

جدلية الدين والسياسة في الفكر الإسلامي بين القطيعة والتواصل

قراءة نقدية اجتماعية وسياسية لخطاب محمد أركون

**The dialectic of religion and politics in Islamic thought  
between estrangement and communication:  
a sociopolitical critical reading of Muhammad Arkoun's  
discourse**

بن عزة محمد الأمين<sup>1</sup>

<sup>1</sup> المدرسة العليا للأساتذة، قسم الفلسفة، بوزريعة، الجزائر العاصمة

(الجزائر)، [abenza3@gmail.com](mailto:abenza3@gmail.com)

تاريخ الاستلام: 2024/03/13 تاريخ القبول: 2024/04/28 تاريخ النشر: 2024/06/01

**ملخص:**

تتناول هذه الدراسة، على سبيل التحليل والنقد، مقارنة المفكر محمد أركون لسؤال العلمنة في السياقات العربية والإسلامية، ومنزلة هذه الإشكالية في مشروعه الفكري الذي بلورته تحت عنوان "نقد العقل الإسلامي"، مع التركيز على حدود خطابته العلماني ومدى نجاعته في تجاوز المعالجات السطحية والاختزالية لهذه الإشكالية البالغة التعقيد من الناحية النظرية، والمثيرة للجدل على صعيد الواقع والممارسة الاجتماعية والسياسية، لا سيما وأن الموقف من العلمنة، كروية فلسفية ومنظومة سوسيو سياسية، يخضع للمسائلات والمراجعات حتى في السياقات الغربية التي شهدت نشأتها وتبلورها على صعيد الفكر والفعل، أو النظرية والتطبيق. كلمات مفتاحية: محمد أركون، العلمنة، الدين، السياسة.

**Abstract:**

This study deals with Analysis and criticism of scholar Mohammed Arkoun's approach to the subject of secularisation in Arab and Islamic contexts, and the situation of this issue in his intellectual project, which he developed under the title "critique of the Islamic mind", focusing on limits of his secular discourse

and its effectiveness in overcoming the superficial and reductionist of this issue, the problem is greatly complex Theoretically and questionable in terms of reality and social political practice, particularly since the position on secularisation as a philosophical vision and socio-political system , it is also subject to questioning and revisions even in western contexts that witnessed its emergence and crystallization in terms of thought and action, theory and practice.

**Keywords:** Mohamed Arkoun, secularization, religion, politics.

\*المؤلف المرسل: بن عزة محمد الأمين.

## 1. مقدمة

تعتبرُ العلمنة مُحصِلةً لمسار تاريخي وتحولات اجتماعية عرفها الغرب، كفضاء جغرافي تصدّعت مؤسّساته الدّينية والسياسية منذ مطلع العصر الحديث، فضلا عن التحولات العميقة في البنى الاقتصادية وظهور طبقات جديدة لها حضورها وتأثيرها الاجتماعي والاقتصادي بوصفها أطر اجتماعية فعّالة، أدّت إلى ضعف نفوذ الإقطاع وجميع أشكال التنظيم الاجتماعي والاقتصادي القديم، وهذه الحقائق التّاريخية من شأنها أن تساعد على معرفة مدى مشروعيّة الحديث عن العلمنة في المجتمعات الإسلاميّة، بالمنطق المعمول به في السيّاقات الغربيّة، دون الاكتراث بالخصوصيّات التّاريخية لهذه المجتمعات، والتّمايز الكبير بينها وبين المجتمعات الغربيّة من حيث الحُمولة التّاريخية الخاصّة بكل فضاء اجتماعي وثقافي. والحق أن الكثير من الباحثين والمفكرين العرب والمسلمين أحاطوا هذه الإشكالية بقدر بالغ من الاهتمام، ومن أبرز هؤلاء المفكر والمؤرخ الجزائري محمد أركون (1928\_2010) صاحب مشروع "نقد العقل الإسلامي"؛ فقد دعا إلى ضرورة انخراط المجتمعات الإسلاميّة في العلمنة، لا من الوجهة السياسية والاجتماعية فحسب، بل بوصفها نظاما فكريا وإنسانيا يطال جميع مجالات النشاط البشري. من هنا يتعيّن علينا طرح الأسئلة التالية :

ماهي المنطلقات والآليات التي يراها أركون كفيلة بتحقيق علمنة حقيقية في المجتمعات الإسلاميّة؟ وما مدى وجاهة دعوة أركون إلى تبنيّ هذا النهج في الفكر

والممارسة، في فضاءات وسياقات تختلف عن السياقات التي شهدت نشأتها وتبلورها؟

## 2. في مفهوم العلمنة

من الصعب العثور على تعريفٍ دقيقٍ وموحّدٍ للعلمنة؛ فهو كغيره من المفاهيم التابعة لحقول المعرفة الاجتماعية والانسانية يتمرّد على "المفهمة"، بالمعنى المنطقي للكلمة، وتختلف مضامينه الدلالية باختلاف الحقول المعرفية التي تتناوله بالبحث والدّرس، ومع ذلك نعرّ على بعض التعريفات التي لها نجاعة إجرائية وتفسيرية تقرّبنا، نسبياً، من هذا المفهوم، وتعطينا انطباعاً مبدئياً بأن العلمنة (Sécularisme) كنظام اجتماعي سياسي، يحيل، بالضرورة، إلى التحرّر من السلطة التقليدية للمؤسسات الدينية، علماً أن هذه العملية التحرّرية لا تتم إلا بعد سيرورة اجتماعية ومخاضات طويلة تمرّ بها المجتمعات. إنها بمعنى آخر: "السيرورة التي بها تخرج قطاعات تابعة للمجتمع والثقافة عن سلطة المؤسسات والرموز الدينية (الشرفي، ع. 1994: 54). إنها فعل اجتماعي طويل الأمد، وبالغ الصعوبة والتعقيد من الناحية الاجتماعية والتاريخية، بحيث يحتاج إلى تراكمات وشروط وظروف مناسبة ليَتَحَقَّقَ في التاريخ الفعلي للمجتمعات.

أما بالنسبة لمحمد أركون فمن الملاحظ أنه يستخدم مفهوم "علمنة" بمعنى (Laïcité)، ويركز عليها كثيراً مقارنة بكلمة "علمانية" (Laïcisme)، ويبرّر ذلك بحرصه على تجنّب الصراعات الأيديولوجية والسياسية مع هذه الإشكالية التي يجب أن تُعالج ضمنَ الإطار المعرفي والنقدي، "فالعلمنة حياد، والعلمانية موقف عدائي من الدين" (مسرّحي، ف. 2006: 125).

