

ENTRE FOI PROFONDE ET LUCIDITE ASSUMEE

Fazlur-Rahman :

Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition
Chicago : The University of Chicago Press, 1982.

Par Abdou Filali-Ansary

Selon Fazlur-Rahman, la révélation coranique ne peut être appréhendée qu'en considérant les conditions objectives de sa réalisation. Or, la tradition ne s'est pas souciée de ce fait fondamental. Elle s'est crispée sur des normes, négligeant l'espace et le temps, quitte à sacrifier l'essentiel pour un « islam minimal ». Cette attitude a été un frein puissant au développement des sociétés musulmanes où, le système éducatif est incapable de produire des intellectuels forts d'une pensée vivifiante et critique. La loi l'a emporté sur l'éthique et la religion a été asservie à la politique, alors que cette dernière aurait dû prôner les valeurs universelles de l'Islam.

Fazlur-Rahman est l'un des penseurs musulmans contemporains qui admettent intégralement l'approche scientifique moderne et gardent une foi religieuse intense et profonde. Pour parvenir à concilier ces deux attitudes, il s'est proposé de construire une vision purifiée de l'islam, en se donnant une meilleure intelligence de l'expérience du Prophète, des conditions historiques et politiques où elle s'est produite, et des transformations qu'elle a apportées à la société. La connaissance des premiers moments de l'islam a donc, pour lui, un rôle majeur. Il s'agit en fait d'une connaissance d'un genre bien particulier, cherchant à éviter deux travers également désastreux : celui qui consiste à s'enfermer dans le cercle fermé de l'orthodoxie, qui passe à côté de l'essentiel, et celui qui se barricade dans l'objectivité

scientifique, qui devient incapable d'accéder aux vérités supérieures de la foi.

Fazlur-Rahman a produit un nombre important d'articles et contributions scientifiques dans des ouvrages collectifs. Toute son œuvre¹ est rédigée en Anglais ; elle comporte également quelques ouvrages.

Il a été responsable de l'une des plus importantes institutions religieuses dans son pays, et a dû faire face à des réactions hostiles de la part des *oulama* et *fouqaha* lorsqu'il a publié son ouvrage sur le Coran, à cause notamment des conceptions qu'il a proposées à propos de la révélation. Il a finalement dû abandonner ses fonctions et s'exiler aux Etats-Unis, où il a poursuivi ses recherches dans le cadre de l'université de Chicago. Son œuvre est restée quasiment inaccessible aux publics arabes et musulmans, même si elle est largement connue dans le monde occidental. Par sa maîtrise scientifique, sa foi profonde, la lucidité et la précision de ses analyses, Fazlur-Rahman est certainement l'une des figures les plus imposantes de l'islam contemporain.

Le premier constat qu'il fait et qui constitue, pour ainsi dire, l'intuition fondamentale qui domine toute son œuvre est que la révélation coranique a été « la réponse divine, à travers l'esprit du Prophète, à la situation sociale et morale de l'Arabie du Prophète, particulièrement aux problèmes de la société commerçante de La Mecque de ce temps. »² On ne peut concevoir la révélation, ni accéder à son sens profond, sans tenir compte des problèmes concrets vécus par la société de l'époque. La situation historique et son évolution sont donc déterminantes. Toutes les réponses apportées par le Coran sont justifiées en termes de raisons explicites ou semi-explicites : elles renvoient systématiquement à des cas concrets et

fournissent toujours la raison des choix qu'elles adoptent. Le « platonisme » développé par la suite par la tradition savante musulmane, qui érige l'islam en archétype de l'ordre sociopolitique parfait, ou en système *a priori* de commandements valables en tous temps et tous lieux, doit être écarté si on veut atteindre une réelle compréhension de l'islam. Celui-ci n'a jamais consisté en commandements indépendants du temps et du lieu, ni voulu être un corpus de préceptes au-dessus de l'histoire.

On remarque dans la première révélation coranique, une intime interdépendance et une profonde solidarité entre trois conceptions : un dieu unique créateur et support du monde, la nécessité de la justice socio-économique, le jugement dernier comme repère absolu. Les lois et l'ordre social qu'elles instituent, qui ont fait l'objet des révélations tardives, représentent la quintessence de l'expérience religieuse du Prophète Muhammad, et l'essentiel de son enseignement.

L'ordre sociopolitique, le *souci* politique est donc bel et bien présent dans la vision originelle du Prophète. Foi monothéiste rigoureuse et exigence de justice sociopolitique y sont intimement liées. L'une trouve son fondement dans l'autre. C'est pour cela que la laïcité serait, selon Fazlur-Rahman, strictement opposée à l'esprit de l'islam. Elle serait, d'un point de vue musulman, nécessairement une expression de l'athéisme, dans le sens où elle serait hostile au désir, profondément ancré dans la conscience de l'humanité croyante, d'un ordre social fondé sur l'éthique. En fait, les effets de la laïcité ne seraient pas si différents de ceux du soufisme, de l'obsession chrétienne pour la théologie³, qui contribuent à dissiper la foi et s'éloignent de la visée première du monothéisme et de l'islam en particulier.

On voit bien que Fazlur-Rahman opte pour une conception particulièrement restrictive de la laïcité et qu'il procède à une opposition qui est loin de refléter les représentations les plus répandues sur ces questions. Pour mieux comprendre sa position, il faudrait peut-être supposer qu'il n'existe pas d'engagement fervent pour la justice sociale sans une foi monothéiste au moins implicite, une foi dont il ne resterait peut-être que la forme (ou l'effet) même si le contenu en aurait été complètement occulté.

DERIVES ORIGINELLES

La grande tradition musulmane a ignoré ces vérités premières. Elle a voulu édifier un système total à partir de dispositions situées historiquement. De plus, elle s'y est prise de la plus mauvaise façon possible. D'une part, elle a coupé les commandements coraniques de leur contexte et les a isolés les uns des autres. D'un autre côté, elle s'est donnée des règles peu fiables pour pouvoir leur donner des extensions et en déduire des réponses à toutes sortes de questions qui se posent dans la société. Au lieu de tenter de comprendre l'esprit qui animait les différents commandements, elle les a substantivés, vidés de tout esprit, coupés de ce qui fait leur intelligibilité. Elle ne s'est même pas donnée des outils logiques pour construire un ensemble cohérent à partir des données arbitrairement figées qu'elle a ainsi adoptées. Elle a opté pour le *Qiyas*, le raisonnement par analogie, qui va de cas particulier à cas particulier, sans essayer de comprendre ni de formuler la règle ou le principe qui

se trouve derrière chaque commandement. Ce qui en est résulté, à savoir ce qu'on appelle le droit islamique, ressemble à un amoncellement de *pronunciamentos* aussi arbitraires les uns que les autres, que ne soutient ni esprit commun ni cohérence au niveau de la forme.

Il faut dire que, à la mort du Prophète, les musulmans ont reçu pour héritage le Coran, (articulation des trois principaux concepts mentionnés : monothéisme, justice socio-économique, jugement dernier, donc responsabilité) et le comportement exemplaire du Prophète. Pas de système donc, pas de méthode permettant de développer un système à partir des données reçues. Ce qui s'est produit par la suite est un développement désordonné d'un corpus de lois destinées à régir la société, corpus qui fut rapidement fixé par écrit et sacralisé. Le résultat ne se fit pas attendre : le développement de la société s'est vite trouvé bloqué, figé dans un carcan aussi absurde que pesant.

Fazlur-Rahman développe à ce propos ce qui pourrait être une nouvelle théorie du « blocage » des sociétés musulmanes : c'est précisément cette dérive, le développement anarchique et la fixation rapide d'un corpus de lois et sa sacralisation, profondément étranger à l'esprit de la révélation, qui aurait figé la société dans un équilibre (ou un déséquilibre) peu

Au lieu de tenter de comprendre l'esprit qui animait les différents commandements, elle les a substantivés, vidés de tout esprit, coupés de ce qui fait leur intelligibilité.

propice à une vie sociale et politique dynamique ou à un développement harmonieux. *L'islam aurait donc été dévoyé dès le départ.* L'histoire des premières phases de la communauté a été celle d'une dérive, d'un reniement. Il y a bien une chute dans l'histoire des musulmans, et là, Fazlur-Rahman rejoint le sentiment dominant, tel que décrit par Fahmi Jadaane⁴. Mais la chute qui s'est produite effectivement ne serait pas celle perçue par les musulmans, en tout cas pas celle qui a déposé dans leur conscience le sentiment tragique le plus fort. Ce ne serait pas la *Fima Kubra* et le sentiment de perte de la légitimité politique qui s'est enraciné chez les musulmans. Ce serait, selon Fazlur-Rahman, l'opposé de ce que la conscience générale a retenu comme cause principale du désastre : non pas la chute du système du califat légitime, celui des califes bien guidés, mais la réaction de la communauté face à cette chute : la fixation rapide d'un corpus de lois et sa sacralisation, son prétendu retrait de l'arbitraire du temps et des hommes, son extraction du contexte historique où il est né, son élévation au rang de norme échappant au temps et à l'espace. Opération réalisée, il ne faut pas l'oublier, sans méthode véritable ni attachement à l'esprit et aux valeurs socio-morales du Coran.

Par la suite, lors des profonds troubles et soubresauts que la communauté a connus, même ces attitudes ont dû être fortement atténuées. Devant la résistance de la réalité aux normes, devant l'impossibilité de mettre en œuvre littéralement les règles formulées par les *fouqaha*, ces derniers ont dû se replier sur des positions favorisant ce qu'ils ont défini comme une sorte d'« islam minimal ». Le potentat pouvait être n'importe qui (en fait, le plus souvent, le brigand qui domine les autres brigands et prend leur place), son pouvoir et son système pouvaient être les plus éloignés des normes édictées par les théologiens, il devait malgré tout être accepté et obéi si seulement il affichait un respect formel pour certains symboles de l'identité collective de la communauté. On en arrivait à des attitudes de repli où tout était « largué », au profit d'un minimum de survie. Ainsi, constate Fazlur-Rahman, pour Ibn Taymiyya, la communauté était plus importante que son système de gouvernement et tout devait être fait pour maintenir son caractère islamique, même si le gouvernement devait être le plus éloigné possible des

idéaux inculqués par la religion. La plupart des *oulama* et *fouqaha* ont repris cette approche et ont constamment considéré que l'identité musulmane, la continuité de la communauté, comptaient bien plus que toute autre chose, plus même que l'esprit de la religion.

Les systèmes éducatifs mis en place dans la communauté ont subi une dérive parallèle à cette tendance. Cela s'est traduit par les caractéristiques qui allaient dominer l'école traditionnelle : opposition aux disciplines rationnelles, rejet de la philosophie, accumulation de savoirs encyclopédiques, amoncellement de commentaires et élimination de toute créativité réelle. La rhétorique prend la place que devait occuper la philosophie. « Un document aussi vibrant et révolutionnaire qu'est le Coran en vient à être enterré sous des débris de grammaire et de rhétorique ». Face à cette fermeture, les soufis procèdent à un rejet

global de l'ensemble de la tradition juridique et enfonce le clou dans la sépulture de la raison. Ainsi voit-on comment l'ensemble de la tradition islamique, dans ses composantes juridique et mystique, a été une immense, longue et implacable dérive par rapport à tout ce que le Coran a voulu réaliser, par rapport à l'imprégnation

générale de l'ordre social par des valeurs et une rationalité supérieures qui était recherchée.

DERIVES MODERNES

Attitudes et mentalités traditionnelles, corpus de lois, système éducatif sont les produits d'une évolution historique donnée, de cette dérive immense et implacable, qui se dresse comme de formidables obstacles devant les musulmans d'aujourd'hui. Ces produits imposent donc aux musulmans, dès le départ, de « faire avec » une tradition figée et d'affronter un « tempérament intellectuel médiéval » de l'islam. Les évolutions modernes se sont esquissées à partir de ces données. La sécularisation des systèmes éducatifs s'est imposée en raison de la sclérose des systèmes traditionnels. On pouvait constater, au début de ce siècle, que plus les puissances occidentales et leurs « admirateurs locaux » insistaient sur la nécessité de mettre en place des systèmes d'enseignement modernes, plus les *oulama* s'accrochaient à des

**Mais la chute qui s'est produite
effectivement ne serait pas celle
perçue par les musulmans, en tout
cas pas celle qui a déposé dans leur
conscience le sentiment tragique
le plus fort.**

positions défensives et se réfugiaient dans leurs traditions héritées du Moyen Âge⁶.

Il est vrai que l'adaptation des conceptions religieuses aux exigences de la vie moderne n'est pas une tâche facile. Elle a déjà mis à rude épreuve, dans d'autres contextes religieux, les experts les mieux armés. Pour une religion comme l'islam, résolument tournée vers la vie concrète et ayant un immense impact social, l'enseignement de la philosophie et des sciences sociales est, théoriquement, d'une plus grande nécessité qu'ailleurs. Dans le passé, les intellectuels musulmans se sont montrés capables d'assimiler des philosophies et des sciences étrangères, les grecques notamment. La situation aujourd'hui est bien différente. Si la civilisation grecque était morte au moment où les musulmans en recueillaient les fruits, la civilisation occidentale, à laquelle les musulmans ont affaire de nos jours, est vivante et agissante. Elle est même dominante et menaçante.

Fazlur-Rahman se montre ici conscient de la grande rupture qui s'est produite dans l'histoire, celle qui a fait basculer définitivement les équilibres dans lesquels se trouvaient les « civilisations » et les sociétés anciennes, et qui fait que désormais « rien ne peut plus être comme avant ».

Autrefois, avant la rupture de la modernité, toutes les sociétés humaines vivaient dans une sorte d'égalité, au point de vue des outils technologiques, de l'état des connaissances, de la maîtrise de la nature et de leur propre fonctionnement. Désormais, on ne peut même plus parler de « civilisation islamique » et de « civilisation occidentale », comme deux entités se font face et entretiennent des relations symétriques. Cette dernière est devenue une civilisation universelle et subjugue le monde par ses inventions, ses avancées théoriques et techniques, et par les nouvelles tentations qu'elle suscite. La civilisation islamique est, en revanche, un ensemble de traditions et de représentations qui se trouvent actuellement remises en question, sinon en voie d'extinction pure et simple.

Fazlur-Rahman ne va toutefois pas jusqu'à reconnaître la fin des « civilisations » traditionnelles et la domination de la civilisation universelle unique. Le véritable sous-développement des musulmans s'explique selon lui, par la faiblesse de la pensée théori-

que et de l'intellectualisme philosophique qui doit en constituer le fondement⁷.

La redécouverte moderne de l'islam se fait à travers le prisme du nationalisme. Malgré le conflit potentiel entre nationalisme et religion, les deux restent inséparables. A l'origine, les mouvements réformistes étaient sollicités sur deux « fronts » : celui de la réforme interne et celui de la controverse avec l'Autre. Par rapport aux mouvements de l'après indépendance, plus concernés par la réforme et la reconstruction politique et économique, ils ont été profondément marqués, voire façonnés par ce double défi. Ils se sont sentis acculés à produire une apologie de l'islam en même temps qu'ils luttèrent contre les attitudes et les conceptions rétrogrades qui lui étaient attachées dans leurs sociétés. En revanche, ils avaient par rapport aux mouvements contemporains, une mission relativement moins inconfortable, puisque ne pesait pas sur eux l'urgence d'accomplir des transformations rapides dans le vœu des peuples.

—

La civilisation islamique est, en revanche, un ensemble de traditions et de représentations qui se trouvent actuellement fortement mises en question sinon en voie d'extinction pure et simple.

Faut-il produire rapidement une vision islamique du monde, globale et cohérente, captant l'esprit de l'islam premier, capable d'assurer l'avancement des musulmans dans l'âge moderne et de les guider à travers les défis qu'ils affrontent ? Là, Fazlur-Rahman

se montre d'une lucidité totale : une telle vision ne peut être produite que par des intellectuels armés des savoirs modernes et profondément ancrés dans leur foi islamique. Or pour former pareils intellectuels, il faut des institutions puissantes et un encadrement adéquat, c'est-à-dire d'autres intellectuels déjà formés et possédant toutes ces qualités. « [...] c'est là précisément ce qu'on appelle un cercle, l'obstacle le plus important que rencontre l'islam contemporain, à savoir que, faute d'apporter des ajustements en profondeur à l'actuel système éducatif, il n'est même pas concevable que des esprits créatifs puissent se manifester et opérer la systématique interprétation de l'islam tant désirée »⁸.

La situation présente est en effet caractérisée par l'émergence dans les sociétés humaines de l'idée de contrôler intégralement leur propre destinée. La planification du développement, entre autres, est l'expression de cette conviction suivant laquelle le sort des hommes, leurs conditions de vie, peuvent être orien-

tés, maîtrisés, gérés suivant des règles et des objectifs posés d'avance. Toutefois, les Etats du Tiers Monde seraient, selon l'expression de Gunnar Myrdal, « mous », incapables de réussir une véritable mobilisation de leurs peuples, faute justement de disposer de visions globales et cohérentes⁹. Ces Etats, dirigés souvent par des autocrates qui s'accordent à eux-mêmes la représentation des masses, ont adopté des modèles de développement où tout est ramené à l'économique, où tout est réduit au changement des conditions de vie matérielle. L'hégémonie des modèles de consommation et la continue expansion économique et technologique vont de pair avec l'acceptation du déclin des valeurs morales intellectuelles dans leurs sociétés. Les masses, de leur côté, sont à la fois largement ignorantes et nettement conservatrices. L'éducation, qui devrait les amener à adopter des attitudes différentes, à s'affranchir des visions et réactions liées à des temps passés, continue à être assurée soit selon les modèles légués par le colonialisme, soit dans le sillage des formules traditionnelles aujourd'hui fortement dépréciées. La grande valorisation accordée aux techniques modernes et aux formations qui y préparent occulte le fait que la technologie ne peut réussir à réaliser des transformations importantes que dans la mesure où elle est mise au service d'objectifs supérieurs. Et c'est là que l'islam aurait pu, s'il avait été mobilisé convenablement, jouer un rôle déterminant. Il est évident que, sans une réforme sociale réelle, aucun progrès économique ne peut être réalisé.

Fazlur-Rahman développe à ce propos une des positions les plus originales. La nécessité de croyances à caractère métaphysique est une donnée dont on ne peut faire l'économie : « Si la spéculation métaphysique est le domaine de l'effort intellectuel humain qui est probablement le plus éloigné de l'objectivité factuelle, elle n'est pas nécessairement, comme le dit Bradley, " la recherche de mauvaises raisons pour justifier ce que nous croyons déjà d'instinct. " Si la métaphysique est la spéculation qui demeure enfermée dans les prémisses que l'on s'y donne, l'homme est totalement enfermé dans la métaphysique dans la mesure où ses attitudes sont, consciemment ou non, totalement ancrées dans des croyances métaphysiques ». Il est donc important d'y prêter la plus grande

attention. « La métaphysique [...] est ce qui fait l'unité des savoirs et le sens de l'orientation que cette unité confère à la vie. Si cette unité est celle du savoir, comment peut-elle être si subjective ? Elle est une foi fondée sur le savoir. »¹⁰

Il y a eu certes, parmi les intellectuels traditionnels, des hommes doués d'un sens profond de cette nécessité, mais il n'y a eu aucune entreprise systématique de produire un corps de doctrine, enraciné dans la *weltanschauung* coranique, qui est elle-même dotée d'une remarquable cohérence. L'*ach'arisme* qui a modelé profondément les conceptions dominantes chez les musulmans, ne représente qu'une réaction extrême et tendancieuse à la théologie rationnelle des *mu'tazilites*. Une métaphysique implicite, peu pénétrée des valeurs et conceptions islamiques, règne donc dans les sociétés musulmanes. C'est probablement ce qui explique le fait que les comportements et

attitudes soient si peu imprégnés de moralité religieuse. La crainte inspirée par la philosophie, ainsi que l'importance des formations juridiques dans la carrière des intellectuels, ont conduit à l'abandon de la recherche intellectuelle fondamentale, si essentielle dans la vie morale de toute communauté.

**Comment faire face à ces dérives,
l'ancienne et la moderne ? Le Coran
est le repère fixe et inamovible par
rapport auquel s'effectuent tous les
mouvements de pensée de
Fazlur-Rahman.**

Ce qui fait obstruction aujourd'hui au déclenchement de telles entreprises, c'est ce que Fazlur-Rahman appelle le néofondamentalisme, qui est un mouvement animé principalement par le rejet de l'Occident, au point même d'en arriver à se donner pour repères fondamentaux certaines caractéristiques de détail qui distinguent, à ses yeux, ce qui serait islamique de ce qui ne le serait pas, comme le prêt à intérêts, le rejet de la planification familiale, le statut de la femme, etc. : « [...] le néorevivalisme a réorienté vers l'islam, sentimentalement parlant, les masses de musulmans éduqués au sein des systèmes modernes. Mais le plus grand tort qu'il a fait à l'islam est l'absence quasi-totale dans ses rangs de pensée islamique positive et d'érudition, sa faillite intellectuelle, son recours à la manipulation de clichés au lieu et place de l'effort intellectuel véritable. »¹¹

« Ainsi, le slogan « en islam la religion et la politique sont inséparables » est-il employé pour duper le

grand public et le pousser à accepter que, au lieu que la politique ou l'Etat soient mis au service des objectifs à long terme de l'islam, l'islam soit acculé à servir les objectifs aveugles et à court terme de la politique partisane. »¹²

Pour parvenir à se libérer de telles visions, à briser ces cercles vicieux, le premier pas consiste à bien distinguer l'islam normatif de l'islam historique, à séparer ce qui relève des enseignements de l'islam et ce qui fait partie de ce que les musulmans en ont fait.

LE CORAN, PAR DELA LES DERIVES

Comment faire face à ces dérives, l'ancienne et la moderne ? Le Coran est le repère fixe et inamovible par rapport auquel s'effectuent tous les mouvements de pensée de Fazlur-Rahman. Ainsi trouve-t-il étrange qu'aucune tentative systématique n'ait été faite à ce jour, en milieu musulman, pour comprendre le Coran selon l'ordre de sa révélation, « c'est seulement parce que le Coran n'a pas été traité par la plupart des penseurs musulmans comme un tout cohérent que la partie métaphysique, qui devrait constituer la toile de fond d'une élaboration cohérente de son message

moral, social et juridique, a reçu particulièrement les interprétations les plus folles de la part des soi-disant écoles ésotériques, qu'elles soient soufies, *batini*, philosophiques ou même celles relevant du *kalam*, alors que la majorité des orthodoxes sont devenus des littéralistes secs, fort éloignés de toute intuition des fondateurs coraniques. »¹³

L'islam historique a été marqué par une continuité intellectuelle et spirituelle qui est devenue une caractéristique essentielle de la communauté. Cela n'a pas empêché que des changements mineurs se produisent et soient acceptés dans la conscience collective. Lorsque ces changements sont parvenus à constituer des accumulations substantielles, ils ont réussi à infléchir les attitudes liées à l'orthodoxie, et à finalement la réformer en profondeur. C'est pour cela que des changements mineurs et partiels ne sauraient apporter aujourd'hui les transformations si nécessaires aux représentations et attitudes dominantes parmi les musulmans. Les premiers musulmans avaient compris le Coran et les actions et enseignements du

Prophète d'une manière beaucoup plus pragmatique que les générations ultérieures. Aujourd'hui, ils en sont arrivés à traiter la carrière de l'islam, sa vie historique, non pas comme un ensemble de pratiques susceptibles d'être évaluées par référence aux préceptes coraniques, mais comme si ce passé était leur propre dieu¹⁴.

Les musulmans ont en effet accordé plus d'attention à l'histoire de leur patrimoine intellectuel qu'à l'étude historique des conditions d'émergence des pratiques intellectuelles qui ont produit ce patrimoine intellectuel. Selon l'expression de M. Rodinson, tout se passe comme si l'objet de leur adoration n'était pas Dieu, mais l'islam. Paradoxalement, le fait même que la philosophie, qui constitue le moyen principal de relativisation de l'histoire intellectuelle des musulmans, ait été rejetée par l'orthodoxie, montre l'importance religieuse de la philosophie. La réécriture de l'histoire intellectuelle des musulmans a été

**Les musulmans ont en effet
accordé plus d'attention à l'histoire
de leur patrimoine intellectuel qu'à
l'étude historique des pratiques
intellectuelles qui ont produit
ce patrimoine.**

entreprise jusqu'à présent par des chercheurs occidentaux, alors qu'il incombe aux intéressés eux-mêmes de le faire. La critique historique de la théologie est le premier pas à accomplir dans ce sens. Car les théologies dominantes ont été si peu interrogées qu'elles exercent une maîtrise totale, pernicieuse et dévastatrice. Mettant de côté les interprétations ex-

trêmes et extravagantes des *Batini*¹⁵ et de nombreux soufis, les deux écoles qui se sont fait face au plus haut de la créativité théologique des musulmans nous administrent une réelle leçon à cet égard. Si une théologie se doit d'être une reconstruction cohérente des éléments fournis par le corpus sacré, elle ne doit pas pour autant s'écarter de la ligne tracée par ce corpus.

Une seule exception s'est produite selon Fazlur-Rahman : Mohamed Iqbal a effectivement remarqué que le Coran était dynamique, orienté vers l'action, qu'il recherchait à diriger l'histoire selon un modèle de valeur spirituelle et à créer en conséquence un ordre mondial. Il reste que « Les chercheurs musulmans n'ont jamais tenté de dégager une éthique à partir du Coran, que ce soit de manière systématique ou non. Pourtant, il est impossible d'étudier le Coran de près sans être impressionné par sa ferveur éthique. Son éthique est, en fait, son essence même et elle constitue également le lien entre la théologie et la loi. Il est vrai que le Coran tend à donner des formes

concrètes à son éthique, à habiller le général dans un paradigme particulier et à traduire les principes sous forme de commandements juridiques ou quasiment tels. Mais le fait qu'il ne se contente pas de propositions généralisables mais tient à les traduire dans des paradigmes concrets constitue précisément une expression de sa ferveur morale. Nonobstant [...] le Coran explique toujours les objectifs des principes qui sont l'essence de ses lois. »¹⁶

Le résultat de l'incapacité à saisir l'essentiel du message coranique a été un blocage implacable, qui ne saurait être dépassé sans un recentrage radical des attitudes prédominantes à l'égard du Coran. « L'incapacité des musulmans d'opérer une distinction nette entre l'éthique et la loi a conduit à la confusion des deux. Ni l'éthique ni la loi ne sont devenues des disciplines par elles-mêmes. La loi islamique, en effet, n'est pas une législation dans le sens moderne :

c'est une matrice de matériaux juridiques produits au long de plusieurs siècles de discussions interminables, à partir desquelles des systèmes législatifs islamiques modernes peuvent certainement être construits, mais dont juste une partie peut être mise en application à travers les tribunaux. Sans doute, le mélange de la loi et de la morale

ont donné à la loi islamique un caractère unique et précieux en ce que, précisément, il maintenait la motivation morale vivante, au sein même de la loi, sans quoi toute loi devient forcément un jeu de procédures et de manipulations légales. Toutefois, garder à la loi son sens moral vivant n'impose pas d'ignorer la distinction entre elle et l'éthique, mais seulement de s'assurer que la loi reste organiquement liée à la moralité, c'est-à-dire maintenir son caractère islamique et éviter sa sécularisation. »¹⁷

Pourquoi la sécularisation est-elle à craindre dans ce domaine ? Le Coran, qui se présente comme *guidance* pour les hommes (*Hudan Li-Anness*), a défini la principale vertu morale pour l'homme comme étant la *Taqwa*, traduite souvent par piété, crainte de Dieu. En fait, les différents textes coraniques permettent de la décrire comme une disposition psychologique, faite essentiellement d'un sentiment de responsabilité à travers lequel l'individu agissant reconnaît que le critère du jugement de ces actes se trouve en dehors de lui. L'ensemble du texte coranique est dirigé vers la production d'une telle disposi-

tion chez les croyants. L'idée de loi séculière purement mécanique est la négation même d'une telle vertu et de son rôle dans la régulation du comportement. L'idée d'une tension vivement ressentie, d'une mobilisation morale en faveur de la justice sociale y serait complètement absente. C'est ce qu'on voit se produire en Occident, où le désordre croissant des relations sociales et l'érosion du sentiment de responsabilité, sont dus à l'affaiblissement du lien organique entre loi et moralité. L'islam reste irréductible à cet état des choses et est, effectivement, à la fois religion et vie temporelle, mais dans un sens bien particulier : « Comme système des valeurs, l'islam ne peut naturellement pas favoriser une société de laissez-faire. »¹⁷ En fait, « Les valeurs morales sont le pivot central de l'ensemble du système social et c'est à partir d'elles que découle la loi. La loi est de ce fait le dernier maillon de cette chaîne et gouverne à la fois les institutions « religieuses », sociales, politiques et

économiques dans la société. Puisque la loi doit être formulée à partir des valeurs morales, elle sera nécessairement liée organiquement à ces dernières. Mais du fait qu'elle régit la vie quotidienne dans la société, et compte tenu des changements inévitables, elle

doit être constamment réinterprétée. Si le processus de réinterprétation est suspendu, il est évident que la société doit ou bien stagner, ou se rebeller et prendre le chemin du sécularisme. Dans les deux cas, l'ensemble de l'édifice théologique, de la moralité et de la loi devait s'effondrer. »¹⁸

Ce que Fazlur-Rahman semble craindre à travers sa méfiance à l'égard de la sécularisation, c'est que l'islam finisse par se réduire à fort peu de chose. Le risque que constitue la sécularisation pour l'islam serait plus grand que pour d'autres religions, comme le christianisme. C'est celui d'une dissolution, d'une dissipation pure et simple. Expurgé des traditions accumulées autour de lui, l'islam devient un déisme que rien, ou presque rien, ne sépare de certaines formes d'agnosticisme. Si le Christianisme a ses mystères et sa mystique particuliers, l'islam n'aurait « que » ce sens de la justice et des valeurs sociales, qui paraissent aujourd'hui mieux défendus par les idéologies séculières que par les élaborations théoriques produites par les musulmans.

Ce que Fazlur-Rahman semble craindre à travers sa méfiance à l'égard de la sécularisation, c'est que l'islam finisse par se réduire à fort peu de chose.

Fazlur-Rahman semble particulièrement sensible à l'opposition fondamentale entre l'attachement à des contenus doctrinaux figés et les attitudes véritablement imprégnées d'éthique. A ce propos, il s'oppose à Muhammad 'Abduh en ce qu'il ne voit pas chez les Occidentaux l'effet d'une telle imprégnation par l'éthique, d'une « islamisation » des attitudes et des comportements ou même d'un adoucissement des

mœurs. Finalement, trois attitudes semblent implicitement supposées par ses analyses : l'enfermement dogmatique des musulmans, le laisser-aller des Occidentaux et l'attitude imprégnée par l'éthique coranique (qui n'existerait nulle part). Seule cette dernière offrirait une attache solide contre les dérives de toutes sortes, aussi bien celles des musulmans que celles des Occidentaux. ■

NOTES

1. Ses ouvrages principaux sont les suivants :

- *Major Themes of the Qur'an*. - Minneapolis : Bibliotheca islamica, 1980.
 - *Muhammad : the Educator of Mankind*. - London : Muslim schools trust, 1980.
 - *Islam*. - Chicago : University of Chicago press, 1979.
 - *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition*. - Chicago : University of Chicago press, cop. 1982.
 - *Prophecy in Islam : Philosophy and Orthodoxy*. - Chicago : University of Chicago press, 1979.
 - *The Philosophy of Mulla Sadra " Sadr Al-Din Al-Shirazi"*. - Albany : State university of New York press, 1975.
 - *Islamic Methodology in History*. - Islamabad : Islamic research institute, 1984.
 - *Health and the Medicine in the Islamic Tradition : Change and Identity*. - New York : Crossroad, 1987.
2. *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago : The University of Chicago Press, 1982, p. 5.
3. Op. cit., p. 15.
4. *Usus at-Taqadum 'inda Mufakiri al-Islam al-'alam al-'arabi al-hadith*. (Les fondements selon les penseurs

musulmans du monde arabe contemporain) 3^e éd. Amman : Dar Ach-Chourouq, 1988.

5. *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago : The University of Chicago Press, 1982, p. 36.
6. *ibid*, p. 63.
7. *ibid*, p. 73.
8. *ibid*, p. 86.
9. *ibid*, p. 156.
10. *ibid*, p. 132.
11. *ibid*, p. 137.
12. *ibid*, p. 140.
13. *ibid*, p. 143.
14. *ibid*, p. 147.
15. Adeptes d'écoles ésotériques musulmanes, pour lesquels le *Bâtin* (sens caché) est plus important que le *Zahir* (sens apparent).
16. *ibid*, p. 154.
17. *ibid*, pp. 154-155.
18. *ibid*, p. 159.

A LA MEMOIRE DE MAHMUD MOHAMMED TAHA

Par Etienne Renaud

M.M. Taha fut l'un des rares penseurs et réformateurs musulmans modernes à affirmer avec toute la ferveur de sa foi, et toute la rigueur de sa raison, que l'islam n'est ni un idéal réalisé et fini, ni un âge d'or révolu, mais au contraire, l'horizon en perpétuel renouvellement vers lequel les musulmans doivent s'orienter. *La Seconde mission de l'Islam* propose une voie vers cet islam d'avenir. Cette perspective fondée sur une réinterprétation du Coran renoue avec l'élan fondateur et l'inspiration première du message prophétique. La synthèse de la pensée de M.M. Taha, présentée ici par Etienne Renaud, met l'accent sur les principales idées de l'auteur et nous renseigne sur les conditions qui ont mené à leur élaboration.

Le 18 janvier 1985, dans la prison de Kobar, un faubourg de Khartoum, Mahmûd Mohammed Taha était pendu pour ses opinions. Cette exécution expéditive souleva une vague de protestations. Ainsi, le 30 janvier, *Jeune Afrique* titrait : « Le crime ». Suivait un article de Hamid Barada intitulé « Saint Mahmûd Mohammed Taha », qui eut un écho considérable. Mais, d'autres journaux au contraire approuvaient la sentence. Tout ce qui a été écrit à cette occasion¹ dénote une assez large ignorance à l'égard de l'identité réelle et des idées de celui que l'on a appelé « le Gandhi soudanais ».

Les quelques pages qui vont suivre veulent remédier à cette lacune et présenter brièvement la vie de M. Taha mais surtout les grandes lignes de sa doctrine telle qu'elle est exprimée à travers son ouvrage

principal, *La Seconde mission de l'Islam* » (*al-risâla al-thâniya min al-islâm*).

REPERES BIOGRAPHIQUES

Mahmûd Mohammed Taha est né en 1908 à Rufaa, dans la province soudanaise du Nil Bleu, qui confine à l'Éthiopie. Son grand-père maternel avait été émir à l'époque où le Mahdi avait levé l'étendard de la révolte contre les Anglais. Après avoir fait des études d'agriculture et d'hydraulique, il travaille dans les grands projets de culture irriguée du coton dans la Gézirah.

En 1938, il entre en conflit avec les autorités anglaises en prenant la défense d'une femme de Rufaa, condamnée pour avoir fait procéder à l'excision de sa fille, malgré l'interdiction du pouvoir colonial. Il fait pour la première fois connaissance avec la prison, où il reste jusqu'en 1940. Il se retire alors à Umdurman, pour étudier et méditer. Il se consacre à l'étude des mystiques de l'Islam, Hallâj, Ghazâlî, et tout particulièrement Ibn 'Arabî. On le voit s'adonner aux pratiques soufies, telle la prière du « troisième tiers de la nuit ». Il prie et jeûne, même s'il prend quelques libertés par rapport aux préceptes des piliers de l'Islam. Parallèlement, il s'initie à la philosophie occidentale.

Sa personnalité et son style ne tardent pas à lui attirer des disciples. Au moment où s'annonce déjà l'indépendance du Soudan, il fonde le « Parti Républicain » (*al-hizb al-jumhûrî*) d'inspiration socialiste : un parti qui cherche à prendre ses distances à la fois avec la gauche et avec la droite. C'est précisément pour se démarquer des Frères Musulmans que le Parti Républicain ne tarde pas à s'appeler les « Frères Républicains » (*al-ikhwân al-jumhûriyyîn*). Les disciples et les membres d'un parti, les Frères, et également les Sœurs qui se sont jointes à eux, tiennent leur

zèle de celui qui, par sa personnalité et son charisme d'inspirateur, assure la cohésion du groupe.

LA SECONDE MISSION DE L'ISLAM

On a souvent dit qu'un auteur n'avait qu'un livre, les autres ouvrages ne faisant que répéter, commenter et développer l'intuition de base exposée dans ce livre unique. C'est bien le cas de Mahmûd Mohammed Taha et de son ouvrage, *La Seconde mission de l'Islam*². C'est d'ailleurs le seul livre de l'auteur qui ait eu une diffusion importante³ : publié pour la première fois en janvier 1967, réédité cinq ans plus tard, il a connu cinq éditions successives. On peut dire sans exagérer que ce livre est le manifeste des Frères Républicains, leur référence doctrinale.

Le titre même du livre est assez expressif : l'Islam a connu une première mission lorsqu'au VII^e siècle de notre ère, le Prophète Mohammed Ibn Abdallah a été envoyé aux tribus d'Arabie pour les conduire vers le Dieu unique. Pour cela, il leur a révélé quel était le chemin, la voie à suivre : c'est la *shari'a*, et ici la racine arabe connote tout à la fois l'idée de chemin et de loi. Cette loi devait bien sûr être adaptée au niveau culturel et social des tribus arabes de l'époque, à leur mentalité. On peut songer ici à la réflexion du législateur grec Solon : « Les lois que je vous donne ne sont pas les meilleurs que je puisse formuler, mais ce sont les meilleures de celles que vous pouvez accepter »⁴.

Et d'ailleurs, n'y a-t-il pas un hadîth du Prophète Mohammed qui déclare : « Nous, communauté des prophètes, avons reçu l'ordre de nous adresser aux gens selon ce qu'ils peuvent comprendre »⁵.

À l'époque, on était bien loin de l'égalité des sexes, la polygamie était généralisée, l'esclavage était de coutume. Ayant un propos pédagogique, la *shari'a* se devait de tenir compte de ces données. Mais cela ne voulait pas dire pour autant qu'elles avaient une valeur éternelle, et que la dite *shari'a* allait rester immuable : « ce serait une faute énorme de penser que la *shari'a* islamique du VII^e siècle puisse s'adapter dans tous ses détails au XX^e siècle, vu qu'il n'y a au-

cune comparaison possible entre le niveau de la société du VII^e siècle et celle du XX^e siècle »⁶. En d'autres termes, la *shari'a* avait une mission transitoire : il ne faut donc pas s'arrêter aux détails d'une législation désormais périmée, mais dégager les grands principes qui la sous-tendent.

Mais où trouver ces principes de l'Islam authentique ? Il faut se tourner vers le Prophète Mohammed lui-même et l'exemple de sa vie. Il vivait déjà, à titre personnel et individuel, le véritable Islam. Ce n'est pas à titre d'envoyé (*rasûl*) qu'il vivait de la religion véritable, mais à titre d'homme de Dieu (*nabî*). Et l'on sait que l'exemple du Prophète est consigné dans la *sunna*, recueil des dits, faits et gestes fidèlement recueillis par les compagnons. Le véritable Islam, celui de la seconde mission, n'est donc pas fondé sur la *shari'a* mais sur la *sunna*, et l'Islam du Prophète est le prototype même de l'Islam à venir (*al-*

islâm al-akhîr), appel à chaque individu, idéal jamais atteint vers lequel doit tendre l'humanité entière : le « véritable Islam » n'a été jusqu'à présent le fait d'aucune communauté. La communauté « musulmane » n'a pas encore vu le jour. Elle est en attente, pour les jours de l'humanité à venir. Le jour où elle paraîtra sera le jour du « grand pèlerinage » (*al-hajj al-akhbar*), ce jour où se vérifiera la Parole

du Dieu Très-Haut : « Aujourd'hui, j'ai parachevé votre religion, je vous ai comblés de ma faveur : j'ai agréé pour vous l'Islam comme religion »⁷.

À cette époque, Mohammed constituait en quelque sorte l'avant-garde des musulmans à venir ; il était pour la communauté des croyants, comme un signe du futur. Il n'était pas de sa communauté, étant le seul musulman véritable parmi eux :

« Dis : ma prière, mes actes rituels, mes comportements en ma vie et à ma mort appartiennent à Dieu, Seigneur des Mondes. A lui nul associé. De confesser cela, j'ai reçu l'ordre, et je suis le premier de ceux qui se soumettent à lui (*muslimân*) » (*al-an'âm*, 162-163)⁸.

D'ailleurs, le Coran invite clairement à imiter le Prophète :

**Selon Mahmûd Mohammed Taha,
l'Islam véritable et définitif, celui de la
seconde mission, est en fait présent
dans le Coran : on peut le découvrir
dans les sourates révélées à
Muhammed à la Mekke, qui sont
un appel à la responsabilité
et à la liberté.**

« Si vous vous trouvez à aimer Dieu, suivez-moi. Dieu vous en aimera et vous pardonnera vos péchés » (Al 'Imrân, 31).

Et il y a surtout ce hadîth eschatologique que Mahmûd Mohammed Taha se plaît à citer plusieurs fois *in-extenso*, à cause de sa saveur prophétique :

« L'Islam a commencé comme un étranger, et reviendra comme un étranger, tel qu'il a commencé. Bienheureux les étrangers ! ». Quelqu'un demanda : « Mais qui sont ces étrangers, O envoyé de Dieu ? ». Et lui de répondre : « Ce sont ceux qui feront revivre ma *sunna*, lorsqu'elle sera tombée en désuétude »⁹.

Est-ce seulement dans l'exemple du Prophète, con-
signé dans la *sunna*, que l'on trouve un Islam digne
de ce nom ? Selon Mahmûd Mohammed Taha,
l'Islam véritable et définitif, celui de la seconde mis-
sion, est en fait présent dans le Coran : on peut le dé-
couvrir dans les sourates
révélées à Muhammad à
la Mekke, qui sont un
appel à la responsabilité
et à la liberté. Mais le
message fondamental de
la prédication mekkoïse
s'est trouvé en quelque
sorte occulté, au moment
où il s'agissait de fonder
une communauté incar-
née dans l'espace et le
temps, par les nécessités
d'adaptation aux condi-
tions locales : la menta-
lité des tribus arabes de
l'époque n'était pas prête
à recevoir sans adaptation un message si élevé. C'est

pourquoi la prédication médinoïse représente un certain recul par rapport à la prédication mekkoïse. Dans plusieurs cas, les versets révélés à Médine viennent « abroger » (*nasakh*) (pour un temps, selon Mahmûd Mohammed Taha) d'autres versets antérieurement révélés à la Mekke, mais qui, eux, ont une valeur durable. En ce sens, les versets mekkoïses doivent être considérés comme les versets de base (*âyât al-usûl*), les versets médinoïses, plus détaillés (*âyât al-furû'*) représentant une application aux conditions concrètes d'une époque donnée. Qui plus est, les compagnons du Prophète, les « *ashâb* » de la première heure sont des « croyants » (*mu'minân*) et le Coran se plaît à les appeler comme tels. Mais ce ne sont pas encore les véritables « musulmans » (*muslimûn*), ces soumis à Dieu qui sont encore à venir. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le verset

coranique déjà cité et appliqué à Mohammed : « Je suis le premier des Musulmans » (*al-an'âm*, 163).

Ou encore : « O vous qui croyez (*mu'minân*), soyez pieux envers Dieu de toute la pitié qu'il mérite, ne mourez que soumis à Lui (*muslimûn*) » (Al 'Imrân, 102 interprété par Mahmûd Mohammed Taha comme : « devenir musulmans en mourant »)

Ces véritables musulmans ne seront pas de simples compagnons, ce seront véritablement des frères. Et Mahmûd Mohammed Taha cite à deux reprises ce hadîth¹⁰ : « Le Prophète a déclaré un jour : - Comme mon désir me porte vers mes frères qui ne sont pas encore venus !

- Ne sommes-nous pas tes frères, (*ikhwân*), O Prophète ?

- Vous, vous êtes mes compagnons (*ashâb*).

- Et qui sont tes frères ?

- Les gens qui viendront à la fin des temps. Leur travail sera récompensé cinquante fois comme le vôtre... Vous, vous avez quelqu'un pour vous aider à faire le bien. Eux n'auront personne ».

Mahmûd Mohammed Taha se sent investi de la joyeuse tâche d'annoncer ce véritable Islam : « Voici ce que disent les gens qui ont reçu la connaissance : la voie de l'ère nouvelle (*al-'ahd al-jadîd*), cette voie des

« musulmans » sur la terre est tracée par les versets de base (les versets mekkoïses) ceux qui dans la première période ont été abrogés par les versets d'application (les versets médinoïses) ; les versets de base n'ont été abrogés à cette époque que par le verdict du temps... Ce temps était celui de la communauté des croyants... Alors que les versets de base s'adressent à la communauté des véritables musulmans, une communauté qui n'existe pas encore... Les versets de base ont été abrogés seulement en ce sens que leur application à la législation a été différée, jusqu'à ce que vienne leur temps. Et leur temps est en train de venir. C'est l'époque que nous vivons aujourd'hui, aux premières lueurs de son aube véritable... Et voici que nous nous sommes donnés pour tâche d'annoncer la seconde mission de l'Islam ».

La théorie de Mahmûd Mohammed Taha sur « l'abrogeant et l'abrogé » fonctionne exactement en sens inverse de l'interprétation traditionnelle selon laquelle ce sont évidemment les versets les plus récents (donc médinoïses) qui viennent abroger les versets anciens (mekkoïses).

Arrivés à ce point, il pourrait être utile de résumer la pensée de Mahmûd Mohammed Taha dans un ta-

bleau qui se présenterait de la façon suivante :

LA PREMIERE MISSION DE L'ISLAM	LA SECONDE MISSION DE L'ISLAM
Mohammed, envoyé (rasûl) à la communauté de Médine au VII ^e siècle, lui donne la <i>shari'a</i> .	En tant que Prophète (<i>nabî</i>), Mohammed vit déjà, à titre personnel, un idéal beaucoup plus élevé, consigné dans la sunna.
Cet Islam est adapté à la mentalité des gens de l'époque.	C'est la <i>sunna</i> qui est la base du vrai Islam, adapté à la mentalité du Prophète.
L'appel est dirigé collectivement.	L'appel s'adresse à chaque individu, la personne prenant une valeur sacrée.
Il développe les prescriptions réglant les rapports sociaux (<i>mu'âmalât</i>).	Il s'intéresse surtout aux préceptes de la véritable adoration de Dieu (<i>'ibâdât</i>).
On trouve cet Islam détaillé dans les sourates médinoises.	On trouve cet Islam synthétisé dans les sourates mekkoises.
Les versets d'application (<i>âyât al-furû'</i>) viennent abroger (<i>nâsikh</i>) les sourates révélées antérieurement à la Mekke.	Les versets de base (<i>âyât al-usûl</i>) sont temporairement abrogés (<i>mansûkh</i>) jusqu'à ce que revienne leur temps.
La communauté du premier appel est celle des croyants (<i>mu'miniîn</i>), des compagnons (<i>ashâb</i>).	La communauté du deuxième appel est celle des véritables musulmans (<i>muslimân</i>), des frères (<i>ikhwân</i>).
Le premier appel est adressé à une communauté donnée, celle des Arabes. C'est le premier Islam (<i>al-islâm al-awwal</i>)	La seconde mission de l'islam s'adresse à l'humanité tout entière. C'est l'islam eschatologique (<i>al-islâm al-akhîr</i>)

Un tel tableau pourra paraître schématique. En fait, il est assez fidèle à la présentation de Mahmûd Mohammed Taha, qui a voulu faire un livre simple, orienté vers l'action militante, même s'il s'agit d'un militantisme pacifique et non violent.

Les deux dernières parties du livre se répondent l'une l'autre et s'intitulent respectivement « la première mission » et « la seconde mission ». Mahmûd Mohammed Taha énumère d'abord un certain nombre de faits sociaux qui, à ses yeux, ne font pas partie intégrante de l'Islam : ce sont le *jihâd*, compris au sens de guerre sainte, l'esclavage, le capitalisme, l'inégalité entre l'homme et la femme, la polygamie, la répudiation, le voile, la séparation des sexes... autant de réalités transitoires liées à une époque. En regard, la seconde mission de l'Islam prône l'égalité en tous les domaines :

- égalité économique, et c'est le socialisme
- égalité politique, et c'est la démocratie
- égalité sociale, enfin, avec la suppression de toute discrimination entre les classes, les races, les religions, les sexes.

Ces principes, à la fois généraux et généreux, sont peu développés dans le livre de Mahmûd Mohammed Taha. Ils seront explicités par de nombreux tracts diffusés par les Frères Républicains.

MAHMUD MOHAMMED TAHA ET LE REGIME SOUDANAIS

Avec de telles idées, il n'était pas impossible au départ à Mahmûd Mohammed Taha de s'entendre avec le Général Numeiri. Il s'en explique longuement dans un livre paru en avril 1984, *The present political situation in the Sudan*¹¹. Ce document, rapidement diffusé dans une édition photocopiée (clandestine ?) en anglais, est important pour comprendre l'évolution des rapports entre les deux hommes. Au début, leurs idées politiques convergeaient, comme le montre un livre paru dans les premières années de l'accession de Numeiri au pouvoir (*La Voie Islamique, pourquoi ?*) Il y faisait preuve d'un Islam résolument moderne et équitable, proche de celui prôné par Mahmûd Mohammed Taha.

Mais en 1977 les Frères Musulmans, longtemps tenus à l'écart par le régime, entraient dans le gouver-

nement et faisaient ressentir leur présence par une forte pression politique en faveur de l'islamisation du régime. Leur action, jointe à d'autres interventions extérieures, allait conduire à la proclamation, le 8 septembre 1983, du nouveau code pénal conforme à la *shari'a*.

Selon Mahmûd Mohammed Taha une telle proclamation, indigne de l'Islam, est en contradiction flagrante avec la « constitution permanente de 1973 » et présente un retour en arrière inacceptable. Qui plus est, il voit dans l'introduction de la *shari'a* une des causes majeures de la division entre le Nord et le Sud. Ces mesures, selon lui, ne sont pas dans le génie propre du Président Numeiri, qui a dû être circonvenu. Mais ce dernier ne l'entend pas ainsi et Mahmûd Mohammed Taha est arrêté, ainsi que de nombreux autres opposants politiques. Relâché le 17 décembre 1984, il fait publier le 25 un nouveau tract dans lequel il dénonce avec encore plus de véhémence l'application de la *shari'a* comme une « insulte au Soudan et à l'Islam ».

Mahmûd Mohammed Taha est arrêté de nouveau et traduit le 7 janvier devant le tribunal ainsi que quatre de ses disciples. En une seule séance, les accusés furent condamnés à mort pour « menées contre le gouvernement ». La sentence fut confirmée par la Cour d'appel, qui donnait aux accusés un délai pour se repentir. Les disciples se récuserent, mais la sentence de Mahmûd Mohammed Taha fut exécutée le vendredi 18 janvier dans la cour de la prison de Kobar, en présence de 2.000 personnes, plusieurs milliers d'autres étant massées à l'extérieur. Par sentence du tribunal, la sépulture religieuse fut refusée à Mahmûd Mohammed Taha et son cadavre emporté par hélicoptère. La même sentence déclarait que ses livres devaient être brûlés.

LE SENS D'UNE CONDAMNATION

A la veille de l'exécution de Mahmûd Mohammed Taha, le Président Numeiri avait fait une allocution télévisée¹², expliquant qu'il avait confirmé la sentence après avoir étudié le cas pendant 27 heures, pour conclure que la doctrine de Mahmûd Mohammed Taha était anti-islamique.

L'accusation n'était pas nouvelle : des nombreuses prises de position officielles avaient déjà statué sur le cas de Mahmûd Mohammed Taha. Dès novembre 1968, al-Amîn Dâwûd Mohammed, professeur à l'Université Islamique d'Umdurman, et Hassan Mohammed Zakî, de l'Institut des *Oulama*, avaient accusé formellement Mahmûd Mohammed Taha devant le tribunal shara'ique pour ses opinions subversives, requérant qu'il soit jugé comme apostat (*murtadd*). Mais l'apostasie n'étant pas un crime sous la loi soudanaise d'inspiration britannique ; il ne pouvait s'agir que d'une recommandation.

En 1972, l'Académie des Recherches Islamiques d'al-Azhar avait écrit au ministère des Affaires Religieuses du Soudan, disant qu'elle avait examiné la quatrième édition (1971) de *La Seconde mission de l'Islam*, et, jugeant qu'il s'agissait d'une hérésie manifeste (*kufir sarîh*) que l'on ne pouvait passer sous licence, elle recommandait de mettre son auteur « hors d'état de nuire » (27/1/72). Le ministère concerné avait répondu qu'il prendrait les mesures nécessaires. Une demande analogue avait été faite en 1974 par la Ligue Islamique Mondiale. De même, le 4 avril 1977, les *oulama* et Imams des mosquées du Soudan avaient présenté une pétition, déclarant Mahmûd Mohammed Taha dangereux pour la religion et le pays.

Toutes ces condamnations successives ne sauraient étonner, en particulier à une époque où les tendances fondamentalistes en Islam font entendre leurs voix plus que par le passé. On comprend aisément qu'une doctrine qui remet en question la vision de « l'âge d'or » de l'Islam lié aux premières générations des pieux anciens (*salaf*) ait beaucoup de mal à faire son chemin. D'autre part, le fait de relativiser toute la période médinoise de la Révélation jette une ombre sur la conception traditionnelle du message coranique « valable pour tous les temps et tous les lieux », et la théorie de Mahmûd Mohammed Taha sur « l'abrogation et l'abrogé » fonctionne exactement en sens inverse de l'interprétation traditionnelle selon laquelle ce sont évidemment les versets les plus récents (donc médinois) qui viennent abroger les versets anciens (mekkois). Enfin, il faut reconnaître que la présentation un peu trop systématique que Mahmûd Mohammed Taha fait de l'Islam en deux missions suc-

**Toutes ces condamnations
successives ne sauraient étonner,
en particulier à une époque où les
tendances fondamentalistes en
Islam font entendre leurs voix plus
que par le passé.**

cessives peut desservir la cause qu'il entend promouvoir.

UN ISLAM ENCORE A VENIR

Mais, au delà de ces simplifications hâtives, il y a chez Mahmûd Mohammed Taha une intuition fondamentale : que l'Islam n'est pas un idéal en arrière, un âge d'or révolu, mais bien plutôt une recherche vers l'avenir, un idéal non encore atteint.

Sur le thème, le Professeur Mohamed Talbi a fait des remarques très importantes dans une conférence faite à Paris le 12 janvier 1960 et très largement diffusée sur *l'Islam et le monde moderne*.

« Par un penchant naturel de l'esprit humain, penchant peut-être plus accusé chez les Arabes, on vient très vite à considérer que la cité musulmane parfaite ne se trouve pas devant le musulman qui doit tendre asymptotiquement vers elle dans un effort perpétuel d'édification ; elle serait plutôt derrière lui dans le meilleur des temps, celui du Prophète [...] Personne, on s'en doute, ne nie plus le progrès. On aurait du reste du mal à le faire. Mais, principalement sur le plan du spirituel, de l'éthique, voire du social, on continue à le concevoir en terme d'involution et non d'évolution ».

Mohamed Talbi reconnaissait que le mouvement réformiste n'avait pas échappé à cette perspective : « Dans le présent, tous les mouvements réformistes, y compris les plus proches de nous, ont livré la bataille de l'évolution sous la bannière du salafisme, c'est-à-dire d'un retour en arrière, ce qui n'est peut-être pas étranger à leur échec aujourd'hui indéniable ».

C'est le grand mérite de Mahmûd Mohammed Taha de percevoir l'Islam comme un appel jamais atteint,

une tension vers un idéal futur. A ce propos, Mohamed Talbi écrit encore :

« Quels que puissent être l'option finale et le chemin en définitive choisi, l'Islam ne pourrait reconquérir sa place dans le monde, et surtout avoir sa raison d'être, qu'en redevenant ce qu'il fut chez les meilleurs de ses adeptes, et ce qu'il n'aurait jamais dû cesser d'être : une tension et une exigence. Une religion qui n'est pas inquiétude et recherche, qui n'est pas quête, soif d'idéal, de perfection et d'absolu, qui n'est pas dans une certaine mesure tragique, n'en est pas une... ».

Mahmûd Mohammed Taha se reconnaît sûrement dans ces lignes, lui qui écrivait en conclusion de *La Seconde mission de l'Islam*¹ :

« L'Islam est un escalier en spirale, qui commence chez nous avec la *shari'a* collective et qui se termine chez Dieu, là où il n'y a plus de « chez », en ce lieu où il n'y a plus de lieu... Et celui qui gravit ces échelons ne cesse de monter vers Dieu « Maître des Degrés » (*dhû l-ma'ârij*) (*al-ma'ârij*, 3). Il acquiert ainsi à chaque instant une connaissance plus grande et, partant, perfectionne sa soumission (*islâm*) à Dieu. Chez de tels hommes, la vie de l'intelligence et du cœur se renouvelle sans cesse...

Quiconque gravit les degrés entrera nécessairement dans la catégorie de la *shari'a* individuelle. Mais là n'est pas encore la station ultime : la pierre de touche de la perfection, en deçà de laquelle tombe le coupe-ret, c'est plutôt que ton identité véritable soit en Dieu et que ta *shari'a* personnelle soit une part de ton identité véritable. C'est tout autre chose ! Il s'agit maintenant d'un véritable voyage dans l'Absolu...

Cela signifie que la perfection à laquelle l'homme est appelé est absolument sans limites. Le rendez-vous de l'homme avec la perfection est d'ordre divin ». ■

NOTES

1. Voir à propos de l'article de Hamid Barrada dans le courrier des lecteurs de *Jeune Afrique* des 6 et 13 mars 1985. L'exécution est commentée dans *Le Monde* du 21 janvier. Lire également les protestations de la revue tunisienne *Réalités* dans son éditorial du 25 janvier. *Arabia* de mars 1985, pp. 76-77, publie un assez long article (en anglais) tendant à justifier l'exécution. L'article d'*Impact International* du 8 au 21 février est encore plus insidieux, et, qui plus est, mal informé. Il entend corriger l'âge de Mahmûd Mohammed Taha de 76 à 65 ans, même à

l'annonce de l'Agence officielle de la Presse soudanaise SUNA (n°20 du 10-28/1/85).

2. En arabe : *al-risâla al-thâniya min al-islâm*, 5^e édition, Umdurman, s.d., 168 p. Le livre a été traduit en anglais par Abdullahî Ahmad al-na'im, juriste, disciple de Mahmûd Mohammed Taha et héritier de sa pensée : *The second Mission of Islam*, New York, Syracuse Univ. Press, 1987, 178 p.

3. Autres ouvrages de Mahmûd Mohammed Taha :

- al-dîn wa l-tanmiya al-ijtimâ'iyya*, Umdurman, dâr al-tâbi' al-'arabî, 1974, 53 p.
- Al-islâm*, Umdurman, al-hizb al-jumhûrî, 1967, 48 pp.
4. Cité par Husayn Ahmad Amin dans un article du magazine égyptien *al-Musawwir* (14/10/1983) sur l'application de la sharî'a.
 5. *al-risâla al-thâniya min al-islâm*, p. 13. Ce hadîth ne semble pas être attesté dans les livres de référence.
 6. *al-risâla al-thâniya min al-islâm*, p. 8.
 7. *al-risâla al-thâniya min al-islâm*, p. 161.
 8. *al-risâla al-thâniya min al-islâm*, p. 138.
 9. *al-risâla al-thâniya min al-islâm*, p. 5, 12, 22. *Hadîth* très attesté. En particulier Muslim, imân, 232 ; Tirmidhî, imân, 13.
 10. *al-risâla al-thâniya min al-islâm*, p.6. Dans Muslim, ta-hâra, 39, on trouve un hadîth qui commence de la même façon, mais le reste est différent.
 11. First Edition, April 1948, 117 p. Le livre est attribué aux Frères Républicains, mais dans beaucoup de pages, c'est Mahmûd Mohammed Taha lui-même qui parle.
 12. Communiqué SUNA N° 20, pp. 4-5.
 13. *al-risâla al-thâniya min al-islâm*, p. 166.

LE LAÏCISME, UN ATOUT INCONTOURNABLE

Mohamed Abed Jabri:

- *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beyrouth : Dar at-Tali'a, 1985.

- *Al'Aql as-Siassial-'Arabi*. Casablanca : Al Markaz at-Thaqafi al-'Arabi, 1990.

Hicham Djaït :

La Personnalité et le Devenir Arabo-Musulmans.

Paris : Seuil, 1974.

Mohamed Arkoun.

L'Islam, Hier-Demain. Paris : Buchet-Chastel, 1978.

Par Ahmed Herzenni

L'auteur s'inspire des travaux de Mohamed Abed Jabri, Hicham Djaït et Mohamed Arkoun, pour présenter sa propre vision de la rénovation, telle qu'elle doit être mise en œuvre dans la pensée islamique moderne.

En insistant sur le rapport direct entre l'homme et Dieu, le monothéisme radical de l'Islam évacue toute forme d'Eglise et s'impose comme la plus laïcisante des religions. Le triomphe d'une interprétation fataliste de l'anthropologie coranique, maximalisant la distance entre Dieu et l'homme, a muselé la créativité des musulmans et les a livrés au despotisme. Renouveler la pensée islamique aujourd'hui, affirme l'auteur, c'est, avant tout, accentuer l'orientation laïciste de l'Islam en réinterprétant l'anthropologie coranique dans le sens d'une revalorisation du concept de l'*istikhlâf* (lieutenance de l'homme) sur terre.

La pensée islamique rénovatrice est peut-être en retard d'une bataille. Alors que le monde est vraisemblablement en train de basculer vers une ère que, faute de mieux, nous appellerons à notre tour « post-moderne », cette pensée continue

d'être obnubilée par la modernité et, dans la mesure où elle comporte un programme sociétal, celui-ci se réduit à la modernisation de nos sociétés encore si largement archaïques, ou encore, enlisées dans d'interminables périodes de transition.

Or la modernité est en train d'agoniser. La modernité est bien, comme l'entend un Jabri, un certain rapport entre l'homme et la nature, où la nature est livrée à l'homme pour qu'il la connaisse et l'exploite de manière illimitée. Un tel rapport est possible seulement lorsque Dieu, à défaut d'être radicalement exclu de l'équation, a du moins été en quelque sorte neutralisé. Mais (ce que ne semblent réaliser ni Jabri ni les autres rénovateurs de la pensée islamique), Dieu ne peut être efficacement neutralisé sans que l'homme ne soit divinisé. Cette divinisation de l'homme existait déjà en germe dans les religions juive et chrétienne. Elle a longuement et plus ou moins secrètement mûrie dans la moiteur du Moyen-Âge occidental, pour éclater au grand jour à la Renaissance. La Raison toute-puissante et la Science infinie sont peut-être demeurées des attributs divins, mais une fois auto-divinisé, l'homme occidental pouvait les confisquer.

Aujourd'hui l'homme occidental redécouvre, sinon son humanité intégrale, du moins les limites de sa « divinité ». Certaines de ses réalisations sont certes plus merveilleuses que toutes les merveilles accumulées par toutes les autres civilisations réunies,

mais en même temps il devient de plus en plus patent que l'exploitation à laquelle il a soumis la nature depuis quelques siècles ne peut plus être soutenue. Par sa faute l'éco-système Terre commence à frôler un déséquilibre irrémédiable. Un éco-système Terre qui en même temps se rétrécit en quelque sorte, non pas tant à cause de la croissance démographique, qu'à cause de l'hégémonie de l'homme occidental et de sa culture. Du coup, l'angoisse monte. A moins d'une échappatoire extra-terrestre à cette angoisse, elle se résoudra forcément par des conflits sur une terre de plus en plus dévastée et de moins en moins accueillante. En tout cas, les limites de la Raison et de la Science sont déjà là, visibles, palpables même pour qui voudrait s'y aventurer, comme des fils barbelés délimitant un champ de mines infini. Et elles rappellent à l'homme son humanité. Et elles invitent l'homme occidental en particulier à réviser à la baisse ses ambitions, à abaisser de quelques crans le statut divin qu'il a eu la témérité de s'octroyer. Si en même temps les hommes des autres civilisations opéraient en sens inverse, c'est-à-dire osaient élever de quelques crans le statut qu'ils s'accordent à eux-mêmes, alors l'humanité entière s'en trouverait réconciliée avec elle-même, et le monde s'en trouverait pacifié pour longtemps. Il ne s'agirait certainement pas de renoncer à toute science et à tout pouvoir de la raison. Mais la raison elle-même dicterait un emploi des meilleures facultés humaines, et la science se laisserait plus volontiers guider par la conscience. Il deviendrait enfin possible, s'il était encore temps, d'établir un rapport équilibré entre l'homme et la nature. Certains hommes, certainement, auraient à consommer moins, mais tous les hommes, tout aussi certainement, se porteraient mieux, et auraient plus de chances d'être heureux.

