الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية
قسنطينة

كلية أصول الدين والشريعة
والحضارة الإسلامية
قسم: العقيدة ومقارنة الأديان
شعبة العقيدة

موقف محمد أركون من العقل السياسي الإسلامي

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة تخصص فلسفة إسلامية

إعداد الطالب:
عبد اللطيف علاقي

إشراف:
-أ.د. اسماعيل زروخي

أعضاء لجنة المناقشة:

د. صالح نعمان	أ.م	جامعة الأمير عبد القادر	رئيسا
أ.د اسماعيل زروخي	أ.ت.ع	جامعة منتوري	مشرفا ومقررا
د. عبد الله بوقرن	أ.م	جامعة منتوري	عضوا
د. عمار طلسطاس	أ.م	جامعة الأمير عبد القادر	عضوا

السنة الجامعية: 1430-1431هـ
الموافق لـ 2009-2010م.

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر و عرفان

إلى الأستاذ الدكتور إسماعيل زروخي الذي كان مشرفا
مقتدرا بحق، جزيل الشكر و خالص العرفان ،
الى جميع الأساتذة الذين ساعدونا من قريب أو من بعيد،
وقفة احترام و تقدير،
الى والدي و اخوتي ،
الى زوجتي الكريمة ،
الى عيساء و ضياء
الى الأوفياء: أصدقائي
جميل شكري و عظيم امتناني

مقدمة

مقدمة:

لقد اكتست قضية التراث أهمية كبيرة منذ عصر النهضة في أوساط المثقفين العرب والمسلمين على اختلاف مشاربهم وتوجهاتهم مأخوذين في ذلك بالسؤال الملح: كيف نقرأ التراث أو كيف نتواصل مع التراث؟ ووفق أي منهج تقوم هذه القراءة؟ من هنا فقد ظهرت مشاريع فكرية لمفكرين محدثين ومعاصرين تهتم بنقد العقل العربي أو الإسلامي من هذه المشاريع الفكرية التي أثارت جدلا كبيرا وأسالت كثيرا من حبر النقاد والباحثين مشروع محمد أركون في نقد العقل الإسلامي.

منذ البدايات الأولى للدولة الإسلامية كانت أزمة المشروعية السياسية سببا في نشوء الفتنة الكبرى كما أثر الجدل حو ل المشروعية على الصياغات العقدية الإسلامية والتوجهات الفكرية والسياسية لمختلف التيارات والطوائف مما أدى إلى بروز عدة تأويلات ورؤى حاولت في مجملها إيجاد صيغة عامة للنظرية السياسية سواء من ناحية اليات اختيار الحاكم أو من ناحية تحديد طبيعة العلاقة بينه وبين الرعية بما يحقق مشروعية للنظام السياسي الإسلامي في تجلياته السياسية .

لهذا وقع اختيارنا على محمد أركون لكونه أحد كبار المفكرين المعاصرين الذين اهتموا بتحليل ونقد الحدث السياسي في تاريخ الإسلام وحاولوا إيجاد صياغة جديدة للعقل السياسي الإسلامي وكذا إعطاء بديل عن النظرية الإسلامية التقليدية في هذا المجال.

من هنا جاء بحثنا تحت عنوان : " **موقف محمد أركون من العقل السياسي الإسلامي**". لمعالجة هذه النقطة الحساسة والمهمة في خطاب أركون حمل العقل الإسلامي بشكل عام وهي الجانب السياسي في تاريخ الإسلام.

إن السبب الرئيسي الذي دفعنا إلى اختيار هذا الموضوع هو ما أثاره فكر محمد أركون من جدل بسبب طروحاته الجريئة في تحديد أهم عوامل القوة ومؤشرات الضعف في الخطاب السياسي الإسلامي خاصة إذا ما نظرنا إلى المناهج الحديثة التي يوظفها في قراءة التراث وإلى المرجعية الغربية من ناحية المصطلحات والمفاهيم مما يشكل استثناء بالنسبة للباحثين العرب المعاصرين فأردنا أن يكون هذا البحث محاولة لاستكناه حقيقة طروحات أركون السياسية والوصول إلى تفسير علمي لظاهرة الإسلام السياسي المعاصر.

إن محمد أركون من المفكرين المسلمين المعاصرين الذين كانت آراؤهم ودراساتهم محل تحليل ونقد بين مؤيد ومعارض في أوساط الكتاب العرب ولمسلمين، وقد استقطب فكره اهتمام الباحثين المعاصرين فأفرد له مثلا: الدكتور الزواوي بغورة فصلا في كتابه **ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر** »[1]، " أما الرسائل الجامعية فمنها: رسالة ماجستير بعنوان"**النزعة النقدية في الفكر العربي المعاصر: محمد أركون نموذجا**" ل : بن علي عبد الغني [2]، و لم أجد حسب اطلاعي من خص نقده للعقل السياسي الإسلامي ببحث مستقل فرأيت أن أدرس هذه الناحية من فكر أركون وأسلط الضوء على الجانب السياسي من نقده للعقل الإسلامي وأجعله موضوع رسالتي الجامعية و،هذا من أجل بحثه باستفاضة وتعمق أكثر.

أهدف من خلال هذا البحث إلى دراسة موقف أركون من الفكر السياسي الإسلامي وتحديد آليات تعامله مع الخطاب السياسي المعاصر في الساحة الإسلامية ونظرته لأزمة المشروعية التي تعصف بالمجتمعات الإسلامية هذا إضافة إلى تحديد منهجه في تفسير وتحليل الحدث السياسي في تاريخ الإسلام عموما.

يمكننا تحديد إشكالية البحث ضمن التساؤلات التالية:

1- كيف ينظر محمد أكون إلى العقل الإسلامي من حيث البنية و التكوين ؟

2- كيف حدد أركون علاقة السياسي بالمعرفي في السياق الإسلامي؟

3- ما هو موقف محمد أركون من أزمة المشروعية السياسية في الثقافة الإسلامية وما هي الحلول التي يقترحها للخروج من هذه الأزمة؟

إجابة على كل هذه التساؤلات اضطررنا إلى تقسيم البحث إلى أربعة فصول مسبوقة بمقدمة ومتبوعة بخاتمة.

---

[1]-الزواوي بغورة: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت،ط1 ،2001 .

[2]-عبد الغني بن علي:النزعة النقدية في الفكر العربي المعاصر:محمد أركون نموذجا،أطروحة ماجستير في الفلسفة،اشراف عبد الرحمن بوقا،جامعة الجزائر،2006.

الفصل الأول: منهجية أركون في دراسة العقل الإسلامي:

نحاول فيه تناول قضية المنهج عند أركون نظرا لأهمية هذه النقطة في فكره وطروحاته النقدية.

الفصل الثاني: أركيوجية العقل الإسلامي

سنحاول في هذا الفصل تحديد مفهوم العقل في اللغة وكذا عند مفكري الإسلام القدامى وفلاسفته ثم ناول ضبط مفهوم أركون للعقل، كما أننا سنحاول دراسة أهم الراوفد التي ساهمت في تشكيل هذا العقل وكذا الخصائص التي يتميز بها هذا العقل وبالجملة فإننا سنقوم بدراسة حضرية للوصول إلى العوامل المؤسسة الأولى لهذا العقل وكيفية تشكله في التاريخ.

الفصل الثالث: جدلية السلطة والمعرفة:

سنحاول في هذا الفصل دراسة العلاقة بين السلطة السياسية والمعرفة العلمية وتأثر واحدة منهما بالأخرى حيث سنتناول تجليات السلطة على مستوى اللغة والمعرفة، وكذا ظاهرة تحول الثقافة الإسلامية من الشفوي إلى المكتوب وأثر هذا التحول على العقل الإسلامي ثم سنحاول تبيان أثر الظروف السياسية والاجتماعية في صياغة المعرفة في السياق الإسلامي. كما سنعرض خلال هذا الفصل أيضا لظاهرة التقديس وعلاقتها بالعنف وكذا قضية تشكل ما يسميه أركون بالأرثوذكسيات في التاريخ الإسلامي وعلاقتها بالسلطات السياسية المتعاقبة منذ الإرهاصات الأولى لنشوء هذه الأرثوذكسيات إلى غاية تبلورها في صورها الحالية في واقعنا المعاصر.

الفصل الرابع: الإسلام والعلمنة: أزمة المشروعية وانبثاق الأصولية.

سنحاول في هذا الفصل تسليط الضوء على أزمة المشروعية في الثقافة الإسلامية وكذا علاقة السلطات السياسية بأسس السيادة العليا في الإسلام من خلال ما كان يعرف بالسياسة الشرعية كما أننا سنقوم بدراسة علاقة العلمانية بالدين عموما وبالإسلام بوجه خاص من خلال مفهومي الروحي والزمني ثم نعرض لنشأة ما يسمى بالأصولية وعلاقة هذه الأخيرة بأزمة المشروعية وكذا بالعلمانية.

الخاتمة: وسنضمن نتائج هذا البحث في الخاتمة بالإضافة إلى بعض الملاحظات النقدية التي أثرنا أن نؤجلها إلى آخر البحث في شكل تدخلات نقدية لأننا سنركز خلال الفصول الأربعة على العرض والتحليل فحسب.

نرى أن المنهج الملائم لهذه الدراسة هو المنهج الاستقصائي بحيث سأقوم باستقصاء آراء محمد أركون وعرضها من خلال كتبه ومقالاته ومحاضراته وكذلك المنهج التحليلي لتحليل تلك الآراء والمواقف وكذا الاستعانة بالمنهج النقدي لتسجيل الملاحظات النقدية بخصوص طروحاته.

كما أننا سنستعين بمجموعة من المصادر والمراجع المتعلقة بموضوع بحثنا، وفي مقدمة هذه المصادر مدونة أركون حيث سنستغل هذه المدونة سواء من كتب أو محاضرات بالأخص كتابه: "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" هذا إضافة إلى كتبه الأخرى التي تناولت التراث مثل كتاب "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" وقد اعتمدنا على ترجمة هاشم صالح لهذه الكتب نظرا لأنها ظفرت في نسختها العربية لتزكية محمد أركون حيث أننا نجد مقدمات لهذه الترجمات بقلم أركون نفسه.

كما أننا سنعتمد على بعض المراجع التي تناولت أركون وفكره بالنقد والتحليل مثل كتاب "نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون" لمختار الفجاري وكذا كتاب "الحداثة في فكر محمد أركون" وبنظام الحكم في الإسلام مثل كتاب "الأحكام السلطانية" للماوردي و"السياسة الشرعية" لابن تيمية.

كأي جهد علمي لن يخلو بحثنا من صعوبات وعراقيل نذكر منها على الخصوص صعوبات منهجية ومعرفية نظرا لأن الكاتب محمد أركون يكتب بلغة أخرى هي اللغة الفرنسية ومهما كان جهد المترجم كبيرا فإن الترجمة لن تكون أمينة ولن تتطابق مع النص الأصلي خاصة في مجال فكري كموضوع بحثنا، إن الكم الهائل من المصطلحات المستحدثة التي يستعملها أركون المتعلقة بالأنثروبولوجيا وعلوم اللسان وغيرها من العلوم الإنسانية تتطلب جهدا معرفيا مجموعة كاملة من الباحثين من بلورتها وإعطائها أرضية مفهومة في الفكر العربي والإسلامي وليس جهد باحث واحد هذا ما يجعل القبض على معنى الأصل المراد من طرف المؤلف أمرا صعبا ويوقع في كثير من المغالطات المعرفية وسوء الفهم وهذا الأمر يؤكد عليه أركون في كل مناسبة وفي أكثر من

موضوع في كتبه ومقالاته. استعمال مصطلحات غريبة عن السياق الإسلامي في نقل التراث يستوجب عملا مضاعفا يتعين علينا توضيح معنى هذا المصطلح قبل استعماله، وهذا أمر معقد.

في الأخير إننا لا ندعي الإحاطة بكل جوانب الموضوع فهذا البحث كأي جهد بشري لن يخلو من النقص والتقصير لكننا نأمل أن نفتح من خلاله مشاريع للبحث وآفاق معرفية تساهم في إثراء البحث العلمي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الفصل الأول:

منهجية أركون في دراسة العقل الإسلامي

ويشمل :

المبحث الأول : منهج أركون بين الظاهرة القرآنية ومفهوم التاريخية .

المبحث الثاني : اللامفكر فيه في قراءة أركون للتراث .

المبحث الثالث : إشكالية المنهج واللغة عند أركون .

المبحث الرابع: الدراسة الأركيولوجية للتراث.

يحتل المنهج موقعا مركزيا في مقاربة أركون لدراسة التراث الإسلامي عموما، وكذا العقل الإسلامي بشكل خاص، ولا ينفك أركون يؤكد على هذه النقطة في أكثر من مناسبة، بل إن الحديث عن المنهج حاضر بشكل ملفت في كل كتاباته ،كما أن أركون يركز على فرادة منهجه في دراسة التراث وتميزه عن كل ما عداه، يقول في كتابه "قضايا في نقد العقل الديني" «إن مشروعي هنا ينخرط ابستيمولوجيا في العمق، بل وفي عمق العمق، ويختلف بالتالي عن كل مشاريع الفكر»[1]، من هنا يتوجب على كل دارس لمشروعه الفكري أن لا يغفل هذه القضية المفصلية في خطاب أركون وهي قضية المنهج، سنحاول في هذا الفصل أن نتناول بعض النقاط المرتبطة بمنهجه الذي يسميه "الإسلاميات التطبيقية"،يبدو أن مصدر هذه الفرادة هو الاعتداد بالذات و ليس اليقين العلمي.

المبحث الأول: منهج أركون بين الظاهرة القرآنية ومفهوم التاريخية:

المطلب الأول:الظاهرة القرآنية

في إطار التجسيد العملي لمشروعه في "نقد العقل الإسلامي" يقوم أركون بتناول ظاهرة الوحي بالدراسة، فمن خلال كتبه: "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" يعتمد استراتيجية من بعدين هما: «التركيبة المجازية للخطاب القرآني وقراءة أنثروبولوجية لسورة التوبة»[2]، في الواقع إن هذه المهمة صعبة، خاصة إذا نظرنا إلى المناخ الإيديولوجي السائد في الساحة الإسلامية، وإن إنجاز هذا العمل هو مخاطرة حقيقية بالنظر إلى ما قد يجره من ردود أفعال سواء من المؤسسات الدينية الرسمية أو من أصحاب الخطاب السياسي الإسلامي أو ما يسميه أركون "الخطاب الأصولي".

يقول علي حرب بخصوص هذه النقطة: «لا شك في أن مهمة نقد الفكر الإسلامي والقيام بتشريحه هي مهمة عويصة بل حساسة، وإن أركون إذ يتصدى لها يدرك بأن عليه

---

[1]-محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2004، ص49.

[2]-محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص47.

أن يخوض معركة على أكثر من جبهة، ضد القوى المحافظة والعقليات الدوغمائية، ذلك أنّه يلامس بنقده مناطق محرمة ويطرق أبوابا يصعب طرقها"[1].رغم أن "نقد العقل جزء أساسي وأولي من كل مشروع للنهضة "[2]. إن حساسية هذه المعركة تفرض على أركون أن يتوخى الحيطة الكبيرة في تناوله لهذه الموضوعات، خاصة بالنظر إلى خصوصية المتلقي، فمن الصعب جدا زحزحة قناعات ترسخت عبر قرون وقرون، كما أن الزعامات الفكرية المكرسة والمرسخة تاريخيا ستنظر إلى كل فهم خارج الفهم التقليدي على أنّه هرطقة وابتداع لا أكثر، يؤكد علي حرب على هذه النقطة بالذات بقوله: «من هنا حذره في اختيار المصطلحات، كما تجلى ذلك في لجوئه إلى تغيير عنوان كتابه من :نقد العقل الإسلامي" إلى تاريخية الفكر العربي والإسلامي"، مع أن مصطلح التاريخية يفصح جيدا عن نظرة أركون إلى موضوع بحثه، فالتعامل مع الفكر الإسلامي بوصفه نتاجا تاريخيا معناه نزع القداسة عن ذلك الفكر»[3].

ينتقد أركون في هذا السياق المنهج الفيلولوجي الذي استخدمه المستشرقون الكلاسيكيون ويتهمه بالقصور المنهجي، وذلك بسبب إهماله لمعطى أساسي في تعامله مع النص القرآني وهو معطي المجاز حيث يقول: «أما الدراسات الفيلولوجية التي طبقها المستشرقون على التراث الإسلامي، فقد أهملت هي الأخرى بلورة نظرية حديثة للمجاز والكناية ثم تطبيقها على الخطاب الديني»[4]، فهم يصرون –برأيه- وتماما كما فعل المفسرون المسلمون القدامى الذين يصرون على المعنى الحرفي أو النصي المباشر لعبارات مثل: استوى على العرش، علم بالقلم، على الرغم من الإيحاءات التجسيمية أو التشبيهية التي يولدها هذا النوع من التفسير، في الواقع إن أركون لا ينفك يؤكد على البنية الأسطورية الرمزية للخطاب القرآني، إذ يعتبره خطابا ذو بنية أسطورية " Discours D'une structure mithique".

---

[1]-علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993، ص76.

[2]-محمد عابد الجابري:تكوين العقل العربي،دار الطليعة للطباعة و النشر،بيروت،ص5.

[3]-علي حرب: نقد النص، ص76.

[4]-محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني ، ص33.

و أكبر ما يعيبه على الخطابات أو التفسيرات التي يسميها على سبيل التهكم مدحية أو وعظية أوتبجيلية هو إهمالها لهذا البعد المعرفي تماما، كما يفعل المستشرقون في تطبيقاتهم وممارساتهم الفيلولوجية على النص الديني.

كما يركز أركون على سذاجة اعتبار المجاز مجرد وسيلة لتحلية الأسلوب كما هو سائد في النظرة التقليدية إليه، حيث يقول: «وأما التفسير الأرثوذكسي فلا يزال محصورا بالتحديد التقليدي للمجاز بصفته وسيلة بلاغية هدفها تحلية الأسلوب وتجميله، وهذا التفسير يأخذ كلمات القرآن على حرفيتها وبحسب المعنى القاموسي»[1]، وحتى بعض القراءات الحديثة للمجاز، فإن أركون يعتبرها سطحية مثل تطرق المفكر الجزائري مالك بن نبي في كتابه "الظاهرة القرآنية" للمجاز، هذا على الرغم من أننا نلمح تأكيد مالك بن نبي على عدم التلازم بين المجاز القرآني والبيئة العربية التي ظهر فيها الخطاب القرآني[2]، إذن فالمجاز في القرآن له وظيفة أكبر من تلك التي أضفيت عليه من طرف التفسير التقليدي، إنّه يتعداها إلى وظيفة إنتاج المعنى وفق بنية دراماتيكية سردية، وهذا بالضبط ما يرمي إليه أركون من خلال منهجه في التعامل مع القرآن، يقول علي حرب: «ونقد العقل كما يمارسه أركون لا يقوم على فحص المعارف والأفكار، أي ليس مجرد نقض لأطروحات أو نظريات أو مذاهب، كما هو شأن المناهج النقدية القديمة والتقليدية في النقد، وإنما هو تحليل لأنظمة المعرفة وفحص عن أسس التفكير وآلياته، وبحث في كيفية إنتاج المعنى وقواعد تشكيل الخطاب»[3].

إنّ ما يهم أركون من دراسة المجاز هو كيفية اشتغاله وتوليده للمعاني لدى المتلقي المسلم، وبالتالي دوره في تشكيل المخيال "L'imaginaire" الجمعي للمسلمين.

يشيد أركون بهذا الصدد ببعض التجارب الصوفية في علاقتها بالالهي والتي

---

[1]-المصدر السابق، ص32.

[2]-مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، ط3، 1968، ص254_255.

[3]-علي حرب: نقد النص، ص61.

استفادت كثيرا من القيمة الرمزية للخطاب القرآني، تماما كما فعل التيار الباطني في التاريخ الإسلامي، حيث يصف أركون أحد أقطاب هذا النهج الصوفي وهو "ابن عربي" بصاحب الخيال الخلاق[1].

المطلب الثاني:التاريخية في فكر محمد أركون:

في الواقع إن ربط أركون للخطاب القرآني بالظروف السياسية والاجتماعية والثقافية التي زامنت ظهور الوحي يحيله وبشكل مباشر للتأكيد على تاريخية الخطاب القرآني، فهو يدين وبشكل قطعي جميع الأصوات التي تهمل هذا الجانب في دراستها للقرآن والتراث الإسلامي بشكل عام، حيث نجد مثلا أنّه عنون أحد أهم كتبه في نقد العقل الإسلامي بـــ"تاريخية الفكر العربي والإسلامي" وما ذلك إلا لأهمية التاريخية في مقاربة أركون لدراسة التراث.

من هنا يدين أركون علم "تاريخ الأفكار الخطي" الذي ينظر إلى الأفكار على أساس أنها كائنات متعالية عارية عن أي تاريخية، بمعزل عن أي تدخل خارجي للظروف السياسية والاجتماعية والثقافية المحيطة، إنّه يؤكد على أهمية التموضع في العصور التي أنتجت فيها هذه المعارف ومحاولة إدراك الإكراهات السياسية والاجتماعية التي أثرت وأدت إلى إنتاج هذه المعارف.

إن التأكيد على تاريخية التراث الإسلامي هو تأكيد من باب أولى على تاريخية العقل المنتج لهذا التراث، من هنا يبلور أركون مفهوم "تاريخية العقل"يقول بخصوص هذه النقطة: «ولهذا السبب تحدثت عن تاريخية العقل "L'historicité de la raison " أقصد الطابع المتغير والمتحول للعقل، وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل»[2].

كما يميز أركون نوعين من التاريخية، التاريخية الأولى هي التاريخية الوضعية التي لا تقبل إلا الأشياء المحسوسة التي وجدت حقيقة، والأحداث التي دلت عليها وثائق صحيحة،

---

[1]-محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص32.

[2]-محمد أركون: الفكر الإسلامي:نقد واجتهاد،ترجمة هاشم صالح،دارالساقي،بيروت،ط1 1990ص242.

وحدها هذه الأحداث الموثقة يمكن التعاطي معها وإدراجها في البحث العلمي، وهذا تماشيا مع العقل الوضعي في تطرفه وإقصائه لكل ما ينتمي للخيال والتصورات رغم أنها موجودة وفاعلة في كل المجموعات البشرية.

إن فعل المخيال الاجتماعي للشعوب وحيويته وصنعه للتاريخ والأحداث لا يمكن ردّه تحت أي مسمى كان، وبذريعة أي منهج مهما ادعى العلمية والموضوعية يقول أركون: «إن النمط الوضعي للعقل قد تجاهل أو أساء فهم المكانة الأنثروبولوجية للخيال»[1]. هكذا يربط أركون بين المنهج الوضعي وإهماله للبعد الخيالي والرمزي وبين التفسير النصي التقليدي الذي يرفض المجاز والإيحاء الرمزي ويتمسك بالمعنى الحرفي المباشر للنص الديني هذا على الرغم من جلاء الأهمية الإبداعية والحيوية التي يضفيها هذا المجاز على الخطاب القرآني.

قلت أن أركون يميز بين هذه التاريخية الوضعية وبين التاريخية الفلسفية والأنثروبولوجية هذه التاريخية التي لا تهمل المجاز والرمز بل تبين عمله وطريقة إنتاجه للمعنى وتشكيله وتأثيره على المتلقي.

لقد ظهرت هذه التاريخية الفعالة بعدما أفلست التاريخية الوضعية لتزحزح العقل الوضعي التسلطي من وظيفته الإلغائية إلى وظيفة أخرى أكثر إيجابية هي وظيفة البحث عن العلاقة بين الخيال والمعتقدات والتصورات لدى الشعوب والجماعات البشرية وبين الواقع التاريخي الذي أنتج هذا المخيال الاجتماعي.

المبحث الثاني: اللامفكر فيه في قراءة أركون للتراث:

المطلب الأول:مفهوم اللامفكر فيه: من هنا يدشن أركون في السياق العربي والإسلامي البحث في أرض خصب لم يتم البحث فيها من قبل، وهي منطقة اللامفكر فيه "L'impensé" هذا الذي تراكم عبر العصور وكرسته –حسب أركون– التفسيرات السكولاستيكية المدرسية وأضفت عليه هالات من التقديس.

---

[1]- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص49.

إن توسع دائرة اللامفكر فيه في التراث الإسلامي والخلط بين المتعالي والمثولي وبين المطلق المفارق وبين التاريخي الأرضي، كل هذا أدى إلى نشوء ما يسميه أركون بالسياج الدوغمائي المغلق، يقول علي حرب: «وأيا يكن الأمر، فإن أركون يسعى عبر محاولاته النقدية للعقل الإسلامي إلى الحرث في حقل معرفي لم يحرث فيه من قبل بتسليط الضوء على ما يسميه أهل المعاصرة من المفكرين بمنطقة اللامفكر فيه أي المنطقة الخارجة عن نطاق البحث والتفكير وتتشكل هذه المنطقة من المهمش والمستبعد والمطموس وكل مسكوت عنه بوعي وبغير وعي»[1].

المطلب الثاني :بين اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه

إن نقد محمد أركون للعقل الإسلامي بتسليط الضوء على منطقة اللامفكر فيه يتجاوز المقاربة الفينومينولوجية –الظاهراتية- لهذا العقل إلى التعرية النقدية والبحث عن البدايات الأولى وما تناوله لظاهره الوحي إلا ليقينه أنّه المصدر المنشئ والخطاب المؤسس لهذا العقل: «من هنا فإن النقد الأركوني يتجاوز المستوى الابستيمولوجي للمعالجة إلى مستوى آخر أكثر إيغالا وكشفا هو المستوى الأركيولوجي»[2]، إنّه ينفذ إلى البدايات الأولى والسحيقة للفكر الإسلامي ويتجاوز اللامفكرفيه "L'impense" إلى المستحيل التفكير فيه "L'impensable".

لقد دعا محمد اركون إلى التفكير في اللامفكر فيه لدراسة ما تم ويتم إغفاله لأسباب سياسية في الغالب، مستخدما في ذلك علم الأنثروبولوجيا للمقابلة بين الثقافات البشرية المختلفة وتنشيط البحث في ذاكراتها الجماعية، مما يسهل إيجاد أرضية للتفاهم بين مختلف الحضارات الإنسانية على اعتبار وحدة الكائن البشري ،إن التفكير في اللامفكر فيه تعني حسب أركون الكشف عن تاريخيته وإخراجه من هالة التقديس التي أضفيت عليه وجعلته غير قابل للنقاش أي إدخال الفكر النقدي في السياق الإسلامي وجعل العقل الإسلامي عقلا نقديا بعد أن كان عقلا دوغمائيا منغلقا على ذاته.

---

[1]-علي حرب: نقد النص، ص63.

[2]-المرجع نفسه، ص62.

المبحث الثالث:اشكالية المنهج و اللغة عند أركون:

المطلب الأول:الإسلاميات التطبيقية: يقف محمد أركون موقفا مغايرا لاتجاهين متباينين في دراسة التراث بناء على منهجه في استيعاب المناهج الأخرى وتركيبها والإفادة منها في بناء منهجه الخاص.

الاتجاه الأول: هو ما يسميه أركون بالإسلاميات الكلاسيكية أو الاستشراق الذي يعتمد "فقه اللغة" أو الفيلولوجيا وكذا علم التاريخ التقليدي أي تتبع الأحداث من حيث تسلسلها التاريخي فحسب.

يرفض أركون هذا المنهج لاعتماده على الفيلولوجيا التي تركز فقط على التحليل اللغوي للنص مع إهمالها لعامل تفاعل الإنسان مع هذا النص والتجليات الواقعية والتاريخية لهذا النص، كما أنّه يهتم فقط بالتراث المكتوب مع إهماله للتراث الشفهي والمعيشي في دراسة التراث «كما يبرهن أركون عن دور تاريخ الأفكار الخطي لدى الإسلاميات التقليدية في عرقلة أي خطاب يسعى إلى تحقيق نقد للعقل الإسلامي وإلى حمل الفكر الذي ينتجه إلى مجال معرفي أصولي جديد، ينفتح به على التجدد المستمر»[1].

أما السبب الثاني لرفضه لهذه المدرسة هو بسبب إيديولوجية الإستشراق غير البريئة «في ترك العقل الإسلامي خارج مجال النقد، وذلك لتحقيق غرض استعماري بالإضافة إلى العديد من التوظيفات الفكرانية الأخرى»[2]، وبالتالي يخلص أركون إلى قصور هذا المنهج في دراسة العقل الإسلامي نظرا لمحدودية أدواته المعرفية وتصوره الضيف لمفهوم العقل هذا من جهة، ومن جهة أخرى نظرا لإيديولوجية هذه المدرسة ونظرتها المركزية العنصرية التي لا تخدم البحث العلمي بقدر ما تخدم الأغراض الاستعمارية.

أما **الاتجاه الثاني** الذي يؤكد أركون على مغايرته لمنهجه هو الاتجاه التقليدي، حيث يبرز أركون أهم خصائص هذا المنهج من خلال التأكيد على تصوره للمعنى، كجوهر إلهي موجود في النص، هذه الحقيقة المبثوثة في النص والتي تتكفل المعرفة اللغوية بالوصول إليها وبالتالي هي حقيقة واحدة غير قابلة للتعدد والتشظي، فهناك قراءة واحدة صحيحة للنص الديني، وكل ما

---

[1]-مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 2005، ص30.

[2]-المرجع نفسه، ص33.

عدا هذه القراءة هي قراءات خاطئة وهذا ما يسميه أركون بالعقل الارثوذكسي الذي يدعي امتلاك الحقيقة.

هذه النظرة الأرثوذكسية التي كانت قد كرست عبر قرون طويلة، وذلك بتحالفها مع السلطات الرسمية، وتبريرها للوضع السياسي، القائم و بالتالي فقد انصرفت هي الأخرى من وظيفتها المعرفية إلى وظيفة إيديولوجية، يقول أركون «إن كل سلطة بحاجة لتبرير شرعيتها، بل هي تذهب إلى أبعد من ذلك، إنها تنظم نوعا من المسرحة السياسية من أجل نشر وتعميم الوهم القائل بأنها تنتج الحقيقة وتحميها، لذلك نجد أن السلطة استندت زمنا طويلا في الماضي إلى الدين»[1]، فهذا الخطاب حسب أركون يكتفي بالسرد والوصف المدحي على غرار السيرة التي كتبها ابن إسحاق ولا يقوم بأي وظيفة نقدية.

ومع نقد أركون لمنهج القدامى في التعاطي مع القرآن والتراث، إلاّ أنّه يحاول في كثير من الأحيان أن يؤكد على وجود تواصل معرفي مع هؤلاء القدامى، وذلك لكسب نوع من المشروعية بالتأكيد على الأصول الإسلامية لبعض أطروحاته، كما فعل بدراسته للنزعة الانسية في القرن الرابع الهجري لدى جيل مسكويه والتوحيدي فهو «يبدو في الظاهر مدينا للاجتهاد التقليدي كما تبلور مع الفقهاء القدامى والعلماء المسلمين في القرون الأولى للإسلام، ولكنه في الباطن يدين الفكر السلفي في الإسلام الذي ما زال يعيش على رهانات الماضي»[2].

بعد إدانة محمد أركون للمنهجيين السابقين في التعامل مع التراث عموما والقرآن بشكل خاص، يقترح ما يسميه "بالإسلاميات التطبيقية" وهو مفهوم مستوحى من كتاب "روجيه باستيد" المسمى "الأنثروبولوجيا التطبيقية"، حيث يهدف هذا المشروع إلى استعمال جميع ما توصلت إليه العلوم الإنسانية خاصة في الفترة الأخيرة والاستفادة منها في دراسة التراث الإسلامي مطبقا بذلك منهجية متعددة الجوانب والاختصاصات، وهذا لأجل إثراء البحث في هذا التراث بدل المناهج التي كانت تستعملها العلوم الاستشراقية والعلوم الإسلامية الكلاسيكية والتي هي بنظر أركون قاصرة معرفيا، ولا يمكن له أن تنقل العقل الإسلامي من النظام الفكري

---

[1]-محمد أركون: تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط3، 1998، ص268.

[2]-مختار الفجاري، ص37.

"الابستيمي" القديم والذي ساد لمدة طويلة إلى نظام فكري جديد، وبالتالي فتح آفاق جديدة للمعرفة والبحث.

إن أركون في دراسته للتراث يتعدى البحث عن القيمة الوثائقية للنصوص إلى القيمة الضمنية التي تنطوي عليها هذه النصوص، وذلك بالتموضع في عصرها ومحاولة اكتشاف العوامل الفاعلة في إنتاج هذه الوثائق والمعارف، هذه القيمة هي «شرح المعنى الضمني أو تحليل المعلومات الضمنية التي ينطوي عليها كل نص أو كل خطاب»[1]، وبالتالي فهو يكشف عن نظام الفكر أو "الابستيمي" السائد في الفترة التي أنتجت فيها هذه المعرفة أو تلك، كل هذا يؤدي إلى «تشكيل العلم المتكامل أو المعرفة متعددة المناهج والاختصاصات، هذا ما يحصل في عصرنا الراهن، عصر العلوم الإنسانية بامتياز»[2]، إن الانفتاح على آخر ما توصلت إليه علوم الإنسان من ألسنيات وأنثربولوجيا وعلم النفس الاجتماعي والإيثنوغرافيا وعلم التحليل النفسي وغيرها، يتيح حسب أركون دراسة جميع جوانب التراث المكتوب والشفوي، الرسمي المعترف به وكذا المهمش ويساهم في التعرية والتنقيب عن العوامل والظروف التي تشكل فيها العقل الإسلامي، وبالتالي إدخال العامل النقدي بدل أن يبقى التراث في دائرة التقديس والتعالي الخالية عن أية نظرة تاريخية.

المطلب الثاني:لماذا يكتب أركون باللغة الفرنسية

في لقاء مع محمد أركون يطرح عبد الحميد دقيش عليه هذا السؤال بعد محاضرة ألقاها في كلية الأداب بجامعة 9 أفريل، بتونس فيجيب أركون: «السبب المهم والأساسي هو أن الإنتاج العلمي في علوم الإنسان والمجتمع إنتاج أوروبي فقط وحتى اليابان أو الصين أو الهند فهم يحتاجون إلى ما قام به جميع المتخصصين في العلوم الاجتماعية واللسانيات والانثروبولوجيا الثقافية والدينية والسوسيولوجيا، وعلم النفس، هذا كله مكتوب باللغات الأوروبية، فالذي يلقن دون أن يقارن، كما قارنت مثلابين المقدس والحرام هذه المقارنة تعني بالدرجة الأولى مقارنة بين المفاهيم التي ضبطت اللغات الأوروبية و لم تضبط بعد في

---

[1]-محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة: هالة صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2001، ص200.

[2]- المصدر نفسه ، ص201.

اللغة العربية»[1].