وهو من جهة أخرى، رغم أنه لا يرى أيّ مانعٍ من تبنيّ هذا المفهوم الشائع والأكثر رُسوخاً للعلمنة، الذي يحيل أكثر إلى المدوّنة السّوسيوولوجية، من حيث أنه يجعل من العلمنة نظاماً فصلّ واضحٍ بين المؤسسات، وإعادة توزيع الأدوار، وتحديد الوظائف، ورسم الحدود التي يجب أن تقف عندها المؤسسة الدينية، إلاّ أنّه لا يكتفي به، بل يوسع منظوره بالانفتاح على أبعاده الفلسفية والوجودية. إن التفريق بين السُّلْط والهيئات لا يحل المشكلة بل أنه - على ما يرى أركون - "موجود في كل

المجتمعات حتى عندما يُنكر وجوده ويُحجّب بواسطة المفردات الدينية" (أركون، م. 1996:180).

إن العلمنة حسب أركون "هي، أولاً، وقبل كل شيء، إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية" (أركون، م. 1996:9)، إنها ليست خاصة بمجتمعات دون غيرها، بل لها بعد كوني وعالمي. وهنا لا يبدو أركون، من فرط حماسه للعلمنة فكراً وممارسة، مكترئاً بسياقاتها التاريخية، رغم أنه كثيراً ما يتحدث عن ضرورة التعامل مع المفاهيم والإشكاليات الكبرى وفق منزع تاريخي، لكشف نسبيتها وتاريخيتها.

3. منزلة العلمنة في مشروع أركون الفكري:

من الصعب فصل خطاب أركون العلماني عن مشروعه العام، الذي بلوره تحت مسعى "نقد العقل الإسلامي"، والذي سعى من خلاله إلى تقديم تصوّر جديد عن الدراسات الإسلامية من شأنه أن يخرجها من ضيق أفق المناهج التقليدية في الفهم والتفسير إلى أفق أكثر رحابة واتساعاً، بالانفتاح على أحدث الاستراتيجيات والمناهج التي أثمرتها العلوم الإنسانية في القرن العشرين. لقد سعى أركون إلى تأسيس ما سماه "الإسلاميات التطبيقية"، كردّ فعل منهجي، ابستيمولوجي، على الإسلاميات الكلاسيكية التي كرّستها أبحاث المستشرقين الذين، رغم محاولاتهم الجسورة وانجازاتهم التي لا يمكن انكارها في دراسة التراث الإسلامي، تحقيقاً وبحثاً وتدريسا، إلا أن مجهوداتهم ظلت بحاجة إلى المزيد من الغنى العلمي والمنهجي والمغامرة النقدية. إنّ الإسلاميات الكلاسيكية - على ما يرى أركون - هي "خطاب discours غربي عن الإسلام" (أركون، م. 1998:51). إنها محاولة لعقلنة الإسلام وفرض منطق علمي، موضوعي، صارم في التعاطي معه، لكنها تظل خطاباً من خارج الدائرة الإسلامية، خطاباً الأخر الظافر والمتفوق. أما الإسلاميات التطبيقية فهي لا تختلف فقط من حيث الخيارات المنهجية والزهانات العلمية، بل أيضاً من حيث موقع صاحب الخطاب، فالقارئ، هنا، من داخل الفضاء الثقافي لا من خارجه. إن الإسلاميات التطبيقية "ممارسة علمية متعدّدة الاختصاصات. وهذا ناتج عن اهتمامها المعاصرة، فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره". (أركون، م. 1998:57).

تأسيسا على ما سبق، فإن أركون لا يرى أي عائق معرفي أو منهجي في التعامل مع الإسلام كتاريخ وتراث حافل بالحقول المعرفية، والخطابات النظرية، والمحطّات التاريخية، والقضايا الاجتماعية والسياسية بمناهج العصر. ولما كان التراث يحتوى الثنائيات التي لا تزال عالقة تنتظر الدرس المعرفي والنقدي في صورة ثنائية الدين والسياسة، المقدس والدنيوي، الواقع والمتخيّل، الأسطورة والتاريخ، الشريعة والقانون الوضعي، كان من الطبيعي أن يحتلّ سؤال العلمنة مكانة كبيرة في مشروعه "نقد العقل الإسلامي" بوجه عام، خاصة عندما يتعلق الأمر بتراث يحتل الدين فيه - والإسلام بوجه خاص - مكانة سوسيولوجية كبيرة، حيث يعتبر الرأسمال الرمزي للمجتمعات الإسلامية، لا من الناحية المعرفية والنظرية فقط، بل أيضا على الصعيد الواقعي والأنثروبولوجي، فهو يلعب دورا كبيرا في تكوين تصوّرات المجتمعات الإسلامية، وتشكيل مخيالهم الاجتماعي، وعلاقاتهم بذواتهم وتصوراتهم للذات والوجود، والماضي والمستقبل، والحياة والموت. يقول أركون في هذا الصدد: "إن كل الأديان قد قدّمت للإنسان ليس فقط التفسيرات والإيضاحات، وإنما أيضا الأجوبة العملية القابلة للتطبيق والاستخدام مباشرة في ما يخص علاقتنا بالوجود والآخرين والمحيط الفيزيائي الذي يلقّنا بل وحتى الكون كلّ، وفيما وراءه بالأشياء المدعّوة ( فوق طبيعية) أو خارقة للطبيعة، أي تلك التي تتجاوز الطبيعة المحسوسة والقابلة للملاحظة والعيان" (أركون، م. 1996: 23). إنّ ما يقوم به الدين من وظائف وأدوار ليس سلبيا في جميع الأحوال، بل قد تكون وظائفه إيجابية من الناحية النفسية والاجتماعية، خاصة في المراحل الأولى لتشكّله، لكنه، حسب أركون، قد يفقد مخزونه الرّوحي وينقلب إلى أداة سلطوية، وهو ما حدث في التاريخ الإسلامي، وهنا تتجلّى أهميّة العلمنة من حيث كونها "تنزع القداسة عن المتعالي، وتكشف السلطوي الكامن وراء الديني أو العقائدي، وتفكّك بنيته الميثولوجية" (الفجّاري، م. 2005: 162)، وهو رهانٌ علمي ونقدي أساسي في آية عملية تحريرية. وقد اشتغل أركون، في معرض نقده للعقل الإسلامي الكلاسيكي، من حيث أدواته، وآليات اشتغاله وإنتاجه للمعنى والرّمز، وفرضه للسلطة، باختلاف أشكالها ومستوياتها، على دراسة العلاقة بين الدين والسلطة في الإسلام الكلاسيكي، مستندا على الكثير من النظريات

والمفاهيم التي أنتجها وطوّرها علماء السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا المعاصرون، لعل أبرزها مفهومًا "السيادة العليا" و"السلطة السياسية".

