الجمهوريّة الجزائريـة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية كلية: أصول الدين

–قسنطينـة– قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

رقم التسجيل:..... تخصص: مقارنة الأديان

الرقم التسلسلي:.....

جدلية السلطة والمعرفة في مقاربة أركون للعقل العربي الإسلامي

–دراسة تحليلية نقدية–

أطروحة مقدّمة لنيل درجة دكتوراه علوم في العقيدة

تخصص: الفلسفة الإسلامية

إعداد الطالبة: **إشراف الأستاذ الدكتور:**

عبد اللطيف علاقي **سهيل سعيود**

أعضاء لجنة المناقشة :

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
د.زبيدة الطيب	أستاذ محاضر أ	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر
أ.د سهيل سعيود	أستاذ	مشرفا ومناقشا	جامعة الأمير عبد القادر
د.نورة رجاتي	أستاذ محاضر أ	عضوا	جامعة الأمير عبد القادر
أ.دمرزوق العمري	أستاذ	عضوا	جامعة الحاج لخضر باتنة 1
أ.د اسماعيل زروخي	أستاذ	عضوا	جامعةعبد الحميد مهري قسنطينة 2
أ.د عبد الرزاق بلعقروز	أستاذ	عضوا	جامعة محمد لمين دباغين سطيف2

السنة الجامعية: 1440–1441هـ/2019–2020م

الجمهوريـــّة الجزائريـــــة الدّيمقراطيّـــة الشّعبيّـــــة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية — كلية: أصول الدين

–قسنطينـــــة– — قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

رقم التسجيل:..... تخصص: الفلسفة الإسلامية

الرقم التسلسلي:.....

جدلية السلطة والمعرفة في مقاربة أركون للعقل العربي الإسلامي

–دراسة تحليلية نقدية–

أطروحة مقدّمة لنيل درجة دكتوراه علوم في العقيدة

تخصص: الفلسفة الإسلامية

إعداد الطالب: — إشراف الأستاذ الدكتور:

عبد اللطيف علاقي — سهيل سعيود

أعضـــــاء لجنـــة المنـــاقشة:

الاسم واللقب	الرتبـــة	الصفـــة	الجامعة الأصلية
		رئيسا	
أ.د سهيل سعيود	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومناقشا	جامعة الأمير عبد القادر
		عضوا	
		عضوا	
		عضوا	
		عضوا	

السنة الجامعية: 1440–1441هـ/2019–2020م

بسم الله الرحمن الرحيم

"يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا"

(النساء: 59)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إهـــــداء

إلى من ربياني صغيرا

روح والدي...

والدتي الكريمة

إلى أسرتي الصغيرة وقرة عيني "هبة وتميم"

إلى كل أصدقائي الذين صادفتهم ذات يوم في رحلة الحياة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكـــــر وعــرفان

أحمد في البداية الله العلي القدير أن وفقني لإنجاز هذا العمل وأمدني بكامل الصحة والعافية لإتمامه

بعدها أتقدم بخالص الشكر والتقدير لأستاذي المشرف الأستاذ الدكتور سهيل سعيود على ملاحظاته القيمة بخصوص الرسالة، وكذا الأستاذ سعيد عليوان مشرفي السابق على ما تحمله خلال إشرافه على هذه المذكرة وصبره طيلة السنوات الماضية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

منذ استيقظ العرب والمسلمون على وقع أقدام الغزاة الأوربيين أيام حملة نابليون على مصر، وهالهم

حجم التفاوت الحضاري بينهم وبين هؤلاء الغزاة، وبعد أن استوعبوا ولو نسبيا صدمة اللقاء الأول، بدأت النخبة العربية تفكر في السبيل الأمثل لتجاوز هذا التفاوت واللحاق بالركب الحضاري.

لقد كان هذا الآخر الأوربي هو المرآة التي رأى فيها العرب أنفسهم، وكانت من الجلاء حيث أمكنهم أن يدركوا مدى تخلفهم الحضاري والمعرفي. في هذه اللحظة التاريخية الحاسمة في تاريخنا العربي والإسلامي بدأ ما سمي بالنهضة العربية، وبرزت أسماء كثيرة شكلت رموز هذه النهضة، مثل رفاعة الطهطاوي (1801- 1873)، وسلامة موسى (1887- 1953) وجمال الدين الأفغاني (1838- 1897) ومحمد عبده (1849- 1905) وغيرهم كثير.

وان اتفقت غاية هؤلاء المفكرين المتمثلة في النهوض بالواقع العربي واللحاق بركب الحضارة وتجاوز التخلف المريع على المستوى المادي والمعرفي، فإن رؤيتهم لأسباب هذا التخلف وطرق النهوض كانت مختلفة إن لم نقل متضاربة. ففي حين يرى فريق من هؤلاء المفكرين أن سبب هذا التخلف هو الانقطاع عن منجزات التراث، وبالتالي فإن طريق النهوض يمر حتما عبر إعادة الصلة به استكشافا وتحقيقا واستلهاما، يرى الفريق الآخر في هذا التراث بالذات سببا للكبوة الحضارية وعائقا كبيرا في سبيل النهضة، وبالتالي فإنه يدعو للقطع مع التراث بكل ما فيه، ومجاراة المثال الأوربي حذو القذة بالقذة، لكي يتحقق الإقلاع الحضاري المنشود. وبين هذين التيارين الأساسيين من تيارات النهضة العربية نجد عدة مشاريع فكرية تقترب قليلا أو كثيرا من هذا التيار أو ذاك.

دون الانجرار إلى أحكام نهائية بخصوص فشل مشروع النهضة العربية أو نجاحه، يمكننا فقط أن نؤكد على أن المثقفين العرب في معركتهم النهضوية قد جربوا عدة طرق لتدارك الفوات الحضاري بينهم وبين الغرب، فمن محاولة إحياء التراث وتحيينه للرد على تساؤلات العصر وإشكالاته، إلى القطع مع هذا التراث والتنكر له وتبني إيديولوجيات مختلفة كالقومية والاشتراكية والليبرالية، أو الدعوة إلى مذاهب علمية وفلسفية بعينها، كالوجودية والوضعية والتطورية وغيرها.

وبعد النكسة العربية وهزيمة 1967 أمام إسرائيل وفشل مشاريع الدولة القومية، برزت إلى السطح ما يعرف بمشاريع العقلانية النقدية، وقد اتخذت عدة صيغ، مثل نقد العقل العربي للمغربي عابد الجابري، أو

نقد العقل الإسلامي للجزائري محمد أركون أو غيرها.

لقد اختصت هذه المشاريع بنقد الأسس المعرفية المكونة للعقل العربي والإسلامي، واستهدفت الكشف عن بناه العميقة وطريقة إنتاجه للمعنى وآليات اشتغاله عبر تتبع مقولاته ومسلماته الضمنية، والكشف عن خلفياته المعرفية.

فلم تكتف هذه المشاريع بنقد منتجات هذا العقل وتبيان قيمتها المعرفية ومدى صلاحيتها بالقياس إلى معارف العصر، بل حاولت الكشف عن الأسس والمنطلقات التي تحكم هذا العقل وتشرطه وترسم حدوده، لقد استهدفت الكشف عن نظام الفكر الذي يحكم هذه المنتجات العقلية، وحاولت أن تبين المشروطية التاريخية والنفسية والاجتماعية لهذا العقل.

ولعل من أهم مشاريع العقلانية النقدية هو مشروع محمد أركون في نقد العقل الإسلامي، لأنه برأي كثير من الباحثين والنقاد الأكثر جذرية من بين هذه المشاريع، بتركيزه على الطابع الديني للعقل العربي، فهو مشروط بمسلماته الدينية أكثر من مشروطيته اللغوية.

فعلى غرار ما فعله ميشال فوكو في السياق الغربي، من الكشف عن نظام الفكر الشغال في تاريخ الثقافة الغربية، قام محمد أركون باستقصاء مماثل في الثقافة العربية الإسلامية، من أجل أن يحدد ما يسميه فوكو بالإيبستمي وهو نظام الفكر الذي يخترق كل المعارف والعلوم في فترة تاريخية معينة في شكل مسلمات ضمنية.

فمشروع محمد أركون في نقد العقل الإسلامي هو مشروع إبستيمولوجي بالأساس، وعندما نقول إبستيمولوجي أي أنه يختص بدراسة أسس تشكل المعرفة في السياق الإسلامي وشروطها وإمكاناتها وحدودها وقطائعها وتحقيبها الزمني إلى غير ذلك.

وفيما يخص هذه الأطروحة فإنها لا تعنى بدراسة مشروع محمد أركون في نقد العقل الإسلامي في كليته، وإنما تحاول تتبع إحدى الإشكاليات الأساسية الحاضرة بشكل طاغي في مدونة هذا الأخير، وهي إشكالية العلاقة بين السلطة والمعرفة في السياق الإسلامي، وما يستتبع هذه العلاقة من مفاهيم ومقولات، كالعلمانية وعلاقة الروحي بالزمني، وكل تمفصلات هذه العلاقة من خلال المثال الإسلامي

دائما.

فالمتتبع لفكر محمد أركون وإنتاجه، يمكنه أن يلحظ بيسر هوسه الشديد بالكشف عن الوشائج الخفية بين السياسي والديني، بين المعرفي والسلطوي في الإسلام، تأسيا على ما يبدو بأطروحة ميشال فوكو في السياق الغربي.

إذ يكتسي البحث في العلاقة بين السلطة والمعرفة في الإسلام أهمية بالغة خاصة من منظور مفكر متشبع حتى النخاع بأطروحات الفكر الغربي ومقولاته، ومروج لمذاهبه وأدواته، لكي يتسنى لنا مقاربة الموضوع من وجهة نظر مغايرة لما تعودنا طرحه في ثقافتنا العربية الإسلامية حول هذا الموضوع بالذات.

كما تزداد أهمية الموضوع وراهنيته بالنظر للمرحلة التاريخية التي نعيشها والتي شهدت وتشهد جدلا واسعا حول حضور الدين في السياسة، ودوره في تحديد شكل الدولة وأنماط الحكم والصعود الهائل لخطاب إسلامي يدعو إلى الربط المباشر والصارم بين الدولة والدين وتيار مقابل يدعو إلى قطع كل صلة للدولة بالدين.

ويمكن حصر أسباب اختيارنا للموضوع إلى أسباب ذاتية تتعلق بميولاتنا الشخصية لدراسة المسائل المتعلقة بالروابط بين الدين والدولة خاصة من وجهة نظر مفكر إشكالي كمحمد أركون، بين من يعتبره مفكرا فذا ومجددا في مجال الفكر الإسلامي، وبين من يصنفه في خانة المفكرين المستلبين والمهووسين بترديد مقولات الغرب ولو على حساب الانتماءات العقدية والدينية.

أما الأسباب الموضوعية فتتعلق بأهمية تخصيص دراسة تحليلية نقدية حول الجانب السياسي في أعمال أركون ونقده للعقل السياسي الإسلامي، خاصة مع غياب دراسات متخصصة في الموضوع، وكذا أهمية تقديم رؤية مختلفة وطرحا مغايرا لما يتم تداوله عن علاقة السلطة بالمعرفة والدين بالسياسة في الإسلام، والاستفادة من منجزات العقل الغربي في ذات السياق. وليس هناك من هو أصدق تمثيلا لمقولات الفكر الغربي ومناهجه من محمد أركون الذي كثيرا ما بشر بفتوحات هذا الفكر خاصة في مجال علوم الإنسان والمجتمع، والذي طالما دعا إلى الانفتاح على منجزات هذه العلوم وطفراتها المعرفية خاصة في النصف الثاني من القرن الماضي، حيث لا يخلو كتاب من كتبه ولا مقالة من مقولاته من دعوة صريحة أو ضمنية

للاستفادة من آخر ما توصلت إليه علوم الإنسان والمجتمع في الغرب، كالألسنيات والأنثروبولوجيا، علم النفس التاريخي وعلم اجتماع المعرفة وتاريخ الأديان وغيرها من العلوم والتخصصات، وكذا الدعوة إلى تطبيقها لا فقط على مدونتنا التراثية من فقه وأصول وتاريخ وعلم كلام وغيرها من منجزات الأسلاف، بل أيضا على نصوصنا المؤسسة من قرآن وسنة.

إننا نبتغي من وراء هذه الأطروحة البحث في رؤية محمد أركون للصلات البينة والخفية بين السلطة والمعرفة في الإسلام والكشف عن حدود هذه الرؤية وصلاحيتها المعرفية وصدقيتها التاريخية، وعليه فإن الإشكالية المركزية التي تشغل هذا البحث هي: كيف تتمفصل العلاقة بين المعرفي والسلطوي في الإسلام من منظور محمد أركون؟! وما مدى مطابقة رؤية محمد أركون لحقيقة هذه العلاقة؟! ويتفرع عن هذه الإشكالية الرئيسية عدة إشكاليات فرعية مثل: ما علاقة الروحي والزمني في الإسلام، كيف أسس محمد أركون للعلمانية في الفضاء الإسلامي وما مدى مشروعية الدولة الخليفية في الإسلام، كيف تتمظهر علاقة السلطة بالمعرفة من خلال تحولات الثقافة في السياقات الإسلامية.

للإجابة عن هذه الإشكالية قسمنا البحث إلى مقدمة وخاتمة ومدخل وأربعة فصول، حيث قمنا في المدخل بتوضيح بعض المفاهيم والمصطلحات المتعلقة بالموضوع، حيث تطرقنا لمفهوم الجدل لغويا واصطلاحيا وتتبعنا تطوره في السياق الغربي والإسلامي وكذا من منظور محمد أركون، وكذلك فعلنا مع مفاهيم ومصطلحات أخرى كالسلطة والمعرفة والعقل، وذلك باعتبار هذه المفاهيم مركزية وذات أهمية بالغة بالنسبة لهذا البحث.

أما في الفصل الأول الذي جاء بعنوان: محمد أركون المرجعية والمنهج فقد قمنا بتتبع المرجعية الفكرية والخلفية المعرفية التي يصدر عنها محمد أركون ومشروعه في نقد العقل الإسلامي، فحاولنا أن نبين الروافد الغربية في فكره والتي أثرت في مجمل رؤيته لقضايا العقل والتراث في السياقات الإسلامية، وبينا تنوع هذه المرجعية من الاستشراق الكلاسيكي إلى مدرسة الحوليات إلى علماء الألسنيات والأنثروبولوجيا وصولا إلى مفكري ما بعد البنيوية كميشال فوكو وجاك دريدا، كما حاولنا أن نبين المرجعية الفكرية العربية والإسلامية لمحمد أركون من خلال شخصيات تراثية أو مدارس كلامية أشاد بها في ثنايا كتبه، مثل مدرسة المعتزلة أو مفكري الأنسنة في القرن الرابع الهجري كأبي حيان التوحيدي

ومسكويه، أو مفكر عقلاني كابن رشد، وتبين لنا الخلفية الإيديولوجية لاستخدام أركون لهذه الرموز التراثية، وأنه لا تعدو أن تكون متكآت إسلامية لبعض الآراء والأفكار التي يريد أن يمررها للمتلقي العربي والمسلم، وأنه في حقيقة الأمر يعدها كلها خاضعة للحدود الفكرية للقرون الوسطى، وأنه يجب علينا ألا نبالغ في حداثتها، وبالتالي فهي ليست مراجع فكرية يبني عليها مشروعه النقدي حيث تؤسس له معرفيا وتؤطره بحدودها كما هو الحال بالنسبة للمرجعية الغربية.

كما خصصنا مبحثا للحديث عن منهجية محمد أركون التي يسميها "الإسلاميات التطبيقية" وبينا سياق هذه المنهجية ومغايرتها فيما يدعي لمنهجية الاستشراق التقليدي أو الإسلاميات الكلاسيكية من جهة وللقراءات التراثية من جهة أخرى، وحاولنا أن نتبين صدقية هذا الادعاء وحدود منهجية الإسلاميات التطبيقية ومستويات القراءة التي تقدمها للنص الديني والإشكاليات التي تطرحها بوصفها منهجية متعددة الاختصاصات قائمة على التعدد المنهجي، وصعوبة تطبيق مثل هذه المنهجية نظرا لانبناء هذه المناهج على مقولات فكرية متعارضة بل ومتناقضة في كثير من الأحيان.

أما الفصل الثاني فقد جاء بعنوان: الرهانات العقدية والسياسية لعصر التدوين، وقد حاولنا من خلال هذا الفصل تتبع العلاقة بين السلطة والمعرفة من خلال التركيز على مرحلة فارقة من تاريخ الثقافة الإسلامية وهي مرحلة التدوين أو عصر التدوين الذي تم فيه تدوين النصوص المؤسسة للإسلام من قرآن وحديث وكذا العلوم المتعلقة بهذين الأصلين كالفقه وأصوله وعلوم القرآن وغيرها، فتعرضنا لمفهوم العقل الكتابي والفروق البنيوية بينه وبين العقل الشفهي وموضعنا هذه المرحلة في إطارها التاريخي وبينا رؤية محمد أركون لهذه المرحلة وتصوره لطبيعة العلاقة بين السلطة والمعرفة خلالها،من نقده للرواية الرسمية لجمع المصحف إلى ربطه لتدوين الحديث النبوي بالصراعات الإيديولوجية للفئات الاجتماعية المتصارعة والمنقسمة إلى فرق ومذاهب كالسنة والشيعة والخوارج، كما بينا آثار هذه المرحلة على مستوى بنية العقل الإسلامي كما تصورها أركون دائما، من تغير على مستوى بنية المقدس ونشوء ما يسميه أركون بالأرثوذوكسيات الثلاث وانغلاق العقل داخل دوائر تأويلية حول النص المقدس.

كما بينا في المبحث الآخر العلاقة بين السيادة والسلطة في الإسلام، فتتبعنا مفهوم السيادة في الفكر الغربي منذ أن بلوره "جون بودان" لأول مرة، إلى إضافات فقهاء القانون الدستوري ومفكري الفلسفة

السياسية كجون جاك روسو إلى ارتدادات العولمة وتأثيرها على مفهوم السيادة، كما قمنا بتتبع مماثل للمفهوم في السياق الإسلامي وبينا حضوره من خلال المضمون وإن اختلفت اصطلاحات فقهاء المسلمين في التعبير عنه، وصولا إلى تحديد العلاقة بين السيادة والسلطة كما تصورها محمد أركون ومحاولته الدؤوبة للتأسيس للعلمانية إسلاميا من خلال تأكيده على حضورها ضمنيا في تجربة الدولة الخليفية في الإسلام وفقدانها للجانب التنظيري.

كما عرضنا لمحاولة أركون التأكيد على التماثل بين التجربتين التاريخيتين للمسيحية والإسلام في خلطها بين الروحي والزمني من خلال التذكير بممارسات الكنيسة في هذا المجال.

أما الفصل الثالث الذي جاء بعنوان: الأطر الاجتماعية للمعرفة في السياق الإسلامي وسوسيولوجيا النجاح والفشل، فقد تطرقنا فيه لمفهوم مفتاحي في دراسة أركون لتاريخ المعرفة في الإسلام وهو مفهوم الأطر الاجتماعية للمعرفة، والذي يعنى بالشروط التاريخية والاجتماعية لتطور المعارف أو ضمورها، وهو حقل مشترك بين الفلسفة في بعدها الإبستيمولوجي وبين علم الاجتماع، فمن خلال هذا المفهوم درس محمد أركون المعرفة في السياق الإسلامي وبين أسباب ازدهار العقلانية في العصر الكلاسيكي وخاصة القرن الرابع الهجري أيام تسلط البويهيين على الخلافة العباسية وأسباب ضمور العقلانية والأنسنة في ما يسمى عصر الانحطاط الذي يؤرخ له أركون في أحيان كثيرة بصعود السلاجقة وسيطرتهم على معظم بلاد الشرق الإسلامي.

كما عرضنا من خلال هذا الفصل للتحقيب الزمني للمعرفة كما تصوره محمد أركون، بدءا من العصر الكلاسيكي إلى عصر الانحطاط ثم عصر النهضة إلى يومنا هذا.كما بينا موقف أركون من أسباب تغلب خط الغزالي على خط ابن رشد في السياقات الإسلامية، ونجاح هذا الأخير في أوربا في ما عرف بالرشدية اللاتينية وفشله في البلدان الإسلامية التي لم تحتضن فكره، كل ذلك من خلال توظيفه لمفهوم الأطر الاجتماعية للمعرفة وقراءته لفشل العقلانية ونجاحها من منظور سوسيولوجي.

كما تعرضنا لفشل مشروع النهضة العربية وانبثاق الخطاب الأصولي حسب توصيف أركون دائما الذي حاول أن يعدد أسباب انتشار هذا النوع من الخطاب سواء التاريخية أو الاجتماعية أو تلك المتعلقة بنظم

التعليم.

أما الفصل الرابع فقد كان فصلا تضمن عودة نقدية على جملة ما عرضناه من آراء محمد أركون خلال الفصول السابقة، بدءا من المشروع بحد ذاته من حيث مرجعيته الفكرية وأدواته المنهجية حيث عرضنا للعلاقة الملتبسة بين الإسلاميات التطبيقية والاستشراق وكذا لجدوى الإسلاميات التطبيقية وحدودها، ثم تناولنا ومن منظور نقدي دائما علاقة السلطة بالسيادة من خلال نموذج عصر التدوين وحاولنا أن نبين مغالطات محمد أركون وانتقائيته فيما يخص هذه العلاقة، وفيما يسرده من آراء تخص قضية تشكل المصحف ومدونة الحديث، حيث يخلط عن قصد أو عن غير قصد بين الجمع والتدوين والتصنيف،كما فندنا ما يدعيه من تأصيل للعلمانية إسلاميا من خلال تجربة الدولة الخليفية.

ثم تناولنا مدى اتساق أفكار أركون فيما يخص التحقيب الإبستيمولوجي الذي تبناه للمعرفة في الإسلام متوسلا بمفهوم الأطر الاجتماعية للمعرفة، وحاولنا أن نبين تضارب آراء الرجل سواء في تحقيبه الزمني للمعرفة أو في أحكامه المتعلقة بالملابسات التاريخية والاجتماعية لازدهار العقلانية أو ضمورها، كما هو الحال في التأريخ لعصر الازدهار وربطه بدولة البويهيين وإنزالهم منزلة الدولة المنفتحة مذهبيا والمشجعة على التعددية العقلية وعلى المعرفة الإنسية، على الرغم من أن وقائع التاريخ تحكم بعكس ذلك كما هو مثبت في أمهات الكتب التاريخية.

كما بينا في هذا الفصل مزاجية محمد أركون في حكمه سواء على المذاهب العقدية أو المدارس الفكرية أو حتى على الأعلام والمفكرين، فتارة يرفعهم إلى ذروة الإبداع الفكري والتحرر العقلي وتارة يجعلهم أسيري المنظومة الفكرية للقرون الوسطى.

أما الخاتمة فقد جاءت في صورة نتائج لمجمل ما توصلنا إليه خلال هذا البحث

وقد توخينا في كل ذلك أسلوبا يترع إلى الموضوعية والحيادية، متجنبا موقفين اعتياديين من محمد أركون، الموقف الأول يحاول أن يرفع الرجل إلى مصاف العصمة العلمية والتفرد العقلي، ويجعله أيقونة للتجديد وللفكر الحر ويرسمه رائدا أولا للنهضة العقلية والفكرية في العصر الحديث، والموقف الثاني يبخس الرجل حقه ويجعله مجرد مردد لمقولات الفكر الغربي وسائر في فلكه دون تمحيص أو نقد، وينسى

مواقف الرجل من نزعة المركزية الغربية وإشادته في كثير من الأحيان بمراحل مضيئة في ثقافتنا الإسلامية، ويذهب هذا الخط إلى حد التشكيك في دين الرجل وانتمائه القومي.

أما عن المنهج المتبع خلال الدراسة فقد اعتمدنا وبخاصة في الفصول الثلاثة الأولى منهجا تحليليا لمجمل آراء أركون وأحكامه بخصوص علاقة السلطة بالمعرفة في الإسلام، إضافة إلى المنهج التاريخي حيث تتبعنا تاريخيا تطور مفهوم السيادة وعلاقته بالسلطة منذ اللحظة النبوية، مع تجنب إبداء أي آراء نقدية إلا فيما ندر.

أما المنهج النقدي فقد استعنا به في الفصل الأخير من البحث، حيث عرضنا لمرجعية محمد أركون ومنهجيته وكذا لآرائه حول علاقة السلطة بالمعرفة وتجليات السيادة في السياق الإسلامي وعلاقتها بالسلطات الزمنية –بالنقاش والنقد–

وقد استشرنا في ذلك مجمل ما كتبه أركون وترجمه تلميذه هاشم صالح بإشراف من محمد أركون شخصيا، وكذا بعض المصادر باللغة الأجنبية، كما استفدنا من بعض الدراسات التي تناولت مشروع محمد أركون بالتحليل والنقد وبخاصة ماكتبه مختار الفجاري في كتابه: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، أو ما كتبه محمد المزوغي من خلال كتابيه: العقل بين الوحي والتاريخ، أو نقد الاستشراق المحور أركون /صالح، كما استفدنا من بعض الدراسات المتخصصة في فكره، مثل رسالة الدكتور فارح مسرحي حول المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، أو ما كتبه الدكتور مصطفى كيحل حول الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون.

ولا يتسع المقام هنا لذكر كل المراجع التي استشارها البحث، ولكننا عرضنا لأهم هذه المراجع وألصقها بالبحث، وإضافة إلى المراجع المتخصصة في فكر أركون، استفدنا من بعض المراجع المتعلقة بالمفاهيم ذات الصلة بالموضوع مثل كتاب جورج غورفيتش "الأطر الاجتماعية للمعرفة" وكتاب فرانسوا دوس "التاريخ المفتت" الذي خصصه لتاريخ مدرسة الحوليات.

وقد واجهتنا كأي باحث بعض الصعوبات المتعلقة خاصة بالترسانة المفاهيمية والمنهجية التي يوظفها محمد أركون في دراسته للتراث الإسلامي، حيث لا تخلو صفحة من صفحات كتبه أو مقالاته من عدة

إحالات إلى مفاهيم ومراجع أجنبية تمثل آخر ما توصلت إليه علوم الإنسان والمجتمع في الغرب من فتوحات معرفية ونظريات مختلفة في الألسنيات وعلم النفس وعلم الاجتماع والأديان المقارنة والأنثروبولوجيا التطبيقية وغيرها، فلا بد من الإحاطة ولو جزئيا بمضامين هذه الاصطلاحات وحيثياتها ودلالاتها، وهذا من أكثر الصعوبات التي واجهتنا خلال البحث.

وفي الأخير نرجو أن نكون قد أسهمنا في إلقاء الضوء ولو بشكل نسبي على هذا الموضوع المهم المتعلق بالعلاقة بين السلطة والمعرفة في السياقات الإسلامية من منظور محمد أركون، وأن نكون قد تجاوزنا المطبات الأيديولوجية والمحاكمات الفكرية والآراء المبنية على الترجيح والطعن في النوايا، والله من وراء القصد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مدخل مفاهيمي

المبحث الأول: مفهوم الجدل

المطلب الأول: الجدل لغة

المطلب الثاني: الجدل اصطلاحا

المطلب الثالث: الجدل في السياق الغربي

المبحث الثاني: مفهوم العقل

المطلب الأول: العقل لغة

المطلب الثاني: العقل اصطلاحا

المبحث الثالث: مفهوم السلطة

المطلب الأول: السلطة لغة

المطلب الثاني: السلطة في الاصطلاح

المبحث الرابع: مفهوم المعرفة

المطلب الأول: المعرفة لغة

المطلب الثاني: المعرفة اصطلاحا

المطلب الثالث: مشكلة المعيار في المعرفة

المطلب الرابع: المعرفة عند محمد أركون

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: مفهوم الجدل

سنحاول في هذا المبحث الوقوف على مفهوم الجدل سواء من الناحية اللغوية أو من الناحية الاصطلاحية متتبعين تطور هذا المفهوم في السياقين الغربي والعربي على السواء

المطلب الأول: الجدل لغة

يأخذ الجدل في اللغة العربية عدة معان ففي لسان العرب لابن منظور نجد في مادة " جدل ":

« الجدْل شدة الفتل، وجدلت الحبل أو أجدله جدلا إذا شددت فتله وفتلته فتلا محكما » [1]، وقال « الجدل: الصرع. وجدله جدلا وجدّله فانجدل وتجدّل: صرعه على الجدالة وهو مجدول » [2]، والجدالة هي الأرض، وقال أيضا: « وساق مجدولة وجدلاء: حسنة الطيّ وساعد أجدل كذلك » [3].

و في معجم مقاييس اللغة لابن فارس نجد الآتي: « الجيم والدال واللام أصل واحد وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام » [4]. مما سبق نجد أن الجدل في اللغة يأتي على عدة معان، أما المعنى الأول فهو: الشدّة والقوة، وقد مر بنا أن الأرض سميت جدالة لشدتها وصلابتها، ويقال أيضا غلام جادل إذا كان قوي العضلات مفتولها.

أما المعنى الثاني فهو الاحكام والاسترسال في سلاسة ومنه سميت ضفائر المرأة بالجدائل.

أما المعنى الثالث فهو الخصومة واللّدد فيها ومنها قوله تعالى: « وتنذر به قوما لدّا » [5]، وهو الجدل بالباطل، وجادله أي خاصمه، ورجل جدِل إذا كان قويا في الخصومة وهنا يحتمل أيضا معنى الصراع.

نستخلص مما سبق أن الجدل في اللغة دائر على المعاني سالفة الذكر وهو الاحكام والاسترسال وكذا الشدة والقوة، ثم نجد معنى الخصومة والصراع، وسنحاول في العنوان الموالي تتبع المعنى الاصطلاحي للجدل.

المطلب الثاني: الجدل اصطلاحا

---

[1] – ابن منظور، **أبو الفضل**: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج 11، ص 103.

[2] – المرجع نفسه، ص 104.

[3] – المرجع نفسه، ص 104.

[4] – ابن فارس، أبو الحسن أحمد: **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر بيروت 1979، ج 1، ص 433.

[5] – مريم: الآية 98.

أخذ الجدل في الاصطلاح الإسلامي معان متقاربة وإن اختلفت عبارات علماء الإسلام في تحديده إلا أنها في الأخير تبدو متفقة إلى حد كبير.

يقول الامام الجويني معرفا " الجدل ": « هو إظهار المتنازعين مقتضى نظرهما على التدافع والتنافي بالعبارة أو ما يقوم مقامهما من الإشارة والدلالة »[1] وقد ساق هذا التعريف بعد أن ناقش عدة تعريفات أخرى.

أما الجرجاني فيقول عن الجدل: « دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه وهو الخصومة في الحقيقة » [2].

أما الراغب الأصفهاني فيعرفه على أنه: « المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة وأصله من جدلت الحبل أي أحكمت فتله » [3].

تبدو التعريفات الاصطلاحية لعلماء المسلمين متقاربة كما أسلفنا وتدور معظمها حول اعتبار الجدل خصومة كلامية يعتمد فيها كل خصم على إظهار حجته وإبطال حجة خصمه، كما تتجلّى المناسبة بين المعاني اللغوية وبين المعاني الاصطلاحية فيما يلي:

أما المعنى الأول الذي هو الاسترسال والإحكام فنجد أن هذه الصفة يجب أن تتوفر في الحجج والبراهين التي يسوقها الخصم لإظهار قوله وإبطال قول صاحبه بحيث يجب أن تكون محكمة ومسترسلة لكي تعضده في خصومته.

أما المعنى الثاني الذي هو الشدة والقوة فينصرف أيضا إلى الدليل والبرهان الذي يسوقه المجادل فينبغي أن يكون قويا ليفحم به خصمه.

أما المعنى الثالث الذي هو شدة الخصومة والتنازع والصراع بين المتخاصمين فهذا ما نجده في أغلب المنازعات والمناظرات التي يقصد بها إظهار قول ودفع آخر بالحجج والبراهين العقلية والنقلية حيث يتجلى الصراع في أشد صوره بين المتخاصمين أو المتنازعين.

إضافة إلى ما سبق ذكره فقد أشار علماء الإسلام إلى أن الجدل منه محمود ومنه مذموم، فأما المحمود فهو ما أريد به إظهار الحق والذب عن الدعوة، ومنه قوله تعالى: « وجادلهم بالتي هي أحسن » [4].

و أما الجدل المذموم فهو الذي يراد به إحقاق باطل أو إبطال حق، والجدل لأجل الجدل والمعاندة في

---

[1] – أبو المعالي الجويني: **الكافية في الجدل**، تحقيق فوقية حسين محمود، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة 1979، ص 21.

[2] – علي بن محمد الجرجاني: **التعريفات**، مكتبة لبنان، بيروت 1985، ص 78.

[3] – الراغب الأصفهاني: **المفردات**، تحقيق محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، د. ط.د ت. ص 89.

[4] – النحل: الآية 125.

قبول الدليل وإليه ينصرف قوله تعالى: « وكان الإنسان أكثر شيء جدلا » [1].

كما أن أغلب علماء المسلمين على أن المناظرة والجدال والجدل بمعنى واحد، يقول إمام الحرمين بهذا الصدد: « ولا فرق بين المناظرة والجدال والمجادلة والجدل في عرف العلماء بالأصول والفروع » [2].

و لكن هذا لا يمنع من وجود تفريق بين المناظرة والجدل على اعتبار لغوي صرف لأن: « الجدل في اللغة مشتق من غير ما اشتق منه النظر » [3].

المطلب الثالث: الجدل في السياق الغربي

بعد أن تعرضنا لمفهوم الجدل من الناحية اللغوية والاصطلاحية يبدو أنه من الضروري تناول مفهوم الجدل في السياق الغربي والذي يظهر أكثر إلحاحا نظرا لأن محمد أركون بخلفيته المعرفية والمنهجية الغربية قد استعمل هذا المصطلح كما هو مبلور في الفكر الغربي أكثر من استعماله كما هو متداول في السياق العربي الإسلامي.

يُرجع أكثر من يتحدث عن الجدل في السياق الغربي بدايات الجدل الأولى إلى الفيلسوف اليوناني " زينون الايلي " حيث كان الجدل عنده يقوم على المفارقات، كمفارقة " السهم الطائر "، ومفارقة " السباق بين أخيل والسلحفاة "، لقد استفزت مفارقات زينون الايلي العقل اليوناني فبين ناقد لها ومعتدّ بها نشأت أولى بذور الجدل في الفكر اليوناني وبهذا يعتبر زينون هو المؤسس الفعلي والمنشئ لعلم الجدل [4].

لا تخفى سفسطائية زينون كما لا يخفى التطور الكبير الذي عرفه الجدل مع السفسطائيين وسقراط، فزمنهم هو زمن اتجاه الفلسفة اليونانية إلى مناهج الجدل يقول يوسف كرم عند حديثه عن أدوار الفلسفة اليونانية: « وقت السوفسطائيين وسقراط وبعض تلامذته يمتاز باتجاه الفكر إلى مناهج الجدل، وأصول الأخلاق وفيه وضعت الفلسفة العملية » [5].

لقد أصبح الجدل عند السفسطائيين لعبة عقلية تقوم على إثبات الفكرة ونقيضها حيث يتبارون في الساحات العامة فيكسبون إعجاب الناس وأموالهم، ورغم نفعية السفسطائيين إلا أنه لا يمكن إنكار اسهامهم في الدفع بعجلة الجدل وتطويره رغم أنهم واجهوا نقدا عنيفا من بقية الفلاسفة كسقراط

---

[1] – الكهف: الآية 53.

[2] – أبو المعالي الجويني:الكافية في الجدل م س، ص 19.

[3]. – الجويني: المرجع نفسه والصفحة

[4] – محمد فتحي عبد الله: **الجدل بين أرسطو وكانط**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 1995، ص 11.

[5] – يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مراجعة هلا أمون، دار القلم، بيروت، لبنان، ص 18.

وأفلاطون.

فمع سقراط يأخذ الجدل منحى آخر حيث قامت محاوراته على التهكم والتوليد إذ كان يصطنع الجهل مع محاوريه ويلزمهم من خلال أسئلته بلوازم تناقض أقوالهم الأولى ليولّد في الأخير آراءً على أنقاض آرائهم الأولى.

مع أفلاطون يغدو الجدل أكثر تطورا ونجد مفاهيم جديدة كالجدل الصاعد والجدل النازل، حيث أن الجدل الصاعد عنده هو الجدل الذي ينتقل من الجزئي إلى الكلي، من الوقائع الجزئية إلى الأنواع والأجناس. وأما الجدل النازل فينتقل مرة أخرى من المثل إلى الجزئيات لإثبات صدق القانون الكلي، فالجدل عند أفلاطون « منهج وعلم يجتاز جميع مراتب الوجود من أسفل إلى أعلى وبالعكس » [1].

أما أرسطو فقد انتقد الجدل كما هو قائم عند السفسطائيين واعتبر أنه لا يوصل إلى معرفة وأحكام يقينية على عكس القياس البرهاني الذي يوصلنا إلى اليقين والسبب في ذلك أن المقدمات التي يقوم عليها الجدل أو القياس الجدلي احتمالية، وشمل انتقاده أيضا جدل أفلاطون بما هو استقراء، مع أن الاستقراء أو " الجدل الصاعد " كما سماه أفلاطون ليس خاصا بأهل الجدل فقط بل هو منهج تتوسل به العلوم الطبيعية والتجريبية. يقول محمد فتحي عبد الله في كتابه " الجدل بين أرسطو وكانط ": « وقد قال أرسطو إنه استدلال منطقي أو مناقشة تستخدم مقدمات محتملة أو مقبولة فقط » [2].

في الفلسفة الغربية الحديثة يبلغ الجدل مداه مع هيغل حيث لم يعد الجدل مجرد طريقة للاستدلال العقلي فحسب كما هو الحال عند أرسطو وإنما يصبح منطقا لتفسير الوجود وحركة التاريخ وعمل الروح في الطبيعة.

يؤسس هيغل للمنطق الجدلي حيث ننتقل معه من الدعوة إلى نقيضها إلى التركيب بينهما، ومعنى ذلك أنه إذا افترضنا فكرة أو قضية فإننا بالضرورة سنطرح نقيضها بناءً على نقائض الدعوى الأولى وكذلك الشأن بالنسبة لنقيض الدعوى فنضطر منطقيا إلى التأليف بين الدعوى الأولى (Thèse) ونقيضها (Antithèse) في الشميلة أو التركيب (Synthèse).

لا تلبث هذه القضية المركبة أن تنتج نقيضها فتقوم بنفس المسار السابق فتنتج شميلة أخرى وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى الفكرة المطلقة.

ينبني الجدل عند هيغل على هذا التناقض الذي هو أساس التطور والحركة في التاريخ.

لقد أصبح للجدل الهيغلي منطقه الخاص، هو المنطق الجدلي، و لم تعد مقولات المنطق الأرسطي الصوري

---

[1] – المرجع السابق، ص 86.

[2] – محمد فتحي عبد الله: الجدل بين أرسطو وكانط م س، ص 11.

تسعف في فهم هذا المنطق ولذلك فقد أسهب هيجل في التأسيس لهذا المنطق، إن « هيجل ينظر إلى المنطق نظرة جديدة تخالف النظرة الأرسطية القديمة » [1] فهو لا يدرس صور المنطق وقواعده ولكنه يدرس مادته وهي الفكر الذي يدرسه في مراحله الثلاثة.

فيتضح « المنهج الجدلي عند هيجل من تقسيمه الفلسفة إلى ثلاثة أقسام رئيسية: أ- المنطق أو علم الفكرة الشاملة في ذاتها ولذاتها، ب- فلسفة الطبيعة أو علم الفكرة الشاملة في الآخر، جـ- فلسفة الروح أو عالم الفكرة وقد عادت من الآخر إلى نفسها » [2]، فهو يتتبعه أي الفكر في حالته الخالصة وفي مرحلة ثانية يدرسه وهو في حالة تخارج مع الطبيعة أو المادة الصلبة وفي القسم الثالث يدرس « الفكر نفسه حين يعود من الآخر إلى ذاته أي إلى حياته الروحية متحررا من عبودية الطبيعة » [3].

مع الماركسية يغدو الجدل المثالي جدلا ماديا ولكن ما الذي سيتغير في جوهر هذا المنطق.

في الواقع إننا نجد نفس مقولات الجدل الهيجلي مطبقة بطريقة مادية، أي أننا لا نجد جدلا ماديا له مقولاته المنفصلة عن الجدل المثالي لهيجل ولكننا نجد جدلا يقوم على أسبقية المادة على الفكر أو الروح وأن المادة هي التي تصنع الفكر وليس العكس.

هذا هو الفرق الأساسي والوحيد أما إذا رجعنا إلى جوهر مقولات المنطق الجدلي الهيغلي فإنها لا تتغير في الماركسية، فتصبح علاقات الإنتاج هي التي تضع الفكر والقيم ويغدو الانسان انعكاسا لهذه الضرورات المادية، على هذا النحو فقط يمكن أن نقول أن الجدل الماركسي هو قلب للجدل الهيغلي وإلا فإن المقولات الجدلية لم تتغير والماركسية لم تأت بجديد في هذا المضمار.

إن ماركسيا كبيرا مثل لينين يصرح أنه « يستحيل استحالة قاطعة أن نفهم رأس المال لكارل ماركس لا سيما الفصل الأول منه ما لم ندرس منطق هيجل دراسة عميقة ونفهمه بأكمله » [4].

يبدو أن الجدل بما هو صراع للأضداد ونفي النقائض لبعضها هو أقرب إلى الجدل المقصود بعنوان هذا البحث، فتجاذبات السلطة والمعرفة وتأثير الأولى في الثانية أو العكس والكشف عن تمفصلات هذا الصراع هو المقصود بقولنا: " جدل السلطة والمعرفة ". وهذا ما دعانا إلى بيان مفهوم هذا الجدل في اللغة والاصطلاح وكذا تتبع مفهومه وتاريخه في السياق الغربي الذي نراه ألصق بموضوع البحث لأن محمد أركون قد استعمله ووظفه بهذا المفهوم الغربي بالذات كعادته في تناول الإشكاليات المطروحة في السياق العربي الإسلامي انطلاقا من المفاهيم التي بلورها الفكر الغربي في مساره الطويل.

---

[1] – إمام عبد الفتاح إمام: **المنهج الجدلي عند هيغل**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 3، 2007، ص 19.

[2] – محمد فتحي عبد الله: الجدل بين أرسطو وكانط م س، ص 24.

[3] – المرجع نفسه والصفحة

[4] – إمام عبد الفتاح إمام: م س، ص 23.

المبحث الثاني: مفهوم العقل

سنحاول في هذا المبحث تتبع مفهوم العقل لغويا ثم اصطلاحيا وذلك في السياقين العربي والغربي على السواء ثم نتطرق إلى مفهوم العقل عند محمد أركون.

المطلب الأول: مفهوم العقل لغة

العقل في أصل اللغة المنع، يقول ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: « العين والقاف واللام أصل واحد من قاس، مطّرد يدل معظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة، من ذلك العقل: وهو الحابس عن ذميم القول والفعل » [1].

و يقال: أعطني عقولا أشربه، إذا طلب دواء يمسك بطنه [2].

و يقال كذلك: عقلت البعير أعقله، إذا منعه من الحركة وكذلك الحبل الذي تعقل به الناقة يقال له العقال والجمع عُقُل [3]، ومنه قوله عن القرآن الكريم: « لهو أشدّ تفصيا من الإبل في عقلها » وإنما يعقل البعير لحبسه ومنعه من الهرب والشرود والحركة.

و كذلك قوله في الحديث المشهور لصاحب الناقة: « إعقلها وتوكل » أي اربطها واجعل لها عقالا لتمنعها بذلك من الحركة، والحقيقة أن أقوال أئمة اللغة في معنى العقل كثيرة ومستفيضة بحيث يصعب حصر معاني مادة عقل ومشتقاتها، قال الزركشي في البحر المحيط: « العقل لغة المنع، ولهذا يمنع النفس من فعل ما تهواه » [4]، ثم قال: « قال ابن السمعاني: وكان بعض الأئمة يسميه أم العلم، وكثر الاختلاف فيه حتى قيل إن فيه ألف قول، وقال بعضهم:

سل الناس إن كانوا لديك أفاضلا عن العقل وانظر هل جواب يحصّل

وقد تكلم فيه أصناف الخلق من الفلاسفة والأطباء والمتكلمين والفقهاء، كل واحد بما يليق بصناعته » [5].

و تسمى الدية عقلا ومعقلة، فيقال القوم على معاقلهم الأولى، أي على ما كانوا يتعاقلون عليه في الجاهلية كذا يتعاقلون في الإسلام، ومنه حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام أنه: « كتب بين المهاجرين والأنصار أنهم على رباعتهم، يتعاقلون معاقلهم الأولى (أي على أمرهم الذي كانوا عليه)»[6]،

---

[1] – ابن فارس، أبو الحسن أحمد:**معجم مقاييس اللغة**، ج 4، ص 69.

[2] – الفيروز آبادي: **القاموس المحيط**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1997، مادة عقل، ص 928.

[3] – الجوهري، أبو نصر: **الصحاح**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ج 4، ص 1603.

[4] – الزركشي: **البحر المحيط في أصول الفقه**، الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الغردقة، ط 2، 1992، ج 1، ص 84.

[5] – المرجع السابق، ج 1، ص 84.

[6] – الفيروز آبادي: القاموس المحيط، ص 928.

وبالمجمل فإن كلمة عقل تعني الحبس والمنع أي حبس الإنسان عن فعل ما هو مذموم من القول والفعل.

المطلب الثاني: مفهوم العقل اصطلاحا

1 – عند مفكري الإسلام:

لقد تعددت أقوال المفكرين والفلاسفة المسلمين في العقل قديما وحديثا واختلفوا في ضبط مفهومه وتعيين حدّه، حيث نجد الشيخ الرئيس ابن سينا يذكر أن: « العقل اسم مشترك لمعاني عدة » [1] ثم يذكر ثلاثة معان للعقل ينسبها للجمهور وهي: صحة الفطرة الأولى في الإنسان، والمعنى الثاني وهو مكتسب عن طريق التجارب والخبرات وهي بمثابة مقدمات يستنبط بها الإنسان مصالحه وأغراضه، والثالث هو هيئة محمودة للإنسان في سمته وحركاته وسكناته أي تقرب من معنى الأدب الذي يتأدب به الإنسان، ثم يقول: « وهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق عليها الجمهور اسم العقل » [2]، ثم يذكر أن هناك ثمان معان أخرى تخص الحكماء أي الفلاسفة في معنى العقل.

فمنه معنى التصورات والتصديقات الموجودة في النفس بالفطرة، إضافة إلى العقل النظري والعقل العلمي، ثم يذكر أنواعا أخرى وتقسيمات للعقل النظري كالعقل الهيولاني وهي القوة المستعدة لقبول الماهيات مجردة عن المواد، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعّال [3]، ويظهر واضحا تأثر ابن سينا بالمعاني الأرسطية للعقل.

أما الغزالي فنجده يذكره في الحدود فيقول: « وأما العقل فهو اسم مشترك، تطلقه الجماهير والفلاسفة والمتكلمون على وجوه مختلفة لمعان مختلفة والمشترك لا يكون له حد جامع » [4] أي بما أنه مشترك لمعان عدة ويدخل في مجالات تداولية عدة للفلاسفة والمتكلمين ولجمهور الناس فإننا لا نستطيع أن نحدد تعريفا جامعا له.

و يذكر الغزالي جميع التعريفات التي ذكرها ابن سينا سواء عند الجمهور أو المعاني التي ذكرها عند الفلاسفة ويذكر أيضا أن المعنى الأول: « هو الذي ذكره أرسطو طاليس في كتاب البرهان وفرق بينه وبين العلم » [5] أي هو التصورات والتصديقات الحاصلة بالفطرة في مقابل العلم الذي يحصل بالتجارب والاكتساب ثم يذكر أن هذا هو المعنى المستعمل « الذي حدّ المتكلمون العقل به » [6].

---

[1] – ابن سينا: **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، دار العرب للبستاني، القاهرة، ط 2، ص 79.

[2]. – المرجع نفسه، والصفحة

[3] – المرجع نفسه، ص 80.

[4] – أبو حامد الغزالي: **معيار العلم في المنطق**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1990، ص 275.

[5] – المرجع السابق، ص 276.

[6] – المرجع نفسه، ص 277.

فالعقل بهذا الاعتبار هو العلوم الضرورية أو المبادئ القبلية التي بها يتم الادراك فهو إذا ليس قوة مدركة من قوى النفس هي بمثابة قوة غريزية يتم بها تعقل الأشياء بل هو أدوات نظرية لعملية التعقل.

أما التعريفات الأخرى فهي تعتبر العقل قوة من قوى النفس مثل ما مرّ معنا من التقسيمات التي ذكرها ابن سينا للعقل النظري ومثل ما نجده عند أبي نصر الفارابي الذي يقسم العقل إلى أربعة مراتب، العقل بالقوة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد، والعقل الفعال.

فالعقل بالقوة عنده: « نفس ما، أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدّة أو مستعدّة 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 إلى الفعل فيصبح عقلا بالفعل بعد أن كان عقلا بالقوة.

و هذا الذي هو عقل بالقوة هو ما يسميه ابن سينا العقل الهيولاني وهو الذي يصير عقلا بالفعل بعد أن يمر بمرحلة العقل بالملكة وهو استكمال لقوة العقل الهيولاني « حتى تصير قوة قريبة من الفعل » [2].

و أما العقل المستفاد فيقول الفارابي: « العقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صورة له من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقول أولا أنه العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد » [3].

فالعقل المستفاد إذن هو العقل المتعقل أي الآلية المكتسبة للتعقل.

إن كل هذه العقول من عقل بالقوة وعقل بالفعل وعقل مستفاد تحتاج إلى عقل آخر مفارق لكي تتمكن من عملية الإدراك والتعقل وهذا هو العقل الفعّال، فالعقل الفعّال إذن يخرج هذه العقول من مجرد استعداد للتعقل إلى الإدراك الحقيقي للأشياء والموجودات ويضرب الفارابي مثلا للعقل الفعّال بالشمس والعين المبصرة فيقول: « وكما أن الشمس هي التي تجعل العين بصرا بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيه من ضياء كذلك العقل الفعّال هو الذي جعل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ، وبذلك صارت المعقولات معقولات بالفعل » [4].

و هذا الضياء المذكور عند الفارابي هو الذي يسميه ابن سينا إشراقا، فيقول عن العقل الفعّال أنه جوهر « من شأنه أن يخرج العقل الهيولاني من القوة إلى الفعل بإشراقه عليه » [5].

---

[1] – أبو نصر الفارابي: **رسالة في العقل**، دار المشرق، بيروت، 1983، ص 12.

[2] – ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات م س، ص 80.

[3] – أبو نصر الفارابي: رسالة في العقل م س، ص 16.

[4] – المرجع السابق، ص 24.

[5] – ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات م س، ص 81.

2 – العقل في السياق الغربي:

تعتبر الحضارة الغربية هي حضارة العقل بامتياز فمنذ اللحظة اليونانية شكّل " اللوغوس " مركزا للتفكير الغربي وهذا ما سيلاحظه كل متتبع لسيرورة هذا الفكر من العصور اليونانية القديمة وإلى عصر النهضة وفلاسفة الحداثة باستثناء الفترة الوسيطية المدرسية التي شكلت استثناءً بهذا الشأن مع هيمنة الفكر المسيحي ومع ذلك لا يمكن إنكار تداخل مفهوم اللوغوس اليوناني مع أساسيات الايمان المسيحي خاصة مع الفيلسوف المدرسي الكبير توما الأكويني الذي استحوذ على أرسطو وكاد أن يحوله إلى راهب يسوعي.

للغرب كما يقول محمد شوقي الزين مزية « أن يكون العقل في نطاقه التاريخي والحضاري هو مزدوج الدلالة: أداة للاستعمال ومجال للاشتغال » [1].

لنبدأ « مع الإغريق فذلك العالم الهيليني هو الذي أقدم منذ خمسة وعشرين قرنا على استحداث ذلك الازدهار الثقافي الخارق الذي دشن فجر الحضارة الغربية » [2] فاللحظة الإغريقية هي اللحظة المرجعية والأساس لكل تاريخ الفكر الغربي ومفاهيمه وتصوراته وأحكامه عبر تاريخه الطويل، يخبرنا ريتشارد تارنس أن قدماء الإغريق قد نجحوا في: « تجهيز العقل الغربي بما أثبت أنه معين أبدي للحصافة، للإلهام، وللتجديد، فالعلوم الحديثة، اللاهوتيات القروسطية والنزعة الإنسانية الكلاسيكية مثقلة جميعا بديونهم

وأفضالهم » [3].

لقد بدأ مفهوم العقل يتبلور في الفلسفة اليونانية مع نضوج هذه الأخيرة وبداية تخلصها من الفكر الميثي أو الأسطوري السابق لها، « فالثابت تاريخيا أن هذه الفلسفة قد بدأت في التشكل والاستواء كفلسفة حقيقية تقتدي بنور العقل وذلك على نحو متزامن مع حقيقة التحول عن التفكير الأسطوري » [4].

لقد تبلور مفهوم اللوغوس مع هيراقليطس ولكن عند تتبعنا لهذا المفهوم عنده نجد أنه يختلف عن مفهوم العقل كما تبلور فيما بعد في الفكر الغربي فاللوغوس عند هراقليطس هو الروح التي تنظم كل حركة الكون وهو يسري في الأشياء جميعها وبالتالي فإن مفهوم اللوغوس عنده هو « أقرب إلى مفهوم

---

[1] – محمد شوقي الزين: **الثقاف في الأزمنة العجاف**: فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2013، ص 77.

[2] – ريتشارد تارناس: **آلام العقل الغربي**، ترجمة فاضل جتكر، العبيكان للنشر،المملكة السعودية، ط1، 2010، ص 24.

[3] – المرجع نفسه، ص 24.

[4] – خالدي مزاتي: مفهوم العقل في الفلسفة الغربية: مسارات أساسية، مجلة الحقيقة، العدد 38، ص 289.

الإله منه إلى أي مفهوم آخر » [1].

لعل هذا أيضا ما نجده أيضا عند أرسطو عندما يتحدث عن المحرك الأول الذي أعطى الدفعة الأولى للحركة والوجود والذي يسميه أرسطو عقلا، فهنا أيضا نجد مفهوم العقل يماثل تقريبا مفهوم الإله.

إلا أن أرسطو لم يتحدث عن عقل واحد وإنما عن عدة عقول سماها عقولا مفارقة وهي مرتبطة بالكواكب.

يميز أرسطو بين نوعين من أنواع العقل كالعقل المنفعل، والعقل الفعال، وللأخير دور هام في عملية المعرفة لأنه هو الذي يساعد على تجريد صور الأشياء وتعقلها، وهو مستقل عن قوى النفس لأن له طبيعة إلهية، وهو الذي يساعد على جعل العقل بالقوة عقلا بالفعل أي من « مجرد الاستعداد إلى عملية تجريد المعاني من الأشياء الحسية ويصبح قادرا على التفكير في نفسه » [2].

إذن فالعقل الفعال يشبه عملية الضوء بالنسبة للألوان فلولا وجود الضوء لما خرجت الألوان من القوة إلى الفعل.

و العقل الفعال أشرف من العقل المنفعل أو المتعلق بالأفراد لأن هذا الأخير « منفعل وفاسد وفان في حين العقل الثاني خالد أزلي مفارق غير منفعل لا مادي غير ممتزج » [3].

و بالمجمل فإن مفهوم العقل الفعال الذي بلوره أرسطو تعرض لتأويلات مختلفة من طرف شراح أرسطو سواء كانوا يونانيين أو عرب مسلمين أو مسيحيين فبين من يعتبر العقل الفعال شيء مفارق للنفس كالإسكندر الأفروديسي وبين من يعتبره من أنفسنا ذاتها مثل ما يقول " ثامسطيوس " الذي خالف الإسكندر الأفروديسي في شروحاته على أرسطو.

في القرون الوسطى وفي لاهوتيات هذه القرون وحتى قبل ذلك مع تحول المسيحية عن صيغتها العبرانية إلى الصيغة العالمية بدخول قسطنطين إلى النصرانية وجعلها دينا رسميا للامبراطورية، أقول وجدت هذه الأخيرة ضالتها في فكرة اللوغوس للتعبير عن فكرة ابن الله بصيغة فلسفية فشكلت فكرة اللوغوس محورا للاهوت المسيحي.

ينبغي التذكير أن مفهوم العقل كما هو مبلور عند اليونان وخاصة عند أرسطو لم يصل إلى أوربا القرون الوسطى إلا بعد مروره عبر الفلسفة الإسلامية وبخاصة المشائية منها، إلا أنه غني عن الذكر كذلك أن الرشدية المسيحية التي تشكلت بعد ترجمة أعمال ابن رشد وشروحاته على أرسطو إلى اللاتينية على

---

[1] – المرجع نفسه، ص 289.

[2] – فاروق عبد المعطي:نصوص ومصطلحات فلسفية دار الكتب العلمية بيروت.ط1 1993 ص140.

[3] – المرجع نفسه، ص 448.

يد " ميشال سكوت " لم تكن هي التيار الوحيد في أوربا العصر الوسيط بل كان هناك تيارات أخرى على غرار التيار الذي مثله توما الأكويني وألبرت الكبير الذين عارضا تأويل ابن رشد لأرسطو وقد كتبا في ذلك عدة كتب ورسائل للرد على الرشدية اللاتينية أو المسيحية.

لقد كان توما الأكويني خاصة متحمسا جدا لأرسطو حيث رأى أنه بإمكانه أن يجمع بين آراءه وبين معطيات الكتاب المقدس كما هو شأن الفلسفة المدرسية عموما، ورغم بعض المعارضة التي لقيها الأكويني في حياته إلا أن الكنيسة أعادت قراءة كل تراثه واعترفت له بالفضل وقامت بشطب « جميع التعاليم التوموية– نسبة إلى توما الأكويني– من قائمة الأطروحات المدانة » [1] وبالتالي « فإن الأكويني وأتباعه المدرسيين وزملاءه نجحوا في شرعنة أرسطو عبر إنجاز العملية التفصيلية الشاقة لتوحيد العلم، الفلسفة والكوزمولوجيا مع العقيدة المسيحية » [2].

لم يطرأ تقريبا أي تغيير على مستوى مفهوم العقل الذي بلوره أرسطو وتلقاه المشاؤون المسلمون ولكن ما أثير فقط هو العلاقة بين العقل والإيمان ووحدة الحقيقة الدينية والفلسفية.

في الفلسفة الحديثة وبالضبط عند ديكارت الذي « جرت العادة على ربط البداية التقريبية لتاريخ الفلسفة الأوربية الحديثة بلحظة ديكارت " توفي 1650 " الذي قيل عنه إنه الأب أو المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة التي قطعت مع السكولائية، أي مع أرسطية القرون الوسطى المسيحية » [3].

إذن فمن المفروض أننا بإزاء مفهوم للعقل مغاير للمفهوم الأرسطوطاليسي خاصة وأننا في لحظة ديكارت كان قد مر على أوربا حدثان هامان في تاريخها الفلسفي والديني، الأول هو حركة الإصلاح الديني مع مارتن لوثر وظهور البروتستانتية، والثاني هو النهضة الأوربية.

إننا إذن بصدد عقلانية جديدة دشنها ديكارت وكللت نجاح حركة الإصلاح الديني والنهضة وبالتالي فقد تخلت الحداثة الفلسفية الجديدة عن « مفهوم العقل–الإله ودشنت مع ديكارت نفسه القول في الدلالة الذاتية للعقل، العقل–الأداة » [4].

إذا تتبعنا مفهوم العقل عند ديكارت فإننا نجد فيلسوف الشك المنهجي يعتبره « مجموعة من المبادئ والأفكار الفطرية التي تؤسس المعرفة البشرية تأسيسا متينا وتجعلها جديرة بأعلى درجات الثقة»[5].

فلا بد لهذه المبادئ أن تجعل مواضيع المعرفة من البداهة والوضوح بحيث يزول معها كل شك كان قد

---

[1] – ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، م س، ص 243

[2] – المرجع نفسه، ص 243.

[3] – خالدي مزاتي: مفهوم العقل في الفلسفة الغربية م س، ص 297.

[4] – خالدي مزاتي: المرجعالسابق، ص 11.

[5] – المرجع نفسه، ص 298.

سبق التعرف عليها.

لقد كان الوصول إلى اليقين المعرفي هو هاجس ديكارت ولذلك كانت هذه المبادئ العقلية الفطرية هي السبيل الوحيد إلى الوصول إلى معرفة لا يعتريها أي شك: « لقد بادر ديكارت إلى العمل في سبيل اكتشاف أساس لا يمكن دحضه لمعرفة يقينية » [1].

لقد لاقى منهج ديكارت العقلاني نجاحا واعدا من خلال القواعد والأدوات التي اختطها في سبيل الوصول إلى معرفة موثوقة، يقول ريتشارد تارناس: « نجح ديكارت في إقرار وسيلته المناسبة للوصول إلى اليقين المطلق » [2] وبالتالي فقد حلت الفلسفة الديكارتية مكان الفلسفة الأرسطية واستطاع ديكارت « أن يصبح أرسطو الجديد » [3].

لكن على الرغم من الحظوة التي لقيها مذهب ديكارت إلا أنه لم يسلم من انتقادات أصحاب المذهب التجريبي في قوله بوجود أفكار فطرية ويبدو أن لحظة كانط هي لحظة التوفيق بين العقلانية الصارمة كما مثلها ديكارت وبين أنصار المذهب الحسي حيث وضع للعقل حدوده وللحواس حدودها.

في الفلسفة المعاصرة المنفتحة على العلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجهما يغدو العقل مرادفا تقريبا لمفهوم المنهج في هذه العلوم، إنه آليات لإنتاج المعنى، ففي مدونة هذه العلوم لم يعد البحث في جوهر عقلي مفارق أو أفكار فطرية مسبقة وإنما أصبح اختلاف آليات المنهج في المعرفة هو الذي يحدد تمايز عقل عن عقل ولعلنا سنرى في العنوان الموالي المخصص لمفهوم العقل عند محمد أركون هذا المعنى لأنه يستقي مفهوم العقل ومفاهيم أخرى من مدونة هذه العلوم الإنسانية والاجتماعية التي ازدهرت في النصف الثاني من القرن العشرين على الخصوص.

3 _ العقل عند محمد أركون:

يستمد محمد أركون مفهوم العقل من مدونة العلوم الإنسانية والحديثة وهو بذلك ينطلق من قطيعة معرفية مع المفهوم القديم للعقل الذي درج عليه الفكر الإسلامي والفلاسفة المسلمون فيما يخص نظرتهم إليه والتي لا تختلف كثيرا عن نظيرتها اليونانية، يقول محمد أركون بهذا الصدد: « لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطوطاليسية وهو القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال المنيرة لسائر القوى الإنسانية في العالم العرفاني، بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والأيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية»[4].

---

[1] – ريتشارد تارناس: آلام العقل الغربي م س، ص 342.

[2] – المرجع نفسه، ص 343.

[3] – المرجع نفسه، والصفحة.

[4] – محمد أركون:" **نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي**"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29، 1979، ص 44.

فالعقل الذي يقصده أركون إذا ليس عقلا مفارقا بمعزل عن أي مؤثرات خارجية بل هو قوة متطـــورة عبر الزمن والظروف، فلهذا العقل جانبه التاريخي أي أنه يتغير بتغير الزمان والمكان أي أن للعقل أيضـــا تاريخية عكس النظرة القديمة التي اعتبرته متصلبا، 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، والعقل الذي كان يستخدمه محمد عبده ليس هو نفس العقل الذي استخدمه طه حسين، وعقل طه حسين ليس هو العقل الذي استخدمه أنا شخصيا اليوم » [1].

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 يتســـم بهـــا العقل أي أن الجنون مثلا لم يعد مضادا للعقل فهو في ضوء المقاربات المعاصرة عودة إلى العقل بـــذاكرة جديدة، وبهذا فإن مفهوم العقل « أصبح مفهوما منفتحا على عناصر عدة متفاعلة فيما بينها وهذا مـــا يجعل الفكر باعتباره نتاجا للعقل مشروطا بعناصر أخرى فاعلة في هذا الفكر فعل العقل فيه » [2].

فتفاعل هذه العناصر إذا هو الذي ينتج الفكر وليس العقل وحده في مفهومه الفلسفي الصـــارم ومـــا 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 عن هذه النقطة بالـــذات: « ســـوف أضرب على ذلك مثلا بالحسن البصري، هل يمكن القول أن الحسن البصري كان يستخدم عقلا خالصا منفصلة عن كل علاقة بالخيال، خياله هو بالذات، أو منفصلا عن ذاكرته ؟ بالطبع لا، وما الذي يمـــلأ ذاكرته ؟ ما هي المعارف السابقة التي تجيء وتملأ ذاكرته ؟ والتي تجيء لكي تقدم للعقل عقله هو بالذات عناصر يشتغل عليها، هذه الأسئلة التي يجب أن يجيب عنها التحليل النفسي » [3] ولعلنا نلاحظ في الفترة السابقة كيف يحيل محمد أركون إلى علم النفس وبالضبط إلى مدرسة التحليل النفسي لكي يحدد العوامل التي تتحكم في اشتغال العقل.

إن انفتاح العقل على كل هذه العوامل وتغيره بتغير الظروف يحيلنا وبشكل مباشـــر إلى القـــول بتعدد العقل، فكما أن الظروف والشروط التي يعمل فيها ويتأثر بها عقل الانسان في بيئة معينة تختلـــف عن تلك الظروف التي يعمل فيها ويتأثر بها عقل انسان آخر في بيئة أخرى، هذا الأمر يؤدي بشـــكل

---

[1]. – محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد،ترجمة هاشم صالح**، دار الساقي بيروت ط6، 2012، ص233

[2] – مختار الفجاري: **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت، ط1،2005، ص67.

[3]. – محمد أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، م س، ص 232

حتمي إلى اختلاف العقل وتعدده، بل إن أركون يذهب بعيدا في هذا 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 » [1].

فما يقصده أركون بالعقل إذا هو آليات التفكير وانتاج المعنى ولذلك فالفكر عنده أوسع من العقل، فعلى غرار فلاسفة عرب معاصرين نجد أركون لا يهتم بالعقل كجوهر وكمفهوم فلسفي، إنما يهتم بالعقل بوصفه سلوكا وآلية من آليات التفكير الذي يتدخل فيه عدة عوامل، هذا ما نجده مثلا عند طه عبد الرحمن الذي يعلل عدم وجود كلمة – عقل – كمصدر وكمفهوم في القرآن – كما ظهر من بعد في الثقافة الإسلامية بعد احتكاكها بالفكر اليوناني – بكون: « القرآن يعنيه العقل فعلا من الأفعال أو سلوكا من السلوكات التي يطلع بها الانسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرا مستقلا بنفسه وإنما هو فعل معلول للعين، كذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية وهذه الذات هي التي تميز بها الانسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية ألا وهي القلب » [2].

بعد أن بيّنا مفهوم العقل عند محمد أركون بقي أن نجيب عن 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 ؟

يضيء مختار الفجاري هذه النقطة بالقول: « اختار محمد أركون العقل الإسلامي و لم يختر العقل العربي لأنه لا ينسب العقل إلى اللغة، بل ينسبه إلى العقيدة وتفسير ذلك 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 » [3].

هذا الأمر يتناسب بشكل كامل مع المنهج الذي يستخدمه أركون، إذ يمثل علم الإناسة أو الأنثروبولوجيا العنصر الأساسي والأداة الأبرز لهذا العمل، كما أن هذا الأمر ينسجم أيضا مع موقف أركون من العقل العربي الإسلامي إذ يرى أنه وكما هو الحال بالنسبة لكل عقل ديني فهذا العقل يتقيد بما يسمى معطى الوحي " Le donné révélé " فهو لا يخرج عن إطار هذا المعطى اللاهوتي فينحصر

---

[1] – المصدر نفسه، ص 233.

[2] – طه عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء،ط2، 1997 ص 18.

[3] – مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، م س، ص 72.

دور هذا الأخير في خدمة الوحي المعطى المنزل، ويقر ان هذا المعطى هو الأول لأنه إلهي وأن دور العقل ينحصر في خدمة الوحي أي فهم وتفهيم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد » [1] فهو حسبه عقـــل تفسيري مرتبط ارتباطا كليا بظاهرة الوحي أكثر من ارتباطه بالعرق أو باللغة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1] – محمد أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر** دار الساقي بيروت ط 1، 1993، ص 111

المبحث الثالث: مفهوم السلطة

سنحاول في هذا البحث تحديد مفهوم السلطة كمفهوم محوري في دراستنا، نقف أولا على الدلالة اللغوية لهذا المفهوم ثم نحدد الدلالات الاصطلاحية.

المطلب الأول: السلطة لغة

إذا أخذنا ما ورد تحت مادة (س. ل. ط) في لسان العرب لابن منظور نجد الآتي « السلطة من السلاطة أي القهر، وقد سلطه الله فتسلط عليهم والاسم سلطة بالضم، والسلط والسليط هو طويل اللسان، ورجل سليط أي فصيح حديد اللسان بين السلاطة والسلوطة، والأنثى سليطة وسَلطانة وسِلطانة، وقد سلط سلاطة وسلوطة والسليط عند عامة العرب هو الزيت واشتقاق السلطان من السليط، والسليط ما يضاء به ومن هذا قيل للزيت سليط، والسلطان بمعنى الحجة ولذلك قيل للأمراء سلاطين لأنهم الذين تقام بهم الحجة والحقوق » [1] ومن ذلك قوله تعالى: « وما كان لي عليكم من سلطان » [2]. نلاحظ من التحديد السابق عند ابن منظور العلاقة بين معنى السلطة وبين اللغة والكلام إذ أن فصيح اللسان في اللغة يقال له السليط، وكأن هذه الفصاحة والمعرفة اللغوية تتيح له سلطانا على السامع والمتلقي إذن فهناك علاقة وطيدة بين السلطة والكلام والمعرفة عموما بل إننا نجد أيضا تداخلا دلاليا بينها حينما نتحدث عن السلطان بمعنى الحجة، فالحجة – التي هي الدليل العقلي الذي يستند على العقل والمنطق – تسمى سلطانا أي أنها تؤدي وظيفة السلطان من حيث القهر والغلبة والتأثير في المتلقي أو الخصم، كما نستشف من التعريف السابق أيضا أن هناك سلطة لغوية أو سلطة تمارس عن طريق اللغة يمارسها الانسان فتختلف قوة وضعفا من انسان إلى آخر بحسب فصاحة هذا الانسان وقوة منطقه وحجته فكلما كان منطقه وحجته أقوى كان سلطانه على المتلقي أكبر والعكس كلما ضعف منطقه وحجته ضعف سلطانه على المتلقي.

قال الراغب: « السلاطة التمكن من القهر، يقال سلطته فتسلط، قال تعالى: " ولكن الله يسلط رسله على من يشاء " ومنه سمي السلطان » [3].

فهي هنا أيضا منصرفة إلى القدرة والتمكن، وقال الراغب أيضا: « وسمّي الحجة سلطانا وذلك لما يلحق من الهجوم على القلوب » [4] فللدليل العقلي أيضا سطوته وقوته حين يتمكن من العقول والقلوب فيجعلها تقتنع بما يريد القائل اقناعها به.

---

[1] – ابن منظور: لسان العرب، مج 3، ص 182-183.

[2] – إبراهيم: الآية 22.

[3] – الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، م. س، ص 238

[4] – المرجع السابق، ص 238.

قال: « وسلاطة اللسان القوة على المقال » [1] فنجد أن السلطة في اللغة تحيل دائما على القوة سواء كانت قوة حكم أو حجة، أو قوة منطق وجراءة على القول فكلها تدور حول معنى القوة والمقدرة والتمكن.

المطلب الثاني: السلطة في الاصطلاح

1 – في السياق الإسلامي:

يبدو أن المصطلح المرادف لمصطلح السلطة في السياق الإسلامي التقليدي هو مصطلح السلطان « ونشوء هذا المصطلح في الفقه السياسي كان في القرن الرابع الهجري / الحادي عشر الميلادي، وجاء اختيار هذا المصطلح لكثرة الملوك والأمراء فيختار منهم واحد يكون حاكما عليهم ويعني صاحب السلطة العليا » [2].

إذ يحمل معنى الملك والتصرف في الأمر فيكون بذلك جامعا لكل صفات السلطة ولذلك تسمى به صاحب السلطة الأكبر.

فزمن نشوء هذا المصطلح كان الحكم ملكيا ولذلك فإن « حقيقة السلطان أنه المالك للرعية أي يملك الولاية عليهم والقائم في أمورهم عليهم فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان » [3].

و قد أولى الفقهاء المسلمون أهمية بالغة لقيام السلطة ودرسوها في كتب السياسة الشرعية تحت مسميات عديدة منها الخلافة والإمامة.

و قد 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 وسياسة الدنيا به » [4] 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 » [5] ويقول أيضا: « هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها

---

[1] – المرجع نفسه، ص 238.

[2] –سامي الصلاحات:**معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء** المعهد العالمي للفكر الإسلامي واشنطن ط 1، 1981، ص 135

[3] – المرجع نفسه، ص 135.

[4] – الماوردي: **الأحكام السلطانية**، مطبعة الوطن، مصر، ط 1، 1298 هـ، ص 5.

[5] – ابن خلدون: **المقدمة**، دار الفكر، بيروت، ط 1، 2003، ص 191.

بمصالح الآخرة » [1] وهذا المعنى الذي ذكره ابن خلدون لا يختلف عما ذكره الماوردي إذ يؤكد ابن خلدون على الطابع الشرعي لمنصب الخلافة أو الإمامة وذلك لأنها – حسبه – موضوعة لحمل الناس على مراعاة الجانب الشرعي في مصالحهم ومعاشهم الدنيوي كما في أمورهم الدينية، فالاعتبار كله حسب ابن خلدون مرده إلى النظرة الشرعية التي تعتبر مصالح الدنيا بمصالح الآخرة وهذا تأكيد على حضور الشرع في الرؤيا السياسية للمسلمين. من هنا فقد كانت أهمية هذا المنصب كبيرة عند علماء الإسلام ومفكريه بجميع 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 وهو من فقهاء الحنابلة 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 تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم لبعض » [2]. نجد عند ابن تيمية إذا تأكيدا على أهمية هذا المنصب الذي لا يقوم الدين حسبه إلا بقيام هذا المنصب والدين ليس مفاهيم مجردة وتعاليم قابعة في الهواء بل لا بد أن تجد تطبيقا لها على أرض الواقع وفي دنيا الناس الذين يحتاجون إلى الاجتماع، هذا الاجتماع الذي يحتاج بدوره إلى تنظيم تكفله تعاليم الشرع، وعلى الرغم من أهمية هذا المنصب عند أهل السنة إلا أنهم لا يعدونه أصلا من أصول الدين، يقول الإمام أبو حامد الغزالي في هذا الشأن: « اعلم أن النظر في الإمامة ليس من المهمات وليس أيضا من فن المعقولات، بل من الفقهيات، بل إنها مثار للتعصبات والمعرض من الخوض فيها أسلم من الخائض فيها وإن أصاب فكيف إذا أخطأ » [3].

و هذا في مقابل رأي الشيعة الذين يرون أنها أصل من أصول الدين لا يتم ايمان المرء إلا بالاعتقاد بها وبأن النبي قد أوصى بها لعلي ومن بعد علي للحسن ثم الحسين ثم هي في أولاد الحسين إلى غير ذلك من تفاصيل الإمامة كما هي مبسوطة في كتبهم.

و اختلف مفكرو الإسلام أيضا في كيفية انعقادها وآلية إدارتها فمثلا في العدد الذي يمكن به لأهل الحل والعقد أن يعقدوا الإمامة لأحد المسلمين قد اختلفوا اختلافا كبيرا، فبينما يرى الجويني أن الإمامة لا يشترط فيها العدد فقد تنعقد بواحد إذ يقول في كتاب الإرشاد: « فإذا لم يشترط الاجماع في عقد الإمامة لم يثبت عدد معدود ولا حد محدود فوجه الحكم أن الإمامة تنعقد بواحد من أهل الحل والعقد »

---

[1] – المرجع السابق، ص 190.

[2] – ابن تيمية: **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية**، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية، ط 1، 1418 هـ، ص 165.

[3] – أبو حامد الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد دار الكتب العلمية**، بيروت، ط 1، 1998، ص 234.

[1]، نجد آخرين يرون كما نقل الماوردي في الأحكام السلطانية أن أقل ما تنعقد به هي خمسة من أهل الحل والعقد، يقول الماوردي: « أقل ما تنعقد به الإمامة منهم خمسة يجتمعون على 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 تنعقد ولو بواحد من أهل الحل والعقد، أقول بالإضافة إلى هذا نجده يستوحي فكرة أن تنعقد الخلافة بواحد من اختيار أبي بكر لعمر وعقده الخلافة له.

و بالجملة فإننا نجد اختلافا كبيرا في تفاصيل انعقاد الخلافة والشروط التي يجب توفرها في الخليفة وآليات إدارة دولة الخلافة، وقد يرجع هذا إلى أن مسائل الخلافة والإمامة تفتقر إلى أدلة شرعية قاطعة تحسم الخلاف وتورث اليقين وهذا ما لاحظه امام الحرمين حيث يقول: « معظم مسائل الإمامة عرية عن مسالك القطع خلية عن مدارك اليقين » [3] فعدم قطعية الأدلة في هذه المسائل يجعل مجال الاجتهاد واسعا وهذا يوقع بالضرورة اختلافا كبيرا في التفاصيل المتعلقة بهذه المسائل بين علماء الإسلام ومفكريه من مختلف الطوائف وحيث أن هذه الاجتهادات الفقهية قد تمت في ظروف سياسية وبيئات اجتماعية مختلفة فإنها ستأخذ بالضرورة أبعادا واتجاهات مختلفة كل الاختلاف ومتغيرة حتى في المذهب الواحد باختلاف الظروف والملابسات والواقع الذي يفرض نفسه ويلقي بظلاله على الأفكار والآراء المطروحة بهذا الشأن.

إن القرآن كمصدر وكمرجعية معرفية وفقهية لكل الطوائف الإسلامية على اختلاف مذاهبها لم يتضمن تفصيلا كثيرا بخصوص نظام الحكم وآلية إدارة الدولة بل اكتفى بإعطاء قواعد عامة وأصول نظرية بهذا الشأن ما فتح المجال واسعا أمام تعدد الرؤى والمواقف لاختيار تفاصيل 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 والقانون الدولي، يقول محمد سليم العوا بهذا الصدد: « لم تتضمن نصوص القرآن تفصيلا لنظام الحكم الذي يجب أن يطبق في الدولة الإسلامية إذ اكتفى بهذا الصدد بالقواعد العامة » [4]، بل إن من مفكري الإسلام في العصر الحديث من ذهب إلى أن السلطة في الإسلام زمنية بحتة ونفى أن يكون نظام الخلافة الذي تعارف عليه المسلمون منذ أبي بكر إلى

---

[1] – أبو المعالي الجويني: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ص 424.

[2] – الماوردي:الاحكام السلطانية م س، ص 7.

[3] – أبو المعالي الجويني: **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص 75.

[4] – محمد سليم العوا: **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، دار الشروق، بيروت، ط 8، 2006، ص 71.

إلغاء الخلافة العثمانية أمر منصوص عليه في الشرع بل اعتبر أن شؤون الحكم كلها متروكة للمسلمين ليصوغوها وفق حاجاتهم ومصالحهم ومتطلبات عصرهم، هذا ما نجده مع علي عبد الرزاق وكتابه المثير للجدل « الإسلام وأصول الحكم »

2 – السلطة في السياق الغربي:

اهتم الفكر اليوناني بالتأصيل لفكرة السلطة وتنظيمها حيث نجد أفلاطون يضع السلطة بيد الفلاسفة ويعتبرهم الأقدر على الحكم وسياسة الناس حيث أنه اعتمادا على مبدأ تقسيم العمل أوكل للأشداء من الشعب مهمة الجندية وحراسة الدولة وإلى الحرفيين مهمة الإنتاج وإلى الفلاسفة أمور السياسة والحكم كما أسلفنا وبحكم ما منحهم الله من قدرات عقلية تمكنهم من إقامة الحكم الراشد حيث فصل القول في كتابه « الجمهورية »في موضوع السلطة.

إن أفلاطون مقتنع تماما « بأن الناس مختلفون من حيث طباعهم، ومن أجل دمج مقتضيات الوحدة مع معطى التشتت والتنوع فقد اضطر إلى ابتداع نوع من الوحدة الوظيفية يلعب فيها كل فريق متمايز بعضويته دوره على حدة، إنما في سبيل المصلحة المشتركة » [1] وبالتالي فقد سلم « السلطة إلى فئة ذات مزايا فكرية عالية لا تستطيع ظاهريا التحول إلى زمر قائمة تستطيع الطموح إلى التحكم من فوق بالصراع القائم بين أبناء العائلات والتجار وعامة الناس » [2].

لقد كان لأفلاطون موقفا سلبيا من الديمقراطية التي تمنح السلطة إلى أناس غير مؤهلين لها من الناحية العقلية فيجب على مباشر السلطة أن يكون له تكوين فكري وعقلي يسمح له بمراعاة مقتضى العدل والخير « فالسياسة إذن هي تخصص ولا يجب اسنادها لأشخاص ليسوا محضرين لها، إلا أن هذا التحضير ليس إلا تربية العقل » [3].

لم يهتم أرسطو كما أفلاطون بالبحث في ماهية السلطة ولكنه حاول أن يدرس خاصة من خلال كتابه " السياسة ": « آلية الحكومات القائمة كما يقضي بذلك توثيقه ولكنه من جهة ثانية شدد كما فعل أفلاطون على وصف حالة مثالية فضلى ما أمكن » [4] إلا أن أرسطو لم يكن متصلبا في آراءه السياسية ولا مغاليا في تطلعاته كما فعل أفلاطون ولكنه حاول استقراء الدساتير القائمة ودراستها ليميز بين الدساتير الصالحة والفاسدة وليكشف عناصر هذه الدساتير التي أدت إلى انهيار هذه الدولة أو تلك

---

[1] – جان توشار وآخرون: **تاريخ الفكر السياسي**، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 2، 1983، ص 33.

[2] – المرجع نفسه،و الصفحة.

[3] – المرجع نفسه والصفحة.

[4] – المرجع السابق، ص 34.

وكذا العناصر التي أدت إلى ازدهار وبقاء دول أخرى.

لقد كان أرسطو واقعيا في تناوله للسياسة ولذلك فهو « يحكم على جمهورية أفلاطون وخصوصا مشاعية النساء والأموال والتقسيم الدقيق للطبقات والتضحيات المطلوب تقديمها من كل فرد بأنها غير عملية وغير إنسانية » [1]، غير عملية لأنها غير قابلة للتطبيق وغير إنسانية لأنها لا تتوافق والشرط الإنساني.

في العصور الوسطى نجد أن توما الأكويني رغم تمييزه بين السلطة الزمنية للإمبراطور والسلطة الروحية للكنيسة إلا أنه يوافق أرسطو في القول بأن الاجتماع نزعة طبيعية في الانسان وهو أي الأكويني لا ينظر النظرة الأوغسطينية للدولة أو المدينة الأرضية التي هي في تضاد مع مدينة الله بل يرى أنه من الممكن أن تقوم دولة تبسط العدل في هذه الأرض قبل مجيء مملكة السماء. في الواقع إن التفريق بين الروحي والزمني في المسيحية يجد له تأصلا في القول الشهير للسيد المسيح « أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » إلا أن هذا لم يمنع من تداخل السلطتين الروحية والزمنية في التاريخ المسيحي.

لقد كان التفريق بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية في المسيحية محاولة لتبيان أسبقية الثانية على الأولى ولكن هذا الفصل العملي بغض النظر عن أهدافه كان بمثابة « الفتحة غير المقصودة التي نفذت منها السلطة السياسية الزمنية لتأسيس شرعيتها » [2].

أكثر من ذلك فإن القديس أوغسطين كان أول من أقر بقدرة العقل الإنساني على تأسيس السلطة الزمنية مع تأكيده على الحق الإلهي للملوك لقد كان هذا بداية التأسيس الفعلي لعلمنة الدولة في السياق الغربي وبالمجمل « يمكن القول أن المرحلتين الاغريقية والثيولوجية المسيحية من تاريخ مفهوم السلطة في الفكر السياسي الغربي المنتج للدولة مثلتا مرحلة تأسيسية لنسق علمنة السلطة في ارتباط بأفق الحرية » [3].

ربما يعود سبب كل هذا الاحتفاء بالسلطة الزمنية الأرضية إلى حالة الفوضى واللااستقرار التي كانت سائدة طيلة العصور الوسطى فكانت سلطة الدولة هي الملاذ للخلاص من هذه الفوضى يقول " راسل " في كتابه السلطة والفرد: « لقد كانت الفوضى سائدة طيلة العصور المظلمة والوسطى، فكان نتيجة ذلك أن قدس رجال الفكر والقانون » [4].

لقد ظلت مقولة أرسطو أن الإنسان مدني بطبعه سائدة طيلة القرون اللاحقة له إلى أن جاء توماس

---

[1] – المرجع نفسه، ص 35.

[2] – أنس الطريقي: **مفهوم السلطة في الفكر السياسي الغربي في الفترتين الاغريقية والمسيحية**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الأبحاث www.mominoun.com

[3] – المرجع نفسه.

[4] – برتراند راسل: **السلطة والفرد**، تعريب ثامر الحمود، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 1961، ص 48.

هوبز فعارض هذه الفكرة « وذهب إلى أن الحالة الطبيعية هي حالة الفوضى في حياة الانسان في حين أن المجتمع المنظم هو مجتمع مصنوع خلقه الإنسان بإرادته » [1] أي أنه قبل حالة الدولة والتنظيم كانت هناك حالة طبيعية تسودها الفوضى تحاول كل ذات إنسانية الحفاظ على نفسها فيها بما أوتيت من قوة فتتصارع هذه الذوات فيما بينها فيصبح كل إنسان ينظر إلى الآخر على أساس أنه عدو على هذا النحو نفهم مقولة توماس هوبز « الإنسان ذئب لأخيه الإنسان » ومن هنا أيضا نفهم الحاجة إلى السلطة كضابط لهذه الفوضى ومنظم لها وكضامن لحقوق الناس الطبيعية أيضا.

من هنا أيضا نجد أن الدولة هي خيار الإنسان الوحيد للخلاص من حالة الفوضى وبالتالي فإنه يتعين عليهم أن يتعاقدوا فيما بينهم ليعيشوا في دولة منظمة فبرزت بذلك فكرة العقد الاجتماعي الذي يمثل جون لوك وهوبز وجون جاك روسو أبرز ممثليه على اختلاف في صورة العقد وأركانه فيما بينهم.

و لكن ما الذي يميز سلطة الدولة عن سلطة الجماعات الاجتماعية الأخرى الموجودة داخلها، ما الذي يمنحها الحق في ممارسة العنف الشرعي ؟ من هنا نلتقي بمبدأ السيادة هذا المبدأ الذي يمثل السلطة العليا في البلاد. كان المفكر الفرنسي " جون بودان J. Bodin " أول من بلور مبدأ السيادة « مستهدفا بذلك حق الدولة في البقاء » [2].

لقد ظل مفهوم السلطة المتركزة في أجهزة الدولة بحيث تستحوذ عليها وتمتلكها هو المفهوم السائد إلى أن جاء ميشال فوكو حيث سنشهد معه مقاربة جديدة لمفهوم السلطة.

يعد فوكو بحسب جيل دولوز « أول من ابتكر ذلك المفهوم الجديد للسلطة والذي كان ضالة الجميع، الكل بحث عنه دونما معرفة بالسبيل المؤدي إلى اكتشافه أو حتى التعبير عنه » [3] ليست السلطة عند فوكو شيئا قابلا للتملك فهي لا تمارس نفسها على هذا النحو فهي ليست مفهوما بل استراتيجية وعلاقة قوى، من هنا وجب البحث عنها من خلال آثارها لذلك كتب فوكو " ميلاد العيادة " و" المراقبة والمعاقبة " إلى غيرها من الكتب التي بحث فيها عن آثار السلطة المبثوثة هنا وهناك فكان هذا التعريف الوظيفي للسلطة نقلة نوعية في النظر إليها وفي نقد مسلماتها مثل مسلمة أن السلطة قابلة للتملك، يقول دولوز: «من تلك المسلمات مسلمة الملكية والتي مفادها أن السلطة في ملك طبقة وملكيتها لها أساسها الغلبة»[4]، يؤكد فوكو أن السلطة « استراتيجية أكثر منها ملكية ولا ترجع آثارها ومفاعيلها إلى تملك ما بل تعود

---

[1] – إمام عبد الفتاح إمام: "**نظرية السيادة والحقوق السياسية في الدولة الحديثة**"، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف، مسقط عمان، 2013، العدد 39، ص 151.

[2] – المرجع نفسه، ص 154.

[3] – جيل دولوز: **المعرفة والسلطة**: مدخل لدراسة فوكو، ترجمة سالم يفوت،المركز الثقافي العربي بيروت ط1، 1987 ص 30.

[4] – المرجع السابق، ص 31.

إلى تدابير وحيل ووسائل وتقنيات وأعمال »[1] لم يعد فوكو يبحث عن المفهوم بل يبحث عن آلية اشتغال السلطة وآثارها الأكثر صغرا، من هنا نلتقي بفكرة ميكروفيزياء السلطة ومفهوم السلطة الحيوية إلى غيرها من المفاهيم التي بلورها فوكو انطلاقا من نظرته إلى السلطة وآلية اشتغالها فالكل يصنع السلطة ويتأثر بها في الوقت نفسه وليست هي حكر على وسائل الدولة وأجهزتها.

3 – السلطة من منظور محمد أركون:

لا ينفك مفهوم السلطة عند محمد أركون عن مرجعيته الغربية شأنه في ذلك شأن كل الترسانة المفاهيمية التي يستعملها في مقاربته لنقد العقل الإسلامي حيث نجد كل هذه المفاهيم وخلفيتها المعرفية في ما انتجه العقل الغربي الحديث والمعاصر في مجال علوم الانسان والمجتمع وبالأخص في المدرسة الفلسفية الفرنسية.

إن المتتبع لمفهوم السلطة عند محمد أركون لا يحتاج إلى كبير عناء ليكتشف تقاطعه مع مفهوم ميشال فوكو وهذا الأمر ينطبق على كثير من المفاهيم التي وظفها أركون وليس فقط على مفهوم السلطة.

في الواقع إننا نلمس تأثرا كبيرا لأركون بهذا المفكر الفرنسي ولعل هذا ما حدى بالدكتور زواوي بغورة لأن يخصص فصلا لتأثير ميشال فوكو على محمد أركون في أطروحته عن " مشال فوكو في الفكر العربي المعاصر ". يتحدث أركون عن سلطة الفاعلين الاجتماعيين وعن تحالفات العصب والقبائل وعن التضامنات العضوية بين المجموعات المختلفة في الدولة الإسلامية ولكن الجدير بالذكر أن أركون عند حديثه عن السلطة في الإسلام أثار عدة مواضيع كالعلاقة بين الروحي والزمني وبين السلطات السياسية والسيادة العليا، كل هذا سوف نتناوله بالتفصيل في عند الحديث العلاقة بين السلطة والمعرفة لذلك لن نطيل الحديث عن مفهوم السلطة عند أركون في هذا المدخل المفاهيمي.

[1] – المرجع نفسه، والصفحة.

المبحث الرابع: مفهوم المعرفة

في هذا المبحث سنحاول تحديد مفهوم المعرفة من الناحية اللغوية والاصطلاحية وعلاقة المعرفة بالعلم وكذا الأنواع المختلفة للمعرفة.

