الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون – تيارت –

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الإنسانية تخصص فلسفة عامة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

الموسومة بـ :

النقد والحداثة في الفكر العربي المعاصر

محمد أركون –أنموذجا–

إعداد الطالبتين:

*دمري كريمة

* حسين حنان

إشراف الأستاذ:

أ/–حفصة طاهر

أعضاء لجنة المناقشة

أ.سباعي لخضر.....:رئيسا

أ.حفصة طاهر.....:مشرفا

أ.بن سليمان عمر .....:مناقشا

الموسم الجامعي

1436هـ–1437هـ/2015م–2016م

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم ارزقنا حبك وحب من يحبك

اللهم ظلنا تحت عرشك يوم لا مظل إلا ظلك

رب أوزعني أن أشكر نعمتك علي وعلى والدي

وأن أعمل صالحا ترضاه وأصلح لي في ذريتي

إني تبت إليك وإني من المسلمين

رب اغفر لي ولوالدي ربي ارحمهما كما ربياني صغيرا

اللهم اغفر لي ما لا يعلمون

ولا تؤاخذني بما يقولون

واجعلني خيرا مما يضنون

شكر وتقدير

الحمد كله والشكر كله أولا وأخيرا للعناية الإلاهية ونعم المعين.

نحمد الله عز وجل الذي أنار دربنا، ووفقنا فبي انجاز هاته المذكرة ونحمد الله على نعمة العلم التي وهبنا إياها.

ثم يقتضي الإعتراف بالفضل والإمتنان بالجميل أن نتقدم بجزيل الشكر والثناء إلى الأستاذ المشرف " حفصة الطاهر" على كل ما قدمه لنا من توجيهات، ثم نشكر لجنة المناقشة على صبرهم وحلمهم في قراءة هذا البحث وتقييمه، وإلى كافة أساتذة قسم الفلسفة وكذا إلى موظفي المكتبة وإلى كل من ساهم في إعداد هذه المذكرة ولو بكلمة تشجيعية.

إهداء

إلى من ساهم معي بعونه وعنايته إلى أحكم الحاكمين رب العرش العظيم الله رب العالمين

إلى ماء نهر لا يجف إلى بحر الأمان والعطاء

إلى من فتح أمامي كل سبل النجاح

إلى من لم يبخل علي بدعواته إلى قدوتي ومثلي الأعلى

إلى والدي العزيز **الجيلالي**

إلى نور شمعة لا تنطفئ

إلى التي تبعث دعواتها عبر النسمات ملفوفة برداء المحبة حيك بالأمان ولون بالحنان

إلى التي وضع رب العرش الجنة تحت قدميها

إلى الوالدة العزيزة **فاطمة** أطال الله في عمرها

إلى من تزهر الحياة بحبهم ويستمر الوجود بسيماتهم

إلى أختي **فضيلة** وإخواني **فايز، بن عيسى، حميد** وإلى زوجته **أمال** وإلى الكتكوت الصغير **وليد**.

إلى صديقة العمر التي عشت معها أجمل الأيام **نعيمة**

وإلى صديقاتي **خديجة، سميرة، ربيعة، كريمة**، وخالتي **عائشة**

حنان

إهداء:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء و المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين أما بعد:

اشكر الله العلي القدير على توفيقه بإتمام هذا العمل، فهو عز وجل أحق بالشكر والحمد سبحانه وتعالى.

إلى من أعطتني الحب والحنان، وعلمتني العطاء والتسامح

إلى التي حملتني وهنا على وهن، ورأتني أخطو الخطوات الأولى في حياتي، ورأتني أكبر أمام أعينها