#### 4. السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلام الكلاسيكي:

السيادة العليا (L' autorité) والسلطة السياسية مفهومان مركزيان نقلهما أركون من حقل السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا لقراءة تاريخ الاجتماع السياسي في الإسلام، الذي رأى أنه ظل قائما على الخضوع القهري لجماعات بشرية، سياسية، تتغير أشكالها وتنظيماتها ولكنها تشترك، بنيويا، في فرض جميع أشكال الغلبة والقهر السياسي والاجتماعي، وتلك هي وظيفة السلطة في مختلف أبعادها وتجلياتها، فهي وحدها التي "تمتلك وتحفظ وتدير الأوضاع عن طريق الاكراهات والتقييدات، وهي عندما تلجأ إلى الاقناع فإنها تخفي الآليات والرّهانات الحقيقية من أجل إنتاج إيديولوجيا تبريرية" (أركون، م. 1998: 191).

إن السلطات السياسية (Les pouvoirs) رغم فاعليتها السوسيولوجية والتنظيمية، تحتاج إلى فاعلية عُليا تسمح بخضوع المجتمع، بصورة طوعية، تلقائية، لمنظومة سياسية أو عقائدية متعالية، دون الحاجة إلى جميع أشكال الإكراه أو العنف المادي والرّمزي، وهنا يتجلى دور السيادة العليا، فهي حق معترف به، طوعية، من قبَل المجتمع لشخص ما أو جماعة من أجل اتخاذ قرارات تتعلق بالأعضاء الآخرين في المجتمع (سعدي، إ، 2015: 12)، فالسيادة العليا تتحقق بالخضوع الطوعي لسلطة عليا، إلهية كانت أم بشرية، منها تتلقى الأوامر والقرارات أو الاجراءات والتشريعات، وليست مؤسسة على الإكراه كما هو شأن السلطة، ولكن ما الذي يدفع الفاعلين الاجتماعيين إلى الخضوع طوعا للسيادة العليا؟

يفسر أركون هذا الأمر بالاستناد إلى مفهوم مركزي في الأنثروبولوجيا السياسية، طوّره المفكر الفرنسي مارسيل غوشيه (Marcel Gauchet) في كتابه "خيبة العالم"، وهو (دين المعنى)، ويقصد به تلك الظاهرة التي نلمسها في علاقة الجماعات البشرية بالمقدس والمتعالي على صعيد الممارسة الاجتماعية. إنها «شعور المرء بواجب الطاعة اتجاه ممثلي السيادة العليا المقدسة، وهو خضوع تام لا إرادي". (الفجاري، م. 2005: 175).

إنّ هذا الخضوع الذي تمارسه مجتمعات معينة لا يتوقف فقط على التبعية لسلطة سياسية تملك جميع أسباب القوة المادية والناعمة، بل يتجاوز ذلك إلى الخضوع، طواعية، لسلطة ميتافيزيقية متعالية، كعلاقة البشر بالله أو الوحي الإلهي التي تمثل ذروة السيادة العليا - على ما يرى محمد أركون - خاصة في المجتمعات التي لعب الدين فيها دورا محوريا فاعلا في إدارة مختلف شؤونها، والمجتمع الإسلامي واحد من أهم تلك المجتمعات، ذلك لأنه يتنهي إلى (مجتمعات الكتاب) كما يصطلح عليها أركون، أي تلك المجتمعات التي سادت فيها الأديان التوحيدية، "فأديان الوحي اتخذت مفهوم الميثاق الذي يربط بين الخالق والمخلوق بصفته ديناً للمعنى: أي المحل الذي تتمّ فيه المبادلة بين السيادة العليا والطاعة بنوع من المبادلة بالمثل والاعتراف المشترك بالجميل" (أركون، م. 1996: 54).

أما عن العلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية في تاريخ الاجتماع السياسي الإسلامي، فيرى أركون أنها أكثر تعقيدا من أن يتم حصرها في جانب واحد، وهو في الحقيقة يجيب، ضمنيا، عن تلك الأسئلة التي غالبا ما تطرح حول علاقة الديني بالدنيوي في الإسلام، وما إذا كان الإسلام أقرّ الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية، كما وقع في السياقات المسيحية، أم رفض ذلك. من الواضح أن أركون لا يجيب، بصورة مباشرة، عن هذا النوع من الأسئلة بل يسترسل في تحليلاته محاولا رؤية الأمور من كافة جوانبها، فهو يفرق - على سبيل المثال لا الحصر - بين المرحلة النبوية والمراحل التي أعقبها، بما في ذلك زمن الخلافة، فالمرحلة النبوية تميّزت بالغلبة الكاملة للسيادة العليا البعيدة كل البعد عن كافة الإكراهات السلطوية، فالمسلمون الأوائل كانوا يدينون بالولاء التام للنبي صلى الله عليه وسلم، بكل طواعية وتلقائية. لقد مثّل بالنسبة إليهم إحدى تجليات السيادة العليا التي "تتشكّل وتنبثق عن طريق رابط شخصي محض، ودون تدخل أي إكراه جسدي أو قانوني. إنها تمثل الانتساب العفوي لشخص ما إلى جملة من العقائد والرموز، والذي يكرس نفسه بدوره لخدمة أهداف أولئك الذين يتبعونه" (أركون، م. 1998: 167).

إن هذا التمييز الذي أجراه أركون بين السيادة العليا والسلطة السياسية في المرحلة النبوية من الإسلام المبكر يمثل ردّ فعل، علمي ومعرفي، على القراءات

السطحية لبعض المستشرقين، الذين أكدوا - بكثير من التسرع - أن النبي "كان قد خلط منذ البداية بين الروحي والزمني، الديني والدنيوي" (أركون، م. 1996: 145)، في حين كان يتعيّن عليهم أن يتعمّقوا في تحليل تاريخي أنثروبولوجي للشخصية النبوية، وعلاقته مع جماعة المؤمنين الأوائل، لمعرفة ما إذا كانت العلاقة معهم قد تأسست على الطاعة والتزوع التلقائي لشخصية النبي، أم على إكراهات السلطة والقهر وشقّي أشكال العنف التي سادت، بعد ذلك، في مرحلة الخلافة والمُلْك.

