

الممارسة النقدية عند محمد أركون

محمد بن حليمة⁽¹⁾

تمهيد :

لا يمكن الحديث عن الدكتور محمد أركون دون التحدث عن العمليات المتتالية التي يتبعها أو ينتهجها والتي تهدف في الأول والأخير إلى القيام بعملية نقدية لا تعترف بأي حد من الحدود المعروفة أو المتعارف عليها في تراث البحث العلمي الكلاسيكي سوى حد العلم والعقل . إذ يجعل من استعمال المفاهيم العلمية والسوسيولوجية والتاريخية وحتى الألسنية الأدوات المنهجية التي يحاول من خلالها القيام بقطيعة إبستمولوجية ينتقل فيها من دراسة الأديان كل الأديان وليس الدين الإسلامي فقط من الواقع الاجتماعي المعاش الذي يعرفه الشخص البسيط والمتمكن من الفقه في الدين وغيرهم ... إلى واقع سوسيولوجي لا يضع اعتبارات شخصية أو ذاتية أو حتى إبديولوجية للمواقف أو الآراء أو الأحداث والظواهر التي يحاول دراستها .

هذه الدراسة أو هذا النقد العلمي ، حاول من خلاله محمد أركون تناول العقل الإسلامي " ليشمل بعد ذلك العقل الديني عموماً، مبتدئة بالنسق المعرفي الإبستمولوجي منتهية إلى الشق السياسي ، ولا يكتفي البحث بالعرض والوصف ، بل كذلك يحلل وينتقد في إطار احترام حقائق الأشياء كما هي " .⁽²⁾

وفي هذه العجالة سوف نحاول تقديم فكر محمد أركون في مجال الممارسة النقدية ، أو الكيفية التي يقدم بها أركون نقد الدين الإسلامي ، وبالتالي فنحن نحاول القيام بقراءة بسيطة يتم من خلالها تبسيط بعض المفاهيم التي استعملها الدكتور في دراسته أو في مشروعه الفكري الكبير (الإسلاميات التطبيقية) .

إنها محاولة للإجابة على العديد من التساؤلات، حيث اخترنا الكثير من العنواين بنفس الصيغ التي ظهرت في الآونة الأخيرة في العديد من الندوات والملتقيات، وحتى في الجرائد والمجلات . ولعل من أبرز هذه التساؤلات نذكر على سبيل الحصر : كيف تتم الممارسة النقدية عند محمد أركون ؟ كيف انتقد أركون العقل الإسلامي ؟ ما هي الممارسة النقدية للدين الإسلامي ؟ كيف تستطيع هذه العملية من تحقيق الوثبة التي يسعى إليها المسلمون ؟ وغيرها من التساؤلات ذات الصلة بهذا الموضوع .

أولاً : الممارسة النقدية عند أركون

لقد اتفق كل الذين اهتموا بالإنتاج الفكري للدكتور محمد أركون، سواء المؤيدين له، المتحاملين عليه أو الواقفين في صف الحياد، الذين ينظرون إلى الإنتاج دون النظر إلى الإسقاطات الذاتية أو الخلفيات الإيديولوجية أو الدوغمائية المتعصبة لرأي دون الآخر . قلت اتفق كل هؤلاء جميعاً ودون استثناء أن أركون أقام عملاً أو ممارسة نقدية للدين للإسلامي من خلال دراسة الظاهرة الدينية، هذا النقد الذي وجهه إلى العقل الإسلامي ثم الانتقال إلى العقل الديني .

لقد اهتم أركون بعرض المناهج الجديدة المستعملة في العلوم الاجتماعية وحاول تطبيقها على الواقع الاجتماعي الإسلامي، أي القيام بنقد معرفي علمي . إبستمولوجي . لاستخلاص نتائج تمكن العالم العربي والإسلامي من القيام بالوثبة المنتظرة من أمة لديها مقومات الريادة ، وهو ما نحاول التطرق إليها من خلال النقاط التالية:

1 - تناول العلمي للظاهرة الدينية

يرى أركون ، أنه من أجل فهم الدين وتقديم الحلول اللازمة والضرورية ، وانتقال العقل الإسلامي من الجهل المقدس إلى قيام النهضة الإسلامية الجديدة ، يجب فهم والتبحر في الكثير من العلوم المتخصصة ، فهو يلح ومنذ سنوات "على ضرورة دراسة العلم الأنثروبولوجي وتدرسه ، فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل (السياج الدوغمائي المغلق) إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير..."⁽³⁾ . فالعلم الأنثروبولوجي يُعَلِّم حسب الدكتور الباحثين كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة ... ، وهو ما يجعلنا نعيد النظر في

جميع العقائد والسنن الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامة ... يقول : " فالقرآن هو الذي أقرّ بأفضلية القصص على الأسطورة كوسيلة لتقديم التعاليم الإلهية المتعالية والعلم الموثوق به كبديل لأساطير الأولين " .⁽⁴⁾

فأكون يقصد الاستفادة من المنهجيات والمفاهيم الجديدة التي إذا ما طبقت على دراسة الظاهرة الدينية، تؤدي إلى إثراء التأويل وتعمقه كثيراً. وهو ما يجعل دراسة الظاهرة الدينية مهما كانت، سواء الدين الإسلامي الذي عمل على تطويره ودراسته دراسة خاصة، أو حتى الديانات الأخرى السماوية التوحيدية أو الوضعية الحالية منها أو القديمة. فموقفه واضح في هذا الإطار، وهو القيام بتناول علمي للظاهرة الدينية، حيث يكون اختصاص الأنثروبولوجيا دراسة الظاهرة الدينية، ويكون اختصاص الإثنوغرافيا والإثنولوجيا دراسة العقائد والطقوس، وهي كذلك مجالات خصبة لعلم الاجتماع وعلم الألسنيات وعلم التاريخ .

ويعود ذلك كله إلى كون الاهتمام بالبحث في الظاهرة الدينية يؤدي إلى التنوع في وجهات النظر، بل وحتى تناقضها، حيث يصب هذا الاهتمام في اتجاه من الاتجاهين، فهو اتجاه أو " المنزع الاعتقادي ، وهو بحث المؤمنين بديانة في شؤون ديانتهم، والآخر المنزع العلمي الوضعي، وهو يسعى إلى الإحاطة بالظاهرة الدينية معتقداً الاهتمام بالجانب النفسي أو الجانب التاريخي أو الجانب الاقتصادي أو الجانب المعرفي".⁽⁵⁾ أي استعمال المناهج الحديثة التي تطبق آليات وأدوات العقل المستقل عن كل البديهيات والمسلمات التي تعرقل السير العادي للدراسة العلمية ولا تجعل العقل يقوم بقطيعة مع الواقع الاجتماعي الذي يحيا فيه ويتفاعل معه بصفة عادية .

