

تحرير الوعي الديني في الاسلام وتفكيك الانغلاقات العقائدية عند محمد أركون

Freeing religious Consciousness in Islam and deconstruct the closed
doctrinal fences in M. Arkoun

مخولف سيد أحمد

جامعة الجيلالي ليايس بسيدي بلعباس (الجزائر)، makphilos@yahoo.fr

تاريخ النشر: 2021/12/30

تاريخ القبول: 2020/05/03

تاريخ الاستلام: 2020/02/28

ملخص:

يحاول محمد أركون إلى تفكيك السياجات العقائدية المغلقة ، التي وجد العقل الإسلامي نفسه مقيد بها، ويعيش "عزلة شعورية" أوجدتها الحياة في خضم العيش في سياقاتها، تم إحكام غلقه بسيجات عقائدية، لم تسمح من تجاوز انغلاقات الطوائف والمذاهب الدينية، التي تشكل فيها الوعي انطلاقا من مفاهيم وتصورات أنتجها العقل الإسلامي من خلال جملة من القراءات التي أفرزت تأويلات معينة، كان لها التأثير البالغ على مدى أحقاب تاريخية .

كلمات مفتاحية: الوعي، الدين، الدوغمائية، النقد، التقليد، التحديث، التراث، النزعة الإنسانية، التطرف، العقل التنويري، العقل الديني.

Abstract:

Mohamed Arkoun seeks to deconstruct the closed doctrinal fences that the Islamic reason found itself lost in their spaces for many times and this Islamic reason lives in imotional isolation created by contradictions life so that it didn't allow the religious doctrines which the conscioussioness was formed from concepts created by Islamic Reason through a set of readings that gave some interpretations that have a great influence ove the course of its historical eras.

Key words: Consciousness; Reason Critique; Tradition; Modernity; Humanism.

مقدمة:

يسعى محمد أركون الى تفكيك السياجات العقائدية المغلقة والخروج من الأقفاس الخانقة، التي وجد العقل الاسلامي نفسه يسبح في فضاءاتها عبر فترات تاريخية متعددة، ويعيش "عزلة شعورية" أوجدتها الحياة في خضم العيش في مجال مُعَيَّن، تمَّ إحكام غلقه بسيجات عقائدية، لم تسمح من تجاوز انغلاقات الطوائف والمذاهب الدينية، التي تَشكّل فيها الوعي انطلاقاً من مفاهيم وتصورات أنتجها العقل الاسلامي من خلال جملة من القراءات التي أفرزت تأويلات مُعَيَّنة، كان لها التأثير البالغ على مدى أحقاب تاريخية. ضمن هذا الاطار الواسع والمُقارن، نحاول أن نفهم مغزى مشروع "محمد أركون" الكبير وأبعاده: نقد العقل الاسلامي الديني الانغلاقي المُهيمن على كلّ المُجتمعات العربية والإسلامية - والجزائر جزء منها- ضمن هذا المعنى أيضا نسعى إلى ادراك المغزى العميق لبحث محمد أركون في مجال تحرير الوعي الإسلامي والمُساهمة الجادة وفق رؤيته الفلسفية والمنهجية نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة.

من هذا المنظور نجد أن فكر "أركون" كان تفكيكا لكل الانغلاقات الطائفية والمذهبية، التي مزقت العالم الإسلامي، ومنعت التواصل فيما بين أفرادها، وتحول عندئذ إلى عائق كبير حال دون تشكيل الدولة المدنية الحديثة، التي يتسع صدرها للرحب للجميع. من هذا المنطلق أيضا يعتقد أركون جازما بأنه لا يُمكن حلّ المُشكلة السياسية قبل حلّ المُشكلة الفكرية.

إلى أيّ مدى يُمكن التأسيس لهذه الرؤية الأركونية، التي تستند إلى مقولة "الفكر أولا"، باعتبار أن الفكر يسبق السياسة، ويعلو عليها وليس العكس، وباعتبار أن التحرير الفكري يسبق التحرير السياسي ويُهد له؟

كيف زحج "أركون" الإشكالية المذهبية العنيدة عن موقعها التقليدي المعروف والمُجتر والمكرور منذ مئات السنين؟ كيف موضع "أركون" هذه الإشكالية على الأرضية التاريخية والاجتماعية المحضبة بدلا من الانغلاق داخل الحلقة الدينية القديمة حيث الانسداد التاريخي المحتوم الذي لم يعرف المسلمون الخروج منه؟

1. محمد أركون والنزعة الإنسانية في الإسلام:

ينطلق "أركون" من فكرة أساسية وهي (تحاشي المغالطة التاريخية) L'anachronisme في البحث الفكري، حيث يرى أنّ الثقافة العربية المعاصرة مليئة بها إلى حدّ التُخمة، ويعتبر أنّ القول عن التراث الإسلامي . في أوساطنا الثقافية- لا علاقة له بالعلم أو الفكر. إنّهُ مُجرّد كلام عاطفي، اعتقادي، لاهوتي، قروسطي، دوغمائي. ويقصد "أركون" بالمُغالطات التاريخية عملية اسقاط مفاهيم العصور الحديثة على العصور القديمة. فمثلا نحن لا نعتقد فقط أنّ الشورى هي الديمقراطية وأنّ حقوق الإنسان والإشترابية وسواها موجودة كلّها في التراث، بل نظن أيضا بأننا سبقنا الغرب إلى العقلانية والحرية الدينية والتسامح.. (أركون، م، 2011، ص. 22). ويرى "أركون" أنّ الخطاب الديني- في واقعنا- لا يُلامس الحقيقة، فهو مبني على أفكار خاطئة، شكّله المسلمون عن أنفسهم وعن الآخرين، إنّهُ خطاب اجتماعي جماعي جبار، فالمُسلم عندما يتحدث عن دينه أو أديان الآخرين، فإنّه يعتقد بأنّه يقول حقائق علمية، لا يرقى إليها الشك، ولا تُناقش. ولا يخطر على باله أنّها مُجرّد هلوسات خيالية أو اعتقادات إيمانية، لا علاقة لها بالعلم أو الفكر بالمعنى المسؤول عن الكلمة. هذا هو الجهل المؤسس أو الجهل المقدس، الذي أراد "أركون" تعريته من جذوره وأساساته، وتحرير الإنسان المسلم منه (أركون، م، 2011، ص. 23).

