

جامعة الجزائر - 2 - أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

مسألة المخيال في فكر محمد أركون

The issue of imagination in the thought
of Muhammad Arkoun

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة

إشراف:

إعداد الطالب:

أ/ د ميلود شكار

زايد في فارس

أعضاء لجنة المناقشة

العضو	الصفة	الجامعة
أ.د / مناد طالب	رئيسا	جامعة الجزائر - 2 -
أ.د / ميلود شكار	مقررا	جامعة الجزائر - 2 -
د / بكوش فاطمة الزهراء	عضوا	جامعة الجزائر - 2 -
د / ناصر بلعسل	عضوا	جامعة الجزائر - 2 -
د / سليمان أحمد	عضوا	جامعة البويرة
د / شهيدة العموري	عضوا	جامعة ورقلة

2024 / 2023

University of Algiers-2- Abu al- Qasim Saadallah

Faculty of Humanities

Department of Philosophy

The issue of imagination in the thought of Muhammad Arkoun

a Thesis submitted for the degree of Doctor of Science in
Philosophy

submitted by:

ZAIDI FARES

Supervision:

prof. CHEKAR MILOUD

Board of Examiners

members	Adjective	University
Prof. Dr. MENAD TALEB	Chairman	University of Algiers 2
Prof. Dr. MILOUD CHEKAR	Supervision	University of Algiers 2
Dr. BEKKOUCH FATIMA ZOHRA	member	University of Algiers 2
Dr. NASER BELASSAL	member	University of Algiers 2
Dr. SLIMANI AHMED	member	University of Bouira
Dr. CHAHIDA LAMOURI	member	University of Ouargla

2023/ 2024

شكر و عرفان

أشكر الله سبحانه و تعالى على توفيقه لإكمال مشروع البحث.

كما أتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ المشرف الأستاذ الدكتور "ميلود شكار" عرفانا له بالجميل الذي قدمه لي خلال إشرافه و تحمله لمختلف أعباء البحث إلى غاية إكماله.

كما أتقدم بالشكر إلى كافة الأساتذة المكونين في قسم الفلسفة جامعة " الجزائر 2" و إلى كل من ساهم في إنجاز هذا البحث و لو بالكلمة الطيبة.

إهداء

أهدي عملي هذا إلى أمي و أبي.

إلى الزوجة الكريمة و ابنتي " ندى "

و إلى كل محب للفلسفة

مَقْدُونَةُ

مقدمة

يعتبر المشروع الأركوني "نقد العقل الإسلامي" من أهم المشاريع التي قدمها الفكر العربي المعاصر، و ذلك يرجع لعمق الطرح و شمولية التحليل و حداثة المناهج التي اعتمدت عليها الدراسة.

لقد اعتمد محمد أركون في نقده للعقل الإسلامي بغية تحديثه، الكثير من المفاهيم و المناهج التي أنتجتها العلوم الإنسانية اليوم، و يظهر ذلك بجلاء في نقده للعقل الإسلامي، حيث اعتمد على مفاهيم ومناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، مثل "المنهج السيميائي والألسني والمنهج التاريخي ومناهج الأنثروبولوجيا... الخ، ومفهوم الابستيمية، و رأس المال الرمزي و الأسطورة واللامفكر فيه... الخ.

إن العلوم الاجتماعية بمفاهيمها و مناهجها تلعب دورا كبيرا في المشروع الأركوني، ذلك أنه يؤكد على ضرورة الاستعانة بأدواتها كلما سمحت له الفرصة بذلك، و لعل خير دليل على هذا أنه اعتمد تلك الأدوات في تحليل الكثير من الأفكار المتعلقة بالتراث الإسلامي، خاصة فيما يتعلق بالمفاهيم الأنثروبولوجية، مثل: الأسطورة و المثلث الأنثروبولوجي و المخيال الاجتماعي ... الخ.

في هذا السياق كان اختيارنا لهذا الموضوع الذي هو "مسألة المخيال في فكر محمد أركون"، و المخيال كما هو معروف من بين أهم المفاهيم الأنثروبولوجية، التي أثرت و لا تزال تثري مختلف الأبحاث في ميدان العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، ذلك أنه يمكّننا من كشف البنى العميقة، التي تحكم تفكير المجتمعات، كما أنه من المفاهيم البدئية التي لا يخلو منها مجتمع، و التي تأثر بشكل كبير في حياة البشر.

إذن موضوعنا يتناول هذا الجانب المهم جدا في فكر محمد أركون، خاصة وأنه يعتمد عليه في إعادة بلورة فهم جديد للتراث الإسلامي، بعيدا عن الفهم الكلاسيكي، سواء الفهم الأرثوذكسي الإسلامي، أو الفهم الاستشراقي الذي يغذيه المخيال المنحرف بدل أن تغذيه الروح العلمية.

موضوع بحثنا إذن لا يخرج عن الإطار العام للمشروع الأركوني، بل على الأخص هو أحد أهم المقومات الأساسية لنقد العقل الإسلامي، فهو المفتاح الأساسي للفهم العميق الذي يتيح لنا النقد و المعالجة الدقيقة، و التي بدورها في نهاية الأمر تقودنا إلى تحديث هذا العقل.

أما عن أهمية الموضوع فتتلخص في كونها منحت لمفهوم المخيال الأهمية والمكانة التي يستحقها ضمن المشروع الأركوني، في وقت نجد أن معظم الدراسات التي أجريت حول أركون، كانت حول العقل الإسلامي و الحداثة و العلمنة في فكر أركون...الخ.

إن أهمية الموضوع كذلك تتجلى في كونه يتمحور حول مشروع فكري نهضوي كبير وجدي، و تظهر جديته من خلال الطرح العميق للمشكلة العربية الإسلامية والتوجه إلى أعمق و أدق الأطر التي تتحكم في بلورة الوعي العربي الإسلامي، ألا وهو الإيبستيمية العميقة التي كونته.

إن محمد أركون لم يقدم لنا حولا انتقائية بعكس ما يظهر لدى الكثير من المفكرين العرب المعاصرين الذين حصروا المشكل في جانب معين، كاعتمادهم الجانب السياسي أو الجانب التقني، مما يبين أن حلولهم مؤقتة و ليست إلا من أجل التكيف الراهن، كما أن أركون لم يتوجه إلى التاريخ لمحاولة البحث عن حل لمشكلته في الحاضر، و إنما توجه إلى التاريخ من أجل نقده، على اعتبار أن التاريخ

يعبر عن الذات، و عن تشكل العقل الإسلامي، و هذا محاولة منه لتفكيك أسس هذا العقل و إعادة بناءه من جديد و فق ما ينسجم مع الواقع المعاش، أي من أجل تحديث هذا العقل الإسلامي.

و بالنسبة لأسباب اختار موضوع "مسألة المخيال في فكر محمد أركون" كانت عديدة أغلبها معرفية، فمنها ما يتعلق بقيمة ما جاء به هذا المفكر و بالثورة التي أحدثها، و منها ما يتعلق بفهم المسلمين له و مدى استيعابهم لفكر و مشروع هذا الرجل، و يمكن تلخيص أهمها فيما يلي:

من بين الأسباب التي حملتني على تخصيص دراستي حول دور المخيال في فهم و قراءة التراث، هو ندرة الدراسات التي تهتم بالجانب الخيالي أو الشعري في ميدان الفلسفة رغم الأثر الكبير للمخيال على الفكر الإنساني، إضافة إلى الأهمية التي يوليها محمد أركون لهذا المفهوم، فهو يرجع إلى المخيال في فهم كل ما يتعلق بالتراث، و حتى القرآن ذاته، فهو إذن يبني عليه كل ما يأتي من بعده سواء تعلق الأمر بنقده للعقل الإسلامي أو تحديثه لهذا العقل، فنقد العقل الإسلامي هو نقد للفكر الديني و هذا الأخير هو بدوره فكر ناشئ عن مخيال ديني جمعي، كما أنه لا يمكننا أن نفهم ما يقصده أركون بالعقل الإسلامي دون فهمنا لبنية العقل الإسلامي بما هو عقل يغلب عليه و يحكمه المخيال، أكثر مما يحكمه العقل و المنطق.

كذلك من بين أهم الأسباب التي حملتني على اختيار هذا الموضوع أن أركون يمثل أحد أهم الاتجاهات الفكرية العقلية النقدية في الفكر العربي الإسلامي وأنضجها في الفترة المعاصرة، حيث يدمج في مشروعه بين الفكر العربي الإسلامي والفكر الغربي، و يعبر بذلك عن أمرين، الأول هو الإطلاع الواسع على التراث العربي الإسلامي، و الثاني قوة فهمه و تحكمه في الفلسفات و المناهج الغربية

المعاصرة، أي اطلاعه على مختلف المناهج و المفاهيم التي انبثقت عن الحداثة الغربية و ما بعدها.

بالنسبة لأركون كذلك فهو يقف بين طرفي نقيض، بين من قلل من قيمة مشروعه الفكري سواء تعلق الأمر بالجانب الإسلامي، الذي يصنفه ضمن المستشرقين، و الغربيين الذين يعتبرونه أصوليا، هذا من جهة و من جهة أخرى فهناك الكثير من الدارسين الذين اعتبروا المشروع الأركوني هو الأداة الوحيدة التي في إمكانها تخليص المسلمين مما هم فيه من تخلف تاريخي.

أما بالنسبة للأسباب الذاتية فإن اشتغالي على المشروع الأركوني لما كنت في مرحلة الماجستير و قراءة الكثير من أعمال أركون كان له أثر كبير في اختاري لموضوع "المخيال" في مرحلة الدكتوراه.

بالنسبة للمنهج فإن من بين أهم أسباب ضبط البحث و رسم حدوده الاعتماد على منهج محدد، و لهذا فإن الكثير من الباحثين في هذا الإطار . أي في المنهجية . يصرون على أنه لا بد على الباحث أن يحدد منهجه، لكن هذا لا يعني أن نكون أسيرين لمنهج واحد، خاصة بالنسبة لمجال كالفلسفة، لذلك فتحددنا للمنهج لا يعني أن دراستنا هذه خاضعة للمنهج المتبع، فنحن لم نكتفي بمنهج واحد، و لكن هذا لا ينفي أن نحدد المنهج العام الذي يغلب على بحثنا.

إن موضوعنا هو "مسألة المخيال في فكر محمد أركون " و هو عبارة عن دراسة تحليلية نقدية ، و عليه فالمنهج المتبع هو المنهج التحليلي أولا، إذ نحن بصدد معالجة و تحليل لأفكار محمد أركون فيم يخص آراءه حول دور المخيال في فهم التراث و نقد العقل و تحديثه، و ثانيا المنهج النقدي، لأن الدراسة التي تكتفي بالتحليل لا تفيد كثيرا، و عليه فالبحث الذي يكتسي طابعا نقديا في الأساس هو ما

نصبوا إليه، ففي مختلف مراحل البحث سنجد أنفسنا مضطرين في دراسة كهذه إلى مناقشة و تقييم الكثير من أفكار محمد أركون.

إن هذا التحديد لا يعني أن دراستنا ستقتصر على هذين المنهجين، و إنما سياق البحث في الكثير من الأحيان سيفرض علينا تتبع مناهج أخرى، ففي التطرق إلى الحديث عن فكر أركون فإنه لا شك أننا سنصطدم بالكثير من المفكرين، سواء العرب المسلمين أو المستشرقين، و نجد أنفسنا مضطرين إلى المقارنة، و بالتالي اعتماد منهج المقارنة.

بالنسبة للإشكالية يمكن تحديدها كالتالي:

لقد كانت بداية المشرع الأركوني بنقد العقل الإسلامي ثم بتحديث هذا العقل، اعتمادا على مناهج و مفاهيم مستمدة من الحداثة الغربية، و بالضبط من مجال العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية، و من بين أهم المفاهيم المأخوذة من هذه العلوم نجد مفهوم المخيال، المأخوذ من الأنثروبولوجيا تحديدا، و الإشكالية المطروحة هنا كيف يشغل المخيال في وعي الأمة العربية الإسلامية من وجهة نظر أركون؟ .

و تتفرع الإشكالية إلى أسئلة جزئية يمكن أن نجملها فيما يلي : ما مكانة المخيال في المشروع الأركوني؟ كيف ظهر هذا المفهوم كيف تمت بلورته في الدراسات التاريخية؟ و كيف يمكن استغلاله في فهم الواقع؟ و ما مكانة الفهم الأسطوري في مقابل الرؤية العقلانية و المادية للتاريخ؟ و كيف أسهم المخيال في بلورة الفكر الإسلامي في مختلف تجلياته؟ ما هي الآليات ذات الطبيعة المخيالية المؤثرة في النص القرآني؟ و إلى أي مدى أثر المخيال على الدراسات الاستشراقية؟

للإجابة عن هذه الإشكالية اعتمدت على مصادر محمد أركون المترجمة، حيث عكف مترجمه "هاشم صالح" على ترجمة معظم كتبه من الفرنسية إلى العربية، كما هو الحال بالنسبة لكتاب "قراءات في القرآن"، و "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" كما اعتمدت على بعض المصادر باللغة الفرنسية، لصعوبة الحصول عليها، و أحيانا كنت أقارن بين النص الأصلي بالفرنسية و النص المترجم، كما أنني تحررت الموضوعية في تحليل أفكار أركون و في نقد ما رأيت أنه يستحق النقد، و لم أنساق وراء الآراء المبجلة لأفكاره أو لتلك الآراء التي تقلل من شأنه.

و لقد التمت خطة تغطي مختلف جوانب الإشكالية العامة و الأسئلة التي تفرعت عنها، و هي مكونة من ثماني فصول بالإضافة إلى المقدمة و الخاتمة.

بالنسبة للمقدمة تناولت فيها سياق "مسألة المخيال" في المشروع الأركوني، تناولت كذلك طبيعة هذا الموضوع و أهميته، إضافة إلى أسباب و دوافع اختياره، بالإضافة الإشكالية و المنهج المتبع، ثم تلخيص خطة البحث، مشيرا إلى أهم المصادر.

بالنسبة للفصل الأول تناولت فيه "أهمية مفهوم المخيال في المشروع الأركوني" حيث بدأت بمفهوم الخيال من الناحية اللغوية و الاصطلاحية، و ذلك من خلال آراء عديد من الفلاسفة الغربيين و الإسلاميين، ثم موقف علم النفس و الأدباء، ثم بعد ذلك تناولت مفهوم المخيال الاجتماعي من وجهة نظر محمد أركون، مبرزاً علاقته بالفكر الأسطوري، و أهميته كبعد مهم في تكوين المجتمع، بعد ذلك تناولت نظرية "كاستريوديس"، التي بين من خلالها الأثر الكبير الذي يلعبه المخيال في تكوين المجتمع، إضافة إلى هذا تناولت كذلك في هذا الفصل علاقة المخيال بالمشروع الأركوني ككل، أي مشروع نقد العقل الإسلامي، حيث أن العقل الإسلامي كما يرى

أركون عقل يغلب عليه المخيال أكثر من العقل، و هذا يعني أن أركون يؤسس لنظرية في المعرفة تأخذ بعين الاعتبار جانب التفكير الأسطوري في بحث التراث الإسلامي و نقده، ثم بينت كيف أن العقل الإسلامي مرتبط بشكل مباشر بتاريخ النجاة، و أنهيت هذا الفصل الأول بالحديث حول الإبستمية العميقة التي توطر نظام الفكر في الإسلام، و التي تكونت منذ رسالة الشافعي.

بالنسبة للفصل الثاني تناولت فيه أهم النظريات التي وضعت لتفسير مسار التاريخ تحت عنوان "من التفسير الإيديولوجي للتاريخ إلى التاريخية المتفتحة" و بينت من خلاله كيف أن الرؤية الأسطورية القائمة على المخيال، تقف على الضد من كل النظريات التي تفسر التاريخ، هذا من جهة و من جهة أخرى بينت علاقة هذا المفهوم بفكرة التاريخية، و كيف تم الاعتماد عليه في تطوير هذه الدراسات التاريخية في الفكر الغربي، لذلك احتوى هذا الفصل على أربعة عناصر رئيسية.

تناولت في العنصر الأول نظرية العناية الإلهية، مركزا على وجهة نظر "القديس أوغسطين"، و العنصر الثاني عرضت فيه وجهة نظر "هيجل" في تفسيره للتاريخ، حيث اعتبر العقل الكلي أو الروح، هي التي تحكم حركة التاريخ، فمهما بدا للإنسان من أنه حر إلا أن حريته لا تخرج في الحقيقة عن السياق الذي يحدده العقل الكلي، و في العنصر الثالث تناولت "التفسير المادي الماركسي للتاريخ" الذي يركز على العامل الاقتصادي، أما العنصر الرابع فقد تناولت فيه "مدرسة الحوليات والتاريخ الجديد" حيث تم بلورة مفهوم "المخيال" من قبل ممثلي هذه المدرسة، وقد اعتمدوا عليه في إعادة قراءة التاريخ الأوروبي الكلاسيكي و الوسيط، ثم تناولت بعد ذلك، مفهوم التاريخية باعتباره مفهوما جوهريا في فكر أركون، كما أن هذا المفهوم هو السياق الحقيقي الذي أدخل مفهوم المخيال إلى الدراسات التاريخية، و الإنسانية.

بالنسبة للفصل الثالث تناولت فيه مسألة "الدين و المجتمع من وجهة نظر أنثروبولوجية" و أردت من خلاله أن أبين البعد المخيالي فيما يتعلق بمفهوم الدين وعلاقة هذا الأخير بالمجتمع، أي معالجة قضية تدخل المجتمع في تحديد الدين، وقد تضمن هذا الفصل ثلاث عناصر أساسية.

تناولت في العنصر الأول "مفهوم الدين" حيث بدأت بالشروط الضرورية لتحديد مفهوم الدين حسب وجهة نظر أركون، ثم عرضت المقاربة التي يلجأ إليها أركون في ذلك، بعد ذلك تناولت في العنصر التالي قضية تدخل المجتمع في تحديد هذا المفهوم و كيف أن له بنية متطورة حسب المجتمع على الضد مما كان يروج له الفكر الأرثوذكسي. و أنهيت هذا الفصل بالحديث عن الإيديولوجيا المعاصرة "الإسلام السياسي" التي ظلت تستغل الدين كإيديولوجيا من أجل خدمة مصالحها.

بالنسبة للفصل الرابع تناولت فيه قضية "الأسطورة و القرآن" و أردت من خلاله أن أوضح العلاقة بينهما ذلك أن أركون يقر بأن القرآن ذو بنية أسطورية، إضافة إلى قضية الكيفية التي يفرض القرآن من خلالها القيم الجديدة في مقابل القيم السائدة.

و قد تناولت في العنصر الأول مفهوم الأسطورة، و في العنصر الثاني مفهوم القرآن من وجهة نظر أركون الذي ربطه بالأسطورة و القصة و المجاز و الرمز، ثم بعد ذلك تناولت في العنصر التالي مسألة القيم في القرآن، حيث عرضت نظرية القيم القرآنية، إذ للقرآن إستراتيجية محددة حسب أركون، يستعملها في فرض قيمه.

بالنسبة للفصل الخامس تناولت فيه، مسألة المجاز و العجيب في القرآن الكريم، حيث بينا في فصل سابق أن القرآن الكريم أسطوري البنية، و من بين ما يعنيه هذا

أنه يتضمن المجاز و العجيب فهما الآليتان اللتان تتلاءمان مع كون القرآن ذو بنية أسطورية، و قد قسمت هذا الفصل إلى عنصرين رئيسين.

تناولت في العنصر الأول قضية المجاز، حيث رد أركون على الفكر الكلاسيكي الذي كان يرفض احتواء القرآن على المجاز، أما بالنسبة للعنصر الثاني فتناولت فيه قضية العجيب، حيث وضع أركون نظرية حول العجيب الخلاب في القرآن، و بين من خلالها أن القرآن يتضمن العجيب بشكل كبير، و حتى ما يبدو للوهلة الأولى أنه خطاب يتعلق بأشياء محسوسة، فالقرآن في الحقيقة يستعمل المفردات الدالة على الأشياء الواقعية و يربطها بتاريخ النجاة، لتتخذ بذلك دلالة عجائبية.

بالنسبة للفصل السادس فقد تناولت فيه "المخيال التفسيري" و قد بينت من خلاله أن الأعمال التفسيرية التي ألّفت في هذا السياق، كانت تستند إلى المخيال لا إلى نظريات علمية صارمة، و ما يعتقده المفسرون تفسيراً عقلياً، هو في الحقيقة إسقاط لمفاهيم أريستوطالية، لا تتلاءم و طبيعة النص القرآني، فمفهوم العقل في القرآن يختلف عن تصور المفسرين له، و قد قسمت هذا الفصل إلى عنصرين رئيسين.

تناولت في العنصر الأول تاريخية التفسير التقليدية، حيث كان يعتقد المفسرون أن في إمكانهم بلوغ مقاصد الله مباشرة، حتى ارتفعت منزلة التفسير إلى درجة التقديس، في حين أنها لم تخرج عن الظروف التي عاشها هؤلاء، و في العنصر الثاني تناولت قضية الفن القصصي في القرآن، و تحدثت فيه عن جانبين. الأول هو أن التفسير الكلاسيكي كان يعتمد القصة كوسيلة فعالة في نقل الأخبار المتعلقة بالآيات المفسرة، و الثاني أن القرآن ذاته يعتمد على القصة كأداة فنية من

أجل بلورة الحقائق الدينية بطريقة تنسجم مع تاريخ النجاة، و قد مثل أركون بالقصص الواردة في سورة الكهف.

بالنسبة للفصل السابع تناولت فيه مسألة "المثلث الأنثروبولوجي" على اعتبار أن هناك علاقة وثيقة الصلة بين أطرافه الثلاثة: العنف و المقدس و الحقيقة، و قد قسمت هذا الفصل إلى أربعة عناصر.

تناولت في العنصر الأول مفهوم المثلث الأنثروبولوجي، باعتباره فاعلا في كل المجتمعات، و في العنصر الثاني تناولت مفهوم العنف و علاقته بالدين، أما في العنصر الثالث فقد تناولت فيه مفهوم الحقيقة في القرآن، على اعتبار أن القرآن هو مصدر الحقيقة المطلقة، إضافة إلى علاقة الحقيقة بالعنف و التقديس، أما العنصر الرابع فتناولت فيه فكرة القداسة، كيف تنشأ و علاقتها بالعنف و الحقيقة الدينية.

أما بالنسبة للفصل الثامن و الأخير فقد تناولت فيه قضية المخيال الغربي تجاه الإسلام على اعتبار أن أركون يرى أن الفكر الاستشراقي لا يملك معرفة علمية حول الإسلام و إنما كل ما يملكه هو مجرد متخيل.

و قد تناولت فيه إيديولوجيا المعرفة الاستشراقية، كما تناولت كذلك في العنصر الثاني طبيعة المواضيع التي ينتقها المستشرقون ، و في العنصر الثالث تناولت المنهج الذي يتبعونه في دراساتهم على اعتبار أنهم يرجعون كلهم إلى المنهج الفقهلغوي، ثم في العنصر الرابع تناولت النزعة المركزية الاستشراقية على اعتبار أنهم - رغم جدية أبحاثهم - بقوا أسيري النظرة المركزية الأوروبية، ثم تناولت قضية المواجهة بين الإسلام و الغرب على اعتبار أن هناك شبه مواجهة أو صراع يحدث بين الشرق و الغرب، و أنهيت هذا الفصل بالحديث حول عدم الاهتمام بمكتسبات

العلوم الإنسانية و الاجتماعية من قبل المستشرقين، و هم يعتمدون منهجيات قديمة لم تعد كافية اليوم.

أنهيت البحث بخاتمة تضمنت مجموعة من النتائج النقدية حول البحث كله.

الفصل الأول: أهمية مفهوم المخیال في المشروع

الأركوني

أولاً: تمهيد

ثانياً: مفهوم المخیال

ثالثاً: التوليد الخيالي للمجتمعات البشرية

رابعاً: المخیال و العقل الإسلامي، نحو نظرية جديدة

في المعرفة

الفصل الأول: أهمية مفهوم المخیال في المشروع الأركوني.

أولاً: تمهيد:

لا شك أن الفهم الشمولي للمجتمع، لا يمكن أن يحصل بشكل علمي وموضوعي إلا إذا تضافرت مختلف العلوم الاجتماعية و الإنسانية مع بعضها البعض، و ساهم كل علم بمفاهيمه الخاصة في فهم طبيعة المجتمع و طريقة تفكيره، و هذا لا يمكن أن يحصل في ظل التخصصات الضيقة التي تجعل من كل محاولة للفهم ناقصة ومبتورة، و لهذا فإن أركون يقترح تجاوز هذا العائق، من خلال تجاوز التخصص الضيق للباحث، لذلك يقول: "نحن نعلم أن المجتمعات المدروسة بحاجة ماسة إلى تداخل هذه العلوم كلها، و إلى التفاعل فيما بينها و التحوار من أجل تشكيل صورة شمولية عن المجتمع، لا صور جزئية متقطعة و متجاوزة إلى جانب بعضها البعض"¹، و هذا هو السبب الذي دفع أركون في نقده للعقل الإسلامي و تحديثه، إلى اللجوء إلى ترسانة من المفاهيم الغربية، حيث عبر عن ذلك في سياق ما يعرف "بالإسلاميات التطبيقية"، و قد كانت المقاربة التي اعتمد عليها واسعة جداً و تشمل مختلف المفاهيم التي أنتجتها العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية و الألسنيات الحديثة، لذلك يقول أركون: "إن المنهجية المتعددة الاختصاص و العلوم هي وحدها القادرة على تقديم مفتاح الفهم لحركة المجتمع و الفاعلين الاجتماعيين داخلة: إن الطريقة النقدية الجذرية لتطبيقها هي التي تتيح لنا أن نفهم بشكل أفضل الانقلابات و التحولات التي تطرأ على المجتمعات المدعوة إسلامية"².

¹ . محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ت: هاشم صالح، دار الساقى بيروت، ط

1، 1999، ص 297.

² . المصدر نفسه، ص 298.

يعول أركون كثيرا على العلوم الاجتماعية، و ذلك لما تتضمنه من خصوصية وشمولية في مفاهيمها، لكن المهتمين بهذه الميادين ليسوا حريصين كفاية على الاستعانة بها في فهم التراث الإسلامي، لذلك يقول أركون بخصوص هذه الأخيرة أنها لا تزال إلى اليوم "تجاهل كل أشكلة فلسفية للأزمات العديدة التي تزعم أنها تدرسها فيما يخص الإسلام و المجتمعات المجبولة من قبل الظاهرة الإسلامية"¹، فعلماء الاجتماع المهتمين بالفكر و الواقع الإسلامي، لم تركز أبحاثهم على نظريات علمية، من شأنها أن تقدم معرفة حقيقية، هذا على خلاف أركون الذي يدرج مرحلة حاسمة في تاريخ الفكر الإسلامي، على اعتبار أنه يقدم البديل الذي في إمكانه، تجاوز المنهجية الاستشراقية من جهة، و تجاوز طريقة تفكير المفكرين الإسلاميين الكلاسيكيين والمعاصرين من جهة أخرى، فالمنهجية التي يقدمها أركون يقول عنها أنها: "تدشن مقارنة منهجية و موقفا فكريا ابستمولوجيا جديدا، و هما ضروريان من أجل أن نخرج و نتجاوز في نفس الحركة النقدية كل الأطر التحليلية و كل الأجهزة المفهومية و كل التواطؤات الإيديولوجية الموروثة في آن معا، عن الممارسات المعرفية للفكر الإسلامي الكلاسيكي و المعاصر، ثم عن الإشكالات الاختزالية للحدث"².

يرى أركون أن العلوم الإنسانية في الفترة المعاصرة أصبحت تدمج الفلسفة في أبحاثها عندما تدرس المجتمعات الغربية، و هكذا تساهم بشكل كبير في وعي الذات الغربية بذاتها، و لكن إذا ما تعلق الأمر بدراسة المجتمعات الأخرى و خاصة تلك التي تعيش حالة صراع مع الغرب فإن هؤلاء الباحثين أنفسهم الذين كانت تتميز أبحاثهم بالعمق و الدقة و الروح النقدية البناءة، يضيقون من عملهم النقدي و يضعون حدودا لا ينبغي تعديها، و السبب في ذلك بحسب أركون، هو مراعاة النخب الرسمية القادرة على

¹ . محمد أركون: المصدر نفسه، ص304.

² . المصدر نفسه ، ص نفسها.

الرد و احترام الحق في الهوية، إضافة إلى تحاشي المشاكل المحرمة و النزعات القومية، و لهذا يتخلون عن النزعة الراديكالية النقدية، و هكذا فإنهم يستمرون في تغذية الجهل المؤسس و الرسمي للظاهرة الدينية، و حتى في الحالة التي يقبل علماء الأنثروبولوجيا و الإثنولوجيا ضم الاستشراق إلى ساحة المناقشة فإنهم يفعلون ذلك من أجل ضم الإسلام إلى المشكلة العامة الخاصة بالآخر لا بغرض معالجة الإسلام معالجة علمية حقيقية¹.

إن مختلف الباحثين في الفكر الإسلامي " لا يهتمون إلا بالخطاب الرسمي للنظام الحاكم، أو بخطاب المعارضة الأصولية، و هكذا يهملون أو يهملشون ما كان قد دعاه عالم الاجتماع المصري سيد عيس (بهتاف الصامتين)"² و لهذا يرى أركون أنه لو حصل أن الباحثين في هذا الميدان، انخرطوا إبتيمولوجيا و بعمق في أبحاث جدية حول المجتمعات العربية الإسلامية حديثة الاستقلال، لتبخرت كل الأدبيات الغربية عن الإسلام، و حينها سنتمكن من فهم حقيقة المجتمعات و أسباب الحروب و الانفجارات التي تعاني منها حتى اليوم، و لتمكننا من معرفة هذه الشعوب حق المعرفة.

كل هذا دفع أركون إلى الاستفادة من مختلف العلوم الإنسانية و الاجتماعية والأنثروبولوجية و النفسية، من أجل بلورة فكر علمي، و قد كان يهدف أركون إلى دراسة مختلف مظاهر التراث، و خاصة تلك الجوانب التي لطالما تم تهميشها و لم يتم الاعتراف بها، لذلك يلح على تلك المناهج الحديثة، خاصة علم النفس التاريخي، يقول: " و المنهجية الجديدة التي تحظى باهتمامي الآن أكثر من غيرها هي منهجية علم النفس التاريخي، (la psychologie historique) لهذا السبب أركز على أهمية الخيال و المخیال و الأسطورة و الوعي الجماعي كعامل أساسي و محرك في التاريخ

¹ . محمد أركون، مصدر سابق، ص 305 . 306.

² . المصدر نفسه، ص 347.

الإسلامي بالإضافة إلى الاقتصاد و الماديّات¹، و هكذا يتبين لنا أهمية مفهوم المخیال الإجتماعي أو المخیال الديني في الأبحاث الأركونية و هذا يجعلنا نتساءل: ما مفهوم المخیال؟ و ما مكانته من المشروع الأركوني؟

ثانيا: مفهوم المخیال:

في اللغة: المخیال كلمة مستحدثة، تشير إلى اسم مفعول، يدل على ما تم تخيله. و تم اشتقاقها من الفعل "خيل" و الذي له عدة معاني في اللغة كما جاء في لسان العرب أهمها أنها بمعنى الظن ف " خال الشيء يخال خيلا و خيلة و خيلة وخالاً و خيلاً و خيلانا و مخالاة و مخيلة و خيلولة : ظنه و في المثل من يسمع يخل، أي يظن و هو من باب ظننت و أخواتها"². و الخيال بمعنى الظل³، و "تخيل الشيء له: تشبه. و تخيل له أنه كذا أي تشبه و تخايل. يقال: تخيلته فتخيل لي، كما تقول تصوريته فتصور ، و تبينته فتبين، و تحققته فتحقق، و الخيال و الخيالة ما تشبه لك في اليقظة و الحلم من صورة"⁴.

و على العموم فإن اللفظة من الناحية اللغوية تقابل معنى اليقين فعلى الضد من اليقين هناك الظن، و لهذا وضعت على معنى "التشبه" حيث يكون الإنسان في هذه الحالة غير متيقنا من موضوع معرفته فيشتبه له، لذلك جاء في سورة طه " يخيل إليه

¹ . محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ت: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب،

الجزائر، ص 249.

² . ابن منظور : لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير و آخرون، دار المعارف، القاهرة، ص 1304.

³ . المرجع نفسه، ص 1306

⁴ . المرجع نفسه، ص 1307

من سحرهم أنها تسعى"¹ و معنى لفظة "يخيل" هنا أنهم يعتقدون في حقيقة ما يرون لكن العكس هو الحقيقي. و وضعت كذلك على معنى "الظل" على اعتبار أن الظل ليس هو الشيء ذاته إنما دليل على شيء آخر، و ما يدل على الشيء يختلف عن الشيء ذاته.

و جاء كذلك في المعجم الفلسفي لجميل صليبا أن الخيال "الطيف و صورة تمثال الشيء في المرآة . و الخيال أيضا الظن و التوهم"⁽²⁾ و هنا جاءت لفظة الخيال تشمل جانبين. الأول متعلق بالحس "صورة الشيء في المرآة" و الثاني متعلق بالعقل فيشمل أخطاء الإدراك إذ كثيرا ما يخيل إلينا أن فكرة ما صحيحة لكن سرعان ما نتبين خطأها حينما نرجع إلى حكم العقل فيها. فكلمة الخيال تقترب دائما بالاصطلاحات التالية : مشكوك فيها ، ظن، التوهم، الغير حقيقي.

أما في اللغة الفرنسية فإن كلمة "IMAGE" التي تعني في اللغة العربية "خيلة" قد جاءت في الموسوعة الفلسفية "لالاند" بعدة معاني أهمها أنها : "نسخ حسي أو ذهني لما أدركه البصر مع أو بدون تركيب جديد للعناصر التي تؤلف هذه الخيلة"³ و كما هو واضح فبهذا المعنى قرنت الكلمة بحاسة البصر فقط على اعتبار أن حاسة البصر هي التي تخلف صورا خيالية لدى غيبة المحسوسات فإذا نظرنا إلى الشمس فترة المغيب مثلا ثم قمنا بإغلاق أعيننا فإن هناك صورة تلبث في خيالنا، لذلك اقترن الأمر هنا بحاسة البصر.

¹ . قرآن كريم: رواية حفص، سورة طه، آية 66.

² . جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص 546.

³ . أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، ج1، منشورات عويدات، بيروت . باريس، ط2، 2001، ص 617.

أما المعنى الثاني فيقول فيه: " محاكاة ذهنية ضعيفة عموماً لإحساس sensation (أو كلام أدق لإدراك persepction) جرت معاناته من قبل. "سيكون في الإمكان استعمال عدة مفردات للتعبير عنها و القول إنها ذكرى، صدى، طيف، شبح، صورة، للإحساس القديم"¹، و هذا يعني أن المنطلق الرئيسي للخيلة هو الخبرات السابقة التي وردت عبر الحواس، لكن الفرق بين الإحساس في الحالة التي تقع فيها الحاسة على موضوع الحس من جهة و الخيلة من جهة أخرى أن نقل الحواس يكون آمناً، فمدخلات الحس تنقل شتى الإنطباعات كما تحدث دون أن تحور فيها، أما بالنسبة للخيلة، فإنها لا تسترجعها كما وقعت بل تسترجعها بشكل مشوه و ربما لا تعبر إلا على الفكرة العامة التي تمحور حولها موضوع الحس.

أما بالنسبة لكلمة الخيال "IMAGINATION" فتعني الملكة الخاصة بإنتاج "الخيالات" لذلك يقول لالاند الخيال " ملكة تركيب خيالات في لوحات أو في متواليات تحاكي وقائع الطبيعة و ظواهرها، لكنها لا تمثل شيئاً مما هو واقعي أو وجودي (حالوميات، أعمال فنية، ...الخ) يقال بهذا المعنى خيال خلاق أو أحياناً . لمجانبة استعمال كلمة "خلق" يقال عندئذ أنه لا يوجد بالمعنى الدقيق سوى تركيب خيالات جديد . خيال تجديدي"².

مفهوم الخيال عند أرسطو:

ينطلق أرسطو في تحديد مفهوم الخيال من المعنى اللغوي فيقول: "و لما كان البصر هو الحاسة الرئيسية فقد اشتق التخيل "phantasia" اسمه من النور "فاوس"

¹ . أندريه لالاند: المرجع نفسه، ص 618.

² . المرجع نفسه ، ص 620.

"phaos" إذ بدون النور لا يمكن أن نرى¹. فالخيال مشتق من النور و علة ذلك ارتباطه بحاسة البصر التي ترى الأشياء و تحافظ على صورتها بشكل متخيل بعد زوال المحسوسات لفترة. أما عن المعنى الاصطلاحي فيحلل أرسطو مفهوم الخيال في كتابه "النفس" عن طريق محاولة تمييزه عن بقية الوظائف التي يقوم بها العقل كما يحاول توضيح الفرق بينه و بين الإحساس و التفكير و الظن و الاعتقاد و التذكر يقول " إن التخيل شيء متميز عن الإحساس و التفكير و لو أنه لا يمكن أن يوجد بدون إحساس و أنه بدون التخيل لا يحصل الاعتقاد، و أن التخيل ليس تفكيراً و ليس اعتقاداً فهذا واضح، ذلك أن التفكير متوقف علينا كما نريد لأننا نستطيع أن نتخيل شيئاً أمامنا كما يفعل أولئك الذين يرتبون الأفكار في مواضع معينة للذاكرة و يكونون منها صوراً، على حين أن الظن لا يتوقف علينا لأن الظن الذي يحدث عندنا إما أن يكون صادقاً و إما أن يكون كاذباً، و أيضاً فإننا حين يحصل عندنا ظن بأن شيئاً مرعباً أو مخيفاً ننفعل في الحال، و كذلك إذا كان الشيء مطمئناً أما إذا كان تحت تأثير التخيل فإننا نتصرف كما لو كنا نتأمل في صورة الأشياء التي توحى بالخوف أو الأمن²، و معنى هذا أن التخيل يؤثر في و يتأثر ببقية الوظائف النفسية لكن له طبيعته الخاصة و هو مرتبط أشد الارتباط بالإحساس ذلك أنه ينجم عنه، لذلك يعرفه بأنه "الحركة المتولدة عن الإحساس بالفعل"³.

¹ . أرسطو : كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1949، ص107.

² . المرجع نفسه، ص 103. 104.

³ . المرجع نفسه، ص 107.

مفهوم الخيال عند الفلاسفة و الصوفية المسلمين:

ابن سينا :إن ابن سينا لا يختلف كثيرا عن أرسطو، و يربط كذلك هذه الملكة بالحواس لذلك يقول "إن القوة المصورة التي هي الخيال هي آخر ما تستقر فيه صور المحسوسات و إن وجهها إلى المحسوسات هو الحس المشترك و إن الحس المشترك يؤدي إلى القوة المصورة على سبيل استخزان ما تؤديه إليه الحواس فتخزنه"¹، فالمخيلة أو الخيال تعلق بتخزين معطيات الحس، و لكنها لا تتعلق فقط بالحواس فأحيانا تخزن كذلك الصور الإبداعية الجديدة التي يكونها الخيال من بقايا معطيات الحس لذلك يقول ابن سينا " و قد تخزن القوة المصورة أيضا أشياء ليست من المأخوذات عن الحس، فإن القوة المصورة قد تتصرف على الصور التي في القوة المصورة بالتركيب والتحليل، لأنها موضوعات لها فإذا ركبت صورة منها أو فصلتها أمكن أن تستحفظها فيها، لأنها ليست خزانة لهذه الصورة من جهة ما هذه الصورة منسوبة إلى شيء واردة من داخل أو خارج، بل إنما هي خزانة لها، لأنها هذه الصورة بهذا النحو من التجريد و لو كانت هذه الصورة على نحو ما فيها من التركيب و التفصيل يرد من الخارج، لكانت هذه القوة تستثبتها، فكذاك إذا لاحت لهذه القوة من سبب آخر و إذا عرض بسبب من الأسباب، إما من التخيل و الفكر، و إما لشيء من التشكلات السماوية، إن تمثلت صورة في المصورة و كان الذهن غائبا أو ساكنا على اعتباره، أمكن أن يرسم ذلك في الحس المشترك نفسه بعينه على هيئاته، فيسمع و يرى ألوانا و أصواتا ليس لها وجود من الخارج و لا أسبابها من خارج، و أكثر ما يعرض هذا عند سكون القوى العقلية أو غفول الوهم، و عند اشتغال النفس النطقية من مراعاة الخيال و الوهم، فهناك تقوى

¹ . ابن سينا: كتاب الشفاء، منشورات الإرث العربي و الإسلامي، باريس، 1988، ص 163 .

المصورة و المتخیلة على أفعالها الخاصة حتى يتمثل ما تورده ¹، ما يمكن ملاحظته على نص ابن سينا، أنه يذهب أبعد من أرسطو في تحديد وظيفة الخيال، فهذا الأخير ليس مرتبطاً بما يرتسم من معطيات الحس فقط، وإنما هذه القوة كذلك هي التي تتلقى صور الفيض الإلهي، و لهذا راح في نظريته حول النبوة يحدد خصائص النبي و قد ميزه بسعة المخیلة و قوتها مقارنة بغيره، و هذا حتى يتمكن من استقبال الوحي. كما ربط الخيال كذلك بالنائم، فالأحلام التي يراها النائم لا يراها إلا عبر المخیلة.

الغزالي:

يربط الغزالي الخيال بالروح و يرى أن "الروح الخيالي هو الذي يستثبت ما أورده الحواس و يحفظه مخزوناً عنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة إليه" ²، و هذا يعني أن الخيال واسطة بين الحواس و العقل فهو الذي ينقل الصور التي ترتسم عليه و التي يكون مصدرها من الحواس إلى العقل، و يرى أن للخيال خصائص ثلاث هي : " إنه من طينة العالم السفلي الكثيف: لأن الشيء المتخيل ذو مقدار وشكل و جهات محصورة مخصوصة ... و من شأن الكثيف الموصوف بأوصاف الأجسام أن يحجب عنا الأنوار العقلية المحضة التي تنتزه عن الوصف بالجهات و المقادير والقرب و البعد" ³، فالخيال عائق أمام الفكر المجرد الغير مرتبط بمعطيات الحس، أما الخاصية الثانية فهي أن هذا الخيال الكثيف إذا صفي و دقق و هذب و ضبط صار موازياً للمعاني العقلية و مؤدياً لأنوارها" ⁴، و "الثالثة: أن الخيال في بداية

¹ . ابن سينا، المرجع نفسه، ص 163 . 164.

² . أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة و النشر، القاهرة، 1964، ص 76.

³ . المرجع نفسه، ص 79.

⁴ . المرجع نفسه، ص نفسها.

الأمر محتاج إليه جدا ليضبط به المعارف العقلية فلا تضطرب و لا تنزل و لا تنتشر انتشارا يخرج عن الضبط"¹، فالخیال بهذا المعنى ضروري لعملية التفكير، و كأنه بهذا يعتبر الساحة التي تجري فيها هذه العملية، فعبها ينظم العقل الأفكار و يربط بينها، حتى يصل إلى درجة الفهم أو ابتكار الأفكار الجديدة.

كما و يشبه الغزالي الخيال بالسحاب الذي يحجب نور الشمس فالخیال الزائف هو العائق الذي يقف بين الإنسان الكافر و الإيمان و لذلك يقول في شرحه للآية الكريمة في قوله عز و جل "أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض"² يقول: "و أما السحاب فهو الاعتقادات الخبيثة، و الظنون الكاذبة و الخيالات الفاسدة التي صارت حجابا بين الكافرين و بين الإيمان"³ كما و يقرنه كذلك في موضع آخر بالظلام في مقابل النور الذي يقصد به "المعرفة بالله تعالى، إذ أن بعض المحجوبين عن الأنوار الإلهية يكون السبب في ذلك راجع إلى ظلمة الخيال"⁴.

و قد ذهب "جميل صليبا" أبعد في قراءته لمفهوم الخيال في الفلسفة الإسلامية إذ يقول: "و الخيال عند فلاسفتنا القدماء، قوة للنفس تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة. و نحن نسمي ذلك تخيلا و له نوعان أحدهما تمثيلي و الآخر مبدع" و المقصود هنا هو ذاك النوع من الخيال الذي يسمى تمثيلا وهو تمثيل صورة شيء غائب، وفيه تقتصر على استرجاع الصور الماضية إلى ساحة الشعور دون تحديد المكان والزمان، أي عودة الصور النفسية إلى ساحة الشعور

¹ . أبو حامد الغزالي، المرجع نفسه، ص 79.

² . قرآن كريم: رواية حفص، سورة النور، آية رقم 40.

³ . أبو حامد الغزالي: المرجع نفسه، ص 82 . 83.

⁴ . المرجع نفسه، ص 89.

دون التعرف عليها، وهو عام في حياتنا اليومية لذلك قيل بأنه ذاكرة بلا عرفان، و هذا النوع من التخيل غالبا ما يسيطر على أولئك الذين عجزوا عن التكيف الإيجابي مع مقتضيات الواقع فيلجؤون إليه و يعتمدونه كوسيلة للهروب من الواقع بدل التكيف معه.

محي الدين بن عربي

أما بالنسبة للمتصوفة فإن معنى الخيال يتخذ أبعادا أخرى أوسع بكثير مما جاء به الفلاسفة و علماء اللغة، خاصة عند ابن عربي الذي تحدث عنه في العديد من كتبه و يرى أن له الأهمية البالغة لذلك يقول " ما أوجد الله أعظم من الخيال منزلة و لا أعم حكما يجري حكمه في جميع الموجودات و المعدومات من محال و غيره فليس للقدرة الإلهية فيما أوجدته أعظم وجودا من الخيال"¹ و الخيال بالنسبة إليه شبيه بالبرزخ الذي هو وسط بين متناقضين "وجود و عدم" و الحدان اللذان يفصل بينهما هما الحس و العقل، فالصور التي تحصل عبره لا هي معقولة خالصة، فللخيال قدرة على استحضار اللامعقول و اللاموجود، كما أن تلك الصور كذلك ليست محصورة بالصور الحسية لأنها تصور حتى المعاني المجردة، لذلك فالخيال عالم تجتمع فيه المتناقضات يقول ابن عربي " فالخيال لا موجود و لا معدوم، و لا معلوم ولا مجهول، و لا منفي ولا مثبت"²، و ليوضح هذا المعنى يقدم ابن العربي مثالا عن رؤيتنا لأنفسنا في المرآة فنحن نعلم يقينا أن تلك الصورة ليست في الواقع شيئا محسوسا لكنها شبيهة به، و لما يرى من الدقة فيها يعلم أنه أدرك صورته بوجه ما، رغم أنها مجرد جسد برزخي بين الوجود و العدم.

¹ . محي الدين ابن عربي: الخيال عالم البرزخ و المثال، دار الكتاب العربي، ط2، دمشق، 1993، ص 18.

² . محي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، تحقيق: عثمان يحيى، المجلس الأعلى للثقافة، ط 2، 1992، ص 408.

إن الخيال كما يرى بن عربي المحل الذي تحصل به المكاشفة للأنبياء والأولياء الصالحين سواء في حال اليقظة أو في حالة الرؤيا الصادقة لأن رؤيا الأنبياء حق لهذا فهو المنبع الذي يشتق منه الإنسان الحقيقة ووجب على كل طالب أن يحيط بهذا المعنى بدقة يقول: "و من لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة، و هذا الركن من المعرفة إذا لم يحصل للعارفين، فما عندهم من المعرفة رائحة فمن العلم الذي يختص به أهل الله تعالى معرفة الكشف الخيالي"¹، و ابن عربي هنا يشترك مع ابن سينا الذي اعتبر المخيلة هي التي تتلقى الوحي و الإلهام الرباني.

المكاشفة بهذا المعنى نور يقذفه الله تعالى في خيال المؤمن النقي الورع، إذ يلقي فيه مختلف الصور البرزخية التي يحولها العقل إلى معاني مجردة و أشياء محسوسة فقد يرى النائم في نومه أنه يتجرع لبنا ، و اللبن يرمز إلى العلم لذلك فالإنسان يحتاج مجاهدة عقلية حتى يفهم مدلول الصور الخيالية التي ترده، و قد يخطئ العقل في تأويل بعض الصور لكن هذا لا يعني أن الخيال هو الذي أخطأ فالخيال مثل الحواس لا يقبل صفتي الصدق و الكذب بل الخطأ يكون من جراء التأويل الفاسد لذلك يقول ابن عربي: " و الخيال لا يكون فاسدا قط فمن قال بفساده فإنه لا يعرف إدراك النور الخيالي، فإن هذا القائل يخطئ الحس في بعض مدركاته و إدراكه صحيح، و الحكم لغيره لا إليه فالحاكم أخطأ لا الحس، كذلك الخيال أدرك بنوره ما أدرك، و ما له حكم و إنما الحكم لغيره و هو العقل، فلا ينسب إليه الخطأ"²

و يقسمه ابن عربي إلى أربعة أقسام:

1. الخيال المطلق و هو "العماء" الذي يقبل التشكل في صور الكائنات كلها.

¹ . محي الدين ابن عربي: الخيال عالم البرزخ و المثال، مرجع سابق، ص 17.

² . المرجع نفسه، ص 34.

2. و الخيال المحقق و هو "العماء" نفسه بعد قبول صور الكائنات.
3. و الخيال المنفصل و هو عالم له حضرة ذاتية حيث يظهر في الحس ويدرك منفصلا عن شخص المتخيل الناظر كتصورنا للأشياء التي لم نرها من قبل
4. أما بالنسبة للخيال المتصل فهو القوة المتخيلة للإنسان التي لها القدرة على خلق صور تبقى بقاء المتخيل¹.

إذن يبدو أن مفهوم الخيال يملك سمعة سيئة في الفلسفة الكلاسيكية سواء اليونانية أو الفلسفة الإسلامية باستثناء الفكر الصوفي الذي أعلى من شأن الخيال واعتبره مفتاح الفيض الإلهي.

مفهوم الخيال في الفلسفة الغربية الحديثة:

من أهم المفكرين الذين اهتموا بقضية الخيال نجد المفكر الألماني "إيمانويل كانط" الذي أعطى هذا المفهوم أبعادا جديدة، و لكي نفهم مشكلة طبيعة ووظيفة الخيال أو المخيلة عند كانط، لا بد من فهم نظرية المعرفة أولا، ذلك أن المخيلة مرتبطة أشد الارتباط بتعرفنا على العالم الخارجي، و المعرفة عند كانط - كما هو معروف - تتداخل فيها وظيفة كل من العقل و الحواس، على الضد مما نجده عند العقليين، و نفس الشيء بالنسبة للتجريبيين، فقد اعتبر أن المعرفة تحصل من خلال عمل الحواس أولا، فهي التي تقدم لنا مختلف الانطباعات المشتقة من العالم الخارجي، ثم يأتي دور العقل

¹ . سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، دندرة للطباعة و النشر، ط 1، بيروت، 1981، ص 449.

الذي يعمل فيها مبادئه القبلية، و يحولها إلى معرفة مجردة، لذلك يقول كانط: "فالعيان و المفاهيم يكونان إذن عنصري كل معرفة لدينا"¹.

لقد اتخذ مفهوم الخيال عند كانط أبعادا جديدة و هي أبعاد معرفية بالدرجة الأولى ذلك أنه أصبح للمخيلة دور رئيس لا غنى عنه في عملية المعرفة فلا يمكن أن نطلع على العالم الخارجي إلا بالاعتماد عليها، ووظيفتها تكمن في الربط بين الانطباعات الحسية التي ترد عبر الحواس من الخارج و بين المقولات الذهنية فهي "تتوسط الحساسة و الفاهمة و تظهر المعرفة من جراء الربط الضروري لكليهما، و هي أيضا المركز الموحد للحس و الفكر"² لذلك يقول كانط: "توجد فينا إذا قدرة فعالة على تأليف هذا المختلف نسميها مخيلة، و أسمى فعلها المباشر على الإدراكات الحسية إبصارا"³، فهي تجمع بين مختلف الشتات الذي تتلقاه عبر الحساسة في وحدة واحدة، لهذا يقول كانط: "فالمخيلة هي لذلك أيضا ملكة تأليف قبليا، و لهذا نسميها المخيلة المنتجة"⁴، وهذا المعنى قريب مما أشارت إليه الفلسفة الإسلامية، و كذلك بالنسبة للصوفية فابن عربي اعتبره برزخا بين العقل و الحواس كذلك، لكن الاختلاف يكمن في تحديد وظيفة هذا الخيال أو المخيلة، فجعلها الصوفية تكمن في تلقي الفيض الإلهي، فهي محل المكاشفة، بينما كانط اعتبرها أداة وصل بين الحس و العقل.

إن هناك اختلافا جوهريا في موقف كانط حول تحديد نسبة هذه المخيلة، فهي تنتمي إلى الفاهمة أم أن لها وجودا مستقلا عنها، و السبب في ذلك يرجع إلى اختلاف

¹ . إيمانويل كانط: قد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1،

2013، ص 125.

² . عامر شطارة: دور المخيلة في نظرية المعرفة الكانطية، (مجلة تبیین، العدد 9/36، 2021)،

ص 101.

³ . إيمانويل كانط: المرجع نفسه، ص 193.

⁴ . المرجع نفسه، ص 195.

طفيف بين طبعتي كتابه "نقد العقل المحض" ففي الطبعة الأولى اعتبر أن لها وجودا مستقلا منفصلا عن كل من الحساسية و الفاهمة، "أما في الطبعة الثانية (B-deducton) فيظهر أن هناك تغيرا مهما في عمل المخيلة مقارنة بالطبعة الأولى، فلم تع المخيلة تعامل بصفاتها قوة أساسية مستقلة توحد الحس و الفهم، بل أصبح ينظر إليها على أنها وظيفة مميزة، و لكن ضمن الفاهمة"¹، و رغم هذا و ذاك فهي تبقى بمثابة المنطقة المشتركة بين الحساسية و الفاهمة، و ذلك بسبب الدور المشترك الذي تلعبه فهي تتصل بالاثنتين معا.

مفهوم الخيال عند علماء النفس:

اللاشعور و ظاهرة الإعلاء :

يعتبر الخيال عند علماء النفس كما "فرويد" من أهم الوظائف العقلية أن له دورا بالغ الأهمية فيها و هو الذي يوجهها، و هو من يرسم حياة الإنسان لذلك يكون خيال الإنسان المبدع يختلف عن خيال الإنسان العادي، فللمبدع خيال خصب كبير يزود صاحبه بطاقة تسمح له بإنتاج و خلق أفكار جديدة.

يعتقد فرويد أن خيال الإنسان تحركه بواعث ترتد كلها إلى غرائز جنسية هي التي تتحكم في إبداع الفرد و في كل ما يختلج في ثنايا نفسه ففي وصفه للفضول الذي يتميز به الفنان المشهور ليوناردو دافينشي يقول: " فنحن نعتبر من المحتمل أن هذا الباعث الشديد . يقصد الفضول . نشط في طفولة الشخص المبكرة و أن تسلطه القوى تثبته انطباعات طفلية، و نسلم أبعد من هذا بأنها تعتمد أصلا على القوى الدافعة الجنسية لتدعيمها حتى أنها تستطيع أخيرا أن تحل محل قسم من أقسام الحياة

¹ . عامر شطارة: مرجع سابق، ص 108.

الجنسية"¹، و كأن فضول الإنسان بهذا المعنى يحكم في الأصل بقوى جنسية لكن إذا تمكن الإنسان من إعادة توجيه فضوله يتحول إلى مبدع و هذه الظاهرة تعرف ب "الإعلاء" لذلك يقول فرويد: "تبين لنا ملاحظة الحياة اليومية للأشخاص أن لديهم القدرة على توجيه جزء محسوس من قواهم الدافعة الجنسية نحو أنواع نشاطهم المهنية أو العملية، و الباعث الجنسي معين على أداء مثل هذه المساعدات لأنه منح القدرة على الإعلاء، أعني أن له القدرة على تحويل أقرب أهدافه إلى أهداف أخرى ذات قيمة أسمى، أهداف ليست ذات طبيعة جنسية"²، أي أن القدرة على الإعلاء هي من يتحكم في قوة و ضعف خيال الإنسان و بالتالي إبداعه.

ليس لكل إنسان كما يرى "فرويد" القدرة على الإعلاء بل هو خاص بفئة قليلة جدا و يصنف الناس بناء على هذه القدرة ثلاثة أصناف إذ الطفل في مرحلة الصبا يكون أمام ثلاث احتمالات:

الأول : حينما يواجه "الأنا" "الأنا الأعلى" و خاصة في ضل "التربية الدينية" فقد يظل الفضول مكبوحا، و يكون النشاط العقلي لهذا الإنسان طوال حياته ضعيفا، ويحصر خياله في نطاق ضيق و يكون معرض للإصابة بالأمراض العصابية.

الثاني: في الحالة التي لا يستسلم فيها "الأنا" "للأنا الأعلى" و يظل يقاوم يكون السبب في ذلك درجة التطور العقلي التي كانت كافية للمواجهة، لكن في هذه الحالة يكون خياله متوسط، و استدلال الفرد يكون مشوه، و في بعض الحالات يضفي الصبغة الجنسية على الفكر عموما.

الثالث: أما بالنسبة للحالة الثالثة فهي الأقل شيوعا و الأكثر كمالا، فبفضل استعداد معين يحول الإنسان الدافع القوي إلى خدمة المتعة العقلية بدل المتعة الجنسية

¹ . سيغموند فرويد: التحليل النفسي و الفن، ت: سمير كرم، دار الطليعة ، بيروت، ط1، 1975،

ص 21.

² . المرجع نفسه، ص 21. 22.

و بهذا فإن الفرد يمنع كل انشغال بالمسائل الجنسية و يتعالى عليها فيكون قادرا على الإعلاء لذلك يكون موهوبا و مبدعا و ذا خيال خصب¹. و الملاحظ على ظاهرة الإعلاء كما صاغها فرويد أن للخيال دورا بالغ الأهمية، فهو الذي يحدد مدى قدرة الإنسان على التكيف من جهة و على إنتاج أفكار جديدة من جهة أخرى

فالخيال من هذا المنظور يعبر عن تلك الرغبات المكبوتة و التي لم يتمكن الإنسان من تحقيقها في الواقع نظرا لسلطة الأنا الأعلى، لذلك فتلك المكبوتات تحاول الظهور من جديد بشكل لا واعي لتعبر عن نفسها بأشكال مختلفة و تظهر في سلوك الإنسان دون أن يعي الفرد أصل تلك الخيالات، مما يعني أن خيالنا هو المرآة العاكسة لمكبوتاتنا، فمعلوم من وجهة نظر علم النفس التحليلي أن الإنسان مكون من مجموع معقد من الغرائز و العقد النفسية، و ليست العقدة هنا بالمعنى المرضي و إنما هي ظاهرة طبيعية في البشر، لذلك فإن فرويد قد أشار إلى أهمية و ضرورة تتبع أحلام الفرد إذا ما رغبنا في الكشف عن خفايا نفسه، و الأحلام هي المسرح الذي يرقص عليه الخيال بحرية تامة.

مفهوم الخيال عند الأدباء:

جاء في معجم مصطلحات الأدب لـ "مجدي وصبة": "الخيال هو تلك العملية التي تؤدي إلى تشكيل مصورات ليس لها وجود بالفعل أو القدرة الكامنة على تشكيلها"² مما يعني أن الخيال بالمعنى الأدبي يعبر به عن الملكة التي بموجبها يمكننا أن ننتج نصوصا أدبية أو شعرية، و لأن الخيال كما ورد في التعريف يؤدي إلى تشكيل مصورات ليس لها وجود بالفعل فإن المجال الخصب للخيال يكمن فيما يعرف بالبلاغة

¹. سيغموند فرويد: المرجع نفسه، ص 23 . 24.

². مجدي وصبة: معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت 1974 م، ص 166.

بكل تفرعاتها، فالمخيال ملكة يستطيع بها الأدباء أن يؤلفوا صورهم¹، كما أن الخيال يشمل كذلك فن القصص و الرواية حيث يقوم الراوي بحياكة أحداث و تصورات لا واقعية، وحتى إن كانت قد حدثت فعلا فإنه يضفي عليها طابعا خياليا من خلال زيادة بعض الصور و الأحداث إلى الواقعة الرئيسية، و لو رجعنا قديما كذلك فإننا نجد تلك الأساطير التي هي قوالب أدبية امتزج فيها الواقع بالمخيال، كأساطير اليونان والحضارات الشرقية القديمة... الخ سواء كانت متعلقة بالجانب الديني أو الجانب التاريخي للشعوب و الأمم، فالمخيال عند الأدباء مرتبط بالإبداع الفني و له الدور الفعال، في إضفاء القيمة الجمالية على النصوص الأدبية.

المخيال الاجتماعي عند محمد أركون:

إن مفهوم المخيال عند محمد أركون يتخذ مفصلا جوهريا في نقده للعقل الإسلامي و مفهوما مهما للغاية في تحليل البنى المعرفية التي تحكم هذا العقل، لذلك نجده يركز عليه كثيرا لذلك تتردد كلمة "مخيال" و "مخيال جماعي" و "مخيال ديني" كثيرا في كتبه و في المقالات التي نشرت له، و قد اجتهد أركون كثيرا في بيان مضامينه و كيفية اشتغاله و دوره في فهم و تجاوز الفكر الكلاسيكي. فكيف نظر محمد أركون إلى هذا المفهوم ؟ و ما مجال تطبيقه ؟

يرى محمد أركون أن هذا المفهوم جاء كنتيجة للطفرات المنهجية التي تابعت العلوم الإنسانية بداية من النصف الثاني من القرن المنصرم "و كانت مدرسة الحوليات الفرنسية هي التي بلورته لأول مرة على يد المؤرخين الكبارين "جورج دوبي" * و "جاك

¹ . ينظر، في النقد الادبي، بقلم الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف القاهرة، مكتبة الدراسات الأولية، ط 9، 167.

* . جورج ميشيل كلود دوبي: هو أحد المؤرخين الفرنسيين الذين ساهموا كثيراً في التعريف بالعصور الوسطى الأوروبية، بل وبتجديد المعارف حول تلك الحقبة. من مواليد عام 1919 بمدينة باريس،

لوعوف^{*} و ذلك ضمن إطار دراسة تاريخ العقليات البشرية¹، إذ كان المؤرخان يهتمان بدراسة تاريخ تفكير المجتمعات و خاصة بفترة القرون الوسطى و لهما في ذلك العديد من الكتب.

في كتابه "الإسلام، الأخلاق و السياسة" يعرض أركون لتعريف الخيال أربعة تعاريف مختلفة يركز التعريف الأول على ربط الخيال بذاكرة التصورات التي من شأنها التقاط الصور و إعادة تحيينها، أما بالنسبة للتعريف الثاني فيربطه بالخيال الخلاق الذي يبدع صوراً جديدة في مختلف المجالات، و الثالث يربطه بالإبداعية العلمية و الفكرية، و الرابع يساير فيه المفهوم الكلاسيكي له و هو المتعلق بالوهم والهوسات².

و نظراً للدور الذي يلعبه المخيال في التفكير فإن أركون يرى كذلك أن للعقل نصيب من الخيال فمهما كان تفكيرنا منطقياً فلا بد من أن له جانباً متعلقاً بالخيال ولذلك يقول: "إن ما ندعوه بالعقل لا يمارس فعله أبداً بشكل مستقل على عكس ما أوهمنا بذلك تاريخ طويل من الفلسفة و اللاهوت في الغرب الأوروبي كما في الإسلام. العقل يمارس فعله و دوره دائماً على علاقة مع الخيال و المتخيل (Liminaire) وقد لاحظنا منذ فترة قريبة فقط أن المؤرخين المحدثين "كجورج دوبي مثلاً" و علماء

وتوفي في نهاية عام 1996 في بلدة «تولوني» بالقرب من مدينة إيكس أون بروفانس بجنوب فرنسا.

*. جاك لوقوف: Jacques Le Goff: هو عضو في ومؤرخ فرنسي، ولد في 1924 في تولون في فرنسا، وتوفي في 1 أبريل 2014 في باريس من أهم مؤلفاته "من أجل عصر وسيط آخر".

¹. محمد أركون: الهوامل و الشوامل حول الإسلام المعاصر، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2010، ص 78.

². محمد أركون: الإسلام الأخلاق و السياسة، ت: هاشم صالح، دار النهضة العربية، ط 1، بيروت، 2007، ص 9.

الاجتماع ابتدئوا يدرسون ما يدعونه "بالمخيال الاجتماعي" (Liminaire social) وهو يشكل أحد الأبعاد الحاسمة لكل وجود اجتماعي¹.

و في مكان آخر من كتابه الهوامل و الشوامل حول الإسلام المعاصر يقدم تعريفاً آخر بحيث يربطه بالثقافة الشعبية حيث يقول: "سوف أقول بأن مخيال فرد ما أو فئة اجتماعية ما أو أمة ما يعني جملة التصورات المتجسدة في الثقافة الشعبية"². إن الميدان الخصب الذي يسمح للمخيال باللعب بكل حرية كما وضح أركون ذلك هو الثقافة الشعبية، فالثقافة الشعبية إضافة لكونها متشعبة و تشمل كل المجالات إنها غير علمية و ليست معقنة، فمعلوم أن الخيال لا يحده إلا العقل و حتى هذه الحدود فهي سطحية فقط فقد أشرنا سابقاً إلى أن العقل ذاته يملك نصيباً من الخيال، و لهذا سيكون للثقافة الشعبية تأثير أسطوري على الأفراد و تمارس سيادتها عليهم بوعي منهم و بغير وعي فتأثر الإنسان بها شبيه بتأثرنا مع أبطال الأفلام، حيث نتعاطف معهم دون أن نعمل أي حسابات عقلية، و الإنسان في هذه الحالة يتأثر بفكرة البطل المجردة لا بالشخص في حد ذاته، مما يحيلنا إلى القول أن دلالات المخيال كلها مجازية ذات تأثير سحري على الأفراد و المجتمعات، يقول أركون " " بهذا المعنى يمكننا القول بأن كل الدلالات التي لا تتعلق بشيء ملحوظ واقعياً و لا بفكر عقلائي هي دلالات خيالية أو مخيالية بالمعنى العلمي و المليء للكلمة... إن هذه الدلالات الخيالية لها وجود ذهني و عقلي لا يمكن دحضه و بالتالي فهي تشكل المحرك الديناميكي و الفعال للتاريخ، إنها مغروسة و متجذرة في وعي الناس إلى حد أنها تشكل قوة مادية ضخمة"³

¹ . محمد أركون: العلمنة و الدين، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996، ص26.

² . محمد أركون: الهوامل و الشوامل حول الإسلام المعاصر، مصدر سابق، ص 78.

³ . محمد أركون: الإسلام الأخلاق و السياسة، مصدر سابق، ص11.

ينتج هذا المخيال الاجتماعي مختلف القيم المثالية التي تغذي المجتمع أي تلك "النماذج العليا التي خلعت عليها صفات القدسية و المثالية و البطولية الخارقة و التي تقصها علينا حكايات التأسيس الدينية و التراث الخاص بالجماعة"¹، و يرسم له حدود القيم السلبية التي ينبغي تجنبها.

إن خيال أمة أو فرد لا تغذيه فقط تلك الحكايات التأسيسية و الأساطير القديمة فالיום أكبر ما يعمل على هذا الوتر وسائل الإعلام من خلال الخطابات التي تبثها، والصورة البطولية التي ترسمها لبعض الأشخاص، حيث تحولهم إلى أساطير، خاصة منهم القادة السياسيين، بل و حتى المدرسة تقوي التصورات الخيالية، فتعمل على تكريس إيديولوجيا معينة.

يتشكل المخيال بناء على الثقافة السائدة في المجتمع التي تنتقل للأفراد عبر اللغة و بالتالي فإن الفرد يجدها جاهزة و يكون مجبرا على التفكير بها و الكلام بها، وبما أن لكل مجتمع عاداته و تقاليده الخاصة، فبالضرورة ستكون له لغته الخاصة التي يكرسها لأفراده، و على هذا الأساس يختلف مخيال كل مجتمع عن آخر، فنجد مخيال المجتمع الألماني يختلف عن المخيال الجزائري، كما و يمكن أن يكون اختلاف الدين سببا لاختلاف مخيال المجتمعات، فمخيال المسيحي الذي يكون مشحونا بأفكار الخطيئة و الصلب و عقيدة الثالوث يختلف عن المسلم، الذي يعتقد في التوحيد الخالص ونظرته الخاصة حول عيسى...، بل و حتى داخل الدين الواحد ينقسم مخيال المجتمعات. فمخيال السني يختلف عن مخيال الشيعي حيث يرى كل واحد منهما أن الآخر على خطأ و يكفره و حتى يبيح دمه، لأن كل مجتمع يظن في نفسه التميز على

¹ . المصدر نفسه، ص نفسها.

حساب الآخر، فإنه يمجّد نفسه و يعلي من شأنه و يحتقر الآخر و يقلل من شأنه، فمن الخصائص التي تميز المخيال أنه يسمح بتمجيد الذات على حساب الآخر.

و يلح أركون على ضرورة التمييز بين الذاكرة الجماعية/ التراث و المخيال الاجتماعي، لذلك يقول: "إن ما أسميه بالذاكرة - التراث ينبغي ألا يخلط بالمخيال الاجتماعي. إن هذا المصطلح الأخير يمثل الصور و القيم التي حافظ عليها الأول ويعيد إنتاجها، و لكن عندما تحصل انقطاعات مفاجئة أو عاجلة في الذاكرة - التراث كما هو الحال فيما يخص الفترة الراهنة التي تهتمنا فإن المخيال يتغذى عندئذ بمعطيات مرتجلة و يترك نفسه تجيش من أجل ممارسات و أعمال لا يمكن لتاريخ الجماعة العميق أن يهضمها"¹، فمن المفترض إذن أن تكون الذاكرة الجماعية أو التراث هو المنهل الذي يغذى منه المخيال الاجتماعي، على اعتبار أن هذا التراث هو الذي يشكل الذات، و هذا لا يعني أنه يجب أن نبقى أسيرين ماضينا إنما يجب، أن نفهم ماضينا بأعين حاضرننا، كما يجب أن لا نسمح للمخيال الجماعي بالانحراف والانسحاق وراء الجماعات التي تستغل التراث، و تحوله لشعارات تغذي بها مخيال الجماعة لخدمة مصالحها الخاصة.

إن محمد أركون يعول كثيرا على هذا المفهوم الخصب الذي يفتح الباب على مصراعيه في دراسة الثقافة الإسلامية و العربية، و لا يمكننا فهم المشروع الذي قدمه أركون خارج سياق هذا المفهوم، فكما مر بنا حجم المخيال في بنية العقل الإسلامي أكبر بكثير من الفكر العقلاني، و قد بين من خلاله أن الفكر الأسطوري أو العامل الميثي، كان يلعب الدور الأكبر في تشكل الفكر الإسلامي من جهة، و في كون النصوص التأسيسية مؤسسة كذلك على هذه الرؤية، كما أن مسار الفكر الإسلامي منذ

¹. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، و المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، ص 35.

نشأته إلى اليوم بقي محافظاً على هذه الطريقة، فقد كان العقل الإسلامي قد تأسس على إيبستيمية، رسمت حدوده و لا تزال إلى اليوم.

ثالثاً: التوليد الخيالي للمجتمعات البشرية :

لقد ظل الاعتقاد سائداً أن المخيال من قبيل المسائل النظرية البحتة و التي لا صلة لها بالواقع المعاش، خاصة بالنسبة للعصر الحديث، حيث ظهرت العديد من الاتجاهات الفلسفية، فالمثالية ركزت على الجانب العقلي و رأت بأنه هو الذي يحكم التطور في العالم، بينما الاتجاه الماركسي ركز على الجانب المادي و بالتحديد على الجانب الاقتصادي، و كذلك بالنسبة للمدرسة الوضعية التي نفت كل ما له علاقة بالدين و المخيال، بل حتى أنها رفضت الميتافيزيقا و مفهوم العقل كما كان قد تكون في الفلسفة الكلاسيكية، لهذا يمكن القول بأن المخيال ظل مستبعداً من قبل كل المدارس الفلسفية التي نشأت في العصر الحديث، لكن تطور الأبحاث في علم الاجتماع في الفترة المعاصرة و خاصة في ميدان الأبحاث الانثروبولوجية قد نبه إلى الدور اللاعقلاني و اللامادي . إن صح التعبير. في تشكل الظاهرة الاجتماعية، و هذا الأمر كان له الأهمية البالغة في فتح الباب أمام المخيال باعتباره عاملاً مؤثراً في تشكل الظاهرة الاجتماعية، و من بين أهم الأبحاث التي بينت هذا ما قام به المفكر اليوناني الفرنسي كورنيليوس كاستورياديس* حيث بين أن ماركس كان على خطأ في تركيزه على الجانب الاقتصادي، في تفسيره لتطور المجتمعات فقد انتهى إلى فكرة الحتمية التاريخية، متناسياً بذلك أن التاريخ هو المجال الحيوي الذي يكشف الإبداع والخلق المستمر، و يتجاوز فكرة الحتمية و السببية، و السلوك اللاسببي هو الذي

* . كورنيليوس كاستورياديس (Cornelius Castoriadis) (1922- 1997) هو فيلسوف وكاتب يوناني فرنسي وناقد اجتماعي واقتصادي ومحلل نفسي، أهم مؤلفاته كتابه "التأسيس الخيالي للمجتمع".

يكشف عن الخلق و الإبداع، و لا يظهر كفجوة جديدة في النمط القائم فقط و إنما كذلك كتأسيس لقاعدة اجتماعية جديدة¹، و هذا هو الدور الذي يقوم به المخيال الاجتماعي فهو إذن مصدر الخلق و الإبداع.

كما يحدد للمخيال وجهين هما : المخيال المؤسس الذي يتجسد من خلال الفعل الجماعي المنشئ للدلالات الجديدة التي تقلب الدلالات السائدة، أما المخيال المؤسس فيتشكل من خلال المؤسسات الاجتماعية المجسدة للمخيال التي تحمل دلالاته المادية و أدوات القوة، أو اللامادية المتمثلة في اللغة، و المعايير و القوانين.

إن المخيال الاجتماعي ليس شيئاً منكفئاً على ذاته و ليس مجرد أحلام و أفكار لا صلة لها بالواقع بل يتصل بالواقع في فترات متقطعة ليؤثر فيه أحياناً أكثر من تأثير العقل أو الواقع، إذ كما لاحظنا فإن المخيال المؤسس مرتبط مباشرة بالمؤسسة الاجتماعية، و لذلك راح يربط بين التاريخ و المجتمع، على اعتبار أنه لا يمكن الحديث عن أحدهما بمعزل عن الآخر²، و قد أراد بذلك أن يقول أن المجتمع يخلقه من يعيشون فيه، و هو الذي يصنع تاريخه و مصيره، و ليس نتيجة لأي قوة أخرى أيا كانت، لذلك يقول : "إن المجتمع مثل أي جهاز ذاتي الحركة هو الذي يحدد عالم خطابه ... و تأسيس المجتمع تأسيس لعالم من الدلالات، و هي كما هو واضح مخلوقة على هذا النحو و تتميز كل منها عن الأخرى في كل حالة"³، و هذا ما جعل

¹ . عبد النور محمد: الدور التأسيسي للمخيال في المجتمع قراءة في المفهوم و الوظائف عند كورنيليوس كاستورياديس، مجلة الواحات للبحوث و الدراسات، م9، ع 2، الجزائر، 2015، ص 971 .

² . cornelius castoriadis . the emaginary institution of socity. Translation. Kathleen blamey. Polity press. Cambridge . 1987. p 167.

³ . سايمون تورمي- و جولز تاووزند: المفكرون الأساسيون من النظرية النقدية إلى ما بعد الماركسية، ترجمة: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016 ص

محمد أركون يحاول تحديد ابستمية الفكر الإسلامي قبل تناول هذا الفكر بالدراسة والنقد، وهذا ما يكشف لنا أن بنية الفكر في المجتمع العربي الإسلامي كانت مرتبطة أشد الارتباط بالمخيال الاجتماعي، فالتيارات الفكرية هي التي كانت تستغل هذا المخيال من أجل إضفاء الدلالات على مختلف المؤسسات الاجتماعية، وتعبئته لخدمة أغراض دنيوية، وللتأكد من هذا، تكفي قراءة سريعة انتقائية لفترة، من فترات التاريخ الإسلامي لنرى كيف أن النزعات الأصولية كانت تجيش المخيال الاجتماعي و تدفعه ليتصرف وفق ما تمليه السلطة على الشعوب الإسلامية، وفي اعتقادها أنها تقوم بأمر شرعي، كما هو الحال بالنسبة لقضية الخلافة، فبعد وفاة الخلفاء الراشدين، تحولت الخلافة إلى ملك، و صارت تقوم بتوسعات سياسية لا علاقة لها بالدين، لكن السلطة وعملاءها كانا في الوقت نفسه يبحثان عن المشروع الدينية، في النصوص التأسيسية، لتحريك الشعوب تماشياً مع رغبة السلطة.

" هذا يعني أن الخيال أو المخيال الاجتماعي قد يتحول إلى قوة مادية مؤثرة مثل الاقتصاد، بل حتى أكثر في بعض الظروف أو المنعطفات التاريخية، فليس بالماديات وحدها يحيا الإنسان وإنما بالخيالات أيضاً والهواجس و الشطحات، و التصورات الرمزية، فهذه التصورات و الخيالات التي تعمر رأس الإنسان قد تغير مجرى التاريخ والمجتمعات البشرية، انظر المخيال الأصولي الذي جيشه الخميني و سواه فحرك الشارع بالملايين"¹.

إن المخيال الجذري حسب كورنيليوس كاستورياديس، هو تلك القوة التي تمكننا من تصور شيء ما ليس موجوداً في الحس، من منطلق رمز معين، كما هو الحال بالنسبة للرمز الذي تحمله الشعائر الدينية، فالمخيال إذن هو الذي يحمل الدلالات التي

¹ . محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ت: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، ط1، 2011، ص233.

يتصرف الإنسان وفقا لها، و ما دام الأمر كذلك فالمخيال هو الذي يعطي معنى للمؤسسات الاجتماعية، "إن الدلالات المخيالية الاجتماعية هي إذن تلك التي توفر إمكانية توحيد جميع المؤسسات الاجتماعية لمجتمع ما، وتأخذ المجتمع في شموله وهذا الذي يسمح بالكلام عن كل اجتماعي فهو ليس مجرد أمر يخص فردا أو مجموعة، ويدعوه كاستورياديس بالمخيال لكونه لا يتطابق و لا يستنفذ من خلال اختلافات العناصر العقلية و الواقعية، و لأنها توضع بواسطة الإنشاء"¹، فمعلوم أن المخيال يتجاوز ما هو عقلي و ما هو واقعي و على هذا الأساس أقام نقده لكل الفلسفات المنطقية العقلانية و المادية، و خاصة بالنسبة للفلسفة الماركسية فقد استفاض في نقدها.

إن أركون يقدم لنا مفهوم المخيال الديني بصفته مرتبط بجملة العقائد التي ترسخت في الذاكرة الجمعية عبر كل المراحل التاريخية التي شهدت الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، و لكي نفهم التراث على حقيقته لا بد من تتبع هذا المخيال وتحديد الكيفية التي يمارس فعله بها، و كل هذا يتطلب الاستعانة بمختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية و الأنثروبولوجية.

رابعاً: المخيال و العقل الإسلامي، نحو نظرية جديدة في المعرفة:

لقد ظل المسلم يعتقد جازماً أنه يمتلك الحقيقة المطلقة، فهو لم يرى فروقا بين ما قاله الله و ما يقوله علماء الدين، خاصة بالنسبة للأوائل منهم، من مثل أصحاب المذاهب الأربعة و "ابن تيمية" بالنسبة للسلفية و "ابن القيم"، كل حسب المرجعية الفقهية و العقدية التي ينتمي إليها، بل و حتى أنهم يطابقون بين الاثنين، و العجيب في الأمر أن هذه الوثوقية في كلام القدماء أدت في النهاية إلى إيقاف باب الاجتهاد،

¹ . عبد النور محمد: مرجع سابق ص 977.

وكانهم يقولون أنه تم تفسير و فهم كلام الله على الصورة النهائية التي أرادها لعباده، ولا مجال لإعادة النظر في آياته و البحث عن معانيه.

بعد غلق باب الاجتهاد أول ملاحظة تسجل على التاريخ الإسلامي هي انحطاط الفكر و انحصاره في دائرة ضيقة جداً، مجرد شروح ليست حتى للنصوص الأصلية ولكن لما قاله العلماء المشهود لهم بقوة و غزارة علمهم على حسب زعمهم، لكن هذا لم يمنع محاولات جديدة لفتح باب الاجتهاد، حيث ظهرت في الفترة الحديثة العديد من المحاولات من قبل بعض المفكرين خاصة بعد اطلاعهم على الحضارة الغربية من أمثال "الطهطاوي" و "محمد عبده" ... في نفس السياق يأتي محمد أركون بمحاولة جدية لإعادة بعث العقل الإسلامي من جديد، محاولاً بذلك تهيئة الأرضية الملائمة للفكر الإسلامي، في إطار ما يعرف بمشروع "نقد العقل الإسلامي".

إن نقد العقل الإسلامي مشروع فكري ضخم مدعم بمختلف الآليات المنهجية التي زودتنا بها الحداثة الغربية و ما بعد الحداثة، و يرى أركون بأن القيام بهذا العمل ضروري للغاية، و لا يمكن أن نحرك ساكناً ما لم نشرع في تجاوز الاجتهاد الكلاسيكي إلى نقد العقل الإسلامي، لأن هذا الأخير يعد بديلاً عنه يقول: "ينبغي تجاوز هذا الاجتهاد القديم عن طريق النقد الجديد الذي يفعله العقل الحديث، الأمر الذي دعوته "نقد العقل الإسلامي" و هو أكثر قوة و راديكالية بكثير من الاجتهاد الذي مارسه علماء المسلمين القدماء"¹.

و هناك مسألة مهمة أشار لها أركون حينما وضح إمكانية تطبيق "نظرية الفعل التواصلي" لـ "يورغن هابرماس" (Jürgen Habermas 1929) هي أنه لا يقصد من تطبيق منهجيات العلوم المعاصرة أن نخضع كل مسائل التراث الديني لتلك المنهجيات

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، ت: هاشم صالح، دار الساقي، ط 1، 2017، ص 270.

يقول: "لا يمكننا محاكمة الماضي البعيد في ضوء إمكانات الحاضر التي لم يكن يعرفها، حذار من المغالطة التاريخية، و لكن يمكن القول إن المسائل التي تبلورها هذه الفلسفة الحديثة لها برماس بصراحة كانت موجودة ضمناً و احتمالياً و افتراضياً في كل فعل تفسيري لنص خاص يوليه العقل مكانة الوحي، أو العقل الإلهي"¹، و هذا يعني أن عملية إعادة قراءة التراث ليست عشوائية و شاملة و إنما ينبغي أن تكون دقيقة تشمل المسائل القابلة فقط لهذه الدراسة، في حين أنه يؤكد في الكثير من المواضع الأخرى من كتبه على ضرورة الفحص الدقيق لكامل التراث دون استثناء أي شيء منه.

لا شك أن المجتمعات الإسلامية تعيش تخلفاً تاريخياً كبيراً للغاية، نقول هذا ونحن نعلم الوضع الذي تعيشه الدول الغربية اليوم، حيث حظيت بمتقنين كبار تمكنوا من ممارسة دورهم العلمي المناط بهم على أكمل وجه، ذلك أنهم يطبقون مختلف المناهج التي تظهر حديثاً على مجتمعاتهم و تراثهم من أجل تطوير ذواتهم فعندما " يطبقون المناهج الحديثة على مجتمعاتهم يساهمون في عملية اشتغال الذات على ذاتها من أجل حل مشاكلها و تطوير الذات من الداخل، أي ذاتياً و بشكل طبيعي، و هذا ما يحصل للمجتمعات الغربية الديناميكية ذات القدرة الهائلة على الدمج و الاستيعاب و الهضم، أي هضم المعرفة العلمية و آخر النظريات الفكرية و الفلسفية"²، فالمتقف الغربي يعيش هموم وطنه و يحاول جاهداً الارتقاء بمجتمعه، منذ بدايات النهضة الأوروبية، لذلك أحدث ثورة علمية، حصل على إثرها قطيعة مع المعارف السابقة و المنهجيات السابقة التي لم تورثه غير الاحتقار و الذل في العصور الوسطى خاصة مع سيطرة رجال الدين الذين يكرسون للجهل المقدس.

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 271.

² . محمد أركون: الهوامل و الشوامل حول الإسلام المعاصر، مصدر سابق ص 53.

إن المشروع الحداثي لمحمد أركون الذي يتحقق من خلال نقد العقل الإسلامي هو مشروع في الحقيقة يحاول محاكاة ما حدث و يحدث في الغرب، فهو يمثل دعوة إلى إقامة ثورة معرفية كبرى تمس مختلف جوانب التراث بكل مستوياته، و بالتالي هي محاولة لنقل مستوى المعرفة عند المسلمين من المعرفة الخيالية الأسطورية، إلى مستوى المعرفة العلمية الدقيقة، و المعرفة الفلسفية، التي تقف على أرض صلبة. لذلك فقد طرح أركون تساؤلات عميقة و جذرية حول الفكر الإسلامي، كان من شأنها أن ترزعزع هذا الفكر كله، ذلك أنها تمس أسسه و مبادئه العامة، و عمل على تفكيك هذه الأسس من أجل نقدها، ثم إنعاش هذا العقل، و صقله بالأدوات اللازمة لتمكينه من التأقلم مع الواقع المعاش و نقله من مستوى العيش في الماضي و على بقاياها إلى مستوى العيش في الحاضر، بل و المشاركة في إنتاج هذا الحاضر المعاش.

و على هذا الأساس يصنف أركون التراث العربي الإسلامي على أنه ينتمي إلى مرحلة تاريخية قد ولى زمانها يقول: "إن التراث العربي كله و جميع ما كتب و ألف فيه، يدخل في إطار ما يسمى الذهنية الثقافية و الفكرية الخاصة بفترة من فترات التاريخ و هي ما نسميها الفترة المتوسطة، الفضاء الذهني المتوسطي، بمعنى أن جميع المفاهيم و المناهج و البنيات و المواقف الاستيمولوجية المعتمدة في هذه الفترة التاريخية من تاريخ العقل و الذهن البشري، كل ذلك أصبح ينتمي إلى فترة من التاريخ ألغتها الحداثة"¹، فرغم التطور و الانفتاح الذي ميز الفترة الممتدة من القرن السابع الميلادي إلى غاية القرن الثالث عشر في البلاد العربية الإسلامية إلا أنها لم تقدم شيئاً منذ ذلك الحين، لكن و على صعيد آخر فإن المسيرة التاريخية للفكر الغربي التي أنتجت لنا الحداثة قد زودتنا بمناهج و مفاهيم، جديدة بأن تتخذ كمرجع أساس لفهم الواقع والتراث،

¹ . محمد أركون و آخرون : الدين و أسئلة الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد، و دار

التنوير ، بيروت، ط 1، 2015، ص27.

وليس ثمة هناك من تناقض في موقف أركون، بين كونه يعتبر التراث العربي الإسلامي مرحلة تنتمي إلى الفضاء القروسطي يجب تجاوزها، و بين دعوته قراءة التراث وفق مناهج الحداثة، فهو يرى أن في التراث العربي الإسلامي مواقف تنتمي إلى الحداثة رغم البعد الزمني، و هي التي يمكن أن نجعلها حجر الأساس في بناء ثقافة و فكر عربي جديد، لذلك كانت رسالة الدكتوراه التي قام بها حول النزعة الإنسانية في الفكر العربي (جيل مسكويه و التوحيدي).

إن المجتمعات الإسلامية لا تزال إلى الآن تعيش على بقايا المخيال الذي تأسس منذ القرون الأولى للإسلام، فالمسلمين عملوا على تجيش المخيال الإسلامي و تكريس فهم أسطوري للإسلام، لذلك يؤكد أركون على أنه يجب أن نقيم: "تقريباً بين حقوق الروح و الملكات الفكرية المحسوسة الواقعة حالة تفاعلية محسوسة دائمة مع الواقع التاريخي مع الطوائف التاريخية السوسولوجية، و هذا قد يؤدي إما إلى غلبة العقل وإما على العكس إلى غلبة الخيال و طغيانه على كل شيء، من سيدافع عن العقل عندما يبتلع الخيال كل شيء، أو يطغى على كل شيء كما يحصل حالياً في كل المجتمعات الإسلامية التي اختفى فيها العقل أو انقرض؟"¹.

إن المتأمل لكلام أركون هذا يدرك أمرين مهمين للغاية فيما يتعلق بالعقل الإسلامي، الأول هو أن نقده و تحديثه و بالتالي الالتحاق بالركب الحضاري لا يمكن أن يحصل إلا في الحالة التي نقيم فيها اعتباراً لحقوق الروح و نعطيها حقها من الدراسة و لا نهملها، و حقوق الروح هي رمز لتدخل الأسطورة و الرمز و المجاز، أي مختلف ما تحويه الذاكرة الجماعية، لكن هذا لا يعني أن نفسح لها المجال لتطغى على التفكير العقلاني، بل ينبغي وضع حدود لها تتناسب والوضع البشري التاريخي الذي يميز

¹ . محمد أركون : التشكيل البشري للإسلام، ت: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، و بيروت، ط 1، 2013، ص 50.

المجتمع المراد دراسته، كما لا ينبغي الخلط بين ما هو تاريخي يخضع للواقع المحسوس وما هو أسطوري يخضع للمخیال الجماعي، إذ لب المشكلة التي تطبع العقل الإسلامي تكمن في التعامل مع النصوص الدينية و التراثية المتعلقة بالتاريخ الأرضي بطريقة تتناسب و تاريخ النجاة.

أما بالنسبة للأمر الثاني فهو أن السبب الرئيسي وراء الوضع الذي يعيشه المسلمون اليوم يرجع لكونهم يغلبون الخيال على العقل لذلك على الباحث المفكر أن "يهتم بمصير الروح و بمجمل الملكات التي تشكل الإنسان و تميزه عن باقي المخلوقات. يلزمنا أن نبلور فلسفة، أو فلسفة أنثروبولوجية، ضمن تاريخ يتحمل مسؤولية كلتا الساحتين، أو كلتا الأرضيتين للمعركة الدائرة بين العقل و الخيال، بين المخيلة المجنونة و العقل السيد المطاع"¹.

إن مفهوم العقل الذي قدمه أركون ليس باعتباره أداة، إنما بلوره من خلال النظر إلى الآثار التي ينتجها هذا العقل، لذلك نجده كما يقول بأنه لا يحبز استعمال مصطلح "عقل" بل يركز على كلمة "فكر". ومع ذلك فقد استعمله حتى في كتبه المتأخرة و قد يرجع السبب في ذلك إلى الترجمة. ذلك أن مدلول مصطلح "العقل" ضيق جدا إذا ما قورن بمصطلح "الفكر"، يبرر ذلك بقوله "لأن العقل هو ملكة من جملة ملكات أخرى يستخدمها الفكر و لهذا السبب أفضل استخدام كلمة فكر على استخدام كلمة عقل عندما أقول إنني أدرس تاريخ الفكر الإسلامي و أشتغل في مجال تاريخ الفكر الإسلامي، و ذلك لأن كلمة فكر أوسع و تشتمل على ثلاثة عناصر أو ملكات أساسية هي:

¹. محمد أركون : التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 51.

1. العقل نفسه الذي حضي حتى الآن بكل الامتيازات و تركزت عليه أنظار الدارسين، فالعقل هو الذي يفعل في كل المنتوجات العلمية و الثقافية.

2. و لكن هناك الخيال أيضا.

3. و هناك الذاكرة أيضا.

و هما ملكتان لا يمكن فصلهما عن العقل عندما يشتغل و يمارس فعله، فالعقل بحاجة إلى الذاكرة كما أن العقل بحاجة إلى الخيال و لا يستطيع الانفصال عنه أو عن التصورات التي يمكن للخيال أن يقدمها للعقل من أجل تغذية عمله و ترطيب أجواءه¹ و في اعتقادي أنه أراد القول هنا أنه إذا ما كان العقل نفسه شيئا مشتركا بين الجميع، فإنه من المستحيل أن يكون ما في الذاكرة و ما يمكن للخيال أن يتخيله مشتركا كذلك، و ما دام العقل و الذاكرة و الخيال تعمل كلها معا، فإن هذا يفتح الباب أمام تنوع العقول من إسلامي إلى مسيحي إلى يهودي... الخ بفعل الذاكرة و الخيال، فالخيال يتأثر بالبيئة الاجتماعية بشكل كبير إذ يرتبط بثقافة المجتمع و مستواه الفكري، و نحن نعلم أن لكل مجتمع ثقافته و خاصة تلك الثقافة الشعبية التي تغذي المخيال من خلال تلك الأساطير و القصص و المرجعيات الدينية... الخ.

و مادام العقل لا يمكن أن يشتغل من فراغ فإنه لا بد من اللجوء إلى المعارف السابقة المخزونة في الذاكرة و بالاستناد إلى العقل و الخيال ينتج أفكارا، لذلك يقول أركون: "هذا يعني أن العقلانيات المنتجة بواسطة العقل ليست مفروضة حصرا من عوامل خارجية على الروح إنما هي في جميع الحالات متأثرة قليلا أو كثيرا بمعطيات

¹. محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 236. 237.

الذاكرة الفردية و الجماعية و بالقوة الإبداعية الخلاقة للخيال المبدع و بالنوابض الجبارة و المنشطة قليلا أو كثيرا للمخيل الإجتماعي"¹.

إن الملاحظ هنا يدرك أن للعقل ثلاث مستويات، الأول و هو العقل باعتباره أداة للتحليل، فالعقل بهذا المعنى يقوم بتحليل و تركيب الأفكار و مقارنتها بمثيلاتها ليصل في النهاية إلى إصدار حكم جديد حولها.

أما المستوى الثاني فهو الذاكرة، فالإنسان غالبا ما يلجأ إلى معارف و خبرات الماضي لكي يبحث فيها عما يساعده على فهم حاضره و الفكر الإسلامي بحسب أركون كثيرا ما يفعل ذلك إذ تجده يبحث في التراث عما يمكن أن يمثل شبه حل للمشكلات التي يقع فيها، و خير من جسد هذه الطريقة في التفكير هو التيار الأصولي الذي "ينكر وجود أية مسافة فكرية بين ما أصله الشافعي، و أوصى به ابن تيمية، وأفتى به الغزالي، و أجمع عليه مراجع التقليد، و بين المعتقد الديني كما هو سائد في المجتمعات المعاصرة"² مما يعني أن هذا النمط من التفكير يركز على الذاكرة، إذ يسترجع الماضي كما حدث دون أن يحاول تعديله ليتلاءم مع الظروف الراهنة، لذلك فللمسلمين الأصوليين تصور تراجمي للتقدم فتراهم يحاولون تكرار الحياة التي عاشها الصحابة كما عاشوها دون اعتبار لشروطها و يجعلون هذا الأمر كفيلا بحل مشكلة التخلف التي نعاني منها.

أما بالنسبة للمستوى الثالث من العقل فهو مستوى "الخيال" و هو الذي يعول عليه أركون كثيرا في نقده للعقل الإسلامي إذ المسلمون لا يميزون بين حدود العقل وحدود الخيال و يخلطون بين الاثنين، لذلك تجد أنهم مثلا يفهمون مجريات القصص

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 121.

² . محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 12.

في القرآن لا على أنها قصص رمزية تخدم معاني غير التي تقولها ظاهرياً، بل تفهم على أنها تعبر عن حقائق واقعية، لكن في المقابل لو تم الأخذ بعين الاعتبار هذا البعد المخيالي في كل العلوم التي تأسست في ظل الدولة الإسلامية لما وقع المسلمون في تلك النزعات الأصولية التي ظلت تسيطر و تحتكر الفكر الإسلامي لصالحها وحدها، و لكن ما يؤكد عليه أركون أن الفصل التام بين مختلف هذه المستويات الثلاث أمر متعذر إذ كما يقول: "توجد هنا ديناميكية مستمرة، يوجد فضول معرفي مغذى دائماً من قبل الشيء الآتي: و هي أن الملكات الكبرى للروح (كالعقل، و الخيال، و "المخيلة"، والذاكرة الجماعية،الخ) كانت دائماً في حالة عمل و تفاعل متبادل، و لكن طبقاً للعصور و السياقات و اللغات، مع هيمنة إحدى هذه الملكات على الأخريات في هذه الفترة أو تلك. فأحياناً يهيمن العقل، و أحياناً يهيمن الخيال الخلاق، و في حالات أخرى تتدخل الذاكرة، و كل هذه الأشياء تفرض سردياتها الخاصة"¹.

إذن يمكن القول أن إدخال مفهوم المخيال في دائرة نظرية المعرفة، يوسع دائرة المعرفة لتشمل كل ما ينتجه الفكر الإنساني و في حالتنا هذه كل ما أنتجه الفكر الإسلامي، و حتى المهمش و المنسي و الشفهي المحكي و ما تقوله الأقليات، فهذه الرؤية الأركونية تتيح لنا الوصول إلى البنية العميقة للفكر و السلوك، التي ظل المجتمع الإسلامي يعيش عليها إلى اليوم، و تفتح الباب أمام الأسطورة و الرمز والقصص، إلى جانب التفكير في اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه.

لذلك إذا أردنا تحديث هذا العقل فلا بد لنا من أن نكون على دراية تامة بمختلف مستويات التفكير و بكل ما يتميز به كل مستوى عن آخر، و في أي مجال يمكن الاستفادة منه، لأن التفكير تتداخل فيه كل تلك المستويات، لذلك يقول " إن الخطاب

¹ . محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 46.

الديني يمزج بين الطريقة العقلانية و الطريقة الأسطورية، فلا يصح فرض تلك على هذه ولا العكس، بل يجب تفسير كل منها حسب ما تعتمد عليه من وسائل لغوية وبلاغية وفكرية، و تختص الطريقة العقلانية بالاستدلال و التنظير و تحليل المفاهيم، وتفضل الطريقة الأسطورية التخيل و التلميح و الاستعارة و القصة دون التقيد بالزمان و المكان ولا بضبط الأسماء و التواريخ"¹، و الخطاب القرآني كما يصرح أركون خطاب أسطوري البنية لذلك فإن فهم القرآن من خلال الطريقة العقلانية لن يؤدي إلى نتيجة إيجابية كما لا يسمح لنا بفهم صحيح لمدلول آياته و معانيه، مما يعني أن كل التراثات التي ظلت سواء تستند إلى الفهم العقلاني أو تلك التي كانت تفهم النص على حرفيته، هي في الحقيقة كانت تركز لفهم بدائي يفقر إلى الدقة العلمية التي تميزت بها الفترة المعاصرة.

لهذا فإن العلوم الإنسانية المعاصرة لم تعد تهتم بالفهم العقلاني للوجود فقط بل أصبح الفهم العقلاني واحدا من بين الكثير من أنماط الفهم الإنساني، يقول أركون لقد "أعرضت الأنثروبولوجية الحديثة عن تلك العقلانية التحكمية التائهة الافتخارية واهتدت إلى اكتشاف عقلانيات متواضعة متفتحة ومواقف معرفية تستهدف التعرف على الثقافات دون أن تعرض عليها مبادئ الثقافة الغربية الغالية، وهكذا اعترفت بالطريقة الأسطورية للمعرفة كطريقة أصيلة قائمة بنفسها غير منحصرة في المرحلة القديمة من التقدم المدني، بل مستمرة شائعة في جميع الثقافات و المجتمعات مهما بلغت من التقدم المادي و العلمي"² إذ الفهم الأسطوري الذي يستند إلى المخيال الاجتماعي و الديني من شأنه أن ينير عقولنا و يسمح لنا بفهم أشمل و أفضل للظاهرة الإنسانية كيفما

¹ . محمد أركون: الاسلام أصالة و ممارسة، ت: خليل أحمد خليل، بيروت، ط 1، 1986، ص

² . المصدر نفسه، ص 17.

كانت، خاصة أن الأنثروبولوجيين قد قدموا نماذجاً كثيرة من الدراسات التي قاموا بها لفهم عادات الشعوب و ثقافتهم.

لذلك يسعى أركون إلى إعادة قراءة التراث الإسلامي من هذا المنطلق، و معتمداً على مختلف المفاهيم و المناهج التي اشتقتها من العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية المعاصرة، محاولاً بذلك إقامة قطيعة معرفية مع المعرفة و المنهجية الأرثوذكسية الأصولية و المنهجية الاستشراقية التي لا تملك إلا متخيلاً عن الإسلام، لم يرق ليكون معرفة علمية، رغم إحاطتها بمناهج علوم الإنسان المعاصرة.

يعتبر الشافعي من بين أهم العلماء المسلمين، ذلك أنه ينتمي إلى مرحلة حاسمة من تاريخ الفكر الإسلامي، بل قد مثل الشافعي منعرجاً رئيسياً في تاريخ هذا الفكر، فهو صاحب مذهب من أكبر المذاهب الفقهية في العالم الإسلامي و قد دشن مرحلة جديدة في تطور الفكر الإسلامي برسمه معالم علم الأصول، حيث حدد ما ينبغي أن يكون عليه الاجتهاد و كيف يكون، من خلال رسم منهجية ثابتة لكيفية استنباط الأحكام الشرعية من قبل الفقهاء.

إن مرحلة الشافعي تعتبر المرحلة الأكثر نضجاً، لأن المبادئ التي رسمتها الرسالة ظلت هي التي تحكم كل مجتهد حتى اليوم خاصة إذا ما تعلق الأمر بالفقهاء، يقول أركون: "لقد اتخذت رسالة الشافعي كأحد الأعمال الرائزة التي تتلاقى فيها مسارات سابقة عديدة و التي تنطلق منها استطلاعات عقائدية عديدة بدءاً من القرن الثالث الهجري"¹، و نظراً لأهمية رسالة الشافعي فإن أركون يقيم لها دراسة نقدية شكلانية وموجزة يوضح من خلالها الهدف المنشود من طرف الشافعي من وراء تأليفه لهذا

¹ . محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 2009، ص 87.

الكتاب، يقول عنها "يكفي أن نلقي نظرة على عناوين الفصول المتضمنة في الفهرس لكي نكتشف أنها تعالج جميعها موضوعا أساسيا و مركزيا واحدا هو: أسس السيادة العليا أو المشروعية الدينية العليا في الإسلام"¹، و من خلال تحليله لهذه الفكرة ينتهي إلى أن العقل الإسلامي الكلاسيكي قد قسم السيادة العليا لقسمين، الأول تمثله السيادة الإلهية من خلال القرآن الكريم و السنة المطهرة، و الثاني تمثله سلطة الفقهاء و علماء الدين باجتهاداتهم المستوحاة من كلام الله و حديث رسوله.

1. مصادر إلهية: و تتمثل في القرآن الذي يمثل أعلى مصدر، و "الذي يتمتع بالشرعية العليا المقدسة التي لا تناقش لأنه كلام الله، ينبغي على هؤلاء أن يستنفذوا كل المصادر النصية لمجمل القرآن"²، أي يتفحصوا كل آيات القرآن من أجل إيجاد جواب للمسألة المراد إيجاد حكم شرعي لها فإذا تم لهم ذلك اكتفوا بالقرآن، و إن لم يجدوا جوابا كافيا فإنهم يلجئون لمصدر آخر و هو الحديث النبوي، و هو المصدر الثاني من مصادر التشريع في الإسلام لذلك يفعل معه كما فعل مع القرآن و يبحث عن نص يدعم حكما شرعيا للمسألة المثارة .

2. المصادر البشرية: في الحالة التي تستنفذ فيها كل المصادر النصية من القرآن و الحديث و لم يتم العثور فيها على دليل لحكم ما فإنهم يلجئون إلى طريق آخر و هو الاجتهاد، و يندرج تحته العديد من المصادر، التي يشترط فيها أن يتم إيجاد صلة غير مباشرة فيها بين المسألة المثارة و نص من القرآن أو السنة، و لعل أهمها طريقتين مهمين هما الإجماع و القياس، أما بالنسبة للإجماع فحسب أركون مجرد فكرة طوباوية، لم يحصل في التاريخ أن أجمع المسلمون على أمر ما، كما أنه مفهوم مائع و ليس محدد بالشكل الكافي، و رغم ذلك فقد أنجزت فيه بحوث كثيرة نظرا لأن المخیال

¹ . محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، المصدر نفسه، ص 89.

² . محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق ص 112.

الاجتماعي يقر بأنه المصدر الثالث من مصادر التشريع في الإسلام، فالهبة و المكانة المعرفية للشافعي في نفوس المسلمين تحول دون تجاوزهم لمسألة الإجماع.

إضافة إلى الإجماع هناك أيضا القياس، الذي يأتي في المنزللة الرابعة، بحيث إذا لم يتمكن الفقيه من إيجاد نص حول مسألة فقهية ما في المصادر الثلاثة الأولى، فإنه يلجأ إلى هذا المصدر بحيث يبحث في القرآن و السنة عن نص له علاقة تربط هذه المسألة بالمسألة التي تناولها النص، كما فعل الفقهاء حينما قاسوا النبذ على الخمر وسحبوا حكم الخمر على النبذ لاشتراكهما في علة الحكم، و هذا كما يرى أركون هو "ما يدعى بالحل التعسفي: أي إجبار النصوص على أن تقول ما لا تريد قوله، أو إجبار المشكلة على الخضوع لنص لا يتلاءم معها"¹ و يشر إلى أن هناك العديد من الانتقادات أثرت حول القياس مثلما فعل الأوزاعي* الذي يعتبر من كبار علماء المسلمين لولا أنه تعرض للتهميش، لكن في الحقيقة أن القياس الفقهي يعتبر حلا ذكيا جدا فقد كان آلية فاعلة في علاج الكثير من المسائل الفقهية التي أثرت.

إن فقد تأسس العقل الأصولي بناء على هذه المسلمات . أي مصادر التشريع في الإسلام . أي أن هذه المصادر تحولت إلى مبادئ و أسس للاستنباط و أصبحت تمثل جانبا من الايبستسمية التي تحكم العقل الإسلامي إلى اليوم.

¹ . محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 115.

* . الأوزاعي: هو أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يُحمد بن عبد عمرو الأوزاعي ولد سنة 88هـ. قيل أن منشأه كان بدمشق حيث سكن خارج باب الفرديس بمحلة الأوزاع، اشتهر بعلمه الغزير، و أسس مذهباً فقهياً لم يعمر طويلاً، توفي سنة 157هـ.

العقل الإسلامي و تاريخ النجاة:

يعتقد المسلمون أن الحدود الفاصلة بين النجاة و الهلاك ترجع إلى الالتزام بالمسائل و المناهج التي حددها الجيل الأول من المجتهدين الذين رسموا الحدود لما يمكن التفكير فيه و ما لا يمكن التفكير فيه بشكل نهائي خاصة بعد إعلانهم غلق باب الاجتهاد صراحة، متناسين بذلك أن تفكير الإنسان و عقله مشروط بمميزات العصر الذي ينتمي إليه، و من هنا تعددت أساليب التفكير من فترة لأخرى فطريقة تفكير الصحابة في ظل حياة الرسول مختلفة تماما عنها بعد وفاته و هذه كذلك مختلفة عن مرحلة التدوين ... وهكذا إلى اليوم، و لذلك سنحاول هنا أن نوضح كيف أن الفكر الإسلامي تطغى عليه النظرة الخيالية الأسطورية، و من خلالها ينظرون إلى العقل، وهذا ما يرفضه أركون الذي يقر أن للعقل بنية تاريخية إذ يقول: "و نحن عندئذ نكتشف أن مفهوم العقل نفسه له تاريخ، فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل نفسه الذي كان يستخدمه ابن خلدون..."¹، و يقول كذلك: " كل واحد من هذه العقول المذكورة مرتبط بمرحلة معينة من مراحل التاريخ بكل معطياتها و أدواتها، إنه مرتبط بالبيئة و المجتمع و الحالة التطورية للأنظمة الثقافية و المعرفية السائدة في زمن كل مفكر"² و يتضح من خلال تعبيره هذا أنه يأخذ مفهوم العقل من العلوم الإنسانية والفلسفة المعاصرة إذ يجمعون على أن للعقل بنية تطورية و أن الحقائق التي يتوصل إليها كذلك هي حقائق تاريخية نسبية، لذلك بين "غاستون باشلار" Bachelard Gaston (1884. 1962م) بشكل لا يدع مجالا للريب أن العقل تاريخي البنية ويتطور بتطور منتجاته التي يتأثر بها، بمعنى أن العقل يوجد في علاقة جدلية مع المعارف التي ينتجها يقول: "فإذا وضعنا الآن مشكلة الجودة العلمية على الصعيد النفسي

¹ . محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مصدر سابق، ص 237.

² . المصدر نفسه، ص نفسها.

الخالص، لن يفوتنا أن نرى بأن هذا السير الثوري للفكر المعاصر لا بد أن يؤثر على بنية الفكر فالفكر بنية قابلة للتغيير من اللحظة التي يكون للمعرفة فيها تاريخ"¹، فالمعارف التي ظل الاعتقاد سائدا بصحتها شهد التاريخ أن العلم بين خطأها فيم بعد، يقول باشلار: "و بالعودة إلى ماض من الأخطاء نجد الحقيقة في توبة عقلية حقيقية"² وهذا يعني أن العقل باستمرار يتطور عن طريق تصحيح للأخطاء التي قد كان وقع فيها من قبل، و هي المعلومات التي كان يعتقد بصدقها، و بنفس الرؤية ينظر أركون للعقل "فالعقل لم يعد جوهرًا متعالياً بل هو ظاهرة تاريخية متغيرة بتغير الظروف الزمانية و المكانية"³ فبعدما كان الاعتقاد السائد أن للعقل مبادئ مطلقة و ثابتة لا تتغير ولا تزيد و تنقص، اجتمعت فيما يصطلح عليه بالمنطق، أصبح منطق العقل بالنسبة للعلوم الإنسانية المعاصرة و لمحمد أركون، يتكون تبعاً للبيئة الثقافية و العلمية التي يحيا فيها هذا العقل.

و هذا ما يرفضه الفكر الإسلامي الذي كان يرفض كل اجتهاد بعد اجتهاد الأئمة الأربعة المشهود لهم، "الشافعي و مالك و أبو حنيفة و أحمد" و كأنهم هم الذين تكلموا في كل شيء ممكن الكلام فيه و أجابوا عن كل الأسئلة التي واجهوها و التي يمكن أن يواجهها المسلم يوماً ما، رغم أن أولئك الأئمة الأربعة لم يقرأوا بسنة اتباعهم بل أشاروا إلى عدم تقليدهم، لكن الفكر الإسلامي بعدهم هو الذي رسم هذه الحدود، و عكف على الاتباع و التقليد، إذ تحول الأئمة الأربعة في نظره إلى رموز دينية لها تأثير سحري

¹. باشلار غاستون: فلسفة النفي، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الحداثة، 1985، ص 14.

². باشلار غاستون: تكوين العقل العلمي، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، 1982، ص 13.

³. مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط 1، دار الطليعة بيروت، 2005، ص

على الجماهير فيكفي أن تستأنس بقول أحدهم حتى يكون كلامك صحيحا في نظر المستمع.

كما يؤكد كذلك أركون على سمة مهمة لهذا العقل و هي تعدديته و هذا راجع إلى تعددية العقلانيات "و هذه سمة من سمات مفهومه المعاصر التي انبثقت عن النظرية الذاتية، و هي نظرية تقوم على مصادرة مفادها أن المعرفة مصدرها الذات العارفة وليس الموضوع المعروف. و لذلك فمفهوم العقل باعتباره أداة هذه المعرفة يصبح ظاهرة ذاتية بالأساس"¹، و هذا أمر أصبح مفروغا منه في الفترة المعاصرة إذ أصبحت الذات تقرض نفسها على موضوع المعرفة و تنظر إليه بالعين التي شاءت، و خاصة في ظل تطور المناهج الحديثة فأصبحت العقلانية تحدد من خلال المناهج التي تختارها لتعمل بها، و تعددت العقلانيات بتعدد المناهج حتى أصبح من المفكرين من يوازي بين العقل و المنهج، و هذا ما أدى بالفترة المعاصرة لأن تتسع لعقلانيات لا حصر لها، و كل هذا كما يرى أركون نابع من الكيفية التي ينظر بها و يستخدم بها الإنسان عقله، يقول أركون "نستخلص من ذلك أن هناك عقلانيات عديدة مرتبطة قليلا أو كثيرا بما يدعى عموما بالعقل بآل و لام التعريف، أي "العقل المطلق" إن جاز التعبير. بعض العقلانيات تقبل بأن تستخدم الأدوات الفلسفية و لكن بعضها الآخر لا يقبل إلا بمعطيات التراث الديني و بالتالي فإن هاتان العقلانيتان لن تشتغلا أو تمارسا دورهما بالطريقة نفسها"²، و هكذا تتعدد العقول بتعدد المناهج أو بتعدد الكيفية التي يستخدم بها هذا العقل من خلال الاستعمالات و اللااستعمالات للعقل، و بالتالي فإن العقل الإسلامي يصبح النظر إليه مركزا حول تجليات العقلانية و اللاعقلانية التي ظهرت في

¹. مختار الفجاري: مرجع سابق، ص 68.

². محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 127.

مجتمعات خاضعة للإسلام أو مقودة من قبله أو مشروطة به عبر مراحل ثقافية ولغوية من تاريخه¹.

ابستيمية العقل الإسلامي:

يعترف أركون أن الفكر الإسلامي يختلف باختلاف المرجعيات الدينية والإيديولوجية إلا أن له ابستيمية عامة يشترك فيها الجميع، أي أن هناك مبادئ و حدود و آليات عامة يرتد إليها كل مفكر مسلم سواء كان شيعيا أو سنيا ... فالعقل الإسلامي "متمركز حول الرؤيا اللاهوتية للوجود أو سجين و لا يمكن أن يخرج عنها. و كان متمركزا حول اللغة أو النطق أو المنطق بالمعنى المقدس للكلمة، أي الكتاب المقدس. كانت سيادة العقل تمارس ذاتها داخل الحدود المثبتة من قبل الله في كتابه العزيز، فالمعنى ركب لغويا لأول مرة و آخر مرة في الكتاب، و لا يمكن أن يظهر أي شيء جديد بعد ذلك حتى نهاية الزمن"²، فمعلوم أن الفكر الإسلامي متمركز حول الله إذ يحاول في كل مرة يمارس فيها فعله أن يربط عمله بأمر إلهي و لتأكد من ذلك ما علينا إلا أن نطلع على الأدبيات التراثية، بل حتى إنهم ليمزجون بين الدين و العادات و يطلقون أحكاما شرعية على أفعال لا تنتمي إلى الدين، و هذا الأمر ليس حكرا على المسلمين فقط بل تتميز به كل المجتمعات المتدينة، و لكي نوضح الأمر أكثر سنحاول تحديد الابستيمية التي تحكم الفكر الإسلامي.

إن العقل الإسلامي كغيره من العقول الدينية التي تعمل في إطار محدود من المنطلقات التي يصطلح عليها أركون بالعقائد و اللاعقائد، أي يعمل في إطار محدد من المعتقدات التي يؤمن بها إيماننا تصديقا دون أن يكون له عليها براهين عقلية يقينية

¹ محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 128.

² محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة: هاشم صاح، دار الطليعة، بيروت، ص 184.

أو براهىن حسىة؁ أما ما ىمىز العقل الإسلامى عن غىره من العقول فهو المبال المعرفى الذى نشأ فىه هذا العقل؁ إن ما مر بنا من خصائص ىسمح لنا باكتشاف أن للعقل بنىة عمىقة تعتبر كأساس و مبدأ ىنطلق منها كل مفكر سواء وعى ذلك أو لم ىعه؁ و المفكر المسلم ىحصل معه نفس الشىء؁ فلو تمكنا من تحديد هذه المبادئ والأسس لتمكنا من تحديد مفهوم لهذا العقل؁ و حجم المذبال الذى ىحكمه.

إن قضىة المبادئ و الأسس أو بتعبىر أركون "الإىبستىمىة" التى تشكل منطلق الفكر الإسلامى كانت قد تشكلت فى القرون الأولى للإسلام؁ و لذلك لا بد علنا من الرجوع إلى الفترة الأولى من أجل تحديد دقىق لهذه الإىبستىمىة؁ و هذه المرحلة هى ما ىطلق علها أركون "مرحلة العقل الكلاسىكى" التى تبدأ ما بعد المرحلة النبوىة؁ حىث تم اعتماد القرآن الكرىم كمرجع رىئسى يرجع إله كل مجتهد على اعتبار أن الحقىقة متضمنة فى الوحى وحده؁ ثم بمجىء الشافعى و ظهور علم الأصول؁ تحدد العقل الأصولى و تحددت المعالم الأخرى التى تحكم المجتهد و من ثم أصبح الأصل الأول هو القرآن ثم من بعده السنة النبوىة ثم الإجماع ثم القىاس و الاستحسان؁ و قد عرض الشافعى لهذه الأصول فى كتابه "الرسالة" و لكن لماذا تعتبر رسالة الشافعى بمثابة المنطلق الرىئسى الذى ىمكن من خلاله تحديد معالم هذا المبال المعرفى؟.

إن الرسالة هى التى حددت أسس السىادة العلىا أو المشروعية الدىنية العلىا فى الإسلام؁ كما ذكرنا قبل قلىل؁ و كل الاجتهاد الذى جاء بعدها لم ىخرج عن السىاق الذى حددته لذلك فقد انطلق أركون فى تحدیده للمبال المعرفى للعقل الإسلامى من هذا العمل الأساس و هذا المبال هو الأساس الذى ىمكن من خلاله العقل فى الإسلام؁ وىتكون هذا المبال المعرفى من مجموعة من الأطر التى ىوردها أركون كقضايا متفرقة فى بعض كتبه و لعل أهمها:

1. الإيمان الساذج بوجود الله ووحديته و قدرته و جميع صفاته التي وصف نفسه بها، إلى جانب الوحي و جعل البشر خلفاء لله في الأرض¹، و لا يقصد أركون هنا أنه على العقل أن لا يؤمن بوجود الله و إنما يقصد أنه على العقل أن يسعى جاهدا و يعمل من أجل عقلنة هذا الإيمان. و لكن هذا الأمر لا ينطبق على كل المسلمين فمسألة "وجود الله" هذه مسألة شائكة تمتد جذور الكتابة حولها إلى اليونان، و استناد بعض طبقات المسلمين من الفلسفة اليونانية و أقاموا عليها أدلة عقلية لعل أهمها الدليل القائم على فكرة السببية (خلق الموجودات) و سماه ابن رشد دليل العناية. و أدلة أخرى كثيرة مما يعني أن المسلمين ليسوا كلهم متقبلين لفكرة وجود الله تقبلا ساذجا إنما خاصة الفلاسفة و علماء الكلام قد أثبتوها بالعقل، و نفس الشيء بالنسبة لصفاته فنجد الكثير من الفرق الإسلامية التي تناولت مسألة الصفات كالمعتزلة و الأشاعرة... الخ و خلاصة القول أن الفلسفة و علم الكلام يعتبران محاولة لعقلنة وجود الله و صفاته، و لم تكن هذه القضية مجرد مسلمات، على الأقل لدى فئة الفلاسفة و بعض علماء الكلام.

2. "كل تدخل من الله هادف إلى تكملة الوحي أو تعديله يرسخ الشبكة نفسها من التوصيل، بمعنى أن هناك أولا الله الذي يختار من بين عبادته نبيا أو مرسلا لكي ينقل الكلام الإلهي للبشر، و ينقسم الناس عندئذ إلى فئتين اثنتين: فئة المؤمنين الذين أصابتهم نعمة الإيمان، و فئة الكفار المصيرين على الجحود و الرفض"². و التاريخ الإسلامي يثبت هذا الأمر إذ الممارسة الدينية كانت كلها تصب في ثنائيات متناقضة على شكل : مسلم/ كافر، مؤمن/مشرک، أصحاب اليمين/ أصحاب الشمال،.... الخ،

¹ . محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة:

هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت، 1995، ص 163.

² . المصدر نفسه، ص 163.

وكل التراث الإسلامى سواء التشريعى القانونى أو الأخلاقى القىمى يكرس لاحتواء المسلم ضمن الطبقة الناجية.

3. و ينتج عن هذا أن الزمن يقسم إلى ما قبل الوحي و بعده، و المكان إلى الأرض التى يطبق فيها قانون الله و الأرض التى يعصى فيها الله، و هذا الأمر يلاحظ على مستوى علاقات المسلمين بالشعوب الغير مسلمة إذ يتم التعامل معهم على أنهم كفار أو غير متدينين و بالتالى فى نظرهم هم أقل إنسانية منهم، مهما دعوا إليه من قيم.

4. القرآن آخر الكتب المنزلة و ناسخ لما قبله من الكتب مخبر بما فيها من الحق و مكمل لها و مصحح لما طالته أيدي التحريف، و هو القانون الأعلى، و لهذا كانت كل آية عبارة عن مبدأ لقيادة الفكر و السلوك الفردى و الجماعى، و لهذا فإن هذا القرآن " كلامه يبين كل شيء عن الخلق و الوجود و قدرة الإنسان و يؤسس العهد بين الله الخالق /الإنسان المخلوق، و لا يمكن التغاضى عنه فى أمر أو فى وقت. و ما ورد فى هذا الكلام كله الحقيقة القصوى التى يؤكد بها بالضرورة البرهان العلمى و تطور الإنسان التاريخى و يمكن بالتالى للإنسان، و يجب عليه، أن يسبر هذه الحقيقة ويعيش بها"¹.

5. الحياة التى عاشها محمد و الدولة التى أسسها فى المدينة بين عامى 622م 632م تمثل الأنموذج المثالى الذى لا يمكن تجاوزه، لهذا فإن حياة المؤمن ينبغى أن تجسده فى أفضل صورة ممكنة فلا بد من تقليده من طرف كل مؤمن و دولة، و هذا ما سمح لهذه الدولة المثالية أن تمثل العصر التدشنى للتاريخ الموجه نحو النجاة فى الدار

¹. محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 85.

الآخرة و كلما ابتعدنا عنها زمنيا كلما ازدادت قوتها الأسطورية هيبية و عظمة¹، حتى أن مفهوم التقدم في الفكر الإسلامي كما يقر أركون هو مفهوم رجعي إذ يرى أن تقدم الأمة المسلمة لن يحصل إلا بالرجوع إلى الوراء إلى إعادة تكرار تجربة المدينة تكرارا أعمى.

6. كما أن الصحابة الذين عايشوا هذه الفترة من الدولة الإسلامية المحمدية يعتبرون جيلا فريدا من نوعه حيث يتمتعون بقدرة عقلية متفوقة و أمانة مطلقة مما سمح لهم بنقل كل الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه و سلم بما في ذلك القرآن الكريم و الأحاديث النبوية، كل هذا دون إهمال أو زيادة أي عنصر، و لا شك حقيقة أن هذا أمر قد بالغ فيه المسلمون كثيرا، فرغم دقة المناهج المعتمدة في النقل إلا أنها لم تكن بالدرجة الكافية التي تتيح لنا التأكد التام من أن ما نقل عن الرسول من أحاديث كله صحيح، بل حتى إن التحقيق في علم الحديث يكشف أن الأحاديث التي تواترت تواترا لفظيا* كما قالها الرسول عليه الصلاة و السلام لا تربو عن حديث واحد و كل ما تناقله الفقهاء ووصفوه بأنه حديث متواتر في حقيقة الأمر هو حديث متواتر معنويا** فقط، مما يعني أن تلك الأحاديث ضنية الدلالة، و ليست قطعية الدلالة كما يخيل إلى الفقهاء، و ما يبرر هذا أن تدوين الحديث لم يحصل إلا بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم بمأتي سنة، إذ كان قد نهاهم عن تدوين الحديث بقوله: "لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، و حدثوا عني و لا حرج. و من كذب علي . قال

¹ محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر

سابق، ص 163.

*. التواتر اللفظي: الحديث المتواتر لفظيا هو الحديث الذي نقل عن الرسول صلى الله عليه و سلم لفظا ومعنى أي كما قاله.

** . التواتر المعنوي: الحديث المتواتر معنويا هو الحديث الذي نقل بالمعنى فقط أي عبر عنه الصحابة بكلماتهم.

همام أحسبه قال . متعمدا فليتبوأ مقعده من النار"¹ ، و لكي ندرك حجم تأثير المخیال فيما يتعلق بهذه النقطة هنا، يمكن فقط أن تشكك في صحة حديث منسوب إلى البخاري أو مسلم، فترمى بالزندقة و ربما الكفر، مع أن النقد الدقيق يكشف منها الكثير.

7. و بفضل قدرة الصحابة على التذكر و الأمانة فإن المؤمنين يمتلكون قرآنا صحيحا و موثوقا، إنه يمثل ملاذا مستمرا و نهائيا من أجل حل كل مشاكل الحياة الفردية و الاجتماعية و السياسية²، نشير هنا بالنسبة لهذه النقطة أن أركون دائما ما يصرح أن القرآن الكريم مر بمرحلة شفاهية لكن في الحقيقة المتتبع للمسألة يجد أنه لا وجود لهذه المرحلة فمعلوم أن الرسول عليه الصلاة و السلام كان قد عين كتبة للوحي وكانت كلما تنزل آية يطلعهم عليها و يعلمهم بمكانها من سور القرآن.

8. يشكل الوحي مصدرا للحقيقة المتعلقة بمختلف جوانب الحياة من دين و دنيا وسياسة، لذلك ترى المسلمين يقرؤون بالقرآن لم يترك شيئا لم يتحدث عليه، و بالفعل هذا خطأ يقع فيه حتى أكابر المجتهدين.

9. "التأكيد اللاهوتي لتفوق المؤمن على غير المؤمن و المسلم على غير المسلم(...).

¹ . أبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، دار الحديث، ط 1، 1991، (باب الزهد و الرقائق رقم 3004)، ص 2298.

² . محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مصدر سابق، ص 163.

10. تقديس اللغة و التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله¹ و ذلك لكونها وسيلة تواصل الله مع البشر، و قد ذهب الصوفية إلى حد اعتبار حروف اللغة مخلوقات لله يعتمد عليها كأداة للتصرف في العالم.

11. أن الشريعة هي أحكام ربانية، و لهذا نراهم يطابقون بين القانون الشرعي ومراد الله، يقول محمد أركون "الشيء الذي ينبغي أن يحظى باهتمامنا هنا و ينبغي التركيز عليه هو ذلك المزعّم المفرط و الغرور المتبجح الذي يدعيه الفقهاء بأنهم قادرون على التماس المباشر بكلام الله و قادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا ثم توضيحها و بلورتها في القانون الديني، و من ثم تثبيت القانون الإلهي أو المؤله الخاص بالأحكام الشرعية التي ينبغي أن تتحكم أبديا بكل تصرف أو كل تفكير يقوم به المؤمن الخاضع لامتحان الطاعة لله².

و يضيف محمد أركون في كتابه "الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد ثلاثة أطر عامة يشترك فيها جميع المسلمين حتى منهم الشيعة و الفلاسفة، أي أنها تشكل الأرضية الصلبة للمجال المعرفي لكل المسلمين على اختلافهم مما سمح له بالإقرار بأن العقل الإسلامي رغم تنوعه و تعدده من عقل سني و آخر شيعي و آخر معتزلي ، و عقل أصولي و عقل تفسيريالخ فإنه يلتقي في هذه الأطر الایبستيمية الثلاث و هي :

1. الأول منها أن هذه العقول رغم كونها مختلفة في الكثير من المعتقدات إلا أنها كلها خاضعة و خادمة للوحي، فهي لا تقبل أن تمارس دورها إلا داخل حدود المعرفة التي فرضها الوحي، و هذا يصدق حتى على المعتزلة و الفلاسفة الوسيطيين،

¹ كمال عبد اللطيف: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1994.

² محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الساقي، 1991، ص 15. 16.

2. "أما الخصيصة الثانية المشتركة بينها فهي احترام السيادة و الهيبة و تقديم الطاعة لها"¹، و يقصد بالسيادة هنا سلطة الفقهاء، فكل المذاهب رموزهم الدينية وفقهائهم، الذين يقابلون بالطاعة و الخضوع من طرف الشعب و يلحق كلامهم من الهيبة و الخضوع ما للقرآن من ذلك.

3. الخصيصة الثالثة أن هذه العقول الإسلامية تمارس دورها و آليتها "من خلال تصور محدد عن العالم و الكون و هذا التصور خاص بالعصور الوسطى"²، فالعقل الإسلامي هنا قد بقي يحتفظ بنفس التصور عن العقلانية و قدرة العقل و العلم الذي كان سائدا في العصور الوسطى.

إن هذه الإيبستيمية كونت لنا مجالا محددا من المفكر فيه، و جعلت العقل الإسلامي يتوقع داخلها دون أن يحاول الخروج حتى، و يعتقد أركون أنه لما حاول هذا العقل أن يتجاوز هذه الأطر المعرفية وجد من يقف في طريقه، و لو استطاع أن يفعل ذلك، لما كان بالوضع و بالصورة التي هو عليها اليوم، ذلك أن الدغمائية الإسلامية حالت دون ذلك، فالفترة الممتدة من 150هـ و حتى القرن الخامس تذكرنا بعصر حافل بالعلماء و الفلاسفة الذين كان في استطاعتهم تجاوزها لولا أن تدخل السياسة و سلطة الفقهاء، فهذه الفترة تشكل حوارا علميا بين العقليتين الفلسفية و الدينية، و رغم كون العقلية الفلسفية دخيلة إلا أنها تمكنت من انتزاع الاعتراف بها و أوجدت لنفسها قاعدة اجتماعية واسعة خاصة في عهد حكم المأمون (813. 833) و فترة البوهيين في القرن الرابع الهجري، و عموما فإن الفترة كانت تنبئ بمستقبل زاهر إلى أن بدأت الحركة العلمية تتراجع منذ القرن الخامس الهجري مع ما يعرف بالحركة السنية، التي تميزت . خاصة في القرون الوسطى . بالجمود الفكري و عملها كان ينحصر في إعادة قول ما

¹. محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مصدر سابق، ص 233.

². المصدر نفسه، ص نفسها.

قليل و بهذا فقد تمكنت من إغلاق باب الاجتهاد، و لقي الفكر الإسلامي بعدها أي منذ القرن الثالث عشر حتى القرن التاسع عشر تراجعاً مستمراً مقارنة بمرحلة الإسلام الكلاسيكي.

ما نخلص إليه إذن من خلال تحليلنا لمفهوم العقل الإسلامي وفق الرؤيا الأركونية، أن ساحتها مغلقة، و نلاحظ أنه و رغم تعددته إلا أنه يشترك في آليات متشابهة يمكن من خلالها أن ننفذ إلى بنيته العميقة التي ينطلق منها.

إن المتأمل للابستيمية التي حددها أركون يدرك بوضوح أن العقل الإسلامي ليس محكوماً بالعقل بقدر ما هو محكوم بالمخيال الذي تغلغل لتفكيرهم دون وعي منهم، فقد أخذ حجم المخيال ينمو و يكبر منذ وفاة الرسول و تجربة المدينة، فالبخاري مثلاً لم يكن في زمانه إلا شخصاً عادياً بل حتى إنه كفر من قبل أئمة عصره، لكن بعد فترة من وفاته اشتهر كتابه، و ازداد شهرة كلما تقدمت السنين حتى صار أصح الكتب بعد كتاب الله في نظر الفكر الإسلامي.

أما بالنسبة لتقريره أن هذا العقل الإسلامي عقل مشترك بين جميعهم فهذا في اعتقادي أمر مبالغ فيه ذلك أن من المسلمين الكثير من الفرق و هم لا يختلفون فقط في الظاهر و إنما يمتد الاختلاف إلى الأطر الإيبستيمية نفسها التي تحدد هذا العقل فالشيعة مثلاً يؤمنون بفكرة الإمامة و بمعصومية الإمام، و هذا مبدأ من مبادئهم يوازي الأطر الإيبستيمية الأخرى التي تشكل المجال المعرفي للعقل الإسلامي، و هم لا يقدسون اللغة العربية إلى درجة تقديس العرب لها، كما أن اجتهادهم ليس بطريقة الشافعي، و نفس الأمر يشير إليه نصر حامد أبو زيد في حديثه عن العقل و يقول رداً على محمد أركون باعتقادي " لكن علينا أن ننبه إلى أن "العقل الإسلامي" الذي نتحدث عنه هنا ليس منظومة فكرية موحدة متجانسة كما يتوهم البعض، بل هو مجموعة من

الأنساق الفكرىة المذلفة الرؤى و التوجهات تعبىرا عن التعددىة الاجتماعىة و العرقىة والثقافىة لبنىة المجتمعات التى تضمها الإمبراطورىة الإسلامىة¹، و هذا الأمر مشاهد على مستوى الواقع المحسوس حتى أن محمد أركون ىقر بأن للعقل بنىة تاريخىة، ومادام العقل لا ىمكن أن ىتغىر إلا بتغىر مبادئه، فإن تاريخىته تفرض علىه أن ىكون متغىرا حسب البىئة الثقافىة و الاجتماعىة مما ىعنى أن الاىبستىمىة ذاتها تتغىر.

¹ . نصر حامد أبو زىد: النص . السلطة . الحقىقة . الفكر الدينى بىن إرادة المعرفة و إرادة الهىمنة، ط1، المركز الثقافى العربى، الدر البىضاء، 1995، ص 13.

الفصل الثاني: من التفسير الإيديولوجي للتاريخ إلى التاريخية المتفتحة

أولاً: التفسير الديني للتاريخ

ثانياً: هيجل و التفسير المثالي للتاريخ

ثالثاً: ماركس و التفسير المادي للتاريخ

رابعاً: مدرسة الحوليات و التاريخ الجديد

خامساً: من التاريخانية إلى التاريخية

الفصل الثاني: من التفسير الإيديولوجي للتاريخ إلى التاريخية المتفتحة

تمهيد:

إن بلورة مفهوم المخيال كمفهوم أنثروبولوجي في الدراسات التاريخية، لم يحصل إلا بشكل متأخر فقد كان التاريخ يستند إلى إيديولوجيات متنوعة، رغم ادعاء كل واحدة منها الموضوعية و التحليل العلمي، و الدراسات التي أنجزت في إطار ما يعرف بفلسفة التاريخ كفيلة بتوضيح هذا المعنى، إضافة إلى هذا فإن مفهوم التاريخية الذي أتاح لمفهوم المخيال الولوج إلى الدراسات التاريخية، يتعارض مع كل فلسفات التاريخ التي كانت سائدة في العصور الوسطى كما في عصر التنوير و الحداثة، لذلك فإنه من الضروري المرور على هذه الفلسفات التاريخية حتى نتمكن من توضيح مفهوم المخيال باعتباره أتاح لنا إعادة النظر في كل التراث الذي كتب من قبل، و ذلك طبعاً لأنه فتح الباب أمام المهمش و المهمل و اللامفكر فيه على العموم، و من أهم الفلسفات التي تقف على الضد من مفهوم التاريخية نجد:

أولاً: التفسير الديني للتاريخ:

إن الفضول المعرفي صفة فطرية في الإنسان، فإننا نراه بشكل واضح في الطفل الصغير الذي لا يتوقف عن البحث في طبيعة الأشياء، و هكذا كان الإنسان البدائي، و لكن هناك العديد من الظواهر التي كان يعجز عن تفسيرها، لذا فإنه ينسبها إلى قوى مفارقة، يخترعها و يعتقد أن لها قوى جبارة تتحكم بها في الظواهر الطبيعية، و هكذا كان المجتمع اليوناني قبل ظهور الفلسفة، فقد كان ينسب كل ظاهرة لإله معين، و لهذا سميت هذه المرحلة التاريخية "مرحلة التفكير الخرافي".

إن مرحلة التفكير الخرافي البدائية تختلف تماماً عن التفكير الأسطوري بالمعنى الحديث. صحيح أن كليهما يعتمدان على المخيال و لكن كل منهما يوظف المخيال

ويستفيد منه بطريقة مختلفة، فالأولى تعتمده في بلورة قصص لا واقعية، و خرافية، دون وعي منها أنها كذلك، بينما الثانية تعتمد التفكير الأسطوري كأسلوب و طريقة في الفهم، لذلك فهي تعتمد على المخيال كمفهوم لتفسير ما أنتجه الإنسان مع علمها أن ما أنتجه قد يكون حقيقيا وواقعيًا، و قد يكون مجرد نسيج من الأوهام، و قد يكون بين هذا و ذاك.

بعد ظهور الفلسفة في اليونان قد أثرت بشكل كبير في تجاوز مرحلة الخرافة، ولكن لم تتمكن الفلسفة من إقصائها تماما، فقد بقي التفكير الأسطوري مندمجا مع الدين خاصة و لكن بطريقة مختلفة عما كان عليه الأمر في اليونان القديمة و ما قبلها، ذلك أن الدين يستعين كثيرا بالمخيال من أجل بلورة مقدساته و من أجل التعالي بالأشياء الواقعية و رفعها إلى مستوى القداسة.

إن التدين ظاهرة طبيعية في المجتمع، و قارئ التاريخ يكتشف ببساطة أن معظم الأنظمة السياسية و الاجتماعية، ترجع في الأصل إلى معتقدات دينية، و على سبيل المثال، الدين الإسلامي و هو من أكبر الديانات انتشارا في العالم، يمثل الأساس المتين لمختلف جوانب الحياة الاجتماعية و الأخلاقية و حتى السياسية في الدول العربية الإسلامية، و هذا يسمح لنا أن نطلق حكما، و هو أن للدين تأثيرا كبيرا على الواقع، فهو يحدد لنا ما يجب و ما لا يجب القيام به، أو على الأقل بعضا من ذلك، ولكن منظري التاريخ و اللاهوتيين القدماء يملكون نظرة أبعد من ذلك، حيث اعتبروا أن الله هو الذي يتحكم في التاريخ الإنساني و يوجهه فهم يملكون مفهوما بدائيا عن التاريخ فالدين "مرتبط ارتباطا وثيقا بالجهود الأولى التي بذلها الفكر الإنساني لاستكشاف العالم الخارجي، فإن أبسط مفهوم يستطيع الإنسان أن يكونه عن الطبيعة، هو أن يرى فيها حوادث ناتجة عن فعل إرادة أو عدة إرادات شبيهة بإرادته، و ليس ظواهر مترابطة

تخضع لقوانين ثابتة"¹، و هكذا اعتبر هؤلاء اللاهوتيون، أن حركة التاريخ ما هي إلا تجل للإرادة الإلهية، و من بين أشهر المنظرين لهذه النظرية نجد في الفلسفة المسيحية القديس " أوغسطينس" (430 / 354).

إن القديس أوغسطين كان في مرحلة، يتميز نمط التفكير فيها بأنه متركز حول الله"، لذلك فإن مفكري هذه المرحلة يربطون كل شيء بالله، و كذلك أوغسطين ربط التاريخ بالله و اشتق مفهوم العناية الإلهية ليعبر بذلك عن تدخل الله في التاريخ البشري و تسييره كيفما يشاء هو لا كما يشاءه البشر، و على هذا الأساس يصبح البشر مجرد منفذين لمشئته الله في الأرض، هذا على خلاف التفكير الأسطوري المعاصر، الذي أصبح يعترف بالدين و لكن بعد تحديثه، و ليس كما يعتقد الإنسان الوسيط، و على هذا الأساس يحاول الفكر الحديث تخلص الدين من العلائق البشرية، و بالتالي تحديد المقدس من ما تم تقديسه في التاريخ.

إن التاريخ من وجهة نظر القديس أوغسطين "يدور حول كل من المؤقت والأبدي و الله هو الأبدي و هو خالق الكون و الزمن و لا يجوز فهم الأبدي ولا وصفه من وجهة نظر المؤقت. و الله موجود و حال في الزمان كله مثلما هو أبدي، ومن ثم فإن عنايته حالة في التاريخ الإنساني كما هي حالة في الكون كله"² على هذا الأساس الله لا يمكن أن يترك البشر الذين ضحى بنفسه من أجلهم. يقول أوغسطين عن الله: "إنه الحكم في الحرب يحد لها بداية و استمرارية و غاية، عندما يرى أنه من الضروري أن يصح مسار الجنس البشري أو يؤدبه ... إنه العناية هي التي تأمر

¹ . بليخانوف: التفسير المادي للتاريخ، مكتبة الإسكندرية، (دون معلومات نشر)، ص 8.

² . مصطفى النشار : فلسفة التاريخ، الأمل للطباعة و النشر، ط1، 2004، ص 74.

العلل الأولى و الثانوية ¹، فالله هو الذي يتصرف في شؤون الكون، و لقد شبه الدكتور مصطفى النشار هذه النظرية، بالمرحلية التي يمثل أدوارها الإنسان. لكن في الحقيقة الذي ألفها هو الله و بالتالي فإن الأحداث التي تحصل هي في الحقيقة أحداث لله وليست للإنسان، و هكذا فإن التاريخ يعبر عن إرادة الله، "و بالطبع فإن المؤمنين عموما بهذه النظرية يؤمنون بأنه لا شيء يحدث بالصدفة، و أن الفعل الإلهي في التاريخ واضح لا شك فيه، فكل ما نراه من مظاهر نتصور أنها فوضى إنسانية، هي في الواقع من التدبير الإلهي المحكم الذي لولاه لم يكن للوجود ككل، أي معنى، ولم يكن للوجود الإنساني أي ضرورة تذكر" ².

إن فكرة العناية الإلهية لم تبدأ مع المسيحية أو مع القديس أوغسطين إنما كانت موجودة حتى مع الحضارات القديمة كالبابلية و الآشورية، و اليونانية، لكن مع اختلاف في كيفية صياغتها، كما أن هذه الفكرة كذلك كانت موجودة عند أصحاب الديانة اليهودية، فبينما الحضارات القديمة عدت الإنسان جزءا من الطبيعة يجري عليه ما يجري عليها، اعتبر بنو إسرائيل الإنسان شيئا مختلفا عن الطبيعة، فالطبيعة تعبر عن قدرة الله و الإنسان اليهودي مظهر لعنايته، لذلك كانت نظرتهم عنصرية و لا يدخل في دائرة العناية الإلهية إلا من ينتمي إليهم، و التاريخ عندهم يسير في خط مستقيم حتى تتحقق في النهاية العودة إلى أرض الميعاد كما وعدهم الله³.

¹. سان أوغسطينوس: مدينه الله، ج 1، ت: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق بيروت، ط2، 2006، ص 355.

2. مصطفى النشار : مرجع سابق، ص 73.

3. أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، 1975، ص 168.

إن فكرة العناية الإلهية عند المسيحيين و بالتحديد عند أوغسطين جاءت في سياق الدفاع عن المسيحية، فقد شاع الزعم في تلك المرحلة أن الإمبراطورية الرومانية على وشك السقوط بسبب اتباعها للدين المسيحي، و لهذا ألف كتابه "مدينة الله" ليقول أن المسيحية هي المثل الأعلى للدولة، و هي طريق تحقيق مدينة الله على الأرض، فقد ربط التاريخ الأرضي بتاريخ النجاة، و اعتبر الحياة الدنيا كفاح من أجل الفوز بالحياة الأبدية، و كان دائماً يقابل مدينة الله بمدينة الشيطان، حيث يتبع أصحابها الديانات الوثنية الوضعية، و يعتقدون بتعدد الآلهة الوثنية.

"لقد كانت مدينة الله مختلطة بمدينة الشيطان حتى ظهور نبي الله إبراهيم، ثم تميزت المدينة السماوية، فأصبحت في بني إسرائيل، و المدينة الأرضية في سائر الحضارات، التي بلغت ذروتها عند الحضارة الرومانية، و لكنهما مع انفصالهما وتباينهما كانا يتقدمان معا و يمهدان لظهور السيد المسيح، مهد بنو إسرائيل له روحيا ومهدت الحضارات القديمة له سياسيا وفقا لتدابير من العناية الإلهية، ولقد انتهى التمايز بظهور المسيح، و من ثم يجب أن تتم الوحدة بين الجانب الروحي ممثلا في الكنيسة و الجانب السياسي ممثلا في الكنيسة"¹، وهكذا يجب على الدولة أن تخضع لقيادة الكنيسة، التي ستوجهها لخدمة المصالح الدنيوية بما يتوافق مع المصالح الأخروية، و بالتالي تحقيق السعادة في الدارين.

أما في عصر النهضة فإننا نجد أحد أكبر الأساقفة يتبنى كذلك نظرية العناية الإلهية و هو "جاك بوسويه" (jacques bosset) *القائل: "إذا كنا نؤمن بقدرة الله في

¹ . أحمد محمود صبحي: مرجع سابق، ص 168.

* . جاك بينين بوسويه (Jacques-Bénigne Bossuet) (1627 م – 1704 م) . رجل دين، وخطيب فرنسي كان تقياً ورعاً ، وعالمًا ، وناقداً عنيفاً لكل أعضاء الكنيسة الذين لا يتبعون النهج القويم، من أهم كتبه : مقال في التاريخ العالمي، السياسة مستخلصة من الكتاب المقدس.

الطبيعة، فأولى أن نؤمن بعنانيته في تاريخ الإنسان"¹، و قد جاءت هذه النظرية كمحاولة لاستمرارية تفسير التاريخ من وجهة نظر الكنيسة، و بالتالي تدعيم وجهة نظرها في وقت كان عصر النهضة قد حمل معه تيارات فكرية ثائرة ضدها.

استعرض بوسويه تحقيقا للتاريخ اشتقه من الكتاب المقدس، على اعتبار أن الدين هو التراث الروحي للشعوب، و هو الحقيقة الخالدة، و لذلك رأى أن أهم أحداث التاريخ هي: نزول آدم 4004 ق م، ثم طوفان نوح 2348 ق م، ثم دعوة إبراهيم 1921 ق م، ثم نزول شريعة موسى 1491 ق م، ثم ظهور المسيح عيسى عليه السلام²، و نظرا لضيق أفق التفسير الديني، فقد رفضه مفكرو عصر النهضة خاصة فولتير الذي انتقد قصص التوراة، يقول مستكرا على اليهود أفعالهم مع ادعائهم أنهم شعب الله المختار "هل اختار الله بعنانيته هذا الشعب الوضع ليكون شعبه المختار، إذا انتصروا قتلوا النساء و الأطفال في نشوة جنونية، و إذا هزموا تجدهم في الدرك الأسفل من الذل و الهوان"³. كما أن فكرة العناية الإلهية بوجه عام تم رفضها من قبل مختلف الفلسفات العقلانية و المادية في العصر الحديث، و اعتبر علماء الأنثروبولوجيا الأحداث التاريخية المذكورة في الكتب المقدسة مجرد أساطير .

نظرية العناية الإلهية لم توجد فقط لدى اليهوديين و المسيحيين و إنما كذلك نجد لها أثرا في الدين الإسلامي، و يرى محمود صبحي، أن هذه الفكرة موجودة عند الفرقة التي تسمى إخوان الصفا، حيث مزجوا فكرة العناية الإلهية مع فكرة الخلافة وشخص الخليفة الذي يبعثه الله و يحل مشاكل البشرية، و علقوا آمالهم على "المهدي

¹ . نقلا عن: أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص 171.

² . أحمد محمود صبحي: المرجع نفسه، ص 172.

³ . المرجع نفسه، ص 180.

المنتظر"، مع العلم أنهم كانوا يعيشون في حالة اضطهاد، و كانت هذه النظرية هي الأمل الذي يغذي حياتهم، و يوهمهم بالخلاص.

يرى إخوان الصفا أن الله استخلف آدم في أرضه و لما أكل من الشجرة خرج عن أمر الله و صار في أمر إبليس حتى تاب إلى الله، فاستخلفه الله في الأرض، وهكذا يستخلف الله عباده في الأرض، فمن كان مستخلفا بهذه الطريقة، فهو خليفة وإمام المسلمين، و من خالف هذا الأمر، و تمت له الخلافة فهو خليفة إبليس وهو ظالم، و لا تصح خلافته، و لن تدوم، حتى يظهر في آخر الزمان المهدي الذي يعيد الحق لأهله¹.

و لكن هذه النظرية ليست عامة للمسلمين فهي تختص بإخوان الصفا، أما عامة المسلمين لم يتحدثوا عن هذه النظرية بشكل خاص و لكنهم يؤمنون باللفظ الإلهي، لذلك آمن الكثير من المسلمين أنه لا يمكن أن يحدث شيء خارج مشيئة الله، و قد دعم هذه الفكرة، عقيدة الإيمان بالقضاء و القدر، فلا يحدث شيء إلا بخطة إلهية، وزاد على هذا إيمان المسلمين بأنه لا يخذل عباده الصالحين بل يوجههم إلى ما فيه خيرهم و صلاحهم، و هذا مظهر من مظاهر عناية الله بهم .

"و هكذا ظل تطبيق عقيدة العناية الإلهية على التاريخ ضيقا أشد الضيق، متحيزا كل التحيز، الأمر الذي جعل نظرياته، تتدرج في موضوعات اللاهوت، و لا يعترف بها ضمن نظريات فلسفة التاريخ"²، و على هذا يمكن القول أن التفسير الديني للتاريخ يتعارض مع التفسير الأسطوري . بالمعنى المعاصر. ذلك أن التفسير الديني يربط حركة التاريخ بالله، على خلاف الفكر التاريخي الأسطوري الذي ينسب حركة

¹ . أحمد محمود صبحي: مرجع سابق، ص 175.

² . المرجع نفسه، ص 176.

التاريخ إلى البشر وحدهم على اعتبار أن التاريخ ينتجه البشر، و هؤلاء البشر تحركهم أهواؤهم و آمالهم و تطلعاتهم . أي مخيالهم . مثلما يحركهم الجانب المادي أو العقلي.

ثانيا: هيغل و التفسير المثالي للتاريخ:

يعتبر (جورج فيلهلم فريديريك هيغل 1770 / 1831م) من بين أهم الفلاسفة في العصر الحديث، و قد اشتهر بفلسفته المثالية، حيث يعتبر الفكر أساس الوجود وليس الواقع سوى صورة للفكر، فالمثالية تفسر الواقع الذي نعاينه "على أنه ذو معنى، وعلى أنه فكرة بغض النظر عن مظهره الخارجي المحسوس. و المثالية تفترض أن هذا المعنى الجواني هو قوام حقيقة الواقع و صميم ماهيته"¹ و على هذا الأساس فإنه يفسر التاريخ على اعتبار أنه "تفتح هذا الفكر الكوني و انبساطه في الزمان، و فلسفة التاريخ، هي التاريخ منظور إليه بذكاء، و هي تأخذ الوقائع كما هي، و الفكرة الوحيدة التي تضيفها هي الفكرة القائلة بأن العقل يحكم العالم"²، فمعلوم أن الإنسان يتصرف بناء على ما يفكر فيه و على هذا الأساس يمكن القول أن الفكر يسبق الفعل، و إذا كان الأمر كذلك، تصبح الوقائع التاريخية تجسيدا للأفكار التي نفكر فيها، و في هذا السياق يمكننا فهم العبارة الشهيرة لهيغل " كل ما هو عقلي واقعي و كل ما هو واقعي عقلي" لكن بأي معنى يمكن للعقل أن يحكم العالم؟

إن مفهوم العقل الذي يحكم العالم عند هيغل لا يعني شيئا سوى مجمل القوانين التي تحكم حركة الموجودات و عليه يصبح هذا العقل لا واعيا بذاته كما هو الحال بالنسبة للظواهر الطبيعية المختلفة، فهي تسير وفق نظام ثابت لكنها لا تعلم شيئا عن هذا النظام الذي تسير عليه، و نفس الشيء يمكن سحبه على التاريخ، فالعقل الذي

¹ . عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، الإسكندرية، 1967، ص 13.

² . بليخانوف: المرجع نفسه، ص 42.

يحكم التاريخ إذن، هو جملة القوانين التي تحدد الحركة التاريخية، و لهذا يقول هيجل: "فالعقل من ناحية جوهر الكون، أعني ما يكون به و فيه وجود كل واقع حقيقي وبقاءه، و هو من ناحية أخرى الطاقة اللامتناهية للكون، ما دام العقل ليس من الضعف بحيث يعجز عن إنتاج أي شيء، سوى مجرد مثل أعلى أو مجرد نية، وبحيث يتخذ مكانه خارج الواقع، في موضع لا يعلمه أحد، و يكون شيئاً منفصلاً مجرداً يوجد في رؤوس بعض البشر، ولكنه المركب اللامتناهي للأشياء، و هو ماهيتها و حقيقتها الكاملة"¹، و على هذا الأساس فإن البشر الذين يصنعون التاريخ في حقيقة الأمر ليسوا أحراراً كما يبدو لهم، أثناء خلق واقعهم و إنما هم مقيدون بقوة هذا العقل المطلق الذي يسير حركة التاريخ، و رغم هذا فإن الروح المطلق لا يمكن أن يتحقق إلا بالحرية التي تتجلى على مستوى أفعال البشر، لكن ألا يبدو أن هناك تناقضاً؟.

في الحقيقة لا يوجد هناك أي تناقض ففي حين يشعر الإنسان أنه حر يكون بذلك، يفعل بناءً على ما تمليه عليه الروح المطلق، مما يعني أن الإنسان يكون مدفوعاً بشكل لا واعي إلى اتخاذ القرارات التي يصنع بها تاريخه، و على هذا الأساس يرى أن هناك خطة نهائية للعالم و تتحقق من خلال ثلاث عناصر هي:

الخصائص المجردة لطبيعة الروح: يرى هيجل أنه لكي نفهم طبيعة الروح لا بد لنا من مقارنتها بنقيضها و هي المادة، فكما يقال الأشياء بأضدادها تعرف، لذلك يقول: "فكما أن ماهية المادة هي الثقل، فإننا من ناحية أخرى يمكن أن نؤكد أن جوهر أو ماهية الروح هي الحرية"²، و عطفاً على هذا يضيف أن الحرية هي الخاصية الجوهرية، بل إن بقية الخصائص التي تميز الروح ما هي إلا وسائل لبلوغ هذه

¹ . فلهم هيجل: العقل في التاريخ، ت: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة و النشر،

بيروت، ط 2، 2007 ص 78.

² . المرجع نفسه، ص 86.

الحرية، أما عن الروح فإن هيجل يعرفها بأنها: "ما يوجد مركزه في ذاته، فليس لها وحدة خارج ذاتها، وإنما هي موجودة فيها بالفعل: إنها توجد في ذاتها و بذاتها. وعلى حين أن ماهية المادة تقع خارجها فإن الروح وجود في ذاتها، و تلك هي الحرية وهذا الوجود للروح في ذاتها ليس سوى الوعي الذاتي . ووعي الروح بوجودها الخاص"¹، فإذا كان اعتماد أي شيء في وجوده على شيء آخر يعني نفي حريته، و كانت الروح تتوقف في وجودها على وعيها الذاتي بذاتها دون الحاجة في ذلك إلى شيء آخر غيرها، فإنها تعبر بذلك عن أوسع معاني حريتها و تصبح الحرية آنذاك متطابقة تماما مع الروح.

إن الروح لا يمكن أن تتحقق في التاريخ إلا إذا وجدت الطريقة التي تخرج بها هذه الحرية من القوة إلى الفعل، و على هذا الأساس تتجسد الحرية في التاريخ الفعلي، فالشعوب التي لا تملك حرية لا يمكن أن يكون لها تاريخ و هذا هو حال الشعوب القديمة التي كانت تحيا في ظل العبودية.

إلى هنا يمكن القول أن فكرة الحرية المقيدة بالروح المطلق لا تختلف كثيرا عن فكرة العناية الإلهية، و لو استبدلنا الروح المطلق بالله لوجدنا أنفسنا نتحدث عن العناية الإلهية.

وسائل الروح لتحقيق فكرتها: بعد أن حدد هيجل طبيعة الروح و علاقتها بالحرية يذهب في كتابه "العقل في التاريخ" إلى البحث في الكيفية التي من خلالها يتجسد العقل/الروح، في التاريخ المحسوس، و بما أن الحديث عن الوسائل التي تحقق الروح في الواقع، فإنه يجب البحث إذن عن الطرق التي تعبر عن الحرية في العالم و

¹ . فلهم هيجل، مرجع سابق، ص 87.

التي تقود مباشرة إلى التاريخ، فعلى الرغم من الطابع النظري للحرية إلا أنها تعبر عن نفسها بوساطة وسائل ظاهرة يمكن تتبعها في الواقع.

لكي نفهم الحرية يرى هيجل أنه يجب علينا تتبع أفعال البشر، و عليه يقر أن أفعال الناس في أغلبها تصدر عن الحاجة و الطبائع و الانفعالات و المواهب، لذلك فالسلوك البشري يسعى لإشباع الرغبات الأنانية، و نادرا ما نجد السلوك الذي يعبر عن النبالة و الإيثار، فهذا لا يوجد إلا في فئة قليلة مقابل الفئة الأولى، و إذا كان السلوك البشري يتميز بهذه الصفة، فإن هذه الصفة ذاتها هي المحرك القوي لإرادة الإنسان، وهي التي تدفعه في كل مرة لكي يحقق ذاته بالإرادة، و لا يكون ذلك إلا إذا حقق الإشباع، و "هذا هو الحق المطلق للوجود الشخصي، أو القانون اللامتناهي للذات، أن تجد رضائها الخاص في نشاطها و عملها، و إذا كان على الناس أن يهتموا بأي شيء، فلا بد لهم . إن صح التعبير. أن يجدوا جانبا من وجودهم متضمنا في هذا الشيء، و أن تجد فرديتهم إشباعا حين تبلغه"¹، لذلك فإنه من الخطأ كما يرى هيجل أن ينشد الإنسان تحقيق غايات أنانية تخدم مصلحته فقط على حساب الغايات التي تخدم مصلحة المجموع، و على هذا الأساس يؤكد هيجل على الدور الذي يلعبه الانفعال، إلى جانب الفكرة يقول : "إننا نستطيع أن نؤكد على نحو مطلق أنه لم ينجز شيء عظيم في العالم بدون عاطفة و انفعال، و لذلك فهناك عنصران يدخلان في موضوع بحثنا، الأول هو الفكرة و الثاني هو مجموعة الانفعالات البشرية، أحدهما هو السدى و الآخر هو اللحمية في النسيج الهائل الذي يعزل منه التاريخ الكلي، و تشكل الحرية الأخلاقية في الدولة المركز العيني و الوحدة التي تجمع بين هذين العنصرين"²، لذلك يبدو أن للانفعال الدور الأكبر في صناعة التاريخ، خاصة إذا ما علمنا أن

¹. فلهام هيغل: مرجع سابق، ص 92.

². المرجع نفسه، ص 93.

الانفعال يقصد به، تصرف الإنسان بناء على اهتماماته و غاياته و مقاصده الخاصة، و إذا كانت مصلحة الفرد متماهية مع المصلحة العامة للدولة حينها يندمج الفرد في الدولة و تصبح الدولة مؤسسة على أسس قوية و متينة، و حينها يجد كل منهما إشباعه و تحققه في الآخر، و يبدأ التحقق الفعلي لفكرة الروح في التاريخ "لكنها غاية لا توجد إلا في صورة ضمنية (أعني في ذاتها ansich) أي بوصفها طبيعة أو غريزة لا واعية مختبئة إلى أقصى حد. و مسار التاريخ كله (على نحو ما لاحظنا من قبل) يتجه إلى جعل هذا الدافع اللاشعوري دافعا شعوريا واعيا، و هكذا يظهر في صورة الوجود الطبيعي و الإرادة الطبيعية فحسب"¹، إذن فإن الروح المطلق يكشف عن نفسه من خلال السلوك البشري، الذي يكون محكوما بدوره بالانفعالات، حيث يستعملها هذا الروح المطلق أو العقل مطية له، فيضن الإنسان أنه يتصرف بحرية لكنه في الحقيقة أسير انفعالاته، فالانفعالات هي التي تنقل الروح المطلق من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل. فقد بين فرويد من قبل أن السلوك الإنساني محكوم بدوافع لا شعورية حيث يتأثر سلوك الفرد بهذه الدوافع فيكون موجها من قبلها، و لكن الإنسان لا يدري أنه مدفوع بهذه الرغبات اللاشعورية.

هكذا تكون روح العالم قد عادت لنفسها من خلال تأملها لذاتها و هي تتحقق في الواقع العيني، أما عن السلوك البشري الذي تتحقق عبره الروح فإنه حسب هيجل يتوجه نحو غاية لا يعلمها البشر، غاية كبرى هي الغاية التي يسعى إليها العقل المطلق / الروح، فانفعالات البشر و هي تبحث عن إشباعها، من خلال الرغبات والميول و الإرادات، هي في نفس الوقت تكون بصدد تشييد صرح المجتمع البشري، فالبشر يحققون رغباتهم الخاصة، لكن شيء أكبر يكون قد تحقق كذلك، و يشبه هيجل الأمر هنا بالرجل الذي يحرق منزلا، فالفعل في ذاته لا يتضمن سوى إشعال شرارة

¹ . فلهلم هيجل: مرجع سابق، ص 95.

صغيرة لكن النتائج التي تأتي فيما بعد كبيرة جدا و تحدث بصورة تلقائية، و هي لا تدخل مباشرة في الفعل الأول، بل قد يمتد الحريق إلى بيوت غير البيت المقصود هنا، مما يعني أنه قد يوجد في أفعال بسيطة أكثر مما يوجد في نية و قصد الفاعل و هكذا تؤثر انفعالاتنا في التاريخ، فإذا كانت الكثير من أفعالنا لها آثار غير مقصودة و الكثير منها غير معلوم، فإن هذا الأمر هو الذي حمل هيجل إلى القول بأن مسار التاريخ الكلي هو مسار غير واع.

أما بالنسبة لرجال التاريخ العظماء فإن إرادتهم تتوافق مع روح التاريخ، فهم الأبطال الذين يسرعون عملية تطوير التاريخ "أمثال هؤلاء الأفراد لم يكن لديهم وعي بالفكرة العامة التي يكشفون عنها و هم يحققون غاياتهم الخاصة، بل على العكس، كانوا رجالا عمليين و رجال سياسة، لكن في الوقت نفسه كانوا رجال فكر لديهم بصيرة بمتطلبات العصر، أي بما آن أوانه و تلك هي حقيقة عصرهم ذاتها كما أنها حقيقة عالمهم ... و لقد كانت مهمتهم أن يعرفوا ذلك المبدأ الناشئ، و الخطوة الضرورية التالية مباشرة في طريق التقدم"¹، و هؤلاء هم الأشخاص الذين يصفهم هيجل بالحكماء و الذين يجب طاعتهم و الأخذ منهم، فالخطوات التي يخطونها هي في الحقيقة خطوات الروح الكائنة في لا وعي الأفراد جميعا، و هؤلاء العظماء هم الذين يوقظونها، و هم الذين يصنعون التاريخ، و التاريخ حافل بأمثال هؤلاء، لذلك يرى هيجل أن الفتوحات التي قام بها الإسكندر الأكبر مثلا ، هي في الحقيقة فتوحات الروح المطلق لأن الاسكندر كان مقود برغباته التي كانت تتسجم مع شروط ذلك العصر، و على هذا الأساس يصبح البشر بما في ذلك العظماء منهم مجرد وسائل في يد الروح المطلق يفعل بهم ما يشاء، و لها فإن إرادة الإنسان تبدوا صغيرة جدا في مقابل إرادة الروح المطلق.

¹ . فلهم هيجل: مرجع سابق، ص 100.

الشكل الذي يتخذه التحقق الكامل للروح في الوجود، أي الدولة: و يقصد هيجل بذلك، الغاية التي تتحقق عبر تلك الوسائل التي تحدثنا عنها في السابق، لذلك يتساءل عن ماهية المادة التي سيتحقق بها المثل الأعلى للعقل، و يرى في البداية أنها الشخصية التي تعبر عن الرغبات البشرية و الذاتية، و لكن هذه الشخصية لها إرادة تظهر من الناحية الواقعية في الدولة التي تتحرك داخلها و التي تهبها حريتها، و لكن شرط أن تتعرف الشخصية على ما هو ملك لكل و تؤمن به و تريده، و يشترط على الشخصية أن تسلك سبل الخير داخل هذه الدولة، ذلك لأن "الدولة هي الحياة الأخلاقية و هي متواجدة بالفعل، أو هي الحياة الأخلاقية و قد تحققت. ذلك لأن الدولة هي وحدة الإرادة الكلية الجوهرية مع إرادة الفرد"¹، و الإنسان الذي تتحد إرادته بإرادة الدولة هو الذي يشارك في الأخلاق الذاتية و في الحياة السياسية و الاجتماعية و هكذا يشارك في إنتاج الحقيقة التي هي وحدة بين الإرادة الكلية و الذاتية، و المقصود بالذاتية، أي الأخلاق التي ينتجها الفرد بذاته و لذاته، أما بالنسبة للأخلاق الكلية فهي المتعلقة بالدولة، و التي تتجلى في قوانينها و تنظيماتها الكلية و العقلية، و على هذا الأساس يمكن القول أن الدولة هي الوحدة الموضوعية التي تتجلى من خلالها الروح و تصبح متعينة في الواقع لذلك يعتبرها هيجل الفكرة الإلهية و قد تجسدت على الأرض، و عليه فإنها تشكل هدف التاريخ و موضوعه، و في ظلها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية فالإرادة البشرية التي تطيع قوانين الدولة هي في الحقيقة تطيع ذاتها، و لذلك فهي تجسد الحرية الحقيقية.

مجرى تاريخ العالم: يتبنى هيجل فكرة التقدم كما ظهرت في الفترة الحديثة بداية مع فولتير و لذلك فهو يرى أن العالم يسير في خطى ثابتة نحو مستقبل أفضل، و ينزع نحو تحقيق المزيد من الكمال مهما بدا من مظاهر تؤشر لعكس ذلك، فالتاريخ الكلي لا

¹ . فلهم هيجل، مرجع سابق، ص 110.

يهتم كثيرا بالحوادث الجزئية، بل لربما تلك الحوادث التي يبدو أن لها تأثيرا سلبيا على التاريخ، سيتبين فيما بعد أنها كانت ضرورية لحدث التطور للعالم، فالتاريخ البشري بالنظر لكل التغيرات التي على كل المستويات جدير بالاهتمام على عكس ما يبدو عليه الأمر على مستوى الظواهر الطبيعية، فمعلوم أن الأشياء تتخذ طابعا واحدا وثابتا لا يتغير إلا بشكل نسبي لكن البشر و تاريخهم هم الذين يتغيرون.

"إن مبدأ التطور يتضمن كذلك وجود بذرة كامنة . أي قدرة أو وجود بالقوة يكافح لكي يتحقق . هذا التصور الشكلي يتحقق وجوده الفعلي في الروح التي تتخذ من التاريخ الكلي للعالم مسرحا لها، و ملكا لها، و مجالا لتحقيقها، و هي ليست من تلك الطبيعة التي يمكن أن تتقاذفها الأمواج وسط لعبة المصادفات المصطنعة"¹، و عليه فإن الروح و بتوسط الإرادة و الوعي تحقق ذاتها، رغم أن هذه العوامل تكون منغمسة في حياتها الطبيعية، كما يرى هيجل إلا أن هذه الروح التي تبعث الحياة في الطبيعة لها جاذبية تكشف قوة و ثراء أخلاقيا و عليه تكون الروح المطلق في صراع مع وجودها المتعين بالفعل أي مع نفسها، و لا بد أن تنتصر في النهاية و تحقق وجودها المثالي، و الذي يعبر عن اكتمال الروح و تحقيق طبيعتها الجوهرية التي هي الحرية، فالحرية هي مبدأ التطور.

إذن تاريخ العالم هو تاريخ تطور وعي الروح بحريتها، و يحدد هيجل ثلاث مراحل يمر بها هذا التطور ، و هي المبادئ الأساسية للمسار العام لهذا التطور وهي: الخطوة الأولى هي احتجاب الروح في الطبيعة، و الثانية تبين الروح و هي تتقدم في سيرها نحو الوعي بحريتها، و التي يكون انفصالها عن الطبيعة ناقص و جزئي بسبب

¹ . فلهم هيجل: مرجع سابق، ص 127.

ارتباطه بالإرادة و الانفعال، أما الثالثة فتتمثل في ارتفاع الروح إلى صورتها الكلية الخالصة حيث تبلغ الماهية الروحية درجة الوعي و الشعور بذاتها¹.

فالروح إذا تبدأ بذرة و تتضمن إمكانية لا متناهية، و في رحلة انتقالها من الإمكان إلى التعيين الفعلي تكون قد انتقلت من كونها تتصف بالنقص إلى الحالة التي تكتمل فيها و تبلغ مرحلة الوعي بالذات، و لكن لا ينبغي هنا أن نفهم الناقص على أنه المفتقر إلى الكمال و إنما هو يتضمن نقيضه الذي هو الكمال، على شكل وجود بالقوة، و بالتالي فهو شيء يستهدف أن يصبح واقعياً، و لا يمكن أن تنتقل الروح من الإمكان إلى الفعل إلا في الوسط الذي يكون فيه الإنسان قد بلغ، مرحلة العقلانية، وهذا ما جعل هيجل ينفي أن يكون للشعوب البدائية تاريخ، و السبب في ذلك أنه لم تتمكن من بناء دولة تحفظ لها تاريخها من خلال القوانين و القيم التي تسطرها.

إن هيجل يرى أن "التاريخ يسير وفق مسار خطي متصاعد تمثل قاعدته الحضارة اليونانية التي عرفت أشكالاً معينة من الحرية و تمثل قمته النهائية الأمة الجرمانية التي تسودها الحرية المطلقة"²، و هذا في سياق حديثه عن فكرة نهاية التاريخ التي تبناها بعض فلاسفة التاريخ، كما هو الحال بالنسبة لماركس و توينبي ، حيث يرون أن التاريخ يسير وفق نمط تصاعدي إلى أن يصل إلى المرحلة التي تتحقق فيها غايات الإنسان، و حينها يتوقف التطور و يختلف فلاسفة التاريخ في وصف المرحلة التي ينتهي إليها التاريخ، و هيجل يرى أنها المرحلة التي تستفرغ فيها الروح كل ما لها من إمكانات في شكل دول يتمتع فيها أفرادها بكامل الحرية.

¹ . فلهم هيجل: مرجع سابق، ص 129.

² . عبد الحليم مهورباشة: فلسفة التاريخ (مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني)، مركز نماء للبحوث و الدراسات، بيروت، ط 1، 2016، ص 117.

و مهما بدت لنا فلسفة هيجل و تفسيره لحركة التاريخ مختلف عن التفسير الديني للتاريخ إلا أن طغيان الروح أو العقل الكلي على البشر يحد من حريتهم و من إرادتهم فهذه الحرية تبدو لا تقاس بالعقل المطلق، و لكن رغم ذلك، فإن الذي يهمننا من هذه الدراسة، فكرة التقدم تحديدا حيث أن هيجل يرسم لنا مساراً خطياً للتاريخ، و العقل المطلق هو الذي يحكمه، و بغض النظر عن كون الواقع لا يدعم هذه الأطروحة، فإن هذه الفكرة تتعارض مع التاريخية بالمفهوم المعاصر الذي صاغته مدرسة الحوليات، إذ يقدم لنا هيجل إيديولوجياً يأسرنا داخلها، و الباحث في العلوم الإنسانية يجب عليه أن يتحرر من كل ما من شأنه أن يؤثر على البحث، كما أنه ركز كثيراً على العقل باعتباره العامل الوحيد المؤثر على التاريخ، في حين أن التاريخ لا يحكمه العقل فقط إنما يتأثر التاريخ بعدة عوامل، و العقل واحد منها و ليس كلها، فهناك الجانب المادي الإقتصادي، و هناك كذلك و كما أشرنا سابقاً الجانب الشعري في الإنسان.

ثانياً: ماركس و التفسير المادي للتاريخ:

لقد رأينا مع هيجل كيف أن حركة التاريخ تبدأ من الفكر ثم تتوجه نحو الواقع، ولا يمكن أن يحصل هناك تغير في الواقع إلا إذا سبقه تغير في الفكر، لذلك اعتبر أن العقل هو الذي يتحكم في التاريخ، لكن كارل ماركس الذي جاء بعده و كان تلميذاً له، قد قلب موازين أستاذه، فقد قلب الجدل الهيجلي رأساً على عقب على حد تعبيره، و رأى أن الواقع المادي هو الذي يؤثر على الفكر، يقول في مقدمة كتابه "رأس المال": "إن طريقتي الديالكتيكية من حيث أساسها لا تختلف عن طريقة هيجل و حسب، بل وتتناقضها بصورة مباشرة، و بالنسبة إلى هيجل فإن عملية التفكير، التي يحولها حتى تحت اسم الفكرة إلى ذات مستقلة، هي ديميوغ الواقع الذي لا يشكل سوى مجرد مظهر

لتجليها الخارجي. أما عندي فعلى العكس، فالمثالي ما هو إلا مادي منقول إلى رأس الإنسان و محول فيه"¹.

لقد بين صادق جلال العظم في كتابه "دفاعا عن المادية و التاريخ" أن المادية التاريخية تعني أولا : تاريخية البنية الاقتصادية . الاجتماعية و صيرورتها في مقابل سكونية الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، و ثانيا تاريخية الطبيعة و صيرورتها في مقابل المادية الميكانيكية، و ثالثا: تاريخية الذات البشرية و صيرورتها طبيعيا و اجتماعيا في مقابل كل أشكال المثالية و الروحانيات، و على هذا الأساس فإنه ينبغي التعامل مع الحقيقة التاريخية، و تفسيرها تفسيراً علمياً مادياً و تاريخياً، أو تبقى مجرد ألغاز وروحانيات².

في كتابهما "الإيديولوجيا الألمانية" يذهب كارل ماركس و إنجلز إلى أن مفهوم التاريخ لا يجب أن يأخذ من أفكار الناس، و من تصورهم لأوضاعهم، و لا من تصور الغير، بل يجب التوجه مباشرة إلى الواقع التجريبي، و هو الذي يحدد لنا المفهوم المادي للتاريخ، لذلك لا بد من معاينة الواقع دون أي تأويل، و البحث مباشرة في الرابطة بين السياسة و المجتمع و نظام الإنتاج، لذلك فإن أفكار و تصورات البشر ما هي إلا مظهر لسلوكاتهم المادية، لذلك فإن المجتمع أو الدولة حينما تحدد قيمها وقوانينها و دينها، فإنها بذلك تكون قد عبرت عن سلوك الأفراد في الواقع و حولته إلى أفكار لذلك فإن البشر هم الذين ينتجون أفكارهم، انطلاقاً مما يفعلون.

¹ . كارل ماركس: رأس المال نقد الاقتصاد السياسي، ج 1، ت: فهد كم نقش، دار التقدم، موسكو، ص 27.

² . صادق جلال العظم: دفاعا عن المادية و التاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت، ط 1، 1990، ص 97.

إن الوعي البشري لا يمكن أن يوجد إلا في سياق الواقع الفعلي و العملي للبشر، لذلك فهو لا يملك استقلالاً ذاتياً بل هو تابع لهذا الواقع الذي كونه، و هو لا يتطور بذاته و لا يملك تاريخاً كما يرى ماركس، " إن الأمر على النقيض من ذلك فالبشر إذ يطورون إنتاجهم و تعاملهم المادي هم الذين يحولون فكرهم المادي و منتجاته على السواء مع هذا الواقع الذي هو خاصتهم، فليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل الحياة هي التي تحدد الوعي"¹، ففي طريقة ماركس إذن يتم الانطلاق من الأفراد الفعليين، ويتم اعتبار الوعي وعيهم هم بالذات، لأنه كما يرى لا يمكن أن يقدم لنا الفكر المجرد تحقيقاً للتاريخ بل الواقع هو الذي يمكننا من ذلك، إذ بدراسة نشاط الأفراد عبر التاريخ يمكننا فهم مستوى وعيهم .

و قد ركز ماركس على الجانب الاقتصادي، إذ يرى أنه هو المحرك الفعلي للواقع و منه المحرك الفعلي كذلك للتاريخ، لذلك يقول إنجلز في مقدمة البيان الشيوعي: "الفكرة الجوهرية و القائدة للبيان، ألا و هي أن الإنتاج الاقتصادي و البنية الاجتماعية، المتفرغة عنه بالضرورة، يشكلان في كل حقبة تاريخية، أساس التاريخ السياسي و الفكري لهذه الحقبة"² و الملاحظ هنا أن العامل الأوحد و الأساس الذي يحرك التاريخ هو العامل الاقتصادي فالاقتصاد المجتمع هو الذي يحدد بنيته الاجتماعية، و البنية الاجتماعية بدورها تحدد ما يجب أن يكون عليه الوضع السياسي و الوضع الديني و الأخلاقي في المجتمع .

إن مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية من اقتصاد و سياسة و قيم ... لم تكن لتنشأ إلا كنتيجة لصراع الطبقات الموجودة داخل ذلك المجتمع، و لذلك اعتبر التاريخ

¹ .كارل ماركس، فريديريك إنجلز : الإيديولوجية الألمانية، ت : فؤاد أيوب، در الفارابي، بيروت،

ط 1، 2016، ص 39.

² . المرجع نفسه، ص 28.

هو تاريخ صراع الطبقات لذلك يقول: "ليس تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا سوى تاريخ صراع الطبقات. فالحر و العبد، و النبيل و العامي و البارون و القن، و معلم الحرفة و الصانع، و باختصار فالظالمون و المظلومون، المتعارضون دوما، خاضوا صراعا لا ينتهي، صريحا تارة و مستترا تارة أخرى، صراعا كان ينتهي دائما إما بتغيير المجتمع كله تغييرا ثوريا و إما بانهيار كلتا الطبقتين المتصارعتين"¹، و هكذا تصبح قوى الإنتاج و علاقات الإنتاج هي التي تحكم الواقع الاجتماعي يقول كارل ماركس: "إن الناس أثناء الإنتاج الاجتماعي لمعيشتهم، يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية مستقلة عن إرادتهم و تطابق علاقات الإنتاج هذه درجة معينة من تطور قواهم المنتجة المادية و مجموع علاقات الإنتاج هذه يشكل البناء الاقتصادي للمجتمع، أي الأساس الواقعي الذي يقوم عليه بناء علوي، حقوقي و سياسي، و تطابقه كذلك أشكال معينة من الوعي الاجتماعي"²، و على هذا الأساس يمكن القول أن التفسير الماركسي يجعل من علاقات الإنتاج هي العامل الأساسي الذي يحكم التاريخ لأنها هي التي تحكم جميع العلاقات الأخرى التي تربط الإنسان بالإنسان الآخر، و الإنسان بالجماعة، و الإنسان بالطبيعة، و هذا يعني أن تطور المجتمعات مرهون بمدى تعقد العلاقات الاقتصادية داخل الدولة أو المجتمع، و هذا الأمر مشاهد على المستوى الواقع فإننا نرى المجتمعات التي تمتلك أكبر القوى الاقتصادية في العالم هي التي نالت الحظ الأوفر من التطور على مختلف المستويات و ليس فقط الجانب الاقتصادي، وهذا على عكس ما يحصل في بلدان العالم الثالث التي مازالت إلى اليوم لم تتمكن من بناء اقتصاد قوي يكفل لها العيش الكريم، و يمكنها من الدخول في التاريخ.

¹ . كارل ماركس، فريديريك إنجلز، مرجع سابق، ص 45 . 46.

² . نقلا عن بليخانوف : مرجع سابق، ص 46.

يرى كارل ماركس أن علاقات الإنتاج تحدد القوى المنتجة، و هذه القوى ما هي إلا الإنسان الذي يسعى جاهدا لكي يوفر احتياجاته، و هذا هو السر وراء نضاله ضد الطبيعة ، و معلوم أن الإنسان كان في البداية يستخدم فقط ما يمتلكه من القوى الجسدية لكنه فيما بعد ابتكر الأداة و الآلة و صار يطوعها، لخدمة مصالحه و زيادة الإنتاج، " إن اليد و هي الأداة الأولى عند الإنسان تخدمه لإنتاج أدوات أخرى وتكيف المادة للنضال ضد الطبيعة، أي ضد بقية المادة المستقلة. و كلما ارتقت هذه المادة المستمدة، نما استخدام الأدوات و الآلات، و ازدادت أيضا قوة الإنسان ضد الطبيعة، أي ازدادت سلطته على الطبيعة ... فمنذ أن اكتسب الإنسان القدرة على استعباد وتكيف قسم من المادة للنضال ضد ما بقي منها، لم يعد للاضطفاء الطبيعي وللأسباب المماثلة الأخرى إلا أثر ثانوي على التبدلات الجسدية عند الإنسان"¹، وهكذا أصبح الإنسان يعتمد على الآلة أكثر فأكثر، و هذا ينعكس على تطور القوى المنتجة، فإن هذه الأخيرة هي التي تحدد الكيفية التي يجتمع بها البشر، و نوع العلاقات التي تنشأ بينهم، و على الثقافة التي تميزهم، فالمجتمعات البدائية التي تعيش على صيد الحيوانات الكبيرة نوعا ما، تحتاج عدة أفراد، و لذلك فأدوات الصيد تكون ملكا جماعيا كما أن الغنيمة كذلك تقسم بين مجموع المشاركين، و هكذا تصبح كيفية الإنتاج هي التي تحدد العلاقات بين الأفراد و هي تحدد نوع الملكية، و بالتالي فإنه إذا تمكنا من تحديد الملكية يصبح فهم تكوين المجتمع أمرا يسيرا، إذ أن هذا التكوين يتلبس شكل الملكية و بذلك فإن نظرية ماركس تحل المسألة التي استعصت على مؤرخي و فلاسفة النصف الأول من القرن التاسع عشر"² .

¹ . بليخانوف : مرجع سابق، ص 48 . 49.

² . المرجع نفسه، ص 51.

إذا أردنا البحث عن سبب التغيرات التي تطرأ على مستوى المجتمع سواء شملت الجانب السياسي أو الديني أو الأخلاقي، فإنه يجب علينا التوجه إلى العلاقات الاقتصادية، فإذا حدث هناك اختلال في هذا النوع من العلاقات يظهر أثره مباشرة على المجتمع، فتصبح المظاهر الاجتماعية نتائج لتغيرات الحالة الاقتصادية، و هذه التغيرات تنشأ بدورها بسبب خلل بين وسائل الإنتاج و طرق التوزيع، حيث تصبح النظم الاجتماعية غير متلائمة مع النظم الاقتصادية و هذا يؤدي حسب ماركس إلى توتر اجتماعي ينتهي في العادة بثورة يكون هدفها تصحيح الظروف السائدة أي إعادة التوازن و الانسجام بين وسائل الإنتاج و طرق التوزيع، و التاريخ يؤكد بأن هذه الثورة تنتهي بانتصار طبقة العمال لأنها أكثر عددا و أكثر حرمانا¹.

أما بالنسبة للدول و الأمم، فإن العلاقات بينها تتحدد بناء على ما وصلت إليه قواها المنتجة من تطور، و من تقسيم العمل و كذلك العلاقات الداخلية، فكلما كانت القوى المنتجة متطورة أكثر أمكنها ذلك من عقد علاقات بينها و بين الأمم الأخرى، و يشير ماركس كذلك إلى أهمية تقسيم العمل في تحديد علاقات الإنتاج و رسم معالم القوى المنتجة يقول: "و نحن نعرف بأوضح طريقة درجة التطور التي بلغت القوى المنتجة لأمة ما من درجة التطور التي بلغها تقسيم العمل عندها، و إن كل قوة منتجة جديدة بقدر ما لا تكون مجرد توسع كمي للقوى المنتجة المعروفة من قبل يترتب عليها أحكام جديدة لتقسيم العمل"²، لذلك فإن ماركس يرى أن مراحل تطور تقسيم العمل تمثل أشكالاً مختلفة للملكية أي أنه هو الذي يحدد في كل مرة علاقات الإنتاج و يفرض نوع الملكية، فحينما كان تقسيم العمل بدائي في المرحلة البدائية كانت الملكية كذلك بدائية.

¹ . رأفت الشيخ : تفسير مسار التاريخ، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، الهرم ، 2000، ص 167. 168.

² . كارل ماركس، فريديريك إنجلز : مرجع سابق، ص 33.

أما بالنسبة للمرحلة الثانية من تقسيم العمل و بالتالي من الملكية، حيث كانت الملكية مشاعا بين عدة قبائل فتقسيم العمل فيها كان أكثر تطورا، فيمارس المواطنون سلطانهم على العبيد بشكل جماعي، لأن العمل كان جماعيا، و هذا هو السر وراء كون الملكية مشاعا بين أفراد هذه الدولة المصغرة.

أما بالنسبة للمرحلة الثالثة و التي مثلها نظام الملكية الإقطاعية، التي تقوم على الملكية العقارية المرتبطة بعمل الأبقان من جهة و في العمل الشخصي بواسطة رأسمال صغير يتحكم بعمل العمال من جهة ثانية " و كانت بنية كل من هذين الشكائين مشروطة بعلاقات الإنتاج المحدودة . الزراعة البدائية و الضيقة النطاق، و الصناعة الحرفية: لقد كان تقسيم العمل في عهد ازدهار الإقطاعية ضئيلا، ... و لقد زادت مصاعب تقسيم العمل هذا في الزراعة من جراء الاستثمار المجزأ الذي كانت الصناعة المنزلية للفلاحين أنفسهم تنمو إلى جانبه"¹.

يذهب ماركس إلى أنه لا يخلو مجتمع من طبقات، فهذا أمر بمثابة القانون العام، فدراسة التاريخ أن البشر لم يكونوا على السواء، بل كانوا في كل مرحلة تاريخية يصنفون ضمن نظام تراتبي معين يميز بين البشر، ففي العصور الأولى، نجد في روما القديمة مثلا أن هناك نبلاء، و فرسان، و العامة و العبيد، أما في العصور الوسطى فنجد الإقطاعيين الأسياد، ثم الأتباع ثم معلمي الحرفة، ثم الصناع، ثم الأبقان. أما بالنسبة للمجتمع البورجوازي، فقد قام باستبدال الطبقات القديمة بطبقات جديدة، وأشكال صراع جديدة، لكن في هذه المرحلة أخذ المجتمع ينقسم إلى طبقتين كبيرتين بينهما علاقة صراع، هما طبقة البورجوازية و طبقة البروليتاريا.

¹ . كارل ماركس، فريديريك إنجلز: مرجع سابق، ص 36.

إن التطورات الحاصلة في الواقع الاقتصادي تعبر عن مراحل مختلفة من تطور البورجوازية ففي العصور الحديثة و خاصة مع اتساع مجال دور الآلة و اتساع شبكة المواصلات، و تطور الصناعة و التجارة، كل هذا جعل من الطبقة البورجوازية في أعلى الهرم، و في المقابل فقد أخذت بقايا الطبقات التي كانت موجودة في القرون الوسطى و أزاحتها إلى الوراء، و هكذا تشكلت "البروليتاريا"، أي طبقة العمال، و ما إن نمت الصناعة الكبيرة و ظهرت السوق العالمية حتى استولت البورجوازية في نهاية المطاف على السيادة السياسية الكاملة في الدولة النيابية الحديثة و ليست الحكومة الحديثة سوى لجنة تدير الشؤون العاملة للطبقة البورجوازية بأسرها"¹

لكي تستمر البورجوازية في الوجود لا بد لها من إحداث ثورة داخلية على إثرها تجدد أساليب إنتاجها و تطورها، و تتخلص من علاقات الإنتاج القديمة، و تعويضها بأخرى أكثر حداثة و أكثر ملاءمة للعصر، كما لا بد كذلك من البحث عن أسواق جديدة و هذا حتى تتغلب على القوى الصاعدة و بالتالي فإنها تقضي على كل المنافسين، إذ بتطورها لعلاقات الإنتاج، تغير التاريخ و تدفعه نحو الأفضل، فبوفرة الإنتاج و سهولة الوصول إليه من طرف الجميع ترغم كل المنافسين على الاستسلام، فلم يبق لهم مجال للصراع، و في الوقت نفسه تدفع العالم نحو الحضارة.

إن التطورات التي لحقت المجتمعات بسبب البورجوازية و علاقات الإنتاج التي أحدثتها، أصبحت فيما بعد تعمل على تقويضها ذلك أنها أصبحت تحدث أزمات متكررة، تؤدي إلى دمار كم هائل من المنتجات، و لذلك شبه ماركس البورجوازية، بالساحر الذي لم يعد يستطيع التحكم في الشياطين التي استحضرها، و خاصة في المرحلة التي يصبح فيها الإنتاج أكثر من الاستهلاك، و يكون هناك فائض، هذا يؤدي

¹ .كارل ماركس، فريديريك إنجلز: البيان الشيوعي، ت: العفيف الأخضر، منشورات الجمل، بيروت، و بغداد، 2015، ص 57 58.

إلى أن تصبح قوى الإنتاج أقوى من نظام الملكية البورجوازية، الذي أصبح معيقا لتقدمها، و لأن البورجوازية أنتجت طبقة من العمال واسعة الانتشار و كثيرة العدد، ومع تطور الآلة و كثرة تقسيم العمل، قل الطلب على اليد العاملة و انخفضت أسعار العمل، لتظهر مشاكل كبيرة في علاقات الإنتاج، حينها يكون الصراع هو الغاية التي تتوجه إليها البروليتاريا، بعد أن تكون قد تكتلت لنفس الأسباب، فهي لم تعد تحتل ظروف العيش في ظل البورجوازية.

إن تنامي تكتل العمل ينتهي إلى تكتل قومي تمثله طبقة واحدة ضد البورجوازية، حتى يتسنى لهم إيجاد مكانة لهم داخل المجتمع، و يستمر الصراع إلى غاية أن " يقترب صراع الطبقات من الساعة الحاسمة تكتسي عملية التفكيك، داخل الطبقة المسيطرة، و داخل المجتمع القديم، طابع في منتهى العنف، و في منتهى القسوة، بحيث تنفصل شريحة صغيرة من الطبقة المسيطرة لكي تنظم للطبقة الثورية للطبقة التي تمسك بين يديها زمام المستقبل"¹

إن صراع الطبقات يؤكد التاريخ، كما يؤكد كذلك حسب ماركس أن هذا الصراع دائمات ينتهي لصالح الطبقة الأكثر عددا و الأكثر بؤسا و حرمانا، و من مظاهر الصراع بين الطبقات ما حصل حديثا منذ فجر الثورة الفرنسية بين الطبقة البورجوازية و طبقة العمال، فقد صارت الأولى سيدة المشروعات الاقتصادية واستأثرت بالثروة و النفوذ السياسي في المقابل كانت الطبقة الثانية لا تملك إلا العمل البسيط، ورغم أنها الأكثر أهمية في الإنتاج إلا أن البورجوازية كانت تستغلها و لا تعطيها ما يكفيها عيشها، و هذا ما كان سببا وراء الثورة الفرنسية².

¹ . كارل ماركس، فريديريك إنجلز: البيان الشيوعي، مرجع سابق، ص 90.

² . محمود الشرقاوي: التفسير الديني للتاريخ، ج 1، مطبوعات الشعب، ص 103.

إن البروليتاريين لن يتمكنوا من إقامة مجتمع عادل إلا إذا قضاوا على كل ما يمت للأنظمة القديمة بصلة، و هكذا لا بد من تدمير كل ما أفرزه البورجوازيون من أنظمة، و القضاء على البنية الفوقية للفئات التي تشكل المجتمع الرسمي. و هكذا يسحب تطور الصناعة الكبرى من تحت أقدام البورجوازية البساط الذي أقامت عليه نظام إنتاجها و تملكها، إن البورجوازية تنتج أول ما تنتج، حفاري قبرها، فسقوطها وانتصار البروليتاريا أمران حتميان¹.

إن انحلال المجتمع البورجوازي أو بالأحرى الرأسمالية أمر لا بد منه، لذلك فإن ماركس يتنبأ بما سيؤول إليه الوضع في المستقبل، فهو يرسم حدود و معالم دولة عالمية تختفي فيها كل مظاهر البؤس و الحرمان و تتحقق فيها المساواة بين كل مواطنيها، و على هذا الأساس تختفي الطبقة من المجتمع و يختفي الصراع ، أو يصبح المجتمع على طبقة واحدة.

إن حتمية هذه الصيرورة التاريخية تجعل من المرحلة الشيوعية أو الدولة العالمية أمرا محتما و حينما يصل المجتمع الإنساني إلى هذه المرحلة تتوقف سلسلة التغيرات، و هذه الفكرة هي التي عبر عنها الفلاسفة بنهاية التاريخ، لكن إذا تأملنا هذا التنبؤ الذي جاء به ماركس حول نهاية التاريخ، لوجدنا أن هذه الفكرة لا تتسجم مع النسق الفلسفي الذي نظر له، فالجدل الماركسي كما مر بنا ينتقل من الواقع الاقتصادي و المادي، بينما مرحلة الشيوعية لم تحصل بعد، لهذا فإنه يكون بذلك قد فكر خارج نسقه و بدل أن ينتقل من الواقع إلى الفكر كما عهدناه أصبح هنا ينظر لما سيحصل في المستقبل، كما أنه قد مر على البشرية قرون منذ وفاة ماركس و لم تكن هناك شيوعية في أي مكان من العالم، بل الملاحظ عبر التاريخ أن الشيوعية فشلت

¹ .كارل ماركس، فريديريك إنجلز: البيان الشيوعي، مرجع سابق، ص 100.

في الاتحاد السوفياتي، كما أن البلدان التي كانت قد تبنت النظام الاشتراكي، تحولت فيما إلى النظام الرأسمالي، و أكثر الدول قوة و سطوة هي الدول المتجذرة في الرأسمالية.

إن التفسير المادي للعالم من وجهة نظر ماركس اعتبر الإنسان جزءا من العالم و يجب التعامل معه على هذا الأساس، و لذلك يرى أنه تنطبق عليه نفس قوانين المادة، و هذا أمر غير صحيح، فالظاهرة الإنسانية، معقدة للغاية، و متداخلة الشروط و الأسباب و لا تخضع لمبدأ السببية إلا في سياق عام، لذلك نرى العلوم الإنسانية اليوم تقع في الترتيب الأخير من جهة الموضوعية، فنحن نرى الناس تختلف في استجابتها لنفس الشروط و الأسباب، كما يمكن الإشارة هنا إلى الحس الخفي والجمالي و الديني، الذي للإنسان، إضافة إلى التساؤلات الكبرى و النهائية التي يطرحها فإنها كلها لا يمكن أن تفسر تفسيراً مادياً، و هذا هو السبب وراء إنكارها من قبل الماديين، وتحويل الإنسان إلى كائن شبيه بالآلة، و لكن هذا لا يفسر سلوكيات الإنسان التي يضحى فيها بنفسه من أجل الغير أو من أجل مبادئه و مثله العليا، كما لا يمكنها كذلك أن تفسر سبب تصرف الإنسان تصرفات يؤدي بها نفسه¹.

إن ماركس لم ينتبه إلى أن هناك مجتمعات تطورت و لم يكن سبب ذلك التطور مادياً، كل ما في الأمر أن الظروف التي عاشها ماركس انعكست على آراءه طريقة تفكيره، كما أن تفسيره المادي الحتمي الذي انطلق منه في تفسير حركة التاريخ شبيه بالآلة التي تتحرك دون إرادة كما يذهب إلى ذلك مالك بن نبي²، فقد غاب عن فكره

¹ . عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، دار الفكر ، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 2، 2007، ص 56. 57.

² . مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة و النشر، دمشق، ص 63.

مدى تأثير العامل الديني في مسار التاريخ، و يكفي أن ننظر في حياة الرسول عليه الصلاة و السلام، و الدولة التي أنشأها، حتى نتأكد تمام التأكد من قوة تأثير الدين، فقد وجد المجتمع الإسلامي، مجرد قبائل متفرقة، و جمعهم تحت راية واحدة، في مدة وجيزة جدا، كل هذا يبين مدى تأثير الدين على الجانب النفسي للإنسان، لذلك يمكن القول أن الدين الجديد الذي جاء به محمد قد غير شخصية الإنسان العربي تغييرا جذريا و على كافة المستويات، و هذا ما جعل مالك بن نبي يركز على الفكرة الدينية في بناء الحضارة.

رابعا: مدرسة الحوليات و التاريخ الجديد:

تعتبر مدرسة الحوليات من بين أهم المدارس التاريخية في الفترة المعاصرة، و"يمكن أن نؤرخ لولادة مدرسة الحوليات بالعدد الأول من دورية (حوليات التاريخ الاقتصادي و الاجتماعي) الصادرة في 15 يناير سنة 1929م، و التي ستتحول بسرعة من مجرد مجلة إلى مدرسة تاريخية رائدة، فهذه المجلة التي أسسها "مارك بلوخ" و"لوسيان فيفر"، حققت رغبة و طموح جيل من المؤرخين الذين تأثروا بمجلة التركيب التي كان يشرف على تسييرها هنري ببر و الذي يعد من أوائل معارضي المدرسة المنهجية"¹، فمجلة التركيب تعتبر نقطة ارتكاز مدرسة الحوليات حيث أن لوسيان فيفر تكون في ظلها، فبعد نهاية الحرب العالمية الأولى التقى لوسيان فيفر و مارك بلوك في جامعة ستراسبورج و دشنا معا مشروعا مشتركا لتطوير المعرفة التاريخية، و انتهى الأمر إلى تأسيس مدرسة تاريخية في سنة 1929م سنة الأزمة المالية العالمية، ويعتقد

¹ . خالد طحطح: الكتابة التاريخية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 2012، ص 85.

البعض أن الأزمة الاقتصادية العالمية هي السبب وراء إعطاء المجلة بعدا اقتصاديا، ذلك أنها حاولت فيم بعد أن تجد حولا لهذه الأزمة¹.

و نظرا للتطورات التي لحقت العلوم الإنسانية في تلك الفترة فإن المجلة أخذت توسع من دائرة تخصصاتها، لذلك تم إشراك العديد من المتخصصين في مختلف فروع العلوم الإنسانية، و لذلك ذاع صيتها و كثر متابعيها. و لما انتقلت الحوليات إلى باريس مع انتقال مؤسسيها إلى التدريس بفرنسا، اتضحت معالمها أكثر و خاصة بعد أن وجهت انتقادات لاذعة للمدارس التاريخية الكلاسيكية كالمدرسة الوضعية و خاصة المدرسة المنهجية التي قللت شأن المؤرخ و أعلنت من شأن الوثيقة، في المقابل إهمالها للمادة التاريخية غير المكتوبة كالأثرية، و اهتمامها بالجانب السياسي و العسكري والدبلوماسي مع إهمال تام للقضايا الاقتصادية و الاجتماعية و الثقافية، كما أنها كانت تهتم بالفئات العليا من المجتمع، و بالتاريخ الرسمي، و المؤسسات التي تهيمن عليها النخب، و أحدثت بذلك قطيعة مع المدارس التاريخية الكلاسيكية، و على عكس ما كان سائدا ركزت الحوليات على التاريخ الاجتماعي الذي يهتم بكل فئات المجتمع، فهذه المدرسة أصبحت تتحدث عن مواضيع جديدة "لخصها بول ريكور في عبارة " الواقعة الاجتماعية الشاملة" Fait social total مستعيرا هذا التعبير من السوسيولوجي مارسيل موس، فموضوع ما هو اجتماعي محدد أساسيا لهوية الحوليات و أضحي المجال المفضل في اسطوغرافية مؤرخيه"².

لقد "أولت مدرسة الحوليات اهتماما بالغا بالتاريخ الاقتصادي و التنظيمات الاجتماعية و القضايا الثقافية بالإضافة إلى التاريخ الوقائي كما سعت إلى تقريب التاريخ من سائر العلوم الإنسانية و الاجتماعية الأخرى و اهتمت في السبعينيات

¹ . المرجع نفسه، ص 86.

² . خالد طحطح، مرجع سابق، ص 87.

بمسائل الديمغرافيا التاريخية و بتاريخ العقليات"¹، و هكذا فقد و سعت هذه المدرسة من مجال البحث التاريخي، حتى لا ننظر للحقيقة التاريخية من زاوية واحدة و إنما سعت لتقدم لنا رؤية متعددة الجوانب، لذلك تعددت المناهج و المفاهيم الفكرية التي يستند إليها المؤرخ.

لقد ثارت مدرسة الحوليات على طريقة الكتابة التاريخية الكلاسيكية، و في هذا السياق يقول جاك لوغوف: "أصبحت رغبة الحوليات قوية أكثر من أي وقت مضى، بطرح المشاكل التاريخية: (كتابة تاريخ إشكالي و ليس تاريخا آليا) و أكثر من أي وقت مضى يجب طرح مشاكل تاريخ الزمن الحاضر، حتى نتمكن من فهم (عصر يمر بمرحلة عدم استقرار نهائية) و العيش فيه"²، و من بين أهم الأعمال التي قدمت لهذا الغرض، كتاب "مارك بلوخ" (1944 /1886 Bloch L Marc Léopold Benjamin) "المجتمع الفيودالي" حيث تناول التاريخ تناولا إشكاليا، يتضمن مقارنات معقولة و كان منفتحا على طرق البحث و التفكير، التي تجاوزت طرق البحث الكلاسيكية و توجه نحو التاريخ الاجتماعي. هذا إضافة إلى العمل الذي قدمه "لوسيان فافر" من خلال كتابه "مشكلة اللاإعتقاد في القرن السادس عشر اعتقادات رابليه" حيث كشف من خلاله مدى تأثير العامل الديني على التاريخ في القرن السادس عشر، إضافة إلى عدة كتب أخرى كان لها الأثر البالغ على توجيه وتيرة البحث لدى مدرسة الحوليات، و توسع مجالاتها، و بعد سنوات أضاف "لوسيان فافر" (Lucien Favre ولد في 1957) كتابا ثان "معارك من أجل التاريخ" الذي ثار من خلاله على كل أنماط التأريخ الكلاسيكية، ثم توسعت دائرة مدرسة الحوليات، خاصة بعد أن انتمت إليها وجوه كبيرة من خارج فرنسا، و ساهمت الدراسات المقارنة في علم الاجتماع و التاريخ الأنجلوأمريكية منذ

¹ . فريد بن سليمان: مدخل إلى دراسة التاريخ، مركز النشر الجامعي، 2000، ص 108.

² . جاك لوغوف: التاريخ الجديد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2007. ص 92.

سنة 1957م في تجديد التاريخ الاجتماعي بالمعنى الواسع للكلمة، و تبدو إيطاليا، بمعونة بريطانيا مفتوحة بصورة خاصة على التاريخ الجديد و يشهد على ذلك، نشاط العديد من ناشرهما¹.

و مع نهاية الستينات بلغت مدرسة الحوليات أوجها، مع المفكر "فرناند بروديل" (185 /1902 Fernand Braudel)، حيث حققت نجاحات كبيرة على مستوى المناهج و على مستوى المجالات المدروسة كذلك، و قد تم الفصل نهائيا مع التاريخ الفردي و الكرونولوجي الروائي، و في المقابل انتعش التاريخ الإشكالي و التاريخ الكمي.

لقد رفضت مدرسة الحوليات مع جيلها الثاني البيوغرافيا من أساسها، و قد أصبحت معها رمزا للتاريخ التقليدي، لذلك فقد اعتزل المؤرخون السير الذاتية و توجهوا نحو التاريخ الاجتماعي و الاقتصادي و تاريخ العقلية، و لم تبقى أبحاث السير إلا في سياق ضيق جدا، و هو المتعلق بسرد حياة الاشخاص الذين يخدمون أنموذجا مثاليا².

لقد رفعت مدرسة الحوليات تحديا جديدا أمام التاريخ الكلاسيكي، وهو إمكانية تحليلها لبنى المجتمع دون الاعتماد على الزمن بالمفهوم الكلاسيكي، و أصبح التاريخ يطرح قضايا لا يمكن معالجتها إلا في سياق تاريخي طويل حتى أن "ميشيل فوفيل" (2013 /1933 Michel luc Vovelle) قال: "إن التاريخ السياسي نفسه قد تولى في أكثر من موقع عن الارتباط بالأحداث، ليطرح مشاكل لا يمكن أن نتصور دراستها إلا من خلال الديمومة"³ و قد قام "فرناند بروديل" من خلال أطروحته حول البحر الأبيض المتوسط في عهد فيليب الثاني من طرح تصور جديد يقوم على أساس تعددية

¹ . جاك لوغوف: مرجع سابق، المرجع نفسه، ص 111.

² . خالد طحطح، مرجع سابق، ص 93.

³ . جاك لوغوف: المرجع نفسه، ص 148.

الأزمنة، يقول في مقدمة هذا الكتاب: "يعالج هذا المؤلف مسألة أساسية في تاريخ المتوسط: كيف نستطيع تناول تاريخ يتحول على نحو سريع و يتجلى صاحبا بفعل هذه التحولات و مشاهدها، في الوقت نفسه الذي نتناول فيه تاريخا آخر بطيئا و مكتوما، و أقرب إلى الصمت و الثبات في وجه استنزاف الزمن العنيد الذي يهدد الأشياء بالتلف؟"¹، و قد قسم الزمن إلى ثلاث مراتب.

فهناك في المرتبة الأولى الزمن الطويل، أو الزمن الجغرافي الذي خصص له الجزء الأول من الأطروحة، و هو زمن بطيء الإيقاع، إلى درجة يبدو و كأنه على حافة السكون، يوافق تاريخ الإنسان في علاقته بوسطه و محيطه، فإذا كان التاريخ هو أفعال الرجال في الماضي كما يرى المؤرخ الإنجليزي "روبن جورج كولنغود"، فإن بروديل قد أضاف بشكل فعال الآثار البطيئة غير المحسوسة في كثير من الأحيان للمكان والمناخ و التقنية على أفعال البشر في الماضي² و على هذا الأساس راح بروديل في هذا الجزء يصف المظاهر الطبيعية و العادات و الثقافات و الملاحه و السكان والحدود...الخ

أما بالنسبة للمرتبة الثانية فهو التاريخ المتوسط، أو الزمن الدوري، و هو تاريخ اجتماعي للمجموعات و التكتلات البشرية، يهتم بالتغيرات الدورية التي تمس كل من اقتصادات الدول و المجتمعات و الحضارات.

إضافة إلى هذا هناك تاريخ الزمن القصير، الذي يحتل المرتبة الثالثة، و يهتم بالتاريخ السردى التقليدي و الفردي، فهو تاريخ حدثي وقائعي، و هو الأكثر تعرضا

¹ . فرنان بروديل : المتوسط و العالم المتوسطي، ت:مروان أبي سمرا، دار المنتخب العربي

للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت ط 1، 1993، ص 21.

² . خالد طحطح، مرجع سابق، ص 97.

للمزلق، لأنه يقدم نفسه على نحو ما يراه معاصروه و يعيشونه، أي بحسب تصوراتهم، و هذا هو السبب الذي جعل بروديل يحذرنا منه.

إن هذا التقسيم الثلاثي للزمن، الذي حدده بروديل جره إلى التمييز بين زمن فردي إخباري لا يتخطى أعمار الأفراد و وعيهم، و زمن اجتماعي أبطاً وتيرة يبحث في دورات اجتماعية و اقتصادية عميقة، و زمن جغرافي، هو الأبطأ و يهتم بدراسة حقبة كاملة، و هذا أمر غاية في الأهمية فهو يتيح لنا أن نرى التاريخ لا من وجهة نظر واحدة، و من مستوى واحد و إنما من عدة مستويات، و هذا يتيح لنا تفكيك بنى التاريخ، و فهمه فهما جذريا و عميقا.

التقسيم الثلاثي للزمن عند بروديل، يعني أن التاريخ يهتم بالبنى ثم الظرفيات ثم الأحداث، لكن هذا التقسيم قد تمت الدعوة إلى تجاوزه من قبل المؤرخ "كريستوف بوميان" ذلك أن زمن الحدث موقعه غامض يمكن تجاوزه، كما أنه ينتمي إلى التاريخ التقليدي، و لقد بدأت النظرة إلى التاريخ تتغير مع ظهور زمن التجديد، حيث يتطور الزمن كلما تجسد في بنية جديدة، و هذا جزء من ثورة تنتهي لتكون بنية جديدة، و تم تقسيم التاريخ إلى ثلاث أقسام : البنى و الظرفيات و الثورات، فقد استبدل "كريستوف بوميان" زمن الأحداث بزمن الثورات، و هكذا يمكن الحديث عن ثورة صناعية، ثورة فلاحيةالخ¹.