ويظهر اهتمام مختلف العلوم بدراسة الظاهرة الدينية من خلال محاولات التخصص، حيث يدرس علم الأديان بشكل عام الممارسة الإنسانية للدين، حيث تكون الممارسة الدينية نوع من الرقابة ووسيلة لتعرف الإنسان على العالم الذي يعيش فيه . في حين يدرس تاريخ الأديان ديانات العالم القديمة والجديدة ومعرفة حقيقتها واكتشاف الاختلاف والتشابه الموجود بينها . وتأخذ العلوم الأخرى جوانب مختلفة يمكن أن تلتقي فيها مع علوم أخرى ويمكن أن تختلف، لكنها تستعمل في تقنيات علمية تعتمد العقل، وتحاول دراسة الدين ليس من منطلق المعتقد المؤمن الذي يحاول التعرف أو التعمق في الدين الذي يؤمن به، ولكن من خلال الباحث العالم الذي يدرس الظاهرة الدينية من منطلق علمي بحث .

2 - إستيمولوجية أركون

لا يمكن إنكار انتماء محمد أركون للعالم العربي والإسلامي، فهو ابن الجزائر أباً عن جد، وتأثير هذا الأصل يجعل منه يفكر في الدين الإسلامي ومحاولة النهوض به، فهي التي أخذت كل تفكيراته وجهوده الفكرية والعلمية، رغم اتحاده بكل الأنواع، ولعل أبرزها اتحاده بالكفر أو الردة أو الخروج عن الملة، مثل ما قدمه به أحد الأصوليين، حيث يقول: " وهو علمان. أي أركون. يدعو إلى التعامل مع الإسلام. والقرآن والسنة بالمقاييس الغربية، وبلاستفادة من المعطيات التي خلفها ماركس ونييتشه وغيرها . ويعتبر الدين الذي ينتهجه الناس مجموعة من المعطيات البطركية التي خلفها الفقهاء وأسبغوا عليها صبغة القداسة. والرجل أمة وحده في منهجه وحره الشرسة التي تحتاج إلى حنكة لمتابعة".⁽⁶⁾ ليصل إلى حكم قاص يقول فيه: " هذا الكذاب الأشهر".⁽⁷⁾

منذ انتقاله إلى فرنسا، الاستقرار فيها وللتجنس بجنسيتها والدراسة فيها، ومن ثم التدريس فيها، مرحلة طويلة من العمر، استطاع فيها محمد أركون أن يؤثر ويتأثر، فهو دون شك متشبع بثقافة المجتمع الفرنسي العلمية، متأثر بالنقد المعرفي والإستيمولوجي الذي عرفته فرنسا في تلك المرحلة، حيث شهدت الفترة التي درس فيها وعمل فيها كمحاضر في السربون طفرة علمية، حيث تم الاهتمام كما هو معروف بفلسفة العلم. وهي كذلك الفترة التي شهدت بحوثاً كثيرة وكثيفة في نظرية المعرفة العلمية .

الفترة التي عايشها أركون، تعتبر من الفترات الخصبة في مختلف العلوم، وخاصة في علم الاجتماع، حيث طغى البحث المنهجي على مختلف العلوم، وعمدت مختلف الدراسات إلى إيجاد وتوضيح أدوات تحديد العلم وكذلك تحديد المفاهيم والمصطلحات التي تقترن به ومن ثم تحديد المناهج والوسائل والأدوات التي يصل بها العلم إلى تحقيق النتائج . وكذلك جانب آخر له من الأهمية، وهو علاقة العلم . أي علم من الحقل المعرفي . بالفلسفة والإيديولوجيا، وآليات ومنطلقات هذا العلم الفكرية في تحديد معالم الخطاب المستعمل ووسائله في التفسير والتحليل والتأويل . هذا كله، وغيره من الأدوات، كانت ولا زالت معالم الفلسفة الفرنسية المعاصرة، خاصة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ومن أشهر الفلاسفة المعاصرين في فرنسا الذين عرفوا بهذا التوجه الإستيمولوجي، أو الدراسة النقدية للعقل الغربي نجد: ميشال فوكو، بول ريكور، بيار بورديو ، كلود ليفي ستورس، ديريدا وغيرهم. عايشهم محمد أركون وتأثر بطريقة معالجتهم الإستيمولوجية للمختلف

المواقف والآراء والظواهر، لذلك نجد أن تناول الدكتور محمد أركون للعقل الإسلامي غلب عليه، بل وسيطر عليه الموقف الإبتيمولوجي، أي " مفهوم هذا العقل وخصائصه ، كيفية اشتغال هذا العقل بموضوعه، إنجازات هذا العقل المعرفية أو آلياته ووسائله ومناهجه، علاقة هذا العقل بموضوعه، إنجازات هذا العقل المعرفية، ظهوره في التاريخ، مراحل تطوره، أهم التغيرات التي عرفها، وذكر خصائصه وإبراز تجلياته وأخيراً تحديد إمكانياته وحدوده المعرفية".⁽⁸⁾

لا نجد إلا القليل النادر أين خرج أركون في كل كتاباته، تصريحاته أو مقالاته عن الإطار المنهجي والإبتيمولوجي، فكانت كل لقاءاته محاولة لشرح الطريق المنهجي الذي يمكننا من فهم الطريقة الإبتيمولوجية التي تخرجنا من ذلك الغطاء الدوغمائي المتعصب، أو التحرر من السياج الموضوع من طرف الدارسين الذين يبحثون في الدين الذي يؤمنون به. لأن البحث العلمي المتخصص يختلف اختلافاً جذرياً عن البحث الذي يقوم به الباحث المؤمن الذي يحاول به معرفة الديانة التي يؤمن بها والتي تسقطهم في الكثير من الأحيان إلى عرقة إبتيمولوجية كبيرة وشاملة للوعي الإسلامي المعاصر، "تلك العرقة التي تجعل الجماهير، بل عدداً كبيراً من المثقفين يجهلون أو يرفضون الطرق العلمية لإنقاذ العقول من شر الإيديولوجيات المتلاعبة بالنفوس".⁽⁹⁾

3 - أركون وأحداث 11 سبتمبر

تعتبر أحداث 11 سبتمبر من بين المواقف القليلة جداً التي خرج فيها أركون عن منهجيته في الطرح، التفسير أو التأويل، حيث تحدث عن السياسة ودور هذه الأحداث في تغيير العديد من المفاهيم، لكنه اغتنمها فرصة للحديث عن الكثير من المفاهيم القديمة التي رافقت العهد الاستعماري، وعلاقة الغرب بالعالم الإسلامي ونظرتهم للعرب والمسلمين. لقد خصص في هذا الإطار كتاب بأكمله للحديث عن 11 سبتمبر وهو الكتاب الذي أصدره مع جوزيف مايل، تحت عنوان: " من مآخاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر".