Cet autre possible du monde (autre-que le chaos) est lui aussi inscrit dans la post-modernité naissante. Je crois que la réflexion islamique rénovatrice devrait miser sur cet autre possible du monde, plutôt que de continuer à puiser dans l'arsenal quasiment obsolète de la modernité, des armes que d'ailleurs, elle utilise bien timidement.

Prenons un exemple, celui de la laïcité. La modernité, telle qu'elle s'est réalisée dans sa plénitude en

Occident, aurait été inconcevable sans la laïcité. Il n'en demeure pas moins vrai, comme l'affirme Jabri, qu'en réalité la laïcité, ou le laïcisme, trouve sinon ses origines du moins une de ses pré-formulations les plus avancées dans la pensée d'un philosophe musulman tel qu'Averroès. C'est bien l'infiltration de « l'averroïsme » dans les monastères et les écoles du Moyen-Âge occidental qui a permis en effet les premières avancées notables des sciences naturelles dans les pays d'Occident, ainsi que la maturation de l'idée de séparation entre religion, d'une part, philosophie et science, d'autre part ; idée qui devait être généralisée plus tard aux relations entre religion et tous les autres domaines mondains. Ce qui a permis de déboucher sur le laïcisme. Et pourtant, lorsqu'il s'agit de revendiquer la laïcité, Jabri, entre autres, et pour le moins ambigu, et il y a de quoi, admettons-le tout de suite. Dans un contexte musulman en effet, où en principe il n'y a pas d'Eglise, revendiquer la laïcité c'est aller bien au-delà, c'est réclamer la dé-religiosion de la société. C'est, autrement dit, se prêter sans aucune défense possible à l'accusation d'athéisme militant. Ce qui évidemment n'est l'intention ni de Jabri ni d'aucun autre rénovateur, d'où leur ambiguïté sur ce point.

**La réflexion islamique rénovatrice
devrait miser sur cet autre
possible du monde, plutôt que
de continuer à puiser dans
l'arsenal quasiment obsolète de
la modernité, des armes que
d'ailleurs elle utilise bien
timidement.**

Peut-être Hicham
Djaït est-il le moins
ambigu des penseurs

musulmans rénovateurs contemporains, sur la question de la laïcité. C'est affirme-t-il, qu'il ne s'agit nullement de « dé-religioser » la société, surtout au niveau individuel ; tout au contraire, il s'agit de favoriser le renouvellement de la foi de l'individu musulman. Mais alors, où serait la cible d'un laïcisme musulman ? Pour qu'un laïcisme musulman fût d'abord vraisemblable, il faudrait supposer que les sociétés islamiques aussi génèrent leur propre forme d'Eglise et de comportement ecclésiastique. La démonstration ne serait pas excessivement difficile à faire. Djaït, en fait, y contribue grandement, mais sans jamais trancher avec la netteté qui s'impose.

Il nous semble pourtant que c'est dans cette direction qu'il faudrait résolument aller. La sacralisation du *fiqh*, l'institutionnalisation des *fouqaha*, la restriction du cercle de la prise de décision (ou plus exactement de la confirmation de la décision) à ces *fou-*

qaha et à d'autres agents de l'Etat ; ce sont là autant d'expressions d'un mal ecclésiastique qui n'a cessé de miner les sociétés islamiques. Finalement, la principale différence entre les sociétés islamiques et les sociétés chrétiennes, de ce point de vue, réside dans le fait que dans les premières, l'Eglise est toujours, restée à l'état d'ébauche, qu'elle n'est jamais parvenue à conquérir son autonomie, et qu'au contraire, elle a pu être asservie par l'Etat. Raison de plus pour traquer toute ébauche d'une quelconque Eglise, pour contester aux *fouqaha* le moindre privilège mondain, collectif ou individuel, et pour désacraliser le *fiqh*. C'est cela, être laïc musulman aujourd'hui. C'est cela, en grande partie, rénover l'Islam aujourd'hui. Et cela requiert une grande décision historique : que tout citoyen musulman est, d'office, un *faqih*. Rien de moins.

Une telle position permettrait de dépasser enfin le débat entre laïcisme et religion tel qu'il s'est déroulé jusqu'ici en terre d'Islam. Ce débat a trop longtemps été empoisonné par l'identification du laïcisme à son modèle occidental, d'une part, par le colportage d'une image naïve de l'Islam, ou au contraire par une méconnaissance têtue des originalités de l'Islam, d'autre part. Il est temps maintenant de réconcilier les deux

termes du débat, et cela est possible si l'on choisit de regarder l'Islam d'une manière plus équilibrée. Il s'agit bel et bien de promouvoir un laïcisme musulman. L'Occident n'a pas le monopole de toutes les formes de laïcisme. Si l'essence de tout laïcisme est l'opposition à toute forme d'Eglise, alors il faut bien convenir que l'Islam est la plus laïciste des religions. Mais bien sûr, il y a une distance entre l'idéal et la réalité. Dans la réalité, dans l'histoire, l'Islam s'est souvent, voire chroniquement, montré incapable de conformer sa réalité à son idéal. Mais est-ce une raison pour renoncer à jamais à la conformation de la réalité de l'Islam à son idéal ?

Tous les penseurs qui s'efforcent de rénover l'Islam pensent qu'il y a dans le credo islamique quelque chose d'éternellement valable, pour tous les hommes, quelque chose d'authentiquement universel, qui mé-

rite qu'on combatte sans compter pour le faire valoir. C'est d'abord le besoin de Dieu, d'un Dieu conçu comme le Seul Absolument Connaisseur, le Seul Absolument Possédant, le Seul Absolument Puissant, et avec qui chaque être humain traite directement, étant responsable non seulement de sa propre personne mais de tout ce qui advient sur terre. Cette conception de Dieu et des rapports entre Dieu et les hommes est ce que nous appelons, bien maladroitement, « laïcisme musulman ».

« Le laïcisme musulman » s'intègre parfaitement dans les perspectives post-modernistes du monde actuel. Sa conception de Dieu et des rapports entre Dieu et les hommes est en harmonie avec le monde de demain, s'il lui est donné d'éviter le chaos. A condition cependant que l'Islam soit radicalement réinterprété, du point de vue du laïcisme musulman.

A la racine de l'étriquement de la raison islamique, comme de toutes les formes de despotisme qui se sont acharnées sur les sociétés musulmanes tout au long de l'histoire, il y a une interprétation de l'anthropologie coranique qui maximise la distance entre l'homme et Dieu, et qui voue l'homme à l'esclavage.

Il n'est pas possible en effet de faire l'économie d'une réinterprétation radicale de l'Islam. Il faut aller au delà de la critique de l'Etat musulman, au delà aussi de la critique de la raison islamique. A la racine de l'étriquement de la raison islamique, comme de toutes les formes de despotisme qui se sont acharnées sur les sociétés musulmanes tout au long de l'histoire, il y a une interprétation de l'anthropologie coranique qui maximise la distance entre

l'homme et Dieu, et qui voue l'homme à l'esclavage. Cette interprétation de l'anthropologie coranique a été l'interprétation hégémonique jusqu'à nos jours. C'est cette interprétation qu'il s'agit aujourd'hui de rejeter enfin.

Personne ne nous soupçonnera, nous l'espérons, de projeter l'annulation pure et simple de la distance entre l'homme et Dieu. Il ne s'agit que de réduire relativement cette distance, afin de donner à l'individu musulman un peu plus d'assurance, et de priver toute espèce de force prétendue intermédiaire, qu'elle soit individuelle ou collective, de la moindre raison d'existence et, partant, de la moindre possibilité de se transformer en force dominante et oppressive. Il ne s'agit aussi que de dire l'évidence, à savoir en l'occurrence que Dieu n'a pas besoin d'esclaves. Il n'a même pas besoin d'adorateurs. Mais ce glissement sémantique

(de `abid à `abd) a été fatal aux musulmans. Soumis comme ils devaient l'être au Maître des cieux et de la terre, mais cependant incapables de supporter la distance qui, leur disait-on, les séparait de Lui, parce que cette distance est insupportable, les musulmans ne pouvaient que se livrer tout au long de leur histoire à toutes sortes de prétendus intercesseurs qui, le plus souvent, n'ont pas hésité à profiter de leur soumission, faisant d'eux leurs esclaves et non pas ceux de Dieu. Dieu qui, répétons-le, n'a nul besoin d'esclaves.

Il s'agit aujourd'hui de resoudre ce drame existentiel des musulmans. Il s'agit de solliciter de Dieu une promotion relative de Ses adorateurs. En fait, il s'agit simplement de faire prévaloir, à l'encontre de l'interprétation traditionnelle de l'anthropologie coranique, une interprétation rénovatrice de cette anthropologie, qui rende enfin justice à l'homme (musulman). Car bien entendu le texte coranique, et les *hadiths* du Prophète aussi, ne manquent pas non plus de supports pour une telle interprétation rénovatrice : tous les passages dignifiant l'homme, lui accordant la lieutenance sur terre, mettant la nature à son service, etc. La tâche des rénovateurs de l'Islam est de mettre en exergue ces passages, d'en systématiser le contenu et la portée, en s'aidant de la tradition musulmane elle-même dans ce qu'elle a pu exprimer de meilleur au cours des âges. Ils ne doivent pas hésiter à s'appropriier les contributions les plus valables des autres civilisations, y compris celles de

la civilisation occidentale. Ainsi, non seulement les musulmans seront dotés d'une nouvelle inspiration qui leur permettra de reprendre leur marche, mais les intellectuels rénovateurs de l'Islam, rempliront le rôle d'avant-garde à l'échelle mondiale que leur impartissent de fait les conditions du monde d'aujourd'hui.

Pour utiliser la terminologie d'un Arkoun, il s'agit bien de réaménager le « système du sujet » dans l'Islam, de manière à favoriser l'avènement d'un individu musulman créatif

et adulte ontologiquement et politiquement. Mais cela implique, pour les intellectuels rénovateurs de l'Islam, d'accompagner au plus près, au plus constant, l'individu musulman dans sa difficile mutation. En d'autres termes, les rénovateurs de l'Islam doivent se

**Si l'essence de tout laïcisme est
l'opposition à toute forme d'Eglise,
alors il faut bien convenir que
l'Islam est la plus laïciste
des religions.**

comporter, en fait, en intellectuels organiques, c'est-à-dire, qu'ils doivent adhérer sans ambiguïté au *credo* général de leurs sociétés (ce qui bien entendu ne saurait équivaloir à renoncer à une perspective critique ou d'opposition, mais dans le cadre du *credo* général) et qu'ils doivent se tenir en permanence au milieu de leur peuple. Cette condition peut sembler bien prosaïque à certains, elle n'en est pas moins décisive, tant il est vrai que la longue séparation entre intellectuels et « gens du commun » a été nuisible aux sociétés musulmanes, tant il est vrai aussi que cette séparation est peut-être en train de se perpétuer, simplement sous des formes « modernes ». ■

POUR COMPRENDRE HASSAN HANAFI

Hassan Hanafi :

« Les méthodes d'Exégèses. Essai sur les sciences des fondements de la compréhension », 1965.

Par Mohamed Haddad

Haddad revient à la thèse de Hanafi publiée en 1965. Dans un esprit critique mais bienveillant, il débusque toutes les contradictions de l'auteur, regrettant que l'œuvre de Hanafi, soit encore aujourd'hui, marquée par l'idéologie.

La thèse de Hanafi a été entreprise dans un contexte particulier, auquel l'auteur ne pouvait rester insensible : turbulences des frères musulmans, politique tiers-mondiste de Nasser, effervescence des mouvements nationalistes... Hanafi tente de se situer entre l'héritage traditionnel, qui pèse de tout son poids et le projet réformiste.

Négligeant l'historicité, il devient suspect aussi bien aux yeux des islamistes qu'à ceux des modernistes. Restant enfermé entre l'islamologie orientaliste classique et l'apologie islamique, il n'a pas apprécié à sa juste valeur, l'évolution de l'orientalisme qui a permis d'explorer de nouvelles voies.

Hanafi aboutit à une méthode « scientifique » et « universelle » dont les pôles sont la réduction, la constitution et l'extension. Il ne réduit pas son travail à une exégèse, mais il le met au rang d'une théorie qui, selon Haddad ne peut prétendre à l'islamologie moderne. Cela n'enlève rien à la hardiesse de la pensée de Hanafi, qui lui a valu d'être « excommunié » par la *Gabhat* des Ulémas d'Al-azhar en avril 1997.

Le « décret d'excommunication » prononcé le mois d'avril 1997 par la *Gabhat des ulémas d'al-Azhar*¹ contre le penseur égyptien Hassan Hanafi a relancé la polémique au sujet de l'œuvre de ce dernier qui s'était frayé un chemin original dans le traitement de la pensée religieuse en Islam. En effet, seule l'approche de l'écrivain pakistanais Mohammad Iqbâl (1876-1937), pourrait lui être comparée.

La *Gabhat* s'est basée dans son décret sur des phrases présentées hors de leurs contextes du dernier ouvrage de Hanafi, *Min al-'Aqida ilâ al-Thavra*² (« Du Dogme à la Révolution »). Or la méthode et le dessein de cet ouvrage ont été annoncés par l'auteur depuis le début des années 80, notamment dans son œuvre la plus célèbre en langue arabe, *al-Turâth wa l-Tagdîd*³ (« Patrimoine culturel et rénovation »). Mieux encore, la méthode d'interprétation du dogme (*'ilm al-kalâm*), telle qu'elle a été présentée dans son dernier ouvrage, a été appliquée, voilà plus de trente ans, sur une autre discipline classique, il s'agit des *usûl al-fiqh* (les fondements du droit canonique) et ce, dans le cadre de la thèse principale de l'auteur en vue de l'obtention du doctorat de l'université de la Sorbonne en 1965.

Cet article se propose trois objectifs :

1. Présenter cette thèse qui avait été remarquée lors de sa soutenance ; n'étant pas traduite en arabe ni accessible au grand public dans une édition commerciale, nous pensons par là combler une lacune et donner des éléments indispensables pour quiconque s'intéresserait à l'œuvre de Hanafi.
2. Montrer que tout ce que l'on appelle « le projet intellectuel de Hanafi », gît enfoui dans cette œuvre remarquable et originale ; les idées essentielles ont été largement reprises dans le livre le plus célèbre,

al-Turâth wa l-Tagdîd. (Mais ce que l'on trouve nulle part ailleurs, c'est « la confession » spirituelle de Hanafi qui, le lecteur en jugera, nous paraît d'une très grande valeur).

3. Faire une présentation critique de cet ouvrage. En effet, un point de divergence essentiel nous sépare de l'auteur : c'est l'attitude face à l'histoire. La sympathie que nous avons tant de fois exprimée au personnage, et qui est d'autant plus forte aujourd'hui qu'il est exposé à un véritable danger de mort, ne nous empêchera pas de soumettre sa pensée à une critique académique constructive lorsque d'autres s'adonnent à la violence et au fanatisme.

LA CONFESSION

La situation d'un musulman en terre européenne, la quête d'un philosophe resté attaché à l'apport spirituel de la religion, le déchi-

rement d'un citoyen arabe engagé sentimentalement dans l'effervescence nationaliste arabe des années 60 et voulant en même temps satisfaire aux exigences strictes du travail académique, ce sont là des éléments indispensables pour s'introduire dans la pensée de Hanafi telle qu'elle s'est élaborée en 1965, lorsqu'il a présenté sa thèse principale de doctorat intitulée « Les méthodes d'Exégèse.

Essai sur la science des

fondements de la compréhension »⁴, complétée par une thèse transposant la même méthode au Nouveau Testament. D'ailleurs, lui même avait conscience de ces conditions particulières, puisqu'il a tenu à réserver la préface de la thèse pour expliquer, à sa façon, ce qu'il a appelé « la genèse de l'œuvre », offrant une confession de grande valeur. Selon lui, sa pensée s'est construite en trois étapes. La première est une « période de modernisme lors de laquelle il a pris conscience de lui-même comme un moderniste », la deuxième est une « période de recherche de la méthode », laquelle méthode devrait être « le dernier aboutissement de tous les mouvements modernistes », enfin la troisième est celle « de la communication de cette méthode aux milieux académiques »⁵. Et l'on apprend, non sans surprise, que la période de « modernisation » n'est pas liée à l'enseignement de la Sorbonne mais aux années pendant lesquelles l'auteur

avait sympathisé avec le groupe fondamentaliste « Les Frères Musulmans ». Surprise encore : c'est Sayyid Qotb⁶ qui représente, à ses yeux, l'incarnation suprême de la modernisation. Cette première période s'étale de 1952 à 1956. Quant aux deux autres, elles correspondent à son séjour en France pour poursuivre des études doctorales (1956-1964).

Ainsi, à la quête d'un difficile équilibre entre la philosophie et la religion, la culture moderne et les legs anciens, l'adhésion au projet réformiste musulman et la soumission aux méthodes académiques, s'ajoute, et ce n'est pas le moins important, la perplexité de l'auteur entre l'affection qu'il portait pour l'école des *Frères Musulmans* et son admiration pour Gamal Abdel Nasser. Si ce dernier a été le persécuteur de cette secte, il n'en est pas moins l'homme en qui les Arabes voyaient l'espoir et attendaient le salut ; le leader qui a réussi à faire entrer sur la scène politi-

que la masse d'Égyptiens venant régulièrement assister, dans une ferveur religieuse, à ses discours turbulents ; l'idéologue qui a imposé le mythe de « peuple » ou « classes populaires » sans spécificité, sans divergences de vues et sans antagonismes sociaux⁷.

En parallèle au leadership unique, l'intellectuel arabe essayera de construire la méthode unique : vivant

cette phase émouvante de l'histoire arabe avec une très grande sensibilité, Hanafi a commencé par proposer « la Méthode Islamique Générale », inspirée, selon ses dires, de Sayyid Qotb et de Osmân Amîm⁸ et tenue dans un langage kantien. Cependant, il n'a pu convaincre de son projet des professeurs qui lui en reprochèrent le caractère général et subjectif et lui conseillèrent de se baser sur des textes et des exemples concrets. C'est sous les recommandations de Massignon, Corbin et autres que l'auteur avait fini par choisir un point de repère : la science classique des *usûl al-fiqh*.

Les cours de philosophie d'une part, la pratique des ouvrages des *usûl al-fiqh*⁹ d'autre part, la tradition académique hostile aux théorisations abstraites et au laisser-aller idéologique, ce sont là trois contraintes qui ont fini par faire évoluer l'attitude de Hanafi. En

Une méthode qui se veut universelle et neutre, mais qui reste très marquée par le contexte de l'époque, lorsque le besoin le plus urgent était l'idéologie et non la philosophie, la spéculation politico-religieuse et non la tradition islamique, le slogan mobilisateur et non la recherche scientifique.

effet, en s'ouvrant à la mode philosophique de l'époque, c'est-à-dire la phénoménologie, il a fait la connaissance de l'herméneutique, cette discipline qu'il a embrassée et qu'il continue à enseigner jusqu'aujourd'hui. Cette découverte de la philosophie post-cartésienne s'est prolongée par une découverte de la culture islamique « pré-qotbienne », une culture dont les *usûl al-fiqh* représenteraient le fleuron¹⁰. Hanafi restait toutefois attaché à la quête d'une méthode universelle, et comme l'herméneutique et les *usûl al-fiqh* ont en commun le souci de désigner le sens, ils lui ont paru les nouveaux points de départ adéquats ; ainsi le « projet » de Hanafi s'est-il définitivement situé dans la perspective d'une herméneutique générale : « Une méthode générale portant sur la conscience et sur la tradition à la fois, pourquoi la question de l'herméneutique ne devient-elle pas le point d'application ? La description du microcosme et du macrocosme à partir de l'analyse existentielle du texte sacré, voilà ce qui devrait être le point de départ »¹¹.

Une méthode qui se veut universelle et neutre, mais qui reste très marquée par le contexte de l'époque, lorsque le besoin le plus urgent était l'idéologie et non la philosophie, la spéculation politico-religieuse et non la tradition islamique, le slogan mobilisateur et non la

recherche scientifique. Le lecteur aura du mal à digérer la prétention de Hanafi d'être resté fidèle à l'enseignement d'écrivains aussi différents les uns des autres que Qotb, al-Mawdûdî, Iqbal, Osmân Amîn, Zakariyya Ibrâhîm, Massignon, Corbin, P. Ricœur, E. Von Grunbaum, etc. Mais le lecteur sera plus étonné de voir que dans la pléiade des noms cités au cours de l'ouvrage, Nasser n'apparaît pas ne serait-ce qu'une fois. L'ancien sympathisant des Frères musulmans ne lui pardonnait-il pas la condamnation à mort de Sayyid Qotb ? La « Théorie révolutionnaire islamique » proposée par Hanafi voulait-elle se substituer à l'idéologie nassérienne ou voulait-elle compléter l'action politique de Nasser par une théorisation soi-disant scientifique ? Une chose est toutefois sûre, c'est l'encombrante présence de l'atmosphère des années 60 dans l'œuvre de Hanafi, rien ne vaut de lire ces quelques lignes pour s'en apercevoir : « L'exégète a une mission dans sa communauté. Il remplit les textes pour les besoins de sa communauté,

il interprète le texte en avant si sa communauté est encore stable et stagnante (...). Il désigne l'indépendance de la conscience par rapport à la matière et il déclare la dépossession légitime des exploitants de la communauté si celle-ci tend vers le socialisme communautaire et vers le neutralisme positif »¹². Peut-on s'empêcher de faire un parallèle entre les slogans lancés par Hanafi et ceux qui avaient constitué le pivot de l'idéologie nassérienne ? L'indépendance de la conscience vis-à-vis de la matière ne correspond-elle pas à la volonté de cette idéologie de se démarquer du marxisme ? La « dépossession légitime » ne serait-elle pas la réplique aux clercs qui, au nom de la religion et avec l'appui des pays du Golfe, déclaraient illégitime la politique économique de la Révolution ? Lisons encore cette déclaration : « En interprétant la révélation selon les besoins actuels de la communauté et en appuyant l'action du réformateur, le changement souhaité se réalise plus vite et plus efficacement »¹³ : Est-ce Nasser le réformateur désigné ou est-ce que cette phrase trace le portrait du réformateur tel qu'il devrait être ?

**En outre, science et idéologie sont
deux domaines distincts, les deux
vrais parce que utiles, mais la vérité
de l'une n'est pas forcément
la vérité de l'autre.**

Notre propos n'est pas de juger telle ou telle idéologie mais de s'interroger s'il est du droit d'un intellectuel de présenter un choix individuel comme étant une « théorie générale ». Selon nous, il ne s'agit là que d'une pure mystification. Elle est d'autant plus grave que la tâche d'un intellectuel ne devrait pas consister à substituer un mythe à un autre, un dogme à un autre, son rôle est de poser comme problème la production du sens plutôt que de continuer à en produire dans les modes de production dominants. Chercher une thèse « unificatrice » qui jouit à la fois d'une capacité de mobilisation et d'un crédit scientifique est une entreprise qui relève de l'utopie. La signification ne peut être univoque comme la nation ne peut être uniforme. En outre, science et idéologie sont deux domaines distincts, les deux vrais parce que utiles, mais la vérité de l'une n'est pas forcément la vérité de l'autre¹⁴.

Les conditions ont changé depuis les années 60, mais Hanafi persiste dans cette pensée unique et cet amalgame entre la recherche et la politique ; les grandes lignes de sa pensée des années 60 sont repris dans ses livres postérieurs, dont notamment *al-Turâth wa l-Tagdîd*. Cela explique le fait qu'il est largement mal compris, souvent considéré comme

anti-moderniste par les modernistes, anti-fundamentaliste par les fondamentalistes, etc. Il est faux toutefois de penser que son ambition est simplement de s'attirer la sympathie de toutes les tendances actuelles de l'idéologie arabe ; en fait, il ne s'agit pas de « tactique » mais d'une stratégie qui doit être appréhendée dans sa complexité même si elle reste difficile à être appréhendée.

LA METHODE

L'œuvre de Hanafi se présente comme un essai de transposition de la révolution nationale (aujourd'hui largement mise en question) en une méthode de réflexion « scientifique ». Même si son auteur refuse de se situer dans un contexte historique, « la genèse » de son œuvre, telle qu'il la présente lui-même, fournit des indications essentielles en vue de comprendre ses tentatives parfois franchement agaçantes de concilier ce qui paraît inconciliable. Sa logique semble être la présente : s'il est possible de croire à un Etat arabe, à une idéologie arabe et à un leadership arabe unis, pourquoi ne croirait-on pas à une méthode philosophique (scientifique, dirait-il) unique ?

Mais d'abord, qu'est-ce qu'une méthode pour Hanafi ? Selon lui, une méthode est à la fois une réflexion de l'intellectuel sur sa propre conscience (ce qu'il appelle l'introspection), les moyens d'aboutir aux résultats souhaités (les instruments) et l'objet du travail même (le méthodologie religieuse)¹⁵. L'exégèse est la méthode par excellence, à condition de la dissocier des doctrines : « l'exégèse est plutôt un comment, c'est-à-dire une analyse du comportement de la conscience de l'exégète, pour voir son dynamique intérieur ? »¹⁶. Ainsi, ce ne sont pas les doctrines exégétiques qui sont intéressantes (*mu'tazilisme*, *ach'arisme*, *soufisme*, *mâlikisme*, *hanafisme*, etc.) mais la méthode même d'exégèse qui doit être exposée, selon lui, du lieu où elle naquit. Sans doute, les événements historiques ont-ils participé plus ou moins à la naissance de la méthode exégétique, mais si ces événements étaient autrement¹⁷, la méthode aurait tout de même pris naissance dans sa forme actuelle. L'événement historique n'est nullement créateur de l'idée, mais il est son porteur et son occasion d'apparition¹⁸. Par là, Hanafi croit se démarquer de l'islamologie orien-

taliste de son époque, il ne cherche plus le développement mais plutôt la structure ; en d'autres termes, il ne tente pas d'écrire l'histoire de la pensée islamique. Cependant, en refusant l'historicité orientaliste, il refuse par là même de concevoir toute autre forme d'histoire ; selon lui, il faut purement et simplement dissocier le sujet de son cadre historique. Par exemple, en étudiant la science des *usûl al-fiqh*, il ne porte qu'un intérêt tout relatif aux œuvres pionnières, ce sont plutôt les dernières, incarnant la forme finale, qu'il emprunte pour son étude. Par ce refus farouche de toute historicité, Hanafi croit défendre l'idée de la continuité sans faille de la tradition islamique ; selon lui, cette tradition est en permanente continuité, elle l'a été au long de toute son histoire, elle l'est aujourd'hui grâce au projet réformiste qu'il dit incarner lui-même dans sa phrase finale. Sa méthode, comme il le rappelle à maintes reprises, présente la phase ultime de l'exégète, elle ne fait que développer ce qui était déjà présent chez les exégètes anciens, elle n'a de mé-

rite que « d'explicitier ce qui est implicite, de faire apparaître ce qui est encore enfoui, de faire revivre les intentions radicales du donné révélé qui sont des intentions purement humaines »¹⁹.

Paradoxalement, c'est cette tendance radicale vers le refus de toute forme d'historicité, ten-

dance censée *a priori* présenter la religion et la Tradition comme essences pures et inaltérables, qui met Hanafi en discorde avec le discours fondamentaliste. En réalité, il serait plus logique de le considérer (d'un point de vue strictement intellectuel) le seul vrai fondamentaliste, puisqu'il pousse à son extrême l'idée de transcender le donné révélé. En effet, en excluant l'histoire sous toutes ses formes, il exclut, fort logiquement, toutes les manifestations historiques de la religion : « la religion comme dogme est exclue, le donné révélé sous forme d'un *a priori* est maintenu ; la théologie comme doctrine est mise à part, substituée à une anthropologie dans une analyse de la conscience individuelle ; le droit est évité, sa terminologie, ses domaines et ses lois sont analysés comme des élans d'action jaillissant des différents niveaux de la conscience (...). La méthode d'exégèse sort du cadre de la religion, de la théologie et du droit, comme elle sort déjà du cadre de l'histoire »²⁰.

Cependant, en refusant l'historicité orientaliste, il refuse par là même de concevoir toute autre forme d'histoire ; selon lui, il faut purement et simplement dissocier le sujet de son cadre historique.

Evidemment, cela ne pourrait que déplaire au discours islamiste classique qui confond encore la religion et son histoire, on comprend donc les raisons de l'actuel « excommunication » décrétée par la *Gabhat*, mais il déplairait tout autant au discours moderniste dont la tâche essentielle qu'il s'est octroyée à l'égard de la culture religieuse est de montrer son historicité. Hanafi est la victime d'une double aliénation, il se sentirait rejeté par les deux courants principaux de la pensée arabe contemporaine.

Tout en respectant ses choix, nous pensons pour notre part que son rejet radical de l'histoire est dû à une mauvaise appréhension de la crise de l'histoire orientaliste à la fin des années 50 ; en fait, il aurait pris l'exercice classique de l'histoire chez les orientalistes comme l'histoire tout court, rejetant ainsi le bébé avec le bain²¹.

En effet, Hanafi, comme bien d'autres intellectuels musulmans de sa génération, était hanté par l'idée de dépasser en même temps l'islamologie orientaliste classique et l'apologétique musulmane nouvelle. Le bilan qu'il trace des études islamiques est, somme toute, partagé par la plupart des écrivains de l'époque ; selon lui, « il existe trois possibilités d'utiliser la matière de recherche :

« 1°- Mettre cette matière comme elle est, en vue d'une preuve sensible et d'une objectivité historique ; mais, en effet, cela devient une répétition inutile.

« 2°- Eliminer cette matière en vue d'une description analytique et d'une nouveauté d'analyse, mais cela reste sans base et aboutit à une subjectivité pure.

« 3°- re-exprimer cette matière d'une manière nouvelle en ce qui concerne la terminologie, l'idée ou la chose décrite, ce qui serait possible »²².

Nous verrons plus loin en quoi consiste cette dernière alternative qui est bien sûr celle adoptée par l'auteur. Quant aux deux premières, elles réfèrent respectivement à la méthode orientaliste classique et à la méthode apologétique islamique, la deuxième désigne aussi les interprétations philosophiques modernes de la culture musulmane à l'instar de l'existentialisme de Abdurrahman Badaoui et le personnalisme de M. Aziz Lahbabi.

En ce qui concerne l'islamologie orientaliste classique, Hanafi estime qu'elle incarne la crise de la méthodologie religieuse en général ; elle a beau prétendre à la scientificité, elle ne reste pas moins, selon l'auteur, un traitement du sujet survenant de l'extérieur, elle est donc une méthode négative et historique. Qu'il s'agisse d'analyse, de projection ou de renvoi (attribuer le phénomène étudié à des influences extérieures), l'orientalisme n'aboutit qu'à une compréhension erronée des sujets étudiés tant qu'il refuse de passer du cadre historique au cadre philosophique²³.

Quant à la méthode apologétique, c'est-à-dire le discours des musulmans sur l'islam, il relève plutôt de la rhétorique, il est soit tautologie (la répétition), soit apotie (défendre l'islam et faire son éloge), soit émotion (transformer le donné religieux en émotions), soit intuition (présenter des opinions sans les démontrer ni les analyser). Ainsi ce discours est-il à son tour incapable d'aboutir à une vraie compréhension²⁴.

**Si ce bilan nous paraît
complètement convainquant,
nous ne pouvons en revanche
suivre Hanafi lorsqu'il fait du procès
de l'orientalisme le procès
de l'histoire.**

Si ce bilan nous paraît complètement convainquant, nous ne pouvons en revanche suivre Hanafi lorsqu'il fait du procès de l'orientalisme le procès de l'histoire. En effet, dans les années mêmes où Hanafi rédigeait son œuvre, et en France même où il séjournait, l'histoire a vécu une grande révolution

grâce à l'Ecole des Annales, initiée par Lucien Febvre et Marc Bloch. Personne ne peut nier aujourd'hui l'ampleur du renouveau introduit par cette école en matière d'exercice de l'histoire. Mais Hanafi a toujours fait la sourde oreille face à cette donnée, il continue toujours de parler de l'histoire dans sa perception classique, comme elle a été pratiquée par la plupart des orientalistes classiques (encore que cette pratique n'ait pas toujours été inutile, loin de là).

A titre de comparaison, nous pouvons évoquer le cas d'un autre intellectuel, Mohamed Arkoun, qui, lui aussi, a rédigé sa thèse à peu près à la même époque, qui, lui aussi, a fait le même constat sur la carence des études islamologiques de l'époque, mettant, tout comme Hanafi, dos à dos, le conformisme orientaliste et l'apologétique islamique²⁵, mais qui, contrairement à Hanafi, a prématurément descellé les vastes perspectives que peut offrir « la nouvelle histoire » en matière d'études islamologiques et qui a su

profiter de cette tendance nouvelle pour dépasser à la fois, et parfaitement comme le souhaitait Hanafi, l'islamologie orientaliste classique et l'apologie islamique.

LA TRANSPPOSITION

Ayant rejeté l'histoire, c'est dans la philosophie que Hanafi situera son œuvre. Qu'est-ce donc cette alternative qu'il propose aux méthodes orientaliste et apologétique ?

La lecture du volumineux ouvrage de Hanafi nous place devant deux genres d'analyse, le premier, le plus abondant, est relatif à la science classique des *usûl al-fiqh*, il s'agit d'une présentation et d'une systématisation des thèmes de cette science tels qu'ils ont été élaborés dans les manuels tardifs ; en les exposant, l'auteur ne tient nullement compte des divergences d'opinion ou de l'historique des notions. Le deuxième genre d'analyse consiste en une extrapolation de ces thèmes et de ces notions en vue d'une méthode exégétique générale qui sera applicable aux autres disciplines classiques de la culture islamique (cf. Les appendices) autant qu'elle reflétera la structure même de cette culture (cf. Le dernier appendice).

Hanafi se défend de toute intention de projeter des méthodes philosophiques nouvelles sur une discipline ancienne ; selon lui, le passage du premier niveau d'analyse au second gît enfoui dans cette discipline en particulier, et dans la culture islamique en général. Cette affirmation, plusieurs fois répétée, n'est pas si évidente que l'auteur voudrait bien nous le faire croire, et l'on a du mal à imaginer que Hanafi serait arrivé aux mêmes analyses et utilisé la même terminologie s'il s'était contenté de lire les anciens manuels des *usûl al-fiqh*. C'est à sa formation philosophique qu'il doit, ne serait-ce qu'en partie, sa « nouvelle » méthode et ses nouvelles analyses, même s'il est vrai qu'il évite soigneusement de dévoiler ses références et qu'il ne mentionne pas, dans la bibliographie, ne serait-ce qu'un seul ouvrage de philosophie.

Nous avons déjà vu que l'auteur optait pour une alternative consistant à re-exprimer une matière an-

cienne dans un langage nouveau, ce procédé qui est le dessein même de son œuvre et l'essence de sa méthode est appelé « la transposition », c'est-à-dire, selon la définition de l'auteur, « l'expression du contenu d'une culture quelconque (la culture transposée) par le langage d'une autre culture (la culture transposante) » Et Hanafi d'ajouter : « La transposition est essentiellement un phénomène linguistique. Elle peut être réalisée soit dans la subjectivité, soit dans l'intersubjectivité ; c'est-à-dire soit dans la conscience individuelle, soit dans la conscience globale (culture) »²⁶.

La transposition est à distinguer radicalement de la translittération et la transcription ; celles-là ne sont que deux techniques dans la rédaction. Pour clarifier les différences, nous prenons l'exemple suivant : Comment transmettre de la culture arabe à la culture française le terme/notion « *hukm* » (qualification légale), largement utilisé dans la science des *usûl al-fiqh* ?

La transposition, dans sa forme la plus élaborée, c'est-à-dire la dernière, consiste à interpréter la chose ; ainsi la notion « *hukm* » dans l'exégèse classique devient « action » dans l'exégèse philosophique.

La translittération : = *hukm* (passage des caractères arabes aux caractères latins).

La transcription : = qualification légale

La transposition :

- par la traduction du terme : = jugement

- par l'expression de la notion : = jugement d'action.

- par l'interprétation de la chose : = action.

La transposition, dans sa forme la plus élaborée, c'est-à-dire la dernière, consiste à interpréter la chose ; ainsi la notion « *hukm* » dans l'exégèse classique devient « action » dans l'exégèse philosophique. En fait, la partie la plus importante de l'œuvre de Hanafi consiste justement à « transposer » la terminologie de l'exégèse classique en une terminologie moderne. Ainsi Hanafi croit se démarquer de l'apologie islamique, qui ne ferait dans ce cas que reprendre les mêmes termes, ainsi que de l'orientalisme, qui se satisferait d'une translittération ou d'une transcription. L'exemple choisi ici pourrait paraître simple, mais l'on devine la complexité du problème lorsqu'il s'agit de transposer des notions plus délicates tels que « Dieu », « Religion », « Coran », « Prophète », etc.²⁷

Passons de l'aspect linguistique à l'aspect purement méthodologique. Par quelle méthode s'effectuera ce passage d'une terminologie démodée à une terminologie moderne ? Hanafi propose ce qu'il appelle « la méthode d'analyse réflexive des expériences quotidiennes » qui est, à la fois, « une exigence de la transposition » et un moyen pour « la compréhension exacte de la réalité de la chose et de son essence »²⁸.

Les deux éléments essentiels dans cette méthode sont l'expérience et l'analyse réflexive. L'expérience est définie comme étant « l'événement considéré non en tant qu'extensité matérielle mais en tant qu'intensité psychique. Le monde est vu comme [étant] des impressions conscientes, non comme des événements juxtaposés »²⁹ ; cette expérience pourrait être aussi réelle dans la pensée qu'idéale dans la Révolution, c'est que « le donné révélé lui-même est constitué de l'ensemble des expériences vécues de la vie quotidienne, étalées sur une longue période »³⁰. L'analyse réflexive est l'analyse des expériences, en dernier lieu, elle est une « auto-analyse » (cf. P. CCII), elle est à l'inverse de l'orientation de l'exégèse ancienne, car elle est une analyse ascendante qui vient se substituer à l'analyse descendante de la Tradition (La révélation en islam est une « descendance » *nuzûl*). « Le Texte est une réalité qui tend vers

sa vérité. Aucun texte n'est à citer d'une manière explicite (...). Le contenu du texte est assimilé dans la conscience de l'exégète comme une simple hypothèse à vérifier, puis l'exégète commence à partir d'une expérience vécue de la vie quotidienne à montrer une réalité humaine qui s'édifie et qui tend vers une signification. Cette signification n'est, au fond, que le contenu du texte purement assimilé »³¹.

Ainsi, « la méthode d'analyse réflexive des expériences quotidiennes » est-elle pour l'auteur le moyen de sortir du cadre historique ou théologico-religieux au cadre purement philosophique, il précise toutefois que celui-ci est indépendant des systèmes philosophiques, il puise ses réflexions « dans l'analyse des expériences quotidiennes, à partir de la conscience à l'état de l'innocence primitive », en ajoutant que le « lecteur » seul doit être le souci de l'exégète. Le grand paradoxe chez Hanafi est justement qu'il ne se pose jamais la question de savoir de quel lecteur il s'agit, comment reconnaître une conscience primi-

tive, comment une philosophie pourrait-elle être indépendante des systèmes philosophiques, etc.

En outre, Hanafi définit trois règles pour sa méthode qui sont : la réduction, la constitution et l'extension.

« La réduction est l'abstention de tout jugement de fait porté sur l'objet du travail. Toute considération d'ordre historique est mise à côté. Toute science de faits est hors du jeu. Pourquoi ? D'abord [il faut] savoir que [définir] ce qui se passe réellement est une prétention, ce qui se passe réellement [nous] est inconnaisable. L'événement vu, lu ou entendu entre dans l'esprit humain ; dès qu'il y entre, il cesse d'être un événement réel et il continue à exister sous une forme consciente [de conscience ?]. »

« La constitution est l'édification du monde comme une réalité humaine à l'intérieur de la conscience individuelle (...). La constitution en matière religieuse se constitue par l'édification du texte religieux à

l'intérieur de la conscience. Constituer un texte signifie le décrire comme une réalité psychologique, comme des horizons de la conscience ou comme des émanations spontanées d'elle ».

L'extension consiste à « étendre la signification atteinte par la réduction, puis par la constitution du cas nouveau sur le modèle

du cas-type en vue de son expansion (?) sur le monde actuel. L'extension de la signification se réalise à partir de l'exploration du sens étymologique du terme ou bien à partir de l'expansion de son sens figuré ou, enfin, à partir de son sens usuel dans le monde actuel »³².

Les spécialistes reconnaîtront ces trois règles qui sont une formulation « philosophique » de trois procédés identifiés par les exégètes anciens dans le cadre de la discipline des *uṣūl al-fiqh* ; elles correspondent respectivement à ce que cette discipline appelait *taḥqīq al-manāt* (la réalisation de la raison-intention), *tanqīh al-manāt* (le dépouillement de la raison-intention) et *Takhrīq al-manāt* (l'extériorisation de la raison-intention). Dans cette discipline, ces trois procédés ont été utilisés pour extrapoler une qualification légale d'un cas-type à tous les cas dérivés. Hanafi, lui, les applique pour l'analyse des actes religieux en général. Il ne cache pas qu'il s'agit là d'une inter-

**L'auteur ne considère pas
sa méthode comme seulement
une méthode d'exégèse, il la
propose aussi comme une théorie
de la science (cf. conclusion), bref,
comme une théorie tout court.**

prétation personnelle, mais il considère qu'elle est une interprétation imposée par les besoins de la communauté ; tout dépend donc si l'on partage le même besoin et si l'on admet la qualification islamique à la méthode dans sa nouvelle forme « philosophique ».

LES DIMENSIONS DE LA CONSCIENCE

Toujours dans le sens de la re-formulation de la discipline des *usûl al-fiqh* dans une théorie philosophique, Hanafi estime - il ne soucie point de nous le montrer³³ - que la conscience se dévoile en trois dimensions : la Révélation est reçue par la conscience historique, comprise par la conscience eidétique et réalisée par la conscience active, ce qui correspond aux trois rubriques classiques des manuels des *usûl al-fiqh* : les informations (*al-Riwâya*), les recherches linguistiques (*al-alfâdh*) et les jugements d'actions (*al-ahkâm*)³⁴. Il tient à nous rappeler encore une fois que « la théorie de la conscience tri-dimensionnelle n'est pas étrangère à l'exégèse [classique], bien au contraire, cette théorie expose la matière de l'exégèse de l'intérieur. Que la conscience soit prise comme centre de cette matière, cela appartient à l'essence même de cette matière, qui se laisse analyser comme une théorie de la conscience. La conscience existe au sein du donné révélé, où simplement l'homme se trouve [l'Homme y est présent] comme intention radicale dévoilée au sein de ce donné »³⁵ ; la mission de l'exégèse étant de faire revivre les intentions radica-

les du donné révélé, il lui appartient donc de faire apparaître l'Homme et substituer à la théologie une anthropologie, à la théologie une philosophie humaniste.

Il serait inutile d'exposer toutes les interprétations personnelles que fait Hanafi de la discipline classique des *usûl al-fiqh*. Si nous avons insisté sur la méthode, à l'instar de l'auteur lui-même, c'est parce que l'œuvre exposée se caractérise par une très forte systématisation ; une fois la méthode assimilée, le reste ne sera qu'un jeu d'application. Nous allons, par conséquent, nous contenter de quelques analyses de Hanafi portant sur quelques problématiques des *usûl al-fiqh*, pour parler ensuite des possibilités d'extension de la même méthode à d'autres disciplines classiques, puis à l'ensemble de la culture islamique.

Comment peut-on transposer la rubrique « information » des manuels des *usûl al-fiqh* en une « conscience historique ? » Deux types d'analyses se concordent pour aboutir à cette fin : l'analyse des formes et celle des contenus.

Selon Hanafi, la dichotomie forme/contenu est déjà présente dans l'exégèse ancienne, la forme désignait « l'enchaînement » (*isnâd*), le contenu désignait ce qui est rapporté (rapport), il en ajoute l'objectivité, présente selon lui par le biais de rapporteur final³⁶. Ainsi avons-nous les concordances suivantes :

	Exégèse classique	Analyse réflexive
	information	conscience historique
Qui ?	rapporteur	objectivité
Quoi ?	rapport	contenu
Comment ?	enchaînement	forme

Dans l'exégèse classique, la relation rapporteur/rapport/enchaînement était une relation de transmission ; dans l'analyse réflexive de Hanafi, elle s'élève à une dimension de la conscience, d'où, par conséquent, la permutation du sens. Dans l'exégèse classique, la forme, c'est-à-dire enchaînement, prime le contenu, c'est-à-dire le rapport ; chez Hanafi, l'ordre est inversé, en effet, « ce n'est pas la révélation qui s'impose à la vie, mais c'est la vie qui fait appel à la

révélation. Ce n'est pas la révélation qui descend au monde mais c'est le monde qui s'élève vers la révélation »³⁷.

Ce jeu d'inversement est souvent utilisé par l'auteur pour passer de l'exégèse classique à sa méthode réflexive. Ainsi, toujours sous la première rubrique des manuels des *usûl al-fiqh* relative aux « informations », les « sources de la législation » seront transposées comme suit :

Les sources de la législation (exégèse traditionnelle)	Le contenu de la conscience historique (analyse réflexive)
Le Coran	L'expérience anonyme
La sunna (propos et actes du prophète)	L'expérience privilégiée
Le consensus	L'expérience intersubjective
L'opinion	L'expérience individuelle

En conséquence, ces notions transposées prennent de nouvelles définitions : l'expérience anonyme incarne « la sagesse universelle trouvée chez [partagée par] les différents peuples en différentes époques et en différents lieux. L'imitation de cette expérience est impossible étant donné son éloquence et sa structure interne (...). La situation concrète est à la base de sa naissance ».

L'expérience privilégiée « est constatée dans la vie quotidienne, dans les expériences esthétiques des consciences privilégiées, dans l'existence des héros, des réformateurs et des artistes, et dans les instants privilégiés, les moments de la création humaine ».

L'expérience intersubjective « est l'accord de cette multiplicité d'expériences ou l'identité plus ou moins parfaite entre elles ».

L'expérience individuelle « est l'expérience de chaque conscience réfléchie, appliquant ses efforts sur les trois expériences précédentes. Chaque expérience individuelle vient directement du monde extérieur. Elle est le moyen de vérification des trois premières ».

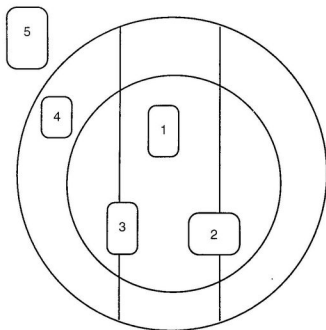
Evidemment, dans ce cas aussi, l'ordre doit être inversé, ce n'est plus l'expérience anonyme qui viendra en tête, mais l'expérience individuelle qui est « la première source de toute connaissance humaine possible »³⁸.

Pour se familiariser avec cette méthode, prenons encore un dernier exemple, correspondant cette fois à la rubrique des « jugements d'action » (*al-af'âl*) des

traités classiques des *usûl al-fiqh*. Cette rubrique est classiquement classée la dernière, Hanafi trouve une signification à ce fait, c'est que, pense-t-il, les actes représentent l'aboutissement du donné révélé, et de conclure que « l'action est le seul mode de manifestation effective du donné révélé dans le monde, de l'intervention directe immédiate d'une action impersonnelle dans la nature »³⁹. L'action prend ici une signification plutôt ésotérique, et l'auteur n'hésite pas de parler d'un « panthéisme actif » qui représente l'accomplissement du donné révélé. Hanafi essaye par là de se trouver un devancier en la personne d'un Hallâg ou un Ibn 'Arabî, car le panthéisme est une interprétation mystique de la religion. En fait, c'est comme si, convaincu que la culture islamique est une suite ininterrompue d'interprétations et de ré-interprétations, Hanafi ne voyait d'autre issue pour moderniser l'islam que de lui infliger une nouvelle interprétation, celle qu'il croyait la plus moderne et la plus compatible avec les besoins de la communauté.

SCHEMA GENERAL DE LA CULTURE ISLAMIQUE

L'auteur ne considère pas sa méthode comme seulement une méthode d'exégèse, il la propose aussi comme une théorie de la science (cf. conclusion), bref, comme une théorie tout court. Outre qu'il s'en serve pour expliquer la discipline des *usûl al-fiqh*, il tente de l'appliquer sur les autres disciplines classiques (cf. annexes 1 à 3). Il finit par présenter le schéma général de la culture islamique comme suit :



- 1 : le donné révélé
- 2 : la méthodologie rationnelle (*usûl al-fiqh*)
- 3 : la méthodologie existentielle (mystique)
- 4 : la méthodologie notionnelle (*kalâm*)
- 5 : la méthodologie culturelle (*falsafa*)

Aussi ingénieuse que puisse sembler cette architecture⁴⁰, et tout en reconnaissant à Hanafi sa grande capacité en matière de systématisation, il n'est pas moins vrai que la situation du lecteur est très inconfortable : se souciant peu de démontrer la validité de ses réflexions et de justifier les choix de sa terminologie, Hanafi ne semble lui offrir que deux alternatives, croire à ce qu'il dit en bloc ou le refuser en bloc. C'est que la thèse de l'auteur repose sur une assise purement spéculative, alors qu'il dit vouloir diriger son œuvre vers le réel et le quotidien.

En outre, on ne peut suivre Hanafi dans son insistance sur la continuité sans faille de la Tradition islamique, il s'agit d'un postulat qu'il ne se soucie pas non plus d'analyser, fidèle en cela à son attitude de mépris vis-à-vis de tout ce qui est contingent, donc historique. La discipline des *usûl al-fiqh* aurait renforcé en lui cette idée de continuité ; en effet, cette discipline s'est établie afin d'expliquer le système juridique islamique, or les écoles incarnant ce système étaient déjà constituées bien avant la phase mûre de cette discipline ; ce qui semblait pour Hanafi une continuité n'est en fait que le résultat de diverses épurations ayant escamoté, au cours de l'histoire de cette discipline, les problèmes posés lors de la ge-

nèse. En refusant toute forme d'historicité, Hanafi tombe délibérément dans le piège des *usûlî-s* (= spécialistes en *usûl al-fiqh*) en croyant naïvement à leur propre présentation de leur discipline.

D'ailleurs, le problème de la continuité se pose à l'autre bout de la chaîne : dans quelle mesure peut-on considérer Sayyid Qotb, par exemple, comme le continuateur des *usûlî-s* ? Jamais dans les écrits de ce dernier on trouvera des références à *usûl al-fiqh*. Il aurait fallu donc s'interroger sur les rapports effectifs entre la conscience islamique dans son état présent et celle du moyen âge, les grands bouleversements de l'histoire moderne ne peuvent être sans conséquence.

Il aurait de même fallu s'interroger sur la place réelle qu'occupe la discipline des *usûl al-fiqh* dans le discours islamique contemporain, une place qui nous semble minime, vue la coupure - certes inavouée, souvent inconsciente - entre ce discours et l'ensemble de la Tradition ancienne.

En condamnant toute forme d'histoire, Hanafi s'est vu cantonné dans un discours clos. Or, ce qui ne peut être démontré ou infirmé est peut-être juste, peut-être faux, mais il ne peut, à coup sûr, être scientifique. La science est la démonstration, et l'on craint que le projet que Hanafi défend courageusement depuis plus de trente ans ne soit qu'une nouvelle couche d'interprétation personnelle venant s'ajouter à tant d'autres en matière de Tradition islamique, or cette tradition ne souffre pas de manque d'interprétation, mais de l'absence d'une critique historique et épistémologique de son développement.

C'est à la réalisation de ce dernier dessein que se consacre l'islamologie nouvelle, qui est, comme le voulait Hanafi, un « dépassement » de l'apologie islamique et de l'historicisme orientaliste classique à la fois ; mais le projet de Hanafi s'est délibérément mis en marge de cette tendance nouvelle en refusant en bloc et la critique historique et la critique épistémologique. A quelle rubrique devons-nous donc inscrire le projet de Hanafi ? Certainement pas à celle de l'islamologie moderne, ou ce que l'on appelle en arabe *al-dirāsāt al-turāthiyya*, pour les raisons déjà évoquées. Notre opinion est certes loin d'être partagée par la plupart des chercheurs arabes, toutefois elle ne vise nullement à discréditer l'auteur, loin de là. Elle voudrait faire la part des choses. En effet, il y a bien d'autres rubriques qui pourrait être plus confortable à Hanafi et à son œuvre, et d'abord, celle

qu'il revendique lui-même, c'est-à-dire la philosophie, il appartient maintenant aux philosophes de formation de lire son œuvre du point de vue de leur discipline. Une autre rubrique pourrait être plus avantageuse - comme la précédente, elle est revendiquée par l'auteur même -, c'est la réforme religieuse ou la théologie de libération. Hanafi serait-il le Spinoza ou le Luther de l'islam contemporain ? Cela est tout à fait possible, lui même a voulu profiter de la symbolique de la réforme en reprenant les mêmes idées exposées dans son ouvrage arabe le plus célèbre, *al-Turāth wa l-Tagdīd*, qu'il a choisi de publier en 1980, date correspondante au début du quinzième siècle de l'hégire. Le Prophète Mohammad n'avait-il pas dit que Dieu enverra au début de chaque siècle un homme pour réformer l'islam ?⁴¹ ■

NOTES

1. Front des docteurs d'al-Azhar, minorité très active au sein de la plus prestigieuse institution théologique en Egypte. En 1992, le « Front » a prononcé une « excommunication » du même type contre l'historien Farādī Foudha ; peu de temps après, celui-ci fut assassiné par les groupes islamiques armés.
2. Beyrouth, al-Markaz al-thaqāfi al-'arābī & Dār al-Tanwīr, 5 v., 1988.
3. Paru en 1980, plusieurs éditions depuis. Nous utiliserons ici l'édition de Tunis, Dār al-Jadīd, 1980.
4. Publiée au Caire en 1966 dans une édition académique au tirage limité.
5. « Les méthodes d'Exégèse », p. V.
6. Le plus célèbre et le plus influent des théoriciens du fondamentalisme islamique contemporain, ses écrits constituent la Bible de ce mouvement. Il a été condamné à mort et exécuté en 1966, sous le gouvernement de Nasser.
7. Hanafi a fini par mettre dos à dos l'idéologie nationaliste révolutionnaire et l'idéologie islamiste, reprochant à la première son élitisme et à la deuxième de ne pas aboutir à une théologie de libération. Cf. *Al-Turāth wa l-Tagdīd* (désormais T. T.), éd. Tunis, 1980, section 2 du premier chapitre, intitulée *al-waḍ' al-hāli li l-muchkila* (l'état actuel du problème).
8. Professeur égyptien de philosophie qui a été avant lui à la Sorbonne.
9. La science des *usūl al-fiqh* est une des disciplines de la culture islamique classique, son objet était de traiter des thèmes et des méthodes utilisés par les juristesconsultes dans l'élaboration du droit à partir des textes sacrés.
10. Hanafi considère, suite à plusieurs autres chercheurs, que la discipline des *usūl al-fiqh* incarne le génie de la pensée islamique. Il va même jusqu'à la considérer comme étant la plus rationnelle dans la culture classique, puisqu'elle vise directement le réel (*al-wāqī'*), cf. T.T., p. 15.
11. « Les méthodes d'Exégèse », p. XI.
12. Idem, p. CCLXXV.
13. Idem, p. CCLXXVI.
14. Hanafi n'hésite pas à écrire la formule suivante : « l'idéologie est la science, la science est l'idéologie », T.T., p. 26. En outre, il considère que la religion doit être reconstruite en forme d'idéologie, T.T., p. 133. On remarquera donc la conception très positive que se fait l'auteur de l'idéologie.
15. « Les méthodes d'Exégèse », p. XXV.
16. Idem, p. XLVII.
17. La langue française étant la troisième langue de Hanafi, on remarquera beaucoup de lourdeur, mais aussi d'erreurs syntaxiques, dans son ouvrage. Nous n'intervenons toutefois dans son texte que dans les cas les plus flagrants. Nous nous sommes permis en revanche de corriger la ponctuation, souvent déroutante pour la compréhension.
18. « Les méthodes d'Exégèse », p. LXIII.
19. Idem, p. 13-14.
20. Idem, p. LXVII.
21. Cf. sa critique de l'histoire orientaliste dans T.T., p. 79 sq.
22. « Les méthodes d'Exégèse », p. LXXXIII. Ce constat est repris avec davantage d'analyse dans T.T., p. 95-97.
23. Critique reprise dans T.T., la méthode orientaliste y est qualifiée de « sectarisme scientiste » (*al-na'ra al-'ilmiyya*), elle prend, selon l'auteur, quatre formes : l'histoire, l'analyse, la projection et la recherche de l'empreinte et de l'emprunté. Pp. 84-110.
24. Critique reprise dans T.T., le discours apologétique, ou ce qu'il appelle *al-naz'a al-khatābiyya* (la tendance rhétorique) se présente sous quatre formes : la répétition, l'apologie, la polémique et l'intuition courte. Pp. 110-121.
25. Cf. Pour une islamologie appliquée, reproduit dans Pour une critique de la raison islamique, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984, pp. 43-63.
26. « Les méthodes d'Exégèse », p. XC. La définition de la méthode est reprise dans l'avant dernier chapitre de T.T.

27. Par exemple, pour Dieu (Allah), cf. T.T., p. 130 : « ... Pour l'affamé, Dieu est le pain, pour l'esclave, Dieu est la liberté, pour la victime d'une injustice, Dieu est l'équité, pour l'amoureux frustré, Dieu est l'amour, pour l'insatisfait, Dieu est la satisfaction de ses besoins... ». Cf. Aussi son dernier ouvrage, *Min al-'Aqida ilâ al-Thawra*.
28. « Les méthodes d'Exégèse », p. CLXXX et CXXXIX.
29. Idem, p. CLXXXI.
30. Idem, p. CXC. Faisant allusion aux *asbâb al-nuzûl* (« circonstances de la révélation »), il ajoute : « Le texte a sa genèse à partir d'un cas-type à cause duquel le donné révélé se dévoilait (= s'est dévoilé) pour la première fois. Ce cas-type est une situation humaine » p. CXC.
31. Idem, p. CCVI.
32. Idem pp. CCXII - CCXXXII.
33. Il est clair toutefois que toute la thèse de Hanafi repose sur une base phénoménologique husserlienne, la phénoménologie étant la philosophie en vogue à l'époque.
34. Idem pp. p 5-6.
35. Idem pp. 11-12.
36. La forme classique de « l'information » (*riwâya*) est : X rapporte de Y (enchaînement - *isnâd*) que Z (rapporteur final) a dit tel (rapport - *habar*).
37. « Les méthodes d'Exégèse », p. 57.
38. Idem pp. 55-84-96-107.
39. Idem p. 422.
40. Schéma reproduit dans T.T., p. 190.
41. Une analyse approfondie doit être consacrée pour évaluer l'apport de Hanafi en matière de théologie de libération. Il est évident que les expériences latino-américaines ont influencé sa pensée depuis son séjour aux États-Unis de 1972 à 1975. Hanafi reprochera par la suite au réformisme islamique ainsi qu'aux mouvements islamistes de ne pas se transformer en une théologie de libération. Cf. T.T., p. 63...

LES VOIES IRANNIENES DE LA REFORME

Roy Mottahedeh :

The Mantle of the Prophet : Religion and Politics in Iran. New York : Pantheon Books, 1985.

Valla Vakili :

Debating Religion and Politics in Iran : The Political Thought of Abdolkarim Sorouch. Washington : Council on Foreign Relations (Studies Department Occasional Paper Series Nr 2), 1996.

Par Abdou Filali-Ansary

L'Iran occupe une place particulière dans le monde musulman, de par l'effervescence de la pensée philosophique et religieuse qu'il a toujours entretenu. Marquée par le chiisme, l'identité iranienne est forte de ses spécificités qui la distinguent du reste du monde musulman. Roy Mottahedeh y revient en mettant en avant quelques noms du passé qui ont forgé la personnalité iranienne. La raison tient une place importante chez les penseurs dans un milieu chiite où l'intuition et le mysticisme comptent pour beaucoup. La fin du pluralisme a enfermé la religion dans le carcan de l'idéologie, façonné par l'héritage traditionnel du *fiqh* et du *Kalam* crispé dans le formalisme.

L'Iran moderne est marqué par trois grandes figures et aujourd'hui, il connaît des développements aussi spectaculaires que prometteurs.

L'ouvrage de R. Mottahedeh a été publié il y a douze ans mais reste incontournable lorsqu'on veut évoquer l'Iran contemporain. L'auteur y propose un récit de la vie d'un jeune

homme (Ali Hachemi) qui emprunte la voie de l'éducation traditionnelle, en vue d'accéder à la carrière de clerc religieux (*mullah* voire plus tard *Ayatollah*, comme disent les Iraniens). Dans sa vie concrète, le jeune homme est pris dans les événements de son temps alors que, dans le cadre de son parcours universitaire, il rencontre les principales figures intellectuelles du passé. Au fur et à mesure qu'on avance dans le récit, on a l'impression de se trouver dans une vaste « galerie de portraits », qui seraient disposés tout au long d'une double échelle de temps. L'histoire de l'Iran contemporain est dominante, mais se trouve constamment entrecoupée de longues évocations des moments les plus marquants de l'histoire intellectuelle de ce pays. On finit par apprendre quelque chose sur tous les Iraniens (poètes, philosophes, théologiens...) qui ont contribué à la constitution de la personnalité persane. Le livre n'est pas un traité savant, même s'il en réunit tous les ingrédients. La connaissance y est transmise « en douceur » ; l'intrigue à savoir les aventures de Ali Hachemi qui entretient l'attention et fait durer le plaisir, n'arrive jamais à étouffer l'essentiel. « *Comment peut-on être persan ?* » se demandait-on dans l'ouvrage célèbre de Montesquieu. A plusieurs siècles d'intervalle, l'ouvrage de R. Mottahedeh apporte incontestablement une réponse des plus fascinantes.

Le procédé de l'auteur suscite immédiatement l'interrogation sur la part du passé dans le façonnement du présent. Ce thème s'impose comme la toile

de fond de tout l'ouvrage ; il est toujours présent et pourrait se formuler de la manière suivante : en quoi consiste le fait d'être iranien aujourd'hui ? De quelle manière peut-on l'être encore dans l'avenir ?

LE PASSE EST-IL LA CLEF DU PRESENT ?

Le contexte iranien est différent de celui des autres sociétés musulmanes : on sait que l'Iran est la patrie du chiisme alors que la majorité du monde musulman est sunnite. Quelles différences cela produit-il concrètement ? Ce passé spécifique explique-t-il les développements récents que l'Iran a vécus ? En quoi la société iranienne, l'élite intellectuelle de ce pays étaient-elles différentes de leurs équivalents dans le reste du monde musulman ?

La distinction entre chiïtes et sunnites est connue au plan politique. Les premiers sont ceux qui croient que la direction politique de la communauté a été confiée par le Prophète à son neveu Ali et à ses descendants alors que les sunnites contestent cette nomination et, théoriquement, tout système héréditaire de transmission du califat. Les chiïtes sont demeurés longtemps une minorité marginalisée, agissant dans l'opposition, et le plus souvent opprimée. C'est bien plus tard, et à la faveur de l'émergence de dynasties et de régions qui ont pu se

soustraire à la domination du sunnisme, que les particularités du chiisme ont pu s'exprimer sous forme de doctrines théologiques et juridiques. Par la suite, tout un système de pensée a pu être mis en place, avec la décisive intervention de Nasir ad-Din Tusi (XI^e siècle), qui a fondé une *Madreseh* nouvelle à Najaf, ville du sud de l'Irak où le chiisme était solidement implanté. Un système d'enseignement et une tradition savante propres au chiisme s'y sont établis et ont exercé une influence déterminante jusqu'à nos jours.

