الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم –
كلية العلوم الاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية.
تخصص: فلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة العامة وتعليميتها الموسومة بـ:

إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر

محمد أركون و طه عبد الرحمان

- نموذجا-

إعداد الطالبتين:
- شرقية فضيلة
- بن أحمد حليمة

إشراف الدكتور
د. بن جدية محمد

السنة الدراسية:
2017/2016

كلمة شكر

الحمد لله الذي أنار لنا درب العلم و المعرفة وأعاننا على أداء هذا الواجب ووفقنا إلى إنجاز هذا العمل

أيام مضت من عمرنا بدأناها بخطوة وها نحن

اليوم نقطف ثمار مسيرة أعوام كان هدفنا فيها واضحا

وها نحن اليوم نقف أمامكم وها نحن وصلنا وبيدينا شعلة علم وسنحرص كل الحرص عليها حتى لا تنطفئ

ونشكر الله أولا وأخير على أن وفقنا وساعدنا على ذلك

و بأسمى معاني الشكر الجزيل ، والعرفان الخالص ، نتوجه بجزيل الشكر و الامتنان إلى أستاذنا الفاضل الدكتور **" محمد بن جدية "** على النصائح و توجيهات علمية و منهجية ، وعلى وقته الذي سخره لنا بصدر رحب ، كما لا ننسى أخلاقه في تعامله معنا الذي عهدنا منذ دخولنا الجامعي ، فأخذنا منه رفعة الخلق و التواضع .

كما لا يفوتني أن أتوجه بالشكر أيضا إلى جميع أساتذة شعبة الفلسفة ، وخاصة عمال المكتبة على مجهوداتهم المبذولة لتسخير لنا مختلف الكتب

كما لا أنسى زملاء الدفعة 2017 كل باسمه، فلهؤلاء كل الشكر والتقدير

شرقية فضيلة و بن أحمد حليمة

إهداء

أهدي ثمرة هذا الجهد الفكري المتواضع ، إلى **أبي** وإلى قنديل دربي ، وسر نجاحي **أمي** أطال الله في عمرهما، و جميع أفراد العائلة الكبيرة **إخوتي** و **أخواتي** كل باسمه وإلى حبيبتي الصغيرة " **مريم**" و إلى رفيق دربي زوجي " **علالي محمد** " إلى أعز صديقة إلتقيتها من غير موعد في رحلتي الدراسية" **شرقية فضيلة**" إلى من علمني أن علم النور إلى معلمتي " **بوسكين خيرة**" و إلى كل أساتذتي في جميع الأطوار .

**** بن أحمد حليمة ****

أتقدم بالشكر إلى القلب الحنون من كانت بجانبي بكل المراحل إلى **أمي** الحبيبة وإلى من علمنا أن لا نقف وعلمنا أن نواصل إلى **والدي** شفاه الله .

إلى من لهم الفضل بإرشادنا إلى طريق العلم والمعرفة إلى أساتذتنا الأفاضل

إلى **إخوتي** و **أخواتي** كل باسمه وإلى معلمي " **عباس الشارف** "و إلى أصدقائي خاصة صديقتـــــــي " **بن أحمد حليمة** "، وأحبتنا ومن سهروا معنا في مسيرتنا العلمية ، ولن ننسى هذا المكان الذي جمعنا بمقاعده وأبوابه حتى فنائه إلى كل جزء به ونتمنى أن نعود له في مرحلة أخرى إن شاء الله .

*** شرقية فضيلة **

مقدمة :

لعلنا لا نبالغ إذا قلنا أن مصطلح الحداثة قد أصبح من المفاهيم الأكثر تداولا في الفكر العربي المعاصر ، ذلك لأن العالم العربي عانى و لا يزال من ظاهرة تخلف جعلته تابعا لغيره ، تابعا لأوربا الحديثة والمعاصرة فكريا و ماديا ، إذ أصبحت هذه الظاهرة تؤرق المفكر العربي ، خصوصا أن العالم اليوم أصبح يخضع لمنطق الحداثة و العولمة ، هذا ما جعل من الواقع العربي متأزما بالرغم من المجهود المبذول في سبيل تحقيق الحداثة و التطور ، غير أن الواقـــع لا يزال يكشـــف عن الهـــوة الفارقة بين العرب و الغرب ، إذ أصبح العربي و المسلم يعاني من حالة اغتراب بالرغم من انتمائه لمجتمعه ، اغتـراب على مستوى كل ما يحيط به من فلسفة و علم و تكنولوجيا و ثقافة ، هذا الاغتراب كان مؤطرا للفكر العربي ، إذ أخذ على عاتقه مهمة تحقيق استقلال و تحرر فكري ، يعتبر مرآة عاكسة لنظرته إلى الواقع.

إن المشـاريع الفـكريـة العربيـة المعاصرة تعبر عن نظرة عميقة لتأزم الذات العربية ، في مختلـف القضايـا الحضارية بحيث هي نظـرة شاملـة و متكـاملـة لمسـائـل الحيـاة ، الإنسـان ،الثقافة ، الحداثة، التراث ، فقد طرح المفكرين العرب بعمق الأزمة الحداثية للواقع العربي الذي يعاني من التخلف وفشل المشاريع التنموية التي أخذت بمعايير المادية للتطور و النمو مهملة في ذلك الجانب الفكري الذي يعتبر محرك فكري لأي حضارة .

من هذا المنطلق يتضح ان هناك أزمة فكرية يعاني منها العرب إذ تتجلى بوضوح في مختلف المشاريع الفكرية التي أصبحت مستهلكة لا مبدعة ، مستهلكة لفكر غيرها البعيد كل البعد عن واقعها العربي الإسلامي ، الذي من المفروض أن يكون فاعلا فيه ، في خضم هذه الأزمة يبرز في الأفق مشاريع عربية تؤسس لحداثة عربية إسلامية ، ترى أن المخرج من التخلف مخرج فكري في الأساس ، و تسعى بذلك لبلوغ الحداثة والتحرر من كل أشكال التخلف و الانحطاط و الإقرار بالاستقلال الفكري ، يمكّن العرب من دخول مدار

الحداثة ومسايرة الركب الحضاري العالمي ، الذي قد دخل في مرحلة أخرى هي مرحـــلة ما بعد الحداثة .

لقد اختلفت الآراء في محاولة تبيئة مفهوم الحداثة و مقوماتها ، هذا الوافد الغريب عن المجال التداولي العربي الإسلامي ، رفعت لواءها نزعة ترى أن أفضل طريقة لتأسيس حداثة عربية إسلامية هي تلك التي تتمثل في استيعاب أثار الحداثة الغربية و تمثل منجازاتـــــها و مكاسبها ، متطلعين إلى توطين مكتسباتها المنهجية و المعرفية في نسيج الثقافة العربية الإسلامية ، و في مقابل هذه النزعة هناك من المفكرين العرب من احترز هذا الوافـد الغريب ، وتحفظ بشأنه فعمل على تعاطي معه و هذا بتحليله و تتبع مساراته ونقده وبيان محدوديته وقصور آلياته .

وقد اقتصر بحثنا هذا على المفكر الجزائري" محمد أركون " ، والمفكر المغربي " طه عبد الرحمن " ، وقد كان اختيارنا لهما مقصودا كونهما يشتركان في الانتماء للهوية العربية الإسلامية ، في حين يختلفان في المناخ الفكري و التكوين الأكاديمي ، و يحملان شغف إزاحة الهموم العربية ومحاولة النهوض بالأمة العربية،فلمّا كان للمشروعين أهمية في الدراسات العربية لتميّزهما ، وقوة طرحهما و التّباين الملحوظ بيـــن المشروعيـــــن هو ما كان لنا دافعا لاختيارنا الموضوع و كذا النموذجين بالتحديد ، بالإضافة إلى رغبتنا في إعادة توجيه إشكاليات البحث و الدراسات الجامعيـــة من مجال الفكـــــر الغربـــــي نحو الاهتمام أكثر بالفكر العربي المعاصر ، والرغبة في التعرف على السبل و الإمكانات الممكنة للخروج من مأزق التخلف ، كل من وجهة نظره و معرفة مدى تأثير المناخ الفكري على صاحبه .

أمّا عن أهمية موضوع البحث فهي من أهمية الحداثة ذاتها فهي بلا شك طموح كل أمّة عانت من ويلات التخلف.

من أهداف هذا البحث محاولة الوقوف على الإمكانات المقترحة من طرف كل **محمّد أركون و طه عبد الرّحمن،** قصد المواءمة بين فكرين يبدوان مختلفان تماما .

و إذا كان لكل بحث منهج يتكئ عليه فقد اقتضت طبيعة هذا البحث الاستناد إلى المنهج التاريخي من خلال تتبع كرونولوجيا مفهوم الحداثة ، مستأنسين بالمنهـج التحـليلي النقدي الذي هيمن على مساحة هذا البحث و ذلك لطبيعة الموضوع مستعينين كذلك بالمنهج المقارن في مقاربة كل من طه عبد الرحمن و محمد أركون ،

و في دراستنا هذه آثرنا أن نرصد أهم المستجدات الحداثية في الفكر العربي المعاصر **معالجين الإشكالية التالية**:

- كيف تمت معالجة إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر؟وما هي الآليات لتجاوز التأخر السائد في الوطن العربي ؟وما السبيل إلى حداثة عربية إسلامية ؟

- كما أدرجنا تساؤلات فرعية من ضمنها : ما مفهوم الحداثة ؟ و ما هو سياقها التاريخي ؟ وعلى ماذا تقوم ؟ وكذا ما حدود و مصداقية وواقعية المشاريع العربية الحداثية وكيف يمكن بناء حداثة تنبع من هويتنا و تنسجم مع ثوابتنا الحضارية ؟

و لمعالجة هذه الإشكالية و التساؤلات و بعد الإطلاع الواسع لأعمال المختلفة لكل من محمد أركون و طه عبد الرّحمن ، وزّعنا خطة البحث كالتالي :

الفصل التمهيدي المعنون بالحداثة الغربية: بين طوباوية المفهوم و تجاوزات الممارسة تحدثنا فيه عن مفهوم الحداثة لغة و اصطلاحا، و المفاهيم المجاورة لها و عن سياقها التاريخي و أهم مقوماتها وتحدثنا عن أزمات الفكر الغربي الحديث و تيار ما بعد الحداثة.

الفصل الأول معنون ب " مشروع النهضة العربية " ، تطرقنا من خلاله إلى السياق التاريخي الحاضن للمشروع ، وإلى أهم مظاهر التحديث في الفكر النهضوي العربي و إلى محدودية مشروع النهضة العربية .

-**الفصل الثاني** المعنون ب : قراءة النص الديني مدخل إلى الحداثة لدى محمد أركون ، قد تناولنا فيه ثلاث مباحث،الأول تناول نقد العقل الإسلامي مشروع طموح أم طموح لمشروع الذي يتضمن تاريخية النص و مفهوم نقد العقل الإسلامي،و نقد العقل الإسلامي

في مختلف مراحل تشكله بداية من العصر التدشيني ثم العصر الكلاسيكي الذهبي ،يليه العصر الإجتراري نهاية بالفكر المعاصر،ثم تناولنا مشروع الإسلاميات التطبيقية ،مفهومها و مهامها ،و مناهجها ،ثم تطرقنا في المبحث الثالث إلى أهم متطلبات المجتمع الحديث في نظر أركون. كما أضفنا مطبات الفكر الأركوني الحداثي

- **الفصل الثالث** : المعنون ب الحداثة في فكر طه عبد الرحمن ، تناولنا فيه ثلاث مبـــاحث ،الأول معنون ب :من التبعية إلى الإبداع الفلسفي و الذي نتحدث فيه عن موقفه من التبعية و الحق في الاختلاف الفلسفي ،و المبحث الثاني والمعنون ب:عوائق الاجتهاد و التجديد و روح الحداثة و مبادئها و التجديد الإسلامي ،أما المبحث الثالث و الذي تناولنا فيه التطبيق الإسلامي لروح الحداثة .كما تناولنا نقدا لأفكار طه عبد الرّحمن ، و قبل أن ننتهي حاولنا عقد مقارنة بين المشروعين بتبيان مواطن الاختلاف و التشابه بينها . و انتهينا بخاتمة كانت بمثابة حوصلة عامة لنتائج البحث .

و في هذه الدراسة اعتمدنا دراسات سابقة للموضوع أفادتنا في تناول البحث ، و منها دراسة فارح مسرحي المعنونة ب : " الحداثة في فكر محمّد أركون "و التي تمثل دراسة ملمة لمختلف أراء وأفكار أركون في مسألة الحداثة مع مقاربته بمفكرين غربيين و عرب،كما اعتمدنا دراسة يوسف بن عدي " مشروع الإبداع الفلسفي العربي - قراءة في مشروع طه عبد الرّحمن " و التي تتخصص في فكره عامة و الحداثة بصفة خاصة.

و لكن بحثنا هذا تناول حدود المشروعين ، كما أضفنا مقارنة بين المشروعين وهذا ما أغفلته الدراسة السابقة .

و لا شكّ أن لكل بحث صعوبات تعترضه ، فاتساع مجال البحث في الحداثة الذي يشغل مساحة كبيرة في الدراسات العربية يشكّل عائقا ،و ذلك للاختلاف و التباين في الآراء و صعوبة الإلمام بأفكارهم ، بالإضافة إلى العدة اللغوية و الفلسفية لكل منهما ، فأركون يستعين بما جادت به العلوم الإنسانية و الاجتماعية المعاصرة من مفاهيم جديدة ، أما طه

عبد الرّحمـــــن فيستعمل اللغة المنطقيـــة في كتـــاباته بحكم تخصّصـــه في تدريس المنطـــق ، و هي لغة تستعصي على الفهم إلا بعد قراءات متعددة ،بالإضافة انعدام الدراسات المقارنة بين طه عبد الرّحمن و محمد أركون .

بالرغم من تلك الصعوبات إلا أننا حاولنا ترويضها بما تيسر من الجهد و الطاقة ، فإن أصبنا فمن الله و إن أخفقنا فمن تقصيرنا و عدم فهمنا.

مدخل تمهيدي:

الحداثة الغربية :

بين طوباوية المفهوم و تجاوزات الممارسة

1- مفهوم الحداثة
2- السياق التاريخي للحداثة الغربية
3- مقومات الحداثة الغربية
4- أزمات الفكر الغربي و تيارات ما بعد الحداثة

تمهيد:

يشير مصطلح " **الحداثة** " إلى الغرب الأوربي ذلك لأنها بما هي ثورة على الأوضاع الكنسية و دعوة إلى التجديد و نبذ التقليد كانت في أوربا كان الهدف منها الخـــــــــروج من ظلمات العصر الوسيط و انبلاج عصر آخر عصر الحداثة . فرافقتها عدة تحولات فكرية و فلسفية و علمية كبرى أهمها العقل و العقلانيـة ، الحريــة الفرديـــــــة و إخضاع الطبيعة للإنسان ، وحقا كان لهم ذلك ، فشهد الغرب حضارة متميزة أصبحت مثالا يحتذى به في التقدم و التطور على الرغم من ذلك الانفلات و الذي قالت به تيارات ما بعد الحداثة من أزمات الفكر الحداثي ، إلا أن الأمم الأخرى وفي أول تماس لها مع هذه الحضارة راحت تبذل أقصى ما لديها لتحديث مجتمعاتها و منها الأمة العربية الإسلامية.

1- مفهوم الحداثة : Modernité

لـــغة : في اللغـــة العربيــة لفظ الحداثـــــة مشتق من الفـعل الثلاثـــــي " حدث " بمعنى " وقع " ، حدث الشيء و يحدث حدوثا و حداثة فهو محدث و حديث ، و حدث الأمر أي وقع و حصل ، و أحدث الشيء أوجده ، و المحدث هو الجديد من الأشياء[1] ، كما نقول " الحدوث كنقيض للـــقدمة ، حدث الشيء ، يحدث حدوثا و حداثـــة و أحدثه هو فهو محدث و حديث و كذلك استحدثه ، و أخذني من ذلك ما قُدم و حدُث " [2].

ورجل حدث السن و حديثها بين الحداثة و الحدوثة ، ورجال أحداث السن و حدثاتها ، ونقول الحديث أي الجديد من الأشياء ، و الحديث كذلك هو الخبر و الجمع أحاديث [3]

أمـــــا في اللغـــــة الفرنسية كلمة حديـــــث **"Moderne "** مشتقـــة من لفظـــــة **" Modernus "**و التي ظهرت في القرن السادس هذا اللفظ استعمل بكثرة من القـــرن العاشر في المساجلات الفلسفية و الدينية و يكاد يستعمل بمعـــنى انفتاح و حريـــة فكريـــــة ، و معرفة أحداث الوقائع أو أحداث الأفكار ، وغياب الكسل [4] .

أما في اللغة الروسية " فأخذت منذ القرن التاسع عشر معنى سياسيا يدل على التقدمية و اليسار " [5] .

---

[1] - ابن منظور ، لسان العرب ، مج 2، دار بيروت للطباعة و النشر ، لبنان ، 1955، ص 131.

[2] - أبي الحسن علي ابن إسماعيل بن سيدة المرسي ، المحكم و المحيط الأعظم ، م 3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 2000، ص 252.

[3] - المرجع نفسه ، ص 253.

[4] - أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، مج 2 ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط 2 ، 2001 ، ص 822.

[5] -جمال شحيد ، وليد قصاب ، خطاب الحداثة في الأدب ، الأصول و المرجعية ، دار الفكر ، سوريا ، ط 1 ، 2005، ص 14.

إصطلاحا : ينفلت مصطلح **الحداثة** من تحديد مدلولاته و التعريف به و تحديد أصوله التاريخية ذلك لأنه مصطلح تشترك فيه كل الحقول المعرفية من فلسفة و سياسة و دين واقتصاد و أدب و الفن وغيرها .

فهي " ليست مفهوما سوسيولوجيا أو سياسيا أو تاريخيا يحضر المعنى و إنما هي صيغة مميزة للحضارة ، تعارض صبغة التقليد أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة ، فأمام التنوع الجغرافي و الرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها كأنها واحدة متجانسة مشعة عالميا انطلاقا من الغرب و يتضمن هذا المفهوم إجمالا الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله و إلى تبدل في الذهنية " [1].

فالحداثة ثورة على التقليد و التراث و يؤكد هذا يورغن هابرماس في قوله " إن الحداثة تعبير دائما ، عن وعي عصر ما يحدد نفسه (...) و يفهم ذاته كنتيجة انتقل من القديم إلى الحديث " [2] ، فإن كانت مهمة التقليد الحفاظ على الموروث و السائد و المقدس فإن الحداثة تؤسس للجديد و تنشد التغيير و التقدم هدفها دون المبالاة بالماضي و مكنوناته ، و بذلك تكون " الحداثة مشروع اجتماعي ثوري و تقدمي ومتفتح إلى أقصى حد يتميز بالشمولية و التفاوت في إحراز التقدم الحاصل في كل قطاع من قطاعات الوجود الاجتماعي البشري " [3] .

---

[1] - جون بوديار ، نقلا عن فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2006 ، ص 21.

[2] - فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2006 ، ص 22.

[3] - مصطفى خلال ، الحداثة و نقد الأدلوجة الأصولية ، رؤية للنشر ، مصر ، ط 1 ، 2008 ، ص 73.

إن جل ما تسعى إليه الحداثة هو التغيير استنادا إلى قيم جديدة " قيم بديلة لقيم التقليـــــيد المتوارثة و قيم العقل الذهبي ، حيث فجرت مغامرة البحث الإنساني " [1] ، فالحداثة بما هو ثورة محددة تحدث انقلابا من رتابة الأوضاع و تكرس الخلق و الإبداع ، فتعلن عن ميلاد مجموعة من القيم المعرفية و الأخلاقية الجديدة في النظر إلى الطبيعـــــة و الإنسان و المستقبل " [2]

2-1 لدى مختلف المفكرين الغرب :

إن الفلاسفة المعاصرين الغربيين و في تناولهم لمسألة الحداثة و أزماتها و ما بعد الحداثة أعطوا تعاريف للحداثة و فيما يلي نماذج عن تعاريف لبعض الفلاسفة :

جياني فايتمو * " حالة و توجه فكري تسيطر عليها فكرة رئيسية ، فحواها أن تاريخ تطور الفكر الإنساني يمثل عملية استثارة مطردة تتنامى و تسعى قدما نحو الامتلاك الكامـــــــل و المتجدد لأسس الفكر و قواعده و الحداثة بهذا المعنى تتميز بخاصية الوعي بضرورة تجاوز تفاسير الماضي و مفاهيمه ، و السعي الدائب نحو استمرار هذا التجاوز في المستقبل ، و ذلك لتحقيق الإدراك المطرد عمقا بالأسس الحقيقة و المتجددة التي تبطن الممارسات الانسانية ، و تضفي الشرعية عليها ، سواء في مجالات العلوم و الفنون و الأخـــــــــلاق و غيرها من المجالات الفكرية العلمية " [3].

---

[1] - كمال عبد اللطيف ، أسئلة الحداثة في الفكر العربي ، من إدراك الفارق إلى وعي الذات ، الشبكة العربية للأبحاث ، بيروت ، ط 1 ، 2009 ، ص 18.

[2] - محمد شوقي ، الزين ، إزاحات فكرية ، مقاربات في الحداثة و المثقف ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2008 ، ص 35.

* فيلسوف إيطالي معاصر ، ولد في تورينو عام 1936، مدرس علم الجمال من مؤلفاته : الشكر و الانطولوجيا ، مغامرة الاحتلال ، نهاية الحداثة

1- نقلا عن : محمد محمود يس أحمد طه نور ، أعداء الحداثة ، دار الوعي ، السعودية ، ط 1 ، 1434 ه ، ص 26.

** فيلسوف و عالم إجتماع ألماني ولد عام 1929 ، أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت ، من أهم كتبه القول الفلسفي للحداثة ، النظرية و الممارسة .

هابرماس يورغن ** : " مشروع ولده جهد غير عادي من جانب مفكري التنوير "[1].

رايموند وليامز ***: " الحداثة تشير بشكل أو بآخر إلى مرور الزمن فمن خلال الصفة حديث تشير إلى نظام جديد ، و إلى تسارع ، و إلى القطيعة و إلى الثورة في الزمن وعندما تظهر كلمات حديث ، تحديث ، تحدد من باب التضاد ماضيا قديما و مستتبا (...) فهي كلمة تشير إلى كسر في السير المنتظم للزمن ، وتشير أيضا إلى معركة فيها منتصرون و المنهزمون " [2].

ألان تورين * " الحداثة هي بناء صورة عقلانية للعالم الذي يدمج الإنسان بالطبيعة (...) و ترفض كل أشكال الثنائية بين الجسد و النفس و بين عالم الإنسان و العالم المفارق " [3].

بودلير ** " إن الحداثة هي المؤقت و سريع الزوال و الجائز ، هي نصف الفن ، بينما الأبدي و الثابت هو النصف الآخر "[4].

3-1 تعريف الحداثة عند المفكرين العرب :

---

[1] - نقلا عن : المرجع نفسه ، ص 18.

*** أحد نقاد الإنجليز المعاصرين عاش بين (1921-1988) ، من أعماله (الثقافة و المجتمع ، منابع الأمل ، الاشتراكية ، الديمقراطية .

[2] - محمد محمود يس أحمد طه نور ، أعداء الحداثة ، مرجع سابق ، ص ص 17-18 .

* مفكر و فيلسوف و عالم اجتماع معاصر غربي .

1- المرجع نفسه ، ص 19.

** يلقب بأبو العصور الفرنسية الحديثة ، عاش بين (1821-1867)

[4] - المرجع نفسه ، ص 19.

*** مفكر مغربي (1935-2010) ، من أهم كتبه (سلة نقد العقل العربي ، تكوين العقل العربي ، بنية العقل العربي ، العقل السياسي العربي ، العقل الأخلاقي العربي).

- **محمد عابد الجابري** *** " ليست هناك حداثة مطلقة ، كلية و عالمية و إنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر و من مكان لآخر ، ومن تجربة تاريخية لأخرى ، الحداثة في أوربا غيرها في الصين ، غيرها في اليابان ...في أوربا يتحدثون اليوم عن (ما بعد الحداثة) باعتبار الحداثة ظاهرة انتهت مع نهاية القرن التاسع عشر بوصفها مرحلة تاريخية قامت في أعقاب " عصر الأنوار " (القرن الثامن عشر) هذا العصر الذي جاء هو نفسه في أعقاب عصر النهضة (القرن السادس عشر) ... الحداثة ليست من أجل ذاتها بل هي دوما من أجل غيرها ، من أجل عموم الثقافة التي تنبثق منها الحداثة من أجل الحداثة لا معنى لها ، الحداثة رسالة و نزوع من أجل التحديث " [1] .

حسن حنفي **** " يرى أن الحداثة قد تعني إتباع أساليب العصر و مناهجه في تحليل التراث ...و تعني التجديد ، وهو تطوير للتراث من داخله طبقا لحديث المجددين ، إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة لهذه الأمة من يجدد لها دينها ، فالحداثة لا تعني الغرب بالضرورة ، و إنما تعني قدرة التراث على أن يجتهد طبقا لظروف العصر " [2] .

هشام شرابي* " يتجسد معنى الحداثة بالنسبة إلينا في اتجاهين مترابطين و الحديث هو الجديد و الطلائعي ، بمعنى المغامرة نحو المستقبل و الانفلات من قيود الحاضر و الماضي ، غير أن الحديث ليس هربا من الحاضر بل تأكيد له ، فالإبداع و الخلق لا يحدثان إلا في اللحظة الحاضرة ، في الآن التي تتحول إلى زمن جديد ، الحاضر هو

---

[1] - نقلا عن : علي رحمومة سحبون ، إشكالية التراث و الحداثة في الفكر العربي المعاصرين بين محمد عابد الجابري ، و حسن حنفي ، منشأ المعارف ، مصر ، د ط ، 2007 ، ص 32.

**** مفكر مصري ولد عام 1935 ، درس الفلسفة في جامعتي القاهرة و السوربون في فرنسا ، أهم كتبه (التراث و التجديد ، من العقيدة إلى الثورة ، من النقل إلى الإبداع ، من الفناء إلى البقاء ، مقدمة في علم الاستغراب).

[2] - المرجع نفسه ، ص 34.

* مفكر فلسطيني عاش بين (1927-2005) ، من كتبه : مقدمات لدراسة المجتمع العربي ، أزمة المثقفين العرب .

أرض المستقبل و هدفه ، و دون العمل في الحاضر و تغييره لا يمكن العمل في المستقبـــل و بنائه " [1].

الحداثة لدى أركون : ينفي أركون كون أن الحداثة خاصية غربية و هو بذلك ينفي تعيين زمان أو مكان الحداثة فهو يرى أنها ليست سمة الحضارة الغربية بل هي سمة تميز الجديد عن القديم عبر مختلف الحقب الزمانية و في مختلف الحضارات ، فالحداثة " ليست المعاصرة ، فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا و لا بالحداثة و العصر أناس ينتمون عقليا لمرحلة القرون الوسطى ، وقد توجد في القرون السابقة شخصيات تمثل الحداثة " [2].

على أنها " موقف فعلي و توتر روحي معين يتسم بالحيوية الفكرية و الانفتاح الثقافي (النزعة الانسانية) " [3] ، كما يعرفها في كتابه الفكر الأصولي و استحالة التأصيل على أنها " ليست مسألة تحقيب لتاريخ الفكر بقدر ما هي موقف معين للعقل أمام السؤال التالي : كيف يمكن أن تعرف الواقع بشكل صحيح " [4] .

الحداثة عند طع عبد الرحمن : إن الحداثة عبارة عن نهوض الأمة .كائنة ما كانت .بواجبات واحد من أزمة التاريخ الانساني بما يجعلها تختص بهذا الزمن من دون غيرها و تتحمل مسؤولية المصي به الى غايته في تكميل الانسانية او قل أن الحداثة هي نهوض الامة بواجبات زمنها [5].

---

[1] - ضمن : محمد سبيلا ، عبد السلام بن عبد العالي ، الحداثة ، دار توبقال ، المغرب ، ط 1 ، 1996، ص105.

[2] - المرجع نفسه ، ص 106.

[3] - المرجع نفسه ، ص 106.

[4] - محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، مرجع سابق ، ص102.

[5]- طه عبد الرحمن ، الحداثة و المقاومة ،مصدر سبق ذكره ، ص 20.

2- السياق التـــــــــاريخي للحداثة الغربية :

إذا ما أردنا ضبط السياق التاريخي الحاضن **للحداثة** فنجد صعوبة في ذلك حتما لاختلاف التعاريف المسندة لمفهوم الحداثة و اختلاف فالآراء حولها ،فغالبا ما ربطها المفكرون و المؤرخون لبعض الأحداث المهمة التي حصلت في تاريخ أوروبا العام ،فهناك من من ربطها "بوصول العلوم اليونانية و **العربية** إلى أوربا الشمالية في القرن الثاني عشر" [1]، كما يؤرخ البعض لبدايتها "عام 1436 مع اختراع غوتنبرغ للطباعة المتحركة وآخرون يؤرخون لها عام 1520 مع الثورة اللوثرية ضد سلطة الكنيسة"[2]، كما نجد "المفكر الأمريكي البراغماتي ريتشارد روتي يلحق الحداثة بفكر ديكارت في القرن السادس عشر و المفكر الألماني يورغن هابرماس يربطها بعصر الأنوار في القرن الثامن عشر ميلادي، ويرجعها أحد النقاد الأمريكيين إلى النصف الأول من القرن العشرين"[3].

مما سبق يمكننا القول بأن **نشأة** الحداثة في المجتمعات الغربية كانت نتيجة تحولات مهمة حددت في أوربا منذ نهاية العصور الوسطى، وبداية **عصر النهضة** أو البعث والتي انبثقت من الكنيسة في صورة إصلاحات، مرورا بالقطائع التي أحدثها كـــل من **ديكـــارت** و **بيكون** و انبلاج عصر الأنوار وفيما يلي أهم المحطات التي شكلت الحداثة كسمة غربية :

2-1عصر النهضة و الإصلاح الديني :

تبدأ الحداثة مع النهضة و الإصلاح الديني و هذا ما نستشفه من قول صاحب قصة الحضارة "إن النهضة و إصلاح البروتستاني هما ينبوعا التاريخ الحديث، والمصدران

---

[1]- جيمس بيرك ، عندما يتغير العالم ، ضمن محمد سبيلا ، عبد السلام بن عبد العالي: الحداثة، دفاتر فلسفية، دار توبقال، مرجع سابق ، ص 56.

[2] - مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة، الأردن، ط1، 2009، ص 180 .

[3] - باسم علي خريسان، مابعد الحداثة، دراسة في المشروع الثقافي الغربي، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2006، ص، ص 20-21.

المتنافسان للتجديد الفكري و الخلقي الذي طرأ على الحياة الحديثة "[1]، كذلك في قول المفكر الألماني هابرماس فحسبه يشكلان "العتبة التاريخية بين العصور الوسطى و الأزمة الحديثة "[2]، فعصر النهضة هو مقدمة الزمن الحديث و الممهد للحداثة الأوربية وذلك لما هو نهضة بالتراث اليوناني و إعادة بعثه، و الإصلاح الديني الذي طال الكنيسة لذلك يعتبر عصر النهضة زمن تحول من القديم فقد "كان الغرب المسيحي عاقرا لا ينجب شيئا في الفلسفة، أو كان يغط في نوم طويل لن يخرجه منه إلا حركة نقل الدراسات و العلوم،و التي انطلقت من الشرق الإسلامي إلى الغرب الإسلامي و من هناك إلى الغرب المسيحي"[3]

فالعرب كانوا حلقة وصل بين الغرب في ذلك الوقت وبين أجدادهم اليونان ، فقد تعرفوا على علومهم و فلسفتهم عبر ترجمات الفلاسفة المسلمين و شروحاتهم .

أما عن الإصلاح الديني الذي كان حلاً لأزمة الكنيسة فكان رائده " مارتن لوثر* فقد ثار على الكنيسة معتبرا نفسه مجددا للديانة (...) الذي أعلن أن التبرير من خلال النعمة و الإيمان (...) و دعى إلى استبدال الوحي التقليدي بالعلاقة الشخصية مع الله "[4]

2-2مرحلة العلم الطبيعي:

تبدأ مرحلة العلم الطبيعي في عصر النهضة " ويؤرخ لها بين عام (1600-حتى عام 1690(...)، كان الإنجاز العظيم صياغة مناهج جديدة للبحث الفلسفي (...) فقد قام هوبز، وديكارت ، واسبينوزا وليبنتز ، الذين استطاعوا عن طريق منهاجهم أن يشيدوا مناهجهم أن

[1] - وول ديورانت ، نقلا عن : محمد أحمد سيد أحمد ، أعداء الحداثة ، مرجع سابق ، ص 38.

[2] - نقلا عن : محمد محمود سيد أحمد ، أعداء الحداثة، المرجع نفسه، ص 38 .

[3] - آلا ندي ليبيرا ، نقلا عن : المرجع نفسه ، ص 3.

[4] - المرجع نفسه ،ص 44.

يشيدوا مذاهب لحالها تأثيرها حتى اليوم الراهن (...) فقد كان بعض هؤلاء الفلاسفة و منهم "بيكون و هوبز" تجربيين في مناهجهم (...) إنهم آمنوا بأن المصدر الأول ، الأول لمعرفة هو تجربة الحواس "[1]، فهذه المرحلة امتازت ببحثها عن مناهج علمية تخضع الطبيعة وتعرف أسرارها .

3-2 عصر التنوير:

آخر فترة في العصر الحديث هي عصر الأنوار، وتشير عبارة " الأنوار" إلى النور، وهذا لما ينسب إليها من تيارات استنارة للعقل و للإنسان ، " يؤرخ لها عادة منذ ظهور

فالعرب كانوا حلقة وصل بين الغرب في ذلك الوقت وبين أجدادهم اليونان ، فقد تعرفوا على علومهم و فلسفتهم عبر ترجمات الفلاسفة المسلمين و شروحاتهم .

أما عن الإصلاح الديني الذي كان حلاً لأزمة الكنيسة فكان رائده " مارتن لوثر* فقد ثار على الكنيسة معتبرا نفسه مجددا للديانة (...) الذي أعلن أن التبرير من خلال النعمة و الإيمان (...) و دعى إلى استبدال الوحي التقليدي بالعلاقة الشخصية مع الله "

4-2 مرحلة العلم الطبيعي:

تبدأ مرحلة العلم الطبيعي في عصر النهضة " ويؤرخ لها بين عام (1600-حتى عام 1690(...)، كان الإنجاز العظيم صياغة مناهج جديدة للبحث الفلسفي (...) فقد قام هوبز، وديكارت ، واسبينوزا وليبنتز ، الذين استطاعوا عن طريق منهاجهم أن يشيدوا مناهجهم أن يشيدوا مذاهب لحالها تأثيرها حتى اليوم الراهن (...) فقد كان بعض هؤلاء الفلاسفة و منهم "بيكون و هوبز" تجربيين في مناهجهم (...) إنهم آمنوا بأن المصدر الأول ، الأول لمعرفة

[1] - وليام كلي رايت ، تر: محمود سيد أحمد، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار التنوير، لبنان، ط1، 2010،ص 63.

هو تجربة الحواس "، فهذه المرحلة امتازت ببحثها عن مناهج علمية تخضع الطبيعة وتعرف أسرارها .

5-2 عصر التنوير:

آخر فترة في العصر الحديث هي عصر الأنوار، وتشير عبارة " الأنوار" إلى النور، وهذا لما ينسب إليها من تيارات استنارة للعقل و للإنسان ، " يؤرخ لها عادة منذ ظهور

"مقال في الفهم البشري " **للوك** عام 1690، و تنتهي بنشر كتاب **كانط** "نقد العقل الخالص "عام 1781(...)، كان هناك في كل مجال من مجالات البحث ، دفاع كبير عن حريــة الفكر ،و حرية الحديث و حرية النثر، وقد نبذ كثير من الفلاسفــة جميع دعــاوي الكنيسة و الدولة في السلطة المطلقة للدين والسلوك "[1]

3- مقومات الحداثة الغربية :

بالإشارة إلى تعاريف الحداثة المختلفة وإلى سياقها التاريخي الحاضن لها تكون الحداثة أهم مرحلة في تاريخ أوربا بصفة خاصة و العالم بصفة عامة ، وذلك لمختلف التحولات التي طرأت على جميع الأصعدة الحياتية وهدفها فما هي أهم هذه التحولات ؟

1 -في المعرفة :

تميزت فترة الحداثة بسؤالها المركزي " كيف أعرف ؟ " إذ راهنت على تطوير طرائق و إيجاد أساليب جديدة في **المعرفة** إذ انتقلت من المعرفة التأملية إلى المعرفة التقنية بما هي معرفة قائمة على إعمـــــال العقل بمعناه الحسابي أي معرفــة عمادها الملاحظـة و التجريب والصياغة الرياضية والتكميم [2] .

---

[1] - المرجع نفسه، ص 154.

[2] - أنظر: محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي ، الحداثة وما بعد الحداثة، دفاتر فلسفية، دار توبقال،المغرب،ط، 1، 2006،ص 8.

انقسم الفلاسفة في بحثهم عن طرق ومصدر المعرفة إلى تياران عقلاني و تجريبي **فديكارت** والذي يلقب بأب الفلسفة الحديثة " كان هدفه نقل المعرفة و موضوعاتها من الكونيات الإلهية إلى الفيزياء ، ومن نظام العلل الأولى إلى أنظمة الميكانيكا (...) ومن خلال كتابه "مقالة في المنهج" وضع قواعد المنهج العقلاني الذي سار عليه العديد من الفلاسفة كمالبرانش (1638-1715) ليبنيز(1646-1716)،و سبينوزا (1732-1777) "[1].

أما " **فرانسيس بيكون** فقد سعى إلى تخليص الفكر البشري من التقاليد الأفلاطونية و الأرسطية بالتنظير المنهج التجريبي (...) ويعد أول من حاول وضع صورة كاملة للمنهج الإستقرائي القائم على الملاحظة و التجربة ، والذي امتد إلى دافيد هيوم (1711-1776)، جون لوك (1732-1804)، جون ستيوارت مل (1803-1873) "[2].

2 -في الطبيعة:

واجهت الأنظار في الفترة الحديثة إلى الطبيعة و ذلك بعد " التحول المفصلي في تاريخ علم الطبيعة تمثل في الانتقال من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس مفتتحا الانتقال من العالم المغلق إلى الكون اللانهائي ، لكن النقطة الجوهرية في هذا التحول هي النظر إلى الطبيعة كامتداد كمي هندسي و حسابي وهو التحول الذي حدث مـــع غاليلو"[3] .

وفي هذه الفترة "نزع الطابع الإحيائي السحري عن الطبيعة كما قال غاليلو- كتابا مكتوبا بلغة المثلثات و المربعات و الأشكال الهندسية "[4]. فنظر الإنسان إلى الطبيعة من خلال مفاهيم رياضية "فالعالم الذي يجب أن ننصرف إليه بأذهاننا ونصب فيه جهودنا ، إنه ليس عالما حقيرا زائلا ، وليس مجرد جسر نجوز به إلى العالم الأخر الحقيقي الثابت

---

[1] - فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون ،مرجع سابق ،ص 32.

