محمد اركون وإشكالية الروابط بين السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلامي

الدكتور: سعد بوترعة
جامعة يحي فارس ـ المدية

الملخص:

بذل محمد أركون جهد نقدي تفكيكي للتاريخ والفكر السياسي الاسلامي، محاولا تأسيس خطاب جديد و رؤية معاصرة عن التراث السياسي الاسلامي، وقد انصب اهتمامه على مسألة الروابط بين السيادة العليا والسلطة السياسية في التاريخ الاسلامي، كمدخل لإعطاء تصور جديد عن علاقة السياسة بالدين، تتجاوز النظرة التراثية المبنية على شعار(الاسلام دين ودولة) وتؤسس لممارسة اسلامية للعلمانية.

Summary:

Mohammed Arkoun has made a critical effort to deconstruct Islamic history and political thought, trying to establish a new discourse and a contemporary vision of Islamic political heritage. His focus was on the links between supreme sovereignty and political authority in Islamic history, Which is based on the slogan "Islam is a religion and a state" and establishes an Islamic practice for secularism.

تمهيد:

المدخل إلى الطرح الأركوني لمسألة العلاقة بين السيادة العليا والسلطة السياسية؛ أي (المشروعية في التاريخ الإسلامي) والإدعاء الشائع بجمع الإسلام بين الروحي والزمني أي (في كونه دين ودولة وانغلاقه في وجه العلمنة) هو فهم "الاسلاميات التطبيقية" كونها في اعتقاد اركون "تؤسس الإطار النظري والفكري الذي يتيح مواجهة كل الصعوبات والمشاكل المعاشة حتى الآن بشكل تجريبي واقعي محسوس [في المجتمعات العربية

والاسلامية]، لكن غير منظر لها."[1] فهو من خلال الإسلاميات التطبيقية التي يعتبرها "ممارسة متعددة الاختصاصات".[2] يأمل في تأسيس خطاب جديد عن التراث الإسلامي بناء على إعادة قراءته نقديا وكشف ما هو ثاو وراء أشكال الوعي الزائف للكثير من القضايا، كقضية الروابط بين السيادة العليا والسلطة السياسية في التاريخ الاسلامي وعلاقة المجال الديني بالمجال السياسي في الاسلام.

أ ـ الإسلاميات التطبيقية كأداة لتجديد الخطاب الاسلامي :

الإسلاميات التطبيقية هي عنوان مشروع أركون الذي يقترحه لتجاوز نقائص الإسلاميات الكلاسيكية وهي البعد العملي أو الوجه الإجرائي لمشروعه العام والأوسع "نقد العقل الإسلامي"لذلك لا يكاد يخلو مؤلف أو مقال أو حوار "لأركون" إلا وكان فيهم نصيب للحديث عن مشروعه هذا، ومع ذلك لا نجده يعطي مفهوما واضح ودقيقا أو تعريفا نظريا للإسلاميات التطبيقية، "وإنما كان كلما وجد نفسه في حاجة إلى تعريفها يسعى إلى ابراز مهامها النقدية وتقديم بعض سماتها وخلفياتها الفلسفية"[3]، رغم ما يعرف به من اهتمام وتركيز بالغين على المفاهيم والمصطلحات التي يستخدمها ويوظفها في ابحاثه ودراساته، وذلك من خلال الإكثار من الشرح والتوضيح، وهذا ما لا نجده في تناوله لمصطلح الاسلاميات التطبيقية ، ما يجعل من الصعوبة بمكان الوقوف على مفهوم دقيق وناجز للمصطلح في كتاباته، غير أن هذا لا يمنعنا من تتبع البحث في مفهوم المصطلح من خلال مقابلته بمصطلح أخر هو الاسلاميات الكلاسيكية [*](الإستشراق)لأن أركون يقدم مشروعه الاسلاميات التطبيقية مرة على أنه تجاوز للإسلاميات الكلاسيكية ، ومرة أخر على أنه تتممة وتحيين له من حيث المنهج وما تتطلبه المرحلة، فهو يسجل مآخذ على الإستشراق أهمها التقصير في المنهجية، استدعت في اعتقاده الاسلاميات التطبيقية لسدها، حيث نجده يقول: "تخلف منهجي

---

[1] . محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق،ص 277.

[2] . المصدر نفسه، ص 57.

[3] . مختار الفجاري ،نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ،دار الطليعة للطبع والنشر ،بيروت ،الطبعة الأولى ،2005 ،ص 42

[*] . يعرف أركون الاسلاميات الكلاسيكية بقوله: (خطاب discours غربي حول الإسلام ، ذلك أن كلمة (مصطلح) الإسلاميات (L'islamologie) أي الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام ـ هي في الواقع من اختراع غربي) محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص51 ويعرفها في موقع أخر بأنها"تلك المعرفة المشكلة من طرف الغرب حول الإسلام (...) من خلال نقد وتحقيق عدد من المؤلفات الاسلامية المنسية منذ قرون حتي من طرف المسلمين انفسهم." M.Arkoun:Essais sur la pensee Islamique .ed:Maisoneuve et la rose.Paris.1979.p08