المطلب الأول: المعرفة لغة

جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة عرف: « العرفان العلم قال ابن سيده وينفصلان بتحديد لا يليق بهذا المكان، عرفه يعرفه عِرفة وعرفانا ومعرفة واعترفه » [1] حيث يأتي عرف واعترف بنفس المعنى وواضح من هنا أن ابن منظور يميل إلى المرادفة بين المعرفة والعلم.

و قال أيضا: « ورجل عروف وعروفة عارف يعرف الأمور ولا ينكر أحدا رآه مرة » [2] وواضح من هذا أيضا أنه يقابل بين المعرفة والانكار، ثم قال: « وعرفه الأمر أعلمه إياه » [3].

و قال الجوهري في الصحاح: « عرف: عرفته معرفة وعرفانا » [4]، وقال: « والتعريف الإعلام » [5] فنجد في هذا المعجم أيضا أن المصنف يرادف بين العلم والمعرفة.

نجد الأمر أكثر تفصيلا عند ابن فارس حيث يقول: « العين والراء والفاء أصلان صحيحان يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلا بعضه ببعض والآخر على السكون والطمأنينة، فالأول: العرْفُ عرف الفرس وسمي بذلك لتتابع الشعر عليه » [6] أي أن عرف لها أصلان في اللغة، الأصل الأول يأتي بمعنى ترابط الشيء وتتابعه مع بعضه البعض واتصاله بعضه ببعض، وأما الأصل الثاني فيأتي بمعنى السكون والطمأنينة وفي هذا المعنى تأتي الألفاظ الدالة على المعرفة نظرا لأن المعرفة بالشيء تورث السكينة والطمأنينة به.

« والأصل الآخر المعرفة والعرفان نقول عرف فلان فلانا عرفانا ومعرفة وهذا أمر معروف وهذا يدل على ما قلناه من سكونه إليه لأن من أنكر شيئا توحش منه ونبا عنه » [7] فالمعرفة مدعاة للألفة والسكينة، والإنكار مدعاة للنفور والوحشة، فتأتي المعرفة بهذا المعنى على الأصل الثاني الذي ذكره ابن فارس.

---

[1] – ابن منظور: لسان العرب، ج 11، ص 141.

[2] – المرجع نفسه، والصفحة

[3] – المرجع نفسه والصفحة..

[4] – الجوهري: **الصحاح**، تحقيق محمد ثامر، دار الحديث، 2009، ص 758.

[5] – المرجع نفسه، ص 759.

[6] – ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، م س،ص 281.

[7] – المرجع نفسه، والصفحة

و على هذا الأصل أيضا تأتي كلمة العرف بفتح العين وسكون الراء بمعنى الرائحة الطيبة، قال ابن فارس: « ومن الباب العرف وهي الرائحة الطيبة » [1] ووجه المناسبة هي أن النفوس ترتاح للرائحة الطيبة وتسكن إليها، ومن العرف بمعنى الرائحة فسر قوله تعالى عن الجن في سورة محمد: « عرفها لهم » أي طيبها لهم.

مما سبق ذكره يتبين لنا أن كثيرا من أئمة اللغة يجعلون المعرفة بمعنى العلم وإن كان ابن منظور قد أشار إجمالا إلى أن هناك تمييزا بين المعرفة والعلم ولم يفصل فيه وسنأتي على هذا التفصيل عند الحديث عن المعرفة في الاصطلاح.

المطلب الثاني: المعرفة اصطلاحا

جاء في المفردات للراغب الأصفهاني: « المعرفة والعرفان ادراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره وهو أخص من العلم ويضاده الإنكار » [2]. فالمعرفة عند الراغب من إدراك الشيء الذي يحصل في الذهن بعد تفكر وتدبر وأما قوله وهي أخص من العلم فهذا دليل على تفريقه بين العلم والمعرفة على عكس من يجعلها صنو العلم، ويقول أيضا في معرض تفريقه بين العلم والمعرفة: « ويقال الله يعلم كذا ولا يقال يعرف كذا لما كانت المعرفة تستعمل في العلم القاصر المتوصل به بتفكر » [3] أي أنها ليست علما تاما، بل تحصل بعد جهد وتفكر.

على نفس المنوال يبين صاحب " كشاف اصطلاحات الفنون " سبب اطلاق المعرفة على الله دون العلم به بقوله: « يقال عرفت الله دون علمته، ومناسبة هذا الاصطلاح بما نسمعه من أئمة اللغة من حيث أن متعلق المعرفة في هذا الاصطلاح وهو البسيط واحد، ومتعلق العلم وهو المركب متعدد » [4] وهذا التفريق بين المعرفة والعلم وإن كان كل منهما إدراكا، فالمعرفة تتعلق بالبسيط وهو واحد، والعلم يتعلق بالمركب وهو متعدد، لذلك صح أن نقول عرفنا الله لأن الله واحد ولا نقول علمنا الله لأن الله ليس متعدد فيتعلق به العلم.

ومن التفريقات والتمييزات بين العلم والمعرفة أيضا أن المعرفة مسبوقة بنكران وغفلة عن الشيء المدرك وهذا لا يليق بمقام الله تعالى لذلك لا نقول الله يعرف بل الله يعلم، يقول التهانوي في هذا: «

---

[1] – المرجع السابق، ج ؟، ص 281.

[2] – الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، م. س، ص 331.

[3] – المرجع نفسه، والصفحة.

[4] – التهانوي: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1996، ج 2، ص 1583.

المعرفة اسم لعلم تقدمه نكرة وغفلة ولذلك لا يصح اطلاقه على الله تعالى » [1] لأن الله تعالى لا يـــزال عالما ولا يسبق علمه بالأشياء جهل.

و يؤيد هذا ما ذهب إليه البركتي في التعريفات الفقهية حيث يقول بصدد المعرفة: « إدراك الشيء على ما هو عليه وهي مسبوقة بالجهل أو النسيان بعد العلم بخلاف العلم ولذلك يوصف الحق تعالى بالعالم لا بالعارف، وفي الكليات: والعلم يقال لإدراك الكلي أو المركب والمعرفة تقـــال لإدراك الجزئـــي أو البسيط ولهذا يقال عرفت الله دون علمته » [2] وكون المعرفة مسبوقة بنسيان يذكرنا بنظرية أفلاطون في المعرفة وهي نظرية الاستذكار وملخصها كون الأرواح كانت تعلم الحقائق الكلية في عالم المثل ثم لمـــا نزلت إلى العالم الأرضي نسيت هذه الحقائق الكلية فالمعرفة هي تعرف النفس الأشياء التي كانت تعرفها مسبقا في عالم المثل.

أما في المعجم الفلسفي لجميل صليبا فنجد التعريف التالي: « المعرفة إدراك الأشياء وتصورها ولها عنـــد القدماء عدة معان: منها إدراك الشيء بإحدى الحواس ومنها العلم مطلقا تصورا كان أو تصـــديقا » [3] أي أنها تطلق على التصورات والتصديقات ولكن هناك من يخص المعرفة بالتصورات والعلم بالتصديقات إذا كان ممن يميزون بين العلم والمعرفة. يقول صليبا: « وفرقوا بين المعرفة والعلم فقالوا أن المعرفة إدراك الجزئي والعلم إدراك الكلي وأن المعرفة تستعمل في التصورات والعلم يستعمل في التصديقات » ولذلك لا نقول علمت الله كما مر معنا سابقا « لأن من شرط العلم أن يكون محيطا بأحوال المعلوم إحاطـــة تامة ومن أجل ذلك وصف الله بالعلم لا بالمعرفة » [4].

و العلم أخص من المعرفة: « فكل علم معرفة وليس كل معرفة علم » [5] لأن للعلم شـــروطا يجـــب أن تتوافر فيه لكي يسمى علما على عكس المعرفة التي قد تتوفر فيها هذه الشروط وقد لا تتوفر فما تـــوفر من هذه الشروط في معرفة ما سميت علما وإلا كانت معرفة مطلقا دون كونها معرفة علمية.

والمعرفة تستعمل للدلالة على فعل الإدراك أو ما يحصل بعد عملية الإدراك لـــذلك يقـــول صليبا: « وجملة القول أن المعرفة تطلق على معنيين أساسيين الأول هو الفعل العقلي الذي يدرك الظواهر ذات الصفة الموضوعية والثاني اطلاقها على نتيجة ذلك الفعل أي على حصـــول صـــورة الشـــيء في

---

[1] – المرجع السابق، ص 1585.

[2] – محمد عميم الاحسان البركتي: **التعريفات الفقهية**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 2002، ص 211.

[3] – جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط 1، 1982، ج 2، ص 392.

[4] – المرجع نفسه، ص 392.

[5] – المرجع نفسه، ص 393.

الذهن»[1].

من كل ما سبق نستنتج أن المعرفة هي إدراك الأشياء وتصورها وهناك من أئمة اللغة من جعلها والعلم واحدا، ومنهم من فرق بينها وبين العلم، فمن فرّق بين المعرفة والعلم بنى ذلك على أمور منها أن المعرفة تتعلق بالجزئي والعلم يتعلق بالكلي، المعرفة تتعلق بالبسيط والعلم يتعلق بالمركب لذلك نقول عرفت الله ولا نقول علمت الله لأن الله غير مركب.

وميزوا بينهما أيضا بأن المعرفة تتعلق بالتصورات والعلم يتعلق بالتصديقات وميزوهما أيضا باعتبار الخصوص والعموم فالعلم أخص من المعرفة فكل علم معرفة وليست كل معرفة علما فالمعرفة عامة تشمل العلم وغيره وأما العلم فخاص فما كان من المعرفة حائزا على شرط العلم سمي علما وإلا كانت معرفة ولا يصح أن يطلق عليها لفظ العلم والله أعلم.

المطلب الثالث: مشكلة المعيار في المعرفة

تتلخص هذه المشكلة بالأساس في الافتراض التالي: إذا أردنا أن نعطي تعريفا للمعرفة فيجب علينا أن ندرس حالات من الإدراك ثم نستخلص العناصر المشتركة بينها ثم على أساسها نقدم تعريفا للمعرفة ومعاييرها الصحيحة، ولكن إذا كنا في البداية لا نمتلك معايير للمعرفة فكيف يمكننا أن نحكم على هذه الحالات أصلا.

يقول صاحب كتاب " ما المعرفة ؟ ": « لا يستطيع المرء ببساطة الافتراض أنه يعرف ما هي معايير المعرفة من دون أن يتبنى تعريفا متفقا عليه للمعرفة منذ البداية لكن على نحو مماثل ليس من المقبول ظاهريا افتراض أننا نتمكن من تحديد الحالات التي تعتبر من المعرفة على نحو صحيح من دون أن نفترض مسبقا أننا نعرف شيئا عن مثل تلك المعايير لأننا إذا لم نفهم هذه المعايير فكيف يراد لنا أن نحدد الحالة التي تعتبر من الحالات الأصلية للمعرفة ونميزها عن الحالات الأخرى »[2].

فنحن الآن بإزاء خيارين لا ثالث لهما فإما أن نفترض أننا نعرف مسبقا معايير المعرفة وبالتالي يمكننا تحديد الحالات التي يصدق عليها أن تعتبر من المعرفة هذا الخيار الأول، أو أن نفترض أننا نستطيع أن نعرف الحالات التي تعتبر من المعرفة ثم من خلالها نعطي تحديد ونستخرج معايير المعرفة.

الخيار الأول هو الخيار الكلاسيكي في تاريخ الفلسفة والذي بدأ بشكل واضح مع منهجية ديكارت الذي حدد المعايير الصحيحة للمعرفة مثل البداهة والوضوح.

أما الخيار الثاني فهو الخيار الذي قام به مفكر الابستمولوجيا " رودريك شيزوم " أي أننا نبدأ

---

[1] – المرجع السابق، ص 394.

[2] – دنكان بريتشارد: **ما المعرفة**، ترجمة مصطفى ناصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2013، ص 46.

من حالات معينة تعتبر من المعرفة للوصول إلى تحديد معايير هذه المعرفة، « في مقابل المنهجية كما يقول شيزوم، ينبغي علينا أن نمسك بالطرف الآخر للمشكلة ونتبنى موقفا يسميه بالخصوصية Particularism، في الخصوصية بدلا من الافتراض أن بالإمكان تحديد معايير المعرفة بصورة مستقلة عن تفحص أي أمثلة محددة عنها، ينبغي على المرء الافتراض هنا أنه قادر على التعرف بشكل صحيح على أمثلة محددة تقع ضمن نطاق المعرفة ويتحول على هذا الأساس إلى تحديد معايير المعرفة » [1].

من الواضح أن الخيار الأول متسق تماما مع النظرية العقلية في المعرفة حيث يمكن تحديد معايير المعرفة بمعزل عن أمثلة محددة لها في الواقع وهذا الأمر بالذات هو الذي ولّد اعتراضا كبيرا على مثل هذا الطرح وفتح المجال أمام تبني فكرة الخصوصية التي طرحها شيزوم من قبل أغلب الابستيمولوجيين لذلك: « صاروا يسيرون على خطى شيزوم في تفضيل الخصوصية بدلا منها » [2] ولكن حتى هذا الخيار يبدو غير رصين لأنه قائم على افتراض معرفة مسبقة بالحالات التي تعتبر من المعرفة.

المطلب الرابع: المعرفة عند محمد أركون

ينظر أركون إلى المعرفة من زاويتين الزاوية الأولى زاوية كونيتها والزاوية الثانية زاوية نسبيتها أي أن المعرفة لكي تكون معرفة حقيقية يجب أن يكون لها ملمح الكونية أي لا تتركز على خصوصية ثقافية وعرقية بعينها وأما المقصود بالنسبية أي أن الحقائق ليست مطلقة بل هي مشروطة بالزمان والمكان والأطر الاجتماعية والثقافية التي أنتجتها وهنا نلتقي بمفهوم مركزي من المفاهيم التي ترتكز عليها المقاربة الأركونية هو مفهوم التاريخية.

اتساقا مع الملمح الأول للمعرفة يدعو أركون إلى إغناء التجربة الإنسانية عن المعرفة خصوصا الدينية منها بالمثال الإسلامي لذلك نجد انه يلح كثيرا على دراسة الظاهرة الدينية والتوحيدية على وجه الخصوص في إطار مقارن.

كما يدعو إلى المقابلة بين المعرفة العلمية والمعرفة الدينية، بين الخطاب العلمي والخطاب الديني من اجل معرفة خصائص كل خطاب وآلية اشتغاله.

كما نجد انه يشدد على رفض أي إكراه يمارس على الفكر في سعيه للوصول إلى الحقيقة هذه الحقيقة التي يقسمها إلى حقيقة رسمية وسوسيولوجية هي محل اعتراف من قبل السلطة الرسمية والهيئات المأذونة ومحل انتشار واسع اجتماعيا وكذا حقيقة حقيقية هي التي يجب البحث والتحري عنها بغض النظر عن التضامنات الدينية والانتماءات العنصرية. وفي سبيل الوصول إلى هذه المعرفة يتبنى أركون ما يسميه

[1] – المرجع السابق، ص 88.

[2] – المرجع نفسه، ص 88.

علمانية ايجابية وهي استقلالية الروح عن أي إكراه وهي تناضل من اجل الوصول إلى الحقيقة.
أما الملمح الثاني وهو ملمح نسبية المعرفة أي خضوعها للمشروطية التاريخية الاجتماعية ولذلك يؤكد على فكرة تاريخية العقل والأفكار وطابعها التطوري والجدلي مع الواقع كما مع اللغة. كما يؤكد أركون عن تمايز خطه في المعرفة عن خط المركزية العقلية التي تقيم تضادا بين العقل وبين ملكات الفكر الأخرى كالخيال والذاكرة ويدعو إلى اعتبار هذه الملكات عند تناولنا للمعرفة الإنسانية من هنا يولي أهمية بالغة للمخيال والأسطورة في تحديد تصورات الإنسان ورؤيته للعالم وحركة التاريخ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول: محمد أركون –المرجعية والمنهج–

المبحث الأول: المرجعية الغربية عند محمد أركون

المطلب الأول: الاستشراق

المطلب الثاني:مدرسة الحوليات

المطلب الثالث: الخلفية اللسانية والأنثروبولوجية

المطلب الرابع: مرجعية علم الاجتماع

المبحث الثاني: المرجعية العربية الإسلامية عند محمد أركون

المطلب الأول: المعتزلة

المطلب الثاني: جيل مسكويه والتوحيدي وفلاسفة القرن الرابع الهجري

المطلب الثالث: أعلام فكرية إسلامية مختلفة

المبحث الثالث: الإسلاميات التطبيقية

المطلب الأول: في مفهوم الإسلاميات التطبيقية

المطلب الثاني: من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية

المطلب الثالث: التراث الديني ومستويات القراءة عند محمد أركون

المبحث الأول: المرجعية الغربية عند محمد أركون

لايمكننا استقصاء كل عناصر المرجعية الفكرية الغربية في فكر محمد أركون، والتي يصدر عنها بالأساس مجمل جهازه المفاهيمي، ورؤيته المعرفية مبنية على هذه المرجعية، لكن يمكننا في المقابل إيراد أهم العناصر التي يمكن لقارئ أركون أن يلحظها دون كبير عناء، نظرا لحضورها الطاغي في خطابه، ولنبدأ بالاستشراق.

المطلب الأول: الاستشراق

يعتبر الاستشراق معرفة غربية عن الشرق عامة، فهو خطاب غربي عن عالم الشرق "فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء لبحوث خاصة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال الانثروبولوجيا أي علم الإنسان، أو علم الاجتماع، أو التاريخ أو فقه اللغة، وسواء كان ذلك يتصل بجوانب الشرق العامة أو الخاصة، والاستشراق إذن وصف لهذا العمل"[1]

وقد ارتبط الاستشراق تاريخيا برغبة الدول الكبرى في الاستيلاء على الشرق والسيطرة عليه، فكانت المعرفة الاستشراقية مستثمرة في أغلب الأحيان كوسيلة للتعرف على الشعوب الشرقية وإخضاعها، سواء بتواطؤ من المستشرقين المتعاونين مع الإدارة الاستعمارية، أو باستغلال المعرفة المقدمة دون تعاون مباشر مع المستشرقين غير المنخرطين في المشروع الاستعماري.

وقد كان تلقي العربِ والمسلمين للخطاب الاستشراقي متباينا، بين أقلية ممجدة للأعمال الاستشراقية وبين تيار مضاد للاستشراق من الناحية المبدئية باعتباره خطابا عنصريا معاديا، وهذا هو التيار الغالب ليس فقط لدى النخبة المثقفة، ولكن بين جماهير العرب والمسلمين، وهذا ماجعل صورة الاستشراق سلبية في مخيالهم الجمعي، حتى أن المستشرقين أنفسهم أصبحوا يستنكفون أن يسمّوا بهذه التسمية. "فالمتخصصون يفضلون استخدام مصطلح الدراسات الشرقية أو دراسة المناطق"[2]

وهناك تيار ثالث حلل الاستشراق بعيدا عن المواقف الايديولوجية الجاهزة، أي باعتباره بنية ثقافية تستوجب الدراسة كما فعل إدوارد سعيد في كتابه الشهير عن الاستشراق.

---

[1] **إدوارد سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2006، ص: 46.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

بالنسبة لمحمد أركون يبدو الأمر ملتبسا، حيث أن الدارسين له يخرجون بمواقف متباينة، بين من يعتبره مستشرقا وبين من يعتبره ناقدا للاستشراق، وبين من يعتبره مجددا للمدرسة الاستشراقية.

فالبعض يعتبر أن "أعمال أركون تختلف عن المستشرقين، فهو ينظر للتراث من الداخل، أما المستشرق فينظر من الخارج"[1] أي أنه يعتبر نفسه ابنا للحضارة العربية الإسلامية و"ينكر تمام النكران أن يكون منتميا للثقافة الغربية"[2] فأركون بهذا الاعتبار يوظف بعض أدوات الاستشراق لدراسة التراث لا من جهة كونه مستشرقا، ولكن للإفادة من أدوات الاستشراق لإخصاب دراسته للتراث.

ومع ذلك فإننا نجد من يعتبر أن أركون رغم اختلافه في بعض الأدوات والمناهج مع المدرسة الاستشراقية إلا أنه ينتهي إلى الاتفاق معهم في أغلب أطروحاتهم حول التراث، حيث " يلاحظ على أركون توافقه مع المستشرقين في أكثر الدعاوى التي يدعونها ضد القرآن والشريعة، وأما نقده المتكرر لهم فهو منصبٌّ على الآليات لا النتائج والغايات، فإن أكثر مايعيبه عليهم هو عدم الأخذ بكل الإمكانيات المعرفية والمنهجية التي تتيحها العلوم الإنسانية الحديثة"[3]

ولكن من أجل تكوين موقف أكثر موضوعية حول علاقة أركون بالاستشراق ينبغي أن نتجاوز المحاكمات الأيديولوجية المسبقة، وأن نطرح السؤال كالآتي: ماهي نقاط التلاقي والاختلاف بين الدراسات الاستشراقية وبين مشروع محمد أركون في نقد التراث الإسلامي؟

وقبل الإجابة على هذا السؤال ينبغي أولا أن نحدد بداية اتصال أركون بالمستشرقين وبالأعمال الاستشراقية.

يخبرنا أركون نفسه أن بداية اتصاله بأعلام الاستشراق كانت أيام كان طالبا في جامعة الجزائر في قسم اللغة العربية وآدابها، حيث أن أساتذته الفرنسيين كانوا مدقعين من الناحية الفكرية، وأسرى لنظرتهم العنصرية، ولذلك فقد جازف أركون بأن راسل مستشرقا، بل وعَلَما كبيرا من أعلام المدرسة الاستشراقية، وهو "لويس ماسينيون" كان ذلك في سنة 1954، وقد احتفى أركون كثيرا بِردَّ "ماسينيون" على رسالته على الرغم من كونه طالبا مغمورا في جامعة الجزائر، وأثنى على تواضعه الكبير

---

[1] **الشريف زروخي: "الاستشراق واستقلال السؤال الفلسفي –دراسة في مشروع أركون–"** مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف2، العدد 18 جوان 2014، ص 13.

[2] المرجع نفسه والصفحة

[3] **محمد عبد الله المحمود: "دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف عند أركون"**، رسالة ماجستير في التفسير وعلوم القرآن، جامعة قطر، 2017، ص: 99.

لكونه أستاذا بارزا في "كوليج دو فرانس" التي هي أعلى من السوربون بشهادة أركون نفسه.[1]

و لم يكتف أركون بالرسالة التي وجهها لماسينيون فقد شجعه رد ماسينيون على القيام بعدة زيارات شخصية له في منزله الباريسي بين سنتي 1954- 1962.[2]

يمكننا من خلال الرسالة التي وجهها ماسينيون لأركون أن نستشف نوع الأسئلة التي كانت تشغل بال أركون في تلك الفترة بالذات، مثل مسألة الصحة الإلهية للقرآن، والعلاقة بين التوحيد القرآني والتوحيد المسيحي، وهي مسائل يُثيرها "تطبيق المنهجية التفسيرية العقلانية على الكتب المقدسة، وهي إذا ماطُبِّقت على العهدين القديم والجديد تؤدي إلى الشكوك نفسها"[3] على حد تعبير ماسينيون نفسه، إضافة إلى أسئلة أخرى تتعلق بموقف ماسينيون من الوجود الكولونيالي الفرنسي في الجزائر، حيث كان من أكثر المعارضين له كما يخبرنا أركون في ذات السياق.

و لم تقف علاقة أركون به عند هذا الحد بل اقترح عليه أن يسجل للدكتوراه عن الممارسات الدينية في منطقة القبائل، وهذا ما تم بالفعل حيث سجل ذات الموضوع مع "جاك بيرك"، "لكن الحصار الذي فرضه وزير المستعمرات الفرنسي "لاكوست" على تلك المنطقة منعني من ذلك".[4]

ولهذا غير أركون موضوع الدكتوراه إلى دراسة نظرية لا تتطلب انخراطا ميدانيا، هي دراسته عن النزعة الإنسانية العربية في القرن الرابع الهجري جيل مسكويه والتوحيدي.

إن علاقة أركون بلويس ماسينيون هي فقط أنموذج لعلاقات له مع غيره من أعمدة الاستشراق وهي على العموم علاقات يتداخل فيها الشخصي بالمعرفي، نذكر من هؤلاء "ريجيس بلاشير" و"كلود كاهين" و"برنارد لويس" والقائمة تطول. وبالمجمل فإن: "موضوع الاستشراق يحتل حيزا معتبرا في أعمال أركون، بل يمكن القول أنه لا يخلو أي كتاب له من إشارة أو دراسة أو نقد لأعمال المستشرقين"[5] كما يخبرنا أحد الباحثين المتخصصين في فكر أركون والذي خصص أطروحة حول مرجعيته الفكرية.

رغم كل هذا الحضور الطاغي للخطاب الاستشراقي في مدونة أركون، إلا أنه يؤكد تمايز مشروعه عن مشروع الاستشراق، وتمايز همه المعرفي عن همومهم، من الناحية المبدئية يعلن أركون صراحة انتماءه

---

[1] **محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان، ط1 2011، ص 364.

[2] المصدر نفسه: ص 365.

[3] المصدر نفسه: ص 369.

[4] المصدر نفسه: ص 379.

[5] **فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي**: رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، الجزائر 2011، ص: 62.

للفضاء العربي الإسلامي على الرغم من أنه يقذف "في الشرق بالهرطقة ونكران الدين".[1]

ولكن هل يكفي ادعاء أركون بانتمائه العضوي للأمة العربية الإسلامية لكي لاينظر إلى مشروعه على أنه امتداد للخط الاستشراقي، أم أن الأمر يتعدى الانتماء العرقي إلى التموقع المعرفي والثقافي للإنسان؟!

في الواقع أن أركون لا ينكر فضل المدرسة الإستشراقية في تكوينه خاصة على أساسيات المنهجية الفيلولوجية والتاريخية القائمة على دراسة النصوص ومقارنة بعضها ببعض، واختبار صحتها التاريخية ونسبتها إلى أصحابها، والتدقيق في لغتها، كل هذا لاينكره أركون ولا ينكر أيضا فضلهم في إغناء المكتبة العربية بمئات المراجع والدراسات، وتعريف المسلمين بأعلامهم، ولكن مايعيبه عليهم هو اقتصارهم على المنهجية الفيلولوجية وسجنه في هذه المنهجية. يذكر أركون قصة طريفة جرت له أثناء مناقشته لأطروحة الدكتوراه كادت تؤدي إلى رفضها حيث قال أثناء المناقشة: "لم أتعلم شيئا من المستعربين"[2] وبعد أن استثنى ريجيس بلاشير الذي علمه الفيلولوجيا والدقة والصرامة، أخذ عليه أنه لم يعلمه كيف يخرج من الفيلولوجيا بعد أن أدخله فيها، واعتبر أنه " من المهم جدا أن يتعلم المرء المنهجية الفيلولوجية: منهجية تحقيق النصوص ومقارنتها ببعضها البعض، ودراستها على الطريقة التاريخية الوضعية، ولكن ذلك لايكفي".[3]

إذا فمأخذ أركون على الاستشراق يعود إلى اختلافه المنهجي معهم، إذ يعتبر الاستشراق التقليدي القائم على المنهجية الفيلولوجية وتحقيق النصوص من الناحية اللغوية والتاريخية لايكفي، بل يجب أن يستتبعها خطوات أخرى وبالتالي فإن: "موضع النقد الأساسي الذي يوجهه أركون للاستشراق يتمثل في مسألة المنهج".[4]

في الحقيقة إن أركون يعتبر المنهجية الفيلولوجية قاصرة لأنها فقط تؤدي إلى جمع المعلومات والوثائق ووصفها ووصف لغتها والتحقق من نسبتها، ولا تجاوز ذلك إلى مرحلة التحليل والنقد، أما منهجيته هو فهي تتعدى الجانب الوصفي إلى الجانب التحليلي، يقول أركون في ذلك: "هذه طريقتي في العمل، إنها تجمع بين الدراسة الوصفية للموضوع المدروس والدراسة التحليلية –النقدية– التفكيكية، هذا في حين أن الاستشراق الكلاسيكي كان يكتفي عموما بالمرحلة الوصفية، أي مرحلة التبحر وجمع المعلومات

---

[1] المرجع السابق، ص: 63.

[2] **محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، م س، ص: 243.

[3] المصدر نفسه، ص: 243.

[4] **فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي**، م.س، ص 72.

والمعطيات فقط"[1]

نلاحظ في هذه الفقرة أن أركون يتحدث عن استشراق كلاسيكي، فهل يعني ذلك أنه يدعو إلى استشراق حديث فيكون بذلك مُجدِّدا للاستشراق من الناحية المنهجية، فيصدق عليه إذ ذاك وصف المستشرق الجديد؟ أم أن منهجه من التباين بحيث لا يمكن إلحاقه بالاستشراق الكلاسيكي؟ نؤجل الإجابة على هذا السؤال إلى حين الحديث عن "الإسلاميات التطبيقية" التي ابتدعها أركون لدراسة التراث الإسلامي في مقابل الاستشراق الكلاسيكي.

المطلب الثاني: مدرسة الحوليات

من حيث الأهمية والحضور في مستوى الخطاب التاريخي لأركون تحظى مدرسة الحوليات بمكانة بارزة، حيث لا يخفى تأثره بهذه المدرسة، كما يلحظ ذلك كل من كتب عن أركون وعن مرجعيته الفكرية "فمن المؤكد القول أن أركون قد تأثر بمنهج مدرسة الحوليات الفرنسية"[2] ولكن قبل الخوض في علاقة أركون بهذه المدرسة ينبغي أن نلقي إضاءة عنها وعن أهم أعلامها، وعن الطفرة التي أحدثتها في علم التاريخ.

ترجع نشأة هذه المدرسة إلى سنة 1929، حيث صدر أول عدد لمجلة الحوليات، وكانت تُعنى بالدراسات الاقتصادية والاجتماعية، ولعل لذلك ارتباطا بالأزمة الاقتصادية العالمية التي ظهرت في نفس العام، وإن كان بعض من كتب عن تاريخ هذه المدرسة ينفي أي علاقة مباشرة بين ظهور مجلة الحوليات وبين الأزمة الاقتصادية العالمية كما هو الشأن عند صاحب كتاب "التاريخ المفتت" فرانسوا دوس الذي يرى أن "إنشاء مدرسة الحوليات نتج عن تحول مزدوج بلبل الوضع العالمي في فترة مابعد 1914-1918، وكذلك حقل العلوم الاجتماعية"[3]. فهي إذن مرتبطة بتأثيرات الحرب العالمية الأولى على مستوى الوعي الاجتماعي للأوروبيين وكذا تزعزع ثقتهم في إرثهم المعرفي، وكذا رصيد الأنوار الذي أدى أو على الأقل لم يمنع وقوع تلك المآسي المروعة في الحرب العالمية الأولى. كما يعتبر "دوس" أنه: " لا يمكن اختزال مشروع مارك بلوخ ولوسيان فيفر إلى رد فعل منظم لمجموعة من المؤرخين أمام أزمة اندلعت بصورة واضحة بعد انهيار بورصة وول ستريت في تشرين الأول/ أكتوبر عام 1929، في حين

[1] محمد أركون: **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، م.س، ص: 380.

[2] محمد الطوالبة: **المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون**، الآن ناشرون وموزعون، عمان، الأردن، ط1، 2016، ص36.

[3] فرانسوا دوس: **التاريخ المفتت: من الحوليات إلى التاريخ الجديد**، ترجمة محمد الطاهر المنصوري،، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1 2009، ص: 35، ص36.

أن المجلة صدرت في كانون الثاني/ يناير من العام نفسه"[1] وهذا دليل على عدم ارتباطها بشكل مباشر بالأزمة الاقتصادية العالمية.

وأيّا تكن أسباب نشأة مجلة ومدرسة الحوليات فإن الأكيد أن الطفرة المنهجية التي أحدثتها كان لها أثر بارز في الكتابة التاريخية وفي النظرة إلى التاريخ، فمن أهم إنجازات هذه المدرسة أنها فتحت علم التاريخ على العلوم الإجتماعية الأخرى، بحيث يكون التاريخ هو الأصل والعلوم الأخرى هي علوم خادمة ومساعدة في مجال البحث التاريخي، وكذا "الدراسة الشاملة للفترة أو الظاهرة التي ندرسها أي التاريخ السياسي والإقتصادي والعسكري والثقافي، والتاريخ العام للفترة التي تعود إليها هذه الظاهرة أو تلك".[2] فعكس علم التاريخ التقليدي الذي كان محصورا في التاريخ السياسي والدبلوماسي للأمم، أصبحت مدرسة الحوليات تولي أهمية للعوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في عملية التحليل التاريخي.

كما تولي مدرسة الحوليات أهمية للتراثات غير المكتوبة، وللشعوب غير المدروسة، وفي ذلك تفيد من منجزات الأنتروبولوجيا في هذا المجال.

لم يعد الدرس التاريخي مع مدرسة الحوليات محصورا بالوثائق التاريخية التي يمكن التحقق من صحتها، والتي تتحدث عموما عن أمور السياسة والحروب وتؤرخ للأحداث من هذا المنظور، بل أصبحت الذاكرات الجماعية للشعوب والجماعات البشرية المختلفة موضوعا خصبا للدراسة التاريخية.

لقد شكل المنهج الذي دشنته مدرسة الحوليات قطيعة واضحة مع درس التاريخ الكلاسيكي، وخصوصا مع ذلك الدرس المرتبط بوضعية القرن التاسع عشر، من هنا كان من المفهوم تماما تماهي محمد أركون مع مشروع مدرسة الحوليات الذي كان يقف على الطرف المقابل للاستشراق التقليدي القائم على المنهج الفيلولوجي الخصم المنهجي المباشر لمحمد أركون.

لقد ولى زمن الاستشراق الكلاسيكي القائم على المركزية الأوروبية والتفوق العنصري للإنسان الغربي، لقد وجدت في الزمن الذي انبثقت فيه مدرسة الحوليات "رغبة في تقريب الإنسانيات والشعوب، وبرزت غايات جديدة لخطاب المؤرخ، والذي أصبح يعتبر وسيلة ممكنة لتحقيق السلم بعدما كان سلاحا للحرب."[3]

---

[1] المرجع السابق ص 35.

[2] محمد الطوالبة: المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، م.س، ص: 36.

[3] فرانسوا دوس: التاريخ المفتت، م.س، ص: 39.

في الحقيقة "إن أهداف مشروع أركون الفكرية تلتقي مع أهداف مدرسة الحوليات، إذ اهتم بدراسة التراث والتاريخ العربي الإسلامي الذي اعتبره مهملا، وغير مدروس علميا، فقد استخدم أحدث المنهجيات العلمية والعلوم الحديثة لتحقيق مشروعه".[1] ولكن متى كان أول احتكاك لمحمد أركون مع هذه المدرسة؟ وكيف بدأت علاقته مع أعلامها؟!

يخبرنا صاحب كتاب "قراءة في نصوص الحداثة ومابعد الحداثة" أنه: "منذ الخمسينيات ابتدأ أركون في قراءة مجلة الحوليات: الاقتصاد والمجتمع"[2] كما يذكر أركون نفسه قصة حادثة ذات دلالة كان لها كبير الأثر على كامل مسيرته الفكرية، كان ذلك إبان كان طالبا في جامعة الجزائر في بداية خمسينات القرن الماضي، لم يكن بطل هذه القصة إلا "لوسيان فيفر" أحد مؤسسي مدرسة الحوليات، وملخصها أن أركون استمع بالصدفة إلى محاضرة للوسيان فيفر عن "دين رابليه" والمحاضرة في الأصل هي جزء من كتاب: "مشكلة اللاإيمان في القرن السادس عشر" حيث يفند لوسيان فيفر في هذه المحاضرة كون " Rablais " ملحدا، لأن الإلحاد في زمنه لم يكن ممكنا، نظرا لأن الشروط المعرفية لذلك العصر لم تكن تسمح بظهور مقولة الإلحاد كما هو معروف اليوم. والكتاب في مجمله يؤسس لعلم التاريخ الجديد كما بلورته مدرسة الحوليات.

لقد اعتبر أركون هذه المحاضرة بمثابة "الصاعقة أو الوحي الذي يترل علي"[3] لقد فتح "فيفر" عينيه على شيء جديد في دراسة التاريخ، وهو تأثير المجتمع في الأحداث التاريخية، وأن للأفكار أيضا مشروطيتها الاجتماعية والتاريخية، وأن التاريخ ليس أحداث ووقائع متسلسلة ليس لها علاقة بأي شيء آخر، فيجب أن نستعين بعلوم أخرى مساعدة لفهم الأحداث التاريخية. لم يكن بوسع "فيفر" أن يبرهن على عدم إلحاد "Rablais" بمجرد الاستناد على الوثائق التاريخية، ولكنه فعل ذلك عندما طبق فكرة "الأطر الاجتماعية للمعرفة"، ولذلك نجد أركون يحتفي كثيرا بهذه المحاضرة ويعتبرها نقطة التحول في تفكيره وفي نظرته للتاريخ، فيخبرنا أنه: "لولا مجيء لوسيان فيفر من باريس وإلقائه تلك المحاضرة العصماء وحضوري إياها بطريقة تشبه الصدفة لربما بقيت نائما كغيري دون أن أحس بشيء".[4]

ليس "لوسيان فيفر" فقط من أثر في محمد أركون من بين مفكري الحوليات، نجد أيضا تأثرا واضحا لأركون بواحد من أهم أعمدتها وهو "فرنان بروديل" " Fernand Braudel" الذي بلور مفهومي

[1] محمد الطوالبة: المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، م.س، ص: 37.

[2] حفناوي بعلي: **قراءة في نصوص الحداثة ومابعد الحداثة**، دار اليازوري العلمية، عمان الاردن، ط1، 2012، ص143.

[3] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، م.س، ص: 244.

[4] المصدر نفسه، ص: 244.

"المدة القصيرة" و"المدة الطويلة" في دراسة التاريخ، والذين وظفهما أركون في دراسته للظاهرة الإسلامية.

" وعلى إثرهما يرى أركون أنه لا يمكن فهم الظاهرة الإسلامية من خلال المدة القصيرة، كما يفعل الصحفيون السطحيون، بل ينبغي دراستها من خلال المدة الطويلة التي تأخذ بعين الاعتبار الجذور التاريخية العميقة التي تشكلت من خلالها تلك الظاهرة".[1]

لقد أشاد أركون كثيرا بأطروحة "بروديل" عن البحر الأبيض المتوسط، حيث اعتبر مترجمه هاشم صالح أنها "تُشبه البحر لغزارتها وقوتها، وتُعد أهم مرجع عن الموضوع حتى الآن"[2] كما يتأسف محمد أركون على أن أطروحة بروديل التي عنوانها: "المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني" لم تؤثر بالشكل الكافي وذلك بتوفير وعي مشترك بتاريخ المتوسط، إذ لا تزال الضفة الجنوبية مهملة من الناحية العلمية و لم تدرس بشكل كاف.

كما أفاد محمد أركون أيضا من المؤرخ "جورج دوبي" ومن " أعمال مؤرخين آخرين في نفس السياق من مثل لوروا لادوري "Leroy Ladory" في كتابه "أرضية المؤرخ"[3]

"جورج دوبي" الذي توسعت معه أرضية المؤرخ لتشمل علوما أخرى غير علم التاريخ، وهي علوم لابد للمؤرخ أن يمتلكها لكي يتمكن من التحليل والدراسة التاريخية، فأصبحت بذلك أرضية المؤرخ "تشمل موضوعات جديدة وفضولا معرفيا جديدا"[4]

ولكن رغم ما قلناه عن علاقة محمد أركون بمدرسة الحوليات ومناهجها ومفاهيمها وأعلامها، فلا يجب أن نعتقد أنه تماهى مع أطروحاتها بشكل كامل، إننا نجده في مواضع أخرى من كتاباته يوجه نقدا واضحا لمدرسة الحوليات رغم اعترافه بفضلها، فأركون يعتبر أن مدرسة الحوليات جاءت كرد فعل على التاريخ الوقائعي الذي يركز على الوقائع وينظر إليها بشكل خطي دون الاهتمام بالبنى العميقة لهذه الوقائع، و: "كأي رد فعل عنيف فإن مدرسة الحوليات بالغت في هجومها على التاريخ الوقائعي الحديث، وهو يعود الآن إلى الساحة من جديد لكي يتخذ مكانته التي يستحقها"[5] هذا نقد واضح من

---

[1] محمد الشبة: **مفهوم الخيال عند أركون**، ط1 منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1 2014 ص:34.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، م.س، ص: 200.

[3] مصطفى كيحل: "**الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**": رسالة دكتوراه علوم في الفلسفة، جامعة قسنطينة، 2009، ص: 25.

[4] حفناوي بعلي: قراءة في نصوص الحداثة ومابعد الحداثة، م.س، ص: 143.

[5] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد م س، ص: 245.

أركون لمدرسة الحوليات التي واجهت تطرف التاريخ الوقائعي التقليدي، الذي لم يهتم إلا بالأحداث في تتابعها وتسللها الزمني، ولكن هذه المواجهة كانت بتطرف آخر في الجهة المقابلة، فلا ينبغي أن نلغي كليا القيمة المعرفية للتاريخ التقليدي في تأريخه للأحداث والوقائع، يقول أركون: "لقد وقعت مدرسة الحوليات على الرغم من إنجازاتها الضخمة في التطرف باتجاه معاكس لما سبق، وينبغي علينا الآن أن نكتشف أرضية أخرى ومنهجيات أخرى، والمنهجية الجديدة التي تحظى باهتمامي الآن أكثر من غيرها هي منهجية علم النفس التاريخي".[1]

من هنا نلاحظ أن أركون لا يستقر على مدرسة واحدة ولا على منهجية واحدة، فلا يكاد يستوعب منهجية ما ويطبقها على التراث وعلى الفكر الإسلامي إلا وتجاوزها إلى منهجية أخرى تبدو له أكثر ملاءمة وأكثر ابتكارا من الأولى، واهتمامه بعلم النفس التاريخي يفسر لنا اشتغاله على مفاهيم الأسطورة والمخيال وأثرها في صناعة التاريخ وكتابته.

قد يكون لنجاح الثورة الإيرانية وقدرتها الفائقة على التجييش باستدعاء مفاهيم وصور نموذجية تمثلها الوعي الجمعي للشيعة علاقة باهتمام أركون بفكرة المخيال والأسطورة وأثرها في حياة المجتمعات.

المطلب الثالث: الخلفية اللسانية والأنثروبولوجية

يحضر الدرس اللساني بقوة في خطاب أركون ومقاربته للعقل العربي الإسلامي، وغني عن الذكر أن اللسانيات عرفت طفرة كبيرة في القرن الماضي خاصة مع أعمال "دوسوسير" Ferdinand de saussure" خاصة من خلال كتابه "دروس في اللسانيات العامة" وشارل بيرس " Peirce" و"كانت أفكارهما في مجال السيميائيات بمثابة ثورة ابستيمولوجية".[2]

كما لا يخفي أركون اهتمامه باللسانيات بجميع فروعها وبإفادته من فتوحاتها في ستينيات القرن الماضي، ويبرر أركون اهتمامه البالغ بها، يقول في ذلك: "وكان للألسنيات أهمية كبرى بالنسبة لي وذلك لسبب خاص، فبما أنني مؤرخ للفكر العربي الإسلامي، فإنني أشتغل باستمرار على النصوص القديمة، إذن فأول شيء مطلوب مني كمؤرخ هو أن أعرف كيف أقرأ نصا ما".[3] ويضيف في ذات السياق: "وكل هذا كان يتطلب مني قبل كل شيء أن أفكك لغة النص ألسنيا لكي أعرف كيف تشكل، وكي

[1] المصدر نفسه، ص 245.

[2] مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل، م.س، ص: 285.

[3] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، م.س، ص: 245..

أُسائله على صعيده الأول والمباشر: صعيد اللغة العربية والإسلامية الكلاسيكية"[1]

ولكن ماسر هذه الطفرة اللسانية؟! مالذي استجد على مستوى الدرس اللساني الحديث؟

كانت العلاقة القائمة بين الدال والمدلول من منظور علم اللغة التقليدي هي علاقة مباشرة، فالدال يُحيلُ بشكل مباشر على المدلول، فالكلمات تدل على أشيائها، أما اللسانيات الحديثة فإنها تقول: "إن دعامة التوصيل أو وسيلة التوصيل ليست هي المعرفة الصحيحة التي نمتلكها عن المادة المدروسة، أي العائد المادي المحسوس الذي تدل عليه كلمات اللغة".[2]

إذن هناك طرف ثالث في عملية التوصيل إضافة إلى الدال والمدلول أو الشيء، وهذا هو العائد أو الوسيط أو التصور العقلي الذهني عن الشيء المشار إليه بواسطة الإسم، وكذا التصور الذهني عن الإسم.

فكل من الدال والمدلول يشكلان العلامة اللغوية، فلم يعد هناك تطابق بين اللفظ والمعنى، إنما ينتج عن طريق المفاهيم والتصورات العقلية والثقافية الخاصة بكل فرد وبكل مجموعة بشرية " ومن هذا المنطلق يتساءل أركون عن العلاقة بين العلامة اللغوية والمعنى والأنماط التي بها يتم إنتاج المعنى، والشروط التي تتحكم في إنتاجه".[3]

فالمعنى لم يعد معطى جاهزا في النص، وإنما أصبح ينتج باستمرار وتتحكم في إنتاجه المفاهيم والتصورات الثقافية التي تقف كخلفية لكل متعاطٍ مع النص من مفسرين وفقهاء وتيولوجيين وغيرهم.

ليس هذا فحسب بل هناك خاصية أخرى تمنحها الدراسات اللسانية والسيميائية، وهي إقامة مسافة بين الدارس وبين النصوص الدينية المدروسة، فالنصوص الدينية مهما تكن قداستها فهي مُقدمة للبشر وبلغات البشر، فالدارس للنص الديني إنما يتعاطى مع النص على مستواه اللغوي واللساني أي الوحي في تجليه اللغوي، وهذا لا ينفي القداسة عن النصوص الدينية بحسب أركون، وإنما الدراسة والتحليل اللغوي واللساني له أسبقية منهجية وإبستيمولوجية على حساب التأويل الكلامي، أي التأويل القائم على الإيمان وعن مواقف إيمانية مسبقة، يقول محمد أركون بهذا الصدد: "إن التعريف والتفهم اللغويين لا يُلغيان التعريف والتفهم اللاهوتيين، إلا أن التحليل اللغوي والسيميائي سابق منهجيا وإبستيمولوجيا على

[1] المصدر نفسه والصفحة.

[2] محمد أركون: **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح،، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان ط2 1996، ص: 34.

[3] مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، م.س، ص: 287.

التحليل والتأويل اللاهوتيين".[1]

من الواضح هنا أن أركون من خلال اعتماده على اللسانيات الحديثة في تحليل النصوص الدينية، إنما يتحاشى أي مواقف قد تتصادم مع مجموع قناعات المؤمنين المترسخة كما فعل الخطاب الاستشراقي، بل يهتم فقط بآليات إنتاج المعنى وكيفية انبثاقه وآليات اشتغاله من خلال النص الديني، وبهذه الطريقة يكون قد أنجز مهمته المعرفية في تحليل النص الديني لغويا ولسانيا دون الوقوع في صراعات لاهوتية مع أي طرف، وهذا ماجعل أركون يحتفي بالدرس اللساني الحديث، فعن طريق اللسانيات "نتعلم كيف نقيم مسافة منهجية تجاه النصوص أو بيننا وبين النصوص المقدسة دون إطلاق أي حكم من هذه الأحكام التيولوجية أو التاريخية التي تغلق باب التواصل مع المؤمنين فورا".[2]

فالتحليل السيميائي واللساني يتعاطى مع النص في مستواه المادي واللغوي دون نزع القداسة عن هذا النص.

إضافة إلى المرجعية اللسانية والسيميائية في فكر محمد أركون، تشكل الأنثربولوجيا بجميع تفرعاتها رافدا مهما لهذا الفكر، يكفي للتدليل على ذلك أن نعلم أن منهج أركون الذي يقترحه لنقد العقل الإسلامي وللتعاطي مع التراث وتحليله ونقده والذي يطلق عليه اسم "الإسلاميات التطبيقية" مستوحى من كتاب "روجيه باستيد" المسمى "الأنتروبولوجيا التطبيقية".

يقول فارح مسرحي بهذا الصدد بعد تحدثه عن حضور الدرس اللساني في مرجعية أركون وأعماله: " بنفس الدرجة من الأهمية إن لم تكن أكثر تحضر الأنثربولوجيا في أعمال أركون، حتى أن تسمية مشروعه البديل بالإسلاميات التطبيقية مستمدة من عمل الأنثروبولوجي الفرنسي المعاصر "روجيه باستيد (1898– 1974) "الأنتروبولوجيا التطبيقية"[3]

سنتطرق في مبحث لاحق لدلالة اختيار أركون لعنوان كتاب باستيد واستلهامه له لتسمية مشروعه عند حديثنا عن المنهج. نشير فقط إلى أن أسباب اهتمام أركون بالأنثروبولوجيا هي بالضبط أسباب اعتراضه على الاستشراق أو الإسلاميات الكلاسيكية كما يسميها، فمن ذلك إهمالها النسبي "الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام خصوصا عند الشعوب التي ليس لها كتابة مثل البربر والأفارقة

[1] محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح،دار الطليعة، بيروت، ط2 2005 ص: 05.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، م.س، ص: 32.

[3] فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، م.س ص: 99.

وبشكل عام الجماهير الشعبية"[1] ليس هذا فقط فهي تهمل المعاش غير المكتوب وغير المقال، وكذلك " إهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بالإسلام المنظور إليه بأنه غير نموذجي أو تمثيلي non réprésentatif"[2] أي أنها تهتم فقط بالنصوص المدعوة بالتمثيلية الكبرى المدارس الفقهية والعقدية، أما النصوص الأخرى للمذاهب غير المعترف بها والتي تخرج عن خط الأرثوذوكسية المرتبطة عادة بالسلطات الرسمية، فهي مهملة وغير ذات قيمة في التعبير عن حقيقة الإسلام.

فالأنثروبولوجيا بهذا المعنى يمكن أن توسع فضاء الدراسة ليشمل الشفهي والطقسي والذي تنظر إليه تحت اصطلاح المقدس الذي هو مفهوم انثروبولوجي بامتياز.

ثم إن "باستيد" ليس وحده من أثر في فكر أركون، فهناك أيضا كتابات "كلود ليفي ستروس" خاصة في كتابه "الفكر المتوحش" La pensée sauvage"[3] فهناك دائما فكر مُدجن مرتبط بالحواضر وبالسلطة المركزية واللغة الرسمية، وهناك فكر متوحش مرتبط بالقوى الهامشية والثقافات المعبر عنها شفويا، والتي تخرج في الغالب عن خط الرؤيا الأرثوذوكسية الرسمية، ولعل أركون من خلال اهتمامه بالقوى الهامشية والثقافة الشفوية يستبطن انتماءه للثقافة الأمازيغية وعاداتها المحلية التي ظلت في جوانب منها بعيدة عن الإسلام الرسمي ومرتبطة أكثر بإسلام صوفي مرابطي. كما تأثر به أيضا أي ب: ليفي ستراوس في قضايا مثل بنى القرابة ومفهومه الأنثروبولوجي للأسطورة.[4]

كما يُحيل أركون أيضا إلى أعمال "رينييه جيرارد" مثل "العنف والمقدس" " Le violence et le sacré" وكذا أعمال جورج بالنديه "George Balandier" مثل "السلطة على المسرح" و"الأنثروبولوجيا السياسية"[5]

لقد اشتغل أركون كثيرا على المثلث الأنثروبولوجي: "العنف والحقيقة والمقدس" وبين كيفية اشتغال هذا المثلث وكيف تتداخل العلائق بين هذه المفاهيم الأنثروبولوجية الثلاث، وعندما نقول مفاهيم أنثروبولوجية نعني أنها متعلقة بالإنسان أي إنسان، فحيثما وجد الإنسان يوجد مقدس، ويوجد حقيقة ويوجد عنف، تختلف أنواع المقدس من مجموعة بشرية إلى أخرى، كما يختلف شكل العنف وحتى

[1] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح مركز النماء القومي بيروت، ط3، 1998، ص: 52.

[2] المصدر نفسه والصحفة.

[3] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، م.س، ص: 26.

[4] فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، م.س، ص: 100.

[5] مصطفى كيحل: م.س، ص: 26.

تسميته من مجتمع إلى آخر، كما أن هناك أنماطا مختلفة من الحقيقة ولتصورات الإنسان عن الحقيقة، ولكن هناك دائما مقدس وعنف وحقيقة.

فلكل مجموعة بشرية مقدسها الذي لا تتصور حقيقة خارج مُعطاه، والذي يكون اللجوء إلى العنف مبرَّرا حين المساس بهذه الحقيقة. فلا فرق عند أركون بين "الحرب العادلة" التي تتأسس على مرجعية علمانية، وبين "الحرب المقدسة" التي تتأسس على مرجعية دينية إلا من حيث التسمية.

إن الأنثروبولوجيا خصوصا الأنثروبولوجيا الدينية هي التي تُمكِّننا حسب أركون من تناول الظاهرة الدينية من منظور مقارن، وتُخرج الباحث من الرؤية الدوغمائية المرتبطة بالانتماءات المحلية المغلقة إلى فضاءات أوسع وانتماءات أرحب هي الانتماء إلى النوع الإنساني، فالأنثروبولوجيا ترى الظاهرة الدينية لا في تجليها المحلي فقط، بل في تجلياتها المتعددة ومن منظور إنساني وكوني، يقول محمد أركون بهذا الصدد: "فقد ألححتُ ومنذ سنوات عديدة على ضرورة دراسة العلم الأنثروبولوجي وتدريسه، فهو الذي يُخرج العقل من التفكير داخل السياج الدوغمائي المغلق إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير، أي على مستوى مصالح الإنسان أيُّ إنسان كان وفي كل مكان. كما أن العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة مُتفهمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة أو السلطة".[1]

كما يرى أركون أن غياب الأنثروبولوجيا الحديثة هو الذي يعزّز الانغلاقات اللاهوتية والمعرفية والقطائع بين بني البشر، ويلاحظ أن هذا العلم ليس غائبا عن الفضاء العربي الإسلامي فحسب، بل إنه غائب أيضا عن أوروبا المرتبطة بعقل الأنوار، والتي لم تتخلص من النظرة المركزية والعرقية إلى الثقافات الأخرى غير الأوروبية، بل حاولت تعميم النموذج الأوروبي للمعرفة وللقيم، وبالتالي فلم يكن بمقدورها تجاوز الصراعات ذات البعد الديني، والدليل على ذلك الحروب العالمية والنزاعات العرقية التي شهدها العالم رغم الحداثة الفكرية التي افتتحها عقل الأنوار، "فعلم الأنثروبولوجيا الحديث يمارس عمله كنقد تفكيكي وعلى صعيد معرفي لجميع الثقافات البشرية المعروفة".[2]

ولا يستثني النقد الأنثروبولوجي أي مجتمع كان بداعي الخصوصية، وهذا مايُعطي خصوصية أكبر لهذا العلم.

كما يرى أركون أن المثلثات الأنثروبولوجية قد أثْرتْ العلوم الإنسانية بشكل كبير وهي "مثلثات من

[1] محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، م.س، ص: 06.

[2] المصدر نفسه، ص: 07.

نوع:"العنف والتحريم والحقيقة" أو "الوحي والتاريخ والحقيقة، أو اللغة والتاريخ والفكر"[1] ومعنى كونها مثلثات أي أنها تتبادل التأثير فيما بينها، وقد استثمر أركون كثيرا في هذه المثلثات كاستثماره في العلاقة بين العنف والمقدس والحقيقة، وكذا العلاقة بين اللغة والفكر والتاريخ.

المطلب الرابع: مرجعية علم الاجتماع

من بين المرجعيات التي تشكل الخلفية النظرية لأركون ولمشروعه نجد حضورا كبيرا لعلم الاجتماع ومنظريه، وعلى رأسهم ماكس فيبر وبيير بورديو، لقد أفاد محمد أركون كثيرا من المفاهيم الحديثة التي بلورها علماء الاجتماع، واتخذها منطلقا لتحليلاته ونقده للتراث، وجعل منه حقلا لاكتشاف مدى صلاحية هذه المقولات والمفاهيم، إذ نجده " استوحى من ماكس فيبر "تسيير أملاك الخلاص"[2] فكما أن الأملاك المادية الدنيوية لها مُسيِّروها والمنظمون لشأنها، فإن الأملاك الأخروية حسبه لها من يسيرها، وما مسألة صكوك الغفران ببعيد في التدليل على صدقية المقابلة بين المادي والرمزي في مصطلح ماكس فيبر.

فاستعمل محمد أركون هذا المفهوم "في دراسة وظيفة رجال الدين وعلاقة ذلك بانبثاق الأرثوذوكسية"[3] ومعروف أن ماكس فيبر قد قام بدراسات كثيرة عن العلاقة بين الدين والمجتمع وكيف يؤثر كل منهما في الآخر، "فالكنيسة التي توزع صكوك الإيمان على الناس، تُشبه الشركة الرأسمالية التي تُوزِّع سندات الاستملاك على المساهمين، فالأولى تُقدم للمؤمنين أملاكا في السماء، وأما الثانية فتقدم لهم أملاكا على هذه الأرض".[4]

فاستعمل أركون على عادته في النظر إلى التجربة الإسلامية من خلال مقارنتها بالتجربة المسيحية – أقول– استعمل هذا المصطلح في الفضاء الإسلامي، وأسقط هذا المفهوم على علماء الشريعة باعتبار تماثل التجربتين كما أسلفنا.

إضافة إلى ماكس فيبر، يحضر اسم عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو في المتن الأركوني، فنجده مثلا يستعمل مصطلح "الرأسمال الرمزي" وهو مصطلح مشترك بين بورديو وماكس فيبر– كما يلاحظ ذلك فارح مسرحي. ومعنى هذا المصطلح أن "كل ثقافة في طور النشوء تصنع لنفسها رأسمال معين من الرموز

[1] المرجع السابق نفسه والصفحة.

[2] مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل، م.س، ص: 26.

[3] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، م.س، ص: 98.

[4] هاشم صالح: هامش كتاب أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، م.س، ص: 200.

لتشكل بنيتها".[1] ولا تقل قيمة هذا الرأسمال الرمزي عن الرأسمال المادي بل تتعداه في كثير من الأحيان، لأن أعضاء الجماعة البشرية المتعلقة بهذا الرأسمال الرمزي مستعدة للتضحية بكل مايملكون مقابل الحفاظ على هذا الرأسمال، حيث يجد فيه كل فرد هويته وقيمته الرمزية، وتختلف الرساميل الرمزية من مجموعة إلى أخرى، لكن في النهاية فلكل رأسماله الخاص به. "بالإضافة إلى المفاهيم البوردوية التي نجدها مبثوتة في دراسات أركون على غرار مفهوم "الحقل" Le champ" التقمص الجسدي" L 'habitus "الحس العملي" Le sens pratique" المزايدة المحاكاتية" La surenchère minétique"[2]

حيث وظف أركون مفهوم الحس العملي عند دراسته لتجربة المهدي ابن تومرت في إقامة الدولة الموحدية، والمقصود بالحس العملي الطريقة التي نتصرف بها ونُبدي ردودنا وانفعالاتنا على الأشياء في الحياة اليومية بكل عفوية، ودون سابق تفكير، وقد ألف بيار بورديو كتابا بهذا العنوان* وقد كان هذا الكتاب كثمرة لدراساته وبحوثه الميدانية التي أجراها في منطقة القبائل في الجزائر.[3] حيث شدد محمد أركون على أهمية استيعاب الحس العملي في أي زمان لنجاح أي دعوة أو خطاب، وهو ما فعله المهدي ابن تومرت. فالحس العملي موجود في كل المجتمعات سواء كانت متقدمة أو متخلفة، ولكن وجوده يكون بصورة أوضح في المجتمعات الأقل تقدما كما يشرح هاشم صالح. وقد كان هذا المفهوم من الأهمية بحيث خصص له أركون فصلا بعنوان: "الرؤى الأخلاقية والحس العملي العفوي المباشر" في كتابه: "الإسلام، الأخلاق والسياسة" وهو الفصل الثالث من الكتاب المذكور.

كما يستعمل محمد أركون مفهوم الحس العملي عند حديثه عن الآثار السلبية لهذا الحس على تفكير الفرد، فالحس العملي إذا تمكن من الإنسان يكون حاجزا بينه وبين أن يرى الأمور بموضوعية. يقول أركون عن صعوبة انفصال المؤمن عن إيمانه وحسه العملي في حكمه على الأشياء: " وذلك لأن انغماسه في الحس العملي المرتبط بالإيمان لا يُتيح له أن يتخذ موقف المراقب للأمور في آن واحد، إنه لايستطيع أن ينفصل عن إيمانه ولو للحظة من أجل أن يتخذ مسافة نقدية ويدرس الأمور بشكل تاريخي وعلمي"[4]

---

[1] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل م س، ص: 29.

[2] فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، م.س، ص: 98.

*Pierre Bourdieu: **Le sens pratique** ; Minuit ; Paris ; 1980.

[3] هاشم صالح: هامش **كتاب محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، ط1، 1999 ص:188.

[4] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي والإسلامي، م.س، ص: 101.

فهنا نجد الحس العملي يقوم بدور سلبي في عملية المعرفة، حيث يشكل حاجزا بين الفرد وبين رؤية الأمور بموضوعية، هذه نماذج من استعمال محمد أركون لمفهوم مركزي في فكر بيار بورديو الاجتماعي، وهو مفهوم الحس العملي، وهناك مفاهيم أخرى وظفها أركون بكثرة، ونجدها في كتبه مثل: المزايدة المحاكاتية، وغيرها من المصطلحات.

بعد هذه التحريات السريعة في مرجعية محمد أركون الغربية، نجد أنه من الصعوبة بمكان استقصاء كل عناصر هذه المرجعية، ورغم إشارتنا إلى أهم هذه الروافد المكوِّنة لمرجعيته الغربية، حيث تحدثنا عن الاستشراق كأول رافد، ثم تحدثنا عن مدرسة الحوليات باعتبار أثرها البارز في فكره، وكذا المرجعية اللسانية والأنثروبولوجية، ومرجعية علم الاجتماع، إلا أنه يبقى هناك عناصر مهملة في هذه الإضاءة رغم احتلالها موقعا مهما في فكر أركون، ولو ذهبنا نستقصي كل عناصر هذه المرجعية لخرجنا عن الخط العام للبحث، حيث أن المقصود ليس الإلمام بكل المرجعية، فتشعب المناهل الفكرية لمحمد أركون يجعلنا دائما نشعر أن المهمة لازالت غير مكتملة، فمثلا حضور ميشال فوكو في النص الأركوني هو حضور كبير ومؤثر، ورغم ذلك لم يمكنا ذكره في العناصر السابقة، يقول مصطفى كيحل: " كما أن المشتغل على النص الأركوني لايجد صعوبة في إدراك الحضور القوي لميشال فوكو Faucault Michelومفاهيمه ومصطلحاته، ومن بين هذه المفاهيم الأساسية في البناء الفلسفي لفوكو مفهوم الإبيستمي Epistemé والتي ترد في الترجمات العربية تحت إسم المنظومة الفكرية أو نظام الفكر".[1]

والمقصود بالإبيستمي مجموعة المسلمات الضمنية السائدة في عصر من العصور، والتي تتحكم في كل فروع المعرفة والإنتاج الفكري لتلك المرحلة.[2]

كما أنه أي أركون استعار مصطلحا وأداة أخرى من أدوات فوكو، وهو مفهوم الأركيولوجيا عند بحثه في موضوع المعرفة وغني عن الذكر عن أركيولوجيا المعرفة هو عنوان لكتاب لميشال فوكو، فاستعمل أركون المفهوم والأداة المنهجية في بحثه وتعامله مع التراث الإسلامي، إضافة إلى مفاهيم أخرى تتعلق بتحليل الخطاب وغيره. وسنتحدث في المبحث الموالي عن الخلفية المعرفية العربية والإسلامية لمحمد أركون.

[1] مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل، م.س، ص: 27.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

المبحث الثاني: المرجعية العربية الإسلامية عند محمد أركون

تحدثنا في المبحث السابق عن أهم الروافد الفكرية الغربية لمحمد أركون، حتى يُخيّلُ إلى الباحث في فكره أن مرجعيته غربية خالصة، سنحاول في هذا المبحث إلقاء الضوء على بعض الروافد العربية لفكر محمد أركون على قلتها، ولنبدأ بالمعتزلة.

المطلب الأول: المعتزلة

اخترت أن أبدأ بالمعتزلة كأول رافد من روافد فكر أركون العربية، وكان بإمكاني أن أبدأ بأحد فلاسفة القرن الرابع الهجري كأبي حيان التوحيدي أو مسكويه، ومعلوم أن أركون قد أنجز أطروحته للدكتوراه عن الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري، جيل مسكويه والتوحيدي، ولكن حديثنا عن المعتزلة هو من باب السبق التاريخي لا غير، وليس معنى هذا أن المعتزلة قد أثروا في أركون أكثر من التوحيدي أو مسكويه.

يتحدث أركون كثيرا عن المعتزلة كمشروع عقلاني تم إجهاضه، ويتحسر على ذلك لأنه لو قُدِّر لهذا المشروع أن يكتمل لكان وضع العقلانية في بلاد الإسلام أحسن مما هي عليه الآن، يقول أركون: "عندما دافع مفكرو المعتزلة عن مفهوم خلق القرآن كانوا قد أحسوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ".[1]

ويُضيف: "إذا ما استعار الفكر الإسلامي اليوم هذه الفكرة، فإنه عندئذ سوف يمتلك الوسائل الكفيلة بمواجهة المشاكل التي تنثال على الفكر المعاصر من كل حدب وصوب بمصداقية أكبر وابتكارية أقوى وأعظم".[2]

يبدو أركون من خلال كلامه السابق متفائلا أكثر من اللازم بقدرة المشروع المعتزلي على العطاء، ولاندري مصدر هذا التفاؤل، هل هو الدراسة المتأنّية والتحليل الدقيق لأصول العقلانية المعتزلية؟ أم هو فقط راجع إلى ما عرف من أدبيات المعتزلة في مسألة تقديمهم للعقل وإعلائهم من شأنه في استنباط

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، م.س، ص: 82.

[2] المصدر نفسه والصفحة.

العقائد والأحكام ومسائل الحسن والقبح.

يركز أركون على فكرة المعتزلة الجوهرية، وهي مسألة خلق القرآن بهدف جعل النص القرآني يبدو متجسدا في لغة بشرية، وإعطاء أبعاد تاريخية لهذا النص على اعتبار ارتباطه بمشروطية اللغة في العصر الذي ظهر فيه القرآن، وبالتالي فتح المجال لدراسته كأي نص لغوي قابل للتحليل والتفكيك اللغوي واللساني، يقول محمد أركون " أن نقول أن القرآن مخلوق فهذا يعني أنه متجسد في لغة بشرية هي هنا اللغة العربية".[1] وهذا ما يجعل موقفهم أكثر عقلانية من موقف الحنابلة، ويجعلهم بعيدين عن أسطورة رؤيتهم للقرآن ف: " على هذا المستوى يتموضع الصراع ذو الدلالة الكبرى بين الموقف اللامؤسطر Démythologisante الخاص بالفكر المعتزلي وبين الموقف الإيماني أو التسليمي الذي وضعه الحنابلة".[2]

هناك سياق آخر يجعل أركون يحتفي بالفكر المعتزلي هو سياق التأصيل للعلمانية في الإسلام، فالعلمانية عند أركون مرتبطة بشكل جوهري بمفهوم آخر هو مفهوم الحرية، فهو إذ يحاول أن يجد سلفا وشرعية إسلامية لمقولة العلمانية، فلن يجد أحسن من المدرسة المعتزلية الذين مثلوا حسب فهمه دعاة الحرية والعقلانية في آن واحد.

لقد كان موقف المعتزلة من القضاء والقدر وأفعال العباد، حيث أثبتوا للعبد الحرية الكاملة والمسؤولية التامة على أفعاله، ونفوا الجبرية بكل صورها، –أقول– لقد كان موقفهم هذا مغريا جدا بالنسبة لمحمد أركون الذي يعتبر العلمانية موقفا للروح الإنسانية باتجاه قضية المعرفة، قبل أن تكون فصلا بين الدين والدولة، والتي هي صورة مبتسرة للعلمانية. وقضية الحرية نفسها هي التي جعلت محمد أركون ينتقد المعتزلة عندما خان هؤلاء مبدأهم، وحاولوا فرض العقيدة المعتزلية بالقوة، أي العقيدة القائلة بخلق القرآن أيام المأمون، وكان من نتائج ذلك المحنة التي تعرض لها الإمام أحمد بن حنبل وأتباعه.

لقد أشاد محمد أركون بموقف أحمد بن حنبل عندما رفض إطاعة الخليفة في قضية خلق القرآن، وتلقى في سبيل ذلك صنوف العذاب والإيذاء، يقول أركون: "ثم حصلت معارضة واضحة داخل الإطار السني

[1] محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني**، كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط4 2009، ص: 278.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، م.س، ص: 188.

هذه المرة، وذلك عندما رفض أحمد بن حنبل (م. 855) وأتباعه إطاعة الخلفاء الذين فرضوا بصفتهم السياسية العقيدة المعتزلية القائلة بخلق القرآن"[1]

وليس معنى هذا الكلام أن محمد أركون يؤيد الرأي الحنبلي في مسألة خلق القرآن إذ يعلق هاشم صالح على هذه النقطة بالذات: "ينبغي ألا يستنتج القارئ من هذا الكلام أن أركون ضد مقولة المعتزلة في خلق القرآن، على العكس إنه يؤيد مقولتهم ويأسف لأنها طمست وهزمت في الساحة الإسلامية".[2]

إن الأمر يتعدى إذن قضية مشاطرة هذه الفرقة أو تلك، موقفا كلاميا أو آخر، ولكن المعتزلة الذين نصّبوا أنفسهم رعاة للحرية كانوا أول من انقلب على هذا المبدأ حين أُتيحت لهم الفرصة، وأصبحوا يُنكّلون بالمخالفين، لِحَملهم على موقف عقدي لا يعتنقونه، وهذا هو السبب الذي جعل أركون يدين موقفهم هذا ويؤيد موقف أحمد ابن حنبل في رفضه إطاعة المأمون: "وكان هذا الرفض يعني أن مسألة القرآن المخلوق أو غير المخلوق هي من اختصاص علماء الدين وحدهم، وأن اجتهادهم ينبغي أن يكون مستقلا عن ضغط السلطة السياسية".[3]

فأركون الذي احتفى بمقولتم في خلق القرآن واعتبرها مدخلا لأنسنته والقول بتاريخيته وبالبعد البشري فيه، واحتفى بمقولتهم في القدر واعتبرهم سلفا في القول بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله ومدخلا لخروجه من الاستلاب اللاهوتي، هو نفسه الذي انتقدهم في محاولة فرض آرائهم العقدية وخياراتهم الكلامية على خصومهم بقوة السلطان، ومع ذلك فإن أركون يعتبر انتصار الحنابلة في قضية خلق القرآن مدخلا للسياج الدوغمائي ولتعمق الأرثوذوكسية في السياق الإسلامي، يقول أركون بهذا الصدد: "في الواقع أن هذا المنعطف الحاسم تزامن مع التغير السلبي الذي طرأ على الأُطر الاجتماعية للمعرفة، وهكذا راح السياج الدوغمائي للإسلام السني المدعو بالأرثوذوكسي أي المستقيم أو الصحيح يترسخ ويتدعم، واستمر في فقدان تلك التعددية العقائدية التي كان يتمتع بها في الفترة السابقة على تشكل النص الرسمي

[1] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، م س، ص: 341.

[2] هاشم صالح: هامش كتاب محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، م.س، ص: 341.

[3] محمد أركون: المصدر نفسه، ص: 342.

المغلق".[1]

لقد كان هذا المنعرج حاسما في فرض عقيدة واحدة مرتبطة بالسلطة الرسمية، ولحمل الناس على هذه العقيدة، واعتبار كل ما عداها خروجا عن الأرثوذوكسية.

المطلب الثاني: جيل مسكويه والتوحيدي وفلاسفة القرن الرابع الهجري

أنجز محمد أركون أطروحته للدكتوراه عن الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري، وكان هذا أول اتصاله بفلاسفة هذه الحقبة من تاريخ الإسلام، لقد وجد في هذه الحقبة تعويضا عن شعوره بالنقص كطالب قادم من خلفية عربية إسلامية، فيما يخص النزعة الإنسانية التي كان الغرب قد قطع أشواطا في التنظير لها، لقد مثلت له هذه الفترة من تاريخ الإسلام مصدرا للشعور بالندية اتجاه زملائه الأوروبيين، لذلك نجده يحتفي بها كثيرا ويتأسف أنه لم يُقدّر لها الاستمرار، وإلا لكان تاريخ العرب والمسلمين مختلفا فيما يخص مسألة التسامح الديني والتعدد العقدي والثقافي.

لقد كتب أركون عن النزعة الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري، وعن فلاسفة هذه الفترة، عن أبي حيان التوحيدي ومسكويه والجاحظ، وكتب عن أمراء بني بويه الذين وفروا مناخا ومجالس عامرة لمناقشة القضايا المتعلقة بالإنسان، وفي جو يسوده التفاهم والتسامح وتعدد المرجعيات الدينية والفلسفية، وكتب أيضا عن طبقة التجار التي كانت تمثل البورجوازية الصغيرة، والتي احتضنت الفلاسفة والأدباء في هذه الفترة، وشكلت ما يسمى بالأطر الاجتماعية للمعرفة، وساهمت في إنجاح هذه النزعة الإنسية، لقد حقق أركون كتاب "الهوامل والشوامل" وهو كتاب مشترك بين مسكويه والتوحيدي، ولكن الملفت للانتباه أنه قد احتفى بأبي حيان التوحيدي أكثر من احتفائه بغيره، حتى تساءل أحد الكتاب قائلا: "لماذا يحب أركون كثيرا أبا حيان التوحيدي؟ يبدو أنه وجد فيه شيئا من صفاته الشخصية؟"[2] ترى ما هذه الصفات التي يشترك فيها أركون مع أبي حيان التوحيدي؟ يجيبنا أركون نفسه: " أجد فيه صفتين من صفاتي الشخصية: **1**– نزعة التمرد الفكري: أي رفض كل قسر أو إكراه يمارس على العقل أو الفكر،

[1] المصدر نفسه، ص: 343.

[2] حفناوي بعلي: قراءة في نصوص الحداثة ومابعد الحداثة، م.س،ص: 145.

2- ثم رفض كل فصل أو انفصام بين الفكر والسلوك، أي بين العمل الفكري والمسار الأخلاقي العملي"[1]

لقد وجد فيه أركون أخاه وشبيهه الروحي، وعلى الرغم من أن أطروحة أركون الأساسية كانت عن مسكويه، وعلى الرغم من اتصاله بنصوص مسكويه، إلا أن تأثره الكبير كان بأبي حيان، لقد كان أبو حيان يعيش فكره، لم يكن لديه ذلك الانفصام بين العلم والعمل، ولذلك لقي ذلك المصير البائس، حيث انتهى به الأمر إلى بيع كتبه وإحراقها، لم يكن أبو حيان متكسبا من خلال علمه، ولم تكن تساؤلاته الفلسفية وقلقه المعرفي مجرد فضول زائد، لقد كان قلقه المعرفي غير منفصل عن قلقه الوجداني، وكان ذا شجاعة في إبداء آرائه، أما مسكويه: "كان شخصا آخر مختلفا تماما، إنه عقلاني منطقي أو عقلاني مركزي بحسب التعبير الشائع اليوم Logocentrisme وليست له تعددية التوحيدي من حيث الموهبة ولا مرونته العقلية".[2]

لقد أكبر أركون في أبي حيان قلقه الإبستيمولوجي الذي كان يتميز به عن غيره من معاصريه وممن جاء بعده، كما أكبر فيه جرأته وشجاعته الأدبية: " لقد تجرأ على أن يكتب كتابا بعنوان مثالب الوزيرين، ضد الصاحب ابن عباد وابن العميد الوزيرين المشهورين، صاحبي السلطة والسطوة في ذلك الزمان".[3]

هذا ما جعل أركون شديد الإعجاب بهذه الشخصية، وشديد التأثر بها، لقد كان الهم الإنساني الذي شغل أبا حيان، والذي يظهر من خلال صرخته الشهيرة: " إن الإنسان أشكل عليه الإنسان"، لقد كان هذا الاشتغال على الإنسان هو ما جذب مفكر الإنسية محمد أركون إلى هذه الشخصية.

لم يكن الإنسان بمنظور التوحيدي عقلانية مركزية صرفة، لقد انفتح التوحيدي على أبعاد الإنسان الأخرى كالفن والخيال، ولذلك لم يؤثر لا ابن رشد ولا مسكويه في أركون مثلما أثر التوحيدي، لقد كان التوحيدي: " يفهم أعمق الأفكار التي تنضح بها العقول، مثلما كان يهتز لخفقات القلوب ومشاعر

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ص: 247.

[2] المرجع السابق، ص: 249.

[3] المرجع نفسه، ص: 250.

الوجدان وجموح الخيال، لم يكن التوحيدي عقلانيا مركزيا صرفا على طريقة ابن رشد أو مسكويه"[1]

لقد كانت قضية الإنسية هي الفارقة في اختيار أركون وتفضيله لأبي حيان، لقد كان أبو حيان إنسانيا بحق وأحد منظري النزعة الإنسية في التاريخ الإسلامي.

ولكن هل تتوافق الإنسية التي يؤسس لها أركون مع إنسية التوحيدي من حيث المنطلقات الإبستيمولوجية، فيمكننا حينها اعتبار الثاني مرجعية فكرية حقيقية للأول، أم أن الأمر لايصل إلى هذا الحد؟ يخبرنا فارح مسرحي أن: "التوحيدي لا يمثل مرجعية فكرية مهمة في مشروع أركون رغم إشادة هذا الأخير بفكره ومواقفه، عدا أنه يتعاطف معه في مسألة الاهتمام بالإنسان والدعوة إلى مصالحة الإنسان مع الإنسان بالربط المحكم بين العلم والعمل".[2] إنها إذن مرجعية موقف معرفي وليست مرجعية تأسيسية على مستوى الفكر والتنظير، والسبب في ذلك أن التوحيدي على رغم نبوغه وعلى رغم حداثته بالقياس إلى مُعاصريه، إلا أنه لا يمكنه أن يتخطى الحدود الإبستيمولوجية لعصره وأطره المعرفية، فالنزعة الإنسانية كما بلورت فيما بعد بدءاً من عصر النهضة إلى عصر التنوير الأوروبي هي إنسية مركزها الإنسان وليست إنسية لاهوتية، فأسس الإنسية الحديثة غير أسس إنسية القرن الرابع الهجري، ولذلك فإن أبا حيان لا يمكن أن يكون مرجعية فكرية حقيقية لأركون، وعندما نقول حقيقية نعني مرجعية التأسيس المعرفي والأنثروبولوجي.

إن استدعاء أركون لمفهوم الإنسان وحقوقه في الجهة الإسلامية هو لإغناء التجربة الإنسانية بأمثلة أخرى في إطار منهجيته المقارنة التي تحاول تجاوز المركزية الأوروبية، وفي هذا الإطار نفهم تحمسه الزائد للتوحيدي على الرغم من قناعته بأن فكره مؤطر تماما بالأطر المعرفية للقرن الرابع الهجري، ومع ذلك فإن "التوحيدي من المفكرين الأوائل الذين انتفضوا وتمردوا وثاروا باسم الإنسانية، خاصة بعد الصرخة الفلسفية المدوية التي أرسلها التوحيدي"[3] ولذلك فإن أركون يرى "أنه لايجب أن تبقى حقوق الإنسان حكرا على الخبرات الثقافية الغربية"[4] وهذه خصيصة في طريقة تناول أركون للتراث الإسلامي، فهو

[1] المرجع نفسه والصفحة.

[2] فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، ص: 40.

[3] حفناوي بعلي: قراءات في نصوص الحداثة ومابعد الحداثة، ص: 146.

[4] المرجع نفسه والصفحة.

يحاول من خلال المثال الإسلامي بالذات إبراز مثال آخر لإغناء التجربة الإنسانية في المجال الديني، والخروج من المركزية الأوروبية التي حاولت تعميم المثال الأوروبي المرتبط بالمسيحية واليهودية، وبالإرث الفلسفي اليوناني على المعرفة البشرية جمعاء. في هذا الإطار فقط يمكن أن نفهم اهتمام أركون بالتوحيدي وليس في مستوى التنظير الفعلي والتأسيس للنزعة الإنسية.

المطلب الثالث: أعلام فكرية إسلامية مختلفة

من الصعوبة بمكان تحديد مدرسة فكرية معينة أو مرجعية فلسفية إسلامية لمحمد أركون، فأركون يؤسس مرجعيته بالأساس على ما توصل إليه العقل الغربي بدءاً من عصر الأنوار إلى منجزات ومكتسبات علوم الإنسان والمجتمع في أواخر القرن الماضي وإلى الآن، إلا أننا نجد في ثنايا كتب أركون إشارات وإشادات ببعض الأعلام والفلاسفة المسلمين الذين يرى فيهم جوانب معينة من الإبداع العقلي والفكري، وحتى من المواقف الفكرية التي تؤثر فيه، فيشيد بهذه الشخصية أو تلك، ويستدل بهذا المفكر أو ذاك، أو يتحمس لمدرسة لاهوتية على حساب أخرى، ولكن الأمر لا يتعدى ذلك إلى الاستفادة الفكرية من منجزات تلك المدرسة، ولا لجعل أصول فكر ذلك الفيلسوف مرجعا لمشروعه العقلي، هذا ما سنحاول أن نبينه من خلال الصفحات التالية، ولنبدأ من فيلسوف قرطبة ورائد العقلانية ورمزها في التاريخ العربي الإسلامي، وهو الفيلسوف **ابن رشد**:

ترى ما هي الخصيصة التي يتميز بها ابن رشد عن غيره من الفلاسفة؟ يجيبنا أركون بأنه: " لخص أربعة قرون من البحث الفكري لدى العرب والمسلمين، ووصل بالفلسفة الأرسطوطاليسية إلى أكثر تجلياتها وفاء وإخلاصا في القرن الثاني عشر الميلادي".[1]

هنا تكمن أهمية ابن رشد بالنسبة لأركون في أنه يختصر مسار الفلسفة الإسلامية منذ نشوئها وبمختلف تجلياتها الكلامية والإشراقية والمشائية، إما عن طريق التأييد والشرح، أو عن طريق التفنيد والدحض " لقد نهض ابن رشد ضد الأفلاطونية الجديدة لفلاسفة المشرق، وضد الضعف الجدلي للمتكلمين المسلمين

[1] **محمد أركون: "ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير"**، ترجمة هاشم صالح،: مجلة عالم الفكر، العدد 04، 1999، ص: 10.

الأشاعرة، وضد الدوغمائية التبسيطية والشرعوية للفقهاء".[1]

لقد قام ابن رشد أيضا بدور الوسيط بين الإرث الأرسطي من جهة وبين الفلسفة اللاهوتية لكل من المسيحية واليهودية ممثلة في توما الأكويني وموسى بن ميمون على التوالي، وقد استفادت أوروبا الوسطية وأوروبا النهضة من شروحاته على أرسطو حتى نشأ مايعرف بالرشدية اللاتينية بعد ترجمته إلى اللاتينية.

لقد كان الشغل الشاغل لابن رشد كما لكل فلاسفة الأديان هو التوفيق بين معطيات الوحي وبين مقولات العقل والفلسفة، وهذا ما نجح فيه ابن رشد إلى حد كبير، لقد ألف ابن رشد: " فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" لقد كانت هذه هي المشكلة الأساسية ليس للإسلام فحسب بل لكل الأديان التوحيدية أيضا يقول محمد أركون: "كانت المسألة الأساسية المطروحة على الأديان الثلاث هي التالية: كيف يمكن التوفيق بين الإيمان والعقل أو بين القانون والدين والمعرفة الضرورية أو الكونية للغة الدينية وبين مجريات منطق أرسطو ومقولاته"[2]

ربما ينسجم هذا الطرح أيضا مع وضع محمد أركون كمفكر يمارس مشروعه بأدوات غربية دون الانسلاخ تماما من انتمائه الإسلامي، ولكن المجابهة التي يقيمها أركون بين العقل الديني وبين العقل الفلسفي أو الخطاب العلمي هي مجابهة لا يحاول فيها أركون التوفيق بين الخطابين بقدر ما يحاول إبراز مزايا كل من الخطابين على حدة، إضافة إلى محاولة دمج الخطاب الديني أو الظاهرة الدينية ضمن الخطاب العلمي المحايد، والخروج بها عن اللاهوت أو علم الكلام التقليدي. يقودنا هذا الكلام إلى الاعتقاد أن أركون يعتمد عقلانية ابن رشد في مشروعه الفكري، لكن هذا يبدو مستبعدا، فأركون نفسه هو الذي يلح على القطيعة المعرفية بين الأسس المعرفية للعقلانية الوسيطية وبين نظيرتها المتعلقة سواء بعقل الأنوار أو بعقلانية علوم الإنسان والمجتمع المعاصرة.

" فابن رشد وعلى الرغم من أهمية اجتهاداته الفلسفية إلا أنه لم يكن ممكنا له تجاوز معطيات زمانه، فقد فكر بأدوات وآليات التفكير وأُطر المعرفة في القرون الوسطى، وإذا ما انتقلنا إلى زماننا هذا نرى أن

[1] المصدر نفسه والصفحة.

[2] المصدر السابق، ص: 13.

العقل قد قطع أشواطا معتبرة وأن المعرفة تعرضت لثورات عديدة غيرت جذريا أنماط التفكير وأدواته".[1]

ولا يعد هذا انتقاصا من قيمة فيلسوف قرطبة كقمة من قمم الفكر الإنساني، ولكن المراد من هذا الكلام أن لكل عصر أطره المعرفية وحدوده العقلية ومشروطيته الاجتماعية التي تحدد ما يمكن التفكير فيه وما لا يمكن التفكير فيه والمستحيل التفكير فيه على حد تعبير أركون.

في موضع آخر يُبدي أركون بعض التحفظ على شخصية ابن رشد، رغم اعترافه له بأنه صاحب قناعة ومبدأ، يقول بهذا الصدد: " فنحن لا نستطيع أن ننكر أنه قد ناضل وجاهد من أجل القضية التي يؤمن بها، وأنا حساس لهذه الناحية وأقدرها لدى المفكرين الحقيقيين، ولكن لا أتبع ابن رشد في عقلانيته المركزية المغلقة، ولا أتبعه في ممارسته لوظيفة الفقه لأنه كان فقيها دوغمائيا، يطبق قواعد الاجتهاد كأي فقيه آخر"[2] ولكن لماذا يستدعي أركون ابن رشد إذا كان يرفض عقلانيته المركزية المغلقة على حد تعبيره، ما الذي يمكن أن يقدمه ابن رشد لواقعنا المعاصر؟ ما هي المهمة التي يمكن أن ينهض بها فكر ابن رشد؟

إن الذي ينتظره أركون من فكر ابن رشد هو إدخال مزيد من العقلانية إلى الساحة الإسلامية التي اكتسحها التيار الأصولي –حسبه–، إدخال مزيد من قيم التسامح العقلي والانفتاح العقائدي، وهنا يبدو استدعاء أركون لابن رشد استدعاءا براغماتيا وحتى ايديولوجيا ليكسب به معركته مع التيار المحافظ، إنه يعلم أن الاتكاء على مرجعية فكرية إسلامية أنفع له لدى الجماهير العريضة من المسلمين من الاتكاء على مقولات فلاسفة غربيين، وعلوم تعتبر دخيلة عليهم، ولذلك فهو يستدعي نماذج المعتزلة وابن رشد والتوحيدي لا للاستفادة الحقيقية من موروثهم المعرفي، ولكن لتقوية مواقعه في حربه الفكرية مع الأصوليين والمحافظين على حد تعبيره.

ولذلك فأركون لا يركز على المضامين الفكرية لهذه المدرسة أو تلك، ولا لمقولات هذا المفكر أو ذاك، وإنما يركز على مواقف فكرية معينة وعلى محطات وصور معينة لممارسة الفكر، وأحيانا تبدو بطريقة انتقائية، كما رأينا في إشادته بموقف ابن حنبل ضد المعتزلة حينما خدم موقفه ذاك فكرة أساسية عند

[1] فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، ص: 47.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 250.

أركون وهي تحرير المعرفة من أي إكراه خارجي، وضرورة ممارستها بعيدا عن أي إكراه، هذا على الرغم من أنه أبعد ما يكون عن تبني مضمون موقف ابن حنبل من المعتزلة في قضية خلق القرآن، يقول فارح مسرحي معلقا على هذه النقطة بالذات: "وهنا نلاحظ الكثير من الاستمرارية والاتساق في موقف أركون من الفكر الإسلامي عموما، حيث يركز على صورة الفكر وروحه لا على مادته ومضمونه، فابن رشد أو غيره من المفكرين العرب والمسلمين الكلاسيكيين لا يمكنهم في نظره أن يفيدونا بالمعلومات والنظريات، بل كل ما يمكننا استلهامه من سيرهم هو فضولهم المعرفي"[1] فلا يمكن إذا الاستفادة من المضامين الفكرية لهؤلاء المفكرين حسبه، بل كل ما يمكنهم تأديته هو إعطاء نماذج عملية لصورة المفكر المثالي الذي يتسم بالعقلانية والانفتاح والتسامح العقدي لا أكثر.

بنفس الرؤية السابقة يمكننا أن نفهم علاقة أركون بمفكر إسلامي آخر له حجمه ومكانته المعرفية في السياق العربي الإسلامي هو **ابن خلدون**، كمؤرخ وعالم اجتماع، وبحكم الوظيفة الأساسية لأركون كأستاذ لتاريخ الفكر فإن طبيعة عمله واختصاصه كمؤرخ تفرض عليه التعاطي مع شخصية مثل شخصية ابن خلدون.

نجد أركون يتحدث عن ابن خلدون باعتباره مثقفا نقديا كبيرا، وذلك عند حديثه عن أثر المكتبات الإسلامية في تكوين مثقفين ومفكرين كبار، رغم ترسخ الصيغة المدرسية للفكر فالمكتبات الكبرى كانت لا تزال تسمح حيثما وجدت بظهور مثقفين نقديين كبار كابن خلدون كما وصفه بأنه من القلائل الذين تحرروا من الرؤية الخيالية للتاريخ، وأنه منذ مسكويه لم يمارس النقد العقلاني بدقة حتى جاء بن خلدون".[2] ومع ذلك فهو يعتبره مندرجا ضمن المنظور القروسطي ولا يخرج عنه" [3] فعكس كتاب معاصرين آخرين يحتفون بابن خلدون ويبجلونه نجد أن أركون يقرأه في إطار عقلانية القرون الوسطى، وأنه لم يكن كاتبا حداثيا، ولم يحدث أي قطيعة معرفية مع الحدود العقلية لعصره، فلذلك: "لا ينبغي أن

[1] فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي: ص: 49.

[2] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ص: 27.

[3] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص: 87.