[2] - المرجع نفسه ، ص 31.

[3] - محمد سبيلا، عبد السلام بنعبد العالي ،الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ، ص 9.

[4] - المرجع نفسه ، ص 9.

السرمدي ،بل له وجوده الخاص به الخليق بأن يجتذب اهتمامنا "[1]، إنه ينبغي فك أسرار الطبيعة و إخضاعها للإنسان.

3- مركزية الإنسان :

من المقولات الأساسية التي ترتكز عليها الحداثة هي إعادة الاعتبار للإنسان وجعله مركـزا للوجود و ذلك بتحريـره من سلطة المقدس من طرف حركـة الإصلاح الديـــــني " فالإنسان هو القيمة الأولى ، وله طابع مقدس قبل جميع القيم "[2].أي أن إنسان العصور الوسطى كان مكبلا بقيود ميتافيزيقية أما مع الحداثة أصبح يهتم بوجوده و قيمته في هذا الوجود و مدى فاعليته و تفاعله مع معطيات الحاضر و المستقبل ، وهذا ما أدى إلى "ظهور نوع من التميز الفردي في أوربا (...) فظهر الفرد محبا للعمل ، ما أتاح كثرة في الإنتاج و الإبداع و الاختراع "[3].وبهذا يتضح أن المجتمع الأوروبي قد شجع الفردانية من خلال الاهتمـــام بالإنسان وهذا من أجـل النهوض بمختلف الميادیـــن الاجتماعيـــــة و الاقتصادية و السياسية و غيرها ...

قد كرست الحداثة للرؤية الذاتية للعالم "فقد أصبح الإنسان يستمد يقينياته من ذاته وليس كما في العصور الوسطى و الثورة الأساسية في الفلسفة الحديثة تتمثل في نظرتها إلى الإنسان كذات هي مقر و مرجع الحقيقة و اليقين لكل شيء ،أي تنصيب الإنسان ككائن مستقل واع ، فاعل ومالك الحقيقة "[4].

---

[1] - المرجع نفسه ، ص 10

[2] - رولان ماركس و آخرون ،موسوعة تاريخ أوربا العام ، ج 3 ، عويدات للنشر، بيروت، ط2، 2001، ص 562.

[3] - المرجع نفسه ، ص 562.

[4] - فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 38.

كما ضمنت الحداثة الحرية للفرد و تتضمن " التسليم بأن ينظر كل واحد بشكل إيجابي إلى وجود الآخرين كما هم ، في تعددية من القناعات و الآراء وأن يعترف كل واحد بأن التشابه و الاختلاف من الأمور الطبيعية (...) و تتطلب الحرية التوافق على مبدأ العدالة" [1].

4- العقلانية :

من أهم سمات الحداثة و المقومات التي ارتكزت عليها هي العقلانية،" فلا ثقة إلا بالعقل بمعنى أن الاختبار غير ممكن إلا لفكر يملك عقلا (...) فالعقلانية هي الإقرار بأولوية العقل وبأن المعرفة تنشأ عن المبادئ العقلية القبلية و الضرورية لا عن التجارب الحسية ،فالعقلانية اتجاه إلى الإيمان بقدرة العقل في الاستدلال و البرهان مع الاكتفاء بـــه و تحكيمه في كل شيء، فهي بوجه عام مفهوم يقول بسلطان العقل و يرد الأشياء معقولة"[2].

صفة العقلانية هي إخضاع كل شيء لمحاكمة العقل وقدراته التي هي بحث دائم عن العلل ، إذ يرتبط مبدأ العلة بمبدأ العقل الذي يعتبره ميزة للإنسان و تفوقه ، فهو الأداة الوحيدة التي إلى الحقيقة ويكون بذلك و يؤلف لب حضارته و يصنع مجده"[3] .

إذن هناك ترابط و تناسب شديد بين العقـــلانية و الحـــداثة ، فكـــلاهما يشيـــر إلى الأخر ، والبحث في الحداثة يستوجب البحث في العقلانية أكيد ، وذلك لان العقل هو مجالها الذي تتحرك فيه ، وهذا ما جعل من " الحداثة مصنع للعقل "[4] ، و أصبحت وظيفة الوعي الأوروبي تحويل كل شيء إلى عقل حتى لقد اعتبر ماكس فيبر و **هوسرل** التعقيل أو التنظير إحدى السمات الجوهرية للوعي الأوروبي يتميّز بها على غيره من الشعوب التي

---

[1] - رولان ماركس و آخرون ، موسوعة تاريخ أوربا العام ، ج 3، مرجع سابق ، ص 566.

[2] - محمد أحمد سيد أحمد طه نور ،أعداء الحداثة ، مرجع سابق ، ص 22.

[3] - أنظر قسطنطين زريق، خصائص الحداثة ،ضمن محمد سبيلا ، عبد السلام بنعبد العالي، الحداثة ، مرجع سابق ،ص 11.

[4] - محمد شوقي الزين ،إزاحات فكرية ، مقاربات في الحداثة و المثقف ، مرجع سابق ،ص 23.

لم تصل إلى هذه الدرجة من القدرة على التنظير ، و اقتصرت على ممارسة القيم العملية في الأخلاق و الدين ، ولم تثق حضارة بالعقل ثقة الحضارة العربية الأوروبية (...) سماه ديكارت الحس السليم ، وسماه **كانط** العقل النظري و سماه الانجليزي الحس المشترك وأطلق عليه **هيغل** لفظ الروح" [1]

5 -في الزمن و التاريخ :

انطلاقا من مركزيـــة الإنسان نستخلص مفهوم الزمــن و بالتالي مفـــــــهوم التاريــخ و حركته، فأصبح الإنسان هو من يصنع التاريخ من خلال فكرة التقدم وهكذا قامت الحداثة على معقولة التحول وأفضت إلى تصور حركي للتاريخ يحدد مراحل نموه وتطوره وفق لمعيار التقدم وهذا ما يتجاوز الأطروحة المسحية حول التاريخ التي تجعل بدايتها مولد المسيح وصلبه ونهايته تتم بعودة المسيح"[2].

" يتميز زمن الحداثة بأنه زمن كثيف ضاغط ومتسارع الأحداث ، فهو يعاش كمادة فريدة تتمركز حول حاضر مشرئب إلى الآتي فالحاضر هو اللحظة التي يتم فيها انتظار الانتقال المتسارع لمستقبل مختلف كليا "[3]، وبهذا يكون الزمن الحداثة متجه نحو المستقبل وينفتح على الأتي عبر إحداث قطيعة مع التراث و التقليد السلف.

---

[1] - حسن حنفي ، مقدمة في علم الاستغراب ، الدار التقنية للنشر، مصر ، د ط ، 1991، ص 623.

[2] - فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ،ص 41.

[3] - قسطنطين رزيق، خصائص الحداثة،ضمن، محمد سبيلا،الحداثة (دفاتر فلسفية)، مرجع سابق ،ص 11.

فالزمن يتطور وينمو حسب خط الماضي ثم الحاضر و يليه المستقبل متخذا طريق الغاية التي يتوخاها [1] . فهي " حرص قوي على الوفاء لطبيعة الإنسان نفسه التي تتنافى مع جميع أصناف الغائيات النهائية "[2].

4- أزمات أسس الفكر الغربي و تيار ما بعد الحداثة :

إن الحداثة الغربية ليست سوى اجتهاد بشري انطلق من قيم محدودة أنتجتها أفكار إنسان غربي ، وذلك لحتمية تاريخية تمثلت في عصور الظلام الذي خيم على العصور الوسطى ، ورغم أنها تتضمن جوانب إيجابية لا يمكن إلا الإفادة منها ، وهذا ما يبرر استدراجها من طرف الأمم الأخرى ، إلا أنها في المقابل تتضمن جوانب سلبية و مدمرة وهذا تعاني منه الشعوب الغربية الساعة ، وهذا ما دعى إلى بروز تيار ما بعد الحداثة .فما هي معطيات الحداثة ؟ وما هي أزمات الفكر الحداثي ؟ وماذا نقصد بما بعد الحداثة ؟

قد أبرز التيار مابعد الحداثي أزمات الفكر الغربي الحديث ، وفيما يلي نبرز أهمها مع التطرق إلى مفهوم مابعد الحداثة .

4-1 أزمة الفردية : تقع الفردية في صلب المنظومة الحداثية و قد حققت نجاحا نسبيا ، إذ وقد وصلت في مرحلة تطورها داخل الفكر الحداثي حتى كانت هي الفوضوية سواء ، مما جعلها علامة من علامات الأزمة الحداثية ، وعلى حد تعبير **بتراند راسل*** "أفضى التحرر من الكنيسة إلى النزعة الفردية حتى بلوغ حد الفوضوية "[3]. فتحرر الفرد من كل سلطة

---

[1] - أنظر: المرجع نفسه ،ص 62.

[2] -مصطفى جلال ، الحداثة و نقد الأدلوجة الأصولية ،مرجع سابق ،ص 73.

* فيلسوف إنجليزي (1872-1970)، من مؤلفاته "فلسفة ليبنيز" و مبادئ الرياضيات ، أسس الرياضيات ، التصوف، و المنطق ، و العلـم (أنظر : رحيم أبو غريف: الدليل الفلسفي ، دار المحجة ، لبنان ، ط1، 2013، ص 13).

1 - محمد محمود سيد أحمد ، أعداء الحداثة، مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة، مرجع سابق ، ص 168.

حتى إلى الجانب السلبي بحيث ساد نوع من الانضمام و اللارقابة "و الفردانية و غـــرور و تضخم الأنا و غياب التواصل بين الناس (...) جعلت الإنسان يعيش الغربة وسط الاكتظاظ و الغياب وسط الحضور "[1] وهذا هو السبب وراء ما تعيشه المجتمعات الأوربية من انحلال في العلاقات الأسرية و الاجتماعية ، و الانحلال الأخلاقي .

2-4 أزمة العقلانية :

قد نادت بالعقلانية التيارات الفلسفية الحديثة لدرجة التقديس و التأليه ، ولكن العقلانية الحديثة حملت اللاعقلانية في رحمها يقول هردر* " لا يمكنني أن أفهم كيف يمكن أن يكون العقل كونيا بوصفه الذروة الوحيدة للحضارة الإنسانية بأسرها "[2]، فالحضارة الغربية كانت متمركزة حول العقل في حين أن "الذات العاقلة لم تمتلك حريتها يوما و بقيت باستمرار خاضعة لسلطة المعنى (...) بل إن اللاوعي النيتشوي و اللاشعور الفرويدي يبينان أن الذات العاقلة خاضعة لعوامل دفينة و خفية في عمق النفس البشرية وهي التي تحدد حركة الذات و ليس الإنسان كائنا عاقلا دائما تحركه إملاءات العقل فحسب ، بل هناك عناصر أخرى في توجيه حركة الإنسان و فكره "[3].

3-4 أزمة العلم المادي: الإنسان الحداثي وفي محاولة إخضاع الطبيعة لأجل الاستفادة منها ومن خيراتها فقد أفسدها و خربها "وهو حول هذه الطبيعة من نعمة إلى نقمة تنتج الأمراض و الأوبئة و الكوارث البيئية و تغيرات المناخ التي ربما دفع الإنسان أثمانا

---

[1] - قاسم شعيب، فتنة الحداثة، صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب ، المركز الثقافي العربي ، ط1، 2003، ص 32.

* كاتب و فيلسوف ألماني (1746-1803) ، من مؤلفاته : الأسلوب و الفن ،الألمانيين ، العقل و الحكم 1799 .

[2] - محمد محمود يس أحمد ، أعداء الحداثة ، مرجع سابق ،ص 175.

[3] -قاسم شعيب ، فتنة الحداثة ، صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب ، مرجع سابق ، ص 32.

باهظة لها "[1]. قد أفرزت العلوم الحديثة نتائجا مدمرة للإنسان و الطبيعة و الكون ، كما أن العلم في المنظومة الحداثية " وصل إلى حرج بالغ في مجال القيم من حيث الأهداف و الوسائل و الأساليب ، مما جعل العديد من مفكري الغرب يراجعون أنفسهم في مسألة التقدم العلمي ، واعتبروه وهما من الأوهام (...) إن خلو العلم عن القيم النبيلة ضرره أكثر من نفعه ، فان أي علم يتصور نفسه متحررا من القيم هو علم بالٍ"[2]، فالعلم طغى مجاله على الأخلاق و الدين فلا بد إذن من وجود أزمات روحية و أخلاقية و أصبح الإنسان ذو بعد الواحد.

4-4 أزمة الوعود الحداثية:

إن التاريخ الأوربي الحديث وواقعه يبين أن الحداثة وعود لم تف بها بحيث بقيت مجرد أحلام " كانت مجرد أوهام ، فلم يتحقق ما زعمت به هذى المنظومة الفكرية من تحقيق السلام الدولي ، وإيجاد المجتمعات البشرية الفاضلة ، مجتمعات بدون كوارث او حروب فشلت في محاولة تحقيق السعادة لقد أصبحت فكرة التقدم مجرد وهم و الأصل في السلام مجرد حلم ضائع "[3]، والحداثة ركزت أيما تركيز على الإنسانية و المحافظة على حقوق الإنسان في حين أنها " هي التي أنتجت الأصوليات المدمرة التي كانت أوربا أولى ضحاياها منذ نابليون و حتى هتلر و موسيلين (...) بل إن ما يجري اليوم في العالم من انهيارات و حروب تقودها أنظمة شعارات الديمقراطية و حقوق الإنسان ما هو إلا نتاج لفكر الحداثة "[4].

---

[1] - المرجع نفسه ، ص 33.

[2] - محمد محمود سيد أحمد ، أعداء الحداثة ، مرجع سابق ، ص 169.

[3] - المرجع نفسه ، ص 185.

[4] - قاسم شعيب، فتنة الحداثة، صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب ، مرجع سابق ، ص 33.

5-4 ما بعد الحداثة Post - Modernité

ينفلت مصطلح ما بعد الحداثة من التحديد تماما مثلما ينفلت مصطلح الحداثة ، فقد اختلف الفلاسفة و المفكرون حوله ، فهناك من ينفي أصلا وجود مرحلة ما بعد الحداثـــة و يعتبرها مجرد استمرار و تصحيح للحداثة عينها و اتجاه أخر يقول بما بعد الحداثة كمرحلة تالية و حتمية للحداثة ، فأصحاب الاتجاه الأول يرى في مرحلة ما بعد الحداثة إلا " الحداثة و قد و سعت مكتسباتها و رسختها ووسعت مفهومها للعقل ليشمل اللاعقل ، ووسعت مفهومها عن القدرات الإنسانية لتشمل المتخيل و الوهم و العقيدة ، و الأسطورة ، وهي الملكات التي كانت الحداثة الظاهرة (...) قد استبعدتها "[1]، فهي الحداثة نفسها وقد استدرجت أخطاءها و أعادت تصحيحها فهي مجرد نقد ذاتي للحداثة من صلبها ولقد نشر " هابرماس مقالة شهيرة بعنوان مشروع الحداثة التي تزعم نهاية عصر الحداثة"[2]، فما هو يسمى بما بعد الحداثة ما هو إلا " حداثة أعمق و أرسخ قدما ، لأنها أصبحت أكثر مرونـــة و أكثر قدرة على احتواء نقائضها و في ذلك تجاوب عميق مع ماهية الحداثة منهـــا (...) أو حسب تعبير لآلان تورين في كتابه " نقد الحداثة " فإن العلامة الأكيد على الحداثة هي الإشارات المناهضة و المضادة للحداثة التي تطلقها هذه الأخيرة "[3]، كما يعتبرها يورغن هابرماس أنها تعبير عن عجز أصحابها الذين يقولون بها عن تسمية عصرهم أي أنها ترتبط بتسمية زمانية و حسب"[4].

---

[1] - محمد سبيلا ، مخاضات الحداثة ، دار الهادي ، بيروت ،ط 1،2007، ص 81.

[2] - السيد يس ، الحداثة وما بعد الحداثة ، ضمن محمد سبيلا ، بن عبد السلام بن عبد العالي ،الحداثة ، مرجع سابق ،ص 119.

[3] - محمد سبيلا ، مخاضات الحداثة ، مرجع سابق ، ص 81.

[4] - أنظر: عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي و مسارات الانفتاح، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1، 2012 ،ص 135.

أما الاتجاه الأخر أي الذي يعترف بمرحلة ما بعد الحداثة كمرحلة حتمية أعادت النظر في ما غيبته الحداثة ، وهي تعبر عن عصر جديد و إشكاليات جديدة .

فالحداثة لا يمكن أن تصحح نفسها ، بل لا بد من ناقدا لها " ينتقد الحداثة من منطق أكثر جذرية محققا قطيعة فكرية مع الحداثة ، وداعيا إلى تجاوزها بالمرة وهذا هو سر قوة الشق الأول من المصطلح "ما بعد" الحداثة "[1]

ظهرت كلمة ما بعد الحداثة في الفكر الفلسفي "من طرف جان فرانسوا ليوطار عندما أكد في كتابه " الوضع ما بعد الحداثي " الصادر سنة 1999، على ضرورة أن يتأقلم الإنسان في العيش من دون ميتا روايات (...) وهي بمثابة أساطير أو مذاهب تاريخية في التقدم و التي غذت المجتمعات الحديثة حتى الفترة المعاصرة"[2]كما أن رورتي يعتبر" أن منشأ مابعد الحداثة يكمن في الوعي التام (...) بعدم وجود وجهة نظر يمكنها الإفصاح عن الحقيقة المطلقة للوقائع"[3].

فالعصر الحديث ليس فقط العصر الحاضر ، وإنما هو عصر هيمنة العقل ، فمشروع الحداثة يؤرخ له منذ عصر الأنوار ، وبما أن هذا العصر قد مضى ، فإننا سندخل إلى مرحلة جديدة هي مرحلة ما بعد الحداثة تتميز بخصائص مناهضة تماما للحداثة ، فمرحلة ما بعد الحداثة جاءت " لتشكك في الحداثة وقيمها و لتقول : إن الحداثة قد استنفذت ، وقد قامت بوظائفها و استنفذت أغراضها فالعقل و العقلانية و مفهوم التقدم و مفهوم التاريخية و العلمانية أصبحت مفاهيم ضيقة لا تحتمل النمو الذي يحدث الان. مابعد الحداثة هذه تمثل لحظة من لحظات النقد التاريخي للحداثة و هي لحظة مشروعة بالمعنى المعرفي لأن

---

[1] - محمد سبيلا، مخاضات الحداثة ، مرجع سابق ، ص 82.

[2] - محمد جديدي، الحداثة و ما بعد الحداثة في فلسفة ، ريتشارد رورتي، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1، 2008، ص 161.

[3] - نفس المرجع ، ص 162.

الحداثة هذه و التي تأسست في النظام الرأسمالي و العلاقات الرأسمالية ، وتطور العلوم و التكنولوجيا بشكل عاصف"[1].

ويمكن تلخيص التحديدات العامة لما بعد الحداثة فيما يلي :

- نهاية عصر ابتكار النظريات.[2]
- فقدان نظرية مطلقة في مجال الأخلاق و القيم.
- إعطاء أهمية إستثنائية للمعنى .
- التاريخ عملية دائرية متشعبة المسارات و ليس عملية خطية تتجه دوما في مسار تقدمي [3].

يمثل الألماني **فريديرك نيتشه*** منعرجا هاما في تاريخ الفكر الغربي فهو يعد النقطة الفاصلة بين الفكر الحديث و الفكر المعاصر أو ما يعرف بما بعد الحداثة ، فقد وجه سهامه اللاذعة لكل الفلسفة الحديثة الإرتكاسية التي ألهت العقل ووصفته على أنه الحاكم و الفيصل في الحكم الذي كرس للعدمية ليفسح المجال لعصر جديد تصنعه إرادة القوة و يتحقق بفعل الإنسان الأعلى ، أو السوبرمان . لقد كان نيتشه أول من " رمى بسهم في صدر الحداثة (...) وهاجم الفلسفات القائمة على أساسها وهو الذي أسس لنقد الميتافيزيقا و تفكيك الحقيقة و التمركز حول الذات ، وانطلاقا من ستواجه فلسفة الحداثة نقدا يأخذ اتجاهين : الأول هو

---

[1] - أنظر : السيد يس ، الحداثة و ما بعد الحداثة ، ضمن محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي ، مرجع سابق ، ص 117.

[2] -الطيب تزيتي ، ما بعد الحداثة و العولمة ، ضمن : محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي ، ما بعد الحداثة، تجلياتها و انتقاداتـــها ، دار توبقـــال ، المغرب ، ط1،2007، ص 69.

[3] - أنظر : حسن العجمي ، الحداثة وما بعد الحداثة ضمن: مجلة الاستغراب ، العدد الأول ، خريف 2015،ص 325.

*فيلسوف ألماني (1844-1900)، انتسب إلى جامعة بون ، تطوع في الجيش وفي عام 1871نشر أول أبحاثه ، درس في جامعة بال وعاش منتقلا بين إيطاليا و سويسرا ، من كتبه :هو ذا الإنسان –هكذا تكلم زرادشت ، الإنسان المفرط في إنسانيته (أنظر جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة ، مرجع سابق ، ص 625-628).

اتجاه إرادة القوة المؤسسة على نظرية السلطة و يستخدم الأنتروبولوجيا لدى باتاي وعلم النفس لدى **لاكان** و التاريخ لدى **ميشال فوكو** ، والثاني هو اتجاه نقد الميتافيزيقا الذي يعيد رسم تكوين فلسفة الذات مبتدئا من أصولها السابقة و يمثله **هيدغر** و **دريدا"** [1]

من الفلسفات مابعد الحداثية نذكر:

❖ **الفلسفة الوجودية :** نتيجة لتأزم أوضاع أوربا في الفترة المعاصرة و ذلك كانت الفلسفة الوجودية تعبر عن أزمة الوعي الأوربي ككل " تعبر في المركز عن أزمة العصر ، وفي الأطراف عن حاجة دفينة للتحرر من القهر الدينـــي و السياسي و الاجتماعي و تضم عددا من المفكرين* و أدباء في كافة أرجاء القارة الأوروبية خاصة في فرنسا و ألمانيا و إسبانيا" [2].

❖ **مدرسة فرانكفورت :**

اهتم رواد** المدرسة فرانكفورت بما غيبته التيارات الحداثية و داست التطورات العلمية عليه وهو البعد الأخر في الإنسان البعد الروحي ، فحاولت إيجاد بعد المستقبل للظاهرة الإنسانية دون ردها إلى ما هو أعلى منه كظاهرة صورية رياضية أو إلى ما هو أقل منها كظاهرة مادية تجريبية (...) و إيجاد منطق خاص للظاهرة الاجتماعية و نظرية خاصة للعلوم الإنسانية تتجاوز المثالية التقليدية وفي نفس الوقت لا تقع في الوضعية الساذجة، (...) و تقوم مدرسة فرانكفورت بمراجعة شاملة للوعي الأوروبي تكوين و بنيـة

---

[1] - أنظر: قاسم شعيب ، فتنة الحداثة ، مرجع سابق ص ،ص 23-24.

* من بين الفلاسفة الوجوديين نذكر – سارتر و ميرلوبونتي في فرنسا و هيدغر في ألمانيا و كيركجارد في الدانمارك ،و أونامونو و أورتيجا في اسبانيا (أنظر : حسن حنفي ، مقدمة في علم الاستغراب ، مرجع سابق ، ص 518).

[2] - االمرجع نفسه ، ص 518.

** ماكس هوركهايمر(1973.1859) مؤسس معهد البحث الإجتماعي ، من مؤلفاته :حسوف العقل- في نقد العقل الأولاني – النظرية النقدية – أدورنو (1903-1969)- أهم مؤلفاته في نظرية كيركجارد في الحب – فلسفة الموسيقى الجديدة ، الجدل السلب ، ماركيوز (1898-1979) من مؤلفاته الثورة و الفلسفة ، دراسات في الفلسفة النقدية (...) (أنظر: االمرجع نفسه ، ص ، ص 552-553).

و تعيد النظر في أهم مذاهب الفلسفة الغربية و تياراتها (...) نشأت مدرسة حول معهد البحث الاجتماعي في جامعة فرنكفورت الذي تأسس في 1923"[1].عرفت المدرسة بالمدرسة النقدية .

من الفلسفات الرائجة في الفترة المعاصرة و الأوسع انتشارا و التي تكون " آخر صرخة للوعي الأوروبي (...) ليست الحداثة بل ما بعد الحداثة ، وليست البنيوية بل ما بعد البنيوية ، وليست الماركسية بل ما بعد الماركسية (...) ليس المهم في التفكيك هو الإبداع المركزي بل تهميش الإبداع ، و البحث عن المركز في الأطراف ، لذلك يستعمل دريدا كلمات مثل : الهامش ، الإطار ، اللامركز (...) و يربط بين التركيبة و العرقية الأوربية كما يربط بين التفكيكية في عصر تحرر الأطراف من الاستعمار و تفسخ المركز"[2]. وهذا يعني أن التفكيكية همها مراجعة الوعي الأوروبي ومن خلالها يعمد جاك دريدا إلى تحطيم كل أصنام الحداثة بصفة خاصة و تاريخ الميتافيزيقا بصفة عامة.

لقد كانت الحداثة الغربية محطة تاريخيى في أوربا و العالم بأسره و هذا لأن قوامها الإنسان و الفرد و العقل و الحرية و التقدم كغائية للتاريخ في حين أن واقعها هو الفرد المسحوق و سيادة العقلانية و الحرب ، والإستبداد ،و النكوص ، وهذا ما استدركه الخطاب ما بعد حداثي .

[1] - المصدر نفسه ، ص 552- ص 554.

[2] - المرجع نفسه ، ص، ص 606-607.

الفصل الأول:

مشروع النهضة العربية بين الطموح و الإمكان

المبحث الأول : السياق التاريخي لمشروع النهضة العربية

المبحث الثاني : مظاهر التحديث في الفكر النهضوي العربي

المبحث الثالث : محدودية المشروع النهضوي العربي

تمهيد :

إذا كانت الحداثة الغربية أحدثت تغيرات فكرية وسياسية واجتماعية وإقتصادية فهذا لا يعني إحتكار تلك الحداثة للمجتمع الغربي لوحده ، فكان مشروع الحداثة يستقطب المفكرين العرب من رغم الصعوبات التي يواجهونها ، فكان همهم النهوض بالأمة العربية في مختلف الميادين السياسية والفكرية و الاجتماعية و مختلف المجالات .

1- السياق التاريخي للمشروع النهضة العربية :

إن العرب و على غرار الأمم أخرى استهوتهم تجربة الحداثة الغربية و ما حققته من ازدهار و تطور و قوة على مختلف مناحي الحياة إذ راح المفكرين العرب ينظرون محاولين النهوض بالأمة العربية الإسلامية و تجاوز فترة الانحطاط ، و أول تجربة بدأت مع ما يسمى بمشروع النهضة العربي "إذ يؤرخ لها بحادث الاتصال بين الشرق و الغرب "[1]، عن طريق الاستعمار و بالذات " في عهد محمد علي باشا في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر الميلادي بمصر باعتبارها التجربة التي كان يمكن أن تؤسس الدولة العربية الحديثة و تحرك التقدم و التحديث في المجتمعات العربية "[2] .

إذ ترجع عوامل مشروع النهضة العربية إلى :

- الحملة الفرنسية على مصر (1798-1801) و ما حملت معها من مبادئ سياسية و أنظمة إدارية و علوم و طباعة و صحافة و هي مخالفة تماما طبعا للأنظمة السائدة و في مصر ذلك الوقت.
- البعثات العلمية إلى أوربا التي ابتدأ بها محمد علي باشا ثم استقدم الخبراء و الفنيين إبتداءً من 1720، و تشير بعض الإحصائيات إلى أن عددَ أعضاء البعثة المصرية الأولى إلى فرنسا (1827-1833) كان يقدر بمائة و أربعة عشر طالبا ، وهذا ما يشير إلى الاهتمام بالجانب العلمي و التعليمي و محاولة النهوض به "[3].

"شهد القرن التاسع عشر حركة تبشرية واسعة في البلاد العربية كالجمعية السورية في بيروت (1847) و الكلية السورية البروتستانتية 1866، فنشطت هذه المؤسسات في الترجمة و تحديث اللغة العربية مما كان له الأثر الكبير في نهضة فكرية قومية "[4].

[1] - عبد الرحمن يعقوبي ، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي المعاصر ، مرجع سابق، ص 15.
[2] - زكي ميلاد ،الإسلام و الحداثة ، مرجع سابق ، ص 18.
[3] - أنظر :عبد الرحمن يعقوبي : الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 15 .
[4] - محمود قاسم ، فجوة الحداثة العربية ، دار الحريري ، مصر ، د ط، 2005، ص 117.

الطباعـــة التي ساهمت في نشر مؤلفـــات عـــدة و كتب سواء من التراث العـــربي و الإسلامي أومن ترجمات كتب الغرب و بذلك تم التعرف على العلوم الحديثة و الأدب الحديث"[1].

ومن خلال عرض أهم الأسباب التي سمحت بظهور بوادر حداثية لدى العرب يمكننا القول بأن " الحداثة العربية الإسلامية لم تكن اختيار ذاتيا ، ولم تنتج عن مخاضات داخلية ، أي لم تكن نتيجة تطور و ارتقاء ذاتي ، بقدر ما كانت و سيلته و أداته (...) لقد ارتبط دخول الحداثة إلى الفضاء العربي الإسلامي منذ البداية بصدمتين قويتين: صدمة الحداثة ذاتها بحدثها و غرابتها و غرائبيتها (...) ملفوفة في صدمة أخرى هي صدمة الاستعمار وزوال السيادة ، مع ما ولدته هذه الصدمة من شعور بالدونية و التأثير وكل المشاعر الإرتكاسية العاكسة للصدمة من النرجسية القوية للثقافة المحلية"[2] .

وكانت من أهم النتائج التي ولدتها هذه الصدمة المزدوجة على مستوى وعي الأنتلجسيا العربية " ردود فعل متباينة من إحياء العضوية الرافضة و الداعية إلى العودة إلى الأصول و الاحتماء بالتراث و تمجيد الماضي (...) و الدعـــوة إلى الاعتـــداء بالآخر و اقتباس علمه و تقنيته و نمط تدبيره السياسي و ثقافته ونمط نظرته للوجود "[3]، أي أنه تمخض عن هذه الصدمة تيارين تيار سلفي متمسك بأجداده و أمجادهم و تيار متغرب منبهر بحداثة الأوربيين و معجب بحضاراتهم المتطورة ، فالحداثة تدخل " المجتمع في صراع بين القديم و الجديد ، وبين التقليدي ، و العصري "[4].

[1] - عبد الرحمن يعقوبي ، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 15.
[2] - محمد سبيلا ،عبد السلام بن عبد العالي ، الحداثة و انتقاداتها ، مرجع سابق ، ص ، ص 5- 6.
[3] - المرجع نفسه ، ص 6.
[4] - المرجع نفسه ، ص 42.

2- مظاهر التحديث في الفكر النهضوي العربي :

أ- الانتقال من مقولة الأمة الإسلامية إلى مقولة الأمة العربية :

كنتيجة لاحتكاك العربي بالغرب سواء عن طريق الاستعمار أو البعثات الدراسية تقبلوا العيش مع غير المسلم ، فبعد ما كان الإسلام يجمع الأمة أصبح المعيار و المحك هو العروبة ،" إذ يقول أمين الريحاني في رسائله لا حياة لنا و لا قوة ولا عز يتحدد إلا في توحيد الكلمة و توحيد الزعامة و توحيد الملك و لست أرى غير القومية العربية العدنانية القحطانية لتوحيد الكلمة "[1]، فالسبيل الذي يمكن الأمة من النهوض هو القومية من الإسلامية إلى العربية بحيث تجمعهم راية العروبة دون الإسلام و هذا ضمن تقبل الآخر غير المسلم و يضيف قائلا في 'كتابه القوميات' "القومية العربية واحدة يتساوى فيها المسيحي و المسلم و العلوي و لا تقبل في مظهرها الحديث التجزئة إلى أكثريات و أقليات" [2].

و بهذه الفكرة " حلت القومية محل الملة و صارت مقومات القومية هي التاريخ و اللغة و الأرض و العادات و التقاليد و لم يعد الدين هو المقوم الأساسي الأوحد"[3].و بمعنى أن أعيد النظر في العلاقة التي تجمع أفراد الأمة و أصبح الدين كحرية فردية ، و إسلام كدين لا يعتبر معيارا لانتماء إلى الأمة ، وبذلك تتوسع رقعتها و تنفتح على الآخر و تتعايش معه ضمن أفاق السلم و السلام و الحرية .

ب- إعادة النظر إلى التراث:

كنتيجة لاحتكاك العالم الإسلامي بالغرب و التعرف على الثقافات و الإديولوجيات الوافدة من الخارج عن طريق الاستعمار أو البعثات العلمية طرحت عدة إشكاليات من بينها العلاقة مع التراث الديني ، و من بين المفكرين الذين نادوا بذلك محمد عبده* " فالإسلام كما فهمه هو مبدأ ردع من شأنه أن يمكن المسلمين من التميز بين الصالح و الطالح (...) لذلك كانت

[1] - جمال شحيد ، وليد قصاب ، خطاب الحداثة في الأدب ، الأصول المرجعية مرجع سابق ، 2005، ص 36.
[2] - المرجع نفسه ، ص 37.
[3] - المرجع نفسه ، ص 37.
* مفكر ديني إصلاحي مصري ،(1849-1905)، درس المنطق و الفلسفة و اللاهوت الصوفي ، من مؤلفاته ، رسالة التوحيد ، الإسلام والردة على منتقديه ، تفسير القرآن ، نهج البلاغة (أنظر: رحيم أبو غريف ، الدليل الفلسفي الشامل ، مرجع سابق ، ص 228).

المهمة التي اضطلع بها هي إعادة تحديد ماهية الإسلام الحقيقي (...) و النظر في مقتضياته بالنسبة للمجتمع الحديث "[1] .

وفي هذا الصدد يقول محمد عبده: " ارتفع صوتي بالدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد و فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف و الرجوع في كسب معارف إلى ينابيعه الأولى" [2]. أي إعادة الرجوع إلى النص الديني في حرفيته و إعادة قراءته حسب المناهج المعاصرة ، دون اللجوء إلا للقرآن و السنة دون و وساطة رجال الدين و الفقهاء ، أي " العودة بالمسلمين إلى الدين الصحيح كما جاء على يدي صاحب الرسالة و أصحابه الأوائل قبل أن يختلف الناس في تأويله و تفريغه" [3]، أي قبل ظهور الفرق الكلامية .

و التراث الأدبي و الشعري لم يسلم من النظرة التجديدية ، فطه حسين * وفي أكثر مؤلفاته تطرفا وهو الشعر الجاهلي الذي يصفه بأنه لا يمثل حياة العرب الواقعية وبل هو ضرب من الاختلاف و الاصطناع فهو بعيد عن الحقيقة (..) إضافة إلى نقد التراث العربي الإسلامي بتطبيق المناهج التاريخية التي طبقت على النصوص الدينية اليهودية و المسحية متأثرا بالشك الديكارتي "[4] .

ج- النزوع نحو التعقل و العقلانية :

إن العقلانية كسمة أساسية للحداثة الغربية تبناها المفكرين العرب المحدثين بغية إصلاح شأن الأمة و النهوض بها و الانضمام إلى الركب العالمي المتطور ، ومن بين من نادوا بإعمال العقل و استباقه في فهم الطبيعة و مكنوناتها ، جمال الدين الأفغاني **إذ يقول في هذا الصدد : " إن الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون و لسوف سيستجلي بعقله ما غمض و خفي من أسرار الطبيعة و لسوف يصل بالعلم و بإطلاق سراح العقل إلى تصديق

[1] - عبد الكريم بوصفاف ، الفكر العربي المعاصر الحديث ، ج 1 ، دار مداد ، الجزائر ، ط 1 ،2009،ص 328.
[2] - المرجع نفسه ، ص 328.
[3] - رحيم أبو غريف ، الدليل الفلسفي الشامل ، ج 2، مرجع سابق ، ص 206.
* - مفكر مصري ، يلقب بعميد الأدب العربي ، عرف بدعوته إلى التغريب ، من مؤلفاته ، مستقبل الثقافة في مصر 1963، على هامش السيرة 1933، الفتنة الكبرى ، (أنظر: رحيم أوغريف ، الدليل الفلسفي الشامل ، مرجع سابق ، ص 206).
[4] - السيد ولد أباه ، أعلام الفكر العربي ، الشبكة العربية للأبحاث ، بيروت ، ط1، 2010، ص 64.
**- كاتب و مصلح و سياسي من أصل أفغاني ،(1838-1897) ، عاش في مصـــر ، من مؤلفاته : رســـالة في الرد على الدهريييـــن ، العروي الوثقي ، ضياء الخافقين.

تصوراته ، فيرى ما كان مستحيلا من التصورات قد صار ممكنا " [1]، فاستعمال العقل و إطلاق العنان له يسمح بمجاراة مقتضيات العصر.

كما نادى المفكر 'محمد عبده ' بضرورة إعمال العقل في النص الديني و تخليصه من مثالب القراءات التراثية كما يبين قوله " ارتفع صوتي بالدعوة لدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد و فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف (...) ، و اعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شطحه و تقلل من خلطه و خبطه "[2]

قد دعا الاتجاه السلفي إلى الاحتكام إلى العقل في " تحرير الفكر من قيد التقليد ، و فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ، ورجوع إلى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى ، و اعتباره من ضمن موازين العقل البشري ، التي وضعها الله لترد من شططه و تقلل من خلطه و خبطه "[3] . وهكذا يصبح العقل " على هذا الوجه صديقا للعلم ، باعثا على البحث في أسرار الكون ، واعيا إلى احترام الحقائق الثانية ، مطالبا بالتحويل عليها في النفس و إصلاح العمل "[4].

د- تحرير المرأة :

كان موضوع المرأة من المواضيع المتداولة في فترة النهضة العربية ، فقد لوحظ الفرق بين وضع المرأة الغربية و المرأة الشرقية الأولى متحررة و الثانية مكبلة بالعادات و التقاليد و انحصار دورها في البيت و التربية،"فقد بدأت الدعوات إلى تحرير المرأة من بعض القيود الاجتماعية في منتصف القرن التاسع عشر مع الطهطاوي في كتابه 'المرشد الأمين للبنات و البنين 1873' وفيه دعا إلى تعليم المرأة ، وقد اعتبرت حرية المرأة أهم مطلب حداثي أساسي في النهضة " هي حبيبة إلى قلب كل عربي مستنير ، لأن أبرز ما يفصل بين الشعوب العربية و الغربية هو حال المرأة بينهما (...) و عبارة تحرير المرأة

[1] - جمال شحيّد ، وليد القصاب ، خطاب الحداثة في الأدب ، مرجع سابق ، ص 36.
[2] - عبد الكريم بوصفات ، الفكر العربي الحديث و المعاصر ، مرجع سابق ص 328.
[3] - أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، نقلا عن :محمد عابد الجابري ، الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،ط 5، 1994، ص 29.
[4] - محمد عبده ، نقلا عن :المصدر نفسه ، ص 29.