وابستمولوجي كنت قد ألمحت إليه أكثر من مرة عندما انتقدت الإسلاميات الكلاسيكية (أو الاستشراق التقليدي) ودعوت إلى تكملته عن طريق الإسلاميات التطبيقية (أي تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية ومصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل)"[4] هذا النص يشير بوضوح أن الاسلاميات التطبيقية لا تتعارض تعارضا مطلقا مع الاسلاميات الكلاسيكية وإنما جاءت الدعوة لها لسد نقص منهجي وابستمولوجي تعاني منه الدراسات الاسلامية برمتها سواء كانت هذه الدراسات من الغرب أو من الشرق ذاته، فهما ممارستان للعلم نفسه (علم الإسلاميات L'islamologie) والتمييز الفاصل الذي يقيمه أركون بين "الاسلاميات الكلاسيكية/والاسلاميات التطبيقية تمايز منهجي وتصنيف ابستمولوجي، وليس عبارة عن تضاد مطلق بين ممارستين للعلم نفسه(علم الإسلاميات L'islamologie)"[5]، ويصرح أركون في موضع أخر أن "الإسلاميات التطبيقية متضامنة كليا مع الاسلاميات الكلاسيكية بشرط واحد، هو أن تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد ابستمولوجي شديد."[6]وحينها يمكن الكف عن الحديث عن الإسلاميات التطبيقية حيث يقول:"إنه لن يعود هناك مكان للحديث عن الإسلاميات التطبيقية، إذا ما تحملت الإسلاميات الكلاسيكية، بدورها، وبشكل تضامني، كل الصعوبات الحالية للمجتمعات العربية الإسلامية من جهة ومخاطر ممارسة علمية هي الآن في أوج تجددها من جهة أخرى"[7].وبهذا المعنى فإن الإسلاميات التطبيقية "كممارسة متعددة الإختصاصات"[8]تجمع بين الطابع العملي والممارسة العلمية تتجاوز حسب أركون بهذه الميزة، الرؤيتين معا: الاستشراقية التي لا تعدو كونها تجميع للمعلومات بذريعة التزام الموضوعية والحياد، والإسلامية التي غلب عليها الطابع الإيديولوجي والنزعة الافتخارية التمجيدية في الدراسة وقد عبر عن هذا التميز بقوله:"إني وجدت نفسي أنسلخ من ما يمكن تسميته بالاستشراق لأني لا أنظر إلى المسائل، فقط نظرة جامعية، أكاديمية صنيع أغلب المستشرقين (...) وأنسلخ أيضا عن نظرائي وزملائي من العرب والمسلمين الذين ينتمون شأني إلى الأمة الإسلامية، أنفصل عن هؤلاء الذين يعالجون مشاكلنا

---

[4] . محمد أركون،الأسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وارادات الهيمنة، ترجمت هاشم صالح، دار الساقي، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 2001 ،ص 178

[5] . محمد أركون الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، مصدر سابق ،ص 162 .

[6] . محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 61

[7] . المصدر نفسه ، ص 61

[8] المصدر السابق، ص 57

بالأسلوب النضالي الإيديولوجي والسياسي فحسب."[9]ولا يفهم من هذا أن "أركون" يرفض أعمال المستشرقين وإنما يسعى إلى تجاوزها، فهو في كثير من النصوص يشيد بإسهاماتهم ويعبر عن امتنانه لما قاموا به ويقول في احدى هذه النصوص:"... أتمنى أن تسنح لي الفرصة للتعبير عن اعترافي لهم بالفضل (...) لا يمكنني التعبير عن ولائي لهم إلا بالمضي في العمل على إخصاب نماذجهم."[10]وهذا الذي جعل البعض يري أن "أركون يحاول تجاوز أخطاء الحركة الاستشراقية الكلاسكية من أجل تثبيت منهج لحركة استشراقية جديدة".[11] إلا أن "أركون" يرفض هذا الربط بين الاستشراق والاسلاميات التطبيقية مع عدم انكاره في كون مشروعه مسايرا للتطور العلمي الحاصل في الغرب خاصة في الأنثروبولوجيا، وهذا ما تشي به تسمية مشروعه بالاسلاميات التطبيقية على شاكلة "الأنثروبولوجيا التطبيقية" لعالم الإناسة الفرنسي "روجيه باستيد" (1898. 1974) حيث نجد أركون يقول في هذا الصدد: "استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجي باستيد Roger Bastide بعنوان:الأنثروبولوجيا التطبيقية، وبحوثنا تسير في الخط نفسه."[12]

وقد استهل أركون حديثه عن مفهوم الاسلاميات التطبيقية بفقرة من كتاب "روجيه باستيد" المذكور سابقا، وهي فقرة تشير إلى تصور الأنثروبولوجيا التطبيقية للروابط بين العلم والتطبيق هذا التصور الذي استوعب التطور الذي حصل منذ النموذج الذي قدمه رونه ديكارت (1596 ـ 1650) حتى النموذج الذي اعطاه كارل ماركس(1818 ـ 1883) وكان الهدف من ايراد هذه الفقرة هو تحديد الاسلاميات التطبيقية وتمييزها مقارنة بالاسلاميات الكلاسكية التي يرى أنها"كانت خاضعة، قليلا أو كثيرا، للنموذج الدكارتي الذي يدعو للمعادلة التالية: ((أن تفهم أو أن تعرف = أن تتأهب للشيء من أجل السيطرة عليه)). لكن ، ((من أجل أن تسيطر فإنه ينبغي البدء بالمعرفة أولا، لكن لن تستطيع أن تعرف (أو تفهم الشيء) إلا بشرط أساسي: هو أن تتحرر ولو للحظة من هاجس السيطرة))"[13]

---

[9] . محمد أركون ، التأمل الابستمولوجي غائب عند العرب، (حوار) (الفكر العربي المعاصر، العدد 20 /21 / 22 بيروت مركز الإنماء القومي، 1982 ، ص 81 .

[10] . M.Arkoun: contribution à l'étude de l'humanisme arabe au(4-5)siècl de l'Hégérie,Librairie philosophique,J Vrin,Paris,1970,p16-17

[11] . محمد محفوظ، الإسلام والغرب وحوار المستقبل، بيروت . الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998 ، ص 197 .

[12] . محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 275 .

[13] .. مصدر السابق، ص 54

كانت الدراسات الاستشراقية مدفوعة بنوايا وغايات عملية غير علمية تخدم الاستعمار والتوسع الإمبريالي وبعدها تحول جهد الاستشراق كعلم إلى مجرد تجميع للمعلومات بعيدا عن البحث في الأساليب التي تجعل المجتمعات العربية الإسلامية تستفيد منها في حل مشاكلها الراهنة، وهنا تأتي الاسلاميات التطبيقية "لتصحح هذا الوضع"[14] بأن تكون" منهجية تحريرية مهمتها لا تتلخص فقط في إنتاج الدراسات الموثوقة والمحققة كما كان الإستشراق قد فعل سابقا، وإنما هي تريد أيضا أن تأخذ على عاتقها (...) مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها والسيطرة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية."[15] وهذا ما يفرض على الاسلاميات التطبيقية أن تنطلق من واقع المجتمعات المدروسة وحاضراها وما يطرحه من اشكاليات فعلية تعانيها كي تكون ممارسة علمية محايثة للواقع العملي المعاش وبذلك تتميز عن الاسلاميات الكلاسكية التي مهما تكن قيمتها وأهمتها فإنها تبقى "تعكس جهد نظرة خارجية ورؤيتها وفوق ذلك متأثرة بنزعة عرقية مركزية مؤكدة، مفهومة ضمن الوسط التاريخي الذي ولدت فيه."[16]