نبالغ بحداثته كثيرا أو أن نسقط عليه مواقف الحداثة الفكرية، أي ما ليس فيه"[1]

فلا يجب أن نحمل نصوص ابن خلدون مالا تطيق، ولا يجب أن نطالبه بأن يفكر خارج الأطر المعرفية لعصره، ويجب أن نقرأ عبقريته بشكل متزامن مع نظام الفكر السائد في عصره مع العلوم المتاحة في هذا العصر، فلا يجب أن تكون قراءتنا إسقاطية بمعنى أن نُسقط معارف العصر وحدوده ومفاهيمه على عصر بن خلدون أو غيره، وإلا كنا نُحمِّله مالا يحتمل، يقول أركون:"كتّاب كثر أعطوا لابن خلدون سمات الفكر النقدي الحديث ما عدا كتابته السردية للتاريخ وجعلوا منه عالم اجتماع وحتى عالم أنثروبولوجيا وقارنوه عن طيبة خاطر بمكيافيلي ولكن من الواضح أن فكره الديني يندرج ضمن الحدود المشتركة للنبذ الثيولوجي المتبادل للنسخ التوحيدية الثلاث"[2]

وفي نفس السياق نجد أركون يُشيد بمفكرين آخرين ليسوا من نفس المدرسة العقلانية، ولكن مع ذلك نجد أركون يُكبر فيهم وضع المثقف الحامل لهموم أمته ومشاكل عصره، كما فعل مع أحمد ابن حنبل في موقفه من قضية خلق القرآن، وكما فعل مع علم آخر من أعلام الفكر الحنبلي، حيث يرى أن: "لاريب أن ابن تيمية هو المثال النموذجي للمثقف المسلم الذي يرى في البحث عن معنى للوجود البشري وفي حماية هذا المعنى واستملاكه مهاما أساسية ومحورية".[3] ومع ذلك يعود ليؤكد استدراكه على منهج ابن تيمية، كون مجال بحثه عن المعنى واستقصائه له مؤطر تماما بمعطى الوحي و"متضمن في القرآن والسنة فقط باستثناء ما عداهما"[4]

في الواقع أن هذا التأطير لمجال عمل العقل وهذا التحديد الأولي لمهامه في الكشف عن المعنى الموجود في القرآن والسنة، هي نقطة الخلاف الجوهرية بين أركون وبين كل المفكرين المسلمين من أكثر أصحاب النص والظاهر تطرفا إلى أكثر أصحاب العقل والرأي تجوزا وتفتحا من المعتزلة إلى الحنابلة، ومن ابن تيمية إلى ابن خلدون، إن الناظم الوحيد الذي يجمع كل هذه المدارس الكلامية والاتجاهات الفلسفية هي

[1] المصدر نفسه والصفحة.

[2] - Mohammed Arkoun: La question éthique et juridique dans la pensée islamique, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2010, p 10.

[3] محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد: ص: 13.

[4] المصدر نفسه والصفحة.

فكرة المعرفة المتضمنة في الوحي. يقول أركون في نص ذي دَلالة: " وإذا ما عدنا صعدا إلى الوراء حتى القرآن نفسه، وجدنا هذا المعطى الثابت والمستمر المقبول من كل أنواع المثقفين المسلمين بمن فيهم الفلاسفة، هذا المعطى هو أن الساحة الثقافية التي تتاح فيها للعقل البشري حرية البحث والنظر هي دوغمائيا مغلقة من قبل النظرية الإسلامية للوحي".[1]

ستكون مهمة العقل المسلم وفق هذه النظرية هي فقط الكشف عن هذا المعنى المتضمن والاستهداء بنور الوحي للوصول إلى المعرفة، هذا الوحي النهائي يتضمن كل شيء عن الإنسان والعالم، ويتضمن معنى كليا ونهائيا لكل الأشياء.[2]

حتى فيلسوفا عقلانيا كبيرا مثل ابن رشد لا يعدو أن يكون –حسب أركون– مفكرا قروسطيا مؤطر تماما بالنظرية السابقة للوحي، لا يؤمن بتعددية الحقيقة وانفتاح النص على التأويل اللامنتهي، وعلى أسبقية التلقي على المعنى، وهذا ما يجعل استفادتنا كمحْدثين من مضامين فكره شبه معدومة بدعوى أنه لم يحدث قطائع ابستيمولوجية مع حدود المعرفة القروسطية الخاضعة للمعطيات الدينية بنسخها الثلاث، المسيحية واليهودية والإسلام " لأن الجميع في نظره يلتقون في نقطة واحدة، وكلهم ينطلقون من نفس المبادئ والمسلمات التي تشكل البنية اللاواعية المتحكمة في طريقة اشتغال العقل الإسلامي، هذه البنية أو مجموع المسلمات دعاهاتأسيا بميشال فوكو (1926- 1984) بإبتيسيمية العقل الإسلامي L'epistémé de la raison islamique، وعليه فإن كل المنتجات الفكرية التي ظهرت في الثقافة الإسلامية تبقى مشدودة إلى هذه المسلمات"[3]

إن أي عودة نقدية أو استلهامية على هذه المدارس يجب أن تمس قواعد وأسس هذا العقل، وهذا لا يتم إلا بأدوات من خارج هذا العقل، أي بأدوات حديثة ومناهج جديدة، وإلا فإننا حسب أركون سنعيد إنتاج هذا العقل باستمرار ما دامت نفس المسلمات تحكم هذا العقل المسلم الباحث حتى اليوم.

من هذا المنطلق تختلف قراءة أركون للتراث عن كل ما عداها من القراءات، ويختلف مشروعه عن كل

[1] المصدر السابق نفسه والصفحة.

[2] المصدر نفسه والصفحة.

[3] فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي: ص: 54.

المشاريع الفكرية الأخرى، إنه يراهن على نقد العقل الإسلامي من خارج هذا العقل لأن نقده من الداخل وبنفس أسسه لا يؤدي حسبه إلا إلى إعادة إنتاج هذا العقل.

إن " إعادة القراءة للتراث الإسلامي لابد لها من التحرر من أسر القراءات السابقة التي لم تكن سوى قراءات تراثية للتراث، كما ينبغي لها أن تتسلح بالمناهج الإبستيمولوجية المعاصرة قصد جعلها قراءة نقدية في مستوى الفكر العلمي المعاصر".[1]

إن أركون يتحدث عن قطيعة ابستيمولوجية بين كل التراث الإسلامي الكلاسيكي وبين علوم الإنسان والمجتمع كما هي مبلورة الآن، وما القراءات التي قدمها أركون لبعض النماذج من السور القرآنية، كقراءته لسورة التوبة أو سورة الفاتحة، إلا لتبيان خصوبة القراءة المبنية على علوم الإنسان والمجتمع، وكذا تبيان "مدى القطيعة الإبستيمية الحاصلة بين الفكر الضمني الذي يستند عليه كل التفكير الإسلامي الكلاسيكي، وبين القارات الجديدة للدلالة والمعنى التي يتيح لنا استكشافها علم الألسنيات والسيميائيات الحديثة"[2] وواضح هنا أن المقصود بالتفسير الكلاسيكي هو التفسير القديم والحديث وحتى الاستشراقي للتراث أو القرآن.

[1] المرجع السابق نفسه والصفحة..

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية: ص: 88.

المبحث الثالث: الإسلاميات التطبيقية

يحتل المنهج موقعا مركزيا في مقاربة أركون لدراسة التراث الإسلامي عموما، وكذا العقل الإسلامي بوجه 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 مشروعه في دراسة التراث وتميزه عن كل ما عداه، يقول في كتابه: قضايا في نقد العقل الديني: "إن مشروعي هذا ينخرط إبستيمولوجيا 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 المبحث أن نتناول بعض النقاط المرتبطة بمنهجه الذي يسميه "الإسلاميات التطبيقية"

المطلب الأول: في مفهوم الإسلاميات التطبيقية

تعود تسمية الإسلاميات التطبيقية إلى كتاب لعالم الأنثروبولوجيا الفرنسي روجيه باستيد وهو بعنوان: "الأنثروبولوجيا المطبقة" أو التطبيقية حسب ترجمة هاشم صالح، والكتاب بالفرنسية هو Anthropologie appliquée.

في الواقع لقد أعطى رينيه ديكارت وكارل ماركس نموذجين أو تصورين للعلاقة بين العلم النظري وتطبيقاته، وهما نموذجين متقابلين للعلاقة والروابط بين العلم والتطبيق.

يقوم التصور الأول أي التصور الذي قدمه ديكارت على أساس " أن شرط نشأة العلم هو تجرده وتعاليه عن كل الحاجات العملية والنفعية، والذي يتحدد ابستيمولوجيا وفق صيغة أن المعرفة هي التنبؤ لكي نستطيع التأثير العملي في الطبيعة والمجتمع، وهي الصيغة التي يتحقق من خلالها الانتقال من النظرية

[1] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم، ص: 49.

إلى تطبيقاتها".[1]

ومعنى هذا الكلام أن حقل العلم النظري منفصل موضوعيا عن حقل التطبيق، فالمجال الأول هو مجال العلماء الذين يشتغلون بالتنظير، والمجال الثاني هو مجال التقنيين أو الفنيين الذين مهمتهم تطبيق العلم النظري في الواقع.

لقد خضعت المعرفة المقدمة من طرف الإسلاميات الكلاسيكية أو الاستشراق لهذا النموذج الذي قدمه ديكارت عن العلاقة بين العلم وتطبيقاته. "فوظفت المعارف النظرية التي تم جمعها لبلورة استراتيجية استعمارية لمساعدة الحكام على إدارة المؤسسات الأهلية المستعمرة.[2]

وحتى بعد انقضاء عهد الاستعمار المباشر وظّفت المعارف الاستشراقية في خدمة القوى الكبرى، يعلق أركون في هذا السياق عن زميل له قائلا: "الزميل برنارد لويس عالم اسلاميات ذو سمعة عالمية ساند بمعارفه غير قابلة للدحض ولكن المختلفة عن الأهداف المعرفية والعملية للاسلاميات التطبيقية كل قرارات الرئيس الأمريكي"[3] أما التصور الثاني للعلائق بين العلم النظري وتطبيقاته، فهو ذلك الذي طرحه كارل ماركس، ومؤداه أن العلم النظري ليس منفصلا عن التطبيق الواقعي و"الحقيقة ليست تصورا أنطولوجيا فقط بل هي كذلك وعي بواقع يتشكل"[4] وبالتالي فإن المعارف النظرية تتطور أيضا من خلال الممارسة العملية.

بالنسبة للنموذج والتصور الأول الذي ارتبطت به الإسلاميات الكلاسيكية نجد أن " الهدف العملي للمعرفة الاستشراقية يميل إلى الزوال بنهاية عهد الاستعمار"[5]

وبالتالي أصبحت البحوث الاستشراقية والمعارف المنتجة من طرف علماء الاستشراق تأخذ طابعا تراكميا، ولم تعد توظف لغايات عملية نظرا لانتهاء الحقبة الاستعمارية، وأصبحت بذلك مفتقرة إلى

---

[1] **بن عون بن عتو**: "**الإسلاميات المطبقة وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون**"، مجلة لوغوس،العدد 1 2012، ص: 38.

[2] المرجع نفسه: ص: 13.

[3] - Mohammed Arkoun: ABC de l'Islam , pour sortir des clôtures dogmatiques, Paris, Grancher, Tome 3, 2007, p 341.

[4] المرجع نفسه: ص: 40.

[5] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي والإسلامي: ص: 54.

التنظيرات المنهجية، في هذا السياق تأتي " الإسلاميات التطبيقية التي تريد تصحيح هذا الوضع[1] المرتبط أساسا بالتصور الأول.

تأتي الإسلاميات المطبقة كما الأنثروبولوجيا المطبقة لتبتغي بين التصورين السابقين سبيلا، فلا هي منتمية إلى التصور الأول الذي يفصل العلم النظري بشكل كامل عن تطبيقاته، ولا هي منتمية إلى التصور الثاني الذي يتداخل فيه النظري مع التطبيقي ليصبح صورة له، بل هي تقوم على أساس ثالث وتصور ثالث للعلاقة بين العلم وتطبيقاته، وهذا الأساس الذي اقترحه روجيه باستيد في كتابه "الأنثروبولوجيا المطبقة: "يقوم هذا التصور على اعتبار الأنثروبولوجيا المطبقة كعلم وليس كفن موجه نحو العمل والتخطيط، ولكنه علم يهتم بالدراسة النظرية للتطبيق أي دراسة العمل المخطط وبتحليله[2] فلن تكون الإسلاميات المطبقة بهذا المنظور علما للوسائل، بل هي العلم الذي يتخذ من تطبيق الوسائل موضوعا علميا مستقلا[3] فلم تعد الأنثروبولوجيا التطبيقية تعتمد على تجسيد العلم النظري في أرض الواقع، بل أصبحت تحاول أن تدرس الكيفية التي يتم بها هذا التجسيد، وتطور خطابها نحو آليات أنجع وأكثر ملاءمة، لجعل التطبيق صالحا وصحيحا.

نتيجة هذه المغايرة بين الأنثروبولوجيا التقليدية والأنثروبولوجيا التطبيقية على مستوى التأسيس المعرفي والإبستيمولوجي، تحمس أركون لتسمية منهجه بالإسلاميات التطبيقية في مقابل الإسلاميات الكلاسيكية المرتبطة بالتصور الأول للعلاقة بين العلم النظري والعمل.

أما بالنسبة للمناهج المعتمدة من طرف الإسلاميات التطبيقية فنجد أنها: "ترجح تعددية المناهج الفاحصة من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة"[4] فالاقتصار على منهج واحد في دراسة موضوع ما، قد يهمل جوانب في هذا الموضوع لا يسعها المنهج المطبق، فمثلا في دراسة الظاهرة الدينية لا يكفي أن نطبق المنهج التاريخي لأنه يهمل جوانب أخرى متعلقة بالظاهرة الدينية مثل جانب المخيال وجانب الرمز والمجاز، وإلى غير ذلك من الأمثلة.

---

[1] المصدر السابق، ص: 55.

[2] بن عون بن عتو: "الإسلاميات المطبقة وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون"، ص: 40.

[3] المرجع نفسه والصفحة.

[4] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 57.

ولذلك تأتي الإسلاميات التطبيقية كممارسة علمية متعددة الاختصاصات وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة[1] ولذلك نجده ينتقل من منهج إلى آخر حسب طبيعة الموضوع ومدى ملاءمة هذا المنهج أو ذاك للموضوع[2]

يؤكد أركون على ضرورة أن ننظر إلى النص باعتباره مجموعة متراكمة ومتراكبة من الحقب والعصور، والتي تشبه طبقات الأرض الجيولوجية[3] كما يرى أن التفكيك والبحث الأركيولوجي يمثل آلية مهمة لاختراق وتعرية طبقات النص، التي حاولت أن تختفي من وراء النظريات والتشكيلات الأيديولوجية المختلفة.[4]

المطلب الثاني: من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية

مر معنا عرض مبسط للعلاقة المتينة التي تربط محمد أركون بالمدرسة الاستشراقية منذ كان طالبا في جامعة الجزائر، وكذا تتلمذه على يد كبار المستشرقين مثل لويس ماسينيون وريجيس بلاشير وغيرهم، غير أن محمد أركون لم يبق وفيا بشكل كامل للاستشراق وللمنهجية الاستشراقية التي درج عليها، فهاهو يخط لنفسه مسارا مغايرا للمسار الاستشراقي المنتظر منه، ويتبنى مكتسبات الطفرة المعرفية لعلوم الإنسان والمجتمع منذ ستينيات القرن الماضي، وينفتح على مدارسها ومنهجياتها الحديثة، ليستفيد منها في مشروعه لنقد العقل الإسلامي.

كباحث في التراث الإسلامي، يقف محمد أركون موقفا مغايرا لاتجاهين متباينين في دراسة هذا التراث، أما الاتجاه الأول: فهو ما يسميه أركون بالإسلاميات الكلاسيكية أو الاستشراق الذي يعتمد بالأساس على الفيلولوجيا وعلى علم التاريخ التقليدي القائم بدوره على تتبع الأحداث من حيث تسلسلها التاريخي فحسب، يرفض أركون هذا الاتجاه لاقتصاره على الفيلولوجيا التي تركز فقط على التحليل اللغوي للنص، مع إهمالها لعامل تفاعل الإنسان مع هذا النص، وكذا التجليات الواقعية والتاريخية لهذا

[1] المصدر السابق والصفحة.

[2] مصطفى كيحل: الأنسنة والتأويل، ص: 19.

[3] **عبد الرحمان اليعقوبي**: **الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر**، مركز نماء للبحوث والدراسات،بيروت ط1 2014، ص: 139.

[4] المرجع نفسه، ص: 140.

النص، كما أنه يهتم فقط بالتراث المكتوب مع إهماله للتراث الشفهي والمعيشي "كما يبرهن أركون على 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 ينفتح به على التجدد المستمر"[1] وعندما يذكر الفجاري "المجال المعرفي الأصولي" فإنه يقصد الإبستيمي كما بلوره ميشال فوكو.

أما السبب الثاني لتخلي أركون عن المدرسة الاستشراقية التقليدية هو إيديولوجية الاستشراق 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 الضيق لمفهوم العقل، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نظرا لأيديولوجية 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 تبيان كيفية تصوره للمعنى كجوهر إلهي موجود في النص، هذه الحقيقة المبثوتة في النص والتي تتكفل المعرفة اللغوية بالوصول إليها، وبالتالي هي حقيقة واحدة غير قابلة للتعدد أو التشظي، فهناك قراءة واحدة صحيحة وفق هذا الفهم، وكل ماعدا هذه القراءة فهي قراءات خاطئة، وهذا ما يسميه أركون بالعقل الأرثوذوكسي الذي يدعي امتلاك الحقيقة، وكل الاتجاهات التفسيرية والمدارس الفقهية والمذاهب الكلامية القائمة على هذا التصور للمعنى، وعدم الانفتاح على النظريات الحديثة في القراءة والتلقي، هي حسب أركون مندرجة ضمن نفس المجال المعرفي، أي محددة بنظم الفكر القروسطية.

ويؤكد أركون أيضا على البعد الأيديولوجي في هذا الاتجاه، وعلى انصرافه عن الوظيفة المعرفية إلى وظائف إيديولوجية بتحالفه مع السلطة الرسمية، ومحاولة إضفاء المشروعية عليها، إذ: "إن كل سلطة بحاجة إلى تبرير شرعيتها، بل هي تذهب إلى أبعد من ذلك، إنها تنظم نوعا من المسرحة السياسية من

[1] مختار الفجاري **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**: م س ص: 30.

[2] المرجع نفسه، ص: 33.

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 اسحاق دون القيام بأي وظيفة نقدية.

ومع نقد أركون لمنهج القدامى في التعاطي مع التراث، إلا أنه 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 في دراسته للنزعة الإنسية في القرن الرابع الهجري لدى 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 مازال يعيش على رهانات الماضي"[2]

بعد إدانة محمد أركون للاتجاهين السابقين في التعامل مع التراث الإسلامي، يقترح محمد أركون "الإسلاميات التطبيقية" كبديل منهجي في مقاربة هذا التراث، حيث يهدف من وراء هذا الطرح المنهجي الجديد إلى استعمال جميع ما توصلت إليه العلوم الإنسانية والاجتماعية في دراسة التراث، مطبقا بذلك منهجية متعددة الاختصاصات، وهذا لأجل إثراء البحث في التراث بدل منهجية الاستشراق أو المنهجية التقليدية التي تبدو مع قصورها المنهجي عاجزة عن إحداث نقلة على مستوى الفكر الإسلامي من النظام الفكري القديم إلى نظام فكري جديد، يتمثل كل الطفرات المعرفية لعلوم الإنسان والمجتمع.

تتلاقى دعوة أركون هذه للإفادة من علوم الإنسان والمجتمع في دراسة التراث، مع دعوات مشابهة لمفكرين معاصرين آخرين كمحمد الطالبي وعبد المجيد الشرفي ويوسف الصديق وعبد الكريم سروش الذين"يطبقون مناهج حديثة ويعتمدون أدوات قراءة متنوعة مستمدة من حقول معرفية شتى كالأنثربولوجيا بفروعها وعلوم اللسان بمدارسها، أو هم على الأقل يدعون إلى الانفتاح على مكتسبات

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ص: 268.

[2] مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص: 37.

العلوم الإنسانية وإلى تحديد أدوات القراءة"[1] ولعل هذا النهج هو نهج دارج في الفكر العربي الحديث، حيث يدعو إلى إخضاع النصوص لسنن القراءة نفسها، شأنها شأن بقية النصوص.[2]

ولعل أركون بتجاوزه الاستشراق التقليدي في دراسة النصوص التراثية، يتعدى القيمة الوثائقية لهذه النصوص إلى الكشف عن نظام الفكر الشغال من خلال هذه النصوص، والذي يحكم الفترة الزمنية التي كتبت فيها هذه النصوص، كل هذا يؤدي إلى تشكيل "العلم المتكامل أو المعرفة متعددة المناهج والاختصاصات، هذا ما يحصل في عصرنا الراهن، عصر العلوم الإنسانية بامتياز"[3]

إن الانفتاح على آخر ما توصلت إليه علوم الإنسان والمجتمع من ألسنيات وأنثربولوجيا وعلم النفس الاجتماعي والإيثنوغرافيا وعلم التحليل النفسي وغيرها، يتيح 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 من أي نظرة تاريخية.

من هنا يدشن محمد أركون في السياق العربي الإسلامي البحث في أرض خصبة لم يتم البحث فيها من قبل، وهي منطقة اللامفكر فيه L'impensé هذا الذي تراكم عبر العصور وكرسته التفسيرات السكولاستيكية المدرسية، وأضفت عليه هالات من التقديس، إن توسع دائرة اللامفكر فيه في التراث الإسلامي والخلط بين الروحي والزمني، وبين المطلق المفارق والتاريخي 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 من المهمش والمستبعد والمطموس، وكل مسكوت عنه بوعي وبغير وعي"[4]

---

[1] **محمد حمزة: إسلام المجددين**،، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 2008، ص: 46.

[2] المرجع نفسه، ص: 48.

[3] محمد أركون: **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2001، ص: 201.

[4] علي حرب: **نقد النص**،، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993، ص: 63.

إن نقد محمد أركون للعقل الإسلامي بتسليطه الضوء على منطقة اللامفكر فيه يتجاوز المقاربة الفينومينولوجية –الظاهراتية– لهذا العقل إلى التعرية النقدية والبحث عن البدايات والتأسيسات الأولى، وما تناوله لظاهرة الوحي إلا لتيقنه أنه المصدر المنشئ والخطاب المؤسس لهذا العقل "من هنا فإن النقد الأركوني يتجاوز المستوى الإبستيمولوجي للمعالجة إلى مستوى آخر أكثر إيغالا وكشفا هو المستوى الأركيولوجي"[1]

إنه ينفذ إلى البدايات الأولى والسحيقة للفكر الإسلامي ويتجاوز اللامفكر فيه إلى المستحيل التفكير فيه Limpensable.

إن التفكير في اللامفكر فيه تعني حسب أركون الكشف عن تاريخيته وإخراجه من هالة التقديس التي أُضفيت عليه، وجعلته غير قابل للنقاش، أي إدخال الفكر النقدي في السياق الإسلامي، وجعل العقل الإسلامي نقديا بعدما كان "دوغمائيا مغلقا"

من هنا يتبين لنا أن تجاوز أركون للطرح الاستشراقي التقليدي راجع إلى أسباب إبستيمولوجية لأن "الاستشراق لا يستطيع أن يتجاوز الحدود الابيستيميائية والإبستيمولوجية المبحوث فيها، إلا إذا ساهم بشكل كامل في بلورة الاستراتيجيات المتغيرة والفاتحة للفكر العلمي الجديد"[2] كما يرجع أيضا إلى الأيديولوجيا التي تحكم الخطاب الاستشراقي، والتي وإن تحررت من العامل الاستعماري، فإنها لا تزال سجينة النزعة المركزية الأوروبية التي لا تبدي إكتراثا كبيرا لفتوحات العقل البشري، إذا لم يكن من نفس التمركز العرقي.

إن الهدف من وراء التأسيس للإسلاميات التطبيقية ليس فقط تجاوز الإسلاميات الكلاسيكية "وإنما القيام بمراجعة جذرية ونقدية للتراث والفكر الغربي بغية الإحاطة بمناهجه المؤسسة وخلفياته الفلسفية، بقصد تحقيق التجاوز التاريخي والثقافي المطلوب، وخلق النقلة الحضارية النوعية"[3]

[1] المرجع نفسه، ص: 62.

[2] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 269.

[3] الحاج ذواق: "**الإسلاميات التطبيقية ونقد الاستشراق الكلاسيكي**"، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف، العدد 22 جوان 2016، الصفحة الإلكترونية.

إن النقد المزدوج الذي يمارسه أركون للعقل الغربي والعقل العربي الإسلامي من شأنه أن يؤسس لطرح بديل كامل لعمل نقدي يسمح ببناء عقل استطلاعي منبثق"[1]

المطلب الثالث: التراث الديني ومستويات القراءة عند محمد أركون

سنحاول تسليط الضوء على مستويات القراءة عند محمد أركون:

✓ **أ– القراءة اللسانية:**

نظرا لاشتغال أركون على دراسة التراث الإسلامي، وعلى نقد العقل المؤسس وفقا لما أنتجه هذا التراث، وبما أن هذا التراث يتكون أساسا من نصوص لغوية فإن الخطوة المنهجية الأولى التي تفرض نفسها في عملية الدراسة والتحليل هي خطوة التحليل اللغوي. إن التحليل على هذا المستوى يتيح لنا الإحاطة بإكراهات الحقيقة ومضامينها المحضة[2] كما يتيح لنا معرفة الشروط التي تحكم إنتاج المعنى والدلالة. إن هذا المستوى من التحليل اللغوي والسيميائي يتيح لنا الإجابة عن أسئلة من نوع: "كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ولماذا معنى معين وليس معنى آخر؟ ولمن ينبثق المعنى؟ وضمن أية شروط؟ "ومشكلة المعنى بصورة عامة تفرض نفسها بحدة في التراث الإسلامي"[3]

لم تعد اللغة تحيل حسب المفهوم الحديث إلى: دلالات مباشرة محددة بشكل مسبق، خاصة بالنسبة للغة الدينية الغنية بالمجاز والرمز، والمكثفة من ناحية الإيحاءات والدلالات، وبالتالي فإن مهمة التحليل اللساني والسيميائي هو الكشف عن أنظمة الدلالة وكيفية انبثاق المعنى.

✓ **ب– القراءة التاريخية:**

أي "تحليل المحتوى التاريخي من أجل تحديد منشئه وروابطه مع التجليات السابقة عليه"[4] فلا بد من الكشف عن علاقة الخطاب المدروس مع الماضي واستشرافاته للمستقبل "فليس هناك من خطاب

[1] المرجع نفسه والصفحة.

[2] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ص: 38.

[3] فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، ص: 163.

[4] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي م س، ص: 38.

متجانس ومعاصر تماما لذاته"[1] فهذا المستوى من القراءة كفيل بأن يكشف تاريخية هذا الخطاب، وأثر الخطابات السابقة عليه، أي الموضعة التاريخية لهذا الخطاب.

✓ **ج– القراءة الاجتماعية:**

وفي هذا المستوى من القراءة نحاول الكشف عن أثر الصراعات ذات الطابع السوسيولوجي في الخطاب، أي الصراعات من أجل اقتناص السلطة والغلبة، وأثر ذلك كله على هذا الخطاب، فليس هناك من خطاب منفصل عن الحاجات الاجتماعية للجماعات المتصارعة، ومن المقولات اللاهوتية الأكثر تعاليا هي متأثرة قليلا أو كثيرا بهذا الصراع الذي لا يخلو منه أي مجتمع بشري، وهذا ما جعل أركون يشيد بأعمال المستشرق الألماني "فان آس"من خلال كتابه "اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة " إذ بين هذا الكتاب أن الدين يتأثر بالمجتمع مثلما يؤثر هو في المجتمع.

✓ **د– القراءة الأنثروبولوجية:**" تحليل المستوى الأنثروبولوجي من أجل تحديد نقطة ارتكازه وتمفصله مع البنى الأنثروبولوجية لكل تظاهرة بشرية"[2] مثل بني القرابة، ووضع المرأة والعنف كمفهوم أنثروبولوجي والمقدس، أي الكشف عن الأبعاد الأنثروبولوجية الإنسانية في الخطاب.

✓ **ه– القراءة الفلسفية:**

من أجل تحديد الرهانات الفلسفية للخطاب " وعلاقته بالتماسك الأخلاقي –الميتافيزيقي– للذات البشرية"[3] ولا يتم ذلك إلا بالخروج بالخطاب من محليته المغلقة إلى الانفتاح على حاجات الكائن البشري الفلسفية.

✓ **و– القراءة التيولوجية أو الكلامية:**

حيث على هذه القراءة أن تستوعب كل مستويات القراءة السابقة، أي القراءة اللسانية والسيميائية والقراءة التاريخية والقراءة السوسيولوجية والقراءة الأنثروبولوجية، وكذا القراءة الفلسفية، وبذلك

[1] المصدر نفسه، ص: 38.

[2] المصدر نفسه والصفحة.

[3] المصدر السابق نفسه والصفحة.

نؤسس لتيولوجيا جديدة منفتحة ومستوعبة لكل مستويات التحليل والقراءة السابقة، وهذا من ضمن أهداف الإسلاميات التطبيقية أي التأسيس لعلم كلام جديد يستوعب الخطاب العلمي المعاصر.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني:

الرهانات العقدية والسياسية لعصر التدوين

مدخل

المبحث الأول: عصر التدوين

المطلب الأول: في مفهوم العقل الكتابي

المطلب الثاني: الإطار التاريخي والاجتماعي لعصر التدوين

المطلب الثالث: تشكل المصحف والمجموعات الحديثية

المبحث الثاني: الآثار الفكرية والعقدية لعصر التدوين

المطلب الأول: أثره على بنية المقدس

المطلب الثاني: الكتابة والمشافهة: جدل المركز والأطراف

المطلب الثالث: نشوء الأرثوذوكسيات في السياق الإسلامي

المبحث الثالث: السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام

المطلب الأول: مفهوم السيادة في الفكر الغربي

المطلب الثاني: مفهوم السيادة في الفكر الإسلامي

المطلب الثالث: السيادة العليا والسلطات السياسية في تصور محمد أركون

المطلب الرابع: العلمانية وجدل الروحي والزمني

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مدخل:

ليس الغرض من استحضار عصر التدوين تتبع أهم المنجزات والأعمال التي تم حفظها وتقييدها في هذه المرحلة المهمة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية، وإنما الغرض من ذلك النظر إلى هذه المرحلة بالذات بوصفها مجالا لتداخل السلطوي بالمعرفي والسياسي بالديني، يمكننا من خلاله كشف الأبعاد التاريخية والاجتماعية والدينية للمعرفة في الإسلام.

لقد كان لحدث التدوين وانتقال الثقافة العربية الإسلامية من طور المشافهة والحفظ والارتجال إلى طور الكتابة والتقييد والتصنيف آثارا كبيرة على مستوى الوعي الجمعي والفردي للمسلمين، وكان هذا الحدث بالذات معتركا لنمطين متقابلين من الثقافة، النمط الأول هو النمط القائم على الشفاهية، حيث يشغل الخيال والرمز حيزا هاما من طرائق التواصل والتعبير، والنمط الثاني القائم على الكتابة، والذي يفترض نوعا مغايرا من العقلانية يبتعد غالبا عن جموح الخيال وانفتاح المعنى، ويستعيض عنها باستراتيجيات أخرى للانتقاء والتأليف.

يولي محمد أركون أهمية بالغة لعصر التدوين، ويحاول من خلال تحليله لهذه المرحلة توظيف المعرفة الغربية ومنجزاتها في مجال الأنثروبولوجيا وخاصة ما تعلق منها بما يسميه جاك غودي "العقل الكتابي" لتبيان مدى انخراط الثقافة العربية في هذا النمط من العقلانية، فيتتبع من جهة انعكاسات هذا التحول على بنية العقل الإسلامي، ومن جهة أخرى يتتبع تأثير العامل السياسي والعقدي على عملية التدوين برمتها.

المبحث الأول: عصر التدوين

سنحاول من خلال هذا المبحث تناول عصر التدوين من خلال التركيز على مفهوم مهم هو "العقل الكتابي"، حيث تفرق الدراسات الحديثة بين أنماط الثقافة القائمة على المشافهة والثقافة الكتابية، كما سنحاول تحديد الإطار التاريخي والاجتماعي لهذه المرحلة التاريخية وأهم المحطات التي كان لها الأثر البالغ على مستوى الوعي الديني، خاصة ما تعلق منها بتدوين القرآن والمجموعات الحديثية.

المطلب الأول: في مفهوم العقل الكتابي

كثيرا ما يشير أركون إلى مفهوم العقل الكتابي عند تناوله للظاهرة الدينية المرتبطة بالكتاب المقدس، باعتبارها نصوصا تأسيسية، خاصة عندما يتعلق الأمر بتحول الوحي من خطاب شفوي إلى نص مكتوب.

حيث يركز عند حديثه عن هذه النقطة على تمايز الثقافة المكتوبة عن الثقافة الشفوية، حيث يحيل وبشكل متكرر إلى ما كتبه الأنثروبولوجي الإنجليزي جاك غودي في هذا الصدد خاصة كتابه " العقل الكتابي: تدجين الفكر المتوحش أو البري" على اختلاف ترجمتنا لكلمة "Sauvage" الفرنسية، حيث صدرت الطبعة الفرنسية لهذا الكتاب سنة 1979 تحت عنوان:

" La raison graphique : domestification de l'esprit sauvage"

لا يقدم أركون مفهوما محددا للعقل الكتابي، لكنه يعتبر أن معرفة القراءة والكتابة، تفرض "نوعا من آلية العقل مختلفة عن آلية الخطاب النبوي الشفوي، وأسلوبه المعروف في الارتجال والابتكار والإشارات العفوية الحرة والأفكار الخاطفة اللماحة"[1]

ويكتفي بالإشارة إلى أن "جاك غودي قد بين حجم المسافات العقلية التي يحفرها العقل الكتابي بالقياس إلى العقل الشفهي"[2] ويدعو إلى إعادة كتابة كل سيرة الرسول عيه السلام في هذا الإطار من التحليل

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص: 103.

[2] المصدر السابق والصفحة.

الأنثروبولوجي للثقافات الشفوية والمكتوبة.

وكل ما نستطيع أن نستشفه من مفهوم أركون للعقل الكتابي هو أن المعرفة والعقلانية المرتبطة بالكتابة تختلف عن المعرفة المرتبطة بالمشافهة، وتفترض آليات للفهم والتعقل غير آليات الثقافة الشفهية.

في الواقع ليس "جاك غودي" هو أول من أشار إلى تمايز هذين النمطين من الثقافة، ولا هو أول من حدد نقاط الالتقاء والاختلاف بينهما، صحيح أن كتابات هذا الأخير، مثل "الكتابية في المجتمعات التقليدية" توضح بشكل علمي و"تزودنا بأوصاف عظيمة القيمة وتحليلات للتغيرات المترتبة في البنيات العقلية والاجتماعية على استخدام الكتابة في هذه المجتمعات"[1] ولكن ينبغي أن نوضح أن الاهتمام بالفروق الأساسية بين الأنماط الشفاهية والأنماط الكتابية على مستوى التعبير ومن ثم على مستوى البنى العقلية والفكرية كان قبل جاك غودي وبالضبط "في مجال الدراسات الأدبية مع بحث "ميلمان باري" (1902- 1935) عن الإلياذة والأوديسة"[2]

ثم بعد وفاة "ميلمان باري" أكمل تلميذه "ألبرت لورد" بحوث أستاذه في هذا الصدد.[3]

وليس المقصود تتبع الدراسات التي تتناول الفروق الجوهرية بين الثقافات الشفوية والثقافات الكتابية، ولكن ينبغي الإشارة إلى أن الكلام عن هذه الفروق كان على مستوى الدراسات المتعلقة بعلم اللغة، وتحديد الفروق النظرية والتطبيقية بين الشفوي والمكتوب كان من اهتمام علماء اللغة قبل أن يكون مادة للدراسات الأنثروبولوجية التي كتبت في هذا المجال، وعلى رأسها كتاب "جاك غودي" الذي يعتبره أركون عمدة في هذا الموضوع.

وبالجملة فإن معظم هذه الدراسات تلح على أن للعقل الكتابي خصائص بنيوية مفارقة للعقل الشفوي"[4]

---

[1] ولتر أونج: **الشفاهية والكتابية**، ترجمة حسن عز الدين، سلسلة عالم المعرفة، عدد 182، 1994، ص: 42.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

[3] المرجع نفسه، ص: 43.

[4] مدكر ناصر القحطاني: **التدوين: بحث في العقل الكتابي وحدوده**، مجلة آفاق، المجلد 2، العدد2، يونيو 2018، كلية الآداب، جامعة قطر، ص: 109.

يولي محمد أركون أهمية بالغة لمفهوم العقل الكتابي، حيث يعتبر أنه يفرض على المجتمع تحديداته ومقولاته ونظام حقائقه مستعينا في ذلك بالتضامن الوظيفي بين القوى الأربع التي هي: الدولة والكتابة والثقافة العالمة والأرثوذوكسية الدينية، وبهذا يهيمن على كامل الساحة الاجتماعية.[1]

ولكن كيف يتم ذلك وعلى أي مستوى؟

يخبرنا أركون أن الوحي أو الخطاب النبوي كما يسميه هو خطاب شفوي بالأساس، وهو ينطوي على كل صفات الخطاب الشفوي من عفوية وارتجال وتكثيف للمعنى، وانفتاحه على أكثر من تأويل، لكن هذا الخطاب الشفوي يتحول وفق حاجيات الجماعة الدينية إلى نص مكتوب، وأثناء عملية التحول هذه تتدخل كل العوامل التاريخية والاجتماعية والثقافية واللغوية والسياسية لتلقي بظلالها على عملية تدوين النص الديني.

في الحالة الإسلامية، يعتبر أركون أن عملية "الانتقال من مرحلة الكتاب الموحى إلى مرحلة الكتاب العادي، قد حصلت داخل سياق ثقافي وسياسي واجتماعي محدد تماما"[2] وبالتالي فإن عملية دراسة هذه المرحلة يمكن أن تتم وتحدد بدقة فقط إذا استخدمنا منهجيات وآليات علم التاريخ، لنكشف عن الرهانات الإيديولوجية والسياسية والاجتماعية التي أثرت في عملية تدوين النص الديني وغيره من النصوص المرتبطة به.

إن ما حدث في الحالة الإسلامية حسب أركون هو أن علم الكلام التقليدي قد أسبغ على هذه المرحلة وعلى هذا الحدث صبغة لا تاريخية، وبالتالي أصبح من الصعب الكشف عن الرهانات التاريخية لهذا الحدث، وبالتالي فكي نؤسس "لعلم كلام جديد "ينبغي أولا أن نعمل في اتجاه معاكس لعمل علم الكلام التقليدي، أي أن ننظر لحدث التدوين في بعده التاريخي أو بعبارة أركون أن نعمل على "إسباغ الطابع التاريخي على ما نزعته عنه كل صبغة تاريخية"[3]

---

[1] محمد أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ص: 59.

[2] المصدر نفسه والصفحة.

[3] المصدر نفسه، ص: 60.

إن كل دعوات أركون لدراسة حدث التدوين في التاريخ الإسلامي إنما تهدف إلى التأكيد على تاريخية النص الديني وأنسنته، والتفريق الجوهري بين الخطاب الشفوي والنص المكتوب، والكشف عن الرهانات السياسية والعقدية لعملية التدوين.

من الناحية التطبيقية لا نجد دراسة لغوية أو أنثروبولوجية جادة بمستوى وعوده النظرية عن استخدام مفهوم العقل الكتابي عند جاك غودي للكشف عن المتغيرات التي حصلت على مستوى بنية العقل العربي، أثناء تحوله من الشفوي إلى المكتوب والتي تفترض تحولا "على مستوى أنظمة التواصل وقنواته، من أنظمة تقوم على السماع والحفظ والترديد إلى أنظمة أكثر دقة وضبطا لأن مرتكزها الكتابة"[1]

لا نجد شيئا من هذا وإنما نجد ترديدا لمقولات الاستشراق التقليدي وتلامذته بخصوص نقد الرواية الرسمية لتشكل المصحف والمجموعات الحديثية، وربط هذه العملية بالظروف السياسية وبالصراعات العقدية التي رافقت هذه العملية.

وكثيرا ما اتهم عصر التدوين بأنه "قد قدم العصر التأسيسي على أنه فترة نموذجية في التاريخ الإسلامي، وظلت الدراسات تسعى لإعادة إنتاجه من جديد"[2] "وبأن الفكر الإسلامي ظل يستعيد هذه المرحلة طوال تاريخه".[3]

وكذلك نجد ترديدا لمقولة أن العقل الإسلامي لم يتحول إلى عقل كتابي، بل بقي يكتب على الطريقة الشفوية، وظل مشدودا للثقافة الشفوية التي تميل إلى المعرفة الأسطورية وأن "للمخيال في الحالة الإسلامية نصيب هام في تشكيل الكتابة واختراق أطرها وقوانينها"[4]

سنحاول في المطلب الموالي تحديد الإطار التاريخي والاجتماعي لمرحلة التدوين، وذكر تباين الآراء في تحديد بداية هذه المرحلة وملابساتها.

---

[1] مدكر القحطاني: **التدوين: بحث في العقل الكتابي وحدوده**، ص: 110.

[2] عروسي لسمر: **العنف والمقدس في الإسلام**، كتاب المحن لأبي العرب التميمي أنموذجا، الدار التونسية للكتاب تونس،2012،ص: 56.

[3] المرجع نفسه والصفحة.

[4] المرجع نفسه والصفحة.

المطلب الثاني: الإطار التاريخي والاجتماعي لعصر التدوين

لئن كان عصر التدوين عند جل الباحثين في هذا الشأن يبدأ من القرن الثاني للهجرة[1] المصاحب للعصر العباسي الأول، فإن العرب قد عرفوا الكتابة قبل هذا التاريخ.

دون الخوض في السجالات الاعتيادية التي تثار عند التعرض لهذه المسألة –أقصد مسألة التدوين في الثقافة العربية– من مثل: أصل الخط العربي أو معنى وصف العرب بأنهم أمة أمية، يمكننا فقط التأكيد وبكثير من الموثوقية أن العرب لم تكن أمة شفوية بصورة خالصة قبل ما يسمى بعصر التدوين.

لن نحتاج إلى كثير من الجهد للتدليل على صحة الفرضية السابقة، فقد استعمل العرب الكتابة لتوثيق المعاملات المالية، كما نجد ذلك بشكل واضح في آية الدين في أواخر سورة البقرة، أو في المكاتبات المتعلقة بالعبيد أو في معاهدات الحرب والسلم، كما حدث في صلح الحديبية أو في صحيفة مقاطعة بني هاشم قبل الهجرة النبوية أو في مراسلات النبي عليه الصلاة والسلام لهرقل والمقوقس وكسرى.

والمقصود من كل ذلك أن الفصل النظري بين عصر التدوين وما قبله في تاريخ الثقافة العربية، يجب أن لايؤخذ على إطلاقه، فلا المرحلة الشفوية التي سبقت عصر التدوين كانت خالية من الكتابة بشكل كامل، ولا مرحلة التدوين قد شهدت ضمورا كليا للثقافة الشفوية "فقد تسللت داخل نظام التدوين وتركت آثارها فيه"[2]

بالعودة إلى الخلاف التقليدي بخصوص تاريخ بداية عصر التدوين، نجد أن الذين قالوا ببدايته في القرن الثاني للهجرة إنما نظروا إلى تطور أدوات الكتابة واتساع نطاق التدوين، وتشعب الفنون التي تم تدوينها في القرن الثاني، فلم يكن غائبا عنهم أن التدوين قد كان قبل هذا التاريخ بوقت طويل، ولكنه لم يكن سمة عامة للثقافة العربية، بل كان محدودا ومنحصرا في معاملات معينة.

والذين قالوا بأنه يبدأ في القرن الأول للهجرة، إنما نظروا إلى تدوين المصحف بالذات، فقد كانت هذه العملية من الاكتمال والتدقيق بحيث يمكن اعتمادها كنقطة لبداية عصر التدوين، فقد تم جمع المصحف

[1] مذكر القحطاني: التدوين: بحث في العقل الكتابي وحدوده، ص: 111.

[2] المرجع نفسه ص: 112.

كاملا ونسخ العديد من المصاحف، على غرار المصحف الإمام، وأرسل إلى مختلف الأمصار، فقد كانت عملية متكاملة سواء من ناحية أدوات الكتابة أو من ناحية تقنياتها.

فإذا نظرنا إلى الكتابة والتدوين من جهة تأثيرها على بنية العقل العربي والثقافة العربية بوجه عام، فإننا نعتمد القرن الثاني للهجرة، بالنظر إلى كون العملية أكثر اتساعا، بحيث شملت قطاعات كبيرة من المجتمع العربي والإسلامي، كما شملت الكثير من الفنون والعلوم كالسير والمغازي والأدب والكتب الدينية وغيرها، خاصة بعد اتساع رقعة الدولة العباسية وكثرة الدواوين والمعاملات المالية، واحتكاك العرب بشعوب لها عراقة في هذا الشأن كالفرس واليونان وغيرهم.

وإذا نظرنا إلى مكانة القرآن ككتاب مقدس للمسلمين وارتباط الجماعة المؤمنة بهذا الكتاب، جعلنا القرن الأول للهجرة هو بداية عصر التدوين.

بالنسبة لمحمد أركون فإن الذي يعنيه من كامل عملية التدوين هو عملية كتابة الخطاب النبوي، سواء كان قرآنا أو حديثا، وبالتالي فإننا نستطيع أن نقول بأنه يرجع بعصر التدوين إلى القرن الأول للهجرة، وبالضبط إلى لحظة تدوين القرآن في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، وما بعدها من تدوين للسير والحديث النبوي، "فقد حصل مرور من الحالة الشفهية إلى حالة النص المكتوب، كما حصل تثبيت بواسطة الكتابة للرسالة التي جرى جمعها ضمن ظروف تاريخية ينبغي أن تتعرض للنقد التاريخي والتحقق التاريخي"[1]

إنه يدعو إلى وضع عملية التدوين الخاصة بالنص الديني عموما على محك النقد التاريخي بوصفها حادثة تاريخية وقعت في زمان محدد بواسطة أشخاص عاشوا في سياقات سياسية واجتماعية وثقافية معينة، وبالتالي وجب عدم إغفال هذه الملابسات التاريخية التي رافقت عملية الكتابة والتدوين.

فهو يهدف من خلال الدراسة التاريخية وبلورة مصطلحات من مثل مجتمعات أم الكتاب أو مجتمعات الكتاب إلى "إعادة الأبعاد اللغوية والسوسيولوجية والسياسية والثقافية إلى الظاهرة الكلية للكتاب

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 86.

المقدس"[1]

فهو يعتبر أن علم الكلام التقليدي قد عمل على نزع كل صبغة تاريخية عن عملية تدوين النص الديني وخصوصا القرآن، وبالتالي فهو يقوم بعملية قلب منهجية للكشف عن الأبعاد التاريخية لعملية التدوين.

من جهة أخرى يدعو إلى دراسة حدث التدوين وتحول الخطاب النبوي الشفوي إلى نص مكتوب من زاوية أنثروبولوجية ضمن مفهوم ما يسمى "العقل الكتابي" ومراعاة التقابلية بين الثقافة الشفوية وما تفرضه من آليات للتعقل تختلف كليا عن آليات التعقل والتواصل التي يفرضها العقل الكتابي وبالتالي "موضعة الأمور ضمن المنظور الأنثروبولوجي للصراع بين العقل الشفهي المعتمد على الثقافات غير المكتوبة أي ثقافات الفئات الاجتماعية المتمثلة بسكان الأرياف والجبال والرعاة المتبعثرين سياسيا وبين العقل الكتابي الذي تحدث عنه عالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي جاك غودي"[2].

من الناحية السياسية يعتبر محمد أركون أن عملية التدوين قد تمت في مناخ سياسي شديد الهيجان، غذته الخلافات الكبيرة على مستوى الدولة الخليفية منذ عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان، والتي أدت فيما بعد إلى مقتله، أما من الناحية الفكرية والعقدية فقد شهد القرن الأول الهجري وما تلاه نشوء الفرق الكبرى في الإسلام كالخوارج والشيعة وغيرها، التي كانت تتنافس فيما بينها على امتلاك المشروعية الدينية والتي يعتبر أركون أن امتلاك الأرثوذوكسيات الدينية الكبرى مثل السنة والشيعة والخوارج لمجموعات حديثية خاصة، دليل واضح على هذا التنافس والصراع، فالسنة كانت لهم مجموعاتهم مثل الموطأ ومسند أحمد والصحاح كالبخاري ومسلم، والسنن كالنسائي وأبي داود، أما الشيعة فكانت لهم مجموعاتهم الخاصة كالكافي في علوم الدين للكليني (328ه) وأما الخوارج فكان لهم الجامع الصحيح للربيع بن حبيب.[3]

إن مجموعات الحديث النبوي كما القرآن الكريم تمثل ذروة السيادة العليا، التي تشرط مشروعية كل سلطة سياسية أو دينية، وبالتالي لا يمكن إغفال الصراعات الدينية بين الفرق الإسلامية في مرحلة

[1] محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص: 60.

[2] المصدر نفسه، ص:58.

[3] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 104.

التدوين، أو تنافس العصب الاجتماعية لاقتناص السلطة السياسية في أي دراسة لهذه المرحلة.

يقول أركون بهذا الصدد: "والاختلافات الصريحة بين مجموعات الحديث الثلاثة تعود إلى الأصول الثقافية المختلفة للفئات المتنافسة على احتكار الحديث النبوي والسيطرة عليه، ومن المعروف أن هذا الحديث كان يشرط مشروعية السلطة ويتحكم بها، نقصد بالسلطة هنا سلطة الخليفة السني الذي اعترض عليه كل من الشيعة والخوارج، وكان الهدف الأكبر لهذه المنافسة يتمثل في قيادة المجتمع الإسلامي عن طريق الخلافة أو الإمامة"[1]

إذن فطبيعة الصراع هي سياسية ودينية في آن واحد، فكل فرقة حسب أركون دائما كانت تحاول امتلاك الحديث النبوي وادعاء صلاحية وصدقية مجموعاتها الحديثية في مقابل المجموعات الحديثية الأخرى، من أجل نزع الشرعية الدينية عن منصب الخلافة من جهة ولتبرير مقولاتها العقدية من جهة أخرى.

لكن ادعاء كل فرقة بصلاحية مجموعاتها الحديثية يضعنا حسب أركون أمام عقبة لاهوتية كبرى، إذ أننا بإزاء ثلاث مجموعات حديثية تدعي كل منها أنها الرواية الصحيحة للحديث النبوي، فالسنة يقولون أن العلوم التي طوروها لنقد الأسانيد والروايات المتعلقة بالحديث النبوي هي من الدقة بحيث يمكنهم القول بموثوقية مجموعتهم الحديثية، والشيعة يقولون أن مجموعتهم الحديثية مروية عن أهل العصمة والعدالة من آل بيت النبوة، وبالتالي فهي مظنة الصحة والصدق، ولا مخرج من هذا المأزق اللاهوتي إلا "بالقيام بدراسة نقدية صارمة لكل الوثائق والمواد الموروثة، ذلك أن هذا الوضع قد ترسخ وخلعت عليه أسدال التقديس من قبل عشرة قرون من الاجترار المدرسي السكولاستيكي والنزعة التقوية المتفانية للطائفة"[2]

المطلب الثالث: تشكل المصحف والمجموعات الحديثية

بالنسبة للقرآن ينطلق أركون من نقد الرواية التراثية لتشكل المصحف والتي تمثل اليوم الموقف

[1] المصدر السابق، ص: 105.

[2] المصدر نفسه، ص: 106.

الإسلامي العام والتي هي بمثابة المسلمة التي لا تناقش ولا تمس.[1]

من المعروف أن الرواية التراثية تتلخص في أن القرآن الكريم كان قد جمع ونقل بكل أمانة وحفظ في المصحف في زمن عثمان، وتلقى مجمل هذه الأمة الإسلامية هذه القصة بالقبول والتسليم، يدعو محمد أركون في هذا السياق إلى إجراء مراجعة نقدية للنص القرآني من خلال نقد القصة الرسمية لتشكل المصحف كما رسخها النص المنقول نقدا جذريا"[2]

وإذا ما عدنا إلى أسباب رفض أركون للرواية التراثية عن تشكل المصحف، فإننا نجد تشكيكا واضحا من هذا الأخير في الطريقة التي تم بها الجمع، وفي أمانة هذا الجمع والقائمين عليه، إن الخطاب القرآني هو "البلاغ الشفهي من الرسول في مواقف استدعت الخطاب –أسباب النزول- ولن تنقل جميعها بأمانة إلى المدونة الرسمية المغلقة"[3]

وليست الأمانة هنا أمانة مجازية كما يتبادر إلى الذهن، بمعنى أن الكتابة لا يمكنها أن تنقل كل مدلولات ومضامين الخطاب الشفهي كالتعجب والاستفهام وغيرها، بل الأمانة المقصودة تنصرف إلى تصرف القائمين على التدوين في انتقاء الروايات والقراءات القرآنية لكي تكون منسجمة تماما مع الخط الأرثوذكسي المراد تثبيته، "حيث راحوا يشذبون قراءات القرآن لكي تصبح متشابهة أو منسجمة مع بعضها بعضا"[4]

إن عملية التدوين برمتها تغدو عملا بشريا محضا يتخلله ما يتخلل العمل البشري من خطأ ونسيان وتحريف وإضافة وكتابة، لإرضاء جهة سياسية أو أخرى أو تغليب وجهة نظر أو مذهب عقدي على آخر، ولا يعني تواطؤ الفرق الإسلامية على نسخة واحدة للمصحف أي شيء بالنسبة لأركون، هذه الفرق التي اختلفت على شكل الحكم وإدارة الدولة واختلفت على العقائد والصفات الإلهية واختلفت على مسائل القدر وأفعال العباد، ووصل اختلافهم إلى حد التكفير المتبادل وإهدار الدماء، لا يعني

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 288.

[2] المصدر نفسه، ص: 290.

[3] محمد أركون: نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهيم، ط1، دار عطية، بيروت، 1994، ص: 65.

[4] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 111.

إجماعهم أي شيء في ميزان النقد التاريخي.

لقد انطلق أركون هنا من فرضية اقتنع بها منذ البداية فيما يخص تشكل المصحف، وفيما يخص أصالته ومدى حضور النصوص الأخرى كالتوراة والإنجيل وأساطير بلاد مابين النهرين وملاحمها عن الخلق في مضامينه، دون أن يسند فرضيته هذه بأدلة واضحة تثبت صحتها، ولكن فقط يكتفي بالتأكيد على هذه الفرضيات وعلى صحتها بكلام عام وبإشارات مقتضبة وبإحالات لبعض الأعمال التي أنجزت في هذا السياق، كأعمال المستشرق "تيودور نولدكه" حول تشكل المصحف، أو محاولات ريجيس بلاشير ترتيب آياته وسوره حسب أسباب النزول، هذه الأعمال التي تحتاج بدورها إلى ما يسندها فضلا عن أن تكون هي المرجع والدليل على صحة ما يدعيه.

رغم تأكيد أركون على خصوصية المرحلة التاريخية التي تم فيها جمع المصحف وتدوينه وبأنه تم في مناخ سياسي شديد الهيجان، إلا أنه لا يُفصّل في بيان ملابسات مرحلة التدوين السياسية والاجتماعية، ولا يذكر أي وقائع تاريخية، لا يخبرنا أركون بأي شيء يفسر لنا تواطؤ الأرثوذوكسيات المختلفة حول مصحف واحد، بل وفي استنساخ مبتذل للنقد الغربي للكتاب المقدس، وظهور وثائق توراتية تعود لألفي سنة، مختلفة عن التوراة الموجودة بين أيدي اليهود، أو ما عرف لاحقا بوثائق البحر الميت، يفترض أركون وجود وثائق مماثلة بالنسبة للقرآن.

فبعد دعوته إلى الاستفادة من الوثائق المختلفة من سنة وشيعة وخوارج، وتجنب الحذف التيولوجي المفترض في المصحف عن طريق مقابلة هذه النسخ مع بعضها البعض، يوصينا أركون "بمحاولة البحث عن وثائق أخرى ممكنة الوجود، كوثائق البحر الميت التي اكتشفت مؤخرا"[1]

هذه الافتراضات النظرية تكفي حسبه لدحض الروايات التراثية عن تشكل المصحف أي افتراض وجود وثائق كوثائق البحر الميت ووثائق نائمة ومتمنعة عند دروز سوريا وزيدية اليمن وإسماعيلية الهند وعلوية المغرب.[2]

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 290.

[2] المصدر السابق نفسه والصفحة.

بالنسبة لمجموعات الحديث النبوي، لا يفصل أركون بين عملية تدوينها وبين الرهانات السياسية والعقدية لتلك المرحلة، وليس معنى هذا أن أركون ينحى منحا ماركسيا مغاليا يرجع كل تاريخ الفكر إلى تأثير الاقتصاد ووسائل الإنتاج واستراتيجيات التملك، ولكنه يقول بجدلية الفكر والتاريخ، فكما أن الأفكار تؤثر في الواقع والتاريخ، فالواقع أيضا يؤثر فيها، فلا يجب أن نهمل المشروطيات الاقتصادية والاجتماعية في بناء الأفكار، ولا نتطرف في الاتجاه المقابل فنعتبر الأفكار مجرد صدى لصراع الطبقات الاجتماعية عبر التاريخ.

إن موضعة حدث تدوين السنة النبوية في هذا الإطار من المعقولية والفهم يجعل أركون يلح على استصحاب الرهانات التاريخية لمرحلة التدوين أثناء معالجة هذا الحدث الكبير، وهذه الموضعة تبتغي الكشف عن الرهانات الأيديولوجية التي رافقت عملية التدوين فيما يخص المجموعات الحديثية، وعندما نقول رهانات إيديولوجية فهذا يعني رهانات الفرق العقدية الكبرى كالسنة والشيعة والخوارج والمعتزلة، وكذا الفئات الاجتماعية والعصب المرتبطة بهذه الفرق بشكل أو بآخر، إن هذه الرهانات تقف حائلا أمام التدوين الأمين للأحاديث النبوية، فكل فئة تحتاج إلى دعم مشروعيتها من خلال مصدر مجمع عليه وهذه الحاجة تبرر كل عمليات الحذف والإلغاء والزيادة والنقصان أثناء عملية التدوين، هذا ما يرمي إليه أركون من خلال تشديده على كشف الرهانات الأيديولوجية لهذه المرحلة الفارقة في تاريخ الثقافة الإسلامية.

إن هذه الرهانات الأيديولوجية هي سبب الاختلافات الكبرى بين مختلف المجموعات الحديثية للفرق الإسلامية الكبرى، فمن المعروف أن لكل فرقة مجموعاتها الحديثية التي تعتبرها صحيحة، فمثلا السنة اعتمدوا صحيح البخاري ومسلم إضافة إلى مجموعة الصحاح والسنن الأخرى، أما الشيعة فقد اعتمدوا الكافي للكليني ومجموعة ابن بابويه ومجموعة الطوسي والخوارج اعتمدوا الجامع الصحيح للربيع بن حبيب.

ويرجع أركون اختلاف هذه المجموعات "إلى الأصول الثقافية المختلفة للفئات المتنافسة على احتكار

الحديث النبوي والسيطرة عليه"[1]

إن مثال تدوين الحديث النبوي يشكل بالنسبة لأركون مادة خصبة لدراسة الروابط والعلائق بين السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام، والعلاقة الجدلية بين هذين المفهومين، فمن المعلوم أن أي سلطة سياسية تحتاج إلى دعامة شرعية لتؤسس عليها مشروعيتها لدى العامة، وبالتالي فإن سعي السلطات السياسية لكسب رهان المشروعية أو السيادة العليا يجعل المجموعات الحديثية عرضة للاستخدام الأيديولوجي.

ورغم اعتراف أركون في مواضع متعددة بالاهتمام البالغ الذي لقيه الحديث النبوي من حيث التثبت والتحقق وتأسيس علوم الحديث خصيصا لهذا الغرض كعلم الجرح والتعديل وأخبار الرواة والوضاعين وعلم المصطلح، إلا أنه يرى أن هذه العلوم غير كافية لتحقيق المجموعات الحديثية، ويقترح "مقابلة منهجية لجميع الإسنادات وجميع النصوص المروية في مدونات الفئات الثلاث المذكورة لإعادة النظر في مسألة الصحة بوسائل البحث الحديثة (الناظمات لمعالجة النصوص) وبالنقد التاريخي"[2]

من هنا يدعو أركون إلى إجراء مراجعة شاملة "لمجموعات الحديث تتطلب إقامة مقارنة منتظمة وكليانية لكل الإسنادات وكل النصوص المنقولة في التراثات الثلاث من أجل إعادة النظر بمسألة الصحة بواسطة الوسائل الحديثة للبحث والتفحص العلمي"[3]

لا يبدو هذا الاقتراح مقبولا سواء من جانب العلماء المتخصصين أو حتى لدى الوعي الجمعي للمسلمين الذي قد تمثل موثوقية المجموعات المدعوة بالصحاح داخل كل مذهب إسلامي، فأركون نفسه يشير لرفض المسلمين للنقد الفيلولوجي الذي قامت به الدراسات الاستشراقية في هذا المجال، ويعلل ذلك بأن الحديث إلى جانب القرآن والشريعة والشعر الجاهلي يشكل نقطة حساسة جدا للوعي الإسلامي.[4]

---

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 105.

[2] محمد أركون: نافذة على الإسلام، ص: 75.

[3] المصدر السابق نفسه والصفحة.

[4] المصدر السابق والصفحة.

في الواقع إن ادعاءات أركون فيما يخص تدوين السنة ليست وليدة اجتهاداته الخاصة، لقد سبق لأساتذة أركون من المستشرقين أن طرحوا نفس هذه الادعاءات فيما يخص الحديث النبوي، كما شاطره الرأي في ذلك أيضا مجموعة من المفكرين العرب متأثرين قليلا أو كثيرا بالطروحات الاستشراقية حول هذا الموضوع، ولكن ماذا يقول علماء المسلمين المتخصصين بخصوص قضية تدوين الحديث، والمكانة المعرفية للعلوم المتعلقة بهذه العملية أي عملية جمع وتدوين السنة؟!

يفرق علماء السنة المتخصصين في علوم الحديث بين مفاهيم متمايزة، الأول هو الكتابة أي كتابة الحديث عند أفراد من الصحابة، والمفهوم الثاني هو التدوين الرسمي، والمفهوم الثالث هو التصنيف و"معلوم أن الكتابة أقدم من التدوين والتصنيف لكن العلمانيين يخلطون بينها عمدا أو من غير قصد، ويحملون الكتابة على التدوين الرسمي للحديث، ويقولون أنه لم يكتب شيء من الحديث طيلة القرن الأول، ومنهم من يحملها على مرحلة التصنيف على الأبواب فيقول إن الحديث لم يكتب إلا في القرن الثالث الهجري"[1]

إذا تأملنا الفقرة السابقة وجدنا أن علماء الحديث يقسمون عملية التدوين إلى ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى هي مرحلة الكتابة، وفي هذه المرحلة تم كتابة الحديث في صحائف خاصة بأفراد الصحابة، وقد بدأت هذه المرحلة منذ عهد النبي وبإذنه"[2] لكن هذه الصحف التي جمعها آحاد الصحابة لم تتداول على نطاق واسع بين الناس، بل بقيت في أيدي من دونها من الصحابة، دون أن تلقى طريقها إلى التداول العام بين المسلمين، ويسمون هذه المرحلة مرحلة جمع الحديث والتي رافقها حفظ الحديث في الصدور أيضا.

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة التدوين الرسمي، حيث كتبت مراجع يعتمد عليها في هذا الشأن وتم تداولها بين الناس وكان هذا "على رأس المائة للهجرة بأمر من الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز رحمه

[1] غازي محمود الشمري: **الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية –دراسة نقدية**– ط1، دار النوادر، لبنان، 2012، ص: 129.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

الله تعالى".[1]

والغريب أن أركون الذي يقول أن التدوين قد بدأ في القرن الثالث للهجرة، يورد في أحد كتبه أن المرجع المعتمد في الحديث لدى الخوارج وهو مصنف الربيع بن حبيب كان قد دُوّن نهاية القرن الأول الهجري/السابع الميلادي.[2]

أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة التصنيف، حيث تم تبويب المصنفات وترتيبها في آخر القرن الأول وبلغت هذه العملية ذروتها في القرن الثالث المعروف بعصر التدوين[3] واشتهر هذا العصر بأنه عصر التدوين لكثرة ما وضع فيه من المصنفات في علم الحديث عند مختلف الفرق الإسلامية، ونتيجة هذا الخلط في المفاهيم تم تداول تأخر كتابة السنة على نطاق واسع، واتخذ هذا الأمر مدخلا للتشكيك في المدونات الحديثية على اعتبار أن طول المدة دون تدوين مظنة للزيادة والنقصان والتحريف والتلاعب الذي يطال الحديث النبوي من طرف مختلف الفرق المتنازعة والباحثة عن الشرعية من خلال الأحاديث المنسوبة للرسول عليه الصلاة والسلام، والتي تمثل دعامة شرعية كبيرة بعد القرآن الكريم.

لم يقتصر نقد أركون على القرآن والمدونات الحديثية، بل طال أيضا كتابة السيرة النبوية وهو وإن كان يعتمد بالأساس على "ابن اسحاق" في هذا الشأن، إلا أنه يعمم أحكامه على كل الكتابات المتعلقة بالسيرة.

فيأخذ أركون على كُتاب السيرة الحضور الطاغي للخيال والعجيب المدهش ولحكايات القصاص الشعبيين في مدونة السيرة، إنه يأخذ عليها أيضا نمذجة الفترة التأسيسية للإسلام وجعلها علم التاريخ رهينة للاستخدام اللاهوتي والإيديولوجي، حيث تبدو الفترة التأسيسية كزمان ليس له إحداثيات أرضية، بل كزمان خيالي ونموذجي، يقول أركون عن أدبيات السيرة: "حتى لو تعرفنا على بعض الماضي المستهدف من قبل هذه الأدبيات فإنه يبقى صحيحا أن خطاب علم التاريخ بشكل عام (وخصوصا

[1] المرجع السابق، ص: 105.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 104.

[3] غازي الشمري: الاتجاه العلماني في دراسة السنة النبوية، ص: 130.

تاريخ المناطق والمجتمعات التي انتشر فيها ظاهرة الوحي والكتاب المقدس) هو مرتبط بالخطاب التيولوجي"[1]

هذا بالمجمل ما يقوله أركون بخصوص تدوين السيرة، لكن للعلماء المسلمين المتخصصين في هذا المجال آراء أخرى، لأن كتابة السيرة قد اتخذت مصادر أخرى غير سيرة ابن إسحاق، ككتب الحديث أي الصحاح والسنن وغيرها، وكتب التاريخ أيضا، حيث يراعى فيها التحقق من الأسانيد والمتون بطريقة علمية صارمة.

يقول الدكتور محمد السلمي: "كان أقدم أنواع التأليف التاريخي ظهورا هو الاهتمام بسيرة المصطفى –صلى الله عليه وسلم– وجمع أخبارها والتأليف فيها"[2] كما أن الاهتمام بالسيرة كان مقترنا بالسنة النبوية على اعتبار أن السيرة هي جزء من السنة وفيها أحكام وتشريعات والأسوة بها مطلوبة بنص القرآن[3] لذلك فقد لقيت السيرة من العناية مثلما لقيت السنة والحديث من حيث الجمع والرواية والحفظ والتدارس من لدن الصحابة، حيث "تدل الأخبار أن كثيرا من الصحابة قد دونوا أخبار سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ومغازيه وأولوها عناية خاصة، وكانوا يملونها على تلاميذهم"[4]

كما أن مصادر كتابة سيرة النبي عليه الصلاة والسلام لا تقتصر على روايات ابن إسحاق، فالذين كتبوا في موضوع تدوين السيرة أشاروا إلى عدة مصادر للسيرة النبوية، أولها القرآن الكريم، "وهو رأس المصادر وأساسها وثبوته بالتواتر القطعي أمر مسلم به لا مرية فيه"[5]

أضف إلى ذلك المدونات التفسيرية المنسوبة للصحابة، سواء كان ذلك ضمن كتب الحديث أو في مصنفات مستقلة مثل: "تفسير ابن ماجة وابن جرير الطبري في تفسيره جامع البيان في تأويل القرآن،

---

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 84.

[2] محمد السلمي: **منهج كتابة التاريخ الإسلامي مع دراسة التدوين ومناهج المؤرخين حتى نهاية القرن الثالث الهجري**، ط1 دار بن الجوزي، المملكة السعودية، 1429ه، ص: 293.

[3] المرجع نفسه والصفحة.

[4] المرجع نفسه، ص: 294.

[5] مروان النعيمي: "**مصادر كتابة السنة النبوية –دراسة نقدية–** "مجلة التربية والتعليم مج 19 العدد5، 2012، ص: 253.

وأبو بكر بن المنذر (ت318ه) في تفسيره المسمى تفسير ابن المنذر"[1] وغيرها من كتب التفسير المشهورة لدى المسلمين.

أما المصدر الثالث فهو مصنفات مفردة ومخصصة لسيرة النبي صلى الله عليه وسلم، وهذه الكتب المفردة للسيرة كانت من لدن الصحابة أيضا "وكان ابن عباس يدرس نسب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومغازيه ويأمر تلاميذه بتدوين ذلك"[2]

فالقول أن ابن إسحاق جمع سيرته من الآثار الشعبية والموروثات الشفوية ليس قولا صحيحا ولا يستقيم ولا يتوافق مع ما أوردناه سابقا من أن الصحابة كانوا يملون سيرة النبي ويأمرون بتدوينها، كما مر معنا في قصة ابن عباس مع تلاميذه، فلم يكن مسار السيرة شفويا بالكامل منذ عصر النبي إلى عصر ابن إسحاق، والقول أن السيرة لم تكتب إلا في ذلك الزمن قول مُجانب للصواب.

وأما المصدر الرابع فما دونه علماء الحديث في مصنفاتهم بالأسانيد الموثوقة من أحداث السيرة النبوية، فمعلوم ما تحويه كتب الأحاديث من أخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم ومغازيه وسيرته منذ كان في مكة إلى ما عايشه في المدينة من أحداث حتى وفاته، كل ذلك موجود بشكل متفرق في كتب الحديث بالأسانيد الموثوقة، أضف إلى ذلك ما أفرده أئمة الحديث للسيرة النبوية مستقلا عن الأخبار الأخرى الخاصة بالأحكام الفقهية والعقدية وغيرها، ومن هذه المصنفات المفردة لسيرته نذكر "كتاب السيرة أو أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم لابن حبان السبتي (ت354ه)" و"جوامع السيرة لابن حزم الأندلسي (ت456ه) وخلاصة سيرة سيد البشر لمحب الدين أحمد بن عبد الله الطبري (ت694ه" وعيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير لابن سيد الناس اليعمري (ت734ه)[3] إلى غير ذلك من كتب السيرة التي لا يتسع المجال لذكرها جميعا، فالاقتصار على كتاب واحد للسيرة والادعاء بأنه النموذج الأوحد لكتابة السيرة هو أمر مجانب للصواب.

والادعاء بأن كتاب السيرة قد تلقوا الروايات دون تمحيص ودون تدقيق، وأن السيرة تبدو كأنها في

[1] المرجع السابق ص: 254.
[2] المرجع نفسه، ص: 255.
[3] المرجع نفسه، ص: 258.

زمان مثالي لا يلتزم بإحداثيات أرضية يصطدم بواقع الحال من أن كتاب السيرة قد أوردوا دقائق أحداث السيرة وأوردوا أسماء الأماكن وكذا التواريخ التي جرت فيها الأحداث والمغازي مع ذكر أسماء من عاصروا هذه الأحداث أو كانوا فاعلين فيها، وكثيرا ما كان الرواة يطنبون في ذكر هذه التفاصيل نظرا لعنايتهم الفائقة بكتابة كل صغيرة وكبيرة عن هذه المرحلة أي المرحلة النبوية باعتبارها مرجعية في حياة المسلم ليس فقط من ناحية الحميمية الماضوية ورغبة المسلم في استرجاع تلك الحقبة الذهبية من تاريخ الأمة، وإنما لما تمثله من مرجعية عملية في حياة المسلمين يأخذون منها أحكاما فقهية وتصورات عقدية.

وليس الأمر مجرد إدعاءات تبجيلية يُطلقها المسلمون بخصوص مرحلة مهمة وحاسمة من مراحل ماضيهم وتراثهم، بل هي حقائق "يشهد بها القريب والبعيد والموافق والمخالف وسائر من تحلى بحلية الإنصاف من الأمم كافة"[1] والحق ما شهدت به الأعداء وأقر به المخالفون وليس أصدق مما قاله بنجامين بوزمورث سميث Benjamin Bosmorth Smith وهو أحد أساقفة أمريكا في كتاب "محمد والمحمدية" Mohamed and Mohamadism "أما الإسلام فأمره واضح كله ليس فيه سر مكتوم عن أحد ولا غمة ينبهم أمرها على التاريخ، ففي أيدي الناس تاريخه الصحيح"[2] فيمكن التعرف على تاريخ الدعوة والسيرة المحمدية الأولى بأيسر طريق ولا "تجد فيما كتبه عنه المؤرخون الأولون أساطير ولا أوهاما ولا مستحيلات، وإذا عرض لك طرف من ذلك أمكنك تمييزه عن الحقائق التاريخية الراهنة، فليس لأحد أن يخدع نفسه أو يخدع غيره والأمر كله واضح وضوح النهار"[3]

وأين هذا الكلام من كلام أركون الذي يجازف بالدعوى أن كتابات السيرة تغذيها الأسطورة والحكايات الشعبية، وتفتقر إلى الكتابة العلمية والمنهج التاريخي الجاد.

---

[1] محمد يسري سلامة: **مصادر السيرة النبوية ومقدمة في تدوين السيرة**، ط1: دار الندوة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2010، ص: 43.

[2] المرجع نفسه، ص: 44.

[3] المرجع نفسه والصفحة.

المبحث الثاني: الآثار الفكرية والعقدية لعصر التدوين

لقد كان لتحول الثقافة العربية الإسلامية من ثقافة قائمة على المشافهة إلى ثقافة مكتوبة أثر بالغ على مستوى بنية العقل الإسلامي، وسنحاول في هذا المبحث إبراز بعض جوانب هذا التأثير.

المطلب الأول: أثره على بنية المقدس

يعتبر المقدس ظاهرة أنثروبولوجية، وعندما نقول ظاهرة أنثروبولوجية فمعنى هذا أنها تختص بالكائن البشري أينما كان وحيثما وجد، فمادام هناك إنسان فهناك مقدس. وأركون حين يُقارب مفهوم المقدس فإنه يُقاربه من وجهة نظر أنثروبولوجية وضمن ما يُسميه المثلث الأنثروبولوجي "العنف والمقدس والحقيقة" وهو في ذلك يصدر عن خلفية غربية، حيث نجد أن الفكر الغربي قد تناول "المقدس" من نفس الزاوية تقريبا، على غرار ما فعله "رينيه جيرارد" في دراسته عن "العنف والمقدس" وما فعله غيره من مفكري الغرب، "و رغم أن مفهوم المقدس ينصرف إلى موجود بعينه مُتعالٍ ومُفارق وتكون قداسته من نفسه ثم تنزل إلى ما يصدر عنه ويرتبط به من كتب ووصايا ووعود وهياكل وأماكن وبيوت، بل وحتى أزمان وأيام، فإنه يلاحظ أن الثقافات لم تتوقف على مدى تاريخ طويل عن ممارسة التقديس، وإنتاج ضروب من المقدس"[1]

فليس بالضرورة أن يكون المقدس مُتعاليا في نفسه، فللبشر أيضا دور في تقديس أشياء وأوضاع معينة. حيث يرتبط كل ذلك بالوضع الثقافي للمجموعة البشرية وبالتالي "فالمقدس لا يكون من وضع نفسه دوما بل يكون من وضع الثقافة في الأغلب"[2]

وبالعودة إلى الجذر اللغوي للمقدس في مختلف الثقافات، نجد أن "اللفظ Sak هو الأصل اليوناني الذي يُعبر عن فكرة الحقيبة المصنوع من نسيج خشن من وبر الماعز المستخدم في التعطير، (ساكيو وفقا للهيرودوت)، فيتخلص الماء المصفى من الدنس"[3]

أما في العبرية فإن لفظ kadoch يعني مقدس ومنفصل، وفي اللغة العربية نجد مصطلح الحرام ويعني الممنوع والمُستبعد، وهي مشتقة من حريم وهي البناية الخاصة بالنساء"[4] نجد أن فكرة المقدس بالمجمل تحمل ضمنيا فكرة التسامي والامتناع والطهارة والانفصال عن الدنس وكل هذه الدلالات الحافة لمعنى

---

[1] علي مبروك: **السلطة والمقدس: جدل السياسي والثقافي في الإسلام**،، مركز الإنماء الحضاري، حلب سوريا، ط1، 2005، ص: 13.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

[3] كلود ريفيير: **الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان**، ترجمة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2015، ص: 40.

[4] المرجع السابق والصفحة.

التقديس، ويتضاد المقدس مع الدنيوي، كما أنه يأخذ تجليات مختلفة باختلاف الشعوب والثقافات فنجد "المانا" Le mana التي تعني القوة السحرية والطوطم وغيرها.

وتنزع الدراسات الحديثة إلى اعتبار المقدس من إنتاج المجتمع حيث "حصر دوركهايم وموس Mauss مفهوم المقدس في القوة الجماعية الرئيسية القادرة على التنظيم الاجتماعي، وينسبون للمجتمع مصدر المقدس"[1] وهذا يدخل في ما يسمى وهم التأسيس الذي يقوم مقام العقد الاجتماعي، وهي الأساطير المؤسسة لأي جماعة بشرية. وبعد أن يتحدد المقدس يُصاغ وفقا لهذا المقدس." ويُحدد المجتمع من خلاله ما يجب تقديسه والقوانين التي يحكم بها والعقوبات التي يفرضها"[2] فيتحول من نص وخطاب تأسيسي إلى مرجعية قانونية وتشريعية وأخلاقية، وهذا ينطبق على كل المجتمعات البشرية، من المجموعات الأكثر بدائية إلى المجتمعات الأكثر تطورا، مع الاختلاف الحاصل في أنواع المقدس وشكل القوانين والتحديدات المُنبثقة عن هذا المقدس، فنجد المقدسات الأكثر تعاليا وتجريدا، والمقدسات المُغرقة في البدائية كالطوطم والمانا، وحتى المقدسات المتعلقة بالحداثة كالمقدس العلماني الذي يضاد المقدس الديني، فليس بالضرورة أن يكون المقدس دينيا تقليديا لينطبق عليه وصف المقدس، فحتى العلمانية تُنتج أنواعا من المقدس وإن باختلاف التسميات، مثل الحرب العادلة التي تقابل الحرب المقدسة أو الجهاد، وغيرها من المفاهيم.

بالعودة إلى أركون، فإنه يحاول أن يدرس المقدس من نفس المنظور الغربي باعتباره ظاهرة إنسانية ترتبط بأوضاع بشرية معينة، وهي ترتبط بعلاقة جدلية مع كل من مفهومي العنف والحقيقة"

عند الانتقال من الشفوي إلى المكتوب يفترض أركون تغيرا على مستوى المقدس، فالنظام المعرفي القائم على المشافهة يختلف عن النظام المعرفي للكتابة، ولكن الذي حصل في السياق الإسلامي هو زيادة ظاهرة التقديس وتعزيزها بعد مرحلة التدوين، والسبب أن "الفقهاء والمفسرين الكلاسيكيين يحتلون مكانة متوسطة فيما بين هذين النظامين المعرفيين، أي النظام الشفهي المرتبط بالأسطورة والنظام الكتابي المرتبط بالعقل"[3]

---

[1] المرجع نفسه، ص: 41.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

[3] محمد أركون: **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت ط 1 1991 ص: 61.

وذلك لأن التدوين برأيه قد تم على الطريقة الشفوية، وبذلك لم تصبح الثقافة العربية ثقافة كتابية بالكامل، بكل ما للعقل الكتابي من خصائص كالنقد والتمحيص ونبذ الأسطوري والعجيب المدهش، مما أدى إلى زيادة الأسطرة وظاهرة التقديس "فهم يدونون الروايات بصيغتها الشفهية الأولية وهم يقبلون مضمونها ومقاصدها"[1] وبذلك عززت مرحلة التدوين ظاهرة التقديس وساهمت الكتابة في تعميم المقدس، حيث وبعد تطور أدوات الكتابة واكتشاف الورق وتداوله على نطاق واسع انتقل التقديس من الخطاب الشفوي إلى النصوص المكتوبة المنتشرة بين الناس، ثم تأتي الطباعة لتجعل النص المقدس أكثر انتشارا، في ذات السياق يؤكد أركون أن طباعة النسخة النموذجية للقرآن في القاهرة سنة 1924م أدت: "إلى جعل الرجوع إلى مشاكل علم الكلام التقليدي أو فتح بحث يفرق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية أكثر استحالة"[2]

أكثر من ذلك فحتى القضايا ذات الطابع البلاغي أو التاريخي قد أهملت على الرغم من أنها كانت لا تزال تحظى باهتمام في زمن السيوطي"[3]

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، والمقصود بالسياج الدوغمائي المغلق "مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو الخارج"[4]

إذا فالسياج الدوغمائي المغلق حسب أركون هو جملة من العقائد والمسلمات الدينية التي يُسلم بها الإنسان المؤمن ويعتقد بها بيقينية كبيرة بعيدا عن أي استرجاع نقدي أو تشكك معرفي، وأخص شيء في هذه المسلمات أنها غير قابلة للنقد، فالعقل المسلم داخل هذا السياج لا يقبل أي نوع من التشكيك أو النقد، سواء كانت الذات الناقدة من داخل هذا الوعي الإسلامي أو من خارجه.

---

[1] المصدر نفسه والصفحة.

[2] Mohamed Arkoun: Lectures du coran ; Maisonneuve et Larose ; paris p: xv

[3] Ibid p xv

[4] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 65-66.

إن 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 المتبادلة بين العنف والتقديس والحقيقة، فالحقيقة الممثلة في هذه العقائد والمسلمات، والتقديس الذي يُكنُّه المتدين لهذه الحقيقة يؤدي إلى العنف اتجاه كل من يهدد هذه الحقيقة، فتلعب الحقيقة دور المبرر والمشرعن لهذا العنف في وعي الإنسان المرتبط بهذا المقدس، وهذه المفاهيم الأنثروبولوجية الثلاثة متلازمة 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 ويُكذبها تاريخ التجربة الدينية في كل مكان من هذا العالم.

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 خطبة أو موعظة حسنة"[1]

ويتساءل أركون في ذات السياق: "لماذا راحت هذه التعاليم بالذات تخدم غالبا على مدار التاريخ وبشكل منتظم ومستمر أبشع أنواع العنف وتخريب المعنى وتبررها"[2]

إنها لمفارقة كبيرة أن نقول أن الأديان تدعو إلى التسامح والمحبة، في حين أننا نرى على أرض الواقع أبشع الجرائم ضد الإنسانية تُرتكب بتبرير ديني وتضفى عليها صبغة الحروب المقدسة، إن مهمة العقل العلمي والنقدي المعاصر: "تكمن في فهم الروابط بين المعنى والقوة وبين العنف والتقديس من أجل السيطرة عليها"[3] كانت هذه الروابط قد دُرست بعناية من طرف باحثين غربيين، ولكن الموضوع لم يُستنفذ بعد.*

فيما يخص "رينيه جيرارد"–René Girard– فقد درس العلاقة بين العنف والمقدس في مختلف المجموعات البشرية، من الشعوب الأكثر بدائية إلى الأكثر تحضرا، ودرس الروابط الكامنة بين كلا

---

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص: 278.

[2] المصدر نفسه، ص: 278.

[3] المصدر السابق والصفحة.

*الكتابان هما على التوالي: George Balendier: sens et puissence ; p.u.f 1971

René Girard: violence et le sacré: grasset 1972.

المفهومين حتى على مستوى الجذر والاشتقاق اللغوي الذي يشترك فيه المفهومان ف: "كتاب العنف والمقدس يُبطل وهم براءة الإنسان، إنه دعوة إلى الاتضاع والعبور من لا تناهي الرغبة إلى رغبة اللا تناهي دخولا في سر الحياة ذاتها"[1]

المطلب الثاني: الكتابة والمشافهة: جدل المركز والأطراف

ترتكز مقاربة أركون للمعرفة في المجتمع الإسلامي على أساس ثنائية المركز والأطراف، وتقابلية الثقافة العالمة والثقافة الشعبية و"قطب الثقافة العالمة يمثل ثقافة السلطة والنخب من فئات حضرية عموما"[2] وتنتشر هذه الثقافة أساسا في المدن والحواضر الإسلامية، ترتبط هذه الثقافة أساسا بالدوائر الرسمية للدولة، كما تعبر عن نفسها بواسطة الكتابة، حيث تبدو الكتابة بهذا الوصف امتيازا نُخبويا، كما " ارتبطت هيمنة هذه الثقافة تاريخيا بتكوين الدولة"[3].

أما الثقافة الشعبية أو ثقافة الأطراف فهي ثقافة شفوية غير مرتبطة بالكتابة، وغير خاضعة بشكل مباشر للسلطات الرسمية، ولا بالأرثوذوكسية الدينية الحاكمة، حيث تغدو العلاقة مابين الثقافتين "علاقة تراتبية"[4]

إننا بإزاء نمطين من الثقافة، ينبني النمط الأول على التضامن الضمني بين الكتابة والثقافة العالمة المرتبطة بهذه الكتابة وفضائها اللغوي من جهة، والمرتبطة بالدولة وأرثوذوكسيتها الدينية من جهة أخرى.

أما النمط الثاني من الثقافة أي "الثقافة الشعبية" فيرتكز على تضامن مقابل ومضاد، هو تضامن الشفوي "غير المكتوب" والثقافات الشعبية والمجموعات القبلية وأنماط الأرثوذوكسيات غير الرسمية والمصنفة على أساس بدعوي.

إن التوتر الحاد الذي يحكم العلاقة بين النمطين السابقين من الثقافة، هو الذي يشكل محور اهتمام

---

[1] سميرة ريشا: **مقدمة كتاب "رينيه جيرارد: العنف والمقدس**، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009، ص: 16.

[2] أحمد بوكوس: **الهيمنة والاختلاف في تدبير التنوع الثقافي**، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، ط1، 2016، ص: 42.

[3] المرجع نفسه والصفحة.

[4] المرجع نفسه، ص: 43.

أركون ورهانه الأكبر للكشف عن التداخلات والتناقضات الموجودة بين هذين النوعين من الثقافة.

إن تحديد العلائق الموجودة بين الثقافة العالمة المكتوبة والثقافة الشفوية، يشرط كل بحث نقدي جاد عن تجليات الظاهرة الدينية في المجتمعات البشرية.

لقد اكتفى الخط الاستشراقي التقليدي بالنمط الأول من الثقافة، باعتبارها هي التي أنتجت النصوص المدعوة بالتمثيلية "Representatifs " والتي يشتغل عليها المنهج الفيلولوجي، أما النمط الثاني من الثقافة والذي لا يعبر عن نفسه عن طريق الكتابة باعتبار ارتباطه أساسا بالمشافهة، والذي لا يمكن استجلاء الظاهرة الدينية فيه من خلال النصوص المكتوبة، فهو خارج اهتمام الخط الاستشراقي، فلا يمكن للمنهج الفيلولوجي تتبع الظاهرة الدينية في تجلياتها المختلفة، وبأنماط تعبيرها المتمايزة كالطقوس والشعائر والمعاشات الضمنية الأخرى وهذا ما يعيبه أركون على الاستشراق التقليدي.

لقد كانت الكتابة دائما أداة من أدوات الدولة و"واقع مرتبط بظواهر السلطة والهيمنة الاجتماعية"[1] على مستوى العصبية الثانية المرتبطة بالثقافة الشفوية تشكل الكتابة امتيازا لأولئك الذين يُتقنونها وسط مجتمع شفوي.

إن هذين النمطين من الثقافة في حالة تفاعل مستمر، حيث تحاول العصبية الأولى المرتبطة بالكتابة والدولة والثقافة العالمة "تقليص العصبية الثانية الناتجة عن التضامن بين المجتمعات القبلية المجزأة –الظاهرة الشفهية (مجتمعات لا تعرف الكتابة)– الثقافات المدعوة شعبية والأرثوذوكسيات المحلية المنعوتة بالهرطقة أو بالطائفية من طرف الدين الرسمي المنتشر في المدن والمراكز الحضرية"[2]

إن أهمية هذا الصراع تكمن في كونه لا يرتبط فقط بامتلاك السلطة وتوسيعها واقتناص الأرزاق، وإنما في كونه يحدد أيضا الهويات الثقافية ورؤى العالم والأنماط الحضرية[3] لهذه الجماعات والعصب المتنافسة.

ضمن هذا الإطار يمكن أن نفهم السياق العام للكتابة التاريخية في الدولة الخليفية، والدويلات المرتبطة

---

[1] برتران تروادك: **علم النفس الثقافي هل النمو المعرفي متعلق بالثقافة**، ترجمة حكمت خوري دار الفارابي بيروت،ط1، 2009، ص 112.

[2] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي والإسلامي**، ص: 257.

[3] المصدر نفسه والصفحة.

بها، تنْحى معظم هذه الكتابات بحسب أركون إلى إبراز تفوق أيديولوجية الطائفة المنتصرة، وهي عموما الطائفة المرتبطة بالدولة في مقابل الطوائف الأخرى التي تتعارض قليلا أو كثيرا مع الخط الأرثوذوكسي للدولة.

نجد في هذه الأدبيات التاريخية كتابات تمجد أهل العصمة والعدالة، في مقابل الفرق الأخرى في دول كانت مرتبطة بالخط الشيعي كالفاطميين والبويهيين والصفويين مثلا.

تجدر الإشارة إلى أن هذه الظاهرة وهي ظاهرة ارتباط الكتابة بالثقافة العالمة والدولة، في مقابل ثقافة شفوية غير مكتوبة مرتبطة بأيديولوجيات مضادة للأيديولوجيا الرسمية هي ظاهرة بشرية لا تتعلق بالسياق الإسلامي وحده، وأن مهمة العقل النقدي هي التحرر من القيود الإبستيمولوجية التي يفرضها العقل المرتبط بالأرثوذوكسية الرسمية على المعرفة البشرية التي أنتجها الإنسان "منذ انتقاله من المرحلة البدائية أو الوحشية – بحسب تعبير كلود ليفي ستراوس- إلى المرحلة الزراعية المدنية، ونعلم أن هذه الأخيرة معتمدة على التضامن الأيديولوجي بين الدولة والكتابة والثقافة المكتوبة العالمة (الفصحى)"[1]

فهناك نوع من التضامن بين السلطة والكتابة في كل المجتمعات المدنية، سواء كانت دينية أو غيرها، وهذا على حساب الثقافة غير المكتوبة التي ترمى دائما في دائرة المهمش وغير العلمي، وبهذا يتم استبعاد حقائق وقيم بأكملها فقط لأنها لم تعبر عن نفسها داخل إطار الكتابة، يقول جيل دولوز: "ليست مقولات الفكر هي الحقيقي والزائف، بل النبيل والخسيس، العلي والسافل، وفقا 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"[2]

إن هذه المسلمات الضمنية التي كانت شغالة في السياق الإسلامي لدى الكتاب المسلمين من فقهاء ومؤرخين، ستجد نوعا من الاستمرارية لها في الكتابات الغربية عن الإسلام، حيث يغدو الإسلام بالنسبة لهؤلاء الكتاب هو إسلام الحواضر والمدن الكبرى، الإسلام المُعبر عنه باللغة الفصحى وبالنصوص التمثيلية

[1] محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني**، ص: 6.

[2] جيل دولوز: **نيتشه والفلسفة**، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص: 134.