هذا الكتاب هو حوار شيق بين مختصين في شؤون العالم العربي والإسلامي، محمد أركون من جهة وجوزيف مايل من جهة أخرى، أين حاولا تبين معاني هذه الأحداث التي أيقظت العديد من المفاهيم والاختلافات الموجودة بين العالم العربي والإسلامي وبين الغرب، وأعادتا إلى الأذهان الكثير من التساؤلات والاستفسارات حول مستقبل العلاقة بين الطرفين، وخاصة مستقبل الإسلام في ظل قوة الغرب وضعف ما يسمى بالشرق. هذه الخلافات ليست فقط على المستوى الشعبي، بل على المستوى النخب والمسؤولين.

في سياق استذكار ما يعرف العالم العربي الإسلامي والعالم الغربي، يقول محمد أركون: " هذه الاستذكارات تسمح لي بالتشديد على أن 11 أيلول / سبتمبر، منظوراً إليه من الجنوب الغربي للمتوسط، هو بكلية الوليد التاريخي لخصومة قديمة بين المسيحية والإسلام، والمنعطف الحاسم في معركة كان ينبغي لها أخيراً أن تصل إلى إجابات بمقدورها أن تؤسس لتاريخ تضامني لحمل الجغرافيا السياسية، والجغرافيا التاريخية المتشكلة من قبل المتخاصمين الثلاثة: الإسلام وأوروبا والغرب".⁽¹⁰⁾

فكان هدف أركون من خلال هذا الكتاب، وهذه الدراسة العلمية الناقدة هو "إعادة التفكير في مفاهيم: الجهاد، الحرب المقدسة، الحرب العادلة، ليقف موقف المؤرخ الناقد للفكر الإسلامي وللحداثة الغربية وموقف الأنثروبولوجيا من حيث هي ممارسة نقدية للثقافات وللصيّغ المقدسة لبلورة ما يسمى الجهاد أو الحرب العادلة. نتيجة أنظمة القيم الموروثة عن التقاليد المنبثقة عن تفكير الثقافات المبحلين التي تحتاج إلى نقد جذري لأفكارنا تترنح بين الخير والشر، بين العدل والظلم، الصادق والكاذب بين القانوني والإجرامي، بين المساواة والتفاوت، بين الطيب والخبيث، بين الالتزام والانفلات الأخلاقيين، بين الحضري والوحشي ...".⁽¹¹⁾

فالتقديس حسب أركون انتقل من الناحية الدينية إلى الناحية العلمانية وفق ثلاث مفاهيم مرتبطة ارتباطاً وثيقاً وهي: العنف التقديس والحقيقة، حيث تكون هذه المفاهيم موجودة عند الطرفين ولكن باستعمال مصطلحات جديدة، مثل: الحرب المقدسة أو الجهاد في الجانب الديني، يقابله الحرب العادلة أو القانونية أو الشرعية الدولية في العلمانية. وبالمقابل، تمت قراءة مدلولات فقه الجهاد الإسلامية تم بلورة مفاهيم مقابله مثل: نشر الديمقراطية في العالم. ليبين هذا التقابل، وهذا التعامل الميَّت والمبني على خبث للطوية معالم الصراع الدائم بين الإسلام، أوروبا والغرب منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، والذي تجدد بتجدد المفاهيم ودخول بعض المفاهيم الجديدة مثل: عصر التكتلات، تعدد الثقافات، صراع الحضارات والأديان، عهد العولمة وغيرها من المفاهيم التي صاحبت هذه التغيرات والتحولات التي يعرفها العالم، خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001.

ثانياً : محمد أركون ونقد فهم الإسلام

إننا نركز على الدين الإسلامي دون غيره من الديانات . توحيدية سماوية أو وضعية، وذلك لأن الأمر يهم العالم الإسلامي الذي ننتمي إليه، من جهة، وكون محمد أركون ينتمي إلى هذا العالم رغم كل الذي قيل عنه من جهة ثانية، ومن جهة ثالثة كون أركون نال انتقادات لاذعة أوصلته لحد التكفير من علماء يدعون انتماءهم لأهل السنة والجماعة، فكان انتقادهم مبني على بحث المؤمنين بالديانة وليس الباحثين فيها .

أما الجانب الإبيستيمولوجي الذي اعتمده أركون في نقد الإسلام فكان " تأثير الإسلام على كل أصعدة الوجود، الفردي والجماعي، كان دائماً ثابتاً، عميقاً، مستمراً حتى يومنا هذا " (12) وهذا يعني أن اهتمام أركون بالظاهرة الدينية الإسلامية كان من أجل فهم الشروط والآليات التي تتحكم في إدراك وفهم المسلمين لدينهم، والتي تقود حتماً إلى فهم الواقع الاجتماعي ومحاولة اقتراح حلول النهضة. فكانت الظاهرة الدينية من هذا المنطلق الموضوع المركزي للبحث، فالمكانة " التي يحتلها الدين في المجتمعات الإسلامية والعربية المعاصرة هي من الهول والضخامة إلى درجة أنه يمكننا اعتبارها بمثابة المسألة الأولى والأساسية التي ينبغي على المثقف أن يهتم بها " (13) ولا ينبع اهتمام أركون بالظاهرة الدينية في المجتمعات العربية والإسلامية فقط من اعتبارات إبستيمولوجية، أو لأن هذه المجتمعات تظل (...) دون الحد المطلوب من حيث الدراسة والتحليل، كما يؤكد، إنما أيضاً من اعتبارات علمية، ذلك أن سوء معرفة هذه المجتمعات يمثل جانباً هاماً جداً من التخلف التاريخي الذي تعاني منه " (14)

فأركون يقر بالجانبين معاً، أي أنه من خلال دراسة الظاهرة الدينية لا محالة سوف يتمكن الباحث من معرفة طريقة تعامل المسلمين مع الدين، ومع تأثيراته في الحياة الاجتماعية . ومن أن دراسة الظاهرة الدينية تعتبر الطريق الأمثل الذي يمكن الباحث من سبر أغوار المشاكل أو المعيقات النفسية والذهنية وحتى الاجتماعية، والتي تقف أمام نخوض الأمة العربية والإسلامية بنفس الطريقة التي قامت بها حضارة القرون الأولى من الإسلام .