الأنثروبولوجيا التاريخية:

في جيلها الثالث في فترة السبعينات من القرن العشرين، اشتهر العديد من المؤرخين الكبار، أمثال "جورج دوبوي" و "بيار شوني" (1930 Pierre Chaulet) و "لو روى لادوري" (2012 Emmanuel Le Roy Ladurie) ولد في 1929: و

¹ . خالد طحطح: مرجع سابق، ص 99.

غيرهم كثير، و كان "جاك لوغوف" على رأسهم، و قد توجهت في هذه الفترة توجهها مغايرا لما كان عليه الجيل السابق فقد راحت تهتم بما عرف بـ"التاريخ الأنثروبولوجي" أو "أنثروبولوجيا التاريخ"، في سياق ما عرف بالتاريخ الجديد، "و انتقلوا بالكتابة التاريخية من البحث في حياة الناس من زاوية الكم و الرقم إلى ما هو كفي و رمزي، إذ بلغت بهم تجربة البحث التاريخي درجة قصوى من التهاج من شدة الإفراط في استخدام مفاهيم العلوم الاجتماعية الأخرى و لاسيما الأنثروبولوجيا"¹.

وفي سبيل تعريف الأنثروبولوجيا التاريخية يقول "أندريه بورغيار" (A.Burquier) : "يمكن أن نعرف الأنثروبولوجيا التاريخية بوصفها تاريخا للعادات: عادات فيزيولوجية و حركية و غذائية و عاطفية و عادات ذهنية"²، و بالنسبة للعادات الذهنية فهي تهتم بدراسة العلاقات بالسلطة، كما يضيف كذلك ما قاله "مارك أوجي" من أنها تختص بدراسة الظواهر التي من خلالها يفصح المجتمع و الثقافة عن نفسيهما، كما يضيف أن الأنثروبولوجيا تمتد على حقبة زمنية طويلة إشارة منه إلى أن البحث في هذا الميدان يطول، نظرا لاتساع دائرة البحث الأنثروبولوجي، و هذا هو السر وراء تعدد مفاهيمها ومناهجها و جدة الإشكالات التي تطرحها،

شاع مفهوم أنثروبولوجيا التاريخ عند مدرسة الحوليات و هو "مزيج من الفكر الإثنولوجي المنتبه لمستويات المجتمع الباردة من عادات و سلوكيات و تمثلات، والفكر الفلسفي المهتم بتاريخ الأنساق الفكرية، و علم النفس الاجتماعي، كما أبانت عن ذلك دراسات كلود ليفي ستراوس، و جليبر دوران، و ميشال فوكو، و جورج فريدمان، و سول فريلاندر، و جون بيار فرنان، و مارسيل ديتيان من جهة، و الأفكار ذات الصلة بالتاريخ الثقافي التي سبق أن بلورها لوسيان فيفر بكثير من الحذق السيكلوجي، و من

¹ . محمد حبيدة: المدارس التاريخية، دار الأمان، المغرب، 2018. ص 102.

² . جاك لوغوف: مرجع سابق، ص 247.

قبله جول ميشلي بحسه الرومانسي، من جهة ثانية¹، و هكذا زادت أبحاث مدرسة الحوليات في اتساعها لتشمل كل المجالات الإنسانية، فمعلوم أن الأنثروبولوجيا لا تهتم بجانب واحد فقط و إنما تهتم بكل ما يمكن أن يؤثر في حياة الإنسان، من عادات وأجناس و ثقافات و فنون و مميزات للجسد و الجغرافيا ، إضافة إلى دراسة الواقع والمخيل و الأساطيرالخ.

لذلك فإنه لا عجب أن نجد مؤلفات في هذه الفترة مثل: تاريخ السلوكيات الغذائية لجاك هيماردينكار، و تاريخ الأحلام و المخيل من زاوية سيكولوجية لجاك لوغوف، و تاريخ الجسد و المرض لجاك روفيل، و اهتم جورج دوبي بمسألة المخيل الجماعي. لهذا يمكن القول أن الأنثروبولوجيا اهتمت بتاريخ العقلية، و ذلك نظرا للقدرة التفسيرية التي يمتلكها حول التاريخ ، و لذلك يمكن القول أن الأنثروبولوجيا التاريخية مثلت، "انتصار السيكلوجي على الفكري، و العفوي على التألمي، و العامي على العلمي، و ذلك بالاقتراب من الإثنولوجيا و الانفتاح على علم النفس الاجتماعي"²، لقد كان المؤرخ يهتم بالمخلفات المادية للتاريخ، و لا يرى الماضي إلا عبرها فهي السبيل الموضوعي لتحقيق معرفة حقيقية حوله، لكن مع امتزاج البحث التاريخي بالأنثروبولوجي، أصبح المؤرخ يهتم و لأول مرة بلاوعي الجماعة حيث الحقيقة تعبر عن نفسها بطريق خفي، بطريقة غير مباشرة، و أصبح التاريخ يبحث في الأحلام و العجائب و الكرامات، و هنا يأتي علم النفس الاجتماعي، ليغوص، في أعماق ماضي الجماعة و حاضرها و طموحها، يقول جاك لوغوف : "الأشياء التي

¹ . محمد حبيدة: المرجع نفسه، ص 103. 104.

² . محمد حبيدة: المرجع نفسه ، ص 105.

تظهر مجردة من الأصل، مرتجلة، لا إرادية، و أيضا الحركات الآلية و الكلمات العفوية، تأتي كلها من بعيد و تشهد على الصدى الطويل لأنساق التفكير¹.

من أهم الموضوعات التي تناولها جاك لوغوف يشير محمد حبيدة إلى الأعمال التي قام بها حول تاريخ المخيال و تجلى في العديد من المؤلفات أهمها كتاب "نشأة المطهر" و كتاب "المخيال الوسيط"، و قبل الإشارة إلى أهمية المعرفية التي قدمها الكتابان يشير حبيدة إلى أمرين رئيسيين ، هما:

أولا انتقال المؤرخ من ابحت في الوقائع إلى البحث في الخيال أمر مشروع وذلك لأن الأدوات التي اشتغل بها مؤرخي ما بعد العصر الوسيط، ترتبط ارتباطا حميما بهذا العصر، أما الأمر الثاني فهو تأثير جاك لوغوف بالفكر الأنثروبولوجي يرجع إلى تلك الموجة الأنثروبولوجية، التي انتشرت في فترته و رأت أن للمخيال دور بالغ الأهمية عند البشر، و لا يمكن ببساطة تجاوز هذا البعد الأنثروبولوجي المهم في فهم المجتمعات و طريقة تفكيرها.

إن هذين الأمرين يمثلان المقومات الفكرية و الإيبستمولوجية التي يمكن من خلالها فهم المسار الفكري ل: جاك لوغوف و للمهتمين عموما بهذا الميدان و تبين " إلى أي حد استطاع الجيل الثالث من مدرسة الحوليات أن يجعل من تاريخ العقلية درساً هاماً يقف عند الحدود بين الثقافة العالمية و الثقافة العامية، و يقيم جسراً عريضاً بين المكتوب و الشفهي و لغة الطقوس و الإشارات، باعتبارها أدوات تفسيرية قيمة"²,

لقد ركز الانثروبولوجيون في هذه المرحلة على المخيال بشكل بارز و ظهرت العديد من المؤلفات التي تحمل مصطلح المخيال كعنوان لها كما هو الحال بالنسبة

¹ . المرجع نفسه ، ص نفسها.

² . محمد حبيدة: مرجع سابق، ص 106.

لجلبير دوران الذي ألف كتابا بعنوان " بنية المخيال الأنثروبولوجية" و كذلك فعل جاك لوغوف الذي يقول التاريخ بدون مخيال يبقى تاريخا مبتورا" فالناس لم تعيش بالطعام والشراب فقط بل عاشوا على الأساطير و الاعتقاد و العجائب، و السحر ... و لذلك ينبغي تناول المخيال ك "ظاهرة جماعية و اجتماعية و تاريخية"¹، و كل هذه الأشياء، ما هي إلا مظاهر للمخيال الاجتماعي، و ما دام الواقع القروسي لا يتيح لأفراد المجتمع أن يتعلموا بما فيه الكفاية، حتى يميزوا بين المعرفة العلمية أو المعرفة الفلسفية من جهة و الخيال من جهة ثانية، فإنهم كانوا مغمورين بالخيال و الأساطير، التي كانت تعيش عليها آمالهم و تطلعاتهم، و لقد بين جاك لوغوف كذلك أن الأهمية الرمزية للخيال في القرون الوسطى تتجلى كذلك في الإيديولوجيا، حيث كان استغلال للمخيال لغرض اختراق الإيديولوجيا، و يقدم مثالا على ذلك و هو أن رجال الدين يعبرون عن بنية المجتمع بسيفين يعبران عن سلطتين و يعلوا أحدهما على الآخر، السيف الروحي الذي يمثل سلطة البابا يعلو السيف المادي الذي يمثل سلطة الملك ويفصلوا بذلك بين السلطتين.

و يرى جاك لوقوف في كتابه "حضارة الغرب الوسطي" أن الحاجة إلى الأمن هي ما دفع الناس في القرون الوسطى يؤمنون بالخرافة، إذ كانوا يؤمنون بحدوث الكرامات في أي لحظة من اللحظات لأي شخص، إذ تتدخل الإرادة الربانية لإنقاذه، فقد كان هم الناس آنذاك، تواصل العالم الخفي معهم و إغاثتهم، و حتى أن الإحساس بالذنب كان وراء وهب الأموال للكنية من قبل النبلاء حتى يتقبل الله خلاصهم و يغفر لهم.

¹ . محمد حبيدة: مرجع سابق، ص 106. 107.

أما بالنسبة لكتابه "نشأة المطهر" فهو كتاب اهتم بعقيدة المسيحي، في ذلك المكان الذي تتطهر فيه الأرواح من المعاصي بالنار، و قد لاحظ لوغوف أن المسيحيين صاروا يعتقدون بتغير جغرافية الآخرة، فوضعوا مرحلة وسط بين الموت ويوم الحساب و تصوروا مكانا بين الجنة و النار، و هذا الاعتقاد قريب جدا من تصور المسلمين بحياة البرزخ، حيث يؤمنون أن الإنسان بعد الموت و قبل الحساب، متوافقة مع ما كان يعيشه في الحياة الدنيا فإن كان عاصيا، كانت حياة البرزخ عقابا و إن كان تقيا كانت حياة البرزخ سعادة ، و في وجهة نظر لوغوف فإن تغير اعتقاد المسيحيين يرجع إلى تغير بنية المجتمع التي عرفت تحولا كبيرا، في رواج التجارة و نهضة المدن و نشأة البورجوازية، فالتغير على مستوى الاقتصاد و المجتمع هو الذي أحدث هذا التغير في الاعتقاد¹، و قد أسهم هذا المفكر الفذ بالعديد من الكتب الأخرى التي تخدم نفس السياق كلها تؤكد على الدور الفعال الذي يلعبه المخيال في فهم التاريخ البشري، فهما عميقا.

تاريخ الذهنيات:

يرى فليب أرياس أن تاريخ الذهنيات يمتد إلى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى، و قد شارك في إخراجه إلى الوجود العديد من المؤرخين الذين نحوا بالتاريخ منحا جديدا، من مثل "لوسيان فافر" و "مارك بلوخ"، و علماء الاجتماع مثل "لوفي برول" و "هالبواكس"، و علماء آخرون كثيرون، و هؤلاء هم الذين أوحوا إلى مدرسة الحوليات بفكرة توسيع مجال التاريخ ليشمل، تاريخ الذهنيات، و الذي يميز هذه المدرسة أنها كانت أكثر تنظيما و إصرارا، و يمكن الإشارة كذلك إلى أن هناك العديد من المفكرين المستقلين الذين أسهموا في هذا المجال المعرفي من الخارج، أمثال

¹ . محمد حبيدة: مرجع سابق، ص 108.

الألماني "نوربير إلياس" (Norbert Elias 1897 / 1990) ، و المؤرخ الهولندي "يوهان هويزينغا" (Johan Huizinga 1872 / 1945)، كل هؤلاء الكتاب سواء انتموا إلى الحوليات أو كانوا غرباء عنها أو هامشين بالنسبة إليها يقرون للتاريخ بحقل آخر، يقول عنه "فيليب أرياس" نقلا عن هويزينغا: "يجب أن يهتم تاريخ الحضارات بالدرجة نفسها بالحلم و بالجمال و بالخيال الرومنسي كما يهتم بعدد السكان و حجم الضرائب"¹، و يقصد هنا أنه على المؤرخ أن يهتم بهذه المجالات الجديدة مثلما يهتم بالمجالات الكلاسيكية أي التاريخ الديمغرافي و الاقتصادي.

لقد كان للجيل الأول من مدرسة الحوليات إسهامات كثيرة في تاريخ الذهنيات وخاصة لوسيان فافر، و مارك بلوخ، و لكن إسهاماتهم لم تكن مفصلة عن التاريخ الاجتماعي و التاريخ الاقتصادي، أما بالنسبة للجيل الثاني فيرى أرياس أن المتخيل و علم النفس الاجتماعي و الثقافي، أي مجال الذهنيات قد ترك لبعض المؤرخين المغامرين، و كان الاهتمام أكثر بالتاريخ الاقتصادي، حيث يمكن النفاذ من خلاله إلى عامة الناس، و البسطاء، و لذلك بدت لهم مسائل الذهنيات غير مهمة.

إن التاريخ الديموغرافي هو الباب الذي أعادت الذهنيات الدخول من خلاله، وكان فيليب أرياس من أهم الذين اتخذوا هذه الواجهة فقد كان يهتم بالديمغرافيا، و لكن اهتمامه بها كان بغرض المرور إلى المواقف النفسية الخفية التي تبوح بها، لا من أجل الديمغرافيا ذاتها، فانطلاقا من التحليلات الديمغرافية تبرز الذهنيات في نهاية التحليل، فقد برزت من وراء الأبحاث الديمغرافية أسئلة تستدعي تفسيرات نفسية و أنثروبولوجية، يقول فيليب أرياس: "و هذا صحيح لأن المقاربات الأولى درست تأقلم السكان مع المعاش و حالة الاقتصاد بصورة خاصة، فتبين بسرعة أن هذا التأقلم لم يكن آليا ولا

¹ . جاك لوغوف: مرجع سابق، ص 281.

آنيا، و أنه يوجد ما بين السلوك الديمغرافي و مستوى الإمكانات ما يشبه النظام البصري الذي يغير الصورة الحقيقية، و هو نظام الذهنيات. و هكذا انبعث تاريخ الذهنيات للمرة الثانية بفضل الديمغرافيا التاريخية¹.

أما بالنسبة للجيل الثالث فقد أحدثت الذهنيات ثورة على مستوى أبحاث الحوليات، و حتى على مستوى المواضيع التي تطرح كرسائل للدكتوراه، قد لوحظ تراجع للمواضيع الاقتصادية و الاجتماعية، و اتساع المواضيع التي تتناول الثقافة وعلم النفس الاجتماعي ...

يقدم فيليب أرياس العديد من الأمثلة التي تبين كيف أن عمل المؤرخ أصبح أوسع مما كان عليه في السابق و تبين كذلك كيف تم إدخال تاريخ الذهنيات، نكتفي هنا بمثال واحد هو مثال منع الحمل، و هو مأخوذ من التاريخ الديمغرافي " و يبين جيدا كيف بدأ التاريخ بتأويل المعطيات الاقتصادية أو الديمغرافية بطريقة مختلفة عن طريقة علماء الاقتصاد أو علماء الديمغرافيا قبل أن يدخل قرارات جديدة، إنه يجسم المرور من التاريخ الديمغرافي الصرف إلى تاريخ الذهنيات التي تحدثنا عنها آنفا².

في البداية يوضح كيف أن نسبة الوفيات لم تكن منتظمة فكانت ترتفع أحيانا بسبب الأوبئة و الأمراض المعدية، أما المواليد فرغم وجود طرق لمنع الحمل أو تنظيمه، و التي كانت معروفة في تلك الفترة . حتى في الحالات التي كان يؤدي الأمهات، كما لم يتم التحكم في الممارسة الجنسية، لمنع الإنجاب، و لكن بصورة مفاجئة، في نهاية القرن الثامن عشر في فرنسا انتشرت أساليب منع الإنجاب، إلى

¹ . المرجع نفسه، ص 288.

² . جاك لوغوف: مرجع سابق، ص 299.

درجت أن غيرت التطور العام للسكان، و إحصائيات السكان توضح ذلك، و قدمت إجابتين لتفسير ذلك.

الأولى و التي يتبناها فيليب أرياس، و يرى أن هناك تغيرا في الذهنيات، لأن الممارسة الجنسية تتطلب قدرة على التصور و ضبطا للنفس و هذان أمران كانا غائبين في المجتمع القديم.

أما الثانية فيرى البعض أن تلاشي دور الرقابة الكنسية التي كانت تحرم منع الحمل¹. و هكذا يبين فيليب أن النقاش الذي يتولد بين وجهتي النظر هذه يتولد عنه تاريخ الجنس، و الذي يمكن ملاحظة التطورات الحاصلة في هذا الميدان خاصة من خلال المؤلفات الغزيرة اليوم التي تتناول الجنس موضوعا لها.

إن الموضوعات التي يشغل عليها المؤرخ قد زادت مع تاريخ الذهنيات بشكل كبير، إضافة إلى هذا فإن المواضيع التي كان يشغل عليها من قبل و ضمن الجميع أنه تم تجاوزها، قد أعيد إحياءها من جديد، فالمؤرخ أصبح يعيد قراءة ما قدمه أجداده ولكن من زاوية جديدة، إضافة إلى مواضيع جديدة، تشمل التغيرات البدن والصحة والمرض، و الانحراف، و انقلاب الأحداث التاريخية إلى أساطير، والدين الشعبي...الخ.

يمكن الإشارة كذلك إلى أن المؤرخ أصبحت دراساته محدودة بمجال جغرافي محدد، فالمؤرخ في سياق تاريخ الذهنيات انتبه إلى الفوارق الكائنة بين المجتمعات المصغرة، و التي يكون لها فم بعد أثر كبير على البنية الاجتماعية، و هكذا أصبح اهتمام المؤرخ بالتاريخ الجهوي، و السبب وراء ذلك هو الاختلاف القائم بين المجتمعات، فهذا أمر واقع و يجب أن نتفهمه فمعلوم أن هناك اختلافات بين

¹. جاك لوغوف: مرجع سابق ، ص 300.

الجماعات تصل في بعض الحالات إلى نشوب خلافات بينها و الذهنيات تعلمنا احترام الاختلاف فهو أمر طبيعي في البشر.

إن إجراء مقارنة بين إنسان العصور الكلاسيكية و عصر الأنوار و الإنسان الغربي اليوم يكشف أنه رغم ادعاء الإنسان الغربي بتفوق ثقافته على كل الثقافات الأخرى و اعتقاده أنه ظل كذلك منذ القديم، لم يعد هذا الادعاء قابلا للتصديق اليوم، فنحن نلاحظ أن هذه العقيدة قد ضعفت، و أصبح الإنسان يرى ثقافات مختلفة، و هي مهمة في الوقت نفسه، "إننا نرى إذن أمام أعيننا كتلا كاملة مما كنا نعتقد في الأمس أنه تاريخنا اليوم الذي ينفصل ليغوص في خضم الاختلافات أو يلتحق بكل المجتمعات التقليدية، لذلك فهي تخضع مستقبلا إلى مناهج التمييز النفسي و الاثنولوجي لتاريخ الذهنيات، ويساهم تاريخ الذهنيات هذا بدوره في الإسراع بتحول تلك الكتل إلى ماض¹، و يقدم فيليب مثالا على ذلك أعمال "م. أغولون" الذي بين أن حضارة القرن التاسع عشر متميزة عن غيرها بمظاهرها الاجتماعية الخاصة كالمقهى و النادي.

هكذا يصبح الماضي أقرب إلينا فرغم اختلافه عنا إلا أننا مازلنا نعيش بعض مظاهره اليوم، و هذا التقارب بين الماضي و الحاضر هو الباعث لوجود تاريخ الذهنيات.

يدعو فيليب أرياس إلى الاهتمام بعلم النفس الاجتماعي على اعتبار أنه يكشف لنا عن جزء مهم من تاريخ الذهنيات، و لذلك فقد ركز كثيرا على فكرة اللاوعي الجماعي، فتقافتنا كما يرى ليست واضحة، فهي هجينة، ممزوجة بين المكتوبة والشفهية، كما أنها تتأثر بفترات التقهقر و التقدم، لذلك يقول: "إن تاريخ الذهنيات يتأثر بتوارد تياراته و تباعدها، و هو يسمح لنا حينئذ باكتشاف ما هو مترسب و خفي و لا

¹ . جاك لوغوف: مرجع سابق، ص 307.

واع في ثقافتنا اليوم، حيث تسيطر عقلانية الكتابة، من بقايا الثقافات الشفوية، المكتوبة في شكل ترسبات مستترة أو في شكل أوهام و فراغات مفتوحة"¹.

إن اللاوعي الجماعي حسب فلييب ينتمي إلى جملة الأفكار المسبقة و الغير مشعور بها و الأماكن المشتركة و الأعراف و المقولات المقبولة و المرفوضة والتهبؤات و القيم الأخلاقية، التي يشترك المجتمع في عدم وعيها، لذلك تظهر من حين لآخر في سلوكيات الجماعة بشكل غير مفهوم لذلك يقول فلييب عن البحث في لا وعي الجماعة: "إنه بحث باطني للحكم المغمورة: إنها ليست حكما أو حقائق خارج الزمن، و لكنها حكم تجريبية كانت تنظم العلاقات العائلية للمجموعات البشرية مع كل فرد، و مع الطبيعة و الحياة و الموت و الله و عالم الغيب"².

التاريخ المتخيل:

لقد أولت مدرسة الحوليات اهتماما كبيرا بالمخيل الاجتماعي و لذلك فقد راحت عبر أجيالها الثلاثة تهتم بالثقافة الشفهية، و المهرش و الأساطير، و الأحلام والأديان الشعبية ... الخ و على هذا الأساس ظهرت العديد من الدراسات التي أخذت على عاتقها تحليل بنى الفكر و المجمع من خلال متخيل المجتمعات و قام العديد من المفكرين الذين ينتمون إلى الحوليات بدراسة مختلف حقبة التاريخ بدءا بالإغريق واليونان و مرورا بالقرون الوسطى و العصور الحديثة.

يبدو من المستحيل الحديث عن تاريخ للمخيل الاجتماعي، فالمخيل شأن فردي، و لا يطلع عليه غير صاحبه و غير موجود في الواقع، و بالتالي لا يمكن الوصول إليه، لكن تطورات العلوم الإنسانية الحديثة أتاحت لنا إمكانيات هائلة للوصول

¹ . المرجع نفسه، ص 310.

² . جاك لوغوف، مرجع سابق، ص 310. 311.

إلى هذا المتخيل، الذي يمكن القول أن له مظاهر عديدة تعبر عنه و يمكننا بالتاليولوج عبرها ، و التعرف على مخيال المجتمعات، تقول : "إفلين باتلاجين" * "يتكون مجال المتخيل من جملة من التمثيلات التي تفيض على الحد الذي وضعته الملاحظات الناتجة من التجارب و من تسلسل الاستنباطات التي تسمح له هذه الملاحظات بالوجود"¹، مما يعني أن بنى المتخيل مختلفة من مجتمع لآخر، و لهذا يمكن القول أن لكل مجتمع متخيله الخاص، و لكن يظل الفضاء الذي يشمل المتخيل واحداً، فهو ينطلق مما هو جماعي نحو ما هو شخصي و ينشأ من خلال " التطلع نحو آفاق قصية في المكان و الزمان، من مجالات غير قابلة للتعرف، و الأصول الأولى وللناس و الأمم، و الخوف الذي تحدثه المجاهيل المقلقة للمستقبل و للحاضر، و الوعي بالجسد المعيش، و الاهتمام المتعلق بحركات النفس العفوية، كالأحلام مثلاً و التساؤل حول الموت، و التناسق بين الرغبة و كبجها، و القهر الاجتماعي الذي يؤدي إلى الهروب، أو إلى الرفض عبر الروايات المثالية التي تقرأ أو تسمع، و بالصورة كما باللعب و بالفنون و الاحتفالات و الفرجة "²، و كل هذه المظاهر التي ذكرنا من شأنها أن تكون سبيلاً للوصول إلى متخيل المجتمعات، و لكن يشترط أن نبقي على يقظة، وأن نضع فاصلاً بين ما هو خيالي و ما هو واقعي، كما يمكن القول أن تاريخ متخيل أي مجتمع يمكن رصده من خلال الإطار الذهني و الثقافي و الاجتماعي لهذا المجتمع.

* . إفلين باتلاجين (Evelyne patlagean) من مواليد سنة 1932، و هي أستاذة تعليم عالي

في جامعة باريس العاشرة "نانتار"

¹ . جاك لوغوف: مرجع سابق، ص 481.

² . المرجع نفسه، ص 482.

إن اتساع دائرة العلوم الإنسانية في الفترة المعاصرة و ما تبعه من طموح، لفهم الإنسان فهما شاملا في مختلف أبعاده، هو الأمر الذي فتح الباب أمام التاريخ المتخيل، و قد اتسعت دائرة البحث في المتخيل مع تاريخ الذهنيات الذي سبق و أن أشرنا إليه، فقد قام مارك بلوخ بدراسته لإنسان العصر الوسيط و كذلك جاك لوغوف في تحليله "لعقيدة المطهر"، و أهم الشواهد عن متخيل المجتمعات يكمن في تاريخ الفن.

إن تاريخ الإغريق حافل بالملاحم و الأساطير، و قد كان للأساطير آنذاك دور كبير جدا على الحياة الاجتماعية للمجتمع الإغريقي، لذلك فإن تحليل تلك الأساطير إضافة إلى الدين، سيكون بلا ريب طريقا صلبا لتحليل بنى الثقافة و المجتمع هناك، وقد حاول العديد من المؤرخين دراسة هذا من خلال التركيز على تراكمات مخيال هذا المجتمع، أهمهم "فرنان" و "بيار فيدال ناكيه" اللذان اهتمتا بالأسطورة عند الإغريق وانتهيا إلى أنها تفصح " عن عناصر من التاريخ السياسي: الظروف الملزمة للمرأة، أو طقوس العبور من سن الشباب إلى سن الكهولة، و نشأة التراجيديا و ميلاد الكاتب التراجيدي الذي يعتمد الخرافات القديمة ليقدم من خلالها إلى جمهور المدينة نقاشات قانونية و أخلاقية يظل أبطالها خارج المجموعة المدنية أو سابقين لها في حين تعبر هي عن رأيها، من خلال الجوقة المصاحبة"¹.

جورج دوميزيل* اهتم بالأصل البدئي للأساطير في دراسات موسعة، و انتهى إلى أن الأساطير في البلدان الهند .أوروبية، متطابقة في العمق، و لها بنية موحدة، وإن اختلفت في المظاهر حسب الفترات التاريخية، أو حسب الأماكن، فكلها "تحيل

¹ . جاك لوغوف: مرجع سابق، ص 489.

* . جورج دوميزيل (Georges Dumézil) (1898 - 1986)، (باريس عالم فرنسي في فقه اللغة المقارن اشتهر بتحليله للسيادة والسلطة في الدين والمجتمع والأساطير الهندية الأوروبية البدائية. يعتبر أحد المساهمين الرئيسيين في علم الأساطير.

على بنية تعبر من خلالها هذه المجتمعات عن ذاتها بتراتبية الوظائف الثلاثة: الوساطة المقدسة، و الحماس الحربي، و الخصوبة الفاعلة، و أن آلهة و أبطال الهند . أوروبين ومغامراتهم ليست إلا تجسيدا لذلك التقسيم الثلاثي الأساسي"¹.

أما في العصر الوسيط فإن انتشار الديانة المسيحية و خاصة مع سيطرة رجال الدين على مختلف نواحي الحياة، فإن هناك ميثلوجيا خاصة طبعت هذه المرحلة، وقد قام العديد من المفكرين بدراسة هذه الفترة أهمهم جورج دوبي من خلال مؤلفه "الفن والمجتمع من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر" و تناولت هذه الدراسة موضوع الفن و المجتمع من ثلاث زوايا، من زاوية "عالم اجتماعي لأشكال سياسية موحية للأشكال الثقافي، و عالم متخيل يعكس المجتمع من خلاله واقعه و عدم رضاه، و بينهما وساطة الفن بأشكاله و مواضعه"²، أما بالنسبة "لجاك لوغوف" فقد بين أن فهم بنى المجتمع، يمكن من خلال منظومة تمثلاته، و من خلال كذلك المكانة التي تحتلها هذه التمثلات داخل بنى المجتمع، و لذلك فقد ركز على العلاقة بين الثقافة العالمية و العامية، أي رجال الدين من جهة و العامة من جهة أخرى، و تناول في هذا السياق العديد من المسائل، كالمعجزات و الآثار المقدسة، و الشيطان و الإسقاط الكنسي للمجتمع، و الكرامات .. الخ، و قد اتضح لجاك لوغوف أن الرسومات التي رسمها المسيحيون على العمارة في القرون الوسطى ترجع في الأصل إلى الثقافة الشرقية، و هكذا اتضح له أنها تعبر عن "أفق حالم بالمحيط الهندي، فك جاك لوغوف من خلال عجائبه أحلام و تصورات و قراءات أجيال من الناس فهو أفق قريب، و لكنه أيضا مشوب بالتوحش، و على العكس من ذلك، فهو أفق أخروي، و هو أفق يوم

¹ . جاك لوغوف: المرجع نفسه، ص 490.

² . جاك لوغوف: مرجع سابق، ص 493.

الحساب و الأرض المقدسة الموعودة، و الجنة المفقودة أو التي أعيد اكتشافها، و هو عالم بناء رحب و أسطوري لهرطقات العصر الوسيط¹،

خامسا: من التاريخية إلى التاريخة:

يعتبر مفهوم التاريخية من بين أهم المفاهيم التي استندت إليها النهضة الأوروبية فمعلوم أن الفكر الأوروبي انطلق في نهضته من خلال الأعمال التي تعلي من شأن العقل و التجربة، و الإعلاء من قيمة الحقيقة العلمية الواقعية التي تتيح للإنسان إمكانية التعامل معها إجرائيا، و كل هذا يعيد الاعتبار إلى القدرة التي للإنسان على الكشف، و القدرة على تغيير واقعه و بناءه، و هكذا كان التيار الفكري في زمن النهضة يؤسس لأفكار متناقضة مع الفكر الكنسي الوسيط، الذي ظل مكبلا أوروبا بأغلاله طيلة قرون، و مع بداية التنوير الأوروبي، فقد تغيرت رؤية الإنسان إلى الإنسان و العالم و إلى الكنيسة، فقد تمكن فلاسفة التنوير، من نقل مستوى تفكير الإنسان الأوروبي من تمركزه حول الله، إلى تمركزه حول الإنسان، و قد كانت "التاريخية" هي المنطق الذي أسس هؤلاء الفلاسفة أفكارهم عليه، فهي تقف في مقابل رؤية رجال الدين للواقع و التاريخ.

لم تظهر كلمة التاريخية كمصطلح علمي إلا في وقت متأخر فقد جاء في قاموس "لاروس الكبير للغة الفرنسية" أن كلمة التاريخية قد تكون ظهرت للمرة الأولى في المجلة النقدية الصادرة في 16 أفريل 1872²، و من بين أهم المفاهيم التي تعتمد عليها العلوم الإنسانية خاصة منها علم التاريخ، مما يعني أنها ظهرت كنتيجة لتطور هذه العلوم في العصر الحديث.

¹ . المرجع نفسه، ص 495.

² . محمد أركون: الإسلام و التاريخية و التقدم، مجلة الأصالة، العدد 49 / 50، سبتمبر / أكتوبر، 1977، ص 17.

إن مصطلح التاريخية لم يحض في معاجم اللغة العربية بالبحث الذي يستحقه مما يعني أن هذا المصطلح حديث الاستعمال و هو دخیل على هذه اللغة، على الغالب بدأ استعماله في العربية بعد أن تمت ترجمته من اللغات الأجنبية حيث يقابله في اللغة الفرنسية مصطلح (Historisme)، و لو طبقنا قواعد اللغة العربية على هذا المصطلح لوجدناه يشير إل معنيين مختلفين هما :

الأول: "للدلالة على النسبة إلى ما هو تاريخي، و التاريخية بهذا المعنى تقابلها في اللغة الفرنسية كلمة (Historique) و هي بهذه الصيغة وصف منسوب للتاريخ"¹ كأن نتحدث عن حوادث ماضية فنقول هذه الحوادث تاريخية، فقد نسبناها للتاريخ.

الثاني: تؤخذ كلمة التاريخية كذلك على أنها مصدر صناعي و إذا عدت كذلك، أصبحت تشير بهذا إلى جملة الخصائص التي تتميز بها الحادثة التاريخية، "فالمصدر الصناعي صيغة اسمية مؤنثة تصنع من مصدر أصلي أو من لفظ آخر بأن يلحق به ياء مشددة و تاء مربوطة تسمى تاء النقل"² و تصبح الكلمة الجديدة " اسما دالا على معنى مجرد لم يكن يدل عليه قبل الزيادة، و هذا المعنى المجرد هو مجموعة الصفات التي يدل عليها ذلك اللفظ"³ فكلمة الإنسانية باعتبارها مصدر صناعي هي اسم مجرد مشتق من كلمة "إنسان" و تدل على مجموعة صفات هذا الأخير و منها الرحمة والمحبة....الخ

¹ .مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات ضفاف، ط 1، بيروت، 2012، ص 10.

² .مكي الحسني: كلمة عن المصادر الصناعية، مجلة مجمع اللغة العربية، بدمشق، ج 4، ص1077.

³ .مرزوق العمري: المرجع نفسه، ص 10.

و هكذا تصبح كلمة التاريخية المشتقة من كلمة التاريخ تدل على مجموعة الخصائص التي تميز الحادثة التاريخية وهي الشروط الواقعية للحادثة، كتعلقها بزمان و مكان محدد، و أسباب و نتائج معينة ..الخ.

أما في الجانب الاصطلاحي فهي لا تختلف كثيرا عن المعنى اللغوي و لذلك فقد حدد معجم "روبرت" التاريخية باعتبارها تصيغ عرفاني كان يستعملها الوجوديون للتعبير عن ميزة إنتاج الإنسان للأحداث و النظم و المنتجات الثقافية التي تحدد مصير البشرية¹، و من المهم هنا أن نشير في هذا التعريف إلى أن التاريخية تلح على الدور الذي يلعبه الإنسان في التاريخ إذ تجعله المحور الذي يشكل الحقيقة التاريخية، ولذلك فقد عرفها الدكتور عبد المنعم الحنفي في معجم مصطلحات الفلسفة، بأنها " منهج و نظرية شاملة في الحياة، فسرهما ترولينش، و مانهايم، و دلتاي، و فندلانت، وريكرت، و كروتشه، بأنها وجهة النظر التي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره الكائن الوحيد الواعي، و من ثم لا يكون هناك مجال للحديث عن أي معرفة أو خبرة إلا بالنسبة إلى الإنسان، فالإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد"².

و يقدم مراد وهبة تعريفين لها في المعجم الفلسفي و يرى أنها "وجهة نظر تلتزم عرض المفاهيم العلمية من حيث تطورها عبر التاريخ و هي جزء جوهرى من المنهج الديالكتيكي"³، و هذا يعني أن الحقيقة لا تنشأ دفعة واحدة و إنما تنشأ عبر مراحل، في كل مرة تزداد نضوجا حتى تكتمل، و يعني كذلك أن الظروف المحيطة بالحقيقة التاريخية هي التي تشارك في بلورتها و إنشائها، أما بالنسبة للتعريف الثاني فيقول فيه

¹ . محمد أركون: الإسلام التاريخية التقدم ، مصدر سابق، ص 17.

² . عبد المنعم الحنفي: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، 2000، ص 871.

³ . مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للنشر و التوزيع، القاهرة، ص 156.

: "مذهب يقر أن القانون من نتاج العقل الجمعي و لهذا فإن العرض التاريخي لازم لدراسة القانون"¹، و هذا تعريف يحصر مفهوم التاريخية في سياق ضيق جدا و هو القانون فقط، بينما، تعريفات أخرى لها تبقي المجال مفتوحا أمام مختلف الفروع المعرفية البشرية، كما سنرى مع لالاند الذي قدم تعريفين لها بمعنيين، معنى خاص ومعنى عام فالأول أنها "وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ"² مما يعني أنها متعلقة بالحقائق المحسوسة التي يمكن التحقق منها من خلال المنهج التاريخي الذي يمكننا من إعادة بناء حوادث الماضي بشكل غير مباشر ذلك أن التحقق المباشر متعذر على مستوى حوادث الماضي، و لهذا المعنى يشير نصر حامد أبو زيد حينما عرفها بقوله: "التاريخية هنا تعني الحدوث في الزمن" مشيرا بذلك إلى أنها تتعارض مع الفعل الإلهي الذي هو خارج الزمن، فهي ترتبط إذن بكل ما يحدث فعلا في العالم لذلك يقول "و إذا كان الفعل الإلهي الأول . فعل إيجاد العالم . هو فعل افتتاح الزمان فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعال تاريخية"³

أما بالنسبة للمعنى الثاني الخاص فيقول فيه لالاند: "بنحو خاص، يقال هذا اللفظ على المذهب الذي يرى أن الحقوق شيمة اللغات و العادات ، هي نتاج إبداعي جماعي، غير واع و غير إرادي ، إبداع يتناهى في لحظة انصباب الفكر عليه، ولا يمكن لاحقا، تبديله صراحة، و لا فهمه و تأويله بطريقة أخرى غير طريقة دراسته التاريخية"⁴، و إلى نفس الفكرة يشير جميل صليبا في المعجم الفلسفي حين قال

¹ . المرجع نفسه، ص 156.

² . أندريه لالاند: مرجع سابق، ص 561.

³ . نصر حامد أبو زيد: النص السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1،

1995، ص 71.

⁴ . المرجع نفسه، ص 561.

"ويطلق هذا اللفظ أيضا على المذهب القائل، أن اللغة و الحق، و الأخلاق، ناشئة عن إبداع جماعي، لا شعوري، و لا إرادي، و أن هذه الأمور قد بلغت الآن نهاياتها، و إنك لا تستطيع أن تبدل نتائجها بالقصد، و لا أن تفهمها على حقيقتها إلا بدراسة تاريخها"¹، لقد أضاف هذين التعريفين أمرا في غاية الأهمية، حول مفهوم التاريخية وهو الإشارة إلى كون الحقيقة التاريخية لا إرادية، فإذا كانت اللغة و الحق و الأخلاق من إبداع الإنسان، فإن إبداعه لها يكون بشكل لا إرادي و غير واع و ذلك يحصل نتيجة، لتأثر الإنسان بالشروط الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية ... المحيطة به، فيكون مدفوعا بهذه الشروط، إضافة إلى الآثار الغير مقصودة، و الناتجة من عمل الإنسان.

هذا يعني أنه يمكن النظر إلى التاريخية من عدة جهات، باعتبارها مذهب، إضافة إلى كونها قانون أو ميزة لكل ما هو تاريخي، فإذا نظرنا إليها كمذهب دل على كل الفلسفات التاريخية، التي ترى أن الحوادث التاريخية و الاجتماعية، لا يمكن فهمها إلا بربطها بالشروط و الظروف التي أنشأتها، فكثيرا ما تبدو لنا بعض الوقائع غير مقبولة، و بعض ما يعتبر حقيقة غير حقيقي لكن، إذا وضعناه في سياقه الصحيح يصبح أمرا مقبولا جدا، و معقولا جدا، بل و حتى لازما.

أما إذا اعتبرناها ميزة لكل ما ينتمي إلى التاريخ الإنساني، حينها تصبح التاريخية، تعبيرا عن تدخل الإنسان في صنع كل الحوادث التاريخية، و بالتالي ضد التفكير الديني الذي يرى أن الله هو الذي يسير حركة التاريخ، و في هذا السياق ظهرت العديد من الفلسفات التي ترى في التاريخ مجرد حوادث بشرية، و لعل أهمها ما عرف في عصر التنوير بفلسفة التقدم، فمعلوم أن هناك تيارا قويا نشأ في عصر التنوير الأوربي، و هو التيار الذي تبني "نظرية التقدم" و له الأثر البالغ على الفلسفات التي

¹ . جميل صليبا: مرجع سابق، ص 229.

اهتمت بفلسفة التاريخ، و ملخصه أن الإنسان هو الذي يصنع تاريخه، و أنه في حالة تطور دائم و لا يمكن له أن يختار عكس ذلك، لذلك فالتقدم حتمية تاريخية، و قد حدث هذا لما شاهد إنسان عصر التنوير الوثيرة التي يسير بها العلم و الاكتشافات التي يحظى بها يوما بعد يوم، و يعود الفضل في نشر هذه النظرية في تفسير التاريخ إلى فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر بداية من فولتير الذي أرسى دعائم هذه النظرية.

و ما يمكن استنتاجه كذلك أن التاريخية متعلقة بالتاريخ البشري في حالة الصيرورة، و بالتالي فهي تعبر عن بعد اجتماعي للظواهر التي تكون في حالة تغير داخلي و مستمر، و الأمر الثاني أن التاريخية صيرورة لكلية العالم "أي التاريخية = الزمنية = الصيرورة التي تصيب كل أشياء العالم و مؤسساته و عقائده و أخلاقه على الرغم من أن المؤمنين يضمنونها ثابتة"¹ و يستفيد أركون من تعريف "ألان تورين"^{*} للتاريخية إذ يرى أنها "المقدرة التي يتمتع بها كل مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعي و الثقافي الخاص به ووسطه التاريخي الخاص به أيضا"² مما يعني أن التاريخية ترتبط أساسا بفعل الإنسان في التاريخ، الإنسان كجماعة لا كفرد، فالتاريخ تصنعه الجماعات لا الأفراد.

يمكن الإشارة هنا إلى أن التاريخية قد ظلت ذات دلالة مادية، و لذلك فالتاريخية و إلى غاية ظهور مدرسة الحوليات لم تكن تهتم إلا بما هو واقعي، و عليه تم إهمال كل ما يتعلق ببني المخيال الاجتماعي، و كانت تهتم فقط بما يمكن التحقق منه بأدوات

¹. محمد أركون: الإسلام الأخلاق السياسة، مصدر سابق، ص 42.

*. آلان تورين : (Alain Touraine)عالم اجتماع فرنسي معاصر ولد في 1925.

². محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، و المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 1996، ص 116.

النقد التاريخي، و لا تهتم بالجماعات المهمشة و لا تطلعات و آمال المجتمعات، لكن التطورات التي حظي بها هذا المفهوم مع مدرسة الحوليات، هو السبب الحقيقي الذي جعل أركون، يلح عليها و يعتبرها الأداة الفعالة التي تفتح آفاقا جديدة للتفكير في التراث الإسلامي.

إن أركون يلح كثيرا على مفهوم التاريخية كما جاءت به مدرسة الحوليات فعملية كتابة التاريخ حساسة للغاية و تخضع لضغوطات كثيرة فالتاريخ يكتبه المنتصر، أما بالنسبة للمهزوم فإنه يهملش و تضع الحقيقة التاريخية، كما أن أركون يشير إلى الانحراف الذي يحل بالحقيقة التاريخية في الدولة العربية خاصة، حيث أنها تركز على سير الأبطال، و دورهم في التاريخ، ترسم مساراً مستقيماً له، هذا يجعلهم غائبين تماماً عن التطورات التي تحصل على مستوى العلوم الإنسانية، بما في ذلك الكتابة التاريخية "فممارسة كتابة التاريخ اليوم قد تعرضت لهزة منهجية ضخمة على يد مدرسة الحوليات الفرنسية و ممثليها الكبار، و لم يعد التاريخ مستقيماً خطياً، و إنما أصبح تعددياً معقداً يشمل كل الخطوط و كل الاتجاهات و لا يهمل أي شيء"¹، و لهذا نراه دائماً، ينتقد المنهجية الاستشراقية و ينعتها بالتاريخاوية و الوضعية و يرى أنها لا تقدم معرفة موضوعية لذلك يقول أركون " إن التاريخية التي نقصدها شيء مختلف تماماً عن هؤلاء و أولئك، إنها تتجاوز ذلك إلى حد بعيد. التاريخية تخص بنية الحقيقة المطلقة ذاتها، كما و تخص الشروط، أو الظروف السياسية و الثقافية لإنتاجها و لبلورتها و لاندماجها في فكر و سلوك كل مؤمن، هذا يعني أن كل مجتمع يصوغ الوجه المتغير بالضرورة لحقيقته"²، و لذلك في معرض حديثه عن تفسير سورة التوبة، يرى أن للتاريخية أبعاد عديدة و متنوعة "فهي تشكل في آن معاً كل الأشياء التالية: التاريخ

¹ . محمد أركون: الإسلام الأخلاق و السياسة، مصدر سابق، ص 175.

² . المصدر نفسه، ص 179.

الحدثي أو الوقائعي الناتج عن طريق الجماعة الوليدة للمؤمنين و من أجلها، (أقصد الجماعة التي تشكلت بين عامي 610 و 632 م) كما و تشكل هذه التاريخية ديناميكية المتغيرات الحاصلة في المجتمع العربي أثناء الفترة نفسها. كذلك تشكل الوعي الأسطوري . التاريخي القادر على مفصلة التاريخ الأرضي المحسوس، أو ربطه بالتاريخ المثالي والمقدس للنجاة في الدار الآخرة¹

من أجل توضيح معنى التاريخية يقيم أركون مقارنة بينها و بين التاريخية مشيرا إلى فضائل الأولى عن الثانية، "فالتاريخية تعنى بتوجيه بحثها في اتجاه خطي مستقيم و متواصل و هي بهذا تسجنا في نظام مبني من قبيل العقل على خلاف التاريخية التي تتيح لنا أن نبقي في مستوى التساؤل "²،" كما أن التاريخية تتفي كل البنى التي تؤثر على المجتمع و لا يمكن ملاحظتها، كبنى الخيال و المقدس والأسطورة ...الخ، فالتاريخية ليست مجرد منهج بل هي مذهب يرى أن كل حقيقة مهما كانت نتيجة للشروط التاريخية"³، و لذلك فإنه يمكن تصنيف كل الفلسفات التي اهتمت بالتاريخ، في عصر التنوير، بأنها فلسفات تاريخية، مثل نظريات التقدم، والفلسفات المادية، و يضاف إلى هذا أن التاريخية تهتم بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها انطلاقا من بداية معينة إلى نهاية معلومة، و هذا ما يسميه أركون بالخطية التاريخية، و عن معنى التطور الخطي للتاريخ يقول أركون أن "التحقيقات السائدة في التواريخ الرسمية للمدارس و الجامعات هي تلك التي تتبنى التصور الخطي المستقيم لحركة التاريخ بمعنى أن التاريخ ينطلق من أصل معين أو نقطة بداية و ينتهي إلى

¹ محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2005، ص 50.

² محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 117.

³ جعفر العلوي: الاستشراق و العبور إلى التاريخية، (البصائر قضايا إسلامية و فكرية، العدد 42، صيف 2008، بيروت)، ص 111.

خاتمة معينة و يتسلل بينهما كالخيوط المتواصل، هذا هو التصور السائد في أذهاننا وعقولنا عن مسيرة التاريخ، صحيح أن مدرسة الحوليات جاءت لكي تعدل إلى حد ما من هذا التصور عن طريق الاهتمام بالتاريخ الثقافي و الاقتصادي و الاجتماعي والعسكري و عدم ربطها بشكل آلي بالتاريخ السياسي كما كان سائدا من قبل و لكنها لم تنقض هذا التصور الخطي المستقيم عن حركة التاريخ و ما دام هذا التصور سائدا فإننا لا نستطيع أن نستوعب القطيعات التي تحصل في مجرى التاريخ"¹، لذلك فإن النظرة التاريخانية للتاريخ تبقى عاجزة عن إدراك الموضوعية في سير حركة التاريخ لاعتمادها على مجرد السرد دون تنقيح أو تصحيح و دون ربطها بجذليتها الاجتماعية و الثقافية التي ارتبطت بها منذ نشأتها و تحكمت في نموها و تطورها.

كما يشير أركون إلى أن مفهوم التاريخية وقع فيه الكثير من الخلط، حتى لدى بعض المتخصصين و المحترفين، و لذلك راحوا يقابلون التاريخية، بالخيال و الوهم ، و بالتالي فإن التاريخي من هذا الجانب هو كل ما يمكن التحقق منه عبر أدوات النقد التاريخي، لكن هنا تظهر مشكلة عويصة كما يرى و هي أن هذا المفهوم لا يميز بين التاريخية و التاريخانية، فالتاريخية رغم أنها تعترف بالبعد المادي للتاريخ إلا أنها ترى أنه ليس وحده الذي يشكل الحقيقة التاريخية، أما التاريخانية فهي فلسفة مادية لا تعترف إلا بما هو محسوس.

إن التاريخانية تنطلق من تصور مسبق لذلك فهي تقوم على فلسفات إيديولوجية و "الهدف المنشود هو التبرير لقيم دينية أخلاقية، أو سياسية و حتى ثقافية، وتأصيلها، و ذلك عن طريق التلاعب بالتاريخ، و توجيهه في اتجاه خطي مستقيم"²، و لذلك فإنها

¹ محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ص 94.

² محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 117.

فلسفات غير موضوعية، بل انتقائية تنتقي من التاريخ ما يمكن أن يمثل سندا لإيديولوجياتها، و على هذا الأساس فإننا لا نجد تاريخانية واحدة و إنما هناك تاريخانيات متنوعة تاريخانية ميتافيزيقية في مقابل تاريخانية وضعية، و تاريخانية قومية و تاريخانية جمالية، و يرى محمد أركون أنها على اختلافها تقدم رؤيتين للتاريخ، أو مفهومين عن التقدم، الأول هو التقدم المتدرج، و هو المفهوم الذي ركزت عليه الفلسفات الوضعية، حيث تعتبر التاريخ يسير نحو نهاية أفضل، و يمكن أن نصنف هنا كارل ماركس، و حتى هيجل الذي كان مثاليا إلا أن له نفس التصور. أما عن الثاني فهو التقدم التراجعي، حيث تقدم الفلسفات اللاهوتية تصورا متعاليا عن التاريخ، فهي تنطلق من أصل متعال، و تتوجه نحو مستقبل أخروي، كما مر بنا مع القديس أوغستين و فكرة العناية الإلهية. و على هذا النحو فإن التاريخانية تؤكد على وجود اتجاه محدد للتاريخ في حين أن التاريخية تبقينا في مستوى التساؤل.

على خلاف التاريخية، فإن النظرة التاريخية تقوم على الاستدلال التاريخي، الذي يستند إلى تاريخ التقنيات و العلوم و الاقتصاد و حتى إلى الأديان القديمة، و إلى سير الأنبياء كالمسيح و تاريخ مدونات الكتابات المقدسة¹، و هذا الأمر هو ما يفسر به أركون دراساته، إذ تعبر عن نظريته العريضة و الشاملة، لذلك نجده يعمق أبحاثه بالبحث في العلاقات بين مختلف الظواهر، و يتناول دراسة المفاهيم و إعطائها بعدا إنسانيا عالميا، ففي دراسته مثلا للعقل الإسلامي، يدرس الوحي و النبوة لا بصفتها حالتان خاصتان بالدين الإسلامي، و إنما من خلال مقارنتهما بالوحي و النبوة مع الأنبياء السابقين، و نفس النظرة نلمسها لدى أركون حينما نجده يعتمد مصطلحات مثل : مجتمعات أم الكتاب /الكتاب، المخيال الديني ..الخ، و حتى حينما يقدم دراسة

¹. محمد أركون: الأنسنة و الإسلام مدخل تاريخي نقدي، ت: محمود عزب، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2010، ص 129.

للإسلام فإنه غالبا ما يقدمها دراسة مقارنة باليهودية و المسيحية، لذلك يقول "إنني أنقل ذلك كله إلى تحليل للوضع المعرفي للإيمان أو إلى البناءات الإناسية للمخيلات الدينية في مواجهة المخيلات العلمانية وإلى التكوين الاجتماعي للعقل و إلى وظيفة النسيان في التوجه الإيديولوجي للمعرفة التاريخية الكاملة"¹.

إن الاستدلال التاريخي لا يهتم بالأشياء التي تعد حقيقية فقط، بل يذهب أبعد من ذلك ليهتم حتى بالمزيف ليختبر زيفه، و الحقيقي ليختبر صدقه يقول أركون: "إلا أن جوهر الفكر التاريخي الحديث لا يقتصر على المحتويات الصحيحة التي يؤمل تحصيلها عن موضوع الماضي لتحل محل التصورات الناتجة عن السرد القصصي التاريخي الذي تتكون منه الذاكرات الجمعية، فالنقد التاريخي ينزع دون توقف إلى إدراك حقيقة (مزيفة) بهدف اختبار صلاحيتها و حتى يصححها عند الضرورة أو يتركها"²، لذلك علينا تجاوز هذا التصور الخطي للتاريخ و نهتم بدراسة الأشياء السلبية مثل اهتمامنا بالأشياء الإيجابية، "و بالتالي فينبغي أن ندرس القطيعة أو التصفية أو الحذف أو النسيان بصفاتها ظواهر معينة تحصل في التاريخ، مثلما ندرس الظواهر الإيجابية الخاصة بالاستمرارية و التواصلية و الأحداث المهمة و الشخصيات الكبرى المدعوة بالتمثيلية"³، و بالتالي توسيع دائرة موضوع التاريخ و عدم الاكتفاء بالتاريخ الرسمي الذي يدرس في المدارس و تؤكد عليه الدولة، و هكذا تتسع دائرة المفكر فيه، و يتيح لنا هذا الأمر فهما معمقا للتاريخ و المجتمع.

و عليه فإن الاستدلال التاريخي لا بد و أن يأخذ نظرة عامة و شاملة متفحصا بذلك كل الشروط النقدية لإنتاج المعارف. و يحدد أركون أربعة من القضايا التي يجب

¹ محمد أركون: الأنسنة و الإسلام، مصدر سابق، ص 130.

² المصدر نفسه، ص 129.

³ محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 94.

أن تكون موضوعا للمساءلة التاريخية النقدية و التي تخص المجتمعات التي أنتجها الحدث الإسلامي، و التي تفيد كثيرا في تحديد مفهوم التاريخية و هي :

1. إن كل الوحدات الاجتماعية البشرية بغض النظر عن حجمها تبدو خاضعة لآليات التحول و التغير و التطور، و يتجه هذا التطور إما إلى ناحية الدمج و التعقيد و المزيد من القوة و الميل إلى الهيمنة، و إما إلى ناحية التفكك و الضعف المتزايد الذي يفضي إلى مرحلة التلاشي تماما"¹، و هذا الأمر بخلاف ما تنشده فلسفات التقدم التي سبق و أن أشرنا إليها، حيث تعتبر البشرية تسير بشكل خطي في طريق التقدم، أما بالنسبة للتاريخية فإنها لا تمتلك تصورا مسبقا، صحيح أنها تعترف بالتغير والتطور و لكن هذا التغير قد يكون تقدما و قد يكون تخلفا.

2. " إن كل ما يقع في حياة الوحدات الاجتماعية إنما هو نتيجة للعبة المستمرة للقوى الخارجية و الداخلية، إذ إن هذه القوى هي التي تؤثر في حياة المجتمع، و هي التي تحسم مسألة الإرادات و المبادرات و التصورات لدى الوكلاء الاجتماعيين"²، مما يعني أن المجتمع هو الذي يخلق واقعه بكل مشروطياته، و هذا على خلاف النظرة التولوجية، حيث يرى أصحاب نظرية العناية الإلهية أن الله يتدخل في التاريخ و هو الذي يحركه، كما و تتناقض هذه الفكرة مع التصور الهيجلي للتاريخ، حيث ترفض أن العقل المطلق هو الذى يحرك التاريخ.

3. "إن الدوائر الخاصة بكل ما هو خارق للطبيعة، و الخاصة بالتعالى الإلهى أو الغيبى، و بالآلهة النشطة و المهيمنة، أو بالإله الواحد الحى، و إنما البعيد أو القريب المتمثل فى صورة ما، و بالعقائد السحرية أو القصصية أو الأسطورية أو

¹. محمد أركون: الأنسنة و الإسلام، المصدر نفسه، ص 131.

². المصدر نفسه، ص 132.

الشعبية المرتبطة بالمخيل، أو اللاعقلاني، إن كل ذلك من إنتاج الفاعلين الاجتماعيين"¹، مما يعني أنه يجب التعامل مع كل ما سبق وفق الأدوات المنهجية التي تتيحها العلوم الاجتماعية أي معالجتها باعتبارها ظواهر اجتماعية، و الهدف من ذلك تحديد مدى صحتها و تأثيرها على المجتمع.

4. يهدف الاستدلال التاريخي إلى تحقيق الموضوعية و الاستفادة من المناهج والمفاهيم اللسانية و النفسية و الإنسانية².

إن مفهوم التاريخية مفهوم جوهري في فكر محمد أركون، و يتخذ الأولوية في التحليل، و عن السبب الذي جعل أركون يفضل المنهجية التاريخية يقول: "لأنها تشمل أيضا دراسة المعرفة الأسطورية الخيالية بصفاتها غير محصورة بالعقلية القديمة البالية كما أوهمتنا التحديدات و التنظيرات التي فرضتها المدرسة التاريخاوية الوضعية منذ القرن التاسع عشر"³، و لذلك بين أن عملية تعقل الإسلام أو أي دين آخر في الفترة المعاصرة، تقتضي الالتزام بالمنظور الإيبستيمولوجي، الجديد حيث يشتمل هذا المنظور على بعدين أو نظامين رئيسين للمعرفة البشرية و هما النظام التاريخي و النظام الأسطوري، أو النظام العقلاني و النظام المخيالي، فالشيء الجديد الذي تحمله المنهجية التاريخية ليس تركيزها على المعقول و الواقعي و إنما اهتمامها بالمخيالي والأسطوري.

¹ . المصدر نفسه ، ص نفسها.

² . Mohammed Arkoun. Humanisme et islam: combats et propositions. Editions Marsam. Paris. p 88.

³ . محمد أركون: حين يستيقظ الإسلام، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 1، 2019، ص 13.

الفصل الثالث: الدين و المجتمع من وجهة نظر

أنثروبولوجية

أولاً: مفهوم الدين

ثانياً: الدين الإسلامي و المجتمع من منظور محمد

أركان

ثالثاً: المخیال و الإيديولوجيا في الفترة المعاصرة

الفصل الثالث: الدين و المجتمع من وجهة نظر أنثروبولوجية.

أولاً: مفهوم الدين:

الدين ظاهرة أنثروبولوجية فهو ما يفتأ يعيد إنتاج نفسه على أنحاء مختلفة في الفضاء الاجتماعي، و ليس بالغريب أن نجد له امتدادا حتى في أكثر المجتمعات علمانية، و ليس غريبا كذلك أن يستغل رمزيا من أجل التأسيس و اكتساب المشروعية، فللدين وظيفة رمزية بغض النظر عن كونه معتقدا¹، و قد ركز أركون كثيرا على هذا الجانب، حتى أن معظم أبحاثه متعلقة بهذا الباب، و رغم أن لكل مجتمع دينه الخاص و طريقته في التدين إلا أن أركون يرى أن الإنسان الوسيط بشكل عام كان له تصور موحد عن الدين، بل كانت كل طبقات المجتمع تلتقي في الزمان المقدس الذي تم إرساءه من قبل تلك الأساطير و الطقوس الدينية، لكن هناك اختلاف كبير بالنسبة للإنسان المعاصر، فالיום أصبحت هناك هوة عميقة بين إنسان شديد التعصب والتمسك بدينه، و إنسان علماني متم بالحضارة المادية و التقنية، و لم يتمكن هذا الإنسان من توحيد الرؤية بسبب تشعب ميادين المعرفة و تنوعها، و من هنا اختلفت المنظورات، و القراءة التي يفرضها أركون من أجل تجاوز هذه الإشكالية لا تنفي فكرة المقدس و لا تفصلها عن الإنسان، كما أنها تأخذ في الاعتبار منجزات الحداثة اليوم، ففي الأخير هذه الحداثة زودتنا بأدوات و مفاهيم لا غنى عنها في فهم تاريخنا، وإعادة تنشيطه، يقول أركون: "إن القراءة التي نقترحها لا تفصل الإنسان عن العالي، وإنما تفرض متابعة هذا الأخير عبر الواقع التاريخي حيث تجسد بأشكال مختلفة"²، فالقرآن أو الكتب السماوية الأخرى يجب قراءتها بمختلف الأبعاد التي أرستها، و لا يجب

¹ . عبد الإله بلقزيز و آخرون: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2011، ص 89.

² . محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 134.

الاقتصار على الجانب العقائدي، بل ينبغي فهمها بمختلف أبعادها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية و الأنثروبولوجية، فكل العلوم مدعوة لكي تساهم في إعادة فهم الماضي، و لذلك يشيد أركون بالقيمة المهمة التي يقدمها لنا علم النفس التاريخي، فبمساعدة هذه العلوم يمكننا معرفة الكيفية التي يتحول بها المقدس إلى دنيوي و الدنيوي إلى مقدس، و أسطورة الوعي، و الأهمية التي تنتج من تناولنا للعلاقة الجدلية التي تنشأ بين الوحي و الحقيقة و التاريخ، يقول عنها أركون: "ففي القرآن يمكننا متابعة تدخل التعالي في التاريخ و أسطورة الوعي كما يمكننا بالمقابل متابعة تاريخية التعالي و كذا عقلنة الأسطورة. و هذه الجدلية ستكتسب وتيرة حادة مع تدخل اللغوس اليوناني. إن تناولنا على هذا النمو كما يتضح له جدارة العودة بمفهوم التعالي إلى أفق الفكر المعاصر، ذلك التعالي الذي حرك وجودنا كما يحرك الاقتصادي و الاجتماعي والسياسي في الآن الواحد"¹، فالتعالي يجعل الإنسان يسموا بأشياء عادية إلى مصاف المقدسات، و إذا ما تمكنا من فهم هذا الجانب عند الإنسان يمكننا حينئذ فهم ما يحدث في مختلف القطاعات السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية، و بالطريقة نفسها يمكننا دراسة القرآن دراسة علمية و تجاوز الحذف التيولوجي، و كل التأويلات الخاطئة الكلاسيكية، كما يمكننا تجاوز موقف الإسلاميات الكلاسيكية.

إن الفكر الأصولي و منذ بداية تكونه كان يسعى جاهدا إلى فرض نوع من الأرثوذكسية على كل الأفكار التي ينتجها، حيث بدأ الأمر مع نهاية فترة صدر الإسلام، و تم فرض نمط معين من الفهم، و رفض كل ما سواه، ثم تقادم الأمر و أصبحت كل فئة تدعي امتلاكها للحقيقة المطلقة، في هذه الفترة كانت مساحة اللامفكر فيه تتسع شيئا فشيئا حتى تم غلق باب الاجتهاد، "و هكذا فقد تكونت خلال عهود أنماط من الوعي المتراص و المأسور داخل جدران من اليقينيات المقدسة بواسطة عمل بطيء

¹ . محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 135.

للأسطورة و هذا العمل هو ما يسعى العقل المعاصر بجرأة (آثمة) لتحليله للكشف عن أولياته و تحليل مكوناته ليتمكن آخر المطاف من تأسيس معقولية بدون موارد و بدون وساطة و تأسيس قراءة مباشرة و كليانية Totailsante للواقع¹، فحاليا يمكن القول أننا نملك من الأدوات المعرفية ما كانت تقتقر له الأجيال السابقة، فتشعب العلوم الإنسانية أنتجت لنا مفاهيم متنوعة و خصبة و تتعلق بمختلف جوانب الظاهرة الإنسانية، و صار في إمكاننا أن نصل إلى فهم عام و شامل لهذا النوع من الظواهر، و في نفس الوقت يمكننا أن نحدد ما هو واقعي و ما هو أسطوري، لذلك يقول أركون: "إن الامتياز الذي ننعم به تجاه القدماء هو أن باستطاعتنا تحقيق إبطال الأسطورية هذا دون أن نرفض التاريخ كما فعلوا هم، بل إننا على العكس من ذلك سنقوم فيه بنشاط أكثر وضوحا، و أقل استيلا²".

لا شك أن الدين يشكل بعدا مهما في مجتمعات الكتاب، بل في كل المجتمعات، فكما تقرر الأبحاث الأنثروبولوجية أنه لا يخلو مجتمع من ممارسات دينية طقسية، لذلك فإن ضبط مفهوم الدين من المفترض أن يكون أمرا ضروريا للغاية إذا ما أردنا الولوج إلى بنية تفكير و ثقافة المجتمع. فما مفهوم الدين؟ و كيف نظر إليه الفكر الإسلامي؟ و كيف حدده أركون؟

يرى أركون أن كلمة الدين تعني في اللغة العربية " ثلاث مدلولات متداخلة بسبب الحيوية السيمانتة و المعنوية التي يخلعها القرآن على كلمة دين بالمعنى الفرنسي الاختصاصي (religion) فهناك أولا الدين بمعنى الدين أي بالمعنى المقابل للمعنى الفرنسي المذكور أما المعنيان الآخران فهما: أولا حساب . أجر، و ثانيا عرف . عادة. والقرآن يتكلم بالحرف الواحد عن يوم الدين، أي يوم الحساب و يقول إن الدين عند الله

¹ . محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص137.

² . المصدر نفسه ، ص نفسها.

الإسلام و يقول الدين القيم أي الدين الدائم الذي لا يتغير و لا يتبدل"¹، أما بالنسبة للمعنى العام الذي يمكن استخلاصه من القرآن من خلال استخداماته لهذا المصطلح فيمثل كل الأوامر التي أمر الله بها عباده المكلفين و النواهي التي نهاهم عنها، لكن مفهوم الدين تطور حتى أصبح يعني في الساحة الإسلامية، استعادة للنموذج الذي كان سائدا في فترة النبوة، ثم تطور بعد ذلك، ليصبح المقصود به نموذج الدين الصحيح، في مقابل أشكال التدين الأخرى المعروفة كالمسيحية و اليهودية، "ثم جاءت كلمة الإسلام لكي تشمل كلا المعنيين: أي معنى الدين الحق و الدين العتيق و مجمل التعاليم والعقائد و الممارسات الأرثوذكسية، أو الصحيحة المقبولة من قبل العلماء المأذونين ومن قبل الأمة أيضا"²، و هكذا حلت كلمة الإسلام محل كلمة الدين و هذا بسبب الضغوطات التي كانت تمارس من قبل الدولة داخل المجتمع إذ حرص علماء الدين على تبرير أفعال الحكام و إعطائها صبغة دينية، حتى أصبح يخيل للجميع أن الإسلام دين و دولة، ولا يوجد فصل بينهما.

رغم الأهمية التي تميز مفهوم الدين في مجتمعات الكتاب، و خاصة عند المسلمين، و رغم هذا الاهتمام به إلا أنه في الحقيقة ظل من قبيل المسائل اللامفكر فيها، و بالتالي لا يوجد في هذه المجتمعات مفهوم واضح للدين، رغم التوظيف المفرط له، كل ما في الأمر أن هناك ثقافة تدين، سمحت للمجتمع بتكوين نظرة أسطورية بناءا على ما أقره المخيال الاجتماعي، بل و حتى الفكر الإسلامي لم يرقى بمفهوم الدين إلى مستوى الضبط المعرفي، فقد بقي هذا الأخير يتغذى على ما قدمه الأولون، و لم يتمكن بعد من الاهتمام بالنظريات الحديثة التي أفرزتها العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية، فعلماء الدين مازالوا يطبقون على جميع مواضيع البحث، ما اشتهر و لقن في الفكر

¹ . محمد أركون: الإسلام الأخلاق و السياسة، مصدر سابق، ص 46.

² . المصدر نفسه، ص 46.

الإسلامي من أحكام شرعية، و لا يتساءل عن التكوين التاريخي لهذه الأحكام ولا عما تعتمد عليه من مبادئ ذاتية تحكمية عرضية إيديولوجية مميزين بينها و بين المبادئ الاليسستمولوجية"¹، لهذا فالمجتمع المسلم على غرار الطبقة المثقفة فيه بقي أسير تلك الشعارات الإيديولوجية و الاعتقادات الدغمائية، و بعيد كل البعد عن الفكر النقدي والمعرفة العلمية، في المقابل فإن احتقار الدنيا من قبل القرآن ووضعها في مقابل الحياة الآخرة الدائمة و الحقيقية، و لأن الحياة الواقعية محتقرة فإنه لزاما وضعها تحت الرقابة الدينية.

ما يجدر الإشارة إليه بداية قبل الحديث عن مفهوم الدين في الفكر الإسلامي، هو أن المسلمين لا يقيمون فرقا بين مفهوم الدين القويم و بين الإسلام، فالمعنيان متطابقان تماما، لذلك، فكل ما خلا الإسلام لا يعتبر دينا بالمعنى الحقيقي، فهم يرفضون الاعتراف ببقية الأديان، سواء الكتابية منها أو الوضعية، و حينما يتحدثون عن ديانات أخرى، فبما هي صورة أولية عن الإسلام تم تحريفها من قبل المنتسبين إليها و هذا ما يحصل مع المسيحية و اليهودية، ولا يعترف الفكر الإسلامي بأي حقيقة عن الأديان الأخرى إلا إذا كان قد أقرها الدين القويم.

لقد ظل غائبا عن أذهان العامة من المسلمين كما علماء الدين أن الأحكام التي وصلتهم حول ما كان يحصل في حياة النبي و الصحابة و التابعين من بعدهم تمثل وقائع تاريخية حصلت ضمن شروط تاريخية و اجتماعية معينة، بل كانوا يعتقدون أن كل تلك الممارسات منبثقة عن القرآن، وهي تمثل الحقيقة الإلهية و منها تشتق كل أفعالنا، "و ما على الأجيال القادمة إلا الاقتداء بما ثبت بالنقل عن الصحابة الملازمين للنبي المشاهدين للتنزيل و أسبابه، الشاهدين بالحق للحق الذي تقيد به واضعي الأصول "أصول الدين و أصول الفقه" و المفسرون و المحدثون ثم الناقلون عن هؤلاء

¹ . محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة ، مصدر سابق، ص7.

والمكلفون بتنفيذ أحكام الشريعة"¹ و راحوا يقدسون الصحابة و سلوكياتهم، لذلك ظل مفهوم الدين عندهم ممزوجا بتلك الممارسات و الشعارات، و يمكن القول هنا بأن تجربة المدينة بالنسبة للمسلمين مشابهة تماما لحياة يسوع المسيح، بالنسبة للمسيحيين.

إن مفهوم في الدين الساحة الإسلامية كان وثيق الصلة بالظاهرة القرآنية فهي تعتبر المرجعية التي يلجأ لها كل مسلم في كل نواحي الحياة، بما في ذلك تصويره عن الدين، "و هكذا يبنى مفهوم الدين في الفكر الإسلامي على ظاهرة التنزيل القرآني، وعلى سلسلة من عمليات ثقافية فكرية تتابعت في القرون الأربعة الأولى من الهجرة"²، إذ عمل علماء الدين في هذه الفترة على بلورة الأحكام الشرعية و صنفوا في ذلك العديد من المؤلفات في مختلف فروع ما يعرف بالعلوم الشرعية، كالفقه و السيرة و التفسير والحديث و أسباب النزول و أصول الفقه و العقيدة الخ، و كل هذه الفروع العلمية التي ترسخت لدى المسلمين هي ما يشير إلى مفهوم الدين في الفكر الإسلامي.

" و إذا أردنا أن نتعمق في تعريف مفهوم الدين حسب العلماء المجتهدين فنجد مثلا قول "الباقلاني 338- 403 هـ" في التمهيد إن الدين يدل على الجزاء يوم الدين "أي الحساب" وعلى الحكم و على المذهب "أي العقائد" و على الملة "أي الجماعة التي يوحدتها الإيمان و الطاعة و العبادة"³، و يتضح من التعريف أن الدين يشمل مجمل العقائد التي والعبادات و المعاملات التي تجمع ملة معينة، بل و حتى المذهب كذلك يدخل في تحديد مفهوم الدين، لذلك نجد مثلا صراعا فكريا بين السنة و الشيعة يقصي من خلاله كل منهما الآخر، و يتجلى ذلك من خلال المرجعية الفكرية التي يستند إليها كل منهما فالسنة مثلا يعتمدون على " تفسير الطبري و صحيح البخاري و مسلم، والسيرة بن هشام، و رسالة الشافعي في أصول الفقه، و تعريفات الأشعري في أصول

¹ . محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة ، مصدر سابق، ص9.

² . المصدر نفسه، ص نفسها.

³ . نقلا عن: محمد أركون: المصدر نفسه ، ص10.

الدين، وروايات ابن حجر في الرجال، بينما تعتمد الشيعة على تفسير جعفر الصادق وفقهه، والكافي في علم الدين للكليني، و من لا يحضره الفقيه لابن بابويه....الخ¹.
إن الملاحظ على مفهوم الدين في الفكر الإسلامي هو اعتمادهم على النقل في تحديده، أي الإيمان و التسليم بما قاله الأولون، لا على الدراسة العلمية و العقلية المعمقة، إذ تتحدد قوة وضعف عالم الدين في مدى أمانته في النقل، كما و ترسخ في مخيال المسلمين أن الدين و العقل لا يلتقيان و لذلك لا بد أن لا نعمل العقل في الدين، و كل ما علينا فعله هو جمع كل ما قيل في القرون الأول، و جهد العالم كله يصب نحو التحري عن ما قيل، و لذلك ظهر علم الرجال "الجرح و التعديل" للبحث في أمانة و صدق الراوي، فإن كان ثقة عدلا يمكن النقل عنه، و الثقة في ما يقول، و إن لم يكن كذلك يتم تجريحه و لا يؤتمن في نقله.

إن كل هذا ساهم بشكل كبير في أسطرت المعرفة التي تشكلت في القرون الأولى، حيث أن تعطيل العقل و الاعتماد على مجرد النقل، جعل تراث القرون الأولى يتعالى و يتحول إلى مجموعة ثابتة من القيم و الأفكار و المسلمات اللاتاريخية، يقول أركون "و يفسر علمائنا هذه الظاهرة بتعالى الإسلام على الأمور الدنيوية التاريخية المتحولة، و بما أن الإسلام كله إحياء من الله تعالى فلا يجوز تغييره و ليس في إمكان أحد أن يغير شيئاً فيه، فإن الدين القويم يؤثر على المجتمع و يسيره و يوجهه و لكن العكس لا يصح"²، و هذا يعني أن العقل الإسلامي يتيح للخيال في عملية بناء المفاهيم الدينية مجالاً أكبر بكثير من مجال العقل.

¹ . محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة ، مصدر سابق، ص10.

² . المصدر نفسه، ص11.

شروط تحديد مفهوم الدين:

إن الدراسات التي نشأت حول الدين في الفترة الحديثة و المعاصرة تنظر إلى الدين باعتباره ناشئ كنتيجة لمحاولة الإنسان تلبية حاجاته الروحية في البحث عن المعنى لوجوده، فيبني عقيدته و ينشئ الطقوس و الممارسات التعبدية للاتصال بالعالم الغيبي¹، فالدين إذا ينتجه الإنسان، و لهذا فدراسة الدين يجب أن تأخذ شكل أي ظاهرة اجتماعية أخرى، أي باعتباره ممارسة طقسية تتكون في التاريخ، و على العكس من هذا تماما ينطلق الفكر الإسلامي في تحديد مفهوم الدين معتمدا على النظرة العمودية، إذ هو إلهي المصدر، فالله هو الذي تعرف إلينا و قدم نفسه من خلال الوحي، الذي يتضمن التعاليم التي ترشد و تقود المسلم في الحياة الدنيا، مما يعني أن معانيه تعلو على التاريخ، و لا يمكن أن تتبدل أو تتغير لأي سبب كان، بل لا بد أن نغير نحن أنفسنا و سلوكياتنا لتتلاءم مع التعاليم المقدسة، لكن ماذا يترتب على هذه النظرة؟

يترتب عنها أمرين مهمين للغاية :

الأمر الأول: أن الفكر الإسلامي لا يقبل إطلاقا نقد التراث الديني لأنه متعالي ولا تاريخي، و لهذا راح الفكر الإسلامي يرفض كل المحاولات التي تمس المبادئ الدينية بالنقد، بل و حتى محاولات عقلنة بعض تعاليم الدين كانت مرفوضة، و نذكر هنا الموقف الذي دافع عنه الغزالي، و العديد من الفقهاء كابن تيمية، و ألفوا كتباً يكفرون فيها من يهتم بالفلسفة، على عكس ما كان يروج له الفلاسفة المسلمون كما هو الحال لابن رشد، حيث يرى أركون أن كتابه "فصل المقال و تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" الذي يمثل إنجازا مهما، كان ليكون له دور مهم للغاية في إثارة

¹ . مصطفى الحسن: الدين و النص و الحقيقة، قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط 1، 2012، ص 111.

التساؤلات التي تؤدي إلى البحوث و التنظيرات التي قام بها العقل في الفكر الغربي في العصر الحديث.

أما بالنسبة للأمر الثاني فهو أن الدين هو الذي يؤثر على حياة الفرد و غيرها وليس العكس، لذلك يحاول الفكر الإسلامي أن يستلهم حياة القدماء، و أن يعيشها كما كانوا يعيشونها، و إذا ما واجه مشكلة مستجدة فإنه على طريقة الأصوليين يبحث في التراث عن أي مسألة تشبهها حتى يستلهم منها حلاً، و هذا حسب أركون من أكبر الأخطاء التي وقع فيها الفكر الإسلامي و سبب تخلف المسلم، إذ على عكس ما يعتقد المسلم فالواقع يؤكد أن للظروف الحياتية دور كبير في بلورة مفهوم حي للدين يتطور بتطور هذه الظروف، و بما أن الدين ظاهرة كباقي ظواهر الحياة الاجتماعية فلا بد كذلك من الأخذ بعين الاعتبار "البعد الاجتماعي للدين" ووصفه كما توصف بقية الظواهر الاقتصادية و السياسية و الثقافية، و لهذا فالعلوم الاجتماعية المعاصرة تفرع عنها فرع خاص يهتم بدراسة "سوسيولوجية الحياة الدينية"، فالمؤرخ لظهور الإسلام مثلاً لا يكتفي بتتبع ما حدث مع الرسول و الصحابة و الأنصار بمكة و المدينة، بل يصف أنواع الاعتقادات و المناسك و الاحتفالات و التعبيرات الخاصة بكل قبيلة حتى يتعرف على قيمة الدين و مكانته و دوره في المجتمع العربي قبيل الهجرة. و مقصود هذا الوصف ليس مجرد الإحصاء للاعتقادات و المناسك و العبادات و السير الدينية، بل تحقيق للعناصر المكونة لجميع الأديان، كالحرام و القداسة و الطبيعة و ما فوق الطبيعة و المخفي و الظاهر... الخ"¹

يؤكد أركون كذلك على الدور الذي يلعبه علم التاريخ في فهم الدين، فالمؤرخ هو الذي يقوم بعملية استقصاء و تتبع الأثر كما نشأ أول الأمر و كيف تطور و بماذا تأثر... كل هذا بعيداً عن كل التأثيرات الإيديولوجية التي تلحق بعلماء الدين، فهم

¹ . محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة ، مصدر سابق، ص 19.

ينتصرون للفرقة التي ينتمون إليها فالتراث السني يمجّد السنة و نفس الشيء بالنسبة للشيعّة و بقية الملل، و كل يعتبر الآخر من الفرق الضالة، و كل هذا راجع إلى أن "أهل علم الكلام و علم الأصول و التفسير المقلد لا يعبئون بتاريخية اللغة و المعاني والعقل و المخيلة و الوعي الجماعي و جميع ما يتعلق بحياة الإنسان في المجتمع"¹.

و لهذا فقد حدّد أركون خمس نواحي مهمة للغاية، لا يمكن تحديد مفهوم الدين دون الاستعانة بها و هي "الساحة الفكرية، الساحة الدينية، الساحة السياسية، الساحة الاقتصادية، الساحة الثقافية. و هذه الساحات الخمس تشكل كلية الفضاء الاجتماعي التاريخي الذي تقع على كاهلها مهمة قراءته"².

لقد أثبت ماركس أن "الأمر الديني، و منها العامل الاقتصادي، هي التي تدفع إلى إبداع التصورات الدينية التي تتغير بتغير الزمان و المكان و تستغلها الطبقة الحاكمة لمصالحها محولة القيم الدينية إلى إيديولوجيا استلابية"³، أما بالنسبة للجانب الثقافي فإنه يمكن أن نلاحظ اختلاف المجتمعات في تدينها، و في فهمها للدين، فمسلمو أوروبا يختلفون عن مسلمي الدول العربية، و نفس الشيء بالنسبة للعلاقة بين المسلم المثقف و الغير مثقف، و كذلك بين أهل الريف و المدينة، كل هذا يثبت أن للمجتمع و للمستوى الثقافي تأثير كبير على تديننا و فهمنا للدين .

من الناحية الفكرية، فإن العقل كما أشرنا في الفصل الأول يعمل دوره جنبا إلى جنب مع المخيال، و لذلك ينبغي أن نأخذ قضية المخيال على محمل الجد، ذلك أنه يلعب الدور الأكبر في تشكيل المظاهر الدينية على اختلافها، لذلك يبدو من المهم الإشارة إلى البنية المعقدة التي يتخذها مفهوم الدين خاصة إذا علمنا أنه يطرح نفسه "على أنه بداية جديدة لمنظومة من العلاقات و الرموز و القواعد و الطقوس

¹ . محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة ، مصدر سابق، ص 21.

² . محمد أركون: العلمنة و الدين، مصدر سابق، ص 22.

³ . محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة ، المصدر نفسه، ص 15. 16.

والمؤسسات، و ليست الشفرات المقترحة سهلة الفك، فوحده المحلل الحديث المتسلح بحصيلة من العلوم الإنسانية و الاجتماعية يستطيع إعادة وضع هذه الثغرات في مسارها ووظائفها، إذ اكتفت اللاهوتيات بترجمتها وفقا لأنظمة من العقائد و القوانين تخضع التاريخ كله إلى أفق من المعنى و الأمل يتفق مع تاريخ الخلاص¹.

من الناحية الدينية يذهب أركون إلى حد بعيد و يربط الدين بالجانب التاريخي حيث يتحول الدين بالنسبة إليه إلى ظاهرة تاريخية مشكلة بشريا، حتى أنه في هذا السياق لا يفرق بين الأديان الوضعية و الأديان السماوية، لذلك يقول: "و بهذا المعنى فإن كل ما ندعوه بالأديان (أي كل الأديان دون استثناء) ليست إلا عبارة عن أنماط للصياغات الطقسية و الشعائرية التي تساعد على دمج الحقائق الأساسية و صهرها في أجسادنا"²، و لأن الفكر الإسلامي الكلاسيكي و حتى المعاصر منه قد أغفل هذا الجانب فإنه فشل في تحديد مفهوم للدين، ولا بد من البحث في الضوابط المنهجية التي ينبغي الاعتماد عليها في فهم الدين و الفكر الديني على حد سواء، و يقدم محمد أركون في ذلك خطة تبقى مفتوحة على مختلف منجزات العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية و الانثروبولوجية، لأن الخطاب أولا هو خطاب أسطوري البنية، لذلك لا بد من تدخل الخيال و الرمز و الأسطورة و الحكاية في عملية فهمنا للدين، و هذا ما يصهر الفكر الإسلامي على رفضه، لذلك فإنه يقف على الضد من الباحث النقدي المحلل للواقع الاجتماعي، "و لهذا يختلف موقف الباحث من مواقف الحركات الجماعية الثورية أو المتشبعين بالتصورات الأسطورية، و من مسؤوليات الباحث المفكر أن يبرز الوظائف النفسانية و الاجتماعية و المعنوية للتصورات الأسطورية، و إذا اهتدى إلى ذلك فإنه

¹ . محمد أركون: الأنسنة و الإسلام، مصدر سابق، ص 172.

² . محمد أركون: العلمنة و الدين، مصدر سابق، ص 24.

ينقص من القوة الاستفزازية للأسطورة بقدر ما يوضح مصادرها و آلياتها النفسانية والاجتماعية¹.

من الناحية السياسية فإن الفكر الإسلامي يصر على أن الدين هو الذي تحكم في مختلف نواحي الحياة، و لكن العكس هو الصحيح، "فالواقع أن الأنظمة السياسية ذات الطبيعة القسرية المتشنجة إلى أبعد الحدود و المعتمدة على القوة المنظمة بشكل حديث هي التي تمارس سلطة طاغية عن طريق استغلال الدين. و الواقع أن الدين يهيمن بالفعل و لكنه لا يحكم في أي مكان"²، و السبب الذي دفع الفكر الكلاسيكي إلى مثل هذا الاعتقاد هو الخلط بين المخيال و العقل، و ذلك تحت ضغط التفسير واللغة، و التي هي من صنع المجتمع.

مفهوم الدين عند محمد أركون:

يقدم أركون مفهوم للدين قياسا إلى النموذج الإسلامي، فيربطه تاريخيا بالقرآن لأنه يمثل النقطة الأولى التي انطلق منها كما و لأنه المرجعية الأولى لكل المسلمين، فيرى أن القرآن كان مرتبط بشروط تاريخية و هي "جميع ما يتصوره الإنسان و يؤمن به و يفكر فيه و يؤصل معاملاته فيه من الآراء و الأشياء الطبيعية أو الاصطناعية تحت مفهومي الحرام و الحلال و المقدس و المذنب، أو الطهارة و النجاسة أو الديني والدنيوي"³، و المجتمع العربي لم يكن الدين جديدا عليه، إنما كان لديه العديد من الطقوس الدينية كما و أنه يستند إلى تلك المفاهيم المتقابلة التي تصحب كل الأديان من قبيل مفهومي "المقدس و المذنب" و "الحرام و الحلال" و "الطاهر و النجس" و هذه الحقائق كما يقر هي حقائق ثقافية قبل أن تكون دينية، و لذلك فهي تترجم في ثقافات مختلفة بأشكال مختلفة و يتدخل فيها الزمان و المكان فيقدس ما يندس في مجتمع آخر

¹ . محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة ، مصدر سابق، ص18.

² . محمد أركون: العلمنة و الدين، المصدر نفسه، ص 30.

³ . محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة ، المصدر نفسه، ص22.

و يقدس كذلك ما كان مدنسا في وقت سابق، أي أن ثنائية التقديس و التدنيس تخضع لتحولات التاريخ، و هذا ما لم يتمكن العقل الإسلامي من استيعابه، فقد ظل يخيل إليه أنها مفاهيم لا تاريخية، لذلك لا بد من تحليل هذه المفاهيم تحليلا يعريها من مضامينها الخيالية و الإيديولوجية التي تطبعها.

و ما يؤكد عليه أركون كذلك بهذا الصدد أن القرآن لم يقم بمحو كل تلك القيم التي كانت سائدة في المجتمع الجاهلي و إنما حاول المزج بينها و بين القيم الجديدة لينتج في النهاية مجموعة من المقدسات و مجموعة من المدنسات التي حققت في النهاية تناغما بين الأفكار المتوارثة و الأفكار الجديدة، قد قويت هذه المقدسات من خلال الشعائر التي فرضها الإسلام يقول أركون "مما يقوي الإيمان بالحرام و الحلال ويثبت النفوس على التقيد بهما، العبادات و المناسك: الصلاة و الزكاة و رمضان والحج و الزيارات"¹.

إن الشروط الاجتماعية التي عاشها المجتمع المسلم منذ وفاة الرسول، دفعته إلى البحث عن حلول للمسائل التي كانت تعترضه، فلا يوجد من يتكفل بحلها كما كان الرسول صلى الله عليه و سلم يفعل، وقد كان القرآن و السنة هما المصدران اللذان يرجع إليهما لإيجاد حكم شرعي حول تلك المسائل فكون بذلك تراثا فكريا ضخما، و لأن الفقهاء كانوا يستندون إلى نصوص القرآن و السنة فقد اعتبر الجميع أن هذا التراث امتداد للقرآن و السنة، و سحبوا عليه صفة التقديس.

إن العقل التفسيري و الفقهي طيلة قرون ظل يسقط "على النصوص القرآنية آراء خارجة عن مقاصد القرآن أو منحرفة عنها، فيؤدي هذا الإسقاط و الانحراف إلى الإنتاج الإيديولوجي المخيل أنه استنباط صحيح قويم لمعاني القرآن، و هكذا يتكون المخيال الاجتماعي بهذه التخييلات و التصورات الموصوفة ب "دينية" و هي في الحقيقة دنيوية

¹ . محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة ، مصدر سابق، ص 23.

تاريخية اجتماعية اختبارية"¹، "و هنا نتبين كيف يتحول الدين إلى إيديولوجيا فيستعان بالمقدس لتقديس ما هو دنيوي، مادي، و بالتعالي لتتزيه ما هو كوني فاسد و بكلام الله لتأليه التشريعات و الأحكام البشرية"² و من هنا يستنتج أركون أن الدين مرتبط بالإيديولوجيا التي تخدمها الجماعة، كما وأنه مرتبط كذلك بالتأويلات العقلانية التي كان يجريها بعض المتكلمين ، إضافة كذلك إلى الأخلاق و العادات الموروثة، و هكذا تتفاعل هذه العناصر الثلاثة لتشكل لنا الدين.

إن هذه النظرية التطورية لسوسيولوجيا الدين و التي تؤكد أن المجتمعات تستخدم الحاجات النفسية و الاجتماعية و الاقتصادية و تعطي من خلالها صورا جديدة للدين يؤكدها التاريخ و هذا ما حصل مع الدولة الإسلامية فقد كان علماء الدين "كالغزالي و الماوردي و القاضي أبي يعلى يؤيدون السلطان القائم بالدفاع عن نظرية "إسلامية" لمشروعية الأحكام السلطانية و لم يقف إزاءهم تيار فكري دنيوي يرد عليهم وينافسهم في وظيفتهم الإيديولوجية الرسمية"³.

رغم ما يلحق الدين من تغير حسب المجتمعات إلا أن هناك بعض الثوابت التي تبقى على نفس الصورة و لا تخضع لسلطة الزمان و المكان و هي كما يرى أركون متعلقة بأمور الدنيا و الآخرة من جهة دعوة هذا الدين إلى نشر روح الأخوة والمحبة و التمتع بالوجود المطلق، و يعتمد الدين على الرمز و القصص لكي يقدم هذه المعاني.

ثانيا: الدين الإسلامي و المجتمع من منظور محمد أركون:

في دراسته لعلاقة المجتمع و الدين في المجتمعات الإسلامية يقدم محمد أركون رأيين متقابلين و هما الرؤيا التي يمثلها علماء الدين المسلمون في مقابل الرؤية التي

¹ . محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة ، مصدر سابق، ص25.

² . المصدر نفسه، ص24.

³ . المصدر نفسه ، ص 26.

يمثلها الإستشراق، حيث كل منهما كان يسعى لتكريس فهم معين لعلاقة الدولة بالدين في المجتمع المسلم.

الموقف الإسلامي:

إن الموقف الإسلامي حسب أركون يكرس الرؤية العمودية، فالمسلمون يفهمون الوجود و يحيونه باعتباره انبثاقا عن الله، و عليه فإن الله هو الذي يتصرف في مخلوقاته و يهب و يمنع ما يشاء عن يشاء، و لتسهيل مهمة حياة الإنسان في الدنيا و النجاة في الحياة الآخرة وجب إتباع ما تدعو إليه نصوص الوحي المنزلة من قبل الله على فترات مختلفة، فهي التي تتضمن الحقائق الخالدة، كما تتضمن الأوامر و النواهي التي ينبغي التقيد بها من قبل الناس، و كان القرآن خاتمة كتب الوحي، و عليه فإن "كل عضو من أعضاء الأمة المؤمنة يستطيع أن يقترب من ملكوت الله ضمن الحدود التي يستطيع فيها أن يقرأ و يفهم و يحيا معطيات النصوص المقدسة"¹، يمكن الإشارة هنا إلى كل الممارسات العبادية في سياق الطقوس و الشعائر التي يقوم بها المؤمن، مما يسمح له بالالتحام مع هذه النصوص المقدسة، كما يمكن الإشارة كذلك إلى القرآن مثل التوراة و الإنجيل باحتوائه على العديد من المعارف النظرية و التطبيقية التي تتوافق مع العلوم العصرية من شأنه كذلك أن يقوي تلك اللحمة بين القرآن و المسلم، كل هذا جعل أركون يقر أن مضامين القرآن جعلت المجتمع المسلم يعيش ضمن تعارضات محورية تحرك وجوده ضمن الإطار الأنطولوجي للميثاق العظيم الذي يجعل من الإنسان خليفة في الأرض²، و من بين أهم التعارضات التي يقدمها أركون نجد:

. المقدس و الدنيوي ، أو دين و دنيا : و هذا يعده أركون تعارضا أساسيا

ينتج العديد من التعارضات الأخرى كما هو الحال بالنسبة ل: قبل وجود الوحي /

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 198.

² . محمد أركون: المصدر نفسه، ص 199.

وبعده، و كذلك تعارض المكان فهناك فضاء إسلاميا و فضاء فوضوي، الإسلام / الجاهلية ، الخير / الشر

إن تطور مفهوم الدين كما مر بنا في موضع سابق انتهى إلى أن المسلمين أصبحوا يماهون بينه و بين الإسلام، و أصبح الإسلام لا يقتصر على الدين الخاص بالروحانيات فقط "و إنما يعني أيضا الأمة الزمنية للمسلمين الذين هم بحاجة إلى زعيم و قائد كما كان النبي زعيما و قائدا، هكذا تطرح مشكلة الروابط بين الدين/ و الدولة نفسها: أقصد من الناحية العملية مشكلة الروابط بين العلماء المجتهدين ذوي الاستقلالية، و بين المؤسسة الخليفة التي تمثل السلطة السياسية"¹.

إن الاعتقاد بأن الإسلام لا يميز بين الدين و الدولة لم يكن حدثا عرضيا البتة، بل الذي سمح لهذه الفكرة بالترسخ هو المفارقة التاريخية، التي عاشها العرب قبل الإسلام و بعد مجيئه، فمعلوم أن العرب كانوا يعيشون حال البداوة، في قبائل متفرقة، ومشتتة، و كان نظامهم السياسي هو " النظام القبلي " حيث القبيلة عبارة عن أسرة كبيرة و النسب هو الذي يجمع بين أفرادها و كان شيخ القبيلة هو الذي يتولى شؤونها² ويترأس أهلها، و إليه يرجع أفرادها في كل الأمور الحاسمة، و كان من النادر أن تلجأ بعض القبائل إلى الاستعانة بالقبائل الأخرى أو التحالف معها، في الدفاع عن نفسها ضد الغزو الخارجي، لذلك يمكن القول أن النظام القبلي الذي كان سائدا في فترة ما قبل الإسلام لم يكن كافيا لحماية تلك القبائل، لكن بعد مجيء الإسلام، الذي تبعه اتحاد العرب تحت راية واحدة في الدين و اللغة و السياسة، فقد أصبح هناك دولة ينتمي إليها العرب، و هناك قائد للدولة و جهاز سياسي يضمن الحقوق و الواجبات، كل هذا رافق الدين الجديد منذ بعثة الرسول، و هناك أمر آخر لا يقل أهمية عن

¹ .. محمد أركون: الإسلام الأخلاق و السياسة، مصدر سابق ص 47.

² . محمود عرفة محمود: العرب قبل الإسلام، عين للدراسات و البحوث الإنسانية، ط 1، 1995، ص 51.

السابق، و هو مرافقة الوحي للنبي و للأحداث السياسية، فقد كانت الأحداث السياسية الكبرى، متزامنة مع نزول آيات القرآن، و قد تم هذا الأمر على طول ثلاثة و عشرين سنة، فعلم أسباب النزول يؤكد أن جزءا كبيرا من القرآن كان نزوله متزامن مع حوادث لها أثر سياسي، كل هذا دفع الفكر الإسلامي إلى الإقرار بأن الإسلام دين و دولة، ولا يوجد هناك فصل بين الزمني و الروحي في الإسلام، و لكن الحقيقة عكس ذلك.

. القانون الديني / الضلال : و هذا ما يعبر عن الشريعة و مضمونه أن المؤمن مطالب برفض القوانين البشرية التي لا يوجد سند ديني لها، و بتنفيذ تعاليم الله كما أوردها في القرآن و السنة، و لذلك قام المسلمون بوضع القوانين الشرعية في سياق ما يعرف بالفقه، و لكي يثبتوا إلهية هذه القوانين قاموا بوضع علم الأصول، الذي حدد مصادر التشريع و وضع القرآن و السنة في مقدمتها و جعلهما أصل كل الحكم الشرعي الذي يستنبطه الفقيه، و هذا ما انعكس على مخيال المؤمنين، فاعتقدوا أن التقدم كل التقدم في التقيد بالشريعة و بالتالي الرجوع إلى الأشكال الأصلية المولدة للحقائق وبالتالي محاكاة تجربة النبي و الصحابة الأولين، و على الضد من ذلك فإن الخروج عن هذا النموذج يولد مجتمع فاشل و منحط، و هذا الأمر يفسر لنا التوق المستمر من قبل التيارات الأصولية إلى تكرار أنموذج المدينة.

. السيادة الشرعية / الطاغوت أو الفرعون: إن السيادة الشرعية في وعي المسلم تتمثل في الخلافة فمنذ وفاة الرسول ظهرت مشكلة خلافته و أثيرت بعد ذلك مسألة طبيعة الخلافة فهي قضية دينية أم قضية مرتبطة بإدارة شؤون البلاد السياسية. إن السيادة الشرعية الروحية للمسلم، تتجسد في الحاكم الذي يطبق أوامر الله، و يمثل مرجعية دينية، ليتحول بذلك إلى رمز تلنف حوله الأمة المسلمة كلها، و قد توهم الكثير من المفكرين قديما و حديثا أن الدولة الإسلامية كانت دولة دينية، تسير بمقتضى الشريعة كما ينص على ذلك القرآن و السنة، لذلك ركزوا على الخلافة، لكن الذي حدث

و لا يزال يحدث بالفعل، هو أن السلطة الدنيوية كانت تستغل الرموز الدينية و تتلاعب بالمخيل الاجتماعي لخدمة مصالحها و الاستيلاء على الحكم، لذلك يقول أركون: "إن الدفاع عن الخلافة الإسلامية اليوم لم يعد له أي معنى، و لم يعد يقنع أحدا و لكن الرؤيا الدينية التي شكلها عنها الفقهاء الكلاسيكيون لا ينبغي أن تحجب عن أنظارنا بعد اليوم الطابع الدنيوي المحض للسلطة السياسية في الإسلام و كيفية اقتناصها وممارستها"¹، و يضرب محمد أركون مثالا عن الدولة الإسلامية المعاصرة و يبين من خلاله كيف أن السياسة تستغل الدين كسلاح فعال من أجل الوصول إلى السلطة، والحالة هذه: الجزائر بعد الاستقلال، حيث تم الاستيلاء على الحكم لكن "قادة هؤلاء الأجيال الأصوليين، نصبوا أنفسهم بأنفسهم كمرجعيات دينية عليا تتحدث باسم الإسلام، و تستخدمه كأداة فعالة ضد المشروعية الإسلامية و السلطة في آن معا. هكذا نلاحظ أن النظام و المجتمع يتنافسان عن طريق المزايدة المحاكاتية على نفس الشيء، أي على التحكم بالإسلام المتخيل على أساس أنه الرأسمال الرمزي الوحيد المتوافر في الساحة، بعد رفض النموذج الليبرالي و البرلماني الغربي من قبل الجميع لأنه مرتبط بذكرى الاستعمار"².

يمكن فهم ها الوضع على النحو التالي : الإسلام يمثل المشروعية العليا، فهو رأس المال الرمزي للمجتمع المسلم و الجزائري في هذه الحالة، و كل من السلطة والمعارضة تسعى للفوز بالمشروعية من خلال استغلال رأس المال الرمزي هذا، و كان ذلك من خلال تدعيم السلطة لرجال الدين و صرف الأموال في سبيلهم، أما بالنسبة للمعارضة فإنها تتهم السلطة بالخروج عن الدين و التبعية للغرب الكافر، إذن فكل من الطرفين يحاول أن يرسم في رأي العامة أنه أكثر ولاء للدين من الآخر ، و هكذا فإن

¹ محمد أركون: الإسلام الأخلاق و السياسة، مصدر سابق، ص 45.

² . محمد أركون : تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق ص 48.

كل طرف يحاكي الآخر و يزايد عليه في إيهام المجتمع أنه المدافع الحقيقي عن الدين الذي يمثل رأس المال الرمزي له، لكن: ماذا ينتج عن هذا؟ بالضرورة فإنه ينتج عن هذا ضياع الحقيقة، و تحول الرمز الديني إلى مجرد شعار يرفعه كل طرف حتى يكتسب المشروعية، و هذا ما أدى إلى تراجع المستوى الثقافي و الفكري في كل البلدان العربية و الإسلامية.

. الرمز/ العلامة، أو المجاز/ المفهوم الاصطلاحي: إن المقصود بهذا المعنى هو تفسير النصوص المقدسة فمعلوم أنه قد اتخذ وجهتين متعارضتين و خلق المزدوجة التالية: باطن/ ظاهر ، التي جسدها التياران المتعارضان من خلا صراع التأويلات بين أصحاب المعنى الظاهري الحرفي و المعنى المجازي الباطني، و قد تحول هذا التعارض إلى صراع سياسي ديني مثله الشيعة و السنة، و بسبب هذين الفئتين "راح التراث يحجب عن طريق الصراعات الإيديولوجية و اللعنات المتبادلة الرهان الحقيقي لتمايز مشهور كان قد جيش دائما الفكر الفلسفي و اللغوي"¹ فمعلوم أنه قد تم تقليص دور المجاز إلى وظائف تزيينية، كما أنه من ناحية أخرى انغمس في المناخ الرمزي للغة الصوفيين و الرؤيويين².

. مكلف/ جاهل، هامل، مهجور، سفيه، غير عاقل: إن الشخص المكلف هو المعني بأداء التعاليم الإلهية، و سيحاسب على ذلك في الحياة الدنيا من قبل جماعته وفي الآخرة من قبل الله، و كل المصطلحات المقابلة الأخرى التي ذكرناها فهي تشير إلى الفرد الجاهلي، المتوحش،... الخ

إن قضية التكليف في الإسلام تفتح الباب أمام قضية مهمة، و هي قضية الانتماء إذ تؤثر على كل الروابط التي تربط بين الفرد و المجتمع، و تطبيق مفهوم

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 201.

² . المصدر نفسه، ص 201.

المكلف على المؤسسات الأخلاقية . القضائية و الدينية للمجتمع ضمن المنظور الإسلامي يعني : أن المكلف لا يكون كذلك إلا في مجتمع له رئيس، لذلك فالتكليف مثل قوة للدمج الاجتماعي و السياسي و الديني في المناطق التي سيطرت عليها الدولة الإسلامية، أو التي سبق و أن اعتنقت الإسلام، معنى هذا أنه إذا كان الفرد مسلماً وعاقلاً فإنه واجب عليه القيام ببعض المهام، كما أنه مجبور على ترك أفعال أخرى، حتى يعترف المجتمع به كفرد صالح، و إلا فإنه سيكون مسؤولاً أمامه، و لهذا راح الفقهاء يلحقون كل المجالات الاجتماعية و السياسية بالدين¹، و بالتالي تقديس الدنيوي.

ينتهي أركان في تحليله حول قضية "الروابط بين الدين و المجتمع إلى أن الموقف الإسلامي يتخذ وجهتين "إذا ما تم التركيز على الرسالة القرآنية التي وسعت ورسخت فيما بعد عن طريق الأصوليين و الأخلاقيين أو عن طريق علم الفروع الذي وضعه القضاة و فصلوه جيداً نتج الموقف المثالي المعياري، و إذا ما ركز المؤرخ على "الحس العملي التجريبي" "le sens pratique" الخاص بكل فئة إتيية ثقافية نتج التحليل التجريبي المحسوس"² و يبقى فقط حس المصلحة العامة الذي كان مصوناً و هو ملخص في العبارة الشهيرة "حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله" إذ لا حرج في إسقاط الأحكام إذا كان ذلك يضر بالمصلحة العامة.