يرى "هاشم صالح" مُترجم كتاب "أركون" تحرير الوعي الإسلامي، أنّ (هذا الفهم) هو استلاب عقلي، دمر الإسلام والمسلمين، وجعلهم في مؤخرة الأمم والشعوب. ولذلك لا واحد من المسلمين يعرف معنى النص القرآني حتى الآن. ويرى أنّ "أركون" يُحاول تقديم وسيلة التحرر من هذا(الفهم)، الذي يستند على التفسير(التاريخي المُقارن). فلا يُمكن فهم القرآن والإسلام كلّهُ إذا لم نقرنه بالتوراة والإنجيل واليهودية والمسيحية. ويرى كذلك أنّ "أركون" وسع آفاق (الفهم) إلى أقصى حدّ مُمكن، عندما قدم تصوّرات يُبيّن فيها ضرورة السعي نحو المُقارنة بين الأديان الثلاثة، التي تتنافس على احتكار الحقيقة الإلهية المُطلقة، وتنبذ بعضها بعضا، بسبب هذا التنافس بالذات. ويرى أنّه لا أحد قادرٌ على النظر إلى(القرآن الكريم) على أساس أنّه نصّ مشروطٌ بالبيئة، التي ظهر فيها(أي منطقة الحجاز والجزيرة العربية عموما)، واللحظة التي انبثق فيها(أي القرن السابع الميلادي). يرى أنّ الجميع ينظرون إليه وكأنّه نصّ يقف فوق الزمان والمكان، ولا علاقة له بالحيثيات والمشروطيات، لا ريب في أنّ مبادئه الأخلاقية والروحانية

والتنزيهية العليا، تتجاوز مشروطياته التاريخية- الزمنية، ولا ريب في أنها صالحة لكلّ زمان ومكان، وإلى أبد الأبد. ويختم (هاشم صالح) تساؤله، ماذا عسى تبقى ممّا هو مشروط بلحظته الزمنية وبيئته الأولى؟ (أركون، م، 2011، ص 24)

2. منهج أركون وعلم الإسلاميات التطبيقية:

سار "أركون" - شأنه شأن الفلاسفة والمفكرين، الذين التزموا بمنهجية صارمة في البحث- إلى بلورة منهج خاص به، وضع مُصطلحاته الجديدة، التي يعتمد عليها في الكشف عن موضوع بحثه ودراسته. نجد هذه الحالة عند "ديكارت" عندما ألف كتابه الشهير (مقال في المنهج)، وتكرّرت عند "كانط" عندما ألف (نقد العقل الخالص)، و"هيغل" عندما اخترع (المنهج الجدلي)، و"ماركس" الذي قلب هذا المنهج، وأسس (المنهج المادي)، و"سارتر" الذي ألف (نقد العقل الجدلي). في هذا الاتجاه ووفق هذا المسار، ألف "أركون" (نقد العقل الإسلامي).

فيما يتجلى قصد "أركون" ب(علم الإسلاميات التطبيقية؟

يقصد أساسا تمييزه عن (الإسلاميات الكلاسيكية)، أي الاستشراق. والواقع كان بإمكانه أن يُحدّد منهجيته باسم (الإسلاميات الجديدة)، تميزا لها عن الإسلاميات القديمة الاستشراقية. ولكنّه فضّل مُصطلح (التطبيقية) للدلالة على المغزى العملي لمنهجه، والهادف إلى تحديد المشاكل الفعلية، التي تُعاني منها المجتمعات العربية والإسلامية عموما. نجد "أركون" يختلف في رؤيته وطرائق بحثه عن (المُستشرق الكلاسيكي) المُتبحّر في العلم، لا يهدف فقط إلى تقديم دراسات أكاديمية باردة عن تراث الإسلام وتاريخه، وإنّما يهدف أيضا إلى الانخراط الكامل في هموم المُجتمع الجزائري والمغاربي وبقية المُجتمعات العربية والإسلامية. إنّه بحُكم أصله الإسلامي الجزائري لا ينظر إلى الأمور من الخارج، كما يفعل المُستشرق عادة وإنّما من الداخل. (أركون، م، 2011، ص. 28)

ينخرط "أركون" في تحديد مفهوم الاستشراق، الذي سيطر على الجامعات الغربية طيلة القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، ويقول: إنّ الاستشراق أو الاسلاميات الكلاسيكية هي عبارة عن خطاب غربي عن الإسلام. وكلمة (إسلاميات) تعني (الإسلامولوجيا)، مأخوذة من اللّغات الغربية وتعني (علم الإسلاميات) أو العلم المختص بدراسة الإسلام وتراثه.

وبالتالي فليس لها المعنى العربي نفسه، كما قد يتوهم البعض. ولا يحق الخلط بين الكلمتين أو المعنيين. إن دلالة الإسلامولوجيا هي اختراع غربي، أما المسلمون يكتبون بالتحدث عن الإسلام مثلما يتحدث المسيحيون عن المسيحية. (أركون، م، 2011، ص. 29)

يعترف "أركون" للاستشراق بأنه كان أول من طبّق (المنهج التاريخي) على التراث الإسلامي. ولكنّه يعيب عليه اكتفائه بهذه المنهجية التاريخية (الفيلولوجية)، أي اللغوية التي تعود إلى القرن التاسع عشر. فهو يرى أنّها لا تُشكّل إلا المرحلة الأولى من مراحل الدراسة العلمية للتراث. بعدئذ تأتي المرحلة الثانية المتمثلة بتطبيق مناهج العلوم الإنسانية الحديثة، التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية في أوروبا.