إذن فإن إعراض محمد أركون عن الكتابة باللغة العربية ليست لنقص في هذه اللغة، أو أن هذه اللغة قد أصبحت عقيمة وهينة، ولكن مرد هذا إلى أنه يعتبر أن اللغة مرتبطة

ارتباطا وثيقا بالفكر وبالمجتمع، الذي ينتج هذا الفكر، فكل هذه العناصر في تفاعل مستمر، فالمشكل إذن في الفكر العربي الذي توقف عن مجاراة علوم الإنسان والمجتمع، فعن سؤال آخر فيما إذا كانت اللغة العربية ليست حية؟ يجيب محمد أركون في نفس السياق: «هذا غير صحيح طبعا، و لم أفكر أبدا بهذه الطريقة، بل بالعكس أنا أقول أن اللغة العربية حرمت من اجتهاد الفكر الذي يطالب اللغة أن تعطيه المواد التي يضبط بها المفاهيم، لأنّ الفكر الفلسفي انقطع في اللغة العربية، فأصبح العرب لا يطالبون اللغة العربية، كما طالبها الفارابي وابن رشد حتى تعطيهم المفاهيم والفكر الحر، هكذا تتغذى اللغة العربية وليست اللغة العربية قاصرة في ذاتها»[2] إذن هي جدلية الفكر واللغة والتاريخ كما يفهمها أركون، وهكذا أصبحت اللغة العربية تعيش في فوضى دلالية ومفهومية مما يجعل الكاتب بهذه اللغة يواجه عراقيل معرفية فيكون ضحية سوء فهم المتلقي لأن المفاهيم لم تضبط بشكل جيد في هذه اللغة إلى حد الآن،نتساءل بهذا الصدد عن الكتابات التي أنجزت بالعربية ، هل غابت هذه العراقيل المعرفية عن أصحابها و اهتدى إليها أركون وحده؟.

---

[1]-لقاء مع عبد المجيد دقيش،www.doroob.com.

[2]-المرجع السابق. ،www.doroob.com.

المبحث الرابع: الدراسة الأركيولوجية للتراث:

المطلب الأول:مغايرة منهجه للمناهج الأخرى:

ينطلق محمد أركون في نقده للعقل الإسلامي من فكرة استقرت عنده بان جميع الدراسات التي تناولت العقل الإسلامي إنما تناولته من الناحية الخارجية الوصفية أو تحدثت عن انتاجاته سواءً بصورة تبجيلية أو غيرها، ولكن لا توجد دراسة من هذه الدراسات – برأيه- قامت بنقد ابستمولوجي جاد لهذا العقل.

يقول أركون بهذا الصدد: " لقد كتب الكثير في وصف هذا العقل من الناحية الشكلية الخارجية وكتب الكثير عن منتجاته ونموه وتطوره، ولكن لا يوجد لحد الآن أي تحليل تفكيكي أو نقد إبستمولوجي لمبادئه وآلياته ومقولاته وموضوعاته واللامفكر فيه الناتج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة في تنظيم الحقل المسموح بالتفكير فيه»[1]

إنّ محمد أركون يرى أن أي نقد أو محاولة مراجعة للفكر الإسلامي وكذا العربي لا يمكن ان تكون ذات نتائج إلا إذا تخطت هذا الحاجز المعرفي بالنفاذ الى عمق تركيبة العقل المسلم وإلا فهي قفز إلى الإمام والتفاف حول المشكل، إذن لا بد حسبه من دراسة أركيولوجية تُعري تركيبة هذا العقل وميكانيزمات عمله : يقول علي حرب بهذا الصدد: " من هنا فان النقد الأركوني يتجاوز المستوى الابستيمولوجي للمعالجة إلى مستوى آخر أكثر إيغالا وكشفا هو المستوى الاركيولوجي"[2]

ويقول أيضا " إن نقد العقل كما يمارسه أركون لا يقوم على فحص المعارف والأفكار أي ليس مجرد نقض لأطروحات أو نظريات أو مذاهب كما هو شأن المناهج القديمة والتقليدية في النقد، وإنما هو تحليل لأنظمة المعرفة وفحص عن أسس التفكير وآلياته وبحث في كيفية إنتاج المعنى وقواعد تشكيل الخطاب "[3]

---

[1]- محمد أركون: تاريخه الفكر العربي والإسلامي، ص65، 66.

[2] على حرب نقد النص، ص 62.

[3] المرجع نفسه ،ص61.

المطلب الثاني: مبررات الدراسة الأركيولوجية:

ولكن كيف يتم ذلك، كيف يمكننا أن نقول بهذه العملية المعرفية المعقدة؟

في الحقيقة إن أركون لا يقترح علينا منهجا واحدا ولكن منهجية متعددة الجوانب،إن هذه المنهجية تمكننا من الإفادة من جميع ما توصلت إليه علوم الإنسان خصوصا في الثلاثين سنة الأخيرة من ألسنيات وأنثروبولوجيا وعلم النفس.

إن كل هذه العلوم ضرورية بالنسبة لنا في تعاملنا مع التراث فلا بد من خلق أجواء معرفية للتعاطي مع النص، فمثلا هناك فرق كبير بين فقه اللغة التقليدي الذي يعتقد " أن هناك علاقة مباشرة وفورية بين الاسم والمسمى أي الشيء االذي يدل عليه الاسم، فعندما نقول حجرة أو شجرة فكأنما لمسنا الحجرة الحديث يعلمنا أن هناك شيئا آخر يدخل في العملية هو العائد أو الوسيط، أي التصور المشكل في أذهاننا عن الشيء المادي المحسوس المسمى إذن هناك علاقة ثلاثة أشياء في عملية التوصيل: هناك الكلمة أو الاسم وهناك الشيء المادي المحسوس الموجود في الطبيعة أو في الخارج وهناك التصور العقلي المشكل عنه في الذهن (أي العائد أو المرجع) وعن طريقه يحصل التواصل بين الاسم والشيء "[1]

والشيء نفسه يقال على العلوم الإنسانية وغير الإنسانية الأخرى إذ أن الطفرة المعرفية التي شهدها العالم تمثل قفزة كبيرة في تاريخ الفكر البشري عموما والإفادة منها هي شيء ملح في سياق دراستنا ونقدنا للفكر العربي الإسلامي، فالبنسبة للعلوم الأخرى مثلا نقصد العلوم التجريبية – كعلم الفلك مثلا – فالتصور الإسلامي للعالم كان مبني على علم الفلك التقليدي لبطليموس في حين أن علم الفلك الحديث يعطي تصورا جديدا للعالم بخلاف النظرة القديمة لعلم الفلك التقليدي.

إن الخروج من" السياج الدوغمائي المغلق" كما يسميه أركون لا يمكن ان يقوم به فرد واحد مهما كانت أهميته العلمية وتأهيله المعرفي فلا بد من تضافر جهود مجموعة كبيرة من الباحثين المختصين والمضطلعين بمختلف العلوم الإنسانية الحديثة، كذلك فان هذا العمل

---

[1] هاشم صالح: هامش كتاب محمد أركون الفكر الاسلامي قراءة علمية ، مركز الانماء القومي بيروت ط02-1996.ص 34.

لا يمكن أن يأتي بشكل ظرفي ومفاجئ ولهذا فان أركون يكتفي باقتراح مشاريع بحث دون أعطاء حلول جاهزة للخروج من هذا السياج الدوغمائي المغلق

إن المساحة الكبيرة التي يحتلها غير المفكر فيه في الفكر العربي الإسلامي (l'impensé) تطرح تحديا كبيرا بالنسبة للباحثين اذ تتطلب جرأة وجهدا معرفيا كبيرين لنفض الغبار عن هذا الجانب الكبير من التراث الإسلام في الواقع ان نقدنا للعقل الإسلامي لا يمكن ان يتم منهجيا الا بعد تحديد دقيق لبنية هذا العقل وتركيبته وطريقة تشكله عبر التاريخ الإسلامي ذلك لأن :"تراكم التأويلات يشبه تراكم الطبقات الجيولوجية للأرض فوق بعضها البعض ، فنحن لا نستطيع التوصل الى الحدث التأسيسي

الأول إلا إذا اخترقنا الطبقات الجيولوجية المتراصة وكل الأدبيات التفسيرية التي تحجبه عن أنظارنا »[1].

وهذا ما يسمى بالدراسة **الأركيولوجية** والتي سنحاول في الفصل الثاني من دراستنا تسليط الضوء على الطريقة التي استطاع بها أركون تحديد أهم ملامح العقل العربي الإسلامي. ورصد أهم العوامل التي ساهمت في تشكيله من ظروف سياسية وتداخلات اجتماعية وثقافية في الأوساط التي نشأ فيها.

لا يمكننا النظر إلى استعمال أركون لكل هذه المناهج و بهذه الطريقة الاستعراضية على انه من باب الثراء المعرفي، إن معظم هذه المناهج متناقضة من حيث الأصل و المقدمات التي بنيت عليها و بالتالي فان الجمع بينها يؤدي بصورة حتمية إلى نتائج متناقضة وهذا ما سنلاحظه على كثير من آراء أركون.

---

[1]- محمد أركون :الفكر الاسلامي ،نقد و اجتهاد،ص232.

الفصل الثاني

أركيولوجية " العقل الإسلامي"

ويشمل: المبحث الأول : مفهوم العقل

المبحث الثاني : روافد العقل الإسلامي عند محمد أركون

المبحث الثالث : خصائص العقل الإسلامي

المبحث الأول : مفهوم العقل

المطلب الأول:

مفهوم العقل لغة: العقل في أصل اللغة هو المنع، يقول ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: " العين والفاء واللام أصل واحد منقاس، مطرد يدل معظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة، من ذلك العقل: وهو الحابس عن ذميم القول والفعل." [1]

ويقال: أعطني عقولا أشربه ، اذا طلب دواء يمسك بطنه[2]

ويقال كذلك: عقلت البعير أعقله، إذا منعته من الحركة وذلك الحبل الذي تعقل به الناقة يقال له العقال والجمع عُقُل [3] ، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم عن القرآن الكريم: " لهو أشد تفصيا من الإبل في عُقُلِها " وإنما يعقل البعير لحبسه ومنعه من الهرب والشرود والحركة.

وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث المشهور لصاحب الناقة: " اعقلها وتوكل" أي اربطها واجعل لها عقالا لتمنعها بذلك عن الحركة . و الحقيقة أن أقوال أئمة اللغة العربية في معنى العقل كثيرة، ومستفيضة بحيث يصعب حصر معاني مادة عقل ومشتقاتها.

قال ابن السمعاني: وكان بعض الأئمة يسميه أمّ العلم، وكثر الاختلاف فيه حتى قيل ان فيه ألف قول، وقال بعضهم:

سل الناس ان كانوا لديك أفاضلا ** عن العقل وانظر هل جواب يحصل[4]

---

1. ابن فارس ابو الحسن احمد: معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر ط، 1979مادة ع .ق.ل 4 / 69.
2. الفيروز آبادي: القاموس المحيط ،دار إحياء التراث العربي ،بيروت،ط1،1997،مادة عقل ص928.
3. الجوهري:أبو نصر:الصحاح ،دار الكتب العلمية،بيروت،1999،ج4ص1603.
4. الزركشي: المحيط في أصول الفقه، تحقيق محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية،بيروت2007 ج1، ص 70.

وتسمّى الدِّية عقلا ومعقلة، فيقال القوم على معاقلهم الأولى، أي على ما كانوا يتعاقلون عليه في الجاهلية، كذا يتعاقلون في الإسلام، ومنه حديث رسولا الله صلى الله عليه وسلم أنه " كتب بين المهاجرين و الأنصار أنهم على رباعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى (أي: أمرهم الذي كانوا عليه) " [1] وبالمجمل فإن كلمة عقل تعني الحبس والمنع أي حبس الإنسان عن فعل ما هو مذموم من القول أو العمل.

المطلب الثاني :

مفهوم العقل اصطلاحا:

أ- عند مفكري الإسلام القدامى:

نظرا لأن" مقام العقل في الإسلام مقام لا تخطئه البصيرة و لا البصر" [2] فقد تعددت أقوال المفكرين و الفلاسفة المسلمين في العقل قديما و حديثا واختلفوا في ضبط مفهومه و تعيين حدّه، ففي حين نجد ابن سينا يعطي أحد عشر معنى للعقل [3] نجد أبا حامد الغزالي في كتابه "معيار العلم في المنطق" ينقل كل هذه المعاني عن ابن سينا ويقسمها إلى ثلاثة أقسام:

" **الأول**: يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس، فيقال لمن صحت فطرته الأولى انه عاقل، فيكون حده أنه قوة بها يكون التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة.

الثاني: يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، فيكون حده أنه معاني مجتمعة في الذهن تكون مقدمات يستنبط بها المصالح والأغراض.

الثالث: معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته وهيأته وكلامه واختياره" [4]

---

1 الفيروزآبادي: القاموس المحيط ص928.

2 محمد عمارة: التراث في ضوء العقل ،دار الوحدة بيروت ،1980،ص183

3 ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعة، دار العرب للبستاني القاهرة، ط2، 1989 ص 79-80.

4 الغزالي: أبو حامد: معيار العلم في المنطق: دار الكتب العلمية بيروت ط1، 1990 ص 276.

فالأول إذن هو قوة غريزية في الإنسان يميز بها بين ما هو حسن وما هو قبيح وهي لا تنفك عنه أي أنها لا تكون عن طول تجربة او خبرة.

وأما الثاني فهو يشمل الأحكام الكلية التي يكتسبها الإنسان من خلال تجاربه في الحياة فتولد لديه هذه التجارب ما يشبه القوانين أو المبادئ النظرية في الحكم على الأشياء، وهذا القسم يزيد وينقص تبعا لكثرة التجارب أو قلتها.

أما القسم **الثالث** فهو معنى أدبي أكثر منه فلسفي، حيث يعبر بالعقل عن حسن أدب الإنسان وهيئته، وهذا في الواقع ليس عقلا وإنما هو نتيجة للعقل، فحيث أن الإنسان رأى أن هذا الأمر محمود فقد فعله بناء على استنباطه من الواقع والتجارب.

أما القاضي أبو بكر الباقلاني فينقل عنه الغزالي في حد العقل " أنه علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم باستحالة كون الشيئ الواحد قديما وحادثا، واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين" [1] ويذهب الجويني الى نحو مما قاله الباقلاني فيقول بعد أن يذكر تعريفه للعقل:" ولو أردتَ عبارة أوجز مما قدمه القاضي رضي الله عنه، لقلت: العقل علوم ضرورية باستحالة مستحيلات وجواز جائزات، ثم تفصله عما قدمناه، ولا تقدّر ذلك من قبيل الحدود الفاصلة المميزة نحو حدّ العلم وغيره مما يُحَدُّ فان هنا صرف إلى بعض العلوم ولا تستتب فيه العبارة إلا بزيادة كشف وتحصيل." [2]

والملاحظ على هذه التعريفات أنها تقصد بالعقل العلوم الضرورية أو المبادئ التي بها يتم الادراك، فالعقل في هذه التعريفات ليس قوة مدرِكة وإنما هو مبادئ وقواعد يتم بها الإدراك، أي أنه ليس قوة غريزية يتم به التعقل للأشياء بل هو أدوات نظرية لعملية التعقل.

على عكس هذا الاتجاه نجد في الثقافة العربية الإسلامية نظريات أخرى للعقل تعتبر العقل قوة من قوى النفس نجد هذا عند أبي نصر الفارابي والكندي، حيث أن أبا نصر

---

1 الغزالي: معيار العلم في المنطق ،ص 277.

2 الجويني: أبو المعلي عبد الملك عبد الله، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق عبد الله النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الالامية، بيروت، 1996، ج1 ص 113.

الفارابي يقسم العقل إلى أربعة مراتب: العقل بالقوة والعقل بالفعل والعقل المستفاد والعقل الفعال.

فالعقل بالقوة عنده هو " نفس ما، أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شيئ ما ذاته مُعدّة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها " [1] فهو إذن عقل من جهة استعداده لتقبل المعقولات فيتعقلها ومن خلال هذا التعقل ينتقل من القوة الى الفعل فيصبح عقلا بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوة.

وأما بالنسبة للعقل المستفاد فيقول الفارابي: " العقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقول أولا أنه العقل بالفعل، هو الآن العقل المستفاد" [2] فالعقل المستفاد هو إذن العقل المتعقل أي الآلية المكتسبة للتعقل.

إن كل هذه العقول من عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد، تحتاج الى عقل آخر مفارق لكي تتمكن من عملية الإدراك والتعقل، وهذا هو العقل الفعال.

فالعقل الفعال إذن يخرج هذه العقول من مجرد استعداد للتعقل إلى الإدراك الحقيقي للأشياء والموجودات. ويضرب الفارابي مثلا للعقل الفعال بالشمس والعين المبصرة فيقول: " وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصرا بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيه من ضياء كذلك العقل الفعال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ ، وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل ." [3]

ب – مفهوم العقل عند أركون:

إذا كان الجابري يدعو إلى: "استعادة نقدية ابن حزم و عقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبي وتاريخية ابن خلدون " [4] فأركون يستمد مفهوم العقل من مدونة العلوم

---

1. الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد: رسالة في العقل بيروت، دار المشرق 1983، ص12.
2. المرجع نفسه: ص 16
3. نفسه، ص 24.
4. الجابري: بنية العقل العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط1،1986،ص552

الإنسانية الحديثة، وهو بذلك ينطلق من قطيعة معرفية مع المفهوم القديم للعقل الذي درج عليه الفكر الإسلامي والفلاسفة المسلمون فيما يخص نظرتهم للعقل والتي لا تختلف كثيرا عن نظيرتها اليونانية، يقول محمد أركون بهذا الصدد: " لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الاسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطوطاليسية وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال المنيرة لسائر القوى الانسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والايديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية. " (1)

فالعقل الذي يعنيه أركون إذن ليس عقلا مفارقا خاليا، من أي مؤثّرات خارجية بل هو قوة متطورة عبر الزمن والظروف، فلهذا العقل جانبه التاريخي أي أنه يتغير بتغير الزمان و المكان، وهذه الخاصية هي التي يسميها أركون بالتاريخية، في مقابل صفة التعالي التي سادت النظرة القديمة للعقل، يقول أركون بخصوص هذه النقطة : " إن مفهوم العقل نفسه له تاريخ، فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل نفسه الذي كان يستخدمه ابن خلدون ، والعقل الذي كان يستخدمه ابن خلدون ليس هو العقل نفسه الذي كان يستخدمه محمد عبده و العقل الذي كان يستخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين ، وعقل طه حسين ليس هو العقل الذي أستخدمه أنا شخصيا اليوم. " (2)

هناك نقطة أخرى يركز عليها أركون في سياق رفضه لجميع المتضادات الثنائية والقائلين بها – كالعقل واللاعقل، الصواب والخطأ، الدنيوي والأخروي، الروحي والزمني – هي سمة الانفتاح التي يتسم بها العقل، أي أن الجنون مثلا لم يعد مضادا للعقل فهو في ضوء العلوم الحديثة عودة الى العقل بذاكرة جديدة وبهذا فقد " أصبح مفهوما منفتحا على عناصر عدة متفعالة فيما بينها، وهذا ما يجعل الفكر باعتباره نتاجا للعقل مشروطا بعناصر أخرى فاعلة في هذا الفكر فعل العقل فيه" (3)، فتفاعل هذه

---

1 محمد أركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الاسلامي،مجلة الفكر العربي المعاصر،العدد29 ،1979، ص44.

2 محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 241.

3 مختار الفجاري: ص 67.

العناصر إذن هو الذي ينتج الفكر وليس العقل وحده في مفهومه الفلسفي الصارم، وما يقصده هنا هو تدخل عوامل أخرى في عمل العقل مثل الذاكرة والخيال فلا يمكن بحال من الأحوال لهذا العقل، أن يشتغل بمعزل عن تأثير هذه العوامل. يقول محمد أركون بهذا الصدد " سوف أضرب على ذلك مثلا بالحسن البصري، هل يمكن القول ان الحسن البصري كان يستخدم عقلا خالصا منفصلا عن كل علاقة بالخيال، خياله هو بالذات أو منفصلا عن ذاكرته؟ بالطبع لا، وما الذي يملأ ذاكرته؟ ما هي المعارف السابقة التي تجئ وتملأ ذاكرته ؟ والتي تجيئ لكي تقدم للعقل عقله هو بالذات عناصر يشتغل عليها ؟ هذه هي نوعية الأسئلة التي ينبغي أن يجيب عنها التحليل النفسي "[1]، ولعلّنا نلاحظ في هذه الفقرة كيف يحيل محمد أركون الى علم النفس وبالضبط الى مدرسة التحليل النفسي لكي يحدد العوامل التي تتحكم في اشتغال العقل.

إنّ انفتاح العقل على كل هذه العوامل وتغيّره بتغيّر الظروف يحيلنا بشكل مباشر إلى القول بتعدّد العقل، فكما أن الظروف والشروط التي يعمل فيها ويتأثر بها عقل إنسان في بيئة معينة تختلف عن تلك الظروف التي يعمل فيها ويتأثر بها عقل إنسان آخر في بيئة أخرى، هذا الأمر يؤدي بشكل حتمي إلى اختلاف العقل وتعدّده. بل إن أركون يذهب بعيدا في هذ الباب، ويجعل العقل متعددا بتعدد المناهج وآليات التفكير، أي أن العقل يأخذ معنى المنهج في مدونة أركون حيث يصرح قائلا : " كلمة عقل هنا تعني المنهج بالمعنى الدقيق والقوي للكلمة"[2]

فما يقصده أركون بالعقل إذن هو آليات التفكير وإنتاج المعنى، ولذلك فالفكر عنده أوسع من العقل، فعلى غرار فلاسفة عرب معاصرين نجد أركون لا يهتمّ بالعقل كجوهر وكمفهوم فلسفي، وإنما يهتم بالعقل بصفته سلوكا وآلية من آليات التفكير الذي يتدخل فيه عدة عوامل مثله في ذلك مثل طه عبد الرحمان الذي يعلل عدم وجود العقل كمصدر وكمفهوم في القران –كما ظهر من بعد في الثقافة الإسلامية بعد احتكاكها بالفكر

---

1 محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 241.

2: المصدر نفسه ، ص 241 .

اليوناني- بكون " القران يعنيه العقل فعلا من الأفعال أو سلوكا من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة إلى المبصرات، فالبصر ليس جوهرا مستقلا بنفسه وإنما هو فعل معلول للعين، كذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية وهذه الذات هي التي تميز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية ألا وهي القلب" [1]

بعد أن بيّنا مفهوم العقل عند محمد أركون بقي أن نجيب على هذا التساؤل الذي يفرض نفسه: لماذا يدرس محمد أركون العقل الإسلامي ولا يدرس العقل العربي؟ أو بعبارة أخرى لماذا ينسب أركون العقل الذي يدرسه إلى الإسلام ولا ينسبه إلى العربية كما يفعل الكثير من المفكرين العرب على غرار المفكر المغربي: محمد عابد الجابري؟

يقول مختار الفجاري في كتابه: " نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون" بخصوص هذه النقطة، " اختار محمد أركون **العقل الإسلامي** و لم يختر **العقل العربي** لأنه لا ينسب العقل إلى اللغة بل ينسبه إلى العقيدة وتفسير ذلك هو أن أركون يرى أن نقد العقل ينبغي أن يتجاوز اللغة إلى المعيش، وهذا المعيش لا يستقيم للتحليل اللغوي فحسب وإنما يستوجب المنهج الإناسي الشامل أيضا" [2] هذا الأمر يتناسب تماما مع المنهج الذي يستخدمه أركون في دراسته للتراث ونقده له، إذ يمثّل علم الإناسة أو الانثروبولوجيا العنصر الأساسي و الأداة الأبرز لهذا العمل، كما أن هذا الأمر ينسجم أيضا مع موقف أركون من العقل العربي أو الإسلامي إذ يرى أنه كما هو الحال بالنسبة لكل عقل ديني – يتقيد بما يسمى معطى الوحي "le donné révélé" فهو لا يخرج عن إطار هذا المعطى اللاهوتي فينحصر دور هذا الأخير في خدمة الوحي المعطى المترل ويقر أن هذا المعطى هو الأول لأنه إلهي وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي أي فهم وتفهيم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد" [3] فهو حسبه عقل تفسيري مرتبط ارتباطا كليا بظاهرة الوحي أكثر من ارتباطه بالعرق أو باللغة.كما أن من يستعمل العقل العربي يستعمله تقية لأن

---

3 طه عبد الرحمان: العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي ،بيروت- الدار البيضاء، ص 18.

2 مختار الفجاري: ص 72.

3 محمد أركون: من فيصل التفرقة الى فصل المقال:أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟دار الساقي،بيروت ط1،1993 ص 111.

العالم العربي في وضعيته الراهنة لا يتحمل ما يمكن أن نعبر عنه بالنقد اللاهوتي " [1] .

المبحث الثاني : روافد العقل الإسلامي عند محمد أركون

المطلب الأول:

– **القرآن الكريم:** وهو الرافد الأول والرئيسي من روافد العقل الإسلامي حسب محمد أركون فالعقل الإسلامي ضمن منظومة العقول الدينية عموما يؤسَّس على معطى الكتاب المنزل، ويقول محمد أركون بهذا الصدد: " إن العقل الديني يحصر تساؤلاته وتحرّياته وانجازاته داخل الحدود المنصوص عليها من قبل ما ندعوه بظاهرة الوحي المسجلة في الكتب المقدسة: توراة – إنجيل – قران، وهي الكتب التي شكلتها الأمم المفسرة في الأديان الثلاثة على هيئة نصوص رسمية" [2] إذن فهي ظاهرة دينية عامة وليست خاصة بالمسلمين وحدهم، فنحن بصدد ما يدعوه أركون بمجتمعات الكتاب، أي التي تتأطر اجتماعيا وثقافيا وسياسيا من خلال الوحي والنصوص المنزلة، يضيف أركون في نفس السياق مبيِّنا الوظيفة والمكانة التي يكتسبها النص المقدس عموما وعمله التاريخي في هذه المجتمعات " لقد وجّه وأخضع العقل اللاهوتي المؤسّس في كافة مجالات التمييز والمحاجة والاكتشافات والنص على جميع أنماط المعرفة ومستوياتها، وهكذا راحوا يقدمون الأحكام الأخلاقية – التشريعية التي تنظم علاقات البشر في المجتمع على أساس أنها تمثل التعبير الحقيقي لإرادة الله بالنسبة إلى مخلوقاته، لقد جعلوا الناس يتصورونها ويفهمونها ويستنبطونها ويطبقونها وكأنها تمثل فعلا مشيئة الله، وهكذا راح الفكر اللاهوتي يبذل كل ما في وسعه لكي يحدد عقلانيا الأسس الإلهية الموجهة لكل ما يفعله الإنسان". [3]

عبر مختلف الدراسات التي قام بها في هذا الميدان، حاول أركون تبيان عمل هذا النص التأسيسي في جميع مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية للمسلمين وهذا في

---

1 محمد عابد الجابري: التراث و الحداثة،دراسات ومناقشات، المركز الثقافي العربي ،بيروت- المغرب، ص 131.

2 محمدأركون: معارك من أجل الانسنة : ص 56.

3 المرجع نفسه ص56.

مختلف كتاباته مثل: " قراءات في القران"، و" القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني" إذ حاول أن يقدم قراءة جديدة بهذا الصدد.

هناك نقطة أخرى مهمة في تناول أركون ونظرته للقران ألا وهي تمييزه بين القرآن المكتوب والقرآن الملفوظ وأن هناك فرقا كبيرا بين القرآن كما تلفّظ به النبي وبين القرآن كما ثبته المسلمون في المصحف، يقول أركون : " عندما افترضنا بأن القرآن هو مجموعة عبارات أو منطوقات لغوية فإننا لفتنا الانتباه إلى أنه كان ولا يزال كلاما شفهيا قبل أن يكون نصا مكتوبا." [1]

فأركون بهذا الكلام يفرق بين القرآن والمصحف بعبارة أخرى بين القرآن الذي يعتبره خطابا وبين المصحف الذي يعتبره نصا. إن عملية الانتقال من الشفهي الى المكتوب لها اهمية بالغة عند أركون ، إذ إن تلقّي القرآن عن النبي شفاها ليس كقراءته من مدونة ناجزة أي من مصحف.

وفي هذا السياق بالذات يدعو أركون إلى قراءة القرآن من خلال التموضع أو محاولة استحضار الواقع الذي ظهر فيه القرآن لأول مرة أي قراءته في سياقه التاريخي يقول أركون: " ففيما وراء المثال القرآني والإسلامي فإن هدف القراءة كلها هو المساهمة في تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة ومجرياتها، من أجل جعلها تتوصل إلى وظيفة الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية." [2]

إذن فأركون يدعو إلى قراءة عصرية للقرآن تعتمد المناهج الحديثة في علوم الإنسان واللغة ، إنه ينتقد بشدة أولئك المفسرين المعاصرين الذين يتناولون القرآن من خلال المرجعية التقليدية للتفسير مهملين بذلك معطيات العصر الذي يعيشون فيه وما أتاحه من مناهج وعلوم ،لم تكن معروفة من قبل، " نلاحظ أن المفسرين القدامى و لم يحاول اي واحد منهم أبدا أن يفكك تاريخيا وفلسفيا نظام المنمنمات أو البديهيات المؤبدة منذ قرون

---

1 محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث الى نقد الخطاب الديني ص: 116.

2 المصدر نفسه ص174.

عديدة بصفتها موقفا دوغمائيا مقدسا أو معصوما لما كنت قد دعونته بالعقل الإسلامي" [1]

المطلب الثاني:

- السنة أو التراث الحي:

يرى أركون أن الشافعي هو أوّل من فرض الأحاديث أو السنة النبوية كمصدر أساسي للتشريع الإسلامي، بل للإسلام ككلّ من عقائد ومعاملات وما إلى ذلك، إذ يقول بهذا الصدد - بعد أن قام بعرض دراسته لكتاب "الرسالة " للإمام الشافعي- ما نصه:" يعترف الجميع عموما للشافعي بميزة أنه فرض للمرة الأولى الحديث النبوي على أساس أنه المصدر الثاني الأساسي ليس فقط للقانون والتشريع وإنما أيضا الإسلام بصفته نظاما محددا من الإيمان و اللاإيمان." [2]. وهذا ما يجعل المسلم -حسبه- يدور في فلك من التقديس لهذه المنظومة الحديثية وذلك من أجل إعادة إنتاج النموذج المعاش في الحقبة النبوية.

وسبب هذه التسمية " **التراث الحي**" ، هو أن المؤمن يعيد قراءته بطريقة استرجاعية حيوية وكأنه يسمعه للمرة الأولى ، " كل قارئ مؤمن يعيد من جديد استحضار هذا الكلام الحي كأنه يقال للمرة الأولى." [3] أي أنّ هذا التراث يبقى فعالا في حياة الجماعة المؤمنة بحيث تقوم هذه الجماعة بتمثّل القيم والأحكام الموجودة في هذا التراث، ومحاولة استرجاعها احتماعيا أي إعادة إنتاج الصورة الاحتماعية التي ترسخها المرويات.

يشير أركون إلى نقطة أخرى، وهي أن هذه الظاهرة ليست خاصة بالحالة الإسلامية وإنما هي حالة عامة تشترك فيها تراثات جميع الديانات التوحيدية أو مجتمعات الكتاب من توراة وإنجيل وقران.و"من الواضح تاريخيا أن التوراة والإنجيل والقرآن كانت قد رسّخت

---

1 المصدر السابق ص39.

2 . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي والإسلامي ، ص75.

3 . المصدر نفسه ص:125.

شهادات حية خاصة بأحداث ذات أهمية مثالية نموذجية للوجود البشري"[1] فأهمية هذه الشهادات المرسّخة -حسب أركون - هي القيمة المثالية الأسطورية التي تلعب دورا مهما بالنسبة لتكوين العقل المسلم، الذي - بتعامله مع هذه النماذج المسطرة على أساس أنها تجارب حية معاشة في التاريخ- سينخرط في سياق من التمثّل ومحاولة إعادة إنتاج هذه النماذج في حياته اليومية وفي خياراته المعرفية، إن هذا العقل الذي يكرسه الشافعي سيظل شغالا في الساحة الفكرية العربية الإسلامية لقرون طويلة وهذا بالنظر إلى أن الشافعي يعدّ أحد أهم الرموز الفكرية في الأدبيات الإسلامية وهو المنظّر الأول لعلم أصول الفقه الذي سيأخذ أهمية بالغة بالنسبة للعلوم الأخرى، كما أنّه مؤسس المذهب الشافعي الذي ينسب إليه. كل هذه الأمور تجعل أركون يؤكّد على أن هذا العقل الإسلامي كما تبلور عند الشافعي سيترسّخ في الساحة الفكرية الإسلامية، سواء عند أتباع المذهب أو عند غيرهم من المذاهب الأخرى، يقول أركون بعد أن يقوم بعرض نص للشافعي يتحدّث فيه هذا الأخير عن طرق استنباط الحكم وعن التدرج في المصدرية من القران إلى السنة إلى أقوال الصحابة والقياس :" أصبحنا نمتلك الآن عن طريق هذا النص والنصوص السابقة معلومات كافية تخوّلنا أن نحاول إيجاد الأجوبة على أسئلتنا بخصوص مفهوم العقل كما هو حاضر وشغال لدى الشافعي، أي نوعية العقل لدى الشافعي وكما سوف يهيمن منذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا على أدبيّات ضخمة هائلة (الأدبيات الإسلامية)." [2] .

---

1 .. المصدر السابق ،ص 125.

2 . . المصدر نفسه، ص79.

المطلب الثالث: التراث التوحيدي:

لا ينفك محمد أركون يؤكد على وحدة الأديان الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام أو ما يسميه بالتراث الإبراهيمي من خلال إبراز السمات المشتركة لهذه الديانات وكذلك التناص الموجود بين النصوص المؤسسة لهذه التراثات التوحيدية من توراة وإنجيل وقرآن وكذلك آلية اشتغال العقل الديني التي هي واحدة في كل هذه المنظومات الدينية، ففي كتابه " القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" وفي معرض دراسته لسورة العلق :" يوجد في التراث الإسلامي شيء يدعى **قصص الأنبياء** وهي تحتوي على العديد من القصص ونخص بالذكر هنا تلك التي جمعها يهوديان اعتنقا الإسلام وهما : كعب الأحبار ووهب بن منبه وهذه القصص العديدة تشكّل الخلفية الأسطورية التي تفسر لنا سبب نزول كل أية من آيات القران." [1]

إن هذا النص يؤكّد على التغلغل الذي حصل في التراث الإسلامي من قبل التراث التوحيدي من يهودية ومسيحية وهذا ما عرف في الأدبيات الإسلامية بالإسرائيليات حيث يعمد العقل التفسيري خصوصا كما يسميه أركون إلى الاستعانة بحكايات توراتية، أو إنجيلية، لتفسير بعض الآيات خاصة ما تعلّق منها بقصص الزمن الغابر والأمم السابقة التي ترد في القرآن، حيث ساعد على هذا تعايش تلك الديانات الثلاث في وسط واحد واحتكاك أتباع هذه الديانات بعضهم ببعض.

إن أركون يتخذ موقفا حازما من أولئك الذين يعتبرون الإسلام قد نشأ بفرادة وبمعزل عن أي تأثير خارجي سواء كان أصحاب هذا التوجه مسلمين بدافع التأكيد على الخصوصية أو كانوا مستشرقين يؤكدون على الخصوصية العربية والشرقية للإسلام، يقول أركون في سياق حديثه عن نظام إنتاج مجتمعات الكتاب :" إن البحث النظري الذي

---

1 محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 30.

طوّره الفكر الإسلامي بخصوص مفهوم السيادة والسلطة يضرب بجذوره في إطار من التقديم (العرض) وبنية المعنى، ومجازات تاريخ النجاة، وهو ينغرس داخل تأويلية مشتركة أو متشابهة لمن يسميهم القران **أهل الكتاب**." [1] فنحن بهذا أمام نفس آليات اشتغال العقل الديني أي الدخول في حالة تأويلية إزاء النصوص المؤسسة أو التدشينية كما يسميها أركون.