الكبرى التي تُعد مرجعية لكل المذاهب الأرثوذوكسية الرسمية، أما الآداب الأخرى فلا تشكل موضوعا للكتابة والدراسة بالنسبة لهؤلاء الغربيين، يقول أركون بهذا الصدد: "أما الإسلام الغربي فهو بالطبع "إسلام المدينة" أو الإسلام الحضري التي ولدت كما حصل في المسيحية نوعا من التضامن والعصبية الوظائفية بين الدولة والكتابة المقدسة والأرثوذوكسية والثقافة العالمة المتأثرة كثيرا بالفكر اليوناني"[1]

إن ارتباط المستشرقين التقليديين بنفس المسلمات المعرفية للكتاب المسلمين القدامى راجع إلى أمر مهم وحاسم، هو أنهم لا يستطيعون كتابة التاريخ إلا من خلال الرجوع إلى المصادر والكتب التي أُلفت عبر التاريخ الإسلامي، وبالتالي لا يمكنهم الفكاك من القيود الإبستيمولوجية الشغالة في هذه الكتابات.[2]

لقد ارتبط الإسلام دائما بهذين النوعين من الحضارة، حضارة مدنية مرتبطة بالموروثات القديمة كالحضارة المصرية والبابلية واليمنية، ونمط آخر وهو نمط الحضارة البدوية التي تُقاوم وتأبى الانصهار داخل النمط الأول من الحضارة.

يبين أركون هذا التضاد بين هذين النمطين من الحضارة من خلال مثال المغرب الكبير، يقول أركون: "إن مثل هذه الحالة تنطبق بشكل خاص على سكان المغرب حيث احتُقرت اللهجات البربرية والعربية من قبل الفقهاء والمتعلمين الذين يُحسنون العربية العالمة (الفصحى)"[3]

لذلك فإن هناك إحساسا عميقا عند أركون بأن الآداب الشعبية وموروثات الأرثوذوكسيات غير الرسمية كانت الخاسر الأكبر وشهدت "مصيرا مؤلما وسيئا جدا منذ أن انتصر ما كنتُ قد سميتُه بالتضامن الوظيفي بين الدولة المركزية والكتابة والأرثوذوكسية والثقافة الحضرية العالمة"[4].

غير أن الوعي الجمعي للمسلمين بقي مشدودا إلى الثقافة الشفوية و لم يؤثر دخول الكتابة والتدوين في بناه العقلية بشكل كامل حاله في ذلك حال كل المجتمعات البشرية التي طرأت عليها الكتابة، إن الثقافة الشفوية لا تنسحب بشكل كامل بكل خصائصها وطرق تواصلها وأنماط عقلانياتها، فقد تسللت هذه

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص: 41.

[2] محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني**، ص: 07.

[3] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص: 28.

[4] المصدر السابق، ص: 96-97.

الثقافة إلى مختلف العلوم المدونة، بهذا الخصوص يقول مختار الفجاري: " وهو ما يجعل العقل التأريخي الإسلامي يتجاوز الحدود الاجتماعية والسياسية والاناسية التي وضعتها الكتابة تحت تأثير الدولة ورجال الدين والبرجوازية إلى آفاق أخرى أكثر تجذُّرا هو المخيال الاجتماعي الذي يتغذى من الشعب"[1]

هذا ما يفسر لنا قبول هذا الوعي لنمط من العقلانيات دون نمط آخر، وهذا ما يفسر به أركون ضمور العقلانية المرتبطة بالفلسفة اليونانية في السياق الإسلامي في مقابل احتضان الوعي الإسلامي للعقلانية الكلامية والفقهية وهذا ما جعل خط الغزالي يتغلب على خط ابن رشد، إنه ليس تفوقا معرفيا وعقليا، إنه تفوق يرجع إلى عوامل سيكولوجية وسوسيولوجية ترتبط بالوعي الجمعي للمسلمين ومدى قابليتهم لتلقي عقلانية معينة ورفض عقلانية أخرى.

بعد هذه الإضاءات لثنائية محمد أركون في تعاطيه مع الحقل الثقافي الإسلامي، هل يمكننا التسليم بشكل مطلق بهذه الأطروحات؟ وهل فعلا أن الحواجز بين الثقافة الشفوية والثقافة المكتوبة صلبة وغير قابلة للاختراق كما يُصور لنا أركون، أم أن هناك تداخلا بين هذين النمطين من الثقافة؟ يُخبرنا من كتبوا في هذا الشأن أن "اعتماد ثنائية الثقافة العالمة المرتبطة بالسلطة والثقافة الشعبية المرتبطة بالهوامش اعتماد مُؤسس على واقع وارد بشكل عام لكنه ذو طبيعة اختزالية"[2] فليست كل ثقافة شعبية هي ثقافة شفوية، وليست كل ثقافة مكتوبة هي ثقافة عالمة مرتبطة بالسلطة وبالثقافة الحضرية "فالثقافة المنتجة داخل الزوايا باللغة العربية الفصيحة مثلا والمنتشرة بواسطة الدعاة تنتمي إلى الثقافة العالمة، ومع ذلك يمكن اعتبارها ثقافة مُضادة وفي حالة تنافس مع ثقافة السلطة"[3] فليس صحيحا ما يطلقه أركون بهذا الشأن، فبين هذين النمطين من الثقافة من التناقض كما بينهما من التداخل، وقياس الأمور بمثل هذه الحدية وبمثل هذا التعميم هو قياس مُجانب للصواب ومُناقض لواقع الحال، فكم من الثقافات الشعبية والشفوية كانت في تناغم مع الخط الأرثوذوكسي للسلطة وكم من الثقافات المكتوبة كانت في تنافر مع هذا الخط "وفي

[1] مختار الفجاري: **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، ص: 132.

[2] أحمد بوكوس: **الهيمنة والاختلاف في تدبير التنوع الثقافي**، ص: 41.

[3] المرجع نفسه والصفحة.

كل الأحوال يمكن أن تكون الثقافة الشعبية مُتوافقة أو مُتناقضة مع ثقافة السلطة"[1]

وبالجمل فقد كانت الكتابة في السياق الإسلامي سببا في تعزيز الموقف الأرثوذوكسي، ولم تُفلح في جعل العقل المسلم ينخرط كليا في الثقافة المكتوبة بالمعنى الدقيق للكلمة، واستعملت فيما بعد من قبل الأرثوذوكسيات الكبرى من سنة وشيعة وخوارج في تعزيز مواقعها في المجتمع الإسلامي، وفي تأسيس عقلانياتها المغلقة على ذاتها وسجن العقل المسلم داخل هذه العقلانيات.

المطلب الثالث: نشوء الأرثوذوكسيات في السياق الإسلامي

كثيرا ما يستعمل أركون مصطلح الأرثوذوكسية في نقده للعقل الإسلامي، إنه لا يقصد بالطبع مذهب الأرثوذوكسية المعروف في المسيحية، ولا يقصد كذلك معناها القاموسي المتعارف عليه، حيث تعني في أصلها اللغوي الطريق المستقيم[2]، وإنما يقصد بالأرثوذوكسية والأرثوذوكسيات المذاهب والعقول المتشكلة في السياقات الإسلامية خصوصا في نسخها الثلاث الكبرى، وهي الأرثوذوكسية السنية، والأرثوذوكسية الشيعية، والأرثوذوكسية الخارجية نسبة إلى الخوارج.

يُخبرنا مترجم أركون وتلميذه هاشم صالح أن المعنى الاصطلاحي لكلمة أرثوذوكسية هو: "النواة العقائدية الصلبة والمغلقة على ذاتها لدين ما أو لأيديولوجية ما أو لاتجاه سياسي ما، والتي ترفض كل ما يقع خارجها باعتبار أنه ضلال وهرطقة"[3] إذ يشكل هذا المصطلح مفهوما مركزيا في دراسة الأديان، ولا يقتصر مفهوم الأرثوذوكسية على المذاهب الدينية فحسب، وإنما يتعدى ذلك إلى كل فكر مغلق على ذاته أو إيديولوجيا تدعي امتلاك الحقيقة ومُطلقيتها، وتُفند كل حقيقة خارج حقيقتها، وبهذا المعنى يمكن أن نقول الأرثوذوكسية الماركسية[4] مثلا.

---

[1] عاطف عطية: "**الثقافة الشعبية بين المادي واللامادي**" مجلة آفاق، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، البحرين، العدد 31، 2015، ص: 14.

[2] هاشم صالح: مقدمة كتاب أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي بيروت، ط2 1995 ص: 09.

[3] المصدر السابق، ص: 10.

[4] المصدر نفسه والصفحة.

كان مفهوم الأرثوذوكسية قد بلور من طرف "جان بيار روكيش" كما يذكر هاشم صالح دائما[1] ثم استعاره محمد أركون في نقده للعقل الإسلامي.

يلاحظ أركون أن صفة الأرثوذوكسية 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، أي أن هناك معنى واحدا يحتمله النص المقدس، وبالتالي فإن كل طائفة تفسر النص المقدس وتتمثله تدعي أن تفسيرها هو الصحيح الأرثوذوكسي المُطابق للحقيقة في ذاتها، وكل ما عداه من تفسيرات وقراءات هي تفسيرات خاطئة أو مبتدعة بالتعبير الديني الشائع.

فالفلك الذي يدور فيه العقل الديني هو النص المقدس، فعليه يشتغل وله يؤول، فلا توجد حقيقة خارج الحقيقة المنصوص عليها من قبل الوحي فهو"يحصر تساؤلاته وتحرياته وإنجازاته داخل الحدود المنصوص عليها من قبل ما يدعوه بظاهرة الوحي المسجلة في الكتب المقدسة: توراة، إنجيل، قرآن، وهي الكتب التي شكلتها الأمم المفسرة في الأديان الثلاثة على هيئة نصوص رسمية"[2] أي أن هذه الحقيقة المجلاة في شكل يقينيات وأوامر ونواه تأخذ صيغة قانونية وعقائدية، كما تتشكل على شكل نصوص تشريعية لتنظيم مجتمعات الكتاب، ثم تأخذ الصبغة المقدسة باعتبار مصدرها الإلهي، ومن ثم يُنظر إليها على أساس أنها تعاليم متعالية فوق تاريخية صالحة لكل زمان ومكان، دون مراعاة للبيئة التي نزل فيها الوحي، ولا لتشكيلاته اللغوية وخصوصياتها الثقافية ولا للظروف الاجتماعية والسياسية التي جاء الوحي أصلا لإصلاحها والتأثير فيها.

يرتبط مفهوم الأرثوذوكسية عند أركون مباشرة بمفهوم آخر مُلازم للمفهوم الأول وهو مفهوم الدوغمائية أو العقائدية المغلقة أو السياج الدوغمائي المغلق، الذي يُقصد به "مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل

[1] هاشم صالح: مقدمة كتاب أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ص: 05.

[2] محمد أركون: **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ص: 56.

تدخل نقدي سواء من الداخل أو من الخارج"[1]

يربط أركون نشوء الأرثوذوكسيات الإسلامية عموما بمرحلة التدوين، حيث نجد أن هذه المذاهب قد أصّل لها خلال هذه المرحلة بعد دخول الثقافة الإسلامية إلى مرحلة الكتابة والتدوين، يقول أركون: "ثم راحت الأرثوذوكسيات الكبرى تتشكل تاريخيا عن طريق تأليف كتب الحديث أو الصحاح، أقصد الأرثوذوكسية السنية والأرثوذوكسية الشيعية والأرثوذوكسية الخارجية"[2] وراحت كل طائفة تشكل مجموعاتها الحديثية الخاصة بها، وتُبلور رؤيتها للمرحلة التأسيسية للإسلام على نحو يخدم توجهاتها الكلامية.

لكننا نجد أركون في مواضع أخرى يرجع ببذور الأرثوذوكسية إلى مرحلة أسبق من مرحلة التدوين، وهي لحظة القرآن بالذات، إذ يقول في ذلك: "إنه لشيء أساس أن نفهم أنه منذ المرحلة القرآنية راحت تتشكل كل عناصر الأرثوذوكسية الإسلامية الصارمة"[3]

ربما كان أركون يقصد من وراء ذلك آليات الأرثوذوكسية العامة والمتمثلة في وحدة المعنى الإلهي في النص القرآني ولا تاريخية التعاليم الواردة فيه، والتي كانت حسبه موجودة في اللحظة القرآنية، فكانت بذلك مقدمة لنشوء الأرثوذكسية الإسلامية العامة، ثم تشكلت الأرثوذوكسيات الإسلامية الفرعية في مرحلة التدوين.

وأيا يكن الأمر فإن أركون حاول من خلال دراسته لكتاب "الرسالة للشافعي" وهو أول كتاب وُضع في أصول الفقه أي في تقنين الشريعة أو فلسفة القانون، كما يصطلح عليه في العلوم المعاصرة، -أقول- حاول أن يحدد المعالم الكبرى للأرثوذوكسية في السياق الإسلامي.

فبعد عرض شكلي للرسالة واعتبار أنها تندرج تحت إطار نوعي عام وهو "أسس السيادة العليا أو المشروعية العليا في الإسلام" يقول أركون: " يشهد هذا العرض الشكلاني للرسالة منذ البداية على

---

[1] محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ص: 65-66.

[2] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص: 239.

[3] محمد أركون: **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، ص: 96.

وجود عقل معين ومحدد بشكل صارم ومؤطر وموجه، إنه 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] إن أركون يحاول أن يقبض على هذا العقل المحدد الذي تتجلى ملامحه في (رسالة الشافعي)، إذن فالعقل الشغال لدى الشافعي هو عقل خاضع للنص وتابع له، حيث يحدد له المهمة الأولى والأساس التي ينبغي عليه القيام بها وهي "تتمثل في القراءة الصحيحة للكتاب المقدس"[2] والذي هو القرآن، نلاحظ هنا أن هذه المهمة اختصرت في مجرد القراءة، فالحقيقة موجودة أصلا في النص وما على العقل إلا البحث عنها عن طريق القراءة الصحيحة، ومعنى "قراءة صحيحة" أن النص لا يحتمل قراءات متعددة، لأن فيه معنى واحدا وحقيقة واحدة، وقد 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 فإن الوسيلة الأولى للوصول إلى الحقيقة المودعة في النص القرآني هو المعرفة الجيدة باللغة العربية.

إذن فهناك علاقة لغوية تربط الحقيقة المتعالية والمطلقة التي أوصى بها الله بالصيغ اللغوية التي أخذها في القرآن إذن فاللغة العربية هي الوسيط الذي يتم من خلاله العبور إلى كلام الله وفهم إرادته المبثوتة في النص المقدس، من دون هذه اللغة ومن دون الإلمام بها لا يمكن لأي كان التوصل إلى الحقيقة الإلهية، هذه هي النقطة الأولى أو الملمح الأول للعقلية أو العقلانية الأرثوذوكسية كما بلورها الشافعي.

أما الملمح الثاني أو الأساس الثاني الذي يميز هذه العقلانية هو "اللاتاريخية" أو "التعالي" فقد عمل الشافعي حسب أركون دائما على إلغاء التاريخية من خلال جعل القوانين والتشريعات الواردة في القرآن قوانين لازمنية، أي أنها لا ترتبط ببيئة معينة في زمن معين، وهنا نلاحظ غياب مفهوم التاريخية الذي يحبذه أركون كثيرا.

إضافة إلى الميزة الثالثة أو الخاصية الثالثة، وهي تكريس السيادة العليا لكل من القرآن والحديث، أي أنه لاحقيقة إلا ما جاء في هذين المصدرين، حيث يذكر أركون بهذا الصدد أن الجميع يعترف "للشافعي

[1] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص: 96.

[2] المصدر السابق، ص: 72.

بميزة أنه فرض للمرة الأولى الحديث النبوي على أساس أنه المصدر الثاني الأساسي ليس فقط للقانون والتشريع، وإنما أيضا للإسلام نظاما محددا من الإيمان واللاإيمان"[1] أي من العقائد والتصورات عن الإنسان والكون والحياة.

من خلال هذه النقاط الثلاث، أي اللغة العربية كعامل أساس في الفهم والتوصل إلى الحقيقة الإلهية الموجودة في النص المقدس، ثم لا تاريخية القانون والتشريع الذي جاء في هذا النص، وكذا سيادة النص من قرآن وحديث، وأسبقيته على العقل من الناحية الإبستيمولوجية أو المعرفية، 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، "إن مؤلف الرسالة قد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل أسوار منهجية سوف تمارس دورها على هيئة إستراتيجية لإلغاء التاريخية"[2]

إذن فمن خلال الاستراتيجية المنهجية التي اختطها الشافعي في الرسالة فقد ساهم هذا الأخير في التأسيس لعقل إسلامي أرثوذوكسي، سيهيمن فيما بعد على كل الثقافة الإسلامية.

وذلك من خلال تبني السلطة الرسمية ممثلة في الخلافة لهذا العقل، وتحالفها معه وكذلك من خلال الانتشار الشعبي للمقولات التي أسس لها الشافعي لكونه انتهج أسلوبا مبسطا أمن له تواصلية كبيرة مع الأوساط العامة والشعبية، يقول أركون: "لقد استطاع الشافعي عن طريق هذا الأسلوب البسيط في تركيب الحقائق أن يعمم الصيغ والقوالب التيولوجية الشعبوية العنيدة والرازحة، ويجعلها فاعلة مؤثرة حتى يومنا هذا"[3]

لقد استطاع هذا العقل الأرثوذوكسي كما بلوره الشافعي أن يخترق شرائح واسعة من المجتمع المسلم، وتكون له الغلبة والسيطرة والتوجيه لعقول هذه الشرائح على مر القرون، هذا هو العقل الأرثوذوكسي بصيغته السنية في مقابل عقول أخرى أرثوذوكسية منافسة لهذا العقل، كانت قد بلورت عبر التاريخ الإسلامي فتكونت بذلك عدة أرثوذوكسيات، ولكن أبرزها على الإطلاق هي الأرثوذوكسيات الثلاثة

[1] المصدر السابق، ص: 75.

[2] المصدر نفسه، ص: 74.

[3] المصدر السابق، ص: 73.

سالفة الذكر، وعلى اختلاف هذه الأرثوذوكسيات فيما بينها إلا أنها تلتقي في خاصية الأرثوذوكسية، أي أنها كلها تدعي التفسير الصحيح للحقيقة الدينية المجسدة في الوحي أو في النص المقدس: "عندما نقارن بين مختلف هذه العقول، أقصد عقول المدارس الإسلامية المختلفة، كعقل الصوفية وعقل المعتزلة وعقل الإسماعيلية وعقل الفلاسفة وعقل الحنابلة وعقل الشيعة...إلخ 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] فمن خلال الدراسة المعمقة والمتأنية لمختلف هذه العقول الفرعية المتشكلة في السياق الإسلامي، نجد أنها تتقاسم نفس الميزات المشتركة، هذه الميزات هي التي تجعلنا نتحدث عن بنية واحدة وعميقة تخترق كل هذه العقول، وهي البنية الأرثوذوكسية، هذه البنية بالذات هي التي ستُغذي الصراعات الطائفية والمذهبية في التاريخ الإسلامي فيما بعد، لأن كل عقل يدعي الأرثوذوكسية أو التفسير الصحيح للوحي، وترفض كل تفسير خارج تفسيرها الخاص.

يؤكد محمد أركون على تحالف العقل الأرثوذوكسي السني مع الدولة الخليفية، ويجعل هذا التحالف هو سبب الانتصار التاريخي للخط السني وللأرثوذوكسية السنية على باقي الأرثوذوكسيات، ويدلل على ذلك بمثال الطبري صاحب التفسير المشهور: "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، فإنه يصر دائما على أنها مجرد تمرد وشغب ولصوصية، وأما في التفسير فقد كان حريصا على تأسيس الأرثوذوكسية السنية باعتبارها فكرانية السلطة الحاكمة"[2]

إذن فمن خلال الأسلوب المبسط، وكذا الاعتماد على السرد القصصي لتثبيت الحقائق المتعلقة بالدين، ما أتاح للعقل الأرثوذوكسي التغلغل إلى عموم المجتمع الإسلامي من جهة، وأما من جهة أخرى فمن خلال تحالفه مع الدولة الخليفية، وتحوله إلى ما يشبه إيديولوجيا السلطة خصوصا بعد التحول إلى الثقافة

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي**، نقد واجتهاد، ص: 228.

[2] مختار الفجاري: **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، ص: 127.

المكتوبة، فقد استطاع العقل الأرثوذوكسي السني الانتصار والسيطرة والغلبة السوسيولوجية عبر كامل التاريخ الإسلامي.

هذا بالمجمل ما يقوله أركون عن تشكل الأرثوذوكسيات المختلفة في الإسلام، وعن دور التحول من الشفوي إلى المكتوب، أو ما يصطلح عليه بعصر التدوين في هذه العملية، وعن آلية اشتغال وخصائص العقول الأرثوذوكسية المختلفة، والتي إن بدت مختلفة من الناحية الظاهرية إلا أنها تحمل نفس البنى العميقة ونفس آليات اشتغال العقل ونفس المسلمات المعرفية الضمنية، ولكن هل هذا ما حصل بالفعل في التاريخ الإسلامي؟! هل يمكن أن نؤرخ لظهور الفرق الإسلامية بعصر التدوين أم الأمر أبعد من ذلك؟! هل الخط السني هو فعلا الأيديولوجيا الرسمية للدولة الخليفية؟ وإذا كان الأمر كذلك لماذا تعرض الحنابلة لما عرف بمحنة خلق القرآن من طرف الدولة الخليفية ذاتها ممثلة في المأمون؟

إذا ما أخذنا الفرق الإسلامية الثلاث الكبرى كنموذج، أي السنة والشيعة والخوارج، فإننا نجد أصول هذه الفرق ترجع إلى أبعد من عصر الشافعي أو الطبري، وأن الخلافات الجوهرية بين هذه الفرق يؤرخ لها من تواريخ أسبق مما ذكر أركون.

فإذا ما نظرنا إلى الخط الخارجي أو المذهب الخارجي، نجد كثيرا من الباحثين أو جلهم يؤرخون لظهور هذه الفرقة بالفتنة التي حصلت بعد مقتل عثمان بن عفان –رضي الله عنه–"ففي أثناء هذه الفتنة وبين ثناياها، خرجت طلائع الأهواء الأولى وفارق أهل الأهواء (الخوارج والشيعة) المسلمين وأئمتهم"[1] حيث يعد الخوارج بهذا الاعتبار امتدادا طبيعيا للثوار على عثمان[2] وليسوا من إفرازات مرحلة التدوين، وليسوا مدينين للشافعي فيما ارتضوه لأنفسهم من مقولات عقدية أو مواقف سياسية أو مسلمات معرفية كما يدعي أركون.

وذلك أن سبب خروج الخوارج هو قبول علي بالتحكيم في موقعة صفين، حيث أن عليا وهو الخليفة الرابع خرج لقتال معاوية، الذي امتنع عن مبايعته وهو إذ ذاك وال على الشام، حتى يأخذ بالثأر من قتلة

[1] ناصر العقل: **الخوارج: أول الفرق في تاريخ الإسلام**، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1998، ص: 9.

[2] المرجع السابق، ص: 10.

عثمان باعتباره كبير بني أمية وولي الدم بالنسبة لعثمان، وكان ما كان من قتال بين جيش علي وجيش معاوية، وكانت الغلبة لجيش علي، حتى رأى عمرو بن العاص وكان في جيش معاوية وأحد قادته ومستشاريه أن يرفعوا المصاحف على السيوف ويطلبوا التحكيم، فانتدبوا حكما عن علي وهو أبو موسى الأشعري، وحكما عن معاوية وهو عمرو بن العاص، ثم كاد عمرو بن العاص مكيدة لأبي موسى، فحواها أن ينزع كل منهما صاحبه عن الأمر، ففعل أبو موسى وأبى عمرو بن العاص أن يفعل، فكان ذلك سببا في خروج بعض من جيش علي وقالوا: أتحكم الرجال في دين الله؟! وكان أول من أعلن ذلك عروة بن جرير، فكفّروا عليا ومعاوية والحكمين وكل من رضي بالحكم أخذا بظاهر قوله تعالى: "**إن الحكم إلا** لله" سورة الأنعام الآية 40،[1] فكان أن بايعوا عبد الله بن وهب الراسبي في 10 شوال 37 هجرية[2] وكان من أهم مقولاتهم جعل مرتكب الكبيرة مخلدا في النار وكفروا المسلمين بالمعاصي.

أما بالنسبة للشيعة فإن أول فرق الشيعة هي السبئية، وهم أتباع عبد الله بن سبأ اليهودي، وقد أظهر الإسلام في زمن عثمان، وكان من أشد مُثيري الفتنة والتحريض على الخليفة الثالث، وهو أول من أسس التشيع على الغلو في أهل البيت.[3] ثم دعا بعد ذلك إلى القول برجعة علي بعد مقتله، وأنه لم يُقتل بل صعد إلى السماء.[4] إلى غير ذلك من المقولات التي تدعو إلى الغلو في علي، فيكون بذلك أول ظهور للشيعة ممثلين في السبئية في أيام خلافة عثمان وعلي، وهذا ما يُنافي ما يدعيه أركون من كونهم قد ظهروا بعد تدوين الصحاح، فأصولهم المبنية على الغلو في آل البيت والقول بأحقيتهم بالخلافة وحصر الخلافة في أولاد علي كانت موجودة قبل ذلك بكثير، صحيح أن أمرهم لم يكن مفصلا بالطريقة التي ظهروا بها فيما بعد من القول بالعصمة والغيبة والرجعة، ولكنهم ظهروا كفرق متمايزة عن جماعة المسلمين منذ الدولة الخليفية الراشدة. وصحيح أيضا أن كتبهم المعتمدة مثل "الكافي" للكليني لم يؤلف إلا في مرحلة التدوين، ولكن هذا لا يعدو أن يكون توثيقا لأصول مذهبهم ومقالات فرقهم المختلفة،

---

[1] المرجع نفسه ص: 24.

[2] المرجع نفسه، ص: 25.

[3] غالب بن علي عواجي: **فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام**،: المكتبة العصرية الذهبية، الرياض: ط4، 2001، ج1، ص: 322.

[4] المرجع نفسه والصفحة.

وإلا فإن تمايزهم عن غيرهم من فرق المسلمين كان ظاهرا قبل ذلك بكثير.

وأما القول أن أهل السنة والجماعة هم الفرقة أو الخط الأرثوذوكسي الذي يمثل إيديولوجيا السلطة الخليفية فهذا تعميم مُجانب للصواب، لأن كثيرا من أئمة السنة كانوا مطاردين ومعارضين للخلافة الأموية ثم العباسية، كسفيان الثوري وسعيد بن جبير الذي قتله الحجاج بن يوسف الثقفي والي بني أمية على العراق، والإمام أحمد بن حنبل الذي عذبه العباسيون في قضية خلق القرآن والإمام مالك الذي جلده أبو جعفر المنصور لقوله بعدم شرعية بيعة المكره بشكل ضمني حيث أفتى بعدم وقوع طلاق المُكره.

ربما كان محمد أركون يهدف من وراء كل ذلك إلى إبراز تاريخية عقائد كل الفرق الإسلامية ونقد أصولها الاعتقادية، بربطها بسياقات ظهورها التاريخية والاجتماعية، وهذا من أجل توحيد الوعي الإسلامي وجعل المسلمين يتجاوزون خلافاتهم المذهبية المبنية على أوهامهم الطائفية، لأنهم يتوهمون أن الإسلام السني أو الشيعي كان موجودا منذ البداية وعلى مستوى لحظة القرآن والخطاب القرآني، ولكن ذلك ليس إلا وهما. إن الكشف عن تاريخية الاعتقادات والمذاهب هو من صميم عمل المؤرخ، والمنهجية التاريخية هي ما ينقصنا بشكل موجع [1]كما يقول أركون.

[1] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ص: 239.

المبحث الثالث: السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام

بعد أن تتبعنا مرحلة التدوين والآثار التي تركتها على مستوى الثقافة الإسلامية، وكيف تجلت رهانات الشرعية الدينية والسياسية من خلال عملية التحول من الشفوي إلى المكتوب، بقي أن نوضح العلاقة بين السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام، وذلك أن كل سلطة في التاريخ بحاجة إلى مشروعية تسندها لكي تمارس قوتها في جو من الشرعية، سواء كانت شرعية تأسيس أو شرعية ممارسة.

لم تدرس الروابط بين السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام بنفس اصطلاحات الفكر الغربي في هذا السياق، ولكن يبقى صحيحا أن غياب المصطلح لا يعني بالضرورة غياب الفكرة، وهذا ما ينطبق على هذا الموضوع بالذات، فإذا أردنا أن نحدد العلائق بين السلطة والمشروعية العليا في السياق الإسلامي، فإنه من المفيد أن نستعين بأدبيات السياسة الشرعية والأحكام السلطانية، فيما يخص وجوب الإمامة وشروط الإمام وانعقاد البيعة، لكي نحدد النظرية الإسلامية فيما يخص السيادة العليا، ولكن قبل ذلك سنحاول أن نلقي نظرة عن تطور مفهوم السيادة في الفكر الغربي، ثم نحاول من خلاله أن نتتبع المفهوم ذاته في السياق الإسلامي، وكذا رأي محمد أركون من خلال كل ذلك.

المطلب الأول: مفهوم السيادة في الفكر الغربي

كان المفكر الفرنسي "جان بودان" J.BODIN أول من أدخل مفهوم السيادة إلى الفكر الغربي، ونادى به مُستهدفا إثبات حق الدولة في البقاء.[1]

لقد عاصر هذا المفكر جانبا كبيرا من الصراع الديني في فرنسا القرن السادس عشر، بسبب دخول البروتستانتية على الخط مع أفكار لوثر وجون كالفن، وهذا ماسبّب صراعات داخلية في فرنسا هددت وحدتها الوطنية التي كان يفضلها "بودان"[2] كثيرا.

في قلب الصراع الذي كان دائرا آنذاك بين السلطة الدينية والسلطة الزمنية، والمشحون بالصراعات الطائفية والمذهبية، رأى "بودان" في فكرة السيادة الحل الأمثل لهذه الصراعات.

[1] إمام عبد الفتاح إمام: "**نظرية السيادة والحقوق الفردية في الدولة الحديثة**"، م س، ص: 154.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

إذن فالسيادة هي التي تميز سلطة الدولة عن جميع السلط الموجودة في المجتمع، فمن المعلوم أن كل المجموعات الاجتماعية أي الموجودة داخل المجتمع تُمارس نوعا من السلطة أيضا، لكن الذي تختص به الدولة هي كونها سلطة مسنودة بذروة السيادة العليا.

لا تتجلى أهمية السيادة العليا في تبرير السلطة وتسويغها فقط، بل إن أهميتها تكمن أيضا في كونها "قوة تماسك الجماعة السياسية وقوة اتحادها، ودون هذه القوة تتفكك هذه الجماعة"[1]

إن نظرية السيادة كما أسس لها "بودان" تأتي في مقابل السيادة التي تؤكد عليها النظريات الثيوقراطية أو "الدينية"، والتي ترجع أصل السيادة ومصدر السلطة إلى الإله، سواء كان هذا الإله مُتجسدا في شخص الفرعون، أي القول بالطبيعة الإلهية للحكام، أو عن طريق نظرية الحق الإلهي المباشر، أي أن الحاكم في هذه الحالة ليس إلها، ولكنه مختار من الإله، ولا حيلة للشعب في ذلك "وقد تبنت الكنيسة هذه النظرية فترة صراعها مع السلطة الزمنية"[2]

لقد دافع القانونيون والفلاسفة السياسيون عن سلطات الملك في فرنسا ضد البابا، مؤكدين على تمتعه بالسيادة الكاملة على مملكته و"كان لجون بودان Jean.BODIN الفضل الكبير في إبراز هذا المفهوم كعنصر مميز للدولة عن سائر المجتمعات الإنسانية"[3]

لكن فكرة السيادة عند "بودان" اقترنت بشخص الملك، وكان هذا الأمر مفهوما باعتبار أنها نشأت أساسا للتأكيد على حق الملك في ممارسة السلطة السياسية داخل مملكته، فكان من الطبيعي أن تركز السيادة المقتنصة من الكنيسة في يد صاحب السلطة الزمنية أو الملك، ولكن هذا من شأنه أن يولد الاستبداد داخل المملكة، باعتبار أن السيادة محصورة في شخص الملك، وهذا ما يؤدي إلى الطغيان.

صحيح أنه لابد من وجود تبرير للسلطة السياسية حتى تكون شرعية، بحيث يمكن للحاكم أن يستند إلى هذه الشرعية في ممارسة السلطة ولكن " لابد من ناحية أخرى أن توضع لها حدود" [4] كي لا تتعدى

---

[1] المرجع السابق، ص: 155.

[2] نعمان أحمد الخطيب: **الوجيز في النظم السياسية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع: عمان، الأردن، ط2، 2011، ص:36.

[3] المرجع نفسه، ص: 39.

[4] إمام عبد الفتاح إمام: **الطاغية: صور فلسفية للاستبداد السياسي**، نيويورك للنشر والتوزيع القاهرة ط4، 2017، ص: 61.

على حقوق الأفراد، ويتحول الحاكم بالتالي إلى طاغية باسم السيادة العليا التي مُنحت له، وباسم الشرعية التي ينطلق منها، وهذا هو المأخذ الأكبر على مفهوم السيادة كما بلوره "بودان"، على الرغم من النقلة النوعية التي عرفها هذا المفهوم معه، إلا أننا انتقلنا من طغيان الكنيسة إلى طغيان الحاكم أو الملك.

كان لابد من تكييف آخر للسيادة، بحيث تمنع الحاكم من التحول إلى دكتاتور أو طاغية في حق شعبه، من هنا جاءت فكرة الفصل بين الحاكم والسلطة، بين شخص الحاكم وبين الدولة إذ "أصبحت السلطة ملكا للدولة وليس لأشخاص الحكام"[1] فأصبح الحكام بذلك ممثلين لسلطة الدولة، ومُعبرين عن الإرادة الجماعية للأمة.

إن مبدأ سيادة الأمة هو المبدأ الذي يعصم من تركيز السلطة في شخص الحاكم، ويحمي الدولة من الانهيار بسبب ارتباطها بأشخاص حكامها، حيث تزول بزوالهم.

لم يؤدّ القول بسيادة الأمة إلى الإنقاص من إطلاقية السيادة العليا بل"ظلت فكرة السيادة قائمة بما لها من صفة الإطلاق والسمو والأصالة، ولكنها انتقلت من الملك إلى الأمة، لتصبح بذلك إرادة الأمة هي السلطة العليا التي لا تنافس"[2]

لا يرجع الفضل في إقرار مبدأ سيادة الأمة إلى فلاسفة بعينهم أو فقهاء قانون، بقدر ما هو صيرورة تاريخية ارتبطت بالتطور الذي عرفه المجتمع الأوروبي والفرنسي على وجه الخصوص، صحيح أن الإطار الفلسفي والقانوني لهذا المبدأ يرجع إلى كتابات وأفكار المفكر الفرنسي "جون جاك روسو" التي استند عليها أنصار هذا المذهب[3] إلا أن التأسيس لهذا المبدأ من الناحية التاريخية والعملية والمعرفية ارتبط أكثر بتطور المجتمع الأوروبي، التي مكنته من تأسيس رؤى مختلفة للعالم وللإنسان فكان "هذا التكيف للسلطة ثمرة عملية تاريخية طويلة، أسهم فيها كفاح الشعب من ناحية، وأفكار الفلاسفة من ناحية أخرى،

---

[1] المرجع نفسه، ص: 63.

[2] نعمان أحمد الخطيب: **الوجيز في النظم السياسية**، ص: 39.

[3] المرجع نفسه والصفحة.

وأصبح من المستقر الآن القول إن السلطة تنفصل عن الممارسين لها"[1]

كما أصبح من المستقر أيضا القول إن مصدر السيادة هو الأمة، وأن السيادة هي تعبير عن إرادة الأمة.

لقد وضح "جان جاك روسو" "1712- 1778" فكرته عن العقد الاجتماعي شأنه في ذلك شأن كل الفلاسفة التعاقديين مثل "توماس هوبز" و"جون لوك"، إلا أن الفريد في فكرة "روسو" عن العقد الاجتماعي هو صيغة التعاقد، حيث ينطوي العقد عنده على التزام متبادل من كل أفراد الشعب، فكأن كل فرد يتعاقد مع نفسه، بحيث يجعل كل فرد إرادته تحت تصرف الإرادة العامة للأمة[2] فيكون بذلك قد اكتسب صفتين: صفة الحاكم باعتباره جزء من الجسم السياسي الناشئ عن التعاقد، ومحكوما باعتباره أحد الأفراد في المجتمع المحكوم بالقوانين، أما صاحب السيادة فهو الشعب الذي تتجلى سيادته من خلال الإرادة العامة.

وللسيادة عند "جون جاك روسو" مجموعة من الخصائص والصفات:

"1- السيادة لا يمكن التعبير عنها.

2- السيادة لا يمكن التنازل عنها.

3- السيادة غير قابلة للتقسيم، أي أنها لا تتجزأ.

4- السيادة لا تُخطئ كما أنها مطلقة.

5- لما كان التشريع من حق صاحب السيادة –أي الشعب- فإن القانون لا يمكن أن يكون جائرا، ولا يمكن لأي حاكم أن يضع نفسه فوق القانون"[3]

هكذا انتقلت السيادة من شخص الحاكم إلى الشعب، الذي يملك بحسب هذه الرؤيا سيادته، من خلال الإرادة العامة التي تعتبر الضمانة الأساسية لشرعية القوانين التي تصدر عن المؤسسات التشريعية للدولة.

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية: ص: 64.

[2] إمام عبد الفتاح: **نظرية السيادة والحقوق الفردية في الدولة الحديثة**، ص: 157.

[3] المرجع السابق، ص: 158.

كما درج فقهاء القانون وفلاسفة السياسة على تقسيم السيادة إلى نوعين: سيادة داخلية وسيادة خارجية، يتجلى المظهر الداخلي للسيادة في "أن تبسط السلطة السياسية سلطانها على كل إقليم الدولة، بحيث يكون لها السلطة الآمرة التي تعلو على جميع الأفراد والجماعات والهيئات فيها، وبالتالي فهي تتمتع بالقرار النهائي في جميع الشؤون الداخلية"[1] أما تجلي السيادة على المستوى الخارجي، فيعني استقلالية الدولة عن الخضوع لأي دولة أجنبية، هذه الاستقلالية التي تضمن لها عدم التبعية لدول أخرى.[2]

ذكرنا آنفا أن تطور مفهوم السيادة لا يعود فقط إلى جهود الفلاسفة وفقهاء القانون، وإنما إلى التغيرات السياسية والاجتماعية التي طرأت على المجتمع الأوروبي منذ القرن السادس عشر الذي بلور فيه "بودان" مفهوم السيادة، حيث تعتبر "معاهدة وستفاليا" نقطة مفصلية وحساسة في تطور مفهوم السيادة للدول على أقاليمها، حيث تبرز أهميتها في كونها أنهت الحروب الدينية، والتي استمرت ثلاثين عاما (1618- 1648) إذ توصلت الدول المتحاربة المتمثلة في الإمبراطورية الجرمانية من ناحية، وفرنسا وحلفائها والأمراء البروتستانت من ناحية أخرى، إلى التوقيع على معاهدة الصلح بعد مفاوضات دامت أربع سنوات.[3]

لقد ترتب على هذه المعاهدة جملة من المقررات:

أولا: وجود العائلة الدولية: أي الاعتراف بوجود عدة دول ذات سيادة.

ثانيا: الحد من سلطة الكنيسة، ومنعها من التدخل في شؤون الدول.[4]

لقد قضت بذلك على فكرة السيادة العالمية للكنيسة، وحصرت سلطتها في المجال الديني فقط كما هو مقرر في أدبيات المسيحية الأولى، فقد أُثر عن السيد المسيح قوله: "دعوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله".

لقد كانت هذه المعاهدة من أهم العوامل التي ساهمت في الفصل الفعلي بين الروحي والزمني في السياق

[1] نعمان أحمد الخطيب: الوجيز في النظم السياسية ص: 34

[2] المرجع نفسه، ص: 34.

[3] طلعت الحديدي: مبادئ القانون الدولي العام في ظل المتغيرات الدولية "العولمة"، دار الحامد للنشر والتوزيع عمان، ط1، 2012، ص: 63.

[4] المرجع السابق نفسه والصفحة.

الغربي، وحدّت من السلطات المطلقة للبابا على الرعايا المسيحيين، ومهدت للفصل النهائي بين السلطتين الروحية والزمنية بعد الثورة الفرنسية.

أما في القرن العشرين، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية فإن النظام الدولي بقي محافظا على التقاليد الدولية التي أُرسيت بعد معاهدة "وستفاليا" و"برز مفهوم الدولة السيدة كمنتصر رئيس، حيث تم التأكيد على حق استقلال الأقاليم المستعمرة التي ستبرز كدول سيدة جديدة على مسرح العلاقات الدولية، تتمتع بالمساواة مع الدول الأخرى"[1]

إلا أن التغيير الذي طرأ على مبدأ السيادة، هي كون مفهوم الدولة السيدة قد أخذ بعدا كونيا، و لم يعد محصورا بالدول الموقعة على معاهدة "وستفاليا"، بل أصبح مفهوما يخص كل الدول وغدا "سؤالا عالميا بلا منازع"[2]

إلا أنه في الوقت ذاته قد تعرض لتحديات كبرى، خصوصا بعد بروز العولمة الكاسحة، التي أصبحت تهدد سيادة الدول، ليس فقط عن طريق انتهاك سيادتها السياسية بشكل مباشر كالغزو العسكري مثلا، كما حدث في العراق وأفغانستان، ولكن أيضا عن طريق إقرار "نظم عالمية متشابكة ذات اعتماد متبادل، من المالي إلى البيئي-الإيكولوجي إلى غيره وغيره من المجالات التي تتشابك فيها مصائر المجتمعات، بغض النظر عن المسافات، هذا زيادة عن أن البنى التحتية العالمية للاتصالات والمواصلات دعمت أشكالا جديدة من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي، تتجاوز وتتعدى الحدود الوطنية"[3] فلم يعد بالإمكان صياغة الأحكام السياسية والاجتماعية وتطبيقها وفقا لمفهوم الدولة القومية، بل إن كل هذه الأحكام قد طرأ عليها الكثير من المتغيرات بفعل المعطيات الجديدة التي فرضتها العولمة الكاسحة، ومعطيات النظام العالمي الجديد، سواء على مستوى الاتصالات والثورة الرقمية أو على مستوى النظام الجديد، لاقتسام الموارد والثروات.

وبالمجمل فإن مفهوم السيادة ظهر في القرن السادس عشر كمفهوم غير مكتمل الملامح مع المفكر

---

[1] رمضان زبيري: **العولمة والبنى الوظائفية الجديدة للدولة**،: مركز الكتاب الأكاديمي، عمان الأردن، ط1، 2013، ص: 121.

[2] المرجع نفسه، ص: 122.

[3] المرجع السابق، ص: 123.

الفرنسي "جون بودان" ثم تبلور مع فلاسفة آخرين كهوبز، ولكن تأصيله الفلسفي كان على يد "جون جاك روسو" بصورة أكثر وضوحا، ثم جاءت المتغيرات الدولية بدءا من معاهدة "وستفاليا" والثورة الفرنسية والتغيرات الحاصلة بعد الحرب العالمية لتُعطيه أبعادا أخرى.

المطلب الثاني: مفهوم السيادة في الفكر الإسلامي

بعد أن تعرضنا لمفهوم السيادة في الفكر الغربي، سنحاول من خلال هذا المطلب تتبع مفهوم السيادة في السياق الإسلامي، إنه لمن المهم الإشارة منذ البداية إلى أن الفكر الإسلامي إذ يتناول مفهوم السيادة، فإنه لا يتناوله بنفس اصطلاحات الفكر الغربي، وإن كان هناك تقارب من ناحية المفهوم الذي تبلور وتطور خلال المسيرة التاريخية للمجتمعات منذ اللحظة النبوية وإلى يومنا هذا.

طرح موضوع السيادة في الفكر الإسلامي تحت مسميات مثل: "الحاكمية" أو "المشروعية العليا" وغيرها من المصطلحات التي تؤدي معنى السيادة، كما هو مبلور في الفكر السياسي الحديث.

عند المقاربة التاريخية لمفهوم السيادة في الإسلام، ينطلق جل الباحثين من مسلمة ضمنية، هي كون "دولة المدينة" التي أسسها النبي عليه السلام في يثرب تشكل المرجعية الأولى في تحديد هذا المفهوم وغيره من المفاهيم السياسية بالنسبة للمسلمين، حيث يعتبر الباحث المسلم أن دولة المدينة "قد استكملت كل مستلزمات البناء القانوني للدولة، والذي يقوم على أركان ثلاثة: الأمة والسيادة الداخلية والخارجية ثم الإقليم"[1] وتأسيسا على هذا فإن هذه الدولة المكتملة الأركان التي أسسها صاحب الشريعة نفسه، جديرة بأن تكون المرجع الأساس للدولة الإسلامية التي تنشأ فيما بعد، إذا ما رامت أن تكون دولا إسلامية حقيقية قائمة على أساس شرعي متين. وبالعودة لمفهوم السيادة، فإنه يمكن تتبع هذا المفهوم منذ لحظة المدينة، لأن هذه الدولة التي أُسست في المدينة كان لها "سيادة داخلية وخارجية"[2] فالسيادة في تلك الفترة لم تكن مجرد تأسيس نظري تعوزها التجربة والتحقق الواقعي، بل كان ممارسة فعلية ومن النبي نفسه.

[1] عماد الدين خليل: **حول القيادة والسلطة في التاريخ الإسلامي**، مكتبة النور، القاهرة، ط1، 1985، ص: 11.

[2] المرجع نفسه، ص: 12.

يبدو تحديد المعنى اللغوي للسيادة غير ذي جدوى، لأن الفكر الإسلامي لم يتعرض لهذا المفهوم تحت نفس الإسم، بل تناوله تحت مسميات أخرى –كما ذكرنا- كالحاكمية والمشروعية العليا، وإن كانت أيضا حديثة الظهور مع أن منشأها إسلامي صرف.

أما فقهاء القانون الدستوري المسلمون، فقد عرضوها بتعريفات قريبة من التعريف الغربي، عند محاولتهم إعطاء معنى اصطلاحيا لهذا المفهوم، حيث عرفوها على أنها: "السلطة العليا المطلقة التي تفردت بالحق في إنشاء الخطاب الملزم المتعلق بالحكم على الأشياء والأفعال"[1]

ومعنى أنها مطلقة، هو أنها لا تقيدها أي سلطة أخرى داخلية أو خارجية، ومعنى أنها تنشئ الخطاب الملزم بالحكم على الأفعال، أي أنها هي من تحكم على الفعل تكليفا أو وضعا.

والتكليف يكون تكليفا بالفعل أو تكليفا بالترك، أو تخييرا بين الفعل والترك، وبالتالي جعل الفعل واجبا أو محرما أو مباحا [2]

أما الوضع فهو أن تربط بين شيئين برباط السبب أو الشرط أو المانع، فخطاب الوضع هو الخطاب المتعلق بجعل الشيء سببا أو شرطا أو مانعا.[3]

هذا تعريف من جملة تعاريف أُعطيت للسيادة في السياق الإسلامي، وهي من فقهاء دستوريين على دراية بمفهومها كما هو مبلور في السياق الغربي، منذ أن ظهرت في القرن السادس عشر على يد "جون بودان" إلى يومنا هذا، مرورا بكل الإضافات والتحويرات التي شهدتها بعد الثورة الفرنسية، حيث استعملت كأساس لانتزاع الشرعية من الكنيسة، ثم لعزل الدين بصفة نهائية عن أي وظيفة تشريعية أو سياسية في الدولة الحديثة.

وإذا كانت السيادة هي السلطة العليا المطلقة في الدولة، والتي تُنشئ الخطاب الملزم المتعلق بالأفعال أو الأشياء، وتُحدد الواجب من المحرم، وإلى غير ذلك من الأحكام، فالسؤال الذي يطرح نفسه هنا

---

[1] صلاح الصاوي: **نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية**، المكتبة الوقفية،حلب د ط، د.ت، ص: 11.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

[3] المرجع نفسه والصفحة.

وبإلحاح هو: من هو صاحب هذه السيادة من وجهة النظر الإسلامية وفي رأي مفكري السياسة المسلمين؟!

بالنسبة للأنظمة الديمقراطية غير المرتبطة بالإسلام، فإن السيادة أصبحت للأمة، صحيح أنها أول ما ظهرت كانت للملك، وكان سبب ظهورها هو إعطاء نوع من المشروعية للملك في وجه السلطة الخارجية للبابا والإمبراطور من جهة، وفي وجه السلطة الداخلية متمثلة في أمراء الإقطاع من جهة أخرى، ولكن بعد ذلك أصبحت السيادة للأمة، كما بلورها المفكر الفرنسي "جان جاك روسو".

إذ تعد السيادة بهذا الوجه التجلي القانوني لفكرة الديموقراطية، فإذا كانت الديموقراطية هي التعبير السياسي عن حق الأمة في أن تحكم نفسها، فإن مبدأ السيادة هو التجلي القانوني لحق الأمة في أن تسن قوانينها وتشريعاتها بنفسها أيضا.

أما بالنسبة للنظم الإسلامية، فإن الأمر قد أثار جدلا واسعا بخصوص من هو صاحب السيادة.

يذهب فريق من العلماء والباحثين المسلمين تأسيا بفلاسفة السياسة الغربيين، إلى أن السيادة للأمة، وأن "الأمة هي صاحبة السلطة العليا في البلاد، فهي الموجب الاول في العقد للإمام"[1] وكذلك "لأعضاء مجلس الشورى"[2] لأنهم هم الناطقين باسم الأمة والممثلين لها، وللأمة سلطة الإشراف عليهم ومراقبتهم، فتكون بذلك أعلى سلطة من الإمام ومجلس الشورى.

كما يجعلون الأمة مصدر جميع السلطات، يقول محمد بخيت المطيعي: "والخليفة يستمد من الأمة سلطته ممثلة في أهل الحل والعقد"[3] وينفي أن يستمد سلطته من الله، كما هو الحال في الأنظمة الثيوقراطية، إذ يقول: "ولا يعرفون القول بأن الخليفة يستمد الولاية من الله تعالى"[4]فالخليفة يستمد الولاية والسلطة من الأمة.[5]

---

[1] قحطان الدوري: **الشورى بين النظرية والتطبيق**، كتاب ناشرون، بيروت لبنان ، ط2 ، 2017، ص: 149.

[2] المرجع السابق نفسه والصفحة.

[3] محمد بخيت المطيعي: **حقيقة الإسلام وأصول الحكم**، مكتبة النصر الحديثة، القاهرة، د ط، د.ت، ص: 5.

[4] المرجع نفسه والصفحة.

[5] المرجع نفسه والصفحة

فالأمة بهذا الاعتبار هي صاحبة السلطة العليا، التي لها أن تختار الحاكم، ولها حق الرقابة عليه وحتى عزله إن تطلّب الأمر. ومبدأ سيادة الأمة يرجع للأمة باعتبارها وحدة مجردة ترمز إلى جميع الأفراد[1] حق السلطة الآمرة على كل ما في الدولة، ولا تعود هذه السلطة العليا إلى فرد معين أو مجموعة أفراد معينين، بل ترجع إلى هذه الوحدة الرمزية التي لا تتجزأ، والتي تعبر عن إرادة الأمة.

أما الاتجاه الثاني بالنسبة للسيادة في السياق الإسلامي، فيُرجع السيادة إلى الله وإلى إرادته ممثلة في الشريعة، ويُمثل هذا الاتجاه مجموعة لا تُحصى من العلماء والفقهاء الدستوريين المسلمين، الذين يؤكدون على أن السيادة المطلقة إنما هي لله تعالى ولشريعته، فلله وحده يرجع مطلق الأمر والنهي، كما له وحده يرجع الخلق "ألا له الخلق والأمر" الأعراف: 54. وليست السيادة حسب هذا الاتجاه للأمة أو للشعب ولا لممثليه ولا لمؤسساته التشريعية، فكل هيئات الحكم سواء كانت تشريعية أو تنفيذية أو قضائية، إنما تستمد شرعيتها من مدى التزامها بالمبادئ والأسس الشرعية القائمة على أساس من شرع الله تعالى في كتابه، وسنة رسوله، وليس للأمة مُجتمعة أن تقرر حُكما واحدا يُناقض حكما شرعيا قطعيا ولو اجتمعت وأطبقت كلها على ذلك، فالسيادة المطلقة إنما هي لله وحده، ولا سيادة للأمة أو للشعب أو للحكام إلا في إطار هذه السيادة الشرعية وتحت مظلتها، بل إنهم يجعلون هذا الأمر من المعلوم من الدين بالضرورة، والذي لا يسوغ فيه الخلاف أصلا.

يقول صلاح الصاوي: "وهل يحتاج بطلان مثل هذه الولايات المعقودة على محادة الله ورسوله إلى مؤتمرات علمية أو مجامع فقهية؟ هل يختلف في هذا البطلان رأيان أو ينتطح عنزان؟"[2]

فنرى أنهم يهبون إلى حد بطلان المجالس والبرلمانات القائمة على مبدأ سيادة الشعب والأمة، والتي تمنح لنفسها حق التشريع من دون الله.

ومعلوم أن مبدأ سيادة الأمة مقرر في كثير من دساتير الدولة العربية "فقد تبناه الدستور المصري 1923 وكذلك دستور 1930، إذ قضيا في المادة 23 من كل منهما بأن: "جميع السلطات مصدرها الأمة" ثم

[1] نعمان أحمد الخطيب: الوجيز في النظم السياسية، ص: 40.

[2] صلاح الصاوي: نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، ص:05.

جاء دستور 1956 المصري ونص في المادة الثانية منه على أن السيادة للأمة، كذلك تنص المادة 24 من دستور المملكة الهاشمية الحالي (1952) الفقرة الأولى "الأمة مصدر السلطات"[1]

كما نص كثير من علماء المسلمين قديما وحديثا على فكرة السيادة لله، وإن باصطلاحات أخرى مثل: "الحكم لله" و"الحاكمية لله" و"الشرعية الإلهية" وإن كانت هذه الاصطلاحات لا تؤدي إلى فكرة سيادة الحاكم باعتبار الحق الإلهي كما هو الحال في الأنظمة الدينية أو الثيوقراطية، أين يكون الحاكم ممثلا للإرادة الإلهية على الأرض، فهو "ظل الله فيها" ولا يمكن منازعته حقه في الحكم باعتباره حقا إلهيا.

لذلك فعلى الرغم "من الصفة الشمولية للإسلام، وتنظيمه للأمور الدينية والدنيوية تنظيما دقيقا، إلا أن الخليفة لا يستمد سلطته من الله تعالى، لذلك عندما دعي الخليفة أبو بكر بخليفة الله، نهى عن ذلك، وقال لست خليفة الله ولكنني خليفة رسول الله"[2]

ومعنى هذا أن شرعية الحاكم لا تعني أن السيادة له.

واستدلوا بالكثير من الآيات القرآنية التي تحصر الحق في الحكم والتشريع لله تعالى، من مثل قوله تعالى: "**ألا له الخلق والأمر، تبارك الله أحسن الخالقين**" الأعراف 54، و"**أن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك**" المائدة 49، إلى غير ذلك من الآيات التي تدل على أن السيادة في الحكم لله وحده، وحتى الرسول فإن ما يؤخذ منه من الشريعة إنما باعتباره مبلغا عن الله في ذلك.

وانطلاقا من مبدأ أن السيادة سلطة عليا مطلقة غير مقيدة، فإن السيادة بهذا الاعتبار وبهذا الوصف لا تكون إلا للشريعة الإلهية، لأنها لو كانت للأمة أو للشعب بحسب الاتجاه الأول، فإنها لا تكون مطلقة، وذلك باعتبار أن الدولة لها مسؤولية قانونية، وكونها لها مسؤولية قانونية، فهذا يعني أن سلطتها وسيادتها غير مطلقة، والسيادة بوصفها سلطة عليا مطلقة، لا تتحقق إلا في النظام القائم على أساس السيادة الإلهية، فليس لأحد أن يُسائل هذه الإرادة قانونيا "**لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون**" الأنبياء 23.

---

[1] نعمان أحمد الخطيب: الوجيز في النظم السياسية، ص: 41.

[2] المصدر نفسه، ص: 38.

غير أن أصحاب هذا الاتجاه الثاني الذين يقررون أن السيادة للشريعة، لا يُعارضون أن للأمة السيادة في تعيين حكامها ومراقبتهم وعزلهم، وفي تعيين ممثليهم في المجالس النيابية. ولكن كل ذلك مقيد بالأطر الشرعية المُلزمة للحاكم والمحكوم، على حد سواء، ولذلك نجد من يرى أن الخلاف فيما يخص سيادة الأمة أو سيادة الشريعة في الإسلام خلاف لفظي فإن "أحدا لا ينازع في تقرير حق الشعوب في الاشراف على السلطة تولية ورقابة وعزلا وحقها في مقاومة الطغيان فان هذا من قواعد الحكم الكلية ولكن المنازعة في خلع الربقة وتقرير حق المخلوقين في منازعة الخالق في أخص خصائصه وأجمع صفاته، وهو حقه في الأمر والتشريع المطلق"[1]

فالخلاف في ذلك يتعلق بلفظ السيادة "التي تعني السلطة المطلقة النهائية التي لا معقب لها، فالجميع متفقون على أن ممارسة الأمة لسلطانها في الإسلام، يتم في ظل اعترافها بحاكمية الله، ومن ثم فلا يمكن أن يكون منها قرار أو رأي يُعارض نصا محكما ثابتا من كتاب الله أوسنة ثابتة عن رسول الله، فالأمة معزولة عن إبداء الرأي فيما نص عليه الكتاب والسنة"[2] وليس هذا فحسب، فإن الأمة مطالبة أيضا في حال غياب النص من الكتاب والسنة في شأن من شؤون الحكم وأمور الدنيا "باستلهام روح الشريعة ومقاصدها".[3]

فعند كلا الاتجاهين السابقين، فإن الحاكمية لله والسيادة الشرعية لله، وهذه الشريعة هي التي تجسد هذه الحاكمية، وأما السلطان فهو للأمة، وأما الحكومة فتستمد سلطانها وحتى وجودها من إرادة هذه الأمة[4] فالأمة هي صاحبة السيادة المقيدة بكتاب الله والتي تتعارض مع فكرة السيادة المطلقة كما هي في الفكر الغربي، والتي لا تكون إلا لله، ولذلك وجدنا داخل الفكر الغربي نفسه من ينتقد مفهوم السيادة بصفتها سلطة مطلقة غير قابلة للمُساءلة، على اعتبار أن هذا النوع من السلط لا يمكن أن يكون بشريا، لأن أي تجلي لهذه السلطة المطلقة في حياة البشر، يكون عن طريق شكل معين من أشكال الدولة، وهذه

[1] صلاح الصاوي: نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، ص: 564.

[2] هشام أحمد عوض جعفر: **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي: فيرجينيا الولايات المتحدة، ط1 1999، ص: 134.

[3] المرجع نفسه والصفحة.

[4] المرجع نفسه والصفحة.

الأخيرة لابد أن يكون لها مسؤولية قانونية، سواء اتجاه مواطنيها ورعاياها، أو اتجاه المجتمع الدولي من دول ومنظمات دولية وهو "الأمر الذي دفع أحد أكبر أساتذة القانون الفرنسيين "دوجي" إلى أن يقرر أنه رغم أن الأساس القانوني للسلطة قد شغلت الفكر الإنساني منذ بدأ اهتمامه بالمسائل الاجتماعية والسياسية، وبالرغم مما كتبت في المشكلة من مئات الكتب، إلا أنها مع ذلك غير قابلة لأي حل بشري" ويضيف أنه لا يمكن لأي أحد أن يفسر كيف يمكن لإرادة إنسان أن تسمو على إرادة إنسان آخر[1] وبالتالي فإن نظرية السيادة باعتبارها سلطة مطلقة، لا يمكن تبريرها إنسانيا، أي في الحال الذي نرجع فيه سلطة الأمر إلى البشر، فقط يمكن تبرير هذه السيادة وتسويغها، في حال أرجعنا سلطة الأمر إلى إرادة إلهية ولا توجد بهذا الصدد سوى نظرية واحدة مقبولة ومنطقية وهي النظرية الدينية "التي تقر أن السلطة السياسية ترجع في مصدرها إلى الله"[2]

المطلب الثالث: السيادة العليا والسلطات السياسية في تصور محمد أركون

ينطلق محمد أركون في معالجته لفكرة السيادة العليا وروابطها مع السلطات السياسية في الإسلام، من راهنية فكرة المشروعية في السياق الإسلامي المعاصر، فالمجتمعات الإسلامية المعاصرة على اختلاف ألوانها وتركيباتها الاجتماعية مُخترقة بمشكل المشروعية السياسية.

من المعلوم أن أي سلطة سياسية لابد لها من تبرير وتسويغ شرعي، أي لابد لها من ذروة للمشروعية العليا تبرر بها وجودها وتستمد منها حق الممارسة والتنفيذ.

في البلدان الغربية التي قطعت شوطا كبيرا في الإصلاح السياسي وفي تبني الديموقراطية، تُشكل الانتخابات المصدر الأساسي لشرعية السلطات، وتُعد الممارسة الديموقراطية بديهية من بديهيات الممارسة السياسية.

أما في الدول الإسلامية الناشئة خصوصا بعد الاستقلال، والتي تحذو في الغالب حذو النموذج الغربي في تأسيس الدولة، فإن المشروعية الانتخابية غائبة منها تماما، فمعظم هذه الأنظمة جاءت بعد انقلابات

[1] فتحي عبد الكريم: **الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي**: دراسة مقارنة: مكتبة وهبة القاهرة ط2، 1984، ص:409.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

عسكرية أو بانتخابات مزورة، وفي أحيان أخرى عبر ملكيات عتيقة تفتقر لأبسط أسس الشرعية.

تبحث هذه الدول في غياب المشروعية الشعبية المعبر عنها عبر صناديق الانتخاب، عن مشروعية بديلة وهذا ما وجدته في كثير من الأحيان في مباركة المؤسسات الدينية لها، وفي انخراط بعض العلماء المسلمين في خط إضفاء الشرعية على هذه الأنظمة بمبررات مختلفة.

هذا من جهة، أما في الجهة المقابلة فنجد أن الحركات الإسلامية التي تشكك وتطعن في شرعية هذه الأنظمة، تستند هي الأخرى إلى مقولات من مثل: "الإسلام دين الدولة" والتي تعني أساسا أن لا مجال للتفريق بين الروحي والزمني في الإسلام، وأن الإسلام مغلق في وجه العلمنة "وهذا الذي جعله يخصص العديد من الدراسات لبحث إشكالية السيادة العليا والسلطة السياسية في التاريخ الإسلامي، غير أنها كانت على نحو عابر، من خلال تداخلها مع الموضوعات التي كان بصدد تناولها"[1] ثم عاد ليخصص فصلا كاملا لدراسة الروابط بين السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام في كتابه "تاريخية الفكر الإسلامي بعنوان "السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلام.[2]

لقد رأى محمد أركون أن الدراسات الحديثة التي تتناول الجانب السياسي في الإسلام، لم تركز على مفهوم السيادة العليا أو المشروعية، بل ركزت أكثر على السلطة في تحليها السياسي، هذا بالنسبة للدراسات الأكاديمية لدى المسلمين، أما الدراسات الأخرى التي تناولت الموضوع، فكانت دوافعها إيديولوجية كما هو الحال بالنسبة للحركات الإسلامية، أو للعلماء المرتبطين بدوائر الدولة الرسمية.

في الجهة المقابلة، وبالنسبة للدراسات الإستشراقية، يعيب عليها أركون أنها دراسات وصفية حيادية، وليست دراسات نقدية جادة، ولا تتعامل مع المسألة باعتبارها مرتبطة بالحاجات الملحة للمجتمعات الإسلامية المعاصرة، على اعتبار أن المستشرقين لا ينتمون إلى هذه المجتمعات، وبالتالي فإن دراستهم تكون وصفية باردة يعوزها القلق النقدي، والهوس بإيجاد مخارج وحلول للمشاكل المعرفية المرتبطة بالعرب والمسلمين.

---

[1] سعد بوترعة: "**محمد أركون وإشكالية الروابط بين السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلام**"، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية: مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، العدد 12، 2018،، ص: 41.

[2] المرجع السابق نفسه والصفحة.

من هنا تكمن الحاجة إلى دراسة نقدية تتجاوز الدراسات المنجزة، سواء في الجانب الإسلامي"الذي يظل خاضعا لضغط الحاجيات الإيديولوجية"[1] أو في الجانب الإستشراقي الذي تظل دراساته "سردية وصفية أكثر مما هي نقدية"[2]

إن الهدف من هذه الدراسة النقدية هو تبيان الرهانات الأرضية للمفاهيم الأكثر مثالية، كمفهوم السيادة العليا والمشروعية، والتي كانت قد بلورت في الكتابات السياسية للعلماء والمفكرين المسلمين القدامى، والتي تستخدم حتى اليوم، وهي مفاهيم لا تتفق مع السير الواقعي للتاريخ الإسلامي ولتشكّل الدولة في الإسلام، أما الهدف الثاني فهو"رد الظاهرة السياسية إلى مشروطاتها الاجتماعية والثقافية التاريخية"[3] أي تبيان الجانب الواقعي للظاهرة السياسية، وكشف الظروف والملابسات الاجتماعية والثقافية لهذه الظاهرة.

يُقر محمد أركون بالصعوبات المنهجية المرافقة لهذا النوع من الدراسات، وأول صعوبة منهجية سيواجهها هي: "مسألة المفردات والمصطلحات المستخدمة من قبل المفكرين القدامى والمعاصرين، بخصوص معالجة الظاهرة الدينية ودراستها"[4]

إن المضامين المعرفية والفلسفية لهذه المصطلحات، تشكل تحديا كبيرا لأي دارس، لأنها كانت قد تبلورت في فضاء معرفي يختلف تماما عن الفضاء المعرفي المعاصر، خاصة إذا علمنا أن مصطلح "السيادة العليا" الذي يشكل مصطلحا أساسيا في هذه الدراسة، لم يبلور في الفكر الغربي إلا في الفترة الحديثة، -كما رأينا في المطلب السابق- واللغة العربية لا تملك مقابلا للتعبير عن مفهوم السيادة العليا في مقابل السلطة السياسية، كما هو الحال في اللاتينية، حيث نجد كلمة Autoritas والتي تعارض كلمة السلطة Potesta"[5] ويمكن الحديث عن كثير من المصطلحات التي تحمل مضامين مختلفة عن الاستخدامات الحديثة لنفس هذه المصطلحات.

---

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 159.

[2] المصدر نفسه والصفحة.

[3] سعد بوترعة: محمد أركون وإشكالية الروابط بين السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلام، ص: 42.

[4] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 160.

[5] المصدر نفسه، ص: 161.

أما الصعوبة الثانية، فهي تتعلق بتمثيلية النصوص المدروسة والمجتمعات والفترات الزمنية في تاريخ الإسلام، والتي يمكن أن تكون عينات لدراسة موضوعية بهذا الخصوص، فأي النصوص سنعتمد من أجل الخروج بفكرة صحيحة وواقعية عن مفهوم السيادة في الإسلام؟! هل هي النصوص المعتمدة عند السنة أو عند الشيعة أو عند الخوارج؟! وما هو الأساس الذي يبرر أن نعتمد فترة معينة أو مجتمعا إسلاميا معينا دون الآخر لدراسة مفهوم السيادة؟! كل هذه الأسئلة تشكلا قلقا منهجيا بالنسبة لأركون.

إن أركون يعيب على الدراسات الاستشراقية أنها تستعمل كلمة "إسلام" للتعبير عن كيان ثقافي واجتماعي يمتد جغرافيا من الصين وأندونيسيا إلى المغرب الأقصى، وزمانيا من القرن السابع الميلادي إلى القرن الواحد والعشرين، مُغفلة بذلك التباين الواضح بين المجتمعات الإسلامية من حيث العادات والثقافات والممارسات السياسية والاقتصادية، الخاضعة لها، فيبدو "الإسلام هنا بمثابة الفضاء الجوهراني الجامد والمحدد، الذي توجد فيه كل أنواع التحديدات القاطعة والأجوبة والأسس والممارسات في كل زمان ومكان"[1] إذن فلا معنى للمقارنة بين "الإسلام" كما هو مستخدم في الخطاب الاستشراقي وبين "الغرب" أو "أوربا"، التي تمثل"فضاء تاريخي واجتماعي وثقافي محدد تماما وواضح"[2]

مع وعيه التام بكل الصعوبات المنهجية التي ترافق دراسة نقدية كهذه، إلا أن أركون يحاول أن يحدد مفهوما للسيادة العليا وأن يتتبع تاريخيا تطور هذا المفهوم وتمفصلاته مع السلطات السياسية المختلفة التي تعاقبت في تاريخ الإسلام.

يقول أركون بهذا الصدد: "السيادة هي عاطفة من الاتفاق العميق الذي يربط بين أعضاء جماعة بشرية ما، أو قومية ما أو أمة دينية منخرطة في عمل ثوري أو في متابعة مشروع وجود، أو هي الدفاع عن هوية معينة وتمجيدها، هذه الهوية التي تلتقط تراثا بأكمله وتفتح أبواب المستقبل"[3] ومعنى أنها عاطفة أي أنها شعور طوعي يشعر بها أعضاء هذه الجماعة البشرية أو الأمة الدينية، وهذا ما يُعارض الإكراه أو القسر الذي تمارسه السلطة السياسية، من هنا الفرق الأساس بينهما.

---

[1] المصدر السابق، ص: 161.

[2] المصدر نفسه والصفحة.

[3] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 191.

إن الانقياد الطوعي لشخص القائد أو الزعيم أو النبي، هو من صميم ماكان قد دعاه "مارسيل غوشيه" بدين المعنى، فالنبي أو الزعيم أو القائد الذي أضفى المعنى على حياة أعضاء هذه الجماعة البشرية، أو الأمة الدينية، يكون قد وضع في أعناق هؤلاء الأتباع ما يشبه "الدين" الذي سيرده هؤلاء في صورة انقياد طوعي وإذعان ومحبة لهذا النبي أو الزعيم أو القائد.

"أما السلطة فهي على العكس تمتلك وتحفظ وتدير الأوضاع، وتحافظ على النظام القائم عن طريق الإكراه والتقييدات" [1]إن لجوء السلطة إلى الإقناع هو من باب إنتاج "إيديولوجيا تبريرية" تسوغ بها ممارساتها.

لا يحتاج النبي أو القائد إلى سلطة لفرض هيبته على أتباعه، ولكن السلطة تحتاج إلى سيادة تبررها، ومع ذلك قد توجد من الناحية الواقعية سلط ممارسة بالإكراه، دون الاستناد إلى سيادة ومشروعية تبررها. ومع ذلك فإن السلطة والسيادة العليا مترابطان الواحدة بالأخرى.

في تتبعه لتطور مفهوم السيادة العليا في الإسلام، يرجع محمد أركون إلى "تجربة المدينة" أي إلى الدولة التي أسسها الرسول الكريم في المدينة المنورة، حيث يلاحظ أركون أن السيادة العليا والسلطات السياسية في تلك المرحلة، كانت مُجتمعة في شخص النبي الكريم، وكل ممارسة سياسية كانت تلقى تبريرها وتسويغها في الترميز الذي كان يمارسه النبي من خلال آيات القرآن والأحاديث النبوية، فقد كان "محمد يجمع في شخصه هيبة رسول الله الذي ينقل الوحي، وسيادة القائد الذي يحسم المناقشات ويقود جماعة المسلمين، ثم سلطة اتخاذ القرار فيما يخص الصراعات الناشبة، واستراتيجيات الهيمنة الكائنة بين المؤمنين والكفار"[2] لقد كانت السيادة العليا والسلطات السياسية متجمعة في شخص واحد هو شخص النبي الكريم، وكل ممارسة سياسية كانت تلقى تسويغها في ما يترل من قرآن أو ما يقوله النبي من أحاديث، وما يقره من أفعال، وبعد وفاة النبي انفصلت وبشكل نهائي السيادة العليا عن السلطة السياسية، ويُرجع أركون سبب الفتنة الكبرى "إلى الخلاف على الروابط بين السيادة العليا والسلطة السياسية"[3]

[1] المصدر السابق، ص: 191.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 137.

[3] المصدر نفسه والصفحة.

لقد كان الخلاف على من له الحق في خلافة النبي بعد وفاته، هو أول ما سبب النزاع بين المسلمين الأوائل، إن سؤال شرعية الخليفة هو نفسه سؤال السيادة العليا، ومع ذلك فإن الخليفتين أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب قد شكلا امتدادا نسبيا لسيادة النبي عليه السلام، ووفرا نوعا من التواصلية مع تلك الهيبة والكاريزما المنقطعة النظير التي كان يتمتع بها محمد بين أتباعه، والتي لا يُنكرها حتى خصومه.

لكن التوتر بين السيادة والسلطة السياسية قد شهد تصاعدا في أواخر خلافة عثمان وفي خلافة علي بن أبي طالب.

أما في المرحلة الأموية "فقد حصلت عملية معاكسة لتلك التي حصلت في زمن انبثاق القرآن، والحضور المهيب "الكاريزم" لشخصية محمد"[1]

ففي المرحلة النبوية كانت السيادة تنبثق من الناحية الزمنية، ومن الناحية الأنطولوجية السلطة السياسية، وكانت الأولوية للسيادة العليا، وكانت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تعمل على ترسيخ هذه السيادة، أما في مرحلة الأمويين فإن الأولوية كانت للسلطة السياسية التي كانت تُفرض بالغصب والقوة، يقول أركون: "أما الدولة التي أسسها الأمويون ومن بعدهم العباسيون فهي وليدة العنف الدموي المحض"[2] فقد حصل هناك قلب للعلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية كما كانت ممارسة في عهد النبي والخلفاء الراشدين. وأصبحت السلطة السياسية تُمارس بالقوة والتغلب العسكري، وتعمل السيادة العليا لتبرير هذه الممارسة، ولتضفي عليها الشرعية التي تفتقدها بالأساس، وهنا ظهرت فكرة "بيعة المتغلب" و"جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل" درءًا للفتنة "فالسلطة السياسية هي التي أصبحت تتلاعب بالسيادة العليا للنصوص، وتُحولها لصالحها، وتجعلها تقول كل ما يبرر وجودها ويرسخ شرعيتها"[3]

وأصبح الخلفاء محاطين بهالة من النصوص والفتاوى التي تحرم الخروج عليهم، وتُسيج سلطانهم مهما اقترفوا من آثام، بحجة أن المفسدة الحاصلة بالخروج عليهم أكبر من المفسدة الحاصلة بالصبر على ما

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 167.

[2] المصدر نفسه والصفحة.

[3] هاشم صالح: هامش كتاب أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 168.

يفعلونه من منكرات.

يكفي في هذا الصدد أن نورد نصا للإمام الباقلاني حول هذه المسألة، لنرى المناخ العام للعلاقة بين السيادة العليا والسلطات السياسية، يقول الباقلاني: "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 من معاصي الله.

-لقد استخدمت الدولة السيادة العليا في هذه المرحلة- بعد أن تحولت من شخص النبي عليه السلام إلى النصوص المقدسة التي خلفها من قرآن وحديث- كأداة لتسويغ وتبرير وجودها.

- لقد انفصلت السيادة العليا عن السلطة السياسية بشكل واضح، كما راحت السلطة السياسية – حسب أركون- تتدخل حتى في عملية كتابة النصوص المشكلة للسيادة، واستغلالها لصالحها لتشغل بذلك وظيفة إيديولوجية لمصلحة المجموعات المستولية على السلطة.

لقد 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]

يدمج محمد أركون موضوع السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام داخل منظور أعم، وهو ما يسميه بنظام إنتاج مجتمعات الكتاب، وهو بذلك يماثلها مع نظيراتها من التجارب الدينية المرتبطة بالنصوص المقدسة كالمسيحية واليهودية.

يقول أركون: "إن البحث النظري الذي طوره الفكر الإسلامي بخصوص مفهوم السيادة والسلطة،

[1] الباقلاني: **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**،: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط3 ، 1987، ص: 181.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص: 168.

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، أفضّل فيما يخصني أن أتكلم عن مجتمعات الكتاب أي الكتاب المقدس بالطبع، توراة كان أم إنجيلا أم قرآنا"[1] بمعنى أنها تخضع لنفس النظام فيما يخص تأسيسها للسيادة العليا، والتعاضد بين السيادة 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 وحوارييه تمثل الحدث التأسيسي للمسيحية، أما في الحالة اليهودية فنجد تجربتهم مع نبي الله موسى هي التي تمثل الحدث التأسيسي بالنسبة لليهود.

كذلك فإن مجتمعات الكتاب بنسخها الثلاث، تعتمد على مدونات نصية مقدسة كذروة للسيادة العليا: ففي الحالة اليهودية نجد التوراة والتلمود، وفي الحالة المسيحية نجد الكتاب المقدس، وفي الإسلام نجد القرآن والمدونة الحديثية.

إن النسخ الثلاث لمجتمعات الكتاب تفترض وجود سيادة وسلطة دينية للعلماء المفسرين للتراث المقدس، وهم الحاخامات بالنسبة لليهود، والقساوسة بالنسبة للمسيحيين، والفقهاء بالنسبة للمسلمين.

هكذا تحولت السلطات السياسية المتشكلة بطريقة لاشرعية، أي عن طريق استعمال القوة والعنف للوصول إلى الحكم، تحولت هذه السلطات بفضل دعامة السيادة العليا والتحالف من السلطة الدينية إلى سلطات مقدسة لا ينبغي منازعتها في الحكم والسلطان، ولا ينبغي مقاومتها لأنها تمثل إرادة الله في الأرض.

لقد ساعد على هذا التحول عاملان أساسيان: العامل الأول هو البنية الأسطورية للغة الكتب المقدسة، وكذا المظاهر الشعائرية التي ترافق عمليات التنصيب الرسمي لتلك السلطات السياسية، مثل أخذ البيعة وتنصيب الخليفة، يقول أركون: "إن أولية اللغة ذات البنية الأسطورية، ثم أولية التصرفات الشعائرية،

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 170.

هي التي أيدت في كل مكان وسهلت تحويل السلطة المبنية على القوة والعنف، إلى سيادة دينية مقدسة"[1]

المطلب الرابع: العلمانية وجدل الروحي والزمني

1-في مفهوم العلمانية عند محمد أركون:

لا نجد في المعاجم اللغوية العربية القديمة تعريفا لكلمة العلمانية، لكن مفهوم العلمانية حسب العديد من الباحثين، هو المقابل العربي لكلمة "Secularisme" والتي تعني الدنيوية أو ما يُقابل الآخرة والأمور الدنيوية عموما، يقول علي جريشة نقلا عن دائرة المعارف البريطانية: "Secularisme" الدنيوية: هي نظام أخلاقي أُسس على مبادئ الأخلاق الطبيعية، وهو مستقل عن الديانات السماوية أو القوى الخارقة للطبيعة"[2]

إذا هي حركة تقابل الحركة الدينية، وتحاول تأسيس نظرة للحياة مُغايرة لنظرة الأديان، إنها نظرة ترتكز على الآنية والدنيوية، في مقابل تركيز الأديان على الآخرة والحياة الأبدية، يقول محمد قطب: " هي حركة اجتماعية، تستهدف تغيير اهتمام الناس من الآخرة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا وحدها".[3]

فهي حركة اجتماعية تستهدف تغيير اهتمام الناس من الآخرة إلى الحياة الدنيا، فهي حركة احتجاجية على سلطة الكنيسة وصلاحياتها اللامتناهية، ورؤيتها للكون والحياة والإنسان.

لقد ولّدت الامتيازات التي كانت تتمتع بها الكنيسة امتعاضا كبيرا لدى المسيحيين المتدينين أنفسهم، واستفزت سخط عموم الناس عليها حيث "كانت أملاكها المادية وحقوقها والتزاماتها الإقطاعية، مما يجلل بالعار كل مسيحي متمسك بدينه"[4] 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" وعلمي" Scientifique"، وبالتالي فالعلمانية متعلقة بالعالم الدنيوي، في مقابل العالم الأخروي، ولذلك

---

[1] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 170.

[2] علي جريشة: **الاتجاهات الفكرية المعاصرة**،: دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط1، 1986، ص: 85.

[3] محمد قطب: **مذاهب فكرية معاصرة**،: دار الشروق، بيروت، ط2، 1987، ص: 445.

[4] وول ديورانت: **قصة الحضارة**، ترجمة محمد بدران، الإدارة العربية في جامعة الدول العربية، مجلد 24: مطابع الدجوي، ص: 425.

نجد ترجمات لها في العربية بكلمة "دنيوية" –كما مر معنا آنفا–.

إن المنشأ الغربي لحركة العلمنة، دفع الكثير من الباحثين إلى اعتبارها غير ذات معنى في السياق الإسلامي، كما نجد هذا واضحا عند عبد الله العروي: "العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة، ليست بذات موضوع في الإسلام، لأنه ليست فيه كنيسة حتى تُفصل عن الدولة"[1]

أي أن حضور السلطة الدينية في الحياة السياسية في الإسلام، ليست كحضور الكنيسة في القرون التي سبقت عصر النهضة.

كذلك يرى الجابري أن مسألة العلمانية في الحالة الإسلامية، هي مسألة مختلقة وعراك في غير معترك، وأن حاجة الأمة إلى الديموقراطية والحريات أكثر من حاجتها إليها، واعتبرها بذلك مسألة مزيفة.[2]

يتفق أركون مع هؤلاء الباحثين حول المنشأ الصراعي للعلمانية، إذ يربط نشأتها بالنظرة التي تولدت في هذه الفترة عن الدين، حيث اعتُبر شيئا باليا "لقد سيطر هذا الموقف فترة طويلة من الزمن في أوربا الغربية وخصوصا فرنسا، وهيمن على الأوساط الفكرية والثقافية وأوساط الباحثين، وليس فقط في أوساط السياسيين الذين يريدون فصل الكنيسة عن الدولة"[3]

فهي إذن رد فعل على تسلط الكنيسة، وهذا ما يولد داخل العلمانية نفسها مواقف غير موضوعية "ومن هنا نتج الموقف النضالي أو الصراع ضد الكهنوت"[4]

إن هذا الموقف النضالي ينتج عنه فيما بعد عداء كامل للدين، وليس للمؤسسة الكنسية فحسب، وسيرمي الموقف الديني والنظرة الدينية أيا كانت في سلة اللاعلمي والرجعي.

صحيح أن العلمانية بما هي حياد إيجابي ومطلق اتجاه الدين، قد أغرى الكثيرين بتبنيها، على غرار ما

---

[1] عبد الله العروي: **مفهوم الدولة**،: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط8، 2006، ص: 105.

[2] محمد عابد الجابري: **حوار المشرق والمغرب**،: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1990، ص: 99.

[3] محمد أركون: **العلمنة والدين، بحوث اجتماعية**،: دار الساقي، بيروت، ط1، 1990، ص: 73.

[4] المصدر نفسه والصفحة.

نجده عند العروي: "كلمة علمانية رغم ما يلازمها من إشارة قدحية، لا تعني سوى الحياد المنشود"[1]

لكن ممارسة العلمانية ومسارها التاريخي في أوروبا وفرنسا على وجه التحديد، يشهد بأنها وقعت في نفس ما عابته على الكنيسة، لقد وقعت في فخ الإقصاء والحياد غير الموضوعي، إنها علمانية لا تدعو فقط إلى تحييد الدين وفصله عن الحياة العامة، وإنما ترفض كل القيم الدينية وترفض الاعتراف بالدين كمعطى اجتماعي وكبعد إنساني، وتحولت بذلك إلى إيديولوجيا ضيقة تحد من حرية الإنسان وترفض الانفتاح على جانب كبير من المعرفة الإنسانية ممثلا في المعرفة الدينية.

يقول أركون في هذا الصدد: "العلمنة لا ينبغي لها هي الأخرى أن تصبح عقيدة إيديولوجية تضبط الأمور وتحد من حرية التفكير، كما فعلت الأديان سابقا، والعلمانية المناضلة "laicism" المعادية للكهنوت قد مشت في هذا الاتجاه"[2]

ينبغي على العلمانية إذا أن تظل منفتحة ولا تنغلق على عقيدة معينة كأي إيديولوجيا أخرى.

من هنا يدعو أركون إلى علمانية إيجابية، منفتحة على المعرفة الإنسانية بكل أبعادها، وليس فقط في بعدها الوضعي، وعلى كل ملكات العقل من خيال وذاكرة، إن العلمانية حسب أركون هي موقف للروح وهي تُناضل من أجل اكتساب المعرفة، إنها موقف يغذيه إلحاح التعقل " l'exigence de l'intligibité" الذي هو إلحاح كامن في كل إنسان، ولذلك فهو يدين حجر الأديان على المعرفة الإنسانية، مثل ما يدين حجر العلمانية النضالية على المعرفة الإنسانية ذاتها فالعلمانية مع اعتناقها للمعرفة الوضعية والنزعة المركزية الأوربية، وتركيزها على المعرفة التي لا تتعدى المجال الأوربي، ورميها للثقافات الأخرى في سلة اللاعلمي، تفعل تماما ما فعلته الكنيسة في القرون الوسطى، وينبغي على العقل النقدي أن يدين هذا الموقف الأيديولوجي.

2-الروحي والزمني في السياق الإسلامي

لا ينفك أركون يردد في أكثر من مناسبة أن الغرب يتهم الإسلام بالخلط بين الروحي والزمني، وهذا

[1] عبد الله العروي: **السنة والإصلاح**،: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2008، ص: 210.

[2] محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص: 294.

في معرض القدح والانتقاص من الإسلام في مقابل المسيحية، التي فصلت منذ البداية بين الذروتين الروحية والزمنية، من خلال مقولة السيد المسيح "دعوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، وهذا 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، إذن "الدفاع عن الخلافة الإسلامية لم يعد له أي معنى، ولم يعد يُقنع أحدا، ولكن الرؤية الدينية التي شكلها عنها الفقهاء الكلاسيكيون لا يجب أن تحجب عن أنظارنا بعد اليوم الطابع الدنيوي المحض للسلطة السياسية في الإسلام، وكيفية اقتناصها وممارستها"[1]

إن الحالة التقديسية التي أضفاها الفقهاء المتضامنون مع السلطة السياسية، والتي جعلت من هذه السلطة شيئا دينيا مقدسا، لا يجب حسب أركون أن تُغطي على الطبيعة الزمنية والدنيوية لهذه السلطات، سواء في كيفية الوصول إلى السلطة أو في كيفية إدارة شؤون الدولة.

إن الخلط بين الروحي والزمني في تجربة المدينة، كان أمرا لابد منه –حسب أركون دائما- إذ أن النبي الذي كان يمثل ذروة السيادة العليا الروحية، هو نفسه من كان يمارس المهمة السياسية الزمنية، وبالتالي فإن العقل الكلاسيكي إذ لا يفرق بين مجال الروحي ومجال الزمني في التجربة النبوية، فلأن هذا التفريق على المستوى المعرفي لم يتم إلا بعد انبثاق العلمانية، وبجهود من مفكرين على فترات متطاولة.

يعرض أركون في سياق إثبات فكرة التفريق بين الزمني والروحي لتجربة أحمد بن حنبل مع المأمون في مسألة خلق القرآن، فينكر في البداية على الباحثين الذين يعتبرون الحنابلة أكبر من أسهم في ترسيخ الخلط بين الروحي والزمني في الإسلام، ويقرر أن الحقيقة هي عكس هذا الادعاء، فأحمد بن حنبل إذ رفض الرؤية التي حاول المأمون أن يفرضها، والقائلة بخلق القرآن، قد حد من صلاحيات الخليفة، التي تنبغي طاعته في إطارها فحسب.

يقول أركون: "فموقف أحمد بن حنبل يعني عمليا ما يلي: الخليفة لا يُطاع إلا فيما يخص السلطات الخاصة بجهاز الدولة، أما العقائد الدينية المحضة فهي من اختصاص ومسؤولية السلطة المستنيرة التي

[1] محمد أركون: **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح،: مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990، ص: 45.

يقودها علماء مستقلون عن السلطة ومُعترف بهم من قبل الجمهور العام على هذا النحو، ومن واجب الخليفة حماية القانون الديني والسهر على تطبيقه، ولكن لا يحق له أن يحدد مضامينه أو يفرضها"[1] من هنا نجد أنفسنا أمام تفريق عملي بين الروحي والزمني في الإسلام، بين الجانب المتعلق بالعقائد الدينية المحضة، وبين السلطة السياسية الزمنية، حيث يرفض ابن حنبل أن تتدخل السلطة في صياغة هذه العقيدة، لكن أمثال بن حنبل نادرون جدا على حد تعبير أركون.

لقد حصل على أرض الواقع عكس هذه القاعدة "فقد راح العلماء الدينيون يخضعون للسلطة السياسية في تاريخ الإسلام، وبالتالي حصل الخلط واقعا بين الذروتين الدينية والسياسية"[2]

لقد ساعدت الظروف السياسية والتاريخية التي مرت بها الدولة الإسلامية على هذا الدمج بين الروحي والزمني، فالدولة الإسلامية بمختلف تمثلاتها تهددها الأخطار الخارجية من تتار وصليبيين، وكذا رغبة الإسبان في استرجاع الأندلس، كل هذا جعل الأولوية لتوحيد الصف الإسلامي ولو على حساب نوعية الخليفة أو الأمير، حيث أن الحفاظ على الدولة أهم من شكل هذه الدولة: "ولا يزال هذا الوضع سائدا حتى الآن، فباسم الدفاع عن الوطن أو الأمة أو المقدسات تُشرّع الأحكام العرفية، وتعلق الحريات وتؤجل الديموقراطية، ويلغى الفكر والحياة"[3]

كل هذه العوامل ساعدت على الخلط بين الروحي والزمني.

إن الدولة الخليفية –حسب أركون- ومنذ الأمويين كانت علمانية بامتياز، لقد كانت القوة المسلحة والعصب القبلية هي التي تتحكم في اختيار الحكام وفي إدارة شؤون الدولة، ولم تكن الصبغة الشرعية للخلافة إلا ستارا خارجيا أضفي على هذه الدولة من طرف العلماء المتواطئين مع هذه الدولة –حسب أركون دائما-

فالعلمانية والفصل بين الروحي والزمني كان مُمارسا بشكل عملي وواقعي، دون أن يلقى تنظيرا فكريا

[1] المصدر السابق، ص: 51.

[2] المصدر نفسه والصفحة.

[3] المصدر نفسه والصفحة.

ومعرفيا، وحتى في السياق الغربي فإن أوربا لم تعرف العلمنة والتفريق بين الروحي والزمني إلا في عصور متأخرة، على الرغم من أن المسيحية كانت تعلم كلمة المسيح التي تقول "دعوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله"، إلا أن التاريخ الواقعي للكنيسة يشهد بعكس ذلك، فقد كانت الكنيسة هي من تدخل في حياة المسيحيين، من إدارة شؤون الدولة إلى حياتهم الأكثر خصوصية، من العمادة إلى الوفاة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث: الأطر الاجتماعية للمعرفة في السياق الإسلامي وسوسيولوجيا النجاح والفشل

تمهيد

المبحث الأول: مفهوم الأطر الاجتماعية للمعرفة

المطلب الأول: المعرفة بين المادية والمثالية

المطلب الثاني: علم اجتماع المعرفة في السياق الغربي

المطلب الثالث: علم اجتماع المعرفة في السياق الإسلامي

المبحث الثاني: الأطر الاجتماعية للمعرفة في عصر البويهيين

المطلب الأول: التعريف بالبويهيين

المطلب الثاني: الأطر الاجتماعية للمعرفة في عهد التسلط البويهي

المبحث الثالث: الأطر الاجتماعية للمعرفة في عصر الانحطاط

المطلب الأول: التعريف بالسلاجقة

المطلب الثاني: السلجوقيون وتغير الأطر الاجتماعية للمعرفة

المطلب الثالث: سجال الغزالي وابن رشد وسوسيولوجيا النجاح والفشل

المبحث الرابع: الأطر الاجتماعية للمعرفة من عصر النهضة إلى اليوم

المطلب الأول: عصر النهضة

المطلب الثاني: الأطر الاجتماعية لعصر النهضة

المطلب الثالث: الأطر الاجتماعية للخطاب الأصولي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

سنحاول من خلال هذا الفصل تسليط الضوء على مفهوم جوهري وحاسم في تحليل أركون لمفهوم المعرفة في السياق الإسلامي، وهو مفهوم الأطر الاجتماعية.