لقد تغيرت الأمور بعد المرحلة النبوية، حسب تحليلات ومقاربات محمد أركون، وانقلبت الموازين لصالح السلطة السياسية منذ وفاة النبي محمد "صلى الله عليه وسلم" وظهور نظام الخلافة، حيث بدت العلاقات أكثر بشرية ودنيوية. لقد بدأت تنزع أكثر نحو منطق الصراع والعنف في تبرير مشروعيتها السياسية والاجتماعية، وهو ما تعززه الكثير من الأحداث ذات الدلالة الرمزية الكبيرة، يقول أركون موضحاً هذه الفكرة: "فحقيقة أن عمر وعثمان وعلياً قد ماتوا قتلاً كافية للشهادة على رسوخ ظاهرة العنف الجذري الأولى السائدة في المجتمعات البشرية كافة؛ وبالتالي محدودية وظيفة السيادة العليا أو الهيبة الإلهية المقدسة بالصيغة التي حاولت أديان الوحي أن تفرضها بها". (أركون، م. 1996: 167). ولا يعني ذلك أن السيادة العليا فقدت تأثيرها بشكل مطلق ونهائي، بل كل ما في الأمر أن تأثيرها قد تراجع لصالح السلطة التي فرضت استراتيجياتها في الهيمنة السياسية والاجتماعية، بالاستناد إلى مبررات دينية مقدسة، لكنها لا تعدو كونها مجرد غطاء على الممارسات السلطوية التي تلعب فيها الاعتبارات الأنثروبولوجية، من عصبية قبليّة وتكتلات اجتماعية وسياسية مختلفة، دوراً حاسماً في فرض السلطة والنفوذ، وقد حدث هذا في المجتمعات الإسلامية - حسب أركون - منذ مرحلة الخلافة، ولا يزال مستمراً إلى زمن الدول القطرية أو الوطنية الراهنة، فأليات ممارسة السلطة والهيمنة الاجتماعية لم تتغير من الناحية البنيوية العميقة، رغم التحولات التاريخية والسوسيو سياسية التي طرأت على هذه المجتمعات من نظام الخلافة إلى الدولة القطرية.



## 5. النزعة الإنسية وتجليات العلمنة في الإسلام الكلاسيكي:

حاول أركون، في أطار مسعاه الرامي إلى البحث عن بواذر علمنة مبكرة في التاريخ الإسلامي، أن يسلط الضوء، من زاوية تاريخية وفكرية، على مرحلة أعتبرها أكثر المراحل تميّزا في تاريخ الإسلام الكلاسيكي من حيث القرب من الموقف العلماني بوصفه موقفا يُعطي الأولوية التامة للبشري على المتعالي، أو للدنيوي على المقدّس، وهو ما اصطلح عليه بالنزعة الإنسية التي ظهرت بوادرها منذ القرن الثالث هجري وتعرّزت أكثر في القرن الرابع الهجري الذي يُمثّل أكثر اللحظات التاريخية من حيث الغنى الفكري والتنوع الثقافي والازدهار الحضاري الذي شهدته أبرز حواضر الخلافة الإسلامية، وفي طليعتها بغداد، عاصمة الدولة العباسية آنذاك. إن قيمة هذا التيار - على ما يرى محمد أركون - تتجلى في كونه كرس رؤية فلسفية "متركزة على مسؤولية الإنسان بما يقول به ويقرّره ويقتاد به باسم العقل المسؤول المستقل". (أركون، م. 2001: 13). ومعنى ذلك هو أنّ الرّهان الحقيقي الذي حاول هذا التيار تحقيقه يتجلى في تكريس الاستقلالية عن جميع أشكال الوصاية على الإنسان بوصفه ذلك الكائن الحر، العاقل، والقادر على إبداع الرّؤى والتصورات والمنظومات التشريعية والأخلاقية والجمالية، دون الخضوع إلى منظومات خارجة عن ذاته وإرادته المستقلة، وهي حالة يراها أركون استثنائية في تاريخ المجتمعات الإسلامية. لقد انبثقت هذه النزعة الإنسية، وكل الفكر العقلاني المصاحب لها - حسب أركون - "من داخل المجتمعات الناطقة باللغة العربية في ذلك الفضاء الجغرافي والحضاري للإسلام منذ القرن الرابع هجري/ الحادي عشر الميلادي، وكانت قادرة على أن تضمن لهذه المجتمعات مصيرا مختلفا عن ذلك الذي شهدته في زمن الانحطاط الذي بدأ في القرن الخامس هجري / الحادي عشر الميلادي زمن انحطاط وذبول التيارات الإنسية والعقلانية"، (أركون، م. 1997: 49)، وقد تم ظهورها على يد جيل كبير من مفكري الإسلام وأدبائه الذين تميزوا بغزارة معارفهم العلمية والأدبية، مع انفتاح كبير على الموقف الديني في أبعاده الروحية المتسامية.

تميّزت هذه النزعة بالكثير من الخصائص التي رسمت ملامح فكر انساني

معلمن، في السياقات الإسلامية المبكرة، مميّزات يختصرها أركون فيما يلي:

- \_ الانفتاح على العلوم المدعوة بالأجنبية.
- حصول عقلنة للظواهر الدينية وشبه الدينية آنذاك.
- إعطاء الأولوية للاهتمام بالمشاكل الأخلاقية\_ السياسية.
- حصول تنمية للفضول العلمي والحس النقدي، الشيء الذي أدى إلى تنظيم جديد للمعرفة.

- ظهور قيم جمالية لم تكن معروفة من قبل". (أركون، م. 1997:618).

ومع ذلك، فإن صاحب كتاب (العلمنة والدين) يرفض الحديث عن امكانية حصول اتفاق وتقارب بين هذه النزعة الإنسانية والنزعة الإنسانية التي شهدها الغرب مطلع العصر الحديث، وامتدت إلى عصر الأنوار، وساهمت في انبثاق العلمنة في شكلها الحديث، ليس من الناحية النظرية فحسب، بل على صعيد الواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي شهد تحولات جذرية لا يزال الغرب يجني ثمارها في الزمن الراهن. إن الأنسنة في السياقات الإسلامية الكلاسيكية ظلت محدودة التأثير رغم المجهود النظري والحركية الثقافية والفكرية التي أحدثها روادها، وذلك راجع، بالأساس، إلى غياب الرافد الاجتماعي والاقتصادي الذي من شأنه أن يحولها إلى ممارسات حيّة وفعالة في دنيا الواقع المعاش، وينقلها من منطلق الخطاب إلى حركية التاريخ، وهو ما أدى إلى انحسارها تحت ضغط وضربات التيارات الأخرى المتنافسة والمتصارعة من أجل احتكار المعنى والهيمنة على المجتمعات الإسلامية.