R. Mottahedeh énumère les principales caractéristiques du chiisme et les expressions intellectuelles auxquelles il a donné lieu. Y avait-il une volonté de se démarquer du sunnisme ? On voit à l'œuvre en tout cas un net *volontarisme*, des attitudes plus « déterminées » des hommes de religion, allant parfois dans des directions peu attendues ou franchement contraires à ce qu'on pourrait déduire des choix

politiques sur lesquels le chiisme est fondé. On relève par exemple une option déclarée pour la raison contre l'adhésion stricte aux traditions, alors même que son contraire, la connaissance intuitive ou l'inspiration mystique, est considérée comme une référence essentielle du système chiite. C'est que : « Les chiïtes croyaient en général que les procédés du raisonnement humain n'étaient pas différents en leur essence de ceux de Dieu et que les hommes peuvent décoder le raisonnement qui a présidé à la construction du monde matériel et moral. La plupart des sunnites s'opposaient à cette manière de voir et observaient que ce serait limiter la toute puissance divine que de dire qu'Il devrait se conformer même aux meilleures déterminations du vrai et de l'erreur, du possible et de l'impossible tels qu'ils peuvent être conçus par la raison humaine. »¹

La théologie chiite a donc considéré, depuis le X^e siècle, que la distinction entre cohérence et incohérence et celle entre le bien et le mal ne relevaient pas de l'arbitraire de Dieu, qu'elles étaient, au contraire, accessibles à l'esprit humain. Par ce moyen, l'esprit humain pouvait découvrir les vérités théologiques ainsi que les vérités éthiques, même s'il ne peut atteindre ni produire la vérité juridique.

On relève par exemple une option déclarée pour la raison contre l'adhésion stricte aux traditions, alors même que son contraire, la connaissance intuitive ou l'inspiration mystique, est considérée comme une référence essentielle du système chiite

On comprend donc que, lorsque les sunnites ont opté pour le raisonnement par analogie en matière de développement juridique, les chiïtes ont élevé la raison au rang de principe de la loi. En fait au niveau des résultats concrets, on est bien obligé de nuancer la portée de ces choix fondamentaux. Comme le relève R. Mottahedeh : « [...] la raison est l'un des termes les plus évasifs, ambigus de toutes les langues ; il semble désigner une aire du discours purifiée et universelle à la fois mais se révèle en fait être aussi déterminé culturellement et aussi idiosyncratique que la plupart de nos idées. Le terme « raison » a été utilisé pour désigner toute une gamme de choses allant de la faculté qui accède à la vérité et aux choses abstraites (telle la rondeur partagée par les choses rondes), à la faculté par laquelle l'esprit passe de prémisses à des conclusions à la fois au moyen de syllogismes et à partir de l'observation (le soleil s'est

jusqu'à présent levé tous les matins, donc il se lèvera demain matin). »²

La grande similitude des techniques de construction intellectuelle et des résultats atteints s'impose à travers les descriptions que l'auteur donne des thèmes et procédés dominants au sein de la tradition savante des chiïtes : « A ce niveau, l'étude du droit était la reine des sciences, la fin dernière de tout le système éducatif. Elle visait à créer une science théorique de la loi à partir des ouvrages de droit religieux concrets et à dévoiler les intentions morales que le Créateur a formées pour l'humanité. »³

La raison a un rôle purement instrumental. Même si elle aide à dissiper certaines contradictions du texte, même si elle a le pouvoir d'accéder aux principes qui constituent les fondements des préceptes, elle est utilisée principalement pour aller d'un principe révélé à son application pratique. Tout autre usage paraissait bien risqué et inutile.

En quelques lignes, R. Mottahedeh esquisse le nœud du problème théologique fondamental qui s'est finalement imposé à tous les musulmans, sunnites et chiïtes réunis : « Les adversaires du juridisme, ceux qui disent que la piété véritable se passe de la loi, ont bien existé dans le monde musulman, mais ils étaient extrêmement rares ». Selon Ghazzali, qu'on soit soufi ou non, parler sur le salut sans la loi était aussi absurde que d'essayer d'entrer en négoce sans bien. En fait, c'était une imposture.

Si, en conséquence, la tradition savante du monde musulman convenait, avec le psalmiste, que « la loi du Seigneur est parfaite » et que « les statuts du Seigneur sont justes », rien ne pouvait être plus important que la découverte de la loi. Le savoir avait pour principale raison de découvrir la loi ; les savants justifiaient leur magistère auprès des masses en premier chef par la production d'avis d'autorité en matière de loi. La tradition juridique occidentale moderne traite principalement des questions pour lesquelles la communauté impose des sanctions telles que punitions, restrictions ou nullité (cette dernière, par exemple, dans un cas de volonté non valide). Dans la tradition islamique en revanche, la loi, en théorie du moins, englobe tout : elle comprend tous les commande-

ments, toutes les prohibitions et les recommandations données par Dieu en ce qui concerne la conduite humaine et inclut sur un pied d'égalité des règles pour la prière, pour le contrat, pour des actes punissables par la mise à mort et d'autres par contrition intérieure. Ses sanctions relèvent autant de l'Autre monde que du monde d'ici-bas. Elle précise dans certains cas même la proportion de la récompense offerte dans l'Autre monde pour les actions méritoires.

Le problème était et reste le suivant : étant donné que la loi existe dans sa plénitude dans l'esprit du législateur divin, comment pouvons-nous, simples mortels, découvrir ce que le législateur sait ? En tant que religion basée sur des Ecritures, l'islam a interrogé en premier lieu le Coran, la parole de Dieu. Mais y avait-il une différence entre le Coran écrit, matériel, et la parole divine ? Y avait-il une différence entre le discours divin en tant qu'acte et le statut de ce discours lequel, comme la totalité de ce qu'il avait à

dire à l'humanité, pouvait avoir existé coextensivement à lui-même comme Sa justice ou Sa miséricorde ? Si la parole divine avait la même nature que Sa justice et Sa miséricorde, était-elle alors créée et extérieure à lui-même ? Et si tel était le cas, cela n'entraînait-il pas un certain polythéisme qui se rendrait visible à travers des proclamations telles que : « Au début il y avait le

Verbe, et le Verbe était Dieu »⁴

Les similitudes fondamentales ne s'arrêtent pas au niveau des représentations intellectuelles. L'histoire des sociétés fait ressortir des tendances de fond et des tournants majeurs rigoureusement identiques. Ainsi, relève R. Mottahedeh, la pression des invasions turques a renvoyé les sociétés proche orientales à elles-mêmes et a définitivement mis fin au foisonnement et au pluralisme d'expression qui prédominaient du temps de Avicenne, où philosophes, théologiens, dualistes et même certains francs sceptiques entretenaient un dialogue ouvert entre eux. Elle a restreint le champs de l'activité intellectuelle aux questions les plus immédiates et les plus pratiques. En réaction aux dangers qui les menaçaient, les musulmans ont commencé à organiser leur vie sociale par des institutions et des structures qui n'avaient pas semblé nécessaires auparavant : *madreseh* et ordres fraternels

Le problème était et reste le suivant : étant donné que la loi existe dans sa plénitude dans l'esprit du législateur divin, comment pouvons-nous, simples mortels, découvrir ce que le législateur sait ?

constitués de membres volontaires, les uns de type militaire, d'autres à caractère spirituel.

« Le soufisme, par l'initiation de disciples à la compréhension mystique de la religion et du monde et par l'intérêt croissant pour l'appréhension immédiate de la réalité religieuse par les initiés, a représenté un succès immense comme organisation spontanée de la vie spirituelle islamique, laquelle donnait sens et cohésion au monde confus créé par les régimes turcs à la fois distants et instables »⁵.

Le système doctrinal traditionnel est né à la suite de la confrontation avec les écoles des autres religions. Les musulmans affichaient initialement le plus grand dédain pour les arguments théologiques brandis par les adeptes des autres religions : ils n'y voyaient ni vertu morale ni intérêt intellectuel. L'argumentation a été désignée par le terme de '*Ilm al-Kalam* ou *Kalam*, « science de la parole » ou « parole » tout court. Elle a porté, en contexte musulman, sur les aspects formels de la théologie et évité le débat fondamental. Elle procédait par recherche et invocation de couples de termes contraires et tentait d'imposer un ordre et une clarté dans des questions ambiguës. Plus tard, elle a abouti à un formalisme extrême, au point que les ouvrages produits ont commencé à avoir une structure obéissant à des règles de présentation très précises. Les manuscrits étaient organisés suivant un ordre très précis et très strict, connu d'avance des spécialistes de la discipline. Ce formalisme extrême était-il, comme le propose R. Mottahedeh, la conséquence du mode de reproduction des écrits ? Du manque de table de matières ? d'index ? de pagination régulière et fiable ? Il dénote en tout cas tout un « esprit », un symptôme représentatif d'une vision du monde et du travail de l'intellectuel.

Contrairement au système d'éducation moderne, implanté par décrets gouvernementaux et massivement financé par des fonds publics, le système d'éducation traditionnel est apparu d'une manière quasi spontanée, dans les milieux familiaux et dans les mosquées. Il n'a été remarqué par les pouvoirs en place que bien plus tard, à un moment où ils se sont

aperçus qu'ils pouvaient l'organiser, le formaliser et l'utiliser.

LE PRESENT EST-IL LE PROLONGEMENT DU PASSE ?

Le fait le plus remarquable de l'époque contemporaine est que l'Iran a « démarré » plus tôt que d'autres pays musulmans. On évoque souvent la révolution d'Atatürk et l'abolition du califat comme point de départ des grands bouleversements qu'a connus le monde musulman. En fait, bien avant, la bataille qu'a déclenchée en 1906 l'adoption d'une constitution de type moderne, a initié le processus à travers lequel se sont cristallisées les positions, les attitudes, et les craintes dont les effets se prolongent jusqu'à nos jours.

C'est dans ce contexte que s'est manifestée, entre autres, la figure étonnante de Kasravi (1890-1946), il avait reçu une éducation religieuse traditionnelle ; il prit connaissance des prouesses des sciences « européennes » et s'est transformé en défenseur zélé et intransigent du rationalisme scientifique, qu'il avait érigé au rang d'une alternative à la religion et aux représentations qui en sont tirées. Il était un « incroyant bruyant, un prédicateur dont les dog-

En fait, bien avant, la bataille qu'a déclenchée en 1906 l'adoption d'une constitution de type moderne, a initié le processus à travers lequel se sont cristallisés les positions, les attitudes, et les craintes dont les effets se prolongent jusqu'à nos jours.

mes étaient le sécularisme, le triomphe de la science et la supériorité de la démocratie constitutionnelle. Ses attaques contre les dogmes chiites, contre ce qui était présenté comme « l'alternative baha'i », contre le culte de la poésie persane... étaient d'une rare virulence. Ils étaient tous, à ses yeux, de « fausses croyances »⁶.

Poursuivi pour atteinte à la religion, il fut tué en pleine séance du tribunal en 1946. R. Mottahedeh le compare à d'autres esprits libres de la tradition iranienne : Avicenne et Sayyed Nematollah. Seulement, au temps d'Avicenne, le système éducatif était ouvert et permettait le déploiement d'un certain pluralisme. Par la suite, il est devenu une institution puissante, centralisée, se considérant comme la citadelle de la vraie connaissance et imposant des programmes et des méthodes d'enseignement fortement standardisés. Faut-il croire que les temps modernes ont permis

à une conception figée de la religion d'occuper tout le champ de l'orthodoxie, au point de vouloir étouffer ou éliminer toute autre conception ?

Ce début de siècle connaît aussi l'étonnante expérience de Mossadegh. Celui-ci n'était pas seulement un politicien qui avait tenté de reprendre en mains les destinées (et les richesses) de son pays, mais également un penseur qui s'était efforcé de se donner une vision cohérente des tourments que manifestait l'histoire de son temps. C'est lui qui a proposé un fascinant découpage de l'histoire des musulmans en trois âges : âge de l'inspiration jusqu'en 938 (depuis le début de la prédication du Prophète jusqu'à la disparition du douzième imam) ; âge formaliste où les *fuqaha* se sont chargés d'étendre et de maintenir les lois élaborées au cours de l'âge précédent, et âge « positif » où les lois peuvent de nouveau être formulées, même si l'obligation demeure de les soumettre au test de conformité avec les principes religieux. Il résulte de ce découpage que, de nos jours, la loi ne peut plus être tirée des sources religieuses ; elle doit tenir compte des besoins de la société et donc adopter la raison comme son véritable fondement. Elle peut cependant être confrontée aux principes religieux et, une fois confortée par leur aval, bénéficier du soutien que peut apporter le sentiment religieux.

Il résulte de ce découpage que, de nos jours, la loi ne peut plus être tirée des sources religieuses ; elle doit tenir compte des besoins de la société et donc adopter la raison comme son véritable fondement.

En conclusion, la principale constatation qui se dégage de cet ouvrage est que l'Iran, contrairement au reste du monde islamique, a connu une réelle continuité dans le développement intellectuel et religieux. Ainsi, après la liquidation de la philosophie dans le monde sunnite, après la « fermeture de la porte de l'*Ijtihad* », après la déchéance du mysticisme dans le maraboutisme, l'Iran a connu une succession ininterrompue de philosophes, de juristes « *mujtahid* » et de soufis de haut vol. L'Iran a connu aussi une véritable symbiose ou équilibre entre des genres qui ont été considérés comme opposés dans le monde sunnite : le mysticisme a été récupéré et acclimaté au sein de la tradition juridique, l'effusion religieuse populaire unie avec la spéculation savante, et même la célébration du passé antéislamique assumée avec l'attachement le plus fervent et le plus sincère à l'islam. C'est en fait la mise en place d'une constitution moderne qui provoque la secousse la plus violente dans cette belle harmonie. Elle aboutit à provoquer de graves

dissensions dans les rangs des religieux. Alors qu'au début, ils étaient généralement favorables à la constitution, ils devinrent en majorité hostiles lorsqu'ils en aperçurent les conséquences, surtout la menace qu'elle comportait pour le pouvoir traditionnel de la norme et des représentations religieuses.

La notion de *Vilayet el-Faqih* introduite par Khomeini, qui rend le plus savant dans la hiérarchie religieuse responsable non seulement de la découverte de la loi mais également du contrôle de son application, était-elle un moyen destiné à retrouver l'harmonie particulière qui s'est instaurée en Iran ? Instaurer la religion comme référence ultime et comme dernière instance de contrôle en matière de politique, visait-il à formaliser le seul consensus actuellement possible dans les sociétés musulmanes ?

LE DEBAT THEOLOGIQUE EST-IL PLUS AVANCE EN IRAN ?

L'ouvrage de R. Mottahedeh montre bien que, bien avant la révolution qui a donné aux religieux les premiers rôles, l'Iran a connu une tradition intellectuelle marquée par la diversité, la multiplicité, le pluralisme et la pratique de la confrontation. Il montre aussi, indirectement, que l'influence ou la visibilité de cette tradition dans le monde arabe a toujours été

partielle : de grands noms figurent au panthéon de la pensée islamique (Ibn Sina, Ghazzali...) ; d'autres sont restés à l'ombre, soit parce qu'ils étaient « trop » iraniens, ou bien trop peu orthodoxes (ou les deux à la fois). Le récit qu'il offre s'arrête précisément à la Révolution Iranienne de 1979. Or, aujourd'hui, émergent un nom et une pensée qui suscitent déjà tumultes et passion en Iran mais restent inaccessibles aux arabophones. La présentation proposée ci-après résulte, suivant l'expression de Borgès, de « la traduction d'une traduction » : elle se base sur l'ouvrage de Valla Vakili⁷ qui offre une courte synthèse offerte en Anglais des travaux, tous publiés en persan, du penseur que certains désignent déjà comme le « Luther » iranien⁸. Abdolkarim Sorouch.

Les principales questions que se pose Sorouch sont celles que se posent un certain nombre de penseurs musulmans contemporains : peut-il y avoir une interprétation définitive de l'islam ? Quel rôle la religion

peut-elle avoir en politique ? L'islam est-il compatible avec la démocratie ?

Ses convictions ultimes peuvent être résumées en quelques propositions : aucune conception de l'islam ne peut être considérée comme finale, définitive ou indépassable. On ne peut formuler une idéologie politique unique, officielle, au nom de l'islam. Même dans des sociétés profondément influencées par la religion, celle-ci ne peut être exprimée sous forme de plate-forme théologique ou politique. Les Etats à caractère religieux doivent être démocratiques. Un « Etat religieux » est tout simplement un Etat qui respecte les sentiments religieux de ses citoyens, ce qui à son tour, entre dans le cadre du respect du droit tel qu'il est compris aujourd'hui.

La principale question de notre temps résulte de la nécessité de réconcilier le changement qui se produit dans le monde avec l'immutabilité de ce qui fait le noyau de la religion. Cette entreprise ne peut prendre la forme d'une reconstruction, d'une réélaboration ni d'un renouveau de l'islam. L'islam est inchangé, invariable et transcende toutes les représentations et les manipulations dont il peut faire l'objet. Toute tentative de le reconstruire serait à la fois futile et illusoire. Ce qui doit être changé, ce n'est pas l'islam en lui-même, mais la compréhension, la connaissance

Transformer une religion en idéologie revient à lui imposer un carcan rigide et crée des obstacles face à la connaissance des profondes significations et nuances des croyances religieuses.

que les hommes s'en donnent. De même que le monde subit la loi du changement, la vision que l'homme a de la religion évolue dans le temps. Le premier pas dans ce sens consiste à reconnaître le caractère inévitable du changement au niveau de la compréhension que l'homme se donne de la religion. Les visions ou représentations dominantes relatives à la nature, au monde et à l'homme exercent une grande influence sur cette compréhension. Comme il y a eu une nette avancée dans les connaissances que l'homme a de son milieu naturel et humain, il est naturel que cette évolution ait une répercussion sur la manière dont la religion est conçue et pratiquée. Autrement dit, ce que Sorouch veut souligner, c'est que la connaissance religieuse est une production humaine et qu'à ce titre elle reste intimement liée aux autres domaines de connaissance.

Partant de là, Sorouch propose l'abandon de l'idéologie islamique qui n'est pas une connaissance

de la religion, mais un instrument politique et social destiné à déterminer et orienter le comportement public à partir d'une certaine conception de la religion. Il est vrai que l'idéologie islamique s'est révélée être une force redoutable et qu'elle a permis de provoquer des changements importants dans certains pays. Toutefois, son usage, même pour des objectifs révolutionnaires, doit être évité. Transformer une religion en idéologie revient à lui imposer un carcan rigide et crée des obstacles face à la connaissance des profondes significations et nuances des croyances religieuses. Cela conduit à limiter la liberté d'interpréter les dogmes religieux.

FAUT-IL ADMETTRE UNE SOCIÉTÉ DU « TROISIÈME TYPE » ?

La réalité nouvelle qui interpelle la réflexion de Sorouch est donc celle qu'il désigne par la notion de *société religieuse* ou *société de type religieux*. L'illusion est claire et marque le choix d'une attitude réaliste assez caractéristique parmi certains penseurs musulmans contemporains. Elle constitue peut-être la manière la plus explicite de formuler un problème que se posent nombre d'entre eux : comment faire face à l'attachement intense des foules pour la religion, à la résistance de traditions et de représentations anciennes aux exigences de réforme des conceptions et de l'ordre social ?

L'auteur commence par distinguer ce type de société de quelque chose qui lui est souvent assimilé : la « société idéologique ». Dans celle-ci, le gouvernement impose une idéologie à la société, tandis que dans la société religieuse c'est la société qui contraint l'Etat à respecter certaines normes. Dans la première, une seule interprétation de la religion est invoquée, à savoir l'interprétation idéologique produite en l'occurrence par des idéologues, alors que dans l'autre, il existe des interprétations dominantes sans qu'aucune ne devienne officielle. On y reconnaît que l'interprétation de la religion est une tâche trop vaste pour être confiée aux idéologues. La religion contient tous les idéaux manipulés par les idéologies, mais elle ne s'y réduit pas.

« La religion est bien plus vaste que l'idéologie ; les individus doivent aspirer à une compréhension qui inclut et dépasse les valeurs captées, fondées et figées dans l'idéologie. Autrement cela conduirait à prendre un simulacre, une caricature idéologique pour la religion elle-même. »⁹

Dans une telle société, il n'y a pas nécessairement, selon Sorouch, séparation entre religion et politique. Profondément imprégnée par la religion, le politique y est nécessairement influencé par la religion. Si un système politique est suffisamment représentatif, il reflétera, d'une façon ou d'une autre, les sentiments dominants dans la société qu'il gouverne. La question pour Sorouch n'est pas de savoir si religion et politique sont compatibles, mais plutôt de déterminer quelles relations doivent exister entre eux, ou bien comment ces relations doivent être organisées.

La religion doit-elle gouverner dans une société religieuse ? Deux réponses à cette question, l'une fondée sur une approche *fiqh* et l'autre plus théologique, qu'on peut tirer du *kalam*. Pour la première le *fiqh* fournit le système de gouvernement. Celui qui en a la charge, à savoir le *faqih*, le *murchid*, l'*émir* de la *jama'a* ou l'imam (selon les différentes tendances) supervise le système politique. Cette réponse a le défaut, selon Sorouch, d'être trop étroite. Le *fiqh* ne constitue qu'une dimension de la religion. Il traite des questions juridiques et laisse de côté les thèmes, bien plus vastes, de justice et liberté. Ces deux notions doivent être entendues en accord avec les textes religieux, mais ne se réduisent pas à ce que ces textes en disent. « Nous ne tirons pas notre conception de la justice de la religion. Plutôt, nous acceptons la religion parce qu'elle nous paraît juste. »¹⁰

Sorouch dénonce courageusement l'inversion implicitement pratiquée à ce propos. Les termes de référence ultimes dans nos représentations et nos comportements ne sont pas fournis par la religion, puisque celle-ci est appropriée en fonction de termes qui sont de nature et de portée plus vastes. On peut conclure qu'un Etat de type religieux qui réduirait la notion de justice à la mise en œuvre du *Fiqh* mettrait en péril les droits extrareligieux. Les relations entre reli-

gion et justice ne peuvent être comprises qu'à travers un débat théologique qui mobilise des concepts et des théories philosophiques, politiques, etc.

La religion ne propose ni système de gouvernement, ni méthode pour gouverner. Un gouvernement religieux doit bien se référer à des valeurs religieuses et s'en faire le symbole, mais doit utiliser des méthodes purement séculières dans sa gestion des affaires publiques.

PEUT-ON CONCILIER RELIGION ET DEMOCRATIE ?

N'ayant aucun schéma, aucun système préalable, aucune architecture (« *blueprint* » comme disent les Anglais) à proposer pour l'ordre social, l'islam impose un nombre très limité de commandements lesquels, interprétés au moyen des procédés du *fiqh*, répondent à certaines questions juridiques. La gestion rationnelle des sociétés modernes requiert bien plus qu'un cadre religieux même étendu et développé. Elle exige des systèmes mis au point à partir des sciences et de la pensée modernes. Ces systèmes ne doivent pas violer les valeurs religieuses, mais ne peuvent en être déduits.

« Un Etat asservi au *fiqh* est un Etat idéologique car, pour légitimer son option pour le *fiqh* et l'exclusion des autres aspects de la religion, il doit s'appuyer sur une interprétation qui accorde la primauté au *fiqh* et la présente comme finale et officielle à la fois. Il en résulte donc un Etat qui fait appel à des idéologues officiels, et un gouvernement idéologique qui bloque le développement de la connaissance religieuse par la réduction de la religion à la notion idéologique du *fiqh*. Un tel gouvernement s'oppose au surcroît aux droits extrareligieux des citoyens. »¹¹

Il y a toutefois une place pour l'islam en politique. Dans une société religieuse, un gouvernement peut se légitimer soit par l'invocation d'une interprétation de la religion, ce qui conduit à réduire l'islam à une idéologie, soit par le recours à la volonté populaire, lequel le fait évoluer vers la démocratie. Dans une société religieuse, un gouvernement démocratique élu ne peut être irrégulier. Toutefois, la défense de la sacralité de la religion ne devrait pas entraîner la promotion d'une conception religieuse aux dépens

**La question pour Sorouch
n'est pas de savoir si religion
et politique sont compatibles, mais
plutôt de déterminer quelles rela-
tions doivent exister entre eux,
ou bien comment ces relations
doivent être organisées.**

des droits de l'homme. Si un gouvernement défend les droits de l'homme, il défend du même coup la religion, du fait qu'une compréhension juste de la religion inclut les droits de l'homme : « le respect des droits de l'homme garantit non seulement le caractère démocratique du gouvernement mais également son caractère religieux ».¹²

Dans une société religieuse, une certaine conception partagée (un consensus implicite ?) détermine les limites que doit respecter l'action publique. Cette conception doit pouvoir évoluer, pour continuer à refléter les besoins et les croyances changeants dans la société. La seule forme de gouvernement religieux qui ne transforme pas la religion en idéologie et ne s'oppose pas au développement des sciences religieuses est le gouvernement démocratique. *La démocratie est un moyen de rationaliser la politique.* Elle ne peut constituer une menace pour les sociétés religieuses, puisqu'elle constitue le meilleur moyen de maintenir l'orientation religieuse du gouvernement. Il n'y a, par contre, aucun système de gouvernement qui pourrait conserver son caractère religieux à une société qui commencerait à le perdre. Il ne faut pas compter sur une application forcée du *fiqh* pour maintenir l'adhésion de la société à l'islam.

La démocratie est-elle liée au libéralisme et à la laïcité ? L'islam impose-t-il des droits et des devoirs différents pour musulmans et non musulmans ? Encore une fois Sorouch souligne qu'on ne peut parler d'islam en soi, mais seulement d'interprétations et de déductions proposées par les uns ou les autres. Ce qui est sûr, c'est que la foi religieuse ne peut être tenue pour fondement ou critère des droits et des devoirs dans une société islamique. Personne ne doit être obligé de renier sa foi pour jouir des droits attachés à la qualité de membre de la société, de citoyen.

Cet être particulier, cette société du troisième type n'auraient, selon les adversaires de Sorouch, aucune existence dans la réalité. Historiquement parlant, on peut relever l'existence de nombreuses « sociétés religieuses » mais il n'existe aucun exemple d'Etat qui soit à la fois religieux et démocratique.

La question qui reste en suspens est la suivante : comment s'explique l'absence de démocratie dans les sociétés religieuses modernes ? Serait-ce parce que celles-ci ne seraient pas vraiment religieuses ou

bien parce qu'elles seraient forcées à vivre sous des régimes despotiques qui se proclament de la religion ? En fait, ne remarque-t-on pas que, dans les sociétés religieuses, les valeurs religieuses sont invoquées plutôt pour s'opposer à la démocratie que pour la défendre ?

Il est vrai que Sorouch ne propose pas de système ou de procédures concrets qui permettraient de mettre en œuvre une « démocratie religieuse ». Mais au regard de l'approche qu'il adopte, il ne peut y avoir de tels systèmes ou procédures. Car d'après lui, on ne peut tirer de l'islam un schéma ou des structures pour la création, la mise en œuvre ou le maintien d'un gouvernement religieux. Le seul rôle institutionnel que la religion peut jouer se limite au mieux à l'établissement d'un cadre juridique qui incorpore le *fiqh* ou qui soit compatible avec lui, et à offrir des repères éthiques généraux.

En fait, à voir de près les propositions de Sorouch, la question semble mal posée. Le problème n'est pas d'adapter la démocratie à une société religieuse, mais de définir le nouveau rôle que peut jouer la religion dans une société démocratique.

Le problème n'est pas d'adapter la démocratie à une société religieuse, mais de définir le nouveau rôle que peut jouer la religion dans une société démocratique.

Sorouch remarque que, dans la société iranienne, la relation entre les hommes de religion et le pouvoir est telle que le développement

de la connaissance de la religion se trouve sérieusement entravé. Le fonctionnement du corps des *'ulama* est hostile autant à l'avancement des sciences religieuses qu'à l'évolution de la conscience religieuse publique. Remarque qui s'applique, visiblement, à toutes les sociétés musulmanes. Le savoir transmis dans ces cercles aboutit à donner à certains textes produits par des érudits un statut épistémologique comparable à celui des textes sacrés et donc à les soustraire, ainsi que les représentations et les conceptions qu'ils véhiculent, à la critique de la raison. En insistant sur le fait que le savoir religieux est une branche du savoir humain, que le fait qu'il traite du sacré ne lui confère aucun caractère sacré, Sorouch rejette à l'avance toute revendication, par quelque groupe que ce soit, de détenir exclusivement la vérité religieuse. Si de nouvelles méthodes de transmission du savoir étaient adoptées, elles élargiraient l'horizon des clercs religieux et conduiraient à l'affaiblissement de l'autorité des *'ulama*. Ceux-ci le savent bien et réagissent en

conséquence : pour eux, il n'est pas question d'introduire le moindre changement dans le rôle de la religion dans la société, ni d'en faire un objet du savoir au lieu d'un outil de contrôle et d'encadrement. Ils refusent en conséquence de devenir une communauté de chercheurs à caractère académique et préfèrent garder le statut de corps clérical. Le conflit auquel nous assistons depuis quelques années entre intégristes et modernistes cacherait-il une confrontation entre système ecclésiastique (même peu structuré et non institutionnalisé comme c'est le cas dans l'environnement sunnite) et société, qui serait masquée par les transferts, les changements de position en cours de combat des uns et des autres ? Ce serait exactement l'opposé de la doctrine répandue, qui voit dans les soubresauts intégristes des expressions particulières d'une « société civile » qui n'aurait pas les moyens de s'exprimer autrement.

« Partant de la conviction qu'il est impossible d'avoir une compréhension définitive de l'islam, Sorouch propose de jeter un nouveau regard sur des questions anciennes. Il rejette l'idéologie islamique, qu'elle soit considérée comme un outil révolutionnaire ou une plate-forme de gouvernement, du fait qu'elle repose sur une interprétation officielle et figée de l'islam. L'attitude qu'il préconise aboutit à mettre en cause la légitimité de tout gouvernement religieux qui chercherait à mettre en œuvre une vision de l'islam. Plus encore, du fait que l'homme a des droits qui sont compatibles avec les principes religieux mais n'en découlent pas, un pouvoir qui gouvernait au nom d'une interprétation stricte de la religion met ces droits en danger. La justice est l'un des objectifs de la religion ; ce principe implique aujourd'hui le respect des droits de l'homme. »¹³

En conclusion, ce qui semble remarquable dans la pensée de Sorouch, c'est autant la convergence de ses conclusions avec celles atteintes par un certain nombre de penseurs musulmans contemporains, que la diversité des sources auxquelles elle s'alimente. Il se pose résolument en adversaire de la tradition savante accumulée au cours de plusieurs siècles de production intellectuelle et voudrait retourner aux sources, à l'inspiration éthique et la vision dynamique qui ont marqué l'islam des origines. Toute son

entreprise vise à écarter la tradition qui fait du *fiqh*, de la loi et de l'ordre social le cœur de la religion, pour lui substituer une vision où l'essentiel est tenu pour être une attitude éthique et une conception globale fondées dans des principes universels. Il s'y emploie en empruntant des concepts à la fois à l'inspiration mystique (la foi comme expérience spirituelle), aux conceptions modernes de la science et de la raison, et aux doctrines herméneutiques contemporaines (les conceptions religieuses comme lectures ou interprétations d'un corpus sacré). Un penseur comme Fazlur-Rahman, quoique convergeant avec lui sur l'objectif ultime à atteindre, aurait vu probablement dans ce déploiement de concepts empruntés à des approches différentes, la poursuite de tentatives visant à « dissiper » la foi par tous les moyens, telles que des intellectuels musulmans de haut vol (philosophes, mystiques...) auraient produites dans le passé. Des critiques contemporains vont dans le même sens et remarquent que, à tenter de combiner

Ce serait exactement l'opposé de la doctrine répandue, qui voit dans les soubresauts intégristes des expressions particulières d'une « société civile » qui n'aurait pas les moyens de s'exprimer autrement.

des doctrines qui s'enracinent dans des attitudes intellectuelles divergentes voire incompatibles (rationalité moderne, mysticisme ancien...), cette entreprise semble vouloir « faire feu de tout bois », comme pour dire quelque chose qu'on n'ose pas proclamer tout haut.

Toutefois, à la différence des adversaires traditionnels du juridisme, il est indéniable que Sorouch se place d'emblée à l'intérieur de la foi islamique et tente de forcer une évolution endogène. Il voudrait essentiellement dépasser l'attitude de réformateurs, tels que Bazargan, Shari'ati et Mottahari, pour ne citer que les Iraniens contemporains, lesquels, dans des attitudes souvent apologetiques, voulaient mettre en relief les aspects rationnels, ouverts, universels, voire « modernes » de l'islam, en vue de le réhabiliter autant aux yeux des siens que des « vis-à-vis » occidentaux. Il souhaiterait, comme le souligne F. Rajae¹⁴, pousser la réflexion à « changer de vitesses » en prenant en charge, d'un point de vue islamique, les défis que pose aux sociétés modernes la mise en place d'un ordre social nouveau, fondé sur la raison et ses acquisitions récentes (sciences et techniques), sur des principes éthiques universels, non sur des traditions locales et des exégèses d'un corpus sacré particulier. Il tente de le faire en mobilisant tout ce que la tradition intellectuelle iranienne a produit et

a représenté dans le vaste ensemble de la culture islamique. En ce sens, il montre également, à sa manière, *comment on peut être persan* et *comment on peut l'être aujourd'hui*. Il montre ainsi que le courant critique du juridisme, très ancien dans la culture islamique, peut être bien plus qu'une voix minoritaire

et marginale. En s'arrimant à la pensée universelle de notre temps, il peut contribuer à favoriser l'évolution des sociétés du Sud vers des systèmes démocratiques, fondés sur des conceptions et des pratiques relevant de la philosophie moderne des droits de l'Homme. ■

NOTES

1. *The Mantle of the Prophet : Religion and Politics in Iran*. p. 93.
2. Ibid, p. 202.
3. Ibid, p. 108.
4. Ibid, p. 200.
5. Ibid, p. 147.
6. Ibid, p. 104.
7. *Debating Religion and Politics in Iran : The Political Thought of Abdolkarim Sorouch*. Washington : Council on Foreign Relations (Studies Department Occasional Paper Series Nr 2), 1996.
8. Katajun Amirpur : « Ein iranischer Luther ? 'Abdolkarim Sorushs Kritik an der schiitischen Geistlichkeit », in *Orient : Deutsche Zeitschrift für Politik und Wirtschaft des Orient*, Septembre 96.
9. *Debating Religion and Politics in Iran : The Political Thought of Abdolkarim Sorouch*, p. 17.
10. Expression de Sorouch, reproduite par V. Vakili, op. cit., p. 19.
11. Ibid, p. 20.
12. Expression de Sorouch, reproduite par V. Vakili, op. cit., p. 22.
13. Ibid, p. 42.
14. Farhang Rajae : « Islam and Modernity : The Reconstruction of an Alternative Shi'ite Islamic Worldview in Iran ». In *Fundamentalisms and Society*. M. E. Marty & R. S. Appleby ed. Chicago : The University of Chicago Press, 199.

LA PENSÉE ARABE CONTEMPORAINE AU DEFI DE LA CRITIQUE

Qadaya Fikriya, 15-16, juin-juillet 1995.

Par Alain ROUSSILLON

Alain Roussillon nous propose une tentative de dévoilement de la structure du débat qui domine le champ intellectuel arabe. Il identifie deux tendances dont la confrontation constitue, à ses yeux, à la fois le fil conducteur, et le lien commun du débat. L'une « continuiste » inscrivant la crise de la pensée arabe dans une logique « internaliste » ; l'autre, « discontinuiste », critique qui affirme le caractère universel de la pensée dans son exercice et son essence. Mais par delà les problèmes de conciliation ou de réconciliation de Soi avec l'altérité, des concepts et des instruments, la critique n'est-elle pas invitée à repenser l'ensemble de son projet ?

Dont acte : une pensée critique arabe – ou faudrait-il écrire une pensée arabe critique ? – existe, à l'orée du XXI^e siècle, dans l'appel même qui en énonce le projet, pour que « s'enracine le rationalisme, la démocratie et la créativité », charte que se donnent à eux-mêmes les animateurs de la revue égyptienne *Qadāya fikriya*. Une pensée critique, c'est-à-dire une double démarche qui consiste tout à la fois à tirer le bilan d'un exercice de la pensée, bilan dont la possibilité même implique que de nouvelles armes de la critique aient été forgées, et à ouvrir de nouvelles avenues pour l'aventure intellectuelle. D'où l'importance particulière que revêt la caractérisation du moment auquel l'émergence d'une telle pensée critique devient possible : d'une part, il s'agit de penser la généalogie du présent et de rendre compte des causalités à l'œuvre dans ce qu'il

est convenu de désigner comme la « crise récurrente de la pensée arabe », démarche décisive par laquelle la pensée critique identifie ses propres affiliations ; d'autre part, il s'agit d'énoncer le sens même de la rupture qu'elle accomplit, c'est-à-dire de préciser les nouveaux rôles assignés à la pensée et aux intellectuels du point de vue de la mise en œuvre du projet social-historique global. Plutôt que de passer en revue chacun des quarante cinq textes qui figurent au sommaire de la présente livraison de *Qadāya fikriya*, je me propose de tenter ici de manifester la structure même du débat dans lequel, au-delà de la diversité de leurs objets et des positions de leurs auteurs, ils ont en commun de se situer.

On peut, schématiquement, identifier deux « lignes » dont la confrontation constitue tout à la fois le fil conducteur, le lieu commun et la teneur même de ce débat.

On peut trouver chez Hassan Hanafi¹ une illustration véritablement paradigmatique de ce que l'on pourrait désigner comme une ligne « continuiste », pour qui le problème ne réside pas tant dans l'existence ou les visées d'une pensée identitaire (quelle que soit, par ailleurs la façon dont celle-ci est identifiée : pensée arabe, musulmane, arabomusulmane, égyptienne, marocaine, libanaise...) que dans les performances de ceux qui en sont les dépositaires. « La réflexion sur la pensée arabe contemporaine est la recherche des origines en vue de rebâtir l'édifice de la Nahda, dont les bases ont été posées depuis plus de deux cents ans par les efforts d'au moins quatre générations, et que nous voyons aujourd'hui en ruine, comme si les fils n'avaient pas conservé ce que les pères avaient commencé ». (p. 201). D'une part, ce que H. Hanafi désigne comme « la pensée arabe contemporaine », sans doute par

déférence pour le laïcisme affiché de *Qadāya fikriya* (ailleurs il parle plutôt de pensée musulmane dont le projet même s'enracine dans la longue durée arabo-musulmane-, avec ses « antécédents » juifs et chrétiens) est défini, dans l'ordre diachronique, par une succession de moments, des « générations » et, dans celui de la synchronie, comme la synthèse d'un certain nombre de composantes. « La plupart des chercheurs s'accordent à considérer que le point de départ de la pensée arabe contemporaine remonte à la génération des premiers pionniers, fondateurs des principaux courants (dont elle s'alimente) : Al-Afghani, pionnier du mouvement réformiste, Tahtāwi ou Khayr al-Din, fondateurs de la pensée libérale en Egypte et en Tunisie ; Shibli Shumayyil, fondateur de la pensée scientifique en Egypte et en Syrie » (p. 202). D'autre part, les performances, individuelles et collectives des intellectuels se mesurent à leur capacité à opérer en eux-mêmes et à diffuser une synthèse effective de ces « composantes » de la pensée arabe, le *turāth* arabo-islamique, et des divers apports du contact avec l'altérité occidentale, à la fois en prise avec ce qui fait leur vérité et leur efficacité et avec les exigences *hic et nunc* du vivre-ensemble en ces temps de confusion. Or, précisément, ce que diagnostique H. Hanafi, c'est l'incapacité croissante, de génération en génération, des intellectuels arabes à

opérer cette synthèse, en même temps que la dégradation accélérée des conditions sociales-politiques dans lesquelles prend place l'exercice de la pensée : « Le fourvoiement *kabwa*, (de la pensée arabe) vient du fait que les aboutissements sont autres que les commencement et que la révolution arabe s'est muée, de l'intérieur, en contre-révolution. Le rationalisme a laissé la place à l'irrationalisme, la libération de l'emprise du colonialisme a engendré un nouveau colonialisme et l'indépendance nationale pour laquelle s'était battue la génération des pionniers est livrée à la merci de la génération présente qui a (accepté) l'approfondissement de la dépendance ; les libertés publiques auxquelles appelaient les leaders de la réforme se sont transformées en immenses prisons, en presses nationalisées, en censure et en oppression ; la libération des territoires des armées d'occupation a engendré une nouvelle occupation en Palestine tandis que le vieux colonialisme laissait la

place au sionisme et au néocolonialisme » (p. 202). Il y a là, me semble-t-il, l'articulation cruciale de la démarche de H. Hanafi qui, fondée sur une saisie continue des aventures de la pensée arabe, privilégiée, logiquement, une analyse que l'on pourrait qualifier « d'internaliste » de la crise qui la frappe : Occident et sionisme sont dans leur rôle quand ils profitent de la démission des intellectuels pour asservir les esprits et la terre arabe, mais c'est cette démission qui est première. D'où la solution préconisée par le philosophe égyptien pour sortir de la crise en remobilisant les intellectuels arabes autour du projet d'un occidentalisme arabe qui viendrait répondre à l'orientalisme occidental : application d'une pensée critique articulée dans les catégories et à partir des axiomatiques du Soi aux productions de la pensée occidentale pour contester, sur son propre terrain, les prétentions de celle-ci à un universalisme exclusiviste et, subsidiairement, pour approprier aux usages

de la pensée arabe les avancées dont il faut bien continuer à lui reconnaître le mérite.

On peut trouver chez Mahmūd Amin al-'Alim² l'exact contre-pied de la visée de H. Hanafi, ce que l'on pourrait désigner comme une saisie « discontinuiste » de la crise de la pensée arabe, qui enrachine celle-ci dans le projet même de la *Nahda* sur la base d'un double

On peut trouver chez Mahmūd Amin al-'Alim l'exact contre-pied de la visée de H. Hanafi, ce que l'on pourrait désigner comme une saisie « discontinuiste » de la crise de la pensée arabe, qui enrachine celle-ci dans le projet même de la *Nahda* sur la base d'un double constat.

constat. L'auteur affirme en premier lieu le caractère nécessairement universel de la pensée dans son exercice et dans son essence, ou, mieux, la nécessité pour toute pensée de se fonder en théorie, et d'entrer en interaction avec des pensées autres, dimension de son universalité, en même temps qu'avec la réalité « vécue », dimension de son engagement. « Toute pensée théorique se constitue, dans mon opinion, d'une part comme système épistémologique englobant à caractère structural et historique ouvert, apte à la saisie de tous les possibles, et, d'autre part, comme système explicatif et normatif visant à un accroissement de son savoir disponible et orienté vers l'identification et la mise en œuvre de réels alternatifs » (p. 10). En second lieu, Hanafi remarque ce sont les conditions mêmes d'entrée en interaction de la pensée arabe avec la pensée occidentale qui déterminent l'échec récurrent de la première à se fonder

en théorie et, partant, l'incapacité des intellectuels à assumer leur double fonction critique de « totalisateurs » du sens du vivre-ensemble et d'avant-garde sur la voie de jours meilleurs : « On ne saurait objectivement et historiquement séparer la crise de la pensée arabe contemporaine de la crise du réel arabe lui-même, (ce qui nous amène à) dater le début de cette crise à l'époque même de la *Nahda*, avec ce qu'il est convenu de désigner comme le choc de la modernité ; cette rencontre dramatique entre une réalité arriérée et la réalité de la civilisation européenne qui, depuis le début du XIX^e siècle, avait fait irruption avec sa pensée, ses ambitions, ses savants, ses flottes et ses armées. Plus précisément, cette période ne constitue pas tant le début de cette crise qu'elle ne met en place les conditions historiques objectives de sa reproduction » (p. 11) . En d'autres termes, les causalités de la crise récurrente de la pensée arabe ne résident pas tant dans on ne sait quelles « propriétés » (ou lacunes) intrinsèques d'une *weltanschauung* arabo-musulmane, que dans les options qui ont été prises au tournant du XXI^e siècle, qui consacrent un double dualisme : entre pensée indigène, locale, et pensée importée, dimension de la mise en dépendance de la première par rapport à la seconde ; entre pensée et réalité, dimension de la division d'avec soi-même. Avec

En d'autres termes, les causalités de la crise récurrente de la pensée arabe ne résident pas tant dans on ne sait quelles « propriétés » (ou lacunes) intrinsèques d'une *weltanschauung*, arabo-musulmane que dans les options qui ont été prises au tournant du XXI^e siècle.

pour effet de faire de ce que l'on pourrait désigner, improprement, comme le « concordatisme » (*al-tawfiqiya*), c'est-à-dire de la recherche d'accommodations, nécessairement précaires et provisoires entre ces deux sources, la charte même et la perversion de l'exercice de la pensée arabe, qui s'est d'emblée constituée comme la recherche d'un « pont théorique entre ces dualités se redoublant les unes les autres : patrimoine et renouveau, authenticité et modernité, tradition et raison, imitation et innovation... qui continuent à des degrés divers à dominer l'exercice de la pensée arabe contemporaine dans ses différentes manifestations » (p. 12). D'où, sans doute, le caractère stratégique du « sauvetage » du XVIII^e siècle auquel se livre M. Amîn al-'Alim qui voit dans cette période « une période de bouillonnement intellectuel à laquelle de nombreuses possibilités théoriques existaient, ouvertures modernistes dont le développement a été interrompu, avorté, par l'intrusion européenne »

(p. 11). D'où aussi l'importance que revêt l'identification et l'analyse des étapes ou des moments de la crise de la pensée arabe, dans la mesure où c'est seulement par la mise à plat des mécanismes à l'œuvre dans la perpétuation de la pensée et du réel arabes que les intellectuels arabes peuvent espérer dépasser la crise qui les paralyse.

De ce point de vue, et si la défaite de 1967 ou la crise du Golfe peuvent bien être situées dans la même historicité longue que l'Expédition d'Egypte, la colonisation du Maghreb ou le débarquement britannique dans la vallée du Nil, on peut s'interroger sur le statut de « l'effondrement du modèle socialiste soviétique, de la domination exclusive du monde par le système capitaliste mondial dirigé par les Etats-Unis et de la révolution scientifique technologique en cours dans le champ de la communication et des systèmes d'information » (p. 12), identifiés par M. Amîn al-'Alim comme les principaux paramètres du

moment actuel de la crise de la pensée arabe. Sans doute peut-on voir dans cette formulation un effet de prolongement des apparentements idéologiques-politiques qui sont ceux des principaux animateurs de la revue *Qadâya Fikriya* et la réaffirmation de positionnements et d'objectifs que l'effondrement du modèle soviétique n'a pas nécessairement périmés. Mais l'important, à mon sens, est ailleurs : dans la façon dont

cette visée (en caricaturant, celle de la gauche progressiste et laïciste...), en analysant l'effondrement de ses propres positions sur la scène intellectuelle, reconduit le face à face entre le Soi et l'altérité ; entre d'une part, une pensée arabe qui aurait, à nouveau, tout cédé à l'Occident les partisans d'une « soumission absolue à la logique du nouvel ordre mondial passant par une redistribution des cartes politiques, économiques et culturelles pour s'adapter à la nouvelle donne, un courant qui, pour s'identifier comme néo-libéral (...) n'en participe pas moins à l'affirmation du sous-développement et de la dépendance économique et politique de nos pays dont, il affaiblit la spécificité et l'identité nationale et culturelle », et d'autre part, une pensée en repli sur l'héritage salafite, qui, à nouveau, entreprendrait de faire obstacle à l'intrusion de la modernité (le courant « fondamentaliste religieux qui constitue une réaction morale-culturelle face à l'intensification du sous-développement et de la dé-

pendance, et qui constitue un appel et des modes de mobilisation de nature populiste » (p. 16)). Comme si l'aporie de la pensée arabe était d'être systématiquement exposée à un double « effet » inverse : ce que l'on pourrait désigner comme « l'effet Fukoyama », qui verrait les intellectuels arabes renoncer à leur rôle dans l'Histoire, au bénéfice de leur intégration en position dominée dans la division internationale du travail vs un « effet Huntington » qui menacerait d'entraîner les sociétés musulmanes dans une nouvelle guerre des civilisations à l'échelle planétaire.

Ce qu'il me paraît important de souligner ici, c'est l'homologie structurelle – voire la circularité – de ces deux visées, alors même qu'elles désignent des objectifs symétriques et inverses : saisir les savoirs et autres ressources de sens et de puissance produits par l'altérité occidentale à travers les catégories et la normativité du soi constitué en instance de tri au sein de cette altérité ; saisir ce qui fait la spécificité du soi à partir de catégories exogènes, c'est-à-dire qui n'ont pas été produites dans le fil de sa propre histoire, même si elles peuvent être identifiées, comme le fait M. Amin al-'Alim, à l'universel de la raison théorique. Dans l'un et l'autre cas, l'enjeu de la déconstruction par la critique de la relation entre le Soi et l'altérité est de fonder ou de refonder une pensée/raison identitaire, quelle que soit la façon

dont celle-ci est identifiée. D'où le caractère proprement intempêtif, inactuel au sens nietzschéen, de la mise en demeure et en garde formulée par 'Ali Harb³.

« (L'intellectuel) arabe doit remettre en question sa relation avec son identité et engager le combat contre lui-même pour se libérer des chimères (*al-suwar al-wahmiya*) dans lesquelles il se contemple et cesser

d'être la proie de ses fantasmes (...) Toutes les tentatives de renouveau ont échoué ou ont été empêchées dans la mesure ou la visée même de renouveau était mise en œuvre à travers des contenus idéologiques, nationalistes ou religieux, arabistes ou islamiques, ou encore à travers des contenus sociaux ou de classe, dans le cas des marxistes » (p. 22-23). Ce n'est plus la tentative de conciliation ou de réconciliation du Soi et de l'altérité, de l'Orient et de l'Occident, ou le projet d'un *aggiornamento* de l'héritage mis en conformité avec les exigences du siècle qui sont ici en cause, mais bien le projet même d'une raison identitaire dans ses dimensions politiquement exclusivistes et heuristiquement stériles. Au risque, penseront certains, de « jeter le bébé avec l'eau du bain » de la critique. Mais comment ne pas accorder à 'Ali Harb, au vu de la tournure des débats sur la plupart des scènes arabes polarisées par les fondamentalismes de tous poils, que la plus impérieuse urgence de la critique est,

pour les intellectuels arabes, tous apparentements confondus, « de dépasser le conflit des interprétations et les polémiques doctrinales pour s'interroger sur les relations qu'ils entretiennent avec leurs propres prises de positions *maqilât*, et avec leurs propres slogans. Nous entretenons avec la liberté une relation terroriste : nous traitons de la laïcité avec une rationa-

lité théologique ; nous pratiquons le rationalisme comme une superstition ; nous poursuivons le (projet) de l'unité avec une mentalité unilatérale, catégorielle ou partisane... » Dès lors, l'enjeu ne peut plus être seulement celui des instruments de la critique, mais celui de son projet même. Dont acte. ■

Dans l'un et l'autre cas, l'enjeu de la déconstruction par la critique de la relation entre le Soi et l'altérité est de fonder ou de refonder une pensée/raison identitaire, quelle que soit, encore une fois, la façon dont celle-ci est identifiée.

NOTES

1. « La pensée arabe contemporaine - les racines et les fruits » in *Qadaya Fikriya*, 15-16, juin-juillet, 1995.
2. « L'inconsistance (*al-hashâsha*) théorique de la pensée arabe contemporaine » in *Qadaya Fikriya*, 15-16, juin-juillet, 1995.

3. « Volonté de croyance ou volonté de connaissance » in *Qadaya Fikriya*, 15-16, juin-juillet, 1995.

L'ISLAM AUX ETATS-UNIS

Par Abdelhamid Lotfi

L'islam est plus que jamais présent dans la société américaine. En 1996 était organisée la spectaculaire « marche d'un million d'hommes ». Longtemps occulté, il est pourtant indubitablement lié à l'histoire des afro-américains. Si il a connu des pratiques hétérodoxes, il a survécu au sein même de la communauté des esclaves malgré leur évangélisation. D'autre part, il a permis aux noirs de raffermir leur identité. Il semble qu'aujourd'hui, la voix de l'islam orthodoxe s'est imposée.

La population américaine compte aujourd'hui environ quatre millions de musulmans dont la majorité, en quête d'une nouvelle identité, a récemment embrassé cette religion. Cette présence est assez récente, bien que des musulmans arrivèrent au Nouveau Monde en compagnie des premiers européens, en tant que marins andalous d'abord ; ensuite en tant qu'esclaves africains, et enfin en tant qu'immigrants poussés hors de leurs contrées par la guerre, l'oppression ou le désir d'une vie meilleure.

L'islam est aujourd'hui présent dans l'imaginaire américain grâce à Malcolm X, l'homme, le mythe et le film¹. En effet, le charisme et l'éloquence de Malcolm X contribuèrent à sortir l'islam des confins du ghetto où il vivait pour le porter sur la place publique. Cette dramatique apparition de l'islam sur la scène américaine a marqué l'imaginaire américain d'une façon durable surtout qu'après les manifestations pour les droits civiques, la littérature de combat des noirs américains (dont celle d'Alex Haley) ont approfondi le débat autour de l'islam en Amérique pour faire ressortir la profondeur historique et l'origine de cette présence.

L'islam contemporain en Amérique est représenté par l'islam orthodoxe, ainsi que par l'islam hétérodoxe dont la légitimité repose sur les multiples expériences et traditions religieuses des noirs américains.

L'intérêt des chercheurs pour les croyances des africains introduits dans le Nouveau Monde n'a commencé à se manifester que pendant la deuxième moitié de notre siècle. Jusqu'à la fin du siècle dernier, il était couramment admis que la religion chrétienne, à laquelle avaient été convertis les esclaves et leurs descendants, était la seule vraie religion des noirs américains étant donné que les croyances animistes que professaient les esclaves africains, avaient été oubliées et perdues. Rechercher des traces de présence musulmane parmi les esclaves relevait d'une témérité digne de mépris, d'autant plus que les chercheurs² avaient un peu hâtivement, conclu que l'asservissement total de ces populations dans les plantations agricoles du sud-américain avait détruit d'une façon irrémédiable leur identité culturelle, rendant impossible toute forme de transmission de culture ou de croyance à leurs descendants. On considérait que les esclaves africains étaient des animistes ; les rares musulmans recensés étaient « des maures », originaires de l'Afrique du Nord.

Pour voir émerger une image plus contrastée, il a fallu attendre les études récentes qui ont contribué à une meilleure connaissance de l'origine géographique des esclaves, et qui ont permis d'apprécier leur degré d'islamisation à leur arrivée en Amérique.

Ainsi, Herbert Gutman³, a montré que la résilience et la force des liens familiaux des Africains pendant et après l'esclavage ont permis la transmission de pratiques culturelles de génération en génération et cela, en dépit de la brutalité du régime de servitude.

Grâce à ces études, il est possible de trouver des traces de la présence musulmane dans le Nouveau Monde datant du début du XVI^e siècle. Mais, à la différence des conquérants chrétiens, les premiers mu-

musulmans étaient souvent là malgré eux. Pour la petite histoire, il faut signaler que parmi les premiers musulmans à débarquer en Floride en 1528, figure le marocain Estevanico of Azamor⁴ qui était membre de l'expédition de Panfilo de Navarez qui contribua à la découverte des régions de l'Arizona et du Nouveau Mexique. La présence de musulmans isolés jalonne l'histoire du Nouveau Monde et celle des Etats-Unis. Mais on ne peut pas parler de présence musulmane durable.

En effet, la présence musulmane en Amérique du Nord, à proprement parler, débute au XVII^e siècle avec l'introduction massive d'esclaves musulmans originaires de l'Afrique de l'Ouest qui se retrouvèrent presque tous dans les plantations du sud des Etats-Unis. Selon Gilles Kepel⁵, 20 % de la totalité des esclaves livrés aux plantations américaines étaient originaires de contrées islamisées. Quant à Allan Austin, étudiant la présence musulmane aux Etats-Unis avant la Guerre de Sécession, il estime qu'au moins 29 695 Africains musulmans furent importés.

La dispersion des esclaves musulmans à travers le pays, leur état de servitude et les conditions de vie qui en découlaient, laissèrent très peu de chances au développement de l'Islam aux Etats-Unis. Il est vrai, cependant, que certains esclaves musulmans sont parvenus à transmettre les rudiments de l'Islam à leurs enfants, mais ce n'est qu'une forme corrompue des pratiques de cette foi qui survécut dans des enclaves telles que les îles du large de l'Etat de Géorgie, au sud des Etats-Unis. Un manuscrit rédigé par l'esclave Omar Ibn Saïd, mort en 1859 en Caroline du Nord, reprenant la *Risala* d'Abu Muhammad Abdallah Ben Abi Zayd al-Qaïraouani qui est conservé par la Bibliothèque de l'Etat de Géorgie est une des multiples traces laissées par des esclaves musulmans en Amérique. L'étude de ce manuscrit nous permet de mesurer l'impact de quarante années d'esclavage sur la foi d'Omar Ibn Saïd et de comprendre les pratiques hérétiques de ses descendants spirituels tels que Timothy (Noble) Drew Ali et Elijah Muhammad.

Les travaux de Lydia Parrish⁶ sur le folklore et les traditions arabo-musulmanes des noirs américains

nous permettent de suggérer l'existence de liens entre les descendants d'esclaves musulmans et les prétendus « prophètes musulmans » qui ont prospéré au début du siècle dans les ghettos du nord-est américain et dont l'apparition était considérée comme relevant du miracle, tant les filiations souterraines étaient invisibles aux observateurs et chercheurs contemporains. Ces filiations sont nourries par deux sources distinctes : celle de la tradition orale et populaire des esclaves diluée par de multiples emprunts, et celle des élites musulmanes autochtones et immigrées.

L'Islam aux Etats-Unis ne se limitait point à des manifestations populaires et semi-hérétiques ; pendant le XIX^e siècle, par exemple, il était dignement représenté par des convertis tels que Edward Blyden (1832-1912) et Muhammad Alexander Russell Webb (1845-1913)⁷.

Il faut ajouter, dès le début du XX^e siècle, les musulmans poussés hors du Moyen-Orient et du sud-est européen par la débâcle ottomane. Dès 1912, des immigrants arabes fondèrent la première mosquée des Etats-Unis à Highland park, au Michigan.

A côté des musulmans orthodoxes, s'activèrent, à partir de 1924, les membres du groupe Ahmadiyya. Pourchassé dans le sous-continent indien pour ses croyances

hérétiques, ce groupe déploya une énergie considérable pour se développer dans la mer des Antilles et aux Etats-Unis où il jouissait d'une certaine liberté d'action. Son dynamisme, son prosélytisme et son zèle tranchaient avec la torpeur des musulmans orthodoxes, à l'exception de la dynamique communauté établie à Cedar Rapids.

Bien que présent aux Etats-Unis dès le début de la colonisation de ce territoire par les Européens, l'Islam n'a pas pu assurer son développement ni sa continuité en tant que pratique religieuse reconnue. En revanche, il a assuré sa survie en se présentant comme le refuge de l'identité noire, un refuge inaccessible aux blancs, auquel accouraient surtout les exclus. Il est intéressant de souligner que ces proto-musulmans désiraient avant tout se démarquer d'une société qui les rejetait. Cette recherche d'identité attire un nombre toujours plus grand d'adeptes aux dif-

En effet, la présence musulmane en Amérique du Nord, à proprement parler, débute au XVII^e siècle avec l'introduction massive d'esclaves musulmans originaires de l'Afrique de l'Ouest qui se retrouvèrent presque tous dans les plantations du sud des Etats-Unis.

férentes sectes musulmanes ainsi qu'aux associations musulmanes orthodoxes.

Cantonné dans des enclaves ethniques, l'Islam orthodoxe passa presque inaperçu dans les communautés américaines, alors que les groupements d'hérétiques se réclamant de l'Islam attiraient l'attention par leur rhétorique flamboyante et leur exotisme. Ainsi, en 1913, l'Amérique assista horrifiée à la fondation par Noble Drew Ali à Newark, dans le New Jersey, du Moorish Science Temple. Munis de leur « carte d'identité » qui « prouvait » leur « Islam », les disciples de Noble (Chérif) Drew Ali, qui se disait chérif marocain, affichaient leur appartenance à la race maure en se promenant dans les rues coiffés de fez rouges.

Le prophète Noble Drew Ali prêchait une religion basée sur un « Koran » de sa propre facture où se mêlaient des croyances chrétiennes et musulmanes. Ses disciples qui étaient éparpillés à travers les ghettos noirs des villes du nord-est américain étaient convaincus qu'ils étaient des « maures » qui avaient échoué en Amérique, et non pas des Africains noirs. Après la disparition de Drew Ali en 1927, ces « maures » s'éclipsèrent rapidement de la scène américaine à l'exception de quelques uns qui continuent à maintenir une présence symbolique à New York et à Philadelphie, où leur « temple » exhibe, à ce jour, un drapeau marocain à côté du drapeau américain signifiant ainsi leur double identité.

Fard Muhammad qui prétendait être originaire de la tribu de Shabazz dans les environs de La Mecque, fonda la Nation de l'Islam qu'il dota d'un embryon de force d'autodéfense pour la protéger contre toute attaque externe, lança la première école primaire pompeusement baptisée Université islamique. Comme Noble Drew Ali avant lui, il nia l'appartenance de son groupe à la race noire et prêcha la séparation avec les blancs. Selon M. Fard, « ses » musulmans constituaient le noyau du Peuple Elu qui devait se regrouper autour de lui en attendant la Bataille de l'Armageddon qui mettrait fin à l'existence des blancs et rétablirait l'ordre divin qui les destinait à régner sur l'univers.

Après la mystérieuse disparition de Fard Muhammad en 1934, la succession fut assurée par Elijah

(Poole) Muhammad, un de ses disciples qui développa la Nation de l'Islam et régna en maître absolu sur ce mouvement jusqu'à sa mort en 1975. Une fois maître de la Nation de l'Islam, il déclara que Fard Muhammad était Allah en personne qui était descendu parmi son peuple pour le sauver avant la fin prochaine du monde et, tout naturellement, se présenta comme l'ultime « Messager d'Allah ». Il continua à prêcher la séparation de son « peuple » « des diables blancs aux yeux bleus » et prit des mesures concrètes pour réaliser et renforcer cette séparation qu'il éleva au niveau de dogme religieux. Il est vrai que ce faisant, il n'innovait en rien mais, se contentait de suivre un chemin souvent emprunté par les leaders de nombreuses sectes religieuses avant lui ; un chemin qui facilite l'embrigadement et le contrôle des nouvelles recrues, et favorise la mainmise du leader sur tous les aspects de la vie spirituelle et matérielle du nouveau disciple.

Cette recherche d'identité attire un nombre toujours plus grand d'adeptes aux différentes sectes musulmanes ainsi qu'aux associations musulmanes orthodoxes.

Elijah Muhammad se proposait de créer une Nation de l'Islam totalement autonome sur le plan matériel et spirituel, qu'il prétendait pouvoir développer sous un régime d'autarcie totale. Sur le plan spirituel, cette Nation professait des croyances qui en faisaient une entité unique dotée de son « propre dieu », son « propre prophète » et ses « propres textes sacrés » ; elle représentait le Peuple

Elu dont le destin devait se concrétiser par la domination de l'univers et la destruction totale de l'homme blanc, avant la fin du présent millénaire. Une vision d'apocalypse qui détruit tout mais épargne les 144 000 « élus », membres de la Nation. Sur le plan matériel et organisationnel, la Nation était dotée d'institutions et de mécanismes pour assurer, au moins symboliquement, son indépendance vis-à-vis de son environnement physique. Ainsi, après avoir annoncé la chute de l'empire (du mal) américain⁸, Elijah Muhammad s'ingénia à fixer dans le détail les prescriptions doctrinaires, alimentaires, vestimentaires et autres, pour mieux contrôler et souder les membres de sa communauté. Malgré la rhétorique grandiloquente d'Elijah Muhammad, la Nation de l'Islam resta cantonnée dans les limites étroites des ghettos urbains du nord-est des Etats-Unis et des institutions pénitentiaires.

La Nation de l'Islam ne commença à se développer qu'avec l'adhésion de Malcolm X qui devait révolu-

tionner les techniques de recrutement de nouveaux membres grâce à son dynamisme, à son talent d'organisateur et à son charisme. Converti en prison en 1952, Malcolm X devient le porte-étendard de la Nation de l'Islam, le leader qui était de toutes les batailles et de tous les débats dans les rues des ghettos, à la télévision ainsi que sur le podium des plus prestigieuses universités américaines telles que Harvard et Berkeley.

Contrairement à Elijah Muhammad qui, gardant sa mentalité d'assiégé, s'était graduellement retiré derrière le paravent formé par ses pasteurs et ses collaborateurs, Malcolm X était en contact direct avec le monde extérieur. Son ouverture sur le monde, le fit évoluer vers une vision plus universelle du monde et tourner le dos à la vision étriquée que proposait Elijah Muhammad. L'évolution religieuse de Malcolm X, qui devait consacrer son entrée dans le monde de l'Islam universel et dans le monde de la fraternité des hommes de bonne volonté, connu son apogée lors de son pèlerinage à La Mecque, en 1964, d'où il revint paré du nom de Hajj Malik Shabazz.

