



جامعة الجزائر 2 - أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة



التخصص: فلسفة عربية إسلامية

المقدس والعنف في فكر محمد أركون

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:
- محمد نور الدين جباب

إعداد الطالب:
- عبد النور شرقي

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصِّفة
ميلود شكار	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	رئيسا
محمد نور الدين جباب	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر 2	مقرّرا
فاطمة الزهراء بكوش	أستاذ محاضر	جامعة الجزائر 2	عضوا
ناصر بلعسل	أستاذ محاضر	جامعة الجزائر 2	عضوا
السعدي بن أزواو	أستاذ التعليم العالي	جامعة أدرار	عضوا
فراح مسرحي	أستاذ التعليم العالي	جامعة باتنة 1	عضوا

السنة الجامعية: 2023/2022



University Of Algiers 2 - Abou El Kacem Saâdallah

Faculty of Human Sciences

Department of Philosophy



Option: Arab-Islamic philosophy

**The Sacred and Violence
in the thought of Mohammed Arkoun**

**The Thesis Submitted in Fulfillment of the Requirements
for the degree of Doctorate in philosophy**

Submitted by:
Abdennour CHERGUI

Supervised by:
Prof. Mouhamed Nour Eddine Djebbab

Examination Board

Miloud chekkar	Prof	Univ. Of Algiers 2	President
Mouhamed Nour Eddine Djebbab	Prof	Univ. Of Algiers 2	Supervisor
Naceur Balaacel	Dr	Univ. Of Algiers 2	Member
Fatima Ezzahra Bakouche	Dr	Univ. Of Algiers 2	Member
Essaadi Ben Azouaou	Prof	Univ. Of Adrar	Member
Fareh Messerehi	Prof	Univ. Of Batna 1	Member

ACADEMIC YEAR 2022/2023

﴿الصرير إلى الحق بعد أن أنفاس الخلق﴾

محي الدين بن عربي

﴿ليس من حق أولئك الذين عثروا على صريقتهم وخبرتهم الخاصة

أن يدينوا أولئك الذين عثروا على صريق آخر أو خبرة أخرى﴾

ولترستيس

إهداء

إلى من كان سنداً في كل حرف رسمته، والدتي رمز الأصالة ووالدي الفلاح البسيط

إخوتي وأخواتي، خالي وزوجته، في مؤازرتهم وفي دعمهم المادي والمعنوي

زوجتي مربية الأجيال في صبرها ومرافقتها

إلى ابني وسيم في خطوات رحلته الأولى

عبد النور شرق

شكرو تقدير

الشكر والتقدير للأستاذ الدكتور: محمد نور الدين جباب على الثقة التي منحتنا إياها، على متابعتك طيلة

انجاز هذا البحث وما تفضلت به من توجيهات، فكنّ والدا وصديقا قبل أن تكون مشرفا.

جزيل الشكر إلى أعضاء لجنة المناقشة على قبولهم مناقشة هذا العمل المتواضع.

كل الامتنان للزملاء والأصدقاء في تقديم المساعدة أثناء انجاز هذا البحث.

عبد النور شرق



مقدمة



تحتل إشكالية العلاقة بين المقدّس والعنف أهمية كبيرة في الدراسات الأنثروبولوجية والفلسفية المعاصرة، مثلما كان الشأن في مراحل تاريخية سابقة، وقد تجلّى بشكل كبير مع الأديان التوحيدية (اليهودية والمسيحية والإسلام)، وبما أن المقدّس ظاهرة أنثروبولوجية إنسانية شاملة وكونية، مرافقة للإنسان في كل زمان ومكان، فقد تمتّع بالتعالّي والمحبة والرغبة والتنزيه لدى الإنسان البدائي الأول، مثله مثل الإنسان المعاصر، فهو يشمل الأفراد والجماعات، الديانات التوحيدية والوضعية؛ إذ لا نجد مجتمعا بشريا على وجه الأرض دون دين أو مقدّس، كما لا يستطيع أن يعيش من دونه فالإنسان بحاجة إلى مقدّس يلجأ إليه، يحتمي به ويستمد وجوده من تعاليه.

وإذا كان المقدّس قديم قدم الوجود الإنساني، فإن العنف هو كذلك مرتبط بالإنسان ويمثل ظاهرة أنثروبولوجية بالدرجة الأولى لا يخلو منها أي مجتمع بشري، وظاهرة كونية عامة، بل هو أساس قيام الدول وسقوطها، وسبيل الأديان للتنافس فيما بينها حول سلطة امتلاك الحقيقة والدفاع عنها؛ فكل دين من الأديان يزعم أتباعه امتلاك الحقيقة المطلقة، حقيقة الوحي الإلهي، الأمر الذي جعل المقدّس في علاقة مباشرة بالعنف، فالأول يستدعي الثاني لإثبات وجوده وفرض تعاليمه.

إن إشكالية العلاقة القائمة بين المقدّس والعنف كانت إحدى الإشكاليات الهامة التي استرعت انتباه المفكر الجزائري محمد أركون Mohamed Arkoun (1928-2010)، وكانت واحدة من المسائل الملحة التي أثّرت مشروعه الفكري في نقد العقل الإسلامي، فنجدّه يولي اهتماما كبيرا في الشق التطبيقي منه إلى مسألة تاريخية المقدّس ضمن معالجته للظاهرة الدينية؛ لقد تمتّع المقدّس في عهد النبوة بقوة المعنى، متّجها في ذلك نحو إنتاج الدلالة، وقد اكتسب طابع الحوار والإقناع قبل أن يتحوّل بعد وفاة النبي محمد ﷺ إلى خطاب مدرسي، يؤمن بحقيقة واحدة ووحيدة مما ساهم في إنتاج ضروب من المواجهة العنيفة بين

الفرق والمذاهب الإسلامية، مثلما كان الشأن بعد ذلك مع الحروب الصليبية والصراعات المذهبية المسيحية (البروتستانت والكاثوليك).

طُرحت مسألة العلاقة بين المقدّس والعنف من قبل مع المفكر والأنثروبولوجي الفرنسي رينيه جيرار René Girard (1923-2015)، من خلال مؤلفه الشهير "العنف والمقدّس Violence et sacré" الذي أكّد فيه أن جميع الثقافات البشرية بحاجة إلى الذبح المطهر (كبحش الفداء) الذي يهدئ من روع الجماعة ويجمعها من جديد، لكنه غلب الديانة المسيحية على بقية الديانات التوحيدية، ورأى أنها الوحيدة التي تساعد على الخروج من العنف أكثر من أي ديانة أخرى.

بينما أركون طرح العلاقة من زاوية أخرى، فالمثلث الأنثروبولوجي (عنف، مقدّس، حقيقة) يتجلّى في العلاقة القائمة بين أضلاعه الثلاث، بعدما أضاف الحقيقة؛ فكل مجتمع لديه مقدّسه الخاص، وللدفاع عنه وحمايته يلجأ في كثير من الأحيان إلى استعمال العنف، مؤمناً في ذلك بأن دينه أو مقدّسه يمثل الحقيقة الوحيدة الصحيحة، باعتبار أن المقدّس كلّما تشكّل في معتقدات ساكنة ثابتة ولا تتغير، فإنه سيؤدي إلى صياغة الحقيقة في خطاب ثابت غير قابل للتغيير، فالجماعة التي تؤمن بمقدّسها وتعتقد بواسطته أنها تمتلك الحقيقة تعمل على نشرها والدفاع عنها، في مقابل تسفيه مقدّسات الآخرين والخط منها.

ولعل النقص في المعالجة الأنثروبولوجية للأديان هو ما دفع بأركون ضمن مشروعه في نقد العقل الإسلامي إلى توسيع الفضاء الأنثروبولوجي-الفلسفي، وبدلاً من الانطلاق من الثنائية (عنف-مقدّس) كما فعل رينيه جيرار، عمل على توسيع دائرة العلاقة وأصبحت ثلاثية تتمحور حول: (عنف -مقدّس -حقيقة)، بعد إضافة مفهوم الحقيقة إلى العلاقة الثنائية، لأن مسلماتها ومضامينها ووظائفها لا يمكن فصلها عن المفهومين الآخرين أي (العنف والمقدّس)، وهنا بالتحديد تكمن العلاقة القائمة بين الأضلاع الثلاثة للمثلث.

بالنسبة للإسلام لم يحدث في الفترة النبوية أن طرح هذا الاقتران، بل أتت فيما بعد مع مرحلة الدولة وانتشار هيمنتها، وهذا ما أدى إلى مصادرة رأس المال الرمزي والديني من

طرف المؤسسات السياسية الباحثة عن الشرعية، لأن الحقيقة في العهد النبوي انشغلت ببناء المعنى للجماعة الإسلامية، لكن فيما بعد انتقلت من البحث عن المعنى إلى إرادة القوة والهيمنة بفعل تدخل السلطة وتحالفاتها مع رجال الدين الرسميين.

وقد اختار أركون تحليل سورة التوبة للبرهنة على صحة نظريته حول اشتغال المثلث الأنثروبولوجي (عنف - مقدّس - حقيقة) ليس بالنسبة للإسلام وحده، بل بالنسبة لكل الأديان والفضاءات الحديثة، إضافة إلى النزعات الأيديولوجية العرقية والدينية والقومية... إلخ.

إن قراءة النص الديني التي يؤكد عليها أركون تنطلق من المقاربة التاريخية والنقدية الفلسفية لدراسة المثلث الأنثروبولوجي ومدى عمل هذا المثلث في إطار الظاهرة الدينية بشكل شامل، وداخل الدين الإسلامي بالخصوص، ولهذا رأى أنه لابد من مراجعة جذرية ونقدية للتراث الديني والفكري سواء الإسلامي أو الحداثي الغربي، فكلاهما مصر على البقاء داخل سياجه المغلق في مقابل هذا بقي الفكر النقدي مكبلاً ومحاصراً بالعوائق.

لا يكتفي أركون بتحليل المثلث الأنثروبولوجي: (عنف، تقديس، حقيقة)، أثناء مراجعته التطبيقية الاختبارية والاستكشافية للتراث الإسلامي، واكتشاف جدل مضامينه مع المجتمع والتاريخ، وإنما نجد أن هذا المثلث ينضوي تحت مشروع أوسع يكمن في تحديد المواقع المعرفية لنقد العقل الإسلامي، هذه المواقع المعرفية التي تأخذ الحيز الأوسع من مشروعه الفكري ويسمى بالمثلثات الأنثروبولوجية Triangles anthropologiques، وهي المثلثات التي سوف نعرضها في الفصل الثاني من البحث بالدراسة والتحليل.

أما دوافع التوجه نحو هذا النوع من البحوث تكمن في اهتمامنا بالفكر العربي المعاصر، واشتغالنا السابق -رسالة الماجستير- على فكر محمد أركون والتي عالجنا فيها زاوية من زوايا مشروعه، وهي المسألة الأخلاقية وهذا ما جعلنا نتوجه بالدراسة إلى إضاءة جانب آخر من فكره وهو مسألة (المقدّس والعنف)؛ لما وجدناه من ارتباط وثيق بين المسألتين، إضافة إلى أن هذا الموضوع لم ينل إلى حد الآن الاهتمام العلمي والنقدي، وقد وجدنا الطرح الأركوني يتميز في معالجته للمسألة خلافاً لأقرانه، وما يميّزه هو محاولته

الخروج من الطرح الضيق لمسألة العلاقة بين المقدّس والعنف، والتوجه نحو الخروج من السياجات الدوغمائية pour sortir des clôtures dogmatiques، باحثًا بذلك سواء بالنفي أو بالإثبات في ما يردّه الكثير من المستشرقين في دراساتهم ورجال السياسة في الغرب عبر وسائل الإعلام بأن الإسلام دين عنف، خاصة مع الحركة الكولونيالية التي مسّت الكثير من دول العالم الثالث ومنها الدول العربية والإسلامية.

إن تصاعد وتيرة الصراع الديني وبروز الحركات والنزعات الأصولية المتطرفة (الدينية، العرقية، القومية، العلمانية، الهويّة... إلخ) منذ النصف الثاني من القرن العشرين إلى غاية اليوم، كان سببا ملحا للبحث في إشكالية العلاقة القائمة بين المقدّس من جهة والعنف من جهة أخرى، وقد عنوانّا بحثنا: بـ "المقدّس والعنف" دون ذكر مفهوم الحقيقة، رغم أن بحثنا يعالج المثلث الأنثروبولوجي بأقطابه الثلاثة: (العنف، المقدّس، الحقيقة) وأركون نفسه يلح على مفهوم الحقيقة، بل ويرى فيها حلقة مهمّة غفل عليها رينيه جيرار وتركها جانبا، وهنا يجب الإشارة إلى الفرضيات التي انطلقنا منها في اختيار وصياغة عنوان الأطروحة وهي كالتالي:

- الفرضية الأولى: نفترض مبدئيا أن الحقيقة تكمن داخل مفاصل المقدّس ذاته وتشكّله فالمقدّس لا يمكن أن يحمل صفة القداسة إلا إذا كان حاملا حقيقة مطلقة لدى أتباعه ومريديه أو كما يعتقدون، وهذا ما يجعله يتمنّع بالرهبة والهيبة، لذلك اكتفينا بذكر المقدّس في عنوان البحث، كحقيقة مطلقة، فلو لم يتمنّع بالحقيقة (المطلقة) لما استخدم العنف دفاعا عنه، وضمن هذه الفرضية تواجها مشكلة في غاية الأهمية وهي: إذا كان النص الديني مقدّس ويدعو إلى نشره وحمايته، فإنه قد يصبح حجة لاستخدام العنف لدى أتباعه ومريديه، مما يجعلنا نبحث في العلاقة القائمة بين "المقدّس الحقيقة" والعنف.

- الفرضية الثانية: في العنوان قدّمنا المقدّس على العنف، لأن المقدّس (الحقيقة) قد يقود إلى العنف ويستدعيه وليس العكس، فالإنسان الذي يتعرّض مقدّسه (حقيقته) للخطر يعمل جاهدا للدفاع عنه بكل الوسائل بما فيها اللجوء إلى العنف، وهذا الأخير يأتي بعد

وجود المقدّس؛ وبالتالي فإنّ حضور "المقدّس الحقيقة" شرطاً ضرورياً لاستدعاء العنف، ومن هذا المنطلق جاء العنوان: "المقدّس والعنف" بدلاً من "العنف والمقدّس".

بالنسبة للإشكالية التي نعالجها ونحاول مقاربتها يمكننا صياغتها كالآتي:

كيف عالج محمد أركون إشكالية العلاقة بين المقدّس والعنف في اشتغاله على النص الديني؟ وبأي معنى يمكن الحديث عن مقدّس حامل لحقيقة وجب الدفاع عنها باستخدام العنف في مواجهة المعارضين لها؟.

وقد تفرّع عن الإشكالية العديد من الأسئلة:

- (المقدّس، العنف، الحقيقة)، أية علاقة تجمع بين هذه الأضلاع الأنثروبولوجية؟.
- هل يوجد استعداد لدى الأديان لاستخدام القوة والعنف؟ وما موقف الخطاب القرآني منه؟.
- هل ممارسة العنف راجع بالأساس إلى المقدّس ذاته (النص الديني) أم إلى نزاع/ اختلاف في تأويله؟. إضافة إلى هذا، هل بإمكان المؤوّل الاحاطة الشاملة بالمؤوّل فهما ودراية؟ وإذا كان ذلك ممكناً، فلماذا يختلف القراء في تأويل النص الواحد عبر أزمنة وأمكنة مختلفة؟.
- ألا يمكن القول أن الفهم القاصر للدين هو سبب من الأسباب التي أدّت إلى ظهور الأصوليات الدينية المتطرفة، والأيديولوجيات الليبرالية العنيفة؟ وإلى جانب هذا كيف السبيل إلى تحديث الظاهرة الدينية والخروج من الفهم الضيق، وكسر أغلال السياجات الدوغمائية التي تحوّل دون الدخول في الحداثة الفكرية؟.
- ما هي الآليات التي يمكن اعتمادها في سبيل تجاوز العنف والحد من انتشاره، وهل بإمكاننا التأسيس لفضاءات العيش المشترك؟.

للإجابة على إشكالية البحث من جميع جوانبها، وما يتفرّع عنها من مشكلات جزئية وضعنا تخطيطاً وتصميماً يقسّم البحث إلى مقدمة وأربعة فصول يستدعي كل منها الآخر مع خاتمة تضم النتائج المتوصل إليها.

المقدمة: جاء فيها التعريف بالموضوع وأهميته، والدوافع التي جعلتنا نطرقه والإشكالية المحورية التي يعالجها، إضافة إلى تفصيل مختصر لما تحتويه فصوله، مع الإشارة إلى المنهج المتبع في البحث.

الفصل الأول من البحث: كان بمثابة المدخل التعريفي، الذي عالجنا من خلاله المفاهيم التي يحتويها أضلاع المثلث الأنثروبولوجي كما ذكرها أركون وكان عنوانه كآآتي: **المقدس والعنف، الإطار المفاهيمي والسياق التاريخي:** قسّمناه إلى ثلاثة مباحث، عالجنا في المبحث الأول مفهوم المقدس وطبيعته، ومسارات التشكّل بداية مع الإنسان البدائي الأول ثم حضوره في الديانات الوضعية والتوحيدية، معتمدين في ذلك على الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة والنصوص الدينية. أما المبحث الثاني كان حول سيرورات العنف وتمظهراته، عالجنا فيه المقاربات التي تناولت المفهوم فلسفياً وأنثروبولوجياً، ومن نصوص الأديان التوحيدية أشرنا إلى أحكام ممارسته، كما بحثنا في عملية تقنينه وتطبيقه مع الدولة الحديثة.

وفي المبحث الثالث عالجنا مشكلة نسبية الحقيقة مع الفلسفة الحديثة أين شهدنا تراجع لسيطرة الكنيسة، وبروز الدور المحوري للعلوم والمعارف وبناء مؤسسات الدولة الحديثة، وبما أن الحقيقة المطلقة لم يعد لها مكان مع مسارات التحول التي انتهجتها نظريات المعرفة الحديثة، فإننا سوف نلحظ نقداً راديكالياً للحقيقة الدينية في شقّها المبني على الدوغمائية والتعصب.

أما الفصل الثاني من الدراسة فقد عنوانه ب: **نحو إعادة قراءة التراث الإسلامي -تحليل المثلثات الأنثروبولوجية-**، نعالج من خلاله المواقع المعرفية لنقد العقل الإسلامي، هذه المواقع المعرفية التي يسميها أركون بالمثلثات الأنثروبولوجية، معتمداً في دراستها على مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، هذه المناهج التي يرى فيها مرجعاً يجب توظيفها في أي تحليل يتناول الظاهرة الدينية، وسوف نعمل على تحليل ثلاث مثلثات منها لأهميتها في البحث من جهة، ولتداخلها الوثيق فيما بينها من جهة أخرى، وهي:

المثلث المعرفي: (الوحي، التاريخ، الحقيقة) انطلقنا في هذا المثلث من معالجة مشكلة انتقال الوحي من المستوى المتعالي (اللوح المحفوظ) إلى المستوى المتجلي، فكان خطابا شفهيًا في البداية ثم تجسّد في نصوص دينية كتابية؛ يحدث هذا الانتقال من المتعالي إلى المتجلي -حسب أركون- مما يساهم في تجسّد التاريخية التي عمل على إبرازها وإثباتها والدفاع عنها، فالحقيقة الدينية في النهاية هي حقيقة تاريخية وليست فوق تاريخية، والنصوص الدينية (اليهودية، المسيحية، الإسلام) هي أجزاء متجلية من الوحي المتعالي، وبالتالي هي جزء من الحقيقة وليست كل الحقيقة لذلك فهي لا تتمتع بنفس المكانة والقداسة التي تتمتع بها اللوح المحفوظ، أما بالنسبة للنصوص التي تأتي شارحة لها فيما بعد والتي أنتجت الأمة المفسرة، فهي نصوصا ثانوية ولا تتمتع بالمكانة نفسها التي تتمتع بها الوحي.

المثلث اللاهوتي-الفلسفي: (الإيمان، العقل، الحقيقة)، نبحت في العلاقة الجدلية بين العقل والإيمان، وفي نقده للعقل اللاهوتي (الأصولي والتفسيري) وضع أركون يده على مكانن الخلل في الاجتهادات التقليدية التي أحكمت قبضتها على الاجتهاد وأغلقت بابه، فاتحا بذلك الطريق نحو حرية الاجتهاد وتعدد التأويلات، وبالتالي الانتقال من الاجتهاد الكلاسيكي إلى نقد العقل الإسلامي.

المثلث التجريبي: العقل، والمجتمع، والسلطة/ المشروعية العليا، كان بمثابة محاولة اكتشاف ما تقوم به السلطة السياسية من توظيف واستغلال للسيادة العليا وجعلها في خدمتها، ثم البحث في التداخل بين الروحي والزمني ليدافع في مشروعه الفكري عن العلمانية المنفتحة، وإعطائها بعدا معرفيا بدلا من الأبعاد الأيديولوجية التي ظهرت مع العلمانية، وفي النهاية يصل إلى أن العلمانية يمكن تحقيقها، لأنها موقف للروح وهي تتنازل من أجل امتلاك الحقيقة.

وفي الفصل الثالث من البحث والذي كان عنوانه: اشتغال المثلث الأنثروبولوجي (العنف، المقدس، الحقيقة) -قراءة في سورة التوبة، ركزنا عملنا على دراسة سورة التوبة دراسة أنثروبولوجية، كما طرحها أركون في العديد من دراساته. وقد عالجنّا في المبحث

الأول: الحقيقة بين رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، أين ميّزنا بين المعنى الأول الأصلي والثابت، وبين آثار المعنى اللاحقة والناجمة عن اختلاف أنظمة المعرفة السائدة التي أثّرت بشكل كبير ومباشر في تشكّل نظام الحقيقة-الشرعية بعد وفاة النبي ﷺ.

أما المبحث الثاني: الذي حمل عنوان: العنف ضمن المدونة القرآنية، فقد ناقشنا ديالكتيك أضلاع المثلث ومدى التفاعل فيما بينها، ثم معالجة ما جاء في النص القرآني أو المصحف "المدونة الرسمية المغلقة" من دعوة مباشرة أو غير مباشرة لاستخدام العنف، وللدفاع عن الشرعية-الحقيقة تم اتخاذ -حسب أركون- أربعة مواقف اتجاه مسألة اللجوء إلى القتال واستخدام العنف ضد المخالفين.

بينما المبحث الثالث: سورة التوبة -قراءة تطبيقية، ناقشنا السياق الذي نزلت فيه السورة، ثم دراستها ومقارنتها تأويليا، فكانت القراءة الألسنية-السيمائية والتي -ألحّ عليها أركون- تهدف إلى تحرير القارئ من هيمنة النصوص المقدّسة، باعتبار أن النص الديني هو نص لغوي يستخدم مفردات اللغة البشرية، وإذا ما قمنا بهذه المهمة فإن القراءة التاريخية-الاجتماعية تكون متاحة ومفهومة، وبعدها تأتي القراءة الأنثروبولوجية ل: آية السيف؛ فلا يوجد تأويل نهائي نحتكم إليه مهما كان، فكل ما مورس ويمارس لحد الآن من عنف وقتل باسم الدين، ومن استخدام لآية السيف كمرجعية أساسية في تشريع الأعمال العنيفة يعد إساءة إلى الدين، ومن قام بذلك يُعتبر توظيفه في غير محله.

وجاء الفصل الرابع والأخير بعنوان: آليات تجاوز العنف، نحو أفق للعيش سوياً، هذا الفصل كان بمثابة مخرج للأزمة وأفق للحلول التي رأينا أنها مناسبة، فهو مقترح ناضل من أجله أركون في سبيل الحد من الصراع بين المجتمعات والأديان، ونشير إلى أن نقده كان نقداً مزدوجاً، موجّهاً للحادثة الأوروبية من جهة، وإلى العقل الإسلامي من جهة أخرى، بغية تأسيس لاهوت إسلامي تحريري، وحتى يتسنى للذات أن تتفاعل مع الغير ثقافياً لابد من فتح فضاءات العيش المشترك والفضاء المتوسطي بإمكانه أن يكون نموذجاً ومنطلقاً نحو تحقيق هذا المسعى.

أما بخصوص **الخاتمة** فقد خصصناها لتقييم المشروع الأركوني، انطلاقاً من رؤيته الفكرية نحو الخروج من السياجات الدوغمائية، وما يتطلب من تكاتف جهود الكثير من الاختصاصات لترسيخ ثقافة السلام والحب والعيش معاً، بعيداً عن النبذ المتبادل المبني أساساً على النظرة الضيقة، وامتلاك الحقيقة المطلقة والاستحواذ عليها، وبعيداً كذلك عن الجو المشحون بالكراهية.

المنهج المتبع في البحث: ومن أجل تحليل بنيات إشكالية البحث اعتمدنا عدة مناهج، لأن البحث يقتضي ذلك من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن أركون لم يعتمد في دراساته المتعددة على منهج بعينه، بل لجأ إلى استخدام أغلب مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية، ورأى أنها السبيل الحالي في دراسة العقل الإسلامي ونقده.

والمنهج المتبع هو: **المنهج التحليلي النقدي والمقارن**، وهذا بغية مطارحة النصوص الأركونية والتفتيح داخلها، لاستخلاص الموقف من العنف والتمظهرات التي جاء بها عبر تاريخ الصراعات والحروب باسم حماية المقدّس وامتلاك الحقيقة المطلقة، وبعد التفكير والزحزة يأتي التجاوز نحو أفق للعيش المشترك بعيداً عن التعصب والعنف متحرراً من دائرة السياجات الدوغمائية، وهنا سنعتمد على مقارنة أفكار أركون مع نصوص ومشاريع أخرى سواء عربية أو غربية.

الفصل الأول

التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي :
"المقدس، العنف، الحقيقة"

المبحث الأول: المقدس، مسارات التشكل والتجلي

المبحث الثاني: سيرورات العنف وتمظهراته

المبحث الثالث: تصدع المطلق ونسبية الحقيقة

المبحث الأول: المقدس، مسارات التشكل والتجلي

تمثل مقولة المقدس مفهوماً متداولاً، ومركزياً في فضاء أبحاث العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية الدينية، هذا الاهتمام المتزايد دفع الباحثين إلى دراسته انطلاقاً من الحياة البدائية* بما تزخر به تلك الشعوب والقبائل من معتقدات وأساطير وشعائر مقدسة، ولما لها من أهمية في إكتشاف تاريخ البشرية، مروراً بدراسته في الأديان الوضعية والتوحيدية، قصد تتبع مسار تشكله والإحاطة بتجلياته المتعددة.

أولاً: في تحديد المفهوم

إذا انطلقنا من تحديد مفهوم المقدس وتعريفه، فإننا نكتشف ذلك التداخل بينه وبين مفهوم الدين، ولا نجد أبلغ من كلمة مقدس تعبيراً عن الدين، هذا ما عبّر عنه مرسيا إلياد في تعريفه للدين؛ حيث يرى أنه "يحيلنا بالضبط إلى تجربة المقدس"¹، ليصبح هذا الأخير أساس الدين، وقد تناولت عدة معاجم المصطلح بالتعريف حيث نقرأ مثلاً في معجم لالاند الفلسفي: "المقدس بالمعنى القوي والعام هو ما ينتسب إلى نظام أشياء منفصل، مخصوص لا يقبل الانتهاك ما يتعين عليه أن يكون موضوع احترام ديني من قبل جماعة من المؤمنين"². فالمقدس يحمل معاني التنزيه والحماية والوقاية، وأن تدنيسه ممنوع كما يحظر التعامل معه أو النظر إليه، إلا على من هو مؤهل لذلك، وبعد الالتزام بشروط خاصة من التطهر، كما جاء في معجم لاروس الصغير (Le petite Larousse) تعريف المقدس بأنه "صفة كل ما له

* الحياة البدائية: يمكن رصد عدد من المؤلفات الأنثروبولوجية التي عالجت الحياة البدائية ونذكر منها: إدوارد بيرنت تايلر، الثقافة البدائية 1871/ لوسيان ليفي بريل، الوظائف العقلية في المجتمعات البدائية 1910 وكتاب العقلية البدائية 1922/ برونيسلاو مالينوفسكي، الجريمة والعرف في المجتمع البدائي 1926 وكتاب الأسطورة في علم النفس البدائي 1926 وكتاب الجنس والكتب في المجتمع البدائي 1927 وكتاب السحر والعلم والدين 1948/ جيمس فريزر، الغصن الذهبي 1890... إلخ

¹ ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007، ص 39

² أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، باريس، المجلد الثالث، ط2، 2001، ص 1229

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدّس، الحقيقة

صلة بالديني والسمائي. والشيء أو الشخص المقدّس هو الذي يسمو في صفاته على الإنسان ويحوز كلّ احترامه، وهو نقيض الدنيوي¹. نجد كذلك سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939) يشير إلى أن كلمة SACER عند قدماء الرومان هي المرادف لتابو، ومنه فإن "التابو ينطوي على دالتين متعارضتين: من جهة أولى دلالة الشيء المقدّس المكرّس، ومن الجهة الثانية دلالة الشيء المُقلّق، الخطر، المحظور، المدنّس"².

إن كلمة Sacer اللاتينية الأصل تعني ما هو مكرّس للآلهة؛ كما تعني كذلك الممنوع والمنفصل من الأشياء ضمن نظام مفارق، "وهي تشير في كلتا الحالتين إلى ما هو خطير على الإنسان ومفصول عن الكائنات والأشياء العادية، ومن جهة ثانية تدل كلمة sanctus التي انحدرت منها عبارة saint على الطاهر والقديس الذي يحرم لمسه"³. ويشمل المصطلح أيضا "دلالات الحرام والتحریم، أي المنع الناجم عن العلاقات المتبدلة بين القدسية والدنس والمرفق بهالة فوق الأشياء"⁴.

يتحدد المقدّس بتعارضه مع الدنيوي profane، وهذا التعارض يساعدنا في تحديد معنى كل منهما، باعتبار أن القدسي والدنيوي مصطلحان متلازمان، ولا معنى لأحدهما إلا بالآخر، "فبقدر ما يحيل المقدّس داخل تعارضه مع المدنّس، إلى ما هو طاهر وخالص pur. فإنّ المدنّس يحيل إلى ما هو دنس profane ونجس Souillé"⁵. وهذا ما أشار إليه

¹ Le petite Larousse illustre en couleur, chronologie universelle, paris, 2007, p 908

² سيغموند فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، در الطليعة، بيروت (د-ت)، ص 31

³ عبداللطيف الهرماسي، في الموروث الديني الإسلامي: قراءة سوسيولوجية تاريخية، التتوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2012، ص 41

⁴ عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي: ج1، الدين والتدين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2013، ص 175

⁵ نورالدين الزاهي، المقدّس والمجتمع، أفريقيا الشرق، المغرب، 2011، ص 17

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدّس، الحقيقة

روجيه كايوا في قوله: "إن أي تصور ديني للعالم يفترض التمييز بين المقدّس (Sacré) والدنيوي (profane)"¹.

سوف نجد الأمر نفسه مع دوركايم وإلياد وغيرهم فيما بعد، لكن مع اختلاف في الطرح وجوانب المعالجة وما يجب الإشارة إليه هنا أن المقابلة بين المقدّس والدنيوي هي مقابلة حديثة لم تعرفها العصور الماضية أين ساد تقابل بين مفهومي روحاني وزمني. ويمكن التمييز بين ثلاثة عناصر مكوّنة لفكرة المقدّس حسب ما ذهب إليه المفكر التونسي فتحي المسكيني (1961 -) في كتابه "الإيمان الحر أو ما بعد الملة" وهي على التوالي:

- 1- المقدّس، ويقابله في اليونانية معنى hieros (حدود المقدّس): إشارة إلى ما هو مهيب.
- 2- الحرام أو المحرّم، ويقابله في اليونانية hagios: ما هو مقطوع عن الحياة العادية والعالم اليومي لقداسته أو لنجاسته.
- 3- المطهّر أو المنزّه عن العيوب، ويقابل ذلك في اليوناني hosios فمن أصابته نجاسة لا يمكنه أن يدخل البيت الحرام إلا بعد التطهّر.²

ثانياً: مقاربات أنثروبولوجية حول المقدّس

عبر تاريخ البشرية الطويل لم يتوقف الإنسان عن انتاج ضروب كثيرة ومتنوعة من المقدّسات، ففي البدايات الأولى من تاريخ الدين لم يعتقد الإنسان بوجود آلهة، وإنّما بوجود قوة غامضة مقدّسة تسري في مظاهر العالم المادي وتنبث فيه الحركة والحياة، ومادامت هذه القوة تدعو للرهبنة والتعامل معها بحذر وخوف، فإنها سوف تتحول مع الوقت إلى مقدّس

¹ روجيه كايوا، الإنسان والمقدّس، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2010، ص 35

² فتحي المسكيني، الإيمان الحر أو ما بعد الملة: مباحث في فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، لبنان، 2018، ص ص 235-237

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي للعنف، المقدّس، الحقيقة

يحظى بالتبجيل، ويذكرنا مرسيا إلياد أن "جدلية المقدّس سبقت كل الحركات الجدلية التي اكتشفها الفكر في ما بعد"¹.

وهذا المفهوم يحمل في طياته تاريخا طويلا من الحضور، بداية من الشعوب المسماة بدائية إلى غاية الأديان التوحيدية، اليهودية والمسيحية والإسلام، مروراً بالشرق الأدنى القديم، مع الهندوسية والبوذية والكنفوشيوسية وغيرها من الأديان الوضعية.

1- التفسير البدائي: بين الاحيائية والطبيعية

لا جدال أن المقدّس يجمع بين الدهشة والرعب والانبهار، وهذا هو الباعث الرئيس للتدبّن عند الإنسان البدائي كما عبّر عنه كثير من الدارسين، فنجد مثلا الفيلسوف الأمريكي ويل ديورانت Will Durant (1885-1981) يرى أن "الخوف هو أول أمّهات الآلهة... تعاونت عدة عوامل على خلق العقيدة الدينية، فمنها الخوف من الموت، ومنها كذلك الدهشة لما يسبب الحوادث التي تأتي مصادفة أو الأحداث التي ليس في مقدور الإنسان فهمها، ومنها الأمل في معونة الآلهة والشكر على ما يصيب الإنسان من حظ سعيد"²، فالخوف من هول الكوارث الطبيعية (رعد، فيضان، حرائق، زلازل... الخ) ومن القوى اللامرئية والمعتقدات الخرافية هو ما دفع بالإنسان إلى إسقاط هالة القداسة على الأشياء المحيطة به، وفي كل الأحوال لجأ الإنسان البدائي إلى بعض الممارسات والطقوس قصد التقرب من الشيء المرعب والمخيف حتى ينال رضاه، "فتجربة المقدّس، بكشفها عن الكينونة والمعنى والحقيقة، في عالم مجهول المعالم، فوضوي التركيب، وباعث على الخوف، قد شقّت الطريق أمام الفكر المنظوم"³، وقد يكون لهدف آخر سببه أنثروبولوجي، "فقد بدأ من الخوف من قوى فوق

¹ ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مصدر سابق، ص 42

² ويل ديورانت، قصة الحضارة (نشأة الحضارة)، الجزء الأول، المجلد الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل،

لبنان، 1988، ص 100

³ ميرتشيا إلياده، المرجع نفسه، الصفحة نفسها

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

طبيعية ومن رغبة الإنسان في استمالتها إليه واخضاعها لإرادته"¹، وفي مقابل هذا التفسير هناك تفسير آخر مخالف لما تقدّم، وهو ما ذهب إليه عالم الأديان الفرنسي ميشال مسلان Michel Meslin (1926-2010)، إذ يرى أن "الأشياء نفسها ليست من تخيف الإنسان وإنما أفكاره عنها وأوهامه بشأنها"².

وبما أن مسألة المقدس من المشكلات الأساسية التي عالجها حقل الأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان، وعلم النفس وغيرها من العلوم، فقد انبثقت إلى مجال الدراسات نظريتان حاولتا تفسير أصول الفكر الديني تفسيراً عقلانياً، وبالعودة إلى الأديان التي يطلعنا التاريخ عليها نجد ما يشبه دينين إثنين متمايزين، يتوجه أحدهما إلى **وقائع الطبيعة**، بمعنى القوى الكونية كالرياح والأنهار والكواكب، وإما إلى أشياء مختلفة تملأ سطح الأرض كالنباتات والحيوانات والصخور وغيرها، وهذا ما يطلق عليه عبادة الطبيعة.

أما النوع الثاني فهو **الكائنات الروحية** كالأرواح والنفوس والجنّ والعفاريت والآلهة؛ والاختلاف في تفسير الظاهرة الدينية واضح وجلي بين الاتجاهين، فإذا كان الاتجاه الأول يرى أن عبادة الطبيعة هي التي كانت نقطة انطلاق التطور الديني، فإن الاتجاه الثاني يرى أن الأرواحية هي أصل الدين البدائي.

يمثّل الأنثروبولوجي إدوارد تايلور Edward Tylor (1832-1917) الاتجاه الذي وضع المعالم الأساسية للنظرية الاحيائية ANIMISME، منطلقاً من دراسة ميدانية لقبائل الهنود الحمر في الولايات المتحدة، ففي كتابه "الثقافة البدائية Primitive Culture" صدر في 1871- يؤكد أن الإنسان البدائي عرف الإيمان بكائنات روحية، وأضفى عليها "كل ما لا يتيسر له فهمه وكل ما لا يستطيع كنهه، فيصبح العالم لديه مليئاً بالأحياء"³، وبما أن مخيلة

¹ أرنست كاسيرر، **فلسفة التنوير**، إبراهيم أبو هشيش، مراجعة ياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2018، ص 231

² مجدي الجزيري، **الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا**، دار الوفاق لدنيا الطباعة والنشر، مصر، 2001، ص 20

³ ميشال مسلان، **علم الأديان**: مساهمة في التأسيس، ترجمة عزالدين عناية، منشورات كلمة والمركز الثقافي العربي، أبوظبي وبيروت، 2009، ص 63

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

الأقدمين كانت متأثرة جدا بالأحلام، فالإنسان البدائي لم يكن يميّز بين التصورات الذهنية التي تحدث أثناء يقظته وتلك التي يراها في حلمه، فحين يرى في منامه أنه انتقل من مكان إلى آخر يعتقد بأنه انتقل فعلا، فالنفس تفارق الجسم في حالة النوم وتنتقل حيث تشاء.

لا يتوقف التفسير البدائي عند هذا الحد، بل يتطور فيما بعد ليجعل من كل الأشياء والقوى الطبيعية أرواح تشاركه وجوده، فأخذ يحتاط منها ويخافها ويخشى شرّها، ويتقرب إليها، مما ولّد في ذهن البدائي صورة كائن أعلى، ومنه يمكن القول أن الأرواحية لدى تايلور تمثل العامل الأول الكامن وراء كل إبداع ديني.

أما التفسير الثاني والذي أرسى دعائمه ماكس موللر Max Müller (1823-1900) يتمثل في النظرية الطبيعية، فالمشاهد المختلفة المتنوعة والمتغيرة، التي تقدمها الطبيعة للإنسان البدائي تفي بجميع الشروط اللازمة لايقاط الفكرة الدينية في الأذهان، فلا وجود لشيء في العقل مالم يدركه بالحواس أولا، وبما أن الطبيعة بالنسبة للبدائي كانت بمثابة المفاجأة الكبرى، فإن الرعب الذي تحدثه هو ما دفعه إلى النظر في عناصر الطبيعة على أنها عناصر شخصية، وكائنات حية وقوى روحية، لابد من التوجه إليها بالعبادة والتقديس.

2- المقدس ابتكار جمعي

بالنسبة لعالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم Émile Durkheim (1858-1917) توجه بالاهتمام إلى دراسة الظواهر الدينية من خلال كتابه العمدة "الأشكال الأولية للحياة الدينية" «Les formes élémentaires de la vie religieuse» الصادر سنة 1912، إذ نجده يركز على الحياة الدينية للبدائيين وبالتحديد حول المنظومة الطوطمية في استراليا، ومن خلال مراجعته للنظريتين السالفتين نجده غير مقتنع بكليهما وقدم لهما نقدا مباشرا على الرغم من أهميتهما، فمثلا الأحلام لا تترك في أنفسنا سوى آثارا غامضة سرعان ما تُنسى وتزول، لأنها "لو كانت صحيحة لوجب الإقرار بأن المعتقدات الدينية هي أيضا تمثّلات مهلوسة،

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

وليس لها أي أساس موضوعي"¹، باعتبار أن الدين يشيد دعائمه على الحوادث الطبيعية، التي لها وجود حقيقي لا على الوهم والخيال، أما في ما يخص النظرية الطبيعية فهي الأخرى لا تمت إلى الحقيقة بصلة، فالشمس التي تتكسف أو القمر الذي يتوارى عن الأنظار وحتى النهر الذي يفيض من حين إلى آخر، هذه الحوادث -بالنسبة لدوركايم- هي: "اضطرابات عابرة لا تُؤلّد إلا انطباعات عابرة أيضاً، تمّحي ذكرها مع الزمن؛ وبالتالي لا تستطيع أن تكون أساساً لتلك المنظومات الثابتة والدائمة من الأفكار والممارسات التي تشكلها الأديان"².

ما يلاحظ أن كلا الاتجاهين (الإحيائية والطبيعية) بنى مفهوم الكائنات المقدسة باستخدام الأحاسيس، التي تثيرها فينا سواء الظواهر الفيزيائية أو البيولوجية المختلفة، وهذا ما يخالفه دوركايم لأننا بكل بساطة "لا نستطيع أن نصنع شيئاً محسوساً إلا من شيء محسوس"³؛ وأمام هذا التباين والتناقض الذي وقعت فيه كلا النظريتين جاءت أسس تحليله صارمة، منطلقاً من أن كل ظاهرة دينية هي اجتماعية بالأساس ولا يمكن أن تكون إلا كذلك.

من هذا المنطلق يبرز الموقف الدوركايمي الذي تبنى معيارين افتراض أنهما سيوجدان متوافقان، أولهما: افتراض التنظيم المشترك لدين الجماعة باعتبار أن "المؤمن لا يخدم نفسه، إذ يؤمن بوجود قدرة معنوية يعتمد عليها ويستمدّ منها أفضل ما في ذاته: هذه القدرة موجودة؛ إنّها المجتمع"⁴، ولعل الطقوس الاحتفالية التي يقوم بها الإنسان البدائي تعبّر عن توطيد دعائم التضامن الاجتماعي بين الأفراد، وبذلك يكون الدين امتداداً للمجتمع، وتكون الجماعة (العشيرة) هي مصدر الاعتقاد الديني، الذي يتخذ أشكالاً ودلالات تحددها الجماعة

¹ إميل دوركايم، الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا، ترجمة رندة بعث، المركز العربي

للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2019، ص ص 98-99

² المرجع نفسه، ص ص 116-117

³ المرجع نفسه، ص ص 201-202

⁴ المرجع نفسه، ص 302

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدّس، الحقيقة

وفق ما استقرّ عليه ضميرها الجمعي، من هنا فإن المقدّس هو متماثل مع الديني الذي يعتبر ابتكار جمعي، كما أنه تعبير عن أخلاق جمعية.

لا يمكن أن نجد تفسيراً للدين باللجوء إلى العناصر فوق الطبيعية، هذا ما دافع عنه دوركايم، إنما يكمن في الموقف البشري من الظواهر التي يميّزها عن ظواهر أخرى وفي معرض حديثه عن المعتقدات الدينية يقدم افتراضه الثاني وهو: أن كل سؤال عن المقدّس يتحوّل إلى سؤال عما يعارضه، لذلك لابد من التمييز بين صنفين متعارضين باعتبار أن "السمة المميّزة للفكر الديني هي تقسيم العالم إلى مجالين، يتضمّن أحدهما كل ما هو مقدّس والآخر كل ما هو دنيوي"¹.

هذا التعارض جعل كل واحد منهما في منطقة متميزة عن الأخرى، فالمقدّس ينتمي إلى عالم مثالي ومتسام، في حين نجد أن الدنيوي امتلك العالم المادّي بالكامل، ويبرز الانفصال بين العالمين أكثر في مسألة الانتماء إلى أحدهما بشرط الخروج من الآخر، "فالإنسان مدعو إلى الانسحاب الكامل من الدنيوي ليعيش حياة دينية حصراً"²، ليصل في النهاية إلى تعريف خاص بالدين على أساس أنه "منظومة موحدة من الاعتقادات والممارسات المتعلقة بأشياء مقدّسة، أي معزولة ومحرمّة، وهي معتقدات وممارسات توحّد، في جماعة معنوية تسمى الكنيسة، جميع من ينظمون إليها"³.

هذا التعريف للدين والذي وصل إلى حدود الفصل بين المقدّس والمدنّس له ما يبرره، لأن المقدّس هو موضع احترام، وكل شعور بالاحترام تترجمه نزعات النهي داخل من يشعر به، "فالشيء المقدّس هو بامتياز الشيء الذي يجب على الدنيوي ألاّ يمسه من دون عقاب"⁴، وللتفصيل أكثر فإن العالم المقدّس والعالم الدنيوي تحدّهما حدود وهما في حالة عداء ومن غير المعقول أن يجتمعا في شيء واحد، فكلاهما يعارض الآخر بسبب طبيعة

¹ إميل دوركايم، المرجع السابق، ص 60

² المرجع نفسه، ص 64

³ المرجع نفسه، ص ص 72-73

⁴ المرجع نفسه، ص 64

الفصل الأول: ————— التأسيس المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

كل منهما، "فهما يمثلان شكلين من الحياة يقصي أحدهما الآخر بصورة متبادلة، أو لا يستطيعان العيش، في الأقل في الوقت عينه بالشدة عينها"¹، ولأن مجال المقدس يتعارض تماماً مع مجال المدنس والديني، فإن الأول يحيل إلى الطاهر والخالص، بينما يحيل الثاني إلى ما هو دنيوي ونجس، مما يؤدي إلى صعوبة الانتماء إليهما معا في نفس الوقت، "فالإنسان لا يمكنه الانتماء إلى أحدهما إلا بشرط الخروج بالكامل من الآخر، إنه مدعو إلى الانسحاب بالكامل من الديني ليعيش حياة دينية حصراً"².

إضافة إلى ما تقدم فإن المقدس متماثل مع الديني والذي يعتبر ابتكار جمعي -حسب دوركايم- وعلى أساس التعارض بين المقدس والمدنس عملت الأبحاث الكثيرة، التي أتت بعد دوركايم على تقصي التعارض بين المقدس والمدنس والتماهي بينهما.

3- المقدس تجربة انفعالية

شدّد رودولف أوتو Rudolf Otto (1869-1937) في كتابه (القدسيّ le sacré) (1917) على الطابع اللاعقلاني للتجربة الدينية، فتجربة المقدس هي تجربة انفعالية غير عقلية، تتضوي على مجابهة مع قوى لا تنتمي إلى هذا العالم، وتعطي إحساساً مزدوجاً بالخوف والانجذاب في آن معا، لهذا فإن الدين هو جزء لا يتجزأ من الطبيعة الإنسانية، وموجود معها منذ البداية، "هنالك خبرة فردية يعانيها الإنسان في أعماق نفسه وبمعزل عن تجارب الآخرين"³، انفعال داخلي غير عقلاني باعتباره سرا من الأسرار الداخلية للفرد، من هنا بالتحديد يمكن دحض -حسب أوتو- الأطروحات التي تؤكد على الأصل الطبيعي للدين، فالدين مرتبط بذهنية الإنسان والخبرة الداخلية وبالتالي يصعب تفسيره تجريبياً كما يصعب البرهنة عليه، ولتفسير دافع الشعور الديني داخل الإنسان، حتى يتم التطابق بين الإله المفارق والشعور به، لجأ إلى مصطلح (النومينو Le Numineux)، هذا الأخير "لا

¹ إميل دوركايم، المرجع السابق، ص 414

² المرجع نفسه، ص 64

³ فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سوريا ط4، 2002، ص 30

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

يتيسّر تحديده عقليا نستطيع حصر أثره في الذات الإنسانية، بحسب ثلاثة عوامل أساسية تتواجد في كل تجربة دينية. ويحددها أوتو بالغبي الجليل، والساحر، والمهيب¹، والانقياد إلى هذه الخبرة أو التجربة، هو الذي يُكوّن الدين، إنطلاقا من هذا الطرح يمكن لنا التساؤل: هل يمكن الإحاطة الكاملة والشاملة بالمقدس؟، ربما من الصعب الجزم بهذا الأمر باعتبار أن الإحاطة بالمقدس تبقى دائما إحاطة تقريبية وليست شاملة كاملة، لأنه سر من الأسرار وحقيقة فوق الحقائق الطبيعية، إنه "الغموض الرهيب... قريب منا يملأ وجداننا بمعاني التعالي والإطلاق والخلود"².

4- المقدّس يتجلّى في صور مختلفة

يمكن اعتبار أعمال مرسيا إلياد (Mircea Eliade 1907-1986) الكثيرة والمتنوعة أنها تندرج في جانب منها ضمن امتداد أعمال أوتو، وضمن التحليل الظاهري للدين، حيث يركز في جل أعماله على دراسة أحوال التجربة الدينية، ومنها يسعى إلى الإلمام بخبايا تشكّل المقدّس في مقابل اختلافه عن المدنّس، ويمثّل المقدّس بالنسبة إليه "عنصر من عناصر بنية الوعي، وليس مرحلة من مراحل تاريخ الوعي"³. فمادام العالم منشطر إلى كون منظم وآخر غير متعيّن "فالإنسان لا يسعه أن يعيش في العماء أو الخواء" Chaos⁴.

لقد تأثر مرسيا إلياد بفكرة التقسيم (المقدّس / الدنيوي) التي اعتمدها دوركايم، لهذا جاء تعريفه للمقدّس على أنه "يعارض العادي"⁵، وفي معالجته لموضوع المقدّس نجده يركّز على التجلّي، فهذا الأخير وحده يفسر لنا تراكم أحوال المقدّس من الديانات الابتدائية حتى الديانات الراقية، على مستوى الوقائع والحوادث، وطيلة هذه المسيرة من التجلّي لا يمكن أن

¹ ميشال مسلان، مرجع سابق، ص 90

² محمد الخراط، المقدّس ورهانات الغلبة، مجلة يتفكرون، العدد الخامس، ملف العدد العنف والمقدّس وأنظمة الحقيقة،

مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، خريف 2015، ص34

³ ميرتشيا إلياده، البحث عن المعنى والتاريخ، مرجع سابق، ص 40

⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها

⁵ مرسيا إلياد، المقدّس والعادي، ترجمة عادل العوا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص 51

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

يحدث انقطاع، فقد تتغير صور التجلي إلا أن الاستمرارية موجودة، "فلا يوجد انقطاع، بل ثمة دوما نفس الحدث السري؛ تجلي شيء (مغاير تماما) تجلي واقع من غير عالمنا في مواضع هي متكاملة مع عالمنا (الطبيعي)، عالمنا (العادي)"¹.

في بحثنا عن صور وأشكال التجلي Hiérophanie التي يأخذها المقدس، نجد مثلا "في الطبيعة (حجر أو شجرة مقدسة)، وفي العالم السماوي (آلهة وملائكة وشياطين)، وفي التاريخ الاجتماعي (سلف مقدس)، وعند الفرد (صوفي أو قديس)، وفي الحياة اليومية (مأكل ومشرب ومسكن... الخ)"²، لهذا فإن تجليات المقدس جرى التعبير عنها حسب إليات "برموز وأساطير وكائنات مفارقة للطبيعة"³، ولكن ما يجب التنبيه إليه أن الأحجار والأشجار وغيرها من الأشياء الخارجية التي تكون أساس التجلي البراني للمقدس لا يمكن عبادتها على أنها أشياء مادية، إنما على أساس "أن القداسة تتجلى فيها"⁴.

إلى جانب مسألة التجلي يشير إليات إلى مسألة أخرى في غاية الأهمية وهي مسألة التجربة -تجربة المقدس-، حيث أن تجربة الدين لا تختلف عن تجربة المقدس؛ يبدأ أولا من **المعتقد** كصورة ذهنية مبنية على أساس الخبرة الدينية الفردية، ثم يأتي **الطقس** في شكل حركات، وأفعال، وسلوكيات، تعبيرا عن المعتقد، ثم في مرحلة أخيرة نجد **الأسطورة** التي تنطلق من المعتقد وتكون امتدادا طبيعيا له. وما يمكن قوله أن المقدس يتجلى من خلال التجربة باعتبار "أن التدين في بعده العقائدي، كما في بعده الطقوسي يمثل الاطار الأساسي لتبلور ملامح التجربة التقديسية"⁵.

¹ مرسيا إليات، المقدس والعادي، المرجع السابق، ص 51

² كلود ريفيير، الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان، ترجمة وتقديم أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2015، ص ص 43-44

³ ميرتشيا إلياته، البحث عن التاريخ والمعنى، مرجع سابق، ص 42

⁴ مرسيا إليات، المقدس والعادي، المرجع نفسه، ص 52

⁵ منوبي غباش، المقدس، مجلة دراسات فلسفية، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، العدد الرابع، أبريل 2015، ص 132

5- المقدس يعارض الدنيوي

يعرف روجيه كايوا Roger Caillois (1913-1978) المقدس بوصفه "إحدى مقولات الإحساس (sensibilité)، بل هو في الحقيقة، المقولة التي يبنى عليه السلوك الديني"¹، وفي التصور الديني للعالم يفترض التمييز بين المقدس (Sacré) والدنيوي (profane)، على قاعدة "التعارض القائم بين عالم يتفرغ فيه المؤمن لأعماله بحرية ويمارس نشاطا لا تأثير له على خلاصه الأبدي، ومجال يتعاوره فيه الخوف والأمل فيصيبانه بالشلل حيناً بعد حين، ويجعلانه كالسائر على شفير الهاوية مهدداً بالهلاك لدى أقل انحراف"² لذلك فأني تعريف يتناول الدين -حسب كايوا- لابد أن "يشتمل على التعارض بين المقدس والدنيوي"³، باعتبار أن الدين يتمحور حول المقدس وهو الفكرة الأم بالنسبة إليه، حيث يصرح بالقول: أن "الدين هو تدبير المقدس"⁴.

ومما يميز المقدس أنه خاصة ثابتة أو عابرة لبعض الأشياء أو الكائنات أو الأمكنة أو الأزمنة، فإذا اتصفت بهذه الميزة أصبحت مكرسة. "فليس المقدس صفة تملكها الأشياء في حد ذاتها، بل هو عطية سرية متى فاضت على الأشياء أو الكائنات أسبغت عليها تلك الصفة"⁵، لذلك فأهم ما يميزه أنه يبعث في النفس مشاعر الرهبة والإجلال ويمنع الاقتراب منه فهو محظور ومحفوف بالمخاطر "إنه يكاد يكون على الدوام، ما لا يستطيع المرء أن يقربه ويبقى على قيد الحياة"⁶.

إن مجال الدنيوي هو مجال الشائع المألوف، بينما عالم المقدس عالم الخطر الممنوع، لذلك يرى كايوا وفق موقف دوركايم كذلك، أنه لابد من وجود تعارض بين المقدس والدنيوي

¹ روجيه كايوا، مرجع سابق، ص 36

² المرجع نفسه، ص 35

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها

⁴ المرجع نفسه، ص 36

⁵ المرجع نفسه، ص 37

⁶ المرجع نفسه، الصفحة نفسها

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدّس، الحقيقة

"فما من نظام ديني حتى بالمفهوم الأعمّ، إلا وتمارس فيه مقولتا الطاهر (pur) والنجس (impur) دوراً أساسياً"¹، ولكن الفارق بينهما واضح وجلي، فالدين مسألة فردية -بالنسبة لكايوا- وليس جماعية مثلما ينظر إليه دوركايم، وبالتالي "قريباً يصبح خاضعاً للإنسان وليس للجماعة... لقد أصبح المقدّس باطنياً ولم يعد يهتمّ إلا النفس. لذا نلاحظ تزايداً في أهمية التصوف وانحساراً لأهمية العبادة"²، وما يمكن التأكيد عليه أن الدين عاطفة فردية نفسية في البداية؛ غير أن انتشارها يكون داخل مجتمع يتبناها ويزكيها ويجعل لها مكانة لدى الضمير الجمعي، بعدما كانت منحصرة على مستوى الانفعال الداخلي والضمير الفردي فقط.

ثالثاً: المقدّس في الأديان التوحيدية

يجد المقدّس أعلى تجلّياته في الأديان التوحيدية، حيث يطغى بشكل كبير على كل ما يتصل بالدين، سواء على مستوى النصوص أو على مستوى الممارسة العملية، وبالطقوس والرموز وحتى الكثير من مظاهر الحياة اليومية، فإننا نجده لا ينفصل عن البيئة التي نشأ فيها الدين، وهذا شأن يطال الأديان التوحيدية الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام.

فالمقدّس في اليهودية يقابله بالعبرية (قدوش) يعني مكرّس للرب، أو مخصّص له، ومن هنا بات استخدامهما قريباً من المخصّص لأمر ما: "موقداش لو وتعني مكرّساً له"³، وفي التداول العبري للمصطلح نجد "أن فعل (حرم) في التوراة تعني القتل، كذلك فعل (برّيح) ومنها (براخا) العبري يعني بارك ومباركة على التوالي، كما يعني أيضاً لَعَنَ ولَعْنَة"⁴، وفي اليهودية مقدّسات تتراوح بين النصوص المتّصلة مباشرة بالتوراة وأسفارها الخمسة، وبالكتابات المتعلقة بالهلاخا (أي الشرع)، وصولاً إلى هيكل سليمان كونه أحد المقدّسات المهمّة.

تبدو المسيحية ديانة مليئة بالمقدّس، فهو حاضر بقوة في الكنيسة وبركات الكهنة والقديسين؛ لكنّ المقدّس الأول والأساس نجده في مكوّنات العقيدة المسيحية القائمة على

¹ روجيه كايوا، المرجع السابق، ص 53

² المرجع نفسه، ص ص 188-189

³ عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 179

⁴ المرجع نفسه، ص 175

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

الإيمان بالتثليث، أي (الآب والإبن والروح القدس)، ويكون المسيح هو الله متجسداً في إنسان، وعلى غرار الإسلام للمسيحية كتبها المقدسة المتمثلة في الأناجيل الأربعة (متى، مرقس، لوقا، يوحنا)، وكذلك المعمودية التي تعتبر شرطاً ضرورياً يثبت الانتماء إلى المسيحية، فهي لا تقل أهمية عن الأفعال الأخرى الأكثر قداسة، مثل تقديم القران.

بالنسبة للديانة والثقافة الإسلامية نجد دلالات مصطلح المقدس من الناحية اللغوية والمفهومية يأتي بمعان مختلفة ومتعددة، فقد جاء في لسان العرب لإبن منظور: التنزيه والطهارة والتزكية، والتبريك، فالتنزيه والتقديس لله تعالى والطهارة والتزكية للإنسان، فالله تعالى يصف نفسه بالقدوس المنزه عن كل عيب أو نقص ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾¹، ويمثل جبريل عليه السلام روح القدس، كما جاء في قوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾²، كما وردت مفردات المقدس ك(الحرام) على سبيل المثال وصفاً للمكان المطهر والمحرم مثل المسجد، وكذلك للزمان المبارك مثل الشهر الحرام أو الأشهر الحرم ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَحْلُوا شَعِيرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا أَهْدَى وَلَا أَقْلَيْدَ وَلَا ءَامِينَ أَلْبَيْتِ الْحَرَامَ﴾³، من هنا يتضح أن المعنى اللغوي للمقدس يرتبط بالله، وهو الطاهر والمنزه عن كل عيب أو نقص.

ينبّهنا الباحث الأنثروبولوجي يوسف شلحد Joseph Chelhod (1919-1994) في بداية مؤلفه (بنى المقدس عند العرب Les structures du sacré chez les Arabes) "أن التصور الإسلامي للمقدس يعكس تصوّر بيئته العربية، على الرغم من عالمية عقيدته وشموليتها التي لا ريب فيها"⁴، فالبيئة (الطبيعية والاجتماعية) التي ظهر فيها الإسلام هي

¹ القرآن الكريم، الحشر: 23

² القرآن الكريم، النحل: 102

³ القرآن الكريم، المائدة: 02

⁴ يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب: قبل الإسلام وبعده، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة، بيروت،

ط1، 1996، ص ص 5-6

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدّس، الحقيقة

بيئة البداوة الرعوية، تتنوع عاداتها وتقاليدها وتختلف عن باقي الحضارات، تصورهما للقدسي بالغ النقاوة، ويقع على صعيد قومي من حيث شعائره وعاداته، ما جعل الديانة تتوجّه إلى الأمة، ومن الفرد إلى الشخص، ومن الأرواحية إلى الشمولية والعالمية، وهذا راجع بالأساس إلى العمل الذي قام به نبي الإسلام محمد ﷺ، أين تمكّن من اختراق بيئته وزمانه.

ينبغي ولتحديد مفهوم المقدّس -حسب شلحد- النظر إليه من زاويتين، حيث "يمكن تصوّره إما بذاته، وإما في تجلياته البرّانية"¹، وقد تواجه الباحث هنا عدة عقبات في تحديده لمفهوم القدسي خاصة في الجانب العربي الإسلامي، وحتى نتفادى كل العقبات لابد من العودة إلى تصوّره بذاته وبتجلياته الخارجية، فالقدسي هو قوة خفية خيرة ورهيبة وهو موقف تكون فيه الكائنات والأشياء مستبعدة من العالم الدنيوي المدنّس، ولإيجاد مفهوم متداول في البيئة العربية والإسلامية اقترح علينا الجذر حرم فهو ما نعبر به عن المقدّس.

يتساءل شلحد: ماذا تعني كلمة حرام، وهل يحق لنا أن نجعل من هذا اللفظ معادلا للمقدّس أو الديني؟ "إن جذر حرم يستعمل في القرآن كثيرا، نحو 80 مرة: تارة بوصفه الفعلي (حَرَمَ ومشتقاته) وتارة بوصفه الإسمي (حُرْم، حُرُمات) وكصفة (حرم، حَرَام). بنحو عام، المعنى الذي يجب الأخذ به هو معنى الشيء المحرّم، الممنوع والمحظور، وهو بذلك يتعارض على نحو شبه دائم مع جذر حلّ الذي يدور حول محور المسموح به والمباح"².

يتمظهر المقدّس داخل الثقافة الإسلامية في شكلين متعارضين هما الطاهر والنجس وإذا كان لفظ حرام يحيل إلى ما هو طاهر، فإن لفظ حلال يحيل إلى ما هو نجس مثلما يشير إلى ما هو ممنوع أو محرّم، "فالقدسي يتجلّى جوهريا في صورة المحرّم والممنوع"³، وهذا ما دفع شلحد إلى التفريق في الحرام بين مكّونين أساسيين: طاهر، مقدّس، ونجس، رجس؛ ومنه فإن شدة تقديس المحرم هو ما يدفع إلى تحريمه والتحذير من انتهاكه.

¹ يوسف شلحد، المرجع السابق، ص 23

² المرجع نفسه، ص 34

³ المرجع نفسه، ص 38

المبحث الثاني: سيورات العنف ومظهراته

يشكّل العنف ظاهرة بشرية على جميع الأصعدة، ويعد الانشغال الأهم لدى الفلاسفة وعلماء الأنثروبولوجيا بسبب التزايد الرهيب لأشكال ظهوره وتجليه في مختلف المجالات، وإذا أردنا دراسة هذه الظاهرة تحضر أماننا كثير من القراءات، بداية من التفسير المرتبط بالطبيعة الإنسانية إلى تفسيرات أخرى مرتبطة بثقافة الإنسان ذاته، في أبعادها النفسية والاجتماعية؛ لذلك تتعدد المقاربات التي تعالج ظاهرة العنف، فلسفية، أنثروبولوجية، علمية، بيولوجية وسيكولوجية... وغيرها.

ومن هذا المنطلق تُطرح أماننا العديد من الأسئلة أهمها: بأي معنى نعتبر الإنسان كائنا عنيفا؟. هل العنف فطري أم أنه مرتبط بثقافة الإنسان عبر التاريخ؟ وما هي علاقته بالمقدّس؟. هذه الأسئلة وأخرى سوف نبحت عن إجابات لها لكي نقارب ظاهرة العنف من خلال تفكيك الخطابات التي تناولتها، فلسفية كانت، أو دينية أو أنثروبولوجية... إلخ.