## 6. من العلمانية المناضلة إلى العلمنة المنفتحة:

ميّز المفكر محمد أركون، في معرض تحليله لأشكال العلمنة في السياقات الحديثة والمعاصرة، بين علمنة مناضلة ذات منزع أيديولوجي، سياسي، منتشرة في الكثير من الدول والمجتمعات، وأخرى منفتحة لم تتحقق بعد حتى في المجتمعات العربية في هذا المجال. إن العلمنة المنغلقة لم تتعامل مع الأديان بحيادية، بقدر ما استبعدتها بالقوة والإكراه من المشهد الاجتماعي بدعوى مُجانبَةِ الحقيقة العلمية والوضعية التي يجب أن تسود سياسيا واجتماعيا مثلما سادت على الصعيد العلمي والتقني. لقد استحوالت العلمنة في أسوأ تمظهراتها إلى عقيدة أيديولوجية تضبط الأمور وتحُدُّ من حرية التفكير كما فعلت المنظومات العقائدية السابقة، "وحتى

العلمنة الغربية النضالية le laïcisme المعادية للكهنوت مشت في هذا الاتجاه" (أركون، م. 1998: 293-294).

يعرِّج محمد أركون، في سياق نقده لهذا النمط من أنماط العلمنة السائدة حالياً، على التجربة الفرنسية، التي حققت في بداياتها نجاحات ثورية لا يمكن تجاهلها منذ نهاية القرن الثامن عشر الذي عرف بقرن الأنوار والثورة الفرنسية، لكنها فشلت، بعد ذلك، في مساندة التحوّلات الحاصلة على الصعيد الفكري والاجتماعي وتعاملت معها بكثير من الانغلاق، وأضحت عاجزة عن التجديد من داخل المنظومة، يقول أركون في هذا السياق: "إن العلمنة أصبحت ضيقة في فرنسا، أو قلّ تجاوزها الزمن، أقصد علمانية القرن التاسع عشر المضادة للأكليروس بشكل عنيف والتي كان لها مبرراتها في وقتها بدون شك، ولكنها بحاجة الآن إلى توسيع وتجديد". (أركون، م. 2001: 109).

إن العلمنة في فرنسا سلبية الثورة الفرنسية على الصعيد السياسي، وعقل الأنوار على الصعيد الفكري، ذلك العقل الذي فرض سلطته بوصفه الناطق الأوحى باسم الحقيقة التي يجب أن تكون علمية أو لا تكون، ووضع خطأً فاصلاً وعازلاً بين المعرفة العلمية والمعارف الأخرى الموضوعية في خانة الوهم والأسطورة وجميع أشكال اللامعقول، "هذا هو النظام الذي أقامته الثورة الفرنسية، أصبحت هيبة العقل وسلطته هي التي ينبغي أن تحدد نوعية السلطات وتخلع المشروعية عليها وليس اللاهوت المسيحي". (أركون، م. 2013: 189). وإذا كان هذا الأمر مبرراً في حينه بالنظر لسيطرة الكنيسة الكاثوليكية وتجاوزها لصلاحياتها وتدخلها في مختلف ضروب النشاط البشري فإنه لم يعد مبرراً في الزمن الراهن مع تطوّر مناهج المعرفة وظهور مشكلات كثيرة داخل المجتمع الفرنسي، كالهجرة وبروز أقليات دينية لها ثقافتها التاريخية وسُمكها الثقافي كالأقلية الإسلامية في فرنسا، "فالإسلام لم يكن يمثل مشكلة مطروحة في السابق لأنه، أساساً، لم يكن موجوداً ولكنه أصبح الدين الثاني في فرنسا بعد المسيحية الكاثوليكية" (أركون، م. 2013: 192)، وهو ما يعني، بالضرورة، تجديد العلمنة وتوسيعها وتعميقها بالانفتاح على مختلف الأديان والمنظومات العقائدية وتفهمها من الناحية العلمية لا العمل على إقصائها ومعاداتها.

يتجلى مأزق العلمنة النضالية في فرنسا في كونها حلّت مشكلة الفصل بين الديني والسياسي، أو بين السلطة الرّوحية والزّمنية بطريقة قانونية وسياسية فقط، ولم تفكر، بعد ذلك، في مآلات هذا الفصل المُتسرّع، ولم تتعامل مع المسألة الدينية أو الروحية بالجدية اللازمة، "وهكذا تمّ تغليب حقوق (الفرد\_ المواطن) على حقوق (الشخص\_ الروح). بمعنى أن الإنسان لم يعد منظورا إليه كروح، وإنما كفرد مواطن له حقوق مادية عديدة ينبغي اشباعها فقط. ولهذا السبب فإن الفكر المسيحي الأوروبي ظل يدافع عن وحدة الإنسان، أي عن بعديه الزمني/ والروحي كليهما، وذلك ضد بعض الانعكاسات السلبية للعلمنة الكاسحة" (أركون، م. 2000: 254). ولا يعني ذلك - حسب أركون - العودة إلى ما قبل المنجز العلماني الذي راكمته الحداثة السياسية في فرنسا وأوروبا بوجه عام، ومناهضة الفصل بين الديني والسياسي أو الروحي والزمني، بل ضرورة القيام بمراجعة علمية ونقدية كاشفة للكيفية التي تمّ بها هذا الفصل، دون احتقار للبعد الديني والروحي من حيث هو معطى أنثروبولوجي لصيق بالوجود البشري ويتطلب الفهم والتفسير لا الإقصاء والاحتقار؛ "فالبعد الروحي أصبح معلقا ومطموسا أو مُهملا بعد أن اختزل الإنسان إلى مجرد وظائف عضوية وحاجات استهلاكية ومادية. وأقصد بالبعد الروحي هنا إغناء الحياة الداخلية أو الاهتمام بها بصفته مكانا متميزا حيث يشكل الشخص ذاته ويُتمّمها بمساعدة أخلاقية المسؤولية" (أركون، م. 2000: 254 - 255).

أما في السياقات الإسلامية فقد اهتم أركون بالتجربة العلمانية التي تأسست في تركيا على يد الزعيم السياسي التركي مصطفى كمال أتاتورك، الذي لم يكتفِ بإلغاء الخلافة الإسلامية سنة 1924، بل قدم مشروعا سياسيا أراد من خلاله إحداث قطيعة تاريخية مع الموروث الرمزي والثقافي الإسلامي، والتوجه نحو الغرب الحديث، واستثمار جميع منجزاته ومكتسباته للحاق بركب الدول الغربية الظافرة بحداثتها الاجتماعية والسياسة. لكن أتاتورك - على ما يرى أركون - حتى وإن أصاب من حيث المبدأ فقد جانب الصواب من حيث طريقة تنفيذ المشروع الذي يتطلّب الكثير من الصبر والعمل على المدى الطويل. إن ما فعله أتاتورك هو أنه "أراد حرق المراحل والقفز على المشاكل بدلا من مواجهتها عينا بعين وشبرا بشبر" (أركون، م.