Louis Farrakhan, un des plus brillants pasteurs de la Nation de l'Islam, a pendant la décennie qui suivit la disparition de Malcolm X, brillamment et loyalement rempli les fonctions de représentant officiel d'Elijah Muhammad dans l'espoir de lui succéder après sa mort, surtout que son concurrent potentiel, Wallace Deen Muhammad, le plus jeune fils d'Elijah avait été exclu de la Nation 1964 à 1970. Son amertume fut grande quand, en 1976, la succession d'Elijah revint à son fils Wallace. Dès 1977, Farrakhan déclara publiquement son opposition à Wallace et à ses enseignements, et voua de poursuivre la mission originelle d'Elijah ; mais ce n'est qu'en février 1981, qu'il annonça la résurrection de la Nation de l'Islam sous son leadership.

Louis Farrakhan, dont les disciples sont surtout des exclus, dénonce avec véhémence l'exploitation du ghetto. Il entretient de bons rapports avec des « ennemis » de l'Amérique tels que la Libye et la Syrie. Sa dénonciation du racisme et de l'exclusion continue à déranger l'*Establishment*. En 1996, il organisa la « Marche d'un Million d'Hommes », une

manifestation pacifique regroupant des centaines de milliers de noirs américains qui a convergé sur la capitale fédérale, et entreprit un voyage « d'amitié autour du monde » pour « arrimer la barque de la Nation de l'Islam aux paquebots africain et musulman ». Bien qu'ayant repris à son compte les enseignements hétérodoxes et les rituels de la défunte Nation de l'Islam, Farrakhan, qui est très attentif à son environnement politique et social, a dès la moitié des années 80 établi de bons rapports avec les pays musulmans arabes et Africains en minimisant les différences dogmatiques entre eux. Son message religieux varie selon le public ; il est orthodoxe à l'étranger, et ouvertement hétérodoxe en Amérique.

La présence de musulmans orthodoxes d'horizons différents joua un rôle important dans l'introduction de doctrines et de pratiques orthodoxes, ce qui facilita grandement la tâche de Wallace Deen Muhammad dans ses efforts pour « recouvrer » les membres de la

Nation de l'Islam à l'Islam orthodoxe. Reprenant les idées maîtresses du discours d'Elijah, Wallace Deen Muhammad s'ingénia à leur donner une nouvelle signification pour les mettre en conformité avec l'Islam orthodoxe, de même qu'il transforma la structure administrative de la Nation.

Très rapidement après son accession à la tête de la Nation, le 26 février 1975, Wallace Deen Muhammad procéda à la transformation des structures, dogmes, rituels et symboles. Il se hâta de mettre en pratique les connaissances de l'Islam acquises pendant ses années d'exil. Il déclara lors de son investiture que selon les enseignements mêmes de Fard et Elijah Muhammad, il était né pour initier la « Seconde Résurrection » de la Nation de l'Islam qui succédera naturellement à la première résurrection réalisée par son père. En avril 1975, il institua la *shahada*, déclara que désormais le Coran et les *Hadith* remplaceraient la Bible et les enseignements d'Elijah Muhammad et fit observer le ramadan à sa date normale dans le calendrier lunaire, plutôt qu'en décembre comme c'était le cas auparavant. Les temples / mosquées furent rebaptisés *masajid* et vidés de leurs chaises et lui-même prit le nom de Warithuddin Muhammad et le titre de *Mujeddid* pour souligner son rôle de successeur et de rénovateur.

La Nation de l'Islam ne commença à se développer qu'avec l'adhésion de Malcolm X qui devait révolutionner les techniques de recrutement de nouveaux membres grâce à son dynamisme, à son talent d'organisateur et à son charisme.

Rejetant le concept de nation basé sur la race et la religion comme c'était le cas au sein de la Nation, Warithuddin Muhammad déclara que ses disciples affirmaient désormais leur entière appartenance à la *ummah* islamique et leur adhésion au concept de fraternité humaine. Les changements de noms illustrent les orientations nouvelles du mouvement : la Nation de l'Islam devient The World Community of Islam in the West, WCIW (la Communauté Islamique Mondiale en Occident) ; et son hebdomadaire, *Muhammad Speaks*, devint *Bilalian News* avant d'être renommé *Muslim World News*. Les changements introduits par Warithuddin Muhammad étaient destinés à faire de son mouvement une organisation religieuse que rien, hormis ses doctrines, ne distinguerait des organisations américaines similaires. L'Islam prenait ainsi sa place parmi les autres grandes religions.

Contrairement à son père, qui restait fidèle au modèle culturel du charismatique leader noir à la poigne de fer et au discours flamboyants, où il s'attribue des affiliations et des pouvoirs extravagants, Warithuddin est un pur produit de la classe moyenne noire. Pragmatique, il aime entreprendre des tâches qu'il peut réaliser ; il se situe dans l'effort continu et les entreprises durables. C'est un vrai « *manager* » de l'entreprise religieuse, fidèle en cela à la tradition des propagateurs missionnaires des temps modernes.

La Mission Islamique Américaine est présente dans la quasi-totalité des états des Etats-Unis par près de 300 *masajid* (une dizaine de mosquées est située à l'intérieur des bases de l'armée américaine). Elle supervise des rassemblements de musulmans dans la majorité des institutions pénitentiaires dépendant des Etats et du gouvernement fédéral. Il faut rappeler que la présence musulmane aux Etats-Unis ne se limite pas seulement aux musulmans de souche noire.

L'histoire de la présence musulmane au Nouveau Monde est intimement liée à l'histoire des esclaves

d'abord, mais aussi à celle de la main-d'œuvre asiatique musulmane importée. C'est d'abord l'histoire de la survie de la religion des esclaves, et celle de leur attachement à leurs traditions culturelles et religieuses, réelles ou supposées, avant d'être l'histoire de l'Islam immigré. C'est les *Black Muslims*, plus que n'importe quel autre groupe de musulmans immigrés ou « autochtones », qui ont installé d'une façon durable l'Islam dans l'imaginaire américain et lui ont fait sa place parmi les grandes religions en Amérique.

La présence musulmane en Amérique est visible, importante et pérenne. Elle est représentée par des centaines de centres islamiques, associations, mosquées, et par pas moins de quatre millions de fidèles. Cependant la prolifération des centres islamiques n'est pas nécessairement un signe de maturité mais de jeunesse. La présence d'innombrables acteurs religieux en compétition révèle une communauté musulmane américaine

vivante et dynamique, qui tout en reflétant et en amplifiant divers courants de pensée qui traversent le Monde Musulman, contribue à sa manière à enrichir le patrimoine culturel musulman. Cependant, besoin de cohésion pour faire face aux contraintes culturelles que lui impose l'environnement dans lequel elle évolue.

Le champ religieux islamique en Amérique est traversé par des courants hété-

rodoxes puissants qui, tout en rejetant l'orthodoxie. Farrakhan n'est qu'un des plus visibles propagateurs de l'Islam nationaliste et identitaire, d'autres concurrents à la recherche de cette identité évasive sont actifs au sein de la communauté noire, comme par exemple, le Mahdi Issa Abdullah Ahmed, *Khalifa* de la communauté des *Ansars* fondée à New York, en 1970.

L'Islam orthodoxe s'est installé définitivement en Amérique où l'hétérodoxie a encore de beaux jours devant elle, mais il semble que la visibilité des musulmans dans ce pays a sonné le glas aux « prophètes » charismatiques à l'image d'Elijah. ■

C'est les Black Muslims, plus que n'importe quel autre groupe de musulmans immigrés ou « autochtones », qui ont installé d'une façon durable l'Islam dans l'imaginaire américain et lui ont fait sa place parmi les grandes religions en Amérique.

NOTES

1. Malcolm X, Spike Lee, 1992.
2. Kenneth Stampp, *The Peculiar Institution : Slavery in the Antebellum South*. New York : Vintage, 1956 ; Stanley Elkins, *Slavery : A Problem in American Institutional and Intellectual Life*. New York : Universal, 1959.
3. Herbert G. Gutman, *The Black Family in Slavery and Freedom*. New York : Putnam, 1976
4. Emprisonné lors de l'occupation du port marocain d'Azemmour par les portugais en 1513, il fut vendu à Cadix à un capitaine espagnol avec qui il participa à l'expédition de Panfilo de Navarez pour Cuba en juin 1527 et pour la Floride un ans plus tard.
5. Gilles Kepel, *A l'ouest d'Allah*. Paris : Seuil, 1994, p. 36.
6. Lydia Parrish. *Slave Songs of the Georgia Sea Islands*. New York : Creative Age Press, 1942
7. Après leur convention à l'Islam, ils publièrent des ouvrages pour défendre la cause de l'Islam auprès des américains. Voir Edward W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race*. Edimburgh, 1888 et, Muhammad A. R. Webb, *Islam in America*. New York : Oriental Publishing Co., 1893.
8. Elijah Muhammad, *The Fall of America*. Chicago : Muhammad Mosque of Islam, 1966.

POUR QUE LA FOI CESSE D'ÊTRE UN GHETTO

Alexis Jouravsky :
L'islam et le christianisme [Al-Islam wa Al-Massihya].
Traduit du russe par Khalaf Mohamed Al-Jared.
Préfacé par Mahmoud Hamdi Zaqzouq.
Kuwait : 'Alam al-Ma'rifa, 1996.

Par **Abdou Filali-Ansary**

Aujourd'hui, où la distance se réduit chaque jour un peu plus, le livre d'Alexis Jouravsky vient à point pour rappeler la nécessité du dialogue entre les religions, et plus particulièrement entre l'islam et le christianisme.

La traduction à partir du russe est remarquable par les notes, les commentaires et la bibliographie proposés qui s'adaptent au public arabe et lui permettent d'approfondir la lecture de l'ouvrage.

Examinant les relations de l'islam et du christianisme, Alexis Jouravsky affirme que la peur, l'indifférence, voire le mépris envers l'autre communauté religieuse n'est plus de mise. Il convient de souligner les points de convergences plutôt que de mettre en exergue les différences.

D'autre part, ce livre permet de prendre connaissance des travaux russes qui se sont intéressés à l'islam et qui sont restés méconnus.

En soi, la parution de l'édition arabe de ce livre constitue une étape importante du dialogue entre musulmans et chrétiens. A l'origine, l'ouvrage a été publié en russe en 1990 et se voulait à la fois une présentation des relations entre musulmans et chrétiens à travers les âges, et une évaluation, au vu de critères modernes, de leurs péri-

péties passées et perspectives à venir. L'approche de l'auteur part du constat que le dialogue entre religions est une des nécessités du temps présent, en raison de l'« unification de l'histoire humaine ».

L'édition arabe, publiée six ans plus tard, est bien plus qu'une traduction. En premier lieu, elle est préfacée par l'un des représentants de l'autorité religieuse traditionnelle, un vice-recteur de l'université Al-Azhar et ministre des *Awqaf* en Egypte. Celui-ci rend hommage à l'objectivité de l'auteur, à la qualité du travail accompli, et en prend acte comme un signal fort d'un changement de ton et d'une réelle volonté de dialogue. L'essentiel dans cette réception par un *'alim* est la reconnaissance qu'il est temps pour les musulmans de se mettre en posture de dialogue, de « reconnaître que la civilisation mondiale s'est unifiée » et qu'on ne peut plus se comporter à l'égard des autres suivant les critères issus de sa propre tradition.

Il y a donc consensus dès le départ entre l'auteur et le préfacier. Pour les deux, la mondialisation met fin au cheminement séparé des différentes « civilisations » et exige d'avoir de nouvelles attitudes face à la multiplicité et la diversité des croyances et des coutumes. Si nul ne peut continuer à regarder les autres de l'intérieur de sa culture ou de sa religion, c'est qu'apparemment, il existe désormais un point de vue qui, tout en étant extérieur à toutes les traditions locales, n'en renie nullement les visées éthiques fondamentales. Ce serait un point de vue universel, vers lequel pointerait toutes les grandes traditions religieuses. Le fait de le reconnaître, même implicitement, constitue incontestablement un tournant important.

Toutefois, ce qui fait le caractère exceptionnel de l'édition arabe, c'est le travail remarquable accompli par le traducteur. A l'aide d'un substantiel appareil de notes, ce dernier explique les notions et termes qu'il considère peu familiers au lecteur arabe moyen, présente les noms de personnages, de sectes, de doctrines et d'événements évoqués tout au long du texte. Il propose systématiquement les travaux que des auteurs arabes contemporains ont consacrés à certaines des notions ou faits mentionnés. Plus encore, il n'hésite pas à prolonger, nuancer ou atténuer certains propos et formules de l'auteur, en vue d'éviter de choquer le lecteur musulman, encore peu habitué à des textes qui relativisent ses croyances. Le dialogue ainsi conduit avec l'auteur rend l'ouvrage bien plus assimilable et utile au public cible. Le livre se présente, en fin de compte, un peu comme les traités d'autrefois, comportant un *matn* (corpus principal) et une *hachia* (marge faite de commentaires).

L'ouvrage, malgré sa taille modeste, présente une somme considérable sur les principaux moments qui ont façonné les perceptions que les chrétiens et les musulmans se sont faites les uns des autres. Par rapport à un ouvrage célèbre traitant de ce sujet, celui de Thierry Hentsch¹, il offre l'avantage de mettre en lumière l'immense travail réalisé dans le domaine de l'islamologie par la recherche russe au XIX^e et XX^e siècles. A cet égard, il propose une imposante recension de travaux, de publications et de recherches dont l'existence est souvent insoupçonnée dans ce qu'on appelle « l'Occident », et montre que la chrétienté autrefois et l'Europe aujourd'hui sont bien plus vastes et nuancées que ce que l'on croit généralement.

Cette compilation de données est guidée par une grande idée, à savoir que de profonds changements se sont produits dans les sociétés qui autrefois se faisaient face et se considéraient comme irréductiblement différentes et irrémédiablement opposées. La dualité Orient-Occident, qui habite encore les imaginaires, est en fait un produit de l'histoire et appartient maintenant à l'histoire.

Cela n'empêche pas l'auteur de reproduire certaines idées clef de l'orientalisme classique. Il considère dans l'ensemble que les rapports entre musulmans et chrétiens se présentaient différemment selon qu'ils se produisaient au long des frontières qui séparaient les « terres d'islam » et celles de « chrétienté », ou à l'intérieur des empires musulmans, entre communautés musulmanes et chrétiennes. Dans les deux cas, les musulmans montraient une attitude hautaine et indifférente à l'égard de la religion et des pratiques chrétiennes, étant assurés de trouver dans leurs textes sacrés la vérité sur leur propre religion et sur les autres, d'en savoir sur le christianisme plus et mieux que les chrétiens eux-mêmes. Pour les chrétiens, l'islam a été en revanche ressenti comme un défi, auquel ils ont répondu par des attitudes mêlant la crainte, l'admiration, le fantasme et la curiosité. Leur identité d'occidentaux a été forgée à travers la confrontation avec les musul-

mans et les efforts qu'ils ont dû s'imposer pour faire face à ce qu'ils considéraient comme la plus terrible des menaces. Il a fallu attendre longtemps avant qu'un inflexionnisme puisse se produire, et pour que l'Eglise catholique se démarque des attitudes médiévales envers l'islam. C'est à partir de Vatican II que le caractère religieux des dogmes et rites musulmans est (partiellement) reconnu et qu'un véritable

dialogue a pu être sérieusement envisagé. L'auteur insiste sur le rôle décisif qu'on joua dans cette évolution des penseurs chrétiens qui ont eu l'occasion d'acquiescer une réelle connaissance de l'islam : Vladimir Soloviov (1853-1900) et Louis Massignon (1883-1962).

A l'intérieur des empires musulmans, les choses se passaient d'une manière sensiblement différente. La nature même de l'Etat islamique a produit des perceptions particulières des identités collectives. Elle a créé des rapports déterminés entre l'individu et sa communauté, entre le croyant et la perception de la croyance religieuse. Dans l'Etat islamique, la loi est extraite des sources sacrées, par des clercs relativement indépendants du pouvoir politique. Cet Etat prend forcément la forme d'un empire multi-éthnique, multi-religieux, constitué de communautés jouissant d'une large autonomie, où le pouvoir social et cultu-

**Si nul ne peut continuer à
regarder les autres de l'intérieur
de sa culture ou de sa religion,
c'est qu'apparemment, il existe
désormais un point de vue qui,
tout en étant extérieur à toutes
les traditions locales, n'en renie
nullement les visées éthiques
fondamentales.**

rel relève de l'institution religieuse et non de l'autorité étatique. L'identité collective se forge comme conscience de soi de communautés religieuses : les musulmans, majoritaires et dominants, ont la conscience de constituer une communauté ethno-religieuse dotée d'une certaine exceptionnalité ; les chrétiens développent une « conscience de ghetto ».

C'est en tant qu'agrégats de communautés religieuses séparées, réagissant différemment aux événements, que les sociétés du sud de la Méditerranée reçoivent la modernité, qui leur arrive au surplus dans le sillage de l'expansionnisme européen. On comprend que la laïcité soit initialement perçue comme une dérive de sociétés qui renient le fondement de leur identité. Les chrétiens sont les premiers à l'adopter alors que les musulmans la regardent avec

méfiance, comme si elle était un stratagème de l'Occident visant à les débarrasser de ce qui fait leur identité et leur force. De ce fait, elle continue à être considérée, dans certains cercles, comme une agression contre ce qu'il y a de plus sacré dans l'existence.

Pourtant, la sécularisation, le changement qui met fin à cette perception d'origine communautariste, sont inévitables. Ils déterminent l'avenir des relations entre membres de chacune des communautés et entre elles. Eux seuls permettent de se placer au point de vue universel, capitalisant l'éthique des traditions religieuses, évitant d'en faire des ghettos. Telle est la conclusion à laquelle parvient l'auteur, plaçant le débat sur la foi et l'ordre social au cœur des préoccupations de l'humanité – de toute l'humanité – pour les décennies à venir. ■

NOTE

1. L'Orient imaginaire : la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen. Coll. « Arguments ». Paris : Les Editions de Minuit, 1988

DIEU, GARANT DU DIALOGUE

Par Mohamed Talbi

Mohamed Talbi est convaincu de la nécessité du dialogue entre Islam et christianisme, aujourd'hui, plus que jamais, inéluctable.

Une des vertus du dialogue est qu'il permet un maximum d'objectivité vis-à-vis de soi même, et qu'il évite l'instrumentalisation de la religion.

Si Rachid Benzine, Christian Delorme, André Chouraqui en sont conscients, certains doutent d'une possible cohabitation de l'Islam et du christianisme. D'autres encore déplorent la tiédeur de l'évangélisation...

Le regard sur l'Islam est parfois emprunt de condescendance ; l'intégrisme chrétien valant l'intégrisme musulman, l'Islam est défiguré.

Mohamed Talbi regrette l'absence d'une instance dans le monde musulman, qui aurait pour vocation le dialogue interreligieux et, qui permettrait de faire connaître le vrai visage de l'Islam.

Dans son ouvrage, Jean Mouttaqa est persuadé que les théologies de l'exclusion, c'est-à-dire de l'ignorance ou de la condamnation sans appel de l'Autre, sont totalement et définitivement ensevelies dans les plis de l'histoire. C'est aussi notre conviction. Il écrit : « les relations entre les hommes, les peuples et les cultures subissent une telle accélération exponentielle qu'il ne sera bientôt plus possible de croire en son dieu comme si celui des autres n'existait pas. Un processus est en marche, qui fera demain du dialogue avec la foi des autres une des données centrales de l'expérience religieuse ».

Aujourd'hui personne ne peut plus accaparer Dieu. Dieu n'appartient à personne, et tous « nous appartenons à Dieu » – y compris ceux qui n'y croient pas dans la vision du croyant – et « à lui nous retournons » (Coran, 2 : 156). Désormais, qu'on le veuille ou non, les frontières sont effacées, et depuis quelques décennies nous sommes entrés dans « l'ère des échanges entre les religions ». Le mouvement, irrésistible, ne fait que s'accroître malgré les réticences, toutes naturelles en fait, des nostalgiques et des frileux. Mouttaqa ne limite pas son ouvrage au christianisme, il l'ouvre à toutes les grandes religions, y compris celles d'Asie – pas toutes – et particulièrement à l'Islam, représenté aujourd'hui en Europe par 22 millions d'âmes. Que vont faire les euro-musulmans ? Se ghettoïser et s'agglutiner en cellules étrangères que beaucoup déjà commencent par qualifier de malignes ? Ou s'intégrer ? Comment et à quelle condition ? L'Islam est-il une chance pour l'Europe, et l'Europe est-elle une chance pour l'Islam ? Question fondamentale pour l'émigration musulmane, faisant des musulmans, des minoritaires en terre chrétienne. Les euro-musulmans aimeront-ils être traités en dhimis, avec un statut inspiré d'Ibn Qayyim al-Jawziyya (691-751/1292-1350) dans ses *Ahkām Ahl al-Dhimma*, statut qui peut se résumer dans cette prescription attribuée à Omar I^{er} : « Humiliez-les et tenez-les à distance » (op. cit., II, 260), en contradiction totale avec l'attitude très humaine et non discriminatoire du Prophète. Le dialogue avec l'Autre exige aussi un dialogue préalable avec soi qui permet à chacun de s'interroger sur lui-même. Avec raison J. Mouttaqa remarque : « L'islamisme, manifeste ou latent, qui domine la pensée musulmane officielle dans de nombreux pays, se caractérise, en effet, par la juxtaposition d'un archaïsme intellectuel et religieux, et d'une volonté de profiter des acquis matériels de la modernité. Mais cette alliance contre nature ne peut qu'être précaire, et viendra un jour où l'Islam reprendra possession des puissances évolutives dont il fit preuve jadis. Ce

jour-là, il étonnera ses interlocuteurs par sa capacité à concilier vie spirituelle et liberté d'esprit ».

Espérons qu'il ne pêche pas par excès d'optimisme.

Nous avons tant de choses à nous dire... (Albin Michel, Paris, 1997) nous assurent Rachid Benzine, un jeune marocain, et Christian Delorme, un prêtre dans le diocèse de Lyon. L'un a découvert le christianisme, et l'autre l'Islam dans leur action commune pour la paix dans les quartiers « sensibles ». Le livre est le fruit de cette découverte mutuelle, un dialogue riche et intelligent qui permet à chacun d'apprendre l'Autre, au-delà des stéréotypes habituels. « Si chacun prend les Ecritures pour prouver qu'il a raison contre l'autre, il n'aura aucun mal, en effet, à trouver matière à entretenir les divisions, les incompréhensions, les exclusions mutuelles » (p. 87). Au lieu de l'exclusion, R. Benzine a découvert des raisons pour mieux aimer « Jésus-Tendresse » (p. 98-119), et C. Delorme pour faire justice à Muhammad, ce « méconnu » (p. 120-149) que l'on persévère à considérer « comme un homme de guerre avant d'être un homme de prière » (p. 121). Il explique que d'un point de vue chrétien il n'est pas interdit de voir en Muhammad le dépositaire « d'une sorte de Révélation parallèle » (p. 148), et il ajoute : « sans aller jusqu'à prétendre

Le livre est le fruit de cette découverte mutuelle, un dialogue riche et intelligent qui permet à chacun d'apprendre l'Autre, au-delà des stéréotypes habituels.

que Muhammad est à mes yeux un prophète dont j'ai personnellement besoin, j'estime que le titre de prophète peut néanmoins être reconnu par un chrétien au fils d'Abdallah » (p.148). A partir de ce moment, dans le respect total des croyances mutuelles et sans aucun syncrétisme, peut s'ouvrir ce que l'on a appelé « un dialogue de témoignage, de convergence, et d'émulation ». Le livre se termine par cette notation qui justement ouvre la voie à l'émulation pour le bénéfice de tous : « Toutes les religions n'ont pas forcément conscience d'avoir le même Dieu. Mais toutes ont l'homme en commun. Respecter l'homme, tout homme, nous paraît une des formes essentielles de l'adoration de Dieu » (p. 240).

L'ouvrage dirigé par Annie Laurent, sous le titre *Vivre avec l'Islam ? Réflexions chrétiennes sur la religion de Mahomet* (Ed. Saint-Paul, Versailles, 1996), met plutôt l'accent sur les difficultés à vivre avec l'Islam. On remarquera à ce propos le point d'interrogation, qui traduit le doute et l'angoisse des

auteurs, confrontés avec un phénomène imprévu et impensable il y a seulement quelques décennies : l'Euro-Islam. Le Bouddhisme, qui ne s'accompagne pas d'émigration massive, est beaucoup mieux toléré.

L'ouvrage s'ouvre par cette citation de Jean-Paul II : « Le Dieu du Coran est (...) seulement Majesté et jamais Emmanuel, « Dieu avec nous ». L'Islam n'est pas une religion de Rédemption (...) Cependant, la religiosité des musulmans est digne de respect ». On notera le « cependant » de la condescendance et de la résignation, et le « respect » réservé seulement à la « religiosité ». Faut-il entendre que l'Islam n'en est pas digne ?

Annie Laurent regrette que la déclaration conciliaire *Nostra Aetate* promulguée le 28 octobre 1965 (p. 165-185), ait l'effet démobilisateur sur des prêtres qui oublient « leur devoir d'évangélisation » (p. 181). « Pareilles interprétations », déplore-t-elle, « ne sont pas très mobilisatrices. Elles ont en tout cas fait considérer l'adage « Hors de l'Eglise point de Salut », hérité de Saint-Paul Cyprien, comme périmé » (p. 181). Et elle nous rappelle que le cardinal Jozef Tomko, préfet de la congrégation pour l'évangélisation des peuples » a insisté : Le dialogue auquel l'Eglise est appelée ne peut que rester dans l'horizon du salut du Christ et orienté vers lui » (p. 185).

D'éminents arabisants, laïques et prêtres, ont collaboré à l'ouvrage. Le souffle, à quelques nuances près, est le même : l'Islam n'appartient pas « au monothéisme biblique » (p. 11). Le chapitre le plus long est celui consacré par Jean Sleiman, professeur à l'université de Beyrouth, à : « Violence et sacré dans le Coran » (p. 35-74). « Le zèle de Mahomet pour Allah emprunte souvent les sentiers de la violence » (p. 35), nous dit-il. Tout le reste du chapitre est un développement dithyrambique de cette affirmation polémique classique. Le sous-titre : « La violence ou la « solution finale » de l'Altérité ».

Voilà un Mahomet dépeint sous des traits pires que ceux d'Hitler, puisqu'il ne cherchait pas « la solution finale » seulement des Juifs, mais de toute altérité. Pour les musulmans, le chapitre de Jean Sleiman est un excellent témoignage de certaines mentalités chrétiennes encore marquées par les fantasmes du Moyen Age. L'intégrisme musulman trouve son pendant dans l'intégrisme chrétien et s'en nourrit. Raison de

plus pour que tous ceux qui œuvrent pour un dialogue de témoignage, de convergence et d'émulation ne désarment pas et redoublent de vigilance.

Dans le chapitre qui suit, intitulé *Le Djihad* (p. 75-79), Maurice Borrmans a raison de nous rappeler « que les convergences actuelles en faveur de la non-violence, devraient porter les vrais croyants à mieux imiter ce « très beau nom » que Dieu se donne également dans le Coran : Il est « la Paix » (*el-salam*) (59 : 23).

Annie Laurent a raison de dénoncer les discriminations encore imposées aux citoyens non-musulmans dans les pays musulmans, sous prétexte que c'est « un ordre de Dieu » (p. 90). Dieu n'est pas ségrégationniste. En lui donnant ce visage, l'intégrisme trahit Dieu, et justifie *ipso facto* tous les délits de faciès qui peuvent frapper les musulmans partout où l'Islam est aujourd'hui minoritaire.

Evidemment les pionniers du dialogue islamo-chrétien, Hans Küng, Claude Geffré, Christian Delorme, Michel Lelong... et toute la hiérarchie jugée globalement « molle », sont tous plus ou moins vivement critiqués.

Le livre dirigé par Annie Laurent mérite d'être médié. Il n'est pas exclu qu'il puisse un jour être politiquement exploité. En jouant sur les peurs, on rassemble, on recrute contre la source supposée du Mal. Le procédé est connu et est toujours infailliblement payant. Le jeu des intégristes en milieu européen peut être suicidaire pour les minorités musulmanes, en accusant trop les différences et les oppositions. En voulant islamiser la société en milieu européen, les intégristes risquent de provoquer un incendie.

Par ailleurs, les musulmans ont besoin du regard d'Annie Laurent. Pour bien se connaître on a besoin du miroir de l'autre. J'ai besoin du regard de l'autre même lorsqu'il me déplaît, et surtout peut-être lorsqu'il me déplaît, parce qu'alors il ne court plus le risque d'être celui de la complaisance. Il me révèle à moi-même.

Certes le dialogue doit être clarifié une fois pour toutes pour qu'il ne provoque plus les confusions – quelque fois sciemment entretenues – les méfiances et les refus. Qu'on appelle l'évangélisation par son

nom, le dialogue par le sien, et qu'on ne fasse plus de l'acrobatie sur la corde tendue entre les deux.

Vivre avec l'Islam est orienté vers l'évangélisation, dont elle déplore l'amollissement. Soit ! Si l'Eglise ne veut que d'un dialogue « dans l'horizon du salut du Christ et orienté vers lui », qu'elle le dise clairement et une fois pour toutes. Quoique l'on fasse, on n'évitera pas alors les polémiques. A quelques exceptions près, l'ouvrage est d'ailleurs polémique. Comme toujours, c'est le Coran qui est le point de mire : il sacralise la violence. La violence coranique « anéantira des nations, châtiéra des peuples, vengera l'honneur d'Allah bafoué. Le Coran abonde d'exemples « édifiants » à ce propos. Il conseille à tous l'épreuve de la violence en ce monde pour ne pas encourir l'épreuve du feu dans l'autre » (p. 73). On croit rêver. Qui détient aujourd'hui le pouvoir d'anéantir l'univers ? Qui a châtié « des peuples » et a affamé des enfants ? Le Coran bien entendu est « un curieux amalgame de connaissances bibliques,

voire post-bibliques et d'une tradition d'origine arabe » (p. 140). Il est responsable de « l'inégalité ontologique » (p. 110) qui infériorise la femme (p. 80) ; le Christianisme n'ayant rien à se reprocher. L'Islam est un mal qu'on aurait pu éradiquer par une évangélisation plus enthousiaste

**J'ai besoin du regard de l'autre
même lorsqu'il me déplaît, et
surtout peut-être lorsqu'il ne court
plus le risque d'être celui de la
complaisance. Il me révèle
à moi-même.**

et plus vigoureuse. Le meilleur exemple, en dehors de l'Afrique Noire, est celui de l'Algérie. Après le départ d'Abdelkader, « les Algériens islamisés en surface, dépossédés de leurs élites intellectuelles et religieuses, pouvaient être convertis. A condition d'être sous-tendue par un authentique esprit de croisade, c'est-à-dire par une intention libératrice, la colonisation était justifiée » (p. 270) Amen.

Ce discours ne peut que réjouir l'intégrisme musulman. Il y a une alliance objective entre tous les intégrismes qui servent de repoussoir les uns pour les autres et maintiennent une ambiance d'exclusion et d'intolérance réciproque qui n'a de solution que « la solution finale », ou le phagocytage. Nous avons dit non à cet « horizon » qui n'est pas celui du « salut », mais de la perte pour tous. Nous parions sur un monde de diversité et de fraternité, dans le respect de toutes les croyances et de toutes les convictions, un monde de témoignage, de convergence et d'émulation qui seul nous permet de passer ensemble, avec

nos synchronies et nos diachronies, à l'ère de la bio-éthique.

Ce que nous reprochons à l'islam – en dehors de l'activisme intégriste dont l'aboutissement logique est la talibanisation de la société – c'est son indifférence en matière de dialogue et son manque de clairvoyance. Certes, des initiatives existent. Mais l'islam, contrairement au christianisme, ne possède aucune institution permanente entièrement consacrée au dialogue inter-religieux, qui fonctionne comme un centre permanent de réflexion, d'élaboration et de formation avec des chercheurs appropriés. L'islam n'a pas conscience que cette lacune peut-être très préjudiciable. Si les penseurs musulmans, de leur côté, se tiennent à l'écart, c'est qu'ils ne mesurent pas non plus, et à tort, l'importance et l'intérêt de l'enjeu. Nous l'avons déploré sans résultat. A ce propos, ma dernière lettre au Secrétaire de l'OCI (l'Organisation de la Conférence Islamique) date du 20 décembre 1995.

Si la trilogie « fanatisme – intolérance – violence » continue à définir l'islam – y compris dans les esprits de nos élites désislamisées – c'est qu'il y a défaillance de nos institutions et des penseurs musulmans. Comme en tout, on a trop parié sur la force – sans aucun succès, et c'était pré-

visible – et pas assez sur l'esprit. Le drame palestinien en est un excellent exemple. Il ne pouvait pas, et ne peut pas être résolu par la force. La solution vraie, durable, ne peut être que dans la réconciliation, c'est-à-dire dans le dialogue, et plus on tarde, plus les problèmes se compliquent. André Chouraqui vient de rééditer sa *Lettre à un ami arabe* (avec une préface de Shimon Péres) parue d'abord en 1969. Il y écrit : « Partout et toujours, même pendant les crises les plus graves, Juifs et Arabes se sentaient très proches. La Bible, encore une fois, a raison lorsqu'elle situe la source de notre fraternité dans la personne d'Abraham. Juifs et Arabes ont entretenu d'étroites relations spirituelles, intellectuelles, commerciales et sociales, depuis les origines de leur histoire. Dès l'époque de la Bible, les Juifs vivaient en contact avec les Arabes du Nord, les Ismaélites, et les Arabes du Sud, les Qahtanides. » (p. 28-29). Si penseurs juifs et arabes, à partir de ce constat, et animés du même sentiment de proximité et de fraternité, avaient pu ne pas rompre les ponts, et dialoguer

ensemble, serions-nous aujourd'hui dans la situation actuelle ? Mais les penseurs arabes le pouvaient-ils ? Le peuvent-ils ? Je laisse chacun méditer sur les vertus du muselage. Il ne faut cependant jamais baisser les bras, et dire : trop tard. Il est souvent tard, hélas ! mais jamais trop tard.

Je voudrais terminer cette réflexion par la lecture de l'ouvrage d'un *alim* chrétien, Eugen Drewermann : *Dieu en toute liberté* (Albin Michel, 1977). Je dirais d'abord que Drewermann, prêtre, théologien et psychotérapeute, n'est pas en odeur de sainteté au sein du catholicisme.

Il est interdit d'enseignement, de prédication et de ministère sacerdotal, et je trouve que c'est normal : il ne peut plus parler au nom de l'Eglise catholique. Mais il ne fut pas excommunié, et surtout aucune *fatwa* n'a mis sa tête à prix. Cet *alim* a la chance de ne pas être musulman. Il continue donc à écrire tranquillement, même s'il se situe toujours « sur une ligne de crête » entre de multiples écueils qui menacent toujours le penseur original.

On ne peut rendre compte d'un ouvrage de 595 pages. Il faut le lire. Nous nous limitons donc à deux extraits : « Avec la victoire de Constantin sous le signe de la croix, nous avons assisté à l'entrée triomphale dans l'Eglise de tout ce que le Nouveau Testament interd-

dit, de façon formelle et absolue : le serment solennel imposé aux fonctionnaires de l'Eglise, la propriété assurée selon les lois de la société civile, la guerre sainte menée par l'Etat au nom de l'Eglise, et un intangible droit pénal dans l'Eglise et la société » (p. 47).

Les mêmes causes produisent les mêmes effets. L'islam aussi fut instrumentalisé au profit du pouvoir... et cela continue. Drewermann, c'est tout le sens de ses efforts, veut donc restituer la relation à Dieu dans ses vraies dimensions, et nous ne pouvons que l'approuver. Il écrit : « Ainsi donc nous avons de bonnes raisons d'être très modestes dans tous nos discours sur Dieu, et d'y voir d'abord une expression du reflet de notre âme dans le miroir de l'infini. Il suffira pour l'instant de résumer l'avantage que présente le point de vue proposé : enfin la religion peut être à nouveau comprise comme un organe d'accès à soi-même, au statut de personne, à la liberté, à

**Si la trilogie « fanatisme -
intolérance - violence » continue à
définir l'islam (y compris dans les
esprits de nos élites désislamisées)
c'est qu'il y a défaillance de nos
institutions et des penseurs
musulmans.**

la maturation et à l'intégration psychique : du même coup, elle cesse d'être l'instrument d'une relation autoritaire de dépendance et d'une violence intériorisée ; en termes de psychanalyse, de fonction du sur-moi qu'elle était, elle devient une fonction du moi, et se libère ainsi de ses composantes de violence et de domination. Tel est cet avantage psychique, et il est en lui-même déjà d'une extrême importance » (p. 207). Drewermann parle comme un soufi.

Dieu que l'on a voulu le mettre en cage, puis on a pensé l'avoir tué, la révolution du dialogue le libère à tous les hommes. Et c'est ce qui fait qu'un historien tunisien musulman dialogue avec un *alim* catholique allemand. De quoi sera fait demain ? *Allahu A'lam* (Dieu sait mieux ce qu'il en est) ! ■

LES MONOTHEISMES A LA RENCONTRE DES MYTHES INDO-EUROPEENS

Jean Lambert :
le Dieu distribué, une anthropologie comparée des monothéismes,
Paris, le Cerf, Patrimoines, 1995.

Par Jacques Levrat

Jean Lambert a choisi l'approche anthropologique pour se pencher sur la sphère du religieux. A partir de la Bible et du Coran, les traditions juive, chrétienne et musulmane sont interrogées sur leurs relations avec les mythes indo-européens.

Cette herméneutique révèle les liens existants entre les religions du livre, et fait preuve d'une grande érudition.

La lecture de cet ouvrage est vivement déconseillée à toute personne pressée, à la recherche de « recettes » religieuses ou politiques ! Par contre, celui qui fera l'effort de lire attentivement les 400 pages, denses, qui reprennent l'essentiel du Doctorat d'Etat soutenu par Jean Lambert, en sortira enrichi. La rigoureuse approche anthropologique du religieux, qui caractérise ce livre, lui permettra de mieux saisir la complexité de ce phénomène religieux, et de découvrir, avec émerveillement, le laborieux cheminement de la sagesse humaine au long de l'histoire.

Un texte de Al-Hallaj est placé en exergue : « *Le but de cette lettre est que tu n'expliques rien par Dieu, que tu n'en tires aucune argumentation...* » Etonnante convergence de la mystique et de l'anthropologie ! La lecture anthropologique ne s'oppose pas à la lecture religieuse. Elle peut conduire, ce livre nous le montre, à une meilleure intelligence des textes sacrés.

Pour le lecteur marocain, je signale que Jean Lambert a enseigné à Agadir et à Rabat, où il fut membre du G.R.I.C. (Groupe de Recherches Islamo-Chrétien). Ce séjour en monde musulman a certainement contribué à stimuler sa réflexion et à développer son intelligence des monothéismes.

L'idée nouvelle et originale, la thèse de Jean Lambert, est que la structure trifonctionnelle, élaborée par Georges Dumézil à partir de l'étude des mythes indo-européens, peut aussi se vérifier dans le monde sémite. Voici, pour mémoire, la spécificité de chacune des trois fonctions :

- la première fonction exprime le sacré, entendu comme ordre et souveraineté.
- la deuxième fonction concerne les activités guerrières, la défense de la société.
- la troisième fonction est dite économique, elle gère la nourriture, la fécondité.

Cette structure trifonctionnelle est plus universelle que l'imaginait Dumézil, car elle correspond aux besoins fondamentaux de tout groupe humain : se nourrir, se défendre et s'organiser.

Tout au long de son livre, Jean Lambert reprend les traditions sémites – juive, chrétienne et musulmane – pour voir comment elles s'organisent, elles aussi, sur un mode trifonctionnel. Il décèle les apports, les enchevêtrements, entre le monde sémite et le monde indo-européen, et observe le travail des religions qui réinterprètent les mythes indo-européens dans le sens d'un monothéisme idéologique qui s'oppose alors à chaque nouveauté prophétique.

Les idées circulent sans cesse, d'une manière étonnante, et se fécondent, sans que l'on puisse toujours préciser ces lieux et ces moments de rencontre. Mais l'Histoire nous apprend qu'autour du Royaume de Mitanni, qui connaît son apogée au XV^e siècle avant le Christ au nord de la Mésopotamie, une vraie rencontre des mondes sémite et indo-européen s'est opérée durant quelques siècles.

A partir de deux textes, que Jean Lambert analyse longuement, je vais tenter de montrer cet apport indo-européen au monde sémite et la réinterprétation opérée par les monothéismes. Je ne ferai que de rapides allusions à la trifonctionnalité, car c'est un phénomène extrêmement complexe, difficile à maîtriser en quelques pages. Le premier texte est tiré de la Bible : Suzanne au bain (*Daniel* 13,1-64) ; le second du Coran : la sourate 18.

SUZANNE AU BAIN

Le *Mahabharata* (p. 103 et ss.) nous présente la figure de Draupadi qui, étant « nourricière, productrice, mère », appartient clairement à la troisième fonction. Epousant des hommes appartenant aux trois fonctions, elle favorise la circulation et l'ascension sociale.

Dans le même récit nous trouvons les jumeaux Nakula et Sahadeva. Le premier, palefrenier, est rattaché à la deuxième fonction – guerrière – par les chevaux. Le second, bouver, est rattaché à la troisième fonction – économique – par les bovins. Ces jumeaux, qui, avec la réforme zoroastrienne, deviendront Haurvatat et Amerat, nous les retrouvons dans diverses traditions... puis dans le Coran : Harût et Marût. Opposés « comme cheval et bœuf, impulsivité et patience, vivacité et persévérance. Ce sont Castor et Pollux, Frey et Njord en Scandinavie, et bien sûr Romulus et Remus. Si Romulus gagne au quadrige du cheval, Remus est victorieux des vaches volées » (p. 108).

De multiples manières, la dame et les jumeaux figurent ensemble la troisième fonction vont, en jouant de séduction et de magie, se rencontrer, s'épouser, se quereller avec les deux fonctions supérieures. « Le conflit majeur que rapportent les légendes est donc tout entier figuré par la scène de séduction... Loin d'être un moment, il est le cœur de la crise portée à

son paroxysme » (p. 126). Mais le résultat final sera toujours, après de multiples péripéties, la composition d'une société unifiée.

Certes, ces textes indo-européens, et plus encore la lecture qu'en fait Dumézil, gomme le phénomène d'expulsion que l'on peut souvent deviner, masqué par le récit. Il manque la dimension girardienne du bouc émissaire : « Quand une structure est saturée, c'est qu'il n'y a plus de place pour la victime ». Nous assistons à une opération magique : « Le savoir remplace la violence » et permet à la société de se constituer. En fait le « savant » est celui qui a réussi. Il a réussi en éliminant l'autre, mais cela ne nous est pas dit.

Si nous passons maintenant au récit biblique rapporté au chapitre 13 du *Livre de Daniel* (pp. 133-162), nous retrouvons l'ensemble des données indo-européennes rapportées ci-dessus, retravaillées, réinterprétées. Jean Lambert pousse très loin l'analyse de ce texte. Je ne peux en retenir que les grandes lignes. Après la scène de séduction, après que les deux

**Les idées circulent sans cesse,
d'une manière étonnante, et
se fécondent, sans que l'on puisse
toujours préciser ces lieux et ces
moments de rencontre.**

vieillards – les jumeaux – eurent fait condamner Suzanne, après que la communauté eut constitué son unanimité par cette condamnation, Daniel, dont le nom signifie « Dieu juge », intervient. Il « institue le droit en lieu et place du sacrifice ». « Le droit protège le sang »

protège le sang « innocent ». Mais pas le sang. Le droit persécute autant que le sacrifice, avec plus de finesse dans l'élection de la victime » (p. 143). Le droit permet la constitution de la communauté. « Un Dieu monothéiste se soumet un peuple, par la médiation de son droit, ce qui peut se lire dans l'ordre : Dieu, la Loi, le Peuple » (p. 152). L'ordre politique, qui permet au fort de dominer le faible, est perturbé par l'intervention divine, la loi divine, qui défend et relève la victime, et aussi qui permet « de rassembler le multiple en ordre cohérent, de produire un peuple » (p. 158).

Le texte biblique réemploie le matériau indo-européen qu'il connaît bien. Il conserve la visée de rassembler un peuple – ce qui est capital pour les juifs qui sont en exil à Babylone. Il laisse apparaître le mécanisme victimaire que les textes indo-européens occultent. Enfin le droit divin protège l'opprimé. Il y a évolution du sens et révélation proprement dite.

LA SOURATE 18 (PP.257-297)

Cette sourate présente une série de récits disparates dont l'unité peut être trouvée par l'usage de cette structure sémito-indo-européenne.

Le Mahabharata écrit : « Ils s'en vont donc les cinq frères Pandava. Draupadi est sixième, et le septième était le chien ». Ils quittent le pouvoir et la ville pour entrer dans une vie de renoncation, ils marchent sans regarder en arrière, et Draupadi meurt en chemin. Ils vont vers le mont Méru, ce sera leur dernier voyage. Le Mahabharata cite également à plusieurs reprises la caverne. La tradition judéo-chrétienne reprendra de diverses manières l'histoire des compagnons et de leur chien dans la caverne.

Dans le texte du Coran, nous retrouvons également ces compagnons avec leur chien qui « disparaissent à la connaissance de leurs contemporains, pour réapparaître plus tard, et faire reconnaître leur véritable qualité ou identité de croyants » (p. 267), un déplacement ville-caverne.

Par contre, il n'y a pas d'influence indo-européenne, directe, dans le récit du jardin desséché, mais ce récit trouvera sa place dans l'ensemble de la sourate.

Dans le récit de Moïse voyageur, la marque indo-européenne se retrouve, semble-t-il, au niveau des « trois péchés du guerrier, distribués sur les trois fonctions » (p. 275). « Mais Moïse offre aussi des traits qui l'apparentent au Karna de l'épopée indienne » (p. 277). Nous retrouvons en effet la corbeille déposée sur la rivière, les deux mères : la véritable et la nourrice. « C'est Karna qui est né des eaux en Inde et qui meurt du char. C'est Moïse qui est né des eaux en Exode et qui triomphe du char... Des éléments de base, au sens quasi chimique, s'assemblent et se combinent différenciellement pour engendrer des mythes fondateurs » (p. 278).

Reste Dhû-l-Qarnaïn. Il semble, selon E. Benveniste dans *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, que : « *regere fines*, signifie littéralement : tracer en ligne droite les frontières. C'est l'opération à laquelle procède le grand-prêtre pour la construction d'un temple ou d'une ville et qui consiste à déterminer sur le terrain l'espace consacré » (p. 280). C'est préci-

sément ce que réalise Dhû-l-Qarnaïn d'après le récit de la sourate.

Nous avons donc dans l'ensemble de la sourate des données diverses dont certaines sont incontestablement d'origine indo-européenne. Ce qui nous intéresse maintenant, c'est de comprendre comment ces données ont été utilisées et réinterprétées par le texte coranique. Dès le verset 6, nous voyons que le Prophète Mohammed est directement interpellé par le texte : « Tu vas peut-être, s'ils ne croient pas à ce récit, te consumer de chagrin à les suivre ? ». Plus loin, le verset 16 affirme : « Quand vous aurez fui ces gens et ce qu'ils adorent en dehors de Dieu, réfugiez-vous dans la caverne ». Jean Lambert nous propose donc une interprétation : « C'est de la jeune communauté naissante qu'il s'agit, car il est bien clair que les premiers compagnons ont dû accomplir le passage du poly au monothéisme... c'est-à-dire s'éveiller d'un sommeil religieux » (p. 285).

« Puis vient la parabole du Jardin desséché, c'est-à-dire la période mekkoïse de la prédication... Ce Jardin est bien la Mekke, où les pauvres que Mohammed veut rassembler se heurtent à la suffisance des possesseurs de nombreux jardins » (id.).

« Alors il faut s'exiler, comme Moïse. Accomplir l'exode ou l'hégire, et rester patient devant les événements adverses, qui appellent d'autant plus la soumission à la volonté divine qu'ils sont plus incompréhensibles » (p. 287). Il s'agit bien d'une hégire, c'est-à-dire « une sortie risquée hors d'un système, dont la justification ne peut être connue qu'après coup » (p. 286). « Et c'est bien cette refondation de la ville, ou fondation de la première mosquée, qu'illustre le dernier récit » (id.).

Nous avons donc là une construction cohérente. Les fragments sont repris dans une interprétation nouvelle qui donne sens aux épreuves qu'affronte la première communauté musulmane. Mais Jean Lambert généralise l'interprétation du texte : « Son parcours est non seulement celui de la prédication mohammédienne, mais celui de la conversion pour tout auditeur, recevant une parole, y résistant et la discutant, s'écartant de ses origines, et se fixant dans la nouvelle croyance et le nouvel horizon » (id.). On peut aussi trouver dans cette sourate la mise en place d'une nouvelle cosmologie typiquement sémitique : « En bas,

**Les fragments sont repris dans
une interprétation nouvelle qui
donne sens aux épreuves
qu'affronte la première
communauté musulmane.**

une caverne, où dorment d'archaïques métaphores polythéistes. Dessus ce jardin et son fleuve, menacé de sécheresse. Autour cette sphère des deux mers que parcourt Moïse jusqu'à son confluent. Soutenant la terre, deux montagnes comme deux murs. Et au centre, obstruant la menace du chaos, la fondation de fer et de bronze » (p. 289).

Et pour conclure cette analyse : « On peut donc lire dans la sourate 18 la genèse du dieu unique à partir des traces laissées par les Indo-Européens. Mais aussi la transformation de la cosmologie sémitique en histoire. Tandis que sur ces deux appuis se constitue la geste traditionnelle de Mohammed » (pp. 291-292), et le récit de son propre parcours, pour tout nouveau converti.

Dans cette présentation, j'ai conscience d'avoir beaucoup simplifié l'interprétation des textes étudiés ci-dessus. La lecture de Jean Lambert est beaucoup plus fine et pénétrante que peut le laisser penser cette présentation, nécessairement rapide. Et puis d'autres récits sont aussi longuement étudiés, tel la geste de

Joseph dans la Bible et le Coran, ou encore Esther, la sourate 37... et bien d'autres sujets sont abordés dans ce livre...

Le Dieu distribué embrasse de vastes domaines. C'est un champ qui permet des recherches sans fin. J'espère, avec l'auteur, qu'il suscitera d'autres travaux complémentaires. Cependant, nous avons déjà là un énorme travail d'érudition et de compilation – même s'il est parfois un peu touffu, tant il explore de domaines – et qui est judicieusement exploité par une herméneutique subtile.

A une heure où trop souvent la religion est manipulée d'une manière idéologique et superficielle à des fins politiques, il est bon de lire un ouvrage comme celui de Jean Lambert. Par sa dimension historique il nous montre que les idées, les modèles ont circulé entre le nord et le sud de la Méditerranée, que nous sommes de cette commune humanité. Les monothéismes qui se sont souvent épuisés dans leurs rivalités vaines sont invités à découvrir et vivre leurs « fonctions » complémentaires, et *le Dieu distribué*. ■

LES INTELLECTUELS SUR LA SELLETTE

Saïd Edward W. :
Des intellectuels et du pouvoir Notice.
Paris : Seuil, 1996.

Par Bensalem Himmich

Sur un ton passionné et s'inspirant de sa propre expérience, Edward Saïd nous livre dans une série de conférences, une réflexion sur les intellectuels. Il passe en revue les différentes conceptions et retient que l'intellectuel est avant tout un non-conformiste. Libéré des conventions, il pratique une critique acérée. N'étant asservi à aucun pouvoir, il ne craint pas de prendre les risques inévitables en dénonçant les faiblesses de la société.

Au chapitre des représentations (ou conceptions) de l'intellectuel, Edouard Saïd examine celle d'un penseur de gauche, Antonio Gramsci, relevant tout particulièrement sa célèbre distinction entre intellectuel traditionnel et intellectuel organique, distinction anti-élitiste qui englobe tous ceux qui mettent leur compétence et leur savoir au service de la société... Mais pour ne pas être suspecter de négligence envers les représentations de droite, il se réfère à l'ouvrage de Julien Benda *La trahison des clercs*, lequel, comme son nom l'indique, est une violente diatribe contre les intellectuels qui, à quelques rares exceptions (Socrate, Jésus, Spinoza, Voltaire, Renan), trahissent leur vocation première, celle d'être la conscience de critique de l'humanité... Conception par trop idéaliste sans grand rapport avec l'analyse de la vie intellectuelle, selon Ed. Saïd ; elle n'en demeure pas moins pour lui « séduisante et forte » (23).

Prenant acte de ces deux conceptions et au passage de celles de romanciers (Tourgueniev, Flaubert, Joy-

ce) et celle de C. Wright Mills définissant l'intellectuel comme homme de vérité et porte-parole des faibles et des laissés-pour-compte, Ed. Saïd développe dans les chapitres suivants sa propre représentation du sujet en question. Il écrit : « L'intellectuel au sens où je l'entends, n'est ni un pacificateur ni un bâtisseur de consensus, mais quelqu'un qui engage et risque tout son être sur la base d'un sens constamment critique, quelqu'un qui refuse quel qu'en soit le prix, les formules faciles, les idées toutes faites, les confirmations complaisantes des propos et des actions des gens de pouvoir et autres esprits conventionnels. Non pas seulement qui, passivement, les refuse, mais qui, activement, s'engage à le dire en public » (9).

Donc maintenir une distance critique active à même d'immuniser l'intellectuel contre les habitudes et les paresse de l'esprit national et linguistique. Ainsi pourra-t-il, de par sa position d'exilé (expatrié ou marginal), persévérer dans la fonction essentielle qui est la sienne : renvoyer à la société l'image de ses failles, ses manques et ses contradictions délabrantes et nocives. Tâche qui exige de lui abnégation et audace et un sens de l'ironie, du scepticisme, du jeu, mais sans cynisme aucun.

Suit un chapitre incisif et tranchant, contre le professionnalisme qu'Ed. Saïd présente comme étant le mal primordial qui menace l'intellectuel en Occident et ailleurs. Par professionnalisme, il entend le rabaissement du travail intellectuel au rang de gagne-pain et du professionnellement et politiquement « correct ». A ce niveau de relégation de l'intellectuel comme employé au service d'un savoir-faire donné, l'auteur a certes raison de nous prévenir contre les tares et dérives du professionnalisme, dont les plus graves sont

le dogmatisme, la soumission et l'étroitesse d'esprit. Mais au-delà de ce niveau où l'intellectuel ne mérite en vérité pas son nom, l'auteur prend quelques précautions pour ne pas paraître comme le pourfendeur de la spécialisation et de la compétence. Précautions, à notre sens, insuffisantes et qui en outre semblent en quelque sorte compromises par le concept d'amateurisme qu'il présente comme étant, à ses yeux, l'attribut principal de l'intellectuel d'aujourd'hui. Concept impropre et à tout au moins ambigu, pouvant signifier éclectisme ou dilettantisme. Et d'ailleurs, parmi les noms souvent cités par Ed. Saïd, certains donnent la preuve vivante que spécialisation et intellectualité peuvent bien s'accoupler et aller de pair. C'est le cas, par exemple du logicien-mathématicien Bertrand Russel ou celui du linguiste Noam Chomsky, etc.

Enfin le livre s'achève par deux petits chapitres qui en fait n'en font qu'un, puisque « Dire la vérité au pouvoir », c'est s'adresser à « Des dieux qui toujours faillissent », autrement dit à « un patron, un mécène ou une autorité ». Est-ce de l'utopie ? Non, répond Ed. Saïd. Pour préciser mieux sa pensée, il écrit : « Dire la vérité au pouvoir n'est pas de l'idéalisme à la Pangloss : c'est réfléchir soigneusement aux alternatives, choisir la meilleure et la défendre intelligemment chaque fois qu'elle peut contribuer à susciter le changement qui s'impose » (p. 118). Et c'est en vertu de cette théorie qu'il prit position, en tant qu'intellectuel palestinien, contre l'accord d'Oslo entre l'OLP et Israël signé le 13 septembre 1993, et s'appliqua à dénoncer son fondement étriqué et injuste.

Des intellectuels, et du pouvoir est l'un de ces essais que l'on peut aimer à cause (et non en dépit) de son caractère polémique, c'est-à-dire pour sa sincérité véhémente qui, tout en évacuant de prime abord les lourdeurs académiques et la langue de bois, ne cède pas entièrement à la tentation autobiographique.

Assumant jusqu'au bout sa définition de l'intellectuel « comme un exilé, un marginal, un amateur, et enfin l'auteur d'un langage qui tente de parler vrai au pouvoir » (p.15), Ed. Saïd n'en sort pas indemne. Des critiques, certes, peuvent lui être adressées, et il ne

s'en plaindra pas, au contraire. Celles émanant de ses adversaires idéologiques et politiques, trop connues, ne nous intéressent pas ici. Par contre, celles plus fines et plus proches du texte seraient à signaler brièvement, d'autant qu'elles peuvent venir d'intellectuels plus ou moins apparentés à la pensée de notre auteur. Par exemple :

1/ Sa distinction entre spécialisation et amateurisme, nous l'avons déjà signalé, ne nous semble pas bien étayée ni bien pensée.

2/ Le caractère péremptoire et hâtif de certains jugements. Ainsi, « le nouvel ordre mondial » ou « le choc des civilisations » ne sont pour lui que « des fictions absurdes » (p. 17). Ainsi lorsqu'il avance que les analyses alarmistes en Occident sur le fondamentalisme islamique « n'ont établi aucun rapport avec le fondamentalisme juif et chrétien, qui sont tous deux aussi répandus et aussi répréhensibles... »

(p. 77). La lecture de l'ouvrage de Gilles Kepel *La Revanche de Dieu*, pour ne citer qu'un seul exemple (paru deux ans avant les conférences de l'essai) aurait pu l'amener à plus de modération et de mesure... Enfin, on laissera au lecteur la liberté de juger à sa juste valeur cette formule, qui sonne tel un axiome : « Le véritable intellectuel est un être laïque »

**Ainsi pourra-t-il, de par sa position
d'exilé (expatrié ou marginal),
persévérer dans la fonction
essentielle qui est la sienne :
renvoyer à la société l'image
de ses failles, ses manques et
ses contradictions délabrantes
et nocives.**

(p. 136).

3/ S'il est une critique qui nous semble crédible au plus haut point, c'est celle qui ne manquera pas de relever, dans la publication d'Ed. Saïd la quasi-absence de la culture arabe du référentiel bibliographique, par ailleurs riche et varié. Exceptée une éphémère allusion à Adonis et Ali Shariati, les 137 pages qui nous sont soumises restent, à notre grand regret, vierges de toute mise à profit de la même problématique, côté arabe, ou des travaux écrits en arabe sur la question des intellectuels et du pouvoir. Jusqu'à quand les chercheurs et penseurs en cette langue continueront-ils de souffrir de cette fin de non-recevoir et cette volonté de non-savoir systématique et implacable de la part de la culture occidentale ? ■

أساليب الخط وتنوعها وأن يحدث خلخلة في البنية الاجتماعية الفاعلة في هذا المتنوع والمجسدة في العلماء والأعيان والسلطين وطرق التصوف والمواضيع التي كانت موجهة لهذه البنية كالحديث والفقه وعلوم الشريعة والتصوف والشعر والأدبيات السياسية، حيث بدأ الانتقال من عصر المخطوطات إلى عصر المطبوعات وتوسعت رقعة استهلاك الكتاب وتداوله وسط القراء بعد أن كان محصورا داخل النخب وعلية القوم. كما بدأت أشكال التعبير من شروح ومختصرات ومجاميع تخلي الساج تدريجيا لأشكال تعبيرية جديدة مرتبطة بعصر جديد ■

وضع المطبعة التيبوغرافية داخل قصره بفاس واستعمالها لطبع مؤلفاته، فإنه أعلن بذلك عن بداية أفول عهد الطباعة الحجرية في المغرب" (ص. 173).

فإنشاء السلطان مولاي عبد الحفيظ للمطبعة السلوكية والدور الذي لعبه السوري أحمد اليميني في نفس الاتجاه جعل المطابع الحجرية في المغرب تدخل مرحلة التفتقر والزوال زكنتها الحماية الفرنسية سنة 1912 وما تبع ذلك من دخول آلات طباعية حديثة.

وكان طبيعيا أن يؤثر هذا التحول على المتنوع الثقافي في المغرب ومراكزه الثقافية المشهورة كالرباط وفاس وتطوان وعلى

إحالات

3. سوزان ميلار : صاعقة اللقاء مع المجدد : رحلة الصغار إلى فرنسا 1845 - 1846. تعريب : خالد بن الصغير. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط ط 1 1995.

1. فوزي عبد الرزاق : الطبعات الحجرية في المغرب (فهرس مع مقدمة تاريخية). دار نشر المعرفة الرباط.
2. ترجمة محمد حجي ومحمد الأخضر، بيروت 1986.

الأنفاس للكثاني و مفاكهة ذوي النبل والإجادة لعبد الحكي الكثاني.

كما نجد توقيعاً آخر على هذه المطبوعات الحجرية سيظهر ابتداء من سنة 1887 وبمجل اسم أحمد بن عبد المولى الملاحى الذى جمع مهام الطبع والنشر والتصحيح والتقريظ ويرجع إليه الفضل فى نشر كتب مثل الشفا للقاضى عياض و ديوان ماء العينين و نيل الاتبهاج لأحمد بابا التنبكى و الأزهار العاطرة للكثاني.

وستعرف هذه المطبوعات الحجرية ختم توقيع آخر هو عبد السلام الذويب الذى يقوم بعملية الطبع ما بين 1896 و 1913.

مدعماً من قبل الزاوية الكثانية

التي كانت تربطها مع ماء

العينين علاقات فكرية

وسياسية. ونحن نعرف أن

السلطة المخزنية كانت مترمة

من أفكار محمد الكثاني وقد

لعب الشيخ ماء العينين دورا

بارزا فى حمايته ربما لتجاوبه

مع أفكاره الداعية إلى وحدة

الأمة والزوايا الطريفة وإلى

الجهاد ضد الأوربيين، الخ. من هنا اهتم الذويب بطبع مؤلفات ماء العينين والزوايا الكثانية.

وضمن لائحة أسماء الطابعين ستظهر عناصر أخرى كمحمد بن القاسم البادسي الذى طبع محاضرات البوسى والمسك السهل للافرائي، وأحمد بن عبد الكريم القادري الذى طبع كتاب الحكم لابن عطاء وكتبا أخرى.

ولا ينبغي أن ننسى فترة حكم السلطان عبد الحفيظ بين 1908 و 1912 وإنشاؤه مطبعة عرفت باسمه، وكانت وراء طبع عدة كتب، وهي الفترة نفسها التي ستشهد اختفاء طابعين مشهورين أتينا على ذكرهم أمثال البادسي وعبد السلام الذويب والطيب الأزرق... كما أنه "حينما قرر السلطان مولاي عبد الحفيظ

تكنولوجيا الطباعة قد أرحمت" (ص. 142) إلى أن تحققت بواسطة المبادرة الشخصية لمحمد الطيب الروداني.

ومحمد الطيب الروداني توفي سنة 1282 هـ (1865 م) أي في نفس السنة التي طبع فيها كتاب الشماثل للزمذي كأول كتاب عربي يطبع في مدينة مكناس التي انتقلت إليها مطبعة الروداني. وكان الهدف من طبع الكتب بالمطبعة الحجرية الحفاظ على الخط المغربي وتلبية رغبات طلبة القرويين وأساتذتهم خاصة، وأيضا الاستجابة لطلبات العلماء والأعيان والوزراء وأحيانا السلاطين. ولا يفوتنا أن نذكر أن هذه المطبعة ساهمت في تكوين وتخريج عدد من الطابعين في مقدمتهم الطيب الأزرق كرائد أول من رواد الطباعة في المغرب (ص. 223)، فقد تفوق

هذا الطابع في طبع مؤلفات

عدة نذكر منها : نوازل و

المنهج الفائق للونشريسي و

إتحاف السادة المتقي للزبيدي

(بمساعدة أخيه من أبيه العربي

الأزرق) الذي كان السلطان

مولاي الحسن يوزعه بالبحان في

بعض المدن الإسلامية

كالقاهرة والمدينة ومكة بغية

"تلميع صورته" (ص. 175)،

كما طبع مؤلفات الشيخ ماء العينين ومحمد بن كنون وغيرهما.

