تأثير حياة أركون في رؤيته للنص الديني أو المقدس

The impact of Arkoun's life on his vision of the religious text or the sacred

Boualem Samir

بوعلام سمير

المدرسة العليا للأساتذة- بوزريعة ، boualemphilo72@gmail.com*

تاريخ الاستلام: 2019/09/15 **تاريخ القبول: 2020/01/21** **تاريخ النشر: 2021/06/28**

ملخص:

من داخل البيت الأركوني، وساحاته الدوغماتية الضيقة، يتولد النبت النقدي الجديد بعيدا عن أسوار المفكر فيه وطبيعته الإيديولوجية اللاعلمية، إنها بداية لحقيقة النقد وإعادة القراءة وتجذير المساءلة التي تفتح الأفق واسعا أمام العقل العربي والإسلامي. إن عبقرية أركون في فتح المستغلقات المحظورة، يجعل من فحوى هذا المقال يراهن بالدرجة الأولى على الكشف على مداخل النفس العميقة لأركون التواقة إلى التحرر من قمقم الذات، متحسسا الجديد الذي سيكون بمثابة المراجعة الشاملة لمختلف المواقع التاريخية المهيمنة والتي ستؤسس تقاليد ثقافية نقدية خارجة عن المواضعات الإبستيمولوجية للفكر التقليدي وقابلة للانفتاح على مكتسبات ومستجدات العلوم الإنسانية التي ستعيد أشكلة الحياة العربية الإسلامية من منطلق المعطى الثقافي الغربي. من هذه الأرضية بالذات، سيكون لحياة أركون الرافضة للتخندق داخل شبكة الفكر القداسي المحرم، تأثيرا بارزا في رؤيته للنص الديني، تنتهي به إلى السقوط في علمانية لا دينية تتسيدها المركزية الإنسانية.

كلمات مفتاحية: العلمانية، العقلانية المتفتحة، الإسلامية التطبيقية، المركزية الإنسانية، الفكر القداسي المحرم، التراتبية الاجتماعية .

Abstract:

From within the Arkounian House, and its narrow dogmatic arenas, the new critical plant is born out of the walls of the thinker and its unscientific ideological nature. It is the begining of the reality of criticism, re-reading, and embedding the accountability that opens the horizon wide for Arab and Islamic. Arkoun's genius to open prohibited paradigms makes

* **المؤلف المرسل:** بوعلام سمير، **الإيميل:** boualemphilo72@gmail.com

the content of this artrical betting primarily on revealing the deep soul entrances to Arkoun's eagerness to liberate from the stigma of the self and its oneness sensing the new that will serve as a comprehensive review of the various dominant historical sites that will establish cultural traditions from criticism outside of the epistemological implications of traditional throught and open to the gains and developments of the humanities sciences that will restore the problems of Arab-Islamic life from the standpoint of the western cultural norm. From this particular ground, and from the depths of the Arkounian life that rejects the idea of alienation and ditching in any way within the network of the forbidden sacred thought, the life of Arkounin its entire phases and stations will have a significant and fundamental impact on his vision of the religious or sacred text, which will end up in a secular rather than religious dominated by human centralism.

Keywords: secularism, open rationalism, applied Islamism, defended liturgical thought, social hierarchy, human centralism .

Résumé :

À travers le milieu de vie d'Arkoun, une nouvelle critique génère des murs de ce qui est pensé, et de sa nature idéologique non scientifique ; c'est le début du fait de la critique, de la relecture et de l'enracinement de la question qui ouvre largement l'horizon devant l'esprit arabe et islamique. La génie d'Arkoun d'ouvrir les volets d'interdits font que le contenu de cet article parie en premier lieu sur la révélation des entrées de l'âme profonde d'Arkoun désireuse d'être libérée, et ressentit le nouveau qui servira de revue complète des différents sites historiques dominants et qui établiront des traditions culturelles critiques loin de l'épistémologie de la pensée traditionnelle et ouvertes sur les acquis et les développements récents des sciences humaines qui restaureront les formes de la vie arabo-islamique à partir de l'aspect culturel occidental. C'est à partir de cette référence même, la vie arkounienne qui rejette l'idée de séparation et d'enracinement au sein du réseau de pensée sacrée interdite, aura un impact significatif dans sa vision du texte religieux ou sacré qui le conduit à tomber dans une laïcité non religieuse dominée par le centralisme humain.

Mots clés : laïcité, rationalisme ouvert, islamisme appliqué, pensée liturgique défendue, hiérarchie sociale, centralisme humain.

مقدمة :

يعد المفكر الجزائري د.محمد أركون (1928- 2010م) أحد أبرز الشخصيات الفكرية إثارة للجدل نتيجة الجرأة النقدية في تشريح العواضل التي تشد الحياة الثقافية السياسية الاجتماعية، العربية الإسلامية بفعل اختراقه الدائم والدؤوب للمناطق المحرمة على العقل فكرا ونقدا من طرف القوى التقليدية الدينية والمؤسسات السياسية التي تدعمها لكي لا تفضح هشاشة التصورات التي تمسك وتؤسس الأخيرة في مخيال المجتمع العربي- الإسلامي.

إن عملية الاختراق الجامحة، ورفض سياجات الهيمنة المتعالية، وعمليات الحفر الأيركولوجي التاريخي والدعوة إلى المركزية الإنسانية، الماثلة في إسقاط كل أنواع القدسيات وتحرير اللامفكر فيه (L'impensable)من غياهب المحرم يجعل من فحوى هذا المقال يراهن بالدرجة الأولى على أن هذا القدر من الاقتحام النقدي الأركوني الجريء الذي بلغ مبلغا خطيرا، لم ينشأ في الفراغ بلا مداخل ولا مخارج ولا مواقع، وإنما هو حصيلة الكثير من المنعطفات الفكرية الحاسمة والتساؤلات المفصلية التي تجاذبتها مختلف المواقع الحياتية المشحونة بأنواع التوتر الناتج في بداياته الأولى، عن تراتبية وسلطة المجتمع الواحد المغلق بين أرثوذكسيته الدينية والسياسية.

إن حمولة الفكر النقدي الأركوني ولزوجته ومساره المشحون بالأحداث المتقلبة يثير بلا شك الكثير من الإسقاطات لليومي الطفولي المعيش، بكل ما فيه من هواجس الخوف والفضول الاستكشافي للآخر المقابل في زواياه المتعددة تعدد الأصل والعقيدة، البيئة والثقافة، فتنوع وثقل السيرة الذاتية لأركون يبدو مختمرا بالأحداث الأليمة الخطرة التي أسكنت العقل الباطن بأصناف المكبوت الطفولي، لطفل متكتل في ذاته (Grumeleux en soi)كان بمثابة حلقة مطاطية من حلقات سلسلة حديدية مشدودة الطرفين، أو قل كان بمثابة قطعة من قطع الشطرنج التي لا تتحرك إلا في مساراتها المحددة والمغلقة داخل مربعات اللونين الأبيض والأسود الـ: (إما/ أو) وبأصابع فوقية داخل قواعد كوجيتو المألوف: " أنا أسمع أنا أذعن إذن أنا موجود " لكنه وجود زائف كان بمثابة رقم سالب وجد نفسه أسيرا لديناميكية ضائعة، تريد أن تستنقذ نفسها من تراكمات الماضي وأسواره وأن تمتلك كل الأدوات النقدية الممكنة من أجل غاية مقصودة وهي ضمان عملية التجاوز الحر الذي لا يتحقق إلا من خلال تدفق الطاقة الحيوية (Énergie vitale) من الداخل نحو الخارج، أو بالتعبير البرغسوني إخراج مكامن قوة الأنا العميق (Le moi profond) في مقاومته لصلابة ورتابة موروثات الأنا السطحي (Le moi superficiel) المتعالي والمتعجرف. إنه يحاول أن يتماهى بحياته النفسية مع كل لحظات الوعي، ضد كل الأطر والقوالب التي تتشكل من تأثيرات الآخر الثقافي، الديني السلطوي .