لا ينفك محمد أركون يشدد على أهمية هذا العامل في تحديد أنماط المعرفة السائدة في أي عصر من العصور، وعند أي جماعة بشرية، إذ يعزو إلى الأطر الاجتماعية للمعرفة نجاح أي فكرة أو فشلها، فالأفكار والعقلانيات لا تنجح فقط بسبب قوتها الذاتية ومنطقها المتماسك، وإنما تنجح أو تفشل أيضا باعتبار أنماط المتلقين لها، والمناخ الفكري السائد عند ظهورها، هذا المناخ الفكري الذي تحدد طبيعته الأطر الاجتماعية للمعرفة، التي تؤثر وتنتقي وتنتخب أنواعا من المعرفة وأشكالا من العقلانيات دون أشكال أخرى.

لقد قيل الكثير عن أسباب ضمور العقلانية في السياق الإسلامي، وفُسّر ذلك بانتصار خط الغزالي صاحب "إحياء علوم الدين" وصاحب "تهافت الفلاسفة" على خط ابن رشد، لكن لا أحد استطاع أن يعطي تفسيرا مقنعا لأسباب انتصار هذا الخط على ذاك.

هل يرجع هذا الانتصار إلى قوة منطق الغزالي وظهور حجته، هل يرجع إلى ضعف الطرح الفلسفي لدى متفلسفة المسلمين؟! هل يعود إلى تبني السلطات الحاكمة لخط الغزالي دون خط ابن رشد؟! ثم لماذا كان تلقي الجماهير لعقلانية الغزالي أفضل من تلقيها لعقلانية ابن رشد؟!

لقد وجد محمد أركون في فكرة "الأطر الاجتماعية للمعرفة" تفسيرا واقعيا لما حدث، تفسيرا لفشل ابن رشد في أرض الإسلام ونجاحه في أوربا ممثلا في الرشدية اللاتينية، في ذات الفترة من الزمن التي لقي فيها النسيان والتهميش بين بني قومه.

سنحاول في هذا الإطار أولا تبيان مفهوم الأطر الاجتماعية للمعرفة، وثانيا تبيان كيفية تطبيق محمد أركون لهذا المفهوم على الثقافة العربية الإسلامية، لفهم سوسيولوجيا النجاح والفشل لمختلف العقلانيات في السياق الإسلامي.

المبحث الأول: مفهوم الأطر الاجتماعية للمعرفة

قبل أن نحدد مفهوم الأطر الاجتماعية للمعرفة، علينا أن نموضع هذا المفهوم ضمن إشكالية أعم وأقدم من هذا المفهوم، وهي إشكالية المعرفة بين العقلانية والتجريبية، بين المادية والمثالية.

المطلب الأول: المعرفة بين المادية والمثالية

تعد المعرفة أحد ثلاث مباحث كبرى للفلسفة العامة، إضافة إلى مبحث الوجود ومبحث القيم، وتُعنى نظرية المعرفة بداية بدراسة المعرفة الإنسانية وشروطها وإمكانها وطبيعتها.

لقد شكلت المعرفة منذ اليونان إشكالا محوريا في الفلسفة، حيث برزت اتجاهات مختلفة للإجابة عن التساؤلات المتعلقة بها.

حيث مثل أفلاطون المذهب المثالي للمعرفة المنتصر للعقل كأساس للمعرفة، ومثل السوفسطائيون الموقف الحسي في مقابل موقف أفلاطون.

إن أول إشكال يعترض المعرفة الإنسانية هو إشكال إمكانية هذه المعرفة، هل المعرفة ممكنة؟! هل يمكننا الوصول إلى معرفة موثوقة؟!

نجد في هذا الصدد إجابات السوفسطائيين ممثلين للشك المذهبي في إمكانية المعرفة، في مقابل من أثبتوا إمكانية المعرفة من الدوغمائيين وغيرهم.

ثم إذا كانت المعرفة ممكنة، فبأي طريقة يمكننا الحصول على معرفة موثوقة وصحيحة، عن طريق الحواس أو العقل أو الحدس كمعرفة مباشرة؟ ثم ما مصدر هذه المعرفة، هل هو معارف وأفكار قبلية موجودة في عقل الإنسان؟ أم مصدر هذه المعرفة هو الواقع والعالم الخارجي؟ أم شيء آخر يوجد خارج الذهن ويمد العقل بالمعرفة؟! كل هذه الأسئلة شكلت المباحث الأساسية لنظرية المعرفة.

إن أول مدخل للتشكيك في المعرفة الحسية لدى العقليين هو "الرجوع إلى ما يحدث في الأحلام

والأمراض وفي حالة الجنون بوجه خاص، وفي مختلف أوهام السمع والإبصار أو غيرها من الحواس"[1]

ففي مثل هذه الحالات المذكورة، تنقل الحواس معرفة خاطئة عن العالم الخارجي، وكان هذا مدخلا لجعل الحواس غير موثوقة وغير مؤهلة عند أتباع هذا المذهب لنقل الحقيقة.

وبالتالي فإن مصدر المعرفة هو تلك الأفكار القبلية التي تكون لدى الإنسان، بمعزل عن هذا العالم الخارجي، وأن العقل هو السبيل الوحيد للوصول إلى معرفة الحقيقة. بل إن أصحاب المذهب العقلي استشكلوا حتى وجود العالم الخارجي على الحقيقة، وربطوه بالإدراك، ومعنى هذا "أنني حين أقول عن المنضدة التي أكتب عليها أنها توجد، أعني أنني أراها وأحسها، وإذا غادرت غرفتي فسأقول إنها موجودة، بمعنى أنني لو وُجدت في غرفتي فسأُدركها"[2]

وليس المقصود هنا هو استعراض كل الموقف المثالي من المعرفة، وإنما أن نبين أن العملية المعرفية التي هي في الأساس علاقة بين الذات وموضوعها، تأخذ منحى في الاتجاه المثالي يغلب الذات على الموضوع المدرك، حيث يربط وجود الموضوع المدرك بالذات المدركة، كما رأينا في المثال السابق.

أما الاتجاه الحسي في المعرفة، فيقول أصحابه: "إن مصدر معارفنا جميعا هو الخبرة الحسية، ووسيلتها هي الحواس" [3]فأنا أعرف البرتقال مثلا لأني ميزت لونها بعيني أو بحاسة البصر، وذقت طعمها بلساني أي بحاسة الذوق، وشممتها بأنفي ولمستها بيدي فأمكن تمييز ملمسها.[4]

وبالتالي فإن المعرفة بهذا الاعتبار هي مجموع الإحساسات التي يتلقاها الإنسان عن طريق حواسه الخمس، كالشم واللمس والذوق، فمثلا في المثال السابق فإن كل معلوماتنا عن البرتقالة مُتأتية من الحواس، فلونها مُتأت من حاسة البصر، وملمسها من حاسة اللمس، وطعمها من حاسة الذوق وهكذا، وإذا افترضنا شخصا فاقدا لهذه الحواس، فإن معرفته عن الموضوع المراد دراسته والتعرف عليه تكون معدومة.

---

[1] فؤاد زكرياء: **نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، د.ط، د.ت، ص: 50.

[2] المرجع نفسه، ص: 43.

[3] زكي نجيب محمود: **نظرية المعرفة**، مؤسسة هنداوي: المملكة المتحدة، 2018، ص: 73.

[4] المرجع نفسه والصفحة.

وبالتالي فإن الإنسان يولد صفحة بيضاء خالية من أي معرفة، حتى إذا صقلته التجربة الحسية، اكتشف من المعارف والخبرات بحسب هذه التجربة.

وكما ذكرنا في المذهب العقلي، فإن المراد ليس هو استعراض المذهب الحسي في المعرفة، وإنما المراد هو تبيان الأهمية التي يأخذها الموضوع المدرك نسبة إلى الذات المدركة، ففي المذهب الحسي يحتل الواقع أو الموضوع الخارجي المدرك أهمية بالغة في عملية المعرفة، فلا يتم التركيز هنا على الذات العارفة بل على الموضوع المراد معرفته وإدراكه.

إن تأثير الواقع على الفكر بهذا الاعتبار يكون كبيرا، وهذا هو المدخل لكل مقاربة في المعرفة تروم تبيان أثر الواقع، سواء كان "ماديا" أو مجتمعيا على الأفكار الأكثر تجريدا عند الإنسان.

إن العلوم الإنسانية وهي تروم أن تكون دقيقة وموضوعية، لابد لها أن تأخذ تأثير الواقع على الأفكار بعين الاعتبار، ولتكون أكثر دقة لابد لها أن تأخذ العلاقة الجدلية بين الواقع والفكر بعين الاعتبار، **وعندما** نقول علاقة جدلية، فإننا نفترض تأثيرا متبادلا للواقع على الفكر وللفكر على الواقع.

في نفس هذا الإطار سنحاول في المطلب الموالي تبيان فرع مهم من فروع علم الاجتماع، وهو علم اجتماع المعرفة، الذي حاول أن يدرس تأثير الأوساط والأطر الاجتماعية على المعرفة المنتجة داخل مجتمع معين، إن هذا النوع من العلوم يبين لنا أن الأفكار ليست كائنات عقلية بحتة لا علاقة لها بالواقع، بل على العكس من ذلك، إنها مشروطة بهذا الواقع وبإكراهاته الاجتماعية والثقافية المختلفة.

المطلب الثاني: علم اجتماع المعرفة في السياق الغربي

يُقدم "علم اجتماع المعرفة" كأحد فروع علم الاجتماع التي تظهر وبشكل واضح نقاط التقاطع بين الفلسفة وبين علم الاجتماع بشكل عام، يقول "غورفيتش" في كتابه الكبير "الأطر الاجتماعية للمعرفة": "وأخيرا فإن القاعدة المشتركة بين الفلسفة وعلم الاجتماع تُظهر الحد الأقصى من البروز في الفروع المتخصصة من علم الاجتماع، مثل علم اجتماع المعرفة، علم اجتماع الحياة الأخلاقية، علم اجتماع

الفن"[1]

إن علم اجتماع المعرفة مرتبط في شق منه بالمعرفة التي هي أحد ثلاث مباحث أساسية في الفلسفة، ومرتبط بعلم الاجتماع في الشق الآخر.

ورغم الاختلافات الكبيرة الموجودة بين علماء الاجتماع حتى على تحديد مفهوم واضح وموحد لعلم الاجتماع ككل، فإنهم متفقون "في شيء واحد، أن المعرفة المنتجة لها منطقها الذي يُنتجها، ذو أبعاد اجتماعية، ثقافية وفلسفية تنخرط داخل الأطر الاجتماعية التاريخية لظهور ذلك المنتوج الفكري"[2] وبالتالي فإن العلاقة بين الجانب الاجتماعي وبين الجانب الفكري في أي مجتمع، هي من الوضوح بحيث يصعب تجاوزها أو تفنيدها.[3]

إذا كان موضوع "علم اجتماع المعرفة" محدد بشكل يكاد يكون تاما، فإن البدايات الأولى لهذا العلم يعتريها بعض الالتباس، من المسلم به أن هذا الفرع من علم الاجتماع والذي يترع لأن يكون علما مستقلا، نظرا لتكاثر الدراسات في موضوعاته، هو علم حديث نسبيا ويرجع حسب بعض الباحثين إلى بدايات القرن العشرين.

فبواكير هذا العلم تعود إلى 1909، حيث نشر Jerusalem مقالا بعنوان " sociologie of perception"[4]

فبعض الباحثين يعزون هذا الفرع من علم الاجتماع إلى "إميل دوركهايم، الذي من خلال كتابه "الصور الأولية للحياة الدينية البدائية" وهو كتاب مشترك مع تلميذه "مارسيل موسى" شكل إسهاما بارزا في ربط علم الاجتماع بالفلسفة، من خلال طرح قضايا من صميم الميتافيزيقا، كالزمان والسببية والنسق

[1] جورج غورفيتش: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**،: المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2008، ص: 16.

[2] خيواني عماد الدين: **حوار الابستيمولوجيا والسوسيولوجيا نحو فك التمركز** dspace. Univ- setif2.dz

[3] المرجع نفسه.

[4] محمد أحمد الزعبي: **نظرية المعرفة في ضوء علم الاجتماع**، العدد 1820: الحوار المتمدن، بتاريخ: 2007/02/08.

[1]

لقد عُدّ عمل "دوركهايم" هذا بمثابة أساس قوي للتأسيس لعلم اجتماع المعرفة، من خلال بلورته لمفهوم مركزي هو "العقل الجمعي"

كما يشدد دوركهايم على أن الأفكار الأكثر تجريدا مثل "أفكار الزمان والمكان، هي في كل لحظة من لحظات تاريخها على صلة حميمية بالبنية الاجتماعية المقابلة لها" [2] وإن تبدى لأول وهلة أن لا علاقة لهذه الأفكار المجردة بالواقع الاجتماعي.

فوتيرة الحياة الاجتماعية المُتسارعة أو المُتباطئة، هي التي شكلت أصل مقولة الزمان، وكذلك فالمكان الذي يشغله المجتمع هو الذي أعطى مادة "لمقولة المكان"[3] وقل نفس الشيء عن مقولات أخرى، كمقولة السببية.

كما أن غورفيتش يشدد على دور الدين في إنشاء المقولات الفكرية الرئيسية، وعندما يقول دوركهايم الدين، فإنه يقول بشكل أساسي الجماعة أو المجتمع، لأن الدين عند دوركهايم جماعي سواء في عباداته أو في معاملاته.[4] وبالتالي فإن المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية، إنما هما مستمدان من الدين.

إننا نرى في هذا المقام كيف أبرز دوركهايم علم اجتماع المعرفة كنقطة لالتقاء علم الاجتماع بالفلسفة، للقاء المقولات الاجتماعية بالإبستيمولوجيا، وقد رد بذلك أكثر المقولات تجريدا إلى منشئها الاجتماعي.

أما كارل ماركس فقد كان سباقا إلى كشف الروابط الاجتماعية بين ما يسميه هو البنية التحتية (مجتمع، وسائل إنتاج...إلخ) وبنية فوقية (إيديولوجيا، أفكار وقوانين) مؤكدا أن الواقع الاجتماعي هو الذي يحدد وعي الأفراد.[5]

---

[1] شفيق الجبوري: **علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون: دراسة نظرية تحليلية**، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2012، ص: 104.

[2] جورج غورفيتش: الأطر الاجتماعية للمعرفة، ص: 58.

[3] المرجع نفسه، ص: 58.

[4] المرجع نفسه ص: 59.

[5] محمد قاسمي دكير: **سوسيولوجيا المعرفة: جدلية العلاقة بين المجتمع والمعرفة الدينية**،: مركز الغدير، بيروت، ط1، 2011، ص: 7.

كما دعا ماركس إلى تجاوز الفلسفة، لأنها تحمل بعدا تبريريا لمفهوم الاستلاب الذي يعيشه الأفراد داخل المجتمعات.[1]

يلعب الاقتصاد في المعادلة الماركسية دورا حاسما في تحديد وعي الأفراد، كما تلعب الإيديولوجيا المضللة كأداة من أدوات الطبقة البورجوازية لتطويع الطبقة العاملة واستغلالها.

و رغم إفراط ماركس في تغليب الرؤية الواقعية المادية على الوعي الذاتي للأفراد، إلا أن المعرفة الاجتماعية الماركسية تمكنت من تجاوز عقبتين: "الأولى: خروجها من حيز المطلق الهيكلي، حيث يمثل تمثيلا للوجه النظري البعيد عن الوضع الواقعي الذي يعيش بين ظهرانيه الإنسان"[2] وبذلك يكون ماركس قد قلب جدل هيجل المثالي إلى جدل مادي.

وأما العقدة الثانية: فهي الانتقال من التنظير إلى حيز الواقع، من خلال ربط أفكار الأفراد بأدوارهم الاجتماعية ومواقعهم الطبقية داخل مجتمعاتهم، وبذلك تجاوز التحليل الأحادي القائم على العقل"[3]

لقد قرر ماركس أن "الوجود الاجتماعي هو الذي يقرر الوعي"[4] ومن اليسير أن نلاحظ أن سوسيولوجيا المعرفة الماركسية هي إحدى تطبيقات الإبستيمولوجيا المادية، هذه الإبستيمولوجيا التي تعطي الأولوية للمادة على حساب الفكر، بل ترى أن الفكر هو مجرد انعكاس للمادة وصدى لها، وبهذا تغدو المعرفة صورة منعكسة عن الوجود المادي وبالتالي "ظاهرة ثانوية"[5] بالقياس إلى الوجود المادي. ولكن تفسير المعرفة على هذا النوع من الصراع الطبقي، وارتباط وعي الأفراد بعلاقات الإنتاج يجعلنا نتساءل عن مصير المعرفة في المجتمع الماركسي المنشود، وهو المجتمع الذي تزول فيه الطبقات، وبالتالي فإن الوجود الموضوعي للمعرفة يُصبح لاغيا.

كذلك فإن النظرية الماركسية تعاني من "غياب دراسة العلاقة بين الأطر الاجتماعية (cadres

---

[1] شفيق الجبوري: علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون، ص: 114.

[2] المرجع السابق، ص: 115.

[3] المرجع نفسه والصفحة.

[4] جورج غورفيتش: الأطر الاجتماعية للمعرفة، ص: 63.

[5] المرجع نفسه والصفحة.

sociaux) والمعرفة في أنماط المجتمعات الأخرى غير الصناعية"[1] كالمجتمع الزراعي مثلا.

إضافة إلى ماركس ساهم علماء ومفكرون كثر في تطوير علم اجتماع المعرفة، مثل مانهايم، ماكس شيلر، جورج غورفيتش وغيرهم، إلا أن كل هذه الأسماء يمكن تصنيفها إلى اتجاهين رئيسيين في علم اجتماع المعرفة:

الاتجاه الأول يمثله "كارل ماركس وأتباع المدرسة المادية التاريخية، ومعهم دوركهايم يرون أن العوامل الاجتماعية والمادية تتحكم في وجود وماهية المعرفة"[2] وبالتالي فإن البنية التحتية الاجتماعية هي أصل المعرفة ومنبعها.

وأما الاتجاه الثاني الذي يمثله ماكس شيلر وماكس فيبر، ومن نحا نحوهما فيرون أن تأثير العامل الاجتماعي في المعرفة محدود، ولا يتجاوز كونه هو الذي يحدد شكل المعرفة وصورتها فقط.

المطلب الثالث: علم اجتماع المعرفة في السياق الإسلامي

يبدو علم اجتماع المعرفة وتأثير الأطر الاجتماعية على أنواع المعارف المتعددة، مستنبطا في كثير من الأحيان من خلال كتابات الفقهاء وعلماء الإسلام الفقهية، فالقول بتغير الأحكام تبعا لتغير الزمان والمكان، وتغير الفتوى بتغير المجتمع والأوساط الاجتماعية المستقبلة للفتوى، هو وضع للمعرفة في سياقها الاجتماعي واعتبار لتأثر المعرفة بهذا السياق.

ولئن كان حضور علم اجتماع المعرفة مُضمرا في مقولات من النوع الذي ذُكر، فإن الكتابة في هذا العلم، أي علم اجتماع المعرفة، لم تأخذ الطابع التأصيلي والتنظيري، إلا على يد المفكر الإسلامي ومؤسس علم الاجتماع في الإسلام عبد الرحمن ابن خلدون.

لقد كان ابن خلدون رجلا واقعيا، فقد انغمس في معارك عصره السياسية والعسكرية، وانتقل من بلاط إلى بلاط، وتقلب بين ترف مجالس الأمراء وظلمة جدران السجن، وخبر النعمة والبلاء، وهو في

[1] المرجع نفسه، ص: 65.

[2] محمد تهامي دكير: سوسيولوجيا المعرفة، جدلية العلاقة بين المجتمع والمعرفة الدينية، ص: 8.

كل ذلك يستقرئ هذا الواقع ولا يغيّب فيه السياسي بعده العلمي والمعرفي، فهو رجل "خبر الواقع عبر تاريخه السياسي والعلمي"[1] فاستخرج دروسا حقيقية وواقعية ولذلك فإن "ثمار علمه كانت واقعية"[2]

لقد شغلت ابن خلدون العلائق الكائنة بين الواقع وبين الفكر، وكيفية تأثير هذا الواقع على الفكر "فركز انتباهه على المسافة الكائنة بين المعرفة والواقع، وحاول فحص كيفية قيامها والحلول المطروحة لها"[3]

لقد عد ابن خلدون أن المعرفة الموثوقة هي المعرفة التي تكون أكثر مطابقة للواقع، فحين محاولة تعقله لواقعه ينتج العقل "معقولات مجردة مطابقة قدر الإمكان للموجودات المدركة"[4] ولكن لا ينبغي المبالغة في التجريد العقلي إلى درجة تبتعد فيها الصورة العقلية عن التعين الواقعي للموجودات، فيجب أن نحافظ على هذه المطابقة بين الفكر والواقع، للمحافظة على صلاحية المعرفة.

وواضح أن ابن خلدون يصدر عن تصور موضوعي حسي لعملية المعرفة، لقد قرر ابن خلدون أن "العقل الإنساني نتاج البيئة وأن الإنسان طفل عاداته وتقاليده"[5]

فالإنسان إذن "ابن عوائده" كما يقول ابن خلدون، هذه العوائد متأتية من تاريخ هذا الإنسان ومن إقليمه ومجتمعه فهي "عوائد عصره الاجتماعي والسياسي والديني والقبلي"[6]

ولا فكاك للإنسان عن هذه العوائد، فهي التي تؤثر فيه بغير اختيار منه وتطبع سلوكه، أكثر مما يطبعه مزاجه الشخصي وإرادته الذاتية.

لذلك فقد ركز ابن خلدون دراسته على العمران البشري، والفكر المتحصل من هذا العمران، فدرس أسباب الاجتماع البشري وما ينجر عنه من طبائع وصنائع، وأثر هذه الطبائع والصنائع على الأفكار

---

[1] شفيق الجبوري: علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون، ص: 191.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

[3] ناصيف نصار: **الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه**: دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1 1981، ص: 88-89.

[4] المرجع نفسه، ص: 89.

[5] علي الوردي: **في علم اجتماع المعرفة**، ترجمة لاهاي عبد الحسين، دار المدى، بغداد، العراق، ط1 2018، ص: 132.

[6] شفيق الجبوري: علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون، ص: 191.

الإنسانية "إن الفكر الاجتماعي هو الوجه المعرفي للواقع الاجتماعي، وقد رسمه ابن خلدون بموضوعية عالية، كل ذلك من أبعاد سياسية واقتصادية ودينية وعمران وخراب وعلوم عقلية ونقلية"[1]

تعد العوائد إحدى الأسس الاجتماعية المؤثرة في المعرفة، كما قررها ابن خلدون، إضافة إلى مفاهيم أخرى كالمطابقة والتناسب.

وليس المقصود هنا هو تبيان كل الأسس الاجتماعية والمفاهيم المؤثرة في المعرفة التي قررها ابن خلدون، ولكن المقصود تبيان أن هذا المفكر الفذ قد كان له قصب السبق في التأسيس لعقلانية واقعية، تأخذ بعين الاعتبار الأثر الاجتماعي في المعرفة الإنسانية.

وقد استخدم ابن خلدون هذه الأفكار في علمي التاريخ والعمران البشري، حيث فند على أساس من هذه المفاهيم الاجتماعية الجديدة كثيرا من الأخبار التاريخية التي ينقلها الرواة دون تحقق، واتخذ من هذه المفاهيم والأسس الاجتماعية معيارا يحكم به على صدق الأخبار من عدمه، وجعل منها أيضا أداة لتفسير حتى بعض الأفكار والأحكام الدينية التي أخذها الناس على أساس صوري، دون أي تدخل نقدي لمضامين هذه الأحكام.

إن بلورة ابن خلدون لمفهوم العصبية، واعتبارها أساسا من أسس قيام الملك وزواله، جعله يفسر شرط القرشية —الذي يأخذ عند بعض الفقهاء طابعا مثاليا لا علاقة له بأي مشروطية واقعية اجتماعية- على أنه مختص بفترة كان لقريش عصبيتها الحاسمة بين العرب، والتي تخول لها تبوأ رتبة الخلافة والإمامة العظمى، أما وأن هذه العصبية قد زالت، فلا معنى لهذا الشرط في أحكام الإمامة، وتكلم ابن خلدون في حكمة اشتراط النسب فقال: "إن الأحكام الشرعية كلها لابد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتُشرع لأجلها، ونحن إذا بحثنا في الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم نقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم، كما هو المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة، والتبرك بها حاصلا، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من مصلحة في اشتراط النسب هي المقصودة في مشروعيته، وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها

[1] المرجع السابق، ص: 198.

الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب"[1]

ولذلك علل عدم اشتراط القاضي أبو بكر الباقلاني للقرشية في الإمامة العظمى "لما أدرك عليه عصبية قريش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك العجم على الخلفاء، فأسقط شرط القرشية وإن كان موافقا لرأي الخوارج، لما رأى عليه حال الخلفاء لعهده "[2] ففي عهد الباقلاني أصبح حكم الخلفاء صوريا، لأن عصبية قريش قد ذهبت وغلب عليهم الأعاجم، ولكن "بقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الإمامة للقرشي، ولو كان عاجزا عن القيام بأمور المسلمين"[3] مع ما في هذا القول من التمسك بصورية الأحكام على حساب المقاصد العامة للشريعة، فلم ينصب الإمام إلا لحفظ الحقوق والأموال وإقامة الحدود والأحكام، وهذا غير متحقق فيه ولو كان قرشيا لذهاب العصبية التي تعينه على ذلك.

هذا مثال عن واقعية ابن خلدون في تعاطيه مع المعرفة الدينية، حيث أنه قد استقر عنده من ملاحظة حال الدول والحضارات والمجتمعات الإنسانية، أن العصبية هي عمود الدولة التي تقوى بها شوكتها وتبسط بها سلطانها.

وبالجملة فقد كان ابن خلدون سباقا إلى اعتبار الشروط الاجتماعية وتأثيرها في المعرفة الإنسانية، وعلاقة المجتمع بالفكر والفكر بالمجتمع، فنجده يُفرد فصلا بعنوان: "في أن الصنائع تُكسب صاحبها عقلا" وفصلا "في أن العلوم تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة" ليبين العلائق المتبادلة بين المجتمع والمعرفة وليُرسي قواعد وأسس "لعلم اجتماع المعرفة"

وبالرجوع إلى محمد أركون، فإننا نجده يشدد على فكرة الأطر الاجتماعية للمعرفة، وأثرها فيها والعلاقة الجدلية بين المعرفة وشروطها الاجتماعية والسياسية، كما نجده يؤرخ لصعود تيار "الأنسنة" في السياق الإسلامي، بوجود أطر اجتماعية تساعد على ظهوره، كما يبرر انحسار العقلانية في ديار الإسلام، وتراجع الرشدية في مقابل صعود الفكر المرتبط بخط الغزالي بسوسيولوجيا رافقت وأثرت في هذا الانحسار، وذاك الصعود، وليس بتغلب عقلانية معينة على عقلانية أخرى، ولا بظهور حجة الغزالي

---

[1] ابن خلدون: **المقدمة**: دار المدينة المنورة للنشر والتوزيع، الدار التونسية للنشر، تونس، ط1، 1984، ص: 248.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

[3] المرجع نفسه والصفحة.

والسؤال الذي يطرح في هذا السياق هو: هل يصدر محمد أركون في تبنيه لفكرة الأطر الاجتماعية للمعرفة عن مرجعية وخلفية إسلامية ممثلة في ابن خلدون الذي أسلفنا سبقه في هذا المجال؟! أم يصدر عن خلفية غربية، نظرا لاحتكاكه المباشر مع الفكر الغربي، ومعلوم تبلور هذا العلم في السياق الغربي بدءا من عشرينيات القرن الماضي؟!

والظاهر أنه يصدر عن خلفية غربية في ذلك، فعند تناولنا لمرجعيته الفكرية الإسلامية، ذكرنا أنه مع احترامه لابن خلدون فإنه يدعو إلى عدم المبالغة كثيرا بحداثته.[1] والذي يُعزز هذه الفكرة هو ارتباط أركون بمدرسة الحوليات، وفكرته الأساسية في اعتبار الجوانب الاقتصادية والاجتماعية في التاريخ وليس فقط الجانب السياسي كما هو التاريخ التقليدي، ومعلوم أيضا ارتباط هذه الفكرة وكذا أعلام مدرسة الحوليات مثل "لوسيان فيفر" بكتابات أسست لعلم اجتماع المعرفة.[2]

[1] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص: 87.

[2] محمد نهامي دكير: سوسيولوجيا المعرفة: جدلية العلاقة بين المجتمع والمعرفة الدينية، ص: 06.

المبحث الثاني: الأطر الاجتماعية للمعرفة في عصر البويهيين

يولي محمد أركون لعصر البويهيين أهمية بالغة في تأريخه للفكر الإسلامي، ويعتبر هذا العصر بمثابة الفترة الذهبية المزدهرة للعقلانية والانفتاح والإنسية العربية كما يسميها، فقد كان المجال مفتوحا للنقاشات العقدية والفلسفية، وكانت هذه الفترة تزخر بمجالس الفكر والأدب، التي يؤمها العلماء والأدباء والفلاسفة للنقاش في كثير من المسائل الأخلاقية والفلسفية والدينية.

سنحاول من خلال هذا المبحث التعرف على البويهيين، وكذا الأطر الاجتماعية التي وفرتها الدولة البويهية لترعرع وازدهار العقلانية في الأوساط الإسلامية، ثم التغير الذي طرأ على هذه الأطر بزوال هذه الدولة.

المطلب الأول: التعريف بالبويهيين

يرجع أصل البويهيين إلى بلاد الديلم، وهي البلاد الواقعة في الجنوب الغربي من شاطئ بحر الخزر.[1]

دخلت هذه البلاد إلى حوزة المسلمين في أيام الخليفة الثاني عمر بن الخطاب –رضي الله عنه–، لكن الفتح العسكري لبلاد الديلم في هذه الفترة، لم يتمكن من القضاء على المعتقدات الوثنية لأهل البلاد الأصليين، فظلت الديلم على وثنيتها.[2]

وعندما فشلت ثورة محمد النفس الزكية على العباسيين سنة 145 هجرية وتم قتله، فر أخواه إدريس بن عبد الله، ويحيى بن عبد الله من الحجاز.

فأما إدريس فقد فر إلى المغرب، وأما يحيى ففر إلى بلاد الديلم، وقد كان لفرار يحيى بن عبد الله إلى هذه البلاد تأثير قوي وسبب مباشر لتكوين رأي عام شيعي فيها، حيث التفت حوله جموع الناس وقويت شوكته وأتاه الناس من مختلف الأمصار مُبايعين، مع ملاحظة أن التشيع في هذا الوقت كان يعني أولوية أبناء علي بالخلافة، ولم يستقم المذهب كما هو معروف الآن، ولكن أمر يحيى بن عبد الله انتهى بعد أن

[1] وفاء محمد علي: **الخلافة العباسية في عهد تسلط البويهيين**، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، ط1، 1991، ص: 12.
[2] المرجع نفسه والصفحة.

استقدمه الرشيد إلى بغداد بعهد مكتوب خادعه فيه.[1]

وكانت بلاد الديلم على موعد مع مد شيعي آخر مع المسمى الحسن بن زيد العلوي، الذي بايعوه وانضموا إلى دعوته، فكان لذلك أثر كبير في ترسيخ التشيع في بلاد الديلم.

وليس المقصود هنا هو التأريخ لظهور التشيع في هذه البلاد، ولكن من المهم الإشارة إلى الخلفية الشيعية للأسرة البويهية، التي تنتمي إلى هذه المنطقة وإلى هذا الفضاء الاجتماعي والثقافي.

فقد دخل الإسلام هذه البلاد وتغلغل فيها على مراحل، وبسلاسة كبيرة على يد أئمة الزيدية الشيعة "ومن ثم فقد كان الديالمة مسلمين على المذهب الشيعي"[2]

ولم يكن تأثير الزيدية في هذه البلاد دينيا فحسب، فقد أثروا أيضا على الجانب الاجتماعي الذي كان سائدا قبل دخول الإسلام، والذي كان طبقيا يركز السلطة والامتيازات في يد رؤساء العشائر والقبائل، وبذلك فقد كان الجو الاجتماعي الجديد يساعد على بروز قيادات ورئاسات من أواسط الناس، ويُغري أصحاب المواهب بإمكانية اقتناص السلطة والمال عن طريق الانخراط في خدمة القادة العسكريين، الذين كثر عددهم في فترة ما بعد موت الحسن بن علي الأطروش، وهو أحد أكبر قادة العلويين في هذه البلاد.

لقد كان لموت هذا القائد أثر كبير على الساحة السياسية والاجتماعية في بلاد الديلم، فبعد فترة حكمه الممتدة لأربعة عشرة عاما، وبعيد وفاته سنة 304ه، تنازع القادة الديالمة في طبرستان والديلم التي كانت تحت راية العلويين، فبرز عدة قادة مثل: "ليلى بن النعمان وماكان بن كالي، وأسفار بن شيرويه ومرداويج بن زيار، صارت تعمل لصالحها الخاص، مستفيدين من حالة الاضطراب آنذاك"[3]

كان مبتدأ أمر بني بويه "ثلاثة أشقاء استطاعوا ببسالتهم وسخائهم وحسن حيلتهم أن يقودوا الجيوش، وأن يجمعوا حولهم القلوب، وأن ينشروا سلطانهم على بقعة كبيرة من الدولة الإسلامية، حتى كانت لهم

[1] المرجع السابق، ص: 13.

[2] المرجع نفسه، ص: 15.

[3] المرجع نفسه والصفحة.

دولة مزدهرة في تاريخ الإسلام حكمت مدة طويلة".[1]

وقد كان هؤلاء الأشقاء من أواسط الناس، حيث تذكر المصادر التاريخية أنهم "كانوا يعيشون مع أبيهم على صيد السمك واحتطاب الحطب"[2] وكانت الظروف مواتية بعد موت "الأطروش" وتنازع القادة العسكريين لاستغلال الفرصة والدخول في خدمة أحد القادة المتنافسين، وهذا ما حدث بالفعل، فقد التحق هؤلاء الإخوة بخدمة أحد القادة العسكريين.

وكان هذا الأمر بتدبير من الأب "بويه بن فناخسرو المكنى بأبي شجاع"[3] فقد ألحقهم بخدمة القائد "ماكان بن كالي" الذي سبق ذكره، ثم تحولوا إلى خدمة مرداويج بن زيار، ومع "مرداويج" هذا صلح أمر بني بويه الثلاثةـــ وهم الحسن وعلي وأحمد، وبدأت شموسهم تعلو ونجومهم تسطع، فأصبحوا من كبار القادة في الجيش.

وبعد مدة يسيرة تمكنوا من السيطرة على بلاد فارس التي دانت "لعلي بن بويه" وحصل على اعتراف الخلافة العباسية بما تحت يديه من بلاد فارس، فكان بذلك أول ملوك بني بويه و"صار متمكنا في إقليمه معترفا به من الجميع"[4]

ولا زال نجم الإخوة الثلاثة في صعود منذ تولي عماد الدولة علي بن بويه في فارس، وتطلع مع أخويه الحسن وأحمد بن بويه إلى توسيع المملكة البويهية الناشئة، فتوسعوا باتجاه الأهواز، وتمكنوا بعد عدة معارك وبعد كر وفر من الاستيلاء عليها.

أما في بغداد حاضرة الخلافة، فقد كانت الأمور من الهشاشة والضعف بمكان، فقد تسلط الأتراك على الخلافة وأصبحت بذلك صورية ليس منها إلا الاسم، أما تدبير الأمور فكان لقادة الجند الأتراك، حيث أصبح الخلفاء "مجرد أشباح لا قوة لهم ولا سلطان"[5]

---

[1] أبي علي بن مسكويه: **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**، تحقيق سيد كسروي حسن،: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 2003، ج1، ص: 30.

[2] المرجع نفسه، ص: 32.

[3] المرجع نفسه، ص: 30.

[4] وفاء محمد علي: الخلافة العباسية في عهد تسلط البويهيين، م.س، ص: 29.

[5] المرجع السابق، ص: 32.

وفي ظل هذا الوضع المتردي سياسيا واقتصاديا، استدعى بعض القادة الأتراك أحمد بن بويه الذي دخل بغداد سنة 334ه، واستقبله الخليفة المستكفي، وخلع عليه لقب معز الدولة، ومنحه تشريفات وامتيازات كبيرة.

ولا يتسع المقام لذكر الأسباب التي آلت بالخلافة العباسية إلى الحالة المذكورة، من الضعف والوهن، ولكن بالجملة فإن تغلب العنصر التركي على الخلافة كان سببا مباشرا في ذلك، إذ أن الترك لم يكونوا "أصحاب ثقافة ولا مدنية ولا حضارة، إذ كانوا بدوا لا يعرفون الصناعة ولا الزراعة ولا التجارة ولا الفنون ولا الآداب ولا قواعد الملك والسياسة، وإنما هم سكان صحار وقفار وحرب وجلاد وبأس ومراس"[1]

فبعد مرحلة القوة التي مرت بها الخلافة العباسية، والتي اعتمدت فيها على العنصر الفارسي بشكل مباشر، مع ما لهذا العنصر من تمرس بشؤون السياسة وإدارة الملك وتدوين الدواوين، آل الأمر بالخلافة إلى الاستعانة بالترك الذين لا يحوزون على هذه الصفات والمزايا، وكان أول من استعان بهم المعتصم العباسي وانتهى بهم الأمر إلى الاستيلاء على الخلافة، وأخذ الخلفاء كرهائن، فصار قادة الجند الأتراك هم من يقررون شؤون الخلافة وأمور الحكم، وأصبحت الخلافة صورية ليس لها إلا الاسم.

وكانت الاستعانة بالبويهيين ودخول معز الدولة البويهي بغداد سنة 334ه إيذانا بانحسار النفوذ التركي في دولة الخلافة وبداية التسلط البويهي عليها.

لقد أقام البويهيون دولتهم في بغداد، وامتد العصر البويهي من تاريخ دخول معز الدولة البويهي بغداد سنة 334ه إلى أكثر من قرن من الزمان.

وقد تعاقب ملوك بني بويه على السلطنة، إلى أن تم إنهاء سيطرتهم على يد الأتراك السلجوقيين سنة 447ه/1055م.[2]

وقد شهد عصر بني بويه اضطرابات سياسية واجتماعية متعددة، إلا أنه كان عصرا زاخرا بالأدب

[1] شوقي ضيف: **العصر العباسي الثاني ضمن سلسلة تاريخ الأدب العربي**، دار المعارف القاهرة ط12، ص: 11.

[2] وفاء محمد علي: الخلافة العباسية في عهد تسلط البويهيين، م.س، ص: 123.

والعلوم والمجالس الفكرية، مما أمن حياة عقلية رائعة طيلة القرن الرابع الهجري، الذي يعد العصر الذهبي للإنسية العربية.

المطلب الثاني: الأطر الاجتماعية للمعرفة في عهد التسلط البويهي

بعد استعراض لمحة قصيرة عن الدولة البويهية، وكيفية انبثاقها وارتباطها بالخلافة العباسية، نجد أنه من الضروري الإشارة إلى الأطر الاجتماعية للمعرفة التي سادت في هذه الفترة المهمة من التاريخ الإسلامي.

يعتبر محمد أركون على غرار باحثين آخرين مسلمين، أن القرن الرابع الهجري يُشكل ذروة التفكير والتسامح العقلي والفلسفي، ففي هذ القرن بالذات ازدهر ما يسمى الإنسية العربية، ولمعت أسماء كتاب ومفكرين كبار من أمثال مسكويه، وأبي حيان التوحيدي، وكانت مجالس وزراء عظام ومثقفين كبار من أمثال الصاحب بن عباد، تعج بالكتاب والشعراء والمثقفين، وكانت العقائد الدينية والمقولات الفلسفية تُناقش على مستوى عال من التسامح المذهبي والعقدي، وكان لهذه التعددية الفكرية والعقدية في الحواضر الإسلامية الكبرى كبغداد وشيراز ودمشق، أثر كبير في تطور وازدهار الدرس الفلسفي والكلامي في بلاد الإسلام.

لقد خصص محمد أركون أطروحته للدكتوراه لهذا الموضوع بالذات، فكان عنوانها: "الإنسية العربية في القرن الرابع الهجري: جيل مسكويه والتوحيدي" وبين من خلال هذه الأطروحة مدى التطور العقلي والإبداع الفلسفي والأدبي الذي ساد هذه الحقبة من التاريخ الإسلامي، ولابد أن للأمراء البويهيين فضل كبير في ازدهار الحياة العقلية في هذا العصر، لأنهم كانوا أصحاب الدولة والقائمين بأمرها، وكان للأطر الاجتماعية التي رافقت هذه الفترة التي كان للبويهيين الأثر المباشر على هذه الأطر، علاقة قوية بهذا الإشعاع العقلي الذي يمثل مرجعية أساسية ونقطة استلهام لكل الثقافة العربية الإسلامية.

إنه من المفيد الإشارة إلى أن معظم الباحثين الذين تحدثوا عن العصر البويهي واضطراباته السياسية، لم يُهملوا الجانب المشرق للعصر البويهي مُمثلا في ازدهار الحياة العقلية على الرغم من سوء الأحوال السياسية في هذه الفترة.

على الرغم من تدهور الأوضاع السياسية وتوالي الإضطرابات والصراعات الطائفية، إلا أن العصر

البويهي شهد ثورة عقلية وإنسية كبيرة جعلت منه نقطة مضيئة في تاريخ الدولة الإسلامية.

ولم يكن غريبا والأمر كذلك، أن تخصص عدة دراسات للقرن الرابع الهجري، وهو قرن البويهيين بامتياز، سواء كانت هذه الدراسات من المستعربين وتلاميذهم أو من باحثين منتمين إلى الفضاء العربي الإسلامي، وإن اختلفت الدوافع في ذلك.*

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: كيف أمكن لهذه الحياة العقلية أن تزدهر في هذه الفترة بالذات؟ هل للبويهيين دخل في هذه الحياة العلمية؟ ثم كيف أمكن لهذا العصر المضطرب سياسيا أن يؤمن بيئة مواتية لهكذا حركة علمية وثقافية؟!

بالعودة إلى محمد أركون، نجد أنه يشيد في أكثر من موضع بالحركة الإنسية في القرن الرابع الهجري، حتى أنه خصص أطروحته للدكتوراه لهذه النزعة، فكان موضوع رسالته عن "النزعة الإنسية في القرن الرابع الهجري: جيل مسكويه والتوحيدي" وفي أكثر من موضع في كتبه، نجده يُشيد بالبويهيين على وجه الخصوص، وبالمناخ العلمي الذي ساد في عصرهم.

وقد أرجع محمد أركون ازدهار العقلانية وتوهجها في العصر البويهي إلى الأمراء البويهيين، الذين استولوا على السلطة في بغداد سنة 945 ميلادي، وأبقوا على السلطة الشكلية للخليفة، واستأثروا بالسلطة الفعلية تجنبا للإضطراب السياسي.[1] بحيث أن هؤلاء الأمراء اعتمدوا في حكمهم على طبقة من النخب المثقفة المتشبعة بالعلوم العقلية، أو ما كان يعرف بالأدب، وهو اسم جامع لمجموعة من العلوم التي يحتاجها المثقف آنذاك للقيام بأعماله بصفته كاتبا أو مستشارا في البلاط، أو شاعرا أو غير ذلك من الوظائف.

لقد أمن العصر البويهي حسب أركون فضاء مناسبا لفلسفة إنسانية تعيد للإنسان قيمته وثقته بنفسه، وفتح المجال واسعا في هذه الفترة للمناظرات الكلامية والفلسفية، وأسس لعلم الأخلاق عقليا على يد

---

* يكفي أن نذكر بكتاب: جويل.ل كريمر: **الفلسفة الإنسانية في نهضة الإسلام: الانبعاث الثقافي أثناء العصر البويهي**، منشورات بريل، ليدين 1986.

Joel.L.KRAMER: Humanism in the Renaissance of Islam ; The cultural revival during the Buyid Age ; Brill, Leiden 1986.

[1] محمد أركون: **الأنسنة والإسلام: مدخل تاريخي نقدي**، ترجمة محمود عزب، دار الطليعة بيروت، ط1، 2010 ، ص:36.

مسكويه، على غرار ما فعله كانط لاحقا في السياق الغربي.

وأطلق أبو حيان التوحيدي صرخته المشهورة: "إن الإنسان أشكل عليه الإنسان" في إشارة واضحة إلى أهمية سؤال الإنسان في هذه المرحلة بالذات، وتحوله إلى موضوع للفهم والتعقل.

لقد كانت هذه المرحلة من التاريخ الإسلامي حسب أركون، مثالا للتسامح الديني والعقدي وللتعددية الثقافية، ولاستيعاب الآخر المختلف ثقافيا ودينيا، ودمج تجربته العقلية في السياق العام للحضارة العربية الإسلامية.

يعزو محمد أركون هذه الطفرة العقلية لعدة عوامل أو أطر اجتماعية، ساهمت في خلق جو ملائم لنمو هذه النزعة العقلية الإنسانية.

فمن الناحية السياسية –كما أسلفنا- فإن سيطرة أسرة آل بويه على بغداد، وتقليلها من هيبة الخليفة العباسي، قد حد من سلطة الضبط الذي يمارسه الخط السني على الكتاب والمفكرين، فالبويهيون كما هو معروف شيعة زيدية، والعباسيون سنة، وكان لهذا التوازن السياسي والطائفي أثره في تعميق التسامح الديني على الأقل في مستواه النظري، أي المناقشات والسجالات التي كانت تقام في مجالس الأمراء.

أما على المستوى الاقتصادي فقد "عرفت الطبقة التجارية في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) ازدهارا استثنائيا"[1] وبالطبع فقد كان هؤلاء التجار يميلون إلى ثقافة دنيوية عقلانية، وشكلوا بذلك الإطار الاجتماعي الذي احتضن العقلانية الدنيوية الصاعدة المتمركزة حول الإنسان، ويقارن أركون بين طبقة التجار المزدهرة هذه، وبين البورجوازية الرأسمالية التي احتضنت عقل الأنوار في أوربا في القرن السابع عشر والثامن عشر"[2]

فكما لعبت البورجوازية في السياق الغربي دورا مهما في احتضان الموقف العقلي والإنسي من الوجود، وشكلت بذلك إطارا اجتماعيا للمعرفة الدنيوية في مقابل المعرفة المرتبطة بالكنيسة ورؤيتها للعالم، يلاحظ أركون أن الأمر نفسه قد حدث قبل ذلك في السياق الإسلامي، وإن كان بشكل متقطع وعابر،

[1] المرجع السابق، ص: 37.

[2] المرجع السابق والصفحة.

مما جعل التجربة العقلانية الإنسية تضمر وتختفي من الساحة بشكل سريع. يقول أركون في هذا الصدد: "ينبغي على القارئ أن يعلم أن الإسلام قد عاش فترة شهدت ولادة طبقة بورجوازية معينة، وكانت هذه الطبقة من التماسك والوضوح بحيث يحق لنا التحدث عنها وعن دورها في تطور المجتمعات الإسلامية"[1]

بالطبع فإن هذه الطبقة لم تكن رأسمالية –كما يلاحظ أركون نفسه- ولكنها كانت تجارية ترتكز في المبادلات الخاصة بالسلع والبضائع، ويحدد أركون مجال عمل هذه الطبقة، الذي كان واسعا جدا وممتدا من المحيط الهندي إلى جنوب فرنسا، إضافة إلى إسبانيا بعد أن يعبر طريق الصحاري.[2]

كما يحدد الإطار الزمني لهذه الطبقة من القرن الثالث إلى القرن الخامس الهجري، أي بين القرن التاسع والحادي عشر الميلادي.

لقد أدى ازدهار المبادلات التجارية المرتبطة بهذه الطبقة البرجوازية، إلى ثراء كبير مس معظم الحواضر الإسلامية في ذلك العصر، مثل بغداد ودمشق وحلب، وأصفهان وشيراز، مما كان يؤمن تمويلا مباشرا لحركة الإبداع العلمي والفلسفي، وحافزا قويا على الإنتاج الفكري، من خلال المجالس والعطاءات التي كان يقدمها كبار التجار والأمراء لمفكري ومثقفي تلك الفترة.

الفرق الوحيد الذي يميز هذه البرجوازية العربية عن نظيرتها الغربية، هي كون الأولى كانت متقطعة وعابرة.[3] في حين كانت الثانية مستمرة ومتصاعدة، مما جعل تأثيرها يكون أكبر من الناحية الفكرية، حيث احتضنت الموقف العقلاني وأمنت انتصاره على خط الكنيسة، ونجحت في فصل الذروة الروحية عن الذروة الزمنية.

لقد شكلت طبقة الكتاب والأدباء في هذا العصر بالذات، فئة مميزة ومتمايزة عن باقي طبقات المجتمع، يدعمها في ذلك رعايتها من كبار التجار وأمراء البلاط والوزراء، الذين كان لكل واحد منهم مجلسه وجلساؤه من كبار الأدباء والشعراء والمؤرخين وغيرهم.

---

[1] محمد أركون: **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية والغرب**، ص: 35.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

[3] المرجع السابق والصفحة.

كما يلحظ أركون أن هذه الثقافة العقلانية والإنسية، كانت سمة مميزة لكبرى الحواضر الإسلامية في القرن الرابع الهجري، مثل بغداد وشيراز، والري (طهران حاليا)، ولكنها لم تمس الإطار البدوي، الذي بقي في معظمه مرتبطا بنوع آخر من الثقافة الشعبية المأسطرة.

يقول أركون موضحا: "ينبغي أن لا ننسى بهذا الصدد أن الثقافة العربية الإسلامية التي ازدهرت داخل الإمبراطورية الأموية ثم العباسية، كانت مرتبطة بالحياة الحضرية (حياة المدن)، فنشاط العلماء كان يتمركز في العواصم الكبرى كدمشق وبغداد وأصفهان والقاهرة وحلب والقيروان وفاس وقرطبة، وكان يتم في ظل البلاطات الكبرى للملوك والأمراء"[1] ومادامت الخلافة الإسلامية والدول المرتبطة بها قوية من الناحية الاقتصادية، فإن ذلك يجعل البورجوازية التجارية تؤمن "مستوى العرض والطلب فيما يخص المعرفة والثقافة"[2]

كما ساهم دخول الفلسفة اليونانية على الخط بدءا من الترجمات التي رعاها الخليفة المأمون، والتي تمت غالبا بمشاركة مسيحيين، ومن السريانية إلى العربية، على اعتبار أن الثقافة والفلسفة اليونانية اتصلت بالشرق قبل لحظة المأمون، ومنذ فجر العصر الهيلنستي مع فتوحات الاسكندر المقدوني ومع ترجمات وكتابات آباء الكنيسة.

لقد كان للإشكاليات التي أثارتها الفلسفة اليونانية بدخولها إلى الفضاء الإسلامي، أثر بارز في إخصاب المناقشات الفلسفية واللاهوتية في هذا العصر، حيث اغتنت هذه المناقشات من الناحية الموضوعية، وأفادت من الإشكالات العقلية والمعرفة للفكر اليوناني.

وهذا لا ينفي وجود مقاومة إسلامية للفكر والفلسفة اليونانية، خاصة على يد ابن قتيبة الذي "نقض التأثير القوي لأرسطو والفلسفة اليونانية على الفكر الإسلامي في القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي"[3]

إن هذه الأطر الاجتماعية للمعرفة والتي فسر بها محمد أركون ازدهار الفلسفة الإنسية في العصر الكلاسيكي في القرن الرابع الهجري على الخصوص، تجد تصديقا لها في كتب التاريخ التي تحدثت عن

[1] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 155.

[2] الصدر نفسه والصفحة.

[3] محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ص: 38.

الحياة العلمية والعقلية في العصر البويهي، فعلى الرغم من الصورة القاتمة التي يرسمها المؤرخون لهذا العصر، من تدهور للخلافة العباسية، إلا أنهم يكادون يُجمعون على ازدهار الحياة العلمية في هذه الفترة بالذات.

في كتابها: "الخلافة العباسية في عهد تسلط البويهيين" تشير الكاتبة المصرية "وفاء محمد علي" إلى أن التمزق السياسي الذي شهدته الخلافة في ظل البويهيين، لم يمنع من ازدهار الحياة العلمية فقد "شهدت عصور التدهور السياسي ازدهارا في النواحي العقلية والعلمية"[1]

وتعزو هذه الكاتبة ازدهار الحياة العقلية في هذا العصر، إلى تعدد العواصم ولا مركزية الدولة، فقد كانت "دولة إنقسامية منذ نشأتها، فقد تقاسمها منذ البداية أعضاء الأسرة البويهية الثلاثة: علي بن بويه، وحسن بن بويه وأحمد بن بويه، ثم تنافس على ولايتها الأمراء من بني بويه، فوقع الصراع والتطاحن، ذلك الصراع الذي ترتب عليه تدهور نفوذهم السياسي" [2]

إن ضعف سلطة الضبط المرتبطة بالخليفة السني، الذي كان إسما بلا سلطان أو قدرة، وتعدد العواصم ومراكز النفوذ بين أمراء البويهيين، أدى إلى نوع من الحرية والاستقلالية الفكرية لدى الكتاب والمفكرين في هذه الفترة، عكس ما لو كانت الخلافة قوية ومركزية ومرتبطة بإيديولوجيا واحدة، حيث تفرض رؤية واحدة وتحارب ما عداها، كما حدث في فتنة خلق القرآن، حيث حاول المعتزلة فرض رؤيتهم التي تبناها المأمون على الرؤية السنية أو الحنبلية.

لقد أدى هذا الوضع المتأزم سياسيا والمنفتح من الناحية الفكرية، والثري من الناحية الاقتصادية، إلى أن يكون "هذا العصر حيا حافلا بالحركات العلمية في شتى نواحي المعرفة، وامتاز بأنه احتشد فيه طائفة من العلماء والفقهاء والأدباء والشعراء ورجال اللغة والبيان، قل أن يحتشدوا في عصر واحد"[3]

كما نجد كاتبا آخر يقول في شأن البويهيين: "ويُعد العصر البويهي عصر الثقافة المشرقة في الفكر

[1] وفاء محمد علي: الخلافة العباسية في ظل تسلط البويهيين، ص: 127.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

[3] المرجع السابق، ص: 128.

والأدب"[1]

كما يعزو نفس الكاتب هذا التوهج الحضاري والفكري إبان القرن الرابع الهجري، إلى لا مركزية الدولة البويهية، حيث تقاسم الأخوة الثلاثة المذكورون الدولة في بدايات تكوينها، ثم تقاسم الأمراء البويهيون اللاحقون هذه الدولة، وصار لكل أمير مقاطعة يتحكم بها وبخراجها "وكل أمير كان يستقطب أهل العلم والأدب إلى مجلسه، وينالون التكريم والإغداق والتشجيع، إذ أصبحت كل مملكة بمثابة مركز حضاري مستقل"[2] وكان كل أمير ينافس الأمير الآخر في استقطاب وجوه العلماء والمفكرين في شتى المجالات، ويُزايد في العطاء المادي والإكرام المعنوي لهؤلاء الكتاب، مما شكل عاملا محفزا للكتابة والإبداع، فبرز في هذا العصر كبار الشعراء والمؤرخين والفلاسفة، وأصبح من الشائع أن يؤلف أحدهم كتابا بطلب من أمير أو أن يهدي الأمير كتابَه بعد أن يفرغ من كتابته، وينال في الحالتين العطاء الجزيل على ذلك.

ففي مجال الفلسفة برز أبو حيان التوحيدي ومسكويه، الذي خصه محمد أركون بأطروحته للدكتوراه.

وفي مجال الأدب واللغة برزت أسماء كبيرة كالمتنبي وابن جني وغيرهما.

وقل مثل هذا على بقية العلوم والفنون، وليس المقصود تعداد الذين برزوا في هذا العصر في شتى العلوم، وإنما المقصود الإشارة إلى أن هذا العصر شهد اكتمالا لمختلف العلوم، ونضجا في شتى صنوف المعرفة فقد "سمت الآداب نثرا وشعرا، وتطورت الدراسات اللغوية وازدهرت الحياة العقلية وتكاملت دراسات الفقه المختلفة، وظهرت البحوث الموضوعية العلمية في التاريخ والجغرافية، كما نمت الحياة الصوفية والدراسات الدينية على اختلاف مواضيعها"[3]

كل ذلك بتشجيع من الأمراء البويهيين الذين حرصوا على تزيين مجالسهم بأهل العلم والأدب والمعرفة، ليُنافسوا بعضهم البعض في ذلك.

---

[1] علي حسن غضبان: **البويهيون في فارس: دراسة في الأحوال السياسية والفكرية**،: مكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط1 2014، ص: 14.

[2] المرجع نفسه، ص: 281.

[3] المرجع السابق، ص: 281.

ولم يقف الأمر عند تشجيع الحركة العلمية بالإغداق المادي وبالتكريم المعنوي، بل شارك الأمراء البويهيون في هذه النهضة العلمية والازدهار العقلي، فتذكر لنا كتب التاريخ والأدب كثيرا من الأمراء البويهيين الذين تعاطوا الفكر والأدب، بدءا من الجيل الثاني للأسرة، حيث أن الأمراء المؤسسين لم يكونوا يُتقنون حتى اللغة العربية، على غرار معز الدولة الذي كان يستعين بترجمان للتواصل مع رجالات الدولة ممن يحسنون لغته.

أما الجيل الثاني كما ذكرنا، فقد كانوا أدباء مُجيدين فقد "كان كثير من البويهيين أدباء مثقفين ثقافة واسعة، أشهرهم في ذلك عضد الدولة، وكان يشارك في عدة فنون منها: الأدب وكذلك عز الدولة أبو منصور بختيار وتاج الدولة بن عضد الدولة، ولهم أشعار أورد بعضها الثعالبي في اليتيمة"[1]

ولم يقتصر الأمر على أمراء بني بويه، بل تعدى ذلك إلى وزرائهم الذين برز منهم ابن العميد، وابن عباد والمهلبي وغيرهم.

لقد أتاحت حالة الانفتاح هذه لكل طائفة كلامية وفرقة مذهبية أن تعبر عن نفسها أدبيا وفلسفيا، فكان الشيخ المفيد اللسان المعبر عن الآراء العقدية للشيعة، وكان الباقلاني يلقب بسيف السنة، وهذا ما يحسب للبويهيين بحسب آراء بعض المؤرخين، الذين يعتقدون أن البويهيين على رغم تشيعهم لم يؤيدوا المذهب الشيعي على حساب غيره من المذاهب، في حين يرى باحثين آخرين عكس ذلك وهذا ما سنقف عليه لاحقا.

وبالمحمل فإن العصر البويهي يكون برأي أغلبية الكتاب والمؤرخين عصر توهج الحضارة العربية الإسلامية، وبلوغها مداها في شتى العلوم العقلية والتجريبية، وحتى علوم الأدب واللغة والدين، ويبقى للجو الذي أشاعه البويهيون من لامركزية الدولة وتوزع الحواضر والعواصم الثقافية في الدولة الإسلامية، وكذا تعدد مجالس الأمراء وكبار التجار، وتقريبهم لأهل العلم والأدب، يبقى لهذا الجو الأثر البالغ في ازدهار الحياة العقلية في هذا العصر.

وما إن بلغ العصر البويهي أواخره، حتى كانت الخلافة الإسلامية على موعد مع بروز دولة أخرى

[1] المرجع نفسه، ص: 282.

سنية، هي دولة السلاجقة التي قضت على البويهيين، ورسمت ملامح أخرى للحياة العقلية، وغيرت من الأطر الاجتماعية للمعرفة، كما كان للظروف السياسية المحيطة بهذه الدولة الجديدة الأثر البالغ على نمط المعرفة التي شهدها عصرها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: الأطر الاجتماعية للمعرفة في عصر الانحطاط

إذا كان محمد أركون يعزو الحركة الإنسية والعقلانية في القرن الرابع الهجري إلى الجو الذي أشاعه البويهيون، من الانفتاح والحرية والتعددية المذهبية والعقدية والأطر الاجتماعية المحبذة للمعرفة العقلانية، فإنه في ذات الوقت يعزو بداية الجمود الفكري والانحطاط المعرفي إلى تسلط السلاجقة على الخلافة الإسلامية، ويؤرخ لتاريخ التكرار المدرسي، وغلق باب الاجتهاد وانقطاع الإبداع الفكري والديني إلى هذه الدولة التي أزاحت البويهيين عن الحكم.

سنحاول من خلال هذا المبحث التحدث عن الدولة السلجوقية، وعن الأطر الاجتماعية للمعرفة التي سادت بوصولهم إلى الحكم، وتداعيات هذه المتغيرات على مصير المعرفة فيما بعد.

المطلب الأول: التعريف بالسلاجقة

السلاجقة طائفة من الأتراك، نزحوا من تركستان واستقرت بين بلاد ماوراء النهر والبلاد التي يسكنها طائفة من الأتراك المسلمين الذين جاوروا الدول الإسلامية المستقلة عن الخلافة العباسية في إيران، مثل السامانيين والغزنويين.[1]

يرجع أصل تسمية السلاجقة بهذا الاسم إلى قائدهم الأول وهو سلجوق بن دقاق، الذي تولى قيادة هذه القبائل التركية المهاجرة ووحد كلمتها.[2] وظل ولاء السلاجقة لقائدهم سلجوق بن دقاق إلى أن وافته المنية، مُخلفا خلفه أربعة من الأبناء هم: إسرائيل وموسى بيغو ويونس وميكائيل.[3]

وكان استقرار هذه القبائل التركية في بلاد ما وراء النهر، نظرا لملاءمة الظروف المناخية ووفرة المراعي في هذه البلاد وخصب الأراضي، مما أتاح لهم جوا ملائما للاستقرار، إلا أن ذلك لم يمنعهم من القيام برحلات أثناء العام، إحداهما إلى بخارى في الشتاء، والأخرى إلى سمرقند في الصيف.[4]

---

[1] أحمد كمال الدين حلمي: **السلاجقة في التاريخ والحضارة**،: دار البحوث العلمية، الكويت، ط1، 1975، ص: 21.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

[3] المرجع نفسه، ص: 22.

[4] المرجع نفسه والصفحة.

ومنطقة ما وراء النهر هي المعروفة اليوم باسم "تركستان" وتمتد "من هضبة منغوليا وشمال الصين شرقا، إلى بحر الخزر (بحر قزوين) غربا، ومن السهول السيبيرية شمالا إلى شبه القارة الهندية وفارس جنوبا"[1]

وكان "سلجوق بن دقاق" أحد القادة العسكريين الذين يعملون في خدمة أحد ملوك الترك، ونظرا لما تميز به من صفات قيادية وكاريزما جذبت إليه قبول الناس، فقد أدى ذلك إلى تخوف الملك منه والتدبير لقتله، فهاجر إلى بلاد الإسلام "وأقام بنواحي جند قريبا من نهر سيحون، وفيها أعلن سلجوق إسلامه، وأخذ يشن غاراته على الكفار الترك"[2]

وظل السلاجقة على علاقة وطيدة بالدولة السامانية خصوصا، والتي سمحت لهم بعبور نهر والاستقرار في خراسان.

ونظرا لكثرة عددهم وتمرسهم بالقتال، فقد شكلوا جيشا كبيرا من حيث العدد والعدة، وأخذوا يوسعون من مناطق سيطرتهم في خراسان خاصة، على حساب الدولة الغزنوية، وهكذا أصبحت قوة السلاجقة أكبر قوة في خراسان، وبرزت خلال المعارك من أجل التوسع والنفوذ مع الغزنويين شخصية "طغرل بك"، و"قد وقع اختيار السلاجقة على طغرل بك ليكون قائدا وزعيما"[3] فاعتُبر بذلك أول سلاطين السلاجقة والمؤسس الحقيقي للدولة السلجوقية.[4]

ثم توالت انتصارات "طغرل بك" في خراسان، وعزز قوته ووسع نفوذه، وتمكن من حشد أتباع كثر في هذه البلاد، ليصبح صاحب قوة عسكرية لا تقهر، إلا أن ما كان ينقص "طغرل بك" هو السند الشرعي لسلطنته الناشئة، ومعلوم أن السلاجقة مسلمون على المذهب السني، وقد كان الخليفة العباسي آنذاك وهو القائم بأمر الله وحده من يمكنه منح هذه الشرعية، فبالرغم من الضعف البالغ والوهن الكبير الذي أصاب الخلافة في ذلك الوقت، من الناحية المادية والعسكرية، إلا أن السلطة الروحية كانت لا تزال محفوظة في قلوب المسلمين السنة على الأقل، وهذا ما حدا بطغرل بك إلى أن يكتب إلى الخليفة العباسي

---

[1] علي الصلابي: **دولة السلاجقة وبروز مشروع إسلامي لمقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي**،: مؤسسة إقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1 2006، ص: 19.

[2] المرجع نفسه، ص: 21.

[3] أحمد كمال الدين حلمي: السلاجقة في التاريخ والحضارة، ص: 25.

[4] المرجع نفسه والصفحة.

القائم بأمر الله مُظهرا ولاءه له، مؤكدا حبه لرفع راية الإسلام، طالبا من الخليفة أن يعترف بسلطنة السلاجقة وشرعية حكمهم.[1]

وتم له ما أراد، وتمكن طرغل بك من دخول بغداد والقضاء على النفوذ البويهي الشيعي فيها، وحصل من الخليفة العباسي على ألقاب التعظيم، وصك اسمه على العملة ودعي له في المنابر، وضم اسمه لاسم الخليفة وتلقب بركن الدين، كان ذلك سنة 447ه.

لقد تلقت الخلافة العباسية دعما معنويا وعسكريا قويا بعد صنوف الإهانة التي تعرض لها الخلفاء العباسيون من طرف ملوك بني بويه، وذلك نظرا للخلفية المذهبية الشيعية للبويهيين، أما مع الدولة السلجوقية الفتية، والتي كانت تعتنق المذهب السني، فقد عادت بعض الهيبة للخلفاء العباسيين، نظرا لتمتعهم بالشرعية الدينية من وجهة النظر السنية.

لقد كانت الخلافة العباسية تئن تحت وطأة خطرين جاثمين، الخطر الأول يمثله البويهيون وتسلطهم على مقدرات الخلافة وشؤونها السياسية والعسكرية، وأما الخطر الثاني فتمثله الخلافة الفاطمية العبيدية الشيعية في مصر، والتي كانت تتربص الدوائر بالخلافة العباسية وتتحين الفرص للانقضاض عليها، وهذا ما تجسد فيما عرف في التاريخ بفتنة البساسيري.

وكان مملوكا للقائم بأمر الله، وكان قائدا عسكريا فلما دخل طغرل بك بغداد، خرج من بغداد "وكاتب المستنصر صاحب مصر بالدخول في طاعته"[2] وتمكن من الاستيلاء على عدة مدن في العراق والشام، ولما خرج طغرل بك من بغداد تمكن البساسيري بمعونة من الفاطميين من دخول بغداد سنة 450 هجرية، وأُقيمت الخطبة للمستنصر الفاطمي أربعين جمعة، وحبس الخليفة العباسي في الأنبار.[3]

ثم تمكن طغرل بك من القضاء على فتنة البساسيري وقتله، وبذلك استتب له الأمر في عموم العراق، وأُعيد الخليفة إلى بغداد في موكب مهيب، وتوطدت العلاقة بين الخليفة والسلطان السلجوقي بعد المصاهرة التي كانت بينهما، حيث تزوج الخليفة ابنة طغرل بك.

---

[1] المرجع السابق، ص: 26.

[2] ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، تحقيق عمر تدمري،: دار الكتاب العربي، بيروت، 2012، ج8 ص: 129.

[3] علي الصلابي: دولة السلاجقة وبروز مشروع إسلامي لمقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي، ص: 59.

ومع موت طغرل بك تولى السلطنة من بعده ابن أخيه "ألب أرسلان" الذي اهتم بتوطيد ملك السلجوقيين في البلاد التي تحت أيديهم، قبل اهتمامه بضم بلاد أخرى.

فأولى السلاجقة أهمية كبيرة لمحاربة الدعوة الإسماعيلية الباطنية المرتبطة بالعبيديين في مصر، لأنهم أدركوا "ما يتهددهم من وراء انتشار الدعوة الفاطمية في بلدان الخلافة العباسية"[1] وقاموا بتعقب الدعاة الفاطميين الإسماعيليين في فارس، وقاموا بإقصاء العناصر المتشيعة لهم من دواوين الحكومة والوظائف الدينية، واستبدلوهم بأهل السنة".[2]

بالإضافة إلى محاربة الفاطميين، قام السلاجقة بمحاربة الروم وتصدوا لحماية ثغور وحدود الخلافة.

ولم يقف الروم مكتوفي الأيدي، فقد أغضبت فتوحات "ألب أرسلان" إمبراطور الروم فصمم على الرد بحركة مُضادة، ودخلت قواتها في مناوشات عديدة مع السلاجقة، أهمها معركة "ملاذكرد" الشهيرة سنة 463ه الموافق أغسطس 1070م.[3]

وبلغ من قوة السلجوقيين أنهم وبعد انتصارهم في معركة "ملاذكرد" أسروا الإمبراطور البيزنطي رومانوس الرابع في 27 أكتوبر 1071م، حين حاول استرداد أرمينيا بعد أن هزموه هزيمة ساحقة، ليكون بذلك أول إمبراطور بيزنطي يسقط في يد سلطان مسلم.[4]

وليس المقصود هنا هو تتبع الأحداث التاريخية المُصاحبة لنشوء الدولة السلجوقية، ولكن من المهم الإشارة إلى بعض التغييرات الحاصلة في عصر السلجوقيين، والتي أثرت بشكل مباشر على مصير المعرفة في بلاد الإسلام آنذاك.

إن رسم المشهد السياسي الداخلي والخارجي لتلك الفترة الحاسمة من تاريخ الخلافة الإسلامية، يُساعد على إبراز التغير الطارئ على مستوى الأطر الاجتماعية للمعرفة، بالقياس إلى العهد البويهي السابق عليه، والذي حاولنا تبيانه في المبحث السابق.

---

[1] المرجع السابق، ص: 65.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

[3] علي الصلابي: **الدولة العثمانية، عوامل النهوض وأسباب السقوط**،: دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط1 2001، ص: 30.

[4] فتحي زغروت: **النوازل الكبرى في التاريخ الإسلامي**، الأندلس الجديدة للنشر والتوزيع، مصر، ط1 2009، ص: 200.

إن شكل المعرفة وخطابها في عهد السلجوقيين، سيتأثر بشكل مباشر تبعا لتغير الأطر الاجتماعية في هذه الفترة.

يؤرخ محمد أركون لبداية عصر الانحطاط، باستيلاء السلاجقة على زمام الحكم في بغداد، وتحكمهم بذلك في أهم المراكز الحضرية في البلاد الإسلامية آنذاك، كبغداد والري (طهران حاليا) وشيراز ودمشق وحلب وغيرها.

كما يعدد أركون عدة عوامل أدت إلى تغير الأطر الاجتماعية للمعرفة، وبالتالي أنماط المعرفة المقبولة والمرفوضة بدءا من عصر السلاجقة.

إن من أهم هذه العوامل هو موقف السلاجقة من التعددية العقدية في البلدان الإسلامية، ومدى تسامحهم مع المختلف معهم دينيا ومذهبيا، ثم خطاب التجييش والجهاد الذي بدأ يبرز أكثر فأكثر مع اصطدام السلاجقة بالروم على ثغور الخلافة الإسلامية، ثم ظهور المدرسة لأول مرة في التاريخ الإسلامي، ودورها في تأطير المعرفة، إضافة إلى التغيرات الخاصة بالبرجوازية التاجرة، التي كانت تمثل حاضنة المعرفة الإنسية العقلانية مع الصعود الأوروبي في ذات السياق.

سنحاول من خلال العنوان الموالي تتبع أهم العوامل التي ساهمت في تغير الأطر الاجتماعية للمعرفة وانحسار التعددية العقدية والمعرفة الفلسفية العقلانية في بلاد الإسلام.

المطلب الثاني: السلجوقيون وتغير الأطر الاجتماعية للمعرفة

طالما أرخ أركون لانحطاط المعرفة وجمودها باستيلاء السلاجقة الأتراك على الحكم في ديار الإسلام، حيث نجد هذا الموقف مبثوثا في كتبه ومقالاته، ففي مقابل إشادته بالدور الكبير الذي لعبه البويهيون في نشر جو يساعد على التعددية العقدية والمذهبية، والتسامح الديني والمعرفة الإنسية العقلانية، نجده يُلصق تهم الجمود الفكري وعدم التسامح العقدي والتأسيس للأرثوذوكسية الدينية بالأتراك السلجوقيين "فالسياسة السنية التقليدية الأرثوذوكسية، أو بالأحرى سياسة التشدد الدغمائية التي تقيد التعددية العقائدية، تعززت مع ظهور السلاجقة الأتراك منذ سنة 421ه/1038م ثم ازدادت قوة ولعهد طويل

مع ظهور العثمانيين منذ سنة 857ه/1453م"[1]

كما نجده في مواضع أخرى يكرر نفس الموقف تقريبا من السلاجقة، فبعد تعداد مزايا العصر الكلاسيكي من تعددية عقدية وكوسمو بوليتيكية عرقية –ثقافية ونزعة إنسانية، يقول أن كل هذه الأشياء قد نُسيت تماما وحُذفت من الساحة بعد الدخول في مرحلة الانحطاط "أي المرحلة السلجوقية أولا والعثمانية ثانيا".[2]

ترى ماهي الأسباب الموضوعية التي أدت إلى الجمود الفكري والعقائدي منذ السلجوقيين بحسب أركون؟! ما الذي طرأ على مستوى الأطر الاجتماعية للمعرفة وساهم في إنتاج معرفة اجترارية جامدة ومغلقة على ذاتها؟

قبل البدء في رسم معالم الأطر الاجتماعية للمعرفة منذ السلجوقيين، يبقى أن ننفي بادئ ذي بدء فرضية تتعلق بتزوع المذهب السني الذي هو مذهب السلاجقة إلى الانغلاق العقدي والتشدد اتجاه المخالف، ذلك أن محمد أركون نفسه يؤكد على أن الدولة الصفوية التي تمثل المذهب الشيعي في صيغته السياسية الرسمية، قد اتخذت نفس الخط من خلال التأكيد على محاربة التعددية المذهبية والتنوع العقدي "ورسخت الشيعة الإمامية القطيعة بين الإسلام السني والإسلام الشيعي بتبني الصفويين (907ه/1145ه)/ (1501/1732م) في إيران السياسة التقليدية نفسها"[3]

أ- نزوع السلاجقة للأحادية المذهبية والعقدية.

من المعلوم أن البويهين كانوا يدينون بالمذهب الشيعي، وكانوا مختلفين من الناحية المذهبية مع الخلفاء العباسيين، وكان لهذا التنوع المذهبي أثره البالغ في إحداث نوع من التوازن والتعددية إبان سيطرتهم على الخلافة العباسية.

لقد مكن هذا العامل من تحقيق غرضين مهمين في آن واحد، أما الغرض الأول فهو الحد من سلطة

[1] محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ص: 42.
[2] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص: 196.
[3] محمد أ{كون: الأنسنة والإسلام، ص: 42.

الضبط التي قد يمارسها الخلفاء السنة على العلماء والمفكرين، لتبني خط واحد وإيديولوجيا واحدة في الكتابة.

كما حقق غرضا آخر هو شعور جمهور المثقفين والعلماء في تلك الفترة أن الخلاف المذهبي لا يمنع من الاحتكاك والنقاش، والاستفادة من الطرف المخالف على مستوى الفكر والثقافة، لأنه لم يكن مانعا من التعاون السياسي، مجسدا في العلاقة بين الخلافة العباسية السنية والدولة البويهية الشيعية.

لقد كان لهذا التعدد المذهبي داخل المجتمع والدولة إبان البويهيين أثر بالغ في إخصاب المناقشات الفكرية والمسائل الفلسفية واللاهوتية، وتعزيز الموقف الإنسي في مقابل الموقف الديني المحافظ.

أما في فترة السلاجقة الذين كانوا يشتركون مع الخلفاء العباسيين في نفس المذهب، فإن هذه الظروف لم تعد متاحة، وتركت المجال لبدء عهد جديد من التعصب المذهبي والأحادية العقدية، وقلصت من هامش التنوع الفلسفي والخصوبة الفكرية، وانحسرت حدود المسموح به فكريا في إطار التعدد داخل المذهب الواحد، يذكر المؤرخون سواء على سبيل المدح والإشادة أو على سبيل الذم والإنكار مواقف للسلاطين السلاجقة بهذا الشأن، فيذكرون مثلا: "أن السلاجقة بدورهم يتعصبون للمذهب السني ويُجارون عامة الناس في اعتقادهم في خليفة بغداد"[1]

كما أن هذا العصر شهد علو شأن علماء المذهب السني وتدخلهم في الحكم والسياسة إذ "حرموا الفلسفة والعلوم العقلية، مما تسبب عنه انحراف العلم عن محوره الحقيقي، وهو البحث عن حقائق الأشياء، وأدى بالتالي إلى ضيق النظر، وجعل الفلسفة والحكمة تابعتين لمجادلات أصحاب المذاهب ومناظراتهم والمباحثات العلمية، محدودة داخل نطاق الإحساسات المذهبية".[2]

ولم يقف الأمر عند ضيق الأفق وعدم تقبل المخالف دينيا ومذهبيا، بل تعدى ذلك إلى محاولة صبغ الدولة بالصيغة المذهبية السنية، فأصبح تولي الوظائف في الدولة يتم على أساس الانتماء المذهبي والطائفي، فعزل موظفون من دواوين الدولة نظرا لمواقف مذهبية اتخذوها، وقلد آخرون ذات الوظائف

[1] أحمد كمال الدين حلمي: السلاجقة في التاريخ والحضارة، ص: 216.

[2] المرجع نفسه، ص: 215.

بناء على خلفيتهم المذهبية، حيث قاموا "بإقصاء الموظفين المتشيعين للمذهب الإسماعيلي عن دواوين الحكومة والوظائف الدينية، وعينوا من أهل السنة بدلا منهم، فقد تم عزل أبي الحسين ابن المهتدي من الخطابة بجامع المنصور، لأنه كان قد أقام الخطبة للخليفة المستنصر بالله الفاطمي ببغداد خلال فتنة البساسيري".[1]

وقد أدى هذا الموقف من السلاطين السلاجقة إلى تعزيز النبذ المذهبي والطائفي، وإذكاء نار العداوة بين المذاهب وعزلها عن بعضها البعض، وانغلاق كل طائفة داخل أسوارها المذهبية والعقدية. وسنتحدث عن هذا الأمر عند الحديث عن المدارس الدينية إبان الحقبة السلجوقية.

ب- المدرسة في عهد السلجوقيين وأثرها في تأطير المعرفة

يُعزى إلى الوزير "نظام الملك" تأسيس أول المدارس النظامية في التاريخ الإسلامي، وقد سُميت نظامية نسبة للقبه "نظام الملك".

وقد كان لهذه المدارس دور كبير في ترسيخ التعليم المذهبي المدرسي على مدى قرون متطاولة، وخرج مئات العلماء الذين كان لهم الأثر الكبير على الساحة المعرفية في بلاد الإسلام، وأبرزهم أبو حامد الغزالي.

لقد كان لهذه المدارس دور هام في دعم إيديولوجيا السلجوقيين وفي تخريج رجال الدولة المتشبعين بالعلوم الضرورية، للعمل في دواوين الحكومة وفي الوظائف الرسمية المختلفة، كالقضاء والإدارة المالية وغيرها، والمنخرطين أيضا في الخط المذهبي للمدرسة، سواء الخط العام الذي غالبا ما كان الخط السني أو المذهبي الفقهي المتعلق بالمذاهب الفقهية كالحنفية والشافعية.

كما كان للشيعة أيضا مدارسهم التي تدرس أدبياتهم وعلومهم الدينية وفق النظرة الشيعية، وقد ساهم كل ذلك في تحديد نمط المعرفة المروجة في هذه المدارس بالذات، كما ساهم في الحد من انتشار العلوم العقلية الصرفة المتعلقة بالفلسفة، وحصرت النقاشات داخل إطار المذهب الرسمي للمدرسة.

[1] علي الصلابي: دولة السلاجقة وبروز مشروع إسلامي لمقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي، ص: 66.

وكان لارتباط هذه المدارس ماليا بالدولة أولا وبالأوقاف ثانيا، أثره في تحديد نمط المعرفة المكرسة فيها.

فقد كان نظام الملك الوزير السلجوقي "يقوم بصرف مرتبات ثابتة لاثني عشر ألف رجل من رجال العلم، في مختلف أنحاء الدولة الإسلامية"[1] و"قام بتأسيس المدارس النظامية، وقد انتشرت في كل من بغداد والبصرة والموصل وأصفهان وآمد وطبرستان ومرو ونيسابور".[2]

وإذا كانت المدارس التي أنشأها نظام الملك تخص المذهب الشافعي، تعصبا منه لهذا المذهب.[3] فإن هذا كان حافزا لأصحاب المذاهب الأخرى لإنشاء مدارس مشابهة، وتمويلها من أوقاف أبناء المذهب ليُنافسوا المذاهب الأخرى.

وبالجملة فقد عملت هذه المدارس على تأطير المعرفة في العصر السلجوقي، وتحييد العلوم العقلية إلى حد كبير، كما عملت على انصراف الناس وطلاب العلم إلى العلوم الدينية، لأن سوقها كانت رائجة آنذاك، فهي التي تضمن للطالب الوظيفة في دواوين الدولة، عكس العلوم العقلية الأخرى التي لم تكن تحظى بذات الأهمية، أضف إلى ذلك أن هذه المدارس النظامية كانت تؤمّن لطلابها إلى جانب الإقامة المجانية، راتبا يصرفه الطالب في شؤونه الخاصة، مما شكل حافزا ماديا لطلاب العلوم الدينية بشكل عام.

ولا نملك هنا إثباتا تاريخيا حول كون الوزير نظام الملك هو أول من أنشأ المدارس في التاريخ الإسلامي، أو أنه أول من رتب الرواتب للطلاب والأساتذة في هاته المدارس كما يذكر بعض الباحثين.

ج- خطاب التجييش وإيديولوجيا الكفاح

لقد كان للنزعة العسكرية للدولة السلجوقية، وتحركاتها داخليا وخارجيا لصد أخطار الدويلات المنافسة في الديار الإسلامية، ولرد عدوان الإمبراطورية البيزنطية والتوسع على حسابها فيما وراء هذه الديار، أثر بالغ في تحفيز خطاب التجييش والحشد الجماهيري في إطار إيديولوجيا الكفاح.

كان محمد أركون قد تعرض بإسهاب لهذا النوع من الخطابات، والذي يسميه تارة بإيديولوجيا

---

[1] المرجع السابق، ص: 127.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

[3] أحمد حلمي: السلاجقة في التاريخ والحضارة، ص: 375.

الكفاح، وتارة أخرى بإيديولوجيا المعركة، وحدد كيفيات انبثاق هذا الخطاب، سواء من الناحية الدينية ممثلة خاصة في الصيغ التوحيدية الثلاث: الإسلام والمسيحية واليهودية، أو حتى من الناحية العلمانية، ممثلة في دعاوى الحرب العادلة، كان ذلك في مناسبات مختلفة، أهمها تحليله لتداعيات الحرب الأمريكية على العراق وأفغانستان بعد هجمات 11 سبتمبر الشهيرة.

يذكر أركون محطات تاريخية كبرى تتجسد فيها إيديولوجيا الكفاح، مثل "حروب الاسترداد في اسبانيا والحروب الصليبية في فلسطين، والغزو التركي ثم المغولي في منطقة ايران والعراق كان من الواجب الالتفاف حول إسلام أرثوذوكسي دوغمائي ولكنه فعّال من الناحية الايديولوجية"[1] كذلك في محطات أخرى مثل الثورة الاشتراكية والثورة الإسلامية في إيران، يقول أركون: "في كل هذه المراحل ثمة لجوء إلى الجهاد الذي ترجمته بإيديولوجيا المعركة"[2]

وأخص خصائص إيديولوجيا الكفاح أو الجهاد، هو تناسبه عكسيا مع الفكر العلمي والنقدي، إذ أن خطاب إيديولوجيا المعركة أو الكفاح يُضيق من مساحة الفكر النقدي ويخنقه لصالح خطاب تجييشي تعبوي، وهذا ما حدث فعلا في محطات كثيرة من تاريخنا العربي والإسلامي، فالمسلمون الذين واجهوا خطر الروم والصليبيين في الماضي، كانوا بحاجة إلى خطاب تعبوي يشحذ هممهم ويربطهم بثوابتهم الدينية، أكثر من حاجتهم إلى خطاب نقدي بخصوص هذا الموروث بالذات، ولذلك تتضاءل في هذه المجتمعات "وظائف الفكر النقدي والثقافة العالمة المكتوبة، دون انقطاع لصالح توسع طردي لإيديولوجيا المعركة المسماة بالجهاد ضد الكفار في الداخل والخارج"[3]

يُقوض خطاب التعبئة والكفاح الخطاب العلمي النقدي، القائم على العقلانية والموضوعية لصالح خطاب قائم على الأسطرة والمعرفة الدوغمائية.

كما لا يختص هذا الخطاب بالسياق الإسلامي وحده، أو حتى بالخطاب الديني دون العلماني، وإنما هو خطاب يخص كل إيديولوجيا، سواء كانت دينية أو غير دينية، وفي هذا الإطار لا يوجد فرق بين الحرب

[1] - Mohammed Arkoun: Penser L'Islam aujourd'hui , Laphomic, Paris, 1993, p 139.

[2] محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ص: 41.

[3] المصدر نفسه، ص: 43.

المقدسة المعلنة على المسلمين إبان الحروب الصليبية، والحرب العادلة التي نادى بها قادة أمريكا انتقاما لهجمات 11 سبتمبر2001. ولا فرق بين خطاب التعبئة والتجييش الذي تبناه جمال عبد الناصر القومي، وبين خطاب التعبئة الذي استعمله الخميني إبان الثورة الإسلامية ضد شاه إيران.

يُموضع أركون خطاب المعركة والجهاد ضمن الثلاثية الأنتروبولوجية للعنف والمقدس والحقيقة، فكل فئة أو مجموعة بشرية تدعي امتلاك الحقيقة، تُشرعن العنف من أجل حماية هاته الحقيقة، التي تمثل مقدس هذه الفئة، ولا فرق بين مقدس ديني أو مقدس علماني في هذا الإطار، ففي كلتا الحالتين هناك لجوء إلى العنف لحماية المقدس، وهناك تصور لامتلاك الحقيقة المطلقة، وكل قراءة لهذه الظاهرة خارج إطارها الأنتروبولوجي هي قراءة مُجانبة للصواب، ولا معنى لشرعنة الحرب العادلة المتعلقة بالتصور العلماني، وانتقاد الحرب المقدسة أو الجهاد المرتبط بالمقدس الديني.

"فالجهاد يستمد مشروعيته من فرض الدفاع عما ورد في القرآن على أنه الدين الحق"[1]

والحرب المقدسة تستمد شرعيتها من حق المسيحيين في الدفاع عن قبر المسيح، الذي دنسه المسلمون الكفار بزعمهم "والجهاد في اللاهوت أو الفقه الإسلامي هو المقابل الحرفي للحرب المقدسة في اللاهوت المسيحي"[2]، وقل الشيء نفسه بخصوص اليهودية، إذن فمن هذه الناحية "لا يوجد أي فرق بين الإسلام والمسيحية واليهودية"[3]

وبالعودة إلى السلاجقة، نجد أن الأوضاع الداخلية والخارجية للدولة كانت تتطلب خطابا تعبويا، وتحبذ إيديولوجيا للكفاح وتوحيد الكلمة ضد أعداء الدولة المتربصين بها في الداخل الإسلامي، كالخلافة الفاطمية في مصر والدعوة الإسماعيلية المرتبطة بها في بغداد، وغيرها من الحواضر الواقعة تحت سيطرة السلجوقيين، وضد أعداء الخارج ممثلا خاصة في الإمبراطورية البيزنطية، التي كان لها صولات كثيرة مع السلاجقة، أبرزها معركة "ملاذ كرد" الشهيرة والتي سبق التطرق لها.

لم يكن السياق العام للمجتمع الإسلامي يحبذ معرفة نقدية تعددية وعقلانية في ذلك الوقت، بقدر ما

[1] المصدر السابق، ص: 43.

[2] محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص: 89.

[3] المصدر نفسه والصفحة.

كان ينشد معرفة دوغمائية راسخة محفزة على الجهاد ضد الأعداء، وهذا ما وجده السلجوقيون وساعدوا عليه علماء المذاهب خاصة السنية منها، وفي مدارسهم التي أنشئت لاحتضان هذا النوع من المعارف المرسخ لخطاب الجهاد والإيديولوجيا السنية بشكل عام.

ولذلك راج خطاب علماء السنة المعادي للفرق الأخرى في ذلك الوقت، يقول أحمد حلمي: "وكان العلماء من أهل السنة ممن يعيشون في خراسان بما لهم من نفوذ، ينادون بمعاداة كافة الفرق غير السنية، ويروجون عددا من الأحاديث تحرض على قتلهم"[1]

والأكيد أن هذا لم يكن هو موقف كل علماء السنة، أو الموقف الرسمي للدولة السلجوقية، فقد تمكن الشيعة من إيجاد الكثير من المنابر والمجالس والمدارس المؤيدة لدعوتهم، كما تمكنوا من الوصول إلى بعض المناصب في الدولة كالوزارات وغيرها، وهذا ما ذكره ذات الباحث حيث يقول: "فقد كان للشيعة في البلاد الإسلامية وفي المدن الكبرى آلاف المنابر والمساجد والمدارس يقررون فيها مذهبهم ويروجون له بصورة علنية".[2]

د- تراجع البرجوازية التاجرة في البلاد الإسلامية.

كنا تطرقنا فيما سبق لدور البورجوازية التاجرة في دعم الحركة الإنسية والنهضة العلمية والعقلية في القرن الرابع الهجري، إبان حكم البويهيين، وكيف كانت هذه البورجوازية حاضنا مجتمعيا للمعرفة العقلانية الإنسية، حيث انتشرت مجالس الأمراء وكبار التجار التي يؤمها العلماء والمفكرون ويُثيرون فيها النقاشات الخصبة، والأسئلة الفلسفية الشائكة والمُلحة، في قضايا الدين والأخلاق والسياسة.

ولعل التغير الذي أصاب هذه البورجوازية التي لعبت دورا مماثلا في السياق الأوروبي، ترك آثاره السلبية على نوعية المعرفة في العهد السلجوقي، وعلى مصير العقلانية في هذا العصر.

إن "الظروف التي أنعشت حالة الأنسنة في القرنين الثالث والرابع الهجريين/ التاسع والعاشر الميلاديين، كانت في الوقت نفسه سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، ولكن هذه الظروف توقفت عن الوفاء

[1] أحمد حلمي: السلاجقة في التاريخ والحضارة، ص: 219.

[2] المرجع نفسه، ص: 220.