3. الإسلاميات التطبيقية، المواصفات والملامح:

إنّ الانتقال من منهجية "أركون" ذاتها لمعرفة ما الذي يُفرّق بينها وبين منهجية الاستشراق الكلاسيكي، نلاحظ بداية أنّ "أركون" لم يخترع مصطلح (الإسلاميات التطبيقية) من عدم، وإنّما أخذه من علم فرنسي يدعى "روجيه باستيد" (ROGER, B, 1998, p.237)، الذي ألف كتابا بعنوان (الأنثروبولوجيا التطبيقية). وفيه يُحدّد العلاقة بين العلم النظري والممارسة العملية أو التطبيقية الناتجة عنه عن النحو التالي: إنّ العلاقة بينهما، أو على الأقل الصورة التي نمتلكها عنها، كانت قد غيّرت جذريا النموذج الذي قدمه "ديكارت" في القرن السابع عشر، وحتى النموذج الذي قدّمه "ماركس" في القرن التاسع عشر. وبالتالي فالأنثروبولوجيا التطبيقية تتموضع في مكان ما بين هذين النموذجين المتضادين. (أركون، م، 2011، ص. 32)

يُلاحظ "أركون" أنّ المدرسة الفرنسية للاستشراق كانت مشغولة باكتشاف الماضي العربي والإسلامي على عكس المدرسة الأمريكية المشغولة بفهم الحاضر وقضاياها. وهذا يعود إلى اختلاف الفلسفة التي تُسيطر هنا وهناك. فالأمريكان تُسيطر عليهم الفلسفة البراغماتية، التي لا تهتم بالعلم إلا إذا كان قابلا للتطبيق العملي وإعطاء نتائج ملموسة.

إنّ الاعتماد أساسا على معطيات الأنثروبولوجيا التطبيقية، كعلم نظري يدرس الفعل الإنساني، قوانينه، وحدوده (ROGER, B, 1998, p.236)، يفرض على الإسلاميات التطبيقية التموّج داخل المجتمعات المدروسة، والإصغاء لكل الأسئلة التي يطرحها الفاعلون الاجتماعيون

وواقع عيشهم، مما يجعلها ممارسة علمية مُرتبطة بالواقع العملي المحسوس، وبالتالي يُميزها عن الإسلاميات الكلاسيكية، التي تبقى على الرغم من جدواها وفعاليتها تُكرس رؤية نظرية خارجية عن موضوع دراستها. كما أنّ الاهتمام بالواقع يُشكّل نقطة التقاطع بين الإسلاميات التطبيقية والأنثروبولوجيا التطبيقية، وهي الفكرة التي يشرحها "أركون": إنني أتحدث عن هذه الإسلامولوجيا التطبيقية مثل بعض الأنثروبولوجيين الفرنسيين، ومنهم "روجيه باستيد"، الذي كان بدوره من الأوائل الذين اتخذوا موقفا من الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، التي كانت تقتصر على أن تكون وصفية، وتكتفي بالنظر عن بُعد إلى المجتمعات غير تلك الغربية، دون النظر إلى آثار هذه الأوصاف على المجتمعات المدروسة، وقد حاول أن يُبين أن البحث الأنثروبولوجي حول المجتمعات مثلا، التي بدون كتابة، مثل المجتمع الإفريقي له مسؤولية هامة، وله أن يُغذي أيضا، ويُبين في اللحظة نفسها، العلاقات التي يُمكن أن تقوم بين الأبحاث المُنجزة على الصعيد العلمي وتطلعات المجتمعات". (أركون، م، 1982، ص 81)

يتضح مما سبق، أنّ الإسلاميات التطبيقية تجمع بين الطابع العلمي والممارسة العملية، وتتجاوز بهذه الخاصية كلا من الرؤية الاستشراقية، التي تكتفي بتجميع المعلومات بدعوى الموضوعية والحياد، والرؤية الإسلامية، التي يغلب عليها الطابع الإيديولوجي والنزعة التمجيدية للتراث الإسلامي. (أركون، م، 1982، ص. 81)

من هذا المنظور، يُمكن القول أنّ الإسلاميات التطبيقية هي بمثابة موقع منهجي، يهدف إلى تأسيس خطاب جديد، ورؤية مُعاصرة للإسلام، من حيث التاريخ والتراث، إنَّها رؤية تأخذ بعين الاعتبار مسألتين جوهريتين، هما: الواقع العلمي والآفاق المعرفية، التي أنجزتها العلوم الإنسانية والاجتماعية، ثمّ الواقع الاجتماعي للإنسان العربي المسلم المُعاصر، إنَّ الإسلاميات التطبيقية- مثلما يُعرّفها صاحبها، هي مُمارسة علمية مُتعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المُعاصرة، التي تُريد أن تكون مُتضامنة مع نجاحات الفكر المُعاصر ومخاطره، والمُتطلبات الخاصة بموضوع دراستها. (أركون، م، 1996، ص. 57).

4. الإسلاميات التطبيقية، الغايات والأهداف:

يرى "أركون" أنّ مسألة التراث والحداثة شغلت اهتماما كبيرا في المجتمعات العربية والإسلامية، وأصبحت تشكل بؤرة خلاف كبير، بين من يؤيد قيم الأصالة المتجذرة في ماضي هذه المجتمعات، وبين من يُبارك قيم المعاصرة، التي أفرزتها الحضارة الراهنة، التي سيطرت بقوة على مناحي الحياة المعاصرة. في خضم هذا الجدل والتوتر الشديد بات من الضروري النظر إلى أفق يُساعد على الخروج من مأزق التصادم بين التراث والحداثة، وبالتالي محاولة رصد مهام وأهداف (الإسلاميات التطبيقية)، من خلال بحث آلية تصديها لهذه المعضلة الشائكة، والمتمثلة في كيفية تناول العقل الإسلامي لها وتفاعله مع طروحاتها، ومحاولة تفكيك أطر التفكير في طرفيها، وما أفرزته من تصورات وأفكار. من هنا جاء حضور (الإسلاميات التطبيقية) للنظر في جدلية التراث والحداثة في إطار السياق الإسلامي فكريا واجتماعيا.