هذا التمهيد، أو التعامل الأولي مع الكثير من المعطيات التي تخص الدين الإسلامي، يقودنا إلى تسليط الضوء على العديد من الأفكار التي تبناها محمد أركون، والتي أراد من خلالها محاولة تجديد أو على الأقل طرح جملة من الأفكار يمكن في المستقبل القريب التطرق إليها بكل حرية، دون الخوف من سوط التكفير أو الإخراج من الملة أو حتى الردة، وهي جملة التهم التي اتهم بها الدكتور، ومن بين النقاط نذكر ما يلي :

1 - الفهم الكلاسيكي :

ويقصد أركون بالفهم الكلاسيكي للإسلام، الدراسات الاستشرافية للدين والعالم الإسلامي، أو ما يسمى بالاستشراق، والذي يعني " أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى (الشرق)، وبين ما يسمى في معظم الأحيان (الغرب) " (15) وهو بذلك " أسلوباً غريباً للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه " (16)

وهي نظرة غالبية المفكرين الذين أرادوا دراسة الفكر العربي والإسلامي من أبناء هذا الفكر، أمثال إدوارد سعيد، حسن حنفي، نصر حامد أبو زيد، عبد الله العروي وغيرهم كثير ... لأنهم كانوا ينظرون إلى الاستشراق ألا أنه ليس فقط مجرد موضوع أو مجال سياسي تظهر ملامحه بصورة سلبية في الثقافة أو في البحث العلمي أو في المؤسسات، بل أنه " الوعي الجغرافي السياسي المبثوث في النصوص العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية واللغوية، وهو تطوير تفصيلي ليس فقط للتمييز الجغرافي الأساسي، بل أيضاً لسلسلة كاملة من (المصالح) التي يستعين في تحقيقها والحفاظ عليها بشتى الوسائل " (17) يقول أركون : " ينبغي علينا القول أن هذه الإسلاميات الكلاسيكية هي عبارة عن خطاب غربي عن الإسلام، وهو صادر عن اختصاصيين باللغات الشرقية . إن علماء كهذا يشكّل منذ القرن التاسع عشر ممارسة معرفية ملتزمة وغير ملتزمة في الوقت ذاته . أقصد بالالتزام هنا الالتزام الإبيستيمولوجي . إنها ملتزمة بمعنى أن المستشرقين ينتمون إلى ثقافتهم الخاصة عندما يراقبون الإسلام " (18)

ويرجع ذلك إلى كونهم لا يهتمون للواقع الاجتماعي الذي يعرفه العالم الإسلامي، بل إنهم " لا يبالون إطلاقاً بمصير المسلمين والمجتمعات الإسلامية عندما يدرسون الإسلام أو يكتبون عنه . فهذه ليست مشكلتهم، كما يقولون صراحة حتى يومنا هذا " (19) فهم

يفسرون ويترجمون وينقلون فهمهم الخاص للإسلام وللظواهر الدينية، ويعتقدون أن الظاهرة الدينية في المجتمعات الإسلامية ليست لها أي علاقة علمية أو معرفية بالظاهرة الدينية في المجتمعات المسيحية، بل إنهم يعتقدون " باختلاف المسألة جذرياً في كلتا الجهتين ولا رابط بينهما. وبالتالي فهم لا يدرجون الإسلام، إبستمولوجياً، ضمن إشكالية عامة تخص الظاهرة الدينية مجملها أو أنهم إذا ما أدخلوه في دراسة مقارنة فإنها تكون إبديولوجية أو لاهوتية أكثر منها علمية بحتة ". (20)

يحاول أركون توضيح الأسباب التي جعلت من الفهم الكلاسيكي للدين الإسلامي أو الاستشراق لا يصل إلى تحقيق أهداف علمية بحتة، بعيدة عن الإيديولوجية وعن الخلفيات العقائدية أو حتى الطبقية، فاستخدام المستشرقين لمناهج قديمة، لا يمكنها نقل الظاهرة الدينية من دائرة الأساطير والسحر إلى الظاهرة العلمية التي يمكن تطبيق المناهج العلمية الجديدة . فحتى تطبيق المناهج القديمة ، كالمناهج الفلولوجية كان من أجل استخراج تأثير التوراة والإنجيل في القرآن الكريم ، لكنها " بقيت عبارة عن دراسة مقارنة شكلانية مركزة على الصيغ التعبيرية، بل وحتى على الكلمات وأنسابها التاريخية". (21) وهو من بين الأسباب التي ينتقد بسببها أركون الاستشراق، حيث لم يركز المستشرقون على الدراسات التي مكنتهم ومكنت من قلبهم العديد من العلماء والمفكرين من القيام بوثبة حقيقية مكنتها من التطور والنهوض .

يعتبر أركون بأنه بإمكان تطبيق المناهج الحديثة على الظاهرة الإسلامية تمكن الدين الإسلامي ومن ثم الأمة الإسلامية من التطور والرفق والعودة إلى الريادة، وكان ينتظر من المستشرقين التحلي بالموضوعية ودراسة الظاهرة الدينية دون تحيز أو خلفية، حيث يقول في هذا السياق: " أما البنى السيميائية أو الدلالية للخطاب الديني، والدور الأساسي للمجاز، والبعد الأسطوري للقصاص الدينية، أي باختصار كل المقولات المؤسسة لخطاب الوحي الذي انبثقت عنه النصوص المقدسة من قبل الطوائف الدينية والتي تُشكل بعض تجلياته وتجلياته فقط ، أما كل ذلك فقد بقي مجهولاً بشكل كلي أو شبه كلي من قبل المنهجية الاستشراقية". (22) أي أنه يعيب على الفهم الكلاسيكي للإسلام اكتفائه بالقراءة الفلولوجية للقرآن الكريم، وتركيزه على عناصر معينة أو على الممثلين البارزين وتناسيه للفكر الإسلامي المهمش والشعبي. ثم يتجاوز هذا الانتقاد " ليشمل مجمل الفكر الفلسفي الغربي عامة في موقفه من الإسلام ، مشيراً بهذا الصدد إلى النقص الثقافي والعقلي للنظريات الفلسفية الكبرى المبنية جون أن تأخذ بعين الاعتبار تجربة الإسلام التاريخية بصفاتها إحدى التجارب العالمية الكبرى . رافضاً أيضاً انحصار فكر فلاسفة الغرب بما فيهم الأكثر تحرراً من نزعة التمركز حول الذات الغربية فوكو ، هابرماس ديريدا وغيرهم ، داخل إطار قطيعة عقلانية مقطوعة عن كل علاقة بالبعد الديني ". (24)

2 - الإسلام والعلمانية :