إن فالموقف الإسلامي كما يخيل إليه و إلى العامة أن المجتمع و تاريخه ما هو إلا نتاج للدين، و ليس العكس، و كما مر بنا فإن الواقع يثبت عكس ذلك، أي أن الحكومات كانت تستخدم الدين مطية لها، و تستغله لمصالحها و بما تحفظ به بقاءها.

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص202.

² . المصدر نفسه، ص202.

الموقف الإسلامياتي "الاستشراقي":

لا شك أن للاستشراق دورا بالغ الأهمية في التعريف بالتراث الإسلامي، ذلك أن هناك إنتاجا غزيرا قام به المستشرقون، كما أنه شامل لمختلف نواحي الحياة، من اقتصاد، سياسة، دين، أخلاق، فكر، وثقافة و قد قام أركون بتثمين مجهودات المستشرقين، فهو أحد تلامذتهم، و لكن هذا لم يمنعه كذلك من الرد عليهم . وقد خصصت مبحثا حول هذه المسألة في موضع آخر . ، أما بالنسبة لهذا الموضع فقد اختار أركون أن يثمن أعمالهم و لذلك لما قام بمقارنتها بأعمال المفكرين المسلمين وقال عنها : "فإنني أفضل أن أتوقف هنا عند محتواها الإيجابي و تفوقها معرفيا على الموقف الإسلامي"¹، خاصة بالنسبة للمادة المعرفية التي جمعها المستشرقون حول التراث، لأنهم اعتمدوا على المنهج التاريخي و المنهج الفيلولوجي، اللذان يقدمان معرفة موضوعية، لذلك فإن الذي يريد معرفة حول مكانة الدين في المجتمعات الإسلامية فإنه لا شك سيجد مبتغاه في الأدبيات الاسلامياتية " لكن النظريات التوضيحية التي يقدمها بعض المؤلفين و الفرضيات الاستيمولوجية الخفية التي تنطوي عليها هذه النظريات لا يمكن التسليم بها دون نقاش"² و قد حدد أركون أربعة اتجاهات حول الفكر الاستشراقي و هي

1. الاتجاه الأول هو الخاضع لوجهة النظر المسيحية، و انعكس هذا الأمر على إنتاجه الفكري الذي كان مطبوعا بطابع إيديولوجي حيث ركز هؤلاء على العامل الديني، كما ركزوا كذلك على الخلافات المذهبية و الفرق الإسلامية، و كان انتصارهم لإسلام الأغلبية

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص203.

² . المصدر نفسه، ص204.

2. الاتجاه الثاني يهتمون فقط بتحليل القوى الاجتماعية المتنافسة، دون نسيان أولوية الدين و هيمنته و كونه لا يفصل بين الروحي و الزمني .
3. الاتجاه الثالث و يمثله أقلية من الباحثين الذين يطبقون المقولات الماركسية في دراسة المجتمعات الإسلامية.
4. الاتجاه الرابع يمثله المؤلفون غير المختصين و الذين يبحثون عن بعض النجاحات المادية و هم الذين يقرون أن الإسلام المعاصر يحاول استعادة مقولات ومصطلحات و أهداف الإسلام الكلاسيكي نفسها و لهذا فمؤلفاتهم تبريرية تبجيلية. إن كل من المسلمين و المستشرقين يركزان على الأهمية البالغة للعامل الديني، و رغم الأهمية التي يكتسيها الدين إلا أن تلك الدراسات تفرغ الدين من محتواه، فمن جهة المسلمين راحوا يكونون تصورا مخياليا عنه مركزين على الطابع التبجيلي فيه، ومن جهة الاستشراق تناولوه باحتقار و كانوا يقللون من شأنه، كما أنهم يهتمون فقط بالدين الرسمي، و سنتعرض لهذه المسألة باستفاضة في الفصل الأخير.

وجهة نظر محمد أركون حول الإسلام و المجتمع:

ينطلق محمد أركون في تصوره لقضية الإسلام و المجتمع من السؤال الذي طرحه "هيغل"، و هو "كيف يمكن أن نعرف ما هو موجود؟ مشيرا بذلك إلى السبيل الأمثل للوصول إلى الحقيقة كما وقعت، و قد حدد الأساس الرئيس الذي يميز كل معرفة، و هي أن المعرفة مشروطة بظروف اجتماعية و تاريخية، محذرا من الإيديولوجيات التي طغت على مختلف الاتجاهات الفكرية، و عليه فإن أركون يراهن على مفاهيم العلوم الاجتماعية، رغم العقبات التي تواجه الباحث الذي يعتمد عليها، لذلك نراه يحذر منها قائلا: "إننا لن نستطيع تجنب العقبات الخاصة بمصطلحات العلوم الاجتماعية التي هي في الوقت ذاته ملحة و خطيرة و غير دقيقة، أريد أن أتحدث عن الميث "الأسطورة"، و المعتقدات، أو الاعتقاد، و الشعائر، و المقدس، و الرمز،

والعلامة، و المخيال، و العقلاني، و اللاعقلاني، و الواعي و اللاواعي، و الدنيوي أو المدنس و العلمانية و العلمنة، و نظام الإنتاج، و الطبقة الاجتماعية الخ و لكن المصطلحات التي عدناها تكفي وحدها في تبيان أن كل مصطلح يحيلنا إلى مفاهيم ومعان متطاوله و ضبابية، و قابلة للاستغلال في اتجاه عمومي أو دقيق أو إيجابي أو سلبي، و ذلك تبعا للإطار الفكري السائد أو لضغط المحيط الإيديولوجي أو لأهداف الباحث¹ و لذلك فقد وجه أركون مجموعة من الملاحظات التي تساعد في تقدم البحث كما يرى و هي :

1. ينبغي الأخذ بعين الاعتبار أنه، كما في اليهودية و المسيحية " لم يكن هناك في الإسلام حدود واضحة و نهائية، كما يدعي بعض الكتاب المتسرعين مابين (الأسطورة . الرمز . المخيالي . و المعنى الباطني ، المنطق التعددي الملحق بالشيعة ثم (المنطقية المركزية . العلامة . الإشارة . الحرف . العقل الشكلي التصنيفي) الملحق بالجهة السنية. إن هذا الرأي السائد ليس إلا تحليلا تجريديا و مثاليا يعتقد أن بإمكانه معرفة الأفكار و الأعمال الثقافية بغض النظر عن منابتها و أصولها الاجتماعية²، لذلك ينبغي الأخذ بعين الاعتبار أن كل العلوم التي نشأت في ظل الدولة الأموية والعباسية، كانت بأمر من الدولة و تحت ضغطها، ولذلك فالمعارضة سعت لتثبيت أنظمة رمزية مستعارة من الإسلام خارج سلطة الدولة أو ضدها، و عليه فإنه ينبغي دراسة التراث الإسلامي ضمن هذا المنظور.

2. ينبغي مراعاة ذاك التوتر القائم بين العقل و المخيال، و على أساسه يمكننا معرفة سبب فشل ابن رشد في الساحة الإسلامية و نجاحه في أوروبا، في المقابل نجاح خيال ابن عربي في البلاد الإسلامية. لكن موقف أركون هذا لا يخلو من تعسف

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص208.

² . المصدر نفسه، ص209.

فالفكر الصوفي لم ينجح كما اعتقد، إذ بقي الفكر الصوفي محل شبهة و مستنكر من قبل معظم الفرق الإسلامية.

3. إن مفاهيم العلوم الاجتماعية التي ينبغي توظيفها في البحث، لا بد أن يتلاءم مضمونها مع التطور الخاص بكل مجتمع، و أن يتلاءم مع الشروط التاريخية، فمفهوم الأسطورة كمقولة تابعة لعلم الاجتماع لها دور بالغ الأهمية في مرحلة انبثاق حساسيات جديدة، و هي دائما ما ترافق تطورات تاريخية اجتماعية، كما حصل مع النبي، حيث كان عمله التاريخي الاجتماعي دائما ما يرفق بمقاطع قرآنية، ثم فيما بعد تصبح هذه الأسطورة الأولية "تكرارية و تملأ وظيفة محافظة و استرجاعية و تقنية و حتى تمويهية مؤسرة عندما توظفها الفئة المسيطرة في خطابها السلطوي الذي هدفه الحفاظ على السلطة و على التفاوت الاجتماعي"¹ و حينها يصبح توظيفها يتضمن نوعا من استغلال القيم و الصور، من قبل موجهي النظام الرمزي كما حصل بالنسبة للأمويين والعباسيين الذين حولوا القرآن إلى صيغ معيارية و مثبتة تحدد ما يمكن و ما لا يمكن التفكير فيه.

4. بناء على ما سبق يرى أركون بأنه من الضروري التمييز بين المصطلحات التالية "إنشاء الرؤيا الأسطورية" "Mythification" إنشاء الرؤيا الخرافية "mythologisation"، التمويه و التهويل "mystification"، الأدلجة "idéologisation" و يرى محمد أركون أن الخط يقع في الغالب بين المصطلحين الأول و الثاني فالقاموس الفرنسي لاروس الكبير لا يتحدث عن "mythologiser" بينما أورد سبعة معان لكلمة "mythe" تتراوح ما بين "حكاية الأزمنة الخرافية التي تروي قصص الأبطال و الآلهة، مصاغة بشكل مجازي أو رمزي و التي تعبر عن تعميمات تاريخية و جسدية و فلسفية و اجتماعية كبرى" و معنى "ما هو مخيال تماما،

¹. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص211.

و عار عن الصحة بإطلاق "1 أي ما هو كاذب، و العديد من المفكرين و حتى المختصين منهم يعتمدون على تعريفات كهذه و يحتقرون بذلك المخيال و يربطون الأسطورة بالخرافة، بينما في الحقيقة هي مفهوم مهم عند علماء الاجتماع خاصة في الفترة المعاصرة و لذلك يعتبرون كلمة "mythologie" العلم الذي يهتم بدراسة أصل الأساطير و مدلولها . و سوف نرجع إلى مفهوم الأسطورة في المبحث اللاحق ..

أما بالنسبة "للإنشاء الرؤية لخرافية" فيحددها أركون كالتالي "هي العملية المعقدة التي بواسطتها ينبغي على كل مجتمع أن يولد دون توقف شروط مصداقية و وظيفانية نظام التصورات الذي يدعم نوعيته و أسسه"2 فهناك تناقض ذو أصل اجتماعي وسياسي بين من ينتج و يعيش التركيبات الأسطورية و من يأتي بعد ذلك ووفق شروط مغايرة يقوم بتصنيف و تحليل الأساطير بمقتضى العقل العلمي و الذي يؤكد هذا الفرق الكبير الكائن على مستوى لغة الأسطورة ذاتها في مقابل الذي ينشئ الرؤية الخرافية.

كما و يميز كذلك أركون بين إنتاج الأفكار "idéation" و الإيديولوجيا ، وهذان المفهومان على الأفكار لا على الطاقة الإيحائية للغة ف "يعرف المصطلح الأول "idéation" بأنه الجهد الذي يقوم به المفكر من أجل تنشيط الأفكار التي تشكل نظاما فكريا ما، و توسيعها و إغنائها و تجديدها، و التحقق من مدى تطابقها مع الواقع، وأما الإيديولوجيا فهي على العكس تهتم باختيار بعض الأفكار التبسيطية المنتقاة عن قصد مسبق، و التي هدفها تعبئة القوى الاجتماعية للقيام بأعمال محددة"3

5. إن الثنائيات المتعارضة من مثل : ديني / علماني ،روحي/ زمني، مقدس /مدنس أو دنيوي ، التي راح الفكر الاستشراقي يطبقها على التراث الإسلامي متناسيا بذلك الشروط السياسية و الاجتماعية لمفهوم العلمانية كما نشأت في أوروبا حيث

1 . المصدر نفسه، ص211.

2 . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص212.

3 . المصدر نفسه، ص212.

اتخذت موقف معاد للدين في حين أن الرهان الحقيقي للعلمنة بصفتها موقفا منفتحا للروح أمام كل قضايا المعرفة اختفي من الأنظار و أزيح من محله لصالح النقاشات الجدالية والأيدولوجية التي تشغل الأحزاب السياسية¹ و ما يمكن ملاحظته حول الدول الإسلامية أنها لغاية الآن لم تتمكن من إيجاد طبقة من شأنها إحداث ذاك الفصل بين السلطة السياسية و السيادة الروحية، إذ الملاحظ أن الفقهاء و منذ الشافعي كانوا يحتكرون الوظيفة التشريعية، و بالتالي الخلط بين الدين و السياسة، و هذا الأمر هو الذي كان سببا وراء الادعاء بأن الإسلام دين و دولة و الإسلام دين لا يمكن في سياقه فصل الدين عن الدولة، و عليه فهو يتوفر على خصوصية أنطولوجية لا تتوفر في غيره من الأديان.

6. مسألة مهمة كذلك ينبغي مراعاتها في تحديد العلاقة بين الدين و السياسة والمجتمع، و هي ذاك التطابق المزعوم، الذي ظل الفكر الإسلامي يدعيه بين النص والواقع السياسي و الاجتماعي للدولة الإسلامية، و بالتالي فقد ترسخ في الأذهان أن المشرع هو الله و ليس البشر، فالتحليل إذن لا ينبغي أن يهمل أمرا مهما كهذا، إذ له أبعاد مهمة تتيح لنا أن نفهم الظاهرة الإسلامية و كيف فهمها الفكر الإسلامي "إن تاريخ المؤرخ لا يمكن أن يصبح قصة حقيقية إلا إذا نظر للحكايات الخيالية الوهمية بعين الاهتمام ووضعها في مكانها الذي تستحقه، لأنها كانت قد غدت وعي البشر زمنا طويلا"²

7 . إذا كانت ظاهرة التدين ذات طبيعة مجردة لا يمكن الإمساك بها فإن لها سلوكا يعبر عنها و لا يمكننا فهمها إلا من خلاله لذلك فالإنسان يسقط تدينه في المجتمع، و هذا ما يبين تداخل العامل الديني و العامل الاجتماعي، كما يشير أركون

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص213.

² . المصدر نفسه، ص214.

كذلك إلى أهمية الزمان و المكان الذي تمارس فيه ظاهرة التقديس، ففيهما تتشكل نظرتنا للأشياء، و هذه نقطة مهمة إذ لا يمكننا فهم العلاقة الكائنة بين الإسلام والمجتمع المتشعب الذي يتجاوز الزمان و المكان، بل لابد من مراعاتهما باعتبار أن كل تدين ينبغي أن يمارس ضمن إطار زمان و مكان محدد.

واقع المجتمع الإسلامي

إن واقع المجتمعات العربية الإسلامية يبين أن الدين يسهم في إنتاج الهرمية الاجتماعية خاصة بالنسبة لرجال الدين الذين يسرون بخطى الدولة، فالدولة تسمح لهم برسم حدود المعرفة و الثقافة في المجتمع، أما بالنسبة للمجتمعات التي لا كتابة لها فإن ذاكرة عقلاء القبيلة الممتلئة بحكم القدماء يحظى بسيادة مشابهة لكلام الفقهاء، وفي الفترة الحديثة معظم المجتمعات صار في إمكانها التعبير عن نفسها بفضل انتشار المعرفة خاصة في ظل الدول التي تتيح حرية التعبير للجميع، رغم ذلك فإن الفكر الإسلامي ظل يعيد إنتاج نفسه بنفس الطريقة التي كان عليها في السابق و التي تشجع عليها الدولة بما يخدم مصالحها.

"لكي نفهم كيفية اختراق الدين لوسط اجتماعي ما و مدى تمثله فيه، أو مدى نجاحه أو فشله، ثم العكس أي مدى تأثير هذا الوسط على الدين الرسمي الداخل وكيف يعدله و يحور فيه و يغيره"¹ ينبغي علينا الخروج عن العقائد المعيارية للإسلام الرسمي و الاهتمام بالجماعات الغير كاتبة والمهملة و المنسية. "إن مجرد التفريق ما بين مجموعة متعلمة و مجموعة ذات ثقافة شفوية، و ما بين جماعة معربة و جماعة غير معربة، أو بين الحضريين و القرويين أو الريفيين البدويين، و بين الجماعات القبائلية و الجماعات التي تجاوزت مرحلة القبائلية،... الخ يتيح لنا أن نكتشف تنوعا

¹. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ، ص217.

كبيرا في التعبير الديني و صورته و أشكاله¹ و سوف يتسنى لنا ملاحظة الدين في حالته التاريخية و الاجتماعية و الأنثروبولوجية، ولكي يوضح أركان ذلك يضرب مثالين:

الأول يتعلق بالجنس في الإسلام حيث أن الدراسات الإسلامية حول هذه المسألة بقيت دائما تكرر نفس الأفكار المعيارية، بحجة الحفاظ على هويتها، من خلال الإكراهات و الموانع التقليدية، و هذا الأمر انعكس على تقدم المعرفة العلمية للجنس، مع العلم أن تلك القيم التي ظل الفكر الإسلامي يدعو لها منتهكة خاصة في المدن الكبرى.

أما بالنسبة للمثال الثاني فتناول فيه محمد أركون قضية الأعياد و بين كيف أن النخبة التي تعلم و تكتب، تمارس ضغطا انتقائي على بعض الممارسة المتعلقة بهذه الأعياد في المجتمع، فهناك بعض الأعياد تحظى باهتمام أكبر من غيرها، كما أن بعض الأعياد الدينية طغت على غيرها و جعلت الأعياد الفصلية مثلا ثانوية، بل وبشت فيها من بعض طقوسها التقديسية، بل حتى أن بعض الاحتفالات التي تقام حول الولي، و التي تخص الجماعات الصغيرة، أصبحت بالية و باطلة تحت ضغط الإسلام.

إذا كان الإسلام يريد أن ينظم و يتحكم بالإجراءات و الأحوال الشخصية والعامة، و هكذا يقود المؤمن المكلف نحو النجاة في الدار الآخرة، فإنه في المقابل، هذه الأحوال العامة و الشخصية لا تلقى نفس الاهتمام من قبل الإسلام، و ذلك بسبب المعايير الأرثوذكسية التي تضع سياجا يفصل بين ما يمكن و ما لا يمكن التفكير فيه. "لكي نقيس أهمية التفريق بين القيم المعلنة و المعايير المفروضة و القيم المعاشة فعلا في المجتمع، لكي نفهم بشكل صحيح دور الدين فيما يخص هذه

¹ . المصدر نفسه، ص217.

المستويات الثلاثة فإنه ينبغي أن نفرق بين الفاعلين الاجتماعيين الخلاقين للقيم و بين أولئك الذين يعبرون عنها و يحولونها إلى معايير ثابتة و نهائية¹ و الإسلام في نظر محمد أركون يقدم شواهد كثيرة في سياقات اجتماعية تاريخية مختلفة، و يحدد في دراسته هذه ثلاث سياقات هي : السياق الذي انبثقت فيه الظاهرة القرآنية أو اللحظة النبوية، و السياق الذي انبثقت فيه الظاهرة الإسلامية أو اللحظة الإمبراطورية إضافة إلى لحظة هجوم الحداثة.

1. اللحظة النبوية

فيما يتعلق باللحظة النبوية فإن أركون يستند إلى منهجية تراجعية، و يبين أن هذه المنهجية هي التي تؤكد لنا أن الخطاب القرآني باعتباره مجموعة من الصور التي لفظت في ظروف خاصة قد ضاعت و إلى الأبد، منذ وفاة جيل الصحابة الذين شهدوا انبثاق الظاهرة القرآنية و لم يبقى في أيدينا سوى العودة إلى النص الرسمي المغلق و"إذا ما تابعنا الرجوع إلى وراء و أعدنا قراءة النص الرسمي المغلق و النهائي فماذا نكتشف فيه بخصوص خلق القيم و التعبير عنها؟ إننا نجد بشكل أساسي تمفصلا أو التحاما فريدا بين التجربة الاجتماعية . التاريخية لمجموعة من المؤمنين، و بين استخدام معين للفكر و نمط خاص من أنماط التعبير"² و الملاحظ على القرآن أنه مثل التوراة و الإنجيل يمتلك كفاءة سيميائية لغوية، أسسوا عبرها لمصير جماعات جديدة، بقيادة الأنبياء، إذ كما هو معلوم أن النبي عليه الصلاة و السلام، كان قد رافقه الوحي القرآني طيلة تأسيسه للدين الجديد، فحينما تسجل أحداث تاريخية تخص الأنبياء في الكتاب الموحى، و من خلال طراز من التعبير الأسطوري، و من خلال طريقة التفكير تلك التي ينظر بها إلى الحادثة فإنها ترتفع بتلك القيم التي تحملها إلى درجة

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص220.

² . المصدر نفسه، ص221.

التعالى، لذلك فإن "تاريخية القيم المخترعة و المعاشة و النشاطية المحورية للفكر الذى يؤسس هذه القيم بقدر ما يتأسس بها أو عليها، ثم التنظيم المجازى للتعبير المفتوح على كل احتمالات المعنى و الدلالة هى المحاور الثلاثة التى تشكل اللحظة النبوية و تميزها عن كل تلك اللحظات التى ستجىء فيما بعد و تشتق منها أو تعتمد عليها بدرجات متفاوتة، لأن هذه المحاور الثلاثة تتقاطع تلتقى فى كل عبارة قرآنية فإنه لمن الخطأ المعنوي أن نفرق بينها وننظر إلى النص القرآنى بصفته وثيقة تاريخية بحتة أو السنية بحتة.."¹

لكى يوضح أركون كيف أن القرآن حاول تغيير مسار التاريخ، يضرب لنا مثالا من خلال قصة يوسف، حيث اعتمد القرآن هنا على القصة، و قدم قراءة مفتوحة متكاملة للنص القرآنى و لكنه يكتفى ببعض النتائج المتعلقة بالتحليل السيميائى لهذه السورة.

إن سورة يوسف تلخص لنا إرادة التعديل من مسار التاريخ، (ما قبل الوحي / ما بعد الوحي) و هى تمثل أنموذج لما فعله القرآن، فمعلوم أن القرآن قد غير الفضاء التاريخى لمنطقة الجزيرة العربية فقد خلق زمنا مختلفا أنطولوجيا و سورة يوسف تمثل نموذج عما قدمه القرآن لى يكون دعامة تعمل على تجييش المخيال للشعوب التى قبلت الإسلام، و هذا ما يعطيها قوة لتستمر و تقاوم كما استمر يوسف فى الإيمان بالله و لم يعصه، و مثلما حصل ذلك الصراع بين الذين قبلوا الإسلام، و بين الذين يصرون على البقاء ضمن خط الجاهلية، و قاوموا أتباع النبى، كذلك كان هناك الصراع بين يوسف و إخوته، و قد حاولوا التخلص منه لينفردوا بأبيهم، و حدث هذا الصراع كذلك بين امرأة العزيز و يوسف حينما حاولت إغواءه، و قد حدث الصراع بين ثقافتين و دينين: المصريين و العبرانيين.

¹. محمد أركون: تاريخية الفكر العربى الإسلامى، مصدر سابق، ص221.

بعد محاولة إخوة يوسف التخلص منه و رموه في الجب تم إنقاذه و أصبح فيما بعد مثالا للرجل الحر الذي ليس له نسب و لا عصبية قبلية كما أنه داخل مجتمع غريب عنه كل هذا جعله يمر بعدة امتحانات يرى أركون أنها توضح لنا أربع حقائق تأسيسية خاصة بالشخص الحر:

1. طاعتك لله بشكل حر تجعل الإنسان و "يوسف" في هذه الحالة يدخل في تحالف مع الله، الموجه الحقيقي للتاريخ، و لذلك فإن العناية الإلهية تدخلت لتحمي يوسف في إنقاذه من البئر و لقاءه بسيد طيب، و تفسيره الصحيح للأحلام و إدارته الناجحة للبلاد الأجنبية.

2. و لأنه وضع كل ثقته بالله و توكل عليه عرفانا بالجميل" لكن هذا التوكل على الله لا يعني الكسل و ترك النفس على حالها، إنما يعني النشاط الواثق و المستتير و الموجه نحو تجسيد تعاليم الله في الحياة اليومية لكل البشر، كان كل امتحان اختباري للبطل يتخذ صفة النموذج (modèle) في السلوك الذي ينبغي على كل شخص تأمله و تقليده"¹

3. التحالف الذي ينشأ بين الله و العبد المطيع يتبدى بمثابة التضامن المعاش لحريتين خlaقتين، فقد كانت أفعال يوسف تعرض على أنها خيار شخصي حر، لكن مجمل هذه الحرية في الاختيار تتموضع ضمن الإرادة العليا لله

4. لكن العمل الذي كان يوسف يقوم به و الذي يتلاقى مع أوامر الله و نواهيه، كان يصطدم به مع العديد من العقبات و المؤامرات و المعارضين، تجسد من خلال غيرة الإخوة و إغواء المرأة، و النظام الاجتماعي القديم " هكذا و في وسط الديالكتيك راحت تنبثق، من خلال الشخصية النموذجية ليوسف، حرية جديدة. إنها حرية تقطع الأواصر مع العالم القديم و تستبدل الكفاءة الشخصية بالعصبية القبلية، و التفضيل أو

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص222.

الاختيار المطلق لشخص ما على حق الأقدمية في السن، و تأكيد الذات في وسط أجنبي، على التمجيد الرتيب و المؤلف لأخلاق الجماعة¹ في الأخير يمكن القول أن هذه "القيم الرمزية المحولة إلى قصة و المسرودة بهذا الشكل لم يقدمها القرآن من أجل التأمل و التذوق الجمالي، كما هو الحال في الحكايات الأدبية، و إنما هو تعبير نفاذ، بالمعنى القوي للكلمة، عن التغيرات الاجتماعية . الثقافية التي أدخلها محمد فعلا في المجتمع العربي في الحجاز و مطابق لها"²، فقرة الإيحاء التي يتميز بها التعبير القرآني تنشط باستمرار الرغبة الهائجة و المحض أسطورية لأولئك الذين يحفظونه و يقرءونه أن يعيشوه كذلك بكل مضامينه، فكل تلك الإيحاءات الموجودة في قصة يوسف هي رسائل خفية يدركها مخيال المسلم على أنها الطريقة التي ينبغي أن يتصرف بها في حال ظرف مشابه.

اللحظة الإمبراطورية :

إن اللحظة الإمبراطورية هي مرحلة تشكل الظاهرة الإسلامية بدءا من الأمويين، حيث تم اختزال الدين إلى مجموعة من الطقوس و الشعائر و القوانين التي تسهر الدولة على تطبيقها و فرضها على الجميع و تهميش كل أولئك الذين رفضوا هذه العقائد الأرثوذكسية.

إن الطابع اللاتاريخي للشريعة كما حددها علماء الدين، هو الذي كان سببا في تعميمها على كافة أرجاء الدولة الإسلامية بغض النظر عن الاختلافات الإثنية . الثقافية التي تميز بعض المجتمعات المصغرة، و لذلك فإن هذا الأمر كان يوجه عمل الفقهاء مثلما يوجه الأدباء و الفلاسفة و المؤرخين، و على هذه النظرة تم تشييد الإسلام الكلاسيكي، الذي رسم حدود الواقع و الفكر للأفراد و الجماعات.

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص223.

² . المصدر نفسه، ص223.

في الواقع إن الإسلام الرسمي الذي صيغ ليعبر عن صيغة واحدة و موحدة للإسلام ما هو إلا نتاج الخيال الجماعي، و لهذا تقبله المجتمع على أنه هو الدين الوحيد الصحيح و رموا كل من خالفه بالزندقة و الكفر، و التاريخ حافل بالشواهد التي تؤكد أن حراس الدين، الذين في الحقيقة هم حراس الدولة، كانوا كفروا كل من حاول التفكير خارج المقرر، و ابن رشد خير مثال على ذلك.

" إذا ما حاولنا أن نفهم كيفية تشكل الإسلام الكلاسيكي ليس عن طريق تعبيراته و مصطلحاته العقائدية . الشيء الذي يستمر في فعله حتى اليوم مؤرخو الأفكار . وإنما انطلاقا من القوى الاجتماعية التي كانت قد أنتجت هذه التعابير و الصيغ أو استخدمتها لكي تفرض نفسها في مواجهة القوى المنافسة، فإننا سوف نكون مضطرين للأخذ بعين الاعتبار أربع لحظات حاسمة أو أربع حروب أهلية، حيث كانت كل واحدة من هذه الحروب قد كرس الانتقال من نظام اجتماعي . ثقافي سابق إلى نظام جديد، و إذن من تشكيلة إيديولوجية إلى تشكيلة أخرى"¹

1. من السنة الأولى للهجرة و إلى غاية السنة الواحدة و الأربعون هجرية ظل المجتمع الإسلامي يؤسس للدولة التي ستصبح فيما بعد نموذجية، فوفاة الرسول، إلى جانب المناورات السياسية التي أدت إلى مقتل الخلفاء الراشدين الثلاثة، كل هذا يدل على بقاء العصبية العائلية، التي تتنافس على السلطة، " كان الصدام بين المناورات السياسية و الرهان القرآني قد حصل عام 41هـ / 661م، في ذلك العام قتل علي وأصبح في نظر قسم من المسلمين، النموذج الرمزي الأعلى للإمام العادل والوارث للوظيفة النبوية"²، و معلومة هي المكانة الرمزية التي حظي بها الإمام علي في نظر الشيعة، إذ يعتقدون أن عليا هو الأحق بالخلافة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه و سلم

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص224.

² . المصدر نفسه، ص225.

لأن النبي كان قد أوصى له بذلك، و على هذا الأساس خيل إليهم أن الخلافة وظيفة دينية لا تكون إلا بتعيين من الله و كل إمام يوصي بالإمام الذي بعده، لكن الذي حصل بعد وفاة علي هو أن معاوية اغتصب الخلافة و استولى على السلطة في دمشق و حول الخلافة إلى مملكة متعسفة.

2. أما بالنسبة للفتنة الثانية التي اعتبرها أركون امتدادا للأولى و التي حدثت في ظل حكم "يزيد ابن معاوية، و على إثرها قتل "الحسين ابن علي" و اتخذ مكانة رمزية مشابهة لأبيه، حيث أصبح النموذج الأعلى للشهيد الذي قتل من قبل الطاغية في نظر الشيعة، كما أن "ابن الزبير" قد أقام خلافة موازية في مكة، و بعد مقتله "عام 73هـ/ 692م راح الجبار عبد الملك بمساعدة الحجاج المشهور يجتاز مرحلة تاريخية حاسمة بتأسيسه للدولة المروانية، و كان ذلك يعني تقوية الدولة المركزية والنضال ضد المعارضين الخوارج و الشيعة ثم الهيمنة العقائدية و فرض أرثوذكسية معينة و تثبيت النصوص الأولى لثقافة عربية عالمية"¹ و الذي نتج عن هذا تهميش الثقافة الشعبية و تقليصها إلى جانب تشكل أرستقراطية ثقافية عربية مرتبطة بالسلطة فرضت خياراتها مدة طويلة.

أما الفتنة الثالثة، فيربطها محمد أركون بالثورة العباسية، و هي ليست مجرد صراع عائلات فبعد أن أصبحت الدولة المروانية ضيقة و مغلقة إيديولوجيا في ظل مجتمع متنوع و متعدد الأعراق و الثقافات و حتى الأديان، راح كبار الخلفاء العباسيين يبحثون عن توازن بين الموالى الذين اعتنقوا الدين حديثا، . و هم بالطبع مختلفون إيديولوجيا و ثقافيا . و بين الأرستقراطية العربية التي تريد الحفاظ على تفوقها. و هذا ما جعل أركون يقر أن الإسلام الكلاسيكي نشأ في ظل صراعات بين جماعات متعددة، و جميعهم ساهم بقدر ما في ترسيخ إيديولوجيا لتمثل و استيعاب هذه الطوائف.

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 225.

4. أما بالنسبة للفتنة الرابعة فبعد تجيش الخراسانيين من قبل "المأمون"، حاصر أخاه "الأمين" في بغداد و خلعه سنة 813 م " إن هذه الحرب لا تعبر فقط عن فوارق اجتماعية بين عامة الشعب في بغداد الذين يدافعون عن الأمين و بين أغنياء التجار الذين يبحثون عن حماية لهم لدى المأمون. كان هذا التقسيم الاجتماعي قد وجد له ترجمة أيديولوجية من خلال المحنة المشهورة التي مارستها الدولة المعتزلية ضد التقليديين الذين كان يقودهم ابن حنبل و إنما نحن أيضا بإزاء عملية تمايز اجتماعي طبقي و ازدياد التنافس السياسي . الثقافي. إن هاتين العمليتين هما اللتان تتيحان لنا أن نضيء الروابط بين الدين و المجتمع"¹، إن الدولة العباسية في زمن المأمون قد أعادت هيكلة البنى الاجتماعية وفق تراتبية جديدة، و كان الامتياز الاجتماعي لأولئك الذين التحقوا بالثورة أولا، و بدرجة ثانية أنصار الدولة الذين هم الفيالق المجيشة من خراسان و هناك تفاضل بين أهل البيت و بين أبناء أولئك الذين ساهموا في الثورة مع إهمال صحابة الخلفاء المروانيين و ازدياد أهمية الموالي الذين هم من غير العرب.

كل الذي سبق له دلالتين، الأولى دلالة سوسيولوجية و هي أن انبثاق سلطة جديدة هو دائما مشروط بظهور عصبية ضيقة وهرمية، و الدلالة الثانية دلالة إيديولوجية، و هي أن كل سلطة جديدة تمارس مزايدة محاكاتية على كل السلطات المخالفة بصفاتها تمثل الاستمرارية لنموذج السيادة العليا (تجربة النبي)، من خلال تكريم أهل البيت و الحفاظ على أولوية القرآن².

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص226.

² . المصدر نفسه، ص226.

إن السلوك المحاكاتي كما يصفه أركون نقلا عن المؤرخ الفرنسي و الناقد الأدبي "رينيه جيرار"^{*} حيث بين أنها تحيل إلى أصل أنثروبولوجي بدئي و هو العنف المتولد عن تنافس البشر من أجل تملك الأرزاق و المراتب و السلطة، فما حصل خلفاء الدولة الأموية و العباسية كان شيئا طبيعيا و يفترض حصوله مع من يسعى وراء السلطة ، و لذلك يقر أركون أن هذه الحقيقة ذات المحتوى الأنثروبولوجي قد تكررت مع كل الحركات التأسيسية للسلطات السلالية¹.

رغم ما كانت تكرسه السلطة المركزية و ما كان مخيال المسلم قد بناه حول ذلك الاعتقاد بأن الإسلام لا يفصل بين الزمني و الروحي إلا أنه بقي دائما من المسلمين من لديه توجه علماني، و يضع أركون قائمة تضم العديد منهم قائلا: " في الواقع إن الكتبة المجندين خصوصا من ضمن المثقفين الإيرانيين المتعودين على بيروقراطية مركزية كانوا قد طوروا ممارسة إدارية و معارف دنيوية و علمانية صرفة، ثم إن المثقفين المرتبطين بالتراث العقلاني للفكر و العلم الإغريقي السرياني و التجار الأغنياء الذين استهوتهم المعارف التطبيقية و الفنون المسلية كانوا يعملون أيضا ضمن توجه علماني أما المرتزقة من غير العرب و العبيد و الفلاحون البعيدون عن مراكز الثقافة فكانوا يكرسون لغة قبلية خاصة بكل جماعة عرقية . ثقافية و ينجون من السلطة الاستيعابية للشريعة"² معنى هذا أن التيار العلماني ظل وجوده عابرا و هامشيا، و هذا يعني أن الإسلام لم يتجاهل . كما يخيل للموقف الإسلامي . تلك التقسيمات ما بين الزمني/ الروحي ، دين/ دولة، مقدس/ مدنس، فإن تفحص النصوص و الممارسات منذ

*. رينيه جيرارد (René Girard) 1923 / 2015 كان مؤرخا فرنسياً، وناقداً أدبياً، وفيلسوفاً في العلوم الاجتماعية تدرج أعماله في الأنثروبولوجيا الفلسفية، وألف ما يقارب ثلاثين كتاباً وامتدت كتاباته إلى العديد من الميادين الأكاديمية.

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ، ص 227.

² . المصدر نفسه، ص 227.

بداية نزول القرآن يبين أن هناك جدالا مستمرا بين نماذج و أشكال و فئات خاصة بالحقيقة المكونة للوضع الاجتماعي . التاريخي للإنسان .

صدمة الحداثة:

يشير محمد أركون في بداية الأمر إلى عنف التدخل الغربي في الدول العربية الإسلامية، إذ اتخذت في بداية الأمر شكل الاستعمار العسكري، ثم الانقلابات الهيكلية بين الكولون و القطاعات التقليدية في المجتمعات المستعمرة، لذلك كان رد فعل المسلمين بعد الاستقلال خطاب قومي متحمس لقيم الإسلام لذلك كان مبالغ فيه، في مواجهة الإمبريالية للغرب الليبرالي.

إن هذه المرحلة بحسب أركون قد أسوء فهمها كذلك ولا نمتلك حولها معرفة علمية دقيقة، فقد تم التركيز على الخطاب السياسي أكثر من الجانب الاقتصادي والاجتماعي، و من إشكالية القومية، و قد تناسى الفكر الإسلامي آنذاك أن الإسلام لم يكن متساوي الانتشار في كل المجتمعات، و عليه لا بد من القيام بدراسة معمقة للمناطق المعنية، هذه الدراسة التي استلهم أدوات البحث فيها من أبحاث أنثروبولوجية لمؤلفين معاصرين جادين، أمثال "بيير بورديو" (Pierre BOURDIEU) و "نادر معروف"، ولكي يبين ضرورة القيام بدراسة إثنية . تاريخية يقدم مثالا حول "المرابطية" التي يحتقرها التاريخ الرسمي على اعتبار أن المرابطين قاموا بدور الوسيط للإدارة الكولونيالية، و لذلك اعتبرهم الوطنيون خونة، لكن الحقيقة أنهم كانوا منذ القرن الثالث عشر يؤطرون سكان المناطق البعيدة عن السلطة المركزية "لقد تصرفوا دائما وفقا لروابط القوة المتغيرة التي تتحكم بينهم و بين السلطة المركزية، ففي وقت ضعف هذه السلطة كانوا يفرضون اختياراتهم عليها، و في أوقات قوتها كانوا يتعاملون معها بذكاء و حنكة و ذلك قبل التدخل الاستعماري بوقت طويل¹ و كان الأمر متعلقا آنذاك بقضية

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 227.

تفاوت المجتمعات و الثقافات و اللغات و الطبقات و أساليب الإنتاج و قد عرف المرابطون كيف يندمجون مع هذه المجتمعات المختلفة، من خلال لعبهم دور الوسيط لحل الخلافات بينهم و مشاركتهم بعض طقوسهم ...

إن هناك تضاد بين الدين الرسمي و دين أصحاب الزوايا و الطرق الصوفية ولكن الذي يؤكد أهمية هذه الأخيرة أنه بعد مجيء الاستعمار و انتشار المقاومة في مختلف البلدان العربية في القرن التاسع عشر، أن هذه الحركات المقاومة فشلت في تبرير النضال تبريرا إسلاميا، في مقابل النجاح الذي حققه القادة الروحيون القريبون من الشعب في حالة "أحمد عرابي" و اكتفى العلماء الرسميون بإعلان الجهاد.

لفهم تأثير الحداثة على الدين لا بد من فهم أهمية الدين الشعبي بدءا من القرن التاسع عشر لكن ما سماه العرب بالنهضة يمشي في اتجاه معاكس فقد جرى التركيز على الإصلاحيين كالطهطاوي و محمد عبده، في حين بقي المستغربين بعيدين عن الشعب، على هذا الأساس يرى أركون أنه لا بد من إعطاء "الأولوية المنهجية للسوسيولوجيا الدينية و الأنثروبولوجيا الثقافية و تاريخ الجماعات المستعبدة و المحترقة من قبل الثقافات المهيمنة فيما وراء المناقشة الإيديولوجية"¹ ، لذلك فإن أركون يرى أنه من الضرورة تحديد المكانة الاجتماعية . الثقافية للمثقف العربي المسلم، و ارتكاساتها على الأعمال المنتجة و الأدوار الملعب و اللامفكر فيه المتراكم في هذه الفترة، مع الإشارة إلى الصعوبة التي تواجهنا في تحديد مفهوم المثقف، لذلك يستعير عبارة عالم الاجتماع "ماكس فيبر" "إن تصور العالم يغدو عند المثقف و عنده وحده مشكلة معنى"²، و يستعين كذلك بشرح سارتر لهذه الفكرة إذ يرى أن المثقف هو الذي يمكنه

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 232.

² . المصدر نفسه، ص 232.

أن يتخلص من كل ما يمكن أن يؤثر على موقفه لذلك يقول عنه أنه ذاتية إيديولوجية، و بناءا على هذا فإن أركون يحدد شرطان حتى يتمكن المثقف من القيام بوظيفته.

1. الأول هو انفتاح المجتمع و تحرره من ضغط الإيديولوجيات و السلطات حتى تتوفر إمكانية امتلاك إيديولوجيا أو نقدها ايبستيمولوجيا.

2. ضمان حرية التفكير و التعبير و المعارضة.

و معلوم أن هذين الشرطين لا يمكن أن يتحققا إلا داخل المجتمعات التي خاضت معارك الحرية، و على ضوء ما تقدم يطرح أركون مجموعة من الأسئلة حول ما إذا وجد هناك مثقفون في القرن التاسع عشر و العشرين و إن وجدوا فمن هم؟ و إن لم يوجدوا فكيف يمكن تفسير هذا الأمر؟ ما الدلالة الاجتماعية و الايديولوجية والمعرفية بين علماء الدين و منشطي التيار اللبرالي و محركي التيار الثوري؟.

يجيب أركون عن هذه الأسئلة بشكل شمولي، و يرى أنه بالنسبة للمثقف في القرن التاسع عشر في البلاد العربية الإسلامية، لم يكن هناك سوى أشباه مثقفين تعلموا تعليما مدرسيا و انخرطوا في الأحزاب السياسية و لذلك حصلوا على مكانة اجتماعية مميزة داخل بلدانهم، لكنهم في الحقيقة يشكلون عقبة في وجه الفكر النقدي، أضف إلى ذلك، فإن خطاب الثورة الإسلامية التي ترى في نفسها منفصلة عن كل بعد تاريخي واجتماعي، قد أنشأت جيلا يرفض كل معرفة علمية مصدرها الغرب، و لم يبق في الساحة سوى علماء الدين، الذين لا يفهمون لا الأصل الاجتماعي لهذا الخطاب و لا وظيفته الإيديولوجية، و لا مكانته ايبستيمولوجية، لذلك راحوا يعيدون إنتاج نفس الخطاب الذي يعتقدون "أنه ذو أصل إلهي، و ليس ذا أصل تاريخي اجتماعي إنه يملأ وظيفة أنتولوجية و خلاصية و أخيرا إنه يؤسس مشروعية كل نقد و لا يمكن له هو نفسه أن يتأثر بأية إيبستيمولوجيا نقدية"¹، و على هذا الأساس راح علماء الدين في

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص234.

القرن التاسع عشر يقومون بوظيفة تسيير الرأسمال الديني و حراسة التراث، لكن حدوث الاستقلال و إدخال نظام تعليمي حديث و تبني النظام الليبرالي من طرف بعض الدول راحوا يقومون بتغليب الممارسات الاقتصادية و التصرفات و النظام التثقيفي، بأشكال وأنماط من التعبير التقليدي، و يتم ذلك عن طريق الوعظ في المساجد و نشر التعليم الديني و إلقاء الدروس، و اليوم يستغلون التلفاز و الصحف و الانترنت .. الخ كل هذا لإحياء عاطفة الانتماء إلى الإسلام.

بالنسبة للتيار الليبرالي ثم الثوري الذين يعلنون انتماءهم للغرب، و إيديولوجياته، فإن أركون يحدد أدوارهم و إنتاجهم على ضوء المعطيات التالية:

من الناحية السياسية: في الخمسينات أصبح الذين تشربوا النهج الليبرالي وهوجمت في سياق النضال من أجل الاستقلال ثم البناء الوطني في المقابل فإن الطلاب الذين اكتشفوا الحضارة الغربية أعجبوا بتفوقها و راحوا يقلدونها " ثم راحت الأفكار الليبرالية المستعادة من قبل المناضلين الوطنيين تتعرض لتحولات هامة أثناء الخمسينات و الستينات ذلك أنه من أجل إحداث تناقض بينها و بين القوى الكولونيالية، فإن المناضلين راحوا ينكرون أصولها الاجتماعية و الثقافية في الغرب، ويلحقونها بالتراث العربي إبان الفترة الناصرية ثم بالتراث الإسلامي منذ عام 1970 ¹.

من الناحية السوسيولوجية: كان التعليم في البلاد العربية ينحصر في فئة قليلة، هذا يعني أن الحياة الثقافية و العقلية كانت تحت ضغط قلة الأطر الاجتماعية التي تحتضن الأفكار الجديدة و تنشرها، فالمنشورات ذات القيمة العلمية في اللغات الأوروبية لا تصل إلى الجمهور الإسلامي، و الذي ساعد على ذلك، سياسة التعريب وإيديولوجيا الكفاح التي ترفض الاستشراق ، بالإضافة إلى مسألة هجرة الأدمغة، و هكذا تركت الساحة أمام ذوي الثقافة المحدودة الذين اتسعت دائرتهم، و حتى تلك الأسماء المعروفة

¹. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 235.

التي تملك القدرة على التجديد و الإبداع فإنها لم تجد الأرضية الصلبة التي تقف عليها ذلك أن موازين القوى بين المثقفين من جهة و الأرضية الإيديولوجية التي تطال كل نواحي الحياة تجعل نجاح تلك الأسماء لا قيمة له.

من الناحية الإيديولوجية: يرى محمد أركون أن منشطي النهضة و الثورة كما يسميهم لا يمكن نعتهم بالمثقفين و ذلك أن لهم وعي ساذج بخصوص ظاهرة الإيديولوجيا المسيطرة آنذاك، و لم يحاول أحد منهم دراسة الدين على ضوء المناهج التي كان يدرس بها في الغرب، كما لم يقوموا بتحليل بنى الشريعة و إيضاح بعدها الدنيوي، و لم يتمكنوا كذلك من إنجاز علم كلام ملائم للروح العلمية الجديدة، لذلك يقول: "إن هذا الصمت الثقافي المضروب حول الدين في الوقت الذي يتمتع فيه هذا الدين بحضور قوي في المجتمع و في حالة إيران بحضور ضاغط و خانق ، يدل إما على لا مبالاة المجتهدين المعاصرين تجاه العقائد الشعبية، و إما على خوفهم من التعرض لموضوع ملتهب، و إما على عدم تزودهم العلمي و المنهجي بنظام خاص وجديد من المعرفة، و إما على تفضيلهم للاستغلال الأدبي للموضوعات الدينية، في كل الحالات نلاحظ أن الدين متروك كلياً للمتلاعبين به و لمصرفي أمور التقديس ولمستهلكيه الذين لا يحصون"¹، و كذلك لاحظ أركون غياب أي نقد للجانب السياسي، لأن حصول أمر كهذا يعني الخيانة الوطنية لذلك يجب توجيه كل الطاقات نحو العدو الخارجي لذلك فإن الأماكن التي تسيطر فيها الدولة القومية على الفكر قد استبطن مثقفوها نوعاً من الرقابة الذاتية، فلا توجه أعمالهم إلا في السياق الذي تحدده هذه الدولة، و هكذا فإن فكر هذه المرحلة كان مؤدج إلى أبعد الحدود.

من الناحية الفلسفية: إن تراكم اللامفكر فيه جعل المثقف المعاصر مثقل ويصعب عليه تحمل مسؤوليته "كل هذا يتطلب ليس فقط الجهد التقني و المتبحر

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 237.

للباحثين و إنما أولاً و قبل كل شيء الانخراط الإبيستيمولوجي للمثقفين"¹، و ما يمكن قوله أن العلوم الإنسانية بمختلف مقولاتها و مناهجها قد فتحت لنا آفاق جديدة لتوسيع دائرة المفكر فهو ليس معنى هذا إحلال أساليب فكرية جديدة محل أساليب القدماء، ولكن كما يقول أركون: "واجبنا الفلسفي يحتم علينا أن نفكر من جديد في مسألة المتضادات الثنائية التي لا تنفك تكتسح العالم . إنني أقصد هنا تلك المزدوجات المذكورة سابقا من مثل (مقدس/ دنيوي، طاهر/ دنس، مؤمن/ كافر....) و التي تستخدم في سياق لا أسطوري و لا تاريخي و لا روحاني محروم من هذا التماسك التيولوجي الذي يجهد في تشييده فكر مهوس بما هو إلهي"²

بعد كل هذا ينتهي أركون إلى الإشادة بالمنجزات التي تمت طيلة الثلاثين سنة الماضية و يرى أن فيها ما يمكن الرجوع إليه، لذلك يقول: "لكن بالمقابل فإن الإشارة إلى النواقص و الاستقلالات و التجاهلات و الانحرافات و الأخطاء و الجهل و الوعي الخاطئ و التبريرات الدفاعية أو الهجومية و التلاعب بالتاريخ و المجادلات البالية والأدوار غير المطابقة و إمكانات الفكر و العمل و لا إمكاناتها... و تعرية كل ما تحجبه المجتمعات عن أنفسها لأن هناك قوى متنافسة تتصارع دائما فيها، فإن كل هذا يعني تحقيق مهمة عقلية و ثقافية إيجابية و يساعد على جعل الشعور بالوعي ممكنا، و يعتبر نوعا من المساهمة في الأعمال المحررة"³.

في تحديد العلاقة بين المجتمع و الدين لا يجب الاكتفاء بإحصاء الإخفاقات والنجاحات و الجماعات المتنافسة و العقائد، فهناك تداخل كبير بين الدين و الدولة. إن الأديان بما في ذلك الإسلام قد كرسّت حلولاً عملية لتساؤلات ميتافيزيقية، للحفاظ على النظام الاجتماعي و تبرير الأنظمة السياسية و السلوك الأخلاقي وأنتجت

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ، ص237.

² . المصدر نفسه، ص238.

³ . المصدر نفسه ، ص نفسها.

معارف متنوعة لكن تطور العلم الحديث بين أن تلك الأنظمة الفكرية التي كانت تعتبر ثابتة و نهائية منذ زمن طويل ما هي إلا مقاربات رمزية و مجازات و بناءات أسطورية، ساهمت كلها بدرجات متفاوتة في تكون المخيال و الحساسية الإسلامية، في المقابل فإن أركون يسجل تجاهلها لمسألة الحقيقي و الواقعي، لذلك لا بد من "دراسة الوسط الاجتماعي . التاريخي و استعادة المسار الطويل نحو المعنى هذا المسار الذي هو واثق من نفسه أحيانا، و متعثر و قلق أحيانا أخرى أمام الظهور المفاجئ و غير المنتظر و المزلل للعامل الديني الأكثر عتقا و قدما"¹.

و ينتهي أركون إلى أنه في حالة الإسلام هناك ميزتين هامتين منسيتان و هما:
الأولى : أن مصير الإسلام مرتبط بمعطيات طبيعية لم يتمكن المسلمون من السيطرة عليها حتى اليوم و هي أن الإسلام ينتشر في المنطقة الجافة فمعظم مناطقه صحاري.

الثانية: أما بالنسبة للملاحظة الثانية فهي أن الإسلام أصبح ملاذا بالنسبة لرافضي العنف، و ملجأ للمعارضين الذين لا يجدون إطار سياسي آخر للتعبير، إضافة إلى أن استراتيجيات الافتتاح الأسواق و التوسع الإيديولوجي للقوى الكبرى تستخدم الإسلام كوسيلة، لذلك فإن هذه التداخلات ما بين الروحي و الزمني تلزمنا إعادة النظر في مسائل كان المعتقد أنه تمت معالجتها منذ زمن طويل².

ثالثا: المخيال و الأيديولوجيا في الفترة المعاصرة:

إن تجيش و تعبئة المخيال الاجتماعي أو المخيال الديني من قبل الإيديولوجيات السائدة في أي مجتمع أمر ضروري لإيجاد قاعدة تقف عليها هذه الجماعة، و هذا هو الطريق الأقصر لفرض وجودها، ذلك أن الخطاب العقلاني، لا

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص239.

² . المصدر نفسه، ص239.

يملك سلطان على العامة، فليس كل الناس متعلمون و عقلانيون، لكن في المقابل لكل الناس خيال قابل للشحن و التعبئة، لهذا نجد أن مختلف الإيديولوجيات التي ظهرت في التاريخ الإسلامي ظلت تتلاعب بالمخيل الديني، و تقنع الحقائق حتى تكون بمنأى عن المسلمين، و قد انحرفت بهم و جرتهم إلى الكثير من سوء الفهم، و قادت الشعوب إلى الكثير من الحروب باسم الدين، بل حتى أنها حولت حياة المسلم إلى سجن مغلق لا يمكن الخروج منه من خلال فرض نمط تفكير معين و تحديد ما يمكن و ما لا يمكن التفكير فيه، و قد حدث نفس الأمر في الفترة المعاصرة حيث حاولت الحركات الإسلامية الناشئة خاصة بعد استقلال الدول التي تنتمي إليها، فقد ظلت تزايد في المحاكاة للنموذج الأصل حتى تأخذ المشروعية و تفرض نفسها داخل الساحة العربية الإسلامية، "ففي خضم الصراعات التي تعرفها المجتمعات الإسلامية في الوقت الراهن كل جماعة أو حركة تشرّب بعنقها نحو الماضي التليد تتوسل إلى أحداثه و شخوصه المرسخة بعمق في المخيال لدى المسلم طالبة منه العون و الطاقة التي تمكنها من تحميس الجماهير و تحريكها نحو الأهداف و المرامي المسطرة في برامجها"¹، فالحالة التي تم فرضها بعد الاستقلال حسب أركون لم تكن تتوجه نحو الأمام أي التقدم والتطور و إنما نحو الخلف و تقليد الآباء و الأجداد، و لذلك تم رفض كل معرفة علمية حول الإسلام، لذلك يقول عنها أركون: "إنها ترفض تطبيق المنهجية التاريخية أو الاجتماعية السوسيولوجية أو الألسنية أو الأنثروبولوجية النقدية على الاعتقاد الديني الأرثوذكسي و الشعائر التي تجسده و تعبر عنه، و لهذا السبب فإن الإسلام السائد حالياً في بلادنا و مجتمعاتنا هو نفسه إسلام العصور الوسطى التكرارية و الاجترارية،

¹ ، محمد الشبة: مفهوم المخيال عند محمد أركون، منشورات ضفاف و الاختلاف و دار الإيمان، بيروت و الرباط و الجزائر، ط 1، ص 62.

إسلام عصر الانحطاط لا العصر الذهبي من عمر الحضارة العربية الإسلامية¹، فكأن الإسلام منذ عصر الانحطاط دخل في قوقعة و يرفض الخروج منها بسبب أن المسلمين لا يزالون يرفضون طرح تساؤلات جذرية حول الدين و يحصل هذا حسب أركون حينما ينفصل الدين عن العقل، لذلك حصلت انحرافات أسطورية كثيرة، كانت تابعة لإيديولوجيات مختلفة، فالإيديولوجيا هي "أسطوريات معقلنة، حيث حل المفهوم المؤطر محل الرمز المفتوح"² و قد قامت على مر التاريخ باستغلال الرموز الدينية لتحقيق المصالح الدنيوية.

إن الإيديولوجيات هي التي حرقت المعنى و أوصلت الإسلام إلى ما هو عليه اليوم، لذلك يقول أركون "ينبغي العلم أن الانحرافات الأسطورية للأديان تؤدي إلى تشكل علاقة استلابية للذات البشرية مع ذاتها و هذا ما يغذي العنف السياسي بعد اختفاء القيم الأخلاقية الثقافية التقليدية التي يهضمها المرء منذ الطفولة داخل إطار الثقافة الشفهية"³ و قد حل محل هذه القيم الأخلاقية، مجرد تعاليم سردية حولت الإسلام فيما بعد إلى مجرد طقوس و شعائر، لذلك فقد أصبح الإسلام مغلق و يمثل ضحية لتلك الإيديولوجيات من جهة و ضحية كذلك لكل الآثار السلبية للحدث، و حرم نفسه من الاستفادة من الآثار الإيجابية لهذه الحدث، على عكس المسيحية التي استفادت منها و جددت نفسها، يقول أركون: "إن الإسلام المأخوذ كرهينة من قبل الأنظمة القائمة و معارضاتها الأصولية يرفض أن يدرك الحقيقة التالية و يستوعبها : إن الكنيسة الكاثوليكية التي طالما حاربت الحدث و العلمانية في الماضي أصبحت الآن سعيدة جدا بقانون 1905، الذي فصل الكنيسة عن الدولة لأول مرة في فرنسا وسحب من أيديها السلطة الدنيوية أو السياسية. في الماضي كانت الكنيسة تكره ذلك

¹ . محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 385 / 386.

² . محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 137.

³ . المصدر نفسه، ص 386.

وتحاربه و تقاومه بشتى السبل و الآن أصبحت راضية كل الرضى عنه¹، فبعد أن تخط بين أمور الدين و الدنيا حيث المسائل الدينية مرهونة بنظيرتها الدينية، أصبح اليوم للكنيسة وظيفة أخلاقية و روحية فقط، و هذا هو جوهر الدين، فقد أصبحت تمثل الدين على حقيقته بعد أن جددت فهمها للدين و تركت الشؤون الدنيوية، و هذا ما يجب على المسلمين أن يفعلوه، فالدين لن يتحرر من تلك الإيديولوجيات التي تدعي أنها تمثل الإسلام اليوم ما لم تتبنى الدول الإسلامية العلمانية كنظام للدولة، حينها فقط يهتم رجال الدين بالقضايا الروحية و الأخلاقية للدين و حينها فقط يمكن الحديث عن رسالة الإسلام الحقيقي و عن الوظيفة السامية للدين.

إن كل ما حصل على مستوى أوروبا و المسيحية لم يحصل بالنسبة للعرب المسلمين، بل حصل العكس تماما، فالثورة الإيرانية اختارت الرجوع إلى الوراء، على عكس ما حدث مع الثورة الأمريكية و الفرنسية و الإنكليزية التي اختارت التوجه نحو الأمام، و بعدها جاءت الحركات الأصولية كما هو الحال بالنسبة لـ "الابن لادن" التي اغتصبت الدين و راحت تمارس أبشع أنواع العنف السياسي، لتجر الإسلام بذلك إلى حروب لا تحمل أي رهان حقيقي و لا ترسم له مستقبلا واعدا، و هكذا وجدنا أنفسنا في حالة انسداد تاريخي، يسوده عنف إيديولوجي جذري، و هكذا فقد أصبحت "تشتعل الأرض كلها بأخبار الأصولية و الأصوليين و تفجيراتهم و مذابحهم و لا أحد يطرح سؤالاً واحداً على الإسلام الذي ترتكب باسمه هذه الأعمال. لا أحد يخطر على باله أن يطرح سؤالاً و لو بسيطاً عن المكانة المعرفية للقرآن، أو عن الكيفية و الظروف التي تشكل فيها القانون الوضعي المدعو بالفقه ... لا أحد يطرح أي سؤال عن معنى تأميم الدين الإسلامي أو مصادرتة من قبل الدولة بدءاً من معاوية ابن أبي سفيان و حتى هذه اللحظة، و لا أحد يتحدث عن دلالة الطمس السياسي للمشروعية الإسلامية منذ

¹. محمد أركون: نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 387.

حصول الفتنة الكبرى، الخ¹، كل هذه التساؤلات الجذرية كان ليكون لها الدور الفعال في تخلص الإسلام من تلك الإيديولوجيات التي استلبته و احتكرته و خلصته من مفهومه الحقيقي و بعده الروحي و الأخلاقي.

عقب الخمسينات و الستينات كانت الدول العربية الإسلامية تأخذ استقلالها الواحدة تلو الأخرى و كان هناك أمل في أن هذه المجتمعات قد وضعت الخطرة الأولى نحو التقدم، لكن الإيديولوجيا تفرض نفسها من جديد، حسب أركون فقد جاءت أنظمة الحزب الواحد التي اختارت أن تبني أنظمتها على الإسلام، و لكن ليس إسلام العصر الذهبي و إنما إسلام عصر الانحطاط "نقول ذلك و نحن نعلم أن الباكستان انفصلت عن الهند باسم التعلق بالهوية الإسلامية. و هكذا راحوا يتمسحون بأهداب الإسلام، و حتى يزايدون على بعضهم البعض من هذه الناحية في نوع من التصعيد والمزايدة المحاكاتية التي تؤدي إلى القتل و سفك الدماء عندما تبلغ ذروتها"² لذلك فهذا الإسلام كما يرى أركون مجرد ترقيع إيديولوجي بين هذه الأنظمة الاستيلابية من جهة و بين رجال الدين و الشعوب المغلوب على أمرها من جهة ثانية، و قد راحوا يستخدمون هذا الإسلام كإيديولوجيا كفاحية ضد الغرب المعلمن.

إن اللجوء إلى الإسلام السياسي حسب أركون قد أعاد تنشيط "علم الأخريات الكلاسيكية" الذي ميز المرحلة " الأسطورية التاريخية للوعي الديني" حيث لم يكن الوعي الديني آنذاك قد تسييس أو تأدلج، فقد كان مع ابن إسحاق و ابن هشام ممثلاً بالقصص الأسطورية الرائعة و الخيال الجميل، و لكن الاستعادة هنا تختلف تماماً عن السابق، فقد تم إفراغ هذا العلم من محتواه، حيث تم القضاء على الجانب المتعلق بالعجيب المدهش و الساحر الخلاب، و لذلك يقول أركون: "الآن دخلنا في مرحلة

¹ . محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 388.

² . المصدر نفسه، ص 389.

يمكن أن ندعوها بالمرحلة الأسطورية الإيديولوجية الديماغوجية لا الأسطورية التاريخية لأنها طمست كل الأبعاد التاريخية للتراث تقريبا¹.

إن هناك فرقا كبيرا بين ما سماه أركون بالمرحلة الأسطورية التاريخية . أو القصصية التاريخية في بعض المؤلفات . و المرحلة الأسطورية الإيديولوجية . القصصية الإيديولوجية . فالأولى يقصد بها أركون : "مجموع العمليات اللغوية و الأدبية التي يكون من خلالها كل ناقل للذاكرة الجماعية . القاص ، الكاتب ، المؤرخ ، الفيلسوف ، المفسر . منظما نشطا في الوقت نفسه لهذه الذاكرة فهو في الحقيقة يقوم بتجميل صور الأشخاص الفاعلين و الأحداث و المسلكيات و نتائج لحظات مميزة من الماضي عبر منحها قدسية ، عبر ربطها بقوة فوق طبيعية و بمسلكيات نموذجية و بمبادرات إيجابية ، ليجعل منها نماذج تصبح موضوعات للتأمل ، لبناء الأجيال الحالية و اللاحقة روحيا و أخلاقيا ، و هذه الأجيال تواصل عبر تقديم شهاداتها تحويل الماضي إلى تراث حي و غير خاضع للصفة التاريخية"² ، فيتحول الشخص أو الوقائع إلى صور رمزية مثالية هي التي تنير رب الجماعة المتلاحمة ، و تتحول فيما بعد إلى طقوس و شعائر تمارس و تتلى باستمرار في مناسبات مختلفة ، و يتم استيعاب هذه الرموز باعتبارها ترجع إلى الأصل الأول و البدئي للدين الحق ، و هذا الإسقاط نحو الزمن التأسيسي الذي يتضمن معايير الحق و الخير ، بحسب أركون يمثل الطريقة التي رافقت تشكل المذاهب الفقهية بعد وفاة الرسول ، و اليوم نشاهد الأمر نفسه مع الحركات الأصولية ، و هذا يمثل جوهر الرؤية و الممارسة التاريخية³ . فالقصص التاريخ يقابل المرحلة الساذجة حيث لم يكن الفكر يمتلك أدوات النقد الحديث و كانت معرفة العالم من النوع العجائبي ، لا تميز بين الخرافة و المعرفة التاريخية ، لذلك فالأدباء الذين يشاركون في

¹ . محمد أركون : نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية ، مصدر سابق ، ص 390 .

² . محمد أركون و جوزيف مايل : مصدر سابق ص 115 .

³ . المصدر نفسه ، ص 116 .

صناعة هذا الواقع يضيفون عليه قيمة زائدة من الناحية الفنية، و يرتفعون بتلك القصص التي تحمل قيما زائدة، إلى مثل عليا و صور رمزية تعزز الرابطة الاجتماعية.

يؤكد أركون على أن نمط التفكير القصصي التاريخي قد انتشر بكثرة في الجامعات الغربية، لكن في المقابل فإن شريحة كبيرة من هؤلاء المثقفين قد انحرف مستوى الفهم لديهم و انتقل من قصص . تاريخ إلى قصص إيديولوجيا، و حصل هناك صراع كبير بين قصص . إيديولوجيا ذي مرجعية دينية و قصص . إيديولوجيا ذي مرجعية لائكية، فالقصص هنا، و في كلا الطرفين لا يفهم باعتباره قصص، و إنما يفهم باعتباره وقائع بعد أن رقيت إلى مثل، و يتم إنكار الجانب القصصي بما هو كذلك، و لذلك فكلا الطرفين لا يملكان مقومات الوعي التاريخي النقدي، الذي يميز بين الخطاب التاريخي و الخطاب الأسطوري أو القصصي، هذا دفعهم إلى محو الكثير من القصص التي لا يمكن إثباتها بدعوى تنقية التراث من الخرافة، و يمثل أركون هنا بما قام به "بلاشير" * الذي كتاب كتابا حول "حياة محمد" و حذف من خلاله كل الوقائع التي يعتقد أنه لا يمكن إثباتها. "إن الإيديولوجيات الحديثة تريد لنفسها أن تكون علمية و عقلانية، إنها تبني رؤى للتاريخ الماضي و المستقبلي و تصوغها في مفاهيم لتحل حقيقتها محل حقيقة القصص المؤسسة و محل خطابية القصص . التاريخ الأدبية.

وهي تتجح بالتوازي مع ذلك في أن تخفي . تحت ظاهر علمي . مقولات ذات جوهر قصصي كما في إخفاء مخيال الخلاص المسيحي تحت غطاء التقدم العلمي، و تحت الوعد بالتححر النهائي عن طريق الثورة الديمقراطية"¹.

*. ريجي بلاشير (Régis Blachère 1900 / 1973) مستشرق فرنسي اشتهر باطلاعه الواسع على الأدب العربي، و يعد أستاذا لمحمد أركون، من أهم كتبه: "تاريخ الأدب العربي" و ترجمة القرآن إلى الفرنسية.

¹. محمد أركون و جوزيف مايلا: مصدر سابق، ص 121 / 122.

إن الانتقال من القصص . التاريخ إلى القصص . الإيديولوجيا عند العرب المسلمين، كان مختلف عن نظيره في الغرب و ذلك بسبب اختلاف الظروف، فالمجتمع الإسلامي حسب أركون منذ القرن الثالث عشر، و إلى غاية بداية القرن العشرين مر بقطيعتين: قطيعة داخلية كرسست التراجع المتصاعد للإبداع الفكري الخاص بالقصص . التاريخ مع الانغلاق الفكري و الاجترار السكولائي للفكر الكلاسيكي. أما بالنسبة للقطيعة الثانية فهي قطيعة خارجية تمثلت في عدم الاهتمام بمنجزات الحضارة الأوروبية و تبعتها رفض إيديولوجي تام لهذه الحضارة الغربية من قبل الحركات القومية التي وقفت في وجه الاستعمار بعد سنة 1945¹.

لقد قامت أنظمة ما بعد الاستقلال باستغلال الدين، و حولته إلى لباس على مقاسها، حيث استغلته من أجل إعادة بناء الهوية الوطنية المستعادة، فقد قامت بخلط "الحكايات الكبرى المثالية للإسلام الوليد من جهة، و الحكايات المؤدلجة المركبة من بقايا الثورة الاشتراكية العربية و أنقاضها. لقد شوشت الوعي و الذكريات الجماعية عن طريق هذا الخلط بين كلا المستويين أو كلتا الحكايتين"²، و هذا الترقيع الإيديولوجي بحسب أركون هو الذي يستولي على المخيال الاجتماعي و لا يترك مجالا للتفكير الحر و العميق في المشاكل المطروحة على مستوى الوطن العربي الإسلامي، و لهذا فإنه يصبح مشروعاً أن نتساءل: كيف يمكن تخلص الإسلام من هذا الموضع الذي وضعته فيه الدولة، و جعلته مصدراً لفسادها؟

من وجهة نظر أركون فإنه ينبغي أن نقوم بإعادة قراءة التراث و تفكيكه في مختلف أبعاده و مستوياته، و يكون ذلك عبر الاستعانة بأدوات العلوم الإنسانية والاجتماعية و الأنثروبولوجيا الحديثة، و لهذا، فقد قام أركون بوضع علم الإسلاميات

¹ . محمد أركون و جوزيف مايل: مصدر سابق، ص 122.

² . محمد أركون: نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 390.

التطبيقية الذي يدرس الإسلام "كفعالية علمية متضامنة مع الفكر المعاصر كله"¹ ومن هنا تعددية المناهج المستعملة في قراءة و فهم التراث إلى جانب أن هذا العلم يبقى مجاله مفتوح أمام إمكانيات جديدة و مفاهيم جدية تخص هذا الميدان، و لا عجب أننا نجد أركون يستعين بالعديد من مفاهيم العلوم الإنسانية.

إن أنظمة ما بعد الاستقلال كانت تقتقر لأية مشروعية حقيقية، فهي لم تنتخب بشكل ديمقراطي، و لم تعين من قبل من ينوب عن الشعب، لهذا فإنها لم تجد بدا من استغلال الدين و جعلته مبررا لوجودها و مشروعيتها، من خلال الادعاء أنها الوحيدة التي تمثله بل راحت تزايد على الأنظمة المعارضة في محاكاة الأنموذج الأصل، وعمدت إلى استغلال المخيال الجماعي و تعبئة الجماهير لكي توجد مبررا لوجودها، وهكذا تم اختطاف الدين من قبل السياسة، و يشير أركون إلى مصطلح مهم صاغه الملك "الحسن الثاني" حينما تحدث عن الإسلام السياسي يقول: "كان الملك الحسن الثاني قد استخدم مصطلح "الوقود السياسي الخصب" للدلالة على الحركات الأصولية أو حركات الإسلام السياسي، و هو مصطلح ناجح و شديد الدلالة في رأيي فهي بالفعل وقود سياسي خصب لمن يعرف كيف يستغلها أو يحركها أو يستثمرها سياسيا، فجماهيرها الغفيرة تمثل وقودا انفجاريا ضخما لا ينفذ ذلك أنه يسهل تهيجها وتحميسها و تنزيلها إلى الشارع كما فعل الخميني مثلا"² و هذا ما فعلته أنظمة الحزب الواحد بعد الاستقلال فقد راحت تسييس الدين و تستغله لتهيج الجماهير، لذلك حصل مثلا في الجزائر حرب أهلية راح ضحيتها الآلاف بعد الاستقلال، و على هذا الأساس خسرت الشعوب العربية الدنيا و الآخرة، فلم تضفر بسياسة حقيقية و لم تحافظ على القيم الأخلاقية الروحانية للدين ثانيا.

¹. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 56.

². محمد أركون: نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، مصدر سابق، ص 402.

يمكن الوصول في نهاية هذا الفصل إلى مجموعة من النتائج هي كالتالي:

هناك علاقة وثيقة الصلة بين المجتمع و الدين، فالدين يتشكل في سياق اجتماعي، و الإسلام لا يخرج عن هذه المعطيات، فالقرآن و الدين و المجتمع ثلاث أطراف ظلت متفاعلة فيما بينها، و لم ينشأ الدين الإسلامي بشكل مستقل عن المجتمع.

ليس صحيحا ما يعتقده الفكر الإسلامي من أن المجتمع ترجمة لما جاء به الدين، و الدين انبثق عن الله، - و لهذا راح الفكر الإسلامي يعتبر الدين الحق هو دين المجتمع المسلم - لكن حسب أركان العكس هو الصحيح، فالدين تكون تحت ضغط المجتمع.

تجربة النبي و الصحابة هي النموذج الأعلى للممارسة المحسوسة للدين، لذلك راح الفكر الإسلامي، يخلع عليها القداسة و التعالي و بعد ذلك قام باستغلالها لأخذ المشروعية فيما يتعلق بكل التجارب السياسية التي تلتها.

الفكر الإسلامي لا يمتلك مفهوما علميا للدين، فقد تم استغلال القرآن، و إسقاط آراء خارجية عليه، و لهذا فهو ظاهرة مشكلة بشريا.

لا الفكر الإسلامي و لا الاستشراق أخذا بعين الاعتبار ذلك التوتر القائم بين العقل و المخيال.

الدين مفهوم سوسيولوجي متطور، و الإسلام يؤكد هذه الحقيقة عبر مختلف مراحل التاريخة، و في كل مستوياته، فقد كانت الظروف الاجتماعية في كل مرة تنتج مفهوما متلائما معها.

يمكن الوصول في نهاية الأمر إلى أن أركان يقر بتاريخية الدين الإسلامي، فهو مثله مثل بقية الظواهر الاجتماعية، لكن إذا كان هذا الدين بشري و تاريخي بالمعنى الدقيق للكلمة، في إمكاننا أن نتساءل: كيف يمكن أن يكون الدين بشريا خالصا، و هو

في الوقت نفسه يستند إلى مرجعية واحدة، تنسب إلى الله؟ إنه مهما كانت التأويلات منحرفة و تخضع لضغط المجتمع لا بد أن هناك، شيئاً موحداً، لكون المرجعية واحدة، فمهما بدا لنا من تغير فإن هناك شيئاً ثابتاً، ظل مفهوم الدين في الإسلام محافظاً عليه.

الفصل الرابع: الأسطورة و القرآن

أولاً: مفهوم الأسطورة

ثانياً: مفهوم القرآن

ثالثاً: المخیال و مسألة القيم في القرآن

الفصل الرابع: الأسطورة و القرآن:

أولاً: مفهوم الأسطورة:

لقد تنبه الفكر الحديث إلى أن الإنسان لا يعيش على ما ينتجه عقله فحسب إنما هناك جانب آخر له تأثير بالغ على الإنسان و هو الجانب المخيالي، أو الخيالي كما سبق و أن أشرنا، و لا شك أن أكثر ما يغذي هذا الجانب "الأسطورة" التي تتغلغل في المجتمعات، و تؤثر فيها عميقاً، و نظراً لأهمية هذا البعد الانثروبولوجي في الإنسان، فإن علماء الإناسة صار اهتمامهم الأكبر ميدان "الميثولوجيا" و خصصوا لها كتباً ضخمة، و أنجزوا فيها دراسات كثيرة، خاصة على الشعوب و القبائل التي تعيش حياة بدائية، كما وسع هذا المفهوم دائرة فهم النصوص القديمة، و فهم الشروط التي أنتجتها، بل أبعد من ذلك فالأسطورة في إمكانها أن تساعدنا اليوم على تفكيك بنية المجتمع و دراسته بشكل علمي ودقيق للغاية.

لا شك أن هذا المفهوم بالغ الأهمية في فهم بنى تفكير المجتمعات لذلك يلح أركون على توظيفه في دراستنا لتاريخ الفكر الإسلامي و كذلك في فهمنا للأبعاد التي يركز عليها القرآن الكريم، لهذا يصبح التساؤل حول هذا المفهوم ضرورياً، خاصة وأن توظيفه على هذا النحو الذي يعبر عنه علماء الأناسة غير مسبوق، فمعلوم أن مصطلح الأسطورة يحيلنا في الفكر الإسلامي إلى معنى موازي للخرافة، فنتساءل: ما مفهوم الأسطورة؟ و كيف وظفها محمد أركون في فهم القرآن؟ و كيف يمكن لهذا المفهوم أن يفتح آفاق جديدة للتفكير فيما لم يفكر فيه بعد؟

يشير أركون في بادئ الأمر إلى المعنى اللاتيني للكلمة و يقول بأنها "من اللغة الإغريقية بالطبع (هستوريا *hystoria*)، و لكن الذين اخترعوها في القرآن كانوا

يجهلون بالطبع مصدرها اليوناني هذا ¹، و جهلهم هذا أدى إلى استخدامها استخداماً سلبياً و يضرب لنا مثالا عن استعمالها هذا النوع من الاستعمال بآية قرآنية حيث يقول الله تعالى " و قالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة و أصيلاً" ²، و قد جاء في "تفسير ابن كثير" ³ و "تفسير البضاوي" ⁴ لهذه الآية أن كلمة أساطير هنا تعني ما سطره الأولون أي ما كتبوه، فاتهموا الرسول أن ما يقوله قد جاء به من كتب الأولين، أما في تفسير الآية 25 من سورة الأنعام يقول الله تعالى "يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين" ⁵، فقد جاء في "تفسير البغوي" أن معنى أساطير "أحاديثهم وأقاصيصهم، و الأساطير جمع أسطورة، و إسطورة، و هي الترهات و الاباطيل، وأصلها من سطرت أي كتبت" ⁶، و مهما يكن حول معناها إلا أن المعنى الثاني هو الذي لحق بها و طبعها فكلمة الأسطورة في التراث العربي كما في القرآن صار لها معنى سلبى فهي تشير إلى القصة الكاذبة الغير واقعية مما يعني أنها توازي الخرافة.

يرى أركون أن التفسير الأسطوري ملازم للعقل الإنساني و ليس العقل وحده، وإلى نفس المعنى يشير الدكتور علي حرب حينما قال: "لا انفكاك للعقل عن الوهم" ⁷، ويعود أركون ليوضح من جديد أن كلمة (mythe) الفرنسية المأخوذة من (muthos)

¹. محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 171.

². قرآن كريم: رواية حفص، سورة الفرقان، آية 5.

³. أبي الفداء ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 6، دار طيبة، ص 94.

⁴. البضاوي: عناية القاضي و كفاية الراضي، ج 6، دار صادر بيروت، ص 407.

⁵. قرآن كريم: رواية حفص، سورة الأنعام، الآية 25.

⁶. أبي محمد الحسين ابن مسعود البغوي: تفسير البغوي "معالم التنزيل"، ج 3، دار طيبة،

الرياض، 1409هـ، ص 136.

⁷. علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت،

2004، ص 121.

اليونانية و التي تعني التفسير المجازي أو الرمزي أو الشعري للعالم، ولا يمكن ترجمتها بكلمة أسطورة، كما يوحي إليه المعنى في اللغة العربية¹، ليرجع كذلك في موضع آخر و يتأسف على عدم وجود كلمة ترادفها في العربية، لذلك فإن المترجمين لم يجدوا غير كلمة أسطورة التي لا تطابق المعنى الحقيقي.

إن الأسطورة تعطي حرية أكبر لخيال الإنسان فيمكن فيها أن يحصل أي شيء إذ هي تخترق حدود المنطق و التفكير العقلاني كما تخترق حدود المكان و الزمان، يقول كلود ليفي شتروس: "ففي الأسطورة متسع لحصول أي شيء، و يبدو أن تتابع الأحداث فيها لا يخضع لأية قاعدة من قواعد المنطق أو من قواعد التواصل"².

في تعريفه للأسطورة "ليفى ستروس"³ * (Claude Lévi-Strauss) يقول "الأسطورة هي قصر إيديولوجي مبني بواسطة حصى و أنقاض خطاب اجتماعي قديم"⁴ و ما يؤكد عليه كذلك هذا المفكر أن الأسطورة التي يفترض أنها حدثت منذ البدء، في نفس الوقت يفترض كذلك أن تكون لها بنية دائمة تتعلق بالماضي و الحاضر و المستقبل في نفس الوقت⁵.

¹. محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 171.

². كلود ليفي ستروس: الإناسة البنائية، ت: حسن قببسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء . بيروت، ط1، 1995، ص 227.

* . ليفي ستروس: كلود ليفي ستراوس " (Claude Lévi-Strauss 2009/1908) عالم اجتماع و أنثروبولوجي فرنسي، من مؤلفاته "الأنثروبولوجيا البنيوية" و "أسطوريات".

⁴. محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص

⁵. كلود ليفي ستروس: المرجع نفسه، ص 229.

من جهة أخرى يؤكد "جوزيف كامبل" (Joseph Campbell 1879 / 1944) أن " الأساطير ليست سوى صيغة مجازية لقوى روحية كامنة في الوجود البشري، هي تبعث الحياة فينا كما في العالم"¹ بل و يذهب أبعد من ذلك حينما يقر أن الأسطورة تولد و تختفي لتبعث الحياة من جديد في المجتمع، و لذلك تنشأ أساطير جديدة و تختفي أخرى، بل و حتى أن الأشخاص في الإمكان أن يتحولوا إلى أسطورة " فعندما يصبح شخص ما أنموذجا لحياة أناس آخرين فإنه يرتفع إلى الحالة التي يتأسطر فيها"².

يرى "جيلبير دوران" (Gilbert Durand 1921 / 2012) "إننا نأخذ كلمة (أسطورة) بمعناها الأوسع مدخلين فيها، من جهة كل ما يمت إلى سكونية الرموز، وما يمت من جهة أخرى إلى التحقيقات الأثرية. فكلمة (أسطورة) تشمل هنا إذن الأسطورة بمعناها الدقيق، أي الرواية التي تبرر هذا المعتقد الديني أو السحري أو ذاك، والملحمة و خصوصياتها التفسيرية، و الحكاية الشعبية، و السرد الروائي"³.

و يرى أركون أن للأسطورة قيمة مهمة في الحياة الاجتماعية لذلك يقول عنها "إن لمفهوم الميث (الأسطورة) قيمة توضيحية و تثقيفية تأسيسية بالنسبة للوعي الجماعي الخاص بجماعة بشرية معينة التي تسجل في حكايات تأسيسية أولى مشروعا جديدا للعمل التاريخي، و هذا هو تعريف الأسطورة باعتبارها تعبر عن حالة

¹ . جوزيف كامبل: قوة الأسطورة، ت: حسن صقر. ميساء صقر، دار الكلمة، دمشق، ط1،

1999، ص 48.

² . المرجع نفسه، ص 37.

³ . جيلبير دوران: الأنثروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها، ت: مصباح الصمد، مجد المؤسسة

الجامعية للنشر و التوزيع، بيروت، ط 3، 2006، ص 337.

انبثاق حساسيات جديدة خاصة بالوجود الاجتماعي التاريخي"¹، نفس المعنى يشير إليه معجم الإثنولوجيا و الأنثروبولوجيا فقد جاء فيه أن "الأساطير هي قصص تأسيسية يتناقلها أعضاء مجتمع من جيل إلى جيل منذ أقدم العصور"²، إذن هي بمثابة اللبنة التي يتأسس عليها المجتمعو لهذا فهي تتخذ بعدا اجتماعيا، فهي لا تتعلق بالأفراد إلا بكونهم أفرادا في المجتمع، لذلك يقول كامبل " الأسطورة هي حلم المجموع"³

إن القيمة التأسيسية أو البدئية كما يوضح ذلك علماء الأنثروبولوجيا تكمن في تلك الأفكار التي تتسلل إلى الأسطورة لتجعل منها تأخذ نمطا مشابها لبقية الأساطير في العالم ككل، يقول كامبل " لقد ظهرت هذه الأنماط البدئية و الأفكار الأولية في كل أنحاء العالم، و في أزمنة مختلفة من تاريخ البشرية، و اتخذت أشكالا مختلفة تبعا للشروط التاريخية و البيئية"⁴ فالأساطير بهذا المعنى متشابهة من جهة الأنماط البدئية و مختلفة من جهة الأنماط الثقافية لكل مجتمع، لذلك فإننا نجد الكثير من الأساطير المتشابهة عند شعوب مختلفة.

إن الفكر الأسطوري "يرجع دائما إلى الوراء، أي نحو تاريخ مضى لكنه حي دائما، أي نحو الأصل الممحو (المنسي) لكن المعاش أبدا لمبررات وجود النظام الحاضر لعالم ، هذا الفكر أسطوري لا يمكن أن يبدو إلا فكرا لا زمانيا يصعد

¹. محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 210.

². بيار بونت و آخرون: معجم الإثنولوجيا و الأنثروبولوجيا، ت: مصباح الصمد، المؤسسة

الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، ط2، 2011، ص 68.

³. جوزيف كامبل: مرجع سابق، ص 67.

⁴. المرجع نفسه، ص 82.

باستمرار نحو أصول الأشياء و يعري أسسها التوليدية و المتزامنة¹، في نفس السياق يؤكد عبد الله العروي أن الأسطورة متعلقة ببدايات الكون أو الشعب أو الإنسان، مما يعني أن زمان الأسطورة سابق للزمان الموضوعي، فهي بهذا "تسعى للكشف عن الثابت من خلال المتغير و هي بهذا وسيلة لتغليب الثابت على المتحول"².

يشدنا هنا في تعريفه للأسطورة أنه قدم لها وظائف مختلفة إذ تقوم بدور الموضح، و هذا ما يتفق مع المعنى العام و المتعارف عليه من وظائف الأسطورة إذ هي تأتي دائما لتشرح لنا، أما الأمر الثاني فيكمن في القيمة التثقيفية للوعي الجماعي، و هذا يعكس البدايات الأولى خاصة منها المتعلقة بالأديان، إذ مع بداية كل دين من الأديان ينتشر هذا النوع من التثقيف فإذا نظرنا الآن إلى الأديان الحالية سواء ما تعلق منها بالديانات الوضعية أو الديانات السماوية فلكل منها أساطيرها الخاصة التي تشرح و توضح مبادئها في المرحلة الابتدائية، أي التي ظهرت فيها لأول مرة.

أما بالنسبة لكامل فيؤكد أن للأسطورة أربعة وظائف أساسية و هي:

الوظيفة السرية: "و تعتمد على الاعتراف أن الكون معجزة... و إذا خسرت هذا السر خسرت الميثولوجيا كلها"³، و مدلول هذا أن الأسطورة تأتي كبديل عن ما لم يتمكن العقل من كشفه، لذلك تحاك الأساطير دائما حول المسائل اللامعقولة والغامضة و التي لا يمكن تقديم تفسير منطقي أو واقعي لها، فحينما يعجز الإنسان عن تفسير ظاهرة ما فإنه يحيك حولها الأساطير، و لذلك كلما حظر التفسير

¹. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 126.

². مصطفى كحل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 138.

³. جوزيف كامبل: مرجع سابق، ص 57.

الأسطوري نعلم أن الإنسان لا يملك تفسيراً علمياً ولا عقلياً لها، ولهذا فإن العقلانية الحديثة قد قامت بتقليص الأسطورة وأعلنت من شأن العقل والعلم، وهو السر وراء إغراض المجتمعات الغربية عن الأديان، إذ باتت دائرة الفكر العلمي والتفكير المنطقي، ضاق مجال الأسطورة واستبعدت من ساحة الفكر، ومعلوم أن الدين يلجأ دائماً إلى الأسطورة ليغرس الأفكار والعقائد ويشرع القوانين.

الوظيفة ذات البعد الكوزمولوجي: وهي التي بمقتضاها تقدم الأسطورة تصوراً عن كنهه وحقيقة الأشياء التي يعجز العلم عن تقديمها فنحن نعرف الغازات التي تتشئ النار وآلية اشتعالها، ولكننا لا نعرف حقيقة النار وكنه النار لذلك تأتي الأسطورة لتسد هذا الفراغ الذي يخلفه العلم¹.

الوظيفة الاجتماعية: أما بالنسبة للوظيفة الاجتماعية فهي "التي تدعم وتعطي الصلاحية لنظام اجتماعي، ولهذا السبب فإن الأساطير تختلف جوهرياً من مكان إلى آخر"² فيمكن أن يكون لدينا ميثولوجيا عن تعدد الزوجات في مجتمع، وميثولوجيا عن الزوجة الواحدة في مجتمعات أخرى.

الوظيفة التربوية: فالأسطورة تعلمك كيفية العيش في ظروف معينة.

و يبين أركون أنه لا علاقة للأسطورة بالخرافة أو الحكاية الكاذبة بل " الأسطورة تعبير رمزي عن وقائع أصيلة وكونية"³، فالأسطورة بهذا المنظور ترتقي بنا من اللفظ كعلامة إلى اللفظ كرمز وهذا ما يؤمن الارتقاء من الخطاب التعقلي إلى الخطاب

¹ . جوزيف كامبل: مرجع سابق، ص 57.

² . المرجع نفسه، ص 57.

³ . محمد أركون: الإسلام أصالة وممارسة، مصدر سابق، ص 119.

الأسطوري¹، "فكلمة أسطورة هي أحد المفاهيم الأكثر خصوبة و غنى في الفكر المعاصر، إنها تعني السمو و العلو و اللغة الشاعرية الفياضة، و ذلك على عكس اللغة المنطقية النثرية الجافة جدا، و المعلوم أنه يمكن التعبير عن الواقع إما بلغة عقلانية منطقية، و إما بلغة شاعرية مجازية أسطورية"²، و يرجع أركون سبب احتقار الأسطورة و خلطها بالخرافة إلى كونها تقف في مقابل العقل و المنطق، اللذان تم تمجيدهما من قبل جميع الثقافات بدءا من عهد أرسطو الذي كان يؤكد على أهمية دراسة المنطق لضبط تفكيرنا.

و قياسا إلى هذا الأمر فإن قول أركون بأن القرآن ذو بنية ميثية . أسطورية . لا يعني أنه غير صادق، فقد حدد للقرآن مجموعة من الخصائص تنتج عن كونه ذو بنية أسطورية، من بين أهمها أنه صادق، لأنه ينفذ إلى الوعي البشري، و هو كذلك فعال لأنه يلهمنا باستمرار العودة إلى الهدى الأول و الزمن التدشيني، إضافة لكونه عفوي لأنه يعتمد أسلوب التقرير الذي يربطنا باليقينيات التي لا تستند إلى برهان و أهم هذه الصفات كونه رمزي يقول عنه: " إن القرآن بتوظيفه الإمكانات الشاعرية في اللغة العربية على نحو من الكمال الذي لا مثيل له يغمر الوعي بأن يعرض له بناء رمزيا رحبا ما فتئ يلهم عمل المؤمنين و فكرهم"³.

ينتج عن هذا أن قوله بأن القرآن ذو بنية ميثية لا يعني أنه ذو بنية خرافية أو خيالية، كما ادعى البعض بأن الأسطورة موازية تماما للخرافة، و اتهموا بذلك كل المفكرين الذين تبنا الفكرة، كما هو الحال بالنسبة ل: "مصطفى باحو" صاحب كتاب " العلمانيون العرب" حيث يقول: "و القرآن ذو بنية أسطورية عند أركون و تركي

¹. المصدر نفسه، ص 120.

². محمد أركون، قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 92.

³. المصدر نفسه، ص 121.

الرابعو... أي القصص القرآني ذو بنية أسطورية خرافية لا تاريخية و غير واقعية"¹، و هذا هو الخلط الذي حذر منه أركون و قد أوضح في مواضع عدة أن كلمة الاسطورة ليس المقصود منها ما فهمه المسلمون و لاموه عليه. و إنما المقصود أنه ذو بنية مجازية و رمزية و شاعرية، و قصصية أي يعتمد على القصة في عرض الأفكار و السبب في اعتقادي أن القرآن مرتبط بالتاريخ العمودي الذي يتوافق مع تاريخ النجاة.

إلى نفس الفكرة أشار المفكر اللبناني "علي حرب" في كتابه "نقد النص" حيث يقول عن النص القرآني "إنه نص ذو بنية أسطورية"²، و يرى على غرار محمد أركون أن العامل الأسطوري مهم للغاية في فهم الدين بل الأسطورة هي القوة المحركة للمشروع الديني و لكل الدعوات التي تتم باسم الدين، لذلك رد على "نصر حامد أبو زيد لما تحدث عن الفهم العلمي للدين، و رأى بأن قوله هذا ينفي نفسه بنفسه فالنص الديني يحيل دوماً إلى الغائب، فهو يقدم لنا أنطولوجيا غيبية يستحيل معها الفهم العلمي.

فالتفسير الأسطوري بالمعنى الذي سبق يقف في مقابل التفسير العقلاني، أو التفسير المادي، و لأن استخدام هذا المصطلح في الثقافة العربية كان استخداماً سلبياً فقد حرم الفكر الإسلامي نفسه مفهوم غني من شأنه أن يساهم بشكل كبير في إنارة تراثنا القديم الذي تطبعه الأسطورة و الخيال أينما توجهنا، فمعلوم أن الخطاب الديني يغذى دائماً بتلك القصص التي ينبغي أخذ العبرة منها، و حتى الخطاب المسجدي

¹ . مصطفى باحو: العلمانيون العرب، المكتبة الإسلامية للنشر و التوزيع، القاهرة، ط 1، 2012، ص 181.

² . علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 4، 2005، ص 211.

اليوم لا تخرج استدلالاته عن قصص الأولين إلا في النادر مما يعني أن بنية التفكير الديني مؤسسة على المخيال لا على العقل .

ثانيا: مفهوم القرآن:

لعل مفهوم المسلمين للقرآن كذلك يوضح جانبا من جوانب المخيال الإسلامي وكيفية اشتغاله ولنتأمل قول السيوطي(*) "و إن كتابنا القرآن لهو مفجر العلوم ومنبعها، و دائرة شمسها و مطلعها، أودع فيه سبحانه علم كل شيء و أبان فيه كل هدى و غي فترى كل ذي فن منه يستمد و عليه يعتمد، فالفقيه يستنبط منه الأحكام و يستخرج علم الحلال و الحرام، و النحوي يبني منه قواعد إعرابه، و يرجع إليه في معرفة خطأ القول من صوابه، و البياني يهتدي به إلى حسن النظام، و يعتبر مسالك البلاغة في صوغ الكلام، و فيه من القصص و الأخبار ما يذكر أولو الأبصار، و من المواعظ والأمثال ما يزدجر به أولو الفكر و الاعتبار، إلى غير ذلك من علوم لا يقدر قدرها إلا من علم حصرها، هذا مع فصاحة لفظ، و بلاغة أسلوب، تبهر العقول و تسلب القلوب، وإعجاز نظم لا يقدر عليه إلا علام الغيوب"¹، و هذه ليست نظرة السيوطي فحسب وإنما هو يعبر عن نظرة المسلمين كافة إلى القرآن، كما أن القرآن الكريم بالنسبة للمسلمين . على حد تعبير أركون . يقع في دائرة المستحيل التفكير فيه منذ القرن الحادي عشر، فلا يسمح المؤمن لنفسه بإجماع مختلف الفرق الإسلامية أن يطرح تساؤلات نقدية عن القرآن، و هذا راجع في اعتقاد أركون إلى تلك النظرة التقديسية التي

*. هو أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمان ابن أبي بكر السيوطي، متوفي سنة 911هـ، من أكابر علماء المسلمين و له العديد من المؤلفات في شتى المجالات و من أهمها الكتاب الذي بين أيدينا الإتيقان في علوم القرآن جمع فيه مختلف العلوم المتعلقة بالقرآن الكريم.

¹. أبي بكر السيوطي: الإتيقان في علوم القرآن، ج1، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة، 1426، ص 4.

يضيفها المسلمون على القرآن، فيعتبرونه كلاما مطلقا و متعاليا، و لا يخضع للتاريخية، و لذلك فإن المسلمين في تعريفهم للقرآن لم يفرقوا بين القرآن كمفهوم و بين تجسيده المحسوس في المصحف الشريف لذلك يعرفونه بأنه " كلام الله تعالى، المعجز، المنزل على خاتم الأنبياء سيدنا محمد صلى الله عليه و سلم، بواسطة جبريل عليه السلام، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المبدوء بسورة الفاتحة، و المختوم بسورة الناس"¹، و إلى معنى قريب يشير أركون إلى مفهوم القرآن مقيما في ذلك تمايزا بين الكلام و النص، وهو لا يناقش تعريف القرآن إلا لبيان المغالطة الواضحة في تعريف المسلمين للقرآن الكريم، و ينطلق في تحديد معنى القرآن من المعنى اللغوي للكلمة و الذي يعتمد القرآن الكريم عموما لدى ذكره لكلمة قرآن، إذ ترد الكلمة بمعنى التلاوة، و بحسبه فالكلمة متعلقة بالتلفظ الشفهي، و تعني "التلاوة" لا القراءة كما يبدو عليه الأمر²، و دليله على ذلك أن وقت نزول القرآن الكريم كانت الثقافة الشفهية و الكلام المباشر يتغلبان على الكتابة و القراءة.

إن الفكرة الأساسية التي يريد أركون إثباتها هي أن القرآن متعلق بالطابع الشفهي و التلاوة، و لذلك فهو يستعمل عبارة "الخطاب القرآني" بدل "النص القرآني"، و بنفس الطريقة يبرهن على أن كلام المعتزلة صحيح حول قضية خلق القرآن فالمعتزلة لم يقولوا بخلق القرآن إلا لأنهم أدركوا أن المصحف الذي بين أيدينا هو تجسيد لكلام الله المطلق في قالب لغوي بشري محسوس، و بمجرد كونه يحمل هذه الصفة يصبح القرآن مخلوقا، لذلك يقول: "حتى القرآن نفسه ينبغي أن يفتحوا أعينهم أخيرا و ينتبهوا

¹. عبد القادر منصور: موسوعة علوم القرآن، ط 1، دار القلم العربي، حلب، 2002، ص 195.

². محمد أركون: الهوامل و الشوامل حول الإسلام المعاصر، مصدر سابق، ص 135.

إلى أنه مكتوب باللغة العربية، بل مكتوب باللغة العربية القديمة كما كانت سائدة في القرن السابع الميلادي و ما بعده¹ دليل ذلك أننا نجد صعوبة في فهم ألفاظه.

"يفرق أركون بين مستويين من الخطاب القرآني هما: المستوى الشفهي والمستوى الكتابي، أو مستوى التلفظ الأول و مستوى النص² و يقول: "عندما افترضنا أن القرآن هو مجموعة عبارات أو منطوقات لغوية فإننا لفتنا الانتباه إلى أنه كان و لا يزال كلاما شفهيًا قبل أن يكون نصا مكتوبا، و لكن الكلام المتلفظ به من قبل النبي ليس له نفس المكانة اللغوية، كذلك الذي يردده المؤمن في صيغة صوتية و كتابية مثبتة بكل صرامة"³، و يقول في موضع آخر: "فالخطاب القرآني مدعو (خطابا) لأنه لم يكن مكتوبا في البداية، و إنما كان كلاما شفهيًا أو عبارات لغوية شفوية تنبثق على هوى المناسبات و الظروف المتغيرة و قد استمر ذلك عشرين عاما"⁴.

إن الخطاب القرآني ككلام شفهي يحيلنا إلى نفسية المخاطب و نفسية المستمع، لهذا يبدو من المستحيل الوصول إلى مرحلة الطزاجة الأولى للخطاب القرآني، يقول أركون: "عند فتح القرآن اليوم من قبل أي شخص، و القراءة فيه نجد فقط جثة لغوية مجردة من كل الأبعاد الوجودية المرتبطة بتجربة المتحاورين ... لهذا السبب ستفقد الكثير من المعاني"⁵ فالكلمات المجسدة للخطاب القرآني في الحقيقة تشير إلى أشياء

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

² هادي التميمي و حوراء عبد الناصر: مشروع محمد أركون، (دراسات استشرافية، العدد 1، صيف 2014، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية) ص 114.

³ Mohammed Arkoun, Lecture du coran. maisonneuve et larose, Paris, 1982. p 44.

⁴ محمد أركون: العلمنة و الدين، مصدر سابق، ص 83.

⁵ Mohammed Arkoun . islame religion et société. Editions du Cerf. 1982. - p 43.

و تجارب معيشة يحياها المسلمون في وقتها، لذلك فقد كانت هناك روابط قوية بين الطقوس و الكلمات، و هكذا تصبح علاقة الخطاب و العمل هي "التأسيس"، أي التأسيس لدين جديد، و هذا بحسب أركون يجعل القرآن لا يضاهي لدرجة أن المسلمين جعلوه عقيدة دينية¹.

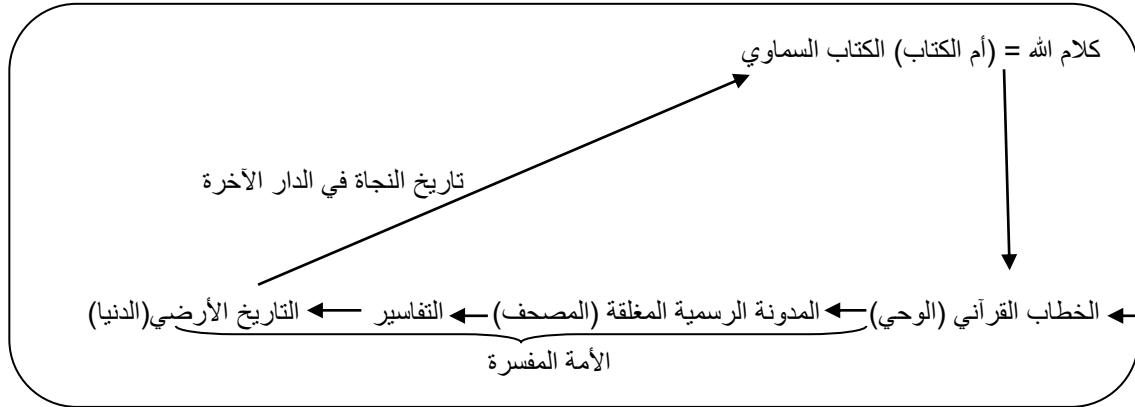
إن للقرآن ميزة خاصة لا تتوفر في غيره من الكتب و هي أنه يتضمن تشريعات و تأملات و دوافع تأملية و مذكرات أخروية، و تراتيل تمجد الله و مناشدات للضمير و باختصار كل ما يؤدي إلى حياة داخلية مكثفة منسجمة تماما مع عمل تاريخي ثوري².

إن القرآن الموجود بين أيدينا في المصحف ليس هو كلام الله و المفترض أنه مقدس و متعالى و إنما يمثل الصورة الحسية البشرية منه لأن كلام الله المقدس لا تسعه لغة و لا يمكن أن يدركه الإنسان المحدود، و هو "أم الكتاب" و يبدو أن هذا المصطلح كما يوظفه أركون يشير به إلى نفس المعنى الذي يعنيه مصطلح "اللوح المحفوظ" و يضع أركون مخطط يوضح فيه مكانة كلام الله كخطاب مطلق من التجسيد البشري له من خلال الخطاب الشفهي أولاً، المدونة النصية المغلقة المتجسدة في المصحف، ثم التفسير التي جاءت فيما بعد، إضافة إلى علاقة كل هذا بالتاريخ الأرضي و بتاريخ النجاة³، و المخطط التالي يلخص هذا.

¹ - Mohammed Arkoun . islame religion et société. Op. Cit. p 50.

² - Ibid. p51.

³ . محمد أركون: الهوامل و الشوامل حول الإسلام المعاصر، مصدر سابق، ص 153.



و بهذه الطريقة يحافظ أركون على القرآن كمعان مطلقة فقدت هذه المعاني مطلقيتها بتجسدها في الكلام البشري الذي هو المصحف المعروف اليوم، و الذي جمع مع عثمان، لكن باعتبار عثمان ممثلاً للقوى السياسية فإنه بفعله هذا قد شوه الحدث القرآني و بدله، يقول أركون " لقد سرق الحدث الإسلامي معنى الحدث القرآني و مضمونه بعد أن قام بنشر اعتباطي، أو بالأحرى إيديولوجي للمحايت بدلا من المفارق ... و للشريعة بدلا عن الفكر و للنظام المغلق بدل الرسالة المفتوحة"¹ و هكذا يأسف محمد أركون على ما حصل من طرف الصراطية على حد تعبيره إذ يرجع الأمر للسياسة و الإيديولوجيا دون اعتبار للعامل الديني، إذ بكل بساطة لو تأملنا الحال التي كان يعيشها المسلمون في الوقت الذي جمع فيه القرآن لانتبهنا إلى أن العامل الذي دفع الخليفة لجمع القرآن، كان دينيا و ليس سياسيا، رغم أن أركون يكذب الكثير من الأحداث التي جرت و الأسباب التي أعلن عنها لجمع القرآن، متبعا في ذلك ما قاله المستشرقون دون تنقيح و دون نقد.