ينطلق "أركون" من سؤال جوهرى، ضمّنه كتابه (الإسلام والحداثة)، على الشكل الآتي: من أين نبدأ دراسة موضوعنا الأساسي، هل يكون مُنطلقه من الإسلام أم يكون مُنطلقه من الحداثة؟ يرى "أركون" أنّنا لا نملك خيارا تجاه المسألة المطروحة، وألح على ضرورة الانطلاق من الحداثة ذاتها، باعتبار أنّنا نعيش في كنف قيمها، ويُحيطنا مناخها الذي احتوانا بقوة حضوره، وتميّز بقوة المنجزات في فضاءه. (أركون، م، 1990، ص. 223)

- يشير إلى ضرورة فهم الحداثة واستيعاب مضمونها ومُتطلباتها، ثم محاولة الاستفادة من ذلك في مُقاربة حاضر المسلمين وماضيهم، فالقول بأننا نعيش ضمن مناخ الحداثة، لا يعني بالضرورة أنّنا حداثيون، ذلك لأنّ " الحداثة ليست هي المعاصرة، فقد يُعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة والعصر، أناس ينتمون عقليا وذهنيا إلى مرحلة العصور الوسطى، وقد توجد في العصور السابقة شخصيات تُمثل الحداثة" (أركون، م، 1990، ص. 221). يعتبر "أركون" هذا التفاوت الفكري مسألة مُهمة في نظره، لذلك يُصرّ على أهمية التفريق بين (الحداثة المادية) و(الحداثة السطحية)، ويقول: "إنّ أول شيء ينبغي أن نقوم به هو التمييز بين الحداثة المادية والحداثة العقلية، أقصد بين تحديث الوجود اليومي للبشر، وبين تحديث موقف الفكر البشري من مسألة المعنى أو فهم الوجود أو رؤية العالم (أركون، م، 1999، ص. 10).

نجد المجتمعات العربية والإسلامية في وقتنا الراهن، قد حققت نسبة التطور على مستوى الواقع المعيش، المتمثل في توفير معطيات الحداثة المادية والتقدم التكنولوجي، لكن رغم وجود هذه المنجزات الحضارية الماية في حياتها، إلا أنها تُمارس أنماط تفكير وسلوكات مُنفصلة تماما عن قيم الحداثة. وهذا الأمر يكشف بوضوح على أنّ التحديث لم يمس إلا الجانب المادي على مستوى الاستهلاك، استهلاك منجزات الحضارة فقط، دون المساهمة فيها، من خلال مناجي الحياة الأخرى الاجتماعية والثقافية والسياسية والإقتصادية (العروي، ع، 1980، ص. 20) ويوضح "أركون" في هذا الشأن كيف حصل انفصام حقيقي في عالم العيش في المجتمعات الإسلامية والعربية، بين مُنتجات الحداثة في (عالم الاستهلاك) وقيم غير حداثية يحملها عقل (الإنسان الاستهلاكي). يقول "أركون": "إننا نسعى وراء وسائل الإنتاج وأرفه أنماط المعيشة، ونتشبث في الوقت نفسه بآراء وأفكار وتخييلات واعتقادات تسلمناها من الماضي دون أي تساؤل حقيقي، وهكذا تختلط الأمور، بمعنى أنّ هناك خلط بين مُصطلحي الحداثة Modernité، والتحديث Modernisation، مع أنّهما مُصطلحان "لا يدلان على نفس الشيء، فالتحديث هو إدخال التقنية والمُخترعات الحديثة إلى الساحة العربية والإسلامية، أما الحداثة فهي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة، إنّها موقف للروح أمام كلّ المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع" (أركون، م، 1990، ص. 221)

يتضح لنا مما سبق، أنّ الحداثة المطلوبة هي الحداثة الفكرية والعقلية، التي تسمح بتشكيل رؤية جديدة للتاريخ والواقع، للإنسان والكون، رؤية قوامها العقل والعلم والحرية، لذلك فلا نستغرب أن يتطابق مفهوم الحداثة لدى "أركون" مع مفهومه للعلمنة، لأنّ جوهر كليهما هو تحرير ارادة الفهم والمعرفة من كلّ قيد أو شرط، وهي المسألة الغائبة في جلّ المجتمعات العربية الإسلامية، حتّى وإن وُجدت إرادة المعرفة فإنّها تصطدم بالكثير من العوائق والاكراهات، التي تحدّ من فعاليتها، إن لم تحدّها عن مسارها وأهدافها. (مسرحي، ف، 2015، ص 172)

5. الحفر الأركيولوجي على المرض العربي الإسلامي:

يُشير "هاشم صالح" إلى أنّ "أركون" يعتقد بأنّ سبب التخلف العربي خصوصا والإسلامي عموما يعود إلى موت الفلسفة والفكر النقدي الحر عندنا، وانتعاشه على الضفة الأخرى من

المتوسط لدى الأوروبيين. " فبعد موت ابن رشد وتكفير الفلسفة والفلاسفة بالإضافة إلى المعتزلة وسواهم هيمن الظلام على العالم الإسلامي. ودخلنا في عصور الانحطاط الطويلة التي لم نخرج منها عمليا حتى الآن. ونسينا عندئذ كلّ الفتوحات الفكرية للعصر الذهبي المجيد من عمر حضارتنا العربية الإسلامية. وانقطعنا عن حركة الإبداع والاكتشاف في كافة المجالات. وتقلّص مجال الفكر عندنا تقلّصا كبيرا حتى أصبح اجترارا وتكرارا" (أركون، م، 2011، ص.35)، وبهذا الشكل تراكم (اللامفكر فيه) أو (المستحيل التفكير فيه) في ساحة الفكر الإسلامي، وتقوقع المسلمون على أنفسهم، وانطفأت جذوة الإبداع عندهم، عقليا وفلسفيا وعمليا. وأصبحت كلّ دعوة إلى التجديد، وما تحمله الحداثة من فتوحات، على المستوى العلمي أو الفلسفي أو حتى الديني، تُعتبر بدعة أو هرطقة بالنسبة للوعي الإسلامي التقليدي، الذي لا يزال يُسيطر إلى الآن على قطاعات واسعة من المجتمعات العربية الإسلامية (أركون، م، 2011، ص 36)

