

إنتاج وإعادة إنتاج السلطة في المجتمعات الإسلامية قراءة في الفلسفة السياسية عند محمد أركون

د. إبراهيم سعدي

جامعة مولود معمري بتيزي وزو

خلاصة:

ترتبط الإشكالية السياسية في المجتمعات العربية والإسلامية، حسب محمد أركون، وثيق الارتباط بالإشكالية المعرفية، بالنظر إلى التأثير الكبير للدين في هذه المجتمعات على مختلف الأصعدة، بما في ذلك ما تعلق منها بإشكالية الحكم. فبما أن الفهم السائد للدين هو فهم لا يقوم على أساس النقد التاريخي، فقد كان لذلك تأثيره على ممارسة الحكم في المجتمعات الإسلامية من خلال الارتباط الذي ظل قائما على الدوام، نتيجة لذلك، بين الدين والدولة، بين الدين والسياسة. ولهذا يرى أركون في العلمنة، ليس فقط من حيث هي تعني الفصل بين الروحي والزمني، بل أساسا من حيث هي مطلب إنساني للوصول إلى معرفة الحقيقة، بما في ذلك ما تعلق منها بالمقدس، المدخل لإقامة ممارسة للسلطة وللسياسة على أسس حديثة.

تمثل المسألة السياسية في العالم العربي، وربما في العالم الإسلامي ككل، المشكلة الجوهرية الأساس، كما يدل على ذلك الحراك الشعبي الذي شمل، عام 2011، مختلف البلدان العربية، وما ترتب عن ذلك فيما بعد من فوضى وعنف يرهنان اليوم وحدة هذه البلدان. ولأن هذه الأحداث التي عاشتها المنطقة، ولا تزال، ملتبسة بشكل لا يستهان به بالعامل الديني، تبدو لنا معالجة محمد أركون لموضوع إنتاج السلطة وإعادة إنتاجها في المجتمعات

الإسلامية أكثر من مناسبة، ذلك أن المفكر الجزائري أدرك أكثر من غيره بأن "تأثير الإسلام، على كل أصعدة الوجود، الفردي والجماعي، كان دائما ثابتا، عميقا، مستمرا حتى يومنا هذا" وبالطبع فإن هذا التأثير لم يستثن الشق المتعلق بالحكم.

منظور عام حول السيادة والسلطة:

تتمحور الفلسفة السياسية عند أركون حول محورين اثنين، هما السيادة Autorité (أي المشروعية) والسلطة Pouvoir. وهما محوران متكاملان ومتفاعلان ولكنهما ليسا شيئا واحدا، ولا أحدهما يمثل جزءا من الآخر بالضرورة، كما عند ماكس فيبر الذي يرى أنه لا توجد سلطة تكفي بمجرد الطاعة، بل تسعى أيضا إلى تحويل هذا الخضوع لها إلى انخراط في الحقيقة التي تمثلها، أي إلى قبول طوعي لمشروعيتها. وبينما يفرق ماكس فيبر بين "الديني" والسياسي، ويرى في كل من الدولة والكنيسة نموذجين منفصلين للتنظيم الاجتماعي بواسطة السيطرة، يقتضي كلاهما الطاعة والامتثال، تصل إليه الدولة من خلال العنف الجسدي والتهديد، والكنيسة من خلال الإكراهات النفسية، بمنح أو رفض "أملاك الخلاص"، نجد "الديني" والسياسي "متراطبين عند محمد أركون، ذلك أن إشكالية العلاقة ما بين السيادة والسلطات السياسية - التنفيذية تجد مسوغها اليبستمولوجي والأنطولوجي في عدم إمكان وجود سلطة، بوصفها ظاهرة تتطلب خضوع المحكومين لها، من دون مشروعية تسويغية مستمدة من خارجها. من هنا يأتي الدين بوصفه نمطا من السيادة العليا، ذو طابع إلهي، لأداء هذه الوظيفة. يقول أركون بهذا الصدد: "ينبغي العودة إلى الأصل الراديكالي للسلطة وللخضوع الذي تقتضيه. وتتدخل الظاهرة الدينية في كل المجتمعات كواسطة تمنح القوة والقدسية والتعالى لممارسات بشرية ستكون بدون ذلك محرومة من أهلية السلطة" 2. وبناء عليه،

يرى أركون أن ثنائية السيادة والسلطة ليست إشكالية مميزة للحكم في المجتمعات الإسلامية وحدها، بل هي شكل تجلي ظاهرة الحكم عامة.

وتذكر فكرة السيادة بصيغتها الدينية المتعالية، أي بوصفها قائمة خارج الوجود البشري، بما توصل إليه مارسيل غوشييه في بحثه عن أصل الدولة، حين أكد وجود مجتمعات سابقة عن ظهور الدولة، أي سابقة عن انقسام المجتمع إلى "حكام ومحكومين"، كانت "لا تعترف لنفسها بأي حق على نظامها الداخلي وذلك بمقدار ما كانت تعتقد أن هذا النظام يمليه عالم آخر ويستمد شرعيته من مصدر خارجي"³. وبحسب غوشييه، فإن الدولة نشأت من هذا الأساس الديني المتمثل في أن النظام الذي يحكم الناس مستند إلى مصدر خارجي عنهم، فالدولة التي تتحكم في نظام المجتمع هي أيضا منفصلة عنه، مما يعني أن الدولة والدين قائمان على نفس مبدأ الانفصال عن المجتمع. فمما لا شك فيه، بالنسبة لغوشييه، أن "حدوث الدولة يمثل تحولا شاملا في طريقة إدارة المجتمع لانفصاله عن الثورة التي تكسبه معناه وشرعيته"⁴، تلك الثورة المتمثلة هنا في ذلك المبدأ الديني المتعالي عن الوجود البشري.

على أنه يجب أن لا نستنتج بالطبع بأن كل سيادة هي بالضرورة متعالية عن الوجود البشري، كما هو شأن السيادة ذات الأصل الديني، والتي يسميها أركون ذروة السيادة العليا، بل توجد أنماط أخرى من السيادة غير مرتبطة بالدين. فانفصال الدين عن الدولة الذي حدث في أوروبا يمثل تحولا من نمط من السيادة ذي أصل غيبي إلى نمط آخر ذي أساس بشري، فكما يقول أركون: "نحن نعلم أن الإنكليز قاموا بشورتهم ونفذوا حكم الإعدام بالملك شارل الأول، وكذلك فعل الفرنسيون من بعدهم عندما قطعوا رأس الملك لويس السادس عشر أثناء الثورة الفرنسية الكبرى. وقد فتحوا بذلك آفاقا جديدة ودشنوا طريقة مختلفة لإقامة العلاقة التمهضية بين الدين/ والسياسة"⁵.

وتتضمن السيادة، من حيث المبدأ، معنى المشروعية بالنسبة للمجموعة البشرية المتمسكة بها، وذلك لوظيفتها التحررية والخلاقية التي تجعلها تقوم على الاشتراك في العاطفة والقيم والمثل، والتي يمثلها، أي تلك السيادة، أفراد تاريخيون بالمعنى الديني أو السياسي أو الحضاري، مما يعني أن السيادة لا تنحصر في المجال السياسي، بل هي أوسع من ذلك. فالسيادة هي "عاطفة من الاتفاق العميق الذي تربط بين أعضاء جماعة بشرية ما أو قومية ما أو دينية منخرطة في عمل ثوري أو في متابعة وجود، أو هي الدفاع عن هوية معينة وتمجيدها، هذه الهوية التي تلتقط تراثا بأكمله وتفتح أبواب المستقبل، هذه السيادة كما مثلها الأنبياء والقديسون والأبطال الحضاريون والمفكرون الخلاقون، إنها قوة لإثارة الحياة وهي تمرين من أجل التجاوز والتخطي غير المتوقع، ومن التجديد الذي تقوم به الروح العاملة لتفتيح الوضع البشري وتحريره⁶.

ويؤكد أركون أن السيادة، وإن كانت تتطلب الطاعة، إلا أنها لا تفرض نفسها بالإكراه الجسدي أو القسر المادي، فخضوع الفرد لهذه السيادة هو خضوع إرادي وطوعي، يقوم على الاقتناع الحر. وهو ما يتفق معه الأنثروبولوجي جون بيتي Jhon Beattie حين يؤكد بأن "السيادة يمكن تعريفها بأنها الحق المعترف به طواعية من قبل المجتمع لشخص أو جماعة من أجل اتخاذ قرارات تتعلق بالأعضاء الآخرين في المجتمع"⁷. كما تتفق أنا أرندت Annah Arendt التي تناولت موضوع السيادة في كتابها «La crise de la culture qu'est ce que l'autorité ?» في تأكيده عدم تأسيس الطاعة في حالة السيادة على الإكراه والعنف، ولكن يبدو أنها تختلف معه حين تنفي عنها في آن واحد بعد الاقتناع persuasion باعتبار تضمن السيادة عندها لعلاقة قائمة على التراتبية. غير أن هذه العلاقة التراتبية لا يبدو أنها تتنافى، بالنسبة لأركون، مع الإقناع والاقتناع، فالأمر بالنسبة إليه

يتعلق بمحركة حرة للقلب، كما يقول القرآن الكريم، من أجل تقديم الطاعة لصوت عظيم يرتفع بي بواسطة المعنى الذي يخلعه على وجودي، وهذا الصوت هو صوت الله، أو النبي، أو البطل، أو الزعيم، أو العالم أو المرشد الروحي أو القديس أو الفيلسوف⁸. وقد لا يرى البعض بهذا المعنى فرقا بين هذه السيادة ومشروعية السلطة القائمة على الكاريزما التي تشكل، كما نعرف، أحد أنماط الحكم المشروع حسب ماكس فيبر، إلى جانب الحكم التقليدي المستند إلى المشروعية القائمة على الطابع المقدس للتقاليد وطبقا للأعراف، والسلطة العقلانية القائمة على مشروعية دستورية. ووجه الاختلاف القائم على سلطة مبنية على مشروعية امتلاك الكاريزما والسلطة المستندة إلى السيادة يتمثل في أن هذه الأخيرة تتجاوز عند أركان الشخص الذي يمثلها والذي يستمد منها مشروعية سلطته، بينما المشروعية القائمة على الكاريزما تكون نابعة من الخصال والسمات الذاتية لصاحب السلطة، وإن كان بالإمكان أن يكتسبها من مصدر خارجي متعال، كما في حالة النبي.