لا بد أن نشير في البداية أن العلمانية بكل مدلولاتها كلمة دخيلة على المجتمع الإسلامي، فهي " بضاعة غربية لم تنبت في أرضنا، ولا تستقيم مع عقائدنا ومسلّماتنا الفكرية". (25) فالمجتمع الإسلامي يعرف امتزاجاً كاملاً بين الدين والدنيا، " امتزاج الروح بالجسم، فلا يوجد شيء منفصل اسمه الروح، ولا شيء منفصل اسمه الجسم، وكذلك كان الدين والعلم، أو الدين والدنيا، أو الدين والدولة في الإسلام". (26) وهذا ما يدل على أن مصطلح العلمانية بالمفهوم الفكري لا الديني "مصطلح خلافي جداً، شأنه شأن مصطلحات أخرى مثل: التحديث والتنوير والعولمة، شاع استخدامها وانقسم الناس بشأنها بين مؤيد ومعارض. ولعل مصطلح العلمانية بالذات أكثر هذه المصطلحات إثارة للفرقة ". (27)

فالمجتمع الإسلامي عموماً ، يرى أن العلمانية " لا علاقة للإسلام والمسلمين بها وأن ما حدث هو أن بعض المفكرين العرب ... قام بنقل الأفكار العلمانية الغربية وأنهم تسببوا بذلك في نشر العلمانية في بلادنا ، بل يذهب بعضهم إلى أن عملية نقل وتطبيق الأفكار العلمانية تتم من خلال مخطط محكم ، أو ربما مؤامرة عالمية يقال عنها أو لها أحياناً صليبية أو يهودية أو غربية "، (28) بل يذهب البعض إلى أكثر من ذلك ، حيث توصف على أنها نبت شيطاني خبيث وافر من الغرب ، ومفهوم إلحادي دخيل على مفاهيم المجتمع، وتخطيط مبيت من الصهيونية. وكلها تؤدي إلى الكُفر والرذلة والإفساد في الأرض. فهي ردود فعل عنيفة جداً ضد العلمانية من طرف العديد من الفئات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي باعتبارها، أي العلمانية تمثل إبديولوجية غربية ، خطيرة ومعادية ومتمزجة بمفاهيم الإلحاد والمادية الغربية . فهذه الفئات تؤمن أن لا خير في كل غريب غربي يحمل أو لا يحمل أي ديانة من منطلق لن يرض عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم

مما سبق، قد تكون هذه نظرة أرثوذكسية على حد تعبير أركون، لأنها تنطلق من نظرة سيطرت على العديد من الفقهاء والمحدثين حول الدين الإسلامي، ممن ينتمون إلى الدين اعتقاداً وممارسة، وليس من الباحثين المسلحين بالأدوات المنهجية والبحث العلمي. وفي المقابل لها كانت نظرة المفكرين والأدباء الذين حملوا شعار الدين لله والوطن للجميع، "للدلالة على فصل الدين عن الدولة أو فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، وهو مطلب سياسي إيديولوجي وظيفته صيانة حرية الاعتقاد الديني والوجداني، بالإضافة إلى تحقيق المساواة المباشرة بين المواطنين، وضبطها على أساس قانونية واحدة، بين أبناء الشعب الواحد، دون وسيط ديني أو طائفي أو مذهبي حيث الانتماء إلى الوطن هنا أساس العلاقات الاجتماعية". (29)

"وفي هذا الإطار تندرج أعمال محمد أركون، بوصفها مشروعاً نقدياً بامتياز، يتحدى هيمنة خطاب السلطة والإيديولوجية الدينية الإسلامية، أساليبها، وقيمها، ومسلحتها، مبطلاً احتكارها للساحة الفكرية من خلال تأسيس خطاب علمي جديد، معتمداً في ذلك على العلوم الحديثة ومنهجها، كالألسنية، والأنثروبولوجية وعلم الاجتماع الديني وعلم التاريخ الحديث والنقد الفلسفي". (30)

فأركون يتجه كعادته تجاهاً مخالفاً، ويتخذ موقفاً إبستيمولوجياً، منهجياً لا يعترف بالخصوصيات من أجل الوصول إلى الحقائق العلمية، يحاول من خلال العلمانية صياغة طريقة جديدة مادامت تمنح الأولوية للعقل على النقل حيث يتفق مع العديد من المفكرين بأن العلمانية "تعطي الأولوية للعقل في تنظيم شؤون الدنيا والدولة. وعلى المستوى السياسي تكفل الحرية وتضمن مختلف الحقوق للجميع. وعلى مستوى العلاقة مع المقدس فإنها تضمن الحياد الكامل لا بل الاحترام لكل الأديان. بهذا المعنى فإن العلمنة موقف معرفي وروحي يأخذ الإنسان من دينه ودينه من أجل الوصول إلى الحقيقة. موقف يدعو إلى رسم حدود طبيعية بين الشأن الديني والشأن الدنيوي. موقف يعطي الحجم الموضوعي للبعد الروحي والبعد الدنيوي البشري للشخصية الإنسانية". (31)

يقول محمد أركون: "إن العلمنة، بالنسبة لي، هي موقف للروح، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة". (32) وهي تواجه مسؤوليتين كبيرتين أو تحديين هامين؛ فالأول: كيف نعرف الواقع بشكل مطابق وصحيح؟ أي كيف يتوصل الإنسان إلى معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي في ظل الخصوصيات التي تميز المجتمع الإنساني تمكنه من التوصل والوصول إلى الحقيقة؟ وهو ما يبيّن أن العلمنة شيء آخر، "شيء أكبر بكثير من التقسيم القانوني للكفاءات بين الذرى المتعددة في المجتمع. إنها أولاً وقبل كل شيء مسألة تخص المعرفة ومسؤولية الروح (أي الروح البشرية، الإنسان). هنا تكمن العلمنة أساساً وتفرض نفسها بشكل متساوٍ وإجباري على الجميع دون استثناء"، (33) ودون النظر إلى الخصوصيات الثقافية، التاريخية وحتى الدينية التي ولد فيها الإنسان.