إن التقاطع و الاشتراك الموجود بين كثير من النصوص الموجودة في الكتب الثلاثة سواء قصص الأنبياء أو في القصص الأخرى أو في الوصايا والتعاليم، كل هذه الأمور يعتبرها أركون دليلا على وحدة الحقيقة الدينية من جهة، وعلى التواصل والتثاقف الحاصل بين أتباع هذه الديانات الثلاث من جهة أخرى، فمثلا القصص المذكورة في سورة الكهف كقصة أصحاب الكهف، هي قصة حاضرة في جل ديانات الشرق الأوسط، يقول أركون:" وقد حصل أن سورة الكهف التي تشتمل على ثلاث قصص مغروسة عميقا في الذاكرة الجماعية العتيقة للشرق الأوسط، تتيح لنا أن نلخص السمات الأساسية للتفسير التقليدي ." [2] فالعقل الإسلامي إذن – حسب أركون– مدين في تكوينه إلى التراث التوحيدي في جزء كبير منه بل هو امتداد طبيعي لهذا التراث.يبدو إن أركون يغفل الخصوصية الإسلامية المفارقة معرفيا للديانات السابقة بصورها الحالية والمخترقة أسطوريا ،ربما هذا رغبة منه في التماهي مع الوسط المعرفي الذي يعيش فيه ذي الخلفية الاستشراقية المسيحية وإلا ما سر هذا الإصرار على وضع الإسلام في سلة واحدة مع هذه الديانات؟؟.

---

1 محمد أركون: تاريخية الفكر العربي والإسلامي ، ص170 .

2 محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص151.

المطلب الرابع:دور المخيال الديني والجانب الميثي " الأسطوري ":

يؤكد أركون في أكثر من مناسبة وفي أكثر من سياق على أهمية البعد الأسطوري في أي معرفة، إضافة إلى البعد الفلسفي والتاريخي ، لقد لعب العامل الأسطوري دورا مهما وحاسما في الصراعات التاريخية ذات الطابع الديني – حتى ذات الطابع الاجتماعي– فالحديث عن الأسطورة و المخيال يملأ مساحات كبيرة من الخطاب الأركوني حول التراث الإسلامي، من هنا يتوجّب علينا تحديد مفهوم المخيال l'imaginaire كما يفهمه أركون ويوظفه، كي لا ندخل في شيء من سوء الفهم أو المغالطات الدلالية ، يقول أركون في كتابه **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** : " عندما أقول المخيال أو استخدم مصطلح المخيال ، فإنني لا أريد أن أفرغ نموذج العقلانية المستخدمة في كل تراث ديني من أي وجهة نظر عقلانية ، وإنما أريد إدخال مقولة انثروبولوجية لكي أفسر كيف أن تصور الوقائع، قد نقل من التحليل العقلاني إلى الدائرة الخيالية للتصورات العقلية والتعلق العاطفي" [1].

فالمخيال إذن هو في أساسه مفهوم انثروبولوجي تمت بلورته في الدراسات التي اهتمت بالإنسان أو الكائن البشري، وهذا في مقابل النظرة المادية للإنسان التي تصور الصراع على أساس أنه صراع مادي طبقي لا تحركه أي أبعاد روحية، وإنما فقط صراع لامتلاك السلطة ووسائل الإنتاج، إن المخيال يتكوّن ويتشكّل في الذاكرة الجماعية للجماعات الإنسانية بحيث يمكن استغلاله في اللحظات والمواقف الحاسمة في تاريخ هذه الجماعات، ذلك أنّ " المخيال يسهم في هذه الفعالية بصفته وعاء من الصور، وقوة اجتماعية ضخمة تكمن مهمتها في إعادة تنشيط هذه الصور، بصفتها حقائق رائعة وقيما

---

1 .المصدر السابق ص29

لا تناقش تكون الجماعة مستعدة لتقديم التضحية العظمى من أجلها " [1]. وممَّا لا شكَّ فيه أن استعداد أفراد الجماعات للتضحية من أجل هذه القيم المبلورة في المخيال، يؤكد على مدى تجذّر هذا المخيال في اللاوعي الجماعي لهذه الجماعات، كما يؤكد كذلك على الأهمية الاجتماعية والدور الحاسم الذي يلعبه عامل المخيال في تحريك الشعوب وصناعة تاريخها.

لقد انصب اهتمام أركون على كيفية نشوء هذا المخيال وكيفية تطوره في التاريخ فيما يخص الجماعة المسلمة مدفوعا بما حققته الثورة الإيرانية من انتصار سياسي.

هذا الانتصار السياسي جعل أركون يلح على دراسة المخيال الإسلامي بالذات يقول أركون في كتابه : **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر** " أن الحركات الإسلامية تشكل كما هائلا في الاحتجاجات والمطالب والتركيبات الإيديولوجية وأحلام اليقظة الجماعية والهلوسات الفردية التي لا تحيل إلى الإسلام كدين أو تراث فكري ، وإنما إلى مقدرة كل إيديولوجيا كبرى على تحريك المتخيل الاحتماعي وتغذيته وإشعال لهيبه " [2]

إن علماء الانثروبولوجيا يبذلون بهذا الصدد مجهودات جبارة :" من أجل إعادة الاعتبار للأسطورة والتركيبات الأسطورية والخرافات والحكايات والشعوذات والسحر" [3] إن البعد الرمزي في حياة الإنسان هو بعد ذو دلالة كبيرة مثلما هو البعد المادي ولا يمكن بحال من الأحوال إهمال الوظيفة التي قامت بها الأسطورة في حياة الجنس البشري من المجتمعات البدائية إلى اليوم.

---

1 . المصدر السابق ، ص:29

2. محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، ص126.

3 . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي والإسلامي ، ص30.

يحاول أركون أن يؤسس المفهوم المغاير للأسطورة كما درج عليه الفكر العربي الإسلامي أي هي حكايات لا أصل لها بل يتعدى هذا المفهوم إلى دلالات متعددة ويؤكد على قيمتها " إن المفهوم الميثي أو الأسطورة قيمة توضيحية تثقيفية وتأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديدا للعمل التاريخي" [1]، "ليست الأسطورة وفق هذا الاتجاه نتاج الخيال المجرد بل ترجمة لملاحظات واقعية ورصد لحوادث جارية" [2].

إن أركون يشكو باستمرار من سوء الفهم والمغالطات التي تحملها القراءات المختلفة لكتاباته وفيما يخص الأسطورة ودلالاتها المعرفية يبلغ الأمر أوجه ، لقد كرر أركون في أكثر من موضع أن " القرآن خطاب ذو بنية أسطورية " **la coran est un discours d'une structure mithique** إن الترجمة من الناحية اللغوية سليمة ولكن مفهوم الأسطورة ودلالاتها الحافة لم تبلور بعد في الفكر العربي الإسلامي كما هو الحال بالنسبة للفكر الغربي فلازال الفكر الإسلامي يقدم " القصص القرآني والحديث النبوي والسيرة على أنها تشكيلات استدلالية عقلية في حين أنها مدينة جدا لفاعلية المخيال " [3]

إن السياق الذي استعمل فيه القرآن لفظة أسطورة —حسب أركون —ليس هو ذات السياق المتداول حاليا في الأوساط المعرفية الغربية إذ أن ابن منظور كان قد شرحها

---

1 . المصدر السابق ،ص210.

2. فراس السواح:مغامرة العقل الأولى "دراسة في الأسطورة،سورية وبلاد الرافدين،دار علاء الدين،دمشق،ط3،2002 ص14.

3 .تركي علي الربيع :الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، المركز الثقافي العربي،ط1،1992،ص214.

عل أساس أنها أباطيل لا أصل لها وهذا معنى من معانيها إلى جانب معاني أخرى كانت قد أضيفت لها في السياق الغربي لتصل معانيها إلى سبعة معاني أخرى. [1]

إن الأرضية المفهومية لكلمة أسطورة لم تبلور بعد في الخطاب العربي الإسلامي وهذا أمر طبيعي نظرا لتخلف العرب الفكري والثقافي ولا تخفى العلاقة الجدلية بين الفكر واللغة ، فاللغة تتطور بتطور الفكر والعكس ، فمادام العرب والفكر العربي يعيش في ركود منذ عدة قرون فكذلك اللغة العربية ستظل بحاجة إلى مصطلحات جديدة للتعبير عن المفاهيم الجديدة والحادثة في العلوم المختلفة.

إن تأكيد أركون على دراسة العامل الأسطوري ينم عن اقتناع عميق بمدى تغلغل الأسطورة في التركيبة العقلية للمسلمين حيث أصبحت تمثل جزءا كبيرا من تصوراتهم للكون والحياة ، هذا الاقتناع الذي يدفعه تحديد مهمة المعرفة فقط في الكشف عن هذا الجانب يقول في هذا المعنى:" إن مهمة المعرفة اليوم تكمن في تحديد كيفية اختراق المعرفة الأسطورية للمعرفة العقلية وضمن أي ظروف يتم " [2]

إن الاستغلال الإيديولوجي لعامل المخيال في البلدان العربية الإسلامية وبخاصة في أوساط الحركات الإسلامية –الاحتجاجية- كما يحلو لاركون أن يسميها- يجعل من دراسة هذا العامل دارسة علمية مؤسسة عن كيفية نشوئه وتراكمه وتغلغله في الوعي الجمعي لهذه الجماعات أمرا مهما كما أن الفصل بين الجانب التاريخي والجانب الأسطوري في أي معرفة إنسانية كفيل بأن يضمن نقلة نوعية لهذه المعرفة.

---

1 . هاشم صالح:هامش كتاب أركون" تاريخية الفكر العربي والإسلامي"،ص210.

2 محمد أركون:الإسلام،أوربا والغرب،رهانات المعنى وإرادة الهيمنة ،ترجمة هاشم صالح ،دار الساقي،بيروت،ط1،1995،ص76.

إن الخطاب القرآني هو المغذي الأول للذاكرة الجماعية للمسلمين ولكن هذا الخطاب مخترق ليس فقط من طرف التوراة والإنجيل بواسطة ما يسمى التناص وإنما أيضا بالتصورات والنصوص الشرقية القديمة يذكر أركون هذا الأمر وهو بصدد دراسته لسورة الكهف والقصص الواردة فيها يقول أركون " إن سورة الكهف تشكل مثلا ساطعا على ظاهرة التداخلية النصانية الواسعة الموجودة أو الشغالة في الخطاب القرآني فهناك ثلاثة قصص هي أهل الكهف وأسطورة غلغامش.ورواية الاسكندر الأكبر وجميعها تحيلنا إلى المخيال الثقافي المشترك والأقدم لمنطقة الشرق الأوسط القديم " [1].

لاندري لماذا يغفل أركون الاختلافات الجوهرية بين القصص الواردة في القرآن وبين المصادر الأخرى؟.

المبحث الثالث : خصائص العقل الإسلامي :

- المطلب الأول:

الأصل الإلهي للعقل:

أي الاعتقاد بجوهرانية هذا العقل وأنه موجود منذ الأزل متعال على أي تاريخية وهذا المفهوم للعقل كان موجودا قبل الإسلام بل قبل حتى الأديان التوحيدية الأخرى وخصوصا عند فلاسفة اليونان أي إن هذا العقل ليس له خاصية فردانية متعلقة بكل كائن بشري على حدة بحيث يتغير هذا العقل بتغير هذا الكائن البشري وبتغير الظروف التي يعيش فيها.

---

1 محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص40.

وقد وجد في التراث الإسلامي حديث اشتهر في أوساط المسلمين وهو ينسب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم :" إن الله تعالى لما خلق العقل قال له قم فقام ثم قال له اقبل فاقبل ثم قال له أدبر فأدبر إلى أن قال له : وعزتي وجلالي وعظمتي وسلطاني وارتفاع مكاني واستوائي على عرشي وقدرتي على خلقي ما خلقت خلقا أكرم علي منك ولا أحسن عندي منك ، بك آخذ وبك أعطي وبك أعرف وبك أعبد وبك أثيب وبك أعاقب" بعد أن يورد أركون هذا الحديث يقول : "هكذا تأسس الفكر العربي الإسلامي وتطور على قاعدة الإيمان المتمثل بالأصل الإلهي للعقل والدعم الإلهي للعقل ، هذا الإيمان المتجسد في نص لغوى محدد تماما هو القرآن ثم جاء الشافعي وأضاف له السنة ، ضمن هذا المعنى وهذا المنظور يمكننا أن نتحدث عن عقل إسلامي ." [1]

إذن فالإيمان بالأصل الإلهي للعقل يجعل الإنسان يقطع مع كل تاريخية ومشروطية لهذا العقل إضافة إلى أن الاعتقاد بأبدية هذا العقل يحيل وبشكل مباشر إلى الاعتقاد بعلمه الأزلي فهو إذن لا يعرف الشيء ابتداء في عالم الأكوان ولكنه يتعرف عليه لأن لديه علما مسبقا عن هذا الشيء، يقول مختار الفجاري في كتابه : **نقد العقل الإسلامي عند محمد اركون** بهذا الصدد:" وهذا الأصل الإلهي للعقل يجعل مفهومه كما يتصوره المسلم امتدادا لمثل أفلاطون حيث يكون العقل عالما علما أزليا وعندما يحتك بالظواهر فهو لا يكتشفها لأول مرة وإنما يتذكرها ، وهذا ما عبر عنه أركون **بعقل التعرف على الشيء**" [2].إذن فالعقل الإسلامي بهذا المعنى ليس عقلا استكشافيا للأشياء وإنما هو عقل يتعرف ويتذكر ويسترجع الصورة المسبقة للشيء أي أنه يطابق بين الصورة الذهنية القبلية الموجودة منذ

---

1 محمد أركون: تاريخية الفكر العربي والإسلامي ،ص 65.

2 . مختار الفجاري ،ص81.

الأزل بفضل العلم الأزلي الذي يتمتع به وبين الشيء العيني الذي يصادفه في عالم المحسوسات.

ب المطلب الثاني:

الدوغمائية:

وهي خصيصة يشترك فيها مع العقول الدينية الأخرى وهو: " نتاج المبدأ الأول إذ يؤدي الإيمان بالمصدر الإلهي للعقل إلى الاعتقاد في التدخل الإلهي في التاريخ ." [1] وبالتالي فالحقيقة الدينية كما هي موجودة وجاهزة في النصوص التأسيسية المقدسة والموحى بها تظل ثابتة وغير قابلة للنقاش ومعنى الدوغمائية كما عرفها " روكيش " ونقلها هاشم صالح هي :" عدم قدرة الشخص على تغيير جهازه الفكري أو العقلي عندما تتطلب الشروط الموضوعية ذلك ، وعدم القدرة على إعادة ترتيب أو تركيب حقل ما تتواجد فيه عدة حلول لمشكلة واحدة وذلك بهدف حل هذه المشكلة بفاعلية أكبر" [2]، إذن فالاعتقاد بالأصل الإلهي للعقل يؤدي بصورة حتمية إلى تشكيل ما يسميه محمد أركون **بالسياج الدوغمائي المغلق** وهو سياج من التعيينات غير قابلة للتزحزح أو المناقشة بحيث يعتقد المسلم أنه يمتلك الحقيقة كاملة هذه الحقيقة الكلية والمطلقة التي قالها الله تعالى العالم بعلمه المطلق عن الكون والإنسان في نص لغوي يمكن تعقله والوصول إلى معناه بواسطة دلالات اللغة المحددة والصارمة وغير قابلة للتأويل:" فالوحي النهائي والأخير يقول كل شيء عن العالم والإنسان والتاريخ والعالم الآخر المعنى الكلي والنهائي للأشياء " [3]

---

1 .المرجع السابق ، ص82 .

2 .هاشم صالح ،مقدمة كتاب أركون: الفكر الإسلامي "قراءة علمية،مركز الإنماء القومي ،ط2،1996 .

3 محمد أركون: الفكر الإسلامي"نقد واجتهاد" ص9.

إذن فما دام الله قد قال هذا فان الأمر كما قال ، ولا يفرق العقل الدوغمائي بين مستوى المعنى ومستوى الفهم ، أي أن ما يفهمه العقل من النص هو بالضرورة ما يحمله النص من معنى ولا وجود لأي احتمالات أخرى للمعنى ولا مجال لأي دلالات خارج الفهم الذي استنبطه هذا العقل من النص ، إن مفهوم الدوغمائية أو السياج الدوغمائي المغلق كما يعبر عنه أركون يحيل وبشكل مباشر وعفوي إلى مفهوم أخر وهو مفهوم " الأرثوذكسية " التي تعني اعتقاد أصحاب دين ما أو معتقد ما من طائفة معينة أنهم هم أصحاب التفسير الصحيح لتعاليم الدين الأول أو النص المؤسس الأول ، وكثيرا ما يشير أركون إلى هذه الأرثوذكسيات وتشكلها عبر تاريخ الفكر الإسلامي والديني عموما.

ج- **المطلب الثالث: مديونية المعنى:**

وهي إحدى أهم خصائص العقل الإسلامي بل العقل الديني عموما ومعناه الخضوع الطوعي عن غير إكراه ولا قسر لسلطة خارجية تكون غالبا دينية أو مبررة دينيا، حيث أن الإنسان يحسّ أن لذلك الشخص دينا في عنقه وهو بالطبع دين رمزي، مقابل هذا الدين يقدم الإنسان طاعة عمياء عن طواعية لهذا الشخص أو الفئة أو السلطة.

لقد استعمل هذا المصطلح أول مرة من طرف " ماكس فيبر"، ثم قام " مارسيل غوشيه" بتطويره وبلورته في كتابه "خيبة العالم"، وكمثال على ذلك يمكن أخذ السلطات الكنسية في المسيحية، وسلطات مشايخ الزوايا في الإسلام.

إنّ السلطات السياسية في الأديان الثلاثة، قد قامت باستغلال هذه الخاصية لإضفاء الشرعية وكسب مزيد من الطاعة والتأييد في الأوساط الشعبية عن طريق تحالفها مع السلطات الدينية أو أصحاب " الرأسمال الرمزي" -كما يسميه " ماكس فيبر"- من خلال إضفاء هذه الأخيرة لصبغة شرعية على السلطة الحاكمة، وإعطاء هذه السلطة امتيازات مادية للسلطة الدينية أو الرمزية. لذلك نلاحظ في النموذج الأوروبي الكنسي في العصور

الوسطى – على سبيل المثال- قيام تحالفات متينة وقوية بين الملكيات من جهة وبين السلطات الكنسية مؤسسة بذلك لإمبيريالية مدعومة دينيا، مما جعل سعار الثورة الفرنسية " اشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس"، وبذلك تم الفصل بين السلطة السياسية و السلطة الرمزية. أمَّا فيما يخص النموذج الإسلامي، فقد ظل الأمر على حاله في المجتمعات الإسلامية، وظلت الأنظمة المحروسة دينيا من طرف المشيخات الرسمية قائمة، وهذا ما يفسر الرعاية الرسمية للإسلام الطقوسي والرسمي من طرف هذه السلطات.

إنّ هذه المقابلة بين إضفاء المعنى والإنقياد الطوعي، هي سمة مشتركة بين الأديان الثلاثة وهذا ما حدث حسب أركون عندما دانت الأمبراطورية الرومانية بالنصرانية ليعمم هذا النموذج بشكل غير مسبوق، وتتحالف السلطة الرسمية وتتحد السلطة الدينية ممثلة في الكنيسة لذلك " فإن مهمة مؤرخي الأديان والثقافات والفلسفة تكمن اليوم في تبيان كيف أن الجماعات العرقية-الثقافية المتوسطية ذات الحجم والحيوية المتنوعة قد استمدَّت من نفس المستودع علامات ورموزا، من أجل تشكيل أنظمة من العقائد واللاعقائد، في الوقت الذي خلعت فيه على الوجود البشري معنى كاملا ونهائيا ." [1] ، ففي مقابل المعنى الرمزي الذي أضفته الأديان ذات الأصل الشرق أوسطي على وجود الشعوب الأخرى ، فقد دانت لها هذه الشعوب بالتبعية والولاء دينيا وبالتالي سياسيا.نلمس هنا النظرة التعميمية عند أركون حيث يغفل أسماء فكرية حرة في القديم و الحديث كعمر بن عبيد المعتزلي الذي هو "علامة بارزة على طريق تطور العقل العربي و المسلم [2] " و محمد عبده "أبرز تيارات التجديد في العصر الحديث [3] "

---

1 .المصدر السابق ، ص:44.

2 . محمد عمارة: مسلمون ثوار،دار الشروق ،مصر ،ط3،1988،ص161.

3 .محمد محمد داغستاني ، التجديد، دار الشروق ،مصر،1991، ص291.

الفصل الثالث

" جدلية السلطة والمعرفة "

ويشمل: المبحث الأول :" علاقة السلطة بالمعرفة "

المبحث الثاني : الانتقال من الشفوي إلى المكتوب في التاريخ الإسلامي

المبحث الثالث:انعكاسات التحول من الشفوي إلى المكتوب على العقل الإسلامي

المبحث الرابع : نشوء الأرثوذكسيات والرعاية الرسمية

المبحث الخامس : تجربة ابن تومرت و تجليات الحس العملي.

المبحث الأول :" علاقة السلطة بالمعرفة "

المطلب الأول: السلطة واللغة

جاء في **الخصائص** لابن جني : " (ك.ل.م) هذه حالها تدلّ على القوة والشّدّة، ومن ذلك الأصل الأول لها : الكَلْمُ بمعنى الجرح وذلك للشّدة التي فيه وقالوا الكُلامُ : ما غلظ من الأرض ، وذلك لشدّته وقوته" [1]، نلاحظ هنا علاقة السّلطة بالقوة على مستوى اللّغة وعلاقة الكلام بالقوة كذلك، فالتقاء الكلام والجذر اللّغوي كلم في مختلف تجلّياته ومعانيه مع السّلطة في معنى القوة والشّدة التي هي من أخصّ خصائص هذه الأخيرة دليل على التّرابط القوي بينهما .

وإذا ما أخذنا ما ورد تحت مادة (س.ل.ط) في "لسان العرب " لابن منظور نجد الآتي :

" **السّلطة** من السّلاطة أي القهر وقد سلّطه الله فتسلّط عليهم ، والاسم سلطة بالضّم والسّلط والسّليط هو الطّويل اللسان ، ورجل سليط أي فصيح حديد اللسان بين السّلاطة والسّلوطة، والأنثى : سليطة وسَلطانة وسِلطانة ، وقد سَلَطَ سَلاطة وسُلُوطة . والسّليط عند عامة العرب هو الزّيت : واشتقاق السُّلطان من السّليط : والسّليط ما يضاء به ومن هذا قيل للزّيت سليط ، والسّلطان بمعنى الحجة ، ولذلك قيل للأمراء سلاطين لأنهم الذّين تقام بهم الحجة والحقوق "[2] من ذلك قوله تعالى : " وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ"- **إبراهيم .الآية 22.** أي من حجّة نلاحظ من التّحديدات اللّغوية السّابقة العلاقة بين معنى السّلطة وبين اللّغة والكلام، إذ إن الفصيح اللّسِنَ في اللغة يقال له السَّليط وكأنّ هذه الفصاحة والمعرفة اللّغوية تتيح له سلطات على السّامع أو المتلقّي، إذن فعلى مستوى اللّغة هناك علاقة وطيدة بين السّلطة والمعرفة، بل إنّها تأخذ نفس المعنى تقريبا في لفظة السّلطان بمعنى الحجة، فالحجة -التي هي الدّليل العقلي الذي يستند على العقل والمنطق- تسمى سلطانا، أي أنّها تؤدّي وظيفة السّلطان من حيث القهر والغلبة والتأثير في المتلقي أو الخصم، كما يمكننا أن نستشفّ من التّحديدات السابقة أيضا أنّ هناك سلطة لغوية أو

---

1 ابن جني: أبو الفتح :الخصائص، تحقيق عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية ،بيروت 2008،ج1، ص 13.

2 [illegible] ط1، 1990، مج 3، ص: 182-183.

سلطة تُمارس عن طريق اللغة يمارسها الإنسان فتختلف قوة وضعفا من إنسان إلى آخر ، بحسب فصاحة هذا الإنسان وقوة منطقه وحجته، فكلّما كان منطقه وحجّته أقوى كان سلطانه على المتلقي أكبر والعكس كلما ضعف منطقه وحجته ضعف سلطانه على المتلقي .

المطلب الثاني: في جدلية السلطة والمعرفة

إنّ علاقة السّلطة و المعرفة أو العكس ظلّت دائما موضوعا لكثير من الكتابات التي تناولت التّاريخ الإنساني ، إذ إن تشابك هذه العلاقة وتعقّدها وتمويهاتها المستمرة جعلت من القبض على مفاصلها أمرا صعبا للغاية .فكثير من الكتاب يرون أن خطاب المعرفة هو خطاب سلطوي بالأساس "وأن تعرف هو أن تتأهّب لتسيطر " كما يقول ديكارت .

يقول ***علي حرب*** في كتابه **(نقد النص)** " إنّ خطاب الحقيقة يخفي كينونته السّلطوية فيما وراء وظيفته المعرفيّة، هكذا لكلّ معرفة سلطتها ، لكلّ نصّ قوته ولكلّ علَم من الأعلام الكبار سطوته على العقول والنفوس " [1] إذن فوراء كل خطاب معرفي إرادة للسلطة والتّسلّط ووراء كلّ سلطة معرفة تسوّغ وجودها وتبررها، إذن فالمعرفة كانت وما زالت عبر هذا التّاريخ الإنساني الطّويل مخترَقة من طرف إرادات سلطوية وإن خطابات الحقيقة والمعنى كانت دائما مشوبة بنزعة تبريرية تسويغية لواقع معين، يدلّل **علي حرب** على هذا الرأي بقوله " نجد أنّ بعض المثقفين والكتاب من دعاة الحرية والعدالة والتّقدم قد ترجموا هذه المقولات إلى مضادّاتها عندما احتلّوا مواقع في السلطة أو تعاطوا الشّأن السياسي" [2]، لاشكّ أن المعرفة بهذا المعنى هي إرادة غير معلنة للتّسلط وأن المعرفة لأجل المعرفة ما هي إلاّ خطاب طوبوي لا يجد له سندا في الواقع الأرضي المعاش .

إن كثيرا من المصطلحات والمفاهيم المعرفية لم تحدّد في أبراج الفكر العاجية، بعيدا عن معطيات الأرض وعن صراعات المجموعات البشرية من أجل السلطة والنفوذ، ومقولة " إن التّاريخ يكتبه المنتصر" هي مقولة صادقة وصحيحة إلى حدّ بعيد. يقول **محمد أركون** في كتابه **(معارك من أجل الأنسنة)** "...هكذا نرى وضمن هذا المعنى أن كلمة العلماني

---

1 : علي حرب: نقد النص، ص : 199.

2 : [illegible] 200.

اخترعت في ظلّ الصّراع الذي جرى في القرن التّاسع عشر بين الكنيسة والدولة في فرنسا"[1]، فلا يمكن فصل المعرفة -أي معرفة- إذن عن السياق التاريخي الذي أنتجت فيه، وعن المؤثرات السياسية والاجتماعية، وعن صراع العصبيات والطبقات المعاصر لها .

المبحث الثاني : الانتقال من الشفوي إلى المكتوب في التاريخ الإسلامي

كان **ميشال فوكو** قد تعرّض باسهاب لعلاقة السّلطة بالمعرفة خاصّة في المجال التّاريخي واعتبر أنّ كلّ خطاب هو خطاب ملغوم بارادة السّلطة والهيمنة - قال هذا في معرض نقده للثقافة الغربية المسيحية- ، بالمقابل فقد قام **أركون** — متأثرا بفلسفة فوكو — بنقد مماثل في الساحة العربية والإسلامية .

لقد انتهج **أركون** المنهجية الحفرية **الأركيولوجية** في نقده للتّراث، تماما مثلما فعل **ميشال فوكو** في كتابه (**أثرية المعرفة**) ، حيث يقول **محمد أركون** في معرض حديثه عن مشروعه الفكري في نقد العقل الإسلامي " إن مشروعي في نقد العقل الإسلامي يتمايز عن كلّ ما عداه " ويضيف: " فأنا أهدف إلى نقده بطريقة تاريخيّة وليس بطريقة تأمليّة تجريديّة سكولاستيكيّة، إنّ مشروعي هنا ينخرط ابستيموبوجيا في العمق، بل وفي عمق العمق، ويختلف بالتّالي عن كلّ مشاريع الفكر"[2]، إنه يذهب إلى عمق التراث والفكر الإسلامي ولا يكتفي بدراسة نظريّة سطحية للنّصوص التراثية وإنما يضعها في سياقها التّاريخي الذي أنتجت فيه ، إنّه باحث عن الحقيقة، والحقيقة قد تحجب، وقد يتلاعب بها في خضم الصّراع على السّلطة، ولذلك يجب أن نذهب إلى العمق، وإلى عمق العمق لنصل إلى الحقيقة الحقيقية وليس إلى الحقيقة الرسمية، يقول **أركون** في هذا المعنى :" إن الحقيقة موجّهة لكي تُعلَن وتُنشر ضمن وسط اجتماعي — تاريخي يتنافس فيه أناس مختلفون من أجل اقتناص السلطة والسيطرة عليها، ومن أجل السّيطرة على الحقيقة الرّسمية التي تسوِّغ هذه السّلطة وتبرِّرها، لذلك نجد أن الحقيقة الحقيقية هي في حالة تأثُّر دائم وصراع واستبعاد وإقصاء متبادل مع الحقيقة الرسمية"[3] إذن هناك حقيقتان؛ حقيقة رسمية

---

1 محمد أركون: معارك من أجل الانسنة ، ص :290- 291.

2 محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الاسلام اليوم؟ ص: 48-49.

3 [illegible] 37

مدعومة سلطويا تعمل على تبرير هذه السلطة وإضفاء المشروعية عليها وهناك حقيقة حقيقية هي محلُّ تلاعب من طرف السلطة وكذلك من طرف العلماء المتحالفين مع هذه السلطة من أجل تأييدها، إنّنا هنا بصدد علاقة جدلية بين الحقيقة الحقيقية والحقيقة الرّسمية لذلك وجب التّموضع ضمن هذا السياق الذي أُنتجت فيه المعرفة لتحرير المعرفة الحقيقية من إكراهات السّلطة ومشروطية الظروف الاجتماعية والاقتصادية المرافقة لها.

ضمن هذا الإطار يقف محمد أركون عند حدث من أهم الأحداث التي شهدها الفكر العربي والإسلامي وهي حدث التّدوين أو الانتقال من الشفوي إلى المكتوب وما رافق هذا التحول الهام والخطير في الحضارة العربية الإسلامية من تغيرات على مستوى بنية العقل العربي الإسلامي.

المطلب الأول: تدوين القرآن

إن أول حدث يسترعي اهتمام **أركون** في مرحلة التّدوين هو حدث تدوين القرآن باعتبار أهمية معطى الوحي أو " **الظاهرة القرآنية** " -كما يسمّيها أركون- في تكوين العقل العربي الإسلامي إذ إنّه العامل الأول والأهمّ والمرجعية المعرفية الأولى لهذا العقل، يقول أركون: "ينبغي القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة والمغالطات التّاريخية التي أحدثتها الرّوايات القرآنية بالقياس إلى معطيات التّاريخ الواقعي المحسوس"[1] إن الخطاب القرآني هو خطاب شفوي حسب **أركون** فهو بذلك ليس نصا – في أصله- وينبغي التفريق بين خاصية الخطاب وخاصية النص. إن الانتقال من القرآن كخطاب إلى القرآن كمصحف وكنص مكتوب هو انتقال من الخطاب الشفوي المنفتح إلى النص المغلق أو" المدونة الناجزة والمغلقة " كما يحلو له أن يسمّيها .

إن **أركون** يميّز بين العقل القرآني أي العقل الموجود في القرآن والعقول الأخرى في الإسلام، ويسمّي العقل الأول العقل التأسيسي، أمّا العقول الأخرى فيسمّيها العقول الفرعية والتي تشكّلت فيما بعد مثل العقل الأصولي والتفسيري أو العقول المرتبطة

---

1 [illegible] 23

بالأرثوذكسيات مثل المعتزلة أو الأشاعرة وغيرهم، **فأركون** يقرّ بانفتاح العقل التأسيسي فيما يصف العقول الأخرى بأنها دوغمائيّة واقصائية .

عندما يتحدث **أركون** عن العقل التأسيسي يتعرّض للحدث الأهمّ الذي شهده وهو تدوين القرآن أو معطى الوحي كما أسلفنا يقول **أركون** : " إن المناقشات الحادّة التي دارت بين المسلمين الأوائل قد حفزّت الخليفة الثالث عثمان على جمع كلية الوحي في المدونة النّصية نفسها المدعوة بالمصحف ثم الإعلان عن إغلاق الجمع وانتهائه وتثبيت النّص بشكل لا يتغيّر أبدا، كما راحوا يدمرون النّسخ الجزئية الأخرى لكي لا تغذي الانشقاق والخلاف حول صحة الآيات والسور المثبتة في المصحف المذكور ، وهذا يسوّغ بلورة مصطلح المدونة النصية الرسمية المغلقة والناجزة "[1].

إن حدث تدوين القرآن جاء في سياق عام وهو تحوُّل التراث العربي الإسلامي من الشفوي إلى المكتوب والذي بدأ مع كتابة النص القرآني في حياة الرسول وإن كان بعض الباحثين كعبد المجيد الشرفي يرى مرحلة التّدوين هي من منتصف القرن الثاني إلى نهاية القرن الرابع، حيث يقول بهذا الصدد " يمكن لنا في كثير من الإيجاز أن نعتبر القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة فترة نشوء السنة الثقافية الإسلامية وبحثها عن مرتكزات ثابتة ومرجعية دقيقة، بينما مثّلت الفترة الممتدة من منتصف القرن الثاني إلى نهاية القرن الرابع عهد الاستقرار وبداية الانغلاق وهي الفترة التي شهدت تدوين أهم الأعمال في التفسير والحديث وسائر العلوم الإسلامية " .[2]

لقد راح **أركون** يركز على حدث تدوين القرآن بالذات، أكثر من عمليات التدوين الأخرى، وبالضبط العملية التي قام بها الخليفة الثالث عثمان بن عفان من جمع للمصحف وإحراق النسخ الأخرى ، فهو يرى أن هذه العملية هي بداية التدخل البشري في تغيير الوحي المعطى وتحيينه وبذلك فإن كل العمليات الفرعية المتعلّقة بهذا الحدث هي عمليات بشرية بحتة، من ترتيب للآيات والسور والإبقاء على صيغ لبعض الآيات وإقصاء أخرى بل إنّه يتحدّث عن حذف قد طال بعض الآيات القرآنية .

---

1 محمد اركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد . ص: 85.

2 عبد المجيد الشرفي في قراءة علمية لنص ديني ، مؤسسة الأبحاث العربية للنشر 1980، ص: 14 .

إن ما يدعو إليه أركون صراحة هو القيام بنقد تاريخي لتحديد أنواع الخلط والحذف والإضافة في هذه الروايات القرآنية. فهو يتحدث وبشكل مباشر عن تلاعبات قام بها التيولوجيون أو ما يصطلح عليه في التراث الإسلامي بعلماء الكلام. حيث يصرح متهما العقل التيولوجي قائلا " إن أولى هذه التلاعبات التي قام بها تتمثل في المرور من حالة الكلام الشفهي الى حالة النص المكتوب، ابتدأنا بالكاد اليوم نأخذ بعين الاعتبار الناتج والانتكاسات التكوينية والبنيوية والابستيمولوجية لهذا المرور (الانتقال) وذلك في ميدان علمي الأنثروبولوجيا والألسنيات، لقد حصلت هذه الظاهرة في وقت مبكر جدا بالنسبة للقرآن" [1] فهناك إذن تلاعبات قد تمت على مستوى هذه العملية – عملية التدوين – فأركون ينقد النظرة التراثية التي يعتنقها المسلمون جميعا، على اختلاف طوائفهم من شيعة وسنة وخوارج، رغم اتفاقهم على صحة ومصداقية المصحف العثماني ، إذ يتحدّث عن فوضى في كتابة المصحف وطريقة ترتيب سوره الذي لا يخضع حسبه لأي معيار أو مقياس عقلي أو منطقي فيقول : " نحن نعلم أن نظام ترتيب السور في المصحف لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي ولا لأي معيار عقلاني أو منطقي وبالنسبة لعقولنا الحديثة المعتادة على منهجية معينة في التأليف والإنشاء والعرض القائم على الحاجة المنطقية فإنّ نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها " [2].