بالتزاماتها منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر ميلادي".[1]

إن التغير الذي مس الأطر الاجتماعية للمعرفة في هذا العصر، يتمثل أساسا في "انهيار البورجوازية التجارية في بغداد والعواصم الإسلامية الأخرى، وكانت هذه البورجوازية هي التي تشكل الدعامة المادية لعقلانية المعتزلة والفلاسفة والعلماء في آن معا".[2]

لقد فقدت هذه البورجوازية توهجها، خاصة مع دخول الحروب الصليبية على الخط، وتهديدهم للطرق التجارية وتدهور أوضاع السكان، بسبب الاقتتال الداخلي وحصار المدن والصراع على مناطق النفوذ، خصوصا في أواخر العصر السلجوقي، أين تفككت الأسرة الحاكمة واستعر الصراع بين أبنائها.

لقد قُدّر لهذه البورجوازية التجارية أن تكون عابرة، تماما مثل حركة الأنسنة التي دعمتها منذ القرن الثالث والرابع الهجري، ولو قُدر لهذه البورجوازية منحى تصاعديا كما كان لنظيرتها الأوروبية، لكان مصير العقلانية في السياقات الإسلامية أكثر استمرارية.

لقد شاع مع مجيء السلجوقيين نظام الإقطاع العسكري، الذي يُمنح بموجبه القادة العسكريون إقطاعات زراعية واسعة، مكافأة لهم على ولائهم وآدائهم العسكري، وغالبا ما كان يتم على حساب صغار الملاك والفلاحين، مما أدى إلى ثراء القادة العسكريين، ونظرا لكون هؤلاء القادة غير ممتهنين للعلم والآداب وغير مشتغلين بها في أغلب الأحيان، فإن الدعامة المادية التي كان يتمتع بها العلماء في ظل كبار التجار ومجالسهم، وفي ظل الوزراء المهتمين بالحركة العلمية والأدبية قد زالت تماما، وحتى في وجود بعض القادة والوزراء المهتمين بالعلوم، فإنهم يفضلون العلوم الدينية على ما سواها، فأدى ذلك إلى رواج نمط معين من العلوم الدينية خاصة المذهبية منها، فكل قائد أو وزير يُحبذ العلوم المتعلقة بمذهبه الديني خاصة، كما مر معنا من ميل الوزير نظام الملك إلى تحبيذ المذهب الشافعي على ما سواه، وتوجيهه بأن يكون المذهب المعتمد في المدارس النظامية التي ينفق عليها.

لقد صاحب تراجع البورجوازية التجارية في السياق الإسلامي تصاعد مستمر للبورجوازية الأوربية،

---

[1] محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ص: 42.

[2] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص: 301.

التي تحولت إلى دعامة للفكر العقلاني فيها.

ولذلك فإن العلاقة بين العالم الإسلامي والغرب ظلت دائما عكسية، وبذلك فإن "الهيمنة راحت تنتقل من الإسلام إلى أوربا"[1] وانتقلت "القوة والثروة من هذه الجهة إلى تلك".[2]

من هنا يمكن أن نفهم الصعود القوي للعقلانية في أوربا، وتراجعها في بلاد الإسلام، وسنحاول من خلال العنوان الموالي دراسة نموذجين لخطين مُتضادين في الفكر، هما خط الغزالي وابن رشد، وكيف انتصر الأول على الثاني في ديار الإسلام، بينما وجدت فلسفة الثاني رواجا في أوربا، فيما دعي بالرشدية اللاتينية، كل هذا من منظور محمد أركون.

المطلب الثالث: سجال الغزالي وبن رشد وسوسيولوجيا النجاح والفشل

يؤرخ عادة لموت الفلسفة في ديار الإسلام بموت ابن رشد، كما يُعزى للغزالي تكريس الفكر اللاعقلاني، ويُنسب إليه القضاء على العقلانية والفلسفة من خلال ما قدمه من نقد للفلاسفة ومناهجهم، خاصة في مؤلفه المشهور "تهافت الفلاسفة".

لقد كان لانخراط الغزالي في الخط الصوفي الأشعري سببا كافيا لدى البعض لاتهامه بكل ما آلت إليه الشعوب الإسلامية، من التواكلية المرتبطة بالتصوف، ومن تعطيل لمبدأ السببية المرتبط بالفكر الأشعري، والمضاد لكل ما هو علمي، باعتبار أن الفكر العلمي يقوم أساسا على استكشاف القوانين والأسباب.

يُقال كل هذا الكلام عن الغزالي وابن رشد، وتُكال كل هذه التهم من هذا الطرف أو ذاك، وفي النهاية نجد أنفسنا أمام استنتاجات سريعة وأحكام جاهزة، تعزو انقراض الفلسفة في السياقات الإسلامية بأكملها إلى شخص واحد، ولا تنظر إلى الأسباب العميقة لرواج فكر هذا الشخص وانحسار الفكر المعادي لخطه.

أما محمد أركون فإنه يُقارب المسألة من وجهة نظر مُغايرة، فيسجل أولا أن السجال الذي وقع بين

[1] محمد أركون: الإسلام، أوروبا والغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح دار الساقي بيروت ط2 ، 2001 ، ص: 58.
[2] المصدر نفسه والصفحة.

الخطين الفكريين، ورغم انتمائهما إلى فضاءين مختلفين للفهم والتعقل، إلا أن المسائل المطروحة كانت تتميز بالغنى والخصوبة فقد "ارتقى كل من الغزالي وابن رشد (ت 595ه/ 1198) بالحوار والمناظرة إلى مستوى الخصوبة النظرية"[1] ويأسف لأن هذه الخصوبة النظرية لم يتم فقط تجاوزها بل "تم نسيانها منذ القرن الثالث عشر الميلادي وحتى يومنا هذا"[2] ثم يحاول أركون تقديم تفسيرات موضوعية وعقلانية للمصير البائس للفلسفة بعد موت ابن رشد، فلكي نفهم الأمور بشكل جيد ينبغي أن نقوم أولا بإنجاز "تحقيق تاريخي مزدوج، يقارن بين الشروط الاجتماعية لفشل ابن رشد في الجهة الإسلامية ونجاحه في الجهة الغربية المسيحية، أو نجاح ما دُعي بالرشدية اللاتينية L'Averro□sme latin"[3]

فهو يلاحظ أولا أن فشل ابن رشد في السياق الإسلامي يقابله نجاح هائل في السياق الغربي هذا من ناحية، أما من ناحية أخرى فهو لا يعزو فشل ابن رشد إلى تغلب عقلانية الغزالي وعبقريته على عبقرية ابن رشد، وإنما يُرجعها إلى تقبل المجتمع لنمط من العقلانية والفكر، دون نمط آخر، وتحبيذه لنوع من المعرفة دون نوع آخر.

من هنا يدعو أركون إلى "تأسيس سوسيولوجيا الإخفاق والفشل في الساحة العربية، لمعرفة الأسباب الاجتماعية التي تؤدي إلى فشل فكر ما في لحظة من لحظات التاريخ"[4]

إنه يبحث عن الأسباب الاجتماعية لفشل ابن رشد في الجهة الإسلامية، وكذا في ذات الأسباب الاجتماعية لنجاحه في الجهة الأوروبية المسيحية المقابلة.

فالمجتمع هو الذي يحدد فشل فكر معين أو نجاحه، هو الذي يتقبله ويحتضنه وهو الذي يرفضه وينبذه، والأفكار هي تماما كالسلع قد تروج في مكان وفي زمان معين، وتكسد في زمان ومكان آخر، إنها خاضعة تماما مثل السلع المادية لقانون العرض والطلب، لم تعد أفكار ابن رشد وأطروحاته وخطه الفلسفي مُحبذا في ديار الإسلام منذ القرن الثالث عشر الميلادي، بل في وقت أسبق من ذلك، منذ

---

[1] محمد أركون، الأنسنة والإسلام، ص: 40.

[2] المصدر نفسه والصفحة.

[3] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 150.

[4] محمد أركون: الإسلام، أوربا والغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص: 61.

تراجع الفلسفة في عهد السلاجقة كما مر معنا.

إن لتدهور الأطر الاجتماعية للمعرفة منذ القرن الخامس الهجري، آثاره المباشرة على المعرفة في السياقات الإسلامية بمعنى "أن الأطر الاجتماعية للمعرفة قد تدهورت أكثر فأكثر، ولم تعد محبذة لفكر عالم ورفيع المستوى، كذلك الذي انتشر في المراكز الحضرية الكلاسيكية كقرطبة وغرناطة وفاس والقاهرة ودمشق وبغداد وأصفهان، ولهذا السبب فشل فكر ابن رشد في الجهة الإسلامية".[1]

أما في الجهة الأوربية فقد كانت العقلانية والفلسفة النقدية بضاعة رائجة، وكانت البورجوازية التجارية التي تحولت فيما بعد إلى رأسمالية صناعية، تؤمن الأطر الاجتماعية لازدهار العقلانية، ولذلك فقد راجت أفكار ابن رشد منذ العصر الوسيط وتُرجمت كتبه إلى اللاتينية، لتشكل تيارا فكريا كبيرا، هو ما عُرف بالرشدية اللاتينية، التي ازدهرت خاصة في جامعات فرنسا على الخصوص، وشكلت أحد ثلاث تيارات فلسفية في أوروبا العصور الوسطى، بالإضافة إلى التوماوية والأوغسطينية.

إن سجال الغزالي والفلاسفة ورد ابن رشد على الغزالي في "تهافت الفلاسفة"، ليس إلا حلقة من سلسلة طويلة من السجال بين نمطين من العقلانية، النمط الأول هو العقلانية المرتبطة بالفلسفة اليونانية بصيغتها الأرسطية والأفلاطونية، والنمط الثاني هو العقلانية المرتبطة بالوحي، والتي يكون فيها العقل مؤطرا بمعطى الوحي وخادما وشارحا له.

لم يكن موت الفلسفة في السياقات الإسلامية إلا صورة ونتيجة لصراع أكبر، هو الصراع بين الخط التكراري المدرسي المقلد والتيار المجتهد الداعي إلى إعمال العقل والتجديد، ولم يكن الغزالي إلا تعبيرا عن سيرورة اجتماعية معينة "لقد عبر عن حركة تاريخية كانت في طور الحصول، لقد نظّر لهذا التيار المعادي للفكر الفلسفي ونجح في التنظير"[2]

يضاف إلى ذلك أن الغزالي كان يكتب بأسلوب سهل وواضح، يلقى قبوله لدى شرائح واسعة من المجتمع الإسلامي، بعكس ابن رشد الذي كان أسلوبه معقدا ويحتاج إلى إعمال العقل بشكل كبير من

[1] المصدر السابق والصفحة.

[2] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص: 302.

أجل فهم مراده "فأسلوبه أكثر سهولة من أسلوب ابن رشد وأقل تعقيدا، ولذلك انتشرت أفكاره في أوساط الجمهور الإسلامي المتعلم انتشار النار في الهشيم"[1]

لقد كان الغزالي هو المعبر عن الفكر الذي تبناه السلاجقة ورعوه، فهم الذين أسسوا المدارس النظامية وأشاعوا فيها نمطا معينا من التعليم ومن الفكر المرتبط به، والغزالي هو "المنظر الأكبر للسلجوقيين".[2]

فمحمد أركون إذن يعزو تراجع العقلانية إلى تغير الأطر الاجتماعية للمعرفة منذ السلجوقيين وطيلة عصر الانحطاط، وسيادة المعرفة السكولاستيكية، وانتشار الخطاب التجييشي والنضالي، وغياب حواضن للفكر الإنسي والنقدي، وقد تعزز هذا الأمر مع مرور الوقت، أما في الجهة الأوروبية المقابلة فإن الأمر على العكس تماما، فقد انتقلت مراكز القوة والثروة إلى الجهة الأوربية، وكانت الأسباب التي أتاحت انتشار عقلانية إنسية في القرن الرابع الهجري في البلاد الإسلامية هي نفسها من أتاحت صعودا مستمرا وقويا للعقلانية في أوربا المسيحية، ولذلك فإن تاريخ المسلمين غير تاريخ الأوربيين وعصورهم الوسطى غير عصورنا، ولذلك يقول أركون: "فكلما صعدت أوربا درجة في سلم التطور والرقي انخفضت المجتمعات الإسلامية، وبخاصة المتوسطية درجة موازية"[3]

فلا يمكن بحال من الأحوال أن نعزو موت الفلسفة إلى موت ابن رشد أو انتصار عقلانية الغزالي إلى عبقرية هذا الأخير فقط، إن الأمر يتعدى ذلك إلى الشروط الاجتماعية لنجاح فكر معين وفشل فكر آخر، إلى الأطر الاجتماعية الحاضنة لمعرفة إنسانية وعقلانية دنيوية تقبل التعدد العقائدي والمذهبي، وإلى أطر أخرى تؤسس لعقلانية مرتبطة بالوحي وخادمة له، ومحبذة لنوع واحد من المذهبية ومن المعرفة غير النقدية، خاصة في فترات الكفاح والنضال من أجل قضايا مصيرية، كما كان ذلك إبان الحروب الصليبية وإبان حروب التحرير في عالمنا الحديث والمعاصر.

---

[1] المصدر السابق والصفحة.

[2] المصدر نفسه والصفحة.

[3] محمد أركون: الإسلام، أوربا والغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص: 68.

المبحث الرابع: الأطر الاجتماعية للمعرفة من عصر النهضة إلى اليوم

المطلب الأول: عصر النهضة

بعد القرون المتطاولة من التردي الكبير الذي أصاب المعرفة في بلاد الإسلام، فيما عرف بعصر الانحطاط، استيقظ العرب والمسلمون من سباتهم على وقع أقدام الغزاة الأوربيين.

لقد شكلت الحملة التي قادها نابليون بونابرت على مصر صدمة حقيقية بالنسبة للعرب والمسلمين، لقد هالهم حجم التفاوت الحضاري بين الغرب الظافر ليس فقط من الناحية العسكرية والغلبة الحربية، وإنما أيضا من الناحية الفكرية والمعرفية.

وبعد تجاوز مرحلة الصدمة الأولى، راحت طلائع المثقفين من العرب والمسلمين تبحث عن سبل النهوض بالأمة العربية الإسلامية من سباتها، واللحاق بالركب الحضاري للأمم الغربية الأوربية.

لقد كان لهذه المرحلة التي سميت بمرحلة النهضة رجالاتها وأعلامها مثل رفاعة الطهطاوي وسلامة موسى وعلي عبد الرازق وغيرهم، حيث اتخذت هذه النهضة شكل بعثات دراسية وحركات ترجمة للآداب الغربية، على غرار ما حصل في التاريخ الإسلامي من نقل للتراث اليوناني.

يحدد محمد أركون مرحلة النهضة أو المرحلة الليبرالية بالفترة الممتدة من عام 1880 إلى عام 1950.[1] في حين حددها آخرون بفترة أقل نسبيا، حيث "حددها كل من ألبرت حوراني وعلي المحافظة وعبد الله العروي بالفترة مابين 1798/ 1939"[2]

ويعرفها محمد أركون على أنها حركة عقلية وثقافية، حاولت إنعاش التراث الثمين الخاص بالمرحلة الكلاسيكية، "حاولت بعثه من مرقده تحت اسم إحياء التراث، أو التعرف من جديد على العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية، وقد بذل مفكرو النهضة جهودا مشكورة بهذا الصدد"[3]

---

[1] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص: 290.

[2] أبو القاسم حاج حمد: **إبستيمولوجيا المعرفة الكونية، إسلامية المعرفة والمنهج**،: دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2004، ص: 11.

[3] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص: 196.

والحقيقة أن عصر النهضة وجهود المفكرين فيه، لم تقتصر على محاولة إحياء المؤلفات المنتجة في العصر الكلاسيكي للثقافة العربية الإسلامية فحسب بل اتجه جهد كثير من العلماء والمفكرين في هذه الفترة إلى ترجمة آداب وفلسفات الحضارة الغربية، كما فعل رفاعة الطهطاوي مع أعمال "فولتير" وغيره.

وإذا كانت محاولة إحياء الأعمال الكلاسيكية للثقافة العربية الإسلامية مرفودة بالجهد الاستشراقي في هذا المجال، من تحقيق وطبع واستكشاف للمخطوطات، فإن أعمال الترجمة إبان هذه الفترة كانت تستند إلى تراث فلسفي وأدبي ضخم في العصر الكلاسيكي، حيث كانت اللغة العربية قد اغتنت خلال المرحلة الكلاسيكية بكثير من المصطلحات الدقيقة والتعبيرات ذات الطابع الفلسفي، التي استخدمها المترجمون خلال عصر النهضة، عكس ما كان عليه الحال في مرحلة الترجمة الأولى خلال العصر العباسي، حيث لم يكن في اللغة العربية مصطلحات فلسفية مقابلة للاصطلاحات اليونانية أو السريانية، مما كان يصعب مهمة المترجم، فيقوم بعمل وجهد مضاعفين، يقول طه عبد الرحمن في كتابه القيم "فقه الفلسفة: الترجمة والفلسفة" عن هذه المرحلة التي يسميها المرحلة الاستئنافية، حيث استأنف العرب الترجمة، أنهم ورثوا حصيلة من "المصطلحات الدقيقة وتركة من التراكيب المقررة، فتم النسج على منوالها"[1] وبذلك "أخذ المترجمون العرب ينقلون الأعمال الفلسفية التي أنتجتها أوربا من عصر النهضة إلى يومنا هذا"[2]

و لم تقتصر الترجمات على الأعمال الفلسفية فحسب كما كان عليه الحال في بداية العصر الكلاسيكي، وإنما مست الترجمات أيضا الآداب الأخرى كالرواية والمسرح وغيرها.

إلا أن كل هذه الجهود التي قام بها المفكرون في عصر النهضة لم تُكلل بالنجاح بالنظر إلى السياق الاجتماعي والثقافي والمعرفي الذي جاءت فيه. فالعرب والمسلمون كانوا منقطعين من الناحية المعرفية انقطاعا مزدوجا، الانقطاع الأول عن تراثهم الغني والخصب خلال المرحلة الكلاسيكية، والانقطاع الثاني عن كل ما أنتجته الحضارة الغربية منذ نهضتها وإلى بدايات القرن العشرين.

والسؤال الذي عبر به العرب عن وعيهم النهضوي كان سؤالا مُضاعفا: لماذا تأخر العرب والمسلمون؟

---

[1] طه عبد الرحمان: **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة**،: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1 1995، ص: 90.

[2] المرجع نفسه، ص: 91.

ولماذا تقدم غيرهم من أوربيين وغربيين؟[1]

ومرد السؤالين إلى القطيعتين المزدوجتين عن التراث المبدع في العصر الكلاسيكي العربي، وعن كل ما أُنتج في السياق الأوربي من فلسفات ومعارف وآداب وتقنيات.

لم يكن بإمكان العرب أن يكتشفوا حجم ما هم فيه من التخلف، إلا بالقياس إلى ما لمسوه عند الأوربيين من تقدم، ولو لم يستيقظوا على جحافل من الغزاة الأوربيين في القرن الثامن عشر، لما أمكنهم أن يفيقوا من سباتهم، ويعرفوا ما هم فيه من تخلف عن ركب الحضارة.

من هنا كان الشعور الجمعي للعرب والمسلمين تجاه الغرب هو شعور مركب، فمن جهة هم معجبون بهذا التقدم الهائل الذي حققه الغرب في مجال العلوم المختلفة، ومن جهة هم يشعرون بالحنق والكراهية والعداء تجاه نفس الغرب الذي غزا بلادهم، وأخضعهم لحكمه العسكري وسلب خيرات أوطانهم، فهو موقف "يتسم بالتناقض الوجداني: الإعجاب والكراهية في الوقت نفسه"[2] وهو الموقف الذي سيلقي بظلاله على كل مشروع النهضة العربية، وعلى كل الوعي النهضوي العربي، وستحدد الخطابات العربية النهضوية من خلال هذه المشاعر المتناقضة، وستتلون بتلوينات إيديولوجية كثيرة، منها من يجعل الغرب النموذج الذي يجب أن يُحتذى حذو القذة بالقذة، ومنهم من يرى فيهم السبب المباشر في نكسات العرب والمسلمين، والمعطلين لكل مشروع نهضوي، وبين هذين الموقفين تتمايز آراء وتيارات عديدة، إما تمجد التراث إلى درجة التقديس، وإما تتبع الغرب وتنسلخ من التراث وتعتبره عائقا في سبيل التقدم والنهضة.

[1] محمد عابد الجابري: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**،: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2 1990، ص: 131.

[2] المرجع نفسه، ص: 130.

المطلب الثاني: الأطر الاجتماعية لعصر النهضة

إذا كان بعض الباحثين على غرار عابد الجابري لا يرون علاقة ميكانيكية بين الواقع والفكر، ويرون استقلالية نسبية لهذا الفكر عن الواقع،[1] فإن محمد أركون يُغلب الإطار الاجتماعي على الأثر الفردي في الفكر، بمعنى أن الأولوية في نجاح الفكر أو فشله هي مدى تعبيره عن الواقع الذي يؤطره، وليس الأولوية للعبقرية الفردية في نجاح هذه الأفكار وتغييرها لحركة التاريخ.

والواقع أن الطابع الليبرالي لعصر النهضة العربية، لم يمس إلا نخبة قليلة من العائلات المرتبطة بالحياة الحضرية لكبريات العواصم العربية والإسلامية، كالقاهرة وبيروت وطهران، أما القطاعات الواسعة فكانت تسودها ثقافة تراثية موروثة عن عصر التقليد والإسلام الصوفي، حيث راجت الطرقية الصوفية وتقديس الأولياء لقرون طويلة، خصوصا في المناطق ذات الثقافة البدوية والشعبية، "فثقافة التراث تملأ الواقع العربي والشارع والوجود، والثقافة الحديثة محصورة سوسيولوجيا بنخبة قليلة العدد".[2]

فالخطاب التقليدي كان يكتسح الساحة في المدن الكبرى، وفي أقاصي الأرياف والقرى يهيمن خطاب واحد يستند إلى نفس المسلمات المعرفية الموروثة، ويرتبط بعصر التقليد والاجترار الذي يمثل مقولة غلق باب الاجتهاد، ويحتكم في كل شؤونه المعرفية وفي كل تصوراته إلى المفاهيم الموروثة عبر قرون متطاولة من التكرار المدرسي.

يقول محمد أركون: "ومع النهضة نستأنف الحديث بلا ريب عن إنتاج فكري وعلمي وثقافي متنوع، منتشر وموجه نحو استعادة نقد الماضي الخاص بكل مجتمع، وقيادة الإصلاحات والتحرر الحاملة للمستقبل"[3] ثم يضيف "لقد كانت الحركة تتقوى ولكن ليس من دون مقاومة أو رفض من قبل الفكر والممارسة الدينيين اللذين ظلا قرونا رهينة الاجترار القروسطي، والتراجع في المجالين الفكري والروحي"[4]

لقد لاقت جهود النهضويين مقاومة عنيفة من قطاعات واسعة من المجتمعات الإسلامية المُتشبعة بالثقافة

---

[1] المرجع السابق: ص: 14.

[2] هاشم صالح: **الانسداد التاريخي، لماذا فشل عصر التنوير في العالم العربي**: دار الساقي، بيروت، ط1، 2007، ص: 300.

[3] محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ص: 41.

[4] المصدر نفسه والصفحة.

الدينية، ولذلك كانت ثمار هذه النهضة ضئيلة، بل تكاد تكون معدومة.

يعدد المفكر السوداني أبو القاسم حاج حمد الأسباب التي أدت إلى فشل الحداثة المستعارة من أوربا خلال عصر النهضة فيقول: "ترجمنا نهايات أوربا الفكرية والفلسفية، ولكننا فصلنا تلك النهايات عن السياق الجدلي الأوربي، الذي بقي يحاورها ويصارعها ويرفضها ويتقبلها مدى أربعة قرون"[1]

فهذه النهايات الفكرية والفلسفية، وهذه المقولات المتعلقة بالحداثة الأوربية هي نتاج صراع مرير بين العقل العلمي والفلسفي المناضل من أجل اكتساب حقه في المعرفة والتعقل، وبين العقل اللاهوتي الذي كان يحتكر الحقيقة طيلة القرون الوسطى.

و لم نستطع أيضا تركيب هذه النهايات على سياقنا الخاص وتكييفها لتلائم مساراتنا التاريخية، ومن جهة أخرى لم نستطع أن نستلهم من عناصر التراث المبدع خلال العصر الكلاسيكي للحضارة العربية الإسلامية.

لقد أحدثنا انفصاما مزدوجا "حيث فصمنا نهايات الحضارة الغربية عن تجربتها، و لم نُعد تركيب نهايات موروثنا ليدفع بتقدم واقعنا"[2]

لم تكن النهضة العربية إذن نتيجة صراع داخلي ووليدة جدل ذاتي بين عقل يناضل من أجل استقلاله الذاتي، وتشكيل رؤية خاصة للعالم، وبين عقل ديني كما حدث في أوربا، أضف إلى ذلك كما أسلفنا ارتباط قطاعات واسعة من المجتمعات الإسلامية بالعقل التقليدي، كل ذلك أدى إلى إنهاك هذه النهضة وعزلها. وهكذا فإن "تيار النهضة بدأ يتعب ويثير الرفض ضده، بدءا من العشرينات من هذا القرن"[3] أي القرن العشرين، وهو تاريخ تكوين جماعة الإخوان المسلمين، لقد كان ضغط المقاومة قويا على مفكري النهضة مما "اضطر طه حسين والعقاد بطلا التحديث الفكري إلى مجاراة هذا التيار الشعبي في الثلاثينات

[1] أبو القاسم حاج حمد: ابستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص: 17.
[2] المرجع نفسه والصفحة.
[3] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص: 197.

والأربعينات، عندما راحا ينخرطان في كتاباتهما الإسلامية".[1]

لقد كان نضال مفكري النهضة على جبهتين، الجبهة الداخلية التي ترفض التحديث، والجبهة الخارجية المتمثلة في الاستعمار السياسي المباشر وغير المباشر للبلدان الإسلامية، مما عزز خطابا راديكاليا ضد القوى الغربية الإمبريالية، تمثلت في الخطاب القومي والخطاب الإسلامي الحركي فيما بعد.

فالحداثة إذن فشلت أولا لأنها كانت "منقولة عن الآخرين بشكل جاهز وليست ناتجة عن جهد مرير تقوم به الذاتُ على ذاتها"[2]

وثانيا لأن المسلمين كانوا منقطعين عن تراثهم الخصب من جهة، وعن الحداثة الأوربية من جهة أخرى.

أما العامل الثالث فيتعلق بالأطر السياسية التي رافقت خطاب النهضة، ونقصد بها وجود معظم البلدان تحت الهيمنة الاستعمارية، مما صعب من مهمة تسويق الحداثة الغربية وقيمها، لأن ممثليها من الغربيين لم يكونوا أوفياء لمبادئها المنادية بحقوق الأفراد في الحرية والتعليم والعيش الكريم كذلك فإن القرن التاسع عشر شهد "تفاوتا فاضحا على كل أصعدة الوجود التاريخي بين المجتمعات المسلمة والمجتمعات الغربية"[3]، وتدهورت حالة الدولة العثمانية و"الرجل العظيم بالنسبة لفرانسوا الأول أصبح الرجل المريض بالنسبة للديبلوماسية الأوربية"[4]

لقد غذّت هذه الظروف مجتمعة خطابا تعبويا نضاليا مضادا للحداثة الغربية، اتخذ كما أسلفنا صيغتين قومية بلغت أوجها مع البعثيين العرب وجمال عبد الناصر خاصة، وإسلامية مع جماعات الإصلاح الديني والسياسي، كجماعة الإخوان المسلمين، وبلغت ذروتها مع ثورة الخميني في إيران.

يقول أركون: "إن هذا الرفض المبكر للنهضة وللتنوير، كان يؤذن بما سيحصل لاحقا: أي نشوب المعارك السياسية الأكثر راديكالية أثناء حروب التحرير الوطنية (1945- 1970) ثم باندلاع حركات

[1] المصدر السابق والصفحة.

[2] هاشم صالح: الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي، ص: 300.

[3] - Mohammed Arkoun: L'Islam hier-demain, Buchet/Chastel, Tome 1, 1978, p 121.

[4] - Ibid, p 101.

الجهاد الأصولية اليوم"[1]

فضمن هذه الظروف فإن أولوية الأولويات ليست للخطاب النقدي العقلاني، أو استعادة التراث استعادة نقدية، وإنما الأولوية تكون للتحرر الوطني السياسي واسترجاع السيادة "وعندما يتكلم المدفع أو الرشاش يخرس صوت الفكر"[2].

لقد كان الوضع إذا مُشابها لما حدث أثناء بدايات عصر الانحطاط، بيئة داخلية مشجعة على خطاب أحادي ورافض للتعددية الفكرية، وبيئة خارجية تستدعي خطابا تجييشيا نضاليا، من أجل الحفاظ على الوجود في وجه الأطماع الخارجية ممثلة في الحروب الصليبية.

وانتقلنا هكذا من خطاب النهضة إلى الخطابات القومية والإسلامية، الخطابات القومية المكافحة ضد الإمبريالية العالمية والواعدة بمستقبل أفضل للأمة العربية، ثم ما إن حصلت النكسة سنة 1967 حتى خفت نجم الخطاب القومي ليحل محله الخطاب الإسلامي كأفق للأمل والخلاص.

المطلب الثالث: الأطر الاجتماعية للخطاب الأصولي:

سبق وأن أشرنا إلى المقاومة التي أبداها المجتمع الإسلامي عموما لجهود مفكري النهضة، كما أشرنا إلى المواقف المتباينة إزاء الصدمة الحضارية التي خلفتها الحملة الاستعمارية الحديثة للبلدان الإسلامية.

يميز أركون بين نوعين من الخطابات أعقبت خفوت خطاب النهضة، الخطاب الأول هو الخطاب القومي ممثلا خاصة في البعثيين العرب الذين حاولوا إقامة مشروع تحرري من الاستعمار باستلهام بعض الصور النموذجية لتفوق الثقافة العربية إبان العصور الوسطى من جهة، واستلهام النموذج القومي لدول أوربا الحديثة من جهة أخرى لبناء دول ما بعد الاستقلال.

لقد كانت الناصرية في مصر والبعثيون في سوريا والعراق، والنظام الجزائري فيما بعد الاستقلال، نموذجا

[1] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص: 197.

[2] المصدر السابق والصفحة.

لهذا الخطاب القومي "في كل مكان الدولة ما بعد الاستعمارية تبنت ايديولوجيا يعقوبية"[1]

الخطاب الثاني هو الخطاب الأصولي، الذي بدأ حسبه بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية وإلغاء الخلافة مع إنشاء جماعة الإخوان المسلمين.

كما أخذ زمام المبادرة واحتل الساحة بعد نكبة 1967، حيث خفت نجم القومية العربية، فاسحا المجال للخطاب الأصولي الذي بلغ أوجه من خلال ثورة الخميني في إيران، التي أعطت زخما لكل الحركات الإسلامية لاحتذاء النموذج الناجح للثورة الإيرانية في إسقاط النظم القائمة بعد الاستقلال.

في الحقيقة أن محمد أركون يرجع بجذور الخطاب الأصولي إلى مرحلة أبعد في تاريخ الإسلام، إنه يعود به إلى بداية عصر الانحطاط إن لم يكن أبعد من ذلك.

يميز أركون بين نوعين من الخطاب الأصولي، الخطاب الأول يتعلق بالحركات الإسلامية التي اتخذت طابع المطالبات السياسية، ورفعت شعار الإسلام هو الحل في وجه أنظمة ما بعد الاستقلال.

والنوع الثاني الذي يمثله العلماء التقليديون المرتبطون بالدوائر الرسمية، وهؤلاء في تحالف مع الأنظمة القائمة، بحيث يتمتعون ببعض الامتيازات مقابل الشرعية التي يُضفونها على الأنظمة وتصرفاتها، مقدمين أنفسهم على أساس أنهم الإسلام الحقيقي والوسطي.

يشترك النوعان من ممثلي الخطاب الأصولي في نفس المسلمات المعرفية الخاصة بتفهم النصوص الدينية، وفي شمولية الأحكام الشرعية لكل مناحي الحياة.

لذلك "فالخطاب الأصولي المعاصر، ينكر وجود أي مسافة فكرية بين ما أصّله الشافعي وأوصى به بن تيمية وأفتى به الغزالي، وأجمع عليه مراجع التقليد وبين المعتقد الديني كما هو سائد في المجتمعات المعاصرة"[2]

إن كلا الخطابين حسب أركون ينظرون إلى الإسلام وإلى التراث نظرة لا تاريخية، ويعتقدون بصلاحية

[1] - Smail Koutroub: Monde Arabe, Les Aléas d'une transtion ratée, Editions Harmattan, Paris, Tome 1, 2017, p 15.

[2] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 17.

الأحكام الشرعية في كل زمان ومكان، وتعاليها على التاريخ، إنهم لا يلتفتون إلى المشروطية التاريخية للدين وللظاهرة الدينية.

إن الذي يدعو إلى تعقل الظاهرة الدينية وبخاصة في تجليها الأصولي، هو كون هذه الظاهرة لم تعد حكرا على المجتمع الإسلامي، لم تعد ارتداداتها محصورة في بلدان الجنوب، لقد غدت هما عالميا، لقد استفحلت مسألة الأصولية حتى وصلت إلى الخارج الأبعد، و لم تعد تكتفي بالداخل الأقرب، لقد غدت الـــأصولية بحجم العالم.[1]

لم تعد من حيث مساحتها محصورة ببلدان الجنوب، وهي أيضا من حيث مصدرها ليست محصورة بالإطار الإسلامي، إنها ظاهرة دينية عامة، تشترك فيها كل الأديان، الإسلام كما المسيحية كما اليهودية، من هنا تأتي أهمية مقاربة هذه الظاهرة من منظور مقارن لكي نفهمها بشكل جيد، فبالمقارنة تتضح الأمور وبتعدد الأمثلة تنجلي الصورة بشكل أفضل، فأنت "لا تستطيع أن تفهم ظاهرة الأصولية جيدا إذا ما بقيت محصورا داخل تراثك الديني فقط، إنما ينبغي أن تنفتح على التراثات الأخرى وبخاصة التراث المسيحي في البلدان الأوربية المتقدمة"[2]

إن تركيز أركون على التجربة الأوربية نابع من قناعته الراسخة بتماثل التجربة الأوربية والتجربة الإسلامية بهذا الخصوص، فكما أن التنوير الأوربي لم يحصل إلا بعد أن خاض فلاسفة التنوير معاركهم الضارية مع ممثلي الكنيسة واللاهوت الديني، وكما أن النظرة العلمانية للعالم لم تنبثق إلا من خلال الصراع مع النظرة الدينية القروسطية، فإن التنوير في ديار الإسلام لم يأت حسبه إلا بالقطع مع اللاهوت الإسلامي القروسطي.

عند تحليله للمثال الإسلامي، يعدد محمد أركون عدة عوامل أدت إلى انتشار الخطاب الأصولي، يتداخل في هذه الأسباب السياسي مع الاقتصادي والمعرفي مع الاجتماعي، والديمغرافي مع التاريخي، وتتضافر كل هذه العوامل لتقديم الخطاب الأصولي كما هو مبلور على الساحة الإسلامية والعالمية، بكل تناقضاته وبكل تنوعه وتلوناته.

---

[1] هاشم صالح: **مدخل إلى التنوير الأوربي**،: دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005، ص: 8.

[2] هاشم صالح: **معارك التنويريين والأصوليين**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2010، ص: 12.

الفصل الثالث.....الأطر الاجتماعية للمعرفة في السياق الإسلامي وسوسيولوجيا النجاح والفشل

سنركز هنا فقط على الأطر الاجتماعية التي أمّنت انتشارا واسعا للخطاب المدعو أصولي من وجهة نظر محمد أركون.

من الناحية التاريخية يربط محمد أركون الخطاب الأصولي بمرحلة الانحطاط في التاريخ الإسلامي، التي تبدأ عموما منذ عهد السلاجقة وتأسيسهم للأرثوذكسية السنية، لكنه يربطها بشكل أخص بالخط الحنبلي، والمتمثل خاصة بفكر ابن تيمية وتلاميذه، أما في العصر الحديث فإن انبعاث الوهابية يمثل الصورة الأجلى للأصولية، لقد انتشر التيار الوهابي المتحالف مع الدولة السعودية الناشئة التي كانت تبحث عن ضمانة شرعية لوجودها السياسي والعسكري، والتي وجدتها في الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي يُنسب إليه التيار الوهابي.

بعد قيام الدولة السعودية وامتلاكها لمقدرات مالية وريعية رهيبة خاصة في مجال البترول، أصبح هذا التيار ينعم بحاضنة مالية لا تنضب مما أمن له تمويلا منقطع النظير.

يقول محمد أركون واصفا هذا الأمر: "وقد بينت سابقا التواصل العميق في سيرورة الفكر الحنبلي الذي استُحضر ونُشر في العالم بأسره، من خلال أشكال الوهابية وبواسطة البترودولارات السعودية"[1]

لقد أتاحت البترودولارات السعودية لكتب هذا التيار أن تُطبع وتُنشر في أوساط كبيرة وبالمجان، كما أتاحت أريحية مالية لممثلي هذا التيار، استغلوها في جلب أتباع جدد ونشر أفكارهم وسط الشباب المتحمس.

إنه لمن المفارقة أن نجد الولايات المتحدة الأمريكية التي تقدم نفسها على أساس أنها قائدة العالم الحر، تدعم هذا التيار ماليا وإعلاميا وحتى عسكريا في أفغانستان.

كما يميز أركون على غرار باحثين آخرين بين أصولية سنية مدعومة سعوديا، وبين أصولية شيعية مدعومة إيرانيا، ويُشاطره هذا التصنيف الكاتب"دليب هيرو" حيث تعرض "للأصولية الإسلامية في المملكة العربية السعودية، من حيث هي أقدم دولة أصولية، وما جرى فيها من أحداث، أبرزها الاستيلاء

[1] محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ص: 158.

على المسجد الحرام في عام 1979".[1]

وكذلك "تناول الأصولية الثورية في إيران متتبعا تاريخها حتى قيام الثورة الخمينية، والاستيلاء على السفارة الأمريكية".[2]

إلا أن النشاط الأبرز للتيار الأصولي، حسب أركون دائما، يعود إلى خيبات دول ما بعد الاستقلال ونكسات التيار القومي خاصة بعد حرب 1967.

هنا تقدم الحركات الأصولية نفسها على أساس البديل المناسب للتيارات القومية والعلمانية، وتتحول إلى إيديولوجيا كفاح ضد الأنظمة الفاسدة التي استلمت زمام الحكم في دول ما بعد الاستقلال.

إن أزمة الشرعية التي تعاني منها حكومات البلدان الإسلامية، جعلتها في موقف ضعيف تجاه حركات الإسلام السياسي المتصاعدة، والتي اتخذت طابعا احتجاجيا ومطلبيا.

إن شرائح واسعة من الشباب الذين هم غالبية سكان هذه الدول، تجد في تلك الخطابات ملاذا للتنفيس عن الواقع المر الذي تعيشه في دول عاجزة عن سد الحد الأدنى من متطلبات العيش الكريم. لذلك تلقى وعود وشعارات هذه الحركات رواجا واسعا وسط هذه الشرائح المحرومة.

ولذلك "فاستخدام الإسلام من قبل الحركات الأصولية إيديولوجي وليس ديني أو روحي"[3]

إن المتفحص لمنشورات وكتابات هذه الحركات يجد فيها مطالب سياسية وتركيزا على المشاكل الاجتماعية والسياسية، التي تتخبط فيها الشعوب وليس على القيم الروحية للدين، ولذلك فهي حسب أركون: "منشورات سياسية بالمعنى الحرفي للكلمة"[4]

إن كل مطالب هذه الحركات هي مطالب مفهومة ومشروعة من الناحية النظرية، لأنها تمثل المطالب

---

[1] دليب هيرو: **الأصولية الإسلامية في العصر الحديث**، ترجمة عبد الحميد فهمي الجمال،، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1 1997، ص: 8.

[2] المرجع نفسه والصفحة.

[3] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص: 295.

[4] المصدر نفسه والصفحة.

الحقيقية لشعوب محرومة من أبسط حقوق العيش الكريم، إن ما تفعله هذه الحركات هي إضفاء مصطلحات دينية على هذه المطالب، لجعلها تبدو كأنها مطالب مقدسة، فيغدو النضال السياسي جهادا في سبيل الله واسترجاعا للحقوق المغصوبة، وإقامة للعدل الذي هو مطلب شرعي، إن قدرة هذه المصطلحات المستوحاة من المعجم الديني، لها قدرة أكبر على التجييش أكثر من قدرة المصطلحات الحديثة المرتبطة بالمعجم العلماني والحقوقي.

تبدو معركة الأنظمة ضد الحركات الأصولية عبثية، لأنها تقف على ذات الأرض التي تقف عليها هذه الحركات، إنها تستخدم التراث ذاته الذي تستخدمه هذه الحركات وبالصورة اللاتاريخية ذاتها.

إن تفكيك الخطاب الأصولي يمر برأي أركون عبر تفكيك الأسس المعرفية المتضمنة في الكتابات التراثية، والمشكلة تكمن في أن التراث يمثل لدى أنظمة ما بعد الاستقلال الضمانة الأساسية للسيادة العليا، على اعتبار أن السيادة العليا التي تتبناها الأنظمة الديمقراطية الحديثة هي سيادة الشعب المعبر عنها من خلال الاقتراع العام، هذه السيادة التي تبدو غائبة تماما عن هذه الأنظمة، من هنا كانت حاجة هذه الأنظمة لسند شرعي من خلال المزايدة على احتكار التراث والتحدث باسمه والدفاع عنه.

لو كانت هذه الأنظمة قائمة على أسس ديمقراطية حقيقية، فإن معركتها ستكون أسهل مع هذه الحركات، أما وأنها فاقدة للشرعية الديمقراطية بالكامل، فإنها ستكون مضطرة للبحث عن هذه الشرعية من خلال تكريس التراث الممثل والمعبر عنه من خلال العلماء التقليديين، كمرجعية وكذروة للسيادة العليا في هذه البلدان.

إن مشاكل النمو الديمغرافي المتزايد والمشاكل المتعلقة بالنزوح الريفي وترييف المدن، واقتلاع سكان الأرياف من جذورهم يمثل هدرا للقيم التي تمثل مرجعية عليا بالنسبة لهؤلاء الناس.

إن الحركات الإسلامية تقوم بنوع من سد الفراغ فيما يخص هذه القيم المهدورة، كذلك هي تقوم بدور مماثل فيما يخص التكفل الاجتماعي والخدمات الإنسانية والخيرية في الأحياء العشوائية والفقيرة، مما يؤمن لها انتشارا واسعا في هذه الأوساط المحرومة، من هنا كان العامل الديمغرافي عاملا حاسما في حسم المعركة الانتخابية لصالح هذا التيار، "وهكذا جاءت الحركات الإسلامية لكي تسد النقص، ولكي تقدم

الخدمات الاجتماعية لأحياء مهملة كليا من قبل الدولة ومتروكة لحالها"[1]

والسبب واضح فالأنظمة الحاكمة بعد الاستقلال أبدت فشلا ذريعا على كل المستويات، سواء كان المستوى الاقتصادي أو السياسي أو التعليمي أو الثقافي "و لم تفعل شيئا يذكر لتلبية حاجات هؤلاء الناس المادية والمعنوية"[2]

إن تحليل أركون لانتشار خطاب هذه الحركات في الأوساط الشعبية الفقيرة وانحساره في أوساط أخرى أكثر رفاهية وثروة، يبين عمق تأثير العامل الاجتماعي في حسم المعارك الإيديولوجية، فكثير من الشعارات الإيديولوجية سواء كانت علمانية أو دينية إنما هي تعبير عن مطالب اجتماعية وطبقية بالأساس.

يضيف محمد أركون إلى العامل السياسي والاقتصادي في انتشار التيار الأصولي عاملا آخر يتعلق بطرق ومناهج التعليم، فمناهج التعليم في الدول المذكورة تبقى تقليدية "والإسلام كدين يظل حكرا على كليات الشريعة أو الجامعات التقليدية، كالأزهر والزيتونة والقيروان"[3] هذه الجامعات حسب أركون تقدم نموذجا تقليديا للإسلام، وصورة لا تاريخية عن التراث، ورغم أنها ملتزمة من حيث المبدأ بتحديث برامجها ومناهجها، إلا أنها تظل رغم ذلك "الحارسة الأمينة للأرثوذوكسية الإسلامية، والأماكن التي تؤيد تكرارها وإعادة انتاجها باستمرار"[4] إنها لا تقوم بأي عودة نقدية على هذا التراث، ولا تقوم بقراءته قراءة تاريخية، ولا تستعين في ذلك بفتوحات علوم الإنسان والمجتمع التي بلغت درجة كبيرة من التطور في الجامعات العربية.

إن أثر التعليم البالغ في صناعة الوعي خاصة لدى المتعلمين الشباب، يجعل من إصلاح التعليم أولوية ملحة، من أجل تفادي تأبيد الخطاب التقليدي غير القابل للتصالح مع الحداثة-على رأي أركون- لذلك فهو يدعو إلى تقديم نموذج آخر للإسلام قابل على التفتح على مكتسبات العقل الحديث وعلى دمج

[1] المصدر السابق، ص: 295.

[2] المصدر نفسه، ص: 296.

[3] محمد أركون: الفكر الإسلامي: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص:178.

[4] المصدر نفسه والصفحة.

لا يقدم محمد أركون نموذجا محددا لهذه النماذج التي ينبغي أن يُحتذى بها، ولا يقدم أيضا أي أمثلة توضيحية لنوعية العمل الواجب القيام به من أجل حلحلة النواة الصلبة للأرثوذوكسية الدينية كما يسميها، إنه يكتفي فقط على عادته بالدعوة إلى التحديث وإلى إدخال علوم الإنسان والمجتمع، كما لا يفوته الإشادة بما وصلت هذه العلوم في الغرب المُعلمن والمتصالح كليا مع الحداثة.

لا يفوت أركون في ذات السياق التذكير بأهمية العامل الخارجي وبالدور السلبي الذي تلعبه البلدان الشمالية، التي من المفترض أن تكون في خدمة قيم التنوير والحداثة وحقوق الإنسان.

إنه يندد –أي أركون– في ذات السياق بالأنانية المُفرطة التي تتعامل بها هذه الدول مع شعوب وحكومات بلدان الجنوب، فيعيب عليها مثلا تعاملها مع حكومات فاقدة لأي شرعية ديمقراطية ودعمها لها فقط لأنها تحقق مكاسب اقتصادية لهذه الدول الكبرى.

إنها تغض الطرف عن جرائم هذه الحكومات وعن انتهاكاتها الصارخة لأبسط حقوق الإنسان، مادامت تمثل موارد اقتصادية وافرة وثابتة لهذه الدول.

إن تذكير هذه الدول بواجب احترام الحقوق الأساسية للمواطنين، تكون غالبا من باب ابتزاز هذه الحكومات الفاقدة للشرعية، من أجل حملها على تنازلات سياسية واقتصادية معينة.

من جهة أخرى فإن تعامل دول الشمال مع دول الجنوب يكون دائما وفق ميزان اقتصادي مختل، فتزداد دول الشمال ثراء، وتزداد دول الجنوب فقرا، ولا تفعل الدول الكبرى شيئا من أجل تحسين الوضع الاقتصادي في الجهة الجنوبية من العالم. إن لتحسن الظروف الاقتصادية في هذه الدول أهمية بالغة في الحد من انتشار الخطاب الأصولي الذي تدينه هذه الدول، ومع ذلك هي لا تفعل شيئا في هذا الاتجاه مع أنها "تعلم علم اليقين بأنه لا يمكن للتطرف أن يتراجع إلا بتحسين الأحوال المعيشية لهؤلاء السكان، وهذا دليل على انعدام الحس الإنساني –إن لم أقل الأخلاقي– في العلاقات الدولية، فالمسلمون ليسوا متطرفين حبا في التطرف كما يتوهم البعض، وإنما لأنهم جوعى، مقهورون محتقرون في إنسانيتهم وفي

عقر دارهم"[1]

إنها صورة درامية ولكنها تبدو واقعية يقدمها أركون عن هذا الغرب المتفاخر بقيم الحداثة وحقوق الإنسان، والمستمر في دعم أنظمة تدوس على هذه القيم بالذات، لا لشيء إلا لأنها تؤمن مصالح اقتصادية وحيوية لهذه الدول، من هنا "تتجلى أنانية الغرب بشكل واضح"[2]

إن استعمار الأمس المباشر يمارس اليوم هيمنته غير المباشرة وتحكمه في مصائر شعوب بأسرها، ثم يتهمها بالظلامية والرجعية والانغلاق اللاهوتي والانكفاء على الذات، وعدم تقبل الآخر وعدم التسامح الديني، في حين أنه يوفر أسبابا وظروفا ملائمة لكل هذا.

من هنا يتبين أن روافد الفكر المدعو أصوليا، ليست فقط معرفية وإنما هي أيضا سياسية لذلك فإن "للسياسة تأثيرا قاطعا في الجانب الديني منذ تأسست الأحزاب والدول، لدرجة أن الانغلاق العقائدي ذا الطابع الديني، أصبح بالنسبة للمؤمنين المناضلين اليوم سجنا إيديولوجيا"[3]

كذلك فهي اقتصادية واجتماعية، فمشاكل النمو الديمغرافي المتزايد، وعجز الحكومات عن تلبية الحاجات الأساسية لمواطنيها، يدفع بشرائح واسعة للانخراط في وعود هذه الحركات، التي تأخذ طابعا تجييشيا ومطلبيا وحقوقيا يُغري هذه الشرائح المحرومة.

كذلك فالعامل الخارجي يمثل عاملا أساسيا في انتشار الأصولية أو كبحها، وفي الدفع بحركة التنوير أو لجمها، ولكن التنوير الحقيقي يأتي من اشتغال الذات على ذاتها[4]، فالعامل الداخلي هو العامل الحاسم أولا وأخيرا، ولذلك يرى أركون أن الأصولية ليست عودة إلى الدين، بقدر ما هي استغلال أسطوري وسياسي للعامل الديني[5]، ولذلك يدعو إلى الاشتغال النقدي على التراث.

بعد أن يحلل أركون الأسباب السياسية والتاريخية والاجتماعية لتفشي الظاهرة الأصولية، يدعو أولا إلى

---

[1] محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص: 296.

[2] المصدر نفسه والصفحة.

[3] محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ص: 156.

[4] هاشم صالح: الانسداد التاريخي، ص: 30.

[5] محمد أركون: العلمنة والدين، ص: 104.

فهم هذه الظاهرة من منظور مقارن، أي من خلال الاسترشاد بالتجربة الأوربية المسيحية في هذا المجال.

ثم يدعو إلى تبني عودة نقدية على التراث وقراءته قراءة تاريخية، من أجل تبيان الجوانب الأسطورية واللاعقلانية فيه.

كما يدعو إلى محاولة ربط وعي النخب وكذا المتعلمين بالحقبة الكلاسيكية للإسلام وبالمنجزات الفكرية لهذه الحقبة، ومحاولة خلق إسلام متفتح ومتسامح، كما كان مبلورا في العصر الكلاسيكي، أين كان هامش الحرية الدينية أكبر بكثير من العصور الحديثة التي هي الوريثة المباشرة لعصور الانحطاط.

إن أركون يدعو إلى دراسة متأنية لعصر الانحطاط، لتبيان العوامل التي أدت إلى الانغلاقات اللاهوتية في الإسلام، فهي ليست فقط معرفية محضة، إنها مرتبطة بالأطر الاجتماعية المحبذة لانتشار نوع وصيغة معينة للإسلام.

كما يدعو إلى اعتماد مناهج جديدة في قراءة الظاهرة الدينية، وعدم تقديمها بالشكل التقليدي الذي يعزز النظرة اللاتاريخية للتراث.

إن أركون يدعو للكف عن الاستخدام الإيديولوجي للدين، سواء كان هذا الاستخدام من الأنظمة الحاكمة أو من المناوئين من ممثلي الحركات الإسلامية الإحتجاجية.

إن الاستعمال النضالي للتراث يجعله بمنأى عن أي مراجعة نقدية، لكونه يمثل دعامة للمزايدة السياسية، وما دام صوت التجييش هو الغالب فإن المعرفة النقدية مؤجلة.

إن مشاكل المسلمين سواء كانت تتعلق بالمشروعية المؤسسة للحكم، أو ما تعلق بالصراع العربي الإسرائيلي، تُغذي خطاب "إيديولوجيا الكفاح"، وإذا ما قدر لهذه المشاكل أن تُحل فإن المسلمين حسب أركون سيجدون أنفسهم في مواجهة حقيقية مع ذاتهم، وسيكونون مجبرين على قراءة نقدية لتراثهم، تماما كما فعل الأوربيون مع تراثهم.

إن ما يُعطل هذه العملية هو أن "دول النسق الإسلامي لا تمتلك الثقافة اللائكية والديمقراطية الضرورية التي يمكن أن تسمح لها بالاستغناء عن اختطاف وتسخير وظائف التقديس والشرعنة، التي قامت بها

الأديان على مر الزمان"[1]

وإذا ما أفلحت هذه الدول في الاعتماد على الأسس الديمقراطية وعلى الشرعية الشعبية المؤسسة للحكم، فإن عملية إعادة قراءة التراث ستكون أسهل، وسيتحرر هذا التراث من الاستخدام الإيديولوجي الذي تمارسه الأنظمة والمعارضة الإسلامية في آن واحد.

إنها لمفارقة عجيبة حسب أركون أن يتم استيراد الحداثة المادية، حداثة الاستهلاك بمعزل عن الحداثة الفكرية والروحية المولدة للحداثة المادية. لا تجد شعوب العالم الإسلامي وحكوماتها حرجا في استيراد أحدث التقنيات المتعلقة بالعلوم الدقيقة، وبآخر ما توصلت إليه التكنولوجيا الحديثة، في حين أنها تقف موقف "الشك والارتياب بعلوم الإنسان والمجتمع"[2]

فالمتأمل في حال جامعات الدول الإسلامية خاصة الغنية منها، كالسعودية والإمارات، يجد أنها تُسخر آخر صيحات التكنولوجيا في مجال التجهيزات والمعدات اللوجستية والعلمية، أما العلوم الاجتماعية فإنها تظل مهملة ومنظور إليها نظرة الشك والريبة، وهذا يوضح حسب أركون "الطلاق والانفصام الواضح"[3] بين الحداثة المادية والحداثة الروحية في جامعات الدول الإسلامية.

إن عودة محمد أركون إلى تفكيك الخطاب الأصولي، نابع من قناعته أن التحرير الفكري يسبق التحرير السياسي، فمعركة الوعي تشكل اللبنة الأولى في صرح بناء نهضة علمية وفكرية، ولا يمكن للمسلمين أن يتقدموا برأي أركون، إلا إذا تمكنوا من فك الانغلاقات اللاهوتية التي أبدتها القرون وقدسها العلماء التقليديون، إن طريق التصالح مع العصر ومع التنوير والحداثة يمر من نفس المحطات التي مر بها الأوربيون في طريق نهضتهم، وبما أنهم كسبوا المعركة مع رجالات الكنيسة ورؤياها للعالم والإنسان، وتمكنوا من إعادة ثقة الإنسان في عقله وفي المعرفة المُتأتية من هذا العقل، فإن على مثقفي العرب أن يسيروا على نفس النهج، وأن يكسبوا المعركة مع ممثلي الرؤيا التقليدية التي تؤيد المجال المعرفي للقرون الوسطى – حسب أركون دائما–

[1] محمد أركون، جوزيف مايلا: **من منهاتن إلى بغداد**، ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقي بيروت ط1، 2008، ص: 29.

[2] محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص: 178.

[3] المصدر نفسه والصفحة.

الفصل الرابع:

في حدود المقاربة الأركونية لعلاقة السلطة والمعرفة في السياق الإسلامي

تمهيد

المبحث الأول: الإسلاميات التطبيقية –آراء في المنهج–

المطلب الأول: من الاستشراق إلى الإسلاميات التطبيقية

المطلب الثاني: في حدود الإسلاميات التطبيقية وجدواها

المبحث الثاني: جدل السلطة والسيادة في الإسلام ومغالطات محمد أركون

المطلب الأول: جمع القرآن وقضية المصحف العثماني

المطلب الثاني: السيادة العليا والسلطة السياسية في التاريخ الإسلامي

المطلب الثالث: أركون والتأصيل للعلمانية إسلاميا

المبحث الثالث: الأطر الاجتماعية للمعرفة الإسلامية، قراءة نقدية

المطلب الأول: مصير العقلانية بين البويهيين والسلاجقة

المطلب الثاني: سجال الغزالي وابن رشد وموت الفلسفة

المطلب الثالث: قراءة في خطاب أركون حول النهضة العربية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

كنا قد اعتمدنا منذ بداية العمل المنهج التحليلي في دراسة منهج أركون وتطبيقاته فيما يتعلق بموضوع السلطة والمعرفة في السياق الإسلامي، فجاء العمل خاليا تقريبا من الملاحظات النقدية أو التعقيبات على آراء أركون إلا فيما ندر. وكانت الخطة منذ البداية أن نؤجل الملاحظات والاعتراضات على آراء المفكر إلى الفصل الأخير من الرسالة حيث يخصص بأكمله لهذه الملاحظات لذلك كان الغالب على الفصول السابقة السرد المحايد لآراء محمد أركون ومحاولة ايصالها كما هي من مضامين كتبه ومؤلفاته مع توضيح مراده منها دون زيادة أو نقصان.

سنحاول من خلال هذا الفصل إبداء بعض الملاحظات النقدية على منهج محمد أركون ومشروعه في نقد العقل الإسلامي وتطبيقات هذا المنهج وتجليات هذا المشروع على مستوى موضوع الرسالة الخاص بالعلاقة الجدلية بين السلطة والمعرفة في السياق الإسلامي.

سنبدأ بإبداء بعض الملاحظات على منهج محمد أركون الموسوم بالإسلاميات التطبيقية الذي يحاول من خلاله انجاز مشروعه الأكبر في نقد العقل الإسلامي ونتحدث عن حدود هذا المنهج ومدى صلاحيته من زاوية علمية ودون تهويلات خطابية مبشرة بالفتوح المنقطعة النظير لهذا المنهج، وسنحاول أيضا مناقشة بعض الآراء التي طرحها أركون بخصوص العلاقة بين السلطة والمعرفة بدء بطريقة تشكل المصحف أو ما يسميه " المدونة الرسمية الناجزة " وعن مدى تدخل السلطات السياسية والصراعات الأيديولوجية والعصبيات المتصارعة على السلطة والنفوذ في تشكيله، وكذلك عن آراءه في طريقة كتابة كل من الحديث والسيرة وعن الأحكام التي أطلقها في ذلك، ثم سنتحدث عن التحقيب الابستيمولوجي للمعرفة في الإسلام وعن أطرها الاجتماعية وسوسيولوجيا نجاح العقلانية وفشلها، كل ذلك بأسلوب محايد بعيدا عن المحاكمات الأيديولوجية لمعرفة مدى تطابق آراء أركون مع الوقائع التاريخية ومدى أمانته وموضوعيته في التدليل على آراءه.

المبحث الأول: الاسلاميات التطبيقية، آراء في المنهج

يقدم محمد أركون الاسلاميات التطبيقية كبديل معرفي ومنهجي لما يسميه الاسلاميات الكلاسيكية أو الاستشراق، ويحاول من خلال طرحه لهذا البديل تجاوز نمطين من المعرفة حول الإسلام، النمط الأول هو النمط الاستشراقي التقليدي الذي يمثله علماء الاسلاميات الذين زاملهم في الجامعة أو تتلمذ على أيديهم، والنمط الثاني يتعلق بالمعرفة التقليدية عن الإسلام التي يمثلها علماء ومشايخ المسلمين الذين يعتمدون الطريقة الكلاسيكية في التعاطي مع الدراسات الإسلامية ولا تختلف نظم الفكر التي تحكم انتاجاتهم عن نظم الفكر التي سادت طوال التاريخ الإسلامي عبر قرونه المتطاولة.

سنقتصر في نقدنا لمنهج أركون على جانبين مهمين، الجانب الأول يتعلق بأصالة منهج " الاسلاميات التطبيقية " وابداعيته، والجانب الثاني يتعلق بجدوى وحدود الاسلاميات التطبيقية في مجال الدراسات المتعلقة بالإسلام.

لمناقشة النقطة الأولى سنتعرض لعلاقة الاسلاميات التطبيقية بالاستشراق الكلاسيكي:

المطلب الأول: من الاستشراق إلى الاسلاميات التطبيقية

لن نعرض في تبيان مدى أصالة منهج " الاسلاميات التطبيقية " لاستعارة أركون للتسمية وحتى الرؤيا المنهجية فيما يخص علاقة العلوم بمجال تطبيقاتها من كتاب روجيه باستيد " الأنثروبولوجيا التطبيقية " [1] فقد أسلفنا الحديث عن هذا الموضوع عند عرضنا لمنهج أركون في فصل سابق.

سنكتفي في هذا السياق بتتبع العلاقة الملتبسة بين الاستشراق والإسلاميات التطبيقية التي ما فتئ محمد أركون يبشر بها، إذ يحدد أركون خلافه المعرفي والمنهجي مع الاستشراق الكلاسيكي فيقول: « مشكلتي مع الاستشراق ومنهجياته أقدم مما تظن، الأمور ابتدأت منذ أن كنت طالبا بجامعة الجزائر في كلية الآداب عام 1950 » [2] وسبب هذه الجفوة والخلاف يعود بالأساس إلى عدم اكتراث المستشرقين بالمشاكل الفعلية لأهالي البلدان الإسلامية المستعمرة ومنها الجزائر، لذلك فقد وجد محمد أركون في الأنثروبولوجيا التطبيقية ونظرتها لعلاقة العلم بمجال تطبيقه ضالته المنشودة فبما أنها، أي الأنثروبولوجيا التطبيقية، تسعى إلى « تطوير سياسات ومخططات تناسب البيئة الاجتماعية الثقافية لأوضاع البلدان المستعمرة » [3] فقد شكلت « بهذا المعنى إغراء جذابا لمحمد أركون استوحى منه التسمية وجعل بحوثه تنهج النهج نفسه وتسير في الخط نفسه » [4] لأنها تحقق له غايتين علمية وعملية، فيدرس بذلك الإشكاليات التي تطرحها عملية تحديث المجتمعات الإسلامية وتقدم حلول عملية لهذه الإشكاليات.

من هنا كانت حملة محمد أركون على الاستشراق الكلاسيكي ومع أنه لم يفرد مؤلفا مستقلا لنقد الاستشراق لكنه « أكثر الباحثين العرب والمسلمين حوارا للمستشرقين ومناظرة ونقدا، لا يكاد يخلو نص من نصوصه الفكرية من وقفة نقدية مع الاستشراق والمستشرقين تتناول أطروحاتهم ومناهجهم واتجاهات تفكيرهم في مجال الدراسات الإسلامية » [5].

و على الرغم مما يمكن أن يلاحظه أي باحث من مكامن الخلل في الدراسات الاستشراقية باستبطانها

---

[1]- Roger Bastide: Anthropologie Appliquée, Payot, 1971.

[2] – محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 262.

[3] – بن عون بن عتو: **الاسلاميات المطبقة وإشكالية قراءة التراث عن محمد أركون**، ص 41.

[4] – المرجع نفسه والصفحة.

[5] – عبد الإله بلقزيز: **نقد الثقافة الغربية: في الاستشراق والمركزية الأوربية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2017، ص155.

للمركزية الأوربية ولنظرة اثنية تكرس تفوق الأوربي عل من سواه من الأجناس وتنميطها لصورة الشرقي عموما كما يبين ذلك باقتدار ادوارد سعيد في كتابه عن الاستشراق، على الرغم من كل ذلك إلا أن ما أرّق أركون هو القصور المنهجي الذي يميز الاستشراق الكلاسيكي فبدت لـــه منـــاهجهم « تقليديـــة وقاصرة عن توفير أسباب المعرفة العميقة والسليمة للموضوع المدروس » [1].

فقط هذا كل ما كان يأخذه أركون على المستعربين إنه سجنهم الفيلولوجي الذين أبوا أن يخرجوا منه ليروا فتوحات علوم الانسان والمجتمع التي يحبذها أركون ويدافع عنها باستماتة.

فهل كان دعاة الاستشراق وأساطينه غافلين عن هذه الفتوحات المعرفية التي بلورت في الأوساط الطليعية الفرنسية خاصة والتي لم تكن بعيدة عن فضاء هؤلاء المستشرقين، أم أنهم اعتبروها موضة معرفية عابرة لا تمس جوهر المعرفة في الصميم.

هل الإسلاميات التطبيقية بهذا الاعتبار هو محاولة تكيف يقوم بها الاستشـــراق التقليـــدي مـــع المتغيرات المعرفية الغربية وصرعة المناهج الجديدة والمستحدثة كالبنيوية والتفكيكية وغيرها، أم أنها علـــم مغاير من حيث الأسس لكل أشكال الاستشراق التقليدي.

إذا نظرنا للاستشراق في تعريفه العام بوصفه معرفة غربية عن الإسلام فإن الإسلاميات التطبيقية الـــتي تروم تطبيق علوم الإنسان والمجتمع في دراسة الإسلام والمجتمعات الإسلامية لا تعدو أن تكون استشراقا جديدا على اعتبار أن كل فتوحات العلوم الاجتماعية والإنسانية في علم النفس والاجتماع وفي علـــم التاريخ والأنثروبولوجيا وغيرها من علوم ومعارف غربية بامتياز.

ينتج من ذلك أن الإسلاميات التطبيقية هي أيضا معرفة غربية عن الإسلام ولكن بثوب جديد وبمناهج أكثر حداثة، فما الذي أضافه أركون على مستوى الدراسات المتعلقة بالإسلام ؟

إذا كان كل عمله هو تجميع النظريات والاصطلاحات المستحدثة في مجال علـــوم الإنســـان والمجتمـــع والدعوة إلى تطبيقها على التراث الإسلامي، إنه لا يساهم لا في بلورة هـــذه النظريـــات أو المنـــاهج والتأصيل لها ولا في انجاز بحوث علمية تطبيقية على التراث الإسلامي إنه يكتفي في كل مرة بالدعوة إلى تطبيق هذه النظريات والمناهج وإثارة بعض الإشكاليات في أحسن الأحوال.

لا يعني هذا أن محمد أركون يعمل كامتداد للمشروع الاستشراقي ولكنه وهو ينقـــد الاستشـــراق لم يتخلص من منظومته [2] ولا من مسلماته المعرفية الضعيفة فإذا نظرنا إلى العنصرية التي ميزت الخطـــاب الاستشراقي الكلاسيكي وهي عنصرية عرقية نجدها تتجلى عند أركون في نوع من العنصرية الثقافية «

[1] – المرجع نفسه، ص 157.

[2] – مصطفى الحسن: **الدين والنص والحقيقة، قراءة تحليلية في فكر محمد أركون**، الشبكة العربية للابحاث والنشر بيروت ط1، 2012 ص 78.

صحيح أن أركون استطاع أن يتخلص من فوقية الغرب ودونية الشرق العرقية لكنه ظل أسير العنصرية الثقافية » [1] فهو يوافق الغربيين في أحكامهم العنصرية على الشرق ولكن ليس من منظور عرقي بل من منظور ثقافي بذلك « فالعقل الغربي هو عقل كلي منظم، أما العقل الشرقي فهو عقل فوضوي جزئي مبعثر، لا بسبب عرقه السامي كما كان يذكر الاستشراق ولكن بسبب منظومة التفكير الشرقية » [2] فالعنصرية هنا ليست عنصرية عرقية بل هي عنصرية ثقافية.

إن أركون يتمثل أحكام الاستشراق الكلاسيكي وإن كان ينتقد منظومته في الظاهر، إننا نجده يكرر التذكير باستمرار وبشكل يدعو إلى الملل بمحدودية المنهج الفيلولوجي واكتفاءه بتحقيق النصوص الكلاسيكية واقتصار البحث الاستشراقي على المؤلفات المدعوة " تمثيلية " وإهماله للتراثات الشفوية أو حتى الكتابية للفرق غير السنية، وكذا إهمالها للتجليات الأخرى للظاهرة الدينية كالطقوس والشعائر، ولكنه على مستوى الأحكام والنتائج نجده يردد نفس طروحات الاستشراق التقليدي عن تشكل المصحف وعن الحديث النبوي وعن أحداث السيرة وغيرها.

بل أكثر من ذلك نجد أركون يتأسف لأن الأعمال الخصبة لمستشرقين كبار مثل: نولدكه وجوزيف شاخت وغيرهما تبقى مهملة من قبل المسلمين وممررة تحت ستار من الصمت [3]، يتأسف أيضا لأن زملاءه من المثقفين المغاربة لم يستفيدوا من المكتسبات الإيجابية لهذه الأبحاث.

إنه يتخذ من الأحكام الاعتيادية للاستشراق التقليدي بخصوص الإسلام مقياسا لمدى جدية الباحث فكلما كانت طروحاته قريبة أو متطابقة مع الطرح الاستشراقي كلما كان بحثه جادا وتاريخيا وموضوعيا والعكس صحيح.

في هذا السياق يشيد أركون بعمل زميلته " جاكلين شابي " في كتابها " رب القبائل: إسلام محمد " لأنها ذهبت إلى أبعد حد في تطبيق النقد التاريخي و« لم تعبأ اطلاقا بالاعتبارات اللاهوتية أو الروحية » [4] في حين يشن هجوما لاذعا على مؤرخ كبير كهشام جعيط لأنه لم يذهب بعيدا في التقيد بالمنهج التاريخي وهو بذلك « لا يرقى إلى المستوى الذي ينشده » [5].

لا يقدم أركون أي تبريرات علمية أو موضوعية لهذه الأحكام الجاهزة على " جاكلين شابي " ولا على كتاب " الفتنة " لهشام جعيط، حتى إنها تبدو أحكاما مزاجية ومن منطلقات أيديولوجية، ولا يمكن لهذه

---

[1] – المرجع نفسه، ص 78.

[2] – المرجع نفسه، ص 78.

[3] – محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 55.

[4] – محمد أركون:قضايا في نقد العقل الديني م س، ص 54.

[5] – المصدر نفسه، ص 55.

الأحكام أن ترقى لمستوى النقد العلمي الموضوعي ببساطة لأن أركون لا يدلل لا على صرامة " شابي " التاريخية ولا على تقليدية هشام جعيط وخيانته للمنهج التاريخي.

و المقصود من كل ما سبق أن محمد أركون وإن كان يبدو مخالفا من الناحية المعرفية والمنهجية للاستشراق التقليدي إلا أنه يستبطن أحكام هذا الاستشراق بالذات ومسلماته المعرفية فيما يخص التراث الإسلامي حتى أنه ليبدو استشراقيا أكثر من المستشرقين ولذلك لا يجب أن نشعر بالدهشة إذا وجدناه على رغم كل النقد الذي يكيله ظاهريا للمنظومة الاستشراقية « يدعو المسلمين إلى عدم التردد في قبول آراء المستشرقين لأنها تمثل نتاجا لأبحاث علمية جادة » [1].

و يدعو في هذا الإطار إلى الاستفادة مما كتبه المستشرق الألماني " تيودور نولدكه " في كتابه: " تاريخ القرآن " ويشيد بأعمال " كلود كاهين " وكذا أعمال " فان آس " عن " اللاهوت والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة" ويتأسف لأن المسلمين لم ينبروا لترجمة مؤلفه الخصب والضخم.

و إذا كانت الإسلاميات التطبيقية تروم في شق منها نقد الأسس المنهجية للاستشراق الكلاسيكي فإنها تروم في شقها الآخر « نقد العقل الإسلامي أي نقد المنظومات المعرفية التي تشكلت لدى المسلمين عبر التاريخ بأثر من النص الديني وبأثر من التفسير التقليدي المغلق وما تناسل منه من قواعد في التفكير حكمت مجالات الثقافة الإسلامية كافة » [2] أي الكشف عن نظم الفكر التي حكمت مجمل الإنتاج المعرفي للعقل الإسلامي في مختلف تجلياته.

و هو في ذلك أيضا لم يأت بجديد إذ يحاول هنا أن يقتفي أثر الفيلسوف الفرنسي " ميشال فوكو " في دراسته الابيستيميات الحاكمة للثقافة الغربية [3].

و معروف أن " ميشال فوكو " هو الذي طور مفهوم الابيستيمي (Epistémé) وهو نظام الفكر العميق الذي يحكم مجموعة من المعارف والعلوم في حقبة زمنية معينة وعرفه الجابري على أنه « هو جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيتها اللاشعورية » [4] أي أن جميع العلوم في تلك الفترة تنضبط وتتأسس وفق نظام فكري واحد ويشتغل هذا النظام بشكل لاشعوري.

و لا يخفى تأثر أركون الواضح بميشال فوكو على غرار كتاب ومفكرين عرب آخرين وهذا ما حدا بالباحث الجزائري " زواوي بغورة " لتخصيص أطروحة على أثر هذا الفيلسوف الفرنسي في الفكر العربي المعاصر.

---

[1] – مصطفى الحسن: الدين والنص والحقيقة، ص 77.

[2] – عبد الإله بلقزيز: **العرب والحداثة: نقد التراث**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2014، ص 367.

[3] – المرجع نفسه، ص 367.

[4] – محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العرب**ي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 10، 2009، ص 37.

المطلب الثاني: في حدود الاسلاميات التطبيقية وجدواها:

في عبارة ذات دلالة يعلق المستشرق المعروف " أرنالديز " على جدوى الإسلاميات التطبيقية وماذا يمكن أن تضيف لدراسة التراث والوحي، وما يمكنها أن تستدركه على شروح العلماء والمفسرين القدامى يقول: « سوف أذكر محمد أركون بأن هؤلاء الفقهاء كانوا ناشطين جدا وأنهم حركوا النصوص القرآنية وأنعشوها بتفاسيرهم إلى درجة أنه يصعب علينا اليوم حتى باسم العلوم الإنسانية العزيزة جدا عليك يا سيد أركون أن نجد فيه شيئا آخر جديدا غير الذي وجدوه » [1].

يبدو هذا المستشرق رغم أجنبيته وبعده عن الانتماء إلى نفس الفضاء الثقافي للفقهاء والمفسرين القدامى أكثر إنصافا واعتدالا من محمد أركون في حكمه على أعمالهم وما خلّفوه من تراث فكري يكتفي صاحب الإسلاميات التطبيقية بوصفه أنه محكوم بكليته بالنظام الفكري للعصور الوسطى وبهذا يجعل من كل محاولة للإفادة من هذا التراث ومن خصوبته المعرفية ضربا من تحميله ما لا يطيق.

كما لا يبدو "أرنالديز " محتفيا كثيرا بعلوم الإنسان والمجتمع وبطفراتها المعرفية وفتوحاتها المنهجية خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين كما يفعل أركون على الرغم من معرفته بها وعلى الرغم من أنها نتاج ثقافته هو بالذات أي نتاج الثقافة الغربية ومحصلة طبيعية لتطور هذه الثقافة.

إذا ما الذي يمكن أن تضيفه الإسلاميات التطبيقية على مستوى قراءة النص الديني بالذات ؟ وما الذي يمكن أن نجنيه من مقاربة هذا النص لسانيا وتاريخيا وأنثروبولوجيا على طريقة أركون ؟

يخبرنا أركون أن أسئلة اللسانيات الحديثة التي تطرحها على النص تختلف جذريا عما كانت تطرحه اللغويات التقليدية التي استخدمها كبار المفسرين القدامى [2] ويخبرنا أن القراءة الأنثروبولوجية تمكننا من معالجة الخصوصيات الثقافية والمجتمعية والمنظومات التفسيرية للعالم كالأسطورة وهذا ما يتيح فهم جديد للنص [3]، وأنه يمكننا من خلال هذه المقاربة أن نشكل وعيا تاريخيا بالنص، كل هذه الوعود النظرية المرجوة من تطبيق منهجية أركون على النص القرآني خاصة باعتباره نصا تأسيسيا ومحاولة أنسنة الوحي باعتبار القصص القرآني مجانب للوقائع التاريخية وأنها مسرودة للعبرة والمثال وادعاء التداخل النصي بينه وبين النصوص الدينية الأخرى من كتابية وغيرها. ليردد نفس عبارات المناوئين للدعوة المحمدية الذين حكى عنهم القرآن، مثل قوله تعالى: « وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا » [4]،

---

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص 322.

[2] – أحميدة النيفر: **الإنسان والقرآن وجها لوجه، التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج**، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2000، ص: 140.

[3] – المرجع نفسه، ص 140.

[4] – الفرقان، الآية 5.

وقوله: « ولقد نعلم أنما يقولون إنما يعلمهم بشر لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين » [1].

في الواقع إن محمد أركون واحد من بين عشرات الحداثيين الذين تحدث عنهم طه عبد الرحمن في كتابه " روح الحداثة " والذين تجمعهم بعض الميزات المشتركة في التعامل مع النص القرآني على غرار نصر حامد أبوزيد وطيب تيزيني وغيرهما.

تشترك قراءة هؤلاء الحداثيين المقلدين كما يسميهم طه عبد الرحمن في أن قراءتهم للقرآن هي قراءة انتقادية وليست اعتقادية وما دام أن القارئ يقرأ القرآن على جهة التسليم بمصدريته الإلهية وبصدقية أخباره فإن قراءته حسب هؤلاء لا تكون حداثية حتى لو كانت مغايرة للقراءة التراثية وحتى لو كان القارئ معاصرا مثل محمد شحرور في مؤلفه " الكتاب والقرآن "[2]، أو كتاب " الظاهرة القرآنية " لمالك بن نبي الذي يصف محمد أركون كتابه بأنه سطحي جدا [3]، كما يهاجم كتاب شحرور لا لشيء إلا لأن الوحي في هذين الكتابين لم يتعرض للمساءلة النقدية و لم يصبح إشكاليا وإنما تم تثبيته باستخدام « بعض المقاطع المتبعثرة من المعرفة العلمية المعاصرة » [4].

إن معيار الحداثة في قراءة النص الديني هي الوضع الإشكالي لمسألة الوحي ولمصدريته الإلهية، وما دام النص مأخوذا باعتباره وحيا إلهيا متعاليا فإن القراءة لن تكون حداثية حتى ولو استعان المفسر بكل ما توصلت إليه المعرفة الإنسانية المعاصرة من نتائج وحقائق سواء على مستوى العلوم الدقيقة أو العلوم المسماة إنسانية أو اجتماعية.

فلما كانت القراءة التي تحقق وصف الحداثة حسب هؤلاء هي القراءة الانتقادية لا الاعتقادية، تم على مستوى هذا المقتضى انجاز بعض القراءات كقراءة محمد اركون ومدرسته كعبد المجيد الشرفي وكذا قراءة نصر حامد أبوزيد وطيب تيزيني[5].

تعتمد هذه القراءة خططا واستراتيجيات عدة في التعامل مع النص القرآني: أولها خطة الأنسنة أو محاولة نزع القداسة عن النص القرآني عن طريق « نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري » [6] فيحذفون عبارات التعظيم: كالقرآن الكريم والآية الكريمة ويستعملون عبارات مستحدثة بدل

---

[1] – النحل، الآية 103.

[2] – طه عبد الرحمن: **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط 1، 2006، ص 177.

[3] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 15.

[4] – المصدر نفسه، ص 15.

[5] – طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 177.

[6] – المرجع نفسه، ص 178.

العبارات المتداولة، كالعبارة بدل الآية والخطاب النبوي مكان الخطاب الإلهي و« الخطاب النبوي يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم أي La bible والأناجيل والقرآن [1] وكذا التفريق بين مستويات مختلفة للخطاب الإلهي كالتفريق بين القرآن والمصحف والوحي في اللوح المحفوظ والوحي في اللسان العربي والمماثلة بين القرآن والنبي عيسى عليه السلام كما فعل كل من محمد أركون ونصر حامد أبوزيد.

و حاصل هذه الخطة هو جعل الخطاب القرآني « نصا لغويا مثل أي نص بشري » [2] فيتم قراءة هذا النص بهذا الاعتبار وفق السياقات الثقافية التي انتج فيها لا باعتباره نصا متعاليا ذا مصدرية إلهية ووفق مقتضيات اللغة كمعطى بشري قابل للتطور فيكون النص بذلك قابلا لقراءات متعددة ولا نهائية حسب ما تتيحه آليات القراءة والتلقي وبهذا فإن النص القرآني يصبح مجالا خصبا لتطبيق نظريات اللسانيات الحديثة وميكانيزمات تحليل الخطاب.

هذا بالضبط ما يفعله محمد أركون إذ يلح على المستوى اللساني في قراءة النص الديني إذ تقوم قراءته أولا على القراءة الأنسية للنص وهذا ما يتجاوز به عائق التقديس بزعمه، إذ يزعم قراءة القرآن في تجليه اللغوي بوساطة اللغة البشرية وكأن هذا التجلي ينفي عن القرآن مصدريته الإلهية فتصبح الصياغة اللغوية للقرآن صياغة بشرية.

إن الآيات القرآنية تلح على أن هذا التجلي اللغوي لكلمة الله المتمثلة في القرآن باللغة العربية هو أيضا متعلق بجانب إعجازي في الاستعمال الإلهي للغة، فاستعمال الله للغة هو استعمال إعجازي وإلا فلا معنى لكل آيات التحدي المذكورة في القرآن: « فأتوا بسورة من مثله » [3]، و« قل لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » [4]. فجميع آيات الله سواء كانت كونية أو لغوية إنما تأتي من التدخل الإله في الكون والمادة المحسوسة وفي اللغة البشرية المعروفة، فالمسيح إنما ولد من أم بشرية تعيش في هذا العالم وعلى هذه الأرض ومع ذلك كان ميلاده معجزا لأنه كان من غير أب، وعصا موسى إنما كانت من خشب عادي وإنما جاء تدخل القدرة الإلهية ليجعلها حية تسعى، والقرآن إنما كان بكلام العرب المعروف وألفاظهم ولكن الاستعمال الإلهي جعله معجزا، قال تعالى: « إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون » [5].

---

[1] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 5.

[2] – طه عبد الرحمن: م.س، ص 180.

[3] – البقرة، الآية 23.

[4] – الإسراء، الآية 88.

[5] – الزخرف، الآية 3.

أما الخطة الثانية فهي كما يذكر طه عبد الرحمن فهي خطة العقلنة أي جعل النص القرآني بكليته خاضعا للمساءلة العقلية واطلاق سلطة العقل في التعاطي مع كل الآيات القرآنية باعتبار أن لا حدود لعمل العقل البشري، وهذا وإن كان يبدو مشروعا من الناحية النظرية إلا أنه ينطوي على إنكار الطبيعة الغيبية للوحي أي اعتبار الوحي القرآني ذا مصدرية غيبية، فمثلا نجد أن علماء المسلمين قد قرروا أن في القرآن آيات محكمات وأخر متشابهات، كما نجد في القرآن بعض الآيات غير القابلة للنظر العقلي أو أن علمها مما اختص به الله سبحانه وتعالى مثل: فواتح السور التي لا مجال للعقل البشري للولوج إلى أسرارها، أما القراءة الحداثية المقلدة فإنها تفترض أن لا وجود لهذه الحدود المرسومة لعمل العقل في تعاطيه مع النص الديني ولو كان هذا النص هو القرآن الكريم، فكل النصوص سواء كانت توحيدية أو وثنية هي متماثلة ومتساوية من ناحية قابليتها للنقد العلمي [1] فما يصدق على التوراة والإنجيل يصدق على القرآن أو أي كتاب ديني آخر.

هذا بالضبط ما نجده عند محمد أركون، إذ يذكر في أحد حواراته أنه تعرف بمحض الصدفة على بعض الكتابات المتعلقة بالإنجيل ونقده وهي التي قام بها " دانييل روس " في أربعينات وخمسينات القرن الماضي فأخذ يتساءل: « ألا يمكن أن نفعل شيئا مشابها في ما يخص القرآن » [2]. ففي نظره لا ميزة للنص القرآني على النص الإنجيلي أو التوراتي، فالكل يجب أن يخضع للمساءلة والنقد ولا فرق بين نص خطته الأيادي بعد مئات السنين من موت نبيه وبين نص تم الإجماع على صحته بين الطوائف المتناحرة والمختلفة وتم تقييده في حياة النبي صلى الله عليه وسلم.

و تمتد يد العقلنة المزعومة إلى ادعاء عدم اتساق الآيات القرآنية من الناحية المنهجية والقول أن لا ترابط أو تسلسل منطقي بين أجزاء المصحف وهذا مما كرره أركون كثيرا مقتفيا في ذلك أثر أسلافه من المستشرقين مثل " تيودور نولدكه " وغيره ويكفي أن نورد في هذا المجال نصا صادما لمحمد أركون بهذا الخصوص « نحن نعلم أن نظام ترتيب السور والآيات 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 المحاجة المنطقية فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها »[3]. لا حاجة هنا لذكر علم التفسير الموضوعي الذي يعنى بالمناسبة بين الآيات وبين السور بعضها لبعض، فقط ينبغي التذكير أن هذا الكلام هو نفس ما كان يردده أستاذ أركون المستشرق " ريجيس بلاشير " الذي

[1] – طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 183.

[2] – محمد أركون: العقل الإسلامي نقد واجتهاد، ص 264.

[3] – المصدر نفسه، ص 96

اقترح « نظام ترتيب زمني للسور القرآنية » [1]. لا يبدو أركون هنا ناقدا للاستشراق بل مرددا مخلصا لمقولاته.

بالنسبة لقارئ محمد أركون لا يبدو هذا النص مفاجئا فقد سبق لتلميذ الاستشراق الوفي أن نسب للقرآن كل ما نسبه النقد الفيليولوجي والتاريخي للكتاب المقدس، فنسب له الحذف والإضافة والتلاعب في متنه من قبل الفئات المتصارعة على السلطة نظرا للجو المشحون الذي جمع فيه القرآن في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان.

و لا يشذ محمد أركون في هذا عن كتّاب حداثيين آخرين مثل " طيب تيزيني " الذي يرى أن ادعاء تمامية النص القرآني والإجماع عليها هو « خارج المصداقية التاريخية التوثيقية »[2]، وأن « من يقول أن كل ما أعلنه الرسول من وحي جمع في المصحف العثماني موضع نظر وتفحص » [3] ويستدلون على صحة مزاعمهم بالظروف الخاصة التي سبقت عملية الجمع أو رافقته مثل حروب الردة ومعركة اليمامة التي قتل فيها كثير من القراء والحفاظ والمحدثين الذين بموتهم قد يكون ضاع من القرآن كثير من الآيات التي لا يحفظها غيرهم [4].

و ليس المقصود هنا هو تبيان خطأ هذا المسلك في التعامل مع مرحلة تدوين وحفظ القرآن الكريم إذ سنؤجل هذا إلى المبحث الموالي، ولكن المقصود هو صدور جميع القراءات المسماة حداثية عن نفس المصادرات فيما يخص قضية حفظ المتن القرآني وتماميته.

و من نتائج خطة العقلنة زحزحة المفهوم المتعارف عليه عن الوحي الإلهي بدعوى أنه مفهوم عفى عليه الزمن وأنه غير عملي وبالمقابل يدعو هؤلاء الحداثيون إلى « إفساح المجال أمام القراءة العلمية لتجربة الوحي والمرحلة التأسيسية » [5] وحاصل هذه القراءة العلمية هي إلغاء المصدرية الغيبية للوحي وقراءته في تجليه البشري بوساطة اللغة التي تغدو بدورها « منتجا اجتماعيا من ناحية ومتطورا من ناحية أخرى » [6] وبما أن اللغة تتطور فإن المعنى سيختلف ويتعدد إلى ما لا نهاية.

و لذلك نجد محمد أركون يلح على أنه لا يمارس التفسير فيما يخص الخطاب القرآني وإنما يمارس التحليل على اعتبار أن التفسير هو بحث عن المعنى، والتحليل هو بحث عن الفهم وكيفية انبثاق الفهم لدى

---

[1] – المصدر نفسه، ص 91.

[2] – طيب تيزيني: **النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة**، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 1997، ص 405.

[3] – المرجع نفسه، ص 411.

[4] –المرجع السابق نفسه والصفحة.

[5] –محمد الطوالبة: المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، ص 173.

[6] – المرجع نفسه، ص 174.

المتلقي [1] فلا اعتبار هنا لمقصدية المتكلم التي لا سبيل إلى الوصول إليها وإنما المهم حسبه هو دراسة كيفية انبناء المعنى وانبثاقه لدى المتلقي باعتباره حاملا للوعي ولذلك يستعمل أركون الألسنيات الحديثة التي تعتمد العلامة اللغوية التي تحيل إلى عدم تطابق الاسم والمسمى والدال والمدلول.

و في التحليل الأخير يغدو القرآن نصا بشريا محكوما بمشروطية الزمان والمكان وبمشروطية اللغة التي تتطور بشكل جدلي وفي تفاعل مستمر مع الفكر ومع الواقع ولا معنى هنا للقول بأحقية فهم على فهم آخر وبأن جيل الصحابة أقرب إلى فهم القرآن من غيرهم إذ النص في أصله مفتوح على أكثر من قراءة بحسب متاحات الثقافة واللغة في كل عصر.

أما الخطة الثالثة فهي خطة التأريخ أو الأرخنة « وتستهدف أساسا رفع عائق الحكمية » [2] أي نفي أن يحوي القرآن أحكاما ثابتة ودائمة تخص الكائن البشري، وربط الأحكام الواردة فيه بسياقاتها الزمانية والمكانية بحيث لا يمكن تعميم هذه الأحكام على جميع الأوضاع، كما ينفون وجود صيغة الزامية في الأحكام القرآنية عكس القواعد القانونية التي تتضمن أوامر صريحة باتباع سلوك معين في ظروف محددة تؤدي مخالفتها إلى انزال العقاب.

و يتذرع أصحاب هذه الرؤيا ومنهم أركون ببعض العلوم التراثية التي عنيت بالملابسات التاريخية للتنزيل القرآني كأسباب النزول والناسخ والمنسوخ وعلوم القرآن عموما التي تشرط الآيات القرآنية وتربطها بسياقاتها التاريخية التي وردت فيها.

و إذا كان علماء المسلمين قد قرروا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فإن الحداثيين المقلدين قد اتخذوا من هذه العلوم وسيلة لتبيان تاريخية الأحكام القرآنية والتملص من تبعاتها بشكل نهائي لأنها تمثل عائقا في اندماج المسلمين وتلقيهم للحداثة وتمثلهم لها.

و لا يقتصر الأمر هنا على آيات الأحكام بل يتعدى ذلك إلى العقائد وما يرتبط بها من تصورات حيث أن هذه العقائد تغدو مرتبطة بمستوى الوعي السائد في فترة ظهور القرآن وهي « تصورات مرهنة بمستوى الوعي وبتطور مستوى المعرفة » [3].

في الواقع إن ما جعل مفكري الحداثة العربية المقلدة يسلكون هذا المسلك في التعاطي مع النص القرآني هو استبطانهم للتجربة الغربية في هذا المجال مأخوذين في كل ذلك بنجاح هذا النموذج من الناحية العلمية والصناعية، يقول " عبد الله إبراهيم " في نص ذي دلالة « وبما أن الغرب قد أفلح في تحقيق تقدم

---

[1] –المرجع نفسه، والصفحة.

[2] –طه عبد الرحمن: روح الحداثة، ص 184.

[3] – نصر حامد أبوزيد: **النص والسلطة الحقيقية، النص الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 1995، ص 134.

مشهود لا خلاف حوله من ناحية علمية وصناعية وكل ما يتصل بهما وذلك من خلال التخلص من عبء التدخل الكنسي في مسار الحياة الاجتماعية مما يقتضي محاكاته في تجربته دون الاهتمام بالشروط التي احتضنت تلك التجربة » [1].