استنادا إلى التحليل السابق يمكن القول أن الاسلاميات التطبيقية تمثل أداة منهجية تهدف إلى تأسيس خطاب جديد ورؤية معاصرة عن الاسلام تاريخا وتراثا، بناء على الواقع العلمي الجديد وما نتج عنه من أفاق معرفية في علوم الانسان والمجتمع اضافة إلى الواقع الاجتماعي للإنسان العربي والمسلم المعاصر، حيث نجد أركون يقول : " الاسلاميات التطبيقية. فهذا العلم الذي دشنته قبل بضع سنوات، يهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره إنطلاقا من خطابات المجتمعات العربية والإسلامية وحاجياتها الحالية، كما يهدف في الوقت ذاته إلى إثارة اهتمام الجمهور الأوسع دون أن يتعرض لخطر الإدانة أو الرفض العنجهي أو حتى اللامبالاة من قبل الباحثين المتبحرين ."[17]وبذلك فإن تبلور الاسلاميات التطبيقية "كممارسة علمية متعددة الاختصاصات،"[18] في مشروع أركون الفكري كانت كجواب " عن ثلاث حاجات معرفية مترابطة في ميدان الدراسات الاسلامية:

أولها تغطية الحاجة إلى تأسيس ميدان دراسة علمي مستقل (...)

---

[14] . المصدر نفسه، ص 55

[15] . محمد أركون، الأنسنة والإسلام مدخل تاريخي نقدي، مصدر سابق، ص 10

[16] . محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 275

[17] - محمد أركون الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق ،ص 31 و32

[18] . محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 57

وثانيها تغطية الحاجة إلى تجاوز الأفق المعرفي والمنهجي الذي توقف عنده الإستشراق أو ما سماه ((الإسلاميات الكلاسكية)) (Islamologie classique) من أجل فتح هذا الميدان على آفاق معرفية أرحب وأخصب وأبعد (...)

وثالثها توفير الحاجة إلى عُدة اشتغال علمية جديدة في الإسلاميات،عن طريق انفتاح الدارسين في هذا المجال على الثورة المعرفية التي شهدتها العلوم الإنسانية والاجتماعة في النصف الثاني من القرن العشرين(...)"[19]

من خلال كل ما ذكرناه آنفا يمكن أن نخلص إلى القول أن "الإسلاميات التطبيقية هي مشروع ذو طموح منهجي متعدد يقترحه أركون لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية."[20]اتفق الكثير من الباحثين سواء المؤيدين لمشروعه أو حتى الناقدين له على تفرده فيه بميزات وخصائص غير متوفرة في غيره كالجرأة والجدة والحداثة وصعوبة التطبيق، حيث نجد أحد ناقدي مشروعه يعبر عن هذا التميز بقوله:"الرجل ألقى على عاتقه مهمة صعبة جدا لم يعهدها عند المستشرقين ولم يعثر عليها عند الدارسين العرب المحدثين،أعني مهمة قراءة التراث الإسلامي الظاهر منه والباطن، قراءة علمية نقدية، المشروع المعرفي الذي دشنه أركون، مشروع فذ وفريد من نوعه فعلا."[21]

ومن بين المسائل التي اعتبرها أركون هامة وحاسمة وأولاها أهمية قصوى في مشروعه الذي يرتكز على قراءة تاريخ الفكر الاسلامي قراءة تاريخية نقدية، مسألة الروابط بين السيادة العليا والسلطة السياسية وعلاقة الدين بالسياسة في الإسلام وقضية الإسلام والعلمنة وقد عمل على تفكيكها وإعادة صياغتها وفق تحليلات جديدة تمكن من الانخراط في رفع وتيرة تمثل مكاسب الفكر التاريخي النقدي الذي يؤصل لإعادة بناء الخطاب السياسي الحداثي في الفكر العربي الإسلامي، بناء على الثورات المعرفية والسياسية التي حصلت في العالم والتي نحن بحاجة إلى الاستفادة من نتائجها. وسنتناول في هذه الدراسة بالعرض والتحليل مسألة الروابط بين السيادة العليا والسلطة السياسية في فكر اركون.

ب ـ اشكالية الروابط بين السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلامي:

---

[19] ـ عبد الإله بلقزير وأخرون، محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، حلقة نقاش نظمها مركز دراسات الحد العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2011 ، ص 8 و9 .

[20] . عبد المجيد خليقي، الإسلاميات التطبيقية مهام العقل الإستطلاعي،ضمن، مجلة الأزمنة الحديثة،مجلة فلسفية فصلية تعنى بشؤن الفكر والثقافة، عدد مزدوج 3 . 4 أكتوبر 2011 ،ص 111 .

[21] . محمد المزوغي،العقل بين التاريخ والوحي،حول العدمية النظرية في إسلاميات محمد أركون (كولونيا . بغداد) منشورات الجمل،الطبعة الأولى،2007 ،ص 17 .