إن أركون يدعو إلى تطبيق المنهج التّاريخي النّقدي لإعادة إثراء حدث تدوين القرآن ولكن هذه الدعوة حسبه تصطدم بعائقين – على الرغم من أن مثل هذا النقد طبق على النّصوص المؤسسة لليهودية والمسيحية دون أن يلقى اعتراضا– أما العائق الأول فهو عائق سياسي " فمن الناحية السياسية نجد أن القرآن يؤدّي بالنسبة إلى الدول الجديدة الناشئة بعد الاستعمار دور ذروة المشروعية والشرعية الضرورية بالنسبة لها نقول ذلك خصوصا أن آليات الشرعية الديمقراطية غائبة عنها ومنها تماما."[3] وما دام القران يمثل ذروة المشروعية أو السيادة العليا بالنسبة لهذه الدول فإنّ أي نقد سيطبق على المصحف سيمس

---

1 محمد اركون: تاريخية الفكر العربي والاسلامي ص: 85.

2 محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص :90.

3 نفس المصدر السابق ص: 86.

– حسب أركون دائما – بهذه السيادة مما يجعل هذه الدول تتعامل بحساسية مفرطة مع قداسة المصحف لأنه الضامن الأول لشرعية هذه السلطات أو الدول، أمّا العائق الثّاني فهو عائق نفسي، حيث" نجد أن الوعي الإسلامي كان قد تمثّل وهضم منذ فشل المدرسة المعتزلية بخصوص القرآن المخلوق ذلك الاعتقاد اليقيني الذي يقول أن كلّ الصفحات الموجودة بين دفتي المصحف تحتوي على كلام الله بالذات. وهم بذلك يطابقون بين القرآن المكتوب والقرآن الشفوي أو القرآن المقروء تلاوة"[1].

إن هذا الخلط بين المصحف كنص مكتوب وبين القرآن كوحي وخطاب يجعل – حسب أركون – من نقد القرآن أمرا مستحيلا التفكير فيه ، إذ إن صحّة المصحف العثماني وكذا تطابقه مع القرآن الشّفوي الموحى من مسلمات العقل الإسلامي ومن بديهياته، وهذان عائقان كبيران في وجه أي نقد تاريخي قد يوجّه إلى نص المصحف وهما عائقان غاية في الخطورة مما يجعل عملية النّقد أمرا شبه مستحيل يجعل الوعي الإسلامي خارج المجال النّقدي التاريخي.

إن الخطاب القرآني حسب **أركون** هو خطاب ذو بنية أسطورية رمزية، وإنّ من أهم خصائص الرمز والأسطورة هو الانفتاح على أكثر من قراءة وأكثر من تأويل، هذا ما جعل مفكر مثل نصر حامد أبو زيد يعتبر القرآن نص التأويل بامتياز لكن ما الذي حدث في التاريخ الإسلامي كيف استُغل هذا الخطاب الرمزي..؟ يقول أركون " إن الميث عندئذ لا يعود ابتكارا وخلقا جماعيا حيث تجد كل الجماعة هويتها فيه ، وإنما يصبح نوعا من استغلال الصور والقيم المنتقاة من قبل موجهي النظام الرمزي الموروث. هذا هو بالضبط الموقع الذي مثّله الأمويون والعباسيون بالقياس إلى الخطاب القرآني الذي حوّلوه إلى نص مثبت ومحدد في مصحف مغلق راح يُستغَل منذ ذلك الحين باعتباره مجموعة من الصيغ المعيارية التي تحدد المفكَر فيه على المستوى المعرفي، وتحدّد المؤسسات والقانون على المستوى السياسي والقضائي"[2].

---

1 المصدر السابق، ص: 86.

2 [illegible] ص: 211.

المطلب الثاني: تدوين السنة أو الحديث

بنفس المنطق ومن نفس الخلفية السابقة يحلل أركون حدث تدوين السنة النبوية ، إذ ينطلق من الخلفية المنهجية ذاتها حيث يرفض " **تاريخ الأفكار** " ويرفض فرضيته التي تقول " إن الأفكار ذات قوام متماسك وثابت وأنها ذات دلالات ومعان فوق إنسانية كما يبرزها بمثابة كائنات عقلية مستقلة عن الإكراهات اللغوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية" [1] انه يتجاوز هذا العلم إلى المنهج التفكيكي الحديث. إن الأفكار هي وليدة الواقع والتاريخ وليس العكس، انه يحاول في هذا الإطار استقصاء الظروف الاجتماعية والسياسية وصراع الطبقات وكل هذا الزخم الحي المليء بالصراعات من أجل السلطة والنفوذ فمن رحم هذه الظروف تولد الأفكار وتتأثر فهي ليست كائنات عقلية متعالية عن كل إكراه تاريخي ووضعي . بناءا على هذا يعتبر أركون أن كتابة الحديث قد تمت نتيجة حاجة الأرثوذكسيات المتصارعة من شيعة وسنة وخوارج وغيرهم إلى تبريرات ودعائم شرعية لمقولاتهم اللاهوتية وكذلك نتيجة حاجة الفئات والمجموعات المتصارعة على السلطة إلى سند شرعي في معركتهم السياسية " في الواقع إن هذه التعاليم المقدسة مهما تكن قيمة تعاليها هي مرتبطة حتما بظروف عملية لانجازات تاريخية واقعية ، بمعنى آخر فان التراث الحي لن ينجو – وهو في الواقع لم ينجو – من الاستخدامات الايديولوجية للجماعات السوسيولوجية المتخاصمة على السلطة والتملك والأرزاق " [2] إذن ضمن هذه الظروف تمت عملية تدوين السنة ،إن الحاجة كانت ملحة لهذه الأحاديث من طرف كل هذه الطوائف الدينية والمجموعات المتصارعة وإن الجدل التاريخي الأرضي كان حاضرا وبقوة ولن تنجو المدونة الحديثة حسب أركون من هذا الصراع فقد تمت في خضمه .

إن أركون يربط تدوين الحديث مباشرة بالأرثوذكسيات الثلاث الكبرى في التاريخ الاسلامي يقصد بذلك السنة والشيعة والخوارج ويرى أن هذه الفرق في صراعها من أجل السيطرة والسلطة والاكتساح الشعبي والبحث عن المشروعية قد استعملت الحديث بل احتكرته في كثير من الأحيان وأصبحت كل طائفة تعتد بأحاديث ترويها على حساب

---

1 المصدر السابق ص 12.

2 [illegible] ص 126

الأحاديث التي ترويها الطائفة الأخرى والسبب في ذلك أن الحديث لم يكتب في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وانما كتب متأخرا بعد موته وهذا ما سهل عملية نسبة الأحاديث إلى شخص النبي يقول أركون في كتابه **الفكر الاسلامي من نقد واجتهاد** : " إن السنة كتبت متأخرة بعد موت الرسول بزمن طويل وهذا ولد خلافات لم يتجاوزها المسلمون حتى اليوم بين الطوائف الثلاث : السنة والشيعة والخوارج وصراع هذه الفرق الثلاث جعلهم يحتكرون الحديث ويسيطرون عليه لما للحديث من علاقة بالسلطة القائمة ." [1]

المطلب الثالث: تدوين السيرة

هكذا وبنفس المنهج يتناول أركون مسألة تدوين السيرة من خلال تحليله لسيرة " ابن اسحاق" فلاحظ أركون أولا أن ابن اسحاق ينسحب من دوره ككاتب فاعل لأحداث السيرة إلى مجرد مردد لحكايات القصاص الشعبيين والوعاظ من مثل ترديده لعبارات : زعموا فيما ذكر لي ، بلغني .. الخ ، ثم إنه يعتبر ابن اسحاق منخرطا في مشروع آخر وهو مشروع التعمية والتمويه على الجاهلية وعن كل قيمها من أجل تبيان قيمة الاسلام بشكل أفضل .

*لقد قام ابن اسحاق حسب أركون – بعملية تسريد للسيرة التي كانت تتلقى شفاها لكن مع الاصرار دائما على إبراز الجانب الرمزي والمثالي فيها وهذا ما ارتفع بشخص الرسول صلى الله عليه وسلم من بعده الإنساني الذي يلح عليه القرآن إلى صورة مثالية تعمل على تغذية وتحريك الخيال الجماعي للمسلمين إنه مرة أخرى يكرس حضور الأسطوري في الفكر الإسلامي على حساب "العقلي" ويقوم بوظيفة تيولوجية بدل أن يقوم بوظيفة معرفية تاريخية يقول أركون"حتى لو توصلنا إلى بعض المعرفة بالماضي المستهدف من قبل هذه الأدبيات فإنه يبقى صحيحا أن خطاب علم التاريخ بشكل عام وخصوصا تاريخ المناطق والمجتمعات التي انتشرت فيها ظاهرة الوحي والكتاب المقدس هو مرتبط بالخطاب التيولوجي "[2] فبدل أن نحصل على معرفة تاريخية موثقة ودقيقة وعلمية فإن خطاب السيرة أو الطريقة التي دونت بها السيرة تقوم على رص الحكايات الشفاهية بعضها إلى بعض دون

---

1 الفكر الاسلامي : نقد و اجتهاد، ص 12.

2 [illegible] ص 84.

تدقيق ودون إستراتيجية مسبقة للكتابة أي الكتابة على الطريقة الشفوية وهذا يجعلها محكومة بكل ما يحكم باقي الحكايات الشعبية والآثار الشفوية الجماعية من أسطرة للأشياء وبعد عن ما هو واقعي وإنسي واستحضار لما هو عجائبي وخيالي يقول مختار الفجاري في كتابه: **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون:** "ذلك أن تدوين السيرة على الطريقة الشفوية ووضع الحكايات بجوار بعضها البعض يغذي الصورة العجائبية للعصر النبوي في مخيال المسلم وهو ما يجعل العقل التاريخي الإسلامي يتجاوز الحدود الاجتماعية والسياسية والإنسانية التي وضعتها الكتابة تحت تأثير الدولة ورجال الدين والبرجوازية إلى آفاق أخرى أكثر تجذرا في المخيال الاجتماعي الذي يتغذى من الشعب" [1] إن هذه الطريقة في التدوين تعمل وبشكل مباشر على تكريس مبدأ التعالي واللاتاريخية وهي القيم التي ستميز العقل الإسلامي ككل إذن نحن بصدد تحالف غير معلن بين التراث الشفهي وبين علماء الشريعة على حساب المعرفة التاريخية الموضوعية والسبب في ذلك بالنسبة لأركون هو "أن الشيء المهم ضمن منظور العلماء ومن جهة نظرهم كان يتمثل في ترسيخ المشروعية المتعالية والمقدسة وضمانها، هذه المشروعية التي سيتحدث باسمها العقل الأرثوذكسي"[2] إذ من المعلوم أن العقل الأرثودكسي يعتمد على فكرة المشروعية المتعالية والمجردة من كل تاريخية، إنها مشروعية فوق الزمان والمكان.

ولهذا نلاحظ في السيرة أن الأحداث تروي وكأنها لا تنتمي إلى زمان ومكان معينين وإنما إلى زمان مثالي وكذلك بالنسبة للشخصيات فإننا نجد أنفسنا بصـــدد شخصـــيات أسطورية ولا تكاد حسب أركون تلتمس البعد البشري والإنساني في هذه الشخصيات إلا لماما.

إنها شخصيات نموذجية قابلة للاستعادة والتكرار من منظور الخيال المسلم تعيش في حقبة نبوية مرجعية مثالية وكذلك في حقبة استثنائية حيث يدور الفكر العربي والإسلامي كله حول هذه المرحلة باعتبارها المرحلة المركزية في حياة المسلمين يقول عبد الله العروي

---

[1] - مختار الفجاري، ص 132.

[2] - محمد أركون، نقد العقل الإسلامي، ص 84.

في كتابة العرب والفكر التاريخي:" المؤرخ العربي يندب الناس إلى استخراج العبرة لكن الاعتبار عنده ينفع بشروط وفي حدود الهداية، وعبرة العبر هي في النواة أي في العهد النبوي، والدعوة إلى الاعتبار عند المؤرخين القدامى موجهة دائما إلى استحضار حالة كاملة تامة قد عرفت في الماضي، لا إلى استحداث وضع جديد لم يعرف من قبل"[1].

إن هذا الأمر مؤطر بشكل ديني تيولوجي ولذلك نجد أن التاريخ ظل دائما علما دينيا سواء التاريخ المروي في الأحاديث أو في مدونات السيرة على رغم محاولات عدد من المؤرخين المسلمين الرامية إلى وضعنة هذا العلم وإبعاده من أسر العقل التيولوجي بحيث يكف عن وظيفته التيولوجية ويضطلع بوظيفة معرفية بحتة.

يذكر أركون بهذا الصدد جهود مجموعة من العلماء حاولت عقلنة هذا العلم ولكنها لم توفق يقول أركون:" حاول مسكويه وابن خلدون إدخال العقلانية الوضعية أو الواقعية على كتابة التاريخ الإسلامي والعربي ولكنهما لم يكسرا أبدا المعرفة المرسخة عن طريق ممارسة معيارية للغة والقانون والتاريخ والتيولوجيا من نحو ولغة وفقه وأخبار وآثار وحديث وتأريخ وكلام، إن كل هذه العلوم تمثل علوما دينية تقليدية يؤكد فيها العقل الأرثوذكسي ذاته على هيئة العقل المؤسس الراسخ والمؤسس والمنتوج والمنتج"[2].

إن هذه المواقع هي مواقع مركزية ومفصلية أي علم التاريخ واللغة والقانون" الشريعة" ولا يمكن للعقل الأرثوذكسي أن يتزحزح عنها لأنها الدعامة الكبرى له إنها أي – هذه العلوم- الضمانة الأولى لتعاليه ولاتاريخيته لهذا لم تثمر جهود هؤلاء العلماء في إعطائها البعد العقلاني الوضعي وبالتالي فإن العقل الإسلامي ككل يبقى عقلا أرثوذكسيا وليس عقلا نقديا أي أنه غير قابل للنقد لأنه أقصى صفة مهمة هي صفة التاريخية وتحول إلى عقل متعال كما هو حال كل العقول الدينية.

يقول أركون بخصوص هذه النقطة:" إن العقل الإسلامي تماما كالعقل اليهودي أو المسيحي أو الماركسي الدوغمائي والمشكلة جميعا على هيئة مسلمات ومنهجيات تهدف

---

[1] – عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط2،ص87.

[2] – محمد أركون: [illegible] ص85.

إلى الحفاظ على الأرثوذكسية – أقول أن العقل الإسلامي قد استسهل بـذلك الأمـور وأساء إلى نفسه و لم يعد نقديا"[1] .

المطلب الرابع: ظاهرة التهميش في التراث الإسلامي

يرى أركون أن ظاهرة التهميش كانت سائدة في مرحلة التدوين وساهمت في إلغاء جانب كبير من التراث وهذا كله في إطار جدلية السلطة والمعرفة أو تدخل السلطة الرسمية وممارستها للرقابة على التراث فكان الكتاب يستبعدون كل فكر لا يتماشى مـع أفكـار السلطات القائمة زمن الكتابة ولا يكتبون إلا ما يبرر أو يؤيد عمليـة الخضـوع لهـذا السلطات على اعتبار أن المعرفة هي إحدى تجليات السلطة بل هي في أصلها سلطة، يقول خليل أحمد خليل:"المعرفة سلطة كأي سلطة فاعلة في التاريخ"[2] من هذا المنطلـق فقـد ركزت السلطات السياسية القائمة زمن التدوين على مسألة الرقابة على كل المصـنفات بشتى أنواعها وعملت على أن لا يكتب إلا ما يصب في مصلحتها. إن أركون في معالجته لهذه الظاهرة يستخدم مصطلح النسيان والذي حسبه لا يشير فقط إلى المؤلفـات الـتي كانت منسية ثم أكتشفت وحققت من طرف الباحثين و"إنما هناك منسي لا يمكن تعويضه نتج عن البتر التاريخي وعن الضغوط الانتخابية التي يمارسها أي تراث ثقافي على نفسـه، من أجل أن نقيس هذه الظاهرة في الإسلام يكفي أن نذكر بالطريقة التي فرضت بها نسخة واحدة للقرآن في القرن الرابع، أو أن نقارن أيضا الفقر الفلسفي المدقع لأعمـال رجـل كمحمد عبده بالقياس إلى خصوبة أعمال مفكر كابن رشد" (3) إنـه -أي أركـون- يعتبر النسخ التي أحرقها الخليفة الثالث عثمان بن عفان مما لا يتوافق مع المصحف الإمـام الذي أجمع عليه الصحابة نبذا وتهميشا ومقصا للرقابة السلطوية ويتساءل عن مصير آلاف الكتب الأخرى لمؤلفين لم يسيروا في ركب السلطات المتتالية علـى حكـم المسـلمين ويستشهد بضعف المستوى الفلسفي لمفكري ما يسمى بعصر النهضة بالمقارنة مع فلاسفة

---

[1] - المصدر السابق ، ص 85

[2] - خليل أحمد خليل: العقل في الإسلام، بيروت، دار الطليعة، 1992، ص 82.

3 محمد أركون: نزعة الفكر العربي و الإسلامي ،ص60.

الإسلام في العصور الوسطى كابن رشد والغزالي، ويرجع هذا إلى الإهمال والنبذ الـــذي طال مؤلفات هؤلاء المفكرين الكبار.

المبحث الثالث :

انعكاسات التحول من الشفوي إلى المكتوب على العقل الإسلامي

عكس ما كان ينبغي أن يحصل بالنسبة للثقافة الإسلامية في مرحلة تحولها من الشفوي إلى المكتوب وافتتاحها لعصر جديد واستفادتها من ظاهرة الكتابة فقد استعملت الكتابة لترسيخ وتأبيد دور الخيال والعجيب المدهش وتكريس التعالي في مقابل التاريخية وكذا التهميش والنبذ في حق التراث المدعو بالبدعي لينخرط العقل في مرحلة إنغلاق على ذاته ونبذ لكل تراث أو فكر لا يتماشى مع عقائده ومسلماته الأرثوذكسية على حد تعبير أركون ولهذا فقد أخفقت الكتابة في تحقيق نقلة نوعية على الصعيد المعرفي وساهمت بشكل مباشر في سجن العقل داخل سياجه الدوغمائي المغلق.

نحاول أن ندرس في هذا المبحث علاقة الكتابة بالتقديس وكذا علاقة التقديس بنشوء الأرثوذكسيات والعنف في التاريخ الإسلامي.

المطلب الأول: الكتابة والتقديس

لقد أخذت الكتابة منذ القديم طابعا قداسيا وهذا بسبب ارتباطها بالدين وطقوســـه ورموزه من تمائم وتعاويذ وكانت معظم الديانات القديمة تعتبر وضع التعاويذ المكتوبـــة خصوصا على شكل طلاسم بمثابة حجاب وحاجز يمنع الأرواح الشريرة من الاقتراب أو التعرض بالسوء لحامل هذه التمائم كما ارتبطت الكتابة في القديم بالسحر وتعارف الناس على أن السحر قد يكون بعض الأحيان بوضع طلاسم مكتوبة على ورق أو غير ذلـــك للشخص المراد سحره فيتأثر بسبب هذه الطلاسم، من هنا كان تقديسهم وخوفهم مـــن هذه الأنماط من الكتابة. كما أن هناك عاملا آخر ساهم في تعزيز هذه النظرة القداســـية للكتابة وهو ارتباطها بالوحي الإلهي حيث أن تحول كثير من التعاليم الدينية سواء كانت من الديانات التوحيدية أو الوثنية إلى نصوص وكتابات أدى إلى تقديس الكتابة عموما بناء

على تقديسهم لهذه التعاليم الدينية فاكتسبت الكتابة بذلك طابعا مقدسا وسلطة قوية على النفوس.

إن الكتابة هي صورة الملفوظ وشكله ولباسه الذي يعطي لهذا الملفوظ هيبته "فتقوى الكلمات باللباس الذي يمنح صاحبه هيبة ووقارا، فيلبس القاضي ثوبا خاصا به مثلا، و مثله المحامي ورجل الأمن وإذ ذاك تقوى السلطة وتتكامل من خلال ما هو ظاهر في التعبير عن الهوية والحضور أمام الآخرين وحينما يترع رجل الأمن لباسه الرسمي يفقد هويته الاجتماعية وسلطته المتكلمة باللباس أي أنه يفقد جزء كبيرا من هيبته"[1] وكما تؤثر الكتابة على الملفوظ فتعطيه هيبته وقداسته فإن الكتابة تستمد قداستها من قداسة الألفاظ أو اللغة الشفوية التي تبرزها هذه الكتابة وتعطي لها شكلها كما هو الحال بالنسبة لكتابة النصوص المقدسة، فالكتاب الذي يضم النص المقدس يأخذ هو الآخر بعدا قداسيا وسلطة روحية وهيبة رمزية على النفوس مثلما هو الحال عند **أسفار الفيدا** عند الهنود البراهمة، ومثلما هو الحال أيضا بالنسبة للكتاب المقدس – التراث والإنجيل- عند المسيحيين وكذلك كما هو الحال بالنسبة للمصحف المكتوب فيما يخص قرآن المسلمين، إذا فالعلاقة متبادلة بين الكتابة واللغات الشفوية.

إن صورة اللغة في المكتوب وشكلها يأخذ معنى مقدسا مثل ما هو الحال بالنسبة للأيقونات الرومانية والبيزنطية التي تظهر المعبودات في صورة أو نحت فمثلا الصور التي تظهر مريم العذراء وهي تحمل المسيح أو تظهر المسيح وهو يمسك نسخة من الإنجيل فهذه الصور في ذاتها تصبح صورا مقدسة انطلاقا من قدسية الشيء المصور وإن أي إهانة للصورة تصبح إهانة للشيء المصور في ذاته وهكذا هو حال الكتابة فإذا كان " الكتاب هو الناتئ وربما كان هو الحفر، إذا كان تأريخا لأمر جسيم أو عهدا لأمر عظيم أو موعظة يرتجى نفعها أو إحياء لشرف يريدون ذكره"[2] ومهما تعددت أشكال الكتابة فإنها تأخذ معنى مقدسا انطلاقا من النص الذي تحويه. بالنسبة للغة العربية فقد ارتبط تقديسها

---

[1] – فاروق المحذوب: لغات التعبير، دار ميمنة للطباعة والنشر، بيروت، 1994، ص 59.

[2] – [illegible] دار مصطفى البابي، القاهرة، ط2، 1966، الجزء الأول، ص 70-71.

بتقديس القرآن فبعد نزول القرآن باللغة العربية وارتباط هذه اللغة بالتراتيل وكذا التسابيح وكل الملفوظات المتعلقة بالدين، اتخذت هذه اللغة صفة القداسة فانتقلت هذه اللغة من صفتها العادية الواقعية المرتبطة بالاستعمال وبالواقع والأشياء إلى صفة القداسة والتمجيد: " بحيث فقدت لغة المخاطبة والمحادثة علاقاتها الطبيعية بركائزها من الأشياء والوقائع والأحداث والتحقت بالصياغة الطقسية "[1].

إن ارتباط اللغة العربية بمعنى طقوسي او رمزي أو ديني هو من أكبر العوامل التي ساعدت على تقديسها وهذا الأمر سابق حتى على الاسلام فقد كان معروفا عند العرب ظاهرة " **سجع الكهان** " حيث يأتون بكلام موزون يتحرون فيه أنواع السجع والمقابلات والمحسنات البيانية ويتمتعون بالمقابل بمكانة وهيبة كبيرتين لدى الخاصة والعامة فيكون لذلك " نفوذ واسع للكاهن على مجموعة من القبائل بكهانته ، وقد تتخطى شهرته إقليمه فتقصده العرب من أقاليم نائية "[2] هذا هو الحال قبل الاسلام أما بمجيئ الاسلام وتحول اللغة العربية الى لغة الطقوس الدينية فان حالة التقديس هذه ستعزز أكثر فأكثر وتنسج كثير من الحكايات والادعاءات لتؤكد أحقية اللغة العربية على بقية اللغات فهي لغة آدم وينسبون له شعرا بالعربية وهي أيضا لغة أهل الجنة ولا عجب فهي اللغة التي اختارها الله لتكون حاملة كتابه بمعانيه المعجزة فكيف إذن لا تأخذ كل هذه الأبعاد التبجيلية في دنيا الناس .

وأمّا فيما يخص دخول الكتابة على هذه اللغة المقدسة فان هذا سيعزز من هذه الحالة التقديسية، فالعرب أهل خطابة وكلام قبل أن يكونوا أهل كتابة وقد برعوا في الكلام وفي أشكال البيان براعة غير مسبوقة فصاروا "تأتيهم المعاني أرسالا وتنثال عليهم الألفاظ انثيالا كانو أميين لا يكتبون وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر وهم عليه أقدر وأقهر وخطباؤهم أوجز والكلام عليهم سهل"[3] والكتابة فيهم كانت نادرة وقلة هم أولئك العرب الذين كانوا يتقنون الكتابة وكان لهم حظوة في المجتمع العربي القديم أما في الحالة

---

[1] - مطاع صفدي: استراتيجية التسمية،مركز الإنماء القومي،بيروت،1986،ص174.

[2] - شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف،القاهرة،1965ص38.

[3] - [illegible]

الاسلامية فقد أدى تحول الخطاب القرآني الشفوي في مرحلة التدوين الى نص مكتوب الى الزيادة في تقديس هذه اللغة حيث أن العقل الإسلامي يطابق بين القرآن الشفهي والقرآن المكتوب فأدى هذا الى تقديس المصحف باعتباره هو عين القرآن فلا فرق في نظر العقل الاسلامي بين المصحف المادي و القرآن الموحى ، يقول **مختار الفجاري** " فالوعي الاسلامي أصبح ينظر الى المكتوب على أساس أنه الشكل المادي للوحي الذي يعلو على الزمن وينتصر على التاريخ وهو ما منح المصحف باعتباره مجلدا ماديا سلطة تقديسية كبيرة تضاهي تلك التي كانت للنحت والتصوير في الزمن القديم"[1]وهذا ما ساهم في تقديس المكتوب عموما حيث انتقل هذا التقديس إلى النصوص التفسيرية التي كتبت لتفسير القرآن مثل تفسير الطبري أو ابن كثير" كما ساد بعد الكتابة بقرون تصور إسلامي أن القرآن الكريم كان مكتوبا منذ الازل في اللوح المحفوظ "[2] .

وهذا ما يزيد في تقديس هذ النص من منظور أن الأزلية صفة للمقدس والإلهي وهذا ما أدى الى تحويله من طابعه التاريخي الإنساني أي المتعلق بحياة الإنسان –حيث أنه خطاب جاء لبيئة إنسانية بلغة وأدوات إنسانية نزل على إنسان له نفس الخصائص البشرية– إلى طبيعة طقسية ملغزة غير قابلة للفهم يقول **نصر حامد أبو زيد** مشيرا إلى أهم نتيجة للاعتقاد بالوجود الأزلي للقرآن وهي" المبالغة في قداسة النص وتحويله من كونه نصا لغويا قابلا للفهم الى ان يكون نصا تصويريا ومع ازدهار الفنون خاصة في الخط والزخرفة كان القرآن يمثل من حيث وجوده الخطي محور إبداع الفنان العربي ويمكن القول من منظور المفهوم العربي للمحاكاة أن الفنان العربي كان يحاول محاكاة هذا الخط القديم الأزلي للنص في اللوح المحفوظ "[3] حيث نجد أن الفنان العربي خاصة في فن العمارة والزخرفة يعمل على نسخ وكتابة آيات قرآنية بأشكال وطرق متعددة على واجهة المساجد وفي قاعات العبادة والصلاة وحول أعمدة الجوامع وعلى أضرحة الأنبياء والصالحين بحيث تركز الخط العربي في أغلب الأحيان في كتابة آيات قرآنية أو أحاديث نبوية ليرتبط فن الزخرفة والخط

---

[1] – مختار الفجاري، ص120.

[2] – المرجع نفسه، ص 121.

[3] – نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، الدار البيضاء – بيروت المركز الثقافي العربي،1990،ص3 4

أيضا بالجانب الديني التقديسي عوض أن ينفتح على مجالات أخرى للإبداع ليخرج من أسر النظرة اللاهوتية إلى أفق الإنسانية المنفتح على كل ما هو جميل في هذا العالم من هنا فقد ساهمت هذه النظرة اللاهوتية في الحد من أفق المبدعين العرب في مجال الزخرفة والخط .

وبالمجمل فان الكتابة في الثقافة الإسلامية قد أدت إلى تعزيز التقديس في وعي المسلم للوحي أو حتى بالنسبة للنصوص المفسرة له وتطور هذا ليشمل حتى مجالات بعيدة عن ما هو ديني كفن الخط والزخرفة فبدل أن يحدث التدوين نقلة نوعية وطفرة معرفية في الفكر الإسلامي بنقله من عقل شفهي إلى عقل كتابي يفكر بمنهجية علمية ويكتب بإستراتيجية مسبقة للكتابة ،بدل ذلك أدت الكتابة إلى ترسيخ التقديس وكذا تدعيم حضور الخيال والعجيب المدهش في الوعي الإسلامي .

يلاحظ أركون أن" حلول النصوص المكتوبة في الخطابات الشفهية قد ولد ظاهرتين ذاتي أهمية ثقافية وتاريخية ضخمة هما : أولا وضع شعوب الكتاب المقدس في حالة تأويلية دائرية"[1] أي أن هذه الشعوب انطلاقا من تقديسها لهذا النص المؤسس وانطلاقا من كون هذا الوحي قد تحول إلى كتاب مادي يمكن قراءته ومحاولة تفسيره وتأويله فلا حقيقة خارج هذا الكتاب فتصبح جميع الكتابات الأخرى تدور حوله وفي فلكه في محاولة لاكتناه المعنى المطلق والحقيقة الأزلية المتعالية الموجودة في هذا الكتاب ، فتدخل الوعي الديني في حالة تأويلية لهذا الكتاب تؤدي إلى الإعراض عن كل معرفة تأتي من مصدر آخر غريب عن هذا المعطى أي معطى الوحي فالمعرفة الصحيحة هي فقط المعرفة التي يعطيها الوحي مجسدا في هذه المدونة النصية المغلقة والناجزة ولا حقيقة خارج هذه المدونة الرسمية ، كما لاحظ أركون أن هذا الحلول أي حلول النصوص المكتوبة مكان الخطابات الشفهية راح " يعمم الكتاب المقدس ويضعه في متناول الجميع وخصوصا بعد اختراع الورق أولا والمطبعة ثانيا "[2] أي أن هذا التعميم للكتاب المقدس ووضعه في متناول طبقات عريضة

---

[1] - محمد أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد،ص82.

[2] - نفس المصدر ص82.

من المجتمع سيؤدي وبشكل حتمي إلى تعميم ظاهرة التقديس وتكريسها أكثر فأكثر وبالتالي تعميم ظاهرة الانغلاق على الذات ونشوء **السياج الدوغمائي المغلق** على حد تعبير أركون هذا السياج المغلق الذي سيطبع العقل الإسلامي ككل بطابعه على مر قرون عديدة وسيؤدي إلى خروج العقل الإسلامي من المساهمة في المعرفة الإنسانية إلى إعادة إنتاج ذاته والتمركز حول تراثه .

تجدر الإشارة بهذا الصدد أيضا إلى أن هذه الظاهرة أي (ظاهرة تحويل النص المؤسس الذي ينبض بالإنسانية وبمراعاة التاريخية إلى نص مغلق لا يحتمل إلا معنى واحدا بعد ما كان مفتوحا على وجوه متعددة للقراءة والتأويل) ليست ظاهرة إسلامية فقط بل هي ظاهرة دينية عموما فالفكر الديني عموما، يتجه إلى الانغلاق على ذاته وإقصاء ما عداه فلا مكان إلا لنظرة واحدة ومعنى واحد أزلي موجود في النصوص التأسيسية لهذه الديانات، يقول **عبد المجيد الشرفي** " النص المؤسس المنفتح في الأصل على شتى التأويلات يخضع لما تخضع إليه النصوص المقدسة أي أن سنة تأويلية تنشأ وتترع عن طريق منطقها الداخلي وبتأثير ظروف بروزها التاريخية إلى الانغلاق على نفسها وتنتهي إلى نظام إيديولوجي إقصائي "[1]. إذن فهذه الظاهرة الدينية عموما هي نتيجة معطيات اجتماعية وتاريخية محددة وتكرر هذه المعطيات سيؤدي إلى تكرار هذه الظاهرة على اعتبار أن نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج فالدين أو الظاهرة الدينية عموما ليست شيئا خارجا عن أي مشروطة زمانية ومكانية بل هو كأي ظاهرة اجتماعية محكوم بظروف وشروط معينة أي أنها أي- الظاهرة الدينية – إضافة إلى أنها تؤثر بشكل واضح في سلوك الأفراد والمجتمعات وصراع الطبقات فإنها أيضا تتأثر بالظروف والمعطيات التاريخية شأنها في ذلك شأن أي ظاهرة اجتماعية أخرى لذلك نجد أركون يشدد على هذه النقطة في أكثر من مناسبة " الضرورة العلمية تدعو إلى النظر إلى المجتمعات أولا ، لا إلى الدين الذي أنتجه المجتمع أكثر مما أنتج هو نفسه المجتمع "[2] من هنا وجب على الباحث أن يأخذ بعين الاعتبار الظروف الاجتماعية والصراعات السياسية ومجموعات الضغط وصراع الطبقات

---

[1] – عبد المجيد الشرفي:تنزيل القرآن وتأويله،مواقف كلاسيكية و آفاق جديدة،تعريب حسناء تواتي،مجلة الحياة الثقافية،عدد56ص27.

[2] محمد أركون: قراءة عربية للإسلام، ترجمة هاشم صالح، الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت، ص2، 1987، ص171

الذي رافق نشوء الظاهرة الدينية وأن يحاول التموضع داخل هذه الظروف وأن لا يغفل تأثيرها على المعرفة الدينية ولا يتأتى له ذلك إلا من خلال منهج نقدي تفكيكي كالذي يحاول أركون أن يدرس بواسطته التراث الإسلامي بشكل عام .

المطلب الثاني: العنف والتقديس

إن الشحنة التقديسية التي دعمتها الكتابة في الوعي الإسلامي أدت فيما بعد إلى دوغمائية غير مسبوقة صبغت هذا الوعي ، هذا ما يسميه أركون **بالسياج الدوغمائي المغلق** يعرف أركون السياج الدوغمائي المغلق في كتابه **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل** بقوله : " أقصد بمجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد واللاعقائد، أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو من الخارج "[1] إذن فالسياج الدوغمائي المغلق حسب أركون – هو جملة من العقائد والمسلمات الدينية والتي يسلم بها الإنسان ويعتقدها بيقينية كبيرة وأخص شيء في هذه المسلمات أنها غير قابلة للنقد، فالعقل المسلم داخل هذا السياج لا يقبل أي نوع من النقد سواء كانت الذات الناقدة من داخل هذا الوعي الإسلامي أو من خارجه .