2000: 318)، فقد اتخذ العديد من الإجراءات الراديكالية لتكريس النموذج العلماني والتحديثي للمجتمع والدولة التركية، بمختلف هيئاتها ومؤسساتها؛ "فهو لم يكفِه أنه ألغى السلطنة التي رفعها الوعي الجماعي إلى مرتبة قداسة الخلافة، وإنما تصدى بالهجوم على العالم السيميائي لجميع المسلمين؛ فأحلَّ الحروف اللاتينية محلَّ الحروف العربية، والقانون السويسري محلَّ الشريعة، وألغيت الاحتفالات الرسمية، والمطبخ، وهندسة العمارة، وتنظيم المدن، والتَّقويم، وبالاختصار ألغيت جميع المنظومات السيميائية التي تحدد الحساسية الفردية والجماعية، وتحكم أشكال الفهم القبلية، لتحلَّ محلَّها منظومات أوروبية، وذلك في بضع سنين". (أركون، م. 1996: 46).

إن العلمنة في تركيا وُلدت ميتة ولم يكتب لها النجاح لأن مؤسسها أرادوا محاكاة تجربة الغير رغم الاختلافات الكبيرة بين التجريبتين التاريخيتين، مع الجهل التام بأبسط المبادئ الأنثروبولوجية والسوسولوجية المتحكمة في الشعوب والمجتمعات؛ ذلك أنه من غير الممكن إحداث تغيير جذري في المنظومات الاجتماعية والثقافية في مدة زمنية قصيرة؛ فالتغيير يتطلب ثورات علمية واجتماعية طويلة المدى، وتحولات اقتصادية لم تكن تركيا مهيأة لها. وعليه، فالتجربة التركية حسب وصف أركون "لم تكن في الواقع إلا كاريكاتير للعلمنة رافقته بعض التطرفات كما حدث ذلك في فرنسا سابقا. لكن الشعب التركي لم يستجب لهذه التجربة التي دوخته، مما يفسر العودة الدينية العنيفة بدءا من عام 1940". (أركون، م. 1998: 278).

إن العودة القوية والسريعة للتيارات التقليدية المحافظة لتسيّد المشهد في تركيا، بعد أقل من عقدين من مشروع العلمنة يعكس، بكثير من الوضوح، النهج الخاطئ والمتطرف الذي سلكه أتاتورك من أجل تكريس علمنة ذات منزع ايديولوجي نضالي لا يحفل بالاعتبارات المعرفية والنقدية. إن أتاتورك "كان محكوما بنمط معيّن للإسلام ألا وهو إسلام القرن التاسع عشر وبنوع معين من العلمانية ذات المنزع الأيديولوجي، وليست العلمانية ذات المنزع العلمي والفكري" (بغورة، ز. 2001: 86)،

مع الخلط الواضح بين التحديث السطحي للمجتمع، والحدائث السياسية الحقيقية التي لها رهاناتها العلمية والمعرفية والنقدية، ومراحلها الطويلة التي يجب أن تقطعها بصبر وثبات، فنموذج العلمنة في تركيا كان مجرد "اجراء شكلي خارجي تمثل في إدخال للتقنية والمخترعات الأوروبية الاستهلاكية، ولم يرافقه أي تغيير جذري في موقف المسلم من الكون والعالم" (بغورة، ز. 2001:84).

إن ما حدث في تركيا - حسب أركون - قد تكرر، على استحياء، في مناطق أخرى من العالم الإسلامي كما هو الحال في تونس ولبنان (أركون، م. 1998:278)، وشهد نفس المصير المتمثل في العودة القوية والمُنْتَظَرَة للدين في المجتمعات الإسلامية تحت مسمى "الصحة الإسلامية"، منذ سبعينات القرن الماضي، وهو ما يفسر بوضوح مدى صعوبة المهمة التي لن تكون سياسية أو نضالية فقط، بل علمية ومعرفية بالأساس.

#### 7. رهانات العلمنة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة:

**1.7. الرهان التربوي والتعليمي:** ألح أركون على ضرورة إعادة النظر في المنظومات التربوية في جميع المجتمعات الإسلامية، والانخراط في مشاريع تربوية وتعليمية جديدة تقطع مع أنماط التعليم التقليدي القائم على التلقين، والخالي من الروح النقدية، والذي من شأنه أن يكرس المزيد مما اصطاح عليه بالجهل المؤسس؛ أي ذلك النوع من الجهل الذي تغذيه وتنميّه مؤسسات صناعة الوعي، وفي مقدمتها مؤسسات التربية والتعليم، خاصة في مجال تدريس العلوم الدينية وعلوم الإنسان والمجتمع. إن التعليم في المجتمعات الإسلامية - على ما يرى أركون - "لا يزال ينقصه الحد الأدنى من النظرة العلمية والانفتاح على المنهجيات الحديثة والثقافات الأخرى. فتدريس الفكر الإسلامي لا يزال قديما باليا (أنظر الوضع المخيف لكليات الشريعة والمعاهد الدينية التقليدية هناك حيث لا يزال لاهوت القرون الوسطى مسيطرا بالكامل وحيث لا يزال السياج العقائدي المغلق يتحكم بالعقول كالسجن، ولا نزال ننتظر تطبيق منهجية تاريخ الأديان المقارنة من أجل تحرير الفكر الإسلامي (داخليا) من تلك الأطر المعرفية المتحجرة للقرون الوسطى" (أركون، م. 2000:267).