و من جهة أخرى يقدم تعريفا للقرآن يفتح معه الباب أمام دراسة لغوية يقول: "القرآن مجموعة محدودة و المفتوحة من نصوص باللغة العربية يمكن أن نصل إليها

¹. Mohammed Arkoun, Essais sur la pensée islamique, maisonneuve et larose, paris, p 311.

ماثلة في النص المثبت إملأيا بعد القرن 10/4، و إن جملة النص المثبت على هذا المنوال نهضت بآن واحد بوظيفة أثر مكتوب و كلام تعبدي¹ و هذا التعريف ينقلنا من الكلام إلى النص، كما أنه ينقلنا إلى "البحث عن المرتكزات الأساسية التي يقوم عليها النص القرآني و التي هي مرتكزات لغوية و أدبية"²، و الانتقال إلى النص بحسب أركون كذلك معناه أنه لم يبقى في وسع المفكر إلا أن يقوم باستنتاج النص بكل ما أوتي من أدوات، و رغم أن هذا الانتقال يفقد النص الكثير من معانيه إلا أنه يكسبه معان جديدة، حتى و إن كان صاحب النص لم يقلها، "فكل نص بمجرد كتابته يفلت من مؤلفه و يبدأ حياة خاصة به و سيعتمد ثراءه أو فقره أو تضخمه أو جفافه أو نسيانه أو إعادة تنشيطه من الآن فصاعدا على القراء"³

ينتج عن هذا أن تحديد معناه لا يكون إلا من خلال دراسة معمقة تمر بثلاث مراحل أساسية الأولى منها هي "مرحلة لسنية تتيح لنا اكتشاف نظام عميق يخفيه أسلوب استطرادي"⁴، و تقوم الدراسة اللسانية على النظر إلى النص في كليانيته كنسق من العلاقات الداخلية و دراسته بالتالي دراسة بنيوية، أما المرحلة الثانية فهي "مرحلة أنثروبولوجية تجبرنا على إبراز خطاب أسطوري البنية في القرآن"⁵ و الأسطورة لا يقصد بها أركون هنا المعنى الذي ينحدر بهذا المفهوم إلى مستوى الخرافة أو الحكاية

¹. محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات ، بيروت، 1985، ص 32.

². محمد الشبة: مفهوم المخيال عند محمد أركون، ط 1، دار الأمان الرباط، منشورات الاختلاف الجزائر، منشورات ضفاف بيروت، 2014، ص 45.

³ . Mohammed Arkoun, Essais sur la pensée islamique. Op. Cit. p188.

⁴. محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 113.

⁵. المصدر نفسه، ص 113.

الخيالية، بل على أنها تعبير رمزي عن وقائع أصلية و كونية، و كونه خطابا رمزيا لا يزيح عنه صفة المصادقية، أما بالنسبة للمرحلة الثالثة فهي المرحلة التاريخية التي تبين لنا محدودية الاجتهاد الفكري للمسلمين فيم يتعلق بعلوم القرآن و خاصة منها التفسير، بغرض تنقية القرآن الكريم مما لحق به من تفاسير أرثوذكسية.

الأسطورة و القرآن :

ينتج مما تقدم حسب أركان أن اللغة القرآنية تحتوي على مجموعة من الخصائص هي :

1. إنها صحيحة. ولا يقصد أركان هنا بأن الأحداث التي تقصها صحيحة وإنما السبب في ذلك أن يرجع إلى تأثيرها على المستمعين، فمعروف أن تلاوة القرآن لها تأثير خاص على المسلمين، خاصة أنهم لا يملكون بديلا عنها فهي التي رسخت وكونت الإنسان المسلم، كما أنها لا تسمح بالبدائل، و هذا الموقف شبيه إلى حد كبير بالموقف البراغماتي الذي لا تهمة الحقيقة بقدر ما تهمة النتائج المترتبة عنها.

2. اللغة القرآنية فعالة، و ذلك لسببين رئيسيين و هما: أنها تربط الوعي بالزمن التأسيسي الأول للخلق و هذا هو حال "الميث"، و الثاني أنها تدشن زمنا يتموضع فوق كل الأزمان¹، و بهذا فإن اللغة القرآنية من جهة ترجع بالوعي البشري لخلق آدم رمز البشرية و بالتالي كيفية ظهور البشرية على الأرض، كما و ترجع به إلى الزمن الأول للإسلام من أجل الانطلاق من جديد وفق هدى الله و الدين القويم، و هذا ما يلاحظ على الفكر العربي الإسلامي منذ بداية تشكله في القرون الأولى إلى اليوم، بل حتى المفكرين المسلمين الحديثين و المعاصرين المطلعين على الثقافة الغربية ناضلوا بقوة من أجل العودة إلى منابع الإسلام الأولى، لذلك فقد ظل يسعى دائما للرجوع إلى

¹. محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 94.

الزمن الأول و تجربة المدينة، التي تجسد في اعتقاده الصورة الحسية المعيشة للحياة المثالية التي تكرسها لغة القرآن، و من هنا بدأ الخلط بين الأسطورة و الواقع.

3. العفوية و التلقائية: و هذا يعني أن اللغة القرآنية لم تكن تعلن وجودها وتقرض هيمنتها على المستمعين من خلال المحاجبة و البرهنة على الأطروحات التي تدافع عنها و إنما ببساطة كانت لغة متفجرة باليقينيات تركز على الوثبات الدائمة للحساسية البشرية¹، و حتى فيما يتعلق بجدال للمنافقين و المشركين من حين لآخر، في الحقيقة يغلب عليه طابع التأكيد و الجزم للحقيقة أكثر من الدحض والمناقشة يقول الله تعالى " و مثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء و نداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون "².

4. اللغة القرآنية لغة رمزية بالدرجة الأولى: مما يعني أن عبارات اللغة القرآنية لا تحيلنا إلى أشياء واقعية كما يبدو عليه الأمر، خاصة حينما يتم تصوير ذلك المشهد الذي يصف الآخرة و ما يوجد فيها بالنسبة للمؤمن من مآكل و مشارب.... لذلك يقول أركون " علينا أن ننتهي من تلك السخرية أو المهزلة التي تتحدث عن جنة الله المليئة بالهوريات الشهوانيات و حيث تسيل أنهار من الخمر و اللبن و العسل"³، بل الغاية من الحديث عن أشياء كهذه هو تغذية الأمل العظيم المؤسس و المناسب لوضعنا البشري و خلع المشروعية عليه، و فيه تتلاقى الرغبة في تحقيق العدالة الكلية

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 94.

² . قرآن كريم: رواية حفص، سورة البقرة، آية 170.

³ . محمد أركون: قراءات في القرآن، المصدر نفسه، ص 95.

المثالية، و الرغبة الملحة في كشف مجاهيل الإنسان و العالم و الله، و تجاوز نواقص وجودنا الأرضي و مخاطره¹.

و تظهر رمزية اللغة القرآنية من خلال:

رمزية الإحساس بالخطيئة و بالذنب: و هي تلخص لنا الحالة التي تدفع المؤمن إلى التوبة باستمرار فمهما فعل المؤمن من خطايا فإن شعوره بالذنب يدفعه للعودة إلى الطريق المستقيم، لكن كما يقر أركون أن هذه الرمزية تم تحويلها إلى قانون سطحي من قبل الفقهاء، في وقت كانت تعبر عن الحضور الإلهي أو التعبير عن الإرادة المقدسة.

رمزية الأفق الأخروي: هذه الرمزية هي التي تعطي للتاريخ معناه و تربط المؤمن بتاريخ النجاة، الأمر الذي يجعل المؤمنين و المسلمين خاصة يعتقدون أنهم يمثلون شعب الله المختار و خاصة المسلمين الذين ينصبون أنفسهم كمدافعين عن آخر تجليات الإرادة الإلهية، فنبينهم هو آخر الأنبياء و به اكتملت الرسالة الإلهية للبشر لذلك هم الأحق لتمثيلها و الواجب عليهم نشرها و تبليغها للآخر، لذلك فالمسلم يعتقد نفسه أفضل من غيره، بل و حتى داخل الطوائف الإسلامية فإن كل واحدة منهم تعتقد أنها من يمثل الإرادة الإلهية و هي الأحق بالدفاع عنها، كما و تجرم الطوائف الأخرى و تسعى في دمجها في تاريخ النجاة الخاص بها، من أجل خلاصها في الدار الآخرة.

رمزية الأمة المؤمنة المسلمة: إن الحياة التي عاشها محمد مع المسلمين في المدينة المنورة، و تعرفهم على الدولة لأول مرة في حياتهم، و تجسدهم لها باعتبارها الصورة الكاملة للدولة، فهي تمثيل لإرادة الله، كما أنها تمثل المرحلة النهائية لمسار البشر، هذا ما جعل المسلمين من بعدهم يعتقدون أن هذا النموذج للدولة ينبغي

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 95.

محاكاته و العودة إليه دائما لإنشاء دولة إسلامية، و الغرض من ذلك طبعا هو النجاة في الدار الآخرة.

إن الأمة الإسلامية قد تمكنت بواسطة هذه القوة الرمزية من تأسيس "عهد جديد و تقويم جديد هو التقويم الهجري، و لكن التعالي الموضوع تحت خدمة الإنسان على هذا النحو سوف يتعرض للنيل منه و الإساءة إليه، بل للتوسيع و لكل التناقضات الخاصة بالتاريخ المحسوس للبشر ... إذ يستخدمونه لأغراضهم الدنيوية ناهيك عن السياسة"¹ و هذا ما أدى إلى التصادم المحتوم الذي حصل بين تاريخ النجاة و التاريخ الأرضي، و يضيف أركون إلى هذا أن الوضع زاد تأزما بعد حركة الترجمة التي أسفرت عن دخول الأفكار الفلسفية و خاصة منها الفلسفة الأرسطوطالية، و قد تجسد واقعا في قضية الصراع بين العقل و الدين.

رمزية الحياة و الموت: تتجلى رمزية الحياة و الموت من خلا ذاك الصراع الجدلي بين دناءة الدنيا و علو مقام الآخرة باعتبار الأولى فانية و محنة عابرة والثانية أبدية و خلق جديد و نهائي، و باعتبار الأولى دار شقاء من خلالها يسعى الإنسان إلى التخلي عن ملذات وشهوات النفس، و أداء واجب الطاعة مهما كان محفوفا بالمشاق، لذلك فإن هذه الرؤية ملائمة تماما للبحث عن النجاة في الآخرة، لذلك كما يقول أركون: "إنها تملأ الخيال بالتصورات الأسطورية التي ستتكرس على صخرتها لاحقا كل مزاعم نزع الاسطرة للعقل المنطقي بل حتى للوقائع الضخمة للتاريخ الواقعي نفسه، ونلاحظ أنه في الإسلام خاصة، فإن الرؤية الخيالية العابرة للتاريخ سوف تتغلب في نهاية المطاف على الرؤية الميتافيزيقية العقلانية أو المتعقلنة"²

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 96.

² . المصدر نفسه، ص 97. 98.

ثالثا: المخيال و مسألة القيم في القرآن:

إن المقصود بالنظرية الأخلاقية القرآنية (laxiologie coranique) تلك المحورية الأخلاقية التي رسخها القرآن، و التي تهدف إلى تغيير سلوك المسلم، في مقابل سلوك الكافر أو الغير مؤمن، لذلك هذه النظرية ثنائية الأطراف تتكون من شقين، الشق الأول الذي يهتم بالجانب النقدي للسائد الذي لا يتوافق مع هذا النظام الجديد و الذي يمثله الغير مؤمن، و الشق الثاني هدفه ترسيخ قيم تظهر على سلوك الإنسان المسلم.

بناء على ما تقدم لا شك أن الطريقة القرآنية ستكون جدالية ذلك أنه في ترسيخه لبعض القيم قد أقصى قيما أخرى فقد واجه القرآن العديد من المعارضين الذين رفضوا الدخول في هذا النموذج الجديد الذي انبثق مع النبي مما يعني رفضهم رؤيته للعالم و التاريخ و الشخص البشري¹.

في أثناء ترسيخ القرآن لهذا النموذج الجديد فإن المخيال قد لعب دورا بالغ الأهمية، إذ القرآن قد اعتمد على القصص أو الحكايات التي تستهدف في الأخير الاقتداء و أخذ العبرة، نذكر هنا مثلا القصص التي حاكها القرآن حول موسى وأتباعه، و كيف نجاهم الله حينما أطاعوه و تولى عنهم حينما عصوه، و القصص كثيرة جدا في هذا السياق و تعمل عملها بشكل جيد، "فالحكاية هي أفضل إطار أدبي و أفضل وسيلة فنية لهذا العرض الجدالي القوي للقيم الجديدة التي يريد فرضها محل قيم الشعوب الضالة العاصية التي رفضت أن تسمع نداء ربها"²، لكي نفهم بحق هذه المحورية الأخلاقية التي رسخها القرآن، و نبين الحدود الفاصلة بين السلوك الذي

¹. محمد أركون: الإسلام الأخلاق و السياسة، مصدر سابق، ص 22.

². المصدر نفسه، ص 22.

يعمل ضد هذه المنظومة و السلوك الذي يرسخها ينبغي . إضافة إلى تقصيصها في اللغة القرآنية . أن نلتمسها في الممارسة التاريخية التي جسدها النبي و الصحابة طيلة حياة الرسول صلى الله عليه و سلم، لذلك فقد خط محمد أركان استراتيجية قائمة على أربع معايير أساسية:

1. أسماء الله الحسنى: تصور أسماء الله الحسنى "الله" بأنه الفاعل المحرك للتاريخ سواء التاريخ الأرضي المحسوس أو تاريخ النجاة، و هذه الأسماء و الصفات التي أطلقها الله على نفسه الغرض منها أن يعتمد عليها المؤمنون في طاعته والتقرب منه، والله كما يرى أركان لا يتجلى من خلال هذه اللغة القرآنية فقط إنما كذلك . كما سبق وأشرنا. عبر الحركة الروحية و الزمنية التي تجسدت من خلال التجربة النبوية التي دامت عشرين عاما، و التي تشمل تاريخ النجاة الأخروي و الدنيوي في آن معا¹.

يعبر محمد أركان عن العلاقة القائمة بين الخطاب القرآني و تجربة المدينة بمصطلحين مفصلين في فكره و هما : "الظاهرة القرآنية" و "الظاهرة الإسلامية"، ولو حاولنا إسقاط المفاهيم الأركونية على الفكر الإسلامي، فإن هذا الفكر لا يفرق بين الظاهرة الإسلامية و الظاهرة القرآنية، لكن أركان يحدث تمايزا و فروقا جمة بين المفهومين، - كما سبق و أشرنا في الفصل الأول - و تتعلق أساسا بالشروط اللغوية والسميائية و التاريخية، فبالنسبة للظاهرة القرآنية يقول أركان عنها : " أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ، و بشكل أدق أقصد ما يلي: التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان و مكان محددين تماما (الزمان هو بدايات التبشير، و البيئة الاجتماعية . الثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية)...و هذا الخطاب الشفهي رافق الممارسة التاريخية المحسوسة لفاعل اجتماعي يدعى: محمد ابن عبد الله، لقد

¹ . محمد أركان: الإسلام الأخلاق و السياسة، مصدر سابق، ص 24.

رافق ممارسته التاريخية المتنوعة الجوانب طيلة عشرين عاما¹ مما يعني أن الظاهرة القرآنية مرتبطة بمرحلة تاريخية محددة، فقد رافقت الآيات القرآنية محمدا طيلة عشرين عام من الممارسة الاجتماعية و الثقافية (2)، أما ما يتعلق بالجانب اللغوي للقرآن فإنه يختلف عن كل خطاب آخر، إذ المجاز يلعب فيه دورا بالغ الأهمية فهو ما أتاح له تحوير الوقائع الوجودية، من أجل استثمارها في تكوين وعي ديني جديد³ و أما الجانب السيميائي يتعلق التكوين البنيوي لبنية العلاقات الموجودة بين الضمائر في النص القرآني.

لكن بعد وفاة النبي صلى الله عليه و سلم، فإن الخطاب القرآني قد توقف عن ممارسة دوره كما في حالة الانبثاق، لكن هذا ما فتح المجال أمام الظاهرة الإسلامية فبحسب أركون " قد تبلور هذا الحدث بعد تشكل المدونات الرسمية المغلفة المتمثلة بالمصحف و كتب الحديث النبوي و بالتالي فالحدث الإسلامي متأخر عن الحدث القرآني"⁴ و يرتبط هذا الأخير أساسا بتدوين القرآن، و يقول عنه بأنه هو " الحدث الذي يستخدمه الفقهاء و المتكلمون و المفسرون و المؤرخون و كتاب السيرة النبوية والمتصوفون و أنواع شتى من الفاعلين الاجتماعيين الآخرين في سياقات مختلفة"⁵، كما أن المرور من الظاهرة القرآنية إلى الظاهرة الإسلامية لا يكون على مستوى المجتهدين فقط و إنما كان على صعيدين رئيسيين "صعيد الدولة و المؤسسات وعملية التمثيل أو الدمج الإيديولوجي للجماعات و المجتمعات (دمجها داخل الأمة

¹. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 186.

². محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 72.

³. المصدر نفسه، ص 72.

⁴. محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 276.

⁵. المصدر نفسه، ص 276. 277.

أو الإمبراطورية الإسلامية) و ثانيا و صعيد الإنجازات العقائدية و الثقافية و النفسيات الفردية و الجماعية "1.

و رغم كون الاختلاف قائما بين الظاهرتين إلا أنهما في الواقع يسيران وفق علاقة جدلية إن الظاهرة الإسلامية وفق هذا المنظور "تهتم فقط الجانب التقديسي من الظاهرة القرآنية لكي تستغله فيم بعد من أجل خلع التقديس و الروحانية و التعالي والأنطولوجيا و الأسطورة و الأدلجة على كل التركيبات العقائدية و كل القوانين التشريعية و الأخلاقية و الثقافية و كل أنظمة المشروعية التي أنشأها الفاعلون الاجتماعيون"2 يتضح إذن أن الشيء الذي يحاول أركون إثباته من خلال تمييزه بين الظاهرة الإسلامية و الظاهرة القرآنية هو أن ما صدر من الفاعلين الاجتماعيين بعد وفاة النبي صلى الله عليه و سلم من فكر، سواء تعلق الأمر بالعقائد أو القوانين الشرعية أو الأخلاقية أو الثقافية...و حاولوا تقديسه و إضفاء الشرعية عليه اعتمادا على الظاهرة القرآنية، فإنه ليس بمقدس على الإطلاق، و يبقى مجرد اجتهاد أرثوذكسي، مما يعني أنهما لا يتطابقان كما يتخيل الكثير من المسلمين، فالأول يدل على الانبثاق التاريخي لظاهرة محصورة زمانيا و مكانيا، كما أن الظاهرة الإسلامية لا تتفرع عن الظاهرة القرآنية كما يتوهم البعض.

و ما نستنتجه من حديث أركون هذا هو " بيان أن المقدس في ذاته ليس في متناول الإنسان و أنه بمجرد ما يندرج في البشري و التاريخي حتى يفقد الكثير من سماته المطلقة، و ذلك تحت الضغوط اللغوية و الاجتماعية و الثقافية للأفراد

1. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 73.

2. محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 210. 211.

والجماعات، فالقرآن باعتباره خطاب شفهي تم تعويضه بالمصحف باعتباره خطاب مكتوب" ¹.

إن الظاهرة الإسلامية بهذا المعنى ليست سوى محاولة لتجسيد الظاهرة القرآنية فقط، إذ كان من الممكن أن تتخذ شكلا آخر، و أن يعبر عنها بأحداث أخرى فهي ممكن من بين عدة ممكنات لذلك يقول أركون عن الظاهرة الإسلامية " إنها عبارة عن محاولة غير دقيقة و غير مطابقة في الغالب لتحسين و تجسيد المقاصد و المعاني الأولى للخطاب القرآني، و ليس فقط حرفيته" ²

و على هذا الأساس يفرق أركون بين النص القرآني المكتوب و الخطاب المتلو الذي يخترق الإنسان بمعانيه لذلك يثني أركون على الحدس الديني للحنابلة و الصوفية الذين ألحوا على تلاوة القرآن و استنباطه، بصياغاته و عباراته، فالخطاب القرآني كما يقر أركون خطاب أسطوري البنية، و هذا لا يعني شيئا أكثر من كونه خطابا رمزي قصصي، كما أقر ذلك في عدة مواضع من كتبه، و لا يخفى على الكثير منا ما للمجاز و الرمز من تأثير على السامع، و لأهميته قد لعب دورا بالغ الأهمية في الخطاب القرآني ذلك أنه "يظل حيا ما دام قادرا على تجسيد المطابقة الأزلية بين الرمز الذي يصلنا بالبعد التنزيهي لمطلق الله تعالى، و بين الدعامة الحديثة والوقائعية التاريخية التي إذ تتكرر و تتردد في التاريخ البشري الأرضي تجعلنا نعيش داخليا وذاتيا العلاقة الوسائطية نفسها و الشحنة الروحية التي يحملها المجاز منذ البداية" ³، وعلى هذا الأساس فإن أركون يرى أن أسماء الله و صفاته التي وصف بها نفسه من مثل الرحمان و الرحيم و الجبار و المهيمن الخ هي نقاط ارتكاز

¹ مصطفى كحل: الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 176

² . محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 24.

³ . محمد أركون: الإسلام الأخلاق و السياسة، مصدر سابق، ص 25.

تجعل الخطاب القرآني قادر على اختراق السامع، بل و على خلق هذا الإنسان من جديد طبقا للتحديدات التي يصوغها.

و من هنا فإن هذه اللغة القرآنية قد مثلت حركة وصل بين المتعالي و الأرضي، فقد حرك الله تعالى عباده في الأرض من خلال الخطاب القرآني المجازي الذي يركز على أسمائه و صفاته.

إن هذه الآلية في التواصل . إن صح هذا الوصف . هي التي حركت الحياة والوجود بواسطة إمكانيات اللغة الخيالية و الفنية، إذ رافقت هذه التركيبة المجازية للخطاب القرآني يوما بعد يوم الأحداث التأسيسية لطائفة المؤمنين الأولى، و المصغرة في مكة و المدينة، لقد رافقت العمل المحسوس للنبي و تجربته التاريخية طيلة عشرين عام.

إلى هنا يمكن أن نفهم التأثير العميق للخيال على المسلمين و الدور الذي لعبه في إنشاء أنموذج المدينة من جهة، و في المحاولات التي لعبها الفقهاء فيما بعد من أجل إعادة إحياء هذا الأنموذج، كما أن هذا الدور كذلك يفسر لنا غلبة التيار الفقهي التشريعي الذي مثله الفقهاء و الأصوليون على التيار الفكري الفلسفي الذي مثله المعتزلة و الفلاسفة، فقد كانت هناك مسافة فارقة بين نمطي التفكير هذين، و انتصر فيها الفقهاء. فالتفكير العقلاني المتأثر بالفلسفة اليونانية جاء بفكرة الواحد الأمثل من فلسفة أفلاطون لكنها لم تنجح عند المسلمين و السبب في ذلك كما يرى أركون لا يعود لكون الفكرة معقدة و مستعصية على الفهم و إنما يرجع إلى الهوة الكبيرة بين أنطولوجيا أفلاطون و أنطولوجيا القرآن، فبينما الأولى مؤسسة على التفكير العقلاني المجرد، فإن الثانية مؤسسة على اندفاعية القلب و تدفق التجربة الدينية في اللغة المرتبطة بالعمل المحسوس، لهذا فإن الفيلسوف في نظر أركون يختلف عن النبي من

جهة أن الأول متأمل و محلل و ليس من ميزاته أن يكون فاعلا في التاريخ فهو لا يقود الأمم، بينما النبي فهو قائد للشعب من أجل ترسيخ شهادة فريدة لتجربة المطلق في الأرض¹، فالفيلسوف بهذا المعنى رمز للتفكير المنطقي و العقلاني، و هذا النمط من التفكير ليس له تأثير على الجماهير إذ يختص به فئة قليلة من الناس و بالتالي لا يمكن نشر و توسيع دائرته، أما بالنسبة للنبي فإنه على خلاف الفيلسوف لا يلجأ إلى التفكير المنطقي بل إلى الخيال و الرمز و القصة و الغرض من ذلك هو أخذ العبرة، فيؤثر فيهم بشكل لا واع، و هذه الطريقة أسهل بكثير من الأولى، و لأنها كذلك فدائرتها أوسع، إذ يمكن تعميمها و نشرها بسهولة، فيمكن لصورة واحدة أن تختزل معنى عميق و تؤثر بشكل كبير على الجماهير، و تفعل فيها ما تعجز عن فعله العديد من الخطابات التي تخضع لبنى الاستدلال المنطقي.

الشهادة:

لقد ألح الإسلام على الشهادة باعتبارها الركن الأول من أركان الإسلام، فهي ما يدخل به الإنسان ضمن طائفة المسلمين، فمعلوم أن أول شيء يقوم به الراغب في الدخول تحت لواء المسلمين هو النطق بالشهادة، لذلك فقيمتها عليا عند المسلمين، وقد اعتبرها أركان كذلك المعيار الثاني الذي اعتمده القرآن من أجل فرض نظامه القيمي و إزاحة الأنظمة الجاهلية .

إن الجيل الأول من الصحابة له ميزة خاصة و هي أنه شهد المرحلة الأولى من التنزيل أي أنه شهد طزاجة الوحي، لذلك فهم وحدهم من يشكل الشهادة الأصلية التي تولد الإحساس نفسه باليقين و يحملونها وكوديعة² نحو من لم ينتمي إلى الطائفة ولم

¹ . محمد أركون: الإسلام الأخلاق و السياسة، مصدر سابق، ص 26.

² . المصدر نفسه، ص 27.

يشهد الحدث، فالشهادة بهذا المعنى تشكل وساطة بين التنزيل و العبد الذي لم يشهد هذه الفترة لذلك على الشاهد أن يحمل هذه الشهادة كفرد مع الأخذ في الاعتبار أنه ينتمي إلى جماعة المسلمين المؤمنين، و معلوم أن جماعة المسلمين تنطلق من ميثاق واحد، "و هذا العقد ذاته مبني على الشهادة الأنطولوجية نفسها و كل شهادة تؤدي بحسب القرآن، "باسم الله" أي اعتمادا على الشهادة الكبرى الأولية التي ترسخ علاقة العبد و الشكر للمخلوق تجاه الخالق"¹، فالشهادة إذن تجعل المسلم يشعر بالفضل تجاه القدرة الإلهية التي مكنته من الانتقال من هيمنه إبليس إلى العطاء و المنة الإلهية.

و يقدم أركون قراءة لسنية للشهادة الإيمانية "أشهد أن لا إله إلا الله و أشهد أن محمد رسول الله، و بين كيف أنها تقم الفرد داخل نظام قيمى و تعبدى معين، فضمير المتكلم يعني أن الشخص الذي ينطق بها قد أوجب على نفسه إلزاما بمحض إرادته، فقد كان حرا في اختيار هذا الإلزام، الذي يقتضى فيما بعد القيام بمجموعة من الأوامر و الانتهاء عن مجموعة من الأمور، و هذا يعني "أننى أحمل الشهادة بحرية لأننى استبطنت ما أنا شاهد عليه و مؤتمن عليه من قبل الكلام المطلق، و لكن هذه البداية لن تترك لي منذ الآن فصاعدا حرية الاختيار في الانحراف أو التخلي عن الالتزام الأنطولوجي الذي أخذه أبناء آدم على عاتقهم"²

الأمة: يشير أركون كذلك إلى أهمية مفهوم "الأمة" في ترسيخ النظام القيمي الجديد، لكنه اعتبر هذا الأخير قد تعرض للتحريف في الاستخدام فهذه الكلمة لم تكن تستخدم في العصور التي تلت فترة التنزيل بنفس المعنى الذي ورد في القرآن و لحسن

¹ . محمد أركون: الإسلام الأخلاق و السياسة، مصدر سابق، ص 27.

² . المصدر نفسه، ص نفسها.

الحظ كما يشير أركون فهو يمتلك "صحيفة المدينة" التي ترجع لزمن القرآن¹ حيث يمكن الاستفادة منها في تحديد هذا المعنى.

إن مفهوم الأمة له الأثر البالغ على النظام القيمي الجديد فالأمة في نظر المسلمين تمثل التجسيد التاريخي المحسوس للسلطة التي رسخت المنطق القرآني²، وقد كانت في بداية الأمر تعني تلك الجماعة البشرية التي قبلت بالرسالة المحمدية، ولهذا فإن مفهوم الأمة قد تبلور من خلال عاملين رئيسيين و هما سلطة القرآن من خلال فرض منطقته الخاص و توجيهاته الخاصة، و السلطة السياسية، من خلال الممارسات السياسية التي كان يقوم بها النبي محمد مع مختلف سكان المنطقة العربية يقول أركون: " و في حين أن النبي كان يعقد التحالفات القبلية الشائعة في المجتمع العربي البدوي من أجل تأسيس أرضية لوحدة اجتماعية تتجاوز القبلية كان القرآن ينفث فيها الروح و الوعي و العقل، و يقدم لأولئك الذين يدعوهم بالأمة أو القوم أو المؤمنين، إطارا من الفكر و نظاما من القيم"³.

لقد رافق تنزيل القرآن العمل السياسي المحسوس للنبي و من انخرط تحت لوائه ليبدو الأمر و كأن الإسلام لا يفرق بين التاريخ المحسوس و تاريخ النجاة، لكن الأمر كما يقر أركون غير ذلك، فالقرآن كان يعمد من خلال لغة مميزة إلى نزع كل الدلائل المادية و المحسوسة عن الحوادث التي كانت ترافق التنزيل، فيتجاوز بذلك كل الخصوصيات المحلية و يعطيها طابعا كونيا، لذلك فالقرآن لا يسمي الأشخاص و لا الأماكن المادية ولا الوقائع المحسوسة، فلن يتمكن من إعطائها بعدا روحيا و حياة تستمر إلى ما بعد تلك الفترة إن فعل، فهذه طريقته في فرض التعالي على التاريخ

¹ . محمد أركون: الإسلام الأخلاق السياسة، مصدر سابق، ص 29.

² . المصدر نفسه، ص 30.

³ . المصدر نفسه، ص نفسها.

وهذا ما دفع أركون إلى القول بأن القرآن ذو بنية أسطورية، يكفي هنا لكي نتأكد من صحة هذا القول التوجه إلى كتب أسباب النزول، فهي تؤكد البعد الكوني لتلك القيم التي يسعى القرآن لبثها لطائفة المؤمنين، بل حتى إن هناك من الفقهاء من لا يقبل بالقول أن هناك أسباب نزول لآية معينة و إنما تلك الأسباب ما هي إلا مناسبة نزول فقط، لأن المنطق القرآني يحاول ترسيخ حكم ثابتة و خالدة، لهذا يمكن القول أن مفهوم الأمة قد ساعد كثيرا على بسط المنظومة القيمية للقرآن فالذي ينتمي لأمة المسلمين المؤمنين لا بد عليه من الخضوع لتلك القيم.

"و بعد موت النبي راح نوابه يحمون الميراث الروحي بكل تقوى و صرامة، كما و راحوا يوسعون من دائرة انتشار الإسلام، و يرسخون في التاريخ الأرضي مواقع الأمة و رسالتها بصفاتها مستودع الوحي الأخير الذي أوحى لخاتم الأنبياء، و بصفاتها الشاهدة عليه و العاملة لنشره"¹، و هكذا فإن مفهوم الأمة حسب أركون في التراث الإسلامي يرتبط مباشرة من الناحية السوسيولوجية بالجزيرة العربية، التي توسعت فيما بعد لتشمل مجتمعات كثيرة، أما من ناحية أصولها التاريخية فتعود إلى المدينة الإسلامية التي أصبحت إمبراطورية فيما بعد، و من الناحية اللاهوتية فإنها ترجع إلى القرآن في البداية ثم توسع الأمر ليشمل الخطاب الفقهي أو القانوني اللاهوتي فيما بعد.

إن مفهوم الأمة المثالية يتحدد من خلال علاقة صلبة تنشأ بين الأفراد الممثلين لهذه الأمة و بين القرآن باعتباره المصدر الذي يؤسس لهذه الأمة و لهذا الشخص المثاليين، و هو يؤسس لأنثروبولوجيا خاصة و ما على الأفراد الممثلين لهذه الأمة إلا أن يعيدوا إنتاج هذه الأنثروبولوجيا، التي يتشكل وجودهم الروحي و النفسي و الجسدي

¹ . محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مصدر سابق، ص 108.

من خلالها، و هكذا يتكون في المخيال الاجتماعي للأمة الإسلامية، أن الأمة المثالية تتأسس من خلال العودة الأسطورية إلى الأنموذج البدئي المرتبط مباشرة بتجربة المدينة مع النبي محمد، و جيل الصحابة، كما يحدد أركون مسلمتين إضافيتين: فالأولى تخص عملية نقل التراث، و بالتالي نحن هنا أمام الأنموذج الذي يجب الاحتذاء به و تكراره، فالفكر الإسلامي يعتقد أن عملية النقل هذه كانت آمنة وصحيحة، فقد نقل جيل الصحابة و الجيل الذي تلاهم تلك التجربة بكل أبعادها، ودون تحريف أو تغيير أو نسيان، لهذا نجد أن الفكر التقليدي يثق بشكل مفرط في التراث ويعتبره مقدسا و يساوي بينه و بين القرآن.

أما بالنسبة للمسلمة الإضافية الثانية فيقول عنها أركون: "و هناك مسلمة أخرى ذات جوهر أسطوري أيضا نقول بالمقدرة الفكرية المعترف بها للفقهاء بشكل مطلق: أقصد مقدرتهم على تحمل المسؤولية العلمية لاستخراج كل المعاني و الدلالات من كلام الله ثم تحويلها إلى خطاب قانوني تشريعي على هيئة صياغات قاطعة و دون أي غموض"¹، و هذا أمر كان له بالغ الأثر فيما بعد على قيمة الشريعة أو القانون الإسلامي، فبدل أن يكون اجتهاد بشري، راح الفكر الإسلامي يربطه بالله مباشرة، وأصبحت تلك الشريعة إلهية المصدر، و هي مقدسة كما هو الحال بالنسبة للقرآن.

إن مفهوم الأمة حسب أركون كان له دور مركزي و مهم للغاية فيما يتعلق بترسيخ القيم داخل الأمة الإسلامية، و هذا يرجع لكون القرآن وضع مجموعة من الشروط التي يجب أن تتوفر في الفرد المسلم حتى ينتمي إلى هذا المجتمع، إضافة إلى التوسعات السياسية في بداية انتشار الإسلام. لكن الإسلاميين المعاصرين الذين يرفضون الاعتراف بالدور الذي لعبته الأسطورة في وعي الفاعلين الاجتماعيين بسبب

¹ . محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مصدر سابق، ص 110.

طغيان المخيال القروسطي، "يبتعدون في آن معا عن العصر الافتتاحي الذي يرغبون في استلهامه، و عن القوى العملية المحسوسة للممارسة التاريخية و اعمل التاريخي"¹

القانون أو الأمر: يحيلنا مصطلح القانون و الأمر إلى الشريعة باعتبارها تعاليم متضمنة لما يجب وما لا يجب على الذي ينتمي للأمة الإسلامية القيام به، و هذا المعنى الأخير كذلك قد لعب دوره في ترسيخ منظومة القيم القرآنية الجديدة، و تجاوز القيم الجاهلية، حيث يعتبر القرآن المصدر الذي يرجع إليه في التشريع إذ هو الأصل الأول، ليس الأمر متعلقا بما قام به الفقهاء فيما بعد من اشتقاق للأحكام الشرعية من القرآن، بل الأمر بالمعنى القرآني يتعلق "بالإيعاز الذي يعبر بلغة بشرية عن إرادة الله، ليس فقط في مجال القانون، و إنما أيضا بالنسبة لكل ما يخص الوجود البشري في هذا العالم السفلي"²

من الواضح جدا كما يؤكد أركون أن الخطاب القرآني قد تضمن الكثير من صيغ الأمر و النهي، التي مثلت السند الذي يرجع إليه المسلمون في عيش حياتهم، فالقرآن قد حثهم على فعل الخيرات و اعتبرها عبادة تقرب من الله، و تمنحه النجاة في الآخرة، بل و حتى المساعدة و الفلاح في الحياة الدنيا، و نفس الشيء بالنسبة للنواهي التي كلما اجتنبها المسلم كلما قربته من ربه، لذلك فإن جملة تلك الأوامر و النواهي التي رسخها القرآن هي التي شكلت نظاما محكما من القيم فرض نفسه على طائفة المؤمنين.

هكذا إذن يمكن القول أن منظومة القيم القرآنية ترتكز على أربعة محاور رئيسية، عليها يمكن الاعتماد في إعادة قراءة التاريخ الإسلامي قراءة علمية، و تجاوز الطريقة

¹. محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مصدر سابق، ص 110.

². محمد أركون، الإسلام الأخلاق السياسة، مصدر سابق، ص 33.

القروسطية المبنية على أساس المخيال و التي كانت تنتهج سياسة الإقصاء و التبذير و الإخراج من الملة، مما يعني أنها قراءات إيديولوجية دوغمائية، لذلك فهذه المنظومة تتيح لنا دراسة و فهم مختلف العقائد و الفرق باعتبارها صورة من صور تطبيق منظومة القيم القرآنية، و محاكاة لتجربة المدينة النموذج الأولي، فهذه المنظومة هي الأساس الصحيح الذي يحرر الفكر الإسلامي و يتيح له التفكير من جديد فيما تم التفكير فيه، و فتح أفاق جديدة في التفكير في اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه.

لكي تتم دراسة تاريخ الفكر الإسلامي دراسة علمية لا يكفي أن نضع بين أعيننا هذا الأساس العلمي، و إنما يجب و بكل موضوعية الاعتماد على مجموعة من مفاهيم العلوم الإنسانية و الاجتماعية المعاصرة، كل حقل على حدة، و يعد لذلك قائمة تبقى مفتوحة على مختلف المفاهيم الجديدة نذكر من أهمها:

. عقل / خيال / ذاكرة / عقلانية، متخيل فردي ، متخيل جماعي متخيل سياسي،

ايبستيمي...

. عقل / أسطورة ،إعادة الأسطورة ، تقديس، ترميز، سيميولوجيا ...

. التأصيل الفكري / الايديولوجيا، الأدلجة ، نزع الأدلجة ...

. العامل الاجتماعي، العامل مجتمعي، العامل الانثروبولوجي، التاريخية ...

. المتوحش / المدجن، الوثنية /الوحداني، تراث حداثة...

. الكينوني ، القيمي ، الأنطولوجي، الوعي الفردي و الجماعي، اللاوعي الإطار

الزمكاني لكل تصور ، الصدفة ، الحاجة ، الطبيعة و الثقافة.....

. المنطق الشكلياني، المنطق الجدلي، المنطق الجمعي ...

. الوحي ، الكتابة، النزعة الأخروية، النجاة، الخلود¹

¹ . محمد أركون، الإسلام الأخلاق السياسة، مصدر سابق، ص 40.

كل هذه المفاهيم من شأنها إذن أن تضيء لنا تاريخ الفكر الإسلامي، و من الملاحظ هنا أن معظمها يتصل بمفهوم المخيال بطريقة أو بأخرى. إلى هنا يمكن الوصول إلى مجموعة من النتائج هي كالتالي:

البنية الأسطورية للقرآن، جعلت الفكر الإسلامي منذ بداية تشكل الظاهرة الإسلامية يتخبط في مجموعة من التأويلات المنحرفة عن الصواب، بسبب سوء تقدير لطبيعة الخطاب القرآني.

القرآن باعتباره مدونة نصية مغلقة، تم اختزاله إلى مجموعة من القوانين التعسفية، في حين أنه في الحقيقة نص ذو بنية أسطورية يبقى مفتوح على المعنى، ولا يمكن بأي حال من الأحوال مطابقته مع الشريعة.

بناء على ما تقد فاللغة القرآنية لغة فريدة من نوعها، يلعب المجاز و الرمز فيها الدور الأكبر، بل حتى أن الألفاظ و المصطلحات التي يبدو أنها تعبيرات حقيقية، القرآن يستعملها كمجازات تنقلنا من أشياء واقعية إلى معان مجازية، و سنبين هذا في الفصول اللاحقة.

هناك فرق كبير بين المرحلة الشفهية و المدونة النصية المغلقة، فالأولى كانت منفتحة على المعنى، ذلك أنها كانت محاينة للظروف التي وجدت فيها، مما يعني أن الكثير من المعنى، قد ضاع في المرحلة الثانية أي مرحلة التدوين. و السبب الذي جعل الفكر الإسلامي يطابق بين القرآن و الشريعة هو عدم الانتباه إلى تلك الشروط و عدم الأخذ بعين الاعتبار للمعنى الضائع.

إن موقف محمد أركون هذا، القائل بأن القرآن ذو بنية أسطورية كان يهدف من وراءه إلى إعادة الاعتبار إلى النص القرآني، حيث يصبح نصا منفتحا، بطريقة شبيهة لما كان عليه الأمر في المرحلة الشفهية.

الفصل الخامس: العجيب و المجاز في القرآن

أولاً: المجاز في القرآن

ثانياً: العجيب الخلاب في القرآن

الفصل الخامس: المجاز و العجيب في القرآن:

أولاً: المجاز في القرآن:

لقد قسم البلاغيون العرب الخطاب إلى قسمين، فهناك الخطاب أو التعبير الحقيقي و هناك التعبير المجازي، فالتعبير الحقيقي هو الذي يستعمل فيه اللفظ لما وضع له من المعاني في المعجم و لا يمكن تأويله، على خلاف المجاز الذي يعد استعمالاً للفظ بغير المعنى الذي وضعت له في المعجم، نظراً لوجود علاقة بين المعنى اللغوي الأصلي و المعنى المراد منه في المجاز¹، فالمجاز كغيره من العلامات اللغوية يتكون من دال و مدلول، "لكن ثمة مسافة تفصل بين الدال اللغوي و المدلول و هي مسافة تتسع و تضيق، بل أحياناً تتعدم حسب مدى تركيبة المدلول (سواء كان شيئاً طبيعياً أم ظاهرة إنسانية أو غيبية)"²، و ليتضح المعنى نضرب المثال التالي: إن كلمة ماء تشير إلى السائل المعروف فالدال ينتمي إلى نضام لغوي مستقر أما المدلول فينتهي إلى العالم المادي المتغير فهناك أكثر من مدلول واحد نطلق عليه هذا الاسم و لذلك يستخدم الفيزيائيون الصيغة الكيميائية له H₂O تحرياً للدقة، أما بالنسبة للظواهر الإنسانية فإن المسافة بين الدال و المدلول تزداد اتساعاً، فحديثنا عن الخجل الذي هو شيء معنوي غير مادي لا يمكن أن يحصل بمثل تلك الدقة التي نتحدث بها في الرياضيات أو حينما نتحدث عن أشياء مادية ماثلة أمامنا، أما بالنسبة للحديث عن الغيبيات و عن الله فإن المسافة تزداد اتساعاً بشكل كبير جداً، و لا يمكن عبورها، و لكن يمكن تقريبها و تحويلها إلى مجال للتفاعل عن

¹ . عبد الوهاب المسيري: اللغة و المجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2002، ص12.

² . المرجع نفسه، ص 13.

طريق المجاز¹، و يصبح هنا الحديث عن الغيبيات و عن اللغة الدينية بشكل عام لا يمكن أن يحصل دون المرور بالمجاز.

هذا يعني أننا لن نتمكن من فهم اللغة الدينية إلا في الحالة التي يكون لدينا فيها نظرية واضحة حول المجاز، فالقرآن على سبيل المثال هو عبارة عن خطاب مجازي، يصعب علينا فهمه على حقيقته في حالة اعتبار ألفاضه حقيقية، و لذلك فقد أصر أركون على ضرورة أخذ مشكلة المجاز بعين الاعتبار حينما نعد إلى فهم أي خطاب ديني، بما في ذلك القرآن، و قد حاول إنجاز دراسة حول " التشكيل المجازي للخطاب القرآني " لكنه يتأسف على عدم إكمالها، و كان يهدف من ورائها إلى إعادة تشكيل أو اكتشاف المناخ الرمزي الذي ظهرت فيه المجازات القرآنية العديدة، حيث كانت قد جددت و بأسلوب راديكالي نظام القيم و التصورات التي كانت تحملها اللغة العربية في لحظة تكون الظاهرة القرآنية.

"ينطلق أركون من أن القرآن خطاب مجازي يقوم على الاستعارة و التشبيه وضرب الأمثال و القصص و هذا يجعله مفتوحا على مختلف المعاني باعتبار أن اللغة توافقية و هي ملك للإنسان، و محصلة لإبداعه الاجتماعي و الإنسان ليس طرفا متلقيا فقط و بالتالي يسقط أركون المقولة الأرثوذكسية التي تتحدث عن أحادية المعنى (الدلالة الحرفية فقط)"². إن مفاهيم مثل الرمز و المجاز و الأسطورة مفاهيم أنثروبولوجية، من شأنها أن تساعدنا على تصور الوضع الذي يعيشه المسلمون في الوقت الذي نزلت فيه الآيات أو السور المراد دراستها، و قد ألح أركون عليها كثيرا ولهذا نجده ينتقد بشدة المستشرقين الذين يعتمدون النظرة الوضعية، و لا يولون الاهتمام للخطاب الشفهي، و لا للمخيل، اللذان يظهران خاصة لدى الشعوب التي لا

¹ . عبد الوهاب المسيري: المرجع نفسه، ص 14.

² . محمد الطوالبية: المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، الآن ناشرون و موزعون، عمان، ط 1، 2016، ص 139 . 140.

كتابة لها، في مقابل طريقته هو التي تعتمد على المفاهيم الأنثروبولوجية لذلك يقول :
 "إن النمط الوضعي للعقل قد تجاهل أو أساء فهم المكانة الأنثروبولوجية للخيال،
 أقصد الخيال بصفته ملكة شغالة في كل النشاطات الفنية و الرؤى السياسية، و أيضا
 الخيال بصفته وعاءا لاحتواء المعتقدات و التصورات الجماعية التي تمارس دورها
 كمخيال اجتماعي، و قد فعل التفسير الحرفي الإسلامي و اللاهوت الدوغمائي شيئا
 مشابها للتاريخ الوضعي عندما رفض المجاز و الوظيفة الرمزي"¹.

" هذا يعني أننا لن نفهم الخطاب القرآني على حقيقته إلا إذا أخذنا مسألة
 المجاز على محمل الجد، فهو لا يمارس فعله و تأثيره كليا، إلا في حال عرفنا كيف
 نفرق بين المعنى الحرفي و بين المعنى التصوري المجازي، بين الواقع المحسوس
 وبين المجاز الرائع المسجلين في زمان محصور بتجربتنا"² مع العلم أن الزمان
 والمكان السماويين يستعصيان عن تجربتنا فنحن لم نشاهد الجنة و لم نختبر يوم
 الحساب، و المجاز هو الذي يمكننا من إنشاء تصور عن هذا المكان العجائبي،
 وهكذا ينتقل بنا الخطاب الديني بواسطة اللغة العادية، و عن طريق خلع القداسة
 والتعالي على الأشياء الواقعية إلى أعالي السماء، إلى الزمان الأخرى، و هكذا كان
 وجود الله مستمرا في عالمنا المحسوس، فالديانات التوحيدية الثلاث تبين استمرارية
 ودوام توجيه الله لعباده نحو الخلاص في الدار الآخرة، "هذا الفعل المباشر واللامباشر
 لله تمت تغذيته في العمق عن طريق استخدام مواضيع أدبية مختلفة في خيالاتها أو
 خيالاتها الجماعية(الطوائف التوحيدية الثلاث من يهودية و مسيحية و إسلام)"³،
 والمجاز يفرض نفسه على كل أنواع الخطاب و لكن أكثر ما يكون في الخطابات
 الدينية و خاصة في الوحي حتى أن الفيلسوف (إيمانويل ليفيناس Emmanuel

¹ محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 49.

² محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق ص، 614.

³ المصدر نفسه، ص، 615.

Levinas 1906/ 1995) قد صرح قائلاً بأنه دون مجاز لا يمكن سماع صوت الله¹.

لقد أكد أركون على أهمية المجاز و أشاد بالمؤلف الشهير "المجاز الحي" لصاحبه بول ريكور (Paul Ricœur 1913/ 2005) أما بالنسبة للدراسات العربية الإسلامية فإنها اهتمت بالمجاز في سياق اهتمامها بدروس البلاغة، و ركزت على مجال الأدب، و يرجع أركون سبب ذلك إلى المفسرين المسلمين الحرفيين الذين منعوا الحديث عن وجود المجاز في الخطاب القرآني، فكل ما قيل في القرآن من وجهة نظرهم عبارة عن تعابير حقيقية، و قد ربطوا بين المجاز و الكذب و حاشا لله أن يكذب، و لهذا فإن جمهور العلماء القدماء كانوا يرفضون وجود المجاز في القرآن كما هو الحال بالنسبة لابن تيمية (661/ 728 هـ)، و تلميذه ابن قيم الجوزية (691/ 751 هـ)، حيث ذهب ابن القيم في كتابه (الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة) إلى أنه إذا كان الخطاب موقوف على أمرين هما: دلالة المتكلم و تمكين السامع من الفهم، فإنه في حالة عدم حصول البيان من المتكلم، أو حصوله مع عدم فهم السامع، لن يحصل مراد المتكلم، أي لم يحصل البيان للسامع، لذلك فلو أراد الله من كلامه خلاف حقيقته و ظاهره، لكان قد كلف المخاطب أن يفهم مراده بما يدل على نقيض مراده، فأراد منه فهم النفي بما يدل على الإثبات²، و هذا يؤدي إلى ضياع المعنى و محال أن يضل الله عباده، كما و يستشهد بكلام أستاذه (ابن تيمية) حينما علق على موقف القائلين بالمجاز، فبين أن وجود المجاز في القرآن و السنة يلزم عنه أمور كثيرة باطلة منها: "أن يكون الله قد أنزل في كتابه و سنة نبيه من الألفاظ ما يضلهم ظاهره و يوقعهم في التشبيه و التمثيل، و منها أن يكون قد نزل

¹ . نقلا عن: محمد أركون: قراءات في القرآن، المصدر نفسه، ص 652.

² . ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية و المعتلة، ج 1، دار العاصمة، الرياض، ص 311/310.

بيان الحق و الصواب لهم و لم يفصح به بل رمز إليه رمزا و ألغزه إلغازا لا يفهم منه ذلك إلا بعد الجهد الجهد. و منها أن يكون قد كلف عباده أن لا يفهموا من تلك الألفاظ حقائقها و ظواهرها، و كفهم أن يفهموا منها ما لا تدل عليه، و لم يجعل معها قرينة تفهم ذلك...¹ و يكمل في هذا السياق موردا سبع احتمالات ليثبت فقط أنه من المحال أن يورد الله مجازا في القرآن و لا في السنة كذلك، إذ يعتبر السنة وحيا كما القرآن، فوجود المجاز يقود إلى التحريف و يعني أنه يتضمن الكذب، و محال أن يكون الله كذلك، و معلوم أن ما يقوله هؤلاء غير صحيح فالقرآن يعج بالمجازات التي تفتح الباب أمام الرائع و الساحر الخلاب، و لذلك رد عليهم أركون قائلا: "عندما تلفظون العبارة التالية: يقول الله أو قال تعالى فهل نحن أمام عبارة مجازية أم حقيقية.... في النتيجة يا شيوخ الإسلام و يا علماء الدين نحن نستخدم القول البشري لكي نتيح لله أن يقول الكلام الإلهي"².

إن عمل المفسرين الذين رفضوا المجاز قد أساء بشكل كبير إلى القرآن، وبالضبط إلى البعد المجازي فيه، خاصة لما ضمن المفسرون أنهم قد فسروه على الوجه الصحيح، مع تأكيدهم على نفي أي صورة أخرى لفهم تلك النصوص الدينية التي تحمل دلالات مجازية، وهذا خطأ كبير، "فالخطاب المجازي أو الرمزي لا يمكن اختزاله إلى معنى أحادي الجانب، لا يمكن سجنه في قوالب جامدة كما فعل الفقهاء والمتكلمون المفسرون الكلاسيكيون فيما بعد، و ذلك لتلبية حاجات المجتمع المفهومة في وقتها و لكنهم إذ أخذوا المعنى المجازي على أساس أنه حرفي اعتقدوا أنهم

¹ . ابن قيم الجوزية: المرجع نفسه، ص 314.

² . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 664.

استنفدوا المعنى و هم لم يستنفدوه و إنما قيدوه و فرضوه على الأجيال التالية، و كأنه المعنى الوحيد الممكن¹.

لكن هذا لا يعني أن كل علماء الدين رفضوا المجاز في القرآن كما يعتقد أركون فهناك الكثير منهم من أجاز المجاز و أقاموا عليه تفسير القرآن، كما هو الحال بالنسبة للزمخشري (متوفي سنة 538 هـ) صاحب كتاب (أساس البلاغة)، فقد كان يقدم الكثير من الأمثلة عن المجاز في القرآن كقوله " و من المجاز (أخبتوا إلى ربهم)، اطمأنوا إليه، و هو يصلي بخشوع و إخبات و خضوع و إنصات، و قلبه مخبت"²، و ممن قال بالمجاز كذلك "أبو عبيدة التيمي" * (متوفي سنة 210 هـ)، و له كتاب سماه مجاز القرآن، حاول من خلاله تتبع المجاز عبر سور و آي القرآن.

إن مسألة المجاز في القرآن لم تحسم بين الطوائف الإسلامية إلى غاية اليوم، و حتى في ظل وجود دراسات بلاغية عن القرآن إلا أنها ليست ناضجة بالمستوى الذي نجده عند الغرب، لذلك يقول أركون: "لم تحظى المكانة المجازية للخطاب القرآني حتى الآن بتحريات منتظمة شاملة من وجهة نظر المكتسبات الأكثر حداثة للنقد الأدبي و لنقد الخطاب عموماً، و كذلك من وجهة نظر التحليل البلاغي و دراسة العلاقات المتبادلة و المتشابكة بين اللغة و بين الفكر. بمعنى آخر إن التقدم الهائل الذي حققته دراسة المجاز في عصرنا البنيوي الحديث لم يطبق على القرآن بعد كما

¹. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 284.

². أبي القاسم الزمخشري: أساس البلاغة، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998، ص 228.

*. أبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي، تيم قریش، أو تيم بني مرة، ولد في سنة 110، و توفي حوالي سنة 209، و عده البعض من الخوارج لكنه لم يعلن ذلك و كان من أشهر علماء عصره وفي مختلف المجالات. أبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي: مجاز القرآن، ج 1، مكتبة الخانجي، ص 9 / 10 .

طبق على التوراة و الإنجيل، و لو أنه طبق لأدى إلى كشوفات و إضاءات حاسمة¹، و يرجع أركون سبب عدم حصول هذا التطور على مستوى الدراسات القرآنية للعقبات التي تواجه الباحث في هذا الميدان و أسوأها كما يرى رد الفعل الذي يلقاه الباحث من قبل جماعات الإسلام السياسي الذين يزعمون أنهم سيطردون الأنظمة الغربية العميلة، و يثبتون النظام الإسلامي الحقيقي، و لهذا فإن المؤلفات التي ألفت في هذا المجال في الفترة المعاصرة لا ترقى لقيمة مؤلفات "عبد القاهر الجرجاني" (400/471هـ) في القرن الحادي عشر في علم البلاغة و الأسلوب، مما يعني أنه لا توجد دراسة معمقة و ناضجة يمكن الاستفادة منها في فهم الخطاب القرآني ذي البنية المجازية، و لأن أركون لم يتمكن هو الآخر من إنجاز هذا العمل فإنه يكتفي بتحديد الخطوط العريضة، أو الرهانات الكبرى لمثل هذا البحث.

إن الفكر الإسلامي لم يكن ينظر إلى المجاز إلا باعتباره حيلة بلاغية، من أجل تزويق و تنميق الكلام فهي تضيف انفعالا جماليا و طربا ممتعا على المعنى الفعلي للكلمات، و هذا هو سر انتشاره بشكل رهيب في الشعر خاصة و في مختلف الفنون الأدبية بشكل عام، و على الرغم من هذه المكانة التي احتلها المجاز عند العرب إلا أنهم "ما كانوا يلحون آنذاك أو قل ما كانوا يرون القوة الإبداعية الخلاقة للمجاز، ما كانوا يلحون المجاز كإبداع معنوي أو كقوة قادرة على الانعطاف بالخطاب عن طريق إعطائه تنظيما بلاغيا شموليا بالتعاون الكامل مع الخيال بصفته ملكة متميزة و قوية للمعرفة"²، مع العلم أن مسألة المخيلة أو الخيال كانت قد نوقشت باستفاضة، في الفلسفة الإسلامية، فقد ربط ابن سينا المخيلة بالنبوة، إذ يرى أن النبي لا بد أن تتوافر لديه مخيلة كاملة، "و ليس سويا أن يكون معنى ذلك غياب العقل عند

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 654.

² . محمد أركون: حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص 45.

النبي، ذلك الإنسان المتميز الكامل، فالنظر و التخيل الإيماني و العقلي، هما جانبان كاملان و يتكاملان في التصور الفلسفي للإنسان الكامل (النبي، الإمام، الولي، رئيس المدينة الفاضلة...) ¹، كما يشير أركون كذلك إلى أن المجاز و الخيال قد استعملتا في قصة حي ابن يقضان عند ابن سينا و ابن طفيل، و لكن هذا الجانب لم يهتم به المفكرون المسلمون من مثل اهتمامهم بالعقلانية المركزية، لكن هذا لم يمنع ازدهار الفعالية العامة للمخيل الاجتماعي، من خلال تلك التصورات الجماعية المشكلة عن الواقع و عبر نظام العقائد و اللاعقائد المستمدة من الوحي، و المبلورة و المحروسة من قبل رجال الدين ².

يمكن القول بأن الاعتراف بوجود المجاز في القرآن يعني القبول بقلب كل الاعتقادات الموجودة سلفا و بالتالي زعزعة الإيمان، و قد حصل الأمر نفسه مع بداية الوحي، بين محمد النبي، و شعراء قريش، الذين كانوا يتمتعون بمكانة متميزة في المجتمع، فالعربي يطرب لسماع الكلام المنمق، كما أن شعره هو الذي يحفظ الذاكرة الجماعية للمجتمع آنذاك، و لما جاء محمد ابن عبد الله و القرآن، كانت المنافسة إجبارية " لأن الخطاب في كلتا الحالتين كان متلوا شفاها أكثر مما هو مقروء كتابة أمام جمهور، من لون واحد أو مركب من عدة أنواع، في النتيجة كان الخطابان القرآني و الشعري يتنافسان على جذب الجمهور عن طريق الاستخدام الأدبي البلاغي للغة العربية و كانا يفعلان ذلك بغية إثارة الانفعال الجمالي و الطرب لدى هذا الجمهور العربي ... ثم بغية جذب الجمهور إلى اعتناق المضمون الفكري أيضا" ³، ففي النهاية يمكن القول أن الخطاب الشعري و الخطاب القرآني متشابهان "لأن الفكر

¹ . علي زيعور: تفسيرات الحلم و فلسفات النبوة، دار المناهل للطباعة و النشر، ط 1، 200، ص 245.

² . محمد أركون: حين يستيقظ الإسلام، مصدر سابق، ص 46.

³ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 655.

الديني يشبه الشعر في أنه يستخدم اللغة أحياناً بطريقة فنية جمالية تمام كالشاعر، ولكنه يختلف عن الشعر في نقطة أساسية واحدة، هي أنه يدعي الصحة الكاملة والحقيقة المطلقة لكل ما يقول¹

إن اللغة الجمالية للمجاز كانت تلعب دوراً مزدوجاً، إذ القرآن كان يسعى إلى فرض عقائد جديدة يدعي أنها ذات مصدر إلهي مضمون الصحة، و فوق هذا تعتبر هذه العقائد موجهة للسلوك البشري، على خلاف الشعر ذي المصدر البشري الغير مضمون الصحة، وعلى هذا الأساس كان الخطاب الشعري يدين العقائد القرآنية، خاصة تلك التي تتناقض مع بنى المجتمع و عقائده، و من جهة القرآن فقد أقام التضاد بين الجهل و العلم، و قسم التاريخ قسمين فترة ما قبل الإسلام، و سماها الجاهلية و التي تعني بحسب لغة "كلود ليفي شتروس" (Claude Lévi-Strauss) (1908 / 2009)، "الفكر المتوحش" و فترة العلم التي افتتحها محمد مع بداية الدعوة و مجيء الإسلام، و هكذا حارب الخطاب القرآني من خلال الوظيفة الرمزية التي للمجاز، كل الخطابات المنافسة من هذا الباب، و بالتالي فالقرآن يؤيد هذه البنية الثنوية للوظيفة الرمزية، و التي في الواقع بحسب أركون وظيفة مشتركة لدى جميع الثقافات البشرية.

"إن دراسة المجاز تقلب رأساً على عقب، أو ترزعزع التشكيل اللاهوتي الصرف للاعتقاد بصفته جملة من الحقائق المطلقة و النواميس، أو الشرائع المتعالية، متجاهلة بنحو كلي التمييز الحديث بين المعنى و بين آثار المعنى، و كذلك التمييز بين الحقيقة و بين التشكيل الاجتماعي . اللغوي للواقع و الحقيقة"² فآثار المعنى تستمر بعمل دورها كحقيقة مطابقة للواقع مادامت المجازات حية، لكن إذا تغير هذا الواقع

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 662.

² . المصدر نفسه، ص 656.

فإن المجازات تذب و تموت، و حينها لا بد من إيجاد مطابقات جديدة بيم مجازات جديدة و الواقع المعاش، و يضرب أركون مثالا على ذلك معتبرا أن ما يقوله الخطاب الديني صحيح حول حقيقة الأشياء من وجهة نظر المؤمنين، و لكن إذا وضعنا هذه الحقائق في منظور العلم الحديث، فإننا نصبح بصدد الحديث عن التوليد الخيالي للمجتمع فتصبح الأديان رؤية خيالية للمجتمع، لكنها تشكل العالم و المجتمع، كما نتحدث عن التشكيل الاجتماعي للحقيقة و الواقع "و ذلك بواسطة اللعبة التفاعلية المتشابهة و المستمرة بين ملكة العقل، و بين الخيال / التخيل و بين الذاكرة الفردية والجماعية"¹، إذن على خلاف وجهة نظر المؤمنين تصبح الذات هي محور عملية المعرفة و على الإنسان أن يبذل جهده حتى يتمكن منها، و قد حدد "جاك لاكان" (Jacques Marie Émile Lacan 1901/1981) ثلاث ثوابت فكرية يجب أخذها بعين الاعتبار هي "الرمز و الواقع و الخيال الخلاق" و مؤداها أن الإنسان يخلع الرموز و المجازات على الأشياء، و الخيال وعاء لاستقبال تلك التصورات الخيالية، و قد أكد من خلال ذلك مدى أهمية التحليل النفسي، الذي يتقاطع مع كل علوم الإنسان و المجتمع، و عليه يجب أن يتدخل فيها جميعا ليسهم في إيضاح الوضع البشري كما يرى أركون.

يرى أصحاب النزعة الأصولية أن الحقيقة الدينية لا تقبل النقاش، فمصدرها إلهي و لذلك فلا يمكن قياسها إلى الحقيقة البشرية، مع العلم أن القرآن يتميز عن غيره من الكتب السماوية، فالكلام الذي يتلفظ به الرسول هو كلام الله الحرفي، و الله هو المخاطب فيه، بينما التوراة و الإنجيل نصوصهما لا تمثل كلام الله الحرفي إنما استلهام منه فقط، و لهذا فإن الأصولية الإسلامية تجعل من مهمة تحديد المجاز ودوره في الخطاب القرآني أمرا أصعب بكثير مما هو عليه بالنسبة للكتب الأخرى،

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 657.

فرغم اعترافها بأن كلام الله جميل و حسن، إلا أنهم يرفضون أن تكون تلك الصيغ المجازية الموجودة في القرآن تعبر عن مجازات، بل تعبر عن حقائق موضوعية، وهي أكثر صلابة من الحقيقة البشرية، و اختزلت دور العقل هنا إلى مجرد خادم مطيع لعلم اللاهوت، حيث يقوم بعقلنة انحرافات التخيل.

يلعب المجاز دوره من خلال الاستعانة بالتشابه و يستعمل الأشياء المحسوسة ليشكل المعنى و آثار المعنى، و التشبيه يحيل إلى شيء ما من الواقع لكنه يقول ما هو أكثر من الواقع، و إذا علمنا أن بناء المجاز و السيطرة عليه تختلف عند المؤلف و عند المتلقي فإنه يلزم أن هناك مساهمة للذات المرسل و المرسل إليها، فالمجاز ينقل الواقع طبقاً للتصور الذي يشكله الإنسان عن هذا الواقع، و إذا كانت هذه المساهمة فعالة يظل المجاز حياً، و يضمحل المجاز باضمحلال هذه المساهمة إلى أن تتعدم فيموت، هكذا انخرط الروحانيون و الصوفيون في الشطحات الخيالية المجازية بينما الفقهاء الحرفيون رفضوا الأمر خشية العجز عن السيطرة عليه فيغرقون في متاهات لا نهاية لها.

إذا كان علم الألسنيات الحديثة و فلسفة اللغة قد قدما لنا الكثير حول المجاز، فإننا نعلم في المقابل أن أصحاب الفكر الديني يجهلون تماماً البنية اللغوية المعقدة للمجاز، و هذا يستلزم عنه أنها تجهل مكانة الحقيقة في النص الديني و يمثل أركان هنا بالخطاب النبوي، الذي يقدم الله فيه نفسه كموصل للمعارف اليقينية و الأوامر والنواهي، و يتدخل في شؤون المجتمع، لكن هو ذاته لا يمكن إدراكه بالحواس. ونحن نتوصل إليه من خلال ما يقوله عبر لغة بشرية هي هنا اللغة العربية، لكن لو تأملنا ما يقوله لوجدناه فضاء للمعنى و الدلالات، مختلف عن الطرائق التي يعتمدها البشر، فالكلام الديني مبدع¹، يقول أركون: "أنا مضطر إلى المرور بالإنسان من أجل أن

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 659.

أجعل الله يتكلم و لكن لا أستطيع أن أعرف ما هو كلام الله، هذا شيء يتجاوز الإمكانات العقلية للبشر، لا أستطيع أن أعرف بأية آلية يشكل الله المعنى و يوصله إلى الإنسان في لغة ما. لا أستطيع أن أفعل ذلك إلا عن طريق التشبيه، عن طريق استخدام التشبيه بالإنسان و بلغة الإنسان المتكلم، لا ريب في أن القرآن ملهم ربانيا وليس كلاما عاديا، و لكنه لكي يتحقق لزم أن يمر من خلال لغة بشرية هي هنا اللغة العربية¹

إن الكلام الديني لا يؤثر فقط على روح المؤمن و إنما كذلك على جسده، فنحن نعلم أن تلاوة القرآن تدخل في الكثير من العبادات الشعائرية التي يؤديها المؤمن كما هو الحال بالنسبة للصلاة، إذن عندما يستولي الله على الشخص جسدا وروحا بواسطة قوة المجاز، فكيف يمكن أن يحدث الإنسان مسافة بينه و بين هذا المجاز من أجل المساءلة النقدية؟ إن هذا الأمر صعب للغاية و لا يمكن أن يحصل ع الجميع، و هذا النوع من الاستلاب حسب أركون يكتسح الكثيرين، حتى في المجتمعات المتقدمة، و يضرب مثلا على ذلك بقوله: "إن التدين الأكثر هلوسة وامتلاء بالخرافات لا يزال يضغط بكل ثقة على الانتخابات في الولايات المتحدة الأمريكية مع كل انعكاسات ذلك على قدر الأجيال المقبلة و مصيرها. هذه هي قدرة المجاز "المتواضع" و مدى تأثيره في الوضع البشري، إنها ضخمة إلى مالا نهاية، لكنها في الوقت نفسه متفاوتة الحجم بصورة تراجيدية"².

إن لمفهوم المجاز دور بالغ الأهمية في كل أنواع الخطابات، و خاصة الدينية منها، نظرا لكونه تعلق بالمعنى و بآثار المعنى، فقد تستغل قوة المجاز لكي تثبت معان ضد مفهوم الحقيقة، إذ "يمكن للتصورات المجازية أن تتحرف باتجاه هلوسات

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 665.

² . المصدر نفسه، ص 660.

الخيال الديني أو السياسي في ظل القمع التوتاليتاري المصحوب بتوسع هائل للجهات المؤسسة، عندئذ تصير الفعالية المجازية مرضاً خطيراً على قدر حجم الوظيفة الخصبة المخصصة للمجاز الحي المستخدم و المسيطر عليه عبر خلاقين مبدعين كبار¹، و هذا الأمر يحصل في مجتمعاتنا منذ القرون الأولى للإسلام، فالنزعات الأصولية تقوم بتشكيل ماضٍ خيالي وهمي عن اللحظة التدشينية الأولى، وهذا جعل المجتمع الإسلامي يعيش على آثار المعنى التي لا علاقة لها بالمعنى الصحيح، حيث ظل يتغذى على الإفرازات الانحرافية الناتجة عن المعنى، مع العلم أن لغة الحس المشترك لا تقيم اختلافاً بين المعنى و آثار المعنى.

هذا يعني أنه قد تم إفساد الوظيفة الرمزية للغة، و هذا ما أدى حسب أركون إلى ظهور الخطابات الإيديولوجية من أجل تجيش الجماهير و كان ذلك على مستوى عالمي، و يقدم أمثلة على ذلك إذ يظهر هذا الأمر بجلاء على مستوى الأنظمة التي تدعم الحزب الواحد، كالنازية و الفاشية، أما بالنسبة لإيديولوجيا الكفاح المستخدم من قبل الحركات القومية للتححرر الوطني التي ظهرت منذ الخمسينات فإنها لم تتعرض للتفكيك العلمي و الفلسفي، رغم أن خطاباتها شملت كل العالم العربي والإسلامي و اتخذت أبعاداً تراجيدية²، و يتعذر أركون هنا عن عدم امتلاك الوقت الكافي للمضي قدماً في التحليل لكنه في الوقت نفسه يصنف موضوع الدراسات التي ينبغي أن تجرى حول المجاز في القرآن بصفقتها تحتل مكانة مهمة بالنسبة للعقل المنبثق الصاعد الذي يؤسس له أركون.

لا شك أن للخيال دور بالغ الأهمية على فيما يتعلق بقضية المجاز ذلك أن "المجاز يتطلب توافر العمل المتماسك للخيال الاستباقي القادر على إظهار و تصوير

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 674.

² . المصدر نفسه، ص 674.

تسلسلات دالة و مغنية بين الواقع المعاش و المعاني الاحتمالية التي نبغي بالضبط إحداثها في الفكر"¹، مما يعني أن للمجاز دورا مهما في عملية المعرفة فهو يفتح آفاق جديدة لها من جهة، و ينقلها من جهة أخرى، و يحصل ذلك من خلال فعاليات الروح الثلاثة "عقل، خيال، ذاكرة" و يتحدد دور العقل النقدي هنا من خلال المحافظة على تماسك النظريات الفكرية حول المجاز، إضافة إلى مراقبة الانحرافات الهلوسية للخيال، في هذا السياق يمكن القول أن المجاز و الخيال يلعبان دورهما بشكل حاسم في التراث الإسلامي، فمن خلالهما كون الفكر الإسلامي الرؤية الأسطورية للتراث، وكذلك بالنسبة للرؤية الأيديولوجية في الفترة المعاصرة، فالفكر الإسلامي لم يتمكن حتى الآن من الاستفادة من منجزات العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية، و بالتالي فإن العقل النقدي غاب تماما من ساحة المسلمين، و لو أنهم وظفوا هذا العقل في إعادة قراءة التراث لتمكنوا من تجاوز الرؤية الأسطورية.

إن إدخال مفهوم المجاز في الدراسات القرآنية يجعلنا نتساءل عن أولئك المسلمين الذين يستشهدون بالقرآن و يفسرونه، و لا يتساءلون إن كان الخطاب حقيقيا أو مجازيا، و الإجابة عن سؤال ضخم كهذا بحسب أركون تتطلب مجلدات ضخمة وعملا جبارا، و يختتم حديثه حول قضية المجاز هنا بالإشارة إلى أنها حتى في الفكر العربي المعاصر لم تطبق بالشكل الذي ينبغي فحتى إن وجدت فإنها تطبق فقط على النصوص الأدبية، و ما زال هؤلاء المفكرين لا يتحلون بالشجاعة الكافية لتطبيقها على القرآن، فهي تدخل في دائرة المستحيل التفكير فيه، و هكذا يحرمون الدراسات القرآنية من الاستفادة من المنهجيات اللسانية و النقدية التاريخية المعاصرة.

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص675.

ثانيا: العجيب الخلاب في القرآن

مفهوم العجيب:

يتخذ مصطلح العجيب المدهش في أبحاث محمد أركون مكانة مفصلية فهو من المفاهيم التي اعتمدها في قراءة بعض نصوص القرآن و يلح على استخدامها في قراءة كل التراث العربي الإسلامي، لأنها مقولة تطال مختلف جوانب الحياة و خاصة الثقافة الشعبية للشعوب الإسلامية، فما المقصود بهذا المفهوم و كيف يمكن توظيفه في قراءة التراث؟

وردت لفظة "العجيب" في لسان العرب بمعنى : " العجب و العجب : إنكار ما يرد عليك لقلّة اعتياده"¹، فالعجب إذن هو ردة الفعل التي يقوم بها الإنسان تجاه الأشياء الغير مألوفة، و العجيب بهذا المعنى هو الشيء الذي يرد عليك، فنتعجب منه بسبب قلة اعتياده، أما محمد أركون فيورد في تعريفه ما قاله "القزويني" * إذ يقول : " العجيب: الحيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء أو عن معرفة كيفية تأثيره فيه مثاله أن الإنسان إذا رأى خلية النحل و لم يكن شاهده من قبل لكثرت حيرته، لعدم معرفة فاعله، فلو علم أنه من عمل النحل لتحير أيضا من حيث أن ذلك الحيوان الضعيف كيف أحدث هذه المسدسات المتساوية الأضلاع الذي عجز عن مثلها المهندس الحذق"² مما يعني أن العجيب ينشأ بسبب قلة المعرفة، أو انعدامها، و الألفة هي السبب وراء انحصار و زوال العجب، فالوقوف على رجلين

¹ . ابن منصور: لسان العرب، مرجع سابق، ص 2811.

* . أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود القزويني عالم مسلم عربي قزويني المولد حجازي الأصل. يرتفع نسبه إلى الإمام مالك بن أنس عالم المدينة. ولد في عام 605 وتوفي عام 682 من الهجرة، عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات.

² . زكريا ابن محمد القزويني: عجائب المخلوقات و الحيوانات، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 2000، ص 10. 15.

من أعقد الوظائف الفيزيولوجية التي يقوم بها الإنسان، لكن تعودنا على القيام بها ورؤية الناس يقفون على أرجلهم أزال ذلك التعجب، و نفس الشيء بالنسبة للمثال الذي أورده القزويني.

و العجيب كذلك مفهوم يتقارب مع الغريب من جهة أن الغريب هو "كل أمر عجيب قليل الوقوع مخالف للعادات المعهودة و المشاهدات المألوفة"¹، مما يعني أن دائرة العجيب أوسع مما هو غريب و تشمله.

و من الناحية الاصطلاحية فإن محمد أركون يورد التعريف التالي: "إن الساحر العجيب أو البديع الخلاب هو عبارة عن مصطلح أو مقولة نفسانية- أدبية. و هي مستخدمة في القصص للتحدث عن القوى الخارقة للعادة، و عن المعجزات، وعن الحالات الاستثنائية التي تتيح لاحقا فبركة الشخصيات الرمزية العظمى أو الشخصيات الأسطورية، و نجد هذا الساحر الخلاب في الروايات، كما نجده أيضا في عمليات تشكيل الاعتقاد الإيماني بشكل عام"² و الملاحظ على هذا التعريف أن أركون يشير إلى العجيب بعدة مصطلحات كلها تشير إلى نفس المعنى أي إلى اعتبار الساحر العجيب يدل أولا: على جملة الدلالات اللاواقعية، كحديثنا عن القصص و ما يرد فيها من ذكر للقوى الغير اعتيادية أو المعجزات التي تلحق الأنبياء أو حتى الكرامات التي يتحدث عنها المتصوفه، و ثانيا عن الجوانب الغير مفهومة و أو الغير مبررة من الأشياء الواقعية، و نشير هنا إلى أن هذا الأمر الأخير هو السبيل الذي يسمح بأسطرة ما هو واقعي فمن خلالها نصنع الشخصيات الرمزية العظمى، و الرموز الدينية ...

¹ . زكريا ابن محمد القزويني: مرجع سابق، ص 10. 15.

² . محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 82.

لكن الملاحظ أن الفكر اللاهوتي الأرثوذكسي قد نجح في إقصاء مقولة العجيب المدهش و الساحر الخلاب و رميها في دائرة الخرافة، كما أن التطور العلمي الذي بلغه الإنسان منذ القرن السابع عشر إلى اليوم قد ساهم بشكل كبير بتعميق الفارق بين الفكر العلمي الذي يؤكد بالتجربة، و التفكير الأسطوري، و بالتالي إقصاء ما دون التفكير العلمي و نفيه من ساحة المعرفة البشرية، فقد أصبح الإنسان المعاصر لا يؤمن إلا بالحقيقة القابلة للاختبار، و نتيجة لذلك نلاحظ انتشار النزعات اللادينية والتي لا تؤمن بالأديان و لا بالقيم، إذ يكفي أن تقيس بعض الحقائق الدينية بميزان التجربة حتى تنفي الدين كله، و هذا كفيل بدحض كل ما تعلق بالأسطورة و الحكاية الرمزية من أساسها، مما يعني إقصاء العجيب المدهش و الفوق طبيعي، و رغم أن هناك عديد المجالات التي تهتم بهذا الجانب إلا أن تأثيرها نسبي و متواضع كما هو حال علم الأناسة و السميائيات الدلالية، فأبحاث هذه الفروع المعرفية كما يرى أركون لم تتخلص تماما من النظرة الفوقية و الاحتقارية للمفاهيم التي تميز العجيب المدهش، لذلك يقول: "لا نزال بعيدين عن امتلاك لغة فوق نقدية صافية بما فيه الكفاية، و متخلصة من شوائب التحديدات التقليدية للتحدث عن كل ذلك كما ينبغي كما لا نزال بعيدين عن امتلاك منهج بريء فعلا ، و لو امتلكناه هذه و ذاك لاستطعنا التحدث بكل ثقة عن مستويات المعنى لحقيقة واحدة لا تتجزأ"¹.

يرى أركون أنه "لا يمكننا أن نفهم حضارات معينة إذا لم ندخل فيها البعد الخارق للطبيعة كنظام مرجعي، كإطار للإدراك النفسي للعالم"²، لأن مفهوم الساحر العجيب أو الخارق للطبيعة من شأنه أن يسمح لنا بكشف البنى المعرفية لكل

¹. محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 281.

². Mohammed Arkoun . islame religion et société. Op. Cit. P 48.

النصوص التأسيسية، و هذا ما أكده أركون حينما حدد الهدف المعرفي للفكر المسيحي من جراء بلورة هذا المفهوم، إذ له وظيفتين رئيسيتين و هما:

الأولى: هي وضع حدود فاصلة بين الأسطورة الحقيقية و الخرافة، فمعلوم أن الموروث الثقافي لكل الشعوب ممتلئ بالقصص و الأساطير، و لا يخلو كذلك من الخرافات، التي هي في الحقيقة شبيهة بالأسطورة الحقيقية، غير أنها تولد استخداما وهميا كما يرى أركون، و مفهوم الخارق للطبيعة هو الذي يسمح بتحديد الأسطورة الحقيقية من الأسطورة المزيفة أو الخرافة.

الثانية: أما بالنسبة للوظيفة الثانية للعجيب المدهش فهي "جعلنا نرتفع ونتوصل إلى عقلانية عليا تتجاوز العقل العادي، و إلى التماسك العقلاني المبحوث عنه في الإيمان ثم التوصل إلى حقائق خارقة للعادة و لا يمكن اختزالها إلى المجرى الطبيعي للأشياء"¹، فهذه العقلانية الجديدة تعترف بوجود حقائق خارقة للعادة مثلما تعترف بالحقائق العادية.

و معنى هذا أن مفهوم العجيب المدهش يتيح للإنسان المؤمن اليوم أن يتحدث عن حقائق لا واقعية، حقائق عن الإيمان و العقائد التي يؤمن بها، ولا يجعله هذا يفكر بعقلية القرون الوسطى، بل تفكيره متقبل من قبل الجميع، فقد بات من الواضح، أن الأمور العجائبية ممثلة بالمعنى، و لها أن تختزل كما هائلا من الحقائق، و لكن الفكر الأرثوذكسي كان قد قام بتأميم الحديث عن العجيب المدهش و الساخر الخلاب لنفسه، في المقابل نجده قد رفض تماما الاعتراف بالعجيب المدهش الموجود في القصص الشعبية و في الأدب، و صنفه باعتباره خرافات، على خلاف ذلك فقد ظل هذا الفكر ينظر إلى العجائب المتعلقة بالدين على أنها أكثر الأشياء تعبيراً عن الحقيقة.

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 280.

العجيب المدهش في القرآن:

إلى أي مدى يمكن الحديث عن العجيب المدهش في القرآن؟
إن لمفهوم العجيب المدهش بعد أنثروبولوجي فهو مفهوم بدئي لا يخلو منه مجتمع، لذلك لا حرج أن نتساءل حول إمكانية تواجده في القرآن باعتباره خطاباً موجهاً إلى البشر، و هذا ما يحاول أركون تأكيده، فالقرآن بنظره يتضمن طرازاً معيناً من العجيب المدهش¹، يختلف لا شك عن الأنواع الأخرى من العجيب الموجودة في الثقافة الشعبية و في الأدب و في مواطن أخرى، إذ لا يوجد هناك فصل راديكالي تام بين الجانب العاطفي الانفعالي، المهيمن على العجيب المدهش و الجانب المنطقي، إذ سبق و أشرنا إلى أن العقل يشتغل في تناغم تام، مع الذاكرة و الخيال.

إن الحديث عن العجيب المدهش في القرآن، يقودنا مباشرة إلى مشكلة جوهرية متعلقة باللغة الدينية، إذ اللغة الدينية ذات طابع خاص يختلف عن اللغة البشرية، فهي أولاً و قبل كل شيء . كما يحدد أركون . لغة شفوية كانت في البداية متعلقة بالتلاوة، و فقدت الكثير من معناها لما تم تدوين المصحف الشريف على يد الخليفة "عثمان ابن عفان" إذ تحولت إلى مدونة مغلقة، و المؤمن الذي يتلوها تلاوة عبادة فإنه يستعيز المعنى المفقود في المرحلة الكتابية بخضوعه للعبادات و الشعائر و عبرها. و أمر آخر ضروري الإشارة إليه هنا و هو أن الحديث عن العجيب المدهش يقتضي بالضرورة تطبيق الآليات المنهجية (الألسنيات و السميائيات الدلالية .. الخ) و هذا يعني المجازفة بالتعامل مع اللغة الدينية تعاملنا مع النص العادي، فلا يوجد منهج نزيه يحقق غاية البحث في اللغة الدينية دون اتخاذ موقف اختزالي تجاهها والحفاظ على خصوصياتها².

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 283.

² . المصدر نفسه، ص 285.

رغم هذه المشكلة العويصة التي تنشأ من محاولة البحث في العجيب المدهش القرآني إلا أنه ينبغي المجازفة كما يقول أركون، و إلا لن نتقدم خطوة إلى الأمام، ولكن لن نستطيع أن نكتشف إلا على نحو ناقص تلك العلاقة بين الإدراك الحسي والوعي الاستشعاري في الخطاب القرآني، التي تعبر عن العجيب المدهش و الساحر الخلاب¹.

العلاقة بين الإدراك الحسي و الوعي الشعوري في القرآن:

لكي نفهم حقيقة تجلي العجيب المدهش في القرآن، ينبغي لنا أن نبحث في اللغة القرآنية عما يحيلنا إلى المعاني المجازية التي تثير في الإنسان ذلك الشعور بالغرابة و عدم المعرفة، لكن كما هو ملاحظ و كما يرى أركون أن القرآن كان في الغالب يتجنب استعمال المفردات التي تحيل إلى الحقل الدلالي و المفهومي للعجيب المدهش، إلا في حالات نادرة جداً، كما أنه لم يستعمل منها إلا كلمات قليلة جداً مقارنة بالمفردات التي تحيل إلى أشياء حسية. لذلك فقد سجل أركون غياب الكثير من المفردات ككلمة "خرف" و "شبح" و "وهم" و كلمة "صور" كما لا حظ أيضاً "غياب: هول، و بهر، و دهش، و شده، و غرب بمعنى غريب، و ندر، و زهو، و سطع، وروع، و برع، و جزل، و فخم"².

من الملاحظ كذلك و من جهة أخرى أن القرآن قد استخدم بعض الكلمات المهمة في الحقل المفهومي للعجيب المدهش استخداماً سلبياً، ككلمة "خيل" بمعنى المترائي خطأ، و كلمة "أساطير" التي استخدمها القرآن بمعنى القصة القديمة الغير صحيحة، أي بمعنى مقارب للخرافة، و كلمة "سحر" التي وردت ستين مرة كذلك التي وردت بمعنى ما يخفى سببه و يظهر لنا على غير حقيقته الطبيعية و يجري مجرى

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 286.

² . المصدر نفسه، ص 287.

التمويه و الخداع، كما في قوله تعالى: "فقال الذين كفرو منهم إن هذا إلا سحر مبين"¹ وورد في مواضع أخرى بمعاني متقاربة. كذلك كلمة عجب التي وردت بمعان مختلفة لكنها متقاربة، فقد وردت في عدة مواضع بمعنى "الاندهاش أمام ظاهرة غير عادية"²، كما في قوله تعالى: "أفمن هذا الحديث تعجبون"³ ووردت في مواطن أخرى بمعنى الاستغراب و الاندهاش، كما في قوله تعالى: "بل عجب و يسخرون"⁴، وتعني في مواضع "الخارق للعادة و اللامعقول" كما في قوله تعالى: "قالت يا ويلتى أألد و أنا عجوز و هذا بعلي شيخا إن هذا لشيء عجيب"⁵، ووردت كذلك بمعنى الإعجاب والرضا كما في قوله تعالى: "و لا تتكحوا المشركات حتى يؤمن و لأمة مؤمنة خير من مشركة و لو اعجبتمكم"⁶.

إذن القرآن في تعامله مع العجيب المدهش من خلال الحقل اللفظي، يبدو أنه اكتفى بذكر القليل من الألفاظ، مقارنة بألفاظ الإدراك الحسي، كما أن معظم الألفاظ الواردة في هذا السياق، كان تعامله معها بشكل سلبي، إضافة إلى هذا كذلك يشير أركون إلى غياب العديد من المفردات التي تشكل أهمية كبيرة في رصد الواقع والتعامل معه، لذلك يقول: "الشيء الأكثر دلالة و مغزى و أهمية من كل ذلك هو انعدام كلمة طبيعة و كلمة غريزة و حتى كلمة خليقة في القرآن، كل هذه المفاهيم معدومة ضمن المعنى الذي سيلوره الفيزيائيون أو الطبيعيون و الأخلاقيون"⁷، و إلى هنا يقودنا أركون إلى استنتاج مهم للغاية يلزم ضرورة عن هذه المقدمات السابقة وهو

¹. قرآن كريم، رواية حفص، سورة المائدة، آية 110.

². محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 287.

³. قرآن كريم، رواية حفص، سورة النجم، آية 59.

⁴. قرآن كريم، رواية حفص، سورة الصافات، آية 12.

⁵. قرآن كريم، رواية حفص، سورة هود، آية 72.

⁶. قرآن كريم، رواية حفص، سورة البقرة، آية 221.

⁷. محمد أركون: المصدر نفسه، ص 288.

أن القرآن لا يفرق بشكل واضح بين مفهوم "الحقيقة الطبيعية" بالمعنى اليوناني، أي الحقيقة التي تدرك بالجهد العقلي أو الحسي و مفهوم "الخارق للطبيعة"، الذي بلوره الفكر اللاهوتي و سيتضح هذا المعنى بعد الحديث عن مفردات الإدراك الحسي لاحقاً.

مفردات الزمان و المكان :

إن مفردات الزمان و المكان تشغل مكانة مهمة بالنسبة للإدراك الحسي عند الإنسان ذلك أنه لا يمكن تصور وجود إدراك إلا في قالب الزمان و المكان، كما حددهما كائناً من قبل و اعتبرهما قالبين للإدراك و لا يمكن أن يكونا أبداً موضوعات إدراك، لذلك فإن الحديث عن مفردات الزمان و المكان أمر بالغ الأهمية، و قد أولى القرآن اهتماماً كبيراً بهذا النمط من المفردات لذلك نجد مثلاً فيما يتعلق بمفردات المكان " أن كلمة أرض تتكرر في القرآن 405 مرات و كلمة سماء 310 مرات، أما كلمة عالمين، التي تعني العوالم فهي مستخدمة 73 مرة، م و كلمة بحر 42 مرة، وكلمة شمس 33 مرة، و كلمة قمر 27 مرة، و كلمة نجم 13 مرة، و كلمة جبل 39 مرة، ...¹ و هناك العديد من المفردات الأخرى.

أما بالنسبة للمفردات الدالة على الزمن فقد أولى بها القرآن كذلك عناية كبيرة، و يسجل أركون في هذا الصدد "أولاً أهمية التضاد الثنائي بين كلمتي قبل/ بعد (199 /242) مرة على التوالي هذا الشيء يخص تقسيماً نوعياً للزمن إلى الحياة والموت، الإيمان و الكفر، و فترة الوحي و فترة الجاهلية السابقة عليه، و الميثاق ونقضه"². كما و يستخدم هذين الكلمتين للدلالة على الزمن الحقيقي العادي، كما استخدم كذلك مفردات الزمن المحسوس مثل: "سنة 19 مرة، و عام تسع مرات،

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 289.

² . المصدر نفسه، ص 289. 290.

وشهر 21 مرة، ليل/ نهار 57/92 مرة، و صباح 12 مرة، و فجر ست مرات، وطلوع / غروب مرتين لكليهما، و عشاء و عشية 12 / 2 على التوالي، و حين 34 مرة، ووقت ثلاث مرات، و ساعة 48 مرة، (بمعنى جزء من الوقت، و غالبا بمعنى الساعة المعروف و أحيانا بمعنى يوم النشور أو الزمن الأخرى)، و يوم + يومئذ 404 / 80...¹، و الكثير من الكلمات الدالة على الزمن. كل هذا يدل على أن القرآن قد أولى اهتماما بقضايا الزمان و المكان و الأمر الملفت للانتباه هنا أنه لم يستعملهما كقوالب إدراك كما وضحهما " إمانويل كانط" فقط إنما نظر إليهما باعتبارهما أيضا موضوعا للإدراك كذلك، و لكن ليس الإدراك الحسي، أي أنه لم يعتبرهما معالم لرسم حدود الأشياء الحسية كما لم ينظر إليهما باعتبارهما أشياء واقعية تدرك بالحواس، بل كرموز تشير إلى الزمان و المكان المقدس، لذلك نفى أركون الاعتقاد الزائف الذي يقول أن القرآن يخلو من الألفاظ الدالة على العجيب المدهش، و يؤسس لمعرفة واقعية بالأشياء أو معرفة وضعية مادية كما يعتقد التيار الارثوذكسي، لذلك يقول: " كل المفردات التي عدناها و أحصيناها تتخذ في الخطاب القرآني قيمة العلامات . أو الإشارات، أو الآيات . الرموز التي تنتهك الوظيفة المعنوية المعروفة للغة العربية و تتجاوزها. و من هنا نفهم كيف أن هذه العناصر المحسوسة المجسدة للتصور تؤدي في الحقيقة إلى تشكيل نظام من العلامات و الإحداثيات الروحية لا الدنيوية، بمعنى آخر ، إن المفردات المذكورة لا يستخدمها القرآن لذاتها أو لوظيفتها الزمنية البحتة، إنما كنوع من العلامات التي ترمز إلى أشياء أخرى تتجاوزها"²، فكلية الموت مثلا لا يفهمها المسلم كعلامة لغوية و إنما كرمز يحظر

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 290.

² . المصدر نفسه، ص 291.

مفردات الإدراك الحسي:

بالنسبة لمفردات الإدراك الحسي فإن أركون يسجل ملاحظة مهمة، متعلقة بفكرة الإدراك و التعقل في القرآن، ذلك أن هناك فرقا كبيرا بين المعنى المشار إليه اليوم بالإدراك الحسي و التعقل و التفكير، و المعنى الذي ظل القرآن يرسخه من خلال الآيات التي تبدو في ظاهرها أنها تدعو إلى إعمال العقل و التأمل في الموجودات بصفاتها أشياء واقعية، و لكن الحقيقة غير ذلك، فالقرآن استخدم كلمة "عقل" على هيئة "فعل" أي "عقل/ يعقل" كما استخدم الكلمات "تفكر، تذكر، فقه، شعر، علم" كبدايل لكلمة "عقل" داخل عبارات ذات بنية نحوية أسلوبية متماثلة من نوع: و لكن أكثر الناس لا يعلمون لا يشكرون لا يعقلون.... لا يشعرون ...، أو من نوع : لقوم يتفكرون ... يعقلون.... يعلمون...، أو من نوع : أفلا تتفكرون، أفلا تعقلون ...¹ الخ ، و كل هذه الاستخدامات في الحقيقة لا تتطلب الفهم المنطقي، بل الملاحظ أنها ترد بعد التذكير بنعم الله على البشر لتدخل الإنسان بذلك في تاريخ النجاة الأخروي، "لكي يعيش المؤمن رابطة العهد أو الميثاق بوجه أكثر قوة و كثافة، و المقصود، العهد الذي يربط بين الله و الإنسان"²، لهذا السبب يحدد القرآن عضو الإدراك الحسي بأنه القلب و ليس العقل كما ورد في الآية التالية:قال تعالى : "لهم قلوب لا يفقهون بها"³، و ما ينتج عن هذا أن استخدام القرآن لكلمة عقل و ما ينبو عنها، لا يدل إطلاقا على أن القرآن يرسخ للتفكير العقلاني، بل تلك المفردات جاءت من أجل خدمة نظام الدلالة الذي ترسخه مفردات الإيمان التي من بين أهمها

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 292.

² . المصدر نفسه، ص 293.

³ قرآن كريم: رواية حفص، سورة الأعراف، آية 179.

"آمن من الإيمان أو الاعتقاد (823مرة)، ذكر (293مرة)...خشح(17 مرة) ... قلب(132مرة)، فؤاد (16 مرة)،+ لب (16 مرة)"¹ فالآية السابقة ربطت الفقه بالقلب. و كذلك بالنسبة للمفردات التي تدل على الإدراك الحسي فإن أركون يعدد منها الكثير أهمها : سمع، بصر، نظر، شعر، فكر، دبر، برهن، و قد وردت مرات عديدة مختلفة، و كانت كلها في خدمة الاعتقاد الإيمان، يقول أركون : "ينبغي القول إن الأهمية النفسية . اللغوية لمفردات الإدراك الحسي تعتمد بصرامة على التحديدات النفسية و أنواع السلوك التي تتطلبها مفردات الإيمان و تأمر بها"²، و هذا يعني أن استعمال القرآن لكل مفردات الإدراك الحسي بما في ذلك أدوات الحس، ليس استعمالاً حقيقياً إنما هو مجازي، و كأنه يستعمل تلك المفردات لكي يدمجنا ضمن طريق الإيمان.

و لذلك كما يرى أركون فإن حدوث القطيعة مع الإيمان، و التي عبر عنها القرآن من خلال العديد من المفردات التي توحى بالشك في الدين، إضافة إلى مفردات الكفر و الزيف التي وردت مرات معتبرة في القرآن، "هذه القطيعة مع الإيمان تعني غياب الإدراك الحسي لمضمون الكلام الإلهي"³.

من خلال ما سبق هناك أمر ينتج ضرورة و هو أن الآيات المتضمنة لمفردات الإدراك الحسي بمختلف تنوعاتها هي آيات رموز، لا تحيل إلى نفسها أو إلى أشياء واقعية إنما تحيلنا إلى، الحقيقة التي لا تدرك بالحس و بالعقل، و مع ذلك يجب على المؤمن أن يصدق بأنها حية و فعالة، " و هنا بالضبط يترسخ بكل وضوح نموذج العجيب المدهش الذي بلوره القرآن"⁴.

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 296.

² . المصدر نفسه ، ص 293.

³ . المصدر نفسه، ص 294.

⁴ . المصدر نفسه، ص 295.

إن للمقاربة اللفظية المعجمية دورا بالغ الأهمية للوقوف على فهم واسع للنص الديني، و لكنها وحدها غير كافية فهي تشكل المرحلة الأولى من مراحل التحليل اللغوي و الألسني و لذلك، يرى أركون أنه لا بد من المرحلة الثانية و هي المقاربة الأدبية.

المقاربة الأدبية للقرآن:

يؤكد أركون على الأهمية البالغة التي ينبغي أن نوليها للمقاربة الأدبية، في فهم الخطاب القرآني، بحيث أن المرحلة الأولى من التحليل اللغوي و الألسني لا تعني شيئا في غياب المقاربة الأدبية، لذلك ينبغي كخطوة ثانية: التعامل مع القرآن باعتباره عملا أدبيا، و يستأنس أركون هنا في توضيح مفهوم العمل الأدبي بالناقد الفرنسي "هنري ميشونيك"^{*} الذي "نظر إلى العمل الأدبي على أنه (شكل . معنى) لا ينفصم أي بصفته تشكيلا لعناصر دالة، بمعنى آخر : إن العمل الأدبي هو نص كلي متكامل يشكل وحدة متراسة لا تتجزأ. إنه محدد بتحولاته الخاصة التي تعتمد على قوانينه الداخلية، و يتميز النص الأدبي أيضا بكونه "كلا ديناميكيا مرتبطا بقصدية معينة أي رسالة، و كذلك مرتبطا بإبداع ما" .. "يتبدى للقارئ . السامع على هيئة تشكل مستمر لا ينتهي"¹، و الذي يقصده أركون هنا أن نتعامل مع النص القرآني باعتباره نصا واحدا، مترابط الأجزاء فلا يمكن أن نقرأ و نفهم آية أو سورة بمعزل عن بقية السور و الآيات الأخرى، فالنص القرآني بهذا المعنى يحمل رسالة موحدة، و هذا هو السر وراء الترابط الموجود بين أجزاءه، كما أن القرآن كذلك يتضمن نمطا مختلفا من التعابير و التراكيب و الأسلوب الذي يدركه القارئ أو السامع، و لا يجد شيئا مثيلا له في النصوص الأدبية الأخرى، و هذا يعني أن نجرد النص القرآني من كل صفات

* . هنري ميشونيك (Henri Meschonnic) 1932 / 2009 أديب و مفكر فرنسي.

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، المصدر نفسه، ص 300.

التعالى و القدسية و نتعامل معه باعتباره نصا أدبيا كبقية النصوص الأدبية البشرية، و في هذه النقطة بالضبط انتقد أركون من طرف الكثيرين، وسنأتي لتفصيل ذلك لاحقاً.

إن المقاربة الأدبية للنص القرآني لا يمكن إنجازها بمعزل عن كل تلك الأبيات التي خلفها التراث الإسلامي، خاصة فيما يتعلق بمسألة الإعجاز، لأنه إذا اعتبرنا القرآن معجزاً، فلا يمكن إذن أن نتعامل معه كما نتعامل مع النصوص الأدبية الأخرى، لذلك أولاً ينبغي غربلة التراث الذي اعتمد على علم البلاغة الأرسطوطالية، و هذا ما أدى إلى سوء فهم النص القرآني، و كنتيجة لذلك تصر كل أدبيات التراث على الصفة المحض عجائبية و المعجزة للقرآن، حتى أن التراث الإسلامي يجعل من صفة الإعجاز صفة جوهرية في تحديد مفهوم القرآن.

و عليه يصير أركون على أن ننطلق في الدراسة الأدبية للقرآن من نقد التراث التبجيلي، الذي كان يخلط بين الجانب اللغوي للنص و الجانب النفسي و الجانب الديني اللاهوتي و الجانب التاريخي، لذلك فقد وضع أركون المبدأ "الباشلاري": "لكي نؤسس معرفة يجب تدمير المعارف الرديئة، و تجاوز ما يشكل داخل روحها عرقلة للبحث"¹ هذا يعني أنه علينا نقد التراث التبجيلي الذي يبتعد كل البعد عن الروح العلمية و هدمه ثم تجاوزه لكي يستقر بنا الأمر على منهج الروح العلمية، و هذا ما حاول أركون القيام به، حينما حدد منظورين متكاملين يجب الاستناد إليهما أثناء القيام بهذه الدراسة و هما :

الأول : أن الأدبيات التي حيكت حول القرآن ما هي إلا فضاء أسقط عليه الفكر الإسلامي عقائده و أفكاره التي كان يحلم بها، و الذي دعم هذا الأمر هو الخطاب القرآني ذاته، لما يمتاز به من قدرة على إثارة و تهيج خيال المؤمن، ويكفي

¹ . M . arkoun. lecture de coran. , op.cit.p 99.

هنا أن نشير إلى الكتابات التي خلفها التيار الصوفي، حيث أطلق العنان لخياله وقدم قراءات رمزية خيالية، كانت الأكثر تجسيدا و تحيينا للعجيب المدهش في القرآن، دون أن ننسى هنا كذلك القراءات المجازية للغنوصيين الباطنيين.

الثاني : يؤكد أركون أن القراءات المجازية هي الأكثر أهمية في بحث صفة الإعجاز، و قد انطلق في دراسته من كتاب "إعجاز القرآن" للباقلاني^{*}، و قد لاحظ أركون أن الوعي الإسلامي كان قد انتبه إلى الاستخدام الغير مألوف للغة العربية من قبل القرآن، فهو لا يستخدم اللغة كما تستخدمها بقية النصوص.

لقد أورد الباقلاني في كتابه ثلاث صفات تبين وجه الإعجاز في القرآن، الأخيرة منها هي "النظم العجيب الفريد للآيات و الصور القرآنية"¹ و قد أوضح أركون أنه قد أسهب كثيرا في شرح هذه الصفة و تحليلها و يحدد في ذلك العديد من النقاط أهمها: اختلاف بنية الجملة القرآنية عن كل نظام معروف في الخطاب العربي، كما أنه يتميز بالانسجام الدائم (صفاء التعبير و غنى المضمون بالمعنى)، و رغم تنوع الخطاب إلا أنه ليس هناك نشاز أو تغاير، كذلك استمرارية و لا استمرارية الإيقاع فيه غير مألوف، كما و يتميز بنظم بلاغي يختلف عن الخطاب المعتاد للإنس و الجن، إضافة إلى تضمنه كل الأشكال البلاغية المعروفة في العربية، وينتقي الأكثر ملائمة للتعبير بشكل أدق، كما يؤكد الباقلاني على أن الاستشهاد بأي

*. القاضي أبو بكر الباقلاني (338 هـ - 402 هـ / 950م - 1013م) هو: محمد بن الطيب

بن محمد بن جعفر بن القاسم القاضي أبو بكر الباقلاني البصري، الملقب بشيخ السنة، ولسان لأمة، المتكلم على مذهب أهل السنة والجماعة، وأهل الحديث وطريقة أبي الحسن الأشعري، أحد كبار علماء عصره انتهت إليه رئاسة المذهب الأشعري، وإليه انتهت رئاسة المالكية في وقته،

ويعُد من أكابر أئمة الأشاعرة بعد مؤسسها أبي الحسن الأشعري

¹. محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 303.

القرآن يعرف فوراً و لو كانت العبارة قصيرة، إضافة إلى هذا فإن العبارة القرآنية خالية من كل اصطناع أو وعورة مستهجنة¹.

