

الحداثة في فكر محمد أركون

The modernity in the thought of Mohammad Arkoun

إخلاف بن إيديري¹

¹ جامعة عبد الرحمان ميرة بجاية (الجزائر)، [ikhlef.benidiri@univ-](mailto:ikhlef.benidiri@univ-bejaia.dz)

bejaia.dz

تاريخ الاستلام: 2024/07/01 تاريخ القبول: 2024/09/11 تاريخ النشر: 2024/10/01

ملخص:

عرف الفكر العربي الحديث والمعاصر بروز عدة إشكاليات فكرية عرفت بالثنائيات الضدية، كالحداثة والتراث، الأنا والآخر، ساهم في بلورتها عدة مفكرين انطلاقا من الجيل الأول للنهضة العربية الحديثة في منتصف القرن التاسع عشر، ومنذ ذلك الحين لم يظفر سؤال شكيب أرسلان (لماذا تقدم الغرب وتأخر العرب؟) بجواب شافي، في حين ظهرت عدة رؤى ومحاولات منها منتصر للتراث والأصالة، وأخرى تعانق الحداثة والتجديد بينما هناك من حاول التوفيق بينهما.

وتندرج في هذا الإطار رؤية المفكر الجزائري محمد أركون، وجوابه على السؤال السابق عبر أعماله وكتابات الفكرية التي ساهمت في تجديد وتنشيط الفكر الإسلامي في سبيل بلوغ الحداثة، نعمل في مقالنا هذا على تبين كيفية تحقيق الحداثة والشروط الأساسية التي تتضمنها حسب محمد أركون، ورؤيته لها التي تكتسي أهمية بالغة نظرا لاعتماده على مناهج ومفاهيم جديدة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وكذلك رؤيته النقدية للتراث الإسلامي، مما سبق نتساءل ما هي الآليات والشروط التي وضعها محمد أركون لبلوغ الحداثة في الفكر العربي الإسلامي؟ كلمات مفتاحية: التراث، الحداثة، العقل الإسلامي، العلمنة.

Abstract:

Arab thought has known the emergence of several problems, such as modernity and heritage, the ego and the other, which were crystallized by the thinkers of the first generation of the Renaissance, and embodied in the question of Shakib Arslan (Why did the West advance and the Arabs lag?). In this context, the vision of the Algerian thinker Mohamed Arkoun and his answer to the previous question through his works and intellectual writings that contributed to the renewal and revitalization of Islamic thought in order to achieve modernity fall. In this article, we will try to present the basic aspects and conditions included in modernity according to Muhammad Arkoun, and his vision of it, which is of great importance due to his reliance on new curricula and concepts in the field of humanities and social sciences, as well as his critical vision of the Islamic heritage.

Keywords: Heritage, modernity, Islamic reason, secularization.

*المؤلف المرسل: الاسم واللقب

1. مقدمة

نعمل في بحثنا هذا على تسليط الضوء على المحاولة الفكرية التي تبناها المفكر الجزائري محمد أركون لتحديث المجتمعات العربية الإسلامية، مستعينا بآخر ما أنتجته المناهج المستحدثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وذلك قصد البحث والتعريف عن التراث الإسلامي ونقد العقل الإسلامي بمناهج علمية، وقبل التطرق لرؤية محمد أركون سوف نطرق إلى مجموعة من المفاهيم الأساسية كالحداثة والعقل والتراث، ونعرج على أهم المشاريع الفكرية التي حاولت بلوغ الحداثة العربية الإسلامية على غرار رواد عصر النهضة، منه فإننا نتساءل ماهي الآليات التي اعتمد عليها محمد أركون لتحديث المجتمعات الإسلامية؟

2. مفهوم الحداثة

إن البحث في موضوع الحداثة من البحوث التي تجابهها عدة صعوبات نظرا لتشعب الزوايا التي ينظر إليها سواء من منظور اقتصادي، اجتماعي، فني او فلسفي، فالحداثة ليست حدث تاريخي أو عصر معين محدد بذاته، بل هي نتيجة لتاريخ طويل مليء بالأحداث التي أسهم كل منها بقسط معين في تشكيلها(فارح، 2006، ص19)، و من هنا نتساءل ما المقصود بالحداثة في اللغة وفي الاصطلاح الفلسفي؟ . كلمة حداثة في اللغة العربية من الجذر (ح-د-ث) و حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، فهو محدث وحديث وحدث الأمر أي وقع وحصل، و احدث الشيء أي أوجده، والمحدث من الأشياء هو الجديد من الأشياء (المرجع السابق. ص 20). اما في اللغة الفرنسية فكلمة « **moderne** » أو "حديث" المشتقة من الأصل اللاتيني « **Modernus** » وهي كلمة مشتقة من ظرف حالي « **Modo** » ، الذي يعني "مؤخرا" وما كان قريب العهد (عبد النور، 2009، ص25)، وقد ظهرت هذه الكلمة في أواخر القرن الخامس عشر بعد الميلاد وأتت للتمييز بين الماضي الروماني الوثني، والحاضر المسيحي، أما لفظ حداثة « **Modernité** » فلم يأخذ معناه ودلالته إلا في القرن التاسع عشر .

أما من الجانب الاصطلاحي الفلسفي لمفهوم الحداثة فهي مستعصية عن الضبط وسوف نحاول تقديم بعض الملامح من خلال بعض الرؤى: يرى أحمد بدوي في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية أن الحداثة هي مذهب يفضل كل ما هو عصري أو مستحدث عن كل ما هو قديم، وتتلخص الحداثة كظاهرة اجتماعية في ثلاث جوانب: أولا الإبداع والتغيير والسيطرة على الظواهر وإخضاعها لصالح الإنسان باستخدام المنهج العلمي، ثاني: التنوع والمرونة في التركيبات الاجتماعية،

أما ثالثاً وأخيراً فيتمثل في توفير المهارات والمعارف الفردية للمعيشة في عالم تكنولوجي متقدم (أحمد، 1978، ص272). وبمعنى آخر فالحدثة هي الرؤية الفلسفية والثقافية الجديدة للعالم، الرؤية التي أعادت بناء وصياغة الإدراك الإنساني للكون والطبيعة والاجتماع البشري على نحو نوعي مختلف، أنتج منظومة معرفية وثقافية واجتماعية جديدة، ويتعلق الأمر في الحدثة حسب عبد الإله بلقزيز بـ"نظرة فلسفية لمنظومة من الأفكار أنتجتها وتنتجها نخب ثقافية" (عبد الإله، 2002، ص 58).