من هذا الملمح العام لا عجب إذا قلنا أن معركة تحرير الوعي الإنساني الديني والسياسي والخروج من هيمنة السياجات الدوغماتية وتفكيك مواقعها التاريخية المغلقة، وإذابة التعالي المحرم

والمسكوت عنه بطريق أنسنة كل الأشياء بما فيها العقائد الدينية، قد تفجرت من معقلها الأول معقل الواقع الذاتي المعيش لأركون الذي حاول أن يتمرد على كل الألواح القديمة مؤسسا لنفسه تقاليد نقدية خارجة عن المواضعات الابستيمولوجية للفكر التقليدي الذي ظل أسير قداسة النص الديني التأسيسي أو الثانوي الشارح له بوصايته المتماهية وغير القابل للنقد والتجديد. أمام هذا يمكن طرح الإشكالية الأساسية والتي تشكل قطب رحى المقال وهي: كيف كان تأثير السيرة الذاتية للمفكر محمد أركون بما تتضمنه من الأحداث المهمة التي عاشها والمراحل الأساسية التي مر بها في حياته، على فكره النقدي التجاوزي وفي رؤيته للنص الديني أو المقدس؟

1. محمد أركون نشأته الاجتماعية والفكرية (هواجس وترسبات طفولية)

ولد محمد أركون في أعالي جبال جرجرة وتحديدا في قرية (تاوريرت ميمون) إحدى مداشر بني يني بتيزي وزو (أركون، 2010، ص285) سنة1928م التي امتلك من دروبها الصعبة حس المقاومة والقدرة على التشبث بالحياة لصعوبة العيش فيها في أيام الشتاء الموحلة والمثلجة، فضلا عن القدرة على تبصر المخارج في كل الوضعيات، إن من يقف فوق وينظر إلى الأسفل هو بالتأكيد يعرف الدروب المختلفة التي تقود إلى المخارج الآمنة، إن جغرافية المنطقة المشكلة كلوحة الفسيفساء بسحر جمال الطبيعة وقساوة أيام الشتاء، وكذا نمطية المجتمع القبائلي الاجتماعية، لا شك تنمي في الإنسان حسا لا يعرفه الكثير، كالمغامرة وحس الزمن الذي يبدو متسارعا عكس الذي يسكن المناطق المنبسطة، بل وأكثر من ذلك من جهتين الأولى أنه عصي ومتمرد، والثانية أن قدرته على الإبداع تزداد، فأشهر الأسماء بل وأكثرها التي ظهرت في الحياة الثقافية الجزائرية وحتى السياسية كانت دوما من المناطق الأكثر صعوبة جغرافيا وهي في الغالب الأعم تنتمي إثنيا ولغويا إلى المهمش أقصد إلى الأغلبية ذات الخصوصية الثقافية والإثنية كحال الأمازيغ بتفرعاتهم المختلفة القبائل، الشاوية، المزابية والطوارق وغيرهم كثر وإلى الفرع الأول ينتمي أركون الذي يسجل لنا حقيقة جد مهمة حول وضعية هذا الفرع في الفترة الاستعمارية التي وعاها في مؤلفه "التشكيل البشري للإسلام " حيث كتب ما نصه:" لقد ولدت في قرية (..) في فترة [كانت الجزائر فيها] لا تزال (..) تحت الاستعمار، لكن شبابي الأول تزامن مع بداية النهاية للاستعمار عندما أصبح التعطش إلى الحرية قويا في صفوف الجزائريين، [وفي القرية التي ولدت فيها كنا] محميين من آثار النظام الاستعماري ومظاهره: فلا بوليس مثلا، ولا ضرائب، وبالتالي فلم نكن نشعر بضغط الاستعمار اليومي كانت منطقة القبائل والمزاب بخاصة تشبه الجيب المعزول عن بقية البلاد، لم نكن نشعر بالحضور الضاغط للدولة الكولونيالية ولا بصلاحياتها المختلفة التي كانت تفرض نفسها على الجزائر الحضرية فقط " (أركون،2013 ،ص. 09).

طبعا لئن لم يكن هناك ضغط مادي للقوى الاستعمارية في المنطقة تلك، فذلك لا يعني غياب المؤثرات الأجنبية عنها وفيها، وتحديدا الفرنسية التي كانت حاضرة من خلال حملات التنصير التي كانت هناك، التي أسست لنفسها مؤسسات قائمة بذاتها، أغلبها كنائس صغيرة وأديرة المشرفون عليها هم

الآباء البيض ذوي تكوين رصين في اللاهوت المسيحي فضلا عن تاريخ الفلسفة وغيرها من العلوم زيادة على آليات التطبيب التي مكنتهم من التقرب من المجتمع القبائلي، وأركون نفسه يعبر عن هذه الحقيقة في قوله :" بعد المرحلة الابتدائية عدت إلى قرية تاوريرت ميمون لإكمال دراستي الثانوية في معهد الآباء البيض وهو معهد كانوا قد دشنوه في قرية مجاورة لقريتنا تدعى آية لربة " (أركون، 2011، ص. 378) وبالتالي هو من البداية كان قريب من الثقافة العالمة فضلا عن المغرضنة لهز العقائد المترسخة في نفوس المسلمين نعم لقد كان قريب جد من المختلف عقديا، ثقافيا واثنيا في قريته تلك التي كانت الحياة فيها صاخبة يقول أركون:" منذ أن كان عمري ست سنوات شهدت بأم عيني مواجهة مفاجئة وعنيفة مع الثقافة الفرنسية الأكثر علمنة، كان ذلك في قريتي الصغيرة [تلك] البعيدة والمعلقة على سفح جبل الجرجرة وكانت العلمنة الفرنسية آنذاك حامية الوطيس لأنها تعود إلى الثلاثينات أو لأربعينات من هذا القرن " (أركون،2001، ص. 101) وحتى في القرية التي انتقل إليها أعني عين عربة التابعة لعين تيموشنت، فهذه القرية كانت تعكس حقيقة ذلك وهي أصلا " قرية زراعية صغيرة غنية جدا وفيها مستوطنون ديناميكيون كثيرا وكانوا يعتنون بها بشكل فائق ولذاك كانت نظيفة جدا كبقية القرى الكولونيالية في تلك الفترة، [لقد كان البيت الذي سكنه أركون قريب من] معبد لليهود [بل كان] ملاصق تماما [له]، [وكانت الأناشيد التي] تخرج منه [يسمعها أركون طبعا دون] أن يتاح [له] الدخول إليه " (أركون، 2013،ص. 28).

طبعا الشيء الذي شد انتباهه يتراوح بين واقع مادي معيشي ينعكس في نظافة شوارع القرية وديناميكية الحياة وتسارع نبضها بفعل التنوع الذي يفرض عليها بأن تكون هكذا لأن الكل فيها يريد أن يظهر فيها على قدر من المستوى أعلى من الآخر دون نسيان أن الديناميكية نفسها والتنوع نفسه هو الذي عاشه أركون عند انتقاله إلى المرحلة الثانوية في وهران حيث " تعقدت المواجهة الثقافية آنذاك وتفاقمت بعد أن [أصبح يحتك] يوميا مع [زملائه] اليهود والإسبانيين وفرنسيي فرنسا (...)، وبالطبع مع [زملاءه] الناطقين بالعربية وهو] الوحيد [الذي كان ينطق البربرية "((أركون، 2001، ص101)، وهو ما نمى فيه الفضول أكثر لمعرفة الآخر ثقافيا وعقديا، ونمى فيه روح المغامرة للتعرف عليه عن قرب، قد تكون الأخيرة قد نمت فيه قبل المرحلة الثانوية ففي عين عربة قاده الفضول إلى المخاطرة بأن دخل إلى معبد اليهود المجاور لهم يقول أركون:" [لقد] كان فضولي كبيرا تجاه هؤلاء اليهود المجاورين لنا والذين يأتون غالبا للتحدث معنا من دون أن يتاح لنا أبدا أن ندخل إلى معبدهم ولو لمرة واحدة، لا ريب في أن فضولي كان هو ذاته الفضول المعرفي للأطفال الذين بالنسبة إليهم كل ممنوع مرغوب، هذا صحيح ولكن كنت أعتقد أيضا أنه إذا ما دخلت إلى هذا المعبد فسوف يحصل لي شيء خطير، في أحد الأيام تجرأت ودخلت إلى عتبة هذا المعبد لكي أرى ماذا في داخله وكيف هو مصنوع، وقد شعرت عندئذ بأني انتهكت المحرمات ولا يجوز أن أفعل ما فعلته، كان شعورا مرعبا لم أنسه في حياتي قط" (أركون، 2013، ص. 28) إن عبارة كنت أعتقد تحيل إلى ما ترسب في القاع من عقائد وتصورات حول الآخر

المختلف د ينيا الذي ألصق به نعت الكافر، الخارج من رحمة الله المغضوب عليه الخائن الخبيث وعدو الإسلام في السر وفي العلن بل والداهية الذي يحاول الإيقاع بين المسلمين هذه النعوت خلقت في العمق ما يمكن أن يسمى فوبيا من الآخر بما هو ينتمي إلى دائرة المحرم الاقتراب منه أو التعرف إليه ربما لأن المسألة ستكون معصية للإلهي وبالتالي اللعنة هي الجزاء الناتج عن اختراق الدائرة المحرمة، وتعكسها بحق الجملة الأخيرة- التي في مقوله السابق - لما فيها من اعتراف بخرق للمحرم وما صاحبه من شعور بالرعب.