تعني تحريرها من الجهل بالتعليم و تحريرها من التقاليد بإلغاء الحجاب ثم مساواتها بالرجال في الحقوق الدستورية و المدنية"[1].

وفي صدد تحرير المرأة العربية و تحديثها يقول أمين الريحاني " على المرأة الشرقية أن تسعى قبل كل شيء إلى تحرير نفسها ، ولا بأس إذا تخلت في هذا السبيل المجيد عن بعض أوكل أخلاقها التقليدية"[2] .وهو بذلك يقدس حرية المرأة و يعتبرها مجدا عليها تحقيقه ولو ضحت بتقاليدها وأخلاقها الموروثة ، وقد ساهمت المرأة العربية في الرفع من شأن المرأة و المطالبة بالحرية فها هي ' مي زيادة ' تقول " المرأة ! لقد جعلتها الهمجية حيوانا بيتيا و حسبها الرجل متاعا ممتلكا للرجل يستعمله كيفما شاء و يهجـــــره إذا أراد و يحطمه إذا خطر له في تحطيمه خاطر بعد ذلك عبدة شقية و أسيرة ذليلة "[3]، فقد دعا المفكرين المحدثين النساء للخروج من الإطار الذي رسمته الأعراف و العادات فلن تكون زوجة و أم وربة بيت ، فقد تكون في العمل و السياسة فهي مخولة لتقليد مختلف المناصب كما الرجل .

ه. المناداة بالحرية:

المفكرون النهضويون استصاغوا فكرة الحرية وراحوا يتكلمون عنها و عن مختلف تطبيقاتها على الصعيد الشخصي و الاجتماعي و الفكري و السياسي وحتــى الديني و أعاروا اهتماما.

إذ نجد المفكر المصري رفاعة الطهطاوي يشرح فكرة "سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة " فيقول : " معناه سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون حتى أن الدعوة الشرعية تقام على الملك و ينفذ

[1] - سلامة موسى ،ما هي النهضة ، تقديم ، مصطفى ماضي ، موفم للنشر ، الجزائر ، ط 2، 1990، ص 202.
[2] - جمال شحيد ،وليد القصاب ، خطاب الحداثة في الأدب ، مرجع سابق ، ص 40.
[3] - المرجع نفسه ، ص 42.

عليه الحكم كغيره " و يستنتج قائلا إذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم و كانت سببا في حبهم للوطن "[1].

كما تبين المقولة الأخيرة قدر ربط الطهطاوي حب الوطن بمدى سعادة الأهـــالي و الحرية الشرط الأول لتحقيق ذلك .

وفي نفس الصدد نجد المفكر شبيلي الشميل قد نادى بالحرية واشترط لها التسامح الديني كأرضية ممهدة لها ،" الحرية لا تكون إلا إذا بلغ التسامح الديني أقصى ما تفرضه المصلحة الإجتماعية المشتركة "[2]، فالمصلحة العامة تبغي التعايش بين الأديان و بذلك تتحقق الحرية .

و- العلمانية :

لصلاح حال الأمة العربية و النهوض بالمستوى الإجتماعي و الثقافي و السياسي نادى المفكرون العرب المحدثين بفكرة العلمانية كنموذج ناجح في أوربا ، وحاولوا تطبيقها في الوطن العربي ، فهذا شبيلي الشميل ينظر لفصل الدين عن الدولة ، فيقول لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة ، و لا يقوى شأن الديانة ، إلا ضعفت فيها الأمة"[3].

كما نجد مفكر آخر وهو فرح أنطوان* يقول " لقد أصبحت الدولة الدينية دولة الضعفاء و الجبناء و الكسالى في الأمة "[4]، فقط ربط المفكرون العرب ومن خلال مقارنتهم لحال الأمة العربية بدول الأوربية القوية و المتطورة بعلمانيتها أي كونها أبعدت الدين عن الشؤون السياسية للأمة منحت فرصة للبلاد بالتطور و الازدهار فلا خير أن تخوض الأمة العربية نفس التجربة عسى أن تتطور .

---

[1] -المرجع نفسه ، ص 39.

[2] - المرجع نفسه ، ص 40.

* مفكر و طبيب و مصلح لبناني ، من مؤلفاته : فلسفة النشوء، و التطور ، رسالة في الحقيقة (أنظر : رحيم أبو غريف ، الدليل الفلسفي الشامل ، مرجع سابق ، ص 152.

[3] - جمال شحيد ، وليد القصاب، خطاب الحداثة في الأدب ، مرجع سابق ،ص 43.

[4] -المرجع نفسه ، ص 43.

إن فكرة فصل الدين عن الدولة ساندها جل المفكرين العرب المحدثين " فطه حسين يرى أن لا سبيل في الخلاص من ذلك إلا بإقامة حكومة لا دينية تقوم على فكرة الوطنية و التخلي عن الحكومة الدينية و النظريات الميتافيزيقية ، ثم انعطف في كتابه مستقبل الثقافة في مصر الذي نشره 1936 ذهب إلى تأكيد مصرية مصر و ليس عروبتها (...) وأهم الوسائل لتحقيق ذلك يتم بفصل الدين عن السياسة" [1].

إذن كان سبيل الوحيد للنهوض بالأمة العربية هو قطع الصلة مع الدين و الاحتكام إلى العقل في شؤون دولتهم " فلا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى ، في علوم الاجتماع و السياسة وأن يهدموا النظام الذي استكانوا إليه و أن يبنوا قواعدهم حكمهم (..) على أحدث ما أنتجت العقول البشرية و أمتن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم "[2] ، أي أن الدين الإسلامي لا يحرم بل يشرع لمنافسة الأمم في تطورها في مختلف المجالات ، وأن يتخطوا النظام السائد و يأخذوا بالتجارب الناجحة لذلك.

3- محدودية المشروع النهضوي العربي :

إن مشروع النهضة العربية كما أسلفنا ارتبط باكتشاف النموذج الأوروبي المتقدم ، حيث تولدت الحاجة إلى اللحاق به أو إلى مجرد تقليص مسافة التخلف عنه و ذلك على المستوى التقني و المعيشي و السياسي و الاجتماعي ، فمما لا شك أن الخطاب النهضوي العربي حاول إيجاد مخرج من مأزق التخلف و اللحاق بركب التطور و مسايرة العصر ، إلا أن هذا الخطاب المتعلق " بالتغيير الاجتماعي أو التطور الاجتماعي تحول إلى إشكالية فكرية و فلسفية محيطها عالم النظريات و الأفكار و ليس الواقع و المجتمع"[3] ، فهذا المشروع حكم عليه أن يبقى مشروعا فكريا و حلما منشودا وهذا يرجع إلى أن العالم العربي الحديث لم

[1] - رحيم أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل ، المرجع نفسه ، ص 83.
[2] - علي عبد الرزاق ، الإسلام و أصول الحكم ، نقلا عن: محمد سبيلا ، عبد السلام بنعبد العالي ،الحداثة و انتقاداتها ، دار توبقال ،المغرب ، ط1، 2006، ص 22.
[3] - زكي الميلاد ، الإسلام و الحداثة ، مرجع سابق ، ص 22.

يتمخض بعد عن فيلسوف عربي كبير من طراز أفلاطون و أرسطو وابن سينا و ابن رشد و ليبنز و اسبينوزا و كانت وبرغسون و معظم من اشتهروا فيه حتى الآن لا يعدون في نظرنا إلا كواكب خفاقة ، تستضيء بنور غيرها فتتلألأ دون أن تضيء العالم بأشعتها الذاتية إلا قليلا "[1] ، فلا وجود لمفكر عربي معاصر من طينة الفلاسفة المسلمين في العصر الوسيط ولا من طينة الغربيين القدامى ولا المحدثين ، وهذا ما يبرره تسابقهم لاستيراد نظرياتهم جاهزة و اقتباسها و محاولة تطبيقها على الواقع العربي ، فهم إن أفلحوا في فهم هذه النظريات فهم لم ينتقدوها لينسجوا فلسفة خاصتهم تمكنهم من الخروج من مستنقع التخلف.

أما المفكر المغربي' محمد عابد الجابري ' فرغم أنه يرى أن مشروع النهضة" لم يتحق بعد "[2] بل ،مشروع لم يكتمل بعد حتى على الصعيد التصور الذهني "[3].

إلا أن الجابري يعترف بالجهود النهضويين و يقدر مسعاهم لأنهم " قد تصوروا النهضة تصورا صحيحا على الأقل من الناحية الشمولية ، فعلاوة على ربطهم إياها بالتحرر من سيطرة الأجنبي و الوحدة القومية (...) فقد رأوا في النهضة الفكرية لا مجرد مظهر من مظاهر النهضة المنشودة بل أيضا الشرط الأساسي و الضروري لتحقيقها"[4]، أي أنهم اعتمدوا التنظير فكريا الإعداد للنهضة فكريا و التمهيد لها لخلق فضاء رحب يستوعب مستجدات الحداثة المنشودة و لتخفيف وقع التغيير و الإصلاح، وذلك من خلال " نشر المعرفة و تعميم التعليم وحمل الناس على تحكيم العقل بدل الاستسلام للمكتوب و الإذعان للخرافة "[5]،

مفكري مشروع النهضة صحيح أنهم ناقدين للأوضاع مطالبين بالتغيير و لكنهم " لم يدركوا أن سلاح النقد يجب أن يسبقه و يرافقه نقد السلاح لقد أغفلوا نقد العقل ، فراحوا يتصورون النهضة و يخططون لها (...) إما بعقود أُعدت للماضي و إما بمفاهيم أنتجها

[1] - جميل صليبا نقلا عن : محمد عابد الجابري ،الخطاب العربي المعاصر، مرجع سابق ، ص 168.
[2] - المصدر نفسه ، ص 21.
[3] - المصدر نفسه ، ص 22.
[4] - المصدر نفسه ، ص 8.
[5] - المصدر نفسه ، ص 09.

حاضرهم ، حاضر كان قد أصبح هو الآخر في موطنه ثم تجاوزه"[1]،فسلطة النـــــموذج هي التي سيطرت على الخطاب النهضوي لذا قد غاب عنه الحس النقدي للموروث الإسلامـــي أو الوافد الغربي.

كما أن هناك من يبرر فشل هذا المشروع الداعي إلى الحداثة كون هـــذه الأخيرة " مشروع غربي ، نشأ في ملابسات غربية خاصة ، وهو قد مثل قطيعة معرفية مع العلم ، العقل و التطور ، فجاء هذا المشروع (...) كرد فعل لذلك (...) ليقيم قطيعة معرفية مضادة و حادة (...) لا تعترف بالدين مصدرا للمعرفة (...)لأن الحداثة بهذا الوضع قد مثلت حلا غربيا لمشكلة غربية ، ولأن المشروع الاسلامي النهضوي ، تاريخيا ...وكما يطرح الآن ليست لديه و لا فيه تلك المشكلات الكهنوتية ، فمن العبث أن نستعير لنهضتنا حـــــــلولا لا تتطلبها في واقعنا الفكري و العملي "[2]، فلا جدوى من حلول هي في الأصل حلولا لمسائل غربية عن مجتمعاتنا وهذا ما يتطابق مع رأي الجابري في العلمانية* من خلال "قوله بأن العلمانية هي فضل الكنيسة عن الدولة و الإسلام ليس فيه كنيســـــة ، إذا الإسلام لا يحتاج إلى علمانية "[3]. فأوربا إذا لجأت إلى العلمانية ذلك للحد من طـــــــاغوت الكنيسة و طغيان رجالها ، في حين أن لا يوجد هذا في تاريخ الإسلام .

إن مرجعية الخطاب العربي في عصر النهضة تحكمت فيه مكانة تاريخ الفكر الإسلامي من جهة ومكانة الفكر العالمي الحديث و هذا لأن الأمر يتعلق بعدم وجود أنساق فلسفية بالمعنى التقليدي (...) فلم تنتج النهضة العربية مدارس فلسفية ، من قبيل الديكارتية و الكانطية "[4].

إن النهضة حقا مشروع لم يكتمل ، فقد بقي حبيس أوراق التنظيـــر ولـــم يرق إلى التطبيق على الواقع و ذلك حتما لأنـــه لا ينطلـــق في الأصـــل مـــن واقـــع عربي معاصر

[1] - أنظر : المصدر نفسه ،ص 61.
[2] - محمد عمارة ،نقلا عن : السيديس و آخرون ،الحداثة و ما بعد الحداثة ، جمعية الدعوة الإسلامية ،طرابلس ، د ط، 1998، ص 29.
[3] - جورج طرابيشي ،هرطقات عن الديمقراطية ، العلمانية و الحداثة ،دار الساقي ، بيروت ،ط1،2006، ص 65.
* و هذا ما حكم عليه طرابيشي بأنه استدلال فاسد لأنه انطلق من مقدمة خاطئة فالعلمانية هي فصل الدين عن الدولة ، (أنظر: المرجع نفسه ، ص 66)

،فقد ،اكتفى الاقتباس الأعمى و بذلك أخذنا " كل قشرة على السطح نقلناها ،و لم تمس منا للباب"[1] ، فما لحقنا من الحداثة الغربية إلى مظاهرها اللامعة فانخدعنا و ظنناها حقيقة أنها هي الأصل .

المفكرون النهضويون ظل " تفكير مشدود إلى الماضي لا إلى الحاضر أو المستقبل"[2]، وذلك في نظرته إلى تراثه ، بحيث كال بمكيال أجداده فعوض أن يتناولها بالدراسة و يكتسب من خلالها الملكة التي تمكنه من إعمال عقله ، في حل ما جد من المسائل بمناهج جديدة و مستجدة كما ظل نسخة ممسوخة من فكر دخيل بدأ أصحابه أنفسهم يتحولون عنهم"[3] .

إن التجربة النهضوية العربية باعتبارها محاولة لاستدراك ما فات وإلحاق بركب الحضارة الحديثة أخفت في نظر محمد أركون لأسباب أهمها :" تغلب ضرورات الصراع ضد الخارج على صراع عند الداخل ، أو تغلب التحرير الخارجي على التحريـــر الداخلي و هكذا تشكلت إيديولوجيا الكفاح من أجل مواجهة التحديات الخارجية (...) حل العقل النضالي محل العقل الليبرالي (...) وبالتالي فمشكلة هذا العقل أنه نقل العالم العربي الإسلامي إيديولوجيا ليست نتاج مجتمعات العالم العربي الإسلامي كما أن هذه المجتمعات لم تشهد التحولات التي عرفتها أوربا من مثل التجربة الصناعية و الفتوحات التقنية"[4]

[1] - زكي نجيب محمود ، نافذة على فلسفة العصر ، كتاب العربي ، الكويت ، دط ، 1990، ص 41.
[2] -محمد قطب ، من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر ، في أمور الدين ، في التاريخ ، في الاقتصاد ،في الأدب ، دار الشروق ، مصر ، ط1، 2003، ص 27.
[3] - أنظر ، المرجع نفسه ،ص 28.
[4] - محمد أركون ، نقلا عن : كحيل مصطفى ، الأنسة و التأويل في فكر محمد أركون ، دار الأمان ، المغرب ، ط1، 2011، ص 202.

خاتمة للفصل :

وفي ختام هذا الفصل يمكننا القول أن الحداثة الغربية قد تشكلت بعد عصر السكولاستيكي ، إذ حملت عدة تغيرات على الصعيد العلمي و الفلسفي الفكري و الإجتماعي و كذا الإقتصادي و السياسي ، و هذا من خـــلال جملة مقاوماتها منها مركـــــزية الإنسان ، و العقلانية ..... إذ ساهمت في تشكيل الحضارة الأوروبية ، و هذا ما جعلها مرغوبة لدى مختلف المجتمعات ، فالمجتمع العربي من بين هذه المجتمعات و تتجلى أولى محاولات تحديث المجتمع العربي في مشروع النهضة العربية .

الفصل الثاني :

إعادة قراءة النص الديني مدخل إلى الحداثة لدى محمد أركون

المبحث الأول : العقل الإسلامي " مشروع طموح أم طموح لمشروع"

المبحث الثاني : الإسلاميات التطبيقية من الإسلام المطبق إلى الإسلام التطبيقي

المبحث الثالث : متطلبات المجتمع الحديث

تمهيد :

إن قضية **الحداثة** و **التحديث** في **الفكر العربي** عموما جاءت كرد فعل على **صدمة،** فقد اختلفت المقاربات فيما يخص الكيفية التي يمكن بها استدعاء الحداثة و التحديث إلى المجتمعات العربية الإسلامية ، فنجد أن هناك من رأى أنّ مدخل الحداثة يكمن في استيراد التكنولوجيا و العلوم الأوروبية هذا ما حدث مع الدول العربية بعد الاستقلال ، أما المفكرين الحداثيين **العرب** فرأوا أن تكون الحداثة مدخلها لا بد أن يكون فكريا ، وهذا نظرا لفشل مشاريع التحديث المادي في الوطن العربي ، ومن بين هؤلاء نذكر :محمد عابد الجابري ، هشام جعيط ، **محمد أركون**[1] و **طه عبد الرحمن**[2] ، (الذي سوف نخصص له الفصل اللاحق)، وفيما هذا الفصل نحاول أن نجول في ثنايا مشروع أركون الحداثي .

[1] - مفكر جزائري معاصر ولد سنة 1928 م بمنطقة القبائل الكبرى ، انتقل مع عائلته إلى الغرب الجزائري (بلدة عين الأربعاء – عين تموشنت) أين تلقى تعليمه الابتدائي ، ليواصل تعليمه الثانوي بوهران ، فالتعليم الجامعي بالجزائر العاصمة أين التقى بالمستشرق الفرنسي ماسينون الذي بواسطته قام بإعداد التبرير في اللغة و الآداب العربية في جامعة السوريون في باريس كما كان موضوع أطروحته للدكتوراه حول فكر المؤرخ و الفيلسوف ابن مسكويه و التوحيدي. شغل منصب أستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي و الفلسفة بجامعة السوريون منذ سنة 1980 و باحث مرافق ببرلين سنتي 1986-1987 ومنذ سنة 1993 عضو في مجلس إدارة معهد الدراسات الإسلامية في لندن توفي في 2010/09/14 عن عمر يناهز 82 عاما بعد معاناة مع المرض في العاصمة الفرنسية باريس.

[2] - مفكر مغربي ولد سنة 1944، بمدينة الجديدة ،نشأ في بيت علم وفقة ،التحق بالمدرسة العليا الأساتذة بالرباط ،فتحصل منها على الإجازة في الفلسفة ،وانخرط في سلك التدريس دون إن يقطع الصلة بالبحث العلمي منذ عام 1970، تمكن من متابعة دراساته العليا خارج المملكة المغربية حيث انتسب إلى جامعة السوريون وقدم أطروحته لنيل شهادة الماجستير في فلسفة اللغة عنوانها :" اللغة و الفلسفة " :رسالة في البني اللغوية لمبحث الوجود)وكان ذلك عام 1972،ومن الجامعة نفسها ،تحصل على دبلوم دكتوراه دولة في الفلسفة عام 1985، عمل الأستاذ طه عبد الرحمن أيضا مستشارا ،كما اثري المكتبة العربية بمؤلفات منها : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (1987)العمل الديني وتجديد العقل (1989)تجديد المنهج في تقويم التراث (1994)، اللسان و الميزان (1998)،فقه الفلسفة 1-2(1999-1995)،سؤال الأخلاق (2000)الحق العربي في الاختلاف الفلسفي (2002)، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري (2005)،روح الحداثة (2006)،سؤال العمل (2012)،روح الدين (ط2،2012)الحوار أفقا للفكر (2013).

1- نقد العقل الإسلامي " مشروع طموح أم طموح لمشروع "

1- تاريخية النص الديني :

إن قضية النهضة و الإصلاح تعتبر من المهام الكبرى للمفكرين الحداثيين العرب المعاصرين إذ "حاولوا الدفاع العقلانية و**النقد** و بناء الفكر و **إعادة قراءة** التجربة النهضوية و الإصلاحية و في هذا كان لابد من المرور عبر العودة إلى مراجعة **التراث** "[1]، وذلك لأن النهضة تعني الميلاد الجديد أي ميلاد **الفكر** القديم و إعادة بعثه من جديد مما يجعل منها حركة تجديد بكل معنى الكلمة.

تعني قضية النهضة و الإصلاح لدى **'محمد أركون'** ما يسميه " بالنقد العلمي للفكر الإسلامي أو القراءة النقدية **للتراث الإسلامي** ، المواجهة ستكون إذن بين منهجين في التعامل مع التراث الإسلامي ، تعامل قديم استغلالي للتراث و تعامل علمي انطلاقا من التطورات العلمية "[2]، و يمثل هذا مشروع هو **مشروع** نقد العقل الإسلامي " إنه مشروع لا ينتهي إلا لكي يبدأ من جديد إنه يهدف إلى إصلاح الإنسان إلى تكوينه و تهذيبه من جديد و تزويده بالوسائل التي تمكنه من أن يصبح قادرا على معانقة الله على نيل مرتضاه "[3]، و هذه اللحظة تشبه اللحظة اللوثرية و الكلفينية التي دعت إلى ربط الإنسان بالله دون واسطة ، فأراد بها **أركون** نهضة تشبه نهضة أوربا .

يبني **"أركون"** مشروعه النقدي على مسلمة مفادها أن " الإسلام - و القول **لأركون** يشكل حداثة (...) و لحظة انبثاق الخطابي القرآني كان يمثل تغيرا جذريا بالقياس إلى ما قبله، و كان يمثل حركة مندفعة بكل قوة و انطلاقا ، و على كافة الأصعدة (...) ثم تشكل تدريجيا فكر ثابت تحول بالتدرج إلى أرثوذكسية (...) أقصد أنه تحول من طاقة تغييرية

[1] - عبد الرحمن يعقوبي ، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر ، مركز نماء للبحوث و الدراسات ، بيروت ،ط1، 2014 ،ص 168.

[2] - المرجع نفسه ، ص 168.

[3] - محمد أركون ، الإسلام ، أوربا ، الغرب ، رهانات المعنى و إرادات الهيمنة ، تر: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط2، 2001، ص 112.

انبثاقية إلى تصور ملجوم و مسجون للحقيقة "[1]، وهذا القول يشفع **لأركون** و يبرر تهجمه على النص القرآني و الذي يصفه بمجرد مدونة مغلقة ليؤكد على تاريخيته ، و هو بذلك ينزه الدين الحق في صفائه.

إذا كان **الفكر** النهضوي قد انطلق من مسلمتين هما " **الإصلاح** لا يتم إلا بإعادة إصلاح الفكر الديني و الإصلاح لا يتم إلا بالعودة إلى المنابع الفكرية في نقاوتها ، فإن فكرة الحداثة في الفكر العربي المعاصر تنطلق من مسلمة مفادها أن الحداثة تقتضي **إعادة قراءة التراث** قراءة يتواصل فيها الماضي مع الحاضر الحضاري العلمي ، لتحقيق الهوة بين الجيلين جيل منتج و جيل مستهلك فالتجديد لا يمكن أن يتم إلا من الداخل تراثنا"[2].

لا يفصل "**محمد أركون** "بين النص المقدس (القرآن الكريم) المحفوظ في المصحف وبين ما أنتج على مدى تاريخ الفكر العربي الإسلامي ، من قراءات و تأويلات في كل الثقافة الإسلامية ابتداءا من نزول الوحي إلى الفترة المعاصرة ، وهنا يتحدث **أركون** عن النص الديني و موقعه من كل **التراث** الإسلامي ضمن مفاهيم و التي توضح و تبرر مشروعه ، إذ يجعلها مرتكزا أساسيا لمعالجة حداثية للتراث ، وذلك من أجل إرساء دعائم الحداثة الفكرية التي أساس التحديث المادي و الاجتماعي و السياسي و الاقتصادي ، إذ نجده يميز بين الظاهرة القرآنية و التي هي الدين الحق و الظاهرة الإسلامية إذ هي تجلي للدين في التاريخ .

أ - الظاهرة القرآنية :

وهي **النص** القرآني الشفهي لحظة تفوه الرسول ﷺ وهي كما يقول **أركون** "القرآن كحدث لخطاب شفهي في زمان و مكان* محددين تماما ، ألح هنا على الطابع الشفهي للقرآن في البداية ، لأنه لم يكتب أول ما نزل إلا فيما بعد ، وهذا **الخطاب** الشفهي رافق

[1] - محمد سبيلا ، الحداثة ، مرجع سابق ، ص 65.
[2] - عبد الرحمن يعقوبي ، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، مرجع سابق ، ص 135.
* - الزمن هو بدايات التبشير و البيئة الاجتماعية الثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية.

الممارسة التاريخية المتنوعة الجوانب طيلة عشرين عاما"[1]، كما يشير **محمد أركون** إلى أن الانتقال مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة الخطاب المدون و المكتوب لم يؤخذ بعين الاعتبار حتى الآن لا من قبل المفشرين المسلمين المهتمين بأسبـــاب النـــــزول و الناسخ و المنسوخ من أجل بلورة الأحكام الفقهية ، ولا من قبل المسلمين المهتمين بأسباب النزول و الناسخ و المنسوخ من أجل بلورة الأحكام الفقهية ، ولا من قبل المستشرقين الذين يتبعون المنهجية الفيلولوجية ، الوضعية و التاريخية ، فالخطاب الشفهي تلفظ به النبي طيلة عشرين سنة في ظروف متغيرة و أمام جمهور محدد من البشر ، ونحن لا يمكن أن نتواصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية و الطازجة للخطاب مهما حاولنا "[2]، و بذلك ينفي **محمد أركون** القداسية و النزاهة عن القرآن المكتوب في المصحف ، وهذا ما يتنافى مع قوله عز وجل " إنا أنزلنا الذكرى و إنا له لحافظون " فمن البديهي أن كل مسلم يشهد بأن لا إله إلا الله و يشهد بأن محمد رسول الله يؤمن بالوحي الإلهي تعبيرا مطلقا مطابقا للأصل و أنه القرآن الكريم باللفظ و المعنى ، و يؤمن بحجية السنة النبوية ، فهل الخلل في النص أم في سوء فهمه؟ .

ب- الظاهرة الإسلامية :

تشكل ظاهرة القرآنية مجسدة في التاريخ لحظة التلفظ به من قبل النبي ﷺ وهي :" عملية استملاك للقرآن المتّلو و المقروء و المعاش بصفته نصاً رسميا مغلقــا و ناجزا بشكل نهائي ، إن عملية استهلاك هذه تجيء كتلبية لطلب الدولة الموصوفة بالإسلامية ، ولطلب الأمة المفسرة التي تربط قدرها الأرضي و نجاتها الأبدية بما تدعوه كلام الله أو الوحي (...) فتهتم فقط بالجانب التقديسي من الظاهرة القرآنية لكي تستغله من أجل خلع التقديس و الروحانية و التعالي و الانطولوجيا و الأسطرة و الأدلجة على كل التركيبات العقائدية و كل القوانين التشريعية و الأخلاقية و الثقافية و كل أنظمة المشروعة التي أنشأها الفاعلون

[1] - محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، تر ، هاشم صالح ، دار الطليعة ، د ط، 1977، ص 186.
[2] - المصدر نفسه ، ص 189.

الاجتماعيون "[1]، فهي كل ما لحق الخطاب القرآني من تأويل و تفسير بعد لحظة انبثاقه من طرف لفقهاء و المتكلمون ، لذلك نجد أن " الظاهرة الإسلامية على خلاف الظاهرة القرآنية تنقسم إلى خطوط و مذاهب عدة نذكر مثلا الخط الشيعي و الخط السني و الخط الخارجي "[2]، وهذا الاختلاف إن دل فإنما يدل على تاريخيتها ، وعلى شكلها التاريخي ضمن زمن و مكان معينين من طرف سلطة معينة.

فالظاهرة الإسلامية كانت بدايتها لحظة " الانتقال من الشفهي إلى مرحلة المدونة النصية الرسمية المغلقة "[3]، وهذا الانتقال " لم يحصل إلا بعد حصول الكثير من عمليات الحذف و الانتخاب و التلاعبات اللغوية التي تحصل دائما في مثل هذه الحالات ، فليس لكل الخطاب الشفهي يدون و إنما هناك أشياء تفقد في الطريق (...) ذلك لأن عملية الجمع تمت في ظروف حامية من الصراع السياسي على السلطة و المشروعية "[4]، وهذا يعني أن القرآن الذي بين أيدينا نص محرف ولكن يبدو هذا الرأي مساس بالمقدسات الإسلامية " إذ أن الخلل الحاصل في ممارسة الإسلام ناتج عن الشائبة البشرية التي علقت به نتيجة الفهم المغلوط الإسقاطي للنصوص ، فهذه **النصوص الإسلامية** الربانية ، القرآن بلفظه و مضمونه ، و السنة بالمضمون بإخبار المعصوم ، وهي تكتنز عين الحقيقة في حيز موضوعاتها ، لذلك فالإصلاح الديني إن كان ثمة حاجة له يقتضي العودة إلى **الأصول** بفهم النصوص المقررة للدين **عقيدة** و أحكاما"[5].

قبل الخوض في المشروع النقدي **الأركوني** لما أسماه بالعقل الإسلامي ، تشير أولا إلى مفهوم العقل الإسلامي .

[1] - أركون محمد ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، تر: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط 3، 2007، ص 210 .
[2] - نايلة أبي نادر، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، الشبكة العربية للأبحاث ، بيروت ،ط1، 2008، ص 125.
[3] - محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الإسلامي : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ مصدر سابق ، ص 187.
[4] - المصدر نفسه ، ص 188.
[5] - زهير بيطار ، قضايا إسلامية معاصرة ، دار الهادي ، بيروت ، ط1، 2004، ص 175 .

2-مفهوم العقل الإسلامي :

من خلال تميزه بين العقل الإسلامي و **العقل العربي** يتضح المفهوم إذ يتقيد الأول بالوحي أو المعطى المنزل ، و يقر أن المعطى هو الأول لأنه إلهي ، وأن دور **العقل** يحصر في خدمة الوحي أو المعطى المنزل أي فهم و تفهيم ماورد فيه من أحكام و تعاليم و إرشاد ثم الاستنتاج و الاستنباط منه، فالعقل تابع وليس بمتبوع اللهم إلا بالقدر الذي يسمح به اجتهاده المصيب لفهم و تفهيم الوحي ، لا ينفرد العقل الإسلامي بهذا الوضع المعرفـــي و الانطولوجي ، إذ يشاركه فيه العقل المسيحي و العقل اليهودي ، كلاهما يخضع للمعطى المنزل مع أن التعريف اللاهوتي **للوحي** يختلف عند المسلمين و المسحيين و اليهود"[1].

أما العقل العربي فهو "الذي يعبر باللغة العربية أيا تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنـــه و الذي يتقيد به و هكذا نجد المسحيين و اليهود ينتجون علومهم الدينية باللغة العربية (...) إن اللغة لا تختص بشعب أو عنصر من عناصر البشر ، إنـــما تتأثر طبعا بتاريخ القـــوم أو الجماعة أو الأمة الناطقين بها ، ولكن التعامل بين العقل و اللغة أوسع و أعمق و أكثر مرونة"[2].

ومنه فالعقل الإسلامي هو كل المعارف التي أنتجها الثقافة الإسلامية و التي تتقيد بالوحي كمؤطر لا يبتغي الخروج عنه كمثال أعلى ، وبهذا يدرج أركون كل النصوص التي تحكمت فيها تلك القواعد و المبادئ المؤطرة للمعرفة ابتداء من فترة الإسلام إلى غاية الفترة المعاصرة من الفكر الإسلامي ، وهذا ما استثناه العقل العربي الذي لا يهتم إلا بالنصوص المكتوبة بالغة العربية و يعرفه الجابري على أنه " جملة المبادئ و القواعد التي تقدمها الثقافية العربية الإسلامية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة و تفرضها عليهم

[1] - محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، تر : هاشم صالح دار الساقي ، لبنان ، ط3، 2003، ص 13.

[2]- المصدر نفسه ، ص 14.

ك " نظام معرفي " أي كجملة من المفاهيم و الإجراءات التي تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما "[1].

4- نقد العقل الإسلامي : مشروع طموح أم طموح لمشروع

معظم كتابات **محمد أركون** متمحورة حول فكرة ، ألا و هي نقد العقــل الإسلامي ، إذ تطلع من خلالها إلى قراءة تأويلية نقدية بالدرجة الأولى للتراث ، و أوجب أن مفتوحة منفتحة ، إذا ضمنه النصوص المقدسة " **القرآن و السنة** " و النصوص المفسرة لها بما فيها كل النصوص اللاحقة إلى يومنا هذا ، فعماد مشروعه الحداثي هو تعرية العقل الإسلامي المشكل معقل الأرثوذكسي* فهذا " العقل الدوغمائي أغلق ما كان مفتوحا و منفتحا و حول ما كان يمكن التفكير فيه ، بل و يجب التفكير أثناء قرون طويلة (...) يمكن القول بأن نزعة التقليد المذاهب الأرثوذكسية و تكرارها قد تغلبت على إعادة التقييم لجميع المذاهب الموروثة التعسفية التي انبثت عليها "[2]، وبهذا يرجع أركون أزمة الفكر الإسلامي المعاصر إلى تقديسه للأصل ، و اكتفاءه باجتهادات الأولين و الأخذ بها على أنها قواعد لازمة و لا نقاش فيها ، فالنظرة **الحداثية الأركونية** و إن رجعت إلى الأصل فقط لتعيـــــــد النظــر و التمحيص في النصوص التأسيسية و الثوان للكشف عن الظروف الحاصنة لها ضمن زمن كان معين ، واعتباره إنتاج فكري بشري مفتعل في شبه الجزيرة العربية .

يشير **أركون** إلى اختلاف مشروعه (نقد العقل الإسلامي) عن غيره من المشاريع الإستشراقية و حتى الإسلامية فهو " لا يكتفي بالبحث عما يخص **الإسلام** كدين و فـــــكر و ثقافة و مدنية و تاريخ و نموذج من نماذج الإنتاج التاريخي للإنسان و المجتمعات ، وقد فرض الإستشراق هذه النظرة المنكبة على الإسلام ، المتواطئة مع نظرة المسلمين أنفسهم ، إذ أجمع كلاهما أن هناك إسلاما جوهريا ذاتيا لا يقبل التغير و لا يخضع للتاريخية و لا يزال مستمرا هو كالأقنوم الإلهي يؤثر في الأذهان المجتمعات و لا يتأثر بها "[3].

[1] - نقلا عن ، نايلية أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص 294.
[2] - محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، أين هو الفكر الاسلامي ، مصدر سابق ، ص 7.
[3] - محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ مصدر سابق، ص 27.

و في نفس السيـــاق ألا وهو البحث عن **أزمة الفـكر** القائـم في الساحة العربيـــة و الإسلامية يرجع المصري **حسن حنفي** لسبب التصدع إلى أسباب متعلقة بالماضي ، مرتبطة " بتصفية الاتجاه العقلاني في الفلسفة الإسلامية و بالتحديد في القرن الخامس الهجري تحمل التيار الأشعري و على رأسه الغزالي الهجوم على العلوم العقلية و الدعوة إلى التصوف "[1]، فساد الانقياد و التسليم عوض النظر و التمحيص العقلي ، وبهذا طمست كل محاولة إرادة البحث و إعمال العقل في النصوص الدينية ما خلف عقل أرثوذكسي دوغمائي لا تاريخي .

إن نقد العقل الإسلامي مفهوم يهدف إلى إعادة تقييم شامل لكل التراث الإسلامي، فغايته ليست " تفسير جديد يسد مسد التفسيرات الكلاسيكية (...) حيث إن نقطة تفسير ذات حمولة تيولوجية يتعين تفكيكها منذ البداية"[2]، بحيث يصب النقد و التحليل على " الأصول و الفروع و يستخدم عدة منهجيات دفعة واحدة كالمنهجيـــة الجينيالوجيـــة والمنهجية الحفرية و اللسانيات ، ومنهجية تفكيك أنظمة الفكر السائد (...) علاوة على توظيف علوم أخرى كالأنثروبولوجيا و علم النفس الاجتماعي و التاريخ و علم الأديان المقارن (...) و هذا النقد يحمل معه برنامجا مكثفا في نقد البنيات التيولوجية و الأنتروبولوجية المؤسسة لتاريخ هذا الفكر "[3].

لا يكتفي مشروع نقد العقل الإسلامي بنقد الفكر الإسلامي ، أذ يتسع " بنقد عقل الأنوار الذي فرضته أوربا البرجوازية و الرأسمالية كنموذج عالمي بديل للنموذج الديني الذي شاع و سيطر باسم الكنيسة" [4].

وفيما يلي ندرج نقده للمراحل المؤسسة للعقل الإسلامي إبتداءا بالقرآن إلى الفكر الإسلامي الراهن .

[1] - علي رحمومة سحبون ، إشكالية التراث ، مرجع سابق ، ص 130.
[2] - عبد المجيد الشرفي ، قراءة في النص الديني عند محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 69.
[3] - المرجع نفسه ، ص 147.
[4] - محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟، مصدر سابق ، ص 28.

1-العصر التدشيني و تجدر الوعي اللاتاريخي :

لتحصيل الممارسة العلمية للتراث الإسلامي و بالتالي الولوج إلى فكر منفتح ، يلح أركون على مساءلة نقدية لمختلف مراحل هذا العقل الإسلامي ، ويرى أن بداية تشكله كانت مع " الاجتهادات الفكرية و الدينية المعروفة في التاريخ (...) و تعتبر رسالة الشافعي (ت 204)المحاولة الأولى لتأسيس ما ازدهر بعده بإسم أصول الفقه "[1]، وهذا لكونه " اعتمد و لا يزال يعتمد على عملية التأصيل ، ونقصد به البحث عن أقوام الطرق الاستدلاليـــــة و أصح الوسائل التحليلية و الاستنباطية لربط بين الأحكام الشرعية و الأصول التي تتفرع عنها ، أو لتبرير ما يجب الإيمان به ويستقيم استنادا إلى فهم صحيح للنصوص الأولى المؤسسة للأصول التي لا أصل قبلها ولا بعدها ، وكان هاجس الأئمة مجتهدين منصبا على تأسيس حجية القرآن ثم السنة النبوية (و سنة الأئمة عند الشيعة) و إجماع وقياس"[2].

فاللحظة الشافعية كانت بداية و نهاية اجتهاد في المسائل الدينية بحيث أغلق باب الاجتهاد ولا يتم إلا بالرجوع إلى قراءاته لكن من القرآن و الحديث الذي منحهما صفة القديسية وبالتالي منحت تفسيراته كذلك هذه الصفة ، بحيث يعتبر مرجعية إسلامية أولى في تفسير ، وقد تم توظيف الشافعية في الخطاب العربي المعاصر مع جل أقطابها فهي" البناء المعرفي و الإيديولوجي مرتبط بمنظومة فقهية و اجتماعية مشروطة ببعدها التاريخي و يجري هذا الكلام على مؤسس للمذهب (الشافعي)، وعلى أتباعه من الشراح "[3].

ومن بين الدراسات التي تناولت رسالة الشافعي: - دراسة الكاتب رضوان سيد المعنونـــة ب :" الشافعي ورسالة ، دراسة في تكوين النظام الفقهي في الإسلام" 1990و " الإمام الشافعي لتأسيس إيديولوجية الوسطية" 1994- لنصر حامد أبو زيد ، " تكوين العقل العربي" 2000- لمحمد عابد الجابري، و" التشكيلات الإيديولوجية في الإسلام، الاجتهادات

[1] - محمد أركون ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص 7.
[2] - يوسف بن عدي ، أسئلة التنوير و العقلانية في الفكر العربي المعاصر ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، ط1، 2010، ص 24.
[3] - أنظر المرجع نفسه، ص 24.