لقد رأوا أن الطريق يمر من هنا، عبر النقد والتشكيك في النص المؤسس وتتعزز هذه الرؤية إذا ما نظرنا إلى المكانة المميزة للقرآن عند المسلمين بالقياس إلى الكتب الدينية الأخرى بالنسبة لأصحابها « إذ لا مثيل لها بنفس الدرجة في الديانات الأخرى حتى النبوية منها أو الكتابية »[2].

من ثم فقد عمد هؤلاء إلى استعارة المناهج الغربية التي انتجت في سياقات مغايرة وتولدت نتيجة تجارب تاريخية خاصة بالمجتمعات الأوربية وطبقوها على النصوص الإسلامية وبخاصة القرآن الكريم والسنة النبوية، من هنا كان الخلط والتناقض عند أصحاب هذا الاتجاه نتيجة لعدم تماثل التجربتين الأوربية والإسلامية.

لا يمكن لعاقل أن يقول مثلا إن حضور رجال الدين المسيحيين في الحياة اليومية والاجتماعية والسياسية للمسيحيين في أوربا العصور الوسطى من العمادة إلى الوفاة هو نفسه حضور علماء المسلمين في حياة المسلم خلال فترة عصور الانحطاط ولا أن موقف علماء المسلمين من المعرفة الإنسانية ومن حرية الفكر والابداع هو نفسه موقف الكنيسة في هذا المجال.

و بذلك فقد وقع أصحاب هذا الاتجاه عن قصد أو عن غير قصد في ما سماه بعض الباحثين « فخ الاستعارة المنهجية الفجة » [3] لأن هذه المناهج المراد تطبيقها على النصوص الشرعية الإسلامية قد تم انتاجها ضمن مناخات علمية تولدت نتيجة مخاضات تاريخية واجتماعية مجافية للتجربة التاريخية الإسلامية، ولذلك فإن هذا التطبيق المتعسف سيؤدي في نهاية المطاف إلى « بروز مجموعة من التناقضات الفكرية والمعرفية والمنهجية حيث غلب على نتائج تلك البحوث طابع التشكيك في المعرفة الوحيانية »[4].

و إذا ما عدنا إلى الاسلاميات التطبيقية وجدناها مثالا حيا لهذه الاستعارة المنهجية الفجة ولهذا التعسف في تطبيق المناهج الغربية المتناقضة فيما بينها على الخطاب الشرعي.

و إذا كانت الاسلاميات التطبيقية تبتغي الوصول إلى تحقيق غايتين استراتيجيتين حسب المروجين لها فهي

---

[1] – عبد الله إبراهيم: **الثقافة العربية والمنهجيات المستعارة**، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2010، ص 18.

[2] –عبد المجيد الشرفي: **في قراءة التراث الديني ضمن كتاب في قراءة النص الديني**، مجموعة من المؤلفين، الدار التونسية للنشر، تونس، ط 2، 1990، ص 11.

[3] – عزوز بن عمر الشوالي: **التناول الحداثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج: البدائل المستعارة والتطبيقات المأزومة**، منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، ط 1، 2017، ص 96.

[4] –المرجع نفسه، ص 96.

« تفتح الآفاق أمام تجربة وفهم جديد للإسلام يستلهم معطيان الحداثة من جانب وحاجات المجتمعات الإسلامية من الجانب الآخر » [1] فإننا في التحليل الأخير نجدها عاجزة عن تحقيق أيا من الغايتين فلا هي استلهمت الحداثة بشكل إيجابي وأدت إلى تثوير المعرفة الإسلامية من الداخل عن طريق تمثل آليات ومناهج الحداثة بشكل عقلاني وبوعي تاريخي يأخذ بعين الاعتبار خصوصيات التجربة الإسلامية، ولا هي لبّت الحاجيات الضرورية للمجتمعات الإسلامية في المجال المعرفي والقيمي ومكنت هذه المجتمعات من التعاطي مع مقتضيات الحداثة واكراهات العولمة مع المحافظة على خصوصية هذه المجتمعات.

و إذا كان الحياد البارد للإسلاميات الكلاسيكية أو الاستشراق هو الذي أعابه محمد أركون على أساتذته المستعربين فإن هذا الحياد أفضل من ادعاء الاهتمام بمشاغل المجتمعات الإسلامية ثم الإتيان بأكبر مما أتى به المستشرقون أنفسهم في نقدهم للتراث الإسلامي وتخريب أخص خصوصيات أماكن الذاكرة الجماعية للمجتمعات الإسلامية.

[1] .المرجع السابق والصفحة

المبحث الثاني: جدل السلطة والسيادة في الإسلام ومغالطات محمد أركون

سنحاول من خلال هذا المبحث تبيان مدى صحة فروضات محمد أركون حول قضايا تتعلق بعلاقة السيادة العليا بالسلطات السياسية في التاريخ الإسلامي والتداخل المفترض بين هاتين الذروتين وكذا أصالة العلمانية كفكرة وكممارسة في السياق الإسلامي.

سنسلط الضوء في البداية حول أولى تجليات التداخل بين السلطة السياسية والسيادة العليا من خلال مرحلة التدوين وبالأخص ما تعلق منها بقضية تشكل المصحف.

المطلب الأول: جمع القرآن وقضية المصحف العثماني

لا يخفي محمد أركون رفضه لما يسميه الرواية الرسمية لتشكل المصحف وهي الرواية التي يعتمدها المسلمون على اختلاف فرقهم والتي تتلخص في أن المصحف الموجود بين أيدي المسلمين اليوم هو الكتاب الذي يحوي القرآن الذي أنزل على الرسول والذي تم جمعه بالاتفاق والتشاور بين الصحابة في المصحف الإمام الذي كان أيام عثمان بن عفان وتم حرق بقية النسخ التي تحوي إضافة إلى القرآن بعض التعليقات أو الشروحات من طرف أصحاب هذه النسخ وبالتالي فقد اجتمعت كلمة المسلمين على مصحف واحد وعدّ التشكيك في هذا المصحف أو في جزء منه تشكيكا في القرآن نفسه لأنه يكذب ضمنا الآية الكريمة « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون »[1]، ولا ينفك محمد أركون يردد رفضه لهذه الرواية وتشكيكه في صحة وصدقية الأخبار التي تؤكدها ويتخذ هذا مدخلا للقول بأن المصحف تعرض للزيادة والحذف والإضافة والنقصان ولتلاعبات أملتها الظروف السياسية التي رافقت عملية الجمع التي ألقت بظلالها على قضية تشكل المصحف برمتها.

نجد هذا الكلام مبثوثا في كتبه وفي أكثر من مناسبة وقد عرضنا لطرف منها عند حديثنا عن الانتقال من الشفوي إلى المكتوب في السياق الإسلامي ومن ذلك قوله: « ينبغي أولا إعادة كتابة قصة تشكل هذا النص بشكل جديد كليا، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها التراث المنقول نقدا جذريا »[2].

في الواقع إن محمد أركون من خلال هذا الكلام يبدو كأي مستشرق تقليدي غير مقتنع برواية المسلمين عن كتابهم مدفوعا بجرحه النرجسي إزاء النقد التاريخي الذي تعرض له الكتاب المقدس فهو يحاول أن يبرهن أن القرآن كالكتاب المقدس تماما مطعون في صحته وقد تعرض مثله لعبث الأيادي والكتبة وقد خضع لميولات وأهواء السلطات السياسية التي أضافت إليه وحذفت منه ما تريد.

---

[1] – الحجرات، الآية 9.

[2] – تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 290.

لا يقدم محمد أركون أي بدائل علمية عن الرواية التراثية كما لا يسند رأيه بأي مستند موثوق حول الطريقة التي تم بها جمع المصحف ما يفعله فقط هو المماثلة بين تراث المسلمين عموما وتراث المسيحيين في أن الكتاب المقدس قد تعرض للتحريف والتلاعب و لم يمكن للأوربيين أن يتقدموا إلا من خلال نقد تراثهم الديني من الناحية التاريخية والفكرية، لذلك فإن القرآن أيضا يجب أن يكون قد حرف وأن على المسلمين اتباع منهجية النقد التاريخي لتبيان هذا التحريف والإضافة التي طالت النص القرآني.

و بالحديث عن الاستشراق فإن مطاعنه في القرآن الكريم كانت دائما بدافع ديني، لقد بدأ الأمر مبكرا جدا حتى قبل استواء المدارس الاستشراقية على سوقها في القرن الثامن عشر والتاسع عشر، الأمر أبعد من ذلك « لقد بدأ يوحنا الدمشقي حوالي (650م-750 م) هذا الهجوم بتوجيه عدة انتقادات على النسق العام للقرآن » [1] وتوالت الكتب التي هاجمت القرآن والإسلام عموما وكان أشد الكتب هجوما على القرآن والإسلام ما كتبه " لوودفيجو مراش " (1612-1700) في كتاب " عالم النص القرآني " [2]، وتوالت الكتب التي تضمنت نفس المغالطات التي تضمنها كتابه، وفي القرن التاسع عشر عصر ازدهار الاستشراق الكلاسيكي كان من المنتظر أن تكون دراساتهم أكثر حيادية وموضوعية في تعاملهم مع القرآن وأن يتخلصوا من دوافعهم الدينية والعنصرية لصالح البحث العلمي الجاد لكن ما حدث هو العكس تماما وذلك أن « الدوافع الداخلية التي تضطرم بالحقد في قلوبهم ضد الإسلام وكتاب الإسلام المقدس ونبي الإسلام ظلت كما هي بل ازدادت تأججا » [3].

هذا على الرغم من توافر كل الظروف الملائمة للقيام ببحوث علمية على قدر عال من الموضوعية والجدية، وذلك أن سطوة الكنيسة ورجال الدين قد تراجعت في هذا القرن بالذات والمخطوطات المتعلقة بالموضوع قد توافرت بشكل كبير إلا أن كل هذا لم يغير في واقع الأمر شيئا فقد استمر هؤلاء في القيام بدور القساوسة ورجال الكنيسة القدماء الذين حملوا على عاتقهم مهمة مهاجمة القرآن والإسلام عموما لصالح الكنيسة والمسيحية.

إن هؤلاء هم السلف الطبيعي لمحمد أركون وأمثاله من رواد الحداثة الذين يحملون أحكام هؤلاء على القرآن بدون أي مناقشة أو تشكيك إنهم يسلمون بنفس مسلماتهم وينطلقون من ذات منطلقاتهم على الرغم من أن هؤلاء المستشرقين عموما لا يملكون معرفة تامة باللغة العربية وكذا معلوماتهم التي استقوها من الكتب التراثية فيما يخص قضية تدوين القرآن كانت معلومات جزئية تماما وقد أوردها أصحاب هذه

---

[1] – عبد الرحمن بدوي: **دفاعا عن القرآن ضد منتقديه**، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، د. ط، ص 5.

[2] – المرجع نفسه، ص 6.

[3] – المرجع نفسه، ص 7.

الكتب التراثية مثل " الإتقان في علوم القرآن للسيوطي " من أجل الرد عليها وكان من الأمانة أن ينقلوا هذه الأقوال مع ردود العلماء المسلمين عليها فيستطيع من شاء أن يقول ما شاء لكن العبرة بالحجة والدليل.

لا يفتأ محمد أركون يشيد بكتاب " تاريخ القرآن " للمستشرق الألماني " نولدكه " على الرغم من أن هذا الأخير قد عزف عن إعادة طباعة كتابه نظرا لاقتناعه بسطحية الآراء التي أوردها فيه وقد ترك هذه المهمة لتلميذه " شفالي " وبذلك فقد « تبرأ نوعا ما من مؤلفه " تاريخ القرآن " عندما رفض إعادة طبعه »[1].

هكذا يشير محمد أركون بشكل مجمل إلى مسألة جمع القرآن كما يبصم بالتصديق على موقف الاستشراق التقليدي من هذه القضية فهو لا يقدم لا أدلة علمية تدحض الرواية التراثية كما يزعم ولا يعضد أساتذته من المستشرقين ببحوث وتحليلات تؤيد ما وصلوا إليه من نتائج.

بل على العكس من ذلك تماما عندما يتحدث عن المسألة ويحاول أن يحدد بعض الجزئيات نجده يقع في خلط كبير لا يليق بمؤرخ ومفكر بحجمه فمثلا نجده يقول محددا رواية التراث بخصوص هذه المسألة « تقول رواية التراث الإسلامي كما أسلفنا أن جمع القرآن قد ابتدأ إثر موت النبي مباشرة في عام 632 م بل يبدوا أنهم قد دونوا في حياته بعض الآيات »[2].

و إذا تمعنا في هذا الكلام نجد أركون يخلط بين أمرين ويجعلهما أمرا واحدا فهو يعتبر الجمع والكتابة شيئا واحدا وهذه مجانبة كبيرة للصواب. إن كتابة القرآن كانت موجودة منذ بداية الوحي « فمن المعروف تاريخيا أن كتاب الوحي قد سجلوا القرآن تحت الإشراف المباشر للنبي صلى الله عليه وسلم وهو الذي لم يكتب لأميته فكان يكتفي بن يملي عليهم »[3].

و قد كان في الصحابة وفي السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار من يحسن القراءة والكتابة فبرز كتبة كثيرون للوحي مثل أبي بكر الصديق، وعلي بن أبي طالب، وعثمان بن عفان، وزيد بن ثابت، وعمر بن الخطاب، وغيرهم. وقد كان عددهم يزداد بتوسع المجتمع الإسلامي حتى بلغوا اثنين وأربعين كاتبا قرب ختام الوحي[4].

فكيف لمحمد أركون بعد ذلك أن يقول بأنه يبدوا أنهم قد كتبوا بعض الآيات في حياة النبي ويعتبر أمر الكتابة مرتبطا بقضية موت الصحابة الحافظين للوحي، مع أن روايات التراث متواترة أن النبي كان

---

[1] – المرجع السابق، ص 8.

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

[3] – محمد خليفة: **الاستشراق والقرآن العظيم**، ترجمة مروان عبد الصبور شاهين، دار الاعتصام، القاهرة، ط 1، 1994، ص 80.

[4] – المرجع نفسه، ص 80.

يمليهم وأنه قد اتخذ كتبة بل أكثر من ذلك فإنه كان يعين موضع الآية من السورة وإن لم يكن ترتيبها في النزول متواليا، فإنه قد تبث عنه أنه كان يقول لهم: « ضعوا هذه الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا »[1].

و على الرغم من استفاضة هذا الأمر لدى كل من كتب عن تدوين القرآن والمصحف إلا أننا نجد مع ذلك من يقول أنه لم تكتب إلا بضع آيات في حياة النبي، كل هذا ليجعل كتابة القرآن كله في عهد الخليفة الثالث عثمان بن عفان وبالتالي القول بأن المناخ السياسي المضطرب هو الذي كان له الأثر البالغ على كتابة المصحف وأن « جمع القرآن قد تم في مناخ سياسي شديد الهيجان »[2] على الرغم من أن الحقيقة التاريخية هي عكس ذلك تماما، فالوحدات النصية المسماة في القرآن " سورا " كانت موجودة ومعروفة على عهد الرسول ويدل على ذلك القرآن نفسه حيث نجد في آيات التحدي أنه طالب المشركين بالإتيان بعشر سور من مثله وبسورة من مثله ولو لم تكن السور موجودة ومعروفة ولو كانت مجرد آيات متفرقة كما يزعم نولدكه ومن تابعه من المنبهرين بالاستشراق كأركون وأمثاله لما ساغ أن يتحداهم للإتيان بشيء لا يعرفونه وهو غير موجود.

و قد كان هناك فضلا عن الكتابة الرسمية للمصحف التي أشرف عليها الرسول بنفسه، نسخ أخرى تخص الصحابة وكانت هذه النسخ لا تقتصر على الآيات والسور القرآنية بل كانت تحوي إلى جانب ذلك بعض التعليقات والتفسيرات التي كتبها أصحابها مثل ما كان لعلي بن أبي طالب، ولعبد الله بن مسعود، وغيرهما.

أضف إلى ذلك أنه قد اشتهر أن من الصحابة وهم كثر من كان يحفظ القرآن كاملا ومنهم من يحفظ طوال السور، وأنهم كانوا يتعبدون بتلاوته وقراءته في صلواتهم المفروضة وفي قيامهم بالليل ولو لم يكن القرآن مجموعا لما ساغ لهم أن يقرأوه بشكل متواصل ومتتابع، وقد اشتهر في حديث وفاة رسول الله أن جبريل كان يذاكره في القرآن كل عام مرة وأنه ذاكره في العام الذي مات فيه مرتان واستنتج من ذلك أنه قد قرب أجله إلى غير ذلك من الأدلة التي تفند فكرة أن القرآن لم يكتب على عهد رسول الله وأن ما كتب منه هو بضع آيات فقط ومع ذلك فقد أصر نولدكه على زعمه الذي قال به بعد نظرة متجاهلة لحقائق التاريخ الواضحة إلى أن النبي لم يكن له متسع من الوقت ليكتب ما يوحى إليه بل إنه لم يهتم بذلك خلال حياته[3].

---

[1] – المرجع السابق نفسه، ص 83.

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

[3] – محمد خليفة: الاستشراق والقرآن العظيم، ص 84.

و ليس العجيب من سطحية نولدكه في هذه المسألة وهو الذي أعد كتابه في العشرين من عمره ولكن العجب فيمن تابعه من مريدي الاستشراق العرب الذين يحملون كلامه وكلام نظرائه من المستشـــرقين عل أنها حقائق علمية لا تقبل الدحض.

إن المتأمل البسيط لتعامل المسلمين مع القرآن منذ ظهوره إلى الآن يدرك مدى العناية البالغة التي أولوها له، وإذا نظرنا إلى المصنفات التي ألّفت في باب علوم القرآن وبخاصة كتاب الإتقان للسيوطي فإننا نرى عجبا من ذلك، فقد تم تتبع المكي والمدني والنهاري والليلي والسفري والحضري منه والناسخ والمنسوخ إلى غيره من الأقسام وما من آية إلا وتكلموا فيها وفي مكان نزولها ومناسبتها وحكمهـــا إن كانـــت تتضمن حكما.

و إذا كان القرآن لم يكتب إلا في خلافة عثمان فما الذي أمر عثمان بإحراقه إذا ؟ ألم يكن قرآنا أيضا أو أجزاء منه.

والغريب أن نجد مثلا مستشرقا محايدا مثل " مونتجمري وات " في كتاب " الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر " يؤكد الرواية التراثية بعد مناقشة مستفيضة لعملية جمع القرآن ويؤكد « أن مصحف عثمان لم يحذف منه شيء مما كان في المصاحف السابقة » [1] وأنه « رغم كثرة القراءات فإن أي منها لم يؤد إلى جنوح معاني القرآن بحيث تجعلها بعيدة عن المعاني المفهومة من القراءات الأخرى » [2].

هذا ما نجده عند مستشرق نصراني تخلص من ضغط انتمائه الديني وتجرد بكل موضوعية للتعليق علـــى موضوع حاسم هو موضوع جمع القرآن فنجده يخرج بنتيجة أقرب إلى الرواية التراثية التي يستخف بها محمد أركون.

و عن المصاحف الأخرى السابقة على مصحف عثمان يقول " وات ": « لم تكن الخلافات بينها وبين مصحف عثمان ذات شأن بحيث تحدث ردود فعل مختلفة في المجتمع الإسلامي » [3] في حين يهوّل أركون من حساسية هذه المسألة ويقول أن عملية الجمع قد تمت في ظرف سياسي شديد الهيجان وأنهم « راحوا يدمرون النسخ الجزئية الأخرى لكي لا تغذي الانشقاق والخلاف حول صحة الآيات والسور المثبتة في المصحف المذكور » [4]، فنجد هذا المستشرق يشهد « على ثراء القرآن وجدته وأصالته وعلى أن جمعه

---

[1] – مونتجمري وات: **الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر**، ترجمة عبد الرحمن الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، ص 63.

[2]. – المرجع نفسه، والصفحة

[3]. – المرجع نفسه والصفحة

[4] – محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 90.

إنما هو جمع إلهي وعلى الثقة في النص القرآني المتداول بين الناس » [1].

إن المتأمل في موقف أركون من القرآن الكريم يجد أن الرجل لا يصدر عن تحريات علمية في الموضوع ولا عن جهود ميدانية أدت به إلى قناعة بوجود نسخ للقرآن مخالفة للنسخة الرسمية المتداولة عند الفرق الابتداعية في الإسلام كالنصيرية والدروز وغيرهم كما يذكر هو بالذات، وإنما الباعث على هذا الموقف هو رؤيته لمفهوم الوحي فهو لا يتصور الوحي كما يتصوره عامة المسلمين وغيرهم من المتدينين التوحيديين بما هو تدخل إلهي في وعي النبي وإلقاء رسالة ليحملها بدوره للبشر المراد تبليغهم، وإنما يتصور الوحي بشكل مختلف، إنه يتصوره كتجربة بشرية مع الإلهي أو مع المطلق، ومن خلال هذه التجربة مع المطلق تنبجس في نفس النبي معان وتتفجر ثم يعبر النبي عن هذه التجربة بلغته البشرية وبهذا لا تختلف هذه التجربة عن تجارب الصوفية أو الشعراء ممن لهم تجارب ومكابدات وجودية يعبرون عنها بلغاتهم الخاصة « إن الوحي يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الذاتي للإنسان » [2].

إن الإشكال هنا في تصوره لمصدرية الوحي ولطبيعته، فمصدر الوحي هنا ليس هو الله تبارك وتعالى وإنما المصدر هو الإنسان ذاته من خلال تفاعله مع مطلق الله وإن كان بعض الكتاب ممن يتبنون هذا النهج قد صرحوا بهذه الفكرة إلا أن أركون وحرصا على عدم قطع أي تواصلية له مع جمهور المسلمين فإنه لا يصرح بهذا المعنى وإن كان قارئه لا يعدم الإشارة إلى ذلك في أكثر من موضع بما لا يدع مجالا للشك في أنه يخالف تصور عامة المسلمين عن الوحي القرآني بوصفه كلام الله المتعالي الذي ألقاه في قلب محمد وأمره بتبليغه للناس.

إن هذا التصور المأنسن لتجربة الوحي يجعل كل التجارب الدينية لكبار القادة الدينيين والمعلمين الأخلاقيين يشتركون في هذه الخصيصة يقول أركون بهذا الصدد « وتحديدنا الخاص الذي نقدمه عن الوحي يمتاز بخصيصة فريدة، هو أنه يستوعب بوذا وكونفيشيوس والحكماء الأفارقة وكل الأصوات الكبرى التي جسدت التجربة الجماعية لفئة بشرية من أجل إدخالها في قدر تاريخي جديد وإغناء التجربة البشرية عن الإلهي » [3].

كل شيء يتم من داخل الوعي الذاتي للنبي، إنه يستبطن تجربته الذاتية وتجربة الجماعة البشرية التي ينتمي إليها ومن خلال تجربته مع المطلق تنبجس المعاني أو ما يسمى الوحي داخل الذات النبوية ليعبر عنها في خطاب نبوي يمتاز بذات الخصائص التي يمتاز بها كل المبشرين والقادة الروحيين الكبار.

---

[1] – محمد عمارة: **الإسلام في عيون غربية بين افتراء الجهلاء وانصاف العلماء**، دار الشروق،القاهرة ط1 2006 ص 160.

[2] – محمد أركون: الفكر الإسلامي،نقد واجتهاد ص 89.

[3] – المصدر نفسه ص 89.

إن أنسنة الوحي هي جزء من مشروع الأنسنة الكبير الذي تبناه محمد أركون والذي تدور عليه غالبية أعماله في قراءة التراث ونقد العقل الإسلامي.

و بما أن تجربة الوحي في ذاتها هي تجربة بشرية فإن عملية جمع القرآن لن تكون إلا بشرية يتخللها كل ما يتخلل العمل البشري من أخطاء وسقطات وهفوات وتدخل عوامل السلطة والصراع من أجل السيادة في تشكيل نص المصحف من هنا فإن موقف أركون من قضية جمع القرآن أو كتابته هو موقف مسبق أما ما يدلل عليه من كون المناخ الذي تم فيه جمع القرآن هو مناخ هائج سياسيا واجتماعيا وأن القرآن لم يكتب منه إلا بضع آيات في عهد النبي فما هو إلا تبرير لموقف جاهز مسبقا « فحين تجمع الوقائع بطريقة موجهة وتربط بدوافع سياسية وخلفيات اجتماعية تذوي مترلة رموز الإسلام وتسقط الثقة بما يقولون ويزدري ما يعملون وينظر لمواقفهم البطولية على أنها مجرد استماتة في حظوظ النفس » [1].

و لا يتعلق الأمر فقط بقضية تدوين المصحف، فكل الحوادث وكل التشكيلات التراثية يتم تفسيرها بشكل مادي أو سياسي « فحرب أبي بكر للمرتدين هي محاولة مادية لتمويل الخزينة، وعثمان وعلي مجرد طامحين للسلطة، والفتوح الإسلامية كلها حركات امبراطورية توسعية، والشافعي مهجوس بشكل مضمر بعرقلة نفوذ السلطة السياسية لسلطته العلمية » [2].

و هكذا يتم تأويل كل حوادث التراث على هذا الأساس كتدوين القرآن وتدوين السيرة وتدوين الحديث التي يقرر أركون أنها لم تكتب إلا بعد زمن طويل من موت النبي عليه السلام [3] ويتخذ من هذا التقرير مدخلا لأن يجعل هذه المجموعات بعيدة عن الموثوقية التاريخية وعرضة للتلاعب الأيديولوجي وبذلك فإن « الاختلافات الصريحة بين مجموعات الحديث الثلاثة تعود إلى الأصول الثقافية المختلفة للفئات المتنافسة على احتكار الحديث النبوي والسيطرة عليه ومن المعروف أن هذا الحديث كان يشرط مشروعية السلطة ويتحكم بها » [4] ويقصد بمجموعات الحديث الثلاثة المجموعة السنية مثل صحيح البخاري وصحيح مسلم، والسنن كسنن أبي داود والنسائي والترمذي وابن ماجة، والمجموعة الشيعية المتمثلة خاصة في الكافي في علوم الدين للكليني وكذا مجموعة ابن بابويه والطوسي، والمجموعة الثالثة هي المجموعة الخارجية متمثلة أساسا في الجامع الصحيح للربيع بن حبيب. وهنا أيضا يقع أركون في تناقض واضح ففي حين صرح أن مجموعات الحديث لم تكتب إلا في القرن الثالث الهجري نجده يورد الجامع

[1] – إبراهيم السكران: **مآلات الخطاب المدني**، مركز تفكر للبحوث والدراسات، القاهرة ط 1، 2014، ص 133.

[2] – المرجع نفسه، ص 134.

[3] – محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 104.

[4] – المصدر نفسه، ص 105.

الصحيح للربيع بن حبيب الذي كان نهاية القرن الأول الهجري [1].

و هنا أيضا نجد عامل السلطة والصراع عليها وإشكالية السيادة العليا حاضرة في قراءة أركون لحدث تدوين السنة، إن عامل السلطة حاضر ضمنا في كل تأويل محمد أركون للتراث ربما يعود ذلك لتأثره الكبير بالمفكر الفرنسي ميشال فوكو الذي كان مهووسا هو الآخر بالتفسيرات السلطوية للمعرفة.

و ليس الخطأ هنا في اعتبار العامل السلطوي أو العوامل المادية عموما عنصرا نفسر به نشوء المعرفة أو حركة التاريخ أو تطور الأفكار إذ يغدو تحليلنا حينئذ تحليلا مثاليا لا قيمة له وتغدو الأفكار والمعارف كائنات عقلية متعالية لا تتأثر بأي شيء آخر، ولكن الخطأ في جعل هذا العامل هو العامل الحاسم والمحرك الأساسي للتاريخ والأفكار فحينئذ نكون قد وقعنا في تطرف مواز للتطرف المثالي، هذا ما يقع فيه أركون وغيره على الرغم من تحذيره هو بالذات من الوقوع في مثل هذه التأويلات في مواضع عدة عند حديثه عن التأويل الماركسي للتاريخ، إننا هنا بإزاء « مشروعات التأويل الحداثي للتراث المهجوسة بافتراض الدوافع السياسية في كل حدث » [2] على رأي الباحث إبراهيم السكران.

المطلب الثاني: السيادة العليا والسلطة السياسية في التاريخ الإسلامي

يعتبر محمد أركون دراسة الروابط بين السيادة العليا والسلطات السياسية مسألة بالغة الأهمية انطلاقا من كون المجتمعات الإسلامية المعاصرة تعيش أزمة مشروعية سياسية كبيرة وانطلاقا من كون الاسلاميات التطبيقية ممارسة علمية متعددة الاختصاصات تضطلع بدراسة حاجيات المجتمعات الإسلامية فإن دراسة هذه الروابط من صميم مشروع محمد أركون.

تبرز أهمية دراسة هذه الروابط أيضا من خلال اهتمام أركون بإيجاد مرجعية إسلامية للعلمانية كفكرة وكممارسة إذ أن التأسيس للعلمانية بهذا الاعتبار يشكل خطوة أساسية نحو تأسيس الحداثة إسلاميا وترسيخها في المجتمعات الإسلامية.

بالعودة إلى المفهوم يميز أركون بداية بين السيادة العليا L'autorité، وبين السلطات السياسية التنفيذية Le pouvoir، كما يلاحظ أن مسألة السيادة العليا لم تدرس بشكل كاف في السياق الإسلامي، كما أنها لا تحظى بأي اهتمام في المجتمعات الغربية المعاصرة ولذلك فإن « المجتمعات المعاصرة تجد نفسها أمام فراغ نظري رهيب » [3].

يبدو هذا الكلام مبالغا فيه ومجانبا للصواب إلى حد كبير، فبالنسبة للمجتمعات الإسلامية نجد أن

---

[1] – المصدر السابق، ص 104.

[2] – إبراهيم السكران: مآلات الخطاب المدني، ص 134.

[3] – محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 166.

السيادة حاضرة باستمرار في كتب القانون وبخاصة في كتب القانون الدستوري حيث نجد أن كل المؤلفات التي تحدثت عن النظم السياسية وأشكال الدولة قد تحدثت عن موضوع السيادة ولسنا هنا بصدد ذكر وحصر هذه المراجع فهي كثيرة لكننا نذكر على سبيل المثال كتاب: الوجيز في النظم السياسية لنعمان الخطيب، القانون الدستوري والأنظمة السياسية لعبد الحليم متولي، ومن الكتب المخصصة للموضوع: السيادة في الاسلام لعارف أبو عيد، الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي: دراسة مقارنة لفتحي عبد الكريم، إلى غيرها من الكتب.

أما عن الفراغ النظري الذي يتحدث عنه أركون في المجال الغربي في مجال السيادة فهذا الكلام غير مفهوم تماما على أساس أن البلورة الحقيقية لهذا المفهوم إنما تمت في السياق الغربي منذ أن كتب " جون بودان " في الموضوع لأول مرة إلى كتابات كل فلاسفة السياسة كجون جاك روسو وهوبز وغيرهما كثير، فلا ندري من أين جاء هذا الفراغ النظري الرهيب إلا إذا فهم الأمر على أساس أن الدراسات القانونية والسياسية الحديثة أصبحت تنصب على دراسة آلية انتقال السلطات أكثر من اهتمامها النظري بشكل الدولة وهذا ما سجله أركون بالذات ولكن هذا الأمر لا يعني أن الدراسات أو أن المجتمعات الغربية تعاني من فراغ رهيب [1] في هذا الموضوع فقد أشبعت الدراسات القانونية والسياسية موضوع السيادة بحثا.

و في تمييزه بين المفهومين يعتبر أركون السيادة العليا نتاج عاطفة طوعية للإنسان نحو شخص يشعر بدين معنوي اتجاهه كالمصلح أو النبي أو الزعيم الروحي وهنا يستخدم أركون مفهوم " مديونية المعنى " الذي ابتكره الفرنسي " مارسيل غوشيه " وهي شعور الإنسان اتجاه شخص بدين معنوي لأن هذا الشخص قد أضفى على وجوده معنى من خلال تعليمه أو إرشاده أو نحو ذلك.

أما السلطة فهي وليدة القوة والقهر، وولاء الناس لها إنما نتيجة القوة التي تمتلكها وهي في حاجة دائمة إل سيادة عليا تبررها على عكس السيادة التي لا تحتاج إلى سلطة لكي تفرض سلطانها على الأفراد لأن انقيادهم إليها عن طواعية. إن السيادة بهذا الاعتبار « تنبثق عن طريق رابط شخصي محض ودون تدخل أي اكراه جسدي أو قانوني » [2]، أما السلطة إذا لم تكن مستندة إلى السيادة فإنها لا تعمل إلا بالإكراه والقوة على إجبار الأفراد للانصياع لها من هنا حاجتها الدائمة إلى سيادة تبررها ولو بشكل صوري.

يتتبع محمد أركون مفهوم السيادة والسلطة منذ اللحظة النبوية ومنذ انبثاق القرآن إذ يعتبر أن السيادة في القرآن هي سيادة الإله الواحد ولكن السيادة ليست مجردة بل كانت مجسدة في شخص النبي ﷺ ولكن

[1] – المصدر نفسه والصفحة.

[2] – المصدر السابق، ص 167.

من أين تنبع هذه السيادة ؟ من أين تنبثق وكيف تنتج هذه الطاعة والانقياد الطوعي ؟ « يجيبنا الباحث الفرنسي مارسيل غوشيه ويقول بأن أصل هذه العلاقة أي علاقة الطاعة هو مديونية المعنى » [1] ولكن ما الذي نعنيه بمديونية المعنى، يجيبنا الباحث ذاته فيما ينقله أركون « إنه يعني أنني أقبل بإطاعة ذلك الشخص الذي يشبع رغبتي في التوصل إلى معنى مليء، وبالتالي فأنا أطيعه طبقا لضرورة داخلية ذاتية وليس لإكراه خارجي وعندئذ تتحول السلطة إلى سيادة عليا ومشروعية كاملة » [2]. وتصبح السلطة غير مبنية على القهر والإجبار بل على الانقياد الطوعي والاستجابة الحرة للفرد الذي يشعر بهذه المديونية اتجاه من منحه المعنى في هذا الوجود.

فالصحابة كانوا يشعرون بهذه المديونية اتجاه النبي بما أضفاه على وجودهم من معنى بإخراجهم من الظلمات إلى النور.

يرى أركون أن السيادة العليا والسلطة السياسية كانتا متحدتان في شخص النبي بفضل الكاريزما والجاذبية الشخصية التي يتمتع بها وبواسطة عملية الترميز التي يمارسها الخطاب القرآني على كل أفعال النبي التدشينية في مجال السياسة والحرب وبناء الدولة وعقد التحالفات وغيرها.

لا يحدثنا أركون عن سر هذه الكاريزما هل هو صفة النبوة التي ليس لها علاقة بالوضع البشري للنبي أم أن الأمر يتعلق بصفات بشرية محددة تمتع بها محمد بن عبد الله بمعزل عن كونه نبيا فتكون بذلك كاريزما زعيم سياسي ورجل دولة تمكن من اخضاع الناس وكسب اعجابهم فالأمر يختلف في الحالتين « لا بد في أي حديث عن الكاريزما من التفكير فيها في مجالها الطبيعي: المجتمع والسياسة، ثمة كاريزما دينية أو روحية لا شك لكنها ليست كافية لتحقيق الاخضاع المعنوي الكامل للناس » [3]، فثمة أنبياء كثر لم يستطيعوا رغم كاريزميتهم الدينية اقناع قومهم باتباعهم.

المهم أن أركون يقرر من خلال تتبع العلاقة بين السيادة والسلطة في التاريخ الإسلامي أن الفترة النبوية شهدت اتحادا ودمجا بين المفهومين وأنه حتى خلال فترة الخلافة الراشدة فإن السلطة السياسية كانت تابعة وخاضعة للسيادة العليا المتمثلة في القرآن والنصوص الدينية الأخرى نظرا لأن تجربة النبوة لا زالت حية في نفوس الخلفاء والصحابة ولأن عملية قلب القيم التي أنجزها الخطاب النبوي من قيم قائمة على الحمية والعصبية القبلية إلى قيم قرآنية قائمة على الايمان والأخوة الدينية والامتثال للأوامر الإلهية ولو على حساب الموروث الجاهلي، هذه العملية لا زالت شغالة وفعالة في نفوس الخلفاء وبقية الصحابة الذين

---

[1] – محمد أركون: العلمنة والدين، الإسلام والمسيحية والغرب، ص 65.

[2] – المصدر نفسه والصفحة.

[3] – عبد الاله بلقزيز: **النبوة والسياسة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 2، 2011، ص 197.

عايشوا فترة النبوة.

و مجمل موقف أركون حول العلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية في التاريخ الإسلامي « أن السلطة السياسية في عهد دولة النبوة كانت خاضعة خضوعا مطلقا للسيادة العليا لكن بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم وانتهاء فترة الخلافة الراشدة انقلبت الأمور رأسا على عقب » [1].

لا يولي محمد أركون في الحاقه الخلافة الراشدة بعصر النبوة – فيما يخص خضوع السلطة السياسية بالكامل للسيادة العليا – أي خصوصية لمرحلة الفتنة الكبرى « التي دارت في النصف الثاني من خلافة عثمان حتى اغتيال علي »[2] على الرغم من حساسية هذه الفترة وتميزها عن المرحلة الأولى من الخلافة الراشدة وعلى الرغم من أهميتها الدينية والتاريخية حيث « تعزى إلى تلك الحقبة الأم كل تطورات الإسلام السياسي والإسلام الديني تقريبا وامتداداتها في العصر الكلاسيكي الطويل » [3].

يبدو هذا مستغربا جدا من أركون لسببين، أما السبب الأول فهو الأهمية الموضوعية لفترة الفتنة بما لها من تداعيات على العقل الديني والسياسي للمسلمين قديما وحديثا، والسبب الثاني هو استخدام أركون لمرحلة الفتنة ذاتها للتشكيك في قضية تشكل المصحف على أساس أن عملية الجمع تمت في مناخ سياسي واجتماعي هائج، فكيف يستعملها في قضية جمع القرآن ويغفلها في قضية تتبعه لمسألة العلاقة بين السلطة السياسية والسيادة العليا في الإسلام.

إن المتمعن في هذه المفارقة لا يمكنه إلا أن يلحظ الاستخدام الأيديولوجي الواضح لقضية الفتنة الكبرى من طرف محمد أركون، فإن الدراسة العلمية الجادة والموضوعية تقتضي أن يأخذ هذه القضية في كلتا المسألتين أي في مسألة تشكل المصحف ومسألة العلاقة بين السلطة السياسية والسيادة العليا على السواء، أما استعمالها في موضع واغفالها في موضع آخر فهذا أكبر دليل على النهج الأيديولوجي في التعاطي مع التراث، هذا النهج الذي طالما أدانه محمد أركون وأكد على حرصه العميق على تبني موقف محايد في جميع القضايا التي يعالجها خدمة للحقيقة باعتباره كاتبا حرا منفصلا عن كل ارتباطاته العرقية وعن تضامناته وعواطفه الدينية.

هذا ما لم يحدث هنا حيث أبان هذا المفكر عن وجه أيديولوجي قاتم وعن استخدام انتقائي وأحكام تعسفية في دراسته للتراث وتعاطيه مع قضاياه.

لا يكفي كي يكون الكاتب موضوعيا أن يردد خلال كتاباته أنه كذلك وإنما الموضوعية هي التزام

---

[1] – سعد بوترعة: محمد أركون وإشكالية الروابط بين السيادة العليا والسلطة السياسية، ص37

[2] – هشام جعيط: **الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 4، 2000، ص 5.

[3] – المرجع نفسه والصفحة.

حقيقي يظهر من خلال الجهود الفكرية لكل كاتب حر نذر نفسه لقول الحقيقة حتى على حساب تضامناته الدينية والعشائرية وليس بإمكان كل أحد أن يدعي ذلك لأن لهذه للموضوعية ثمنا باهظا يصعب دفعه.

و الحق أن إلحاق دولة الخلافة الراشدة عموما بفترة النبوة من حيث تلاحم السيادة العليا والسلطة السياسية وأولوية الأولى على الثانية فيه بعض المبالغة لأنه وحتى خلال المرحلة الأول من الخلافة الراشدة أي قبيل الفتنة فإن الأمر لم يكن مطابقا لما كان عليه خلال حياة الرسول لعدة أسباب موضوعية رغم بقاء الأولوية للسيادة العليا على السلطة السياسية.

من هذه الأسباب « اتساع نطاقها الوقائعي والإمبراطوري وتكرس الطابع البشري الاجتهادي لأفعال الخلفاء معطوفا على خلوها من المعصومية »[1].

فالخلفاء على ما كانوا يتمتعون به من مهابة دينية وكاريزما سياسية لم يكن ينظر إليهم على أنهم معصومون ولا على أنهم متحدثون باسم الله وإنما كان كلامهم اجتهادا يحتمل الصواب والخطأ، حتى على مستوى مشروعية السلطة السياسية فإن الخلاف كان قد بدأ منذ تولية الخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ومعلوم أن في الصحابة من اعترض على تعيين الخليفة بتلك الطريقة وحتى الواجبات الدينية التي كانت تؤدى للنبي عن طواعية مثل الزكاة احتاجت دولة الخلافة لاستعمال القوة لافتكاكها من مانعيها بعد وفاته عليه الصلاة والسلام.

فرغم التزام الخلافة الراشدة بنفس الخط الذي كان عليه الرسول فإنه على مستوى التطبيق الواقعي لم يكن أحدا قادرا على ملء المكانة التي كان يشغلها النبي كقائد سياسي وديني و لم يكن أحدا قادرا على ضبط كل التوازنات في الدولة الناشئة بمشروعية روحية لا تنفد.

و لا مجال هنا للقول إن استعمال القوة لفرض الأحكام الشرعية كان حتى في زمن النبي، فإن النبي قاتل مشركي العرب ممن تهددوا الدولة النبوية الناشئة أو حالوا بينه وبين إقامة شعائر معينة كالحج مثلا، أما من قاتلهم أبو بكر فقد كانوا في جزء منهم يقرون بالشهادة لذلك اعترض عليه عامة الصحابة في قتالهم في بداية الأمر.

و المقصود أن تابعية السلطة السياسية للسيادة العليا وإن كانت حاضرة خلال فترة الخلافة الراشدة إلا أنها لا يمكن أن تقارن بما كان عليه الحال زمن النبي لأسباب تتعلق إما بشخص الخليفة مقارنة بشخص النبي وإما باتساع الرقعة الجغرافية ودخول عصبيات وقوى جديدة على الخط واستحداث أمور في سياسة الدولة لم تكن مدمجة فيها في فترة النبوة.

---

[1] – عبد الإله بلقزيز: **الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي**، منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2015، ص 34.

هذا التغيير الذي سيصيب العلاقة بين السلطة والسيادة سيزداد كلما ابتعدنا عن فترة الخلافة الراشـــدة، حيث ستصبح الأولوية للسلطة على السيادة « وليس من شك في أن انصرام لحظة الخلافة الراشدة أوسع الباب أمام المزيد من تضاؤل مساحة الديني أمام مساحة السياسي في دولة الإسلام وكلمـــا تقـــدمنا في الزمن اتسع نطاق الخلل في التوازن بيم المساحتين » [1] هذا مما يتفق فيه باحثون كثيرون مع موقف محمد أركون، ولكن المشكل في اتخاذ أحكام حدية ونهائية بخصوص هذه القضية من مثل جعل السيادة العليا في الدولة الإسلامية بعد الخلافة الراشدة تابعة بشكل كامل للسلطة السياسية وحصر دور هذه السيادة في تبرير السلطات السياسية للأمويين والعباسيين وغيرهم.

لا شك أن هذا النمط من التلاعب والاستغلال السياسي للديني قد وجد في فترات كثيرة مـــن تـــاريخ الخلافة الإسلامية ولكن لا بد من ملاحظة أمرين:

الأمر الأول: أن ممثلي السيادة العليا أي علماء الدين عموما لم يكونوا كلهم في خدمة مصالح الـــدول والسلطات الحاكمة، فقد وجد في تاريخ الإسلام من رفض حتى تحت الإكراه تبني مقولات السلطة في أمور تتعلق بالعقيدة مثل قضية خلق القرآن حيث أن أحمد بن حنبل ومن معه رفضوا القول بخلق القرآن رغم ما تعرضوا له من صنوف الأذى والعذاب في ذلك، وأركون نفسه يشيد في مواضع متعددة بموقف أحمد بن حنبل الذي رفض أن يكون للسلطة دور في تحديد العقائد وقال بأنه أي أحمد بن حنبل « عبر عن مبدأ من مبادئ اللاهوت الإسلامي يقول هذا المبدأ: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » [2]. فهنـــا نموذج واضح على وجود ممثلين للسيادة العليا وداخل الخط السني – الذي طالما اتهمه أركون بالمماهـــاة مع السلطة السياسية – يرفضون مساندة المأمون في فرضه عقيدته القائلة بخلق القرآن على المســـلمين، عكس ما كان يحدث في تاريخ المسيحية حيث كان قسطنطين قد فرض على مجمع نيقية مثلا القـــول بألوهية المسيح وتحريم تعاليم آريوس الذي كان يرى أنه بشر وفي هذا أكبر دليل علـــى عـــدم تماثـــل التجربتين الإسلامية والغربية فيما يخص تمفصلات الديني والسياسي وإن تقاطعت في بعض المحطات.

فلا يمكن القول أن السيادة العليا قد أصبحت في المطلق في خدمة السلطات السياسية منذ انقضاء الخلافة الراشدة، صحيح أنه لا يمكن إنكار انخراط قطاعات واسعة من ممثلي هذه السيادة في الخط الســـلطوي وظهور كتابات في السياسة الشرعية تؤسس وتشرعن بيعة المتغلب وولاية المفضول مع وجود الفاضـــل ولكن هذا لم يكن عاما لكل ممثلي السيادة العليا.

الأمر الثاني الذي يجب ملاحظته هو الحاجة الدائمة لوجود سيادة عليا تشرعن وتبرر السلطات القائمة

[1] – المرجع السابق ص 34.

[2] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 11.

حتى مع ضعف هذه السيادة فوجود مثل هذه الحاجة دليل واضح على عدم تملك السلطات السياسية للشأن الديني بشكل كامل حتى في أحلك اللحظات التاريخية، فإضافة إلى محنة خلق القرآن سالفة الذكر نجد في التاريخ الإسلامي أن هيبة السيادة العليا وسلطانها « كان يفرض على سلطان الغلبة والاستيلاء (إمارات الاستيلاء) أن يبحث لنفسه عن المشروعية الدينية ممن يرمز إليها وهو الخليفة وحتى وإن كان رمزها لم يعد يمثل شيئا »[1] أي من الناحية السياسية والعسكرية حينما انتهت الخلافة فعليا فتحولت إلى سلطة رمزية وأصبحت السياسة شأنا تقرره قواعد أخر غير قواعد الدين مثل: الغلبة والشوكة والبأس والعصبية [2] وهذا ما حدث مثلا في عهد تسلط البويهيين ومن بعدهم السلاجقة على الخلافة العباسية فكان السلطان السلجوقي يقبل الأرض بين يدي الخليفة العباسي على الرغم من أنه لا يملك من القوة السياسية والعسكرية شيئا.

و حتى البويهيون رغم كرههم الشديد للخلفاء العباسيين واختلافهم المذهبي معهم حيث كانوا شيعة إلا أنهم لم يستطيعوا إزالة الخلافة العباسية بالكامل وبشكل نهائي رغم اذلالهم المتكرر للخليفة العباسي لما لمؤسسة الخلافة من هيبة في نفوس المسلمين.

فالقول بأن السيادة العليا قد أصبحت بالكامل في خدمة السلطة السياسية قول فيه الكثير من التعميم وعدم الدقة والتسرع في إصدار الأحكام لأن واقع الحال يكذب مثل هذه الادعاءات فنجد أركون نفسه يشيد كما أسلفنا بانفصال الديني عن السياسي في قضية خلق القرآن من خلال موقف أحمد بن حنبل هذا على الرغم من تعظيمه للمدرسة المعتزلية.

هنا نجد أنفسنا بإزاء موقف أيديولوجي آخر لمحمد أركون، هذا المفكر الذي طالما أشاد بالمعتزلة وموقفهم في قضية القرآن المخلوق التي تتناغم مع فكرته عن بشرية الوحي وفقا لما فهمه منها، نجده هنا يشيد بموقف خصمهم اللدود أحمد بن حنبل ومن تابعه من أهل السنة الذين طالما هاجمهم واتهمهم بمساندة أيديولوجيا السلطة.

لا يتعلق الأمر هنا بباحث حيادي وموضوعي يشيد بالمواقف التي تخدم الحقيقة وإنما بمفكر انتقائي يصطاد من حوادث التراث ما يدعم ايديولوجيته هو.

لكي نفهم سبب إشادة محمد أركون بموقف أحمد بن حنبل من خلق القرآن وتصديه للمأمون ينبغي أن نموضع الأمر في سياقه الحقيقي، أركون يحاول أن يؤسس للعلمانية إسلاميا وأن يجد لها موطئ قدم في التراث الإسلامي لأن هذا أدعى لقبولها بين جماهير المسلمين.

---

[1] – عبد الإله بلقزيز: الدولة والدين في الاجتماع العربي الإسلامي، ص 35.

[2] – المرجع نفسه، ص 34.

إن العلمانية عند أركون هي موقف ابستيمولوجي قبل أن تكون شكلا من أشكال فصل الدين عن السياسة في الدولة الحديثة، وهي تحرر الروح البشرية من أي إكراه أو قسر في بحثها عن الحقيقة، فماذا يعني موقف ابن حنبل بالنسبة لأركون ؟ إنه يعني بكل بساطة أن عالما من علماء الدين رفض تدخل السلطة السياسية في المجال الديني وكرس بموقفه هذا فصلا عمليا بين الديني والسياسي، بين " المعرفي والسلطوي " وهذا ما يعجب أركون في هذا الموقف.

لقد عناه من موقف ابن حنبل ما عدّه سابقة علمانية في تاريخ الإسلام وإلا فإنه يميل إلى تعزيز موقف المعتزلة القائل بخلق القرآن الذي هو أقرب إلى نظريته حول الوحي.

فلا ينبغي أن نغتر بمثل هذه المواقف من محمد أركون فنعتقد أنه يعلو على إيديولوجيته وينصف علماء وقفوا في الجانب المقابل للفلسفة وتقديم النص على العقل، إنه فقط ينتقي من المواقف ما يؤيد إيديولوجيته ومن المفارقة أن نجد ما يدعمها عند خصومها، ولو أمعن أركون أكثر في موقف الحنابلة من الخلفاء لوجد أنهم يوفرون شرعية كبيرة لهم من خلال التأكيد على حقوق ولاة الأمور والنهي عن الخروج عليهم وإثارة الفتن في الدولة إلى غير ذلك من أدبيات أهل السنة التي تتعارض بشكل كامل مع فكرة العلمانية.

المطلب الثالث: أركون والتأصيل للعلمانية إسلاميا

في عشرينيات القرن الماضي أصدر الشيخ الأزهري المصري المثير للجدل علي عبد الرازق كتابه " الإسلام وأصول الحكم " و« لم يحدث أن أخرجت المطبعة كتابا أثار من الضجة واللغط والمعارك والصراعات مثل ما أثار هذا الكتاب » [1] في مصر الحديثة، لقد كان مرد هذا اللغط والجدل الدائر حول الكتاب إلى أمرين اثنين، الأمر الأول هو ملابسات صدور هذا الكتاب مع نهاية الخلافة العثمانية وما رافقها من تجاذبات وأخذ ورد، والأمر الثاني هو القضية الفكرية التي أثارها الكتاب حول مؤسسة الخلافة في الإسلام ومما زاد في حساسية هذه المسألة أن كاتبه هو عالم أزهري يشغل وظيفة قاض في المحاكم الشرعية.

يعتبر كتاب الإسلام وأصول الحكم أول دراسة شرعية تؤسس للعلمانية داخل الوسط الإسلامي [2] إذ تقوم فكرة الكتاب الأساسية على تفسير الدين الإسلامي بما يتفق مع التصور الغربي للدين فتغدو بذلك فكرة رسالة محمد رسالة روحية ليس فيها إلا البلاغ عن رب العالمين [3]، وبذلك لا مجال لوجود تصور

[1] – محمد عمارة: **الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2000، ص 5.

[2] – فهد العجلان: **معركة النص**، مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض، السعودية، ط 1، 2014، ص 109.

[3] – المرجع نفسه والصفحة.

إسلامي للحكم السياسي ولا لأشكاله وطرائقه بل كل ذلك متروك للأمة لتتخير من الأمور ما يناسبها عل اعتبار أن ذلك من اختصاصها وليس من مستلزمات الدين.

إن الجديد في كتاب علي عبد الرازق أنه لا يتناول العلمانية بوصفها منتجا غربيا فينظر مدى صلاحيته وقابليته للانغراس في التربة الإسلامية، بل يتناولها بوصفها مفهوما إسلاميا تم تغييبه بواسطة تصورات خاطئة لموقف الإسلام من الدولة والسياسة من المؤسسين والمنافحين عن مؤسسة الخلافة.

تغدو مؤسسة الخلافة بذلك أمرا دنيويا محضا لا علاقة له بالجانب الديني والروحي للمسلمين، حيث يحشد الكاتب ما رآه أدلة متضافرة على أن دعوة الرسول كانت دعوة روحية وأنها لا تعنى بالتأسيس لأي شكل من أشكال الدولة لأن « ظواهر القرآن المجيد تؤيد القول بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن له شأن في الملك السياسي » [1] ويسرد الآيات القرآنية التي تنفي أن يكون النبي وكيلا أو حفيظا على المشركين وأنه مجرد مبلغ عن الله وأنه ليس في موقع إكراه لأي شخص في الدخول في دينه، فيستنتج منها عبد الرازق أن الرسول لم يكن ملكا لأن الصفات المذكورة تتعلق بالملك وأما صفة البلاغ فتتعلق بالرسل، ولسنا هنا بصدد نقد الأفكار التي طرحها علي عبد الرازق ولا تفنيدها ولكننا فقط نشير إلى الخط الفكري الذي افتتحه في التعاطي مع العلمانية والتأسيس لها إسلاميا.

لقد أثار هذا الكتاب بفكرته المستفزة لحساسية الوعي الجمعي للمسلمين عدة ردود من علماء دينيين ومفكرين مسلمين مثل كتاب محمد الخضر حسين " نقض الإسلام وأصول الحكم "، وكتاب محمد الطاهر بن عاشور " نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم " بما فنّد هذه الفكرة وبين تفاهتها واستنفد ما يمكن أن تعارض به من بحوث وكتابات « حتى أصبحت قيمة الكتاب في حدثه التاريخي وليس في القيمة العلمية الضعيفة والمتناقضة في تقريراته » [2] ولكن مع ذلك يبقى صحيحا أن هذا الكتاب – الذي حاول أن ينفي صفة الدين عن مؤسسة الخلافة منذ مرحلة الخلافة الراشدة بدعوى أنهم تولوا حكما سياسيا خالصا – يعتبر سندا لمن كتبوا بعده وأرادوا التأصيل للعلمانية من داخل الفضاء الإسلامي « حتى اليوم يرجع القائلون بعلمانية الدولة إلى تلك المرحلة لينفوا عنها كل طابع هداية دينية وبالتالي تسويغ أطروحة عبد الرازق » [3].

صحيح أن الحملة التي شنت على الكتاب كانت من القوة بحيث أنها أجهضت كل أمل في شيوع فكرته المركزية بل أدت حتى إلى تراجع بعض المتحمسين للفكرة العلمانية عن مواقفهم مثل ما حدث للكاتب

---

[1] – علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، مطبعة مصر، شركة مساهمة مصرية، ط 3، 1925، ص 71.

[2] – فهد العجلان: معركة النص، ص 110.

[3] – هشام جعيط: الفتنة، ص 6.

الكبير خالد محمد خالد [1] ولكن هذا لا ينفي تمثل بعض المفكرين والكتاب المنافحين عن العلمانية لإمكانية التأصيل الإسلامي للعلمانية أو لاعتبار كل تجربة الخلافة ممارسة عملية للعلمانية، هذا ما نجده عند محمد أركون الذي يحاول في كل مرة أن يبرز الجانب العلماني في تجربة الأمويين والعباسيين.

إن ما يدفع محمد أركون إلى هذا الطرح هو ترديد المستشرقين المستمر لفكرة أن الإسلام لا يفرق بين الروحي والزمني عكس ما تفعله المسيحية التي فرقت منذ البداية بينهما في محاولة منهم لتبيان تفوق المسيحية على الإسلام في هذه النقطة بالذات.

إن محمد أركون إذ يستبطن هذه الفكرة يحاول بكل ما أوتي من قدرة أن يبرهن خطأها وأن يؤصل للعلمانية من خلال التجربة العملية لمؤسسة الخلافة في الإسلام.

قبل أن نتتبع آراء أركون حول العلمانية المضمرة في التجربة الإسلامية ينبغي أولا أن نحدد مفهومه الخاص للعلمانية مقارنة بمفهوم مفكرين آخرين لكي نموضع الأمور في سياقها الطبيعي.

يعد مفهوم العلمانية من أكثر مفاهيم الفكر السياسي التباسا سواء على مستوى اللفظ والجذر اللغوي أو على مستوى الدلالة المباشرة أو الكامنة [2].

إذ هناك كثير من الإشكالات التي يطرحها المصطلح على مستوى الاشتقاق اللغوي فسواء رجعنا بالعلمانية إلى الدنيوية Secularism أو الجذر اللاتيني Laicos التي تعني مجموع الشعب بخلاف رجال الدين، وسواء اعتبرنا اشتقاقها العربي من العلم أو من العالم فإن المفهوم يبقى اشكاليا.

و حتى لو تتبعنا تطور المفهوم في سياقه التاريخي ومآلاته في دول المنشأ التي هي الدول الغربية بالأساس فإننا لن نستطيع أن نقف على مفهوم واحد وواضح للعلمانية لذلك نجد كثير من الباحثين يصرح أن « وضوح المصطلح بعيد كل البعد عن الواقع » [3]، إن الذين تبنوا تعريفات سريعة وجاهزة للعلمانية إنما نظروا في عمومهم إلى شقها الاجرائي المتعلق بالمجال السياسي والذي يتلخص عندهم في فصل الدين عن الدولة وحتى هذه النظرة العجلى تجد بعض الإشكاليات المتعلقة بكون العلمانية من الناحية الإجرائية قد شهدت مصائر تاريخية متعددة فأفرزت بذلك علمانيات عديدة تختلف من تجربة إلى أخرى في موقفها من آليات الفصل بين الديني والسياسي، فمن علمانية نضالية متطرفة كعلمانية فرنسا، إلى علمانية أكثر تقبلا للدين كما هو الحال في الولايات المتحدة أو إنجلترا.

لذلك فإننا نجد من يفرق بين العلمانية في جانبها الإجرائي الذي هو بالأساس المجال السياسي وشكل

---

[1] – فهد العجلان: معركة النص، ص 111.

[2] – كمال عبد اللطيف: **التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2007، ص10.

[3] – عبد الوهاب المسيري: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2002، ج 1، ص 5.

الدولة، وبين العلمانية في جانبها النظري الذي يختص بالأسس النظرية أو الفلسفية للعلمانية بوصفها رؤية للعالم موازية للرؤية الدينية وبديلة عنها كما تقدم نفسها في كثير من الأحيان.

يقول المفكر الراحل عبد الوهاب المسيري « يوجد في تصورنا علمانيتان لا علمانية واحدة، الأولى جزئية ونعني بها العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة، والثانية شاملة ولا تعني فصل الدين عن الدولة فحسب وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية لا عن الدولة وحسب وإنما عن الطبيعة وعن حياة الإنسان في جانبيها العام والخاص بحيث تنزع القداسة عن العالم ويتحول إلى مادة استعمالية يمكن توظيفها لصالح الأقوى »[1]

الجانب السياسي من العلمانية ما هو إلا تطبيق لأسسها النظرية ولا يقتصر الجانب الإجرائي للعلمانية على المجال السياسي وآليات تنظيم الفضاء العمومي والمجتمع المدني، وإنما يتعلق أيضا بمناهج التدريس وإدارة شؤون التقديس كالتعاطي مع المؤسسات الدينية في المجتمع وتنظيم حضور الديني فيه.

يبقى صحيحا أيضا أن مفهوم العلمانية هو مفهوم قابل للإغناء والمراجعة نظرا لارتباطه بمتغيرات السياسة والتاريخ وبمصائر الجماعات البشرية الحية ومواقفها التي يطرأ عليها التبدل وتعتريها النسبية، فما هو مرفوض في تجربة معينة للعلمانية وفي مرحلة تاريخية ما يصبح مقبولا في تجربة أخرى وفي مرحلة تاريخية أخرى، من هنا قناعة كثير من الباحثين « بالدلالة النسبية التاريخية والمفتوحة لمفهوم العلمانية »[2].

لكن هذا لا يمنع من وجود أساس نظري وفلسفي للعلمانية لأن ما يجعل الموقف العلماني مسوغا ومقبولا من الناحية العقلية هو أمر أعمق من الاعتبارات التاريخية والسوسيولوجية[3] من هنا اضطلع بعض الباحثين ببيان الأسس الابستيمولوجية المنطقية التي تؤسس للعلمانية إنسانيا بغض النظر عن التجارب التاريخية لهذه المجموعة البشرية أو تلك.

إذ أن التعريفات المعهودة للعلمانية تقوم على فكرة واحدة وهي تعريف العلمانية بأغراضها المعهودة والمعروفة التي قامت العلمانية في الغرب لتحقيقها [4] ولا ريب في أن الغرض الأساس الذي قامت عليه العلمانية تاريخيا التخلص من سيطرة الكنيسة على المجال السياسي وتحريره من سلطة رجالها، وقد تختلف الأغراض باختلاف السياق التاريخي والاجتماعي الذي تظهر فيه العلمانية أو تستدعى كمفهوم أو كإيديولوجيا لمواجهة تحديات الراهن بكل تشعباته.

إن ما يعنينا هنا هو بيان الأساس النظري للعلمانية حيث تبرز العلمانية بوصفها موقفا معرفيا من العالم

---

[1] – المرجع نفسه، ص 16.

[2] – كمال عبد اللطيف: التفكير في العلمانية، ص 12.

[3] – عادل ظاهر: **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقي، بيروت، ط 2، 1998، ص 6.

[4] – المرجع نفسه، ص 38.

والإنسان تؤكد على استقلالية العقل الإنساني في تحديده لأغراضه في هذه الحياة وكيفية تحقيقها بمعزل عن الرؤية الدينية [1]، إنه موقف ابستيمولوجي بالأساس يعطي العقل الإنساني القدرة على الوصول إلى المعرفة الحقيقية بمعزل عن المعرفة الدينية، إنه يؤكد على أسبقية العقل الإنساني واستقلاليته في المجال المعرفي ويؤكد على رفض تدخل أي معرفة دينية في سبيل ذلك.

لا يبتعد موقف محمد أركون من العلمانية وتعريفه لها من هذا الموقف إذ العلمانية بالنسبة له « هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة » [2]، إنها تتعلق بمسألة الحقيقة وبرفض أي إكراه خارجي يمارس على الروح في طريقها لتملك هذه الحقيقة وليس مهما في هذا أن يكون هذا القسر والإكراه حسبه هو مؤسسة دينية أو سلطة سياسية تحاول فرض أيديولوجيا معينة.

إنها رفض الانصياع لأي تضامن تاريخي أو قومي أو ديني على حساب الحقيقة وعلى حساب معرفة الواقع بشكل مطابق وصحيح، وهنا تكمن « مسألة المعرفة بأسرها » [3] وتغدو بذلك مسألة الفصل القانوني بين الدين والدولة مسألة إجرائية لا أكثر، من هنا يمكننا أن نفهم أن العلمانية بالنسبة لأركون هي مسألة ابستيمولوجية بالأساس.

و لكن المشكل الذي يطرح نفسه هنا هو كون كل الصراعات التي تولدها العلمانية بين المتحمسين لها وبين رافضيها تكمن في الشق الإجرائي منها أي في فصلها العملي بين الديني والسياسي وما يستتبع ذلك من آليات تنظيم المجتمع المدني ومناهج التربية.

لا يستطيع أي إكراه خارجي أن يحجر على الذات المفكرة ويفرض عليها طريقة معينة في التفكير ولكنه في المقابل يستطيع أن يستصدر تشريعات وقوانين ويستحدث آليات لكي ينظم حضور الدين والمقدس في المجتمع وهنا تكمن بؤر الصراع بين أنصار العلمانية ومناوئيها.

ينتقد أركون بشدة ما يسميه العلمانية المناضلة التي هي العلمانية الفرنسية بالأساس والتي بسبب منشئها الصراعي مع الدين اكتسبت حساسية مفرطة اتجاه كل ما هو ديني ولذلك فهي تبالغ في ابعاد كل رموز الدين والمقدس عن الدولة وعن الفضاء العام، كما لا تتوانى في تتبع كل أثر له على مستوى مناهج التربية ولذلك فلا نجد كليات حكومية للاهوت في فرنسا عكس ما نجده في ألمانيا مثلا.

كما يشيد أركون في المقابل بما يسميه العلمانية المنفتحة التي تستوعب البعد الديني في حياة الانسان وفي منتوجه الفكري وهو إذ يفعل ذلك يفرق بين البعد الديني والاعتقاد الديني، فمراعاة البعد الديني هو

---

[1] – المرجع نفسه والصفحة.

[2] – محمد أركون: العلمنة والدين، الإسلام المسيحية والغرب، ص 10.

[3] – المصدر نفسه، ص 12.

تفهم هذا العامل والتعاطي معه كأمر موجود في المجتمع أما الاعتقاد الديني فهو اتخاذ موقف مسبق من المعرفة وهو يتعارض مع الرؤية لعلمانية لها[1].

بعد كل هذه التنقيحات التي يمارسها على العلمانية يبذل قصارى جهده لتبيئة هذا المفهوم في السياق الإسلامي ولا شيء يعين على ذلك من أن يجعل لها سلفا وسابقة في تراث الأمة.

يخرج أركون برأي غريب مفاده أن التاريخ الإسلامي قد شهد العلمانية منذ بواكيره الأولى ولكنها كانت مضمرة من خلال الممارسة التاريخية لها، فهي مضامين علمانية بقوالب إسلامية فالعلمنة حسبه « ابتدأت منذ عام 661 م أي بعد ثلاثين عاما من وفاة النبي » [2] حيث استولى معاوية على الحكم بالقوة وطارد أنصار علي بن أبي طالب وقتلهم وفرض حكما ملكيا سلاليا منذ ذلك الحين « ولكن الخلفاء الأمويين راحوا يخلعون رداء الشرعية الدينية على ما فعله بعد أن انتصر، وقد تم ذلك بمساعدة رجال الدين الذين ابتدأوا في تشكيل علم لاهوت رسمي » [3] وحتى نظام السلطنة العثمانية حسبه « كان يشكل نوعا من العلمنة » [4] إنه يشكل علمنة الأمر الواقع أما كل الكتابات التي كتبت في هذا الشأن فهي كتابات تبريرية لأمر واقع فرض بالقوة.

إن أركون هنا يماثل بين التجربة الأوربية والتجربة الإسلامية في مجال العلمنة فكما أن حسم الصراع في فرض العلمنة في أوربا قد تم بالقوة وليس نتيجة انتصار الفكرة الفلسفية للعلمنة على الفكرة الدينية فالأمر كذلك في السياق الإسلامي.وعندما نقول بالقوة فإن القوة هنا تشمل القوة الاجتماعية والاقتصادية المتمثلة في الطبقة البرجوازية التي تحولت إلى طبقة رأسمالية فيما بعد، والقوة العسكرية والسياسية التي أمنت انتصار الثورة على أنصار التيار التقليدي « فالأمر حسم عمليا بواسطة الصراع والقوة » [5].

ما يختلف في التجربتين هو كون الأولى حظيت بتنظير فلسفي أما التجربة الإسلامية فلم تحظى بأي « محاولة تنظيرية تؤسس لها فلسفيا » [6] أي لعملية الفصل التي تمت بالفعل بين العالمين الروحي والزمني، هذا هو مجمل رأي أركون في القضية.

و لكن إذا نظرنا لهذا الكلام بعين النقد والتحليل فإننا نجد فيه جملة من المغالطات أولى هذه المغالطات أنه

---

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي،نقد واجتهاد ص 252.

[2] – محمد أركون: العلمنة والدين، ص 89.

[3] – المصدر السابق، ص 90

[4] – المصدر نفسه، ص 89.

[5] – محمد أركون: الفكر الإسلامي،قراءة علمية ص 163.

[6] – المصدر نفسه والصفحة.

لكي يؤسس للعلمانية إسلاميا كان ينبغي أن يستند إلى النصوص الدينية الإسلامية في ذلك أي القرآن والسنة النبوية وكان عليه أن يحلل هذه النصوص ليبين موقف الإسلام كدين من العلمانية وهل هو منفتح عليها أم هو نظام ديني مضاد لها، هذا هو الأصل وليس من المنهجية العلمية في شيء أن نعمد للتطبيق ونجعله حكما على النظرية وشتان بين النظرية والتطبيق، إن الأمر هنا كمن يسأل عن موقف الإسلام من الصلاة فبدل من أن يسرد النصوص الإسلامية التي تشرع الصلاة أو تمنعها يعمد إلى القول أن الصلاة غير إسلامية لأن كثير من المسلمين لا يصلون.

الأمر الثاني هو أن الخلافة أو حتى السلطنة العثمانية لم تخرج يوما من العباءة الإسلامية أو الشرعية الدينية فقد نظر إليها دائما على أساس أنها قائمة لحفظ الدين وسياسة الدنيا هذا بالنسبة للخلافة أما السلطنة العثمانية أو غيرها من السلطات في الإسلام فهي محكومة بما يحكم كل نظام في الإسلام إذ لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق والعقد الذي بينها وبين عامة المسلمين هو تطبيقها للشريعة الإسلامية. نعم هناك الكثير من المؤاخذات على طريقة تولي الخلفاء أو السلاطين للحكم في السياقات الإسلامية ولكن المرجعية والسيادة العليا كانت دائما للشريعة ولم يمكن لأحد مهما بلغ من تطرفه في استعمال سلطانه وفرض قوته أن يدعي أنه ضد الشريعة وأنه يستخدم مرجعية أخرى في الحكم والتشريع.

إن الحاكم الوحيد الذي تبنى النهج العلماني ودعا إليه وفرضه على المسلمين بالقوة والاجبار هو كمال أتاتورك الذي ألغى الخلافة العثمانية واتخذ جملة من القرارات بإلغاء الزي التقليدي واستبدال الحروف العربية وما إلى ذلك من القرارات والتي يسخر أركون نفسه من « الصورة الكاريكاتورية للعلمنة التي تختبئ وراء هذه القرارات » [1] مع أنه الحاكم الإسلامي الوحيد الذي يمكن أن نطلق عليه وعلى تجربته اسم علمانية والغريب في محمد أركون أنه يحاول أن يجد جذور العلمانية في سلاطين وخلفاء يحتكمون في عمومهم إلى الشريعة ويستمدون وإن بشكل رمزي شرعيتهم من المؤسسة الدينية في حين ينفي صفة العلمانية عن أحد أكبر مروجيها في السياق الإسلامي ويعتبره علمانوي وضعي لم يفهم العلمانية كما فهمها محمد أركون.

إن كل هذا اللغط الذي يثيره محمد أركون حول العلمانية وحول الفصل بين الروحي والزمني وحول إشكالية تمفصل السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام ما هو إلا تبرير يقدمه لزملائه المستشرقين الذين يقولون أن الإسلام يخلط بين الروحي والزمني، إنه يحاول أن يقول لهم إن الإسلام لا يفعل ذلك وأنه قد عرف في تجسده التاريخي تجارب علمانية لم تجد من ينظر لها.

و أن الفصل الذي تم في السياق الأوربي قد تم بفعل الأمر الواقع وانتصار القوى المؤيدة للرؤية العلمانية

[1] – محمد أركون: العلمنة والدين، ص 90.

مثل الطبقة البرجوازية، والطبقة العمالية في الثورة الماركسية اللينينية على حساب القوى الدينية والطبقات المؤيدة لها، ففي حين وجدت العلمانية في أوربا من يؤمن انتصارها عمليا وسياسيا ومن ينظّر لها فلسفيا، لم تجد التجربة الإسلامية سواء في القرون الهجرية الأولى -التي عرفت أنسنة منفتحة -أو من خلال علمانية الحكم السلطاني أو الخليفي من يؤمّن انتصارها اجتماعيا وسياسيا ومن ينظّر للممارسة العلمانية فيها فلسفيا.

إن محمد أركون يتجاهل أن المسلمين في عمومهم لا يجدون أي حرج كما يجده هو في قول المستشرقين ومن تابعهم أن الإسلام يخلط بين الروحي والزمني، بل إنهم يرددون بكل اعتزاز أن الإسلام دين ودولة وأنها نظام شامل ينظم علاقة الإنسان بربه وعلاقته بأخيه الإنسان كما يحدد الخطوط العامة لتنظيم الشأن العام والنظام السياسي ومع ذلك فهو يترك للعقل البشري المجال في إبداع أي منظومة سياسية لا تتعارض مع الخط العام للتشريع ولا تتعارض مع قطعيات الدين ويقينياته.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثالث: الأطر الاجتماعية للمعرفة الإسلامية، قراءة نقدية

رأينا في الفصل السابق كيف أن محمد أركون قد أخذ في التأريخ للمعرفة في الإسلام من خلال ما يعرف بالأطر الاجتماعية للمعرفة، وكيف حقّب ابستيمولوجيا كل تاريخها في السياقات الإسلامية وانتهى إلى بعض النتائج التي تحتاج إلى كثير من المراجعة والتدقيق إذ لا تخلو من تعميمات وأحكام حدية ونهائية تحكم وقائع التاريخ بما ينقضها في كثير من الأحيان.

و إذا كان تحديد أركون للحقب الابستيمولوجية للفكر الإسلامي يختلف أحيانا من سياق إلى آخر فإنه على العموم يتبنى تحقيبا رباعيا لتاريخ العقل في الإسلام.

المرحلة الأولى هي مرحلة القرآن والبدايات التكوينية والتي تمتد من البعثة النبوية إلى حوالي سنة 150 هـ [1]، والمرحلة الثانية هي مرحلة العصر الكلاسيكي وتمتد من سنة 150 هـ إلى سنة 450 هـ وهذه المرحلة من الثقافة والفكر الإسلامي « توصف عادة بالعصر الذهبي للحضارة العربية الاسلامية » [2]، أما المرحلة الثالثة فهي المرحلة السكولاستيكية التكرارية وتطلق عليها عدة أسماء مثل مرحلة الجمود والانحطاط والتقليد وتمتد من سنة 450 هـ إلى غاية بدايات عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر، والمرحلة الرابعة فتمتد من منتصف القرن التاسع عشر تقريبا إلى غاية 1950م أي بداية المد القومي ثم المد الإسلامي من سنة 1970م وحتى اليوم [3].

حيث يعتبر المرحلة الأولى مرحلة تشكل العقل الإسلامي وتكونه بمعزل عن التأثيرات الخارجية المتمثلة أساسا بالعقل الفلسفي الاغريقي، الذي أثر في المرحلة الثانية وهي مرحلة العقل الكلاسيكي حيث بلغت العقلانية العربية ذروتها ابان القرن الرابع الهجري الذي أنجز عنه وعن إنسيته أطروحته للدكتوراه

أما المرحلة الثالثة فقد امتازت باغلاق باب الاجتهاد وانتشار التعليم المدرسي والتمذهب الضيق والانغلاق الأرثوذكسي كما يحلو لأركون أن يسميه.

أما المرحلة الرابعة فهي مرحلة النهضة العربية بعدما اكتشف العرب تخلفهم عن الركب الحضاري وكانت في مجملها نهضة ليبيرالية لم يكتب لها النجاح لأسباب نذكرها في حينها.

سنغفل الحديث عن المرحلة الأولى لسببين: السبب الأول أن محمد أركون لم يركز عليها كثيرا في تحقيبه الابستيمولوجي وإنما ركز على مرحلة العصر الكلاسيكي ومرحلة الانحطاط، أما السبب الثاني فلأننا ندرس هذه الحقب ونتعقب أقوال أركون فيها من منظور ما يدعى بالأطر الاجتماعية للمعرفة والتي

[1] – محمد أركون: قضايا في نقد العقل العربي، ص 283.

[2] – المصدر نفسه، ص 286.

[3] –المصدر نفسه، ص 283.

أفاض فيها أركون في مرحلة العصر الكلاسيكي وعصر الانحطاط وليس الأمر كذلك مع المرحلة الأولى. من هنا فإننا سنركز على ثلاث مراحل كبرى وفارقة في تاريخ الثقافة الإسلامية هي العصر الكلاسيكي وعصر الانحطاط وعصر النهضة، وسنرى مدى تهافت مواقف أركون من خلال ثلاث نقاط: النقطة الأولى وتتعلق بموقفه من أسباب ازدهار العقلانية في القرن الرابع الهجري، والثانية فتتعلق بموقفه من مصير العقلانية في الإسلام من خلال سجال الغزالي وابن رشد، والنقطة الثالثة فتتعلق بموقفه من عصر النهضة وأسباب إخفاقها وأسباب انبعاث الأصولية.

المطلب الأول: مصير العقلانية بين البويهيين والسلاجقة

يعتبر محمد أركون الذي أنجز أطروحته للدكتوراه عن النزعة الانسية العربية في القرن الرابع الهجري أن قيام الدولة البويهية كان لحظة فارقة في تاريخ العقلانية العربية والمذهب الانسي في السياقات الإسلامية، إذ يعزو إلى هذه الأسرة من الناحية السياسية الفضل في ترسيخ التعددية الثقافية والمذهبية والعقلية في ديار الإسلام وبالتالي « فقد فضلوا التنافس الفكري والتعددية المذهبية والثقافية في الفضاء الإيراني العراقي » [1] وأمّنوا بذلك جوا مناسبا لتطور العقلانية العربية وساعدوا على ظهور طبقة بورجوازية تجارية كان لها الأثر البالغ في احتضان الحركة الانسية والعقلانية العربية وشكلت بذلك الإطار الاجتماعي لازدهار معرفة عقلانية فلسفية ذات توجه إنساني.

أكثر من ذلك يذهب أركون إلى أن ما قام به البويهيون من إضعاف مؤسسة الخلافة والاستخفاف بالخليفة العباسي هو بمثابة بدايات جنينية للعلمانية في الإسلام حيث نلمح حسبه « من خلال دراسة تلك الفترة ظهور علائم على العلمنة »[2] وأن من أبرز هذه العلائم إضعاف هيبة الخليفة من طرف أمراء البويهيين، ويضيف قائلا « ومن المعلوم أن الخلافة تتمتع برمزانية دينية عالية واستخفاف البويهيين بها يعني السير في طريق العلمنة لمؤسسة السلطة العليا » [3].

كما يسهب أركون في ذكر أسماء مفكرين وعلماء خدموا أمراء الدولة البويهية أو استوزروا لها.

في مقابل هذا الموقف المحتفي بالبويهيين يعزو محمد أركون بداية ضمور العقلانية والجمود الفكري إلى لحظة استيلاء السلاجقة على السلطة حيث أن « السياسة السنية التقليدية (الأرثوذوكسية) أو بالأحرى سياسة التشدد الدغمائية التي تقيد التعددية العقائدية قد تعززت مع ظهور السلاجقة الأتراك منذ 421 هـ / 1038 م، ثم ازدادت قوة ولعهد طويل مع ظهور العثمانيين منذ 857 هـ / 1453 م » [4]

---

[1] – محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ص 36.

[2] – محمد أركون: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه التوحيدي**، ترجمة هاشم صالح دار الساقي بيروت ط1 1997 ص 47.

[3] – المصدر نفسه، ص 47.

[4] – محمد أركون: الأنسنة والاسلام، ص 42.

وكرر أركون نفس المزاعم بخصوص العثمانيين فقد « أصبح واضحا منذ عهد العثمانيين أن الحضارة الفكرية والثقافية التي رافقت الإسلام في عهد العباسيين قد ذبلت وانتهت » [1]. كما أن الأخطار الخارجية متمثلة في الحروب الصليبية قد زادت من تنامي ما يسميه أيديولوجيا الكفاح التي حبذت الالتفاف حول إسلام واحد ومذهب سني واحد كان أدعى إلى توحيد المسلمين في مواجهة هذا الخطر الخارجي.

لن يتسع المقام هنا لمناقشة كل آراء أركون حول هذه القضية، أي قضية العقلانية والانسية في السياقات الإسلامية لكننا فقط سنكتفي ببعض الملاحظات حول أحكامه الاعتباطية التي أطلقها بحق البويهيين كما السلاجقة.

فبالنسبة للبويهيين ليس صحيحا بالمرة ما يقوله عن حيادهم المذهبي وأنهم حبذوا التعددية المذهبية والعقائدية، فالمطلع على كتب التاريخ التي تكلمت عن عصر الدولة البويهية يجد حقائق تاريخية منافية تماما لما يروجه أستاذ تاريخ الفكر الإسلامي.

فالمعروف تاريخيا أن البويهيين بدخولهم بغداد ذات الغالبية السنية كانوا أول من أخرج طقوس الشيعة إلى العلن خاصة في عاشوراء، حيث أظهروا شعائرهم من لطم ونواح وخرجت النسوة حاسرات الرؤوس حزنا على مقتل الحسين وهذا مثبت في كتب التاريخ حيث ذكر ابن الأثير مثلا في الكامل في حوادث سنة 352 هـ « في هذه السنة عاشر المحرم أمر معز الدولة الناس أن يغلقوا دكاكينهم ويبطلوا الأسواق والبيع والشراء وأن يظهروا النياحة »[2] كما أمر النساء فخرجن وقد « شققن ثيابهن يدرن في البلد بالنوائح » [3].

و مع ذلك لم يكن للسنة مع أنهم الأغلبية أن يمنعوا ذلك « لكثرة الشيعة ولأن السلطان معهم » [4] وليس معنى كثرة الشيعة أنهم أغلبية ولكن المقصود كثرة أعدادهم لتمكنهم من إظهار شعائرهم بعد أن كانوا يتسترون بها، وقوله أن السلطان معهم دليل واضح على انحياز معز الدولة البويهي لأبناء مذهبه من الشيعة وإظهاره لطقوسهم.

و لم يتوقف الأمر عند هذا الحد أي احياء مراسم عاشوراء بل تعداه إلى أعياد أخرى للشيعة مثل " عيد الغدير " وليس الأمر هنا متعلقا بكون طائفة معينة من المسلمين قامت بإظهار شعائرها ولكن الأمر يتعلق برعاية رسمية لمذهب معين وإجبار الناس على الالتزام بذلك من غلق للمحال التجارية وابطال

---

[1] – محمد أركون: الإسلام أوربا والغرب،رهانات المعنى وارادات الهيمنة ص 11.

[2] – ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1987، ج 7، ص 279.

[3] – المصدر نفسه والصفحة.

[4] – المصدر السابق، ج 7، ص 279.

للمعاملات وغيرها، يذكر ابن الأثير نفسه في حوادث نفس السنة « وفيها في ثامن ذي الحجة أمر معز الدولة بإظهار الزينة في البلد وأشعلت النيران بمجلس الشرطة وأظهر الفرح وفتحت الأسواق بالليل كما يفعل ليالي الأعياد، فعل ذلك فرحا بعيد الغدير – يعني غدير خم – وضربت الدبادب والبوقات وكان يوما مشهودا »[1].

و قال ابن كثير في حوادث نفس السنة « في عشر ذي الحجة منها أمر معز الدولة بن بويه بإظهار الزينة في بغداد وأن تفتح الأسواق بالليل كما في الأعياد وأن تضرب الدبادب والبوقات وأن تشعل النيران في أبواب الأمراء وعند الشرط، فرحا بعيد الغدير – غدير خم – فكان وقتا عجيبا مشهودا وبدعة شنيعة ظاهرة منكرة »[2].

و قد تعددت مظاهر تأييد معز الدولة للمذهب الشيعي منذ دخوله بغداد حتى أنه كان يريد « طبع الدولة بالمذهب الشيعي ويناصر الشيعة مع أنه كان يحكم في ظل خليفة سني وكان موقفه المؤيد للشيعة يظهر في وقوفه معهم ضد أهل السنة »[3].

لقد فكر معز الدولة في إزاحة العباسيين بالمرة عن الخلافة لكنه أحجم عن ذلك بعدما نصحه بعض أصحابه مفهما إياه أنه لو نقل الخلافة للعلويين لكان ذلك أدعى إلى ضعف دولته لأن الجيش الذي تحت امرته يعتقد بأنهم خلفاء شرعيون عكس ما يعتقدونه في العباسيين وبالتالي فلن يكون حكمهم صوريا بل سيكون حكمهم حقيقيا وفي ذلك سيكون خطر كبير على الدولة البويهية وعلى معز الدولة نفسه الذي سيقوي سلطان لخليفة العلوي في مقابل سلطانه ولذلك فقد أحجم عن هذا الرأي لأن فيه زوال ملكه.

و مع ذلك فلم يدخر معز الدولة جهدا في ترسيخ المذهب الشيعي وتجذيره في بغداد وغيرها من المناطق التي كانت تحت سيطرة البويهيين « وقد شعر الشيعة بهذا التعاطف فاستغلوه أسوأ استغلال لا سيما وهم يدركون كم هي قبضة البويهيين قوية على الخلافة والخليفة »[4] ولذلك فقد أظهروا ما كانوا يخفونه من لعن الصحابة رضوان الله عليهم وكتبوا ذلك على المساجد، يقول الذهبي في حوادث سنة 351 هـ: « وفي هذا الوقت كان الرفض والنفاق نافق السوق ببغداد، وكتبوا على أبواب المساجد شتم معاوية وشتم من غصب فاطمة الزهراء حقها وشتم من نفى أبا ذر، فمحته المسلمون بالليل فأمر معز الدولة بإعادته، فأشار عليه المهلبي الوزير أن يكتب: ألا لعنة الله على الظالمين لآل محمد صلى الله

---

[1] – المصدر السابق، ص 280.

[2] – ابن كثير: **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت 1991، ج 11، ص 243.

[3] – وفاء محمد علي: الخلافة العباسية في ظل تسلط البويهيين، ص 65.

[4] – المرجع السابق، ص 65.

عليه وسلم، وعلى معاوية رضي الله تعالى عنه ففعل » [1].

وأمر معز الدولة بإعادة كتابة صيغ اللعن دليل على الرعاية الرسمية لهذا التأجيج والاستقطاب المذهبي كما أن إشارة الوزير بإعادة تغيير صيغة اللعن بما لا يثير مشاعر السنة دليل على أن الأمر يتعلق بسياسة مبيتة وممنهجة في إضفاء الطابع الشيعي على الدولة وإن بشكل تدريجي، فكيف لنا بعد ذلك أن نقول أن البويهيون التزموا حيادا مذهبيا بل وشجعوا على التعددية العقدية والفكرية، هذا ما تشهد كتب التاريخ عل النقيض منه تماما.

و لم تتوقف ممارسات البويهيين على تشجيع العامة من الشيعة على إظهار طقوسهم ومعتقداتهم مبل إن حجم الدعم البويهي لهم كان من القوة بحيث أغرى هؤلاء الشيعة بمنازعة السنة في بغداد مع أنهم كانوا الأغلبية العظمى فيها وهذا ما أدى إلى صدامات بين العامة من سنة وشيعة « ولا شك أن معز الدولة كان ينحو بهذا المنحى طريقا وعرة تفتح أبواب الفتنة على مصراعيها بين السنة والشيعة، مع أنه بحكم موقعه في الدولة كان عليه اخماد الفتن لا ايقاظها » [2].

لقد وسعت هذه الإجراءات التي اتخذها معز الدولة البويهي من الشرخ بين السنة والشيعة وكانت آخر المسامير التي تدق في نعش التعايش السلمي ببغداد وصارت إيذانا بمرحلة جديدة من العلاقات السنية الشيعية عنوانها التعصب الأعمى والمواجهة الدامية التي لم تسلم منها حتى دور العبادة ووصل الأمر إلى الاقتتال المباشر حيث ذكر ابن كثير في حوادث سنة 353 هـ: « في عاشر المحرم منها عملت الرافضة عزاء الحسين كما تقدم في السنة الماضية فاقتتل الروافض وأهل السنة في هذا اليوم قتالا شديدا » [3].

و لم تقتصر الفتنة على بغداد بل تعدى الأمر إلى باقي الحواضر الإسلامية مثل أصفهان التي وقعت بها سنة 354 هـ / 956 م « فتنة كبيرة نشأت عن اختلاف المذاهب وكان سبب ذلك أنه قيل عن رجل قمّي إنه سب الصحابة فثار أهل أصفهان واجتمع خلق لا يحصون كثرة ووقع بينهم قتلى و نهب أهل أصفهان أموال التجار من أهل قم » [4].

هذه هي التعددية المذهبية التي يمدح بها أركون البويهيون الذين كانوا في قمة التعصب للمذهب الشيعي فيكفي أن تكون متشيعا لكي تتحول سيئاتك إلى حسنات ولكي تغفر كل ذنوبك حتى لو قاربت الكفر المحض « ففي تمام 341 هـ / 952 م ظفر الوزير المهلبي بقوم من التناسخية فيهم شاب يزعم أن روح علي بن أبي طالب رضي الله عنه انتقلت إليه، وفيهم امرأة تزعم أن روح فاطمة رضي الله عنها انتقلت

---

[1] – شمس الدين الذهبي: **دول الإسلام**، تحقيق حسن مروة، دار صادر، بيروت، ط 1، 1999، ج 1، ص 320-321.

[2] – وفاء محمد علي:الخلافة العباسية في ظل تسلط البويهيين، ص 66.

[3] – ابن كثير: البداية والنهاية، ج 11، ص 253.

[4] – آدم متز: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، ترجمة محمد أبو ريدة، المركز القومي للترجمة، القاهرة 2008، ج 1، ص 101.

إليها، وفيهم آخر يزعم أنه جبريل فضربوا فالتجأوا لأهل البيت، فأمر معز الدولة بإطلاقهم لتشيع كان فيهم »[1].

و لا يتسع المقام هنا للتذكير بكل ما فعله البويهيون لأجل الانتصار للمذهب الشيعي وصبغ الدولة بـــه من تعيين المتشيعة في مناصب رفيعة واقصاء لأهل السنة على أساس المذهب من ذات المناصب، كما لا يخفى ما لنظام الاقطاع العسكري الذي أسسه البويهيون من حصر للأموال في أيدي طبقة العسكر و الموالين لهم وقد كان هذا من أهم أسباب تراجع الطبقة البورجوازية الداعمة للعلم والأدب على اعتبار الخلفية الثقافية واللغوية لهؤلاء القادة العسكريين الذين كانوا في أغلبهم غرباء عن السجالات الثقافيـــة والعقلية لذلك العصر المتوهج فلسفيا وكلاميا.

صحيح أن كثير من أمراء البويهيين على غرار عضد الدولة كانوا ممن يدعمون الأدب والأدباء وقد قيل أنه أجزل للمتنبي العطاء عندما مدحه لكنه بالمقابل لما علم أن المتنبي قال أن عطاء سيف الدولـــة كـــان سمحا وطبعا على قلته وأن عطاء عضد الدولة كان متكلفا على كثرته أوعز لبعض قطاع الطرق بقتلـــه وأخذ ما معه وهو راجع إلى بغداد[2].

و المقصود أن الدعم الظاهر من بعض الأمراء البويهيين للحركة العلمية إنما كان تماشيا مع ما كان رائجا في تلك الفترة ومع التقاليد الثقافية والاجتماعية الموروثة من قبل كما أن النهضة والاشعاع العقلي للقرن الرابع الهجري كان امتدادا لحركة أعمق وأقدم بدأت على ما يقول أركون نفسه منذ سنة 150 هـــ.