6. تفكيك السياجات العقائدية المغلقة (الخروج من الأقفاص الخائقة):

يُشير "هاشم صالح"، ضمن هذا الإطار الواسع والمُقارن إلى ضرورة فهم مغزى مشروع "أركون"، من خلال نقد العقل الإسلامي الديني الانغلاقية، المُهيمن على كلّ المجتمعات العربية والإسلامية. وضمن هذا المعنى أيضا نفهم المغزى العميق لعنوان كتابه: تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة. كما يشير "هاشم صالح" إلى أنّ فكر "أركون" كان فكرا تفكيكيا لكلّ الإنغلاقات الطائفية والمذهبية، التي تمزقنا وتمنع التواصل الطبيعي بيننا، وتحول دون تشكيل الدولة المدنية الحديثة، التي يتسع صدرها للرحب لكلّ أبنائها.

إنّ "أركون" كان يعتقد اعتقادا جازما بأنّه لا يُمكن حلّ المشكلة السياسية قبل حلّ المشكلة الفكرية. يرى ضرورة الاهتمام بالفكر أولا، ذلك أنّ الفكر يسبق السياسة، ويعلو عليها وليس العكس، ولأنتنا جهلنا هذه النقطة، فإننا نتكس في كلّ مرّة ونعود إلى نقطة الصفر من جديد. فالتحرير الفكري يسبق التحرير السياسي ويُمهّد له الطريق. بهذا المعنى فإننا لا نزال في بداية البدايات (أركون، م، 2011، ص.ص. 40-41).

7. الدين والمجتمع من خلال المثال الإسلامي:

1.7. نحور أركيولوجيا جذرية للحركات الأصولية:

يطرح "أركون" أسئلة جوهرية فيما يخص مشكلة الحركات الإسلامية المعاصرة، والصراع مع الغرب وصدام الحضارات. ويرى أنه ينبغي العلم، أنّ ما كتبه سابقا، بايضاحاته المنهجية والنقدية، لا يزال يحتفظ بصحته، بل وتلقى تصديقا لمضامينه، من خلال الأحداث التي حدثت لاحقا، وكذلك من خلال الضلالات التي حصلت لاحقا، التي لا تزال تغذيها المآسي التراجيدية الجارية، في العديد من المجتمعات العربية والإسلامية حاليا. (أركون، م، 2011، ص.43). وبالتالي فإنّ ما كتبه "أركون" قبل سنوات عديدة استبق حركة الواقع، ولم ينتظر حصول الأخطاء والفواجع، لكي يتحدث عنها أو يُنبئه إليها. إنّ هذه الأخطاء والضلالات التي لا تزال تُغذيها أيضا المُجابهات الصراعية بين الشرق والغرب، أو بين عالم الغرب وعالم الإسلام، وتغذيها أيضا الانحرافات الناتجة عن المخيال الغربي والمخيال الإسلامي كليهما. (أركون، م، 2011، ص.43)

يهدف "أركون" إلى كشف آليات اشتغال الخطاب، وتحليل الأنظمة المعرفية، وفحص أسس التفكير. فلطالما بقي العقل الإسلامي عاجزا عن ارتياد آفاق معرفية، وتأسيس ميادين معرفية جديدة. وهذا ما يُفسر أزمته بالذات، كما ينم عن محنة داخل الثقافة الإسلامية، أصبح معها نقد العقل الإسلامي مسألة ضرورية، تقتضي مُحاكمته عن طريق فحص مُسلماته، وتحليل بنياته، ومراجعة الكيفية التي يشتغل بها (الشبه، م، 2014، ص. 27). ولا يُمكن فهم المشروع الفكري عند "أركون"، إلا إذا عرفنا موقعه داخل الساحة الأوروبية، تجاه المُستشرقين والمنهجية الاستشراقية، فهو في صراع مباشر معها، ولكنّه صراع منهجي وابستيمولوجي.

هكذا نجد أركون يعيب على المُستشرقين عدم الأخذ بكل الامكانيات المعرفية والمنهجية، التي تتيحها لنا العلوم الحديثة. فهو يعيب عليها عدّة أمور، نذكرها كالاتي:

- غيابها عن المنجزات الحديثة في مجال العلوم الإنسانية، وبالأخص مفهوم الابستيمي الذي طوره "فوكو"، والذي من شأنه أن يُساهم في تقديم قراءة نوعية للتراث العربي الإسلامي.

• إهمالهم لحيز (اللامفكر فيه). ويقصد "أركون" (منظومة الدلالات الحافة والمحيطة، التي تُثير إشكالا كبيرا في الخطاب الديني باللغة العربية، مثل: أسطورة وتاريخية وبنية وخطاب..).

• تقديمهم للقصص القرآني والحديث النبوي والسيرة، على أنها تشكيلات استدلالية عقلية، في حين أنها مدينة جدا لفاعلية المخيال، الذي يُبلور الأساطير الخاصة، بأصول كل فئة أوذات جماعية، وتساهم في تأسيسها وانجاز هويتها. (تركي، ع، 1992، ص. 214)