إن هذا الاعتقاد الراسخ في هذه المسلمات والاعتداد بها وتقديسها سيؤدي وبشكل حتمي إلى رد فعل عنفي اتجاه أي نقد لها مهما كان هذا النقد موضوعيا ،من هنا نستطيع أن ندرك العلاقة المباشرة بين العنف والتقديس بحيث أن هذين العاملين متلازمان في كل فكر ديني وليس في الإسلام فحسب . إن القول بأن الأديان تدعو إلى التسامح والمحبة تصبح حسب أركون مجرد دعوى طوباوية ينقضها الواقع البشري وتكذبها التجربة الدينية عبر تاريخ الإنسان الطويل . يعتبر أركون الكشف عن العلائق بين العنف والتقديس أهم ما يمكن للعقل العلمي أن يضطلع به فيقول : "إن تكرار القول بأن الأديان الكبرى تقف كلها في جهة المعنى والتقديس وأنها قد دعت إلى المحبة والسلام والشغف بالمطلق لا يعدو أن يكون نوعا من إلقاء موعظة أو خطبة حسنة "[2] ويتساءل أركون في ذات السياق:

---

[1] – محمد أركون : الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح،دار الساقي،بيروت،ط1،1999،ص65-66.

[2] – [illegible] ص 278.

"ماذا راحت هذه التعاليم بالذات تخدم غالبا على مدار التاريخ وبشكل منتظم ومستمر أبشع أنواع العنف وتخريب المعنى وتبررها"[1] انها لمفارقة كبيرة أن نقول أن هذه الأديان تدعو الى المحبة و التسامح في حين أننا نرى على أرض الواقع أبشع الجرائم ضد الانسانية ترتكب بتبرير ديني وتضفي عليها صبغة الحروب المقدسة فمهمة العقل العلمي والنقدي المعاصر " تكمن في فهم أفضل للروابط بين " المعنى والقوة" وبين " العنف والتقديس " من أجل السيطرة عليها"[2] كانت هذه الروابط قد درست بعناية من طرف باحثين غربيين و لكن الموضوع لم يستنفذ بعد على حد تعبير أركون ، هذان الكتابان هما :

GEORGE BALANDIER : sens et puissance .p.u.f 1971

René girard : violence et le sacré ed : grasset 1972

المطلب الثاني: التحالف بين المكتوب والسلطة الرسمية

يتحدث أركون في مقدمة كتابه " **قضايا في نقد العقل الديني** " عن الصعوبة الكبرى التي تواجه العقل النقدي في الثقافة الاسلامية المعاصرة فيقول : " إن الصعوبة الكبرى التي تواجهنا تكمن في كيفية تحرير العقل النقدي من القيود الابستمولوجية التي فرضها العقل الدوغمائي على جميع الممارسات الفكرية والثقافية التي قام بها الفكر البشري منذ انتقاله من المرحلة (البدائية) أو (الوحشية) – بحسب تعبير كلودليفي ستراوس – إلى المرحلة الزراعية المدنية ، ونعلم أن هذه الأخيرة معتمدة على التضامن الايديولوجي بين الدولة والكتابة والثقافة المكتوبة العالمة (الفصحى)"[3]، فهناك نوع من التضامن إذن بين السلطة والكتابة في كل المجتمعات المدنية سواء كانت دينية أو غير ذلك، وهذا على حساب الثقافة غير المكتوبة التي ترمى غالبا في دائرة المهمش وغير العلمي وبهذا يتم استبعاد حقائق وقيم بأكملها فقط لأنها لم تعبر عن نفسها داخل اطار الكتابة الرسمية يقول جيل دولوز: " ليست مقولات الفكر هي الحقيقي و الزائف، بل النبيل والخسيس، العالي والسافل، وفقا

---

[1] – المصدر السابق،ص278

[2] – المصدر نفسه، ص 278.

[3] – محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني،ص6.

لطبيعة القوى التي تستولي على الفكر بحد ذاته، إن لدينا دائما، من الحقيقي كما من الزائف الحصة التي نستحقها: هناك حقائق للسفالة، حقائق هي حقائق العبد "[1] هذا ما حدث بالضبط في الحضارة الإسلامية حيث تحالفت اللغة العربية مع السلطات الرسمية الحاكمة فكانت كل العلوم تكتب بهذه اللغة أما اللهجات المحلية فقد احتقرت، وبالتالي فان من يتقن هذه اللغة ويستعملها يكون له جانب كبير من السلطة على حساب الطبقات الأخرى التي لا تتقنها ويمارس على هذه الطبقات نوع من الهيمنة الثقافية وبالتالي الهيمنة السياسية كما حصل في المغرب العربي حيث أنهم استغلوا هذا الامتياز أي امتياز المعرفة بالعربية الفصحى قراءة وكتابة ليسيطروا على العوام من البربر وحتى العرب الذين لا يمتلكون هذا الامتياز يقول محمد أركون"إ ن مثل هذه الحالة تنطبق بشكل خاص على سكان المغرب حيث احتقرت اللهجات البربرية والعربية من قبل الفقهاء والمتعلمين الذين يحسنون العربية العالمة(الفصحى) لأن المرابطين كانوا يعرفون الكتابة في وسط جماعات بشرية لا تحسن القراءة و الكتابة فاستطاعوا أن يزدهروا ويسيطروا في كل مكان سياسيا وثقافيا حتى القرن العشرين."[2]

لقد لعبت الكتابة واللغة الفصحى أو العالمة دورا حاسما في تحديد الفكر المقبول سلطويا وبالتالي القابل للتقديس والتأييد والترسيخ وكذا الفكر المرفوض أو البدعوي الضال، هذا الأخير الذي سيحد له نوع من الاستمرارية والتواصل في الوسط الشعبي والثقافة الشعبية غير العالمة هذا ما نجده مثلا في بعض أدبيات الشيعة التي بقيت حتى اليوم في الأوساط الشعبية حيث نجد الأسطرة الكبيرة لشخصية على ابن أبي طالب وكذا صيغ التسمية الشعبية مثل: "سيد علي" التي ترتبط بتقديس هذه الطائفة لأهل البيت.

وبالمجمل فإن التحالف بين الكتابة والسلطة هو حقيقة تاريخية وهذا ما لاحظه الكتاب المستشرقون حيث يقول أركون بخصوص هذه النقطة متحدثا عن الإسلام الغربي أي الإسلام كما يراه المستشرقون:" أما الإسلام الغربي فهو بالطبع(إسلام المدينة) أو

---

[1] - جيل دولوز: نيتشه و الفلسفة،ترجمة أسامة الحاج،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت1993،ص134.

[2] - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص28.

الإسلام الحضري التي ولدت كما حصل في المسيحية نوعا من التضامن والعصبية الوظائفية بين الدولة والكتابة المقدسة والأرثوذكسية والثقافة العالمة المتأثرة كثيرا بالفكر اليوناني".[1]

يبرز هنا أيضا عامل الأرثوذكسية أو الفكر الديني المتبني سلطويا في هـذه المعادلـة ليؤيد هذا التضامن بين الكتابة والدولة في مقابل التيارات الدينية الأخرى المعارضة والـتي ستنحسر أكثر فأكثر إلى جهة التراثات أو الآداب الشعبية هذه الأخيرة التي ستلقى مصيرا محزنا بحسب تعبير أركون حيث أنها سترمى في سلة البالي والمهمش.

والتي ستعتبر كعقبة في طريق التقدم الثقافي والعلمي يقول أركون " شهدت الآداب الشفهية والشعبية مصيرا مؤلما وسيئا جدا منذ أن انتصر ما كنت قـد سميتـه بالتضـامن الوظيفي بين الدولة المركزية والكتابة والأرثوذكسية والثقافة الحضرية العالمة "[2] غـير أن هناك نقطة مهمة بهذا الصدد تجدر الإشارة إليها هي أن العقل الإسلامي في حال تحوله من الثقافة الشفوية إلى الثقافة المكتوبة لم ينخرط كليا في الثقافة المكتوبة ليصبح عقلا كتابيـا بالمعنى الدقيق للكلمة، لأنه وكما أسلفنا فإن الكتابة والتدوين كانت تتم بسردية تؤصـل للعنصر العجائبي وترسخ العقلية الأسطورية لذلك فإنها بقيت على اتصال بالثقافة الشعبية وبقيت تتغذى من المخيال الشعبي فبالنظر مثلا إلى الطريقة التي تم بها تدوين السيرة نلاحظ تواصلا مستمرا مع الحكايات الشعبية والشفوية بخصوص السيرة النبوية، فكاتب السـيرة كان يعمل على رص الروايات بعضها إلى بعض دون إستراتيجية للكتابة ودون نقد عقلي أو تمحيص علمي لهذه المرويات لذلك بقيت اللحمة بين الأرثوذكسيات التي كانت تؤرخ للسيرة وبين الطبقات الشعبية التي كانت مأخوذة بالرؤية الأسطورة ومتجاوبة معهـا إلى حد كبير. يقول **مختار الفجاري**:"ذلك أن تدوين السيرة على الطريقة الشـفوية ووضـع الحكايات بجوار بعضها البعض يغذي الصورة العجائبية للعصر النبوي في مخيال المسلم وهو ما يجعل العقل التأريخي الإسلامي يتجاوز الحدود الاجتماعية والسياسية والاناسـية الـتي وضعتها الكتابة تحت تأثير الدولة ورجال الدين والبرجوازية إلى آفاق أخرى أكثر تجـذرا

---

[1] - محمد أركون : الفكر الإسلامي،قراءة علمية،ص41.

[2] - محمد أركون : تاريخية الفكر العربي و الإسلامي ،ص29.

هو المخيال الاجتماعي الذي يتغذى من الشعب"[1] إن هذا التواصل غير المعلن بين عقلانية الفقهاء ورجال الدين هذه العقلانية التي لا تخلو من الأسطورية في مقابل عقلانية الفلاسفة الجافة وغير المزودة بحميمية الأسطوري والعجيب المدهش- أقول- إن هذا التواصل بينها وبين طبقات الشعب التي تتغذى من المخيال الاجتماعي و ما أكد شعبية المذاهب والمدارس الأرثوذكسية المعروفة وحقق لها انتشارا واسعا " هذا هو الشيء الذي يفسر لنا تفوق العقل الأرثوذكسي وأغلبية من الناحية السوسيولجية والعددية، هذه الأغلبية التي كثيرا ما يخلط بينها وبين التفوق المعرفي".[2]

المبحث الرابع : نشوء الأرثوذكسيات والرعاية الرسمية

كثيرا ما يستعمل أركون مصطلح الأرثوذكسية في نقده للعقل الإسلامي، إنه لا يقصد بالطبع مذهب الأرثوذكسية المعروف في المسحية ولا يقصد كذلك معناها القاموسي المتعارف عليه حيث تعني في أصلها اللغوي الطريق المستقيم وإنما يقصد بالأرثوذكسية والأرثوذكسيات المذاهب والعقول المتشكلة في السياقات الإسلامية خصوصا في نسخها الثلاث الكبرى وهي: الأرثوذكسية السنية والأرثوذكسية الشيعية والأرثوذكسية الخارجية نسبة إلى الخوارج.

يلاحظ أركون أن صفة الأرثوذكسية صفة تشمل كل العقول في فضاء ما يسميه "**مجتمعات الكتاب**" من يهود ونصارى ومسلمين على السواء، حيث يرى أن كل هذه العقول تشترك في مسلمة واحدة وهي أن الله يتدخل في التاريخ البشري عن طريق الوحي،هذا الوحي المثبت هو عينه كلام الله وهو الحقيقة المطلقة التي لا تقبل المناقشة ولا الانقسام بمعنى أن هناك معنى واحدا يحتمله النص المقدس وبالتالي فان كل طائفة تفسر النص المقدس وتتمثله فلا بد أن تدعي أن تفسيرها هو الصحيح الأرثوذكسي المطابق

---

[1] – مختار الفجاري ،ص132 .

[2] – محمد أركون – تاريخية الفكر العربي و الإسلامي ص96 97 .

للحقيقة في ذاتها وكل ما عداه من تفسيرات هي تفسيرات خاطئة أو مبتدعة بالتعبير الديني الشائع.

فالفلك الذي يدور فيه الحقل الديني هو النص المقدس فلا توجد حقيقة خارج الحقيقة المنصوص عليها من قبل الوحي يقول أركون: "إن العقل الديني يحصر تساؤلاته وتحرياته وانجازاته داخل الحدود المنصوص عليها من قبل ما يدعوه بظاهرة الوحي المسجلة في الكتب المقدسة: توراة، إنجيل، قران ، وهي الكتب التي شكلتها الأمم المفسرة في الأديان الثلاثة على هيئة نصوص رسمية" [1] أي أن هذه الحقيقة المتمثلة في شكل يقينيات وأوامر ونواه تأخذ صيغة قانونية أي تتشكل على شكل نصوص تشريعية لتنظيم مجتمعات الكتاب ثم تأخذ الصبغة المقدسة باعتبار مصدرها الالهي ومن ثم ينظر إليها على أساس أنها تعاليم متعالية فوق تاريخية صالحة لكل مكان وزمان دون مراعاة للبيئة التي نزل فيها الوحي ولا للظروف الاجتماعية والسياسية التي جاء الوحي أصلا لإصلاحها والتأثير فيها.

يرتبط مفهوم الارتوذكسية عند أركون مباشرة بمفهوم آخر ملازم للمفهوم الأول، وهو مفهوم الدوغمائية أو العقائدية المغلقة أو السياج الدوغمائي المغلق كما يسميه ويقصد به : "مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد واللاعقائد، أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أوالخارج" [2]

كان مفهوم الدوغمائية والارثوذكسية الدينية قد بلور من طرف" جان بيار روكيش"،كما يذكر هاشم صالح في مقدمة كتاب أركون **الفكر الإسلامي قراءة علمية.**[3] وفي الحالة الإسلامية نجد أن أركون يوصل للأرثوذكسية ونشوئها في السياق الإسلامي من خلال دراسته لكتاب " **الرسالة للشافعي** " وهو أول كتاب وضع في أصول الفقه، أي في تقنين الشريعة فبعد عرض شكلي للرسالة واعتبارها تندرج تحت عنوان نوعي عام وهو

---

[1] محمد أركون: معارك من اجل الانسنة في السياسات الإسلامية ، ص 56.

[2] محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، ص65- 66.

[3] هاشم صالح: مقدمة كتاب" محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 05.

(**أسس السيادة العليا في الإسلام أو المشروعية العليا في الإسلام**) يقول أركون " يشهد هذا العرض الشكلاني للرسالة منذ البداية على وجود عقل معين ومحدد بشكل صارم ومؤطر وموجه، انه ينمو ويترعرع داخل إطار مجموعة نصية (corpus) ناجزة ومغلقة على ذاتها، نقصد بذلك القرآن والحديث وهو موجه نحو القبض على المشروعية العليا المطلقة التي تتجاوز كل إجراءاته وعملياته وتضيئها وتقودها " [1] ان أركون يحاول أن يقبض على هذا العقل المحدد الذي تتجلى ملامحه في (**رسالة الشافعي**) إذن فالعقل الشغال لدى الشافعي هو عقل خاضع للنص يأتي في مرتبة معرفية أقل، كما أنه يعتبر أي الشافعي " أن أول مهمة ينبغي للعقل القيام بها تتمثل في القراءة الصحيحة للكتاب المقدس" [2] نلاحظ هنا المهمة الموكلة للنص وهي مجرد القراءة فالحقيقة موجودة أصلا في النص المقدس وما على العقل إلا البحث عنها عن طريق القراءة الصحيحة، نلاحظ أيضا ان كلمة "القراءة الصحيحة" فهي ليست قراءات والنص لا يحتمل قراءات لأن فيه معنى واحدا وحقيقة واحدة قد قالها الله وأودعها في القرآن أو في النص المقدس عموما وهي صالحة لكل مكان وزمان وفي كل بيئة وبما أن القرآن قد نزل بكلام العرب فان الوسيلة الأولى للوصول للحقيقة المودعة في النص القرآني هي المعرفة الجيدة باللغة العربية.

إذن " هناك علاقة لغوية لا تختزل إلى أي شيئ آخر تربط الحقيقة المتعالية والمطلقة التي أوصى بها الله الحق بالصيغ اللغوية التي تلبستها في القرآن"[3] إذن فاللغة العربية هي الوساطة التي يتم من خلالها العبور إلى كلام الله وفهم إرادته المبثوثة في النص المقدس، من هذه اللغة ومن دون الإلمام بها لا يمكن لأي كان التوصل إلى الحقيقة الإلهية هذه النقطة الأولى.

أما النقطة الثانية التي تميز العقل الإسلامي كما تجلى في رسالة الشافعي حسب أركون فهي صفة اللاتاريخية أو" التعالي" فقد عمل الشافعي حسب أركون على إلغاء التاريخية من خلال جعل القوانين والتشريعات الواردة في القرآن قوانين لا زمنية أي أنها لا

---

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي والإسلامي ،ص 69.

[2] المصدر نفسه، ص 72.

[3] نفسه، ص 73.

ترتبط ببيئة معنية في زمن معين وهذه هي الميزة الثانية، إضافة إلى الميزة الثالثة وهي تكريس السيادة العليا لكل من القرآن والحديث أي انه لا حقيقة إلا ما جاء في هذين النصين المقدسين حيث يقول أركون بهذا الصدد: " يعترف الجميع عموما للشافعي بميزة أنه فرض للمرة الأولى الحديث النبوي على أساس أنه المصدر الثاني الأساسي ليس فقط للقانون والتشريع، وإنما أيضا للإسلام بصفته نظاما محددا من الإيمان واللاايمان" [1].

من خلال هذه النقاط الثلاث أي اللغة العربية كعامل أساس في الفهم أو التوصل إلى الحقيقة الإلهية الموجودة في القرآن ثم لاتاريخية القانون والتشريعات التي جاء بها الوحي وكذلك سيادة النص من قرآن وحديث وأسبقيته على العقل- أقول- من خلال هذه النقاط الثلاث يعتبر أركون أن الشافعي قد حدد الأسوار والسياجات المنهجية والمعرفية التي سيسجن فيها العقل الإسلامي ليتكون ما يسميه أركون بالسياج الدوغمائي المغلق يقول أركون بخصوص هذه النقطة بالذات" إن مؤلف الرسالة قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية سوف تمارس دورها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخية" [2] إذن من خلال الإستراتيجية المنهجية التي اختطها الشافعي في الرسالة فقد ساهم هذا الأخير في التأسيس لعقل إسلامي أرثوذكسي سيهيمن فيما بعد على الساحة الإسلامية .

وذلك من خلال تبني السلطة الرسمية لهذا العقل وتحالفها معه وكذلك من خلال الانتشار الشعبي للمقولات التي أسس لها الشافعي نظرا لأنه انتهج أسلوبا مبسطا يمكنه الوصول الى عامة الناس يقول اركون:" لقد استطاع الشافعي عن طريق هذا الأسلوب البسيط في تركيب الحقائق أن يعمم الصيغ والقوالب التيولوجية الشعبوية العنيدة والرازخة ويجعلها فاعلة ومؤثرة حتى يومنا هذا "[3] لقد استطاع هذا العقل الأرثوذكسي كما بلوره الشافعي ان يخترق شرائح واسعة من المجتمع المسلم وتكون له الغلبة والسيطرة والتوجيه لعقول هذه الشرائح على مر القرون هذا هو العقل الأرثوذكي بصيغته السنية في مقابل

---

[1] المصدر السابق، ص 75.

[2] المصدر نفسه، ص 74.

[3] المصدر نفسه، ص 73.

عقول اخرى أرثوذكسية أيضا منافسة لهذا العقل كانت هي الأخرى قد تبلورت عبر التاريخ الاسلامي فتكونت أرثوذكسيات عديدة ولكن أبرزها هي الأرثوذكسيات الثلاثة سالفة الذكر وهي السنية والشيعية والخارجية ولكنها تشترك في خاصية الأرثوذكسية أي أنها كلها تدعي التفسير الصحيح للحقيقة الدينية المجسدة في الوحي أو في النص المقدس :" عندما نقارن بين مختلف هذه العقول، أقصد عقول المدارس الاسلامية المختلفة كعقل الصوفية وعقل المعتزلة وعقل الإسماعيلية وعقل الفلاسفة وعقل الحنابلة وعقل الشيعة...الخ فإننا نجد أنها لطالما تصارعت وتنافست وتناحرت ولكن عندما نعمق التحليل أكثر وننظر إلى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية فإننا نجد أن هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة أساسية" [1] اذن من خلال الدراسة العميقة لمختلف العقول الفرعية المتشكلة في السياقات الاسلامية نجد ان لها ميزات مشتركة هذه الميزات هي التي تجعلنا نتحدث عن بنية واحدة عميقة تخترق كل هذه العقول وهي البنية الارثوذكسية هذه البنية بالذات هي التي ستغذي الصراعات في التاريخ الإسلامي فيما بعد، لأن كل عقل يدعي الارثوذكسية أو التفسير الصحيح للوحي فتتحول إلى جماعات متناحرة تكفر كل منها الأخرى وتضللها.

يؤكد محمد أركون على تحالف العقل الارثوذكسي السني مع السلطة الحاكمة من خلال مثال الطبري: "ففي التاريخ كان متحاملا إلى أبعد الحدود على مختلف الحركات الاجتماعية التي خرجت على الخلافة العباسية وأعلنت العصيان والصراع المسلح وبالرغم من أن هذه الحركات كانت منظمة عسكريا وسياسيا وحتى فكريا ومذهبيا كالقرامطة مثلا فانه يصر دائما على أنها مجرد تمرد وشغب ولصوصية وأما في التفسير فقد كان حريصا على تأسيس الأرثوذكسية السنية باعتبارها فكرانية السلطة الحاكمة" [2] إذن فمن خلال الأسلوب البسيط وكذا الاعتماد على السرد القصصي لتثبيت الحقائق المتعلقة بالدين مما أتاح للعقل الأرثوذكسي التغلغل الى عموم المجتمع المسلم هذا من جهة، وأما من جهة أخرى فمن خلال تحالفه مع السلطة الحاكم خصوصا بعد التحول الى الثقافة المكتوبة

---

[1] محمد اركون: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ص 236.

[2] [illegible] 127

فقد استطاع هذا العقل إن يحقق بفضل هذين العاملين المهمين الانتصار والسيطرة عبر كامل التاريخ الإسلامي.إن جرأة أركون على التعميم محيرة جدا،ما أبعده عن النظرة العلمية

المبحث الخامس : تجربة ابن تومرت و تجليات الحس العملي

بعد أن تحدث أركون عن العقل الأرثوذكسي في جانبه النظري وكيفية اشتغاله، يعرج للحديث عن تطبيقات هذا العقل اي عن الجانب العملي او الاستخدامات الواقعية لهذا العقل.

يتحدث أركون في هذا السياق عن مفهوم " التمثل" وهو مصطلح ابتكره " بيار بورديو" ويعني إن نظاما معين يتمثل نفس القيم التي كانت موجودة في نظام سبقه" مثل تمثل الإسلام لنظام **العرض** الموجود في الجاهلية ليتبناه ويؤسس على هذا الأساس مقولات أخلاقية بكاملها. كذلك فان تشابه " الحس العملي" لدى الشعوب التي دخلت تحت سيطرة الدولة الإسلامية أدى إلى الانتشار السريع للدين الإسلامي وسط هذه المجتمعات، يقول أركون" إن مفهوم بنية التمثل والإدماج هذا ،اقصد تمثل أنواع مختلفة من الحس العملي هو أساسي وحاسم من أجل تفسير العملية التاريخية والسوسيولوجية التي أدت إلى هيمنة وانتشار القيم الدينية الإسلامية في الأوساط العرقية والاجتماعية والثقافية الأكثر تنوعا" [1] من هنا فقد كان انتشار الإسلام سريعا وفي وقت قياسي في المغرب الكبير نظرا لتشابه الحس العملي للبربر الذين كانوا يسكنون هذه المنطقة مع الحس العملي الذي دشنه القرآن والذي كان أيضا موجودا في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام مثل نظام **العرض**.

يأخذ محمد أركون في تطبيق مفهوم الحس العملي على الحالة الإسلامية ويأخذ كمثال على ذلك شخصية المهدي بن تومرت مؤسس دولة الموحدين، يأخذه كحالة تكررت في دعوات مماثلة لما عرف في الثقافة الإسلامية بظاهرة " **المهدوية**" يقول أركون بخصوص هذه النقطة: " والمثال النموذجي الذي يمثل هذه الحالة الاجتماعية- التاريخية

---

[1] محمد أركون : الفكر العربي الإسلامي ، ص 103

أحسن تمثيل كان قد قدم لنا من قبل **ابن تومرت** الشهير الذي عاش بين عامي (473 هـ – 525 هـ أي 1080 – 1130). إن تجربة ابن تومرت قد تكررت على نطاق كبير أو صغير من قبل كل الأشخاص الذين اتخذوا لقب **المهدي**، ومن قبل المرابطين المبشرين ومعلمي الصوفية المؤسسين للزوايا الدينية أي من قبل كل الفئات المتصارعة من أجل الحفاظ على استقلاليتها أو ترسيخ هذه الاستقلالية وتوسيع مداها " [1] لقد كان ابن تومرت رجلا بربريا وكانت عائلته تنتمي إلى قبيلة المصمودة ثم يماثل أركون بين تجربة ابن تومرت في جبال الأطلس المغربي وبين تجربة النبي صلى الله عليه وسلم في مكة بين بني هاشم وبين قبيلة " هرغة" التي ينتمي إليها ابن تومرت وهذا ما شجعه على تمثل تجربة النبي صلى الله عليه سلم يقول أركون" كان هناك تشابه إذا من الناحية الاجتماعية-الثقافية بين قبيلة الحارقة ،أو هرغة [2] في جبال الأطلس وبين بني هاشم وفي كلتا الحالتين كان الشئ المهم في البداية هو الجاذبية الشخصية وتدخل الإرادة الإلهية والرؤيا الأخروية المتلائمة مع النزعة التقديسية المحيطة السائدة "[3] ففي بيئة مثل بيئة ابن تومرت لم يكن الأمر المهم هو المعرفة العلمية والجدالات الكلامية التي تفضي إلى إقناع الناس بإتباع الدعوة، لم يكن يلزمه أكثر من الجاذبية الشخصية للتأثير في المحيط الاجتماعي الذي كان يعيش فيه، هذا الامر لم يكن بنقص **ابن تومرت**، ما كان ينقصه فقط هو إضفاء مشروعية دينية وعلمية على مشروعه وهذا ما سيتسنى له من خلال هجرته الى المشرق وتلقيه لمختلف العلوم الإسلامية من المشرق بالذات، منبع هذه العلوم ومعقل العقل الارثوذكسي كما يسميه أركون، وهذا لكي يكسب مشروعية تمكنه من مجابهة الفقهاء المالكين المتحدثين باسم العقل الارثوذكسي الرسمي للدولة المرابطية وبهذا سيتمكن **ابن تومرت** من استغلال الوسط المحيط به وتجييشه من أجل الوصول إلى السلطة. يقول أركون عن تجربة ابن تومرت بعد عودته من المشرق: " وبعد عودته من المشرق كان ابن تومرت قادرا على ضمان عملية التوصيل هذه لأنه يستطيع أن يتوجه بالبربرية لغة الحس العملي والفكر المتوحش إلى الوسط المحيط الذي يجهل الشريعة، ويستطيع في الوقت ذاته أن يتحدث

---

[1] المصدر السابق ،ص 104.

[2] عبد المجيد النجار:المهدي بن تومرت،دار الغرب الاسلامي،مصر،ط1،1983،ص24.

105

باسم التعليم التي اكتسبها من العلماء الذين يحق لهم وحدهم تفسير النصوص المقدسة " [1] وهكذا يخوض ابن تومرت معركته على جبهة العلماء المالكين انطلاقا من هذه المشروعية في تفسير النصوص التي اكتسبها من خلال هجرته إلى المشرق، كما يوظف الحس العملي البربري ويحركه لتقويض أسس الدولة المرابطية عن طريق قدرته على التواصل مع المجتمع البربري الذي يعيش فيه، هذا الوسط الذي يجهل الشريعة وبسبب جهله هذا سيقابل دعوة ابن تومرت بنوع من التسليم . لم تبق الدولة المرابطية مكتوفة الأيدي في وجه الدعوة المهدوية بل انبرى حراس الأرثوذكسية -على حد تعبير أركون – من علماء المالكية الرسمين للدفاع عن المشروعية التي ستسلب وبذلك فقد وصموه بالبدعة والضلال والزندقة كعادة العقل الأرثوذكسي في رمي كل الأفكار والمقولات المنافسة في سلة الهرطقة والابتداع ليحتدم الصراع بين ابن تومرت و بين الفقهاء المالكيين للاستئثار بالمشروعية العليا واستغلال السلطة التي تنبثق بالضرورة عن هذه السيادة العليا: " لقد راح ابن تومرت يزاود على أرثوذكسية الفقهاء عن طريق اعلان عقيدة متشددة في التعالي والتوحيد والتمسك بها ثم زاود "**SURENCHRIR**" على السلوك العملي للمسلمين الخاضع للشريعة وذلك بتقليده الأكثر مباشرة للسيرة النبوية بالذات" [2] من خلال هذه العملية المحكمة في الصراع مع دولة المرابطين والمؤسسة الدينية المرتبطة بها تمكن ابن تومرت بواسطة استغلاله للمجتمع البربري – الذي جيشه باسم التعاليم المقدسة والمشروعية العليا- من تأسيس الدولة الموحدية على أنقاض دولة المرابطين لكن الدولة الموحدية سرعان ما اتخذت نفس طريقة الدولة السابقة وذلك عندما تولى **عبد المؤمن ابن علي** القيادة ليرتكز هو الآخر على الأرثوذكسية العالمة مقابل الطبقة التي أوصلته إلى الحكم: " وبعد وفاته انتقلنا مع تلميذه عبد المؤمن إلى مرحلة تأسيس دولة رسمية بطبقة علماءها وعقلها الأرثوذكسي المبلور في لغة عالمة فصيحة ومقدسة هي اللغة العربية وإذن فهي مزودة بجهاز سياسي وثقافي قادر على نشر الأرثوذكسية وتهميش الحس العملي "[3] .

---

[1] المصدر السابق ، ص105.

[2] المصدر نفسه ، ص 106.

[3] المصدر نفسه ، ص 106.

الفصـــل الرابـــع

الإســـلام والعلمـــنة

أزمة المشروعية وانبثاق الأصولية

ويشمل : المبحث الأول : أزمة المشروعية في الثقافة الإسلامية

المبحث الثاني : جدلية الروحي و الزمني

المبحث الثالث: السياسة و الدين بين الأصولية و العلمانية

المبحث الرابع : نزعة الأنسنة و حقوق الإنسان في الإسلام

المبحث الأول :

أزمة المشروعية في الثقافة الإسلامية :أسس السيادة العليا ورهانات السلطة السياسية

المطلب الأول: تعريف الإمامة في أدبيات السياسة الشرعية

أ- لغويا:

قال ابن منظور:" وأمَّ القوم وأمَّ بهم تقدمهم وهي الإمامة والإمام كل ما ائتم به من رئيس وغيره والجمع أئمة وفي التنزيل " فقاتلوا أئمة الكفر "[1] أي : اقتلوا رؤساء الكفر وقادتهم الذين ضعفاؤهم تبع هم"[2].

إذن فالإمامة في اللغة تعني الرئاسة والقيادة وتقتضي التقدم على الغير من جهة الإمام كما تقتضي التقليد والإتباع من جهة المأموم كما في الصلاة، فالمأموم تابع لإمامه يفعل فعله ويقلده في الأمور التي أمه فيها من صلاة أو غيرها. وكما أن الإمامة تكون في الأمور الخيرة قد تكون في الأمور السيئة مثل التقليد في الكفر ومنه الآية التي ذكرها صاحب اللسان وهي في سورة التوبة :" فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم" إذن فهناك أئمة ورؤساء للكفر يأتم بهم ويقتدي بهم.

إذن فالإمامة تحمل دائما معنى الاقتداء والإتباع كما قال تعالى عن بني إسرائيل :" **وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون** "[3]

وكذلك قوله لإبراهيم الخليل عليه السلام في سورة البقرة ، مخاطبا إياه :" **إني جاعلك للناس إماما**"[4].

أما الخلافة فأصلها في اللغة مادة خلف ، يقول ابن منظور في لسان العرب " تقول خلف فلان إذا كان خليفة ويقال استخلف فلان فلانا جعله مكانه والخليفة الذي يخلف

---

[1] سورة التوبة الآية 12.

[2] ابن منظور:لسان العرب، ج12،ص24.

[3] سورة السجدة الآية 24.

[4] سورة البقرة الآية 124.

من قبله والخلافة الإمارة والخليفة السلطان الأعظم"[1] إذن فأصل الخلافة في اللغة هي أخذ مكان شخص كان من قبل والقيام بالأمر الذي كان يقوم به وأخص ما تكون فيه هي أمور الإمارة حيث يخلف شخص شخصا في توليها والقيام بشؤون الناس فيها إذن فلا تتصور الخلافة إلا بوجود شخص قبل توليها ينوب عنه شخص أخر يأتي بعده ،وهذه الخلافة قد تكون في الأمر العظيم وقد تكون في الأمر العادي من أمور الناس كأن يخلف رحل رحلا في أهله بالقيام على حوائجهم وتدبير أمورهم هذا هو معنى الخلافة في اللغة كما قرره ابن منظور.

ب- اصطلاحا:

تعددت اصطلاحات الفقهاء ومفكري الإسلام في تعريف الخلافة أو الإمامة كمنصب شرعي لكنها تلتقي عموما في معنى واحد تصب فيه تعريفاتهم لمصطلح الإمامة أو الخلافة يقول الماوردي في **الأحكام السلطانية** "الإمامة موضوعة لحراسة الدين و سياسة الدنيا به."[2]

وهذا تعريف لها من ناحية الوظيفة والهدف والغاية منها إذ هي موضوعة من أجل أن تحرس الدين وتسوس الدنيا بواسطة أحكامه وتشريعاته.

أما ابن خلدون فلا يبتعد كثيرا عن هذا المعنى إذ يقول في المقدمة: "هي خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا."[3]

ويقول أيضا " هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة"[4] وهذا المعنى الذي ذكره ابن خلدون لا يختلف عن ما ذكره الماوردي إذ يؤكد ابن خلدون على الطابع الشرعي لمنصب الخلافة أو الإمامة وذلك لأنها -حسبه -

---

[1] ابن منظور ،ج9،ص83-84.

[2] الماوردي:الأحكام السلطانية،مطبعة الوطن،مصر،ط1،1298ه،5.

[3] ابن خلدون:المقدمة،دار الفكر ،بيروت،ط1،2003،ص191.

[4] المرجع نفسه،ص190.

موضوعة لحمل الناس على مراعاة الجانب الشرعي في مصـــالحهم ومعاشـــهم الـــدنيوي وكذلك في أمورهم الدينية ، فالاعتبار كله حسب ابن خلدون مرده إلى النظرة الشـــرعية التي تعتبر مصالح الدنيا بمصالح الآخرة وهذا تأكيد على حضور الشرع في الرؤية السياسية للمسلمين.