أما المسؤولية أو التحدي الثاني، فبعد التوصل إلى التعرف على الواقع، فإنه ينبغي أن نصل إلى الطريقة أو الوسيلة أو الآلية التي نوصل بها هذه المعلومات أو الحقائق أو هذا الواقع دون أن نتدخل بأي طريقة كانت في حياته أو أن نعمل على عرقلتها أو تقييدها بأي نوع من القيود، وبهذا يفهم أركون العلمنة، حيث يقول: "هكذا أفهم العلمنة: أقصد العلمنة المعاشة متوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي، والتي تساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي (أي في المجتمع). وكل ما عدا ذلك (أي كل ما يمكن أن يُقال بعدئذٍ عن العلمنة أو العلمانية) ناتج عن كل نواقضنا في عملية البحث العلمي من أجل معرفة الواقع، وعن نواقضنا التربوية في توصيل هذه المعرفة في ما بعد إلى الآخر، أو الآخرين. وعن ذلك تنتج أو تنتج سلسلة من الأحداث والصراعات العلمانية أو المضادة للعلمانية". (34)

وأركون يولي أهمية كبيرة لموضوع الإسلام والعلمنة في مشروعه الفكري، كون هذا الموضوع ليس موضوعاً علمياً أو نظرياً فحسب، بل هو موضوع يعيشه المجتمع الإسلامي، وينبغي إيجاد الحل المناسب له، ولكي نحل هذه المشكلة في الإسلام، يجب "القيام بإعادة نقد لمفهوم العلمنة، نقداً فلسفياً كما كانت قد استخدمت وطبق في فرنسا. في الواقع أن العلمنة تبقى مسألة حاضرة وملحة فيما يخص العالم العربي والإسلامي بشكل عام [...] وذلك من أجل تشكيل الدولة، بالمعنى الحديث لكلمة دولة. كل القادة المسلمين يتمنون تطبيقها في مجتمعاتهم، ولذلك فهم يحاولون إدخال الأفكار الحديثة إلى مجتمعات لا تزال عتيقة البنى والهياكل في معظمها". (35)

فالعلمنة تشغل تفكير جميع القادة والمسؤولين في شتى قطاعات المجتمع، غير أن هؤلاء المسؤولين عندما يريدون إيجاد حلاً للمشاكل المعاشة يومياً أو الحياتية، فإنهم يعجزون حسب أركون، لأنهم لا يجدون الإطار النظري الفكري الذي يعتمدون أو يستندون عليه. لذلك يقول أركون: "نتقصنا في الواقع المراجع التاريخية اللازمة لكي نعرف كيف كانت مشكلة العلمنة قد طرحت نفسها داخل هذه المجتمعات

الإسلامية . ينقصنا أيضاً المراجع الفلسفية الملائمة لإنجاز هذه المهمة، ذلك أن الإسلام لم يعرف أبداً في تاريخه تفكيراً فلسفياً يطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم". (36)

يرى محمد أركون ، بعد طرحه للعديد من الإشكاليات التي تطرح نفسها فيما يخص موضوع العلمانية ، أن مهمة الإسلاميات التطبيقية التي ينادي بها هي من تؤسس الإطار النظري والفكري الذي يمكن المجتمع الإسلامي، وخاصة الباحثين وفق منهجية علمية، مسلمين أو غير مسلمين، وتتيح الفرصة لهم من أجل "مواجهة كل الصعوبات والمشاكل المعاشة حتى الآن بشكل تجريبي واقعي ومحسوس، لكن غير مُنَظَّر لها". (37) فالعلمنة لا تعني الحقيقة في حد ذاتها، وإنما السعي والصراع من أجل الوصول إليها ، لا تحول دون ذلك أي إكراهات أو تراكمات أو ضغوط إيديولوجية أو سياسية تروم حجبها أو طمسها أو ردمها أو تشويهها أو التموهية بشأنها". (38) وهذا ما يجعل العلمنة عند محمد أركون أمر يجب النضال والصراع من أجله، لأنها موقف ضد النزعة الدوغمائية، يتطلب قطيعة إبستمولوجية "مع اليقينيات الدوغمائية للإيمان التقليدي والمسلمات المتشنجة للنظام المغلق". (39)

وبهذا يكون أركون من بين الذين يعتقدون بضرورة وجود فهم جديد لطبيعة المفهوم، "وفي هذا السياق لا يصبح استخدام مفهوم العلمانية ... مرتبطاً بدلالة متحجرة مغلقة ونهائية، بل إن استخدامه يتحول إلى مناسبة لإعادة إنتاجه...، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى تركيب كثير من الوقائع التي نفترض أنها تدعم معطيات المفهوم، وتتجاوز بعض معانيه لحساب عملية في الفكر، قادرة على توليد دلالات جديدة". (40) حيث يستطيع استيعابها المجتمع الإسلامي بكل خصوصياته الثقافية ، التاريخية وخاصة الدينية. فلا تبدو أو تظهر العلمانية مجرد نتاج تشبّع محمد أركون بالثقافة الغربية، بل تؤسس لحق الروح البشرية في معرفة الأشياء على حقيقتها، بعيداً عن أي سلطة كانت، سياسية أو دينية أو إيديولوجية أو غيرها ...

من كل ما تقدم، فإن تحليل أركون يؤسس لحق الروح البشرية، أي الإنسان، هذه الروح النابعة من حاجات ودوافع متزامنة في اتجاهين أساسيين مترابطين، حيث توجد مرتبة أو لحظة الرغبة *L'instance du désir* مع كل القوى التي لها علاقة بالروح، فتتأرجح ما بين الرغبة في الله، وصولاً إلى الرغبة البسيطة المتمثلة في الإنجاب أو الغنى أو الهيمنة والسيطرة والتحكم. أما المرتبة الثانية، فهو إلحاح الفهم والعقل *L'exigence de l'intelligibilité* الكامن أو الموجود في أعماق الإنسان. "ومن هنا يتجلى المنحى الإبستمولوجي في مقارنة مفهوم العلمنة عند محمد أركون، ولكن هذا لا يعني أنه أهمل الأبعاد الأخرى للعلمنة مثل البعد السياسي والبعد الاجتماعي والثقافي وحتى البعد الأنثروبولوجي. فالعلمنة ترتبط بمسألة السلطة الزمنية والسيادة العليا وطبيعة نظام الحكم ، كما ترتبط بظاهرة التقديس ودور العامل الروحي كعامل متعالي وأنطولوجي في حياة الأفراد والمجتمعات، كما ترتبط العلمنة بالإيديولوجيات المعاصرة". (41)

3 - أركون والاجتهاد :

الاجتهاد من المفاهيم الأساسية في الدين الإسلامي، ولها الأثر الكبير في حياة الفرد والمجتمع على حد سواء، وفي مسيرة الأمة الإسلامية على امتداد التاريخ، فالاجتهاد في المجتمع الإسلامي هدفه السامي والأساسي " معرفة الهدى ودين الحق الذي أرسل الله به رسوله ... ميدانه الفكر والنظر" (42) في المشاكل التي تواجه الأمة، والمستجدة منها ولم يرد فيها حكم صريح من القرآن والسنة. لكن المعجبين بالتراث الإسلامي لا يجدون في الاجتهاد اليوم من ضرورة، لفرط إعجابهم بما خلفه الفقهاء الأولون ، الذين اجتهدوا للواقع المعاش، الذي عايشوه ، وافترضوا لما يمكن أن يقع في المستقبل.