2. أركون من مركزية التراتبية الاجتماعية إلى انعتاق وتحرر الهامش

طبعا كلما ازداد شحن الذات بتصورات عن الآخر تجد مددها من النص الديني وتفاسيره والتي تحمل طابع التحريم والتجريم كلما ازدادت رعبا من الاقتراب منه، ربما هي مسلمة تتحقق في كل الأزمنة، فالرعب يتنامى ويتكثر في عمق أي بحاث كلما ازداد معرفة بحقيقة بعض المسائل هي بالنسبة للسلطة السياسية أو الدينية من المحرمات أو الطابوهات، أو الأخيرتين تتعمدان ضرب سياج حولها عبر فعل التنصيص، وجعلها من الأمور المحرم التفكير فيها، أو الاقتراب منها، لكن ماذا نقول عن الطبيعة البشرية التي تأبى الإذعان فهي وإن طال إذعانها دوما تتسرب خفية إلى معالجة تلك المسائل لأن " كل ممنوع مرغوب "((أركون، 2013، ص28)، هو الفضول الذي يجعلها تتخطى السياجات وتفكر فيها، وقد تكون الظروف فضلا عن تلك الطبيعة هي من تدفعها إلى الأمام إلى أن تستكشف المناطق البعيدة عنها ثقافيا أو سياسيا أو عقديا على الرغم من القرب المادي لها أو لمنتجيها أو للخاضعين لها.

في حالة أركون الاختلاف المعيش هو الذي فرض عليه أن يعرف ثقافة الآخر، لأن حضور الأخير شكل في حقيقة الأمر حافزا لتفعيل اليومي الثقافي والاجتماعي وجعله أكثر دينامكية، وهو ما أسقط من عقله حدية الرؤية وواحديتها، لقد قاده إلى استيعاب المختلف بدون عقد أو التباسات عقائدية وما ينجم عنها من دوغمائية في الموقف منه، دون نسيان الوضع الاجتماعي الذي قاده إلى الخروج من قمقم الذات إلى الحياة الاجتماعية، وليس الوضع في حقيقته سوى التراتبية الاجتماعية التي كانت تحكم المجتمع القبلي وتحديدا قريته "تاوريرت ميمون"، فهو كان في موقع الهامش، وليس في المركز، إن السلطة فيها سواء السياسية أو الثقافية أو الدينية، قد كانت موزعة على من في المركز، في قبضة عائلة واحدة هي عائلة معمري، أما الهوامش فقد كانت تابعة فقط، تسمع فقط، أي أن الملكة يعتقد المركز التي يجب أن تنميها هي الأذن وفقط، أما العقل والتدبير فهي للمركز، وتعكس هذه الحقيقة الحادثة التي تعرض لها أركون (ويرويها في مؤلفه"التشكيل البشري للإسلام" بالقول:" عندما كنت لا أزال طالبا دعيت من قبل الصديق مولود معمري إلى إلقاء محاضرة في قريتي، أو قل أتحدث أمام بعض لأن كلمة محاضرة كبيرة على هذا السياق، وهذا ما حصل ولكن في صبيحة اليوم التالي عندما ذهبت كالعادة إلى مقهى القرية (...) فوجئت بهيجان كبير غير معهود، كان مليئا بالشباب والكهول ليس فقط من أبناء القرية وإنما أيضا من أبناء القرى المجاورة، كلهم كانوا يبدون مستثارين وهائجين

ومنفعلين، وقد ذهبت إلى هناك لكي أعرف السبب وفجأة هجم علي عمدة البلدية أي رئيس القرية الذي هو في الوقت نفسه رئيس العائلة الكبرى المهيمنة، وبما أني لم أستطع أن ادعوه باسم (السيد العمدة أو السيد المختار) فإني دعوته باسم أمين ثادارت، وعندئذ هجم علي وهو يحرك عصاه بعصبية للدلالة على قوته وهيبته ثم صرخ بي قائلا:((أنت محمد ابن لونس التوارب)) ؟ لونس هو اسم أبي والتوارب اسم عائلتي، وهو إذ يصفني بهذا الاسم يعيدني إلى عائلة التوارب وإلى بنية القرابة (...)، إنه يذكر الناس الحاضرين بوضعي الاجتماعي الفقير والمتدني إذ يناديني بهذا الاسم !،(...) إنه لا يدعوني باسمي الشخصي فقط (أي محمد) إذ يتوجه إلي بالحديث ولو فعل ذلك لما كان في الأمر أي مشكلة ولكنه أراد احتقاري وإذلالي أمام الناس عن طريق التذكير بأصلي المتواضع من خلال لفظ اسم عائلتي التي تسكن أسفل القرية من كثر فقرها وتواضعها، لماذا يفعل ذلك؟، لأنه يعتبر أني تحديته إذ ألقيت محاضرة في القرية من دون استشارته، من أنا حتى أحاضر في الناس ؟، أمثالي يسكتون ويستمعون فقط، كل شيء يتجلى هنا من خلال اللغة والمفردات المستخدمة، ثم أردف قائلا أو صارخا في وجهي: من سمح لك بأن تتحدث أمام أهل القرية بل وأمام أناس جاؤوا من قرى أخرى؟، لا تزال ترن في رأسي صرخته الاحتقارية تلك حتى بعد مرور عشرات السنوات على الحادثة، لقد انطبعت في ذاكرتي إلى الأبد، كل الحاضرين ذهلوا من تصرفه (...)وعلى هذا النحو راح الأمين ثادارت يعيد النظام المراتبي الراسخ إلى القرية التي عكر صفاءها كلام شاب صغير بالكاد أصبح بالغا، لقد أعاده إليها عن طريق الاستنجاد بالهيبة الخالصة للمؤسسة،(...) [إن] موقف الرجل كان يعني ما يلي: من يريد أن يتكلم في القرية، من يريد أن يفتح فمه، ينبغي عليه أن يأخذ الإذن مسبقا من زعيم القرية، فهو وحده الذي يمتلك السلطة ويحق له الكلام كما يشاء أو إعطاء حق الكلام لشخص آخر، لقد تجاوزت صلاحياته وأثرت غضبه الشديد إذ أخذت الكلام بدون إذنه،(...) أما بالنسبة إلى من يريد أن يحاضر بالعربية فقد كان أخوه هو الذي يعطي الإذن أو لا يعطيه، ومعلوم أن أخاه كان معلم محمد الخامس، ملك المغرب ومربيه،(...)، أما من يريد المحاضرة في الناس بالفرنسية فكان ينبغي عليه أن يأخذ الإذن من معمري مولود أي من مولد ابنه البكر الذي سيصبح لا حقا مولود معمري الكاتب الكبير الذي نعرفه في كل الأحوال فمحمد(أي أنا) شخص نكرة لا وجود له بالنسبة إلى زعيم كبير كالأمين ثادارت، من جهته فإنه كان يدعو نفسه بحضرة المحترم إذ يوجه لي الحديث، إنه محترم ليس فقط لأنه أكبر سنا وإنما لأن سنه يعطيه التفوق المعرفي علي (...)، هذا يعني انه يمتلك المعرفة أما أنا فلم أكن قد امتلكتها يضاف إلى ذلك أنه المسؤول عن القرية، وبالتالي فينبغي أن يظهر للناس تمركز السلطة في عائلة معينة أي عائلته هو بالذات " (أركون، 2013،ص ص ص. 13، 14، 15).