يقول أركون:"بأن مسألة السيادة العليا (L'autorté) والسلطة السياسية (lespouvoirs) تمثل أحد المواقع الإستراتيجية لتدخل الفكر العلمي المعاصر سواء كان الأمر يتعلق بالمجال الغربي أو بالمجال الإسلامي، فنحن نشهد اليوم في كل مكان أزمة مشروعية في ما يخص السلطات السياسية التي يتم التوصل إليها أكثر فأكثر إما عن طريق الإجراءات الشكلية الفارغة و وإما عن طريق الإنقلابات العسكرية."[22]وهذا الذي جعله يخصص العديد من الدراسات لبحث إشكالية السيادة العليا والسلطة السياسية في التاريخ الاسلامي غير أنها كانت على نحو عابر من خلال تداخلها مع الموضوعات التي كان بصدد تناولها، ماعد في كتابه "نقد العقل الإسلامي " فقد خصص لهذه الدراسة فصلا كاملا تحت عنوان :السيادة العليا والسلطة السياسية في الإسلام" أعاد نشره في كتابه " تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ، وقد استهل هذا الفصل بالآية 58 من سورة النساء ((يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله ورسوله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تاويلا))[23] وقول "ماركس":((لا يمكن للروابط القانونية – تماما كأشكال الدولة – أن تفهما لا عن طريقها هي بالذات، ولا عن طريق تطور الروح البشرية، إنها على العكس تضرب بجذورها، عميقا، في خضم الشروط المادية للوجود))[24]للإشارة إلى ما اعتبره تمزقا تعانيه المجتمعات المعاصرة بين الرجوع إلى تراث قديم عتيق محكوم بظاهرة الوحي، وبين تبني الاستراتيجية الماركسية من أجل الوصول إلى السلطة وممارستها. ويرى أن ما دعاه إلى إنجاز تقييم نقدي لمفهوم السيادة العليا في الفكر العربي الإسلامي هو أن "الدراسات الحديثة تركز على مفهوم السلطة بصورتها السياسية كما تتجلى على مستوى الدولة ولا تهتم بمسألة السيادة العليا – أو المشروعية – كما أن المنهجية الاستشراقية في تناول الموضوع تظل سردية وصفية أكثر مما هي نقدية، في حين أن التصور الاسلامي للأمور يظل خاضعا لضغط الحاجيات الايديولوجية من أجل تبرير الانظمة الحالية في المجتمعات المدعوة اسلامية وخلع المشروعية عليها".[25]واعتقاده من جهة أخرى أن "جميع المجتمعات المعاصرة تجد

---

[22] - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ،ص 268 .

[23] - الأية 58 من سورة التوبة.

[24] محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ،ص165

[25] - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ترجمة هاشم صالح،مركز الانماء القومي،الطبعة الثانية 1996،ص 159.

نفسها أمام فراغ نظري كبير"[26]في موضوع الروابط بين السيادة العليا والسلطة السياسية نظرا للابتعاد عن البحث في السيادة العليا كذروة للتشريع، وهذا الذي يعطي للموضوع أهمية، "فالمطلع على نصوص أركون يعلم أنه من غير الممكن الحديث عنده عن الحداثة والعلمانية، ما لم يتم تفكيك مسألة السيادة العليا والسلطة السياسية."[27]"وذلك من أجل اعداد نظرة شاملة للروابط بين الدين والسياسة من خلال النموذج الاسلامي."[28] كون الهدف الأساسي لما قام به من دراسات هو أولا كشف وهم وجود سيادة عليا متعالية تبرر شرعية الحاكم يقبع خلفها جهد تيولوجي شكّل نظاما معرفيا ذا تركيب أسطور مناقض لما مورس في الواقع، وثانيا رد الظاهرة السياسية إلى مشروطاتها الإجتماعية والثقافية التاريخية أى مقاربتها بصورة واقعية وفك ارتباطها بكل ما هو غير واقعي وغير بشري، ومعالجتها كشيء واقعي يجب تحليله لاستنباط القواعد العامة للممارسة السياسية والابتعاد عن ميتافيزيقا التفكير في تدبير شؤون الدولة. ومنه فما مضامين السيادة العليا في الفكر العربي الإسلامي وآلياتها ووظائفها من خلال التقييم النقدي التاريخي الذي مارسه أركون؟

1. مفهوم ومضامين السيادة العليا وآلياتها ووظائفها في التاريخ الاسلامي:

يحدد أركون معنى السيادة العليا بقوله:"هي عاطفة من الاتفاق العميق الذي يربط بين أعضاء جماعة بشرية ما أو قومية ما أو أمة دينية منخرطة في عمل ثوري أو في متابعة مشروع ووجود أو هي الدفاع عن هوية معينة وتمجيدها، هذه الهوية التي تلتقط تراثا بأكمله وتفتح أبواب المستقبل، هذه السيادة كما مثلها الأنبياء والقديسون والأبطال الحضاريون و المفكرون الخلاقون. إنها قوة الإثارة والحياة وهي تمرين من أجل التجاوز والتخطي غير المتوقع، ومن التحديد الذي تقوم به الروح العاملة لتفتح الوضع البشري وتحرره، عندما يقال بتواضع أكثر أن إنسانا تكلم أو يمارس عمله بنوع من الهيبة والسيادة، فإننا نعرف من ذلك أنه استطاع أن يتوصل إلى طبع وعي الآخرين بقوة جديدة."[29] وهذا ما يدل على أن السيادة العليا تقوم على الخضوع والانقياد الإرادي طواعية عن طريق الإقناع، وليس الإكراه والقصر. "فالسيادة العليا تتعلق بالإقناع وبتحول الوعي طوعيا، إلى كل ما يخلع المعنى على وجود الشخص البشري، فهنا توجد حركة حرة للقلب، كما يقول القرآن الكريم، من أجل تقديم الطاعة لصوت

---

[26] . محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ،ص166 .

[27] ـ الزواوي بغورة،ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر،مرجع سابق، ص81 .

[28] محمد أركون،الفكر الاسلامي قراءة علمية،مصدر سابق،ص 143 .

[29] - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ،ص 191.

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 الفيلسوف إلخ..."[30] فالسيادة العليا هي الولاء الإرادي المبني على "مديونية المعنى"،[*]"والانتساب العفوي لشخص ما إلى جملة من العقائد والرموز"[31] آي أن الشخص مدين بالمعنى الحقيقي الذي خلعه على وجوده، إلى سيادة عليا أكبر منه، تصبح مرشدة له، ويدين لها بالطاعة."[32] وبهذ المعنى للسيادة العليا فإن أركون يرى أن مضامينها في الفكر الإسلامي وآلياتها ووظائفها يمكن فهمها انطلاقا من التطور الثقافي والبسيكولوجي الذي لخصه في خمسة نقاط محورية هي:

1 . انبثاق المفهوم من خلال القرآن وتجربة المدينة.

2 ـ دراسة المفاهيم التالية: سلطان،ملك/خلافة،امامة،حكم،أمر (...) الفترة التأسيسية.

3 ـ العقيدة والسيادة العليا الفكرية: دور الإجتهاد.

4 ـ التراث والسيادة العليا أو المشروعية العليا.

