications Al Khilafat.
Arabic Language Academy. (2004). Intermediate dictionary. Egypt: Al Shorouk International Library.
Muhammed Al-Khidr Hussain. (2011). Secularism and astonishment separated religion from politics. Cairo: House of Justice.
Muhammad Arkoun. (2007). Ethics and politics. Beirut: Alinma Center.
Muhammad Arkoun. (1995). Islam, Europe, and the West: Issues of Meaning and Desires for Hegemony. Lebanon: Dar Al-Saqi.
Muhammad Arkoun. (1996). Secularization and religion, Islam, Christianity, the West. Beirut: Dar Al-Saqi.
Muhammad Arkoun. Islamic Thought: Criticism and Ijtihad. Algeria: National Book Foundation.
Muhammad Arkoun. (1996). History of Arab Islamic Thought. Beirut: National Development Center.

Maen Ziadeh. (1988). Encyclopedia of Arabic Philosophy. Al-Anmar Arab Institute.

Mr. Hamada. (2017). Taha Abdel Rahman, the origins of a dynamic philosophy. Morocco: Al-Nahda Research Center.

Youssef bin Uday (2012). The Arab Philosophical Creativity Project: A Reading of the Works of Taha Abdel Rahman. Beirut, The Arab Network and Publishing.

Secularism in Contemporary Arab Thought between Acceptance and Rejection - Muhammad Arkoun and Taha Abd al-Rahman as a model
Bounmoura Jaafar¹

¹University of Constantine -2- Abdelhamid Mehri
bounemouradjafar@gmail.com

marmi sihem²
²University of Batna-1-Hajj Lakhdar
sihem.marmi@univ-batna.dz

Abstract:

Secularism, as it is closely related to building social frameworks for thinkers, has raised current problems through which it revealed the visions that societies have come to.

By asking the question: Do secular practices bring about progress and its continuity in societies, or not?

Accordingly, this study came with the aim of clarifying the source of secularism, and clarifying the role it plays. Is it limited to the principle of modernizing societies, as acknowledged by Muhammad Arkoun? Or is it confined to the principle that the horizon of secularism is sterile? Thus, an alternative was proposed as a forward-looking vision that rid Arab society in particular of the remnants of secularism, as explained by the thinker Taha Abdel Rahman within the legitimacy of the fiduciary.

And there is an examination of the legitimacy of the results achieved regarding the application of secularism, in Western and Arab societies alike.

Keywords: Struggle secularism and open secularism - religious work - the authority of reason - political practice.