كذلك فإن عضد الدولة الذي ينسب إلى العلم وإلى الاحتفاء بالعلماء قد كان متعصبا للشيعة وهو الذي بنى مرقد الإمام علي في الكوفة التي تسمى اليوم النجف الأشرف وقد أقام بعسكره سنة إلى جواره حتى تم البناء وأوصى أن يدفن بجانب قبره.

من هنا يمكن القول أن البويهيين بما نقل عن الاشعاع العلمي في عصرهم أي في القرن الرابع الهجري إنما كانوا شاهدين على ثمرات الحركة العلمية الأقدم التي ابتدأت في السياقات الإسلامية قبل عهدهم بكثير. والدليل على ذلك أن هذه الحركة العلمية لم تقتصر على المناطق التي كانت خاضعة لسلطة البويهيين بل كانت في مناطق أخرى خارجة عن سيطرتهم في باقي الحواضر الإسلامية مثل دمشق وحلب وقرطبـــة وغيرها فكيف ينسب إليهم فضل لم يكونوا أصحابه.

أما فيما يخص السلاجقة فقد أسهب أركون كما أسلفنا في غمطهم حقهم في تبني الحركة العلمية بـــل

---

[1] – المرجع نفسه، ص 103.

[2] – ابن كثير: البداية والنهاية، ج 11، ص 256.

أرّخ للانحطاط العلمي والانغلاق العقائدي ببداية دولتهم ونسب إليهم وإلى ورثتهم العثمـــانيين كـــل الكبوات الحضارية للمسلمين.

و لا يخفى على أي باحث منصف حجم المبالغات والتلفيقات التي كالها أركون للسلاجقة وسواء كان موقف أركون هذا عن تسرع وسطحية في الحكم أو كان عن خلفية أيديولوجية بحكم العداء التاريخي بين الأتراك والأوربيين وبخاصة من كانت لهم خلفية مع حروب الدولة العثمانية فـــإن كلامـــه عـــن السلجوقيين غير دقيق ومجانب للصواب.

يأخذ أركون على السلجوقيين أنهم هم الذين « أسسوا نظام المدرسة لأول مرة في أرض الإسلام و أشاعوا فيها البرنامج السكولاستيكي الذي شاع طيلة عصور الانحطاط » [1]، ويقارن أركون العلاقة بين المذاهب في العصر الكلاسيكي وفي عصر الانحطاط فيقول: « في حين أن العقل لا يزال حرا منتجا في العصر الكلاسيكي وفي حين أن المناقشات العقائدية بين مختلف المذاهب كانـــت واردة ومفتوحـــة، أصبحت ممنوعة في عصر الانحطاط وأصبح مجرد التفكير وكأنه جريمة » [2]، ثم يضيف فيما يخص هـــذه العلاقة: « وانقطع الناس عن بعضهم البعض وانكفأوا على عقائدهم المذهبية الضيقة » [3].

ثم يقرن أركون تدهور الأطر الاجتماعية للمعرفة بلحظة السلجوقيين والمقصود بـــالأطر الاجتماعيـــة للمعرفة انهيار البورجوازية التجارية في بغداد وبقية العواصم والحواضر الإسلامية الأخرى وكذا الخوف الذي ابتدأ يلف المجتمع الإسلامي بسبب هجمات الصليبيين في حدود الخلافة الإسلامية الخارجية و النزاع والصراع الداخلي مع الخلافة الفاطمية الإسماعيلية في مصر [4].

هذا مجمل ما يقوله أركون عن السلجوقيين وعن اسهامهم في ضمور العقلانية في الإسلام وإذا عـــدنا للتحقق من أحكام أركون واطلاقاته بخصوص السلجوقيين فإننا نجد الأمر مغاير لما يقوله الرجل ويدعيه.

أولا: ليس صحيحا أن السلجوقيين هم أول من أسس نظام المدرسة في الإسلام لسببين: الســـبب الأول أن نظام الملك السلجوقي حين أسس المدرسة النظامية في بغداد أيام السلجوقيين لم تكن الأولى « فقـــد كانت المدرسة البيهقية بنيسابور قبل أن يولد نظام الملك » [5] وكان ذلك قبل دولة السلاجقة كمـــا أن هذه المدارس كان منها ما هو خاص بناه بعض العلماء على نفقتهم الخاصة مثل المدرسة الـــتي بناهـــا

[1] – محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 303.

[2] – المصدر نفسه، ص 289.

[3] – محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 289.

[4] – المصدر نفسه، ص 301.

[5] – ناجي معروف: نشأة المدارس المستقلة في الإسلام، مطبعة الأزهر، بغداد 1966، ص 6.

بنيسابور أبو سعيد إسماعيل بن علي بن المثنى الاسترابادي الواعظ الصوفي [1] وهذه المدرسة كانت قبل المدرسة النظامية أيضا، وكثير غيرها من المدارس التي أوقفها أصحابها على طلبة العلم و لم يكن للأمر علاقة بنظام الحكم ولا بسياسات الدول ولا بخدمة أيديولوجية لها « وتؤيد النصوص التاريخية الأخرى أن المدارس في الإسلام أنشئت وخصصت الجرايات لأربابها في زمن مبكر يسبق تأسيس المدرسة النظامية بأكثر من قرن من الزمن » [2].

السبب الثاني: أن نظام الملك نفسه الذي استوزر للسلاجقة الأتراك لم يكن تركيا ولا سلجوقيا بل كان فارسيا من طوس وعلى الأغلب فإن فكرة انشاء المدارس النظامية كانت فكرته الشخصية لأنه كان رجل علم وأدب وله تأليف من ذلك مؤلفه " سير الملوك " في كيفية إدارة شؤون الملك.

ثانيا: إن مناخ التنافر المذهبي والعقدي بين المسلمين لم يكن سمة من سمات العهد السلجوقي استجدت في دولتهم بل إن الأمر أسبق من ذلك بكثير ووصل الأمر إلى حد التقتيل على أساس الرأي المذهبي مثل ما رأينا في حروب الخوارج، وفي ما حدث بين السنة والشيعة من قبل خاصة في العهد البويهي كما أشرنا سابقا.

فلم تكن المدارس في عهد السلجوقيين ومن جاء بعدهم تقتصر كلها على مذهب واحد فقد كانت هناك المدارس الأحادية التي تدرس مذهبا واحدا كالمدرسة النظامية التي اختصت بالمذهب الشافعي والمدرسة المغيثية التي كانت للأحناف ومدرسة عبد القادر الجيلي للحنابلة وكذلك المدارس الثنائية التي يشترك فيها مذهبان مثل المدرسة المرجائية التي كانت للحنفية والشافعية [3] وكانت المدرسة المستنصرية أول مدرسة تدرس فيها المذاهب الأربعة في بناية واحدة بل إضافة إلى المذاهب الأربعة وجدنا أقساما للعلوم التجريبية مثل الطب وغيره.

« لقد كان المستنصر بالله أول من أنشأ في العالم الإسلامي مدرسة لتدريس الفقه على المذاهب الأربعة ولتدريس التفسير وعلوم القرآن والحديث والطب والعربية والرياضيات » [4] وجمع بذلك « المذاهب الفقهية الأربعة في بناية واحدة كما أشارت إلى ذلك جميع المراجع العربية المعتبرة » [5]. وقد شرع في بناء المدرسة المستنصرية سنة 625 هـ وفتحت في شهر رجب سنة 631 هـ [6].

---

[1] – المرجع نفسه والصفحة.

[2] – المرجع نفسه، ص 8.

[3] – المرجع السابق، ص 12.

[4] – المرجع السابق، ص 17.

[5] – ناجي معروف: **تاريخ علماء المستنصرية**، مطبعة العاني، بغداد ط1 1959،، ص 2.

[6] – ناجي معروف: نشأة المدارس المستقلة، ص 17.

و الواقع أن جمع المذاهب في مدرسة واحدة يعد سببا لانفتاح المذاهب على بعضها وليس لانغلاق هذه المذاهب على مقالاتها العقدية أو الفقهية ولا شك أن الذين قاموا على انشاء هذه المذاهب كانوا ينتمون إلى مذاهب بعينها لكن رعايتهم لهذه المدارس التي كانت تدرس المذاهب الأربعة على شاكلة المدرسة المستنصرية يدل على تسامحهم المذهبي وعلى الجو الذي أشاعه هذا التعايش المذهبي في مدرسة واحدة، نذكر مثلا أن معيد الحنابلة بالمستنصرية وهو " شافع بن عمر الجيلي " الذي توفي سنة 741 هـ صنف كتابا في مناقب أرباب المذاهب الأربعة وهو " زبدة الأخبار في مناقب الأئمة الأربعة الأخيار " [1].

و لم يكن لمثل هذه المؤلفات أن تظهر لولا التعايش والتلاقح الفكري الذي وفرته مثل هذه المدارس بين أرباب هذه المذاهب.

و المقصود أن الذي قدمته المدارس التي أسسها نظام الملك الطوسي أو غيره في عصور ما يسمى بالتكرار والانحطاط ساهمت في التقليل من حدة التعصب المذهبي وليس العكس.

يبقى أن نشير إلى أن هذه المدارس التي ساهمت في التأصيل للمذاهب الفقهية المعروفة والتي ينعتها أركون بأنها رسخت التعليم المدرسي والتكراري هي نفسها التي علمت العلوم التجريبية والنظرية الأخرى، فقد كان بها أقسام للطب و" مارستانات " وهو ما يشبه المستشفى الجامعي حاليا وقد أدت خدمات جليلة للإنسانية بما طورته من علوم الطب والفلك والرياضيات وغيرها.

و الغريب في الأمر أن أركون الذي يعزو الانغلاق العقائدي والتدهور العلمي لاستيلاء السلاجقة على الحكم ومن بعدهم العثمانيون لا يشير أي إشارة إلى أثر الغزو المغولي لبغداد وما أحدثه هذا الغزو من قتل للعلماء واحراق للمكتبات وضياع لأنفس الكتب وكذلك الأمر عندما دمر « تيمورلنك بغداد مرتين»[2].

والواقع أن انتشار المدارس بعد سيطرة السلجوقيين على الحكم هو مأثرة لهذه الدولة وليس عيب فيها وإذا كان السلجوقيون قد دعموا المذهب السني بحكم أنه مذهبهم العقدي فإن الأمر نفسه ينطبق على البويهيين الشيعة وقد تقدم ما فعلوه ابان فترة حكمهم فلماذا ننقم على السلاجقة السنة ولا نفعل الأمر نفسه مع البويهيين الشيعة.

ثم من غير الطبيعي أن تقوم دولة بإنشاء المدارس لتدريس مذهب أو أيديولوجية دولة منافسة مثل الدولة الفاطمية في مصر، وحتى إذا نظرنا بمنظور التعليم العلماني الذي ليس له علاقة بالمذهب الديني فإن هذا موجود فقط على المستوى النظري أما على مستوى التطبيق العملي فإن شواهد التاريخ سواء في الجهة

[1] – المرجع نفسه، ص 18.

[2] – ناجي معروف: تاريخ علماء المستنصرية، ص 13.

الإسلامية أو في الجهة الأوربية تشهد بعكس ذلك.

إن المعتزلة الذين يريد أركون أن يجعلهم سلفا إسلاميا في العلمنة الفكرية واستقلالية العقل كانوا من أشد الناس تعصبا والزاما للعلماء بتقليد مذهبهم، فما إن ظفروا بسند سياسي ممثلا في المأمون وتبوأوا مراكز القرار حتى أذاقوا مخالفيهم صنوف العذاب وما محنة خلق القرآن إلا وصمة عار في جبين العقلانية المعتزلية المزعومة.

و أما في السياق الأوربي وحتى في أكثر البلدان علمانية وحداثة وفي عصرنا الحالي فإن هناك خطوطا حمراء لا يجب تخطيها حتى على مستوى البحث العلمي فمن يملك من الباحثين الأوربيين أو من غيرهم أن يشكك في المحرقة النازية بحق اليهود مع أن الأمر يتعلق ببحث علمي يفترض فيه أن يكون موضوعيا ومحايدا ولتكن نتيجة البحث ما تكون، لكن حتى في بلد علماني وحديث فإن الأمر مؤطر وإن بدرجات متفاوتة.

فأن نطلب من دولة في القرون الوسطى أن تتبنى أيديولوجية أو مذهب دولة منافسة لها باسم التعددية العقدية فإن في الأمر تعسفا شديدا.

و الخلاصة أن المدرسة كنظام وكمؤسسة مستقلة عن المسجد في تدريس العلوم المختلفة ليست من اختراع السلجوقيين بل الأمر أسبق منهم بقرن على الأقل.

كذلك فإن النفع العلمي للمدارس سواء التابعة للسلجوقيين أو لغيرهم كان نفعها بالنسبة للعلوم الدينية والتجريبية أكثر من ضرها حتى في أحلك ظروفها.

إن القول بأن عصر السلجوقيين هو عنوان الانغلاق العقائدي وأن منظّرهم الغزالي من أسباب ضمور العقلانية في الإسلام هو قول فيه كثير من الظلم للسلاجقة وللغزالي على السواء، وإن آراء أركون بهذا الخصوص تخضع لتقلباته الفكرية أكثر من خضوعه لنتائج تحريات علمية جادة، لذلك فإننا نجده في كثير من الأحيان يمتدح الغزالي مرة ثم يرجع وينفي عنه العقلانية، ونجده يمتدح ابن خلدون مرة ثم يدعو إلى عدم الاغترار بحداثته كثيرا وهذا ديدنه.

و سنبين في المطلب الموالي من نصوص أركون ما يمتدح به الغزالي ويجعله منظّرا لعقل ديني منفتح على الفلسفة على غرار مفكرين آخرين [1] ويجعله فاتحة ومنظّرا للانغلاق العقائدي في مرات أخرى.

إن اللافت للانتباه أيضا مع أركون الذي يقارب مسألة المعرفة في الإسلام من خلال مفهوم الأطر الاجتماعية للمعرفة، لا يذكر أبدا تدهور هذه الأطر بعد الدمار الكبير الذي لحق مدن الإسلام و حواضره بسبب الغزو المغولي وهذا ما يستدعي كثيرا من التساؤلات حول دقة تحليلات الرجل.

[1] – محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ص 150.

المطلب الثاني: سجال الغزالي وابن رشد وموت الفلسفة

كثيرا ما يعزى إلى أبي حامد الغزالي موت العقلانية وضمورها في ديار الإسلام نتيجة الحملة التي شنها على الفلسفة في مؤلفاته وبخاصة " تهافت الفلاسفة " وقلّ أن تجد واحدا ممن يتبنون هذه المقولة إلا وهو يؤكد زعمه بأشد العبارات حتى ولو لم يسبق أن قرأ للغزالي حرفا واحدا.

و المقصود أن هذه المقولة أصبحت من المسلمات في سياقاتنا العربية وفي غيرها من كثرة تكرارها بعلم وبغير علم.

من جهة أخرى يوصف ابن رشد بأنه حامل لواء العقلانية في تاريخ الفكر الإسلامي وبأنه فيلسوف العرب الأول الذي أثر في أوربا بأكملها وكان سببا من أسباب نهضتها بينما غمط العرب والمسلمون حقه واستخفوا بفكره وانتصروا لخط أبي حامد الغزالي وكان هذا سببا في نكسة الفلسفة والفكر الحر في الإسلام وانتصار الخط الصوفي الاعتقادي اللاعقلاني وبالتالي تأخر المسلمين على كل المستويات.

لا يشذ محمد أركون عن هذه القاعدة وإن كان يتبناها مع بعض التعديلات بحسب السياق الذي يكتب فيه، والسؤال المطروح هنا هو عن مدى صلاحية هذه الدعوى وصدقيتها فهل كان الغزالي فعلا عدوا للعقلانية؟ هل كان سببا في ضمورها في الفكر الإسلامي وبالمقابل هل كان ابن رشد فعلا مفكرا حرا مبدعا لم يفهمه أبناء قومه؟ هل ماتت الفلسفة فعلا بموته أم الأمر يحتاج إل بعض التريث قبل إصدار هذه الأحكام القاطعة والنهائية، وأن علينا ألا ننساق وراء هذه الآراء السطحية

و المبسطة.

سنحاول أولا أن نحدد موقف أركون من هذه القضية بشكل مجمل ثم سنحاول الإجابة عن التساؤلات السابقة أو عن بعضها ما أمكننا ذلك.

في رد على سؤال من مترجمه ومريده " هاشم صالح " عما إذا كانت حملة الغزالي على الفلاسفة هي التي أدت إلى القضاء على التعددية الفكرية، يجيب أركون: « ليس فقط الغزالي، الغزالي عامل من جملة عوامل أخرى، لا ينبغي أن نفسر ظواهر التاريخ عن طريق الأفراد فقط وإنما عن طريق الحركات الاجتماعية أو البنيات الاجتماعية العميقة » [1] ثم يضيف أن الغزالي قد ركب موجة معاداة العقلانية والتعددية الفكرية ونظّر لها بكل ذكاء بتكليف رسمي من السلاجقة [2] ومع ذلك لا يجب أن نفسر التاريخ وحركته عن طريق الأفراد حتى لو كانوا بحجم الغزالي [3].

---

[1] – محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 300.

[2] – المصدر نفسه، ص 301.

[3] – المصدر نفسه والصفحة.

فيجب علينا أن نقارب الأمر من منظور الأطر الاجتماعية للمعرفة، فالمجتمع هو من يقرر ويحسم الأمور لصالح اتجاه ونمط معين من المعرفة وليس الأفراد.

و فيما يخص ابن رشد يقرر أركون أن « تاريخ الجمود يؤرخ له بموت ابن رشد في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي والدخول في عصور الانحطاط الطويلة » [1]، ونجد أن أركون في كثير من المرات يذكر كيف أن ابن رشد قد همش وتعرض للنسيان في الساحة العربية الإسلامية بينما احتفي به في الساحة الأوربية

و كيف أن كتبه ومنها " فصل المقال " ترجم إلى العبرية ومع ذلك لم يذكره ابن خلدون رغم اطلاعه على مؤلفات ابن رشد [2].

كما يشيد بموقفه الانسي وشجاعته الفكرية وما يتمتع به من أصالة علمية لم تفلح الترجمات الأوربية في نقلها إلى نصها اللاتيني [3].

إنه بجعله ضحية تدهور الأطر الاجتماعية للمعرفة نتيجة ضعف المراكز الحضرية في المغرب الكبير كفاس وتونس وتلمسان وقرطبة وتفكك السلطة المركزية بعد سقوط الخلافة في « قرطبة عام 1031م وتفكك السلطة في امارات الطوائف والضغط المتزايد لعملية استرجاع اسبانيا من قبل المسيحيين » [4].

إن كل هذه العوامل أدت إلى انحسار فكر ابن رشد وانتشار فكر الغزالي فالأمر لا يتعلق بعبقرية الغزالي الذي تغلب بقوة منطقه وجزالة أسلوبه على فكر ابن رشد وعبقريته وإنما يتعلق بالسير العام للأطر الاجتماعية والأحداث التاريخية التي كانت تلقي بكل ثقلها لصالح نمط معين من المعرفة هو الذي انتصر في الأخير، هذا النمط هو الذي يغذيه ما يسميه أركون بأيديولوجيا الكفاح أو الجهاد التي لا تترك مجالا للفكر النقدي الحر، فالأمة حين تستشعر أنها مهددة في وجودها وأمنها داخليا وخارجيا فإن هذا الجو يحبذ نوع من المعرفة الأحادية والدين الأرثوذكسي والعقائد المبسطة التي تجمع وتجيش الناس وتؤدي إلى تماسك الجبهة الداخلية.

من الطبيعي حسب أركون أن يغذي هذا الجو السياسي والاجتماعي إسلاما بسيطا على طريقة الأولياء الشعبيين والطرق الصوفية التي ازدهرت في هذه المرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي وأدت إلى انتصار الغزالي وفشل ابن رشد وليس الأمر متعلق بتفوق عبقرية الأول على الثاني.

هذا مجمل ما يقوله أركون بخصوص هذه المسألة ولكن بقليل من التمعن والتدقيق نجد أن موقفه من ابن

---

[1] – محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 300.

[2] – محمد أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 2.

[3] – المصدر نفسه والصفحة.

[4] – محمد أركون: **ابن رشد رائد الفكر العقلاني والايمان المستنير**، ترجمة هاشم صالح، عالم الفكر، العدد 4، 1999، ص 10.

رشد والغزالي هو أيضا خاضع لتقلباته الفكرية وأن آراءه بخصوصهما تتحكم فيها السياقات التي يجري فيها اثارة المسألة.

فلا هو ضد الغزالي على طول الخط ولا هو مع ابن رشد على طول الخط، إذ نجده يعلي من شأن الغزالي في مواطن أخرى حيث يقتضي السياق ذلك ونجده ينتقد ابن رشد في موضع بنفس ما امتدحه بـــه في موضع آخر، كل ذلك خاضع لمزاجه الفكري المتقلب ولأغراضه وخلفياته الشخصية بحسب الموقـــف الذي يكون فيه.

و لكي لا يكون الأمر إلقاء للكلام على عواهنه ودعوى من غير دليل فإننا سنورد المواقف التي يمجـــد فيها أركون الغزالي رغم ما سبق من جعله المنظر الرسمي للسلجوقيين وأنه قام بما قام به بتكليف رسمـــي منهم وأنه ركب موجة معاداة العقلانية والتعددية الفكرية وأنه عامل من عوامل الانحطاط الفكري كما قد أثبتناه في الفقرات السابقة ضمن النقول التي نقلناها من بطون كتبه هو بالذات.

فمن المواقف والنصوص التي يشيد فيها أركون بالغزالي أنه عده من ضمن العقول الحرة التي تمارس نقد المعارف من دون الخضوع التام للعقيدة [1] إضافة إلى مفكرين آخرين كالجاحظ والتوحيدي وغيرهما.

و من ذلك أيضا قوله: « من المعروف أن الغزالي كان يجاهد بقلمه ويجتهد بقلبه المؤمن وذكاءه الثاقب وثقافته الواسعة مواجها تيارات فكرية قوية » [2] ويقصد هنا بالتيارات الفكريـــة الفلاســـفة والباطنيـــة والفقهاء الذين واجههم الغزالي على حد سواء ويمكن الرجوع إلى تفصيل هذه المواجهـــة والتـــوتر في العلاقة بين الغزالي وبين هذه الفرق التي كانت تدعي المعرفة الحقة في كتابه الذي يشبه السيرة الذاتيـــة وهو كتاب " المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال " حيث يتبدى لنا في هذا الكتاب حجم القلق المعرفي والوجودي الذي كابده الغزالي حيث يذكر أنه وصل إلى حالة اعتّل فيها وكان فيها « على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال » [3] هذا ما يؤكد أن الغزالي لم يكن انتهازيا ركب الموجة السلجوقية المعادية للفلسفة كما وصفه أركون في النقول التي نقلناها سابقا وهذا ما يناقض مـــا يذكره أركون نفسه من أنه جاهد بقلبه الممتلئ بالايمان، وشتان بين من يؤمن بفكرة ويدافع عنها وبين من يركب موجة ويكون بمثابة المنظّر الرسمي للسلطة الحاكمة وبتكليف رسمي منها.

و من المواضع التي امتدحه فيها أيضا وصفه له بأنه « المدافع الكبير عن عقل ديني منفتح على الاسهامات

---

[1] – محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ص 150.

[2] – محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 1.

[3] – أبو حامد الغزالي: **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والاجلال**، تحقيق جميل صليبا، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت ط7 1967، ص 67.

الباهرة للعقل الفلسفي » [1].

إن القارئ لما يكتبه أركون لتصيبه الدهشة من تقلبات مزاج الرجل الفكري ومن تناقض آراءه وتضارب أحكامه وإنه ليقف متسائلا: كيف لقامة فكرية كبيرة كهذه أن تأتي بكل هذه التناقضات ؟ وليس الأمر متعلقا بجزئية من جزئيات أبحاثه فيعذر بذلك ولا متعلقا بموقف من شخصية معينة تبدل حكمه فيها مع تطور فكره واتساع مداركه ولكن الأمر يكاد يكون خصيصة فكرية وميزة تصم كل آراء الرجل.

قد يبدو هذا الكلام مبالغا فيه، ولكننا سنورد بعض تعليقاته على ابن رشد بما يؤكد ما قلناه آنفا، فرغم المديح الذي كاله له في النقول السابقة نجده في مقابلة له مع هاشم صالح ورغم تقديره لنضال ابن رشد الفكري إلا أنه لا يتبعه « في عقلانيته المركزية المغلقة ولا أتبعه في ممارسته لوظيفة الفقه لأنه كان فقيها دوغمائيا يطبق قواعد الاجتهاد كأي فقيه آخر » [2].

من المفهوم ألا يتبع أركون ابن رشد في عقلانيته المركزية المغلقة وهو الذي يدعو باستمرار لأخذ الخيال والذاكرة كفعالية من فعاليات العقل وكآلية من آليات الفكر، لكن غير المفهوم هنا هو أخذه على ابن رشد ممارسته لوظيفة القضاء ووصفه له بأنه فقيه دوغمائي، ففي مقال له بعنوان " ابن رشد رائد الفكر العقلاني والايمان المستنير " يتحسر أركون على ذلك الزمن الذي مضى وانقضى حيث كان المرء يولد في عائلة قضاة ويكون هو نفسه قاضيا يطبق القانون الديني « ثم يمارس في الوقت ذاته العلوم الدنيوية تحت اسم الفلسفة ؟ هذا الشيء الذي يدهشنا الآن ويثير اعجابنا » [3].

فالذي يدهشه هنا ويثير اعجابه هو الذي ينتقده في ابن رشد وينقمه عليه في النقل السابق.

و ينطبق الأمر على جل الشخصيات التي يذكرها فتارة يمجدها وتارة يغمطها حقها كما فعل مع ابن خلدون مثلا حيث نجد أنه يعتبر عمل نقد المؤرخ الذي مارسه يساهم في « تحرير الفكر الإسلامي المعاصر من ايديولوجيته القصصية » [4] ثم يدعو في مواضع أخرى إلى عدم المبالغة بحداثته [5] وينقم على من جعله مؤسسا لعلم الاجتماع ويعتبر ذلك من المبالغات المرفوضة.

و لا يقتصر الأمر على آراءه بخصوص المفكرين والأعلام وإنما يتعدى ذلك إلى مواقفه بخصوص مدارس فكرية معينة ومناهج برمتها، فمثلا في موقفه من الاستشراق نجد أنه لا يثبت على رأي فيما يخص ما

---

[1] – محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ص 149.

[2] – محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 250.

[3] – محمد أركون: ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير،، ص 10.

[4] – محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ص 47.

[5] – محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 87.

أنتجه الفكر الاستشراقي فهو كما وصفه أحد نقاده « يتداول على المواقف المتناقضة من صفحة إلى أخرى: يهجم على المستشرقين هجمة شرسة، ثم يعود أدراجه فيتصالح معهم ويثني عليهم، ثم يعود ويتهمهم بالعجرفة ويعطي الحق للمؤمنين كي يثوروا ضدهم، ثم يتراجع ويؤنب العرب على اهمال دراسات المستشرقين الغربيين ويوبخهم لعدم انتفاعهم بأعمالهم العلمية الراقية » [1] وإن كان هذا الباحث من أكثر المتحاملين على أركون بحق وبغير حق وكأن المسألة معه قضية تسوية حسابات شخصية ومع ذلك فإنه أصاب في وصفه لموقف أركون من الاستشراق وارتباكه الواضح.

حتى في تحقيبه للمعرفة في التاريخ الإسلامي فإن الأمر ليس محددا تماما، كان عليه وهو أستاذ تاريخ الفكر أن يكون على جانب كبير من الدقة في هذه المسألة بالذات لكنه لم يكن كذلك، فتارة يجعل العصر الكلاسيكي ينتهي في 450 هـ كما مر معنا وتارة يجعله ينتهي بموت ابن رشد، وتارة يصل به إلى 800 هـ، يقول أركون: « يمكن أن نتحدث عن تراجع فكري وثقافي في السياقات الإسلامية مقارنة بالعهد الكلاسيكي (800 هـ / 1406 م) وأنا متمسك بعام 1406 م كعلامة في التاريخ الفكري لأن ابن خلدون وهو مؤرخ ناقد كبير توفي في هذا العام » [2].

هذا الذي دعا إلى عدم المبالغة بحداثته وعدم مقارنته بعلماء مثل ميكيافيلي يصبح علامة فارقة في تاريخ الفكر الإسلامي بل ويتمسك أركون بسنة وفاته للتأريخ لنهاية العصر الكلاسيكي المبدع باعتباره مؤرخا وناقدا كبيرا، ولا يتسع المقام لذكر كل تناقضات أركون بهذا الخصوص.

بقي أن نجيب عن السؤال الخاص بمصير الفلسفة بعد موت ابن رشد، بالنسبة لأركون نجد أنه يتأسف قائلا: « ومعلوم أن هذه الفلسفة لم تدم طويلا للأسف بل ماتت مع موت ابن رشد في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي » [3]، يقرر الباحث الكبير في تاريخ الفلسفة الإسلامية " هنري كوربان " أن الفلسفة لم تمت بموت ابن رشد وأن هذه المقولة هي من الأخطاء الأساسية الشائعة ولذلك «إنه لخطأ أساسي القول أن هذا الأخير (التأمل الفلسفي) قد توقف بعد موت ابن رشد (سنة 1198 م)» [4].

أركون نفسه يعرف هذا الكلام حيث نجده يذكر في موضع آخر أن هنري كوربان وتلاميذه مثل سيد حسين نصر أكدوا أن الفلسفة في بلاد الإسلام لم تنته بموت ابن رشد، بل استمرت، بل وازدهرت في

---

[1] – محمد المزوغي: **في نقد الاستشراق: المحور أركون** / صالح، افريقيا الشرق، المغرب 2017، ص 113.

[2] – محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ص 45.

[3] – محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ص 86.

[4] – هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت ط2 1998، ص 31

اتجاه متميز ضمن ما يعرف باسم فلسفة الاشراق [1].

و كان ينبغي عليه وهو الذي ينتقد المركزية العقلية في فلسفة ابن رشد أن يحتفي بفلسفة الإشراق كما بلورها السهروردي ومن جاء بعده وكما ازدهرت منذ عهد الصفويين ولكنه لا يفعل ذلك بل يعتبرها، أي فلسفة الاشراق، أقرب إلى التصوف منها إلى الفلسفة ويستمر على التقليد الشائع بأن الفلسفة ماتت بموت ابن رشد لأنه كما بقية المؤرخين الأوربيين يطلقون الفلسفة على مشائي وأفلاطونيي القرون الأولى للإسلام كابن سينا والفارابي وغيرهم إلى غاية ابن رشد المتوفى سنة 1198 م، أي الفلسفة المتماهية إلى حد بعيد مع مقولات الفلسفة اليونانية والمروجة لها في الأوساط الإسلامية.

و حتى ذلك الفصل الحدي والنهائي بين الفلسفة واللاهوت فإنه يرجع إلى المدرسة الوسيطية في الغرب كما يشير " كوربان " فهذا التمييز « يفترض دنيوية (sécularisation) ذات معنى لا يمكن أن تتأتى للإسلام وذلك لسبب أولي، هو أن الإسلام لم يعرف ظاهرة الكنيسة بمضمونها و نتائجها » [2].

فالاسلام بما هو مرجعية فكرية ونظرة شاملة للكون والانسان والحياة لم يعرف ظاهرة المؤسسة الدينية التي تهتم بالشأن التقديسي فحسب وتقيم الحدود بين التجربة الروحية للإنسان والتجربة الوضعية.

المطلب الثالث: قراءة في خطاب أركون حول النهضة العربية

بعد أن عرضنا للحقبة الكلاسيكية وحقبة عصور الانحطاط وفق تقسيم أركون لتاريخ الفكر في الإسلام، نعرض الآن لمرحلة مهمة من مراحل الفكر العربي والإسلامي هي مرحلة عصر النهضة.

و كغيرها من الحقب الفكرية تناول أركون هذه الحقبة بكثير من التخبط والترنح بين الإشادة بها وبين التقليل من أهميتها والحط من شأنها.

و حتى التأريخ لهذه المرحلة المتأخرة نسبيا لم يسلم من اعتباطية أركون في ذلك فنجده يحدد تواريخ متعددة وأطر زمنية مختلفة لعصر النهضة، من ذلك قوله « حصل بعدئذ أنه تم اقفال المرحلة الليبيرالية أو مرحلة النهضة التي استمرت من عام 1880 م إلى عام 1950 م » [3] وفي موضع آخر يقول « عصر النهضة العربية في ما بين 1940/1850 م » [4].

هذا فقط نموذج من ارتباك أركون واعتباطيته في تحديد فترة تعتبر حديثة إذا ما قيست بفترات قديمة مثل فترة الإسلام الكلاسيكي مثلا.

---

[1] – محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ص 151.

[2] – هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 31.

[3] – محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 290.

[4] – محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ص 45.

و ليس المقصود هنا اعتبار مجال زمني لعصر النهضة يكون هو الصحيح وما عداه ليس صحيحا، فالأمر يتعلق بتقديرات ومقاربات للباحثين في مرحلة مهمة من تاريخنا العربي الإسلامي فقد تختلف التواريخ من باحث إلى آخر بحسب اعتبارات هذا الباحث وخلفياته ورؤيته لما هو نهضوي وما هو كلاسيكي، ولا يزال الباحثون العرب مختلفين أشد الاختلاف في تحديد تاريخ واضح للنهضة إضافة إلى اختلافهم في الإجابة عن أسئلة أخرى تتعلق مثلا بما إذا كانت هذه المرحلة قد انقطعت أو أنها ما زالت مستمرة في أعمال المفكرين الذين يحاولون إعادة إحياء التراث أو تحرير الوعي العربي الإسلامي من انغلاقاته اللاهوتية.

نعم لقد وجد هذا النوع من التنازع في تحديد الأطر الزمنية للنهضة ومآلاتها وتحديد نجاعتها و نجاحاتها واخفاقاتها ولكن من غير المقبول أن نجد عدة تواريخ وعدة أطر زمنية لذات المرحلة من ذات المفكر فهذا هو التضارب والتناقض بعينه.

إن « مرحلة فكر النهضة التي حددها ألبرت حوراني وعلي المحافظة وعبد الله العروي بالفترة ما بين 1798 / 1939 م » [1] لا تحمل نفس مضامين النهضة التي حددها أركون من 1850 م إلى 1940 م، مثلا ففارق الخمسين عاما بين التحديدين يشكل اختلافا كبيرا في المرجعية والحكم على ما هو نهضوي وما هو ليس كذلك، وهذا أمر مفهوم ولكن غير المفهوم أن يعتمد نفس الكاتب تواريخ مختلفة لنفس الفترة المدروسة وقد مر معنا نفس الشيء في تحقيب أركون لمرحلة عصر الانحطاط.

و أيا يكن الأمر فإن المشكلة لا تكمن فقط في تحديد التواريخ بشكل موحد ودقيق ولكن تكمن أيضا في الحكم على مضامين هذه النهضة وإنجازاتها أو اخفاقاتها وفي هذا المجال أيضا نجد محمد أركون لا يثبت على رأي بخصوصها، فتارة يجعلها نهضة ليبيرالية عقدت عليها الآمال وتارة يجعلها مجرد سلع فكرية مستوردة لا يمكنها بأي حال أن تغير من واقع المسلمين والعرب شيئا.

يقول أركون مادحا النهضة العربية ومشيدا بها « العصر الليبيرالي الذي ازدهر بين عامي 1850 / 1940 م كان يبشر بالخير ويرهص بإمكانية استيعاب عقل التنوير وتمثله في العديد من المجتمعات والأوساط الاسلامية » [2] ثم يضيف: « وبالتالي كنا نتوقع تخلص المسلمين بالكثير أو بالقليل من النجاح من بعض الجوانب الاستلابية للدين » [3].

و منها قوله أيضا « ظهرت في القرن التاسع عشر الميلادي حركة عقلية وثقافية تدعى بحركة النهضة

---

[1] – محمد أبو القاسم حاج حمد: ابستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص 11.

[2] – محمد أركون: "**مسألة الفلسفة الإنسانية في الوسط الإسلامي**"، مجلة أبواب، العدد 11، 1997، ص 142.

[3] – المصدر نفسه والصفحة.

وحاولت إنعاش التراث الثمين الخاص بالمرحلة الكلاسيكية » [1] ويؤكد أن مثقفي عصر النهضة بـــذلوا جهودا مشكورة بهذا الصدد ثم يقرر أن الوضع التاريخي للمسلمين وتخلفهم وقطيعتهم المزدوجة مـــع تراثهم الخصب ومع الحداثة حال دون ذلك.

إن قارئ هذه النصوص يخرج بانطباع جيد عن موقف أركون من النهضة وأن الرجل يثمن ما قام بـــه مفكروها وإن كانت المآلات التاريخية والفكرية لهذا المشروع لم تكن بحجم طموح أصحابه.

لكن هذا القارئ سرعان ما يتملكه العجب وتستبد به الحيرة عندما يجد أركون يصف هذه الحركة بأنها مجرد « حداثة مستوردة بثقة في العصر المسمى عصر النهضة العربية في ما بين سنة 1850 م وسنة 1940 م »[2] وأكثر من ذلك « يمكن أن نتحدث عن تراجع فكري وثقافي في السياقات الإســـلامية مقارنـــة بالعهد الكلاسيكي » [3] وتتملكه الدهشة أكثر لأنه وقبل بضعة صفحات كان يقول: « ومع النهضـــة نستأنف الحديث بلا ريب عن انتاج فكري وعلمي وثقافي متنوع » [4].

و الواقع أن أركون وفي قضية النهضة بالذات إنما يتلون موقفه بحسب النماذج المستحضرة في عمليـــة تقييم مشروعها الفكري إذ من المعلوم أن مفكري النهضة وإن تلونت إيديولوجياتهم ومنطلقاتهم الفكرية إنما ينقسمون إلى تيارين « فمن ناحية وذلك هو التيار السلفي بمختلف تنويعاته عبّأ عصر النهضة العربي نفسه للمنافحة أي الدفاع عن معظم القيم الموروثة عن الماضي الزاهي وللتأكيد على اســـتمراريتها في الفاعلية وعلى قدرتها في المواجهة » [5] أي مواجهة الحداثة الغربية لأن النهضة برمتها إنما هي ردة فعـــل على صدمة الحداثة، « ومن ناحية أخرى وذلك هو التيار التحديثي بمختلف تلاوينه صب عصر النهضة العربي جهوده على النقد أي على تشريح مظاهر التأخر في المجتمع العربي وعلى بيان قصور تلك القيم في انتشاله من وهدته » [6].

فإذا فكّر أركون وقيّم عصر النهضة في جانبه الاصلاحي كانت النهضة مجرد محاولة خجولة وردة فعل لصدمة الحداثة لا تلبي شروط النهوض الحضاري، وإذا فكّر في ذات العصر مستحضرا النماذج التحديثية كانت مرحلة واعدة وحركة علمية وثقافية متنوعة وأرجع فشلها إلى أسباب سوسيولوجية و إلى غلبة الأصولية الدينية التي يرجع بأصولها إلى السلجوقيين وإلى الفكر السني المتشدد.

---

[1] – محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ص 196.

[2] – محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ص 45.

[3] –المصدر نفسه والصفحة.

[4] – المصدر نفسه، ص 41.

[5] – جورج طرابيشي: **من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة**، دار الساقي بيروت ط1 2000 ص 10.

[6] – المرجع نفسه والصفحة.

ربما يفسر هذا الطرح تناقض أركون بخصوص عصر النهضة، والواقع أن فشل مشروع النهضة ودون الدخول في سجالات أيديولوجية يرجع إلى كون القطيعة مع التراث المبدع للعصر الكلاسيكي كانت كبيرة إلى درجة أن المسلمين قد نسوا هذه الفترة المبدعة من تاريخهم و لم تفلح محاولة إحياء التراث في ربطهم بتاريخهم.

و الأمر الثاني أننا حين ترجمنا نهايات أوربا الفكرية والفلسفية فصلنا تلك النهايات عن سياقها الذاتي الجدلي الذي أنتجها ولم نركّب تلك النهايات الفلسفية على سياقنا الجدلي الذاتي [1] على عكس النهضة الغربية التي حققت القطيعة مع العصور الوسطى وكانت قطيعة أصيلة وذاتية المنشأ [2] على حد تعبير جورج طرابيشي.

المهم أن عصر النهضة التي عقدت عليه الآمال قد فشل لسبب أو لآخر في إحداث القطيعة المرجوة مع عصور الانحطاط والتكرار، كما فشل في ربط المسلمين سواء بتاريخهم الكلاسيكي المبدع أو بركب الحداثة الأوربية الصاعدة الآخذة بزمام حركة التاريخ والفكر في آن واحد.

و بعد المرحلة العابرة لعصر النهضة جاءت مرحلة الخطابات القومية والاشتراكية بدء من سنة 1940 م حاملة لواء الدفاع عن الأمة في وجه الامبريالية الغربية وقادت إلى جانب الإصلاحية الإسلامية معارك التحرر من المستعمر لكن هذه التيارات القومية والاشتراكية سرعان ما هوى نجمها وأفلت بعد ما عرف بالنكبة العربية سنة 1967 م ليترك المجال أمام صعود الخطاب الإسلامي أو الأصولي كما يحلو لأركون أن يسميه.

لقد شكل نجاح الثورة الإسلامية في إيران نموذجا للعمل التاريخي بالنسبة لبقية الحركات التي تنادي بإسلامية الحل السياسي والحضاري عموما سواء في الجهة السنية أو في الجهة الشيعية، كما شكلت هذه الثورة بالذات موضوعا للتفكير في مدى قدرة الإسلام والمخيال الديني على التجييش وعلى التأثير في حركة التاريخ، فكتب عن هذه الثورة الكثير ولا يزال يكتب سواء في الجهة الغربية أو في الجهة الإسلامية، في هذا الإطار بالذات كتب محمد أركون عن الثورة الإسلامية في إيران وعن انتصار الخميني ونجاحه في تحشيد الملايين ضد الشاه والإطاحة به.

لن نتوقف طويلا عند مفهوم أركون للأصولية التي تتسع لتشمل كل من يرفض أن يضع أصوله الايمانية على محك النقد والتشكيك والمراجعة وتنتظم كل من رفض أن يعيش على الشك والاشتباه في كل شيء دون أن يوصله ذلك إلا إلى العدمية النظرية أو الإلحاد المجاني فمجمل دعاوى أركون لإعادة

[1] – أبو القاسم حاج حمد: ابستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص 17.

[2] – جورج طرابيشي: من النهضة إلى الردة، ص 10.

القراءة والنقد دون تقديم بديل فكري واضح ودون إبداء قراءة مغايرة وموثوقة للتـــراث وللمســـلمات الدينية إنما تؤدي إلى ما ذكرنا.

وبهذا الاعتبار نجد الأصولية تتسع لتشمل كبار مستشرقي أوربا غير المتحمسين لصرعة علوم الانســـان والمجتمع المبلورة في النصف الثاني من القرن العشرين، ففي اليوم التالي لنقاش حاد مع بعـــض هـــؤلاء المستشرقين يلتفت أركون لتلميذه هاشم صالح قائلا: « أرأيت ؟ أينما ذهبت أجد الأصوليين أمامي »[1].

و في هذه النقطة بالذات أي الأصولية، نجد محمد أركون يزايد حتى على الأوربيين أنفسهم، فها هو يثور على صنمه الفكري " ميشال فوكو " وينعته بأبشع الأوصاف لأن " فوكو " قال كلاما مغايرا لـــرأي أركون في الثورة الإيرانية، يقول في ذلك: « وعندما اهتم ميشال فوكو بالثورة الإيرانية فإنه لم يقل إلا الحماقات و لم يفهم شيئا مما حصل وليته سكت و لم يفعل شيئا »[2]، واتفق أركون مع أكبر نقاده بأن " فوكو " « أثنى عل حركة إسلامية رجعية ركبت على كاهل الغضب الشعبي الإيراني لكي تفتك منـــه تضحياته وترجعه إلى ظلمات القرون الوسطى »[3] لأن " فوكو " رأى أن المشكلة في « محاولة تحديث البلاد الإسلامية على النمط الأوربي »[4]. لكن ليس " فوكو " فقط من أثنى على الثورة الإيرانية فكثير من المثقفين والمفكرين العرب أثنوا عليها وافتتنوا بها.

على كل حال فإن أركون يرى في الثورة الإيرانية حلقة من حلقات الصراع الأصولي لقلب الأنظمـــة الحاكمة لإحلال المشروعية الإسلامية محل هذه الأنظمة الفاقدة للشرعية.

و حين يشخص أركون الأصولية فإنه ينتهي بها إلى أصول وتواريخ عتيقة ففي كثير من الأحيان يرجع بها إلى السلجوقيين وفي أحيان أخرى إلى الشافعي ورسالته التي سجنت العقـــل المســـلم في أســـواره الدوغمائية.

كما يقدم أركون عدة مبررات لانبعاث الأصولية في البلدان الإسلامية منها أسباب معرفية تتعلق بفشل النهضة في إحداث قطيعة ابستيمولوجية مع المسلمات المعرفية للفضاء العقلي للقرون الوســـطى واستمرارية مسلمات عصور الانحطاط كمرجعيات فكرية لأغلب العرب والمسلمين.

و منها أسباب سياسية تتعلق بأزمة المشروعية لبلدان ما بعد الاستقلال التي لا تمتلك مشروعية ديمقراطية قائمة على حق الاقتراع العام هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا تمتلك مشروعية دينية لاحتكامهـــا إلى

---

[1] – محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 330.

[2] – المصدر نفسه، ص 251.

[3] – محمد المزوغي: **نيتشه، هايدغر، فوكو، تفكيك ونقد**، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، ط 1، 2014، ص 426

[4] – المرجع نفسه والصفحة.

القوانين الوضعية للدول الحديثة.

و كذا فشل الخطابات القومية والاشتراكية في الوفاء بوعودها وآمال الجماهير التي علقتها عليها.

إضافة إلى المشاكل المتعلقة بالتنمية ومشاكل الانفجار السكاني وعجز السلطات عن تلبية الحاجات الأساسية والتحطيم المتعسف لمنظومة القيم التقليدية من طرف الحداثة الكاسحة وكذا نظام التعليم الذي يرتكز على ذات مسلمات الخطاب الأصولي حسب أركون دائما.

كل هذا أدى إلى انفجار الظاهرة الأصولية وانتشارها في أوساط الطبقات المسحوقة، هذا مجمل ما يقوله أركون عن الظاهرة الأصولية وعن أسباب انتشارها، هذه الظاهرة التي لا تشمل فقط الحركات الإسلامية المتشددة والتي نجد نظيرا لها في المسيحية كما في اليهودية، بل تشمل حسب توصيف أركون كل المؤمنين التقليديين الذين يرفضون أن يضعوا مسلماتهم الدينية تحت محك النقد وأن ينخرطوا إلى ما لا نهاية في الشك والارتياب بكل معرفة [1].

لكن الملاحظ أن الظاهرة الأصولية كما يحلو لأركون أن يسميها لا تشمل فقط هذه الطبقات المسحوقة ولا الطبقات الأقل حظا من التعليم، إنما تشمل أناس على جانب كبير من الرفاه المادي، كما تشمل دكاترة وأساتذة جامعات وأطباء ومهندسين وغير ذلك. فكيف نفسر انخراط هذه الفئات الاجتماعية في ما يسميه أركون التيار الأصولي.

و إذ كانت الأصولية الدينية هي رفض وضع المسلمات الايمانية في محل النقد والاشتباه والتشكيك كذلك، فإن الأصولية الفكرية هي رفض وضع المسلمات الضمنية المعرفية للنقد والتشكيك كذلك، فإن ما يمارسه أركون في مجال البحث وما يبشر به من فتوحات علوم الانسان والمجتمع هي من باب المسلمات الفكرية.

فكيف يدعو من يسميهم الأصوليين لوضع أصول ايمانهم ومسلماتهم الدينية على محك النقد ولا يضع هو المسلمات الضمنية لعلوم الانسان والمجتمع على محك النقد كذلك، وإذا كان تمسك المؤمنين بمسلماتهم الدينية لأنها أثبتت فعالية تاريخية واجتماعية واستمرارية دامت لقرون متطاولة فإن علوم الانسان والمجتمع للنصف الثاني من القرن العشرين ليس لها نفس المصداقية ونفس المشروعية التاريخية لأنها لا تربو على الخمسين عاما.

إن « جولة بسيطة في كتاباته كافية للوقوف على الكم الهائل من المسلمات البعيدة عن أدنى مراقبة من هذا العقل والهادفة بلا شك إلى تجييش متخيل اجتماعي » [2] لكن المتخيل المقصود بالتجييش ليس هو

---

[1] – محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، من ص 325 إلى ص 333.

[2] – حسن العباقي: **القرآن والقراءة الحداثية، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون**، دار صفحات للدراسات والنشر،

متخيل الجماهير الإسلامية المنتفضة ضد الشاه أو غيره من حكام البلاد الإسلامية إنه متخيل فئة « ترى الخلاص النهائي والأخير في معانقة ما استجد من أفكار ومناهج في الغرب » [1] ولا يكفي أن يكون المتخيل المراد تحييشه علمانيا أو حداثيا حتى يسلم من النقد ويكون مبررا.

إن أركون بهذا الاعتبار يقف على نفس أرضية الخطاب الأصولي الذي ينتقده « وكثيرة جدا هذه المسلمات إذا ما عددنا فيها كل دعوى مجردة عن الدليل، وإن المرء ليعجب حين يجد عند من يقول باستحالة التأصيل وتعدد الأصول وتاريخيتها مسلمات هي أقوى عنده من الوحي، كيف لا والوحي عنده قابل للنقاش والاخضاع لجميع المناهج المستحدثة، بينما مسلماته لا تحتاج إلى ما يثبتها، قائمة بذاتها وشاهدة على غيرها » [2].

فالعبرة عنده هي في ما يستجد من مناهج وما يبلور من مفاهيم علوم الانسان والمجتمع وإن لم يتسنى له التحقق من مدى ملائمتها لموضوع بحثه ولا لتضارب الأسس النظرية لهذه المناهج

و تناقضها، إنه يتشبث بعلوم الانسان والمجتمع، وخصوصا ما استجد في النصف الثاني من القرن العشرين أكثر من تشبث من ينعتهم بالأصولية بمسلماتهم الدينية ويبشر بفتوحات هذه العلوم على نسبيتها وتغيرها المستمر بأكثر مما يبشر هؤلاء المتدينون التقليديون – عل حد وصفه – بما يؤمنون به، فأي الفريقين أحق بوصف الأصولية.

وإذا ما عدنا إلى مشكلة الأصولية فإن بعض الباحثين يعتبرون أن الأصولية بمعنى الحركات المتطرفة و ليس بمعنى جمهور المؤمنين كما يستعمله أركون، هي ظاهرة مفتعلة وأن انبعاثها تم بتواطؤ عالمي والسبب في ذلك أنها لا تمثل نتيجة طبيعية للصيرورة التاريخية والفكرية للمسلمين، لأن تاريخ المسلمين يزخر بمرحلتين عقلانيتين تنويريتين، الأولى: « عالمية تأسيسية زاوجت بين الابداع الخاص وموروث الهيلينية والفارسية والرومانية طوال الفترة ما بين القرن التاسع والثالث عشر الميلاديين »[3] وهو ما يسميه أركون وغيره بالعصر الكلاسيكي المبدع وفيها شهدت الثقافة العربية أزهى مراحل تطورها في مختلف صنوف الفكر والفلسفة والعلوم لتجريبية والنظرية ولمعت أكبر الأسماء في هذا المجال وأنتجت أنفس الكتب وأرقى ما توصل إليه البحث التجريبي في تلك العصور وزخرت بالتعدد العقلي والسجالات المبدعة في شتى الفنون فرأينا في الفلسفة الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن الطفيل، ومن العلماء ابن الهيثم والبيروني والخوارزمي، فكانت الحواضر الإسلامية في الشرق

دمشق، سوريا، ط 1، 2009، ص 102.

[1] – المرجع السابق نفسه والصفحة.

[2] – المرجع نفسه والصفحة.

[3] – أبو القاسم حاج حمد: ابستيمولوجيا المعرفة الكونية، ص 14.

كبغداد وأصفهان ودمشق وحلب والري تزخر بحركة علمية وعقلية منقطعة النظير، كذلك حواضر الغرب الإسلامي كقرطبة وفاس وتلمسان والقيروان.

« وكثير كانت في الغرب وفي الشرق في القصر كما في المدينة المجالس المفتوحة على يد وزير أو أمير وكان يلتقي في هذه المجالس المثقفون والعلماء، فيتبارون في مناظرات فكرية وأحاديث وحوارات في كل فن » [1].

و لم تقتصر هذه المجالس على المسلمين فحسب بل غشيها أيضا المسيحيون واليهود من أهل الذمة « وكان للفيلسوف يحي بن عدي مجلس يتردد إليه المسلمون » [2].

لذلك لا غرو أن عدّ الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون من الفلاسفة الإسلاميين والمقصود هو انفتاح هذه العقلانية حتى على غير المسلمين.

أما التنويرية الثانية فهي تنويرية عصر النهضة حيث ترجم المسلمون نهايات أوربا الفلسفية والفكرية وتعرفوا على أعمال المفكرين والفلاسفة الغربيين، إن هاتين التنويريتين تشكلان حصانة فكرية وعقلية من الوقوع في غائلة التطرف والأصولية لكن ما حدث هو العكس، هو انبعاث للأصولية ولذلك يقرر كثير من الباحثين أن « صعود الأصولية والمغالاة والتطرف هو أمر مفتعل ويأتي ضمن مواطأة أمريكية واقليمية » [3].

و إذا نظرنا في ما قدمته الحركات الأصولية للقطب الرأسمالي بقيادة أمريكا، رأينا حجم التوظيف وحجم الخدمة الواعية أو غير الواعية التي تسديها هذه الحركات للغرب، وما حرب أفغانستان ببعيد حيث كان التحالف الأمريكي مع من يسميهم بالأصوليين لمحاربة القطب لشيوعي فيها.

و كذلك ما تستعمل به هذه الحركات لغزو أمريكي للعراق وقبلها أفغانستان ولتشكيل خارطة لشرق أوسط جديد.

---

[1] – المرجع السابق ص 15.

[2] – المرجع نفسه والصفحة.

[3] – المرجع نفسه، ص 14.

خاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بعد هذه الجولة في فكر محمد أركون يمكننا استخلاص النتائج التالية:

1-يقوم مشروع محمد أركون في نقد العقل الإسلامي على ما يسميه الإسلاميات التطبيقية، وهو مفهوم استمده أركون من الأنثروبولوجيا المطبقة للباحث الفرنسي "روجيه باستيد" حيث يبتغي أركون من خلال هذه المنهجية التأسيس لطريقة مغايرة في التعامل مع التراث تقطع مع الاستشراق التقليدي من جهة ومع الدراسات التراثية من جهة أخرى، من خلال انبنائها على تصور فريد لعلاقة العلم بالعمل مغاير لطرح ديكارتي وطرح ماركسي على السواء، وهذا ما وجده أركون في الأنثروبولوجيا التطبيقية.

2-الإسلاميات التطبيقية هي منهجية متعددة الاختصاصات PLURIDISCIPLINAIRE يحاول من خلالها أركون نقد العقل الإسلامي متوسلا بآخر ما توصلت إليه علوم الإنسان والمجتمع في أوربا وفرنسا على وجه الخصوص، وبخاصة في النصف الثاني من القرن الماضي في مجال اللسانيات وعلم النفس التاريخي والأنثروبولوجيا المطبقة وتاريخ الأديان وغيرها.

3-تحضر المرجعية الغربية بشكل طاغ في مدونة محمد أركون وتقف كخلفية معرفية تحكم كل إنتاجه وفكره ورؤيته للتراث ولواقع المسلمين على السواء.

4-على الرغم من إلحاح أركون على التمايز المنهجي بينه وبين الاستشراق الكلاسيكي، إلا أنه على مستوى الأحكام ينتهي تقريبا إلى ترديد نفس ما يردده الاستشراق التقليدي حول الإسلام وتاريخه ونبيه ونصوصه المؤسسة.

5-يرى أركون أن السيادة العليا في عهد النبي كانت تحظى بالأسبقية على حساب السلطة السياسية، ولكن بعد انقضاء فترة الخلافة الراشدة أصبحت السيادة العليا ممثلة في العلماء خادمة للسلطة السياسية وسائرة في فلكها.

6-ينتقد أركون الرواية الرسمية لتشكل المصحف وكذا المدونات الحديثية، ويعتبر أن القرآن لم يكتب منه إلا بضع آيات في حياة النبي متماهيا في ذلك مع ما يقوله الاستشراق الكلاسيكي وبخاصة تيودور نولدكه في كتابه "تاريخ القرآن".

7-يعتبر أركون أن الهيجان السياسي والظروف الخاصة التي ثبت فيها المصحف خلال خلافة

عثمان قد ألقى بظلاله على عملية تدوين القرآن، كما على المدونات الحديثية التي خضعت هي الأخرى للتجاذبات السياسية والعقدية والاجتماعية للعصب المتصارعة على السلطة والنفوذ.

8- لا يسند محمد أركون آراءه بهذا الخصوص بأي مستندات تاريخية وبأي توثيق علمي، سوى ترديد مقولات الاستشراق التقليدي دونما عودة نقدية أو تمحيص علمي.

9- يدعو أركون إلى الاستفادة من مفهوم العقل الكتابي كما بلوره جاك غودي في دراستنا لعصر التدوين من أجل الكشف عن التأثيرات البنيوية لتحول الثقافة العربية إلى ثقافة مكتوبة ودراسة التقابل بين النمط الشفوي والنمط المكتوب من الثقافة.

10- يعتبر محمد أركون أن المعرفة في الإسلام قد شهدت أطوارا عدة، فأولا كانت مرحلة القرآن والبدايات التكوينية، ثم مرحلة العصر الذهبي التي بلغت ذروتها في القرن الرابع الهجري الذي أنجز أركون عنه وعن إنسيته أطروحته للدكتوراه، ثم مرحلة الانحطاط ثم عصر النهضة التي أعقبتها صعود ما يسمى بالخطاب الأصولي.

11- يشيد أركون بدور البويهيين في احتضان معرفة عقلية متجاوزة للمذاهب والأديان خلال القرن الرابع الهجري، كما يعزو للسلاجقة التأسيس لبداية عصر الانحطاط من خلال التأسيس لنظام المدرسة في عهد الوزير نظام الملك السلجوقي، وانضمام العلماء إلى ما يسميه إيديولوجيا الكفاح وعلى رأسهم أبو حامد الغزالي الذي يعتبره المنظر الأكبر للسلجوقيين.

12- يعتبر أركون ضمور العقلانية في الإسلام نتيجة تضافر عدة عوامل سياسية ممثلة في صعود السلاجقة وبداية الحروب الصليبية، واجتماعية واقتصادية ممثلة في انهيار البورجوازية التاجرة التي كانت تمثل دعامة المعرفة الإنسية في الإسلام كما في الغرب.

13- يعتبر أركون أن فشل النهضة العربية مرده إلى انقطاع العرب والمسلمين عن الحضارة الغربية ومنجزاتها من جهة، وعن منجزات عصرهم الكلاسيكي من جهة أخرى.

14- يعتبر أركون صعود الأصولية نتيجة تضافر عدة عوامل تتعلق ببنية العقل الإسلامي من جهة، وبالسياقات التاريخية نتيجة عجز دول ما بعد الاستقلال عن تلبية طموحات الشباب في

مستقبل أفضل، وفقدانها للشرعية الانتخابية، ومتعلقة من جهة أخرى بالسياقات الاجتماعية للنمو الديمغرافي والنزوح الريفي، وكذا لأسباب أخرى تتعلق بأنماط التعليم التقليدية التي تعيد إنتاج نفس مقولات الإسلام المحافظ الذي يتقاطع بدوره مع مقولات الإسلام السياسي، ويقف على أرضيته ذاتها.

15- لا تمثل المرجعية الإسلامية عند محمد أركون إلا نماذج للتحفيز الوجداني ولمحاولة إقناع المتلقي بأصالة ما يدعو إليه من مقولات مثل العلمانية والتعددية العقلية، والفصل بين الروحي والزمني، أما على مستوى الخلفية الفكرية التي تؤطر فكره ورؤاه فإن مرجعيته غربية خالصة.

16- تتضارب آراء أركون بخصوص مدارس فكرية وشخصيات تاريخية بحسب السياق الذي يستحضرها فيه، فنراه تارة يجل المعتزلة وتارة ينتقدهم، وتارة يعلي من شأن ابن خلدون وتارة يدعونا إلى عدم المبالغة في حداثته، وتارة يعتبر الغزالي مفكرا من طراز عالي وتارة يجعله منظرا للسلاجقة ولعصر الانحطاط، تارة يذم الحنابلة وتارة يشيد بموقف ابن حنبل مع المأمون العباسي.

17- يعجب المتتبع لتحقيبات أركون للمعرفة في الإسلام من اعتباطية التواريخ المعتمدة في ذلك، فحتى في عصر قريب نسبيا مثل عصر النهضة يجعل له أركون أكثر من تاريخ بداية وأكثر من تاريخ نهاية.

18- لا يعدو مشروع أركون في كثير من الأحيان أن يكون دعوة نظرية إلى الاستفادة من فتوحات علوم الإنسان والمجتمع ومنجزاتها، وتبشير بالنتائج المذهلة لتطبيقنا لمناهجها ومقولاتها على التراث الإسلامي، دون أن نقف على فائدة عملية واحدة لما يدعو إليه.

19- تطرح الترسانة الهائلة من المصطلحات والمناهج التي يزخر بها النص الأركوني أسئلة كثيرة حول تحكم هذا الأخير بهذه المصطلحات واستيعابه لها بشكل فعلي، على اعتبار تباعد الاختصاصات وتشظي المعارف الذي يشهده عصرنا، والذي يجعل الباحث المتخصص في فن واحد من الفنون في حيرة من أمره، فما بالك بمن يدعي الإحاطة بمجمل ما أنتجه العقل الغربي في هذه المجالات العلمية المتشعبة.

20- تبدو توظيفات أركون سواء للمفاهيم والمناهج المستحدثة أو استحضاره للمقولات والشخصيات التراثية محكومة بانتقائية كبيرة وحتى بإيديولوجيا واضحة للوصول إلى أهداف مرسومة سلفا، والتدليل على أحكام جاهزة سبق للاستشراق الكلاسيكي أن طرحها دون مواربة أو مراوغة.

21- يعتبر أركون أن العلمانية تأسست من خلال التجربة التاريخية للدولة الخليفية و لم تجد من ينظر لها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

-القرآن الكريم

-الحديث النبوي الشريف

✓ **أولا: المصادر**

أ- المصادر باللغة العربية

1- محمد أركون: **الإسلام، الأخلاق والسياسة**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990.

2- محمد أركون: **الإسلام، أوروبا والغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2001.

3- محمد أركون: **العلمنة والدين، بحوث اجتماعية**، دار الساقي، بيروت، ط1، 1990.

4- محمد أركون: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996.

5- محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط6، 2012.

6- محمد أركون: **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999.

7- محمد أركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005.

8- محمد أركون: **الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990.

9- محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي والإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط3، 1998.

10- محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟** ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2009.

11- محمد أركون: **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2001.

12- محمد أركون: **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1991.

13- محمد أركون: **من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993.

14- محمد أركون ومايلا جوزيف: **من منهاتن إلى بغداد، ماوراء الخير والشر**، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008.

15- محمد أركون: **نافذة على الإسلام**، ترجمة صياح الجهيم، دار عطية، بيروت، ط1، 1996.

16- محمد أركون: **نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2011.

17- محمد أركون: **نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1997.

ب- المصادر باللغة الفرنسية

1- Mohammed Arkoun, **L'islam hier- demain**, Buchet/Chastel, tom1, 1978.

2- Mohammed Arkoun, **ABC de L'islam**, **pour sortir des clotures dogmatiques** , paris ,grancher, tom3, 2007.

3- Mohammed Arkoun, **La question éthique et jurdique** , librairie philosophique, J. vrin, paris, 2010.

4- Mohammed Arkoun, **penser L'islam aujourdui**, Laphonic, paris , 1993.

5- Mohammed Arkoun, **Lectures du coran**, Maisonneuve et Larose, paris , 1970.

ج- المقالات

1- محمد أركون: "**ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير**"، ترجمة هاشم صالح، مجلة الفكر، العدد4، 1999.

2- محمد أركون: "**مسألة الفلسفة الإنسانية في الوسط الإسلامي**"، مجلة أبواب، العدد11، 1997.

3- محمد أركون: "**نحو تقييم واستلهام جديد للفكر الإسلامي**"، مجلة الفكر المعاصر، العدد29، 1979.

✓ **ثانيا: المراجع**

أ- المراجع باللغة العربية

1-إبراهيم، عبد الله: **الثقافة العربية والمنهجيات المستعارة**، دار الأمان، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

2-ابن الأثير: **الكامل في التاريخ**، تحقيق عمر تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 2012، ج: 08.

3-ابن تيمية: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، السعودية، ط1، 1418ه.

4-ابن خلدون: **المقدمة**، دار الفكر، بيروت، ط1، 2003.

5-ابن سينا: **تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات**، دار العرب للبستاني، القاهرة، ط2، د.ت.

6-ابن كثير: **البداية والنهاية**، مكتبة المعارف، بيروت، 1991.

7-ابن مسكويه: **تجارب الأمم وتعاقب الهمم**، تحقيق سيد كسروني حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.

8-أبو حامد الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1958.

9-أبو حامد الغزالي: **معيار العلم في المنطق**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1990.

10- أبو حامد الغزالي: **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**، تحقيق جميل صليبيا، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، ط7، 1967.

11- أحمد الخطيب، نعمان: **الوجيز في النظم السياسية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، عمان،

الأردن، ط2، 2011.

12- أحمد عوض جعفر، هشام: **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية، رؤية معرفية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجنيا، الولايات المتحدة، ط1، 1999.

13- الأصفهاني: **المفردات في غريب القرآن** تحقيق محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت.

14- الباقلاني: **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط3، 1987.

15- بخيت المطيعي، محمد: **حقيقة الإسلام وأصول الحكم**، مكتبة النصر الحديثة، القاهرة، د.ط، د.ت.

16- بدوي، عبد الرحمان: **دفاعا عن القرآن ضد منتقديه**، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، د.ط، د.ت.

17- بريتشارد، دنكان: **ما المعرفة؟**، ترجمة مصطفى ناصر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2013.

18- بعلي، حفناوي: **قراءة في نصوص الحداثة وما بعد الحداثة**، دار المازوري العلمية، عمان، الأردن، ط1، 2012.

19- بلقزيز، عبد الإله: **الدولة والدين في الإجتماع العربي الإسلامي**، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2000.

20- بلقزيز، عبد الإله: **العرب والحداثة: نقد التراث**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014.

21- بلقزيز، عبد الإله: **النبوة والسياسة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2011.

22- بلقزيز، عبد الإله: **نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2014.

23- بن علي عواجي، غالب: **فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام**، المكتبة العصرية الذهبية،

الرياض، ط1، 2001.

24- بن عمر، عزوز: **التناول الحداثي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات البدائل المستعارة والتطبيقات المأزومة**، منشورات مركز الدراسات، القيروان، مجمع الأطرش للكتاب المختص، تونس، ط1، 2017.

25- بوكوس، أحمد: **الهيمنة والاختلاف في تدبير التنوع الثقافي**، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، ط1، 2016.

26- تارناس، ريتشارد: **آلام العقل الغربي، فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم**، ترجمة فاضل جتكر، العبيكان للنشر، المملكة العربية السعودية، ط1، 2010.

27- تراودك، برتران: **علم النفس الثقافي، هل النمو المعرفي متعلق بالثقافة؟** ترجمة حكمة خوري دار الفارابي، بيروت، ط1، 2009.

28- توشار، جان وآخرون: **تاريخ الفكر السياسي**، ترجمة علي مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1983.

29- الجابري، محمد عابد: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1990.

30- الجابري، محمد عابد: **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط10، 2009.

31- الجابري، محمد عابد: **حوار المشرق والمغرب**، المؤسسة العربية للدراسات والتوزيع، ط1، 1990.

32- الجبوري، شفيق: **علم اجتماع المعرفة عند ابن خلدون**، دراسة نظرية تحليلية، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2012.

33- جريشة، علي: **الاتجاهات الفكرية المعاصرة**، دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط1، 1986.

34- جعيط، هشام: **الفتنة، جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط4، 2000.

35- الجويني: **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995.

36- الجويني: **غياث الأمم في إلتياث الظلم**، تحقيق خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.

37- الجويني: **الكافية في الجدل**، تحقيق فوقية حسين محمود، مكتبة الكليات، الأزهر، القاهرة، 1979.

38- جيرارد، رينيه: **العنف والمقدس**، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.

39- حامد أبوزيد، نصر: **النص والسلطة والحقيقة/ النص الديني بين إرادة المعرفة والهيمنة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، .

40- الحديدي، طلعت: **مبادئ القانون الدولي العام في ظل المتغيرات الدولية**، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2012.

41- حرب، علي: **نقد النص**، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1993.

42- حسن غضبان، علي: **البويهيون في فارس، دراسة في الأحوال السياسية والفكرية**، مكتبة عدنان للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2014.

43- الحسن، مصطفى: **الدين والنص والحقيقة، دراسة تحليلية في فكر محمد أركون**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012.

44- حلمي، أحمد كمال الدين: **السلاجقة في التاريخ والحضارة**، دار البحوث العلمية، الكويت، ط1، 2006.

45- حمزة، محمد: **إسلام المجددين**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

46- خليفة، محمد: **الاستشراق والقرآن العظيم**، ترجمة مروان عبد الصبور شاهين، دار الإعتصام، القاهرة، ط1، 1994.

47- خليل، عماد الدين: **حول القيادة والسلطة في التاريخ الإسلامي**، مكتبة النور، القاهرة،

ط1، 1985.

48- دكير، محمد التهامي: **سوسيولوجيا المعرفة، جدلية العلاقة بين المجتمع والمعرفة الدينية،** مركز الغدير، بيروت، ط1، 2011.

49- الدوري، قحطان: **الشورى بين النظرية والتطبيق،**كتاب ناشرون، بيروت، لبنان، ط2، 2017.

50- دوس، فرانسوا: **التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد،** ترجمة محمد الطاهر المنصوري، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2009.

51- دولوز، جيل: **المعرفة والسلطة، مدخل لدراسة فوكو،** ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء ط1، 1987.

52- دولوز، جيل: **نيتشه والفلسفه،** ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.

53- ديورانت، وول: **قصة الحضارة،** ترجمة محمد بدران، الإدارة العربية في جامعة الدول العربية، مج24، مطابع الدجوي، د.ط، د.ت.

54- الذهبي، شمس الدين: **دول الإسلام**، تحقيق حسن مروة، دار صابر بيروت، ط1، 1999.

55- راسل، برتراند: **السلطة والفرد،** تعريب ثامر الحمود، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1961.

56- ريفير، كلود: **الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان،** ترجمة أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2015.

57- زبيري، رمضان: **العولمة والبنى الوظائفية الجديدة للدولة**، مركز الكتاب الأكاديمي، عمان، الأردن، ط1، 2013.

58- الزركشي: **البحر المحيط في أصول الفقه،** الصفوة للطباعة والنشر والتوزيع، الغردقة، ط2، 1992.

59- زغروت، فتحي: **النوازل الكبرى في التاريخ الإسلامي،** الأندلس الجديدة للنشر والتوزيع،

مصر، ط1، 2009.

60- زكرياء، فؤاد: **نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، د.ط، د.ت.

61- الزين، محمد شوقي: **الثقاف في الأزمنة العجاف، فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب**، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2013.

62- سعيد، إدوارد: **الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق**، ترجمة محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006.

63- السكران، إبراهيم: **مآلات الخطاب المدني**، مركز تفكر للبحوث والدراسات، القاهرة، ط1، 2014.

64- السلمي، محمد: **منهج كتابة التاريخ الإسلامي مع دراسة التدوين ومناهج المؤرخين حتى نهاية القرن الثالث الهجري**، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1429ه.

65- سليم العوا، محمد: **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**، دار الشروق، بيروت، ط8، 2006.

66- الشبة، محمد: **مفهوم المخيال عند محمد أركون**، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2014.

67- الشرفي، عبد المجيد، **في قراءة التراث الديني ضمن في قراءة النص الديني**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1980.

68- صالح، هاشم: **الانسداد التاريخي، لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2007.

69- صالح، هاشم: **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005.

70- صالح، هاشم: **معارك التنويريين والأصوليين**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2010.

71- الصاوي، صلاح: **نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية**، الملكية الوقفية، د.ط، د.ت.

72- الصلابي، علي: **دولة السلاجقة وبروز مشروع إسلامي لمقاومة التغلغل الباطني والغزو الصليبي**، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط1، 2006.

73- الصلابي، علي: **الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط**، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ط1، 2001.

74- ضيف، شوقي: **العصر العباسي الثاني**، دار المعارف، القاهرة، ط12، د.ت.

75- طرابيشي، جورج: **من النهضة إلى الردة، تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة**، دار الساقي، بيروت، ط1، 2000.

76- الطوالبة، محمد: **المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون**، الآن ناشرون وموزعون، عمان، الـــأردن، ط1، 2016.

77- ظاهر، عادل: **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقي، بيروت، ط2، 1998.

78- العباقي، حسن: **القرآن والقراءة الحداثة، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون**، دار صفحان للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، ط1، 2009.

79- عبد الرازق، علي: **الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام**، مطبعة مصر، شركة مساهمة مصرية، بيروت، ط3، 1925.

80- عبد الرحمان، طه: **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، المركز العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 2006.

81- عبد الرحمان، طه: **العمل الديني وتجديد العقل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء.

82- عبد الرحمان، طه: **فقه الفلسفة: الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1995.

83- عبد الفتاح إمام، إمام: **الطاغية، صور فلسفية للاستبداد السياسي**، نيويورك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط4، 2017.

84- عبد الفتاح إمام، إمام: **المنهج الجدلي عند هيجل**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،

بيروت، ط3، 2007.

85- عبد الكريم، فتحي: **الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي**، دراسة مقارنة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط2، 1984.

86- عبد اللطيف، كمال: **التفكير في العلمانية، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2007.

87- عبد المعطي، فاروق: **نصوص ومصطلحات فلسفية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.

88- العجلان، فهد: **معركة النص**، مركز البيان للبحوث والدراسات، الرياض، السعودية، ط1، 2014.

89- العروي، عبد الله: **السنة والإصلاح**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2008.

90- العروي، عبد الله: **مفهوم الدولة**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط8، 2006.

91- العقل، ناصر: **الخوارج أول الفرق في تاريخ الإسلام**، دار إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1998.

92- عمارة، محمد: **الإسلام في عيون غربية بين افتراء الجاهلين وإنصاف العلماء**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2006.

93- عمارة، محمد: **الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2000.

94- غورفيتش، جورج: **الأطر الاجتماعية للمعرفة**، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط3، 2008.

95- الفارابي: **رسالة في العقل**، دار المشرق، بيروت، 1983.

96- فتحي عبد الله، محمد: **الجدل بين أرسطو وكانط**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر

والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1995.

97- الفجاري، مختار: **نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون**، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2005.

98- قطب، محمد: **مذاهب فكرية معاصرة**، دار الشروق، بيروت، ط2، 1987.

99- كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مراجعة هلا أمون، دار القلم، بيروت، لبنان.

100- كوربان، هنري: **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 1998.

101- الماوردي: **الأحكام السلطانية**، مطبعة الوطن، مصر، ط1، 1298ه.

102- مبروك، علي: **السلطة والمقدس، جدل السياسي والثقافي في الإسلام**، مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 2005.

103- محمد علي، وفاء: **الخلافة العباسية في عهد تسلط البويهيين**، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، ط1، 1991.

104- محمود الشمري، غازي: **الاتجاه العلماني المعاصر في دراسة السنة النبوية، دراسة نقدية**، دار النوادر، لبنان، ط1، 2012.

105- المزوغي، محمد: **في نقد الاستشراق، المحور أركون/ صالح**، إفريقيا الشرق، المغرب، 2017.

106- المزوغي، محمد: **نيتشه، هايدغر، فوكو،تفكيك ونقد**، دار نيبور للطباعة والنشر والتوزيع، العراق، ط1، 2014.

107- المسيري، عبد الوهاب: **العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2002.

108- معروف، ناجي: **تاريخ علماء المستنصرية**، مطبعة العاني، بغداد، ط1، 1959.

109- معروف، ناجي: **نشأة المدارس المستقلة في الإسلام**، مطبعة الأزهر، بغداد، 1966.

110- ميتز، آدم: **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** ترجمة محمد أبو ريدة، المركز

القومي للترجمة، القاهرة، 2008.

111–نجيب محمود، زكي: **نظرية المعرفة**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2018.

112–نصار، ناصيف: **الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه**، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1981.

113–النيفر، أحميدة: **الإنسان والقرآن وجها لوجه، التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج**، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 2000.

114–هيرو، دليب: **الأصولية الإسلامية في العصر الحديث**، ترجمة عبد الحميد فهمي الجمال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1997.

115–وات، مونتجمري: **الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر، ترجمة عبد الرحمان الشيخ**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998.

116–الوردي، علي: **في علم اجتماع المعرفة**، ترجمة لاهاي عبد الحسين، دار الهدى، بغداد، ط1، 2018.

117–يسري سلامة، محمد: **مصادر السيرة النبوية ومقدمة في تدوين السيرة**، دار الندوة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010.

118–اليعقوبي، عبد الرحمان: **الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2014.

ب– المراجع باللغة الفرنسية

Smail Koutroub: **Monde arabe**: **les aléas d 'une transition ratée** , edition-harmattan, paris, Tome 1, 2017.

✓ **ثالثا: المجلات والدوريات**

1- بن عتو، بن عون: "**الإسلاميات المطبقة وإشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون**"، مجلة لوغوس، جامعة وهران، العدد1، 2012.

2-بوترعة، سعد: "**محمد أركون وإشكالية الروابط بين السيادة العليا والسلطة السياسية في**

الإسلام"، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، عمان، العدد12، 2018.

3-خيواني، عماد الدين: "**حوار الإبستيمولوجيا والسوسيولوجيا نحو فك التمركز"**، bspace.univ-set

4-ذواق، الحاج: "**الإسلاميات التطبيقية ونقد الاستشراق الكلاسيكي"**، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف، الصفحة الإلكترونية، جوان 2016.

5-زروخي، الشريف: "**الاستشراق واستقلال السؤال الفلسفي –دراسة في مشروع محمد أركون–"**، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة سطيف 2، العدد18، جوان 2014.

6-عبد الفتاح إمام، إمام: "**نظرية السيادة والحقوق السياسية في الدولة الحديثة"**، مجلة التفاهم، وزارة الأوقاف، مسقط، عمان، العدد39، 2013.

7-عطية، عاطف: "**الثقافة الشعبية بين المادي واللامادي"**، مجلة آفاق، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، البحرين، العدد31، 2015.

8-مزاتي، خالد "**مفهوم العقل في الفلسفة الغربية–مسارات أساسية–"**، مجلة الحقيقة، العدد38، www.asjp.cerist.dz.

9- النعيمي، مروان: "**مصادر كتابة السنة النبوية" –دراسة نقدية–**، مجلة التربية والتعليم، المجلد 19، العدد5.

✓ **رابعا: المعاجم والقواميس**

1- ابن فارس، أبو الحسن أحمد: **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979.

2- ابن منظور، أبو الفضل: **لسان العرب**، دار صادر، بيروت.

3- البركتي، محمد عميم الإحسان: **التعريفات الفقهية**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2002.

4- التهانوي، محمد بن علي: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996.

5- الجرجاني، علي بن محمد: **التعريفات**، مكتبة لبنان، بيروت، 1985.

6- الجوهري، أبو نصر: **الصحاح**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.

7- الصلاحات، سامي: **معجم مصطلحات الفقهاء**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، ط1، 1981.

8- صليبا، جميل: **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، 1982.

✓ **خامسا: الرسائل الجامعية**

1- كيحل، مصطفى: "**الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**"، رسالة دكتوراه، جامعة قسنطينة، 2009.

2- المحمودي، محمد عبد الله: **دعوى التداخل النصي في قصص سورة الكهف عند أركون**، رسالة ماجستير في التفسير وعلوم القرآن، جامعة قطر، 2017.

3- مسرحي، فارح: "**المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي**"، رسالة دكتوراه، قسم الفلسفة، جامعة باتنة، 2011.

✓ **سادسا: المواقع الإلكترونية**

1- الزعبي: محمد أحمد: **نظرية المعرفة في ضوء علم الاجتماع**، الحوار المتمدن، بتاريخ 2007/02/08.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

مقدمة.....أ– ط

مدخل مفاهيمي

المبحث الأول: مفهوم الجدل

المطلب الأول: الجدل لغة.....02

المطلب الثاني: الجدل اصطلاحا.....03–04

المطلب الثالث: الجدل في السياق الغربي.....04–07

المبحث الثاني: مفهوم العقل

المطلب الأول: العقل لغة.....07–08

المطلب الثاني: العقل اصطلاحا.....08

1– عند مفكري الإسلام.....08–10

2– في السياق الغربي..... 10– 14

3– العقل عند محمد أركون.....14–16

المبحث الثالث: مفهوم السلطة

المطلب الأول: لغة.....17–18

المطلب الثاني: اصطلاحا

1–في السياق الإسلامي.....18– 21

2–في السياق الغربي.....21–24

3–السلطة من منظور محمد أركون.....24–25

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الرابع: مفهوم المعرفة

المطلب الأول: لغة.....25-26

المطلب الثاني: اصطلاحا.....26-28

المطلب الثالث: مشكلة المعيار في المعرفة.....28-29.

المطلب الرابع: المعرفة عند محمد أركون.....29-30

الفصل الأول: محمد أركون: المرجعية والمنهج

المبحث الأول: المرجعية الغربية عند محمد أركون

المطلب الأول: الاستشراق.....32-36

المطلب الثاني: مدرسة الحوليات.....36-40

المطلب الثالث: الخلفية اللسانية والأنثروبولوجية.....40-45

المطلب الرابع: مرجعية علم الاجتماع.....45- 47

المبحث الثاني: المرجعية العربية الإسلامية عند محمد أركون

المطلب الأول: المعتزلة.....48

المطلب الثاني: جيل مسكويه والتوحيدي وفلاسفة القرن الرابع الهجري.....51-54

المطلب الثالث: أعلام فكرية إسلامية مختلفة.....5-60

المبحث الثالث: الإسلاميات التطبيقية

المطلب الأول: في مفهوم الإسلاميات التطبيقية.....61

المطلب الثاني: من الإسلاميات الكلاسيكية إلى الإسلاميات التطبيقية.....64-68

المطلب الثالث: التراث الديني ومستويات القراءة عند محمد أركون.....69-71

الفصل الثاني: الرهانات العقدية والسياسية لعصر التدوين

مدخل.....73

المبحث الأول: عصر التدوين

المطلب الأول: في مفهوم العقل الكتابي.....74-77
المطلب الثاني: الإطار التاريخي والاجتماعي لعصر التدوين.....78-81
المطلب الثالث: تشكل المصحف والمجموعات الحديثية.....82-90
المبحث الثاني: الآثار الفكرية والعقدية لعصر التدوين
المطلب الأول: أثره على بنية المقدس.....91-95
المطلب الثاني: الكتابة والمشافهة:جدل المركز والأطراف.....95-100
المطلب الثالث: نشوء الأرثوذوكسيات في السياق الإسلامي.....100-108
المبحث الثالث: السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام
المطلب الأول: مفهوم السيادة في الفكر الغربي..... 109-115
المطلب الثاني: مفهوم السيادة في الفكر الإسلامي.....115-121
المطلب الثالث: السيادة العليا والسلطات السياسية في تصور محمد أركون....122- 129
المطلب الرابع: العلمانية وجدل الروحي والزمني.....130-135
الفصل الثالث: الأطر الاجتماعية للمعرفة في السياق الإسلامي وسوسيولوجيا النجاح والفشل
تمهيد.....137
المبحث الأول: مفهوم الأطر الاجتماعية للمعرفة
المطلب الأول: المعرفة بين المادية والمثالية.....138-140
المطلب الثاني: علم اجتماع المعرفة في السياق الغربي.....140-144
المطلب الثالث: علم اجتماع المعرفة في السياق الإسلامي.....144-148
المبحث الثاني: الأطر الاجتماعية للمعرفة في عصر البويهيين
المطلب الأول: التعريف بالبويهيين.....149-153
المطلب الثاني: الأطر الاجتماعية للمعرفة في عهد التسلط البويهي.....153-161
المبحث الثالث: الأطر الاجتماعية للمعرفة في عصر الانحطاط
المطلب الأول: التعريف بالسلاجقة.....162-166

المطلب الثاني: السلجوقيون وتغير الأطر الاجتماعية للمعرفة.....166-175

المطلب الثالث: سجال الغزالي وابن رشد وسوسيولوجيا النجاح والفشل.....175-178

المبحث الرابع: الأطر الاجتماعية للمعرفة من عصر النهضة إلى اليوم

المطلب الأول: عصر النهضة.....179-181

المطلب الثاني: الأطر الاجتماعية لعصر النهضة.....182-185

المطلب الثالث: الأطر الاجتماعية للخطاب الأصولي.....185- 196

الفصل الرابع: في حدود المقاربة الأركونية لعلاقة السلطة والمعرفة في السياق الإسلامي

تمهيد.....198

المبحث الأول: الإسلاميات التطبيقية آراء في المنهج

المطلب الأول: من الاستشراق إلى الإسلاميات التطبيقية.....199-203

المطلب الثاني: في حدود الإسلاميات التطبيقية وجدواها.....203-211

المبحث الثاني: جدل السلطة والسيادة في الإسلام ومغالطات محمد أركون

المطلب الأول: جمع القرآن وقضية المصحف العثماني.....212-219

المطلب الثاني: السيادة العليا والسلطة السياسية في التاريخ الإسلامي.....219-226

المطلب الثالث: أركون: التأصيل للعلمانية إسلاميا.....227-234

المبحث الثالث: الأطر الاجتماعية للمعرفة الإسلامية، قراءة نقدية

المطلب الأول: مصير العقلانية بين البويهيين والسلاجقة.....236-245

المطلب الثاني: سجال الغزالي وابن رشد وموت الفلسفة.....245-251

المطلب الثالث: قراءة في خطاب أركون حول النهضة العربية.....251-258

خاتمة.....260-263

قائمة المصادر والمراجع.....265- 278

فهرس الموضوعات.....280-283

الملخص

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الملخص:

يهدف هذا العمل إلى إضاءة نقطة محورية في المشروع الفكري لمحمد أركون في نقد العقل العربي الإسلامي وهي جدل الديني و السياسي المعرفي و السلطوي في السياقات الإسلامية حيث بنى أركون طروحاته في بنية هذا العقل و طريقة اشتغاله حول تمفصلات هذه العلاقة في التاريخ الإسلامي.

و لبلوغ هذه الغاية قسمنا هذا العمل إلى مدخل و أربعة فصول تناولنا في المدخل المفاهيمي بعض المصطلحات المشكلة لموضوع البحث بالتعريف و التحليل مثل العقل و السلطة و المعرفة.

أما في الفصل الأول فقد قاربنا المشروع الأركوني في نقد العقل الإسلامي من حيث المنطلقات المعرفية الخلفيات الفكرية و كذا آلياته المنهجية في ما يسميه الإسلاميات التطبيقية .

وفي الفصل الثاني تناولنا علاقة السلطة بالمعرفة في السياق الإسلامي من منظور محمد أركون من خلال تحليلاته لمرحلة التدوين و تحول الثقافة العربية فيها من ثقافة تقوم على المشافهة إلى ثقافة قائمة على الكتابة و ارتدادات هذا على العقل الإسلامي.

أما في الفصل الثالث فقد حاولنا تتبع فكرة أساسية في نقد أركون لأسس المعرفة في الإسلام وهي الأطر الاجتماعية للمعرفة من خلال تحليل تحقيبه لتاريخها في الإسلام و تعليله لازدهار العقلانية وضمورها في تاريخنا الإسلامي.

أما في الفصل الرابع فقد حاولنا إبداء بعض الملاحظات النقدية على مجمل أفكار أركون حول علاقة السلطة بالمعرفة في السياق الإسلامي.

Résumé

Ce travail a pour objectif la clarification d'un point essentiel dans le projet culturel de Mohamed Arkoun et cela dans la critique de l'esprit arabo-musulman dans les contextes islamiques tout en essayant de clarifier la relation entre le religieux et le politique,le culturel et l'autoritaire. Dans les précurseurs islamiques où Arkoun a construit ses arguments dans la structure de cet esprit et de son fonctionnement à propos des détails de cette relation dans l'histoire islamique.

Et pour atteindre cet objectif, nous avons divisé notre travail en introduction et quatre chapitres. Nous avons traité dans la partie définitoire, quelques concepts composant le sujet de notre recherche en définissant et en analysant des éléments tels que: le cerveau, le pouvoir, la connaissance.

Concernant le premier chapitre, nous nous sommes focalisés sur le projet Arkonien dans la critique de l'esprit musulman en termes de prémisses cognitives, de milieux intellectuels, ainsi que de ses mécanismes méthodologiques dans ce qu'il appelle l'islamisme appliqué.

Dans le second chapitre, nous nous sommes intéressés à la relation du pouvoir et la connaissance dans le contexte islamique selon la vision de Mouhamed Arkoun. Et cela, à partir de ces analyses de la période de notation et aussi bien de la transition de la culture arabo-musulmane de l'oral à l'écrit et de ses répercussions sur la structure de l'esprit islamique.

Dans le troisième chapitre, nous avons essayé de nous focaliser sur une idée centrale dans la critique d'Arkoun des bases des connaissances en islam. Cette dernière concerne les cadres sociaux de la connaissance, l'analyse de la hiérarchie de son histoire dans l'islam et l'explication de l'épanouissement de la rationalité et de son atrophie dans notre histoire islamique.

Dans le quatrième chapitre, nous avons essayé de présenter quelques remarques critiques concernant l'ensemble des pensées de Arkoun et cela sur la relation du pouvoir et la connaissance dans le contexte islamique.

Abstract

The aim of this research paper is to highlight a pivotal point in the Mohamed's Arkoun intellectual project in criticising the Islamic Arabian mind and it is religious and political dispute, cognitive and authoritarian in the Islamic contexts, where Arkoun built his propositions in the structure of this mind and the way it functions about the **articulations** of this relationship in the Islamic history. And to reach this aim, we have divided this thesis into **four chapters.** The chapter of concepts treats some terminology which forms the research subject by defining and analysing such as mind, authority, and knowledge. But in the first chapter, we have approached the Arconian Project in criticism of the Islamic mind in view of epistemological premises, intellectual backgrounds, as well its methodological mechanisms which he calls Applied Islamism.

In the second chapter, we treated the relation of authority and knowledge in the context of islam in Mohamed Arkon's perspective from his analyses of the stage of recording and the Arabic cultural transition from oral to written, and then the implications of this transformation at the level of the Islamic Mind structure.

In the third chapter, we tried to trace basic idea in the critique of Arkoun to the basics of knowledge in Islam, and which is the social frameworks of knowledge by analyzing his investigation about its history in Islam and his justification in the development of rationality and its atrophy in the Islamic History.

In the fourth chapter, we tried to present some critical observations on the Arkoun's Thought about the relationship of authority and knowledge in the Islamic context.