والتاريخ" 1993 – لسالم حميش ، وكتاب عبد المجيد الصغير المعنون ب : " الفكر الأصولي و إشكالية السلطة العلمية في الإسلام"، قراءة في نشأة علم الأصـــــــول و مقاصد الشريعة -1994، وفي هذه الأخيرة راجع صاحبها " تصورات زائفة عن علـــم الأصول و فقه و الشريعة في الخطاب الاستشراقي و الخطاب العربي (...) هؤلاء الدارسين أغفلوا إغفالا مهولا لهاجس السلطة والشرعية التي كانت وراء الكتابات الفقهية والكلامية في الإسلام (...) فكانت المبادرة بتوحيد الفقهاء لمواقفهم العلمية أو المعرفية من تلك الأصــول و الضوابط التي تسري على الواعي نفسه (..) إن نشأة علم الأصول (...) إنقاذ النص المؤسس للشرعية في الإسلام من محاولات الاستغلال" [1].

كرس الشافعي لاحترام السلطة العليا مفارقة للعقل فمنذ ذلك التاريخ أصبح " العقل خاضعا و تابعا للوحي ، محترما للسيادة العليا و مطيعا إياها ، منتجا بذلك تصورا محددا عن العالم ، هذا التصور قائم على جملة مبادئ مرتبطة بالفضاء العقلي القروسطي لأن هذا الأخير تابع لمرجعية معينة"[2]، وبذلك أحدثت لحظة تسجيل و إشادة و هي نقطة تحول في العقل الإسلامي من تاريخي زمني إلى ميتا تاريخي مفارق للزمنكان ، فلا يخضع النص القرآني للفحص و حتى السنة النبوية بلغت مرتبة عليا ثانية بعد القرآن الكريم.

وفي الفترة المعاصرة من الفكر المعاصر تجرأ ثلة من المفكرين على غرار محمد أركون هناك الجابري من خلال كتاب " مدخل إلى القرآن الكريم ، في التعريف بالقــرآن" و فيه يوضح هدف دراسته إذ نجده يقول: "تعاملنا مع هذا المعهود بكل ما نستطيع من الحياد و الموضوعية هو الطريق السليم في نظرنا ، يجعل القرآن معاصرا لنا أيضا ، لا على صعيد التجربة الدينية ، فذلك ماهو قائم دوما ، بل أيضــا عــلى صعيد الفهم والمعقولية "[3]، أما نصر حامد أبو زيد من خلال كتابه " مفهوم النص في علـــوم القرآن"، " فقد اندفع إلى البحث عن مفهوم النص من خلال علوم القرآن الاقتراب من صوغ الوعي العلمي للتراث فالبحث عن النص (...) هو نفسه طريق إلى تحديد ماهية

[1] - المرجع نفسه ، ص ص 27-28.
[2] - فارح مسرحي ،الحداثة في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 69.
[3] - نقلا :عن يوسف بن عدي ، أسئلة التنوير و العقلانية في الفكر العربي المعاصر ،مرجع سابق ، ص 30.

القرآن ، وهكذا كان التأويل هو الوجه الآخر للنص ، و بالتالي المدخل المركزي في دراسة القرآن باعتباره نصا لغويا "[1].

وفيما يلي سنعرض **لأركون** نظرته إلى **التراث** الإسلامي الذي هو **النص القرآني** بخاصة ثم **السنة النبوية.**

يرى **محمد أركون** النصوص التأسيسية في الإسلام بأعين حداثية بغية الكشف عن أبعادهما الخيالية و عن شحناتها الانفعالية التي يراها سببا في نزعات التطرف باسـم الدين و الإسلام ، فالقرآن حسبه ليس كلام الله لأنّ " كلام الله لا ينفذ و لا يمكن استنفاذه [2]، ونحن لا نعرفه بكليته فأنواع الوحي التي أوحيت بالتتالي إلى موسى (...) وأخيرا إلى محمد ليست إلاّ أجزاء متقطعة من كلامه الكلي ، و نظرية الكتاب السماوي التي نجهلها ليست إلا رمزا للقول بأن هناك كتابا آخر يحتوي على كلياته كلام الله (أم الكتاب)" [3] وبهذا القرآن الموجود بين دفتي المصحف ليس الرسالة الكاملة التي بعثها الله إلى رسوله محمد صلى الله عليـــه و سلم ، ذلك لأن لمجرد ارتباطه بالتاريخ يصبح الإلهي إنسي و المقدس عادي و اللاتاريخي تاريخي و بذلك ينفتح على القراءات و التأويلات عبر الزمن .

إذن هناك تمايز واضح بين الحدث القرآني و الحدث الإسلامي ، لأن " المقدس في ذاته ليس في متناول الإنسان و أنه بمجرد ما يندرج في البشرى حتى يفقد الكثير مـــن سماته ، و ذلك تحت ضغوط لغوية و اجتماعية و ثقافية (...) كما أن كلام الله المطلق في كليته و نهائيته لا يمكن معرفته و ما نعرفه هو مستوى كلام الله الموحى إلى الناس بواسطته الأنبياء أي نحن نعرف الجزء المتجلي الأرضي"[4]، ولهذا المعنى فإن نزع الألوهية عن النص المقدس حلقة ضرورية لحداثة دينية نحاول ربط النص القرآني بسياق تاريخي محدد و ظروف معينة.

[1] - المرجع نفسه ، ص 30.
[2] - أنظر : عبد المجيد خليفي و آخرون ،قراءات في مشروع محمد أركون الفكري ، منتدى المعارف ، بيروت ، ط1، 2011، ص 90.
[3] - محمد أركون ، العلمنة و الدين : الإسلام ، المسيحية و الغرب ، تر هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط3 ،1996 ، ص 82.
[4] - كيحل مصطفى، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، دار الأمان ، المغرب ، ط1، 2011، ص ، ص 176-177.

يعتبر **محمد أركون** الخطاب القرآني خطاب بشري تاريخي استنادا للحظة التدوين المتأخرة نسبيا عن عهد النبوة أي في القرن الثالث للهجرة (في عهد عثمان بن عفان) ، فعملية التدوين لا يزال يكتنفها الغموض ، فمن وجهة نظر لسانية يقول أركون أن التحول من الشفاهي إلى الكتابي يحدث بلا شك أخطاء ، و الفرق بين الشفهي و المكتوب مهمل في العقل المسلم لأن تركيبة هذا الأخير من طبيعة تيولوجية [1].

إن السنة النبوية ثاني مرجعية تقديسا بعد القرآن الكريم و ثاني مصدر للتشريع الإسلامي ، فالله تعالى أمرنا بإتباع أقواله " ...و ما أتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا سورة الحشر 7، ولأجل هذه المكانة المقدسة للسنة لدى المسلمين يعتبرها أركون إلى جانب القرآن الكريم "تراثا حيا"[2]، فمنذ القرن السابع ميلادي لا يزال محمد صلى الله عليه و سلم أسوة يقتدي بأحاديثه المدونة من طرف العلماء و المسلمين بعد وفاته عن طريق الصحابة و التابعين لأن " الحديث شأنه شأن القرآن الكريم و الشريعة (...) نقطة حساسة في الوعي الإسلامي الذي يرى أن النقد الذي سبق البخاري و مسلم و الكليني ، و الطوسي كاف و نهائي و المدونات التي كونت على أساس هذا النقد رسمية و مغلقة مثل المدونة القرآنية "[3].

لذا يجد **محمد أركون** في السنة أو بالأحرى في كيفية تدوينها شبهة تجعل منها مادة أساسية للنقد و التحليل ، فيرى " أن دراسة السيرة النبوية تم فيها التحوير في شخص النبي صلى الله عليه و سلم ، و فخمت تفخيما كبيرا ، ودرست دون مراعاة الشروط التاريخية ، بل كان درسها يتعالى على التاريخ "[4]، لذا يقف **محمد أركون** " عند درس السيرة النبوية داعيا إلى إعادة النظر فيه من خلال توظيف علم النفس التاريخي للكشف عن علاقتها بالتقديس "[5]، أي أن الخطاب النبوي بما هو خطاب صادر عن بشر هو خطاب و ضعي في حين

[1] - أنظر ، مرزوق العمري ، إشكالية تاريخية النص الديني ، دار الطليعة ، بيروت ص ص 162- 163.
[2] - المرجع نفسه، ص 169.
[3] - محمد أركون نافذة على الإسلام ، تر: صباح الجهيم ، دار عطية للنشر ، بيروت ، ط1، 1996، ص 75.
[4] - مرزوق العمري ، مرجع سابق ، ص 171.
[5] - المرجع نفسه ، ص 171.

أطبع بطابع تقديسي إشباعا لرغبة سلطة ما ، فيدعو أركون إلى رفع هذه الهالة التقديسية عنها تحت مقولة الحداثة.

2- نقد العقل الكلاسيكي :

يشير **أركون** في جل مؤلفاته إلى العصر الكلاسيكي الإسلامي، ويعتبرها أرقى مرحلة في تاريخ الحضارة الإسلامية ذلك لما يتميز به من نشاط تياراتها العقلانية و الإنسانيـــة و العلمية و ذلك راجع إلى دخول علوم و فلسفة اليونان عن طريق حركة النقل و الترجمة .

وفي مشروعه هذا أراد أن يجلي ما تم طيه في اللامفكر فيه من أسماء مهمة من هذا العصر إذ " تم حذف الأجزاء المبدعة في التراث و نسيان لفترته الكلاسيكيـة و العقلانيـة أو الإنسانية الخلاقة ، وتحويل التراث و الإسلامي إلى مجرد أداة إيديولوجية من أجل التوصل إلى السلطة "[1]، إذ عمدت الجهات السياسية إلى إلغاء النزعة المبدعة الداعية إلى إعمال العقل حفاظا على مركزها و لضمان سيطرتها على الأوضاع .

من بين التيارات التي ظهرت في سياق العصر الكلاسيكي الإسلامي وهو " أبو حيان التوحيدي "وهو " إحدى الشخصيات الفكرية النادرة في التاريخ الإسلامي و التي انتفضت باسم الإنسان ومن أجل الإنسان (...) و موقفه هذا يرهص بالحداثة ، وهو مؤلف الكتاب الشهير باسم الإشارات الإلهية (...) وهو يستكشفه عن طريق ذات الصرامـة الفكريـة و التماسك المنطقي الذي سيستخدمه عندما يدرس العلاقة بين الإنسان – و الله تدرس عن طريق ذات المنهجية العلمية "[2] ، و سيتحضر في هذه الرؤية موقف الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال ، فكلاهما يقول **أركون** " يعتنقان نزعة إنسانية متشابهة في ظل العلاقة مع الله "[3].

[1] - محمد أركـون ، النزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه و التوحيدي ، تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1997 ، ص 14.
[2] - المصدر نفسه ، ص 19.
[3] - المصدر نفسه، ص 19.

وفي نفس السياق يعرض **أركون** لشخصية أخرى في العصر الذهبي الإسلامي وهو " ابن سينا" إن تمثل أفكاره " بذورا فلسفية واعدة بنزعة إنسانية جديدة و شديدة الانفتاح ، إنها نزعة إنسانية تشتمل في آن معا على ثلاثة أشياء ، فهي تعترف أخيرا بحق الإنسان في مواصلة البحث العلمي القائم على التجريب و العيان "[1]، ونلتمس هنا أن أركون يحبذ كل نزعة قائمة على النظر و العلم و حب التجديد ز البحث العلمي .

وفي مؤلفه أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، يستشهد **محمد أركون** بنصين لعلمين إسلاميين وهمـــا : **كتاب** " فصل المقال وتقرير مابين الحكمـــة و الشريعـــة من اتصال " و " فصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة " لكل من ابن رشـد و الغزالي على التوالـــي[2] و هذا بغرض " الإشارة إلى مرحلة فائقة الأهمية من مراحل الفكر الإسلامي و التذكير بما كان يتصف به هذا الفكر من التفوق العقلاني و اتساع العقل و مدى حرية البحث و الإبداع في الإشكاليات المتصلة بالقضايا الدينية الحساسية ، ودرجة التسامح و الإقبال على المناظرة ، واحترام شروط المناظرة بين الأئمة المجتهدين ورفض الخلط بين العرض العلمي للقضايا و مواقف العالم و التقيد بما يفرضه البرهان الساطع و الحجج الدامغة على العقل ، ومتابعة البحث و الاحتجاج على المستوى العلمي المحض دون الانحطاط إلى مستوى الشتم و الافتراء و تحميل المناظر ما لم يفكر فيه ولم يدعيه ولم ينطق به قط "[3].

و النموذجين المشار إليهما يدلان حسب أركون إلى ظاهرة القطيعة مع الفكر الساءد و أطره المعرفية و هذا يتضح أكثر من خلال عرضه لمقتضيات لكل منهما .

أولا: يقول الغزالي : " فأما إن أردت أن تنتزع هذه الحكمة من صدرك من هو في حالك ممن لا تحركه غواية الحسود ولا تقيده عماية التقليد ، بل تعطشه إلى الاستبصار لحزازة إشكال أثارها ، فكر و هيجها نظر ، فخاطب نفسك و صاحبك و طالبه بحد الكفر

[1] - المصدر نفسه، ص 20.
[2]- أنظر : محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ من فصل التفرقة إلى فصل المقال ، مصدر سابق ، ص 1.
[3] - المصدر نفسه، ص 3.

فإن زعم أن حد الكفر ما يخالف مذهب الأشعري أو مذهب المعتزلي أو مذهب الحنبلي أو غيرهم فاعلم أنه عر بليد ، قد قيده التقليد فهو أعمى من العميان ..."[1].

والنص الثاني لابن رشد يقول : " إن كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وأنه كلما كانت المعرفة بصيغتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم و كان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات و حث على ذلك ، فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم إما واجب بالشرع و إما مندوب لـــه "[2]، و الواضــح من النصين الدعـــوة الملحة إلى إعمـــال العقـــل و الاستدلال و القياس و الرد و المعارضة و التوفيق بين العقل و النقل مقابل النزعات المتعالية الداعية إلى الانصهار في الفكر الدوغمائي الذي ينطق باسم الدين و لا غير الدين فيه الحق .

3 - نقد العقل الأرثوذكسي:

إن كان **محمد أركون** يشهد بازدهار العمر الكلاسيكي الإسلامي و يستشهد بأعلامه فهو يرى أن العصر اللاحق له و الذي كان نتيجة للقمع و المحاربة التي تعرضوا لها الفلاسفة و علماء ذلك العصر ، فكانت قطعية تامة مع علومه و فلسفته و عقلانية ، وكان المرجع إلى العصر التأسيسي و إلى التفسيرات الأولى للوحي ، لذا يرى **أركون** " أن التراث الكلاسيكي السكولاستيكي التكراري كان قد سار في الخط الفكري نفسه الذي اختطه الغزالي بعد القرآن الخامس للهجرة و الحادي عشر الميلادي ، وعندئذ تغلب الفقه على غيره من العلوم الإسلامية ، وتلاقت فيه الاهتمامات الأخلاقية و السياسية و القانونية بـعد أن تموضعت ضمن منظور أخروي "[3]، وهذا من خلال القضاء على كل نزعة عقلانية و يعتبر **أركون** " الغزالي قد ساهم في إعطاء الأولوية لعلم الفقه و ذلك بتأليف لكتاب المستصفي من علم الأصول الذي جاء فيه :" و أشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل و السمع و اصطحب فيه الرأي و الشرع ، وعلم الفقه و أصوله من هذا القبيل ، فإنه يأخذ صفوف الشرع و العقل

[1] - نقلا عن :المصدر نفسه، ص 4.
[2] - نقلا ، عن المصدر نفسه، ص 5.
[3] - محمد أركون ، الإسلام ، الأخلاق و السياسة ، تر :هاشم صالح ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط1، 2007، ص 129.

سواء التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأكيد و التسديد ، ولأجل شرف علم الفقه و سببه وفر الله دواعي الخلق على طلبه ، وكان العلماء بع أرفع مكانا ، وأجلهم شأنا ، و أكثرهم إتباعا و أعوانا "[1]، فقد منع تداول العلوم العقلية و تعليمها و اقتصر التدريس على الفقه و أصوله كما هو عند المفسرين الأوائل " الذين قننوا المجموعة النصية الرسمية و إغلاقها نهائيا ، ثم تنصيبها كمرجعية عليا أصلية و تأسيسه لكل المشروعيات ، ثم أبقيت و حفظت بمنأى عن كل التساؤلات النقدية بعد أن تم قبول المجموعة المشتركة للاعتقاد بالإجماع (...) و قد أشرفت على تسيير أمور هذه المجموعة النصية الاعتقادية إما مؤسسات التعليم كالأزهر و الزيتونة و القرويين و قم ، و إما الأولياء الصالحون المحليون (المرابطون) و في كلتا الحالتين حصلت قطيعة مع المرحلة التعددية للفكر الكلاسيكي الذي شهد مناظرات خصبة بين العقل و النقل (...) و هكذا ورثنا إرثا ثقيلا من المستحيل التفكير فيه و اللامفكر فيه"[2].

و بهذا يكون العقل المدرسي عقل تكراري متقوقع على نفسه داخل إطار مذهب أحادي خاص ، يكتفي بالتقليد و التكرار و العيش و فق مسار جيل سابق على عصرهم و هذا ما أدى بالضرورة ألى استبعاد كل وافد أجنبي فكانت ردة الفعل اتجاه الحداثة الأوربية عنيفة .

4 - نقد العقل الإسلامي المعاصر :

يحدد **أركون** فترة الفكر العربي المعاصر ابتداءً من القرن التاسع كما و أن سبق وأن ذكرنا (أي ابتداءً من مرحلة النهضة) إلى غاية اليوم مرورا بالثورة القومية و الثورة الإسلامية ، ففي هذه الفترة ورث " المذهب المدرساني (السكولاستيكي) المفقر أو اضعف جدا ، كما ورث الثقافات الشعبية المتكفئة على نفسها ، و المتجمدة أو المتحجرة في أشكالها الإقليمية أو الطائفية" [3]، فالفكر النهضوي ولد في بيئة كانت قد أغلقت النظر العقلي في النصوص الدينية و اعتبرته كفرا وزندقة و حافظ على رتابة الفكر

[1] - المصدر نفسه ، ص 130

[2] - محمد أركون ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص 164.

[3] - محمد أركون ، الفكر الأصولي و إستحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص 343.

الديني و سكونه منذ الخامس و هذا ما أوقعه في لا تاريخية فقد تخلى عن حق القراءة النقدية الفاحصة، و انغمس في التقليد للمعرفة المتراكمة عبر قرون الانغلاق الناتجة عن " شبكة معقدة لجدلية السلطة و المعرفة " [1].

إن عدم جدوى الفكر الإسلامي المعاصر يرجعها أركون إلى فقدانه لحقوق القراءة النقدية و العقلانية لمنتوجه المعرفي ، بل هو فكر بدون تأسيس و لا إعادة تأسيس ، بما أنه ينطلق من يقينيات غير ممحصة ، ويسير في طريق تبجيلها ، ومن الجلي أن افتقاد العقل الإسلامي المعاصر لميزة العقلانيـــة قد أدى إلى صراع و حرب الكل ضد الكـــــــــل ، و الاستغلال الإيديولوجي ومن ثم تحول وظيفة الاجتهاد إلى النضال الخطابي و السياسي اللامجددين " [2].

فالأزمة الفكرية المعاصرة هي ما دفعت محمد أركون إلى شخصية للعقل الإسلامي منذ مرحلة التشكل و التأسيس أي مرحلة نزول القرآن إلى ما هو عليه اليوم ، فتحرير العقل الإسلامي لا يمكن أن يحصل ما لم " تقم بتفكيك جذري لماضي كل أمة أو كل طائفة دينية من أجل فهمه و إعادة تقييمه من جديد " [3].

يبدأ أركون من حيث يجب أن يبدأ بالفكر الإسلامي المعاصر ، فالخطابات الإسلامية حسبه" ذائع و منشر أكثر من أي وقت مضى ، ووفرته و تكاثره و انتشاره الواسع كانت قد أدت في وقت قصير إلى غلبة الشخصية الجماعية على الشخصية الفردية"[4] إذ أنها تكرس روح الانتماء إلى الجماعة و النطق باسم القومية في حين غيبت الفردية و يستشهد بأحد مؤلفين المصريين وهو أنور الجندي و من خلال مؤلفه " الإسلام و الدعوات الهدامة " بحيث يتحدث صاحب الكتاب عن أبرز معطيات الإسلام و هي قدرته على معايشة الحضارات و الثقافات المختلفة ، واستمراره في مختلف الأزمنة و البيئات ، فهو قادر على إجراء حركة التصحيح من داخله ، ورد الشبهات و مقاومتها ، ومحافظة الدائمة على طابعه

[1] - عبد المجيد خليقي و أخرون ، قراءات في مشروع أركون الفكري ، ص 74.
[2] - بوحناش نور، الإجتهاد و جدل الحداثة ، منشورات الإختلاف ، الجزائر ، ط1، 2016، ص 89.
[3] - محمد أركون ، من الإجتهاد إلى نقد العقل الديني ، مصدر سابق ، ص 225.
[4] - - محمد أركون ، تاريخية الفكر ، تر: هاشم صالح ، دار الانماء قومي ، لبنان ،ط2، 1992، ص 118.

الإنساني و أصله الرباني وإن ميزة الإسلام في شموله و تكامله أنه جمع بين الحريـــــات و الضوابط ، وبين الفردية و الجماعية ،و بين العلم والدين ، وبين العقلانية و الوجدان ، وبين الروح و المادة ، وبين الوحي و العقل ، وبين الدنيـــا و الآخـرة ، وبيـــــــن الغـيب و الشهادة ، وبين الثبات و التطور ، وبين الماضي و الحاضر ، وبين المحافظة و التجدد"[1].

وهذا ما يدعوه **محمد أركون** بالخطاب الاستبدادي و المناقض لأبسط الحقائق العلمية ، ويكرس لنفس الفرضيات و نفس التصورات و اعتقادات التي تفرض نفسها على الجميع لكي تشكل خطابا اجتماعيا ضخما ، فهي مسألة خطاب جماعي اجتماعي ، و ليست مسألة الخطاب فردي شخصي.

كما يشير **أركون** إلى نموذجين آخرين في الفكر العربي المعاصر [2] ، وهما نوذج **الخوئي** * و نموذج شحرور ، من خلال مؤلفهما على التوالي : " الكتـــــاب و القــرآن " و " مقدمة للقرآن " ،" فكتاب **محمد شحرور** يمثل نموذج الكتابة الأسطورية التي تستخدم بعض المقاطع المتبعثرة من معرفة العلمية المعاصرة ..بهدف إعادة تقييم الصحة الإلهيـــــــــة و الصلاحية الكونية للقرآن بصفته كتاب الوحي مستبعدا إمكانية مساءلة الوحي و أشكاله"[3].

و سيحصر **أركون** نموذجا ثانيا لهذه الكتابة الأسطورية التي تلغي التاريخية و تقر الإطلاقية و التعالي إذ يقول الخوئي فيه " يجب على كل مسلم عالم كان أم غير عالم أن يسعى إلى فهم القرآن ، فهو الكتاب الذي يضمن السلام و السعادة و النظام ، كما إنه مرجع لكل علماء اللغة و المعاجم و مستند أعلى للفقيه المجتهد ، ومعلم للواعظ المبشر ، منه اشتقت العلوم الاجتماعية و مبادئ الإرادة العامة للدولة ، وعليه ترتكز العلوم الدينية على ضوء هدايته اكتشفت أسرار الكون و قوانين الطبيعة إنه المعجزة الخالدة للدين الخالد " [4].

---

[1]- المصدر نفسه ، ص 123.

[2] - المصدر نفسه ، ص 123.

* ابو قاسم الخوئي ، (1899-1992) ، مرجع ديني شيعي ، في النجف ، (أنظر بوح ناش الاجتهاد و الجدل و الحداثة ، ص 84).

[3] - عبد المجيد خليقي و آخرون ، قراءة في النص الديني ، مرجع سابق ، ص 75.

[4] - نقلا عن : المرجع نفسه ، ص 75 .

و من خلال النماذج السابقة يبرهن أركـــون على لا تاريخيـــة هذا الفكـــر و يقتـــرح " القطيعة المعرفية لينتقل من مرحلة الإنتاج الميثولوجي و الاستهلاك المخيـــالي للمعاني إلى مرحلة الربط بين المعاني و التاريخية في كل ما يطرحه و يعالجه من مشـــاكل دينيـــــــة أو لاهوتية أو فلسفية أو سياسية أو ثقافية "[1]

5 - نقد عصر الأنوار :

القارئ و المتتبع لأعمال **محمد أركون** يلاحظ و للوهلة الأولى إعجابه و تأثره بالفكر الغربي ، فلا يكاد أي صفحة من مؤلفاته تخلو من استشهادات سواء بمستشرقين أو بمفكرين و فلاسفة هاموا في الحداثة الغربية و بهذا هو لا يخفي تأثره إلا أنه واصل مسيرة نقده لتشمل العقل الأنواري فهو و القول **لأركون** " عقل شديد الثقة بذاته في حين أن هيمنته المادية ، التكنولوجية قد رمت بكل اعتبار أخلاقي في ما هو بال و قديم و عديم النفع "[2]، وهذا يثبته الواقع الغربي المزري ، بحيث ساد الفراغ الروحي و طغت المادة على جميع الجوانب الحياتية ، فالفرد الأوروبي و إن حقق الرفاه و العيش الرغيد افتقد إلى الطمأنينة النفسية باستلاب الإنسانية منه ، ذلك لأن الأفراد أصبحوا " خاضعين للقيود الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية التي تتزايد قسوة ، وتلعب الحداثة المادية هنا دورا مخربا ، إنها تفرض على الأكثرين تواضعا قواعدها الاستهلاكية "[3]، فالإنسان الحداثي كما سبقنا الذكر ذو بعد واحد وهو البعد المادي الاستهلاكي .

يضمن أركون نقده للعقل الأنواري نقده للخطاب الاستشراقي أو كما يصطلح عليها الإسلاميات الكلاسيكية ، فهو يقول في إحدى نصوصه " أتمنى أن تتسنح لي الفرصة للتعبير عن اعتراضي لهم بالفصل"[4]، فهو يرى أن المستشرقين أتاحوا دراسات قيمة حول تاريخ الفكر الإسلامي فهم أول من تعرضوا له بالدراسة و لكنه يعيب " نزعتهم الإختزالية

[1] -محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي ؟ ، مصدر سابق، ص 4.

[2] - محمد أركون ، نافذة على الإسلام ، مصدر سابق ، ص 219.

[3] - المصدر نفسه ، ص 214.

[4] - محمد أركون نقلا عن : فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 99.

الإنتقائية في دراستهم للتراث (...) و هذا ما يؤدي إلى إهمال جوانب مهمة من التراث الإسلامي ، كالتراث الشفهي الخاص بالشعوب الإسلامية التي لا تملك الكتابة " [1]، إذ أهتم المستشرقون بالنصوص الكبرى في الفكر الإسلامي و أهملوا التراث الشفهي و الشعائر الدينية.

فمحمد أركون يؤكد على نجاحات العقل الأنواري ، فقد حرر العقل من هيمنة اللاهوت الدوغمائي القديم في حين يقوم بعودة نقدية على هذا العقل ذلك لأنه على الرغم من عظمته يظل محدودا فهو ليس مطلقا كما توهم الخطابات الحداثية الغربية ، فيدعونا بذلك أن نميز بين إيجابيات الأنوار و سلبي

[1] - المرجع نفسه ، ص 100.

2- في مفهوم الإسلاميات التطبيقية :

محمد أركون وفي إطار بحثه عن بديل يعمل على **تحرير** الفكر الإسلامي و يخرجه من سياج الدوغمائية التي أسهمت في ترسيخها العقل الأرثوذوكسي الذي يعتمد على القراءة السكونية للخطاب الديني و بالأخص النص القرآني و السنة النبوية ، وهذا البديل ما أسماه بالإسلاميات التطبيقية " كمناهض للإسلاميات الكلاسيكية باعتبارها خطابا غربيا حول الإسلام "[1]، فما الذي نعنيه بالإسلاميات التطبيقية يتساءل أركون في مؤلفه تاريخية الفكر العربي ، و يجيب حول التسمية " استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد : الأنتروبولوجيا التطبيقية "[2].

إن **الإسلاميات التطبيقية** " كعلم أرادها أركون أن تزاوج بين الأداة و الغاية فهي تعطي للأداة العلمية و المعرفية حقها من الدراسة حتى تصل إلى الهدف المنشود كما تتطور و تتغير و فق مقتضيات و معطيات و خصوصيات الحالة الاجتماعية و الثقافية لكل بيئة ، و هو بهذا يرفض الدراسة التي تأتي من خارج البيئة المراد دراستها ، وهذا التوجه يجب أن لا يفهم فهما عنصريا بقدر ما يجب أن يفهم على أنه نصف العلاج ، فتشخيص الداء لا يكون إلا من أهل الاختصاص و الدارين بأحوال المجتمع (...) فالإسلاميات التطبيقية تعمل على فهم الحاضر ، انطلاقا من الماضي من خلال العلم "[3]، فلأجل الحاضر و مستجداته يجب العودة إلى الماضي ، ماضي الشعوب الإسلامية من خلال النصوص سواء أكانت تأسيسه أو ثوان ، و ذلك لما له علاقة بين الفكرين ، الفكر الإسلامي القديم و الحديث ، إذ لم يتحرر هذا الأخير من سلطة النموذج السلفي .

و بهذا المعنى يكون المشروع **الأركوني** " قد أصبح ملحا الأن نظرا لتدهور التقديس و شيوع أشكال مستنفذة من فهمه و ممارسته في كل أنحاء العالم الإسلامي ، و للتعالي تنزيهه و سموه ، إلا بعد وضع التجربة التيولوجية الإسلامية على محك النقد التاريخي

[1] - عبد الغني بارة ، الهيرمونيطيقا و الفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1، 2008، ص 546.
[2] - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي ، مصدر سابق ، ص 275.
[3] - شاشو محمد ، الإسلاميات التطبيقية في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 69، ص 71.

الصارم ، عندئذ يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود"[1]، أي أ، الفكر العربي المعاصر يرى في الاجتهادات الكلاسكية قد استنفذت كل الأحكام و قد أسدل الستار على النظر في القرآن و السنة ، بحيث أصبحت قوانين ثابتة عمل بها السلف و علينا حق العمل بها دون مناقشة و ذلك للمكانية التي و ضعت فيها فهي مقدسة منزهة عن الخطأ ، فلذا على الإسلاميات التطبيقية أن تعمل عملها هنا لنزع هالة التقديس و إخضاع كل التراث الإسلامي إلى محك النقد التاريخي و الأنتروبولوجي و اللساني و حل مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة .

تختلف **الإسلاميات التطبيقية** عن الإسلاميات الكلاسكية إذ تهدف هذه الأخيـــرة إلى " تقديم معلومات محددة حول دين معين (الإسلام) إلى جمهور غربي إن الإسلاميات التطبيقية ، على العكس من ذلك ، ندرس الإسلام (...) كفاعلية علمية داخلية للفكر الإسلامي ، ذلك أنها تريد أن نستبدل بالتراث الإفتخاري و الهجومي الطويل الذي ميز موقف الإسلام من الأديان الأخرى (...) و كفاعلية متضامنة مع الفكر المعاصر له كله ، إن الإسلاميات التطبيقية تدرس الإسلام ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنتروبولوجيا الدينية "[2]، فالدراسات الإستشراقية لم تدرس الإسلام لأجل دراسته علمية ، ولكنها انطلقت من منطق المركزية الغربية إذ هدفها هو الكشف على العقل الإسلامـــــــي و تشكيك المسلمين في دينهم إضافة إلى التمهيد الاستعماري و هذا ما هدفت إليه الدراسات الأنثروبولوجية في شمال إفريقيا ، في حين أن أركون على العكس من ذلك يهدف إلى غاية أخرى و يتطلع إلى مستوى فكري و معيشي أحسن ، فالرجوع إلى التراث الديني و إعادة قراءته قراءة معاصرة أنتروبولوجية بغية و أملا في تجاوز مرحلة التخلف و اللحاق بالركب الحضاري الغربي و هذا لن يتحقق إلا بالانكفاء عن تمجيد التراث و الانهمام بالانفتاح على الدراسات الإنسانية و مناهجها المعاصرة .

[1] - هاشم صالح ، أنظر ، علي هامش ، محمد أركون ، من الإجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 8.
[2] - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 56.

الإسلاميات التطبيقية هي " ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، وهذا ناتج عن اهتمامات المعاصرة (...) و المتطلبات الخاصة بموضوع دراستها " [1]، فهي من جهة تعاصر نجاحات الفكر المعاصرة في حين تنشد إلى واقع المجتمعات الإسلامية فهي لا تهدف إلى " إرضاء متطلبات الفكر المعاصر فحسب ، إنما هي في وقت نفسه تجيب بالضبط على الحاجات العلمية الراهنة للفكر الإسلامي "[2]، هذا الأخير الذي يعاني من تدهور يقر به هو نفسه بالقياس مع فكر سلفه (العصر الكلاسيكي) إضافة إلى ذلك مدخلات أجنبية غربية عنه غربته عن زمنكانه.

ينبغي و القول **لأركون** " أن يستيقظ المسلمون و أن يفتحوا عيونهم ، أن يقرؤوا القرآن بعيون جديدة أن يتموضعوا في عصره و بيئته لكي يفهموه على حقيقته ، وعندئذ لا يعودون يسقطون عليه أفكار عصرهم وهمومه أو نظرياته و إيديولوجياته (...) القرآن ، أولا و قبل كل شيء خطاب ديني يتحدث ببلاغة عالية عن موضوعات أساسية تخص البشر أينـما كانوا ، كالحياة و الموت ، والآخرة و العمل الصالح ، و العدل و حب الجار ....وفيه مبادئ أخلاقية ذات طابع كوني "[3]، و من خلال قراءة جديدة منفتحة على أفاق العصر تفشي ما أُضمر عبر التاريخ نحيي الدين ذلك أن " الدين الذي بين أيدينا ليس منزها عن العيب ، فهو الآخر احتمل في مسار الزمن الكثير من سمات التخلف التي طبعت حياة حامليه ، ولا بد إذن من النظر النقدي في هذه النسخة من الدين لاستبعاد كل ما يميت الهمم ، وما يتعارض و ضرورات النهوض ، وهذا لا ينتقص من شأن الدين الحنيف ، بل أراه جوهر فكرة التجديد في الدين التي تروى عند سيد المرسلين ، فمعنى التجديد فيما أظن هو استفادة من قيود الارتهان إلى الواقع الخاص بحامليه "[4].

[1] - المصدر نفسه ، ص 57.
[2] - المصدر نفسه ، ص 58.
[3] - محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ؟ ، مصدر سابق ، ص ، ص 285 ، 286 .
[4] - توفيق السيف ، الحداثة كحاجة دينية ، الدار العربية للعلوم ، لبنان ، ط1 ، 2006، ص 60.

2- مهام الإسلاميات التطبيقية :

يحدد **أركون** مهاما لمشروع " الإسلاميات التطبيقية " و يتجلى في الهدف الذي يسعى إليه من خلال نقده للعقل الإسلامي و هذا ما نستشفه في جل مؤلفاته ، فهي قبل كل شيء إستراتجية مناهضة للفكر الاستشراقي أو ما يسميه " بالإسلاميات الكلاسيكية التي كانت قد ولدت في القرن التاسع عشر في فرنسا على وجه الخصوص (...) كلنا يعلم أن كتابات غزيرة قد تركزت في ذلك الوقت حول الإسلام و المجتمعات الإسلامية ، قام بهذه الكتابات أو الدراسات عسكريون و إداريون كولونياليون و مبشرون و أساتذة جامعيون ، مهما تكن القيمة التثقيفية لهذه الكتابات فإنها تبقى مع ذلك تعكس جهد نظرة خارجية ورؤيتها إنها فوق ذلك متأثر بنزعة عرقية مركزية مؤكدة (...)وهذه الدراسات الجامعة تسبح في المحيط العام لهذه العرقية المركزية ،ذلك أن تفسيراتها و تحليلاتها تعكس في الغالب رؤية سلبية للإسلام "[1]، ونظرا لما تعانيه المجتمعات الإسلامية من تخلف مقابل التقدم في العالم الغربي وينتج بالضرورة هيمنة الأقوى على الضعيف، إن الإسلاميات التطبيقية والقول الموثقة لأركون "تريد أن تنقص هذه الهيمنة ذلك أن مهمتها لا تتخلص فقط في إنتاج الدراسات الموثقة والمحققة كما كان الاستشراف قد فعل سابقا و إنما تريد هي أيضا أن تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم محاولة حلها والسيطر ة عليها من قبل المسار العلمي والمنهجية العلمية "[2].

هذا من جهة ومن جهة أخرى "تريد التموضع داخل هذه المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف علي مشاكلها القديمة والحديثة (...) وتساهم في اغناء البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلباته النظرية ، إن الباحث المتخصص في مجال الإسلاميات التطبيقية ينبغي عليه أن يبقى مشدود إلى ومنخرطا تماما في الحقيقة الواقعية المعاشة للمجتمعات الإسلامية لكي يستطيع أن يتحدث

[1] - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 276.
[2] - المصدر نفسه ، ص 276.

ويدعي المسؤولية " [1]وهذا ما لم يتكلف به المشرق الذي عمد القراءة الفيلولوجية للنصوص الدينية وذلك من نظرة مسبقة مرجعيتها الأنا المتفوق والأخر الدوني.

إن **"أركون "** في نقد للخطاب الاستشراقي الذي شكل مجال معرفي متمحور حول النصوص الدينية والذي امتنع في الحقيقة عن الواقع وغض النظر عنا المشاكل المعاشة لا ينفي تواطؤ الخطابات الإسلامية حتى تكديس طبقات النسيان علي اللامفكر فيه وهذا لا يعني بأن الخطابات الإسلامية تنجح أكثر من الاستشراف في تحليل الواقع وتفسيره كذلك هي تكدس التشكلات والمعارف الإيديولوجية التي لم تحظ حتى الآن بأية دراسة علمية مطابقة و دقيقة ، فالاستشراق تماما الخطابات الإسلامية استشفى نصوص و همشها في حين أعطى الأولوية للنصوص الكبرى التي تعمدت العقل الإسلامي إبرازها خلال تاريخية و ذلك من خلال تغيبه لحركات و نصوص كادت أن تغير منحى الفكر الإسلامي العربي.