وقد أتم أخوه العربي الأزرق ما بدأه فطبع كتاب تحرير

الأصول لأوقليدس عام 1876 م وكتاب إتحاف السادة المتقين

السالف الذكر وكتابات ماء العينين التي تكفل بها الصدر

الأعظم أحمد بن موسى وأحمد بن الشمس رئيس الزاوية المعنية

في مدينة فاس.

وفي نفس شجرة العائلة وضمن نفس المطبوعات الحجرية بفاس

سيظهر أحمد بن الطيب الأزرق الذي تابع مهنة أبيه فأخرج

مجموعة من الكتب منها : الحصن الحصى لابن الجزري و سلوة

أوردتها في موضوع صناعة الكتاب وإنتاجه في المغرب مستقاة من نفس البيبليوغرافية" (ص. 22). ثم هناك الفهرس الذي أنجزه ليفي بروفنسال وابن شنب (الجزائر 1922) و معجم المطبوعات المغربية للإدريسي (الرباط 1989) الذي تناول فيه المطبوعات المغربية بين 1865 و 1970، ومخطوط عبد السلام الرندي والمظاهر السامية لعبد الحفي الكتاني (مخطوط الرباط 1927) والبلغشي في الابتهاج (القاهرة 1898)، ومحمد المنوني في مظاهر يتغلة المغرب وجرمان عياش في مقالهته ظهور المطبعة في المغرب (هسبريس تامودا 1964) وكتاب وروحي لوتورنو فاس قبيل

الحماية (2) وسوزان ميلر في أطروحتهنا عن رحلة الصفار إلى فرنسا. (3)

وتكاد مجموع هذه المصادر والمراجع لا تختلف، تقريبا، حول كيفية دخول الطباعة إلى المغرب مع محمد الطيب الروداني الذي جلب هذه الآلة من القطر المصري رفقة شخص يتكلف بصيانتها وتشغيلها هو المصري محمد القباني (أو القياتي).

ولكن هناك مصادر أخرى تختلف في السبب الذي جعل

هذه الآلة الطباعية تنتقل من مدينة الصويرة إلى مدينة مكناس: فالورخ عبد الرحمن بن زيدان يرى أنها قدمت هدية من قبل الروداني إلى السلطان سيدي محمد بن عبد الرحمن، والعلامة المختار السوسي يستعمل لفظة حيازة بدل لفظة هدية، أما الباحث في هذا الكتاب فيرى أن "المخزن أقدم على مصادرة آلة الطباعة" التي كانت في حوزة الروداني (ص. 141).

وسواء أكان الأمر يتعلق بهدية أم حيازة أم بمصادرة فإن المنفق حوله أن هذه الآلة قد لعبت دورا ثقافيا وتقنيا واجتماعيا كبيرا

في ما يخص طبع المؤلفات وخلق تقاليد الطباعة ومؤسساتها من قبل النظام المخزني أو من قبل الأفراد وتكوين التقنيين الخاصين بذلك. لكن مع ذلك تظل، في نظر الباحث، حالة المغرب فريدة خاصة إذا عرفنا أن دخول الطباعة إلى العالم الإسلامي قد عرف ثلاث حالات:

- الدور الذي لعبته الأقليات في هذا المجال وبصفة خاصة الأقليات اليهودية والمسيحية،
- المبعوثون الرسميون إلى الدول الأوروبية في مهام دبلوماسية،

• الاستعمار وجلب بعض الأوربيين آلات الطباعة (ص. 127).

فقد يرجع تاريخ بداية الطباعة في المغرب إلى القرن

السادس عشر، حيث يسود الاعتقاد أن اليهودي

صمويل إسحاق أنشأ مع ولده دارا للطباعة بفاس ما بين 1516 أو 1521 و 1524 (ص. 128)، أو إلى

استجابة الشيخ محمد الفاسي لدعوة حكومة نابليون في مصر "لمشاهدة آلة الطباعة ذات الحروف العربية والفرنسية" (ص. 129)، كما نجد إشارات إلى الطباعة

عند الصفار وإدريس العمراوي في رحلتهم

إلى الديار الفرنسية.

ويشمل المغرب هذه الحالات المذكورة لكن مع اختلافات واضحة ناتجة عن حصيلة لا تمثل لها في أي بلد إسلامي (ص. 128/127) والمثلة في قصة الروداني ومطبعته.

فقد يرجع تاريخ بداية الطباعة في المغرب إلى القرن السادس عشر، حيث يسود الاعتقاد أن اليهودي صمويل إسحاق أنشأ مع ولده دارا

للطباعة بفاس ما بين 1516 أو 1521 و 1524 (ص. 128)، أو إلى استجابة الشيخ محمد الفاسي لدعوة حكومة نابليون في مصر "لمشاهدة آلة الطباعة ذات الحروف العربية والفرنسية" (ص. 129)، كما نجد إشارات إلى الطباعة عند الصفار وإدريس العمراوي في رحلتهم إلى الديار الفرنسية بل نجد هذا الأخير يوجه دعوة مباشرة إلى السلطان محمد بن عبد الرحمان لكي يتبنى الطباعة. "غير أن النداءات التي ارتفعت من أجل تبني

وفي سياق نفس الفكرة، أي علاقة المسلمين بالطباعة، يشير الباحث إلى ما استنسخه محمد حقي عن إبراهيم متفرقة في كتاب *مفزع الخلائق* والذي عبره تمكن المغاربة أمثال المهدي الوزاني من "نقل المبادئ العشرة التي سطرها متفرقة للدفاع عن الطباعة" (ص. 21)، لأن محمد حقي (ت 1883) يعتبر أيضا "أبرز نموذج يمكن الإشارة إليه في إطار الحديث عن المراحل الأولى التي انتقلت فيها النصوص الإسلامية إلى عالم الطباعة" (ص. 116).

وقد دون المتصوف والقاضي المهدي الوزاني هذه المبادئ في كتابه *المعيار* الذي يشمل مجموعة من فتاوي العلماء المغاربة وغيرهم (ص. 120). وإن كان ما كتبه محمد حقي لا يعتبر فتوى ولكنها مبادئ في تعداد

محاسن الطباعة موضوعة من أجل تحقيق أهداف هذا الإصلاح.

وسيمت تحليل موضوع دخول الطباعة إلى المغرب على مستوى النظام السياسي المخزني ومستوى المضامين الفكرية للمنتوجات المطبوعة

ومدى تأثيرها المعرفي والديني والتربوي ومستوى العلاقات الاجتماعية الحاضرة لتداول الكتاب وتروجه. وستكون المصنفات البيبليوغرافية والدراسات المنشورة والنصوص الوثائقية السند المرجعي للباحث في عملية الفحص والتوثيق والتحليل والاستنتاج.

ولا بأس أن نضيف هنا بعض عناصر هذا الإطار المرجعي إلى جانب ما ذكرناه سابقا. فمن البيبليوغرافيات المهمة هناك البيبليوغرافية التي أعدها الباحث نفسه تحت عنوان: "*المطبوعات الحجرية في المغرب: فهرس مع مقامة تاريخية*" (1) والتي سجل فيها ما يناهز ثلاثة وستين وأربعمئة (463) عنوان. وهو يحدد دورها في هذا الكتاب كالتالي: "إن معظم التفاصيل التي

وفي هذا الإطار يشير الباحث إلى مجموعة من النصوص والوثائق المتداولة حول الطباعة قصده منها التعرف عن قرب "على خصوصيات الطباعة الحجرية التي كانت سائدة في فاس إلى حدود سنة 1912" (ص. 19/20)، موضوع الدراسة.

من هنا يستحضر، مثلا، ما كتبه، إليزابيت إيرنشتاين Elisabeth Eisenstein حول الطباعة وأهمته بـ: *ثقافة الطباعة* حيث يتيح استعمالها:

- إنتاج أعداد كثيرة من النصوص الماثلة،
 - توحيد أنواع الخط،
 - إنشاء هيئة للإشراف على عملية التوزيع،
 - مراكمة المعطيات،
 - الحفاظ على صيانة المعرفة ونشرها، الخ، (ص. 20).
- وقد شكلت هذه "الثقافة الطباعية" استفادة نظرية" عند الباحث واتخذها "مقياسا لمراقبة مختلف مظاهر الطباعة في المغرب (...). للتمكن من توثيقها وطرح مختلف جوانبها للمناقشة" (ص. 20) خاصة في الفصول الأربعة الأخيرة من الكتاب.

وفي ما يتعلق بانتشار الطباعة في العالم الإسلامي وبالضبط في استنبول فإن الباحث يشدد على مجموعة من الإحالات منها مقالة إبراهيم متفرقة "وسيلة الطباعة" التي استهدف منها تقديم السند لمشروعه لتصبح آلة الطباعة مقبولة وسط المسلمين وذلك بتركيزه على فوائدها التربوية والمعرفية. وقد أهله لذلك وضعه المؤسساتي في الإمبراطورية العثمانية لأن متفرقة كان من رجالات الدولة المهتمين بعد اعتناقه الإسلام، وأصبح أول مسؤول يشرف على مؤسسة الطباعة في استنبول سنة 1728.

- صنف يخضع في نظامه للسلطة المحزنية : ويتكفل بتحرير الرسائل المحزنية للسلطان وللموظفين السامين باستعمال الخط الرماهي لأنه يتمشى مع مقام الدولة وهيبة سلطتها.

- صنف ثان يهتم بنسخ القرآن الكريم، ونصومه بتوظيف الميسوط المتصف بالسهولة والوضوح حتى تكون تلاوة هذه النصوص غير متعبة.

- صنف ثالث اختص بنسخ كتب الحديث والفقه بنفس الأسلوب الخطي الذي ينسخ به القرآن الكريم.

- الصنف الرابع والأخير كانت مهمته تعليم أبناء السلطان وتربيتهم.

وقد اشتهر من النساخ، إلى جانب الرفاعي، كل من القندوسي والثادلي. فالقندوسي يعتبر نموذجاً للنساخ الذين كانوا في خدمة الفئات الاجتماعية الثرية، وإليه ينسب نسخ كتاب الجزولي *دلائل الحيرات* الذي لم تكن الكتابة فيه تتجاوز ثلاثة أسطر أو أربعة وعدد

الكلمات ثلاثاً أو أربعاً في كل سطر مكتوبة بخط أزرق على خلفية صفراء. كما نسخ القرآن وعكست كتابته موهبة وإتقاناً رفيعين. أما المعطي الثادلي فموطون من تادلة منبت الزاوية الدلالية ويعكس الجانب الشعبي في فن الخط وصناعة الكتاب. وقد نسخ هو الآخر *دلائل الحيرات* والقرآن الكريم ولكن أغلب منتسخته قد ضاعت لأسباب غامضة.

أما الصنف الثاني من المصادر المتم لهذا الصنف الأول فيشمل فهارس المخطوطات المحفوظة في الخزائن المغربية العامة والخاصة، واستشارة بعض الدراسات المنحزة في هذا الإطار مثل الدراسة البيبليوغرافية المهمة محمد المنوني المعنونة بـ "الوراقة في

عصر العلوي" التي سجل فيها نشاط عدد مهم من النساخ في الفترة المتراوحة بين 1790 و 1860.

والصنف الثالث من المصادر يتعلق باتصال الباحث المباشر مع بعض الباحثين المغاربة من "ذوي الشهرة والباع الطويل" في الموضوع أمثال : محمد المنوني ومحمد حجي والعربي الخطابي وغيرهم...

إن الباحث يقوم بهذا الجهد كله ليصل إلى خلاصة عامة، ستكون أساسية وتوجيهية في نفس الآن، وهي أن : "المصادر السابقة الذكر، أساسية كانت أم ثانوية، لا تحتوي أي منها على معالجة للمغزى الاجتماعي والديني أو الفكري لصناعة الكتاب بالمغرب قبل دخول الطباعة

إليه، وتعتبر هذه الدراسة محاولة أولى لتحقيق ذلك" (ص. 19).

وقد دون المتصوف والقاضي المهدي الوزاني هذه المبادئ في كتابه *العيار* الذي يشمل مجموعة من فتاوي العلماء المغاربة وغيرهم (ص. 120). وإن كان ما كتبه محمد حقي لا يعتبر فتوى ولكنها مبادئ في تعداد محاسن الطباعة موضوعة من أجل تحقيق أهداف هذا الإصلاح.

وما دام الموضوع يتعلق بالطباعة في بلد إسلامي هو المغرب، فإن الباحث يخصص المحور الثاني من الكتاب برمته لقضية اختراع المطبعة في أوروبا ثم كيفية دخولها إلى العالم

الإسلامي في ظل الإمبراطورية العثمانية.

وإذا عرفنا أن هذا المحور الثالث يأتي وسطاً بين المحورين الأول والثاني، فقد بذل الباحث مجهوداً كبيراً حتى يضمن الخط الرابط بين المحاور الثلاثة وحتى لا يكون هناك أي نشاز يؤثر على تجانس الدراسة وتناسقها. ولهذا رأيناه لا يخوض كثيراً في تفاصيل موضوع هذا المحور الثالث ولكن يربط دائماً معطياته بالعالم الإسلامي مثلاً في الإمبراطورية العثمانية وعلاقة تلك المعطيات بالمغرب كبلد إسلامي ليوضح كيفية دخول الطباعة إليه ومدى تأخرها في نفس الوقت.

النص الاعتناء الذي يستحقه لأنه يعبر عن مزايها روحية كامنة فيه.

وإلى جانب الخط الأندلسي كانت هناك أساليب خطية أخرى منتشرة في جهات المغرب مثل الخط الصحراوي في الجنوب الغربي الذي "يبدو خشنا وغير مهذب"، والخط السوسي في سوس وضواحيها وهو "أكثر رقة وغنى من حيث الشكل والألوان" (ص. 40)، كما امتاز، عن الخط الصحراوي، باستعماله ماء الذهب وتزيين علامات الوقف وتعميق عناوين الفصول، الخ.

كما نجد أصنافا أخرى جيدة من الخطوط كالجوهر الذي يتميز بحروف ذات "أشكال دائرية شبيهة بالمجوهرات الغاية منها الرفع من جماليات الخط" (ص. 40)، وكالمسوط الذي يميل أسلوبه في الكتابة إلى التكرار وهو "صنف أنيق متميز" (ص. 40).

والخلاصة التي نستنتجها من هذه الأشكال الخطية المتعددة أن الكتب المتميزة كانت تجد

تحقيقها في المراكز الثقافية الرئيسية كفاس والرباط وتطوان وسلا...

وفي حلية الكتاب الذي سجل فيه الرفاعي تجربته التعليمية ووصف فيه بعض مظاهر تطور الكتابة الخطية وابعثه ظل وفيها لنمط الخط السائد الذي تعلمه عن طريق المحاكاة والتقليد، فإننا نجد يقسم النساخ، في مثل هذه المراكز الرئيسية، إلى أربعة أصناف :

حيث نجده في محاولته الإطلالة على المعطيات الكتابية والثقافية لهذه الفترة، يقترح على القارئ نصا بيوغرافيا من مخطوط لأحمد الرفاعي مأخوذ من حلية الكتاب (الرباط، 1816) باعتباره "أهم النصوص المتوفرة وأكثرها فائدة" (ص. 17) لأنه يغطي كل "المقاييس المتعلقة بالخط المغربي"، وأيضا كتاب الاجتهاد بنور السراج (فاس، دون تاريخ) للغربي المساري وتعلیق أحمد البلغيني عليه، حيث يعتقد الباحث أن المغاربة من المفروض أن يكونوا قد "اتخذوه دليلا في كيفية كتابة الخطوط المغربية" (ص. 17).

وإلى جانب الخط الأندلسي كانت هناك أساليب خطية أخرى منتشرة في جهات المغرب مثل الخط الصحراوي في الجنوب الغربي الذي "يبدو خشنا وغير مهذب"، والخط السوسي في سوس وضواحيها وهو "أكثر رقة وغنى من حيث الشكل والألوان" (ص. 40)، كما امتاز، عن الخط الصحراوي، باستعماله ماء الذهب وتزيين علامات الوقف وتعميق عناوين الفصول.

إن هذين النصين، في نظر الباحث، كافيان لـ "سر أغوار التاريخ الثقافي للمغرب في فترة هامة ما يزال يكتبونها الكثير من العموض" (ص. 18). فإذا كان الخط كتابة باليد وتوقيعا وإمضاء، فإن الخط المغربي يعتقد أنه وصل إلى بلدان الشمالي الإفريقي عبر القيروان والأندلس (ص. 37). وأن الخط الأندلسي يعتبر فصيلة

من الخط الكوفي في المشرق وقد حافظ المغاربة على الخط الأندلسي في شكله الأصلي، واعتبر العلماء والمنصوفة عملية النسخ، وما يرافقها من جهد ومكابدة، شكلا من العبادة ما دام الناس يتعامل مع الخط الذي كتب به القرآن الكريم. لأن "رسم القرآن، كما يقول الدباغ رائد علماء التصوف، سر من أسرار المشاهدة وكمال المعرفة" (ص. 38). من هنا نفسر لماذا اهتمت الأطراف المعنية بمراقبة جودة المخطوطات فيما يخص استعمال الحبر والورق الجيد والكتابة بخط واضح وجميل وإبلاء

تاريخ الطباعة في المغرب

فوزي عبد الرزاق :

مملكة الكتاب - تاريخ الطباعة في المغرب 1865-1912.

تعريب : خالد بن صغير،

منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية - الرباط، ط. 1 1996.

الطابع الحداوي

المحور الأول : عالج فيه الفترة المحددة لعصر المخطوطات مع تناول مضامينها الفكرية والمبادئ الإسلامية المحيطة بها (الفصلان الأول والثاني).

المحور الثاني : تطرق فيه الباحث إلى تاريخ ظهور الطباعة في أوروبا واختراعها ثم انتشارها في العالم الإسلامي وذلك في فصلين الثالث والرابع.

المحور الثالث : يشكل هذا المحور القطب المركزي في الكتاب لأنه عماد موضوعه ومن هنا خصص له الباحث خمسة فصول كاملة (الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع)، عرض فيها العناصر والعوامل التي كانت وراء دخول الطباعة إلى المغرب وكيف استقبل هذا الدخول في الأوساط السياسية والدينية على الخصوص، والمؤثرات والتغيرات التي أحدثتها الطباعة في الحياة الثقافية المغربية.

فكيف كانت تتم صناعة الكتاب في المغرب وكيف كان إنتاجه قبل دخول الطباعة إليه ؟

للإجابة عن هذا السؤال المتعلق بطرق الكتابة وصناعة الكتاب قبل أن يعرف المغرب آلة الطباعة يلجأ الباحث إلى الاستعانة في الجواب بثلاثة أنواع من المصادر :

- المخطوطات غير المنشورة

يقدم مؤلف مملكة الكتاب تاريخاً لمرحلة انتقالية في الممارسات الثقافية العالمة بالمغرب، وهي فترة التخلي عن المخطوط والتوجه نحو المطبوع (1864-1912) وما اكبتها من تحولات في التقاليد الثقافية للمغاربة داخل الحواضر الكبرى.

تأتي أهمية هذا الكتاب من موضوعه الذي يتناول فيه الباحث العراقي فوزي عبد الرزاق، المقيم في الولايات المتحدة الأمريكية، أحد مظاهر الحياة الثقافية في المغرب أواسط القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين والمتمثل في محاولة رصد "تاريخ الطباعة" وبصفة خاصة الطباعة الحجرية (الكيميائية) قبيل الاعتماد على الطباعة التيبوغرافية (المتحركة)، وما نتج عن الأولى من مطبوعات أصبحت الآن في عداد النواذر.

يحدد الكتاب متنه في المطبوعات الحجرية الصادرة في المغرب ما بين 1864 و 1912، وما يرتبط بذلك من طرح للقضايا السياسية والفكرية والدينية وكذا الاجتماعية التي اكتنفت هذا العمل الطباعي في هذه الفترة من تاريخ المغرب.

ولتحقيق هذه الغاية ولمعالجة معطيات متن هذا الموضوع اتبع الباحث في دراسته مجرى ثلاثة محاور أساسية :

على ضوء أسئلتنا وعلى ضوء العلاقات التي نطمح إلى إقامتها بين الروائيين والمتلقين.

وأظن أنه من الضروري، التمييز بين شعرية الرواية (la poésie du roman) وبين نظريتها. فالأولى تتعلق بطرائق الصنع وباحتمالات الشكل والمضمون، بينما النظرية، في هذا المجال، عبارة عن وجهة نظر يدافع عنها فيلسوف أو ناقد، وقد يعتمد على بعض نتائج أبحاث شعرية الرواية. لأجل ذلك، فإن ما نحتاج إليه الآن هو تنظير التحقيقات النصية والكتابات النقدية المتصلة بالرواية بتوضيح الأسئلة الكامنة وراء وعينا بالرواية ولإعادة صوغ تلك الأسئلة على ضوء الغاية التي نتوخاها من الرواية ومن الأدب في سياق الثقافة العربية الراهنة ■

ذلك أن تاريخ نظريات الرواية وقراءة تحليلات المناهج المتباينة توضح بأن هذا المجال لم يعرف "اكتمالا" علميا دقيقا، وبأن التنظير للرواية يبقى مرتبطا بالتأويل وبالغائية التي تحددها كل ثقافة. هكذا لا يكون السؤال أحاديا، بل مركبا: ماذا نريد من وراء التنظير للرواية؟ ولماذا الرواية في هذا العصر الذي يعج بأتماط الثقافة الاستهلاكية والأدب السريع، والإننتاجات السمعية البصرية؟

إن قراءة ما كتب عن نظريات الرواية ومناهج قراءتها وتاريخها في التراث العالمي، شيء أولي وضروري. لكن التنظير للرواية العربية لا يستدعي "إنتاج نظرية خاصة بنا"، وإنما هو وسيلة لإعادة النظر في علاقتنا بالرواية وغايتها منها، وطريقة قراءتها

هوامش

Pierre Grimal .1

Romans grecs et latins, éd. Gallimard :

Bibliothèque de la Pléiade, 1958, Paris.

قراءة جزئية ولا تبرهن على ما قصد إليه وهو أنها رواية أحادية الصوت لأنها: "نتاج مجتمع جديد ركز على التعبير الفردي وألغى التعدد على الأكل في منظوره السياسي فإنتاج رواية مونوفونية ذات صوت واحد" (ص. 73). إن التعدد الاجتماعي لم يخف من مصر بعد ثورة 1952 وكذلك الاختلاف السياسي والعقائدي. وبالنسبة لرواية الشحاذ فإنها تشتمل على تعدد في الأصوات وعلى حوارية عميقة بين عمر الحمزاوي من جهة، وبين عثمان المناضل الذي أمضى جزءا كبيرا من شبابه في السجن... ثم بين الفن والشعور وبين العقل والنظام. إنها حوارية بين ما هو قائم وبين ما هو ممكن، ومغاير للسائد...

ونفس الملاحظة يمكن أن تقال بالنسبة للقراءة المتعلقة برحلة ابن القارح، ورجاء وزينب. بتعبير آخر، لا يمكن أن نحلل، باختزال، نصا روايا لنتبرهن على صحة المنهج الشكلاني أو الباختيني أو الاجتماعي... وفي الاستخلاصات، يذهب المؤلف إلى أن الروائي العربي على وعي عميق بأهمية هذا الجنس في الثقافة العربية الحديثة، وبعمق الإشكالية

إن تفكير الأدب في نفسه وغاياته وطرائق إبداعه، ورصد التحولات الطارئة على مفهومه وعلى تجليات أحناسه، هي أسئلة نظرية تسعفنا على تبيين مجالات الأدب وإمكانات خطابه المتقاطع مع خطابات متعددة.

وشرعية أي نص إنما تبدأ من الجنس الأدبي وليس العكس، كما يقول باختين. ومن ثم فإن الرواية في تحقيقاتها الأحناسية المختلفة تكون متصلة بالسياق الثقافي العام وبطرائق النقسي وبمستوى الذائقة الجمالية المتلقية.

وبقدر ما هناك سمات مشتركة بين النصوص الروائية، بقدر ما يظل المجال مفتوحا أمام التنظير للتحقيقات النصية الخاصة بثقافة ما. إن شكل/أشكال الرواية لا يعود إلى مجال جغرافي محدد، ولا إلى ثقافة معينة؛ بل هو متولد عن التفاعل والتناص والحوار الدائم بين مختلف الثقافات والآداب. وبذلك، يكون سؤالنا، ونحن نقرب من نظرية الرواية، هو ماذا حققنا، وماذا يمكن أن نحققه بهذا الشكل التعبيري المفتوح على الماضي وعلى الحاضر والمستقبل؟

من هذا المنظور، فإن التنظيرات التي يمكن إنجازها في النقد العربي، هي نظريات نسبية تستفيد من النظريات العامة، دون أن تعتبرها متوفرة على كفاية علمية مطلقة أو متناهية الدقة.

ابن القارح، ورجاء وزينب. بتعبير آخر، لا يمكن أن نحلل، باختزال، نصا روايا لنتبرهن على صحة المنهج الشكلاني أو الباختيني أو الاجتماعي... وفي الاستخلاصات، يذهب المؤلف إلى أن الروائي العربي على وعي عميق بأهمية هذا الجنس في الثقافة العربية الحديثة، وبعمق الإشكالية المطروحة عليه... لكننا لا نجد أمثلة ملموسة توضح هذا الوعي النظري عند الروائيين، خاصة وأن المؤلف بحث النقاد: "على استيعاب الإبداع ونقله تمثالا علميا دقيقا مما سيساعد على إنتاج نظرية متكاملة في الرواية العربية" (ص. 186). أظن أن الكتابات النقدية العربية، رغم ثغراتها، قد أسهمت في تطوير الوعي النظري بالرواية، وحققست قراءات مضبية من شأنها أن تبرز أهمية النصوص وما تشتمل عليه من رموز ورؤيات وانتقادات.

ابن القارح، ورجاء وزينب. بتعبير آخر، لا يمكن أن نحلل، باختزال، نصا روايا لنتبرهن على صحة المنهج الشكلاني أو الباختيني أو الاجتماعي... وفي الاستخلاصات، يذهب المؤلف إلى أن الروائي العربي على وعي عميق بأهمية هذا الجنس في الثقافة العربية الحديثة، وبعمق الإشكالية

التنظير للرواية العربية لا يستدعي "إنتاج نظرية خاصة بنا"، وإنما هو وسيلة لإعادة النظر في علاقتنا بالرواية وغايتها منها، وطريقة قراءتها على ضوء أسئلتنا وعلى ضوء العلائق التي نطمح إلى إقامتها بين الروائيين والمتلقين.

إشكالية نظرية الرواية

في تصوري، أن صوغ إشكالية نظرية الرواية يقتضي إعادة

في الثقافات الصينية واليابانية والعربية... هو تكسير لتلك الشرنقة التي حصرت الرواية في المجتمع اليرجوازي الأوروبي. من ثم، كان من الواجب على المؤلف أن يبنه إلى أن تنظيرات الرواية في الثقافة الغربية، هي نظريات نسبية، مرتبطة بسياقات معينة ولا ترتقي إلى مستوى النظرية العلمية بأي حال. وما هو غائب أيضا في كتاب الأستاذ الباردي، يتعلق بالإشارة إلى تنظيرات وجدت عند الكتاب الروائيين أنفسهم مثل سرفانتيس وستيرن، وفولبير، وجويس، وبروست، الخ.

وفي المقدمة التي كتبها لـ "الخطاب الروائي" الذي ترجمته واعتمده الأستاذ الباردي، ألححت على أن اجتهادات ميخائيل باختين نخرجنا من تلك الشرنقة، لأنها تتيح لكل ثقافة أن تقوم

بمخبرات في موروثاتها السردية لتبين مراحل الخطاب الروائي ضمن تفاعلاته المختلفة مع نصوص الماضي والحاضر. وبذلك لا يقلل السؤال: هل وجدت "أصول" للرواية عندنا أم لا؟ بل يغدو: ما هي التحولات التي عرفتها النصوص السردية إلى

أن أصبحت تدرج في جنس الرواية الواسع؟

إن جنس الرواية، كما أشار المؤلف نقلا عن لوكاش وباختين، هو الأقدر على امتصاص كثير من الأجناس التعبيرية الأخرى (الرسائل، المقالة، المذكرات، الخواطر، الوثائق...) ولذلك لا نستطيع أن نضع له معايير فاصلة. وهذا هو ما يفسر المرونة الكبيرة الموجودة داخل كل جنس من الأجناس الأدبية: إذ ما الذي يجمع دونكشوت برواية مثل أوليس أو سلام برفاري أو الشحاذ لتحيب محفوظ؟

ومن الناحية المنهجية، لا أوافق الأستاذ الباردي على "القراءات" التي أدمجها بين ثابا الحديث عن نظرية الرواية الغربية والعربية. ذلك أن قراءة الشحاذ في ضوء التعدد الصوتي، تظل

الواقع أن كتاب الأستاذ محمد الباردي يثير عدة ملاحظات ويستدعي انتقادات كثيرة. فموضوع نظرية الرواية وتنظيراتها شاسع الأطراف، كتب عنه الكثير ولا يمكن اختزاله إلى مجموعة من التلخيصات والتعريفات. صحيح أن المؤلف يشير إلى كون كتابه هو، في أصله، مجموعة دروس ألقاها على طلبة شهادة المناهج بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس؛ إلا أن ذلك لا يشفع له بأن يعهد إلى الاختزال أو أن يظل على مستوى العرض والمناقشة التي لا تأخذ بالاعتبار الكثير من الاجتهادات في النقد العالمي والعربي. ولعل المؤلف أنجز هذه الدروس سنة 1992 ولم ينشرها إلا في 1996، بدون أن يكلف نفسه عناء الاطلاع على ما جد في هذا المجال. لذلك نجد أن أحدث مرجع

يشير إليه يعود إلى سنة 1989 (تحليل الخطاب الروائي للأستاذ سعيد يقطين!).

لا يمكن الحديث عن نظرية الرواية دون الالتفات إلى الأبحاث التي أظهرت - على خلاف ما كان سائدا - بأن نصوصا روائية قد وجدت في الثقافتين اليونانية واللاتينية منذ القرن الأول بعد الميلاد، على الأقل.

لأجل ذلك، سأحاول أن أناقش بعض طروحات الكتاب التي أجدنا غير مقنعة، ثم سأعتمد إلى رسم خطوط عامة لإشكالية نظرية الرواية كما أتصورها.

ملاحظات وانتقادات

لا يمكن الحديث عن نظرية الرواية دون الالتفات إلى الأبحاث التي أظهرت - على خلاف ما كان سائدا - بأن نصوصا روائية قد وجدت في الثقافتين اليونانية واللاتينية منذ القرن الأول بعد الميلاد، على الأقل. وهي نصوص لها أهميتها وتوضح أن النثر السردية كان موجودا إلى جانب الملحمة وشعر التراجيديا والكوميديا. وأظن أن كتاب بيير غريمال بعنوان: روايات إفريقيا ولاتينية يقدم نصوصا جيدة ما تزال تقرأ إلى الآن بمتعة كبيرة (رواية الجحش الذهبي، على سبيل المثال). وفي نفس الاتجاه، نجد أن ما كتبه إتيامبل عن وجود تجليات مختلفة للرواية

إشكالية "نظرية الرواية"

محمد الباردي :
في نظرية الرواية.
تونس : دار سراس، 1996.

محمد برادة

البوطيقا) ثم توقف عند تعريفات هيغل وجورج لوكاش
وكولدمان وباختين والشكلانيين، مع تطبيقين مختصرين على
نصين : رواية الشحاذ لنحيب محفوظ، ورحلة ابن القارح
الواردة في رسالة الغفران لأبي العلاء المعري.

وفي القسم الثاني من الكتاب، عرض المؤلف وناقش ثلاث
وجهات نظر تتعلق بالتنظير للرواية العربية عند كل من يحيى
حقي، ومحمد يوسف نجم، ومحمد كمال الخطيب، وعبد المحسن
طه بدر. ومن خلال ذلك، ناقش الآراء التي تقول بأن الرواية
تطوير الكتابة الصحفية، أو الرواية العربية هي وليدة الأشكال
الأوربية، أو هي إنتاج اجتماعي وثقافي. وفي هذا الفصل قدم
تحليلاً لروايتين : إحداهما لحسن البحيري (كُتبت سنة 1936)
والثانية هي زينب محمد حسين هيكل (1914).

وفي معرض مناقشته لمشكلة الرواية العربية وعلاقتها
بالتجريب، يقدم تحليلاً مقتضباً لروايتي ذات (صنع الله إبراهيم)
وهاتف الغيب لجمال الغيطاني.

وينتهي، في الخاتمة، إلى أن تحليله للنظريات المتعلقة بجنس
الرواية كما صاغها الفلاسفة الأوربيون وعلماء الاجتماع الأدبي
هو مقدمة ضرورية : "... لأنه يصعب علينا فهم نشأة الرواية
العربية وتطورها، والقضايا الفنية التي تطرحها، دون أن نطلع
على طبيعة هذا الجنس في حد ذاته، والإشكاليات التي أثارها
عبر المراحل التاريخية المتعددة التي مر بها".

لا شك أن الدارس للرواية العربية مطالب
بالإطلاع على ما كتب في مجال نظرية الرواية
ومناهج قراءتها وتاريخها في التراث الإنساني.
لكن هل التنظير للرواية العربية يقتضي إنتاج
نظرية للرواية خاصة بالحقول الأدبي العربي أم أن
التنظيرات الممكنة إنجازها في هذا المجال لا يمكنها،
كما يرى الأستاذ محمد برادة، إلا أن تكون نسبية
تزواج بين الانفتاح على النظريات العامة وإعادة
النظر في علاقات المبدع والدارس والقارئ العربي
بالرواية.

يطمح كتاب في نظرية الرواية للمبدع الناقد محمد الباردي من
تونس، إلى أن يقدم نوعاً من التركيب بين الاجتهادات النقدية
العالمية (ولا أقول الغربية كما فعل) وبين الطروحات الغربية ؛
وذلك بهدف الاقتراب من مسألة تأصيل جنس الرواية العربية
وإبراز خصوصيتها لذلك فقد قسم كتابه إلى قسمين :

1. في نظرية الرواية الغربية
 2. في نظرية الرواية العربية
- في القسم الأول، انطلق من جهود أرسطو وأفلاطون أو ما
يسميه الإنشائية اليونانية (وهو ما نقول عنه الشعرية أو

59 ؛ 24 سم، في الفكر العربي : مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية - ع 76

(1994).

14. وقدي، محمد

"الفكر الفلسفي في المغرب : قضايا وإشكالات" / محمد وقدي - ص. 99-

124 ؛ 20 سم، في بناء النظرية الفلسفية : دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة

- بيروت : دار الطليعة، 1990.

15. وقدي، محمد

"جدل المعرفة والإيديولوجيا في الفكر المغربي المعاصر" / محمد وقدي - ص.

185-206 ؛ 20 سم، في بناء النظرية الفلسفية : دراسات في الفلسفة العربية

المعاصرة - بيروت : دار الطليعة، 1990.

16. وقدي، محمد

"جدل المعرفة والإيديولوجيا في الفكر المغربي المعاصر" / محمد وقدي - ص.

138-153 ؛ 24 سم، في الفكر الديمقراطي : فصلية ثقافية فكرية - ع 7

(1989).

17. LABDAOUI, Abdellah

« L'Intellectuel arabe et le marché scientifique international »

p. 41-48 ; 24 cm /Bibliogr. p. 27

في مجلة العربية للإقتصاد و القانون المقارن(1993). N. 20.

18. MOUAQIT, Mohamed

" rationalisme et laïcisme : Mohamed Abed Al-Jabri"

M. Mouaquit. - p. 153-173 ; 21 cm.

in *Penseurs maghrébins contemporains*

Eddiff, 1993: Casablanca.

6. LABDAOUI, Abdellah

Les Nouveaux intellectuels arabes / Abdellah Labdaoui

L'Harmattan, 1993.: Paris

7. تيزي، طيب

"من ريتان إلى الجابري أو من الإستشراق الغربي إلى الإستغراب الشرقي" / طيب

تيزي - ص. 124-112 ؛ 20 سم، في في السجال الفكري الراهن حول بعض

قضايا التراث العربي - منهجا وتطبيقا - بيروت : دار الفكر الجديد، 1989.

8. حرب، علي

"طريقة التعامل مع النص الفلسفي عند أركون و الجابري" / علي حرب - ص. 34-

22 ؛ 24 سم، في الفكر العربي المعاصر : مجلة فكرية مستقلة تصدر شهريا - ع

78-79 (1990).

9. الزاوي، عمر

"الحدأة بين الجابري و أركون" / عمر الزاوي - ص. 65-70 ؛ 24 سم

في التبيين : ثقافية إبداعية - ع 5 (1992).

10. الطائي، محمد باسل

حول تكوين العقل العربي : دراسة نقدية في طروحات محمد عابد الجابري / محمد

باسل الطائي - ص. 56-63 ؛ 30 سم.

11. عبد اللطيف، كمال

"المحاجس السياسي في الكتابة الفلسفية المغاربية : ورقة أولية" / كمال عبد اللطيف -

ص. 80-75 ؛ 24 سم، في آفاق : مجلة دورية - ع 3 (1990).

12. العروي، عبد الله

"الأفق الروائي" / عبد الله العروي ؛ حاوره حميد الحمداني، عبد الحميد عسكار، عبد

الصيد بلعكير - ص. 170-193 ؛ 24 سم، في الكرمل : فصلية ثقافية - ع 11

(1984).

13. محمد، يحيى

"الجابري و التغطية المزعومة بين الفكر المغربي و الشرقي" / يحيى محمد - ص. 22-

52. "إستيمولوجيا المعنول و اللامعقول في مقدمة ابن خلدون" / محمد عبد الجابري - ص. 73-131 ؛ 24 سم. في ندوة ابن خلدون : أعمال - الرباط : جامعة محمد الخامس، إيداع 1981.
53. "نظرية ابن خلدون في الدولة العربية" / محمد عبد الجابري - ص. 217-237 ؛ 24 سم. في التراث و الحداثة : دراسات و مناقشات - بيروت : المركز الثقافي العربي، 1991.
54. "قرطبة و مدرستها الفكرية" / محمد عبد الجابري - ص. 175-199 ؛ 24 سم. في التراث و الحداثة : دراسات و مناقشات - بيروت : المركز الثقافي العربي، 1991.
55. "الزعة الرومانية في المغرب و الأندلس" / محمد عبد الجابري - ص. 201-215 ؛ 24 سم. في التراث و الحداثة : دراسات و مناقشات - بيروت : المركز الثقافي العربي، 1991.
56. "المشروع الثقافي العربي الإسلامي في الأندلس" / محمد عبد الجابري - ص. 29-56 ؛ 22 سم. في دراسات إسلامية - إربد : منشورات جامعة اليرموك، 1983.
57. "قرطبة و مدرستها الفكرية" / محمد عبد الجابري - ص. 129-145 ؛ 24 سم. في الوحدة : مجلة فكرية ثقافية شهرية - ع 40 (1988).
58. "محمد المنوني - مقلد من مظاهر بقضة المغرب الحديث والمعاصر" / محمد عبد الجابري - ص. 36-25 ؛ 22 سم في النهضة و الترميم : دراسات في تاريخ المغرب و النهضة العربية - الدار البيضاء : دار توبقال، 1986.
59. "الصراع الثقافي في المغرب العربي" / محمد عبد الجابري - ص. 49-53 ؛ 24 سم. في الثقافة و المجتمع في المغرب العربي : أعمال - الرباط : منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، 1992.
60. "تحرر الوعي العربي أولاً : حوار مع المفكر محمد عبد الجابري" / ماجد الساررائي - ص. 42-49 ؛ 30 سم. في آفاق عربية - ع 12 (1990)
61. "نكتة ابن رشد" / محمد عبد الجابري - ص. 119-153 ؛ 24 سم. في النكتون في الحضارة العربية : بحث ابن حنبل و نكتة ابن رشد - بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.
62. "المقاومة المغربية في مدلولها التاريخي" / للدكتور محمد عبد الجابري - ص. 18-27 ؛ 28 سم. في مجلة القاهرة و جيش التحرير : إعلامية و ثقافية - ع 16 (1986).
63. "المدرسة المغربية و وظيفتها الأيديولوجية" / الدكتور محمد عبد الجابري - ص. 167-185 ؛ 22 سم. في من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية و التربوية - ط 5 - الدار البيضاء : دار النشر المغربية، 1985.
64. "أضواء على مشكل التعليم بالمغرب" / الدكتور محمد عبد الجابري - ص. 26-49 ؛ 20 سم. في الآلام - ع 2-3 (1972).
65. "حوار مع محمد عبد الجابري" - ص. 57-43 ؛ 22 سم. في حوار حول الفكر الخلفوني - الدار البيضاء : دار النشر المغربية، 1986.
66. "facts and perspectives": Evolution of the Maghreb concept. Mohamed Abed Jabri. p. 63-86 ; 22 cm
Notes bibliogr. In Contemporary North Africa issues of development and integration. Croom Helm, cop. 1985: London .

دراسات حول أعمال محمد عبد الجابري

1. حرب، علي
مداخلات : مباحث نقدية حول أعمال محمد عبد الجابري، حسين مروة، هشام جعيط، عبد السلام بنعبد العالي، سعيد بنسعيد / علي حرب - بيروت : دار الحداثة، 1984.
 2. حيش، بنسالم
معهم حيث هم : ماكسيم رودنسون، نديم البيطار، عبد الله العروي، عبد الرحمن بدوي، حسين مروة، محمد عزيز الحياوي، طيب تيزيتي، محمد عبد الجابري، أم شيرون / بنسالم حيش - تونس : بيت الحكمة، 1988.
 3. السطاتي، أحمد
الفكر الإسلامي و دراسة المؤلفات / تأليف محمد عبد الجابري، أحمد
- السطاتي، مصطفى الأزموري العمري - الدار البيضاء : دار النشر المغربية، [19-؟].
4. غضيب، هشام
هل هناك عقل عربي ؟ : قراءة نقدية لمشروع محمد عبد الجابري / هشام غضيب - عمان : دار التنوير العلمي، 1993.
 5. قربان، ملحم
خلدونيات : نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون : دراسات منهجية في الاجتماع السياسي / ملحم قربان - بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، 1985.

27. نحن و التراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي / محمد عابد الجابري - ط 6 - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1993.
28. بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية / الدكتور محمد عابد الجابري - ط 3 - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1993.
29. العقل السياسي العربي : محدداته وتحدياته / الدكتور محمد عابد الجابري - ط 2 - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1991.
30. نحن و التراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي - ط 6 - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1993.
31. تكوين العقل العربي / الدكتور محمد عابد الجابري - ط 4 - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1991.
32. المشروع النهضوي العربي : مراجعة نقدية / الدكتور محمد عابد الجابري - بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.
33. الديمقراطية و حقوق الإنسان - بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.
34. حوار المشرق و المغرب / حسن حنفي، محمد عابد الجابري - الدار البيضاء : دار توبقال، 1990.
35. حوار المشرق و المغرب ؛ تليه الردود و المناقشات / حسن حنفي، محمد عابد الجابري - القاهرة : مكتبة مدبولي، 1990.
36. Al-Jabri Mohammed Abed
Introduction à la critique de la raison arabe
trad. de l'arabe et présenté par Ahmed Mahfoud et Marc
Le Fenec, 1995: Geoffroy. - Casablanca.
37. Mohammed Abed Al-Jabri :
Introduction à la critique de la raison arabe
trad. de l'arabe et présenté par Ahmed Mahfoud et Marc
La Découverte, 1994.: Geoffroy. - Paris
38. "تطور الأنتحانسيات الغربية : الأسئلة و التحديث في المغرب" / محمد عابد الجابري - ص. 5-60 - 19 س.م، في الأنتحانسيات في المغرب العربي - بيروت : دار الحدائق، 1984.
39. "فكرة المغرب العربي أثناء الكفاح من أجل الاستقلال" / محمد عابد الجابري - ص. 17-29 - 25 س.م، في وحدة المغرب العربي - بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.
40. "تفطنة الوعي العربي في المغرب : مساهمة في نقد السوسولوجيا الاستعمارية" / محمد عابد الجابري - ص. 33-68 - 25 س.م، في تطور الوعي القومي في المغرب العربي - بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.
41. "مسار كاتب" / محمد عابد الجابري ؛ حواره عبد الصمد بكبير، معصني المستاوي، محمد نبس - ص. 152-169 ؛ 24 س.م، في الكرميل : فصلية ثقافية - ع 11 (1984).
42. نقد العقل العربي : تكوين العقل العربي / محمد عابد الجابري - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1987.
43. "الحركة السلفية و الجماعات الدينية المعاصرة في المغرب" / محمد عابد الجابري ؛ تعقيب عبد الكريم غلاب - ص. 189-245 ؛ 25 س.م، في الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي - بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.
44. "السنوية : فصولها و أصولها" / محمد عابد الجابري - ص. 183-229 ؛ 24 س.م، في دراسات مغربية في الفلسفة و التراث و الفكر العربي الحديث مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحياصي - الدار البيضاء : دار التنوير، 1985.
45. "ظهور الفلسفة في المغرب و الأندلس : ابن باجة و تدبير التوحيد" / محمد عابد الجابري - ص. 241-303 ؛ 22 س.م، في نحن و التراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي - ط 3 - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1983.
46. "المدرسة الفلسفية في المغرب و الأندلس : مشروع قراءة جديدة للفلسفة ابن رشد" / محمد عابد الجابري - ص. 304-376 ؛ 20 س.م، في نحن و التراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي - ط 3 - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1983.
47. "إيستيمولوجيا العقول و اللاعقول في مقدمته ابن خلدون" / محمد عابد الجابري - ص. 377-447 ؛ 20 س.م، في نحن و التراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي - ط 3 - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1983.
48. "ما تبقى من الخلدونية : مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون" / محمد عابد الجابري - ص. 448-480 ؛ 22 س.م، في نحن و التراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي - ط 3 - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1983.
49. "نظرة ابن خلدون في الدولة العربية : قراءة في الخطاب السياسي الخلدوني" / محمد عابد الجابري - ص. 30-40 ؛ 28 س.م، في الفكر العربي المعاصر : مجلة فكرية مستقلة تصدر شهريا - ع 27-28 (1983).
50. "مفهوم الدولة الوطنية الديمقراطية في الترانسح المرحلي للإتحاد الإشتراكي" / محمد عابد الجابري - ص. 29-11 ؛ 24 س.م، في المشروع : من أجل توطيد الفكر الإشتراكي - ع (1986)
51. "المشروع الثقافي العربي الإسلامي في الأندلس : قراءة في ظاهرة ابن حزم" / محمد عابد الجابري - ص. 28-7 ؛ 22 س.م، في مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد =
Revista del Instituto egipcio de estudios islamicos en Madrid
- ع 22 (1983-1984).

بيليوغرافيا مختارة

أعمال محمد عابد الجابري

1. أضواء على مشكل التعليم بالمغرب / محمد عابد الجابري - الدار البيضاء : دار النشر المغربية، 1985.
2. نحن والوثائق : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي / محمد عابد الجابري - ط 3 - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1983.
3. من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والربوية / محمد عابد الجابري - ط 5 - الدار البيضاء : دار النشر المغربية، 1985.
4. الخطاب العربي المعاصر : دراسة تحليلية نقدية / محمد عابد الجابري - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1982.
5. فكر ابن خلدون : العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي / محمد عابد الجابري - ط 4 - الدار البيضاء : دار النشر المغربية، إيداع 1984.
6. نحن والوثائق : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي / محمد عابد الجابري - ط 5 - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1986.
7. نقد العقل العربي : تكوين العقل العربي / محمد عابد الجابري - ط 2 - بيروت : دار الطليعة، 1985.
8. التراث والحدائق : دراسات ومناقشات / محمد عابد الجابري - بيروت : المركز الثقافي العربي، 1991.
9. وجهة نظر : نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر / محمد عابد الجابري - بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.
10. السياسات التعليمية في أقطار المغرب العربي : المغرب، الجزائر، تونس / محمد عابد الجابري - عمان : منتدى الفكر العربي، 1990.
11. بنية العقل العربي : دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1986.
12. مدخل إلى فلسفة العلوم : I - تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة - الدار البيضاء : دار النشر المغربية، 1976.
13. مدخل إلى فلسفة العلوم : II النهج التجريبي وتطور الفكر العلمي - الدار البيضاء : دار النشر المغربية، 1976.
14. مدخل إلى فلسفة العلوم : III النهج التجريبي وتطور الفكر العلمي - بيروت : دار الطليعة، 1976.
15. مدخل إلى فلسفة العلوم : دراسات ونصوص في الإيستيمولوجيا المعاصرة / محمد عابد الجابري - ط 2 - دار الطليعة، 1982.
16. العقل السياسي العربي : محدداته وتحليلاته / محمد عابد الجابري - الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، 1990 - (نقد العقل العربي : 3).
17. إشكاليات الفكر العربي المعاصر / محمد عابد الجابري - الدار البيضاء : مؤسسة منشرة للطباعة والنشر، 1989.
18. المغرب المعاصر : الخصوصية والفورة، الحدائق والتنمية / محمد عابد الجابري - الدار البيضاء : مؤسسة منشرة للطباعة والنشر، 1988.
19. التعليم في المغرب العربي : دراسة تحليلية نقدية لسياسة التعليم في المغرب وتونس والجزائر / محمد عابد الجابري - الدار البيضاء : دار النشر المغربية، 1989.
20. فكر ابن خلدون : العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي / محمد عابد الجابري - ط 5 - بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.
21. مدخل إلى فلسفة العلوم : العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي / محمد عابد الجابري - مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.
22. المسألة الثقافية / محمد عابد الجابري - بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1994 - (سلسلة الثقافة القومية : 25 قضايا الفكر العربي : 1).
23. الديمقراطية وحقوق الإنسان / محمد عابد الجابري - بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1994 - (سلسلة الثقافة القومية : 26).
24. مسألة الفورة : العروبة والإسلام والغرب / محمد عابد الجابري - بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.
25. المتفكرون في الحضارة العربية : محنة ابن حنبل و نكبة ابن رشد / محمد عابد الجابري - بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.
26. الدين والدولة وتطبيق الشريعة - بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

هذه. فهناك من يرى بأن شروط تجديد فعلي وعميق للاهوت الإسلامي ليست اليوم متوفرة بالقدر الكافي في المحيط العربي الإسلامي، وأن المبادرة قد تجيء من الأطراف مثل الإسلام الأسويبي أو لعلها تعرف مخاضاً في أمريكا وأوروبا حيث تعيش مجموعات إسلامية كبيرة لا تتوفر لها فقط ظروف الحرية السياسية بل أيضاً تملك فرص الاحتكاك بالمعارف والمناهج الحديثة والحوار مع ديانات توحيدية واجهت منذ زمن طويل تجربة الاستجابة لتحديات الحداثة مما ساهم في إحصاب منظوماتها اللاهوتية والأخلاقية. ما رأيكم بهذا الخصوص وهل تعتقدون أن هناك اليوم إمكانية لتحديد الفكر الإسلامي في المحيط العربي وما هو تقييمكم للجهود التي بذلت في العقود الأخيرة ؟

محمد عابد الجابري : التجديد في الفكر الديني الإسلامي لا يأتي إلا انطلاقاً من داخل التراث العربي الإسلامي ومن القرآن والسنة، وهذا يتطلب المعرفة باللغة العربية. نعم يتم التجديد في قطر إسلامي خارج المحيط العربي ولكن تأثيره في العالم العربي لن يكون ذا شأن. فالتجديد في جهة ما من "الأطراف" لا يؤثر في "المركز" إلا إذا تحولت تلك الجهة إلى "مركز"، وبما أن النصوص الدينية الإسلامية هي نصوص عربية فإن "المركز" سيبقى عربياً، أقصد المركز الثقافي الديني وليس المركز الجغرافي. إن اختلاف الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في العالم الإسلامي هو من العمق والاتساع بحيث تبدو معه الأوضاع

الاجتماعية والثقافية في العالم العربي أكثر انسجاماً. وبالتالي فالعالم العربي هو المؤهل أكثر من غيره ليكون مركز إشعاع في مجال التجديد الديني. إن تجربة تركيا العلمانية من جهة وتجربة باكستان من جهة أخرى إضافة إلى التجربة الإيرانية، كل هذه التجارب تؤكد على أن "التجديد" الذي عرفته تلك البلدان الإسلامية، سواء في هذا الاتجاه أو ذلك، لم يكن له انعكاس ولا امتداد فاعل في العالم العربي. إن التجديد من الداخل يجب أن يتم فعلاً من "داخل" العالم العربي ومن "داخل" الأقطار الإسلامية الأخرى، ذلك لأن "الداخل" هنا وهناك مختلف. وبما أن العالم العربي هو المركز الثقافي الديني فإن التجديد الذي قد يحصل فيه من داخله سيكون أكثر حظاً في التأثير على الجهات الأخرى.

وبمناسبة ذكر تركيا وباكستان يمكن أن نتساءل : هل أدى تبني الدولة للعلمانية في تركيا منذ سبعين سنة إلى "خلق" مجتمع علماني ؟ بل هل تمكنت الأنظمة الشيوعية في روسيا ودول أوروبا الشرقية والأقطار الإسلامية في الاتحاد السوفياتي سابقاً، هل تمكنت من ترسيخ العلمانية في جسم مجتمعات تلك الدول ؟ وبالمقابل يمكن أن نتساءل أيضاً : هل نبحث "الدولة الإسلامية" في باكستان وبنغلاديش وإيران، وأيضاً في دول عربية أخرى مثالية، في إقصاء كل أثر لما هو "غير إسلامي" في نظمها وسلوكها وحياة الناس فيها ؟ أعتقد أن هذه التجارب تستحق التأمل والدراسة سواء من طرف دعاة العلمانية أو حاملي شعار "الدولة الإسلامية" ■

أجرى الحوار محمد الصغير جنجار

إليها لا تقل في هذا الشأن عن الحاجة إلى الكفاءة في علوم اللغة وعلوم الدين.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من أن نقول الشيء نفسه بالنسبة للحدثة وحاملها لوائها. إن انخراط المثقف العربي في الفكر الأوربي المعاصر، مهما بلغ من العمق والاتساع، لا ينتج حدثة في العالم العربي. فالحدثة لا يمكن نقلها كما تنقل البضائع الاستهلاكية، وهي ليست مسألة فرد أو أفراد مهما كثروا. إنها مسألة مجتمع، فلا بد من غرس بذورها وتعميق جذورها في جسم المجتمع ككل، وذلك لا يكون إلا بالاستيعاب الواسع والعنيق للتراث العربي الإسلامي الذي يحكم الفكر والسلوك في جميع أجزاء العالم العربي. والعمل على تحريك

عوامل التجديد فيه من

الداخل. إن الانخراط العميق

والواعي في الفكر المعاصر

والاستيعاب العميق والواعي

كذلك لثرائنا بشكلا معاً، في

نظري، الشرط الضروري

لقيام اجتهاد مواكب. إن

التجديد الذي حصل في أوربا

زمن عصر النهضة، ابتداء من

القرن الثاني عشر، سواء في

مجال الدين أو الفلسفة أو العلم، قد تم من داخل الثقافة الأوروبية

مع توظيف مكتسبات الفكر العربي الدينية والفلسفية والعلمية

والارتباط بالتراث اليوناني والروماني. إنه "قانون" النهضة الذي

يمكن اكتشافه أيضاً في الحضارة اليونانية التي نقرأ فيها بوضوح

التراث الثقافي اليوناني المحض مع الرياضيات المصرية والفلك

البابل، الخ.

مقدمات : في الملف الخاص الذي سيتضمنه عدد **مقدمات**

الذي نحن بصدد إعداده، نحاول تسليط الضوء على بعض من

محاولات تجديد الفكر الإسلامي المعاصر، نريد طبعاً أن نعرف

رأيكم بحكم أنكم من الفاعلين الأساسيين في عملية التجديد

مقدمات : يلاحظ أن معظم المفكرين الذين عملوا خلال العقود الأخيرة على تجديد الفكر الإسلامي هم في الواقع باحثون لهم تكوين أكاديمي عصري في مجالات التاريخ أو الفلسفة أو غيرها من العلوم الإنسانية والاجتماعية. وموازية لذلك نرى أن أغلب المؤلفين من أصحاب التكوين الديني المتخرجين من مختلف الجامعات الإسلامية هم إما غارقون في التقليد وتكرار ما أنتجه الفكر الإسلامي في فتراته الكلاسيكية، وإما يجدهم يوظفون الخطاب الديني في منحى إيديولوجي يتوخى التعمية والمعارضة السياسية. ما هي أسباب هذه الأزمة في نظرهم؟ وهل تعترون أنه بإمكان باحثين محدثين تجديد الفكر الإسلامي وإحداث نقلة نوعية على مستوى الوعي الديني، علماً بأنهم يتعاملون مع

المعطيات الدينية بمنهجيات

ومقاربات آتية من خارج

الحقل الديني، عكس ما حدث

في الغرب مثلاً حيث جاء

التحديث، في جانب كبير

منه، على يد رجال الدين ومن

قلب المؤسسة الدينية نفسها؟

محمد عابد الجابري : ناديت

منذ أواسط الثمانينات بما أسميته

"الاجتهاد المواكب" (مجلة اليوم السابع 25 مارس 1985، وقد

نشرت المقالة في "وجهة نظر"، ثم في "الدولة والدين وتطبيق

الشرعية"). وقد أكدت في هذه المقالة أنه بما أن مشاكل عصرنا

تختلف اختلافاً نوعياً عن مشاكل الماضي فمن الضروري أن

يكون الجهد الفكري المطلوب في المتجدد اليوم مختلفاً اختلافاً

نوعياً عن الجهد الذي كان مطلوباً في مجتهد الأئمة، وأن

التغير الهائل الذي حصل مع الحضارة الصناعية أولاً ومع الثورة

العلمية والمعلوماتية راهناً، يجعل الانفتاح على علوم العصر

وأسسها المعرفية ونتائجها على المستوى الإنساني ضرورياً

للحصول على الكفاءة التي تمكن من الاجتهاد اليوم. إن الحاجة

جعلتني أتخلى عن موقعي ذاك فلأن تلك الظروف قد فرضت علي أن أختار إما الانصراف إلى الثقافة أو الانقطاع عنها إذ لم تكن صحيحة تتحمل الاثنين، وقد احتوت الثقافة، ولكن دونما قطيعة مع القضايا الوطنية. ولم يكن هذا الاختيار في الحقيقة سوى تأكيد لميول سابقة رافقتني منذ انخراطي في الثقافة والسياسة معا سنة 1959.

والحق أنني أعبط نفسي على ما أنتج لي من فرص المواجهة بين السياسة والثقافة. لقد اكتشفت أن التجربة السياسية في الحاضر

تعين على فهم الثقافة (في

الماضي والحاضر) بصورة

أعمق، أقصد الثقافة بوصفها

جزءا من العملية الاجتماعية

التاريخية. ولنا في ابن خلدون

مثال حي على هذا. فسلولا

تجربته السياسية لما استطاع أن

يكتب "المقدمة" بالشكل الذي

هي عليه. وقد وعى هذا وعيا

تاماً وعميقاً وعبر عنه بقوله إن

الحاضر "أشبه بالآتي من الماء

بالماء"، بمعنى أن الشبه الذي

يقوم بين الحاضر (الماضي)

وبين الآتي (=المستقبل)

كالشبه الذي يقوم بين ماء

وماء. واعتقد أن دور المثقف

في المجتمع العربي، قديماً وحديثاً، دور سياسي في جوهره. أما في

عصرنا فإنه لم يعد ممكناً الفصل بين الثقافة والسياسة، خصوصاً

في القطر الراهن الذي يتميز بـ "غياب" الإيديولوجيا.

فالسياسة أصبحت اليوم - بعد غياب الإيديولوجيا - "تتكلم"

الثقافة، سواء تحت عنوان "نهاية التاريخ" أو عنوان "صراع

الحضارات" أو الثقافات أو غيرها من العناوين.

لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية الذي صدرت الطبعة الأولى منه سنة 1977، ثم سياسات التعليم في المغرب العربي الصادر سنة 1989 والمغرب المعاصر: الخصوصية والهوية والحداثة والتنمية الذي صدرت الطبعة الأولى منه سنة 1988).

والانتقال من محور إلى آخر لم يكن يتحكم فيه أي عامل سياسي ولا أي عامل آخر يقع خارج ظروف العمل والكتابة، باستثناء البحوث والدراسات التي يتم إعدادها لهذه الندوة أو تلك. أما القول بأن "التحليلات والمواقف" قد تغيرت لدي بعد

حرب الخليج لكوني كتبت في

نقد الإيديولوجيا القومية

(المشروع النهضوي العربي

مراجعة نقدية 1996) فهذا في

نظري ليس صحيحاً ذلك أن

أقوى نقد للإيديولوجيا القومية

هو الذي كتبت في "الخطاب

العربي المعاصر" سنة 1982

وفي بعض مقالات "اليوم

السابع" قبل حرب الخليج.

يبقى بعد هذا الشق الثاني

من السؤال وهو المتعلق بـ

"تدخل المثقف في الحقل

السياسي ودوره في المجتمع

الحديث". هنا لا بد من

التذكير بأنني نشأت وقضيت شبابي وكهولتي (إلى اليوم) في بيئة

مغربية وعربية كان من أهم سماتها إعطاء الأولوية للسياسي على

الثقافي بسبب ظروف الكفاح الوطني من أجل الاستقلال

والالتزام الوطني بقضايا الحرية والتحرر. فالسياسة كانت

حاضرة، وما زالت، في اهتمام جبلي والجيل السابق له، سواء في

المغرب أو خارجه. أما بالنسبة لتجربتي الشخصية فيمكنني القول

إن الثقافي كان حاضراً فيها دوماً حتى عندما كنت أمارس

السياسة كفاعل سياسي. وإذا كانت الظروف الصحية هي التي

إن انخراط المثقف العربي في الفكر الأوروبي المعاصر، مهما بلغ من العمق والاتساع، لا ينتج حداثة في العالم العربي. فالحدائثة لا يمكن نقلها كما تنقل البضائع الاستهلاكية، وهي ليست مسألة فرد أو أفراد مهما كثروا. إنها مسألة مجتمع، فلا بد من غرس بذورها وتعميق جذورها في جسم المجتمع ككل، وذلك لا يكون إلا بالاستيعاب الواسع والعميق للتراث العربي الإسلامي الذي يحكم الفكر والسلوك في جميع أجزاء العالم العربي. والعمل على تحريك عوامل التجديد فيه من الداخل.

وهناك الجماهير وليس هناك وسيط آخر غير "السياسة". وإذا فالطرف الذي يجب أن يكون موضوع اتهام هو "السياسة"، والبدل بالتالي، العقلانية والديمقراطية. وفي إطارهما يمكن أن تجد حقوق المرأة وحرية الرأي والاعتقاد "وغيرها من القضايا الشائكة" مجالاً للنقاش، الخ.

مقدمات: يلاحظ المتعصبون لمسير تكم العلمية بأن أهم السياسة حاضر باستمرار في أعمالكم بما فيها تلك التي تدخل في دائرة البحث الاستعمولي والتنظري. بل إن بعض نقادكم يعتبر

بأن محاور بحثكم النظري إنما تتغير بتغير اهتماماتكم السياسية أكثر مما ترتبط بالديناميكية

الداخلية لبنائها. كما يلاحظ البعض أيضاً بأن التحليلات والمواقف السياسية للجابري تغيرت بعد حرب الخليج، يتجلى ذلك في نقدكم للإيديولوجية القومية وإبراز مواطن ضعفها، كما يظهر أيضاً في اتخاذكم موقفاً أكثر مرونة واقعية من النظام الدولي الجديد وفي دعوتكم إلى تشييد "كتلة تاريخية" تشمل الحدائيس والسلفيين

(من فيهم العنصر الأصولي) وذلك قصد تحقيق توافق سياسي أدنى يساهم في إقرار الديمقراطية في البلاد العربية. والواضح أن لتحليلاتكم السياسية وقعا مهما ليس فقط هنا في المغرب، حيث أن أسرتكم السياسية لها تأثيرها ومكانتها، بل أيضاً على المستوى العربي بشكل أعم. ما هي الحدود التي تضعونها لتدخل المثقف في الحقل السياسي، وأي دور للمثقف في المجتمع العربي الحديث؟

محمد عابد الجابري: أما أن تكون "محاور البحث النظري" لدي تتغير بتغير اهتماماتي السياسية أكثر مما ترتبط بالديناميكية

الداخلية لبنائها" فهذا ما لا أوافق عليه. فمنذ نحن والثرات الصادر سنة 1980 والبحث النظري لدي يتمحور حول نقد العقل العربي الذي أنتجته منه الخطاب العربي المعاصر سنة 1982 ليكون بمثابة تمهيد منهجي ثم توالت الأجزاء الثلاثة من نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي 1984، بنية العقل العربي 1986، العقل السياسي العربي 1990، وأنا الآن منهمك في إعداد: العقل الأخلاقي العربي: نظام التقييم العربية الإسلامية.