ومن هنا فقد كانت أهمية هذا المنصب كبيرة عند علماء الإسلام ومفكريه بجميـــع طوائفهم وعلى اختلاف مذاهبهم، فبينما يرى الشيعة أنها أصل من أصول الدين لا ينعقد الإيمان إلا بالإيمان بها ، نجد ابن تيمية في الجهة المقابلة للشيعة و هو من فقهـــاء الحنابلـــة يشدد هو الآخر على أهمية هذا المنصب فيقول في كتابه **السياسة الشرعية** :" يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين بل لا قيام للدين إلا بها فإن بني آدم لا تـــتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم لبعض"[1] نجد عند ابن تيمية إذا تأكيـــدا علـــى أهمية هذا المنصب الذي لا يقوم الدين حسبه إلا بقيام هذا المنصب، والدين ليس مفاهيم مجردة وتعاليم قابعة في الهواء بل لابد أن تجد تطبيقا لها على أرض الواقع وفي دنيا النـــاس الذين يحتاجون للاجتماع ، هذا الاجتماع الذي يحتاج بدوره إلى تنظيم تكفلـــه تعـــاليم الشرع ، وعلى الرغم من أهمية هذا المنصب لدى أهل السنة إلا أنهم لا يعدونه من أصول الدين ، يقول الإمام أبو حامد الغزالي في هذا الشأن :" إعلم أن النظر في الإمامة ليس من المهمات وليس أيضا من فن المعقولات بل من الفقهيات بل إنها مثار للتعصبات والمعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض فيها وإن أصاب فكيف إذا أخطا "[2] وهذا في مقابـــل رأي الشيعة الذين يرون أنها أصل من أصول الدين لا يتم إيمان المرء إلا بالاعتقاد بها وبأن النبي صلى الله عليه وسلم قد أوصى بها لعلي ومن بعد علي للحسن ثم الحسين ثم هي في أبناء الحسين إلى غير ذلك من تفاصيل الإمامة كما هي مبسوطة في كتبهم.

واختلف العلماء ومفكرو الإسلام أيضا في كيفية انعقادها وآلية إدارتهـــا فمـــثلا في العدد الذي يمكن به لأهل الحل والعقد أن يعقدوا الإمامة لأحد من المسلمين قد اختلفوا اختلافا كبيرا، فبينما يرى الجويني أن الإمامة لا يشترط فيها العدد فقد تنعقد بواحد إذ

---

[1] ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي و الرعية**، إدارة الشؤون الدينية ، الأوقاف والدعوة و الإرشاد، السعودية، ط1، **1418**، ص **165**.

[2] الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق محمد يوسف موسى، ط1، 1998، ص 234.

يقول في كتاب الإرشاد ما نصه :" فإذا لم يشترط الإجماع في عقد الإمامة لم يثبت عـــدد معدود ولا حد محدود فوجه الحكم أن الإمامة تنعقد بواحد من أهل الحل والعقد "[1] نجد آخرين يرون كما نقل الماوردي في الأحكام السلطانية أن اقل ما تنعقد به هي خمسة مـــن أهل الحل والعقد، يقول **الماوردي** :" أقل ما تنعقد به الإمامة منهم خمسة يجتمعون علـــى عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة استدلالا بأن عمر جعل الشورى في الستة ليعقد أحدهم برضا الخمسة"[2] نجد أن هذا الرأي يستند إلى عمل عمر حيث جعل الشورى في الستة من الصحابة من أهل الحل والعقد لاختيار الخليفة .أما فيما يخص الجويني فبالإضافة إلى استدلاله العقلي بأنه لما لم يحصل اشتراط للإجماع على عقد الخلافة جاز أن تنعقـــد ولو بواحد من أهل الحل والعقد ، نجد أنه يستوحي فكرة أن تنعقد الخلافة بواحد مـــن اختيار أبي بكر لعمر وعقده الخلافة له .

وبالجملة فإننا نجد اختلافا كبيرا في تفاصيل انعقاد الخلافة والشروط الـــتي يجـــب توفرها في الخليفة وآليات إدارة دولة الخلافة، وقد يرجع هـــذا إلى أن مســـائل الخلافـــة والإمامة تفتقر إلى أدلة شرعية قاطعة تحسم الخلاف وتورث اليقين وهذا ما لاحظه إمام الحرمين أبو المعالي الجويني حيث يقول :" معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع خلية عن مدارك اليقين"[3] فعدم قطعية الأدلة في هذه المسائل يجعل مجال الاجتهاد واســـعا ،وهذا يوقع بالضرورة اختلافا كبيرا في التفاصيل المتعلقة بهذه المسائل بين علماء الإســـلام ومفكريه من مختلف الطوائف. وحيث أن هذه الاجتهادات الفقهية قد تمت في ظـــروف سياسية وفي بيئات اجتماعية مختلفة فإنها ستأخذ بالضرورة أبعادا واتجاهات مختلفـــة كـــل الاختلاف ومتغيرة حتى في المذهب الواحد باختلاف الظروف والملابسات والواقع الـــذي يفرض نفسه ويلقي بظلاله على الآراء والأفكار المطروحة بهذا الشأن. ومع إجماعهم على ضرورة الخلافة لتحقيق وحدة الأمة إلا أن منهم راعى صعوبة تحقيقه كجمـــال الـــدين الأفغاني حيث :"كان يفرق بين الوحدة الدينية في الأمة و الوحدة السياسية "[4]

---

[1] الجويني(أبو المعالي):الارشاد الى قواطع الادلة فيأصول الاعتقاد،دار الكتب العلمية،دار الكتب العلمية،بيروت،1995،ص424.

[2] الماوردي:الاحكام السلطانية،ص7.

[3] الجويني:غياث الامم في التياث الظلم،تحقيق مصطفى حلمي وعمار الطالبي،دار الكتب العلمية،بيروت،1997،ص75.

[4] [illegible] في الفكر السياسي العربي الحديث [illegible] أطروحة دكتوراه في الفلسفة جامعة قسطينة،1996،ج1،ص323.

إن القران كمصدر وكمرجعية معرفية وفقهية لكل الطوائف الإسلامية على اختلاف مذاهبها وبيئاتها لم يتضمن تفصيلات كثيرة بخصوص نظام الحكم وآلية إدارة الدولة ،بل اكتفى بإعطاء قواعد عامة وأصول نظرية بهذا الشأن ،هذا أيضا من شأنه أن يفتح المجال واسعا أمام تعدد الرؤى و المواقف لاختيار التفاصيل وآليات إدارة الدولة من اختيار الرئيس أو الخليفة، إلى العلاقة بين السلطات، إلى إدارة الشؤون العامة في الدولة الإسلامية إضافة إلى علاقاتها بالدول الأخرى أو ما يعرف بالسياسة الدولية و القانون الدولي، يقول محمد سليم العوا بهذا الشأن :" لم تتضمن نصوص القرآن تفصيلا لنظام الحكم الذي يجب أن يطبق في الدولة الإسلامية إذ اكتفى في هذا الصدد بالقواعد العامة "[1] هذه الحالة تركت المجال واسعا لتدخل الظروف و الملابسات السياسية و الاجتماعية في صياغة الرؤى الفقهية لمسائل الخلافة و الإمامة.

من هذا المنطلق ظهر في الفقه الإسلامي ما يمكن تسميته بفقه الأمر الواقع أو الفقه التبريري لمسائل وقعت فيأتي العلماء ليبرروا هذا الواقع و يضفوا عليه الشرعية ، فنجد أنهم يعقدون الخلافة للمتغلب أي الذي يستولي على الخلافة عن طريق القوة و القهر، و لا يشترطون شورى أهل الحل و العقد بخصوص هذه النقطة و هذا حسبهم درءا للفتنة، هذه الفتنة التي تأخذ أشكالا مختلفة يقول التفتازاني :" وتنعقد الخلافة بالقهر والاستيلاء ، فإذا مات الإمام وتصدى للإمامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة أهل الحل والعقد أو استخلاف بعهد الإمام السابق وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له"[2] هكذا إذا يجد هذا الفقه التبريري مكانه في الأدبيات الإسلامية وبتأثير من النتائج الدامية للصراعات المسلحة على السلطة ، فقد شجع هذا الأمر الفقهاء على سد باب التصدي المسلح للحاكم وإن فسد حاله لأن هذا -حسب رأيهم -مدعاة لمفسدة أعظم تكون بإراقة الدماء وهتك الأعراض وضياع مصالح العباد.

من هنا اصطلح الفقهاء على أن : أن المفسدة التي تكون بفسق الحاكم وفساده أقل بكثير من المفاسد التي يمكن أن تقع جراء الإنتفاضة المسلحة أو الخروج العسكري على

---

[1] محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، بيروت، ط8، 2006، ص71.

[2] التفتازاني: شرح المقاصد، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1998، ص272.

السلطة الرسمية، ومن ثم فقد أسسوا لفقه الأمر الواقع بل وتخلوا عن كثير من الشروط التي اشترطوها في الخليفة مثل القرشية ، و لم يجيزوا الخروج على الحاكم حتى في حالة فساده الظاهر، وهذا هو الرأي الشائع في الفقه الإسلامي عموما يقول الباقلاني في التمهيد :" لا ينخلع الإمام بفسقه وظلمه بأخذ الأموال وضرب الأبشار وتناول النفوس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود، ولا يجب الخروج عليه بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته في شيء مما يدعو إليه من معاصي الله"[1] إذا فالحاكم لا تنتقض بيعته ولا يبطل عهده بالخلافة بارتكاب هذه الأمور، فقط على العلماء موعظته وعلى المسلمين ترك طاعته فيما أمر به من معاصي الله.

المطلب الثاني: "السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام"

لقد اهتم أركون بمفهوم السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام اهتماما كبيرا وذلك لأن الدراسات الحديثة حسب رأيه : "تركز همها على مفهوم السلطة بصورتها السياسية المباشرة أكثر من أي شيء آخر : اقصد السلطة كما تتجلى على مستوى الدولة، إنما لا تهتم بمسألة السيادة العليا –أو المشروعية- إلا نادرا"[2] إنها تهتم فقط بمسألة السيادة وبالعلاقة بين مختلف هذه السلطات أما البحث عن أسس السيادة العليا وكيفية انبثاق هذه السيادة فهذا الأمر لا يدخل في اهتماماتها المعرفية إلا في القليل النادر .

من هنا يبدأ أركون في دراسة مفهومي السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام فيلاحظ بذلك الفرق التالي فبالنسبة للسيادة العليا فهي " تتشكل أو تنبثق عن طريق رابط شخصي محض ودون تدخل أي إكراه جسدي أو قانوني ، إنها أي السيادة تمثل – تعريفا – الانتساب العفوي لشخص ما إلى جملة من العقائد والرموز، والذي يكرس نفسه بدوره لخدمة أولئك الذين يتبعونه"[3] إذا فالسيادة والالتزام بها أمر اختياري ، وليس قسريا، فالإنسان يشعر بانتماء معنوي عفوي لهذه السيادة أو تلك ،ولا دخل لأي نوع من أنواع الإكراه سواء كان هذا الإكراه جسديا أو كان قانونيا ، هذا بالنسبة

---

[1] الباقلاني: تمهيد الأوائل و تلخيص الدلائل،مؤسسة الكتب الثقافية،بيروت،ط3،1987،ص181.

[2] محمد أركون:الفكر الإسلامي قراءة علمية،ص159.

[3] [illegible] ص167.

للسيادة العليا أما بالنسبة للسلطة السياسية فيقول أركون :" أما السلطة فهي دائما على العكس ، أي أنها خارجية بالقياس لمن تمارس نفسها عليه وهي إما أن تستند على السيادة العليا أو على الإجبار والقسر ، وهي تولد في كلتا الحالتين إما الانتساب الحر العفوي وإما الخضوع الإجباري أو التمرد"[1] فالسلطة إذن على عكس السيادة تأتي من الخارج أي أنها تمارس على الإنسان من طرف جهة أو جهات أخرى خارجة عنه ، ولا تخلو هذه السلطة من حالتين إما أن تستند إلى السيادة العليا وفي هذه الحالة فان الشخص انطلاقا من ولائه لهذه السيادة العليا وفي هذه الحالة فان الشخص انطلاقا من ولائه لهذه السيادة العليا فانه يطيع هذه السلطة لأنها تمثل انبثاقا وتجسيدا لتلك السيادة و إما أن تستند على القوة والإكراه ففي هذه الحالة إما أن يخضع الشخص لهذه السلطة مجبرا وإما أن يتمرد عليها بشتى أنواع التمرد.

يلاحظ أيضا أن السلطات السياسية دائما تحتاج بشكل ملح إلى السيادة العليا التي تبررها وتضفي عليها المشروعية في حين أن هذه السلطة – عمليا- تكون ممارسة من طرف مختلف القوى الاجتماعية والعصب السياسية وأرباب رؤوس الأموال أي أنها تمارس عمليا من طرف هذه العصب في حين أنها تحتاج دائما إلى سند نظري يتمثل في المشروعية التي تضفيها عليها السيادة العليا يقول أركون :" إحدى السمات المشتركة لكل السلطات المعروفة في التاريخ هي أن تحتفظ دائما وفي كل مكان بالمطلب النظري الذي يلح على وجود سيادة عليا تبريرية أو تسويقية تشفع لها وأن تخضع عمليا للعبة القوى الاجتماعية والمؤامرات السياسة وإستراتيجية السيطرة"[2] إن السيادة في هذه الحالة تصبح أداة طبيعية في يد السلطة السياسية ، حيث تتحول إلى مؤسسة رسمية موالية لهذه السلطة ومنتفعة بريعها .

بأخذ محمد أركون في تتبع الحركة التاريخية لكل من مفهومي السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلام ، فيبدأ من المرحلة النبوية حيث يلاحظ أنه في بداية الدعوة كان محمد بحاجة إلى تثبيت سيادة الوحي لأنه كان يلقى في هذه الفترة معارضة شديدة حتى

---

[1] المصدر نسابق،ص 167.

[2] المصدر نسابق،ص 175.

في الاعتراف بمصداقية الوحي أصلا. فيلاحظ أركون من خلال هذه النقطة أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين تمثيله للسيادة العليا وممارسته للسلطة السياسية في آن واحد لقد تجلى إذن: "ذلك الربط الاستثنائي الفريد من نوعه بين الممارسة السياسية والاجتماعية والثقافية الناجعة لمحمد وبين خلع التسامي والتعالي عليها بواسطة خطاب ديني يرتكز على نظام متماسك وشامل من المجازات والاستعارات مع التفنن في استخدامها"[1] لقد تجلت كل من السيادة العليا والسلطة السياسية في شخص محمد صلى الله عليه وسلم لكن هناك دعامة أخرى للسلطة كان يتمتع بها النبي وهي سلطة عائلته وعشيرته، هذه السلطة التي كانت تدعمه حتى في حالة عدم انخراطها في دعوته بحكم الحمية والعصبية ، لقد كانت السيادة كما مارسها النبي مفهوما واقعيا يكاد يكون ملموسا وهذا من خلال الهيبة والحضور الشخصي (le charisme) الذي كان يتمتع به.

حتى في المرحلة المدنية من الدعوة لقد استمر التلاحم بين السلطة السياسية والسيادة العليا في شخص النبي مع ملاحظة توسع دائرة ووسائل هذه السلطة نظرا لانتقال النبي محمد من الدعوة إلى الدولة ، حيث كانت ممارسات من مثل جمع الزكاة واستنفار الناس للقتال أمرا يتطلب عمل جماعة كاملة ومع ذلك فقد بقي الترابط وثيقا بين السيادة العليا والسلطة السياسية باعتبار النبي هو الممثل الأول لهذين المفهومين ،يقول أركون بهذا الصدد :" ضمن سياق كهذا السياق فإننا نجد أن السيادة والسلطة هما شيئان لا ينفصمان ما داما على الأقل ممارسين من قبل النبي"[2] .

أما فيما يخص الخلافة الراشدة فقد كانت الذاكرة الجماعية ما تزال مشدودة إلى الممارسات والمشروعية النموذجية التي كان يمثلها النبي فكانت علاقة السيادة والسلطة في هذه المرحلة تمثل تقريبا امتدادا للمرحلة النبوية مع ملاحظة بعض الانفصام بينهما من خلال اختلاف الصحابة حول مسالة الخلافة.

---

[1] محمد أركون:الفكر الاسلامي،قراءة علمية،ص165.

[2] [illegible] الفكر الاسلامي،ص168.

أما فيما يخص المرحلة الأموية والعباسية فإن الدولة قد استخدمت السيادة العليا- بعد أن تحولت من شخص النبي إلى النصوص المقدسة التي خلفها من قرآن وحديث والتي ستتحول بدورها إلى مدونة نصية بعد الانتقال إلى مرحلة التدوين والكتابة- كأداة لتسويغ وتبرير وجودها يقول أركون :" أما الدولة من جهتها فسوف تستخدم هذا الجانب من السيادة العليا أي سيادة النصوص وتستعين به لكي تمارس سلطة سياسية وثقافية راحت تسيطر بدورها على العملية الأولى التي أدت إلى تشكيل التراث الكتابي الإسلامي المقدس"[1] لقد انفصلت السيادة العليا عن السلطة في هذه المرحلة بشكل ملاحظ فراحت هذه السلطة السياسية تستغل هذه السيادة النصية للوحي في معاركها السياسية ، كذلك فقد راحت تتدخل حسب أركون في كتابة هذه النصوص واستغلالها بالتالي لتشغل وظيفة إيديولوجية لمصلحة المجموعات المستولية على السلطة لقد أخذت السلطة السياسية أولوية وأسبقية على السيادة العليا بعد أن كانت الأولوية للسيادة العليا في عهد النبي والخلفاء الراشدين ، بمعنى أن السلطة السياسية أصبحت هي الأصل والأمر الواقع وما على ذروة السيادة العليا المتمثلة في النصوص المقدسة والتي تستخدم من قبل الفقهاء وعلماء الدين إلا أن تبرر هذه السلطة الخالية من أي مشروعية إلا مشروعية العنف والقهر والاستيلاء الدموي على الحكم، يقول أركون :" فقد حصل نوع من القلب أو العكس للمراتبية الأخلاقية – الروحية التي كانت سائدة في زمن النبي، هذه المراتبية المتمثلة بالمعادلة التالية : سيادة عليا/ سلطة سياسية ، أصبحت الأولوية للسلطة السياسية القائمة على العنف واستخدام العنف لكي تفرض نظامها الاجتماعي والسياسي المثبت والمرسخ من قبل الفئة الاجتماعية المنتصرة "[2] .

لقد حصل إذن تضامن بين العلماء والممثلين للسيادة العليا وبين السلطة السياسية القائمة العارية عن أية شرعية ليتشكل في التاريخ الإسلامي فقه التبرير والأمر الواقع مثل بيعة المتغلب وجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل وغير ذلك من الآراء التي تبرر لما هو كائن عوضا عن التنظير لما يجب أن يكون .

---

[1] محمد أركون:الفكر الإسلامي قراءة علمية،ص 165.

[2] نفس المصدر ص 168

هناك أمر آخر يشير إليه أركون في معرض حديثه عن موضوع السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلام وهو دخولها تحت سياق عام وأشمل من السياق الإسلامي وهو ما يسميه أركون بنظام "إنتاج مجتمعات الكتاب" ،أي دخولها في سياق ديني أعم يشمل الظاهرة الدينية المرتبطة بالكتاب المقدس.

يقول محمد أركون:"إن البحث النظري الذي طوره الفكر الإسلامي بخصوص مفهوم السيادة والسلطة ، يضرب بجذوره في إطار من التقديم أي العرض وبنية المعنى ومجازات تاريخ النجاة ،وهو ينغرس داخل منهجية تأويلية مشتركة أو متشابهة لمن يسميهم القرآن بأهل الكتاب، أفضل فيما يخصني أن أتكلم عن مجتمعات الكتاب أي الكتاب المقدس بالطبع ، توراة كان أم إنجيلا أم قرآنا "[1] أي أنها تخضع لنفس النظام فيما يخص تأسيسها للسيادة العليا ، والتعاضد بين السيادة العليا والسلطة السياسية وهي كلها تشتمل على حدث تأسيسي.

فبالنسبة للإسلام نجد هذا الحدث التأسيسي متمثلا في تجربة المدينة في حياة النبي وكذا تجربة الخلافة الراشدة كامتداد شرعي لهذه الفترة وفي الحالة المسيحية نجد حياة عيسى المسيح وحواريه تمثل الحدث التأسيسي للمسيحية. أما في الحالة اليهودية فنجد تجربتهم مع موسى النبي هي التي تمثل الحدث التأسيسي بالنسبة لليهود. كذلك فان مجتمعات الكتاب بنسخها الثلاث تعتمد على مدونات نصية مقدسة كذروة للسيادة العليا :في الحالة اليهودية نجد التوراة وكذا التلمود وفي الحالة المسيحية نجد الكتاب المقدس أي التوراة والإنجيل و في الإسلام نجد القرآن والمدونة الحديثية.إن النسخ الثلاث تفترض وجود سيادة وسلطة دينية للعلماء المفسرين للتراث المقدس وهم الحاخامات بالنسبة لليهود، والقساوسة بالنسبة للمسيحيين وعلى رأسهم البابا، والفقهاء بالنسبة للإسلام هذه السلطة الدينية التي تتحالف مع السلطة السياسية في المجتمعات الثلاث لتبرير وإعطاء المشروعية الإلهية لحكم هذه السلطات وإسنادها بدعامة السيادة العليا التي تفتقدها.

[illegible] ص170.

هكذا فقد تحولت السلطات السياسية المتشكلة بطريقة لا شرعية أي عن طريق استعمال القوة والعنف للوصول إلى الحكم ، تحولت هذه السلطات بفضل دعامة السيادة العليا والتحالف مع السلطة الدينية إلى سلطات مقدسة لا ينبغي الخروج عليها أو مقاومتها فهي تمثل الإرادة الإلهية في الأرض. لقد ساعد على هذا التحول عاملين أساسيين : العامل الأول هو البنية الأسطورية للغة الكتب المقدسة وكذا المظاهر الشعائرية التي ترافق عمليات التنصيب الرسمي لتلك السلطات السياسية مثل أخذ البيعة و تنصيب الخليفة، يقول أركون : " إن أولية اللغة ذات البنية الأسطورية ثم أولية التصرفات الشعائرية هي التي أبدت في كل مكان و سهلت تحويل السلطة المبنية على القوة والعنف إلى سيادة دينية مقدسة "[1] .

المبحث الثاني : " جدلية الروحي و الزمني"

المطلب الأول: " مفهوم العلمنة و علاقتها بالدين"

يوجد مفهوم رائج للعلمانية اليوم بحيث تفهم على أنها:"فل الدين عن الدولة بحيث يصح شانا شخصيا "[2] غير أننا لا نجد في المعاجم اللغوية العربية القديمة تعريف لكلمة العلمانية، لكن مفهوم العلمانية حسب العديد من الباحثين هو المقابل العربي لكلمة " secularism" و التي تعني الدنيوية أو ما يقابل الآخرة و الأمور الدينية عموما يقول علي جريشة في كتاب **الاتجاهات الفكرية المعاصرة** نقلا عن دائرة المعارف البريطانية مجلد 24 عن مفهوم مذهب " secularism الدنيوية :هي نظام أخلاقي أسس على مبادئ الأخلاق الطبيعية وهو مستقل عن الديانات السماوية أو القوى الخارقة للطبيعة"[3] إذا فهي حركة تقابل الحركة الدينية، وتحاول تأسيس نظرة للحياة مغايرة لنظرة الأديان ، إنها نظرة ترتكز على الآنية و الدنيوية في مقابل تركيز الأديان على الآخرة و الحياة الأبدية . يقول محمد قطب في التعريف بالعلمانية " هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس عن الاهتمام

---

[1] . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي و الاسلامي،ص178.

[2] . عبد الله ش و ن:العلمنة في الفكر الحداثي الحديث،أطروحة ماجستير في الفلسفة،إشراف إسماعيل زروخي،جامعة منتوري قسنطينة ،1999،ص171.

[3] علي جريشة: الاتجاهات الفكرية المعاصرة،دار الوفاء لطباعة و النشر،المنصورة،ط1،1986،ص85

بالآخرة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا وحدها"[1] و هذا معنى قريب من المعـــنى الأول و هـــو يشرح و يوضح مفهوم و هدف العلمانية مع التركيز على طابعها الاجتماعي، إذ أنه يلح على أنها حركة اجتماعية تستهدف تغيير اهتمام الناس من الآخرة إلى الحياة الـــدنيا ، إذن فهناك شبه إجماع لدى الباحثين على أن مفهوم العلمانية و منشأها الاجتماعي هو أوربا، و ذلك من خلال صراع مفكريها مع السلطة الكنسية ، هذه السلطة الدينية المطلقة الـــتي ألقت بظلالها على مختلف مجالات الحياة المدنية و ليس على السياسة فحسب ، فالعلمانية إذن حركة اجتماعية احتجاجية على سلطة الكنيسة و صلاحياتها اللامتناهية و على الرؤية التي كانت تفرضها للحياة و الكون ، و الإنسان .

لقد ولدت الامتيازات التي كانت تتمتع بها الكنيسة في العصور الوسطى امتعاضا كبيرا لدى المسيحيين المتدينين أنفسهم، و لا يخفى شعار الثورة الفرنسية الشهير " أشنقوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس " يقول **وول ديورانت** في كتابه **قصة الحضارة** عن امتيازات الكنيسة و سخط الشعب عليها بسبب هذه الامتيازات: " وكانت أملاكها المادية و حقوقها و التزاماتها الإقطاعية مما يجلل بالعار كل مسيحي متمسك بدينه"[2] هذا هو المناخ الذي نشأت فيه العلمانية .

كما لا يخفى أن كلمة علمانية لا علاقة لها بكلمة علم، إذ أن كلمة علم يقابلها كلمة "science" و علمي "scientifique" و بالتالي فالعلمانية متعلقة بهذا العالم الدنيوي في مقابل العالم الأخروي و لذلك نجد ترجمات لها في العربية بكلمة "دنيوية" كما قد مر معنا.

إن هذا المنشأ الغربي لحركة العلمنة دفع كثير من الباحثين إلى اعتبارها ليســـت ذات معنى في السياق الإسلامي كما نجد هذا واضحا عند عبد الله العـــروي حيـــث يقـــول: " العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة ليست بذات موضوع في الإسلام،لأنه ليست فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة "[3] أي أن حضور السلطة الدينية في الحيـــاة السياســـية في

---

[1] محمد قطب:مذاهب فكرية معاصرة،دار الشروق،بيروت،ط2،1987،ص445.

[2] وول ديورانت:قصة الحضارة،ترجمة محمد بدران، الإدارة العامة في جامعة الدول العربية،مطابع الدحوي،القاهرة،مجلد 24،ص425.

[3] عبد الله العروي:مفهوم الدولة،المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء،المغرب،ط8،2006،ص105.

الإسلام ليس كحضور الكنيسة في الدول الغربية في القرون التي سبقت عصر النهضة ، و تأثير المؤسسة الدينية الإسلامية ليس بالحد الذي مثلته الكنيسة في أوربا ، كما أن أي الجابري يرى أن مسألة العلمانية في الحالة العربية و الإسلامية هي مسألة مختلفة وعراك في غير معترك، و أن حاجة الأمة العربية إلى الديمقراطية و الحريات أكثر من حاجتها إليها ، يقول موضحا هذه النقطة: " مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة ، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات ، إن الحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات و الحاجة إلى ممارسة عقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلا "[1]

يتفق محمد أركون مع هؤلاء الباحثين في تحديد الظروف التي أدت إلى نشأة العلمانية في أوربا إذ يربط نشأتها بالنظرة التي تولدت في هذه الفترة عن الدين، حيث اعتبر شيئا قديما باليا لقد " سيطر هذا الموقف فترة طويلة من الزمن في أوربا الغربية وخصوصا في فرنسا , و هيمن على الأوساط الفكرية و الثقافية و أوساط الباحثين و ليس فقط أوساط السياسيين الذين يريدون فصل الكنيسة عن الدولة "[2] من هنا إذن يتفق أركون مع بقية الباحثين في طبيعة الظروف النضالية التي نشأت فيها العلمانية ، وبالتالي فهي " رد فعل " على تسلط الكنيسة و اكراهاتها ،هذا ما سيولد داخل العلمانية نفسها مواقف غير موضوعية خاصة فيما يخص الدين كشأن كل " ردود الأفعال " يقول أركون: " و من هنا نتج الموقف النضالي أو الصراع المضاد للكهنوت"[3] إن هذا الموقف النضالي سينتج عنه فيما بعد عداء كامل للدين ككل و ليس للمؤسسة الكنسية فقط، سيرمي الموقف الديني و النظرة الدينية أيا كانت في سلة اللاعلمي و الرجعي و المتواطئ مع السلطة .

لقد استبدل إذن الحق الإلهي بالحق الشعبي و انتقلت مرجعية السيادة العليا من الدين إلى الشعب ، فالشعب وحده هو المخول لإعطاء الشرعية لأي نظام عن طريق الانتخاب و في جو من حرية التعبير، يقول أركون :" من المعروف أن الثورات البرجوازية الغربية قد

---

[1] محمد عابد الجابري: حوار المشرق و المغرب،المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،ط1،1990،ص99.

[2] محمد أركون : العلمنة و الدين،بحوث اجتماعية ،دار الساقي،بيروت،ط1،1990،ص73.

[3] المصدر نفسه،ص73.

استطاعت أن تستبدل بالسلطة ذات الحق الإلهي سلطة أخرى مرتكزة على السيادة الشعبية المعبر عنها بحرية حق الانتخاب العام ، هكذا نجد أن مركز السيادة قد انتقل من السماء إلى الأرض ، و من الله إلى البشر "[1] لقد كف الدين عن كونه ذروة للسيادة العليا في هذه البلدان التي انتصرت فيها العلمانية و كذلك تخلى عن دوره في إدارة الحياة العامة ، والنظر إلى العلمانية على اعتبار أنها تمثل هذا الحياد تجاه الحياة العامة هو ما دفع كثير من الباحثين إلى تبنيها و الإشادة بها ،يقول عبد الله العروي :" كلمة علمانية رغم ما يلازمها منذ القرن الماضي و بكامل الأسف من إشارة قدحية لا تعني سوى الحياد المنشود "[2] فكف المؤسسة الدينية عن التدخل في الحياة العامة و في متاهات اللعبة السياسية هو أمر يستهوي كثيرا من الناس .

نجد أركون بالمقابل يميز بين علمانية إيجابية و بين العلمانية التي تشكلت في السياق الغربي ، إنها علمانية تدعو ليس فقط إلى تحييد الدين و فصله عن الحياة العامة، و إنما هي ترفض كل القيم الدينية و ترفض الاعتراف به كمعطى اجتماعي و كبعد إنساني في الإنسان من حيث هو إنسان ،هذا يشبه تقسيم محمد عمارة العلمانية إلى مستنيرة و أخرى للغلاة[3]. إن أركون يدعو إلى علمنة منفتحة على الإنسان بكل أبعاده و خصوصا ببعده الديني ، ويرى أن العلمانية النضالية قد تحولت إلى إيديولوجيا ضيقة تحد من حرية الإنسان و تحرمه حقه في التدين و ترفض الانفتاح على جانب كبير من المعرفة الإنسانية و التراث الإنساني ممثلا في المعرفة الدينية . إن القرون الطويلة التي تحالفت فيها الكنيسة مع الإقطاع ،و قمعت فيه حرية التفكير و فرضت نظرة محددة عن الكون و الإنسان و نصبت فيه المشانق لكل مفكر حر أبدى رأيا مخالفا لنظرة الكنيسة الرسمية ، كل هذه الممارسات قد

---

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي و الاسلامي،ص182

[2] عبد الله العروي:السنة و الاصلاح،المركز الثقافي العربي،ط1،2008،ص210.

[3] محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية و السلطة الدينية،دار الشروق ،مصر،2007،ص76.

أورثت العلمانية الناشئة في هذه البلدان و في هذه الظروف حساسية مفرطة للدين أيا كان هذا الدين و للمعرفة الدينية أيا كانت هذه المعرفة

إن العلمانية التي يدعو إليها أركون هي علمانية **الفهم و التعقل** أوكما يسميه أركون إلحاح التعقل "l'exigence de l'intelligibilité" و هو إلحاح كامن في أعماق الإنسان أي إنسان . يتحدث أركون عن حدث هام حدث للإنسان حيث أصابه في هذا البعد الهام، أي في حاجته الفطرية للفهم و التعقل أي معرفة الأشياء بشكل عقلاني ، هذا الحق الذي سلبته منه المؤسسة الدينية حيث احتكرت وحدها تفسير العالم و الأشياء وحرمته من حقه في تعقل الكون و الإنسان بفرض نظرتها و منع أي نظرة أخرى خارج هذه النظرة يقول أركون :" لكن حدث تاريخيا أن إلحاح الفهم هذا كان تعرض للمقاومة و حرف عن دربه الصحيح "[1] و يضيف في ذات السياق :" لقد حدثت عمليات تحريف في الماضي، تحريف للواقع و تزوير له ، إلى حد أن الإنسان اضطر للنضال و الكفاح من أجل اكتساب حقه العميق في المعرفة و الفهم ، ضمن هذا الخط النضالي من الفهم والتعقل أي تعقل الأشياء و معرفتها يندرج تاريخ العلمنة بالضبط"[2] .

من هنا يبدأ أركون في تحديد المفهوم الحقيقي للعلمنة بالرجوع إلى أصل الكلمة في كل من اليونانية ثم اللاتينية فيلاحظ أنه : "حسب الايتمولوجيا -علم أصول الكلمات - فان كلمة "laicos" اليونانية تعني الشعب ككل ماعدا رجال الدين أي بعيدا عن تدخلهم في حياته, في لاتينية القرن الثالث عشر نجد أن "laicus" تعني الحياة المدنية أو النظامية كما كانوا يقولون في ذلك الحين ، نلاحظ استمرارية المعنى تمتد من اليونان إلى اللاتين في القرون الوسطى و هكذا يحصل التمييز ما بين الشعب الذي يعيش حياته الخاصة بكل معطياتها و بين رجال الدين الذين يتدخلون في هذه الحياة من أجل ضبطها "[3] ثم شرع أركون في شرح الأوضاع الاجتماعية في المجتمع اليوناني و اللاتيني في القرون الوسطى و في تبيان مختلف العلائق الموجودة في المجتمع خصوصا العلاقة بين رجال الدين

---

[1] . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي و الاسلامي،ص293.

[2] . نفسه،ص293.

[3] . نفسه،ص291.

"les clercs" و بقية الشعب . إن أن هذا الشعب المكون أساسا من الفلاحين و الحرفيين و الناس العاديين في المدن كان مسخرا في خدمة رجال الدين الذين كانوا يتمتعون بسلطة متنوعة سياسية و دينية و اقتصادية ، يركز أركون على فرق رئيسي وأساسي بين طبقة رجال الدين و أغلبية الشعب ، حيث كان رجال الدين يتمتعون بامتياز "الكتابة" في مقابل " الشفهية " بالنسبة لبقية الشعب .

إن " الكتابة " في الوسط القروسطي لم تكن فقط امتيازا معرفيا و إنما كانت تأخذ طابعا قداسيا و سحريا مما يورث صاحبها سلطة حقيقية ، لقد كان من عمل رجال الدين أنهم يبرئون المرضى ،و يخلعون التقديس على أشخاص معينين ،لقد كانوا يتدخلون في حياة الناس منذ لحظة الولادة بالختان و التعميد، و كذلك في كل مراحل الحياة من عقد للزواج إلى قبول الاعترافات بالذنوب ، هذا إضافة إلى احتكارهم لسلطة تفسير النص المقدس .في هذا الفضاء إذن انبثقت العلمانية لتحد من هذا التدخل الهائل لرجال الدين في حياة الناس ،و لتحرر الإنسان و تلبي حاجته إلى التعقل و تقف في وجه أي إكراه أو فرض لأي فهم على حساب آخر مهما كان مصدر هذا الفهم إنها إذن تؤسس لحرية التفكير .