الاحتقار هو الذي جوبه به أركون عبر تذكيره بالموقع الذي تشغله عائلته في القرية، موقع الهامش بما فيه من فقر وبؤس وحرمان، فالعائلة لم تكن تملك شيئا من الأراضي الفلاحية، لأن الذي يملكها هي العائلة التي تكون من حيث الأصل من تلك المنطقة وتمتد تاريخيا إلى أجيال، أي أن الأرض في

منطقة القبائل يتم توارثها أبا عن جد ولا يمكن التفريط فيها مهما كان، وهذا يعني أن عائلة أركون لم تكن من أهل المنطقة أبا عن جد وإنما هي أجنبية عنها وهذا ما يعترف به أركون صراحة في قوله:" [لقد] كان آث – وارب وهم عائلتي ينتمون إلى أولئك الذين يعيشون أسفل التل المعروفين بآث ودا اضطروا في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر إلى الخروج من منطقة قسنطينة طلبا لحماية بني يني (...)، وقد حفظت الذاكرة الشفاهية في عائلتي ذكرى دقيقة لشخص ما اسمه العربي ويقال إنه قتل سبعة أشخاص تبعا لقانون الثأر المعروف في منطقة المتوسط ثم لجأ إلى بني يني هربا من الانتقام ومؤكد أن تواجد منزلنا أسفل التل يعكس جيدا حالتنا بوصفنا واقعين تحت حماية بني يني، وهو وضع يؤكد عليه ترتيب الأولية لدى المشاركة في تجمعات القرية (ثاجماعت) وهو ترتيب ظل يحترم إلى أوائل الخمسينيات" (أركون، 2010، ص. 285).

إن الدور الذي لعبته تلك التجمعات كان بالغ الأهمية لأنها تبقي على الذاكرة نشطة وتقوم بتشديد الروابط بين أفراد القرية وتمتينها ففيها كان تناقش المسائل العالقة التي تعيش فيها القرية سواء اقتصادية أو زراعية أو مشاكل خاصة بين الأفراد فأحد وظائف ثاجماعت هو فك النزاعات والخصومات بين الأفراد، فضلا عن تحديد الوسائل التي يمكن من خلالها تقديم المساعدات لعائلات الفقيرة، لقد كانت أشبه ما يمكن مجلس الحكومة في تسيير شؤون البلاد الاقتصادية السياسية والاجتماعية.

3. النضج الأركوني من المشاركة في الحدث الثقافي إلى الدخول في تجربة المثاقفة

ثمة فرق في وتة الفعل بين الأفراد لو تعرضوا لما تعرض له محمد أركون في قريته، فمنهم من يذعن ويطلب المغفرة، ومنهم من يهاجر دون أدنى جدال، ومنهم من يدخل في مواجهة عنيفة قد تؤدي إلى اشتباك بين القوى التي تتسيد المركز، وبقية القوى التي هي في الهامش، دون أن يتجاوز ذلك إلى تنمية قدرات الذات وجعل الآخر يعترف به الأخيرة من حيث هي إمكانية قد تحققت مع أركون لكن دون الأخذ بعين الاعتبار اعتراف الآخر به، بمعنى أن وتة الفعل كانت في رسم مشروع يحققه في حياته يتجاوز به الوضع القائم إلى وضع أكثر انفتاحا على الهوامش، أو قل أن ينتقل المجتمع القبائلي ومنه المجتمع العربي والإسلامي إلى مجتمع مدني، أو هكذا نعتقد نحن، لقد نمى قدراته بفعل ثراء الواقع الذي كان فيه فالمختلف بمستوياته جعله يشارك بالقوة في الحدث الثقافي أو في أشكلت الحياة العربية الإسلامية من مطلق المعطى الثقافي الغربي، بدء الأمر على دفعات أو لحظات كانت متعاقبة وثرية لا تفصل فيما بينها إلا مسافات ضئيلة أو لا تكون هناك، تعرف على" بعض من التراث اللاتيني صفحات فرجيل، تارتوليان، القديس سيبريان والقديس أوغسطين الذي كان يعيش بمدينة عنابة بشرق الجزائر" (أغضبانة، 2011/2010، ص. 03)، وذلك على يد الآباء البيض، وتعرف على الانثربولوجيا على يد العالم الإثنولوجيا جان سيرفييه في السن الرابعة عشر، فهذا العالم اختار أركون لمساعدته "على فهم [بيئته] الأولى [وقريته] ومعلوم أنه كان يحضر آنذاك أطروحته لشهادة الدكتوراه، لذا راح يطرح

على [أركون] أسئلة عديدة عن [قريته]، و[كان] يجدها غريبة عجيبة لا [يعرف] لماذا يهتم بمثل هذه الأشياء، [وراح بدوره يطرح] عليه الأسئلة طالبا إليه الشروح والإيضاحات حول سر اهتماماته عندئذ(...) فهم معنى النظرة الأنتربولوجية التي يلقيها العلماء المختصون على مختلف المجتمعات البشرية"((أركون، 2011،ص. 285) ، طبعا بقي الشرح الذي قدمه سيرفييه له ماثلا أمامه إلى أن دخل الجامعة حيث بانت له من خلاله ملاحظات تنم على عقل وقاد وقادر على حدس ما تعانيه المناهج التي تدرس من قصور ،يقول أركون: " [لقد] فهمت عندئذ ملاحظة تفسيرية أساسية [جد مهمة قدمها لي سيرفييه] ألا وهي التفريق النظري والعلمي بين الثقافة الشفاهية من جهة، والثقافة الفصحى المكتوبة من جهة أخرى وعندما أصبحت طالبا في جامعة الجزائر ساعدتني هذه التجربة على اكتشاف النواقص المنهجية للدروس التي كان أساتذتي يلقونها علينا، عن تاريخ المغرب الكبير وعلم اجتماع المغرب أي التركيبة الاجتماعية للمغرب، ينبغي القول بأن هذه النواقص لم تصحح حتى الآن كما ينبغي بل لا تزال عديدة، ويمكن القول بأن التاريخ الأنتربولوجي لمجتمعات المغرب الكبير لا يزال ينتظر من يكتبه " (أركون، 2011، ص ص. 376، 377)، وهو إلى الآن مازال أرضا بكرا لم تستنفذ جميع ممكناتها، وهي تحتاج إلى بحاثة من طراز خاص لهم القدرة على مواجهة القوى السائدة التي تفرض قراءة حدية لتاريخ المنطقة وتجعله وكأنه كل شيء قد بدء مع الإسلام حضارة وثقافة، بحاثة وعوا ما للآخر من ثقافة حية ومناهج قادرة على الإتيان بنتائج جديدة، وفهم سليم لما هو معطى في الحياة الاجتماعية بما هي حياة ملتبسة بما هو واقعي وأسطوري.

لم يكن سيرفييه الوحيد الذي فتح عقل أركون على جملة من الحقائق كانت إلى ذلك الزمن مجهولة لديه بقدر ما ساعده أيضا الوضع الذي كان عليه كطالب سواء في الثانوية أو الجامعة ففيهما تعرف على الثقافة الغربية في المرحلة الأولى كان الوضع يمكن أن يقال عنه بأنه ثري لأن العيش فيه كان مع المختلف ثقافيا وعرقيا من مختلف جنسيات البحر الأبيض المتوسط ايطالية، فرنسية، يهود وفرنسيين وعرب((أركون، 2001، ص. 101)، لقد حدث له في هذه المرحلة -التي امتدت إلى الواقع الاجتماعي الذي كان فيه - ما يسمى بالمثاقفة (Culturalisme)التي كانت نتيجة من نتائج الامتداد في تجربة الآخر العرقي واللغوي، يقول أركون: "عندما خرجت من المنطقة القبائلية لألتحق بالمدرسة الثانوية في وهران بدأت تجربة المثاقفة المزدوجة والمواجهة الثقافية، كان علي من جهة أن أتعلم العربية وأكتشف المجتمع الجزائري الناطق بالعربية وليس البربرية، ومن جهة ثانية كان علي أن أكتشف المجتمع الفرنسي المستعمر"((هاليبر، 2001، ص. 167).