إلى **أمي** الحبيبة، أطال الله في عمرها

إلى الذي تعلمت منه كيف تكون الحياة، وتعب من أجلي

إلى من كان ولا زال سندا في الحياة

إلى **أبي** العزيز أطال الله في عمره ومنه الصحة والعافية

إلى من علمني أن الحياة نضال ومثابرة ونجاح أخي العزيز **محمد** وفقه الله

إلى من تزهي الحياة بحبهم ويستمر الوجود بسيماتهم، فهم حب حياتي ونور دربي

وفقهم الله: **فاطمة، عبد القادر، حنان، حفيظة، أحلام**

إلى صديقة عمري **نجاة** وحبيبة قلبي

وكذلك **سهيلة، أمينة وحنان**

كريمة

قائمة المختصرات

ص: صفحة

ط: طبعة

دط: دون طبعة

دس: دون سن

ج: جزء

مج: مجلد

تق: تقديم

تح: تحقيق

تر: ترجمة

ع: عدد

الفهـــــرس

الـــفهرس

شكر وتقدير

إهداء

قائمة المختصرات

مقدمة: ..... أ

المدخل المفاهيمي

1- الحداثة: 5

2-العقل: 7

3-الإسلام: 10

4-الابداع: 12

الفصل الأول: الجذور الفكرية للفكر الحداثي

المبحث الأول: الحداثة في الفكر الغربي 15

1-ظهور ونشأة الحداثة في الفكر الغربي: 15

2-لمحة موجزة عن تاريخ الحداثة في الغرب: 18

3-مفهوم الحداثة عند الغربيين: 20

4-ميزات الحداثة الغربية: 22

المبحث الثاني: الحداثة في الفكر الإسلامي 24

1-دخول الحداثة إلى العالم الإسلامي: 24

2-أثر الحداثة على الواقع الإسلامي: 27

3-موقف الأدب الإسلامي من الحداثة:..... 31

4-وسائل مقاومة الإسلام للحداثة:..... 36

الفصل الثاني: رهان الحداثة في الفكر الغربي

المبحث الأول: مفهوم الحداثة عند العرب 40

1-مشروع محمد عابد الجابري:..... 40

أ/ التراث عند محمد عابد الجابري: 40

ب/ العقل العربي عنده:..... 42

ج/الحداثة عند محمد عابد الجابري: 45

2-حسن حنفي وإعادة البناء: 47

أ/ التراث والتجديد: 47

ب/الحداثة عند حسن حنفي: 48

المبحث الثاني: المرجعية وآلية التأويل عند نصر حامد أبو زيد: 52

الحاجة إلى وعي علمي بالتراث:..... 53

النص والتأويل: 56

الفصل الثالث : الدراسات النقدية لفكر محمد أركون

المبحث الأول: محمد أركون والنقد الحداثي: 61

1-الحداثة في فكر محمد أركون: 61

2-محمد أركون ومشروعه الفكري:..... 63

3-نقد العقل الإسلامي(تحديث العقل الإسلامي): 63

4-نقد الاستشراق(الإسلاميات الكلاسيكية): 67
5-الإسلاميات التطبيقية وآلياتها المنهجية: 70
6-مفهوم التراث الإسلامي عند محمد أركون: 74
7-إعادة قراءة النص القرآني: 76
8-القراءات الألسنية السيميائية: 81
المبحث الثاني: محمد أركون وما بعد الحداثة 83
1-مفهوم العقل الاستطلاعي: 84
2- مميزات العقل الاستطلاعي 86
الخاتمة: 90
قائمة المصادر والمراجع: 94

مقدمـــــــة

مقدمة:

إن انشغالات وإشكاليات الفكر العربي الإسلامي في الراهن كثيرة ومتنوعة. ولعل الباحث في الفكر العربي الحديث والمعاصر يدرك بجلاء ذلك الحضور القوي لإشكالية أسالت ولا تزال تسيل حبر أشهر المفكرين العرب والمسلمين الحاضرين، وقد جرت عادة التعبير عن هذه الإشكالية بثنائية حضرية كالأصالة والمعاصرة، التراث والتجديد، التراث والحداثة....إلخ.

فإشكالية الحداثة التي كان طرحها كاهتمام فكري عند البعض ضرورة ملحة عقب طور التخلف الذي عاشته الأمة الإسلامية، حيث شرع في طرح الأسئلة النهضوية وكيفية التعامل مع المرجعية الإسلامية المتمثلة في النص الديني بنجلياته المختلفة، إما بالانتظام فيه وإعادة استمارة من جديد ، وإما بإحداث قطيعة معه، وباعتبار هذه الأخيرة مرتبطة بالديموقراطية، ومعالجة قضايا الهية والوحدة العربية المعاصرة، فهي قضايا مرتبطة متشابكة لا يمكن عزل إحداها عن البقية، والمثقف العربي له إمكاني المساهمة الفعالة في تحقيق هذه القضايا وبداي مواجهة تفكيره وتفكيكه، فنقد الفكر هو بداية كل حداثة ولا يتم نقد أي فكر إلا بكشف عوائقه المنهجية وتحليل وسائله المفهومية والدارس للفكر الغربي يلاحظ أنه بعد العقلانية العلمي التي ربطت النهضة بالعلم التجريبي والطبيعة وبعد العقلانية اللبرالية السياسية، جاءت العقلاني النقدية التي النهوض الحضاري بضرورة " نقد العقل" وتفكيك بنيته وتحليات وبداهته واستنطاق صياغته وتغيراته بهدف معرفة انشغاله وطريقة إنتاجه للمعنى والحقيقة وتاريخية تكونه وقطائعه، والتماس حدوده .....