يعدّ العنف ظاهرة قديمة قدم البشرية، وتُشكّل حالة قتل قابيل لأخيه هابيل حادثة تاريخية بارزة، اتسع نطاقها بين الشعوب والحضارات، مثل حروب اليونانيين، والفرس، والرومان، وغيرهم؛ جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾¹، بيد أن العنف الأبرز على مر التاريخ شهدته أوروبا القرون الوسطى مع الحروب الدينية، صراع الدين والدولة، صراع المذاهب الدينية المتباينة؛ فهي وإن كانت تحمل لواء الدين والدفاع عن الحقيقة، كما تدّعي، فالخلفية كانت من أجل توسيع سلطة النفوذ، والسيطرة على مزيد من الأراضي.

أولاً: العنف، التعريف والمفهوم

كلمة عنف في لسان العرب من الجذر (ع-ن-ف) وهو "الخرق بالأمر وقلة الرفق به وهو عنيف، إذا لم يكن رقيقاً في أمره وعنّف به وعليه عنفاً وعنافة أخذ به بشدة وقسوة، ولأمره وعيّر، واعتنف به الأمر: أخذ به عنف، وأتاه ولم يكن على علم ودراية به"². كما يعرفه جميل

¹ القرآن الكريم، المائدة: 30

² ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج4، 2010، ص 247

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي للعنف، المقدّس، الحقيقة

صليبا (1902-1976) في معجمه الفلسفي على أنه "مضاد للرفق، ومرادف للشدة والقسوة، والعنيف (Violent) هو المتصف بالعنف، فكل فعل شديد يخالف طبيعة الشيء يكون مفروضا عليه، من خارج هو، بمعنى ما، فعل عنيف"¹ ونجد له تعريف آخر تبرز من خلاله العلاقة بين الذات والآخر، فهو "الإيذاء باليد أو اللسان. بالفعل أو بالكلمة. في الحقل التصادمي مع الآخر"².

أما دلالاته في الفكر الغربي، فهو في اللغة الفرنسية والإنجليزية Violence المشتقة من الأصل اللاتيني لكلمة Violentia وتعني الإيذاء واستعمال القوة المادية في إلحاق الأذى بالأشخاص والإضرار بالامتلاكات، كما يعني "عنيف أو حاد، وهو القوة الانفعالية غير المكبوحة في مقابل ممارسة القوة بصورة محسوبة... ويحمل الفعل violare الذي يعني المعاملة بعنف الفكرة الإضافية لتجاوز حد أو معيار ما وتنعكس تلك المعاني في الفعل ينتهك "to violate"³، وفي العديد من السياقات تعد القوة إحدى مترادفات كلمة عنف حيث ترتبط الكلمة بـ فيس Vis بمعنى القوة في شكلها الفيزيقي الملموس التي تمارس ضد شخص ما أو شيء ما، وفي اللغة الألمانية تشير كلمة Gewalt إلى العنف والسلطة، حيث لا توجد سلطة بدون عنف"⁴، ويعرّفه الفيلسوف الفرنسي أندريه لالاند (André Lalande 1867-1964) في معجمه الفلسفي بأنه "سمة ظاهرة أو عمل عنيف Violent وهو الاستعمال غير المشروع أو على الأقل غير القانوني للقوة"⁵، كما نجد تعريفاً آخر للمفهوم يرى فيه "فعل يمارس بواسطة القوة اتجاه عائق ما، وهو سلوك شخص ضد آخر يعتبره عائقاً أمام تحقيق رغبته الشخصية"⁶.

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج2، 1982، ص 112

² خليل أحمد خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة، ط1، 1984، ص 138

³ فيتوريو بوفتششي، العنف: مختارات فلسفية، ترجمة ياسر قنصوه، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2017، ص 77

⁴ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 478 نقلا عن: إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقى، بيروت، ط1، 2015، ص 20

⁵ لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 1555

⁶ Gérard Durozoi & André Roussel, Dictionnaire de Philosophie, Editions Nathan, Paris, 1987, p. 344

ثانياً: العنف: مقاربات أنثروبولوجية

1- بيار كلاستر، مجتمعات بدائية ضد الدولة

في تحليله ودراسته للمجتمعات البدائية يرى الأنثروبولوجي الفرنسي بيار كلاستر Pierre Clastres (1934-1977) أن الإثنوغرافيا Ethnographie لم تتطرق إلا نادراً للعنف داخل هذه المجتمعات، وقد أثارت أطروحته عن السلطة السياسية في المجتمعات البدائية الكثير من الأسئلة، وهذا بسبب مخالفته للنظرة التي ترى أن السلطة قائمة بالأساس على الاحتكار الشرعي للعنف؛ فالمجتمعات البدائية -حسب كلاستر- تتمتع بالسلطة لكن هذه السلطة غير قائمة على العنف ولا الالتزام، سلطة قائمة على الجماعة ولا تسمح بها للأفراد. فالمجتمعات البدائية ليست مجتمعات دون دولة نتيجة عجز هيكلها عن إفراز دولة، بل لأنها في الحقيقة مجتمعات ضد الدولة؛ فغياب الدولة هو قرار واع اتخذته الجماعة من أجل منع ظهور الدولة، فهي لا تنشأ إلا نتيجة انقسام داخل المجتمع بين مهيمنين وخاضعين، والانقسام الذي حدث في الجماعة الاجتماعية كان بين أمر ومطيع، بين من يملك السلطة ومن يخضع لها.

يعالج بيار كلاستر من خلال مقالته: (أثرية العنف أو الحرب في المجتمعات البدائية) مسألة العنف وتشكل السلطة في حياة هذه المجتمعات، وأثناء إشارته للآراء التي قيلت في الحرب البدائية نجده يقسمها إلى ثلاثة فرضيات: **فرضية طبيعية** تحدّد العنف كوسيلة لتأمين العيش، باعتبار أن غاية الإنسان هي حفظ البقاء، ولكن ما يعاب على هذا الإتجاه أنه لم يميّز بين الصيد والحرب، "فالحرب لا تدين بشيء إلى الصيد، وأنها لا تتجذّر في واقع الإنسان كنوع، بل في الكينونة الاجتماعية للمجتمع البدائي، ولا تشير بشموليتها نحو الطبيعة، بل نحو الثقافة"¹.

¹ بيار كلاستر ومارسيل غوشيه، في أصل العنف والدولة، تعريب وتقديم علي حرب، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1985، ص 84

الفصل الأول: ————— التأسيس المفاهيمي والسياق التاريخي للعنف، المقدس، الحقيقة

أما الفرضية الاقتصادية فقد اختزلت الحرب البدائية إلى الندرة التي تقضي إلى التنافس للحصول على الموارد وهو ما يدفعها إلى الحرب والنزاع المسلح، لكن هذه الفرضية لا تأخذ في الحسبان الاقتصاد البدائي على أنه اقتصاد وفرة وليس اقتصاد ندرة، "شمولية الوفرة البدائية تمنع على وجه الدقة أن يكون بالمستطاع ارجاع شمولية الحرب إليها"¹. وهذا ما يعني انهيار التفسير الاقتصادي للحرب البدائية، والفرضية الأخيرة هي **فرضية التبادل أو المقايضة** التي وضعها كلود ليفي ستراوس Claude Lévi-Strauss (1908-2009)، وهي نظرية قديمة لجأ إليها الإنسان البدائي لتقادي الدخول في الحرب، فالمجتمع البدائي هو مجتمع من أجل التبادل/ المقايضة، والحرب لا توجد إلا بمقدار ما يفشل التبادل، إذ "تنشأ الحروب عن اتفاقات فاشلة"²، لذلك فالعرب -حسب ستراوس- توجد بمقدار ما يفشل التبادل، أو ينعدم بين الجماعات، فمثلاً نجد أن "التجارة في الحالات البدائية هي بديل للحرب، والطريقة التي تقاد بواسطتها تثبت بأنها تعديل لها"³.

يبدو التفسير الذي قدّمه ستراوس غير صحيح -حسب كلاستر- لأن فكرة الجمع بين الحرب والتبادل "هي في الواقع تفاهة أنثولوجية مثل تفاهة الاعتقاد بالندرة كأفق للاقتصاد البدائي"⁴، فتبادل الكل مع الكل هلاك لهذه المجتمعات مثله مثل حرب الكل ضد الكل التي قال بها توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679)، لأن المجتمعات البدائية تعتمد التبادل لهدف إقامة تحالفات جديدة استعداداً لحرب قادمة؛ باعتبار أنها مجتمعات قائمة على الاكتفاء الذاتي النسبي، ومنه لا توجد أية ضرورة لشن الحروب، هذا هو التفسير الأسلم والذي يراه كلاستر مناسب في وجود الحرب داخل المجتمعات البدائية.

ما يؤكد عليه كلاستر في النهاية أن المجتمع البدائي كينونة غير منقسمة، تعمل كل جماعة بالدرجة الأولى على الانغلاق على نفسها للحفاظ على استقلاليتها وحريتها، جسم

¹ بيار كلاستر ومارسيل غوشيه، المرجع السابق، ص 89

² المرجع نفسه، ص 92

³ المرجع نفسه، الصفحة نفسها

⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها

اجتماعي متجانس وغير منقسم؛ كيان كلّ يأمّن لها قوتها في مواجهة الجماعات الأخرى، وهذه الوحدة وهذا التجانس ليس من خارج الجماعة بل من داخلها، فهي ترفض الانقسام الاجتماعي داخلها وتعمل على استبعاد اللامساواة، ولهذا فاللجوء إلى الحرب يعد وسيلة لغاية سياسية، وهي الإبقاء على استقلال الجماعة وتمايزها، وبما أنها مجتمعات يتساوى فيها كل أفراد الجماعة فإنها تحارب الانقسام الطبقي بين الأفراد وعلاقات الاستغلال والاحتكار.

2- جيل ليبوفتسكي وفكرة الانتقام

إلى جانب التفسير السابق حول نشأة وأصل العنف، نجد تحليل آخر قدّمه عالم الاجتماع الفرنسي جيل ليبوفتسكي Gilles Lipovetsky (1944-) منطلقاً من فكرة أن الصياغة المفاهيمية لمسألة العنف تتطلب النظر إليه باعتباره سلوكاً، يتضمن معنى يرتبط أساساً بالظاهرة الاجتماعية، والعنف عبر آلاف السنين كان بعيد كل البعد عن التفسيرات والاعتبارات النفعية والأيدولوجية أو الاقتصادية؛ فحياة البدائيين امتازت بالدفاع عن الخطوة الاجتماعية، بمعنى الحفاظ على تماسك المجتمع ومكانته، وبلوغ المجد والشهرة، هذه هي الغاية من العنف البدائي، لكن لن يتحقق هذا إلا بقيم الشجاعة وازدراء الموت واحتقار الجبن والإهانة، لأن "العنف في المجتمعات البدائية ليس تجلياً لأي اندفاع غير متحكّم فيه، وإنما هو منطق اجتماعي، ونمط تنشئة اجتماعية يتّحد جوهرياً بقانون الشرف"¹.

ولحماية مصلحة الجماعة والتي هي في الأصل متقدمة عن المصلحة الشخصية لا بد من الانتقام، فكلاهما يعبر عن أولوية الكل الجماعي على العنصر الفردي، والدفاع عن شرف الجماعة يدفع بها إلى فرض نفسها بالقوة، وهو الركيزة التي يعتمد عليها العنف، يقول ليبوفتسكي: "إذا كان ثمة عصر ذهبي للانتقام فهو في زمن المتوحشين، فقد كان الانتقام مكوّناً أساسياً في الفضاء البدائي، وكان يطبع جميع الأفعال الفردية والجماعية الكبرى"².

¹ جيل ليبوفتسكي، عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة، ترجمة حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2018، ص 181

² المرجع نفسه، ص 183

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسيلق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

وتجدر الإشارة أن الانتقام البدائي حسب ما يراه ليبوفتسكي هو ضد قيام الدولة، وأن الهدف منه هو "الحيلولة دون تشكيل أنظمة هيمنة سياسية، فيصبح جميع الناس متساوون أمام العنف من خلال جعل الانتقام ضرورة غير قابلة للتقادم"¹، وهنا يمكن القول: إذا كان الانتقام والشرف هما المؤديان إلى العنف حسب ليبوفتسكي، فإن السلطة وقيام الدولة هما السبب في إثارة العنف وممارسته وانتشاره، حسب ما ذهب إليه بيار كلاستر، وفي أغلب تجليات العنف نجد أن "الإنسان يكتشف ذاته بواسطة تجربة العنف"² بما هو كائن عاقل بإمكانه توظيف تفكيره وتأمله في إدراك ما يقوم به من ممارسات عنيفة.

ثالثاً: العنف في الحضارات الشرقية القديمة

لمعرفة ثقافات وديانات الأمم الأولى يمكن العودة إلى منطقة الشرق الأدنى القديم، فهي ذات أهمية "وتجوز فيها مثل هذه المفارقات"³، فقد ارتبط العنف واشتدّت أشكاله من إبادة وحروب وقتل، مع نشوء المجتمعات الزراعية، ففي الحضارات القديمة ومنذ ظهور الزراعة ظهر الاستحواذ على الأراضي ووساطة الملك بين الأرض والآلهة، وقد تزايد العنف بشكل كبير بين الجماعات الزراعية-التجارية، وهذا راجع بالأساس إلى "جهود هذه الجماعات في التوسع والانتشار والغزو"⁴.

مع تحوّل البشرية إلى الحياة الزراعية تحوّلت حياتهم إلى حياة الحروب؛ فهذه الأخيرة، كانت جزءاً أساسياً من بنية الجماعات الزراعية التي تأسست واستمرت بقوة الجيوش العدوانية، ويُعتبر السومريين -حسب كارين آرمسترونغ Karen Armstrong (1944-) "أول من استغل فائض الزراعة التي ينتجها المجتمع لخلق طبقة حكم ثرية ذات امتيازات

¹ جيل ليبوفتسكي المرجع السابق، ص 184

² Gilbert Kirschner, **figures de la violence et de la modernité**, (essais sur la philosophie d'eric weil), presses universitaires de lille, 1992, p 124

³ ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، مرجع سابق، ص 99

⁴ جون دوكر، **أصول العنف: الدين، والتاريخ، والإبادة**، ترجمة علي مزهر، مراجعة حسن كاظم، إصدارات جامعة الكوفة، العراق، توزيع دار الرافدين، بيروت، ط1، 2018، ص 29

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي للعنف، المقدّس، الحقيقة

خاصة، وهو الأمر الذي ما كان له أن يتم من دون استعمال القوة"¹. وللحفاظ على أي دولة زراعية كانت للسلطة الدينية دور في تبرير عنف النظام الإمبراطوري، فلا يمكن فصل العنف عن الواقع السياسي والاقتصادي، لأن المجتمعات ما قبل الدولة الحديثة كانت تخوض الحروب باسم المقدّس؛ والمزارع أصبحت حياته الروحية تتركز حول شخصية تدعى الكاهن، بعدما كان في مجتمعات الصيد مرتبطة بالشامان Chaman (الذي يعرف)، ولم يكن للدين ما قبل الحديث وجود مؤسساتي منفصل عما سواه، وإنّما كان جزءاً لا يتجزأ من الترتيبات السياسية والاجتماعية والمحلية للمجتمع، يوفّر لها نظاماً شاملاً من المعنى"².

من دون عنف لا يمكن للمزارعين إنتاج فائض اقتصادي وبناء حضارة، يقول الفيلسوف الألماني فالتر بنيامين Walter Benjamin (1892-1942) "ليس هناك وثيقة عن الحضارة ليست في الوقت نفسه وثيقة عن البربرية"، ولا أدل على هذا أن كهنة المعبد الذين ينصبّون أنفسهم ممثلين للآلهة، هم أصحاب القرار في إعلان الحرب والسلم، ويمثل ما خاض الإنسان الحروب باسم الآلهة، خاضت هي كذلك -الآلهة- الحروب فيما بينها كما شاركت الإنسان حروبه، "فالآلهة ذاتها بحاجة إلى استخدام القوة لفرض سلطتها"³.

تخبرنا الأساطير القديمة أن السكان القدامى في بلاد الرافدين ربطوا بين السلطة الشرعية والعنف الإلهي، كما في مصر الفرعونية كذلك ارتبط العنف بالعقيدة المقدّسة للفراعنة بوصفه إحدى السمات التي يمتاز بها الحاكم المؤلّ، كما كان الإمبراطور في بلاد فارس يمثل (ملك الملوك)، فهو يمتاز بالسلطة المطلقة التي استمدّها من الآلهة مباشرة وعلى الجميع الخضوع لأوامره ونواهيه.

¹ كارين آرمسترونغ، حقول الدّم: الدين وتاريخ العنف، ترجمة أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016، ص 45

² المرجع نفسه، ص 50

³ أنظر دينيس لويد، فكرة القانون، تعريب سليم الصاويص، مراجعة سليك بسيسو، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد نوفمبر 1980، ص 26

بالنسبة للزرادشتية نجدها صوّرت تاريخ العالم على أنه تاريخ صراع بين الله (الخير) والشيطان (العنف)، للخير إله وهو أهرومازدا، وللشر إله وهو أهريمان، والعالم مقسّم بينهما إلى قسمين، العالم العلوي يحكمه إله الخير، والعالم السفلي يحكمه إله الشر، والألوهية المطلقة تعود لـ: أهرومازدا إلهها واحدا خالق كل شيء؛ أما مع الحضارة اليونانية سوف يصبح العنف مدان بسبب نتائجه، والاستخدام المفرط للسلطة، وعلى الرغم من إدانة العنف من قبل فلاسفة الإغريق باعتباره معرقلا لعمل العقل والتوازن والانسجام، إلا أن الأسطورة أو الميثولوجيا Mythologie اليونانية والرومانية القديمة ربطت بين العنف والأصول التكوينية للاجتماع البشري، وبالتالي يصبح ملازما للآلهة، ويتمحور حول مكانة عظمائهم الذين ينتمون إلى عالم الآلهة، "وقد تمثل هذا العنف بخاصة في تأليه الإسكندر"¹.

رابعا: حضور العنف في نصوص الأديان التوحيدية

إن البحث في العلاقة بين الدين والعنف يثير العديد من الأسئلة حول ما إذا كان الدين ميّالا إلى العنف وبالتالي للاقتتال والحرب؟. ليس غريبا أن نجد الكثير من النصوص الدينية الموثقة في الكتب المقدسة (التوراة، الإنجيل، القرآن) تتشابه وتتلاقى فيما بينها، فالدين في النهاية أساسه المحبة والتسامح ونجد ما يدعم هذه الحقيقة، لأن الأديان التوحيدية وبحكم انتمائها إلى السماء فهي تأمر أتباعها ومخالفها على حد سواء بالخير والصالح، كما تدعو إلى البر والرحمة والسلام وتحقيق المقصد الإنساني من الوجود.

توجّه المسيحية أتباعها إلى الالتزام بتعاليم الرحمة والعدالة؛ يجب عليك محبة الغير حتى وإن كان عدوا، «أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ. بَارِكُوا لَاعِينِكُمْ. أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِيكُمْ، وَصَلُّوا لِأَجْلِ الَّذِينَ يُسَيِّئُونَ إِلَيْكُمْ وَيَطْرُدُونَكُمْ»²، ونقرأ في موضع آخر كذلك «وَمَنْ لَا يُحِبُّ لَمْ يَعْرِفِ اللَّهَ، لِأَنَّ اللَّهَ مَحَبَّةٌ»³. وفي مقابل هذا، يجب مواجهة العنف بالتسامح؛ جاء في إنجيل لوقا: «مَنْ

¹ خولة الحسيني، العنف في النص المقدس: العنف في الفكر الغربي وجذوره الوثنية، ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية، الجزائر وبيروت، ط1، 2018، ص 229

² الكتاب المقدس، متى 5: 44

³ الكتاب المقدس، يوحنا 4: 8

الفصل الأول: ————— التأسيس المفاهيمي والسياق التاريخي للعنف، المقدس، الحقيقة

ضَرْبَكَ عَلَى خَدِّكَ فَأَعْرِضْ لَهُ الْآخَرَ أَيْضًا، وَمَنْ أَخَذَ رِدَاءَكَ فَلَا تَمْنَعُهُ ثَوْبَكَ أَيْضًا»¹، والهدف هنا هو وقف توسع ومد العنف، يقول جون ميلر John Miller حول هذا الأمر: "قدم الخد الآخر يمثل ثني للآخر وإرباكه، لأنه كان ينتظر مني رد الاعتبار، فكوني أرفض القيام بذلك، قد يجعله يتجرد من سلاحه"².

يتكرر النهج والأسلوب نفسه في الدعوة إلى المحبة والتسامح في الدين الإسلامي، وضرورة التواصل مع القبائل والأمم، مثلما جاء في النص القرآني ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾³، كما يدعو إلى العفو والصفح، فرسالة النبي محمد ﷺ نموذجاً على سماحة ورحمة هذه الدعوة: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾⁴؛ كما نجد ألفاظ مثل السلام والرحمة والإحسان، والعفو والصفح تتكرر على طول سور القرآن الكريم، ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُوا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى وَالْمَسْكِينِ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾⁵، وفي موضع آخر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾⁶.

لكن وبالرغم من توفر دعوات المحبة والسلام في الكتب السماوية، إلا أن هذا لم يمنع من وجود دعوات أخرى واضحة وصريحة لاستخدام العنف، فنحن وإن بحثنا عن دعوات ممارسة العنف في النصوص الدينية المقدسة (اليهودية والمسيحية والإسلام) فإننا نجد الكثير من الأدلة الداعية إلى ممارسة العنف وقتل المخالفين؛ سنجد -حسب بول فلاديمي- ما يكفي لإدانتها واتهامها بأنها مصدرا للعنف، وأن الدين يعدّ مصدراً أساسياً لجميع الصراعات

¹ الكتاب المقدس، لوقا 6: 29

² محمد الهاللي وعزيز لزرقي، (إعداد وترجمة)، **العنف**، توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2009، ص35

³ القرآن الكريم، الحجرات: 13

⁴ القرآن الكريم، الأنبياء: 107

⁵ القرآن الكريم، النور: 22

⁶ القرآن الكريم، البقرة: 208

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي للعنف، المقدس، الحقيقة

والحروب بين البشر، فلا يمكن الحديث عن سلام دائم بين البشر سلام يشمل جميع الناس دون تفرقة، كل الديانات والثقافات شرّعت استخدام العنف ولجأت إلى الحرب، وهذا ما عبّر عنه في قوله: "لا تخلو الاتهامات الموجهة إلى الديانات التوحيدية من الحقيقة. لا أحد بما في ذلك الديانات التوحيدية في مأمن من العنف، وذلك هو مفتاح كل شيء. والكل يعرف كم صنع التاريخ من الفضاعات والابتزازات التي كان للديانات فيها قسط"¹، من هنا وجب التساؤل: ما هو موقف الديانات التوحيدية من العنف؟ هل تحمل النصوص الدينية دعوة مباشرة لاستخدام العنف واللجوء إلى الحرب؟ وهل الدين عنيف في جوهره وبطبيعته؟.

تحيلنا هذه الأسئلة وأخرى إلى تفحص نصوص الديانات التوحيدية، والتي تحتّ على القتال وممارسة العنف؛ وربما النموذج البارز تاريخياً نجده يعود إلى أول واقعة تاريخية تلتقي الأديان الإبراهيمية في ذكرها، وهي واقعة قتل قابيل لأخيه هابيل، نجد هذه الحادثة يتكرّر سردها في النصوص الدينية التوحيدية.

جاء في الرواية التوراتية «وَكَلَّمَ قَايِينَ هَابِيلَ أَخَاهُ. وَحَدَّثَ إِذْ كَانَا فِي الْحَقْلِ أَنَّ قَايِينَ قَامَ عَلَى هَابِيلَ أَخِيهِ وَقَتَلَهُ. فَقَالَ الرَّبُّ لِقَايِينَ: «أَيْنَ هَابِيلُ أَخُوكَ؟» فَقَالَ: «لَا أَعْلَمُ! أَحَارِسُ أَنَا لِأَخِي؟» فَقَالَ: «مَاذَا فَعَلْتَ؟ صَوْتُ دَمٍ أَخِيكَ صَارَخَ إِلَيَّ مِنَ الْأَرْضِ»².

يعاد سرد الواقعة بتداخل واضح في الأحداث داخل المتن القرآني، حيث نقرأ: ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبِلُ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ إِنَّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٢٨﴾ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ ﴿٢٩﴾ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٣٠﴾ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ

¹ بول فلاديمي، العنف والأديان التوحيدية، ترجمة فيصل سعد، (ملف إلكتروني pdf) مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات

والأبحاث، 7 مارس 2018، ص 7

² الكتاب المقدس، التكوين 1: 8-10

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي للعنف، المقدس، الحقيقة

فِي الْأَرْضِ لِيُزِيَهُ، كَيْفَ يُورِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَوِيلَئِي أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُورِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّدِيمِينَ ﴿٣١﴾¹.

تمثّل هذه الحادثة التاريخية، حادثة قتل قابيل لأخيه هابيل، أول عمل عنيف في تاريخ البشرية - حسب ما اتّفقت عليه النصوص الدينية الإبراهيمية - فكان الفعل واحد ومضامين النصوص مختلفة حسب السياقات التاريخية والثقافية التي وظّفت فيها وخلفياتها.

في التوراة (العهد القديم) يتجلّى العنف بعدّة طرائق، منها ما هو خاص بالإله وأوصافه العنيفة اتجاه المخالفين لشريعته، كما ويرد نعت الإله يهوه في أسفار العهد القديم بـ(ربّ الجنود) و(إله الجنود) في العديد من المواطن. يقود الرب الحروب ويشارك فيها، ففي حربه "المقدّسة" التي قادها خليفة النبي موسى، يشوع (يوشع) بن نون، لإجلاء سكان فلسطين (الكنعانيين)، حسبما ذكرت التوراة، قضى على عشرات الممالك؛ إله التوراة يتعامل بعنف مع الآخر الغريب، فكّلما استولى يشوع على مدينة خربها وقتل أهلها وأفنى حيواناتها بأمر من الإله يهوه. «وَأَحْرِقُوا الْمَدِينَةَ بِالنَّارِ مَعَ كُلِّ مَا فِيهَا»².

كثير من الآيات المهيمنة لحقوق البشر تضمّنتها النصوص التوراتية مُمَعْنَةً في تحقير الأمم غير اليهودية، اعتقاداً منهم بصحة دينهم وصحة الحقيقة اليهودية التي تفوق أي حقيقة دينية أخرى، "فاليهود، وبشكل خاص الأنبياء منهم، شددوا أكثر وأكثر على صحة معتقداتهم وعلى فكرة أنه أمر رديء أن تتحمل وجود أي دين غير دينهم"³، فصار القتل مباحاً وتدمير كل الأمكنة التي عُبدت فيها آلهة الشعوب واجباً وضرورياً. جاء في سفر التثنية «تُخْرِبُونَ جَمِيعَ الْأَمَاكِنِ حَيْثُ عُبِدَتِ الْأُمَمُ الَّتِي تَرْتُونَهَا آلِهَتُهَا عَلَى الْجِبَالِ الشَّامِخَةِ، وَعَلَى التَّلَالِ، وَتَحْتَ كُلِّ شَجَرَةٍ خَضْرَاءَ. وَتَهْدِمُونَ مَذَابِحَهُمْ، وَتَكْسِرُونَ أَنْصَابَهُمْ، وَتُحْرِقُونَ سَوَارِيَهُمْ بِالنَّارِ،

¹ القرآن الكريم، المائدة: 31-27

² الكتاب المقدس، يشوع 6: 24

³ برتراند راسل، لماذا لست مسيحياً؟، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط1،

2015، ص 49

الفصل الأول: ————— التأسيس المفاهيمي والسياق التاريخي للعنف، المقدس، الحقيقة

وَتَقَطَّعُونَ تَمَاثِيلَ آلِهِمْ، وَتَمْحُونَ أَسْمَهُمْ مِنْ ذَلِكَ الْمَكَانِ»¹، والظاهر أن حروب يشوع تمثل إبادة جماعية وسيلتها ذبح الشعوب وإحراق المدن وتدمير الحياة في الأرض، «وَأَحْرَقَ يَشُوعُ عَائِي وَجَعَلَهَا تَلًّا أَبَدِيًّا خَرَابًا إِلَى هَذَا الْيَوْمِ»².

أما بالنسبة للإنجيل (العهد الجديد) لم يختلف كثيرا عن العهد القديم، فقد قاد المسيحيون باسم المسيح حروبا كثيرة امتد بعضها قرونا، كالحروب الصليبية الطويلة التي جرت مع المسلمين، والحروب بين المذاهب المسيحية (الكاثوليكية والبروتستانتية)، ورغم ما يحمله الكتاب المقدس (الإنجيل) من دعوة إلى المحبة والسلام إلا أننا نجد في مضمونه دعوات إلى القتال والعنف بكل أشكاله، «لَا تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لِأُلْقِي سَلَامًا عَلَى الْأَرْضِ. مَا جِئْتُ لِأُلْقِي سَلَامًا بَلْ سَيْفًا»³، كما حمل أوامر صريحة تحت على الاستعداد للحرب «لَكِنْ الْآنَ، مَنْ لَهُ كَيْسٌ فَلْيَأْخُذْهُ وَمَزُودٌ كَذَلِكَ. وَمَنْ لَيْسَ لَهُ فَلْيَبِيعْ ثَوْبَهُ وَيَشْتِرِ سَيْفًا»⁴.

لا ننسى أن العصور الوسطى شهدت حروبا كثيرة وصفت بالحروب الصليبية، كانت أكثر بشاعة وتدميرا وقتلا، تعرضت فيها الشعوب المستضعفة إلى الاضطهاد والترهيب والإبادة الجماعية، لم تشهدا شعوب أخرى مثلما شهدتها الشعوب المسيحية في ما بينها، فقد تعرض "المسيحيون لاضطهاد أشد قسوة وفظاعة من قبل مسيحيين آخرين أكثر مما تعرضوا له على أيدي الأباطرة الرومان"⁵، وهذا ما تميزت به المسيحية مقارنة ببقية الأديان "البوذية مثلا لم تكن دينا اضطهاديا قط، وإمبراطورية الخلفاء كانت أكثر لطفا في تعاملها مع اليهود والمسيحيين... دون أي انزعاج أو مضايقة، شريطة أن يدفعوا الجزية"⁶، فقد كانت

¹ الكتاب المقدس، التثنية 12: 2-3

² الكتاب المقدس، يشوع 8: 28

³ الكتاب المقدس، متى 10: 34

⁴ الكتاب المقدس، لوقا 22: 36

⁵ برتراند راسل، المرجع السابق، ص 49

⁶ المرجع نفسه، ص 246

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

قسوة الكنيسة بارزة في توظيفها لمحاكم التفتيش، وفي حروبها الصليبية، ما جعل الناس تتساءل: إذا كان هناك علاقة بين تلك الوحشية وبين الإله العادل؟.

لكن ماذا عن النص القرآني، هل يختلف عن النص التوراتي في علاقته بالحرب؟، عند مراجعتنا للآيات القرآنية نجد أن الحرب التي يُعدّها المسلمون دفاعاً عن أنفسهم تكون في كثير من الأحيان بدعم من الله ونصرته، فيمدّهم بجنود من الملائكة يحاربون معهم: ﴿وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢٣﴾ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُمِدَّكُمْ رَبُّكُمْ بِثَلَاثَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُنَزَّلِينَ ﴿١٢٤﴾ بَلَىٰ إِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّنْ فَوْرِهِمْ هَذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴿١٢٥﴾﴾¹.

في مواضع أخرى نجد دعوة النبي على القتال ضد المخالفين حتى يستسلموا وينظموا إلى الإسلام، ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُن مِّنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُن مِّنْكُمْ مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾﴾²، فالأمر الإلهي على القتال وخوض المعارك واضح حتى وإن كان من باب رد العدوان.

وتجدر الإشارة هنا أن القرآن ذكر القتل والقتال بمشتقات كثيرة، في العديد من الآيات المكيّة والمدنية، بينما "لفظة العنف ومشتقاتها غير واردة في القرآن وإنما بيّن حكم الله في عدد من الحالات التي يتمثل فيها العنف وأهمها العدوان والقتل والبغي والفساد والعقاب"³.

وهذا لم يمنع من وصف وبصريح العبارة المخالفين للدين الجديد بأوصاف عنيفة، فقد وصف "المشركين" واليهود والنصارى بالفاسقين ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴿٥٩﴾﴾⁴، وبالمناققين ﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ ﴿٦٠﴾﴾⁵.

¹ القرآن الكريم، آل عمران: 123-125

² القرآن الكريم، الأنفال: 65

³ عبد المجيد الشرفي، لبينات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص 186

⁴ القرآن الكريم، البقرة: 59

⁵ القرآن الكريم، المنافقون: 1

الفصل الأول: ————— التأسيس المفاهيمي والسياق التاريخي للعنف، المقدس، الحقيقة

توجد الكثير من الآيات الصريحة التي تحتّ على القتل والقتال، وهي عبارة عن أوامر للتنفيذ لا يمكن مخالفتها، والأحداث التاريخية المرتبطة بانتشار الإسلام، والتي رافقت الغزوات وحروب توسّع الإمبراطورية الإسلامية أيام كانت في أوج قوتها، شاهدة على ذلك ونذكر هنا تعدّد مواضع وحالات تجلّي القتال كما جاء في القرآن:

- 1- مشاركة الله في القتال: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾¹
- 2- القتال مع الإكراه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾².
- 3- استثناء الأشهر الحرم من القتال: ﴿فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾³.
- 4- الرد على الظلم: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتِّلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾⁴.
- 5- القتال فريضة: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أَنتَهُوا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾⁵.
- 6- الدفاع عن النفس والمجتمع: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾⁶.

¹ القرآن الكريم، الأنفال: 17

² القرآن الكريم، البقرة: 216

³ القرآن الكريم، التوبة: 5

⁴ القرآن الكريم، الحج: 39

⁵ القرآن الكريم، البقرة: 193

⁶ القرآن الكريم، البقرة: 191

الفصل الأول: ————— التأسيس المفاهيمي والسياق التاريخي للعنف، المقدس، الحقيقة

ينبغي أن لا ننسى أن تجلّي العنف في هذه الحالات التي ذكرناها هنا وسنذكرها في الصفحات القادمة، جاءت في كثير منها دفاعا عن النفس وفي رد العدوان الذي يتعرض له المسلمين، لأن الأصل في النص القرآني ما يدعو إلى عقد اتفاق معاهدات السلم والأمان ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾¹.

لا جدال أن الصراع على السلطة واكتساب أراضي جديدة، أدى إلى خوض الحروب والمعارك والغزوات "الفتوحات الإسلامية" وانتشار الحروب الصليبية، وكلّها كانت معارك ونزاعات توسّعية لفرض النموذج الأمثل لدين الحق، وليس غريبا أن نجد القديس أوغستين Saint Augustin (354-430) قدّم نظرية "الحرب العادلة La Guerre juste"، والتي شكّلت الأساس المتين للنظام الديني-السياسي الغربي الذي سيسعى في وقت لاحق إلى بناء المشروع الإمبراطوري للمسيحية، فالمكان هنا -اكتساب أراضي جديدة، يلعب دورا مهما في توسع السلطة وانتشارها، باعتبار أن "المضاعفة في السلطة هي مضاعفة في المكان. والنصر في الحرب يؤدي إلى الاستحواذ على الأراضي. الإمبراطورية هي مجال الهيمنة والتمكين. إنها ممتدة مكانيا بقدر ما تصل سلطاتها"².

يبدو أن تأسيس نظام ديني-سياسي، لم يكن ليوجد إلا بوجود سلطة محاكم التفتيش وملاحقتها لكل من ينفي تعاليم الكنيسة خاصة من العلماء والفلاسفة، وهذه الأحداث العنيفة عمّرت طويلا، وانتشرت على إثرها فضاغة الممارسات الإرهابية التي قامت بها هذه المحاكم، والمندفة من وراء تعصب ديني-سياسي، هذا في الجانب المسيحي، أما عن الجانب الإسلامي فقد شهدت نزاع على السلطة بعد وفاة النبي وقتل الخليفة عثمان بن عفان، وهو الذي أدى فيما بعد إلى حروب متتالية كموقعة الجمل، ومعركة صفّين، ثم تتالت النزاعات الفكرية والعقدية بين المذاهب الدينية ولم يتوقف النزاع عند هذا الحد بل امتد إلى صراعات الأمويين والعباسيين.

¹ القرآن الكريم، الأنفال: 61

² بيونغ-شول هان، طوبولوجيا العنف، ترجمة بدر الدين مصطفى، معنى للنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2021، ص 82

الفصل الأول: ————— التأسيس المفاهيمي والسياق التاريخي للعنف، المقدّس، الحقيقة

كل هذه الصراعات والحروب، والمعبر عنها في النصوص الدينية التوحيدية نجد في ظاهرها دفاع عن العقيدة -حسب التفسيرات المتعددة- لكن باطنها صراع من أجل السلطة، لذلك لم تكن مشكلة الإمامة/ الخلافة في الإسلام مثلاً مسألة دينية بقدر ما كانت مسألة صراع سياسي على السلطة؛ فبعد وفاة الرسول ﷺ "استطاع معاوية أن يستولي على السلطة ويجعل مركزها دمشق... لقد قام بانقلاب دموي حقيقي من أجل الاستيلاء على السلطة وتحقيق أهدافه"¹، مما جعل من عمله المصاير للإسلام يحظى بالشرعية والتعالي والقداسة لدى الخلفاء الذين جاؤوا بعده، وقد استخدم في ما بعد كأداة لتبرير السلطة وخلع المشروعية عليها، وبعدها "كان الطابع الروحي والتنزيهي هو السائد في زمن النبي والقرآن، بدءاً من معاوية سوف يسيطر الجانب الإيديولوجي والسياسي. لقد انتهت مرحلة الثورة وجاءت مرحلة الدولة بكل مساوماتها واحتياجاتها ومصالحتها"²، وبالتالي فإن مشكلة (الإمامة/ الخلافة) أصبحت السبب الأول في اندلاع العنف والصراع بين المسلمين بعد وفاة النبي، حيث يقول الشهرستاني (1086-1153): "ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة في كل زمان"³. فالخلافة لم تكن دولة دينية، بل كانت سياسية تعبر عن واقع قبلي، "والصراع تحت رايتها كان على المدّس قبل أن يكون على المقدّس"⁴ في المسيحية نجد الأمر نفسه مع صراعات المذاهب الدينية على السلطة والحكم إذ يرى الفيلسوف البريطاني برتراند راسل Bertrand Russell (1872-1970) أن الدين والقسوة يسيران يدا بيد، "صحيح أن إيمان المسيحي المعاصر أقل شدة، لكن ذلك ليس بفضل

¹ محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام المسيحية الغرب، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1996، ص 90

² محمد أركون، الهوالم والشوالم: حول الإسلام المعاصر، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص 103

³ الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، لبنان، ط1، (د-ت)، ص 24

⁴ جورج طرابيشي، هرطقات 1: عن الديمقراطية والعلمانية والممانعة العربية، دار الساقي ورابطة العقلايين العرب، بيروت، ط1، 2006، ص 25

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي للعنف، المقدّس، الحقيقة

المسيحية، بل هو بفضل أجيال من المفكرين الأحرار الذين جعلوا المسيحيين بدءاً من عصر النهضة وحتى اليوم، يخلطون من كثير من معتقداتهم"¹.

ما يمكن الوقوف عليه أن النص الديني يوجد به دعوة إلى القتال وهذا لا يمكن إنكاره، لكن هذا لا يعني أنه يوجد شيء فطري في طبيعة الدين يدعو إلى العنف، فقد تحدث صراعات بين الهويات الدينية، ويكون لها قاعدة أيديولوجية دينية تدافع عنها، على أساس أنها تتضمن حقائق يقينية، "وهذا لا يعطي بالضرورة تفسيراً للعلاقة التي تربط بين الصراعات والأديان، إنّما يشير ببساطة إلى أن هذه الصراعات يمكن أن تنشأ من هذه العناصر الخاصة بالحياة الثقافية التي عادة ما نصفها بأنها دينية"²، فالعنف إذن يرتبط في كثير من الأحيان، بدافع دنيوي/ سياسي باعته الأساسي الهيمنة والتسلط البشري من خلال جمع الغنائم والأموال والاستيلاء على أراضي جديدة، ويعمل الإنسان هنا إلى توظيف وتسخير النص الديني للدفاع على حقيقته.

خامساً: الدولة الحديثة وتفتين العنف

إن السيطرة التي مارستها الكنيسة على الوعي الأوروبي في العصور الوسطى جعلت منها ممثلاً للحقيقة في كل المجالات، وجعلت من الكتاب المقدّس المصدر الوحيد لدراسة جميع العلوم، فالتسلط الذي مارسه النظام الكهنوتي (الإكليروس De Klerk) على الشعوب الأوروبية شملت جميع مناحي الحياة، كما فرض نوعاً من التشريعات القدسية، ولجأ إلى إخضاع كل شيء إلى حكمه، لكن وبعد هذا شهدت الأجواء الأوروبية خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر مواجهة بين الوعي الأوروبي وتعاليم الكنيسة؛ وتعد هذه المرحلة نقطة تحول، ونقلة نوعية في التفكير الأوروبي، دفعت بالشعوب الأوروبية إلى الثورة على حكامها ورجال الدين على السواء، ويظهر ذلك جلياً في الشعار الذي رفعته الجماهير: "أشنعوا آخر ملك بأمعاء آخر قسيس".

¹ برتراند راسل، مرجع سابق، ص ص 49-50

² مالوري ناي، الدين الأسس، ترجمة هند عبد الستار، مراجعة جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009، ص 325

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي للعنف، المقدّس، الحقيقة

يدافع الفيلسوف الفرنسي جون جاك روسو (1712-1778) Jean-Jacques Rousseau على المسيحية ويرى أن المسيحية الحقّة بعيدة كل البعد عن الحروب الدينية، لكن تم اختطافها فيما بعد من قبل الطموح السياسي للكنيسة، لهذا نجده يدعو الدولة إلى فرض التسامح اللاهوتي لأن عدم التسامح اللاهوتي يقود بالضرورة إلى عدم التسامح المدني، لكن هذه الدعوة الروسوية، يجب أن لا تتسبب أن الثورة الفرنسية بالرغم من حملها شعار الدفاع عن الحرية والمساواة وحقوق الإنسان، إلا أنها لم تكن بريئة من "الاستخدام الشرعي" للعنف. وبالعودة إلى الحقبة الحديثة من تاريخ أوروبا، برزت معارك ضد سيطرة الكنيسة والإقطاعية، وضد العقل اللاهوتي المسيحي، فكانت النهضة ضد تعاليم الكنيسة، وكان التنوير مفككا للمعتقدات الدينية والأصوليات المتزمتة، لأن الأمر أصبح يتعلق بتصور جديد ومفهوم يختلف جذريا عن التصور اللاهوتي الذي ساد العصور الوسطى.

كما أن إيمان عصر التنوير أصبح إيمان عقلاني، وليس على طريقة الأصوليين والمتزمتين، وهنا يجب الانتباه جيدا لأن لا شيء يأتي بسهولة، فقد حدثت صراعات بابوية وطفّت إلى السطح صراعات بين الدين والدولة، بالإضافة إلى الدموية والفوضى التي ميّزت الثورة الفرنسية، لذلك سوف نشهد عملية تقنين للعنف بأساليب جديدة وممارسات مختلفة.

يرفض اللاهوتي وليام ت. كافانو William T. Cavanaugh (1962-) ربط العنف بالدين، فقد يوجد عنف ولكن ليس بالضرورة سببه ديني، فالأديان كالمسيحية مثلا، والإسلام والهندوسية ليست أكثر ميلا بطبيعتها للعنف مقارنة بالأيديولوجيات والأساطير المؤسسة لشرعية الدولة القومية، فقد تم تقديس الدولة في القرنين 16 و 17 وترافق انتقال السلطة من الكنيسة إلى الدولة هجرة المقدّس من الكنيسة إلى الدولة أيضا¹.

صحيح أن هذا الانتقال كان صعبا وعملية معقّدة بداية من انهيار النظام الإقطاعي، إلا أنه لم يكن في صالح الإنسانية آنذاك، "ولم يكن مسيرة تقدمية من العنف إلى السلام"².

¹ وليام ت. كافانو، أسطورة العنف الديني: الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، ترجمة أسامة غاوي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017، ص 282

² المرجع نفسه، ص 17

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي للعنف، المقدس، الحقيقة

فاتهام الدين بأنه يمتلك نزوعاً أصلياً لإحداث العنف يعود بالأساس إلى السردية التكوينية التي فصلت بشكل تام بين الديني والعلماني، وجعلت من الدين دافعاً لاعتقائنا وخطيراً يمثّل عائقاً أمام التقدم، وتحقيق السلام وبناء الدولة المدنية، لذا ينبغي اقصاؤه من الفضاء العام. وأشارت كارين أرمسترونغ في تمييزها بين العنف الديني والعنف اللاديني الممارس من طرف الدولة الحديثة في أوروبا خلال القرن الثامن عشر، حيث تقول: "أصبح من غير المقبول الموت من أجل الدين بينما الموت من أجل الدولة أمر يدعو للفخر، لقد تم تلبيس الشعور بالوطنية بشعور ديني. نحن بالتأكيد نرى هذا في الولايات المتحدة مع عبارة "ليبارك الله أمريكا" واليد على القلب خلال عهد الولاء"¹.

إن الدولة الحديثة متورطة هي الأخرى في الفوضى والصراع، وحرب الجميع ضد الجميع، لأنها عملت على سن تشريعات وقوانين مختلفة لتقنين عنفها، وعبر السلطة الإكراهية وجهازها الأمني والقضائي، أصبح الجميع خاضع لهيمنتها والقوة في يدها، تمارس العنف وتوزّعه ضد مخالفيها والخارجين عن قوانينها، لذلك يمكن التأكيد هنا "أن العنف المعبر عنه دينياً ليس مقصوداً على الثقافات التي تمتلك رؤية دينية ما قبل حديثة. فقد ظهر مثل هذا النوع من العنف في الغرب العلماني كاستجابة لأهوال الحداثة، خصوصاً تلك الحروب الصناعية الحديثة"²، وبالتالي فإن الانتقال من الحروب الدينية إلى الدولة الحديثة و"انتصار النظام على الفوضى"، لم يؤدي إطلاقاً إلى القضاء على العنف، إنما انتقلت شرعيته واستخدامه من السلطة الدينية إلى سلطة الدولة الحديثة وشرعيتها، مما جعل منه فعلاً مقنناً له شرعية تحميه وتدافع عنه.

¹ كارين أرمسترونغ، ضمن ندوة العنف والدين، ملف إلكتروني على الرابط التالي:

<https://momentmag.com/religion-violence-a-moment-symposium/>

² كارين أرمسترونغ، حقول الدّم، مرجع سابق، ص 512

المبحث الثالث: تصدّع المطلق ونسبية الحقيقة

أولاً: الحقيقة: المفهوم والدلالة

ليس من اليسير تعريف الحقيقة Vérité والإحاطة بمفهومها لأن ذلك راجع إلى تباين واختلاف معناها من تصور فلسفي إلى آخر، وليس هذا فقط بل من سياق تاريخي إلى آخر، ومن مجال علمي إلى مجال مختلف عنه، لكن إذا انطلقنا من الرأي الشائع نجد أن "الحقيقة هي الشعور بالتطابق التام بين القول/ والفعل، أو بين العبارة المقولة/ والشيء الخارجي المحسوس الذي تشير إليه، أو بشكل عام بين اللغة العادية/ والتجربة أو المعرفة العملية التي يشكلها كل شخص عن الواقع"¹.

وإذا عدنا إلى الأصل اللغوي (Alétheia) سوف نجد "أن الكلمة مكوّنة من الجذر (Léthe) أي النسيان ومن حرف النفي (A) وتصبح الحقيقة في مفهوم (Alétheia) هي استرجاع الذاكرة والخروج من النسيان ثم التذكر، وفي هذا المعنى يقول Dérienne "إن الحقيقة لا يقابلها الكذب ولا الخطأ ولكن يقابلها النسيان عند اليونانيين القدامى، فمفهوم (Alétheia) في اليونان القديمة مرتبط بالذهنية الأسطورية، ونجده مجسّماً في خطاب الكاهن والشاعر وملك العدل (Roi de justice)"².

وجاء في لسان العرب لابن منظور "بلغ حقيقة الأمر: أي يقين شأنه، وأحققت الشيء أي أوجبته، وتحقق عنده الخبر أي صح"³. أما بالنسبة لأندرية لالاند، فيشير في معجمه أن الحقيقة "ترتبط بالمعنى الحقيقي، وضمن هذا السياق، تتعارض الحقيقة مع الخطأ، كما أن الحقيقة تحليل على الواقع بالمفهوم المنطقي، فكل ما هو موجود فهو حقيقي، وما ليس

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998، ص 166

² رجا العنبري، الحقيقة عند اليونان القدامى وعند نيتشه، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، العدد السابع أكتوبر 1988، ص 688

³ ابن منظور، لسان العرب، الجزء الثالث، دار صبح، لبنان، ط1، 2006، ص 243

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

موجودا فهو خطأ¹، كما يعرفها في موضع آخر بالقول: "هي مطابقة الفكر لقوانين العقل الدائمة التي تتحتم على أذهاننا في جلاء ويقين"².

وما يلاحظ وبشكل جلي أن الحقيقة تتخذ عدة تعريفات حسب المجال المستخدم فيها، فهي عند اللغويين تطلق على الماهية؛ فحقيقة الشيء ماهيته، وهي كذلك مطابقة التصور (أو الحكم) للواقع، إذا أخذنا الواقع على أنه عالم الأشياء، وهي عند علماء المنطق المطابقة بين النتائج والمقدمات، كما يمكن أن يتّصف بها الكائن المتميّز بالثبات والمطلقية (كالله مثلا والخير الأسمى)، ولعل مدلول الحقيقة يتجلّى بشكل أوضح من التعرف على ما يشكل نقيضها مثل الخطأ، الوهم، الشك.

تأخذ دلالة مفهوم الحقيقة بُعدين مختلفين، بُعد ينظر إليها مكتملة موضوعية، متفق حولها، وبُعد آخر يرى أنها متغيرة ومتعددة وفق تعدد الذوات والسياقات، ويمكن القول أن تتبع تاريخها يجعلنا نطلع على تحولات النظر في الحقيقة إنطلاقا من تغيّر السياقات التاريخية والاجتماعية في أوجهها المتعددة (الفكرية والسياسية... الخ)، ولذلك يقول فريديريك هيجل Friedrich Hegel (1770-1831): "سوف يظل البحث عن الحقيقة يوقظ حماس الإنسان ونشاطه ما بقي فيه عرق ينبض وروح يشعر"³، ويعود الأمر هنا بالأساس إلى الاختلاف في نقطة انطلاق الفلسفة في كل عصر من العصور في بحثها عن الحقيقة، ما أدى إلى تعدد وجهات النظر.

في كل سياق من سياقات التاريخ كانت الفلسفة تهدف إلى البحث عن الحقيقة؛ ففي العصر اليوناني مثلا كان هدفها البحث في حقيقة الوجود، بينما في العصور الوسطى كانت تعنى بحقيقة الدين، أما في العصر الحديث اهتمت بحقيقة العلم والمعرفة، ويمكن أن نحيل

¹ André Lalande: **Vocabulaire et critique de la philosophie**, Quadrige, PUF, 2001, p:1224

² أندريه لالاند، **محاضرات في الفلسفة**، ترجمة يوسف كرم وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015، ص 30

³ فريديريك هيجل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، نقلا عن محمد سبيلا وعبد السلام بنعبدالعالي، الحقيقة: نصوص مختارة، سلسلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2005، ص ص 5-6

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

القارئ على قانون الحالات الثلاثة التي وضعها الفيلسوف أوجيست كونت Auguste Comte (1857-1798) وتتمثل هذه الحالات في: (اللاهوتية، والميتافيزيقية، والوضعية)

ثانياً: الحقيقة في الخطاب الفلسفي

في الفترة اليونانية أين ازدهرت الحضارة الإغريقية وتطور الفكر الفلسفي، نظر اليونان إلى الحقيقة كمرادف للوجود، وكان العقل يصوغ الحقيقة في قالب من الأفكار والمقولات والأحكام، وبعدما كانت تنظر إلى السماء وتبحث في أصل الكون، أنزلها سقراط Socrates (نحو 470 ق.م - 399 ق.م) إلى الأرض، وبفضله اهتمت بشؤون الإنسان حيث عمل على قلب القيم والمعتقدات السائدة والراسخة لدى المجتمع اليوناني، لذلك نجده يتوجه إلى الشباب بدروسه الشفهية أملاً في غد أفضل للثقافة الإغريقية؛ مع سقراط تم إدراج مفاهيم جديدة تعطي للحقيقة معناها المقصود مثل: الموضوعية والثبات والإطلاقية لكن العمل الذي قام به السفسطائيين أعاد النظر في مفهوم الحقيقة، وأصبحت ذاتية محضة (الإنسان مقياس الأشياء كلها).

مع الفيلسوف أفلاطون Platon (نحو 427-347 ق.م) نكتشف أن الحقيقة اليقينية لا توجد في الواقع المادي الحسي النسبي، بل توجد في عالم المثل الذي يتسم بالطابع التجريدي والمفارق للعالم المادي المتغير والمزيف، بينما عالم المثل هو عالم ثابت ويقيني وأصيل وجوهري، ومن ثم فالوجود -حسب أسطورة الكهف- ليس هو الوجود الذي نعيش فيه، لأن هذا الأخير لا يمثل سوى نسخة مزيفة من العالم الحقيقي (عالم المثل) الذي لا يتم إدراكه إلا عن طريق التأمل العقلي المجرد، وفكرة أفلاطون كان مرتكزها تقسيم الوجود إلى مثالي (عالم المثل) يمثل موطن الحقيقة، ووجود مادي زائف، نسخة مشوهة من عالم المثل، لا رجاء ينتظر منه مادامت الحقيقة تم تشويهها.

وإذا نظرنا إلى تصور أرسطو Aristote (نحو 384-322 ق.م) للحقيقة، نلاحظ أنه ينبع من التصور اليوناني للطبيعة والوجود، فقد أعطى أهمية للحقيقة الصورية في تجسدها الواقعي، وإمكانية تحول الحقائق من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وفي هذا الصدد

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

تحضرنا مقولة تنسب إلى أرسطو قالها عن أفلاطون، وهي: "إن أفلاطون صديق عزيز علينا، ولكن الحقيقة أعز منه"¹، فالحقيقة اليقينية توجد في عالمنا الحسي المادي، ولكن تكمن في الجواهر دون الأعراض، أي: أن الحقيقة ثابتة في الجوهر دون الخصائص والأشكال الثانوية التي تتغير من حالة إلى أخرى حسب الظروف والمتغيرات الفيزيائية والميتافيزيقية.

أما الحقيقة في تصور العصور الوسطى، فقد كانت نابعة من تصور الفلاسفة للدين؛ بمعنى أن الحقيقة كانت واحدة، فلا فرق بين حقيقة تأتي عن طريق العقل وحقيقة تأتي عن طريق الإيمان، ففي الفكر الإسلامي الكلاسيكي عرفت الحقيقة ازدواجية بين من يجعل العقل هو مصدر الفهم وتصديق الوحي، وبين من يرى أن الوحي هو الموجّه بينما العقل لا يعدو أن يكون تابعا، ظهرت حينها إشكاليات كلامية بين المذاهب الدينية حول مسألة الاختيار، والقدر، والحسن والقبيح... إلخ

وقد اختلف الفكر الإسلامي في معالجته لمسألة الحقيقة وبرزت أربع مجالات: مجال علم الكلام، ومجال الفلسفة الإسلامية، ومجال التصوف، وكل مجال له خصوصياته النظرية والمنهجية والسياقية، فعلى مستوى علم الكلام ظهرت العديد من الفرق الكلامية التي اعتمدت منهج الجدل والمناظرة والتأويل والمحااجة في الدفاع عن الحقائق الدينية، وكان الاختلاف بينها واضحا في كثير من المسائل مثل التمييز بين الخير والشر، والتفريق بين الحسن والقبيح، ونظرية الجبر، والكسب، أما بالنسبة للفلسفة فقد طرحت المسألة بين الفقهاء والفلاسفة، فظهرت حقيقتين: الحقيقة الفلسفية والحقيقة الشرعية (الدينية).

حاول فلاسفة الإسلام استعادة الفلسفة اليونانية لإثبات عدم معارضتها للشريعة (العقل والنقل) وأن "الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له" كما فعل ابن رشد (1126-1198) في كتابه (فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) لكن واجهتهم معارضة

¹ علي بن مخلوف وآخرون، مفاهيم عالمية: الحقيقة، من أجل حوار بين الثقافات، ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005، ص 45

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

الفقهاء الذين ربطوا الفلسفة بالكفر والزندقة، بينما المتصوفة نجدهم يعتمدون على الذوق والحدس والوجدان والقلب في إدراك الحقيقة.

وفي عصر النهضة العربية ارتبطت الحقيقة بالبحث عن إجابة على السؤال الذي طرحه المفكر شكيب أرسلان (1869-1946): "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟"¹، وتحت هذا السؤال الأهم برزت اهتمامات الفكر العربي والإسلامي حول إشكاليات التقدم والتخلف، الأصالة والمعاصرة Authenticité et modernité ، الشرق والغرب وبالتالي، كان الهدف من هذا التوجه ضمن هذا الطرح النهضوي هو البحث في الحلول الناجعة والسبل الكفيلة للخروج من التخلف والانحطاط، واللاحق بالركب الحضاري.

وإذا كانت الفلسفة هي الطريق الذي يستطيع الإنسان من خلاله مواصلة السعي إلى طلب الحقيقة وبلوغ مراتبها، فإننا سوف نشهد في الضفة الأخرى، وتحديدًا مع الفكر الأوروبي الحديث صراعًا مع البيئة السياسية والاجتماعية والثقافية المتبقية من العصر الوسيط، هذا الصراع اقترن بأحلام التحرر من سلطة اللاهوت واستبداد السلطة السياسية وطغيان الطبقية، لذلك أتى التصور الحديث للحقيقة امتدادًا للصياغة اليونانية رغم الاختلاف الذي حصل حول تصور معيار الحقيقة، فتتوعد ما بين مذهب عقلاني يرى الحقيقة في مطابقة العقل لذاته، ومذهب تجريبي يراها في مطابقة الفكر للواقع الحسي، وما تميّز به العصر الحديث عن ما سبقه هو الإغلاء من شأن الإنسان وإضفاء السيادة للعقل في مواجهة سلطة رجال الدين؛ ليصبح "العلم في ذلك العصر المصدر اليقيني للحقيقة التي لا يمكن الشك فيها"²، ويحضرنا ما قام به أبو الفلسفة الحديثة الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت René Descartes (1596-1650) ضمن مشروعه الفلسفي، فالبداهة العقلية وهي أولى قواعد المنهج الديكارتي يرى فيها معيارًا للحقيقة، وعلى الإنسان أن يتحرر من كل سلطة سوى سلطة العقل، وأن لا يفرض عليه أي قيود بل يتركه مستقلاً حراً في بحثه عن الحقيقة،

¹ شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟، مؤسسة هندواي، المملكة المتحدة، 2017

² أمل مبروك، مفهوم الحقيقة، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2011، ص 11

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

"أن لا أقبل شيئاً ما على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك: بمعنى أن أتجنب بعناية التهور، والسبق إلى الحكم قبل النظر، وألا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، بحيث لا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك"¹.

لقد شهد الفكر الأوروبي الحديث عملية تفكيك للاهوت المسيحي القروسطي، فبعدما كانت العقائد المسيحية مسيطرة على العقول طيلة العصور الوسطى، والتي وصفت بأنها مظلمة، قوة الكنيسة واستعمالها لمحاكم التفتيش كان له أثر عنيف، فرضت أفكارها بقوة الحديد والنار ولاحتقت كل من يخالف تعاليمها، ولكن مع ظهور النهضة الأوروبية والثورة الإصلاحية بزعامة مارتن لوثر Martin Luther (1483-1546) ومشروعه في الإصلاح الديني، استطاع العقل الأوروبي تدريجياً أن ينافس العقائد المسيحية.

كان لفلسفة التنوير الدور الأهم في إرساء أنظمة فلسفية عقلانية، فالحقيقة أصبحت تعددية؛ ومن الصعب الإيمان بوجود حقيقة مطلقة محتكرة من قبل طائفة دون أخرى، ولن تكون تعددية تؤمن بالاختلاف إلا بتوظيف ملكة العقل وإعطائها السلطة الكاملة في المراجعة والنقد دون أية وصاية خارجية، هذا ما صرّح به كانط حينها، "تجرأ على أن تعرف! (Sapere aude) كن جريئاً في استعمال عقلك أنت! ذاك شعار الأنوار"²، ليأتي الحسم أكثر صلابة في نقد الحقيقة مع الفترة المعاصرة؛ وسوف تشهد تصدّعا كبيرا، بداية من عدمية نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) التي جعلت من الحقيقة وهما، ولا تغدو في النهاية سوى تأويلا، وقد عبّر عن ذلك في كتابه إرادة القوة حينما صرّح بالقول "لا توجد حقائق، إنما فقط تأويلات"، وكان نقده للبعد الأحادي والمركزي في الحقيقة ضروري، حتى يفسح المجال أمام الأبعاد المتعددة والمعاني المتغيرة، "فموت الإله كان ضروريا بالنسبة

¹ رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود الخضيرى، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1968

² أمانويل كانط، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟، تعريب وتعليق محمود بن

جامعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005، ص 85

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

لنيتشه لأن الإنسان لا يتحمل أن يترك شاهداً عليه على قيد الحياة"¹، ويعبر عن هذه الفكرة في كتابه العلم المرح Le Gai Savoir بالقول: "مات الإله! وبطل الإله ميتاً! ونحن هم الذين قتلناه!"². وعندما نذكر هنا موت الإله، فإن فكرة نيتشه توحى بموت الأفكار والتعاليم القديمة وظهور أفكار جديدة أكثر تحرراً من حقائق رجال الدين.

نيتشه الذي يصفه البعض بنبي ما بعد الحداثة سوف يكون له تأثير مباشر على الفلاسفة الذين أتوا بعده، الفلاسفة الذين وصّفوا بورشته المباشرين، فلاسفة الاختلاف، من أمثال مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1976) وميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984) وجاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004)... إلخ، أين يعمل كل واحد منهم على المضي في ترسيخ عملية التفكير أكثر والانتصار لما خطّه نبي ما بعد الحداثة. إن المقولات التي ناضل فلاسفة التنوير من أجل ترسيخها والدفاع عنها وأسس الغرب حداثة عليها (الحرية والتقدم والعقلانية... إلخ) أصبحت في نظر الجيل الجديد من فلاسفة ما بعد الحداثة Post-modernité تمثّل خطابات مشروخة وجب مراجعتها، وتوجيه البحث نحو وجهة أخرى تهتم أكثر بالإنسان وهمومه الفردية، لهذا ظهرت فلسفات تهتم بهذا الجانب مثل الوجودية والبنوية والتفكيكية وغيرها من الفلسفات، خاصة مع اندلاع الحرب العالمية الأولى والثانية وما تبعها من أيديولوجيات (شمولية وفاشية ونازية... إلخ) جعلت فلاسفة العصر الحالي ينظرون بعين الريبة والتشائم إلى هذا التحول في مبادئ التنوير والحداثة.

يمكن اعتبار ثورة الطلبة (ماي 1968) أهم حدث ساهم في الانفجار الثقافي والذي حمل معه اهتمامات متعددة وظهرت على اثره الكثير من النظريات الأدبية والثقافية والفلسفية، هذه النظريات رفعت معها شعارات التحرر والانعقاد من أساليب السلطة في

¹ نيتشه فريديريك، هكذا تكلم زرادشت، كتاب لكل ولا لأحد، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، (د-ت)، نقلاً عن: رضوان زيادة، معنى الحقيقة في خطاب ما بعد الحداثة: كيف أن التاريخ ربما يكون الحقيقة الوحيدة، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت، العدد 3، شتاء 2014، ص 95، وصدر نفس المقال ضمن ملف التاريخ والحقيقة، (ملف إلكتروني pdf)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت 2014/12/17، ص 50

² نيتشه فريديريك، العلم المرح، ترجمة وتقديم حسان بورقية ومحمد ناجي، إفريقيا الشرق، المغرب، 1993، ص 132

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

المراقبة والمعاقبة مثلما عبّر عن ذلك ميشال فوكو. لقد دشنت الثورة الطلابية عصرا جديدا تنتهي معه خطابات السرديات الكبرى، سوف نجد مع الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي جان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard (1924-1998) أبلغ توصيف في كتابه الشرط ما بعد الحداثي La Condition post-moderne والذي قدّم فيه نقدا للفكر الشمولي والأنساق المعرفية التي أنتجتها الحداثة، أين يؤكد أن الحداثة استنفذت جميع شروطها ولم يعد لها ما تقدمه، فهي لا تمنح ميزة التعدد والاختلاف، لهذا وجب تفكيك خطاباتها وبالتالي مجاوزتها.