نجد أن الدراسة **الأركونية التطبيقية** " تحررنا من التصورات الضيقة الموروثة بصفتها حقائق لا تقبل النقاش و تفتح المجال لتصور جديد عن الإسلام و التراث "[2]، إنها بهذا المعنى " تجديد الفكر العربي الإسلامي لكي يصبح أكثر قدرة على مواجهة مشاكل مجتمعاتنا الحالية و ما أكثرها "[3]، و لأجل العبور إلى إسلام تطبيقي يقول أركون " القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن و للتحليل الألسني التفكيكي و للتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى و توسعاته و تحولاته و انهدامه ، و إن شغل موضوعا مركزيا لهذا خاصا بالفكر الإسلامي ، فإننا نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الإسلامي "[4] ، فالشرط الذي يحدده أركون لتحديث الفكر الإسلامي و هو مخاطرة تعريض النص الأصل و هو القرآن الكريم للقراءة النقدية و العلمية و فق خبرات معاصرة بتعريض اليقين للمساءلة و الشك و التفكيك و من ثم العبور نحو التأسيس ، فلا بد من اجتهاد بأخذ بالنص التأسيسي الأول ليتخطى كل

[1] - المصدر نفسه ، ص 272.
[2] - هاشم صالح ، أنظر على: هامش ، محمد أركون ،من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 8.
[3] - المصدر نفسه ، ص 8.
[4] - تاريخية الفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 56.

التفسيرات و القراءات [1] ، التي قدست حتى الفترة المعاصرة و التي كانت مسقط رأس العقل الأرثوذكسي المشكل للتخلف المتأزم للفكر الإسلامي المعاصر و للمجتمعات العربية و الإسلامية و هذا لن يتم إلا بالمساءلة و التمحيص و الخضوع لمختلف المناهج المعاصرة و التي يراها أركون السبب الكامن وراء التطور الغربي .

إذن يسعى **أركون** من خلال إسلام تطبيقي " إلى إرساء دعائم العقل النقدي في قراءة التراث الأصولي و التفسيري في الثقافة العربية ، حيث يرى بأن علماء التفسير عملوا على استعمال القرآن الكريم لتحقيق دعاواهم ، وليس بقصد استكناه مكنونه ، فهم بصنيعهم هذا يكونوا قد أغلقوا باب الاجتهاد لمن يأتي بعدهم ، و اعتبروا نصوصهم هي الواسطة بين الباحثين و القرآن الكريم الذي يتجاوز صفة الثبات"[2]، فهو في قول أركون " و في اللحظة الأولية التي ظهر فيها نجد أن كل شيء فيه متحرك و متموج و مفتــوح و مليء بالإحتمالات ، نجد أن اللغة و الفكر آنذاك (...) مرتبطان بشكل مباشر بالواقع المعـــاش ، و أما عندما ننتقل إلــى التفاسير التي أنتجت في الفتــرة الكلاسيكيـــة أو السكولاستيكيـــة أو الراهنة فإننا نجد المفسرين يعالجون مقولات و مبادئ و تشكيلات و تصورات ذات أصول متنوعة و مختلفة ، وهم يربطون هذه المقولات و التصورات التي تنتمي إلى أزمان أخرى بالآيات القرآنية التي تصبح عندئذ حجة و ذريعة يقـــول المفسرون من خلالهـــا ما يريدون قوله لا ما تريد هي أن تقوله ، ويحملونها ما لا تحتمل "[3] ، وبهذا يرى أركون أن تحرير الفكر من قيود التفاسير الكلاسيكية لن يتم إلا بتعرضه للمناهج العلوم الإنسانية بالكشف عن تاريخيتها وعن المغيب و اللامفكر فيه و ما أودع للهامش و ذلك بإرادة مريـد و قدرة قادر .

من خلال هذا يمكننا القول بأن المهمـــة النهائية هو خلق ظروف ملائمة لممارســـة فكـــر إسلامي معاصر متحرر من كل التابـوهات و المحرمات و المقدســـات ومن الميثولوجيات و متحررا من الإيديولوجيات و الأفكار الأصولية الدغمائية فهي تنطلق من

[1] - نورة بوحناش ، الاجتهاد و جدل الحداثة ، مرجع سابق ، ص 86.
[2] - عبد الغني بارة ، الهرمينوطيقا و الفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي ، مرجع سابق ، ص 542.
[3] - محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، مصدر سابق ، ص ص 16-17.

المشاكل الحاضرة و المعاشة من طرف المجتمعات الإسلامية و تعود إلى الأصل للكشف عن اللامفكر فيه و المستحيل التفكير فيه خلال مراحل تشكل العقل الإسلامي إبتداءا من النصوص الأولى " القرآن و السنة ".

2- مناهج قراءة النص الديني :

وفي قراءته للنص الديني يستخدم محمد أركون مجموعة من مناهج العلوم الإنسانية الغربية منها نذكر :

1- المنهج اللساني :

باعتبار أن النظرة الحداثية تعتبر النص القرآني نص لغوي كغيره من النصوص الوضعية " إنه نص لغوي شأن غيره من النصوص اللغوية لا يمكن فهمه أو تحليله ، كما لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية إلا من خلال تلك القوانين العامة ، قوانين إنتاج النصوص في لغة محددة و في إطار ثقافة بعينها "[1]، فهو بلغة عربية و في بيئة عربية " تشبه جزيرة عربية " فلغته محكومة ببيئة و خاضعة لقواعدها اللغوية و البلاغية و الصرفية و خاضع للظروف السياسية و السوسولوجية و الثقافية و كذا الاقتصادية ، " فالتحليل الإلسني (...) يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الإيمانية الموروثة منذ نعومة أظافرنا (...) يقوم بعملية تحييد أولى لكل الأحكام التيولوجية المسبقة الموروثة عن العصور الوسطى ، هذه الأحكام المسبقة التي تحول بيننا وبين رؤية كما هو "[2]، فلأجل إعادة قراءة النص لاعتماد على اللساني تبعدنا عن التفسيرات الكلاسكية الأرثوذكسية التي كدست طبقات الغبار على معنى النص القرآني و حتى السنة النبوية ، فلا ريب أن التفسير الكلاسيكي يجهل ألسنة النص الحديث "[3].

[1] - نصر حامد أبو زيد ، النص و السلطة و الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 4 ، 2000.
[2] - محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 3.
[3] - محمد أركون ، نافذة على الإسلام ، مصدر سابق ، ص 70.

التحليل الألسني للقرآن عند محمد أركون يقوم على عدة مستويات " المستوى الأول هو التحليل النحوي أو القواعدي حيث يهتم بدراسة صائغات الخطاب و مشكلاته ، كشبكة الضمائر و العلاقات فيما بينهما ، و الأسماء و الأفعال و النظم و الإيقاع ، وهي ضرورية في قراءة النص القرآني لأنها هي التي تفسر آليات الاشتغال النحوية ، ثلاثة جوانب كبرى في الخطاب القرآني وهي تركيبيته المجازية ، وبنيته السيميائية أو الدلالية " [1]، أما المستوى الثاني فهو استكشاف البنية الدلالية النموذجية المحددة للمعنى الشمولي للخطاب القرآني "[2] إذ يسعى التحليل السيميائي إلى الكشف عن الزيف و التلاعب الذي طرأ على النص بعينه توجيهه لمصلحة معينة و سلطة أرادت لهذا المعنى التثبيت و التقديس حفاظا على أوضـــاع و مصالح .

فحسب **محمد أركون** و غيره ممن أرادوا دراسة القرآن دراسة لسانية تزامنية ، أرادوا بعث الحياة في النص القرآني لتحقيق معاصرة الإسلام لنا كدين منفتح لإصلاح حال الأمم العربية و الإسلامية .

ولكن هل يعني أن المنهج اللساني غربي عن العرب والمسلمين ،فهل العلماء المسلمين أهملوا التحليل الالسني في تفاسير هم للنص الديني ؟ .

طبعا لابد من إشارة والتأكيد على أن علماء العربية وعلماء الإسلام إن لم يستخدموا مصطلح "اللسانيات " فقد كانت لديهم بحوث لغوية ودرسوا القرآن والسنة النبوية في ضوء البحث اللساني [3].

2- المنهج التاريخي :

يتعلق الأمر هنا بربط النص الديني - القرآن و السنة – بمجاله التاريخي و إلى الظروف السياسية و الاقتصادية و الثقافية و كذا الاجتماعية ، إذ يؤكد **'محمد أركون'** في جل

[1] - عبد المجيد خليقي و آخرون ، قراءات في مشروع محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 115.
[2] - مرجع نفسه ، ص 118.
[3] - أنظر مرزوق العمري ، مرجع سابق ، ص 457.

مؤلفاته على ضرورة العودة إلي التراث وقراءته عبر مناهج العلوم الحديثة لإعادة بعث الحياة فيه ،فيلح على الآلية التاريخية أو المنهج التاريخي كأداة لسبر أغوار الماضي الإسلامي منذ اللحظة القرآنية ، و هذا ما أكد عليه المفكر المغربي محمد عابـد الجابري من خلال محاولته لقراءة التراث قراءة إبستمولوجية بحيث " يذهـب أن التحليل التاريخي هو مخبرنا الذي نقيس به النتائج (...) فنرجع إلى التاريخ في كليته السابق و اللاحق ، و يهمنا أن نجد في تسيره العام الشواهد التي تكشف عن هذه القوانين و الأطروحة التـــي نستخلصها "[1]، فبالعودة إلى التراث و الكشـــف عن حيثياته الحقيقيـــة يتيح لنـــا الكشف عن ما لم يفكر فيه و عن مكنون الثراث الذي توارت عليه الأزمان و حجب تحت ظلام سلطة ما ، و النقد و التحليل هنا ليس معناه التسفيه بل " إننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي (...) فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الإسلامي " [2] .

التجديد هو الغاية الموجودة من العودة بالنصوص إلى تاريخها و ذلك بعد الكشف عن الروابط التي تربط النص بالمصلحة الإيديولوجية الفردية أو الجماعية و البحث عن دور السلطة السياسية في التحويل لهذه المصالح نحو وجهة مقصودة ، أي أنها تكشف عن جدلية السلطة و المعرفة [3] عبـــر التاريخ الإسلامي فهي بذلك تختلف عن عمليـــة التأريـــخ لأن " المقاربة التاريخية مقاربة عصرية بالتقنيات و الاهتمامات و الأسئلة العصرية التي نلقيها على أنفسنا ، أي ليس التاريخ سرد حوادث أو نسخ ما روي و ما قيل ، وإنما هو نقد للتراث و للمعطيات التاريخية و للمادة التاريخية "[4].

تسمح لنا بالإحاطة بملابسات الفكر الإسلامي و هذا ما سماه " محمد الطالبي بالقراءة المقاصدية و هي القراءة التي تحاول فهم النص و تمثله في ظروف نزوله أولا ثم قراءته قراءة تاريخية إنسانية ثانيا "[5]، أي أنسنة الخطاب القرآني و النبوي و رفع التقديس حتى

[1] - علي رحومة ، سحبون ، إشكالية التراث و الحداثة في الفكر العربي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 167.
[2] - محمد أركون ، تاريخية الفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 56.
[3] - أنظر ، علي هامش ، نورة بوخناش ،الإجتهاد و جدل الحداثة ، مرجع سابق ، ص 88.
[4] - محمد الطالبي ، نقلا عن : فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 114.
[5] - عبد المجيد خليقي و آخرون ، قراءات في مشروع أركون الفكري ، مرجع سابق ، ص 23.

عن الفكر الإسلامي من مذاهب و تفسيرات التي تسمح لنا بالكشف اللامفكر فيه و عن الفئة التي همشت بفعل فاعل .

3- المنهج الأنثربولوجي :

يتسلح **محمد أركون** بمنهج آخر لا يقل أهمية عن باقي مناهج العلوم الإنسانية و هو المنهج الأنتروبولوجي " الذي يرمي إلى نزع هالة التقديس على النص الديني ،و الكشف عن النصوص التي صفّت على الهامش ، و دراسة كل ما أنتجه الإنسان المسلم ، وبذلك يتجاوز المفكر فيه إلى اللامفكر فيه و المستحيل التفكير ، فتنكشف مبطنات الفكر الإسلامي و التي و ضعت على هامش التفكير " فالنقد بالمعنى الإنتروبولوجي كما يمارسه أركون في دراسة المجتمعات الإسلامية ينطلق من البحث في نمط العلاقة الكامنة بين القوى المركزية من جهة ، وقوى الهوامش أو الأطراف من جهة ثانية ، فيجد أنها علاقة ذات طابع جدلي ، إنه يلفت الانتباه إلى التضاد بين تشكيلة الدولة و الكتابات المقدسة ، و النخب المتعلمة ، و الثقافية المتمثلة بالأرثوذكسية الدينية ، من جهة و بين المجتمعات القبلية المجزأة التي اعتمدت على التراث الشفهي و التي أنتجت ثقافة شعبية "[1].

فالأنثروبولوجيا هنا تهتم بالجانب الشفهي من التراث إضافة إلى الرموز الدينيـــــــة و الطقوس و الشعائر و كذلك بالجانب المخيالي و يضاف إليها " عدم اختصار المجتمعات الإسلامية بكلمة إسلام أو الشرق الإسلامي ، كما يفعل المستشرق التقليدي ، لأن هناك فئات عرقية – ثقافية متنوعة و مختلفة إلى حد يعيد كالعرب مثلا و البربر و الأكراد و الإيرانيين و غيرهم "[2]، فالتحليل الأنثروبولوجي " يخلع نوعا من العقلنة على رؤيا شعبوية أسطورية تشيعها في أوساط الجماهير و توهمها الأدبيات الآخروية" [3].

---

[1] - نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج ، بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص 49.
[2] - المرجع نفسه ، ص 49.
[3] - محمد أركون ، الإسلام و الأخلاق ، و السياسة ، مصدر سابق ، ص 129.

رغم ثقة **محمد أركون** في مشروعه التحديثي إلا أنه يقرّ أن " الطريق صعب لتأسيس تاريخ منفتح و تطبيقي للفكر الإسلامي (...) منفتح على كل تجليات هذا الفكر و على كل منتجاته التي تتجاوز الحدود و الحوافز التي فرضتها الأدبيات الهرطقية و التيولوجية " [1].

وذلك حسبه أن " المشروع شديد الجدة وشديد التعقيد إلى حد أنه يتعذر انجازه تماما منذ المحاولات الأول " [2] وهذا ما يعنى أن **محمد أركون** يزعم أنه السباق إلى هذا المشروع، فهذا الأخير ينفرد باستخدامه لمناهج علوم الإنسان المختلفة ورغم ذلك " لا يزال طوباويا حتى الآن، أي أنه بدون قاعدة سوسيولوجية عريضة وبدون جماهير " [3]، وذلك لنفور الجمهور الإسلامي من كل محاولة لإعادة قراءة القرآن أو حتى النصوص التراثية التفسيرية ، و ذلك بسبب هيمنتة الخطاب الأصولي المعتمد على " سياسة التتريث " [4].

رغم إسهاب التنظير **الأركوني** حول نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية إلا أنه محدود " بقوة الرقابة والضبط الإيديولوجي الذي تمارسه الأنظمة السياسية الحالية على كل بحث علمي يخص الإسلام و مشاكله هي الآن أشد و أقسى مما كانت عليه في أي وقت مضى ، وذلك لأن الأنظمة السياسية الراهنة تمتلك وسائل في الضبط والقسر تفوق ما شهدناه في زمن السلطات أو زمن الإمارات، ولم يعد أحد يستطيع النجاة من عقابها أو تهديدها حتى ولو قضي عمره بعيدا في الخارج "[5]وهنا أركون يحكي عن معاناته مع الحركات الأصولية وعن مصير كل من حاول المساس بقدسية النص الديني (مثلا ما حدث مع نصر حامد أبو زيد) .

يدرك **محمد أركون** جيدا مدى خطورة كتاباته حول تأسيس لعلم تطبيقي للإسلام و هذا ما نستشفه من قوله " على الرغم من كل تحذيراتي و تنبيهاتي و كتاباتي التطبيقية المتراكمة منذ زمن طويل لتجسيد المشروع عمليا (الإسلاميات التطبيقية) إلا أن المسلمون يظلون

[1] - محمد أركون ، تاريخيية الفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 11.
[2] -المصدر نفسه ، ص 11.
[3] - محمد أركون ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل : نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 223.
[4] - المصدر نفسه ، ص 224.
[5] - محمد أركون ، الإسلام و الأخلاق و السياسة ، مصدر سابق ، ص 152.

مترددين و معارضين للفكرة من أساسها ، أقصد : إنهم لا يزالون يرفضون أن تسلط أضواء النقد التاريخي على العقل الإسلامي ذاته ، وفي الوقت نفسه نلاحظ المثقفين الغربيين ، أو قسما كبيرا منهم ، يحاولون جاهدين التقليل من أهمية مشروعي ، بل و اعتباره تحصيل حاصل إنهم لا يدركون مدى صعوبة هذا المشروع ، كم يكلفني من تعب و عناء ، فأنا أريد تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية و إعطائها مصداقية أكبر من خلال تطبيقها على مثال آخر غير المثال المسيحي الأوروبي " [1]، وهذا يعني أن أركون بين سندان الفكر الإسلامي المعاصر و تعصبه تجاه أي قراءة تمس القرآن الكريم و مطرقة المفكرين الغربيين الذين يستهينون بمشروعه و يصغونه في خانة المسلمين رغم الزمالة التي بينهم و ينعتوه " بالمسلم " و " لهذا السبب وضع أركون دراسة بعنوان " التواصل المستحيل " [2].

3- متطلبات المجتمع الحديث :

يتبنى أركون مقومات الحداثة الدينية و الاجتماعية و السياسية و يحاولها تجسيدها في المجتمع العربي الإسلامي بغية تحديثه .

1- فتح باب الاجتهاد :

إن الجدوى القصوى من إعادة قراءة النص الديني و نقد التراث الإسلامي لدى " **محمد أركون** " هي فتح باب الاجتهاد من جديد الذي كان قد أغلق منذ العصر التدشيني إلى اليوم و الاجتهاد هو " بمثابة النظام المعرفي الذي يقوم بمهمة ربط الدين بالدنيا و الشريعة بالحياة ، و الفقه بالواقع و قد تبلور هذا النظام المعرفي في حقل هو من أبرز ثمرات العقل الإسلامي الخالص في عصور إبداعه و تقدمه و هو حقل أصول الفقه " [3].

إذن مفهوم الاجتهاد هو أحد مفاهيم المنظومة الإسلامية و الذي تنفرد به حضارتنا الإسلامية ، فقد نشأ و تطور في إطارها الزماني و التاريخي ، وترك تأثيرا مهما في ثقافتنا

[1] - محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ، مصدر سابق ، ص 31.
[2] - المصدر نفسه ، ص 31.
[3] - زكي ميلاد ، الإسلام و الحداثة ، مرجع سابق ، ص 121.

، إذ هناك من يقارب هذا المفهوم بمفهوم الحداثة فهاهو حسن حنفي يعتبر الاجتهاد مقابل الحداثة ، و ذلك في قوله " الإسلام عن طريق الاجتهاد هو أكبر دين حداثي لأنه يعطي الفرع شرعية الأصل ، ويعترف بالزمان و المكان و التطور ، و إن إجماع كل عصر غير ملزم للعصر القادم ، لدينا الاجتهاد و هو اللفظ الذي أفضله "[1] .

" **محمد أركون** " و من خلال مشروعه نقد العقل الإسلامـــــــي يعرف الاجتهاد على أنه " فعل من أفعال الفكر النظري الموجه نحو المعرفة من أجل تبرير الأحكام الشرعية ، وهو بهذا المعنى يشكل ممارسة مشتركة لدى كل المؤمنين الذين يقفون وجها لوجه أمام الكتاب الموحى "[2] ، لذا يجب علينا تجاوز الاجتهاد السابق و الانتقال من المفهوم الكلاسيكي له و " النقد للعقل الإسلامي يعتبر امتدادا للاجتهاد السابق كما تجلى لدى كبار ممثليه فقطيعة معه في ذات الوقت " [3] .

يرى " أركون " ضرورة فتح مسألة الاجتهاد و التي لا تزال " معتبرة داخل تراث الفكر الإسلامي بصفتها امتياز يحتكره الفقهاء "[4] ، و يقصد بذلك الأئمة المجتهدين المؤسسين للمذاهب الكبرى – اللاهوتية و القانونية كما سبق و أن تطرقنا إلى رأيه حول رسالة الامام الشافعي بوصفها اللحظة التأسيسية للعقل الأرثوذكسي الإسلامي .

يشير أركون في هذا الصدد إلى محاولة فتح باب الاجتهاد التي قال بها المشروع النهضوي العربي و ذلك لمحاولة " مواجهة تحديات الحداثة العقلية و الثقافية و المادية المفروضـة من قبل الغـرب مـنذ القرن التـاسع عشر ، فإن العلمـاء الذيـن كانـوا إصلاحيين (...) فقد حـــاولوا و لا يزالون يحاولون إعــادة فتح باب الاجتهـــــــــاد "[5].

ولكن ما حال دون ذلك هو " الانخراط في الحركات السياسية النضالية بشكـل مبــاشر و مكشوف "[6] ، و ذلك لأن تـلك الفترة تـميزت بالحركات المــقاومة للاحتلال

[1] - نقلا عن : المرجع نفسه ، ص 112.
[2] - محمد أركون ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 121.
[3] - المصدر نفسه ، ص 5 .
[4] - المصدر نفسه ، ص 11.
[5] - المصدر نفسه ، ص 12.
[6] - المصدر نفسه ، ص 12.

الغربي و يستشهد أركون هنا بمحاولة " محمد عبده " في إعادة فتح باب الاجتهاد و التي هي " عبارة عن منهجية ذرائعية منفتحة على دمج و تمثل المفاهيم و الأفكار و الممارسات المعتبرة بمثابة البدع ضمن إطار التراث الإسلامي السكولاستيكي "[1].

يدعو **محمد أركون** إلى تجاوز ما يسميه المفهوم التقليدي للاجتهاد و تجاوز الممارسة العقلية المحدودة و المرتبطة به ، و ذلك عن طريق النقد الذي يمنح مختلف و أنجع المناهج العلمية الحديثة ذلك في رأيه " لأنه لم يعد ممكنا للفكر الإسلامي أن ينغلق على نفسه و ينغلق داخل إطار العقل الأصولي و الإطلاقي " [2]، وهو بهذا يريد الابتعاد عن التصورات الضيقة الموروثة و التي تقدم نفسها على أنها حقائق مطلقة و التي ساهم التعليم الديني في ترسيخها .

2 - العلمانية : laicité

عرف الفكر الأوربي العلمانية بما هي الفصل بين الدين و الدولة ، إذا كانت هي المفصل الأول نحو حداثته ، فهل هي شرط حداثتنا ؟ المشروع النهضوي العربي كما أشرنا في الفصل الأول تبنى فكرة العلمانية و استهوته ، أما مع المفكرين الحداثيين المعاصرين فكذلك طرح إشكالية العلمنة ، فنجد محمد عابد الجابري ينقم عليها في قوله " إنه ما من شعار من شعارات الفكر العربي الحديث كان و لا يزال – مدعاة للبس و سوء التفاهم كشعار العلمانية "[3] ، أما محمد أركون الذي يصف نفسه بأنه علماني ، فهي بالنسبة له " شيء آخر أكبر بكثير من التقسيم القانوني للكفاءات بين الذرى المتعددة في المجتمع ، إنها أولا و قبل كل شيء مسألة تخص المعرفة و مسؤولية الروح (أي الروح البشرية) ، هنا تكمن العلمنة أساسا و تفرض نفسها بشكل متساو و إجباري على الجميع (...) كتوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي ، و التي تساعد على نشر ما نعتقد

[1] - المصدر نفسه ، ص 12.
[2] - زكي ميلاد ، الإسلام و الحداثة ، مرجع سابق ، ص 117.
[3] - نقلا عن : فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 124.

أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي (...) و كل ماعدا ذلك (...) ناتج عن كل نواقصنا في عملية البحث العلمي من أجل معرفة الواقع ، وعن تواصلنا التربوية في توصيل هذه المعرفة في ما بعد إلى الآخر أو الآخرين " [1]، إذ نلمس هنا أن أركون يتجاوز معنى الكلاسيكي لمشكلة العلمنة و التي تعني فصل الدين عن الإدارة السياسية ، فهي تلك المواقف التي يبديها المفكر في طرح أفكاره دون الاعتبار لأي جهة ، ولا لأي اعتبار آخر للخلفيات و الإيديولوجيات التي تؤطر غالبا الفكر .

ومن خلال مفهوم العلمنة بالمعنى الأركـوني فـهي " قريبـة جدا مـن مفـهوم الحرية ، و الموقف الذي يتخذه أركون تجاه المعرفة يعبر عن انفتاح و حرية إلى أبعد الحدود ، إذ أن الإنسان بحاجة دائما لكي يفهم المزيد و ينتقد ، فينبغي عدم منعه من تحقيق ذلك ، إن مـوقفه الايجابي هذا قد دفعـه إلى انتقاد العلمنـة عندما أصبحت عقيدة إيديولوجية و عملت على الحد من حرية التفكير " [2] ، و بذلك تكون الحرية شرط للعلمنة .

و بعد المسح الشامل الذي قام به أركون من خلال مشروعة النقدي للتراث الإسلامي و للكشف عن اللامفكر فيه و المستحيل التفكير و ذلك بتوسل إلى المناهج المعاصرة خلص لأن " الإسلام بحد ذاته ليس مغلقا في وجه العلمنة ، ولكي يتوصل المسلمون إلى أبواب العلمنة فإن عليهم أن يتخلصوا من الاكراهات و القيود النفسية اللغوية و الإيديولوجية التي تضغط عليهم و تقتل كاهلهم " [3].

فالإطار السياسي و الاجتماعي له دور مهم في إرساء دعائم العلمنة و هذا يبرر وجود في " أرض الإسلام بين القرنيين الثاني و الثالث للهجرة (حكم المأمون) حركة من المثقفين يدعون المعتزلة (...) فبالإضافة إلى دراستهم للوحي الإسلامي فإنهم قد اهتموا بالمحور الآخر للفكر و تلك الممارسة الأخرى للعقل (...) و قد وصل بهؤلاء المفكرين إلى حد طرح مشكلة ما دعوه " بالقرآن المخلوق " إن مجرد اعترافهم بأن القرآن مخلوق يمثل

[1] - محمد أركون ، العلمنة و الدين ، الإسلام المسيحية ، الغرب ، مصدر سابق ، ص 11.
[2] - نايلة أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص 211.
[3] - المرجع نفسه ، ص 211.

موقفا فريدا اتجاه ظاهرة الوحي ، إنه موقف حداثة (...) وهذه الحركة الفكرية الأصلية مرتبطة بالأطر الاجتماعية للمعرفة و ليس بالإسلام كدين " [1] ، و لربما هذه الجرأة التي تمتعت بها الاعتزاليين في طرح آرائهم دون اعتبار لأي سلطة أخرى ، كانت وراء تغييبها ، ودفنها تحت طبقات النسيان ، كي لا تكون بذورا للتغيير و بالتالي تشكل عائقا أمام السلطات السياسية آنذاك .

أما فيما يخص المجتمعات الإسلامية المعاصرة فهي تمارس العلمنة الفعلية في مختلف مواقفها و لكن " دون أن تشعر بذلك و هي تتغلغل اليوم في هذه المجتمعات ، إن خير دليل على ذلك الرغبة في حصول الوحدة الوطنية القومية (...) فلم يعد أحد يحلم بإعادة السلطنة العثمانية أو يشكل الوحدة الإسلامية ، فالعرب علمانيون في أفكارهم و خير دليل على ذلك ما ينشدونه نحو قومية موحدة ، ومن هناك كانت ضرورة القيام بدراسة نقدية للواقع الراهن من أجل إبراز نزعة العلمنة و لفت الانتباه إليها (...) لكن يحذرنا مفكرنا في المقابل من الانسياق الأعمى وراء الشعارات العلمانية المتطرفة " [2] ، ذلك أنه كما يوجد أصوليون متطرفون يوجد علمانيون مغالون في علمانيتهم و هذا ما لا يرجى لصالح المجتمعات الإسلامية .

يدعو أركون إلى تبني العلمنة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة ذلك لأنه " يحقق حماية للدين ضد احتكار السلطة له " [3] ، كما يدعو محمد الطالبي : الذي يرى أنه " يجب الفصل القطعي بين السياسة و الدين ، بين الدولة و الدين لأن الدولة دائما توظف الدين للقهر "[4] ، و بهذا يدعو أركون كما يدعو معظم المفكرين الحداثتين العرب إلى إرساء دعائم العلمنة و ذلك بإبعاد الحقول العلمية و المعرفية عن متناول الساسة و السياسة بغية نزاهة علمية في طرح مشاكل المجتمع الإسلامي ، دون أي اعتبار لردة فعل من أي جهة .

3 - العلاقة مع الآخر :

[1] - محمد أركون ، العلمنة و الدين ، مصدر سابق ، ص 26.
[2] - نايلية أبي نادر ، التراث و المنهج بين أركون و الجابري ، مرجع سابق ، ص 217.
[3] - برهان غليون ، نقلا عن ، فارح مسرحي ، ص 129.
[4] - نقلا عن : المرجع نفسه ، ص 130.

من أبرز القضايا التي طرحت في الفكر العربي المعاصر و قبله مع مشروع النهضة هي علاقة الأنا مع الآخر و اهتموا بها أيما اهتمام إذ تعبر اللحظة الأولى للقاء مع الآخر الغربي للعربي الحملات الاستعمارية و كما يصطلح عليها " الصدمة "، في هذا الصدد يقول الجابري : " و كما نعرف جميعا فإن العامل الخارجي – الغرب – لم يقـــدم نفسه في صورة واحدة ، بل لقد كان و لا يزال يحمل بالنسبة لمشروع النهضة العربية مظهرين متناقضين : مظهر يمثل العدوان و الغزو الاستعماري و الاحتكار و الهيمنة (...) و مظهر يمثل الحداثة و التقدم بكل قيمتها العصرية المادية و المعنوية كالتقنية و العلم و التكنولوجيا و الحرية (...) و من هنا كان الغرب ، ولا يزال بالنسبة إلى العرب العدو الذي يجب الاحتراز منه و الوقوف ضد مطامعه و سيطرته من جهة ، و النموذج الذي يغري بإقتدائه و السير في ركابه من جهة أخرى "[1] ، فالآخر من جهة غريب الانتماء و العقيدة و الفكر يجب عدم تقليده و ترك مسافة بيننا وبينه و من جهة ذلك المتفوق النموذج المثال الذي لا سبيل للحاق به إلا بالأخذ بأفكاره .

يجب الإشارة إلى أن علاقة الأنا بالآخر تجاوزت علاقة الشرق و الغرب ، المسلمون و المسيحيون و اليهود ، فقد كانت هذه العلاقة في الفلسفة الوجودية ، تمثل علاقة إنسان بغيره إنسان آخر على حد قول جون بول سارتر " الجحيم هو الآخرون و الآخر هو الذي لا يمكن أن أتخلص منه و الذي يزعجني و يؤرقني و يقويني ، كما تجدر[2] الإشارة إلى تعاليم الدين السمحاء و حثه على القواعد التي تربط الأفراد و العلاقة التي تربط بين المسلم و أخيه المسلم ، بين الجار و الجار ، وغيرها من قواعد تؤطر هذه العلاقة .

فإذا ربط الجابري كما أسبقنا الذكر قضية العلاقة مع الآخر لدى العرب بمشروع النهضة فاركون يعرض رأيه " في قضية البحث عن المعنى و علاقتـــها بالرغبـــــة في السيطرة و الهيمنة داخل الفكر الديني و الإيديولوجي ، ســواء في بعـــــده التاريخي أو الواقعـــي ، يـــحاول أن يقدم تصوره للأسس التي يجب أن تنبني عليهـــا العلاقـــــة

[1] - نقلا عن ، عبد الرحمن يعقوبي ، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 92.
[2] - أنظر: المرجع نفسه ، ص 94.

مع الغرب ، وهنا يميز بين الغرب كفضاء فكري و بين أوربا كفضاء جغرافي " [1]، من أجل الهيمنة و لكنها تقنع هذا و تغطي عليه بواسطة التظاهر بالبحث عن رهانات المعنى المتعالية " [2] .

4- حقوق الإنسان :

إن مفهوم حقوق يشير في الأدبيات الغربية إلى إنجاز غربي محض يوحي لنا من جهة النظري إلى الإنسانية بصفة عامة ، أما من جهة الواقع فهي لا تعتبر إلا عن حقوق الإنسان الغربي فقط ، و ليس كما ندعي ، " فالعدل و المساواة و المحبة و الاحسان و الحرية و حق الحياة و الرحمة و الصدق و الأمانة ....الخ ، هذه القيم هي المصدر الأساسي لحقوق الإنسان ، هي قيم عنصرية في الغرب يؤمنون بها لأنفسهم ، و لا يرونها لازمة لغيرهم " [3]، وهذا مالا يختلف فيه اثنان و خير دليل على ذلك القضية الفلسطينية و التآمر الصهيوني الأوروبي ، وصمت هيئة الأمم المتحدة و الشرعية التي تمنحها للكيان الصهيوني .

أما إذا عدنا إلى الإسلام ، فليس غريب عنه أنه خطاب إنساني يضمن حقوق كل الأفراد بدون تمييز " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر و أنثى و جعلناكم شعوبا و قبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم " الحجرات 13 .

غنى الدين الإسلامي بالدعوة لحقوق الإنسان التفت إليها "محمد أركون " و يولي الإسلام مرتبة الزيادة في تنصيصه إذ يقول " لقد و هب الإسلام العالم ، مدونة قانونية مثالية لحقوق الإنسان ، منذ أربعة عشر قرنا ، و غرض هذه الحقوق ، أن تمنح الإنسانية الشرف و الكرامة ، و أن تلغي الاستغلال و الاضطهاد و الظلم ، إن حقوق الإنسان متأصلة تأصيلا قويا في الاقتناع بأن الله هو خالق القانون و مصدر جميع حقوق الإنسان ، وبالنظر إلى هذا الأصل الإلهي لا يجوز لأي قائد أو حكومة أو جمعية أو سلطة أن تقيد أو تنتهك

[1] - المرجع نفسه ، ص 183.
[2] - المرجع نفسه ، ص 184.
[3] - زهير بيطار ، قضايا إسلامية معاصرة ، مرجع سابق ، ص 152.

بأية طريقة حقوق الإنسان التي منحها الله "[1] ، وهذا أثبتته له دراساته الابستمولوجية للتراث و النص القرآني بصفة خاصة وهذا هو هدف أركون أن يعطي النظرة الحقيقية للإسلام خاصة و أنه يعيش في بيئة تتهم الإسلام بالإرهاب و اللاإنسانية.

و خلال دراسته للفكر العربي المعاصر يشير أركون إلى أن " الإسلام المعاصر شأنه شأن المسيحية و اليهودية ، يهتم بحقوق الإنسان و يبذل جهده لينظر أن تعاليم القرآن ، و تعاليم النبي صلى الله عليه و سلم تقدم الرحم الأصلي لثقافة حقوق الإنسان (...) إن هذه الإرادة لاستعادة رؤيا الانسان و الممارسة الحقوقية - السياسية التي فرضت نفسها بالفعل ، مع الثورات الإنجليزية و الأمريكية و الفرنسية على الخصوص تجلت بوضوح في اليونسكو في 19 أيلول عام 1981 ، على مبادرة المجلس الإسلامي و أمين سره العام " سالم العزام " في أن يصدر إعلان شامل عن حقوق الإنسان " [2] ، فقد اعتمدت تعاليم النص القرآني في تحديد بنود لضمان حقوق الإنسان بالمعنى المطلق للكلمة " إذ القرآن – و القول لأركون – كلام الله ، قد حدد هذه الحقوق في بداية القرن السابع قبل ثـــــــورات الغرب بكثير " [3].

لذا نجد **أركون** يدعو إلى " النضال من أجل احترام حقوق الرجل و المرأة و الطفل ، أصبح الآن حقيقة أو حاجة ملحة في جميع البلدان أو الأنظمة التي يهيمن عليها الإسلام و تراثه و شريعته " [4] ، و هذا لا يكون إلا بإعادة الرجوع إلى النص القرآني و تحديث الاجتهاد و تحقيق فهم منزه عن كل الضغوطات و الإكراهات الخارجية عنه .

- **مطبات المشروع الحداثي الأركوني :**

بعد عرض أهم مفاصل مشروع أركون الحداثي نلاحظ كما يلاحظ أي متطلع لأعماله تلك الجرأة في نقده للتراث الإسلامي منذ اللحظة الأولى العصر التدشيني للعقل الإسلامي

[1] - محمد أركون نافذة على الإسلام ، مصدر سابق ص 184.
[2] - المصدر نفسه ، ص 182.
[3] - المصدر نفسه ، ص 182.
[4] - محمد أركون ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، مصدر سابق ، ص 231.

من جهة و من جهة أخرى استدعائه لمناهج علوم الإنسان الغربية بغية التطلع إلى حداثة إسلامية عربية تضاهي أو تفوق الحداثة الغربية ، و هذا ما جعل أركون و أعماله محط أنظار المفكرين العرب بخاصة فهناك قلة من المفكرين من أعترف له بجرأته و جديـــــة و جدة مشروعه فهناك نجد المفكر اللبناني علي حرب يشيد بالترسنة المعرفية الجديـــــدة و لأفكار و محمد أركون و مواكبته لتطورات المناهج العلمية الجديدة و ذلك من خلال قوله " فلا نتاج جديد إلا و يكون أركون السباق إلى عرضه و استخدامه "[1]، وهذا ما نلاحظــه من تزود النصوص الأركونية بأهم مفكري الغرب المعاصرين و التمكـن من مفاهيمهـــم و مناهجهم ، وعلي حرب بدوره يعتبر هذا المشروع " مــزعم أسطوري سحري هو الذي يجيز للفرد التصريح بأنه يمتلك مشروعا لتحديث عالم متعدد كالعالم الإسلامي أو التراث ضخم كالتراث العربي ، إنه وهم من أوهام التي يتغذى منها طموح المثقفين الذين يعتقدون بأن الأفكار تسير العالم وبأنهم قادرون على قود البشر نحو دروب الحرية و السعادة "[2]، فالحداثة الفكرية هي وهم من أوهام المثقفين العرب الذين أرادوا أن يحدثوا في فترة وجيزة ما أحدثته أوربا في عدة قرون ، كما يضيف علي حرب عن أركون : " و الحق أن أركون يبدو لي مبشرا بقدر ما هو مفكر ، و المبشر يطغى على المفكر في أحيان كثيرة ، إذ يخيّل لي أنه يكرر نفس الدعوة إلى التحرر من العقليات و الرؤى المنهجية على طريقة الدعـــاة و المنظرين "[3].

فقد وقع **أركون** في مغالطة فهو يقع في ما كان يدعو إلى مقاطعته ، فأراد أن يؤسس لعلم الإسلاميات التطبيقية و هذا ما يتنافى مع مبادئ العقل النقدي الذي ينفلت من كل تحديد

ومن مآخذ المشروع **الأركوني** أنّه وحّد بين التراث و القرآن إن صح القول ، فهو كما أسبقنا الذكر يعتبر نص القرآن تراث ، يجب تفكيكه للكشف عن ملابسات إنتاجه في تلك الفترة " فالقرآن الكريم لم و لن يكون كتاب للتراث ، فهو كتاب عقيدة و شريعة و باللغة الإيتيقية مرجعية تؤسس ميتافيزيقا الأخلاق الإسلامية و تحديد للواجب بصفة تزيد في تمتين

[1] -نقلا عن : فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ، ص 191.
[2] - نقلا عن : عبد الغني بارة ، الهيرمونيطيقا و الفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي ، مرجع سابق ، ص 555.
[3] نقلا عن :المرجع نفسه ،ص 556.