3 ظروف تبلور مشروع النهضة العربية

أجمع المؤرخون أن ارهاصات عصر النهضة العربية الحديثة يعود إلى أوائل القرن التاسع عشر اثر خروج نابليون من مصر وظهور محمد علي المسرح السياسي في المشرق العربي وبالأخص في دولة مصر، منه نتساءل عن العوامل الموضوعية التي أدت إلى ظهور النهضة العربية الحديثة؟

تعيش الأمة العربية تأخر تاريخي مقارنة بالتاريخ العالمي الذي يشهد اوج تطوره الحضاري الذي تمثله الحضارة الغربية « **western civilization** » ، فالعام العربي الإسلامي عموماً ظل يبحث عن سبل الخروج من هذا الواقع المرير الذي يتخبط فيه، منه نتساءل ما هي العوامل الداخلية والخارجية التي رافقت محاولة النهضة العربية الحديثة في منتصف القرن التاسع عشر؟، من المعترف به أن تاريخ أوروبا ومسار الحدثة فيها عرف تطور بشكل طبيعي، في حين تاريخ العرب عرف تعثر في مساره نحو النهضة، فلا يمكننا الحديث عن الفكر العربي المعاصر دون الرجوع إلى حيثيات مرحلة عصر النهضة العربية الذي تبلور عبر توفر جملة من الظروف الداخلة والخارجية، ففي منتصف القرن التاسع عشر انتبه العرب إلى أن تاريخهم أدنى من التاريخ العالمي، فسعى مجموعة من الرواد والمفكرين إلى تجاوز هذا التأخر ومحاولة اللحاق بالتاريخ العالمي والولوج إلى الحدثة، واصطلح على هذه المرحلة

"بعصر النهضة العربية"، وأجمع الباحثين المختصين في الفكر العربي على أن النهضة العربية لم تتم (تكتمل)، بل أجهضت، فلا يمكن التطرق إلى الفكر العربي المعاصر دون الرجوع إلى أسباب وظروف تبلور وتعثّر النهضة العربية الحديثة، قصد التعرف على ما انجزوه وما لم ينجزوه، وما يجب انجازه، في سبيل بلوغ الرقي واللاحق بالتاريخ العالمي. فالعرب كانوا يعيشون تحت ما يسمى بالخلافة العثمانية، التي تباينت المواقف حولها، فهناك من يقر بالخلافة العثمانية في حين هناك من يعتبرها ضرب من الاستعمار، فالتواجد العثماني في البلاد العربية مر بمرحلتين، تتميز المرحلة الأولى بقيام الدولة العثمانية بدور حماية ديار الإسلام فكان هناك ازدهار، أما المرحلة الثانية خاصة بين القرن السابع عشر والثامن عشر فكان هناك فساد في شتى المجالات، مالي، عسكري واستبداد سياسي، فهيمن العثمانيون على العالم العربي الإسلامي لأكثر من أربعة قرون متسببين في عزل المنطقة بكاملها عن العالم، كون العثمانيون غاب عنهم التفكير في مشروع ثقافي يؤطر الدولة العثمانية ويقويها، وهذا ما أدى إلى موت ما يعرف بالرجل المريض بعد تدهور حالته وانهاره اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا. ففي مثل هذه الظروف تبلورت فكرة النهضة العربية الحديثة للخروج من واقع التخلف إلى بلوغ آفاق الحداثة الغربية، بالإضافة إلى مجموعة من العوامل داخلية وخارجية. (اصلاحات محمد علي في مصر، حملة نابليون، الطباعة... إلخ)

4. أبرز التيارات الفكرية العربية الحديثة

1.4 تيار الإصلاح الديني

عرف عصر النهضة حركة تنويرية، فظهرت عدة محاولات لتحرير السياسة من الفكر الديني، وطرحَت مسائل عديدة كمسألة الأمة والقومية، إلى جانب ظهور عدة تيارات واتجاهات فكرية حاولت إحداث نهضة فكرية عربية، فظهرت نخبة من المصلحين تأثروا بالغرب، وكان "رافعت رافع الطهطاوي (1801-1873) مثالا حيا

للإعجاب بتلك النهضة، إلى جانب "خير الدين التونسي" (1810-1899)، الذي كان من جيل الطهطاوي، ليظهر بعد ذلك جمال الدين الأفغاني (1839-1897)، و"محمد عبده" إلى جانب "رشيد رضا"، ويعتبر الطهطاوي مدشن لبداية الفكر العربي النهضة المتأثر بالتقدم الأوروبي، فهو المفكر الذي وضع المعالم الأولى لمركب ثقافي جديد يجمع ما بين الثقافة العربية التقليدية والفكر الحديث (فادي، 1993، ص 50)، وكانت القضية التي شغلت الطهطاوي تدور حول هذا السؤال: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون تخليهم عن دينهم؟، وطرح هذا السؤال أيضاً من طرف مفكر آخر لا يقل أهمية عن الطهطاوي وهو خير الدين التونسي الذي أراد أن يظهر ما هي أسباب قوة المجتمعات وتمدها وما دور الدولة في المجتمع (ألبرت، دون سنة، ص 121)،