ثالثا: إبستمولوجيا الحقيقة، مسارات التحول

ينبغي العلم أن الحقيقة على المستوى الإبستمولوجي انتقلت من التصور القديم القائم على مطلقة الحقيقة وثباتها، إلى تصور جديد يعالج المسائل العلمية معالجة ينتهي معها الحديث عن معرفة مطلقة ويقينية، بل أقصى ما يطمح إليه العالم لا يتعدى المعرفة التقريبية والنسبية وبالتالي أضحت الحقيقة على مستوى العلوم التجريبية خاضعة للتغيّر حسب شروط التقنين، كما أصبحت المعرفة الإنسانية عموما والفلسفية خصوصا معرفة تأويلية.

ويؤكد أوجيست كونت في حديثه عن التطور الفكري والمعرفي للبشرية، أن كل فرع من فروع المعرفة مرّ تدريجيا بثلاث مراحل نظرية، يسميها كونت بقانون الحالات الثلاث*:

- الحالة اللاهوتية (الفيتشية، الوثنية، التوحيدية): وتعرف بطفولة الإنسانية، إذ تحاول الروح الإنسانية في هذه المرحلة البدائية من تاريخ البشرية العمل على تفسير الأسباب والغايات الأولى لأصل الكون معتقدة أن الظواهر الطبيعية تنتج عن القوى الخارقة للطبيعة.
- الحالة الميتافيزيقية (الأنساق المعرفية الكبرى القائمة على ثنائية الجسم والروح): وهي عصر شباب الفكر حيث تنتقل فيها الروح البشرية من الاعتقاد بوجود قوى خارقة تتحكم

* للإطلاع على قانون الحالات الثلاث لأوجيست كونت يمكن العودة إلى كتاب: ليفي بريل، فلسفة أوجيست كونت، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلومصرية، مصر، 1952. وكذلك كتاب بيار ماشيري، كونت الفلسفة والعلوم، ترجمة سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1994

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

في الطبيعة إلى مرحلة تحلّ فيها القوى التجريدية، هذا الانتقال يكون تدريجي وتحرر فيه البشرية من الخيال.

- الحالة الوضعية (تبحث عن قوانين فيزيائية وإنسانية ثابتة): وهي مرحلة الرشد ونضج العقل، وقد تميّزت بظهور الصناعة والاكتشافات العلمية، فمن خلال الإعتماد على المنهج الاستقرائي تسعى الروح العلمية للوصول إلى القوانين التي تتحكم في الظواهر. إضافة إلى ما تقدم يمكن الإشارة إلى الجهود الإبتيمولوجية للفيلسوف الأمريكي توماس كون Thomas Kuhn (1922-1996) أين نجده يتحدث في أهم كتاب له (بنية الثورات العلمية* La structure des révolutions scientifiques) على أربعة باراديغمات علمية تعاقبت على تاريخ البشرية، "أولا: باراديغم بطليموس Ptolémée (87 ق م - 150م) والقاتل بمركزية الأرض ودوران الشمس حولها، وثانيا: باراديغم نيكولا كوبرنيكوس Nicolaus Copernicus (1473-1543) الذي قال بمركزية الشمس، أما ثالثا: باراديغم إسحاق نيوتن Isaac Newton (1643-1727) الذي اكتشف قانون الجاذبية الكوني وأثبت من خلاله مركزية الشمس، ورابعا: باراديغم النظرية النسبية التي توصل إليها العالم الفيزيائي الألماني ألبرت أنشتين Albert Einstein (1879-1955). وانطلاقا من هذه الباراديغمات نلاحظ أن الحقيقة العلمية تغيرت أربع مرات عبر التاريخ"¹.

وليس بعيد عن هذا الطرح، سوف نجد سيغ蒙德 فرويد الذي تحدّث في مقال له عام 1917 تحت عنوان (صعوبة أمام التحليل النفسي) عن الجراح النرجسية، أو كما يسميها بـ "الإذلالات النرجسية" التي مُني بها الإنسان في مسيرته على إثر الثورات العلمية، والتي أحدثت تطورا على مستوى الرؤية العلمية والمسار والتحول وهي على التوالي:

* توماس كون، بنية الثورات العلمية، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد ديسمبر 1992

¹ أنظر هاشم صالح، تحولات الحقيقة عبر التاريخ، مجلة يتفكرون، ملف العدد: التاريخ والحقيقة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت، العدد الثالث، شتاء 2014، ص ص 42-43

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

- الجرح (الإذلال) الكوسمولوجي الكوني: قلب كوبرنيكوس من خلال كتابه عن "دوران الأجرام السماوية" معادلة أو نظرية المركزية الأرضية، وقرّر أن الأرض تدور حول الشمس وليس العكس، فلم تعد الأرض هي مركز الكون ولا محورا لهذا العالم. مما يجعل الإنسان تابعا للنظام الشمسي وليس مركزا للكون، وهو ما ألحق بالكبرياء البشرية إذلالا فلكيا؛ ولعل ما لاحظناه مؤخرا مع الاكتشافات التي أعلنت عليها وكالة ناسا NASA يوم الثلاثاء 12 جويلية/يوليو 2022 أثناء عرضها للصور التي ألقتها مسبار جيمس ويب الفضائي Télescope spatial James Webb نكون قد دخلنا عصرا جديدا في علم الفلك، فقد أظهرت لنا الصور التي ألقتها المسبار وللمرة الأولى مجرات في بداية نشأتها، تبعد عن عالمنا نحو 13 مليار سنة ضوئية، ليس هذا فقط، بل أصبح عالمنا الذي نعيش فيه يمثل حبة رمل في كون شاسع، فهل يمكن الحديث بعد كل هذا عن المركز الكوني؟.

- الجرح (الإذلال) البيولوجي: اكتشف عالم الأحياء تشارلز داروين Charles Darwin (1809-1882) من خلال "نظرية النشوء والارتقاء" أن أصل الإنسان ليس ساميا أو إلهيا وإنما يعود إلى السلالة الحيوانية، "فما الإنسان بغير الحيوان، ولا بأفضل منه، بل إنه متحدر من السلسلة الحيوانية، وصلات قرياه ببعض الأنواع قريبة، وبغيرها بعيدة"¹. ولذلك فإن الإنسان الذي اعتبر نفسه أصل البشرية يعود نسله إلى القرد.

- الجرح (الإذلال) السيكلولوجي: ولاكتمال دائرة الجراح يضيف فرويد جرحا آخر هو مكتشفه، يقوم على تدمير الاعتقاد بأن البشر مسيطرون على أنفسهم "فالإنسان ليس السيد في بيته"²، والنفوس لم تعد مركز ذاتها، إذ تحت سطح الوعي (الشعور) يكمن اللاوعي

¹ سيغموند فرويد، إيليس في التحليل النفسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1982، ص 99

² المرجع نفسه، ص 102

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

(اللاشعور)، هذا الأخير تُصنع فيه قرارات الإنسان الأكثر مصيرية وخطورة*، وبذلك يكون فرويد قد حطّم آخر ما تبقى لمركزية الإنسان من غرور وكبرياء.

رابعاً: في نقد الحقيقة الدينية

تمثّل الحقيقة في منظور كل دين من الديانات واحدة غير متعددة، فقد حاولت الأديان تغليب الحقيقة التي تؤمن بها، في مقابل رفض حقائق الديانات الأخرى، وهذا ما طرح مشكلة احتكار الحقيقة، والاصطفائية التي يدّعيها كل دين وكل فرقة دينية، كما تدافع هذه الأديان على أن الوحي الذي تنشره يمثل كلام الله المنزل: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾¹، والحق لا يأتي إلا من الحق، بينما في العهد الجديد نجد النبي عيسى (عليه السلام) يصف نفسه بالحق، "قَالَ لَهُ يَسُوعُ: «أَنَا هُوَ الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ»"². مما يعني أنه لا يمكن أن يوجد إلا دين واحد صحيح، وفرقة واحدة ناجية، بينما بقية الأديان والفرق منحرفة.

يتساءل الكاتب الإنجليزي مالوري ماي Malory Nyé : "إذا كان المسيحيون يؤمنون بالرب، والمسلمون يؤمنون بالله، وهكذا، فهل تعتبر المعبودات جميعها حقيقية بشكل متكافئ؟ أو هل تمثّل المعبودات جميعها حقيقة واحدة، تكمن وراء تفسيرات البشر لهذه الحقيقة؟"³، بالنسبة لـ مالوري ماي تصبح المعتقدات الدينية تعبيراً عن الحقيقي لأن "ما يطلق عليه (حقيقة إلهية) هو في الواقع ليس إلا (حقيقة بشرية)... إن البشر يخلقون آلهة من أجل أغراضهم البشرية"⁴.

* يمكن الإطلاع على شرح لهذه الثورة العلمية والتحول الذي أحدثته، من خلال: فريدل فاينرت، كويرنيكوس وداروين وفرويد: ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، ترجمة أحمد شكل، مؤسسة هنداي، المملكة المتحدة، 2017.

وكذلك: جورج طرابيشي، المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي، رياض الريس للكتاب والنشر، لندن، ط1، 1991 ص 178. إضافة إلى: رضوان زيادة، معنى الحقيقة في خطاب ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 96

¹ القرآن الكريم، لقمان: 30

² الكتاب المقدس، يوحنا، 14: 6

³ مالوري ماي، مرجع سابق، ص 181

⁴ المرجع نفسه، ص 179

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي للعنف، المقدّس، الحقيقة

ينبغي القول أن الإدعاء باحتكار الحقيقة* وامتلاكها هو ما يفسّر الصراع القائم منذ القديم بين أتباع الأديان والفرق والطوائف؛ ويحيلنا هذا الأمر إلى الحديث عن الأرثوذكسية Orthodoxie، بما هي رؤية إيديولوجية ونسقا من القيم قائما على أساس ضمان الحماية والمصلحة الذاتية للمجموعة، ولذلك فهي بالمعنى الاصطلاحي للكلمة حسب ما ذهب إليه محمد أركون "التزمت العقائدي واحتكار الحقيقة الدينية ورفض الآخرين بشكل مطلق"¹، ولا يقتصر هذا الأمر على دين أو فرقة بعينها إنّما يستوي في ذلك الجميع، القدماء منهم والمحدثون، اللاهوتيون والعلمانيون، "فكل فريق ينطلق من موقف مسبق، صريح أو ضمني، يقوم على استبعاد الفريق الآخر من دائرة الحقيقة والهداية وقذفه في دائرة الخطأ والضلالة"². كما أن تشكّل الأرثوذكسيات** هو نتيجة صيرورة تاريخية معقّدة، فالمذاهب الإسلامية مثلا ومنذ نشأتها تصارعت على احتكار الإسلام الصحيح، الأمر نفسه حصل مع المذاهب المسيحية أيضا فالكاثوليكي يستبعد البروتستانت، ويرى فيه مذهب منحرف عن الطريق المستقيم، والعكس صحيح. هذه المذاهب والفرق "لم تكن تتحاور فيما بينها إلا نادرا أو بشكل سيء وإنّما كانت تتجاهل بعضها البعض وتحارب بعضها البعض دون شفقة أو رحمة"³.

ينبّهنا الفيلسوف والهيرمينوطيقي جون غروندان Jean Grondin (1955-) إلى سؤال في غاية الأهمية عندما يقول: بأي معنى مبرّر يمكننا الحديث عن حقيقة كامنة في الأديان؟

* حول احتكار الحقيقة وامتلاكها نحيل على حديث **الفرقة الناجية**، إذ تتخذ الفرق مرجعا في تأييدها لجماعة على حساب أخرى، وأحيان باستعمال العنف، ونص الحديث هو: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافتترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفترق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلّها في النار إلا واحدة، قيل: من هي يا رسول الله؟ قال: هي الجماعة. رواه أبو داود والترمذي وابن ماجة والحاكم.

¹ محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جبل مسكويه والتوحيد**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 2006، ص 320

² علي حرب، **أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر**: مقاربات نقدية وسجالية، الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994، 97 ** يقول أركون: "ينبغي أن نعلم بأن العقل الأرثوذكسي يحتكر المشروعية الإسلامية كليا لصالحه... وكل ذلك بفضل انتصاره السياسي وهيمنته على سلطة الدولة. ولو أن المذاهب الأخرى انتصرت لفعلت الشيء نفسه" أنظر: محمد أركون،

نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 135

³ محمد أركون، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي**، المصدر نفسه، ص 320

الفصل الأول: ————— التأصيل المفاهيمي والسياق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

ليجيب في النهاية بكل بداهة أنه "لم تعد هناك حقائق، بل هناك آراء فقط. الدين يمنح بعداً آخر للحقيقة ويعرضها أمام عقولنا، إنها حقيقة معنى يسبقنا ويحملنا على جناحيه، ويمكننا أن نطبقه"¹، ويعني ذلك أن الإنسان هو صانع حقيقته، في البداية يصدّقها ثم ما يلبث أن يؤمن بها وفي مرحلة لاحقة يعمل على نشرها والدفاع عنها.

وجب على أتباع كل دين من الأديان تفكيك النواة التعصبية العميقة الموجودة بالضرورة، فالإنسان غير قادر على معرفة الحقيقة، كل الحقيقة، بحكم تنافيه وصغره وسط هذا الكون الفسيح، لذا يجب تغيير مفهومنا للحقيقة، بحيث لا ندّعي امتلاكها ولا نفهمها على نحو أحادي يدفعنا إلى إلغاء كل التأويلات والتفسيرات الأخرى، "قادعاء امتلاكها أو احتكار تمثيلها هو تمويه وخداع. فالحقيقة ليست ما ننفيه أو نثبت، بقدر ما هي تجاربنا وعلاقتنا بالعالم"²، وقد صدّق ابن عربي (1165-1240) في قوله: "الطريق إلى الحق بعدد أنفاس الخلق"، فالفهم والمعنى يجعل من الحقيقة متعدّدة وليست واحدة، فلا يوجد طريق واحد نحو الله إنما تتعدد الطرق بتعدد المتعبدين، ولو أخذنا الإسلام كمثال فإننا نجد المفكر الإيراني عبدالكريم سروش (1945-) يؤكد أن "النشيع ليس هو الإسلام الخالص والحق المحض ولا التسنن ولا المذهب الأشعري يمثل الحق المطلق ولا الاعتزالي، ولا الفقه المالكي ولا الفقه الجعفري، ولا تفسير فخر الدين الرازي ولا تفسير الطباطبائي، لا الزيدية ولا الوهابية، لا عقيدة المسلمين نقية من الشرك ولا عقيدة المسيحيين، إن العالم الدنيوي مليء بالهويات الملوثة وغير الخالصة. فلا يوجد حق صريح وخالص من جهة، وباطل كثيف وخالص من جهة أخرى. وعندما ندّعي لهذه الحقيقة فستكون الكثرة أقرب إلى الهضم والمقبولية"³.

¹ جون غروندان، الدين تجربة في إنتاج الحقيقة، ترجمة حنان درقاوي، (ملف إلكتروني pdf) مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2015، ص 11

² علي حرب، الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995، ص 42

³ عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بغداد وبيروت، ط1، 2009، ص ص 44-45

الفصل الأول: ————— التأسيس المفاهيمي والسيلق التاريخي: العنف، المقدس، الحقيقة

ما ينبغي التأكيد عليه هنا، ومع نقدنا للدوغمائية والأرثوذكسية الدينية المتصلبة في فهمها للنص الديني؛ لابد من الإشارة أن لكل إنسان طريقته وتجربته الروحية مع الإله ولا ينبغي تغليب الرؤية العلمانية التي تنظر إلى النصوص على أنها خرافات وأساطير وأنها لا تتناسب مع التفكير العقلي والمنطق العلمي، كما لا يمكن تغليب النظرة السلفية في التعامل مع الآخرين وإصدار أحكام دينية في حقهم، لأنه "ليس من حق أولئك الذين عثروا على طريقهم وخبرتهم الخاصة أن يدينوا أولئك الذين عثروا على طريق آخر أو خبرة أخرى"¹، هذه القاعدة -إن صح التعبير-، ينبغي أن يلتزم بها الجميع سواء كانوا متدينين أو غير متدينين، فالمتدين مثلاً يبحث عن الحقيقة في مرجعيتها الإلهية، بينما العقل الحديث يرى أن الحقيقة تأخذ وجودها من ذاتها وأن الله خلقه البشر لتلبية أغراضهم، أما العقل الحر فينظر إلى الحقيقة من حيث هي إحدى إبداعاته، وبالتالي فالحقيقة حسب ما ذهب إليه أحد الدارسين تتجلى في ثلاث تمثلات ممكنة:

- "تمثل المتدين: يرى أن الله مصدر الحقائق كلها والإنسان إحداها لا غير.
- تمثل العقل الحديث: يرفض فكرة الإيمان بالله لتناقضها مع مسألة الحقيقة.
- تمثل العقل الحر: هذا العقل يتكلم بدلاً من الصنفين السالفين، لأن الحقيقة هي إبداع"².

¹ ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998، ص 282

² أنظر عبد العزيز بومسولي وآخرون، أقول الحقيقة: الإنسان ينقض نفسه، أفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص ص

الفصل الثاني

نحو إعادة قراءة التراث الإسلامي
- تحليل المثلثات الأنثروبولوجية -

المبحث الأول: المثلث المعرفي: الوحي، التاريخ، الحقيقة

المبحث الثاني: المثلث اللاهوتي-الفلسفي: الإيمان، العقل، الحقيقة

المبحث الثالث: المثلث التجريبي: العقل، المجتمع، السلطة/ المشروعية العليا

المبحث الأول: المثلث المعرفى: الوحي، التاريخ، الحقيقة

فى عام 1973 نشر أركون مقال بعنوان: (الوحي، الحقيقة، التاريخ، فى أعمال الغزالي) وكان طموحه يتمثل فى تحرير الفكر الإسلامى من الإطار اللاهوتى التاريخى محاولاً تطبيق النظريات الأنثروبولوجية على التراث الإسلامى، لكنه يعود بعد ذلك ويدخل تعديلاً على العنوان ويصبح (الوحي، التاريخ، الحقيقة)، وهكذا أصبح التاريخ فى المنتصف ولم يعد فى الأخير، ومبرره فى ذلك "أنه يوجد تفاعل مستمر بين فعاليات الذهن (أو الروح) والتاريخ. فالروح تحاول جاهدة أن تتوصل إلى الحقيقة وأن تجسدها فى التاريخ"¹، وهذا المثلث بالأساس يدخل فى إطار تحديد المواقع المعرفية فى إعادة تقييم التراث الحية، فهى تمثل المواقع المعرفية الاستكشافية والاختبارية لنقد العقل الدينى من خلال المثال الإسلامى. فى معالجته ونقده للعقل الإسلامى وجد أركون نفسه مضطراً للعودة إلى إشكالية التراث tradition وإعادة دراستها دراسة علمية تخضع لمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية*، وقد ركّز أبحاثه على مشكلة الوحي Révélation التى بقيت محصورة فى دائرة اللامفكر فيه

¹ محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، ترجمة وتعليق هاشم صالح، در الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 2005، ص 44. أنظر كذلك محمد أركون، قراءات فى القرآن، ص ص، 510-511

* حول أهمية مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، يرى أركون أن الفكر العلمى يدمج الظواهر والعطيات الدينية داخل ساحة دراسية متوسعة باستمرار فى الزمان والمكان، وذلك عن طريق علم الأركيولوجيا والحفريات عن الآثار. وبواسطة كل ذلك، فإن علم التاريخ يكشف عن الأصول السامية حتى إلى مدة ألفين وخمسمئة سنة ما قبل يسوع المسيح. أما علم الأساليب الحديثة، فيبرهن أن اللغات الطبيعية -أى البشرية- هى أنظمة علامات وكلمات، وأن الامتياز المعطى للغات المقدسة كالعبرية والعربية يمكن تفسيره بأسباب ثقافية لا بأسباب لغوية أو ببنية خصوصية تميزها عن سواها لغوياً، بمعنى أنه لا يوجد فرق جوهري بين ما يدعى باللغات المقدسة وبين اللغات غير المقدسة. أما علم الاجتماع، فيكشف النقاب عن العلاقات الوظيفية التى تربط الدين بالجوانب الهيكلية والبنوية الأخرى للمجتمع كالجانب الاقتصادى والاجتماعى والسياسى...إلخ. علم الأنثروبولوجيا يكشف لنا عن تشابه عدد كبير من الأديان بعضها مع بعض فى بنائاتها التركيبية ووظائفها العملية. أما تاريخ الفكر، فيكشف عن الاستخدامات الأيديولوجية للأنظمة اللاهوتية والفلسفية الكبرى التى رسخت لزمن طويل مشروعية العقائد الإيمانية. أما علم النفس والتحليل النفسى، فيكشف لنا عن البواعث الواقعية الحقيقية للاعتقاد الدينى، وكذلك عن بواعث التصورات والتصرفات الدينية للإنسان. كل هذه العلوم الإنسانية الحديثة سلّطت إضاءات ساطعة على الأديان، وهى إضاءات لم تكن معروفة فى العصور السابقة، بل لا تزال مجهولة لدى عموم المسلمين حتى اللحظة. أنظر محمد أركون، قراءات فى القرآن، مصدر سابق، ص ص 503-504

الفصل الثامن: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأثرىولوجية—

وبمكانة أرثوذكسية لاهوتية غير قابلة للدراسة "فهذه المكانة محمية من قبل الإجماع الكونى لكل المسلمين"¹، باعتباره المرجع الأعلى والنهائى ولا يمكن بأى حال من الأحوال أن يكون موضوعا للدراسة التاريخية ومادة للتحريى النقدي.

يرى أركون أن ظاهرة الوحي غائبة عن الدراسة عند أغلب المفكرين، مما يحتّم القيام بثورة داخل كل تراث، حيث يقترح التمييز بين الوحي كما تلقاه المؤمنون (مسلمين كانوا أم مسيحيين أم يهودا) وبين الوحي كظاهرة لغوية وثقافية واجتماعية، ففي الحالة الأولى نجد أن المؤمنين يؤكّدون أن ما نقرؤه فى القرآن والأنجيل والتوراة كلام الله المنزل، بينما فى الحالة الثانية فإننا نكتشف ظاهرة لغوية ثقافية اجتماعية للوحي لابد من استعمال الوسائل التحليلية العلمية فى دراسته، والفرق واضح هنا وجلى بين موقف المؤمن وموقف الباحث —حسب أركون—، فالمؤمن يكتفى بتلقى تعاليم الوحي ويعمل بها فى حياته، بينما الباحث يضيف إلى ذلك التساؤل عن الوحي، مصدره وكيفية تبليغه وتأثيره فى المجتمعات، وكيفية تسييره للتاريخ وتوجيهه للجماعات البشرية المختلفة ويبدو أنها إشارة ذكية من أركون حتى يوضح لنا منذ البداية ما هى الطريق التى سيسلكها فى تحليله وقراءته النص الدينى.

يوجد نقص كبير يعانى منه الفكر الإسلامى المعاصر، سواء من جهة الدراسات الاستشراقية، أو كما يسميها أركون بالإسلاميات الكلاسيكية L'islamologie classique وكذلك الدراسات التراثية العربية والإسلامية فيما يتعلق بالمثلث المعرفى: الوحي، التاريخ، الحقيقة Le Triangle Cognitif : Révélation, Histoire, Vérité، فالاستشراق اختزل القرآن إلى مجرد وثيقة تاريخية أو حدث ثقافى مضى وانقضى، ولا يهتم إلا بالمعطيات الواقعية المحسوسة وكل ما قام به هو إعادة الآيات القرآنية إلى سياقها اللغوى والتاريخى، لذلك نجده "يمارس اتجاه التراث نوعا من الاحترام الزائد عن اللزوم، وهو احترام إذا ما زاد عن حدّه يؤدى إلى تعطيل الفكر وشل البحث العلمى"²، أما بالنسبة للمسلمين وبعد انغلاق الفكر

¹ محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، مصدر سابق، ص 12

² محمد أركون، قراءات فى القرآن، مصدر سابق، ص 84

الفصل الثاني: — فوإعلامة قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأنثروبولوجية—

الإسلامى داخل التفسير التقليدى، "فقد انفصلوا عن القراءة التاريخية للوحي واكتفوا بالقراءة اللاهوتية الأرثوذكسية بالمعنى السني والشيعي والخارجي... وحرصت كل أمة أو ملّة على احتكار الوحي الكامل الصحيح لنفسها"¹.

انطلاقاً مما تقدّم وأمام الاختلاف الواضح بين عمل المستشرقين وعمل المسلمين التقليديين، تأتي منهجية أركون التي يريد من خلالها أخذ المطلب اللاهوتي للمؤمنين بعين الاعتبار، واحترام المنهج الفيلولوجي الاستشراقي المهتم بالوقائع المحسوسة، ولكن هذا لوحده لا يكفي وبالتالي لابد من الانفتاح على المنظور المقارن والواسع لعلم الأنثروبولوجيا، فالعلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة لها دور في توضيح تلك الجدلية التاريخية بين الوحي وبين الحقيقة تحت ضغط التاريخ، باعتبار أن "تاريخية النص هي ما يحرر النص من الأسطورة ويعيده إلى نصابه من الواقع، ويشكّل مفتاح التعامل الحداثي معه"².

يعترف أركون منذ البداية "أن مسألة الوحي دقيقة جداً وحرّة، خصوصاً لمن يريد دراستها، ضمن المنظور الواسع الذي يتجاوز التعاليم الأرثوذكسية ويجدّها"³، ولكن هذا لن يقف أمام الباحث المتسلّح بمناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية، لذلك لابد من وضع مسألة الوحي على طاولة الدراسة بوصفه ظاهرة لغوية وثقافية، قبل أن يكون تركيبات تيولوجية أو لاهوتية، وهذا ما يشير إليه المفكر والباحث المصري نصر حامد أبو زيد (1943-2010) في قوله: "إن الذي أنشأ الحضارة، وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النص من جهة أخرى"⁴. فالنص في النهاية هو عبارة عن تشكيل ثقافي وبناء لغوي يتم فصل مع الذات القارئة.

¹ محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 9

² عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص 94

³ محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص 74

⁴ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب ولبنان، ط1، 2014، ص 9

الفصل الثاني: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأثنىولوجية—

يعتمد أركان المنهجية التقدمية-التراجعية (La méthode Progressive-Régressive) حيث ينطلق من مسلمات الخطاب الإسلامى المعاصر والخطابات الاستشراقية ثم يعود إلى الخطاب التقليدي التراثى حتى يكون بإمكانه تجاوز كلا الخطابين في مرحلة متقدمة والتأسيس لخطاب ابستمولوجى كما يراه ويريد.

عندما نبحث في مسألة التعريف التقليدي والمتداول للوحي نجد أنه "عبارة عن المرجع الأعلى والنهائى لكل البشر. فهو يحتوى على كل جواب لأي سؤال. وهو يتعالى على أي نمط من أنماط ما ندعوه بالتاريخية، ولا يتأثر بها على الإطلاق"¹، فقد شكّلت نسخة مبسطة جدا عن تاريخ الوحي وأصبحت في متناول المؤمنين الأميين، وببساطة نقول أنه توجد فرضية ثابتة ونهائية غير قابلة للمناقشة، بل وتعتبر من المبادئ التي تستمر في إنتاج المعرفة الإسلامية وهي من أهم فرضيات الخطاب الإسلامى المعاصر الفرضية التي نقول: "أن الوحي هو الحقيقة الكلية، وهذه الحقيقة توجه التاريخ الأرضى أو الدنيوى الذي يؤدي بدوره إلى الفوز والنجاة في الآخرة. وتقتضى أن الوحي موجود كليا في القرآن الذي كان في البداية عبارة عن مجموعة من العبارات التي أصبحت مصحفا فيما بعد"².

أمام هذا التعريف التبسيطى والاختزالى -حسب أركان- يرى أن هدفه "لا يكمن في بلورة نظرية لاهوتية حديثة للوحي وتمكين المثقفين المؤمنين من إقامة التوافق والانسجام بين إيمانهم وبين أزمة المعنى التي نشهدها حاليا"³. فهو يدرك الصعوبة جيدا لأن الفكر الإسلامى لم يهيء بعد الشروط العلمية الكفيلة بتحقيق هذه المهمة، إضافة إلى أن أركان لا يهدف "إلى نزع صفة الوحي عن النصوص ولا إلغاء شحنتها التقديسية ولا إلى إزالة آثار معناها الروحية بالنسبة للمؤمنين، على العكس إنها تهتم بهذه الأشياء جميعا والسمات

¹ محمد أركان، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، مصدر سابق، ص 13

² محمد أركان، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، ترجمة وتحقيق، هاشم صالح، مركز الإنماء القومى والمركز الثقافى العربى، بيروت والدار البيضاء، ط2، 1996، ص 65

³ محمد أركان، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينى، المصدر نفسه، ص 16

الفصل الثاني: — فوإعلامة قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأنثروبولوجية —

وبوظائف المعنى بصفتها أساليب لتوليد الدلالة¹، باعتبار أن الوحي ظاهرة موجودة في الواقع عبر تأثيرها الطويل على مر التاريخ في الملايين من البشر.

هذا الموقف الأولي موجّه أساسا إلى المؤمنين من الأديان التوحيدية —دون مهادنة— بأن هدفه يكمن في الدراسة العلمية للنص الديني، وليس التشكيك في صحة الوحي من عدمه، وحتى يؤكد أن الوحي بكل تجلياته له نفس المكانة والصحة، نجده في موضع آخر يرد على اللاهوتيين المسيحيين الذين يرون أن الوحي القرآني ليس وحيا حقيقيا إنما هو لغة بشرية تحاكي الوحي الحقيقي أو تقلده، حيث يقول: "... في النتيجة، ينبغي الاعتراف بأن القرآن هو أيضا كلام الله وبالكامل تماما كالوحي السابق له"².

أولا: الوحي، من المتعالي إلى التشكّل التاريخي

ينطلق أركون في دراسته للوحي من تحديد المسلمات اللاهوتية الأساسية المشتركة لدى جميع المسلمين في ما يخص الوحي، فيرى أنها تقوم على المبادئ التالية:

- "الوحي هو كلام الله بلغته الخاصة بالذات، وبنحوه، وبلاغته، ومعجمه اللفظي بالذات
- الوحي الذي قدّم في القرآن من خلال محمد هو آخر وحي.
- الوحي المتجلى في القرآن شامل وكامل ويلبّي حاجات المؤمنين
- مصحف عثمان هو النسخة الكاملة، والموثوقة، والصحيحة للوحي
- الوحي القرآني يمثل الشرع الذي أمر الله المؤمنين باتباعه بحذافيره"³

وخلافا لهذه المسلمات، فإننا نجد أركون يسلك مسلكا مختلفا، إذ يرى أن الوحي "يعني حدوث معنى جديد في الفضاء الداخلي للإنسان"⁴. هذا التحديد يتوافق بشكل كلي مع ما جاء في التوراة والأنجيل والقرآن، وهنا نشهد فارق بينها وبين ما جاء بعدها من تفسيرات وشروحات، لذلك لا يمكن الخلط بينها وبين الأنظمة التيولوجية اللاهوتية المغلقة. فالذي

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 33

² محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 86

³ محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ص 19-20

⁴ محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 79

الفصل الثالث: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأثرولوجية —

يقصده أركون بالتوراة والأنجيل والقرآن هو الخطاب النبوي (Le Discours prophétique) في مرحلته الشفوية وليس المصحف الكتابي بعد جمعه وغلقه نهائيا، لذلك لا يدرس الوحي في تجليّه الإسلامى فحسب، إنما دراسة الظاهرة الدينية في مجملها (اليهودية، المسيحية، الإسلام) وتخصيص مراجعة للدين الإسلامى مع مقارنة ذلك بديانات الوحي الأخرى التي استطاعت أن تطبق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية على نصوصها الدينية.

وللتفصيل حول مسألة مستويات الوحي بإمكاننا التساؤل: ما الذي يميّز مرحلة كلام الله، عن مرحلة الخطاب القرآني Discours Coranique (أو التوراتي أو الإنجيلي)؟.

من خلال تحليل مسألة الوحي نكتشف مع أركون عدة مراحل في ما يخص الوحي، فتعريفه للوحي يقيم تميّزا واضحا بين الوحي في تعاليه، وبين تجلياته الأرضية المتقطعة التي ارتبطت بحالات تاريخية محددة، وكثيرا ما يخلط بينهما في التعبير الشائع عند الدارسين. "هناك المستوى الروحي للوحي، مستوى المطلق المتعالي المنزه عن كل شيء، وهناك المستوى التاريخي الناتج حتما عن نزول الوحي إلى مستوى التاريخ أو احتكاكه به أو انخراطه فيه"¹، هذا التفصيل في مستويات الوحي والتمييز بينها يؤكد أن للوحي بُعدا إلهيا متعاليا ومفارقا، وبُعدا بشريا طبيعيا وتاريخيا مرتبطا بالزمان والمكان والظروف الاجتماعية، لكن هذا التمييز غائب عند المسلمين، فهم يخلطون بين الوحي والقرآن والمصحف.

- المستوى المتعالي: يمثل كلام الله اللانهائي (النص المستحيل) الذي لا يمكن أن يصل إليه البشر ولا حتى الأنبياء لأنه يشمل الكتاب الأعلى أو أم الكتاب، وهو مصون في اللوح المحفوظ، جاء في القرآن الكريم: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾﴾². فالوحي

¹ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب — رهانات المعنى وإرادات الهيمنة —، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط2، 2001، ص 232. أنظر كذلك محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 610

² القرآن الكريم، البروج: 21-22

الفصل الثاني: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأثنوبولوجية—

الذي وصل إلينا عبر الأنبياء "ليس كل الوحي إنمّا مقاطع متفرقة من الكلام الإلهي اللانهائي"¹، وما ينتج عنه أن في أم الكتاب معرفة كلية ومطلقة تشمل كلية الوحي.

- المستوى المتجلى: يمثل الجزء المنزل (النص الممكن) من الكتاب السماوي، أو من النموذج الأعلى الموجود في اللوح المحفوظ، ويتشكّل من كتب الوحي المتتابعة من تورا وأنجيل وقرآن، وهي أجزاء من الوحي الكلي والمبلّغة بواسطة الأنبياء عبر فترات تاريخية مختلفة، والمعبر عنها لغويا والممكن قراءتها، ويصطلح أركون في كثير من الأحيان على هذا الجزء المنزل بمعطى الوحي أو الوحي المعطى (Le Donné révélé)، وينتج عن هذا أن الوحي الذي أوحى إلى الأنبياء لا يمثل كل الوحي وإنما أجزاء منه فقط. لذلك فإن الحديث عن هذه المستويات من الوحي يثبت أن الإسلام هو دين من بين ديانات أخرى عديدة، يمكن مقارنته بالمعنى المتعالي والمثالي وهذا ما يظهر جليا من خلال ما يوضحه في المستوى الأول، كما يمكن مقارنته وإعادة تحديده بصفته عملية أو سيرورة اجتماعية وتاريخية من جملة عمليات وسيرورات أخرى مثلما هو في المستوى الثاني.

مما تقدم نجد أن هناك فرقا واضحا وجليا، كما يذكر لنا محمد أركون بين أم الكتاب والكتاب إذ أن أم الكتاب Livre يمثل اللوح المحفوظ قبل أن يتجلى في أي لغة بشرية، بينما الكتاب العادي livre هو الموجود في الكتب الدينية (التورا والأنجيل والقرآن)، "فالأول هو الكتاب السماوي الأعلى والنموذج الأصلي الذي يحتوي على كلية كلام الله المجهولة المحاطة بالأسر والغموض والتي لا يمكن لمخلوق أن يتوصل إليها؛ أما الثاني فهو الكتاب المتجلى تاريخيا والذي نمتلكه بين أيدينا"²، ما يثبت أن الكتاب العادي أو المصحف لا يتمتع بالمكانة نفسها التي يتمتع بها أم الكتاب.

وابتكار هذه المصطلحات — أم الكتاب، والكتاب — لديه عدة أهداف، أولا: البرهنة على أن المفهوم اللاهوتي للكتاب المقدس لا يمكن فصله عن المفهوم الثقافي والتاريخي للكتاب

¹ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 18

² محمد أركون، الهوامل والشوامل، ص 103 وكذلك ص 138

الفصل الثاني: — نحو إعلاء قراءة التراث الإسلامي — تحليل المثلثات الأنثروبولوجية —

بالمعنى العادي للكلمة، وهذا الفارق بين الكتابين لا يخص القرآن فقط بل يتجسد في الديانات التوحيدية الثلاث، بينما الهدف الثاني يكمن في ضرورة دراسة الوحي دراسة لغوية بشرية خاضعة لتغيرات ثقافية واجتماعية وأنثروبولوجية.

هذا التمييز بين مستويات الوحي يكشف لنا القناع عن الاستخدام الأيديولوجي والسلطوي للدين، ونسيان بعده الروحي والرمزي "فالدين في أوله كان انفجارا روحيا هائلا، وانفتاحا رمزيا على المطلق، وانفكاكا من الأسر، وانعتاقا للروح. ثم تحول فيما بعد إلى قوانين قسرية وقوالب جامدة وسجن للروح"¹، مما جعل أركون يبحث في أسباب انقسام الأمة بعد وفاة النبي ﷺ وتشظيها إلى فرق مختلفة ومتصارعة. "فبعد أن احتكّ الوحي بالتاريخ الأرضي البشري، بعد أن اندمج فيه وتفاعل معه حصلت هذه الانقسامات على الخلافة"².

وإذا كان لفظ القرآن يحصره أركون في الرسالة الشفوية فإن المصحف (المدونة النصية الرسمية المغلقة) تمثل ما تم جمعه وترتيبه وتدوينه، لذلك من الضروري توضيح كيف حصل هذا الانتقال، من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية؟.

يشير أركون إلى المرحلة الشفهية التي كانت في حياة النبي محمد ﷺ عندما تُلَفَّظ به لأول مرة بلغة قومه، واستقبله حينها المجتمع العربي القرشي، بينما المرحلة الكتابية حدثت بعد وفاته، أين تم جمع الخطاب وتدوينه كتابة في مصحف، ويعتبر أركون أن انتقال الوحي من القرآن (الخطاب الشفهي) إلى المصحف (النص المدون) هو أول حدث يشهد على التدخل البشري في تغيير الوحي.

ينبغي إذن التمييز بين المكانة المعرفية للخطاب الشفهي، وبين المكانة المعرفية للخطاب المدون أو المكتوب، هذا التمييز بين المكانتين بإمكانه تحقيق نقد تاريخي للقرآن وإعادة النظر في تشكّله وتدوينه وكيفية اعتماده فيما بعد كذروة عليا تتجاوز التاريخ بتعالیه وقدسيته، ويصبح بإمكاننا الفصل بين النظرة اللاهوتية للخطاب القرآني، وبين الشرط

¹ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 232

² محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 611

الفصل الثامن: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى-تحليل المثلثات الأثروبولوجية-

التاريخى واللغوى للعقل الذى ينتج خطابات بشرية مشروطة بظروف عصرها. فنحن -حسب أركون- أمام عدة مراحل لا مرحلة واحدة، وهذا ما تفرضه علينا الأسنيات الحديثة وعلم التاريخ فى آن معاً، وهذه المراحل تظهر جلياً من خلال:

- المرحلة الشفهية للكلام يسميها أركون بالخطاب النبوي.

- المرحلة السيميائية-الأسنانية: تتمثل فى الانتقال من الخطاب الشفهى إلى النص المكتوب.

والتميّز بين الشفوي والكتابي يكشف لنا: "أن هذا الانتقال لم يؤخذ بعين الاعتبار من قبل المفسرين المسلمين ولا المستشرقين... كما يتيح لنا أن نلقى إضاءة جديدة ليس فقط على النص القرآني، وإنما على كل النصوص الدينية التأسيسية الأخرى كالتوراة والأنجيل"¹.

ثانياً: من الظاهرة القرآنية إلى الظاهرة الإسلامية*

إن الحديث عن الخطاب الشفهى والخطاب المكتوب والمدون يقودنا إلى التمييز بين مفهومين آخرين وهما: مفهوم الظاهرة القرآنية (Le fait Coranique) ومفهوم الظاهرة الإسلامية (Le fait Islamique)، ونجد أن أركون يلح على هذا التمييز قصد معرفة المراحل التي مرّ بها القرآن (الخطاب النبوي) بعد نزوله، وثمة مسافة واضحة بين المفهومين. فالظاهرة القرآنية يقصد بها "التجلى التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماماً"². من هنا دافع أركون عن الاستعمال الجديد للمصطلح في مواجهة الانتقادات التي وجهت إليه من قبل المسلمين الذين رأوا أنه يريد التعامل مع القرآن كأبي وثيقة تاريخية، والمستشرقين الذين يرون أنه عمل على نزع كل صبغة تاريخية عن القرآن؛ بينما نجده يصرّح بالقول: "لم أكن أهدف إلى خلع التقديس عليه أو نزع التقديس عنه، وإنما كنت أهدف إلى وصف الأمور كما هي"³، فالحدث القرآني ظهر مع بداية القرن الأول الهجري، وهنا

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص ص 88-89

* يمكن استخدام مصطلح الظاهرة أو الحدث (الظاهرة/ الحدث القرآني، الظاهرة / الحدث الإسلامي) وكلاهما لديه نفس المعنى بالنسبة لأركون.

² محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، المصدر السابق، ص 186

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها

الفصل الثامن: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأثنوبولوجية —

طرح التفاعل بين الوحي/ والتاريخ، لذلك يأتي تعريفه للتاريخية بـ "الحدث في التاريخ" بمعنى أن الوحي حدث في زمان معين، ثم تطورت هذه الجدلية بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم، لتأتي فيما بعد الحقيقة العقلانية في النصف الأول من القرن الثالث الهجري لكي تجعل من الطرح يندرج ضمن ما سمّاه بالمثلث المعرفي-الفلسفي: الوحي، التاريخ، الحقيقة.

ينبغي الإشارة إلى أن الحدث القرآني —حسب أركون— هو حدث لغوي بامتياز حدث داخل التاريخ، بينما الظاهرة الإسلامية هي مجموع التراثات الفقهية والكلامية والتشريعية والتفسيرية وغيرها من الإنتاج الفكري الإسلامي، والتي تشكّلت فيما بعد مع تشكّل الدولة الأموية فالعباسية. يقول أركون: "إن الحدث الإسلامي هو ترجمة ناقصة أو مسيّسة بالضرورة للحدث القرآني التدشيني، إنه تجسيد للوحي في التاريخ، وكل تجسيد بشري فإنّه متحيّز وتعتريه نواقص البشر بالضرورة"¹، وهذا ما يثبت الاحتكاك المباشر للوحي بالتاريخ واختزاله إلى تجربة تاريخية بشرية، لكنها تضلّ ناقصة لأنها من إنتاج بشري.

إنّ استخدام مفهوم الحدث القرآني يعمل على غرس القرآن في التاريخية ومن ثمة يمكن دراسته عكس لفظ القرآن المشحون بالمضامين اللاهوتية، وبالإضافة إلى هذا فإن استخدام مفهوم الحدث القرآني يكون أكثر فعالية وغنى من الناحية العلمية من مصطلح القرآن، فهذا الأخير، يراه أركون مُثقل بالقيم التقليدية ومحاط بالتصورات الدوغمائية الموروثة والتي تقف أمام البحث العلمي الرصين "فعندما استخدم الحدث القرآني فإنّي أغرس القرآن في التاريخية، وعندما أقول القرآن فإنّي أنزع عنه كل تاريخية كما يفعل المسلمون"².

يمكننا التمييز بين الظاهرة (الحدث) القرآنية والظاهرة (الحدث) الإسلامية انطلاقاً من المخطط الأركوني لمراحل نزول الوحي وتجليه؛ فمصطلح الظاهرة القرآنية (النص الشفهي) قابل للمراجعة والنقد بعيداً عن المضامين اللاهوتية، فهي ظاهرة متعالية مفتوحة على تعدد المعنى، بينما الظاهرة الإسلامية (النص المكتوب) تمثل انبثاقاً تاريخياً لظاهرة جديدة، ظاهرة

¹ محمد أركون، الهوامل والشوامل، مصدر سابق، 104

² محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 49

الفصل الثاني: — نحو إعلاء قراءة التراث الإسلامي — تحليل المثلثات الأثرولوجية —

محصورة في الزمان والمكان تعمل على تجسيد الحدث القرآني من خلال الوساطة البشرية، وقد حصل فيها انقسام بين الفرق والمذاهب داخل الدين الواحد، وكل فئة اجتماعية تدّعي امتلاك المعنى النهائي لكلام الله إلى جانب استغلال الدولة للبعد الروحي لصالحها.

إن هذا التمييز بين الظاهرتين (القرآنية والإسلامية)، هو الذي نتوصل إليه من خلال تمييز بين الوحي كما تلقاه المؤمنون (المسلم والمسيحي واليهودي) وبين الوحي كظاهرة لغوية ثقافية اجتماعية، لكن ينبغي التنبيه أن هذا التمييز "لا يتم إلا بواسطة الشروط اللغوية والسيمايائية والتاريخية لنشأة كل واحدة"¹، وهذا ما نجده غائب عن الدارس الإسلامي التقليدي وحتى على الباحث المستشرق.

- حين نستخدم مصطلح الحدث الإسلامي بدل الإسلام يمكن تحقيق عدة أهداف:
- التمييز بين الوحي (اللوح المحفوظ) والخطاب النبوي (معطى الوحي أو الوحي المعطى).
 - التمييز بين كلام الله المطلق (اللوح المحفوظ) والكلام النسبي (الوحي في لغة بشرية).
 - دراسة الوحي ومقارنته منهجيا "بصفته تركيبة اجتماعية لغوية"².
 - "التفريق بين المكانة المعرفية للخطاب النبوي وبين المكانة المعرفية لمختلف الخطابات المتفرعة قليلا أو كثيرا عن النصوص المدعوة تأسيسية أو بالكتابات المقدسة"³.
 - "تجذير الإسلام في التاريخية ... وإزالة البداهة العفوية عن مفهوم الإسلام"⁴.
 - تحرير الخطاب الديني من هيمنة اللغة اللاهوتية وتوظيف لغة علوم الإنسان والمجتمع.
- ويجب أن نشير إلى موقف أركون في تمييزه للنص التأسيسي (الوحي القرآني) عن النصوص المفسرة والشارحة له، ويظهر هذا الموقف جليا في حوار جمعه مع الأديب والمفكر السوري أدونيس (1930 -)، "يبدو لي - والكلام لأدونيس - أنك تصطلح، في مشروعك الفكري على تسمية الوحي القرآني نصا أول، وعلى تسمية تأويله وشروحه الأولى،

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 72

² محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، ص 21

³ محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص ص، 278-279

⁴ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص ص 10-11

الفصل الثاني: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأنثروبولوجية —

نصا ثانيا، وأفهم من ذلك أنك تحاول تحرير النص الأول من النص الثاني، لأن هذا الأخير حجب النص الأول التأسيسي، وأسرّه في معنى محدّد، ويبدو لي من ثم، أنك تريد أن تفتح النص الأول على آفاق العالم الحديث، فهل وصفي لمشروعك صحيح؟. هنا، يرد أركون: ليس هذا صحيحا فحسب، وإنما هو أيضا وصف هزّ مشاعري بعمق لأنك أدركت، بوصفك شاعرا ما أقصده بشعوري الإسلامى، بشعوري كإنسان ينتمي إلى هذا النص الأول قبل أن ينتمي إلى أية جماعة اجتماعية أو تاريخية أو عنصرية أو لغوية¹.

وانطلاقا من الأهداف التي سعى أركون إلى تحقيقها في دراسته لمسألة الوحي، نشير إلى توظيف مفاهيم ومصطلحات جديدة نحتها أركون بنفسه، ونذكر منها: الخطاب النبوي بدل القرآن، معطى الوحي أو الوحي المعطى بدل الوحي، المدونة الرسمية المغلقة بدل المصحف، مجتمع الكتاب Les Sociétés du Livre بدل أهل الكتاب، ، وغيرها من المفاهيم Les concepts والمصطلحات التي استخدمها مستعينا في ذلك بقاموس المصطلحات والمفاهيم التي أنتجتها العلوم الإنسانية والاجتماعية ومناهجها. وليس غريبا أن نجد من الدارسين والنقاد من يرى في هذه المصطلحات والمفاهيم الجديدة تعقيدا لا طائل منه، فهي تمثّل ألغازا يمكن الاستغناء عنها نهائيا، وهذا ما أشار إليه الباحث خالد كبير علال في قوله: "إن الجانب المتعلق باستخدام المصطلحات الحديثة المرتبطة بعلوم الإنسان والمجتمع، فقد أكثر أركون من استخدامها، وكانت في الغالب مصطلحات جوفاء، جرّها معه في كل أبحاثه فزادت من صعوبة فهم كلامه وتعقيده من دون طائل"².

ينبغي الإشارة أن أركون كان ذكيا في توظيف مفاهيم حديثة تتعلق بعلوم الإنسان والمجتمع، ويعي جيدا العمل الذي يقوم به، فهو يريد سحب المفاهيم من مجال التداول اللاهوتي إلى مجال التداول الإنسي، فإذا "ما استطعنا التوصل إلى بلورة أنثروبولوجية حديثة

¹ محمد أركون، النص الأول/ النص الثاني، حاوره أدونيس، مجلة مواقف، عدد 54، 1988، ص 4

² علال خالد كبير، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، دار المحتسب،

الجزائر، ط2، الجزائر، 2008، ص 334

الفصل الثاني: — فؤاد علامة قراءة التراث الإسلامي — تحليل المثلثات الأثنولوجية —

لما كان اللاهوتيون قد استغلوه حتى الآن تحت اسم الوحي أو الكتابات المقدسة، سيتيح لنا أخيراً أن ننتهك ونتجاوز كل التابوهات والمحرمات Tabous المزعومة خطأ أنها مقدسة¹. لكن هذا لا يجعلنا نسلم بكل ما أتى به في هذا الشأن، فقد تكون دعوته تنطلق من خلفية أيديولوجية في توظيف مفاهيم أتى بها من سياق غربي محاولاً فرضها على نصوص مختلفة تماماً، لذلك يرى الدكتور فارح مسرحي (1975 -) أن هذا التوظيف لمفاهيم غريبة "قد تكون ناتجة عن أيديولوجيا مضمرة، فنتحول دعوته للتنوير والتحرير إلى مجرد أيديولوجيا"². وبالعودة إلى مراحل تجلّي الوحي يمكن جمعها بداية من الوحي المتعالي (كلام الله) مروراً بالخطاب القرآني (الشفهي) ثم المدونة النصية المغلقة (الكتابي) بعدها النصوص المفسرة (تفاسير القرآن) في رسم بياني اعتمده أركون في شرحه لعملية نزول الوحي.

"PD: Parole de Dieu

DC: Discours coranique

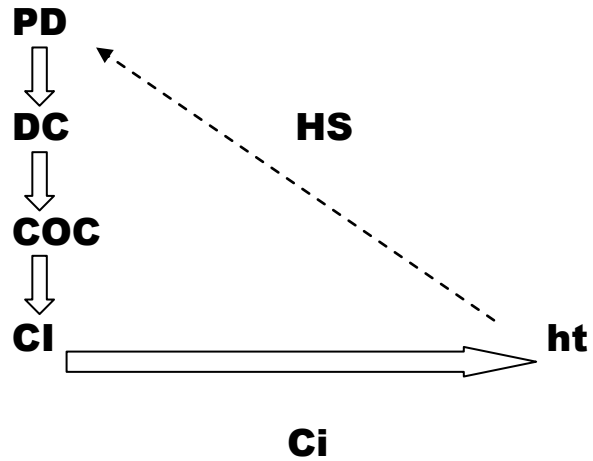
COC: Corpus officiel clos

CI: Corpus interprétés

Ci: communauté interprétante

ht: histoire terrestre

HS: histoire du Salut"³



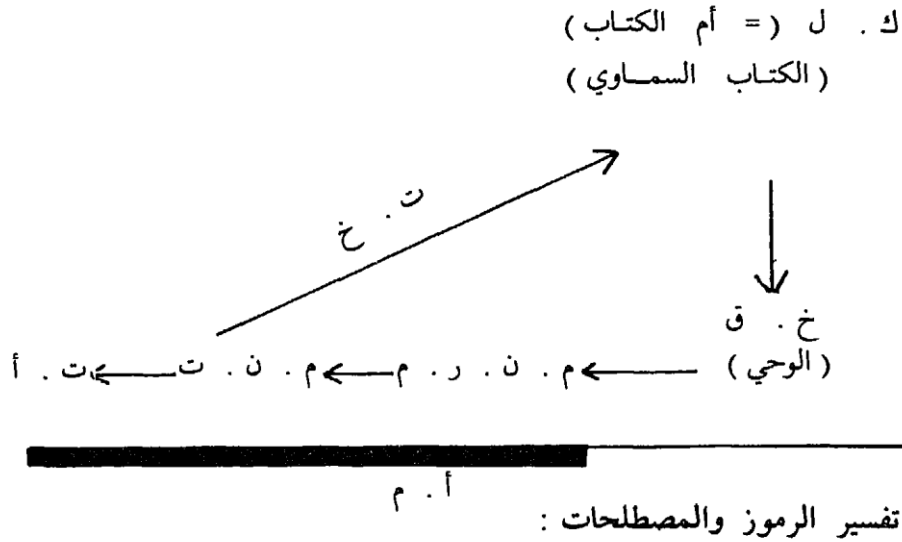
¹ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 24

² فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي: أصولها وحدودها، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2015، ص 247

³ Mohammed Arkoun, Lectures du Coran, Edition Sédia, Alger, 2016, p 351

الفصل الثاني: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأثنوبولوجية —

إلى جانب الرسم البيانى السابق نجده يضع فى كتابه الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد مخططاً* يشير فيه إلى مراحل التنزيل.



- ك . ل : كلام الله .
 خ . ق : خطاب قرآنى (شفهى) .
 م . ن . ر . م : المدونة النصية الرسمية المغلقة (أو المصحف) .
 م . ن . ت : مدونة نصية تفسيرية (تفاسير القرآن) .
 أ . م : الأمة المفسرة (أمة المسلمين التى تفسر القرآن جيلاً بعد جيل)
 ت . أ : تاريخ أرضى (الدنيا فى اللغة الإسلامية الكلاسيكية) .
 ت . خ : تاريخ الخلاص (أنواع الوحي المتتالية والمنظور الأخرى) .

* يعلق أركون على هذا الرسم البيانى فيقول: بعد أن يراقب القارئ الجدول يلاحظ أننا قد وضعنا الحركة التى يوحى الله بواسطتها جزءاً من الكتاب السماوى إلى البشر على المستوى العمودى. وهذا دليل على رمزية النزول أو (التنزيل) أقصد نزول الوحي من فوق إلى تحت ثم عودة الصعود نحو تعالى. أما على المستوى الأفقى فقد موضعنا التاريخ الأرضى: أي العمليات البشرية التى تنطلق من الخطاب القرآنى لكي تؤدي إلى المدونة النصية الرسمية المغلقة والنهائية. وعندما نقول الخطاب القرآنى فإننا نقصد العبارات الشفهية التى تلفظ بها النبي ضمن حالات الخطاب وحيثياته التى لم تنقل كلها بحذافيرها وبأمانة (أسباب النزول). ثم ننتقل من المدونة النصية التفسيرية، أي التفاسير العديدة جداً التى تعرض لها المصحف والتى كتبها المفسرون الأكثر تنوعاً واختلافاً من أجل إيضاح حقائق الوحي التى تنير سلوك البشر وأعمالهم طوال مسار التاريخ الأرضى فى هذا العالم (الدنيا). وعندئذ يعاش هذا التاريخ الأرضى كلياً بصفته مجرد عبور نحو العالم الآخر (الآخرة) بعد التعرض للبعث والحساب فى اليوم الآخر. وهكذا يعود الإنسان من جديد إلى الله طبقاً لخطة الموحى بها فى القرآن. أنظر محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص ص 85-86

ثالثا: الحقيقة والتاريخية فى الإسلام

يواصل أركون الدفاع عن مشروعه فى اثبات تاريخية القرآن، من خلال طرح ما توصل إليه من أفكار وما أكدّه فى تحليلات، وهو الخط الذى سلكه منذ إصداراته الأولى، فالحقيقة (الوحي) -بالنسبة إليه- تكمن فى التاريخ وليس خارجه، لذلك نجده يصرح بالقول: "أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عمليا قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامى؛ ألا وهى تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معيّنة حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معيّنة ومحدّدة"¹.

هنا نكتشف جرأة أركون فى التصريح باستحالة تفسير الوحي خارج تاريخية ظهوره وتطوره عبر التاريخ وضغوطه، بينما الذى حدث أن "تاريخية القرآن طمسها المسلمون طمسا كاملا بعد انتصار الأطروحة الحنبلية القائلة إنه غير مخلوق"²؛ حيث تمّ فقدان الطابع التاريخى للكتاب السماوي والعلاقة التى تربطه بالحيثيات الأرضية، وأصبح ليس بالإمكان التفريق بين الكلام المتعالى والكلام البشرى؛ ورغم الاختلاف الذى أثاره أركون سابقا -بين المتعالى والمتجلى-، إلا أننا نجد الدراسات الإسلامىة تضيف القداسة على كل التراث، رغم أنه بشرى ومشروط بشروط عصره وبيئته، كما أن القرآن نفسه لا يستثنى أركون من المراجعة والدراسة، حيث يقول: "حتى القرآن نفسه ينبغي أن يفتحوا أعينهم أخيرا وينتبهوا إلى أنه مكتوب بلغة طبيعىة بشرية هى هنا اللغة العربية، بل مكتوب باللغة العربية القديمة كما كانت سائدة فى القرن السابع الميلادى وما بعده"³.

ونجد كلمة التاريخية ظهرت للمرة الأولى -حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية- فى مجلة نقد critique وذلك فى 6 نيسان 1872⁴، ويعرفها الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسى آلان تورين Alaine Touraine (1925-) بصفته المقدرة التى يتمتع بها كل

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 212

² محمد أركون، قراءات فى القرآن، مصدر سابق، ص 517

³ المصدر نفسه، ص 272

⁴ محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، المصدر نفسه، 116

الفصل الثاني: — نحو إعادة قراءة التراث الإسلامي — تحليل المثلثات الأنثروبولوجية —

مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ووسطه الخاص به أيضا، بينما في تعريف أركون للتاريخية (L'Historicité) يعطي أهمية للمصطلح من الناحية اللغوية، ويشير إلى أنها "تعني بكل بساطة أن حدثا ما قد صار يوما ما بالفعل وليس مجرد تصور ذهني ركب لاحقا بالذاكرة الجماعية"¹. وهنا يميّز أركون، تمييزا مهما، بينها وبين التاريخانية (L'Historicism)، ويشرح لنا هذا التمييز الذي أقامه بين المفهومين قائلا: "فمن وجهة نظر لغوية فإن اللاحقة ité تدل على كل ما له خاصية الحقيقة الجوهرية (المادية) في حين أن اللاحقة isme تسجننا لا محالة في نظام مبني من قبل العقل. هكذا، إذن، تتيح لنا التاريخية أن نبقى دائما في مستوى التساؤل، في حين التاريخانية تغذي الوهم بوجود اتجاه محدّد، أو معنى وحيد ومعروف للتاريخ"².

وللمفكر علي حرب موقفا على نحو متقارب مع ما أكده أركون؛ فهي -التاريخية- تدل على "أن للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثياتها الزمانية والمكانية"³، ورغم أهمية طرح مسألة التاريخية في القرآن إلا أنها سوف تجعل من الباحث يكتشف مساحة واسعة من اللامفكر فيه L'impensé والتي يجب مراجعتها ووضعها على محك النقد.

فالنقد التاريخي المطبق على القرآن والحديث والفقهاء سوف يثير "ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذي يشعر بأنه مهدد في حقائقه المطلقة وقيمه المحورية"⁴، باعتبار أن طرح مشكلة تاريخية القرآن يعني القبول بتطبيق المناهج الابستيمولوجية على القرآن بعيدا عن الأسبقية التيولوجية، وإعادة قراءته قراءة جذرية نقدية لكل الفترة التأسيسية، ولذلك يعيب أركون على الفكر الإسلامي والاستشراقي إهمال التفكير في تاريخية الإسلام.

ويؤكد محمد أركون أن الكتب الفقهية، والأدبيات الأرثوذكسية الدوغمائية، والأدبيات التفسيرية، كلها أشياء أنتجت الذاكرة الجماعية، تحت اسم: التراث المقدّس الحي، على الرغم

¹ محمد أركون، قراءات في القرآن، المصدر نفسه، ص 518

² محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، المصدر نفسه، ص 117

³ علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005، ص 65

⁴ محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 119

الفصل الثاني: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأثنوبولوجية —

من أنها في الأصل حقائق ناتجة عن التجارب الاجتماعية، وما يثبت هذا الأمر أن "فكرة الحقيقة تتجسد دائماً وفي كل مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر. إنها إذن شيء محسوس ملموس"¹. ومادام الإسلام في التاريخ وليس خارجه — حسب أركون —، فإن التاريخية في صميم الرسالة، وكل رسالة منخرطة في تاريخ بشري، ولا تتعالى عليه بحكم أن "كل الخطاب القرآني يتموضع داخل التاريخية الأكثر اعتيادية ويومية"²، رغم كل التحويل والتحويل الذي يجعل من الحدث التاريخي، بعد رفعه إلى مستوى التعالي والتقدیس، إلى نوع من الخلاص الأخرى.

يستدل محمد أركون في بحثه عن تحقيق طفرة نوعية في الكتابة التاريخية حول القرآن بكتاب مهم للمستشرقة الفرنسية جاكلين الشابي Jacqueline Chabbi (1943 -) وهو كتاب (رب القبائل — إسلام محمد (Le Seigneur des Tribus - L'islam de Mahomet)*، فالباحثة استطاعت التمييز في عملها هذا، بين مهنة المؤرخ الموضوعي من جهة وبين مجال المعرفة الإيمانية من جهة أخرى. حيث يقول: "إن كتابها يقدم المثل العملي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية، ابستمائية وابستمولوجية، في الكتابة، التاريخية عن القرآن"³ وهنا يضيف المفكر هاشم صالح (1950 -)، أنه "لأول مرة يتجرأ باحث على أرخنة النص القرآني إلى مثل هذا الحد. لقد كشفت عن تاريخيته، أي عن ارتباطه بالقرن السابع الميلادي وبيئة شبه الجزيرة العربية"⁴، فقد نجحت جاكلين شابي — كما يضيف — "في ربط الآيات

¹ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996، ص 37

² محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 91

* أنظر، جاكلين الشابي، رب القبائل، ترجمة ناصر بن رجب، منشورات الجمل، بيروت، ط1، 2020

³ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999، ص ص 49-50

⁴ المصدر نفسه، هامش الصفحة 50

الفصل الثاني: — فوإعلامة قراءة التراث الإسلامى- تحليل المثلثات الأنثروبولوجية-

المكّية بسياقها الطبيعي: أي بظروف وبيئة شبه الجزيرة العربية إبان القرن السابع الميلادي، وهكذا نزعت عنها غطاء التعالي لكي تغرسها في التاريخة¹.

وباعتبار أن كل حقيقة تتطور داخل التاريخ، وكل الأحداث لابد أن تُدرس في ارتباطها بالظروف التاريخية، والسياقات التي ظهرت فيها، سواء كانت اجتماعية أو اقتصادية، أو أحداث سياسية وتاريخية، فإننا سوف نجد أركان يحاول الربط بين الحقيقة والتاريخية، وهذه المهمة هدفها تفكيك الأحكام التولوجية المرتبطة أصلا بالأرثوذكسيات الوثوقية التقليدية، لأن القراءة التاريخية للقرآن هي التي سوف تحرّنا من أفكار الأصولية الدينية* المتطرفة وتكشف لنا الأمور على حقيقتها.