لكن ما الذي يجعل السيادة مرتبطة بطواعية الخضوع لها؟ يفسر أركون الأمر بمفهوم "دين المعنى" *dette de sens*، وهو مصطلح يشير إلى مبدأ أنثربولوجي كوني "كان ماكس فيبر أول من استخدمه، ثم طوره مارسال غوشيه في كتابه "خيبة العالم"، ومعناه شعور الإنسان بعلاقة تبعية وخضوع غير مفروض عليه إزاء غيره من أصحاب الفضل، أيا كان هذا الفضل. فدين المعنى المؤسس لمبدأ الطاعة الذي يحدث بمقتضاه الخضوع لسلطة أعلى، هو نوع من العقد الضمني أو الميثاق المؤسس لتبادل يتم من خلاله تقديم الفرد الطاعة والولاء لسيادة عليا مقابل المعنى والهداية اللذين توفرهما له هذه السيادة: "فأنا مدين بالمعنى الحقيقي الذي خلعته على وجودي إلى سيادة عليا أكبر مني، (وبالتالي) تصبح مرشدة لي، وأدين لها بالطاعة"⁹. ودين المعنى، على هذا الأساس، لا يسري فقط على علاقة التبعية بين البشر، بل أيضا بين

علاقة الإنسان بربه، مما يعني أن السيادة العليا الربانية تفعل فعلها في الإنسان من خلال نفس المبدأ الذي تعمل به في علاقات السيادة بين البشر، مما يسمح بإدراج الخضوع والطاعة القائمين على مبدأ دين المعنى، في الديانات التوحيدية، ضمن كوسمولوجية يتدرج فيها الخضوع من البشر إلى الله، لينزل من البشر إلى السلطة في تجسدها البشري إذ "نلاحظ نوعاً من مديونية المعنى تجاه الله (...). ثم مديونية الأمن تجاه السلطة التي تتكفل بحماية النظام" ثم الطاعة غير المشروطة الناتجة عن الشعور بهذا الدين أو المديونية (أي الطاعة التي يقدمها البشر بسبب إحساسهم بالدين تجاه الخالق أو السلطة أو الزعيم أو القائد، إلخ)¹⁰. وهكذا نلاحظ وجود ترابط وتداخل بين مفهوم الطاعة بالمعنى الديني والمعنى السياسي عندما يتعلق الأمر بالعلاقة بين السيادة والسلطة في "مجتمعات الكتاب"، يعني في الديانات التوحيدية الثلاث.

حول مفهوم السلطة:

وأما السلطة فتتميز عن السيادة، حسب أركون، في أنها تؤدي وظائفها بالاعتماد على عامل القسر، وليس على الاقتناع الشخصي أو الخضوع الإرادي من طرف الفرد، فالسلطة التي يحددها أركون بتعريف قريب من تعريف ماكس فيبر، تتميز بكونها "تمتلك، وتحفظ، وتدير الأوضاع، وتحافظ على النظام القائم عن طريق الإكراه والتقييدات..."¹¹. كما تختلف السلطة عن السيادة أيضاً بخضوع الأولى لجدلية الصراع¹² من أجل الحكم أو البقاء فيه، مما يجعلها نتيجة لذلك فاقدة لطابع الاستمرار، على عكس السيادة التي تدوم دوام الوجود التاريخي للجماعة البشرية المتشعبة بها، فالسلطة "تؤخذ وتضيع، وأما السيادة فتبقى دائماً خالدة، وتغتني باستمرار بعزم جديد على مدار الوجود التاريخي لجماعة بشرية معينة..."¹³.

وقد تقوم السلطة بدورها على الإقناع والقبول، كشأن السيادة، ولكن ليس بالضرورة بغية تحقيق التوافق مع مبدأ المشروع والخضوع لها، حتى

تكون السلطة تجسيدا للثانية وتحقيقا لها على أرض الواقع، بل بغرض توظيفها لتكريس وخدمة السلطة، فتنحول ممارسة السيادة على هذا النحو إلى توظيف إيديولوجي يقوم بدور التبرير والتسويق، الدور الذي تؤديه الإيديولوجيا بصورة عامة، كما صرنا نعرف ذلك منذ كارل ماركس. وتمارس السلطة هذا التوظيف الإيديولوجي للسيادة بالاعتماد على من يملكونها في المجتمع بوصفهم مرجعيات بهذا الشأن، كرجال الدين مثلا. فالسلطة "عندما تلجأ إلى الإقناع فإنها تخفي الآليات والرهانات الحقيقية من أجل إنتاج إيديولوجيا تبريرية، (...) تستخدم بالقليل أو بالكثير من النجاح المصادر الأساسية للسيادة، وتستفيد من يملكونها بالفعل"¹⁴. هذا التمييز بين السيادة والسلطة، بين المشروعية والجهاز السياسي التنفيذي هو ما يفسر كون الإنسان قد يخضع للسلطة وقد يتمرد ويثور عليها، أي لا يعترف بسيادتها أو شرعيتها. ذلك أن الإنسان إذا ما خضع لسلطة إنسان آخر على أساس مبدأ دين المعنى، فهو لا يخضع للشخص ذاته وإنما للسيادة التي يرى أنه يمثلها، أي للمشروعية التي يجسدها، وبالتالي كل اختلال للعلاقة بين السيادة والسلطة قد تؤدي إلى حالة توتر في العلاقة بينهما، يعني بين الحكام والمحكومين، ذلك أن السيادة والسلطة هما شيئان مترابطان وأزمة أحدهما تؤدي إلى أزمة الأخرى¹⁵، فالسلطة بوصفها علاقة بين حاكم ومحكوم لا تستمد مبرر وجودها أو مشروعيتها من ذاتها، وإنما من السيادة التي تستند إليها. لكن السيادة قد تكف عن أن تكون فاعلة، وتعجز عن أن تؤسس للمشروعية، وذلك نتيجة تغير الشروط التاريخية أو غيرها، فتتأثر تبعا لذلك السلطة التي تقوم عليها، كما حدث ذلك مثلا في أوروبا من خلال تكريس مبدأ الفصل بين الدين والدولة، بعد الثورة الفرنسية، نتيجة انهيار السيادة التي كانت تستند إليها الكنسية في الربط بين القطبين، ذلك أن علاقة السيادة والسلطة لا

يمكن النظر إليها بمعزل عن الواقع التاريخي، كما سيتضح ذلك أكثر، أثناء تطرقنا لإشكالية السيادة والسلطة في الإسلام.

السيادة والسلطة في الإسلام :

ترتبط السيادة العليا في الإسلام بالحدث القرآني¹⁶ أو بالخطاب القرآني على حد تعبير أركون الذي يوظف مصطلح الخطاب هنا بالمعنى الذي فجده عند ميشال فوكو، فالخطاب القرآني يمارس، حسب رأيه، وظيفة سلطوية، شأنه في ذلك شأن خطابات أنبياء التوراة، ذلك أن أركون يرفض النظرة الاستشراقية الجوهرائية للإسلام، كما سنرى ذلك في أكثر من موضع، فالإسلام في بنية اشتغاله لا يختلف، من وجهة نظره، عن ديانات الكتب السماوية الأخرى. ويظهر الطابع السلطوي الذي يشترك فيه القرآن كخطاب مع غيره من الخطابات السماوية، في السعي إلى تأسيس سيادة عليا جديدة تزيج غيرها، وذلك عن طريق النقد والمجادلة أو الإقناع¹⁷. ذلك هو الهدف السلطوي الرمزي الأول. أما الهدف السلطوي الثاني، فيتمثل في تثبيت وتكريس السيادة الجديدة من خلال إرجاع هذا الخطاب أو الكلام أو الكتاب المرسل أو المنزل إلى مرسل متعال ومطلق، أي إلى سيادة عليا إلهية، تكون حاضرة هكذا، من خلال سيادة خطابها ذي الأصل المتعالي، في الوجود التاريخي للبشر ومؤثرة في شؤونهم. ومن الواضح أننا هنا أمام نفس مبدأ "الخارجية" الذي تحدث عنه مارسيل غوشييه في بحثه عن أصل الدولة، ذلك المبدأ الذي يجعل نظام وقوانين الوجود الاجتماعي والسياسي للبشر مستمدا من خارجهم وليس من وجودهم البشري ذاته. يقول أركون في هذا المعنى : إن جهدنا يمتد نحو (...). خيوط القوة المشكلة للحمة الوجودية المستمرة للوعي الإسلامي الأولي، إلى نوع من المفاهيم والتحديدات، حيث نجد أن ما هو خارق للطبيعة يتدخل في التاريخ وكأنه الواقعي - الحقيقي

(الحق بلغة القرآن) الذي يستبطنه المسلمون عن طريق العبارات الأسطورية والتسجيلات المعيارية والتصرفات الشعائرية والأعمال الثقافية والنشاطات الإنتاجية والتبادلية¹⁸. وبشأن السيادة التي شكلها الحدث القرآني، يقول أركون: "إن الخطاب القرآني - كخطاب المسيح الناصري - وبشكل عام ككل خطابات أنبياء التوراة، هو خطاب سلطوي محكوم بهدفين أساسيين:

1- تدمير الخطابات السابقة عن طريق المجادلة المتصلة بالممارسة (الحدث اليومي أو السياسي).

2- ترسيخ الخطاب الجديد وتقويته، وذلك بوصله بالكائن المطلق المتعالي ولكن الحاضر دائما بواسطة كلامه وتدخله في تاريخ البشر¹⁹.

ولأن السيادة تتطلب الطاعة، يشير أركون إلى الورد المتكرر في الخطاب القرآني، أي في الكلام المعبر عن الذروة العليا، للأمر الإلهي بالطاعة، الطاعة لله والطاعة للرسول، يعني الطاعة على نحو تراتبي وهرمي. ويلاحظ أركون أن سيادة الرسول المرتكزة على الطاعة التي أوجبها الله، أي على أمر خارجي متعال، مشروطة بتقيده هو ذاته بهذه السيادة العلوية، أي بالمشروعية المتمثلة هنا في التزامه بطاعة الله، تلك الطاعة التي يشاركه إياها المؤمنون بالخطاب الذي جاء به، إذ أن السيادة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك هي "عاطفة من الاتفاق العميق الذي يربط بين أعضاء جماعة بشرية ما". هذا يعني أن السيادة التي يتوفر عليها الرسول ويستثمرها، على الصعيد المتعلق بممارسة السلطة، وذلك في تدبير شؤون الناس الدنيوية والأخروية، تستند إلى ذروة خارجية متعالية عن البشر، الشيء الذي يتوافق مع ما سبق وأن ذكرناه حينما أشرنا إلى أن السيادة ليست شيئا مستمدا من السلطة ذاتها، فالرسول بوصفه يجمع بين السيادة والسلطة، كما يوضح أركون، يجسد من خلال ذلك مبدأ ارتباط السلطة بشرط المشروعية، أي بالسيادة، يعني بمصدر خارجي عنها، وهي سيادة عليا إلهية هنا. لقد كان الرسول إذن يجمع في