2.4 التيار الليبرالي

تعتبر قضية النهضة التي يدافع عنها الخطاب الليبرالي العربي قضية ترفض من البداية دعوة السلفي الإصلاحي، لأنها في نظره محكومة برؤية غيبية للحياة، في حين أن النهضة الصحيحة يجب أن تنطلق من تحطّمها وتؤسس مبادئ ثقافية بديلة عنها (عبد الإله، 2004، ص 34) ومثل أحسن تمثيل هذا التيار في بلاد الشام، خلال العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين كل من: (بطرس البستاني، شبلي شميل، فرح أطون، أديب إسحاق، وفي العقود الأولى من القرن العشرين كل من: (أحمد لطفي السيد، سلامة موسى، قاسم أمين، طه حسين). طبع هذا التيار النقد الشديد والحاد للدين والجهر الصريح بمضمونه العلماني، واستعان الرواد الأوائل لهذا التيار بالصحافة لنشر أفكارهم، وكانت معظم هذه الصحف تصدر في كل من القاهرة وبيروت، إذا حررها مسيحيون لبنانيون وسوريون تثقفوا في المدارس الفرنسية والأمريكية. وكان الخط الافتتاحي لهذه الصحف والمجلات ينادي إلى تبني المدنية الغربية التي أسستها العلوم الأوروبية، وقالوا أنه

بإمكان العقل العربي أن يستوعبها باللغة العربية، وأن السبيل الأمثل لقيام النهضة يكون بمحاكاة الغرب، وركي الغرب يكمن في أنظمة حكمهم وتمدينهم.. (البرت، دون سنة، ص 163).

5. أبرز المشاريع الفكرية الحضارية المعاصرة

1.5 حسن حنفي ومشروع التراث والتجديد

برز في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين عدد من الدراسات والمشاريع الفكرية الرامية إلى نقد التراث باعتباره البعد التاريخي للبناء الثقافي السائد ومن بين أبرز هذه المشاريع، مشروع التراث والتجديد للمفكر المصري حسن حنفي الذي سعى إلى تجديد التراث ومواجهة النزعة الاستشراقية.

إن التراث والتجديد عند حسن حنفي هو السبيل الأمثل لقيام حركة فكرية تتخذ موقفا نقديا من الموروث بهدف السيطرة على الحاضر/المستقبل من خلال تأصيل التراث والخروج بالسؤال النهضوي من إطاره القديم وتعويضه بسؤال جديد يحثنا على النظر فيما يشد هذه الخارطة بعضها إلى بعض وأولى المهام هي معرفة النمط الحضري الذي نتعامل معه والمرحلة التي نعيش من التاريخ، ويرى حنفي أنه لا بد من وضع التراث القديم في إطاره التاريخي داخل الوعي الحضاري كمرحلة إبداع (القرون السبعة الأولى) ثم تتولها مرحلة تدوين ثانية وبالتالي فإننا على مشارف دورة ثالثة تتمثل في إعادة بناء القديم بضرب من التأويل والقراءة من أجل إبداع جديد. ويعتمد حنفي على التأويل عبر العقل الوصفي الرافض للوحي والمصر على اختزال الحقيقة وحصرها في المجال الحسي، وهنا نجد حسن حنفي يصير على إبعاد عن اللغة العقلية كل من ألفاظ، (الله، والجنة والنار، والآخرة، الحساب والعقاب، والصراط والميزان، الحوض)، حيث يرى أنها ميزتها القطيعة لا يمكن للعقل البشري أن يتعامل معها دون الاستعانة بالتفسير والتأويل، لذلك يدعو حنفي إلى تعويض الألفاظ السابقة بأخرى يفهمها الناس بلا شرح أو تعليق. (حسن، 1982،

ص103)، في الأخير يمكن القول أن حنفي يسعى إلى تجديد التراث انطلاقاً من الحداثة الغربية التي ينتقدها ويؤكد على الهوية الإسلامية ولكن هذا لم يمنعه من رفض كل ما هو غربي مثل الأفكار الليبرالية والديمقراطية والنزعة الإنسانية والتقدمية، كلها اتجاهات إسلامية إذا أعيد بناؤها وتوسيعها خارج النطاق الغربي وإرجاعها إلى مصادرها الإسلامية.

2.5 محمد عابد الجابري ومشروع نقد العقل العربي

يعتبر مشروع نقد العقل العربي لصاحبه محمد عابد الجابري (1935-2010)، من المشاريع البارزة في الفكر العربي المعاصر، حيث يسعى الجابري إلى التطلع للحداثة التي أنتجها الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وبالتالي اشترط الجابري على الفكر العربي فهم ونقد العقل الأوروبي كخطوة أولى، ومنه ينتقل إلى نقد العقل العربي ذاته بهدف تحضير التربة والأرضية وطبع هذه الحداثة بخصوصية ونكهة عربية. يتكون مشروع نقد العقل العربي عند الجابري من أربعة أجزاء "العقل الأخلاقي العربي"، "بنية العقل العربي"، "العقل السياسي العربي"، "تكوين العقل العربي"، ويسعى الجابري من خلال هذا المشروع الفكري إلى تفكيك بنية العقل العربي واعتبار أن النقطة المركزية لهذا النقد والتجديد يجب أن يشمل المركز من ثم الأطراف، فالجابري لم يرى نفسه "اللاهوتي الذي يحمل مشروعاً إصلاحياً رافعاً لواء تجديد علم الكلام، إنه يفضل الاشتغال بنصوص التراث التي ليس لها علاقة مباشرة مع الشريعة والعقيدة" (نائلة، 2008، ص469)، وقد اختار النقد الاستيمولوجي لتحليل المعرفة التي أنتجها العقل العربي، ويرى أن العالم العربي لا يمكنه أن يتحمل النقد اللاهوتي، فهناك محرمات لا يجب أن تنتهك.