¹ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل المصدر السابق، هامش الصفحة 51

* الأصولية الدينية: ونعني بها هنا، التمسك الصلب بالمعتقد الإيماني والانتصار له والدفاع عنه في وجه المخالفين، حتى وإن تطلب الأمر استخدام العنف، لأن هذا الموقف يرفض أي رؤية ترى نقص في الدين أو حاجة ماسة لإعادة تفسيره بالزيادة أو النقصان. وهذا ما يعني أن باب الاجتهاد تم سدّه وغلقه نهائيا.

المبأأ الأانى: المأأأ الأاهوى-الفلسفى: الإءمان، العقل، الأءققة

ضمن هذا المأأأ سوف نشهد أركىز على مسألة من المسأأل المهمة والأى أولأاها محمد أركون الأهمىة البأغة فى بأوآه ودراسأه، فالمأأأ الأاهوى-الفلسفى: الإءمان، العقل، الأءققة Le Triangle Théologico-Philosophique: Croyance, Raison, Vérité لم أءعرض للدراسة والنقد فى السىاق الإءلامى المعاصر، لألك فالألاهوأ الأىنى ىنبغى -أسب أركون- أن ىهأم بدراسة أءلىأاء الإءمان أأأ ضغط الأارىأ الأى المعاش وأأأىأأه. لأن "كل أىن من الأأأان ىأأوى على نأام من العقاء والأاعقاء مأأقاء وكأنها أقاء معصومة ومقدسة لا ىرقى إلأها الشك"¹، وهذا ما ىنأطبأ على الإءلام والمسىأىة والىهودىة؛ هذه الأأأان لىسأ مطروأة للنقاش والدراسة العلمىة بأدر ما هى معروضة للإءمان والأألىم أون نقد ومراجعة.

لألك لأبأ من دراسة المفاهىم الأأأىة: عقل، أعاءأ، إءمان، ضمن منأور الأارىأ المقارن، وألك منأور الأأروبولوجىا المقارنة للعقل الأىنى والأاهرة الأىنىة، وإأا كانت القأطىة الإبسأىمولوجىة La rupture épistémologique والسىاسىة أأ أأأأ فى أوروبا الأأىة بىن الأصور الأألىأى للأىن المرأأز على أعالىم الكنىسة، وبىن الفأأ العام للمأأمع المرأأز على إأارة وأسىىر الأولة، فأأنا فى المقابل سوف نشهد مع الإءلام المعاصر أأ الفصل بىن المكانة الأاهوىة للأأأاب القرأانى وبىن الشرأ الأارىأى والأغوى للعقل.

أولا: أألىة العأاقاة بىن العقل والإءمان

ىمكننا الأساؤل مع أركون منذ البأأىة عأا نحن بأصأه، إءمان أم أعاءأ؟ ىشىر أركون إلى وأوء فرأ واضأ بىنهما، فالإءمان بمأأاة شكل من أشكال اللىقىن العألى عن الأقاء الغىبىة مأل الأألىم بمشىئة الله، بأأأه وأأره، وأمأأاك لمعاءأأاء الأوأىء مقارنة بالأأأان الوأعىة الأى أؤمن بأأأأ الآلهة، لألك نأأه -الإءمان- بمأأاة "أركىبة نفسىة أولا، أ

¹ محمد أركون، الهوامل والأوامل، مصدر سابق، ص 207 أنظر كألك: محمد أركون، الفكر الإءلامى: قراءاة علمىة، مصدر سابق، ص ص 5-6

الفصل الثاني: — فوإعلامة قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأثنوبولوجية—

انعكاسات اجتماعية وتاريخية واضحة ويستخدم اللغة البشرية للتعبير عن نفسه"¹، كما قد نجده مرتبطا بحيوية التجربة البشرية، فهو "مغروس في أعماق الإنسان، إنه واع بذاته، ويمتلك نوعا من العفوية التلقائية التي تحسّس الإنسان وتدفعه للانخراط في العمل والممارسة والتفكير"²، بينما سوف يشهد تغيّر مع الفترة القروسطية ويصبح دوغمائيا ومتجمّدا لأن الأديان أصبحت تفرض على أتباعها الانتساب إلى وقائع وحقائق معيّنة، ورفض قيم ورموز مضادّة لها، يجب محاربتها وعدم الاعتراف بها، ويشير نصر حامد أبو زيد إلى وجود فارق بين نمطين من الإيمان: "إيمان التصديق والتسليم وإيمان الحجة والبرهان، حيث يكفي الأول بسداجة اليقين القلبي، ولا يقتنع الثاني إلا باليقين المؤسس على أدلة العقل وبراهين المنطق وحجج العلم"³.

تاريخيا عندما نتتبّع تفاصيل تحولات الإيمان نجده انتهى إلى شكل من الدوغمائية Dogmatisme، حيث أصبح يمثّل "انتساب فكري إلى عقيدة ما دون البحث عن أسباب هذا الانتساب أو صلاحيته"⁴، وهذا ما يؤدي بتحوّل الإيمان إلى اعتقاد ديني، مع العلم أن العقائد هي أكثر سطحية بكثير من الإيمان وأكثر ضعفا منه وخاضعة لتقلبات الظروف، لأنها تخضع لاعتبارات مختلفة ومتعددة (اجتماعية، وجدانية، سلطوية... إلخ)، ولما تكون بهذا الشكل تصبح انغلاقية تعصبية يتبنّاها المرء دون أي نقد على هيئة التسليم والوراثة أبا عن جد. يؤكد على ذلك أركون بالقول: "إن الإيمان يختلف عن مجرد الاعتقاد الديني إنّه أكبر من الاعتقاد وأجلّ لأنه يتطلب فهم الذات البشرية، والعالم، والآخر، والتاريخ بصفته محلا لتحقيق الوجود البشري بشكل تعدّدي ومتغيّر أو متقلّب"⁵.

¹ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، هامش الصفحة 20

² محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجل، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب وبيروت، ط1، 2013، ص 225

³ نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحرير والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب ولبنان، ط1، 2014، ص 67

⁴ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 219

⁵ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 2011، ص 394

الفصل الثاني: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأثرولوجية —

نصل هنا إلى أن الفارق واضح وجلي بينهما — الاعتقاد والإيمان —، "فصاحب الاعتقاد يتمسك باعتقاده تمسكا صلبا، بينما المؤمن يتمسك تمسكا صلبا بالحقيقة؛ باعتبار أنه غير واثق من مطابقة معتقده للحقيقة"¹، وإذا كان المعتقد يرى في نفسه مالكا للحقيقة، فإن المؤمن يرى أنه طالبا لها هذا ما يجعل الاعتقاد يهيمن علينا بينما الإيمان يحررنا.

يمثل الإيمان تجربة روحية ووجودية بينما الاعتقاد يعمل على تحويل تلك التجربة الناضجة والنقية إلى نصوص موجّهة ومؤسسات قسرية ومذاهب تفسيرية، فالاعتقاد إذن، هو ما يحوّل الإيمان إلى أيديولوجيا نضالية سلطوية تحشد المريدين والأنصار. لذلك يرى أركون أن الإيمان يمكن أن يتحول إلى عنف يمارس ضد الآخر المختلف عنا، "الإيمان هو تسمية إيجابية للمعتقد، يمكن أن يتحول إلى عنف إذا لم تصاحبه يقظة نقدية من قبل العقل"².

وربما يمكن استحضار ذلك الفرق الذي أشار إليه الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط وEmmanuel Kant (1724-1804)، حين ميّز بين نوعين من الإيمان: إيمان عقلي حر وإيمان تاريخي، الأول مؤسس على قانون العقل المجرد (أو المحض) La Raison Pure، لا يقوم على العبادات ولا الطقوس ولا المعجزات إنما يكون القانون الأخلاقي (الحرية والإرادة) هو من يوجهه، بينما الثاني مبني على الوحي الخارجي الموجود في الزمان والمكان؛ وكل أشكال الإيمان سواء كان يهودي أو مسيحي أو إسلامي فهو إيمان تاريخي لأنه مؤسس على الوحي كوقائع تاريخية، وبالتالي فهي أقرب إلى المعتقد منها إلى الدين؛ تؤمن به دوائر محدّدة من البشر بوصفه معتقدا صحيحا، وهو في الأصل مبني على الإكراه والتعصب ويعتمد في بقاءه على التقليد والنقل، يقول كانط في هذا الصدد: "لا يوجد إلا دين (حق) واحد؛ إلا أنه يمكن أن يكون ثمة ضروب كثيرة من المعتقدات... ولذلك من الأنسب أن نقول: هذا الإنسان على هذا المعتقد أو ذاك (فهو يهودي أو مسلم أو مسيحي أو كاثوليكي

¹ أنظر، حوار مع مصطفى ملكيان، ضمن: عبد الجبار الرفاعي (إعداد وتحرير)، الإيمان والتجربة الدينية، دار التنوير للطباعة والنشر ومركز دراسات فلسفة الدين، بيروت وبغداد، ط1، 2015، ص 256

² محمد أركون وجوزيف مايل، من مانهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008، ص 239

الفصل الثاني: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأثنوبولوجية—

أو لوثرى)، من أن نقول إنه على هذا الدين أو ذاك¹، وما نستشفه من هذا الكلام أن هدف كانط كان منصبا حول كيفية الخروج بالإنسانية من دين الطقوس والشعائر إلى دين العقل، من دين تاريخى خاص بفرقة أو طائفة دون أخرى، إلى دين عقلى كونى شامل لكل الشعوب والأمم، لهذا جاء كتابه نقدا للدين وكان عنوانه: "الدين في حدود مجرد العقل La religion dans les limites de la simple raison"، وكان بإمكانه أن يعنونه بـ: "نقد العقل الدينى" لولا الوضع المتأزم الذى كان يحيط به، والمتمثل أساسا في سلطة الكنيسة ومحاكم التفتيش التى كانت تلاحق العلماء والمفكرين والفلاسفة.

لدراسة مشكلة الاعتقاد وتحولاته نبدأ من مسألة العلاقة بين العقل والدين، هذه العلاقة تعتبر في غاية الأهمية بالنسبة لأركون، فإذا عدنا إلى السياقات الإسلامية الكلاسيكية نجد أن التوترات الفكرية بين العقل والإيمان كثيراً ما حركت طاقات علماء الكلام والفلاسفة منذ العصور الوسطى وحتى اليوم، "فكل الفكر القروسطى كان مطبوعا ومتأثرا بهذه الازدواجية الثنائية: أي كيف نوفق بين ظاهرة الوحي، وبين الإكراهات الضرورية للعقل؟"²، وما يؤكد عليه أركون هنا، أن العلاقة بين العقل والإيمان كانت خصبة مبدعة، وإيجابية ثم شهدت تراجعاً وانكماشاً، الأمر نفسه ينطبق على المسيحية واليهودية، فقد شهدت كلا منهما مواجهات فكرية خصبة بين مسلمّات العقيدة من جهة، ومسلمّات (أرسطو) الفلسفة الإغريقية من جهة أخرى تركّزت النقاشات بين فئة المدافعين عن الوحي وبين فئة المنادين بدمج التعاليم الدينية داخل الإطار الفلسفى الإغريقى، الأفلاطونى والأرسطى.

في الإسلام ظهرت أبحاث ونقاشات حول جدوى الفلسفة اليونانية والعلاقة بين الحكمة والشرعية، وفي المسيحية حدث صراع بين الفلاسفة والكهنة، ويمكن الإشارة إلى أعمال القديس توما الإكوينى Thomas d'Aquin (1225-1274) فهي شاهدة على ذلك، والأمر

¹ إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، نقله إلى العربية فتحى المسكينى، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2012، ص 182

² محمد أركون، ابن رشد رائد الفكر العقلانى والإيمان المستنير، عالم الفكر العدد 4، المجلد 27، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999، ص 10

الفصل الثامن: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأثرىوبولوجىة—

نفسه نجده فى اليهودىة حىث شهدت مواءهة بىن العقل الدينى والعقل الفلسفى، شهدنا ذلك مع موسى بن ميمون (1138-1204) وباروخ اسبينوزا Baruch Spinoza (1632-1677)، لقد "كانت المواءلات الأكثر تعقيدا واصطناعا للتوفىق بىن تعاليم الوحى/ وتعاليم الفلسفة الإغرىقىة قد جرت على يد ابن رشد بالنسبة للمسلمىن، وموسى بن ميمون بالنسبة لليهود، وتوما الإكوبىنى بالنسبة للمسىحىىن"¹.

وبالرغم من الجهود الفكرىة التى قادها هؤلاء (ابن رشد-توما الإكوبىنى-موسى بن ميمون) من أجل التوفىق بىن الفلسفة والدين ومد جسور اللقاء بىنهما، إلا أن هذا التوافق لم يكتب له الاستمرارىة وسرعان ما شهدنا الدخول فى عصر التراجع والانحطاط كما يسميه أركون، والتراجع الذى حدث كان بفعل التكرار والاجترار، فقد سادت نزعة سكولائىة داخل التراثات الدينىة الثلاثة، اليهودىة، والمسىحىة، والإسلامىة؛ هذا بالنسبة للعصور الوسطى، بىنما فى أوروبا ومع العصر الحديث حصل تغىّر واضح، "فقد كانت مكانة العقل ضعيفة فى البداية إبان العصور الوسطى ثم سرعان ما تطورت وكبرت ونمت حتى وصلت أوروبا إلى ما وصلت إليه من حضارة وتقدم ورقى"².

انطلاقا مما تقدّم، يمكن الإشارة إلى المواءهة الخصبة التى حدثت بىن العقل الدينى أو اللاهوتى-الفقهى/ والعقل الفلسفى فى الإسلام، خلال القرون الأولى من ازدهار الحضارة العربىة والإسلامىة، وهنا يمكن التميىز فى تحليلنا للمثلث اللاهوتى-الفلسفى: الإىمان، العقل، الحقىقة بىن تيارىن بارزىن: تيار أنسى: ظهر فى الفترة الواقعة بىن القرنىن التاسع والحادى عشر المىلادىىن، حىث ساهم هذا التيار فى انعاش الارتباط بىن العقل والإىمان، ونفى أن يكون هناك خلاف أو تضاد بىنهما، وظهرت على إثره أعمالا فكرىة وأدبىة حدائىة، بىنما التيار الثانى، هو تيار أرثوذكسى: دافع عن عدم الارتباط بىنهما ممّا ساهم فى تحول الإىمان إلى اعتقاد منغلق رجعى متكسّس -بلغة أركون- يدافع عن حقىقة يعتقد أنها الوحيدة

¹ محمد أركون، قضايا فى نقد العقل الدينى، مصدر سابق ص 208

² محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحىدىة، مصدر سابق، ص 131

الفصل الثامن: — فؤاد علماء قراءة التراث الإسلامي — تحليل المثلثات الأنثروبولوجية —

الثابتة والمطلقة، وهذا ما أشار إليه في قوله: "بعد وصول السلجوقيين إلى السلطة في القرن الحادي عشر فإن الأطر الاجتماعية والسياسية للمعرفة أخذت تضيق وتفتقر. وراحت بالتالي تحبّز أولوية العقل اللاهوتي-الفقهي على العقل الفلسفي"¹.

يحلينا محمد أركون على المناقشة التي حدثت بين فيلسوف قرطبة ابن رشد والفيلسوف أبو حامد الغزالي (1058-1111)، هذه المناقشة وعلى أهميتها، إلا أنها كشفت لنا تقلص الأطر الاجتماعية للمعرفة les Cadres sociaux de la connaissance في ما بعد وتراجعها، إضافة إلى غياب التفاعل الجدلي بين العقل والإيمان، فبعدما كانت مزدهرة ومنتجة للفكر الأدبي والفلسفي في القرون الأولى للإسلام (القرنين الثالث والرابع)؛ فقد شهد العقل الإسلامي تحوّل من مرحلة العقلانية والازدهار العلمي والحضاري إلى مرحلة أخرى تميّزت بالتراجع والاجترار، يسميها أركون بمرحلة الانحطاط، وهي المرحلة التي استمرت إلى غاية يومنا هذا.

فالإسلام المنتشر حالياً -حسب أركون- هو إسلام عصر التكرار والتقليد، "صحيح أن ابن رشد حاول أن يدافع عن الفلسفة عندما ألّف كتابه تهافت التهافت كردّ على كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة. ولكن محاولته باءت بالفشل. لماذا؟ ليس لأن الغزالي أقوى منه من الناحية الفكرية، ولكن لأن حركة التاريخ كانت قد أخذت تمشي في اتجاه الغزالي"².

بينما حدث العكس في الضفة الأخرى من المتوسط، فالمجابهة بين العقليين لم تتوقف لأن العقل الفلسفي والعلمي ابتعد عن العقل اللاهوتي إلى غاية الانفصال عنه، أين حلّت البرجوازية بانتزاعها السلطة الفكرية من أيدي رجال الدين، لتصل في النهاية إلى انتعاش فكري وفلسفي، تقطع من خلاله أوروبا الحديثة مع العصور الوسطى.

ولتوضيح الفارق بين الضفتين، يلجأ أركون إلى إقامة مقارنة بين عالم الدين السعودي محمد بن عبد الوهاب (1703-1892)، وإيمانويل كانط، فرغم المعاصرة الزمنية التي جمعت

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 309

² المصدر نفسه، ص 300

الفصل الثاني: — نحو إعلاء قراءة التراث الإسلامي — تحليل المثلثات الأنثروبولوجية —

بينهما، إلا أنه لا شيء يقرب بينهما "ففي الوقت الذي كان الدين بالنسبة لابن عبد الوهاب يدخل في دائرة اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه عقليا، بمعنى أنه لا يمكن للعقل أن يفكر في الدين ولا يحق له بأي شكل من الأشكال أن يناقش عقائده لأن الدين إلهي والعقل بشري. فكيف يمكن للبشري أن يناقش الإلهي؟. مع كانط كانت الأمور مختلفة. بات لأول مرة ممكنا التفكير في الدين عقليا بل لا يُقبل الدين إلا ضمن حدود العقل فقط"¹.

لم يحدث هذا التراجع والابتعاد عن الانفتاح العلمي والإنساني الذي عُرف به الإسلام الكلاسيكي، مع محمد بن عبد الوهاب فحسب، بل كان كذلك مع فترة بروز الدولة العثمانية، أين ازدهر الإسلام الشعبي وظهرت الزوايا. وربما هذا ما دفع أركون إلى التمييز بين لحظتين من لحظات المعقولة، "لحظة المعقولة القروسطية: وهي لحظة تتميز بأن العقل يشتغل بصفته تابعا لمعطى أعلى منه وهو معطى الوحي. ولحظة المعقولة الحديثة: وفي هذه اللحظة يصبح العقل سيدا حرا، منفتحا، مخضعا كل شيء لإرادته ومعطياته دون قيود أو حدود لاهوتية أو فكرية فلا سلطة تعلو فوق سلطته"²، وإذا كانت أوروبا شقت طريقها من لحظة المعقولة القروسطية L'intelligibilité médiévale نحو لحظة المعقولة الحديثة، فإننا نجد الإسلام شقّ طريقه بالعكس، حيث بدأ باللحظة الثانية قبل الأولى.

ما يبرر هذا التمييز بين الرجلين —ابن عبد الوهاب وكانط—، هو التمييز الذي أقامه أركون بين الحداثة Modernité والمعاصرة، حيث يقول: "إن الحداثة ليست المعاصرة، فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة والعصر، أناس ينتمون عقليا وذهنيا لمرحلة القرون الوسطى، وقد توجد في القرون السابقة شخصيات تمثل الحداثة"³، واستنادا إلى هذا الموقف يمكن فهم التقسيم السابق بين لحظة المعقولة القروسطية ولحظة المعقولة الحديثة،

¹ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 119

² فارح مسرحي، آفاق المشروع الفكري لمحمد أركون، ضمن كتاب قراءات في مشروع محمد أركون، أعمال ندوة، منشورات مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر 2، الجزائر، 2011، ص 55

³ محمد أركون، الإسلام والحداثة، التبیین، العدد 2-3، الجمعية الثقافية الجاحظية، الجزائر، 1990، ص 221

الفصل الثاني: — نحو إعلاء قراءة التراث الإسلامي — تحليل المثلثات الأنثروبولوجية —

مع الإشارة إلى نموذج مهم وهو المعاصرة التي جمعت بين ابن عبد الوهاب وكانط، فرغم هذه المعاصرة، إلا أن كل واحد منهما ينتمي إلى معقولية مختلفة عن معقولية الآخر.

ونصل هنا إلى القول بأن العلاقة بين العقل والإيمان — انطلاقاً من الموقف الأركوني — تغيرت جذرياً بين الأمس واليوم، بين عصر التوحيدي والجاحظ ومسكويه، وعصر ابن عبد الوهاب والطوائف الإسلامية المعاصرة. "فالعلاقة بينهما كانت إيجابية خصبة ومبدعة. ثم تدهورت الأمور بعدئذ إبان عصور الانحطاط والتكرار والاجترار؛ فقد تراجعت مكانة العقل في الإسلام إبان هذه العصور المتأخرة ولم يبق في الساحة إلا التدين المتكلس والمتحجر والمنغلق عموماً"¹، ولعل هذا ما يقودنا إلى البحث في أسباب هذا التراجع، ومن الذي يحدّد العلاقة بين العقل والإيمان؟ وبأية خلفية ومرجعية يحددها؟. ولماذا بقي العقل اللاهوتي متمسكاً بالاجتهاد التقليدي رافضاً، في هذا المجال، أية محاولة في نقد العقل والتأسيس لاجتهاد حديثي يتلائم مع متطلبات العصر.

ثانياً: في نقد العقل اللاهوتي، مراجعة في الاجتهاد التقليدي

لتوضيح مسألة الاعتقاد وكيف تم بناءه على أسس قد لا يتراجع فيها على مسلماته "اليقينية" والتي لا تُناقش، يجب الإشارة أولاً إلى أن نقد العقل الإسلامي Critique de la raison islamique يمثل قسم مهم من أقسام المشروع الأركوني، فإذا كان هذا القسم يمثل الجانب النظري من المشروع في مرحلته الأولى، فإن الإسلاميات التطبيقية L'islamologie appliquée، التي تأتي فيما بعد كمرحلة ثانية، تمثل الجانب التطبيقي والعملي لإرساء المشروع، وهذا ما سنعرفه مع الاشتغال الأنثروبولوجي على سورة التوبة في الفصل الثالث.

بداية لا يمكن الإحاطة بكل مكونات العقل الإسلامي، وإنما سوف نركز على ما يهمنا منه، وهو العقل اللاهوتي الأرثوذكسي، محاولين تبيان انتقادات أركون لهذا العقل في شقيه التفسيري والأصولي، وللخروج من دائرة العقائدية الأرثوذكسية التي تؤمن بخط واحد للحقيقة، يقترح علينا أركون، إعادة طرح مسألة الاجتهاد بطريقة حديثة، خلافاً للاجتهاد الكلاسيكي.

¹ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص ص 130-131

الفصل الثامن: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى-تحليل المثلثات الأثرىولوجىة-

والهدف الذى يريد الوصول إليه من دراسته هو الانتقال من الاجتهاد الكلاسىكى إلى نقد العقل الإسلامى، ومنه يمكن فتح مجال الاجتهاد على مصراعيه وإتاحة الفرصة لكل التأويلات المختلفة (صراع التأويلات Le Conflit des interprétations) حتى تظهر وتقدم ما لديها، مادامت الحقيقة فى النهاية ليست مع أحد دون غيره.

يعترف أركون أن المهمة لن تكون سهلة بسبب ردة فعل الوعى الإيماني للمسلمين الذى سىحاول حماية سياجه العقائدى الدوغمائى، لكن يجب الإشارة إلى أن المجتهد التقليدى لا ينتبه إلى أن كلام الله لا يمكن التوصل إليه إلا فى لغة بشرية، وبالتالى "توجد مسافة تفصل بين حقيقة الوعى المتعالية على كل شىء، وبين الحقيقة التى يتوصل إليها المفسرون والفقهاء ضمن ظروف تاريخية أرضية محددة تماما"¹. فمسألة اللغة هنا تأخذ بعدا مهما بالنسبة لأركون لابد من إعادة النظر فيها، وللقيام بهذه المهمة، يوضح أركون أن نقد العقل الإسلامى بالمعنى الحديث، لا يعنى إقامة قطيعة مطلقة مع الاجتهاد الكلاسىكى، إنما ينبغى أن يكون امتدادا له.

ينبغى على المفكر المسلم -حسب أركون- زحزة شروط الاجتهاد من المجال اللاهوتى-الفقهى إلى مجال التساؤلات النقدية، إذا ما أراد أن يخرط فى مهمة الاجتهاد والكشف عن التصورات الوهمية، والعقائد الدوغمائية التى رسّخها العقل الأرثوذكسى. وهذا ما يسمح لنا فى النهاية بتجاوز الاجتهاد القديم عن طريق النقد الجديد لكن دون إهمال قيمة الانجازات التى قدّمها الاجتهاد الكلاسىكى، إذ يوضح أركون، أنه "ليس هدفنا احتقار القدماء أو الحط من قدرهم وانجازاتهم، لكنها كانت مشروطة بظروف عصرها وامكاناته"². ومن بين النماذج التى درسها وأولاها الأهمية فى مراجعته للاجتهاد التقليدى نجد اسهامات واجتهادات كل من الشافعى والطبرى.

¹ محمد أركون، قراءات فى القرآن، مصدر سابق، ص 246

² المصدر نفسه، ص 270

1- العقل الأصولي: نموذج الشافعي

لا يمكن فهم أطروحة الشافعي (150-204هـ) — حسب نصر حامد أبوزيد "بمعزل عن الصراع الفكري الذي كان محتدماً بين أهل الرأي وأهل الحديث في مجال الفقه والشرعية، ولا يمكن لهذا الصراع بدوره أن يفهم حق الفهم إلا في سياق الصراع الفكري على مستوى العقيدة بين المعتزلة وخصومهم من المشبهة والمرجئة"¹، وبالنسبة لرسالة الشافعي فهي تعتبر المحاولة الأولى لتأسيس ما عرف بأصول الفقه، والاجتهادات الفقهية التي بحث فيها الأصوليون كانت دائماً تبحث في طرق الاستدلال والاستنباط من الأصل الأول المطلق، لذلك سعى علم أصول الفقه حينها إلى وضع أسس استنباط الأحكام من الأصول.

تتركز الأصول الفقهية للشافعي في أربعة هي: الكتاب والسنة والإجماع والقياس، حيث عمل على تأسيس السنة على الكتاب واعتبرها بناء دلالي يعود في أصله إلى الكتاب، ثم بناء الإجماع على الكتاب والسنة حتى يصبح نصاً تشريعياً مركباً منهما، بعدها يأتي الأصل الرابع، وهو القياس/الاجتهاد، ليصبح استنباطاً من الأصول الثلاثة السابقة.

ناقش محمد أركون رسالة الشافعي ضمن، كتابه تاريخية الفكر العربي الإسلامي وكتاب نحو نقد العقل الإسلامي، ومن خلال ما جاء في الكتابين نجد أن الرسالة تعالج في الأصل موضوعاً مركزياً هو: أسس السيادة العليا أو المشروعية الدينية العليا في الإسلام ويمكن تقسيم ما جاء في الرسالة إلى:

- "السيادة الإلهية العليا المتجسدة والموضحة في الوحي أي في القرآن وكذلك في السنة.
- السيادة البشرية الممارسة من قبل الفقهاء المأذونين المؤهلين لممارسة الاجتهاد بشكل صحيح: أي الذين يعرفون كيفية تفسير النصوص المقدسة من أجل استنباط الأحكام الشرعية منها"².

¹ نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، وتأسيس الأندولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2007، ص87

² محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 90

الفصل الثامن: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى- تحليل المثلثات الأثرىولوجىة-

إذا كان التأصيل الذى يبحث عنه الأصولى يكمن فى الربط الوثىق والمتمىن بىن الأصل الأول المطلق، وبنى الموجودات والسىر والأحكام؛ معتقدا بذلك أنه بإمكانه فكّ لغز اللغة الدىنىة (كلام الله بالذات) أو تفسىرها وفهمها، فإن أركون يرى خلاف ذلك تماما "فكما أن الشافعى ألف رسالته المشهورة لىقترح وسائل جدىة للاجتهاد كإجابة على ما طرأ فى العصر العباسى الأول من ظروف اجتماعىة وسىاسىة وثقافىة فكذلك يضطر الفكر الإسلامى الیوم إلى إعادة التفىكر والكتابة فى مسائل الاجتهاد وكل ما یتعلق بنقد المعرفة وأصولها"¹، وهذا ما یسعى إلیه العقل النقدى بواسطة زحزة مفهوم تأصل الأصول إلى مستوى تكون فىه المعرفة مفتوحة على تاریخىة الأصول وتعددها، باعتبار أن لكل مرحلة من المراحل التاریخىة اهتماماتها وطروحاتها.

وبالتالى ما یلائم عصر وسىاق معین من مناهج ومواقف فكرىة لا ىصدق بالضرورة ویلائم سىاق تاریخى آخر، وهنا یشىر أركون إلى أن كتب الفقه لم تفعل شىئا بالنسبة للنص القرآنى سوى تجمیده فى معان محدودة، من أجل استخدامه لحل مشاكل الناس.

2- العقل التفسىرى: نموذج الطبرى

بدأ تفسىر القرآن و بیان معان ألفاظه منذ زمن النبى ﷺ، فكان المرجع فى تحدىد معانىة ودلالاته، وتواصلت التفسىر بعد وفاته عبر طبقات متتالىة من المفسرین، فكانت فى شكل اجتهادات فردىة ثم أصبح نشاطا اجتماعىا منظما، ویکمن الهدف من عملیة التفسىر فى الكشف عن المعنى من اللفظ المعبر عنه، سواء كان شفاهة أو كتابة، باعتبار أن "...التفسىر حركة من اللفظ إلى المعنى"²، وبالنسبة لمرجعیات التفسىر القرآنى التى ظهرت، يرى أركون أنها لم تلبي الفضول المعرفى، فنجدهم یفضلون اسقاط القرآن على الواقع واستهلاكه فى حیاتهم الیومیة، بىنما لم یخضعوه للدراسة العلمیة. خلافا لذلك تبرز الدراسات

¹ محمد أركون، تاریخىة الفكر العربى الإسلامى، مصدر سابق، ص 10

² وجیه قانصو، النص الدىنى فى الإسلام: من التفسىر إلى التلقى، دار الفارابى، بیروت، ط2، 2017، ص 427

الفصل الثامن: — فوإعلامة قراءة التراث الإسلامى-تحليل المثلثات الأثرولوجية-

الاستشراقية التي قدّمت أعمالا يمكن الاستشهاد بها ولعل من أهمها أعمال المستشرق غولدزيهر Ignác Goldziher (1850-1921).

وينطلق أركون في مسألة التفسير الإسلامى من اجتهادات أحد أبرز المفسرين وهو: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (839-923)، من خلال مؤلفه الشهير «جامع البيان في تأويل القرآن»، حيث يرى فيه "علامة زمنية ثمينة جدا، فهو يقف على الحرّ الفاصل ما قبل الأرثوذكسية وما بعدها"¹، فهو يمثل خاتمة مسار أغلق به، ونقطة بداية جديدة لنظام معرفي مختلف عما سبقه، باعتباره أحد المساهمين -حسب أركون- في بلورة الأرثوذكسية، ودوره هنا واضح وبارز لا يمكن إهماله.

يعترف أركون أن موضوع الاجتهاد من أصعب المواضيع لأنه يحتم علينا العودة إلى الاجتهادات الكلاسيكية وطريقة عملها؛ إضافة إلى صعوبة أخرى، كانت قد رسّختها سلطة الفقهاء على مر التاريخ وأحيّطت بهالة من القداسة وحماية خاصة من السلطة السياسية، بحكم ارتباط الاجتهادات بمصالح هذه الطبقة، ما أدى إلى وضع قواعد وقوانين فقهية ليس لعصرهم فحسب بل صالحة لكل العصور اللاحقة.

يعتبر أركون أن "التفسير الكبير للطبري لم يتعرّض حتى الآن لدراسة علمية تكون في مستواه ومستوى مكانته في تاريخ التفسير القرآني كلّ"²، الأمر لا يتعلّق فقط بتفسير الطبري بل يشير كذلك إلى تفسير آخر يعود إلى فخر الدين الرازي (1149-1210)، هذا التفسير يمتاز بالخصوبة والحيوية، ولا يزال ينتظر أيضا من يستغله علميا ويطبق عليه المناهج الحديثة، لذلك كان أركون يولي اهتماما كبيرا إلى مثل هذه التفاسير وأخذها بعين الاعتبار، فالقيام بهذه العملية يمكننا من معرفة كيفية ممارسة العقل الإسلامى لآلية التفسير، وتحديد المسلمات اللاهوتية التي كانت توجهه، وجعلت منه في النهاية عقل أرثوذكسي، لأن العقل اللاهوتي-الفقهى الكلاسيكى كان يجهل بالطبع الأسنيات الحديثة التحليلية للنص، ويجهل

¹ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 268

² محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 89

الفصل الثاني: — نحو إعالة قراءة التراث الإسلامي — تحليل المثلثات الأنثروبولوجية —

أيضا نظرية القراءة المعاصرة؛ ف الطبري عندما "يسبق تفسير كل كلمة أو عبارة قرآنية بصياغته المعهودة: 'يقول الله'، ثم يعطي تفسيره، فإنه لا يتساءل إطلاقا عن مدى صحة تفسيره، أو مدى مطابقته كلام الله. هذا الشيء لا يخطر على باله. إنه لا يطرح أي تساؤل عن شروط الإمكانية الاستيمولوجية أي المعرفة العميقة، ثم عن المشروعية اللاهوتية لكل عقل بشري يتصدى لشرح المقاصد الكلية لكلام الله. هل يمكن للعقل البشري أن يفهم كلام الله ومقاصده بمثل هذه السهولة؟"¹، والاجتهاد الذي يقدمه الطبري هنا مرتبط بسياق مجتمعه وثقافته وبانتمائه المذهبي وموقعه كفقيه ومجتهد، لكنه في المقابل نجد أنه عمل على فرض قراءة أحادية، قراءة فوق تاريخية/ لا تاريخية، تجعل الجميع ملتزم بها، قراءة أرثوذكسية لا تتوافق وفتوحات اللسانيات المعاصرة.

كان للعقل التفسيري بالغ الأثر في استخراج الدلالة والمعنى التي يريدونها وفق الأدوات المنهجية المتاحة آنذاك، هذا ما أدى بالمفسرين الكلاسيكيين إلى سجن القرآن في قوالب جامدة، إضافة إلى خضوع هذه التفسيرات إلى مسلمات لاهوتية تزعم امتلاك حقيقة موجودة في القرآن فقط، هذه العملية يعتبرها أركون من الأخطاء التي وقع فيها التفسير الكلاسيكي، لذلك نجده يتعرض بالاشتغال على عدة تفاسير كلاسيكية لآيات قرآنية، ومن بين الآيات التي اختارها، نجد آية الْكَلَلَةِ ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ خَلِيمٌ﴾².

في قراءته لهذه الآية يشير أركون إلى القراءة الاستشراقية التي قدمها الباحث الأمريكي دافيد باورز David S. Pawrers حول مسألة الْكَلَلَةِ، لكنه لا يتوقف عندها بل يتجاوزها، والمعروف أن باورز اشتغل حول موضوع الميراث في أطروحة الدكتوراه (دراسات في القرآن

¹ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 273. والفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، المصدر نفسه، ص 90
* للإطلاع على قراءة أركون لآية الْكَلَلَةِ، أنظر: قراءات في القرآن، وبالتحديد في الفصل الخامس منه بعنوان: من

الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ص، 233-278

² القرآن الكريم، النساء: 12

الفصل الثاني: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامي — تحليل المثلثات الأنثروبولوجية —

والحديث، تشكّل القانون الإسلامي الخاص بالإرث* وفق منهجية فيلولوجية بحثية، وإن كان أركون يشيد بالدراسة باعتبارها بداية البحث عن المعنى، لكن هذا لم يمنعه من تبيان الاختلاف بين منهجيته في دراسة التراث الإسلامي ومنهجية المستشرقين، وبما أن الدراسات الاستشراقية لا يمكن التغاضي عنها، بل تمثل خطوة أولى — مثلما أشار إلى ذلك في عدة مناسبات — ولابد منها في البحث العلمي من خلال التحري اللغوي الفيلولوجي إلا أنها لا تكفي، بسبب نقص الامكانيات المعرفية والمنهجية، وينبغي إذن إكمال التحري الاستشراقي بخطوات تالية لا تقل أهمية عنه، وهنا يأتي دور الفكر النقدي في تجاوز ما يخلفه الاستشراق من آثار ويعمل على إعادة بنائه وفق منهجية علمية تكاملية.

ما يلاحظ على التفسير الذي قدّمه الطبري استناداً إلى الأخبار التي نقلها حول لفظ **أَلْكَالَةَ**، أنه حرص على تحقيق إجماع الأمة، على حساب مستوى البحث عن المعنى، و"هذا الإجماع المعتبر من قبل الأمة بمثابة التعبير الصحيح والمقدّس عن المقصد الإلهي المتضمّن في كلّ الوحي"¹، وهذا الأمر غير مقبول بالنسبة لأركون لأنه يجمّد كلام الله ومقاصده في تفسير بشري غير صحيح، بالإضافة إلى إضفاء القداسة والتعالي على المعنى والتأويل البشري، — الذي هو في الأصل زمني وتاريخي ومرتبطة بسياقات عصره الاجتماعية والسياسية والدينية — ورفعته إلى مستوى الإلهي.

ففي تحليله لـ **أَلْكَالَةَ**، يرى أركون أن **الْفِعْلَان** الواردان في الآية: يورث ويوصي يمكن قراءتهما بشكل مبني للمجهول أو مبني للمعلوم، فإذا بُني الفعلان للمعلوم تولّد معنى مختلف عن الذي سيظهر في حالة ما إذا تمّ بناء الفعلين للمجهول، والملاحظ أن الطبري يبقي المعنى غير واضح؛ ولا يفصل فيه، وهذا ما يوقعه في تناقض، لأنّ تحديده سيؤدّي برأي أركون إلى زعزعة نظام الإرث العربي السائد قبل الإسلام، وتعديله بما يسمح بانتقال الأملاك بين الناس وإحلال واقع جديد لم يكن موجوداً من قبل.

* David S. Pawrers, Studies in Qur'an and Hadith, The Foemation of the Islamic Law of Inheritance (Berkeley, CA, Univercity California Prss, 1986)

¹ محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1991، ص45

الفصل الثاني: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامي — تحليل المثلثات الأنثروبولوجية —

إن القراءة الفقهية المتمثلة في تفسير الطبري تبني الفعل «يُورَث» مبنيًا للمجهول، وتأتي على الشكل الآتي: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً﴾، فهذا التشكيل يجعل القراءة صعبة على الذوق العربي السليم والكفاءة اللغوية، كما يرسّخ القراءة الأرثوذكسية-الإيمانية، وهذا ما يحذر منه أركون لأنه يؤدي إلى تقييد التورث، ويجعلنا "أمام إرادة صريحة ومعتمدة تهدف إلى حصر حرية التورث، بل حتى إلى إلغائها على الرغم من أن القرآن قد نصّ عليها صراحة في الآيات المذكورة من سورة البقرة"¹، وهنا يتضح التدخل البشري (الفقهاء) من خلال التلاعب بالآيات من أجل تشكيل علم للتورث يتناسب مع خصوصيات المجتمع. يقترح أركون قراءة جديدة للآية تعتمد الفعل يورث مبنيًا للمعلوم، وتأتي على الشكل الآتي: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً﴾، ومن هنا يشير أركون أن تفسير الفقهاء لآيات القرآن مرتبطة بالمعارف اللغوية السائدة في عصرهم، لذلك لا بد من مراجعتها وفق ما توفره لنا المنهجية التاريخية الحديثة والألسنية المعاصرة.

ولتوضيح مسألة الكَلَلَةِ يستحضر أركون بعض الآيات التي تشرح ذلك (الآيات: 176، 180، 181، 182، 240 من سورة البقرة)²، هذه الآيات هي التي سوف تطرح قضية الناسخ والمنسوخ، فالنسخ -حسب أركون- يعتبر إجراء لاهوتي يعمل على تعالي الوحي وإطلاقيته، وبالتالي تعارضه مع التاريخ، "لأنه لم يكن مبنيًا على منطق السبق والتأخير

¹ محمد أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، المصدر السابق، ص 66

² الآيات التي تشرح مسألة الكلاله من سورة البقرة هي:

- ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ﴾ (١٧٦)
- ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَلَدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (١٨٠)
- ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (١٨١)
- ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١٨٢)
- ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (٢٤٠)

الفصل الثاني: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأثنوبولوجية —

الزمنى، ولا على منطق المصلحة الاجتماعية العامة، بل كان نسخا يسخر الآيات القرآنية، فيقدم ويؤخر بناء على منطق لاهوتي يعكس مصالح الفئات الاجتماعية الحاكمة في ارتباطها بحراس الأرثوذكسية أو موظفي التقديس بلغة «ماكس فيبر»، من أجل تشكيل «علم التوريت»¹.

في الأخير يمكن القول أن العقل اللاهوتي دافع على صورة مثالية وتقديسية تطابق بشكل كلي بين مضامين الأحكام التي بلورها وبين نصّ الوحي، وهذا ما دفع بالوعي الإسلامى إلى معاملة "النص التفسيري والنص الفقهي والنص الأصولي، بنفس القيمة التي يتعامل بها مع النص القرآني لأن كل هذه النصوص، في نظر هذا الوعي، تمتلك الحقيقة الخالدة"². وهنا تبرز مشكلة تلقي المدونة النصية التفسيرية من طرف المؤمنين، حيث ينتهي بهم الأمر "إلى حد خلطه بمضمون المصحف نفسه، أي بمضمون القرآن... بمعنى أن تفسير الطبري يصبح مقدّسا كالقرآن في وعيهم"³.

ثالثا: الحقيقة وتفكيك الاعتقاد الدينى

لم يتشكّل الاعتقاد الدينى دفعة واحدة وإنما عبر مرحلة طويلة دامت حوالي أربعة قرون من النقاشات والجدالات، وسط فضاء خاص من التشكيل الاجتماعى والتاريخى لهذه المدونات النصية التي تغذي التراثات الدينية. ففي المرحلة التأسيسية، كما عرفنا من قبل كان الوحي شفهيًا، لكن بعد وفاة النبي ﷺ ظهرت العديد من المدونات التفسيرية والفقهيّة وكذا الشروحات وتم نشرها وتكريسها؛ ولعل هذا ما سمح للمسلمين بتشكيل الذروة العليا للاعتقاد، التي يُستمد منها الأحكام الدينية الضرورية.

وتوجد أربع مدونات نصية كبرى للاعتقاد الإيماني، وهي تتمثل -حسب أركون- في: "القرآن، الشفهي والكتابي، ثم الحديث السني، والشيعية، والخارجية، وهو أيضا شفهي

¹ عبد المجيد خليقي، قراءة النص الدينى عند محمد أركون، بيروت، منتدى المعارف، ط1، 2010، صص 139-140

² مختار الفجارى، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، صص 121

³ محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 90

الفصل الثامن: — فوإعلامة قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأثروبولوجية—

وكتابى؁ ثم المدونات النصية الفقهية؁ ثم المدونات النصية الكبرى للاعتقاد (أقوال الصحابة والأئمة والسلف)¹؁ لكن الإشكال الذى ينبهنا إليه أركون هنا؁ أنه يوجد خلط كبير بين هذه المدونات واعتبارها جميعا مقدّسة ومن صنف واحد متعالى ومتسامى دون التمييز بينها؁ إضافة إلى انتزاعها من سياقها التاريخى الأصلى.

لقد اعتبرت هذه المدونات والمضامين التى تحتوىها بمثابة الصحيحة والتى لا يشوبها أى شك؁ ثم اعتبار السلوك الذى يجسدها يوميا فى حياة المؤمنين بمثابة السلوك العادل والصحيح أيضا؁ هذا ما انعكس بشكل جلى على الخطاب الإسلامى؁ الذى انغلق داخل سياق دوغمائى يمكن حصر مسلماته المشكّلة للأرثوذكسية فى ما يلى:

- "يوجد إله واحد؁ حى؁ خالق؁ اتخذ الإنسان كخليفة له على الأرض
- آخر مرة تكلم فيها إلى البشر كانت من خلال النبى محمد
- انتقل هذا الكلام إلى صحابة محمد فحفظوه فى ذاكرتهم ونقلوه
- ثم دوّنوه كتابة فى مجموعة نصيّة دعوها بالمصحف
- تأتي أحاديث النبى لكى توضح هذا الكلام وتشرحه
- جمع الحديث بنفس الخشية والورع الذى جمع فيه المصحف لكى يصبح الأصل الثانى للقانون الإلهى"²

وتمثّل هذه المسلمّات ملخّص نظام الاعتقاد واللاعقاد الإسلامى؁ فهى مسلمّات تلزم كل مؤمن بها تقديم الطاعة الكاملة؁ كما وتخضع المؤمن التقليدى للشعائر والعبادات الدينية؁ وهكذا يترسّخ التراث الأرثوذكسى بمرور الزمن؁ ويصبح مقدّسا. فالحقيقة الدينية وكما يراها أركون هى: "حقيقة معاشة على هيئة التصديق الكامل بعقائد/ ولا عقائد مسجلة فى النص

¹ Mohammed Arkoun, **ISLAM: To Reform or to subvert?**, Edition Saqi Essentials Books, London, 2006, p 123

² محمد أركون؁ الفكر الإسلامى: قراءة علمية؁ مصدر سابق؁ ص ص 25-26. أنظر كذلك؁ نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية؁ ص ص 185-189

الفصل الثامن: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى-تحليل المثلثات الأنثروبولوجية-

الرسمى المغلق ومنقولة عن طريقه ومكررة من خلاله"¹، وهذا هو النظام الدينى للحقيقة فهو يرفض تعددية الفهم والمعنى والتأويل؛ فالحقيقة بالنسبة إليه واحدة لا تتجزأ. الأمر هنا لا نجده فقط عند الفرق والمذاهب الإسلامية بل ينطبق على جميع الأديان، وبخاصة على أديان التوحيد: يهودية، مسيحية، إسلام. لا يمكن أن توجد إلا حقيقة دينية واحدة. هذه الحقيقة يهودية بالنسبة لليهودى ومسيحية بالنسبة للمسيحي وإسلامية بالنسبة للمسلم. فكل ديانة تعلن وجود حقيقة دينية واحدة، وهذا ما يؤدي إلى "وجود هوة أو فجوة واسعة بين الحقيقة المستهدفة والمكونة من قبل كتابات الوحي، وبين حقيقة التولوجيين (أي الفقهاء) التي تحول الحقائق للكتابات المقدسة إلى نوع من الحقائق المركزية المغلقة"².

ينبغي الإشارة إلى أن الانقسامات التي حصلت بين المسلمين وفرقتهم إلى مذاهب وشيع، قد حصلت بعد وفاة النبي، فالإسلام في حياته لم يكن سنيا ولا شيعيا ولا خارجيا؛ فكل الفرق تشكلت في ما بعد، مع زعم كل فرقة تمثيلها للإسلام "الصحيح"، واتهامها لبقية الفرق بالانحراف عنه، وعن الحقيقة المعصومة. لذلك يجب الإشارة إلى أن وجود "حقيقة إسلامية مثالية وجوهرية مستمرة على مدار التاريخ وحتى اليوم ليس إلا وهما أسطوريا لا علاقة له بالحقيقة والواقع"³، فهي انقسامات تيولوجية، تاريخية، حصلت وسط الصراع على إثر التباين حول الفهم والتأويل الصحيح للنص الدينى؛ هكذا تشكل الإيمان الأرثوذكسي، أي "الإيمان الجاهز مسبقا، والذي يعتبر من قبل الطائفة بمثابة الإيمان الوحيد الصحيح، أي الإيمان الوحيد القادر على إقامة علاقة صحيحة مع الله والمحافظة على الميثاق الذي يربط الإنسان به"⁴.

¹ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصل، مصدر سابق، ص 284

² المصدر نفسه، ص 283

³ محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 242

⁴ محمد أركون، التشكيل البشرى للإسلام، مصدر سابق، ص 223

الفصل الثامن: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى- تحليل المثلثات الأثرولوجية-

ومن أسباب هذا التباين والاختلاف بين الفرق في الفهم، واستخراج المعنى من النص الديني، اعتماد تفسيرات مختلفة من قبل هذه الفرق (باطني، ظاهري... إلخ) مع تعدد المدارس (الكوفة، البصرة... إلخ) في ظل الصراعات القائمة على السلطة آنذاك.

لذا يعتقد أركون أن مراحل تشكّل وصياغة الحقيقة الدينية في الفكر الإسلامى متزامنة مع مراحل تشكّل الاعتقاد الدينى، فقد كانت في البداية في شكل نفي لمعتقدات الكفار (أساطير الأولين)، ويعتبر هذا النفي مهماً وخطوة نحو فتح المجال أمام نصوص رسمية يعتمدها الفكر الإسلامى كمرجعية نهائية، وللمحافظة على هذه النصوص لابد من خطاب يهيئ لها الأرضية للتطبيق على أرض الواقع وهو ما تحقق فكان بالخطاب المدرسي أو الفقهي الذي تولى المهمة.

أمام هذا التحول في الاعتقاد الدينى، وحتى يكون بإمكان الباحث-المفكر الاحاطة به وفهمه جيداً، يدعونا أركون إلى تطبيق عمليات الزحزحة والتجاوز، من خلال دراسة مضامين وتوسعات الحقيقة الدينية ولن يكون ذلك ممكناً إلا "بتفكيك جميع الخطابات القديمة المنتجة داخل اطار التراث الأسطوري التاريخي ومسلمات كل أشكال الاعتقاد الأرثوذكسي"¹.

إن الإنغلاق الذي أصاب الفكر طيلة عدة قرون متواصلة وسجنه داخل جدران ما يسميه أركون بالسياج الدوغمائي* La clôturer dogmatique أدى إلى اضعاف العقل التحليلي؛ لذلك يجب القيام بعملية تفكيك التراث الإسلامى بواسطة توظيف مناهج علم

¹ محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامى، مصدر سابق، ص 349

* السياج العقائدي المغلق: هو ذلك السور المسيج بالأسلاك الشائكة للعقيدة الرسمية، وبالتالي فلا يمكن الخروج منه ما إن تدخله وتندمج فيه. ويصبح العقل فيه خاضعاً للتراث الأرثوذكسي (الرسمي) المقدس. أنظر محمد أركون، قضايا في نقد العقل الدينى، مصدر سابق، ص 233. ويشير كذلك هاشم صالح في حوار سابق: أن هناك فرق بين الدين من جهة، وبين فهمنا الذي نشكله عنه من جهة أخرى، وينبغي عدم الخلط بينهما... فالقرآن ذو لغة مجازية عالية، بالتالي فهو منفتح على مطلق الله وتعددية المعنى وليس انغلاقياً. الانغلاق حصل لاحقاً عندما تشكّل الإسلام الإمبراطوري في العهد الأموي، وبالأخص في العباسي. عندئذ جمّد الفقهاء الكبار معاني القرآن الكريم وحولوا المعنى المجازي الرائع المنبجس انبجاساً إلى معنى حرفي واحد ووحيد. أنظر مجلة يتفكرون، العدد الثالث، شتاء 2014، ص 157

الفصل الثاني: — فوإعلامة قراءة التراث الإسلامى-تحليل المثلثات الأنثروبولوجية-

الألسنيات، وعلم التاريخ، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، واللاهوت المقارن؛ فالإسلام لم يكن سنيا أو شيعيا أو خارجيا، وهذه الانقسامات لم يدعو لها النبي ﷺ، وإنما حصلت بعد وفاته.

كل الفرق (أو المذاهب أو الطوائف) تتبنى أيديولوجيات معينة ثم تفرضها على جماعتها بصفاتها الحقيقة الدينية المطلقة. وهذا ما يؤدي إلى الاستبعاد، وفي كثير من الأحيان يستخدم العنف وسيلة إلى تطبيقه، لذلك يدعونا أركون إلى القيام بالزحزحة الإبيستيمولوجية قصد تحقيق التحرير الفكري في الإسلام، وللقيام بهذه المهمة الضرورية لآبد من المقاربة الاجتماعية والتاريخية والأنثروبولوجية لما يسمى بالحقيقة أو بالدين الحق، وإذا لم نقم بهذه الخطوة فسوف نظل سجناء المنظور اللاهوتي التقليدي، فالمذاهب الإسلامية لن تتصلح في ما بينها مالم يعترف كل مذهب بتاريخيته وبالتالي بنسبيته.

في الحالة الراهنة نجد أن الحديث عن "الدين الصحيح" -حسب أركون- يجعل من توحيد الوعي الإسلامي أمرا صعبا، لكن هذا لا يجعلنا مكتوفي الأيدي، بل يجب إضاءة الظاهرة الدينية، والعمل على تحقيق التكامل بين المنظور اللاهوتي والمنظور الفلسفي بدلا من توسيع تعارضهما، وفي هذا الصدد يشير إلى الإسراع في عملية التفكيك والمراجعة، قبل أي تركيب جديد، والتفكيك الذي يقصده هنا هو تعريض الموروث الديني والعقائدي لمختلف المذاهب إلى عملية غربة ومراجعة نقدية شاملة من خلال تطبيق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية.

يتميز أركون بين مستوى القرآن ومستوى التركيبات التيولوجية والفقهية، فما كان في الخطاب الموحى يشغل كترميز مفتوح ومنفتح للوجود البشري، أصبح بفعل القانون والأعمال الفقهية، مبدأ قسري وإكراهي. وهذا ما ساهم في اتساع الهوة بين الخطاب الديني للأنبياء، وبين القوانين الفقهية-القضائية، وقد قام أركون بنزع الغطاء الديني عن الحركات الإسلامية Islamisme وصعودها الإيديولوجي. فعلى مستوى القرآن وفي مرحلته الشفهية، كما ذكرنا سابقا، كان الخطاب الديني مجازيا ورمزيا منفتحا على المطلق، وأما فيما بعد ونظرا

الفصل الثاني: — فوإعلامة قراءة التراث الإسلامى-تحليل المثلثات الأثنوبولوجية-

لحاجيات تشكّل الدولة والقضاء، فقد قلّص الفقهاء من اتساع اللغة القرآنية ورمزانيّتها المنفتحة وحولوها إلى قوالب جامدة أو قوانين ثابتة تهدف إلى تحقيق المنفعة العملية.

ولكى لا يحتكر أي تراث ديني الحقيقة المطلقة، ينبغي أن نغيّر مفهوم الحقيقة نفسه، وهنا يصبح الحديث عن مفهوم الحقيقة النسبية بدل مفهوم الحقيقة المطلقة، فمعطى الوحي -كما يصفه أركون- لم يدّعي احتكار الحق؛ إنّما الإنسان بإمكانه أن يصل إلى الحق باستعمال ملكة العقل والخيال، وهذا ما يساهم في التناسب بين الحكمة والشرعية؛ باعتبار أن الشريعة إلهية مقابل بشرية الفهم والتفسير والتأويل، والمجتهد مهما كان مبلغ علمه فهو غير معصوم من الخطأ والوهم والنسيان، وبالتالي، "لا مجال لأن يحتكر أحد الشريعة والحقيقة. بل الأولى التسليم بتعدد مصادر المشروعية، واختلاف أصول التشريع؛ والأحرى الاعتقاد بأن الحقيقة ليست واحدة، بل متعددة، وأن كل واحد يقوم ببناء حقيقته الخاصة"¹.

¹ علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2001، ص 64

المبحث الثالث: المثلث التجريبي: العقل، المجتمع، السلطة/ المشروعية العليا

يمثل موضوع الخطاب السياسى فى الإسلام حلقة مهمة من الحلقات المؤسسة للمشروع الفكرى الأركونى، وقد عالجه ضمن مشروعه نقد العقل العربى الإسلامى حيث توجه بالبحث والدراسة لإنارة المسألة والإحاطة بها من خلال تفكيك نصوص التراث الإسلامى، وهذا ما يظهر جليا فى نصوصه* التى أشار فيها بشكل مباشر أو غير مباشر بالشرح والتحليل لمسألة المثلث التجريبي-العلمى، أى المبني على الملاحظة العيانىة والاختبار؛ مثلث تتمثل أقطابه الثلاثة الرئيسىة فى: العقل، والمجتمع، والسلطة/ المشروعية العليا Le Triangle Empirique: Esprit, Société, Pouvoir/Autorité ومسألة التفاعل القائم بين أضلاعه هى ما يسعى أركون إلى تبليانها، مجيبا على السؤال الأهم هنا: "كيف تتبدى لنا العلاقة بين الدين والسياسة فى القرآن وفى عمل النبي؟"¹ وكيف يمكن تجاوز مشكلة العلاقة بين الروحى والزمنى، مع التأسيس لعلمانىة منفتحة تنويرية تحريرية تسع الجميع دون اقضاء؟

إن مقارنة الدين الإسلامى يجب أن تنطلق من علاقته بالمجتمع، وهذا ما يعنى دراسته ضمن السياق والأوضاع المجتمعية وتغيراتها من حقبة زمنية إلى أخرى ولا يمكن فهمه بمعزل عنها؛ لنصل -فى النهاية- إلى أن دراسة الإسلام يجب أن تكون دراسة تاريخية هذا

* يمكن الإشارة إلى هذه الدراسات كالتالى:

(1) قراءات فى القرآن: الفصل السابع: مدخل إلى دراسة العلاقات بين الإسلام والسياسة

(2) تاريخية الفكر العربى الإسلامى: الفصل الخامس: السيادة العليا والسلطات السياسية فى الإسلام

الفصل الثامن: الإسلام والعلمنة

(3) الفكر الإسلامى، قراءة علمية: الفصل الخامس: مدخل لدراسة الروابط بين الإسلام والسياسة

الفصل السادس: مفهوم السيادة العليا فى الفكر الإسلامى.

(4) الإسلام، الأخلاق والسياسة

(5) العلمنة والدين، الإسلام المسيحية والغرب

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 145

الفصل الثاني: — فوإعلامة قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأثنولوجية —

ما يعزز موقفنا الذي عبّرنا عنه في المبحث الأول من هذا الفصل، والذي مفاده أن أركان يعمل على ادخال الإسلام في التاريخية واخضاعه لشروط المجتمعات التي انتشر فيها.

عُرف المثلث التجريبي-العملي في الفكر الإسلامى ونوقش تحت اسم: دين، دنيا، دولة؛ أو: دين، مجتمع، حكومة (أو سياسة)، ولكي نفهم بشكل أوضح وأفضل العلاقة القائمة بين أضلاع هذا المثلث لابد من تحليل وإعادة التفكير مجددا في هذه المفاهيم الرئيسية، فهي تحيل إلى بعضها البعض بشكل يوحي باللقاء تارة وبالتالي وجود ديناميكية معنوية بينها، وبشكل يظهر فيه التضاد تارة أخرى، ولعل هذا ما جعل الخلاف يبرز جليا بين الدارسين للعلاقة بين هذه المفاهيم في الإسلام.

يوجد صراع بين موقفين نظريين متعارضين يتعلقان بمسألة الروابط بين الدين والمجتمع، فبالنسبة للموقف الإسلامى يستند إلى المسلمة المركزية والتي تقول بأن المجتمع وتاريخه ينتجان عن الدين الذي علّمه الله، هذا الموقف يرى أن المعاني الصحيحة والحقيقية أتت من الله ولا يمكن أن تأتي إلا منه، فهو الكائن المطلق المتعالي الحي والفاعل في كل المخلوقات، ومنه في المجتمع والتاريخ، ويبدو أن هذا الموقف مثاليا ومعياريًا أو برغماتيا-تجريبيا في رأي أركان، أما الموقف الاستشراقي ورغم تبجّره العلمى إلا أننا نجده يختلف ويتنوع طبقا للباحثين ومشاربهم، وتوجهاتهم الأيديولوجية التي كانت سببا في مواجهته بالرفض من قبل المثقفين المسلمين.

ولإحاطة بمسألة الخطاب السياسى في فكر أركان وكيفية معالجته وتفكيكه سوف نقف بالدراسة عند مسألتين مهمتين هما: علاقة السيادة العليا بالسلطة السياسية في الإسلام ومسألة العلاقة الجدلية القائمة بين الزمنى والروحي.

أولاً: السيادة العليا وعلاقتها بالسلطة السياسية في الإسلام

يعمل أركان على البحث في مسألة السيادة العليا أو المشروعية، ومفهوم السلطة في صورتها السياسية، وهذا ما دفعه إلى تقّي إشكالية السيادة العليا (L'autorité) والسلطات السياسية (Les pouvoirs) في الإسلام، من خلال البحث في الروابط التي تجمع بينهما

الفصل الثامن: — فؤاد العلماء قراءة التراث الإسلامي — تحليل المثلثات الأثرولوجية —

انطلاقاً من دولة النبي محمد ﷺ إلى يومنا هذا، ومقارنة ذلك بالفكر السياسي الغربي، "رغم أن الغرب الليبرالي لم يعد يهتم إطلاقاً إلا بآلية انتقال السلطات وممارستها، لم نعد نسمع أحداً يتحدث عن السيادة العليا كذروة للتشريع وذلك لأن النقد الفلسفي كما التطبيق العملي كانا قد حطّا من أهمية القانون الإلهي، والعقل الأعلى أو الطبيعي، والموضوعية العلمية"¹.

كما خصص محمد أركون عدّة دراسات عالّج فيها إشكالية السيادة العليا والسلطة السياسية في التاريخ الإسلامي، داعياً بذلك إلى انجاز تقييم نقدي لمفهوم السيادة ومستوى ممارسة السلطة السياسية، باعتبار أن كل الاجابات المقدّمة لحد الآن لا تشفي غليل الباحث النقدي. وهنا تجدر الإشارة إلى أن المطلع على أعمال ودراسات أركون يكتشف ذلك العرض المنهجي والتدرج في مناقشة المسائل التي يعالجها، فنجد مثلاً يبدأ بالإشارة إلى الموقف الاستشراقي والإسلامي التقليدي قبل أن يبسط وجهة نظره العلمية والنقدية، وفي هذه الجزئية من مشروعه الفكري يؤكد أن الدراسات الحديثة أهملت موضوع السيادة العليا في حين ركزت أبحاثها على مفهوم السلطة السياسية، "فالمنهجية الاستشراقية تظل سرديّة وصفية أكثر مما هي نقدية، في حين أن التصور الإسلامي للأمور يظل خاضعاً لحاجيات الأيديولوجية من أجل تبرير الأنظمة الحالية في المجتمعات المدعوة إسلامية وخلع الشرعية عليها"².

يعترف أركون منذ البداية أن معالجة موضوع السيادة العليا والسلطات السياسية في الإسلام مهمة صعبة جداً، وليس من اليسير على الباحث الغير المتمرس على أحدث المناهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية أن يخوض في غمارها، ربما أول صعوبة ينبغي علينا مواجهتها في نظر أركون هي مسألة المفردات والمصطلحات المستخدمة من قبل المفكرين القدامى والمعاصرين بخصوص معالجة الظاهرة الدينية ودراساتها، فأغلب هذه

¹ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 166

² محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 159

الفصل الثالث: — نحو إعلاء قراءة التراث الإسلامي — تحليل المثلثات الأنثروبولوجية —

المفردات والمصطلحات خلعت عليها الصبغة اللاهوتية التيولوجية رغم ارتباطها بصراع ذي جوهر سياسي واجتماعي.

ولذلك يدعونا إلى توظيف المنهجية التقدمية-التراجعية "من أجل أن نتوصل إلى الآليات والعوامل التاريخية العميقة، التي انتجت النصوص وحددت لها وظائف معينة وهذه هي المنهجية التراجعية (Régressive)... كما ينبغي علينا أن ندرس عملية التحول الطارئة على مضامين هذه النصوص ووظائفها السابقة ثم تولّد مضامين ووظائف جديدة وهذه هي المنهجية التقدمية (Progressive)"¹.