إن نتيجة الحتمية لكل مثاقفة مثمرة هو أن يصير المتثاقف ليس كما من قبل، أعني مختلفا عن سابق عهده سواء ثقافة أو عقلا، بمعنى أن الذي يحدث حقيقة هو عمليات إزاحة لمجموعة من التصورات، واستدراج بما هو اقتناع بتصورات أخرى، ورؤية العالم من جديد وفق لغات متعددة فكل لغة تحمل معنى معينا للعالم، قد يكون ضيقا مثل المعنى الذي عند المسلم العربي، أو واسعا عند

الإنسان الغربي لأن ضيق وسعة معنى العالم يرجع أساسا إلى تجربة الحياة والإنغراس فيه، الأكيد أن المثاقفة تتمدد إلى حدود الجامعة، وعقله في كل مرة يحقق قفزة إلى الأمام دون أدنى مراعاة للحواجز أو العقبات التي تصادفه والنتيجة أفق واضح ومفتوح أمامه، ليختار هو ما سيكون عليه صاحبه، لقد ساعده في ذلك الدروس المتعددة التي كان يتلقاها في الثانوي وتحديدا في القسم الأدبي الذي يقول أركون عنه بأنه :"يؤدي بك في نهاية المطاف إلى الفلسفة (...) [هذا الصف] كان يشتمل على تسع ساعات تدريس في الأسبوع وكان الأستاذ هو السيد ((فيي لو ساج)) ، وقد استفدت كثيرا منه، وكذلك من أستاذة مادة التاريخ ومادة اللغة الفرنسية أستطيع القول من دون تبجح أني كنت طالبا ممتازا في هذه المواد وهذه المواد مجتمعة أحدثت في داخلي متغيرات حقيقية بدون شك ولكن بدون أي قطيعة مع عائلتي أو بيئتي الأصلية على العكس لقد دشنت بالأحرى طريقا واسعا جديدا في حياتي" (أركون، 2013، ص. 22).

الأثر هو الذي يجب أن يحققه كل درس يقدم للطالب ينتشله من ثقافة الشفهية الممزوجة بين الباطل والحقيقة أو بين اللا معقول والمعقول إلى الثقافة العالمة ذات الطابع العقلاني أو هي هكذا تظهر للعيان في البداية كانت تعرض عليه بعض المواد عرضا فيه تخريج لأغراض أيديولوجية كمادة التاريخ التي لفتت انتباهه كغيره من الطلاب، لقد أذهلهم تاريخ الثورة الفرنسية عندما اطلعوا عليه ولا ريب أن ذلك يعود وباعترافه هو إلى" طريقة عرض تاريخها وأحداثها"، وهو عرض كان يخفي "بعض الأشياء [ويظهر] بعضها الآخر [لقد كان أساتذة التاريخ] يركزون على الدور الكبير لفلاسفة التنوير على التحضير الفكري لهذا الحدث السياسي الضخم كانوا يركزون على شعار الثورة الشهير: حرية- مساواة- إخاء، وكانوا يقولون (..) بأن فرنسا قدمته كهدية لكل الشعوب، بمعنى آخر فإن مهمة فرنسا هي تنوير العالم " (أركون، 2013، ص ص. 23، 24) والبعض يجزم بصحة ذلك حيث يعتقد بأن مهمتها نقل الآخر من مستوى ثقافي متدني لا عقلاني وخرافي وبربري إلى مستوى عقلاني و واقعي حضاري فمسألة الحملة الفرنسية على مصر مثلا هي عند جومار" حمل فنون أوربا لشعب نصف بربري ونصف متحضر، ليس عنده لا صناعة ولا أنوار علمية"((غريغوار، 1996، ص. 128)، والحقيقة أن فنونها وعلومها كانت في خدمة الطابع الاستعماري وتجهيل الشعوب أكثر من تعميرها وتعليمها أو تنويرها.

الثراء الذي تشكل في المرحلة الثانوية والذي عرفه عقل أركون ازداد بشكل ملفت في مرحلة الجامعة حيث تعرف فيها على إنتاج ثقافي ثري ودخل مرحلة جديدة توضحت له فيها الرؤية وبـانت له حقيقة الثـورة الفرنسية بفضل أساتذة من العيار الثقيل كروجيه لو تورنو " أحد أبرز ممثلي تيار الشخصانية المسيحية الذي أسسه إمانويل مونييه، لقد أضاف الرجل بكتاباته الإنسانية الجريئة وبتعاطفه الكبير مع تاريخ المغرب الكبير إلى مخيلة أركون صورة الرجل الملتزم الذي أدى دورا هاما في الخمسينيات " من أجل المحافظة على العلاقات بين الجزائر وفرنسا، وكذلك من أجل التحضير للسلام وسط عنف الحرب وفي ما يخص الماضي الاستعماري كان على الأقل يسرد الوقائع التاريخية كما جرت

بالفعل لا كما تقوله البروباغندة الاستعمارية (ولكنه كان يفعل ذلك جزئيا فقط لأنه لم يكن حرا في تدريس تاريخ الماضي كله)" (أركون، 2013، ص ص. 30،31)، هو إذن يقول الحقيقة وفق منطق تطابق القول مع الواقع، أو أن القول حمولته هي ما وقع فعلا بعيدا عن ايديولوجيا استعمارية بغيضة، لكن والحق يقال أنه في عرضه لها لا يملك مساحات واسعة من الحرية ليقول كل شيء لأن الماضي من حيث العرض لم يكن مسموحا بعرضه كاملا، أو قل أن محاور مقياس تلك الوحدة كانت محددة وذات تخريج استعماري، لا يدع للأستاذ بأن يتكلم إلا وفق الرؤية التي رسمها وحدد أفقها، لكن في حالة روجيه كانت دوما هناك ثغرة أو مخرجا لقول ما وقع حقا زيادة على بعض الحقائق التي أقرتها المنظومة الاستعمارية، وهذا ما أسقط من ذهن أركون كل الأساطير التي خلقت هالة وإعجابا في أعماقه للثورة الفرنسية لتسقط فيما بعد سلطة روجيه من ذهن أركون بسبب المنهج التقليدي الذي كان يتبعه والأدق ومن باب الأمانة، يرى أركون بأن منهجية أستاذه كانت في الصميم مخيبة للآمال، خاصة وأن بداية الخمسينات توجت بنشر كتاب " البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني" لمؤلفه فيرنان بروديل، وهذا الكتاب الكبير، المجدد والرائد بمنهجيته ورؤياه الواسعة المتفتحة جدا، كان ينبغي أن يؤثر في الأستاذ لو تورنو، وفي نظرته إلى الحقائق التاريخية لحوض البحر الأبيض المتوسط بمنهجية مختلفة، مغايرة لتلك الطريقة السردية القديمة التي تدرس بها مادة التاريخ " لقد استمر في تعليمه لتاريخ منطقة المتوسط من خلال السرد السطحي المتسلسل الخطي لسير السلالات الملكية المتعاقبة على الحكم ومن خلال مقتل السلاطين والعنف السياسي والفشل الحاصل في كل مكان ... وفي نهاية المطاف أصبحت هذه الطريقة في تدريس التاريخ لا تحتمل ولا تطاق" (أركون، 2013، ص ص. 31، 32).