جعل الجابري من قراءة التراث كخطوة منهجية أساسية في نقد العقل العربي، والتعامل مع التراث بجعله معاصراً لنفسه وبالتالي فصله عنا، وجعله معاصراً لنا وبالتالي وصله معنا، فقراءة التراث عند الجابري إذا تعتمد على الفصل والوصل،

فمرحلة الفصل التي تجعل من التراث معاصر لنفسه تفرض دراية النص من خلال كل ما يحيط به من العامل التاريخي والاجتماعي والتوقف عند الإشكالية النظرية التي يبرزها هذا النص كما يجب التوقف عند المحتوى المعرفي والمضمون الإيديولوجي الذي يحمله النص، ثم تأتي مرحلة الوصل التي تكمن في جعل التراث معاصرا لنا وهنا يجب أن يكون هناك فهم من الدرجة العالية للنص وإضفاء عليه المعقولية التي تجعله معاصرا لنا. ومن حيث المنهج تبني الجابري النقد الاستيمولوجي الذي يقول أنه فرضته عليه طبيعة دراسته التي تكمن في نقد العقل العربي، حيث جعل المرحلة الأولى تكمن في التحليل الذي يتمثل في تفكيك المركب الذي يفترض عزل العناصر التي يتكون منها ثم فرزها فيما بعد، ثم تأتي مرحلة ثانية تكمن في تحليل البنية فهي تتطلب كشف الغطاء عن مختلف العلاقات القائمة بين عناصر هذه البنية. ومن الخطوات المنهجية أيضا التي فرضها الجابري هي مسألة تبيئة المفاهيم حيث يقول في هذا الصدد أنه لا يمكننا القيام بالبحث وفي نفس الوقت نقوم باختراع أدوات البحث (المفاهيم)، وعليه فهناك من أدوات البحث ما يستعار من علوم أخرى ومنها ما ينشأ بالممارسة المستمرة، ولكن السؤال المطروح هنا عن مدى مشروعية تبيئة هذه المفاهيم المعاصرة المستمدة من المعرفة الغربية ومفاهيم أخرى مشتقة من التراث العربي الإسلامي. فالجابري يدعو إلى النقد العلمي للعقل العربي مبتعدا عن النقد الإيديولوجي الذي ينتج إيديولوجيات زائفة،

6. محمد أركون من نقد العقل العربي إلى نقد العقل الإسلامي

يعتبر مشروع محمد أركون من أبرز المشاريع الطامحة إلى نقد العقل العربي الإسلامي على غرار المقاربة الجابرية، مستعينا في ذلك على شبكة من المناهج المعاصرة التي جادت بها الحداثة الغربية، من مناهج ذات بعد إجرائي ميداني. فأركون يسعى إلى إثبات تاريخية العقل العربي الإسلامي بالكشف والتعرية عن مكوناته على الطريقة الجينيالوجية النيتشوية والحفزية الفكرية الفوكاوية. فأركون

لم يضع حدا يؤطر حقل عملة في داخل التراث، بل اعتبر أن كل ما انتجه العقل العربي-الإسلامي ديناً/فلسفياً/ شفاهياً/ كتابياً، يجب التوقف عنده والكشف عن المسكوت عنه واللامفكر فيه. واللوج إلى المقدس « le sacré »، والمستحيل التفكير فيه معتمداً على الأنثروبولوجية الدينية، والسيمانيات والليسانيات، ساعياً إلى الكشف عن المغالطات التاريخية، فميز أركون بين الظاهرة القرآنية و"الظاهرة الإسلامية" وبين "الوحي والدين"، فالدين له معنيان الأول روحي ومنزه ومتعال والثاني قانوني ورسمي وسلطوي، فالمعنى الأول يعرفه على أنه "العرشة الدينية كما عاشها الأنبياء أو كبار المفكرين والعباد" (محمد، 1990، ص174)، أما المعنى الثاني يتجسد فيما يسميه بالمنحى الإيديولوجي الذي يساهم في تكوين المستحيل التفكير فيه واللامفكر فيه. وحاول أركون إعادة الاعتبار إلى ما يسميه بالجماعات المهيمشة من غير العرب، فرس والبربر...إلخ، وذلك بالاعتراف بإسهاماتهم في تكوين العقل الإسلامي عن طريق ميزتها الأساسية الثقافية الشفاهية.

7 مقومات المنهج الأركوني

1.7 النقد بالمعنى الألسوني

يقصد محمد أركون بالنقد بالمعنى الألسني تلك القراءات الألسنية أو اللغوية التي تهدف إلى إبراز القيمة اللغوية التي تضمنها النص من بنية لغوية ونحوية ولفظية، وقد أعطى الأولوية للمنهجية الألسنية لاعتقاده أنها تساهم في استبعاد الأحكام اللاهوتية التي تحيط بالنص الديني وسعيها إلى تسليط الضوء على كيفية تركيب المعنى في النص وكيفية صياغته كما يسميه "بالعبارة اللغوية" بدلاً من "الآية القرائية" (محمد، 2001، ص66). وطرح أركون عدة أسئلة تكمن في التساؤل عن كيفية قيام العلامة المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟، وما هي الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد وليس أي معنى آخر غيره؟، لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أية شروط؟

2.7 النقد بالمعنى التاريخي

يحدد محمد أركون النقد بالمعنى التاريخي باعتبار التاريخية هي دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم بسبب مرور الزمن، تهتم التاريخية بما هو تاريخي غير خيالي ولا وهمي، أي كل ما تحقق عن طريق استخدام أدوات النقد التاريخي، التاريخية إذا تمثل تلك العلاقة التي تربط بين الحقيقة والزمن. وادرك أركون أهمية هذا المنهج في تطبيقه على التراث الإسلامي، ويقدم أركون مثالا عن الوحي أو أي حقيقة أخرى لا يمكن تفسيرها خارج تاريخيتها، أي بمعزل عن تطورها ونموها عبر التاريخ، والتأثير الذي يمارسه عليها التاريخ، فتطرا عليها تغيرات، وفي هذا الصدد يهدف أركون إلى تقويض الرؤية الدينية للتاريخ كما مارسها علماء المسلمون الأوائل الذين اهتموا بالتاريخ الاسلامي والمادة المنقولة او المروية وموثوقيتها، فأركون يصر على القول بأن الإسلام في التاريخ فعلا وليس خارج التاريخ وذلك قصد تمرير تلك الاحداث التاريخية على غريبال النقد والتمحيص.