يعرّف أركون السيادة العليا بأنها "عاطفة من الاتفاق العميق الذي يربط بين أعضاء جماعة بشرية ما أو قومية أو أمة دينية منخرطة في عمل ثوري أو في متابعة مشروع وجود، أو هي الدفاع عن هوية معينة وتمجيدها، هذه الهوية التي تلتقط تراثاً بأكمله وتفتح أبواب المستقبل، وهذه هي صورة السيادة كما مثّلها الأنبياء والقديسون والأبطال الحضاريون والمفكرون الخلاقون. إنها قوة لإثارة الحياة"²، فالخضوع والانتساب إلى شخص يكون بشكل إرادي وطوعي لا دخل للإكراه أو عنصر القسر فيه وهو ما كان مع النبي محمد ﷺ، حيث كان يمثّل السيادة العليا بالنسبة للمسلمين وطاعته مرتبطة بطاعة الله؛ يسميها أركون هنا "بمديونية المعنى dette de sens" المفهوم الذي استقاه من الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي مارسيل غوشيه Marcel Gauchet (1946-) .

ويتساءل أركون: باسم ماذا، وباسم من يقبل إنسان ما أن يقدّم الطاعة لإنسان آخر يتمتع بممارسة السلطة؟ "إنه يعني أنني أقبل بإطاعة ذلك الشخص الذي يشبع رغبتني في التوصل إلى معنى مليء. وبالتالي فأنا أطيعه طبقاً لضرورة داخلية ذاتية وليس لإكراه خارجي"³، هذا الأمر حدث عبر التاريخ بشكل متكرر وجعل الحكام يستمدون السيادة العليا

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، المصدر السابق، ص 164

² محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 191

³ محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص ص 64-65

الفصل الثاني: — فوإعلامة قراءة التراث الإسلامى — تحليل المثلثات الأثروبولوجية —

وسلطتهم من الوحي، وخضوع الناس هنا تكون منبثقة عن مديونية المعنى، ما يجعل السلطة في النهاية تتحول إلى مشروعية كاملة لا تحتاج إلى قوة من أجل أن يطيعها الناس.

وما دامت السيادة تتبثق وتتشكل عن طريق رابط شخصي محض فهي تكمن في ذلك الانتساب العفوي لشخص ما إلى جملة من العقائد والرموز، والذي يكرّس نفسه بدوره لخدمة أهداف أولئك الذين يتبعونه، ويعبر أركون هنا بالشرح عن دين المعنى الحاصل بقوله: "أنا مدين بالمعنى الحقيقي الذي أعينّه لحياتي، مدين لسلطة روحية تغدو مرشدا ودليلا، وأرتضي طاعتها، إني استبطن أوامر المرشد وأنصاع لسلطته مادامت هذه السلطة تمارس في حدود المعنى الذي أعلنه لي من حيث هو سلطة روحية"¹، ودين المعنى كما أشار إليه غوشيه هو "ما اعترف البشر، طيلة آلاف من السنين، بأنهم مدينون به للآلهة وما اعتقدت المجتمعات بصورة تكاد تكون دائمة بأنها مدينة به لأعمال الآخرين وقرارات الغيب وإرادات اللامرئي"².

أما بالنسبة للسلطة فيحددها أركون من خلال مقابقتها مع مفهوم السيادة العليا الإلهية أو المشروعية؛ فالسلطة هي دائما على العكس من السيادة العليا "إنها خارجية بالقياس لمن تمارس نفسها عليه، وهي إما أن تستند على السيادة العليا أو على الإكبار والقسر، وهي تولّد في كلتا الحالتين إما الانتساب الحر العفوي، وإما الخضوع الإكباري أو التمرّد"³، ويشير في وجود فارق واضح بينهما، فيقول: "إن السلطة تؤخذ وتضع أما السيادة فتبقى خالدة"⁴.

يمكن القول أن السلطة السياسية كانت خاضعة تماما للسيادة العليا والمشروعية الإلهية في الدولة النبوية، ففي حياة النبي محمد ﷺ لم تكن هناك مسألة أزمة في الهيبة والسيادة العليا باعتباره الممثل والمجسّد لها على الأرض، أين كان يحظى بالإجماع بين أتباعه، لكن بعد وفاته أثّرت بين المسلمين مباشرة مسألة المشروعية العليا المقدّسة، وحولها ثارت الحروب بين المذاهب والفرق الدينية، وانقلبت المعادلة وأصبحت السيادة العليا هي الخاضعة

¹ محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صياح الجهم، دار عطية للنشر، بيروت، ط1، 1996، ص 35

² مارسيل غوشيه، دين المعنى وجذور الدولة، ضمن كتاب، في أصل العنف والدولة، مرجع سابق، ص 147

³ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 167

⁴ محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص

الفصل الثامن: — فوإعلامة قراءة التراث الإسلامى-تحليل المثلثات الأثنوبولوجية-

للسلطة السىاسية وتبرر أفعالها بما يتوافق وأىديولوجيتها، مما يجعل الصراع المتبادل واضحا، والمقاومة تبرز وتظهر جليا ضمن التاريخ الدينوبى المعاش، فقد حصل نوع من القلب للمراتبية الأخلاقية، وأصبحت الأولوية للسلطة السىاسية القائمة على العنف، والقسر والاكراه وسلطة الضبط، وفرض نظام جديد من الواقع الاجتماعى والسىاسى، حدث كل هذا بعد تحويل فترة النبى والخلفاء الذين أتوا بعده إلى عصر أسطورى تدشينى.

من خلال ما تقدم يمكن الوقوف عند أهم مكونات السيادة العليا والتي تتشكل من ثلاثة عناصر/ أوجه أساسية، وهى:

- الأىديولوجيا أساس تبرير المشروعية، فالدولة تستخدم الأىديولوجيا لإبراز الصورة الرسمية لنظام الحكم الذى ينبغى الاقتداء به والامتثال إليه
- النماذج الأسطورية (شخصيات) من أجل ترسيخ السيادة العليا
- الشخصية الأصلية كأنموذج مثالى يحتذى به مثل شخصية محمد وعلى وجعفر القاسم وغيرهم.

يطرح أركون السؤال التالى: كيف تتبدى لنا العلاقة بين الدين والسىاسة فى القرآن وفى عمل النبى؟ للإجابة على هذا السؤال ينبغى أولا الانتباه، فالنبى محمد ﷺ كان يمثل سيادة عليا بالنسبة لجيل المسلمين الأوائل وطاعتهم له كانت مرتبطة بطاعة الله لذلك كانت السيادة تنبثق وتتشكل عن طريق رابط شخصى محض ودون تدخل أى اكراه جسدى أو قانونى، وقد تمثلت -السيادة العليا- فى سلطة النصوص التي أسست لسلطة النبى وعملت على تبريرها ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، إضافة إلى حضوره الشخصى الجذاب والكاريزما التي كان يتمتع بها، كل هذا كان عامل مهم فى جلب الاهتمام إلى شخصه من خلال الأتباع والأنصار الذين ارتبطوا وانتسبوا إلى دعوته بالعفوية والطواعية، وهو ما نجده ماثوث فى الخطاب القرآنى، حيث عمل على تحقيق هدفين

الفصل الثاني: — فوإعلامة قراءة التراث الإسلامى - تحليل المثلثات الأثنولوجية-

أساسيين: "تدمير الخطابات السابقة عن طريق المجادلة المتصلة بالممارسة... وترسيخ الخطاب الجديد وتقويته، وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالى"¹.

عمل النبي محمد ﷺ على تحديد وتثبيت سيادة الوحي في مواجهة معارضيهِ من الذين تشبَّثوا بمعتقداتهم السابقة (تعدد الآلهة وعبادة الأوثان)، وزحزحة مشروعيتها القبلية والعشائرية (المجتمع القرشي)، بالإضافة إلى معارضة أهل الكتاب من يهود ومسيحيين لذلك نجد أن السيادة العليا الرمزية وحتى تترسخ أكثر لابد لها من "عامل الوقت والتكرار والشعائر والطقوس وعملية طويلة من استبطان الصيغ الأدبية والفنية على أساس أنها معايير متعالية لا بشرية"². فقد كانت السيادة العليا تسبق من الناحية الزمنية الممارسات الفعلية للسلطة، وكانت الدعوة المحمّدية مرتكزة على ترسيخ السيادة الإلهية العليا في شكلها الموجّه (التعاليم الإلهية من أوامر ونواهي).

إن السيادة العليا التي حاولت أديان الوحي ترسيخها وتجسيدها أثبتت محدودية وظيفتها وفشلها -حسب أركون- خاصة مع ظهور أعمال العنف، التي رافقت انتقال السلطة من النبي إلى خلفائه، فمع الدولة الأموية والعباسية أصبحت "الأولوية للسلطة السياسية القائمة على العنف واستخدام العنف لكي تفرض نظامها الاجتماعي والسياسي المثبت والمرسّخ من قبل الفئة الاجتماعية المنتصرة"³، وهنا سوف تتشكّل سيادة عليا مخالفة ومختلفة للسيادة المنبثقة عن عمل النبي وقيادته؛ فبعد وفاته تظهر سيادة النصوص المقدّسة (القرآن والحديث) وهي النصوص التي تستثمر فيها السلطة السياسية وتوظّفها في خدمة سياستها وتبرير أحكامها، فقد "تم خلع الصبغة اللاهوتية التيولوجية على صراع ذي جوهر سياسي واجتماعي من أجل التوصل الى السيطرة على مقاليد الدولة الجديدة التي كان النبي قد أسسها في المدينة"⁴.

¹ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامى، مصدر سابق، ص 167

² محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 165

³ المصدر نفسه، ص 168

⁴ محمد أركون، الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 133

الفصل الثاني: — فوإعلامة قراءة التراث الإسلامى-تحليل المثلثات الأثنوبولوجية-

لتوضيح مسألة الصراع المذهبى الذى نتج بعد وفاة النبى؁ والذى يعود فى أصله إلى نزاع من أجل انتزاع السلطة السياسية؁ يشير أركون إلى انقسام المجتمع إلى مذاهب و فرق متعددة؛ فقد اعتمدت الشيعة على عامل النسب والسلالة المباشرة للنبى؁ والمتمثلة فى آل البيت حتى تؤكد أحقيتها فى الهيبة الروحية وبالتالى مشروعية السلطة؁ بينما السنة استندوا فى أحقيتهم للسلطة على الانتصار العسكرى للأمويين عام 661م؁ "وقد اعترفوا بالسلطة القائمة وراحوا ينشرون الفكرة التى تقول: إن وجود حكم جائر خير من الفتنة داخل الأمة؁ أما الفئة المدعوة بالخوارج فقد التزموا بالفكرة القرآنية التى تقول: لا حكم إلا لله"¹.

ينبغى الإشارة إلى أن الظاهرة السياسية مرتبطة تماما بمعطياتها وشروطها الثقافية وسياقاتها الاجتماعية والتاريخية؁ وبالتالى ينبغى معالجتها كواقعة وظاهرة حدثت فى الزمان والمكان؁ وهذا ما يلحّ عليه أركون؁ فالظاهرة السياسية التى حدثت ليست متعالية مثلاً يدّعى التراث التقليدى الذى حاول أن ينزع عنها الصفة التاريخية وإضفاء طابع التسامى عليها؁ ولكي نكتشف ذلك التحوير والمصادرة للسيادة الإلهية العليا من طرف السلطات السياسية؁ لابد من القيام بنقد تاريخى نكتشف من خلاله ضعف السيادة العليا المرتكزة على الحقيقة الدينية؁ باعتبار "أن السلطات السياسية والطبقات الاجتماعية المستندة إلى سلطة السيادة المصنوعة بهذه الطريقة؁ سوف تقمع كل خطاب تاريخى نقدي ما دامت لم تستبدل بالسيادة الدينية سيادة عقل (الثورة الفرنسية الكبرى)؁ أو سيادة العقل العلمى (المجتمعات الصناعية)"².

والحديث عن السيادة العليا وعلاقتها بالسلطات السياسية يقودنا إلى طرح جدلية العلاقة بين الدين والمجتمع طبقاً لمثال الإسلام؁ ومعالجة العلاقة بين الروحي والزمنى وإمكانية الفصل أو التوفيق بينهما؁ وهذا ما تعرض إليه أركون وشغل جانباً مهماً من بناء مشروعه الفكرى؁ خاصة فى جانبه التطبيقي (الإسلاميات التطبيقية)؁ هذا إذا علمنا أن المشروع

¹ محمد أركون؁ الفكر الإسلامى: نقد واجتهاد؁ المصدر السابق؁ ص ص 134-135

² محمد أركون؁ تاريخية الفكر العربى الإسلامى؁ مصدر سابق؁ ص 167

الفصل الثاني: — فوإعلامة قراءة التراث الإسلامى- تحليل المثلثات الأثروبولوجية-

الفكرى لأركون ينقسم إلى: قسم نظرى يتمثل فى نقد العقل الإسلامى وقسم تطبيقى يتمثل فى تطبيقات المشروع النظرى على الواقع والمجتمع. وربما هذا ما يعنيه أركون فى وصفه للمثلث الذى يضم العقل والمجتمع والسلطة/ السيادة العليا بالمثلث التجريبى-العملى، لأننا لا يمكن الحديث عن علاقة المجتمع بالدين وجدلية الدين والدنيوى إلا فى إطار التفاعل المتبادل داخل الفضاء المجتمعى.

ثانيا: جدلية العلاقة بين الدين والمجتمع

يولى أركون أهمية لموضوع الدين والعلمنة laïcité بصفة عامة والإسلام والعلمنة بصفة خاصة، لذلك نجده يعالج المشكلة ويعود إليها فى كل مرة* ضمن معالجته للجانب العملى من الإسلاميات التطبيقية. لا يسلم أركون بالجانب القانونى السائد للعلمانية، القائل بأنها فصلا بين الكنيسة والدولة، أو إيجاد تسوية معينة لتنظيم العلاقات وتحديد الصلاحيات لهذا الطرف وذاك، لأن تفريقا مثل هذا يمكن ملاحظته فى كل المجتمعات حتى وإن أنكرت ذلك، وهذا ما يجعل من "المجتمعات الإسلامية منخرطة اليوم أكثر من أى وقت مضى فى تاريخ علمانى معلمن... وهى علمانية فى حياتها اليومية ومهنها ووظائفها وحاجياتها الأساسية"¹.

إن الفهم الذى يفصل بين الكنيسة والدولة كان قد نشأ "فى ظل صراع على السلطة أكثر مما هو صراع على المعنى"²، وهنا يشير أركون إلى السياق التاريخى لظهور مفهوم العلمانية والمرتبطة أساسا بمراحل تطور المجتمعات الأوروبية بداية من عصر النهضة ونشوء الإصلاح الدينى، والفلسفة العقلانية مرورا بعصر التنوير والثورة الفرنسية، لذلك فإن الحديث

* عالج محمد أركون مسألة الإسلام والعلمنة فى محاضرة ألقاها ضمن ندوة عقدها مركز توماس مور (بالقرب من مدينة ليون) فى ديسمبر 1978، والدراسة صدرت فى كتاب (تاريخية الفكر العربى الإسلامى) ثم يعود إلى نفس المركز سنة 1985 لمناقشة موضوع العلمنة والدين، لكن هذه المرة سوف تكون المحاضرة شاملة وبشكل أوسع يناقش ضمنها كل الأديان وليس الإسلام لوحده، وهى محاضرة مكملة للأولى. أنظر محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 5.

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 181

² محمد أركون، الفكر الأصولى واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 290

الفصل الثاني: — فؤاد علماء قراءة التراث الإسلامي — تحليل المثلثات الأيديولوجية —

عن الفصل بين الدين والعلمانية أو بين الروحي والزمني، لم يعد مقنعا، بل وأصبح خادعا، لأن الذي حدث من فصل كان نتاج تسوية مؤسساتية أكثر من كونه يعبر عن نظرة تأملية فلسفية. وليس من السهل فصل الجانب الزمني/ عن الجانب الروحي داخل الإنسان ذاته. يعطينا أركون مثالا بفرنسا، حيث غلبت الجدالات العقيمة والنقاشات الأيديولوجية التي شغلت الأحزاب السياسية، وبدلا من طرح مسألة العلمانية طرحا فلسفيا بصفتها موقفا منفتحا للروح أمام المعرفة، راحت تُطرح بشكل مغاير تماما، أين حدث صراع بين الداعين لحذف تعليم الدين، من المدارس التربوية العامة، حتى وإن كان هذا التعليم من وجهة نظر ثقافية- تاريخية، وبين من يصر على هذا التعليم الديني، وضمن هذا الجدل العقيم يرى أركون أن الحقيقة غائبة عن الجميع، بحكم عدم استيعاب المسألة جيدا، لأن الجانب الروحي يصعب إبعاده تماما، "فإذا كان الفصل القانوني بين صلاحيات الكنيسة وبين صلاحيات الدولة ممكنا وقابلا للتحقيق، فإن القضاء التام على عنصر التقديس سواء أُنْخِذ شكل العقيدة الروحية، أم تبجيل الأبطال واللحظات التاريخية لحياة الأمة، لم يحدث حتى الآن في أي مجتمع من المجتمعات البشرية"¹.

وحول دراسة الظاهرة الدينية يرى أركون، أنه مادامت حرية التفكير مكفولة تيولوجيا، فإن دراسة الدين واعتباره مجالا للدراسة والتعقل لا يمكن حرمان الإنسان منها، والتجربة الفرنسية هنا، لا بد لها من "إعادة الاعتبار للظاهرة الدينية وإيلائها مكانتها التي تستحقها في مجال الدراسة والبحث، فهذه الظاهرة تشكل خبرة بشرية وفكرية مثلها مثل بقية الخبرات الأخرى، وينبغي أن تدرس كذلك"²، وإلى جانب تجربة فرنسا العلمانية، يتوقف أركون عند التجربة التركية، والمتمثلة في مساعي مصطفى كمال أتاتورك (Kemal Atatürk 1881-1938) في علمنة تركيا، هذه التجربة تعتبر تجربة جذرية في مجال الإسلام ويرى فيها - أركون - نوعا من التطرف ومعاداة التقاليد.

¹ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص ص 414-415

² محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 277

الفصل الثامن: — نحو إعادة قراءة التراث الإسلامي — تحليل المثلثات الأيديولوجية —

لقد اتخذ أتاتورك موقفا علمانيا لا متسامحا، مبنيا على أيديولوجيا عدوانية؛ فبعدما استولى على السلطة في تركيا، "راح يلغي الطربوش والزي التقليدي كلّ من أجل فرض القبعة الأوروبية والبنطلون. ثم منع إرخاء اللحي والشوارب وحذف التقويم الإسلامي والحروف العربية في الكتابة، كما ومنع التعليم الديني في المدارس، إلخ..."¹. كل هذه الاجراءات التي قام بها أتاتورك تمثّل بالنسبة لأركان العمل على اقضاء المرجعية الدينية والمتمثلة في التراث إسلامي، ثم بداية الانفتاح وتفعيل الممارسة الثقافية والسياسية الغربية في صورتها الفرنسية، وهي علمانية تهتم سوى بالجانب المادي للإنسان في حين ألغت الجانب الروحي وكأن الإنسان له متطلبات دنيوية، مادية استهلاكية فقط.

يدعونا أركون إلى تركيز الاهتمام على الجانب التجريبي العملي للعلمانية، باعتبار أن الإنسان يتمتع بحقوق (الفرد-المواطن) في دولته، له حقوقه المادية والاستهلاكية، كما يتمتع أيضا بحقوق (الشخص-الروح) بالنسبة لحياته الخاصة، وبالتالي فالبعد الروحي أصبح يمثل جانبا مهما في حياة الإنسان ولا يمكن اقضائه وإبعاده، مثلما أقصته العلمانية ذات التوجه النضالي، بوصفها أيديولوجية سياسية؛ وفي هذا الصدد يقول: "إنني أفضل العلمانية المنفتحة والواسعة على العلمانية الضيقة والمتعصبة"².

وللتفصيل في هاتين النوعين من العلمانية نشير إلى مفهوم كل منهما:

أولا: علمانية نضالية (علمانية/ سطحية/ متطرفة) *Laïcisme militant*: يقوم هذا التصور على قطيعة جذرية مع كل ما ينتمي للموقف الديني ويتعلق به، وهذا ما يجعل منها عقيدة أيديولوجية، تعمل على خلق حرية التفكير والتضييق على وسائل ممارسة الحرية.

ثانيا: علمانية منفتحة (إيجابية/ مستتيرة/ متسامحة) *Laïcité*: يقوم هذا التصور على إعطاء الأهمية للجانب الروحي لدى الإنسان وفتح مجال الرغبة في الفهم والنقد وتعقل الأشياء.

¹ محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 91

² محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 101

لا ينطلق أركون من تصور لاهوتي أو مبتغى إيماني، بل يهدف إلى التفكير في علمانية تصالح بين التصورين الروحي/ الديني والعلماني، ويُقصد بالبعد الروحي للإنسان "إغناء الحياة الداخلية أو الاهتمام بها بصفاتها مكاناً متميّزاً حيث يشكّل الشخص ذاته وينميها بمساعدة أخلاقية المسؤولية"¹، دون أن تكون هذه المسؤولية الروحية أمام الله سجيئة السياجات العقائدية المنغلقة على نفسها، ولتفادي هذا الأمر لابد من إزالة العوائق والعراقيل التي تضعها الأنظمة اللاهوتية لاستمرارية سيطرتها داخل كل دين من أديان الوحي.

من هنا جاءت مساعي أركون لإعطاء فهم جديد للعلمانية، ففي تحديده لهذا المفهوم يقف موقفاً معرفياً إبستمولوجياً بعيداً عن أي مطاردة سياسية، حيث يرى فيها إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية التي لا يمكن التفريط فيها، وهي في النهاية لا تعني إبعاد الدين أو الإيمان كما يتوهم الكثيرون، إنما هي "الموقف الحر والمفتوح للروح أمام مشكلة المعرفة"²، كما ويشير في موضع آخر بأنها "موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل للحقيقة"³، وتعريفه الإبستمولوجي هذا هو ما أشار إليه عادل ظاهر في حديثه عن اشتغال الدارسين العرب للعلمانية، مشيراً إلى أهمية الطرح الأركوني، "فباستثنائه من بين مفكرينا العرب بعامة، فإننا لا نجد من يولي أي اهتمام للعلمانية، بوصفها موقفاً من قضية المعرفة...إنهم يركزون على الاعتبارات الخلقية التي تتعلق بالحرّيات والحقوق ويهملون الاعتبارات الإبستمولوجية وما يتعلق منها"⁴، وربما حوار المشرق والمغرب على صفحات مجلة اليوم السابع والذي جمع محمد عابد الجابري وحسن حنفي حول عدة قضايا فكرية وسياسية عربية لم يخرج عن الاهتمام بالاعتبارات الخلقية، في مقابل إهمال الجانب المعرفي.

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 255

² محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 276. أنظر كذلك، المصدر نفسه، ص 292

³ محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 10

⁴ عادل ظاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، بيروت، ط2، 1998، ص 39

الفصل الثاني: — فوإعلامة قراءة التراث الإسلامى- تحليل المثلثات الأثنولوجية-

نقرأ لحسن حنفى أن الإسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية، "الإسلام دين علمانى فى جوهره، ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية. إنما تخلفنا عن الآخر هو الذى حوّل الإسلام إلى كهنوت وسلطة دينية ومراسم وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود... فالعيب فىنا وليس فى غيرنا، وفى تقليدنا للغير وليس فى إبداعنا الذاتى"¹، الموقف نفسه تقريباً يتبناه الجابري، إذ يرى أن الإسلام ليس بكنيسة حتى يفصله عن الدولة "إن مسألة العلمانية فى العالم العربى مسألة مزيفة... وفى رأيه أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربى وتعويضه بشعارى الديمقراطية والعقلانية... فالعلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع فى الإسلام لأنه ليس فيه كنيسة حتى يفصله عن الدولة"².

لتحقيق مبتغى التوصل إلى الحقيقة ستواجه العلمانية فى طرقها عدة تحدّيات -حسب ما ذهب إليه أركون- فالتحدى الذى ستواجهه هو تحدّي معرفى بالدرجة الأولى، أى كيف نعرف الواقع بشكل صحيح؟ "فمعرفة الواقع تمثّل معرفة نضالية شاقة، والواقع لا يعطى نفسه بسهولة"³؛ بينما التحدى الثانى هو تحدّي توصيل المعرفة إلى الغير، مع الحرص على عدم تأطير المعرفة ووضعها فى قوالب دوغمائية جاهزة، ولذلك "ينبغي أن نجد صيغة أو وسيلة ملائمة لتوصيلها إلى الآخر دون أن نشترط حرّيته أو نقيدّها"⁴.

ينبغي تجاوز الحجاب السميك من التشكيلات التيلولوجية من جهة، والنضالات الأيديولوجية من جهة أخرى، كلاهما على السواء من أجل التوصل إلى فهم وتفعيل واقعى رسين للعلمانية، فهم نتجاوز به كلا الموقفين، التيلوجى الذى يرى فى العلمانية خطراً على الدين والأيديولوجى النضالى الذى يرى فى الدين عودة إلى سلطته القمعية، هذا ما يجعلنا

¹ محمد عابد الجابري وحسن حنفى وفصل جلول، حوار المشرق والمغرب: نصوص إضافية، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط2، 2010، ص 76

² المرجع نفسه، ص ص 77-83

³ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 102

⁴ محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 11

الفصل الثاني: — فوإعلامه قراءة التراث الإسلامى- تحليل المثلثات الأثنوبولوجية-

نسعى إلى تجسيد الموقف النقدي بشكل محسوس تجاه مسألة المعرفة وتوصيلها بشكل دقيق وصحيح، حتى نتوصل إلى مرحلة التحرر من القيود الأسطورية اللاهوتية والإيديولوجية المتطرفة التي تحكمت بالثقافات التقليدية، وما زالت لحد الآن، وهنا نجد أركون يدعونا إلى تحقيق "الانتشار الواسع للحدثاء العقلية أو الفكرية"¹، حتى يكون بإمكاننا اعتماد العلمنة في الإسلام مستقبلاً، وتحقيق الحدثاء الفكرية العقلية إلى جانب الحدثاء المادية.

وتجدر الإشارة أنه إذا أردنا المقارنة بين العلمانية في الغرب والعلمانية في الدول الإسلامية، نجد أنها واقع ومقنن لها في الغرب، بينما في العالم العربي والإسلامي غير منظر لها مع أنها ممارسة في الواقع، وهذا ما جعل أركون يسعى إلى إرساءها فعلاً وممارسة عملية وأن لا تنتهي إلى دوغما إقصائية، باعتبارها حالة من الانجاز والإنتاج الدائم دون توقف، فهي مشروع لا يكتمل، وفي المحصلة نصل إلى أن العلمنة بالنسبة لأركون لا تعبّر عن الحقيقة إنما هي تقارب الحقيقة، لا تمتلك الحقيقة إنما تساهم في بناءها، لا تمتلك المعنى النهائي إنما تعمل على تحقيق رهانات المعنى.

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامى: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 181

الفصل الثالث

اشتغال المثلث الأنثروبولوجي ﴿العنف، المقدس، الحقيقة﴾ - قراءة في سورة التوبة

المبحث الأول: الحقيقة بين رهانات المعنى وإرادات الهيمنة

المبحث الثاني: العنف ضمن المدونة القرآنية

المبحث الثالث: سورة التوبة - قراءة تطبيقية

المبحث الأول: الحقيقة بين رهانات المعنى وإرادات الهمنة

أولاً: قضية المعنى ورهاناته

يمثل التقديس ظاهرة أنثروبولوجية تتميز بالشمولية وتختلف درجة حدّتها وتجلياتها من مجتمع إلى آخر، ومن ثقافة إلى أخرى، وبين تجربة فردية وأخرى. والدراسة العلمية التي تتناولها تعني فهما أفضل لكل تجلياته وتحولاته، فهو -حسب أركون- متحوّل ومتحرّك وليس ثابتاً أو ساكناً. وإذا أردنا التركيز على إشكالية المقدّس داخل الأديان التوحيدية نجد أنه كان بمثابة الحداثة الفعلية لكل دين، أين نجد كل دين يرفض المقدّسات السابقة عليه بل ويرميها في خانة الجهل والوثنية في مقابل ذلك يفسح المجال واسعا لتأسيس مقدّسه الخاص منافساً به الفئات الاجتماعية السابقة.

وما يؤكد أن "ظاهرة التقديس شيء موجود في كل المجتمعات البشرية: إنها ظاهرة أنثروبولوجية فقط تختلف درجة حدّتها وأشكال تجلياتها من مجتمع إلى آخر بحسب مستوى تطوره الاجتماعي والثقافي"¹، ومما يعني أن فعل التقديس يحيلنا إلى حقيقة أكثر جذرية، وهي عدم إمكانية فصله عن جملة السيرورات الاجتماعية والسياسية التي يخضع لها الفاعلون الاجتماعيون Les Acteurs sociaux، وأنه موجود في كل المجتمعات وفي كل الثقافات وكل التجارب الفردية.

والمهمة التي أراد أن يخوضها أركون في هذا الصدد، هي دراسة ظاهرة التقديس دراسة علمية أنثروبولوجية، تحيط بجميع أشكاله وتجلياته، وقد عبّر عنها في قوله: "إن مهمتنا تتركز في الشروع بكتابة تاريخ للتقديس عند العرب، ثم بشكل أوسع لدى كل المجتمعات التي اعتنقت الإسلام وذلك ضمن منظور أنثروبولوجيا دينية وثقافية"²، لكن هذه الدراسة لن يُكتب لها الظهور، ما لم نَقم بتتبع مسار التحول الذي طرأ على "معطى الوحي" -بلغة أركون-، منذ نزوله، وإعادة النظر في توظيفه، وكشف عملية التحوير التي طالته من خلال

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 11

² محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 266

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

تغيير المعنى إلى أشكال من آثار المعنى، ومادامت المهمة الأولى كشفنا عنها في المبحث الأول من الفصل الثاني بقي علينا أن معالجة قضية المعنى ومسألة توظيفه.

ربما تكون هذه المهمة ليست بالسهلة، نظرا لما سيواجهه أركون من رفض، وهذا ما يؤكد أن دراسة التراث دراسة علمية، كما يقول نصر حامد أبو زيد، "يستلزم من الباحث كثيرا من الجرأة والشجاعة في طرح الأسئلة، ويستلزم منه جرأة أشد وشجاعة أعظم في البحث عن الإجابات الدقيقة للأسئلة"¹، طبعا دون مهادنة لأية سلطة أو جهة على حساب البحث العلمي النقدي.

ينبغي في البداية التمييز بين قراءتين للنصوص الدينية، "قراءة تقليدية تتبنى على الإيمان بواحدية المعنى وثباته واعتبار التفسير الرسمي هو التأويل الوحيد المطابق للمعنى الأصلي، بينما القراءة الحديثة تتبنى على تنسيب الحقيقة وجعلها مرنة تتناسب مع درجة الوعي الذي يصل إليه الإنسان"²، وبين الأولى والثانية نجد قراءة أركون للنص الديني قائمة على أساس التخلص من فكرة وجود معنى أولي، وأصل نهائي، تنتج عنه كل المعاني اللاحقة، باعتبار أن القرآن نص مفتوح على جميع المعاني وتعددها، ولا يمكن لأي تأويل أن يستوعبه بشكل نهائي.

لهذا فإن من يقوم بعملية خلع التقديس على العمل التفسيري والفقهية، هو نفسه من أنتج آثار من المعنى. هذا العمل بالأساس أيديولوجي مرتبط بتوجه الحركات الإسلامية المتصارعة على الرسالة ومشروعية احتكار القراءة والتفسير لمصلحتها.

تكمّن الرؤية الأيديولوجية للحركات الإسلامية في دعم إرادة القوة لدى الفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة، لذلك ينبغي أركون أنه "لا يمكننا أن ننتج المعنى إلا إذا احترسنا من خطر الانزلاقات السهلة التي قد توصلنا إلى آثار خطيرة

¹ نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، مرجع سابق، ص 17

² محمد حمزة، إسلام المجددين، رابطة العقلايين العرب ودار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2007، ص 56

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأنثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

للمعنى¹. والمطلوب هنا هو التمييز بين المعنى وآثار المعنى، بين المعنى الثابت والمضمون صحته من الله، وبين آثار المعنى الناتجة عن اختلاف أنظمة المعرفة السائدة، ولفهم القصد من مفهوم آثار المعنى نشير إلى "أن كل نظام فكري ديني أو سياسي، أو ثقافي ينتج المعنى الذي يعيش عليه الناس لفترة من الزمن. كما ينتج أيضا آثار المعنى أي الاستخدامات الأيديولوجية المرافقة لكل معنى"²، والتي تجيش الجماهير من أجل خدمة إرادة القوة والهيمنة، وتحرف بالمعنى عن أصالته ومساره الأول الصحيح، كما يقصد بها أركان كذلك، "تلك الآثار الناتجة عن النص المدروس كما تلك الناتجة عن كتابة الباحث نفسه، كما تلك المنتشرة داخل الأمة المفسرة"³، هذا الأمر لم يقتصر على دين دون غيره إنما نجده في كل الأديان، أين كانت في بدايتها متفجرة بالمعنى وطامحة نحو الخير والمبادئ السامية والعالية ثم انحرفت عن مبادئها بسبب الصراع على الحقيقة والسلطة والهيمنة.

تميّزت المرحلة التأسيسية/ الشفوية للإسلام بالمجاز العالي والحر الذي لا يمكن حصره في قوانين واضحة ومبادئ محددة. بينما خلافا لذلك، نجد المرحلة الكتابية/ التفسيرية، تميّزت بوضع المعنى في قوالب جامدة مما جعله يتحول إلى آثار المعنى، أي المعنى الأحادي المسجون في بعد واحد، فإذا كان "المعنى بريئا في البداية ويظل بريئا ما دام لم يُستخدم لممارسة الهيمنة. إلا أن التجربة التاريخية أثبتت لنا أنه نادرا ما ينجو معنى ما أو فكر من استخدامات الهيمنة"⁴، وهذا الذي حدث فعلا أثناء الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة القانون أو الفقه الملزم.

ويشير أركون إلى كتب الفقه التي جمدت النص القرآني في معان محدودة وأحكام ثابتة، لأنها مترتبة على قراءة النص وفهمه، على نحو ليس بالضرورة صحيحا ومتقفا حوله

¹ Mohammed Arkoun, **la question éthique et juridique dans la pensée islamique**, Vrin, Paris, 2010, p170

² مصطفى كيجل، **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**، منشورات الاختلاف ودار الأمان، الجزائر والرباط، ط1، 2011 ص 148

³ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 46

⁴ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 23

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

مع الإشارة إلى أن فهم النصوص لم يكن واحداً على مر العصور، فكل جيل يكتشف شيئاً جديداً، ويقروءه على ضوء تجربته وسياقات عصره وإمكانياته العلمية والثقافية.

يعود المعنى إذاً إلى المنشأ الاجتماعي، بوصفه نتاج تفاعل المتلقي مع النص هذا الأخير، وكما يرى علي حرب: "حيز كلامي أو مقالي يتعدد معناه، وتتفاضل دلالاته، وتتنوع مقاماته، وتختلف سياقاته، وتتعارض بياناته... مساحة رحبة تفيض بالمعنى، وعالما دلالياً يفتح على الآخر، الذي يقيم فينا"¹، لذلك يفضل أركون مصطلح رهانات المعنى على مصطلح البحث عن المعنى، لأن هذا الأخير يكون بالمعنى النسبي وليس الكلي. فلا يوجد معنى جاهز ومعطى قبلي، كما لم يعد أحد من الحداثيين مقتنع بوجود معنى كلي، "بل إن تعبير البحث عن المعنى أصبح هو نفسه مشبوهاً: بمعنى أصبح يعتبر كأيدولوجيا مقنعة تهدف إلى إعادة الأنظمة اللاهوتية والميتافيزيقية القديمة إلى سابق عهدها"².

لم يعد الحديث عن امتلاك المعنى الحقيقي ممكناً، ولم تعد مسألة المعنى النهائي مطروحة، فكل من يدّعي ذلك -حسب أركون- يعتبر ادعاءه نضالاً أيديولوجياً لا أساس له من الصحة، كما أن الحديث عن التوصل إلى المعنى الحقيقي للقرآن يعد وهم وسراب لأن "اللغة القرآنية مجازية في معظم الأحيان ولا يمكن اختزالها إلى معنى حرفي واحد"³، بالإضافة إلى أن الخطاب ليس ما يقوله النص فحسب بل يتحدد بتغير الزمان والمكان وطبيعة المتلقي، ومنه يمكن القول أن النص ثابت بينما الخطاب متغير، ونجد أحسن تعبير في مقولة "القرآن لكل زمان ومكان"، هذا المفهوم صحيح من جهة فاعليته وامتداداته في التاريخ، أي أن للنص القرآني في كل زمان ومكان شيء يقوله باعتبار أن التلقي يخضع لزمان ومكان وسياق التلقي، لكن لا يمكن تفسير النص بنفس الطريقة التي فسّر بها المتلقي الأول (زمن النص)، لأنه توجد فوارق بين التلقي الأول والتلقي اللاحق، "فالنص الذي يُقرأ لا

¹ علي حرب، نقد الحقيقة، مرجع سابق، 18

² محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 24

³ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 598

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثنويولوجي - قراءة في سورة التوبة -

ينفصل عن تاريخ تلقيه... كما أن التلقي ذاته لا يتم بمعزل عن نص يُقرأ، حيث إنه لا يشتغل في فراغ، بل هو دائما تلق لنص ما¹، وتأسيسا على هذا الطرح فإننا لا نتلقى المعنى من اللفظ مباشرة (شفهي/ كتابي)، وإنما نجده يتغير مع تغير رحلة الفهم والتأويل التي يشهدها النص، مع الإشارة إلى العجز البشري في الوصول إلى المعنى النهائي المقصود والمناسب، وهذا راجع بالأساس إلى مراتب المعنى التي تختلف باختلاف مراتب ومقامات المتلقين له.

إن الإدعاء بامتلاك المعنى النهائي للنص هو الذي دفع بالفاعلين الاجتماعيين إلى استخدام الإسلام كأيدولوجيا للكفاح، وهذا ما حدث فعلا عبر التاريخ، حيث يشير أركون إلى المحطات التي شهدت الكفاح الأيدولوجي للإسلام وهي كالاتي:

- 1- "استخدم الإسلام كأداة كفاحية من أجل توسّعه الأول وفتوحاته (632-750 تقريبا).
- 2- استخدم كأداة كفاحية ضد حملة استرجاع إسبانيا في الأندلس والمغرب الكبير.
- 3- استخدم كأداة كفاحية ضد الصليبيين في منطقة الشرق الأوسط.
- 4- استخدم كأداة كفاحية من أجل توسعه الثاني في العصر العثماني الأول حتى الهزيمة الكبرى أمام الأوروبيين عام 1572.
- 5- استخدم كأداة كفاحية للحماية الذاتية بعد القرن السابع عشر.
- 6- يُستخدم حاليا من طرف الحركات الإسلامية (أو الأصولية) ضد الأنظمة الحاكمة والدول القومية والإمبريالية²

مما تقدّم يحيلنا إلى القول بوجود أشكال من التقيّد، بقدر ما توجد أشكال من الحقيقة التي أنتجتها آثار المعنى، فهو نتاج بلورة تاريخية من صنع البشر مشروط بظروف عصره، وأصبح حقيقة يتم الدفاع عنها باعتبارها حقيقة وحيدة وصحيحة. وهذا ما شهدته أغلب

¹ نادر كاظم، المقامات والتلقي: بحث في أنماط التلقي لمقامات الهمداني في النقد العربي الحديث، المؤسسة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2003، ص 13

² محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 95

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأنثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

الجماعات الدينية والطوائف القبلية التي تعتبر تراثها بمثابة الحقيقة المطلقة، صالحة لكل زمان ومكان، لذلك لابد من مراجعة موضوع المقدّس، لأنه "حتى القرآن نفسه ينبغي أن يفتحوا أعينهم أخيرا وينتبهوا إلى أنه مكتوب بلغة طبيعية بشرية هي هنا اللغة العربية، بل مكتوب باللغة العربية القديمة كما كانت سائدة في القرن السابع الميلادي وما بعده"¹. مما يزيد من صعوبة استخراج المعنى أو التوصل إليه، وبالتالي الحديث عن رهانات المعنى بالنسبة لأركون أفضل من الحديث عن المعنى، والذي يبقى مستحيل تحقيقه والاتفاق حوله. والقيام بعملية تحرير الوعي الإسلامي من الاعتقاد القائل بامتلاك المعنى النهائي يتطلب منا -حسب أركون- تطبيق القراءة التاريخية على النص القرآني، "فكل التفسير قد جرّبت على القرآن ماعدا تفسير واحد هو: التفسير التاريخي"²، لأن النقد التاريخي الحديث يكشف لنا معضلة الصراعات الفكرية التي أدّت إلى انتقاء بعض الطروحات والتفسير وحذفت بعضها الآخر تحت ضغط الإكراهات الأيديولوجية، كما أن استخدام نصوص القرآن وتوظيفها من طرف الفاعل الاجتماعي ساهم في نزع السياق التاريخي الذي ظهر فيه النص القرآني، ويؤوله كما يشاء، وما يصدق على الإسلام يصدق أيضا على بقية الديانات والمجتمعات البشرية، حيث تنتقل من العالي إلى التشكّل الواقعي في قالب مؤدج يفرض علينا تتبع المسار الذي تشكّلت فيه الحقيقة-الشريعة، لكي نتأكد من قضية المعنى وآثاره.

ثانيا: تشكّل نظام الحقيقة-الشريعة (Loi-vérité)

باعتبار أن كل دين يمثل بالنسبة لأتباعه الحقيقة المطلقة، وبما أن الحقيقة تختلف من دين إلى آخر، فإننا نجد لها مطلقة كلية بالنسبة للمؤمنين بها، واحدة لا تتجزأ، فريدة من نوعها ومعصومة ومقدّسة، فهذه الحقيقة في نظرهم لابد من الحفاظ عليها والدفاع عنها، هكذا صوّر لنا العقل الديني الحقيقة في العصر السكولائي مثلا، فقد أصبحت الطوائف المفسّرة للدين ونصوصه طوائف تكرر التعاليم السابقة التي أبدعها أئمة المذاهب الكبرى،

¹ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 272

² محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 259

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

اكتفوا بتكرارها داخل المذهب العقائدي واعتبروها تطبيقاً للحقيقة-الشرعية، وهذه الأخيرة التي تعني الطريقة الصحيحة المستقيمة أو دين الحق من جهة، ثم القوانين التي تتحكم بسلوك المؤمنين في هذه الحياة الدنيا من جهة أخرى، حيث تقوم الجماعة المؤمنة برفع الحقيقة إلى مقام التقديس، ما يؤدي إلى عزلها عن ظروف انبثاقها وتكوينها، وأسباب وجودها الاجتماعية والسياسية واللغوية، لكن ما يدافع عنه أركون هو "أن الحقيقة ليست جوهرًا أو شيئًا معطى بشكل جاهز ونهائي، وإنما هي تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي قد ينهار لاحقاً لكي يحلّ محله تركيب آخر جديد، أي حقيقة جديدة"¹.

يُميّز أركون بين نظرتين إلى الحقيقة نظرة قديمة وأخرى معاصرة، الأولى يقودها المؤرخون المسلمون في الفترة الكلاسيكية وتكون "مطلقة مصونة ومضمونة ومتناقلة جيلاً بعد جيل دون أن تلوّث بأي شيء أو ينقصه منها"²، بينما النظرة المعاصرة لديها تصور آخر للحقيقة يبرز مع المؤرخ الحديث للفكر، فالحقيقة بالنسبة إليه لم تعد مطلقة، والوصول إليها بعيد المنال بل وهما، "إنما أصبح يتمثل في دراسة مختلف العقائد الدينية أو المذاهب الفكرية بطريقة موضوعية وفرز مضامينها بشكل دقيق، فكل واحد من هذه المذاهب يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة دون غيره"³.

ما ينبغي الإشارة إليه أن الخطاب القرآني التوحيدي جاء رداً على نظام الحقيقة السابق عليه، نظام الحقيقة الوثني، والذي كان منتشرًا في المجتمع العربي قبل ظهور الإسلام، لذلك كان هدف الخطاب القرآني هو العمل على نقض وتصفية وإسقاط مشروعية الخطاب السابق عليه، ولكن لم يكن من السهل تقبل هذا الخطاب خاصة من طرف الطوائف الأخرى وأهل الكتاب، لذلك كان الرفض والتصدي سريعاً من طرفهم. "والمقصود بنظام الحقيقة السابق

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 166

² محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 603

³ المصدر نفسه، ص 604

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأنثروبولوجي -قراءة في سورة التوبة-

على ظهور الإسلام ذلك الذي كان يؤمن به الوثنيون المشركون من جهة، ثم ذلك الذي كان يؤمن به أهل الكتاب من جهة أخرى¹.

هذا النقض والدحض الذي قام به الخطاب القرآني سوف يعمل على تأسيس نظام الخطاب الجديد، "الذي يقدم الله نفسه من خلاله أو بواسطته. كما ويحدد صفاته وينص على وصاياه وأوامره عبر هذا الخطاب أيضا"²، وفي هذا الصدد نجد أركان يميز بين ثلاث استقبالات أو ردود فعل مختلفة لهذا الخطاب (خطاب الحقيقة القرآنية الكبرى):

أولاً: "الاستقبال السلبي والصراعي لمعاصري القرآن: سواء من المشركين أو من الموحدين من أهل الكتاب، في الغالب كان العديد من الفاعلين الاجتماعيين يواجهون كلام النبي ﷺ بكلام آخر. كانوا يعارضون حقيقته بحقيقة أخرى موروثية عن الأقدمين، لكن القرآن كان يواجه هذه الحقائق بأنها أساطير الأولين. وراح يقدم كمضاد لها أحسن القصص. ثانياً: الاستقبال المتعدد بتعدد الأرثوذكسيات المتنافسة: اختلفت المذاهب على تفسير القرآن مما أدى إلى تبلور أرثوذكسيات متنافسة عن طريق الاستعانة بالذاكرات أو التراثات الجماعية المحلية الموجودة سابقاً، ومع تبلور المدونة النصية الرسمية المغلقة سوف تصبح لكل طائفة ومذهب مرجعيته الاجبارية.

ثالثاً: الاستقبال السكولائي أو المدرساني: تم هذا الاستقبال في العصور المتأخرة التكرارية، وتتميز هذه العصور بعدم إضافة شيء جديد، وإنما اكتفوا بتكرار التحديدات والتصورات والمضامين العقائدية الموروثة عن المذاهب الكلاسيكية"³.

هنا نشير إلى أن الحقيقة الدينية الجديدة (الحقيقة القرآنية) لا يمكن أن تفرض نفسها إلا عن طريق التضاد مع الحقائق السابقة عليها ولتأكيد وجودها، لابد من ممارسة سلطتها في الواقع، وإيجاد صيغ متميزة عن الصياغات المختلفة عنها (التوراة، الإنجيل). وقد تميز

¹ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 160

² المصدر نفسه، ص 161

³ المصدر نفسه، ص 161-163

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

الخطاب القرآني بالطابع الصراعى والجدالى الحاد، طبقا لموازين القوى التي عرفت آنذاك بين النبي ﷺ ومعارضيه، والتي كانت في حالة صيرورة وتحول مستمرين، ولذلك كانت عملية نزع القداسة عن أشياء وخلعها عن أخرى هي المهمة التي قام بها الخطاب النبوي، بواسطة إزالة المقدس العربي القديم وإحلال محله مقدس إسلامي جديد.

هذه العملية لم تكن ميزة إسلامية فحسب، بل كانت موجودة أيضا في كل خطابات العهد القديم والعهد الجديد، وهذا ما يسميه أركون بـ "الوظيفة الكاشفة للخطاب النبوي" والتي تكمن في "القلب الجذري للأسس والقواعد الأكثر قداسة بالنسبة لعرب ذلك الزمان والأكثر رسوخا وثباتا للوجود التاريخي السائد آنذاك. من هنا الطابع الانقلابي، التفجيري، الثوري، الراديكالي للخطاب القرآني"¹.

إن الإعلان عن النظام الجديد للحقيقة يمر عبر مراحل، بداية من تسفيه النظام العربي السابق للإسلام، والخط من مكانة الآلهة لدى "المشركين" وصولا إلى إعادة تأسيس رابطة اجتماعية بديلة عن النظام القديم، ويعد هذا العمل ثوري انقلابي، يفرز الفئات الاجتماعية إلى طرفين: فئة المؤمنين، وفئة الفاسقين أو الكافرين. هذا هو الحد الفاصل بين النجاة في الدار الآخرة، أو الخسران والعذاب يومئذ. والهدف المبتغى من هذا التصنيف هو نزع التقديس Désacralisation عن عصبيات وعائلات، وإعادة خلعه Resacralisation على عصبيات جديدة سوف تكون في النهاية اللبنة الأولى لتشكّل "الأمة الإسلامية"، ولذلك يشير أركون أن الفكرة الجديدة بخصوص العنف الذي يمارس دفاعا عن الحقيقة لا يكون مشروعا إلا في إطار ميثاق روحي، لأن الانقسام بين أفراد المجتمع الواحد إلى فئات متباينة "ليس إلا انقساما أيديولوجيا ثنائيا بين فئتين اجتماعيتين متنافستين بغية السيطرة على الرأسمال الرمزي الأعظم الذي لا بد منه من أجل إضفاء المشروعية على السلطات السياسية"²، وهو الأمر

¹ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، المصدر السابق، ص 183

² محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 558

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

الذي حدث في عملية تأميم الدين عبر الدولة أو السلطة الحاكمة بدءاً من الأمويين* وصار مكتسباً نهائياً، وقد ساهم في ذلك الفكر اللاهوتي-الفقهي الذي "قام بتحويل المقدّس المعالج على مستوى اللحظة القرآنية كرهان علائقي إلى يقينيات ثابتة ونهائية"¹.

يدعونا محمد أركون إلى الخروج نهائياً من النظام اللاهوتي الموروث، والذي يدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة، فالخطاب النبوي أوسع من القرآن والإسلام، لأنه يشمل أيضاً التوراة والإنجيل، كما أن "تلقي النصوص التأسيسية الكبرى (توراة، إنجيل، قرآن) لم يكن واحداً على مر القرون. فكل جيل يكتشف فيها شيئاً جديداً، أو يقرؤها على ضوء تجربته وإمكانات عصره العلمية والثقافية"²، وبالتالي فإن حصر الحقيقة المطلقة في دين من الأديان، مهما يكن هذا الدين قول مشحون بالتعصب، ودالّ على ضيق الأفق المعرفي؛ وسبب في ظهور الصراعات الدينية والطائفية والعرقية على مر التاريخ. ومن هنا "إن الاختلاف بين الأديان الثلاثة لا يعد اختلافاً في دائرة الحق والباطل بل اختلافاً في المنظر والرؤية فحسب... فالحقيقة واحدة ولكن الأنبياء الثلاثة ينظرون إليها من ثلاث زوايا، أو يقال بتجلّي الحقيقة لهؤلاء الأنبياء الثلاثة على ثلاثة أنحاء ومن خلال ثلاثة نوافذ، ولهذا قدّموا لنا ثلاثة أديان"³.

بالعودة إلى الانقسامات المذهبية نجد أن أغلب الديانات مستّها هذه الانقسامات، كما عانت من الصراعات، فالمسيحية مثلاً "عانت من الانقسامات المذهبية بين الأرثوذكس والكاثوليك والبروتستنتيين. وكل واحد من هذه المذاهب يعتبر نفسه المسيحية الحقّة القويمة المستقيمة وبقية الآخرين على ضلال"⁴، وما حوته النصوص المقدّسة لا يمثل كل الحقيقة

* يرى أركون أن الدين كان يعلو على السياسة، لكن بدءاً من الأمويين انعكست الآية؛ صار الدين مجرد أداة لخدمة السياسة وتبرير أفعالها وخلع المشروعية عليها، ولم تعد نصوص القرآن والحديث النبوي إلا مجرد ترسانة من النصوص المعيارية الهادفة إلى خدمة تبرير الأعمال السياسية التي قادها الأمويون ضد القوى المتمردة عليهم، وكذلك المكرّسة لخدمة تشكيل مؤسسات الضبط والمركزية والتوسع في الفتوحات. محمد أركون، قراءات في القرآن، المصدر نفسه، ص 649

¹ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 183

² محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 27

³ عبد الكريم سروش، مرجع سابق، ص 23

⁴ محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2020، ص 24

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

مقارنة بكلام الله غير المتناه، والنص القرآني نفسه أكد عليه في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾¹.

إن جميع التأويلات التي قُدمت من طرف الأديان أو الأنظمة الميتافيزيقية عن العالم والإنسان والتاريخ تم ربطها بالحقيقة العليا المطلقة التي لا حقيقة بعدها، ولكن المتمعن الجيد في مضامينها يكتشف أنها تعبر عن عمل العقل الدوغمائي الذي يعتقد أنه توصل إلى الحقيقة المطلقة منذ البداية وانتهى الأمر. بينما المفكر النقدي لديه وجهة نظر أخرى، فهو يقوم بإبراز الحقيقة بشكل مختلف تماما باعتبارها آثار المعنى وليست المعنى النهائي.

والعقل النقدي -حسب أركون- "مضطر في كل مرة إلى إجراء التعديلات على ذاته باستمرار، وكما أنه مضطر إلى القيام بمراجعة ذاته أو بوضع ذاته على محك البرهنة والصح والخطأ، وكذلك فهو مضطر إلى التخلي عن أشياء سابقة كان يعتقد أنها صحيحة ثم ثبت له في ما بعد أنها خاطئة"²، ومن هذا المنطلق لابد من قراءة النصوص المقدسة قراءة منفتحة على تعدد المعاني وعلى مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية الجديدة تفسيرا وتأويلا. وإذا كان اللاهوت في الغرب منفتح منذ مدة، على كل مكتسبات علوم الإنسان والمجتمع، فإن اللاهوت الإسلامي بقي مسجوناً داخل نظام مغلق خاص به، ولذلك لابد من فتح مجال وحرية ممارسة الاجتهاد واسعا أمام تعدد وتنازع التأويلات، كما يشير إلى ذلك الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricœur (1913-2005).

¹ القرآن الكريم، الكهف: 109

² محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ص 133-134

المبحث الثاني: العنف ضمن المدونة القرآنية

أولاً: دياكتيك أضلاع المثلث وفق النص القرآني

بداية لابد من الإشارة إلى أن أركون لم يضع تأليفاً خاصاً حول المثلث الأنثروبولوجي: "المقدس، العنف، الحقيقة"، رغم تأكيده في كل مرة أنه بصدد تأليف كتاب حول هذا المثلث، فنجدّه يقول: "في الواقع أن هذا المثلث يشكّل موضوع كتاب كنت أحمله في داخلي منذ زمن طويل. فعسى أن أمتلك الوقت والقوة الكافية لإنهائه"¹، ويعلّق على كلامه هاشم صالح بالقول: "هذا الكتاب منتظر منذ مدة طويلة لأنه سيعطي رأي أركون حول العلاقة بين الإسلام والعنف أو الدين والعنف من خلال المثال الإسلامي"². وفي المقابل نجده قد عالج الموضوع بالدراسة والتحليل الأنثروبولوجي لسورة التوبة في كتب متفرقة*.

يهدف أركون من دراسته للمثلث الأنثروبولوجي تحقيق مشروع نقد العقل الإسلامي من خلال دراسة موضوعين كبيرين هما: دراسة التركيبية المجازية للخطاب القرآني، ثم من أجل إعادة قراءة فوق نقدية لسورة التوبة، وهذه الدراسة سوف تحيلنا بالتأكيد إلى التفكير في تاريخية الخطاب الديني، وتُعَدّ سورة التوبة نموذجاً للممارسة التاريخية، فهي تمثل خلاصة

¹ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 185. كما يقول في موضع آخر "لا أستطيع أن أتوسع في تحليل العلاقات الكائنة بين الذرى الثلاثة: العنف، التقديس، الحقيقة (أو العنف، الدين، الحقيقة)، وذلك لأنني منشغل الآن بتخصيص كتاب كامل للمسألة. وهو كتاب مركّز كلّه على دراسة سورة التوبة أو البراءة. وأمل أن أقدم دراسة تطبيقية متكاملة عن الموضوع من خلال دراسة هذه السورة القرآنية التي ذكر فيها العنف كثيراً". أنظر: محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص ص 34-35

² محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، هامش ص 34

* من كتب محمد أركون التي عالجت مسألة اشتغال المثلث الأنثروبولوجي نذكر:

1- القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب

2- الفكر الإسلامي: قراءة علمية

3- قراءات في القرآن

4- تحرير الوعي الإسلامي.

5-The Unthought In Contemporary Islamic Thought

6- ISLAM: To Reform or to Subvert ?

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأنثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

التغيرات الاجتماعية التي رافقت الإسلام في مراحل تشكّله الأولى، لذلك اعتبرها أركان مفتاحا لتفسير القرآن واكتشاف بعده التاريخي، من خلال الكشف عن ظروف انبثاقه والتحوّلات التي طرأت عليه في ما بعد، فنجدّه يقول: "إنني أشتغل منذ سنوات عديدة على برنامج طموح وواسع. يتخذ هذا المشروع العنوان التالي: العنف، التقديس، الحقيقة طبقا لسورة التوبة"¹.

تبدو المهمة شائكة وفي غاية الخطورة لأنها دخلت منطقة اللامفكر فيه داخل الفضاء المعرفي الإسلامي، لكن لا سبيل لنا -حسب أركون- إلا بتوظيف ترسانة من المناهج العلمية كي نتجاوز القراءات التقليدية وتفسيراتها، إذ "لا توجد أي طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه الوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه وتطوره ونموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ"²، ففي النهاية سوف يؤدي هذا العمل إلى تحرير فكري في أرض الإسلام وتحرير النص الديني من القراءات المتهافئة.

يوجد تمفصل مهم يشير إليه الدكتور فارح مسرحي بين العنف والدين/ المقدّس والحقيقة، حيث "لا يمكن الحديث عن العنف بعيدا عن هذه العلاقة التي يرسمها المثلث الأنثروبولوجي، ومما يزيد الموضوع تعقيدا أن هذا المثلث أو الثلاثي المفاهيمي يشتغل ويتأثر وفقا لعلاقات جدلية مع منظومة مفاهيم مترابطة لا يمكن إغفالها في البحث ونقصد بها: السلطة، القوة، الهيمنة، التاريخ، اللغة، الرمز، الأسطورة، والمجتمع"³، وبالتالي بدلا من الانطلاق من ثنائية "عنف، تقديس" كما فعل رينيه جيرار، يقترح علينا أركون الانطلاق من علاقة ثلاثية: عنف، مقدّس، حقيقة، حيث يضيف إليها مفهوم جديد وهو الحقيقة، فكل المجتمعات لديها مقدّسها الخاص بها ومن خلاله تدّعي امتلاكها للحقيقة، "هذا المفهوم يمثل

¹ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 23

² محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 517

³ فارح مسرحي، المواطنة والأنسنة، منشورات الوطن اليوم، الجزائر، 2017، ص 60

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثروبولوجي -قراءة في سورة التوبة-

أهمية إلى جانب المفهومين الآخرين ولا يمكن فصله عنهما. فهي في حالة توتر صراعي معهما وفي حالة جدل دياكتيكي أيضا¹. ولكي يكون أكثر وضوحا في طرحه، يصرح: "إذا كنت أمتلك الدين الحق أو المقدّس فهذا يعني أنني أمتلك الحقيقة المطلقة، وبالتالي فيحق لي أن أمارس العنف ضد الآخرين الذين لا يعتقدون ديني. وهنا تكمن العلاقة الثلاثية التي تربط المقدّس بالعنف وبالحقيقة"².

إذن كل دين أو إيديولوجيا دنيوية ترى أنها تحمل رسالة ذات حقيقة كاملة واحدة ناجعة لا تُمسّ ويجب على كل إنسان أن يعرفها، لكي يتمكن من العمل في سبيل خلاصه في الدنيا والآخرة (بالنسبة إلى الديانات الدنيوية Religions séculières)، لهذا جاءت الحقيقة في شكل مزايمة ومحاكاة بين كتل اجتماعية تتنافس لتأمين احتكار قيادتها (بشكل صحيح)، حيث تمنح كل فرقة أو طائفة نفسها شرف ومكانة حماية الحقيقة التي أوحى بها الله (معطى الوحي) مقابل الفرق الأخرى المخالفة لعقيديتها والتي ينبغي محاربتها وتصفيتها.

يمكن العودة إلى بليز باسكال Blaise Pascal (1623-1662) فقد عبّر عنها أحسن تعبير، عندما رأى أنه "يوجد صراع خالد بين الحقيقة والعنف، إذ لا تستطيع الحقيقة القضاء على العنف، ولا يستطيع العنف حجب أنوار الحقيقة"³، مما يجعل سؤال الحقيقة في علاقته بالعنف سؤالا ملحا في كل دين ويظل مطروحا دون إجابات أو حلول نهائية.

فالعنف موجود داخل كل إنسان، توجد غريزة نحو العنف، كما يوجد ميل إلى حب الخير والجمال والحق، ولكي يسيطر الإنسان على غريزة العنف التي بداخله فإنه يلجأ إلى المقدّس، قصد وضع حد له، لكن قد يتحول الأمر إلى عكس ذلك، بمعنى إذا تعرّض مقدّس الإنسان إلى الإساءة -أو كما يعتقد- يصبح الدفاع عنه وحمايته واجب وملزم، وهذا ما عبّر عنه أركون في قوله: "لا يوجد مجتمع على وجه الأرض بدون مقدّس أو دين، ولا يوجد

¹ محمد أركون، نحو نقد العقل الاسلامي، مصدر سابق، ص 51

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها

³ محمد الهادي وعزيز لزرق، مرجع سابق، ص 5

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأنثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة-

مجتمع بدون عنف، وكذلك لا يوجد مجتمع بدون إيمانه بأنه يمتلك الحقيقة من خلال دينه أو مقدّسه بالذات. هذا هو معنى المثلث الأنثروبولوجي¹.

يظهر بشكل واضح وجلي توظيف العنف في الدفاع عن المقدّس على مدار تاريخ البشرية من خلال ما سمي بالحرب العادلة أو الجهاد المقدّس، ومن أجل احتلال الدول الرأسمالية للدول النامية والمتخلفة من العالم الثالث لتوسيع مناطق النفوذ واستنزاف خيرات تلك الدول والسيطرة عليها، "القومية العلمانية يمكن أن تكون على نفس الدرجة من الإطلاقية، والانقسامية، والتعصب اللاعقلاني الذي توصف به الأشكال المتشدّدة من اليهودية والمسيحية والإسلام والهندوسية"²، وقد أشار أركون وبيّن كيف تمّ استخدام مفهوم الحرب العادلة أو الجهاد المقدّس في ثلاث نقاط "أولاً: من أجل حماية المصالح العليا للحقيقة المطلقة، ثانياً: من أجل الدفاع عن الأراضي (المسيحية، الإسلامية) أو توسيعها، ثالثاً: من أجل تبرير استعمار الآخرين وهذا ما قامت به الدول القومية والرأسمالية الحديثة"³. من المؤكد أن كل الأديان تدين العنف وترفضه من حيث المبدأ، وهذا ما أشرنا إليه سابقاً، لكنها تمارسه لما يتعلّق الأمر بالدفاع عن الحقيقة ضد (الكفار)، والأمر نفسه كذلك نجده مع الدولة العلمانية الحديثة عندما تشجّع على الحرب العادلة؛ فلا توجد ثقافة ما بعيدة عن التوتر القائم بين العنف والحقيقة، فالثقافات بالنسبة لجوزيف مايل Joseph Maïla (1948 -)، "مدعوة كلّها إلى تدبير شأن العلاقات بينهما وخصوصاً تلك التي تعلن انتمائها القريب أو البعيد إلى دين من الأديان"⁴، أما أركون فنجدّه يميّز بين نوعين من العنف: عنف مقدّس يخلع المشروعية على ذاته من خلال التعاليم الإلهية للأديان، وعنف مادي أو دنيوي وهو الشائع خاصة في المجتمعات الأوروبية والأمريكية الحديثة.