عرى الإنسانية (...) فالقرآن ليس كتاب فكر و لا علم إنه إرشاد قويم "[1]، لذتا لا ينبغي أن تكون هناك مقارنة بين القرآن و المسيحية اليهودية ، فالقرآن محفوظ من كل التحريفات بقدرة الله عز وجل .

نتفق جميعا على أن العقل الإسلامي يعاني من الكسل و الفشل ذلك لأنه تخلى عن تجديد العهد مع أسلافه وأصوله كما أن قراءته تعد قراءة ضعيفة تتطلب التجديد و الكف " ليس خلخلة البنيتين الشعورية و اللاشعورية التي تحكم الصلة به ، ذلك أن مثل هذا الانفكاك سيؤدي إلى زوال سلطة الروحاني على الضمير الإنساني و من ثمة فقدان الوصلة القيمي " [2]، وهذا ما أثبتته أزمات الفكر الحداثي الغربي بحيث يشهد الغرب أزمة انحلال قيمتي متجلية تماما مقابل التطور الهائل في الجانب المادي و هذا ما أدى إلى ظهور حركات النقد فما الجدوى من التنصل من تاريخنا و قيمنا و أصلنا إن كان كما يقول أركون وليد إبستيمية عصره .

إن كان الهم الأساسي للتحليل الأركوني هو اختراق اللاّمفكر فيه و الكشف عن المستحيل التفكير فيه في التراث الإسلامي ، وذلك لغاية شريفة هي أن نحقق إسلاما معاصرا لنا نستطيع من خلاله اللحاق بركب الحضاري وهو يستند في مهمتـــــه هـــذه إلى مناهج علوم الإنسان ، مناهج غربية غريبة عنا ، وهذا هو الحل الوحيد في رأييه لنعيد به القراءة تراثنا وهذا من منطلق نظرته كون أن هذه المناهج علمية محايدة موضوعيـــة أو ما يسمى " كونية المناهج " أي عدم خضوعها للعرقية " لكن أي منهج و ما هي آليات التي تعبر عن حالة كونية و ليس عن نمط تفكير متمركز للغرب ، إن شبهته في كل ذلك أن ثمة وحدة جنس في الثقافة ، بل لعل ما يعاينه العالم العربي اليوم ، سبق و إن عاشه المجتمع الأوربي " [3].

[1] - نورة بوحناش ، الإجتهاد و جدل الحداثة ، مرجع سابق ، ص 136.
[2] - المرجع نفسه ، ص 136.
[3] - هاني إدريس ، العرب و الغرب ، أية علاقة ، أي رهان ؟ دار الاتحاد ، بيروت ، ط1 ، 1998، ص 66.

المشروع **الأركوني** كما أسلفنا مشروعا حداثيا لا يفصل بين الغرب و العرب من خلال فكرة الكونية " كونية المناهج و كونية الإشكالية ليعطي لنفسه شرعية فهم الواقع العربي و الإسلامي من خلال الرؤية الغربية إن تعقد الفكر و تشابكه في عالمنا العربـــي و صعوبة السير في طرقاته المتعبة أمر لا يعبر عن حالة إبداعية خلاقة أو خاصية معينة ، ذلك بأن الفكر العربي شعار يخفي اللّافكر ، هو نظر من زاوية معدة سلفا ...و مجهزة بأحدث الوسائل النقدية – مع قلة استيعاب – و بترسنة مفاهيمية مكتملة ، إنه اجترار فكر و تفكير تطبيقي ، وليس تفكيرا نهاجيا خلاقا ، نلاحظ ذلك في حالة أركون و هو يكتسب تعقد و اشتباك كتاباته من حالة التمثل "[1]، فهو يتمثل بالكتابات المعاصرة كتابات **فوكـــو** و **دريدا** و **ستراوس** و هذا مالا يخفيه أركون إذ يدعو إليها صراحة و يستشهد بنجاحاتها في معظم مؤلفاته .

قد حاول **أركون** التعرف على الأوضاع الحاضنة للتراث الإسلامي للكشف عن اللامفكر فيه و رغم ذلك يبقى بعيدا كل البعد عن الأصعدة الاجتماعية التاريخية ، وتركيزا على الأزمة (...) لأنه لم يبرح دائرة التأمل الباطني المحض للوقائع التاريخية ، ثمة تهميش جديد للعوامل التاريخية الأخرى ، إذن هناك قوالب جاهزة ، ونســق مفاهيمـــــــي معد و مكتمــل ، لكن ممارسة تبقى مدخولة بالإضافات الأجنبية (...) أي بحساسيات منشؤها موقف إيديولوجية خفية " [2].

فلأن المناهج الحديثة مناهج غربية فلم يستطع أركون أن يتخلص من إيديولوجياتها النابعة منها ، فطفت على السطح و بدت للعيان فنلمس ذلك التأثير و التماهي في علوم الغرب .

و على الرغم من نقد **محـــمد أركون** لـــــلإستشراق و طرقه غير أنه اعتبـــــــر " إسلامولوجي بل نحن الإستشراق يتردد في جنبات مشروعه مكرسا للنتائج نفسها ، بما أنه ينظر إلى الفكر الإسلامي من خارجه و ضمن مسلمات الإسلامولوجيا كتحول

[1] - المرجع نفسه ، ص 67.
[2] - المرجع نفسه ، ص 68.

اصطلاحي للإستشراق و ذلك مثلا بافتراض التطابق غير المبرر بين اليهودية و المسيحية والإسلام ، و التوحيد بين طبيعة الأديان و مسارها التاريخي (...) فلـــــم يتساءل أركون عن البنية الخطابية لكل من التوراة و الإنجيل ، و كيف تحولا إلى كتابة إنسانية "[1].

[1] - نورة بوحناش : الإجتهاد و جدل الحداثة ، مرجع سابق ، ص 137.

خاتمة الفصل:

يعد مشروع المفكر الجزائري **محمد أركون** أحد أبرز المشاريع الحداثية ، فقد أرآد أن يكون مدخل الحداثة فكريا لا ماديا ، منطلقا في ذلك من التراث ، و بدءا من النص القرآني ، مستخدما في ذلك المنهجية العلمية ، وهو إذ دعى إلى استثمار مناهج علوم الإنسان المعاصرة ، إنما رمى إلى تحديث الفكر العربي الإسلامي ، وذلك بإعادة قراءته قراءة تتوافق و العصر و مستجداته ، ليحدث قطيعة مع القراءات السكونية للإسلاميات الكلاسيكية نحو إسلاميات تطبيقية ، فمشروع الطموح لم يكن سوى طموح لمشروع و ذلك راجع حتما إلى طبيعة العقل الذي تناوله بالنقد الذي يأبى المساس بمرجعيته الدينية و يرفض أن يكون القرآن كتابا في التراث ، فهل من مخرج غير ما خطط له أركون يأخذ بعين الاعتبار الجانب الروحاني للإسلام و المسلمين ؟

الفصل الثالث :

الـــمشروع الحـــداثي فـــي فـــكر طه عبد الرحمن

المبحث الأول : من التبعية إلى الإبداع في القول الفلسفي

المبحث الثاني : مشروع الإبداع الفلسفي

المبحث الثالث : التطبيق الإسلامي لروح الحداثة

تمهيد :

" القصور عجز الإنسان عن استخدام فهمه دون توجيه الآخرين ، لأن السبب لا يرجع إلى عيب في الفهم ، وإنما يرجع إلى غياب القدرة على اتخاذ الموقف و الشجاعة في استخدام الفهم دون قيادة الآخرين "

ايمانويل كانط .

إن مصطلح **الحداثة** من أكثر المفاهيم تداولا في الدراسات الفكرية والأدبيـــة و النقدية العربية و الإسلامية، وقد شكل هذا المفهوم أرضا خصبة للدرس الفلسفـــي و التحليـــل، و إطارا معرفيا مركزيا للحوار بين المشتغلين في حقل الثقافة و المنخرطين في عالم الفكر و التجديد الحضاري.

فنجد العلامة **" طه عبد الرحمن "** حمل هاجس الحداثة في **الفكر العربي** ، فكان مشروعه النهضوي يحمل هذا الهاجس ، فمشروع **طه عبد الرحمن** هو إحياء لمقدمات **الإبداع** و **الاجتهاد** في **الفكر الإسلامي** العربي ، ودرء **لآفة التقليد** بكل أشكاله و الدعوة إلى التحرر و الإبداع ، فانحصر جهده في **النقد** مع استكشاف ، وساهم في رسم معالم المجتمع المسلم الذي غابت فيه معالم الإبداع .

1- من التبعية إلى الإبداع في القول الفلسفي :

إن الواقع الفكري للفلسفة العربية و إسلامية شهد طغيان **التقليد** ،إذ أن الفكر دائما مرهون ،بخلفيات أخرى فهو يعتبر فكرا تابعا غير مستقل وقائم بذاته وهذا ما جعل **الخطاب الحداثي العربي** عقيما أو بالأحرى لم ينتج شيئا ولم يبدع فكرا خاص به ،فنجد أن **التقليد** طغى على الفكر العربي للغرب وأصبح محاكيا لفلسفته وعلومه و أُطروحاته.

1-1 الموقف من التبعية والتقليد في القول الفلسفي :

"و بهذا ، أضحت لآفة التقليد مشروعية فكرية و أيديولوجية يطمئن إليها بعض المفكرين العرب اليوم ، ألم يعمل كل من الفارابي و ابن باجه و ابن رشد على تكريسس تلك المشروعية في اقتفاء آثار المنقول اليوناني في حله و ترحاله ، في صناعته إنشائه "[1] وهذا ما دفع بالمفكر المغربي **" طه عبد الرحمن "** ليعلن حربا على المشروع الحداثي الغربي حيث يقول في إمكاننا " خرق حجاب التقليد الذي ظل مستبدا بالعقل الفلسفي العربي بما ينيف عن ألف سنة ، وتمكين المتفلسف العربي من القدرة على التصرف في المنقول الفلسفي على الوجه الذي يوافق مجاله العربي أو اختياره الفكري "[2].

لقد أعلن **" طه عبد الرحمن "** حربا لا تراجع فيها على كل المقلدين العصر ، و بهذا يكون مشروعه أن يكون **حربا على التقليد** والتبعية ، وعلى المقلدة المنتمين إلى الإسلام و " لعل هذا الكلام يأتي في سياق معاينة الواقع الفكري

[1] - يوسف بن عدي ، مشروع الإبداع الفلسفي ، قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ،بيروت – لبنان ، ط 1 ، 2012، ص 12.

[2] - المرجع نفسه ، ص 21.

للفلسفة العربية و الإسلامية القديمة و الحديثة من طغيان التقليد والاتباعية بدلا من **الاستقلال** ، و **التحرر المثمر و الخلاق** ، وهذا يمكن الدكتور **طه** أمام هذا الوضع المرتبك و المشوش من توظيف منهجيات لغوية ومنطقية تأخذ بعين الاعتبار خصوصيات الثقافة الإسلامية ،وجدانيا و معرفيا ،وذوقيا وعقد ا " [1].

إن أكبر خطأ يرتكبه **المفكر العربي** هو بقائه تابع للغرب حيث يبقى الفكر يحمل **خلفيات ايديولوجية** وبهذا يصبح الفكر العربي الإسلامي فكرا تابعا وغير قائم بذاته فالتقليد و التبعية تعتبر آفة الفكر .

لم يقتصر على هذا فقط وإنما أيضا أصبحوا كظلال لغيرهم " كل ذلك بحجة أنه ينهض بواجب **الانخراط في الحداثة العالمية** أو أنه ينهض بواجب الاستجابة للشمولية الفلسفية " [2].

يعتبر **المثقف العربي** هو اللبنة الأساسية **لنبذ التبعية** ، فعلى المثقف ألا يخوض فيما خاض فيه غيره ، ويفتعل أسئلة غيره ، لأن تلك الأسئلة لا تمثل حقيقته و إنما تحصره في العبودية لغيره وتؤرقه ، فالواقع العربي مليء بالمعضلات التي تستدعي حلها بطرق جديدة وطرق عصرية و استعمال مناهج غير المناهج المستخدمة عند الغرب ، فنحن اليوم في " أزمة فكرية تضرب فيها آراؤنا بعضها ببعض (...)

---

[1] - المرجع نفسه ،ص 22 .

[2] - طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة ،ج2 ،القول الفلسفي ، كتاب المفهوم و التأثيل ،ط 2 ،2005 ، ص 12.

نـــــحن في فراغ فكري أتـــــــى من موت أصـــــاب الذهن و القلب فينا (...) ما نزل بنـــتا هو ،على الحقيقة تيـــــه عظيم في عالم الأفكار فنـــحن تائهون حائـــــرون " [1] ،

" التيه في الفكر كالتيه في الأرض (...) فهذا واقع تحت طائلة التقليد ، داعيا إلى الترديد والانكماش ، وذاك واقع تحت طائلة التنميط ، (...) وذاك يتقلب مع كل جديد " [2] .

إن الأزمة الفكرية التي نحن فيها لزم علينا الخروج منها ف " الخروج من التيه الفكري العظيم الذي نحن فيه لا يتيسر لنا إلا بالتحصيل الأفكار الكبرى ، إذ هي وحدها التي تثمر الأهداف الصالحة ، و أيضا بتحصيل الأفكار الطولي ، إذ هي وحدها التي تثمر الوسائل النافذة (...) و اجلى مظاهر هذا الدرء إحياء المفاهيم المنتجة من مفاهيمنا وتوسيعها وتلوينها " [3] .

وهذا لا يكون إلا إذا انغمس المشتغلين بالفلسفة الذين يسعون إلى بناء نظريات فلسفية وبالتالي " البحث في المنطلقات التي يمكن أن تنطلق منها **فلسفة عربية معاصرة** ، لكي تصبح لأفكارها ونظرياتها قيمة موضوعية على صعيد الفكر الإنساني المعاصر " [4] ، وكذا كيف ندمج العمل الفلسفي العربي في العمل الفلسفي الغربي إذ " تصبح المسألة المطروحة إذن هي البحث في اندراج الفيلسوف العربي ضمن الفترة المعاصرة من تاريخ الفلسفة ،

---

[1] - طه عبد الرحمن ،الحوار أفقا للفكر ،الشبكة العربية للأبحاث والنشر ، لبنان ، ط 1 ،2013 ،ص 87 .

[2] - طه عبد الرحمن ،الحوار أفقا للفكر ، مصدر سابق ،ص 87 .

[3] - المرجع نفسه ،ص 9 - 10 .

[4] - محمد وقيدي ، بناء النظرية الفلسفية دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة ، دار الطليعة،بيروت ،لبنان ،ط 1 ،1990 ، ص 26.

وبنائه لإشكالية جديدة ،أو مساهمة أفكاره في بناء بعض الإشكاليات على الصعيد الإنساني "[1].

لقد حان الأوان لإحياء نزعة هوسرل الإصلاحية في أن نخضع الإنتاج الفلسفي ، الذي تعج به ساحتنا الثقافية كما فعل " **طه عبد الرحمن** " لقد أحدث **ثورة** منهجية ترقى – في رأينا – إلى ثورة كانط الكوبرنيكية في مجال الميتافيزيقا وإمكانيتها ، تلك الثورة التي تتجلى في الانقلاب الفلسفي الجديد **بإعادة تقويم التراث** ومشكلاته المنهجية والنظرية في دراسة التراث وبنياته اللغوية والمنطقية بعبارة أدق ،قام المغربي **طه عبد الرحمن** بتقويض **مبادئ القول الفلسفي العربي** ومسلماته التي لطالما ارتكن إليها ، بل دافع عنها المدافعون في المحافل (...) بأنها الخيار الأوحد للتفلسف و **الإبداع** "[2] .

إن الفلسفة **العربية** المعاصرة " تريد أن تقوم على أساس تجاوز التناقض الذي وقع فيه الفكر الغربي منذ انطلاقته الحديثة بين دعواه الشمولية وطموحه في ذلك ، وبين عدم قدرته في الوقت الراهن على استيعاب عمق كل المشكلات المطروحة على إنسانية الزمن المعاصر "[3].

بحيث " يعتبر مشروع تجديد الفكر الفلسفي الإسلامي العربي للدكتور " **طه عبد الرحمن** " من أهم مشاريع الفكرية العربية المعاصرة التي تسعى سعيا جادا و أصيلا إلى بناء مقومات وشرائط **الإبداع** و التجديد عن طريق **التحرر** من براثن التقليد وجاذبية

---

[1] - المرجع نفسه ، ص 39.

[2] - يوسف بن عدي ، مشروع الإبداع الفلسفي العربي ، قراءة في أعمال طه عبد الرحمن ، مرجع سابق ، ص 22.

[3] - محمد وقيدي ، بناء النظرية الفلسفية ،مرجع سابق ،ص 28 .

الحداثة ،وهذا لا يتحصل إلا متى التزم **المتفلسف العربي** بقواعد ومقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي " [1].

على **الوعي** الفلسفي العربي المعاصر أن يكون نفسه بنفسه من خلال واقعيته التاريخية ، وعيا جديدا ،غير تابع للوعي القديم ، ولكي يتم هذا الوعي الفلسفي العربي عليه أن يقوم **بقطيعة** مع الوعي الغربي " و يترتب على هذا ، دعوة الدكتور طه إلى قراءة التراث وفق منطق التداول الإسلامي العربي "[2] .

كما يبين المفكر " **طه عبد الرحمن** " الصفات الجوهرية والمقومات المحدد للحداثة تتجلى في خضوعها لفترة تاريخية ما ، هي التي عرفت جملة من التغيرات في أوربا كالإصلاح الديني و الثورة الصناعية ،وفي قيامها على السيطرة على سلطة الكنيسة و الدعوة إلى العقلانية والتحرر من القيود وإرجاع قيمة الإنسان التي كانت منحطة وإعطاء الحرية للعقل ، كما أن **الحداثة** " هي جملة التحولات العميقة التي طرأت على المجتمع الغربي منذ خمسة قرون ،ولكن السمة المميزة لهذه التحولات هي أنها تحولات إنمائية تراكمية بحيث نقلت المجتمع الغربي من طور حضاري إلى طور يعلوه تقدما ،وهذه سمة أساسية " [3]، إن الحداثة كانت ردة فعل لانحطاط الذي عايشته أوربا آنذاك فهي بمثابة ثورة للأوضاع المزرية .

---

[1] - يوسف بن عدي ، مشروع الإبداع الفلسفي العربي ،قراءة في أعمال طه عبد الرحمن ، مرجع سابق ، ص 21.

[2] - المرجع نفسه ، ص 23.

[3]- طه عبد الرحمن ، الحوار أفقا للفكر ،مرجع سبق ذكره ، ص ص 96 -97 .

وقد قامت **الحداثة** على مجموعة من **المبادئ** لأنها " من وجهة النظر الفلسفية تقوم على الرؤية الذاتية للوجود، و النزعة العقلانية في المعرفة ،والقول بالعدميـــة و النسبيـــة في مجال القيم " [1].

كما هو واضح " ليس بوسع أحد أن ينكر بأن القول الفلسفي العربي – أن لفظا كان أو جملة أو نصا – هو قول مستغرق في التقليد ، وإذا كان هذا الوصف على المستوى الفلسفي فكيف يكون الأمر بظـاهرة كالــحداثة التــي هي مضمون قـيمي ، و حـــركة جـدلية تاريـــخية ،وموقف من الوجود و الأشياء ففي مستوى القول الفلسفي يجد المتصفح له بأن المتفلسفة العرب لا قدرة لهم على إنشاء خطاب فلسفي مخصوص و مختلف " [2] .

و يتضح أن عجز المثقف العربي أن ينتج نصا فلسفيا من إبداعه حيث نجدهم " يؤولون إذا أول غيرهم * ، ويحفرون إذا حفر غيرهم ، ويفككون إذا فككوا ،وكأن سبل الفكر و القول ضاقت عليهم وأن أرض الفكر لم تكن واسعة فيتفسحوا فيها (...)إنه أكبر إدانة للإبداع الفلسفي ولإمكانات الإنسان ،وحشر لأطراف عقله وأفاق مصيره في غاية الضيق و الحصار ، وإماتة لطاقة **الاجتهاد** الفلسفي العربي " [3]

---

[1]- مسرحي فارح ، الحداثة في فكر محمد أركون ، مرجع سابق ،ص 43 .

[2]- عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر ،أسئلة المفهوم والمعنى و التواصل ،الدار العربية للعلوم ناشرون ،بيروت لبنان ،ط 1 2009،ص 47-48.

* الظاهر أن طه عبد الرحمن يقصد المناهج التأويلية (الهرمينوطيقا) herméneutique التي صارت أدوات معرفية و منهجية يوظفها النقاد العرب المعاصرون بخاصة في قراءة النص الديني وتأويله كما نلمس ذلك في نصوص نصر حامد أبو زيد أو محمد أركون

[3]- المرجع نفسه ،ص 48 .

وأيضا تجدهم " سواء أصاب في ذلك أم أخطأ ، وقد كانوا منذ زمن غير بعيد ،توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو ماديين جدليين " [1] ، هذا يعني في نظر المفكر المغربي **طه** أن المتفلسفة العرب المعاصرين لا يضعون من المصطلحات إلا ما جاء به غيرهم ، ولا يستخدمون ألفاظ من إبداعهم وإنما استخدمت من قبل " وما ذلك إلا لأن تقليد الفلسفة المنقولة بلغ من نفوسهم مبلغا فقدوا معه القدرة على إمكان تصور خلاف ما يقلدون فضلا على ان يأتوا بمثله "[2].

فنجده **ينتقد المتفلسفة** من العرب المعاصرين الذين اعتمدوا على التفلسف على طريقة غيرهم ، فلم يذهبوا إلى **مساءلة التفلسف الغربي** ونقده بل انغمسوا فيه باسم الانخراط في الحداثة العالمية فعجزوا عن الإبداع أو **الإنتاج** كما أنتج غيرهم انطلاقا مما قد يصنعونه من واقعهم ،وهذا تقليل لقيمة الإنسان بحيث له عقل يفكر به ليحدد أفاق مصيره ، فتجدهم يتعذرون بسبب خمود عقلهم و شلل إرادتهم **فالانخراط في الحداثة** بالنسبة لهم ما هو إلا تقليد ومحاكاة وانصهار في الغير " إن المفاهيم و الأحكام الفلسفية بلغت النهاية في الشمول ،حتى لا يضاهيها في ذلك علو ولا دين " [3].

فنجد **طه عبد الرحمن** اهتم وحمل عاتق الفكر العربي الإسلامي فيرى أن " الغالب على الإنتاج الفلسفي المغربي الوقوع تحت طائلة تقليد المنقول الفلسفي ،حتى بلغ عنده هذا

---

[1]- طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة ، (القول الفلسفي ،كتاب المفهوم و التأثيل) ،المركز الثقافي العربي ،بيروت ،ط1 ،1999 ، ص 12.

[2]- عبد الرزاق بلقزيز ، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر ،مرجع سابق،ص 48.

[3]- طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة ،مصدر سابق ،ص 12.

التقليد غايته ،فصار المتفلسف المغربي يتقلب في نظرته الفلسفية تقلب هذا المنقول من غير داع سوى طلب التقليد " [1] .

لا شيء جديد في الإبداع الفلسفي العربي سوى إعادة ما كتب " فهذا يقلد " ايمانويل مونيه " و ذاك يقلد "هيغل " وهذا يقلد "ماركس " و أتباعه ، وذاك يقلد "باشلار" وتلامذته (...) وقد يتقلب الواحد منهم في التقليد ،فيبدأ شخصانيا ثم يصير أشبه بالمادي الجدلي أو يبتدئ ماديا جدليا " [2].

كما يتعجب بقوله " كيف لأمة جاءت بغير علم واحد وبغير معرفة واحدة لا يقدر فلاسفتها على أن يقولوا قولا فلسفيا لم يقله غيرهم ، ولا أن يسمعوه ما لم يطرق سمعه ،إلا أن يحفظوه عنه و ينقلوه إليه ، بضاعة مردودة إلى أهلها ، (...) وعليه فإن التصدي لآفة التقليد الفلسفي لن يتحقق إلا بالوقوف على أسرار **القول الفلسفي** عند أهله المجتهدين لا عند ناقليه المقلدين.والوقوف عند تلك الأسرار لا يتحقق بطريق التفلسف، بل بطريق العلم، حتى يصبح النظر في الفلسفة كما ينظر العالم في الظاهرة، رصدا ووصفا و شرحا "[3] .

فالتقليد عند " **طه عبد الرحمن** " هو "العمل بقول الغير على سبيل الاتفاق أو على سبيل العادة أو بالاستناد إلى دليل نظري " [4]، هذا التعريف يوجهنا إلى أن التقليد أنواع وأصناف.

---

[1]- الطيب المختار الوزاني ، "التنوير العربي ،أفاق ومعضلات "،ضمن مجلة مدارات فلسفية ،عدد 1،المغرب ،1998،ص 97-98.

[2]-المرجع نفسه .

[3]- طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة ،مرجع سابق ،ص ص 12 -13.

[4]- طه عبد الرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل ،المركز الثقافي العربي ،الرباط - المغرب ،ط 2 ،1999 ، ص 83 .

2-1 أصناف التقليد :

أ-التقليد الإتفاقي .

ب-التقليد النظري.

ج-التقليد العادي [1] .

كذلك نجد **محمد عمارة** يذهب إلى أن كل التيارات الفكرية العربية الإسلامية تدور في حلقة فارغة ،لأنها تيارات ولدت في حضن التقليد فهو فكر يحتضن التقليد بكل أنواعه فأضحى هذا التيار فقير من التجديد و الإبداع ومن بين التيارات الفكرية نجد :

أولا : تيار التقليد للموروث :

كان " شعاره العودة إلى الدين كمرجع لتحقيق **اليقظة العربية** غير أن هذا التوجيه كان قاصرا ولم يستطع مواجهة النماذج الغربية ويصرح بقوله " لكن هذا التيار ،الذي جفل من الوافد الغربي فانكفأ على الذات قد ظل عاجزا عن صياغة الخيار الحضاري و النموذج التجديدي القادر على **منافسة النموذج الغربي** (...) لقد تحصن هذا التيار بالماضي، ومن ورائه أفئدة العامة و الجمهور، فترك الحاضر وعقول النخبة التي صنعها الاستعمار في مؤسساته الفكرية ، ووفق منهاجه الوضعية "[2] .

ثانيا : تيار التقليد للوافد الغربي

---

[1]- المصدر نفسه ،ص 85 .

[2]- محمد عمارة ، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر ،دار الشرق الأوسط ،القاهرة ،ب ط،1990،ص ص 59-62 .

لقد جاء هذا التيار مع الحملة الفرنسية على مصر " فكانت بدايات فكرة **الاستقلال** عن الموروث ، وقطع حبال التواصل الحضاري ...واستبدل النموذج الغربي بدلا من المنابع الحضارية الاسلامية (...) ولقد كان رواد مشروع اللحاق الحضاري (...)وكان تحركهم كراهية شديدة للدولة العثمانية " [1] ، ويعتبر هذا التيار " التيار الكافر بالشرق ، المؤمن بالغرب " [2].

ثالثا : تيار الإحياء والتجديد

يدعو إلى الحفاظ على هوية الأمة لأنها بحاجة للنهضة العربية " إنهم أرادوا مشروعا تجديديا لا يقيم قطيعة مع التراث ،و إنما يتجاوز المتخلف منه ،ذلك الذي تجاوزه التطور ولا يقيم قطيعة مع الحضارات الأخرى "[3] .

نجد " **طه عبد الرحمن** " من أعلام التيار الفكري الذي يدعو إلى **الإبداع** و **التجديد** حيث يدعو إلى **خرق حجاب التقليد** الذي ظل مستبدا بالعقل الفلسفي العربي "يقسم المفكر المغربي المهتمين بالشأن الفكري في العالم العربي إلى مقلدة للسلف ومقلدة للغرب ،أما هو فيرى نفسه ذلك المبدع الذي ينحت المفاهيم و المصطلحات "[4]، كما يبين أن " كلا النوعين من المقلدة لا إبداع عنده ،إذ مقلدة المتقدمين يتبعون ما أبدعه السلف من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه ، ومقلدة المتأخرين يتبعون ما أبدعه الغرب من غير تحصيل الأسباب التي جعلتهم يبدعون ما أبدعوه ، ولما كنا قد خالفنا عادة

---

[1]- المرجع نفسه ،ص ص ص 62-63-64 .

[2]- المرجع نفسه ،ص 66 .

[3]- المرجع نفسه ،ص 72.

[4]- قاسم شعيب ، فتنة الحداثة ،مرجع سابق ،ص 44 .

التقليد السائدة ، و أبدعنا مفاهيم إجرائية من داخل التراث الإسلامي العربي "[1]، على المفكر العربي أن يبدع من جوف تراثه وأن لا يقلد الغرب في أفكارهم و معارفهم فالحداثة العربية هي التي تنشأ من حضن **التراث العربي** .

إن جوهر مشروعه ،هو أنه وجب علينا ان نتألق ونتفوق على غيرنا في **إنتاج الخطاب الفكري** ،حيث يكون لنا **الحق في الإبداع الفلسفي** وبهذا الصدد جاء مشروعه فقه الفلسفة لقطع التبعية عن فكرنا الإسلامي " وإذا كان هذا هكذا فإن " **طه عبد الرحمن** " يقترح منهجا جديدا في كيفية قراءة الفلسفة ،يحرر فيه القول الفلسفي العربي من رق الإتباع إلى فضاء الإبداع و الاجتهاد " [2] ، و " المجتمع المسلم ما لم يهتد إلى إبداع مفاهيمه ،أو إعادة إبداع مفاهيم غيره ،حتى كأنها من إبداعه ابتداء فلا مطمع في أن يخرج من هذا التيه الفكري الذي أصاب العقول فيه "[3].

2-1 الحق في الاختلاف الفلسفي :

كما نذكر من المشتغلين في الفلسفة والجادين في البحث عن الأسس التي تسمح بالإبداع في الثقافة العربية المعاصرة نجد " ناصيف نصار" التي اهتم بمشروع النهضوي الفلسفي في العالم العربي المعاصر وسعى إلى الاستقلال الفلسفي واعتبر أنه من حقنا أن نستقل عن غيرنا ونختلف حيث يقول "المشاركة الحقيقة في الفلسفة تقتضي الاستقلال و

[1]- طه عبد الرحمن ،روح الحداثة ،المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء المغرب ،ط 1،2006 ،ص ص 12-13 .

[2]- عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر ،مرجع سبق ذكره ،ص ص 48-49 .

[3]- طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ، مرجع سابق ،ص 11.

الإبداع "[1]، كما يدعو إلى تجاوز العقبات التي وضعها الغرب إذ يلح على "ضرورة الوقوف موقف الاستقلال من النظريات التي أنتجتها تاريخ الفلسفة في العصور القديمة و الحديثة (...) فهو شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة و للمساهمة في تغيير حياة الانسان العربي من الداخل "[2] .

1-2-1 الاختلاف في الحوار والتوافق في العمق :

يتمثل الحق عند العرب في التفلسف حسب **"طه عبد الرحمن "** ، " الحق هو ما يجب للعربي من نصيب فلسفي ، بحيث ينبغي لغيره أن يقر بخصوصيـــــة هذا النصيب الفلسفي ، فالعربي يحتـــاج إلى الاعتراف بحاجته إلى إيجاد فلسفة يتميز بها هو كعربـي عن غيره من الشعوب ،لا تَمَيُّز انقطــاع وانزواء ، ولكن تَمَـيُّز تكميل و اغناء "[3].

وبذلك من حق كل عربي أن يبدع خطاب فكري متحرر من التبعية " وهكذا ،**يحق** لكل قـــــوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية ،مع **الاعتراف** لسواهم بذات الحق ،بحيث يجب أن ينشأ بين **الأقوام** المختلفة **تنوع فلسفي** يوازي تنوعها الثقافي ، وكل فلسفة تدعي لنفسها الإنفراد بهذا الحق لا تكون إلا فلسفة مستبدة أشبه بالعقيدة المتسلطة منها **بالفكر المتحرر** ،(...)لأن فلسفة مثل هذه تنتحل حيازة الحقيقة المطلقة "[4].

---

[1]- ناصيف نصار ، طريق الاستقلال الفلسفي ،سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع ، دار الطليعة للطباعة و النشر ،بيروت ،لبنان ، ط2 ،1979 ،ص 25 .

[2]- المرجع نفسه ،ص ص 30 - 31 .

[3]- طه عبد الرحمن ، الحوار أفقا للفكر ، مرجع سابق ،ص 115.

[4]- طه عبد الرحمن ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ،المغرب ،ط 1 ،2002،ص 21.

فالحق معطى طبيعي لا يمكن سلبه لأنه ممنوح للجميع ومن ثمَ " إن حق الاختلاف الثقافي حق ثابت لـــكل أمم العالم ،فكذلك حق الاختلاف الفلسفي ينبغي الإقرار بـــه للجميع ، وكما أن حـــق التفلسـف ،على وجه العموم ،حق طبيعي للإنسان لا تخترعه مؤسسة ولا يصنعه قانون (...) فمتى أراد القوم أن يتفلسفوا على طريقتهم الخاصة ، أمكنهم أن يفعلـوا ذلك ، لا يبـالون إن وافـقوا غيـرهم أم لم يوافقـوه "[1] ، كـما أن "هذا الحق لا يـقوم إلا مع وجـود الحرية كـحق طبـيعي ،وإذا كان الأمر كـذلك ،وجب أن يكـون أجلى مظهـر للحريـة الفلسفية هو بالذات الاختـلاف الفلسـفي ، ونحن – العرب – نريد أن نكون أحرارا في فلسفتنا ،وليس من سبيل إلى هذه الحرية إلا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصة بنا تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون بشتى الدعاوى إلى أن يحولوا بيننا وبين ممارستنا لحريتنا الفكرية "[2]، وبهذا تكون الفلسفة كونية ولا تقتصر على قوم ما وإذا أعطينا هذا الحق لغيرنا وجب على غيرنا أن يعترف بهذا الحق لنا نحن العرب أيضا .

لنتفق علينا أن نتحاور "إن **الحوار** يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه بما لا يوسعه ولا يعمقه النظر الذي لا حوار معه ، (...) وإذا كانت الساحة السياسية المغربية قد اخذت تستأنس في الآونة الأخيرة ببعض أساليب الممارسة الحوارية ،فإن الساحة الفكرية مازالت تنأى بنفسها عن هذا الفضاء الحواري الجديد "[3].

إن الاختلاف يولد الحوار " فلما كان الأصل في الكلام – كما هو معلوم – هو الحوار و التحاور و المحاورة ،وقد يمتد هذا الحوار إلى الحوار مع الذات أو الحوار بين زوجين

---

[1]- المرجع نفسه ،ص ص 21 -22 .

[2]- المصدر نفسه ،ص 22 .

[3]- طه عبد الرحمن ، حوارات مصدر سابق ،ص ص 8-9 .

متواجدين مع بعضهما بعضا،فالحوارية لا تستلزم شرط الاتفاق والتوافق في المقاصد و الوسائل والاعتقادات بقدر ما تشترط ،في العمق "[1] ، ولما كان الاختلاف من حقنا وجب علينا الحوار فلا يكون الحوار إلا إذا اختلفنا و كنا متعاكسان " إننا لا ندخل في الحوار إلا ونحن مختلفان ، بل إننا لا نتحاور إلا ونحن ضدان ، (...) فحيثما وجد اثنان مختلفان ،بل ضدان ،فثمة حوار اختلافي ، فإن كان الضدان متوجهان ، كان الحوار الاختلافي حوارا مباشرا أو قريبا ،وإن كان الضدان أحدهما واسطة إلى الأخر (كالقياس على المقابل)،كان الحوار الاختلافي حوارا غير مباشر "[2].

فنتوصل أن الحـــوار أنواع " نتخير نوعـــا متميزا من أنـــواع الحوار الاختلافي ،إذ تضرب جذوره بعيدا في تاريخ الفكر الإنساني عموما وفي تاريخ الفكر الإسلامي خصوصا ،وهو ما يسميه منظرو الحوار المعاصرون ب " الحـــوار النقدي " أو "الحوار العقلي " أو "الحوار الإقناعي " و قد نسميه كذلك ب "الحـوار الاعتراضي " وقد سماه علماء المسلمين من قبل ب (المناظرة)* "[3] .

---

[1]- يوسف بن عدي ، مشروع الإبداع الفلسفي ،مرجع سابق ،ص 81 .

[2]- طه عبد الرحمن ، الحق في الاختلاف الفلسفي ،ص ص 28،30 .

* المناظرة هي "فن تدمير الخصم "انظر :علي أو مليل ،"المجالس و الثقافة العربية :مجلس أبي سليمان السجستاني "،مجلة المناظرة ،العدد 3(حريزان /يونيو 1990)، ص 8 .

[3]- المصدر نفسه ، ص 31 .

ويعرف الحوار النقدي كالتالي " هو الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات –أو قل الاعتراضات – التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأي – أو قل دعوى – الآخر بأدلة معقولة و مقبولة عندهما معا "[1] .

وبهذا "فإن الحوار الاختلافي مع الأمم و الحضارات الأخرى لا ينفي على وجه الإطلاق ،الاستفادة منها وتبني بعض اقتراحاتها وتصوراتها التي لا تجافي الفطرة الإنسانية ولا تناهض الكرامة البشرية المتنوعة ، لذا كان للغة الاختلاف دور حاسم في مواجهة أفات اجتماعية و سياسية و فكرية هائلة ومنها : العنف ، والانغلاق ، و الصراع "[2] .

لا يخفى عنا أن التعصب لرأي يسبب العنف لوقف الحوار و المنازعة وذلك باستخدام العنف المادي أي عن طريق اليد أو العنف المعنوي ويتمثل في استخدام قوة اللسان وهناك موقف آخر أقل عنفا وذلك عن طريق تدخل الوسيط " باللجوء إلى الحل الوسط أو بإجراء القرعة (...) ومن هنا يتضح أن المنازعة التي تضاد الجماعة وتضعفها إنما هي المنازعة التي تلجأ إلى العنف "[3]، وقد وضع " طه عبد الرحمن " بعض الضوابط للحوار الاختلافي النقدي وقسمها إلى ثلاثة أقسام وهي الضوابط الصارفة للعنف و الضوابط الصارفة للخلاف و الضوابط الصارفة للفرقة .

الضوابط الصارفة لآفة العنف و متمثلة في :

- ضابط حرية الرأي والنقد .

---

[1]- المصدر نفسه، ص 33 .

[2]- يوسف بن عدي ،مشروع الإبداع الفلسفي ،مرجع سابق ،ص 83 .

[3]- طه عبد الرحمن ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ،مرجع سابق ،ص 34 .