يرى "أركون" أنّ الصراع بين الغرب والإسلام لن يتوقف، وجدته لن تخفّ، مادام كلّ طرف يحمل عن الآخر صورة مُشوّهة وخاطئة. لذلك يدعو "أركون" إلى تصحيح الصورة عن طريق تشكيل فكر نقدي حرومُستنير في الجهة العربية الإسلامية، لكي تحد من مخاطر التيار الأصولي الشعبوي الديماغوجي، الذي يُهيمن على الشارع الإسلامي والعقلية الجماعية عندنا. كما يدعو "أركون" الغرب إلى تغيير الكليشيهات القديمة الموروثة عن الإسلام والعدائية بشكل مُسبق. فالتطرف لا يأتي من جهة واحدة، على عكس ما يزعم الاعلام الغربي، وإنّما من جهتين. ولكن ذلك لن يتحقق إلا بعد أن يُجدّد المسلمون أنفسهم طريقة تفكيرهم، وكذلك طريقة تصرفهم وفهمهم لدينهم وتراثهم. ولن تصبح العلاقات اليومية والدولية صحيحة بيننا وبينهم، إلا بعد القيام بهذه المراجعة النقدية الجذرية للإيديولوجيا العربية الإسلامية السائدة (أركون، م، 2011، ص. 44)

يرى "أركون" أنّه ينبغي العلم بأنّ النظام الفكري للحركيين الإسلاميين السلفيين، وكذلك مُجمل المؤمنين التقليديين، يتشكل من أشياء أخرى، ينبغي استبعادها كليا من دائرة الاعتقاد الإسلامي. ولهذا السبب، يستخدم "أركون" مُصطلح: نظام الاعتقاد/ اللااعتقاد للدلالة على التراث الإسلامي. وهو نظام موجود في المسيحية أيضا، وكلّ الأديان الأخرى، ولكن مضمونه يختلف بالطبع من دين إلى آخر. كلّ دين مبني على نواة اعتقادية تقبل جملة أشياء ، وترفض جملة أشياء أخرى. ومن أهم مبادئ هذا النظام الفكري الاعتقادي القول بما يلي: إنّ هيبة العامل الديني هي العليا، وهي التي ينبغي أن تُهيمن على السلطة السياسية، وعلى المُجتمع ككل دون نقاش. يرى "أركون" أنّ الدين في العالم العربي أو الإسلامي لا يُناقش، على عكس ما هو سائد في المُجتمعات الأوروبية العلمانية المتقدمة مثلا. وبالتالي فالاعتقاد المذكور القائل بأولوية

الايديولوجيا الدينية على كلّ ما عداها، هو أحد الثوابت المتواصلة والمهيمنة كليا على عالم الإسلام منذ أقدم عصوره وحتى اليوم. على عكس ما هو سائد في المجتمعات العلمانية التي تغلغت فيها الأفكار العلمية والفلسفية، إلى حد كبير، إلى درجة أنّها أصبحت تُشكل هيبة فكرية عليا مُضادة أو مُقابلة لهيبة الدين، بل وأقوى منها بكثير. ويرى "أركون" فيما يخص هذه النقطة العقائدية المركزية، أي هيمنة الدين على كلّ شيء، فإنّ الإسلام لا يختلف عن المسيحية أو اليهودية أو بقية الأديان الأخرى في العالم. فالدين في كلّ هذه الحالات يُشكل هيبة كبرى وهيبة عليا، تخلع المشروعية الإلهية على السُلطة السياسية أو تسحبها منها. يقصد خلع المشروعية على سُلطة الدولة. (أركون، م، 2011، ص 45)

2.7. جدلية العلاقة بين الدين والسياسة في الإسلام المعاصر:

يرى "أركون" أنّ العامل السياسي هو الذي يُهيمن على العامل الديني في العالمين العربي والإسلامي، وليس الديني هو الذي يُهيمن على السياسي، كما اعتقد دارسو الحركات الأصولية المعاصرة من غربيين وسواهم. ويرى "أركون" عندما نلاحظ الأنظمة الحاكمة، نجدها تُوظف الدين لصالحها بقدر المُستطاع، وكذلك تفعل الحركات الأصولية التي تُحاربها وتُحاول الإطاحة بها. كلاهما يتنافس على احتكار الدين لصالحه، من أجل استخدام مشروعيته الهائلة كسلاح فعّال في المعركة الطاحنة، الدائرة حاليا في جميع البلدان تقريبا، بين الأنظمة ومعارضتها الأصولية. وما يتم ملاحظة حضوره بقوة، هو أنّ النظام والمُجتمع يتنافسان عن طريق المُزايدة المُحاكائية على نفس الشيء، أي على التحكم بالإسلام المُتخيل، على أساس أنّه الرأسمال الرمزي الوحيد المُتوافر، في الساحة بعد رفض النموذج الليبرالي والبرلماني الغربي، من قبل الجميع لأنّه مُرتبط بذكري المُستعمر. (أركون، م، 2011، ص 47).

3.7. الصحوة الإسلامية، الواقع والمآل:

يرى "أركون" أنّ العالم الإسلامي كلّهُ وليس العالم العربي، يُعاني حاليا من فقر مُدقع في التفكير اللاهوتي التجديدي والتفكير الأخلاقي الرصين، وكذلك التفكير القانوني والفقهية المُساير لحركة التطور والعصر، أو الذي ينبغي أن يُسايرها. ولكن لا أحد يتحدث عن ذلك، إنّ الجميع يُطلبون ويُزمرّون للصحوة الإسلامية. وينتهي "أركون" إلى طرح الأسئلة الآتية: أين هي الصحوة

الإسلامية؟ أين هي النهضة الإسلامية المباركة أو التجديد الحقيقي للفكر الإسلامي؟ هل العودة إلى الوراء صحوّة يا تُرى؟

وفي هذا الجانب، يرى "أركون" أنّ تقلص الساحة الفكرية الإبداعية في الفكر الإسلامي المعاصر، يُقابلة توسع هائل في الخطاب الإيديولوجي الديماغوجي للحركات المُتزمّة، التي تخلع على الإسلام وظائف جديدة لادينية، بل حتّى مُضادة لروحانية الدين وصفائه وتنزيهه وتعالیه. ويتساءل "أركون" عن هذه الوظائف الجديدة التي خلعتها هؤلاء على الإسلام وحصروه فيها، بعد أن فرّغوه من روحانيته وجماله ورحمانيته وإنسانيته ومثله الأخلاقية العُليا.