تعليقاً على هذه الصفات يقول أركون: "إنه من السهل أن نكتشف في هذا التعداد الكثير من التكرار و التحديدات غير الضرورية أو غير المفيدة، كما نكتشف النواقص الخطيرة و المسلمات الخاصة بالبلاغة الأرسطوطالية، (كالمتضادات: شكل / مضمون، معنى حرفي / معنى مجازي ... و غياب التمييز بين المستوى التزامني للغة و بين المستوى التطوري، كما يزيد فداحة غياب التمييز بين العقيدة اللاهوتية القائلة إن القرآن كلام غير مخلوق، أي أزلي مثل الله و لا علاقة له بالتاريخ"²، وعلى هذا الأساس يجب نقد أدبيات الإعجاز و تجاوزها كما ينص المبدأ الباشلاري، ويقترح أركون ثلاث مبادئ تنظيمية لهذه الدراسة:

التشكيكة المجازية للخطاب القرآني:

إن القراءة الأدبية للنص القرآني تقضي التعامل معه باعتباره كلا موحداً، إذ من غير المسموح تفسير اللغة القرآنية ككلمات دالة على معنى ثابت، بل يجب فهمها من خلال السياق الذي وضعت فيه، من جهة السورة التي وجدت فيها و من جهة النص القرآني ككل لذلك فإن أركون يرفض الرجوع إلى علم أصول الكلمات لتحديد معنى كلمة في القرآن، لأن التشكيكة المجازية للخطاب القرآني تحول دون ذلك، فقد أشرنا في السابق إلى أن نظام الخطاب القرآني يحول ما هو واقعي و محسوس إلى رمز متعال، و عليه فإن الكشف عن معنى أي كلمة قرآنية يكون بعد موضعيتها داخل النص ككل "لأن كليانية النص هي التي تحمل الروح فيما وراء المكان و الزمان"³.

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 304.

² . المصدر نفسه، ص نفسها.

³ . المصدر نفسه، ص نفسها.

إن الخطاب القرآني و لا شك يحتوي العديد من المقاطع التي يختفي فيها الأسلوب الشعري لصالح الأسلوب النثري الذي يفهم على وجه واحد، فيصبح بذلك تعبيراً حقيقياً يدل على أشياء ووقائع عادية، و هذا ما يمكن ملاحظته على مستوى الآيات التشريعية

و لذلك فقد انتبه الفقهاء قديماً إلى أن القرآن ليس على نمط واحد و خاصة لدى المقارنة بين المكي و المدني، فالمكي منه يتحدث في أصول الدين و عقائدها كما يدعو إلى أصول مكارم الأخلاق، كما يتضمن كذلك أكثر القصص الواردة في القرآن¹، و بعد هجرة الرسول عليه الصلاة و السلام إلى المدينة بدأ في تأسيس الدولة، و لذلك فإن جل آيات التشريع موجودة في القرآن المدني، و الغرض من ذلك تنظيم العلاقات بين الناس و بين الناس و الدولة، و من المعلوم أن أي التشريع، آيات واضحات بعيدة كل البعد عن الشعرية و المجاز، و لذلك فإن البعض قد يظن أنه لا يمكن وصف الخطاب القرآني بأنه خطاب مجازي، خاصة بالنسبة للقارئ الحديث الذي تكون في ظل العلم الحديث، الذي يهتم بما هو واقعي محسوس فقط، لذلك فإن هذا القارئ و لا شك سيعتبر الآيات المجازية غير صحيحة و لا معنى لها، و يهتم فقط بالمقاطع التي تتضمن تعبيراً حقيقياً، و بالطبع هذا غير صحيح من وجهة نظر أركون و غير صحيح كذلك ما يقوم به الفقهاء الذين يخرجون النصوص من سياقها، و يتعاملون مع النص القرآني باعتباره كجمل قصيرة و آيات منفصلة، لأن كليانية النص كما يقر البنيويون هي التي تعطي للكلمة معناها، و هي التي تحمل الروح وراء اللغة العادية، "فوحدة النص التي تبدو مهشمة في صياغتها اللغوية

¹ .شعبان محمد إسماعيل: المدخل لدراسة الكتاب و السنة و العلوم الإسلامية، دار الأنصار،

هي في الواقع محفوظة و مصانة عبر الممارسة الشعائرية و التلاوة العبادية للقرآن¹. إذ الذي يتلو القرآن تلاوة عبادية أو أثناء القيام بالعبادات لا يتأمل الكلمات كما يفعل الإنسان العادي و إنما يعتبر تلك الكلمات و . مهما كانت دالة على أشياء واقعية . رموزا تدل على أشياء غيرها، لذلك تصبح كلمات كالسما و الموت علامات دالة على الله و الحساب و.....الخ و هذا ما أشرنا إليه سابقا.

إذن ما يمكن قوله من خلال هذا، أن التعابير التي تدل على الحقائق، تتجاوزها تلك التعابير المجازية و ترتفع بها إلى مستوى الرمز و التعالي، و يقدم أركون مثالا على ذلك أورده المستشرق الفرنسي "بلاشير" (Régis Blachère) : (1900 - 1973 م) حيث بين أن سورة النور المعروفة بطابعها التشريعي، و التي تتحدث عن قوانين تخص: الزنا و الفسق، و تبرئة عائشة زوجة الرسول، و قوانين تخص العلاقات الاجتماعية و آداب النساء ..تنتقل بنا من هذه التشريعات إلى المجاز الرائع الذي يرفع كل المسائل السابقة إلى المستوى التعالي الرباني² في الآية القائلة: "الله نور السماوات و الأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاج كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس و الله بكل شيء عليم"³، و على هذا النحو فإن القرآن كان يعتمد على المجازات الأكثر روعة لكي ينتقل بالقارئ أو السامع من الأوامر والإيعازات العادية و الشاعرية إلى مستوى التعالي، و هكذا فهم المسلمون القرآن قديما، لكن بحسب أركون إذا كان القرآن يفعل هذا فإنه تنشأ أمامنا مشكلة خاصة

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 307.

² . المصدر نفسه، ص 307.

³ . قرآن كريم: رواية حفص، سورة النور ، الآية 34.

بالمشروعية و من جهتين، فمن جهة هل من المسموح أن قراءة الآيات ذات التعبير الحقيقي، و نهمل المعنى المشع من المجازات التي ترفعها إلى مستوى التعالي؟ هذا من جهة و من جهة أخرى، هل يمكن كذلك أن نشق قانونا تشريعيا أو حتى نظاما أخلاقيا دون طمس المجاز المؤسس للخطاب¹.

على هذا الأساس فإن أركون ينتقد الفكر الإسلامي و يرى أنه لا يمكن الاعتماد عليه و لا حتى الاستعانة به، بل ينبغي استعادته استعادة نقدية كما أنه ينبغي استعادة المشكلة المتعلقة بالمجاز ووظيفته في تشكيل اللغة الدينية.

القصة الأسطورية :

بعد أن بين أركون كيف أن الخطاب القرآني خطاب مؤسس على المجاز تأتي المرحلة الثانية من التحليل الأدبي، و هي المرحلة التي تحدد الوظيفة التي يشغلها المجاز في القرآن و يرى أن وظيفته يمكن تلخيصها في القصة الأسطورية، و لذلك نرى أركون في الكثير من كتاباته يصف الخطاب القرآني بأنه ذو بنية ميثية أو أسطورية، يقول في كتابه "تاريخية الفكر العربي" : "إن الحكايات التوراتية و الخطاب القرآني هما نموذجان رائعان من نماذج التعبير الميثي أو الأسطوري"² و عليه فإن المرحلة الثانية من الدراسة تعنى بالبحث في الأسطورة، أو النظام القصصي داخل القرآن.

في البداية يشير أركون إلى الصعوبة التي تقف أمامه لإنجاز دراسة كهذه نظرا لعدم وجود نظرية متكاملة لتفسير "الحكاية الأسطورية"، و السبب في عدم وجود

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، المصدر نفسه، ص 308.

² . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي، مرجع سابق، ص 210.

نظرية كهذه هو عدم وجود علم "دلالات سمائية خاص باللغة الدينية" يمكن الباحث من كشف السمات الخاصة بهذه اللغة.

يؤكد أركون أن البحث عن العجيب المدهش في القرآن يجب أن يطال القصص الواردة في القرآن كالتى تحدث فيها عن الأنبياء و عن الشعوب البائدة، كما هو الحال بالنسبة لقصة موسى و التى "وردت في أكثر من 400 آية، موزعة على 27 سورة"¹، و يؤكد أركون أن التعامل مع القصص القرآنية ينبغي أن يتم على مرحلتين متكاملتين، الأولى ينبغي من خلالها أن نقوم بنقد تاريخي نبين من خلاله الفرق بين الوقائع الحقيقية و القصة كما وردت في القرآن: أي الكشف عن القصة القرآنية المؤسطرة بالقياس إلى الوقائع التاريخية المحسوسة. أما بالنسبة للمرحلة الثانية فيتم من خلالها "تحليل بنيوي لتبيان كيف أن القرآن يبلور بطريقة الفكر الأسطوري نفسها، الذي يشغل على أساطير قديمة متبعثرة، صياغة شكلية – معنوية جديدة مجهزة بآلية اشتغال خاصة باللغة العربية"² كل هذا يمكننا في النهاية من تحديد العلاقة بين العجيب المدهش و الساحر الخلاب من جهة و الحقائق الواقعية من جهة أخرى داخل القرآن.

تتميز الحكاية الأسطورية برابطة إدراك . وعي خاصة، حتى يتم تصديقها وتمثلها في وعي المتلقي، و هذا هو حال القصص الواردة في القرآن، ففي القصة الأسطورية القرآنية لا يوجد هناك أي اهتمام بالتسلسل الزمني للأحداث و الوقائع، بل الهم الوحيد هو استدراج وعي المؤمن حتى ينخرط بكل مشاعره ووعيه مع الحكاية ، و بالتالي فالمؤمن المتلقي يصبح جزءا من البنية التمثيلية حيث " يلعب الله في آن معا المرسل للأحداث و المؤلف المرسل للكلام الحدث الأكبر ... هذا الوحي هو

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 309.

² . المصدر نفسه، ص 309.

الذي يحدد تاريخ النجاة في الدار الآخرة، و إلى الله ترسل الطاعة المنتظرة من البشر¹، و في هذه البنية القصصية يلعب الأنبياء دور الواسطة التي تنقل أوامر الله و تساعد على تحيينها في سياق تاريخ النجاة، أما بالنسبة للمعارضين فيصبحون بمثابة نموذج للشر كما هو الحال بالنسبة لفرعون الذي واجه النبي موسى، و بقية البشر العاديين هم الذين يمثلون المرسل إليه، إذ ترسل إليهم عناية الله، في مقابل أنهم يقومون بمختلف طقوس الطاعة و العبادة لله. إن هذه البنية هي ما يلجأ إليه القرآن للتعبير عن منظوره و إقناع المؤمنين، كما أنها توجه طريقة الإدراك و تدعم مفهوم الأمة المختارة لكي تشهد على الحضور الفعال لله تمنع تحول التاريخ الإلهي إلى تاريخ دنوي عادي².

و عليه فإن البنية القرآنية للقصة تعبر دائماً عن الصراع الناشئ بين تاريخ النجاة و التاريخ الواقعي، و دائماً يكون الانتصار إلى تاريخ النجاة الذي يمثل الحياة الأبدية وفيه تتحقق السعادة المطلقة، واحتقار التاريخ الدنيوي المحسوس والمؤقت، وعليه يمكن القول إن القصص القرآنية التي تجسد نضال الأنبياء من أجل انتصار الحق هي في الحقيقة لا تجسد القيم التي ينبغي أن تقلد وإنما تقوي الرؤية الأخروية وتتوجه إلى وعي مفتوح على العجيب المدهش متقبل له ومنغمس فيه³.

بلورة الوعي الأخروي :

لكي نفهم الطريقة التي بلور بها القرآن الوعي الأخروي للمؤمن ينبغي التأمل في الآيات المتضمنة لمفردات الزمان و المكان . و التي سبق و أن أشرنا إليها، تقدم

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 310.

² . المصدر نفسه، ص نفسها.

³ . المصدر نفسه، ص 312.

فهما شاملا للكون و الزمان، و بهذا المعنى يتحول الكون و الزمان إلى مستودع ضخم للآيات و الرموز التي تغذي التأمل في هذا الكون الخير و الجميل و المتناغم، و هذا ما يفتح الباب أمام الخيال للتأمل في هذا الكون العجيب الدال على خالقه والذي سوف نذهب إليه في النهاية، حيث العودة الأبدية بعد أن يكون الإنسان قد أمضى زمن الحياة الدنيا و الزمن غير المحدد للإقامة في القبر.

الوظيفة المعرفية للعجيب المدهش أو الساحر الخلاب:

إن الحديث عن الوظيفة المعرفية للعجيب المدهش، من شأنه أن يعطي تصورا كاملا عن كيفية اشتغاله في القرآن، و يزيل بذلك كل غموض حول المسألة، و يحدد أركون وظيفتين للعجيب المدهش داخل القرآن الأولى بصفته دعامة لفكرة الخلق الإلهي، و الثانية من أجل ترسيخ أنطولوجيا القرآن، حيث يقدم تصورا خاصا للكينونة أو الوجود. لكن أركون يتعذر في هذا الصدد بسبب قلة الوقت من جهة و اتساع مجال البحث في هذه القضية، و رغم ذلك فإنه يحدد خطة عامة لدراسة هذين الجانبين من العجيب المدهش في القرآن، و يأمل إنجازها في وقت لاحق، و يمكن تلخيص هذه الخطة كالتالي:

بالنسبة للجانب الأول: حيث العجيب المدهش يمثل دعامة لفكرة الخلق الإلهي فإن أركون يقسم البحث إلى ثلاث أقسام:

1. الخلق الأول: و يقصد به زمن الحياة الدنيا و ما تعلق بها، و الملاحظ في هذا الصدد كما أشرنا إلى ذلك عدة مرات في ها الصدد أن القرآن يحول معطيات الحياة الواقعية، إلى رؤية عجائبية خاصة بالعالم المخلوق من قبل الله، و ينقسم هذا الفرع إلى خمس فروع:

. علم نشأة الكون: و يتعلق بفعل الخلق "كن فيكون" و ما يتضمنه العالم من كائنات مخلوقة لله

. علم الفلك: و يتعلق هذا الجانب بتصرف الله في مخلوقاته و السيطرة على كل الظواهر التي تحدث على مستوى الكون

. علم الأجنة و التكوين: و يتعلق هذا الجانب بدراسة كل الآيات و الصور التي تتضمن أصل الإنسان و نشأته .

. الطبيعة البشرية: أي ما تعلق بالإنسان الفاسق و الإنسان الكامل في القرآن.

الكائنات اللامرئية: كما هو الحال بالنسبة للملائكة و أدوارها و الشياطين والجن.

2. مرحلة نهاية الخلق الأول : و يتعلق هذا القسم بمسألة موت الإنسان، والوعد و الوعيد، و الرجاء و القلق، و كل ما يشير إلى نهاية هذه الحياة.

3. الخلق الثاني: و يتعلق هذا القسم بكل ما يشير إلى الآخرة كمسألة البعث والنشور، و الحساب يوم القيامة، و صور الحياة الأخرى.

أما بالنسبة للجانب الثاني: حيث العجيب المدهش يمثل دعامة للأنطولوجيا، فيحدد أركان ثلاث نقاط رئيسية:

1. الأولى: أنه ينبغي العلم أن عجائب المخلوقات الوارد ذكرها في القرآن مخلوقة من قبل إله عظيم يتمتع بصفات الكمال، و هذا ما يجعله قادر على جعلها حقيقة.

2. الثانية: أن الله لا يشبه شيئاً مصداقاً لقوله تعالى " ليس كمثله شيء" ¹.

3. الثالثة: كيف يتحدث الكائن المخلوق عن نفسه؟ نوعية الصفات أو اللغة التي تؤدي إلى التأمل الروحي و الرغبة و القداسة.

نتيجة لما قدمه أركون حول مسألة "العجيب المدهش في القرآن" يرى أنه من العيب أن نبحث عن عجيب مدهش خيالي مجاني و مسل، حتى في القصص الواردة في القرآن، حيث يغلب عليها طابع الوعظ و التهذيب الأخلاقي، و القدوة، لكن مع ذلك فإن الأثر النفسي العميق الذي يحدثه القرآن على مستوى السامع المتلقي، مشابه " لتلك الآثار التي يحدثها كل انتهاك للنظام الوجودي أو الطبيعي ضمن معنى الشيء الأكثر قوة و الأكثر دواما و جمالا و دلالة و مغزى ...الخ. نعم إن القرآن يفعل فعله و يحدث أثره داخل تلك الذروة السيكلوجية النفسية العميقة التي لا تستقبل العجيب المدهش فحسب إنما تتطلبه كدعامة ضرورية لكل تجربة انفتاح على الكائن والكينونة" ² و على هذا الأساس ينتهي أركون إلى أن اللغة الدينية، لا تهتم بالجانب المنطقي العقلاني و إنما هي لغة ذات منطق شاعري فهي تغذي الخيال و تلهب العاطفة أكثر مما تستدعي التأمل العقلي.

"إن آثار المعنى الناتجة عن الأخبار التي يوردها التفسير التقليدي تمثل بالنسبة للوعي الإيماني معاني لا تمس، مليئة بالعجيب الخلاب، بل و حتى معاني متعالية أو مقدسة. ولكنها تصبح بالنسبة للعقل النقدي الحديث عبارة عن آثار معنى سرعان ما تمحى و تتلاشى ما إن نعيد العجيب الخلاب الملازم لكل معرفة أسطورية

¹ قرآن كريم: رواية حفص، سورة الشورى، آية 11.

² . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 315.

إلى مجرد إسقاطات للمتخيل البشري"¹، لذلك فالقرآن الكريم يمثل بالنسبة لكافة المسلمين مصدرا للحقيقة الدينية و حتى الدنيوية، فهو يمثل كلام الله، و حتى إن كان الأمر متعلق بخطاب مجازي شاعري أو حتى قصصي بما للكلمة من معنى، فالقرآن يحتفظ بمكانته المعرفية، و بهيبته القدسية.

إن التطورات الحديثة التي مست العلوم الإنسانية و الاجتماعية والأنثروبولوجيا، خاصة في سياق ما يعرف بما بعد الحداثة، حيث تم إبداع العديد من المفاهيم والمناهج التي قربت كثيرا فهم الظاهرة الإنسانية بمختلف أبعادها، و هذا الأمر كان له بالغ الأثر في تحليل و تفكيك الخطابات الدينية على غرار ما حصل بالنسبة للتوراة والإنجيل، و كانت نتيجة هذا الأمر أن تمكن الفكر المعاصر من تعرية الخطاب الديني من كل الإيديولوجيات و لذلك يقول أركون: "هكذا نجد أن تعرية الآليات السيميائية للخطاب السردي القصصي و الدراسة التحليلية للمجاز و الرمز ثم دراسة التصورات الأسطورية من خلال المنظور الأنثروبولوجي، لم تعد تسمح للأخبار والحكايات التقليدية في أن تغمس الوعي في عالم العجيب الساحر و الخارق للطبيعة، بمعنى آخر لم تعد تسمح لها، بعرقلة كل اعتراض نقدي من أجل أن تفتح القلب على كل الحقائق الدينية"².

¹ . محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 62. 63.

² . المصدر نفسه، ص 102. 103

الفصل السادس: المخيال التفسيري

أولاً: حدود التفاسير التقليدية

ثانياً: الفن القصصي في الخطاب القرآني

الفصل السادس: المخيال التفسيري.

أولاً: تاريخية التفاسير التقليدية:

لقد حظي القرآن الكريم بالمكانة الأولى في المجتمع الإسلامي، و لعل أهم وجه يبين هذا الأمر وجود ذلك الكم الهائل من التفاسير العتيقة، فبعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم أصبح القرآن يحتاج إلى شرح، و هذا هو سر وجود تلك التفاسير، لكن التفاسير لم تكن متوافقة كما ينبغي لها أن تكون، بل على العكس من ذلك كانت تختلف إلى درجة أنها تبدو متناقضة في بعض الأحيان، و في نفس السياق يرى نصر حامد أبو زيد أن الفكر الإسلامي ينظر إلى نفسه على أنه فكر لا تاريخي ومقدس حتى و إن لم يصرح بذلك، و لكن في الحقيقة "ليس الفكر الديني بمعزل عن القوانين التي تحكم حركة الفكر البشري عموماً ذلك أنه لا يكتسب من موضوعه . الدين . قداسته و إطلاقه"¹.

لقد قسم محمد أركون الاتجاهات التفسيرية للقرآن الكريم إلى ثلاثة أقسام، يمثل كل قم منها قطيعة بالنسبة للأقسام الأخرى، و هذه الاتجاهات في التفسير هي: "الاتجاه المنطقي و اللغوي و النبوي"²، و في جملتها تترجم وعياً خاطئاً، فقد كانت تسعى إلى دمج النص الموحى في مستواها الخاص، أي وفق منظورها المدعم بإيديولوجيا خاصة، و هذا ما أدى بها إلى تكوين القطيعة، لكن في الوقت نفسه كما يقول أركون "يصعب فصل التيار المنطقي عن التيار اللغوي ، فمن جهة راح المفسرون يقعون أكثر فأكثر تحت هيمنة التفسير الحرفي لعلم أصول الكلمات (الإيتيمولوجيا) و البنية النحوية و الأساليب البلاغية و من جهة أخرى نجد أن الفقهاء

¹. نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، ط2، سينا للنشر، القاهرة، 1994، ص197.

². محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 124.

و علماء الأصول قد حولوا الوحي إلى قوالب أخلاقية و دينية صارمة، سوف تظل
الفعالية التشريعية و تفقرها دون أن تنفذ نظريا الطابع المتعالي لكلام الله، بل أكثر من
ذلك لقد خلطوا بينه و بين كلام النبي¹ أما بالنسبة للفلاسفة فقد أعرضوا عن القرآن
واهتموا أكثر بما أنتجته الفلسفة اليونانية خاصة إذا ما تعلق الأمر بأرسطو أولا
وأفلاطون ثانيا، و هذا ما أنتج انتشارا واسعا للميتافيزيقا.

لقد أثمر انتشار الميتافيزيقا و الفلسفة اليونانية في أوساط المجتمع العربي
الإسلامي ثقافة خاصة، إذ بانتشار مقولات الفلسفة و مفاهيمها و امتزاجها بالفكر
الديني خلف نوعا جديدا من الفكر، و قد انعكس هذا الأمر على علماء التفسير
كغيرهم من علماء الدين، و أنتج جيلا تحكمه ايبستيمية خاصة مكونة من مجموعة
من المبادئ نذكر من أهمها:

أدخلت مقولات أفلاطون و أرسطو و الفلسفة اليونانية عموما في مجال التفسير
و هذا خطأ كبير يقع فيه المفسرون إذ تلك المقولات خاصة باللغة اليونانية،
واستثمارها في العربية أدى إلى تعقيدها، مما جعل المفسرين يفكرون داخل أطر
مفاهيمية متعسفة، فتلك المبادئ العقلية كعدم التناقض و المفاهيم الفلسفية مثل
الجوهر و الجنس... الخ، أدت بالمفسرين إلى القيام "بتقطعات سكونية في زمن
الصيرورة الواقعي"²، إذ استعانوا بمفاهيم مرتبطة بفترة زمنية محددة و حاولوا تطبيقها
على كل مراحل التاريخ، لذلك كان لا ينبغي عليهم الخروج عن المعجم الاصطلاحي
القرآني، وما نتج عن هذه المقولات فقد راح يترسخ في عقول الناس على أنه حقيقة
موازية للحقيقة المنزلة من قبل الله.

¹. محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق ، ص 125.

². المصدر نفسه، ص 127.

و استنادا إلى هذه المبادئ قد عمل المفسرون على تشكيل نوعين من التفسير : التفسير الحرفي الذي مثله الحنابلة و الظاهرية، و أما الفلاسفة و المعتزلة و الأشاعرة فقد اعتمدوا على العقل في فهم النصوص وكانوا بذلك يترجمون انحرافا في الإيديولوجيا الرسمية للدولة باستخدام الدين كأسطورة و كمدونة للقانون¹.

و أما بالنسبة للتيار النبوي فقد مثله المتصوفة و الشيعة "الذين تتراوح مذاهبهم بين المرموزات المعتبرة كشفا بالتجربة للأساطير . الرموز، و بين العرفان المعاش كحلم محرر"²، فالشيعة أسسوا فلسفة نبوية تسعى للكشف عن الجانب الباطني الخفي من النص على خلاف السنة، لذلك فإننا نجدهم يعتمدون تقنية التأويل و تركز أبحاثهم على شخص الإمام الذي هو المرجع الرئيسي الحي، و الذي يمثل المصدر الأساسي للتوجيه الإلهي، بحيث هو الخليفة الحي لرسول الله محمد صلى الله عليه و سلم.

وهكذا نجد أن مختلف التفاسير تسعى لخدمة إيديولوجيا محددة من خلال إبداع تفسير يتوافق و ينسجم مع الانتماء العقائدي، فيأخذ السني النصوص على ظاهرها، ويدمجها الشيعي في النسق الخاص بالعقائد الشيعية، و نتج عن هذه الدغمائية "نصوص تفسيرية أرثوذكسية مستقيمة صحيحة مجمع عليها و هو ما أدى إلى تأييد وهم التواصلية المعيشة بين المفهوم المعيش و التفاسير و الإسقاطات المترابطة و المكثفة في التراث الحي الخاص بطائفة معينة من جهة و القوانين الموحى بها في القرآن من جهة أخرى"³ و هذه النزعة سادت مختلف المذاهب التفسيرية، إذ يتعاملون مع القرآن الكريم دون اعتبار لمسألة التأويل و تعددية المعنى وعلى الرغم أنهم يؤمنون

¹ محمد أركون: الإسلام أصالة و ممارسة، مصدر سابق، ص 127.

² المصدر نفسه، ص 127.

³ رضوان السيد و آخرون: محمد أركون المفكر الباحث الإنسان، ط:1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011، ص 79.

بأن من القرآن متشابها مثلما فيه من المحكم، لذلك يقول أركون : "الشيء الذي ينبغي أن يحظى باهتمامنا هنا و ينبغي التركيز عليه هو ذلك المزعم المفرط و الغرور المتبجح الذي يدعيه الفقهاء بأنهم قادرون على التماس المباشر بكلام الله، و قادرون على الفهم المطابق لمقاصده العليا ثم توضيحها و بلورتها في القانون الديني، و من ثم تثبيت القانون الآلهي أو المؤله الخاص بالأحكام الشرعية التي ينبغي أن تتحكم أبديا بكل تصرف أو تفكير يقوم به المؤمن الخاضع لامتحان الطاعة"¹

و في نقد أركون للمفسرين، كثيرا ما يتحدث عن الطبري و يعتبره النموذج الذي يمثلهم، لذلك نراه في كتابه (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي)، وكتابه (قراءات في القرآن) المنشور باللغة الفرنسية يناقشه باستفاضة، يقول عنه : "فقد كان الطبري مثلا يستطيع أن يسبق بكل سذاجة كل تفسير من تفاسيره بالعبارة التالية : يقول الله، لأنه يستطيع أن يعرف بالضبط مقصد الله من كلامه ويشرحه حرفيا، وهذا الاعتقاد الساذج يفترض ضمنا وجود تطابق تام بين التفسير ومقصد المعنى والدلالة، ثم بالطبع بين التفسير المقترح و المضمون السيميائي (المعنوي) للكلمات في كل آية"².

و بناء على ما سبق ينتهي أركون إلى نتيجة أساسية تحكمت في مختلف أفكاره و هي أن الاجتهاد سواء تعلق الأمر بالماضي أو الحاضر فلا يمكن أن يكون خارج نطاق مصالح الدولة و إكراهات المجتمع، و هذه القاعدة شاملة لمختلف العلوم الإسلامية، و لا تخص فقط التفسير، فكل ما له صلة بالعلوم المتعلقة بالقرآن، كان الاجتهاد فيها يخضع لإبيستيمية واحدة و عريضة تمليها على المجتهد تلك الإفرازات الناتجة عن القوانين الاجتماعية من جهة، و المرتبطة بنظام الحكم و الحاكم من جهة

¹ . محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق ص 16.

² . محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، مصدر سابق، ص 90.

أخرى، و أكبر مثال يورده أركون على ذلك ما حصل بالنسبة لقضية خلق القرآن وكيف تدخلت السلطة لفض النزاع في الأمر، و فرض مبدأ عقائدي للدولة بقوة السلطة.

إن هذه المسألة . أقصد مسألة خضوع الاجتهاد للسلطة و المجتمع . مسألة شائكة، نظرا لما تخلفه هذه الممارسة من قوانين لا موضوعية خاصة مع اعتقاده بأن هذه القوانين الفقهية التي ينتجها مطابقة لمراد الله، إذ باعتقاده هذا فإنه يخلق نوعا من السياج الدغمائي المغلق، إذ يتحول إلى قانون فقهي يحكم الدولة الإسلامية حتى في الفترة المعاصرة، خاصة و أن هذا الأمر يتفاقم أكثر اليوم، إذ بوجود كم هائل من الأصوليين و الرجعيين، و الذين ينتسبون إلى فئة العلماء، نلاحظ خطاباتهم باستمرار كيف أنها لا تسعى لبلورة قوانين جديدة تتناسب مع متطلبات العصر، و إنما يحاولون اشتراط و إعادة إحياء تلك القوانين التي تعبر عن فترة تاريخية ولت.

يناقش أركون مسألة التفسير و خضوعها للإيديولوجيا في كتابه (من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي) و في كتابه الصادر بطبعة فرنسية (قراءات في القرآن)، ويضرب لنا مثالا من كتاب الطبري عن كيفية تفسير الآية الثانية عشر من سورة النساء، بحيث يقول الله تعالى فيها "وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار وصية من الله والله عليم حلیم"¹، و يحاول أركون من خلال عرضه لهذه الآية أن يبين كيف أن التفسير الكلاسيكي ينحرف بالمعنى الحقيقي لها، و يحاكي في ذلك كما يصرح أسلوب الباحث الأمريكي

¹. قرآن كريم: رواية حفص، سورة النساء، آية 12.

المعاصر (دافيدس بورز، DAVIDS POWERS)،¹ إذ يعرض الآية غير مشكلة على مجموعة من الذين تكون العربية لغتهم الرسمية و لا يحفظون القرآن الكريم، ثم على مجموعة تحفظ القرآن الكريم، فكانت قراءة المجموعة الحافظة كمنا وردت مشكلة في المصحف، أي قرأت الفعل (يورث) والفعل (يوصي) مبنيان للمجهول، بينما المجموعة غير الحافظة فقد قرأت الفعل مبني للمعلوم، و ينتهي أركون إلى أن القراءة الصحيحة و التي ينبغي أن تكون في المصحف هي القراءة المعاكسة، إذ القراءة كما وردت تسيء إلى أسلوب اللغة العربية، لأنها هي القراءة المناسبة للفترة العربية والذوق العربي السليم و الكفاءة اللغوية للناطقين بالعربية²، إذ التجربة أكدت أن من يملك تلك الكفاءات اللغوية كانوا يختارون دائماً القراءات المرفوضة من قبل التفسير الأرثوذكسية.

إن الطبري كأحد الممثلين البارزين للتفسير التقليدي في نظر أركون، يلح على القراءة المتعارضة مع الذوق اللغوي السليم، معتمداً في ذلك على الإجماع الذي "لا يكلف نفسه عناء تقييم الرهانات اللاهوتية و القانونية و الاقتصادية المترتبة على حذف قراءة معينة تبدو أكثر صحة و منطقية من الناحية اللغوية و القواعدية"³ و في نفس الإطار يبين أركون التلاعبات التي يقوم بها المفسرون على غرار الطبري الذي يرى أنه "يلح على عدم توضيح معنى كلاله فهو يريد أن يعقد المسألة ليجعل كلمة كلاله من أسرار الوحي و لذلك كان يورد أحاديث تقر بغموضها و يتجاهل الأحاديث التي تشرحها و غايته التعتيم على المعنى القرآني الواضح المنفتح"⁴، كما أن الطبري

¹. محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 34.

². المصدر نفسه، ص 36.

³. MOHAMMED ARKOUN, Lecture du coran, op.cit.p. 133.

⁴. مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 126.

ما كان يتردد في إقصاء المعاني التي تخالف الخط الذي رسمه، لذلك فإننا نجده أهمل ثلاثة عشر معنى لمصطلح كلاله لأنه مخالف للمعنى الذي أراد فرضه، و كل ما أراد فرضه الطبري هو المعنى الذي أجمعت عليه الأمة من معتزلة و سنة و شيعة، لكي يحافظ على وحدة الأمة لذلك يستعمل مصطلح أهل القبلة للتعبير عن إجماع المسلمين بمختلف توجهاتهم.

و بغرض توضيح تلاعبات الطبري يناقش أركون ما أورده في تفسيره من خلال إيراد العديد من الروايات التي جاءت بمعنى مخالف لما أقره الطبري، لينتهي من خلال هذا كله إلى ثلاث بديهيات أساسية، الأولى منها تقضي بأن الطبري سعى إلى إبقاء معنى مصطلح كلاله غامضا، و يرجع أركون سبب ذلك إلى أهمية مسألة الإرث بالنسبة للمسلمين في ذلك الزمن، ضف إلى ذلك ما يقول: "يبدو أن مكانة الكلاله تحدث وضعاً جديداً يؤدي إلى زعزعة نظام الإرث العربي السابق"¹.

أما بالنسبة للبديهة الثانية فهي "أن التفسير التقليدي للقرآن لا يتردد في حسم المشكلة التي يعترف من جهة أخرى بغموضها الكامل ففي الوقت الذي يعلن فيه الاحترام المبدئي لكلام الله لا يتردد في تفسير الكلمة ضمن المعنى الذي تتطلبه حاجة الأمة و حفظ العرف القائم و استراتيجيات القوة و الضبط الخاصة بمراقبة سريان الأرزاق في المجتمع"².

و أما الثالثة فإنها تبدووا كنتيجة للبديهتين السابقتين، إذ تقر بتكون نظام من التفسير يفضل المصلحة على الحقيقة في ذاتها، أو بمعنى آخر، بلور التفسير الحقيقة

¹. محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 52.

². المصدر نفسه، ص 53.

لترادف المصلحة و الإيديولوجيا و هذا ما كون بالضرورة هوة بين المقصد القرآني وبين النظام الذي تبلور داخل الدولة و المجتمع.

إن السبب الرئيس في بقاء معنى الكلالة غامضا هو تعارض الروايات وتناقضها، لكن الآن نضع أنفسنا أمام سؤال لا مفر من طرحه و هو، ما السبب الذي يقف وراء تعارض الروايات؟ و أركون يتدارك هذا من خلال إبرازه للدور الذي يلعبه المخيال في المرحلة الشفهية بالتحديد، و التي تمتد، من الزمن الذي قيلت فيه الرواية إلى غاية تثبيتها بالتدوين، لذلك يؤكد أركون أن الوصول إلى المعنى الحقيقي لا يكون إلا بالقراءة التاريخية أي من خلال قراءة الروايات في ظروفها التي قيلت فيها، ثم التي انتقلت فيها من راوي لآخر، لهذا فإنه لا بد علينا من الاستعانة بأدوات العلوم الإنسانية التي هي في مجملها مجموعة من المناهج على رأسها الأنثروبولوجيا، هذا مع الإشارة إلى أن "النص القرآني كما نقلم الرسول بريء مما ألحقه به العقل التفسيري فيم بعد أو العقل الكتابي منذ عثمان"¹.

إن التفسير قد زعزع المنظومة التي رسمها القرآن الكريم للمجتمع المسلم خاصة إذا ما كانت تمس المصلحة، و يناقش أركون هذا الأمر كذلك من خلال مسألة الإرث، و يبين كيف أن المفسرين قد حرّموا الأب من حرية التوريث لمن يشاء عن طريق الوصية، و هذا حق أعطاه القرآن للأب، و كان حرمانه عن طريق القول بمبدأ الناسخ و المنسوخ، و قالوا أن الآيات التي تعطي للأب هذا الحق هي آيات منسوخة بالآيتين الحادية عشر و الثانية عشر من سورة النساء، و هذا ما يفسر الضغوط التي مورست لبناء الفعل يوصي للمجهول و ليس للمعلوم كما هو متوقع لغويا.

¹. مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 127.

و بهذا فإن أركون يفتح الباب أمام مشكلة ثانية متعلقة بالتفسير و هي مشكلة الناسخ و المنسوخ، التي أرقت الكثير من الباحثين إذ تحديد الآية الناسخة من المنسوخة ليس بالأمر السهل و لا يمكن الاكتفاء فيه بمجرد ما يروى من أدبيات متعلقة بأسباب النزول، إذ تقضي المسألة معرفة الترتيب الزمني لنزول آي القرآن.

ينظر أركون للمسألة من عدة وجوه و يبدأ بتوضيح معنى النسخ و كيف وردت الكلمة في القرآن الكريم، و يرى بأنها وردت بمعنيين في القرآن، الأول يفيد معنى الإلغاء و الإبطال، بينما الثاني بمعنى الكتابة أو التدوين، لكن المسلمين كما يوضح تجاوزوا المعنيين اللذين وردا في القرآن الكريم إلى معنى ثالث جاء كنتيجة لمناقشات الأصوليين الذين وجدوا أنفسهم أمام نصوص متناقضة، فاضطروهم هذا إلى القول بأن معنى النسخ يفيد استبدال نص لاحق بنص سابق، و هذا هو المعنى الذي استثمره المفسرون، مما يوضح انتهازية المشرعين، و تصبح هذه الانتهازية "أكثر وضوحا عندما ينتطحون لتعيين الآيات الناسخة و المنسوخة فهنا ينعنون بالمنسوخة تلك الآيات التي تتضمن أحكاما لا تناسب مواقعهم و مصالحهم، و أما الناسخة فهي التي تمشي في الخط المستقيم"¹، و الخط المستقيم هنا معناه ما ينسجم مع التوجهات والمصالح، و لهذا كان هذا الجانب من علوم القرآن كغيره في خدمة السلطة والإيديولوجيا الأرثوذكسية، و يوضح أركون كيف أن المفسرين يتجاوزون حدودهم حينما يقرون بأن بعض الآيات منسوخة و لا يوجد دليل واحد على ذلك يقول: "ففي يخص الآيتين رقم 180 و 240 من سورة البقرة نجد مؤكدا بأنه لا القرآن و لا الحديث

¹. محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 38. 39.

يحتويان على أية دلالة تسمح بالنسخ أو الإلغاء¹، لكن ما هو السبب الذي أوقعنا في هذه المشاكل التي تخص علم الناسخ و المنسوخ؟.

يجيب أركون عن هذا السؤال من خلال اعتماده على مبدأين اثنين، الأول يقضي بعدم اعتبار الترتيب الزمني للنزول، فالفقيه لما يجد نفسه أمام آيتين متناقضتين فإنه لا يبحث عن زمن نزول الآية كما هو مفترض أن يفعل، إذ بالبحث في زمن نزول الآيتين فإنه بالضرورة تكون الآية المتأخرة زمنيا هي التي تنسخ الآية المتقدمة، لكن الفقيه يتجاهل هذا الأمر و يختار الآية الناسخة حسب الرغبة التي توجهها الإيديولوجيا، أما المبدأ الثاني فإنه يتعلق بالتناقض المفترض بين الآية الناسخة و المنسوخة، لكن الفقهاء لا يعمل عندهم هذا المبدأ كما ينبغي، بل يتم تجاوزه بكل بساطة و ينسخون آيات بآيات لا تناقض بعضها.

ينتهي أركون من خلال مناقشته للممارسة التفسيرية إلى أن العقل التفسيري يحكمه نظام معرفي خاص، و يتحكم في هذا النظام مجموعة من الأطر أهمها "كره المفسرين الشديد لكل ما هو غير مؤكد أو غير محدد أو غامض و نلاحظ رفضهم للتعبير الرمزي و المجازي و الحكمة أو المثل السائر"²، و كل هذه الأمور ترسم لنا خطأ محددا للقرآن و هو الخطاب الرمزي لكن المفسر لا يأخذ هذا الأمر بعين الاعتبار لذلك يحولونه إلى سرد قصصي لا يخدم الإسلام بمختلف توجهاته، و في مقابل هذا فإننا نجدهم " يحملون الآيات التشريعية خلفية من التصورات الخيالية غالبا و ذلك من أجل التحديد التاريخي و الموضوعي و التأريخي و التجسدي المحسوس للأوضاع و الأحداث و الأشخاص، التي رفض القرآن دائما و بشكل منتظم أن

¹ محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 72.

² MOHAMMED ARKOUN, Lecture du coran, op.cit.p.144- 145.

يسميتها"¹، و هذا ما ينتج عنه في الأخير إيبستيمية تسعى إلى بث الخارق للطبيعة والعجيب المدهش في الخطاب التشريعي الإسلامي.

ثانيا: الفن القصصي في الخطاب القرآني:

إن الجذر الاشتقاقي لكلمة "قصة" هو الفعل "قص" و هو يأتي في اللغة العربية بعدة معان فقد يعني "القطع"، كما يأتي كذلك بمعنى "الإخبار"، و القصة الخبر وهو القصص، و قص علي خبره يقصه قصا و قصصا: أورده، و القصص الخبر المقصوص، بالفتح، وضع موضع المصدر حتى صار أغلب عليه. و القصص بكسر القاف، جمع القصة التي تكتب... و القصص بالفتح: الاسم، و القاص: الذي يأتي بالقصة على وجهها كأنه يتتبع معانيها و ألفاظها. و في الحديث لا يقص إلا أمير أو مأمور أو مختال، أي لا ينبغي ذلك إلا لأمير يعظ الناس و يخبرهم بما مضى ليعتبروا، أو مأمور بذلك فيكون حكمه حكم الأمير، و لا يقص مكتسبا أو يكون القاص مختالا يفعل ذلك تكبرا على الناس"²، و قد جاء في تفسير البغوي لقوله تعالى في سورة يوسف: "نحن نقص عليك أحسن القصص" أي نقرأ عليك أحسن القصص و القاص هو الذي يتبع الآثار و يأتي بالخبر على وجهه... و قيل: المراد منه: قصة يوسف عليه السلام خاصة سماها أحسن القصص لما فيها من العبر والحكم و النكت و الفوائد التي تصلح للدين و الدنيا"³ و هكذا يبدو أن هذه الكلمة تتعلق بالأخبار الصادقة التي يتحرى فيها الإنسان الحقيقة و الواقع، إلى جانب كون هذه الأخيرة تشير كذلك إلى مجموعة العبر التي يجب أن تتضمنها الحقيقة

¹. محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 81.

². ابن منظور: مرجع سابق، ص 3651.

³. أبي محمد الحسين ابن مسعود البغوي: تفسير البغوي "معالم التنزيل"، ج 4، حققه محمد عبد الله النمر و آخرون، دار طيبة، الرياض، 1411هـ، ص 211 / 212.

المقصودة و هذا على خلاف المعنى الذي تطور فيما بعد ليدل على فن أدبي راق: هو الفن القصصي، و الذي يحظر فيه الخيال بشتى صوره.

و قد عرف أركون القصة (récit) باعتبارها "الشكل النموذجي الأمثل للتعبير عن الفكر الأسطوري ذلك أنها تستخدم عناصر مختلفة من التراث الشفهي المشترك لدى مجموعة بشرية"¹، و هنا يكمن التناقض بين المعنى اللغوي الذي كان معروفا من قبل في ظل الثقافة العربية الإسلامية، و المفهوم الحديث لهذه الكلمة بعد أن تحولت بمعناها من الإشارة إلى الحقيقة الواقعية، إلى الإشارة للحقيقة الخيالية التي يمكن أن يبدعها الإنسان و يخلقها في خياله فقط، لهذا فإن المراد بالقصة هنا "ذلك العمل الأدبي الذي يكون نتيجة تخيل القاص لحوادث وقعت من بطل لا وجود له، أو لبطل له وجود و لكن الأحداث التي دارت حوله في القصة لم تقع أو وقعت للبطل لكنها نظمت في القصة على أساس فني بلاغي فقدم بعضها و أخر آخر و ذكر بعضها و حذف آخر أو أضيف إلى الواقع بعض ما لم يقع، أو بولغ في التصوير إلى الحد الذي يخرج بالشخصية التاريخية عن أن تكون من الحقائق العادية والمألوفة، ويجعلها من الأشخاص الخياليين"²، و بالنسبة لأركون فإنه يضيف على هذا أن القصة في ظل الثقافة الإسلامية الكلاسيكية ترتبط بالجانب الشفهي، ولكن في جانب منها فقط، فهي كذلك تحيلنا إلى تراث حي و مكتوب و هو الكتب السماوية للديانات التي كانت معروفة آنذاك، فالعرب كانوا في قرب شديد من التوراة و الإنجيل، والكثير من القصص كانت مستمدة من هذه الكتب و سنرى فيما بعد كيف أن قصة أهل الكهف الموجودة عند المسلمين موجودة كذلك في التراث المسيحي.

¹ . محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 130.

² . محمد أحمد خلف الله: الفن القصصي في القرآن، سينا للنشر و الانتشار العربي ، لندن - بيروت - القاهرة ، ط 4، 1999، ص 152.

إن أركون يؤكد على أن الدراسة العلمية لهذا النمط من الأنماط الأدبية لا يجب أن يكون على طريقة المستشرقين الذين يعتمدون على المنهجية الفقهلغوية، حيث تتم المقارنة بين النص القرآني و نصوص التوراة و الإنجيل من أجل تحديد التحريفات التي لحقت القصة في النسخة القرآنية، و إنما أبعد من ذلك بكثير، فالغرض هو "أن نبين فيما إذا كان الإخراج الأدبي للقصص القرآني (بعد أن نكون قد قارناها بمعطيات التاريخ الحقيقية، أو الممكن التحقق منها) قد تمكنت من توصيل حقيقة كينونية مؤسسة للوجود، و شكلت نظرة عن الإنسان، أم أنها اكتفت فقط بالمحاجة الجدالية لرفض المعارضين (الجاحدون العرب، اليهود، المسيحيون)"¹ فالقصص التي يمكن أن نجدها في نسخ الوحي المختلفة تؤسس في الحقيقة للجامع المشترك بين الديانات الثلاث، و هي بمثابة مظهر من المظاهر التي تعبر عن ضغط النماذج المثالية النفسانية الانثروبولوجية الكبرى، و هذا هو الأمر الذي فسر لنا سبب الاستلهام المشترك لأديان الوحي، فنجد القصص نفسها تتكرر في التوراة والإنجيل و القرآن.

إن الغاية و الغرض الذي فترض أن يستنبطه المؤمن من القصة هو أخذ العبرة، فالقصة القرآنية تأتي في سياق الوعظ و التذكير بما كان عليه الأقدمون، سواء تعلق الأمر بؤلائك الذين نجوا، أو الذين هلكوا، فيجب على المؤمن أن على المؤمن أن يتعظ بحالهم، فيسلك سبل المؤمنين الناجين في الدنيا و الآخرة كما و يتجنب طريق الجاحدين و الكافرين في الدنيا أو الآخرة. لذلك يرى أركون أن مفهوما الموعظة و الذكرى يفترضان "وجود زمن مثالي منسجم و ثابت هو زمن القيمة الخالدة، ذلك أن القصة أو (الحكاية) توجه اندفاعا القلب و حماسته نحو معان ماضية، و لكن هذه

¹ . محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 130.

المعاني تبقى مسيطرة لحاضر الإنسان و لمستقبله. هذا الحاضر و المستقبل الدنيوي هما أيضا موجهان نحو ماض مفضل و مثالي، و ذلك من قبل مبادرات الله¹، فهذه الموعظة تتخذ أهمية أنطولوجية بشكل أساسي ثم تاريخية بشكل ثانوي، كما أن هذه النماذج التي نرجع إليها لا تمارس فعلها إذا لم تعرض في قالب يبين تحولات الأحداث، و هذا ما يقود إلى التاريخية، لذلك يؤكد أركون أن هناك وعيا تاريخيا يميل إلى الظهور ضمن دائرة الوعي الأسطوري السائد، و لكن أدبيات التفسير حالت دون تطور هذا الوعي التاريخي²، و السبب في ذلك يرجع لكونها أضفت التعالي على كل ما له إشارة إلى الواقع، و بالتالي على ما يمكن أن يكون سببا تطور هذا الوعي التاريخي.

إن لمفهوم القصة مكانة رفيعة في الخطاب القرآني، و لا ريب، فإن جزءا كبيرا من سوره و آياته ذات طابع قصصي، و هذا هو الأمر الذي أدى بأركون إلى محاولة دراسة بعضا من تلك المقاطع المشكلة على هيئة قصص و كان تركيزه خاصة على سورة الكهف، باعتبارها تتضمن مجموعة من القصص المهمة، و التي سنتعرف عليها لاحقا، لكن لم القصة؟

تعتمد القصة في عرضها على أسلوب سلس و رقيق يمكن أن ينفذ إلى أعماق قلب المؤمن الصافي، الذي يمكنه إدراك الكثير من أبعادها، خاصة في الحالة التي تكون القصة جزءا من ذاكرته الجماعية. و لدى استعادة هذه القصة من قبل الخطاب القرآني، فإن قيمتها تتغير و تزداد هيبتها، و تعالي إلى درجة التقديس، فالسر وراء اعتماد الخطاب القرآني على هذا اللون الأدبي الرائع يكمن في سهولة توصيل الفكرة

¹ . محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 131.

² . المصدر نفسه، ص 132.

إلى أولئك البشر الذين يملكون مستوى متواضع من الثقافة، لذلك يقول أركون " يمكن للإطار القصصي الخيالي الممتع أن يمرر بسيغة بسيطة مفهومة من قبل الجميع، أقول كيف يمكن أن يمرر لاهوتا معيناً أكثر قوة وفعالية من أي لاهوت تبلوره المجلدات الفكرية الضخمة الأكثر إحكاماً و اتقاناً، و الواقع أن التعميم الشعبي على أوسع نطاق للأفكار اللاهوتية الإسلامية تم عن طريق هذا الشكل القصصي الأدبي القصصي أو الحكواتي شفهيّاً كان أم مكتوباً، فالشعب البسيط لا يفهم الدين و لا يتشربه و يستوعبه إلا بهذه الطريقة"¹، و هذا هو السر وراء تغلب الفكر الأشعري على العقيدة المعتزلية، التي كانت تتميز بالفكر العقلاني و المنطق الرصين، فالأشعري كان يمزج الشريعة بالقصص الممتعة للشعب و لهذا تفوق سوسيولوجياً، لكن على العكس من ذلك لا يمكن أن يتفوق ابستيمولوجياً بسبب أن فكر المعتزلة كان أقوى.

إن اللجوء إلى هذا النمط الأدبي الجميل ليس حكراً فقط على الخطاب القرآني وحده، و إنما يمثل هذا الأمر ظاهرة عامة تخص كل أديان الوحي، فنفس الشيء قد حصل مع التوراة و الإنجيل، يقول أركون: "ينبغي العلم بأن الأديان التوحيدية الثلاثة قد خلعت القداسة و التعالي على اللحظة التدشينية العليا لمساراتها المختلفة: أي لحظة البداية و الانطلاقة الأولى المتجهة نحو النجاة الأبدية في الدار الآخرة، و قد فعلت ذلك عن طريق ربط زمن الدين الحق بحكايات ذات طابع مثالي أسطوري عذب و هي مختلفة جداً عن الحكايات الدنيوية و الزمن الدنيوي لتاريخ البشر في المجتمع"²، فالقصة قبل كل شيء هي وسيلة لفرض قيم جديدة بشكل سلس داخل

¹ . محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 137.

² . المصدر نفسه، ص 289.

المجتمع الذي هو في حالة استقبال للدين الجديد، و الخطاب القرآني مليء بالقصص التي كانت معروفة لدى الشعوب العربية قبل الإسلام، و بالتالي كانت جزا من ذاكرتها الجماعية، كما أن الفن القصصي يعتبر أداة فعالة لتحويل الممارسة التاريخية و الشخصيات العادية إلى نوع من النماذج العليا للمعرفة و السلوك¹.

إن القصص القرآني كان ينطلق من الذاكرة الجماعية الشفهية للعرب المسلمين و يبث عبرها أفكاره الخاصة، و كأنه بذلك يبحث عن المشروعية في هذه الذاكرة الجماعية، و لذلك فإننا نجد أن "القصص الكبرى التأسيسية المذكورة في القرآن تدشن أسلوبا لغويا و أطرا بنيوية قادرة على استيعاب مختلف أنواع الحس العفوي التطبيقي المباشر التي كانت سائدة في أزمان و مجتمعات قديمة سابقة على الإسلام و ظهور القرآن، و لكنها تقدم إمكانات أكثر قوة و اتساعا إعادة تركيب الحقائق القديمة المستعادة و تشكيل المعاني الجديدة على أنقاض المعاني القديمة"²، فالخطاب القرآني لم ينقل تلك القصص بأمانة و إنما كان يغير فيها فيضيف أو يحذف حتى تتلاءم مع الفكرة المراد إيصالها و مع الأسلوب الذي يعتمده، و مع الظروف السائدة آنذاك، ولذلك يقول أركون "نلاحظ مثلا أنه في الوقت الذي يقطع فيه مع المناخ الديني للجاهلية و تحريف الكتابات المقدسة من قبل أهل الكتاب فإن الخطاب القرآني يدمج في الدين الجديد بعض شعائر الدين العربي الجاهلي السابق عليه كشعيرة الحج مثلا أو قانون العرض و الشرف الذي كان سائدا في المجتمعات البدوية كما و يأخذ العديد

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 264.

² . المصدر نفسه، ص 149.

من التعاليم و الوصايا و الحكايات عن التوراة و الإنجيل على الرغم أنه يتهم أصحابها بممارسة التحريف¹.

تحليل سورة الكهف :

يستشهد أركون كثيرا، بالدراسة التي قدمها حول سورة الكهف، حيث بين في العديد من كتبه كيف أن هذه الصورة تقدم مثالا واضحا لأهمية القصة في بناء الخطاب القرآني، إذ كما هو معلوم تتضمن هذه السورة ثلاث قصص ذات دلالات رمزية مختلفة تماما عن بعضها البعض، آيات و سور النص القرآني ليست مرتبة ترتيبا تسلسليا زمنيا، فقد نجد في السورة الواحدة آيات مختلفة في تاريخ نزولها، بل إن أركون يذهب أبعد من ذلك حينما أقر أن هناك زحزحة لبعض الآيات من أماكنها وتوظيفها في سياقات سردية أو قصصية أخرى²، و هذا هو حال سورة الكهف، التي تتميز بالأسلوب القصصي أو "الميثي" بحسب تعبير أركون حيث تعمل هذه القصص من أجل دعم رؤيا معينة عن العلاقة بين الإنسان و الله، رغم أن أركون قد لاحظ أن هناك اختلافا كبيرا بين القصص الثلاث قصة "أصحاب الكهف" و قصة "صاحب الجنتين" و قصة "موسى و الخضر"، فالذي يقرأ السورة يشعر و كأنه لا رابط بينها، فهي تختلف من حيث الموضوع و الزمن.

الوحدات المكونة لسورة الكهف:

أولا : يبدو أن الآيات الثمانية الأولى تمثل وحدة نصية، لها علاقة بالنص القرآني ككل أكثر مما هي مرتبطة بالسورة التي وردت في بدايتها كما أكد أركون على

¹ . محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 149.

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

أنه لا يمكن اعتبارها مقدمة، و هذا الأمر يؤكد أن أركون لا يعير اهتماما لخصوصية القرآن فهو ليس مقالا حتى نبحت له عن مقدمة، لذلك يقول عنه هاشم صالح معلقا: "هذا يعني إسقاط المعايير البلاغية الأرسطوطالية على خطاب لا يزال يتطلب أن تحدد بلاغيته، فالخطاب القرآني ليس خطابا منطقيا أو فلسفيا لكي تطبق عليه المعايير البلاغية الأرسطوطالية، و إنما ينبغي أن ندرسه من خلال معايير بلاغية أخرى تستنبط منه"¹، و قد أكد أركون كذلك أن هذه الآيات الثماني تنتمي إلى الفترة المدنية على خلاف باقي الآيات التي ترجع إلى الفترة المكية، باستثناء الآيات من 26 إلى 31، و الآيات من 83 إلى 101، و الواقع أن هذه قضية المكي و المدني في سورة الكهف مختلف فيها فبينها يذهب السيوطي إلى أن سورة الكهف مكية "استثني من أولها إلى "جزرا" (8.1)، و قوله "و اصبر نفسك" الآية 28، و "إن الذين آمنوا" إلى آخر السورة، (107 . 110)"²، أما بالنسبة للإمام أبي القاسم محمد ابن أحمد بن جزى الكلبي المتوفي سنة 741، فيرى أن هذه السورة "مكية إلا الآية 38، و من آية 83 إلى غاية آية 101 فمدنية"³، و أما بالنسبة للفخر الرازي المتوفي 604 هـ وهو من بين أشهر التفسير فيقول عن سورة الكهف "قال ابن عباس أنها مكية غير آيتين منها فيهما ذكر عبيدة ابن حصن الفزاري و عن قتادة أنها مكية"⁴

¹. محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سابق، ص 147.

². عبد الرحمان ابن أبي بكر السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج 1، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة، ص 93.

³. أبي القاسم محمد ابن أحمد، ابن جزى الكلبي: التسهيل لعلوم التنزيل، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1995، ص 501.

⁴. محمد الرازي فخر الدين: تفسير الفخر الرازي المشتهر بالتفسير الكبير و مفاتيح الغيب، ج 21، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1981، ص 74.

الأمر الثاني هو أن الآيات من 9 إلى 25، تمثل القصة الأولى في هذه السورة، و هي قصة أهل الكهف، المعروفة، و يرى أركون أن هذه القصة لا علاقة لها بما سبقها من آيات، فهي منفصلة عنها تماما، لذلك يتماشى مع ما يقوله المستشرق الألماني "تيودور نولدكه" * (theodor nöldeke) حيث يرى أن هذه الآيات مقحمة و موضوعة في غير مكانها، و السبب في ذلك يرجع لكون هذه الآيات تعالج موضوعات متفرقة لا صلة لها بقصة أهل الكهف، و الذي يؤكد هذا بحسب أركون هو و جود أداة الربط "أم" التي من المفترض أنها تفيد التناوب أو المفاضلة بين شيئين، بينما لا يوجد سوى شيء واحد هنا¹، كما يشير كذلك لبعض التحفظات عن ترتيب الآيات التي تقص قصة أصحاب الكهف و التي نقلها عن المستشرق الفرنسي أستاذه "بلاشير".

الأمر الثالث: يلاحظ أركون كذلك أن الآيات التي جاءت بعد قصة أصحاب الكهف (من 27 إلى 59) لا علاقة لها بالقصة التي سبقتها و لا بالقصة التي ستليها و هي قصة صاحب الجنتين، إلا في السياق العام للخطاب القرآني.

رابعا: يلاحظ أركون كذلك عودة الخطاب السردى القصصى من الآية 60 إلى الآية 98، و ذلك من خلال عرض لقصتين متتابعتين هما قصة موسى و الخضر، ثم قصة ذي القرنين، و يبدو كذلك أن هناك انفصاما بين مختلف النصوص المشكلة لهتين القصتين، من جهة البناء السردى و من جهة السجع و القافية.

*. " تيودور نولدكه" (theodor nöldeke)، 1836. 1930، مستشرق ألماني كان حريص الاهتمام بالقرآن و تعتبر دراسته للقرآن في كتابه "تاريخ القرآن" من أهم الدراسات الاستشراقية وتعتبر كذلك مرجعا رئيسيا للمستشرقين.

¹. محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 194.

خامسا: تعود السورة في آياتها الأخيرة إلى الخطاب التبشيري الدعوي¹.

في بداية تحليله لهذه السورة يرى أركون أنه لا بد من الرجوع إلى التفسير الكلاسيكي حتى يتمكن من فرز ما يمكن أن نحتاجه و يكون ذا فائدة في تحليل هذه السورة، لذلك لثلاث اتجاهات في التفسير التقليدي "ف هناك أولا التفسير النحوي والتاريخي . الأسطوري الذي اتبعه المفسرون القدماء، و هناك ثانيا التفسير التحليلي والسكوني للاستشراق على حد تعبير "لويس ماسينيون"، و هناك ثالثا التوسع الرمزي للموضوعات الروحية و النموذجية المثالية للسورة في المخيال الجماعي و بخاصة في الأوساط الشيعية و الصوفية"²، و لقد ظل الاتجاه الثاني و الثالث يسير على خطى الاتجاه الأول، ذلك أنها نجحت في فرض نماذجها، و التي تنتمي إما إلى الموضوعات التاريخية . المتعالية لـ "أهل الكتاب" أو المنهجية الوضعية "التاريخية والفيلولوجية".

أما بالنسبة للمنهجية التي يريد أركون الاستناد إليها في دراسة هذه السورة فيرى أنها "تهدف إلى بلورة تاريخ شمولي كلياني للمجتمعات المتولدة تحت الضغط المباشر قليلا أو كثيرا للمعايير أو للمقاييس التوجيهية للخطاب القرآني... نهدف من جهة ثانية إلى إخضاع "أنثروبولوجيا الماضي" * هذه إلى المنظار التقييمي للفكر الفلسفي النقدي

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 195.

² . محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 150.

* . أنثروبولوجيا الماضي: من اختراع مؤرخ العقلية الشهير جورج دوبي، و هو يعني به دراسة ماضي المجتمعات البشرية كما يدرس علماء الأنثروبولوجيا حاضرها، أي كما لو كانت حية و من مختلف جوانبها العقلية و المادية، كما يعني به دراسة الماضي في ضوء الحاضر ، و الحاضر في ضوء الماضي.

الذي يتأمل في المشكلات المطروحة في الحياة اليومية للمجتمعات التي لا تزال مجبولة حتى الآن بظاهرة كتب الوحي و خاضعة له و لمقولاته"¹، و لهذا كانت دراسة سورة الكهف موضوعية، و في ضوء مناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية والأنثروبولوجية المعاصرة.

بالنسبة للتفسير الكلاسيكي فإن أركون يشيد كثيرا بالأعمال التي قدمها الرازي من خلال كتابه الشهير مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الذي يتكون من 32 مجلداً، الذي جمع من خلاله الكثير من الروايات و أسباب النزول، لكل آيات و سور القرآن، يقول عنه أركون : "ينبغي الاعتراف بأن تفسير الرازي يشهد على عمق ديني و ثقافة علمية و فلسفية قل نظيرها، و هكذا أضاف إلى التفسيرات الأرثوذكسية الامتثالية لسلفه الطبري حرصه على إقامة التماسك و التوافق بين الخطاب القرآني و بين تعاليم العلوم الفلسفية و العلمية"²، التي كانت مزدهرة إبان تلك المرحلة، لكن التساؤل المطروح، ما المبادئ و المسلمات التي حكمت التفسير التقليدي؟

مسلمات التفسير الكلاسيكي:

يرى أركون أن هناك العديد من المسلمات التي حكمت التفسير الكلاسيكي وكان لها الأثر البالغ في أسطورة و تقديس العبارات القرآنية، و فقدت بذلك كل علاقة بالظرف التاريخي، و يعد من بينها أربعة

الأولى: "إن كلية النص القرآني المجموع بين دفتي المصحف تمثل كلام الله الموجه إلى النبي شخصياً ثم إلى الأقبام و الشعوب كافة عبر النبي - الناقل"³، وهذه

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 197.

² . المصدر نفسه، ص 199.

³ . المصدر نفسه، ص 200.

المسألة تخص بنية العلاقات بين الأشخاص و الضمائر، فالقرآن يلتزم ببنية خاصة ولا يغيرها حتى في النصوص السردية و القصصية.

الثانية: أما بالنسبة للمسلمة الثانية فهي تقول: "إن القرآن ليس وثيقة كبقية الوثائق التي يدرسها المؤرخ إنما هو كلام للحياة، أي يعيش عليه المسلم يوميا و يرتله و يعتصم به في الشدائد و يستمد منه الأمل و الرجاء و القوة"¹ فالقرآن هو الكتاب المقدس عند كل المسلمين و لهذا فإن له مكانة خاصة و لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يعامل كبقية الكتب البشرية، ففي النهاية هذا الكتاب يحمل بين دفتيه كلام الله و تعاليمه لبشره، لذلك ألح أركون على الوظيفة الوجودية المحركة للخطاب القرآني.

الثالثة: بالنسبة للمسلمة الثالثة فتتلخص في كون التفسير التقليدي، لا يشكك على الإطلاق في صحة الآيات و السور القرآنية، لذلك نجد أركون يعيب الطبري على تمسكه بالقراءة الرسمية الأرثوذكسية، و هو الذي كان قريب العهد، من المرحلة التي كانت فيها القراءات متعددة و مختلفة، و كان يرفض منها تلك المختلفة أكثر من اللزوم.

الرابعة: بالنسبة للمسلمة الرابعة فنقول: "إن العبارات اللغوية أو الآيات القرآنية، المجموعة في المدونة الرسمية تشكل نسيجا لغويا لا يختزل إلى أي نسيج آخر... ينتج عن ذلك طبقا للمنظور التقليدي أن القرآن معصوم، ليس في مضمونه و معانيه فقط إنما أيضا في لفظه و صياغته اللغوية، و هو لا يشبه أي كلام آخر في العربية"²، و لذلك ينتقد أركون نظرية الإعجاز القرآني، و بالتحديد في قضية الإعجاز

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 201.

² . المصدر نفسه، ص 203.

اللغوي، حيث كان يهدف من خلالها الفقهاء إلى طمس المعالم التاريخية للقرآن، و قد تم لهم ذلك، و أكبر مظهر يعبر عن هذه القضية هو انتصار الحنابلة و هزيمة المعتزلة، و لا تزال طريقة الحنابلة مهيمنة على الفكر الإسلامي إلى اليوم، رغم أن المفسرين كانوا يرجعون إلى الشعر الجاهلي من أجل تفسير كلمات القرآن، و هذا يعني أن اللغة القرآنية ما هي إلا لغة بشرية مثلها مثل اللغة العادية، إضافة إلى هذا فإنه يمكن القول أن المفسرين القدماء "لكي يثبتوا شكل الوحي و مضمونه المعياريين استمد المفسرون القدماء معلوماتهم دون تمحيص من ذلك الخضم المعقد من المعطيات اللغوية و الأدبية و التاريخية و التبجيلية و الأسطورية المتراكمة على مدار ثلاثة قرون من النشاطات المتعددة الجوانب و العلوم (كعلم النحو، و فقه اللغة و علم المعاجم و الألفاظ، و علم السير، و علم تاريخ المناطق، و التشريع و المنتخبات)"¹، هذا في حين أن البحث العلمي الحالي يتوجه نحو التوضيح التاريخي لا الأسطوري لتلك الفترة.

لكي نحدد بوضوح الطريقة التي اعتمد عليها الفكر الكلاسيكي في عملية التفسير، لا بد من الرجوع إلى أهم ما كتب في أدبيات التفسير، و لعل أهم هذه المنجزات حسب أركان هما الكتابان الكبيران اللذان ذكرناهما قبل قليل، تفسير الطبري، و تفسير الرازي، و بالرجوع إلى هذين الكتابين المهمين يمكن القول أن هناك منهجية راسخة و ثابتة تمخضت عن تلك المسلمات الأربعة السابقة الذكر، لنكتشف ذلك لا بد من تأمل هذه المقاطع من تفسير الطبري ثم الرازي، و هي نفسها التي استدل بها أركان.

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 205.

بالنسبة لهذا المقطع الذي يرجع إلى الطبري، فهو يخص سبب نزول سورة الكهف حيث يقول : "حدثنا أبو كريب، قال: ثنا ثنى يونس ابن بكير عن محمد ابن إسحاق قال: ثنى شيخ من أهل مصر قدم منذ بضع و أربعين سنة، عن عكرمة عن ابن عباس - قال أبو جعفر: فيما أرى أنا - قال: بعثت قريش النضر ابن الحارث وعقبة ابن أبي معيط إلى أبحار يهود بالمدينة، فقالوا لهم: سلوهم عن محمد، و صفو لهم صفته، و أخبروهم بقوله، فإنهم أهل الكتاب الأول، و عندهم علم ما ليس عندنا من علم الأنبياء. فخرجوا حتى قدما المدينة فسألوا أبحار اليهود عن رسول الله صلى الله عليه و سلم، ووصفوا لهم أمره و بعض قوله، و قالوا: إنكم أهل التوراة، و قد جنناكم لتخبرونا عن صاحبنا هذا. قال: فقالت لهم أبحار يهود: سلوه عن ثلاث نأمركم بهن، فإن أخبركم بهن فهو نبي مرسل، و إن لم يفعل فالرجل متقول، فروا فيه رأيكم، سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول، ما كان من أمرهم؟ فإنه قد كان لهم حديث عجيب، و سلوه عن رجل طواف بلغ مشارق الأرض و مغاربها، ما كان نبؤه؟ و سلوه عن الروح ما هو؟ فإن أخبركم بذلك فإنه نبي، و إن لم يخبركم فهو رجل متقول، فاصنعوا في أمره ما بدا لكم ... فجاءوا رسول الله صلى الله عليه و سلم فقالوا: يا محمد أخبرنا فسألوه عما أمروهم به فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : "أخبركم غذا بما سألتكم، و لم يستثن. فانصرفوا عنه فمكث رسول الله صلى الله عليه و سلم خمس عشرة ليلة لا يحدث الله إليه في ذلك و حيا ...حتى أحزن رسول الله صلى الله عليه و سلم مكث الوحي عنه، و شق عليه ما يتكلم به أهل مكة ثم جاءه جبريل عليه السلام من الله عز و جل بسورة أصحاب الكهف، فيها معاتبته إياه على حزنه عليهم، و خبر ما سألوه عنه ..."¹

¹ . أبي جعفر ابن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله ابن عبد

أما بالنسبة للمثال الثاني فقد كان حول بحث الطبري كذلك في معنى كلمة "الرقيم" و كلمة "كهف" حيث أورد العديد من الروايات حول و منها أنه قال بعضهم بأن كلمة الرقيم تعني قرية أو واد، و قال أهل الأخبار أنها تعني الكتاب أو لوح حجر كتب فيه أسماء أصحاب الكهف، و آخرون قالوا أنه اسم جبل أصحاب الكهف¹.

أما الرازي فإنه لا يختلف عن سابقه و قد أورد كذلك أركون مثالا عنه من كتابه "مفاتيح الغيب" و كان حول الجزء الثاني من سورة الكهف، و الذي يتحدث حول قصة موسى و الخضر، حاول من خلاله أن يحدد شخصية موسى المذكور في هذه القصة يقول فيه الرازي: "أكثر العلماء على أن موسى المذكور في هذه الآية هو موسى ابن عمران صاحب المعجزات الظاهرة و صاحب التوراة، و عن سعيد ابن جبير أنه قال لابن عباس أن نوحا ابن امرأة كعب يزعم أن الخضر ليس صاحب موسى ابن عمران إنما هو صاحب موسى ابن ميثا بن يوسف ابن يعقوب، و قيل كان هو نبيا قبل موسى ابن عمران، فقال ابن عباس كذب عدو الله، و اعلم أنه كان ليوسف عليه السلام ولدان أفرائيم و ميثا، فولد أفرائيم نون وولد نون يوشع ابن نون وهو صاحب موسى وولي عهده بعد وفاته، أما ولد ميثا، فليل أنه جاءته النبوة قبل موسى ابن عمران، و يزعم أهل التوراة أنه هو الذي طلب هذا العلم ليتعلم و الخضر هو الذي خرق السفينة و قتل الغلام و أقام الجدار و موسى ابن ميثا معه. هذا هو قول جمهور اليهود، و احتج القفال على صحة قولنا إن موسى هذا هو صاحب التوراة قال إن الله تعالى ما ذكر موسى في كتابه إلا و أراد به صاحب التوراة فإطلاق هذا الاسم يوجب الانصراف إليه، و لو كان المراد شخصا آخر مسمى بموسى غيره

المحسن التركي، ج 15، هجر للطباعة و النشر و التوزيع، ط 1، القاهرة، 2001، ص 144.

¹ . المرجع نفسه، ص من 157 إلى 161.

لوجب تعريفه بصفة توجب الامتياز و إزالة الشبهة، كما أنه لما كان المشهور في العرف من أبي حنيفة رحمه الله هو الرجل المعين فلو ذكرنا هذا الاسم و أردنا به رجلا سواء لقيدناه مثل أن نقول قال أبو حنيفة الدينوري، و حجة الذين قالوا موسى هذا غير صاحب التوراة، أنه تعالى بعد أن أنزل التوراة عليه و كلمه بلا واسطة وحج خصمه بالمعجزات القاهرة العظيمة لم يتفق مثلها لأكثر أكابر الأنبياء، يبعد أن يبعثه بعد ذلك لتعلم الاستفادة ...¹ و يباشر الرازي بحثه في فتى موسى موردا عددا من الروايات حوله، ثم يواصل مع قضية تعلم موسى على يد الخضر و يورد كذلك عددا من التفسيرات، كلها على شكل روايات مختلف حولها.

يلاحظ أركون أولا أن التفسير الكلاسيكي مثل ما هو الحال بالنسبة لتفسير الطبري و تفسير الرازي، يعتمد أكثر ما يعتمد على طريقة الحكاية السردية أو القصة المشوقة²، فهذه المنهجية في التفسير كانت منتشرة بكثرة و معروفة عند المفسرين حيث تستند إلى الأخبار المدعومة بالإسناد³، و هذا الأمر واضح يمكن ملاحظته ليس فقط على مستوى تفسير الرازي أو الطبري و إنما كل التفسيرات تعتمد هذه الطريقة، فمعلوم أن التأريخ الإسلامي و كل الأدبيات التي تنتمي إلى المرحلة الكلاسيكية كانت تعتمد على طريقة الرواية أو المأثور كأسلوب في التأريخ، و هذا الأسلوب نجده خاصة في التأريخ للسيرة و في تدوين الأحاديث، و ليس فقط في التفسير، بل حتى بعد تطور أسلوب التأريخ عند المسلمين و صاروا يعتمدون "الدراية" كطريقة في التأريخ، لم يتم تجاوز الأسلوب الأول، بل يمكن القول أن التأريخ بالدراية

¹ . محمد الرازي فخر الدين: مرجع سابق، ص 144 / 145.

² . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 209.

³ . عبد المجيد خليقي: قراءة النص الديني عند محمد أركون، منتدى المعارف، بيروت، ط 1،

2010، ص 135.

ما هو إلا امتداد للتأريخ بالرواية و الأثر، فقد صار المؤرخ يستند إلى العقل و الفهم في انتقاء الأخبار و الآثار التي وصلت، فيختار من الرواة، أكفأهم و أشهرهم، وأصدقهم في نقل الحديث، "فكما عرف رجال بصدق الحديث و إتقانه في عامة السنن و السير، و عرف رجال بالاجتهاد و الفقه، فرجع إلى هؤلاء و هؤلاء فيما تميزوا بإتقانه من أمر الأثر، أو من أمر النظر فقد امتاز رجال آخرون بأنهم أثبات الأخبار، و حجج الآثار في تلك الشعبة المستقلة من الحديث، الممتازة بغاياتها المرتبطة بفهم القرآن، و هي شعبة الأخبار التفسيرية، أو التفسير بالمأثور فيما يرجع إلى فرعي أسباب النزول و مبهمات القرآن"¹.

بينما أركون يعلل شيوع هذه الطريقة في التفسير، بكونها تتناسب مع الأطر الاجتماعية للمعرفة في البيئة العربية الإسلامية آنذاك، فالأخبار كانت تنقل شفاهة، وبدأت الكتابة لاحقاً، و بشكل تدريجي، و شيوع مصطلح الأخبار في هذه البيئة وحده يكفي للبرهنة على مدى أهمية القصة السردية في تشكيل الرؤية التاريخية . الأسطورية للمسلمين عن أنفسهم من الجيل الأول و التي تم توريثها للأجيال اللاحقة حتى يومنا هذا²، و ينعته محمد أركون هنا بالتاريخية الأسطورية لأنها ليست تاريخية خالصة ولا أسطورية خالصة، فهي تتضمن بعض الحقائق التاريخية، و لكن هذه الحقائق تحاك حولها الأساطير فتتعالى على الواقع.

إن الانتقال من المرحلة الشفهية، التي كانت الأخبار فيها حكايات تروى، إلى المرحلة الكتابية حيث تم تدوين ما كانت هذه البيئة الإسلامية تتناقله شفاهة انتهى

¹ . محمد الفاضل بن عاشور: التفسير و رجاله، مجمع البحوث الإسلامية، ط 2، 1997، ص

20.

² . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 209.

إلى تراكم كم هائل من الأخبار، فحول الحادثة الواحدة قد تنقل العشرات من الروايات و الأخبار، هذا ما انعكس على البحوث العلمية الاستشرافية، التي كانت تتغى كتابة تاريخ موضوعي وقائعي للتراث الإسلامي، و قد راح المستشرقون يهملون كل ما يمكن وصفه بالمخترق أو المزور، في حين أن التراث العربي الإسلامي مليء بأخبار كهذه، للتأكد من هذا يمكن ملاحظة علم الحديث، الذي وضع معايير الحديث الصحيح من الحديث الغير صحيح و قد حددوا الكثير من أنواعه، كالمتواتر والعزير، و المشهور و المكذوب ...الخ، و قد تم تصنيف الكثير من الأحاديث في خانة المكذوب و بالتالي الموضوع، مما يعني أن الرسول صلى الله عليه و سلم لم يقله فعلا، بل أن هناك مؤلفات كاملة تم رفضها، و تم تحديد مؤلفات تم وصفها بالصحة، فأهل السنة و الجماعة مثلا يعترفون بصحة الأحاديث الموجودة في الصحاح الستة*، و كل ما عداها من الكتب تتضمن أحاديث مشكوك في صحتها، و هذا هو السبب الذي جعل الاستشراق يهمل جانبا كبيرا من التراث على اعتبار أنه غير صحيح، في حين أن هذا المخترق و المزور يفتح لنا بابا واسعا لمعرفة خيال تلك الشعوب، فالحياة لا ينتجها الواقع وحده، و إنما كذلك تطلعات هذا الشعب و خياله، لهذا لا بد أن لا يكتفي الباحث بالعقل وحده، في حال أراد معرفة تاريخ وعي شعب من الشعوب.

يمكن القول إذن أن للقصة دورا مهما للغاية في التراث الإسلامي ذلك أن لها دورا تأطيريا مؤسسا لحقيقة ما، لذلك يقول أركون محدد مفهوم القصة التأطيرية: "إنها تعني السرد المزين و المنمق أدبيا بما يقل أو يكثر لقصة من القصص، نقصد بذلك سرد إحدى المراحل المعاشة أو المتخيلة من حياة النبي، هذا السرد القصصي يشكل

*. يعتقد أهل السنة و الجماعة أن كتاب صحيح البخاري و صحيح مسلم و سنن النسائي و سنن أبي داود و سنن الترمذي و سنن ابن ماجه هي أصح الكتب بعد القرآن الكريم.

الإطار المكاني . الزماني لتجليات الظاهرة القرآنية، فهي لا تتجلى إلا داخل مكان وزمان محددين، نلاحظ أن كل حكاية أو قصة مسرودة تشكل نوعا من الإخراج المسرحي الوجودي الخيالي المثالي لأحد أقوال محمد أو أفعاله بصفته نبيا ملهما، كما تشكل نوعا من الإخراج المشوق نفسه لإحدى الآيات أو لمجموعة الآيات من سورة معينة كانت قد لفظها بصفته نبيا مرسلًا¹، هذا يعني أن هذا اللون الأدبي المنمق كان إحدى الوسائل التي يعتمد عليها الله ليوصل رسالته إلى البشر من خلال الخطاب القرآني، و الفاعلين الأساسيين لكل الحكايات التأطيرية هما الله و محمد، باعتبارهما يؤمنان قاعدة تاريخية محسوسة لا تملكها الحكايات الشعبية، إذ القصة التأطيرية هنا تحتوي على جانب من الواقع و هو مشتق من حياة محمد، و آخر تستمد من تدخل الله، و هذا هو السر وراء قول أركون أنها مختلفة عن بقية أنماط القصص الأخرى وأنها تاريخية . أسطورية، و تصبح الحكاية التأطيرية هنا تؤدي وظيفة تنظيم معطيات الفعالية البشرية من أجل فرض معناها. إلى هنا يمكن القول حسب أركون أن القصة التي أوردها الطبري و التي تفسر سبب نزول سورة الكهف، هي في الوقت نفسه تلعب دورا تأطيريا لها، و السورة هنا تقدم كجواب عن ذلك التحدي الذي تبناه الطرفان المعارضان لمحمد و للدين الجديد².

سورة الكهف تتضمن . بالإضافة إلى القصص الثلاث الموجودة ضمن التحدي . بعض الآيات التي أراد الله بها تثبيت النبي و دعمه، خاصة لما تأخر الوحي عنه، وحسرتة على عدم إيمانهم، كما تتضمن كذلك شروحات عن مواقف المعارضين والأنصار، و الجزاء الذي سيتحصلون عليه في نهاية الأمر، و هذا الأمر يمكن

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 110 / 111.

² . المرجع نفسه، ص 112.

مشاهدته بشكل متكرر مع القصص التي تبين كيف أن أنبياء الله هم الذين سينتصرون في النهاية، و هذا ما يمثل سنداً للنبي في طريق دعوته للدين الحق، لذلك يقول الله تعالى : "و كلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك و جاءك في هذه الحق و موعظة و ذكرى للمؤمنين"¹، فالله يثبت فؤاد النبي من خلال قص أخبار السابقين عليه، "و يعني هذا التعبير ضمن السياق القرآني تقوية (و ترسيخ) الموقف العاطفي من أجل تلقي الصور المثالية و التقديمات و التحديدات و الأوامر والنواهي الموجهة من قبل الله، ذلك أن القلب هو المركز الحيوي للمؤمن الذي خلقه الله على صورته"²، و هذا التثبيت باللغة السيكلوجية - الألسنية يدعى بنظام الذات أي شبكة الإدراك الحسي و حل رموز الواقع و تركيبها، فالمؤمن يستنبط و يفهم بقلبه الخطاب القرآني، الذي يدخله في مناخ سيميائي شعائري لغوي، مرتبط بالفكر والسلوك، فالمؤمن يستحضر الخطاب القرآني بقلبه لا بعقله، بل حتى أن مفهوم العقل في القرآن الكريم ليس ذلك المفهوم الذي درج عليه الفلاسفة و المتكلمون و إنما "مفهوم العقل في القرآن لا ينفصل عن الحساسية و الخيال و الشعور. و كذلك فإن المعنى يوحي عن طريق المجاز و المثل و الحكمة و الرمز، أكثر مما يحدد عن طريق المفاهيم الاستدلالية المنطقية ... فالعقل السائد في القرآن عقل عملي تجريبي، إنه عقل جياش يغلي كما الحياة و ليس أبداً عقلاً بارداً تأملياً أو استدلالياً برهانياً"³، ووجود الكثير من الآيات التي تنتهي بعبارات تحض على استعمال العقل كما هو الحال بالنسبة لعبارة "أفلا تعقلون" و مرادفاتها مجرد الربط بين أمرين مثل الربط بين

¹ . قرآن كريم: رواية حفص، سورة هود، آية 120.

² . محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 130.

³ . محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ص 283 / 284.

الخلق و الخالق في قوله تعالى "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت"¹ أي أفلا يتأملون عظمة الخالق فمخلوقاته دليل على وجوده، و لا تعني التحليل المفهومي أو المنطقي للظواهر.

بالعودة لقصة أصحاب الكهف فلا شك أن هذه الحكاية التأطيرية أخذت من الواقع مجمل تفاصيلها، و لكن الآيات القرآنية أضفت عليها قيمة مميزة، فأصبحت تتفوق بذلك على كل القصص الدنيوية، لأنّ التعالي الرباني خلع عليها مشروعيتها، وهكذا يتمفصل التاريخ البشري و التعالي السماوي داخل روح السامع أو القارئ للقرآن، و هذا ما يفسر الهيبة التي يكنها المسلم للتفسير الكلاسيكي، و في المقابل رفض التفسيرات التاريخية و العقلانية.

إن التفسير الكلاسيكي بما يقدمه من تفاسير يربطها بالوقائع و الأحداث، خاصة إذا ما تعلق الأمر بالآيات التي تحمل دلالة مجازية، يسيء إلى النص ذاته، و هذا راجع إلى أن كون النص إيحائي الدلالة، بينما الإصرار على ربطه بالواقع، خاصة في سياق الحديث عن أسباب النزول، يقلل من قيمة النص العجائية والمثالية، و يقدم أركون مثالا على ذلك من كتاب الطبري في حديثه عن تسمية "أهل الكهف"²، فقد كان الطبري يفصل في حالهم و أوضاعهم و صفاتهم³، و نفس الشيء بالنسبة للأشخاص و الأماكن الأخرى المذكورة في السورة، فالتفسير الكلاسيكي على العموم حسب أركون قد سطح و اختزل المجازات المتفجرة الرائعة إلى مجرد وقائع معهودة.

¹ . قرآن كريم: رواية حفص، سورة الغاشية، آية 17.

² . محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 113.

³ . أنظر أبي جعفر ابن جرير الطبري: مرجع سابق، ص 164 / 165 / 166.

لكي نفهم السر وراء قيام التفسير الكلاسيكي بالإفراط في تتبع الوقائع والشخصيات، يرى أركون أن المسألة كلها مرتبطة بمفهوم الحق في التراث الإسلامي، فهذا المصطلح مهم جدا بالنسبة للقرآن و بالنسبة للمسلم على حد سواء فقد ورد بشكل كبير جدا في القرآن، 287 مرة حسب أركون، و كل شيء مرتبط بالله تعالى هو حق، و لا يصدر منه إلا الحق، لذلك لما يقول مثلا "نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنهم فتية آمنوا بربهم و زدناهم هدى"¹، فإن المفسر، يفهم مباشرة أن كل ما ورد في هذه القصة و غيرها صحيح و حق، و لا يمكن لله أن يتحدث عن أشياء لم تحصل فعلا، لذلك يقول أركون : "في النتيجة، إن سرد قصة ما بصورة حقيقية أو صحيحة يعني دمجها بالضرورة داخل الفضاء الانطولوجي للحق، ينتج عن ذلك ضمن هذا المنظور القرآني أن شخصيات القصة و تصرفاتهم و الأماكن الوارد ذكرها و الأقوال المتبادلة كلها أشياء صحيحة بحرفيتها، فالله لا يمكن أن يستخدم الخرافات أو القصص الخيالية لكي يكشف عن أسرارهِ و يبلغ أوامره و إرادته للبشر"²، و كلما طغى هذا النمط من التفسير على المسلمين كلما كبر شعورهم بالحاجة إلى تنقيح و فرز الروايات والأخبار، و يصل محمد أركون هنا إلى درجة وصف التفسير الكلاسيكي بأنه مادي على اعتبار أنه يرى أن كل كلمة من القرآن تدل على مقابل مادي في الواقع، بل حتى أنهم كانوا يرون أن الحكايات الأسطورية بمنزلة المعطيات التاريخية، والشخصيات الرمزية شخصيات تاريخية، إذا ما ذكرت في القرآن، بل حتى أنهم راحوا يتحدثون عن الكائنات غير المرئية، بطريقة تشبه الحديث عن البشر، فيصفونها بأوصافهم.

¹ . قرآن كريم، رواية حفص، سورة الكهف، آية 13.

² . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 114.

إن مفهوم الحقيقة أو الحق في القرآن "قد فسر بشكل أحادي المعنى و ثابت وذلك بمعنى الواقعي: Le réel- vrai أي الله كما يتبدى هو نفسه من خلال كلامه، إنه هو إذن الذي يكشف عن نفسه (أو يكشف نفسه) في القصص القرآني عن طريق الفعل الذي يمارسه على الأشخاص و سير الأحداث، يبدو التاريخ المروي من قبل الله عندئذ كمحل لتظاهرات النماذج الكينونية Paradigmes existentiels المحركة للتاريخ و الوجود أو بمثابة نماذج عليا ينبغي أن يقتدي بها الوجود البشري. إنه يساهم في أسطورة التاريخ العادي للبشر"¹، فحينما يكون الله طرفا في هذه المسائل المتعلقة بالواقع، تبدأ هنا عملية الأسطورة و التعالي، و بالنسبة للسامعين الراضين لمفهوم الحقيقة هذا، يتحول الأمر إلى مباحكة جدالية مع المفهوم الكلاسيكي السابق للقرآن، للحق و الحقيقة، بينما المؤرخ الحديث يعلم تماما، أن أنواع الوعي الأسطوري المتنافسة، مرتبطة بظروف معينة و هي تاريخية، لذلك يقر بعدم الفصل بين التاريخ و الحقيقة.

يضيف أركون نقطة مهمة جدا و هي أن مجال التفكير في الإسلام كان دائما مقترن بالخطاب القرآني ففي ظله و تحت ضغطه تم تحديد ما يمكن التفكير فيه و ما لا يمكن التفكير فيه "و كل ما لا يندرج ما لا يندرج داخل هذا الخطاب المثالي الأعلى أو كل ما ليس متطلبا منه إما أنه يقبل و يعترف به كمارسة عملية مفيدة، وإما أنه يرفض قطعاً و يرمى في دائرة المستحيل التفكير فيه"²، و قد اتسعت دائرة هذا الأخير لتصبح أكبر بكثير من دائرة المفكر فيه، على عكس السائد في أوربا اليوم، فقد أصبحوا يتكلمون عن الدين بحرية تامة، و هذه المصطلحات الثلاثة التي

¹ . محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 131.

² . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 116.

اشتقتها أركون تعتبر مفاهيم مفتاحية يمكن أن تكشف الاستخدامات الأسطورية والإيديولوجية للدين من قبل هذا التراث.

النتائج:

بعد فراغ أركون من تحليل بعض من أساليب التفسير الكلاسيكي بخصوص سورة الكهف ينتهي إلى مجموعة من النتائج حول هذا التفسير و التي يمكن إجمالها فيما يلي:

1. الأولى هي اتفاق المفسرين الكلاسيكيين على أن السورة نزلت في ظل الظروف المذكورة.
2. أما الأمر الثاني فهو اتفاق المفسرين كذلك على أن قصة أهل الكهف، حدثت في الواقع و ليست عبارة عن قصة خيالية كالتي يحكيها الأدباء.
3. الأمر الثالث فهو أنهم في القصة الثانية اعتبروا موسى بأنه النبي صاحب التوراة، و فتاه اعتبروه يوشع، و البحرين في عبارة "مجمع البحرين " هما بحر فارس في الشرق و الروم في الغرب، أما الحوت الذي توجه نحو البحر فقد حيكت حوله العديد من القصص الخيالية، كما أن المفسرين اكتشفوا هوية الشخص الذي التقيا به عند العودة و هو "الخضر" الذي أراده الله أن يعلم موسى من علمه ليتبين له أن الله لا يكشف حتى للأنبياء إلا علما جزئيا¹، و قد كان التفسير الكلاسيكي هنا واقعا جدا و حمل كل ما ورد في القصة باعتباره وقائع حقيقية، و يحددون الأماكن والأشخاص، بل حتى أنهم يستمدون منها أحكاما شرعية ينقيد بها المسلمون في حياتهم الدنيا.

¹ . mohammed arkoun. lectures de coron. Maisonneuve etlarose.paris.

1982. p79.

4. الأمر الرابع هو القضية التي أثارها الطبري إثر حديثه عن قصة تأطيرية أخرى لكي يحدد من هو "ذو القرنين"، حيث جاء في تفسيره أن جماعة من أهل الكتاب جاؤوا إلى النبي يسألونه عن ذي القرنين، فأخبرهم النبي عنه¹، كما يورد الطبري العديد من الأحاديث حول سبب تسمية ذي القرنين بهذا الاسم، أما بالنسبة للرازي فيرى أن "ذي القرنين" فيقول عنه هو "الإسكندر ابن فيلبوس اليوناني ... فلما ثبت بالقرآن أن ذا القرنين ملك الأرض بالكلية، أو ما يقرب منها، و ثبت بعلم التواريخ أن الذي هذا شأنه ما كان إلا الإسكندر وجب القطع بأن المراد بذي القرنين هو الإسكندر بن فيلبوس اليوناني"²، و كذلك بالنسبة ليأجوج و مأجود فالتفسير الكلاسيكي يرى أنهما شعبين ينزلان من الشمال في نهاية الزمان و قد ورد ذكرهما في التوراة بحسب أركون، و قد ربط القرآن بينهم و بين الإسكندر الأكبر.

إن هذه الملاحظات الأربعة التي عرضها أركون تمثل حسبه مجمل المعرفة التي كونها المسلمون الكلاسيكيون عن معنى القصص الواردة في سورة الكهف، ويرجع أركون السبب وراء شيوع هذا الأسلوب العتيق إلى قضية النقل الشفهي للأخبار، حيث كان سائدا في منطقة الشرق الأوسط³، و يستنتج من خلالها أن التفسير الإسلامي كون فضاء منسجم من التصور و التعبير اللغوي و الوجود، من خلال الخطاب الوصي الذي هو القرآن و الخطاب الاجتماعي القديم الذي يشكل التراث الحي للشعوب التي مستها ظاهرة الوحي، كما أن الخطاب التفسيري كان يعتمد على القصة أو الحكاية باستمرار في بلورة المعنى من خلال الكلام المسموع أو المتلو، فهو يستند إلى منطق داخلي معاد الإنتاج و مستمد من البنية السردية

¹ . راجع أبي جعفر ابن جرير الطبري: مرجع سابق، ص 369.

² . محمد الرازي فخر الدين: مرجع سابق، ص 164.

³ – mohammed arkoun. lectures de coron. Op. cit. p80.

القصصية للخطاب القرآني أولاً، و ثانياً من منطق عابر للنصوص داخل الخطاب القرآني، و ثالثاً من المنطق المتداخل الذي ينظم العلاقات بين الخطاب القرآني والخطاب الاجتماعي القديم، و رابعاً من منطق خاص بالشخصيات الرمزية كالنبي وأولياء الله، و خامساً من منطق التقارير الكائنة بين المعاني القرآنية و المعاني المتعلقة بالتاريخ المتغير"¹

القرارات المتخذة بخصوص سورة الكهف:

بداية يشير أركون إلى أن الدراسات الموجودة حتى الآن مبتورة رغم جدية الكثير منها، بسبب التخصصات الضيقة التي يتخذها الباحثون و خاصة بالنسبة لرسائل الدكتوراه، كما أن البحث الجامعي لا يشجع على الجرأة بل على العكس يقوى النظرة التسوية، و لهذا فإن أركون يحبذ الدراسات الموسعة التي تكشف بنى الفكر وتحدد ذرى الوجود البشري، لذلك لا بد على الباحث أن يكون شخص أكاديمي مفكر يعرف كيف يربط الخاص بالعام و يستخلص الدروس ، و لذلك فقد أشاد بالأعمال التي قدمها "ماسينيون" بخصوص سورة الكهف، فقد كانت محاولته تهدف إلى جمع ثلاث ذرى من الواقع، ضمن منظور البنى الأنثروبولوجية للمخيل البشري و هي : "أولاً معطيات التاريخ المادي التي يتحقق منها و يثبتها المؤرخ الواقعي إن لم نقل الوضعي، و ثانياً القرآن الذي اختزله التفسير الفيلولوجي و التاريخي للاستشراق إلى مجرد الكشف عن تأثيرات النصوص التوراتية و الإنجيلية و سواها السابقة فيه، وثالثاً التوسع الأسطوري الناتج عن التأملات الخيالية و التصرفات الشعبية السائدة في المجتمعات الإسلامية، هذا التوسع الذي تم على قاعدة تمجيد الشخصيات المثالية

Ibid. p 81.

العليا للإسلام"¹، و قد كان تركيز "ماسينيون" على قصة أصحاب الكهف أو "نيام أفس السبعة" كما هي معروفة و منتشرة في التراث المسيحي، و يرجع أركون سبب ذلك إلى إرادته في إيجاد تقارب بين الإسلام و المسيحية، فقد تغلغت هذه القصة في مخيال أهل البلاد الإسلامية، إلى درجة أن حاول الكثير من المسلمين أن يحددوا موضع الكهف في أماكن مختلفة و متباعدة من البلاد الإسلامية، كما ماثلوا بينها وبينها و بين العقيدة الإسماعيلية في الأئمة السبعة كما اهتم الخلفاء بمعاينة تلك الأماكن التي ادعوا أنها الكهف المقصود.

لقد أكد ماسينيون على وحدة هذه القصة و بين كيف أن المحل الديناميكي للخيال الخلاق يكشف عن استلham هذه القصة من قبل أصحاب الديانات السماوية، وذلك تحت ضغط النماذج المثالية النفسانية الأنثروبولوجية الكبرى، التي تمارس ضغطها على كافة البشر دون استثناء، فهي نماذج نمطية و كونية، هذا على خلاف ما قام به المستشرقون حينما درسوا سورة الكهف التي اعتبروها مجرد قصة مستوحاة من الكتب السماوية الأقدم، فقد أعطى ماسينيون سورة الكهف بعدا كونيا، و لهذا كان يأمل في أن تكون سببا في المصالحة بين الأديان الإبراهيمية، بل حتى أنه لم يكتف "بتأليف الدراسات الأكاديمية و البلورات النظرية عن موضوع أهل الكهف، إنما أضاف إليها الانخراط الفعلي أو العملي، فطوال أربع و عشرين سنة ظل يحيي عبادة النوام السبعة في قرية صغيرة تدعى فيو- مارشيه، و هي قرية واقعة على الشاطئ الشمالي - الغربي من فرنسا في منطقة البريتانيا، و هي المنطقة المدعوة شواطئ دارمور. كان ماسينيون يجمع في تلك القرية سنويا بعض المسيحيين و المسلمين لكي

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 224.

يحجوا إليها بسبب الاعتقاد بوجود قبور السبعة القديسين أو السبعة النائمين فيها"¹ وكان ذلك بغرض التبرك بأهل الكهف المبجلين عند المسلمين و عند المسيحيين على السواء، و هذا من شأنه أن يحدث تقارباً بين الديانتين، و من خلال هذا يحدد أركون القرار الأول الذي بخصوص صورة الكهف و هو ضرورة تحديد الغاية الأساسية أو المقصد الدال المعبر و هذا الأمر يتم من خلال تنوع الأشخاص و الأماكن والتقمصات الدورية للأبطال الحضاريين و التكرارات الرمزية، و إعادة الاستخدامات السيميائية الدلالية أو المنطقية الاستدلالية، كل هذه الأطراف ينبغي الالتفات إليها، حتى يتسنى لنا تحديد المقصد و الغاية النهائية و هذا ما فعله ماسينيون حينما انطلق من قصة أصحاب الكهف لكي يبين في الأخير أن العبرة و المقصد من هذه القصة هي التقارب بين الدين الإسلامي و المسيحي، و هذا سر وجودها و تقديسها من قبل أصحاب الديانتين.

أما بالنسبة للقرار الثاني فهو مستقل عن المسائل التي فرضها الفكر الكلاسيكي، و هو يفتح الباب أمام نقد العقل الإسلامي، و يضعنا أمام مناقشات عديدة هي:

1. يتعلق الأمر الأول بتحديد المكانة السيميائية الدلالية للخطاب القرآني، وهذا الأمر يضعنا أمام مهمة ضخمة جداً و السبب في ذلك أنه يضعنا أمام الكثير من الصعوبات لعل أكبرها "نظرية الإعجاز البلاغي للقرآن" و قد أسهبنا الحديث عن هذا الأمر في موضع آخر، حيث أن أصحابها يرون أن الاستخدام القرآني للعلامات اللغوية لا يشبهه أي استخدام بشري آخر لها، و هذا يضعنا أمام سؤال كبير بالنسبة لأركون هو : هل خصوصيات أنماط الدلالة هذه راجعة فعليا إلى بنى المعاني

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 228.

الملازمة للخطاب القرآني، أم الآثار المعرفية التي يولدها هذا الخطاب أثناء سريانه في المجتمع و انتشاره؟ و لكي تتم الإجابة على هذا السؤال الضخم لا بد من القيام بدراستين موسعتين، الأولى تتعلق ب التحديد التزامني للبنى المثولية الملازمة للدلالة و المعنى الخاصين باللغة العربية قبل نزول القرآن، ففي هذه المرحلة التي تسبق القرآن لم تتأثر اللغة العربية باللغة القرآنية. أما بالنسبة للدراسة الثانية فينبغي "أن نبلور تحديدا بنويا نشوئيا قادر على متابعة التوسع الدلالي للخطاب القرآني و انتشاره داخل الأنظمة الدلالية الثانوية أو الثانية بالأحرى، و بالدرجة الأولى في الخطابات الثانية"¹، و المقصود هنا بالخطابات الثانية أي تلك الخطابات التي جاءت بعد القرآن و قد استلهمت منه، و التي تبلورت كنظام مستقر لغويا بعد القرن الرابع الهجري، و من مميزات هذه الخطابات أنها بقيت في حالة تغير مستمر من الناحية السيميائية الدلالية، و لكنها تكرارية، و قد مثلتها مختلف التيارات الأصولية الأرثوذكسية، حيث كان الخطاب القرآني يمثل المرجعية الأولى بالنسبة لكل خطاباتهما، خاصة في مرحلة الضعف، و الذي ساهم كذلك في هذا الأمر رفض الفكر العقلاني و الفلسفي من قبلها.

2. بالنسبة للأمر الثاني فإنه يتعلق بقضية التعالي و التقديس، و هذا الأمر وجد في المجتمعات التي انتشرت فيها ظاهرة الوحي، هذا على خلاف الكثير من المجتمعات الشرقية التي لم تعرف هذه الظاهرة بحسب أركون، و قد ترتب عن مسألة التعالي في المجتمع العربي الإسلامي أن تكونت مجموعة من الثنائيات المتعارضة، فبفعل علماء اللاهوت و الفلاسفة الكلاسيكيون تكون هذا الفضاء الميتافيزيقي الذي أفرز الثنائيات التالية :متعال/ مثولي، فوق طبيعي/ طبيعي، مقدس/ دنيوي، سماوي/

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 228.

أرضي، روعي/ زمني ... الخ، و هذه الثنائيات تمارس فعلها كنظام لإضفاء المشروعية أو خلعها على الأشياء لذلك يقول أركون : "ينبغي للتحليل النفسي - الاجتماعي- التاريخي أن يكشف في كل عمل فكري و كل فترة من الفترات عن مختلف مستويات التعالي الذي يمكن أن يكون مجازا مثاليا رائعا، أو أسطورة، أو تزييفا، أو تحريفا، أو أدلجة"¹ و لذلك يمكن القول أن القصص الوارد في سورة الكهف، مثله مثل القصص الوارد في بقية الكتابات المتعلقة بظاهرة الوحي، فإن التنظيم السردى القصصى يظهر كمجاز ضخم، يحمل شيئا من التعالي و الروحانية بمساعدة نقاط ارتكاز مادية كالكهف و الكلب و النوام السبعة و السنوات الثلاثمائة ومغرب الشمس و مطلعها ... الخ، لكن التفسير الكلاسيكي الذي جاء بعد القرآن حول تلك المجازات الحية المتضمنة في قصة أصحاب الكهف كما في بقية القصص إلى أشياء مادية، و إلى نظام معياري إيديولوجي أو مؤسّطر أو مزيف².

3. أما بالنسبة للأمر الثالث فهو يتعلق بالغاية من إجراء دراسات من هذا النوع، و الذي حدده أركون من خلال محاولته "تحرير المعرفة التاريخية من إطار القصة الخيالية بهدف الكشف عن الرهانات الحقيقية للتاريخية" أي للتغير الذي يطرأ على البشر بتعاقب الأزمنة، بغية الوصول إلى التاريخ الفعلي، هذا الأمر الذي حدث حسب أركون داخل الإطار الإغريقي - السامي بالاستعانة بأربعة مفاهيم مفهوم الزمن الكوني الذي تربط به المتغيرات بالثوابت، و مفهوم مجرى الأشياء و هو نسق

¹ . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 229.

² . المصدر نفسه، ص 230.

كثيف متواصل و مفهوم القاص السارد ، و مفهوم الآن أو اليوم الذي يتعلق بالحالة الراهنة للأشياء¹.