شخصه السيادة والسلطة، يعني صفة رسول الله، حامل الوحي، وسلطة القائد الذي يفصل في المناقشات ويقود جماعة المؤمنين ويتخذ القرارات بشأن الصراعات واستراتيجيات الهيمنة القائمة بين المؤمنين برسالته والمنكرين لها، أي يجمع بين أمور الآخرة وأمور الدنيا. يقول أركون: "إن عبارة "أطيعوا الله وأطيعوا الرسول" تمثل أمرا إلهيا كرر كثيرا في القرآن من أجل تثبيت هرم تراتي، حيث الرسول يملك سلطة التقويم والقرار بشرط إطاعته للأمر (أمر الله)، أي الإلزام وتنظيم العوالم، أو باختصار السيادة العليا والقوى الهائلة مجتمعين"²⁰، الشيء الذي يعني أن "السيادة والسلطة هما شيئان لا ينفصلان ما داما على الأقل ممارسين من قبل النبي"²¹. على أنه ينبغي التذكير، لمزيد من الوضوح بشأن سيادة الرسول وسلطته، من منظور أركون، أن نعود مرة أخرى إلى مفهوم دين المعنى الذي سبق ذكره، والذي يفسر مبدأ الطاعة الإرادي المرتبط بالسيادة، فهذه الطاعة أو الولاء هي بمثابة دين معنى لأنها تعطى كمقابل للمعنى والهداية اللذين توفرهما هذه السيادة للإنسان. وعليه فإن الطاعة في حالة الرسول، صاحب السيادة والسلطة في آن، هي بمثابة رد الجميل والعرفان من قبل الناس نظير الهداية والمعنى اللذين جاء بهما لهم من خلال الخطاب القرآني المتعالي ومن خلال سنته. ولعل إشارة أركون إلى أنه من المهم "أن نلاحظ بأن" محمدا كان في بداية البعثة وحيدا ضد الكل، وأعزل من أية سلطة إلا سلطة عائلته وعشيرته"²² ما يذهب في اتجاه طوعية الطاعة التي حظي بها من طرف الذين اتبعوه، فمن يكون وحيدا ضد الكل وأعزل لا يمكن أن يستجيب له الناس إلا نتيجة الاقتناع والقبول الإرادي الحر من جانبهم، أي نتيجة دين المعنى. فسواء تعلق الأمر بالمرحلة المكية أو بالمرحلة المدنية، والتي يسميهما أركون اللحظة التأسيسية، ظلت سلطة الرسول تابعة للسيادة العليا، الشيء الذي يوفر لها طابع المشروعية من وجهة نظر الأتباع، ف "في كلتا الحالتين نجد أن السلطة تستمر في الاستناد إلى السيادة العليا الإلهية، ذلك أن أعمالا من مثل الزكاة المطلوبة من المؤمنين، والاستغفار ضد

المشاركين (الجهاد)، والقانون الجديد للأسرة، وللتبادل الاقتصادي والحياة السياسية. كل ذلك كان قد قدم وتمثله المسلمون وكأنه مبادرات آتية من الله مباشرة²³. غير أن أركون يشير في مكان آخر إلى أن الرسول تصرف أيضا بصفته البشرية، أي كقائد ملهم، يعني كشخصية كاريزماتية، يمتلك بالتالي صفات إنسانية شخصية تبرر التفاف الناس حوله وطاعتهم له.

في العلاقة بين الزمني والروحي في الإسلام:

غير أن هذا الجمع من طرف الرسول بين السيادة والسلطة هو أساس اللبس الإبستمولوجي الذي قام عليه تأكيد المستشرقين الباحثين في الإسلاميات بعدم الفصل في الإسلام بين الروحي والزمني، وذلك، كما يقول أركون، "من أجل أن يبرهنوا على تفوق المسيحية التي يعتقدون بأنها، هي، كانت قد فصلت منذ البداية ما بين السيادة الروحية والسلطات الزمنية!"²⁴. كما كان أيضا، من وجهة نظره، مصدر اللبس الديني والتاريخي الذي يعبر عنه "أولئك الذين يرددون بأستذة وافتخار أن الإسلام لا يفصل الروحي عن الزمني"²⁵. ويأخذ أركون الذي يعالج هذه العلاقة ضمن الإطار الإبستمولوجي للعقلانية التاريخية والاقتصادية الحديثة على هذا الاستنتاج كونه يغفل الشروط التاريخية التي تبلورت فيها كل من الممارسة المحمدية والممارسة المسيحية فيما يخص المسألة السياسية. وفي هذا السياق يشير في تحليله للعبارة المشهورة القائلة "ما لقيصر لقيصر، وما لله لله"، أي التي تفصل بين الزمني والروحي، أن المسيح ظهر في فترة تاريخية كانت فلسطين أثناءها تحت سلطة حاكم روماني يمثل السلطة السياسية الشرعية والقانونية المرتبطة بالإمبراطورية الرومانية. وعلى ضوء هذه المنظور التاريخي، يرى أركون بأنه "في مثل هذا السياق وتلك الظروف فإن الوسيلة الوحيدة التي يتمكن بواسطتها رجل الدين من ممارسة سلطة ما، هي أن يظل أو يبقى على الصعيد الروحي والصعيد الديني ولا يحشر أنفه في السياسة"²⁶. ومع ذلك

فإن المفكر الجزائري يرى بأن عبارة المسيح تتضمن نقدا مبطنا للسلطة الرومانية لعدم قيامها على السيادة العليا الإلهية وافتقارها نتيجة لذلك للمشروعية، فالمسيح " لم يهاجم السلطة السياسية الرومانية بشكل مباشر، ولكنه طرح بشكل ضمني مسألة شرعيتها لأنها ليست مرتكزة على السيادة العليا الروحية لهذا الإله الموحى في شخص المسيح²⁷. وهذا ما يفسر، كما يضيف أركون، أن التوتر والصراع راحا يتصاعدان مع الحاخامات والسلطة الرومانية. وكامتداد لخطاب المسيح الناصري المؤسس على السيادة العليا الإلهية، يذكر أركون كيف " طالبت الكنيسة في فترة لاحقة بممارسة السيطرة على السلطة السياسية متذرعة بذروة السيادة الروحية العليا الموروثة عن المسيح²⁸.

ويطبق أركون نفس المنهجية التاريخية في معالجته لمسألة العلاقة بين الروحي والزمني في الإسلام ليصل إلى نتيجة مفادها أن الاختلاف الظاهري بشأن هذه المسألة بين المسيحية والإسلام مردّه ليس إلى المنظور الخاص بكل من الديانتين بشأن هذه المسألة وإنما إلى الظروف التاريخية التي ميزت ظهور كليهما. ذلك أن الرسول محمد " لم يكن بمواجهة سلطة مركزية قوية عندما ظهر كما هو عليه الحال بالنسبة للمسيح إزاء الامبراطورية الرومانية. وإنما كان عليه أن يخلق نظاما سياسيا جديدا مرتكزا على رمزية دينية جديدة²⁹. وبتعبير آخر، لم يظهر الرسول محمد في إطار دولة قائمة وقوية، كما المسيح، بل في سياق مجتمع قبلي تتجاوزه العصبية القبلية. ذلك أن الإسلام كدين وكتطبيق تاريخي كان قد ولد نتيجة النضال الذي استبدل بالسلطات المتبعثرة والمتنافسة المبنية على اللعبة الميكانيكية للعصبية السائدة في الجزيرة العربية، سلطة وحيدة مرتكزة على السيادة العليا للإله الواحد³⁰. وعليه فأن يكون مبدأ الجمع بين السلطة والسيادة، أي بين السلطة والمشروعية، أو بتعبير آخر أن يكون مبدأ احتياج السلطة السياسية التنفيذية لسيادة عليا، أي للمشروعية

التي تحمي السلطة من اعتمادها على القهر والإكراه، قد تجسد في عهد الرسول من خلال الجمع بين الديني والسياسي، أو كما نقول اليوم بين الدين والدولة، فذلك أمر مرده إلى الشروط التاريخية التي أحاطت بالرسالة المحمدية، مما يعني أن العلاقة بين السلطة والسيادة العليا الإلهية وعدم الفصل بينهما مسألة تاريخية وليست قرآنية.

لكن مؤسس الإسلاموية التطبيقية يؤكد بأن الوعي الإسلامي قد نظر إلى العلاقة بين الروحي والزمني بمعزل عن التاريخ، ومنح لها بذلك طابع الإطلاق، مما حدا بأركون إلى أن يطلق وصف الميثي على هذه النظرة التي تشكلت لما "راح التراث الإسلامي يحول بسرعة شديدة الفترة النبوية (610 - 632) والفترة الخاصة بالخلفاء الراشدين (11 - 41 هـ ، 632 - 661 م) إلى عصر أسطوري تأسيسي"³¹. صحيح في آن واحد بأن أركون يرى بأن "أسطورة" هاتين الفترتين، يعني نزع الطابع التاريخي عنهما déshistorisation، إذا ما شئنا استعمال مفهوم وظفه بيار بورديو لوصف عملية تأييد وتطبيع علاقة السيطرة بين الرجل والمرأة، أمر يعبر من الناحية البسيكولوجية والأدبية "عن الجهد الذي بذله الوعي الإسلامي من أجل الحفاظ على مكانة السيادة العليا في مواجهة اعتبارية السلطات السياسية"³². ذلك أن ألرهان الأخير للصراعات والمناقشات النظرية الأولى، إشارة من أركون إلى الفرق التي تشكلت في خضم الصراع بين على ومعاوية، ذلك الصراع الذي أدى إلى انقسام المسلمين إلى ما صار يعرف اليوم بالسنة والشيعية والخوارج، "مرتبط أصلا بالطلاق (أو بالترابط المحكم) ما بين السيادة والسلطة السياسية"³³.

هكذا نلمس إذن خلافا جذريا بين رؤية أركون وبين مختلف مكونات ما صار يسمى اليوم بالإسلام السياسي القائم بهذه الدرجة أو تلك على الدعوة إلى الجمع بين الدين والدولة، بين الدين والسياسة، الجمع الذي يمثل

التمظهر الجديد أو المعاصر للعلاقة بين السلطة والسيادة العليا الإلهية، والتي تأسست، كما سبق وأن ذكرنا، تحت تأثير ظروف تاريخية رافقت "لحظة التأسيس" النبوية. فقد أكد أركون بأن "مسألة السيادة العليا والسلطات السياسية كانت قد شغلت المسلمين دائماً"³⁴ وبأنها "هيمنت في الواقع على تاريخ المجتمعات التي لمست بالظاهرة الإسلامية"³⁵. وهكذا يمكن القول بأن الصراع القائم اليوم وبأشكال ودرجات مختلفة بين الإسلام السياسي القائم على مبدأ الجمع بين السلطة والسيادة العليا الإلهية وبين القوى الداعية إلى الفصل بينهما هو، في بعد من أبعاده، صراع بين وعين، وعي ميثي (أسطوري)، من جهة، ووعي تاريخي، من جهة أخرى، بجهة هذه الإشكالية. فالتمثيل الميثي لهذه العلاقة المرتبطة بزمان التأسيس سيعاد إنتاجه على مر القرون بحيث يجعل هذه العلاقة تتشكل في وعي المسلمين كعلاقة متجاوزة للحظة انبثاقها تاريخياً. فالحظة التأسيسية هي، كما يقول أركون، "لحظة تاريخية أنتولوجية مليئة بالكلام والعمل النموذجيين (كلام وعمل النبي)، اللذين سوف يتمثلهما وعي المؤمنين ويعيد إنتاجهما باستمرار على مدى القرون المقبلة. سوف يتمثلهما هذا الوعي (وعي الإنسان المؤمن) كنماذج متعالية تتجاوز كل سلوك بشري يطمح إلى أن يحظى برضا الله"³⁶.