إن العقل في حقيقته لا يذعن لسلطة قد استنفذت ممكناتها وبانت له سلطة جديدة للبحث أو للتفكر قد استحدثت في اليومي الثقافي تفتح لكل باحث المجال واسعا في فهم الواقع الاجتماعي السياسي، الثقافي والديني والتاريخي لمنطقة ما، هي لا تأخذ في حسبانها المجال السياسي كعامل محدد لكل شيء بمعنى أنها تنفلت من مقولة أن السياسي يعكس العصر برمته وهي مقولة حدية تنسى بقية العوامل التي هي بالنسبة لبروديل متساوية فيما بينها في صناعة الحدث التاريخي لقد" أخرج بروديل في متوسطه البحث التاريخي من القوقعة السياسية- الحدثية، فكل شيء في نظره وتحت قلمه تاريخ المناخ وتغيراته، الملاحة والمرافئ الهضاب والسهول واستصلاحا وزراعة، الجبال بهجرات البشر منها وبامتناعها على سيطرة الدول، البداوة والانتجاع شبكات المواصلات البرية والبحرية، المعادن الثمينة والنقد التجارة والنقل، المدن والدول والإمبراطوريات بصعودها وانهياراتها المجتمعات بنظم التراتب الاجتماعي وبظواهر الفقر والعصابات وقطاع الطرق فيها الحضارات ببناها السحيقة القدم وشبه الثابتة بحدودها الجغرافية والبشرية وبديمومتها وحركيتها،باقتباساتها وإشعاعاتها الحروب بأشكالها المتعددة، من حروب الحضارات والدول إلى القرصنة والحروب الأهلية، (...)، ليس هناك عامل محدد

وحيد: لا صراع الأعراق ولا صراع الحضارات، لا الحياة الاقتصادية بتقلباتها، ولا النمو الديمغرافي لا التقنيات وتطورها ولا البنى السياسية لا التفاوت الاجتماعي ولا الاكتشافات الكبرى،(...) [إذن] لا يمكن الفصل بين التاريخ الاجتماعي والتاريخ السياسي والتاريخ الاقتصادي والتاريخ الثقافي- الحضاري فالظواهر الاقتصادية على سبيل المثال، لا تكتمل معانيها ودلالاتها إلا إذا أدرجت بعد دراستها في إطار عام وشامل والاقتصاد هو في الآن نفسه سياسة واجتماع وثقافة والعكس بالعكس" (بروديل، 1993، ص ص. 09، 10)، وهذا يعني أن الفهم الحقيقي للوقائع التاريخية لا يمكن أن يتحقق إلا بالأخذ بمختلف العوامل التي كانت تتجلى للعيان في منطقة ما فلا يمكن استبعاد الديني، الاقتصادي وحتى الاجتماعي والبعد النفسي المستوى الثقافي والبعد الجغرافي في دراستنا للحدث السياسي أو العكس، فكل شيء مرتبط ببعضه بعضا عند بروديل الذي يؤمن إيمانا قاطعا بالنظرة الكلية التي لا تقصي عاملا لصالح عامل آخر فـ"الكل يؤثر في الكل والعكس بالعكس "((دوس، 2009، ص. 171)، هذه الرؤية هي التي أفقدت أركون سلطة لو تورنو في أعماقه وقادته إلى نتيجة مفادها بأن " تاريخ أفريقيا الشمالية لم يكتب بالمعنى الحقيقي للكلمة، (بل ولم يكتب حتى الآن على الرغم من بعض التقدم الذي حصل منذ ذلك الوقت والى يومنا هذا) " (أركون، 2013، ص. 32).

لم يكن بروديل من مدرسة الحوليات وحده من أثر في أركون بقدر ما هزه في العمق وجعله يقرر في حسم مسألة الهجرة إلى المناطق التي تشهد ثراء في الثقافة والعلم أعني الغرب الأوروبي وتحديدا الفرنسي منه بدل الفقر الثقافي والتجهيل المتعمد الذي يمارسه الاستعمار، ومن أثر فيه هو المؤرخ لوسيان فيفر يقول أركون:" [لقد]جاء [المؤرخ الكبير فيفر] إلى عندنا في الجزائر بداية الخمسينيات وألقى محاضرة عصماء عن (دين رابليه)، هل تتخيلون مدى ابتكارية الموضوع وأهميته ! ؟، من المعلوم أن المؤرخ الشهير كان قد نشر كتابا لا يزال مرجعية للباحثين حتى الآن تحت عنوان: دين رابليه مشكلة اللا إيمان (الإلحاد) في القرن السادس عشر، وقد أثارت محاضرته لدي إعجابا لا نهاية له وعندئذ قلت بيني وبين نفسه ((ولكن يا ابن الحلال ماذا تفعل هنا)) ؟، هنا لا يوجد علم ولا من يحزنون العلم بالمعنى الحقيقي للكلمة موجود هناك في باريس، ولذا قررت أنه بعد حصولي على شهادة الليسانس من جامعة الجزائر فسوف أغادر البلاد " (أركون، 2013، ص ص. 32، 33) ، الوضع هنا على ضربين متضادين ضرب يحيل إلى خيبة أمل من الواقع الثقافي والعلمي السائد في الجامعة الجزائرية فقير من حيث المناهج، وفقير من كل ابتكار وإبداع وضرب آخر يحيل وجود وضع ثقافي ثري، فيه الابتكار وثري بالممكنات بفعل تجدد المناهج وتنوعها، في كل مرة تبدو فيها مادة تاريخية أو حياة اجتماعية أو ثقافية قد استنفذت ممكناتها كلها وفق منهج واحد من المناهج كحال المنهج التقليدي الذي كان يدرس به لو تورنو في الجامعة فإنه سيبدو مع المناهج الجديدة وكأنه أرض بكر لم تطأها قدم إنسان، أو لم يفكر فيها من قبل، تصير المادة مهما كانت ثرية بالممكنات وقابلة لأن تفهم من جديد

وبعمق أكثر، ما شد أركون هو القدرة الابتكارية، والقدرة على التحليل وجعل المادة التاريخية على الرغم من شيوعها وكأنها لأول مرة تقرأ.

لقد كان لأركون قدرة خاصة على تحسس الجديد، لأن لديه فن الإصغاء الجيد طبعا ليس من النوع الذي يحيل السمع والطاعة، أو علاقة المريد بالشيخ، وإنما من النوع الذي اختص به الفلاسفة في اغلب الأزمنة، الإصغاء بما فهو فن للتلقي دون أن يؤدي ذلك إلى عرقلة السؤال، ومنه النقد وبالتالي التجاوز، بمعنى لا يفرض الإصغاء هنا دوائر بعينها وحدودا يجب التوقف عنها، بل يمنح للمصغي أن يتكلم، أن يحتج ويعارض والأفعال الأخيرة لا يمكن أن تكون على وجه الحقيقة إلا بعد استيعا ب وهضم ما يعرض، وذلك هو شرط التجاوز ربما تحقق لأركون ذلك في مرحلة كانت الأغلبية تذعن بفعل هيمنة السمع والإصغاء لسلط الثقافية المختلفة، أو قل كانت الأغلبية مشتتة بين سلطة ثقافية مختلفة، منها من كان يسمع ويذعن للاتجاه القومي، ومنها للإسلامي، ومنها للعلماني الليبرالي ومنها لليساري الماركسي، أما هو فقد كان شغله الشاغل البحث عن طريقة جديدة يمكن أن يقرأ بها الواقع العربي الإسلامي في كل أبعاده، بل كيف يمكن أن ندخل بالعربي- المسلم إلى العصر دون أن تكون هناك حساسية لما يشد العصر من ثقافة ذات أصول مادية إنسانية/ علمانية/ عقلانية.

4. محمد أركون من العلمانية المتفتحة إلى الروحانية الغائبة

لا شك أن أعماق الحياة الأركونية المليئة بالأحداث السوسيوثقافية المتدافعة والمترسبة، خاصة في مراحلها الأولى كان بمثابة العامل الأساسي الذي تم عليه البناء، نقدا وتجاوزا وهو بالذات ما شكل شخصية أركون الرافضة لفكرة الانسلاخ والتخندق داخل شبكة الفكر القداسي المحرم أو المسكوت عنه في مرجعيات التراث التاريخية المهيمنة، والذي تفجر من معقله الأول وهو نواة العائلة المهمشة داخل حاكمية أشراف القرية.

إن أركون وهو يقوم بتعرية جميع الأشياء وتسليطها تحت دائرة النقد، كان يحاول تمثيل جميع الوقائع بتسجيل حضوره فيها، متحديا فكرة الحواشي هي محاولة للتبرأ منها، لأنها بلا شك لحظات مظلمة شكلت أنماط العرقي المتسيد، التراتبي المرهوب، المحرم الأصولي، اللامنطق...إلخ وهي كلها مناطق سوداء صنعت مشهد التخلف الذي أصبح سمة العالم العربي الإسلامي.

لكن إذا نفذنا إلى أعماق البيت الأركوني وإلى دواخله الإسلامية التطبيقية، وقمنا بدورنا بعملية حفر أيركولوجي حول دعوته لإسقاط كامل القدسيات بما فيها قدسية القرآن الكريم نجده يتخبط لاشعوريا في متاهة اللادينية ويسقط سقوطا حرا في حفرة المركزية الإنسانية، التي تدعو إلى " أنسنة القرآن الكريم" على اعتبار أن: "القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة الغزيرة: كالتوراة والأناجيل والنصوص المؤسسة للبوذية أو الهندوسية. وكل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسعات تاريخية معينة وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل "((أركون، د.ت، ص ص. 35، 36).