"ونحن لا نقلل من قيمة تراثنا، ولا من عظمة فقهاء، بمدارسه المتعددة ومشاربه المتنوعة وما فيه من اجتهادات واقعية وافتراضية. ولكن ... إنه من المبالغة وتجاهل الواقع، الادعاء بأن الكتب القديمة فيها الإجابة عن كل سؤال جديد. ذلك أن لكل عصر مشكلاته، وواقعه، وحاجاته المتجددة... أحداث ووقائع جديدة لم يعرفها السابقون، وربما لم تخطر ببالهم ... فكيف نتصور حكمهم عليها". (43) وهو نفس الموقف الذي اتخذه محمد أركون من التراث، ومن علماء الدين، حيث يقول: "مسألة الاجتهاد معتبرة داخل تراث الفكر الإسلامي بصفتها امتيازاً يحتكره الفقهاء . نقصد بذلك الأئمة المجتهدين، مؤسسي المذاهب الكبرى اللاهوتية . القانونية الذين ثبتوا للقرون التالية المدونات القانونية، والعقائد الإيمانية الأرثوذكسية، وعلم أصول الفقه". (44)

فهو يرفض استئثار علماء الدين بتفسير القرآن والسنة، ويقلص كباقي الإسلاميين من أهمية المذاهب الفقهية، لكنه يحترم كثيراً التقليد القديم المتعلق بأحرار علماء الدين، ولا يبغى من (نقده الجديد للعقل الإسلامي) شيئاً آخر سوى فتح باب الاجتهاد مرة ثانية. فما

العقل الإسلامي إلا وسيلة ضرورية ذات طريقة علمية تسمح بتأويل القرآن والتقليد مع أخذ الظروف الحالية بعين الاعتبار" (45) إذ يرى أن الاجتهاد وسيلة يجب ألا تختزل لتكون وسيلة للوعظ الحكومي، أو ما نسميه أداة في يد السلطة الرسمية لتوظيفها في التلاعب السياسي، أو توجيهه نحو القضايا الثانوية دون القضايا الأساسية والجوهرية التي يحتاج إليها المجتمع، ويتركز بذلك على القيام بقطيعة نهائية مع الماضي، الذي يرى أنه جمد دور المذاهب الفقهية القديمة.

هذه القطيعة الجذرية التي يجب أن تحدث، هي قطيعة مع التأويل الإيديولوجي المسيّس للإسلام، حيث يرى أن هذه التأويل قد أفسد المجتمعات الإسلامية، وأفسدت ثقافتها ومعتقداتها وحتى حياتها السياسية أيضاً، "وفعلت ذلك بحدة شبيهة بتلك التي تتضمنها مقولة الجاهلية الإسلامية. ومع ذلك فإن إزالة الجاهلية الأركونية لا تُختزل في فعل إيمان بحت، فالتوبة التي تقتضيها مقولة (الجاهلية الأركونية) هي انخراط المؤمن في الحداثة، وهي إنارة الرموز الدينية عنده بالعقل العلمي. إن الإيمان هو تطبيق النقد العلمي، ولا سيما العقل الإسلامي، بهدف تطوير العقل البشري. وتستتير هذه التوبة العقلية بصائرنا وتفتحها على ما أوحى على الرسول والصحابة". (46)

فمسألة الاجتهاد بالنسبة لأركون، غيّرت من بُعدها وأهميتها "منذ سنوات الستينات، ثم بشكل أكبر منذ انتصار (الثورة الإسلامية). ومن بين العوامل العديدة التي أسهمت في فرض اللجوء إلى الاجتهاد اليوم أكثر من الماضي، نذكر العامل المتمثل بظهور الدول المستقلة في العالم العربي والإسلامي بعد أن خاضت صراعاً مريعاً من أجل نيل استقلالها. كما نذكر عامل التزايد الديمغرافي أو السكاني الضخم الذي غيّر جذرياً خلال عشرين سنة من الأطر الاجتماعية للمعرفة في كل المجتمعات الإسلامية والعربية المعاصرة". (47)

فرغم هذه التحولات إلا أن العالم العربي والإسلامي يعيش الكثير من التأخر عن الركب على الأقل فيما يخص الفكر الإسلامي، وذلك " بسبب ضغط الرقابة الإيديولوجية الصارمة والمعممة على كل الفئات الاجتماعية وعلى كل مستويات الثقافة في البلدان العربية والإسلامية"، (48) حيث يقول محمد أركون، وهو يحاول الانتقال من الاجتهاد الكلاسيكي إلى نقد العقل الإسلامي، "ولهذا السبب فهو يقوم برد فعل عنيف... وذلك لكي يحمي نفسه ضد (الاعتداءات) الخارجية على سياجه العقائدي والدوغمائي المغلق". (49) إنه يقصد الاجتهاد الكلاسيكي المغلق، الذي يتصدى بنوع من التطرف والتعصب ضد كل ما هو جديد أو متجدد، ومن أجل هذا يرى أن ندل أو نبين للوعي الإيماني مجال آخر من مجالات حقيقته الخاصة، أي كيفية المرور في التفسير، من مرحلة الكلام الحق المنزل (أي الوحي)، إلى مرحلة الكلام الحق للفقيه العالم بأصول الدين وأصول الفقه، وذلك من أجل ضمان الإيمان الحق لكل المؤمنين به من خلال كيفية تعامل الاجتهاد الكلاسيكي وحاملي الخطاب الديني في المجتمع الإسلامي من خلال تقديم العديد من الأمثلة في تاريخ الأمة والتي تم التصدي لها بنوع من القداسة، رغم أنها من إنتاج بشري محض وليست تعبر عن الوحي المتعالي تحت العديد من الأغشية التي وصفها بالأرثوذكسية. (*)

فالاجتهاد لا يمكن أن يكون حسب أركون تمريناً ذهنياً يعالج مسائل لاهوتية ومنهجية مجردة وبعيدة عن مقتضيات الدولة وضرورة المجتمع، حيث " يجب أن ينقّب كل ممارس للاجتهاد، وفي كل وضع، عن الانحرافات الإيديولوجية في العملية الذهنية التي هي كناية عن عمل مباشر يقوم به الذهن البشري حول كلام الله كي يفقه المقاصد البعيدة والمعاني التأسيسية التي يترتب عليها تسليط الضوء على الشريعة وضمان شرعية التصرفات والأفكار البشرية أثناء الحياة البشرية.