- ضابط الحقائق المشتركة .
- ضابط قواعد الاستدلال [1]

أما الضوابط الصارفة لآفة الخلاف فهي :

- ضابط واجب الإثبات.
- ضابط الاثبات الأنسب .
- ضابط الاعتراض الأنسب [2]

أما الضوابط الصارفة لآفة الفرقة " فتتجلى في ضابط أحكام العبارة وضابط استقامة السلوك ،وضابط حصول الصواب ، ويتحصل من هذا أن الحق في الاختلاف الذي يتأسس على شروط أساسية كالنطقية ،و الإقناعية ،و الإعتقادية من أجل بناء جسور العمل التعارفي المفضي إلى تحصيل الصواب والحق "[3]، كل هذه الضوابط لأجل إقرار أنه " لا مشروعية علمية للتعصب في الرأي الذي يكون نتاج الحوار العقلي ، ولو كثر عدد المتحاورين المشتركين فيه ،عقلاء ومجتهدين "[4] .

نستخلص أن بنية الكلام تقوم على الحوار وبنية الحوار أساسها الاختلاف وليس الاتفاق ،وأن **الاختلاف** فالرأي لا يحل بالعنف مهما كان شكله لأن بنية الحوار تقوم على الاختلاف الذي يؤدي إلى الوفاق بين الطرفين ،ولتجنب العنف في الحوار علينا أن نتمسك بالضوابط المنهجية التي وضعها الدكتور **" طه عبد الرحمن "** للحد من المهلكات الثلاث "العنف "،"الخلاف "،"الفرقة" .

---

[1]- المصدر نفسه ،ص ص ص 38-39-40 .

[2]- المصدر نفسه ،ص ص 41-42 .

[3]- يوسف بن عدي ،مشروع الاختلاف الفلسفي ، مرجع سابق ،ص 85 .

[4]- طه عبد الرحمن ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ،مرجع سابق ،ص 45 .

إن فائدة الاختلاف " يجلب الحوار ويصون الجماعة ،فنحن حينما ندعو إلى الاختلاف الفلسفي بين **الأقوام** ، فإننا ندعو ، في ذات الوقت ،إلى الحوار الفلسفي بينها من جهتين اثنين : أحداهما أن الفلسفة بموجب طبيعتها الاجتهادية ، تشترط الاختلاف ،والاختلاف يشترط الحوار "[1]، والثانية " أن الاختلاف الفلسفي يكون بين الأقوام المختلفة أشد منه بين الأفراد المختلفين داخل القوم الواحد ، فيكون أدعى إلى التفلسف ، وإذا على قـــدر الاختلاف ، تكون الممارسة الفلسفية ، فإن زاد زادت وإن نقص نقصت ، يلزم من هذا أننا نكون في حالة اختلافنا الفلسفي مع الأقوام الأخرى أوغَلَ في التفلسف منا في حالة اختلافنا مع أفراد من بني قومنا "[2] .

" إن الاختلاف **ضرورة** جدلية لتطور الفكر و التاريخ كما أكد على ذلك هيغل " [3] كما "من شروط الاختلاف الفكري التحرر من آفة التقليد و التبعية و محاولة الإتيان بما ليس عند الغير من مقولات (...)توافق مقتضيات التداول اللغوي و المعرفـــي وحتى العقدي ، إذ بذلك تكون الأمة العربية و الإسلامية على طريق الإبداع و التجديد وإن الاختلاف الفكري لا يستوي إلا إذا امتد إلى **تقويم** الآفات الخلقية ونـــقد المعضلات الاجتماعيـــــة و السياسية "[4] .

3-1 الاعتراضات على الفكر الكوني :

---

[1]- المصدر نفسه ،ص ص 46-47 .

[2] - المصدر نفسه ، ص 47 .

[3] - عبد الرحمن اليعقوبي ،الحداثة الفكرية ، مرجع سابق ،ص 73 .

[4]- يوسف بن عدي ، مشروع الإبداع الفلسفي ،مرجع سابق ،ص 87 .

إن الفكر الشمولي الذي خلفه الوعي الفلسفي الغربي ، لم يعد قادرا ، على معالجة كل المشاكل الإنسانية من رغم اعتراف اليونان بأن الفلسفة كلية إجمالا في وحدة الطبيعة الإنسانية ووحدة العقل ولكن هذا معارض لأن " مبدأ إتحاد الطبيعة الإنسانية ، على فرض صحته ، لا يلزم منه بالضرورة إتحاد العقل (...) مبدأ طبيعة الإنسان لا يوجب اتحاد العقل ، وكل ما يوجبه هو حصول الاشتراك فيه ، والاشتراك في العقل غير الإتحاد فيه ،وإن مبدأ اتحاد العقل ، على تقدير صحته إن لا يلزم منه بالضرورة إتحاد الفلسفة ،ذلك أن العقل ، لو فرضناه واحدا ، فإن فعالياته ليست واحدة "[1].

كما أن " العقل ليس ذاتا قائمة بذاتها كما تصور اليونان بقدر ما هو فعالية مثله في ذلك مثل الإدراكات الإنسانية الأخرى ، كالسمع و البصر وشأن الفعالية أن تتغير بتغير الأسباب و الظروف " [2] ، وإذا تقرر أن القلب مصدر العقل فإن " العقل الصادر عن القلب هو عبارة عن اقتناص العلاقات ، فالقلب يقوم بعملية ربط الأشياء بعضها مع بعض مقيما علاقات فيما بينها ،(...) فاليونان كانوا ينظرون إلى هذا الربط على أنه شامل للكون ، بحيث يشكل العقل نظام الكون ،(...) في حين أن العقل عند المحدثين هو ربط بين وسائل وغايات على أساس أن هناك أشياء تعتبر غايات (...) والربط العقلي هو أن تجعل لكل غاية وسيلة "[3] .

يتضح اعتبار القول بالكونية الكيانية للفلسفة قول باطل ومبالغ فيه فالفلسفة اليونانية فلسفة قومية خاصة بتاريخ معين فكانت أساطيرهم قومية و معارفهم قومية وحكمهم قومية

---

[1] - طه عبد الرحمن ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، مرجع سابق ،ص 55 .

[2]- يوسف بن عدي ، مشروع الإبداع الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 87 .

[3]- طه عبد الرحمن ، الحوار أفقا للفكر ، مرجع سابق ،ص 42 .

وبهذا الاعتبار "وضع الكاتب" **طه عبد الرحمن** " معايير لفحص وتقويم تلك العقلانية بمنحاهما الأرسطي و الديكارتي ومنها :« معيار الفاعلية ، ومعيـــار التقويم ، ومعيار التكامل » وقد تمت هذه المراجعة التقويمية في مناسبات كثيرة و سياقات مختلفة ، سواء في إطار الترجمة و الفلسفة ، أو في معرض النقد الأخلاقي ، أو في نطاق بناء ترتيب رتب العقلانيات «المجردة أو المسددة أو المؤيدة» "[1].

لقد سمحت هذه المعايير من " فسح المجال أمام فكرة التعدد في الفلسفات ، و مشروعية الاختلاف في المفاهيم و التنوع في الاحكام و القيم ، بل أسهمت في تكريس الحق العربي و الاسلامي في الاختلاف الفكري و من ثمة فإذا بطل أن تكون الفلسفة كلية ، وجب أن تكون جزئية لا تتعلق إلا بفئة الفلاسفة الذين نشأوا في حضن ثقافي خاص " [2] .

هنا ، يكون الطريق الملكي نحو بناء أو إنشاء فضاء فلسفي عربي جديد لا يعتقد في الفلسفة الخالصة و أسطورتها و لا تميل كل الميل إلى العقلانية المجردة المفلسة "[3]

إن "الفلسفة الكونية بنيت على بنى يهودية التي أنتجها النظام العالمي الجديد والذي أطلق عليه اسم "العالمية في الفلسفة " فكانت هذه الفلسفة ذات أصول يهودية تخدم المجال السياسي فقط فأصبح ما يسمى التهويد في الفلسفة ، فالعالمية المفروضة هنا بنيت لرقعة

[1] - يوسف بن عدي ، مشروع الإبداع الفلسفي ، مرجع سابق ، ص 88 .

[2] - المرجع نفسه ، ص 88.

[3] - المرجع نفسه ، ص 88

جغرافية ما ومكان معين وإذا انتشرت فتكون من خلال الهيمنة الاستعمارية أو القوة المادية فعلى المفكر العربي أن يتحـــلى بمجموعة من القيـم ليتخلى عن هـذا الإرث اليهــودي"[1]

" إذ القيم هي جملة المقاصد التي يسعى القوم إلى إحقاقها متى كان فيها صلاحهم ، عاجلا أو أجلا (...)أما المعايير ، فهي جملة الوسائل التي يتوسل بـها القوم في جلب القيم الصالحـــــة "[2].

تعتبر الفلسفة على حسب إدعائهم أنها كونية ولكنها قامت على خلفيات لذلك على المفكر العربي المعاصر أن لا يقعد ساكنا " فقد آن الأوان لكي نخوض معركة اصطلاحية نواجه فيها مصطلحات الفضاء الفلسفي المتهود بمصطلحات تدفع عنا شرور التهويد ،فنفرق حيث لم يفرق أهل الفضاء ، ونجمع حيث لم يجمعوا ، ونصرح بما أضمروا ونسمعهم ما لم يسمعوا ، ونستشكل ما لم يستشكلوا ، ونفلسف ما لم يفلسفوا ، أو قل باختصار ننشئ في الفكر ما لم ينشئوا ، فإن قوة الاصطلاح غدت لا تقل عن قوة السلاح "[3]

إن تاريخ الفلسفة انبنى على الاعتراف بالكونية الفلسفية واتخذ شكلين هما الصورة الإغريقية التي تدعي بالكلية للفلسفة وثانيا الصورة أوربية تدعي أن الفلسفة عالمية وعلى أساس هذا ظهرت عدة انتقادات كارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي وارتباطها

---

[1] -أنظر ، طه عبد الرحمن ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، مصدر سابق ، ص 65.

[2]- المصدر نفسه ،ص68 .

[3] - المصدر نفسه ،ص 79 .

* القيام : الأصل في القيام هو الحركة والعمل ، وضد الفعل : " قام " هو " قعد " ، والقعود إنما هو سكون و جمود .

** القوام : هو مجموعة القيم التي يأخذ بها بها القوم .

*** القومة : هي عمل الجهاد و الاجتهاد الذي يقوم به القوم على بكرة أبيهم .

بالسياق اللغوي واختلاف الفلاسفة فيما بينهم و لا مفر للفيلسوف العربي إلى الوقوف في وجه التهويد الجاري للفلسفة الحديثة ، إلى بخلق فضـاء فلسفي عربي يستند إلى قومية حية تتصف بخصائص ثلاث : "القيام* " ،" القوام **"،"القومة ***" وعلينا أن نتسلح بمجموعة من الخطط منها "خطة **المقاومة** التي توجـــــــب أن نمارس الاعتراض على كل المفاهيم الفلسفية المنقولة ، ولا نقبل منها إلا ما تأكدنا من صحته بواسطة الأدلة القاطعة وتأكدنا من فائدته بواسطة **القيم** النافعة ، وثانيا ، خطة التقويم التي توجب أن نحفظ الصلة بين المفاهيم الفلسفية وبين القيم التي توجه العمل في مجالنا التداولي أو بينها وبين القيم التي تكون ثمرة هذا العمل ، حتى تبقى هذه المفاهيم حية تؤدي وظيفتها في إيقاظ الإنسان العربي "[1].

على المفكر العربي أن يخلق فضاء فلسفي عربي مبدع تتوفر فيه الخصوصية القومية حيث يكون مبني على **أسس** ومفاهيم وتصورات غير جامدة وعلى قواعد اللغة والمعرفة و العقيدة ، كما أنه علينا أن نعيد الاعتبار إلى جانبين هما الجـانب الإستنتـــــاجي و التخيلي فعلى المتفلسف لكي يبدع أن يتحقق في الخصوصية الاشارية " إن الطريق نحو التحرر من التقليد الفكر الكوني المزعوم ،بفعل وقاحة الاستعلاء ووقاحة الاجتثاث ،هو تأسيس الفكر الفلسفي العربي على جملة من الأمور الأساسية ومنها : أن الفلسفة في جوهرها فلسفة تأثيلية بمعنى تأخذ بالمدلول الفلسفي العربي وبناء المدلول الاصطلاحي عليه وضعا وتوظيفا "[2].

---

[1]- المصدر نفسه ،ص ص 80 -81 .

[2]- يوسف بن عدي ، مشروع الإبداع الفلسفي ، مرجع سابق ،ص 90 .

2- مشروع الإبداع الفلسفي

2-1 عوائق الاجتهاد و التجديد :

هناك عوائق جعلت المثقف العربي ينحصر في ركن الجمود العقلي وتخبط في التبعية لذلك يرى **"طه عبد الرحمن "** أن التقليد دخل على الفلسفة الإسلامية من خلال **الترجمة** التي ارتبطت صلتها بالفلسفة ، وهذا ما أنتج العلاقة بين الفلسفة والترجمة ، فالسبب الأول الذي أدى إلى انطفاء الفلسفة ألا وهو الترجمة " فلم يقترن شيء في الفكر الإسلامي العربي بالترجمة اقتران الفلسفة بها حتى لا فلسفة معترف بها بيننا بغير ترجمة " [1]. ففلسفتنا فلسفة مترجمة .

حياة الفلسفة تقاس بمدى تميز الفلسفة بالإبداع وموتها يقاس بفقدان هذا الإبداع وهذا ما جعلنا نحكم على أن الفلسفة العربية لا إبداع فيها ، و سبب في هذا هو الطريقة التي تمارس بها هذه الترجمة "ولا سبيل إلى حياة الفلسفة إلا بترجمة ناطقة ومبصرة ، ولا يمكن أن تكون الترجمة ناطقة حتى تتوسل بالبيان العربي في نقل ألفاظ الأصل و تبليغ مضامينه ولو اقتضى ذلك التصرف بحسب الحاجة في هذه الألفاظ وهذه المضامين ،لأن النقل ، متى لم يكن إلا بالألفاظ القَلِقَة و المضامين المُستغلقة ، يصير ضرره أكثر من نفعه ،لأنه يَشُل قوة الفهم عند المتلقي ، فيزيد في جهله "[2].

---

[1] - طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة ،(القول الفلسفي ، كتاب المفهوم و التأثيل)، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الطبعة الاولى ، 1999، ص 19.

[2] - طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ، مرجع سابق ، ص ص 105-106.

كما أن " الترجمة الفلسفية العربية وقعت في التقليد ، مُخلة بمقتضى الإبداع من جهتين ، اذ لا ابتكار فيها و لا جمال ، وهذا هو بالذات السبب الذي جعل الشروح تتسلسل ولا تنتهي ، وليس ذلك لعمق الأفكار وجدتها ، وإنما لركاكة العبارة التي تجعل الأفكار مُستغلقة على الأذهان فيتعاطى الشُرَاح الواحد تلو الأخر رفع ذلك الاستغلاق ، كل على قدره "[1].

تمر ترجمة النص الفلسفي بمراحل وهي : الترجمة التحصيلية * ، الترجمة التوصيلية * *، الترجمة التأصيلية ***، من هذه الأنواع الترجمات نجد **"طه عبد الرحمن "** يفضل الترجمة التأصلية لأنها الأولى " حتى إذا تمكن المتلقي من استيعاب المنقول إليه على الأقل في الجوانب التي توافق عاداته اللغوية و المعرفية ، جاز حينئذ معاودة هذه الترجمة بإتباع الطريقة التوصيلية "[2].

كان اعتراض **" طه عبد الرحمن "** على الترجمة الواحدة للكتاب الواحد وحجته في ذلك أن الترجمة تختلف عبر الزمان والمكان و الأحوال و الظروف و اختلاف المترجمين فيما بينهم " أن تعدد ترجمات الكتاب الواحد بتعدد المترجمين تكرار فيه إهدار للجهد (...) ، وإن المترجمين ليسوا صنفا واحدا ، بل أصنافا متعددة (...) ، فنجد بينهم من يقدم

---

[1] - المصدر نفسه ،ص 69.

* الترجمة التحصيلية : التي تتمسك بحرفية اللفظ ، بحيث لا لفظ من ألفاظ النص إلا نقلته ، وقد تزيد الألفاظ عن نصها الأصلي ، ولا تنقص .

** الترجمة التوصيلية : التي تتمسك بحرفية المضمون دون حرفية اللفظ ،بحيث لا معنى من المعاني النص إلا نقلته .

* ** الترجمة التأصيلية :وهي التي تتصرف في المضمون كما تتصرف في اللفظ ، بالقدر الذي يمكن المتلقي من اكتساب القدرة على التفلسف .

[2] - طه عبد الرحن : فقه الفلسفة ، (القول الفلسفي ، كتاب المفهوم و التأثيل)، مصدر سابق ،ص 20 .

لغة الأصل على لغة النقل ، ومن يقدم لغة النقل على لغة الأصل ، وأيضا من ينظـــــر إلى النص بعين المؤلف ومن ينظر إليه بعين المتلقي " [1].

" من المؤكد أيضا أن للترجمة أصولا وجذورا دينية مسيحية و توراتية تسهم في تعارضها مع عقلانية الفلسفة و شموليتها " [2]،فنجدها تعارض خصوصية الفلسفة " يحصل التعارض بين شمولية الفلسفة و خصوصية الترجمة ، فالفلسفة تطمح إلى اقتناص المعاني الكلية ، إذ لا علم إلا بالكليات ، و الترجمة تنكب على لغات خصوصية عند ممارستها على النصوص الفلسفية مانعا يمنع الفلسفة من الوصول إلى غرضها في اقتناص المعانـــــي و الحقائق الكلية "[3].

يلزم على مشتغل الفلسفة تلقي النصوص الفلسفية عبر الترجمة التأصيلية حتى تحصل له الملكة الفلسفية ، أو كما يطلق عليها " الفلسفة الحية " * فالفلسفة ليست تحفظ عن الغير وإنما هي إبداع أو قل بالأحرى هي طريقة يتحقق بها الارتضاء في الفكر و الاتســـــاع في العقل وإلا كان ضرر المنقول في الفلسفة أكثر من نفعها .

يصنف **"طه عبد الرحمن "** في المرتبة الثانية الترجمة التوصيلية ليدرك الفروق بين المضامين الفلسفية ، فيقتبس منها ما شاء و يصرف ما شاء بحسب طاقته وحاجتـــــــه ، ثم الترجمة التحصيلية ، ليدرك الفروق بين التعابير الفلسفية فيقيس على ما شاء و يطرح ما

---

[1] - طه عبد الرحمن ، روح الحداثة، المدخل الى تأسيس الحداثة الإسلامية المركز الثقافي العربي ، المغرب الطبعة الاولى ،2006 ، ص 151.

[2] - - يوسف بن عدي ، مشروع الابداع الفلسفي العربي ، مرجع سابق ،151.

[3] - المرجع نفسه ،ص 151.

* الفلسفة الحية المراد بها الفلسفة التي تنتقل عن الغير المضمون الفلسفي ، ناظرة في أسبابه التداولية

شاء ، فيكون المترجم حرا لا مقيدا و مجددا لا مقلدا " وهكذا اندفع بعض علماء الألسن المعارضين إلى بناء لغة جامعة و هو الأمر الذي يجعل الترجمة تطمح إلى ما تطمح إليه الفلسفة من تحقيق الشمولية بحيث يصرح ولا تكون اللغة الجامحة التي جعلها بعض اللسانين مطية تخلع و صف الشمولية على الترجمة ، في جوهرها إلا اللغة الكلية نفسها التي تعمل الفلسفة على بنائها ، فتبقى الشمولية من نصيب الفلسفة وحدها ، وتعود الترجمة إلى سابق خصوصيتها "[1].

الواضح أن هناك عدة أسباب أدت إلى تعثر الترجمات العربية بسبب إنشائها للغة هجينة فأفضى إلى " مخالفة قواعد المجال التداولي العربي سواء على مستوى التعبير و الصياغة أم على مستوى التركيب و البناء و بهذا انتشرت (...) الترجمة الحرفية و الترجمة الحرة ، هذه الأخيرة التي تشمل كما يقول " **طه عبد الرحمن** " الترجمة التحصيلية و الترجمة الشرحية و الترجمة التفسيرية و هي على الحقيقة ضروب من النقل تندرج مع هذه الأنواع في باب الترجمة الحرة "[2].

وعلى هذا يعتبر "**طه عبد الرحمن** " أن الترجمة الاستكشافية * هي التي تفتح الأفق أمام المترجم " إن الترجمة الاستكشافية هي الترجمة التي تكشف للمتلقي طرق إبداع نظير أو نظائر للنص الأصلي [3]، و ذلك لتحقيق التكامل " الترجمة المنطقية و الترجمة الدلالية و الترجمة التركيبية (...) الترجمة المنطقية فهي تختص في نقل البنى العقلية

---

[1] - المرجع نفسه ، ص 151 .

[2] - المرجع نفسه ، ص 152 .

* الترجمة الاستكشافية : هي الترجمة التي تتطلع إلى نقل هذه الطرق على الوجه الذي يوصل المتلقي إلى وضع نص يضاهي نص المؤلف .

[3] - طه عبد الرحمن ، روح الحداثة ،مصدر سابق ، ص 162 .

التي تشكل المحتوى الفكري للنص الأصلي (...) و أما الترجمة الدلالية فهي التي تسعى سعيا جدا إلى نـقل البنى المعنوية التي توسلت بها – أو وردت لـــــها – بنى المنـطقية في النـص الأصلي (...) و أما الترجمة التركيبية فهي التي تنقل البنى النحوية التي توسلبها – أو صيغت لها البنى الدلالية "[1]، و نخلص من هذا " أن للمترجم و وظيفتين أساسيتيـــن و هما : حفظ الاختلاف في الأصول الفلسفية الحاصلة بين الثقافات ، الثقافة الناقلة و الثقافة المنقولة ، والوظيفة الثانية التي ينبغي فيها للمترجم أن يحفظ جوانب الاتفاق و جوانب الافتقار إليها و بالتالي ، تضحي تبعية الفلسفة و الترجمة تبعية اتصالية " [2].

يتضح " أن الترجمات التي اقترحتها من شأنها أن تخلصنا من نير التقليد ، نظرا لأنها تصل المترجمات بما عند المتلقي من أسباب التداول (...) تستطيع هذه الترجمات أن تحيـــــى في القلوب والعقول ولا مِراء في أن هذه الحياة من الداخل هي الشرط الذي لا غنى عنه في كل اجتهاد مجدد و كل إبداع مؤصل "[3].

2-2 روح الحداثة و مبادئها :

علينا التفريق بين **روح الحداثة و الحداثة الغربية** للخلط الدلالي و اختلاف التعاريف التي وضعت للحداثة عند الفلاسفة العرب و**الغرب** ، " فإن التفريق بين "روح الحداثـــة " و بين " الحداثة الغربية " بوصفها أحد تجلياتها الواقعية أو التاريخية أو الخلقية ويمكننا من رفع اللبس الذي يكتنف مفهوم "الحداثة " متسببا في تهويله و تعجيز الشعوب غير العربية

[1] - يوسف بن عدي ، مشروع الإبداع الفلسفي ، مرجع سابق ، ص ص 152 -153 .

[2]- المرجع نفسه ، ص 159.

[3] - طه عبد الرحمن ، حوارات من أجل المستقبل ، مصدر سابق ، ص 114.

على النهوض بمقتضياته ، يبقى إذا أن نقف على ماهية هذه الروح ، حتى نبين كيف أنها لا تختص بالحداثة الغربية ، بل إنها تتعداها "[1] ، فلنسأل إذن **ما هي خصائص روح الحداثة ؟**

أولا : مبادئ روح الحداثة

إن مفهوم الحداثة لا يخلو من صعوبة في ضبط المعنى ، فليست هناك قوانين تخص الحداثة وإنما لها سمات وخصائص تميزها " إنما الحداثة تجديد لا تقليد. وإنما المقلد من إذا قيل له من أين لك هذا يقول سمعت الغير يقوله فقلته .ولذلك فإنه لأن يكون المرء "حداثيا " معناه ألا يقلد الحداثي في شيء من أمره ، وإلا إنقلب هو إلا " مقلد " . ومن شأن الحداثة أنها لا تقبل التقليد . فكل مبدع حداثي وكل مقلد غير حداثي حتى ولو قلد الحداثة . فقد تحقق ، أن الحداثة لا يمكن أن تكون إلا إبداعا ، و أن ما من تقاليد لها إلا وهو النسخ وما من نسخ لها وإلا و هو مسخ "[2].

" إن **روح الحداثة** هي قيم كونية ، لكن دافع الحداثة هو تطبيق محلي وليس كوني .بل أن ثمة ،على التحقيق ، ضربين من الكونية : " كونية سياقية " ، ومبناها على أن الشيء و إن هو أبدع في مكان ما فقد يعاد إبداعه في مجتمع آخر. ومثال ذلك : حقوق الإنسان ، كونية غير سياقية ، ومعناها أن الشيء إن هو أبدع في مجتمع فإنه لا يبدع في مجتمع آخر ، بل يؤخذ على أصله فتفهم "[3].

---

[1]- طه عبد الرحمن ، الحداثة والمقاومة ، معهد المعارف الحكمية ، سنتر صولي ، ط1 ،2007، ص 22.

[2]- محمد الشيخ ، جاذبية الحداثة و مقاومة التقليد ،دار الهادي ،لبنان ، الطبعة الاولى ،2005، ص 208

[3]- محمد الشيخ ، جاذبية الحداثة و مقاومة التقليد ، مرجع سابق ،ص 210.

* مقابله الانجليزي : principle of majority

حددت **مبادئ** في أسس ثلاثة وهي : **"مبـدأ الرشد "* ، "مبدأ النـقد "**، " مـبدأ الشمول "*** المبدأ الأول** : هو "مبدأ الرشد فهذا المبدأ يتفق مع الحداثة ومع التصور التداولي الإسلامي ، (...) . وللذين يأخذون بواقع الحداثة الغربية من أبناء لأمة لم يحققوا مبدأ الرشد علي الإطلاق ،لأنهم ظلوا قاصرين ومقلدين لغيرهم ،فإذاً لا تتـحقق فيهم الحداثة ، بل حداثتهم مقلدة ، ولا رشد مع التقليد " [1] ، إن عمل بهذا المبدأ يخرج صاحبه من حالة قصور والإتباع الى حـالة الرشد ، ويبنى هذا المبدأ على ركـنين أساسيين هما الاستقلال * والإبداع * .

المـبدأ الثاني : هو **"مبدأ النقد** مقتضى هذا المـبدأ هو أن الأصل في الحداثة هو الانتقال من حال الاعتقاد الى حال الانتقاد (...) وهو الاستـدلال العقلي على الأشياء و الفصل التقني بين مجـالاتها (...) إذ لا يكتفي الحـداثي بأن يعـرض أراء غيره على مـحك العقل ، مناظرا له ، بل إنـه يـلتزم عند النـظر في ظواهر العـالم و مـؤسسات المجتمع و سلوكات الإنسان و موروثات التاريخ كلها بمقتضيات العقـلانية وحـدها "[2]، ويقوم هذا المبدأ ويتأسس على المطالبة بالتـدليل لكي يتحقق التـسليم

** مقابله الانجليزي : Autonomy

*** مقابله الانجليزي: creativity

[1]- طه عبد الرحمن ، الحوار أفقا للفكر ، مصدر سابق ، ص 83.

* الاستقلال : يقصد به بلوغ مستوى يمكن من الوصاية على الذات والفكر بحيث يستطيع الإنسان الراشد تحقيق ذاتيته في التأمل

* الإبداع: هو قدرة الإنسان على السعي إلى أن يبدع أفكاره وأقواله وأفعاله.

[2]- طه عبد الرحمن ، الحداثة والمقاومة ، مصدر سابق ،ص 24.

به .ولذلك فـــهو ضروري وأساسي ، لأنه يعكس مدة قدرة العقل ويبنى على ركنين هما التعقيل * و التفصيل* * .

المبدأ الثالث : "مبدأ الشمول "و "مقتضى هذا المبدأ الأخير هو أن الأصل في الحداثة الانتقال من حال الخصوص إلى حال الشمول ، و الراد بالخصوص هنا نوعين : خصوص المـجال ، ذلك أن كـل شيء يوجد في مجـــــــال مخصوص تحـــده حدود معينة ، و الثاني ، خصوص المجتمع ، ذلك أن أفراد كل مجتمع مخصوص يتميزون بصفات حضارية وثقافية محدودة، يكون المراد بالشمول هو القدرة على تجاوز هاتين الخصوصيتين : خصوصية المجال وخصوصية المجتمع ،والتأثير في مختلف المجالات الحياتية ومختلف المجتمـعات الإنسانية "[1]، ويـقوم هذا المبدأ على ركنين أساسيين هما : التوسع والتعميم ، فالتوسيع يعني أن أفعال الحداثة تطال كافة المجالات ، وجميع المستويات " لا تنحصر أفعال الحداثة في مجال أو مجالات بعينها ، بل إنها تنفذ في كل مجالات الحياة و مستويات السلوك ، فتؤثر في مجالات الفكر و العلم و دين والأخلاق "[2].

أما التعميم فيعني إلى أن أفعال الحداثة تتعدى كل الحدود التاريخية و الجغرافية وحتى الحضارية منها ، لتبدأ عملية محو الفروق بالتدريج وهذه هي العولمة " لا تبقي الحداثة حبيسة المجتمع الذي نشأت فيه ، بل إن منتجاتها التي تكون عالية التقنية وقيمها التي تدعو بقوة إلي تحرير الإنسان ترتحل إلي ما سواه من المجتمعات ،أيا كانت الفروق التاريخية

---

* التعقيل : أو العقلنة هو الاستناد إلى المبادئ العقلانية (التنبؤ ، التجريب ، الحساب ، التطبيق) فعلى الظواهر العلمية و مؤسسات الاجتماعية أن تخضع لهذه المبادئ .

* * التفصيل: أو التفرق وهو تحويل العناصر المتشابهة في شيء إلى عناصر متباينة من أجل ضبط آليات كل عنصر .

[1]- المصدر نفسه ، ص 25.

[2]- طه عبد الرحمن ،روح الحداثة ،مصدر سابق ، ص 28 .

والثقافية بين الطرفين ، ثم تـأخذ علي التـدريج في محو هـذه الفروق ، بـــــل ارتحال هذه البضائع والأفكار يتزايد شدة وسرعة بتزايد أشكال التقدم التقني في وسائل النقل ووسائط الاتصال "[1].

إن لروح الحداثة نتائج متعددة من بينها " تعدد تطبيقـــات روح الحـــداثة ، ذلـــك أن التطبيق لا يستنفذ المبدأ ، (...) وأيضا التفاوت بين واقع الحداثة وروحها (...) و النتيجة الثالثة هي خصوصية واقع الحداثة الغربية (...) ، أمـــا النتيجـــة المركزية التي أوردها **" طه عبد الرحمن "** فهي أننا نتساوى جميعا في لانتساب إلى روح الحداثة ،و لأن هـــذه الروح ليست ملكا لأمة بعينيها،غربية كانت أم شرقية "وإنما هي ملك لـكل أمة متحضرة ،أي لكل أمـــة نهضت بالفعلين المقومين لـــــكل تحضر ،وهما الفعل العمراني وهو الجانب المادي من هذا التحضر والفعل التاريخي الذي هو الجانب المعنوي منه "[2].

[1]- المصدر نفسه ، ص 29.

[2]- عبد الرزاق بلعقروز ، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر ، مرجع سابق ، ص 55 .

3- التطبيق الإسلامي لروح الحداثة :

لــقد كرم الله عز وجل الإنسان بملكة عقلية وهي الحـــــد الفاصل بين الإنسانيـــة و البهيمية ، ويجب ألا تنقلب هذه الملكة على الإنسان بحيث تجـــرده من أخلاقياتـــــــه و قيمه ، فالأخلاق هي وحدها التي تجعل أفق الإنسان مستقلا عن أفق البهائم ، ومن المـــــعلوم أن العقلانية قسمين أولهما العقلانية المجردة من " الأخلاقية " ، وهذه مشتركة بين الإنسان و الحيوان ، وهناك نوع أخر يطلق عليه العقلانيـــة المســددة

بالأخلاق ، وهي التي تختص بالإنسان فقط ، وخطاء المحدثين اعتبروا القسم الأول خاص بالإنسان والصواب هو الأخلاقية هي التي تجعل الإنسان إنسانا وليست العقلانية كما عرفناها منذ قرون بعيدة " وقد التبس الأمر على دعاة **العقلانية** من المحدثين ، فظنوا أن العقلانية واحدة لا ثانية لها ، وأن الإنسان يختص بها بوجه لا يشاركه فيه غيره.وليس الأمر كذلك ، إذ العقلانية على قسمين كبيرين "[1]، الأمر الذي يستدعي السؤال حول تطبيقها في المجال التداولي العربي غير أن استخدامها في **التطبيق** الإسلامي لروح الحداثة يستوجب شروط ، وقبل التطرق إلى الشروط نتطرق إلى آفات الحداثة

3-1 آفات الحداثة :

هناك مجموعة من الآفات " فقد دخلت على قيمة " الاستقلال " **آفة النسبية** ، حيث وقع الاستقلال عن المطلق الديني ،فأصبح الحداثي يؤمن بالنسبية بدل المطلق ، في حين عرضت لقيمة " الإبداع " **آفة الانفصالية** ، إذ أصبح الإبداع انفصالا عن كل تراث وقطعا

[1]- طه عبد الرحمن ، سؤال الاخلاق _ مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، الطبعة الثالثة ،2006،ص 14 .

للصلة بكل ما سبق " [1] ، كما أنه دخلت آفات أخرى " وطرأت على قيمة "العقلانية "آفة الأداتية ، فتحولت إلى عقلانية وسائل لا تفكر إلا في توليد التقنيات وتطويرها ، بينما عرضت لقيمة " الفصل " الحداثية **آفة التجزيئية** ، ولا نستغرب أن يأتي عهد ما بعد الحداثة ليطور التجزيئية الى تفتيتية "[2]. وايضا "دخلا على قيمة "التأثير في المجالات " **آفـــة المادية** ، فبدلا من تنمية الروح المعنوية ، انحرف هذا التأثير الى تنمية الـــروح المادية ، بينما طرأت على قيمة "التأثير في المجتمعات **آفة الفردانية** ، فبدلا من تنمية الروح الجمعية تحول التأثير إلى تنمية الروح الفردانية في المجتمع "[3] .

هنـــــاك ســـت آفـــــــــات تبين لنـــا مظاهر الحداثـــة الغربية و هي" **النسبـة " " الانفصالية " ،" الأداتية "،" التجزيئية "،" المادية " ،" الفردانية "**،فيتعين علينا أن نعمل لدفع هذه الآفات للخروج بتطبيق جديد لروح الحداثة ، مخالف لتطبيق الغربي وهنا نطرح السؤال **كيف لنا ان ندرأ هذه الافات ؟**

2-3 درء القيم الاسلامية لآفات الحداثة الغربية :

فنبدأ أولا بآفة النسبية التي تحتاج لدفعها إلى مفهوم "" **الإطلاق** " و ان التوجه الى المطلق لا تحققه إلا القيمة الإسلامية التي هي " **الإخلاص** "، ذلك أن المؤمن ، كلما ازداد إخلاصا لله في أعماله (...) ازدادا تحررا مما سواه ، حتى أنه يبلغ مرتبة يستوي عنده فيها الفقدان و الوجدان ، فالإخلاص لله هو وحده الذي يورث الحرية الحقة "[4]،و "الحرية التي

---

[1]- طه عبد الرحمن ، الحوار أفقا للفكر ، مصدر سابق ،ص 148 .

[2]- المصدر نفسه، ص 148.

[3]- المصدر نفسه، ص 149.

[4]- طه عبد الرحمن ، الحداثة والمقاومة ، مصدر سابق ، ص 27.

تنفتح على المطلق أكثر سعة وفسحة من الحرية التي لا تنفتح إلا على النسبي و المقيد كما هي "الحرية الليبرالية " "[1]، يتضح من هنا الملبسات التي وقعت فيها الحداثة الغربيـــــة و "يتبين كيف أن الحداثة الغربية وقعت في نقيض مقصودها ، فقد ظنت أن الاستقلال عـن الدين هـو الـذي يفضي إلى الحرية ، في حين أن الإخلاص فيه هو الذي يفضي إليها فتـــكون هذه الحداثة قد تسببت في نوع من الاستعباد للإنسان حيث كانـت تحسب أنها تحرره "[2].

إن مبدأ الرشد يقوم على الاستقلال و الإبداع ، غير أن التطبيق الغربي اختزل مفهوم الاستقلال "في تحكم الكنيسة ورجال الدين في حين أن الإنسان يطمع في الاستقلال في كل النواحي هذا ما تدعو إليه الحداثة الإسلامية ، وأما فيما يخص الإبداع نجده اختزل في الانفصال عن قيم التراث ، ولكننا نطلب " **قيمة الكمال** " فيما نحققه من سلوكاتنا .

إن القيم الإسلامية ترقي من سلوكات الإنسان " ذلك أن المؤمن ، كلما ازداد طلبا للكمال في صنعه ، ازداد إبداعا و تفننا فيه ، ومتى علمنا أنه لا يلتمس هذا الكمال في كـائنـات المجردة (...) يتـضح كيف أن الحداثة الغربية وقعت هنا أيضا في نقيض مقصودها ،فقد ظنت أن الانفصال عن التراث هو وحده الذي يفضي إلى الإبداع الدال على الرشد "[3].

يتضح من خلال قيمة الكمال التناقض الذي وقعت فيه الحداثة الغربية بأنها قطعت الأسباب بالإنسان لكي يبدع ،فحين تدعى أنها تصله بها .

---

[1]- طه عبد الرحمن ، الحوار أفقا للفكر ، مصدر سابق ، ص 149.

[2]- طه عبد الرحمن ، الحداثة والمقاومة ، مصدر سابق ،ص 27

[3]- المصدر نفسه ،ص 28.

وذكرنا أيضا مبدأ النقد الذي يستوجب " الاستدلال العقلي " فاختزلت الحداثة الغربية هذه القيمة في ممارسة العقل الأداتي فيستوجب علينا أن ندفع هذه العقلانية **الأداتية** إلى عقلانية مغايرة لها "ونحتاج أيضا أن نسند العقلانية الأداتية إلى عقلانية أخرى هي "عقلانية المقاصد " أو " **عقلانية القيم** " ، ولا يوفر هذه العقلانية إلا **الإيمان** ، فهو الذي يزود الإنسان بالقيم التي تقدر على تهذيب هذه الأداة و توجيهه إلى الصواب"[1] ، إذن فالعقلانية التي تحل محل العقلانية **الاداتية** هي العقلانية **الإيمانية** ،" فمعلوم أن الإيمان محله القلب كما هو محل لكل المعاني الباطنية ، ومن هذه المعاني الخفية العقل نفسه ، بحيث يكون هو الفعل الذي يختص به القلب "[2].

إن المجالات تتأثر بعضها ببعض ، " فلا يخفى علينا أن هذا الوجود فيه أشياء تكمل بعضها البعض فعلينا أن ندفع " بالتجزيئية "، " بقيمة التكامل " " ولا يمكن حفظ هذا الاتصال إلا باللجوء إلى القيمة الإسلامية التي تسمي " **التكامل** " ، ذلك أن مجالات الحياة في الإسلام يأخذ بعضها بأسباب بعض ، متبادلة التأثر و التأثير ، بل إن بــعضها يكمل بعضا ، متداركا نقصه ودافعا عنه خلله "[3].