إن المتأمل في هذا الطرح الذي يدعو إلى رفع القداسة عن القرآن الكريم، والتعامل معه كأي نص ديني أو فلسفي حامل لحقيقة المعنى المتغير، هو فعليا نوع من التماهي والامتداد مع أنصار المذهب الإنساني وأقطابه وحملتهم على الدين الكنسي المحرف كدعوة رونيه ديكارت (1596- 1650) وباروخ سبينوزا (1632-1677)، وإيمانويل كانط (1672-1802)، ولم يبق لأركون بهذا إلا المجاهرة بما جاهر به نيتشه حيث أعلن موت الإله وكأنه يريد أن يقول للعرب وأهل الإسلام ولمختلف شعوب العالم، وهو واحد منهم، إذا أردتم أن تتقدموا كما تقدم الغرب فلتتخلوا عن إيمانكم بالله وبكتابه أو على الأصح بمطلقية الكتاب وقدسيته وهذا قياس فاسد لا يصلح إلا إذا صح قياس اللبن على الخمر.

لقد بلغ الغلو العلماني من الرجل مبلغه حيث فسر فرضية التأخر العربي الإسلامي بقوله: " وهذا التأخر يعكس التفاوت التاريخي بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الأوروبية أو الغربية. فالقرآن لا يزال يلعب دور المرجعية العليا المطلقة في المجتمعات العربية والإسلامية، ولم تحل محله أية مرجعية أخرى حتى الآن " (أركون، د.ت ص ص. 22، 23).

كلام مثل هذا يدل دلالة واضحة على أن نار الفلسفات الغربية يضرب بلفيحها، حين يتناول أركون مشكلة التقديس والدعوة إلى أشكلته، وفق قراءات تحدد معنى حقيقة النص القرآني، الذي لم يتحدد في مخيال أركون إلا كنص عادي مثله مثل غيره من النصوص، وهو بهذا المنحى الارتجالي الحر، غير الائتماني، يقفز على كامل المراحل: على أصل النص ومرجعيته وفهم النص ذاته، والتعمق في مسائله بالفقه، إنه تداول تعسفي أشبه ما يكون بنوع من الفوبيا التي تتحرك في الأماكن الضيقة المغلقة التي ترفض المواجهة النقدية المفتوحة على مختلف الزوايا، زوايا الخالق، وزوايا وحيه المحكم والمعجز في دلالاته الفونولوجية (Phonologique) ودلالاته السيميولوجية (Sémiologique)، لذلك وحسب روجي غارودي، علينا أن لا نخلط بين كلام البشر، وكلام الله فكل ما نقوله عن الطبيعة عن الإنسان، عن الله، هو قول إنسان يعني أنه صورة لواقع دائما مؤقت محدود ونسبي مرتبط بحقيقة تاريخية معينة، أما كلام الله فهو أبدي ومطلق والوحي وحده هو نزول الأبدية في الزمن بهذا " سيكون جنونا وعبثا، أن نقرأ القرآن مثل موسوعة تحتوي كل المعرفة الإنسانية، سيكون جنونا لأن النظريات العلمية، تتغير، بينما الرسالة أبدية* "(Garaudy, 1986, p.64) .

إن أركون ونتيجة الفقر وهشاشة الوازع الديني أسكن نفسه داخل متاهة الاضطراب المنهجي، فتارة يعتبر مشكلة المسلمين هي في القرآن الكريم كمرجعية لم تنقد تاريخيا، وتارة أخرى يصف مسألة التوثيق التاريخي مسألة تافهة، إنه باختصار لا يعرف طريقه، حين أضاع روحانيته وراح يتخبط في دوامة النقد العلمي، بمعايير مادية المجتمع الغربي الذي أنتج إنسانا ذو بعد واحد ودوامة الصراع النفسي والاجتماعي وقد لخص لنا محمد إقبال ذلك في قوله:" وهكذا فإن الإنسان العصري وقد أغشاه نشاطه العقلي كف عن توجيه روحه على الروحانية الكاملة، أي إلى حياة روحية تتغلغل في

أعماق النفس، هو في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه، وهو في مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره "((إقبال، 1968، ص. 223) .

إن هذا المنقلب المادي الخطير الذي آل إليه المجتمع الغربي في أخذه بمسلمة الوجود المرئي للإنسان وتناسيه لوجود العالم الغيبي، هو نفسه ما أدى بالمفكر المغربي طه عبد الرحمن إلى توصيف مخاطر العلمانية انطلاقا من مقاربته الروحية أو نقده الائتماني مبرزا محاذيرها على الدين الإسلامي القائم على وحدانية الله والإيمان بالوجوديين، الوجود المرئي، والوجود الغيبي متوسلا بالفطرة الروحية، ومنطلقا من الغاية التي وجد لأجلها الإنسان وهي الخلافة على الأرض تحت الوصاية الإلهية.

إن مبادئ العلمانية القائمة على مسلمة تسيد الإنسان على نفسه وعلى العالم، وتدبير أموره الدنيوية مستغنيا عن تدابير وإرادة خالقه، يجعل منها واقعا دخيلا على الأمة الإسلامية والسبب كونها منبت غربي فرضته ظروف تاريخية وسياسية خاصة بالغرب، فإذا كانت العلمانية لها ما يبرر وجودها في المجتمعات الغربية فالأمر غير وارد بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، لأن الأمر هنا لا يعدو أن يكون عبارة عن إسقاطات تلفيقية لمفهوم له ظروفه التاريخية الخاصة التي أوجدته على أمة واقعها وظروفها التاريخية والعقائدية مختلفة تماما عن الآخر الغربي. أما عن محاذير العلمانية فقد أبرزها طه عبد الرحمن في ثلاثة:

المحذور الأول: والذي سماه بمسلمة " قصور الوجود الإنساني" يجعل من أفق العلمانية ضيق، فالعلمانيون جعلوا من الدين والسياسة متناقضين لا يلتقيان أبدا منطلقين من مسلمة الوجود المرئي للإنسان متناسين وجود الإنسان غير المرئي، أي العالم الغيبي، وهذا ما يرفضه طه عبد الرحمن جملة وتفصيلا، لأن الإنسان ليس جسد ونفس فقط بل هو روح، ولا هو بكائن يحي ببصره فقط فقد أنعم عليه الله بالبصر والبصيرة، فهو كما يقول طه:" يحيا بنفسه في العالم المرئي، فإنه يحيا بروحه في العالم الغيبي، لا يعني يرتحل من أحدها إلى الآخر، موسعا وجوده وإذا كان يرى ببصره المباني المرئية فإنه يرى ببصيرته معانيها الغيبية، فلا تنفك تترقى معرفته، وتأتيه بيقين بعد يقين "((عبد الرحمن، 2012، ص. 25).

أما المحذور الثاني: فهو أن العلمانية، انطلقت من منطلق متناقض، فكيف تدعي أن منطلقها هو الخروج عن الدين وتحييده، رغم أن النظام العلماني هو الآخر دين: " ذلك أن كل منهج أو نظام كائنا ما كان، هو عبارة عن دين...فما الظن إذا ثبت أنه يقلد مراسيم هذا الدين بل لا يفتأ يقتبس منه العنصر تلو الآخر زاعما بمحو صبغته الدينية " (عبد الرحمن، د.ت، ص. 88).

وثالثا: فهو نزع السيادة من الإله الخالق ونسبتها للإنسان المخلوق، وجعله سيد نفسه وسيد العالم أي أن مآلها التأليه (عبد الرحمن، د.ت، ص. 88).

الخاتمة:

صفوة القول أن العقلانية المتفتحة التي أحدثتها المحاولات النقدية الجريئة لمحمد أركون لم تنته إلى نهايات مفتوحة، برفع كل القداسات بما فيها قداسة النص القرآني إلا بما ابتدأت به داخل البيت الأركوني ذاته، لقد كان أركون يتعايش مع هواجس الحاضر ويتوجس بشغف فتوحات المستقبل، كان ذلك الطفل الذي يحاول رسم صورة سحرية بالطريقة السارترية فيتعايش مع الأوضاع بزمنين داخل زمن واحد، الحاضر براهنيته وحقارة تراتبيته والمستقبل بخياله النقدي المتفتح وحيله التفكيكية لقد كان أركون في كامل أدواره اللاحقة والناضجة دائما يحاول أن يتمثل تلك اللحظات التاريخية الضاغطة ويدمرها بقوة الانفتاح وقوة النقد الذي لا يعرف أمامه فكرة الثابت المقدس.