¹ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 165

² وليام ت. كافانو، مرجع سابق، ص 85

³ Mohammed Arkoun, The Unthought In Contemporary Islamic Thought, Edition Saqi Essentials Books, London, 2002, pp 271-272.. and, Mohammed Arkoun, ISLAM: To Reform or to Subvert ?, p 294

⁴ محمد أركون وجوزيف مايل، من مانهاتن إلى بغداد، مصدر سابق، ص 238

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأنثروبولوجي -قراءة في سورة التوبة-

لا تتفصم أضلاع المثلث الأنثروبولوجي في عملها بل تكون مترابطة وترتكز عليها وجود الجماعات البشرية، إذ تسعى من خلالها إلى النجاة في الآخرة لما يتعلق الأمر بجماعات دينية، أو النجاة في الدنيا وفرض قوتها ونموذجها، لما يتعلق الأمر بالجماعات العلمانية، ومن المعلوم أن هذه النجاة وأنماطها تختلف باختلاف الأنظمة الأيديولوجية ذات الهيمنة الدينية أو السياسية، وما يؤكد عليه أركون أنه لا توجد أي أمة أو قبيلة أو دين من الأديان يخلو من (العنف، التقديس، الحقيقة). "فالإنسان بحاجة إلى عنف وإلى تقديس وإلى حقيقة لكي يعيش، ولكي يجد له معنى على هذه الأرض. العنف مرتبط بالتقديس والتقديس مرتبط بالعنف، وكلاهما مرتبطان بالحقيقة أو بما يعتقدان أنه الحقيقة. والحقيقة مقدسة وتستحق أن يسفك من أجلها الدم ! هذا هو المنطق الذي ساد الوجود البشري في كل المجتمعات والأديان والعصور"¹.

في أغلب التحليلات التي تقدّم بها الدارسين حول: العنف، التقديس، الحقيقة، لم تفي بالغرض -حسب أركون- مما يحتم علينا الحفر أكثر في هذه الموضوعات لأن البحث لم يكتمل بعد، والقراءة الأنثروبولوجية للأضلاع الثلاثة تساعدنا في الكشف عن الآليات التي تتحكم بوعي الجماعات الحديثة أيضا، وليس الطوائف الدينية فحسب، لأن ما يقوم به أركون هو تمديد التحليل المطبق على المثلث الأنثروبولوجي لكي يشمل كذلك السياقات الحديثة المعلمنة، "فكل من الهوية الدينية والهوية الحديثة يتصارعان على امتياز قيادة الإنسان نحو نجاته الحقيقية أو خلاصه الوحيد"²، والموقف الأركوني هنا هو في الأصل موقف الباحث- المؤرخ الذي يسعى إلى أشكلة الموضوع ودراسته دراسة علمية ونقدية انطلاقا من منهجية محكمة تتلخص في ثلاث كلمات مهمة لا يمكن تجاهلها هي: الزحزحة Le Déplacement، الاختراق والتفكيك Transgression et Déconstruction، التجاوز Le Dépassement.

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 235

² محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 227

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأنثروبولوجي -قراءة في سورة التوبة-

صحيح أنه يتكى على عُدّة منهجية "مستعارة" وأدوات مفاهيمية غريبة، لكن الذي يميّزه هنا، أنه يبدع في توظيف هذه الأدوات في قراءته للفكر الإسلامي، فهو بهذه العملية يقوم "بفتح ملفات قد أحكم إغلاقها، ويحرث في حقل كان يمنع الحرث فيه، ويدخل إلى مناطق كانت مستبعدة من دائرة التفكير"¹.

ومما تقدم نجد أنه لا بد من التحري أكثر في اشتغال المثلث الأنثروبولوجي والبحث في العلاقة بين الإسلام والعنف، انطلاقاً من الطرح الجدلي، ومدى إقرار القرآن بمشروعية استعمال العنف من عدمه، وفي مرحلة تالية نبحت في الخطاب القرآني استناداً إلى سورة التوبة كنموذج في إبراز العلاقة الجدلية بين الإسلام والعنف.

ثانياً: النص القرآني ومسألة اللجوء إلى العنف

تمثل الظاهرة القرآنية مثلاً عرفنا من قبل لحظة ثورية انقلابية، نقول انقلابية لأنها انقلبت على تعاليم وتقاليد ما سبقها، فمع نزول الوحي أصبح النبي محمد ﷺ هو الفاعل المرئي المحسوس، من خلال خطابه الموجّه، الأمر والناهي على مستوى اللحظة التدشينية للتاريخ من أجل ضمان حياة واستمرارية كلام الله، ومن أجل توسّع القرآن وانتشاره، وقد "حرص الإسلام على التمايز في الشعائر والعقائد لكي يؤكد شخصيته في مواجهة الآخرين الذين يحتلون الساحة قبل وصوله، فالتنافس هنا قائم على نفس الشيء"²، إنه المقدّس الأعظم ذاته، (الوحي الإلهي)، هذا هو الرأسمال الرمزي Le capital symbolique عند كل الأديان التوحيدية، التي يدّعي كل منها امتلاكه للشريعة-الحقيقة؛ وعن هذا التنافس نتجت صراعات طائفية وحروب أهلية، وسفكت دماء وأزهقت أرواح.

¹ علي حرب، الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، مرجع سابق، ص 128

² محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 621

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

في المتن القرآني (المصحف) وللدفاع عن "الشريعة-الحقيقة" يرى أركون أنه تم اتخاذ أربعة مواقف اتجاه مسألة اللجوء إلى القتال واستخدام العنف ضد المعارضين والمخالفين، وهي كالآتي:

أولاً: "الآيات التي تعلّق استخدام العنف أو تمنعه" وهي آيات تدعو إلى سبيل الله بالموعظة الحسنة، من أجل اقناع الناس بالدعوة.

- أَتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٦﴾ الأنعام 106
- فَأَصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ﴿٩٤﴾ الحجر 94
- ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾ النحل 125
- فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ ﴿٣٩﴾ ق 39
- وَكَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٠٩﴾ البقرة 109
- فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَلْصِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣﴾ المائدة 13
- وَلَا تُجَدِّلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٩١﴾ العنكبوت 46
- فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيَّ مِنْ كِتَابِ رَبِّي وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٥﴾ الشورى 15

ثانياً: الآيات التي تقلّص استخدام العنف أو تحصره ضمن حدود معينة وهي آيات لا

تجيز استخدام العنف إلا في حالات الدفاع عن النفس.

- وَقَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾ البقرة 190

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثريولوجي - قراءة في سورة التوبة -

- الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتِ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَانْقُتُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿١٩٤﴾ البقرة 194

- إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقْتُلُونَكُمْ كَافَّةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿٣٦﴾ التوبة 36

- أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقْتُلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ الحج 39-40

ثالثا: الآيات التي تشهد على حصول مناقشة حادة بين المؤمنين حول موضوع العنف

هل يجوز أم لا؟ وقد انقسم المسلمين إلى قسمين: قسم يبيح اللجوء إلى العنف، وقسم يتردد في ذلك، والآيات هي:

- كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢١٦﴾ البقرة 216

- يٰٓأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَّوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَٰلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١٥٦﴾ آل عمران 156

- وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّاتَّبَعْنَاكُمْ هُمْ لِلْكَفَرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَنِ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ ﴿١٦٧﴾ الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا قُلْ فَادْرَءُوا عَن أَنْفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

﴿١٦٨﴾ آل عمران 167-168

- وَإِنَّ مِنْكُمْ لَمَن لَّيْطَلَّقَ فَإِنْ أَصَابَتْكُمْ مُّصِيبَةٌ قَالْ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيَّ إِذْ لَمْ أَكُنْ مَعَهُمْ شَهِيدًا ﴿١٧٠﴾ وَلَئِنْ أَصَابَكُمْ فَضْلٌ مِّنَ اللَّهِ لَيَقُولَنَّ كَأَن لَّمْ تَكُنْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُ مَوَدَّةٌ يَلَيْتَنِي كُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿١٧٣﴾ ۝ فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَن يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثريولوجي - قراءة في سورة التوبة -

فَيُقْتَلُ أَوْ يَغْلِبُ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٧٥﴾ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿٧٦﴾ النساء 72-75

- أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا ﴿٧٧﴾ النساء 77

- لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٩٥﴾ النساء 95

- يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ أَنْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنَا قُلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَّعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿٣٨﴾ إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلَ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٣٩﴾ التوبة 38-39

- لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿٤٢﴾ التوبة 42

رابعاً: الآيات التي تأمر باللجوء إلى العنف وتبيحه وهي:

- وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ﴿١٣١﴾ البقرة 191

- وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ آنْتَهُمْ فَلَا عُذُونَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ﴿١٣٣﴾ البقرة 193

- يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يَقْتُلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَعُوا وَمَن يَرْتَدِدْ مِنْكُم عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١٣٧﴾ البقرة 217

- وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ آنْتَهُمْ فَلَا عُدَّةَ لَكُمْ بِمَا يَعْمَلُونَ بِصِيرٍ ﴿٣٩﴾ الأنفال 39

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

- فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾ التوبة 5
 - قَتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾ التوبة 29
 - يَأَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَا لَهُمْ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿٧٣﴾ التوبة 73
 - يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿١٢٣﴾ التوبة 123
 - فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فِأَمَّا مَنْ بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَا بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴿٥١﴾ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ﴿٥٢﴾ ، محمد 4-5¹.
- من خلال الإحاطة بالآيات التي ذكرنا نجد عشر آيات فقط تجيز اللجوء إلى العنف وتبيحه، ومع ذلك نجد الصورة الغالبة في المخيال الغربي المسكون بالإسلاموفوبيا يرى أن القرآن كتاب عنف، مع أن كلمة العنف لم ترد ولا مرة في القرآن الكريم، بينما نجد كلمات أخرى تدل على العنف وهي: "ظلم ومشتقاتها واردة في النص القرآني 319 مرة: من بينها كلمة ظالمون ترد 91 مرة، وكلمة ظلّموا 40 مرة، أما كلمة قتل فتد 173 مرة، هذا في حين أن كلمة عدو من العدوان وتجاوز الحدود ترد 106 مرات من بينها 56 مرة بمعنى: عدوي. أما كلمة فسد بمعنى الفساد والفوضى فتد 50 مرة. هذا في حين أن كلمة عقب ومشتقاتها من عقاب وسواه فتد 30 مرة. أما كلمة حرب فلا ترد في كل النص القرآني إلا ست مرات فقط. وكلمة جهاد ترد أربع مرات فقط وكذلك كلمة مجاهدون. أما كلمة جاهد ومشتقاتها فتد 20 مرة. أما كلمة قصاص أي المعاقبة بالمثل فتد ست مرات"².

¹ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص ص 166-170

² المصدر نفسه، ص 172

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثروبولوجي -قراءة في سورة التوبة-

ولو أجرينا مقارنة بسيطة بين عدد الكلمات الدالة على الظلم والقتل وبين الآيات الدالة على العدل، نجد أن القرآن ركّز على الظلم وذكره مرارا، "والهدف هو تحذير الناس من القتل والظلم وتحديد الشروط الصارمة الدقيقة للجوء إلى السلاح في نهاية المطاف كحل أخير"¹، بينما وخلافا لما ذهب إليه أركون، نجد كارين أرمسترونغ تشير في كتابها "حقول الدم: الدين وتاريخ العنف" أن العلماء حاجبوا "بأن الله قد أنزل للمسلمين أوامر مؤقتة لحل الصعوبات التي تواجههم عندما كانت الأمة تكافح للحفاظ على وجودها، ولكن عندما انتصر الإسلام أنزل إليهم أوامر ثابتة أزلية، وهكذا فإن الآيات المتأخرة بعضها يدعو إلى الحرب غير المقيدة- كانت هي كلمات الله النهائية والقاطعة وقد نسخت وألغت الآيات السابقة التي تحمل أوامر متسامحة"².

¹ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي المصدر السابق، ص 172

² كارين أرمسترونغ، حقول الدم، مرجع سابق، ص ص 283-284

المبحث الثالث: سورة التوبة - قراءة تطبيقية

سورة التوبة هي آخر ما نزل من القرآن على النبي ﷺ تأتي في المرتبة 115* حسب الترتيب التاريخي وتنتمي إلى المرحلة الأخيرة من القرآن وليس إلى بداياته كما هو في الترتيب الرسمي، ومصطلح التوبة الذي هو عنوان السورة، معناه الندم والرجوع إلى الله، لكن يعني بالنسبة للفئة المستهدفة بالتوبة هو الاستسلام¹، وقد اختارها محمد أركون في دراسته من أجل "إيضاح طريقة اشتغال المثلث الأنثروبولوجي ليس فقط بالنسبة للإسلام وحده وإنما بالنسبة لكل الأديان ولكل الفضاءات الحديثة للعلمانية أو النزعة الدنيوية"².

فأهمية السورة تكمن في توضيح العلاقة بين الفئات الاجتماعية المتواجدة بعد ظهور الوحي، (المشركين، البدو، أهل الكتاب، المؤمنين) وهذا ما يدعو إلى أخذ البعد التاريخي بعين الاعتبار، مثلما يؤكد ذلك أركون، إضافة إلى تجسيدها مشروعية العنف وعلاقته بالتقديس كمعطى أنثروبولوجي.

ومن الصعب تحديد السياقات الاجتماعية والمنعطفات السياسية التي ظهرت فيها سورة التوبة، لكن هذا لا يهم بشكل كبير؛ لأن العمل الذي يجب علينا القيام به، هو "البداية في تحليل ما تقوله السورة منذ بدايتها أو أول حرف فيها"³، وسوف نقوم بمعالجة العناصر التي قام بتحليلها أركون من خلال دراسته للسورة، وهي كالتالي: أولاً: التوبة والسياق التاريخي. ثانياً: المقاربات التأويلية لسورة التوبة. ثالثاً: آية السيف وتشريع الجهاد.

* سورة التوبة (براءة): وهي السورة التاسعة في ترتيب المصحف، سميت سورة براءة في صحيح البخاري، وسمّاها ابن عباس بالفاضحة، ولها أسماء أخرى فهي المُقَشَّقِشَةُ، والمنقَّرة والحافرة، والمدممة. أنظر محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الجزء العاشر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص ص 95-97. أما بالنسبة لترتيب السورة فقد وضعها أركون في المرتبة 115 وآخر ما نزل من القرآن، ولما نعود إلى تيودور نولدكه نجد نفس الترتيب وضعه للسورة (آخر سورة نزلت في القرآن 115). أنظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعديل فريدريش شفالي، نقله إلى العربية جورج تامر وآخرون، منشورات الجمل، كولونيا، 2008، ص ص 54-55

¹ Mohammed Arkoun, ISLAM: To Reform or to Subvert ?, p 130

² محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 51

³ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 206

أولاً: التوبة (براءة) والسياق التاريخي

تمثل سورة التوبة نهاية نزول الوحي، ولا يمكن موضعيتها من ناحية السياق التاريخي والاجتماعي، كما أشرنا إلى ذلك، لكن من المؤكد -حسب المفسرين- أنها نزلت بعد فتح مكة وانتصار النبي ﷺ على أعدائه، وفي رده على سؤال يخص السياق الذي نزلت فيه السورة، يقول محمد أركون: "من الصعب جداً موضعة الآيات القرآنية في سياقات محسوسة، أقصد سياقات اجتماعية، أو منعطفات سياسية محدّدة بدقة، إن تحديد التسلسل الزمني لنزول سور القرآن وآياته، هي مسألة شائكة تؤرق الجميع ما عدا المسلمين"¹.

ولذلك فإن الذي يهم هنا هو البحث في تحليل ما تقوله السورة، وليس مناقشة المسألة الكرونولوجية، ومن أهم أهداف اختيار السورة -بالنسبة لأركون- نذكر:

- بلورة المقدمات التمهيدية لكل قراءة تفكيكية للخطاب النبوي انطلاقاً من مثال القرآن².
- إعادة تقييم مفهوم الوحي عن طريق أخذ بعده التاريخي بعين الاعتبار³.
- زحزحة مفهوم الوحي وتجاوزه⁴، بمعنى تجاوز تصور الأنظمة اللاهوتية عنه.
- لهجتها والموضوعات التي تطرقت إليها والجدل المباشر مع عرب الصحراء وأحكامها القاطعة، ودعواتها للجهاد تجعل منها مادة ملائمة، لكي ندخل من جديد في الخطاب القرآني كل ما تحذفه القراءات التقليدية أو تشوّهه⁵.
- السورة هي المثال الأكثر غنى بالمعطيات، التي تمكّننا من امتحان مسارات النقد التاريخي والفلسفي الجديد ومدى خصوصيته⁶.
- الصدمات الاجتماعية بين عدة فئات وانبثاق ما لم يكن يدعى آنذاك بـ "حقوق الإنسان"

¹ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، المصدر السابق، ص 203

² محمد أركون، الهوامل والشوامل، مصدر سابق، ص 194

³ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 519

⁴ محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث، مصدر سابق، ص ص، 76-77

⁵ محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، مصدر سابق، ص 90

⁶ محمد أركون، قراءات في القرآن، المصدر نفسه، ص 519

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأنثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

وأول ما يتبادر إلى الذهن ويلاحظ على السورة أنها لا تبتدئ بالبسملة، على عكس السور الأخرى، كما أنها تحمل عنوانين: براءة، ثم التوبة أو العودة إلى الله، بمعنى توبة المعارضين (المشركين بلغة القرآن) للرسالة، واستسلامهم بعد ما كانوا يؤمنون بتعدد الآلهة. كما يلاحظ كذلك أن المشركين هم أكثر عددا وخطرا على الدين الجديد ونبيّه وأتباعه؛ لذلك نجد "الآية الخامسة من سورة التوبة تضع العرب المشركين أو الوثنيين أمام خيار صعب: فإما أن ينضموا إلى الأمة الجديدة للمؤمنين، وإما أن تتم تصفيتهم عن طريق القوة"¹، وهذا ما يفسّر تمتّعها بأسلوب مباشر، حاد، ولهجة جدالية هجومية، تلحّ على خوض المعركة الحاسمة، ما يجعل مجمل آياتها -حسب أركون- تقول في ما معناه: "يا خلائف الله في الأرض، عليكم أن تشهروا الحرب في كل مرة تتعرض فيها للتهديد هذه الحقيقة المنزلة والمعهود بها ك أمانة تحت إدارة البشر"².

لذا ينبغي أن نربط هذه الملاحظات بما يؤكد أن الخطاب القرآني يتموضع داخل التاريخية الأكثر اعتيادية ويومية، وسمات هذه التاريخية تتمثل في تشكّل عدة أشياء:

- التاريخ الحداثي الوقائعي الناتج عن جماعة المؤمنين الوليدة ومن أجلها (جماعة محمد التي تشكّلت بين عامي 610-632 م)

- ديناميكية المتغيرات التي طرأت على المجتمع العربي إبان الفترة نفسها
- الوعي الأسطوري - التاريخي القادر على مفصلة التاريخ الأرضي المحسوس مع التاريخ السماوي والمثالي وربطه بالتاريخ المقدّس للنجاة في الدار الآخرة³.

ثانيا: المقاربات التأويلية لسورة التوبة

اختار محمد أركون سورة التوبة كنموذج للدراسة التطبيقية وعالجها من عدة زوايا ألسنية-سيمائية، وتاريخية-اجتماعية، وأخيرا أنثروبولوجية.

¹ محمد أركون، الهوامل والشوامل، مصدر سابق، ص ص 192-193

² محمد أركون وجوزيف مايل، من مانهاتن إلى بغداد، مصدر سابق، ص 239

³ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 520

1- القراءة الألسنية-السيمائية

هذه المنهجية تعتبر بالنسبة لأركان الخطوة المنهجية الأولى في قراءة النص الديني، عموماً، وسورة التوبة بالخصوص، لأنها تسمح لنا بالتححرر من ضغوطات المرجعية القرآنية المتعالية على التاريخ، "فالتحليل الألسني والسيمائي-الدلالي يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانية الموروثة منذ نعومة أظافرنا، ويقوم بعملية تحييد مبدئي لكل الأحكام التيولوجية المسبقة التي تحول بيننا وبين رؤية النص كما هو"¹.

وبالتالي فالمنهجية السيمائية والألسنية تهدف إلى تحرير القارئ المسلم من هيمنة النصوص المقدسة، باعتبار أن النص الديني هو نص لغوي يستخدم مفردات اللغة البشرية، كما تهدف كذلك إلى إحداث قطيعة بين المنهجية التقليدية الاستشرافية من جهة والإبستمولوجية من جهة أخرى، وأخيراً لما لها من فضيلة تثقيفية تربوية، فهي "تتيح لنا تحاشي الهجمة السرية الخفية الاختلاسية للتفسير اللاهوتي في أي لحظة"².

لا يمكن لنا قراءة الآية الخامسة من سورة التوبة -حسب أركان- خارج إطار البنية اللغوية التي تتحكم بالعلاقات بين الأشخاص وبين الضمائر، فالله (العامل-الذات-المرسل الأعظم) مثلاً، يظهر بعدة أدوار لغوية ونحوية في القرآن: "أولاً: على هيئة أنا خارجية على النص لكنها مصدراً لكل عمليات القول والنطق في النص القرآني، ثم يظهر ثانياً: على هيئة أنا-نحن منخرطة في التاريخ الأرضي الذي يقوده النبي-الرسول-المبشر"³، لذلك فإن توضيح هذه الأدوار والوظائف كما تتجلى في الخطاب القرآني يتيح لنا أن نركّز الانتباه على كيفية استقبال المعنى من قبل السامعين المستهدفين، والتحليل الألسني -حسب هاشم صالح- لكلمة الله أو للضمير الدال على الله "يضيء لنا شبكة العلاقات الضمائية الواردة في النص القرآني. كما أنه يضيء لنا كيفية توزيع الأدوار بين مختلف الضمائر التي تشغل

¹ أنظر هاشم صالح، ضمن محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 13

² محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 533

³ المصدر نفسه، ص 534

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

النص"¹، ولتوضيح عمل هذه الأدوار الموزعة، وضع أركون مخطط سيميائي لخص فيه مضمون الخطاب القرآني:

مرسل إليه أول-مرسل أول (أنا المتعالية + أنا-نحن) ←

الموضوع (الخطاب النبوي) ← مرسل إليه أول-مرسل ثان (المتكلم أو القائل)



المرسل إليه الجماعي (أنصار للدعوة/ معارضين لها)

ما يمكن تسجيله انطلاقاً من هذا المخطط، أن القراءة الأركونية حجت المصطلحات القرآنية (الله، النبي، المؤمنين) وعوّضتها بمصطلحات ومفاهيم لغوية سيميائية دلالية تخفف من هيبتها وقديسيتها؛ تعلق الأحكام اللاهوتية، وتعمل على تثبيت ما كان يُدافع عنه دوماً أن القرآن نص لغوي بامتياز، إضافة إلى الإبقاء على الصبغة الألسنية للصراع بين الفئات، وتحديد الأحكام التيولوجية المسبقة، فالله في الخطاب القرآني له مكانة لغوية مزدوجة، فهو مُرسل ومرسل إليه، عنه يصدر كل شيء، وإليه يعود كل شيء، كذلك النبي له مكانة لغوية مزدوجة أيضاً: فهو مرسل إليه لأن الله يرسل له الرسالة، وهو مُرسل إلى البشر أو مبلغ، والعلاقة بين الله ورسوله تحالفية وثيقة. بينما البشر يتمتعون بمكانة لغوية واحدة فقط: فهؤلاء هم المرسل إليهم، مع احتمال أن يطيعوا ما جاء في الرسالة ويعملوا به، وإما أن يعصوا ما جاء في الرسالة ولا يعملوا بالأوامر والنواهي، ففي الحالة الأولى يصطلح عليهم القرآن بأنصار الدعوة، بينما في الحالة الثانية يصطلح عليهم بالمعارضين ويلعنهم.

تكمن أهمية اللغة المصطلحية البارزة هنا والتي تعتمد على القراءة السيميائية-الألسنية sémio-linguistique، ويوظفها أركون في "تحرير السامع/ القارئ من ظلال المعاني الإيجابية التي يفرضها المعجم الراسخ للاعتقاد الأرثوذكسي المهمين"²، فهذه

¹ محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، مصدر سابق، هامش ص 60

² محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 536

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

المنهجية يجب اعتمادها في قراءة القرآن، حتى يكون بإمكاننا القيام بالممارسة النقدية، وتجاوز المسلمات اللاهوتية للاعتقاد الديني بصفاتها عقبات ابستمولوجية.

يَحْمِلُ أركان الخطاب القرآني من الأرضية اللاهوتية إلى الأرضية اللغوية حتى يتسنى له تحليل الخطاب لغويا واستخراج المعنى، فالأرضية اللاهوتية تطمس تعدد المعاني وتفرض معنى واحد لا يقبل الانزياح، معنى قابل للتطبيق في كل زمان ومكان. وهنا يوافق المفكر نصر حامد أبو زيد، إذ يرى "أن القرآن نص لغوي شأن غيره من النصوص اللغوية، لا يمكن فهمه أو تحليله، كما لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية، إلا من خلال اكتشاف تلك القوانين العامة، قوانين إنتاج النصوص في لغة محددة، وفي إطار ثقافة بعينها"¹، وبالتالي فإن النص الديني وبالرغم من أن مصدره الأول إلهي، إلا أنه يستمد وجوده من الوضع البشري في شكله اللغوي المرتبط أساسا بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي.

2- القراءة التاريخية-الاجتماعية

يعد الجانب التاريخي والاجتماعي مهم جدا في قراءة سورة التوبة، فمن خلال هذه القراءة نكتشف الوضع التاريخي المرتبط بظهور الجماعة الجديدة (جماعة المؤمنين) والتغيرات الاجتماعية المرافقة لها، وتحول الوقائع التاريخية إلى مثالية متعالية بفضل الخطاب القرآني، فعملية التصنيف السياسي واللاهوتي للفئات الاجتماعية المتصارعة، فئة المؤمنين في مواجهة فئة المعارضين وفئة أهل الكتاب، كان هدفها تقرير مصير المعارضين عن طريق تصنيفهم في جهة النجاة أو في جهة الهلاك الأبدي، في جهة الثواب أو في جهة العقاب، في جهة الحياة أو في جهة الموت، بينما الطائفة الإسلامية الجديدة أصبحت أكثر وثوقا في مواجهة المعارضين، "صارت قادرة على فرض شروطها الجديدة عن طريق فتح نار الحرب على جميع المشركين الذين يرفضون شرع الله ورسوله"².

¹ نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا

حدود للدراسات والأبحاث، المغرب ولبنان، ط1، 2014، ص 95

² محمد أركون، قراءات في القرآن، المصدر السابق، ص 519

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثروبولوجي -قراءة في سورة التوبة-

وما يؤكد هذا الوضع الاجتماعي والتاريخي الجديد، أننا نكتشف أثناء قراءة سورة التوبة عدّة تصنيفات "للمعارضين"، وتعدّد هذه التصنيفات يخضع في الأصل إلى وضعيتهم الاجتماعية ومواجهتهم للفئة الإسلامية الجديدة فنجد مثلاً:

الآية 05: تتحدث عن المشركين ومقاتلتهم، ﴿إِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾﴾¹.

الآية 97: تتحدث عن البدو (الأعراب) الذين رفضوا المشاركة في الحرب، ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٩٧﴾﴾².

الآية 29: تتحدث عن أهل الكتاب، فقد أدينوا بشدة وأجبروا على دفع الجزية. ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾﴾³.

إن الفئات الاجتماعية المذكورة في الآيات السابقة، تمثل بلغة المعجم القرآني: الكفار، والمرتدون، والكتّابيون (اليهود والنصارى)، والهدف من قتالهم هو اجبار الفئة الأولى (الكفار) على اعتناق الإسلام، وإعادة الفئة الثانية إلى الصراط المستقيم، وإخضاع الفئة الثالثة إلى الحكم الإسلامي.

وعلى الرغم من الإثبات الصريح لمبدأ حرية المعتقد التي تنص عليه العديد من الآيات مثل: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾⁴، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾⁵، فإننا نجد في قراءتنا للحالات الثلاث المذكورة أنفا إشارة مهمة من الباحثة التونسية ألفة يوسف (1966 -) إذ ترى أن النص القرآني يتجاهل ظاهرياً هذا

¹ القرآن الكريم، التوبة: 5

² القرآن الكريم، التوبة: 97

³ القرآن الكريم، التوبة: 29

⁴ القرآن الكريم، البقرة: 256

⁵ القرآن الكريم، الكهف: 29

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

المبدأ في الحالات المذكورة، حيث تقول: "حتى وإن سمح لليهود والنصارى بالمحافظة على معتقداتهم الدينية، فإن ما يدفعونه من إتاوة يشكّل بلا ريب نوعاً من العقوبة تسمهم وتصمهم لعدم انضمامهم إلى الأمة الإسلامية، وهو ما يعني أن المسلمين يعتبرونهم أدنى منهم من حيث المرتبة الاجتماعية"¹، فبعدما كانوا محترمين أصبح واجب عليهم دفع الجزية، وهذا راجع إلى تنامي قوة المؤمنين بعدما كانوا ضعفاء، فالجزية التي يدفعها اليهود والمسيحيين جعلتهم من أهل الذمة.

يتساءل أركون لماذا هذا التغير في الموقف من أهل الكتاب؟ لماذا بدّل القرآن موقفه من اليهود والمسيحيين؟ لكن الذي غاب عن كل من ألفه يوسف ومحمد أركون وكثير من الدارسين الحديثين، أن أهل الذمة هم أهل العهد والأمان والضمان، والجزية التي يدفعونها هي شريعة إلهية، لديها أحكامها الخاصة، فهي تُدفع مقابل تأمين أهل الكتاب لأرواحهم وأعراضهم وأموالهم لأنهم أصبحوا في ذمة المسلمين، لديهم حقوقهم الدينية مثل حرية العقيدة وحق ممارسة الشعائر الدينية، إضافة إلى إعفائهم من المشاركة في "الفتوحات/ الغزوات" التي يخوضها المسلمون وهذا ربما أهم شيء، ولا يخفى أن أهل الذمة تمتّعوا بمكانة محترمة وتسامح، كما تقلّدوا الكثير من المناصب في عهد الخلافة الأموية.

وبالعودة إلى المعجم اللفظي القرآني، نجد أنه حوّل الفئات المتصارعة فيما بينها إلى مقولات دينية ما فوق تاريخية، (المؤمنين، الأعراب، المشركين، أهل الكتاب... إلخ)، بدلاً من (الأنصار، المعارضين... إلخ)، والتي هي في الأصل مقولات سياسية-اجتماعية، وهذا ما يسمح بتحديد أصحاب الدين الحق (أي المؤمنين)، الذين يمتلكون الحقيقة الإلهية، هؤلاء وحدهم الذين يحق لهم مشروعية استخدام العنف في مواجهة الخصوم، وهي موضوعة حصرياً تحت تصرفهم طبقاً للقرآن؛ "إن الزعم بامتلاك الحقيقة المطلقة يعني بالضرورة فتح سيرورة من العنف ينبغي أن تؤدي إلى بلورة نظام سياسي وأخلاقي-تشريعي جديد... فمن

¹ ألفه يوسف، القرآن تحت مجهر التحليل النفسي، ترجمة وليد أحمد الفرشيشي، دار مسكيلياني للنشر والتوزيع، تونس

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثروبولوجي -قراءة في سورة التوبة-

يمتلك الحقيقة المطلقة أو الحقيقة الإلهية يحق له بل يجب عليه أن يعمّمها على جميع البشر¹، وفي مقابل هذا نجد أركون يسمي هذه الفئات المتصارعة بالفاعلين الاجتماعيين، لأن الخط الفاصل بين هذه التصنيفات قائم، في الأصل، على مبدأ سياسي وليس لاهوتي. ولإثبات أن هذه المتضادات لاهوتية، نجد أن الأنا: تمثل جماعة المسلمين الوليدة، بينما الـ هم: تمثل المعارضين للدين الجديد، وهنا يدافع محمد أركون على قراءة نقدية نكتشف بواسطتها ما وراء هذه التصنيفات؛ "الجدلية كانت في البداية اجتماعية-سياسية محضة، أي مجرد صراع بين فئتين من البشر في مكة والمدينة، لكنها سرعان ما تحوّلت إلى تضاد لاهوتي بين مؤمنين وبين كفار بسبب قدرة الخطاب القرآني الهائل على تحويل كل ما هو دنيوي إلى ديني، وكل ما هو أرضي إلى متعال"².

هذا التحول للأحداث التاريخية والعلاقات الاجتماعية والانتقال والتسامي من مكانة إلى أخرى، يجعلنا نتساءل مرة أخرى: كيف ينتقل الحدث من العادي إلى المقدّس؟ ومن السيرورة الاجتماعية-التاريخية إلى المثالي والمتعالي؟.

يجيبنا أركون على هذا السؤال المطروح، بأن "قدرة الخطاب القرآني تكمن في تحويل الواقع المعاش العادي للفريقين المتصارعين إلى شيء سماوي علوي"³، وبهذا الشكل يحدث الانتقال المستمر من العادي إلى المثالي، أو من الواقعي إلى المفارق، أو من الأرضي إلى السماوي، ومن السيرورة الاجتماعية-التاريخية إلى النموذج المثالي المتعالي، فهذا الانتقال يجعل من الحدث القرآني وبفضل الخطاب القرآني نموذج علوي، قابل للتكرار والتطبيق.

إن سورة التوبة تكشف لنا في السيرورة الاجتماعية-التاريخية استسلام المعارضين لمحمد دون قيد أو شرط، أو "سلام الشجعان"⁴، وهي تعني كذلك "الخضوع لله الواحد الأحد دينيا، ثم الخضوع للسلطة الجديدة سياسيا، وفي النتيجة هو خضوع مزدوج ديني وسياسي.

¹ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 608

² المصدر نفسه، ص 540

³ المصدر نفسه، ص 541

⁴ المصدر نفسه، ص 542

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأثروبولوجي -قراءة في سورة التوبة-

إنه خضوع كامل، مطلق، يشمل الدنيا والآخرة¹، وهنا تكمن الممارسة الأيديولوجية في العمل الفقهي والتفسيري للخطاب القرآني وتوجيهه نحو استخدام آيات سورة التوبة من أجل تصفية المخالفين في العقيدة والرؤية السياسية.

ومواصلة للقراءة الاجتماعية-التاريخية، نجد أركان في تحليله لسورة التوبة، يميّز بين وجه ديني وآخر دنيوي، "الوجه الديني يتمثل في مجموعة الصور والتصورات التي تشكّل خيالا كونيا، فهناك أنهار تجري، ومنازل رائعة تقع وسط حدائق، وجنات تجري من تحتها الأنهار، ولا يمكن تحديد موقعها فهي لا تنتمي إلى جغرافيتنا المحسوسة، بل إلى جغرافيا علوية سماوية لا أرضية بشرية، أما الوجه الدنيوي: يتمثل في إطاعة سلطة دنيوية راسخة، أو إطاعة أحكام أخلاقية وقانونية وثقافية مقبولة لدى أعضاء الجماعة"². وبالتالي فإن عملية دمج أي مسلم "منحرف" داخل الجماعة يجب أن يمر -حسب أركان- على هذين الوجهين، وهذا ما يعنيه مفهوم التوبة، أي العودة إلى طريق الحق والصواب وإعادة دمج المسلم "المنحرف" داخل الجماعة، بعدما كان على خطأ وضلال.

والغريب في الأمر أن هذه العودة إلى "طريق الحق" كما تدّعي الطائفة أو الفرقة تحدّد الأحكام الأخلاقية-الفقهية والتصرفات الشعائرية التي تفصل بين مجال الحلال ومجال الحرام، وبالتالي فإن هذا الدمج اجتماعي-سياسي لا علاقة له بالدمج الديني باعتبار أن لا أحد بإمكانه التوصل إلى كلام الله مباشرة، إلا بلغة بشرية معينة -كما ذكرنا سابقا- وبتجليّه في لحظة من لحظات التاريخ وبيئة من البيئات الاجتماعية، ومنه لا توجد أي فرقة بإمكانها أن تجعل من نفسها واسطة للتفسير والفهم والتوجيه، حتى تفرض قراءتها، لأن كل من يدّعي ذلك فهو يحتكر التفسير "الصحيح" لكلام الله.

¹ محمد أركون، قراءات في القرآن، المصدر السابق، ص 543

² المصدر نفسه، ص 544

ثالثاً: آية السيف وتشريع العنف (الجهاد)

إذا بحثنا عن أهم نص تشريعي يمكن الاستناد إليه في تحليلنا لمشكلة تشريع العنف المذكور في القرآن، ويكون بذلك نص تأصيلي ومؤسس لمفهوم وفعل الجهاد، فلن نجد أبلغ من الآية الخامسة من سورة التوبة (مذكورة سابقاً)؛ والتي نزلت في السنة التاسعة للهجرة، وبالرغم من الاختلاف الذي حدث بين المفسرين قديماً وحديثاً حول تحديد الآية المقصودة التي يمكن وصفها بآية السيف، ثم الإشكال الذي رافق هذا الوصف، وهل هي آية واحدة أم عدة آيات؟ بمعنى آخر هل نحن نتحدث عن آية السيف أم آيات السيف؟ هذه هي الأسئلة التي رافقت تفسير وتأويل أشكال حضور الآية ومركزيتها، ولن نذهب في هذا الشأن إلى مناقشة تحديد الآية المقصودة، إنما سوف نركز مباشرة على تحليل الآية الخامسة من سورة التوبة، والتي يتفق الكثير من الدارسين قديماً وحديثاً بوصفها بآية السيف* ؛ "وقد نسخت هذه الآية -آية السيف- 113 آية من القرآن تدعو إلى السلم بين الأديان وإلى التعايش بينها"¹، وهي تحت صراحة على استعمال العنف ضد المخالفين والمعارضين للدين الإسلامي من فئة

* في مقال المنجي الأسود يتساءل: أي آية تسمى بآية السيف، ويرصد لنا سبع آيات ذكرها المفسرون قديماً وحديثاً تدل على أنها هي آية السيف وهي كالآتي: في سورة التوبة نجد: الآية: 5 ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. الآية: 29 ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾. الآية: 36 ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾. الآية: 73 ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾. الآية: 123 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾. وفي سورة الحجرات توجد الآية: 9 ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَاقْتُلُوا الَّتِي تَبَغَىٰ حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾. أما في سورة التحريم، نجد الآية: 9 ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾. هذه هي الآيات التي اختلف القدماء في تسميتها بآية السيف، وهي كلها تحت على جهاد المشركين والكفار والمنافقين. أنظر: المنجي الأسود، آية السيف في الإيستيمية القرآنية القديمة، (ملف إلكتروني pdf)، موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 23 أبريل 2018.

¹ عياض ابن عاشور، في أصول الأرتودوكسية السنية، ترجمة أسماء نوبيرة، معهد توس للترجمة ودار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2019، ص 149

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأنثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

"المشركين والمنافقين والكفار"، وبالرغم من هذه التسمية (آية السيف)، إلا أن هناك من يرى فيها تركيب متأخر، فلا يوجد مفسر (قبل ابن كثير) أشار لها بهذا الاسم، لم تذكر كلمة سيف لا في هذه الآية ولا في أية آية أخرى في القرآن، ففي هذه الآية تشريع للجهاد والإذن المباشر بقتال المشركين، وقد "نسخت آيات المواعدة والمعاهدة"¹.

لذا أختار محمد أركون الانطلاق من هذه الآية لأنها تشكّل بالنسبة لسورة التوبة الذروة القصوى للعنف الموجّه لخدمة المطلق (الله)؛ وهي آية محرّجة ومزعجة للغاية بالنسبة للحدثيين والليبراليين المسلمين، بسبب نبرتها التحريضية العنيفة، ولذلك نجد محمد المزوغي Mohammed Al-Mazoughi مثلاً، وعلى جرأة طرحه، يرى فيها كلاماً بشرياً ولا يمكن أن تحيل إلى وحي ما، أو قداسة، حيث يقول: "المخرج الوحيد هو القول بأن تلك النصوص هي من إنتاج الإنسان، وتُظهر ذهنيته في فترة تاريخية ما وفي ظروف دينوية محدّدة"².

يتّخذ أركون من سورة التوبة نقطة ارتكاز في تحليله للمثلث الأنثروبولوجي (العنف، التقديس، الحقيقة)، فهي تمثّل موضع جدال وخلاف بين المسلمين والمستشرقين الغربيين. وفي قراءته لآية السيف، يميّز أركون بين موقفين متعارضين، بين موقف حدثي ليبرالي، ويمثله أنصار "الإسلام المتسامح"، وموقف آخر إيماني حربي يمثله أنصار "الإسلام الحازم" الذين يعتبرون أن الجهاد ركن من أركان الإسلام ويجب تطبيقه، وفي هذا الصدد يقول: "إن قراءة المؤمنين الحرفيين يرفعون لواءها دون أي تفكير. هؤلاء يجهلون جوهر النص وسياقه التاريخي... بينما تُسبب انزعاج الليبراليين المسلمين الذين يعتقدون المفاهيم الحديثة لحقوق الإنسان، والحرية الدينية، والتسامح، وحرية التفكير، والتفحص النقدي للنصوص المقدّسة"³.

ينبغي أن نميّز هنا -حسب أركون- بين خيارين: "خيار المترمّتين الحرفيين: يريد هؤلاء تطبيق الآية الشهيرة بحرفيّتها في كل زمان ومكان من أجل تعزيز فكرة الجهاد بصفته

¹ محمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص 115

² محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي: حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2007، ص 173

³ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 528

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأنثروبولوجي -قراءة في سورة التوبة-

الجهد المبذول من أجل الحرب العادلة والمطهّرة... خيار الليبرالي التحديثي: يحاول التحايل على الآية أو التخفيف من وقعها وشدّتها الهجومية وجعلها نسبية لا مطلقة عن طريق الاستشهاد بآيات أخرى مضادّة لها وأكثر مسالمة¹، وينتج عن الخيارين السابقين إذن، تفسيرين: تفسير أصولي تقليدي ذو طابع تبجيلي، وتفسير من منظور تأويلي ليبرالي حديث، وكلا المنظورين سواء من يتبنى حجة الجهاد انطلاقاً من آية السيف، أو من يحاول التحايل عليها باستدعاء آيات التسامح والعفو والصفح؛ كلاهما يلتقي في نقطة جهله أو نفيه لتاريخية الآية، وتاريخية القرآن.

لا جدال في أن الآية الخامسة من سورة التوبة فتحت المجال أمام اللجوء إلى العنف المرتبط بالعهد والميثاق، وطريقة عيش هذا العهد مع الله، ولهذا يتساءل أركون: لماذا اخترت هذه الآية كنقطة انطلاق؟ ليجيب بأن "هذه الآية بالذات تمثّل ذروة العنف الموظّف في خدمة "حقوق الإنسان"، بل نلاحظ أن الله ذاته يقدّم نفسه هنا كحليف أعظم للجماعة المختارة المنتصرة الظافرة"²، فما ورد في آية السيف يسجنا في المثلث الأنثروبولوجي بفروعه الثلاث: المقدّس-الحقيقة-العنف.

كما ينبهنا أركون أن طريقة معالجة ظاهرة العنف إما أن تحررنا من التقليد ومن الوقوع في أخطاء التفسير، أو تسجنا فيه، باعتبار أن "التفسير الإسلامية القديمة بكل أنواعها لا تزال تضلّ القارئ، وكذلك تضلّه تفاسير شيوخ الدين الرسميين المعاصرين ثم بوجه أكبر التفاسير العشوائية للأصوليين المتشددّين بشأن النصوص الدينية التأسيسية"³. ولمعالجة المشكلة ينبغي التوصل إلى قراءة حديثة توظّف أدوات ومناهج الأنثروبولوجيا وعلوم الإنسان والمجتمع، ويبرر موقفه هذا أن الحالة المعروضة في سورة التوبة ليست بالية وعتيقة، إنما هي راهنة، وبالتالي لابد من قراءة حرة تكشف عن التوترات الصراعية والتناقضات المعنوية

¹ محمد أركون، قراءات في القرآن، المصدر السابق، ص 528

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها وما بعدها

³ المصدر نفسه، ص 632

الفصل الثالث: _____ اشتغال المثلث الأنثروبولوجي - قراءة في سورة التوبة -

الموجودة في القرآن، وهذا ما صرح به في قوله: "نحن المحدثين نشعر بالصدمة والذهول عندما نسمع كلمة: اقتلوهم! وهي الكلمة الواردة في سورة التوبة"¹.

لا يمكن إصاق تهمة العنف على الإسلام كما تفعل التحليلات الغربية المتسارعة، مثل هذه النظرة يرفضها محمد أركون؛ فالدراسة يجب أن تُعالج ضمن مفهوم المثلث الأنثروبولوجي باعتباره حالة مشتركة لدى جميع البشر، "إني أنقض ضد تلك النظرة الاحتقارية والتفرزية التي يلقيها الغربيون على الإسلام باعتباره (دين السيف) كما يقولون. ولا يعني ذلك أنني أدافع إطلاقاً عن العنف الذي مورس باسم الإسلام"².

إلى جانب ما تقدم ينبغي كذلك طرح مسألة الشخص البشري وكيفية تحديده في سورة التوبة؛ فبالنسبة للخطاب القرآني رفع من مكانة المؤمنين والمؤمنات في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٧٦﴾ وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ٧٧﴾³.

هؤلاء الذين ذكرتهم الآيات السابقة رفعهم القرآن إلى مرتبة قانونية وأخلاقية وروحية عالية، بينما في المقابل تم الحط من قيمة المعارضين والمخالفين، فوصفهم بالكفار والفاستين والمنافقين والأعراب، هؤلاء يجب أن يعاملوا معاملة قاسية جداً وسلبية تماماً، فمصيرهم الموت والعذاب الأبدي في جهنم وانعدام الكرامة الإنسانية. ﴿الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ بَعْضُهُم مِّنَ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ٧٧﴾ وَعَدَ اللَّهُ الْمُنْفِقِينَ وَالْمُنْفِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ ٧٨﴾⁴ وبالتالي فهم لا يتمتعون بمكانة الشخص البشري.

¹ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 217

² المصدر نفسه، ص 218

³ القرآن الكريم، التوبة: 71-72

⁴ القرآن الكريم، التوبة: 67-68

الفصل الرابع

آليات تجاوز العنف، نحو أفق للعيش سوياً

المبحث الأول: من المأزق الحداثي إلى أفق العقل المنبثق

المبحث الثاني: الإسلام، العنف والأيديولوجيات الليبرالية

المبحث الثالث: نحو تفاعل ثقافي في الفضاء المتوسطي

المبحث الأول: من المأزق الحداثي إلى أفق العقل المنبثق

سوف نركز في حديثنا هنا على أهم الانحرافات التي وقع فيها عقل الحداثة وإمكانية تجاوزها كمرحلة لاحقة، معتمدين في ذلك على تحليل أركون، بالرغم من أنه ينادي في كم من مرة إلى تطبيق أدوات الحداثة في قراءة التراث العربي والإسلامي، وتجدر الإشارة هنا إلى أن نقد أركون للحداثة ليس معناه التخلي عن مكتسباتها وكل ما حققته من حرية وديمقراطية، مواطنة وحقوق الإنسان وغيرها من المبادئ، وإنما ينتقد مسلماتها التي تؤكد وصول العقل الحداثي إلى الحقيقة المطلقة واليقينية.

وبالعودة إلى الصراع الذي حدث بين الإكليروس المسيحي والحداثيين، نجد أنه استمر أكثر من قرنين من الزمن، نتج عنه إبعاد اللاهوت وانتصار الفلسفة والعلم لينتهي هذا النزاع إلى انتصار الحداثة، في مقابل تراجع مشروعية العقل اللاهوتي، والتوجه نحو تأسيس فعلي لمشروعية الديمقراطية، وحقوق الإنسان والمواطن.

وبالرغم من أن الدور الذي اضطلع به عقل الحداثة، بصفة عامة، تمثّل في الكشف عن الانحرافات التي حدثت باسم الدين والتعاليم اللاهوتية، ولكن لا يمكن قبول كل ما أتى به هذا العقل والتسليم به، خاصة ونحن نعلم، أنه أنتج لنا مآسي جاء من أجل تداركها وتجاوزها، فبالرغم من دوره في تحريرنا من العقل اللاهوتي الدوغمائي، إلا أنه في المقابل "وافق على اللجوء إلى العنف من أجل فرض مشروعية سياسية جديدة"¹، وهذه المشروعية أدت في ما بعد إلى مآسي لحقت بالإنسانية بسبب الحريين العالميتين، ولا ننسى أن زعيم الألمانية النازية هتلر Adolf Hitler (1889-1945) يعد أحد منتجات هذا الانحراف، فقد أصبح عقل الحداثة أداة قمع وإرهاب، عقل أدواتي، رأسمالي، متخليًا عن دوره كأداة تحرير، وهذا ما يتطلب منا "القيام بعودة نقدية على عقل التنوير ومكتسباته لكي نميز بين سلبياته وإيجابياته... ينبغي أن نعلم بأن عقل التنوير على الرغم من عظمتة يظل محدودا. إنه ليس

¹ Mohammed Arkoun, ISLAM: To Reform or to Subvert ?, p 293

الفصل الرابع: _____ آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سويًا-

مطلقاً كما توهمنا في فترة من الفترات"¹، وهو الأمر الذي تفتنت إليه مدرسة فرانكفورت* وفلاسفة الاختلاف، مما جعلهم يعيدون طرحه -عقل التنوير- على محك النقد من جديد، قصد تصحيح مساره، وجعله أكثر إنسانية وأقل أنانية.

إن التوجه المادي والأيدولوجي للحادثة كشف عن النقص والخلل الذي وقع في أسره عقل التنوير، ومن خلال تحليل المتن الأركوني نكتشف ثلاث جوانب مهمة في نقده للحادثة، ليصل في النهاية إلى تقديم رهان بديل عن عقل الحادثة وما بعد الحادثة، وهو ما يصطلح عليه بالعقل المنبثق-الاستطلاعي**.

أولاً: مراجعة في اختلالات الحادثة

1- في نقد العقل الاقتصادي

يقوم النظام الاقتصادي الرأسمالي أو نظام اقتصاد السوق، على مبدأ حرية التملك وتنمية الثروة؛ هذا المبدأ مجرد من كل القيم الأخلاقية والروحية، والذي جعل من الغرب قوة مهيمنة بشكل كبير على دول العالم، سواء من الناحية الاقتصادية أو المصرفية أو العلمية أو التكنولوجية، وترتب عن هذه الهيمنة الواسعة والاقتحام الشرس للحادثة المادية تفكك كل التضامات التقليدية وقيم الأمانة والإخلاص والتعاون، وقد ساهم في الترويج والتسويق لهذا النموذج -النظام العالمي الجديد- كثير من المفكرين الليبراليين، حيث نجد مثلاً فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama (1952 -) في كتابه الأهم: "نهاية التاريخ والإنسان الأخير La fin de l'histoire et le dernier homme" اعتبر سقوط الشيوعية انتصاراً للمعسكر

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 319

* أنظر مثلاً، ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، جدل التنوير: شذرات فلسفية، تر جورج كتورة، دار الكتب الجديدة، المتحدة، ط1، 2006

** يفضل أركون استخدام مصطلح العقل المنبثق-الاستطلاعي بدل مصطلح ما بعد الحادثة، لأن هذا الأخير لا يصحّ من الناحية التاريخية ولا الاجتماعية ولا الفلسفية، ففي نظره مخادع، فيفيد أن ما بعد الحادثة هي مرحلة تالية عن الحادثة وتتجاوزها لكن في واقع الأمر لم يقدم شيئاً. أنظر محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 307

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سويًا-

الليبرالي الديمقراطي الغربي الذي يمثل آخر نموذج حكم للبشرية"¹، أما بالنسبة للمفكر والسياسي الأمريكي صامويل هانتنتغتون Samuel Phillips. Huntington (1927-2008) فقد رأى في مؤلفه العمدة "صدام الحضارات وإعادة بناء النظام الدولي" Le choc des civilisations et la refonte de l'ordre mondial "أن كل التراثات غير الغربية بمثابة تراثات جاهلة، وخارجية على النموذج الغربي، ومعادية صراحة للنموذج الحضاري الأعلى والقيم الغربية"²، ولكن هذا الطرح غير العلمي والغريب يفصح عن مركزية غربية مقبنة مقابل جنوب هامشي وفقير، ليس هذا فقط بل يمثل جشع الحضارة الغربية وأنانيتها في الاستملاك المادي والمصرفي، والمنافسة المحمومة على الأسواق والأموال دون اعتبار للجانب الروحي والأخلاقي، "فالمجتمع الرأسمالي مليء بالحيل المصرفية والغش والخداع على أعلى المستويات؟ أنظر الأزمة المصرفية الأخيرة التي عصفت بالعالم كله وتبين أن مصدرها قلّة الأخلاق، إن لم يكن انعدام الأخلاق"³. لقد أصبح العقل الحداثي مادي، استلابي، عدمي، لا وجهة له ولا غاية سوى المزيد من المردودية الاقتصادية والعولمة الرأسمالية العابرة للقارات والثقافات، كل شيء أصبح يباع ويشترى، أما شعوب العالم الثالث المتخلف ماديا وتقنيا وتكنولوجيا، فقد أضحت ترزح تحت المزيد من الهيمنة والتسلط وسرقة خيراتها، ليس هذا فقد وإنما تحولت أراضيها مكبًا للنفايات الصناعية والنووية.

2- في نقد العقل التكنولوجي-التلفزي

برزت ثورة الميديا وأصبحت تشكّل سلطة جديدة في توجيه الرأي العام، رغم المخاطر التي تشكّلها على الديمقراطية في نظر كارل بوبر* Karl Popper (1902-1994)، فهي تترك آثارا سلبية على المستوى الاجتماعي والسياسي، وعلى الرغم من كثرة القنوات

¹ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي - نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة-، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة بيروت، ط1، 2011، ص238

² المصدر نفسه، ص 238

³ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 223

* لمعرفة موقف كارل بوبر من التلفزيون راجع، كارل بوبر وآخرون، التلفزيون خطر على الديمقراطية، مقالات مختارة، ترجمة ودراسة مجدي عبد الحافظ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سويًا-

التلفزيونية إلا أنها "لا تتبارى في إنتاج برامج ذات قيمة عالية ولا لأسباب أخلاقية، تحمل للأطفال شيئًا من فلسفة الأخلاق"¹، وبدلاً من استعمالها في التثقيف والتواصل وردم الهوية بين المجتمعات، نجدها توجهت بالتضييق على الأفراد واختراق الخصوصية على شتى أنواعها فردية كانت أو جماعية، والتلفاز مثلاً وهو أحد وسائل التواصل أصبح حسب بيير بورديو * Bourdieu Pierre (1930-2002) وسيلة هيمنة وتسلط وأداة ضبط وتوجيه للرأي العام وتضليل وتلاعب بالوعي.

وفي هذا الصدد يدعونا أركون إلى الوقوف أمام هذا الوضع وإعادة مراجعته، فإذا كان للمجال المصرفي والاقتصادي دور في اتساع الهوية بين الغرب وبقية العالم إلا أنه لابد "أن نأخذ بعين الاعتبار التضخيم والتحويل الذي تقدمه وسائل الإعلام الغربية عن كل مشكلة من المشاكل التي تثير الأحقاد بين الطرفين (أنظر بهذا الصدد مشكلة الآيات الشيطانية، ومشكلة الحجاب، والصور الكاريكاتورية في الدنمارك، والشتائم، والتفسير السخيف للقرآن، والمسرحيات الممنوعة كمسرحية محمد لفولتير... الخ)"².

إن هذا العقل العلمي التكنولوجي-التلفزيوني مُفرغ تماماً من أية قيم روحية وإنسانية، "فأوروبا لم يعد يهتمها إلا العقلانية الإجرائية التي تؤدي إلى الربح السريع وتراكم الرساميل والثروات المادية. لم يعد للروح أو القيم الأخلاقية العليا والمثالية أية قيمة تذكر في الغرب التكنولوجي المعاصر"³.

ساهمت وسائل الإعلام في تحريك وتجيش المخيال الديني للجماهير؛ سواء في الضفة الشمالية للمتوسط أو الضفة الجنوبية، فوجد العقل الأصولي في هذه الوسائل واسطة مباشرة للهيمنة على العقول "أنظر البرامج الدينية أو حتى الفضائيات القرآنية وما يبثه الشيوخ

¹ كارل بوبر وآخرون، المرجع السابق، ص 78

* لمعرفة موقف بيير بورديو من التلفزيون راجع مؤلفه- التلفزيون وآليات التلاعب بالعقول، ترجمة وتقديم درويش

الحلوجي، دار كنعان للدراسات والنشر والخدمات الإعلامية، دمشق، ط1، 2004

² محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص ص 290-291

³ المصدر نفسه، ص ص 245-246

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

التقليديون فيها على مدار الساعة، إنهم يشبهون الفضائيات الأصولية البروتستانتية في أمريكا، فهناك أيضا مبشرون أمريكيون أصبحوا نجوما تلفزيونية تماما كما هو الحال عندنا¹، ومع استخدام هذه الوسائل الإعلامية أصبح تأثير الدعاة وتحكمهم في المخيال الديني واسع الانتشار في فضائنا الإسلامي، فقد نجح هؤلاء الدعاة ورجال الدين في اختراق أسوار وسائل الإعلام الحديثة، وتوظيفها في نشر أفكارهم وطروحاتهم، كما أصبح لديهم مؤسسات إنتاج إعلامية خاصة يُقدّم من خلالها المحاضرات والدورات التدريبية وغيرها من أعمال الدعوة، والتي تهدف في النهاية إلى السيطرة على العقول وتوجيهها، إلى جانب تحقيق عائدات بملايين الدولارات لا نعلم أين يتم صرفها.

من جانب آخر نجد أن الحركات الأصولية المتطرفة والعنيفة استفادت من استعمال التكنولوجيا ووسائل الإعلام الإلكترونية، والفضاء السيبراني بصفة عامة في نقل الخطابات الدعائية والترويج لأفكارها، وتعبئة الشباب في صفوفها؛ فالحركات الجهادية تمتلك مواقع على الشبكة العنكبوتية تنشر من خلالها أفكارها ونشاطاتها (فيديوهات وصور عنيفة من قتل وتعذيب وتفجير)، ومع توفر الإمكانيات المادية استطاع (تنظيم داعش) مثلا نقل عملياته القتالية والإعدامات التي يقوم بها، وأصبحت حرب الصورة قوة لا يستهان بها في إيصال صوت هذه الحركات المتطرفة؛ ولو عدنا إلى أحداث 11 سبتمبر مثلا وكيف تناولها الإعلام وتداولها، نجد أن التعبئة الإعلامية لعبت دورا كبيرا في ما اصطلح عليه جاك دريدا بالدعاية المنظمة، فهذه الأخيرة استطاعت تحقيق هدفا مشتركا بالنسبة للإرهابيين ولمن صمموا على إعلان الحرب عليهم؛ لذلك يتساءل: كيف كان لـ 11 سبتمبر أن يكون دون أجهزة تلفاز؟، "فلم يقع الإرهاب الحقيقي إلا منذ اللحظة التي بدأ فيها عرض واستغلال أو إتاحة عرض واستغلال الصور التلفزيونية"².

¹ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 218

² جاك دريدا، ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر؟: حديث دار في 22 أكتوبر 2001 مع جيوفانا بورادوري، ترجمة صفاء فتحي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2003، ص 92

3- في نقد العقل الديني-السياسي

يتركز عمل أركون في نقده للعقل الديني-السياسي من خلال ما قام به من تفكيك وتحليل للتراث من جهة وللحادثة من جهة أخرى، فعند مراجعته لانحرافات الحادثة نجد النقد الأركوني كان موجهاً ضد جبهة الأصولية الدينية الإسلامية وجبهة الأصولية الغربية والرأسمالية الانتهازية، باعتبار أن هذه الجبهات كانت سبباً مباشراً في إشعال الحروب وتحريك العنف بكل أنواعه، يظهر هذا جلياً في مصادرة الإسلام من طرف المتطرفين "جنود القاعدة" والاستيلاء على الديمقراطية من طرف التحالف الغربي.

فالنقد المتبادل الذي نتج عن المواجهة ليس وليد اليوم -حسب أركون- بل يضرب بجذوره في التاريخ وبنوع من النكران بين الأديان، وقد ظهر جلياً في ثلاث مناسبات، أولاً: طرد المسلمين من الأندلس، ثانياً: خروج اليهود من المغرب الكبير، وثالثاً: خروج المسيحيين من الشرق الأوسط، وهذا ما ولّد أشكالاً جديدة من اللاتسامح.

إن تاريخ المواجهة المستمرة بين طرفي النزاع والصراع -الشرق والغرب- لم يكن وليد اليوم، فهذه المواجهة الحالية بين الطرفين لم تظهر بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر 2001 وإنما تعود في أصلها إلى مواجهات تاريخية حدثت في الماضي، يوجزها الفيلسوف والمفكر النمساوي هانز كوكلر Hans Köchler (1948-) في ثلاث محطات:

1- "الالتقاء بين المسيحية والإسلام المطبوع بالعنف منذ القرون الوسطى.

2- التدخل الإمبريالي الأوروبي خلال القرن التاسع عشر في الإمبراطورية العثمانية.

3- تطبيق وعد بلفور وقيام دولة إسرائيلية في فلسطين وإجلاء المواطنين"¹

يوجد تداخل بين الديني والسياسي، وعدم التمييز بينهما ساهم بشكل كبير في إقامة سياج دوغمائي مغلق بين الطرفين، "فاللاهوت السياسي يعود إلى المسرح التاريخي من جديد اليوم تحت اسم القطبين المتصارعين اللذين يتعذر التوفيق بينهما: قصدت قطب الجهاد

¹ هانز كوكلر، تشنّج العلاقة بين الغرب والمسلمين، الأسباب والحلول، تعريب وتقديم حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط1، 2013، ص 150-151

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

الإسلامي من جهة، وقطب العولمة الأمريكية من جهة أخرى¹، وكلاً منهما يعمل على استخدام الرأسمال الرمزي لتبرير أعماله المنافية للقانون ولحقوق الإنسان والنزعة الإنسانية L'humanisme، فنجد مثلاً "في مقابل مصطلح (الحرب المقدسة) عند المسيحيين نجد أن الإسلام استعمل مصطلح (الجهاد)"²، ولهذا يحذرنا أركون من عودة الدين على هيئة عنف سياسي أصولي، يهدف إلى ضمان النجاة الأبدية ومحاربة "أعداء الإسلام".

ما يلاحظ بشكل جلي أن العنف هو الصورة الطاغية حالياً على المشهد العالمي رغم خطابات التسامح الديني ونظريات التقدم الحضاري ومبادئ التنوير، ورغم التقدم العلمي والتكنولوجي والأبحاث التقنية التي حققها الإنسان منذ بداية القرن العشرين، إلا أن هذا لم يحد من العنف وأهواله، بل كان مفتتح لحروب عالمية، فظهرت الستالينية والنازية ودخل العالم في حربين عالميتين، كما برزت الأصوليات الدينية والقومية، وباسم الدفاع عن الدين والانتماء العرقي، منحت لنفسها حق قتال المخالفين.

هذا النبذ وعدم الاعتراف، سيضل متواصلاً عندما يتم توظيفه على المستوى السياسي ويمنح المشروعية والاعتراف المؤسساتي، "كان فرانسوا متييران قد اخترع "جنود القانون" أي الجنود الذين يدافعون عن القانون الدولي لحمايته، وكان ذلك بمناسبة حرب الخليج الأولى. أما الطالبان فيعتقدون أنهم "جنود الله" أي الذين يدافعون عن حقوق الله والدين"³، والغرب كان له دوراً كبيراً في تشكيل عدو تقليدي يمثل محور الشر حصره في عالم الإسلام، وفي المقابل عملت الجماعات الإسلامية الأصولية والمتطرفة على توظيف الدين وما يتوافق والدفاع عن مصالحها الدينية والسياسية، وبالتالي "لا تستطيع أن تقيم علاقات طبيعية مع هذا العالم إذا ما وضعته كله في خانة التطرف أو الفهم الخاطئ والقروسطي للدين"⁴.