إن علمنة المجتمعات الإسلامية بالكيفية الصحيحة - حسب أركون - لا تتم إلا وفق رؤية عميقة ومشروع بعيد المدى، من أهدافه الرئيسة تحرير المنظومات التربوية وإنعاشها بالانفتاح على جميع الثقافات والأديان، وإحداث قطيعة مع التعليم التقليدي المبني على رؤية أحادية، نمطية، تُذكي جميع أشكال التعصب والانغلاق العقائدي والمذهبي الذي قد يتطور إلى عنف مادي أو رمزي. إن أركون لا يرى مانعا من تعليم الدين، لكن بأساليب علمية حديثة ومتطورة، كما أن التعليم "ينبغي أن يأخذ مسلكا نقديا محايدا لا تبجيليا كما هو سائد في المجتمعات الإسلامية" (أركون، م. 2000: 250). إن تدريس الأديان من زاوية علمية يعني توعية المتعلمين بحقيقة أهدافها، ووظائفها التاريخية ومنجزاتها الثقافية، ومكانتها التي لم تستطع أية نزعة إنسية حديثة أن تملأ الفراغ الذي خلفته حتى الآن بشكل كامل. (أركون، م. 2010: 48). ومن الضروري أن تبقى مؤسسات التعليم العالي، كالجامعات والمعاهد ومراكز البحث، مستقلة عن جميع الإكراهات السياسية مهما كان الخط الأيديولوجي المتبع من طرف هذه الدولة أو تلك، خاصة في العلوم والمجالات المعرفية المرتبطة بصميم الوجود الإنساني وما يتخلل هذا الوجود من اعتبارات رمزية وثقافية.

**2.7. الرهان السياسي والحقوقى:** أكد أركون في مواضع كثيرة من مؤلفاته على ضرورة التأسيس لمنظومة سياسية، حقوقية، متمركزة حول الإنسان، مع الاستفادة، دائما، من المنجز الفكري والمعرفي للحدثة السياسية وما أفرزته من عناوين كبرى كالديمقراطية والليبرالية وحقوق الإنسان، وهي الرهانات التي تأخرت المجتمعات الإسلامية عن الحسم فيها، وذلك بالنظر إلى طبيعة الأنظمة السياسية التي تسيّدت الساحة العربية والإسلامية، وهي أنظمة تعيد إنتاج الوعي التقليدي المضاد للحدثة، بمختلف تمظهراتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، رغم مظاهر التحديث السطحي الذي لا يمسُّ الإنسان كفرد أو ذات حرة، وهي تُعدُّ بذلك امتدادا للأنظمة السياسية التي سادت في تاريخ الإسلام، حيث يقول أركون في هذا الصدد: "إن جميع أنواع الحكومات التي تتابعت في أرض الإسلام، منذ الأمويين وحتى يومنا هذا، لم تُنتجْ للأمة الاشتراك في ممارسة السلطة السياسية أبدا، فالشعب

غائب ومغيّب باستمرار، على الرغم من كل ما قيل وما يقال، ولا يزال هذا الوضع سائدا حتى هذه اللحظة". (أركون، م. 2003: 52)، فالعلمنة "مشروطة هي الأخرى بحقوق الإنسان التي تبدأ، في نظر أركون، عندما نتوقف عن التمييز بين المؤمن والكافر، بين المسلم وغير المسلم، فكل واحد من هؤلاء إنسان، وله حقوق بصفته تلك. وهذه من المسائل اللامفكر فيها أو المستحيل التفكير فيها في الفكر الإسلامي". (بغورة، ز. 2001: 86).

إنّ ثقافة حقوق الإنسان - على ما يرى أركون - تُعدُّ من مكتسبات العقل الحديث، الذي توصل إليها بعد نضال طويل ومخاض عسير نَجَمَ عنه انتصار الإنسان على جميع القوى التي خضع لها في السابق، ولما كانت المجتمعات الإسلامية بمنأى عن هذه الثورة الحقوقية والتحوّلات الحاصلة منذ مطلع العصر الحديث، فمن الطبيعي أن تظل متأخرة بأشواط في مجال الممارسة الحقوقية، فهي لم تُشارك في صناعتها والدفاع عنها، والتلويح بها في وجه القوى المناهضة لها، مهما حاول البعض انكار هذه الحقيقة التاريخية والسوسيولوجية التي تؤيدها الوقائع الراهنة؛ "فإذا ما نظرنا الى المجتمعات العربية والإسلامية اليوم فإنه لمن الواضح أننا لن نجد فيها حقوقا للإنسان كما هي محددة وشائعة في الغرب. أقصد بذلك الحريات الشائعة في البلدان الأوروبية من نوع حرية التعبير وحرية الصحافة وحرية التعليم (...). وما يقال رسميا في البلدان العربية والإسلامية ليس إلا نوعا من التبجيل والتبرير". (أركون، م. 1986: 17).

إنّ تكريس حقوق الإنسان يتطلب أرضية فكرية ومعرفية صلبة، ومعرفة نقدية عميقة بالإنسان كذات بشرية واعية، حرة ومسؤولة، لها حقوقها ومطالبها المشروعة، طبيعية كانت أم اجتماعية، ثم يأتي النضال الحقوقي والسياسي من أجل ترسيخ هذه الحقوق كماكاسب قانونية لا مجال للتنازل عنها بأي حال من الأحوال.

**3.7. الرهان التشريعي والقانوني:** دعا محمد أركون، في كتاباته المتأخرة إلى ما اصطلح عليه "نقد العقل القانوني" استئنفا لرحلته النقدية ووفاء لها، أي ضرورة مراجعة المنظومة التشريعية التي تستند إليها المجتمعات الإسلامية، لا كمضامين ومدونات ونصوص قانونية فحسب، بل كفلسفة ورؤية فكرية ووجودية تحتاج إلى



## جدلية الدين والسياسة في الفكر الإسلامي بين القطيعة والتواصل قراءة نقدية اجتماعية

### وسياسية لخطاب محمد أركون

تحيين وتجديد عميق انسجاما مع السقف المعرفي الذي بلغته فلسفات التشريع الحديثة، وهذا ما من شأنه أن يضع حدا للفوضى الحاصلة في هذا المجال من جراء التردّد الكبير الذي تعيشه هذه المجتمعات بين الأفكار التحديثية الوافدة من المجتمعات الغربية المنتجة للأفكار والمبتكرة للطرائق الجديدة في التفكير، والأساليب التقليدية التي تمتد جذورها في الماضي القديم، أي بين الماضي والحاضر. إننا - يقول أركون - " أمام مفارقة صارخة فبينما تستحوذ الرغبة في أسلمة القانون على القاعدة الاجتماعية الكبرى، يقلّ عدد رجال القانون القادرين على المرور بالقانون من الحالة الدينية إلى الحالة الوضعية الحديثة" (أركون، م. 2010: 232)، ويعزو السبب إلى الأنظمة السياسية التي تلت المرحلة الاستعمارية فتلك الأنظمة حسب أركون لم تحسم، بكل جدية ووضوح، في المسألة القانونية، وهو ما أفرز هذه الفوضى في التشريع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية منذ عقود طويلة بعد نيل استقلالها عن الدول الاستعمارية. يقول أركون موضحا هذه الفكرة: "نلاحظ أن المجتمعات الإسلامية أو العربية تُدخل في القطاع المُعلمن منها قوانين أجنبية كانت قد بُلورت في المجتمعات الأوروبية، وهكذا تجيء هذه القوانين الجديدة لكي تتجاوز جنبا إلى جنب مع القانون الديني التقليدي: أقصد القانون المتروك لحاله أو غير المُعاد النظر فيه على ضوء الحداثة" (أركون، م. 2010: 191)، ولا يُخفي أركون نُزوعه الصريح إلى تبني المقاربة العلمانية والوضعية في التشريع من خلال القطع مع المنظومات التشريعية التقليدية المستمدة من الدين أو الأعراف والعادات ومختلف مظاهر الثقافة المحلية، فالعلمنة حسب أركون وحدها القادرة على إدارة المجال العام للمواطن خاصة ما يتعلق بأبعاده المادية أو التشريعية (أركون، م. 2010: 232)، وذلك لما تتيحه من منظومات تشريعية، وضعية وبشرية، لا تتسم بطابع القداسة الذي من شأنه أن يُفضي إلى جمودها وتكلسها، بقدر ما تمتاز بالمرونة والقابلية للتغيير أو التعديل، حسب الظروف والتحوّلات التي تطال المجتمعات على الدوام .