وخلال هذه السنوات كلها، أي منذ أوائل الثمانينات كنت أكتب في محور "الفكر العربي المعاصر": مقالات في مجلة "اليوم السابع" ما بين 1984-1990.

وقد جمعت هذه المقالات في كتاب صدر سنة 1992، ثم واصلت الكتابة في نفس المحور وفي مناسبات أخرى منها "مقالات رمضان". وقد أضفت هذه المقالات إلى السلسلة الأولى وأدرجتها، حسب موضوعاتها في كتيبات صغيرة تحمل العناوين التالية: المسألة الثقافية، مسألة الهوية، الديمقراطية وحقوق الإنسان،

الدين والدولة وتطبيق الشريعة، المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، المشروع النهضوي العربي. هذا إضافة إلى دراسات أخرى نشرت بعنوان: إشكاليات الفكر العربي المعاصر. كل ذلك في إطار محور استمر موازياً لمحور نقد العقل العربي، منذ أوائل الثمانينات إلى اليوم.

وإضافة إلى هذين المحورين كان هناك محور خاص بقضايا المغرب وقد استمر العمل فيه هو الآخر منذ أوائل السبعينات (أشير إلى كتي: أعضاء على مشكل التعليم، الذي صدرت الطبعة الأولى منه في أوائل السبعينات، ثم من أجل رؤية تقديمية

أعتقد أن دور المثقف في المجتمع العربي، قديماً وحديثاً، دور سياسي في جوهره. أما في عصرنا فإنه لم يعد ممكناً الفصل بين الثقافة والسياسة، خصوصاً في الطرف الراهن الذي يتميز بـ "غياب" الإيديولوجيا. فالسياسة أصبحت اليوم - بعد غياب الإيديولوجيا - "تتكلم" الثقافة، سواء تحت عنوان "نهاية التاريخ" أو عنوان "صراع الحضارات" أو الثقافات أو غيرها من العناوين.

الأولى لتحقيق هذا التعرف التكاملي هو الترجمة من جهة واللقاءات المباشرة من جهة أخرى.

مقدمات : المعروف عنكم في الساحة الثقافية العربية أنكم صاحب مشروع فكري متكامل كما يبرز ذلك جليا في مؤلفكم المخصص لنقد العقل العربي. ثم إن عملكم لا يقتصر على فحص الأفكار والصورات بل يتعدى ذلك إلى دراسة أدوات التفكير وآليات الإنتاج المعرفي. مقاربتكم لأغلب القضايا هي ذات طابع إبستمولوجي فلسفي، غير أننا نلاحظ أنه كلما واجهتم قضية العلاقة بين

الدين والسياسة في الواقع الراهن أو المسألة العلمانية فإنكم تتخلون عن مقاربتكم النظرية الصرفة لتنهجوا سبيلا براغماتيا أو سياسيا. فأنتم لا تتركون فرصة تمر دون أن تؤكدوا على أن العلمانية قضية مصطنعة لا أساس لها في الواقع العربي، وأن الرهان الحقيقي يتمثل في تحقيق الديمقراطية وإقرار حقوق الإنسان. لكن الكثير من الدارسين بمن فيهم علماء الاجتماع والحقوقيون يرون أن مجتمعاتنا العربية، مثل

غيرها من المجتمعات الحديثة، لم تنفك تعيش علمنة فعلية تتحلى في كل مظاهر الحياة. ثم إن هذه المجتمعات هي في رأيهم، سواء شاءت أم أبت، قد دخلت طور التعدد الإيديولوجي وتضارب المرجعيات. فهي لا تملك كما كان الحال في الماضي إجماعا أو حدا أدنى من التوافق حول مسائل أساسية من بينها مسألة تحديد مساحة الفضاء الذي يجب أن يحتله الدين في النظام المجتمعي والسياسي. ولعل بعض أوجه الصراع العنيف أحيانا الذي تعرفه بعض البلاد العربية اليوم يترجم هذا الواقع الجديد.

هل تعتبرون أن المقاربة الفلسفية المحضة لقضية العلمانية لا جدوى منها في الحقل الفكري العربي المعاصر، وهل تعتقدون بأنه بالإمكان بلوغ إجماع جديد أو ميثاق مجتمعي جديد دون طرح حدي لقضية العلمانية وإيجاد حلول مُرضية وحديثة لمشكلات مزمنة مثل إصلاح الوضع القانوني للمرأة ومسألة إقرار حرية الرأي والاعتقاد وغيرها من القضايا الشائكة التي يتشابك من خلالها الدين والسياسي ؟

محمد عابد الجابري : مسألة العلمانية، في نظري، مسألة

سياسية في الأساس : مسألة العلاقة بين الدين والسياسة.

ومن هنا يمكن القول إن ما أحيته به "المقاربة الفلسفية المحض لقضية العلمانية" شيء صعب إن لم يكن مستحيلا.

إن أية مقارنة في موضوع سياسي إيديولوجي لا بد أن تكون "مدخولة" بالسياسة والإيديولوجيا. ولعل مما له دلالة في هذا الصدد، أن النص الرائد في مجال العلمانية في أوروبا هو كتاب سبينوزا رسالة في اللاهوت والسياسة وهو عنوان ينطق بنفسه. وإذا كان

أعتقد أن غياب الكنيسة في الإسلام يجعل شعار العلمانية شعارا غير استراتيجي في أي خطاب يطرح قضية العلاقة بين الدين والسياسة في المجتمع الإسلامي. ذلك لأنه لا وجود لمؤسسة دينية يمكن أن ينصرف إليها وحدها خطاب العلمانية كما كان الشأن في أوروبا. في الإسلام هناك الدين وهناك الجماهير وليس هناك وسيط آخر غير "السياسة". وإذا فالطرف الذي يجب أن يكون موضوع اتهام هو "السياسة"، والبديل بالتالي، العقلانية والديمقراطية.

الأمر كذلك فإن ما يجب أن يحظى بالأهمية ليس هو الموقف، بل استراتيجية الخطاب. ومعلوم أن أي خطاب سياسي، أو في السياسة، إنما تقاس جدواه لا بمقدماته الفلسفية بل بنتائجه العملية. وأعتقد أن غياب الكنيسة في الإسلام يجعل شعار العلمانية شعارا غير استراتيجي في أي خطاب يطرح قضية العلاقة بين الدين والسياسة في المجتمع الإسلامي. ذلك لأنه لا وجود لمؤسسة دينية يمكن أن ينصرف إليها وحدها خطاب العلمانية كما كان الشأن في أوروبا. في الإسلام هناك الدين

فإن موقفكم سيكون إيجابيا ومساندا إذا كنتم مسكونين بهاجس القومية والهوية كما هو حال المثقفين العرب "المعربين" عموما. أما إذا كان هاجس القومية والهوية - أقصد العربية أو العربية الإسلامية - لا يخل حزيا كبيرا في وعيكم فإن موقفكم سيكون مختلفا. وإذًا فالسألة ليست مسألة الكاتب بقدر ما هي أيضا مسألة القارئ.

فعلا، قد تكون هناك "نخبة مثقفة واسعة ذات تكوين غربي أو مزدوج" يمكن أن يكون موقفها من أعمال أكثر تعقيدا. غير أن هذا لا يصدق على عدد كبير من المتميزين لهذه للنخبة الذين أعرف شخصا تجاوبهم العميق مع ما أكتب دون أن يعي هذا بالضرورة اتفاقهم معي في جميع أطروحاتي. أما الذين لا يقوم

بينهم وبين هذا النوع من

التجاوب فليس ذلك راجعا -

في نظري - إلى تعقيد أو

ازدواج في موقعي بل يمكن أن

يفسر بالتعقيد والازدواج

الذي ينشأ بسبب اللغة. فاللغة

في هذا الميدان لها دورها،

وأعني باللغة ليس فقط لغة

الكلام والكتابة بل أيضا جملة

هذه اللغة، حملتها الثقافية

الحضارية. إنني أعتقد أن النقص النسبي بالمعرفة، وبالتراث العربي

الإسلامي من خلال نصوصه العربية، وهو نقص يعاني منه

بعض الذين لديهم تكوين غربي هو المسؤول - ربما - عن

الشعور بالتعقيد المشار إليه، تماما كما هو الحال بالنسبة لموقف

المثقفين المعربين من كتابات المثقفين المغاربيين الذين يكتبون

بالفرنسية. هنا أيضا نلاحظ نفس التعقيد والازدواجية.

والمسألة، في نهاية الأمر، ترجع إلى غياب أو ضعف الحوار

والاحتكاك بين الفريقين. إن الحل سيكون في تعرف كل طرف

على مرجعية الطرف الآخر. وربما كانت الخطوة الضرورية

أواسط النخب الثقافية بالشرق التي تشبعت بمخاطبات عربية أدجت الإيديولوجية القومية في نسيج تكوينها الفكري. وقد خصصت لأعمالكم دراسات كثيرة بعضها علمي موضوعي وبعضها يكسي طابعا هجويا، وهو أمر يكاد يكون طبيعيا نظرا للمكانة الكبيرة التي تحتلونها في الحقل الثقافي العربي. أما في المغرب العربي حيث نجد نخبة مثقفة واسعة ذات تكوين غربي أو مزدوج، فإن الموقف من أعمالكم يبدو أكثر تعقيدا، وتشكل أفكاركم مصدر حيرة بالنسبة للكثيرين. فاتم في اعتبار بعضهم مفكر سلفي جديد على الرغم من أن مشروعكم النظري يتوخى إعادة بناء العلاقة مع التراث ومع الماضي وفق منظور نقدي وعقلاني منفتح على المكتسبات المنهجية التي

حققتها العقل الحديث، وما

استخدامكم المنهجي

للاستمولوجيا إلا دليل على

ذلك. لكن استحضاركم

المتواصل لمفهوم الهوية القومية

والثقافية وكونكم لا تترددون

في التأكيد على دور الباراداييم

الذي لا يزال يلعبه في نظركم

"المودج الأمثل" الذي

تكونت عناصره في مجتمع

المدنية إبان الدعوة المحمدية، بالإضافة إلى أن مواقفكم من بعض

القضايا مثل العلمانية - التي سنعود إليها في سؤال آخر -

وكلامكم عن فائدة "التعبئة الدينية" في مجال العمل القومي،

كلها تقوي عناصر الغموض والتعقيد الذي يطبع علاقة أعمالكم

بقطاع من المثقفين المغاربيين. ما هو تفسيركم لهذا الأمر، أي

كيف تنظرون إلى هذه المفارقة: شهرتكم الكبيرة في المشرق

العربي والغموض إن لم نقل سوء الفهم الذي يكتنف علاقتكم

بالكثير من المثقفين المغاربيين؟

محمد عابد الجابري: يمكن النظر إلى هذا السؤال من زاويتين.

فإذا اعتبرتم أعمالكم من منظور يوظف مفهوم "القومية" و"الهوية"

تلاقت فيه ثقافات مختلفة، تدون وتنافس، الخ، وبما أن لكل ثقافة نظام قيم خاص بها، فقد ارتأيت أنه من المناسب التمييز في الثقافة العربية - كخطوة منهجية - بين نظام القيم في الموروث العربي قبل الإسلام ونظام القيم في التراث الإسلامي ونظام القيم في الموروث الفارسي ونظام القيم في الموروث اليوناني ثم نظام القيم في الموروث الصوفي الغنوصي.

وواضح أن في كل نظام، من هذه النظم، قيمة إيجابية؛ غير أن ما تم تكريسه في الثقافة العربية، منذ عصر التدوين من قيم، تنتهي إلى الموروث الفارسي هي قيم "الطاعة". وهذا لا يعني أن

هذا الموروث لا يحتوي على قيم أخرى إيجابية، كلاً! كل ما في الأمر أن ما تكرس في مجال الأخلاق والسياسة (بمجال الآداب السلطانية خاصة) في الثقافة العربية هو قيم "الطاعة" كما عرفها الموروث الفارسي، أو كما نسبت إليه - لا فرق. وأنا في هذا كله لا أصد عن نزعة قومية أو غير قومية. إنني أستخلص الرأي والموقف من النصوص وحدها. وهل يجوز أن أفعل غير ذلك.

أما عن الشق الثاني من السؤال وهو الذي يتعلق بمدى "إمكانية القيام على المستوى النظري المحض بتأسيس وتسوية أطروحة تفرد وتمايز العقل من مجال ثقافي وحضاري إلى آخر"، فقد سبق لي أن ناقشت هذه المسألة في "تكوين العقل العربي" من خلال توضيحي للتمييز الذي أقامه لالاند بين العقل المكون (بالمفتح) والعقل المكون (بالكسر). لقد ميزت في هذا الصدد بين العقل اليوناني والعقل الأوربي والعقل العربي. واقتصرت على هذه الثلاثة لسبب واحد هو أننا لا نملك - على الأقل في حدود إطلاعي - أي خطاب عن العقل خارج هذه الثقافات

الثلاث: اليونانية، والعربية الإسلامية، والأوربية الحديثة. وبما أن البحث الاستيمولوجي يختص بالخطاب العالم (خطاب العقل والمعرفة) فإن الاقتصار على هذه الثقافات الثلاث مبرر من هذه الزاوية، فنحن لا نتوفر على نصوص علمية كافية عن الثقافات الأخرى السابقة؛ غير أن هذا لا يعني أن هذه الثقافات الأخرى، بما في ذلك الثقافة الشفوية والتمثيل لا تستحق الدراسة. كلاً! إنها مسألة تخصص لا غير. ولست باحثاً أنثروبولوجياً ولا ناقداً أدبياً.

هذا من جهة ومن جهة أخرى أعتقد أن "أطروحة تفرد وتمايز العقل من مجال ثقافي

وحضاري إلى آخر" أطروحة مقبولة وسائدة في الفكر المعاصر. سأقتصر هنا على الإشارة إلى التمييز الذي أقامه جان بيير فيرنان بين العقل اليوناني والعقل الأوربي الحديث، على أساس أن الأول تشكل من خلال علاقات الناس بعضهم ببعض (المدينة) ومناقشة الشؤون العامة) بينما تشكل الثاني من خلال التعامل مع الطبيعة (العلوم

وفي نظري أنه يصعب الخروج بشيء جديد يكون في مستوى أهمية النتائج التي أسفر عنها النقد الذي مورس على التوراة والأنجيل قديماً وحديثاً. ولذلك أرى أن نقد التراث، أعني أنواع الفهم التي كونها المسلمون لأنفسهم عن دينهم وتاريخهم وثقافتهم هو ما يجب أن نشغل به. أما بناء فهم جديد للنصوص الدينية فهذا ليس من مهمتي فلست مصلحاً دينياً ولا صاحب دعوة ولا لدي رغبة في إنشاء "علم كلام" جديد.

التحريية، العقل التحريبي أو العقلانية التحريية). وفي نظري أن العقل العربي تشكل أساساً من خلال التعامل مع النصوص، مع اللغة (النحو والفقه والتفسير والبلاغة...). إذاً فهانها نوع من التفرد والتمايز على الصعيد "تكوين العقل" من مجال حضاري إلى آخر.

وواضح أننا نتحدث هنا عن "أطروحة"، ولا شيء يمنع من قيام أطروحة أو أطروحات مخالفة.

مقدمات: لعلكم من بين المفكرين المغاربة الأوسع شهرة في المشرق العربي. أقصد أن أفكاركم تحظى بتداول واسع في

المنظومة الثقافية العربية باستخدام مفهوم الهوية القومية، سيعزز رأي بعض نقادكم الذين يأخذون عليكم توجهها مركزيا اصطفاثا حيث يبدو التحليل الاستمولوجي الذي تضطعون به وكأنه موضوع في خدمة اهم السياسي القومي. وهل ترون أنه بالإمكان القيام على المستوى النظري المحض بتأسيس وتسويغ أطروحة تفرد وتمايز العقل من مجال ثقافي وحضاري إلى آخر ؟

محمد عابد الجابري : بالنسبة للنقطة الأولى في هذا السؤال أؤكد أن عملي كناقد لنظم القيم في الثقافة العربية الإسلامية لا يصدر عن هاجس قومي. كلاً! إن تصنيف نظم المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية إلى بيان وعرفان وبرهان تصنيف أملاه علي التشریح البنيوي - إذا صح التعبير - للعلوم العربية الإسلامية : لقد كانت هذه العلوم تصنف من قبل إلى علوم

عقلية (فلسفة، كلام، أصول

الفقه، العلوم الطبيعية، الخ.)

وإلى علوم نقلية (الحديث،

الفقه، النحو، الخ.). وهذا

التصنيف هو، من الناحية

الايستيمولوجية، تصنيف

خارجي شبيه بتصنيف

الحيوانات إلى برية ومائية، الخ.، ولا يساعد قط على الكشف عن الأرضية الايستيمولوجية للعقل العربي. لذلك فضلت القيام بتصنيف آخر من نوع تصنيف الحيوانات إلى فقريات ولا فقريات. وهكذا فضلت التمييز، في العلوم العربية الإسلامية، بين علوم العرفان وعلوم البرهان، على اعتبار أن كل صنف من هذه الأصناف الثلاثة يشكل نظاما معرفيا متميزا بمنهجه وجهازه المفاهيمي ونوع الرؤية التي يحملها عن الإنسان والعالم.

وعندما بدأت أبحث في موضوع القيم تبين لي أن هذا التصنيف لا يستوعب جميع الاختلافات والزرعات التي يزخر بها التراث العربي الإسلامي في مجال القيم. وقد ارتأيت أنه قد يكون من الأفضل تصنيف القيم في هذا التراث حسب الموروث الثقافي الذي ينحدر منه. وربما أن عصر التدوين كان العصر الذي

منه والمدني، بين الناسخ والمنسوخ، وربطه بأسباب النزول وبسيرة الرسول وبأساليب العرب في التعبير، الخ. كل ذلك كان وما يزال مجالاً للاجتهاد ولاشيء يمنع من تطبيق الأساليب الحديثة في هذا المجال. وفي نظري أنه يصعب الخروج بشيء جديد يكون في مستوى أهمية النتائج التي أسفر عنها النقد الذي مورس على التوراة والأناجيل قديما وحديثا. ولذلك أرى أن نقد التراث، أعني أنواع الفهم التي كونها المسلمون لأنفسهم عن دينهم وتاريخهم وثقافتهم هو ما يجب أن نشتغل به. أما بناء فهم جديد للنصوص الدينية فهذا ليس من مهمتي فلست مصلحا دنيا ولا صاحب دعوة ولا لدي رغبة في إنشاء "علم كلام" جديد. إن اتجاهي ومجال تحركي هو "نقد العقل" نقدا إبيستيمولوجيا. وبطبيعة الحال فهذا لا يقوم مقام أنواع النقد الأخرى ولا يلغيها، وإنما لكل مجاله واتجاه اهتمامه.

الحديث الصحيح ليس صحيحا في نفسه - بالضرورة -

وإنما هو صحيح بمعنى أنه يستوفي الشروط التي اشترطها جامع الحديث كالبخاري ومسلم.

مقدمات : في سياق تحليلكم

لبنية العقل العربي حصرتم

مكوناتها في ثلاثة هي المعقول

الديني (العقل البياني ذو

الأصل العربي) والمعقول

العقلي (العقل الرهاني وجذوره يونانية) ثم اللامعقول العقلي أو العقل المستقل (العقل العرفاني المرتبط بفارس والمهند) أي ذلك الذي تردون أصوله إلى الديانات والمنظومات الفكرية الشرقية القديمة (الغنوص اليوناني، الإشراق الفارسي والتصوف الفارسي والتصوف الهندي). وكذلك الشأن في الجزء الأخر من مؤلفكم - ذلك الذي أنتم بصدد إعداده - والمتعلق بالعقل الأخلاقي العربي، حيث تؤكدون - كما ورد في إحدى آخر محاضراتكم - بأن القيم الإيجابية مثل المروءة وأخلاق العمل الصالح تضرب جذورها في أرضية أخلاقية عربية إسلامية، أما القيم السلبية من نوع الاستبداد والانتكالية والانعزالية فترجعونها إلى أصول ومرجعيات غير عربية. ألا ترون أن الإلحاح على معالجة مسألة الحدود بين المعقول واللامعقول أو الكشف عن بنية القيم في

ولا يستقيم القول مثلا بأنه من الممكن افتراض أن تكون هناك اختلافات جوهرية بين النص كما جمع ورسم زمن عثمان وبين القرآن كما تلقاه الناس زمن النبي. ذلك لأن المسلمين والصحابة أنفسهم قد اختلفوا وتنازعوا وقامت حروب، الخ. ومع ذلك لم يهتم أي منهم طرفا ما بالقرآن كمنص. وكان هناك من بين كبار الصحابة خصوم لمعاوية (الذي كان من كتاب الوحي)، قاتلوه يوم صفين وهم يخاطبونه وقومه الأمويين قائلين: "قاتلناكم على تنزيله واليوم نقاتلكم على تأويله". بمعنى أن هؤلاء الصحابة قاتلوا قريشا بزعامة بني أمية وعلى رأسهم أبو سفيان - قبل أن يدخلوا الإسلام ويؤمنوا بالقرآن وحيا منزلا - و"اليوم"، يوم صفين، يقاتلونهم على "تأويله": تأويل القرآن. إذا فالخلاف والنزاع زماني عثمان ومعاوية كانا حول

"التأويل" ولم يكونا يحسان في شيء "التنزيل" (=النص). أما ما يروى عن بعض الشيعة من أنهم شككوا في آية أو آيتين، سواء على مستوى الصيغة أو على مستوى البئر، فإن أئمة الشيعة، في الماضي والحاضر، يشرأبون من ذلك ويجمعون

على أن القرآن كما هو متداول اليوم هو نفسه القرآن كما كان زمن النبي.

وإذن فليس هناك مجال لممارسة "النقد التاريخي" حول صحة النص القرآني، ولا اعتقد أنه قد يكشف عن شيء آخر غير ما هو معروف أي ما ذكرناه أعلاه ملخصا.

هذا بالنسبة لصحة نص القرآن. أما بالنسبة للحديث فالأمر يختلف. والمسلمون يميزون فيه بين المتواتر وبين حديث الآحاد. أما المتواتر، وهو الذي روته جماعة لا يصح اتفاقها على الكذب لكثرة أفرادها وتفرقهم، فقليل جدا وليس فيه ما يجعل على الشك فيه إذ يتسق اتساقا تاما مع ما يقره القرآن من عبادات وأخلاق. وأما حديث الآحاد، أي الذي رواه شخص عن آخر

إلى النبي فقد كان موضع نقد واسع. إن نقد الرواية في هذا النوع من الحديث قد مورس منذ عصر التدوين، وهناك من علماء المسلمين وأئمتهم من يتشدد في صحة ما يروى عن النبي من حديث الآحاد فلم يقبل إلا بضعة أحاديث تتعلق بالعبادات. وهناك بالعكس من هؤلاء من يتساهل ويقبل الصحيح والضعيف. والوضع في الحديث معروف مدروس. وكتب الحديث الصحيحة، كصحيح البخاري وصحيح مسلم إنما هي صحيحة بالنسبة للشروط التي وضعها أصحابها لقبول الحديث. الحديث الصحيح ليس صحيحا في نفسه - بالضرورة - وإنما هو صحيح بمعنى أنه يستوفي الشروط التي اشتراطها جامع الحديث كالبخاري ومسلم. ونقد الحديث يتناول نقد السند، كما قد يتناول مضمونه. أما نقد السند أو الرواية فلهم في ذلك

قواعد وأساليب تقوم على "التعديل والتجريح". أما نقد المضمون - ولو أن الاهتمام به أقل - فيقوم على اعتبار السنة النبوية (قولها وعملا وإقرارا) مبنية للدين شارحة للقرآن. وبالتالي يجب ألا يتناقض الحديث مع القرآن. وإذن

إذاً فليس هناك مجال لممارسة "النقد التاريخي" حول صحة النص القرآني، ولا اعتقد أنه قد يكشف عن شيء آخر غير ما هو معروف أي ما ذكرناه أعلاه ملخصا.

"فالنقد التاريخي" بالنسبة للحديث قد مورس على نطاق واسع منذ عصر التدوين وهو يشكل جزءا من التراث وهو قابل للنقد كغيره من أجزاء التراث الأخرى.

أما ما يتعلق بفهم القرآن، أعني تفسيره وتأويله، فالباب مفتوح على مصراعيه أمام كل من يأبس في نفسه القدرة على ذلك من حيث الكفاءة اللغوية والإطلاع على تاريخ نزول القرآن، أعني الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول، الخ. مما هو مفصل فيما يعرف بـ "علوم القرآن". والقرآن مفتوح بأسلوبه البياني لأنواع من التفسير والتأويل. وهناك فعلا أنواع كثيرة من هذا وذاك.

أما علاقته بالجماعة الإسلامية الأولى وحياتها اليومية فموضوع للدراسة والبحث منذ زمن الوحي: فالتمييز في القرآن بين المكّي

والذي دشنته في الثقافة الأوروبية هذا الفيلسوف اليهودي الهولندي منذ القرن السابع عشر إلى القرن العشرين. وليس هاهنا مكان استعراض تاريخ هذا النقد ولا أنواعه ومراحله ولا ردود الفعل التي قامت ضده، حسبتنا أن نشير هنا إلى أن النقد الحديث للنصوص المقدسة في أوروبا قد انكب على مناقشة صحة نسبة النصوص إلى من تنسب إليهم عادة، النبي موسى وأصحاب الأنجيل، من جهة، وعلى بيان العلاقة بين تلك النصوص وبين التحارب الحية للجماعات الدينية الأولى التي ظهرت تلك النصوص بين ظهرانيها من جهة ثانية، ثم ما يتبع ذلك من قضايا تخص مسألة التفسير، تفسير النص المقدس.

لقد أسفر هذا النقد بأنواعه ومستوياته عن نتائج هامة إذ تبين أن النصوص الدينية اليهودية والمسيحية لم يكتبها مؤلف واحد في عصر واحد لجمهور واحد بل كتبها مؤلفون كثيرون في عصور متعاقبة لأناس عاشوا في ظروف مختلفة وأحقاب متباعدة وأن تدوين هذه النصوص يمتد على مدى قرون... وبالتالي فهي تعكس أو تعبر عن تجارب في الحياة

والذي دشنته في الثقافة الأوروبية هذا الفيلسوف اليهودي الهولندي منذ القرن السابع عشر إلى القرن العشرين. وليس هاهنا مكان استعراض تاريخ هذا النقد ولا أنواعه ومراحله ولا ردود الفعل التي قامت ضده، حسبتنا أن نشير هنا إلى أن النقد الحديث للنصوص المقدسة في أوروبا قد انكب على مناقشة صحة نسبة النصوص إلى من تنسب إليهم عادة، النبي موسى وأصحاب الأنجيل، من جهة، وعلى بيان العلاقة بين تلك النصوص وبين التحارب الحية للجماعات الدينية الأولى التي ظهرت تلك النصوص بين ظهرانيها من جهة ثانية، ثم ما يتبع ذلك من قضايا تخص مسألة التفسير، تفسير النص المقدس.

لقد أسفر هذا النقد بأنواعه ومستوياته عن نتائج هامة إذ تبين أن النصوص الدينية اليهودية والمسيحية لم يكتبها مؤلف واحد في عصر واحد لجمهور واحد بل كتبها مؤلفون كثيرون في عصور متعاقبة لأناس عاشوا في ظروف مختلفة وأحقاب متباعدة وأن تدوين هذه النصوص يمتد على مدى قرون... وبالتالي فهي تعكس أو تعبر عن تجارب في الحياة

هذه الوقائع تجمع عليها

كتب التاريخ من مختلف الفرق والمذاهب الإسلامية. ولا شيء يشجع أو يرير الشك فيها ولا حتى اصطناع الشك المنهجي بصددها. نعم الروايات عن "مصحف ابن مسعود" أو غيره وعن بعض الاختلافات بينه وبين المصحف العثماني.

كما تشير روايات أخرى إلى أن سورة من سور القرآن كانت أطول مما هي عليه اليوم. ولكن جميع هذه الاختلافات - على الأقل كما تذكرها الروايات التي بين أيدينا - لا تمس من قريب ولا من بعيد صحة النص القرآني ككل، مثلما أن اختلاف "القراءات"، وهو شيء معترف به لا ينال من صحة النص. (راجع في هذا الصدد كتاب الدكتور محمد عبد الله دراز: *مدخل إلى القرآن الكريم*. دار القرآن الكريم ودار القلم، الكويت 1971. وهو ترجمة لأطروحة للدكتوراه بباريس، بعنوان: *Initiation au Koran*.

ولكن جميع هذه الاختلافات - على الأقل كما تذكرها الروايات التي بين أيدينا - لا تمس من قريب ولا من بعيد صحة النص القرآني ككل، مثلما أن اختلاف "القراءات"، وهو شيء معترف به لا ينال من صحة النص.

ومن هنا ضرورة اختلاف التفسير وتنوعه وعدم التقييد بوجهة نظر واحدة أو الرضوخ لأية سلطة أخرى غير سلطة العقل والمنهجية العلمية.

والسؤال الآن هو: هل النصوص الدينية الإسلامية، أعني القرآن والحديث، هي في حاجة إلى مثل هذا النقد التاريخي؟ إن رأيي بخصوص هذه المسألة يتلخص فيما يلي:

فيما يخص القرآن لا نستطيع الشك في صحة النص الذي بين أيدينا اليوم. إنه نفس النص (المصحف) الذي جمع ورتب وأقر ك نص رسمي زمن الخليفة الثالث عثمان بن عفان. وكما هو معروف فلقد كان للنبي كتاب يكتبون الوحي، أي القرآن،

في قضايا الدين والفكر

حوار مع محمد عابد الجابري

بمناسبة إعداد هذا الملف، من مقدمات، الذي توخينا من خلاله التعريف ببعض المبادرات التجديدية التي عرفها الفكر العربي الإسلامي المعاصر، سعينا إلى محاوره الدكتور محمد عابد الجابري الذي لم تفتأ أعماله تثير الكثير من النقاش في الأوساط الفكرية والثقافية العربية. حاولنا صياغة تساؤلاتنا وملاحظتنا آخذين بعين الاعتبار الكثير من الانتقادات التي نشرت هنا وهناك ومست بعض جوانب المشروع الفكري لمحمد عابد الجابري، خصوصا المرتبطة بقضايا حساسة تخص الدين والسياسة ودور المثقف. نأمل في أن يكون هذا قد سمح للباحث بتوضيح مواقفه من القضايا المذكورة وإبراز عناصر الاستمرار والاتصال التي تخللت مجموع إنتاجه الفكري.

محمد عابد الجابري : إن المسألة التي يطرحها هذا السؤال هي ما عمر؟ عنه يتناول المسلمون "النص القرآني تناولا نقديا تاريخيا كما حدث في الحقلين المسيحي واليهودي". والخطوة الأولى في الجواب عن هذا السؤال تتطلب استحضار نوع "النقد التاريخي" الذي مورس في أوروبا على الكتب المقدسة، التوراة والأنجيل، والنتائج التي أسفر عنها هذا النقد. وتأتي بعد ذلك الخطوة الثانية وهي التساؤل عما إذا كنا نحن في حاجة إلى مثل ذلك النقد، كما كان الحال في أوروبا، وما هي النتائج التي يمكن الحصول عليها في حال القيام به.

معروف أن النقد التاريخي للنصوص الدينية اليهودية بدأ مع سبينوزا في رسالته الشهيرة رسالة في اللاهوت والسياسة (وكان بعض علماء المسلمين قد مارسوا على التوراة والأنجيل نقدا مشابها قبل سبينوزا بقرون). وقد استمر هذا النوع من النقد

مقدمات : بنيتم مشروعكم الفكري من خلال نقد الخطابات العربية التي انتظمت حول الحدث القرآني في مرحلة التدوين. وفي الوقت الذي صارت فيه قراءة النص التأسيسي أو تأويله تشكل إحدى أهم بؤر الصراع الحاد في الفكر الإسلامي المعاصر، بحدكم تتعاملون مع الموضوع بمحذر شديد، بل إنكم تستبعدون القرآن والحديث من دائرة عملكم النقدي. هل مرد ذلك إلى تقييم خاص للتجارب القاسية التي عاشها عدد من المفكرين المسلمين في هذا الباب، أم لأنكم تعترون أن الوقت لم يحن بعد ليتناول المسلمون النص القرآني تناولا نقديا تاريخيا كما حدث في الحقلين المسيحي واليهودي؟ وهل لديكم تحليل خاص للسبيل التي يمكن أن يتهجها المسلم المعاصر ليتعامل مع النص القرآني على ضوء العلوم والمناهج والمعارف الحديثة التي لم ينفك يكتسبها منذ قرابة قرن؟

3. جعيط، هشام : الفتنة - حماية الدين والسياسة من الإسلام المبكر. دار
الطلعة، بيروت، 1992 ص. 31.
4. نفس المصدر.
5. م.س. : ص. 33.
6. جعيط، هشام : م.س. ص. 37-38.
7. جعيط، هشام : م.س. ص. 325.
8. م.س. ص. 325.
9. نفس المصدر.
10. الجابري، محمد عابد : تمدد العقل السياسي - حدوده وتحدياته، المركز
الثقافي العربي - الدار البيضاء 1990 - ص. 404.
11. انظر : الجابري، محمد عابد : م.س. ص. 405.
12. م.س. ص. 16-17.
13. نفس المصدر.
14. الأمة والنهضة والاندماج بالوطن العربي - مؤلف جماعي، مركز دراسات
الوحدة العربية، بيروت 1989.
15. الشرفي، عبد الحميد : الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر 1990 ص.
.223
16. Badie Bertrand
Pouvoir et société en terre de l'islam :
les deux Etats. Fayard. Paris 1986.
17. الحداد، محمد : التراث العربي في السياسة والتنظيمات المعاصرة في مسألة
الحكم، في مجلة الوحدة - السنة 5- ع 52 - يناير 1989 ص. 105.

الحلم بما كان يمكن أن يحدث، ومن محاولة فهم ما هو واقع إلى الحلم بما يجب أن يقع فيخلط التاريخ باليوتوبيا ويتداخل المعرفي والإيديولوجي بل وينقلص المعرفي لحساب الإيديولوجي. ويتحول بالتالي النص الذي يراد منه أن يكون تحليلا علميا وموضوعيا لجدلية الدين والسياسي إلى بيان سياسي لا يختلف اختلافا جذريا، في بنيته العميقة، عن البيانات الخريبية. وهكذا نتبين أن ما يسم خطاب برهان غليون في هذه النقطة بالذات هو نفس ما يسم "التنظرات المعاصرة في مسألة الحكم" بصفة عامة وهي تنظرات تنطلق في مجملها من الإقرار بأن "التنكير العلمي هو رهان كل تقدم حضاري" ولكنها عندما تعالج قضايا الحكم نجد ما تزال "تحلل الخطاب السياسي بالخطاب

السياسي وتقيم الحلم بديلا عما يجب أن نفعله ونخلط بين ما نريده وما نعيشه"⁽¹⁷⁾.

وعموما، فإن هذا الكتاب يظل من المؤلفات - الأعلام في ميدانه، ومن خصائص مثل هذه المؤلفات أنها تثير الأسئلة وتحرك العقول وتدعو القارئ إلى الخروج عن دور المتقبل السلبي لينخرط بدوره في هذه

الأسئلة الحارقة التي يثيرها. وهو كتاب ذو قيمة لا يرقى إليها الشك سواء في مستوى المناهج المستعملة في البحث أو في مستوى النتائج التي انتهى إليها. ولعل أهم ميزة في هذا الكتاب على مستوى المنهج أنه ربط الأحداث بواقعها التاريخي وحاول أن يكشف المنطق الذي ينظمها والعلاقات التي تجمع بين شتاتها. فضلا على أنه يستعين بالجواهر من المفاهيم

هوامش

1. من الغلاف الخارجي الأخير للكتاب.

والمصطلحات والمناهج، يسقطها على مجال مختلف عن مجالها الأصلي وإن كان يستفيد، إحرثيا، لا بحالة، من الفتوحات المنهجية المتحققة في مجال المباحث الإنسانية الحديثة، يتجلى هذا مثلا في منهج "الخفر الأركيولوجي" الذي مكنته من العودة إلى الطبقات العميقة التي أسست رؤيتنا لموضوع العلاقة بين الدولة والدين فكتشف بذلك عن العوامل التي بدت وكأن تراكمت التاريخ قد أهالت عليها تراب النسيان. أما على مستوى المضمون، فقد أحدث برهان غليون زحزحة في فهمنا للعديد من القضايا، ولعل أهم زحزحة أحدثها في نظري هي دفع النقاش الفكري والسياسي من مجال الدولة في علاقتها بالدين إلى مجال الدولة بالذات وعلاقتها بالسلطة وأشكال ممارستها ووظائفها. ورغم كل الأهمية

التي أتاحتها لنا هذا الكتاب على كثير من الأسئلة فإنه - وهذه إحدى ميزاته أيضا - يظل مفتوحا على السؤال. واعتقد أن من بين الأسئلة التي تظل أصدائها تتردد في ذهن القارئ بتوجيه من النتائج التي أنهى بها المؤلف كتابه، سؤال تعلق بما سماه "الاتحادات

أحدث برهان غليون زحزحة في فهمنا للعديد من القضايا، ولعل أهم زحزحة أحدثها هي دفع النقاش الفكري والسياسي من مجال الدولة في علاقتها بالدين إلى مجال الدولة بالذات وعلاقتها بالسلطة وأشكال ممارستها ووظائفها.

الكبيرة" القدرة على أن يكون لها "استراتيجية حضارية". فهل يتيح لنا الواقع اليوم بكل تناقضاته الداخلية وفي ظل النظام العالمي الجديد أن تؤسس هذا النمط من الدول أو الاتحادات، أو حتى أن نحلم بإمكانية تأسيسه إن كان من المشروع لنا أن نستمر في الحلم؟ وما هي الإمكانيات التي يمكن أن يساهم بها الفكر والمفكرون في تخمين الشروط الكفيلة بتحقيق هذا المشروع - الحلم؟ ■

2. عبد الرزاق علي: الإسلام أحصل الحكم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972.

إبراهيم الشرفي: "فكما أن نمط الحكم يساهم بدور كبير في تكييف المجتمع الذي يراد نمته، لا ننسى أن البنى الاقتصادية تؤثر بدورها في بلورة النظام السياسي الملتمس لتلك البنى" وقد أقر بأن مختلف المواقف التي اتخذها المعاصرون فيما يتعلق بمشكلة الحكم "لا تعدو أن تكون مواقف عاكسة في تباينها لتفكك البنية المجتمعية التقليدية دون أن تعوضها بعد بنية حديثة شبيهة كليا أو جزئيا ببنية المجتمعات الصناعية وما بعد الصناعية" (15).

أما إذا قارنا بين ما انتهى إليه برهان غليون في هذه المسألة نفسها وما انتهى إليه برتراند باداي في كتابه *الدولتان: السلطة والمجتمع* ببلاد الإسلام. فإننا نقف على عامل ثالث حال دون بلوغ الدولة في المجال الإسلامي مستوى الحداثة، لا نرى برهان غليون توقف عنده. فقد قارن ب. باداي بين المسار التاريخي

الذي قطعه تطور الدولة في المجال السياسي الغربي ومسار الدولة في المجال الإسلامي حتى يبين أن الدولة الأوروبية الحديثة قد قامت عندما ظهر مجال وسيط بين الدولة والكنيسة هو مجال السياسي الذي سمح بدوره بظهور طرف ثالث في

المعادلة هو الشعب، لتنبئ شرعية السلطة تبعاً لذلك على "التعاقد" بين "الشعب" و"الأمير" وبذلك أصبح باستطاعة الشعب أن يعزل الأمير متى لم يعمل لفائدة المصلحة العامة. وهكذا ظهرت دولة المؤسسات بديلاً عن دولة "الأمير" ونفياً لها. أما بعد الإسلام فإنها لم تعرف هذا المسار التاريخي ولم تتطور الدولة تبعاً لذلك لتصبح دولة مؤسسات، بل ظل التماهي بين "الأمير" و"الدولة" قائماً وهو ما جعلها دولة استبداد وطغيان موظفة لخدمة مصالح الفئة التي تستحوذ عليها. وهي من أجل المحافظة على بقائها تسيطر على كل السلط، الزمنية-الدنيوية والروحية-الدينية في آن واحد (16).

لعل أهم ميزة في هذا الكتاب على مستوى المنهج أنه ربط الأحداث بواقعها التاريخي وحاول أن يكشف المنطق الذي ينظمها والعلاقات التي تجمع بين شتاتها.

تقود إلى أن هذه الدولة قد دخلت في حياتنا "كثمرة جاهزة مقطوعة عن الخيرة التاريخية الطويلة التي أنشأها" (ص465). وهنا يحق لنا أن نتساءل ألا تكون الدولة الديمقراطية التي يدعو إليها هي الأخرى ثمرة جاهزة

مقطوعة عن تلك الخيرة التاريخية التي تجعل منها نتاجاً طبيعياً لمسار تاريخي خاص ومتكامل؟ ألا يسقط برهان غليون نفسه في ما عابه على النخب العلمانية التي أرادت أن تبني النموذج الغربي في بناء الدولة فكانت مسؤولة عن الأزمة التي انتهت إليها الدولة الوطنية؟ بل ويحق لنا أن نتساءل: هل تهيأت الشروط الضرورية لوجود مثل هذه الدولة حتى وإن كان هو نفسه قد حدد الشروط الحاشية التي تساعد على تحقيق هذا المشروع - الحلم؟ أم إن فكر برهان غليون السياسي ينتهي هو الآخر إلى ما انتهى إليه الفكر السياسي العربي المعاصر عموماً، عندما ظل وهو ينظر لنظام الحكم مشدوداً إلى الحلم أكثر مما هو مشدود إلى الواقع، إلى ما يجب أن يكون لا إلى ما هو كائن ويمكن فعلاً، فيتحوّل التنظير السياسي من تحليل ما حدث إلى

على أن الدقة في تشخيص العلل البنوية العميقة بولد الدقة كذلك في تصورنا لسبل العلاج، بينما يقود البحث في العوامل الجزئية دون الكلية، والمظاهرة السطحية دون الخفية والعميقة إلى غياب الدقة والوضوح في تبيين الحلول ولذلك نرى برهان غليون في هذا الكتاب يرى الحل حيناً في إقرار مبدأ المواطنة وحيناً آخر في إقرار الدولة الديمقراطية ويسراه ثلثاً في الدولة القومية ذات "الاستراتيجية الحضارية" دون أن يأخذ بعين الاعتبار أن ما طرحه حلولاً أصبح هو الآخر موضع تساؤل في الفكر السياسي الحديث في المجال الغربي نفسه الذي نشأت فيه هذه القيم والمفاهيم. وهو ما نعود إليه بالتوضيح لاحقاً.

أهمّل برهان غليون أثناء تحليله التاريخي للعوامل التي حالت دون بلوغ الدولة والسياسة في البلاد العربية الإسلامية مستوى الحداثة إهمالاً يكاد يكون تاماً العوامل الخارجية. فلم يأخذ بعين الاعتبار الدور الذي قد يكون لعبه التدخل الأجنبي في تعطيل هذه الحداثة. وهو ما ذهب إليه الجاربي عندما بين

أن "العامل الخارجي كان من أبرز الأسباب التي كانت وراء تفهقر الأوضاع فيه أو على الأقل جمودها ضمن نموذج يكرر نفسه باستمرار، ويمثل هذا العامل الخارجي في الغزو المباشر المدمر الذي تعرضت له المنطقة العربية انطلاقاً من هولاء إلى الحروب الصليبية إلى التوسع الأوروبي الحديث" (12). ويضيف في موقع ثانٍ "وهكذا يبدو واضحاً أن غياب الحداثة السياسية في العالم العربي المعاصر لا يفسره ماضيه وحده، بل لا بد من أن ندخل في الحساب "الحاضر" بل حضور الغرب الاستعماري كقوة عالمية يتوقف استمرار نموها وإطراد تقدمها على إعاقته نمو وتقدم العالم العربي والإسلامي وجميع بلدان العالم الثالث" (13).

ومثلما أهمّل العامل الخارجي، نراه كذلك قد أهمّل العامل الاقتصادي أو هو لم يوله ما يستحق من عناية. فقد بين أن الدولة في المجال العربي الإسلامي لم تبلغ مستوى الدولة الحديثة ولم تعرف الحداثة السياسية لأنها استأثرت بمقومات السلطة المادية والسلطة الرمزية في آن ومنعت غيرها من توظيف أي من تلك المقومات. وهذا الفهم وإن كان يجلي بعض الأسباب فإنه يهمل بعضها الآخر، ويعطي للعامل الرمزي قيمة تفوق العامل المادي - الاقتصادي، فالحداثة السياسية الأوروبية لم تحقق فقط بفعل العلمنة بل تحققت عندما تزامن هذا العامل مع عامل اقتصادي يتمثل في قيام النظام الرأسمالي الذي سمح بانقسام

المجتمع انقساماً واضحاً إلى

بنتين : تحتية تتمثل في القاعدة

الاقتصادية المتأسسة على

الصناعة وبنية فوقية وقوامها

أجهزة الدولة ومؤسساتها

والإيديولوجيات المرتبطة بها

والعقائد والأفكار والفنون

الناشئة في إطارها. بينما لم

تشهد المجتمعات التي لم تبلغ

مرحلة الرأسمالية، ومنها

المجتمعات العربية الإسلامية

مثل هذا الانقسام البين

والتمايز الواضح بين البنتين. فتداخلت عناصرهما تداخلاً سمح

للدولة باحتكار السلطة المادية والسلطة الرمزية معاً. لقد ظلت

هذه المجتمعات تعيش منذ عصور إلى اليوم على نفس نمط

الإنتاج، سماه البعض "أسلوب الإنتاج الآسيوي" وسماه آخرون

"أسلوب الإنتاج الفرجاعي" وسماه غيرهم "الاقتصاد الريعي" (14).

ومثلما ظل هذا النمط يعيد إنتاج ذاته باستمرار، ظلت

الدولة الناشئة في مجاله هي الأخرى ثابتة تعيد إنتاج ذاتها وتبوالد

حاملة نفس السمات مهما كانت القشرة الخارجية التي تغطيها

وأياً كانت الصفات التي يسندها إلى نفسها. وقد ذهب باحثون آخرون إلى إقرار ما غرض برهان غليون الطرف عنه، يقول عبد

ولئن بين برهان غليون عبر تحليل عميق لآليات الفكر العلماني والأصولي معاً، الأسباب التي تقف وراء "عودة التاريخ" هذه فإنه في نظري لم يقف بنفس العمق والدقة على العوامل البنوية العميقة سواء في نظام هذه الدولة التي يتكرر نموذجها باستمرار أو في بنية العقل السياسي المرتبط بهذه الدولة.

غليون في القسم الثاني من كتابه أن فكرة الدولة الوطنية قد أجهضت وأن الحركة القومية العربية قد فشلت في التكون كحقيقة سياسية فترامن هذا الفشل مع عودة الشعور الإسلامي ليحتل المسرح من جديد. وهكذا انتهى الأمر إلى أن الدولة بدت وكأنها تجدد ذاتها من خلال أزماتها، وتعيد إنتاج نفسها. وبذلك تبدو الحركة في المسار التاريخي للدولة والفكر السياسي معا "حركة اعتماد" لا "حركة نقلة" بعبارة واصل ابن عطاء. ولم تشهد كل الفترات التي عاشها العرب المسلمون تغيرا جذريا في نظام الحكم ولا في بنية الدولة التي ظلت في الغالب قهرية استبدادية "عضوياً". ولم يشهد الخطاب السياسي القطعية التي تمكنه من أن يتحرر من نظام الفكر السائد ليلج عصرا جديدا. ولئن بين برهان غليون عبر تحليل عميق لآليات الفكر العلماني والأصولي معا، الأسباب التي

تقف وراء "عودة التاريخ" هذه فإنه في نظري لم يقف بنفس العمق والدقة على العوامل البنيوية العميقة سواء في نظام هذه الدولة التي يتكرر نموذجها باستمرار أو في بنية العقل السياسي المرتبط بهذه

الدولة فظل يكرر ذاته ويعيد طرح الإشكاليات ذاتها منذ فترة طويلة. فهل يعود ذلك إلى ما ذهب إليه محمد عابد الجابري مثلاً عندما بين أن العقل السياسي العربي ظل محكوماً في الماضي والحاضر بنفس المحددات: "القبيلة" و"الغنيمة" و"العقيدة" محدّدات ثلاثة حكمت العقل السياسي العربي في الماضي وما زالت تحكمه بصورة أو بأخرى في الحاضر؟⁽¹⁰⁾ إن هذا التخصيص الدقيق لمحددات العقل السياسي العربي، يقطع النظر عن حكمنا له أو عليه - فالجمال لا يسمح -، قد مكن الجابري من أن يضبط، بدقة كذلك سبيل الخروج من هذا الوضع المتأزم، وتحقيق القطعية التي تمكن هذا العقل من أن يتحرر من سلطاته المرجعية تلك وقد أجهل ملامح هذه السبيل في نقاط - برامج ثلاث ليس هنا مجال تفصيلها (11). وهي تقوم شاهدا

الإسلامي، وأدخلت عليه حيوية دعمها مناخ الحرية الفكرية الذي زامنها. تتجلى تلك الحرية، من ضمن ما تتجلى من خلاله، في وفرة المؤلفات السياسية التي لا يحفي علينا أن تحدث الفتنة كان من موجهاتها الصريحة حيناً والضمنية حيناً آخر. ولذلك اعتبر هشام جعيط أن "الفتنة كانت مولدة للتاريخ خلافا لفتن أخرى كثيرة في إسلام القرن الأول كانت بلا مستقبل"⁽⁸⁾. ولذلك، فإنه، ورغم قيمة الدراسة التي خص بها هذا الحدث، اعتبر "الفتنة لحظة تستحق الدراسة" لأنها تمثل في نظره "إحدى الفترات الأكثر إثارة في تاريخ البشرية [...] إنها فترة مكثفة، مميزة، متوترة، على غرار الثورات الكبرى التي هزت البشرية" ولذلك أيضاً ختم دراسته بقوله "إذا كان تأسيس الإسلام هو "ثورة الشرق" على حد تعبير هيغل، فإن الفتنة كانت ثورة في الثورة أو كانت قد أغنست الواقع الإسلامي بدنياميكية لا مثيل لها في تاريخ الإسلام"⁽⁹⁾.

اعتبر هشام جعيط أن "الفتنة كانت مولدة للتاريخ خلافا لفتن أخرى كثيرة في إسلام القرن الأول كانت بلا مستقبل".

إن برهان غليون باعتقاده أن هناك تشابهاً بين الصراع الناشب، ماضياً، إبان الفتنة الكبرى، الذي وضع الأطراف المتنازعة على الخلافة وجهاً لوجه، والصراع الناشب حاضراً بين التيار العلماني والتيار الإسلامي-الأصولي، عجز عن رؤية هذا الوجه الإيجابي والحيوي في "صراع الماضي". وذلك أن "صراع الحاضر" لا حيوية فيه بالفعل، إذ أنه لم يفسد الفكر السياسي العربي المعاصر بقدر ما أعاده إلى نقطة البداية، فظل سجين نفس الإشكاليات يدور على نفسه في دائرة مغلقة ويعيد إنتاج ذاته دون تقدم.

ولذلك أيضاً، جاء القسمان الثالث والرابع في هذا الكتاب يميلان عنواناً واحداً "عودة الدولة": فاختزل العنوان هذه العلة التي أصابت الدولة في المجتمعات العربية الإسلامية مثلما أصابت الفكر السياسي الذي نظر لها ونشأ في أحضانها. لقد بين برهان

لقد نفى برهان غليون أن يكون بناء الدولة أمراً مفكراً فيه لدى المسلمين عندما طرحت عليهم قضية الخلافة، يقول: "عند وفاة الرسول لم يخطر ببال أحد أنه يسي دولة أو يرث سلطانا بأي معنى من المعاني" (ص. 62). وأكد في المقابل أن المسلمين "فهموا من الخلافة أنها نشر الدعوة لا رعاية مصالح الدنيا، أي خلافة الرسول في مهمته التبشيرية تعبيراً عن استمرار مهمة الهداية والتبشير وتأكيداً لها جوهرها الجهاد في سبيل الله، لا بناء الدولة ولا تنظيم شؤونها" (ص. 63). وهذا الموقف هو الذي جعله ينفي الدوافع السياسية السلطوية عن الخلاف الذي نشأ إثر وفاة الرسول حول الخلافة. فهذا الصراع كان على السلطة الدينية وداخل إطار الدين نفسه" (ص. 64). ولكن برهان غليون بهذا الموقف يناقض نفسه بنفسه عندما بين أن المسلمين

كانوا يدركون أن خلافة الرسول لا يمكن أن تكون خلافته في أمور الدين ما دام الدين قد اكتمل عندما انقطع الوحي بوفاة الرسول. كما كانوا واعين بأن خلافته كانت تعني في المقام الأول خلافته في إدارة شؤون

المسلمين دون أن ينفي ذلك مواصلة المشروع الذي بدأه والمتمثل في بناء دولة التوحيد وتعميمها. وهل يعني هذا شيئاً غير بناء دولة؟ إن هذا الفهم الذي ذهب إليه الصحابة الذين جمعهم سقيفة بني ساعدة يؤكد أن الخلافة لم تكن أمراً سياسياً ولم تكن هادفة إلى بناء أمة التوحيد إلا بمقدار رغبتها في بناء دولة التوحيد كذلك. ولذلك كان الصراع حولها مدفوعاً بعوامل سياسية وسلطوية ناشئة عن إدراك المسلمين أن الوظيفة النبوية والوظيفة الخلافة معاً تولقان بين الديني والقدسي، ويقوم سلطانهما على كلام الله مثلما يرتكر على التوجيه الفعلي للأمة وعلى إدارة شؤونها وأنها وظيفة قيادية سياسية تستلزم خلفاً. لذلك رأى هشام جعيط أن "تسمية" خليفة رسول الله" هي بحد ذاتها برنامج كامل لتواصل السلطة النبوية،

ليس في جانبها ما فوق البشري المرتبط بالوحي، بل في جانبها القابل للتورث والمرتبط في جوهره بالسلطة الزمنية. فالخليفة هو رأس الأمة الإسلامية. وقد ورت القيادة/الإمرة/ عن النبي." (6) إننا نؤكد إذ نسوق الموقفين على أننا لا نهدف إلى أن نضع هذا في مواجهة ذلك ولا إلى أن ننفي هذا بذاك بقدر ما نهدف إلى التأكيد على أن فهم التاريخ لا يمكن أن يكون أحاديًا، وعلى أننا لا نستطيع أن نقطع بنتائج نهائية عند قراءة التاريخ. فقد تبين أن النتائج تختلف باختلاف المنطلقات والغايات وزوايا النظر. فمن يقرأ التاريخ بهدف الفهم والمعرفة لا غير قد لا يصل إلى نفس النتائج التي يصل إليها من يقرؤه مدفوعاً بهواجس الحاضر وتوجيه من مشاغله وقضاياها.

وفي سياق هذه القراءة لماضي العلاقة بين الدولة والدين يتعرض

برهان غليون إلى حدث "الفتنة الكبرى" فيؤكد على أن هذا الحدث شكل "علامة على نهاية نمط من السياسة الإسلامية، ارتبط بالورع والتقوى والتضحية والإنسار المطلق" يبدأ نمط جديد قام

فمن يقرأ التاريخ بهدف الفهم والمعرفة لا غير قد لا يصل إلى نفس النتائج التي يصل إليها من يقرؤه مدفوعاً بهواجس الحاضر وتوجيه من مشاغله وقضاياها.

على "إخضاع الدين والعقيدة لمنطق السياسة والدولة وتوظيفه فيها" (ص. 80). ولئن مثل موقف برهان غليون من الفتنة الكبرى الموقف الإسلامي العام الذي اعتبرها قد "أدخلت الديني في عالم الصراع السياسي" (7)، فإنه قد ظل يؤكد على امتداد فصل "ميلاد الدولة: الفتنة الكبرى" على أن هذا الحدث كان سلبياً بالمطلق، ولم ير فيه أي وجه إيجابي. بينما تدفعنا المعطيات الواردة في نص برهان غليون نفسه إلى محاولة النظر في هذا الحدث وإعادة تقييمه بما يكشف لنا وجهاً آخر قد يكون إيجابياً. فالتقاش السياسي الذي نشأ في ظل هذا الحدث قد افتتح على آفاق جديدة وأثار قضايا ما كان بالإمكان إثارتها لولا هذا الحدث، وسمح بالتفكير في مسائل لعلها كانت من اللامفكر فيه. وقد ساهمت هذه العوامل مجتمعاً في تطوير الفكر السياسي

لم تكن له إلا زعامة دينية انتهت بوفاته (2). ولكننا نرى أن هذا الحكم الذي اشترك في تتيبه كل من عبد الرزاق وبرهان غليون لا يأخذ بكل معطيات التاريخ. فقد ميز هذا الأخير تمييزاً منهجياً وفكرياً قاطعاً بين "فترة النبوة" و"فترة القوة". خلال الفترة الأولى اتجه للعمل والهداية والتبشير لتحرير الإيمان من أي سلطة خارجية، وخلال الفترة الثانية اتجه المسلمون نحو التوسع حتى انتهى الأمر بانتصار النموذج الإمبراطوري للدولة. وبهذا التمييز نفى عن الرسول الفعل السياسي المهادف إلى التوسع. فغض بذلك الطرف عن جملة من الوقائع والأحداث والحقائق التي قد يثبت عند أخذها بعين الاعتبار خلاف ما أثبتته. فالرسول قد عقد الأحلاف وبنى القوة العسكرية التي مكنته من فتح مكة

وعندما فعل ذلك أصبح "سيد

الكعبة والحج وكذلك سيد

التجارة المكية، وبوجه عام؛

وريث القوة القريشية. إنه

رأس سلطة مكونة بصر حول

أمة المهاجرين والأنصار، سلطة

مؤسسة على الانتماء إلى دين

مع كتابه وعباداته، محرماته

وتشريعاته وممتدة شيئاً فشيئاً

فوق قسم كبير من العالم

البدوي في الحجاز" (3) وعندما عاد الرسول إلى مكة "أظهر

بوادير عودة كثيفة إلى الوطن ورباط الدم". ولذلك فإنه "وإن

أفقد الرسالة الإسلامية حالة الصفاء فإنه منحها من جراء ذلك

الفعل [ويعني به تمكين قريش من الاضطلاع بالدور الأول في

الدولة] الشروط السياسية للنجاح في هذا العالم" (4). فهل

يمكن، وقد سقنا الموقف وخلافه، أن نستمر في الإقرار باطمئنان

أن الرسول لم يكن زعيماً سياسياً وأن عمله كان منحصرًا في

الهداية ولم يكن يهدف إلى بناء دولة وإلى أنه عند وفاته قد ترك

"دينا مكتملاً ودولة مهيمنة على الجزيرة العربية كلها مترابطين

والمجتمع السبيل إلى إخراج المسلمين من وضع الاستلاب والتهميش الذي يعيشونه. وبالعودة أيضاً إلى استقراء التاريخ وإلى تفكيك آليات الواقع وبواسطة نقد الأفكار والمواقف، حاول برهان غليون أن يصوغ تصوره للحل بعد أن اتضح له أن لا التيار العلماني ومشروعه ولا التيار الأصولي ودعوته بقاديرين على حسم هذا النزاع وعلى تقديم البديل الجذري.

وقد جاء القسم الأول من هذا الكتاب بفصوله السبعة حفریات عميقة في التاريخ السياسي والاجتماعي وفي تاريخ الأفكار والمواقف، قادت الباحث إلى الإقرار بأن المسلمين قد واجهوا فعلاً مشكلة ترجع إلى طبيعة العلاقة بين الدين والدولة، ولكنها ليست نابعة من الدين ذاته الذي لا يفصل بين الديني والسياسي كما قد يتصور البعض بل هي راجعة إلى الممارسة التاريخية للدين، عندما وضعت الدين، بمنظومته القيمية، في مواجهة الدولة ومنظومتها. وقد ذهب برهان غليسون في دراسته لهذه الممارسة السياسية التاريخية

مذهب "أهل السنة والحديث" في التمييز خلال الحقبة التي امتدت من عصر النبوة إلى سقوط السلطنة العثمانية بين مراحل "النبوة" و"الخلافة" و"الملك العضوض".

مذهب "أهل السنة والحديث" في التمييز خلال الحقبة التي امتدت من عصر النبوة إلى سقوط السلطنة العثمانية بين مراحل "النبوة" و"الخلافة" و"الملك العضوض".

مذهب "أهل السنة والحديث" في التمييز خلال الحقبة التي امتدت من عصر النبوة إلى سقوط السلطنة العثمانية بين مراحل "النبوة" و"الخلافة" و"الملك العضوض".

مذهب "أهل السنة والحديث" في التمييز خلال الحقبة التي امتدت من عصر النبوة إلى سقوط السلطنة العثمانية بين مراحل "النبوة" و"الخلافة" و"الملك العضوض".

مذهب "أهل السنة والحديث" في التمييز خلال الحقبة التي امتدت من عصر النبوة إلى سقوط السلطنة العثمانية بين مراحل "النبوة" و"الخلافة" و"الملك العضوض".

مذهب "أهل السنة والحديث" في التمييز خلال الحقبة التي امتدت من عصر النبوة إلى سقوط السلطنة العثمانية بين مراحل "النبوة" و"الخلافة" و"الملك العضوض".

مذهب "أهل السنة والحديث" في التمييز خلال الحقبة التي امتدت من عصر النبوة إلى سقوط السلطنة العثمانية بين مراحل "النبوة" و"الخلافة" و"الملك العضوض".

مذهب "أهل السنة والحديث" في التمييز خلال الحقبة التي امتدت من عصر النبوة إلى سقوط السلطنة العثمانية بين مراحل "النبوة" و"الخلافة" و"الملك العضوض".

مذهب "أهل السنة والحديث" في التمييز خلال الحقبة التي امتدت من عصر النبوة إلى سقوط السلطنة العثمانية بين مراحل "النبوة" و"الخلافة" و"الملك العضوض".

مذهب "أهل السنة والحديث" في التمييز خلال الحقبة التي امتدت من عصر النبوة إلى سقوط السلطنة العثمانية بين مراحل "النبوة" و"الخلافة" و"الملك العضوض".

مذهب "أهل السنة والحديث" في التمييز خلال الحقبة التي امتدت من عصر النبوة إلى سقوط السلطنة العثمانية بين مراحل "النبوة" و"الخلافة" و"الملك العضوض".

مذهب "أهل السنة والحديث" في التمييز خلال الحقبة التي امتدت من عصر النبوة إلى سقوط السلطنة العثمانية بين مراحل "النبوة" و"الخلافة" و"الملك العضوض".

مذهب "أهل السنة والحديث" في التمييز خلال الحقبة التي امتدت من عصر النبوة إلى سقوط السلطنة العثمانية بين مراحل "النبوة" و"الخلافة" و"الملك العضوض".

بشكل لا يقبل الانقسام" (5) ؟

إشكالية الدولة والدين من منظور جديد

برهان غليون :

نقد السياسة : الدولة والدين.

بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1991.

زهية جويرو

نفس هذه القضية. فبحث في الأصل التاريخي لما نشأ من نزاعات بين الدولة والدين. وحاول أن يكتشف بواعثها ومحركاتها، وظل الكاتب على امتداد أغلب أقسام هذا الكتاب وفصوله يلاحق تداعياتها على مر العصور والحقب ويحلل تجلياتها في العصر الراهن ارتباطا بموقفين ورؤيتين : الرؤية العلمانية والرؤية الأصولية. ويرر الكاتب هذه العودة إلى التاريخ باختيار منهجي ضبطه في مقدمة كتابه، ويتمثل في وجوب طرح المسائل في إطارها التاريخي لأن فهمها فهما موضوعيا علميا لا يتحقق إلا إذا نظرنا إليها في تاريخيتها وربطناها "بالمشاكل والتناقضات التي يعيشها الواقع الاجتماعي-السياسي" (ص. 13) خاصة وأن "الواقع الاجتماعي والتجربة التاريخية هما مستنود مفتاح الوعي" (ص. 16) فضلا عن أن "التاريخ يشكل دينامية باعثة على تغيير المفاهيم وتبادل قيم المجتمعات ومطالبها وتوازاناتها ومصالحها" (ص. 16).