5 ـ الإيديولوجيا والسيادة العليا.[33]

وقد انطلق في تحليل مضامين وتجليات السيادة العليا في الاسلام من خلال السؤال الآتي: "كيف تتبدى لنا العلاقة بين الدين والسياسة في القرآن وفي عمل النبي"؟[34]

فانبثاق مفهوم السيادة العليا وظهوره في اعتقاده كان من خلال القرآن وتجربة المدينة، فالنبي محمد (ص) مثّل سيادة عليا بالنسبة لجيل المسلمين الأوائل، وطاعة المسلمين له كانت مرتبطة بطاعة الله، يقول أركون في هذا الصدد: "فالمعاني التي كانت قد كررت ورددت دون ملل أو تعب في القرآن قد أوجدت ورسخت سيادة عليا متعالية هي تلك السيادة المتعلقة بالله الواحد، الحي، المتكلم إلى البشر والقاضي (...) هذه السيادة هي التي سوف تسوغ وتشرع السلطة السياسية للنبي ولخلفائه من بعده،"[35]

أي أن السيادة العليا التي يمثلها النبي (ص) تقوم على طاعته لله، وهذا ما يجعل طاعة الله مقدمة على طاعته وشرط لها ففي عبارة "(أطيعوا الله وأطيعوني) نلاحظ أن

---

[30] - محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد،مصدر سابق، ص 54.

[*] مديونية المعنى sene du dette هو مفهوم أخذه أركون من " مارسيل غوشيه"

[31] - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،مصدر سابق ،ص 167

[32] - المصدر نفسه، ص 54.

[33] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص164

[34] - المصدر نفسه، ص145 .

[35] - المصدر السابق، ص 147.

النبي يتخذ لنفسه صراحة صفة المطاع الذي ينبغي أن توجه إليه الطاعة، لكن يشعرنا في الوقت نفسه، أن هذه الطاعة هي احد نتائج وتظاهرات الخشية (والتقوى) الواجبة تجاه الله، إذن طاعة الرسول مرتبطة بطاعة الله"[36] وأصل علاقة الطاعة هو "مديونية المعنى" وهنا يسأل أركون:" باسم ماذا وباسم من يقبل إنسان ما أن يقدم الطاعة لإنسان آخر يتمتع بممارسة السلطة؟ ويحيل الجواب على هذا السؤال إلى الباحث الفرنسي "مارسيل غوشيه" الذي يرى أن أصل علاقة الطاعة هو "مديونية المعنى" التي يشرحه أركون بقوله:" أقبل بإطاعة ذلك الشخص الذي يشبع رغبتي في التوصل إلى معنى ملىء. وبالتالي فأنا أطيعه طبقا لضرورة داخلية ذاتية وليس لإكراه خارجي؛ وعندئذ تتحول السلطة إلى سيادة عليا ومشروعية كاملة لا تحتاج إلى اللجوء للقوة من أجل أن يطيعها الناس. وهذا ما حصل في التاريخ فقد استمد الحكام مديونية المعنى طوال قرون عديدة من الوحي"،[37]وهذه العلاقة بين دين المعنى وتقديم الولاء والطاعة ليست حكرا على الإسلام دون غيره من أديان الوحي." فأديان الوحي اتخذت مفهوم الميثاق الذي يربط الخالق والمخلوق بصفته دينا للمعنى: أي المحل الذي تتم فيه المبادلة بين السيادة العليا والطاعة العاشقة الولهانة بنوع من المعاملة بالمثل والاعتراف المشترك بالجميل ووحدة السلطة التي تمارس ضمن اطار هذا الميثاق تكون هي الشرعية"[38]فالسلطة السياسية في التجربة التاريخية الغربية لم تكن تحضا بالاعتراف من قبل المواطنين إلا ضمن مقياس اضفاء مشروعية السلطة الروحية عليها من قبل المؤسسة الدينية بواسطة القداس الكبير الذي يحضا به الملوك والأباطرة أثناء التنصيب على العرش.[39]وهذا ينطبق أيضا على النموذج الديمقراطي للحكم الذي أصبح يشهد طقوسا للتقديس ولكنها لم تعد تدعى كذلك لأن اللغة المستعملة لغة علمانية،[40] وهنا يستحضر أركون طرح عالم الأنتربولوجيا الفرنسي "جورج بالانديه" الذي يرى"أنه لا توجد سلطة سياسية في أي مجتمع بشري كان دون إخراج مسرحي يؤبد نوعا من الاحتفالات والتقاليد ذات النمط الديني."[41]ومنه فكل المجتمعات في حاجة إلى ذروة السيادة العليا التي تخلع المشروعية وتعطي الشرعية للسلطة

---

[36] - المصدر نفسه، ص 148.

[37] - محمد أركون، العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سابق، ص 64 . 65 .

[38] - محمد أركون الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق،ص 54.

[39] - محمد أركون، العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سابق، ص63.

[40] - المصدر نفسه، ص 64 .

[41] محمد أركون، العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سابق، ص 64.

السياسية الحاكمة وفي هذا الصدد يقول أركون:"أصبح شيئا مفرغا منه ملاحظة أن كل المجتمعات المعاصرة((المتطورة)) و ((غير المتطورة)) لا يمكن لها أن تتخلى نهائيا عن ذروة سيادة متمركزة في نقطة خارجها وذلك من أجل جعل السلطات الحاكمة متعالية وشرعية."[42] وهذا الذي عملت عليه الدول العربية والإسلامية بعد الاستقلال غير أنها واجهت غربة مزدوجة وجدت نفسا واقعة فيها، تمثلت في فقدانها لذروة السيادة العليا الروحية التي كانت سائدة من قبل في التاريخ الاسلامي وانقطعت عنها، ولم تصل بعد إلى الانخراط في ذروة سيادة عليا جديدة تؤمن مشروعية السلطة السياسية وتعطيها مديونية المعنى التي تؤمن لها طوعية الطاعة والانقياد بدون إكراه. "وذلك أن الأساليب المتبعة في اقتناص السلطة السياسية ـ التي تتفرع عنها بقية السلطات ـ وممارستها لا تحترم لا القواعد المفصلة في المؤلفات الكلاسيكية والمتعلقة ((بالحكومة الشرعية))(...)، ولا الأساليب الدستورية للديمقراطية الحديثة ((الغربية))التي تخضع للسيادة الشعبية."[43]وهذا ما جعلها أنظمة ما بعد الاستقلال تعاني من أزمة سيادة "عامة على جميع المستويات النظرية والعملية،الكلاسكية والحديثة."[44] وينتشر فيها حالة "الزعيم التاريخي" الذي يستند إلى نضاله من أجل التحرر ويفرض نفسه عبر آلية الجيش والبوليس والحزب الواحد وطبقة التكنوقراط، وهذا الوضع جعل من الاسلام والايديولوجيا الاشتراكية يبرزان كقطبين متنافسين من أجل تشكيل السيادة التبريرية التي تعد مطلبا ملحا من السلطة السياسية القائمة ويخلص "أركون" من تحليله لبعض التجارب العملية والنظرية في العالمين العربي والإسلامي إلى وجوب خروج القلة القليلة من الباحثين الذين لهم تأثير عن صمتهم، "من أجل فرض حقوق الفكر الحر والمتسائل باعتباره ذروة أساسية لا تعوض من ذرى السيادة."[45]