إن ما حدث هو أن هذه العلمانية المناضلة كما يسميها أركون قد سارت في اتجاه تحديد ما ينبغي التفكير فيه و ما لا ينبغي لتتحول إلى " إيديولوجيا " و تقوم بنفس ما قامت به المؤسسة الدينية الكنسية ،يقول أركون :" العلمنة لا ينبغي لها هي الأخرى أن تصبح عقيدة إيديولوجية تضبط الأمور و تحد من حرية التفكير كما فعلت الأديان سابقا و العلمانية النضالية "laicism" المعادية للكهنوت قد مشت في هذا الاتجاه"[1] ينبغي على العلمانية إذن أن تضل مفتوحة و لا تنغلق على عقيدة معينة كما تفعل أي إيديولوجيا أخرى ، إن العلمانية حسب أركون هي الضمانة الأولى للفكر الحر للإنسان، و هي وحدها من يحقق له شرط الفهم و التعقل كما تلح عليه الطبيعة الإنسانية .

---

[1] المصدر السابق،ص294.

إن العلمانية مع اعتناقها للمعرفة الوضعية و النزعة الأوربية المركزيـــة و تركيزهـــا بالتالي على المعرفة التي لا تتعدى المجال الأوربي و رمي الثقافات الأخرى خصوصا الشرقية منها في سلة اللاعلمي، تفعل تماما ما فعلته المؤسسة الدينية في تحديد ما ينبغي أن يكـــون معرفة و ما لا ينبغي . أركون إذن يرفض هذه العلمانية الأوربية و يدينها حيـــث يقـــول منتقدا العلمانية المناضلة و معرفا العلمانية التي يدعو إليها : " إننا ندين هذا الموقف كمـــا أدنا الموقف المعاكس ، فالعلمنة كما نفهمها تتركز في مجابهة السلطات الدينية التي تخنـــق حرية التفكير في الإنسان و وسائل تحقيق هذه الحرية"[1] إن أركون يدعو إلى ما يســـميه علمانية إيجابية في مقابل العلمانية النضالية التي تحولت في نظره إلى مجرد إيديولوجيا مغلقة تمارس نفس الحجر على الفكر و نفس القمع لحريات التعقل و الفهم و هذا هو الشـــيء الذي كانت تعيبه على الكنيسة .

في الحالة الإسلامية يعالج أركون تطبيقين للعلمانية الغربية على المجتمعات الإسلامية هما حالتا تركيا و لبنان ، في الحالة التركية راح كمال أتاتورك -الذي سبق له أن درس في فرنسا - يؤسس لدولة علمانية تركية مباشرة بعد نهاية الحرب العالمية الأولى ، رافق هـــذه العملية طبعا إلغاء الخلافة كما ألغى الرموز الإسلامية في الدولة التركيـــة مثـــل الكتابـــة بالحرف العربي و كذا التقويم الهجري في محاولة لإنشاء جمهورية تركيـــة علـــى منـــوال النموذج الأوربي . لكن هذه التجربة التركية في العلمانية لم تكن حســـب أركـــون إلا "كاريكاتيرا " يحاول محاكاة التجربة الفرنسية ، إن التجربة لم تراعي الظروف الاجتماعية و الدينية للشعب التركي و هو ما أدى بعد سنوات قليلة إلى عودة الشعب التركي بقـــوة إلى الدين بدءا من عام 1940 . إنه إذا تطرف ديني هذا الذي تعيشـــه تركيـــا ردا علـــى التطرف العلماني الذي حاول كمال أتاتورك أن يدخل به تركيـــا في الفضـــاء العلمـــاني الأوربي"و نلاحظ أمام أعيننا اليوم أن الأمور قد وصـــلت نتيجـــة لأســـباب سياســـية واقتصادية و ثقافية إلى مرحلة من التطرف الديني تمثل رد الفعل على الفاصل العلمـــاني القصير الذي أدخله أتاتورك بعنف"[2]. هذا بالنسبة للتجربة التركية التي فشلت –حســـب

---

[1] المصدر السابق، ص294.

[2] مصدر نفسه، ص278.

أركون – لأنها لم تراعي الخصوصيات الثقافية و الاجتماعية و الدينية للشعب التركي فأصبحت مثالا للعلمانية الأوربية المتطرفة في نظرتها للدين.

أما فيما يخص التجربة اللبنانية فان الحاجة ملحة للعلمانية كحل وحيد- حسب ما يرى أركون- نظرا لمشكلة الصراع الطائفي القائم بين مختلف هذه الطوائف و المذاهب يركز أركون فيما يخص لبنان على نظام التعليم الممارس الذي يكرس اعتداد كل فئة وطائفة بنفسها في مقابل الطائفة الأخرى و هو ما يكرس هذه الطائفية خصوصا في قطاع حساس مثل قطاع التعليم و يدعو إلى إلغاء هذا النظام.

هناك نقطة أخرى هو أن الفئة التي تطالب بتطبيق العلمنة هم خصوصا الموارنة ، إن هذه الطائفة تمتلك موقعا اقتصاديا و ثقافيا متفوقا على المسلمين و بالتالي فان دعوتها للعلمنة هي من باب إستراتيجية السيطرة ، بمعنى أن المسلمين ليسو مهيئين ثقافيا لمتطلبات العلمنة التي تقتضي بما أنها إلحاح للفهم و التعقل إعادة النظر في التراث و بطريقة نقدية ، هذا الأمر ليس متاحا بالنسبة للمسلمين خصوصا . أما بالنسبة للمسيحيين فان إعادة النظر في التراث المسيحي قد تم على كاهل العلماء و المفكرين الأوربيين الذين مهدوا الطريق لكامل الشعوب المسيحية للدخول في العلمنة يقول أركون :" ذلك أننا نجد أن أولئك الذين يدعون للعلمنة من أجل تجاوز الروح الطائفية و الصراعات الناتجة عنها هم خصوصا المسيحيون الموارنة ، و دعوة كهذه تبدو عندئذ مشكوكا فيها قليلا ، خصوصا إذا علمنا أن الموارنة يحتلون موقعا في المجتمع اللبناني متفوقا جدا من الناحية الاقتصادية والثقافية على المسلمين"[1] ينبغي إذن طرح العلمنة كبديل سياسي و بكل مقتضياتها بعيدا عن إستراتيجية السيطرة و الهيمنة لأي فئة على أخرى .لا ندري لماذا يحاسب أركون الموارنة على نياتهم؟؟ وهل هذا من باب البحث العلمي أم يصدر عن النزعة الطائفية التي يدينها عندهم ويتبناها هو؟

[1] المصدر السابق،ص279.

المطلب الثاني: الروحي و الزمني في خطاب أركون

لا ينفك أركون يردد في أكثر من مناسبة أن الغرب يتهم الإسلام بالخلط بين الروحي و الزمني و هذا في معرض القدح و الانتقاص من الإسلام في مقابل المسيحية التي فصلت منذ البداية بين الذروتين، بين ذروة الروحي و ذروة الزمني و هذا من خلال مقولة المسيح : " دعوا ما لقيصر لقيصر و ما لله لله " و هذا لتأكيد سبب تفوق المسيحية على الإسلام في هذا الجانب بالذات .

يلح أركون على الطابع الدنيوي أو الزمني للدولة الناشئة في الإسلام أو الدولة الإسلامية كما يصطلح عليها المسلمون أو الباحثون في الشأن الإسلامي ، يقول في كتاب " **الإسلام , الأخلاق و السياسة** " أن الدفاع عن الخلافة الإسلامية لم يعد له أي معنى و لم يعد يقنع أحدا ، و لكن الرؤيا الدينية التي شكلها عنها الفقهاء الكلاسيكيون لا يجب أن تحجب عن أنظارنا بعد اليوم الطابع الدنيوي المحض للسلطة السياسية في الإسلام ، و كيفية اقتناصها و ممارستها "[1] إن الحالة التقديسية التي أضفاها الفقهاء المتضامنون مع السلطة السياسية و التي جعلت من هذه السلطة شيئا دينيا مقدسا، لا يجب حسب أركون أن تغطي على الطبيعة الزمنية و الدنيوية لهذه السلطات سواء في كيفية الوصول إلى سدة الحكم أو في كيفية إدارة شؤون الدولة .

إن الخلط بين الروحي و الزمني في تجربة المدينة كان أمرا لا بد منه- حسب أركون دائما- إذ أن النبي الذي كان يمثل السيادة الروحية هو نفسه من كان يمارس المهمة السياسية الزمنية و بالتالي فان العقل الكلاسيكي إذ لا يفرق بين مجال الروحي و مجال الزمني في التجربة النبوية فلأن هذا التفريق على المستوى المعرفي لم يتم إلا مع انبثاق العلمانية و بجهود من مفكرين على فترات متطاولة .

يعرض أركون في سياق إثبات فكرة التفريق بين الزمني و الروحي لتجربة أحمد بن حنبل مع المأمون في مسألة خلق القرآن ، فينكر في البداية على الباحثين الذين يعتبرون

---

[1] محمد أركون :الاسلام ،الاخلاق والسياسة،ترجمة هاشم صالح،مركز الانماء القومي،بيروت،ط1،1990،ص45.

الحنابلة أكبر من أسهم في ترسيخ الخلط بين الروحي و الزمني في الإسلام، و يقرر أن الحقيقة هي عكس هذا الادعاء فأحمد ابن حنبل إذ رفض الرؤية التي حاول المأمون أن يفرضها و القائلة بخلق القرآن قد حد من صلاحيات الخليفة التي تنبغي طاعته في إطارها فحسب، يقول أركون موضحا هذه النقطة :" فموقف ابن حنبل يعني عمليا ما يلي : "الخليفة لا يطاع إلا فيما يخص السلطات الخاصة بجهاز الدولة ، أما العقائد الدينية المحضة فهي من اختصاص و مسؤولية السلطة المستنيرة التي يقودها علماء مستقلون عن السلطة ومعترف بهم من قبل الجمهور العام على هذا النحو،ومن واجب الخليفة حماية القانون الديني و السهر على تطبيقه و لكن لا يحق له أن يحدد مضامينه أو يفرضها "[1] من هنا نجد أنفسنا أمام تفريق عملي بين الروحي و الزمني في الإسلام بين الجانب المتعلق بالعقيدة و بين السلطة السياسية الزمنية، حيث يرفض ابن حنبل أن تتدخل هذه السلطة في صياغة هذه العقيدة ، لكن أمثال ابن حنبل نادرين جدا على حد تعبير أركون .

لقد حصل على أرض الواقع عكس هذه القاعدة التي وضعها ابن حنبل ، فقد انخرط العلماء في نوع من الخضوع للسلطة السياسية و أضفوا عليها بذلك قداسة و بالتالي فقد أدى هذا إلى الخلط بين الروحي و الزمني يقول أركون " و لكن هذه القاعدة التي سنها ابن حنبل راحت تترجم و تجسد على أرض الواقع بشكل مختلف و معاكس فقد راح العلماء الدينيون يخضعون للسلطة السياسية في تاريخ الإسلام ، و بالتالي حصل الخلط واقعا بين الذروتين الدينية و السياسية "[2] و هذا ما أدى و بشكل آلي إلى تقديس الخليفة حيث" راح الناس يتوهمون فيما بعد أن الخليفة أو السلطان يتمتع فعلا بمشروعية دينية وهيبة قدسية"[3] في الواقع لقد ساعد على مثل هذا الدمج بين الزمني و الروحي الظروف التاريخية و السياسية التي مرت بها الدولة الإسلامية بمختلف تمثيلاتها، حيث تهددها الأخطار الخارجية من تتار و صليبيين وكذا رغبة الأسبان في استرجاع الأندلس كل هذا جعل الأولوية لتوحيد الصف الإسلامي و لو على حساب نوعية الخليفة أو الأمير ، حيث

---

[1] المصدر السابق،ص51.

[2] نفسه،ص51.

[3] نفسه،ص51.

أن الحفاظ على الدولة أهم من شكل هذه الدولة "و لا يزال هذا الوضع سائدا حتى الآن ، فباسم الدفاع عن الوطن أو الأمة أو المقدسات تشرع الأحكام العرفية و تعلق الحريات وتؤجل الديمقراطية و يلغى الفكر و الحياة"[1] هذا ما ساعد حسب أركون على الخلط بين الروحي و الزمني.

المبحث الثالث : السياسة و الدين بين الأصولية و العلمانية

المطلب الأول: الخلفيات التراثية للأصولية

يرى كثير من الباحثين أن معظم ما نشهده اليوم من تيارات و ايديولوجيات له خلفيات تاريخية:"إن كل ما يشهده الواقع العربي من فكر وممارسة ومعارضة له جذور ضاربة ي التاريخ"[2] ، و بين التيار التراثي أو الأصولي الداعي إلى الاعتداد بالتراث فقط ورفض الحداثة بالكلية بصيغتها الغربية و بين التيار الحداثي المتماهي مع الأطروحة الغربية للحداثة نجد مفكرين عرب على غرار " برهان غليون " يحاولون أن يقفوا موقفا وسطا ، يقول **برهان غليون** في كتابه (**اغتيال العقل**) : "نرفض أطروحات الأصولية السلفية ،كما نرفض أطروحات الحداثة التغريبية "[3] يحاول محمد أركون أن يتموضع داخل هذا الاتجاه الفكري و الموقف المعرفي من الأصولية الإسلامية و من الحداثة الغربية على حد سواء ، الموقف الذي يترك فيه مع عدد من المفكرين العرب و المسلمين .

ينطلق أركون في مقاربته للأصولية من منظور مقارن أي بوصفها ظاهرة مرتبطة بالدين عموما و ليست مقتصرة على الإسلام فحسب ، يقول هاشم صالح :" مشكلة الأصولية أو التعصب أو التزمت أو الإكراه في الدين لا يمكن فهمها إلا إذا وضعناها ضمن منظور مقارن"[4] من هنا فقد قارنها بظاهرة الأصولية في كل من اليهودية و المسيحية و بظاهرة التقديس و التعالي في الأديان عموما و بالتالي لا تاريخية الأحكام التشريعية

---

[1] المصدر السابق ،ص51.

[2] أحمد بن شيحة:الفكر السياسي العربي المعاصر. من خلال العل السياسي العربي للجابري،أطروحة ماجستير في الفلسفة،اشراف اسماعيل زروخي،جامعة منتوري قسنطينة 2006.ص9.

[3] برهان غليون :اغتيال العقل(محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية) ،المركز الثقافي العربي،بيروت،2004،ص300.

[4] هاشم صالح :الاصولية و صراع الحضارات،.www.mafhoum.com

القابلة للاستعادة و التوليد في كل لحظة تاريخية ،يقول محمد أركون : " إن دراسة مفهومي خلع القداسة و التعالي على قانون ما ، أو على مؤسسات الدولة و الإدارة ، أو على شخص الخليفة و وظيفته هي أساسية و حاسمة إذا ما أردنا أن نقوم اليوم بمقارنة صحيحة لمسألة الإسلام و العلمنة و الدنيوية ، و عندما يتحدثون عن الإسلام فإنهم يتحدثون فورا عن مقدس و متعال موجودين في كل مكان و لا يمكن مسهما و جامدين أبدا ، و لكننا نعرف من خلال المقاربة الأنثروبولوجية كم هما متغيران و نسبيان و قابلان لأن يتلاعب بهما في مجتمع بشري ما "[1] إذن فالتعالي و القداسة هما ركيزتان أساسيتان في كل مقاربة لدراسة الأصولية في أي دين كانت : فالنظر إلى القوانين المرتبطة بالشريعة و التي وضعت من قبل علماء الدين- على أساس أنها إلهية و مقدسة أولا و بالتالي فهي متعالية على التاريخ ثانيا - يولد هذا الاعتقاد فكرة إمكانية استعادة هذه القوانين و قابلية تطبيقها بحرفيتها في أي سياق تاريخي كان ، هذه هي النظرة التي أكدها أطروحة الشافعي في " **الرسالة** " حسب أركون دائما .

يتساءل أركون عن سبب هذا الاعتقاد العام بالأصل الإلهي للشريعة قائلا: " لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو التالي: كيف حصل أن اقتنع ملايين البشر أن الشريعة ذات أصل الهي ؟ إن على المنهج التفكيكي و التحليلي العلمي المحرر في كتابة التاريخ أن يجيب عن هذا السؤال"[2]. شرع أركون في دراسة تاريخية و بطريقة تفكيكية لتوضيح كيفية تشكل الشريعة تاريخيا ، يعرض أركون أولا لما يسميه الرواية الرسمية لتشكل الشريعة فيذكر حيثيات هذه الرواية التي تقرر أن الشريعة تشكلت بفضل مجهودات القضاة في تعاطيهم مع المستجدات و المسائل المختلفة للمسلمين حيث اعتمدوا بشكل أساسي على القرآن، ثم جمعت هذه الأحكام خلال القرون الهجرية الثلاثة الأولى حيث برزت أربعة مذاهب رئيسية سنية و هي مذهب أبو حنيفة و مالك بن أنس و الشافعي و أحمد بن حنبل بالإضافة بالطبع إلى مذاهب الشيعة .

---

[1] محمد أركون:الفكر الاسلامي،نقد و اجتهاد،ص65.

[2] . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي و الاسلامي،ص296.

و بعد أن يعرض للرأي الاستشراقي في هذه الرواية التراثية الذي مفاده أن الشـــريعة من أصل وضعي بحت، استلهمت فيه الأعراف المحلية لكل بيئة من البيئات التي تشـــكلت فيها المدارس الفقهية المختلفة ، يقول أركون موضحا رأيه في هذه القضية :" في الواقع أنه خلال النصف الأول من القرن الهجري التأسيسي الأول كان عمل القضـــاة يســـتوحي أساسا الأعراف المحلية السابقة على الإسلام و التي كانت تختلف حسب الأماكن ، و كان الرأي الشخصي للقضاة هو الذي يفصل في المسائل المطروحة في نهاية الأمر و أما الرجوع إلى القانون القرآني فلم يحدث إلا بشكل متقطع و ليس بشكل منتظم كما حاولت الرواية الرسمية أن تشيعه"[1] ،فالمرجعية حسب أركون لم تكن قرآنية بشكل دائم و متصل و إنمـــا كانت مرجعية للأعراف المحلية وللرأي الشخصي للقاضي.

في هذا السياق التاريخي يحاول أركون أن يموضع العمل الذي قام به الشافعي مـــن خلال كتاب (**الرسالة**) في أصول الفقه لكي يضع حلا لهذه الفوضى القانونية التي ســـببها اختلاف القضاة و البيئات المحلية في شبه الجزيرة العربية و في الأرض الخاضـــعة لســـلطة الدولة الإسلامية عموما في زمن الشافعي ، فراح هذا الأخير يؤسس لمنهجية و لفلســـفة قانونية تحكم هذه الفوضى كما راح يضع شروط و حدود الاجتهاد الفقهـــي و آلياتـــه، يقول محمد أركون : " لهذا السبب بالضبط راح الشافعي يعالج هذه الحالة الفوضـــوية أي حالة تبعثر القضاء و اختلاف الأحكام باختلاف القضاة و الأمصار – الشيء الذي يشكل خطرا على وحدة الأمة –بكتابة رسالته المشهورة بين عامي 800م و 820م التي يحدد فيها منهجية القانون ، هذه الرسالة النظرية إذن ليست إلا عملا لاحقا فيما بعد (a postriori) أي بعد تشكل الأحكام القضائية ، و هي بالإضافة إلى ذلك إحدى الكتابـــات الجميلـــة والممتعة التي أنتجها الفكر الإسلامي الكلاسيكي"[2] .

لقد قرر الشافعي أربعة أسس و مبادئ للقانون أو الشريعة كمرجعية لأي حكـــم فقهي أو قضائي و هي أولا: القرآن ، ثانيا : الحديث ، ثالثا : الإجماع ، رابعا : القياس ، هذه هي الأطر الكبرى التي وضعها الشافعي لكل مجتهد و قاض لاستنباط أي حكم و في

---

[1] المصدر السابق ص297.

[2] المصدر نفسه ،ص297.

أي بيئة كانت . يعترض أركون على هذه الأصول التي وضعها الشافعي فيرى أنها غير قابلة للتطبيق على أرض الواقع فالقرآن له تفاسير و قراءات مختلفة و الحديث ينقسم إلى تراثين : تراث سني و تراث شيعي، وكل تراث يدعي المصداقية و بذلك فالشريعة ليست واحدة عند السنة و الشيعة .

أما الإجماع فيتساءل أركون عن أي إجماع يتحدث الشافعي هل هو إجماع الأمة أم إجماع الفقهاء و في أي فترة زمنية يتشكل هذا الإجماع و في أي بيئة ، و أما القياس فيعتبره أركون حيلة أسست لمقولة أن الشريعة ذات أصل إلهي ، فاعتبار العلة أو الدافع الضمني في كل الأحكام التي لم يرد فيها نص في القرآن أو الحديث و لم يحدث عليها إجماع يجعل من كل الأحكام القائمة على القياس أحكام شرعية و يؤكد على قدسية هذه الأحكام بإلحاقها بالأحكام المنصوص عليها في القرآن و السنة ، و بذلك تعمم قضية تقديس الشريعة لتشمل حتى الأحكام المستجدة التي لم تكن في زمن الوحي يقول أركون متحدثا عن القياس : " هذه هي الحيلة الكبرى التي أتاحت شيوع ذلك الوهم الكبير بأن الشريعة ذات أصل الهي ، يتيح القياس حل المشاكل الجديدة المطروحة في حياة المجتمعات الإسلامية أي الحالات التي لم يتعرض لها القانون و الحديث و بهذا الشكل يتم تقديس كل القانون المخترع"[1] يقصد أركون طبعا بالقانون و الحديث ، القانون الإلهي القرآني والحديث النبوي .

و من المعروف أيضا حسب أركون أن الشافعي هو من أسس للحديث كذروة للمشروعية إلى جانب القرآن ، و بهذا فقد ألغت هذه الصيغة التي اقترحها الشافعي أي تاريخية في السياق الإسلامي ، هذه التاريخية هي جوهر خلاف أركون مع الأصولية و ما دراسته لرسالة الشافعي إلا بحث عن هذه التاريخية المطموسة بآليات التقديس و التعالي، يقول مختار الفجاري :" و هكذا تتجلّى لنا مرة أخرى لا تاريخية العقل الإسلامي من خلال العقل الأصولي كما أسسه الشافعي ، ويتضح لنا أن أركون إذ يهتم بهذه الوضعية اللاتاريخية لمختلف أنماط العقل الإسلامي فإنه يهدف أساسا إلى إعادة قراءة كل هذه

---

[1] المصدر السابق ،ص297.

الخطابات و تأسيسها على أساس التاريخية النقدية ،ولذلك نستنتج أن نقده للعقل الإسلامي الأصولي لا يخرج عن كونه بحثا عن التاريخية "[1] فعرض القانون الذي أنجز من طرف الفقهاء في بيئات و أزمان مختلفة على أنه قانون متعال عن كل تاريخية يؤسس لهذه المرجعية الأصولية في واقع المسلمين اليوم و يدعم الخطاب الأصولي التعبوي .

إن الأصولية بوصفها دعوة للعودة إلى أصول الإسلام و منابته الأولى ،و بوصفها واقعا احتماعيا له امتداده في الوسط الشعبي الإسلامي يتيح لنا أن نتكلم عن عامل مهم في الخطاب الأصولي و هو **عامل الخيال** إذ أن تصور الخطاب الأصولي للفترة التأسيسية التي ينبغي استرجاعها و الرجوع إليها لا يخلو من تدخل **عامل الخيال** في هذه العملية .

إن الصورة النموذجية التي يشكلها **المخيال** الجمعي عن هذه الفترة ينبغي أن تستعاد بشكل نقدي و تاريخي في محاولة لتعرية الأسطورة و النمذجة التي تعرضت لها خلال كامل التاريخ الإسلامي . يتحدث أركون عن مفهوم المخيال "imaginaire" و الذي يميزه عن كلمة الخيال imagination على الرغم من التقارب بين هاتين الكلمتين من ناحية اللفظ و الجذر اللغوي ،و المخيال أمر متعلق بالذاكرة الجماعية للشعوب ككل ، فكل شعب و كل ذاكرة جماعية لها مخيالها الخاص و هذا الأمر ليس خاصا بالإسلام فحسب بل بكل الديانات و بكل الاثنيات و القوميات المختلفة يعرف أركون المخيال بقوله :" هو شبكة من الصور التي تستثار في أية لحظة بشكل لا واعي و كنوع من رد الفعل ، بل و يوجد متخيل (مخيال) كاثوليكي ضد البروتستانت أو بروتستانتي ضد الكاثوليك أو شيعي ضد السنة أو سني ضد الشيعة ....الخ ، كل فئة تشكل صورة محددة عن الفئة الأخرى و ترسخ هذه الصورة بمرور الزمن في الوعي الجماعي"[2] من هنا يشرع أركون في تحديد عوامل نشوء هذا المخيال من خلال دراسته للنصوص المؤسسة من قرآن و حديث و حضور عامل الخيال فيها و كذلك تفكيك بنية الخطاب الأصولي كبنية إيديولوجية تعمل على توليد الصور النموذجية من أجل استغلالها في التحييش والتعبئة الشعبية .

---

[1] مختار الفجاري،ص140..

[2] هاشم صالح:هامش كتاب أركون:أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟دار الساقي،ط1،1993،ص12.

بالنسبة للنصوص المؤسسة نرى أنه – أي أركون – قام بدراسة القرآن و حضور العجيب المدهش في النص القرآني ،و قد قرر في أكثر من موضع أن القرآن هو في أصله خطاب ذو بنية أسطورية يقول **مختار الفجاري** "و إذا كان العقل القرآني عقل العجيب المدهش ، فهو إذن عقل المخيال لأن الإعجاب و الاندهاش من أهم مقومات الخيال ، كما أن اللغة القرآنية مرتبطة بالمنطق الشعري كما سبق ذكره أكثر من ارتباطها بالمنطق العقلاني فهي أيضا تغذي الخيال و تهز العاطفة أكثر مما تسجن القارئ في قواعد عقلانية ، فالمخيال إذن مرتبط بالإعجاب و الاندهاش و معلول له و لذلك لم يفصل بينهما أركون"[1] هذا فيما يخص القرآن و اللغة القرآنية التي يعتبر أركون أنها قد غذت الخيال الإسلامي و ساهمت بمجازاتها في أسطرة العقل الإسلامي خصوصا في ظل غياب الفكر النقدي لدى المسلمين .

أما بالنسبة للنص التأسيسي الثاني و هو الحديث النبوي فقد لاحظنا من خلال دراسة التحول الذي وقع في التاريخ الإسلامي من الشفوي إلى المكتوب و في موضوع تدوين الحديث والسيرة أن أركون يعتبر الطريقة السردية و رص الحكايات بعضها إلى بعض كما هو حاصل في كتب السيرة و الحديث قد ساهم في تغذية المخيال و الفكر الأسطوري و تكون الصورة المنمذجة عن الشخصيات الكبرى كالنبي و الصحابة بالنسبة للسنة، و أهل البيت بالنسبة للشيعة ،كل هذا سيؤدي حتما إلى الصورة الأسطورية للعصر التأسيسي في المخيال الجماعي للمسلمين .

لقد استغل هذا المخيال و استعبد بطريقة إيديولوجية حسب أركون عند الحركات الإسلامية المعاصرة ،و أبرز نموذج على ذلك هو الثورة الإسلامية في إيران و هو الأمر الذي يقف عنده أركون مطولا ليبين فعالية دور المخيال في تجييش و تنوير الرأي العام في إيران ضد الشاه .إن الثورة الإيرانية تمثل بحق حسب أركون **النموذج المثالي لعمل المخيال** ، لقد أتيح لهذا النموذج ممثلا في الخميني و أتباعه أن يمارس و بفعالية **عملية تجييش واسعة**

---

[1] مختار الفجاري،ص78.

كما لم تحدث قط من قبل، مستفيدا مما توفره وسائل الإعلام الحديثة من سرعة في إيصال المعلومة و تعميمها .

المطلب الثاني:"العوامل الاجتماعية و التاريخية المساعدة على انتشار المد الأصولي"

يشير أركون إلى بعض العوامل التي أدت إلى انتشـــار الأصـــولية كايـــديولوجيا في الأوساط الشعبية ،حيث أن البلدان المستقلة حديثا بعد أن حكمتها نخبة علمانية لم تحقـــق طموحات الطبقات الشعبية في هذه البلدان بل:" لم تحقق إلا دولة غريبة عن الشعب "[1] ، هذه الطبقات المتطلعة إلى العدالة الاجتماعية و إلى الحياة الكريمة خصوصا و هي لا تـــزال مأخوذة بالشعارات و الصور الحالمة التي رافقت مرحلة الثورة والتحرير.

يأتي الخطاب الأصولي في هذا السياق التاريخي و الاجتماعي ليقدم نفسه كبديل عن هذه الأنظمة، ليبيرالية أو اشتراكية أو غير ذلك من النظم المدعوة حديثة، يقول أركون في كتاب **الفكر الأصولي و استحالة التأصيل** : " هذا الخطاب الأصولي أراد تأسيس الهوية من جديد و إعادة الاعتبار لها بعد أن خانتها النخبة المعلمنة التي حكمت البلاد بعد الاستقلال بحسب زعمه ، إن سبب تشكل هذا الجيش الهائل من الأصوليين يعود إلى الطريقة الـــتي استخدمت بها وسائل الإعلام و المدرسة العامة من قبل الأنظمة العسكرية التي لا تمتلـــك أي ثقافة ديمقراطية "[2].

يعتبر أركون نظام التعليم في هذه البلدان من العوامل التي ساعدت على انتشار المد الأصولي و تجنيده لعدد كبير من أفراد الشعب سواء كانوا شبابا أم شيوخا ، يضاف إلى ذلك عامل آخر و هو عامل الهجرة الجماعية إلى المدن من طرف سكان الأرياف أو مـــا يعرف بالنزوح الريفي ، هذه الظاهرة التي رافقت السنوات الأولى للاستقلال حيث انتقل عدد هائل من أهالي الأرياف إلى ضواحي المدن و أقاموا في معظم الأحيان مدن الصفيح و القصدير ، هذه التجمعات التي تفتقد لأبسط متطلبات الحياة، يقول أركون :" كما ينبغي

---

[1] موسى بن اسماعيل:مشكلة الدولة الديمقراطية و المجتمع المدني في فكر برهان غليون،،أطروحة ماجستير في الفلسفة، إشراف إسماعيل زروخي ،جامعة منتوري قسنطينة1999،ص49.

[2] . محمد أركون: الفكر الاصولي و استحالة التأصيل،ص223

أن نذكر أيضا اقتلاع الفلاحين والبدو من جذورهم ،وهجمتهم على المدن لكي يشكلوا مدن الصفائح فيها أو حولها ، فقد تفككت أعرافهم و ثقافتهم التقليدية و انحلت لكي تفرز مخيالا احتماعيا شعبويا جبارا و هذا المخيال منقطع في آن معا عن النخبة الحضرية و عن الشهود الأنقياء و الحقيقيين على التراث الإسلامي"[1] .

لقد شكلت هذه الشرائح الواسعة من المجتمع دعامة سوسيولوجية ضخمة للتيار الإسلامي الأصولي –كما يدعوه أركون – هذه الشرائح التي يحركها المخيال الجماعي بشكل فعال ومباشر و هذا هو الشيء الذي قامت به الحركات الإسلامية السياسية .

إن المناخ الاحتماعي السائد و تدهور الظروف المعيشية لهذه الطبقات المسحوقة هو الأرضية المثالية لنمو كل أشكال الحركات الاحتجاجية إسلامية و غير إسلامية ، لقد تحركت هذه القاعدة السوسيولوجية بفعل العمل التعبوي الذي قام به الخطاب الأصولي عن طريق الوعود الحالمة بحياة أفضل تحت الشعار الكبير: " **الإسلام هو الحل** " .

إن الأزمات الاقتصادية و الاحتماعية كتراكم الديون الخارجية و مشكلة السكن وكذا المشاكل الاحتماعية الأخرى الناجمة عن البطالة كل هذه الأمور تمثل أرضية خصبة لنمو التيار الأصولي . هذا التيار الذي يحاول في كل مرة أن يطرح أجوبة عن هذه المشاكل و المسائل التي تظل عالقة دون أن تقدم الأنظمة القومية أو أنظمة ما بعد الاستقلال جوابا مقنعا لها يستوعب تساؤلات و انشغالات الطبقات المسحوقة والمضطهدة من الشعب .

إن النكسات العربية و الإسلامية المتتالية خصوصا في حربها مع إسرائيل نكسة 1948 و كذا حرب 1967 ،و عودة الدول الاستعمارية إلى احتلال جزء من الأراضي العربية كحرب الخليج مثلا، و احتلال العراق و أفغانستان ، هذه النكسات – برأي أركون– و برأي كثير من الباحثين تمثل عوامل قوية و داعمة للخطاب الأصولي و لآليته الدعائية في حربه ضد أنظمة ما بعد الاستقلال .

---

[1] المصدر السابق ،ص224.

يضاف إلى هذه العوامل عامل أساسي و مهم جدا في هذه المعادلة و هو عامل المشروعية المتعلقة بالحكام العرب و المسلمين . إن معظم هذه الأنظمة التي إن لم تصل إلى الحكم على ظهر دبابة فقد وصلت بانتخابات مزورة أي أنها فاقدة للشرعية الشعبية من جهة و غير قادرة على التبرير الديني لوجودها من جهة أخرى و هذا من خلال تبنيها النسبي للعلمانية بصورة أو بأخرى . يقترح أركون في هذا السياق إنشاء متخيل علماني جمهوري بدل المتخيل الديني للخروج من أزمة المشروعية و يرى أن " العقل الإسلامي المعاصر مطالب إذا أراد تحديث نفسه بأن يفرض المتخيل العلماني و الجمهوري بديلا للمتخيل الدّيني"[1] لقد وقع هذا الأمر للمسيحية حيث استبدلت ذروة السيادة التي كانت لدى الكنيسة بذروة سيادة عليا أخرى مصدرها الشعب تتجلى في حق الانتخاب العام ، إن تأسيس الديمقراطية و الجمهورية و الحريات في البلدان الإسلامية على أساس حق الانتخاب العام هو الضمانة الأولى لشرعية هذه الأنظمة التي لن تحتاج في هذه الحالة لمباركة المشيخات الدينية، و لن تكون في موقع ضعف إزاء التيارات الإسلامية التي ترميها باللاشرعية ، هكذا يتصور أركون الحل بالنسبة لهذه الأنظمة في مواجهة المد الأصولي متأثرا كعادته بالثورة الفرنسية و بالتجربة العلمانية المرافقة لهذه الثورة بالذات .

هذا بالنسبة إلى مشكلة الأصولية داخل البلدان الإسلامية و لكن الأصولية ظاهرة عالمية لذلك نجد أركون في السياق الإسلامي يؤكد على دراسة بعض النصوص المؤسسة لنظرة المسلمين و تعاملهم مع الآخر ، هكذا ينخرط أركون في دراسة و إعادة قراءة سورة التوبة و بالأخص ما يصطلح عليه بآية السيف و هي قول الله عز و جل :" فَإِذَا انْسَلَخَ الأَشْهُرُ الحُرُمُ فاقْتُلُوا المُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاة فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ"[2] يحاول أركون إذا إعادة قراءة هذه الآية التي تمثل برأيه " ذروة العنف الموظف في خدمة حقوق الله، والله ذاته يقدم نفسه هنا كحليف أعظم للجماعة المختارة"[3]هكذا

---

[1] مختار الفجاري،ص165.

[2] التوبة ، الآية 5.

[3] . محمد أركون: القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص56.