ضمن هذا الأفق المذهبي، عاد برهان غليون إلى الماضي ليكتشف أن محرك النزاع بين الدين والدولة كامن في "روح التنافس الذي أثاره ظهور الدولة بين منطوق المراهنة على الولاء الروحي الأخلاقي المنتج لجماعة ومنطوق المراهنة على الترتيب الإداري-السياسي المنتج للدولة" (1). كما عاد إلى حاضر التيارات الفكرية-السياسية فكتشف الدوافع العميقة التي جعلت المواقف من هذه المسألة تتوزع بين تيار علماني يعتبر الفصل بين الدين والدولة أساس كل إصلاح سياسي ومنطلق كل تحديث، وتيار إسلامي-أصولي يعتبر الربط بينهما والعودة إلى إحياء

تحاول الأستاذة زهية جويرو في هذا المقال تقديم قراءة نقدية لأطروحة برهان غليون عن علاقة الدولة والدين في الماضي والحاضر العربيين الإسلاميين. وتعتمد في مقاربتها منهجا مقارنا يستحضر تحليلات هشام جعيط ومحمد عابد الجابري لإبراز حدود بعض التأويلات الإيديولوجية والمعارية التي يقدمها برهان غليون عن نشأة الدولة الإسلامية.

يدور كتاب نقد السياسة : الدولة والدين حول سؤال رئيسي يعد من ناحية من أهم القضايا التي طرحها الخطاب السياسي العربي المعاصر وهو : كيف يمكن للدولة في المجتمعات العربية الإسلامية أن تخرج من المأزق الذي تردت إليه حتى تدرك الحدأة السياسية المنشودة ؟

تفرع هذا السؤال المركزي إلى عدة أسئلة منها ما يتصل بالماضي ومدارها : كيف أسس المسلمون نظام الحكم في الماضي أو منها ما يتصل بالحاضر والمستقبل ومدارها : ما هي الآليات اللازمة التي تردت إليها الدولة الوطنية وما هي أساليب الخروج منها ؟

وشكلت العلاقة بين الدين والدولة محورا تركزت عليه المناظرات السياسية العربية قديما وحديثا، وقد انخرط الكتاب في

حد تساهم في مواجهة المعارك القائمة في الفضاء السياسي العربي الإسلامي؟

إن مفكراً من قبيل الدكتور محمد عابد الجابري، وهو صاحب أطروحة لها شأنها في مجال نقد العقل العربي، يراوح الخطو وهو يمارس عمليات تفكيك نقدية للخطابات الإسلامية، وخطابات الحدائة (نقد للعلمانية) حيث يعمل على بناء موقع ثالث، لكنه موقع يثير كثيراً من الأسئلة.

فالكتاب يدعو إلى ضرورة الاستفادة من مقدمات الحدائة الغربية، وهو في الوقت نفسه لا يرى أي حرج في الجمع بين المقدمات المذكورة، وبعض مبادئ التجربة التاريخية للأمة العربية. وإذا كنا نستطيع القول بأن هذا الكتاب بالذات يتضمن كثيراً من النقد الجذري للإسلام السياسي، ومفهوم الصحوة الإسلامية، وذلك عند مقارنته بمقدمات ونتائج أبحاث وكتب أخرى للمؤلف، فإن نقده العنيف أيضاً للعلمانية، ودفاعه عن خصوصية التجربة التاريخية للأمة الإسلامية، في موضوع الإسلام، وعلاقة الدولة بالدين، يجعل خطابه غير متماسك نظرياً، رغم بعض فوائده العلمية في مستوى الصراع الفعلي القائم في الواقع، بين تيارات الفكر العربي المعاصر ■

التجربة العربية، في مسألة علاقة الدولة بالدين، ويصل به الأمر في هذا الباب، إلى رفض العلمانية، رغم حدة نقده في الوقت نفسه، لمبادئ الإسلام السياسي، كما تبلوره الحركات الإسلامية المعاصرة.

وعندما يجتهد أثناء إعادة بنائه لمبادئ التجربة الإسلامية، فإنه يتحدث عن الشورى والمسؤولية والدراسة البشرية بشؤون التاريخ، وهي مبادئ يقرنها بمبادئ الحضارة الغربية المعاصرة، حيث تصبح الشورى ديمقراطية، والمسؤولية توزيعاً غير مستبد للسلطة، وهو الأمر الذي يتنافى مع معطيات التاريخ الفعلي في التجربة التاريخية الإسلامية، كما يتنافى مع اجتهاداته السابقة في نفس الموضوعات، حيث حلل بكثير من العمق النظري الفسواق والاختلافات القائمة بين الممارسة الشورية والمشروع الديمقراطي كما تأسس في سياق الحضارة الغربية.

إن الطابع السجالي الموجه بهواجس سياسية راهنة، يدفع الكاتب إلى بناء أحكام وأطروحات بالاعتماد على كثير من الحدس السياسي الآتي، لمجاهة أسئلة قائمة، ومعارك مرتقبة، ومن هنا تختلط في كتابته مواقف ومواقف، تشير إلى تداخل مستويات الكتابة، خدمة لأهداف ومرام محددة. لكن إلى أي

والنظرة التاريخية، وهما المبدآن اللذان يؤسسان في جوانب منهما لأسس الحضارة المعاصرة.

ورغم مغامرة الإقدام على حكم من هذا القبيل، في سياق قراءة تأويلية مجتهدة، وموجهة بأسئلة وواجس المحاضر السياسية، فإن الكاتب يحاول بناء حكمه عن طريق الاستدلال بأعمال الصحابة والخلفاء الراشدين، وخاصة عمر. إلا أن هذا الحكم يثير اعتراضات متعددة. إنه يعيدنا من جهة لما يعرف في الأدبيات السلفية النهضة بالإسلام الأول، السابق على ظهور الخلاف، بتعبير محمد عبده، وهو الأمر الذي يترتب عنه منزع سلفي، يشخص في لحظة من الماضي - كيفما كانت - مشروعاً لإصلاح الحاضر والمستقبل. وهو من جهة ثانية لا يهتم بمقتضيات السياق التاريخي،

ومبادئ الرؤية التاريخية، إضافة إلى ذلك نلاحظ أن هذا الموقف لا ينسجم تماماً مع المعطيات النقدية القوية التي يبلورها الكاتب، أثناء نقده للمشروع السلفي، ولخطاب الصحوة الإسلامية، والإسلام السياسي. فقد تضمنت المحاولات المتعلقة بالموضوعات

الآنف ذكرها، نقداً يتناقض تماماً مع الدعوة إلى المرجعية "عمل الصحابة"، حيث وضح الباحث بعبارة قوية وصریحة، أن "التجربة التاريخية للأمة العربية، تجربتها الراهنة مع الحضارة المعاصرة، لا يكفي فيها استلهام نموذج "السلف الصالح" وحده. فهذا النموذج إنما كان نموذجاً كافياً لنا يوم كان التاريخ هو تاريخنا، يوم كان العالم كله "يقع في عقر دارنا".

فكيف نوفق بين هذا وذاك ؟

وعلى نفس الشاكلة، نعثر في الكتاب على محاولات سحالية، ذات طابع توفيقى بارز، فالكاتب يتحدث عن خصوصية

أبعادها، وفهم المرامي التي تتجه لإصابتها وبلوغها. ونظراً لأن محتوى الكتاب، قد تم تداوله منه بأكثر من صورة، في الدورية التي نشر فيها متسلسلاً، ثم في الكتاب الجامع، وفي هذا الكتاب الأخير، المخصص لمخاور بعينها، فإننا سنحاول في هذا التقديم، إثارة مجموعة من الأسئلة، التي تتيح لنا مراجعة بعض مواقف وأحكام المؤلف، خاصة وأنه يؤكد في مقدمة الكتاب، وفي سياق تحليل ومناقشة موضوعاته، أن نتائجه مفتوحة، وأنه يتوخى المساهمة في تعميق النظر، في الإشكالات الكبرى في الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

مرجعية مفتوحة أم مرجعية توفيقية ؟

في المقدمة التي يوضح فيها الباحث والمفكر حدود ومفاصل المرجعية الناطمة لمشروع، في بناء المشروع السياسي العربي، يتحدث عن مرتكزين اثنين، عمل الصحابة، ومبادئ الحضارة المعاصرة. تراوح هذه المرجعية إذن، بين دائرتين تاريخيتين متباعدتين : الذات في

تاريخيتها، المقرونة بثورة الإسلام الأول، والحضارة الغربية، في صيرورتها المؤسسة لمشروع في الفكر والتاريخ، متجاوز لكثير من مقدمات المشروع الديني.

ولا يرى الكاتب أي حرج في الدفاع عن هذه المرجعية المزدوجة والمفتوحة، بل إنه ما يفتأ يعمل على توضيحها في أغلب مصنفاته.

في كتابه الأخير، يستعمل حجة جديدة، تتمثل في قراءته لتجربة الصحابة، وهي تبعد تاريخ الرعيل الأول من المسلمين، قادة ومجتهدين، حيث اعتم أن روح التجربة يتسم بالنسبية

حدود المرجعية المنفتحة

محمد عابد الجابري :
الدين : والدولة وتطبيق الشريعة .
بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية 1996.

كمال عبد اللطيف

من الصعب أن يفهم محتوى هذا النص بدقة، دون معرفة مشروع صاحبه ككل، وذلك رغم أن مادته مكتوبة بكثير من الوضوح، ورغم أن المؤلف كتب لفصول كتابه مقدمة هامة، تجيب على الأسئلة الكبرى، التي يمكن أن تبادر إلى ذهن القارئ أثناء القراءة أو بعدها.

يتضمن الكتاب مقدمة عنوانها : ضرورة المرجعية المنفتحة، ثم قسمين كبيرين، القسم الأول عنوانه : مسألة الدين والدولة، وهو يعالج علاقة الدين بالدولة في المرجعية الزاوية، وفي مرجعية خطاب النهضة العربية، والقسم الثاني يتعرض لمسألة تطبيق الشريعة، ويشير قضايا سجالية، تتعلق بموضوع التجديد والاجتهاد، ومواقف تيارات الإسلام السياسي من أسئلة التجديد الإسلامي المعاصر. وباستثناء مقدمة الكتاب، التي يقوم فيها الكاتب ببناء تصوره للمرجعية المناسبة، لتجديد الفكر السياسي، في الفكر العربي المعاصر، فإن متن الكتاب سبق أن نشر مسلسلا في إحدى الدوريات العربية قبل ما يزيد عن ست سنوات، وأعاد الكاتب نشره في كتابه وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي سنة 1992.

وقد لا نجانب الصواب، إذا ما اعتبرنا أن الإشكالات المحللة في أقسام هذا الكتاب، تعد قضايا الساعة في الخطاب السياسي العربي، ورغم قدمها النسبي، حيث نشر بعضها منذ عقد من الزمان، فإن محتواها يتمتع براهنية تكشف عن قدرة الكاتب على حرس المتغيرات الجارية، ومواكبتها بالتفكير الراسي إلى تحليل

يحاول كاتب المقالة أن يسלט الضوء على التناقضات التي تعترض محاولة محمد عابد الجابري في التوفيق بين ما يعتبره خصوصية التجربة العربية في مجال العلاقة بين الدين والسياسة من جهة، والمشروع الديمقراطي كما تأسس في سياق الحضارة العربية. أساس تلك التناقضات، في نظر الكاتب، يكمن في اعتماد الجابري، خلافا لما قام به في عمله المركز على نقد العقل العربي، على نبرة سجالية تستحضر الهواجس السياسية الراهنة على حساب المقاربة التفكيكية المتجردة.

يندرج هذا الكتاب للأستاذ محمد عابد الجابري، ضمن أفق فكري عام، يتعلق بالنسبة للمؤلف بتوضيح وجهة نظره في القضايا الكبرى التي تضمنتها مشروعه في "نقد العقل العربي". وخاصة في جزئه الثالث الخاص بالعقل السياسي العربي.

يتناول الباحث في هذا الكتاب الأخير قضايا الدين والدولة في التحربة التاريخية الإسلامية، وفي التاريخ العربي المعاصر، انطلاقا من معالجة نظرية تستدعي التاريخ للتدليل والمحاكمة، وتخوض في جدل الأفكار، في علاقتها بمختلف المستويات التي توطر وجودها، وتساهم في تحويل دلالاتها ومعانيها.

الخطي" (ص487) ؟ وتأكيدُه أن المراسيل "إذا تعددت طرقها وخلت من المواطة كانت صحيحة قطعاً" (ص519) ؟، الخ.

5. وأخيراً فإننا لا نغالي حين نعتبر نظرة المؤلف إلى واقع الفكر وواقع التاريخ نظرة تبسيطية لا صلة لها بالمتنصيات المعرفية والإيمانية في عصرنا. فقولُه، مثلاً، "إن المعرفة أو العلم الطبيعي ليس غاية يقف عندها العقل لأن العقل الذي يكتفي بأن يعرف كيف تتعاقب الظواهر وتتغير وتتوالد الأجناس وتتفاعل العناصر وتحول المادة ساعياً إلى استغلال ذلك في حياته المادية عقل ناكص عن الماضي في طريق الهداية إلى ما وراء الظواهر ذاتها" (ص387) يوهم بأن المسلمين قد عرفوا بعد هذه الظواهر الطبيعية من جميع جوانبها ولم يبق لهم إلا اجتياز الخطوة الأخيرة الحاسمة بالبحث عما وراءها، ولا يقيم أي وزن لحالة التخلف العلمي والمعرفي التي هم متردون فيها. أو لعله يريد منهم أن لا

يسايروا الأمم المتقدمة علمياً في كشف أسرار الطبيعة وتسخيرها لخدمة الإنسان خشية أن يكتفوا بذلك كما يتوهم أن ذلك حال تلك الأمم ! ألا يجدر على عكس ذلك الإلحاح على أن النفاذ إلى ما وراء الظواهر ليس ممكناً، دون السقوط في الأوهام، إلا بعد معرفتها معرفة علمية صحيحة حسب شروط كونية ما أبعد المسلمين اليوم عن امتلاكها !

إن ذلك يبعدها لا محالة عن جدل العقل والنقل في الفكر الإسلامي قديماً، وهو فعلاً ما وقع فيه المؤلف دون أن يفيد قارئه. بما ينفعه في حاضره ومستقبله. ومن المؤسف أن يصير الإنسان على قراءة الـ800 صفحة ليصل إلى هذه النتيجة السلبية ■

هوامش

1. انظر بالخصوص : د. فهمي جدعان، المحنة، عمان، 1989.

ينكر ضمنياً أي أثر للظروف التاريخية في نشأة العلوم الإسلامية الأخرى وتبلورها في قوالب مخصوصة.

ومن ذلك أنه، منذ التقديم كذلك، يقرر أن التاريخ البشري "نسيج من الفعل الإنساني ومن الهداية الإلهية" (ص8). سلمنا، ولكن القارئ لا يلمس أي تفسير لآثار هذه الهداية الإلهية في التاريخ الإسلامي؛ فبم تمثّل؟ وعلى أي صعيد؟ وما هي المجالات التي اختلف فيها تاريخ المسلمين عن تاريخ الشعوب وأنباع الديانات الأخرى بحكم هذه الهداية؟ أي السياسة أم في الاقتصاد أم في الأخلاق والسلوك الاجتماعي؟ وهل يعني ذلك إنكاراً لقوانين العمران البشري التي تحكمت في نشأة الحضارة الإسلامية وازدهارها ثم اخطأها؟

يخل بوحدة الأسلوب والموضوع من ناحية، وأن يؤدي إلى تناقض بين ما يقوله هو وما ينقله عن غيره. وعلى سبيل المثال فقط فإنه يقول ص. 511: "وهكذا وجد تياران كبيران متوازيان لا سبيل إلى التقاءهما وهما تيار التفسير بالمأثور وتيار التفسير بالرأي" ويضيف ص. 513: "ولم يكن بد من أن يظل التفسير بالمأثور ثابتاً لا مجال فيه للزيادة... وهذا المأثور كان مادة محدودة يمكن اعتبار تفسير الطبري (جامع البيان من تأويل القرآن) المصدر الأغنى لها"، وإذا به يتناقض حين يورد رأي الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور دون احتراز في قوله: "وبهذه الطريقة أصبح تفسير ابن جرير الطبري تفسيراً علياً يغلب فيه جانب النظر غلبة واضحة على جانب الأثر" (ص. 522).

4. كما أن المؤلف يعتمد إلى إصدار أحكام وتقرير أمور منافية للواقع وللتاريخ ولا يمكن تفسيرها إلا بصورها عن فكر تبريري يخشى النقد الذاتي وإعادة النظر في المسلمات، وإلا فكيف يمكن متابعة المؤلف عندما يقول: "كانت الفترة الأخيرة من

3. الكتاب مغطى بالتقريرات الغامضة لعموميتها أو المحتاجة إلى دليل مقنع أو حتى المتناقضة. من ذلك مثلاً أن المؤلف يقرر منذ الصفحة الأولى "حقيقة تأثير الفكر الإسلامي في تلوين التاريخ الإسلامي"، وهو أمر يبدو صحيحاً في ظاهره لكنه

كما أن المؤلف يعتمد إلى إصدار أحكام وتقرير أمور منافية للواقع وللتاريخ ولا يمكن تفسيرها إلا بصورها عن فكر تبريري يخشى النقد الذاتي وإعادة النظر في المسلمات.

يشتمل على مغالطة واضحة إذ أن الحقيقة لا تكتمل إلا بإقرار التأثير العكسي كذلك، تأثير التاريخ الإسلامي في تلوين الفكر الإسلامي. وهو ما انتبه إليه الكاتب في ثنايا كتابه في جملة عبارة لم يستخلص منها أي نتيجة حين قال: "وقد استطاعت السلطة السياسية في المجتمعات الإسلامية عبر جميع العصور أن تحتوي الدين وتجعله بمثابة إيديولوجيا لتبرير الواقع" (ص457). والغريب أن المؤلف يرجع نشأة علم الكلام إلى ما حفر بالصراع بين علي ومعاوية فيقول: "في خضم هذا الصراع الدموي نشأت تساؤلات وإدانات أخلاقية. فقد تساءلت طائفة من المسلمين كيف يجوز لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يرتكب ما ارتكب من قبل المسلمين في سبيل مصالح دنيوية" (ص406)، ولكنه

العصر الجاهلي فترة حماس ديني بالنسبة لطائفة محدودة وفترة ثورة نفسية عارمة على الدين والمعتقدات بالنسبة لطائفة أخرى واسعة استغلتها النزعة المادية والإلحادية التي كانت تلازم الاستغلال المادي والاسترقاق للبشر وتركيز الفوارق الطبقة" (ص110)؟ أو حين ينسب إلى المعتزلة "القمع للخصوم كلما تمكنوا من دعم السلطة الزمنية" (ص414)، بعد أن بينت الدراسات الحديثة أن "الحننة" كانت بدوافع سياسية من بعض الخلفاء العباسيين ولا شأن للاعتزال بها بصفته حركة فكرية (1)؟ أو حين يعتبر سيرة علي "سيرة مثالية" ويتحدث عن "الزبايا المثالية التي امتاز بها" (ص427)؟ وكيف يمكن قبول وصف المؤلف للصحابه بأنهم "من ثبت في حقهم العصمة عن

صحيحاً في ظاهره لكنه يشتمل على مغالطة واضحة إذ أن الحقيقة لا تكتمل إلا بإقرار التأثير العكسي كذلك، تأثير التاريخ الإسلامي في تلوين الفكر الإسلامي. وهو ما انتبه إليه الكاتب في ثنايا كتابه في جملة عبارة لم يستخلص منها أي نتيجة حين قال: "وقد استطاعت السلطة السياسية في المجتمعات الإسلامية عبر جميع العصور أن تحتوي الدين وتجعله بمثابة إيديولوجيا لتبرير الواقع" (ص457). والغريب أن المؤلف يرجع نشأة علم الكلام إلى ما حفر بالصراع بين علي ومعاوية فيقول: "في خضم هذا الصراع الدموي نشأت تساؤلات وإدانات أخلاقية. فقد تساءلت طائفة من المسلمين كيف يجوز لمسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يرتكب ما ارتكب من قبل المسلمين في سبيل مصالح دنيوية" (ص406)، ولكنه

وتعلق البحث الحادي عشر والأخير (الظاهر والباطن) (693-772) بالتصوف وبالباطنية الشيعية، فبين المؤلف أن تفاعل العقل والنقل منعدم عند هؤلاء وأولئك على السواء، ذلك "أن العقل عند أهل الباطن سواء كانوا صوفية أو كانوا إمامية (تعليمية) لا يقصى عن حقه المشروع في رؤية العالم أو تنظيم الحياة أو إدراك الحقائق أو إنتاج المعرفة لفائدة إعلاء سلطة النقل أو النص، بل نرى أمرا عجا و هو أن العقل يقصى بذاته باعتباره عاجزا عن إنتاج المعرفة كما أن النص يقصى ظاهره أي دلالته العقلانية باعتبارها مجرد إشارة ورمز" (ص. 771).

واقصر المؤلف أخيرا في حاقته القصيرة نسيبا (773-783) على تلخيص محتوى مباحته وعلى بعض الاستنتاجات العامة، دون أن يردفها بإثبات قائمة المصادر والمراجع التي اعتمدها، ولا بأي فهرس آخر للأعلام أو للمفاهيم، عدا فهرس المحتوى.

هذه بصفة إجمالية فكرة عن محتوى كتاب الدكتور الكتاني حاولنا أن نمدد بها القارئ بأكثر ما يمكن من الموضوعية. إلا أننا سنورد فيما يلي عددا

فحص ظاهرة النبوة من الداخل غير ممكن ولذا يتعين فحصها فحصا خارجيا، وأن دليلها بالنسبة إلى نبوة محمد، بل دليلها في كل زمان ومكان، هو القرآن.

من الملاحظات النقدية الأساسية حتى تكتمل الصورة :

1. إن من حق القارئ، وقد أعلن له في العنوان أن *جمل العقل والنقل في منهج التفكير الإسلامي* يتعلق بـ "الفكر القديم" أن ينتظر دراسة تعتمد النصوص التي أنتجها هذا الفكر القديم، ولكنه يباغت بدراسة من درجة ثانية تعتمد لا بحالة عددا من الآثار القديمة ولكنها تعتمد بالأساس الدراسات الحديثة عن تلك النصوص نقلا وتعليقا وتأييدا أو اعتراضا. وهذه الدراسات تكاد تنتمي كلها إلى الاتجاه السلفي الحديث وذات نزعة تبريرية تمجيدية واضحة.

2. يعتمد المؤلف بطراد إلى نقل فقرات كاملة، وأحيانا صفحات عديدة من مصادره ومراجعته قد تبلغ الـ 18 صفحة دفعة واحدة كما في ص. 530-547. ومن شأن ذلك أن

أثبت المؤلف -عن حق- أن "دوائر تلك الاتجاهات والتيارات الفكرية أو المذهبية كانت دوائر مغلقة على نفسها في معظم الأحيان بحيث لا يدور الجدل الفكري إلا في نطاق منهجها المغلق على نفسه" (ص. 440) فإنه لم يلبث بعد قليل أن أكد عكس ذلك حين عاب على كل من ابن العربي وأبو زهرة أنهما لم يلتفتا "إلى ما تتضمنه العلاقة بين المختلفين من تكامل وإغناء كل منهما بمنطق الآخر"، مضيفا قوله : " وهو ما نظن أن الجدل ينهض به" (ص443).

وقد لحص المؤلف غرضه من المبحثين التاسع (التزويل والتأويل) (499-595) والعاشر (النص والقياس) (599-689) على النحو التالي فقال : "كشفتنا من خلال مبحث التزويل والتأويل عن قيام الحاجة إلى التفسير للنص القرآني وتطور هذه الحاجة وظهور

علم التفسير بالأثر أولا ثم بالأثر والعقل ثانيا، ثم ظهرت النزعات الكلامية فنشأ الخلاف حول التأويل للنصوص في اتجاه اعتمادها في توجيه الدلالات القرآنية توجيها يلائم المعتقد المذهبي،

ثم ظهور مذاهب التأويل للقرآن على أسس منهجية مضبوطة، ثم ظهور قوانين التأويل لدى المتكلمين والفقهاء والأصوليين...

" وكشفتنا من خلال مبحث النص والقياس عن تفاعل العقل والنقل في مجال التشريع الإسلامي وفي تأسيس علم الأصول وإرساء قواعد فلسفة للتشريع الإسلامي على نحو لم يسبق له مثل في تاريخ الفكر التشريعي في أي حضارة أخرى. وبذلك يقع تكذيب المقولة الرافقة من أن الفقه الإسلامي تأثر بالفقه الروماني أو غيره. وكشفتنا أيضا كيف كان مبحث القياس من أحصص محاور التفكير الأصولي في تاريخ الفقه الإسلامي، وقد أفضت تلك المباحث في الواقع إلى قيام علم المقاصد الذي يتفرد به الفقه الإسلامي ويميزه ويجعل الشريعة الإسلامية شريعة إنسانية ذات رؤية كلية شاملة" (ص779-780).

التزق " (كذا) وأنه "لا بد للعقل إذاً من نور يقوده في الأخير إلى النهج الذي يكشف له عن الوحدة داخل هذه الكثرة وعن الانسجام داخل هذا الشتات" (ص. 40).

وانتقل في البحث الثاني إلى "ظاهرة النبوة والوحي" (45-107) فاعتبر أن فحص ظاهرة النبوة من الداخل غير ممكن ولذا يتعين فحصها فحصاً خارجياً، وأن دليلها بالنسبة إلى نبوة محمد، بل دليلها في كل زمان ومكان، هو القرآن. ولكنه عاد في المبحث الثالث "العصر الجاهلي كنهاية وبداية" (111-141) إلى التاريخ وإلى الظرف الذي ظهر فيه الحدث القرآني ليثبت أن القرآن انبثق من مصدر لم يتجه إليه التوقع يومئذ وأن الرسول فاجاً قومه مفاجأة مطلقة برسائله.

وكان المبحث الرابع "الحدث القرآني" (145-209) مركزاً على إثبات ورود القرآن من وراء الغيب وأنه كلمة الله وخطابه للإنسانية كما أنه يحمل دليل صدقه بذاته. وحلل المؤلف بالخصوص ما اعتمدهما معطين أساسين وهما "كون

القرآن مستقلاً عن ذات الرسول استقلالاً موضوعياً لا يدع مجالاً حتى للظن بشرية القرآن، واستقلال القرآن عن السياق التاريخي لعصره في محتواه وأسلوبه ومنطلقاته" (ص150). ووضح رأيه في هذا الصدد عند الرد على حسين مروءة بـ "أن القرآن كان مستقلاً عن السياق التاريخي لعصره لا بمعنى الانفصال عن العصر ولكن بمعنى أنه جاء وحياً من السماء غير صادر عن فكر أو جماعة أو حركة من الحركات الاجتماعية" (ص174).

أما المبحثان الخامس (وثيقة النص القرآني) (213-280) والسادس (السننة النبوية بين التوثيق والتأصيل) (283-370)

فالغرض منهما إثبات وثيقة النقل الذي هو عند المؤلف قطب للثقافة الإسلامية. واهتم فيهما بالرد على غلاة الشيعة وعلى المستشرقين فيما يتعلق بالحريف والمقارنة بين القرآن و"الكتاب المقدس"، وبالرد على ابن خلدون في إنكاره وجود علم أو صناعة أو كتابة عند العرب في العصر الإسلامي الأول وعلى أحمد أمين ومحمود أبو ربة في نقدهما لمناهج المحدثين باعتبارهما متأثراً بالمستشرقين، معتمداً في ذلك على ردود مطولة لمصطفى السباعي ومحمد مصطفى الأعظمي بالخصوص.

وختم المؤلف هذا القسم من كتابه بالمبحث السابع عن "منشأ الفكر الإسلامي" (373-433) "باعتباره حركة تاريخية مشروطة وظروفها الاجتماعية والسياسية ولكنها منفصلة في نفس الوقت بالوحي أي بالنقل أو النص".

واحتوى القسم الثاني من الكتاب على المباحث الأربعة الأخيرة. وقد استهلها في المبحث الثامن عن "جدل العقل والنقل" (437-496) بدراسة "الأجهزة المنتجة

للمعرفة" في تاريخ الفكر الإسلامي منذ القرن الخامس على أبعد تقدير، وهي عنده "جهاز الشريعة أو النص وجهاز الفلسفة أو العقل وجهاز التصوف أو القلب"، فأوضح أن "الخلاف حول تحديد الجهاز المنتج للمعرفة كان يعني الاختلاف حول جوهر المعرفة وبنائها وغايتها وتوظيفها في الحياة" (ص. 438) ولاحظ أن "النخب الثقافية الممثلة للاتجاهات أو التيارات الإيديولوجية من كل المجتمعات الإسلامية ثلاثة على الأقل تتحاذب فيما بينها أزمة الجماهير وهم (أهل النص) أصحاب الحديث والفقه و(أهل المنطق) وهم الفلاسفة والمتكلمون وأهل (الكشف) أصحاب الرياضات والمجاهدات" (ص. 439). ولتين

يستوقف القارئ بالخصوص هذا المصطلح الغريب

"ميتاريخ": هل هو، قياساً على ميتافيزياء، تعريب

لم *métahistoire*، بمعنى ما بعد التاريخ؟ وإذاك فلم

إسقاط "تا" في ميتاتاريخ وعدم التنصيص

على الأصل الأجنبي.

أزمة الاتجاه السلفي الحديث "جدل العقل والنقل" نموذجاً

محمد الكتاني :

جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي : الفكر القديم .
الدار البيضاء : دار الثقافة، 1992، 784 ص.

عبد المجيد الشرفي

وتأتي المفاجأة الأولى من أن المؤلف خصص المباحث السبعة الأولى (415 ص.) لمواضيع لا صلة لها مباشرة بعنوان الكتاب ويمكن أن تصلح مادة مستقلة بذاتها أو مدخلا لأي قضية من قضايا الفكر الإسلامي.

فكان قصده في البحث المدخلي "التاريخ والميتاريخ" (19-41) أن يبين أن التاريخ ليس مطلقاً وأنه يستعصي على التفسير إن لم يعتبر محدوداً بإرادة وموجها من خارجه بفعل الوحي. فالميتاريخ هو ما يحيط بالتاريخ الذي ينسج الإنسان خيوطه وهو "الذي يرقى بذلك النسيج طورا بعد طور من حيث لا يجد له الفكر (العلمي) تفسيراً غير وثبة الروح الكلية داخل الإنسان لتغيير مجرى الرتبة المسطحة للتاريخ والخروج بالإنسان نحو أفق جديد" (ص8). ويستوقف القارئ بالخصوص هذا المصطلح الغريب "ميتاريخ" : هل هو، قياساً على ميتافيزياء، تعريب لـ métahistoire، بمعنى ما بعد التاريخ ؟ وإذ أن فلم إسقاط "تا" في ميتاتاريخ وعدم التنصيص على الأصل الأجنبي رغم أن المؤلف أثبت في عدد من المواضيع المقابل الأعجمي لمفاهيم مثل إحيائية : animism وتأمل : contemplation وحتى تصوف : mysticism ؟ ومهما كان الأمر فإن مصادرة المؤلف الرئيسية في هذا البحث هي أن الفكر الغربي آل إلى "التشتت أو

تبرز مقالة عبد المجيد الشرفي عناصر الأزمة التي تتخلل الكثير من الكتابات السلفية الحديثة باعتمادها نزعة تبريرية تمجيدية تخشى النقد الذاتي وتهاب إعادة النظر في المسلمات. وكتاب جدل العقل والنقل المراجع هنا يعتبر نموذجاً لهذا النوع من النظر في قضايا الدين والتاريخ ؛ نظر تبسطي لا يعبأ بالمتعضيات المعرفية والإيمانية للعصر بقدر ما يقرر ويكرر المنظومة الذهنية الموروثة.

إن عنوان كتاب الدكتور الكتاني مغر بالقراءة رغم ضخامة حجمه. ويتبين من استعراض فهرسه العام أنه لا يحتوي على أبواب وفصول وإنما يشتمل، بالإضافة إلى التقديم والاستنتاجات العامة في الخاتمة، على أحد عشر مبحثاً هي على التوالي : النقاء التاريخ والميتاريخ، ظاهرة النبوة والوحي، العصر الجاهلي كنهاية وبداية، الحدث القرآني، وثيقة النص القرآني، السنة بين الوثائق والتأصيل، منشأ الفكر الإسلامي، جدل العقل والنقل، التنزيل والتأويل، النص والقياس، الظاهر والباطن.

ومجموعة من المفارقات وحالات التقابل بين المثالية والواقعية، التقابل بين الراديكالية المطلقة والليبرالية التوفيقية، المقابلة بين عقلية "الاستعلاء" وبين عقلية "الاستحذاء"، التقابل بين الإنسان المكبل عقله بقيود القدر والقسر والإنسان الواثق من فعليته المتحررة من القيود والقسر. التقابل بين "أخلاق الحرج" و"أخلاق الرحمة"، والتقابل بين الذي يفعل ما يقول ويقول ما يفعل، وبين الذي لا يفعل ما يقول ولا يقول ما يفعل (ص. 559).

إننا يقول جدعان "أمام حالة تشبه أن تكون كالفصام، المطلوب هو إعادة الوحدة والانسجام والتماسك إلى صاحب هذه الحالة" (ص. 560). هذا البحث عن بناء وحدة نَعقل الإسلامي هو موضوع "العقلية المستقبلية" عند فهمي جدعان. وبناء هذه العقلية يفتح في منظوره أبواب الأمل لمستقبل واعد. غير أن أي تخضير أو استشراق للمستقبل لا يمكن أن يكون إلا بالانطلاق من المعطيات الراهنة والواقع المباشر وتدبر جوانبه المعقدة والمتباينة والتي يمكن إجمالها في قضايا التحلف والتراث والاعتزاز والعلم والعمل والتغير. بحث هذه العناصر من طرف فهمي جدعان يصل به إلى تحديد ما يعتبره أبرز السمات الاستراتيجية للعقل الإسلامي المستقبلي، وهي على التوالي التقدم، الإبداع، التحذر، التمثل، العقلانية، التنظيم، الفاعلية، الإلتقان، الحرية، المسؤولية، المشاركة، التكيف (ص. 576).

والسؤال المهم هنا هو : "كيف السبيل إلى إجراء تحويل واقعي لهذه السمات المجردة؟". وهو سؤال يطرحه فهمي جدعان في نهاية كتابه (ص. 576). فهمي جدعان يرى أن العملية ليست يسيرة وهي تقتضي التضافر الفعال والتضامن الإيجابي لجهود وإسهامات تصدر من أطراف متباينة. إلا أن سؤالاً يطرح نفسه هنا وهو التالي : أليس هذا التضافر الفعال، الذي يتكلم عنه فهمي جدعان، هو كذلك فكرة مجردة تحتاج إلى ترجمة على أرض الواقع؟ وهي عملية ليست بالبساطة التي توحي بها صياغة فهمي جدعان والتي تلخصها الصفحة التي تخصصها لشروط تحقيق هذه العملية (ص. 576). وعلى كل حال فذاك تحدي جديد يرفعه مثلو ما أسميه بتيار السلفية الجديدة في الفكر العربي المعاصر أمثال فهمي جدعان ومحمد عابد الجابري وحسن حنفي وغيرهم من دعاة تأصيل الحداثة في الفكر العربي الإسلامي وإن بصيغ مختلفة. فهل سيكون مصير السلفية الجديدة أحسن من مصير السلفية العتيقة أم أن مشروع تأصيل الحداثة ينتهي في السلفية الجديدة إلى ما انتهى إليه في سابقتها؟

وهل سنتجح محاولة التحديث من داخل التراث أم أن محاولة التفاف الحداثيين على التراث سنتتهي إلى التفاف التراث على الحداثة؟ إن كل المحاولات التي تمت في هذا المجال بما فيها محاولات السلفيين الجدد تبين أن الرابح في هذه العملية هو التراث ودائماً على حساب الحداثة ■

بقية هوامش الصفحة 12

10. انظر : - "قضية تأديب المرأة بالضرب" و"الحرية الدينية حق من حقوق الإنسان أم قدر الإنسان" في "أمة الوسط"، تونس، سراس للنشر، 1996.

Réflexions sur le Coran, Paris, 1989.

11. محمد الطالبي، أمة الوسط، ص 38

12. انظر : عبد الحميد الشرفي، "المنهج المقارن في قراءة الإنتاج الديني" في لبنان، تونس : دار الجنوب، 1994.

13. محمد الطالبي، أمة الوسط، ص 47

14. محمد الطالبي، نفس المصدر، ص 48.

15. محمد الطالبي، نفس المصدر، ص 49.

16. محمد الطالبي، نفس المصدر، ص 49.

17. محمد فتحي عثمان، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني

العربي، بيروت : دار الشروق، ص 104.

18. محمد الطالبي، نفس المصدر، ص 39.

بأن الصيغ النظرية التي اقترحها المفكرون المسلمون المحدثون لهذه المبادئ في تصورهم للنموذج الحضاري الإسلامي" تظل على الرغم من مظهرها الجذاب القوي حافلة بالصعوبات" (ص. 553) لأن بناء حضارة أصيلة متميزة هي في ضوء الواقع الممكن على المدى المنظور، يقول جدعان، "دعوة تدخل في باب الدعاوي الخطابية الجذابة أكثر من دوحها في باب الفعاليات النشطة القابلة للتطبيق العملي المباشر" (ص. 553) لأن المدينة الحديثة فرضت معطياتها على كل أركان المعمورة ولم يعد في إمكان أي كان التنكب عن الأخذ بهذه المعطيات وإلا كان مصيره "التعرض لخطر الإخماء من لوح الوجود الحي" (ص. 554). أما اللجوء إلى التمييز الثنائي بين "القيم المادية" و"القيم

الروحية" والدعوة إلى التشبث بالقيم الروحية الإسلامية وإلى نبذ القيم المادية الغربية فهو في رأي جدعان "حل يصلح بالدرجة الأولى للمناظرات الجدلية" (ص. 554).

هذه القراءة التي يقوم بها فهمي جدعان للإنتاج الفكري الإسلامي الحديث تنتهي به

إلى الدعوة إلى موقف عقلاني يسميه بعقلية "الزمن الراهن أو العقلية المستقبلية" التي يحدد موضوعها الأساسي في التفكير في توجيه علاقة المسلمين بالمستقبل وهو ما "ندعو إليه الضرورة على وجه لا سبيل إلى التكوؤص عنه أو الفرار منه" (ص. 554).

مفهوم العقلية المستقبلية هذا عند فهمي جدعان يرجع بنا إلى بداية حديثنا عندما تكلمنا عن تعريفه لمنهجية دراسته بالعقلانية النقدية المشخصة. عقلية المستقبل كما يحددها جدعان هي جزء من هذه العقلانية النقدية المشخصة. والشرط الرئيسي الذي "يجب أن يتوفر في عقلية المستقبل هذه هو القدرة على التكيف مع المستقبل" (ص. 555) : وهي رؤية لها في موقف فهمي جدعان "ما يؤسسها تأسيسا مطلقا في الرؤية القرآنية" (ص.

556). ومن هذا المنطلق يقوم فهمي جدعان بنقد حاضر الفكر العربي، سواء في صورته السلفية الاتباعية أو في اتجاه عصر النهضة الذي بدأ يقظته مع مقدمة ابن خلدون ووعى ذاته على إثر الاتصال والمجابهة مع التمدن الغربي. السمة الغالبة على هذا العقل في حالة اتجاه النهضة حسب فهمي جدعان، هي حالة الثنائية والتوزع بين الإيمان والعقل، بين الأصالة والمعاصرة، بين العقيدة والعلم، بين التراث والتحديث، بين الماضي والمستقبل. أما في حالة السلفية الاتباعية ففهمي جدعان يرى أن سمة العقل الإسلامي الحاضر هو "السخط القاسي على "أغلال" الأزمنة الحديثة و"ضلالها"، وفي العداء الصريح لأصول التغيير في القيم والعلاقات والأشياء وفي رفض أي حاضر أو مستقبل يخرج عن منطقتي الماضي الأول... وفي

التعلق المطلق بالسلف والذات (ص. 558). من جهة أخرى يرى فهمي جدعان أن العقل الإسلامي المعاصر الذي يوجه أمر النهضة مشدود إلى طرفين متباعدين : الاتباعية المطلقة من طرف أول. والابتداعية المطلقة من طرف

ثان. "الأولى تريد أن تقول إن حضارة متكاملة قد تشكلت وأتت لمارها هي الحضارة العربية الإسلامية... وقد أثبتت بلا منازع جدارتها وأنها خير حضارة أبدعها الإنسان وأن أي قصد لاستبدال حضارة أخرى بهذه الحضارة لا يمكن أن يعبر إلا عن إرادة بترء" (ص. 558). والثانية تذهب إلى القول : إن الإنسان لم ينته أمره عند الحدود التي انتهى إليها في العصور التي مضت والحقيقة التي درست، وإنه من الضروري ومن الممكن تفجير هذه الطاقات بعملية تتجاوز كامل للماضي وبناء جديد للإنسان لتحريره من قيود القديم والتقليد...". (ص. 558-559).

لفهم هذه العقلانية الإسلامية الحاضرة يرى فهمي جدعان انه لا بد من إدراك طابع القلق الذي يسمها. وهذا القلق يراه في

هذه القراءة التي يقوم بها فهمي جدعان للإنتاج الفكري الإسلامي الحديث تنتهي به إلى الدعوة إلى موقف عقلاني يسميه بعقلية "الزمن الراهن أو العقلية المستقبلية" التي يحدد موضوعها الأساسي في التفكير في توجيه علاقة المسلمين بالمستقبل.

الشجب والتكفير والتزيغ والتعالي عملية عقيمة تماما فضلا عن أنها منفرة" (ص. 550).

على المستوى السياسي يلاحظ فهمي جدعان أن منحى التطور الذي سار عليه هذا المبدأ انتهى بمفكري الإسلام المحدثين إلى الاعتقاد بأن العالم العربي الحديث لا يستطيع أن يتقدم إلا إذا وضع حدا لحالة القفص بين الحياة السياسية - الاجتماعية وبين نظم الإسلام الفقهية أو القانونية بحمل الإسلام نفسه إلى موقع السلطة. وفي هذا الباب يقف فهمي جدعان عند الصيغة الراديكالية التي اتخذها هذا المبدأ عند الأحزاب الدينية السياسية موضحا الأخطار التي تحف بهذا المبدأ في تجسيده الراديكالي هذا. يقول: "وفي كل

الأحوال يبدو من المؤكد أن التصور الراديكالي للإسلام "السياسي" يمكن أن يمثل دوما في حراك مفكري الفعل السياسي المسلمين الاتجاه نحو حافة الخطر، وكذلك يمكن أن يكون إغراء "الدولة الإسلامية" من أشد الإغراءات خطورة ومن أكثر المناطق المزروعة حقا بالألغام" (ص. 551).

أما الأساس القيمي للتقدم عند مفكري الإسلام المحدثين،

ويقصد به جدعان مبادئ الأصالة والإنسانية والمثالية، فهو يرى أنها "بلغت من السمو درجة قل نظيرها في الأزمنة الحديثة" وبالرغم من أن فهمي جدعان يرى بأن الدعوة إلى حضارة تستلهم قيم "الوجدان" و"الروح" و"الإنسان" هي دعوة لا يمكن الاستهانة بها أو التنكر لها في عالم باتت فيه هذه القيم غريبة ومنبوذة وأن الدعوة إليها "تمثل أكثر الوجوه إشراقا في الفاعلية الفكرية العربية الإسلامية الحديثة" (ص. 553)، إلا أنه يعترف

فيما يخص الأساس العقائدي لنظرية الرقي عند المسلمين يرى جدعان أن المنحى التطوري الذي سار عليه الأساس العقائدي الذي أثبتته مفكرو الإسلام المحدثون أساسا للتقدم خاصة ما يتعلق بمفهوم التوحيد الذي برز في الأعمال الكلاسيكية قد انتهى في الأعمال الحديثة إلى أخذ "صيغة دينامية حية صريحة كفت فيها العقيدة عن أن تكون مجرد مبادئ فلسفية وأدلة منطقية جافة كما كان الحال في علم الكلام..." (ص. 550). كما أن الدين نفسه أصبح لدى مفكري الإسلام المحدثين ذا وظيفة اجتماعية صريحة" (ص. 550). إلا أن المشكلة حسب فهمي جدعان، لدى الرواد الذين قاموا بهذا التحديث للفكر الإسلامي ولأساسه العقائدي، هو "أنهم لم يتابعوا بالجدي

الكافية سير العلم الحديث والفلسفة الحديثة وتطوراتها من أجل "تأسيس" المبدأ نفسه" (ص. 550)، أي مبدأ التوحيد، إذ أنهم حسب فهمي جدعان ظلوا "في الغالب الأعم يدورون في حلقة الأدلة القديمة التي لم تعد تعني في الواقع شيئا ذا بال في عالم بات يلزم أهله بإعادة النظر في أنماط المعرفة الموروثة كافة" (ص. 550). وفي نفس السياق ينتقد "اولئك الذين

جروا "التوحيد" إلى متاهة التجارب الذاتية الخالصة والإلهامات الوجدانية المحضة" (ص. 550) منهما إياهم تعزيز مفهوم للتقوى "لا يمكن له على المدى البعيد إلا أن يلغى الوظيفة الاجتماعية للدين" (ص. 550). طموح فهمي جدعان من خلال نقده هذا لعلم الكلام الإسلامي الحديث هو محاولة تأسيس مبدأ التوحيد على أساس مقنع تحتل فيه الاعتبارات النفسية والنفسية الاجتماعية مكانة بارزة "لا في دراسة مفهوم الإيمان وطبيعته بحسب وإنما في موضوع دعوة المفكرين إلى الإيمان لأن عملية

لم يكتب فهمي جدعان كتابا في تاريخ الفكر فقط، كما قد توحي بذلك قراءة فصول الكتاب، بل عمل كذلك على بلورة نظرية خاصة في موضوع إشكالية التقدم في العالم العربي الإسلامي حاول تجذير أصولها في تاريخ الفكر الإسلامي الطويل كما سعى إلى إقامة صرحها على أساس الخلاصات الأساسية لمسيرة هذا الفكر في صياغة تركيبية تجمع بين هاجس التثبيت بالجذور والقدرة على مواجهة تحديات الحاضر والمستقبل.

لبثت أن اطردت في النمو والانتعاش والنضوج حتى بلغت عند الحسينيات من قرنا الحالي درجة لم تعد تحتاج من بعدها، إلا إلى التحقق في تجارب مجتمعية مشخصة تحجر مدى صلاحيتها في إحراز التقدم، وتكشف عن مدى الاستجابة العملية لحاجات مجتمع حيث يتحرك بقوانين الواقع المعقدة المريرة لا بقوانين "المثال" السحرية" (ص 547).

إن كتاب جدعان في طبعته الثالثة، موضوع قراءتنا هذه، يتميز بإغناء حاتمة الطبعة الأولى بإضافات تعطي للطبعة الجديدة قيمة خاصة مقارنة بالطبعات السابقة لأنها تحتوي على عرض واضح ومفصل لنظرية الكاتب في مسألة التقدم والترقي عند المسلمين.

ذلك أن فهمي جدعان كما قلنا ذلك سابقا لم يكتب فقط كتابا في تاريخ الفكر، كما قد توحي بذلك قراءة فصول الكتاب، بل عمل كذلك على بلورة نظرية خاصة في موضوع إشكالية التقدم في العالم العربي الإسلامي حاول تحذير أصولها في تاريخ الفكر

الإسلامي الطويل كما سعى إلى إقامة صرحها على أساس الخلاصات الأساسية لمسيرة هذا الفكر في صياغة تركيبية تجمع بين هاجس التثبيت بالجذور والقدرة على مواجهة تحديات الحاضر والمستقبل.

تقوم نظرية فهمي جدعان التركيبية هذه على ثلاثة أسس هي: الأساس العقائدي والأساس السياسي والأساس القيمي. وكل أساس من هذه الأسس يتوفر على إرث ضخم من المساهمات والاجتهادات التي تراكمت في الإنتاج الفكري العربي الإسلامي الحديث. وفهمي جدعان يقوم بصياغة نظريته على أساس هذا الإرث موضحا ما يرى أنه يحتاج إلى تطوير وتحديث في كل منحنى من مناحي هذا التفكير.

مغامرة مبتسرة ومخوفة بالمخاطر، لن تؤدي، حتى لو نجحت محليا ومؤقتا، إلا إلى تفاقم الانقسامات وتعميره أوجه الضعف والتناقض... (ص 389-390). وعلى العموم فإن فهمي جدعان يرى أن القضية السياسية لدى المفكرين المسلمين في العالم العربي الحديث "تحتاج في الحقب المقبلة من هذا القرن، وعلى الرغم من التطور الكبير الذي اعترى إشكالياتهم السياسية الإسلامية، إلى صيغ أكثر نجوعا تحتل فيها "الديموقراطية المعدلة" التي ذكرها كل من البراز وعودة والفاسي، وقضية العلاقة بين "الإسلام الاجتماعي" و"النظام السياسي" الوضعي واقعيا، الإسلامي صوريا، مكانة مركزية". (ص 388).

المسألة الأخيرة التي يتناولها

جدعان بالدرس في إطار تحديده للعناصر الأساسية لإشكالية التقدم عند المسلمين هي مسألة القيم. وهي مسألة يدرسها من خلال مؤلفات المفكرين المعروفين الذين تم الرجوع إلى معظمهم في الأبواب السابقة أمثال رفيع

تقدير فهمي جدعان لأفكار بعض منظري حركة الإخوان المسلمين لا يعني تبني الكاتب لمواقف هذه الحركة جملة وتفصيلا، بل إنه يقف منها كما يقف من غيرها موقفا نقديا يميز مقاربه على العموم.

العظم وعبد الرحمن الكواكبي ومحمد عبده ومصطفى الغلابي ومحمد فريد وجدي ومالك بن نبي وسيد قطب ومحمد البهي وعلال الفاسسي وعبد القادر المغربي وشكيب أرسلان وابن باديس والبشير الإبراهيمي وقاسم أمين والطاهر حداد وعبد القادر عودة ومصطفى السباعي. وقد حاول جدعان من خلال استعراض آراء هؤلاء المفكرين استكناه عناصر الأصالة لديهم ومدى تميز مفكرو الإسلام هؤلاء في تحديد معنى "التمدن" و"الحضارة" ورفع هذه المفاهيم إلى مستوى القيم التي تحدد معنى الإنسانية اعتمادا على المرتكزات الروحية للإسلام مقابلة مع قيم "الحضارة التكنية" لدى الغرب. و"الخلاصة التي يمكن تقيدها، كما يقول ذلك فهمي جدعان في نهاية هذا الفصل، هي أن انفتاحا نظريا واسعا على القضايا الاجتماعية والاقتصادية قد عبر عن نفسه بصورة محاولات فكرية بدأت محدودة متواضعة ثم ما

فهومي جدعان لا يدرس مسألة الارتباط بين السياسة والدين في الإسلام من الزاوية النظرية فحسب بل يحاول ربطها بالقضايا الفكرية للمواقف السياسية التي عبر عنها المفكرون المسلمون العرب المحدثون في إطار ظروف تفهقر الخلافة العثمانية وبروز الأفكار القومية العربية عند مفكرين حاولوا إعطاء تجرّبات فكرية سياسية لمسألة الدولة الإسلامية خارج دائرة الخلافة العثمانية من أنصار الجامعة الإسلامية ودعاة فكرة القومية العربية ذات البعد الديني الإسلامي. وفي إطار إبراز أهمية هذا الاختيار النظري يركز فهومي جدعان بصفة خاصة على كتابات رشيد رضا ومحمد توفيق البكري ومحمد فريد وجدي ورفيق العظم وعبد الحميد الزهراوي وعبد الرحمن البراز والطاهر بن عاشور ومالك بن نبي وعبد الرحمن الكواكبي وشكيب أرسلان ومحمد كرد علي وعبد الحميد بن باديس وعلال الفاسي دون نسيان منظري حركة الإخوان المسلمين خاصة حسن البنا الذي يخطئ تفكيره لدى فهومي جدعان بتقدير خاص. يقول المؤلف: "وجماع القول

إن حسن البنا يقرب اقتراباً عظيماً من التصور الديمقراطي المعمول به في الغرب" (ص. 358). إنها قراءة غريبة ومتميزة في نفس الوقت لأفكار مؤسس حركة الإخوان. ومع ذلك تجب الإشارة إلى أن تقدير فهومي جدعان لأفكار بعض منظري حركة الإخوان المسلمين لا يعني تبني الكاتب لمواقف هذه الحركة جملة وتفصيلاً، بل إنه يقف منها كما يقف من غيرها موقفاً نقدياً يميز مقارنته على العموم. وفي هذا الإطار يقول فهومي جدعان بخصوص حركة الإخوان المسلمين: "... إن نكسة تنظيم الإخوان المسلمين ترينا إلى أي حد يكون من الخطر أن يعمد الناس، في تهور لا يستبعد العنف والتعصب، إلى فرض أفكار ليست ناضجة، على مجتمع غير مهياً لاستقبالها. وجعل الطابع الإسلامي للدولة مطلباً مباشراً هو

ضرورة ربط الدين بالسياسة أو غياب هذه الضرورة - فنحن نعلم أن أية محاولة لتجريد الإسلام من مضمونه السياسي لا يمكن أن تمثل في النهاية، شتناً أم أينناً، إلا عملية بتر واضحة تتمتع تسويغها ابتداءً من النصوص الشرعية نفسها، وكل المحاولات التي تمت في هذا الاتجاه قد انطوت من غير شك على مغالطات صريحة ولكن المسألة تدور على الاعتقاد بأن الفعالية السياسية قد تسببت في انحطاط الإسلام، وأن إعادة الروح إليه وتقدمه مرهوتان بالانطلاق من هذه الفعالية نفسها، ولكن ضمن شروط محددة لهذه العملية" (ص. 260).

رأي فهومي جدعان هذا يجعلنا نفهم بوضوح موقفه من نظرية علي عبد الرازق في هذا الموضوع وهو موقف يتسم بالحدة وتبني أسلوب لم يعودنا عليه في كتاباته الأخرى، إذ اعتبر نظرية علي عبد الرازق جزءاً من حركة فكرية تغريبية تجاوزت كل الحدود متهما إياها بقلب شامل للصورة التاريخية للإسلام والمجتمع (ص. 345). وإلى جانب هذه

الماخذ النظرية يتهم فهومي جدعان علي عبد الرازق بـ "ممارسته لفضيلة "الشجاعة" في المنطقة الأقل خطراً تجنباً لسوء العاقبة" (ص. 349). فعلي عبد الرازق حسب فهومي جدعان "باعتباره مثلاً لموقف سياسي يمكن أن يكون هو موقف حزب الأحرار الدستوريين لم يجرؤ على مهاجمة رغبة سلطان مصر في التحلي بثوب "الخلافة" من أجل أن يحمي سلطانه بستر الدين وقواه، ولم يجد أمامه إلا أن يثير المعركة مع الأوساط الدينية، فبدلاً من أن يتصدى لخصمه الحقيقي ويقول له إن شروط الإمامة أو الخلافة غير متوفرة فيه إطلافاً، تصدى لهذه الأوساط وزعم إن فكرة الإمامة باطلة أصلاً، فأصاب الرمية الإسلام نفسه لا السلطان" (ص. 349).

إشكالية الدخول في الأزمنة الحديثة هي موضوع الفصل الثالث من كتاب فهمي جدعان. وفي هذا الفصل يقوم بتحليل نظريات المفكرين العرب المسلمين الحديثين وأثر الاتصال بأوروبا في تحديد الإشكاليات والأفكار الأساسية التي حملتها مؤلفات هؤلاء المفكرين. وهنا بالطبع نجد العرض الكلاسيكي لمفكري هذه الفترة أمثال الطهطاوي وخير الدين والشيخ قبادو وابن أبي الضياف والأفغاني وعبد الله النديم وعلي مبارك وغيرهم، غير أن هذا العرض لم يخل من إحالة تتجلى بصفة خاصة في إبراز مدى ارتباط الأسئلة والأفكار التي أتى بها هؤلاء المفكرون، بأفكار المفكرين المنتمين لفترة عصر الإسلام الكلاسيكية. وهكذا نجد فهمي جدعان يؤكد بصفة خاصة على أثر الماوردي

على فكر خير الدين التونسي وأثر ابن خلدون في كتابات ابن أبي الضياف. وعلى العموم فإن المفكرين الذين يعرض لهم مفكرون، يرى أنهم يرتبطون بأصول فكرية إسلامية عميقة، وهذا ما يميزهم عن المفكرين "الليبراليين" و"العلمانيين" الذين يتجاهلهم جدعان فهمي. وهذا ما يميزهم عن المفكرين "الليبراليين" و"العلمانيين" الذين يتجاهلهم جدعان فهمي. وهذا ما يميزهم عن المفكرين "الليبراليين" و"العلمانيين" الذين يتجاهلهم جدعان فهمي. وهذا ما يميزهم عن المفكرين "الليبراليين" و"العلمانيين" الذين يتجاهلهم جدعان فهمي.

في الفصل الرابع يحلل فهمي جدعان إشكالية الأساس العقائدي عند بعض هؤلاء المفكرين من خلال دراسة مفهوم التوحيد في إطار نظري عام يطلق عليه اسم علم الكلام الجديد مقارنة له بعلم الكلام الكلاسيكي الذي عرفته الثقافة الإسلامية في مرحلة ازدهارها الأولى. ويحاول في هذا الباب إبراز خصائص علم الكلام الجديد هذا، موضحاً الأسس التي بنيت عليها نظرية التوحيد عند بعض أعلام الفكر الإسلامي المعاصر أو بالأحرى لدى التيار السلفي فيه بدءاً من محمد بن عبد الوهاب مؤسس الحركة الوهابية وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده مؤسس الحركة السلفية مؤكداً بصفة خاصة على الأهمية القصوى التي يحتلها كتاب رسالة التوحيد لمحمد عبده داخل علم

الكلام الإسلامي الجديد، وعلى مدى ارتباط قضايا هذه الرسالة بالقضايا التي شغلت متكلمي الإسلام القدماء من أشاعرة ومعتزلة وغيرهم، ومدى ارتباطها بالإطار العام للمعتقدات التقليدية لأهل السنة. هذا التأكيد على أهمية رسالة التوحيد ودور محمد عبده في تجديد علم الكلام عند المسلمين لم يمنع فهمي جدعان من الإشارة إلى

إن المفكرين الذين يعرض لهم مفكرون، يرى أنهم يرتبطون بأصول فكرية إسلامية عميقة، وهذا ما يميزهم عن المفكرين "الليبراليين" و"العلمانيين" الذين يتجاهلهم جدعان فهمي. وهذا ما يميزهم عن المفكرين "الليبراليين" و"العلمانيين" الذين يتجاهلهم جدعان فهمي. وهذا ما يميزهم عن المفكرين "الليبراليين" و"العلمانيين" الذين يتجاهلهم جدعان فهمي. وهذا ما يميزهم عن المفكرين "الليبراليين" و"العلمانيين" الذين يتجاهلهم جدعان فهمي.

وتقائي عميق.

إسهامات أخرى في هذا الميدان مثل إسهام حسين الجسر ومحمد عزيز الجبائي منظر الشخصانية الإسلامية وعثمان أمين صاحب الفلسفة الجوانية وغيرهم من أعلام الفكر العربي المعاصر.

الفصل الخامس يخصصه لتحليل قضية أساسية في الفكر الإسلامي الحديث، وهي قضية دور العمل السياسي في إثراء إشكالية التقدم عند المسلمين. ويستعمل في ذلك مصطلح دروب الفعل لتحديد عناصر هذه الإشكالية. في بداية هذا الفصل يحدد فهمي جدعان موقفه بإزاء هذه المسألة بوضوح، يقول: "والواقع إن المسألة هنا، وعند هذه النقطة، لا تدور على

التي اختارها بأنها شريحة "مفكرين تاريخيين" لأن وجودهم ذا امتداد تاريخي واجتماعي وثقافي عميق ولأن "كل واحد منهم يشعر بأن عليه أن يكون امتداداً حياً جديداً لهذا التاريخ ولتلك الثقافة في الأزمنة الحديثة" (ص. 187) درجة الأصالة هذه هي التي تجمع هؤلاء المفكرين؛ غير أن اجتماع هؤلاء المفكرين حول هذه الخاصية لم يمنع كل واحد منهم من التفرّد بتحديد أساس خاص ومتميز لقضية التقدم التي شغلتهم جميعاً. هذه الأسس هي التي يخصص لها الفصول الثلاثة الباقية من الكتاب.

والعلم التي وقف عليها مفكرون من الطراز الأول لم يفتقدوا توازنهم العقلي والعاطفي عند "الاصطدام بوقائع التاريخ الكبرى" (ص. 44). إلا أن السيادة لم تسم لهذا التيار لأسباب عدة توقف عندها كثير ممن تناولوا بالدراسة تاريخ الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي. وفهمي جدعان يعرض لبعض هذه الأسباب في تحليله لما سماه بميتافيزيقا التقدم عند المسلمين.

في الفصل الثاني، الذي يحمل عنوان "الحقيقة والتاريخ" يحلل فهمي جدعان نفس القضية السابقة، أي إشكالية التقدم، لكن هذه المرة من خلال مقارنة نماذج المفكرين المسلمين الذين قاموا بدراسة واقع المسلمين التاريخي أمثال أبو الحسن الماوردي وعبد الرحمن ابن خلدون محالوا

استحلاء نتائج هذه الدراسات على مستوى فهم صيرورة اندماج "الحقيقة في التاريخ" وعلى مستوى تأثير هؤلاء المفكرين المنتهين إلى عصور الفكر الإسلامي الكلاسيكي على أجيال المفكرين المحدثين. بدأ تحليل هذه القضية بموقف جري يتم بوضوح عن تصوره

التاريخي للإسلام، حيث يقول: لقد قال معظم مفكري الإسلام المحدثين إن "المسلمين ليسوا مسلمين". والكلمة صائبة تماما؛ لكن الأصوب منها أن يقال إنهم لم يكونوا ولن يكونوا مسلمين أبدا، بمعنى أنهم سيظلون دوما بعيدين عن تجسيد الإسلام - الحقيقة، أو الإسلام - الوحي في التاريخ - الزمان، لأن ما يدخل في الزمان لا يلبث أن تعزبه صروفه وأقداره ولأن الحقيقة - الوحي تفرق عالم الإنسان وتعلو عليه ولا يمكن أن تكون خالصة نقية مطلقة إلا في عالم الأزلية الثابت... (ص55-56).

إلا أن إدراك هذا التعالي الذي تتميز به الحقيقة عن التاريخ المحسد زمنيا في أحداثه المولمة "لا يعني أبدا ولا يجوز أن يعني أنه محكوم على مالكي الحقيقة أن يتكروا لهذه الحقيقة ويفقدوا الثقة بها وبأنفسهم حيث يلاحظون وجود هوة شاسعة بين وجودهم

الواقعي في الزمان وبين ما تتطلبه منهم من وجود تلك الحقيقة التي تكمن وراء علة وجودهم" (ص. 56). في إطار هذا التصور للعلاقة بين الحقيقة والتاريخ يعطي المؤلف أهمية قصوى لأبي الحسن الماوردي الذي قدم فكره كنموذج تام لما سماه بـ "نظرية التوازن" و"الصورة المثلى" أو "الصورة الأنموذج للحقيقة في جوهرها وفي واقعها الأزلي" (ص. 57). وهذا التوازن بين الحقيقة والتاريخ هو الذي يقوم جدعان بالبحث عن مظاهره من خلال عرضه المفصل لمؤلفات الماوردي وما تحتويه من أفكار ونظريات يرى أنها تمثل "النموذج المثالي الذي لم يكف المفكرون العرب المسلمون المحدثون عن السعي خلفه واستلهاه عناصره الجوهرية" (ص. 99). بل وأكثر من ذلك يرى أن "هذا الأثر ليلبغ أحيانا

حدا يوهنا بأن هؤلاء

المفكرين لم يفلحوا في تقديم مثال مباين لذلك الذي تصوره الماوردي يصلح لأن يجعل صلتنا بمعطيات الصورة الحديثة أكثر فعالية ونجوعا" (ص. 99). أهمية الماوردي هذه وأثره على المفكرين المحدثين لا يضاهيه فيها إلا مفكر أجمع المؤرخون على أهمية وزنه في

هذا التوازن بين الحقيقة والتاريخ هو الذي يقوم جدعان بالبحث عن مظاهره من خلال عرضه المفصل لمؤلفات الماوردي وما تحتويه من أفكار ونظريات يرى أنها تمثل "النموذج المثالي الذي لم يكف المفكرون العرب المسلمون المحدثون عن السعي خلفه واستلهاه عناصره الجوهرية".