وقد لعب العلماء دوراً أساسياً في إنتاج هذا الوعي اللاتاريخي، أو الأسطوري لجهة العلاقة بين السيادة العليا والسلطة في المجتمعات الإسلامية. فإذا كان هذان القطبان، الزمني والروحي، قد اجتمعا على نحو لا ينفصم في شخص الرسول للأسباب التاريخية، وليس الدينية، حسب أركون، كما سبق وأن أشرنا، فإن التطور التاريخي للمجتمعات الإسلامية، وتدوين القرآن والحديث، قد أديا إلى ظهور فئة اجتماعية سيكون لها دور أساس في تمثيل السيادة العليا (القرآن والسنة)، وهذه الفئة هي فئة العلماء من رجال الدين. وذلك بحجة امتلاك هؤلاء الكفاءة والمقدرة على فهم نصوص القرآن

والسنة، الشيء الذي يتيح لهم الاشتراك في إدارة المجتمع، على مختلف الأصعدة، بما في ذلك السياسي منه، أي في تسيير ما يسميه بيار بورديو الرأسمال الرمزي، المفهوم الذي أخذه عنه أركون، أو أملاك الخلاص وفق تعبير ماكس فيبر. ف" بما أن الحفاظ على استقرار النظام شيء مهم في كل مجتمع، فإن المثقف الذي يتوصل إلى ممارسة (...) المقدرة على التعرف ونشرها، بكل ما تنطوي عليه من انعكاسات بالنسبة للمعرفة والأخلاق والسياسة والقانون، يصبح بالتأكيد فاعلا مهما في المجتمع، ولا يمكن الاستغناء عنه. وقد مارس العلماء من رجال الدين هذا الدور بالتأكيد...." 37.

وهكذا ظهرت فئة العلماء من رجال الدين كممثلين للسيادة العليا في مقابل السلطة السياسية أو التنفيذية ممثلة في شخص الخليفة أو السلطان أو الأمير أو الرئيس، يعني في مختلف تجليات الحكم في تاريخ المسلمين، مما أدى إلى تقسيم متوتر ومخادع أو مغالط للكفاءات بينهما، يعني بين الكفاءة السيادية والكفاءة السياسية، في المجتمعات الإسلامية. يقول أركون: "إن التوتر ما بين السيادة العليا والسلطة السياسية سوف يتحول، أثناء الممارسة، إلى تقسيم خادع للكفاءات ما بين السلطة العقائدية والسلطة التنفيذية. نجد فيما يخص الإسلام، أن "العلماء" (= فقهاء الدين) يغذون الوهم بامتلاكهم سيادة ذات قانون إلهي، في الوقت الذي توظف فيه دولة الخلافة أو السلطنة أو الإمارات المختلفة هذا الوهم من أجل أن تمارس سلطة استبدادية مطلقة" 38. إذن هذا التقسيم بين "الكفاءات"، أعني بين الكفاءات السياسية من جهة والكفاءة السيادية القائمة على افتراض المعرفة بالسيادة العليا الإلهية، هو تقسيم "مخادع"، واعتقاد "العلماء" بامتلاك السيادة وهم". إن هذا التقسيم مخادع لأن سيادة الفقهاء وظفت في الحقيقة لخدمة السلطة وليس لإخضاع هذه الأخيرة لسيادة عليا، أي لمشروعية ربانية: "لم يستطع العلماء من رجال الدين

أبدا أن يحصلوا على استقلالية فعلية بالقياس إلى كل أشكال الحكم والحكومات التي تعاقبت أو ظهرت وتعددت في أرض الإسلام³⁹. وهذا يعني أن السيادة العليا قد أخضعت تاريخيا للسلطة السياسية في المجتمعات الإسلامية⁴⁰. والاعتقاد بامتلاك هؤلاء العلماء سيادة نابعة من سلطة معرفية دينية معبرة بصدق واقتدار عن السيادة الإلهية بأنه وهم، ذلك لأن هذه الكفاءة، من منظور سوسيولوجية المعرفة، تتأثر بالسياق التاريخي والاجتماعي الذي ينخرط فيه هؤلاء العلماء، وبالتالي هي معرفة ذات طابع نسبي وبشري، وليس إلهيا، على عكس ما يتوهمه العلماء من رجال الدين، من وجهة نظر أركون، ف "التعاليم الإلهية لا يعرفها الإنسان ولا يتقيد بها إلا عن طريق التفسير والتأويل والرواية والاستنباط، وهي كلها عمليات بشرية يقوم بها العلماء الذين هم أعضاء من أعضاء المجتمع ومشاركون في تاريخ المجتمع كسائر الناس"⁴¹.

إنما سبق لا يعني في آن واحد بأن إشكالية العلاقة بين السيادة والسلطة في المجتمعات الإسلامية يمكن اختزال تجليها تاريخيا في العلاقة بين العلماء من رجال الدين والماسكين بزمام السلطة الفعلية أو السياسية. فكما يؤكد ابن خلدون ذلك بدوره فإن "الدولة التي تستند إلى السيادة الدينية وتهدف إلى تعميم تطبيق الشريعة لم تفلح لا في المجتمع العربي نفسه، ولا في كل المجتمعات التي انتشرت فيها الظاهرة الإسلامية، في أن تلغي نهائيا لعبة التضامات والعصبيات التقليدية (القبيلة)"⁴². هذه الظاهرة ممكن بالطبع أن نلاحظ استمرارها إلى اليوم⁴³، بل لا يمكن أيضا اختزال تمثيل السيادة في ما يسميه أركون الأرثوذكسية الدينية، المصطلح الذي أخذه من جان بيار دو كوني *Jean Pierre De Conchy* مؤلف كتاب *L'orthodoxie religieuse, Essai de logique psychosociale*، ليدل به على الفهم الرسمي "المتجلي في المعرفة الدينية" العالمة التي تمت بلورتها من "قبل الفقهاء

المتكلمين والمعترف بها دون غيرها من قبل الدولة⁴⁴، إذ يتحدث أركون أيضا عن "النموذج الشعبي" للسيادة، متمثلا في صورة "المهدي"، المرتبط من حيث ظهوره بـ "البيئات الشعبية التي تفلت من هيمنة التولوجيا الرسمية"⁴⁵، وهو لقب "سوف يدعيه عدد من الأشخاص الذين يعتقد بأنهم يهتدون بنور الله مباشرة والذين سوف يقيمون العدالة في الأرض، في آخر الزمن"⁴⁶، فهؤلاء المهديون "يحاكون مواقف وتعاليم واستراتيجية النموذج الأكبر (النبي)"⁴⁷ من خلال جمعهم، على غرار الرسول، بين السلطة والسيادة العليا الإلهية (إذ هم "يهتدون" بنور الله مباشرة)، مستغنين بذلك عن تدخل السيادة العليا الممثلة في العلماء "الأرثوذكسيين". هذا إلى جانب أن أركون يأخذ أيضا بعين الحسبان النموذج الشيعي لتجلي العلاقة بين السيادة والسلطة في المجتمعات الإسلامية، مؤكدا بأنها تخضع لنفس الجدلية التي نجدها في النموذج السني للعلاقة بين السيادة العليا والسلطة، مثلما يتحدث عن الصراعات التي قامت بينهما في المجتمعات الإسلامية، اليوم والبارحة. غير أن السيادة التي خلفت عموما أثرا دائما في هذه المجتمعات على المستوى السياسي، وعلى مستويات أخرى أيضا، هي تلك التي تأسست على أيدي العلماء من رجال الدين، مشكلة أرثوذكسية دينية تركزها سلطة الدولة، تتمحور حول الركائز أو الأقطاب التي قام عليها ولا يزال نظام المجتمعات الإسلامية، فخطاب العلماء وحده " (يتمتع بالمشروعية والمصادقية في نظر المؤمنين" ويتعرفون فيه على أنفسهم وعقائدهم)⁴⁸.

وقبل الحديث عن هذه الأقطاب أو القوى "المنظمة للعمل التاريخي" للمجتمعات الإسلامية، يعني عن الأركان التي لا تزال خاضعة في المجتمعات الإسلامية للثوابت التي كرسها خطاب العلماء من رجال الدين، ينبغي التوضيح أولا أن هذا الخطاب "الأرثوذكسي"، وهو خطاب حول الخطاب، خطاب بشري حول ما يقوله الوحي عن العالم والإنسان والتاريخ، ومن

ضمن ذلك السلطة السياسية، ليس غير ما يفهمه ويستنتجه ويستنبطه المفسرون والمؤولون، ذلك " أن وحدهم العلماء من رجال الدين قادرون على تقديم خطاب قابل للمعرفة والفهم ...⁴⁹، وذلك تأسيسا على القول المشهور "العلماء ورثة الأنبياء". ويؤدي ذلك إلى إضفاء صبغة التعالي على اجتهادات العلماء إذ تقدم هذه الأخيرة كمقاصد إلهية، فعندما يكتب الطبري مثلا في تفسيره العبارة الشهيرة التالية التي تتكرر باستمرار بعد أن يورد آية قرآنية معينة: يقول الله تعالى: ... ثم يعطي تفسيره بكل سهولة وارتياح بصفته التفسير الحقيقي لكلام الله كما أراده الله بالضبط لا يعي إطلاقا أن التفسير الذي ينتجه مرتبط بنوعية ثقافته وحاجيات مجتمعه كما هو مرتبط بالمواقع الايديولوجية والعقائدية التي اتخذها هو بالذات كفقيه مجتهد⁵⁰. هذا يعني أن خطاب العلماء من رجال الدين حول إشكالية السيادة والسلطة، كما في أي شأن آخر يتعلق بالإنسان والعالم والتاريخ، ليس خطابا قرآنيا، بقدر ما هو خطاب حول الخطاب، أعني خطابا بشريا حول الخطاب الرباني، وبالتالي هو ملتبس، كأى خطاب بشري آخر، بمختلف العوامل الذاتية والتاريخية السابقة الذكر، من بينها الظرف الإبستمي المميز للعصر، كما يمكن أن نفهم ذلك من خلال تأكيد أركون بأن الطبري "لا يعي" ارتباط تفسيره للقرآن بالعوامل الخارجية والذاتية الثقافية منها والاجتماعية والايديولوجية التي تتم في إطارها عملية التفسير. والحقيقة أن أركون لا يرى فقط بأن خطاب العلماء من رجال الدين ذو صبغة تاريخية، ونسبته نتيجة لذلك، بل يرى أيضا بأنه يتعارض دلاليا مع الخطاب القرآني، فبينما هذا الأخير يتسم بانفتاح معانيه نتيجة تكوينه المجازي والرمزي، نجد هذه المعاني تتحول لدى الفقهاء إلى حقائق ثابتة ومغلقة. يقول أركون: "توجد دائما هوة أو فجوة واسعة بين الحقيقة المستهدفة والمكونة من قبل كتابات الوحي، والتي تمثل حقيقة منفتحة غنية لأنها تعبر عن ذاتها بطريقة مجازية رمزية، وبين حقيقة

التيولوجيين (أي الفقهاء) التي تحول هذه الحقائق الرمزية المفتحة للكتابات المقدسة إلى نوع من الحقائق المركزية المغلقة (logocentrisme)⁵¹.