إذن السياج هو ما يكرهه أركون ويكره أيضا هيمنة سلطة ما عليه، وكأنه هنا يستجيب لنداء ايمانويل كانط (1803م) في مقاله"ما هي الأنوار ؟ " إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير ، وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير تجرأ على أن تعرف!، كن جريئا في استعمال عقلك أنت!، ذاك شعار الأنوار" (كانط، 2005، ص. 85)، أن تتجرأ يعني أن تتخطى كل السياجات وتنفلت من أحادية التوجه والمنهج والفكر المطابق والأدق أن تتجرأ يعني أن تستجيب لطبيعة الإنسان بما هو كائن عاقل، فضولي ومغامر ويكفي هنا أن عنوان مؤلف يعكس روح الإنعتاق من كل سلطة مهما كان مصدرها "تحرير الوعي الإسلامي، نحو الخروج من السياجات الدغمائية المغلقة" ، هو أكثر البحاثة تفلتا وفضولا ومسايرة للحدث الثقافي الغربي، أعني مضطلع على المناهج الجديدة، وكأن طبيعته حداثية بامتياز من حيث أن الأخيرة هي الحاضر والتشبث به، والعيش وفق الجديد والرؤية الجديدة والأدق" [لا يتشيع] لسلطة ماضوية وحنينا إلى أصل تليد وحقبة ذهبية، بل هو تمجيد للحاضر وانفتاح على الآتي " (الشيكر، 2006، ص. 12)، بدون قيود وتلكم هي الحقيقة التي لا ينكرها أركون من جهة طبيعته المنفتحة على كل جديد فضلا عن التعدد والتنوع يقول أركون: "إن توجهاتي المنهجية المتعددة راجعة إلى فضولي الشخصي ومطالعاتي الشخصية ولي طبيعة تحب التردد على أولئك الذين يشتغلون في الحقول المعرفية المختلفة والمتعددة (...) [ففضلا عن تتبعي الطويل لـ]منهجية الحوليات في علم التاريخ رحت أتبع منهجية الألسنيات التي كانت صاعدة بقوة في الستينيات مع أسماء سوسير وجاكبسون، وبنفنست (...) [وهي لم تكن في حقيقة الأمر] إلا مرحلة أولى من مراحل الدراسة تليها بعدئذ الإضاءة التاريخية والانتربولوجية، ثم أخيرا لحظة التقييم الفلسفي [إن المسألة على وجه الصواب هي] أنه لم يؤثر علي أي مفكر بعينه، بمعنى أنه لا يوجد مفكر واحد فقط يؤثر على مساري الفكري أو يوجهني ويسيطر علي، بعضهم سيطر عليه ماركس والبعض الآخر نيتشه، والبعض الآخر فرويد .. والبعض الآخر هيجل أو كانط الخ، أما أنا فلم أتأثر بالأشخاص بقدر ما تأثرت بالعلوم والمنهجيات، وقد كنت

باستمرار أذهب من هذا العلم إلى ذلك، ومن هذه المنهجية إلى تلك" (أركون، 2012، ص ص ص 243، 245، 246).

التعدد يضمن ثراء في النتائج وخصوبة في التحليل، كما يضمن السهولة في تجاوز العوائق التي يمكن أن تفرضها المادة المدروسة، والأدق تبدد انغلاقها وتجعلها مادة سائلة، وليس صلبة على العقل فالتاريخية والمنهج الأنتربولوجي يذيبان التعالي ويؤنسنان كل شيء بما فيها العقائد الدينية، إن الفترة التي كان أركون يحضر فيها لنيل شهادة الدكتوراه هي بالذات فترة تكوينه، وتمتين معارفه ورؤاه الفكرية، هي مرحلة النضج الذي تأتي بعده الإنتاج الفكري، يقول د. فارح مسرحي(2011/2010) "[نعم] تعد الفترة التي قضاها أركون في إعداد أطروحته والممتدة من سنة 1956م إلى سنة 1968م فترة التكوين العلمي الحقيقي بالنسبة له خاصة وأنها تزامنت مع ظهور العديد من التيارات الفلسفية الجديدة وازدهار النقاش الفلسفي بين ممثليها، كما درس خلالها على يد كبار المستشرقين، وقرأ واحتك بنصوص أشهر المفكرين في الجهتين العربية والإسلامية والغربية "(المرجعيات الفكرية لمشروع أركون الحداثي أصولها وحدودها (مسرحي 2011/2010، ص. 12)، لكن في كل هذا الخضم والاحتكاك الفكري النقدي الحر لم تكن نهايات أركون آمنة فقد انتهى إلى علمانية مادية مغلقة حينما أضاعت إسلاميته التطبيقية روحانية الإسلام الثابتة.

المراجع:

1) Garaudy, R. (1986). *L'islam vivant.* Alger, Algérie : Maison des livres .

2) الطاوس أغضبانة. (2011/2010). الخطاب الديني عند محمد أركون، من خلال مشروعه الديني. 03. قسنطينة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة.

3) إيمانويل كانط. (2005). ما هي الأنوار؟ ضمن كتاب: ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ماهي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ (الإصدار 01). (محمود بن جماعة، المترجمون) تونس : دار محمد علي للنشر .

4) رون هاليبر. (2001). العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، الجهود الفلسفية عند محمد أركون (الإصدار 01). (جمال شحيد، المترجمون) دمشق: الأهلي للطباعة والنشر.

5) طه عبد الرحمن. (2012). روح الدين (الإصدار 02). الدار البيضاء، ، المغرب : المركز الثقافي الغربي.

6) طه عبد الرحمن. (د.ت). من الإنسان الأبتر إلى الإنسان الكوثر (الإصدار بد/ط). بيروت، لبنان : المؤسسة العربية للفكر والإبداع .

7) فارح مسرحي. (بلا تاريخ). المرجعيات الفكرية لمشروع أركون الحداثي أصولها وحدودها (دراسة تحليلية مقارنة). 2011/2010 . (عبد المجيد عمراني، جامع الكتاب) باتنة، كلية العلوم الإنسانيو والاجتماعية والعلوم الإسلامية- جامعة لحاج لخضر، الجزائر.

8) فرانسوا دوس. (2009). التاريخ المفتت، من الحوليات إلى التاريخ الجديد (الإصدار 01). (محمد الطاهر المنصوري، المترجمون) بيروت، لبنان : المنظمة العربية للترجمة .

9) فرنان بروديل. (1993). المتوسط والعالم المتوسطي. (مروان أبي سمرا، المترجمون) بيروت، لبنان : دار المنتخب العربي.

10) محمد أركون. (2001). الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة (الإصدار 02). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت: دار الساقي .

11) محمد أركون. (2010). الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي. 285. (محمود عزب، المترجمون) بيروت، لبنان: دار الطليعة .

12) محمد أركون. (2013). التشكيل البشري للإسلام، مقابلات مع رشيد بن زين وجان لوي شليجيل (الإصدار 01). (هاشم صالح، المترجمون) الدار الابيضاء: المركز الثقافي العربي .

13) محمد أركون. (2012). الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد (الإصدار 06). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت، لبنان : دار الساقي.

14) محمد أركون. (دون تاريخ). الفكر الأصولي واستحالة التأصيل- نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي (الإصدار 01). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت، لبنان : دار الساقي .

15) محمد أركون. (2011). نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية (الإصدار 01). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت: دار الساقي.

16) محمد إقبال. (1968). تجديد التفكير الديني في الإسلام (الإصدار 02). (عباس محمود، المترجمون) القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والنشر.

17) محمد الشيكر. (2006). هايدغر وسؤال الحداثة (الإصدار بد/ط). المغرب: أفريقيا الشرق للنشر.

18) منصور مرشو غريغوار. (1996). مقدمات الاستتباع الشرق موجود بغيره لا بذاته. هيردن، فرجينيا/ الولايات المتحدة الأمريكية : المعهد العالمي للفكر الإسلامي .