في ختام بحثنا، خلصنا إلى الاستنتاجات التالية:

- إن سؤال العلمنة، على ما يرى محمد أركون، ليس سؤال الحاضر فحسب، بل يمتد بجذوره نحو الماضي البعيد للمجتمعات الإسلامية، وعليه فإن أي تناول لهذه القضية الإشكالية يجب أن يتوخى الكشف عن أصولها البعيدة ومدى حضورها، ففكرا وممارسة، في تاريخ الاجتماع السياسي في الإسلام، وهو ما سعى أركون إلى القيام به من خلال تتبعه لمسارها التاريخي منذ المرحلة التأسيسية المبكرة للإسلام، مستثمرا عدّة معرفية ومنهجية تعود في مجملها إلى المنجز السوسيولوجي والأنثروبولوجي في الفكر الغربي المعاصر.

- لم يكتفِ أركون بالتحليل السوسيولوجي والأنثروبولوجي لسؤال العلمنة في المجتمعات الإسلامية، بل قام برصد بعض الجوانب الفكرية والمضامين الفلسفية التي عبّرت، بكثير من الوضوح والصراحة، عن فكر علماني أصيل أعلى من مكانة الإنسان، ومنحه جميع الامتيازات الأخلاقية والجمالية والقانونية والتشريعية، وهو ما أصرّح عليه بالنزعة الإنسية التي عكست نوعا من الحضور العلماني المبكر.

- يبدو موقف أركون من العلمنة أكثر حماسا وتشددا عند توجيه خطابه إلى المجتمعات الإسلامية من خلال دعوته الصريحة إلى ضرورة تبني التّماذج الأكثر تطورا في مجال الحداثة السياسية، وهو بذلك يبدو غير مكترثٍ بالمشكلات الاجتماعية والإنسانية المطروحة في مجال الأنثروبولوجيا الدينية وسوسيولوجيا الأديان، خاصة في العقود الأخيرة التي تشهد تحولات اجتماعية محسوسة قام الكثير من علماء السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا برصدها وقياسها إمبقيا مؤكدين من خلالها على العودة القوية لجميع أشكال المقدّس، والأنماط التقليدية للتديّن بالموازاة مع تراجع العناوين الكبرى للحداثة السياسية ونماذجها النظرية والاجتماعية.

## 9. قائمة المراجع:

### أ- المصادر:

- 1- أركون، محمد. (1998). *تاريخية الفكر العربي الإسلامي*، ترجمة: هاشم صالح، ط3، بيروت - الدار البيضاء: مركز الانماء القومي - المركز الثقافي العربي.
- 2- أركون، محمد. (1996). *الفكر الإسلامي: قراءة علمية*، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت - الدار البيضاء: مركز الانماء القومي - المركز الثقافي العربي.
- 3- أركون، محمد. (1996). *العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب*، ترجمة: هاشم صالح، ط3، بيروت: دار الساقى.
- 4- أركون، محمد. (2001). *معارك من أجل الأئسنة في السياقات الإسلامية*، ترجمة: هاشم صالح، ط1، بيروت: دار الساقى.
- 5- أركون، محمد. (1997). *نزعة الأئسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدى*، ترجمة: هاشم صالح، ط1، بيروت: دار الساقى.
- 6- أركون، محمد. (2001). *الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة*، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الساقى.
- 7- أركون، محمد. (2013). *التشكيل البشرى للإسلام*، ترجمة هاشم صالح، ط1، بيروت - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- 8- أركون، محمد. (د، ت). *قضايا في نقد العقل الدينى: كيف نفهم الإسلام اليوم؟*، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.
- 9- أركون، محمد. (1996). *نافذة على الإسلام*، ترجمة: صيَّاح الجهيم، ط1، بيروت: دار عطية للنشر. 10- أركون، محمد. (2010). *من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامى المعاصر؟*، ترجمة: هاشم صالح، ط4، بيروت: دار الساقى .
- 11- أركون، محمد. (2003). *الإسلام: الأخلاق والسياسة*، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الانماء القومي.

- 12- أركون، محمد. (2010). *الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي*، ترجمة: محمود عزب، ط1، بيروت: دار الطليعة.
- 13- أركون، محمد. (د،ت). *الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد*، ترجمة: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب.

#### ب- المراجع:

- 1- الشرفي، عبد المجيد. (1994). *لبينات، تونس العاصمة: دار الجنوب للنشر*.
- 2- مسرحي، فارح. (2006). *الحدائث في فكر محمد أركون*، ط1، الجزائر العاصمة - بيروت: منشورات الإختلاف - الدار العربية للعلوم.
- 3- الفجاري، مختار. (2005). *نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون*، ط1، بيروت: دار الطليعة.
- 4- بغورة، الزواوي. (2001). *ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر*، ط1، بيروت: دار الطليعة.

#### ج - المجلات:

- 1- أركون، محمد. (1986). *حقوق الإنسان في الإسلام*، ترجمة: هاشم صالح، مجلة دراسات عربية، مجلة فكرية تصدر عن دار الطليعة اقتصادية اجتماعية، بيروت، العدد (1)، ص ص 3 - 21.
- 2- سعدي، إبراهيم، (2015). *إنتاج وإعادة إنتاج السلطة في المجتمعات الإسلامية: قراءة في الفلسفة السياسية عند محمد أركون*، مجلة دراسات فلسفية، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر 2، العدد: (11)، ص ص 9 - 46.