يرى "أركون" أنّه قد أصبح على يد حركات التطرف مجرد ملجأ أو ملاذ لهوية المجتمعات والفئات العرقية. الثقافية المُقتلعة هم جذورها وقيمها التقليدية، عن طريق الحضارة المادية، التي خلطوها عن خطأ بالحدائث الفكرية، وذلك لعدم قُدّرتهم في العالمين العربي والإسلامي عموماً، على التمييز بين الحدائث المادية والحدائث الثقافية. فقد تُستورد كلّ أنواع التجهيزات الاستهلاكية والترفيهية والتكنولوجية، ويظل المجتمع مُحافظاً جداً، ومُتخلفاً في عاداته وتقاليده ونمط تفكيره. ويرى "أركون" في هذا الأمر، أنّ الحدائث المادية يسهل استيرادها جاهزة بمفاتيحها، ولكن من يستطيع أن يستورد الحدائث الفكرية بلا مُعاناتها من الداخل ودفع ثمنها. فالحدائث بالنسبة إليه، هي نتيجة اشتغال الذات على ذاتها بشكل بطيء وصعب وصبور، ولا تُستورد هكذا جاهزة. ويرى أنّ الإسلام في عصرنا تحول إلى مأوى، يلجأ إليه كلّ القوى الاجتماعية، التي لا تستطيع أن تُعبّر عن نفسها إلا داخل الفضاء المحمي من قِبل المعصومية والحصانة الدينية. (أركون، م، 2011، ص.50).

4.7. الأصولية الشعبوية والشارع العربي الإسلامي:

ينطلق "أركون" من التساؤل الآتي: لماذا اكتسحت موجة الأصولية الشعبوية الشارع العربي الإسلامي؟ يرى "أركون" أنّ كلمة الشعب ارتبطت بوعود الحرية والعدالة والازدهار، التي كان ينبغي أن تكافئ الجميع على تضحياتهم، أثناء حروب التحرير وإجلاء المُستعمر عن أرض الوطن. ولكن ما الذي حصل بعدئذ؟ ماذا حصل حتى تحولت الظاهرة الشعبوية الايجابية إلى ظاهرة شعبوية غوغائية ديماغوجية متعصبة؟ كيف انقلب الشيء إلى نقيضه؟

يرى "أركون" أنّ هذا هو السؤال الذي ينبغي طرحه لكي يتم فهم سبب اكتساح الحركات الأصولية للشارع الإسلامي عربيا كان، أم إيرانيا، أم باكستانيا، مغربيا أم مشرقيا.

يرى "أركون" أنّ ذلك مُرتبط في الواقع بالتحوّلات السوسيوولوجية الضخمة التي طرأت على المجتمعات العربية والإسلامية بعد نيل الاستقلال. فقد حصلت عملية اقتلاع الفلاحين والبدو من جذورهم إبان الستينات والسبعينات من القرن العشرين، ونزحوا بأعداد هائلة إلى المدن وتكدسوا في مباني الصفيح، حيث تجمع الفقر والبؤس حول العواصم الكبرى، كالقاهرة والجزائر والدار البيضاء وكراتشي، وغيرها من حواضر العالم الإسلامي ومُدنه الكبرى. لم ينالهم اهتمام من طرف الدولة وغيرها، ولم يُحققوا النعيم المُرتقب. ويرى "أركون" أنّه حصلت ظاهرة أخرى ساهمت في انبثاق الظاهرة الشعبوية الهادرة المُخيفة، التي جيّش الأصوليون في أوساطها جماهيرهم الغاضبة. ويقصد بذلك الظاهرة الديموغرافية. إنّ تزايد عدد السكان بشكل سريع، وغياب تأطير كلّ هذه الشبيبة الهائلة المُتدفقة على سوق العمل. وتزايد نسبة البطالة في كلّ مكان. وانتشار ظاهرة العمران الفوضوي المُتزايد في كلّ الاتجاهات. والتزايد الكمي للتدريس على حساب النوعي، وبدون الاهتمام بعملية انجاح التعليم وبسبب تحقيق الجودة فيه، الأمر الذي تسبب في تخريج أجيال من أنصاف الأميين. بالإضافة إلى فشل ثورة الإصلاح الزراعي، في البلدان ذات التوجه الاشتراكي، وكذلك فشل التصنيع، لأنّه مُنغلق على ذاته، داخل نسيج اجتماعي ثقافي عتيق، وغير مُناسب على الاطلاق لنجاح الصناعة في بلادنا. (أركون، م، 2011، ص 52).

يُضيف "أركون" إلى كلّ ذلك، سياسة حرق المراحل الارتجالية، التي راحت تُلقي على الغرب مسؤولية جميع أنواع الفشل، في التنمية والخيبيات الحقيقية المُتراكمة في الداخل. وعلى هذا النحو ماتت فرحة الاستقلال، التي طبعت السنوات الأولى من الستينات بطابعها، وعمت الكآبة للجميع. يرى "أركون" أنّ كلّ هذه العوامل وسواها كثير، ساهمت في انقلاب المجتمعات العربية والإسلامية، من المرحلة الشعبوية الصحيّة والطبيعية، إلى المرحلة الشعبوية المرضية والتعصبية. بناء هذه الوضعية المُتفاقمة، راحت تزدهر حركات الإسلام السياسي، أو ما يُدعى بالظاهرة الأصولية. فقد كانت هناك. كما يقول أركون. جيوش جرارة من العاطلين عن العمل، وهي تملأ الشوارع والمقاهي والساحات، بدون أفق للأمل أو للعمل. وعرف قادة الأصوليين كيف يستغلون ذلك إلى أقصى حد مُمكن. (أركون، م، 2011، ص 53).