2 ـ مفهوم السلطة السياسية وعلاقتها بالسيادة العليا في التاريخ الاسلامي:

ينطلق محمد أركون في تحديده لمفهوم السلطة السياسية من خلال مقابلته بمفهوم السيادة العليا (المشروعية) ويرى بأن السلطة السياسية عكس السيادة العليا" تمتلك، وتحفظ، وتدير الأوضاع، وتحافظ على النظام القائم على الإكراه والتقييدات، وهي عندما تلجأ إلى الإقناع فإنها تخفي الآليات والرهانات الحقيقية من أجل إنتاج إيديولوجيا تبريرية، التي تستخدم بالقليل أو الكثير من النجاح المصادر الأساسية

---

[42] - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 188.

[43] - مصدر نفسه، ص 182 .

[44] - مصدر نفسه، ص182 .

[45] ـ المصدر نفسه، ص 187

للسيادة، وتستفيد ممن يمتلكونها بالفعل، إن السلطة تؤخذ وتضيع، وأما السيادة فتبقى دائما خالدة، وتغتني باستمرار بعزم جديد على مدار الوجود التاريخي لجماعة بشرية معينة."[46] فأساس السلطة السياسية بهذا المعنى هو إما "الجبر والقصر و إما أن تستند على السيادة العليا وهي خارج ارادة الأفراد الذين تمارس عليهم، وهي في جوهرها أسلوب في السيطرة على موازين القوى التي تتحكم في الوصول إلى الحكم وممارسته."[47]وفي معرض تحليله للعلاقة بين السلطة السياسية والسيادة العليا يستحضر أركون الطرح الخلدوني في التميز بين الخلافة ونظام رئاسة والملك الطبيعي ويعتبرها اعترافا من ابن خلدون على أن "الخلافة قد بقيت طموحا مثاليا تطمح إليه الامة أكثر مما كانت واقعا،"[48] حيث أن الخلافة في مفهوم "ابن خلدون": هي" حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجع إليها.إذ أن أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به."[49] بمعنى الاحتكام فيها إلى تشريع صادر عن الله بواسطة نبيه أما نظام الرئاسة فهو:"حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفعا المضار"[50]بناء على اجتهاد عقلي في مجال السياسة، أما الملك الطبيعي فهو:"حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة".[51]وهنا يحضر القصر والجبر في فرض القوانين السياسية من قبل السلطة على الجميع حيث تتماه إرادة الممسك بالسلطة السياسية والسيادة العليا. وهنا يبدو بوضوح " كيف أن الدولة قد علمنت الدين باستخدامها له كأداة لتبرير سلطتها وخلع المشروعية عليها، أكثر مما لجأت إلى حما يته طبقا لما ينص عليه قسم الطاعة (أو البيعة).لقد راحت تتلاعب به كيفما تشاء لمصلحتها."[52]

من خلال تحليل أركون لطبيعة السلطة السياسية في تاريخ الفكر الإسلامي وعلاقتها بالسيادة العليا ودراستها يستنتج أن السلطة السياسية في عهد دولة النبوة كانت خاضعة خضوعا مطلقا للسيادة العليا لكن بعد موت النبي (ص) وانتهاء فترة الخلافة

---

[46] - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق ، ص191.

[47] - المصدر نفسه ص 167.

[48] . محمد أركون،الاسلام الاخلاق و السياسة،ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، بيروت 1990 ، الطبعة الاولى،ص 57 .

[49] . ابن خلدون، المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية،بيروت،الطبعة الثانية،2000 ،ص 178

[50] . المرجع نفسه، ص178 .

[51] . المرجع نفسه، 178 .

[52] . محمد أركون،الاسلام الاخلاق و السياسة، مصدر سابق،ص57 .

الراشدة،انقلبت الأمور رأسا على عقب وعكست العلاقة حيث أصبحت السيادة العليا خاضعة للسلطة السياسية وموظفة بما يتفق وايديولوجيتها. وتحليله هذا يقوم على حقيقة ومسلمة تاريخية يأخذ بها هي أن السلطة تاريخيا كانت نتاج صراع ارادات لقوى اجتماعية وسياسية للهيمنة، وهذا الذي كان حاصلا في قريش قبل بعثة النبي (ص) حيث كانت السلطة تخضع لتوازنات الصراع بين العصبيات القبلية التي كانت سائدة في المجتمع القرشي، وفي هذا السياق التاريخي جاء النبي (ص) وكان عليه تركيز دعائم وأسس سيادة جديدة هي سيادة الوحي، حيث أن"الهدف الأول للخطاب القرآني كان يتمثل في زحزحة المشروعية القبلية أو العشائرية وتجاوزها عن طريق تقديم بديل عنها ألا وهو المشروعية الفوقبلية أو العابرة للقبائل من جهة، ثم التوحيدية دينيا،آي غير المؤمنة بتعددية الآلهة وعبادة الأوثان كما كان سائدا في قريش آنذاك."[53] هذه السيادة الجديدة كانت تواجه معارضة قوية مزدوجة وشرسة، من المجتمع القريشي حيث تسود الديانة الوثنية من جهة ومن أهل الكتاب من ويهود ومسيحيين من جهة أخرى، فكان محمد (ص)" يجمع في شخصه هيبة رسول الله الذي ينقل الوحي، وسيادة القائد الذي يحسم المناقشات ويقود جماعة المؤمنين، ثم سلطة اتخاذ القرار في ما يخص الصراعات الناشبة واستراتيجية الهيمنة بين المؤمنين والكفار"[54]هذه السيادة العليا الجديدة الرمزي للوحي نتيجة المعارضة التي واجهتها قد احتاجت في سبيل ترسخها في ما يعتقد أركون إلى"عامل الوقت والتكرار والشعائر والطقوس وعملية طويلة من استبطان الصيغ الأدبية والفنية على أساس أنها معايير متعالية لا بشرية، أقول استبطانها من قبل أعضاء الجماعة التي تنتج التراث وينتجها التراث بدوره"[55]فبعد أن كانت هذه السيادة بداية عهد النبوة متجلية بشكل واضح ومباشر "من خلال حضوره الشخصي الجذاب (الكاريزم Charism) وعمله التاريخي المحسوس من جهة، ثم بواسطة البنية البلاغية والتركيبة والمعنوية للخطاب القرآني من جهة أخرى."[56]فإنه بعد وفاته وغيابه عن المشهد قد تشكلت سيادة عليا أخرى مغايرة هي سيادة النصوص المقدسة، المتمثلة في القرآن الكريم والحديث النبوي ،وهي النصوص التي أصبحت توظفها السلطة السياسية كسيادة عليا تمارس من خلالها سياساتها وتبررها.