3.7 النقد بالمعنى الأنثربولوجي

يرتكز النقد بالمعنى الأنثربولوجي عند أركون على البحث في كيفية التأسيس الاجتماعي للعقل أو التأسيس الخيالي للمجتمع، والتفكير فما يناديه بالمثلث الأنثربولوجي الممثل بـ (العنف، المقدس، الحقيقة)، وأنكر أركون على ما يسميه باللاهوت الكلاسيكي صفة اللاعقلانية، أي مختلف الأبعاد الخيالية للعقل، فالهدف من البحث في هذا المجال هو الكشف عن العامل اللاعقلاني المسكوت عنه والمجهول والمرمي في دائرة اللامفكر فيه، الذي يعني به أركون كل ما لم يتح للفكر العربي الإسلامي أن يفكر فيه، أي أنه ما لم يفكر في الفكر الإسلامي أهم وأجل شأنا مما كان قد فكر فيه، وأختار أركون نموذج سورة "التوبة" ليقدم لها قراءة نقدية اعتمادا على عدة مناهج مثل المنهج الأنثربولوجي حيث توصل إلى أن سورة التوبة

توفر نموذجا مهما للدراسة التوتر القائم بين المفاهيم الثلاثة "العنف والمقدس والحقيقة".

4.7 النقد بالمعنى الفلسفي

يسعى محمد أركون في نقده بالمعنى الفلسفي إلى تعرية كل مقدس بالنقد الفلسفي، مستخدما مفهومين يعتبرهما أساسيان في عملية النقد وهما "الزحزحة والتجاوز" (Displacement and transgression)، والزحزحة هي توسيع إشكالية قديمة وإخراجها من إطارها الضيق، أو تغييرها كلياً وطرح إشكالية جديدة وفق نظرة مغايرة، فأركون يشدد على أن الزحزحة كخطوة أولى لكل الأجهزة المفهومية، والمقولات القطعية التي لا تقبل النقاش والتحديات البديهية المنقولة عن الماضي، وبعد ذلك يتجاوزها كخطوة ثانية. فيقول أركون أنه كلما حاولنا فتح ملف قديم أو نظرة جديدة نكتشف أنها مفخخة، وهذا يدل على أن جل المجتمعات -بما فيها الحديثة - تستهلك الدين بشكل وظيفي، كالتغذية اليومية، وفي المقابل تتخوف من فقدان البوصلة إذا اتخذت وسائل علمية للنقد (Mohamed, 2007, P189)، فأركون هنا يحاول زحزحة كل المعتقدات السائدة وتجاوزها فيما بعد بنقد فلسفي ينير الطريق.

8. نقد العقل الإسلامي كمفتاح لدخول الحداثة

1.8. تاريخية العقل الإسلامي

يلخص أركون التاريخية في الإسلام في ثلاثة جوانب أولا أنها تظهر من خلال التاريخ الواقعي الحداثي الذي أنتجه جماعة المؤمنين والذي يمكن حصره بين: 612م تاريخ بدء النبوة إلى عام 632م تاريخ اختتامها بوفاة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، والجانب الثاني تظهر من خلال مختلف الأحداث والمتغيرات التي شهدتها المجتمع العربي في نفس الفترة (612م-632م)، والجانب الثالث يتجلى في الوعي التاريخي - الأسطوري الذي يعتبره محرك للتاريخ الإسلامي منذ فترة النبوة إلى يومنا هذا.

ميز محمد اركون خمسة مراحل كبرى وأساسية مر بها العقل الإسلامي، فالمرحلة الأولى هي مرحلة القرآن والتشكل الأولي للفكر الإسلامي أو ما يسميه بالعصر التأسيسي، والمرحلة الثانية هي مرحلة العصر الكلاسيكي وهو عصر الازدهار العلمي والعقلانية ويمتد بين (150هـ-450هـ)، وهي أرقى المراحل التي عاشها العقل في الحضارة العربية الإسلامية، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة عصر السكولاستيكي نعته اركون بعصر الانحطاط، حيث أن ما كان مسموح به في تلك الفترة أضحى ممنوعا في هذه الفترة قطيعة مع المرحلة السابقة (الكلاسيكية) التي تميزت بالإبداع الفكري، حيث ان ما كان مسموح في تلك الفترة أضحى ممنوعا في هذه الفترة، وحدثت قطيعة ثانية تتمثل في تهميش كل ما انتجته الحداثة الغربية منذ القرن السادس عشر، والمرحلة الرابعة تكمن في عصر النهضة التي تمتد من القرن التاسع عشر إلى الخمسينيات من القرن العشرين وهي مرحلة تتميز حسب أركون بالصدمة المريعة التي سببتها الحداثة الغربية للعقل التقليدي الإسلامي، أما المرحلة الخامسة فيضمها أركون إلى المرحلة السابقة لأنها نتجت منها، فالعقل النضالي النهضوي اتخذ بين عامي 1950م و1970م منحنى قومي، واتخذ من تلك الفترة إلى غاية اليوم المنحنى الإسلامي الأصولي. فأركون يعترف أن العقل الإسلامي قد عرف تحولات كبيرة انطابقا من المرحلة التأسيسية في القرآن، ومرورا بالمرحلة الكلاسيكية ومرحلة الانحطاط وصولا إلى مرحلة النهضة وما بعدها وأن القطيعتين اللتين حدثتا في مرحلة الانحطاط تبين لنا مدى حاجة العقل الإسلامي إلى إعادة المراجعة للكشف عن الثغرات التي كبلته وحالت دون دخوله في الحداثة.

يدعو محمد أركون من خلال نقده للعقل الإسلامي إلى إنشاء إسلاميات تطبيقية مقابل الإسلاميات التقليدية (Islamologie classique – Islamologie appliquée)، وذلك باستعمال مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة.