وقد أدى عدم الأخذ بعين الحسبان للبعد التاريخي في فهم الإسلام وانغلاق خطاب الفقهاء، في مقابل انفتاح الخطاب القرآني، إلى تأسيس ما يسميه أركون السياج الدوغماتي المغلق، أي إلى تنزيه الخطاب الديني عن كل نقد تاريخي. والسياج الدوغماتي المغلق هو "محمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي سواء من الداخل أو الخارج، فالمؤمنون المغلقون داخل السياج الدوغماتي يتبعون استراتيجية معينة ندعوها استراتيجية الرفض"⁵². ويمكن القول بأن "السياج الدوغماتي المغلق" هو، بمفهوم أركون، خطاب أرثوذكسي، ميثي، يقوم على تأييد مضامينه وتكريسها وطبع الناس بها من خلال طرق وآليات متكررة عبر الزمن تضطلع بها مؤسسات اجتماعية وفق المعنى الذي نجده عند بيار بورديو حين يتحدث عن أدوات تأييد السيطرة في مجال العلاقة بين الذكورة والأنوثة، عن طريق الكنيسة والمدرسة والدولة والعائلة⁵³، لإنتاج ما يسميه الهابitus، الذي يقصد به التمثل والاستبطان نفسيا وجسديا لهذه العلاقات الاجتماعية السلطوية وللتصورات والمسلمات المرتبطة بها. أما أركون فيتحدث من ناحيته عن صياغة وترسيخ وعي وسلوك المسلمين، بما يضمن تأييد السياج الدوغماتي المغلق، ودور المؤسسات التعليمية والدينية وكذا التواصل الاجتماعي في ذلك، فيقول: "الاجتهاد التقليدي ولد أنظمة معرفية وعقائد شعبية معمرة عن طريق التعليم الديني والمواعظ وخطبة الجمعة والأحاديث اليومية، وهذه الأنظمة هي التي ترسخ في عقلية الملايين القوانين الأخلاقية الفقهية واليقينيات الكبرى المتشكلة عن العالم والتاريخ والإنسان والله. ومن ثم فهو يصوغ شيئا فشيئا أنواع السلوك الفردية والجماعية"⁵⁴. وعليه فإن

السياج الدوغماتي المغلق" يؤدي وظيفة الهيمنة والسيطرة من خلال الثقافة، كما تحدث عن ذلك كل من أنطونيو غرامشي وبيار بورديو في سياق المنظور الخاص بكل منهما. فوظيفة ما يسميه أركون "السياج الدوغماتي المغلق" هي الهيمنة على الوعي والتحكم فيه، في مقابل السيطرة المستندة إلى القسر المميزة للسلطة. ومن الواضح أننا هنا أمام انحراف في توظيف السيادة العليا. على ضوء ما سبق يمكن، حسب أركون، فهم الهابتوس القائم في المجتمعات الإسلامية، متمثلاً في "بقاء وصمود ثلاث قوى مشكلة لنظام العمل التاريخي لهذه المجتمعات...55"، تلك القوى أو الأقطاب المعبرة عن استمرارية "السياج الدوغماتي المغلق"، بل و"ازدياد توسعه وانتشاره في المجتمعات الإسلامية المعاصرة"56.

والهابتوس الذي شكله "السياج الدوغماتي المغلق" يتمحور حول القوى الثلاث المتحركة في "نظام العمل التاريخي" للمجتمعات الإسلامية، وهي "الله" وهو ذروة السيادة العليا في المجتمعات الإسلامية وفق أركون، و"السلطة السياسية"، و"الجنس"، الذي بين بورديو أساسه التاريخي وقيامه على مبدأ السيطرة، والذي يشكل بدوره أحد الأقطاب الذي تتجلي فيه مظاهر "السيادة والسلطة، حسب أركون، كما سنرى.

ويقوم "السياج الدوغماتي المغلق"، في السياق الإسلامي57، على التأكيد بأن الوحي قد صاغ على نحو نهائي ومطلق، يعني "بشكل مقدس لا يمس النواميس وأنواع السلوك والعقائد والتصورات المتعلقة بهذه الأقطاب الثلاثة الأساسية للوجود"58. وقد سبق وأن ذكرنا بأن "سيادة" العلماء تقوم على الاعتقاد بأنهم وحدهم "قادرون على تقديم خطاب قابل للمعرفة والفهم" حول ما يقوله الوحي، بصفته تعبيراً عن ذروة السيادة العليا الإلهية، بشأن هذه الأقطاب الثلاثة. فماذا يقول الوحي بهذا الخصوص، وفق الخطاب الذي بلوره العلماء من رجال الدين حول الخطاب القرآني، مشكلين

بواسطته الأرثوذكسية الدينية الإسلامية أو ما يسميه أركون "السياج الدوغماتي المغلق" الذي لا يزال فاعلا إلى اليوم في المجتمعات الإسلامية، بما في ذلك ما تعلق منه بالسيادة والسلطة؟ يؤكد هذا "السياج الدوغماتي المغلق" حسب أركون بأن: "الله الواحد، الحي، المتعالي قد تدخل عدة مرات في التاريخ واتخذ المبادرة لتوصيل أوامره ووصاياه وتعاليمه إلى البشر بواسطة الأنبياء. وقد اختار محمدا لهذا الغرض لآخر مرة. وهذا هو موضوع الوحي"⁵⁹. فماذا تقول، حسب قراءة العلماء، هذه التعاليم والوصايا والأوامر، أو هذه السيادة العليا الإلهية، المتضمنة في الوحي، بخصوص السلطة السياسية؟ يقول أركون بأن العلماء الدينين، أي الفقهاء، أكدوا من الناحية المبدئية، بهذا الشأن، أولوية ومرجعية السيادة العليا الإلهية فيما يخص المشروعية، بما في ذلك المشروعية المتعلقة بالسلطة، كما يعبر عن ذلك التعبير الكلاسيكي القائل "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". ولكن من الناحية العملية، نجدهم يدعون إلى طاعة الحاكم حتى ولو كان جائرا، يعني حتى ولو كان عاصيا للخالق، مما ينجر عنه تناقض، حسب أركون، مع مبدئهم الأول، وذلك حين يقولون بأن: "طاعة حاكم جائر خير من فتنه داخل الأمة"⁶⁰. ويرى أركون الذي سبق وأن أشرنا في معرض حديثنا عن العلاقة بين السلطة والسيادة الممثلة من طرف العلماء أن هؤلاء لم يكسبوا استقلالية إزاء سلطة الحكام وبأنهم "اشتغلوا يدا بيد مع السلطة السياسية: أي مع الخليفة، أو الإمبراطور أو الباب أو الأمير، أو السلطان، أو الملك أو رئيس الجمهورية"⁶¹، أي مع كل أشكال تجليات الحكم في المجتمعات الإسلامية، قديمها وحديثها، يرى بأن المبدأ القاضي بأن "طاعة حاكم جائر خير من فتنه داخل الأمة" يتيح "تقديم الطاعة لكل أشكال الحكومات والأنظمة، على الرغم من أنها ليست شرعية بالضرورة"⁶²، أي بالرغم من عدم التزامها بالسيادة العليا الإلهية، مما يعني أن هذه السيادة العليا وظفت عمليا، أي تاريخيا، بما يخدم الحكام وليس بما يحول دون تعسفهم في ممارستهم للسلطة.

وهكذا وبينما كانت السلطة السياسية تفرض الطاعة بالقهر، كان الفقهاء يكرسون طاعة نفس هذه السلطة باسم الطاعة الواجبة للسيادة العليا الإلهية، أي باسم القانون الإلهي، متجليا في "السياج الدوغماتي المغلق" الذي يؤكد هكذا انتقال الطاعة من الله إلى السلطة، مما يثبت وظيفة الهيمنة التي يؤديها هذا السياج، من خلال استغلال الرأسمال الرمزي للمجتمع⁶³.

الجنس وإعادة إنتاج السلطة:

وتشتغل هذه السيادة العليا الإلهية المعبر عنها في إطار "سياج دوغماتي مغلق" على مختلف المستويات الاجتماعية الدائرة في فلك القطب الثالث المتمثل في الجنس، معيدة إنتاج نفس علاقات السلطة، في العائلة وداخل المجتمع ككل. وهكذا يبدو ضبط الجنس، من خلال جملة من القيود الدينية المفروضة على المرأة وإخضاع هذه الأخيرة، بأنه أساس تميز العلاقات الاجتماعية المرتبطة بهذا المحور أو القطب، بطابع الهيمنة. وفي هذا الإطار، تظهر العائلة، بوصفها مجال ممارسة السلطة من منطلق جنسي، أساس العلاقات القائمة على السيطرة. فعلى نحو يستدعي في ذهن القارئ تصورات فوكو بخصوص تأكيد تميز ظاهرة السلطة بطابع الانتشار في المجتمع، وبورديو في تقديمه الجنس كمجال السيطرة الذكورية، يقول أركون: "إن ضبط الجنس والحياة الجنسية عن طريق المحرمات العديدة التي تحيط بالمرأة، ثم إخضاع المرأة إلى مكانة أدنى وإبقاءها فيها، ثم الامتيازات والسلطات الموكلة للرجل من قبل القانون "الديني"، كل ذلك يتيح تكرار السياج الدوغماتي المغلق وإعادة إنتاجه عن طريق الطاعة المباشرة التي يقدمها الابن للأب، أو البنت للأخ أو للأب، أو المرأة للزوج، أو الصغير للكبير، إلخ..."⁶⁴. نفس هذه الطاعة وهي طوعية ما دامت نتاج السيادة العليا، لكنها سيادة عليا أرثوذكسية، أي مؤسسة على "سياج دوغماتي مغلق"، وبالتالي مخادعة، وذات طابع ميثي، يعاد إنتاجها بما يخدم في المحصلة الأخيرة،