¹ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، المصدر السابق، ص 93

² محمد أركون، نافذة على الإسلام، مصدر سابق، ص 210

³ المصدر نفسه، ص 117

⁴ Mohamed Arkoun, La question éthique et juridique dans la pensée islamique, P23

أنظر كذلك، محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، المصدر نفسه، ص 123

ثانيا: رهانات العقل المنبثق - نحو لاهوت تحريري

توجد نزعة أصولية ودوغمائية منغلقة على نفسها أصابت العقل في كلا الجبهتين سواء من جهة الحداثة الغربية أو من جهة العقل الإسلامي، نزعة رجعية أصابت أتباع الديانات التوحيدية جعلت المسافة والفجوة بينها تزداد اتساعا بسبب ما أقامته من أسوار عالية، فمن جهة الحداثة الغربية نلاحظ ذلك الانحراف عن الأهداف التي رسمها فلاسفة الحداثة الأوائل والتي تحتاج منا إلى مراجعة ونقد، أما من جهة العقل الإسلامي فإننا نجده مازال متشبثا بيقينيته على مدار قرون من الزمن، أمام هذا الوضع يقترح علينا أركون عقل جديد ومجدد لا يؤمن بأحادية النظر ولا الانفراد بالأحكام، يسمى هذا العقل بـ (العقل المنبثق الاستطلاعي La raison émergente)، فهو منبثق عن الحداثة لكنه لا يتوقف عندها بل يتجاوز انحرافات، وبالتالي ينبغي على التراثات الدينية أن تُنتهك، وتُفكك، وتُتجاوز، حتى تراث الحداثة الأوروبية ساهم في ظهور خطر العرقية المركزية Ethnocentrisme، لذلك يدعونا أركون إلى الانتقال نحو وضع جديد من العقلانية تكون أوسع من كل العقلانيات السابقة، يدعوها بعقلانية العقل الاستطلاعي الجديد.

لا يسمى أركون هذا العقل بعقل ما بعد الحداثة "فالفرق بين عقل الحداثة وعقل ما بعد الحداثة هو أن الثاني وهو يبلور المعارف الجديدة يعرف أنه لن يصل إلى الحقيقة المطلقة. إنه يصل إلى حقائق نسبية مؤقتة، قد تدوم طويلا أو كثيرا، ولكنها حتما لن تدوم أبديا"¹، فالحداثة بالنسبة إلى أركون هي مشروع لم يكتمل بعد، وهو الموقف نفسه الذي عبّر عنه الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929 -) في مؤلفه الخطاب الفلسفي للحداثة Le discours philosophique de la modernité.

إن العقل المنبثق أو الاستطلاعي هو عقل لا يثق في اليقينيّات ولا بالمطلق، خلافا لما وجدناه مع العقل اللاهوتي؛ عقل يرفض كل دوغمائية ومركزية قائمة على الاعتقادات

¹ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 317

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

المعرفية الوثوقية؛ عقل يؤمن بالحقيقة النسبية والمتغيرة، يزيح كل السياجات المدافعة عن التوجه الواحد في التفكير والنظر والرؤية، يفتح الآفاق لتعدد وجهات النظر وتجديد المعرفة. ينبغي التنبيه أن الحادثة قدّمت عملاً لا يستهان به في نقد واستبعاد سلطة العقل اللاهوتي المسيحي، لكن هناك من السلبيات التي وقع فيها عقل الحادثة ولا بد من مراجعتها، ومن أهم هذه السلبيات هي ما ذكرنا سابقاً أثناء حديثنا عن اختلالات الحادثة والمأزق الذي وقعت فيه، وهذا ما يستدعي منا إعادة النظر في الموروث العربي-الإسلامي من جهة والحدائي الغربي من جهة أخرى، لهذا يجب تطبيق منهجية ثلاثية تتمثل في: الاختراق، الإزاحة والتجاوز.

فالعقل الذي يسعى أركون إلى تأسيسه هو "عقل تعددي، متعدّد الأقطاب، متحرّك، مقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبى، تأملي، ذو خيال واسع، شمولي. إنّه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحيّة حالياً"¹، هذا العقل بكل المعاني التي وصفه بها أركون لا ينتمي إلى الشرق أو الغرب، لا ينفي الحادثة أو يلغيها بل يكملها ويراجعها بالنقد والتمحيص، لا يبني يقينيات ولا مسلمات بل يرفضها ويفككها إن كانت موجودة، ويأخذ بقيم الحادثة من تنوير وتقدم وديمقراطية، يعالجها وينفتح عليها دون أن يجعل منها يقينيات ثابتة لا تتغير أو تتبدّل. لذلك نجده يقترح استخدام مصطلح "العقل الاستطلاعي" أو "العقل المنبثق"، لأن مصطلح "ما بعد الحادثة" لا يصحّ من الناحية التاريخية ولا الاجتماعية ولا الفلسفية، فهو يوحي بأنه قد تم تجاوز الحادثة، لكن الواقع يقول عكس ذلك تماماً.

إن المعرفة النقدية التي يتمتع بها العقل الاستطلاعي سوف تتجاوز كلاً من مسلمات العلوم الاجتماعية الحديثة، وكذلك مسلمات الخطابات الدينية التي سادت قبلها وخلعت ستار القداسة والتقديس على معايير الحقيقة الدينية، الأمر يتعلق بمواصلة مكتسبات الحادثة، من جهة، ومن جهة أخرى تفكيك مزاعم الحركات الدينية المحافظة والمغلقة التي ترفض

¹ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص ص 238-239

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوياً-

المكتسبات الفكرية للحدث. هنا تكمن أهمية العقل الجديد في تجاوز كل ما سبق، واطاحة المجال أمام المعرفة التحريرية التي قادها عقل التنوير Raison de lumière في أوروبا. ينبغي أن يبدأ التحرر انطلاقاً من تأسيس تصور لاهوتي جديد مختلف عن التصور القروسطي للعلاقة القائمة بين الله/ الإنسان، المقدّس/ الدنيوي، تحرير الأرض مرتبط أساساً بتحرير السماء ولا بد للنصوص الدينية أن تخضع لمناهج البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، "ولا ينبغي أن تحميها قداستها من مساءلتها لغويًا وعلميًا وتاريخيًا وأنتروبولوجيًا وفلسفيًا"¹، هذا التحرر من العقلية القروسطية هو الذي سيقودنا نحو التحرر السياسي والاجتماعي، والأخلاقي، فاللاهوت "إذا لم يتغيّر ولم يساير تطور المجتمع فإن البشر يصابون بانفصام في الشخصية ويشعرون بعذاب الضمير نظراً للهوة الشاسعة التي تفصل أعمالهم وممارساتهم عن القواعد اللاهوتية التي بقيت جامدة تنتمي إلى عصر آخر... ولهذا السبب أدعو إلى تشكيل لاهوت جديد في الإسلام"².

لا يهدف أركون من وراء هذه القراءة استعادة التراث كما هو، ولا إلى إحياء الآراء الفقهية والتفسيرية التي يحتويها، إنما "يكمن في بث الحيوية والحركة في الفكر الإسلامي وإعادة فتح باب الاجتهاد كما مارسه الأوائل، دون التقيد بنظرياتهم وآرائهم، لأن ظروفهم غير ظروفنا، والأطر الاجتماعية التي اجتهدوا ضمنها غير الأطر الاجتماعية والمعرفية المتاحة لنا الآن"³.

ولتشكيل هذا اللاهوت الجديد الذي يعيد تنظيم تركيبة الاعتقاد الديني يقترح علينا أركون ما يلي من الخطوات:

- 1- "استعادة المناقشة الحامية بين العقل الفلسفي/ والعقل الديني
- 2- أشكلة المتانة المعرفية والروحية للقيم المشتركة للأديان لأجل تشكيل الذات الإنسانية.
- 3- تفكيك التركيبات اللاهوتية الخاصة بكل طائفة لكي نبين عرضيتها المادية والتاريخية.

¹ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 110

² محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 185

³ فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، مرجع سابق، ص 209

الفصل الرابع: _____ آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوياً-

4- تفكيك الإرث الثقيل للنظام اللاهوتي القروسطي السكولاستيكي القديم وإعادة تركيبه

5- تحديد أماكن الصحة المعرفية والعمل الناتج عنها.

6- ارتكاز المناقشة المنهجية والإبستمولوجية على قاعدة الدراسات التاريخية والاجتماعية

والأنثروبولوجية المحسوسة¹.

فالعقل الموكل للعقل المنبثق، إذا كما أرادته أركون، يبقى صعب المنال والتحقق إذ لم يكن متعالي ومفارق، لأنه قدّم لنا صورة حول هذا العقل الذي لا يمكن الحصول عليها ولا يمكن أن تتحقق على أرض الواقع، ففكرة العقل المنبثق تبقى على المستوى الاجرائي والمنهجي ليس إلا، في حين الواقع يحتاج إلى تطبيق مباشر لأدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية وليس النقد المتواصل، وهنا نجد أركون نفسه يعترف بنقص هذا العمل لأنه يحتاج إلى جيش من الباحثين ومؤسسات البحث، حتى يكملوا الفتوحات التي قام بها، فهو كما يرى لا يعطي أجوبة جاهزة بقدر ما يحرك ويخلخل اليقينيات بالأسئلة.

¹ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص ص 111-118

المبحث الثاني: الإسلام، العنف والأيدولوجيات الليبرالية

طُرحت إشكالية العلاقة بين الإسلام والعنف من قبل العديد من الدارسين المعاصرين، وهنا سوف نبحث في الأسئلة الشائكة والمطروحة للنقاش أهمها: كيف عالج أركون مشكلة العلاقة بين أضلاع المثلث الأنثروبولوجي وفق نظرة الإسلام؟ هل حقا الإسلام دين عنف كما تدّعي بعض دوائر الاستشراق ووسائل الإعلام الغربية خاصة بعد أحداث 11 أيلول/سبتمبر؟ هل الإسلام يختلف عن بقية الأديان بشكل جذري كما أشار إلى ذلك المستشرق الأمريكي برنارد لويس Bernard Lewis (1916-2018)، في مقالته المعنونة ب: (جذور الغضب الإسلامي Les racines de la colère musulmane)*؟ هل الإسلام يرفض الفصل بين الدين والدنيا أو بين الروحي والزمني؟ ألا يمكن اعتبار مقولة العنف الديني "أسطورة" موجودة في المخيال الليبرالي، تبرر الممارسات العنيفة للسياسات الغربية ضد الدول الضعيفة والمسالمة؟ وأسئلة أخرى نحاول البحث عن إجابة لها.

في مختلف وظائفه وتجلياته لا يزال العنف في علاقته بالدين عموما، وبالإسلام خصوصا، غير مدروس بشكل جيد، إنه لا يزال يمثل إحدى الظواهر اللامفكر فيها، ولا ينفك يثير العديد من ردود الفعل سواء لدى المسلمين أو غير المسلمين، فالتهمة الكلاسيكية بأن الإسلام دين السيّف وأن أحكام القرآن لا يمكن أن تنتشر وتقوم إلا بالإرغام والقهر والتعنيف تهمة معروفة ومنتشرة بين الدارسين، وقد جادل الكثير من الباحثين بأن الإسلام يحتوي على خصائص تجعل منه مرتبطا بالعنف، حيث نجد مثلا أن عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber (1864-1920) يرى في الإسلام دين المحارب، بينما برنارد لويس صاحب نظرية نشر الديمقراطية لمواجهة الإرهاب، يركّز على المسلمين المعاصرين ويزعم وجود جذور للغضب الإسلامي اتجاه الغرب، وفي سياق مماثل يعتبر

* أنظر، برنارد لويس، جذور الغضب الإسلامي: لماذا يكره عدد كبير من المسلمين الغرب؟ ولماذا لا يمكن تسكين مرارتهم بسهولة؟، ترجمة عبد الباسط منادي ادريسي، (ملف إلكتروني pdf)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، 31 أكتوبر 2018

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

صامويل هانتغتون في كتابه صراع الحضارات، أن الحضارة الإسلامية عدائية وصادمية مع الحضارة الغربية.

ومن الأمثلة الحديثة -في الجانب العربي- سلسلة الكتابات والتحليلات التي تناقش الإسلام في علاقته بالعنف نجد مثلاً كتاب "العنف والإسلام Violence et Islam" للمفكر والأديب أدونيس، حيث يصوّر لنا من خلاله الإسلام كدين عنف ولم يعد لديه ما يقوله ولإثبات ذلك يقتبس من القرآن عدة آيات، ويرى "أن القرآن نص عنيف بشكل استثنائي"¹، لكن أدونيس -على ما يبدو- تغاضى عن التدخل البشري في شرح وتفسير النص الديني وفق الحقيقة التي يؤمن بها أتباع أي دين من الأديان أو أي مذهب من المذاهب الدينية.

وفي نفس السياق يرى -أدونيس- أن العرب يتّسمون بالعنف بطريقة أو بأخرى وأن الحرب فيما بينهم لم تتوقف منذ ظهور الإسلام "إن تاريخ العرب هو حرب أبدية"²، ولكن يمكن لنا الحكم على هذا التفسير بالغرابة، تفسير فيه الكثير من المبالغة حين ربط الحروب بتاريخ العرب دون غيرهم، ونحن نعلم أن ما حدث عبر التاريخ من حروب تعود في أغلبها إلى جهات مغولية وصليبية، ومذهبية كاثوليكية-بروتستانتية، حصل ذلك في المسيحية إبان محاكم التفتيش والحروب المذهبية. لهذا فإن "العنف ليس مقصوراً على القرآن، ففي التوراة أيضاً توجد مقاطع عنيفة. وفي الأنجيل أيضاً توجد مقاطع عنيفة جداً حيث تعلن إبادة المذنبين ورميهم في النار الأبدية"³، ولدعم موقف أركون نضيف موقفاً آخر يتعلق بالباحث الفرنسي ميشال دوس Michel Dousse (1929-2015) حيث يرى أنه لا ينبغي أن ننكر دعوة القرآن صراحة إلى الصراع ضد الكفار والمشركين، "لكنه يحصر هذا الصراع في الدفاع عن الدين والإيمان"⁴، ولكي نفهم هذا الأمر جيداً لا بد أن ننظر إلى الوقائع ضمن سياقها التاريخي حتى نفهمها على حقيقتها، "إنه لا يدعو إلى ممارسة العنف على الطريقة

¹ Adonis, **Violence et Islam**, Entret.. avec Houria Abdelouahed, Editions du Seuil, 2015, p 48

² Ibid, p 28

³ محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 109

⁴ Michel Dousse, **Dieu en guerre**, la violence au cœur des trois monothéismes, Editions Albin Michel, 2002, p 208

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوياً-

الجاهلية من أجل النهب أو السلب وإنما ابتغاء لمرضاة الله"¹، ولذلك لا يمكن اتهام القرآن بالعنف وتبرئة التوراة والأنجيل، فكل الأديان التوحيدية مارست العنف باسم الإله عبر التاريخ.

لكن القرآن ليس نصاً عنيفاً بل كانت آياته تدعو إلى الاعتدال والسماحة والرأفة وغيرها من الأفعال الإنسانية الرحيمة، وهنا يقيم ميشال دوس مقارنة بين الجهاد القرآني والحرب التوراتية، ويرى أن كلاهما يتشابهان في الدعوة إلى استخدام القوة في نشر الدين، لكن الهدف من القتال واستخدام القوة يختلف بينهما، "فالقتال في التوراة هدفه الوصول إلى أرض الميعاد، والرب هنا أو (يهوه) هو من يقوم بالقتال واستخدام القوة نيابة عن شعبه، بينما نجد في القرآن أن المؤمن هو الذي يجاهد في سبيل الله من أجل تحقيق شريعته على الأرض"².

أما إذا انتقلنا للحديث عن الحروب المعاصرة فلا علاقة للعرب والمسلمين بها بقدر ما هي حروب غربية كولونيالية، وأن العنف الذي لجأت إليه الدول المستعمرة يشكل وسيلة لمقاومة الاستعمار وطرده، وهنا يحضر موقف الطبيب النفسي فرانز فانون Frantz Fanon (1925-1961) الذي يرى أن الاستعمار الفرنسي في الجزائر لم يترك للجزائريين خيارات بديلة عن استخدام العنف حتى يستعيدوا استقلالهم وكرامتهم وحريتهم، فاستغلالية الدول المستعمرة طالت كل ما تملكه المستعمرات من موارد وثروات، وهو ما أشار إليه الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر Jean-Paul Sartre (1905-1980) في التصدير الذي خص به كتاب "معذبو الأرض Les Damnés de la terre" لفرانز فانون، حيث يرى أن "الإنسان في بلادنا شريك في الجريمة، لأننا أفدنا جميعاً من استغلال المستعمرات"³.

لهذا يمكن القول أن العنف تتعدد أشكاله وتجلياته ومن الواضح تاريخياً أن جميع الأديان قد استُخدمت لتبرير العنف من قبل بعض أتباعها في فترة من فترات التاريخ، ولذلك "من

¹ Michel Dousse, Dieu en guerre, la violence au cœur des trois monothéismes, p 208

² Ibid , pp 213-214

³ فرانز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، تصدير جون بول سارتر، مدارات للأبحاث والنشر،

القاهرة، ط2، 2015، ص 33

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوياً-

الحماقة القول على سبيل المثال: الإسلام عنيف، كل إنسان عنيف، المشكلة هي أن نرى كيف يحدث أو يتمظهر في الإسلام أو الماركسية أو المسيحية أو أية منظومة فكرية أو اجتماعية كبرى هذا البعد أي العنف، لأنه ببساطة ينتمي لشرط الإنسان وطبيعته¹، من هنا يمكننا القول أن العنف معضلة إنسانية عامة ولا يمكن ربطها بجهة دون أخرى أو فرقة دون غيرها، إضافة إلى أن العنف تتعدد أوصافه بتعدد ظواهره، وهذا ما ينفي الموضوعية في وصف كل ظاهرة من ظواهر العنف، "كما يوصف في بعض السياقات بالإرهاب، يوصف في سياقات أخرى بالمقاومة وتصفية الاستعمار، كما يمكن أن يوصف في بعض الأوساط بالفوضى والتمرد وخرق حقوق الإنسان أو الحرب العادلة"².

ما يمكن التأكيد عليه أن العنف ظاهرة متعددة الأسباب، لا يمكن تفسيرها بمجرد الإشارة إلى النصوص الدينية، وإضافة إلى ذلك النصوص الدينية مفتوحة على تفسيرات متعددة؛ فعلى سبيل المثال، يتضمن الإنجيل مقاطع عديدة عن العنف، كما أشرنا إلى ذلك في المبحث الثاني من الفصل الأول، لكن تفسيرات هذه المقاطع واستخراج المعنى هو الأهم وليس مجرد وجودها، وهذا يعني أنه ينبغي النظر إلى الدين داخل سياق الأحداث المرتبطة بالتاريخ وليس فوق التاريخ.

والخلاصة أننا نجد في كثير من التفسيرات تجاهل تام للسياقات الاجتماعية والتاريخية، ما يجعل البحث في كيفية فهم المسلمين للقرآن في قضية العنف "لا يمكن أن ينطلق إلا من الفترة التي تلت انقطاع الوحي فأصبحت العوامل البشرية الحضارية والاقتصادية والسياسية تلعب دورها بصفة طبيعية وتكيف سلوك أفراد الأمة الإسلامية... أصبح فهم الدين وتصور أغراضه ومقاصده متأثراً إلى حد بعيد بالظروف التي يمر بها المجتمع"³، ما يجعل الدور الذي قام به الفقهاء بارزاً في تصنيف مظاهر العنف ضمن الربط القائم بين الدين والسلطة

¹ Mohammed Arkoun, Maurice Borrmans, Mario Aroso, **L'Islam religion et société**, France, éd : CERF. 1982, p 39.

نقلاً عن: فارح مسرحي، المواطنة والأنسنة، مرجع سابق، ص 67

² فارح مسرحي، المرجع نفسه، ص 65

³ عبد المجيد الشرفي، لبنات، مرجع سابق، ص 189

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

وما تحتويه من تحكّم واستعداد للرعية، وقد أشار إلى هذه المسألة كل من الفقيه أبو الحسن الماوردي (972-1058) في الأحكام السلطانية* وتحديدًا في الباب الرابع (في تقليد الإمارة على الجهاد) والباب الخامس (في الولاية على حروب المصالح)، والمؤرخ عبدالرحمن بن خلدون (1332-1406) في المقدمة**، بالضبط في الفصل 23 من الباب الثالث (حقيقة الملك وأصنافه).

إنه من الخطأ القول بأن الدين يدعو إلى العنف وأنه يلعب دورا موجّها وحاسما في اندلاع أعمال العنف ضد المخالفين لتعاليم الدين، كل هذا لا أساس له، ففي بعض الأحيان قام الدين بكبحه، لهذا "فالعنف ظاهرة أنثروبولوجية وهذا يعني أنه ظاهرة إنسانية لا يخلو منها أي مجتمع بشري"¹، إضافة إلى أن القرآن في كثير من المواضع، يحرم اللجوء إلى العنف إلّا ما تعلّق بالدفاع عن النفس، وعلى الرغم من رغبة المسلمين في الجهاد غير أنهم كانوا يعبرون في كثير من المواضع عن التسامح والاعتراف والروحانية؛ ويشكّل ابن عربي نموذجا للتيار الإسلامي المتسامح، والمحترم للآخر أيا كانت ديانته أو هويته وعرقه، وقد عبّر عن هذا التسامح والاحترام في أبيات شعرية ساوى فيها بين جميع الأديان دون تفضيل. يقول ابن عربي في كتابه ترجمان الأشواق:

كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن ديني إلى دينه دان
لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلانٍ وديرٍ لرهبانٍ
وبيتٍ لأوثانٍ وكعبة طائف	وألواح توراةٍ ومصحف قرآن
أدينُ بدين الحب أنى توجهت	ركائبه، فالحب ديني وإيماني ²

* الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1989

** عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج1، حقق نصوصه وعلق عليه عبد الله محمد الدرويش، دار

يعرب، ط1، سوريا، 2004

¹ محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 155

² محي الدين بن علي ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1،

2005، ص 62

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

هذا الفهم الروحاني الخالص للأديان هو الذي يقرب بين بني البشر على اختلاف أديانهم وهوياتهم، ويقدم صورة مشرقة على الإسلام المنفتح، والبعيد عن العنف والتعصب. لذلك يمكن أن يفهم الدين على وجهين، وجه روحاني متسامح، ووجه أيديولوجي متعصب، والسؤال المطروح هنا: "هل نستطيع أن نفرز هذين الوجهين عن بعضهما البعض ونبيّن حجم كل واحد منهما داخل تعاليم وممارسات جميع الحركات العقائدية التي نجحت في جذب الجماهير إليها في أرض الإسلام؟"¹، ربما الإجابة عن هذا السؤال سوف تغنينا وتثري النقاش أكثر.

لا جدال أن التاريخ شهد أعمال عنف عديدة لمسلمين ضد إخوانهم في الدين أو ضد من يخالفهم العقيدة، وقد اتخذت الجماعات السلفية الجهادية وغيرها من التيارات من آية السيف (التوبة:5) وغيرها من الآيات التي تتحدث عن مهاجمة "المشركين"، أساسا للتفسيرات الراديكالية للإسلام، حاجبين بذلك عددا كبيرا آخر من الآيات التي تدعو إلى السلام والتسامح والعفو وحرية المعتقد، ومتناسين بذلك أن آية السيف يقتصر معناها على سياقها التاريخي.

هذا ما يسميه أركون بالتفسير الفوضوي العشوائي للقرآن، حدث الأمر مع توظيف الآيات بتفسير ضيقة جدا، وظهرت في أفعال العنف التي مارستها طالبان والقاعدة في أفغانستان وبعدهم داعش (تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام *l'État islamique en Irak et au Levant*)، وفي كل الأفعال العنيفة نجد القتل يستخدمون بعض الآيات القرآنية لخلق المشروع الدينية على فتوى القتل، لذلك فكل الأعمال التي تقوم بها الجماعات الأصولية تمثل سرقة للتراث وخطف له وأسر لتعاليمه وتوجيهها نحو إرادة الهيمنة، وهؤلاء ليسوا نتاج التراث بل جناة عليه.

في تقييمه للعلاقة بين الإسلام والعنف، يرى البروفيسور التركي أحمد ت. كورو Ahmet T. Kuru في كتابه "الإسلام والسلطوية والتأخر" أن العنف مثل السلطوية، مشكلة

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 623

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

متعددة الأوجه ذات أسباب أيديولوجية واقتصادية متعددة؛ مشدداً على نقطتين هامتين: "أولاً، يجب أن نفحص التفسيرات المختلفة للإسلام بدلاً من النظر في الإسلام بصفته كيانا واحداً متجانساً. فهناك تفسير معين للإسلام، وهو السلفية الجهادية، روج للعنف في المقام الأول لأنه يقوم على فكرة أن آية قرآنية واحدة نسخت أكثر من مئة آية أخرى تدعم السلام والصبر والتسامح وحرية الضمير. ثانياً، وعلى الرغم من أن السلفية الجهادية تعد هامشية من ناحية العدد، إلا أن رسالتها انتشرت على نطاق واسع"¹، وحول أسباب العلاقة التي تجمع بين الإسلام والعنف، يذكر كورو أنها تعود إلى عدة عوامل نذكر منها:

- "عدم وجود بدائل فكرية أصيلة مما زاد في الدفاع عن التقليد بدلاً من إصلاحه.
 - إنتاج خطابات إسلامية شرعية تقليدية وعدم وضع تفسيرات بديلة للإسلام.
 - السياسة السلطوية والقمعية في العالم الإسلامي تدفع بجماعات إلى حمل السلاح.
 - الاحتفاظ بالسلطة من طرف الحاكم السلطوي والهوس بالجانب الأمني داخلياً.
 - استخدام الدين من طرف الدولة لتبرير قمعها للمعارضين السياسيين.
 - تشجيع العلمانيون لأيديولوجيات غير ديمقراطية في العديد من البلدان الإسلامية.
 - مصادر الريع من نفط وغاز جعلت النخب السياسية والدينية غير منتجة"²
- كل هذه الأسباب وأخرى ساهمت وشجعت على ممارسة العنف، وليس بالضرورة السبب ديني بحت، وحول سلطة امتلاك الحقيقة وتطبيقها، يجب الإشارة إلى أن الاستشهاد بآيات قرآنية تحرّض على القتل لتبرير استعمال العنف ضد المخالفين والمعارضين، أو الاستشهاد بآيات أخرى قصد الامتناع عن استعمال العنف؛ هذه الطريقة حسب ما أشار إليه المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي (1942-) "لا تتوفر فيها الشروط الأولية للأمانة تجاه كلام الله بل ينبغي أن يتناول القرآن في كليته على أساس أنه رسالة جامعة لها

¹ أحمد ت. كورو، الإسلام والسلطوية والتأخر: مقارنة عالمية وتاريخية، ترجمة حبيبة حسن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2021، ص 424

² المرجع نفسه (بتصرف)، ص ص 424-426

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

مقاصدها البعيدة السامية ولها أيضا اعتباراتها للأوضاع البشرية التاريخية¹، لابد إذن من إعطاء الأهمية للبعد التاريخي الذي يركز على الواقع المحسوس بعيدا عن التصور التجريدي الذي يضخم من الإسلام ويجعله أقنوما يؤثر في كل شيء.

ينبغي -حسب أركون- أن لا نحبس الأديان التقليدية وحدها والإسلام خصوصا، في دائرة العنف الدائم لما يسمّى بالحروب الدينية، بينما نغض الطرف عن السياسات التي تنتهجها الدول الحديثة، وهنا يستشهد بما حدث في أوروبا إبان الحربين العالميتين "فالنازية مثلها مثل الشيوعية الستالينية قامتا بإشاعة مضامين من الحقيقة المعصومة والمطلقة"²، ودافعت عنها بالحديد والنار، وهي حقيقة أتت على الأخضر واليابس، مثلها مثل الحقيقة التي تدافع عنها الأصولية الدينية المتطرفة.

من المؤكد أن الدولة العلمانية تفعل الشيء ذاته عندما تشجع على الحرب ضد المخالفين لسياساتها، وهنا يرى أركون "أن الصيغة تغيرت شكليا ولكن الآلية العميقة بقيت هي ذاتها لم تتغير، فقد حلت الأحزاب العلمانية الحديثة محل المذاهب الدينية القديمة"³، وبدلا من أن يضع العقل الحديث حداً لظاهرة العنف، أصبح يبرّر ممارسته.

في خطاب للرئيس الأمريكي، جورج بوش الابن (George W. Bush) (1946-)، سنة 2005 قال: "إن الولايات المتحدة وحلفاءها يخوضون حربا كونية شاملة تدور رحاها بين الدول-الأمم الديمقراطية التي تكرّس نفسها لحماية ونشر الحرية من جهة، وحركات عاقدة العزم على التصدي لتلك الجهود من جهة أخرى"⁴، لم يكن هذا التصريح اعتباطي، إنما جاء في إطار التعبئة الغربية التي أعدت لها الو م أ ضد "الإرهاب" والذي تم إصاقه بالإسلام، وقد حدث هذا الانتقال والاهتمام نحو الإسلام بعدما كان سابقا موجها نحو الاتحاد

¹ عبد المجيد الشرفي، لبنات، مرجع سابق، ص 185

² Mohamed Arkoun, La question éthique et juridique dans la pensée islamique, p165

³ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، المصدر السابق، ص 36

⁴ جون كلسي، مسألة الحرب العادلة في الإسلام، ترجمة وتحقيق رلى ذبيان ورضوان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009، ص 9

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوياً-

السوفيياتي قبل انهياره، فالغرب لن يرضى في طريق اثبات قوته إلا بوجود عدوا وهميا "إن زوال صورة العدو من الصراع القديم بين الشرق والغرب، قد أيقظ الرغبة لدى أوساط معينة في الغرب، لإيجاد عدو جديد. ولما كانت صورة الإسلام كعدو مستترة أو كامنة في الغرب منذ ألف سنة على الأقل، فقد كان من السهل إحيائها مرة أخرى"¹.

هذه النظرة السلبية والتي أشار إليها المستشرق الألماني غيرنوت روتر غير مقبولة لأنها لا تفصل بين الإسلام والجماعات العنيفة، وتجعلهما في كفة واحدة، كما أنها تعود في وجودها إلى أزمات سياسية وصراعات سابقة، ولذلك لا يجب أن يقع الغرب في خطأ المساواة بين الإسلام والعنف والتطرف، وهنا نجده يدعو الغرب إلى تصحيح هذه النظرة وأن يفتح أكثر على الإسلام، حتى يستطيع أن "يحقق الكثير في علاقته بالحضارة الأكثر قربا له، إذا توصل إلى حوار معها يخلو من الكراهية والعنف"².

يبدو أن الغرب غاب عنه وهو يعدّ العدّة "لتكريس الديمقراطية ونشر الحرية" أن الأرثوذكسيات المتحجرة موجودة في كل مكان، موجودة في الغرب كما في الشرق، بين المسيحيين أنفسهم كما بين المسلمين، في الأيديولوجيات الغربية المثبتة في الاقتصاد والسياسة والثقافة، لذلك نجد أن الإرادة البشرية هي من تدفع نحو العنف حماية لمصالحها، حيث يقول جوزيف مايبلا: "لم تعد الحقيقة أو المقدّس هما ما يولدان العنف بشكل مباشر، بل إن ذلك هو إرادة بشرية تقرّر أن تجعل من انتصارهما مشروعا سياسيا"³.

هذا ما يدفعنا إلى التأكيد أن تحقيق إنسانية الإنسان بعيدة كل البعد أمام هذا التصادم والصراع المبني أساسا على الغلبة وتحقيق النصر على حساب الآخرين، وكل حديث عن إنسانية شاملة يكاد يصعب تحقيقه إلا على المستوى النظري، "فالإنسانية قد كانت ومازالت منقسمة إلى قسمين: إنسانية تهيمن وتقود العالم مع استغلال خيالاته المادية والبشرية،

¹ جيرنوت روتر، الإسلام والغرب: الجوار المفقود، ترجمة ثابت عيد، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 5، 1998، نقلا عن موقع مجلة فكر ونقد <https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/>

² المرجع نفسه، الموقع نفسه

³ محمد أركون وجوزيف مايبلا، من مانهاتن إلى بغداد، مصدر سابق، ص 237

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوياً-

وإنسانية ثانية تعيش حياة العبودية والقهر والتعاسة، الاجتياح والأمراض والأوبئة والحروب والإبادة"¹، وهذا ما أشار إليه المفكر التونسي فتحي التريكي (1947-) .

إلى جانب ما تقدم ساهمت وسائل الإعلام الغربية بشكل كبير في الترويج لفكرة أن الدين الإسلامي ميّال إلى العنف، وهذا ما لاحظناه من تحليلات إعلامية رافقت الأحداث الإرهابية الأخيرة (منذ بداية القرن 21) نذكر منها: قضية الرسومات الكاريكاتورية، وحادثة شارلي ابيدو، وتفجيرات 11 أيلول/ سبتمبر، وباريس وغيرها من أحداث العنف؛ في هذا الصدد أقامت وسائل الإعلام علاقة مباشرة بين تعاليم الدين الإسلامي وبين هذه الهجمات والتفجيرات وازدادت التحليلات والدراسات والبلاطوهات الإعلامية في إدانة الإسلام، إلا أنه من غير المعقول "حصر العنف بالإسلام كما يزعم الإعلام الغربي، وإنما هو شيء قد يستخدم من قبل أقلية متطرفة داخل دين من الأديان، والدليل على ذلك أن أغلبية المسلمين مسالمون ولا يسلكون طريق العنف على الإطلاق"². فالعقل الأصولي المتطرف ليس ميزة إسلامية إنما نجده في كل الأديان، كما نجده في الأيديولوجيات الليبرالية والعولمية.

ما قام به الإعلام الغربي والتحليلات المتسارعة لغير المختصين، ساهم في تنامي الإسلاموفوبيا ونبذ الجاليات العربية والمسلمة المقيمة في الدول الغربية، أما على مستوى السياسات الخارجية للدول الغربية، "فلا أحد يستطيع إنكار مسؤوليتها عن انفجار هذا العنف. فسياستها الظالمة المتغترسة هي أحد الأسباب الأساسية التي تغذي العنف وتعقد المشاكل بدلا من أن تحلّها، وهذا يعني أن العنف ناتج عن المتطرفين في كلتا الجهتين لا في جهة واحدة فقط"³، ولا أدل على ذلك ما تقوم به السياسة الأمريكية بافتعال مناطق نزاع وصراع في عدة مناطق.

فالعنف هو وليد الشهادة في حالة العنف الديني، وفق اعتقاد الجماعات الأصولية، وفي حالات أخرى يكون وليد البطولة الوطنية والمجد القومي في حالة العنف اللاديني، وقد

¹ فتحي التريكي، فلسفة الحياة اليومية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2009، ص 86

² محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 159

³ المصدر نفسه، الصفحة نفسها

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوياً-

يكون سببه كراهية الآخر والخط من قيمته، واعتباره متخلف وغير متحضر؛ وللتدليل على هذا نذكر بموقف الفيلسوف الألماني فريدريك هيجل من الاستعمار الفرنسي لشمال إفريقيا الذي يجب أن يرتبط بأوروبا -حسب زعمه- "لا بد بالفعل أن يرتبط بها، ولقد بذل الفرنسيون أخيراً جهوداً ناجحة في هذا الاتجاه"¹، وموقفه هذا نابع من اعتقاده أن الإنسان الإفريقي يعيش حالة من الهمجية والتوحش جعلته بعيد كل البعد عن الحضارة، ويبدو أن هذا المبرر غير منطقي وغريب خاصة إذا علمنا أن هيجل من بين الفلاسفة الذين دافعوا عن كرامة الإنسان وحرية، كما نجد لـ فريدريك إنجلز Friedrich Engels (1820-1895) موقفاً مماثلاً وداعماً لاستعمار فرنسا للجزائر، ويرى في الجزائريين مجموعة لصوص وقراصنة، يقول في هذا الصدد: "لا ننسى أن هؤلاء البدو هم شعب قدّ من لصوص تكون وسائل عيشهم الأساسية هي اقتحام هؤلاء أو آخرين لنهب ما يجدونه وتقتيل كل من يصد أمامهم ويبيعون سجنائهم عبيداً"²، وليس بعيد عن موقف هيجل وإنجلز، نجد موقف الفيلسوف الألماني كارل ماركس Karl Marx (1818-1883) الذي يرى في الاستعمار الإنجليزي لبلاد الهند يعد "تثقيفاً للهنود وادخالهم نمط الإنتاج الحديث"³، وقد يبدو هذا الموقف الماركسي غريب نوعاً ما خاصة وأن فلسفته موجهة نحو الدفاع على الطبقة البروليتارية.

يشير اللاهوتي الكاثوليكي السويسري هانس كونغ Hans Küng (1928-2021) في مقال له "أن حروب القرن الواحد والعشرين ليست مقدّسة ولا عادلة ولا نظيفة. حتى الحروب الحديثة من حروب يهوه (شارون Ariel Sharon) والحروب الصليبية (بوش) والجهاد (القاعدة). بكل ما تحصده من الأرواح والدمار الواسع النطاق الذي تحدّثه للبنية الأساسية

¹ فريدريك هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ: (العقل في التاريخ)، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2007، ص 174

² فتحي التريكي، مرجع سابق، ص ص 114-115

³ المرجع نفسه، ص 114

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

والتراث الثقافي والدمار الذي تلحقه بالبيئة، تعد حروبا غير مسؤولة إطلاقاً¹. هذا ما يدفعنا إلى القول بأنه من غير المعقول اتهام الأيديولوجيات الدينية بالنزوع نحو العنف، في حين نعفي نظيرتها العلمانية، في النهاية نقف على مسلمة أن البشر يقتلون من أجل جميع الأسباب، سواء كانت دينية أو علمانية، أو غيرها من الأسباب، ولذلك يمكن الاستئناس هنا بموقف كارين أرمسترونغ عندما تصرح بالقول: "نقوم بشكل روتيني وصائب بإدانة الإرهاب الذي يقتل المدنيين باسم الله، ولكننا لا يمكن أن ندّعي بأننا نقف على أرضية أخلاقية سامية"²، فالعنف حسب كارين يخفي أبعادا سياسية واقتصادية واجتماعية أكثر منها دينية.

لا يمكن التمييز بين العنف العلماني والعنف الديني، فهذا التمييز لا أساس له بالنسبة لـ وليام كافانو، بل يجب علينا تجنبه، وبالتالي لا ينبغي اتهام العنف الديني وتبرير العنف العلماني، "فلا يوجد أي أساس لاتهام الإسلام والهندوسية بالعنف واستثناء القومية الأمريكية والماركسية... فإذا كانت القومية العلمانية تعمل بنفس الطريقة التي يعمل بها الإسلام لإنتاج العنف تحت ظروف معينة، فليس ثمة أي مبرر للإشارة إلى الإسلام وتجاهل القومية العلمانية في هذا الصدد"³، فالمشكلة المطروحة هنا أنه لا يمكن لوم العنف الموصوف بالديني، في مقابل مدح العنف الموصوف بالعلماني، ونرى فيه عنفا ضروريا ولهذا لا فرق بين التعصب الديني والقومية المتصلبة، أو أي أيديولوجية أخرى.

ينبغي الإشارة إلى أن "الراديكالية الإسلامية" تسعى في كثير من الأحيان إلى مواجهة المد الإمبريالي والحد من انتشاره وتوسعه، وهذا ما أشار إليه المفكر الفرنسي والباحث في الإسلام السياسي أوليفييه روا Olivier Roy (1949 -) في قوله: "العنف ليس بالإسلامي: إنه مناهض للإمبريالية، وهو أثر من آثار الاستعمار الذي يتخذ بعدا جديدا مع الهيمنة

¹ هانس كونغ، **الدين والعنف والحروب المقدسة**، المجلة الدولية للصليب الأحمر، (ملف إلكتروني)، {د.ت}، ص 109. أنظر كذلك هانس كونغ، **الدين والعنف والحروب المقدسة**، ترجمة سميرة المحفوظي ويوسف إدريس، (ملف إلكتروني pdf) مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 26 يوليو 2017، ص 20

² كارين أرمسترونغ، حقول الدم، مرجع سابق، ص 583

³ وليام ت. كافانو، مرجع سابق، ص 186

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

الأمريكية¹. كما نجده يميّز بين الإسلاميين الكلاسيكيين، ويرى أنهم يستهدفون بأعمال العنف التي يقومون بها، أهدافا استراتيجية ويعطينا أمثلة على ذلك؛ "أراد الإيرانيون إرغام فرنسا على وقف دعمها للعراق وعلى مغادرة لبنان سنة 1985، مثلما سعى الفلسطينيون إلى إرغام الفرق العسكرية الإسرائيلية على الجلاء عن أراضيهم سنة 2002. ويجعل هذا كله عنف الإسلاميين الكلاسيكيين، قابلا للمفاوضة تماما بعكس الأصوليين الجدد الذين لا يسعون إلى تطبيق برنامج محدّد ولا يرتجون نتيجة ملموسة، بل يختارون الموت لما يحمله من معان ورموز، ولما ينجم عنه من نتائج، ويسعون إلى تحقيق ذاتهم في بعد ديني"².

وفي تحليله لمقالة برنارد لويس، المذكورة سابقا، والتي اتهم فيها الإسلام بالأصولية والنزوع نحو العنف والغضب، يرى كافانو على عكس ما ذهب إليه برنارد لويس، أن الصراع الذي حدث بين المذاهب المسيحية كان أكثر دمارا وعنفا من الذي حدث بين المسلمين أنفسهم، فالمسلمون أيضا "لديهم خلافاتهم الدينية، ولكن شيئا منها لم يقترب من ضراوة الصراعات المسيحية بين البروتستانت والكاثوليك، والتي دمّرت أوروبا المسيحية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وقادت المسيحيين اليائسين في النهاية إلى تطوير مذهب فصل الدين عن الدولة"³.

لكي نفهم مشكلة العلاقة بين الإسلام والعنف ينبغي زحزحة الإشكالية عن مواقعها التقليدية اللاهوتية والسياسية، وإعادة طرحها من جديد وفق المنهجية الأنثروبولوجية والتأويلية الحديثة المتعلقة بتاريخ الأديان والثقافات، فالصراعات التي جرت بين الفئات الاجتماعية هي في الأصل صراعات ذات جوهر سياسي واجتماعي وثقافي، حدث داخل التاريخ بدوافع بشرية مختلفة، دون إرشاد وتوجيه فوقي، لكنها رفعت في ما بعد إلى ذروة التعالي والتقديس. لا يمكن اختزال الإسلام في رؤية أحادية، فالتسامح من صميم الدين الإسلامي، ومعروف به قديما اتجاه المسيحيين وفي حق اليهود، سواء في عهد النبي محمد ﷺ، أو

¹ أوليفيه روا، عولمة الإسلام، ترجمة لارا معلوف، دار الساقي، لبنان، ط2، 2016، ص 25

² المرجع نفسه، ص ص 25-26

³ وليام ت. كافانو، مرجع سابق، ص 312

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

في الأندلس، أو في الإمبراطورية العثمانية، لهذا يجب علينا تقليص الدوائر المنتجة للعنف عبر إعادة النظر في كل المنظومات التربوية والتشريعية والدينية والسياسية، "نعم، إن بذرة العنف الإلهي المقدس موجودة في القرآن وفي سورة التوبة على وجه الخصوص، ولكن بذور التسامح والصفح والغفران موجودة أيضا في النص الأعظم. ولكم الخيار"¹.

فالدين يكون معينا للعنف الدموي في حالة واحدة فقط، وهي حالة إساءة استعمال رسائله الروحية والنبيلة والقيام بتحريفها، من طرف المتشددین في الحركات الدينية الراديكالية، والتنظيمات الإرهابية -تنظيم القاعدة وبوكو حرام وداعش... إلخ- وفي أي دين أيّا كانت معتقدات هذه الحركات، سواء مسيحيين أو مسلمين أو هندوس، وهنا نستحضر موقف الفيلسوف إدغار موران Edgar Morin (1922-) من العنف الذي يرى أنه ضرورة طبيعية لا سبيل للحد منها سوى بالتربية، كما أنه ظاهرة تاريخية، لا يمكن تقليص مساحة حضورها إلا بترسيخ أكبر للوعي والعقلانية، وارساء مبادئ الديمقراطية والعدالة والحرية، والتأسيس لبناء دولة الحق والقانون.

¹ محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص ص 626-627

المبحث الثالث: نحو تفاعل ثقافي في الفضاء المتوسطي

يحتل الفضاء المتوسطي l'espace méditerranéen أهمية بارزة ضمن الدراسات الجيوسياسية والأنثروبولوجية والدينية المعاصرة مثلما كان الشأن في مراحل تاريخية سابقة، وقد تجلّى بشكل كبير مع الأديان التوحيدية، لا جدال أنه شهد على مر التاريخ العديد من الصراعات والحروب بحكم الحضارات التي تعاقبت عليه، لذلك نجد المؤرخ فيرنان بروديل Fernand Braudel (1902-1985) يصفه بأنه "ذو شخصية معقدة ومركبة وفريدة، ليس بحراً واحداً بل مجموعة مركبة من البحار"¹، لا يشكل حضارة واحدة بل تراكم حضارات، الحضارة الغربية (اللاتينية أو الرومانية)، الحضارة العربية - الإسلامية والحضارة اليونانية.

يعد هذا الفضاء من أهم فضاءات اللقاء بين الثقافات وبين الأديان والسياسات، تاريخه حافل بالأحداث الكبرى عبر تاريخ الإنسانية، "فهو بيت تعايشنا فيه واستبعدنا بعضنا البعض فيه بشكل متبادل"²، طرح العديد من المسائل ذات العلاقة بين الشمال والجنوب الشرق والغرب، مشاكل ثقافية وصراعات اقتصادية وحروب دينية، وبقدر الدول التي تطل على ضفافه بقدر الثقافات والفلسفات، وكذلك الأديان التي كانت تتلاقى حيناً، وتتصادم أحياناً أخرى، تبعا لسياقات كل مرحلة من مراحل التاريخ، فالحضارة اليهودية والمسيحية والإسلامية، لهما نفس التراث المشترك، رغم الصراعات التي حدثت بينهما، من حروب صليبية وجهاد وغزوات متكررة، "حتى أثناء الصراع، وفي حلقات الجدل اللاهوتي العنيف، فقد أظهروا قرابتهم الأساسية، والمظاهر المشتركة التي تربطهم وتضعهم معا - على مسافة بعيدة من الحضارات الأقدم في آسيا"³، وهذا ما جعل أركون يتوجه إلى طرح تاريخ نقدي شامل للفضاء المتوسطي، يعالج من خلاله كل القضايا المطروحة على مستوى هذا الفضاء

¹ فيرنان بروديل، المتوسط والعالم المتوسطي، تعريب وإيجاز مروان أبي سمراء، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1، 1993، ص 19

² محمد أركون، العلمنة والدين، مصدر سابق، ص 58

³ برنارد لويس، الإسلام في التاريخ: الأفكار والناس والأحداث في الشرق الأوسط، ترجمة مدحت طه، مراجعة وتقديم أحمد كمال أبو المجد، آفاق للنشر والتوزيع، ط1، 2018، ص 397

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

"ففي الواقع، إن ما أدعوه بالتاريخ النقدي الاسترجاعي العميق للفضاء المتوسطي لم يكتب حتى الآن. وهذا التاريخ بالذات يتركز على رهانات الحقيقة، والمشروعية، والقيم، والثقافة الإنسانية، ووظائف العقل وأنماط ممارسته لدوره، والرؤيا الأنثروبولوجية الفلسفية للوضع البشري"¹.

هذا الفضاء وعلى أهميته، تعددت الخطابات التي عالجت (ثقافية، سياسية، اقتصادية تاريخية... الخ) محاولة إيجاد صيغ جديدة من بناء التعاون والشراكة بين مكونات هذا الفضاء، وسط محيط وواقع يفرض نفسه تحت مسميات عدة، واقع مبني على الصراعات والأزمات الأمنية والاقتصادية للسيطرة على مناطق النفوذ، وقد عبّر عن هذا الصراع صامويل هانتنتغتون في كتابه (صراع الحضارات)، هذا الكتاب الذي أراد مؤلفه أن ينبئنا بعالم جديد مبني على الصراع بين الشرق والغرب، في الوقت الذي يحتاج فيه المجتمع الدولي إلى الحوار والشراكة والتعايش بين الحضارات، تجسيدا فعليا.

ما يمكن التأكيد عليه أن هذا الموضوع حظي بأهمية استراتيجية على عدة جوانب في تحليلات وأبحاث أركون وقد أشرنا إليها هنا بالتحليل والمناقشة خاصة في جانب التقارب الثقافي والديني، والتربوي، لما لهذه الجوانب من دور مركزي في المشروع الفكري الأركوني، فالعمل على تفكيك هذه الجوانب وإعادة بناءها وفق متطلبات المرحلة والسياس الذي نعيشه هو ما يساهم في خدمة شعوب المنطقة، وهذا ما يجب القيام به.

بداية ينبغي العلم أن أحداث العنف والصراع التي حصلت منذ النصف الثاني من القرن العشرين وإلى يومنا، مثل إحتلال الو م أ لأفغانستان والعراق، والتفجيرات الانتحارية (11 أيلول/ سبتمبر) التي طالت برج التجارة العالمية في الو م أ، إضافة إلى أحداث الربيع العربي والأحداث المتفرقة من القتل والتفجيرات في فرنسا أو اسبانيا أو في دول أوروبية أخرى في السنوات الأخيرة، أو هجمات عسكرية في الضفة الأخرى المقابلة، في كل من ليبيا أو سوريا وعدوان متتالي ومستمر على الشعب الفلسطيني، كل هذه الأحداث -بالنسبة لمحمد

¹ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 262

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوياً-

أركون - تمثل أحداثاً فاضحة وكاشفة لعنجهية الرجل السياسي والديني على حد سواء، هذا الأمر راجع بالأساس إلى الانغلاق الذي يشهده كل طرف داخل دينه أو طائفته أو تراثه وحقيقته المطلقة، بالفعل حضر النبذ المتبادل وغاب الحوار والتضامن.

إن الوضع المتردي على جميع الأصعدة في العلاقة بين دول الفضاء المتوسطي جعل أركون يحفر في كل الاتجاهات محاولاً خلق بدائل وآليات لتجاوز الصراع القائم، إيجاد فضاء للسلام والوئام بين دول وشعوب البحر الأبيض المتوسط، كان يعلم سلفاً أن المهمة صعبة لكنها ليست بالمستحيلة؛ قدّم نفسه وسيطاً ثقافياً بين الشرق والغرب، لأن ما يجمع بينهما أكبر بكثير مما يفرق بينهما، يقول أركون: "لقد حاولت بلورة طرق للخروج من المأزق والتقريب بين هذه الشعوب جميعاً من أجل طي صفحة الماضي وفتح صفحة جديدة في العلاقات بين الضفتين. وقلت بأن الحل لن يكون إلا إذا كان التشخيص راديكالياً، أي يذهب إلى أصول المرض والمشكل والصراع"¹.

يمثل التداخل الثقافي والتبادل الإبداعي أهم آليات اللقاء والتواصل مع الآخر، فنجد أركون يطرح هذه المسألة بإلحاح ويبحث في جدواها عند طرحه مسألة العلاقة بين الأنا والآخر، بين الشرق والغرب، بين ضفتي المتوسط شمال وجنوب، وهنا نتساءل: بما أن الكثير من المفكرين يرى أن العلاقة بين الشرق والغرب، الأنا والآخر تسودها علاقة الصراع وإثبات الوجود، وبما أن أغلب ملتقيات الحوار بين الطرفين فشلت أو تكاد تكون كذلك بسبب انطلاقها من خلفيات دينية، فكيف يمكن تأسيس تفاعل فكري وإبداع ثقافي بين شعوب هذا الفضاء بعيداً عن الخلافات التقليدية؟ ماهي الآليات التي يجب اعتمادها ضمن هذا التفاعل؟ وهل استطاع أركون بالفعل أن يكون وسيطاً ثقافياً بين ضفتي المتوسط؟.

أولاً: أركون وسيط ثقافي بين ضفتي المتوسط

بداية نشير إلى أن أركون قوبل في كثير من المواقف بالرفض في الضفة الجنوبية للمتوسط، أين تم اتهامه بالزندقة والخروج عن الدين، وتم اعتباره واحداً من بين المستشرقين

¹ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، المصدر السابق، ص 260

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوياً-

الذين عملوا على الطعن في الإسلام ومحاولة تشويهه، بينما في الضفة الشمالية التي لم ترى فيه سوى أصولي في ثوب جديد لا يختلف عن باقي الأصوليين، فهو مجرد ناقل ومردّد بشكل ناقص للأفكار، وبالتالي فهو شخص غريب عن التنوير.

يحدث كل هذا الاتهام والتشويه لمساره الفكري، رغم ما قدّمه من أفكار حاول من خلالها أن يعتلي منصة الوسيط بين ثقافتين تجاوزتا ردحا من الزمن؛ لكن هذا لم يشفع له نظرا لمواقفه الجريئة والتي لا تهادن، وقد عبّر عنها في كثير من المحطات، سواء في كتاباته أو محاضراته، ونذكر هنا على سبيل المثال مقاله في صحيفة اللوموند Le Monde التي ناقش فيها قضية الروائي البريطاني سلمان رشدي (Salman Rushdie) (1947-) وما جاء في روايته المثيرة للجدل، (آيات شيطانية Les versets sataniques) (سنة 1988)، ما جعله محل اتهام ومعاداة، وتعرض بسببه إلى النبذ والاستبعاد لأشهر متتالية، ولم يسلم من المواجهة حتى في الملتقيات والندوات العلمية والأكاديمية، وداخل أقسام الدرس؛ حيث يقول: "يعلم الله أنني أخوض صراعات لا تحصى على جبهة الجامعات الأوروبية، وكذلك على جبهة الملتقيات والندوات في برلين أو بروكسيل أو اكسفورد أو السوربون أو أمستردام أو برنستون أو هارفارد... إلخ، وكل ذلك من أجل شرح حقائق الإسلام بشكل تاريخي وموضوعي دقيق. ولكن العملية صعبة جداً"¹.

إن التضاد بين الغرب والشرق، بين صفتي المتوسط، الشمالية والجنوبية، في نظر أركون بمثابة الكارثة الحقيقية؛ لأن كليهما ينتميان إلى المرجعية العميقة ذاتها والمتمثلة في: أولاً: الفكر الإغريقي، وثانياً: الديانات التوحيدية، وثالثاً: الحضارة العلمية والتكنولوجية الحديثة، وانطلاقاً من هذه المرجعية فإننا نجد "العالم العربي ليس شرقاً وإنما هو غرب. الشرق الحقيقي هو الشرق الأقصى المتمثل بالصين واليابان والهند. هناك توجد مرجعيات ثقافية مختلفة تماماً عن المرجعية الغربية، أي عن الفكر الإغريقي والديانات التوحيدية"².

¹ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 45

² محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 202

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سويا-

وهنا يلحّ أركون على القول بأن الإسلام ينتمي إلى الغرب لا إلى الشرق على عكس ما يتوهم الكثيرون، فلا علاقة للدين الإسلامي بأديان الشرق الأقصى كالهندوسية والبوذية والزرادشتية مثلا، فعلاقة الدين الإسلامي بأديان الكتاب: أي اليهودية والمسيحية متجذرة في التاريخ وهي التي تجمع بن الأديان الثلاثة، كما أن منطقة المشرق تأثرت بالفلسفة الإغريقية، وتم نقل هذا التأثير من ترجمات وشروحات إلى أوروبا؛ هذا الموقف الذي يدافع عنه أركون واضح وجلي خاصة في أبحاثه العديدة التي يقدمها ضمن مشروعه الفكري وقد اتخذت عناوين عديدة مثل:

- راهنية الثقافة المتوسطية

- إعادة التفكير في الفضاء المتوسطي

- نحو توحيد الفكر في حوض البحر الأبيض المتوسط

- مسألة حقوق الإنسان في الفضاء المتوسطي

- الأديان التوحيدية على أفق 2008

- التفكير في الفضاء الجيوسياسي المتوسطي*

هذا التوجه والاهتمام في المشروع الفكري لأركون نحو الفضاء المتوسطي يلتقي أساسا بالاتجاه الفكري الذي شكّه المؤرخ الفرنسي الشهير فيرنان بروديل، أحد مرجعيات أركون الأساسية، والذي يرى أنه لم يؤثر بالدرجة الكافية رغم اهتمامه المتخصص في تاريخ المتوسط**، "فالمساواة لم تتحقّق بعد بين كلتا الضفتين من حيث توفير الاختصاصيين ونوعية الاهتمام. لا تزال الضفة الجنوبية والشرقية للمتوسط مهملتا علميا بالقياس إلى بقية

* التفكير في الفضاء الجيوسياسي المتوسطي: نص تم نشره ضمن الندوة الدولية التي نظمتها أكاديمية المملكة المغربية بالرباط بعنوان "التفكير في المتوسط مع محمد أركون"، في يونيو 2019. الندوة تناولت بالدراسة والتحليل المساهمة النظرية والسياسية لأركون في موضوع الفضاء الجيوسياسي للبحر الأبيض المتوسط، لا سيما المراجع والمنشورات التي يفسر بها مسار تاريخ البحر المتوسط، كما صدر مؤخرا النص نفسه عن منشورات فرانز فانون بعنوان:

Mohammed Arkoun, **Repenser l'espace méditerranéen**, Editions Frantz Fanon, Alger, 2022

** Fernand Braudel, **La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II**, 1949

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

الأقسام والاختصاصات الأخرى¹. ويقصد أركون هنا أن الضفة الجنوبية للمتوسط لا تلقى الاهتمام والدراسة في الجامعات الأوروبية، وهذا ما يظهر جليا في تقسيماتها الإدارية وبرامجها التعليمية التي لا تتوافق وتاريخ الفضاء المتوسطي، "فهذا التاريخ منذ اليونان والرومان ليس مقسوما إلى غربي وشرقي، إلى أوروبي-مسيحي من جهة، وإسلامي من جهة أخرى، وإنما هو مختلط ببعضه عبر التاريخ. وبالتالي فلا داعي لمثل هذا الفصل الشديد بين الأقسام الجامعية التي تدرس بلدان الضفة الجنوبية والشرقية، والأقسام التي تدرس بلدان الضفة الشمالية والغربية"².

وبما أن موضوع اللقاء بين الشرق والغرب والحوار المتوسطي* يحظى باهتمام متزايد لدى أركون، لابد أن نشير هنا إلى المفكر طه حسين Taha Hussein (1889-1973)، فهو من أهم مرجعياته، حيث ناقش لنيل دبلوم الدراسات المعمقة في جامعة الجزائر سنة 1954م رسالة تخرج موضوعها: الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين**.

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 39

² محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 50

* مبادرات الحوار بين الشرق والغرب أخذت عدة عناوين، وفي شكله المتمثل في الحوار المتوسطي كان هدفه -حسب حسن حنفي- هو "إدخال إسرائيل كطرف فيه، وإزاحة القومية العربية التي تشمل دولا غير متوسطية مثل دول شبه الجزيرة العربية والعراق والسودان والصومال وموريتانيا، ولربط نصف الوطن العربي بالغرب باسم البحر الأبيض المتوسط، ثقافة وتاريخا وجوارا في حين يرتبط النصف الآخر بآسيا وأفريقيا وتقضى على وحدة الوطن العربي". أنظر: حسن حنفي، من مانهاتن إلى بغداد، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط1، 2004، ص 35. ولعل هذا ما جاء به مؤتمر برشلونة للتقارب الأوروبي-العربي سنة 1995، أين "ضم البلدان العربية والدول الأوروبية إضافة إلى تركيا وإسرائيل لتصور مستقبل شراكة أورو-متوسطية، وخرج بوثيقة أكدت على الأهمية الاستراتيجية للمتوسط وضرورة التعاون بين دوله، واقرحت إنشاء إطار شامل لهذا التعاون، يتبنى قضية السلام بين العرب وإسرائيل". أنظر، محمد الحداد، التنوير والثورة: ديمقراطية الحداثة أم أخونة المجتمع؟، دار التنوير للطباعة والنشر، ودار محمد علي للنشر، مصر وتونس، ط1، 2013، ص ص 40-41

** الكتاب صدر باللغة الفرنسية سنة 2019 ثم تمت ترجمته إلى العربية سنة 2022 في نفس دار النشر

Mouhamed Arkoun, L'aspect réformiste de l'œuvre de taha hussein. Edition Frantz fanon, Algérie, 2019

محمد أركون، الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين، ترجمة عبد الرزاق دوراري، مراجعة عبد القادر بوزيدة، منشورات فرانز فانون، الجزائر، 2022

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوياً-

في تحليله لمستقبل الثقافة في مصر ينطلق طه حسين من السؤال الاستفهامي الآتي: "أمصر من الشرق أم من الغرب؟"¹ موضحاً أن ما يعنيه بالشرق والغرب، ليس الشرق الجغرافي والغرب الجغرافي، وإنما الشرق الثقافي والغرب الثقافي، ولتقريب السؤال أكثر إلى الأذهان يضيف متسائلاً: "هل العقل المصري شرقي التصور والإدراك والفهم والحكم على الأشياء، أم هو غربي التصور والإدراك والفهم والحكم على الأشياء"² بالتأكيد من يقرأ كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) يكتشف دفاعه عن الانتماء المتوسطي، وبالتالي إلى الغرب وليس إلى الشرق؛ حيث يؤكد في كم من مرة أن العقل الإسلامي كالعقل الأوروبي، وأن مصر شديدة الاتصال باليونان في القديم، "فمهما نبحت ومهما نستقص فلن نجد ما يحملنا على أن نقبل أن بين العقل الأوروبي والعقل المصري فرقاً جوهرياً"³، هذا الأمر لا يحتاج إلى إقامة الأدلة عليه، فالتلاميذ يتعلمونه في مدارسهم وفي كتبهم التعليمية لذلك لا يوجد أي شك في أن "العقل المصري القديم لم يتأثر بالشرق الأقصى، ولا بالشرق البعيد"⁴.

لا يمكن أن نتعاضى عن الأثر الذي تركه طه حسين في توجه أركون، وقد صرح أكثر من مرة إعجابه بهذا الأديب، "ينبغي أن أوجه تحية خاصة لتلك الرؤية الابتكارية الطليعية التي دشّنها طه حسين في كتابه الشهير: مستقبل الثقافة، فقد امتلك الشجاعة والجرأة لكي يدافع عن الاندماج الفكري والثقافي لمصر داخل المنظور الواسع لسريان الأفكار والمنجزات الحضارية داخل الفضاء المتوسطي كله"⁵، ولعل اكتشافه لهذا المفكر عندما كان طالباً في كلية الآداب بجامعة الجزائر هو الذي جعله ينخرط ويناضل في سبيل التقريب بين الشرق والغرب، بين شعوب الضفة الجنوبية للمتوسط وثقافتها وبين شعوب الضفة الشمالية.

¹ أحسن بشاني، خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية: دراسة تحليلية نقدية،

(أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، غير منشورة)، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2005-2006، ص 176

² المرجع نفسه، الصفحة نفسها

³ طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012، ص 32

⁴ المرجع نفسه، ص 24

⁵ محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، هامش ص 171-172

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سويا-

يقدم محمد أركون نفسه دائما بمثابة الوسيط الثقافي بين الشرق والغرب مثلما أشرنا إلى ذلك، وهذا ما يمكن أن يقوم به لاطلاعه الجيد والواسع على التراث العربي والإسلامي بل ومعرفته التاريخية البعيدة عن التبجيل الذي يقع فيه كثير من الدارسين سواء في الضفة الشرقية للمتوسط أو في الضفة المقابلة لها.

بعيدا عن التصنيفات التي اشتكى منها والتي نجدها في كثير من الأحيان غير منصفة في حقه، وربما في أحيان أخرى تلج من باب النقد الفكري، عليه أن يتقبلها ويتعامل معها على أساس إثراء للموضوع واختلاف في وجهات النظر، وفتح ورشات بحث جديدة؛ وعن الجدل حول فكره وتوجهه نشير هنا إلى ما قاله الفيلسوف الفرنسي ادغار موران، لقد كان محمد أركون يحتل موقفا وسطا بين ثقافتين، الإسلامية والفرنسية، ولكنه لم يكن (هجيناً ثقافياً)، وذلك لأنه شكل استقلاليته الذاتية انطلاقا من هذه الازدواجية الثقافية. لقد كان منغرسا في هذه وتلك ولكنه لم يكن محصورا لا في هذه ولا في تلك. من هنا نتج سوء الفهم أو التفاهم الذي رافق بحوثه الصائبة والضرورية إلى أقصى الحدود. من هنا أيضا خصوبة فكره التي سوف تتجلى أكثر فأكثر في المستقبل¹

يستمر أركون في فتوحاته المعرفية حيث يشدد على ضرورة أن نخلق جميعا الظروف الملائمة للانتقال من تاريخ مرتكز على ترتيب تدرّجي للشعوب والثقافات إلى تاريخ مرتكز على التضامن، رغم الصعوبات التي يعلم مسبقا أنها ستعترضه، فهناك فجوة واسعة بالفعل لا تزال تفصل بين الضفتين وتحول دون لقائهما، ولعل أهم العوائق التي تواجه الباحث في هذا الفضاء نجد: العقليات المتباعدة إلى أقصى حد، والعنف الأيديولوجي الذي ألهب النفوس ضد بعضها البعض، إضافة إلى المخاوف والفوبيا المتبادلة بسبب الجهل والوهم الذي يحمله كل طرف عن الآخر، فهناك بالفعل مشاكل متراكمة، وقد تعمّقت -كما يصرح أركون- على مدار سبعة عشر سنة متواصلة، ومن هذا المنطلق لا يمكن لنا طرح مسألة الحوار إذا لم نأخذ هذه المعطيات بعين الاعتبار.