5.7. دور وتحريك المخيال الإسلامي الجماعي:

يُشير "أركون" على أنّ هناك مخيال جماعي مُشترك، قادر على تجييش الجماهير في جميع المجتمعات الإسلامية من دون استثناء. ويرى أنّ "القادة" في العالم العربي الإسلامي يُمارسون الزعامة باللجوء إليه واستخدامه. وهذا المخيال الإسلامي الجماعي يُولد دائما نفس النوعية أو نفس النمط من القادة السياسيين في العالمين العربي والإسلامي. (أركون، م، 2011، ص 119) ويتضح من هذا التصور الذي يُقدمه "أركون" أنّ المخيال الجماعي الشعبي يلعب دورا بارزا في تعبئة الجماهير المُتقادة. فعندما يسعى القادة إلى الاستثمار في هذا المخيال وتوظيفه، داعين إلى الحرب المُقدسة، أي الجهاد، فإنّه قد يُحرك الجماهير بالآلاف أو حتّى الملايين. وتزداد الحماسة للأتباع كلّما ذكروا لهم بأنّ العدو المقصود هو عدو الله. وبالتالي فلا حماية ولا كرامة له، وإنما ينبغي استئصاله فوراً من على سطح الأرض. إنّ قتله ليس فقط حقا مشروعاً وإنما واجبا مُقدسا على كلّ مؤمن، وينبغي علينا بالتالي أن نُحاربه حتّى لو ضحينا بحياتنا من أجل ذلك. فهي لم تعد تضحية من أجل الوطن، وإنما من أجل العقيدة، من أجل الله، وهي أعلى وأسمى التضحيات ضمن هذا المنظور المُشار إليه. (أركون، م، 2011، ص 120)

خاتمة:

يتبيّن لنا من خلال الجولة السريعة والمُقتضبة، التي قمنا بها في رحاب فكر "محمد أركون"، ومن خلال كتابه القيم (تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السّياجات الدوغمائية المُغلقة)، أنّ المشروع الأركوني في أبعاده المُتعدّدة، ساهم في طرح العديد من الإشكاليات، التي واجهها الفكر الإسلامي في تطوره، وعبر أحقاب تاريخية مُتعدّدة، اختلف شدّة وطأتها، بما حملته من قضايا جوهرية ومصيرية، أرهقت الباحث في تتبع مساراتها ومنعرجاتها. لاحظنا من خلال العرض السابق أنّ "أركون" قدّم مشروعاً، طغى جانب التنظير فيه على التطبيق، وطابع الأشكالية على اقتراح الحلول. إنّ مشروع أركون الفكري هو مشروع لم يكتمل، رغم الدراسات النظرية الضخمة، التي أنجزها، والتي استفاد البحث النظري منها، في محاولة تفكيك "العقل الإسلامي" وإدراك آليات التفكير فيه. إنّ "أركون" مارس في الكثير من بحوثه الإجراء والانتفاف على الإشكاليات، بحجج مُعيّنة، نقص الوثائق الهامة، وغياب علوم قادرة على فك شيفرة الظاهرة الدينية. كما أنّ جلّ الدراسات في هذا الحقل انصبت على تقديم رؤية خاصة، حول آليات العقل الغربي واشتغاله على مفاهيم، لها ارتباط وثيق بالمخيال الغربي، وتقديم تفسيرات

وتحليلات وفهوم للآلية الوظيفية، التي يتمتع بها هذا المصطلح، في قدرته على تحريك العواطف، تمثلت في مقارنة الظاهرة الدينية في سياقها الغربي. من هذا الأفق، ندرك كيف اصطدم "أركون" أمام إشكاليات عويصة، ناتجة عن عدم الانسجام والتلاؤم في كثير من الأحيان، بين موضوع الظاهرة الدينية . الإسلامية خاصة . والمناهج الموظفة والمصطلحات المستخدمة لمقارنة هذه الظاهرة، بالرغم من أنّ هذه المناهج والمفاهيم نجحت في سياقها الغربي ورحب بها كثيرا، لكن تطبيقها في السياق الإسلامي، لم يرق إلى مستوى النتائج الفعالة ، التي أسفرت عنها الدراسات في السياق الغربي. وهذا يطرح بشدة مسألة توطين المفاهيم وتبيئة المناهج، التي أفرزتها محاضن ثقافية معينة، وتمّ سحبها ونقلها إلى محاضن ثقافية أخرى.

قائمة المصادر والمراجع:

1. أركون، محمد (2011). تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدوغمائية المغلقة، ترجمة هشام صالح، ط1، بيروت: دار الطليعة.
2. أركون، محمد. (1982). التأمل الإبيستمولوجي غائب عن العرب، (حوار)، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد20-21-22، بيروت، مركز الإنماء القومي.
3. أركون، محمد. (1996). تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هشام صالح، ط1، مركز بيروت: الإنماء القومي.
4. أركون، محمد. (1990). الإسلام والحداثة، ترجمة هشام صالح، مجلة التبيين، العدد2 و3، الجزائر: الجمعية الجزائرية الجاحظية.
5. أركون، محمد. (1999). العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات في السياقات العربية الإسلامية (حوار)، العالم العربي في البحث العلمي، العددين:10 و11، باريس: معهد العالم العربي.
6. العروي، عبد الله (1980). العرب والفكر التاريخي، ط3، بيروت: دار الحقيقة.
7. مسرحي، فارح (2015). المرجعية الفكرية لمشروع محمد أركون الحداثي، أصولها وحدودها، ط1، الجزائر: إصدارات الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية.
8. الشببة، محمد. (2014). مفهوم المخيال عند محمد أركون، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، الرباط: منشورات دار الأمان.
9. تركي، علي الربيعو (1992). الإسلام وملحمة الخلق والأسطورة، المغرب: المركز الثقافي العربي.
10. ROGER Bastide. (1998) Anthropologie Appliquée, Paris, Stock.

كيفية الاستشهاد بهذا المقال وفق نظام توثيق الجمعية الأمريكية لعلم النفس APA الإصدار السابع (7):

مخلوف، سيد أحمد. (2021). تحرير الوعي الديني في الاسلام وتفكيك الانغلاقات العقائدية عند محمد أركون. آفاق فكرية، سيدي بلعباس (الجزائر)، 9 (3)، 58-73 : رابط المجلة <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/396>