يعني في نهاية سلسلة المهيمنين والمهيمن عليهم، السلطة السياسية، أي السلطة الزمنية، التي تبدو هكذا السلطة الأولى والعليا في المجتمعات الإسلامية، في الماضي والحاضر، يعني أيا كان شكل الحكم في المجتمعات الإسلامية. وهكذا نجد أن أركان لا يفصل إشكالية السيادة والسلطة عن المجتمع، مبينا ارتباط بنيتها، بمعناها السياسي، ببنية السلطة والسيادة في العائلة والمجتمع ككل. ذلك أن ما نجده خارج العائلة، أي خارج مجال الهيمنة المتصلة بمحور الجنس، هو أن المؤمن يخضع للعالم (= رجل الدين)، والمريد يخضع للشيخ (شيخ الزاوية الدينية). وكلهم يخضعون للأمير، أو للسلطان، أو للخليفة، أو للإمام (واليوم يخضعون للرئيس، أو للزعيم، أو للسكرتير العام للحزب⁶⁵). وهكذا يبدو نموذج الحكم هو دائما نفسه في المجتمعات الإسلامية، مهما اختلف وصفه وزمنه، فهو يركز على الدوام على مبدأ الخضوع وعلى سلطة الفرد الواحد. بل إن مبدأ الخضوع يبدو العامل المشترك بين النظام السياسي والمجتمع ككل، بدءا من العائلة، إذ يكشف أركان عن وجود نوع من التماثل بين نموذج السيادة السياسية القائمة على القائد الأوحده ونموذج السيادة، كما كرسها "السياج الدوغماتي المغلق"، في العائلة وفي غيرها من المؤسسات الاجتماعية، إذ يتحدث عن "تسيد autoritarisme القائد الأوحده - الملك أو الرئيس - الذي يعيد إنتاج نموذج السيادة كما تم تثبيتها من خلال العملية التقليدية للتطبيع الاجتماعي على مثال العلاقة بين الأب والابن، والأم والبنت، والزوج والزوجة، والمعلم والتلميذ (في العلاقة البيداغوجية)، والشيخ والمريد (في علاقة التأهيل الصوفية)، ورب العمل والعامل (جمعيات الحرف اليدوية)، والرئيس ومروسيه (في البيروقراطية الحالية)⁶⁶ .

ومثلما أن السيطرة الرمزية عند بورديو والهيمنة عند غرامشي تستندان إلى قبول من طرف المسيطر عليهم بالنسبة للأول، والمهيمن عليهم بالنسبة

لثاني، وذلك بفعل التأثير الثقافي للمهيمنين والمسيطرين، وإن اختلف كلاهما في تفسير أسس هذا القبول، فكذلك يتميز مبدأ الخضوع، المنتشر إذن، من وجهة نظر أركون، في المجتمعات الإسلامية عبر مختلف مؤسساتها التي تتشكل نتيجة لذلك من مهيمنين ومهيمن عليهم، يتميز لديه هذا الخضوع بالقبول من طرف المجتمع نتيجة استبطان وتمثل السيادة العليا الإلهية كما بلورها العلماء الذين أوجدوا هكذا لدى الرعية ما سبق وأن أشرنا بأن بورديو يسميه الهابتوس أو الاستبطان النفسي والجسدي. وقد سبق وأن تحدثنا بهذا الصدد عن دور المؤسسات الدينية والتعليمية والتواصل الاجتماعي في تكريس وترسيخ وتأييد منظومة التصورات المرتبطة بالقوى الثلاث (الله، السلطة السياسية والجنس) كما أبدعها السياج الدوغماتي المغلق الذي بلوره علماء الدين ورسخوه لدى الرعية، بوصفه التعبير عن السيادة العليا الإلهية، حتى أصبح هذا الخضوع بحكم الهابتوس طوعا، مقبولا لدى المجتمع بدون احتجاج. يقول أركون بهذا الشأن: " هذا السلم الطويل العريض أو الصاعد النازل من المهيمنين (بكسر الميم) والمهيمن عليهم (بفتح الميم) يشمل كل المجتمع وينطبق على كل المجتمع. فهو مقبول من دون أي احتجاج على الدرجات والمستويات كافة بفضل استبطان كل واحد من الرعية للنواميس المقدسة بواسطة القانون الديني الذي بلور من قبل العلماء ونص عليه من قبلهم أيضا، كما وحافظ عليه وطبق⁶⁷.

وحتى يزيل أركون طابع القدسية الذي خلعه العلماء على هذه التعاليم والقيم من خلال السياج الدوغماتي المغلق الذي أقاموه بشأنها، يذكر أركون بأصلها التاريخي، أي غير الديني، السابق على الإسلام نفسه،

ذلك " أن السياج الدوغماتي المغلق ليس فقط نتاج تعاليم الدين، فهذه التعاليم لا تفعل إلا أن تخلع التقديس على التقاليد العتيقة جدا والطقوس والشعائر والعقائد والحقائق السابقة على الإسلام⁶⁸. وهكذا نفهم أن

المقدس لا يحيل بالضرورة إلى الدين، إذ أن ما صار ينظر إليه كتناليم دينية مرتبط في الحقيقة بممارسات سابقة على الإسلام، أصبح عليها طابع التقديس لتصبح من "الدين". وهذا يعني أن المقدس منظورا إليه في علاقته ب"السياج الدوغماتي المغلق" هو معطى تاريخي انتزع من التاريخ ورفع فوقه، مثلما نفهم، في نفس الإطار، وظيفته السلطوية المضمرة، وبالتالي طابعه الديني النفعي، إذ أن غايته في الأخير هو ضمان الخضوع والطاعة للماسكين بزمام الحكم، فالسياج الدوغماتي والتقاليد والطقوس القديمة التي يخضع عليها التقديس هي أشياء تتصافر وتشابك وتتدخل بمسألة السلطة والنظام الذي تضمنه وتحميه طاعة أولئك الذين يستفيدون من هذا النظام⁶⁹. وعليه، توجد علاقة بين المقدس والسلطة، كما ذهب إلى ذلك إميل دوركايم E Durkheim وجورج بلانديي G.Balandier الذي يرى بهذا الشأن بأن "المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي، ويمكن أن يكون الدين أداة للسلطة وضمانة لشرعيتها وإحدى الوسائل المستعملة في إطار المنافسات السياسية"⁷⁰، فحسب بلانديي، وهو أحد مراجع أركون، فإن المقدس حاضر دائما، إما بشكل محتشم أو بارز، في السلطة.

القطيعة الابستمولوجية والسياسية:

من كل ما سبق نفهم الأهمية التي يوليها أركون للنقد التاريخي في قراءته للتجربة الدينية في المجتمعات الإسلامية ولتجلياتها على صعيد العلاقة الإشكالية بين السيادة العليا والسلطة. ذلك أن هذا النقد التاريخي يفكك "السياسي الدوغماتي المغلق" الذي أقامه الفقهاء، بعد الكشف عن طابعه التاريخي وعدم تعاليه عن التاريخ، مما سيؤدي إلى تقويض الأساس الميثي الذي أقيمت عليه المشروعية، أي السيادة العليا، وذلك تمهيدا لتأسيس السلطة على مشروعية بشرية، أو لنقل إلى فصل الدين عن الدولة بالتعبير المعروف اليوم بهذا الصدد. يقول أركون: "إن السيادة العليا المرتكزة على

الحقيقة الدينية تتهاوى دفعة واحدة عندما تسحب من تحتها التقديرات الميثولوجية والوظائف الأيديولوجية التي "تسندها" وتبرر لها وجودها ضمن نظام المعرفة التقليدية⁷¹، وعليه فإن مشكلة السيادة والسلطة في المجتمعات الإسلامية هي في أحد أبعادها مشكلة إبستمولوجية، تحيل إلى هيمنة المعرفة التقليدية، تلك المعرفة المؤسسة للوعي الميثي، أي للوعي المتعالي عن التاريخ، إذ "يمثل جانبا هاما جدا من التخلف التاريخي الذي تعاني منه"⁷² هذه المجتمعات. لهذا يرى أركون أن للمثقفين دورا أساسيا يتعين عليهم أدائه لكي تخرج المجتمعات الإسلامية من "السياج الدوغماتي المغلق"، أي من الوعي الأسطوري، راسما بهذا الصدد في كتابه "الفكر الثقافي، نقد واجتهاد"، تحت عنوان "بعض مهام المثقف المسلم أو العربي اليوم" الخطوط العريضة لبرنامج عمل معرفي وثقافي وعلمي خاص بالمجتمعات الإسلامية. وهذا يعني أن التغيير السياسي في هذه المجتمعات يجب أن يكون أولا معرفيا وثقافيا، يعني قائما على وعي تاريخي وليس ميثيا. لكن هذه المعرفة حتى تتحقق في هذه المجتمعات لا بد في ذات الوقت من توفير الشروط السياسية لها، إذ أن هذه المعرفة التي ينشدها أركون ستكون لها تبعات سياسية وتيولوجية، ذات صلة بمسألة العلاقة بين السيادة والسلطة كما طبقت تاريخيا في المجتمعات الإسلامية. لهذا نتفهم تأكيده بأن "السلطات السياسية والطبقات الاجتماعية المستندة إلى سلطة السيادة المصنوعة بهذه الطريقة (يقصد السيادة العليا المرتكزة على المنظور الديني) سوف تقمع كل خطاب تاريخي نقدي ما دامت لم تستبدل بالسيادة الدينية سيادة عقل (الثورة الفرنسية الكبرى) وسيادة العقل المعلمن (المجتمعات الصناعية)"⁷³. وعلى هذا الأساس، عندما يعرف أركون العلمنة بأنها "موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"⁷⁴، فإن الحقيقة المعنية هنا هي أيضا تلك الحقيقة التي يحجبها الوعي الميثي بشأن الإسلام والتي يتعين على الباحث والمثقف العربي

الوصول إليها ونشرها مهما كانت الإكراهات والضغط السياسي والإيديولوجية وهلم جرا.