يجب التأكيد على الادعاء المسرف والتكبر المفرط للفكر الذي يظن أنه قادر على الاتصال المباشر بكلام الله وعلى فهم يتناسب مع مقاصده كي يُعرب عنها في الشريعة ويثبت بالتالي الأحكام الإلهية للمعايير الشرعية التي يسلكها ويفكر فيها كل مؤمن خاضع لاختبار طاعته". (50) فأركون يعترف بأن الاجتهاد الكلاسيكي لم يعد يفي بالغرض المطلوب، وهو ما يتطلب بالتأكيد إلى الانتقال "إلى مجالات علمية أخرى، إذ يجب على العلوم الدينية أن تفتح وأن تحل محلها التساؤلات الجذرية التي تطرحها العلوم الحديثة". (51)

الهوامش:

1. عبد سنة فائلة دكتوراه علوم : تخصص علم الاجتماع الديني
2. عبد الغني بن علي: " الممارسات النقدية عند محمد أركون "، قراءات في مشروع محمد أركون، أعمال ندوة ، مخبر الدراسات الفلسفية
3. والأكسيولوجية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الجزائر 2، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، القبة، الجزائر، 2011، ص: 7 - 8 .
4. محمد أركون: القرآن ، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة وتعليق : هشام صالح ، ط 02 ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، مارس 2005 ، ص : 06 .
5. نفس المرجع ، ص : 06 .
6. ألبير بايه: أخلاق الإنجيل، دراسة سوسولوجية، ترجمة: عادل العوا، دار كنعان للدراسات والنشر، دار الحصاد، دمشق، سورية، (د ت)، ص: 05 - 06 .
7. سيد بن حسين العناني: أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، ط 01، ج 02، دار ماجد عيوي للنشر والتوزيع، جدة، المملكة العربية السعودية، 2004، ص: 134.
8. نفس المرجع ، ص : 137 .
9. عبد الغني بن علي : مرجع سبق ذكره ، ص : 11 .
10. محمد أركون: الفكر العربي، مع مقدمة من المؤلف خاصة بالطبعة العربية، ط 03، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت-باريس، 1985، ص: 16.
11. محمد أركون، جوزيف مايل: من مناهاتن إلى بغداد، ما وراء الخير والشر، ط 01، ترجمة: عقيل الشيخ حسين، دار الساقى، بيروت، لبنان، 2008، ص: 16.
12. عبد الغني بن علي : مرجع سبق ذكره، ص : 22 .
13. محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر العاصمة، الجزائر، 1993، ص: 16.
14. محمد أركون: الفكر الإسلامي ... مرجع سبق ذكره، ص : 16 .
15. إبراهيم سعدي: " محمد أركون: نقد فهم الإسلام"، قراءات في مشروع محمد أركون، أعمال ندوة، مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، جامعة الجزائر 2، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، القبة، الجزائر، 2011، ص: 35.
16. إدوار سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة: محمد عناني، ط 01، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2006، ص: 45 .
17. نفس المرجع، ص : 46 .
18. نفس المرجع ، ص : 58 .
19. محمد أركون: العلمنة والدين الإسلام، المسيحية، الغرب، ترجمة: هاشم صالح، ط 03، بحوث اجتماعية (04)، دار الساقى، بيروت لبنان، 1996، ص 37 .
20. محمد أركون: العلمنة والدين ... مرجع سبق ذكره، ص : 38 .
21. نفس المرجع، ص: 38 .
22. نفس المرجع، ص: 39 .
23. نفس المرجع، ص: 39 .
24. إبراهيم سعدي: مرجع سبق ذكره، ص : 38 .
25. يوسف القرضاوي: الإسلام والعلمانية، وجهها لوجه، ط 07، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، 1997، ص: 46 .
26. نفس المرجع ، ص : 46 .
27. عبد الوهاب المسيري: العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ط 01، المجلد الأول، دار الشروق، القاهرة، مصر، 2002، ص : 15 .
28. عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة: العلمانية تحت المجهر، ط 01، حوارات لقرن جديد، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، 2000، ص : 19 .

29. السعدي بن أزوار : " مفهوم العلمانية عند محمد أركون "، قراءات في مشروع محمد أركون ، أعمال ندوة ، مخبر الدراسات الفلسفية، والأكسيولوجية ، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، جامعة الجزائر 2 ، دار الخلدونية للنشر والتوزيع ، القبة ، الجزائر ، 2011 ، ص : 93.
30. نفس المرجع ، ص : 97 .
31. سهيل فرح : العلمنة المعاصرة بين ديننا ودنيانا ، ط 01 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، 1997 ، ص : 108 .
32. محمد أركون : العلمنة والدين ... مرجع سبق ذكره ، ص : 10 .
33. نفس المرجع ، ص : 10 .
34. نفس المرجع ، ص : 11 .
35. محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ط 02 ، ترجمة : هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، 1996 ، ص : 276 .
36. نفس المرجع ، ص : 277 .
37. محمد أركون : تاريخية الفكر ... مرجع سبق ذكره ، ص : 277 .
38. إبراهيم سعدي : مرجع سبق ذكره ، ص : 39 .
39. محمد أركون : العلمنة والدين ... مرجع سبق ذكره ، ص : 43 .
40. كمال عبد اللطيف : التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي، ط 01 ، رؤية للنشر والتوزيع ، القاهرة، مصر، 2007، ص: 12.
41. مصطفى كيجل : الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، مقاربات فكرية ، ط 01 ، دار الأمان ، الرباط ، المغرب ، منشورات الاختلاف ، الجزائر العاصمة ، الجزائر ، 2011 ، ص : 220 .
42. يوسف القرضاوي: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر، ط 01، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، 1996، ص: 05 .
43. يوسف القرضاوي : مرجع سبق ذكره ، ص : 101 .
44. محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ط 01، ترجمة: هاشم صالح، بحوث اجتماعية (II)، دار الساقي، بيروت، لبنان، 1991، ص : 11 .
45. رون هالير : مرجع سبق ذكره ص : 125 .
46. نفس المرجع ، ص : 127 .
47. محمد أركون : من الاجتهاد إلى ... المرجع السابق ، ص . ص : 13 - 14 .
48. نفس المرجع ، ص : 27 .
49. نفس المرجع ، ص : 41 .
50. يقول الأستاذ هاشم صالح : " هذه فكرة حاسمة بالنسبة لفكر أركون ، فلا يمكن فهم الإسلام الأولي . وبالتالي الإسلام الحالي . إلا إذا فهمنا كيف تشكلت الأرثوذكسية لأول مرة، ثم كيف تفرعت إلى أرثوذكسيات عديدة: من شيعية، وسنية، وخارجية، والطبري نفسه تتنازع عليه الأرثوذكستين السنية والشيعية. مهما يكن من أمر فإن التحليل التاريخي الذي يقدمه أركون لا يقل أهمية عن التحليل النفسي الصحيح القادر على شفاء المريض عن طريق العودة به إلى الوراثة " . (نفس المرجع، هامش ص. ص : 43 - 44) .
50. رون هالير : مرجع سبق ذكره ، ص : 172 .
51. نفس المرجع ، ص : 173 .