في نهاية تحليل أركون لسورة الكهف يشير إلى مدى ضخامة المشروع الذي يريد أن يفتح على الأقل باب البحث فيه، و بالفعل فإن إنجاز قراءة تاريخية للنص القرآني أمر يحتاج وقت طويل، و تضافر فروع بحثية كثيرة جدا، و صراع عميق وكبير مع كل التيارات التي تتبنى النظرة الكلاسيكية.

mohammed arkoun. lectures de coron. Op cit. p83.

1

الفصل السابع: المثلث الأنثروبولوجي

أولاً: مفهوم المثلث الأنثروبولوجي

ثانياً: العنف و الدين

ثالثاً: مفهوم الحقيقة في الخطاب القرآني

رابعاً: من المجايثة التاريخية إلى القداسة

الفصل السابع: المثلث الأنثروبولوجي:

أولاً: مفهوم المثلث الأنثروبولوجي:

إن دراسة الظاهرة الدينية عند محمد أركون تتم عبر مراحل طويلة فينبغي لكي نصل إلى الفهم الكلي و الصحيح أي الفهم العلمي لا بد علينا من قراءتها وفقاً لمنظورات مختلفة و ذلك تبعاً لما تقود إليه العلوم الإنسانية المعاصرة و هكذا يتحدث أركون عن مناهج اللسانيات و المناهج التاريخية و الأنثروبولوجية، فالظاهرة الدينية في نظره هي ظاهرة أنثروبولوجية تشمل الإسلام و تتجاوزه في آن معاً¹، إذ الظاهرة الدينية هذه ظاهرة عامة لا يخلو منها مجتمع لهذا فإنه ينبغي علينا دراستها كظاهرة كونية فهي لا تختص بفئة المسلمين وحدهم فلا يجب دراستها في إطار النزعات القومية، أو الدينية، فمهما تنوعت مظاهر الظاهرة الدينية فإنها ستحافظ على مفهوم موحد في كل المجتمعات، و هكذا سعى لتطبيق المفاهيم الأنثروبولوجية كمفهوم الأسطورة، و الرمز، و المثلث الأنثروبولوجي.

المثلث الأنثروبولوجي من المفاهيم الرئيسية في الأنثروبولوجيا، و التي يعول عليها أركون، في تحليل و فهم بنى الفكر و السلوك عند المجتمعات العربية الإسلامية، و لذلك نجده، يلح على هذا المفهوم المركزي و يذكره في معظم كتبه، و قد اعتمد هذا المفهوم في فهم النصوص القديمة وخاصة تلك التي لها علاقة بالنصوص المقدسة، وقد راهن عليه محمد أركون في تحليل بعض سور و آي القرآن، كما هو الحال بالنسبة لسورة التوبة. إن هذا المفهوم يمثل ثورة على التفسير الكلاسيكي، الذي ظل يشتر نفس الكلام طيلة قرون متوالية، إن المثلث الأنثروبولوجي مفهوم خصب، و يعد مساحة

¹ محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 112.

واسعة جداً، تبين مدى تدخل المخيال و أثره على المجتمع. لكن ماذا يعني هذا المفهوم؟ وكيف يؤثر على المجتمع؟

بداية يمكن القول أن هذا المفهوم الأنثروبولوجي مكون من ثلاثة أقطاب، تشكل معا كلاً متكاملًا حيث يؤثر الواحد منها في الآخر، وهذه الأطراف هي: العنف والمقدس و الحقيقة، حيث تنشأ بين هذه الأطراف الثلاثة علاقة معقدة متشابكة، وهذا الأمر يحصل على مستوى كل المجتمعات، ذلك أن هذا المفهوم أنثروبولوجي بدئي، فهو موجود لدى المجتمعات البدائية، مثلما هو موجود عند المجتمعات الأكثر تقدماً والأكثر حضارة، وعلى هذا الأساس يمكن دراسته والاستفادة منه في فهم التراث، يقول أركون: "بدراستنا للمثلث المفهومي (عنف، تقديس، حقيقة) نستطيع أن نذهب بعيداً أكثر في محاولتنا للتفكير في "اللامفكر فيه" الضخم و المتراكم في الفكر الإسلامي الموروث و المعاصر"¹، فهي تفتح أفاقاً جديدة للتفكير في ما ظل طي النسيان طيلة قرون، و تتيح لنا أن نفكر من جديد فيما تم التفكير فيه بطرق ملتوية، حيث غذيت مختلف الإيديولوجيات المخيال الإجتماعي و الديني، فالمخيال يعمل في تناغم تام مع الدين و الإيديولوجيا داخل المجتمع، و لهذا فإن هذه المفاهيم الثلاثة التي تكون لنا مفهوم المثلث الأنثروبولوجي وثيقة الصلة بالمخيال، و ليس العقل من أنتجها لذلك يقول أركون: "و ننظر أن هذه المفاهيم الثلاثة هي قوى نفسانية و اجتماعية و خيالية في المخيال، لأنه ممنوع للعقل أن يقاربها أو يفتش عنها ليستدل بأي معنى نقول: إن هذا حقيقة و هذا ليس بحقيقة، هذا هو التحليل الأنثروبولوجي و التاريخي واللساني لهذه المفاهيم الثلاثة"²، هذا يعني أن منتجات الفكر الإسلامي حول هذه

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

². محمد أركون: نقد العقل الإسلامي و الإسلاميات التطبيقية، (قضايا إسلامية معاصرة)، العدد

المفاهيم الثلاثة، تبقى في ساحة التفكير الأسطوري، المرتبط أشد الارتباط بالخيال لا بالعقل.

إن "المثلث الأنثروبولوجي مؤلف من ثلاث زوايا قطبية : المقدس . الحقيقة . العنف. من يمتلك المقدس الإلهي يمتلك الحقيقة المطلقة و من يمتلك الحقيقة المطلقة يحق له أن يستخدم العنف"¹، إن الأقطاب الثلاثة التي تشكل المثلث الأنثروبولوجي لا تمارس فعلها بشكل مستقل تماما الواحد منها عن الآخر و إنما هي متفاعلة فيما بينها و تشكل تركيبة مغلقة، و "نقطة البدء هي التأكيد من قبل دين أو إيديولوجيا دنيوية أنه يحمل رسالة ذات حقيقة كاملة واحدة ناجعة لا تمس و يجب على كل إنسان أن يعرفها لكي يتمكن من العمل في سبيل خلاصه في هذه الدنيا و في الدنيا و الآخرة بالنسبة إلى الديانات التقليدية ما قبل و ما بعد الحداثة"²، فالإيديولوجيات الحديثة تقوم مقام الأديان فيما يتعلق بسلوكها العدواني و تقديسها للحقيقة التي تظن أنها تملكها و يحق لها الدفاع عنها، و قد اتخذت صورة الدفاع عن حقوق الإنسان، و تحضير الأقوام المتوحشين ... الخ في الفترة المعاصرة.

بحسب أركون التاريخ الإسلامي حافل بالخطابات الإيديولوجية ولعل التفسير الذي اشتهر منذ بدايات تشكل الفكر الإسلامي لا يخرج عن هذا الإطار، إذ تفسير القرآن الكريم كان عبر مراحل يعطي الأولوية للتفسير الحرفي الخاضع لإيديولوجيا السلطة الحاكمة، و هذا ما انعكس سلبا على الحقيقة الدينية، لذلك يقترح أركون ممارسة أبحاث نظرية و تطبيقية في سبيل الخروج مما وضعتنا فيه هذه التفسيرات، و لعل أهم فكرة تتمحور حولها كل أعماله هي إعادة قراءة مثل هذا التراث وفق ما جادت به

¹. محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 209.

². محمد أركون: من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير و الشر، مصدر سابق، ص 235.

الأنثروبولوجيا ، فالمتتبع و الباحث في كتبه يجد أنه لا يخلو كتاب من ذكر لهذا المصطلح، فهي في نظره تقدم لنا معرفة نظرية و عملية تنطق بما تم إحالته على الصمت لاعتبارات سياسية، كما أنها آلة في الكشف عما حجبته الخطابات الإيديولوجية مثل إقصاء الأقليات العرقية و الدينية و السياسية، كما أنه يريد أن يبين كيف أن الحالة الراهنة للمجتمعات العربية الإسلامية هي نتيجة لتلك التراكمات من سوء الفهم للدين، ووضع عبادة التقديس على ما ليس بمقدس.

يهتم أركون كثيرا بما تقدمه الأنثروبولوجيا الحديثة من مفاهيم تساعد على فهم الظواهر الإنسانية و الظاهرة الدينية خاصة، ذلك أن هذه الأخيرة في نظره هي ظاهرة أنثروبولوجية تشمل الإسلام و تتجاوزه في آن معا¹، إذ الظاهرة الدينية هذه ظاهرة عامة لا يخلو منها مجتمع لهذا فإنه ينبغي علينا دراستها كظاهرة كونية فهي لا تختص بفئة المسلمين وحدهم فلا يجب دراستها في إطار النزعات القومية، أو الدينية، فمهما تنوعت مظاهر الظاهرة الدينية فإنها ستحافظ على مفهوم موحد في كل المجتمعات.

بعد ذلك يشير أركون إلى السبب الرئيس الذي يقود إلى العنف، معتبرا المزايدة في المحاكاة، النقطة المركزية له، و هذا المفهوم جوهرى في فهم مسألة العنف عند كل الأديان، لذلك لا بد أن نعرض عليه و لو بإيجاز: إن مفهوم "المزاودة المحاكاتية" أو "المزايدة المحاكاتية" (la Surenchère mimétique) من بين أهم المفاهيم التي تركز عليها الأنثروبولوجيا المعاصرة، و تمثل مفهوما مهما كذلك في أبحاث أركون يقول عنها أنها: "مصطلح أنثروبولوجي حديث من اختراع رينيه جيرار، و هو يعني مزاودة عدة فئات داخل الإيديولوجيا نفسها على محاكاة النموذج الأصلي الأعلى،

¹ محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 112.

وادعاء كل واحد منها أنه أكثر إخلاصاً له من غيرها و أكثر تشبهاً بها و محاكاة له¹.
و قد استلهمها من أبحاث المفكر الفرنسي "رينيه جيرار" (René Girard) 2015/1923م.

يذهب "جيرار" انطلاقاً من فكرة عالم النفس النمساوي "سيغموند فرويد" (Sigmund Freud) 1856 / 1939، حول غريزة الموت و التي يفسر من خلالها لجوء الإنسان إلى العنف حيث اعتبره "فرويد" أمر طبيعياً، إذ يمتلك الإنسان غريزة الموت مثلما يمتلك غريزة الحياة، على ضوء هذه الفكرة يذهب جيرار إلى أن "الرغبة" هي التي تولد في الإنسان ذلك الميل الطبيعي إلى العنف، و بالضبط يحصل هذا حينما تتعارض رغباتنا مع رغبات الغير، لذلك تحصل المنافسة و يظهر السلوك العنيف، و عليه فإن "المنافسة" هي التي تفسر لنا العنف، يقول "جيرار": "المنافسة ليست ثمرة انصباب رغبتين عرضاً على موضوع واحد، بل إن ما يزين الغرض في عين الراغب هي رغبة المنافس فيه"² فإن رغبة المنافس في موضوع ما، يرى فيها الراغب موضوعاً لإشباع كيانه الذي يشعر أنه محروم منه في الوقت الذي يبدو له أنه ملك لسواه، و عليه فإن المنافس "الذي برغبته في هذا أو ذاك من الأشياء يعين غرضه المرغوب موضوعاً لرغبة الراغب، بذلك يكون المنافس هو النموذج الذي يقتدي به الراغب على صعيد الرغبة أكثر منه على الصعيد السطحي لوجوه العيش و التفكير ذاك الذي يبقى دون الأول أهمية وذلك يعود بنا إلى فكرة قديمة ربما كنا نجهل دلالتها المضمرة ألا

¹ . محمد أركون: الإسلام الأخلاق و السياسة، مصدر سابق، ص 49.

² . رينيه جيرار: العنف و المقدس، ت: سميرة ريشا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 1،

2009، ص 247.

وهي أن الرغبة (إيمائية محاكية) في جوهرها، تستنسخ رغبة نموذجية و تصطفي الموضوع الذي اصطفاه هذا النموذج بالذات¹

إن المحاكاة الإيمائية (Mimétisme) أمر غريزي في الإنسان و يظهر ذلك بجلاء في حالة الطفل الصغير الذي يقلد الآخرين و لا يكتفي بذاته و يذهب جيران أبعد من ذلك حيث يعتبر أن الرجل لا يختلف عن الطفل، إذ يخفي محاكاته للآخرين حتى يعتبر نفسه نموذج لهم فيحاكيه الآخرين بدورهم يقول "لو لم يكن الراشد في إطارنا الحضاري بنوع خاص يخجل من التقولب على الآخرين، و مرد خجله هذا إلى الخوف من انكشاف نقصه الكياني، فتراه يعلن للملأ أنه راض عن ذاته كل الرضا، و يقدم نفسه قدوة و نموذجاً للآخرين. و هكذا يروح كل يردد من جهته: (اقتدوا بي) لكي يخفي محاكاته الشخصية للآخرين"².

أما بالنسبة "للمزايدة المحاكية" فإنها تحصل لما تكثر و تتعدد المنافسة المحاكية لما يكون هناك موضوع واحد للرغبة، ففي هذه الحالة يذهب كل واحد إلى الادعاء بأنه هو الذي يمثلها، و هذه الفكرة هي التي ألح أركون على تطبيقها على التراث إذ يرى أنها تشكل مفتاحاً لفهم كل التاريخ الإسلامي.

يرى أركون أن كل الدول و العصبية التي ظهرت و الصراعات التي حدثت منذ وفاة الرسول و إلى اليوم و على كامل التراب الإسلامي، قامت بناءً على تكرات النموذج الأعلى و في هذه الحالة هو النبي محمد عليه الصلاة و السلام و تجربة المدينة، ولكي يتضح المعنى يضرب العديد من الأمثلة، ففي ظل الدولة العباسية قامت المعارضة الشيعية بنشر فكرة الخليفة الذي يعين بالنص الشرعي و الذي يستمد سلطته

¹. رينيه جيرار : مرجع سابق، ص 247.

². المرجع نفسه، ص 248.

من الذروة الدينية كالنبي، إضافة إلى ما قام به الشافعي بعد أن أسس "علم الأصول" حيث ألحق مجال التدبير و السياسة بالدين، و التطورات التاريخية التي حصلت حول السلطة، كان الرهان الأكبر في ذلك كله هو احتكار ذروة السيادة و المشروعية العليا التي تعلق على كل شيء فكل اتجاه يدعيها لكي يرسخ مشروعيتها، و بالتالي سلطته.

إن تشكيل إمبراطورية إسلامية متنوعة عرقيا و ثقافيا، دفع العصبية المنتسبة إليها إلى محاولة الوصول إلى السلطة أو على الأقل المشاركة في الحكم حتى تتمكن من الحفاظ على هويتها و لهذا اندلعت المنافسة في كل مكان، و كل فئة كانت تدعي أنها أكثر محاكاة للنبي و تجربة المدينة، و بالتالي فهي التي تمثل الدين الحق، و على هذا الأساس تأخذ شرعية السلطة من السلطة الحاكمة لنفسها، و قد رفعت تلك العصبية الطامحة شعارات تعكس محاكاتها للنموذج و مزايدها على الفرق المنافسة، والشعارات التالية تعبر عن هذه المزايدة أبلغ تعبير " لا حكم إلا لله، لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، العمل بكتاب الله و سنة نبيه، الفرقة الناجية و الفرقة الهالكة، أهل السنة والجماعة، أهل العصمة و العدالة، تمثل هذه الشعارات ذروة المشروعية العليا في الإسلام، و كل فئة من الفئات المتصارعة كانت تدعي أنها تتمسك بها و تحافظ عليها و تتهم الفئات الأخرى بالتخلي عنها و تدعو لمحاربتها"¹

و تظهر مسألة العنف كنتيجة لهذه المزايدة، حيث تسعى كل الكتل الاجتماعية إلى تقليد النموذج الأصل الذي تريد فرضه و تدعي أنها هي الوحيدة التي يمكنها أن تمثله على أكمل وجه، و بالتالي هي التي تملك الحقيقة، و امتلاك الحقيقة بدوره يعد بالنسبة لتلك الفئة المبرر الذي يدفعها، للدفاع عن هذه الحقيقة حتى باستعمال العنف.

¹ . محمد أركون: الإسلام الأخلاق و السياسة، مصدر سابق، ص 49.

فيما يتعلق بالديانات السماوية الثلاث، يكون مصدر الحقيقة هو الله نفسه، فمن خلال ظاهرة الوحي يقدم الله الحقيقة إلى عباده عبر الرسل الذين اختارهم من البشر، لكن البشر يختلفون في فهم الوحي مثلما اختلفوا في تلقيه، و لذلك لا يبقى الناس على رأي واحد، فينقسمون إلى فرق مختلفة، كل فرقة تطعن في بقية الفرق و تدعي امتلاك الحقيقة، و الفريق الحاكم هو الذي يمنح نفسه شرف الارتقاء إلى موقع الفرقة الصحيحة المكلفة بحماية الحقيقة، من الفرق الأخرى التي أساءت فهمها "و تتخبط شرعية النضال المسلح ضد الهراطقة ضمن إطار هذه الحقيقة التي تقدم داخل ثوب مقدس، ومن خلال امتلاكها سلطة تقديس تشمل الأتباع الذين يقولون بها دون أي مجال للاعتراض. و تصبح الحرب عادلة منذ اللحظة التي يكون غرضها الحماية و التطبيق الصارمين من قبل السلطة المكلفة، للحقيقة المقدسة إما لجهة مصدرها، و إما لجهة نضال الداعين إليها من أجل تجسيدها في سياسة (عقيدة ماركسية، فلسفة ليبرالية، أب أو آباء مؤسسون للأمة اللاتينية الحديثة، "قادة تاريخيون" لنضالات التحرر ضد قوى الاضطهاد، ..الخ"¹، و في حالة القرآن، الله يضع الأمانة في يد المؤمنين الذين من المفترض أن يدافعوا عنها باستماتة و إلا، سيخرجون من تلك الفئة، و يرى أركون أن هذه الفكرة نجدها كذلك عند اللاتنيين الغربيين الذين يدعون نشر التحضر، بين الشعوب المستعمرة في دول العالم الثالث.

إن تبرير العنف وفق هذا المنطق لا يعني بالضرورة أنه هو الطريق الوحيد لنشر الحقيقة، بل الإيمان باعتباره يشكل الأرضية الصلبة للحقيقة "يمكن أن يتحول إلى عنف إذا لم تصاحبه يقظة نقدية من قبل العقل، و هذا ما يحدث عندما يتخلى القيمون على المقدس عن تلك اليقظة و عن المعارف اللازمة لتطبيقها على تعبيرات

¹ . محمد أركون، جوزيف مايلا: من مناهاتن إلى بغداد، مصدر سابق، ص 235.

الإيمان. ويمكن ملاحظة هذه الظاهرة في جميع الانحرافات الأصولية و التكاملية لكل أشكال الإيديولوجيا الدينية أو الدنيوية"¹، و يمكن القول هنا أن الحقيقة الإيمانية تحيط نفسها بدرع يحميها، هذا الدرع، هو المؤمنون الذين يثرون و يضحون بأنفسهم في سبيل هذه الحقيقة حينما تصبح مهددة، أما بالنسبة لتلك الانحرافات فيمكن التذكير هنا بما حدث من انقسامات بسبب الحقيقة الإيمانية على مستوى الدين الإسلامي و على مستوى الديانات الأخرى كذلك، فقد تفرقت شيعا و اختلفت فيما بينها و تحولت إلى فرق تمارس العنف فيما بينها.

إن التحليل الأنثروبولوجي حسب هذا المفهوم يقود إلى أن الأديان كلها تتضمن العنف، و ليس الدين الإسلامي وحده كما يشاع عند الغرب، بل أبعد من ذلك فالعنف متجذر في كل الإيديولوجيات القديمة و الحديثة، و ليس حكرًا على الأديان وحدها، يقول أركون: "إن أحد العناصر التي جاء بها المثلث الأنثروبولوجي هو في كونه ينقل إلى جميع نظم الفكر القديمة و الحديثة ضرورة تجذير التحليل النقدي لمفاهيم العنف والمقدس و الحقيقة، على أساس أن هذه الأقطاب المفاهيمية تستخدم كقوى غير منفصلة عن الإنتاج التاريخي للوجود البشري"²، هنا يصبح الحديث عن الحروب الدينية أمرا غير مشروع، نقول ذلك مادام أن ظاهرة العنف ظاهرة أنثروبولوجية لا يخلو منها مجتمع، سواء كانت القضية مرتبطة بالتدين أم مرتبطة بإيديولوجيا أم بغير ذلك، و بحسب أركون يكون ذلك إيذانا بتجاوز "التعارضات الثنائية، الدين و اللائيكية، المقدس و الدنيوي أو العامي، الروحي و الزمني، الكنيسة و الدولة، القصص و التاريخ، الإيمان و العقل... الخ. إن مسألة الحقيقة مطروحة على شكل مسلمة في هذه التعارضات. و هذه الأخيرة هي في الواقع إيديولوجية أكثر منها نقدية، لكن مسألة

¹. محمد أركون، جوزيف مايل: من مناهاتن إلى بغداد، مصدر سابق، ص 239.

². المصدر نفسه، ص 240.

الحقيقة لم تخضع للفحص في الجدل الاجتماعي التاريخي، لما تتدرج فيه من مثلثات أنثروبولوجية أخرى¹.

إن التحليل الأنثروبولوجي يلح على عدم الاكتفاء بدراسة القرآن بصفته نصا لغويا يحيل إلى زمان و مكان محدد كما نجد عند التفاسير الأرثوذكسية الكلاسيكية "بل يحتثنا على تعقب أطر التفكير و محددات السلوك غير الظاهرة و الفاعلة في صناعة مشهد الوحي و الكشف عن حصتها في جعل الحدث القرآني ممكنا و فاعلا من خلال إظهار التفاعل الكائن بين المخيال الاجتماعي و قوة التخيل و العقل و الذاكرة، الذي يشكل خلفية أنثروبولوجية تاريخية لانبثاق الإيمان و تشكل أبعاده الروحية فتكشف شحناته النفسية"².

إن المقاربة التاريخية المقارنة لنظم الأفكار و التي تأخذ في عين الاعتبار مسألة المخيال في مختلف تجلياتها، و هذا المفهوم الأنثروبولوجي في مقدمتها، تمكنا من تجاوز "التفسيرات الناشئة عن الرؤية الخطية و المجردة التي تقصر تاريخ الأفكار على كل تقليد"³، فمعلوم أن التاريخانية كانت قد قلصت مفهوم التاريخ لكونه يسير إلى غاية محددة، فالمؤرخ معها ينطلق من تصور مسبق عن التاريخ كما هو الحال بالنسبة للفلسفات التي تبنت نظرية التقدم التي تحدثنا عنها من قبل.

هناك ميزة ثانية لا تقل أهمية عن هذه الأخيرة تميز هذا النوع من التحليل ألا وهي: أنها تخلصنا من النظرة الاختزالية الانتقائية للتاريخ، و لو نظرنا إلى التاريخ

¹ . محمد أركون، جوزيف مايلا: من مناهاتن إلى بغداد، مصدر سابق، ص 240.

² . رضوان السيد و آخرون: محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان، مركز دراسات الوحدة

العربية، بيروت، ط 1، 2011، ص 83.

³ . محمد أركون: المصدر نفسه ، ص 240.

الإسلامي فإننا نجد أن المفكرين الإسلاميين، يعمدون إلى انتقاء الآيات و الأفكار التي تخدم التصور المراد تبريره في سياق ما درج عليه أسلافهم و في المقابل فإنهم لا يهتمون على الإطلاق بالتفسيرات التي لطالما وجهت أنماط تفكير القوى الاجتماعية الفاعلة و مسلكياتها، و هكذا يفسر أركون عدم تحليل الآيات الأكثر دلالة على "الحرب العادلة" في سورة التوبة، و نفس الشيء بالنسبة للتوراة و الإنجيل، في المقابل نجد فئات أخرى تستعمل تلك الآيات من أجل التحريض على الجهاد.

إن الاعتماد على هذه المنهجيات الحديثة كما يؤكد أركون مشروع فكري ضخم يرمي إلى إنشاء ثيولوجيا تتخذ من مناهج العلوم الإنسانية و الاجتماعية وسائل بحث وتفسير يقول أركون، "إن الثيولوجيا المرتكزة منذ الآن فصاعداً على الأنثروبولوجيا المفتوحة إلى ما لا نهاية سوف تتوقف أخيراً عن كونها نظاماً للاستبعاد الفكري والثقافي المتبادل لدى الأديان الثلاث"¹.

إن التاريخية أهم فكرة يركز عليها أركون كهدف من الاستعانة بهذا المفهوم المركزي في قراءة التراث العربي الإسلامي، و كتابة تاريخ نقدي حوله، و بالتالي تقليص مساحة اللامفكر فيه في التراث العربي الإسلامي، من خلال التأكيد على تاريخية النص الديني بشكل عام، و النص الديني الإسلامي بما في ذلك القرآن والسنة، بشكل خاص، " و لا توجد أي طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه، و تطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ"²، فمعلوم أن للقرآن و السنة قوة جبارة على أسطورة الوعي الإنساني و ذلك من خلال الارتفاع بالحقائق الواقعية إلى مرتبة

¹. محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 58.

². محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 48.

التقديس و أسطورة الواقع، و التاريخية بحسب أركون إذن هي الباب الواسع الذي دخلت منه المفاهيم الأنثروبولوجية إلى ساحة الدراسات الإنسانية، و أصبحت تعد عدة منهجية علمية يجب مساءلة الأبحاث الإنسانية عبرها.

إن الاستئناس بأدوات العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية و الأنثروبولوجيا، و علم النفس هي المنهجية المتعددة التي ألح عليها أركون لإعادة التفكير في الإسلام، وهي لا شك إن طبقت بالطريقة الصحيحة و استغلت على أكمل وجه، ستساهم بشكل كبير في إعادة تقييم التراث، و تبين مدى أهمية ما الأبحاث التي قام بها المسلمون، ولا شك بحسب أركون أن التراث المعتزلي إلى جانب مفكري القرن الرابع و الخامس الهجري، يشكلون ذخيرة للفكر الإنساني العربي.

ثانيا: العنف و الدين:

إن مفهوم العنف مفهوم جوهري في المثلث الأنثروبولوجي، و يمثل القاعدة التي يتحرك عليها المقدس و الحقيقة، فكل توتر بين المقدس و الحقيقة يترجم إلى عنف، ولكن بأي معنى؟

بداية مفهوم العنف له العديد من التعريفات و الأصول و الأصناف، فهناك العنف السياسي و العنف المدني،... الخ و هناك العنف المادي الفيزيائي في مقابل العنف الرمزي و المعنوي،... الخ. و نظرا لاتساع هذا المفهوم، قد وردت العديد من التعاريف له في المعاجم و الموسوعات و عند الفلاسفة و علماء الاجتماع، و على سبيل المثال، قد جاء في المعجم الفلسفي (مراد وهبة) أن "اللفظة الإفرنجية مكونة من مقطعين: vi و هو مقطع مأخوذ من نفس الجذر المأخوذ منه لفظ vitality أي حيوية هذا بالإضافة إلى أن ثمة علاقة في اللغة اليونانية بين bios أي حياة، bia أي عنف. و نيتشه يربط بين العنف و الحياة من حيث أن الحياة في جوهرها عنف لأنها

مأوزة لذاتها، و هذة المأوزة تعني رفض القديم مع الإبداع"¹، و كما هو واضح بالنسبة لهذا التعريف فإنه ربط العنف بالحياة مباشرة، و كأن الاثنين متلازمان، فالعنف بهذا المعنى أمر طبيعي و يجب التعامل معه على هذا الأساس، و لذلك راح نيتشه يشرع لاستعمال القوة و الحرب.

و قد ورد في المعجم الفلسفي ل: جميل صليبا أن "العنف مضاد للرفق ومرادف للشدة و القسوة، و العنيف هو المتصف بالعنف. فكل فعل شديد يخالف طبيعة الشيء، و يكون مفروضا عليه من خارج فهو فعل عنيف"²، فكل ما يضاف على الشيء دون رغبة يعد عنفا، مثال ذلك: أن تصف شخصا بسلام غير مرغوب، و يمكن أن نلاحظ على هذا التعريف أنه يتناقض ظاهريا مع التعريف السابق حيث أن الأول يعد العنف طبيعة في البشر و لكن الثاني يعده إضافة على الطبيعة، و الحقيقة أن الاثنين معا يقران أن العنف موجود بشكل طبيعي عند البشر، و هو إضافة على ما هو موجود، أي على الطبيعة، لكن الذي يختلفان فيه أن الأول يعتبر العنف شيء إيجابي فهو يقود إلى الإبداع، أما التعريف الثاني فيعتبر العنف شيئا سلبيا مفروضا يتناقض مع ما يرغب فيه الإنسان.

أما بالنسبة للموسوعة الفلسفية ل: أندريه لالاند فقد وضع العديد من التعاريف، أهمها: "الاستعمال غير المشروع أو على الأقل غير القانوني للقوة. عندما نكون نحن الذين نعيش في ظل قوانين مدنية مكرهين على إبرام أي عقد لا يوجب القانون، يمكننا الارتداد على العنف و مواجهته بفضل القانون"³، و بهذا فإن لالاند يقودنا إلى العنف

¹. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، ط 5، القاهرة، 2007، 441.

². جميل صليبا: مرجع سابق، ص 112.

³. أندريه لالاند: مرجع سابق، ص 1555.

إن للعنف أبعاد مختلفة و كثيرة، فهناك بعد اجتماعي حيث يتجلى العنف بمختلف مظاهره، و هناك البعد النفسي، فالإنسان العنيف قد تكون له دوافع نفسية، أحصى علماء النفس الكثير منها، أما بالنسبة لعلماء الاجتماع و علماء الإناسة فإنهم يربطون العنف في جانب منه بالدين، بل حتى أنهم يصنفون على إثر هذا نوعا جديدا من العنف و هو "العنف الديني" حيث يظهر كفعل للجماعات التي تنسب نفسها إلى دين معين، بل حتى أن العنف يظهر كرد فعل على التعاليم أو النصوص أو المذاهب الدينية، إنه يشمل العنف ضد المؤسسات الدينية و الممثلين للمذاهب الدينية، و هنا يمكننا أن نتساءل بأي صفة يمكن الحديث عن العنف و نسبته إلى الدين؟ كيف يمكن للدين أن يكون مصدرا للعنف؟ مع العلم أن الأديان في جوهرها تدعو إلى التسامح واللاعنف، و هذا معروف عن المسيحية و عن الإسلام خاصة.

¹. بيار بونت و آخرون: معجم الإتنولوجيا و الأنثروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، المؤسسة

الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط 2، 2011، ص 671.

يتناول محمد أركون ظاهرة العنف باعتبارها ظاهرة اجتماعية أنثروبولوجية، لذلك "عندما نقول كبشر هذا العنف مثلاً حرام، فهذا بعد بشري واقعي يعني ملموس وموجود و عامل في حياة الإنسان دون استثناء و هو لا يدخل في باب الميتافيزيقا والنظرية"¹، و يخص بالذكر "العنف الفردي"، أي الذي يمارسه الأفراد داخل المجتمعات، و الذي يرفضه القانون و المجتمع، في مقابل "العنف القرباني" المتعلق بالطقوس و القربان الدينية، الذي يستثنيه من الدراسة، و يركز على العنف الذي له أثر على المجتمع، على اعتبار أن هذه المسألة لا تزال أحد أكبر المواقع اللامفكر فيها في الفكر الإسلامي، كما أن الممارسة السياسية لا تهتم إلا بالمظاهر الشكلية له، خاصة و أن المخيال الغربي اليوم تعتبر الدين الإسلامي بوابة للعنف في مختلف صوره و أشكاله.

يشيد أركون بأهمية دراسة مسألة العنف و لهذا نذر على نفسه في كتابه "قراءات في القرآن" القيام بدراسة موضوعين لهما الأهمية البالغة في مفصلة المعنى داخل النص القرآن، و هما قضية المجاز في القرآن، إضافة إلى الدراسة الفوق نقدية لسورة التوبة، على اعتبار أن هذه السورة تتناول مباشرة هذه مسألة العنف و قد أراد أن يبين من خلال هاتان الدراستان "كيف أن العنف و المقدس و الحقيقة تشكل ثلاث قوى متداخلة و متفاعلة فيما بينها، و هي قوى تتحكم في مفصلة المعنى أو بتشكله وبتشكيله، كما تتحكم بالمقاصد النهائية و الأخيرة للوحي بخصوص العلاقة الكائنة بين الإنسان و الله"².

إن البعد الأنثروبولوجي لمشكلة العنف يحيلنا إلى القاعدة التالية: لكل تنظيم اجتماعي أو مجتمع شيئاً من العنف سواء ظهر أم لم يظهر، كل ما في الأمر أن

¹ . محمد أركون: نقد العقل الإسلامي و الإسلاميات التطبيقية مالذي يحيل إليه المفهوم، (قضايا إسلامية معاصرة، عدد 49/ 50، 2012، ص 34.

² . محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 516.

المجتمعات ترفض أن تنسب لنفسها العنف و لذلك فهي تعتمد استراتيجية "التضحية" بالجماعة التي تمارسه (كبش الفداء)، و لهذا فإن "الخطاب الرسمي للأديان كما الخطاب الرسمي للدول العلمانية لا يزال يدين بكل قوة أعمال العنف التي قد يرتكبها أعضاؤها، و يعتبر هذا الخطاب أن أعمال العنف المذكورة ما هي إلا استثناءات ناتجة عن أشخاص منحرفين أو هامشيين ... و هذه هي الطريقة الوحيدة للمحافظة على ثقة الجميع بالقيم المشتركة و النظام القائم"¹، و تبرير ذلك أن أي مجتمع يتضمن ظلما وقهرا بأشكال متفاوتة، و الإدارة المسؤولة عن أمور المجتمع هي التي تقنع ذلك العنف من خلال اتهام الآخرين و إبعاد التهمة عن نفسها، و عن الأنموذج الذي تمثله.

يرى محمد أركون أن المخيال الغربي يعتبر، كما فعل "رينيه جيرار" (René Girard 1923 / 2015) أن الديانة المسيحية هي الأكثر تسامحا من بين الأديان كلها، متناسيا بذلك الحروب الصليبية و الحروب المذهبية الكاثوليكية المسيحية ومحاكم التفتيش، في المقابل و بفضل وسائل الإعلام، التي تنقل كل القضايا التي لها صلة بالعنف و تشمل الدين الإسلامي فتكون في المخيال الغربي المشترك أن الدين الإسلامي هو مصدر العنف السياسي في كل البلاد الإسلامية، بل أكثر من ذلك فقد صار الإسلام يهدد البلدان الغربي في عقر دارها، بداية مع أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، لكن الحقيقة و الواقع يؤكدان أن العنف ظاهرة عامة لا يخلو منها دين، فكل الأديان مارست العنف بطريقة أو بأخرى في مرحلة تاريخية ما.

إن الإسلام رغم كونه أحيانا يدعو إلى العنف إلا أنه لا يخرج عن إطار المنظور العام للأديان بل لا يدعو إلى العنف إلا في مواضع قليلة جدا، و الدليل على هذا الأمر أن الأديان السماوية الأخرى فيها ما يدعو إلى العنف كذلك يقول أركون

¹ . محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 155.

"ففي التوراة أيضا توجد مقاطع عنيفة حيث يغضب يهوه، إله اليهود و يقول بما معناه : هلموا ، اهجموا عليهم ، اقتلوهم . و في الأناجيل أيضا توجد مقاطع عنيفة جدا حيث تعلن إبادة المذنبين و رميهم في النار الأبدية"¹ فالعنف ظاهرة أنثروبولوجية تخص البشرية جمعاء و من غير المعقول كما يرى أركون أن نتحدث عن دين من الأديان يخلو من العنف، إذ يقول بأن السياق الأنثروبولوجي للحياة البشرية يفرض ذلك "ونقصد بالسياق الأنثروبولوجي تلك الجدلية الخاصة بالعلاقات بين العنف و الإنسان فهذا معطى أنثروبولوجي دنيوي ينطبق على كل الناس و كل المجتمعات البشرية... لهذا السبب . كما يقول . فإني أتحدث عن معطى(عصبي نفسي) في صميم الطبيعة البشرية"²، أي أنه مرتبط بالإنسان في كل زمان و مكان، فالإنسان لا يستطيع أن يفرض الحقيقة و يضمن عيشها و استمراريتها إذا لم يقدها، و هذا أمر يتطلب تكرار الشرائع و الطقوس بطريقة صارمة جدا كبرهان على الطاعة التامة لكل ما تحظ عليه، لكي يشتغل المخيال و يقوم بدوره على أكمل وجه، "ينبغي علي أن أقوم بتقديس الحرب التي ينبغي علي الانخراط فيها لكي لا تبدو كعنف اعتباطي تعسفي و إنما كعنف معقول أو عقلاني"³.

العنف و الإسلام:

لا شك أن الدين الإسلامي كبقية الأديان، يتضمن جانبا من العنف و قد ظهر ذلك مرارا و على مر التاريخ، فهناك دائما جماعات إسلامية تتبنى أعمال العنف باسم الإسلام، كما أن هناك القرآن ذاته اهتم بمسألة العنف و شرعه في الكثير من الأحيان

¹ محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 209

² المصدر نفسه، ص 209.

³ المصدر نفسه، ص 216.

و سيأتي تفصيل هذه الفكرة فيما بعد. و لكي نفهم مسألة العنف فهما حقيقيا ينبغي أن نطرحها في سياق علمي، و أن نتجاوز كل التراثات التي يستهويها الإغراء التبجيلي، أي أولئك الذين "يقولون لك باستمرار بأن الحق ليس على الإسلام الصحيح و لا على أغلبية المسلمين و إنما على الغرب الذي يعادي الإسلام"¹، و لكي نتجاوز هذا الفهم إلى فضاء أكثر معقولة و شمولية و أكثر قدرة على توضيح إشكالية العنف، يجب معالجة مسألة العنف من زاوية أنثروبولوجية، و لهذا راح أركون يعتمد على المثلث الأنثروبولوجي، في قراءته لبعض سور و آي القرآن.

إن الحقيقة الدينية بالنسبة للمسلمين و لكل الأديان كذلك تمارس فعلها كانبثاق تعجيري و انقلابي ضد ما هو سائد، لهذا فإنها تلاقي ردود فعل مختلفة ضدها، و حتى أنها قد تولد الصراعات المسلحة، بين الفئة التي تتكلم باسم هذه الحقيقة و الفئات الراضة لها، و قد كان الخطاب القرآني واضحا بخصوص هذه المسألة حينما، استعمل المصطلح الديني الاستقطابي : مؤمنون/ كافرون، و قد حول الصراعات التي جرت بين المؤمنين و الكافرين من كونها ذات أصل سياسي و اجتماعي و ثقافي، إلى كونها حروب مقدسة، ذلك أن فئة المؤمنين بفعلها ذاك فإنها تتوجه نحو الخلاص في الآخرة، بينما فئة الكافرين فهم الذين يستحقون العقوبة في الدنيا و في الآخرة²، و لكن هذا لا يعني كما يرى أركون أن العنف مسألة تخص الإسلام وحده كما يزعم الإعلام الغربي، فنحن نعلم و نرى أن العنف ظاهرة محصورة لدى فئات قليلة من المسلمين فأغليبيتهم مسالمون، كما أن للغرب نصيبه من المسؤولية حول العنف، فالكثير من أعمال العنف كانت بسبب السياسة الظالمة التي ينتهجها تجاه الشعوب الإسلامية، و لهذا فإن العنف

¹. محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 158.

². المصدر نفسه، ص 159.

بحسب أركون ناتج عن المتطرفين في كلتا الجهتين¹، لذلك يقول أركون: "ينبغي العلم بأن هذه المجابهة بين الشعور بامتلاك الحق المرتكز على المرجعية المطلقة التي لا تتناقش و لا تمس و بين انتهاك هذا الحق أو القانون من أناس منقطعين عن هذه المرجعية أو لا يعترفون بها شيء موجود في جميع الصراعات البشرية، و إن بدرجات متفاوتة من الوعي"²

ثالثاً: مفهوم الحقيقة في الخطاب القرآني:

يتخذ مفهوم الحقيقة مكانة جوهرية في المثلث الأنثروبولوجي، فهي أحد أقطابه الثلاثة، و هي التي تمنح المشروعية لاستعمال العنف، و لا ريب فإن الطوائف الدينية والمذهبية، و باختلاف الأزمنة و الأمكنة كانت تلجأ إلى العنف، ليس باعتباره أمراً اختيارياً، و إنما باعتباره أمراً ضرورياً و وسيلة لإحقاق الحق، كما كان قد حدث طيلة التاريخ الإسلامي، و كما يحدث اليوم، من خلال محاولة الغرب فرض أفكار وإيديولوجيات معينة.

لا شك أن الخطاب القرآني منذ انبثاقه كان يسعى للتأسيس للحقيقة المطلقة التي تخلع المشروعية على الوجود البشري، في مقابل نقض نظام الحقيقة الوثني السابق عليها، إلى جانب الديانات السماوية التي كانت موجودة في منطقة الجزيرة العربية، ولذلك كان الخطاب القرآني يستعمل لغة جدالية يقول أركون: "ينبغي العلم بأن الخطاب القرآني الذي يؤسس الاعتقاد الجديد هو جدالي و هجومي فيما عدا الآيات التي تروي قصص الشخصيات الرمزية المثالية لأنبياء التوراة بعد تعديلها و تنقيحها. فالخطاب القرآني يحتاج و يبرهن و يدحض و يعد و يهدد من أجل إقناع الناس بالدعوة لكي

¹. محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 159.

². محمد أركون: قراءات في القرآن، مصدر سابق، ص 529.

يعتقوا الدين الجديد"¹ فاعتناق الدين الجديد معناه أنهم يصبحون الممثلين و الحاملين للحقيقة المطلقة و على عاتقهم تقع عملية الدعوة لتبني هذه الحقيقة، و محاربة الحقائق المزيفة و ما يشوش عنها من اعتقادات و أفكار. فإله يقدم نفسه باعتباره مصدر هذه الحقيقة المقدسة و المتعالية، على خلاف الأديان السماوية الأخرى التي تم تحريفها، لذلك ينبغي أن يدرك الناس هذه الحقيقة و أن يعيشوها باعتبارها الحقيقة المطلقة، وهذا هو المنظور الوارد في القرآن.

يعتبر أركون أنه ينبغي التعامل مع الحقيقة القرآنية باعتبارها كلاما شافها و هذا ما يقودنا إلى مرحلة الطزاجة، أي المرحلة التي لا يزال فيها الخطاب القرآني خطابا شفها، و إذا رجعنا إلى زمن التنزيل هذا فإننا نجد أن هذه الحقيقة كانت قد قوبلت بثلاث طرائق مختلفة، كان الفكر الإسلامي قد غفل عنها و صنفها ضمن إطار المسائل اللامفكر فيها.

هناك الاستقبال السلبي و الصراع، حيث يتعلق الأمر هنا بالمشركون والموحدين من أهل الكتاب، و هم الذين عاصروا فترة التنزيل، بحيث استجاب البعض للحقيقة القرآنية وتم رفض القرآن و بالتالي الحقيقة التي يمثلها من قبل البعض الآخر، فقد كان "العديد من الفاعلين الاجتماعيين يواجهون كلام النبي بكلام آخر، كانوا يعارضون حقيقته بحقيقة أخرى موروثة عن الأقدمين، أي عن الآباء و الأجداد و الدين العربي السابق على الإسلام. كانوا يكذبون الحقيقة التي جاء بها فاعل اجتماعي عادي يدعى محمد ابن عبد الله، قلت بأنه عادي لأنهم كانوا يرفضون مكانته كنبى"²، مما يعني أنهم لا يعتبرون ما جاء به حقيقة، و لذلك راحوا يصفونه بالجنون تارة،

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

². المصدر نفسه، ص 161.

ويعتبرون ما جاء به مجرد أساطير سطرها الأولون، و قد أرخ الخطاب القرآني لذلك، فقد جاء في سورة الأنفال: "و إذا تتلى عليه آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلا أساطير الأولين"¹، و في سورة الحجر: "و قالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون"²، و هكذا راح الرافضون للدعوة يخوضون سجالات واسعة مع النبي، كما أن القرآن كذلك راح يسفه الاعتقادات السائدة لفئة المشركين، و على سبيل المثال جاء في سورة البقرة: "و إذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أولو كان آباءهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون"³، لكن فيما بعد حسم الأمر للنبي و أتباعه و صار الخطاب القرآني إلى جانب الأحاديث التي توصف بأنها صحيحة، هما المصدر الوحيد للحقيقة.

أما بالنسبة للاستقبال الثاني للحقيقة القرآنية فتمثله الفئة المسلمة التي تشكلت على إثر التوسعات التي حصلت في الدولة الإسلامية بعد وفاة النبي، و بعد تكون المدونة النصية المغلقة، أي بعد تحول الخطاب القرآني من كونه خطاب شفهي متلو ومفتوح إلى كونه مدونة نصية مغلقة، و مع اتساع دائرة الإسلام، اختلفت المذاهب الدينية في رؤيتها للحقيقة القرآنية، يقول أركون: "و لكن المذاهب المفسرة للقرآن راحت تختلف على تفسير القرآن و تبلور أرثوكسيات متنافسة عن طريق الاستعانة بالذاكرات أو التراثات الجماعية المحلية الموجودة سابقاً، كالتراث الإيراني و التراث العراقي، والتراث السوري، و التراث المصري، و التراث المغربي، و التراث الأندلسي ... الخ، وهذا ما يفسر لنا سبب تعددية طرائق استقبال الشريعة مع الحقيقة التي تؤسسها إبان

¹. قرآن كريم: رواية حفص، سورة الأنفال، آية 31.

². قرآن كريم: رواية حفص، سورة الحجر، آية 6.

³. قرآن كريم: رواية حفص، سورة البقرة، آية 170.

المرحلة الأولى من تشكّل الفكر الإسلامى الكلاسيكى¹، و منذ ذلك الحين اختلفت الفرق الإسلامية حول المكانة المعرفية للشريعة . الحقيقة.

أما بالنسبة للمرحلة الثالثة من مراحل استقبال الحقيقة القرآنية فقد جاءت متأخرة و قد حدثت في فترة العصور الوسطى، التي تتميز بالركود و الجمود الفكرى، والانغلاق العقائدى، و يصفها أركون بالمرحلة الاجترارية التكرارية "لقد اكتفوا بشرح واختصار و تكرار المضامين الموجودة في المدونات النصية الرسمية المغلقة التي استشهدوا بها بصفاتها ذروة الهيبة و المشروعية التي تتيح لهم أن يعودوا إلى الوراء حتى يصلوا إلى الذروة التي تعلوا و لا يعلى عليها، أي كلام الله"²، فقد قام المسلمون حينها بغلق باب الاجتهاد، و الاكتفاء بالتقليد، و لهذا دلالة كبيرة حول القيمة المعرفية للشريعة . الحقيقة، إذ يعني أن هذه الأخيرة لم تعد تستمد مباشرة من النص القرآنى كما كان يفعل المؤسسون الأولون لهذه المذاهب، و إنما بسبب الانقسامات الإيديولوجية التي حصلت داخل المسلمين، راح كل واحد يرجع إلى الفرقة التي ينتمي إليها، لا إلى النص القرآنى ذاته، و هكذا أصبحت الشريعة . الحقيقة عندهم أمرا ناجزا موجودا في كتب مؤسسي المذاهب الإسلامية الكبرى.

إن الفكر الدينى الوسيطى لا يفصل بين الشريعة و الحقيقة، فهو يطابق بينهما، و لهذا اعتبر الفكر الإسلامى الوسيطى حقق مراد الله تماما و لا ضرورة للاجتهاد فكل الحقيقة قيلت، و كل ما علينا فعله هو تثبيت هذه الحقيقة و فرضها و لذلك ثم حظر الاجتهاد، و هذا أمر لا يؤمن به الفكر الحديث خاصة بالنسبة للغرب فقد تمت عملية الفصل بين الشريعة و الحقيقة بشكل تام، و أصبح الدين شأن فردي، و كان ذلك منذ

¹ . محمد أركون: تحرير الوعى الإسلامى، مصدر سابق، ص 162.

² . المصدر نفسه، ص 163.

تمكنهم من الفصل بين الدين و الدولة و أصبحت الكنيسة لا تهتم إلا بشؤون الكنيسة ذاتها فقط. لذلك فقد حل القانون المدني بدل الشريعة، و أصبح يطبق على الجميع، أما بالنسبة للبلدان العربية و الإسلامية لم يحدث هذا النوع من الفصل التام بين الحقيقة و الشريعة فهناك فئة واسعة من هذه المجتمعات لا تزال تماهي بين الشريعة و الحقيقة وهي الفئة المتدينة، و يرجع السبب في ذلك حسب أركون إلى سيطرة النزعة الخيالية الأسطورية على عقولهم، و ضمور الحس التاريخي لديهم، فالحقيقة أن "الشريعة . الحقيقة عبارة عن صياغة اجتماعية . تاريخية، عرضية صدفوية احتمالية، بل و حتى وهمية من حيث مكانتها و قنوات نقلها و الظروف التي تمت فيها عملية النقل هذه"¹ ولهذا فإن البحث التاريخي النقدي الحديث هو الوحيد القادر على الكشف عن الكيفية التي تشكلت بها الشريعة.

المرحلة النبوية القرآن العنف التقديس الحقيقة

لكي نكشف عن كيفية اشتغال المثلث الأنثروبولوجي في المرحلة النبوية يجب علينا الكشف عن العلاقات التي كانت تربط بين المقدس و العنف و الحقيقة، إن هذه المرحلة هي التي دشنت تاريخا جديدا ثوريا إنقلابيا، و قد اعتمدت على الحدث القرآني من جهة، إضافة إلى الفاعل الاجتماعي الذي رافق المسلمين كمعلم و مرشد طيلة فترة التنزيل، و هو النبي محمد بن عبد الله الذي "شارك في كل المعارك الكفاحية المذكورة في الخطاب القرآني يدير معاركه و التعبير عنها من خلال خطاب لغوي تحت إشراف هبة عليا مقدمة للناس لكي يبصروها و كأنها متعالية، و فوق طبيعية أو خارقة للطبيعة لفاعل غير مرئي و معصوم و جبار و مهيمن"²، و هذه المعطيات هي التي

¹ . محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 164.

² . المصدر نفسه، ص 165.

تشكل فيما بعد البنية الدلالية العملية المترابطة التي لا تنقسم و تلعب دورا حاسما في تشكيل جماعة المسلمين فيما بعد.

في بداية المرحلة النبوية كان المنخرطين ضمن فئة القابلين المؤمنين يبدوا قليلا جدا مقارنة بالفئة الرافضة و لذلك فإن الحقيقة القرآنية كانت مهددة من قبل المعارضين الغير مؤمنين بهذا الدين الجديد، خاصة و أنها تقيم تعارضا مع الحقيقة الموجودة والسابقة لها، و لهذا فإن الخطاب القرآني كان دقيقا في اتخاذ استراتيجية عملية، لتأمين الحقيقة القرآنية و نشرها فيما بعد، و كان ذلك عبر خطة مضبوطة لكيفية استخدام العنف و المواطن التي يجب أو لا يجب اللجوء فيها إليه، و قد بين أركون أن الباحث ر. فايرستون (Reuven Firestone) * قد عرض لمسألة العنف في القرآن أفضل بكثير من القراءات التبجيلية الكلاسيكية للمسلمين و أفضل كذلك من القراءات التي قدمها الاستشراق، فقد كانت قراءته أكثر نقدية و أكثر قربا من الحقيقة الواقعية أو الاحتمالية التاريخية، حيث عرض سلسلة من الآيات القرآنية التي تتحدث عن العنف وبين أن القرآن قد اتخذ مواقف أربعة من مسألة الحرب المقدسة أو بالتعبير الإسلامي (مسألة الجهاد)، من أجل الحفاظ على تواجد الحقيقة القرآنية و لاحقا من أجل توسع القرآن و انتشاره، بعد أن انتصر في منطقة الجزيرة العربية، بصفته مصدر أزلي للحقيقة . الشريعة، و يمكن تحديد هذه المواقف كالتالي:

* . روفين فايرستون: Reuven Firestone مولود في 1952 و هو أكاديمي أمريكي ومؤرخ للدين، يعمل كأستاذ ريغنشتاين في اليهودية والإسلام في العصور الوسطى في حرم سكريبال التابع لكلية الاتحاد العبري - المعهد اليهودي للدين في لوس أنجلوس وأستاذ الدين المنتسب في جامعة جنوب كاليفورنيا.

1. الآيات التي تعلق استخدام العنف أو تمنعه و يذكر أركون هنا ثماني آيات: نذكر منها قوله تعالى: " ادع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله و هو أعلم بالمهتدين"¹ و قوله تعالى: "ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا و اصفحوا حتى ياتي الله بأمره إن الله على كل شيء قدير"²، و قوله تعالى: "فاصدع بما تؤمر و أعرض عن المشركين"³ والآيات الأخرى فإنها تتعلق بالآية 39 من سورة ق، و الآية 109 من سورة البقرة ، و الآية 13 من سورة المائدة، و الآية 46 من سورة العنكبوت، و الآية 15 من سورة الشورى، و كل هذه الآيات تحت على عدم استعمال العنف بإطلاق في مقابل الحث على الرفق و التعامل بالتي هي أحسن.

2. الآيات التي تقلص استخدام العنف ضمن حدود معينة، و حدد أركون هنا أربع آيات و هي قوله تعالى: "و قاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم و لا تعتدوا أن الله لا يحب المعتدين"⁴، و الآية الثانية: " الشهر الحرام بالشهر الحرام بالشر الحرام والحرمت قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و اتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين"⁵ و الآية الثالثة: "إن عدة الشهور عند الله اثني عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السماوات و الأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم فلا تظلموا

¹. قرآن كريم: رواية حفص، سورة النحل، الآية رقم 125.

². قرآن كريم: رواية حفص، سورة البقرة، آية رقم 109.

³. قرآن كريم: رواية حفص، سورة الحجر، آية 94.

⁴. قرآن كريم: رواية حفص، سورة البقرة، الآية 190.

⁵. قرآن كريم: رواية حفص، سورة البقرة، آية 194.

فيه أنفسكم و قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة و اعلموا أن الله مع المتقين"¹ والآية الرابعة: "أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا و إن الله على نصرهم لقدير ، الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، و لولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع و بيع و صلوات و مساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا، و لينصرن الله من ينصره، إن الله لقوي عزيز"²، و في كل الآيات السابقة فإن القرآن يشرع العف المشروط، و لا يمكن اللجوء إليه إلا في ظروف معينة هي هنا حالة الدفاع عن النفس.

3. الآيات التي تشهد على حصول مناقشة حادة بين المؤمنين و المشركين "هل يردون على العنف الذي يتعرضون له من طرف القرشيين الوثنيين أي المشركين أم لا ؟ هذا هو السؤال الملح الذي كان مطروحا عليهم آنذاك و قد انقسموا إلى قسمين بصده: قسم يبيح اللجوء إلى العنف، و قسم يتردد في ذلك"³ و قد حدد أركون إحدى عشر آية دالة على هذا الجدل: نذكر من بينها: ما جاء في سورة البقرة: "كتب عليكم القتال و هو كره لكم و عسى أن تکرهوا شيئا و هو خير لكم و عسى أن تحبوا شيئا و هو شر لكم و الله يعلم و أنتم لا تعلمون"⁴ و الثانية: "يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا و قالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا و ما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم و الله يحيي و يميت و الله بما تعملون بصير"⁵، وكذلك بالنسبة للآيتين 167. 168 من سورة آل عمران، و الآيات من 72

¹ . قرآن كريم: رواية حفص، سورة التوبة، آية 36.

² . قرآن كريم: رواية حفص، سورة الحج، آية 39، 40.

³ . محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 168.

⁴ . قرآن كريم: رواية حفص، سورة البقرة، آية 216.

⁵ . قرآن كريم: رواية حفص، سورة آل عمران، آية 156.

إلى 75 والآية 77 و الآية 95 من سورة النساء، و نفس الشيء بالنسبة للآية 38 و 39 و 42 من سورة التوبة، فكل هذه الآيات تؤرخ للمجادلة التي كانت تحصل بين النبي محمد وأتباعه حول ضرورة استعمال العنف، فكان القرآن يرغب أولئك الذين يرفضون الذهاب للحرب و الجهاد في سبيل الله، من خلال رسم صورة سيئة في نفوسهم حول أولئك الذين يرفضون، و الصورة المحببة لأولئك الذين يقبلون بالجهاد، فقد تم ربط الجهاد بالخلاص الأخروي و التعالي به إلى منزلة القداسة، و هكذا تمت عملية تعبئة المسلمين من أجل نشر الحقيقة القرآنية.

هذه هي الآيات العشر الوحيدة التي تبيح العنف أو تأمر به بحسب أركون، كما أنه يمكن تدوين ملاحظة أخرى و هي أن مسألة العنف في القرآن، مسألة حساسة

². قرآن كريم: رواية حفص، سورة الأنفال ، آية 39.

ويحيطها القرآن باحتياط كبير، فلا يمكن التوجه للعنف مباشرة، و إنما يعتبر الحل العسكري كحل أخير و يخص فئة معينة، و قد ركز أركون كثيرا على سورة التوبة على اعتبار أنها أحسن من يعبر عن المثلث الأنثروبولوجي¹.

لكي نفهم مسألة العنف في القرآن لا ينبغي الاكتفاء بعرض المقاطع التي تشير إليه فقط، و إنما ينبغي اعتماد المنهجية العلمية التي تتيح لنا التموضع داخل اللحظة القرآنية و التعامل مع الألفاظ القرآنية باعتبار دلالتها في تلك الفترة، لا باعتبار دلالتها اليوم، أي أنه لا يجب إسقاط الحاضر على الماضي و لذلك يقول أركون: "لكي نفهم القرآن على حقيقته ينبغي أن نتموضع في لحظته و نفهمه من خلال المعاني الحقيقية لمفردات اللغة العربية في ذلك الزمان و ليس من خلال معانيها الحالية السائدة في عصرنا، هذا هو معنى القراءة التاريخية"²، فالمنهج التاريخي النقدي هو الذي يتيح لنا العودة إلى لحظة التنزيل، على الرغم من أن هذا المنهج ظل مبعدا من ساحة الأدبيات التفسيرية إلى اليوم.

بحسب أركون فإن مصطلح "العنف" كما هو معروف اليوم غير وارد تماما في القرآن، و يسجل أركون كذلك غياب كلمة "حماس"، التي وردت في التوراة للدلالة على المعنى المقارب للذي يدل عليه مصطلح "العنف"، فالذي يوجد في القرآن مصطلحات مقاربة له عليه فقط و يحصي منها العديد لكن هناك كلمتان مهيمنتان على الخطاب القرآني و هما كلمة "ظلم" التي تعني الاضطهاد و القمع، و "القتل" التي تعني محاربة العدو و قتله، و جمل المصطلحات التي تدل على العنف و التي وردت في القرآن هي كالتالي "كلمة ظلم و مشتقاتها واردة في النص القرآني 319 مرة.... أما كلمة قتل 173

¹ mohammed arkoun. La question éthique et juridique dans la pensée islamique. Librairie philosophique j.vrin. paris. 2010. p 180.

² محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 171.

مرة، هذا في حين أن كلمة عدو من العدوان و تجاوز الحدود ترد 106 مرات من بينها 56 مرة بمعنى : عدوي. أما كلمة فسد بمعنى الفساد و الفوضى فتد 50 مرة. هذا في حين أن كلمة عقب و مشتقاتها من عقاب و سواه فتد 30 مرة. أما كلمة حرب فلا ترد في القرآن إلا ست مرات فقط و كلمة جهاد ترد أربع مرات فقط و كذلك كلمة مجاهدون، أما كلمة جاهد و مشتقاتها فتد 20 مرة. أما كلمة قصاص أي المعاقبة بالمثل فتد ست مرات¹.

و في تحليله لمفردات العنف هذه يرى أركون أنه رغم ورود الكثير من المصطلحات الدالة على العنف، كما هو الحال بالنسبة لكلمة "ظلم" و كلمة "قتل" إلا أن معظمها ورد في باب النهي، فالهدف هو تحذير الناس من الظلم و القتل، و على الضد من ذلك فهو يدعو إلى الرحمة و المحبة و التعاون و الكثير من القيم النبيلة ومسألة اللجوء إلى العنف لا تكون إلا كحل أخير، بعد أن تكون قد استنفذت كل الوسائل السلمية، و "هذا هو المنظور العام للقرآن، إنه منظور الغفران لا العدوان، ولكنه ليس منظور الجبن و الخذلان تجاه الباطل. كما كان الهدف هو ذكر الميزات الرائعة لأولئك الذين يكافحون من أجل الدفاع عن "دين الحق" و حمايته. و لا يحق استخدام العنف إلا من أجل ذلك أصلاً، و في ذات الوقت كان الهدف هو التنديد بموقف أولئك الذين يتقاعسون أو يتراجعون أو يرفضون التضحية بأنفسهم من أجل حماية الصبح و العدل و الخير"²، فالقرآن إذن يضع حدوداً صارمة حول العنف، باعتباره شيئاً لا يحتمل و لا يجب أن يقع إلا من قبل الذين يميزون بين العنف الشرعي الحلال و العنف الحرام، مما يعني أن القرآن حاول أن يضع قطيعة مع العنف، و "ينبغي العلم بهذا الصدد أن مجريات الخطاب القرآني و محاجاته و أساليبه

¹. محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 172.

². المصدر نفسه، ص 172.

البيانية و البلاغية تهدف إلى إحلال فكرة العنف الشرعي و الإنساني بمعنى تقديس الشخص البشري، أي تحريم النفس الواقع عليها العنف اللاشرعي¹، مما يعني أن القرآن وضع استراتيجية عبقرية و عملية من أجل احتواء هذه الظاهرة، و تقليص دائرتها في العنف الشرعي فقط، و كأنه بهذا وضع حدا للعنف الاعتباري الغير شرعي، و يلاحظ أركون هنا أن هذه الطريقة التي يستخدمها القرآن هي نفسها التي استخدمها الإنجيل و التوراة من قبل، و ذلك من خلال تحويل الاستخدامات القديمة للعنف إلى عنف ديني رمزي و تجاوزه و خلع القداسة عليه.

يقدم أركون مثالا عن ما تم تحليله قبل قليل، و يقتصر على ذكر الآيات الأربع و هي (الآية 5 و الآية 8 و الآية 29، و الآية 83) من سورة التوبة، و يرى أن هذه الآيات لم يقدم الفكر الإسلامي إلى اليوم قراءة صحيحة أو مقارنة حولها و السبب في ذلك أن القراءة التي يقدمونها قراءة حرفية، إلى جانب إهمال السياق التاريخي، و في تحليله لهذه الآيات يرى أركون أن القرآن لا يحدد هنا مختلف الفئات المقصودة حسب انتمائها القبلية أو العشائرية، و لا مكانتها السياسية و الاجتماعية، و لا التحالفات التي كانت سائدة قبل الإسلام، بل يتجاوز كل ذلك إلى تقسم المجتمع إلى فئتين فئة المؤمنين الذين قبلوا الدعوة و فئة المشركين أو الكفار الذين رفضوا الدعوة و ظلوا على دين آبائهم و أجدادهم، و هذا أمر له دلالة كبيرة على كل المستويات، فكأنه يتجاوز بذلك النظام الاجتماعي بمختلف أبعاده من أجل إحلال نظام اجتماعي جديد، و نفس الشيء بالنسبة لقضية العنف فقد فرض القرآن صياغة جديدة للعنف، تتلخص فيما يلي: "أن العنف لا ينبغي بعد اليوم أن يكون باعته حب الغنيمة أو زيادة سلطة هذه العشيرة أو تلك أو احترام التحالفات المعقودة بين القبائل و العشائر، و إنما ينبغي أن

¹ . محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 173.

يكون باعته الوحيد هو الدفاع عن الميثاق الروحاني الأزلي الذي ينبغي أن يربط المخلوق بالخالق"¹، و هكذا أصبح الجهاد في سبيل الله يندرج ضمن الميثاق الأزلي، فهو طاعة لله، الذي سيرشد عباده و ينير دربهم بينما المؤمنون يلتزمون بتأبيد الشريعة . الحقيقة، و هكذا ترسم المعالم الأولى التي ستكون فيما بعد نظاما للتحكم في المجتمع، و يتضح من هذا أن الحقيقة الدينية تفرض نفسها من خلال التضاد مع الحقائق السابقة، أو التمايز عن الحقائق الأخرى "و إذا ما استخدمنا المصطلحات الأنثروبولوجية فإننا نقول بأن القرآن يعيد تنشيط المنافسة المحاكاتية على الدفاع عن نواة الحقيقة التي تتنافس عليها النسخ التوحيدية الثلاث، و هذه المنافسة تؤدي بالضرورة إلى العنف"² و يمكن أن نسجل ملاحظة هنا و هي أنه في حالة القرآن، قد استخدم الأسلوبين معا فقد أقام تمايزا بين الحقيقة . الشريعة التي جاء بها و بين ما كان سائدا في شبه الجزيرة العربية من أديان، فمعلوم أنه كانت هناك طوائف من الديانات المسيحية و اليهودية، هذا من جهة . و من جهة أخرى فالقرآن كان في حالة تضاد مع الأديان الوثنية التي كانت سائدة إضافة إلى أن هناك الكثير من أصحاب الديانات الأخرى الذين كانوا يتوافدون إلى مكة، باعتبارها مركزا تجاريا، بل أكثر من ذلك فهناك الكثير من التجار العرب الذين كانوا يرتحلون إلى البلدان الأجنبية آنذاك و كانوا يتصادفون مع أصحاب البيئات الوثنية، مما يعني أن الحقيقة الدينية التي جاء بها القرآن، كانت تمثل ثورة على كل ما كان سائدا و ما كان معلوما كذلك، و القرآن كان قد أجب الصراعات القائمة بين أصحاب الديانات المختلفة، حيث الصراع من أجل تحديد من يمثل الحقيقة الدينية أحسن تمثيل، و هنا يبرز العنف كوسيلة لحماية الحقيقة . الشريعة. و يشير محمد أركون هنا إلى أن هذه المسألة بالذات ما تزال اليوم تؤرق

¹ . محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 174 . 175.

² . المصدر نفسه، ص 175.

المجتمع اللبناني، و بسبب اختلاف الطوائف الدينية و بالتحديد المسلمين والمسيحيين، فإن الدستور اللبناني ذاته يكرس التنافس المحاكاتي بينها. إن هذه المنافسة المحاكاتية لا تزال موجودة حسب أركون، بسبب اتساع دائرة اللامفكر فيه، و من ذلك قضية الثقافة العلمانية التي كانت لتحل المشكلة لو اعتمدت في لبنان، كما أنها كانت لتحل مشكل العنف الطائفي و الديني في كل الأوطان العربية.

"إن تحليل مفردات هذه الآيات القرآنية يشي بعملية الانتقال من مرحلة الجاهلية حيث تسود النزعات القبلية و العشائرية إلى مرحلة الدين الجديد حيث تسود النزعة الروحية الإسلامية التي تتجاوز كل هذه العصبية الضيقة و تساوي بين الناس، وعندئذ يصبح الإنسان عضواً في أمة روحية و يتخذ مكانته و كرماته الشخصية العالية"¹، و هذا الرهان هو الذي كان وراء الصراع الذي تحدد في القرآن، بين فريق المؤمنين الذين قبلوا الدين الجديد و الذين أصروا على البقاء على دين أجدادهم وآبائهم و بالتالي يستحقون الأوصاف التي ألحقها بهم القرآن و رميهم في خانة الصم و البكم و الذين لا يعقلون، و هم الذين يظنون سجناء الجاهلية، و ينبه أركون هنا إلى ضرورة التمييز بين هذا الصراع و الصراع الذي دار بين المسلمين من جهة و أصحاب الديانات الأخرى من جهة أخرى في مرحلة الدولة الأموية و العباسية، فالأول دشن التاريخ الجديد و قد كان معاصر لفترة التنزيل و بالتالي كان يتعامل مع الظاهرة القرآنية في طزاجتها بينما الصراع الثاني فقد جاء بعد سنوات طويلة و تزامن مع فترة الحدث الإسلامي و كان خارج الجزيرة العربية و لهذا وجب علينا ضرورة التمييز بين الخطاب القرآني و خطاب الفقهاء ، فرغم أن الفقهاء استوحوا القرآن إلا أنهم فسروه وفهموه ضمن شروط أخرى مختلفة عن تلك التي ميزت فترة الوحي و لصالح الدولة في

¹ . محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 176.

دمشق ثم في بغداد، و التفسير التي قدمها التراث الإسلامي هي التي غطت عنا تاريخية النص، من خلال التقديس و التصعيد الذي تمت ممارسته تجاه الحقيقة - الشريعة، و التي هي في الواقع إنتاج بشري ذات طابع احتمالي دنيوي و تاريخي.

إن الخطاب القرآني كان في حالة صراع مع المعارضين و هذا ما تنبئ به كل تلك الآيات التي تتحدث عن العنف، خاصة و أن المجتمع العربي مليء بالطوائف، وهذه هي الأجواء التي فرض فيها القرآن الحقيقة المطلقة النهائية و الدين النهائي المحتوم الذي لا بد منه، لكن ردود الفعل تجاه هذا الدين كانت مختلفة و متذبذبة. "إن كل أنواع الدحض و الإدانات و الوعد و الوعيد الواردة في الآيات القرآنية توحى لنا بإمكانية افتراض وجود استراتيجيات متغيرة من طرف الناس تجاه الدين الجديد، فالبعض انتسب إليه و قبل الدعوة، و البعض الآخر قبل موقف التسويف و المماطلة والانتظار، و البعض الثالث اتبع موقف الكتمان و المواربة إن لم يكن الرياء و النفاق و البعض الآخر اتخذ موقف الرفض القطعي الصريح"¹، و القرآن من خلال آياته يعكس هذا الطابع الصراعى و الجدلي، مما يعني أن موازين القوى التي كانت موجودة كانت في حالة تغير مستمر فبعد أن كانت فئة المؤمنين قليلة خائفة من المشركين تحولت فيما بعد إلى قوة غالبية، و يمكن الإشارة هنا كذلك إلى الفئة التي كانت تدعي أنها مع النبي لكنها كانت تنتظر الفرصة المواتية للانقلاب و هم فئة المنافقين.

إن سورة التوبة التي تميزت بلهجتها القاطعة و الحادة كانت قد قطعت العهد السابق الذي كان مبرما بين المسلمين و المشركين، فبمجرد أن تغير الظرف و أصبح المسلمون قادرين على الغلبة جاءهم الأمر من الله في الآية الخامسة "إذا انسلك الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم و خذوهم و احصروهم و اقعدوا لهم كل

¹ . محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 178.

مرصد فإن تابوا و أقاموا الصلاة و آتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم"¹، ويقول عنها أركون : " لقد انطلقت من هذه الآية لأنها تشكل بالنسبة لسورة التوبة الذروة القصوى للعنف الموجه لخدمة المطلق ... السورة كلها تدل على أنه كان هناك عنف و يمكن أن يكون هناك عنف عندما تكون الحقيقة المطلقة مهددة بالخطر أو حتى فقط عندما تكون مرفوضة"²، "فإن تلك الآية تشكل ذروة العنف الموظف في خدمة حقوق الله، و الله ذاته يقدم نفسه هنا كحليف أعظم للجماعة المختارة، و بهذا المعنى نقول إن العنف قد تم تصعيده و التسامي به على هيئة قربان أو أضحية تم الرضاء بها كتعبير عن الطاعة المعترفة بالجميل، و هي الطاعة المتضمنة أو المطالب بها في العهد أو الميثاق"³

فهذه الآية و السورة كلها تتعلق كما يرى أركون بفسخ العقد الذي كان قائما بين المسلمين و المشركين على الطريقة القديمة الجاهلية، لكن القرآن أمر بفك هذا العقد، و السبب في ذلك هو بغية استئصال القوانين الجاهلية ليحل محلها قوانين شرعية قرآنية.

" و لكن هنا في سورة التوبة فإن الأمر يتعلق بعنف سياسي مرفق برهان روجي يحتاج إلى عنف، الأمر يخص هنا علاقة نسجت مع الله من خلال تحالف طوعي أو ميثاق أو عهد"⁴ و هذه العلاقة التي نسجت مع الله تمثل للمؤمن فضلا و منة منه، ويمثل أركون هنا بقول اليهود: أنهم شعب الله المختار، و بقوله تعالى للمسلمين "كنتم

¹ . قرآن كريم: رواية حفص، سورة التوبة ، آية 5.

² . محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 93.

³ . محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 56.

⁴ . محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 210

خير أمة أخرجت للناس" ¹، و هذه العلاقة التي نشأت بين الإنسان و الله كما يرى أركون تطلب بدورها العنف، إذ كون الله جعل هذا الإنسان من المؤمنين، فهذا جميل ينبغي أن يرد بالطاعة و الالتزام لأن البشر لا يبالون بالواقع المتنوع و العنف الداخلي الموجود في المجتمعات القديمة و المعاصرة.

ويتضح من خلال ما ترسمه السورة أننا أمام موازين قوى "إنها موازين قوى عسكرية و موازين قوى اجتماعية موجودة على أرض الواقع. ينتج عن ذلك أن مشكلة مشروعية العنف السياسي و الاجتماعي مطروحة هنا بكل وضوح، و هي دائما مطروحة داخل سياق يهيمن عليه كلام الله" ² و لهذا فإن كل الحوادث هنا تحدث بأمر الله الذي يمثل الحقيقة المطلقة و الحل القرآني هنا يضع في الاعتبار المكانة التي يتموضع فيها المسلمون فمن الناحية العسكرية هم أقوى من المشركين، لذلك كان الحل القرآني يكمن في وضع المشركين أمام عدة اختيارات تنتهي كلها إلى الاستسلام للمسلمين دون شرط أو قيد، على خلاف ما كان سائدا في السابق فقد "كان القرآن يحض المعارضين على الانتساب للدعوة الجديدة عن طريق الوعظ و الحض عن طريق الكلام فقط . لماذا؟ لأن المعارضين للدعوة كانوا هم الأقوى و الأكثر عددا وعدة و بالتالي فكان التحالف معهم أو عقد المعاهدات معهم ممكنا" ³.

ثم بعد ذلك تم فرض الجزية كضريبة تدل على الخضوع للدين الجديد، آية 29 من سورة التوبة ، و لأن السورة ترسم لنا واقعا جديدا فقد حددت الفترة التي يسري إليها العقد الذي وقع بين المشركين و المسلمين فأعطت للمشركين مدة أربعة أشهر لكي

¹. قرآن كريم: رواية حفص، سورة آل عمران، آية رقم 110.

2. محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، المصدر نفسه، ص 212.

3. المصدر نفسه، ص 213.

يستسلموا و يدخلوا في الإسلام و حينها سيدفعون الزكاة و يندمجوا في المجتمع الجديد، و إما أن يصروا على بقائهم مشركين فيقتلوا أو ينجوا بأنفسهم بالرحيل عن المنطقة، لأن لمشركين نجس، كما تصفهم الآية، و بالتالي فيقضي أمر الله أن لا يقربوا المسجد الحرام بعد ذاك العام، أما بالنسبة لليهود و النصارى فإن الآية 29، و هي قوله تعالى "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله و لا باليوم الآخر و لا يحرمون ما حرم الله و رسوله، و لا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد و هم صاغرون"¹. فهذه الآية ترسم الحدود للمؤمنين الكتابيين من اليهود و النصارى، فتبيح لهم الآية البقاء في المجتمع الإسلامي لكن بشرط أن يدفعوا الجزية كضريبة تعدل الزكاة بالنسبة للمسلمين، فالجزية إذن هي ثمن العيش تحت حماية المسلمين، لكن في الحالة التي يرفض فيها هؤلاء دفع الجزية مع بقائهم في المجتمع المسلم فإنهم بالضرورة سوف يلاقون المصير ذاته الذي لاقوه المشركين فيقتلون، كل هذا من أجل بلورة القانون العام للمجتمع المسلم، و في النهاية ينقم القرآن على الأعراب، كما جاء في الآيتين 97 و 98، من نفس السورة " هكذا نلاحظ أن الخطاب القرآني يتعدى الحدود الفاصلة بين إرادة المعنى و إرادة الهيمنة، إنه يتعدها بشكل صريح بل و ملح في حين أنه كان قد حرص على عدم تعديها حتى هذه اللحظة"²، و هذا يعني أن الظروف التي قيلت فيها هذه السورة كانت لصالح هذه الطائفة الجديدة المسلمة التي أصبحت أكثر عدداً و أكثر تفوقاً و أكثر سلاحاً من الطوائف الأخرى، و لذلك جاء الأمر الذي لا يقبل النقاش في سورة التوبة بقتال المشركين دون قيد إلا أن يصيروا من أتباع الدين الجديد، و يؤكد أركون على أن "هذه القطيعة التي رسم الخطاب القرآني خطوطها العريضة في سورة

¹. قرآن كريم: رواية حفص، سورة التوبة آية 29.

². محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 179.

التوبة سوف تصبح نهائية و دائمة حتى يومنا هذا بعد وصول معاوية إلى سدة السلطة ضمن الظروف الدموية المعروفة"¹.

إن استيلاء معاوية على الحكم دشّن مرحلة جديدة فإلى لحظته كان لا يزال البعد الروحي للخطاب النبوي أو القرآني المنفتح على المناقشة الحرة موجوداً، لكن تم الاستيلاء عليه من قبل السلطة، هذا الأمر الذي تطور في عصرنا في ظل أنظمة الحزب الواحد فقد أصبح الأمر أكثر راديكالية، و أنتج الإيديولوجيا الأصولية و غذتها إلى درجة فقدان السيطرة عليها كما في حالة الجزائر فترة التسعينات، حيث أدى الأمر إلى نشوب حرب أهلية راح ضحيتها الكثير من الأبرياء. "هكذا نلاحظ أن الانحراف باتجاه إرادة القوة و الهيمنة قد حصل منذ سورة التوبة، ثم ترسخ بعدئذ على هيئة معايير أو فتاوى فقهية مقدسة في نظرية الجهاد التي بلورها الفقهاء لاحقاً"² ثم راح الحكام و الفقهاء يعملون في تناسق تام من أجل المحافظة على امتيازاتهم داخل الدولة، واحتكار العنف الشرعي من طرف السلطة الحاكمة، كما أنهم لم ينظروا لمسألة الانحراف هذه على أنها مشكلة لاهوتية أو فلسفية تستدعي حلاً، رغم أن آلية تأميم الدين هذه "قد ابتدأت بشكل مبكر في الإسلام. لقد ابتدأت منذ فترة التبشير بالدين الجديد ما بين عامي 622. 632 بشكل خاص، و لكن التأميم تحول إلى مصادرة كاملة للدائرة الروحية من قبل كل الأنظمة التي ظهرت بعد عام 1920 ثم تزايدت هذه المصادرة بعد عام 1945 و حصول البلدان الإسلامية على استقلالها السياسي"³

¹. محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق، ص 180.

². المصدر نفسه، ص 180. 181.

³. محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 237 / 238.

إن المثلث الأنثروبولوجي كما يرى أركون بعد أن كان مسيطر عليه إبان اللحظة النبوية بفضل آفاق المعنى المفتحة و المحررة، تحول إلى وضع سلبي "حيث أفسح المجال للعنف السياسي المتوحش المنفصل كلياً عن المقدس و الحرص على احترام الحقيقة، و هما الشئان اللذان يحصران العنف ضمن حدود معينة لا يتخطاها، كما و يربطانه بشروط قاسية لممارسته و بغائيات محترمة يمكن الدفاع عنها"¹

رابعاً: من المحايثة التاريخية إلى القداسة :

المقدس (Sacré)، فالواضح أنه مصطلح ديني وارد في كل الأديان سواء تعلق الأمر بالديانات السماوية أو الديانات الوضعية، فلكل دين مجموعة من المقدسات التي تكون عقيدة المؤمن به و العبادات التي يقوم بها و تكون بذلك شريعة محددة، والمقدس كما جاء في الموسوعة الفلسفية لأندري لالاند هو « ما ينسب إلى نظام أشياء منفصل، مخصوص، لا يقبل الانتهاك . ما يتعين عليه أن يكون موضوع احترام ديني من قبل جماعة المؤمنين»⁽²⁾، و عموماً للمقدس مجموعة من الخصائص أهمها أنه يشمل ما يعتقد أنه فوق الطبيعة البشرية، ثم ما لا يمكن المساس بقيمته فله قيمة خاصة في نفوس المؤمنين به، و يكون آثماً بالنسبة إليهم كل من يتناول عليه أو يسيء إليه، ويشمل المقدس بذلك بالنسبة للمؤمنين بدين معين، كل ما يعتقد أنه صادر عن الإله، إضافة إلى المصدر ذاته الذي يمثل أعلى درجات القدسية.

إن مهمة الباحث بالنسبة لأركون من خلال ما ورد في كتبه، فيما يتعلق بقضية التقديس تكمن في تتبع هذه الظاهرة في التاريخ و هذا أقصى ما يمكن للباحث أن يصل إليه، و تتبع هذه الظاهرة يكشف حسب أن الفكر الإسلامي ظل يطور و يغير في

¹ . محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق ص 181.

² . أندري لالاند: مرجع سابق، ص 1229.

مقدساته و يوسع فيها كلما تقدم الوقت، لذلك كان يهدف أركون . كما يقول . إلى "كشف تلك الآلية الفكرية التي تحول التاريخي إلى متعال، و الخصوصي إلى كوني، و الدنيوي إلى مقدس ... إذن ما يحاوله أركون هو تبيان الطابع التاريخي للوحي عن طريق نزع الهالات و الحجب التي تغطي تلك اللحظة (لحظة تشكل الوحي)، فتبدو أنها خارج التاريخ و الزمن"¹.

و أركون يرى أن فكرة المقدس فكرة من بين أهم الأفكار التي يمكن استعمالها في توليد المعنى و في فهم شروط المعنى، و ظاهرة التقديس ليست كما يعتقد من أنها ناتجة عن الأديان وحدها، و إنما هو ظاهرة أنثروبولوجية لا يخلو منها مجتمع من المجتمعات، لذلك يقول محمد أركون : " أن أي مجتمع في العالم لم يحقق الفصل المطلق و النهائي بين كلا الذروتين الروحية و الزمنية، أو الدينية و الدنيوية، ذلك أن ظاهرة التقديس شيء موجود في كل المجتمعات البشرية، إنها ظاهرة أنثروبولوجية، فقط تختلف درجة حدتها و أشكال تجلياتها من مجتمع لآخر بحسب مستوى تطوره الاجتماعي و الثقافي"²، و هذا يعني أن المقدس عام و شامل لا يخلو منه موطن من الأوطان، لكن ما يتجلى به هذا المقدس هو الشيء الذي يختلف من شعب لآخر فالتعاليم الهندوسية و السيخية و البوذية في الهند، و التعاليم الكونفوشيوسية في الصين و الزرادشتية في الفرس، و تعاليم اليهودية و المسيحية و الإسلام منتشرة في شتى أرجاء العالم، كلها تعبر عن المقدس، فالديانات و حتى الوضعية منها لها تعاليمها الخاصة التي تترجم في شكل طقوس مختلفة من عقيدة لأخرى.

¹ . علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 4، 2005، ص 65. 66.

² . محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 11.

إن الخطاب القرآني حسب أركون يعبر عن سيرونة ديناميكية من خلالها ينزع القداسة على أشياء و يضيف القداسة على أشياء أخرى، فالقرآن يربط نفسه بالتعالى والتقدس بغرض فيصبح بذلك و كأنه يعلو على التاريخ¹، و هذا ما حصل من قبل، مع التوراة و الإنجيل، مما يعنى تجاوز الرؤية الموروثة عن القرآن، فالتحليل السابق يؤكد بلا شك أن الأدبيات الموروثة لا تقدم ولا تؤخر فى شيء، و هكذا يحدد أركون وظيفة جديدة للخطاب القرآنى و الخطاب النبوى بشكل عام يطلق عليها تسمية "الوظيفة الكاشفة" التى من خلالها يتم نقل المجتمع من وضع سابق إلى وضع جديد مختلف تماما عما سبقه، و لهذا فالأمر هنا لا يتعلق بأمر بسيط، بل بأحداث و قيم و معتقدات تختلف جذريا عن السائد، فالديانات التوحيدية الثلاث باعتبارها محلا للكشف عن هذه الوظيفة الكاشفة، ظلت فى تنافس على الإرث الرمزي الأعلى لعقيدة التوحيد.

هذا المفهوم الجديد يمكننا من فهم ما فعله الخطاب القرآنى فى منطقة الجزيرة العربية، فقد قام أولا بنزع التقديس عن الدين السابق على الإسلام و حط من قيمته وقد أراحه إزاحة راديكالية و أقصاه تماما من خلال تجاوز الطقوس و الشعائر و العقائد السائدة، حتى يفسح المكان لفرض مقدس جديد هو هنا المقدس الإسلامى، و بالتالى طقوس و شعائر و عقائد جديدة "إن الوظيفة الكاشفة للخطاب القرآنى تكمن فى هذا القلب الجذري للأسس و القواعد الأكثر قداسة بالنسبة لعرب ذلك الزمان و الأكثر رسوخا و ثباتا للوجود التاريخى السائد آنذاك. من هنا الطابع الانقلابى، التفجيرى، الثورى، الراديكالى للخطاب القرآنى"² و لم يشمل هذا الأمر فقط المنطقة التى ظهر

¹. يوسف رحيم: الأسطورة و إشكالية القداسة فى فهم الخطاب القرآنى محمد أركون أنموذجا،

(مجلة أنثروبولوجية الأديان، ج 17، عدد 1، 2021)، ص 262.

². محمد أركون: تحرير الوعى الإسلامى، مصدر سابق ص 183.

فيها و إنما تجاوز منطقة الحجاز ليشمل الكثير من البلدان حول العالم، و لا يزال له تأثير بالغ إلى اليوم، فقد اتسع في المكان و الزمان، و هذا راجع إلى القداسة التي يتميز بها هذا الخطاب النبوي، و قد كان للفقهائ و علماء الكلام الدور البالغ الأهمية في تثبيت هذا المقدس و فرضه كنظام عام للحقيقة و التاريخ، فقد قام هؤلاء باحتقار ما كان سائدا قبل اللحظة القرآنية و رفضه و نعتة بالجاهلية و الظلام، في المقابل فقد راحوا يعلنون من شأن المقدس الذي الجديد و إرساء تعاليمه باعتباره رهان علائقي، و تم تحويله إلى يقينيات جوهرانية ثابتة و نهائية، و هذا يعني أن المقدس الذي صاحب اللحظة القرآنية قد أقام قطيعة مع ما كان سائدا قبله، و ثبت مقدسا جديدا لذلك يقول أركون: "إن اللحظة القرآنية تندرج داخل سلسلة القطيعات أو الطفرات المعرفية المتتالية، و هي قطيعات أو قفزات دشنتها النبوءات المتعاقبة عن طريق الصياغة اللغوية للحق بالمعنى القرآني للكلمة، و هي صياغات تشمل بشكل لا يتجزأ الواقع، والصح، و العدل، و القانون"¹، و هذا يعني أن المقدس القرآني أولا و قبل كل شيء كان مرجعية لما يجب القيام به في الواقع، فهو دستور عمل، كما كان معيارا للحقيقة، و منه يستمد القانون، و به يحقق العدل، و هكذا تمت عملية بلورة الشريعة بصفقتها مقدسة ذات مصدر إلهي، في حين أن البشر هم الذين صاغوها، و هناك مسافة طويلة تفصل اللحظة القرآنية عن جيل الصحابة، فالأولى كانت متسامحة و مفتوحة على المعنى، أما الثانية فكانت قسرية إكراهية تميل إلى الانغلاق و الإكراه.

سبق و أن بينا أن الخطاب القرآني يتميز ببعض الميزات الخاصة و لعل أهمها على الإطلاق بنيته الأسطورية، و هذه الأخيرة تفتح المجال أمام التأويل، لكن الفكر الإسلامي الأرثوذكسي، ينحاز دائما إلى إيديولوجيا خاصة تجعل منه يتعصب لبعض

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

المواقف التي تتسجم مع توجهاته، فيلقي إلى العامة فكرا إيديولوجيا ما يلبث أن يتدخل المخيال الاجتماعي ليعمل عمله، و يسهم بشكل كبير في بلورة ما يعرف بالمقدس، فالخطابات اللاهوتية تعمل من خلال الشعائر و الفرائض على "تحويل الخطاب الموحى، و تحويله من الطابع المفتوح و المنفتح إلى الطابع القسري و الإكراهي"¹، ثم يشتغل المتخيل الديني فيما بعد ليشحن الذاكرة الجمعية، ليؤسس بذلك فكرة مفادها أن الآخر الذي لا يعتقد بعقيدتي على خطأ، و أنا من أمتلك الحقيقة المطلقة التي ينبغي الذود عنها و لو بقوة السلاح.

إن المجتمعات التي لا كتابة لها يتسرب إليها المخيال بشكل أكبر من المجتمعات الكاتبة و لوعدنا إلى الفترة التي نزل فيها الوحي فإنها كانت فترة يغلب عليها الطابع الشفهي، و هذا ما تترجمه كتب التفسير و السيرة إذ توجد اختلافات كثيرة في الروايات الواردة، التي تعج بها هذه الكتب، و هذه الروايات معظمها مضخمة بفعل الخيال لذلك يقول أركون إن : "فن السرد و الحكاية يؤدي إلى تغليب التصورات الخيالية على العقل التاريخي من أجل توليد إيمان محدد لا ينفصم عن المتخيل الاجتماعي"²، و هكذا يعمل الفكر الإسلامي على تقديس ما ليس مقدس، أي تقديس الدنيوي و العادي .

إن التجليات اللغوية للتجارب الدينية التوحيدية مع الإلهي كانت تسير على هذه القاعدة، وفي كل مرة كانت تعيد تنشيط آليات اشتغال المثلث الأنثروبولوجي، و لكن هذا لا يعني أن هذا المفهوم الأنثروبولوجي لا يصلح إلا لفهم التجارب الدينية بل على العكس من ذلك، فأركون يرى : "أن التحليل المطبق على المثلث الأنثروبولوجي في

¹. محمد الشبة: مفهوم المخيال عند محمد أركون، مرجع سابق، ص 42.

². محمد أركون: من الإجهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مصدر سابق، ص 51.

السياقات الدينية ما قبل الحديثة يمكن أن نمده لكي يشمل السياقات الحديثة المعلمنة بعد إجراء التصحيحات التاريخية و المفهومية الضرورية¹، فالثورات العلمية و السياسية الحديثة كان همها الأساسي هو التخلص من التزمّت و العنف، الذي كان الدين هو المصدر الأساسي له، فمعلوم أنه قد تم إلحاق التهمة بالأديان، و خاصة الإسلام منها، حيث صار له سمعة سيئة و أصبح الدين بشكل عام و الإسلام بشكل خاص مرادف للعنف بكل تجلياته و أبعاده، و لكن هذه الثورات ذاتها لا تتساءل عن مقدار العنف الذي تولده هي بالذات، و تخلع عليه المشروعية أثناء محاولة تجاوز عنف الأديان، "نقول ذلك و نحن نعلم أن ريمون آرون و آخرون عديدين كانوا قد بينوا أثناء الحرب الباردة كيف أن الأديان الدنيوية كالماركسية و سواها قد غذت مخيال التقدم العلمي بالإضافة إلى علم أخريات لا دينية تحقق الخلاص الأرضي عن طريق البروليتاريا، و كل ذلك لكي تشغل على المستوى العالمي ما كنت قد حللته للتو تحت اسم المثلة الأنثروبولوجي"² كما يقول أركون.

إنه لا بد لنا من الاهتمام بالدراسات الأنثروبولوجية التي تتيح لنا فهم ظاهرة العنف و التقديس في الفترة الحالية أكثر من أي وقت مضى ذلك أن هذه القضية أصبحت تطرح في سياقات أخرى "فمنذ نهاية الحرب الباردة انخرط الغرب في عملية السيطرة الجغرافية . السياسية و الجغرافية . الفضائية على الكرة الأرضية بأسرها، ولذلك اصطدم بالقوى الأصولية في العالم الإسلامي و قوى أخرى أيضا. نعم نحن نشهد الآن صراعا عالميا بين شكيلين حديثين من أنواع العنف و التقديس"³.

¹ . محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي، مصدر سابق ص 184.

² . المصدر نفسه، ص 184 / 185.

³ . المصدر نفسه، ص 186.

الفصل الثامن: المتخيل الغربي عن الإسلام

أولا: إيديولوجيا الإسلاميات الكلاسيكية

ثانيا: موضوعات الإسلاميات الكلاسيكية

ثالثا: منهجية الإسلاميات الكلاسيكية

رابعا: النزعة المركزية الأوروبية

خامسا: المواجهة بين الإسلام و الغرب

سادسا: تجاهل مكتسبات العلوم الإنسانية و

الاجتماعية

الفصل الثامن: المتخيل الغربي عن الإسلام

أولاً: إيديولوجيا الإسلاميات الكلاسيكية:

إنه لحقيقة أن الاستشراق و منذ نشأته كفرع علمي له موضوعاته و مجال اهتمامه و منهجيته الخاصة قد أحرز تقدماً كبيراً، و لعل الأعمال التي قدمها قد كان لها الأثر البالغ في تنبيه المسلمين للعودة إلى الذات و معرفة التراث الذي قدمه الأسلاف، ذلك أنها أفصحت على الكثير من المخطوطات التي ظلت طي النسيان، كما أنه حاول تقديم رؤية و تفسير للمجتمعات الإسلامية التي لم تكن لها معرفة كافية بنفسها، و بغض النظر عن القيمة المعرفية التي قدمها هذا الاستشراق، إلا أنها في النهاية ساهمت بشكل كبير في إثارة العقل الإسلامي من أجل البحث، فحينما تكون المعلومات التي يقدمونها صحيحة فإنها فائدة للعرب و للمسلمين، و حينما تكون خاطئة فإنها تدفع المسلمين إلى البحث عن الحقيقة و الرد على المستشرقين، و يتجلى ذلك في الأعمال التي قدمها المسلمون رداً على المستشرقين فشكّلوا بذلك حواراً علمياً شيقاً، و هكذا ظل الاستشراق عاملاً محفزاً للفكر الإسلامي، و محمد أركون كان يدرك هذا جيداً، و لذلك لما انحصرت و تقلصت الدراسات الاستشراقية في الفترة المعاصرة فإنه يتحسر باستمرار على هذا التراجع المرير الذي آلت إليه هذه الحركة العلمية، و لا شك في اعتقادنا أن هذا التبجيل لهذا التخصص العلمي ليس نابعا من القيمة العلمية التي تتصف بها هذه البحوث فقط، و إنما يساهم في هذا كذلك ضعف و تخلف الأبحاث التي يقدمها المسلمون، كما و نوعاً، و لكن هذا لا يعني أن أركون اكتفى بمدح هذا الضرب من العلم، بل على العكس من ذلك نجد أن نقده له يطال جوانب كثيرة.

تعتبر المرحلة التي بدأت فيها الدول الغربية باستعمار الدول العربية والإسلامية، أكثر المراحل فيما يتعلق بالإنتاج العلمى الاستشراقى، و كان منصبا عن على الجوانب الناتجة عن تدهور فى البلاد الإسلامية، كالدين و السحر و المرابطين و الإخوان ... الخ "و عندئذ تم فرض الصورة الإتنوغرافية و الفولكلورية عن عالم الإسلام فى مواجهة الإيديولوجيا العلموية الظافرة و الإنسية الكونية، للمجتمعات المسيحية و الأوروبية الغربية، و يمكننا القول بأن الحالة السائدة حاليا منذ عام (1970) بشكل خاص تزيد من تفاقم كل التصورات و الهلوسات الخيالية التي شكلها الغرب عن الإسلام"¹، إن قضايا مثل الطقوس و الممارسات الدينية و السحر، التي وجدها المستشرق فى البلاد العربية، تجعله فى موضع يشعر فيه بمفارقة بين ما هو موجود فى العالم العربى الإسلامى و ما يوجد فى العالم الغربى العلمانى، الذي قطع شوطا كبيرا فى طريق التقدم و الحضارة.

إن موقف أركون من الاستشراق ليس موقف المتتبع الذي غرق فى الفكر الغربى و نسي أن يقوم بعمله كناقذ لهذا الفكر، فهو رغم مدحه للاستشراق إلا أنه يقدم له الكثير من الانتقادات.

فى كتابه "نافذة على الإسلام" لما سئل محمد أركون عن وجود معرفة علمية عن الإسلام فى الغرب، نفى هذه الفكرة و رأى أنه رغم الدراسات التي قام بها المستشرقون من أجل التعريف بالشرق و بالإسلام، إلا أن هذه الأخيرة لم تتمكن من إنتاج معرفة علمية حقيقية حول الإسلام و الشرق، كل ما هناك متخيل غربى حول الإسلام، و هذا أمر عادى بالنسبة للبشر عامة فكل فرد منا يمتلك متخيلا عن أشياء كثيرة، و ليس فقط حول شعب معين، يقول أركون : " تخيل فرد أو فئة اجتماعية أو

¹ . محمد أركون : العلمنة و الدين، مصدر سابق، ص 40.

أمة هو مجموع التصورات التي نقلتها ثقافة عدت شعبية فيم مضى عن طريق الملاحم و الشعر و الخطاب الديني، و اليوم عن طريق وسائل الإعلام و المدرسة ثانيا، و بهذا المعنى يملك كل فرد و كل جماعة بلا شك تخيلهما المرتبط باللغة المشتركة¹، فالمتخيل ينشأ عن المعارف التي يحصلها الفرد من مختلف المصادر، وبالتالي فهو ليس ضبطا دقيقا قائما على أسس علمية، ذلك أنه شتات يتراكم باستمرار، و لا يقيم أهمية لصحة المعلومات التي تصله و يتغذى منها.

مثلا يمتلك العربي متخيلا عن المسيحية و الغرب كذلك يمتلك الغربي متخيلا عن الشرق و الإسلام، فنظرنا نحن العرب عن الغرب، عموما تختلف من شخص لآخر فمن ناظر إليه على أنه مركز الحضارة و التقدم و الرقي، إلى ناظر له على أنه مركز الهيمنة الاقتصادية و السياسية و ...الخ، و هذا التصور نشأ و تغذى عبر مراحل طويلة من الزمن، فالاستعمار، و المهاجرين و ما تنقله وسائل الإعلام من أخبار عن الغرب في شتى المجالات، كل هذه العوامل و أخرى تساهم بشكل متفاوت في تكوين تصور للعرب عن الغرب.

أما بالنسبة للمتخيل الغربي عن الإسلام كما يذهب محمد أركون فقد تغذى من الأحداث السياسية التي امتدت خاصة من فترة الخمسينات، ووسائل الإعلام الغربية، إذ تنقل عن العرب و المسلمين كل ما يتعلق بالأحداث الجارية في الشرق، من تنازعات و تمردات عن الدول إضافة إلى أحداث حركات التحرر و صعود الأصولية و الثورة الإيرانية، كل هذا ساهم في إنشاء متخيل غربي واحد عن المسلمين، وتشترك فيه كل من الفئة العالمية المتخصصة و الفئة العادية، و يقر محمد أركون بواقعية الأمر إذ يورد أنه زار العديد من الجامعات الموجودة في البلدان الغربية من أجل إلقاء

¹ محمد أركون: العلمنة و الدين، مصدر سابق، ص 18.

محاضرات، و من أجل مشاركات في ملتقيات دولية، و لما يحال الأمر إلى المناقشة فإنه كما يقول بأنه يسمع نفس الأسئلة و نفس الانتقادات التي تقدم له عبر مختلف الجامعات الغربية "و هذا يعني أن هناك إطارا واحدا للتصور و الإدراك في كل الغرب، هناك خطاب جماعي جبار و مشترك لدى الجميع و بخاصة فيم يتعلق بالإسلام"¹، و هذا يعني بحسب وجهة أركون أن المتخيل يشترك فيه الجميع بما في ذلك من يسخرون حياتهم و جهدهم في سبيل معرفة هذا الشرقي.

"إن هذا المخيال السلبي المشكل عن الإسلام و العرب لا يشمل فقط الجمهور العريض الواسع الذي لا يتاح له التوصل إلى المستوى الثقافي و المعرفي الذي تؤمنه علوم الإنسان و المجتمع، و إنما يشمل بدرجات مخففة قليلا أو كثيرا الباحثين والمفكرين أنفسهم، أقصد الباحثين المتخصصين بالدراسات العربية و الإسلامية"²، فرغم الجهود المبذولة من قبل المستشرقين، أو الإسلاميات الكلاسيكية كما يسميها أركون إلا أنها لم تتمكن من تجاوز هذا المتخيل الضخم، فالمستشرقين رغم جدية بعض أبحاثهم إلا أنهم يعانون من فقر إبستمولوجي في دراساتهم و لذلك فشلوا في التعريف بالإسلام و الشرق، و لهذا يصف أركون دراساتهم بأنها، ملتزمة و غير ملتزمة في الوقت نفسه يقول "إنها ملتزمة بمعنى أن المستشرقين ينتمون إلى ثقافتهم الخاصة عندما يراقبون الإسلام، ثم يتحدثون عنه انطلاقا من فرضيات مسبقة ومسلمات فلسفية و لاهوتية و إيديولوجية خاصة بهذه الثقافة أو قل تربص وراء هذه الثقافة ... و لكنهم غير ملتزمين إبستمولوجيا في ذات الوقت: بمعنى أن المستشرقين لا يبالون إطلاقا بمصير المسلمين و المجتمعات الإسلامية عندما يدرسون الإسلام أو يكتبون عنه، فهذه ليست مشكلتهم، كما يقولون صراحة حتى

¹. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص 24.

². المصدر نفسه، ص 19 / 20.

يومنا هذا"¹، فالمستشرقون لم يتمكنوا من التخلص من الأفكار المسبقة، و التي توجه مختلف أبحاثهم، و هذا ما كون لديهم أوهاما لا معرفة حقيقية حول الإسلام و الشرق، يذكرنا هذا بالأوهام الأربعة التي تحدث عنها فرنسيس بيكون، فعلى الإنسان أن يكون حذرا بشدة و إلا وقع تحت تأثير الأحكام المسبقة، حيث يعتقد الإنسان أن معارفه حقيقية و لكنه في الواقع تحت تأثير أوهام منها ما هو متعلق بالطبيعة البشرية فيرى الإنسان الواقع لا كما هو بل بحسب ما يمتلك من قدرات، و بحسب ما يمتلك من تصورات فالإنسان يحيط نفسه بأفكار و هلوسات بعيدة تماما عن الواقع، و تؤثر على الكيفية التي يدركه بها . كما أن الإنسان كذلك يتأثر بالعادات الاجتماعية و الأفكار السائدة، التي هي في الحقيقة غير مبررة، و غير يقينية، إضافة إلى هذا فإنه كذلك يتأثر بالمذاهب و التيارات و الاتجاهات الفكرية و الفلسفية.

كل هذه الأوهام لها أثرها البالغ على المستشرقين، الذين لم يكبدوا أنفسهم عناء البحث عن الحقيقة كما هي في الواقع، بل اكتفوا بما هو عام و شائع، كل هذا يؤكد ما قاله محمد أركون من أنه لا توجد معرفة علمية في الغرب عن الشرق بل كل ما هنالك هو متخيل فقط.

إن المستشرقون و بنية حسنة حسب أركون "يعتقدون في أعماقهم بأن المشكلة الدينية بالطريقة المطروحة عليها في الجهة الإسلامية ليس لها أي علاقة من الناحية الإبيستمولوجية بالمشكلة الدينية كما هي مطروحة في المجتمعات المسيحية، ... وبالتالي فهم لا يدرجون الإسلام، إبستمولوجيا، ضمن إشكالية عامة تخص الظاهرة الدينية بمجملها. أو أنهم إذا ما أدخلوه في دراسة مقارنة فإنها تكون إيديولوجية أو

¹ . محمد أركون: العلمنة و الدين، مصدر سابق، ص 37، 38.