يحاول أركون قراءة هذه الآية قراءة تاريخية، وكذا موضعتها في سياقها الاجتماعي والثقافي التي وردت فيه .

كما يحاول تفنيد الرأي الإسلامي الشائع الذي يفهم حسبه الآية بحرفيتها مما يتولد عنه استعمال العنف ضد الآخر لترسيخ " حقوق الله " فيقول :" ينبغي علينا أن نقوم بدراسة تاريخية دقيقة للمضامين المعنوية و الأنتروبولوجية للآيات المذكورة ، و ذلك قبل أن نفكر بتفحص المسألة اللاهوتية أو المعضلة اللاهوتية ، و هي على كل حال ، لا تهم إلا إرادة الحركيين الأصوليين المعلنة في تطبيق هذه الآيات ذاتها على سياقنا الأخلاقي والقانوني و السياسي الحديث "[1].إن قراءة أركون لهذه الآية تهدف إلى قطع الطريق أمام كل قراءة حرفية لها تكرس عنف المسلمين ضد الطوائف الأخرى .

المبحث الرابع : نزعة الأنسنة و حقوق الإنسان في الإسلام

المطلب الأول: نزعة الأنسنة في الثقافة الإسلامية

يلح أركون في أغلب كتاباته على موضوع الأنسنة في الثقافة الإسلامية حيث كان قد تقدم بأطروحة لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون الفرنسية تحت عنوان (**نزعة الأنسنة في الفكر العربي** – جيل مسكويه و التوحيدي–)، يتساءل أركون في هذا الكتاب عن سبب ازدهار نزعة الأنسنة في القرن الرابع الهجري و انقراضها في واقعنا المعاصر و يحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال هذا الكتاب فيقول في مقدمته :" ما هو سبب ازدهار النزعة الإنسانية خلال العصر الكلاسيكي ثم انقراضها بعد ذلك من ساحة المجتمعات الإسلامية و العربية ما هو هذا القدر التراجيدي الذي أصابها فجعلها تختفي وتموت ؟ "[2] .يحاول أركون الإجابة عن هذا السؤال من خلال دراسته لكل من مسكويه والتوحيدي حيث درس كتاب (**تهذيب الأخلاق**) و كتاب (**الهوامل والشوامل**) لمسكويه الذي ألفه ردا على أسئلة أبي حيان التوحيدي ، يؤكد أركون على نزعة الأنسنة التي بلغت أوجها في القرن الرابع الهجري من خلال المواضيع ذات الصبغة

---

[1] المصدر السابق،ص57.

[2] . محمد أركون: نزعة الانسنة في الفكر العربي:جيل مسكويه و التوحيدي، ترجمة هاشم صالح،دار الساقي،بيروت،ط2،2006،ص10.

الإنسانية التي عالجتها مؤلفات هذه الفترة متخذا مؤلفات مسكويه و التوحيدي كنموذج ،حيث نجد مواضيع من مثل : " الأخلاق " و " النفس " إنها محاولة تأسيس لعلم الأخلاق على أساس إنساني و ليس على أساس ديني ، هذا ما يحاول أركون التأكيد عليه حيث يلح دائما على نزعة الأنسنة في مقابل النظرة أو النزعة الأرثوذكسية التي سادت وتغلبت في معظم فترات التاريخ الإسلامي .

يعرض أركون أيضا لنفس الموضوع في كتابه (**معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**) وهو يحاول التأكيد في كل مرة على هذه الحقبة المضيئة في فلسفة " الإنسان " التي شهدتها الثقافة الإسلامية في القرن الرابع الهجري . فهو يلح دائما و بشكل متواصل على أهمية هذه المرحلة من تاريخ الإسلام كمرجعية يمكن أن يحتذى بها لتأسيس "أنسنة " في السياق الإسلامي في مقابل الطغيان الكبيرة للنظرة اللاهوتية الاقصائية والمركزية في الأديان عموما ،وفي السياق الإسلامي كما يعالجه أركون، فيقول : " إن الفكر الإسلامي يمتلك في مساره الطويل مرجعيات فكرية رائعة و عظيمة ،كما يمتلك الثروات و الإمكانيات البشرية الضرورية التي تمكنه من المساهمة منذ الآن فصاعدا في البحث الكوني عن فلسفة إنسانية جديدة"[1] إنه يدعو إلى فلسفة إنسانية جديدة غير تلك الموجودة في الغرب ، كما يدعو إلى تأسيسها قرآنيا لا غربيا، لأن الأنسنة حسبه تقتضي تفكيك بنية المقدس فالقرآن جاء من أجل الإنسان و عالج موضوع الإنسان من هنا ينبغي أن نؤسس لهذه الفلسفة إسلاميا لأن التأسيس الغربي للأنسنة هو تأسيس ناقص فهو لم يفكك بنية المقدس بشكل كامل، بل حلت مكانها مقدسات جديدة تتمثل بالعلمانية النضالية وبالوضعية المنطقية و المركزية الأوربية القائمة على أساس عرقي لا على أساس معرفي .

يقول **مختار الفجاري** : " أركون لا يقف عند حدود مكتسبات الثورة الفرنسية في تأسيس مبحث الإنسان بل يسعى إلى تحقيق الاناسة العصرية التي تنقد الحداثة الغربية, أنها الحداثة الإسلامية العصرية الأصيلة ذات الأبعاد المتعددة وذات العقلانية المنفتحة على كل قوى التفكير والإبداع وذات الجذور القرآنية الاناسة غير التقديسية ولذلك يعيب أركون

---

[1] . محمد أركون: معارك من أجل الانسنة في السياقات الاسلامية،ص318.

على الحداثة الغربية عموما والثورة الفرنسية على وجه الخصوص أنها لم تفكك نهائيا بنيـــة المقدس بل أعادت إنتاجه في شكل جديد"[1] .

إن المعرفة ستتركز على الإنسان و على قيمه و حقوقه بعد أن اســـتولت النظـــرة اللاهوتية على النص المقدس و قرأتها قراءة لا تراعي الجانب الإنساني فيه ، من أجل ذلك يجب القيام بقراءة نقدية تاريخية للنص المقدس مستعينين بما توفره لنا علـــوم الاناســـة " الأنتروبولوجيا " والايثنولوجيا وعلم الأديان المقارن من أجل موضعه الـــنص الـــديني في سياق أنساني عام، هذه هي الحلول التي يقترحها أركون للدخول في الحداثة وتأسيســـها إسلاميا .

إن هذه الدعوى التي يطلقها أركون من شأنها أن تخدم جميع التراثيات الدينية وليس الإسلام فحسب ، إذ أن التأسيس لقراءة علمية تاريخية للنصوص الدينية المختلفة و التركيز على الجوانب المتعلقة بالإنسان كانسان داخل هذه النصوص من شأنها أن يقضي علـــى النظرة المركزية وبالتالي الاقصائية لدى كل طائفة دينية، وهذا من شأنه أن يحـــد علـــى الصعيد العملي من التوترات والصراعات القائمة بالأساس على أساس مذهبي وعرقي، هذا ما يدعو إليه العقلاء في كل دين وفي كل طائفة ،فمن شأن هذه الدعوة أن تقضي علـــى كل أشكال التمركز العرقي ونزعة التفوق والتمييز العنصري التي ضيعت التاريخ الإنساني عموما ولا تزال تلقي بظلالها على واقعنا المعاصر.

المطلب الثاني: "حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية"

احتل موضوع حقوق الإنسان موقعا مهما في خطاب أركون من حيث نقده للعقل الإسلامي ونظرة هذا العقل لموضوع حقوق الإنسان، حيث يعتبر أن الخطـــاب الـــذي يطرحه العقل الإسلامي المعاصر عن حقوق الإنسان في الإسلام خطابا تبجيلي ومـــدحي وليس خطابا مؤسسا على رؤية علمية تتخذ النصوص المقدسة كمرجع لهـــذه الحقـــوق. فالعقل الإسلامي يكتفي ببعض الشعارات في هذا المجال ، هذه الشعارات الـــتي تبقـــى في

---

[1] مختار المحاري،ص160..

بمجملها عامة من مثل : أن الإسلام أعطى حقوق المرأة وقاوم العادات الجاهلية التي كانت تصل حتى إلى حد الوأد ،وأنه ساوى بين الرجال والنساء وقرر أن النساء شقائق الرجال إلى غير ذلك من الشعارات التي لا تنحوا منحى علميا تأسيسيا وتأصيليا يقول أركون في كتابه : **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني** متحدثا عن الحرج الذي تسببه " آية السيف" السابقة الذكر لأولئك الذين يدافعون عن فكرة حقوق الإنسان في الإسلام بشكل تبجيلي :"كما و نفهم سر الانزعاج الذي تسببه لأولئك المسلمين الليبراليين الذين يعتنقون المفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان والحرية الدينية والتسامح وحرية التفكير والتفحص النقدي، فإما أنهم يطبقونها بحرفيتها أو على حرفيتها في كل زمان ومكان من أجل تعزيز فكرة الجهاد بصفته الجهد المبذول من أجل الحرب العادلة والمطهرة وهي حرب تشن من أجل حلول عهد الحقيقة الموحى بها واتساعها وانتشارها أي: الحقيقة الأبدية الخالدة المقدسة، وإما أنهم يحاولون التحايل عليها أو التخفيف منها وجعلها نسبية عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى أكثر مسالمة ،تحبيذا للكلام التبجيلي عن حقوق الإنسان في القرآن"[1] هكذا يلح أركون على الطابع التبجيلي فيما يخص الخطاب الإسلامي المعاصر عن حقوق الإنسان.

يدعو محمد أركون إلى الخروج من السياج الدوغمائي المغلق، أي من التفكير الدوغمائي المرتبط بالأرثوذوكسيات المختلفة- التي تنفي كل واحدة الأخرى بل وتعمل على محاربتها والتضييق عليها- إلى التفكير بشكل إنساني منفتح على مصالح الإنسان وحياته و آلامه و آماله و حقوقه المشروعة في العيش والحرية والمساواة، يقول متحدثا عن علم الأنتروبولوجيا: " فهو الذي يخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغمائي المغلق إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير، أي على مستوى مصالح الإنسان أي إنسان كان، وفي كل مكان، كما أن العلم الأنتروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة، ثم تفضيل السلم على العنف، والمعرفة المنيرة على الجهل المؤسس والمؤسساتي ،وإذا ما تم الإجماع الكامل على هذا التوجه المعرفي فلا بد أن نعيد النظر في جميع العقائد والسنن الدينية عن

---

[1] . محمد أركون: القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص56.

طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامة والخطاب النبوي الخاص بأهل الكتاب من القصص"[1]، إن حلول هذا الخطاب الأنتروبولوجي محل الخطاب الديني التقليدي عن الإنسان في تلويناته الدينية المختلفة من كفار وأهل كتاب ومؤمنين وغير مؤمنين هو ضرورة معرفية ملحة للدخول في الحداثة، حداثة الإنسان وحقوق الإنسان.

يرى أركون أن الخطاب الديني التقليدي كان قد شكل أرضية تبريرية لكل الصراعات المذهبية والحروب الدينية التي انتهكت فيها كل حقوق الإنسان باسم الدين وباسم الدفاع عن الدين الحق. إن هذا الخطاب يؤسس لأرضية إنسانية مشتركة قائمة على تراث الأديان التوحيدية الذي يحوي البذور الأولى لحقوق الإنسان، إن المصدر الإلهي لهذه الحقوق يجعل منها غير قابلة للتلاعب من طرف هذه الجهة أو تلك ،فهي بهذا المنظور أكبر من المصالح الضيقة المتعلقة بإرادة القوة و السيطرة لمختلف الدول والمجموعات .

لقد فشلت الحداثة الغربية وعقل الأنوار الأوربي في التأسيس لهذه النظرة الإنسانية التي تحد من الحروب والصراعات، من هنا ينبغي على الخطاب الإسلامي أن يؤسس قرآنيا وإسلاميا لهذه النظرة.

يبدو في هذا الفصل بوضوح تعسف أركون في تركيب التجربة الإسلامية على التجربة الغربية المسيحية وإلحاقها بها بكل حيثياتها التاريخية و العقدية رغم التباين الواضح بين التجربتين، لا وجود في الحالة الإسلامية لكنيسة متحالفة مع الإقطاع ولا لكتاب مقدس تشكل في التاريخ وتعرض للبتر و الحذف و الإلغاء.

---

[1] المصدر السابق،ص 6.

خاتمة

الخاتمة:

بعد هذه الجولة في فكر محمد أركون و نقده للعقل السياسي الاسلامي نخلص الى النتائج التالية:

- من الناحية المنهجية: يعتمد محمد أركون في نقده للعقل الاسلامي على ما يسميه بالاسلاميات التطبيقية و هو منهج استوحاه من عالم الأنثروبولوجيا روجيه باستيد من خلال كتابه " الأنثروبولوجيا التطبيقية" Anthropologie " Roger Bastide appliquée" و هو منهج في دراسة التراث الاسلامي يختلف عن المناهج التقليدية الاسلامية التي يعتمدها علماء الاسلام و فقهاؤه و كذلك يختلف عن ما يسميه أركون الاسلاميات الكلاسيكية أو الاستشراق في تناولهم لما قدمه العقل الاسلامي في شتى صنوف المعرفة و هو منهج قائم على تعدد الاختصاصات حيث يستعمل اخر ما توصلت اليه علوم الانسان كالأنثروبولوجيا و علم النفس و علم الاجتماع و غيرها و يوظفها في دراسة التراث الاسلامي بمختلف فروعه من فقه و حديث و طب و علم الفلك و الأدب و غيرها.

ان ما يميز الاسلاميات التطبيقية أيضا عن علم الاستشراق هي أنها لا تعتمد فقط على العلوم المكتوبة و الموثقة و انما تعتمد على الاداب الشفوية أيضا و على الأدبيات غير الرسمية أو المدعوة بالبدعوية مثل تراث اخوان الصفا و الفرق الأخرى.

كما أن الاسلاميات التطبيقية تهتم بدراسة المعيش "la vaicu" و ليس فقط النصوص المكتوبة من التراث حيث تهتم بطريقة اللباس و الأعراف و العادات و التقاليد المختلفة للجماعات البشرية التي تنتمي للمجتمع الاسلامي معتمدة في ذلك على المكتسبات المعرفية التي حققها علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا في دراستها لمختلف الجوانب المتعلقة بالانسان، انها لا تبحث عن تجليات العقل الاسلامي من خلال الثقافة العالمة المكتوبة و الفصيحة و انما تبحث عنها أيضا في الثقافة الشعبية و العادات و التقاليد المتجذرة في الذاكرة الجماعية لمختلف الشعوب الاسلامية العربية و غير العربية.

ان الاسلاميات التطبيقية التي يدعو اليها أركون تختلف عن الاستشراق لأنها لا تعتمد على "تاريخ الأفكار الخطي" الذي يعتبر الأفكار و كأنها كائنات و جواهر متعالية لا تخضع لأي مشروطية تاريخية بل تعتبر الأفكار و المعرفة أمور تخضع للتاريخية مشروطة باكراهات السياسة و الصراعات الجتماعية أي أنها تنظر الى الأفكار على أنها نتاج تفاعل مستمر بين مختلف الفاعلين الاحتماعيين فكل معرفة مشروطة بالظروف التاريخية التي أنتجت فيها.

- ان الاسلاميات التطبيقية تتجاوز الحقيقة المستوحاة من لغة النص المكتوب أو الوثيقة التاريخية و تحاول التموضع داخل العصر الذي أنتجت فيه هذه الوثيقة لمعرفة الظروف و كذلك نظام الفكر أو " الأبستيمي" السائد في تلك الفترة و الذي تخضع له كل العلوم المنتجة في ذلك العصر.
- من الناحية الاجرائية نخلص الى ما يلي:
- ان مفهوم العقل عند محمد أركون ليس هو نفسه مفهوم العقل عند الفلاسفة المسلمين أو اليونانيين انه ليس جوهرا متعاليا لا يخضع لأي تاريخية و انما هو نتاج الظروف التي توطره سواء كانت احتماعية أو سياسية أو غير ذلك، فمهوم العقل أيضا له تاريخية عند أركون و ليس فقط المعرفة المنتجة من طرف هذا العقل.
- يرتبط مفهوم العقل أيضا عند أركون بالمنهج فأحيانا يتطابق مفهوم العقل عنده مع المنهج أو الاليات و الميكانيزمات التي يشتغل بها العقل و ينتج بها المعرفة.
- لقد درس محمد أركون العقل الاسلامي دراسة أركيولوحية ليكتشف أهم الروافد التي شكلته و خلص الى عدة عوامل ساهمت في تكوين هذا العقل و هي: معطى الوحي أو القران حيث يعتبر أكبر و أول عامل مؤثر و مساهم في تشكيل هذا العقل بالاضافة الى السنة و التراث التوحيدي للأديان السماوية التي يعتبرها ذات منشأ واحد و يستدل على ذلك بالتناص الموجود بين النصوص المقدسة للأديان التوحيدية الثلاثة.
- كما يركز أركون أيضا على عامل المخيال أو "l'imaginaire" و كذلك حضور الأسطورة في تشكيل العقل الإسلامي كما يعتبر الخطاب القرآني خطاب أسطوري بامتياز .

- يعتبر أركون العقل الإسلامي عقلا دوغمائيا منغلقا على ذاته و مقصيا للآخر كما أنه يصفه بأنه عقل أرثوذكسي أي أنه يدعي امتلاك الحقيقة في حين يصم العقول المخالفة بالخطأ و الضلال .
- يعتبر أركون أن السلطات السياسية المتوالية على الحكم في تاريخ الإسلام استغلت الأرثوذكسيات أو المذاهب العقدية للتكريس حكمها و اضفاء الشرعية عليه كما أن هذه الأرثوذكسيات استفادت من دعم السلطات السياسية لها في قمع المذاهب المخالفة مما شكل نوعا من التحالف بين السلطة السياسية و السلطة الدينية و بالتالي فالأرذوكسية السنية مثلا حققت هذاالإنتشار السوسيولوجي الواسع لأنها تمثل اديولوجيا السلطات الحاكمة في التاريخ الإسلامي .
- يعتبر أركون أيضا أن أزمة المشروعية هي أكبر أزمة واجهت النظرية السياسية الإسلامية و أن الدراسات و الكتابات المهتمة بأدبيات السياسية الشرعية اهتمت بالتبرير للوضع القائم أكثر من اهتمامها بتقرير ما ينبغي أن يكون و يستدل على ذلك باقرار هذه الأدبيات لأمور مثل بيعة المتغلب و جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل .
- يدين محمد أركون الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر أو ما يسميه بالأصولية و يعتبر أنها تستمد مصداقيتها من عدم الشرعية الشعبية للسلطات و الأنظمة المعاصرة في الدول الإسلامية و كذلك من الأوضاع الإجتماعية المزرية لمختلف طبقات الشعب نظرا لنقص مشاريع التنمية من صحة و تعليم و سكن و يدلل على ذلك بأن معظم منتسبي هذه الجماعات هم من الطبقات الشعبية المسحوقة التي تغذيها الخطابات الأسطورية لهذه الحركات .
- ينتقد أركون العلمانية الغربية و يعتبها علمانية نضالية ،كما يرجع عداء العلمانية الغربية للدين إلى الظروف التاريخية التي نشأت فيها هذه العلمانية حيث أنها جاءت في سياق تاريخي محدد كانت فيه الكنيسة تبرر السلطات السياسية في أوروبا و تضفي الشرعية على استبدادها فولد هذا حساسية العلمانية الغربية اتجاه الدين .

- يدعو محمد أركون الى علمانية منفتحة اتجاه الديانات و المعتقدات الشعبية كما يدعو الى الإهتمام بالجانب الأسطوري لما لهذا الجانب من أهمية في تكوين المعرفة الإنسانية اضافة الى الجانب التاريخي و الفلسفي .
- يرى أركون أن هناك نزعة انسانية ظهرت في القرن الرابع الهجري و تبلورت من خلال كل من أبي حيان التوحيدي و مسكويه و هو ما أفرد له دراسة من خلال رسالته للدكتوراه تحت عنوان "نزعة الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري " و لكن هذه النزعة سرعان ما تراجعت لتفسح المجال للعقل الأرثوذكسي الدوغمائي المغلق على ذاته ليشكل في السياق الإسلامي ما يسميه أركون بالسياج الدوغمائي المغلق الذي يحدد ما يسمح التفكير فيه وما لا يسمح التفكير فيه .

كما نخلص من خلال هذه الدراسة الى الملاحظات النقدية التالية :

- ان اعتماد محمد أركون على المناهج الغربية في دراسة التراث الإسلامي و نقده يؤدي الى عدة مزالق علمية من الناحية النظرية فهو اقتطاع لهذه المناهج عن سياقها الغربي الذي نشأت فيه و استعمالها في سياق عربي اسلامي غريب عن هذه المناهج بمعنى أننا نتحفظ على جدوى هذه المناهج في السياق الإسلامي و صلاحيتها للتطبيق على مستوى نقد التراث العربي و الإسلامي .
- ان هذه المناهج مرتبطة بالحالة الغربية من ناحية المنشأ و التطور و التأصيل بمعنى أن لهذه المناهج ما يبررها في الحالة الغربية و ليس في الحالة الإسلامية و لذلك فاننا عند تطبيقنا هذه المناهج سنخرج الى نتائج غير واقعية و غير صحيحة على مستوى البحث العلمي التاريخي فعندما يتحدث أركون مثلا عن تحالف المؤسسة الدينية مع السلطة الحاكمة فاننا نجد أنفسنا بازاء اوروبا في القرون الوسطى حيث تحالفت الكنيسة مع الإقطاع و ليس بازاء الحالة الإسلامية حيث نجد معظم العلماء المسلمين قد عاشوا بمعزل عن التحالف مع السلطات السياسية بل قد وصل الأمر بعالم كالعز بن عبد السلام الى بيع أمراء المماليك على اعتبار أنهم عبيد لا تجتمع فيهم شروط الامامة .
- ان استعمال عدة مناهج في البحث العلمي في آن واحد يؤدي الى الوقوع في التناقض لأن هذه المناهج لها أصول و مسلمات تنطلق منها و هذه الأصول و المسلمات تختلف و

تتناقض من منهج الى آخر و هذا ما يوقع بدوره في التناقض في المرحلة الإجرائية أي عند تطبيق هذه المناهج .

- ان أركون انتقائي في تعامله مع التراث فمثلا عند حديثه عن التحول من الشفوي الى المكتوب يذكر أن العقل الإسلامي ظل عقلا شفهيا حتى وهو يكتب و يدون العلوم بمعنى أنه يكتب بلا استراتجية مسبقة للكتابة و يستدل على ذلك برص الأخبار بعضها الى بعض في كتب التاريخ و السيرة مثل : سيرة ابن هشام و تاريخ الطبري و لكنه يهمل نماذج أخرى كانت تكتب باستراتجية مسبقة بل و تؤصل لما تكتب و هذاما نجده عند ابن خلدون مثلا، ابن خلدون الذي لا يذكره أركون في هذا السياق لكي لا يشوش على نفسه ولا ينقض أطروحته القائلة بأن الكتابة لم تؤثر على العقل الإسلامي بل بقي عقلا شفهيا مؤسطرا .
- ان وضع القرآن على نفس المستوى من الثبوت و المصداقية مع الكتب المقدسة الأخرى هو أمر غير علمي و غير تاريخي فهذا الكتاب الذي لم يختلف على حرف منه كل الطوائف الإسلامية على اختلافها و تقاتلها دليل وحدته و صحته و ثبوته من لدن محمد صلى الله عليه وسلم و الى اليوم ثم ان طريقة ثبوت القرآن ليست هي القراءات المتواترة فحسب و انما القرآن يحمل دليل صحته و اعجازه من خلال المنهجية المعرفية التي يحملها و الموجودة فيه انه منظومة معرفية متكاملة و منسجمة و كما يقول القرآن " ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ".

ان القول أن المؤسسة الدينية قد حددت ما ينبغي التفكير يه و ما لا ينبغي هو قول مجانب للصواب في الحالة الإسلامية فمثلا نجد أن واصل بن عطاء المعتزلي كان له حلقة في نفس المسجد الذي يدرس فيه الحسن البصري و هذا من أدل الأمور على وجود هامش كبير من الحرية الفكرية في الإسلام

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر و المراجع

القران الكريم.

الحديث النبوي.

أ/ المصادر:

1/ محمد أركون: تاريخية الفكر العربي و الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت ط03-.1998

2/ محمد أركون: الفكر الاسلامي نقد واجتهاد ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت ط01- 1990.

3/ محمد أركون: نحو تقييم و استلهام جديدين للفكر الاسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29- .1979

4/ محمد أركون: من فيصل الفرقة الى فصل المقال: أين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟ دار الساقي بيروت ط01- .1993

5/ محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث الى نقد الخطاب الديني، دار الطليعة بيروت ط02- 2005.

6/ محمد أركون: الاسلام أوروبا و الغرب، رهانات المعنى و ارادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح دار الساقي، بيروت ط01-.1995

7/ محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الاسلام اليوم؟ ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة بيروت ط03- .2004

8/ محمد أركون: نافذة على الاسلام، ترجمة صالح الجهيم، دار عطية بيروت ط 02- .1987

9/ محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ترجمة هاشم صالح دار الساقي بيروت ط 01-.1999

10/ محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه و التوحيدي ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ط02-2006.

11/ محمد أركون: العلمنة و الدين، بحوث اجتماعية، دار الساقي، بيروت ط01-.1990

12/ محمد أركون: الاسلام الأخلاق و السياسة، ترجمة هاشم صالح منشورات اليونيسكو بالتعاون مع المركز الانمائي القومي، بيروت ط01-.1990

13/محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السياقات الاسلامية، ترجمة هاشم صالح دار الساقي، بيروت ط01-2001.

14/ محمد أركون: الفكر الاسلامي قراءة علمية، مركز الانماء القومي، بيروت ط02-1996.

ب/ المراجع:

15/ الباقلاني(أبو بكر): تمهيدا لأوائل و تلخيصات دلائل، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة مكتب الثقافة، بيروت ط03-.1987

16/ برهان غليون: اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية و التبعية، المركز الثقافي العربي، بيروت .2004

17/ تركي علي الربيع: الاسلام و ملحمة الخلق و الأسطورة، المركز الثقافي العربي ط01-1992.

18/التفتازاني: شرح المقاصد، عالم الكتب، بيروت ط02-.1998

19/ ابن تيمية (تقي الدين): السياسة الشرعية في اصلاح الراعي و الرعية، وزارة الشؤون الاسلامية و الأوقاف و الدعوة و الارشاد، المملكة العربية السعودية، ط01-1418.

20/ الجابري: التراث و الحداثة، دراسات و مناقشات المركز الثقافي العربي، المغرب ط01-1991.

21/ الجابري: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي ،بيروت.ط1987،3.

22/ الجابري: بنية العقل العربي،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،.1986

23/ الجاحظ: البيان و التبيين، مكتبة الهلال، بيروت .1988

24/ الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و أولاده، القاهرة مصر ط02-.1996

25/ ابن جني (أبو الفتح): الخصائص، تحقيق عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت 2008.

26/ الجويني (أبو عبد الملك بن عبدالله): التلخيص في أصول الفقه، تحقيق عبد الله النبالي و بشير أحمد العمري، دار البشائر الاسلامية بيروت .1996

27/ الجويني: الارشاد على قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت 1995.

28/الجويني:غياث الأمم في التياث الظلم،تحقيق خليل عمران المنصور،دار الكتب العلمية،بيروت،1997.

29/جيل دولوز: نيتشه و الفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت .1993

30/حسن حنفي، محمد عابد الجاري: حوار المشرق و المغرب، دار رؤية للنشر و التوزيع القاهرة ط01-.2004

31/ابن خلدون: مقدمة العلامة ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب و البربر من عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر، بيروت ط 01-.2003

32/ خليل أحمد جميل:العقل في الاسلام، دار الطليعة بيروت 1992.

33/ الزركشي:البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت .2007

34/ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة و الطبيعة، دار العرب للبستاني،القاهرة ط02-1989.

35/ شوقي ضيف: الفن و مذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، مصر .1965

36/ طه عبد الرحمان: العمل الديني و تجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت.

37/ عبد الله العروي: السنة و الاصلاح، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء .2008

38/ عبد الله العروي: العرب و الفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء .1998

39/ عبد الله العروي: مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء .2008

40/عبد الله العروي: مفهوم العقل: مقالة في المفارقات، المركز الثقافي العربي بيروت ط01-1986.

41/ علي جريشة: الاتجاهات الفكرية المعاصرة، دار الوفاء للطباعة و النشر، المنصورة، مصر ط01-.1986

42/ علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت ط01-.1993

43 / علي حرب :الممنوع و الممتنع،نقد الذات المفكرة،المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء،ط2، .2000

44/ عبد المجيد الشرفي: تنزيل القران و تأويله، مواقف كلاسيكية و افاق جديدة، تعريب حسناء التوايتي في مجلة الحياة الثقافية العدد 56.

45/ عبد المجيد الشرفي: في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، تونس .1980

46/ عبد المجيد النجار:المهدي بن تومرت،دار الغرب الإسلامي، مصر ،ط1، .1983

47/ الغزالي (أبو حامد): الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت ط01-1998.

48/ الغزالي (أبو حامد): معيار العلم في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت ط01-.1990

49/ الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد): رسالة في العقل، دار المشرق، بيروت .1983

50/ فاروق المجذوب: لغات التعبير دار ميمنة للطباعة و النشر، بيروت .1994

51/ فراس السواح: مغامرة العقل الأول: دراسة في الأسطورة: سورية و بلاد الرافدين، دار علاء الدين، دمشق ط03-2002/ .

52/أبو القاسم حاج حمد:العالمية الإسلامية الثانية:جدلية الغيب و الطبيعة و الانسان،دار ابن حزم للنشر و التوزيع،بيروت،1996

53/ أبو القاسم حاج حمد:منهجية القرآن المعرفية:أسلمة فلسفة العلوم الطبيعية و الإنسانية ،دار الهادي،بيروت،ط2003،1.

53/ الماوردي: الأحكام السلطانية، مطبعة الوطن، مصر ط01-1298هـ

54/ محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الاسلامية، دار الشروق بيروت ط08-2006.

55/ محمد قطب: مذاهب فكرية معاصرة، دار الشروق بيروت ط02-.1987

56/ محمد عمارة:العرب و التحدي،دار الشروق للنشر و التوزيع مصر،1991،

57/ محمد عمارة:الدولة الإسلامية بين العلمانية و السلطة الدينية، دار الشروق للنشر و التوزيع2007،مصر.
58/ محمد عمارة:التراث في ضوء العقل،دار الوحدة ،بيروت،1980.
59/ محمد عمارة :مسلمون ثوار،دار الشروق،مصر،ط3، 1988.
60/ مختار الفجاري: نقد العقل الاسلامي عند أركون، دار البيعة، ط01-2005.
61/ مطاع صفدي: استراتيجية التسمية، مركز الانماء القومي، بيروت .1986
62/ مالك بن نبي: الظاهرة القرانية، ترجمة عبد الصابور شاهين، دار الفكر بيروت ط03-1968.
63/ نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء بيروت .1990
64/وول ديورانت: قصة الحضارة، الادارة العربية في جامعة الدول العربية، ترجمة بدران مطابع الدجوي، القاهرة.
65/ الزواوي بغورة:ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر،دار الطليعة،بيروت،ط1،2001.

ب/ المعاجم :

66/ ابن منظور: لسان العرب، دار صادر بيروت ط01-1990.
الفيروز ابادي: القاموس المحيط، دار أحياء التراث العربي، بيروت ط01-1997
67/ ابن فارس (أبو الحسين أحمد): معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر بيروت .1979
68/ الجوهري (أبو نصر اسماعيل): الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)، دار الكتب العلمية، بيروت 1999.

ب/ الرسائل الجامعية :

69/ إسماعيل زروخي:الدولة في الفكر النهضوي العربي خلال القرن التاسع عشر،أطروحة لنيل درجة دكتوراه دولة في الفلسفة،جامعة منتوري قسنطينة.1996.

70/ أحمد بن شيخة:الفكر السياسي العربي المعاصر من خلال العقل السياسي العربي للجابري، بحث مقدم لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة،جامعة منتوري قسنطينة،2006.

71/ عبد الله بوقرن:الهوية في الفكر الجزائري الحديث،بحث مقدم لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة،جامعة منتوري قسنطينة،1999.

72/ عبد الغني بن علي:النزعة النقدية في الفكر الغربي المعاصر:محمد أركون نموذجا، بحث مقدم لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة،جامعة الجزائر،.2006

73/ موسى بن اسماعيل:مشكلة الدولة الديمقراطية و المجتمع المدني في فكر برهان غليون، بحث مقدم لنيل شهادة ماجستير في الفلسفة،جامعة منتوري قسنطينة،1999.

الفهرس

المطلب الثاني : مفهوم العقل إصطلاحا 22
المبحث الثاني : روافد العقل الإسلامي عند محمد أركون 22
المطلب الأول : القرآن الكريم : 28
المطلب الثاني : السنة أو التراث الحي 30
المطلب الثالث : التراث التوحيدي : 32
المطلب الرابع : دور المخيال الديني و الجانب الميثي الأسطوري 34
المبحث الثالث : خصائص العقل الإسلامي 38
المطلب الأول : الأصل الإلهي للعقل 38
المطلب الثاني : الدوغمائية 40
المطلب الثالث : مديونية المعنى 41
الفصل الثالث : جدلية السلطة والمعرفة 43
المبحث الأول :علاقة السلطة بالمعرفة 44
المطلب الأول : السلطة و اللغة 44
المطلب الثاني : في جدلية السلطة والمعرفة 45
المبحث الثاني : الانتقال من الشفوي إلى المكتوب في التاريخ الإسلامي 46
المطلب الأول : تدوين القرآن 47
المطلب الثاني: تدوين السنة أو الحديث 51
المطلب الثالث: تدوين السيرة 52
المطلب الرابع : ظاهرة التهميش في التراث الإسلامي 55
المبحث الثالث : انعكاسات التحول من الشفوي إلى المكتوب على العقل الإسلامي 56

المطلب الأول:الكتابة والتقديس 56
المطلب الثاني:العنف و التقديس 62
المطلب الثالث : التحالف بين المكتوب و السلطة الرسمية 63
المبحث الرابع: نشوء الأرثوذكسيات و الرعاية الرسمية 66
المبحث الخامس: تجربة ابن تومرت وتجليات الحس العملي 71
الفصل الرابع: الإسلام و العلمنةً أزمة المشروعية و انبثاق الأصوليةً 74
المبحث الأول : أزمة المشروعية في الثقافة الإسلامية 75
المطلب الأول: تعريف الإمامة في أدبيات السياسة الشرعية 75
المطلب الثاني : السيادة العليا و السلطات السياسية في الإسلام . 80
المبحث الثاني : جدلية الروحي و الزمني 85
المطلب الأول : مفهوم العلمنة 85
المطلب الثاني : الروحي و الزمني في خطاب أركون 93
المبحث الثالث : السياسة و الدين بين الأصولية و العلمانية 95
المطلب الأول: الخلفيات التراثية للأصولية 95
المطلب الثاني: العوامل التاريخية و الاجتماعية التي ساعدت على انتشار المد الأصولي 101
المبحث الرابع: نزعة الأنسنة و حقوق الإنسان في الإسلام 104
المطلب الأول : نزعة الأنسنة في الثقافة الإسلامية 104
المطلب الثاني : حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية 106
الخاتمة : 110

قائمة المصادر و المراجع : 106

الفهرست: 123