التاريخ الفكري العربي الإسلامي وهو عبد الرحمن ابن خلدون، فيلسوف التاريخ ومؤسس علم العمران الذي ظلت مقدمته من القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي حتى القرن الرابع عشر للهجرة / العشرين الميلادي، أي منذ أبي عبد الله الأصبحي المعروف بابن الأزرق (832 هـ - 896 هـ) صاحب كتاب بدائع السلك في طبائع الملك، حتى عبد القادر المغربي ومالك بن نبي وعلال الفاسي "تقوم بدور فكري موجه رائد من الطراز الأول" (ص. 98-99)، لما مثلته محاولة فهم قضية الانحطاط وعلله من مكانة رئيسية في كتابات هؤلاء المفكرين العرب المسلمين.

التشاؤم وهي نزعة كتب لها الانتشار وعبر عنها كثير من المفكرين من مختلف المشارب والاتجاهات. ونزعة التفاؤل، وهي نزعة وإن لم يتم لها الانتصار، فقد عبر عنها مفكرون وفلاسفة لم يعدوا أتباعا وتأثيرا على مسار الفكر الإسلامي.

موقف التشاؤم حسب تحليل فهمي جدعان عمق الشعور بالمصير المظلم، في تاريخ الإسلام العام، ورسخ الشعور بالأسى إزاء العصور التي تلت عصر النبوة والخلافة الأولى. زعم أصحاب هذه النزعة أن النبي نفسه نبأ بهذا المصير وحثهم في ذلك حديثان، يقول الأول منهما: "افتقرت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافتقرت النصارى على اثنين وسبعين فرقة، وافتقرت أمي على ثلاث

وسبعين فرقة إحداهما هي الناجية"، ويقول الثاني: "خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم". ومعنى هذا، حسب القراءة التشاؤمية لتاريخ الإسلام، أن "التقدم" نحو الأسوأ مصير حتمي لا مراد له قد قدره الله وأعلن عنه رسوله نفسه. يحلل فهمي جدعان ملامح هذه النظرية عند بعض مفكري الإسلام

أمثال أبي بكر الطرطوشي صاحب كتاب سراج الملوك.

موقف التفاؤل في الفكر الإسلامي مثله حسب تحليل فهمي جدعان "التيار الفلسفي العلمي المحترف الذي متع من مدرسة الإسلام أولا ثم قيس من مدرسة الحكمة الإغريقية ثانيا" (ص43). ولقد استطاع أصحاب هذا التيار التركيب بين علوم هاتين المدرستين "تركيبا فذا لم يتكرر له إلا التقليديون المتطرفون في الإسلام فتصدوا له وأعلنوا عليه حربا لا هوادة فيها" (ص. 43). وهذا يعني حسب جدعان أن "الشعور بالهزيمة والإخفاق في العالم والتاريخ لم يكن شاملا إذ هو لم يبطأ أرض الفلسفة

من منظور هذه "العقلانية النقدية المشخصة" يحاول فهمي جدعان إذا دراسة قضية التقدم في الفكر العربي الحديث. وقد تمكن الكاتب من خلال هذه المقاربة من تقديم عمل تحليلي نقدي سعى فيه كما يقول إلى "ملء فحوة عميقة في تاريخنا الفكري" وإلى "المساهمة في بناء الوعي العربي الحالي والقابل". بالرغم من أنه لم يبلغ لا الهدف الأول ولا الهدف الثاني إلا نسبيا إذ أن المفكرين الذين شملتهم دراسته هم مفكرون معروفون سبق لدارسين آخرين أن اهتموا بهم اهتماما متفاوتا، كما أن محاولته توسيع المجال الجغرافي لدراسته بقيت محدودة ولم ترق إلى مستوى رغبة الكاتب نفسه، إذ يظهر أن معرفته بمفكري منطقة المغرب العربي بقيت سحينة النماذج المعروفة

أمثال خير الدين، قبادو، ابن باديس، مالك بن نبي، علال الفاسي، عزيز الحبابي... دون الإحاطة بأعمال مفكرين مغاربة آخرين يعرف المتخصصون جيدا قيمة إنتاجهم الفكري فيما يخص الإشكالات موضوع كتاب فهمي جدعان (مثال محمد بن الحسن الحجوي في المغرب).

قضية التقدم قضية معقدة

ساهم رواد الفكر الإسلامي كل من منظوره الخاص في دراسة أحد جوانبها، وفهمي جدعان يسعى في كتابه إلى طرح هذه القضية من جميع أبعادها في محاولة تركيبية تتناول بالتحليل كل جانب من القضية على حدة ليصل، في النهاية، إلى بلورة نظرية شاملة تأخذ، في صياغتها النهائية، بعين الاعتبار الجمع والتنسيق بين جميع هذه الجوانب.

القضية الأولى إذاً، وهي موضوع الفصل الأول، تحليل للأسس الفلسفية الميتافيزيقية لنظرة المسلمين إلى التاريخ. وهي نظرية تتنازعها حسب تحليل فهمي جدعان، نزعتان متناقضتان، نزعة

فهومي جدعان يقوم بتتبع مسار هذه القضية الخطيرة لدى مفكري الإسلام المحدثين، وهو يتبع في ذلك أسلوباً خاصاً يتجلى في محاولة الجمع بين مقاربتين عادة ما يتم الفصل بينهما في الكتابات المنحزة حول الموضوع. فهو من جهة يضع بين أيدينا مؤلفاً أكاديمياً في موضوع قضية الترفي عند المسلمين يعرض فيه محتوى جذاذات قراءاته لمؤلفات ثلثة من المفكرين المسلمين، كما يعمل من جهة أخرى على تقديم مقارنة ذاتية لقضية التقدم والترفي في المجتمع العربي الحديث على شكل نظرية تستشرف المستقبل، في نفس الوقت الذي تلح فيه على أهمية التثبيث بالجذور، بل وترى ألا مستقبل لأي فكر ولأية نظرية في العالم الإسلامي إذا لم يستمدا أسسها من ينابيع الإسلام وقواعده.

كتاب أسس التقدم عند مفكري الإسلام إذاً، ليس تأريخاً لقضية التقدم والترفي عند مفكري الإسلام فقط، بل هو بالإضافة إلى ذلك كتاب فكري وسياسي يعرض فيه

يحاول الباحث إقناع القارئ بأن فهم مسألة التقدم وإدراك أسسها لا يستقيم إلا في إطار المرجعية الإسلامية ومفكرها الأساسيين القدامى والمحدثين.

فهومي جدعان نظريته وموقفه عن الموضوع.

سعى المؤلف إلى بلوغ ثلاثة أهداف :

- الهدف الأول، العمل على إحياء أعمال عدد من المفكرين العرب المسلمين رأى الباحث أن مؤرخي الفكر الإسلامي أنجسهم حقهم.

- الهدف الثاني يتجلى في توسيع الدائرة الجغرافية للبحث لتشمل إضافة إلى مفكري المشرق العربي مفكري المغرب العربي.

- الهدف الثالث منهجي حيث سعى فهومي جدعان من خلاله إلى تجاوز ما سماه بـ "الطريقة التشريحية الباردة" لصالح ما أطلق عليه "منهج العقلانية النقدية المشخصة".

اعتماداً على ما سبق يمكن القول إن كتاب فهومي جدعان هو تأريخ لقضية التقدم عند فريق من المفكرين العرب. وهو يقدم قراءة عميقة لأهم أعلام هذا التيار، إلا أنه ليس تأريخاً شاملاً للفكر العربي الحديث كما هو الحال مثلاً بالنسبة لكتاب اليرت حوراني عن الفكر العربي في عصر النهضة. من جهة أخرى يمكن اعتبار كتاب فهومي جدعان، رغم طابعه الأكاديمي التاريخي هذا، أطروحة خاصة في مسألة التقدم عند المسلمين حاول صاحبها، أي فهومي جدعان، التمتع من خلالها، ضمن زمرة المفكرين "الذين يجمع بينهم كلهم اشتراكهم في الاعتقاد بأن الإسلام من حيث هو دين وثقافة وحضارة، ينبغي أن يقوم بدور فعال في توجيه الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية للفرد

في مجتمع محدد أو للأمة في

يجمع التجمعات البشرية على

الأرض" (ص. 16). هذه

الدعوة التي عمل على نشرها

كثير من المفكرين المسلمين

منذ نهاية القرن الماضي تعرف

اليوم بتجديداً في صياغتها

ومعالم أسسها لدى مفكرين معاصرين يمكن نعتهم بالسلفيين

الجدد على اعتبار أن مشروعهم الفكري لا يختلف عن مشروع

رواد الحركة السلفية التقليدية، وإن كانوا يرغبون في تجديد

طرح قضية النهضة من خلال إعادة قراءة التراث قراءة

"تحديثية". وكتاب فهومي جدعان نموذج من هذه السلفية

الجديدة.

يدرس فهومي جدعان في كتابه قضية أصبحت اليوم من

القضايا الكلاسيكية في الفكر العربي المعاصر : قضية الترفي

والتقدم عند المسلمين. وهي قضية كما تعرف شغلت المفكرين

المسلمين منذ أن بدأ الوعي باخطاط الحضارة الإسلامية يبرز

لدى هؤلاء المفكرين سواء من خلال استحضار صورة الماضي

الذهبي ومحاولة استكناه مظاهر الانحراف عن "النموذج الأصل"

أو نتيجة للصدمة الناتجة عن تحدي حضارة الآخر والانبهار أمام

نموذجه مقارنة بضعف وتأخر الحضارة الأم.

التقدم من منظوم السلفية الجديدة

فهمي جدعان :

أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث.
عمان : دار الشروق، 1988.

محمد العيادي

أسس التقدم عند مفكري الإسلام. هذا التغيير في العنوان لا يترجم أي تَغْيِيرٍ في محتوى الكتاب. ودلالته الوحيدة هي تأكيد ما أُلح عليه الكاتب طيلة دراسته من أنه لم يهتم في بحثه في قضية التقدم إلا بالمفكرين العرب ذوي المرجعية الإسلامية. أما المفكرون العرب الذين تناولوا مسألة التقدم اعتماداً على المرجعيات النظرية الأخرى فإن فهمي جدعان لا يعبر كتاباتهم أي اهتمام، بل ويقصيههم من دائرة الاهتمام بدعوى أن: "أولئك الذين أداروا ظهورهم للأصول وطرحوا مفهوم النهضة العربية الحديثة على أسس مقطوعة الصلة بالأصول فليسوا، من الزاوية التي أرى منها الأمور، إلا نوابت لا أمك التوجه نحوها من أجل اعتمادها أساساً لمطلقات عربية شمولية" (ص. 14). هذا الاختيار اختيار استراتيجي عند الباحث الذي يتناول إقناع القارئ العربي، على امتداد قرابة 650 صفحة، وهو حجب الكتاب في طبعته الثالثة، أن فهم مسألة التقدم وإدراك أسسها لا يستقيمان إلا في إطار المرجعية الإسلامية ومفكراتها الأساسيين القدامى والمحدثين. يقول فهمي جدعان: "بيد أن أوجه المسوغات لهذا الاختيار تكمن، في الحقيقة، في القول إن هذا الفريق من المفكرين يقع أكثر من غيره في المكان الأنسب لوضع نظرية في النهضة أو في التقدم ابتداءً من المسلمة التي انطلق منها في هذا البحث، وهي المجتمع، كالفرد، وجود تاريخي، بمعنى أنه جماع خبرات التاريخ النقابي الفردي العام." (ص. 13)

يعتبر كتاب أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث من أهم المؤلفات العربية المعاصرة التي تقدم قراءة تركيبيّة جامعة للفكر العربي الإسلامي الحديث، خصوصاً ذلك الذي يستحضر المرجعية التراثية. إنها إذاً قراءة تجعل من التراث منزعجا طبيعياً وضرورياً لكل محاولة تتوخى تأصيل الحداثة في المجتمعات العربية المعاصرة. لذلك، فهي تدفعنا إلى التساؤل مع كاتب المراجعة أدناه عما إذا كان بمقدور هذا النوع من "السلفية الجديدة" النجاح في ما أخفقت فيه السلفية القديمة.

فهمي جدعان كاتب وفيلسوف ومؤرخ للفكر العربي الإسلامي. معروف وسط الباحثين وقراء الدوريات المتخصصة؛ إلا أن غالبية كتاباته نشرت باللغة الفرنسية مما جعل صيته محدوداً وسط قراء اللغة العربية قبل نشر كتاب أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث سنة 1979. ولقد لقي الكتاب إقبالاً من لدن القراء العرب مما جعل صاحبه ينشر طبعته الثانية سنة 1981 ثم الثالثة سنة 1988 تحت عنوان مختصر هو

وتضمنت فعلا بذورا أساسية في مجال حقوق الإنسان، كما أن نصوصا بشرية كبرى في الأخلاق والسياسة ساهمت في رسم صيغ متعددة لهذه الحقوق. إلا أن هذه المعطيات لا يمكن أن تشكل أكثر من خلفية نظرية عامة في تبلور مشروع الحقوق الإنسانية في صياغته الحديثة وفي صياغاته المعاصرة.

إن طواهر اقتصادية وسياسية وعلمية من قبيل: تدويل الاقتصاد بواسطة المؤسسات متعددة الجنسية، وموثيق التجارة العالمية، وتفاقم ظاهرة البطالة في دول الجنوب والشمال على حد سواء، ثم الثورة الإعلامية وما يمكن أن يترتب عنها من نتائج في الفكر، وفي العلاقات البشرية، وطواهر الإجماع الدولي، ثم التدويل الذي لحق بعض الأمراض، وتطور تقنيات علم الحياة، والبحوث الجارية

للسيطرة على تركيب الجينات البشرية، كلها قضايا ستكون لها نتائج وآثار على مستوى منظومة حقوق الإنسان.

ونحن نفترض أن تكون مساهمتنا في بلورة جدل إيجابي حولها بمثابة مدخل جديد، يسعنا بركوب درب

العالمية، بالمعنى الذي تشكل فيه العالمية أفقا في طور التحقيق، لا مسألة مغلقة وبصورة قطعية وقسرية.

ولا تعني مباشرة الجدل في القضايا السابقة، إغفال متطلبات الحاضر، متطلبات العمل من أجل تعميم الوعي بحقوق الإنسان، حقه في الحياة، وفي الحرية، وفي الديمقراطية، ثم حقه في الدفاع عن الإنسان ومكاسب الإنسانية. فكل هذه المعارك نحن مطالبون بخوضها، لنتمكن استقبالا من ربح أمرين اثنين: تعميم الوعي بحقوق الإنسان، ثم تأصيل هذه الحقوق بالابتكار الذي يساهم في إغناء مكاسب الإنسانية، عندما يمين أوان تحولها من فضاء للصراع، إلى فضاء للتضامن الفعلي والفعال خدمة لإنسانية أكثر تكافؤا، أي أكثر إنسانية ■

إن الدين المدني الذي يشكل الخلفية الناطمة لبناء فلسفة حقوق الإنسان في صورتها الأنوارية، يقطع مع رموز الديانات القديمة، رغم تضمن نص هذه الحقوق لبعض التعبيرات التي تحيل وتشير إلى فضاء الإيمان والاعتقاد بالله.

بناء على ما سبق تصبح مسألة العلمانية، ويصبح مبدأ التسامح، وتتحول آليات بناء المجتمع المدني، وبناء الديمقراطية،

إلى نسج متراس من الأطروحات والمفاهيم التي لا يمكن قبول بعضها ورفض البعض الآخر، إنها نسق فلسفي يقوم في سياق منظور يقطع مع أوليات العقائد الدينية المسلمة بالطابع الإلهي للقوانين والحقوق البشرية.

هنا مع العلم بأننا لا ننظر إلى المفاهيم المذكورة، وعلى رأسها مفهوم العلمانية كمفاهيم مغلقة، أو نعتبرها أوثانا جديدة تقوض القديمة، بل إننا ننظر إليها كوسائل لبناء النظر، ووسائل قابلة لإعادة التشكل المرتبط بالفعالية النظرية والتاريخية للإنسان، انطلاقا من صيرورة تطوره، وانطلاقا من قدرته على الفهم والتعلل وسعيه لبناء وإعادة بناء أفكاره، في ضوء تحولات التاريخ ومتطلبات بناء النظر.

إن تعميق الوعي بالخلفيات الفلسفية والأخلاقية التاريخية لحقوق الإنسان، لا يعني قبول العالمية المقرونة باليات الهيمنة التي يمارسها الغرب اليوم بحكم موازين القوى السائدة في العالم في نهاية القرن العشرين، قدر ما تعني تدعيم المكاسب الفلسفية الإنسانية بتوسيع أبعادها في ضوء الخصوصيات التاريخية

بآليات مواجهة التحديات المطروحة اليوم في مجال العلاقات الدولية والصراع السياسي العالمي بين الشمال والجنوب.

وراء الأجيال الثلاثة فلسفة عميقة نازمة لتوجهاتها العامة، ومفاهيمها الرئيسية، (الحرية، المساواة، والتضامن) هذه الفلسفة أُنجزت في نظرننا عملية قطعية مع نظام في الفكر يعتمد مقدمات الدين، ليس الدين المسيحي فقط، بل كل الأديان، وعلى رأسها ديانات الكتاب، ذلك أنه بالرغم من الاختلافات التاريخية المتعددة القائمة بين هذه الديانات، فإن الجذر الميتافيزيقي المحدد لنظام القول الديني يظل واحداً، وهذا أمر تؤكد الدراسات المقارنة للأديان، وذلك بعد عرضها لأوجه التكامل والتقاطع والاختلاف القائمة بين الديانات.

فلا جدال في أن تصور الإنسان في القرآن يعد تصورا متقدما عند مقارنته بأفكار وآراء تنتمي إلى مجال تاريخي أسبق منه، ولا جدال في أن بعض أحكامه العامة تملك قدرة على احتراق الزمان، مثلما تملك حكمم وأقوال بشرية تنتمي إلى عهود غابرة،

قدرة على تخطي حدود زمن تبلورها. إلا أن حقوق الإنسان التي أعلنتها الثورة الفرنسية في سياق عصر التنوير، تعرب عن مستوى آخر يناسب نظاما فكريا جديدا مرتبطا بشورات علمية وفلسفية وبمجتمعية وسياسية لم يكن بالإمكان تصور حصولها قبل ذلك بقرون.

إذا اتفقنا على تمطية هذا الاستدلال، الذي يسلم بأهمية الدين باعتباره ثورة في سياق تطور حياة الإنسان، تلتها ثورات أخرى، اختلفت عنه، وتميزت بتوليدها لنمط في الفكر وفي الحياة متميز عن النمط الذي ساهمت الرؤى الدينية في صياغته، إذا قبلنا هذا النمط في التحليل، نستنتج أن ديانات التوحيد

سياق تحليله وبنائه لنظام في المعالجة أشرنا إلى بعض خلاصاته، كما حولنا مناقشة بعض ما يثيره من إشكاليات.

هناك طريق آخر لمواجهة تحدي المفارقات التي تطرحها حقوق الإنسان في الواقع العالمي الراهن، وهو طريق يتوخى نفس هدف المؤلف، تدعيم مطلب تنمية وتطوير الوعي بحقوق الإنسان في الوطن العربي، لكنه يقاربه من زاوية أخرى.

لهذا الاختيار مسلمات ينطلق منها، وهو يتضمن إجراءات نظرية تكفل مبدأ تأسيس عالمية فلسفة حقوق الإنسان، ضمن دائرة الفلسفات السياسية والأخلاقية المتنوعة بضرورة الفصل بين خطاب الدين وخطاب فلسفة الحقوق، كما تأسست في سياق تطور تاريخ الفلسفة، وتاريخ

الفلسفة السياسية بالذات.

فعدنا نعود إلى تراكم من الأجيال في مدونة حقوق الإنسان، نجد أنفسنا أمام ما يلي:

- الجيل الأول : وهو جيل الحقوق الفردية (الأمن، الحرية، المساواة...)، ومرجعته الفلسفة السياسية

الليبرالية وفلسفة الأنوار، ونماذجه هي : الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان 1776، ثم الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن 1789.

- الجيل الثاني : جيل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وهو يتضمن نوعا من التوسيع لدائرة الحقوق لتشمل حق الشغل وحق التنظيم النقابي، ومرجعته تعود إلى معطيات الثورة الصناعية وميلاد الفكر الاشتراكي.

- الجيل الثالث : وهو جيل حقوق التضامن الدولي (الحق في التنمية، الحق في السلام، الأمن الغذائي، الخ.) وتتغذى مرجعته

الروح العامة للكتاب، تتضمن نوعا من التجاوب مع متطلبات الصراع الوطني والقومي والعالمي الدائر في مجال الحريات وحقوق الإنسان، ضمن دائرة أشمل هي دائرة التوتر السائد في مجال العلاقات الدولية، منذ انقراط المعسكر الاشتراكي، وما تلاه من تداعيات.

أخرى، وهذا أمر يعرفه الذين يتابعون الجهود الفكرية للأستاذ محمد عابد الجابري في مجال الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

واضح من سياق العرض السابق أننا بصدد الربط بين نتائج التفكير في الموضوع، والخلفيات الموجهة لهذه النتائج. لكن ألا تساهم هذه المحاولة في تقليص مجال الإبداع النظري في الموضوع، وذلك بقبولها مبدأ توسيع آليات الاستدلال الإيديولوجي إلى حدودها القصوى، وقبول النقائص، والبحث لها عن مسوغات نظرية؟ هذا سؤال أول، وهناك سؤال آخر يفرضه محاولة المؤلف والنتائج التي توقف عندها، ألا يؤدي التفريط في مكتسبات تاريخ الفلسفة في المستوى النظري، إلى محاصرة عملية بناء النظر العقلي التماسك في مجال التفكير في

فلسفة حقوق الإنسان، حيث

يتم تكسير الخلاصات والمبادئ الأساسية التي راكمتها البشرية عبر صيرورتها المتداخلة والمركبة؟ (تقصّد هنا نتائج كل عمليات المناقشة التي حصلت في التاريخ بين مكاسب الحضارة الإنسانية اليوم وباقي الحضارات القديمة، ودور الحضارة الإسلامية في تطور

يعترف الباحث بعالية حقوق الإنسان كما تبلورت في سياق تطور الفكر السياسي الغربي، والفلسفة السياسية المرتبطة بمبحث الحقوق الإنسانية؛ لكنه يؤكد، في الوقت نفسه على عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية.

وتطوير الفكر النهضوي العربي).

يبدو لنا أن الاستدلال الإيديولوجي في الكتاب يراوح بين مستويين من مستويات التحليل. مستوى النظر، وهو مستوى التفكير في فلسفة حقوق الإنسان، ومستوى الصراع التاريخي السياسي، حيث تبرز مفارقات الفلسفة والحقوق، وهو ما يفرض أكثر من اختيار في مواجهة الوضع الراهن. وقد اختار الأستاذ الجابري المواجهة عن طريق استدعاء الأصول الذاتية، الأصول الفكرية في بعدها الروحي (نصوص الوحي ثم الحديث)، وهو اختيار تبرره مقتضيات ذاتية وأخرى موضوعية، وترتب عنه نتائج متعددة، أبرزها ما وقف عنده الباحث في

الخلفيات غير المعلنة التي وجهت تأويل الباحث، تختلف عن الخلفيات التي ستوجه بناءنا لوجهة نظر في الموضوع.

لكن قبل الشروع في هذه المناقشة، لا بد من التذكير الموجه بأهم خلاصات القسم موضوع التقديم والمناقشة.

يعترف الباحث بعالية حقوق الإنسان كما تبلورت في سياق تطور الفكر السياسي الغربي، والفلسفة السياسية المرتبطة بمبحث الحقوق الإنسانية؛ لكنه يؤكد، في الوقت نفسه، على عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية. بل إنه يؤسس استدلاله في سياق عملية إعادة ترتيب المفاهيم القرآنية المتعلقة بفلسفة حقوق الإنسان، للتأكيد على تكافؤ وتمائل معطيات الفلسفات الناظمة لمفاهيم حقوق

الإنسان، سواء منها الفلسفات السياسية والحقوقية الغربية، أو القواعد المتضمنة في نصوص الإسلام المركزية أي القرآن والحديث.

نلاحظ في معالجة المؤلف محاولة للدفاع عن الهوية ضد مفارقات الحقوق عند مقابلتها بالممارسات والأفعال

والسلوكات، أي مفارقات الخطاب والتاريخ. كما نلاحظ محاولة ترفض النسقية العقلانية في سياقها الغربي، وانطلاقاً من محاولة تروم تنسيب العقلانية (إضفاء النسبية عليها). ويمكن أن نلاحظ أيضاً أن في المعالجة ما يوحي بتميز المنظور الإسلامي عن ديانات التوحيد الأخرى. هذا إضافة إلى أن الروح العامة للكتاب، تتضمن نوعاً من التجاوب مع متطلبات الصراع الوطني والقومي والعالمي الدائر في مجال الحريات وحقوق الإنسان، ضمن دائرة أشمل هي دائرة التوتر السائد في مجال العلاقات الدولية، منذ انقراض المعسكر الاشتراكي، وما تلاه من تداعيات. ولا تخفي محاولة المؤلف ولاها لمصالح ضد مصالح

والتعاقد والحرية والعلمانية، والعقل والتسامح والنقد، إلى غير ذلك من المفاهيم التي يشكل نسجها العقد والمزايط مدونة حقوق الإنسان بمواثيقها المتعددة، وأجياها المتواصلة، منذ الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان سنة 1776م، إلى الإعلانات الجزئية التي ما فتئت تصدر عن الأمم المتحدة.

إن قيمة هذا الكتاب في نظرنا تعود إلى صدوره عن مفكر وباحث أبدى عمسا طويلا بالبحث النظري المشفوع باختيارات سياسية مرتبطة بمجالات الصراع الوطني والقومي والعالمي. وهو عندما يفكر في الإشكالات التي يثيرها موضوع حقوق الإنسان يساهم في صياغة ما يمكن اعتباره أرضية للبرورة مرجعية نظرية في هذا الموضوع، خاصة أنه يخوض في الجوانب المتعلقة بفلسفة هذه الحقوق، ومن منظور

نقدي، يعتمد بعض أوليات المرجعية الإسلامية، في أفق الدفاع عن حق الاختلاف ومبدأ الخصوصية، خصوصية الثقافات والديانات، وخصوصية الحضارات، ثم خصوصية الصراعات السياسية التي تشتعل هنا وهناك، ضمن

ملاسات تتخلى عن أبسط أوليات حقوق الإنسان، من أجل ضمان مصالح القوى المتجهة نحو الهيمنة على العالم.

يثير هذا النص إذاً جملة من الإشكالات النظرية، ويشير في الوقت نفسه إلى مشاكل أخرى تطبيقية تتعلق بممارقات الحقوق في علاقتها بالتاريخ، أي في علاقتها بالواقع في جدلية صراعاته المتواصلة.

إنه يثير إشكالات تتعلق بنظرة المؤلف للإسلام، ولتاريخ تشكل الفكر الإسلامي، وذلك عندما يؤكد أثناء التحليل رجوعه إلى الإسلام المعباري، لا إلى الإسلام التاريخي، أي اعتماده على القرآن الكريم والحديث الشريف، خارج جدلية الامتحان التاريخي الذي مورس على هذه النصوص، في مدارس

الفقه وخطابات السياسة، ونصوص المعارف الإسلامية الأخرى، وهي النصوص والمعارف التي اعتنى المؤلف في أمجائه السابقة بتشخيص آلياتها المعرفية، وأبعادها الأيديولوجية، وخاصة في مؤلفه الكبير *نقد العقل العربي*. وفي موضوع العودة إلى القرآن والحديث بالذات يثير الكتاب إشكالات الاجتهاد وحدود التأويل وخاصة في المسائل التي تفصل فيها النصوص بصورة قطعية، مثل مسألة العلاقة بين الرجل والمرأة وما يرتبط بها من قضايا تتعلق بالزواج والإرث وغيرهما، ثم مسألة الردة، إلخ. ففي هذه المسائل يضع الباحث يده على إشكالات معقدة، ويحاول تطويعها في أفق تأويل يتميز بكثير من التساهل مع تقاليد النظام الفقهي الإسلامي، رغم استعماله لبعض آليات الاستدلال الفقهي ومفاهيمه أثناء التفكير

في هذه الموضوعات، مثل مبدأ الكلليات والجزئيات، أو مبدأ المصالح المرسل.

تلك نماذج من القضايا التي يثيرها هذا الكتاب، وهي مقدمة في السياق على سبيل المثال لا الحصر، الأمر الذي يبرز ثراء وغناه. ذلك أننا

نعتقد أن قيمة كثير من الكتب لا تكون دائما في النتائج والخلاصات التي تصل إليها، قدر ما تكون أيضا في الأسئلة التي تدفع إلى صياغتها والتفكير فيها، حيث تساهم في بلورة نقاش يطور التفكير في الموضوعات المعالجة والبحوث، ويساهم بالفعل في تعميق الوعي بها وبأبعادها المختلفة.

يتضح من مجمل ما سبق أن النص الذي نحن بصدد، يهتم بالدرجة الأولى بمسألة "التأصيل الثقافي" لحقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر، ومن هنا فإن مناقشتنا لمحتواه ستقف بالذات عند هذه المسألة، وستفكر في حدود النتائج التي توصل إليها المؤلف من زاوية نظره، وذلك انطلاقا من اعتقادنا بأن

يضع الباحث يده على إشكالات معقدة، ويحاول تطويعها في أفق تأويل يتميز بكثير من التساهل مع تقاليد النظام الفقهي الإسلامي، رغم استعماله لبعض آليات الاستدلال الفقهي ومفاهيمه.

فلسفة حقوق الإنسان بين المعيارية الدينية والمرجعية السياسية

محمد عابد الجابري :

الديمقراطية وحقوق الإنسان.

بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

كمال عبد اللطيف

في بعض الإشكاليات النظرية التي يطرحها موضوع حقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر. وسنهتم في هذه المحاولة بمراجعة ومناقشة أهم النتائج التي توصل إليها الباحث في القسم المتعلق بحقوق الإنسان.

يتضمن القسم المتعلق بحقوق الإنسان فصلين كبيرين، اهتم الباحث في الأول منهما بمسألة التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في الوطن العربي، واهتم في الثاني بما أطلق عليه "تنمية الوعي بحقوق الإنسان في الإسلام".

في القسمين معا جهد في إعادة بناء أهم الإشكالات الإيديولوجية والسياسية التي ترتبط بموضوع حقوق الإنسان كمبادئ وقواعد مجردة، وكممارسات سياسية واقعية، وفيهما محاولة لإعادة تأسيس السياقات العامة الموائمة لتشكل فلسفة حقوق الإنسان في تاريخ الفكر السياسي والفكر الحقوقي العربي، مع مقارنة ترصد ملامح الخلفيات الإسلامية الناطقة لتصور إسلامي متكامل لهذه الحقوق. وفي الكتاب أيضا سعي لبلورة أبرز المفاهيم القاعدية المحددة لخطاب الإنسان، يتعلق الأمر أولا وقبل كل شيء بمفهوم الإنسان، ومفهوم الطبيعة الإنسانية، ثم مفهوم الحقوق، وما ترتب عن هذه المفاهيم الكبرى من مفاهيم تابعة، أهمها مفاهيم فلسفة التعاقد الاجتماعي، ومفاهيم فلسفة الأنوار، والمفاهيم التي تشكلت في نسج المعقد السياسي الليبرالي من قبيل، الأمن والملكية،

يندرج مؤلف الجابري هذا في صلب المجهودات الرامية إلى تحقيق تأصيل ثقافي لحقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر. وهي محاولات تشير الكثير من الإشكالات ترتبط بكيفية مقارنة العلاقة : جدلية الخصوصي والكوني، وتأويل المنظومة الدينية الإسلامية في أفق ملامتها مع الفلسفة الحديثة لحقوق الإنسان، وكذلك مشكل المفارقات الحاصلة بين الحقوق والممارسات والسلوكات.

يتناول محمد عابد الجابري في كتابه هذا مجموعة من القضايا النظرية المرتبطة بموضوع الديمقراطية، والمرجعيات الفلسفية لحقوق الإنسان في الفكر العربي.

ولا شك أن هذا المؤلف الأخير لصاحب ثلاثية "نقد العقل العربي"، يندرج ضمن أفق الاختيارات الفكرية التي ما فتئ يطورها منذ منتصف السبعينات، أي منذ إصداره لكتابه الهام نحن والترات، حيث قدم الملامح الأولى لمشروع نقد العقل العربي.

يتضمن هذا الكتاب قسمين كبيرين، قسم أول يتعلق بالديمقراطية في المجال السياسي العربي، وقسم ثان يتوخى التفكير

اليوم. الأمر يتطلب نوعاً من التحول النوعي الإيجابي والوجودي، وذلك لأن المجتمعات الإنسانية تغيرت ولأن التوازن الرمزي بين القدسي والدنيوي الذي قامت عليه أشكال التدين في المجتمعات الزراعية، تكسر وتجت آثار ذلك في كل مناحي الحياة بدرجات وإيقاعات متفاوتة حسب التجربة التاريخية لكل مجتمع. لا أحد يجادل في أن مسلسل العلمنة واقع (fait) في بلاد الإسلام حتى وإن لم يتحول إلى قيم (valeurs) أو إيديولوجيا سائدة. فالجدد ليس من بغض الطرف عما يحيط به ليسمح في حالة اختنات (enchantment) متجاوزة أو ليعيد إنتاج خطاب السلف. فالفكر الديني الإسلامي مثل كل فكر ديني آخر هو اليوم أمام خيارين: إما الإقدام على دخلنة تحولات العصر ووعيتها وتحديث ترسانته المعرفية والمنهجية لإنتاج خطاب ديني كليل باقتراح صياغة حية متجددة تدمج في وحدة متماسكة مقتضيات الإيمان ومستحدثات العصر، وإما القبول بأن يتحول الخطاب الإسلامي المعاصر إلى نوع من المساعدة الخلفية لاستقبال المرارة والخسرة وردود الفعل ■

بروز للفرد على مسرح التاريخ ككيان مستقل له حقوق، الإدعاء بأن جذوة الإيمان الديني قد حمدت أو أن الدين قد انسحب نهائياً من الفضاء الروحي للمجتمعات الصناعية؟ صحيح أن الإيمان في صيغته ومواضعه المؤسساتية والإحتفالية قد يكون تراجع في كثير من أنحاء المعمور، لكن ليحل محله إيمان شخصي لعله أكثر حميمية وعمقا. بصير الإيمان في ظروف التعددية وحرية الاعتقاد واحترام اختيار الغير، كما يكتب الطالبي، "استبطانا متصرا صلبا، واطمئنا رزينا وعميقا لا مثيل له، بأن يجعل منه [أي احترام الغير] يوعي دقيق جدا، التزام حقيقة شخصيا، خارجا عن كل تقليد"¹⁸. ولعله شكل التدين الذي ارتضته لنفسها إنسانية بلغت سن الرشد.

إن كثافة الفكر الديني عند محمد الطالبي وشساعة المجالات التي ارتادها (التفسير، الفقه، الكلام، الحوار مع المسيحية...) أكبر من أن تحيط بها في مثل هذه الحالة. إلا أن الدرس الأساسي الذي يمكن استخلاصه من مقارنته لمشكلاتنا الروحية والفكرية والمجتمعية هو أن صدق الإيمان وحده لا يكفي ليتحول بمجهد الأمل إلى مجدد

هوامش (انظر بقية الهوامش في الصفحة 27)

1. Bernard Lewis, *Le langage politique de l'Islam*. -

Gallimard, 1988: Paris

2. حميدة البقر، الإنسان والقرآن وجهها لوجه. - الدار البيضاء: نشر الفلك، 1997، ص. 106.

3. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن. - الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990، ص 223.

4. Mohamed Talbi, *Réflexion sur le Coran*.

68. Seghers, 1989, p: - Paris

5. محمد الطالبي، أمة الوسط، تونس: سراس للنشر، 1996، ص 9.

6. حميدة البقر، نفس المرجع، ص 108.

7. يوسف القرضاوي، "من محاضر التفسير: سوء التأويل"، في إسلامية المعرفة، عدد 8، 1997، ص 110-111

8. أبو إسحاق الشافعي، المواقف في أصول الشريعة. ورد الإشتهاد عند حميدة البقر، المرجع المذكور، ص 80.

9. محمد الطالبي، عمال الله: أفكار جديده في علاقة المسلم بنفسه وبسائر الآخرين، تونس: دار سراس للنشر، 1992، ص 143-144.

* اعتمدنا في هذه القراءة على ثلاثة نصوص رئيسية ل محمد الطالبي:

- *Réflexion sur le Coran*. - Paris: Seghers, 1989, (en collaboration avec Maurice Bucaille).

- *عمال الله: أفكار جديده في علاقة المسلم بنفسه وبسائر الآخرين*، تونس: سراس للنشر، 1992.

- *أمة الوسط*، تونس: سراس للنشر، 1996.

وقد سبق للمدعات أن نشرت في عددها التاسع دراسة محمد الطالبي بعنوان:

« Lecture historique des versets 24 et 35 de la sourate du Coran intitulée « Les Femmes ».

كما نشرت في عددها الثالث الصادر سنة 1994، حوارا مع محمد الطالبي بعنوان "أبعاد التجربة الدينية في الإسلام" متوجعا ببيبلوغرافيا مفصلة لأعماله. كما نشرت في نفس العدد قراءة بالفرنسية أعدها عبده القبلاي الأضاري عن كتاب *عمال الله*، وحملت عنوان:

« Comment peut-on être musulman aujourd'hui ? »

1. انظر في هذا الصدد:

فرانز روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة رضوان السيد ومعن زيادة، 1978.

أن تتسامح فيه شريعة الإسلام ودولته كحق من حقوق الأفراد، إذ لا بد أن ينعكس ذلك على ولاء الفرد للشريعة والدولة، وعلى روابطه مع المجتمع، وهذا ما لا يتسامح فيه قانون أو دولة¹⁷. لا جدال في أن مثل هذا التصور لموضوع الاعتقاد لا يستقيم إلا إذا اعتبر الإيمان شأنًا لا يخص الفرد ولا يرتبط بمسؤوليته. فالتجربة التاريخية تبين بجلاء أنه كلما نودي بألوية الجماعة وبحقوق الشعوب قبل أو ضد حقوق الأفراد إلا وكان ذلك منفذاً تتسرب منه الممارسات الكليانية بنشئ أنواعها (المؤمنة وغير المؤمنة). في إطار تأكيد على الطابع الفردي والمسؤولية الذاتية بخصوص الاختيارات المتعلقة بالإيمان، يورد محمد الطالبي الآية 164 من سورة الأنعام حيث نقرأ "ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى"، كما يستشهد

بعدد آخر من الآيات التي تدخل

في نفس السياق الدلالي

(الإسراء: 15، فاطر: 18،

الزمر: 7). وكلها آيات تبرز

إمكانية توسيع ديني وأخلاقياتي

إسلامي لضرورة احترام مشيئة

الله الذي أحترم الإنسان وكرمه

بحمل الأمانة. فإذا كان الخالق قد تجنّب إكراه الإنسان على الإيمان: "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" (يونس: 99)، ونهى رسوله عن اللجوء إلى الإكراه: "إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء وهو أعلم بالمهتدين" (القصص: 56)، فكيف يمكن إذن للمخلوق (فرداً أو جماعة) أن يقدم على فعل ما تجنّب الله فعله!

فهل يكون إذن إقرار حق حرية الاعتقاد (والاعتقاد) وواجب احترام التعدد العقائدي واعتبار الإيمان شأنًا مرتبطاً بمسؤولية الفرد، نوعاً من الدعوة إلى التسوية ومخططاً لتقويض دعائم الدين وإقصائه من حياة الجماعة المؤمنة؟ هنا أيضاً تشهد التجربة التاريخية -إذا تجشمتنا عناء الاحتكام إليها- أن هناك من الأوهام ما قد يشترك فيه غلاة العقلانيين والمثدبين الرافضين لإقرار حرية الاعتقاد. إذ هل يمكن بعد مزيد من قرنين من التحديث والعلمنة وما واكبهما من

الاستجابة الحرة للمخلوق للدعوة الصادرة عن الخالق. بناء على ذلك فالمحرية الدينية التي هي أم الحريات "لا تزيد عن كونها تسجيلاً في السجل الأرضي، وفي تلاطم زمان التوقيت والتاريخ، لحرية أولية ختم بها في المستوى العلوي الصوري جوهر الإنسان ذاته. فلا يمكن فصلها عن الأمانة، إذ هي ضرورية لنجاحها"¹⁸. هذا الإنسان الذي يسكن كيانه قس من روح الله، والذي نال معرفة الأسماء، والذي أمرت الملائكة بالسجود له، هو المخلوق الذي راهن عليه الله ومنحه حرية الاختيار والتصرف والاعتقاد حتى ولو أدت به نشوة تلك الحرية إلى الزهو بالذات والسقوط في الانسحابية (anthropolâtrie) أو في النفاية (athéisme). هذه الحرية التي أريد لها في المستوى الأنطولوجي أن تكون جوهر إنسانية الإنسان، لا يمكن للشرائع الأرضية إلا أن تؤكدتها وتحترمها.

المفهوم العلماني للحرية الدينية كما يتحلى في المنظومة الحديثة لحقوق الإنسان لا يتساقط إذن مع المفهوم الإيماني، كما يعتقد البعض، بل يلتقي معه، ولو

اختلفا على صعيد المرجعية. الحرية الدينية بالمعنى الذي يحدده محمد الطالبي، تتجاوز إطار التسامح الذي ابتدعه التشريع الإسلامي وكان سباقاً إلى ممارسته في التعامل مع الديانات الكتابية الأخرى. فاستلهاهم مقاصد الشارع بقتضي السير على هداه والانتقال من المخطئة الأولى التي توقفت عندها سهمه (التسامح) نحو مخطئة أرقى تتضمن الوفاء لرحمة الروحي والأخلاقياتي (الحق في حرية الاعتقاد). وذلك لأن التسامح في منظورنا العقلي المعاصر يظل، كما يوضح الطالبي، نوعاً من الإنعام السخي والنبييل لإنسان على إنسان أو لجماعة على جماعة، بينما المطلوب الاعتراف بحق الاختلاف داخل الأديان وخارجها.

درج النموذج الثنائي على النظر إلى الاعتقاد كشأن يخص الجماعة أولاً، فاعتبر حكم المرئد داخلاً في باب الجهاد الذي تضطلع به الأمة لمقاومة أعدائها: "تغيير المعتقد بالنسبة للمسلم ليس شيئاً فردياً يمكن

وأمين وأمن وإيمان ومؤمنون وأمن تأمينا. بناء على هذا المحيط الدلالي الذي نحيل إليه كلمة أمانة، كيف يمكن إذن فهم هذا النص؟

يعتبر الطالبي أن المشهد الذي يختصن الحدث الموصوف في الآية لا يحيل إلى الرمان التاريخي البشري، وإنما يشير إلى "المستوى الأنطولوجي" السابق على لحظة الخلق. إنه إذن مشهد ينتمي إلى اللا زمان حيث كانت "الخليقة كلها - بما فيها الإنسان- لم تزل فرضية في كيون القوى؛ أي مخططا. وكانت لله أمانة، شيء أمين - يبدو أنه محور كامل الهيكل الذي كان على وشك الدفغ بحكم فعل الخالق ككل- يريد إبداعه بكل اطمئنان وثقة [. . .] كان عرض حمل الأمانة يجب أن يقبل عن

طواعية وبكل حرية. فمحمل الأمانة يقتضي ويستوجب الحرية"¹³. الله إذن في المشهد الأنطولوجي الذي تحقق فيه الميثاق الأصلي بين الخالق والمخلوق، يعرض ولا يفرض. فعرضه خال من كل إكراه، حيث أن السماوات والأرض رفضته خوفا من هول المسؤولية. أما الإنسان الذي لا يبدو من خلال المشهد المذكور

أن الأمر عرض عليه، فإنه يتقدم تلقائيا ويقبل الاضطلاع بمهمة حفظ الأمانة. الكائن المحين (من حيث هو مادة وروح)، الطائش، الجريئ والمغرور بذاته، ينسري من أجل "حمل مطلق الله، والاضطلاع بالمهمة التي تكون قلب الارتكاز في مخططه"¹⁴.

ما هي هذه الأمانة التي اختار آدم- فزيرته المحمولة في كيانه- عن طواعية حفظها؟ يجيب الطالبي: إنها "مخطط الله ومراهنته على الإنسان"¹⁵. لقد اختار الإنسان الحرية لأنه اختار المهمة، كما اختار أيضا المعصية والهبوط إلى دنيا الجهد عوض التمتع بوجود شفاف على غرار الملائكة. الإيمان، من حيث هو تحمل الأمانة، هو

وفي هذا الإطار تبرز العلاقة التي يمكن أن تقوم بين الإيمان والحرية كواحدة من المعضلات الكبرى التي تواجه الفكر الديني بشكل عام والتفكير الإسلامي المعاصر بصفة خاصة. هل الإيمان شأن حر يخص الفرد بغض النظر عن انتماءاته المختلفة أم هو مسؤولية الجماعة؟ وإذا كانت مهمة المحافظة على الإيمان تدخل فعلا في نطاق صلاحيات الجماعة المؤمنة، فأى نوع من الجماعات تكون: الجماعة الروحية (الأمة) أم الجماعة السياسية (الدولة) أو جماعة أصغر (الأُسرة مثلا)؟ ثم كيف يمكن التوفيق بين مفهوم جمعي للإيمان وبين منظومة حقوق الإنسان التي باتت بحكم إجماع الدول الموافقة عليها نوعا من القانون الفوق وطني (supranational) بفر حرية الاعتقاد؟ وهل يمكن مواصلة تطبيق حكم المرتد كما بلوره ومارسه

التشريع الإسلامي في تاريخه أم يتوجب الاجتهاد بشأنه وتغييره ليتلام مع مستلزمات الحق في حرية التصرف والاعتقاد؟ وبصفة عامة كيف يمكن اليوم انطلاقا من معطيات إيمانية إسلامية التفكير في قضية الحرية عموما وحرية الاعتقاد بشكل خاص؟

يطرح محمد الطالبي مثل هذه الأسئلة وغيرها ويتصدى لها من خلال تأويل النص القرآني اعتمادا على منهجه المقاصدي ومن خلال استحضار للمعارف الفلسفية والتاريخية والعلمية التي يوفرها الفكر الحديث.

جواب الإسلام، في منظور الطالبي، معروض في الآية 72 من سورة الأحزاب، حيث الكثافة الدلالية بلغت ذروتها: "إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا". كلمة أمانة - لم تذكر سوى مرة واحدة في القرآن- والتي هي محور هذه الآية مشتقة من الجذر "أم" الذي تولدت عنه كلمات عديدة مثل أمين وأمن

تلك العناصر والارتداد إلى طمأنينة الممارسات الذهنية الوثوقية سيكون من قبيل دفن الرأس في الرمال. الشك ملازم للإنسان ولأفعاله باعتبار أن العصمة ليست ولن تكون من صفاته. وعندما "تعدم العصمة، تقع بفعل الواقع في النسبوية، أو في الإدراك النسبوي - المترن اقتران تبعية بكل إثنية - لطلق الحقيقة. لا انفلات من هذا التوتر أو هذا التلق"11. فهذا الأخير ليس سوى الثمن الذي يلزم الإنسان أداءه لاكتساب حرية استخدام عقله والخروج من وضعية القصور والاعتماد على توجيه الغير. فالطمأنينة والتناسق ووحدة المعنى التي كان التفسير التراثي التقليدي يدعي توفيرها للمؤمن، ما كانت لتستقيم لولا الالتجاء إلى احتزال التناقضات الناتجة عن التأويل في نظام للحقيقة بقر ثنائية المعنى الصحيح والمعنى الخاطئ. وهو نظام يستند، كما

هو معروف تاريخياً، إلى الفصل بين ما هو أرتودوكسي وهرطقي (hérétique) أو بين الفرقة الناجية والفرق الضالة¹². وهذا ما لم يعد ممكناً في أنظمة الحقيقة الحديثة التي تقبل بتناقض المعاني وتنازعها في سياق المجادلة والمحاججة، بل تعثر ذلك التعارض والتناقض شرطاً رئيسياً

من شروط توليد الحقائق ضمن أخلاقيات احترام الرأي المخالف.

الحرية والإيمان

لاجدال في أن التحولات الحاسمة التي عرفتها الإنسانية خلال القرون الأخيرة سواء على المستوى المادي أو على صعيد القيم، تطرح أسئلة جذرية على كل الأديان وتدفعها إلى إعادة النظر في تقاليدها واستكشاف عناصر التجدد داخل تراثها إذا هي أرادت أن تساهم في الإجابة عن تساؤلات الإنسان المعاصر وفي بناء النظام الأخلاقياتي (éthique) والروحي العالمي.

ذلك هو المنهج الذي بسطه الطالبي في فصل كامل من كتابه "معال الله"، وهو الذي نجد أيضاً تطبيقه الحي بخصوص قضايا فقهية أو كلامية في كتابات أخرى متفرقة.¹⁰ تفرض القراءة المقاصدية الحديثة تصوراً ديناميكياً للمعنى من حيث هو حصيلة جدلية القارئ والنص والمحيط العام. بحيث يكون القول والإيمان بصلاحيته القرآن لكل زمان ومكان دالا على "استمرارية الوحي" وعلى قدرة متلقيه على استخراج معاني متجددة تجيب عن تساؤلاته. فالأمر "إقرأ" الذي يتبدأ به أول آيات التنزيل يتوجه من خلال شخص الرسول إلى كل البشر في حاضر متواصل الحضور. إنه، في منظور الطالبي، أمر مطلق الحضور لا يعرف الانقطاع الذي يطبع الزمن التاريخي.

إنه موجه للإنسان في صيغة: "إقرأ القرآن وكأنه نزل عليك". وبما

أن كلام الله لم يتوقف عن مخاطبة البشر في حاضر متواصل الحضور، فواجب كل مؤمن هو اتخاذ هيئة متلقي التنزيل لأول مرة.

الاعتراض الذي يمكن أن تواجه به القراءة التأويلية المقاصدية هو كالتالي: ألا يوقعنا الموقف الذي يعتبر الوحي نصاً مفتوحاً قابلاً لكل القراءات

من دون تمييز، لخطر توليد معاني متضاربة، والسقوط في النسبوية (relativisme) التي تضع كل المعاني على قدم المساواة؟ ألا يكون هذا الموقف المنهجي مجرد ذريعة تستر خلفها النزعات اللاأدرية (agnosticisme) أو النفاثية (athéisme) التي اشتد سحرها وتساعد نفوذها في العصر الحديث؟

تلك بعض من التساؤلات التي لا يتجنبها محمد الطالبي، بل يواجهها بكل صراحة ولو أنه يتمتع عن تقديم أية وصفات أو أجوبة "نهائية" تدعي تسكين حيرة المؤمن. وذلك لسبب بسيط هو أن الشك والنسبية والتعددية صارت عناصر جوهرية تدخل في نسج فكرنا الحديث إيماناً كان أو غير إيمان. كسل محاولة لإغفال

القديمة مثل مستودع لحقائق نهائية، ولا يفرضها كل الرفض فيضيع ما تحتره من معلومات لا غنى عنها. لذلك لا يتردد الطالبي في استعادة المنهج التفسيري المقاصدي واستثماره مدعوماً بمقاربات تاريخية وأناسية.

لماذا القراءة المقاصدية؟ يعتبر الطالبي أنها أقرب مناهج السلف إلى رؤيتنا المعاصرة وإلى المتطلبات المنهجية للعقل الحديث. فعلى العكس من القياس الذي يسد أفق التطور بالإفراغ التعسفي للحاضر في قوالب الماضي، تمتاز القراءة المقاصدية بطابعها الحركي الذي يجعلها في تناغم وتلازم مع حياة الناس وديناميكية التاريخ. إنها إنما تفهم مقاصد النص القرآني لتسير في اتجاهها لا لتقف عند محطة من محطاتها. فالبدء كما أبرزه الشاطبي هو أن التنزيل يتوافق وعقلية الذهن خاطبهم (عرب القرن السابع الميلادي) إذ أنه "ليس من الحكمة أن يخاطب القوم بما لا يفهمون وأن يكلفوا ما لا يعقلون". لذلك كان لزماً على المفسر المقاصدي أن يستجلي غاية النص ولا يكتفي بمقصده الظرفي. يوضح محمد الطالبي منهجه هذا انطلاقاً من

هذه المكانة المركزية التي يحتلها النص القرآني داخل البناء الديني الإسلامي جعلت من موضوع قراءته وتفسيره واستجلاء معانيه الرهان الأساسي وموطن الخلاف الدائم بين المحاولات التجديدية والتقليدية التفسيري التراثي السائد.

نموذج قضية الرق التي تعرض لها القرآن: "أضع نقطتين، نقطة أولى: حالة الرقيق قبل التنزيل. ثم نقطة ثانية: حالة الرقيق بعد التنزيل، وبفضل التنزيل ثم أحر خطاً تحدد اتجاهه النقطتان، الأولى والثانية، فأحصل هكذا على سهم موجه (vecteur orienté) فأتجاه السهم الذي أحصل عليه بهذه الطريقة بين لي بوضوح مقاصد الشارع". وهكذا يبدو في الحالة التي نحن بصددنا أن مقصد الشارع هو إلغاء الرق وإبطاله وأن إحجام النص عن التصريح به جاء بسبب الظروف التاريخية والاجتماعية التي صاحبت التنزيل والتي لم تكن تسمح للنص ببلوغ غاية قصده.

باستمرار من خلال العملية التأويلية التي تمثلها القراءة. وذلك ما يؤسس المفهوم التأويلي الحديث المتمثل في القول بـ"استمرارية التنزيل".

النص واحد إذن بينما معانيه وقراءاته متعددة. وليقبل الضمير الإسلامي بهذه القاعدة، لا بد من إحدداث هزة قوية في الوعي والوجدان تمكن من إقرار وتثبيت الفصل بين الدين من جهة والتندين من جهة أخرى. الدين من حيث هو الإطار العقائدي والميتافيزيقي الذي يتحويه الوحي كما هو الشأن بالنسبة لمجموع التقاليد الدينية الكتابية، بمعنى أنه الإطار الذي يهيكل التجربة الدينية للجماعة. أما التندين فهو السعي البشري المتجدد لتمثل معاني الوحي واستلهاها

من أجل تلبية الحاجات الروحية والأخلاقية للمؤمنين. فإذا كان الدين ينتمي لمجال المفارقات والمطلق والدوام والثبات، فإن التندين، على العكس من ذلك، يتجذر في فضاء الديناميكي والتاريخي، فضاء الخلاف والاختلاف والحركة. التندين بهذا المعنى هو النسخ والدفع الحمي الذي ينسكب في العقائد ليعمقها حضوراً في وعي

ووجدان البشر. كل محاولة لتنميط التندين وتجميده في قوالب ثابتة تؤدي إلى تخنيط الدين وتغييبه عن آمال وآلام الناس. الدين والتدين يتداخلان لكنهما لا يتماهيان كما يتصور ذلك الموقف التراثي التقليدي.

التأويل المقاصدي الجديد

تنبئ قراءة محمد الطالبي للنص القرآني على فناء مزدوج: وفاء إيماني يسلم بقديسة التنزيل و"وفاء ديناميكي" للتراث التفسيري. وتحيل عبارة "الوفاء الديناميكي" في مقاربة الطالبي إلى الموقف النقدي الذي يجب أن يتخذه كل باحث لا لينظر إلى التفسير

المشكلة الثانية ترتبط بغاية التفسير. فالقراءة الزائفة في أساسها قراءة تعقيدية معيارية تعتمد إلى استنفار الترسانة اللغوية والتاريخية لتستخرج مجموعة من التقنيات الفقهية والعقدية. وهو توجه أثار سلبا على الموقف الإيماني فأفقر علاقة المسلم بالنص القرآني من خلال إفرازه "الذهنية" لتوظيفية للنص يجعل إيمان المسلم "قصر المدى" لا يرى في تعامله مع القرآن إلا الجانب النفعي الخارجي. خصوصية الإيمان المتولد في رحم هذه الذهنية تقوم على الاطمئنان والتزديد وتجاهل حيرة المؤمن وتسؤالاته وتوقه إلى الإرتقاء الروحي³⁹. وعلى العكس من ذلك تسعى القراءات الحديثة إلى التخلص من الممارسات والعادات الذهنية التي ترسخت بفعل قرون من المواقف العقائدية ذات الطابع الوثوقي بالانفتاح على معارف وعلوم العصر، وقبول تحمل تبعات إيمان قلق ومتساءل.

أما المشكلة الأخيرة التي تفصل بين الرؤيتين التراثية والتأويلية الحديثة، فترتبط بمفهوم المعنى. ينطلق التفسير التراثي من أن هناك معنى واحد وأصلي أودعه

إن مفهوم الحرية بكل أبعاده يشكل، في نظرنا، تلك النواة الخورية التي تتكف وتتركز فيها محصلة التفكير الديني عند محمد الطالبي.

الله في النص، وأن مهمة المفسر تتمثل في استحضاره اعتمادا على المأثور من المعارف الدينية واللغوية والتاريخية. فباستثناء المعاني المتشابهة التي تستلزم تأويلا مجازيا، فإن القاعدة هي الالتزام بظاهر النص حتى لا تفسر نصوص القرآن "تفسيرا" يخرجها عما أراد الله تعالى ورسوله بها، إلى معانٍ أخرى، يريدها المؤولون⁴⁰. هذه الرؤية التي تفترض نوعا من الاتصال الإلهامي أو الحدسي مع النص التأسيسي أنتجت تفسيرا له من المشروعية المؤسساتية ما جعله يتولى مهمة التصدي لكل جديد يخالف تأتيه به المغامرة التأويلية. ذلك طبعاً لا يرضي الموقف الحديث الذي يستند إلى مفهوم مخالف للمعنى كما يتجلى في مكاسب التأويلية (l'herméneutique) والعلوم اللغوية الحديثة. فالمتنى، وفق المنظور الحديث، هو ثمرة علاقة جدلية ديناميكية بين القارئ والنص في محيط اجتماعي وثقافي وتاريخي ونفسي محدد. أي أن معاني النص، أي نص بشري كان أو موحى به، لا توجد مودعة فيه محتضنى إرادة مؤلفه، بل تولد

يطرح التفسير التراثي ثلاث مشكلات استيعابية على الفكر الحديث مما يصعب معه إنتاج خطاب تأويلي معاصر يكون في تواصل منهجي ومفهومي مع الإرث التفسيري الإسلامي.

المشكلة الأولى تخص قضية المرجعية. فالتفسير التراثي التقليدي، كما أوضح ذلك احمدة النيفر، يقوم على أساس "أن مرجعية النص تعني فهمه حسب المعاني التي ضبطت زمن نزوله وما تلا ذلك بقرنين [. . .] مؤدى هذا الفهم هو توسيع دلالة القدسية بحيث تشمل النص الأول والثقافة المرجعية للتصوص الثانية"⁴¹. وهذا التصور يندرج في سياق تمثل كرونولوجي لمعنى التأسيسي ولنظام الحقيقة. فيبدو القرآن بهذا المعنى نصاً تأسيسياً من حيث أنه الأول زمينياً في سلسلة من النصوص تتضال قدسيته تبعاً لاتباعها عن نقطة الانطلاق. وقد تبه نصر حامد أبو زيد لهذا التصور الكرونولوجي حين بين كيف أن مصادر التفسير التراثي تدرج وفق منطوق يأخذ أولاً بكلام الرسول ثم بقول الصحابة

فالتابعين قبل اللجوء إلى التفسير اللغوي في نهاية المطاف⁴². وذلك ما لا يسلم به المحدثون الذين ينظرون إلى تأسيسي و مرجعية النص القرآني لا من حيث هي سبق زمني، أي لحظة من لحظات الماضي، بل لكون الوحي حضور مستمر ومعاصرة متواصلة. القرآن نص تأسيسي بمعنى أنه تنزيل لا ينقطع لأن "هناك دائماً، كما يقول الطالبي، إنية (moi) جديدة في الزمان والمكان تتلقى التنزيل"⁴³. ما تسعى إليه المحاولات التعديدية من خلال حصر نطاق المرجعية في النص القرآني وحده هو تحرير العقل الذي يتولى مهمة التأويل بحيث لا تبقى ثقافة العرب والمسلمين خلال القرنين الأولين الموابين للرسالة هي المنفذ الوحيد لفهم معاني التنزيل. الرهان إذن إصلاحي بالمعنى اللوثرى للإصلاح، أي تخليص النص التأسيسي من القشرة السميكة التي تنسجتها حوله ثقافة السلف. إنه حسب تعبير بليغ محمد الطالبي "إخلاص ليرة الموقد لا لرامده"⁴⁴.

لاهوت الحرية

بعض جوانب التجديد في الفكر الديني عند محمد الطالبي*

محمد الصغير جنجار

النص التأسيسي وقضية المعنى

لابد من الإشارة أولا إلى المكانة المتفردة التي يحتلها القرآن كنص تأسيسي داخل المنظومة الدينية الإسلامية. وهي مكانة لا تكاد نجد لها مثيلا في الديانات السعوية الأخرى رغم كونها أيضا مهيكلتة على أساس كتابي. فنظرا لاعتبارات لاهوتية وتاريخية تخص نشأة كل من المسيحية واليهودية، وجدت كتبها التأسيسية في وضعية منافسة مع نصوص ومؤسسات ثانية محاطة بقدر كبير من الإجلال والاعتبار المرجعي. ففي التقليد اليهودي احتاج الكلام الإلهي الأصلي (التوراة) إلى الوساطة الدائمة للتأويلات البشرية (المشنا والتلمود التي هي مجموع آراء الربانيين) ليواصل حضوره في التاريخ. أما في المسيحية فقد شكل شخص يسوع منذ البداية قطب الإيمان الديني وبرز التقليد الكنسي كسلطة لاهوتية لا تقل مرجعية عن الأناجيل.

هذه المكانة المركزية التي يحتلها النص القرآني داخل البناء الديني الإسلامي جعلت من موضوع قراءته وتفسيره واستجلاء معانيه الرهان الأساسي وموطن الخلاف الدائم بين المحاولات التجديدية والتقليد التفسيري التراثي السائد. وعلى الرغم من أن مختلف القراءات التجديدية الحديثة والمعاصرة أقرت وأجمعت على الطبيعة القدسية للنص القرآني، فإن ذلك لم يمنع من بروز توتر دائم في الفكر الديني الحديث تتخلله أزمات وهزات منتظمة (قضايا طه حسين، علي عبد الرازق، محمد أحمد خلف الله، محمود طه، وأخيرا نصر حامد أبو زيد. . .) سببها الرفض والإقصاء الذي تواجه به كل محاولة تشذ عن روتوكول القراءة والتفسير الذي وضعه السلف.

يسعى محمد الطالبي منذ أزيد من عشرين سنة إلى صياغة رؤية إسلامية معاصرة تصدى للمشكلات الكبرى التي تهز الضمير الديني. وذلك وفق مقاربة تتميز بالوفاء الديناميكي والتقدمي للتراث والانفتاح المسؤول على مكاسب العقل الإنساني الحديث. وما التأليف الحلي الذي يقيمه بين مقتضيات الإيمان الإسلامي وحقوق الإنسان إلا واحد من أوجه التجديد والابتكار التي يحفل بها فكره.

إذا كان لكل إنجاز فكري نوع من النقطة العقدية التي تقاطع فيها مختلف مكوناته والتي تصب فيها كل رواهه، فإن مفهوم الحرية بكل أبعاده بشكل، في نظرنا، تلك النواة المحورية التي تتكشف وتتركز فيها محصلة التفكير الديني عند محمد الطالبي. وبدل الخوض في الجدال حول مدى حضور أو غياب مقولة الحرية في الفكر الإسلامي (بشقيه اللاهوتي والسياسي)¹، سنكتفي هنا بإبراز بعض عناصر التجديد لدى محمد الطالبي انطلاقا من تتبع الآثار المعرفية والمنهجية التي يفرزها تحليل مسكون بهاجس التأسيس اللاهوتي والأخلاقي لمفهوم الحرية والمسؤولية الذاتية. ذلك الهاجس الفكري الذي يبدو وكأنه يتخزق بمجموع ما اضطلع به الطالبي في مجال قراءة وتفسير القرآن قصد إعادة بناء موقف إيماني جديد يتولى مهمة إحلال الإنسان الفرد الحر والمسؤول مركز الصدارة في التدين الإسلامي.