غير أن هذا لا يعني بأن أركون، الذي يرى بأن إشكالية العلاقة بين السيادة والسلطة هي نفسها من حيث البنية والاشتغال سواء تعلق الأمر بالمجتمعات الإسلامية أو بالمجتمعات الأوروبية، بأنه يذهب إلى القول بأن حل المشكلة المعرفية كاف في حد ذاته للخروج من "السياج الدوغماتي المغلق"، ومن توظيف المقدس في مجال السلطة والسياسة، ومن الوعي الميثي بمختلف تجلياته القديمة والمعاصرة، ففي حديثه عن فك العلاقة بين المقدس والسلطة، بين الكنيسة والدولة، أو ما يسمى العلمنة، في التجربة التاريخية للمجتمعات الأوروبية، يوضح مستندا إلى دراسات ماكس فيبر ومارسيل غوشييه، بأن "البرجوازية التجارية ثم الرأسمالية (كانت) العنصر التاريخي الحاسم الذي قام بهذا التطور"⁷⁵، أي بفصل الكنيسة عن الدولة. وذلك هو ما لم يتوفر في المجتمعات الإسلامية، ف"إذا ما نظرنا إلى الناحية الإسلامية والعربية لاحظنا أولا غياب الطبقة الاجتماعية القادرة على لعب دور تاريخي محرك وموجه يشبه الدور الذي لعبته البرجوازية في الغرب"⁷⁶. يضاف إلى ذلك، حسب أركون، اختلاف في كيفية تجسد العلاقة بين السيادة العليا والسلطة في المجتمعات الإسلامية عنها في المجتمعات الأوروبية الغربية. فإذا كانت هاتان الذروتان (السيادة العليا والسلطة) قد اجتمعتا، أثناء لحظة التأسيس، في شخص الرسول، وكذا في التجارب المهدوية التي قامت على استنساخ تجربته، فقد تم بعد ذلك "تقسيم" الكفاءات على النحو الذي سبق وأن تحدثنا عنه، لكن دون أن تستقل السيادة العليا التي بلورها العلماء في إطار ما يسميه أركون السياج الدوغماتي المغلق عن السلطة الفعلية التي تمثلت في مختلف أشكال الحكم التي عرفتها المجتمعات الإسلامية، وذلك على خلاف "السياج الدوغماتي" الديني الذي ظهر في أوروبا حيث "كان مضبوطا أو موجها من

قبل فئة هرمية مرابطة على نمط التنظيم الكاثوليكي، الذي أضاف إلى سلطته الروحية سلطة اقتصادية وسياسية ذات فعالية ضخمة⁷⁷. أي أن العلماء، في أرض الإسلام، لم تكن لهم في يوم من الأيام تلك القوة الروحية والاقتصادية والسياسية التي كانت للكنيسة في أوروبا قبل "العلمنة التدريجية للمجتمع الغربي" التي فصلت بين الكنيسة والدولة.

العلمنة إذن هي السبيل إلى "الخروج من السياج الدوغماتي المغلق"⁷⁸، يعني الحل في المجتمعات الإسلامية المعاصرة لإشكالية العلاقة بين السيادة العليا الإلهية وبين السلطة السياسية، تلك الإشكالية المشكلة كسياج دوغماتي مغلق يؤبد هذه المجتمعات داخل علاقات اجتماعية وسياسية ونفسية لا تتغير، من خلال تمثل المسلمين إياه كحقيقة متعالية على التاريخ. لكن بالرغم من العقبة المعرفية المتمثلة في كون المسلمين لم "ينظروا إلى أمورهم تاريخياً"⁷⁹، فضلاً عن غياب "المجتمع المدني الذي لم يتشكل في بلداننا حتى الآن على الوجه المطلوب"⁸⁰، إلى جانب عدم وجود ما يعادل الطبقة التي ساهمت بأوروبا في القضاء على الكنيسة كسلطة سياسية، يرى أركون أن "عملية العلمنة والتعلمن حاصلة حتى دون أن نشعر بها. والدليل على ذلك أن الرغبة في تشكيل الوحدة الوطنية القومية على الطريقة الأوروبية قد حلت كلياً في الوعي الجماعي محل فكرة الوحدة المحمدية أو الإسلامية، التي هي فكرة أخروية تيولوجية وليست تاريخية"⁸¹. إلا أن أركون يرى أن "هذا الفعل (يقصد عملية العلمنة) لا يقابله أي تنظيم مسؤول في الخطاب العربي المعاصر"⁸²، أي أن أركون، وذلك في موقف يتوافق مع تأكيده لأهمية المعطى المعرفي، الاستمولوجي، يرى أن هذه العلمنة العفوية وغير المدركة لا تستند إلى قراءة قائمة على المنهجية التاريخية للمجتمعات العربية. لهذا يصف الدول التي قامت بعد الاستقلال بـ"الارتجالية"، فإذا كان نموذج الحكم هو ذاته في المجتمعات الإسلامية، قديمها

وحديثها، متجسدا في تسيد القائد الأوحـد المتجلي في الملك أو في الرئيس، فإن " الارتجالية تبقى السمة المشتركة لكل تجارب الدول التي جرت في سنوات 50-60⁸³. لقد استمر النموذج السياسي والاجتماعي للعلاقة بين السيادة والسلطة، السابق الذكر، إذ أن " الاستعارات من الديمقراطيات المسماة ليبرالية أو شعبية هي على الدوام جزئية ومضللة: تسقط الصفات الشكلية للحدثة على ممارسات سلطوية منغرسـة جيدا في الحقيقة داخل الذهنية الاجتماعية الأكثر قدما⁸⁴ ، منتجة هكذا حالة هجينة تجمع بين "الحدثة" والأسطورة، كما الدين الإسلامي عند ظهوره حين أصبغ، حسب أركون، القدسية والتعالـي واللاتاريخية، على ممارسات سابقة على ظهوره، لتصبح من الدين.

هذه الاستيراد من الخارج هو نفس ما يعييه أركون على تجارب العلمنة الأخرى، يعني غير العفوية، التي اتخذت لها التجسيد السياسي المقصود، كتلك التي أقامها مصطفى كمال أتاتورك في تركيا أو حبيب بورقيبة في تونس، البلدان اللذان " اتبعا أسلوب العلمنة المفاجئ والسريع والذي يبدو وكأنه مستورد⁸⁵ من الخارج أكثر مما هو ناتج عن جهد تقوم به الذات على ذاتها⁸⁶. فالعلمنة، وهي قراءة جديدة للعلاقة بين السيادة العليا والسلطة من منظور الحدثة، هي وفق تصور أركون، تلك التي تأتي كنتيجة لوعي جديد منبثق من إعادة قراءة للتجربة الدينية في عمومها داخل المجتمعات الإسلامية، على ضوء المنهجية التاريخية والفلسفية، أي التي تقوم على نزع الأسطورة عن وعي المسلمين وعلى الاقتناع والإدراك من طرفهم للطابع التاريخي لما يعتقدونه مقدسا ومتعاليا، بما في ذلك بالطبع ما تعلق بمسألة العلاقة بين السيادة والسلطة، التي تعيننا هنا.

وسعي أركون في سبيل علمنة نابعة من الذات، أي علمنة لا تقوم على مجرد المحاكاة لنموذج خارجي، يتوافق مع اعتقاده بأن " الإسلام في حد

ذاته ليس مغلقا في وجه العلمنة⁸⁷، فعلى غير ما يؤكد "السياج الدوغماتي المغلق" الذي أقامه علماء الدين، فإن "القرآن هو في الواقع منفتح دائما وواسع. إنه أكبر انفتاحا واتساعا مما يقوله البشر"⁸⁸، ف"الأسلوب المجازي يغلب في الخطاب القرآني كما يغلب على بنية اللغة الدينية"⁸⁹، مما يترك المجال مفتوحا أمام التفسير والتأويل البشريين، الشيء الذي يفسر الأهمية التي يوليها أركون للنقد الفلولوجي. وإلى جانب ذلك فإن "الظاهرة القرآنية لم تقدم حلولاً واضحة وقاطعة لكل المشاكل"⁹⁰، تاركة بذلك المجال للفعل البشري في التاريخ. كل ذلك يؤسس، حسب أركون، الدعوة إلى علمنة نابعة من الذات، من الإسلام، علمنة "منفتحة ومرنة"⁹¹، تختلف عن العلمنة ذات الطابع "النضالي" و"الجدالي"، علمنة تقر بالدين بوصفه مكونا روحيا أساسا للوجود البشري. لهذا يدعو إلى أن "يعاد النظر في العلمنة (...)" لكي تصبح أكبر اتساعا ونضجا واهتماما بكل أبعاد الإنسان دون حذف أي بعد منها⁹². وعليه فإن العلمنة تتصف، عند أركون، بطابع إنساني، تأخذ بعين الاعتبار مختلف الأبعاد المكونة للإنسان، من بينها البعد الروحي، الديني، وبالتالي لا تقطع الصلة بالتراث لأنها نابعة من قراءة له، أي من "جهد تقوم به الذات على ذاتها". وهذه القراءة هي القراءة الحقيقية للإسلام، بالنسبة لمحمد أركون.

ومثلما ينتقد النظر إلى إشكالية العلاقة بين السيادة العليا والسلطة نظرة متعالية، لا تاريخية، ينتقد في نفس السياق، نظرة الماسكين بزمام دول ما بعد الاستقلال، بما فيها تلك التي عملت بالعلمانية الفوقية المستوردة، تلك النظرة المتميزة بـ "احتقار الواقع والتاريخ ومكونات الواقع والتاريخ"⁹³، مشيرا بهذا الصدد إلى أنه "في كل مكان نلاحظ ظاهرة ثابتة وعامة هي : مسألة الطلاق العميق بين الدولة والمجتمع المدني"⁹⁴، نتيجة العمل هنا أيضا بنموذج سياسي مستورد، هو النموذج الفرنسي اليعقوبي الذي ساهم في

تكريس نموذج الدولة المركزية بخطابها الإيديولوجي " السائد بكل نسخه وينسب متفاوتة (والذي) لا يعترف بمكونات الواقع ولا يتحمل مسؤوليتها علميا ومعرفيا⁹⁵. وهو واقع يتميز، حسب أركون، بالتعدد والتنوع الثقافي والديني واللغوي. فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الصراعات الدموية الطائفية والعرقية والجهادية التي تعصف اليوم بأكثر من دولة عربية، لا يسعنا إلا القول بأن الأيام قد أثبتت صحة رؤية أركون، حين دعا إلى تبني النظام الفدرالي بديلا عن نموذج الدولة اليعقوبي الذي أثبتت التجربة فشله المأساوي. وهكذا يمكن القول في الأخير أن أركون يضع المسلمين بين خيارين: الأول يمثل الإسلام الذي يدعو إليه، إسلام لا يستورد الحداثة وإنما يسهم فيها، معتبرا أن تدخله في "بناء الحداثة سيكون إيجابيا ومثريا مثلما كان بين القرن VII والقرن XIII إزاء الثقافات الشرق الأقصى والإفريقية والأوروبية"⁹⁶، أو بقاء الوضع كما هو عليه، يعرف "تهدئة الأمور سنة، أو سنتين، أو عشر سنوات، ولكن الفتنة سوف تعود إلى الساحة من جديد، وهكذا دواليك...⁹⁷. وذلك ما تؤكد له للأسف الحروب الطائفية والقبلية والتكفيرية التي تعصف بالعالم العربي اليوم.