2.8. الاسلاميات الكلاسيكية

الإسلاميات الكلاسيكية هي خطاب غربي حول الشرق أو هي الدراسات الاستشراقية حول الإسلام، وتعود بداية هذه الحركة من الناحية التاريخية إلى القرون الوسطى، ويمكن الاستشهاد بالترجمات الخاصة بمؤلفات عدة فلاسفة مسلمون مثل ابن سينا وابن رشد وغيرهما إلى اللغة اللاتينية، وعرفت الدراسات الاستشراقية حول التراث الإسلامي ازدهارا منذ بداية القرن التاسع عشر، وذلك لخدمة أغراض وأهداف استعمارية. ولأركون موقفين حول الإسلاميات الكلاسيكية، يتمثل الموقف الأول بالمدح والموقف الثاني بالانتقاد، ففي السياق الأول يقول عن منهجية المستشرقين في نقلهم لعقائد المسلمين انها تتسم احيانا بالموضوعية وذلك كموقف حيادي تجاه عقائد المسلمين، أما الموقف الثاني لأركون الذي ينتقد فيه الدراسات الاستشراقية على انها اختزالية وانتقائية في دراستها للتراث الإسلامي حيث تسلط الضوء على بعض المفكرين دون آخرون مثل التطرق للمفكرين المعرفين فقط على غرار ابن رشد وابن خلدون، في حين يهملون التراث الاسلامي الشفهي التي هي ميزة هذه الشعوب، بالإضافة إلى انتقاد قصور المنهجية الاستشراقية من ناحية خيارهم الابستمولوجية التي غابت عنها المناهج المستحدثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

3.8. الإسلاميات التطبيقية

انطلاقا من الاعتبارات السابقة أوجد محمد اركون مشروعه عن الإسلاميات التطبيقية، حيث شجعه في ذلك انبثاق العلوم الإنسانية والاجتماعية ودخول التساؤلات الجديدة حول الإنسان والتاريخ كما أن هناك عامل آخر دفع بأركون إلى إيجاد الإسلاميات التطبيقية وهو واقع المجتمعات العربية الإسلامية المتدهور في جميع الأصعدة وذلك منذ نهاية الحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص. ومن الناحية الزمنية تبلور مشروع الإسلاميات التطبيقية في بداية السبعينيات من القرن العشرين، وجاءت كرد فعل ابستمولوجي عن الإسلاميات الكلاسيكية التي غزتها

النزعة الاستشراقية من جهة، ومن جهة أخرى اتجاه ما يسميه بإيديولوجية الكفاح، « L'idiologie du combat »، التي يعني بها ذلك الخطاب المشبع بالنزعة الكفاحية التي ترتبت عن الكفاح ضد الاحتلال من طرف الشعوب العربية الإسلامية المعاصرة التي تعاني من ذلك المسار الكفاحي في البحث عن إمكانية النهوض وبلوغ الحداثة .

9. تحديث العقل الإسلامي كمفتاح لدخول الحداثة

1.9. العلمنة

تعتبر العلمنة كأرضية صلبة تقوم عليها الحداثة الغربية، وهي من الشروط التي لا بد منها لتحديث المجتمعات الإسلامية حسب محمد أركون، فما المقصود بالعلمانية، وما موقف محمد أركون منها؟، كلمة العلمانية حديثة الاستعمال في اللغة العربية ولفظ الكلمة دخیل على المعاجم العربية، وترجمة للكلمة الانجليزية « Sécularisme » والكلمة الفرنسية « laïcité »، وتجدر الإشارة أنه علينا التفريق بين العلمانية (بكسر العين)، التي هي من نزعة العلمانية وهو تيار علمي يدعو إلى فرض المنهج العلمي ظهر في أوروبا كردة فعل على مركزية الكنسية المسيطرة على الوضع العام، أما العلمانية (بفتح العين)، التي هي من العالم وهو الدهر أو الدينا، ويمكن القول بصفة عامة أنا العلمانية سواء فتحت عينها أو كسرت انها "فكرة مرتبطة بالمجتمعات الغربية في منشئها وفي توظيفها وهي الحدث التاريخي الذي قاد إلى الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، والنتائج عن أزمة المشروع التي عاشتها أوروبا طيلة قرون" (فارج، 2006، ص 125). أما فيما يخص موقف أركون من العلمانية فإنه يقر انها تتعلق بمسألة المعرفة والروح البشرية التي تناضل وتسعى إلى بلوغ الحقيقة وامتلاكها، وميز أركون بين العلمنة والعلمناوية « Laïcisme »، إذ يرى أن هذه الأخيرة تعبر عن موقف متطرف تجاه كل ما هو روحي/ديني، فأركون عندما يعرف العلمانية فإنه يأخذ ببعن الاعتبار

البعدين الروحي والزمني عند الإنسان، فأركون يحاول البرهنة على أن الإسلام لا يقوم على الجمع بين الروحي والزمني، وهذا عكس الفكرة القائلة أن هناك تلاحم أزلي بين الدلالات الثلاثة للإسلام: الدين، الدولة، الدنيا.

ولتبرير موقفه يدعو أركون إلى إعادة الاتصال بالفكر الإسلامي بحقيقته التاريخية التي عرفها خلال القرون الهجرية الأربعة الأولى حيث مثلت المعتزلة النموذج الأمثل للعلمنة في السياق الإسلامي، ويقر أركون أن العلمنة في الإسلام ممكنة وقدم قراءة تاريخية لموقف الإمام أحمد ابن حنبل في ما يعرف بـ "محنة الإمام أحمد ابن حنبل" الذي أخذ موقف الرفض من مسألة خلق القرآن التي فرضها الموقف السياسي للخليفة المأمون، فموقف ابن حنبل حسب أركون موقف علماني، فرفض أخذ بطاعة أوامر الخليفة في مسألة عقائدية، يثبت أن صلاحيات الخليفة تنحصر في مجال تسيير شؤون الدولة وأجهزتها السياسية أما العقائد الدينية المحضة فهي تخص رجال الدين الذين أخذوا الاعتراف والقبول من جمهور المسلمين، فللخليفة الحق في حماية وسهر على تطبيق القانون الديني ولكن ليس له الحق في تحديد مضامينه وفرضها. فأركون يؤمن أن النزعة العلمانية في الإسلام موجودة في عدة مواقف كموقف الإمام أحمد فعلياً فقط الرجوع إليها واستقرائها وإعادة إحيائها من جديد، فالعلمنة ممكنة في الإسلام والعقل الإسلامي يحملها في طياته وليست غريبة عنه.