¹ ادغار موران ، مقدمة كتاب محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 6

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوياً-

يعترف أركون في كثير من كتاباته أن تقريب وتقليص النزاع على المستوى الزمني القريب أمر صعب وتجاوبه عدة عراقيل، لكن هذا لا يدفعنا إلى الاستسلام وإنما لابد من فهم سبب النزاع وكيفية معالجته وإزالة أسباب سوء التفاهم وإلا فإننا غير معنيين بإقامة حوار بين الشمال والجنوب أو بين الضفتين المتصارعتين على مدار التاريخ.

يستخدم أركون مفهوم الفضاء المتوسطي بدل العالم المتوسطي والهدف منه هو فسح المجال واسعا لكل الانتماءات دون إقصاء أو إبعاد، كل القيم والمصائر التاريخية التي يضج بها عالم المتوسط. الفضاء الذي يقصده أركون هنا هو فضاء ثقافي أكثر مما هو فضاء جغرافي واستراتيجي، "إنه الفضاء المحروث والمزروع تاريخيا من قبل الثقافات الكبرى للشرق الأوسط القديم: أي التي تضم الأديان الإيرانية والثقافات الرافدية والكلدانية والسريانية والآرامية والعبرية والعربية، وذلك قبل تدخّل اليونان وروما وبيزنطة والإسلام"¹.

لماذا الفضاء وليس العالم؟، لأنه ينطوي على قيمة بيداغوجية مهمة جدا، "عندما أستعمل كلمة فضاء، فإننا لا نفكر في الفضاء المحيط بنا فقط، وإنما في الفضاء الكوني، أي فضاء مفتوح دون حدود"²، وهو المسعى الذي تفرّغ حتى يبرز أهمية هذا الفضاء الجامع الذي يأسس لتضامن وإنتاج قيم تساهم فيها كل شعوب المنطقة، وهذا لن يحدث إلا بفتح ورشات عمل ضخمة، واستكشافات، وإعادة نظر جذرية في القيم.

ثانيا: سُبُل تلقّي الظاهرة الدينية

ما الذي يجب القيام به في هذا الشأن؟ في الجهة الجنوبية للمتوسط، الجهة العربية والإسلامية يطالب أركون بالتعليم المعلمن وتغيير المناهج الدراسية على مستوى التعليم التربوي وكذا الجامعي، وفي الوقت نفسه يطالب الغرب في الجهة الشمالية للمتوسط بتعليم الأنثروبولوجيا الدينية، وهنا لا يقصد التعليم التقليدي للدين الذي يؤدي إلى التعصب والانغلاق داخل جدران العقيدة الواحدة، ولكن تعليم أديان دفعة واحدة يؤدي إلى توسيع

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 39

² محمد أركون، الفضاء الاجتماعي والتاريخي للمغرب العربي، ضمن كتاب وحدة المغرب العربي، أعمال ندوة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، لبنان، 1987، ص 32

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

الآفاق. باعتبار أن العلمنة بالمعنى الواسع والمنفتح للكلمة "لا تعني القضاء على الدين أو الإيمان كما يتوهم بعضهم ! على العكس، إنها تولي أهمية كبرى للبعد الروحي والديني لدى الإنسان... إنها الموقف الحر والمفتوح للروح أمام مشكلة المعرفة. ولا شيء ينبغي أن يحول بين الإنسان وبين كشف المجاهيل المادية أو الروحية للوجود. وهذه هي العلمنة الإيجابية في رأيي"¹، وعندما يركز أركون في كم من موضع على هذا التعريف للعلمنة فهو يقصد أن الإنسان وحده من يستطيع الوصول إلى المعرفة واكتشاف المجاهيل بواسطة عقله دون تدخل من أي سلطة خارجية أيا كانت هذه السلطة.

لا شك أن أركون وعلى مدار سنوات وهو يناضل من أجل إدخال تعليم الدين في المدارس وقد نجح في هذا المسعى، "أشعر بالسعادة لأن جهودي التي بذلتها منذ أكثر من عشر سنوات لإقناع المسؤولين الفرنسيين بتأسيس المدرسة القومية للدراسات الإسلامية في باريس قد كلّلت بالنجاح أخيراً. وطالما تحدثت عن الحاجة الماسة فكريا وعلميا وثقافيا وسياسيا لهذه المدرسة العتيدة"²، ورغم تحقق هذا المسعى إلا أنه يعبر عن مخاوفه وقلقه لماذا؟ لأنه يخشى ألا يحترم المدرسون الغايات المعرفية، والأهداف العملية للمشروع الذي يشرف عليه شخصيا، لهذا يضع مجموعة من نقاط الالتزام للوصول إلى هذا المبتغى:

- 1- عدم ابتذال المدرسة أو امتهائها أو إخضاعها لأقسام الاستشراق أو الدراسات العربية
 - 2- منع الدخول إليها أي ممارسة تبجيلية أو حركية سياسية سائدة في كليات الشريعة³.
- ولتقريب وجهات النظر أكثر ولتفادي الصدام والنبذ المتبادل، لابد من الانطلاق من الظاهرة الدينية ذاتها، لهذا يرى أركون "أن متانة التعليم والاعتراف المتبادل بين الأديان لا تزال ضعيفة وبالتالي:

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، المصدر السابق، ص 292

² محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1،

2001، ص 274

³ المصدر نفسه، ص 275

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

- 1- ينبغي علينا أن نخوض المعركة على عدة جبهات: أي داخل الغرب وخارجه، في مؤسسات البحث والتعليم، وعلى جبهات الاستراتيجيات المنهجية للعلوم الاجتماعية.
 - 2- ينبغي أن نخوض المعركة على جبهة الدول -أو الأنظمة السياسية- والمجتمعات المدنية في آن معا.
 - 3- ينبغي أن تخاض المعركة على المؤسسات الدينية، وعلى مستوى رجال الدين، وكذلك على مستوى الدول التي تحتفظ لنفسها بحق ممارسة العنف الشرعي¹.
- كيف يمكن التأسيس لهذا المشروع؟ ولما لا يكون الفضاء المغاربي منطلقا لدراسة الظاهرة الدينية؟ باعتبار أن هذا الفضاء بإمكانه أن يصبح القاعدة المثلى نحو العيش سوية، فهو من يؤسس للفضاء المتوسطي ويكون منطلقا للعيش المشترك والاعتراف المتبادل. ولتحقيق هذا الفضاء ووضع أسسه على أرضية متينة بعيدا عن ثقافة الإقصاء واللاعتراف ينبغي على المغاربة -حسب أركون- أن يفكروا بالظاهرة الدينية لا أن يفكروا بالإسلام مباشرة، لأن الإسلام ما هو إلا أحد تجلياتها، وإذا ما عرفوا كيف يفكرون بالظاهرة الدينية بعيون جديدة، فإن الفكر المغاربي سوف يساهم ثقافيا وتاريخيا في البلورة الجارية حاليا للحدث... ينبغي عليهم أن يفتحوا مناقشة حديثة حول الموضوعات التالية:
- 1- "الإسلام بصفته أحد التجليات التاريخية للظاهرة الدينية وليس كل التجليات.
 - 2- تحليل طبيعة الظاهرة الدينية ومكانتها ووظائفها ضمن إطار التحريات الميدانية.
 - 3- إعادة مكانة الإسلام المغاربي بالقياس إلى الإسلام الكلاسيكي التعددي.
 - 4- تحديد مكانة الإسلام المغاربي بالقياس إلى الظاهرة الدينية بشكل عام.
 - 5- التفكير في الشروط اللاهوتية لصلاحيّة إعادة استخدام الإسلام في الوظائف السياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية انطلاقا من الدولة الحديثة.
 - 6- التفكير في الشروط الفلسفية لإمكانية مثل هذا الاستخدام².

¹ محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص ص 263-264

² أنظر، محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص ص، 39-40

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوياً-

وبالإشارة إلى العلاقة واللقاء المباشر الذي يجمع بين شعوب المنطقة على الأراضي الشمالية للمتوسط، يتساءل أركون عن الخصوصية الدينية التي تعيشها الجاليات المسلمة والمغربية في الضفة الأخرى للمتوسط، خاصة مع تواجد جاليات تمتد إلى ثلاث أجيال وأكثر، ومن بين ميزات هذه الخصوصية يشير إلى طقوس الذبح في الأعياد الدينية ولبس الحجاب في المؤسسات العامة، فماذا تعني هذه الهوية أو تلك الخصوصية التي يمكن أن تكون سبباً في المواجهة؟.

قد يتفاجأ القارئ هنا من موقف أركون، لكن يجب الإشارة إلى أنها الأسئلة نفسها التي تثيرها وسائل الإعلام الغربية في كل مرة وبكل سخريّة واستهزاء، وهذا التلاعب الذي يقوم به الإعلام وكما يسميه أركون بـ "لعبة المرايا" هو من يؤبّد المخيلات ويضعف من النبذ والاستبعاد المتبادل، وهو من يعمل على تأخير دخول المجتمعات التعددية في مرحلة التفاعلية الثقافية.

يتغير الخطاب الأركوني بتغير الفئة الموجّه إليها الخطاب وهذا ما صرّح به في العديد من حواراته، حيث يقول: "...عندما أتوجّه إلى الجمهور الأوروبي أكون قاسياً معه، وعندما أتوجّه إلى الجمهور الإسلامي أكون قاسياً معه أيضاً. هذه هي طبيعتي ومنهجيتي وصرّحتي وأحياناً تكلفني ثمناً غالياً"¹، ولتفادي صراعات الخصوصية والانتماء وحراسة الهوية نجده يصرّح بالقول: "إنّي أحلم بجمهور غير موجود لا في الجهة الأوروبية ولا في الجهة العربية الإسلامية. أحلم بجمهور مستعد لتلقي البحوث الأكثر انقلابية وتفكيكا لكل الدلالات والعقائد واليقينيات الراسخة"²، مع أن مثل هذه الدعوة تمثل نوع من الطوباوية L'utopie والمثالية والبعد عن الواقع الذي يجب دراسته كما هو كائن وليس كما يجب أن يكون.

لكن لا يمكن التغاضي عن ما يُنشر ويتم تداوله حالياً في الغرب، فهو بمثابة سيل من الأخبار التراجيدية والكتب السريعة والخطابات السطحية العابرة من النوع الذي يحذر من

¹ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 179

² محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 20

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سويًا-

الإسلام وخطره الداهم والتي تجد رواجاً، أغلبها مرتبط بالأهواء الانفعالية والمماحكات الجدالية اليومية؛ نقاش يغلب عليه في كثير من الأحيان الطابع العاطفي والانفعالي، ليس فقط عن الإسلام، وإنما عن العالم العربي والثقافة العربية، وكثير من الدراسات والأبحاث التي يقدمها الاستشراق لا تقي بالعرض بقدر ما تساهم في تأجيج الصراعات، زيادة على ذلك المواد الإعلامية وإثارته المرتبطة بالبروباغندا، والتي لا طائل منها ضد الضفة الجنوبية للمتوسط.

كل هذا يساهم بطريقة أو بأخرى في تأخير العمل الذي يسعى إليه أمثال أركون، فلا بد من فضح هذه الدراسات التي تحذر من الإسلام -الإسلاموفوبيا- فهي تقدم بحوث سريعة ومتسعة لما يتعلق الأمر بالمجتمعات العربية والإسلامية وكأنها مجتمعات من الدرجة الثانية أو الثالثة، في حين تحظى المجتمعات الغربية بأفضل الأبحاث والدراسات وتطبق عليه أحدث المنهجيات، ومع ذلك لا يمكن أن ننفي تلك الدراسات الاستشراقية التي ساهمت في إخراج وبعث كثير من الكتب في التراث الإسلامي وإعادة تحقيقها ودراستها.

ثالثاً: فضاءات التفاعل مع الغير

يقترح علينا أركون فعاليتين اثنتين تتيحان لنا تغيير العلاقات الصراعية وتحويلها إلى علاقات ديناميكية ثقافية وفكرية وهما: التداخل الثقافي والتفاعل الإبداعي، كلاهما يتيحان لنا إمكانية النقد الجذري لجميع أشكال التمييز في المجتمع، سواء كان عرقي أو ديني، أو سياسي، أو قانوني أو تربوي، ولتحقيق هذا التداخل الثقافي والتفاعل الإبداعي لابد من:

- 1- المناقشة الديمقراطية الحرة التي يساهم فيها الأغلبية والأقليات، المواطنون والأجانب.
- 2- تحديد حقوق الشخص البشري، وحقوق الفرد والمواطن، من منظور أنثروبولوجي
- 3- المراجعة الضرورية للتمييز القانوني-السياسي بين المواطن الأصلي والأجنبي عن طريق الاهتمام بشكل أكثر بالحقوق الثقافية للشخص البشري، أي شخص كان¹.

¹ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، مصدر سابق، ص 306

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوياً-

إن الدفاع عن هذا التفاعل الثقافي أو التعدد الثقافي سيواجه بسببه نقد ورفض بحجة أنه يهدد هوية الأمة ووحدتها، لكن هذا لن يحصل إلا في حالة عدم ممارسة سياسة فعالة قائمة على التفاعل النقدي بين الثقافات المختلفة، ويقدم مثالا حيا على ما عايشه وقام بالدفاع عنه أثناء حرب التحرير "كنت قد اتخذت موقفا صعبا يدعى بموقف الوسيط الثقافي بين ذاكرتين تاريخيتين، أو بين شعبين عاشا مع بعضهما بعضا مدة مائة وخمسة وعشرين عاما، دون أن يستطيعا تشكيل هياكل تواصلية أو مؤسسات هدفها القيام بعمل مشترك ومتضامن... وكنت أعتقد آنذاك ولا أزال أعتقد الآن أن الحل الوحيد الممكن هو التفاعل النقدي بين الثقافتين الفرنسية والجزائرية"¹.

من خلال ما تقدم يريد أركون أن يؤسس فضاء مشترك للتضامن الفكري والثقافي قائم على سياسة الاندماج المتبادلة بين مختلف القوميات داخل وطن واحد دون إقصاء رغم ما تشهده من صراعات قائمة على أساس عرقي وهوياتي متشدد، فالنفاعلية الثقافية والتفاعلية الإبداعية كما يراها أركون تعمل من أجل تفادي الوصول "إلى نظام متبعثر كالنظام الطائفي اللبناني، ولا إلى مجرد التجاور بين الفئات المختلفة المنطوية على هوياتها الخاطئة والخطرة، ولا إلى إلغاء الهوية القومية"²، وإنما تسعى إلى بناء نظام إنساني محرر من العنف وأساليب الهيمنة والنبذ المتبادل، وكذلك محرر من أنواع النفي والرفض. بالنسبة للثقافة العربية والإسلامية -حسب أركون- تطرح مشكلة أنها لم تشهد إلا القليل من الحيوية الإبداعية داخل ذاتها منذ القرن الثالث عشر على الأقل في حين نجد أن اللغات والثقافات الأوروبية شهدت ظاهرة معاكسة تماما، وبالتالي لا بد من: "القيام بعمل نقدي مكثف للذات على ذاتها لكي نعرف كيف نموضع فعالية الخلق والإبداع في السياقات الإسلامية بالقياس إلى الحداثة والعولمة. وحتى نضع حدا للخطابات الامتثالية السائدة في الناحية الإسلامية"³، ففي الوقت

¹ محمد أركون، معارك من أجل الأئمة في السياقات الإسلامية، المصدر السابق، ص 307

² المصدر نفسه، ص 310

³ المصدر نفسه، ص 316

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

الذي كان عالم العرب والإسلام مهمشا ويغص في التخلف على كافة الأصعدة والمستويات، كان في المقابل الغرب في فترة القرون الحديثة يشهد سيطرة واسعة على المتوسط.

يجب تأسيس عالم جديد مبني على التفاعل والتبادل تعويضا عن كل ما فاتنا، يقترح أركون فتح أماكن اللقاء والاحتكاك الفكري والثقافي لامتناس أكبر عدد من المواطنين حتى يتأقلموا مع آفاق المعنى والجدة في الممارسات الثقافية، ولكن لا يكفل هذا العمل المضني والجدي في آن واحد سوى "دولة الحق والقانون التي ترعى الفضاء المفتوح للمواطنة، وتحدد حقوق وواجبات كل مواطن يتمتع بصفة الشخص البشري أيضا. وهؤلاء المواطنون هم مصدر القيم الإنسانية التي ينبغي منذ الآن فصاعدا أن تفهم ضمن منظور تشكيل الذرى الأخلاقية والسياسية والقانونية على المستوى العالمي"¹، فالنزعة الإنسانية الكونية المحسوسة والفعلية التي يدعو إليها أركون ينبغي أن تشمل جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم المتعددة والمتباعدة عن بعضها البعض باعتبار أن "الموقف الإنساني لا يعترف إلا بالإنسان في كل زمان ومكان، والإنسان بالنسبة له هو قيمة عليا لا يجوز المس بها أو الاعتداء عليها"²، ومن هذا المنطلق نحن في حاجة ماسة إلى "أن نخترع تدريبا معرفيا متواصلا يكون قادرا على التأقلم مع الحاجيات الثقافية لكلا الطرفين. باتجاه التداخلية الثقافية أو التفاعل الإبداعي بين الثقافات المختلفة"³.

والنداء الذي يوجهه أركون من أجل التوحيد الثقافي والعقلي للفضاء المتوسطي أصبح ضرورة ملحة لابد منها، خاصة مع تزايد الهجرات العربية والإسلامية إلى أوروبا، فبدلا من أن تؤسس هذه الهجرات للتعارف والحوار، نجدها قد أصبحت أرضية خصبة للتطرف والإقصاء، لهذا "اقتنعت بعد تفكير طويل بأن التفاعل بين الثقافات القومية الأوروبية داخل الفضاء المتوسطي الجديد ثم بينهما وبين مختلف الاتجاهات الإنسانية ذات الصبغة اليهودية والمسيحية والإسلامية والعلمانية الحديثة سوف ينتج ثمارا طيبة، وسوف يشهد تطورات

¹ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، المصدر السابق، ص 32

² محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مصدر سابق، ص 38

³ محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، المصدر نفسه، ص 318

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوياً-

حاسمة في العقود المقبلة من السنين"¹، ولتهيئة الأرضية الخصبة للعمل الجدي والمثمر، يدعونا إلى تنويع برامج البحوث والعمل على المستوى الفردي والجماعي، "أرجو أن نعمّقها جميعاً باتجاه فهم أكثر مرونة وإنسانية للشخص البشري الذي يعتبر الوسيلة والغاية، البداية والنهاية بالنسبة لكل معاركنا ونضالنا وتضحياتنا"².

رابعا: هانس كونغ وأركون، نحو أخلاق شاملة

إذا أردنا تجاوز عقبات التواصل بين ضفتي المتوسط، وبالتالي وضع أساسات متينة لمستقبل واعد يجمع بين شعوب هذا الفضاء علينا أن نتوجه بالعمل إلى بلورة أخلاق شاملة، متحررة من رواسب الماضي وتطبق على البشر جميعاً بغض النظر عن أديانهم وعقائدهم، ولتحقيق هذا المبتغى لابد -حسب أركون- من الرجوع إلى فكرة الدبلوماسية الوقائية بمعنى "الدبلوماسية التي تتحاشى الصدامات والحروب بشكل مسبق عن طريق تأسيس برنامج تعليمي تنويري مشترك لجميع دول حوض البحر الأبيض المتوسط. أو بالأحرى لجميع الدول الممثلة في مؤتمر برشلونة* عام 1995... حظيت الفكرة ببعض القبول في الجهة الأوروبية وحقت تقدماً... أما الجهة الإسلامية فقد رفضت عملياً. لماذا؟ لأن الدين مازال يدرّس هناك بطريقة سلفية وتقليدية قروسطية عفى عليها الزمن"³، ولا أدل على ذلك أن

¹ محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، مصدر سابق، ص 51

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها

* مؤتمر برشلونة: (تم الإشارة إليه) يهدف هذا المؤتمر إلى "تحويل حوض بحر المتوسط إلى منطقة حوار وسلام يضمن التبادل والتعاون والاستقرار والازدهار ودعم الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان والتنمية المستدامة والمتوازنة ومكافحة الفقر والتفاهم بين الحضارات". وقسمت الوثيقة مجالات الشراكة إلى: أولاً: الشراكة السياسية والأمنية، تضمنت من الآليات مثل تطبيق موانئ الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان... التعاون على مكافحة الإرهاب والتنسيق على مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول. ثانياً: الشراكة الاقتصادية والمالية، وتضمنت آليات منها رفع التنمية وتحسين مستوى عيش المواطنين وإنشاء مناطق تجارة حرة. ثالثاً: الشراكة الاجتماعية والثقافية والإنسانية، وتضمنت آليات مثل تشجيع حوار الأديان والثقافات وتنمية الموارد البشرية والعمل على التنمية الاجتماعية ودعم المجتمع المدني والحدّ من ظاهرة الهجرة وخاصة الهجرة غير الشرعية) أنظر، محمد الحداد، مرجع سابق، ص ص 40-41

³ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص ص 106-107

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوياً-

التفجيرات الإرهابية منذ 11 أيلول/ سبتمبر إلى يومنا هذا ليست مستغربة أو مفاجئة - حسب أركون - لأنها نتاج برامج تعليم أصولي منغلقة هيمن على المجتمع بأسره.

كثير من مواضيع الحوار والتواصل والتي عقدت في سبيلها ملتقيات ومؤتمرات أصبحت كالطقوس المملة لكثرة تكرارها، واجتازها في جميع الملتقيات الدولية؛ حملت عناوين وشعارات من بينها: تحالف الحضارات، الحوار بين الثقافات، الحوار بين الأديان، وحاولت التقريب بين صفتي المتوسط وردم الهوة الحاصلة في التواصل، لكن أغلبها فشل في طرح المواضيع الحارقة، -كما يصفها أركون- الأساسية والمهمة، فضاءات الحوار غلب عليها مصطلحات التبجيل والمجاملة وتقادي طرح الأسئلة اللاهوتية العالقة وفتح الملفات الكبرى، رغم ما بشرت به من تسامح وتصالح وحب الآخر تبقى شعارات لا تتعدى القاعة التي ينعقد فيها الاجتماع بينما مجريات الأمور على أرض الواقع مختلفة تماماً.

لم يكن أركون المفكر الوحيد الذي اشتغل بجهوده في هذا الشأن، إنما نذكر الجهود التي قام بها هانس كونغ من أجل تأسيس ميثاق شرف أخلاقي عالمي قادر على حماية قيمة الإنسان وخدمته في العالم المعاصر بصرف النظر عن الأديان أو أي اختلافات أخرى.

جميع الأديان والمعتقدات ومنذ ظهورها، تلتقي فيما بينها وتتشترك في عدة محاور أساسية، حول الإنسان والعالم، والعلاقة بين السماء والأرض، كما تحتوي على قيم أخلاقية مشتركة فيما بينها وبإمكانها أن تكون الأرضية الصلبة التي تنطلق منها في تجسيد حوار فعال ومثمر، وهذا ما يدعو إليه هانس كونغ، إذ يرى أنه لا بد من التأسيس لمقاييس عالمية للأخلاق تجمع بين الأديان المختلفة، وفي هذا الصدد يقول: "إن المقاييس العالمية للأخلاق global ethic ليست إيديولوجية جديدة، ولا هي بناء عملاق، ولا هي تريد أن تحل محل الأخلاقيات الخاصة للأديان المختلفة، بل تريد دعمها، إنها تربط الموارد الدينية-الفلسفية المشتركة للإنسانية، التي لا ينبغي فرضها قانونياً، بل التوعية بها"¹.

¹ هانس كينغ، لماذا مقاييس عالمية للأخلاق: الدين والأخلاق في عصر العولمة، ترجمة ثابت عيد، المركز القومي للترجمة، مصر، ط1، 2015 ص 206

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوية-

بالرغم من كل التحذيرات والتنبؤات المخيفة، والتي يتم تداولها على أوسع نطاق حول الصراع والصدام القادم بين الحضارات والشعوب، إلا أن اللاهوتي هانس كونغ لديه رأي مختلف تماماً، ونظرة مستقبلية تحمل الكثير من الأمل والواقعية، وقد عبّر عن هذه الرؤية في البيان الذي ألقاه أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة في التاسع من شهر نوفمبر عام 2001 يشير كونغ في بيانه إلى نظرة مستقبلية يأمل أن تتحقق مستقبلاً إذا تكاثفت الجهود واجتهدت كل ثقافات العالم وأديانه (السماوية والدينيوية / *révélées / séculières*) في المساعدة على تجسيدها واقعا لتفادي هذا الصدام والصراع الثقافي والحضاري، ولكي يتحقق هذا الأمل لابد من تجسيد القنوات التالية:

"لا سلام بين الأمم، بلا سلام بين الأديان

لا سلام بين الأديان، بلا حوار بين الأديان

لا حوار بين الأديان، بلا معايير أخلاقية عالمية"¹

مما لا شك أن دعوة هانس كونغ "لمقاييس عالمية للأخلاق" تساهم في المسعى الذي يدافع عنه أركون، بل يمكن القول أنها تتجاوز أطروحاته حول "فكرة الدبلوماسية الوقائية" ونجدها واقعية وأكثر دقة، وهذا لا يدعونا إلى رفض ما ذهب إليه أركون من جهود أو المفاضلة بينهما فكلّ له وجهة نظر وموقف يدافع عنه، ويعرض حوله من البراهين التي تدعو إلى تبنيه وتجسيده، كما أننا لسنا بصدد المقارنة بين أفكار كل منهما؛ في هذا الشأن نفضل القول أن أفكار كل واحد منهما -إضافة إلى جهود أخرى- تدعم الآخر نحو هدف واحد ووحيد وهو إيجاد نقاط لقاء وتقارب بين أديان وحضارات وثقافات وشعوب العالم.

عندما نعود إلى الطرح الأركوني نجده وللتأكيد على ما يدافع عنه، يستشهد بمؤتمر برشلونة للتقارب الأوروبي-العربي المنعقد عام 1995، لكن رغم أهمية هذا المؤتمر إلا أننا نجده يتساءل: "أي محصلة ختامية يمكن أن نستنتجها من هذا المؤتمر؟ ماذا أفادت يا ترى؟ إذا ما نظرنا إلى الأمور من أفق 2007 نجد أن النتيجة حتى الآن مخيبة للآمال، فلم يتحقق

¹ هانس كينغ، المرجع السابق، ص 243

الفصل الرابع: آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سوياً-

أي شيء إيجابي يذكر اللهم إلا الإعلانات والشعارات والوعود الطيبة... إن إقامة تقييم نقدي للتصرفات السياسية المتبعة منذ الاستقلال أصبحت ضرورية لكي نبور فكراً جديداً ونخترط في سياسة تحريرية لكل الشعوب وكل الذاكرات الجماعية المعروفة أو المجهولة¹.

بعد هذا العرض الذي تناولنا فيه رؤية محمد أركون للتفاعل الثقافي بين دول وشعوب الفضاء المتوسطي، يتضح لنا أنه دافع طيلة مشروعه الفكري على الأنسنة الشاملة والكونية، هذه الأنسنة التي يكون الفضاء المغربي والمتوسطي منطلقاً لها وتمهيداً لتحقيقها، فهو يدعو إلى تلاق بين الشرق والغرب والقضاء على كل الخلافات والعراقيل التي تحول دون ذلك.

ولتحقيق هذه الأنسنة الشاملة لابد من معاملة الآخر كذات - الذات عينها كآخر على حد تعبير بول ريكور - بغض النظر عن انتماءاته المذهبية والدينية، أكيد أن هذا الجهد يتعرض لعدة عراقيل، لكن ينبغي أن يحصل في إطار من الاعتراف المتبادل، وبهذا المعنى، تصبح أخلاقية الحوار هي إمكانية أن يكون الآخر على حق وأن يكون له قسط من الصدق والحقيقة. فالحقيقة اقتسام والتزام ولا علاقة لها بالقوة والهيمنة².

إن الفهم الخاطئ للظاهرة الدينية وإن كان يعود في أساسه إلى عدة قوى متصارعة حالياً، حيث هيمنة العولمة الأمريكية المفرغة من كل نزعة إنسانية من جهة، والجهاد الإسلامي الذي يدعو إلى الانتصار على الطغاة وتحقيق السعادة الأبدية في الدار الآخرة من جهة أخرى؛ فإنه بالإمكان تجاوز مثل هذه العراقيل من خلال مراجعة نقدية وصارمة للتراث الثقافي والقيام بتفكيك مسلمات الأديان، لذلك لابد من تطبيق التعليم المعلمن للظاهرة الدينية، انطلاقاً من برنامج تعليمي تنويري مشترك لجميع دول حوض البحر الأبيض المتوسط. ويجد محمد أركون في التفاعل بين الثقافات المخرج الآمن للقضاء على العنف وأساليب الهيمنة، إضافة إلى إرساء دولة الحق والقانون، حتى يتم تحقيق فضاء المواطنة وسيادة القيم الإنسانية الشاملة بين جميع أفراد الجنس البشري.

¹ محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 259

² محمد شوقي الزين، الذات والآخر: تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، منشورات الاختلاف وضاف ودار الأمان، الجزائر وبيروت والرباط، 2012، ص ص 61-62

خاتمة

كان الهدف المرجو من هذا البحث هو تقديم قراءة في العلاقة بين المقدّس والعنف، وإذا ما كان الدّين يدعو إلى العنف ضد معارضيهِ؟، مركزين اهتمامنا على المشروع الفكري لأركون، والذي يتربع على مساحة نقدية واسعة من الاشتغال على نقد العقل الإسلامي، والمتفحص للمشروع وما كُتِبَ عنه من أبحاث ودراسات، يجد أن المثلث الأنثروبولوجي (عنف، تقديس، حقيقة) لم يحظ بالدراسة والتحليل كغيره من الإشكاليات. ومن هنا كان توجّهنا نحو إضاءة هذه الزاوية من زوايا المشروع؛ وبعد الاحاطة بأهم الزوايا التي أثارها الإشكالية عبر مختلف مراحلها، توصلنا إلى النتائج التالية:

- اتضح لدينا أن محمد أركون ينظر إلى الأديان على أساس أنها تجليات من النص الأصلي (اللوح المحفوظ)، بينما النصوص الدينية التوحيدية (اليهودية، المسيحية، الإسلام) هي أجزاء متجلية من الوحي المتعالي، وبالتالي هي جزء من الحقيقة وليست كل الحقيقة، فالحقيقة الدينية هي حقيقة تاريخية وليست فوق تاريخية.
- يدعونا أركون إلى اتباع قراءة تاريخية نقدية تجاوزية، تساهم في تحرير الخطاب الديني من هيمنة اللغة اللاهوتية، واتاحة المجال أمام لغة العلوم الإنسانية والاجتماعية لتجاوز ما تم تقديسه، وللقيام بهذه المهمة، لابد من نقد تاريخي للقرآن يناقش مسألة تشكّله وتدوينه.

- ركّز أركون على مشكلة تلقّي المدوّنة النصية من طرف "المؤمنين"، ورأى أن الخلط بين النصوص الثانوية والنص الأصلي، أي بمضمون القرآن ساهم في تشكّل حقيقة دينية أحادية ودوغمائية، وهذا ما أدى بالأديان إلى إنتاج عقائد أكثر سطحية وانغلاقية تعصبية، تفرض على أتباعها الانتساب إلى وقائع وحقائق معينة ورفض قيم ورموز مختلفة عنها، بل ويجب التصدي لها ومحاربتها، لكن باعتبار أن الوحي إلهي مقابل بشرية الفهم والتفسير والتأويل، فإن المجتهد مهما كان مبلغ علمه فهو غير معصوم من الخطأ والوهم والنسيان،

لذلك فإن الادعاء بامتلاك المعنى النهائي للنص القرآني يعتبره أركون تحويل المعنى إلى اعتقادات ثابتة، وتشريعات جامدة لا تتغير.

- تحويل المعنى وسجنه في قوالب ثابتة دفع بالفاعلين الاجتماعيين إلى استخدام الدين (اليهودية، المسيحية، الإسلام) كإيديولوجيا للكفاح، وللخروج من هذا المأزق، لابد من توظيف النقد التاريخي الحديث لكي تكشف عن الصراعات الفكرية التي أدت إلى انتقاء بعض الطروحات والتفسير وحذف بعضها الآخر تحت ضغط الإكراهات الأيديولوجية، وتجدر الإشارة هنا إلى أن التمييز الذي قام به أركون بين النص الأصلي والنصوص الثانوية كان الهدف منه نزع القداسة عن النصوص الثانوية وتعريضها للنقد والمراجعة، فهي مثلها مثل أي اجتهاد بشري يصيب ويخطئ.

- لا يدّعي أركون أنه توصل إلى المعنى النهائي في قراءته الحداثية للقرآن، بل يؤسس لقراءة من بين عدّة قراءات، منطلقاً في ذلك من إيمانه بحرية الاجتهاد، وفي قيامه بهذه المهمة فهو يريد تكريس مبدأ تعدد التأويلات، معتمداً على المناهج الحديثة كالأنثروبولوجيا، وعلم النفس التاريخي La psychologie Historique، والهيرمينوطيقا الفلسفية، وغيرها من المناهج، لكن دون أن يقطع الوصل نهائياً مع الاجتهادات التقليدية أو يرتمي كلياً في مسار الدراسات الاستشراقية، والفلسفات المعاصرة، بل كانت له منهجية خاصة.

- تبين لنا أن التاريخية كما طرحها أركون هي من المنهجيات الإجرائية التي وظّفها الخطاب الفكري الحداثي (محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، عبدالله العروي، عبد المجيد الشرفي وغيرهم) في قراءته للنص الديني، فهي تجعل من النص بشري الفهم والتداول، ما يجعل البشر يتفقون على أن حقائهم مختلفة ومتعددة وبالتالي ليست هناك حقيقة مطلقة.

- المقاربة التاريخية التي اعتمدها أركون لم تبقى على مستوى الدراسة النظرية إنما اعتمدها من خلال ورشات تطبيقية، مثل قراءته لسورة التوبة والتي حاول أن يثبت من خلالها تاريخية الوحي، والتعامل معه كحدث حصل في التاريخ، وإخراجه من وضعيته فوق

التاريخية، ومن خلال هذه السورة اشتغل على مشروعية العنف في علاقته بالتقديس كمعطى أنثروبولوجي، حيث توصل في النهاية إلى أن العنف لم يكن دعوة وحكم إلهي ضروري، إنما يعود إلى تعصب في فهم النص الديني وأداة في حماية مقدّسه، وما نقف عليه هنا، أن المشروع الأركوني لم يشتغل على نموذج تطبيقي متكامل ومكتمل، فدراسته لسورة التوبة، مثلاً، لم تتناول كل الآيات بل اختار بعضها فقط.

- الدعوة إلى العنف الموجودة في النص الديني "المقدّس" لا تمثل حجة لاستخدامه فهو يعبر عن سياق تاريخي حصل فيه صراع بين "أهل الحق" و"أهل الباطل" أو بتعبير أركون بين المناصرين والمعارضين للشرعية التي أتى بها النبي؛ وبالتالي فإن الحقيقة التي يحملها المقدّس الديني هي موضوع اقتناع حر، فهي لا تفرض ذاتها بالقوة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، ولا يمكن لأحد أن يفرضها على غيره، لذلك فإن الإيمان بالحقيقة شرط ضروري لاعتناقها، ولابد من استبعاد العنف كوسيلة للإيمان والتسليم بها، لأن الذي حدث هو أن المؤسسات -سياسية في الغالب- القائمة على "حماية المقدّس" تعمل على تكليف نفسها بوضع قوانين وقيم تحمي مكانتها، ومن هذا المنطلق نجد أن العلاقة بين "المقدّس الحقيقة" وبين العنف ليست علاقة ضرورية ومباشرة بل نجد أن تدخل العامل البشري له دور في هذا الربط، والإرادة البشرية هي من تقرّر الربط بين المقدّس والعنف وإقامة العلاقة بينهما من أجل انتصار نظام أيديولوجي أو مشروع سياسي على حساب أنظمة أخرى منافسة.

- تتعدد أشكال العنف وتختلف تجلياته وإذا كان العنف موجود في الأديان، نصا وممارسة، إلا أن أركون يدعونا إلى قراءة النصوص التي تدعو إلى العنف قراءة تاريخية مرتبطة بظروف زمانية ومكانية، وهذا خلافا لما حدث، قديماً وحديثاً، عندما تم استخدام الدين من طرف أتباعه في تبرير العنف وممارسته؛ فالدين لا يميل دوماً إلى العنف، وإنّما تدخل السياسي بالديني ينتج عنه بالضرورة استغلال السلطة السياسية في توظيف الدين للحفاظ على مكانتها، وقد ثارت حروب بعد وفاة النبي بين المذاهب والفرق الدينية،

وأصبحت مشروعية السيادة العليا خاضعة للسلطة السياسية وتبرر أفعالها بما يتوافق وايدولوجيتها؛ أما في وقتنا الحاضر فإننا نجد العنف تُشجع عليه أية منظومة فكرية أو اجتماعية أخرى، أو أي توجه أيديولوجي أو قومي أو عرقي.

من هنا لا يمكن أن ننّهم الدين بالأصولية والتطرف ونغض الطرف عن السياسات الدولية القائمة على الاستعمار واستنزاف خيرات الضعفاء؛ في النهاية البشر يقتلون من أجل جميع الأسباب، سواء كانت دينية أو علمانية، والصراعات التي تجري بين الفئات الاجتماعية، بمختلف أيديولوجياتها، هي في الأصل صراعات ذات جوهر سياسي واجتماعي وثقافي، بدوافع بشرية مختلفة، لكن يتم رفعها إلى ذروة التعالي والتقدس باسم الدفاع عن الحقيقة، سواء كانت هذه الحقيقة دينية، أو سياسية، أو عرقية، أو قومية... إلخ، وبوصفها حقيقة لا يمكن التعدي عليها أو الإساءة إليها.

- ولكي نتجاوز الفهم الخاطئ للدين والتوظيف التعسفي لتشريعاته، يدعونا أركون إلى تشكيل لاهوت تحريري جديد، ولن يحدث هذا الأمر إلا بثورة دينية انقلابية على الوضع الحالي مثلما حدث قديما مع اليهودية والمسيحية، فهذه الديانات شهدت ثورات إصلاح ديني؛ لكن ما يجب التأكيد عليه أن مقولات الحداثة والعلمانية وغيرها من المقولات هي ظواهر تاريخية تحدث في الزمان والمكان، يحتاجها المجتمع في سياق زمني معين وليس بالضرورة تبقى صادقة ويلجأ إليها المجتمع في تنظيم حياته مع سياق زمني قادم، وما يصدق على هذه المقولات، يصدق كذلك على المناهج التي اعتمدها في مشروعها، فهذه المناهج لا تكون لديها نفس النتائج والصحة والبرهنة مستقبلا مثلما هي النتائج التي توصل إليها حاليا.

- وجدنا أن العنف انتشر بشكل رهيب ومفزع في العصر الذي نعيشه، وإن كان يعود في أساسه إلى عدة قوى متصارعة حاليا، هيمنة العولمة الأمريكية المفرغة من كل نزعة إنسانية من جهة، والجهاد الإسلامي الذي تدعو إليه الجماعات والحركات الأصولية المسلّحة

من جهة أخرى، ليس هذا فقط بل العنصرية المنتشرة في كثير من بقاع الأرض، ولعل أعنفها يكمن في الصهيونية اليهودية وما تمارسه من تطهير عرقي في الأراضي الفلسطينية.

- ما تقدّمه الدراسات الغربية المتسعة وغير المتخصصة حول الشأن الإسلامي، إضافة إلى بلاطوهات البروباغندا الإعلامية، التي في غالبها تعمل على تحجيش الرأي العام الغربي إتجاه الإسلام والمسلمين وخلق فضاء من العداء والإسلاموفوبيا، كل هذا منطلقة وخلفيته أيديولوجية بحتة، تقوم أساسا على ممارسة عنصرية فاضحة، لذلك نتساءل بكل موضوعية: لماذا يرتبط في المخيلة الغربية مفهوم الإرهاب بالدين الإسلامي دون غيره من الأديان والممارسات الأيديولوجية والعنصرية المعاصرة؟ أليست الدول الغربية الإمبريالية وعلى رأسها الو م أ هي من تساهم حاليا في اتساع مناطق النزاع والصراع بين الدول؟.

- بإمكاننا تجاوز مثل هذه الصراعات من خلال مراجعة نقدية وصارمة للتراث الثقافي والديني، وللقيام بذلك لابد من تطبيق التعليم المعلمن للظاهرة الدينية انطلاقا من برنامج تعليمي تنويري مشترك لجميع دول حوض البحر الأبيض المتوسط، ويجد محمد أركون في التفاعل بين الثقافات المخرج الآمن للقضاء على العنف وأساليب الهيمنة، إضافة إلى إرساء دولة الحق والقانون حتى يتم تحقيق فضاء المواطنة وسيادة القيم الإنسانية الكونية بين جميع أفراد الجنس البشري.

- تعد فكرة التفاعل الثقافي في الفضاء المتوسطي واحدة من الأفكار العديدة التي طرحها المشروع الفكري الأركوني، لكن هذا المشروع يبقى دائما مشروعا لا يكتمل، لأنه يحتاج إلى جيش من الباحثين ومراكز أبحاث ودراسات تشتغل على تطوير المشروع وتجسيده؛ وقد صرّح في عديد من المرات أن أفكاره لا تمثل حولا نهائية بقدر ما هي مفاتيح لأبحاث مستقبلية لابد من الانخراط في تبنيها وتطويرها.

نرجو أن يكون عملنا هذا قد ساهم ولو بجزء يسير في إثارة إشكالية نراها من الإشكاليات المهمة التي طرحت تحديات على المفكر محمد أركون في إيجاد مخارج وحلول

لها، ونراها من أبرز التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر في مطارحته ومعالجته للقضايا الراهنة، مثل قضايا: العيش المشترك، التربية على المواطنة، التسامح والحرية، أخلاقيات المسؤولية، وضع المرأة في السياقات الإسلامية، الثقافة في الفضاء المغاربي، الفضاء الجيوسياسي المتوسطي، وغيرها من الإشكاليات التي أثارها النص الأركوني وتحتاج منا المعالجة والبحث والتنقيب.

وفي الأخير لا نبالغ إذا قلنا أن المشروع الأركوني أراد أن يؤسس لطريق جديد نحو أنسنة شاملة لا تستثني من نعيمها أحدا، وإن كنا نجد فيها دعوة طوباوية لا يمكن أن تتحقق على أرض الواقع بكل سهولة، لذلك وبدلاً من الحديث عن الأنسنة الشاملة أو الكونية، يجب الحديث أولاً عن الآليات التي تؤسس الطريق نحو هذه الأنسنة، وقد رأينا في الفضاء المتوسطي من الآليات التي يمكن الانطلاق منها إلى جانب المواطنة والمجتمع المدني وغيرها من الآليات؛ رغم ما تطرحه هذه الفكرة من صعوبات في العلاقة بين الذات والغير، ويمكن أن تتحول هذه العلاقة إلى نوع من الاستجداء للغرب، إذا بُني الحوار والتواصل بين ضفتي المتوسط على أساس طرفين أحدهما متقدم والآخر متخلف، بين مستعمر ومستعمر، بين قوي وضعيف.

ويبقى السؤال الذي يطرح دوماً: هل أستطاع أركون تحقيق هذا المشروع أم تركه في طريق الانجاز؟ هنا نجده دائماً يذكر بأن مشروعه يثير الأسئلة ويفتح الباب أمام البحث، أكثر منه تقديم إجابات جاهزة نهائية وحاسمة، وإن كنت لا أدعي مثل ما يرى الكثير من الدارسين أن هذا يعتبر مخرج ومنفذ للهروب إلى الأمام، فإن كل ما قدّمه من جهد في هذا الإطار -نقد العقل الإسلامي، الإسلاميات التطبيقية، نزعة الأنسنة، الأخلاق الكونية أو الشاملة، إعادة قراءة التراث... الخ-، كل هذه الأفكار تبقى بمثابة المشروع المؤجل، المشروع الذي يحتاج فعلاً إلى باحثين متمرسين ومراكز بحث تشتغل على مثل هكذا إشكاليات.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- القرآن الكريم

- الكتاب المقدس

ثانياً: مؤلفات محمد أركون

أ/ باللغة العربية:

- 1- محمد أركون، الإسلام الأخلاق والسياسة، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، منشورات اليونسكو، بيروت، ط1، 1990
- 2- محمد أركون، العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب، سلسلة بحوث اجتماعية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1990
- 3- محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1993
- 4- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995
- 5- محمد أركون، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة وتحقيق، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ط2، 1996
- 6- محمد أركون، نافذة على الإسلام، ترجمة صيَّاح الجهم، دار عطية للنشر، بيروت، ط1، 1996
- 7- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1998
- 8- محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 1999.
- 9- محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وإسهام هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، ط2، 2001

- 10- محمد أركون، معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 2001
- 11- محمد أركون، القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2005
- 12- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط2، 2006.
- 13- محمد أركون وجوزيف مايلا، من مانهاتن إلى بغداد: ما وراء الخير والشر، ترجمة عقيل الشيخ حسين، دار الساقى، بيروت، ط1، 2008.
- 14- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقديم: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2009.
- 15- محمد أركون، الهوامل والشوامل: حول الإسلام المعاصر، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010
- 16- محمد أركون، تحرير الوعي الإسلامي: نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة وتقديم هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2011
- 17- محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 2011
- 18- محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام: مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجيل، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت والمغرب، ط1، 2013
- 19- محمد أركون، قراءات في القرآن، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 2017
- 20- محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 2020

ب/ باللغة الفرنسية

- 21- Mohammed Arkoun, **-Humanisme et islam: combats et propositions**, éditions barzakh, Alger, 2007
- 22- Mohammed Arkoun, **La construction humaine de l'islam**, Préface d'Edgar Morin , Entretiens avec Rachid Benzine & Jean-Louis Schlegel, Hiber Editions pour la publication en Algérie, 2013
- 23- Mohammed Arkoun, **La question éthique et juridique dans la pensée islamique**. Vrin, paris, 2010
- 24- Mohammed Arkoun, **Lectures du Coran**, Edition Sédia, Alger, 2016
- 25- Mohammed Arkoun, Maurice Borrmans, Mario Aroso, **L'Islam religion et société**, France, éd : CERF. 1982

ب/ باللغة الإنجليزية

- 26- Mohammed Arkoun, **ISLAM: To Reform or to Subvert ?**, Edition Saqi Essentials Books, London, 2006
- 27- Mohammed Arkoun, **The Unthought In Contemporary Islamic Thought**, Edition Saqi Essentials Books, London, 2002

ج/ المقالات والحوارات

- 28- محمد أركون، ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير، عالم الفكر العدد 4، المجلد 27، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أفريل 1999
- 29- محمد أركون، الفضاء الاجتماعي والتاريخي للمغرب العربي، ضمن كتاب وحدة المغرب العربي، أعمال ندوة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، لبنان، 1987
- 30- محمد أركون، النص الأول/النص الثاني، (حوار)، مجلة مواقف، عدد 54، بيروت، أفريل 1988
- 31- محمد أركون، عدو العقل والدين والإيمان هو الأيديولوجيا، (حوار)، مجلة أوان، العدد 2، جامعة البحرين، أكتوبر 2002
- 32- محمد أركون، نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية، (حوار)، عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، سلسلة تحديث التفكير الديني، مركز دراسات فلسفة الدين ودار التنوير للطباعة والنشر، بغداد ولبنان، ط1، 2015

ثانياً: المراجع

- 33- إبراهيم الحيدري، **سوسيولوجيا العنف والإرهاب**، دار الساقى، بيروت، ط1، 2015
- 34- أحمد ت. كورو، **الإسلام والسلطوية والتأخر**: مقارنة عالمية وتاريخية، ترجمة حبيبة حسن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2021
- 35- أرنت كاسيرر، **فلسفة التنوير**، إبراهيم أبو هشيش، مراجعة ياسر الصاروط، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2018
- 36- ألفة يوسف، **القرآن تحت مجهر التحليل النفسي**، ترجمة وليد أحمد الفرشيشي، دار مسكيلاني للنشر والتوزيع، تونس ط1، 2021
- 37- أمانويل كانط، **ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟، ما التوجه في التفكير؟**، تعريب وتعليق محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005
- 38- أمل مبروك، **مفهوم الحقيقة، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع**، 2011
- 39- إميل دوركهيم، **الأشكال الأولية للحياة الدينية: المنظومة الطوطمية في أستراليا**، ترجمة رندة بعث، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2019
- 40- أندريه لالاند، **محاضرات في الفلسفة**، ترجمة يوسف كرم وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015
- 41- أوليفيه روا، **عولمة الإسلام**، ترجمة لارا معلوف، دار الساقى، لبنان، ط2، 2016
- 42- إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، نقله إلى العربية فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2012
- 43- برتراند راسل، **لماذا لست مسيحياً؟**، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 2015
- 44- بيار كلاستر ومارسيل غوشيه، **في أصل العنف والدولة**، تعريب وتقديم علي حرب، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1985

- 45- بيونغ-شول هان، **طوبولوجيا العنف**، ترجمة بدر الدين مصطفى، دار معنى للنشر والتوزيع، بغداد، ط1، 2021
- 46- تيودور نولدكه، **تاريخ القرآن**، تعديل فريدريش شفالي، نقله إلى العربية جورج تامر وآخرون، منشورات الجمل، كولونيا، 2008
- 47- جاك دريدا، **ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر؟**: حديث دار في 22 أكتوبر 2001 مع جيوفانا بورادوري، ترجمة صفاء فتحي، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2003
- 48- جورج طرابيشي، **المثقفون العرب والتراث: التحليل النفسي لعصاب جماعي**، رياض الريس للكتاب والنشر، لندن، ط1، 1991
- 49- جورج طرابيشي، **هرطقات 1: عن الديمقراطية والعلمانية والممانعة العربية**، دار الساقى ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، ط1، 2006
- 50- جون دوكر، **أصول العنف: الدين، والتاريخ، والإبادة**، ترجمة علي مزهر، مراجعة حسن كاظم، إصدارات جامعة الكوفة، العراق، توزيع دار الرافدين، بيروت، ط1، 2018
- 51- جون كلسي، **مسألة الحرب العادلة في الإسلام**، ترجمة وتحقيق رلى ذبيان ورضوان السيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009
- 52- جيل ليبوفتسكي، **عصر الفراغ: الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة**، ترجمة حافظ إدوخراز، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط1، 2018
- 53- حسن حنفي، **من مناهاتن إلى بغداد**، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط1، 2004
- 54- خليل أحمد خليل، **المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع**، دار الحداثة، ط1، 1984
- 55- خولة الحسيني، **العنف في النص المقدس: العنف في الفكر الغربي وجذوره الوثنية**، ابن النديم للنشر والتوزيع، ودار الروافد الثقافية، الجزائر وبيروت، ط1، 2018
- 56- دينيس لويد، **فكرة القانون**، تعريب سليم الصاويص، مراجعة سليك بيسيوس، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد نوفمبر 1980

- 57- رجاة العنبري، **الحقيقة عند اليونان القدامى وعند نيتشه**، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، العدد السابع أكتوبر 1988
- 58- روجيه كايوا، **الإنسان والمقدس**، ترجمة سميرة ريشا، مراجعة جورج سليمان، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2010
- 59- رينيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود الخضيرى، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ط2، 1968
- 60- سيغموند فرويد، **إبليس في التحليل النفسي**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1982
- 61- سيغموند فرويد، **الطوطم والحرام**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت (دت)
- 62- شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون؟ ولماذا تقدم غيرهم؟**، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، 2017
- 63- الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج1، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، لبنان، ط1، (د-ت)
- 64- طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012
- 65- عادل ظاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، دار الساقى، بيروت، ط2، 1998
- 66- عبد الجبار الرفاعي، **الإيمان والتجربة الدينية**، دار التنوير للطباعة والنشر ومركز دراسات فلسفة الدين، بيروت وبغداد، ط1، 2015
- 67- عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج1، حقق نصوصه وعلق عليه عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، ط1، سوريا، 2004
- 68- عبد العزيز بومسهولي وآخرون، **أقول الحقيقة: الإنسان ينقض نفسه**، أفريقيا الشرق، المغرب، 2004
- 69- عبد الكريم سروش، **الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية**، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل، بغداد وبيروت، ط1، 2009

- 70- عبداللطيف الهرماسي، في الموروث الديني الإسلامي: قراءة سوسيولوجية تاريخية، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2012
- 71- عبد المجيد الشرفي، لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994
- 72- عبد المجيد خليقي، قراءة النص الديني عند محمد أركون، بيروت، منتدى المعارف، ط1، 2010
- 73- عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي: ج1، الدين والتدين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، 2013
- 74- عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1996
- 75- علال خالد كبير، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، دار المحتسب، الجزائر، ط2، الجزائر،
- 76- علي بن مخلوف وآخرون، مفاهيم عالمية، الحقيقة: من أجل حوار بين الثقافات، ترجمة عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005
- 77- علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر: مقاربات نقدية وسجالية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994
- 78- علي حرب، الممنوع والممتنع: نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995
- 79- علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 2001
- 80- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005
- 81- عياض ابن عاشور، في أصول الأرتودكسية السنية، ترجمة أسماء نويرة، معهد توس للترجمة ودار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2019
- 82- فارح مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي: أصولها وحدودها، إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2015

- 83- فارح مسرحي، **المواطنة والأنسنة**، منشورات الوطن اليوم، الجزائر، 2017
- 84- فتحي التريكي، **فلسفة الحياة اليومية**، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط1، 2009
- 85- فتحي المسكيني، **الإيمان الحر أو ما بعد الملة**: مباحث في فلسفة الدين، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ط1، لبنان، 2018
- 86- فراس السواح، **دين الإنسان**: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سوريا ط4، 2002
- 87- فرانز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الآتاسي، تصدير جون بول سارتر، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط2، 2015
- 88- فريدل فاينرت، **كوبرنيكوس وداروين وفرويد**: ثورات في تاريخ وفلسفة العلم، ترجمة أحمد شكل، مؤسسة هنداي، المملكة المتحدة، 2017
- 89- فريديريك هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**: (العقل في التاريخ)، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2007
- 90- فيتوريو بوفتششي، **العنف: مختارات فلسفية**، ترجمة ياسر قنصوه، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2017
- 91- قاسم شعيب، **تحرير العقل الإسلامي**، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2007
- 92- كارين آرمسترونغ، **حقول الدّم: الدين وتاريخ العنف**، ترجمة أسامة غاوجي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2016
- 93- كلود ريفيير، **الأنثروبولوجيا الاجتماعية للأديان**، ترجمة وتقديم أسامة نبيل، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2015
- 94- ليفي بريل، **فلسفة أوجيست كونت**، ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلومصرية، مصر، 1952
- 95- مالوري ناي، **الدين الأسس**، ترجمة هند عبد الستار، مراجعة جبور سمعان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2009

- 96- الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1989
- 97- مجدي الجزيري، الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا، دار الوفار لدنيا الطباعة والنشر، مصر، 2001
- 98- محمد الحداد، التنوير والثورة: ديمقراطية الحداثة أم أخونة المجتمع؟، دار التنوير للطباعة والنشر، ودار محمد علي للنشر، مصر وتونس، ط1، 2013
- 99- محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الجزء العاشر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984
- 100- محمد المزوغي، العقل بين التاريخ والوحي: حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون، منشورات الجمل، ألمانيا، ط1، 2007
- 101- محمد الهلالي وعزيز لزرق (إعداد وترجمة)، العنف: سلسلة دفاتر فلسفية، توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2009
- 102- محمد حمزة، إسلام المجددين، رابطة العقلايين العرب ودار الطليعة للطباعة والنشر، لبنان، ط1، 2007
- 103- محمد سبيلا وعبدالسلام بنعبد العالي، الحقيقة: نصوص مختارة، سلسلة دفاتر فلسفية، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2005
- 104- محمد شوقي الزين، الذات والآخر: تأملات معاصرة في العقل والسياسة والواقع، منشورات الاختلاف، وضاف، ودار الأمان، الجزائر وبيروت والرباط، 2012
- 105- محمد عابد الجابري وحسن حنفي وفيصل جلول، حوار المشرق والمغرب: نصوص إضافية، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط2، 2010
- 106- محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2005

- 107- مختار الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005
- 108- مرسيا إلياد، المقدّس والعادي، ترجمة عادل العوا، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009
- 109- ميرتشيا إلياده، البحث عن التاريخ والمعنى في الدين، ترجمة وتقديم سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007
- 110- ميشال مسلان، علم الأديان: مساهمة في التأسيس، ترجمة عزالدين عناية، منشورات كلمة والمركز الثقافي العربي، أبوظبي وبيروت، 2009
- 111- نادر كاظم، المقامات والتلقي: بحث في أنماط التلقي لمقامات الهمذاني في النقد العربي الحديث، المؤسسة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2003
- 112- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي، وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2007
- 113- نصر حامد أبو زيد، التجديد والتحريم والتأويل: بين المعرفة العلمية والخوف من التكفير، المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب ولبنان، ط1، 2014
- 114- نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي ومؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب ولبنان، ط1، 2014
- 115- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب ولبنان، ط1، 2014
- 116- نور الدين الزاهي، المقدّس والمجتمع، أفريقيا الشرق، المغرب، 2011
- 117- نيتشه فريديريك، العلم المرح، ترجمة وتقديم حسان بورقية ومحمد ناجي، أفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1993

118- نيتشه فريديريك، هكذا تكلم زرادشت: كتاب لكل ولا لأحد، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، (د-ت).

119- وجيه قانصو، النص الديني في الإسلام: من التفسير إلى التلقي، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2017

120- ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998

121- وليام ت كافانو، أسطورة العنف الديني: الأيديولوجيا العلمانية وجذور الصراع الحديث، ترجمة أسامة غاوي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2017

122- ويل ديورانت، قصة الحضارة (نشأة الحضارة)، الجزء الأول، المجلد الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، دار الجيل، لبنان، 1988

123- يوسف شلحد، بنى المقدس عند العرب: قبل الإسلام وبعده، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط1، 1996

ثالثاً: المراجع بالفرنسية

124- Adonis, **Violence et islam**, Entretiens avec Houria Abdelouahed, Editions du Seuil, 2015

125- Gilbert Kirscher, **figures de la violence et de la modernité**, (essais sur la philosophie d'eric weil), presses universitaires de lille, 1992

126- Michel Dousse, **Dieu en guerre**, la violence au cœur des trois monothéismes, Editions Albin Michel, 2002

رابعاً: المجلات والمقالات الإلكترونية

127- برنارد لويس، جذور الغضب الإسلامي: لماذا يكره عدد كبير من المسلمين الغرب؟ ولماذا لا يمكن تسكين مرارتهم بسهولة؟، ترجمة عبد الباسط منادي ادريسي، (ملف إلكتروني

pdf)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، 31 أكتوبر 2018

128- بول فلادي، العنف والأديان التوحيدية، ترجمة فيصل سعد، (ملف إلكتروني pdf) مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 7 مارس 2018

- 129- جون غروندان، الدين تجربة في انتاج الحقيقة، ترجمة حنان درقاوي، (ملف إلكتروني pdf) مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2015
- 130- جيرنوت روتر، الإسلام والغرب: الجوار المفقود، ترجمة ثابت عيد، مجلة فكر ونقد، المغرب، العدد 5، 1998
- 131- رضوان زيادة، معنى الحقيقة في خطاب ما بعد الحداثة: كيف أن التاريخ ربما يكون الحقيقة الوحيدة، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت، العدد 3، شتاء 2014
- 132- فارح مسرحي، آفاق المشروع الفكري لمحمد أركون، ضمن كتاب قراءات في مشروع محمد أركون، أعمال ندوة، منشورات مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر 2، الجزائر، 2011.
- 133- محمد الخراط، المقدس ورهانات الغلبة، مجلة يتفكرون، العدد الخامس، ملف العدد العنف والمقدس وأنظمة الحقيقة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، خريف 2015
- 134- المنجي الأسود، آية السيف في الإبتيمية القرآنية القديمة، (ملف إلكتروني pdf)، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 23 أبريل 2018
- 135- منوبي غباش، المقدس، مجلة دراسات فلسفية، اصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، العدد الرابع، أبريل 2015
- 136- هاشم صالح، تحولات الحقيقة عبر التاريخ، مجلة يتفكرون، ملف العدد: التاريخ والحقيقة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت، العدد الثالث، شتاء 2014
- 137- هانس كونغ، الدين والعنف و"الحروب المقدسة"، المجلة الدولية للصليب الأحمر، (ملف إلكتروني)، {د.ت}
- 138- هانس كونغ، الدين والعنف و"الحروب المقدسة"، ترجمة سميرة المحفوظي ويوسف إدريس، (ملف إلكتروني pdf) مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 26 يوليو 2017

خامسا: المعاجم والقواميس بالعربية:

- 139- ابن منظور، لسان العرب، ج3، دار صبح، لبنان، ط1، 2006
- 140- ابن منظور، لسان العرب، ج4، دار صادر، بيروت، 2010
- 141- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات بيروت، باريس، المجلد الثالث، ط2، 2001
- 142- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ج2، 1982
- 143- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1987

سادسا: المعاجم والقواميس بالفرنسية:

- 144- André Lalande: *Vocabulaire et critique de la philosophie*, Quadrige, PUF, 2001
- 145- Gérard Durozoi & André Roussel, *Dictionnaire de Philosophie*, Editions Nathan, Paris, 1987
- 146- *Le petite Larousse illustre en couleur*, chronologie universelle, paris, 2007, p 908

سابعا: الرسائل والأطروحات الجامعية

- 147- أحسن بشاني، خطاب الحداثة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر وإشكالية الخصوصية والعالمية: دراسة تحليلية نقدية، (أطروحة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، غير منشورة)، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2005-2006

ثامنا: المواقع الإلكترونية:

- 148- <https://archive.alsharekh.org/>
- 149- <https://momentmag.com/religion-violence-a-moment-symposium/>
- 150- <https://www.fikrwanakd.aljabriabed.net/>
- 151- <https://www.mominoun.com>
- 152- <http://tafahom.com>
- 153- <https://st-takla.org/>



فقرس الموضوعات



فهرس الموضوعات

09 -1	مقدمة:
الفصل الأول: المقدس والعنف الإكهار المفاهيمي والسيلق التاريخي	
11	المبحث الأول: المقدس، مسارات التشكل والتجلي
26	المبحث الثاني: سيوروات العنف وتمظهراته
45	المبحث الثالث: تصدع المطلق ونسبية الحقيقة
الفصل الثاني: نحو إعالة قراءة التراث الديني - تحليل المثلثات المعرفية -	
60	المبحث الأول: المثلث المعرفي: الوحي، التاريخ، الحقيقة
78	المبحث الثاني: المثلث اللاهوتي الفلسفي: الإيمان، العقل، الحقيقة
99	المبحث الثالث: المثلث التجريبي: العقل، المجتمع، السلطة /المشروعية العليا
الفصل الثالث: اشتغال المثلث الأثرولوجي: المقدس والعنف، الحقيقة -قراءة تصيقية في سورة التوبة	
114	المبحث الأول: الحقيقة بين رهانات المعنى وإرادات الهيمنة
125	المبحث الثاني: العنف ضمن المدونة القرآنية
136	المبحث الثالث: سورة التوبة - قراءة تطبيقية-

الفصل الرابع:	
آليات تجاوز العنف - نحو أفق للعيش سويا-	
151	المبحث الأول: من المأزق الحدائي إلى أفق العقل المنبثق
162	المبحث الثاني: الإسلام، العنف والأيديولوجيات الليبرالية
176	المبحث الثالث: نحو تفاعل ثقافي في الفضاء المتوسطي
196	خاتمة:
203	قائمة المصادر والمراجع:
217	فهرس الموضوعات: