الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون تيارت
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم العلوم الإنسانية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

"تخصص فلسفة عامة" الموسومة بـــــــــــ

الحداثة في الفكر الغربي و العربي
"يورغن هابرماس و محمد أركون نموذجاً"

من إعداد الطالبين:

- ناعب عبد القادر
- بـــــــــــاية قويدر

بإشراف الأستاذ:

راتية حاج

اللجنة المناقشة

- حفصة طاهر.....رئيساً
- راتيـــةحـــاج.....مشرفا و مقرراً
- كرطالي نور الدين..... مناقشاً

السنة الجامعية: 2016/2015م
1437/1436ه

إهـــداء

نهدي هذا العمل المتواضع إلى كل الأساتذة الكرام الذين ساعدونا في المشوار الدراسي

لهذه السنة كما نتوجه بالشكر الخاص للأستاذ المشرف رائية حاج لتتبعه مراحل انجاز هذا العمل

و نتوجه بالشكر و التقدير لكل من ساعدنا في إتمام هذا البحث الفلسفي

و في الأخير تقبلوا منا فائق التقدير و الاحترام

فاعب عبد القادر

إهـــــــداء

نهدي هذا العمل المتواضع إلى كل الأساتذة الكرام الذين ساعدونا في المشوار الدراسي

خاصة الأستاذ المشرف **راقية حاج** لتتبعه مراحل انجاز هذا العمل

و نتوجه بالشكر و التقدير لكل من ساعدنا في إتمام هذا البحث الفلسفي

و في الأخير تقبلوا منا فائق التقدير و الاحترام

فاعب عبد القادر

مقدمة:

تعتبر الحداثة ظاهرة حضارية متعددة الاشكال وسياقا فكريا وتاريخيا متعدد المعاني ، فهي تتخذ من القديم نقيذا لها واداة يمكن تجاوزه بإحداث القطائع المختلفة مع كل انماط التفكير القديم وعلى كل مستوياته.

لقد اصبح الرقي والتحضر هدفا تسعى اليه كل المشاريع الفكرية على المستويين الغربي الاوربي والعربي الاسلامي ، ويعد مشروع الحداثة من ابرز المشاريع التي تعد نقطة تحول جذري منذ القرن الرابع عشر حيث عمل هذا المشروع على وضع المعايير والمؤشرات الاجمالية التي بامكانها ان تصنع الفرق وتوسع الهوة – الفجوة – بين كل انماط التفكير الكلاسيكي وانماط التفكير الحديث ، لان المجتمع اليوم اصبح ينظر الى الامور الاجتماعية والسياسية والثقافية والدينية بنظرة تختلف عن تلك التي عرفها في الفترة الوسيطية اين مثلت النزعة الدينية السلطة بمختلف جوانبها ، فكان مشروع الحداثة جد اساسي في هذه المرحلة حتى تتخلص المجتمعات من كل الاحكام التعسفية التي ابعدت المجتمع المدني عن كل مستويات الحضارة .

من هنا كانت الاشكالية العامة لهذا البحث العلمي المتواضع المتمثلة في مفهوم هذا المشروع – الحداثة – ومدى اهميته لدى الفكر الغربي والعربي بالرغم من معرفتنا انه مشروع غربي اصيل ،وكان "هابرماس " هو نموذجنا بالنسبة للفكر الغربي ، اما بالنسبة للفكر العربي فارتئينا ان نقدم الجزائري محمد اركون نموذجا عن الحداثة .

ولقد تم تقسيم هذا العمل الى ثلاثة فصول مرتبة ترتيبا منطقيا كان :

اولها : الحداثة مفهومها ومقوماتها ، وقد تم تقسيمه الى مبحثين هما : المبحث الاول بعنوان : مفهوم الحداثة ، وقد قسم كذلك الى مطلبين الاول حول مفهوم الحداثة لغويا ا، اما الثاني فهو مفهومها من الناحية الاصطلاحية .

اما المبحث الثاني فعنون بالمقومات الفلسفية للحداثة ومستوياتها فمطلبه الاول كان حول المقومات الفلسفية لهذا المشروع – الحداثة– والثاني حول مستوياته .

- اما ثانيها كان بعنوان القول الفلسفي للحداثة عند هابرماس ، وقد تم تقسيمه الى مبحثين اوله الحداثة عند هابرماس ، تناولنا فيه مطلبين الاول : الحداثة وعيها للزمان وحاجتها الى ايجاد ضمانات خاصة داخلها .

الثاني: فكان حول المضمون المعياري لهذا المشروع الجديد – الحداثة –.

اما المبحث الثاني فكان حول نظرية الحداثة عند هابرماس ، وتم علاج هذا المبحث على مستوى مطلبين ، اولا نظرية الحداثة اما الثاني فكان حول نظرية التطور الاجتماعي عند هابرماس .

وثالث هذه الفصول كان تحت عنوان تحديث المجتمع الاسلامي عند محمد اركون وتم علاجه على مستوى مبحثين فالأول العلمانية عند محمد اركون وقسم الى مطلبين اولا مفهوم العلمانية وثانيا موقف اركون من العلمانية .

اما المبحث الثاني فكان حول الديمقراطية والمجتمع المدني واحترام حقوق الانسان . فمطلبه الاول كان بعنوان احترام حقوق الانسان اما الثاني فكان حول المجتمع المدني .

اما عن الدوافع التي جعلتنا نختار هذا البحث فهي عبارة عن دوافع ذاتية واخرى موضوعية

فقد تمثلت الموضوعية منها في مدى قيمة هذا المشروع الفلسفي – الحداثة – ومدى تشعبه وتناوله من طرف العديد من الفلاسفة والمفكرين باعتباره مشروع حضاري لا بد منه ، حتى تتخلص المجتمعات من رواسب القديم في جميع المجالات .

اما عن الدوافع الذاتية فتمثلت في محبتنا لمثل هذه المواضيع والتأثر بالتفكير الفلسفي لدى كل من هابرماس على مستوى الفكر الغربي ومحمد اركون في الفكر العربي .

ومما لا شك فيه ان كل عمل وبحث تصادفه مجموعة من الصعوبات المختلفة ،ومن صعوبات بحثنا هذا :

- ضيق الوقت نظرا لكوننا اساتذة تعليم ثانوي مما صعب لنا التوفيق بين البحث العلمي والعمل.

- قلة المصادر والمراجع حول هذا المشروع باعتباره مشروعا لم ينتهي مما صعب علينا ايجادها خاصة المتعلقة بهابرماس والمترجمة باللغة العربية .

- استعمال المصادر والمراجع التي تم الحصول عيها بصيغة Pdf مما يصعب القراءة المطولة حول البحث .

الفصل الاول

الحداثة مفهومها ومقوماتها

- **المبحث الأول: مفهوم الحداثة**

➢ **المطلب الأول: مفهوم الحداثة لغويا**

كلمة حداثة في اللغة العربية مشتقة من الجذر (ح.د.ث) وحدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، فهو محدث وحديث، وحدث الأمر أي وقع وحصل، وأحدث الشيء أوجده والمحدث هو الجديد من الأشياء، وعليه فالحداثة في اللغة العربية ترادف الجدة أو التجديد.[1]

أما في اللغة الفرنسية، فان الصفة حديث**moderne** أقدم تاريخيا من اللفظ حداثة **modernité**وكلمة حديث تقابلها في اللاتينية **modernus** التي تظهر في أواخر القرن الخامس بعد الميلاد وتأتي من كلمة **modo** التي تعني الآن أو مؤخرا أو حالا.[2]

وقد استعملت بهدف التميز بين الماضي الروماني الوثني ،والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسميا[3]،وقد ازداد استعمال لفظ حديث منذ القرن 10م في الميدان الفلسفي وكذا الديني ،ويكاد يستعمل دوما بمعني ضمني للدلالة على الانفتاح والحرية الفكرية ،أو بمعني عامي للدلالة على الخفة وحب التغيير لأجل التغيير [4]

أما لفظ حداثة **modernité** فلم يأخذ معناه ودلالة إلا في القرن19م وقد ارتبط بأعمال **شارل بودلير(1821 – 1861)**الذي يعتبره أغلب الدارسين أبا للحداثيين لأنه أول من حاول تقديم صياغة نظرية للحداثة ،والحداثة عنده هي "المؤقت والعابر ،وكذلك تعتبر الحداثة هي الجمال ،الموجود في الموضة التي تتغير في كل فصل من الفصول.[5]

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، إعداد و تطبيق، يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت معجم 2ص907.

[2] أندريه لالاند ،موسوعة لالاند الفلسفية ت:خليل أحمد خليل ،منشورات عويدات ،بيروت باريس ط2عام 2001 معجم 02ص 822.

[3] يور غين هابر ماس ،الحداثة مشروع ناقص ت : بسام بركة (الفكر العربي المعاصر)العدد29 – 1984 مركز الإنماء القومي بيروت ص42.

[4] أندريه لالاند :الموسوعة الفلسفية مج 2 مرجع سابق ص822.

[5] ألان تورين :نقد الحداثة ،ت أنور مغيث ،المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ص 141.

المطلب الثاني: مفهوم الحداثة في الاصطلاح الفلسفي

يرى **جون بودلير**: أن الحداثة ليست مفهوما سوسيولوجي أو سياسيا أو تاريخيا بحصر المعنى ،وإنما هي صبغة مميزة للحضارة ،تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية ،فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها وكأنها وحدة متجانسة مشعة عالميا انطلاقا من الغرب ويتضمن هذا المفهوم إجمالا الإشارة إلى التطور التاريخي بأكمله والى تبدل في الذهنية.[6]

تتسم الحداثة بالشمولية إذ ليس هناك وجه واحد للحداثة وهي ليست محصورة في جانب حياتي أو فكري واحد، لأن الحداثة مفهوم حضاري شمولي يطال كافة مستويات الوجود الإنساني.[7]

ويؤكد **هابرماس** أن الحداثة تقابل التقليد وهذا **بقوله**: إن الحداثة تعبر دائما عن وعي عصر ما يحدد نفسه(...) ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث.[8]

لأن الحداثة هي الانفصال والقطيعة مع الماضي، فهي في جوهرها عملية انتقالية تشتمل على التحول من نمط معرفي أخر، يختلف عنه جذريا وهي انقطاع كلي عن الطرق التقليدية لفهم الواقع وإحلال أنماط فكرية جديدة.[9]

ويعتبر"**هشام شرابي**" الحداثة ظاهرة تتميز بأوربيتها (...)وهي محصلة عملية تاريخية بدأت في أوربا منذ عصر النهضة والإصلاح فهي ذلك النمط الحضاري الذي بلغته المجتمعات الغربية بداية من منتصف القرن 19م الذي كان نتيجة لتطورات عديدة وشملت جميع المستويات الفكرية ،السياسة ،الاقتصادية ،الدينية وكذا الاجتماعية.[10]

---

[6] محمد برادة :اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة ،ص12.

[7] محمد سبيلا :الحداثة ما بعد الحداثة ،دار توبقال ،الدار البيضاء ،المغرب ،ط 1 عام 2000ص 7.

[8] يورغين هابر ماس :الحداثة مشروع ناقص، مرجع سابق ص42.

[9] هشام شرابي: النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي ،ت محمود شريح ،دار نلس ،السويد ،ط4 عام 2000ص39.

[10] هشام شرابي المرجع نفسه ص52- 53.

ويوضح **هنري لوفيقر** الفرق بين الحداثة والمعاصرة بأننا :"ندرك الحداثة داخل مجموعة من النصوص والوثائق، التي تحمل بصمة عصرها ،ولكنها مع ذلك تتعدى إلى الدعوة للموضة والى الجديد ،فالحداثة تختلف عن المعاصرة مثلما يختلف تفكير ما عن الوقائع ".[11]

نفس هذا الموقف أو التميز بين الحداثة والمعاصرة نجده لدى **أركون** الذي يقول: " الحداثة ليست المعاصرة ،فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة والعصر أناس ينتمون عقليا وذهنيا لمرحلة القرون الوسطى ،وقد توجد في القرون الوسطى شخصيات تمثل الحداثة".[12]

وتمتاز الحداثة أيضا بكونها تفرض نفسها كوحدة مشعة عالميا، فقد أصبح البعد العالمي احدي القيم الجوهرية للحداثة، فالتكنولوجيا والوسائل السمعية البصرية من الأشياء الكثيرة التي قد فرضت فضاء مخترقا للفضاء الوطني ولا يمكن لأحد أن يوقفها.[13]

ذلك ما يؤكده **ألان تورين** بقوله :"لقد صارت المجتمعات مخترقة بالأشكال الحديثة للإنتاج والاستهلاك والاتصال فقارب الحداثة يحملنا جميعا يبقي فقط أن نعرف هل نحن ملاحون أم مسافرون يحملون أمتعة ؟".[14]

وبعبارة **محمد أركون**: "نحن غاطسون ومنغمسون في المناخ الذي خلقته الحداثة (...)وبالطبع هناك درجات من الانغماس في الحداثة ".[15]

ولعل أهم ما يميز الحداثة ،قدرها على النقد الذاتي إذ يقول :**بيورن فيتورك**" أهم سمات الحداثة هي ببساطة قدرتها الكامنة على تصحيح نفسها (...)وقدرتها على النضج الذاتي ومواجهة مشكلات لم تكن تخطر في البال وفقا لبرنامجها الأصلي.[16]

وهي الفكرة التي عبر عنها ناقد الحداثة **ألان تورين** إذ يقول:" إننا لا نبالغ لو قلنا أن العلامة الأكيدة للحداثة هي رسالة العداء للحداثة التي تثبتها الحداثة والتي تتسم بالنقد الذاتي

---

[11] محمد برادة:مرجع سابق، ص 13.

[12] محمد أركون : الإسلام والحداثة التبيين ،العدد 2 -3 ،1990،الجمعية الثقافية الجاحظية الجزائر ص 221.

[13] فارح مسرحي كالحداثة عند محمد أركون ،منشورات الاختلاف ،الدار العربية للعلوم ،ط 1عام 2006 ص23.

[14] ألان تورين ،نقد الحداثة ،مرجع سابق ص 267.

[15] محمد أركون:الإسلام والحداثة، مرجع سابق، ص 223.

[16] بيورن فيتوك :حداثة أم حداثات عدة ؟ ترجمة ،محمد يونس ،الثقافة العالمية العدد 104 فبراير 2001 المجلس الوطني للثقافة والفنون ،الكويت ص 98.

والتدمير الذاتي وهي طبقا لقانون **بود لير جـــلاد نفســـه**"[17]،ومـــن المعـــروف أن الفكـــر الغـــربي قـــد شهد في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرون ظهـــور حركـــة فكريـــة تقـــوم علـــى الـــدعوة إلى تعديل أو رفض الأسس التي ترتكز عليها الحداثة وهي الحركة التي تدعى ما بعد الحداثة .[18]

[17] ألان تورين : نقد الحداثة ،مرجع سابق ص 141.

[18] فارح مسرحي :الحداثة عند محمد أركون ،مرجع سابق 24.

- **المبحث الثاني: المقومات الفلسفية للحداثة ومستوياتها**

➢ **المطلب الأول: مقوماتها الفلسفية**

يتفق العديد من المفكرون على أن الحداثة تقوم على جملة من المفاهيم الأساسية أهمها:

➢ **الذاتية:**

يعتبر مفهوم الذاتية أول المفاهيم التي شكلت قاعدة الحداثة ،فالحداثة هي أولوية الذات انتصار الذات ورؤية ذاتية للعالم ،بعدما كان ضباب القرون الوسطى يحجب عنها الرؤية والحداثة لدى (**Heidegger 1889 – 1976**)هي عنصر انبثاق تصورات الإنسان للعالم[19] وإدراك الإنسان لنفسه كذات مستقلة ،ذات هي علامة على صاحبها لا تكتفي بأن تعلن عما يميزها عن الطبيعة بل تسعي لترويض هذا العالم ،وجعله بكل كائناته مقاسا بالمقياس الإنساني[20].

وبروز الرؤية الذاتية للعالم وهو نتاج الأزمنة الحديثة وبالتحديد هو نتاج الديكارتية، فمنذ لحظة ديكارت أصبح الإنسان يستمد يقينياته من ذاته وليس كما كان الشأن في العصور الوسطى من تعاليم عقيدة أو سلطة أخرى غير سلطة ذاته[21].

والثورة الأساسية في الفلسفة الحديثة تتمثل في نظرتها إلى الإنسان كذات هي مقر ومرجع الحقيقة واليقين، وهي المركز والمرجع الذي ينسب الحقيقة لكل شيء أي تنصب الإنسان ككائن مستقل، واع فاعل ومالك للحقيقة.[22]

ومبدأ الذاتية هو مبدا اساسي في الحداثة ،والمتمثل في إدارة المعرفة ،الذي يعني الجرأة على اقتحام كل ميادين وتمظهرات الحياة وتعابيرها ،لمعرفتها على حقيقتها[23]،وكان من نتاج ترسيخ **مبدأ الذاتية:**

- أن أصبح العالم وجود قابلا لأن نعرفه ،نغزوه ونحوله ،فالذات أصبحت تريد التحكم في الطبيعة والكون بعد أن تتناوله يد الإنسان بمقاييسها الكمية الحسابية لتحاول ضبط قوانينه وقد

---

[19] محمد الشيخ ،ياسر الطائري : مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة ندار الطليعة بيروت ،ط 1 عام 1996 ص12.

[20] فارس أبي صعب: العرب وحتمية الحداثة، قضايا فكرية، العدد 20/19 أكتوبر عام 1999 القاهرة ص 59.

[21] محمد الشيخ ،ياسر الطائري :مرجع سابق ص 12- 13.

[22] محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ص 65.

[23] فتحي التركي، رشيدة التركي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي بيروت ط1 عام 1992 ص21.

شارك في رسم هذه الصورة كل من الفلسفة الديكارتية وعقلانية لايبنتز ،وشكية هيوم والثورة العلمية التي أفرزتها أعمال غاليلي ونيوتن والتي وجدت تفسيرها الأسمى في الفلسفة الكانطية[24].

وهذا ما يعبر عن ثاني ثوابت الحداثة كإرادة للتغيير والتي تتم بتكريس المعارف المكتسبة لتغير الواقع بتغيير معطياته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية[25].

- انكفأ عالم الألهه على ذاته وأفول حضورها في العالم ،بعد أن أجبرها الإنسان أن تترك له السيادة ،فثمرة انتصار الحداثة هي تحرير الروح واستقلالية الذات البشرية وتعامل الإنسان مع نفسه كذات واعية ،سيدة ، مريدة وفعالة ومن نتائج ذلك أن وضع الإنسان قيما جديدة وفق معايير نفعية ،وهذا النظام الإنساني الجديد مشوب بشوائب التبدل والتحول ،لأنه فقد الطابع القدسي للنظام الإلهي القديم فقد مزقت الحداثة العالم المقدس بتعبير **ألان تورين** وهذا ما يعبر عن ثالث ثوابت الحداثة المتمثل في إدارة الهيمنة[26].

- **العقلانية:**

ترتبط الحداثة ارتباط وثيقا بالعقلانية ،لأنها متماشية مع انتصار العقل[27]،وتعد العقلانية مفتاح الحداثة وذلك بتطوير المعارف وتقليص المجالات الغامضة المبهمة للعلاقات التي تربط الإنسان بالوجود ،وهكذا إذا تقوم الحداثة على حركية إثبات المعقول واستبعاد اللامعقول[28].

لذلك فقد استبعد الجنون الخرافة الأسطورة وكل ما يعطي تفسيرا خياليا في إطار الحداثة وترتب عن الإيمان بمبدأ الحداثة:

-الانفصال عن الإيديولوجية الدينية ،من خلال اعتبار السلطة السياسية اجتماعية قبل كل شيء ولا يجب أن تستند إلى مشروعية متعالية أي نزع القدسية عن المجال السياسي باعتباره مجالا دنيويا للصراع حول الخيرات وهذا ما ظهر مع الدولة الديمقراطية الحديثة ،القائمة على المبادئ الوضعية التي بلورها فلاسفة العقد الاجتماعي ،وعصر التنوير بصورة عامة كالحرية المساواة والمواطنة والإدارة العامة[29].

---

[24] محمد الشيخ ،ياسر الطائري :مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة ،مرجع سابق ص13.

[25] فتحي التركي، رشيدة التركي: فلسفة الحداثة، مرجع سابق الصفحة نفسها.

[26] على حرب: الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي، بيروت ،الدار البيضاء ط 1 عام 1998 ص 214.

[27] ألان تورين :نقد الحداثة ،مرجع سابق ص 46.

[28] فتحي التركي ،رشيدة التركي :مرجع سابق ص17.

[29] محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ص 64.

-عقلنة القول التاريخي:

وهي الانفصال عن التقاليد عموما وعن النقل خاصة وتشخيص الواقع الماضي تشخيصا يخول لنا فهم الحاضر والعمل على تغييره[30].

وهكذا قامت الحداثة على معقولية التحول ،وأفضت إلى التصور حركي للتاريخ يحدد مراحل نموه وتطوره ،وفقا لمعيار التقدم وانبثق عن ذلك مفهوم الكلية **totalité** الذي يعني النظرة الشاملة والكلية للأشياء و هو ما حاولت عدة فلسفات للتاريخ أن تعبر عنه كفلسفة فيكو (1668 -1744) وهردر (1774 -1804) .[31]

- **عقلنة القول الديني :**

والمقصود بذلك قراءة النص الديني وفهمه عقليا ،وتفسيره من خلال معطيات العصر فالعقلنة في المجال الديني تعني التدخل في جميع مستوياته بدقة لإصلاحه وإبعاده عن طريق المحرفة والغطرسة والتسلط وتجلى ذلك في أعمال سبينوزا بصفة خاصة من خلال قراءته النقدية للكتاب المقدس وكان نتاج الدعوة فلاسفة التنوير إلى حق الإنسان في التفكير في المسائل الدينية بحرية[32].

1) العدمية :nihilisme

وهي القول بعدم وجود أي شيء مطلق ومن ثمة نفي أي حقيقة أخلاقية وأية هيكلية للقيم ،ويعد نيتشه (1844 – 1900) ، واضع مبدأ العدمية لا قيمة للقيم أي أن ما كان في السابق مبادئ راسخة ثابتة ومثل عليا سامية صار عدما وبهذا أفقد نيتشه القيم كل معني أو حقيقة لأن الحقائق في نظره مجرد أوهام نسبية أنها في حقيقتها كذلك ،كما أن الربط بين الوجود والقيم ،ما هو كائن وما يجب أن يكون لا مبرر له[33].

والقول بالعدمية هو نتيجة لأفول عالم الآلهة بمقدساته وإحساس الإنسان بالتغير وفقدان المرجع الذي يستند إليه، فجاء إعلان نيتشه عن العدمية الكاملة ،أي التي لا تتزعج من انهيار

---

[30] فتحي التركي، ورشيدة التركي: فلسفة الحداثة، مرجع سابق ص 31.

[31] فارح مسرحي :الحداثة عند أركون ،مرجع سابق ص 41- 42.

[32] فتحي التركي، ورشيدة التركي: فلسفة الحداثة، مرجع سابق ص31.

[33] غانم هنا ،نتشه: فاصل بين الحديث ومعاصر تجاوز هيجل ،عالم الفكر ،العدد 4،المجلد 30،أفريل 2002،المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب ،الكويت ،ص 11.

القيم وإنما تقوم في مبدأها :"لقد انهارت القيم القديمة ،وهذا أمر غير مأسوف عليه ،لنضع لأنفسنا قيما جديدة أخرى غير القيم الميتافيزيقية ،فالقيم في النهاية ليست أكثر من وجهة نظر لأنها تعبر عن أحكام خاصة وتقوم على معايير ذاتية ".[34]

ولعل أهمية القول بالعدمية تمكن إعطاء خير كبير للنسبية واعتبار المجتمع مصدرا للقيم وذلك وفقا لمصالحه ،وفكرة كون المجتمع منبعا للقيم ،وأن الخير هو ما يكون نافعا للمجتمع والشر هو ما يؤذي سلامته وفعاليته ،لذلك هي عنصر جوهري في مفهوم الحداثة[35].

ومن خلال ما سبق نخلص إلى أن الحداثة من وجهة نظر الفلسفية تقوم على الرؤية الذاتية للوجود والنزعة العقلانية في المعرفة والقول بالعدمية والنسبية في مجال القيم[36]

- **المطلب الثاني: مستوياتها**
  - **المستوى السياسي:**

يعد المستوى السياسي مفصلا أساسيا في الحداثة، لأنه إحدى السمات المركزية للتفكير الحديث هي انهيار كافة المشروعات التقليدية للنظام السياسي، واستبدالها باعتبار الشعب مصدرا لمشروعية السلطة[37].

والحداثة السياسية مرتبطة بخصوصية الدولة الحديثة القائمة على القانون والمؤسسات القانونية المتكونة من مواطنين أحرار، لهم حقوق خاصة حق المواطنة وحق الملكية وحق التعبير، وعليهم واجبات خاصة احترام وطاعة القانون.[38]

فالحداثة في المستوى السياسي تجلت في نشأة الدولة الديمقراطية العلمانية أي أن الدولة التي يتم فيها التميز بين المجال السياسي والمجال الديني من جهة ،والتي تسمح للفاعلين الاجتماعيين –المواطنين –أن يتصرفوا بحرية في اختيار حكامهم ومن جهة أخرى لأن الأنظمة السياسية الحديثة لا تكتسب شرعيتها من مجرد التسامح الصامت بل من القبول الفعال والمشاركة الفعالة

---

[34] محمد الشيخ ،ياسر الطائري :مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة ،مرجع سابق ص14.

[35] فارح مسرحي :الحداثة عند أركون ،مرجع سابق ص 43.

[36] المرجعى نفسه نفس الصفحة .

[37] بيورن فيتوك :حداثة أم حداثات عدة ؟ مرجع سابق ص101.

[38] الزواوي بغورة :الحاضر بديل عن الحداثة وما بعد الحداثة ،قضايا فكرية العدد 20/19 أكتوبر 1999 ،القاهرة ،ص 237.

ومن ثمة فان الأفكار التي تعود إلى القرون عدة بشأن التمثيل في هيئات السلطة والبرلمانات استكملتها المطالبة بالمشاركة والسيادة للشعب[39].

فالشرط الأساسي للديمقراطية هي شعور المواطنين بمواطنتهم ووعيهم بانتمائهم لمجتمع السياسي ثم إرادتهم في المشركة الفعالة في الحياة السياسية باختيارهم الحر لحكامهم.[40]

- **المستوى الاقتصادي:**

أما على هذا الصعيد فالحداثة تتمثل في ظهور الملكية الخاصة ،استقلال المؤسسة الاقتصادية تقسيم العمل ،وكذا قوانين السوق ،فضلا عن الحركة الواسعة من الاختراعات والكشوف العلمية التي انعكست بشكل مباشر على تطوير وسائل الإنتاج بفضل الملكية والتوسط التدريجي للأدوات والآلات المختلفة في علاقة الإنسان بالطبيعة بشكل ضاعف قدرته على الفعل فيها وتحويلها[41] ،كان ذلك على نحو متطور منذ بداية الثورة الصناعية ،مما أفض على الحياة الاقتصادية طابعا جديدا يمتاز بالتطور العقلاني لنمط تسير مختلف أنظمة الإنتاج، حيث تماثلت الحداثة في هذا المستوى مع عصر الإنتاجية سواء من حيث تكييف إنتاجية العمل البشري أو من حيث سيطرة الإنسان على الطبيعة وقوى الإنتاج ومختلف مخططات الفعالية المرد ودية العليا.[42]

- **المستوى الاجتماعي:**

إذا انتقلنا إلى هاذين المستويين نجد أن الحداثة تظهر مجموع القيم والعلاقات الاجتماعية الناشئة عن هذا المجتمع الحداثي ،فإذا كان المجتمع التقليدي مجتمعا مغلقا تحكمه أخلاقيات متشددة وتسوده منظومة قيم واحدة ،فان المجتمع الحداثي مجتمع تداهمه مجموعة من القيم المنفتحة القائمة على التعددية وقابلية التغير ومعيارية النسبية والحرية ،فهو مجتمع متعلق بالمستقبل أكثر مما

---

[39] محمد سبيلا:الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ص 64.

[40] فارح مسرحي :الحداثة عند أركون ،مرجع سابق ص 44.

[41] محمد سبيلا:الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ص 64.

[42] الزواوي بغورة :الحاضر بديل عن الحداثة وما بعد الحداثة ،مرجع سابق ،ص 237.

هو مشتد إلى الماضي وهذا ما يرفع من شأن الفرد على حساب المجتمع والاختلاف على حساب الوحدة[43]

- **المستوى الفكري:**

الحداثة الفكرية بمثابة الروح من كل مستويات السابقة ويوجز محمد سبيلا مميزات الحداثة الفكرية في أربعة عناصر تشمل: المعرفة، الإنسان، العلم، التاريخ، وتفصيل هذه العناصر كما يلي:

-المعرفة: وتظهر الحداثة هنا في الانتقال من الفكر التأملي إلى الفكر التقني مع ما يعنيه ذلك من إضفاء للطابع التقني على العلوم المتعلقة بالطبيعة وللطابع العلمي على كل معرفة بما في ذلك الإنسان فأصبحت الحداثة هي الاحتكام إلى العلم و التكميم في معرفة الواقع واعتبار العلوم الدقيقة والإنسانية للتعبير عن الواقع[44].

-الإنسان: تم الانتقال مع الحداثة من النظر إلى الإنسان كجوهر روحي قبلي إلى النظر إليه كدافع أولية مثل الرغبة والإرادة والإنسان في الحداثة هو ما يفعله.[45]

-العالم: في ظل الحداثة تم الانتقال من النظر إلى العالم على أساس الإشكال الجوهرية إلى النظر إليه بمعيار العلاقات الميكانيكية الرياضية.[46]

-التاريخ :حدث تحول من الرؤية الخلاصية الغائية إلى الرؤية التاريخية ،لأن الحداثة تستبعد أية غائية ،خاصة الغائية الدينية التي تنادي دوما بنهاية التاريخ.[47]

---

[43] محمد سبيلا:ا لحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ص 64.

[44] EL maarifa .Alger.2001.p05 :tradition et modernité ,éd :hamza benaissa,2001p05.

[45] ألان تورين :نقد الحداثة ،مرجع سابق ص 19.

[46] محمد سبيلا:الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق ص 65.

[47] ألان تورين :نقد الحداثة ،مرجع سابق ص 29.

الفصل الثاني

القول الفلسفي للحداثة عند هابرماس

- **المبحث الأول:الحداثة عند هابرماس**

- **المطلب الأول:الحداثة وعيها للزمان وحاجتها إلى إيجاد ضمانات خاصة داخلها**

"الحداثة مشروع لم ينجز" خطوة أثر خطوة ومنذ نهاية القرن الثامن عشر ،هذا القول جعل من الحداثة موضوعا فلسفيا ،'إن القول الفلسفي للحداثة يلتقي ويتقاطع مع القول الجمالي ،في جوانب عديدة ،وبناء على هذا كان لابد هابرماس تحديد موضوعه .

في مقدمة الشهيرة للمجموعة الدراسات في سوسيولوجيا الدين عرض ماكس فيبر هذه المسألة التي تنتمي للتاريخ العام ومن أجل تكريس العمل العلمي لحياته كلها :لم يتجه "التطور العلمي ،الفني ،السياسي والاقتصادي إلا في أوربا على دروب التعقيل الخاص بالغرب[48]؟ إن وجود صلة داخلية لا يمكنها إذن أن تكون محض جواز –بين الحداثة وما كان يدعوه العقلانية الغربية[49]،كان لايزال أمر مفروغ منه .

فالعلوم التجريبية الحديثة والفنون قد غدت مستقلة،والنظريات الأخلاقية والتشريعية القائمة على مبادئ شكلت على النحو دوائر قيم ثقافية مهدت السبيل لتحريك عملية التعلم التي تخضع وفقا للحداثة ،للشرعيات الداخلية للإشكالات النظرية والجمالية أو العلمية والأخلاقية .

بيد أن ما وضعه ماكس فيبر من زاوية التعقيل لم يقتصر على علمنة الثقافة الغربية بل يتناول قبل كل شيء نمو الجماعات الحديثة .

تتصف هذه البنى الاجتماعية الجديدة بالتمايز بين نظامين تبلورا حول مركزين منظمين متداخلين وظيفيين ، هما المشروع الرأسمالي والجهاز البيروقراطي للدولة ،تلك هي سيرورة يفهمها ماكس فيبر بصفتها تأسيس الوضع ضمن مؤسسات تحويل أنماط الفاعلية العقلانية بالنظر إلى غاياتها ،الفاعلية الاقتصادية والفاعلية الإدارية وبمقدار ماغزا هذا التعقيل الثقافي والاجتماعي في

---

[48]G.w.f.Hegel ,diepositivtat der Christlichen Religion, in WerkeinZwanzigBanden ,Francfort,1971,t ;i,p ;209

[49]H.u.Gumbreeht, Modern in O.Brunner ,W .conz ,R. K oselleek (ed) ,GesehiehtlicheGrundbegriffe,T,iv Stuttgart,93.

الحياة اليومية ،فإن "أشكال الحياة التقليدية "حيث كان التمـــايز بينـــها في بـــدايات الحداثـــة يـــتم قبـــل كل شيء وفقا لنظام المنظمات النقابية الحرفية تفككت بدورها .[50]

يبقى أن تحديث العالم المعاش لا يخضع لبنى عقلانية هادفـــة ومحـــددة بغايـــات وإذا مـــا اقتصـــرنا على ما علمنـــا إيـــاه دوركهـــايم Durkheim وميـــد G. Mead فـــان العـــوالم المعاشـــةالمعقلنة، تتصف بالأحرى بعلاقتها التفكيرية منذئذ بتقاليد فقدت عفويتها الطبيعيـــة مـــن جـــراء تعمـــيم معـــايير العمل ونشر القيم المحررة من جهة ،الفاعلية الاتصالية لســـياقات حـــددت بشـــكل دقيـــق مقدمـــة مـــن جهة ثانية تشكيلة موسعة من الخيارات وأخيرا ،ستتصف هـــذه العـــوالم المعاشـــة بنمـــاذج مـــن الـــدمج الاجتماعي ترمي إلى تشكيل هويات شخصية مجردة وتدفع بالمراهقين نحو التفرد .

هي تلك صورة **الحداثة** كما يرسمهـــا في خطوطهـــا العريضـــة كلاســـيكيو النظريـــة الاجتماعيـــة ،إن القضايا التي طرحها ماكس فيبر تقدم اليوم ضوء جديد ويرجـــع هـــذا التبـــدل ،إلى عمـــل مريديـــه كما يرجع العمل نقاده ،أن لفظ تحديث لم يظهر إلا في الخمسينات .

وتعني منذ ذلك الحين، البحث النظري الذي يتناول من جديـــد المســـألة الـــتي يطرحهـــا مـــاكس فيبر،ولكنه أجاب عنها بأدوات الوظيفة السوســـيولوجية(**علـــم الاجتمـــاع الـــوظيفي**) ويشـــير مفهـــوم التحديث إلى جملة من سيرورات تراكمية يشـــد بعضـــها بعضـــا ،فهـــو يعـــني بنـــاء تحـــديث المـــوارد وتحويلها إلى رؤوس أموال ،ونمو القوي الإنتاجيـــة وزيـــادة إنتاجيـــة العمـــل ،كمـــا يشـــير إلى إنشـــاء سلطات سياسية المركزية وتشكيل هويات قومية ويشير أيضـــا إلى نشـــر حقـــوق المشـــاركة السياســـية وأشكال العيش المدني والتعليم العالي وأخيرا يشير إلى علمنة القيم والمعايير...الخ .

إن نظرية التحديث بالنسبة لمفهوم الحداثة عند فيـــبر تعمـــد إلى تجريـــد مثقـــل بالنتـــائج ،فهـــي تفصل الحداثة عن أصولها – أوروبا العصـــور الحديثـــة – وتعرضـــها بمثابـــة نمـــوذج عـــام لســـيرورات التطور الاجتماعي نموذج حيادي يمهل الإطار المكاني – الزماني الذي يطلق فيه .[51]

---

[50]H.u.Gumbreeht, Modern in O.Brunner ,W .conz ,R. K oselleek (ed) ,GesehiehtlicheGrundbegriffe,T,iv Stuttgart,95.

[51]هبر ماس :القول الفلسفي للحداثة ،ترجمة فاطمة الجيوشي ،منشورات وزارة الثقافة ،دمشق,1995 ص07.

وأكثر من ذلك تقطع الصلة الداخلية التي تصل بين الحداثة والاستمرار التاريخي العقلاني الغربية ،على نحو يصير فيه من الممتنع فهم عمليات التحديث بصفتها عمليات تعقيل ،أي بوصفها التاريخ الموضوعي للبنى العقلانية ،تمتاز هذه السيرورة كما يراها جيمس كولمان**(J.Coleman)** بأنها تخلص مفهوم التحديث الذي عممته نظرية تطورية ،من فكرة الحداثة إذن حال غائية ،تليها بالضرورة تطورات "ما بعد الحداثة"[52].

أن البحث حول التحديث،كما تطور أبان الخمسينيات والستينيات أوجد في الحقيقة الشروط المناسبة لانتشار لفظة "ما بعد – الحداثة " بين علماء الاجتماع .

ومما لا جدال فيه أمام التحديث المستقل عن التطور – وشبه الآلي – يجد عالم الاجتماع الملاحظ نفسه في وضع مناسب لإزاحة الأفق المفهومي للعقلانية الغربية حيث نشأت الحداثة ،فإذا ما انقطعت الصلات الداخلية بين مفهوم الحداثة وأسلوب فهم هذه الحداثة لذاتها في أفق العقل الغربي يغدو من الممكن جعل سيرورات التحديث نسبية وتتلاحق بأسلوب شبه ألي وتبني نظرة مباعدة لمباحث ما بعد – الحداثة.

لقد عبر **آرنولدجيهلن(A.Gehlen**)عن هذا الوضع بصيغة أخاذة :مقدمات الأنوار قضت نحبها والنتائج وحدها تستمر في التأثير ،أن التحديث "الاجتماعي" من منظور والذي يتابع نفسه على نحو مكثف بذاته ،قد تحرر من القوى المحركة لحداثة "ثقافة" تم تجاوزها على ما يبدو ،فهي تكتفي بتحريك القوانين الوظيفية للاقتصاد وللدولة ،للتقنية وللعلم والتي يزعمون أنها تشكل ،من الآن فصاعدا نظاما منيعا لا يطاله التأثير وعندئذ يتجلى التسارع الاجتماعي الذي لايقاوم العمليات الاجتماعية وكأنما يمثل الوجه الأخر لثقافة منهكة أصابها التبلور ،**جهيلن**يتحدث عن تبلور الثقافة الحديثة بمقدار ما تطورت الإمكانات التي تحملها بشكل واف ،كما تم اكتشاف الإمكانات المتعارضة ودمجها على نحو يصير فيه من غير المحتمل بروز تبدلات تؤثر في المقدمات ....فإذا ما قبلتم بهذه الفكرة ستدركون التبلور يطال مجالا مدهشا بحيويته وتعدد ألوانه ،مثل مجال فن الرسم الحديث ،وبانغلاق تاريخ الأفكار

---

[52]H,R Jauss,Ursprung und Bedeutung der Fortsehriltsidee in des aneiens et des moderns in H,Kuhn,f,wiedmann (ed) die philosophie und die fragenachdernfortschriltt, munich, 1964;p51.

ويمكن **لجيهلن** أن يلاحظ وهو يتنفس الصعداء "لقد ولجنا مرحلة ما بعد –التاريخ– وبهذا الشكل يسدي النصيحة التي أسداها غوتفريد بن "ادر جيدا أرصدتك" هذا الأسلوب المحافظ الجديد في إزاحة الحداثة لا يتوجه إلى الديناميكية المحمومة للتحديث الاجتماعي بل الغلاف الحاوي لتصور ثقافي للحداثة وقد تم تجاوزها على ما يبدو " [53]

ونجد مقابل ،فكرة ما بعد الحداثة ،بقالب سياسي مختلف تماما عند المنظرين الذين لم يروا تدخل انفصام بين الحداثة العقلانية ،هم أيضا ينادون بنهاية الأنوار ومجتازون أفق تقليد للعقل أعلنت الحداثة الأوروبية انتماءها إليه :هم أيضا يضعون قدمهم في مرحلة ما بعد – التاريخ– غير أن الفوضوية خلافا للأسلوب الذي أزيحت به الحداثة من قبل التيار المحافظ الجديد ،تستهدف الحداثة بمجملها وفي الوقت الذي تتلاشى فيه هذه القارة من المقولات التي قامت عليها العقلانية الغربية بدلالتها عند ماكس فيبر ،يرفع العقل الغطاء عن وجهه الحقيقي بتعبير أخريزاح عنه القناع بوصفه في آن "**ذاتيه**"مستبعدة وبمثابة إرادة تحكم الأداتيه أن القوة التمردية للنقد من نموذج نقد **هيدغر وباتايل** والذي ينتزع حجاب العقل ليكتشف عن إرادة القوة بشكلها الخالص يفترض أنها في الوقت نفسه يهز القفص الفولاذي حيث تموضعت روح الحداثة اجتماعيا ومن هذا المنظور لن يتسنى البقاء التحديث الاجتماعي بعد أن انتهت الحداثة الثقافية التي صدرت عنها ولا يبدو أن بمقدوره مقاومة الفوضى "السحقية" حيث بدأت الحداثة.

يبدأ **هيجل** باستخدام مفهوم الحداثة ،في سياق تاريخي ليشير إلى عصر :"الأزمنة الجديدة "أو "الأزمنة الحديثة" ويقابلها بالإنجليزية والفرنسية ألفاظ "**Modern**" أو "**TempsModerne**" وتشير إلى القرون الثلاثة السابقة .[54]

اكتشاف العالم الجديد وعصر النهضة والإصلاح هذه الأحداث الثلاثة الهامة التي تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة في دروس فلسفة التاريخ ،استخدم هيجل هذه الألفاظ نفسها ليعرف العالم المسيحي الجرماني الصادر عن العصور اليونانية الرومانية ،أن التقسيم الذي لا يزال ساريا في يومنا هذا لتعين أقسام التاريخ على سبيل المثال إلى أزمنة حديثة

---

[53]هبر ماس :القول الفلسفي للحداثة ،ترجمة فاطمة الجيوشي ،منشورات وزارة الثقافة ،دمشق,1995 ص08.

[54]المصدر نفسهص 10.

وعصور وسطي وعصور قديمة (تاريخ حديث – تاريخ وسيط –تاريخ قديم) ما كان بإمكانه أن يتخذ شكلا إلا بدءا من اللحظة التي أضاعت فيها ألفاظ مثل "الأزمنة الجديدة "أو "الأزمنة الحديثة" دلالاتها الزمنية الحاصلة لتدل على عصر "جديد" جذريا بالنسبة للعصر الذي سبقه ،إن الأزمنة الجديدة كانت تعني في الغرب المسيحي عصرا مقبلا ،لم يأت بعد ولن يبدأ إلا بعد يوم الدينونة ويظل الأمر على هذا النحو حتى فلسفة **شيلينغ** عن عصور العالم ،أما المفهوم اللاديني للأزمنة الحديثة فانه يعبر عن القناعة ببدء المستقبل وعندئذ يؤخذ الانقطاع الذي يشير إلى التجديد في الماضي وتحديدا في بداية الأزمنة الحديثة وفي الحقيقة أن العتبة التاريخية التي كانت تقع حول عام 1000م[55] لم يتم إدراكها كتجديد إلا في القرن الثامن عشر يبين **كوسلك** كيف كان الوعي التاريخي المعبر عنه بمفهوم الأزمنة الحديثة السؤال المكون لنظرة متجهة نحو فلسفة التاريخ على نحو تفكيري لاستحضار المكان حيث نقف انطلاق من أفق التاريخ كليته ،أن المفرد الجماعي الذي تمثله لفظة تاريخ المر المفروغ منه عند هيجل هو أيضا من ابتكار القرن الثامن عشر تسبغ صورة التاريخ العام على الماضي برمته ...أن تشخيص الأزمنة الحديثة وتحليل العصور الماضية يتجاوبان ويقابل هذا التجربة الجديدة للتقدم وتسارع الأحداث التاريخية كما يقابلهما اكتشاف التلازم الزمني لتطورات متباعدة تاريخيا فيما بينها إن تصور التاريخ بوصفه سيرورة متماسكة مولدة للمشكلات يرجع لهذا العصر ،ومنذ ذلك الحين أيضا ،كان الزمان يعايش في مواجهة المشكلات المطروحة وكأنه سلعة نادرة بتعبير أخر معاش وكأنه زمن يتعجلنا إن روح العصر الواحد من التعابير الجديدة التي ألهمت هيجل يصف الحاضر بصفته زمن عبور يتلاشي في وعي التسارع وفي انتظار مستقبل مختلف لقد كتب هيجل في تمهيده لفينومينولوجياالروح[56] :"ليس من الصعب أن ندرك أن زمننا هو زمن ميلاد وزمن انتقال إلى عصر جديد ،لقد انفصلت الروح عما كان عليه العالم حتى تلك اللحظة ،عالم وجودها وتصورها ،إنما على حافة إغراق كل هذا في الماضي وهي تعمل على تصوره أن اللامبالاة والسأم اللذين يغشيان كل ما هو باق والاستشعار الغامض بمجهول إنما هي كلها إشارات متقدمة عن شيء أخر يتم إعداده أن هذا التثبيت ستوقفه اشراقة الشمس التي ترسم بناء العالم القديم وبانفتاحه على المستقبل يحدث من

---

[55] هبر ماس :القول الفلسفي للحداثة مصدر سابق ، ص 11.

[56] المصدر نفسه ص 13.

جديد بدء عصر تاريخي يستمر في كل لحظة من لحظات الحاضر الجديد ولهذا فان الوعي التاريخي للحداثة يتضمن تحديدا بين الأزمنة الجديدة والزمن الراهن (**Neuestezeit**):يحتل الزمن المعاصر بوصفه تاريخ الزمن الحاضر مكانة متميزة في أفق الأزمنة الحديثة :كما يري هيجل زمننا هو الزمن الراهن وأن الزمن المعاصر له يبدأ مع الأنوار والثورة الفرنسية أي الزمن الذي عاشه أناس برهنوا عن قدرتهم على التمييز بوصفه زمن انشقاق في نهاية القرن الثامن عشر وبدء القرن التاسع عشر .

لقد كتب هيجل القديم أيضا أن هذه الاشراقة الرائعة تقربنا من المرحلة النهائية للتاريخ من عالمنا :أنه حاضر يفهم بوصفه الزمن الراهن انطلاقا من أفق للأزمنة الجديدة ويترتب عليه إعادة إنتاج القطيعة بين الأزمنة الجديدة والماضي.

لكن ما هو الزمن الذي يتصف بالقوة الكافية لإبراز مثل هذا الحق وامتلاك مثل هذه الخبرات[57]لقد بدأ وعي تلك المسألة التي تجابهها الحداثة :مسألة تأسيس ذاتها بوسائلها الخاصة في النقد الجمالي ندرك ذلك بوضوح فور إعادة بناء تاريخ لفظة حديث[58].

إن القطيعة مع نموذج الفن القديم افتتحت في بداية القرن الثامن عشر في الخصومة الشهيرة بين القدماء والمحدثين ،بتمرد من طرف المحدثين ضد الفكرة التي صنعتها الكلاسيكية الفرنسية عن ذاتها وذلك باستيعاب مفهوم الكمال الارسطاطالي في مفهوم التقدم كما يوحي به العلم الحديث .

يعيد المحدثون النظر في معنى محاكاة النماذج القديمة بالاستناد إلى حجج تاريخية – نقدية وفي مواجهة معايير جمال مطلق ،مجاوزة للزمان كما يبدو ،يستخلصون معايير جمال مطلق مجاوزة للزمان كما يبدو ، زمني أو نسبي وبهذا الشكل يعبر عن فكرة الأنوار الفرنسية عن ذاتها فكرة تمثيلية بداية العصر الجديد وعلى الرغم من أن الحداثة بوصفها اسم وزوج التعارض بين القدماء و المحدثون استخدمت بالمعنى الزمني في وقت متأخر من العصر القديم فان الصفة "حديث"لم تتخذ شكلا اسميا في اللغات الأوروبية الحديثة إلا في زمن متأخر جدا تقريبا في منتصف القرن

---

[57]هبر ماس :القول الفلسفي للحداثة ،ترجمة فاطمة الجيوشي ، ص14.

[58] المرجع نفسه ،ص14.

التاسع عشر ولكن هنا أيضا في مجال الفنون الجميلة يشرح هذا الأمر سبب احتفاظ لفظتي "حديث" حداثة حتى يومنا هذا بنواة دلالة جمالية تتسم بالفكرة التي يكونها الفن الطليعي عن ذاته [59].

يري **بودلير** أن التجربة الجمالية ،تختلط بالتجربة التاريخية للحداثة في داخل التجربة الأساسية للحداثة الجمالية ،تتخذ مسألة التأسيس الذاتي شكلا أكثر حدة بقدر ما يرجع أفق التجربة الزمانية إلى أفق الذاتية المتمركزة والتي تبتعد عن موضوعات الحياة اليومية ولهذا يحتل العمل الفني التحديثي عند **بودلير** مكانة فريدة عند تقاطع إحديثات الحاضر والأزل :"الحداثة الانتقالي ،العابر ،الجائز وتشكل نصف الفن ونصفه الأخر هو الأزلي اللامتغير،ومنذئذ ترجع الحداثة إلى راهن يتلاشي ويفقد امتداد زمن انتقالي ،زمن راهن يمتد على عدة عقود متشكل في قلب الأزمنة الحديثة ،لا يمكن للزمن الراهن أن يعي نفسه بتعارضه مع عصر تم تجاوزه ورفضه مع صورة ماضية لا يمكن الزمن الراهن أن يتكون إلا من تقاطع الزمن والأزل ومن هذا التماس بين المباشر بين الحاضر والأزل.

[59]هبر ماس :القول الفلسفي للحداثة ،ترجمة فاطمة الجيوشي ،مرجع سابق ص16.

➢ المطلب الثاني:المضمون المعياري للحداثة

إن قرار الفصل الذي أصدره النقد الجذري للعقل بحق الحداثة غالبا ،إن الأقوال التي تقوم بهذا النقد لا تتيح كما أنها لاتريد بيان الموقع الذي تشغله ،فالجدل السلبي ومعرفة النسب والتفكيك تتداعى بشكل مماثل لتداعي المقولات التي تمايزت المعرفة الحديثة وفقا لها بشكل طارئ والتي توجد اليوم وراء فهمنا للنصوص وتمتنع هذه المقاربات على كل ربط أحادي الجانب سواء بالفلسفة أو بالعلم بنظرية الأخلاق والحق بالأدب أو بالفن وفي الوقت نفسه تعارض كل رجوع الأشكال الوثوقية(الدوغمائية) أو الهرطقية للفكر الديني وهكذا يوجد تباين بين هذه "النظريات "التي تصدر مطالب مصداقية إلا لتكذبها على الفور والأسلوب الذي تأسست فيه داخل نظام العلوم يوجد عدم تناظر بين الإيماءة البلاغة التي تطلب فيها هذه الأقوال أن تفهم وبين المعالجة النقدية التي تخضع لها على الصعيد المؤسسي على سبيل المثال في إطار التدريس الجامعي،كما يطالب **ادورنو**، بشكل مفارق بقيمة الحقيقة ،أو أن يمتنع فوكو عن استخلاص نتائج تناقضاته الجلية"[60]

أو أن يتهرب **هيدغر وديريدا**من إلزام تبرير أقوالهما بالالتجاء إلى معرفة سرية ،يوجد في كل هذا مرة تعايش عناصر غير متجانسة ،خليط يتعارض بشكل أساسي مع التحليل العلمي أنهم يكتفون بإبداع الموضوع المربك في مكان أقل إزعاجا ،وبمقدار ما يتغير الإطار المرجعي يرون إن الأقوال نفسها لم تعد تصدر بعد الآن عن العلم أو الفلسفة بل عن الأدب.

إن حقيقة النقد الذاتي المرجع للعقل ينشأ في أقوال لاحول لها ولاطول*فقيرة* إن جاز القول في كل مكان ،وليس لها مكان لا تكون بعيدة عن حمايتها من كل تفسير منافس ،مثل هذه الأقوال تجعلنا نرتاب بالمحاكات المؤسسة على إمكان الوقوع في الخطأ ،مهزوم الحاجة بالفعل يمتلك عدم العصمة ،دوما الكلمة الأخيرة :ذلك أن المعارض أخطا حول معنى اللعبة اللغوية بمجملها ،وارتكب خطأ مقوليا "بأسلوب "إجابته.[61]

---

[60]هبر ماس :القول الفلسفي للحداثة ،ترجمة فاطمة الجيوشي ،منشورات وزارة الثقافة ،دمشق,1995 ص510.

[61]هبر ماس :القول الفلسفي للحداثة ،مصدر سابق ص512.

إن التنويعات المتباينة لنقد العقل لايراعي أسسه هي أيضا متقاربة من جانب أخر ،فهي بالفعل موجهة بحدوس معيارية تتجاوز إطار "أخر العقل " الذي تذكره بشكل غير مباشر ،بأن توصف الحداثة كحياة أضحت مشيئة ومستغلة وموضوعة تحت تصرف التقنية أو منتشرة بشكل كلي خاضعة للسلطة ،مجانسة أو سجينة ،فان وراء هذه الاتهامات على الدوام دافع حساسية خاصة ذات جروح معقدة وأشكال مصعدة من العنف إن هذه الحساسية تحمل علامات صورة بين ذاتية لم يمسها الأذى ،صورة تخيلها هيجل الشاب بوصفها كلها أخلاقية عبر صيغ فارغة مثل مفاهيم الجدلية "للوجود"وللسيادة ،القوة الاختلاف ،يحيل هذا النقد بالتأكيد إلى مضامين تجربة جمالية ،إلا أن القيم التي تستخلص منها والمطالب بشكل صريح قيم النعمة والإشراق ،تحقيق الرغبة وصلة حميمية حامية لاتشرف المقايضة الأخلاقية التي يصدرها هؤلاء الكتاب أيضا ضمنيا عن حياة يومية بكر لاتكتفي بمصالحتها مع طبيعتنا الداخلية يوجد عدم تناسب بين الأسس المعيارية المعلنة وتلك التي تظل متوارية وتفسر برفض "غير جدلي "الذاتية ،مع مبدأ الحداثة هذا لايرفضون وحسب النتائج المشوهة لعلاقة موضوعة مع الذات ،بل أيضا كل المعاني التي تحملها الذاتية قديما بوصفها وعدا لم يوفي بعد ،هو منظور ممارسة واعية لذاتها حيث ينبغي للحكم الذاتي المتضامن أن يكون منسجما مع تحقيق صادق لذات كل فرد ،إنهم يرفضون على ضبط ما سعت إليه الحداثة ، التي كانت تبحث في ذاتها عن ضماناتها الخاصة ،بمفاهيم وعي الذات والحكم الذاتي وتحقيق الذات[62] .

إن الرفض الكلي للأشكال الحديثة للحياة يفسر ضعفا آخر في هذه الأقوال وبالفعل لئن كانت مثيرة للاهتمام في مبادئها ،فان نتائجها يعوزها التمايز ،إن المجتمعات التي باسمها كان **هيجل وماركس** وأيضا **ماكسفيبر**قد ميزوا داخل سيرورة العقلنة والاجتماعية والجوانب التي تحمل التحرير والمصالحو من جهة ،والجوانب القمعية وأسباب الانقسام من جهة أخرى ،ومنذ ذلك الحين استولي النقد الهدام على المفاهيم نفسها التي كانت تسمح بالتمييز بين هذه الجوانب ،لكي يسلط الضوء على وحدتهما المفارقة ،وبجعل ذلك يختلط كل شيء العقل المحرر والتلاعب والشعور واللاشعور والقوى المنتجة والقوى المدمرة ، و التحقيق الذاتي المعبر وعملية التسفيه القامعة للنتائج التي تضمن الحرية وتلك التي تحرمنا من الحقيقة خاصة الإيديولوجية منها ووفقا

---

[62]هبر ماس :القول الفلسفي للحداثة ،ترجمة فاطمة الجيوشي ،منشورات وزارة الثقافة ،دمشق,1995ص 431

لهذه الأقوال لاتكون هذه العناصر مرتبطة فيما بينها بعلاقات وظيفية مشؤومة ،حيث تستمر بالتعارض متواطئة بغير قصد في سيرورة متناقضة تستمر في كفاح المتعارضين .

إن الفروق والتعارضات باتت معلونة وأكثر من ذلك متداعية إلى درجة أنه في الأفق المسطح والكالح لعالم يدار كليا ويخضع لحساب السلطة ،أمسى النقد عاجزا عن تمييز التباينات والتلوينات المزدوجة ،مؤكد أن نظرية **ادورنو** عن العالم المدار ونظرية فوكو في السلطة هما أغنى وببساطة أكثر دلالة من أفكار **هيدجروديريدا**الخاصة بالتقنية بوصفها جهازا اساسيا في الحداثة غير أن مايقرب بينها هو انعدام حساسيتها للمضمون "المزدوج" للحداثة الثقافية والاجتماعية إلى حد بعيد مثل التسوية هي أيضا في المقاربة التزامنية بين أشكال الحياة الحديثة وما قبل الحديثة .[63]

أنهم لايضعون في حسابهم الجزية التي كان على جماهير الشعب أن يدفعوها في الماضي أكثر من أي وقت أخر سواء في ميدان العمل اليدوي أو في شروط الحياة المادية في إمكانات الخيار الفردي بين الخيارات ضمانة الحقوق وتنفيذ العقوبات في المشاركة السياسية وفي الإعداد المدرسي .

إن المقاربات المؤسسة على نقد العقل لو تتوقع أي مكان منهجي للممارسة اليومية لقد أعطت الذرائعية والفينومينولوجيا والتفسيرية وضعا شرعيا ابستومولوجيا للمقولات التي تخص الواقع اليومي وهي العمل اللسان والحياة الاجتماعية وقد ذهب ماركس إلى حد تعين الممارسة اليومية بوصفها الموقع حيث ينبغي للمضمون العقلاني للفلسفة أن يندمج بأساليب حياة مجتمع متحرر وعلى العكس لفت نيتشه فيما يخصه ،نظر من أتوا بعده إلى الظواهر "غير اليومية " إلى حد أنه لم يعد ينظر إلا بازدراء إلى الممارسة اليومية بوصفها واقعا مشتقا أوغير أصيل .

كما رأينا في التواصل اليومي ،بشكل العنصر الخلاق للتكوين اللساني للعالم "**تناذرا**" بالاشتراك مع العناصر المعرفية والعملية الأخلاقية والتعبيرية والتي ترتبط بوظائف اللسان في هذا العالم ،تلك الوظائف الخاصة بالتصور و بالعلاقة بين الشخصية والتعبير الذاتي في الحداثة كل عنصر من عناصرها ولده في تمايزه "دوائر قيم" :من جهة الفن والأدب ونقد متخصص بشؤون

---

[63]هبر ماس :القول الفلسفي للحداثة مصدر سابق ص514.

الذوق وحيث تم التمايز على محور "الانفتاح للعالم" ومن جهة أخرى الأقوال التي تضطلع بوظيفة حل المسائل المتخصصة بشؤون الحقيقة والعدالة والتي تتمايز على محور "سيرورات التعلم الداخلية للعالم".

إن نظم المعرفة هذه ،الفن والنقد ،العلم والفلسفة، الحق و الأخلاق، انتشرت بشكل جذري عن التواصل اليومي بدرجة أنها ترتكز بشكل أدق و أكثر أحادية على وظيفة واحد اللسان وعلى نموذج واحد للمصداقية ولكن هذا التجريد لا يكفي ليسمح لنا بالنظر إليها بوصفها كذلك ،كأعراض انحطاط يصيب العقل المتمركز على الذات .

بنظر النيتشوية تتقدم سيرورة التمايز التي تنتهي إلى علم وأخلاق مستقبلين بمثابة سيرورة تكون عقل يستولى على قوة الفن بوصفه انفتاحا شعريا على العالم في الوقت ذاته يخنقه ،إنها ترى الحداثة الثقافية مملكة تتصف بوجود العقل متمركزاً على الذات والذي يطلب لنفسه أكثر مما ينبغي ،إن هذه الصورة لاتضع في حسابها ثلاث حقائق بالغة البساطة:

أولا:إن هذه التجارب الفنية حيث يفترض في ضوئها الكشف عن الطبيعة الحقيقية لعقل يستبد كل ماعداه تصدر عن سيرورة التمايز ذاتها التي ولدت العلو والأخلاق .

ثانيا:أن الحداثة الثقافية ،تدين، لانفصالها في أقوال متخصصة في الشؤون المتصلة بالذوق وبالحقيقة والعدالة ،بتنامي المعرفة التي يصعب رفضها.

ثالثا:وبشكل خاص أن ما يسمح بقياس الأثر ،الهدام أم لا ، الذي تمارسه هكذا التجريدات التي حصلنا عليها على العالم المعاش أنما هي أشكال التبادل بين نظم المعرفة والممارسة اليومية وهي وحدها .

يري ماركس[64]أن الممارسة الاجتماعية تنمو ضمن أبعاد الزمن التاريخي والحيز الاجتماعي بجعلها الطبيعة الذاتية للأفراد الملتزمين بالتعاون تتواصل مع الطبيعة الخارجية "الموضعة" بتدخلات البدن على أفق "طبيعة في ذاتها "محيطة ،كون يضم أيضا تاريخ النوع ،فالسيرورة الوسيطة للعمل ترجع إذنإلى الطبيعة من ثلاث جوانب مختلفة ترجع إلى الطبيعة للحاجات التي

[64]Habermas j ,le discours philosophique de la modernité ,op , cit ,p 500.

تحس بها الذوات وترجع الطبيعة الموضوعية "متناولة ومشغولة بوصفها شيئا "وأخيرا ترجع إلى طبيعة ذاتها "المفترضة في العمل " بوصفها أفقا وأساسا ،يفسر العمل هنا بمعني فنية الخلق ويقدم كسيرورة دائرية للوضع في الخارج للموضعةوامتلاك الطاقات الأساسية ضمن هذا المنظور ،تتضمن السيرورة التي بوساطتها تتواصل الطبيعة مع ذاتها "التحقق الذاتي للذوات " العاملة بوصفها تؤدي دورا فيها ،وفي الحالتين يتعلق الأمر بسيروراتإنتاج ذاتي تنتج عن هذه الممارسة بمثابة إنتاج قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج وعلاقات الإنتاج التي توجد فيها .

إن الصورة الفكرية لفلسفة البراكسيس تحمله على دمج العمل والطبيعة اللذين يرجع أحدهما الي الأخر بمثابة عنصرين متمايزين مع كلية سيرورة ذاتيه المرجع لإعادة إنتاج.

وفي نهاية المطاف أنها الطبيعة ذاتها التي تعيد إنتاج ذاتها عبر إعادة إنتاج الذات الكبرى التي يشكلها المجتمع والذوات التي تقوم بنشاطاتها فيه وإذن لم يتحرر ماركس هو أيضا ،من الفكر الهيجلي الكلية ،فالأشياء تتغير عندما يتوقف التفكير في الممارسة الاجتماعية بوصفها سيرورة عمل في المقام الأول .

إن المفاهيم المتممة للفاعلية التواصلية والعالم المعاش تميز بين جوانب على عكس ما يجري في الفرق بين العمل والطبيعة لا تندمج في وحدة من مستوى أعلى لا تكون فيها مجرد عناصر من المؤكد أن إعادة إنتاج عالم معاش تتغدى مما تحمله الفاعلية التواصلية التي ترتبط بدورها بمواردها بموارد يزودها بها العالم المعاش[65]، ولكن علينا أن لانتصور هذه السيرورة الدائرية على نموذج خلق ذاتي وبالتالي بمثابة إنتاج تحقق انطلاقا من انتاجه الخاص وعلينا بشكل خاص عدم ربطه بتحقيق الذات ،وإلا سيرجع هذا إلى رفع سيرورة التفاهم بوصفها وساطة إلى جوهر ،بالأسلوب الذي تجريه فلسفةالبراكسيس على سيرورة العمل وفي الوقت ذاته سيوضع العالم المعاش مثل الروح بالنسبة لفلسفة التفكير ،بمثابة كلية تخص ذاته من مستوى أعلى .

[65] رسالة أحمد عطار تجديد العقل الأنواري عند يورغنهابرماس،جامعة وهران ، ص 152.

التفكير بمثابة كلية ذات مستوى أعلى و إن الفرق بين العالم المعاش والفعالية التواصلية لايلغي العودة إلى الوحدة ،بل يعمق ذلك إن إعادة إنتاج العالم المعاش ما عادت تكتفي بالانتقال عبر وساطة الفاعلية الموجهة نحو التفاهم وأن العاملين أنفسهم مكلفون بإتمام جهد[66] .

بقدر ما أن القرارات المتخذة بنعم أو بلا التي تستند إليها الممارسات اليومية للتواصل لاتصدر عن اتفاق معياري مفترض بل عن السيرورات التعاونية للتفسير التي يجربها المعنيون أنفسهم أشكال الحياة والبنى العامة للعالم المعاش عن بعضها يوجد بلا ريب مناخ أسرة بين تلك الكليات لأشكال الحياة التي تظهر بعد الآن بشكل جامع ،فهي تتراكب وتتشابك ولكنها لا تدمج بدورها في كلية من مستوى أعلى ،ذلك أن التنوع والانتشار ينموان خلال سيرورة تجريد تنفصل عبرها العوالم المعاشة الخاصة بشكل أوضح على الدوام من البنى العامة للعالم المعاش.

بالنظر إليه بوصفه مردودا ووفق مكونات أفعال الكلام التي توظف في كل مرة سواء اتصل الأمر بعناصر حكمية أو بعناصر فعل متحقق بالكلام أو قصديه ينقسم العالم المعاش إلى ثقافة ومجتمع وشخص إنساني أسمى ثقافة المعرفة المتاحة حيث تستمد ذوات الفاعلية التواصلية تفسيرات يفترض توافقها في السعي إلى التفاهم حول أمر من الأمور الموجودة في العالم اسمي مجتمعا النظم الشرعية حيث تستمد ذوات الفاعلية التواصلية تضامنا يقوم على انتماءات فئات بعقد علاقات بين شخصية أما فيما يتصل بالشخصية لفظة تقنية تعني الكفاءات التي تكتسب الذات بفضلها ملكتي الكلام والعمل وبالتالي المشاركة بسيرورات تفاهم في سياق يعطي كل مرة وهي من جانب أخر كفاءات تجعلها قادرة على تأكيد هويتها الخاصة في شروط تبادل مختلفة في كل مرة ،تنفصل هذه الإستراتيجية المفهومة عن التصور التقليدي الذي مازلت تحافظ عليه فلسفة الذات وفلسفة البراكسيس والقائل بأن المجتمعات تتألف من جماعات تتألف بدورها من أفراد ولا يكون للأفراد والجماعات عالم معاش إلا بمعني مجازي.[67]

صحيح إنالإنتاجالرمزي للعالم المعاش هو سيرورة دائرية والنوى البنيوية للعالم المعاش "تجعل ممكنه" بدورها بسيروراتإعادةإنتاج ملائمة توظفها الفاعلية التواصلية "فإعادةالإنتاج الثقافي

---

[66]المرجع نفسه ص 153.

[67]رسالة أحمد عطار تجديد العقل الأنواري عند يورغنهابرماس،جامعة وهران ، ص 154

تضمن معا استمرار الماضي وتماسك المعرفة الكافي للحاجات في تفاهم تبرز الممارسة اليومية قيمته أما الاندماج الاجتماعي "فإنه يضمن فيما يخصه إمكانالربط بين المواقف الجديدة والشروط الموجودة في العلم ،انه يضمن الربط بين الأعمال عبر العلاقات بين شخصية نظمت بشكل مشروع كما يضمن استمرارية هوية الجماعات .

وأخيرا تضمن التنشئة الاجتماعية للأعضاء إمكان ربط المواقف الجديدة في أبعاد الزمن التاريخي بالشروط الجديدة في العلم وهو يضمن للأجيال اللاحقة اكتساب قدرات عمل معممة تعني بالتنسيق بين السير الذاتية للأفراد وأشكال الحياة الجماعية[68].

يضع **هابر ماس** العالم المعايش في مكان أوسع في المجتمع حين يشرح أسمي مجتمعا النظم الشرعية حيث نستمد ذوات الفاعلية التواصلية تضامنا يقوم على انتماءات فئات يعقد علاقات بينشخصية ، أما فيما يتصل بالشخصية لفضة تقنية تعني الكفاءات التي تكتسب بها الذات ملكتي الكلام والعمل وبالتالي المشركة سيرورات تفاهم في سياق يعطي كل مرة وهي من جانب أخر كفاءات تجعلها قادرة على تأكيد هويتها الخاصة في شروط تبادل مختلفة في كل مرة[69].

يمثل هذا التعريف ابتعاد هابر ماس عن التصور المفهومي لفلسفة الوعي وفلسفة البراكسيس من حيث الفهم الذي تقدمه للمجتمع القائم أن المجتمع الحاصل تكوين الجماعات يكونها أفراد يحدد الاجتماعيون ثلاثة سيرورات هامة في المجتمع هي أ- الاندماج الاجتماعي ب- التنشئة الاجتماعية ج- إعادةالإنتاج الثقافي ،تضمن كل واحدة منها بوظائف عديدة كالحفاظ والبقاء على أشكال التضامن ،ضمان التطور والتكيف مع الواقع الجديد كما تضمن استمرار الهوية الجماعية تماما كما تساعد على التواصل الاجتماعي .

يظهر هابر ماس متحفظا على الكثير من الاستنتاجات الفلسفية للوضعية الاجتماعية المستمدة على الفلسفة الذات فالتعقيل الاجتماعي المرتكز على ذات الاجتماعية الكبرى بات من ضروري الاستغناء عنه لصلح مفهوم أوسع وأعمق لنظرية التواصلية هادفة إلى تعقيل العالم المعاش منخلال تعميم القيم والمعايير البني الذاتية بدل التفريد المعمم بذلك يتضح فضاء أرحب لتمايز

---

[68] رسالة أحمد عطار تجديد العقل الأنواري عند يورغنهابرماس،جامعة وهران ، ص 154.

[69] المرجع نفسه ص 155.

الثقافي ينسج فيه المعني كشبكة بوسائل التواصلية والنقد مما يفعل التضامن واندماج الاجتماعين ،وتنحدر المقولات الفلسفة الذات المطبقة من طرف النزعة الوضعانية المكرسة للتفريد ،الشمولية ،التوحيد القسري المجرد وإعادةإنتاج العالم المعيش بسيرورة خطية.

يكون الدمج الاجتماعي من الآن وصاعدا محكوم بالسلطة الإكراهية مفردة إلى أقصى الحدود إذ لم يعد بإمكان أن يكون الدمج الاجتماعي عبر شمولية هشة ومفصلة على مقاييس الفردية بل أن العلاقات الاعتراف المتبادل والإفراد المشتركين في النقاش سيضمنون ،من جهة استمرارية إعادةإنتاج الثقافي بنقده ومراجعته ومن جهة أخرى فإنها تضمن حماية مصالح كل فرد وحقه في الإجابة بنعم أو لا على الشرط بالاندماج الاجتماعي إذ لم يعد الإكراه خاصيته ،وإنما القبول والرفض الملازم لتفاهم الإنسانيالمنحى الجديد يحررنا من القوالب المتصلة المجردة والشمولية .

على هذا النحو يعاد بناء المضمون المعياري للحداثة الذي لايتبع فلسفة البراكسيس ،لكن يستفيد من معاصرها ويتجاوز ضيق التفكير الذاتي الذي ينطق من مبدأ الذاتية وتبنى النظرية التواصلية طريق المصالحة مع العقل المشتق من البنيالذاتية ليساهم في سيرورات تعقيل العالم المعيشي ،وان علية التعقل لاتبني حضور الصراع كما هو عند فلسفة البراكسيس لكنها تلمح في مستوى مغاير هو التفاعل بدل العمل الذي كان ماركس يعتبره المفهوم الأساسي لما يميز به من طابع هام في بني المجتمع البرجوازي ..

كل البناء الفلسفي الهابرماسي يأخذنا إلى مؤلفين ضخمين :نريه الفعل التواصلي 1981 والخطاب الفلسفي للحداثة 1985 وهما قائمان على نقاش نقدي ،يصل إلى بناء نظري للحداثة لتدارك محدودية العقلانية في العقل الحديث المتركز على الذات ،لأجل تنشيط قدرة كامنة للعقل مبطنة في الحقل التواصل والتفاهم اللغوي [70] لتتحرر نظرية التواصل من شبهة المثالية ،يجد هابرماس نفسه مطالب بعدم البقاء عند مستوى المضامين المعيارية للحداثة ،فلا يقف عند إعادةالإنتاج الرمزي للعالم المعيش ،بل يتعداه إلىإعادةالإنتاج المادي كذلك ،ويجد نفسه معنيا بشرح التداخل والتشابك المعقد الاقتصادي والدولة الحديثة ،وبوصفها مكونان للحداثة ،انه أمام

[70]EtienneGanty ,Penser la modernité,op,cit,p41.

تعارضين :الأول :هو ضـــروري بقـــاء النظـــام وانـــه لا يقـــف في طريقـــه ،والثـــاني:هو طموحالعـــالم المعيش الذي عارض قبل هذا وذاك يشرح هابرماســإن علـــى العـــالم المعـــيش مهمـــة تصـــحيح مســـار النظام وفي نفس الوقت لايضع العوالم المعيشية لكل بشر علـــى مســـتوى الواحـــد فهـــي تختلـــف مـــن ناحية التعقيد بما في ذلك درجة التواصـــل ومـــدى نضـــج آليـــات التفـــاهم وترتفـــع طـــرق العقلنـــة الاجتماعية مع مطالب زيادة التواصل .

يرصد هابرماس خاصية اللغة الشائبة ،وقـــدرتها في تبـــادل الاعتـــراف كمـــا أنـــه يرصـــد المـــال كوسيط للتبادل في المجتمع وينافسه الكلام ولو اســـتبدالا جزئيـــا ،فإعادةإنتـــاج العـــالم المعـــيش رمزيـــا يكون به ،ولو أنه يحضر في إعادةإنتاج العالم المـــادي ،في لغـــة مخصصـــة ومتقنـــة للإنتـــاج والخـــدمات ،لكن وسيط المال يعتمد على لغة تنظيمية خاصة ،انفصـــلت عـــن اللغـــة الشـــائعة ،تناســـب العلاقـــات التبادلية المقننة ،وتستلم للأرقام والقواعد الموضوعية والقوانين العلمية مما يرفع الفاعلية .

[1] يورجنهابرماس كمقدمة قصيرة ،تأليف جيمس جوردن فينليسون ،ترجمة أحمد محمد الروبي ،مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة ط الأولى عام 2015 ص76.

[1] يورجنهابرماس كمقدمة قصيرة ، مصدر سابق ص76

- **المبحث الثاني : نظرية الحداثة عند هابرماس**

❖ **المطلب الأول:نظرية الحداثة**

لفلسفة هابرماس جانب تاريخي ومنهجي في الوقت نفسه ،فقد تعلم من هيجل وماركس ومن نفس الفلسفة التأويلية القائلة بأن موضوعات النظرية الاجتماعية ونظامها لهما تواريخ وكماقال نيتشه "الشيء الذي ليس له تاريخ هو وحده الذي يمكن تعريفه :،ولان المجتمعات لها تاريخ فانه لايمكن تعريفها وهذا لايعني أنه يتعذر تفسيرها بل يعني أن تفسيرها يجب أن يضع في الاعتبار هذه التواريخ وهذا ماتحققه فلسفة هابرماس[71]اقتداء بأسلوب معين (مع أنه أسلوب من المرجح أن يثير حفيظة المؤرخين)، حتى الآنظهرت حقيقة أن النظرية الاجتماعية لهابرماس تشخيص ونقد للأشكال **"الحديثة"** منالحياة الاجتماعية،وأن أخلاقيات الخطاب تبرير وبيان للخلقية "الحديثة" ،والآن حان الوقت لمزيد من التركيز على نظرية الحداثة والتحديث فذلك من شأنه أن يساعد في تسليط الضوء على البعد الأخلاقي الخفي في نظرية هابرماس الاجتماعية ،بإثبات مدى التشابك بين الخلقية والحداثة [72]، ستوضح النظرية السبب الذي يجعل أثار الاستعمار الاجتماعية الضارة أثرها على أخلاق مجتمع ما على مستوى معين تشير الحداثة الى فترة من الفترات أو مجموعة من الأفكار المرتبطة ارتباطا وثيقا بفترة ما ذات بداية زمنية ،وما كانت تلك الفترة قد ولت ،أو مازالت تكتشف أو ماكان من المفترض ،لو كانت قد مضت أن نودعها فرحين ،كل تلك الأسئلة كانت مثار كثير من الجدل في الثمانينيات مع نشر " نظرية الفعل التواصلي "ولكن الحداثة تتجاوز كونها فترة وحسب ،فهي تشير إلى الظروف الاجتماعية و السياسية والثقافية والمؤسسية والنفسية التي تنجم عن عمليات تاريخية بعينها.

وترتبط الحداثة من هذا المنطلق بمختلف الأعمال والأساليب الجمالية التي تنضوي تحت مسمي**"الحداثوية"**،لكنها تتمايز عنها ،لدى الفنان حرية الاختيار ،فأما أن يتبني :الحداثوية" أو لا .

أما الحداثة فهي تخالف ذلك فقد تتجه أنت إلى الحداثوية أو لا أما الحداثة فتأتي إليك ،ورغم أنه من المنطقي أن نتحدث عن نظرية هابرماس عن الحداثة ،كما أفعل الآن في هذا

---

[71] يورجنهابرماس كمقدمة قصيرة ،تأليف جيمس جوردن فينليسون ،ترجمة أحمد محمد الروبي ،مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة ط الأولى عام 2015 ص76.

[72] يورجنهابرماس كمقدمة قصيرة ، مصدر سابق ص76

الكتاب ،فهي ليست برنامج منفصلا ،كأخلاقيات الخطاب بل مجموعة من الأفكار والفرضيات المنسوجة بداخل كل البرامج المختلفة .

يمكن القول أن نظرية الحداثة تنقسم إلى نصفين وثمة رواية تاريخية واسعة النطاق جدا تتناول تطور المجتمع الغربي من نهاية فترة العصور الوسطى وحتى أواخر القرن العشرين وللحبكة الفرعية الخاصة بنشأة الحداثة العلمانية في تلك الفترة من رحم ارث ديني مسيحي أهمية خاصة ،علاوة على ذلك يقدم هابرماس رواية إصلاحية شديدة الطموح لمنطلق التطور الاجتماعي.

- **التحديث والتمييز بين نطاقات القيمة** [73]:

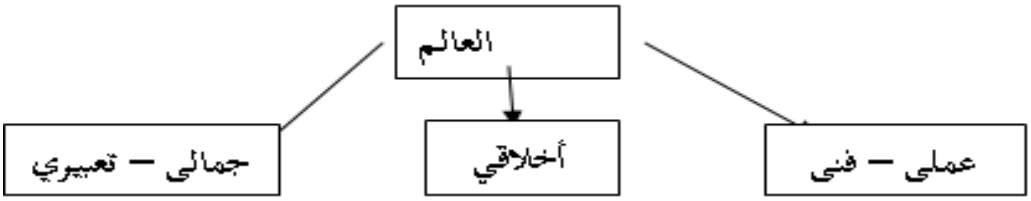
لقد تعرضنا فيما سبق لبعض وجهات نظر هابر ماس حول أصول المجتمعات الحديثة وطبيعتها في رواية هابر ماس ،نجد أن الحداثوية عملية تشمل العديد من المستجدات المترابطة ،سبق أن تعرضنا لبعضها .

أولا: كان هناك نمو كبير في المعرفة ولاسيما في العلوم الطبيعية ،من القرن السابع عشر فصاعدا ،كانت العصور الوسطى هي وسيلة غير موثوقة لإسناد خصائص من المفترض أنها تفسيرية للمواد على أساس ملاحظات تدريجية تستند إلى حد بعيد مرجعية أرسطو وتدريجيا أفسحت هذه المرجعية المجال لنهج أكثر تنظيما و تزواجاً بين التقنيات الدقيقة للقياس وصياغة النظرية الرياضية وأسلوب جديد لصياغة الفرضيات التنبؤية واختبارها .

لقد اتضح أن العلوم الجديدة ناجحة جدا ،لدرجة أن صعود نجمها أفضىإلى تراجع ووهن سلطة الكنيسة وإحلال السلطة المعرفية للعلوم الطبيعية والمنطق محلها ،ويزعم هابرماس أن هذه الزيادة الممهولة في المعرفة المفيدة فنيا قد أفضت بدورها إلي الفصل بين ثلاثة نطاقات مختلفة للقيمة.

---

[73] يورجنهابرماس كمقدمة قصيرة ، مصدر سابق ص77.



شكل نطاقات القيمة الثلاثة

وليست من عجب ظهور ثلاثة نطاقات متمايزة للقيمة ،لقد حدث التمايز بين نطاقات القيمة منذ فجر نقل السلطة المعرفية والسلطة العملية من المناهج الدينية إلى الصحة وبحسب هابرماس هناك ثلاثة أنواع متمايزة في الصحة .

شكل أبعاد الصحة

وترتبط أبعاد الصحة الثلاثة بدورها ارتباطا مباشرا بأبعاد الخطاب الثلاثة :العد النظري ،والبعد الأخلاقي والبعد الجمالي وتقوم على فكرة على أنه بينما تسقط رؤى العالم الديني بالتزامن مع صحوة العقلنة ،فان المشكلات التي تتمخض عن ذلك السقوط يتولاها ويحلها واحد من مجالات الثلاثة :العلوم الطبيعية والخلقية /القانونية والفنون .

وتستمر عمليات التعلم وتتعمق المعرفة ولكن دائما في إطار فرع واحد منذ ذلك الحين فصاعدا.

فالحداثة تجلب زيادة كبيرة في كم المعرفة المتخصصة وعمقها لكن هذه المعرفة تصبح في العملية نفسها منفصلة عن جذور ها في الحياة اليومية ،وتطفوا بعيدا عن تيار المنهج الذي يتطور بشكل طبيعي في تأويل الحياة اليومية "الحداثة مشروع غير مكتمل " ،إن الفجوة بين ما نعرفه وبين كيفية العيش أخذه في الاتساع.

- **مشروع الحداثة غير مكتمل**[74]:

في عام 1980 أحدث هابرماسضجة بالكلمة التي ألقاها تحت عنوان الحداثة :مشروع غير مكتمل" بمناسبة حصوله على جائزة**أدورنو**،كانت الكلمة مثيرة لردود فعل غاضبة لان هابرماس سبح ضد التيار الفكري القومي آنذاك لحركة مابعد الحداثة التي كانت تتوق لتوديع الحداثة ،ومشروع التنوير الملازم لها بأكمله ،إن العنوان الذي اختاره هابر ماس يطرح نقطتين ضمنا :الأولى أن الحداثة مشروع لاحقبة تاريخية والثانية أن هذا المشروع لم يكتمل بعد بل يمكن وينبغي أن يكتمل .

ويطلق هابرماس على الحداثة اسم "المشروع " لأنه يراها حركة ثقافية تنشأ استجابة لمشكلات بعينها تسبب فيها عمليات التحديث السالف وصفها أعلاه ،كانت المشكلة الرئيسية هي إيجاد طريقة لإعادة ربط المعرفة المتخصصة التي أطلقتها عملية التنوير بالفطرة السليمة والعمليات الحياتية اليومية للسيطرة على إمكاناتهاإلى الأبد بربطها مرة أخري بالعالم المعيش والمصلحة المشتركة .

إن هذا المفهوم الخاص بالحداثة يضع مايطلق علية هابر ماس فلسفة مابعد الميتافيزيقا التي مهمتها بحسب زعمه أن تكون بديلا للعلوم التخصصية ومفسرة لها ،في قلب الحياة الحديثة وتحدياتها .

ويصف هابرماس المشروع الحديث غير مكتمل لأن المشكلات التي يتناولها لم تحل بعد إذ يعتقد أيضا أن البدائل المطروحة للحداثة والتحديث أسوأ ومن بين هذه البدائل السيئة مناوأة الحداثة.

يشك هابرماسفي أن الإعلان الصاخب العارض عن نهاية الحداثة يتخلص من الصالح المثل الإنسانية للتنوير مع الطالح نمو العقلانية الأداتيةوالإيمان بالمنافع الاجتماعية للتطور التكنولوجي والعلمي .

انه ينفرد من جميع أشكال النسبية والتناص واللذين يخلط بينهما وبين اللامنطقية كثيرا ،ولعل ذلك يفسرالنبرة الدرامية المبالغ فيها الملتفتةإلى الماضي لمعارضته الجدلية لما بعد الحداثوية في

---

[74] يورجنهابرماس كمقدمة قصيرة ، مصدر سابق ص79.

كتاب "الخطاب الفلسفي للحداثة :اثنتا عشر محاضرة "آنـذاك كـان هابرمـاس قلقـا مـن إن فلسـفة مابعد الحداثة المؤثرة آنذاك من فرنسا ربما كانت فخا لانبعاث النزعة اللاعقلانية في ألمانيا.

يعتقد هابر ماس أننا يجب أن لا نضحي بالمكاسب التي جلبتـها لنـا الحداثـة إلا وهـي زيـادة المعارف والفوائد الاقتصادية والتوسـع في الحريـات الفرديـة ،أن اسـتكمال الحداثـة لا يعـني فقـط قبول كل ما تلقيه علينا من مستجدات بـل التخصـيص الناقـد للإمكانـات الثقافيـة والتكنولوجيـة و والاقتصادية للعالم الحديث في ضوء المثل الإنسانية العلمانية .

وقد لا تكون هذه بالمهمة الهينة ذلك أنها تتطلب من بـين متطلبـات أخـرى "إمكانيـة توجيـه التحديث الاجتماعي في اتجاهات أخرى غير الرأسماليـة ،ويتطلـب اسـتكمال الحداثـة وقايـة العـالم المعيش بفاعلية من الأثر المدمر للنظام .

- **نشأة الخلقية العلمانية:**[75]

بحسب التحليل التاريخي لهابرماس ،يفضـي التحـديث الى تحريـر البشـر مـن الأدوار والقـيم التقليدية والى اعتمادهم المتزايد على التواصـل والخطـاب لتنسـيق أفعـالهم وخلـق نظـام اجتمـاعي ويلخص هابر ماس ذلك كله فيما أطروحة الحداثة الخاصة بهابرماس :

لم يعد بإمكان الحداثة أن تستعير المعايير التي تسترشد بها بـل ولـن تفعـل مـن النمـاذج الـتي تقدمها حقبة أخرى بل ":لابد أن تخلق معياريتها من تلقاء نفسها.

يشير الحديث عن "المعيارية" هنا الى المعـاني والتفاهـات المشـتركةالتي تنشـأ نتيجـة الخطابـات التي تجرى بنجاح وهذه الخطابات تخلق ذاتيا لأنها نتيجة التواصـل والخطـاب ومـن هـذا المنطـق فهـي تئول الينا باعتبارنا الفاعلين والمشاركين في الخطاب وهـي أيضـا خطابـات عقلانيـة مادامـت تسـتند الى الاقرار المشترك بادعاءات الصحة .

ثمة حبكة فرعية لهذه الرواية العامة تتسم بأهميـة كـبري لبرنـامج أخلاقيـات الخطـاب وهـذه الحبكة الفرعية تختص بنشأة الخلقية العلمانيـة مـن رحـم المنـهج اليهـودي – المسـيحي التوحيـدي ،احتوى هذا المنهج بحسب اعتقاده هابرمـاس عـن فكـرة إيجـاد أسـلوب حيـاة صـالح ومسـتقيم موضوعيا يمكن في ضوئه الإجابة عن السؤال الأخلاقي الـذي طـرح نفسـه علـى كـل فـرد "مـاذا يجب أن أفعل ؟"

---

[75] يورجنهابرماس كمقدمة قصيرة ،مصدر سابق ص 80.

أثناء التحول التاريخي للحداثة،انفصلت أسئلة محددة حول الخير انفصالا إلى منهج ديني موحد ومتماثل حل محلها مجموعة من مفاهيم الخير المتنافسة .

تحولت الخلقية تدريجيا من مجموعة من الأوامر إلى نظام من المبادئ والمعايير السارية والمعاير السارية للخلقية الحديثة تتصف بسمتين :العمومية واللاتقليدية ،يقول هابرماس إن هاتين السمتين إرث من المسيحية – اليهودية ولكن مجرد أن المعايير الأخلاقية لها تاريخ فان ذلكلايشير إلى أنها مجرد أطلال لعصر بائد صمدت الخلقية حتى الحداثة لأن لها غاية إلىالآن وهي فض النزاعات والمساعدة في تجديد النظام الاجتماعي والحفاظ عليه.

حتى هذه القطة كان هابر ماس يسرد تاريخا لما يمكن أن نطلق علية "الخلقية الموجودة بالفعل "ثمة تاريخ مواز للنظرية الأخلاقية يتناول المفاهيم المتغيرة للخلقية والتعبير النظري عنها ،وبحسب هابر ماس يعتبر كانط أول منظر أخلاقي تعكس نظريته المفهوم الحديث للخلقية أن صياغة كانط الأولى للأمر القطعي "صيغة القانون العام" ، تحدد مكمن السلطة الأخلاقية لا في المخزون المادي من المبادئ والواجبات بل في المعيار الرسمي للتعميم بحسب أي المبادئ تكون مندرجة في فعل الإدارة :

تصرف على أساس المبدأ الذي قد ترغب في الوقت نفسه أن تجعله قانونا عاما،ولان الرغبة في تحويل مبدأ ما إلى قانون هو فعل حر ،يتصور كانط أن الأفعال الأخلاقية هي تعبير عن حرية الإدارة ورغم ثناء هابر ماس على كانط لانتزاعه المبادئ الأخلاقية من المفهوم الجوهري للخير ،وإعادة النظر إليها على أنها إجراء لاختبار المعايير فانه انتقد افتراض كانط أن كل فرد منعزل يبرهن لنفسه صحة معيار أخلاقي من خلال تطبيق الأمر القطعي على أحد المبادئ ،كما لو كانت عملية أخلاقية على حد تعبيره ،يري كانط الاستدلال الأخلاقي إجراء "أحادي الخطاب " ،ومن ثم فهو يغفل طبيعة الاجتماعية بالضرورة وفي المقابل فان نظرية الخطاب الخلقي مثلما ذكر توماس ماكارثي ترى الخلقية عملية جمعية و"ثنائية الخطاب "تهدف للوصول إلى إجماع :

يتحول التأكيد مما قد يرغب كل منا في جعله قانونا عاما دون تعارض إلى ما قد نرغب جميعا وباتفاق فيما بيننا في جعله قاعدة عامة "الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي "

وتعتبر أخلاقيات الخطاب لدى هابرماس تطورا لأحد مفاهيم كانط الحديثة عن مبادئ الأخلاق الذي يسترشد منطقه الداخلي بمثل أو قواعد الخطاب .

➢ المطلب الثاني :نظرية التطور الاجتماعي لدى هابرماس

وضع هابرماس أيضا نظرية للتطور الاجتماعي تتخذ شكل أطروحة طموحة جدا مفادها أن نوع عمليات التعلم التنموية التي تم تحديدها لدى الأفراد من الممكن بإدخالالتعديلات المناسبة عليها نقلها إلى مجتمعات كاملة بعبارة أخري يمكن إبقاءها جزئيا على الفكرة الغائية القائلة بأن العالم الاجتماعي يتقدم ،إذا وضعنا كل المتغيرات في الاعتبار في اتجاه بعينه إذا أمكن الحفاظ على التناظر بين عمليات التعلم الفردية والاجتماعية .

- **التطور الاجتماعي والتحديث:**[76]

تتلخص فرضية هابرماس الطموحة في أنه مثلما أن تطور الوعي الأخلاقي للأفراد هو عملية تعلم يمكن تقسيمها إلى مراحل منطقية ،فكذلك تطور المجتمع ككل ،على أي حال إذا كانت المراحل والمستويات المذكورة أعلاه طبيعة لدى الأفراد ،فلابد إن ينعكس ذلك على البني الاجتماعية وينبغي أن تكون هناك مجتمعات قبل تقليدية وأخرى تقليدية وثالثة بعد تقليدية ويعتقد هابرماس أن كل هذه المستويات يمكن تحديدها في أشكال تاريخية مختلفة من التداعي فالمجتمعات القائمة في الغالب على صلة الرحم والتقاليد الدينية المشتركة التي ترتبط فيها الخلقية بالرموز الدينية والقبلية هي المجتمعات تقليدية وبينما المجتمعات الحديثة القائمة على الخلقية العمومية والقانون الشرعي هي المجتمعات "مابعد تقليدية "و النظير الاجتماعي لبنى المستوى الثاني والثالث للوعي الأخلاقي الفردي يمثل أنواع القواعد المتاحة لحل المشكلات الجمعية ،إذا صحت فرضية هابرماس ،فسيكون بالإمكانإعادة صياغة عملية التحديث باعتبارها تطورا لبنى اجتماعية متزايدة التعقيد يمكنها أن تمكن الأفراد من حل المشكلات والصراعات الاجتماعية بشكل أفضل.

ولكن هذه الفرضية محاطة بالكثير من المشكلات الجسمية على سبيل المثال ليس من الواضح أي أدلة تجريبية يمكن تأكيدها أوحصرها وثمة مصدر قلق أخر يكتنف التناظر المزعوم بين التطور المتعلق بنشأة الفرد والتطور المتعلق بالسلالات – عمليات التعلم الفردية والجمعية – ومن غير الواضح هل كان السلوك الفردي له أي نظائر جمعية أم لا في نظرية كولبرج من الواضح على الأقل الطرف القائم بالتعلم والطفل ،الفرد ثم وعي متحكم ليس له نظير على مستوى الجمعي ،كيف المجتمعات كاملة أن تتعلم " يقر هابرماس بأن المجتمعات تتعلم فقط

---

[76] يورجنهابرماس كمقدمة قصيرة ،مصدر سابق ص85.

بالمعني الاشتقاقيالذي مفاده أنها توفر الاطار الـــذي يـــتعلم داخلـــه الأفـــراد التعامـــل مـــع الصـــراعات وحل المشـــكلات ،ولـــذا فـــان النقلـــة مـــابين المجتمعـــات التقليديـــة ومابعـــد التقليديـــة يمكـــن أن تسمى"عملية تعلم"

استنبط هابرماس هذه الفرضية الطموحـــة في الســـبعينيات أثنـــاء تعاطيـــه النقـــدي مـــع الماديـــة التاريخية.

ولقد كان من المفترض أن تتمم نظريته عـــن الـــبنى الاجتماعيـــة المعياريـــة و الرؤيـــة الماركســـية القائلة إن تطور اجتماعي يتحدد من الأسفل بالتغيرات الطارئة على نمـــط الإنتـــاج ،منـــذ ذلـــك الحـــين ،أسقط هابرماس من حساباته أغلب نظرية تطـــور في الهـــدوء ،مـــع أنـــه اســـتمر في اســـتخدام بعـــض أفكارها وافتراضاتها المحورية في برامجه الأخر ،مالم يسقط مـــن حســـاباته وهـــو إيمانـــه بـــأن الفـــاعلين الذين يتصرفون تواصل والذين يسوون الصراعات عـــن طريـــق الخطـــاب أقـــدر علـــى التكيـــف مـــع صراعات مع الحياة الاجتماعية الحديثة وتعقيداتها .

- **استكمال المشروع الحداثي[77]:**

كثيرا مايشكو نقاد هابرماس مـــن أن أعمالـــه ليســـت تاريخيـــة الطـــابع مطلقـــا فهوُينقـــب في التاريخ بحث عن نتـــائج مناســـبة لبرامجـــه البحثيـــة ،علـــى ســـبيل المثـــال يقـــدم لنـــا هـــابر مـــاس العمومية،الأخلاقية كنتيجة تاريخية لكنه يريد القول أيضا أنها رغم ذلـــك "تطـــور" يضـــاف لمـــا حـــدث من قبل ،يري هابر ماس أنه كلما كان المجتمع متماشيا مع مثـــل التواصـــل والخطـــاب أي كلمـــا كـــان أفراده موجهين نحو الوصول إلىالإجماع كان ذلك أفضل لهـــم فـــرادى وجماعـــات ويـــرى ناقـــدوه أن هذه المزاعم تذكرهم بالفكرةالهيجلية المرفوضة والقائلة إن ثمة "منطقا في التاريخ" .

هذه المخاوف مشروعة لكن ليس بالقدر الـــذي يزعمـــه النقـــاد ينكـــر هابرمـــاس أن الأفكـــار السياسية والأخلاقية موجهة للمشروع الحداثي،حتى لو نشـــأت في مرحلـــة معينـــة في التـــاريخ متصـــلة بالسياق الثقافي المحدد الذي تسبب في نشأتها.

ويقدم هابرماس دفاعا لائقا عن فكرة التقدم الاجتماعي فهـــو يعتقـــد أنـــه يمكـــن إعطـــاء هـــذه الفكرة تفسيرا مبررا تجريبيا يمكن فهم التطـــور الاجتمـــاعي باعتبـــاره عمليـــة الـــتعلم مـــن حيـــث إن الأفراد مابعد التقليديين بالمجتمعـــات الحداثيـــة أقـــدر علـــى تنســـيق أفعـــالهم والحفـــاظ علـــى النظـــام

---

[77] يورجنهابرماس:القول الفلسفي للحداثة مصدر سابق ص 87.

الاجتماعي من الأفراد التقليديين أو ماقبل التقليديين بالمجتمعات ما قبل الحداثة وعلى ذلك هابرماس أبعد مايكون أن تفاعل الساذج ،فهو يرفض مفهوم هيجل الغائي عن المجتمع باعتباره شكل ماديا لروح الذاتية التطور تتجه نحو غاية المعرفة الذاتية واستنادا إلى روايته فإن أثار التحديث على النظام وعالم المعيش وتوازنهما الهش متعددة وارث غامض على الجانب السلبي من التوازن ،يؤدي التحديث إلى ظهور الأفات الاجتماعية كالتفسخ الاجتماعي والانفصال والمشاعر الاغتراب وعلى الجانب الايجابي تجلب الحداثة مكاسب معرفية واقتصادية وعملية جديرة بأن نحافظ عليها ويصر هابرماس على أن محاولة الإيقاف أو العكس عملية التحديث وكأن أحد لديه القدرة على الضغط على زر وعكس مجريات التاريخ لا جدوى منها وهذا لايعني إن المجتمع حصين من الأثر البشري ،تمكن الحيلة في العمل مع ديناميكيات الحداثة لا بما يناقضها وذلك لان التحديث يوفر حل مشكلات التي يتسبب فيها واحتواء الشقاق الاجتماعي و الضرر الذي تلحقه المحصلة النهائية إن استكمال المشروع الحداثي يعني إيجاد سبل ووسائل لتيسير الانتقال إلى المجتمع مابعد التقليدي ينسق الأفراد فيه أفعالهم ويرسون نظامهم الاجتماعي على أساس المبادئ الأخلاقية العامة وقوانين المشروعة ولكي نفهم ما يتضمنه ذلك بشكل أوضح يجب أن نفهم النظرية الأخلاقية والسياسية لدى هابرماس.

الفصل الثالث

تحديث المجتمع الاسلامي عند محمد

اركون

• المبحث الأول: العلمانية عند محمد أركون

❖ المطلب الأول: مفهوم العلمانية

أول ما ينبغي الإشارة إليه ،هو أن كلمة علمانية حديثة الاستعمال في اللغة العربية ولفظ كلمة دخيلة على معاجمنا العربية ،وهي ترجمة للكلمة فرنسية laïcité والكلمة الانجليزية[78] sécularisme .

العلمانية أو اللائكية هي النظام الذي يبعد الكنائس عن ممارسة السلطة السياسية وعن التنظيم التعليمي العام[79] وفي نفس معنى sécularisme التي تعني الاعتقاد بعدم توظيف الدين في تنظيم المجتمع والتربية وغيرها[80].

فكرة العلمانية مرتبطة بالتاريخ الأوروبي في منشئها منذ عصر النهضة والصراعات التي كانت تدور بين ر جال الدين الكنيسة وأهل العلم والفكر والتي انتهت بفصل الدين عن الأمور الدنيوية[81] وإذا كان قد حصل نوع الشطط خاصة في اللغة الفرنسية استعمال مصطلح اللائكية ،إذا استعملت للدلالة إذا استعملت للدلالة على العداء للدين إلا أنها تفرض أن جانبا من الحياة البشرية لا يخضع لقبضة التعاليم الدينية[82] ،وقد أصبح الفرنسيون يميزون بين العلمنة والعلمانية فالعلمنة حياد والعلمانية موقف عدائي من الدين[83].

---

[78] يوسف القرضاوي :الإسلام والعلمانية ،وجها لوجه ،مكتبة رحاب ،الجزائر الطبعة 02 عام 1989 ص 51.

[79] Le petit larousse ,ed,librairie larousse ,Canada année 1990page 59.

[80] Oxford advanced learner s dictionary, Oxford university press 2000 Gth Ed page 120.

[81] Fouad zakaria :les arabes du choix , taduit de l arabe par richer jacquemond bouchene, année 4, 1991-page 50.

[82] محمد عابد الجابري :الدين والدولة وتطبيق الشريعة سلسلة الثقافة القومية 69 مركز الدراسات الوحدة العربية ،بيروت ،ط01،عام 1996 ص 109.

[83] محمد الطالبي :الحركات الإسلامية أداة رعب في يد سياسيين ،حوار ،الخبر الأسبوعي ،العدد 99 من 24الى 30جانفي 2001 ،الجزائر نص151.

وقد ورد في المعجم النقدي لعلم الاجتماع بصدد العلمنة كمعيار للحداثة ،لا نريد القول أن كل إيمان دغمائي وبخاصة الديني قد اختفي من مجتمعاتنا ما تعنيه العلمنة ليس إذن وجود أو غياب أي إيمان ،إنما الفصل القائم بين الكنيسة (وكذلك الدولة) ومن جهة أخرى مؤسسات البحث والتعليم[84]،هكذا أصبح مصطلح العلمنة يشير إلى توجه علمي وفكري أكثر من إيديولوجي، فالعلمنة ليست رفضا ولا نقصا للدين ولا نفيا لدوره في المجتمع[85] ،ما يمكن قوله عن مفهوم العلمانية بصورة عامة أنها فكرة مرتبطة بالمجتمعات الغربية في منشئها وفي توظيفها ،وهي الحدث التاريخي الذي قاد إلى الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية والناتج عن أزمة المشروعية التي عاشتها أوروبا طيلة قرون[86].

ويعتقد الجابري أن مسألة العلمانية في العلم العربي مسألة مزيفة (...) ومن الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي[87]،أما محمد أركون يري عكس ذلك تماما فالعلمانية في نظر المفكر محمد أركون مفيدة جدا عندما جيدا ونستطيع أن نمثلها ونهضمها ونسيطر على تعاليمها وما تتيح لنا فعله.[88]

---

[84] ريودون ،ف بويكو : المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة حداد ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر ،ط1 عام 1986،مج01،ص 151.

[85] فارح مسرحي ،الحداثة عند محمد أركون ،مرجع سابق ،ص126.

[86] Burhan ghalioun : islam et politique, la modrernité trahie, Ed ,Casba année 1997,page 122.

[87] محمد عابد الجابري :الدين والدولة وتطبيق الشريعة ،مصدر سابق، ص 113.

[88] محمد أركون :الإسلام والحداثة مصدر سابق ،ص 200.

المطلب الثاني: موقف أركون من العلمانية

يعتقد أركون أن قضية العلمنة تبقي مسألة حاضرة وملحة فيما يخص العالم العربي الإسلامي بشكل عام ،لأنها تساهم في تشكيل الدولة بمعني الحديث لكلمة دولة[89]،ومن جهة يؤكد **برهان غليون** أن كل إصلاح للمجتمعات الإسلامية يمر عبر إصلاح الدولة لأنها مركز تمفصل كل السلط.

والعلمنة كما يفهما محمد أركون من مجرد الفريق بين الشؤون الروحية والشؤون الزمنية لأن تفريقا كهذا موجود علميا في كل المجتمعات حتى عندما ينكر وجوده ويحجب بواسطة المفردات الدينية[90].

ومن ثمة يرفض أركون فكرة القائلة بأن الإسلام دين ودولة أو دين لأن الدولة الموجودة في الإسلام والمسيحية ظاهرة دنيوية قبل أن تكون دينية، وإنما استعانت برجال الدين لتأصيل مشروعيتها[91].

وفي المقابل رفض أيضا ذلك النوع من العلمانية والتي يدعوها بالعلمانية النضالية أو الإيديولوجية التي شكلت في الغرب أثناء القرن19م وهي التي طبقها كمال أتاتورك في تركيا بعد زوال الخلافة الإسلامية يقول اركون عن هذه التجربة :"رغم كون التجربة قد ذهبت بعيدا في جرأتها ،لكنها في الواقع لم تكن إلا كاريكاتيرا للعلمنة "[92].

---

[89] فارح مسرحي ،الحداثة عند محمد أركون ،مرجع سابق ،ص127.

90 محمد أركون :ا الفكر الإسلامي قراءة علمية مصدر سابق ،ص 200.

91 محمد اركون :تعقيب على مداخلة أنطوان فرغوث ،الدين والعلمنة في أوربا ،العلاقات بين الحضارتين العربية والأوروبية واقع ندوة هنبورغ ،الدار التونسية للنشر ،تونس نعام 1985نص218.

92 محمد اركون :تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،مصدر سابق،ص278.

ويبرز اركون نقده لهذا المنط في العلمنة بكونها أصبحت عقيدة إيديولوجية تضبط وتحد من حرية التفكير ،وذلك لكونها فرضت الإصلاح بشكل قصري وإكراهي على الجميع فتجربة أتاتورك علمنة نضالية حامية وغير متسامحة ،كما أنها فقيرة ومدقعة من الناحية الثقافية[93].

وبعد نقد الموقفين السابقين بين اركون نظريته وموقفه من العلمنة من المنظور أنثرويولوجي فالإنسان من الناحية الأنثولوجية يمتاز بوجود حاجات ودوافع تتجه في اتجاهين أساسيين مترابطين هما:

أولا:مرتبة الرغبة **Linstance de désir**

ثانيا:إلحاح الفهم والتعقل **Lexigence de ,L intelligibilité**

وتاريخيا حدث أن تعرض البعد الثاني للمقاومة وحرف عن دربه الصحيح حتى أصبح الإنسان مضطر للنضال والجهاد من اجل اكتساب حقه العميق في المعرفة والفهم، وضمن هذا الخط النضالي يندرج تاريخ العلمنة[94].

العلمنة كما يفهمها أركون تتعلق بإدارة الفهم والمعرفة، وهي نضال من أجل تحرير هذه الإدارة، ويقول في هذا السياق: "العلمنة ينبغي أن تؤخذ كمعيار للحرية الفكرية وكفضاء تنتشر فيه هذه الحرية[95].

---

[93] محمد اركون :العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات في السياقات العربية الإسلامية (العالم العربي في البحث العلمي ،العدد05 خريف /شتاء 1995،معهد العالم العربي باريس) ص118.

[94]محمد أركون:تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،مصدر سابق،ص293.

[95] محمد أركون :الفكر الإسلامي قراءة علمية ، مصدر سابق،ص183.

حتى يؤكد ذلك يقول :"العلمنة كما نفهمها تترتكز في مواجهة ومجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير لدى الإنسان ووسائل تحقيق هذه الحرية إنها تتركز فقط في إلحاح على حاجة الفهم والنقد[96].

انطلاقا من التحديد السابق للعلمنة يعتقد اركون أنه من الضروري التنظير للعلمنة في كل المجتمعات الإسلامية ،فأهمية هذا الموضوع ليست عملية أو نظرية فحسب وإنما حياتية (....) إنها تشغل تفكير جميع المسؤولين في شتى قطاعات المجتمع ،عندما يبحث هؤلاء المسئولون عن إطار فكري يتيح إعطاء الحلول للمشاكل المطروحة يوميا يلاحظون غياب هذا الإطار تماما[97].

فبناء نظرية العلمنة من شأنه خلق الإطار الذي يمكن من حل العديد من المشاكل التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية عن طريق إزالة الغموض الذي يكتنف العلاقات بين مختلف المجالات السياسية والعلمية والدينية في هذه المجتمعات[98].

ومن ناحية أخرى فان تبني العلمنة في المجتمعات الإسلامية يحقق حماية للدين ضد احتكار السلطة له[99]،كما يمكن أيضا من سحب البساط من تحت أقدام الحركات الأصولية ومنه التميز بين المستوى الروحي المتعالي للدين وبين المستوى الإيديولوجي السائد حاليا أين يحول الدين إلى نظام إيديولوجي هدفه الوصول إلى السلطة أو تحقيق المزيد من السلطة[100].

---

[96] محمد أركون :تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،مصدر سابق،ص294.

[97] أركون:تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،مصدر سابق،ص277.

[98] فارح مسرحي ،الحداثة عند محمد أركون ،مرجع سابق ،ص129.

[99] Burhan ghalioun : islam et politique, la modrernité trahie,page 151.

[100] محمد أركون :قضايا في نقد العقل الديني ،مصدر سابق،ص226.

وعليه فالمهمة الملقاة على عاتق المسلمين هي أن يكونوا مستقبلين تنويريين فيفصلون بين الذروة الدينية والذروة السياسية أو الاجتماعية والاقتصادية وهذا على غرار ما حصل في أوربا لأنه ينبغي تحقيق الاستقلالية للذروة الدينية وعدم الخلط بينهما وبين بقية الذرى من الآن فصاعدا ،فهذا أفضل للدين وللسياسة وللجميع[101].

وتقاطع موقف أركون هذا مع موقف محمد الطالبي ،الذي يري أنه يجب الفصل القطعي بين السياسة والدين ،أي بين الدولة والدين ،لأن الدولة دائما وأبدا توظف الدين لغايات رديئة آنية ،ظرفية وانتهازية توظف الدين للقهر[102] .

ويشرح أحد الباحثين ذلك بقوله :"لا ريب أن تحقق استقلالية الدين عن الدولة وتعيين المجالات الاجتماعية المختلفة واستقلاليتها الذاتية وتحل قنوات الحوار والتبادل بين هما بعيدا عن التسييس المتضخم لكل ظاهرة "[103].

ومن خلال ما سبق نصل إلى أن اركون يدعو لتبني علمنة منفتحة على مختلف أبعاد الإنسان بما فيها البعد الديني ،دون أن تكون هناك سيطرة لبعد على بعد أخر ،مما يعني ضرورة فصل مختلف ذرى الوجود الاجتماعي عن بعضها البعض لذلك فهو ينتقد النمط العلماني النضالي الذي يختزل الدين إلى مجرد بقية أو بقايا من التاريخ ،فرفض الدين أو حذفه من برامج التعليم قد ولد جهلا ضارا بالبحث النقدي عن المعنى[104].

---

[101] محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ،مصدر سابق،ص115.

[102]. محمد الطالبي :الحركات السياسية أداة رعب في يد سياسيين ،مرجع سابق ص19.

[103] بومدين بوزيد وآخرون :قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر ،سلسلة كتب المستقبل العربي 18 مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ط01 عام 1999 ص220

[104] محمد اركون :القران من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني ،مصدر سابق ،ص59.

فالعلمنة التي يدعو أركون إلى ضرورة التنظير لها هي علمنة ذات طابع معرفي ،تهدف إلى تحرير ملكة المعرفة والبحث العلمي من كل السلطات والعوائق ،دينية كانت أو سياسية أو حتى معرفية ،لأن الهدف النهائي هو تحديث المجتمع الإسلامي والحداثة تتماهى مع البحث الحر وتتصادم دائما مع العقل العقائدي ومع الدفاع عن أجهزة السلطة القائمة[105].

ومن ثمة يدعو أركون إلى الفكر العلماني المنفتح والممارس بصفته موقفا نقديا تجاه كل فعل من أفعال المعرفة وبصفة البحث الأكثر حيادية والأقل تلوينا من ناحية الإيديولوجية الذي يعد أحد المكتسبات الكبرى للروح البشرية في زمن الحداثة بعد أن تم تجاوز العقل الدغمائي وطريقة تفكيره التي كانت مهيمنة على الفكر الإنساني في القرون الوسطى[106].

---

[105] ألان تورين :نقد الحداثة ،مرجع سابق ص 269.

[106] محمد اركون :الفكر الإسلامي نقد واجتهاد مصدر ،سابق ،ص57.

▪ المبحث الثاني: الديمقراطية والمجتمع المدني واحترام حقوق الإنسان

➢ المطلب الأول: احترام حقوق الإنسان

إذا كانت الحداثة مشروطة بالعلمنة ،فان العلمنة مشروطة هي الأخرى وشرط تحقيقها هو احترام الحقوق الإنسان ،لأن العلمنة في النهاية هي إطار من شأنه أن يوفر للإنسان حرية البحث والفهم ،وينبغي حماية هذه الحرية في مختلف أشكالها ففي إطار الحداثة يجب على المجتمع أن يضمن حرية الإنسان ،ومن باب اللامقبول أن يرفض للفرد حقا من حقوقه الحياتية والسياسية والاقتصادية والثقافية والدينية[107].

ولما كان أركون يرى أنه يستحيل التفكير في حقوق الإنسان ضمن الإطار العقلي للقرون الوسطى إلى من خلال علاقتها أو خضوعها لحقوق الله[108]،فان النضال من أجل احترام الرجل والمرأة والطفل أصبح الآن حقيقة واقعة أو حاجة ملحمة في جميع البلدان أو الأنظمة التي يهيمن عليها الإسلام وتراثه وتشريعاته[109].

لقد كثر الحديث في السنوات الأخيرة عن حقوق الإنسان في شتى أنواع الخطابات وعلى كل المستويات ،فأصبحت العبارة شعارا يرفع في جميع الجهات والتيارات وفق مختلف الإيديولوجيات ولكن مختلفة وبأفهام متباينة[110].

ومن الناحية التاريخية كان التنظير لحقوق الإنسان والدعوة لاحترامها نتيجة مباشرة لأفكار فلاسفة التنوير ،فقد اختتم القرنين 18/17م بنص عظيم وهو إعلان حقوق الإنسان

---

[107] فتحي التريكي،رشيدة التريكي :فلسفة الحداثة ،مرجع سابق ،ص72.

[108] محمد أركون :الفكر الإسلامي نقد واجتهاد مصدر ،سابق ،ص168

[109] محمد أركون:الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ت هاشم صالح، دار الساقي ط1عام 1999م ص 232.

[110] فارح مسرحي ،الحداثة عند محمد أركون ،مرجع سابق ،ص132.

والمواطن المقترع عليه بواسطة الجمعية العامة الفرنسية في 26 أغسطس 1989م وجاء هذا الإعلان التاريخي ليمنع اقحام الأشخاص والقبض عليهم أو محاكمتهم بلا قانون ويكفل لكل مواطن حق التمتع بالحرية الفكرية والدينية والملكية الخاصة ثم أصدرته منظمة الأمم المتحدة في صيغة جديدة 1948م باسم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[111].

المقصود بحقوق الإنسان هو جملة المواد الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن منظمة الأمم المتحدة سنة 1984م والتي يتضمن مجموعة الأفكار التي تضمن كرامة الإنسان والقائمة على اعتبار الناس يولدون أحرار ومتساوين وأن كل أشكال الهيمنة والاستغلال ناتجة عن المجتمع ،لا عن طبيعة الأمور[112].

ينتقد أركون مختلف انتهاكات الغرب لحقوق الإنسان لا سيم في الدول الإسلامية ،إذ يقول في نص طويل نسبيا :"إن العقل يشعر بالعجز والوعي بالذهول أمام الاهانات التي لا تحتمل والتي تصيب الشعب الفلسطيني ويشعر المرء بالشيء نفسه أمام المصائب والويلات التي يتعرض لها الشعب العراقي وأمام السجن الجماعي الذي يتعرض له الشعب الليبي وأمام الجنون الذي يدمر الشعب الجزائري وأمام الاحتقار الذي يدمر الشعب السوداني والأفغاني وأمام سحق الشعب الكردي أمام المحن التي يتعرض لها الشعب الاندونيسي وأمام التلاعبات البشعة المفروضة على الشعب الإيراني...الخ[113].

---

[111] ألان تورين :نقد الحداثة ،مرجع سابق ص 132.

[112] Fouad zakaria :les arabes du choix , -page 83.

[113] محمد أركون :الفكر الأصولي واستحالة التأصيل مصدر سابق، ص 234.

ومن دون أدنى شك أن كل هذه الأعمال تحسب على الغرب وعلى إرادته في الهيمنة والتوسع على حساب الدول المستضعفة ولا مجال لحصر انتهاكات حقوق الإنسان التي يقبع خلفها الغرب[114].

إلا أن الاعتراف بالانحرافات السياسية لما يدعوه أركون بالعقل المهيمن للغرب ،لا ينبغي أن ينسينا واقع حقوق الإنسان في العالم الإسلامي فبعد الاعتراف بالمسؤولية الفكرية ذات المستوى العلمي ،فانه يبقي علينا أن نعترف بالمسؤولية الداخلية وأن نشخصها ونفهمها جيدا وننتد بنا[115].

يشرح أركون وضعية حقوق الإنسان في البلدان العربية الإسلامية معتبرا إياها أكثر تعقيد مما هو عليه الحال في المجتمعات الغربية فيقول "من المعلوم أن مبادئ الإخاء والتضامن واحترام حياة الأشخاص وأرزاقهم هي أشياء طالما تحدث عنها القران الكريم وككرها الحديث وكذلك فعل التراث الذي تلاه ولكن هذه المبادئ تطبق الآن في المجمعات الإسلامية بشكل مأسوي مرعب وفي جو من الإرهاب المعمم على المستويين المحلي والدولي ...إن الأمر يتعلق فعلا بالإرهاب بالمعنى الحرفي للكلمة[116].

فإذا كان التبادل الحر للأفكار والآراء هو أحد أثمن حقوق الإنسان[117]،فان الحركات الأصولية المنتشرة في البلدان الإسلامية لا تمتلك لغة خاصة بالحوار مع الثقافات الأخرى والأمثلة على ذلك كثيرة ومتنوعة ،لعلى أهمها وأحدثها إعدام "محمود محمد طه "في السودان سنة

---

[114] فارح مسرحي ،الحداثة عند محمد أركون ،مرجع سابق ،ص129.

[115] محمد أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل مصدر سابق، ص234.

[116] محمد أركون الفكر الأصولي واستحالة التأصيل مصدر سابق، ص217.

[117] المادة 19 لكل شخص حق التمتع بحرية الرأي والتعبير ويشمل هذا الحق حريته في اعتناق الآراء دون المضايقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الدار المغاربة الدولية "دت"ص 13.

1985م ،اغتيال فرج فوده سنة 1992م محاولة اغتيال نجيب محفوظ إضافة إلى الإرهاب الجماعي في كل مصر والجزائر منذ أزيد من عقد من الزمن[118].

أما المشكلة الأكثر خطورة وتهديد لحقوق الإنسان في مختلف البلدان الإسلامية فهي" حكم الردة" القاضي بقتل المرتد عن الإسلام ،فرغم أن القران الكريم يقول :"لا إكراه في الدين....".

ويقول الله تعالى أيضا في كتابة الكريم :"وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ..."وعوض أن ينظر المسلمون للحرية الدينية حدث العكس ففي وجوده حكم الردة فان حرية المعتقد والحرية الدينية في الإسلام هي فعلا حرية ذات اتجاه واحد الدخول حر والخروج ممنوع.[119]

وقد دفع نصر الدين حامد أبو زيد ثمن ذلك إذا اعتبر نتيجة أعماله الفكرية وأراه مرتدا خارجا عن الإسلام، وأصدرت محكمة الاستئناف بالقاهرة حكم التفريق بينه وبين زوجته بتاريخ 1995 فوجد نفسه مجبرا على مغادرة وطنه مع زوجته[120].

وإذا كان محمد عابد الجابري يرى أنه ينبغي إعادة النظر في مفهوم المرتد في الفقه الإسلامي[121] ،فان محمد الطالبي يرى "أن حكم الردة كتبه الفقه بإملاء من رجل السياسية لكي يكون بيد رجل السياسة لكي يكون بيد رجل السياسة سيف ولأن حكم الردة يبيح الإجرام

---

[118] أندريه لالاند :موسوعة لالاند الفلسفية ،مرجع سابق مج1 ص 303.

[119] القران الكريم سورة البقرة، الآية 256

[120] القران الكريم سورة الكهف، الآية 29.

[121] محمد الشرفي:الإسلام والحرية ،الالتباس التاريخي دار الفنك ،الدار البيضاء ،ط1عام 2000ص70.

فكل مفكر مسلم صحيح ينبغي أن يفتك سلاح الموت وسلاح القتل من يد المجرم بأن يقول **:حكم الردة لا أصل له في الإسلام ولا أصل له في القرآن**[122].

لكي يصبح الإسلام كما هو في الأصل دين حرية وتسامح وقبول للغير، بدون إجرام وبدون حكم ردة ،وهذا ما يتفق مع نظرة أركون لحقوق الإنسان حيث يرى أن احترامها يبدأ من هذه اللحظة التي يكف فيها المسلمون عن التمييز بين المؤمن والكافر وبين المسلم وغير المسلم فكل واحد من هؤلاء إنسان وله حقوق بصفته تلك[123].

ومن هذا المنطلق فان الكلام عن تحديث المجتمع الإسلامي وتحسين وضعية حقوق الإنسان في مجتمعاتنا العربية يمر في نظر محمد أركون عبر تحاشي كل الأحكام الميثولوجية المسبقة ومن بينها تلك التي تقول بأن المسلم أفضل من غير المسلم ،فهذا مزعم ميثولوجي لا يثبت أمام الامتحان والتفحص العلمي الحديث فكل الناس متساوون وغير متفاوتين أمام الله والتاريخ"[124].

ولا يمكن أن نخرج من التركيبات الميثولوجية الخرافية إلا بواسطة التوكيد على حقوق الإنسان بالمعنى الواسع والحديث للكلمة[125]،هنا يقول محمد أركون في نص أخر :"لا ريب أننا في حاجة إلى نزعة إنسانية واسعة تصلح لجميع البشر والبحث عنها ملح وضروري[126] ".

لذا يقترح اركون مفهوم **الأنسنة Humanisme** كسبيل أمثلة لتعزيز وتدعيم قيمة الإنسان على مستوى البلدان الإسلامية واحترام حقوقه ،صياغة كرامته وتدعيم حريته عن هذا

---

[122] محمد الطالبي: الحركات السياسية أداة رعب في يد السياسيين، مرجع سابق، ص 13.

[123] فارح مسرحي :الحداثة عند محمد أركون ،مرجع سابق ،ص138.

[124] محمد أركون: لإسلام والحداثة، مصدر سابق، ص207.

[125] محمد أركون :الفكر الاسلامي نقد واجتهاد ،مصدر سابق ،ص315.

[126] محمد أركون: معارك من أجل الأنسنة في السباقات الاسلامية ،ت، هاشم صالح دار الطليعة ط01،عام 2001،ص84.

يقول في نص أخر قصير: "لقد اقترحت مصطلح الأنسنة لكي أدعو وبإلحاح إلى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة والفكر الإسلامي عامة ،وكنت أعتقد ولا أزال بأنه يوجد سبيل أخر إلى الاعتناء بمصير الإنسان اعتناء شاملا نقديا منيرا ومحرر بدون التساؤل الفلسفي عن أفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها"[127].

وينبغي التأكيد على أن الاعتراف بالتعددية الذهبية والثقافية واللغوية هو صفة من الصفات الأساسية والتأسيسية للموقف الإنساني[128].

ورغم أن محمد أركون يعي أن مهمة أنسنة الإنسان لا تنتهي أبدا ،وكذلك مهمة السيطرة على العنف والتحكم في المجالات الاجتماعية[129].

إلا أنه يقترح مجموعة من آليات التي ينبغي توفرها لضمان الحد الأدنى من احترام حقوق الإنسان والسعي إلى ترقيته وأهم هذه الآليات :ضرورية توفير فرص التثقيف الحديث للإنسان المسلم ،وفتح أفاق التبادل المبدع بينه وبين غيره من مختلف الثقافات الأخرى دون تفضيل ثقافة رسمية وتهميش أو عزل ثقافات أخرى[130].

كما تتطلب الأنسة الإيمان بفضائل الإنسان وكرامته ومؤهلاته لممارسة حقوقه وواجباته بكل مسؤولية فكرية مع توفير جميع وسائل التربية الإنسانية ومناهجها وبرامجها وينبغي أيضا توفير أماكن الحوار والتبادلات والنقاشات لكي نجعل أكبر عدد ممكن من المواطنين يتأقلمون مع أفاق المعنى والجدة للممارسة الثقافية التي تدل عليها مفهوم التفاعلية الثقافية والتفاعلية

---

[127]. المصدر نفسه ،ص12.

[128] المصدر نفسه ، ص14.

[129] المصدر نفسه ،ص 280.

[130] فارح مسرحي :الحداثة عند محمد أركون ،مرجع سابق ،ص140.

الإبداعية[131] ،فهذه الأخيرة هي النابض المحرك لتشكيل نظام إنساني محرر من العنف وأساليب الهيمنة والنبذ المتبادل وكذلك محرر من كل أنواع النفي والرفض للأخر وتطوير هذا النظام هو ترقية لحقوق الإنسان واحترام لها[132].

➢ المطلب الثاني: الديمقراطية والمجتمع المدني

1) الديمقراطية:

كثيرة هي كلمات والمفاهيم ما اتسع تداولها واستعمالها لدرجة أنها أصبحت تبدو "واضحة" وضوح المألوف من الأشياء، لكن من الصعوبة تعريفها أو تحديد دلالتها بدقة وتعد الديمقراطية واحدة من هذه المفاهيم[133].

ومن الناحية اللغوية، الديمقراطية كلمة يونانية الأصل يقصد بها سلطة الشعب أو حكمه لنفسه بنفسه، إلا أن هذا المعنى في اعتقاد الدارسين، ما تم بلوغه في الماضي ولن يتم في أي عصر من العصور[134].

والديمقراطية في صورها المعاصرة – ولو تباينت في بعض النقاط من دولة أخرى – تعني بناء الحكم على الانتخاب الحر، لاكتساب مشروعية الحكم، مع الفصل بين السلطات الثلاثة التشريعية، التنفيذية والقضائية، حتى تكون مخاطر استعمال السلطة من قبيل الحكام مراقبة منهجيا[135].

---

[131] محمد أركون :معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية مصدر سابق ،ص331.

[132] الصدر نفسه ، ص316.

[133] محمد عايد الجابري:الديمقراطية وحقوق الإنسان ،مرجع سابق ،ص14/13.

[134] الرجع نفسه،ص 15.

[135] ر بودون ،ف يوبكر :المعجم النقدي لعلم الاجتماع ،مرجع سابق 314.

فالديمقراطية إذن طريقة في الحكم تسمح للآراء بأن تعبر عن نفسها بحرية ،كما تسمح للفاعلين الاجتماعيين بالمشاركة في الحياة السياسية وبالتالي تقليص المسافة بين الحكام والمحكومين.

بهذا المعنى تشكل الديمقراطية مطلب كل الشعوب وتتم الدعوة إليها من قبل العديد من المفكرين المسلمين المعاصرين ،لأن دمقرطة النظام السياسي هو الخطوة الأولى في طريق تحرير الطاقات الاجتماعية وفي غياب الديمقراطية الحقيقية التي تسمح بتداول السلطة السياسية وتسمح بوجود منابر ثقافية وفكرية حرة تعبر جميع الاتجاهات والقوى الموجودة في الواقع ،تتجمد حركة المجتمع ويصاب عقل الأمة بالتعفن[136].

والشرط الأول للديمقراطية هو تحقيق المواطنة الذي هو قاعدة الحياة الديمقراطية وهدفها الأخير والمقصود بالمواطنة بالإضافة إلى الموازنة بين الحقوق و الوجبات هو "أن يريد المحكومين اختيار حكامهم ويريدوا أن يشاركوا في الحياة الديمقراطية أي أن يشعروا أنهم مواطنون ،وهو ما يفترض وعيا بالانتماء للمجتمع السياسي وتحقيق المواطنة يسمح بتحقيق مصالحة تاريخية بين الشعوب وحكامها[137].

وعلى مستوى التيارات الإسلامية نجد نضال الديمقراطي يصطدم بالكثير من العوائق التي لابد من تجاوزها ،أولها كون هذه التيارات تعمل على تأويل التاريخ ليكون ناطقا باسمها لتنشر قيمتها على أنها القيم الحقة[138] .

---

[136] Burhan ghalioun : islam et politique, la modrernité trahie,page .247.

[137] ألان تورين: نقد الحداثة ،مصدر سابق،ص423.

[138] نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص129.

ومعلوم أن الديمقراطية لا تأتي ممارستها إلى حين إذا ما اعتقد جزء لا يستهان به من الشعب انه يمتلك الحقيقة المطلقة وامن أن له الحق بل من واجبه أن يفرض تلك الحقيقة بالقوة[139]،وطموح هذا التيار هو بناء الدولة الإسلامية ،اهتداء بالسلف ولا يتجرد تيار إسلامي أو مفكر إسلامي بصرف النظر عن وصفه بالمتطرف أو المعتدل من هذا الطموح[140].

لهذا يعتقد اركون أنه لا يمكن أن توجد ديمقراطية حقيقية دون أن تحصل في المجتمع مناقشات تحقق الغايات الإنسانية الرفيعة للديمقراطية، إذا لم تدخل التساؤل الفلسفي على أحد مستوياتها ونحن نعلم إلى أي مدى يحذف الموقف الديني الدغمائي كل تساؤل فلسفي[141] .

لذا يجب الإيمان بأن شكل الحكومة من المسائل التابعة لمقتضيات الزمان، وتتعين أحكام مثل المسائل بحسب مقتضى الزمان ،والمصلحة العامة وأحوال الناس الاجتماعية[142].

ذلك لان إحدى المهام الملقاة على عاتق الفلسفة الإنسانية الديمقراطية هي أن تعوض بقدر الإمكان عن الأضرار وأنواع البتر التي لحقت بالمسارات الأصلية والقوى الخلاقة للإنسان الباحث عن كينونة أكثر وسعادة أكبر[143].

لابد من الإشارة في سياق الحديث عن الديمقراطية موقف محمد أركون من فكرة مهمة كثيرا ما تتردد على الألسنة والقائلة" بأن الإسلام كان سباقا إلى الدعوة لتطبيق مبدأ الديمقراطية عن طريق تشريعه لمبدأ الشورى في هذه المسألة ".[144]

---

[139] محمد الشريفي :الإسلام والحرية الالتباس التاريخي ،مرجع سابق، ص 48.

[140] عبد الرحمان بوقاف: آليات التفكير الخبر الأسبوعي العدد126 من 30 جويلية إلى 5 أوت عام 2001،الجزائر ،ص 14.

[141] محمد أركون :الإسلام الأخلاق والسياسة ت هاشم صالح، منشورات اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي بيروت ط 01 عام 1990ص87.

[142] نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، مصدر سابق، ص170.

[143] فارح مسرحي :الحداثة عند محمد أركون ،مرجع سابق ،ص145.

يقر **أركون** :"بأن البذرة الأولى للديمقراطية موجودة حقا في القران الكريم ولكن هناك فرق كبير بين الديمقراطية بالمعنى الحديث للكلمة وبين الشورى ،فالشورى محصورة بالفئة العليا من كبار المسلمين ،في حين تشمل الديمقراطية جميع البشر في المجتمع ،دون استثناء ودون النظر لمذاهبهم أو أعراقهم أو قبائلهم ،وبالتالي فالشورى تظل سجينة الفضاء العقلي للقرون الوسطى أما الديمقراطية فهي تنتمي إلى الفضاء العقلي للحداثة ولكن يمكن تطوير الشورى أو توسيعها لكي تشمل كل الشعب ،وعندئذ لا يعود هناك فرق بينهما وبين الديمقراطية .

من ناحية أخرى فان أركون لا يفاضل بين الأشكال الديمقراطية يقول في ذلك :"لا يمكن ضمان الحقوق الروحية والأخلاقية والثقافية للشخص البشرى ،إلا بواسطة النظام الديمقراطي ودولة القانون ،سواء اتخذت الشكل الملكي الدستوري أو الجمهوري للحكم لا يهم فهذا الشكل أو ذاك يختاره كل بلد حسب حاجياته وطبيعة التاريخية"[145].

وبالتالي تبقى الديمقراطية مثلها مثل الحداثة التي ينبغي أن ترافقها، مشروعا مفتوحا أي لا ينتهي أبدا وهو مشروع يرتبط إلى حد بعيد بوجود المجتمع المدني[146].

2) المجتمع المدني:

أول ما يجب معرفته بصدد المجتمع المدني ،وهو وجود إشكالية الأسبقية بينه وبين الديمقراطية ،نظرا للصلات المتينة بين تحقيق الديمقراطية ونشأة المجتمع المدني وحول الموقف من هذه الإشكالية يرى **أركون** أن الديمقراطية سابقة على المجتمع المدني حيث يبرر موقفه هذا بحجة

---

[144] محمد أركون :قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ،ص 168.

[145] محمد اركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ،مصدر سابق ،ص 232.

[146] محمد أركون :معارك من أجل الانسنة ،مصدر سابق،ص93.

تقول :"التوصل إلى هذه المؤسسات – مؤسسات المجتمع المدني – مشروط باكتساب الثقافة الديمقراطية ونشرها[147]"ومن الناحية التاريخية فالمجتمع المدني قرين الفكر الغربي وتحديدا هو قرين الحداثة [148] ،فقد دخلت فكرة المجتمع المدني إلى الفلسفة السياسية بعد ظهور نظريات العقد الاجتماعي ،وجاءت كتعبير عن وجود علاقة بين قطبين هما المجتمع والسياسة .

ويشير **محمد اركون** إلى أهمية المجتمع المدني بقوله :"إن أهم مكسب توصلت إليه أوروبا الحديثة هو تشكيل المجتمعات المدنية التي استطاعت أن تحرر قانونيا بالشكل الكافي الذي يمكنا من أن تتصرف بصفتها شركاء فعالين في دولة الحق والقانون[149].

المجتمع المدني هو مجموعة من المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وكذا السياسة المنفصلة والمتمايزة عن مؤسسات الدولة، والتي تمثل عينا فاحصة ومراقبة لمؤسسات الدولة[150].

وقد نشأ المجتمع المدني نتيجة لتوفر المناخ الملائم في إطار الحداثة والذي يوضحه أحد الباحثين في جملة من النقاط أهمها :[151]

- بروز مؤسسات مجتمعية متمايزة عن مؤسسات الدولة .
- ارتقاء الفرد إلى درجة المواطن وتمتع الجميع بصفة المواطنة .
- إبعاد البني العضوية التي يولد فيها المرء (الأسرة ،القبيلة ...) من بناء المجتمع المدني.

---

[147] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 232.

[148] أحمد شكري الصبيحي :مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط1 عام 2000 ص14.

[149] محمد أركون :قضايا في نقد العقل الديني ،مصدر سابق، ص 158.

[150] عابد الجابري :الديمقراطية وحقوق الإنسان ،مصدر سابق ص118.

[151] بوحيدة فيصل :مقولة المجتمع المدني ، جريدة الشروق اليومي ،العدد 596الثلاثاء 15 أكتوبر عام 2002، الجزائر ص07.

والهدف من مؤسسات المجتمع المدني بالإضافة إلى المراقبة والحفاظ على الحقوق المدنية للمواطنين والمشاركة في الشؤون العامة والسعي لتحقيق الحقوق الاجتماعية كالحق في التعليم، الحق في الشغل....الخ.

مجمل القول هو أن نشأة المجتمع المدني واضطلاعه بالمهام السالفة الذكر مشروط بوجود دولة الحق والقانون وتوفر الإطار الديمقراطي ومقاربة المجتمع المدني فيس السياقات الإسلامية ،توحى بهشاشة مؤسساته إن وجدت أو انعدامها أصلا ،نظرا لغياب الدولة الديمقراطية الحديثة في البلدان العربية الإسلامية ، وقد صرح **محمد أركون** مؤكدا هذه الفكرة قائلا :"نلاحظ انعدام المجتمع المدني الذي يلعب دور المقابل أو المحاور المحترم من قبل دول القانون[152]،لأن دولة الحق والقانون هي الحامية والمحبذة للمجتمع المدني وهذه الدولة غائبة في المجال الإسلامي"[153].

وهذا يدعو إلي ضرورة البحث وإيجاد السبل الكفيلة لتكريس مؤسسات المجتمع المدني في الدولة الإسلامية وذلك بتشكيل رأي عام في البلدان العربية الإسلامية يحسب الحكام له حسابا.

وينتقد أركون هشاشة الجمعيات الثقافية والسياسية والنقابات المنتشرة في الدول الإسلامية ،فيقول ":....عصبيات القرابة لا تزال تضغط حتى يومنا هذا على التشكيل الحديث للنسيج الاجتماعي ولا تزال تحول دون تشكيل المجتمع المدني ودولة الحق والقانون والشخص {الفرد-المواطن} (....) الهادفة إلى الحداثة الفكرية والروحية والسياسية التي لا تنفصم "[154]

---

[152] محمد أركون :قضايا في نقد العقل الديني ،مصدر سابق ، ص 246.

[153] المصدر نفسه الصفحة نفسها .

[154] محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، مصدر سابق، ص 212.

خـــــاتمة

خاتـــمـــــــة :

بعد ان تم وضع مشروع الحداثة على مستوى الفكر الغربي ، وتبنيه من طرف اعلام الفكر العربي المعاصر ، ظهرت لنا ثمار هذا المشروع حيث قدمت قواعده اسس ومبادئ يمكن من خلالها ان نقول بان مشروع الحداثة اصبح جاري المفعول ، وقدم لدى كل من الفكر الغربي عامة والفكر العربي خاصة ما بإمكانه ان يخرج المجتمع من ظل سيطرة قيود الانظمة الفاسدة على جميع المستويات الاجتماعية ، السياسية ... ، وهذا ما سمح لنا بان يدخل العديد منها في حيز الحضارة اذ تمكن من خلق انظمة سياسية واجتماعية تم من خلالها تجاوز كل ما بإمكانه ان يقيد الفرد والمجتمع وتطوره.

ولقد برهن لنا هابرماس في مشروعه الحداثي عن امكانية اخراج المجتمع من دائرة التقاليد الفاسدة ، وخلق نقاط اساسية يمكن من خلال تبنيها وضع ما بإمكانه ان يجعل المجتمعات وافراد المجتمع الواحد على اتصال دائم مبني على فكرة الديمقراطية والليبيرالية التي بإمكانها ان تحرر الفرد من كل انواع السيطرة ، وتبرز اهمية مشروع هابرماس في كونه مشروعا سياسيا ذو ابعاد اجتماعية ،اقتصادية ، دينية و غيرها.

وبالنسبة لمحمد اركون فقد برهن مشروعه على ان الفكر العربي يحمل اعلاما بإمكانهم ان يصنعوا دائرة الاختلاف بين القديم والحديث ، ويخرجوا الفرد العربي من سيطرة الانظمة الانظمة السيادية الفاسدة ومن سيطرة الخرافة الدينية ،فتحديث المجتمع الاسلامي بالنسبة لمحمد اركون ضرورة ملحة حتى يلحق هذا المجتمع الحضارة الغربية وتقدمها .

بالرغم من هذا يبقى هذا المشروع حيز التطبيق باعتبار انه في نظر بعض المفكرين مشروع لم ينته لان المجتمعات على صنفيها الغربية والعربية لم تتخلص بعد من رواسب الفكر القديم الذي يسيطر علينا بشكل او باخر ، كما ان ما يطرحه هذا المشروع ليس دائما ايجابي لانه قد يؤدي الى القضاء على المفاهيم التي صنعت عادات وتقاليد المجتمعات وانظمتها السياسية على مر العصور .

المصادر والمراجع

المصادر بالغة العربية :

1. ألان تورين :نقد الحداثة ، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة مصر سنة 1998.
2. بيورن فيتوك :حداثة أم حداثات عدة ؟ ترجمة ،محمد يونس ،الثقافة العالمية العدد 104 فبراير 2001 المجلس الوطني للثقافة والفنون ،الكويت
3. محمد أركون :قضايا في نقد العقل الديني اشم صالح الناشر : دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت –. د.ت
4. محمد أركون : الإسلام والحداثة التبيين ،العدد 2 –3 ،1990،الجمعية الثقافية الجاحظية الجزائر
5. محمد أركون :ا الفكر الإسلامي قراءة علمية محمد أركون تاريخ النشر: ترجمة، تحقيق: هاشم صالح 1996/01/01.
6. محمد أركون :الإسلام الأخلاق والسياسة ت هاشم صالح،منشورات اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي بيروت ط 01 عام 1990
7. محمد أركون :معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية أليفترجمة، تحقيق: هاشم صالح /2001/11.
8. محمد أركون:الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ت هاشم صالح، دار الساقي ط1عام 1999م
9. محمد أركون:معارك من أجل الأنسنة في السباقات الاسلامية ،ت، هاشم صالح دار الطليعة ط01،عام 2001،
10. محمد أكرون :العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات في السياقات العربية الإسلامية (العالم العربي في البحث العلمي ،العدد05 خريف /شتاء 1995،معهد العالم العربي باريس)
11. محمد اكرون :القران من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني. ترجمة، تحقيق هاشم صالح 01/04/2001
12. محمد أركون :قضايا في نقد العقل الديني اشم صالح الناشر : دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت –. د.ت
13. محمد أركون : الإسلام والحداثة التبيين ،العدد 2 –3 ،1990،الجمعية الثقافية الجاحظية الجزائر
14. محمد أركون :ا الفكر الإسلامي قراءة علمية محمد أركون تاريخ النشر: ترجمة، تحقيق: هاشم صالح 1996/01/01.
15. محمد أركون :الإسلام الأخلاق والسياسة ت هاشم صالح،منشورات اليونسكو بالتعاون مع مركز الإنماء القومي بيروت ط 01 عام 1990
16. محمد أركون :معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية أليفترجمة، تحقيق: هاشم صالح /2001/11.
17. محمد أركون:الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ت هاشم صالح، دار الساقي ط1عام 1999م
18. محمد أركون:معارك من أجل الأنسنة في السباقات الاسلامية ،ت، هاشم صالح دار الطليعة ط01،عام 2001،
19. محمد أكرون :العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات في السياقات العربية الإسلامية (العالم العربي في البحث العلمي ،العدد05 خريف /شتاء 1995،معهد العالم العربي باريس)
20. محمد اكرون :القران من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني. ترجمة، تحقيق هاشم صالح 01/04/2001
21. محمد عابد الجابري :الديمقراطية وحقوق الإنسان ، سنه 1994 ط 1
22. محمد عايد الجابري :الدين والدولة وتطبيق الشريعة سلسلة الثقافة القومية 69 مركز الدراسات الوحدة العربية ،بيروت ،ط01،عام 1996 ص 109.
23. نصر حامد أبو زيد:الخطاب والتأويل،. بيروت، الدار البيضاء، ط. ،1. 2000.
24. يورغين هابرماس :القول الفلسفي للحداثة ،ترجمة فاطمة الجيوشي ،منشورات وزارة الثقافة ،دمشق,1995.

25. يورغين هابرماس ،الحداثة مشروع ناقص ت : بسام بركة (الفكر العربي المعاصر)العدد29 – 1984 مركز الإنماء القومي بيروت د.ت

26. يورجن هابرماس كمقدمة قصيرة ،تأليف جيمس جوردن فينليسون ،ترجمة أحمد محمد الروبي ،مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة ط الأولى عام

باللغة الفرنسية :

1. **Habermas j ,le discours philosophique de la modernité ,op , cit.**
2. **H.u.Gumbreeht, Modern in O.Brunner ,W .conz ,R. K oselleek (ed) ,Gesehiehtli che Grundbegriffe,T,iv Stuttgart,95.**
3. **H.u.Gumbreeht, Modern in O.Brunner ,W .conz ,R. K oselleek (ed) ,Gesehiehtli che Grundbegriffe,T,iv Stuttgart,93.**
4. **G.w.f.Hegel ,die positivtat der Christlichen Religion, in Werkein Zwanzig Banden ,Francfort,1971**
5. **..Ganty , Penser la modernité,op,cit Etienne**
6. **H,Kuhn,f,wiedmann (ed) die philosophie und die frage nach dern fortschrilltt, munich, 1964**
7. **Fouad zakaria :les arabes du choix , -**

المراجع :

1. أحمد شكري الصبيحي :مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط1 عام 2000
2. بومدين بوزيد وآخرون :قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر ،سلسلة كتب المستقبل العربي 18 مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ط01 عام 1999
3. الزواوي بغورة :الحاضر بديل عن الحداثة وما بعد الحداثة ،قضايا فكرية العدد القاهرة ، 20/19 أكتوبر 1999
4. على حرب:الماهية والعلاقة، المركز الثقافي العربي،بيروت ،الدار البيضاء ط 1 عام 1998
5. غانم هنا ،نتشه: فاصل بين الحديث ومعاصر تجاوز هيجل ،عالم الفكر ،العدد 4،المجلد 30،أفريل 2002،المجلس الوطني للثقافة والفنون والأداب ،الكويت .
6. فارس أبي صعب:العرب وحتمية الحداثة، قضايا فكرية، العدد 20/19 القاهرة عام 1999
7. فتحي التركي، رشيدة التركي:فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي بيروت ط1 عام 1992
8. فارح مسرحي الحداثة عند محمد أركون ،منشورات الاختلاف ،الدار العربية للعلوم ،ط 1عام 2006.
9. محمد الشرفي:الإسلام والحرية ،الالتباس التاريخي دار الفنك ،الدار البيضاء ،ط1عام
10. محمد الشيخ ،ياسر الطائري : مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة ندار الطليعة بيروت ،ط 1 عام 1996
11. محمد سبيلا :الحداثة ما بعد الحداثة ،دار توبقال ،الدار البيضاء ،المغرب ،ط 1 عام 2000.
12. هشام شرابي:النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي ،ت محمود شريح ،دار نلس ،السويد ،ط4 عام 2000
13. يوسف القرضاوي :الإسلام والعلمانية ،وجها لوجه ،مكتبة رحاب ،الجزائر الطبعة 02 عام 1989

باللغة الفرنسية:

1. **Burhan ghalioun : islam et politique, la modrernité trahie, Ed ,Casba année 1997,**
2. **Fouad zakaria :les arabes du choix , taduit de l arabe par richer jacquemond bouchene, année 4, 1991-**

المعاجم :

باللغة العربية:

1. أندريه لالاند ،موسوعة لالاند الفلسفية ت:خليل أحمد خليل ،منشورات عويدات ،بيروت باريس ط2عام **2001** معجم **2**.
2. ابن منظور، لسان العرب، إعداد و تطبيق، يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت معجم **2**
3. يودون ،ف بويكو :المعجم النقدي لعلم الاجتماع،ترجمة حداد ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر ،ط**1** عام **1986**،مج**01**،

باللغة الفرنسة :

1. **Le petit larousse ,ed,librairie larousse ,Canada année 1990**

باللغة الانجليزية :

2. **Oxford advanced learner s dictionary, Oxford university press 2000 Gth Ed**

رسائل الدكتوراه:

رسالة أحمد عطار تجديد العقل الأنواري عند يورغن هابرماس، جامعة وهران **2008**.

المجلات الأسبوعية و الفكرية :

بوحيدة فيصل :مقولة المجتمع المدني ، جريدة الشروق اليومي ،العدد **596**الثلاثاء **15** أكتوبر عام **2002**، الجزائر

عبد الرحمان بوقاف: آليات التفكير الخبر الأسبوعي العدد**126** من **30** جويلية إلى **5** أوت عام **2001**،الجزائر

محمد الطالبي :الحركات السياسية أداة رعب في يد سياسيين ،حوار ،الخبر الأسبوعي ،العدد **99** من **24**الى **30**جانفي **2001** ،الجزائر

محمد برادة :اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة ، القاهرة .

باللغة الفرنسية:

EL maarifa .Alger.2001.p05 :tradition et modernité ,éd :hamza benaissa,2001

فهرس المحتويات

فـــــهرس المحتويات

إهداء

كلمة شكر وتقدير

مقدمـــة

الفصل الاول: الحداثة مفهومها ومقوماتها

المبحث الاول : مفهوم الحداثة 04

المطلب الاول : مفهوم الحداثة لغويا 04

المطلب الثاني : مفهومها اصطلاحا 05

المبحث الثاني : المقومات الفلسفية للحداثة ومستوياتها 07

المطلب الاول : المقومات الفلسفية لهذا المشروع – الحداثة-..... 07

المطلب الثاني : مستوياتها 10

الفـــصـــل الثاني : القول الفلسفي للحداثة عند هابر ماس 14

المبحث الاول : الحداثة عند هابر ماس 14

المطلب الاول : الحداثة ووعيها للزمان وحاجتها الى ايجاد ضمانات خاصة داخلها 14

المطلب الثاني : المضمون المعياري للحداثة..... 21

المبحث الثاني : نظرية الحداثة عند هابر ماس 30

المطلب الاول : نظرية الحداثة..... 30

المطلب الثاني : نظرية التطور الاجتماعي عند هابر ماس 36

الفـــصـــل الثالث : تحديث المجتمع الاسلامي عند محمد اركون 40

المبحث الاول : العلمانية عند محمد اركون 40

المطلب الاول : مفهوم العلمانية 40

المطلب الثاني : موقف اركون من العلمانية 42

المبحث الثاني : الديمقراطية والمجتمع المدني واحترام حقوق الانسان 47

المطلب الاول : احترام حقوق الانسان 47

المطلب الثاني : المجتمع المدني 53

خـــــــــاتمـــــــــــــــــــــــــــــــة 61

المصادر والمراجع 63

الفهرس