2.9. احترام حقوق الإنسان

وضع شرط العلمنة لدخول الحداثة في السياق الإسلامي يفترض حسب أركون شرط آخر لتحقيق ذلك وهو شرط حقوق الإنسان، وقبل التطرق إلى رؤية أركون إلى واقع حقوق الإنسان وكيف ينظر إلى احترامها؟ سنتوقف عند مفهوم حقوق الإنسان. إن التنظير لمفهوم حقوق الإنسان كان نتيجة لمسيرة افكار فلاسفة الأنوار (كانط، مونتيسكيو، روسو... إلخ) في القرنين 17م و18م، وتبلور مبادئ الثورة

الفرنسية 1789م، ليأتي بعدها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان 1948م، الذي أصدرته هيئة الأمم المتحدة، وقد ساهم عدة فلاسفة في بلورة فكرة حقوق الإنسان من بينهم "برتراند راسل". والمقصود بحقوق الإنسان هي مجموعة من المواد القانونية المتضمنة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أصدرته وأعلنت عنه هيئة الأمم المتحدة سنة 1948م، وتشمل المواد مبادئ عن اعتبار الناس انهم يولدون أحرار ومتساوين، وكرامتهم مضمونة، ونيزد كل أشكال الاستغلال والهيمنة. من هنا نستنتج أن مبدأ حقوق الإنسان مبني على حقين أساسيين، حق الحرية وحق المساواة اللذان تتفرع عنهما الحقوق الأخرى، وبعد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، سارعت الدول العربية الإسلامية إلى التصديق على لائحته، مع تحفظ بعض الدول مثل العربية السعودية، من جهةها أيضا الدول العربية الإسلامية اصدرت الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام سنة 1981م، وكذلك مشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان سنة 1986م... إلخ، فهذه الإعلانات والمشاريع تعبر عن سعي هذه الدول في المساهمة في التعريف بحقوق الإنسان في الإسلام، وذلك ردا على استبعاد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948م للخصوصية الإسلامية في صياغة بنود ذلك الإعلان. ومن جهة أخرى سعت الدول الغربية المتبنية لمشروع حقوق الإنسان إلى استغلال شعار حقوق الإنسان لتحقيق مصالحها السياسية والاقتصادية والتدخل في الشؤون الداخلية خاصة للدول العربية الإسلامية بذريعة احترام حقوق الإنسان، فالغرب حسب أركون يرفعون شعارات حقوق الإنسان والحرية للضغط على الآخرين. فهم بذلك يرتكبون اختراقات لاذعة لحقوق الإنسان التي ينادون إليها.

يقر محمد أركون أن ما يؤسس لحقوق الإنسان في الإسلام هو الفطرة التي فطر الله بها الناس على أنهم أحرار، ويرى أن الوضعية الحالية لحقوق الإنسان في البلاد الإسلامية تعيش حالة معقدة ومحرجة وذلك يعود إلى طبيعة الأنظمة السياسية التي

شكلت الدول القومية بعد استقلالها من الاستعمار الغربي، هذه الأنظمة التي حسبه تعرقل عملية تطبيق مبادئ حقوق الإنسان لاعتبارات سياسية ضيقة وهذا ما يفسر حسبه ذلك التوتر الذي تعيشه المجتمعات العربية الإسلامية. فتحديث المجتمعات العربية الإسلامية لابد أن يمر عبر إعادة الاعتبار لحقوق الإنسان المتجذرة في البنية العقائدية للمسلمين.

3.9. الديمقراطية كمبدأ لتحديث العقل الإسلامي

يعتبر البحث في مجال الديمقراطية من الإشكاليات التي يصعب الإجابة عنها، فلا وجود لتعريف جامع مانع يتفق عليه المفكرين والسياسيين، سوف نحاول ان نتقرب من هذا المفهوم في جانبين اللغوي والاصطلاحي، فللمصطلح الديمقراطية من اليونانية « **Demokratia** »، وتنقسم إلى قسمين ديموس « **Démos** » التي تعني الشعب، وكراتوس « **Kratos** »، التي تعني سلطة او حكم، ويعتبر اليونان أول شعب عرف هذا النظام، فتصبح سلطة الشعب او حكم الشعب نفسه بنفسه. وفي السياق اليوناني يرى أرسطو أن الديمقراطية عبارة عن نظام سياسي يحكم الشعب فيه نفسه بنفسه، يكون فيه الشعب متحرر من تأثير الغوغائيين ويتفق الشعب فيه وتحدد حقوقه وواجباته (إبراهيم، 1991، ص 01)، وفي السياق المعاصر فإن الديمقراطية تطلق على ذلك النظام السياسي الذي يتبنى الفصل بين السلطات الثلاثة التشريعية والتنفيذية والقضائية، وحسب أركون فإن الديمقراطية شرط ضروري لتحديث المجتمعات الإسلامية، فأركون يرى أن الديمقراطية الحقيقية لا يمكن لها ان تحصل دون فتح مناقشات مفتوحة في المجتمع بعيدا عن الاعتبارات الدينية التي تلغي التساؤل الفلسفي، كما أن مصطلح الديمقراطية الذي تناوله الخطاب السياسي بالبحث، له جذوره الأولية في القرآن الكريم، ولكن حسب أركون لا يأخذ بالمعنى الحديث، حيث أن هناك فرق كبير بين مصطلح الشورى والديمقراطية، فالأول محصور عند الفئة العليا من كبار المسلمين وهي مرتبط

بالفضاء العقلي الوسيط، أما الثاني يشمل جميع البشر في المجتمع الديني/المذهبي/العرق، فالديمقراطية إذا مرتبطة بالفضاء العقلي للحدث، فيدعو أركون إلى تجديد مفهوم الشورى واسقاطه على مفهوم الديمقراطية ليشمل جميع الشعوب بذلك يتسنى قبول الحدث وتجسيدها في المجتمعات الإسلامية.