---

[53] - محمد أركون، التشكيل البشري للإسلام، مصدر سابق،ص 216 .

[54] - محمد أركون الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مصدر سابق، ص 133 و134 .

[55] - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 165.

[56] - المصدر نفسه ،ص 165 .

إذن علاقة السيادة العليا بالسلطة السياسية في اعتقاد أركون لم تستمر على النحو الذي كانت عليه زمن النبي (ص)، ففي زمن الخلفاء الراشدين تم الحفاظ على نفس المرتبة الهرمية للقيم التي كانت سائدة"لكن الصراع الذي جرى بين المفاهيم التقليدية والآليات العصبية السائدة في المجتمع العربي قبل الإسلام من جهة، وبين الرؤية الجديدة التي أسسها القرآن من جهة أخر، قد أبان فورا عن مدى مقاومة التاريخ الدنيوي لهذه الرؤية الجديدة وضغوطاته على الجهد الهادف إلى تسامي الوجود البشري وجعله متعاليا."[57]وهنا يقف أركون عند حوادث تاريخية يراها ذات دلالة سوسيولوجية تتعلق بالعصبيات القبلية ودورها في السلطة، متمثلة في مقتل الخلفاء الراشدين الثلاث (عمر،عثمان،علي) ورسوخ العنف "كظاهرة أنتروبولوجية مخزونة في أحشاء كل فرد وكل مجتمع."[58] ويستنتج منها قصور السيادة العليا الروحية في إدارة شؤون السلطة السياسية.

وبالانتقال إلى العهد الأموي والعباسي فإن "أركون" يعتقد أنه حدث انقلاب في المرتبية الأخلاقية الروحية، أدى إلى تقدم السلطة السياسية وتراجع السيادة العليا، حيث يقول:" أما الدولة التي أسسها الأمويون ومن بعدهم العباسيون فهي وليدة العنف الدموي المحض (...) فقد حصل نوع من القلب أو العكس للمرتبية الأخلاقية الروحية التي كانت سائدة في زمن النبي (ص). (...) [حيث]أصبحت الأولوية للسلطة السياسية القائمة على العنف لكي تفرض نظامها الإجتماعي و السياسي المثبت والمرسخ من قبل الفئة الإجتماعية المنتصرة والدولة بصفتها قوة ضبط وإكراه وقسر سوف تستخدم ذروة السيادة العليا كمرجعية ضرورية من أجل تبرير سلطتها السياسية التي تنقصها في الأصل كل شرعية ذاتية أو حقيقية."[59] وهذا ما يطلق عليه أركون الاستخدام الأيديولوجي للسيادة العليا، بغرض اخفاء حقيقة ما يتحكم في السلطة في ممارساتها غير الشرعية، وهو في تحليل "أركون" توتر بين السيادة العليا والسلطة السياسية من خلال نوع من التقسيم الخادع للكفاءات ما بين السلطة العقائدية الدينية والسلطة التنفيذية، حيث يحرص علماء وفقهاء الدين على دوام وهم امتلاكهم للسيادة العليا، ومن جهة أخرى تعمد السلطة السياسية إلى استغلال هذا الوهم من أجل ممارسة استبدادها، وهذا ما يعني في المحصلة أن السلطة أي سلطة في جوهرها ترتبط

---

[57] - المصدرالسابق ،ص 167 .

[58] - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم،مصدر سابق، ص 294.

[59] - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 67 ،68.

بإستراتيجية السيطرة التي تحتاج دائما إلى سند من السيادة العليا يعطيها المشروعية، وهذا الذي حدث طيلة تاريخ الخلافة الإسلامية منذ الأمويين حتى سقوط الخلافة العثمانية، أين كانت موازين القوي العصبية والاجتماعية هي المتحكمة في تهيئة شروط الوصول إلى السلطة والبقاء فيها،ولكن السلطة السياسية تخفي كل هذا ضمانا لشرعيتها، وهذا ما يوضحه في قوله:"ومن هنا نفهم كيف أن السيادة تتموضع في جهة التصور، وفي جهة الجهد التيولوجي، وذلك من أجل إقامة السلطة السياسية على غرار المثال الديني، في حين أن السلطة الممارسة على أرض الواقع هي التي تقدم لكتابة تاريخ خلاصة حكاياتها وسيرها وأحداثها الزمنية المتعاقبة. إن الفصل ما بين هذين النوعين من السلطة وبين العلوم التي تحدثت عنها وسجلت وقائعها. يستمر في تغطية أو حجب الوظيفة الأيديولوجية للسلطة في المجتمعات الإسلامية. كانت هذه السلطة (أي السلطة السياسية الفعلية) تطلب دائما من الفعالية التنظيرية للفقهاء التيولوجيين تبريرا لوجودها بل كانت توجهها أيضا من أجل الحفاظ على ذلك الوهم الكبير بوجود سيادة عليا متعالية ومستنيرة وقائدة تبرر لزعيم الأمة كل تصرفاته وأعماله."[60]أي أن السلطة السياسية تقوم عبر ايديولوجيتها الرسمية بعملية تمويه للمجرى الحقيقي للأحداث في التاريخ وتزييفه "من أجل الحفاظ على تأييد الشعب لصورة منمذجة ومثالية عن الشرعية."[61]وهنا يتجلى ذلك الفرق بين الخطاب الأيديولوجي للسلطة السياسية، والخطاب النبوي الهادف إلى ترميز الوجود البشري، والخطاب العلمي العقلاني الهادف إلى تحقيق المعرفة العلمية والموضوعية لسير الأحداث في التاريخ.

من التحليل السابق يخلص أركون إلى أن السلطة السياسية دوما بحاجة إلى سيادة عليا توظفها توظيفا أيديولوجيا، ومن ثمة لا يمكن الفصل بين السياسي والمقدس، لأن المقدس يوظف في خدمة السياسي وهذا الذي أكدت عليه الدراسة في مجال الأنثروبولوجيا السياسية حيث نجد "جورج بالانديه" يقول:" إن المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي؛ يمكن أن يكون الدين أداة للسلطة وضمانا لشرعيتها، وإحدى الوسائل المستعملة في إطار المنافسات السياسية"[62] ويقول في موضع أخر:"السلطة تملك السيادة الكاملة على المقدس ويمكنها استعماله لمصلحتها وفي كل الظروف."[63]

---

[60] - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 176.

[61] - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص 168.

[62] - جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية، تـ علي المصري، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثاني، 2007 ، ص 146 .

[63] - المرجع نفسه، ص 150.

هذا النوع من العلاقة بين السياسي والمقدس في اعتقاد أركون ليست حكرا على ثقافة أو تجربة تاريخية معينة دون غيرها، بل هي ظاهرة عامة في كل الثقافات والتجارب سواء كان " المحيط الذي تمارس فيه السلطة دينيا أو علمانيا فإنها بحاجة إلى ذروة السيادة العليا والمشروعية، ولا يمكن أن تنفصل عنها، والعلاقة الجدلية الكائنة بين السيادة العليا والسلطة السياسية تتغير وتتحول بحسب الأوساط الثقافية والتاريخية (أي بحسب المجتمعات البشرية) ولكنها تدلنا دائما على استحالة الفصل الجذري بين العامل الديني بالمعنى الواسع للكلمة (أي ذروة السيادة العليا) وبين العامل السياسي (أي ذروة السلطة السياسية) وقد كانت مسألة السيادة العليا محلولة طوال كل العصور الوسطى حيث هيمن معطى الوحي واشتغل، ومارس دوره بصفته مصدر كل حقيقة متعالية."[64] فالتاريخ يصنع من قبل موازين القوى واستراتيجية السيطرة ثم تضفي السلطة المنتصرة عليه المشروعية عن طريق ما يسميه"جورج بالانديه" بالإخراج المسرحي للسلطة، حيث أن كل "سلطة تجد نفسها بحاجة لتبرير شرعيتها. بل تذهب إلى أبعد من ذلك: إنها تنظم نوعا من ((المسرحية السياسية)) من أجل نشر وتعميم الوهم القائل بأنها تنتج الحقيقة وتحميها، لهذا نجد أن السلطة قد استندت زمنا طويلا في الماضي على الدين الذي كان يمثل الحقيقة المطلقة التي تفرض نفسها على الجميع. وإذن على السيادة العليا التي تجعل السلطة السياسية مقبولة من قبل البشر."[65] فالسلطة عبر التاريخ هي نتيجة للقوى المتصارعة، غير أن الطرف الغالب المتوج لا يعترف بهذه الحقيقة، وإنما يلجأ إلى اخفائها عن طريق تشويه المنشأ الحقيقي للسلطة، وعن طريق تبريرها بواسطة مشروعية يقبلها الجميع، وهذا الذي حصل في التاريخ الإسلامي حيث كانت السلطة السياسية زمنية موجهة من قبل السيادة العليا فالخلافة بعد موت النبي (ص) ونهاية الخلافة الراشدة كانت تستند إلى القوة في سلطتها على أرض الواقع"وطرحت نفسها وحلت نفسها بشكل أو بآخر(كمحصلة للقوى المتصارعة)"[66] وهذا الذي يجعل من الضروري في اعتقاد أركون بعد أن وجدت الدول العربية والإسلامية بعد الاستقلال نفسها مفصولة عن هذه المشروعية المتمثلة في السيادة العليا الروحية التي كانت سائدة في التاريخ الإسلامي ومفصولة أيضا عن الاساليب الدستورية الديمقراطية الحديثة التي تخضع للسيادة الشعبية، أن تجد

---

[64] - محمد أركون، العلمنة و الدين، الإسلام المسيحية الغرب، مصدر سابق، ص 64 .

[65] - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص 268.

[66] المصدر نفسه ،ص 282.

سبيلا أخر لترميز الوجود الإنساني لحل مشكلة السيادة العليا.كون"السيادة والسلطة(...)شيئان مترابطان،وأزمة إحداهما تؤدي إلى أزمة الأخرى."[67]

بعد الاقرار بأن التحليل الذي قمنا به لم يكن ليغطي مختلف عناصر الموضوع الشاسعة والمتشعبة والمركبة، يمكن القول أنه على الاقل قدم العناصر الاساسية التي تمكننا من المناقشة وإبداء بعض الملاحظات على ضوئها في نهاية هذه الدراسة، حول تصور "أركون" للروابط بين السيادة العليا والسلطة السياسية في التاريخ الاسلامي حيث نجد أن تناوله للموضوع ينطلق فيه من واقع التطبيق في التاريخ وليس من التصور العام، والصواب هو العكس في كون التطبيق دوما يعتريه النقص والقصور ولا يمكن بناء الحكم عليه، كما أن قراءته للموضوع كانت بمعايير تتجاهل الخصوصية التي تطبع التجربة الاسلامية التي يرفض الاعتراف بها، إضافة إلى اسلوب التجريد للموضوعات والتعميم للأحكام وما تحمله هذه الخطوة من تجاهل لطبيعة التناقضات الموجودة في التراث الاسلامي.

[67] - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، مصدر سابق، ص192 .