وأخيرا مبدأ الشمول يوجب التأثير في جميع المجالات إلا أن الحداثة الغربية قصرت هذا المفهوم على الفردانية فطغت على المجتمعات ، فالمجتمع الإسلامي بحاجة لقيمة روحانية لتدفع بالفردانية " فالروحانية ليست ألطف القيم و أشفها فقط ، بل إن في كل قيمة نصيبا منها ، حيث أنها تشبه البؤرة التي تنبعث منه كل القيم التي يرتقي بها الإنسان في

---

[1]- طه عبد الرحمن ، الحوار افقا للفكر ،مصدر سابق ،ص 149.

[2]- طه عبد الرحمن ، الحداثة و المقاومة ، مصدر سابق ، ص 29.

[3]- المصدر نفسه ،ص 30

مراتب الكمال ، وإذا خالطت الروحانية الأشياء المادية ،بثت فيها القوة التي تجعلها تتجـــاوز ماديتها ،وإلا فلا أقل من أن تدفع عنها غُلواءها و تخفف من كثافتها ،ذلك أن هذه الماديات تصير وسائل خادمة لقيم أسمى "[1].

آخر قيمة هي **"الرحمة"** ، " ذلك أن الرحمة هي المظهر الذي تتجلى به عناية الفرد بغيره قدر عنايته بنفسه ، لا لكون هذا الغير به حاجة أكثر من حاجته أو لأن ضررا لحقه من دونه ، بل لأن إنسانيته لا تتم إلا بأن يكون مع الغير بوجدانه ، وأن يوصل المنافع إليه كما يوصلها إلى نفسه "[2].

مما طرحناه سابقا يتضح لنا أن القيم الإسلامية قادرة على بناء نموذجا جديدا لا يكون مجرد تطبيق لروح الحداثة ، وإنما يرتقي بها أيضا "فان الحداثة هي الروح التي تجعل الإنسان يتقلب في مدارج الرقي ، ومعني هذا أن التاريخ البشري عبارة عن تعاقب الأطوار ، محققا مزيدا من التقدم الحضاري للإنسانية ، فهذه الروح التي تتخذ ، في كل مرحلة شكلا معينا من التطبيق هي التي ينبغي أن نأخذ بها اليوم ونتوسل بها في تحقيق نهضتنا "[3].

---

[1]- مصدر نفسه ، ص 31.

[2]- مصدر نفسه ،ص 32.

[3]- طه عبد الرحمن ، الحوار أفقا للفكر ، ص 151.

- **حدود مشروع طه عبد الرّحمن :**

لاحظنــا الصبغة الخاصة للحداثة التي يدعو إليها طه **عبد الرّحمن** ، و دعوته درئه للتقليد و دعوته لإبداع عربي إسلامي تكريسا لحق الاختلاف الفكري ، فهاهو **علي حرب** يثني عليه في قوله : " فهو عالم كبير و علامة قدير لو بقي في مجال اختصاصـــه ، و لو كانت الفلسفة هي فن الجدل و سوق الكلام الممنطق أو الاستدلال المحكم ، لعدّ أكبر فيلسوف . غير أن الفلسفة هي خبرة وجودية فذة تتجسّد في ابتكار مقولات و صيغ يتشابك فيها الحدس و الاستدلال أو الذوق و المنطق أو الهوى و العقل ، بقدر ما تتداخل فيها المعرفة و السلطة أو الاستحقاق و الاستماع . "[1] و هو اعتراف بالترسنة اللغوية و المنطقية الاستدلالية التي تكتسي أسلوب طه عبد الرّحمن في حين يراها غير كافية لأن يكون فيلسوفا ، ذلك لأن الفلسفة تتطلب إبداع المفاهيم و المصطلحات الفلسفية ، فهو بعيد كل البعد عن الفلسفة و أرضها .

أما المفكر الناقد المغربي **محمّد سبيلا** و في نطاق قراءته للمشروع الحداثي لطه عبد الرّحمن ، فيتفق معه في انهمامه بالتفكير في كيفية الخروج من مأزق التبعية الفكريـة و التقليد الأعمى ، كونها الغاية التي يصبو إليها أي فكر و نستشف هذا من قوله : "إن هذه الأصولية الفلسفية التي يدعو إليها الأستاذ طه دعوة محمودة و مغرية ، و لا شك أن التي يصبو إليها لأنها تندرج في سياق الدعوة إلى الاستقلال الاقتصادي الحضاري عن الأخر ،

[1] - نقلا عن ،عبد الرزاق بلعقروز ، السؤال الفلسفي و مسارات الانفتاح ، مرجع سابق ، ص 157.

و الذي يندرج ضمن مطالب الاستقلال السياسي و الاستقلال الاقتصادي ـ و الاستقلال الثقافي ، و هي مطالب مرغوبة بالتأكيد ، لكن ما هي حدودها و إمكانيتها ؟ "[1]

أما عن النقاط التي ينتقده فيها هي تبنيه في قراءته للتراث التي واجه بها القراءات التجزيئية و التفاضلية للتراث لآليات مستنبطة من التراث فهي دعوة كما يقول سبيلا إلى " إقامة ابستيمولوجيا ذاتية مستقاة من التراث ذاته ، و كأن الطريق الأمثل إلى فهم التراث هي المرأة الداخلية للتراث نفسه (...) هذا ما يجعل جملة التساؤلات تثور عن مدى علمية دعوى قراءة و تقويم التراث انطلاقا من مرآته الخاصة "[2] و هذا يعني أن سبيلا يعيب على طه إلى تغييبه لمناهج علوم الإنسان المعاصرة .

[1] -نقلا عن : المرجع نفسه ، ص 159.

[2] -المرجع نفسه ص 159.

خاتمة للفصل

سعى **طه عبد الرحمن** من خلال مشروعه أن يقدم كيفية للخروج من التبعية العمياء للحضارة الغربية ، فكان همه الوحيد أن يخرج الإنسان المعاصر من غفلته و من ضياعه و أن يحاول المتفلسف العربي أن يكون مبدعا .

إن المشروع الفلسفي **لطه عبد الرحمن** يهدف إلى تأكيد على تمايز الفكر العربي الإسلامي عن الفلسفة الغربية وهذا ما لمسناه في هذا الفصل ، وبهذا يصبح ممكنا أن تقوم لكل ثقافة فلسفة خاصة بها ، وفكر حداثي خاص و مميزا لها ، و أعاد الارتباط بين الأخلاق باعتبارها عملا وليس نظرا وهذا ما تناوله خلال مشروعه التجديدي الإحيائي .

كما حمل مشروعه الدعوة إلى التجديد التي تجعل من الإنسان العربي أو الإنسان المسلم حرا مبدعا لا تابعا مقيدا ، يحمل مجموعة من القيم الإسلامية الأصيلة ، وهـــــــي " **الاخلاص** " و " **الكمال** " و " **الايمان** " و " **التكامل** " و " **الروحانية** " و **الرحمة** ".

المقارنة بين المشروعين :

"محمد أركون " و" طه عبد الرحمن "

مقارنة بين مشروعي محمّد أركون و طه عبد الرّحمن :

من خلال ما تطرقنا إليه في الفصلين ، الفصل الثاني و الخاص بفكرة الحداثة لـــــدى " محمّد أركون " و الثالث الذي خصصناه ل"طه عبد الرحمن" نلاحظ للوهلة الأولى ذلك التمايز و التّباين في الطرح و المعالجة لإشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر، رغم ذلك الاختلاف إلا أننا نلمس نقـــاط تشـــابه و اتفـــاق تجمع بينهمـــا، فهما أوّلا و قبـــلا مفكـــران عربيـــــــــــــــــــان ، مغاربيـــــان معاصـــــران انشغلا بهمـــــوم و مسائل الوطـــن العربـــي و الإســـلامـــي ، فهما يتفقـــان على غرار باقي المفكرين العرب المعاصرين لهما في كون الفكر العربي المعاصـــر يعيش أزمـــة و حالة قصـــور و جمود ،رغم كل محاولات التحديث المادي التي عرفها الوطن العربي غداة الاستقلال،لذا يرى كلاّ من محمّد أركون و طه عبد الرّحمن أنّه لابد من أن تكون الحداثة العربيّة حداثة فكرية قبل أن تكون ماديّة ، فكل منهما اقترح مشروعا فكريا جديرا بالاهتمام ، إذ يشخص لمواطن الضعف و الوهن العربي ،و يبيّن أسباب ركود و غياب الفكر العربي المعاصر من على واجهـــة الفكـــر العالمـــي ، فاقتـــرحـــــا بديـــــلا في نظرهمـــا يستـــطيـــع أن ينهـــض بالفكـــــر العربـــــي و الإسلامي ، و بالتالي بالوطن العربي ، ما يمكنه من مجاراة التطور الحضاري العالمي ، الأمر الذي يجعل كل منهما يكتب من مسؤولية أخلاقية يحددها الانتماء العربي ، كما أنّ كتاباتهما احتلت مساحة واسعة في الوطن العربي، قلّ نظيرهما في الكتاب العرب ، و هي لا تخلو من جرأة و جدّة ،على الرغم من الانتقادات التي طالتهما.

و لتوضيح أكثر نوجز فيما يلي مدى اتفاقهما و اختلافهما في المسائل التالية:

1- التراث :

عولجت إشكالية الحداثة في الفكر الغربي المعاصر من مضمار التراث ،لأن الحداثة هي تجديد ، و لا تجديد دون الماضي و السائد ، فالـقارئ لأركـــون يلاحظ أنه خصّص جلّ كتاباته لنقد التراث الإسلامي،و التراث عنده كلي يشمل التراث المكتوب و الشفهـــي

و أو الشّعبي ،وأهم ما يميّز مشروعه الفكري اعتبار النص القرآني نص تاريخي نص كغيره من النصوص خاضع لزمن و مكان معيّنين ، كما يحاول رد الاعتبار للنـّصوص اللّا مفكر فيها و المغيّبة في تاريخ الفكر الإسلامي ، فيكشف عن سمات الفكر الكلاسيكي الإسلامي المزدهر، ليس إلاّ ليثبت أنّ الحداثة موقـف لروح أما مشكلـة المعرفـة ، و بالاستعانة بما جادت به مستجدات العلوم الإنسانية الغربية من مناهج و نظريات ، يدعو أركون إلى قراءة حداثيـة للنص الديني ، و نزع هالة التقديس عنه ، لتحقيق إسلام معاصر لنا ، و للخروج من سباتنا الذي لبثنا بها و أطلنا لقرون دون جدوى . [1]

أما المغربي طه عبد الرّحمن فرؤيته تختلف تماما عن رؤية أركون ، إذ يرى أنّه لا هوية للذات بغير الاستناد إلى تراثها الأصلي ، فلا بدّ للمفكر العربي المسلم أن يعود إلى تراثه طالبا منه ما يقيم و يقوي به هويّته بدلا من أن يطلب هويّة أجنبية عن تراثه ، فالاهتمام بالتراث لا يعني الاهتمام بالماضي ،حتى نخشى على أنفسنا الاستغراق فيه فيبعدنا عن حاضرنا و مسائله.

ينتقد طه عبد الرّحمن القراءات التجزيئية للتراث و يدعو إلى قراءة تكاملية ،لا تفصل بين أجزاءه ، و لا تفصله عن تاريخه ، و دعوته هـذه لا تعني الاستغراق في التـراث و التمسك به و العيش وفق مقتضياته ، و قطع الصلة بالحاضر، و إنما الاستفادة من آليات التراثيين القيميّة ، و ذلك بتقييمها و مقاومتها و إقامتها ، و ذلك اعترافا منه لحيوية تراثنا الإسلامي ، و هذا لا يعني إلغائه للمناهج المعاصرة الغربية الوافدة و إنما يرى ضرورة الإحاطة التامة بها ، و بسياقها التاريخي و المعرفي ، كما يرى أنه هناك ضرورة إخضاعها لمحك النقد و الغربلة ، لتفادي أزمة البعد عن المجال التداولي العربي الإسلامي ل.

2- نقد الفكر العربي المعاصر:

ذهب كل من محمّد أركون و طه عبد الرّحمن مذهب كل المفكرين العرب المعاصرين في مسألة أزمة الفكر العربي الحديث و المعاصر ،و أشارا إلى أنّ هذا الخطاب

[1] انظر : فارح مسرحي ،الحداثة في فكر محمد أركون ، مرجع سابق،ص 94.

المبشّر بالنّهضة العربية طالما كان محكوم بالنموذج ،سواء في صورته التراثية و التي أكّد عليها أركون أو في صورته المغتربة و التي ألّح عليها طه عبد الرّحمن،فأركون كما أسلفنا الذكر يشير إلى قدرة الخطاب العربي الإسلامي على الحشد و التجييش و استمالة الجماهير الشعـبية و يستمدّ قوّته من تلك من كونه يقـــدّم نفســـه ممثلا للحقيقة الإلـــهية المطـــلقة و الوحيدة ، لذلك فهو يرفض كل الخطـــابات الأخرى، فهو يستثني كـل النصـــوص الأخرى و التي قد تكون هي المخرج من مأزقه ،لذا نجده يركّز على نبذ التقليد للسلف و للفكر الإجتراري للفكر الإسلامي منذ عصر التدشين،و يحاول نزع تلك القدسية التي أضفيت على الفكر الأرثوذكسي ،فيدعو للاختلاف عن السلف الأول، و يدعو إلى مجاراة الفكر العالمي و الالتزام بمناهجه العلمية و مصطلحاته الجديدة و المستجدّة .

أما طه عبد الرّحمن يتوجه بسهام نقده للفئة المقلّدة للفكر الغربي بشكل خاص و مكثّف ،إذ تنطلق هذه الفئة من منطلقاته دون تمحيص ، فيطمئن إليها اطمئنانا ، هذا ما جعلها تبتعد عن المجال التداولي العربي بإسم كونية الحداثة و الفلسفة العاليتين ،و الجدير بالذكر أنه يشير إلى مشروع أركون كمقلّد للنموذج الغربي .

3- نقد الحداثة الغربية :

نشير أولا إلى اتفاق كل من طه عبد الرّحمن و أركون على أنه ليست هناك حداثة واحدة مطلقة بل هناك حداثات تختلف من وقت لأخر و من مكان لأخر ،و هذا ما يبرره اعتراف أركون بحداثة الإسلام لحظة انطلاقه ،بالإضافة إلى لحظات الفكر الإسلامي الكلاسيكي كلحظة "التوحيدي" و "ابن مسكويه" و" ابن رشد "، و يبررها اجتهاده في التنظير لحداثة عربية إسلامية ، أما طه عبد الرّحمن فبنفيه لما يسمى بالفضاء الفلسفي العالمي ، فيدعو إلى تأسيـس حداثة عربيـــة مقابل حداثـــة غربيـــــة ، تنطـــلق من قومية عربيـــــة إسلاميـــة و تعبّر عن مجالها التداولي .

و فيما يخصّ نقد الحداثة الغربية و كيفية استقبالها لدى المجتمعات لعربية التي يعتبـــر من النقاط المشتركة يين المشروعين الاركوني و الطاهائي، لكن الاختلاف بيّن و واضح

في مختلف كتاباتهم ، فأركون يتحفظ علنا من نقد الفكر الحداثي و ذلك ربما راجع إلى الوسط الذي يطرح فيه أفكاره، فنجده في مناسبات قليلة و نادرة ففي كتابه "نقد العقل الإسلامي " يوضح سلبيات الحداثة الغربية ،فهو يعترف بسلبياتها رغم إيجابياتها ، و ذلك من خلال قوله أن للحداثة مخالب تحت قفازات من حرير.[2]

أما المغربي طه عبد الرّحمن يجهر بالنقد اللاذع للحداثة الغربية في كتابه "سؤال الأخلاق" ، إذ يبيّن أن الحضارة الغربية هي حضارة قول و ليس فعل ،كما ينتقد الداعين للحداثة ،مؤكدا أنّهم توهموا أنها واقع لا يزول و حتمية لابدّ منها ،و أنّها نافعة دائما،إذ أخذوا بها على أنها النموذج الوحيد و الأوحد لجميع الأمم في كل الأزمنة ،و يجب الإحتذاء به لبلوغ المبتغى و الخروج من براثين التخلف ،فتكلموا عن الحداثة كواقع في حين كان المفروض التحدث عنها كروح و قيم لا واقع،هذه الأخيرة أي الحداثة كواقع يجب نقدها و نبذها و الابتعاد عنها تماما لأنها تمثل قيم مجتمع غير مجتمعا الإسلامي ،إذ روح الحداثة هي الملاذ الوحيد لكل أمة تريد أن تدشّن مرحلة حداثة قومية[3] .

4-كونية الحداثة و خصوصيتها :

في محاولة التنظير لحداثة عربية إسلامية انطلق كلا من مفكرينا من نظرة مختلفة عن الأخر حول مسألة كونية أو خصوصية الفكر الحداثي في نموذجه الغربي ، فأركون كما هو جلي يصرّح بالكونية و ينطلق منها في مشروعه ، فيأخذ بكونية المناهج العلمية الغربية الحديثة و المعاصرة ،كما يأخذ بفكرة كونية الإشكاليات الفلسفية ، إذ يساءل الفكر العربي الإسلامي من منظور غربي بامتياز، فنلمس في جل ثنايا مؤلفاته حضور الألسنية الديسوسيرية ، و الجينيالوجية النيتشوية والتفكيك الدريدي و حفريات فوكو و أنثربولوجية ليفي ستراوس ....و غيرها من مناهج و نظريات معاصرة و ذلك بدعوى بقناعته ببراءة المناهج العلمية و حيادية العلم و موضوعيته، و التي حاول تطبيقها على

[2]- انظر، محمد أركون ، قضايا في نقد العقل الديني ،مصدر سابق ص 16.

[3]- انظر ،طه عبد الرّحمن ،سؤال الأخلاق ،مصدر سابق ،ص 78.

الفكر العربي الإسلامي من منطلق أن ما يعيشه المجتمع العربي قد عاشه المجتمع الغربي الأوروبي سابقا ،لذا يوحّد المناهج بأحادية موضوع الدراسة.[4]

أما طه عبد الرحمن فينطلق من واقع الفلسفة الغربية و يؤكد على أنها كانت دوما قومية، إن الفلسفة الكونية بنيت على أسس يهودية التي أنتجها النظام العالمي الجـــديد والذي أطلق عليه اسم "العالمية في الفلسفة " فكانت هذه الفلسفة ذات أصول يهودية تخدم المجـــال السياسي ،الفلسفة العالمية المفروضـــة هنا بنيت لرقعــة جغرافية ما ومكـــان معين ، لذا على المفكـــر العربي إن يتحلى بمجموعة من القيم ليتخلى عن هذا الإرث اليهودي ، و ذلك من خلال التمتّع بالحق في الاختـــلاف الفلسفي و تأسيـس لفلسفـــة عربية إسلامية مبنية على تصوّرات و مفـــاهيم و مصطلحات مستمـــدة من ثوابتها ،فلسفة مستقلـــة برؤيتها للمجـــال التداولي . [5]

تمايز و تباين الطرح الأركـــوني و الطـــــاهائي لا يعني تضادهما و إنما دليل على التنوع و الجدّة ،فالأول يمثل تشخيص لأزمة و تحليل لصدمة و دعوة إلى خلخلة و استحداث منظومة نقدية صارمة للتراث الإسلامي ، تمكننا من اجتياز عتبة التّخلف و تحقيق نهضة ، ثم يتم الولوج إلى لحظات أخرى قد تكون اللحظة الطاهائية هي الأنسب و اللحظة الضرورية لتأسيس حداثة خاصتنا، حداثة عربية إسلامية .

[4]- انظر ،إدريس هاني ،العرب و الغرب ،مرجع سابق ص 67.
[5]- انظر محمّد الشيخ ،جاذبية الحداثة و مقاومة التقليد ،مرجع سابق ،ص 216.

خـــــاتمة:

بناءًا على ما تم عرضه في سياق هذا البحث من إطار عام للحداثة الغربية، و كذا المشاريع الفكريـــة العربيـــة التي طرحها كل من محمّد أركـون و طه عبد الرّحمن ، نتوصل إلى أنّه من الصّعب تحديد مفهوم للحداثة ،لأنّها تتداخل مع مفاهيم مجاورة و مختلفة و مجالات متعددة ، منها الفكرية والسياسية و الاقتصادية و الاجتماعية .

و في مجمل القول هي مرحـــلة تاريخيـــة أعقبـت عصـر الظـلام الذي خيـّم على أوروبـا خـلال العصـــور الوسـطى ،فهي حصـيلة لمجموعـة من التحولات الراديكـالية التـي مسّت مخـــتلف البنيـــات التحتية و الفوقيـة للمجتمعـات الأوروبيـة ، محدثة قطيعة لا رجـوع فيـها مع البنيات التقليدية السائدة ،غير أن هذه البنية الحديثة بدورها قابلة للتغيّر كون أن الحداثة مشـــروع لم يكتمل، وربما غير قابل للاكتمال

الحداثة نمط عيش و طريقة في التفكير، تعبـر عن موقف جديد من كـل ما يتعـلق بالإنسـان و المجتمع و الطبيعة،مكرّسة لقيم الإنسانية و العقلانية و الفردية و الحرية و الذاتية ،مما جعلـــها محطة لازمة لأي أمّة تريد الخروج من براثين التخـلف و اللحاق بالرّكب العالمي،فاجتازت الحدود و قد اجتاحت الوطن العربي ، فكـان لها حيّـز هـام في ساحة الفكـر العربـي المعاصـر و كـانت البدايـة مع مشـروع النهضـة العربي ، بريادة رفاعة الطهطاوي و جمـال الدين الأفغـاني وشبلـي الشميّل، طه حسين .. ، و في هذا الإطار تبلورت أفـكار نهضـوية كتعبـير عن الوعي بالفـارق بين الأنا و الآخر ، تدعـو إلى تبني المبادئ و المقـومات الحداثية ، التي من شأنـها النـهوض بالمجتمـع لعربي الإسلامي، كالحرية و العقلانية و العلمانية..... و لكن تبقـى مجرّد محـــاولة لم تصـل إلى المـراد ، و أُرجـع فشلها إلى اغترابها عن واقعها العربي المسلم المعاصر ، إما تماهيًا مع الفكر الغربي ، أو التراث العربي الإسلامي .

و في الفترة المتقدمة من الفكر العربي المعاصر،ظهرت مشاريع فكرية ، نظّرت لتأسيس حداثة ع عربية إسلامية ، منها مشروعـــي محمّد أركون و طه عبد الرّحمـــن ، فقد ركزا فـــي مشروعيهما على نقد الفكر العربـــي المعاصر الذي تميّز بالتقليد بصورتيـته الغربـــي الحديـث و المعاصر أو التراثي السلفي ، فأركون و من خلال مشروعه نقد العقل الإسلامي يقوم بمسح شامل للتراث الإسلامي ، بدءًا بلحظة نزول القرآن إلى الفترة المعاصرة ،و ذلك لنزع حالة التقديس عن تراثنا و إثبات تاريخيّته ، لتحقيق إسلام معاصر لنا.

إذ ينظّر أركون لقراءة حداثية للقرآن و للتراث عامة ، و ذلك من خـلال مشروع الإسلاميـات التطبيقيـــة ، كدراسة علمية ينقض بـها القراءات الاختزالية للتراث التي قالـــت بها الإسلاميات الكلاسيكيـة ، مستندا إلى مناهج علوم الإنسان ، الولـــوج في حداثـة ، ثمّ ينظّر لتحديـث المجتمـــع الإســـلامي بتبنيه لمقولات حداثية اجتماعية و سياسية ، كفتح باب الاجتهاد و العلمانية و حقوق الإنسان...

في حين أن المشروع الطاهائي يختلف عن الأركوني و ذلك لاختلاف مشاربـهم الفكرية ، فطـــه عبد الرّحمن يدعو إلى مشروع كذلك شديد الجدة مزوّد بعدة منطقية و مفاهيمية تميّزه ، حاول من خلاله هدم واقـع الحداثـة الغربيـــة ، الكشـف عن مساوئه ، كمـــا يشـــدّد نقده للمفكـرين العـــرب المعاصرين المتسارعيـن إلى تقليد االفكـر الغربي دون اعتبار للفارق في الدين و الانتماء القومي.

يرى طه عبد الرّحمن ضرورة تمحيص و إخضاع كل آليات الفكر إلى محك النقد و التمحيص ، ســواء أ كانت مستخرجة من تراثنا الإسلامي، تراثنـا الذي يعتبـره أساسـا للهويـة العربية الإسلاميـة أم الوافدة من الفكر الغربي الحديث و المعاصر و ذلك بأخذه بمبدأ المجال التداولي .

يكشف طه عبد الرّحمن عن خصوصية الفكر الغربي و إيديولوجيته ، إذ ينفـي وجـود مـا يسمى بالفضاء الفلسفي العالمي ، و بهذا هو يدعو إلى تحقيـق حداثة عربية إسلاميـة خاصّـة بمنطلقاتها ، و تنفـــرد بمفاهيمها و مصطلحاتها ، و مستمـدّة من ثوابتـها الأصيلـة ، حداثـة تستقل برؤيتـها و بمجالـــها التداولي ، و ذلك بالأخذ الواعي بقيم التراث الإسلامي و قيـم روح الحداثة ، إذ يستند طه عبد الرّحمن بتمييزه بين واقع الحداثة و روح الحداثة ، الأولى تمثل الحداثة كواقعـة متمثلـة في النمـوذج الغربـي الأوروبـي ، و الثانيـة تمثـل الحداثـة كقيـم كونيـة في تجرّدها من التطبيق، و من مبادئها مبدأ الرشد و النقد ، و الشمول . فلتحقيـق حداثـة عربيـة يشترط طه عبد الرّحمن .

يبدو من خلال عرضنا لمفاصل الرؤية الأركونيـة و الطهائيـة ، أن الأولـى دعـوة إلى حداثـة إسلاميـة من منطلق كونيـة الحداثـة و العلـم ، و تعبـر عن حريـة التفكير التـي يتيحـها له المنـاخ الفكـري الذي يعيـش فيـه ، كما يتيحها له ابتعاده عن المجتمع الإسلامي ، أما الثانية تدعو إلى قومية الحداثة ، إلى حداثة عربية إسلامية ، و نابعة من ذات متشبعة بالثقافة العربيـة الإسلامية ، كما يبدو أن همّهما في تنظيرهما للحداثة الفكرية لم يكن سوى تلبية و مجـاراة لآنية الفكر العربـي المعاصـر، فلم يتخطيا عتبة التقليـد ، فكـلاهما نهلا من الفـكر الغربـي و تأثرا بـه ، فكان همهّما فضح و كشف عورات أفكار بعضهم البعض ، و إبراز عيوبها فقط ، و ذلك كان على حساب الاهتمام بكيفية الخروج من مأزق التخلف .

ولنفرض أن هذه المشاريع صـالحة للتطبيق ، فلا نتوفر على شروط تطبيقها ، يرجـع ذلك إلـى السمعة السيئة للحداثة كمرجعية غربيـة ، بالإضـافة إلـى البنيـة الاقتصادية الهشـة للوطـن العـربي،إذ يرتبط الجانب المادي بالفكري ، ثم إلى البنية الاجتماعية التقليدية التي تسيطر على مجتمعاتنـا العربيـة ، و إلى المنظومـات التربويـة و التعليمية المستوردة من الغرب ، مما أحدث فجوة بين الفكر و الواقع ، و إلى ابتعاد القوة السياسة العربية عن الفكر و الفلسفة...فإلى متى تؤجل الحداثة العربية الاسلامية ؟.

قائمة المصادر و المراجع :

1) القرآن الكريم

أ) المصـــــادر:

1) أركـــون محمد ، الفكر الأصولي و استحالة التأصيل : تر: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط3، 2007، ص 210.

2) أركون محمد ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، تر: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط 1، 1991.

3) أركون محمد، الإسلام ، أوربا ، الغرب ، رهانات المعنى و إرادات الهيمنـــة ، تر: هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط2، 2001.

4) أركون محمد، العلمنة و الدين ، الإسلام ، المسيحية و الغرب ، تر : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت ، ط 3 ،1996 .

5) أركون محمد ، الإسلام ، الأخلاق و السياسة ، تر :هاشم صالح ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط1، 2007 .

6) أركون محمد ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، تر:هاشم صالح دار الساقي ، لبنان ، ط3، 2003.

7) أركون محمد ، تاريخية الفكر ، تر.هاشم صالح ، دار الانماء قومي ، لبنان ،ط2، 1992.

8) أركون محمد ، قضايا في نقد العقل الديني ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، تر ، هاشم صالح ، دار الطليعة ، د ط، 1977 .

9) أركون محمد ، نافذة على الإسلام ، تر: صباح الجهيم ، دار عطية للنشر ، بيروت ، ط1، 1996.

10) أركون محمد ، نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي ، جيل مسكويه و التوحيدي ، دار الساقي ، لبنان ، ط 1 ،1996

11) طه عبد الرحمن ، الحداثة والمقاومة ، معهد المعارف الحكمية ، سنتر صولي ، الطبعة الاولى ،2007 .
12) طه عبد الرحمن ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ،المغرب ،ط 1 ،2002.
13) طه عبد الرّحمـــن ، العمل الديني وتجديـــد العقل ، المركـز الثقافـي العربـــي ، الرباط - المغرب ، ط 2 ، 1999.
14) طه عبد الرّحـمن ، حوارات من أجـل المستقبل ، الشبكـــة العربية للأبحـــاث ، لبنان ، ط1 ،2011.
15) طه عبد الرّحمن سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخـــلاقي للحداثة الغربيـــة ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 4 ، 2006.
16) طه عبد الرّحمن ، فقه الفلسفة ، (القول الفلسفي ،كتاب المفهوم و التأثيل) ،المركز الثقافي العربي ، بيروت ،ط1 ،1999 .
17) طه عبد الرّحمـن ، فقـــه الفلسفـة ، ج2 ،القول الفلسفـي ، كتاب المفهـــوم و التأثيـل ، ط 2 ، 2005 .
18) طه عبد الرّحمـن ،الحـــوار أفقـا للفكر ،الشبكـة العربيـــة للأبحـــاث والنشـــر ، لبنان ، ط 1 ، 2013 .
19) طه عبد الرّحمن ، روح الحداثة ، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ،المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط1 ، 2006.
20) طه عبد الرّحمن ، فقه الفلسفة ،ج 2 ، المفهوم و التأثيل ، المركز الثقافي العربي ، ط 3 ، بيروت ، 2008 .

2 / قائمة المراجع :

1) باسم علي خريسان ، مابعد الحداثة، دراسة في المشروع الثقافي الغربي ، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2006.
2) بوحناش نورة ، الإجتهاد و جدل الحداثة ، منشورات الإختلاف ، الجزائر ، ط1، 2016 .
3) توفيق السيف ، الحداثة كحاجة دينية ، الدار العربية للعلوم ، لبنان ، ط1، 2006 .
4) جورج طرابيشي ، هرطقات عن الديمقراطية ، العلمانية و الحداثة ،دار الساقي ، بيروت ، ط1، 2006 .
5) حسن حنفي ، مقدمة في علم الاستغراب ، الدار التقنية للنشر، مصر ، د ط، 1991 .
6) زكي ميلاد ، الإسلام و الحداثة ، من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية ، مؤسسة الإنتشار العربي ، بيروت ،ط 1 ، 2010.
7) زكي نجيب محمود ، نافذة على فلسفة العصر ، كتاب العربي ، الكويت ، د ط ، 1990 .
8) سلامة موسى، ماهي النهضة ، تقديم : مصطفى ماضي ، موفم للنشر ، الجزائر ، ط 2، 1990.
9) السيد ولد أباه ، أعلام الفكر العربي ، الشبكة العربية للأبحاث ، بيروت ، ط1، 2010.
10) السيد يس و آخرون ، الحداثة و مابعد الحداثة ، جمعية الدعوة الإسلامية ،طرابلس ، د ط ، 1998 .
11) عبد الرحمن يعقوبي ، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر ، مركز نماء للبحوث و الدراسات ، بيروت ،ط1، 2014 .
12) عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر ،أسئلة المفهوم والمعنى و التواصل ، الدار العربية للعلوم ، لبنان ، ط 1 ، 2009 .
13) عبد الرزاق بلعقروز، السؤال الفلسفي و مسارات الانفتاح، منشورات الإختلاف ، الجزائر ، ط1، 2006.

14) عبد الغني بارة ، الهيرمونيطيقا و الفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1، 2008

15) عبد الكريم بوصفاف ، الفكر العربي المعاصر الحديث ،ج 1، دار مداد ، الجزائر ، ط 1 ،2009.

16) عبد المجيد خليفي و آخرون ،قراءات في مشروع محمد أركون الفكري ، منتدى المعارف ، بيروت ، ط1 .

17) قاسم شعيب ، فتنة الحداثة، صورة الإسلام لدى الوضعيين العرب ، المركز الثقافي العربي ، ط1، 2003.

18) كحيل مصطفى ، الآنسة و التأويل في فكر محمد أركـــون ، دار الأمـــان ، المغرب ، ط1، 2011.

19) كمال عبد اللطيف ، أسئلة الحداثة في الفكر العربي ، من إدراك الفارق إلى وعي الذات ، الشبكة العربية للأبحاث ، بيروت ، ط 1 ، 2009 .

20)

21) محمد جديدي: الحداثة و مابعد الحداثة في فلسفة ، ريتشارد رورتي، منشورات الإختلاف ، الجزائر ، ط 1، 2008 .

22) محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي ، مابعد الحداثة، تجلياتها و انتقاداتها ،دار توبقال ، المغرب ، ط1،2007 .

23) محمد سبيلا ،مخاضات الحداثة ، دار الهادي ، بيروت ،ط 1،2007 .

24) محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي: الحداثة، دفاتر فلسفية، دار توبقال ، 2006

25) محمد شوقـــي الزين : إزاحات فكرية ، مقاربات في الحداثة و المثقف ، منشـــورات الاختلاف ، ط 1 ، 2008 .

26) محمد عابـــد الجابـري ، الفكـر العربـــي المعاصر، مركـز دراســـات الوحـــــدة العربيـــة ، بيروت ، ط 5، 1994.

27) محمـد قطـــب ، من قضـــايا الفكـــر الإســـلامي المعاصـــر ، في أمـــور الديـــن ، في التـــاريخ ، في الإقتصاد ، دار الشروق ، مصر، ط1، 2003.
28) محمد وقيدي ، بناء النظرية الفلسفية دراسات في الفلسفة العربية المعاصرة ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ،ط 1 ،1990 .
29) محمود قاسم ، فجوة الحداثة العربية ، دار الحريري ، مصر ، د ط ، 2005 .
30) مسرحي فارح ، الحداثة في فكر محمد اركون ،الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 2006 .
31) مصطـــفى جـــلال ، الحداثة و نقـــد الأدلوجـــة الأصولـــي ، رؤية للنشر ، مصـــر ، ط 1 ، 2008

32) نايـلة أبي نـادر، التراث و المنهج بين أركـون و الجابـري ، الشبكـــة العربيـة للأبحاث ، بيروت ، ط1، 2008 .
33) نصـر حامـــد أبو زيـــد ، النـــص و السلطة و الحقيقـــة ، المركـز الثقافي العربـــي ، المغرب ، ط 4 ، 2000.
34) هاني إدريس ، العرب و الغرب ، أي علاقة ...أي رهان ؟ دار الاتحاد ، بيروت ، ط1 ، 1998 .
35) وليام كلي رايت ، تر: محمود سيد أحمد ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، التنوير، لبنان ، ط1 ، 2010.
36) يوسف بن عدي ، أسئلة التنوير و العقلانية في الفكر العربي المعاصر ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، ط1، 2010 .
37) يوسف بن عدي ، مشروع الإبداع الفلسفي العربي قراءة في أعمال طه عبد الرحمن،الشبكة العربية للأبحاث ، لبنان ،ط 1 ،2012 .

المعاجم و الموسوعات :

1) ابن منظور ، لسان العرب ، مج 2، دار بيروت للطباعة و النشر ، لبنان ، 1955.
2) أبـــي الحســـن علي ابن إسماعيـل بن سيـــتدة المرسي ، المحكـــم و المحيـــط الأعظم ، م 3 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط1 ، 2000 .
3) أندري لالاند ، موســـوعة لالانـــد الفلسفية ، مج 2 ، منشورات عويـــدات ، بيـــروت ، باريس ، ط 2 ، 2001.
4) رولان ماركس و آخرون ، موسوعة تاريخ أوربا العام ، ج 3 ، عويدات للنشر، بيروت، ط2 ، 2001 .
5) رحيم أبو غريف ، الدليل الفلسفي ، دار المحجة ، لبنان ، ط1، 2013 .

المجلا ت و الدوريات :

1) مجلة التنوير العربي ، أفاق ومعضلات ، ضمن مجلة مدارات فلسفية ، عدد 1، المغرب ، 1998 .
2) مجلة الاستغراب ، العدد الأول ، خريف ، 2015

فهرس محتويات البحث

مقدمة

مدخل تمهيدي :الحداثة الغربية بين طوبوية المفهوم و تجاوزات الممارسة

تمهيد 07

1) مفهوم الحداثة و المفاهيم المجاورة 08

2) السياق التاريخي للحداثة الغربية 14

3) مقومات الحداثة الغربية 17

4) أزمات الفكر الغربي و تيار ما بعد الحداثة 22

الفصل الأول : مشروع النهضة العربية بين الطموح و الإمكان

تمهيد 31

1) السياق التاريخي للمشروع النهضة العربية.....32

2) مظاهر التحديث في الفكر العربي 34

3) محدودية المشروع النهضوي العربي 39

خاتمة الفصل 43

الفصل الثاني : إعادة قراءة النص الديني مدخل إلى الحداثة لدى محمد أركون

تمهيد 45

1- نقد العقل الإسلامي " مشروع طموح أم طموح لمشروع "

1. تاريخية النص الديني 46

2. مفهوم العقل الإسلامي 50

3. نقد العقل الإسلامي 51

2- الإسلاميات التطبيقية من الإسلام المطبق إلى الإسلام التطبيقي

1. في مفهوم الإسلاميات التطبيقية.....65

2. مهام الإسلاميات التطبيقية.....68
3. مناهج قراءة النص الديني.....71
3- متطلبات المجتمع الحديث
1. فتح باب الاجتهاد.....76
2. العلمانية.....78
3. العلاقة مع الآخر.....80
4. حقوق الإنسان 82
5. مطبات المشروع الأركوني 83
خلاصة الفصل 88
الفصل الثالث : مشروع الحداثة في فكر طه عبد الرحمن
تمهيد 90
1. **من التبعية إلى الإبداع في القول الفلسفي .**
2. الموقف من التبعية في القول الفلسفي 92
3. الحق في الإختلاف الفلسفي 102
4. الإعتراضات على الفكر الكوني.....108
1- مشروع الإبداع الفلسفي
1. عوائق الإجتهاد و التجديد 114
2. روح الحداثة و مبادئها 118
1. **التطبيق الإسلامي لروح الحداثة**
2. آفات الحداثة 123
3. درء القيم الإسلامية 124
4. حدود المشروع 128
خلاصة الفصل 130
- **مقارنة بين مشروع طه عبد الرحمن و محمد أركون**.....133
خاتمة 138

قائمة المراجع و المصادر.....141
الفهرس 147