الهوامش

- 1- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، لافوميك/ المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، ص 7.
- 2- Mohamed Arkoun, Penser l'Islam aujourd'hui, Laphomic-ENAL, Alger, 1993 p. 57-58
- 3- مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، أصل العنف والدولة، تعريب وتقديم علي حرب، دار الحداثة، 1985، ص 150.
- 4- ن. م، ص.
- 5- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي. جيل مسكويه والتوحيدي. ت: هاشم صالح. الساقى. 1997، ص 12.

6- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 191.

7- Cité par Georges Balandier, Anthropologie Politique, Paris, PUF, 1967, e-edu.nbu.bg/pluginfile.php/.../balandier-limites.pot.

8- محمد أركون الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، م.س، ص 54.

9 - ن.م.

10- ن.م، ص 10.

11 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، م.س، ص 166.

12 - الواقع أن السيادة تبدو بدورها خاضعة لجدلية الصراع، فالإسلام كسيادة عليا إلهية دخل في جدال مع المسيحية واليهودية. بل يذكر أركون ذاته، كما سنوضح ذلك، بأن الخطاب القرآني هو خطاب سلطوي، شأنه شأن خطاب المسيح الناصري وخطابات أنبياء التوراة عامة. كما أننا نعرف بأنه نشأت تاريخيا عن الإسلام نفسه أكثر من سيادة أو مشروعية أسست لصراع لا يزال قائما إلى اليوم، فتحول الإسلام إثر ذلك إلى إسلام "شيعي" وإلى إسلام "سني" وإسلام "خارجي".

13 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، م.س، ص 191.

14- ن.م.

15 - ن.م، ص 192.

16 - في معالجته للمسألة السياسية في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة يبدأ أركون من الحدث القرآني، على أساس أن التحرير لا يتم إلا بعد الكشف عن لحظة المنبت والأصل "الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد م.س، ص 203). وهو بذلك يتبنى منهجية تاريخية أخذها عن المؤرخ الفرنسي فيرنان بروديل، تقوم على النظر إلى التاريخ من خلال المدة الطويلة وليس القصيرة (عشرين سنة أو ثلاثين سنة) التي تنظر إلى التاريخ من حيث هو وقائع وأحداث لا تمثل في نهاية المطاف سوى سطح الواقع. من هنا جاء سعي أركون إلى اعتماد منهجية علم النفس التاريخي الذي يدرس تاريخ الوعي ومكوناته مثل الخيال والأسطورة.

17 - وهذا يعني في نهاية المطاف أنه ليس السلطة وحدها من تتميز بالصراع من أجل الغلبة، كما يرى أركون، طبقا لما سبق أن أشرنا إليه، بل أيضا السيادة.

- 18- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، م.س، ص، ص 167-168.
- 19- ن م، ص، ص 166-167.
- 20- ن. م، ص 167.
- 21- ن.م، ص 168.
- 22- ن.م ص 167.
- 23- ن.م.
- 24- ن.م، ص 168.
- 25- ن م .
- 26- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، م.س، ص 53.
- 27- ن.م.
- 28- ن. م، ص 54.
- 29- ن . م، ص 57.
- 30- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، م.س، ص 166.
- 31- ن.م، ص 168.
- 32- ن.م.
- 33- ن.م .
- 34- ن.م، ص 166.
- 35- ن.م.
- 36- ن.م، ص 172.
- 37- محمد أركون الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، م.س، ص 8.
- 38- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، م.س، ص 171.
- 39- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، م.س، ص 11.

40- هذا يعني في نهاية المطاف أنه لا يمكن لنا تفسير نموذج الحكم الذي تعاقب على المجتمعات الإسلامية، ذلك النموذج المتميز بسيطرة القائد الأوحده، في شخص الأمير أو السلطان أو الرئيس، بالرجوع إلى الدين أو إلى دور رجاله، وإنما تفسير دور رجال الدين وقراءتهم للدين، بما في ذلك ما تعلق منه بمسألة العلاقة بين السيادة والسلطة، بالعامل السياسي، ما دام أن العلماء لم يحصلوا على استقلالية فعلية إزاء مختلف أشكال الحكم والحكومات التي تعاقبت على المجتمعات الإسلامية. وهذا ما يبقى نموذج القائد الأوحده الذي ميز الحكم في المجتمعات الإسلامية، قديمها وحديثها، بدون تفسير في إطار المنظور الفكري لمحمد أركون، خاصة وأن هذا النموذج يتكرر حتى في التجارب السياسية التي تأسست على محاولة الفصل بين الدين والدولة، مثل تركيا في شخص مصطفى كمال أتاتورك وتونس في شخص حبيب بورقيبة.

41- محمد أركون، الفكر العربي، تر. عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ص 14.

42- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، م.س، ص 169.

43- لكن أركون، وبالرغم من تأكيده عدم تمكن الإسلام من إلغاء العصبية التقليدية القبلية، إلا أنه لم يعطها من وجهة نظرنا أهمية كبرى، على الأقل بالقياس إلى العامل الديني، في تفسير الأوضاع غير السوية السائدة في معظم بلدان العالم العربي، وفي دوام تأثير هذا العامل، كما في ليبيا واليمن والعراق، وغيرها، حيث العامل القبلي ليس أقل تأثيراً من العامل الديني (الطائفي) إن لم يكن أشد، كما في ليبيا؛ مثلاً. لكن ينبغي الإشارة في ذات الوقت إلى دعوته إلى تبني الفدرالية كحل للخصوصيات المتصارعة اليوم في المجتمعات العربية والإسلامية.

44- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، م.س، ص 83.

45- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، م.س، ص 177.

46- ن.م.

47- ن.م، ص 178.

48- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، م.س، ص 8.

49-ن.م.

50-عن: مختار الفجاري، نقد العقل الاسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة ، بيروت، ص 38.

51- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، م.س، ص 283.

52- محمد أركون، الفكر واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ت. هاشم صالح، دار الساقى ، بيروت، ط 1، 1999، ص 67.

53- يتحدث بورديو بهذا الصدد عن "الآليات/التاريخية المسؤولة عن نزع الطابع/التاريخي وعن تأييد بنيات التقسيم الجنسي وكذا المبادئ التي تقوم عليها التصورات المطابقة لها" Pierre Bourdieu, La domination masculine, Seuil, 2002, p.8. ، موضحا بهذا الشأن بأن "ما يبدو في التاريخ كشيء أبدي ليس غير نتاج عمل تأييد يعهد به إلى مؤسسات والكنيسة والدولة والمدرسة..." (ن،م).

54- Lectures du Coran, Tunis, ed.Alif, 1990, 150-54.

55- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، م، س، ص 8.

56-ن.م.

57- السياج الدوغماتي المغلق، وكما يمكن فهم ذلك في التعريف الذي سبق تقديمه، ليس ظاهرة مميزة للفضاء الديني الإسلامي .

58- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، م.س، ص 8.

59- ن.م، ص 7.

60-ن.م.

61- ن.م، ص 283.

62- ن.م، ص 9.

63- في هذا السياق يدخل إفتاء العديد من "علماء الدين"، أثناء الحراك الشعبي الذي شهدته البلدان العربية سنة 2011، بتحريم المظاهرات.

64- محمد أركون، الفكر واستحالة التأصيل، نحو تفكير آخر للفكر الإسلامي، م.س، ص 67.

65- ن.م.

66- Mohamed Arkoun, Penser l'Islam aujourd'hui, op-cit, p. 4.

67- محمد أركون، الفكر الانساني، نقد واجتهاد، م.س، ص 9.

68- ن.م.

69- ن.م، ص ص 9 - 10.

70- جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية، تر. علي المصري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990، ص 146.

71- محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، م.س، ص 173.

72- Mohamed Arkoun, Penser l'Islam aujourd'hui, op-cit, p. 27.

73- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 174.

74- محمد أركون، العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، تر: هاشم صالح، دار الساقى، ص 10.

75- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، م.س، ص 11.

76- ن.م.

77- ن.م، ص 11.

78- ن.م، ص 8.

79- ن.م، ص 278.

80- ن.م، ص 285.

81- ن.م، ص 286.

82- ن.م، ص 274.

83- Mohamed Arkoun, Penser l'Islam aujourd'hui, op-cit, p.45.

85- المفارقة أن أركون يتهم بدوره بنفس ما يعيبه على التجارب العلمانية التي طبقت في المجتمعات الإسلامية، وذلك عندما يتهم بالإستشراق، لاعتماده على منهجيات "غربية" في دراسته للإسلام. لكن أركون يرى أن المنهجيات التي طبقت على اليهودية والمسيحية مسوغة إستمولوجيا في دراسة الإسلام، لأن "الإسلام كالمسيحية، كلاهما يشتغل بالطريقة نفسها" (تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 295). ولهذا السبب نراه يتحدث عن "نظام إنتاج مجتمعات الكتاب" (ن.م، ص 170) بوصفه نظاما واحدا سواء تعلق الأمر بالمسيحية أو اليهودية أو الإسلام، نافيا أية "خصوصية" لهذا الأخير. كما يرى أن لغة "كتاب" كل من الديانات التوحيدية الثلاث تقوم جميعها على المجاز والرمز. وقد بينا كيف فكك الفكرة القائلة بأن الديانة المسيحية تختلف عن الديانة الإسلامية في مسألة العلاقة بين الروحي والزمني، يعني بين الدين والدولة.

86- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، م.س، ص 279.

87- محمد أركون، العلمنة والدين، ص 56.

88- ن.م، ص 41-42.

89- ن.م.

90- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، م.س، ص 244.

91- ن.م، ص 272.

92- ن.م، ص 277.

93- ن.م، ص 280.

94- ن.م، ص 279.

95- ن.م، ص 281.

96- Mohamed Arkoun, Penser l'Islam aujourd'hui, op-cit, p.15

97- محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، م.س، ص 295.

إشكالية المنهج في الخطاب الفلسفي قراءة سيميائية لـ "حيّ بن يقظان" لابن طفيل نموذجاً

أ/منصوري حورية.

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

جامعة مولود معمري بتيزي وزو

Résumé :

Le but de ce travail est de mettre en valeur la notion de méthode dans l'analyse des récits philosophiques. Il s'agit de dégager les principaux axes de l'analyse sémiotique qui atteste à la fois de la nécessité de la pluralité des visions épistémiques et méthodologiques dans la quête du signe et du sens et de l'esthétique du discours relatant le statut de la fiction de « l'enfant de la nature », avec tous les dispositifs socio-culturels qui ont engendré l'œuvre d'Ibn Thofail et ont influé sur son verbe. Ces grandes questions ont motivé nos recherches. Elles se résument comme suit :

1- A quels degrés peut-on instrumentaliser les méthodes des sciences du langage et notamment la sémiotique du discours dans l'analyse des textes à caractère philosophique (récit de Hayy ben yaqdhān).

2- De quelle(s) manière(s) les méthodes d'analyse et de critique contemporaines parviennent-elles à comprendre et à interpréter les textes anciens ? Quelles relations ? Quelles interactions ? Quel dialogue ?