10. خاتمة

بعدما استعرضنا نظرة أركون التحديثية للمجتمعات العربية الإسلامية والشروط التي افترضها لبلوغ هذا الهدف، فإننا نتوصل إلى خلاصة بحثنا وهي ان الحدث كمفهوم ظهر في الغرب وتبلور في ظل التغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والفكرية المكونة للمجتمعات الغربية، حيث أن تلك التحولات استحدثت قطعة مع التي كانت قبلها، أي التي كانت سائدة في القرون الوسطى، وتتميز الحدث بانها مشروع غير مكتمل على حد تعبير الفيلسوف الألماني يورغان هابرماس فهي في تحول مستمر، مبنية على نمط « Mode » ورؤية جديدة للكون « Nouvelle vision du monde »، تستدعي نموذج للدولة مبني على أفكار العقد الاجتماعي ومبدأ الفصل بين السلطات، والأفكار العلمانية ومفهوم حقوق الإنسان والديمقراطية وتحقيق المواطنة (La citoyenneté).

ويعتبر أركون من المفكرين الذين يؤمنون بفكرة الحدث وضرورة بلوغها عند المسلمين، ويرى انه لا سبيل للخروج من التأخر الحضاري والتاريخي إلا بتبني طريق الحدث والتحديث، وقصد بلوغ هذا الهدف حدد أركون شروط وآليات/ فأولها هي نقد العقل الإسلامي والحفر في التراث من اجل زحزحة وتجاوز كل الأنظمة التي تكبل التفكير عند المسلمين اليوم، وتلك الأنظمة يقول عنها أركون انها مستمدة من تلك الرواسب التراثية، حيث ما هو صالح في زمان الشافعي لا يمكن أن يصلح بالضرورة في زمننا اليوم، وفي الآلية الثانية حدد أركون منهجا علميا مستمدا من آخر ما وصلت إليه مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب، متبنيا في هذا الصدد عدة

مقاربات منهجية منها الأنثروبولوجية والتاريخية والألسنية... إلخ، وذلك بهدف بلوغ نقد علمي للعقل الإسلامي، واستحدث أركون ما يسميه بالإسلاميات التطبيقية كبديل للإسلاميات الكلاسيكية المستمدة من الرؤية الضيقة للمستشرقين.

للحدثاء عند اركون ثلاثة شروط أولها العلمانية الإيجابية التي يرى أنها ممكنة في السياق الإسلامي، حيث يشير انه عاشها في عصر المعتزلة، وحذر أركون من العلمانية النضالية التي عاشتها بعض المجتمعات الإسلامية كتركيا وتونس، وكانت فاشلة نظرا لعدم استيفائها الشروط الموضوعية والمعرفية الضرورية لاستعاب الأفكار العلمانية. والشرط الثاني هو احترام حقوق الإنسان حيث ان النزعة الإنسانية معروفة في المجتمعات الإسلامية، وأن احترام حقوق الإنسان ضروري لاعتراف بالاختلاف وتقبل الآخر، أما الشرط الثالث هو الديمقراطية التي تؤطر به الدولة وبنائها على شكل مؤسسات اجتماعية وسياسية واقتصادية، وتتجلى في الشفافية والمصادقية بين الطرفين السياسي والمدني.

10. قائمة المراجع:

- أركون، محمد. (1990). *الإسلام الأخلاق السياسة* (الطبعة الأولى). لبنان: مركز الإنماء القومي.
- أركون، محمد. (2001). *القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني* (الطبعة الأولى). لبنان: دار الطليعة.
- بدوي، أحمد زكي. (1978). *معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية* (الطبعة الأولى). لبنان: مكتبة لبنان.
- بلقزيز، عبد الإله. (2004). *العرب والحدثاء دراسة في مقالات الحداثيين* (الطبعة الأولى). لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.

عنوان المقال: (الخط: Sakkal Majalla، حجم الخط غليظ 13)

- بن داود، عبد النور. (2009). مدخل فلسفي للحدثة تحليلية تمظهر العقل الغربي-قراءة في نصوص ميشال فوكو (الطبعة الأولى). الجزائر: منشورات الاختلاف.
- حداد، إبراهيم. (1991). الديمقراطية عند العرب (الطبعة الأولى). لبنان: دار الثقافة لطباعة والنشر.
- حوراني، ألبرت. (دون سنة). الفكر العربي في عصر النهضة (الطبعة الثالثة). لبنان: دار النهار للنشر
- مسرحي، فارح. (2006). الحدثة في فكر محمد أركون (الطبعة الأولى). الجزائر: منشورات الاختلاف.
- أبي نادر ، نايلة. (2008). التراث والمنهج بين أركون والجابري (الطبعة الأولى). لبنان: الشبكة العربية لأبحاث والنشر.
- الجابري، محمد عابد. (1991). تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي. (الطبعة الخامسة). لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية.
- حنفي، حسن. (1982). التراث والتجديد موقفنا من التراث. مصر: دار التنوير.
- طرايبيشي، جرج. (2007). نظرية العقل (الطبعة الثالثة). لبنان: دار الساق.
- محمد، بديع، الشرف، المحاسني، زكي. (دون سنة). دراسات تاريخية في النهضة العربية الحديثة (الطبعة الأولى). مصر: مطبعة الرسالة.

- Mohamed, arkoun. (2007). Humanisme et islam combats et propositions. (1 ed). Algérie. Edition barzakh.