لاهوتية أكثر منها علمية بحتة"¹، و لذلك جاءت دراساتهم في الغالب دراسات وصفية و مجترة لما قيل من قبل، و ما يتعلمونه في المدارس و ما يقال في وسائل الإعلام.

إن المتخيل الغربي عن الإسلام موثوق الصلة بوسائل الإعلام التي تكتفي بظاهر الحقيقة، و تنتقي ما يتناسب معها. إنه و بالنظر إلى الطريقة التي يتكون بها هذا المتخيل فإنه لا محالة بعيد كل البعد عن العلمية، "يتغذى التخييل الغربي عن الإسلام منذ الخمسينات بكل القوة، و الحضور الكلي لوسائل الإعلام، التي تعرضها كل يوم أحداث الساعة العنيفة لحركات التحرر، و التنازع و التمرد في الكثير من مختلف المجتمعات المسلمة"²، و هكذا يتكون متخيل سلبي عن الإسلام والمسلمين، زيادة على ذلك فإن وسائل الإعلام لا تنقل في غالب الأحيان إلى الحقائق المشوهة، بل الحقيقة أن هذا الأمر أصبح من قبيل البداهة، و إذا ربطنا الصحافة بالمتخيل فإنه يصبح بديهي أن هذا المتخيل الناتج عن وسائل الإعلام ناشئ عن معلومات مصدرها الصحافة التي تسعى دائما إلى تتبع الشاذ و تضخيمه و إلباسه ألبسة أكثر أو أقل منه، إضافة إلى أن الأهلية العلمية و التحليل العلمي غير موجود لدى هؤلاء.

يعترف أركون بأن الخطابات الإسلامية الموجودة في الواجهة تعطينا صورة سيئة عن الإسلام، خاصة حينما تصور الغرب في مقابل له، و تضع في مهمتها الهيمنة على الغرب و التخلص منه يقول عنها: "إنه لصحيح أن الخطاب الإسلامي المشترك، أقصد خطاب الحركات الإسلامية التي تقود الصراعات السياسية الأكثر أهمية و حسما، يفرض الصورة الجبارة لإسلام مشترك و أبدي و خالد يمثل نموذج العمل التاريخي الأعلى و المثالي الهادف إلى تخليص العالم من النموذج الغربي

¹. محمد أركون: العلمنة و الدين، مصدر سابق، ص 38.

². محمد أركون : نافذة على الإسلام، مصدر سابق، ص 18.

والإمبريالي و المادي"¹، ووسائل الإعلام في الغرب لا تتقل إلا أشياء كهذه دون نقد أو تحليل لما يحدث، و هكذا تسهم الحركات الإسلامية مثلما تسهم وسائل الإعلام الغربية في إنتاج متخيل سلبي عن الإسلام في الغرب.

إضافة إلى هذا فإن الثورات و الانقلابات و الأحداث السياسية في عمومها لا تعكس ثقافة المجتمع العربي الإسلامي، و الحكم عليها من هذا المنطلق حكم غير صائب، كما أن المعرفة المدرسية التي يتلقاها التلميذ بحسب أركون تساهم كذلك في بلورة و تغذية المتخيل الغربي عن المسلمين، و نفس الشيء مع هذا المصدر إذ هو غير دقيق و لا يمكن الاعتماد عليه في بناء تصور عن المسلمين، ما يمكن فهمه إذن من طرح أركون هذا حول المتخيل، أن المعرفة الاستشراقية نفسها و إن ارتفع مستواها عن المعرفة العامة فإنها تبقى محافظة على بعض بقايا يقينيات المتخيل الغربي عن الإسلام.

لقد تم شحن كلمة الإسلام و مسلم و الشرق بشحنة سلبية، بواسطة المخيال الغربي، لذلك لا عجب أن نجد الغرب ينظر إلى الإسلام باعتباره سبب التخلف في العالم الإسلامي، بل أكثر من ذلك فالإسلام كما يتصوره المستشرقون، سبب كل الأزمات التي تحل بالأوطان العربية، فهم لم يتمكنوا من التخلص من هذه النظرة يقول أركون: "فإذا كان مما تبطن في داخل ذلك المتخيل لدى الجمهور أن كل مشاكل الأمن التي تعانيها مجتمعات الغرب إنما مصدرها الإسلام و المسلمون، فإن المستشرقين لا يختلفون عن سواد الناس حين يعزون سائر المشكلات السياسية والاجتماعية و الاقتصادية التي تعانيها المجتمعات الإسلامية إلى الإسلام"². و "على

¹ . محمد أركون : نافذة على الإسلام، مصدر سابق، ص 36.

² . رضوان السيد و آخرون: مرجع سابق، ص 57.

هذا المدى القصير يحدث خلط خطير، سوف يصوغ التخييل الغربي عن الإسلام ذلك أن صعوبات جوهرها سياسي و اجتماعي و اقتصادي و ثقافي قد ربطت على نسق واحد بذلك الإسلام الذي غدا المصدر و العلة الصانعة لكل التاريخ المعاصر لعالم يمتد من الفلبين إلى المغرب و من اسكندنافيا . إذا أخذنا بالحسبان الأقليات المسلمة في أوربا . إلى إفريقيا الجنوبية¹.

هذا ما جعل الكتابات التي يكتبها المستشرقون حول الإسلام، تصور هذا الإسلام على أنه العامل الوحيد الذي يؤثر على المجتمعات الإسلامية و لذلك تعتبره "إسلام أقمومي" على حد تعبير أركون، و هكذا فهذه الحركات الاستشراقية تحمل الإسلام مسؤولية كل ما يحدث في الأوطان التي تتخذ من الإسلام ديناً لها، فهي تعتبره عاملاً خارقاً للطبيعة يستولي على المسلم، ليصبح مرجعية لكل أفعال المسلمين، يقول أركون : "إنها تتحدث عنه . أي الإسلام . و كأنه المرجعية القصوى والأخيرة لكل فكر و لكل سلوك يحصل في المجتمعات الإسلامية، إنها تتحدث عنه كما لو أنه مسؤول عن كل الأحداث التي تحصل في هذه الفضاءات الاجتماعية التي يهتمون عموماً بتحديد بدقة، لقد أصبح هذا الإسلام على يد المستشرقين الجدد الباحثين في العلوم السياسية و كأنه مادة مفبركة، أو كلمة وعائية كالكيس تحتوي على كل شيء"²، فقد أصبح الإسلام معهم الإيديولوجيا التي تحمل كل التصورات الاجتماعية، و يفترض أن هذه التصورات تحيل إلى الفاعل المطلق و هو الله، و من الواضح أن هذا الأمر مبالغ فيه كثيراً، فلا يمكن تصور الإسلام هو العامل الوحيد الذي يحكم حركة المجتمع في الإسلام، و إنما الأوطان الإسلامية كبقية الأوطان تحركها عوامل عديدة كالعامل السياسي و الاقتصادي و حتى البيئي و عوامل

¹. محمد أركون: نافذة على الإسلام، مصدر سابق، ص 18.

². محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 298 . 299.

أخرى، لذلك فرؤية المستشرقين في هذا الجانب كانت مجانية للصواب، فكل ما هناك هو معرفة مخيالية بالمعنى السلبي للكلمة ، لكن أركون يشير في النهاية إلى أن هذا التصور قد تلاشى مؤخرا و لم يعد يصادف في الغرب كتباً تنطلق في تصورها للإسلام من هذه النظرة.

ثانيا: موضوعات الإسلاميات الكلاسيكية:

أهم اعتبار يتحدد به العلم و يميزه عن باقي العلوم هو الموضوع الذي يتناوله بالبحث، لكن حينما نتكلم عن الموضوع الذي يتناوله الاستشراق، فإن موضوعه غير محدود بل يشمل كل التراث الإسلامي بمختلف تجلياته، و لكن حديثنا هنا عن الموضوع لا نقصد به مجموع المسائل التي يتناولها هذا الفرع العلمي، و إنما نقصد بذلك كيفية التعاطي مع هذا التراث، و ما هي المسائل بالتحديد التي يركز عليها الاستشراق، فالمستشرق يقع اختياره على نوع محدد من الوثائق التي يستثمرها في تكوين مواقف محددة من تلك المواضيع التي يختارها للدراسة المسائل التي يعرضها، و لعل هذا ظاهر بوضوح في مجمل دراسات المستشرقين، و هذا من أهم العيوب التي يعيبها عليهم أركون إذ يعتقد أن المستشرقين يميزون بين "ثلاث طبقات من التراث الأولى تحتوي على مادة تاريخية جديرة بالتصديق، و الثانية مليئة بالأساطير، و الثالثة ذات اتجاه سياسي دوغمائي عقائدي"¹، و لعل خير دليل على ما يقدمه أركون هنا أن المستشرقين مثلا يركزون في دراستهم للقرآن على الأوجه التي تمكنهم من المقارنة بينه و بين التراثات الدينية السابقة كالتوراة و الإنجيل من أجل كشف التأثيرات التي تأثر بها محمد و اقتبسها منها، على اعتبار أنها مادة تاريخية جديرة بالتصديق، مما يعني أنها غير موضوعية على الإطلاق فهي تختار من التراث ما

¹ محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 258.

يناسبها، و هذا يوحي بمعنى من المعان أنها تفترض فرضيات و مقدمات مسبقة وتحاول من بعد ذلك أن تجد لها ما يناسبها من التراث الإسلامي كقضية التأثير بالتوراة و الإنجيل مثلا فإن المستشرقين يفترضون مسبقا أن القرآن تأليف محمد و أنه تأثر في تأليفه بالديانتين اليهودية و المسيحية، و بعد هذا فإنهم يتوجهون للبحث في هذا القرآن عما يتناسب و هذا الطرح.

لكن محمد أركون يذهب أبعد من هذا حينما أقر أن الاستشراق، لا ينتقي وحسب ما يتناسب مع فرضياته المسبقة و إنما ينتقي من ذلك ما يمكن السيطرة عليه و التحكم به أي ما يبدو في نظرهم واضح و بسيط، و هذا خطأ منهجي كبير لا يصدر من رجال العلم، يقول محمد أركون: "إنها تمارس اختزالا مزدوجا: فهي من جهة ترفض أن تأخذ بعين الاعتبار الأساطير و التزيورات و التحريفات و التصورات الخيالية التي يخلقها المخيال الجماعي و تقفر بذلك إلى حد كبير من المضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي تاريخي كما و تقفر آليات إنتاجه، و هي من جهة ثانية إذ تنتقي الوقائع الممكن السيطرة عليها و تحديد تاريخ زمني صحيح لها و معرفة مؤلفيها الفعليين، و نفي كل ما عداها فإنها تشكل بذلك " حقيقة تاريخية" عقلانية أي مقطوعة عن الحقيقة الطرية المعاشة من قبل الفاعلين الاجتماعيين " البشر المسلمين"¹، و هكذا فإن قوله أركون تحوي جانبان مهمان من الجوانب التي انتقد فيها أركون هذا الفرع العلمي، و الثانية منها المتمثلة في، النزعة الانتقائية، يعود سببها إلى كون المستشرقين يفتقرون إلى الآليات التي تمكنهم من السيطرة على هذا المهمش، فرغم كونه، مهما و ذو طابع عقلاني، أي أنه مصنف ضمن ما هو جدير بالاهتمام و الدرس، إلا أنهم يستمرون في تجنبه و رفضه كجانب مهم يساهم بشكل كبير في تأسيس البنية التي تحكم العقل الإسلامي، و على هذا الأساس يكون إنتاج

¹. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 259.

المستشرقين لا يعطى صورة واضحة و لا صحيحة عن المسلمين، فهم يعملون بهذا على تشويه الحقائق.

أما الجانب الأول من المقولة و المتعلق بتجنب المستشرقين البحث فيم يتعلق بالأساطير و التصورات الخيالية و الانحرافات و التزويرات ، فهذا في اعتقاد أركون كذلك خطأ منهجي كبير و لا يمكن الوصول إلى نتائج صحيحة إذا غضضنا النظر عن هذا الجانب من التراث، فإبستمية الفكر الإسلامى جزء كبير منها يتعلق به، وكلا الاختزالين المنهجين، ينتهيان بالمستشرقين إلى تكوين حقيقة عقلانية، إذا ما قوربت بالواقع المعاش لدى المسلمين فإنها في الغالب تنتهي إلى نتائج غير مطابقة، و ممكن أن تكون متناقضة في بعض الحالات، ذلك لأنها تختزل الفكر فقط في جانب ضيق جدا و هو الجدير بالاهتمام و البحث و المتمثل في العقلاني من التراث.

إن هذه النظرة الاختزالية للتراث تسهم بشكل كبير في تقليص موضوع الدراسة الاستشراقية و ينجر عنها إهمال للكثير من الأسس التي تسهم في تشكيل هذا الفكر، و من بين أهم ما يهمله الاستشراق "الممارسة أو التعبير الشفهي للإسلام، خصوصا عند الشعوب التي ليس لها كتابة مثل البربر و الأفارقة، و بشكل عام، الجماهير الشعبية، و إهمال المعاش غير المكتوب و غير المقال حتى عند هؤلاء الذين يستطيعون أن يكتبوا... وإهمال المعاش غير المكتوب لكن المحكى..."¹ ، و إهمال هذا النوع من التراث أمر بالغ الخطورة ذلك أن الإبيستمية التي تحكم الفكر الإسلامى ليست هي فقط إبستمية العلماء التي تجسدت في المكتوب و بالتالي يمكن إدراكها من خلال دراسة هذا المكتوب من التراث فالشعوب التي ليس لها كتابة

¹ محمد أركون: تاريخية الفكر العربى الإسلامى، مصدر سابق، ص 53.

تساهم بقدر أكبر في تأسيس هذه الإيبستيمية، كما أن العقل الإسلامي ليس فقط عقل العلماء و إنما كذلك عقل العامة من الناس كذلك، و يفرق أركون هنا بين الإسلام الشعبي المحكي و غير المحكي لكن المضمّر، فالمحكي واضح للجميع أما بالنسبة لغير المحكي و هو مضمّر فإضمّاره راجع لأسباب إيديولوجية، خاصة إذا ما تمادت السلطة إلى فرض إيديولوجية محددة و بالتالي ترسم هي حدود الكتابة بل و تفرض في بعض الأحيان على الكاتب أن يكتب ما يكتب.

إضافة إلى هذا فإن الانتقاء برأي أركون يظهر في الالتزام بالإسلام الرسمي و"إهمال المؤلفات و الكتابات المتعلقة بالإسلام المنظور إليه بأنه غير نموذجي أو غير تمثيلي..."¹، و يتضح ذلك من خلال إصرار المستشرقين في دراستهم للإسلام بالاقصرار على إسلام الأغلبية، فيركزون على الإسلام الأرثوذكسي السني بالنسبة للإسلام السني، و نفس الشيء بالنسبة للدراسات المتعلقة بالإسلام الشيوعي، و هذا الإهمال للإسلام الغير نموذجي خطأً منهجي لأن هذا الإسلام غير نموذجي في نظر السني الأرثوذكسي، و عليه فهذه الرؤية رؤية إيديولوجية يجعل منطلق الدراسة إيديولوجي، و نفس الشيء بالنسبة للتراث الشيوعي.

أمر آخر ما كان في استطاعة الاستشراق متابعته نتيجة مناهجه المحدودة وهو"إهمال الأنظمة غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني أو المرتبطة به مثل الميثولوجيا و الشعائر و الموسيقى و تنظيم الزمان و تنظيم المدن و فن العمارة و فن الرسم و الديكور والأثاث و الملابس و بنى القرابة و البنى الاجتماعية... الخ"²، وهذا كذلك جانب مهم من الجوانب التي أغفلها الاستشراق إذ الفن مثلاً يعبر حقيقة عن

¹. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي مصدر سابق، ص 53.

². المصدر نفسه، ص 53.

التوجه الفكر لأي أمة و بتعبير آخر إن الفن يجسد لنا طريقة التفكير التي يفكر بها شعب معين، نضرب مثالا على ذلك أن الفن الإسلامي كان يتجنب باستمرار الرسم التشكيلي و ذلك لأن الدين يرفض التجسيم، و هكذا يعكس ما في العقل على أرض الواقع في الفن، و نفس الشيء يمكن قوله على الميثولوجيا و الموسيقى...الخ.

من هذا يتضح أن الموضوع الذي يتناوله الاستشراق محصور و ضيق جدا إذ لا يتعدى مستوى التفكير المنطقي، و هذا ما ينعكس على الدراسات الاستشراقية، ويجعلها غير قادرة على أن تصور لنا الواقع الإسلامي بشكل جيد.

يشير أركون كذلك في كتابه "الفكر الأصولي و استحالة التأصيل" إلى مسألة فردية تخص المستشرق ذاته و هي قضية التدين، فمعلوم أن التدين يؤثر بشكل كبير على شخصية الفرد، و قد حصل هذا الأمر مع المستشرقين، حيث يمكن تقسيمهم إلى قسمين فهناك علماء مستشرقون مؤمنين و هناك الغير مؤمنين "قالمؤمنون يحملون معهم عندما يدرسون التراث الإسلامي ثقافتهم اللاهوتية اليهودية و المسيحية، و أما غير المؤمنين من لا أدريين و ملاحدة أو حتى مجرد علمانيين، فإنهم يطمسون تماما مسألة المعنى في الخطاب الديني أو يتجاهلون لها تجاهلا تاما، و هكذا يرفضون الدخول في مناقشات حول مضامين الإيمان، ليس بصفقتها قواعد حياة و سلوك مستبطنة من قبل كل مؤمن، و إنما بصفقتها تركيبات نفسية . لغوية، و اجتماعية وتاريخية"¹ و هكذا نجد أن الباحثين المستشرقين يهملون مسألة جوهرية و هي مسألة المعنى أو الحقيقة في الخطاب القرآني، خاصة إذا عرفنا المكانة المعرفية لهذا النص الديني عند المسلمين، فالقرآن يقدم نفسه باعتباره المصدر الأوحد و الأخير و المقدس و المطلق للحقيقة و هكذا يفهم المسلمون مكانته.

¹ . محمد أركون، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 20.

إن انحصار الدراسات الاستشراقية في الفترة المعاصرة، و توجيهها نحو مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة جعلها تصحح النظرة إلى الإسلام، و تخفف من حدة التطرف، الذي خلفه الاستشراق الكلاسيكي، لذلك يحيلنا أركون إلى العديد من المؤلفات التي ساهمت في إثراء العلم الاستشراقي، و تمثل منعطفًا في الدراسات الاستشراقية، من مثل كتاب "الإسلام و الغرب كيفية صنع صورة ما لمؤلفه (نورمان دانييل (Norman Daniels))¹، و هو كتاب قيم يتحدث عن الصورة التي كونها الغرب عن الإسلام، و هذا يعني أن هذه الدراسات قد بدأت تصحح مسارها، و تتوجه نحو الموضوعية أكثر فأكثر.

ثالثًا: منهجية الإسلاميات الكلاسيكية:

إن تحديد أركون للمكانة المعرفية للاستشراق جعله يرمي بها في ساحة المتخيل، رغم اعترافه هو ذاته بما قدمه هذا الاستشراق كما مر بنا، هذا ما جعله يقر بأهمية المنهجية التي اعتمدها الاستشراق في التعريف بالتراث من جهة، و نقدها وتبيين محدوديتها من جهة أخرى، حيث اعتمدوا على المنهجية التاريخية النقدية والفقهية، و هي مناهج لها فضل كبير في فهم حوادث الماضي و التحقق منها، ولكن لها بعض العيوب التي جعلت أركون يمدحها تارة، و يؤكد على أهميتها وضرورة اعتمادها من قبل المفكرين المسلمين، و تارة يؤكد على محدودية هذه المناهج يقول: "...يضاف إلى ذلك أن دراسات الباحثين الغربيين أفسحت أيضا مكانا واسعا لعلم "الفيلولوجيا"، و "للتاريخ النقدي" و "النقد التاريخي" للأديان و كانت "الفيلولوجيا" مهمة جدا لأنه عن طريقها أسهم العلماء الغربيون في تحقيق نصوص التراث القديمة بطريقة علمية حديثة، و قد قدموا بذلك خدمة جليلة للتراث العربي

¹ . محمد أركون: العلمنة و الدين، مصدر سابق، ص 41.

الإسلامي...و هنا لا نملك أن نقول أي شيء عنهم سوى أن نشكرهم جزيل الشكر ونشعر بالمديونية تجاههم"¹، و ينتقد هذه المنهجية في موضع آخر قيقول : " و قد استخدموا المنهجية الفيلولوجية زمنا طويلا من أجل استخراج الأصول أو التأثيرات التوراتية و الإنجيلية للآيات القرآنية و لكنها بقيت عبارة عن دراسة مقارنة شكلانية مركزة على الصيغ التعبيرية، بل و حتى على الكلمات و أنسابها التاريخية"²، ويضيف كذلك بأنها: "منهجية وصفية سكونية بطبيعتها لأنها تغرق في التفاصيل واستخلاص الوقائع و التواريخ و الأحداث من النصوص القديمة، ثم تقوم بترتيبها وفرزها و تصنيفها لكي تكتب تاريخ الإسلام بشكل خطي مستقيم، متسلسل بحسب الصورة التي تعكسها النصوص الإسلامية ذاتها"³، و هذا يعني أن هذه المنهجية لم تكن تخدم إلا أغراض بسيطة شكلية فقط، فهي لا تبحث في مضمون العبارات من أجل كشف الإيستمية(*) التي تحكم نظام هذا الفكر، و معرفة الأطر التي تحدد مجال المفكر فيه و اللامفكر فيه، و جعل مسألة تحديث العقل الإسلامي أمرا ممكنا، لذلك نجده يقول عن هذه المنهجية في موضع آخر "صحيح أن لها ميزة التثبت من صحة

¹. محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 59 . 60.

². محمد أركون: العلمنة و الدين الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سابق، ص 38 . 39.

³. محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب رهانات المعنى و إرادات الهيمنة ، مصدر سابق ص

*. مصطلح بلوره ميشيل فوكو و يعني بشكل من الأشكال نوعا من الديناميكية اللاواعية و لكن المشكلة بنيويا للبحث و الممارسات الفكرية في لحظة من لحظات التاريخ لمجتمع ما أو أمة ما. يمكن الرجوع للمصدر: (محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق، ص 66).

الوقائع و التواريخ و الأحداث و الكشف عن الخلط و التزوير في رواية الوقائع التاريخية و لكنها لم تكن تتجاوز ذلك إلى طرح الإشكاليات العامة¹.

و هذا يعني أن المعرفة الحققة في نظر أركون ليست تلك التي تهتم بصحة الروايات التي رويت عن أهلها، و إنما في البحث العميق في هذا التراث من أجل الكشف عن البنية العامة التي تحكم هذا الفكر في تلك الفترة الزمنية المحددة، و هذا ما لا يمكن لهذه المنهجية الاستشراقية أن تتوصل إليه، إذا اكتفت بهذه المناهج المحدودة، و ليس هذا فحسب و إنما كذلك حتى بتطبيقها للمنهج الفيلولوجي فإنها تصطدم بعوائق كثيرة فيم يتعلق باللغة، إذ المستشرقين لديهم معلومات محدودة عن اللغة، و خاصة إذا كانت لغة تنتمي إلى زمان تاريخي يعود إلى بدايات تشكل الإسلام بحيث كانت الكثير من الألفاظ تحمل معاني غير التي نحملها إياها اليوم، ولهذا فإن المفاهيم تختلط عليهم و لا يمكنهم فرز المضامين التي تدل عليها، خاصة إن كانت تحمل أبعاد إيديولوجية، يقول محمد أركون: "كان التأريخ الاستشراقي قد استبصر هذه الأخطار و التلاعبات الإيديولوجية و لكنه لم ينجح في تحرير كتابته للتاريخ من غموض المفردات و التعابير المستخدمة في المصادر الإسلامية و لم يميز الاستشراق بين المضامين الإيديولوجية لهذه المفردات و بين الغاية التيلوجية المفترضة و لكن غير المحققة في الكتابات القديمة"²، و هذا يفتح الباب أمام الأخطاء المتكررة في مؤلفات المستشرقين، لذلك يقول: إنه لصحيح القول بأن المنهجية الفيلولوجية و التاريخية إذا ما طبقت وحدها على النصوص المقدسة لتراث

¹. محمد أركون: الإسلام أوربا الغرب رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، ط

2، دار الساقي: بيروت، 2001، ص 182.

². محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 165.

دينى ما فإنها تخلف وراءها حقلا من الأنقاض"¹، و هذا يعنى أنها ليست قاصرة فقط على الوصول إلى إدراك البنية العميقة التى تحكم الفكر، بل كذلك تصل فى الكثير من الأحيان إلى نتائج خاطئة حتى و إن بدت صحيحة بالنظر إلى هذا المنهج، فأركون رغم مدحه لهذه المنهجية إلا أنه يؤكد على ضرورة الاستعانة بالمنهج الحديث، و إلا فإنها لن تقدم الكثير، خاصة إذا ما تعلق الأمر بمنهج العلوم الاجتماعية و خاصة منها "الأنثروبولوجيا" لأنها هي القادرة على إدراك تلك البنية الثقافية العامة التى، تسيير الأمة الإسلامية بأكملها لا مجتمعا واحدا فقط.

إن قصور المنهج التاريخي و المنهج الفقهلغوي و محدوديتهما لا يرجع فى الحقيقة إلى المنهج فى حد ذاته بقدر ما يرجع إلى عدم التفات المستشرقين لما يحدث فى العلوم الإنسانية من اكتشافات منهجية، يمكن الاستفادة منها فى قراءة التراث العربى الإسلامى، و فهمه فهما شموليا مع تحديد لبنى الفكر و اللغة فهم "لا يفككون الأدبيات التاريخية الإسلامية (ككتاب الطبرى أو غيره) لكي يكشفوا عن محتواها الإيديولوجي أو المذهبي إنما يأخذوها كما هي ...و لكن هذا ليس كافيا للكشف عن علاقة الخطاب التاريخي بكل المشروطية الاجتماعية . التاريخية فى عصره"²، و هم يفعلون ذلك لأنهم يحصرّون اهتمامهم بدراسة الشرق، متجاهلين بذلك ما يحدث من تطورات على مستوى مدارس العلوم الإنسانية فى الغرب، إذ يستثمر وقته كله فى دراسة الشرق، و هذا يمنعه من الإمساك بالآليات المنهجية الجديدة، أو أنهم يبتغون من وراء ذلك التثبت من الروح الموضوعية التى ربما ستغيب إذا ما حاولوا دراستها بناء على هذه المناهج التى تتلاءم مع الروح الغربية التى نشأت فيها، و بالتالى فهم

¹. محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامى، ترجمة: هاشم صالح، ط1، دار الساقي،

بيروت، 1991، ص 31.

². محمد أركون: الإسلام أوربا الغرب رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، مصدر سابق، ص 183.

غير واثقين من مدى صلاحيتها على التراث الإسلامى، و لذلك فهم يعتبرون هذه المناهج مجرد زى أو موضعة عابرة¹، و هذا خطأ كبير بالنسبة لأركون يقع فيه هؤلاء المستشرقون، ذلك أن من يرفض الاستفادة من هذه المناهج الحديثة فهو في الواقع يرفض الإمساك على الحقيقة ذاتها، و "يحرم نفسه بهذا من الإمساك بالآليات الاجتماعية و النفسية و الثقافية و اللغوية العميقة التي أتاح تقنيع الواقع وإخفاء وجهه الحقيقي، كما و يذهب في كتابه "قضايا في نقد العقل الدينى" إلى أن قضية التفريق على مستوى الدراسات التاريخية بين المستشرقين من جهة و أولئك الذين يهتمون بدراسة المجتمعات الأوروبية من جهة أخرى، هي قضية مفتعلة بنية سيئة، حيث يتساءل: "لماذا يصر الباحثون المستشرقون على اتباع المنهجية التقليدية في علم التاريخ، في حين أنها تجددت و تغيرت في الأقسام المجاورة لهم في نفس الجامعة: أقصد في الأقسام التي تدرس التاريخ الأوروبى لا العربى و لا الإسلامى؟ لماذا يرفضون الاستفادة من مناهج زملائهم المتخصصين بتاريخ فرنسا أو أوروبا في القرون الوسطى مثلاً؟"²، إن الكليات التي تهتم بدراسة الشرق مهمشة و لا يحظى باهتمام الجامعة، كما هو الحل بالنسبة للكليات الأخرى و السبب في ذلك يرجع لكون موضوعه مختلف عما تتناوله الجامعات الأخرى، لذلك فالباحثين فيه يكونون أقل خبرة من الباحثين الآخرين، و من جهة أخرى . أكثر تأثيراً . أن دراسة الشرق لا تعنيهم كثيراً، فهي بلدان ليست لهم و إنما لغيرهم، فلا فائدة مرجوة من تطوير تلك المعاهد و الكليات.

و هكذا يساهم المستشرقون في حرمان الفكر العربى و أو الإسلامى المعاصر من الوسائل المنهجية الحديثة، التي تمكنه من تفكيك مناخ التصورات القديمة التي

¹. محمد أركون: تاريخية الفكر العربى الإسلامى، مصدر سابق، ص 253.

². محمد أركون: قضايا في نقد العقل الدينى، مصدر سابق، ص 67.

خلفها الماضي"¹، فالحقيقة في نظر أركون ليس كما تبدو، أو كما تعبر عنه المظاهر بل الحقيقة تكمن خلف كل تلك المظاهر، و تحكمها آليات نفسية و اجتماعية وثقافية و لغوية، لا يمكن الوصول إليها من خلال قراءة الواقع وبهذه الوسائل التي يعتمد عليها الاستشراق، و للوصول إلى هذه البنية يعول محمد أركون كثيرا على "الأنثروبولوجيا" كأحد الخيارات المنهجية التي في إمكانها أن تصل إلى البنية الثقافية العميقة التي تسير الفكر، إذ يلح عليها كأداة منهجية لا ينبغي الاستغناء عنها من طرف كل باحث. و لهذا راح في نقده للعقل الإسلامي يولي أهمية قصوى للمفاهيم الأنثروبولوجية، كالأسطورة و الرمز و المقدس...و التي يعد المخيال كذلك من بين أهمها، و قد ركز كذلك على المناهج الألسنية و السميائية و المنهج التاريخي النقدي، في دراساته حول القرآن و حول الفكر الإسلامي.

في الفترة المعاصرة خاصة في السنين الأخيرة تقلصت الدراسات الاستشرافية و انحصرت في فئة قليلة جدا، ربما بسبب غياب المبررات التي كانت قد شجعت هذه الحركة العلمية من قبل، و لكنها في المقابل بدأت تسير في الخط الذي كان أركون يحاول أن يوجهها إليه إذ بدأت بعض الدراسات تطبق المناهج الحديثة فاستثمرت مناهج اللسانيات و علم النفس و الأنثروبولوجيا...الخ و لكن انتهاجها لهذه المناهج لم يمنع أركون من نقدها انتقادات تتعلق بالمناهج الحديثة، إذ كتب مقالا ينتقد فيه المستشرق " غوستاف فون غرونباوم"(*) (G. E. Grunebaum) و بالتحديد تناول

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 255.

*. "غوستاف فون غرونباوم" (G. E. Grunebaum) مستشرق معاصر حاول دراسة الفكر

الإسلامي من زاوية أنثروبولوجية ثقافية من أهم كتبه " الإسلام الحديث" .

فيه كتابه "الإسلام الحديث"¹ الذي حاول هذا المستشرق أن يقدم من خلال هذا الكتاب قراءة أنثروبولوجية ثقافية لأرض الإسلام، انتهى من خلاله إلى أن الحضارة الإسلامية " ترفض رفضا قاطعا أن تتخذ من الإنسان بأي شكل من الأشكال كمقياس للأشياء أو كحكم بينها"²، و هذا يعني أن الحضارة الإسلامية مضادة للنزعة الإنسانية بحسب تصور صاحب الكتاب، لكن أركون يرد عليه بالإشارة إلى كون الحضارة الإسلامية مازال جزء كبير منها مجهولا حتى الآن، و يكفي أن نشير هنا إلى رسالة الدكتوراه التي قدمها محمد أركون حول النزعة الإنسانية في القرن الرابع، و بالضبط حول جيل مسكويه و التوحيدي، فقد بين من خلالها أن في الفكر العربي الإسلامي كان في أوجه في هذه المرحلة، و يمكن أن نجعل منها منطلقا جديدا في سبيل الارتقاء بالفكر الإسلامي.

رغم أن الإسلاميات الكلاسيكية اليوم أصبحت أكثر جدية من ذي قبل من خلال توجهها نحو الاستفادة من إنجازات العلوم الإنسانية و مناهجها إلا أنها لا تزال واقعة في ثغرة منهجية أخرى تتمثل في "تعميم العقائد و اليقينيات و الممارسات المشهود بمحدودية قاعدتها الاجتماعية و أفقها الإيديولوجي الضيق و أساليب انتشارها التعسفية على مجمل الفضاء الجغرافي الاجتماعي الموصوف بالإسلامي"³، فلا يمكن الحكم على حضارة بكاملها بناء على مجموعة من الدراسات التي تمس أجزاء يسيرة منها، كما أن الحضارة الإسلامية المعروفة باتساع رقعتها و اختلاف شعوبها و ثقافات لا يمكن أن يجتمع أفقها الفكري تحت حكم واحد، و لهذا فإنه

¹. Mohammed ARKOUN; ESSAÏSUR LA PENSÉE ISLAMIQUE ; edition .

G-P. maisonneuve etlarose.paris. p. 283.

² محمد أركون و آخرون:الاستشراق بين دعائه و معارضيه، مصدر سابق، ص 236.

³. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص257.

ينبغي علينا أن نتوجه إلى دراسة ثقافة الشعوب في ظل أفق أوسع، أي نتوجه "نحو المقاربة التي تتجاوز ثقافة محددة بعينها لكي نقوم بمقاربة فوق ثقافية، أي تشمل كل الثقافات البشرية، و هذه هي المقارنة التي تتوصل إلى نتائج أنثروبولوجية كونية"¹.

إن الاستشراق حسب أركون كان همه الوحيد هو جمع المعلومات و ترتيبها دون أن يحاول، الخروج منها بأي استنتاجات أو أفكار خادمة لهذا المجتمع، فلا يحل و لا يركب، لذلك يقول عن أحد المستشرقين و هو ينتقده: "إنه يظل فكر المراقب الدقيق و النبيه أي مجرد مشاهد لمسرح اجتماعي و تاريخي يمتنع عن الدخول فيه لكي يشاطر أهله الصعوبات و المسؤوليات و الإكراهات و الصراعات والآمال و الانفعالات التي يعيشونها"²، و هنا يمكننا أن نفهم تماما لماذا يقتصر المستشرق على المنهجية الفقهلغوية، و لا يحاول الاستفادة من منهجيات العلوم الإنسانية الأخرى، إنه ببساطة لا يهتم بنقد تراث هو في الأصل لا ينتمي إليه، إضافة إلى هذا فإن الإسلام و المسلمين بالنسبة إليهم أمر غير مهم، هذه المسلمة كذلك بحسب أركون لها بالغ الأثر في تكوين متخيل غربي عن الإسلام، فهم لا يعيشون المعاناة التي يعيشها المسلم، و لا يهتمهم أن يغيروا من حاله إلى الأحسن، فمهمة التجديد تقع على عاتق المسلمين أنفسهم و بما أنهم يتحدثون عن الإسلام من الخارج و لا ينتمون إليه، فإن مصير هذه المجتمعات غير مهم بالنسبة لهم، و هذا يعد أحد أهم الأسباب التي تجعلهم يعتقدون أن التراث غير مفيد و غير مهم على الإطلاق و لذلك تجدهم يتساءلون حتى و إن لم يفصحوا عن ذلك، ما الفائدة من تحليله؟ و ما الفائدة التي ننتهي بها من استنتاجاتنا من هذا التراث؟.

¹ محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 254.

² المصدر نفسه، ص نفسها.

و حتى لو قام بعض المستشرقين ببعض المقارنات بين الإسلام و المسيحية فإنها مقارنات شكلية لم تنفذ إلى الصميم و لذلك فهي ليست ذات شأن، لذلك وصف أركون هذه الأعمال بأنها تقليدية، فالمستشرقون "يجهدون أنفسهم في مقارنة نقاط العقيدة المفصولة عن الظروف التاريخية و الأنظمة المعرفية التي تبلورت فيها لأول مرة"¹، و هذا بالضبط ما يفعله الأصوليون، و تبلغ هذه المقارنات أوجها في المرحلة الاستعمارية، حينما بدأت الدول الأوروبية في احتلال الدول العربية الإسلامية.

إن المستشرقين حسب أركون لا يهتمهم أن يطوروا مهارات البحث لديهم و لا يهتمهم الاتصال بالعلماء الغربيين الذين أبدعوا في دراساتهم حول الشعوب الغربية لذلك يقول: "و للأسف فلا تحصل مناقشات معمقة بين الطرفين: أقصد بين الطرف المختص بالدراسات الإسلامية، و الواقع أن المستشرقين يكتفون بالمعينة و التفحص السريري إذا جاز هذا التعبير لموضوع دراستهم، أكثر مما يساهمون في الجهد التطويري انطلاقا من أمثلة و حالات تاريخية مختلفة عن تلك التي تغذي بشكل عام ممارسة العلوم الاجتماعية بصفاتها منتجات للمجتمعات الغربية و أدوات لها"² و هكذا فإن المستشرقين لا يكلفون أنفسهم عناء البحث و الاستقادة من العلوم الأخرى، التي ينتجها و يساهم فيها علماء كبار كؤلئك الذين أسسوا مدرسة الحوليات الفرنسية، وهذا ما جعل أركون يسجل هذا النقص على حساب المستشرقين، فهناك تباعد بين مختلف العلوم الإنسانية كعلم التاريخ و علم السياسة و العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجيا، فالمستشرقون لا يولون اهتماما بمسألة الاستقادة من العلوم الأخرى، ولذلك فهم يضعوننا في موقف لا يختلف كثيرا عن الموقف الإسلامياتي من هذه الناحية.

¹. محمد أركون : العلمنة و الدين، مصدر سابق، ص 39.

². محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 295.

رابعاً: النزعة المركزية الأوروبية:

لا شك أن الغرب اليوم يشهد تفوقاً علمياً و معرفياً و فى شتى المجالات فلا يختلف اثنان على أن الغرب اليوم إلى جانب آسيا الشرقية هم المنتجون لمختلف الوسائل التي ساعدت حياة الناس كثيراً، و هم كذلك الذين تمكنوا من تفسير الكثير من الظواهر الطبيعية، كل هذا كون فى أنفس أولئك الغربيين الأوروبيين خاصة شعوراً بالتميز و التفوق على بقية الشعوب، يكفي لنؤكد هذا ما تنبأه بعض المستشرقين من مواقف مجحفة فى حق المسلمين، من أهمهم أرست رينان (Ernest Renan 1823 – 1892) مثلاً، . الذي كانت له نظرة عنصرية . حيث ادعى و استنكر على المسلمين قدرتهم على إنتاج فكر و فلسفة، و زعم أن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا فلسفة يونانية مكتوبة بأحرف عربية، و لا شك أن هذا الأمر كان نتيجة لشعوره بتفوق الجنس الآري الوحيد القادر على الإبداع، و هذا كان السبب وراء احتقاره للفكر الإسلامي، و كان مظهر من مظاهر النزعة المركزية الأوروبية، يقول أركون : "ينبغي القول بأن العلم الكولونيالي تجسد فى النزعة المركزية الأوروبية المعترزة بتفوقها و غطرستها إبان القرن التاسع عشر و حتى منتصف القرن العشرين على الأقل و سبب غطرستها يعود إلى نجاحاتها الباهرة علمياً و صناعياً و تكنولوجيا و فلسفياً و فى كل شيء ... فالإسلام كدين و كتراث فكري عرضه لنا على هيئة تشكيلة جامدة و سلبية كلياً و زعموا بأنها تشكيلة معبرة عن النفسية الشرقية التي لا تحول و لا تزول و لا تتغير و لا تتطور مهما تغيرت الأزمان"¹، فوجود أولئك المستشرقين فى موضع القوة بمختلف مظهراتها سمح لأنفسهم بأن ينظروا إلى العرب المسلمين نظرة احتقار و استصغار، و تموضعهم على قمة الحداثة جعلهم يعتقدون أنهم المرجع النهائي للعلم،

¹ محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامى نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة:

هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ص 60 . 61.

كما أدى بهم هذا إلى الثقة المطلقة في المناهج التي يطبقونها على التراث العربى الإسلامى، و لا يسمحون لأنفسهم بفتح مناقشة حول مناهجهم و أدواتهم، و لا يتساءلون أبدا عن صلاحيتها لمثل هذا التراث أو لا على الرغم من أنهم يدركون أنها ولدت و ترعرعت في بيئة غربية ، كما أنها جاءت لتلبى أغراض تتعلق بتراثات غير التراث الإسلامى.

يحكى أركون عن نفسه إبان فترة الاستعمار الفرنسى في الجزائر حينما كان طالبا في الجامعة أنه كان يشمئز من الأساتذة الذين كانوا كلهم فرنسيين، إذ لم يكونوا يسعون لمعالجة المشكلات التي تخص الشعب الجزائرى، و كانوا ينظرون إليها من خلال منظور الإنسية البورجوازية الفرنسية التي نهض ضدها ميشال فوكو و أمثاله، و "كانت الثقافة الغربية آنذاك تعتبر نفسها كونية و عالمية، و قد جاءت إلى الجزائر من أجل تحضير المتوحشين الجزائريين و ليس من أجل الاستعمار ... إذن كانت الثقافة الفرنسية تعتز بتفوقها على كل الثقافات الأخرى، و ترفض الاعتراف بها أو حتى بلغتها القومية، و كان الإسلام مهماشا من قبل المسيحية، فقد جاء مبشرون إلى الجزائر بهدف تحويل الجزائريين عن دينهم لكي يدخلوا المسيحية"¹ كل هذا ينبئ بالنزعة المركزية التي يتميزون بها، فهم وحدهم الذين يملكون المعرفة العلمية وأدواتها أما بالنسبة للآخر فهو المتخلف، و الذي يجب أن يبقى على هذا النحو.

إن الكثير من المستشرقين يسعون و باستمرار إلى الحفاظ على مكانتهم هذه. يقول أركون: "إنهم يرفضون أن تستفيد المجتمعات الإسلامية و العربية من إيجابيات التفكير النظري و المناهج الجديدة المطبقة بكثرة على المجتمعات الغربية من قبل العديد من الباحثين و الفلاسفة و الثيولوجيين و الكتاب و الفنانين... ذلك لكي

¹ . محمد أركون: الفكر الإسلامى نقد و اجتهاد، مصدر سابق، ص 264.

يحافظوا على سلطتهم العلمية¹، فأركون هنا يرجع سبب عدم بحث المستشرقين في التراث الإسلامى بالجدية التى يبحثون فيها تراثهم، إلى الأنانية التى يتميزون بها، وهكذا غيبوا على المسلمين و حرموهم من الاستفادة من منجزات الحضارة الغربية، كل هذا من أجل أن يبقى الإسلام و المسلمون دائماً فى مرتبة أدنى من الغرب، و يحافظ الغرب على المكانة المعرفية المرموقة التى يتميز بها، و هذا ما يغذى لديهم النزعة المركزية الغربية.

هناك أسباب أخرى كثيرة تؤثر على الباحث الاستشراقى، و تجعله، كدليل بارد فى متحف²، على حد تعبير أركون كما و يصفهم كذلك فى قوله: "إن موقف الاستقالة الثقافية و العقلية هذا قد أصبح شائعاً لدى المستشرقين... إننا نفهم أن يتخذ المستشرق احتياطات شفهية أو خطابية عندما يتحدث أمام جمهور كهذا رغبة منه فى الحفاظ على التواصل معه و عدم إغضابه ، و لكننا نؤكد مع ذلك على أن مسؤوليته الثقافية كباحث تبقى كاملة و ليس له أى عذر فى التخلي عنها و خصوصاً إذا كان يتمتع بهيبة علمية عالية"³، إن هؤلاء الباحثين يطبقون أساليب بحث مختلفة تماماً عما يفعله أولئك المتخصصون فى دراسة بلدانهم الغربية، أمر يأسف له، و لكن على الباحث الحقيقى الموضوعى أن يهتم أكثر بما يقوم به من أعمال أدبية.

يبدو إذن أن أهم الأسباب التى تدفع المستشرق بعيداً عن الموضوعية هي أسباب ليست علمية على الإطلاق، فقول ما يرغب الجمهور سماعه لا يقدم شيئاً للعلم و المعرفة، و لكن بالنسبة للاستشراق حسب أركون كان هذا أحد أهم الأسباب

¹. محمد أركون: تاريخية الفكر العربى الإسلامى، مصدر سابق، ص 261.

². المصدر نفسه، ص 52.

³. المصدر نفسه، ص 256.

التي جعلت المستشرق يتجنب الاستفادة من المناهج الحديثة، و هذا لا يعني أنه على حق، بل قيام المستشرق بشيء كهذا ليس له من تبرير، إذ يفترض على الباحث أن يكون نزيها، خاصة أولئك الذين يملكون سمعة كبيرة في الميدان و يعتد برأيهم، ويؤكد أركون على أن الحقيقة تعلو فوق كل اعتبار، و العالم لا يمكن أن يضحى بالحقيقة من أجل الرغبات الشخصية أو الإيديولوجية، فالرغبات من هذا النوع لا تلغي مسؤولية الباحث، بل على العكس تبقى مسؤوليته الثقافية قائمة مهما كانت الاعتبارات و بالتالي فإن هذه ليست حجة للمستشرقين لتعليل عدم أخذهم المناهج الحديثة بعين الاعتبار و الاجتهاد في سبيل قول الحقيقة.

و هناك أمر ثان يؤثر على الاستشرق و هو شبيهه بالأول حيث يحاول المستشرقون تجنب ردود الفعل التي يبديها الأصوليون و المتعصبون للإسلام و للفهم الكلاسيكي، فالمستشرقون يحاولون "تجنب المماحكات الجدالية مع المسلمين الأرثوذكسيين"¹، ذلك أن هؤلاء الأرثوذكسيين متخيل كذلك حول الدين، و من الأسس التي بني بها مخيالهم أن الحقيقة قيلت في الماضي و هي مقدسة و لا يجب الاجتهاد فيها ، و حينما تتصادم نتائج البحوث الاستشراقية مع موقفهم هذا، فإنهم يسارعون إلى انتقادهم و توجيه الشتائم لهم، مما يولد كما هائلا من الترهات بنظر المستشرقين، فيؤثر هذا على جمهورهم، و على الرأي العام عموما، و كل هذا يؤكد أن "الاستشراق يصر على مهمته الوصفية تجاه الشرق، أي أن مهمته استكشافية

¹. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر نفسه، ص 256.

تسعى إلى التعرف على الشرق و كشف هويته، و لا يتجاوز هذه المهمة إلى محاولة تصحيح المفاهيم¹.

خامسا: المواجهة بين الإسلام و الغرب

إن كتابات المستشرقين و رغم ما لها من أهمية إلا أنها في الواقع كما يرى أركون لم تتمكن من التخلص من تلك النظرة التي تقيم مواجهة بين الإسلام و الغرب فلا يرون الإسلام إلا و هو مقابل للغرب و ضده، و معلوم أن المسلمين من جهتهم كذلك يملكون نفس التصور عن الغرب و يقيمون الإسلام في مواجهة الغرب، ولذلك فإن أركون يعيب على الطرفين، و على المستشرقين خاصة القريبين من المفكرين المنتجين للمناهج الحديثة في العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية، و الذين لا يساهمون في تفكيك هذه المقولات المفبركة، إذ في جملتها تتشكل من معارف خاطئة موروثه عن القرون الوسطى، يقول أركون : "فهناك معركة حامية دائرة بين الضفة الجنوبية . الشرقية/ و الشمالية . الغربية من المتوسط، و هي تتواصل بكل زخم وعنق منذ الخمسينات، ليس فقط من أجل الرهانات السياسية و الاقتصادية المحلية و العابرة، و إنما تدور أيضا و بشكل خاص حول نموذجين مختلفين و متضادين من توليد التاريخ : أي تاريخ البشر في المجتمع (...) و بالتالي فإن مفاهيم من نوع إسلام، غرب، حداثة، علمنة، أصولية، مجتمع مدني... الخ، تستخدم من قبل المتصارعين و كأنها علامات على الهوية الذاتية"² و الذي يقصده أركون هنا بالنموذجين المتضادين لتوليد التاريخ: هو أن العالم الإسلامي يراهن على البعد

¹. مصطفى الحسن: الدين و النص و الحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، ط 1، الشبكة

العربية للأبحاث و النشر، بيروت، 2012، ص 84.

². محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 300.

الديني في صناعته لواقعه و لتاريخه، فمن المعلوم أن للإسلام دورا بالغ الأهمية على مختلف جوانب حياة المسلم، و كذلك بالنسبة للدولة التي تتخذ من الإسلام ديناً لها، أما بالنسبة للغرب فإنه يعول و يشتغل على نموذج مختلف تماماً، فبعد أن كان قد تجاوز سلطان الكنيسة في العصر الحديث، كان بذلك قد تجاوز النموذج الذي لا يزال المسلمون يعيشون عليه اليوم، فالمسيحية بالنسبة للغربي اليوم أصبحت شأنًا فردياً، و طغت العلمانية على الدول الغربية و على هذا الأساس يراهن الغرب على الحداثة و العلمانية اليوم، و هكذا أصبحت تلك المفاهيم السابقة الذكر مدار الحوار بين الشرق و الغرب، فالغرب ينعت المسلمين بالأصولية و التطرف، ويعيب عليهم أنهم لم يتمكنوا من بناء دولة حديثة علمانية تميز بين ما هو ديني و ما هو دنيوي، بينما راح المسلمون يقومون بانتقاد النموذج الغربي من خلال الطعن في العلمانية والحداثة على اعتبار أنها تشكل هويتهم (أي هوية الغرب).

هكذا فإن المستشرقين راحوا ضحية هذه الأفكار التي لم تتمكن العلوم الاجتماعية إلى حد الآن من تحليلها و تجاوزها، و تقصيرا منهم يحاولون اللجوء إلى أسماء مفكرين كبار في العلوم الاجتماعية لتكون لهم بمثابة مرجعية و سند حامي، دون أن يأخذوا على عاتقهم عناء البحث و التعمق الجدي لفهم الواقع على حقيقته، و نفس الشيء بالنسبة للأنثروبولوجيين المختصين، الذين وصلتهم تلك المشكلة القائمة بين الإسلام و الغرب، فهم كذلك لم يتعمقوا في البحث عن جذور المشكلة ولم يفعلوا شيئاً تجاهها و قد كان من المفترض كما يرى أركون أن يقوموا بمهمتين رئيسيتين فنحن أمام موقفين للعقل لا يمكننا ببساطة تجاوز هذه القضية و هما : "البحث عن الشروط التي يتم فيها إنتاج المعنى و ما يشكل المعنى بالنسبة للوجود البشري، ثم بناء و تسيير شؤون القيم التي تحسم مصير كل شخص بشري داخل

الجماعة التي ولد فيها هذا الفرد و التي يطور وجوده داخلها"¹، و يرجع السبب حسب أركون، إلى أن الأنثروبولوجيين و المستشرقين لا يتعمقون في البحث حول القضايا التي تتناول الإسلام كونها لا تعنيهم من جهة، و من جهة ثانية غياب روح التفلسف عنها، فمعظم تلك الأبحاث تبقى مجرد أوصاف تتميز بفقر ابستمولوجي كبير.

أما بالنسبة لمؤرخي الفلسفة و الفكر الإسلامي الذين ينتمون إلى بيئات عربية و إسلامية فهم كلك لم يقدموا حلا للمشكلة، فهم يتبعون طريقة تاريخ الأفكار الكلاسيكي التي تعتمد على التصور الخطي للمشكلة، و يجهلون تماما كل ما له علاقة بفلسفة العلوم الحديثة و هذا راجع بالدرجة الأولى إلى غياب الفلسفة و روح التفلسف من المجتمعات الإسلامية منذ ابن رشد.

مما لا شك فيه أن الخطاب الدائر بين الإسلام و الغرب يتخذ طابع الصراع، و هو بعيد كل البعد عن الروح العلمية كما يرى أركون، و لهذا لم يتمكنوا إلى الآن من إيجاد طريقة للتقاهم، أي أنهم لم يتمكنوا من إنتاج فكر علمي، يوضح الحقيقة ويتجاوز بذلك ذاك الصراع بين الطرفين، فمن جهة نجد أن الكثير من المسلمين يستخدمون أسلوب المماحكة الجدالية و الهجومية ضد أخطاء الاستشراق، و يتناسون النواقص الصارخة للخطابات الإسلامية التي تزيد عن تلك الأخطاء فداحة. و من جهة أخرى نجد أنه بالنسبة لغالبية المستشرقين فإن الهجوم الإسلامي عليهم يزيدهم إصرارا على التشبث بعلمية قديمة فات أوانها، و لكنهم يعتقدون أنها لم تتجاوز بعد، أو حتى أنه لا يمكن تجاوزها"²

¹. محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 302.

². محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، 247.

إن الصراع بين الشرق و الغرب هو امتداد للصراع بين المسيحية و الإسلام، فمنذ أن أضفى القرآن القدسية على الصراع بين المسلمين من جهة و المسيحيين واليهود بعد رفضهم للدعوة من جهة ثانية، كان المخيال الإسلامى قد حول الصراع العادى المرتبط بالتوسع و المتعلق بأغراض دنيوية إلى صراع متعالى و مقدس، لأنه صراع من أجل الحقيقة، و نفس الشيء تقريباً حصل بالنسبة للغرب المسيحى، حيث أصبح المخيال المسيحى غربياً بورجوازيًا أو اشتراكياً، و يضع نصب عينيه هدف رمزى مقدس هو تخليص قبر المسيح، و دعم الحقيقة الإنجيلية فى مواجهة محمد ثم فيما بعد نشر الحضارة¹، و إذا أردنا أن نصل إلى معرفة حقيقة ينبغى تجاوز كل القضايا المتعلقة بهذا الجانب، لأنها لا تفعل شيئاً سوى تغذية الإيديولوجيات والعصبيات.

إن الاستشراق فى البداية كان موجه من قبل المسيحية التبشيرية، أما فيما بعد الاستقلال، فلم يتمكن من التخلص من إيديولوجيات الدول المستعمرة، و هكذا فقد تغلبت هذه الدوافع على المشروع الثقافى الذى يهدف إلى التعرف على الشرق بشكل علمى، فقد ظل عمل المستشرقين أسير العديد من الاعتبارات التى ذكرناها آنفاً، ولهذا ظل العمل الاستشراقى أسير الدراسات الوصفية و المنقطعة و التخصصات الضيقة، و يحدد أركون العديد من الفئات الاستشراقية، و لكل فئة منهم أغراضهم الخاصة، يقول: "بإمكاننا أن نفرغ و نفصل الحديث أكثر فى هذه اللائحة التصنيفية المختصرة التى تهدف فقط إلى تبيان أن الأساتذة الباحثين اللذين يجمعون بين الذكاء الألمعى و المعارف الواسعة و حس الدقة و الصرامة العلمية و الانشغال بهموم

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربى الإسلامى، مصدر سابق، ص 249.

المجتمعات المدروسة و الجرأة و التجرد عن أي مصلحة، و يتمتعون بحس التواصل الإنساني و الرغبة في الإنتاج و الفعالية، أقول إن أمثال هؤلاء هم نادرون جدا جدا"¹

المستشرق يمارس الأستاذية على خلفية سيادة العلمانية و المسلم يحتكر فهم الدين حيث وحده يمكنه فهم الحقيقة المقدسة و لا يمكن لغير المسلم أن يفعل ذلك، و كأنه بهم يقولون: إن الانخراط في دراسة العلوم الدينية يستلزم رخصة و هي الإسلام

سادسا: تجاهل مكتسبات العلوم الإنسانية و الاجتماعية:

إن المستشرقين و رغم أنهم في بيئة ازدهرت فيها العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية إلا أن إنتاجهم المعرفي لا يكاد يستفيد من هذه المنجزات، كما أنهم يرفضون فتح أي مناقشة إبستمولوجية تخص منتجاتهم، في وقت كان من الضروري تفحص أدواتهم البحثية بجدية، و دراسة إمكانية تطبيقها على التراث الإسلامي والعربي، و تعيين حدود هذه الآليات، و قد بين أركون ذلك من خلال نقد لمحاضرة قدمها المستشرق "برنار لويس Bernard Lewis" 1916 / 2018، فرغم خبرة و ذكاء هذا المستشرق إلا أنه و كما يرى أركون، ظل "يكتفي بالسرد الأمين للغات الشائعة والظاهرة، يرفض في الواقع أن يأخذ الحقيقة المقنعة أو المخفية بعين الاعتبار ويؤيد الوهم الخادع بأنه يقدم معرفة مطابقة و صحيحة من وجهة نظر المسلمين أنفسهم ومن وجهة نظر المؤرخ الحديث الذي يتحدث عنهم في آن معا، إن الشيء الخطير الناتج عن هذه العملية هو أننا نحرم أنفسنا من القبض على الآليات الاجتماعية والنفسية و الثقافية و اللغوية العميقة التي أتاحت تقنيع الواقع و إخفاء وجهه

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 251.

الحقيقي"¹، لذلك فإن برنار لويس "لا يزال منهجيا من أبناء القرن التاسع عشر، فهو لا يطرح على التاريخ الإسلامي تلك الأسئلة التي يطرحها علم الاجتماع التاريخي، أو علم النفس التاريخي، أو علم الأنثروبولوجيا التاريخي"² و هكذا فإن عدم استفادة المستشرقين في دراساتهم من المناهج الحديثة، يعني حرمان المجتمع العربي الإسلامي من تفكيك واقعه و فهمه.

يورد أركون أربعة مقاطع من محاضرة "لويس " التي عنوانها "الدولة و الفرد في المجتمع الإسلامي" و قد بين من خلالها أن القانون في الدولة الإسلامية ذو مصدر إلهي و ما على الفرد كما الدولة إلا فهم و تطبيق مراد الله من خلال الشريعة كما في العبارة التالية "الشريعة هي القانون المقدس للإسلام، و هي تشمل كل مناحي نشاط الإنسان و أعماله، و تخص إذن بشكل طبيعي سلوك الحكومة بكل صيغها و أشكالها، و بما أن القانون أو الشريعة بحسب المفهوم الإسلامي إلهية وثابتة لا تتغير، فجزء القانون المتعلق بالحكم هو أيضا ثابت لا يتغير، إن مهمة المشرع في هذا المجال من القانون و في بقية المجالات ليست في أن يتأمل أو أن يفكر، و لا أن يبتكر أو يخترع"³، من الواضح أن هذا الكلام الذي صرح به لويس لا يقدم و لا يؤخر في شيء، إنه يكرس للنظام الاجتماعي الكلاسيكي، إنه يعيد اجترار ما تقوله الحركات الأصولية المتزمتة، في وقت كان من المفترض عليه أن يسعى لتفكيك "مناخ التصورات العقلية التي راحت تحت اسم التراث الذي لا يمس تجبر

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 255.

² . محمد أركون: الإسلام أوروبا الغرب، مصدر سابق، ص 184.

³ . نقلا عن: محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 255.

المخيلات الاجتماعية على اجترار الممارسات الجماعية و أساليب التبرير والأنظمة الاعتقادية الباقية بمنأى عن أي تدخل للفكر النقدي" ¹.

إن هذا الإنتاج الاستشراقي يكرس لتجميد الفكر و يعمل في سياق إيديولوجيا دوغمائية، و لهذا فإن المستشرقين يقومون بإهمال فترات تاريخية كاملة، كان فيها الفكر الإسلامي في أوج عطائه كما هو الحال بالنسبة للقرون الهجرية الثلاثة الأولى، كل ذلك من أجل البقاء في نفس السياق الذي يرضي الجمهور و تجنب ردود الفعل التي يبدها الطرف الإسلامي.

إن المستشرق يكتفي في تحليله بما تقدمه طبقه رجال الدين التي أنتجت النصوص و التي غدت فيما بعد قاعدة للسلوك و لممارسة بعض الشعائر، في مقابل تهميش ما دون ذلك، و لهذا يقول أركون : "كل شيء يدل على أننا لا نستطيع معالجة مشكلة الدولة و الفرد في المجتمع الإسلامي ما لم نتفحص ديالكتيك قوى الأغلبية و الأقليات في كل فضاء اجتماعي سياسي" ².

لقد أقام "برنار لويس" في محاضراته تقابلا بين ما سماه "التراث المستبد والطمأنيني" و "التراث العنيف و الجذري" و ظن أن هذا التضاد بين العصبية حكر على الإسلام وحده، لكن في الحقيقة الأمر ليس كذلك فهذا النوع من الصراع ظاهرة أنثروبولوجية موجودة في كل المجتمعات، و يقدم مثالا على حالة المغرب حيث يوجد هناك عصبيتان "العصبية الناتجة عن الترابط و التلاحم بين الأشياء التالية: الدولة . الكتابة . الثقافة الحضرية العالمية . الدين الأرثوذكسي. تحاول هذه العصبية تقليص العصبية الثانية الناتجة عن التضامن بين: المجتمعات القبلية

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 256.

² . المصدر نفسه، ص 257.

المجزأة . الظاهرة الشفهية . الثقافات المدعوة شعبية . الأرثوذكسيات المحلية المنعوتة بالهرطقة أو بالطائفية من قبل الدين الرسمي المنتشر في المدن و المراكز الحضرية"¹، و هاتان العصبيتان في حالة صراع تخص السلطة و السيطرة الاقتصادية كما تخص أيضا الهويات الثقافية، و لهذا فإن معالجة مسألة الدولة والفرد في المجتمع الإسلامي يجب أن تعالج في أفق أوسع، و في سياق الجماعات الثقافية و العرقية، المتصارعة فيما بينها لتثبيت أنفسها، و توسيع نفوذها، داخل دولة الخلافة، و هكذا فإن مسألة التعارض بين الشيعة و السنة لن تعالج وفق المفاهيم التيولوجية، و إنما على ضوء معطيات الأنثروبولوجيا السياسية.

أما بالنسبة للمثال الثاني الذي يقيم أركون على أساسه نقده للاستشراق فهو: مؤتمر خاص بالسيرة النبوية نظمه مركز تاريخ الأديان في جامعة ستاراسبورغ في أكتوبر 1980، و نشرت أعمال هذا المؤتمر في كتاب عنوانه "حياة النبي محمد". ويرى أركون أن هذا الكتاب يحافظ على نفس ايبسمائية و ابستيمولوجية الخطاب الاستشراقي، حيث الاهتمام ينصب على الوقائع و التسلسل الزمني، و تقسيم التراث إلى طبقات ثلاث الطبقة الجديرة بالدرس، و طبقة الأساطير، و الطبقة ذات الاتجاه السياسي الدغمائي، معتمدين على المنهج الفيلولوجي و التاريخي، و لذلك فقد تم بحث مسألة تأثير اليهودية و المسيحية على السيرة بعد أصحاب هذه الديانات إلى الإسلام.

إن أركون لا يرفض على الإطلاق ما يقوم به المستشرقون بل على العكس من ذلك يؤكد على أهميته و ضرورته، و لكن الذي يؤكد عليه كذلك هو ضرورة الأخذ بمناهج العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية الحديثة، و الاستفادة منها في

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 257.

فهم بنى الفكر و السلوك للمجتمع العربي الإسلامي، إذ هذه المناهج هي التي تفكك الحقيقة و تعريها من الإيديولوجيات و التلفيقات، فلا يمكن أن نختزل السيرة إلى مجرد أحداث ووقائع تاريخية "إن الأمر يخص هنا منتوجات اجتماعية . ثقافية ديناميكية ما انفكت منذ تجلياتها الأولى تكون العقليات و تثير الآمال و توجه الممارسات و المصائر و تؤثر على أنماط الفهم و التعقلن و الإدراك"¹ فتاريخ السيرة ليس تاريخا عاديا بالنسبة للشعوب العربية و الإسلامية، و إنما هو تاريخ تشكل أنموذج الدولة المثالية على أرض الواقع و لذلك راح الفكر الإسلامي يسعى إلى إعادة إنتاج هذا الأنموذج في كل حقبة التاريخ التالية، إن الاستشراق بهذه الطريقة يضع لنا حقائق مقطوعة الصلة بالجوانب النفسية و الاجتماعية و الثقافية التي كانت تميز فترة التنزيل.

يقدم أركون كذلك دراسة عن كتاب للباحث "س، هـ، م جفري " عنوانه "بدايات الشيعة في الإسلام و مراحلها الأولى " حيث سجل أركون على الكتاب العديد من الملاحظات أهمها أنه اعتمد على طريقة التأريخ الإسلامي، كما استخدم الجهاز النقدي الخاص بالتاريخانية النقدية، و لهذا نجده اهتم كثيرا بالتسلسل الزمني، مع التركيز على الشخصيات الشهيرة، كما أن صاحب الكتاب لم يهتم بمفاهيم القرابة ، و التي من المفترض أن تقود إليها دراسة كهذه كما هو الحال بالنسبة ل : "القريب، أهل البيت، آل، ذرية". و أكثر من هذا فإن صاحب الكتاب راح يبرر الأحداث الحاسمة بشكل تعسفي إيديولوجي و يميل إلى الجانب الشيعي على حساب الجانب السني لذلك يقول : "ليس هناك مجال للشك في صحة هذه الأحداث التي نقلت من قبل مؤلفي كل المدارس الفكرية في الإسلام، و التي تبدو معقولة في سياقها، و حتى لو كان المرء متحفظا جدا و شكاكاً إلى أبعد الحدود فإنه لا يستطيع أن ينكر بأن

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ص 259.

هذه الأحداث التي تؤيد الإمام علي كانت واسعة الانتشار إلى درجة أن أغلبية المؤرخين و المحدثين قد اضطرت لنقلها منذ زمن مبكر جدا¹، و رغم أن المؤلف كان يبتغي الموضوعية، و كان يسعى إلى الاستشهاد بكلا الطرفين، إلا أنه في النهاية لم يتمكن من جر النقاش إلى الساحة العلمية بحيث يتمكن من تجاوز تلك المحاجات و المماحكات الجدالية التقليدية.

و يورد أركون مقطعا من الكتاب كان قد ركز عليه في عملية النقد التي أجراها حوله يقول فيه المؤلف: "بما أن النبي كان بشكل أساسي معلما دينيا و روحيا و مرسلا، ثم في ذات الوقت و بسبب الظروف كان حاكما دنيويا و رجل دولة فإن الإسلام كان منذ ولادته المبكرة نظاما دينيا و حركة اجتماعية و سياسية، إنه . أي الإسلام . دين بشكل أساسي لأن محمد توصل إلى مرتبة رسول الله المبعوث من قبله لنقل رسالته إلى البشر، ثم هو أيضا حركة سياسية نظرا للمناخ و الظروف التي نشأ فيها و ترعرع"²، و هذا بحسب أركون يدعم الفكر الإسلامي الكلاسيكي الذي يرى في الإسلام دين و دولة، و لذلك تحول واقع الدولة الإسلامية إلى مثال و أنموذج أعلى، و قد حافظت كل الأدبيات الكلاسيكية على هذه الفكرة، و لهذا فإن هذه الأدبيات تمثل بالفعل الطريق الذي بواسطته تتحول الأحداث الواقعية إلى مثال أعلى، و تتحول الشخصيات العادية إلى شخصيات أسطورية.

إن الواقع التاريخي يؤكد أن القراءة التيولوجية التي ثبتها رجال الدين و لم يتمكن المستشرقون من التخلص منها و تجاوزها هي قراءة ظالمة، ذلك أنها أهملت الطرف المقابل، و الذي يتمثل في المعارضين من الكفار و المشركين إضافة إلى

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 264.

² . المصدر نفسه، ص 263.

الإرث الذي خلفته العصور الجاهلية، بينما القراءة الأنثروبولوجية تؤكد على أن هذا المجتمع مثل بقية المجتمعات كان ينطوي على نوعين من العصبية كنا أشرنا إليهما من قبل، و هما عصبيتان متصارعتان على السلطة: العصبية الناتجة عن التلاحم بين الدولة ، الكتابة ، الثقافة الحضرية العالمية ، الدين الرسمي. و العصبية الناتجة عن التلاحم بين المجتمعات القبلية الشفهية، الثقافات المدعوة شعبية، الأديان أو الأرثوذكسيات المحلية. و القرآن يؤكد وجود نوع من الصراع بين العصبيتين منذ بداية الإسلام.

ينبغي إذن إعادة قراءة التراث وفق هذا البعد الأنثروبولوجي، و بالتالي لا بد من إعادة الاعتبار للعصبية الثانية التي كانت قد همشت و قلص دورها، إما عن طريق الخطاب المسيطر أو عن طريق التصفية الجسدية لركائزها الاجتماعية، من قبل العصبية الأولى التي تمثلها الدولة و الدين الرسمي، مثال ذلك ما حصل من تهميش للغات و الثقافات غير العربية، إضافة إلى الحرب التي شنتها الدولة ضد الشيعة و الخوارج، و في الوقت نفسه لا بد من الاهتمام بالمخيل الإسلامي وإظهار عمليات التقديس و التعالي و الأسطورة، في كل أدبيات التراث¹، و التي كانت تهدف إلى ترسيخ مشروعية السلطة، و هكذا فإن التحليل الأنثروبولوجي يقوي و يدعم التحليل التاريخي، و لهذا راح أركون يركز على ظاهرة التقديس و يعيب المستشرقين على عدم الالتفات إلى هذا الجانب كونه يعد مفتاحاً لفهم المجتمعات، حيث تتجلى فيه الممارسات الدينية إلى جانب الممارسات السياسية، فغالبا ما يكون الدين سندا للعمل السياسي المحسوس في ظل الدولة الإسلامية، و لأن المستشرقين لم يهتموا كثيرا بالروابط بين السياسة و التقديس كانت منهجيتهم مبعثرة و مفتتة، بينما فهم الواقع الاجتماعي "يتطلب دراسة آنية بنيوية و دراسة تفصيلية تاريخية تبين لنا منشأ

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 266.

فى آن معاً، هل كان محمد و أتباعه الأول يولون للتقديس مكانة أنطولوجية، ووظائف رمزية و شعائرية و غايات عملية تجريبية و أنماط تعبير جمالية مختلفة عن تلك التى كان . أى التقديس نفسه . يتجلى بها فى بيئات المعارضين؟¹ و قد كان أركون يقصد هنا بالمعارضين الذين تم نعتهم بالشرك و الكفر إلى جانب أصحاب الديانات الأخرى، و على هذا الأساس تحدد مهمة عالم الإسلاميات فى جانب منها بكتابة تاريخ للتقديس عند العرب، ثم لكل المجتمعات التى اعتنقت الإسلام، فسبب الخلافات بين مختلف الفرق يرجعها أركون إلى الروابط التى تتعاطاها كل فئة من هذه الفئات مع التقديس.

إن مهمة الباحث حسب أركون تكمن فى أشكلة كل الأنظمة الفكرية التى تنتج المعنى و آثار المعنى، و بقياس هذا الأمر على المستشرقين فإننا نجد أن هناك نقصاً كبيراً فى المهمة التى وندروا على أنفسهم القيام بها، و هكذا فإن الاستشراق يظل بعيداً عن الروح العلمية التى كان يدعى أنه يتميز بها، و لن يتمكن من تجاوز الحدود الإبيستيمائية و الإبيستمولوجية التى رسخها طيلة قرون ما لم يغير من استراتيجيته و ينتبه إلى أدوات و مناهج الفكر العلمى الجديد، و هذا هو الطريق الوحيد الذى يمكنه من تجاوز المتخيل الغربى إلى المعرفة العلمية الرصينة.

¹ . محمد أركون: تاريخية الفكر العربى الإسلامى، مصدر سابق، ص 266.

خاتمة

خاتمة:

في الأخير يمكن أن نصل إلى أهم نتائج البحث بخصوص الفكر الأركوني بشكل عام، و كذلك بخصوص مسألة المخيال بشكل خاص، و هي كالتالي:

إن مفهوم المخيال جاء في سياق مشروع "نقد العقل الإسلامي"، الذي كرس أركون كل حياته الفكرية في سبيله، و هو من بين أهم المشاريع الجادة حول الفكر الإسلامي، وتتجلى أهمية مفهوم المخيال في كونه يمثل ركيزة أساسية، ما كان لمشروع أركون أن يقوم لولاها، و هذا نابع من تصور جديد حول نظرية المعرفة التي أفرزتها أبحاث ما بعد الحداثة، فقد أصبح الفكر العلمي لا يهتم فقط بالجانب العقلي أو المادي، و إنما أصبح المخيال، مسألة جوهرية في إنتاج المعرفة و تكوين المجتمع، بعد أن كانت مسألة مهملة و مهمشة، أو بتعبير أركون لا مفكرا فيها.

إن مسألة المخيال أتاحت لأركون توسيع دائرة البحث ليشمل اللامفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، الذي لطالما كان مقصيا من قبل الفكر الأرثوذكسي من جهة والفكر الاستشراقي من جهة أخرى، لذلك فقد اهتم أركون بالتراث الشفهي المحكي والمنسي، واهتم بالإبستمية التي تحكم الفكر الإسلامي، أي تلك الأطر العامة والخلفيات العريضة التي تشكل قاعدة للتفكير في الفكر الإسلامي، وتشكل قاعدة للمجتمع في نفس الوقت.

فيما يتعلق بالفكر الإسلامي، كذلك نجد أن أركون قد كان أكثر حدة في التعاطي معه، وهذا راجع في اعتقادنا إلى أنه كان يريد تأسيس مشروع ضخم على حد تعبيره، ولا يمكن لمثل هذا المشروع أن يجد له مكانا إلا على أنقاض ما كان سائدا من فكر كلاسيكي، فلا بد من الهدم من أجل إعادة البناء.

لقد كان تحليل الخطاب القرآني بالنسبة لمحمد أركون نقطة البداية التي انطلق منها في نقد العقل الإسلامي، و ذلك راجع إلى المكانة المعرفية و الهيبة اللاهوتية التي يحتلها القرآن الكريم في نفوس المسلمين، خاصة إذا ما اعتبرنا نظرتهم التبجيلية، في التعامل معه، و هذا سبب اقتراح أركون تلك العدة المنهجية التي من شأنها أن تعالج هذه الحالة بإخراج القرآن من الدراسات الإيديولوجية الأرثوذكسية، إلى الدراسة العلمية الموضوعية، و نظرا للمكانة و التي يحتلها النص الديني في الساحة الثقافية العربية الإسلامية، فقد اشتق أركون مصطلح "العقل الإسلامي"، للإشارة بذلك إلى أن العقل الإسلامي عقل ديني بالدرجة الأولى، فهو يمارس فعله داخل الحدود و الأطر التي يفرضها الدين الإسلامي، و النص الديني بشكل خاص، و تجدر الإشارة هنا إلى أن بنية النص الديني و الخطاب القرآني بشكل خاص لم تتأسس على العقل والمنطق، و إنما هي مؤسسة على النظرة العمودية المخيالية - إن صح التعبير-، فاشتمال القرآن على القصص، و المجاز والعجيب، إضافة إلى الأسلوب الذي يتبعه في فرض قيمه يؤكد ذلك بشكل واضح، كما أن التراث الإسلامي بمختلف مستوياته، قد حافظ على نفس الأسلوب، فالجيل الذي عاصر تشكل الظاهرة الإسلامية، كان يعتمد على الذاكرة الشفهية، ولم يأتي عصر التدوين إلا بعد وفاة الرسول بزمان طويل، و معلوم في حالة كهذه كيف يؤثر المخيال في نقل الأخبار، و هذا ما نتج عنه فيما بعد انحراف كبيرا في فهم الدين بشكل عام، فأدبيات التفسير مثلا كانت قد أرست مبادئ غير علمية و أسست لمعرفة محدودة بحدود العصر الذي تنتمي إليه

بعد نهاية الخلافة الراشدة، و بداية من الدولة الأموية راح الفكر الإسلامي على اختلاف طوائفه يحاول باستمرار تكرار الأنموذج الذي أرساه الرسول والصحابه في زمانهم، أو كما يسميها أركون "نموذج المدينة"، فالحكام كانوا يوظفون الدين في

خدمة مصالحهم، من خلال أخذ المشروعية الدينية، و الادعاء أنهم هم الذين يمثلون النموذج الحقيقي لدولة الرسول، و ذلك عبر تعبئة و تجييش المخيال الجماهيري، ويفعلون ذلك من خلال الاستعانة بعلماء الدين، و بقي هذا الأمر يتكرر إلى غاية الفترة المعاصرة، فمازال الحاكم العربي اليوم يبحث عن المشروعية في الخطاب الديني.

إن العجيب و المجاز و الرمز فتحا الباب أمام تعددية المعنى فلم يبقى للنص الديني معنى واحد كما كان سائدا لدى الفكر الإسلامي الكلاسيكي، بل صار النص يفهم من خلال كيفية و طريقة تعاملنا معه، و هذا يجعل من أي محاولة للتأويل، غير نهائية و مشروطة، و هذا أمر بالغ الأهمية من شأنه أن يفتح الباب أمام تنوع الثقافات، و من شأنه أن يجمع بين تلك الفرق التي جعلت من المعنى سببا للاختلاف، كالسنة و الشيعة مثلا، و أركون لم يكن يأخذ اعتبارا كبيرا لمسألة الفرق بين السنة و الشيعة بل على العكس كان يسعى لتجنب الإيديولوجيات، حتى مع الأديان المختلفة، خاصة الأديان السماوية الثلاث، فرغم الاختلاف القائم بينها إلا أنه كان يطلق عليها تسمية "الأديان التوحيدية الثلاث".

لقد أعطى محمد أركون القرآن نظرة جديدة حينما ميز بين الخطاب الشفهي والنص المدون، إذ الشفهي يعبر عن حالة الطزاجة الأولى للوحي، و هذه مرحلة ولت و انقضت ولا يمكن الوصول إليها على حقيقتها، بل النص و التراث بشكل عام يساعدنا فقط الآن على مقارنة الظاهرة الإسلامية التي تكونت مع مرحلة التدوين، وكان للمخيل دور بالغ الأهمية في تكوينها و بالتالي فإن المناهج الإنسية تقربنا أكثر مما يفعل الإجتهد الإسلامي.

إن أركون من خلال تعامله مع القرآن بهذه الطريقة قد أرسى دعائم علم لاهوت جديد يقوم أساسا على المناهج التي ذكرنا و القراءة اللاهوتية لا تكون إلا في

المرحلة الأخيرة أي أنها تأتي بعد التحليل السيميائي و التاريخي والأنثروبولوجي، ولكن أركون قد تعرض للعديد من الانتقادات في هذا الباب فقد اشترط طه عبد الرحمان للاستفادة من هذه العلوم، تحديد طريقة نركب بها هذه العلوم تركيباً متكاملاً، إضافة إلى بناء نظرية توضح طريقة الاستفادة منها، و كذلك تحديد أنموذج يحقق قضايا هذه النظرية¹، و محمد أركون بحسب طه عبد الرحمان لم يفعل أيًا من ذلك، مما يعني أن مجمل استنتاجاته تقتصر إلى نظرية متكاملة، من شأنها تؤدي إلى نتائج محكمة ومنطق عليها.

لقد ركز أركون على المخيال ليؤكد بذلك أن الدين و ما تعلق به عبارة عن ظاهرة اجتماعية، مثله مثل بقية الظواهر الأخرى، و كل هذا أراد به أن يؤكد على فكرة التاريخية التي تشمل التراث بمختلف مستوياته، بل حتى النص الديني ذاته فإنه لا يفلت من التاريخية.

إن لمفهوم التاريخية أثر كبير في تقدم الدراسات الإنسانية في الفكر الغربي، لهذا يمكن القول أن الفكر التاريخي سيحقق تقدماً كبيراً كذلك لو عمم على مستوى الدراسات الإسلامية، لكن مع استثناء النص الديني (القرآن الكريم) فهو لا ينتمي إلى التراث، لأن التراث إنساني، بينما القرآن ذو مصدر إلهي.

إن التعامل مع النص الديني، خاصة وفق هذه المناهج التي أفرزتها الحداثة وما بعد الحداثة يعني مباشرة، إلغاء خصوصية النص الديني، و هذا ما انتقد فيه أركون من قبل الكثير من المفكرين، فإلغاء الخصوصية يعني نزع القداسة، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: إذا كانت هذه المناهج الحديثة تعيد الاعتبار للدين وتقدم له فهماً علمياً، و في نفس الوقت تنزع عنه القداسة. ففيم تتجلى أهميتها؟ إن

¹ طه عبد الرحمان: في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 2000، ص 150.

هذه المناهج التي يؤسس لها أركون تفرغ الدين من كل محتواه، إذ بتحويلها إياه إلى مجرد أفكار و معتقدات أنتجها الخيال البشري، فإنها بذلك تسلب الإنسان، إيمانه ومقدسه، و تحوله إلى كائن بارد، لا يرى في الدين إلا مجرد حكايات و أساطير، بل إن أخطر شيء أفرزته ما بعد الحداثة، بعد أن ادعت أنها احتضنت الدين، هو قتل الدين و جعلت حياة الإنسان بلا معنى، كما أنها لم تقدم له بديلا حتى.

إنه من الناحية الواقعية لا يمكن للإنسان أن يتخلى عن الدين و المقدسات، فالتدين و التقديس ظاهرة أنثروبولوجية متجذرة في التاريخ الإنساني، و قد أثبتت الدراسات الأنثروبولوجية أنه لا يخلو مجتمع من ظاهرة التقديس.

إن هذه المناهج التي طبقها أركون على القرآن لم يكن يتساءل عن مدى صلاحيتها في التطبيق على مثل هذا النوع من النصوص، فالملاحظ أنها مناهج غربية نشأت في بيئة غربية، مما يعني أنها مشحونة بأفكارهم التي تتوافق معهم هم لا معنا نحن، كما أنها طبقت على نصوصهم المقدسة كالنوراة و الإنجيل، لهذا يمكن أن نخلص إلى أنه لم يكن حذرا في تطبيقه لهذه المفاهيم و لم يراعي خصوصيات النصوص المدروسة، فالمفكرون الغربيون لما حاولوا تطبيق مثل هذه المناهج على النوراة و الإنجيل كانوا يهدفون إلى نزع القداسة عنها و اعتبارها نصوصا تراثية مثل النصوص الشعرية أو النثرية.

إن هذه المناهج التي طبقها أركون لم يكن مبدعا لها، و لم يكن يهتم لمسألة إبداع منهاج جديدة، بل كان يغلب على أعماله طابع التأصيل، فقد حاول تأصيل تلك المناهج التي أفرزتها العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية، في الغرب، و هو بهذا يدين لمفكرين كبار أمثال ميشيل فوكو و جاك دريدا و دي سوسير، لذلك يمكن القول أن أركون لم يكن مبدعا لمناهج جديدة و إنما كان إبداعه في التطبيق، و هذا ما نجده في كتاباته، فالمنهج الأنثروبولوجي استقاه من علم "الأنثروبولوجيا" هو علم

قائم بذاته موجود قبل أن يتحدث عنه أركون، و المناهج الألسنية و السيميائية، كانت موجودة من قبل، لكنها تطورت بفعل مفكرين كبار انتهوا إلى بلورته بالصورة الحالية التي وجدها أركون جاهزة، و نفس الشيء فيما يتعلق بالمنهج التاريخي.

ما يؤخذ عليه أركون في دراسته للقرآن وفق هذه المنهجيات هي ثقته المفرطة فيها، فنجدده يحلل نصوص القرآن دون الالتفات إلى التراث، خاصة فيما يتعلق بأسباب النزول، فمن شأنها أن تزود الدارس و لو بفكرة عن الظروف التي نزلت فيها الآية أو الصورة، لكن أركون يتجاوز كل تلك الأدبيات التي كتبت فيما يتعلق بأسباب النزول و التفسير و مجمل علوم القرآن، و هذا أمر لا يجب أن يحصل، فعلى الباحث أن يتحرى و يبحث عن الحقيقة و يستعين في نفس الوقت بأقرب الأسباب إلى الأصل من أجل تكوين صورة واضحة و صحيحة عن الوثيقة التي يعالجاها.

أما فيما يتعلق بالفكر الإسلامي فالنقد مشروع، و يمكن لفكرة المخيال أن تضيء علينا التراث الإسلامي، و أن تعري كل اليقينيات التي تم رفعها إلى مستوى الحقيقة القرآنية و بالتالي تقديسها و هي ليست من قبيل ما يقدر، و هنا تظهر بشكل واضح أهمية الاهتمام بالبعد المخيالي في بنى الفكر و المجتمع الإسلامي.

يبدو أن محمد أركون قد تعامل مع مشكلة الاستشراق بنوع من الموضوعية، فقد كان ينتقدهم في مجمل كتاباته حينما يرى أنهم مقصرون، خاصة فيما يتعلق بنقص اعتمادهم على المنهجيات الحديثة التي أفرزتها العلوم الإنسانية والاجتماعية، كما أنه يستند إلى أفكارهم و أعمالهم حينما يدرك مدى صدقيتها من الناحية العلمية، و لذلك نجده يؤسس الكثير من أفكاره انطلاقاً من آراء مستشرقين غربيين، فرغم أنه أقر بأن الاستشراق لا يملك معرفة حقيقية حول الإسلام، بل يملك متخيلاً فقط، إلا أنه كان ينطلق من أفكارهم و يؤسس عليها، و لا عجب فقد درس على يدهم، و نشأ

في عقر دارهم، بل حتى أن الكثير من المفكرين يعتبرونه مجدد علم الاستشراق، وليس مفكرا إسلاميا.

إذن يمكن القول أن ما قدمه أركون فيه جانب كبير من الإبداع، و يتعلق ذلك بخصوبة طرحه و بأهمية الآليات المعرفية و المنهجية المعتمدة، لكن في المقابل سجلنا نوعا من التهافت حينما يدعوا إلى اعتبار القرآن نصا كبقية النصوص الأدبية، و هذا لا يقلل من قيمة القرآن و إنما يعني عدم احترام للخصوصية.

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع:

القرآن الكريم

أ . المصادر

باللغة العربية:

1. محمد أركون و آخرون: الدين و أسئلة الحداثة، مركز دراسات فلسفة الدين ، بغداد، و دار التنوير ، بيروت، ط 1، 2015.
2. محمد أركون: الاسلام أصالة و ممارسة، ت: خليل أحمد خليل، بيروت، ط 1، 1986.
3. محمد أركون: الإسلام أوربا الغرب رهانات المعنى و إرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، دار الساقى: بيروت، 2001.
4. محمد أركون: الإسلام و التاريخ و التقدم، مجلة الأصالة، العدد 49 / 50، سبتمبر / أكتوبر، 1977.
5. محمد أركون: الأنسنة و الإسلام مدخل تاريخي نقدي، ت: محمود عزب، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2010.
6. محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، ت: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، المغرب، و بيروت، ط 1، 2013.
7. محمد أركون: العلمنة و الدين، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 3، 1996.
8. محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، و المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2، 1996.
9. محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
10. محمد أركون: الفكر الأصولي و استحالة التأصيل، ت: هاشم صالح، دار الساقى بيروت، ط 1، 1999.

11. محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 2005.
12. محمد أركون: الهوامل و الشوامل حول الإسلام المعاصر، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2010.
13. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، و المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 2.
14. محمد أركون: تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت.
15. محمد أركون: حين يستيقظ الإسلام، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 1، 2019.
16. محمد أركون: قراءات في القرآن، ت: هاشم صالح، دار الساقى، ط 1، 2017.
17. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ت: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت.
18. محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار الساقى، بيروت، 1991.
19. محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، دار الساقى، بيروت، 1995.
20. محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، ت: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط 1، 2011.
21. محمد أركون: نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، ط 1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 2009.
22. محمد أركون: الإسلام الأخلاق و السياسة، ت: هاشم صالح، دار النهضة العربية، ط 1، بيروت، 2007.

23. محمد أركون، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا، منشورات عويدات ، بيروت، 1985.

24. محمد أركون و آخرون: الاستشراق بين دعائه و معارضيه، ترجمة: هاشم صالح، ط 2، دار الساقى، بيروت، 2000.

الدوريات و المجلات:

1. محمد أركون: نقد العقل الإسلامي و الإسلاميات التطبيقية، (قضايا إسلامية معاصرة)، العدد 49 / 50، 2012، مكز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

بالغة الأجنبية:

1. Mohammed Arkoun . islame religion et société. Editions du Cerf. 1982.
2. Mohammed Arkoun, Essais sur la pensée islamique, maisonneuve et larose, paris.
3. Mohammed Arkoun, Lecture du coran. maisonneuve et larose, Paris, 1982..
4. Mohammed Arkoun. Humanisme et islam: combats et propositions. Editions Marsam. Paris.
5. mohammed arkoun. La question éthique et juridique dans la pensée islamique. Librairie philosophique j.vrin. paris. 2010.

ب . المراجع:

بالغة العربية:

1. ابن سينا: كتاب الشفاء، منشورات الإرث العربي و الإسلامي، باريس، 1988.
2. ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلّة على الجهمية و المعطلة، ج 1، دار العاصمة، الرياض.
3. ابن منظور : لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير و آخرون، دار المعارف، القاهرة.
4. أبو حامد الغزالي: مشكاة الأنوار، تحقيق: أبو العلا عفيفي، الدار القومية للطباعة و النشر، القاهرة، 1964.
5. أبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، دار الحديث، ط 1، 1991، (باب الزهد و الرقائق رقم 3004).
6. أبي الفداء ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج 6، دار طيبة.
7. أبي القاسم الزمخشري: أساس البلاغة، ج 1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998.
8. أبو بكر السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج 1، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، المدينة، 1426.
9. أبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي: مجاز القرآن، ج 1، مكتبة الخانجي.
10. أبي محمد الحسين ابن مسعود البغوي: تفسير البغوي "معالم التنزيل"، ج 3، دار طيبة، الرياض، 1409هـ.
11. أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، 1975.
12. أرسطو : كتاب النفس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، ط 1، 1949.
13. إيمانويل كانط: قد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2013.

14. باشلار غاستون: تكوين العقل العلمي، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط 2، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر، بيروت، 1982.
15. باشلار غاستون: فلسفة النفي، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الحداثة، 1985.
16. بليخانوف: التفسير المادي للتاريخ، مكتبة الإسكندرية، (دون معلومات نشر).
17. البيضاوي: عناية القاضي و كفاية الراضي، ج 6، دار صادر، بيروت.
18. جاك لوغوف: التاريخ الجديد، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2007.
19. جوزيف كامبل: قوة الأسطورة، ت: حسن صقر. ميساء صقر، دار الكلمة، دمشق، ط 1، 1999.
20. جيلبير دوران: الأنثروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها، ت: مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للنشر و التوزيع، بيروت، ط 3، 2006.
21. خالد طحطح: الكتابة التاريخية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 1، 2012.
22. رأفت الشيخ : تفسير مسار التاريخ، عين للدراسات و البحوث الإنسانية و الاجتماعية، الهرم ، 2000.
23. رضوان السيد و آخرون: محمد أركون المفكر و الباحث و الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2011.
24. رينيه جيرار: العنف و المقدس، ت: سميرة ريشا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط 1، 2009.
25. زكريا ابن محمد القزويني: عجائب المخلوقات و الحيوانات، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 2000.
26. سان أوغستين: مدينه الله، ج 1، ت: الخور أسقف يوحنا الحلو، دار المشرق بيروت، ط 2، 2006.

27. سايمون تورمي- و جولز تاووزند: المفكرون الأساسيون من النظرية النقدية إلى ما بعد الماركسية، ترجمة: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، القاهرة ، 2016.
28. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، دندرة للطباعة و النشر، ط 1، بيروت، 1981.
29. سيغموند فرويد: التحليل النفسي و الفن، ت: سمير كرم، دار الطليعة ، بيروت، ط1، 1975.
30. شعبان محمد إسماعيل: المدخل لدراسة الكتاب و السنة و العلوم الإسلامية، دار الأنصار.
31. صادق جلال العظم: دفاعا عن المادية و التاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت، ط 1، 1990.
32. عبد الإله بلقزيز و آخرون: قراءات في مشروع محمد أركون الفكري، منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2011.
33. عبد الحليم مهورباشة: فلسفة التاريخ (مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني)، مركز نماء للبحوث و الدراسات، بيروت، ط 1، 2016.
34. عبد النور محمد: الدور التأسيسي للمخيل في المجتمع قراءة في المفهوم و الوظائف عند كورنيليوسكاستورياديس، مجلة الواحات للبحوث و الدراسات، م9، ع 2، الجزائر، 2015.
35. عبد الوهاب المسيري: الفلسفة المادية و تفكيك الإنسان، دار الفكر ، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط 2، 2007.
36. عبد الوهاب المسيري: اللغة و المجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2002.
37. عثمان أمين: رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، الإسكندرية، 1967.

38. علي حرب: أوهام النخبة أو نقد المثقف، ط 3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، 2004.
39. علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، ط 4، 2005.
40. علي زيعور: تفسيرات الحلم و فلسفات النبوة، دار المناهل للطباعة و النشر، ط 1، 2000.
41. فرنان بروديل : المتوسط و العالم المتوسطي، ت: مروان أبي سمرا، دار المنتخب العربي للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت ط 1، 1993.
42. فريد بن سليمان: مدخل إلى دراسة التاريخ، مركز النشر الجامعي، 2000.
43. فلهلم هيجل: العقل في التاريخ، ت: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، ط 2، 2007.
44. كارل ماركس: رأس المال نقد الاقتصاد السياسي، ج 1، ت: فهد كم نقش، دار التقدم، موسكو.
45. كارل ماركس، فريديريك إنجلز : الإيديولوجية الألمانية، ت : فؤاد أيوب، در الفارابي، بيروت، ط 1، 2016.
46. كارل ماركس، فريديريك إنجلز: البيان الشيوعي، ت: العفيف الأخضر، منشورات الجمل، بيروت، و بغداد، 2015.
47. كلود ليفي ستروس: الإناسة البنائية، ت: حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء . بيروت، ط1، 1995.
48. كمال عبد اللطيف:قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، 1994.
49. مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة و النشر، دمشق.
50. محمد الشبة: مفهوم المخيال عند محمد أركون، منشورات ضفاف و الإختلاف و دار الإيمان، بيروت و الرباط و الجزائر، ط 1.

51. محمد الطوالبية: المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، الآن ناشرون و موزعون، عمان، ط 1، 2016.
52. محمد حبيدة: المدارس التاريخية، دار الأمان، المغرب، 2018.
53. محمود عرفة محمود: العرب قبل الإسلام، عين للدراسات و البحوث الإنسانية، ط 1، 1995.
54. محي الدين ابن عربي: الخيال عالم البرزخ و المثال، دار الكتاب العربي، ط 2، دمشق، 1993.
55. محي الدين ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، تحقيق: عثمان يحيى، المجلس الأعلى للثقافة، ط 2، 1992.
56. مختار الفجاري: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ط 1، دار الطليعة بيروت، 2005.
57. مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات ضفاف، ط 1، بيروت، 2012.
58. مصطفى الحسن: الدين و النص و الحقيقة، قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط 1، 2012.
59. مصطفى الحسن: الدين و النص و الحقيقة قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، ط 1، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، 2012.
60. مصطفى النشار : فلسفة التاريخ، الأمل للطباعة و النشر، ط 1، 2004.
61. مصطفى باحو: العلمانيون العرب، المكتبة الإسلامية للنشر و التوزيع، القاهرة، ط 1، 2012.
62. مكي الحسني: كلمة عن المصادر الصناعية، مجلة مجمع اللغة العربية، بدمشق، ج 4.
63. نصر حامد أبو زيد: النص . السلطة . الحقيقة . الفكر الديني بين إرادة المعرفة و إرادة الهيمنة، ط 1، المركز الثقافي العربي، الدر البيضاء، 1995.

64. ينظر، في النقد الادبي، بقلم الدكتور شوقي ضيف، دار المعارف القاهرة، مكتبة الدراسات الأولية، ط 9.
باللغة الأجنبية:

1. cornelius castoriadis . the emaginary institution of socity.
Translation. Kathleen blamey. Polity press. Cambridge .
1987.

المجلات و الدوريات:

1. جعفر العلوي: الاستشراق و العبور إلى التاريخانية، (البصائر قضايا إسلامية و فكرية، العدد 42، صيف 2008، بيروت).
2. عامر شطارة: دور المخيلة في نظرية المعرفة الكانطية، (مجلة تبين، العدد 9/36، 2021، الدوحة).
3. هادي التميمي و حوراء عبد الناصر: مشروع محمد أركون، (دراسات استشراقية، العدد 1، صيف 2014، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية).
4. يوسف رحيم: الأسطورة و إشكالية القداسة في فهم الخطاب القرآني محمد أركون أنموذجاً، (مجلة أنثروبولوجية الأديان، ج 17، عدد 1، 2021).

المعاجم و الموسوعات:

1. أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، ج1، منشورات عويدات، بيروت . باريس، ط2، 2001.
2. بيار بونت و آخرون: معجم الإيتولوجيا و الأنثروبولوجيا، ترجمة: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ط 2، 2011.
3. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

4. عبد القادر منصور: موسوعة علوم القرآن، ط 1، دار القلم العربي، حلب، 2002.
5. عبد المنعم الحنفي: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، 2000.
6. مجدي وصبه: معجم مصطلحات الأدب، مكتبة لبنان، بيروت 1974 م.
7. مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للنشر و التوزيع، القاهرة.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات:

2.....	مقدمة
14.....	الفصل الأول: أهمية مفهوم المخيال في المشروع الأركوني
14.....	أولاً: تمهيد
17.....	ثانياً: مفهوم المخيال
19.....	مفهوم الخيال عند أرسطو
21.....	مفهوم الخيال عند الفلاسفة و الصوفية المسلمين
26.....	مفهوم الخيال في الفلسفة الغربية تاحديثة
28.....	مفهوم الخيال عند علماء النفس
30.....	مفهوم الخيال عند الأدباء
31.....	المخيال الاجتماعي عند محمد أركون
36.....	ثالثاً: التوليد الخيالي للمجتمعات البشرية
39.....	رابعاً: المخيال و العقل الإسلامي، نحو نظرية جديدة في المعرفة
52.....	العقل الإسلامي و تاريخ النجاة
55.....	ابستمية العقل الإسلامي
66.....	الفصل الثاني: من التفسير الإيديولوجي للتاريخ إلى التاريخية المتفتحة
66.....	تمهيد
66.....	أولاً: التفسير الديني للتاريخ
73.....	ثانياً: هيجل و التفسير المثالي للتاريخ
74.....	الخصائص المجردة لطبيعة الروح
73.....	وسائل الروح لتحقيق فكرتها
79.....	الشكل الذي يتخذه التحقق الكامل للروح في الوجود، أي الدولة

79.....	مجرى تاريخ العالم.....
82.....	ثانيا: ماركس و التفسير المادي للتاريخ.....
93.....	رابعا: مدرسة الحوليات و التاريخ الجديد.....
98.....	الأنثروبولوجيا التاريخية.....
103.....	تاريخ الذهنيات.....
108.....	التاريخ المتخيل.....
111.....	خامسا: من التاريخانية إلى التاريخية.....
126.....	الفصل الثالث: الدين و المجتمع من وجهة نظر أنثروبولوجية.....
126.....	أولا: مفهوم الدين.....
133.....	شروط تحديد مفهوم الدين.....
137.....	مفهوم الدين عند محمد أركون.....
139.....	ثانيا: الإسلام و المجتمع من منظور محمد أركون.....
140.....	الموقف الإسلامي.....
146.....	الموقف الإسلامياتي "الاستشراقي".....
147.....	وجهة نظر محمد أركون حول الإسلام و المجتمع.....
152.....	واقع المجتمع الإسلامي.....
168.....	ثالثا: المخيال و الإيديولوجيا في الفترة المعاصرة.....
180.....	الفصل الرابع: الأسطورة و القرآن.....
180.....	أولا: مفهوم الأسطورة.....
189.....	ثانيا: مفهوم القرآن.....
195.....	الأسطورة و القرآن.....
199.....	ثالثا: المخيال و مسألة القيم في القرآن.....

214.....	الفصل الخامس: المجاز و العجيب في القرآن
214.....	أولاً: المجاز في القرآن
228.....	ثانياً: العجيب الخلاب في القرآن
228.....	مفهوم العجيب
232.....	العجيب المدهش في القرآن
233.....	العلاقة بين الإدراك الحسي و الوعي الشعوري في القرآن
239.....	المقاربة الأدبية للقرآن
242.....	التشكيلة المجازية للخطاب القرآني
245.....	القصة الأسطورية
247.....	بلورة الوعي الأخرى
248.....	الوظيفة المعرفية للعجيب المدهش أو الساحر الخلاب
253.....	الفصل السادس: المخيال التفسيري
253.....	أولاً: تاريخية التفسير التقليدية
263.....	ثانياً: الفن القصصي في الخطاب القرآني
269.....	تحليل سورة الكهف
269.....	الوحدات المكونة لسورة الكهف
273.....	مسلمات التفسير الكلاسيكي
286.....	النتائج
288.....	القرارات المتخذة بخصوص سورة الكهف
295.....	الفصل السابع: المثلث الأنثروبولوجي
295.....	أولاً: مفهوم المثلث الأنثروبولوجي
306.....	ثانياً: العنف و الدين

العنف و الإسلام	311
ثالثا: مفهوم الحقيقة في الخطاب القرآني	313
المرحلة النبوية القرآن العنف التقديس الحقيقة	317
رابعا: من المحايثة التاريخية إلى القداسة	332
الفصل الثامن: المتخيل العربي عن الإسلام.....	339
أولا: إيدولوجيا الإسلاميات الكلاسيكية	339
ثانيا: موضوعات الإسلاميات الكلاسيكية	347
ثالثا: منهجية الإسلاميات الكلاسيكية	352
رابعا: النزعة المركزية الأوربية	361
خامسا: المواجهة بين الإسلام و الغرب	365
سادسا: تجاهل مكتسبات العلوم الإنسانية و الاجتماعية	369
خاتمة	378
قائمة المصادر و المراجع	386
فهرس الموضوعات	397

الملخص:

مسألة المخيال في فكر محمد أركون من بين أهم المسائل التي يقوم عليها الفكر الأركوني، حيث أنها تؤسس لمشروعه الكبير الموسوم بـ: "نقد العقل الإسلامي".

لقد كان تركيزنا في هذا البحث حول علاقة هذا المفهوم بالعقل الإسلامي، ثم علاقة الرؤية المخيالية الأسطورية بكل من الرؤية الدينية والعقلانية و المادية، و تناولت كذلك كيفية ظهور هذا المفهوم في الدراسات التاريخية، و ركزت في بقية البحث على علاقة المخيال بالنص الديني و بالفكر الإسلامي، مركزا على مفهوم القرآن و المجتمع و الدين، هذه المفاهيم التي اتخذت أبعادا أسطورية، ثم تناولت بنية النص الديني مركزا على علاقته بالمخيال، حيث يعتمد على القصة و المجاز و العجيب، و في الجزء الأخير من البحث تناولت موقف أركون من الفكر الاستشراقي، الذي لا يملك في الحقيقة معرفة علمية حول الإسلام إنما مجرد متخيل غربي عن الإسلام.

الكلمات المفتاحية :

محمد أركون، المخيال الاجتماعي، العقل الإسلامي، نقد التراث، الفكر الأسطوري.

Summary

Arkoun was interested in the concept of imagination in his criticism of Islamic reason.

Our focus in this section was on the relationship of this concept to the Islamic mind, then the relationship of the mythical imaginary vision with each of the religious, rational and material visions, and also dealt with how this concept appeared in historical studies, and focused in the rest of the research on the relationship of the imagination with religious text and Islamic thought Focusing on the concept of the Qur'an, society and religion, these concepts that took on mythical dimensions, then dealt with the structure of the religious text, focusing on its relationship with

the imagination, as it depends on the story, the metaphor and the wondrous. He does not, in fact, have scientific knowledge about Islam, but is merely a Western imaginary about Islam.

key words :

Muhammad Arkoun, the social imagination, Islamic thought, criticism of heritage, mythological thought