ففي هذا السياق ندرج مشروع محمد أركون فهو صاحب فكرة برنامج نقدي شامل يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل الإسلامي وهو مشروع ينخرط ايستيمولوجيا في العمق كما أنه مشروع ضخم، لا يستطيع فرد أن ينجزه لوحده بل أن كل خط من خطوط المشروع يحتاج إلى مؤسسات بحث علمية، وفريق كبير من المؤرخين واللسانيين والأنثروبولوجين وعلماء الاجتماع، وعلماء النفس والإقتصاد ومنه نطرح الإشكالية التالية:

- ما مساهمة أركون في قضايا الفكر العربي المعاصر وكيف يعالج أركون إشكالي الحداثة؟

ولقد إلتمسنا خطة تغطي جوانب الإشكالية الأساسية وتستجيب لمسعانا المنهجي الذي يقوم على التحليل الموضوعي وتتألف هذه الخطة من المفاهيم الاساسية.

الفصل الأول وهو معنون بالجذور الفكرية للفكر الحداثي، الذي ينقسم إلى مبحثين ، المبحث الأول المعنون بالحداثة في الفكر الغربي والمبحث الثاني تحت عنوان الحداثة في الفكر الإسلامي. ثم الفل الثاني المعنون برهان الحداث في الفكر الغربي وهو بدوره ينقسم إلى مبحثين، المبحث الأول : مفهوم الحداثة عند الغرب والمبحث الثاني: المرجعيات وآلية التأويل. وأخيرا وليس آخرا الفصل الثالث وهو الدراسات النقدية لفكر محمد أركون له مبحثين، الأول تحت عنوان محمد أركون والنقد الحداثي والثاني بأركون وما بعد الحداثة.

أما فيما يخص المنهج فهو المنهج التحليلي النقدي، حيث حللنا الحداثة في الفكر العربي والغربي.

ومن الأسباب التي جعلتنا نتطرق إلى هذا الموضوع:

- معرفة جذور الحداثة ومصادرها والأسس التي تقوم عليها، وفي هذا أهم السبل للوصول إلى حقيقتها.
- معرفة مواقف الحداثة من مصادر الدين والعقيدة وعلوم الشريعة واللغة العربية والكشف عن ذلك لمقاومته.
- حرص الحداثيين على نشر الحداثة ومبادئها في العالم العربي وبذلهم في ذلك جهودا عظيمة، فلابد من توضيح هذا الأمر سعيا في مقاومتها.

أما عن سبب اختيارنا لأركون فهناك سبب ذاتي وآخر موضوعي، فأما السبب الذاتي فيتمثل فيما نجده في أنفسنا من مثل ذلتي في البحث الغربي من خلال صلته في الفكر ولتحديد الحدود الإستمولوجية للعقل العربي المعاصر ومعرفة مدى تأثير الفكر منذ عصر النهضة إلى اليوم هذا

التأثير، ومن ثمة بيان قوته هذا الفكر أم السبب الموضوعي فيعود إلى محمد أركون وبالرغم معاني فكرة من نقاش وجدل من يحسبه إما مستهلكا للفكر الغربي والفلسفي خصوصا ومدافعه عن أطروحات استشراقية على طريقة أساتذته المستشرقين الذين لا ينكر فضلهم عليه، وبين من ينظر إلى فكرة على أنه عقلاني تنويري ويراهن على مشروعه في تحقيق النهضة لما ينطوي عليه من ثورات دينية وعلمية وايستمولوجية.

أما الصعوبات التي واجهتنا في إنجاز هذا البحث تمثلت في صعوبة النص الأركوني باعتراف أغلب الدارسين له نظرا لإستعماله المكثف لأحدث المصطلحات الخاصة بعلوم الإنسان والمجتمع لما لا يفوتنا أن نشير إلى تضارب الآراء والمواقف حوله، إلى درجة التناقض، يضاف إلى ذلك اتساع مدونة أركون فليست من أسهل التوقف عن كل ما كتبه سواءا باللغة الفرنسية أو باللغة الإنجليزية وغيرهما من اللغات لذلك إعتمدنا بالدرجة الأولى ما توفر من نصوصه المترجمة إلى اللغة العربية.

كما أن هذا الموضوع لم يتم دراسته أو مناقشته من قبل.

وفي علاج أي إنجاز موضوعنا هذا إعتمدنا جملة من المصادر والمراجع والتي نذكر منها:

- أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد،
- أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، والذي أفادنا في تقديم مفهوم نقد العقل وكذلك ، كتاب محمد أركون، نافذة على الإسلام والذي أعطى لنا مفهوما للحداثة عند المسلمين بالإضافة كذلك إلى كتب محمد عابد الجابري منها:
- نحن والتراث
- تكوين العقل العربي
- العقل السياسي العربي.

بالإضافة إلى جملة من المراجع والمتمثلة :

- محمود نسيم، فجوة الحداثة، والذي افادنا هذا الكتاب في التحدث عن الحداثة.
- فرحان رضا النحوي: الحداثة في منظور إيماني والذي استفدنا منه في كتابتنا عن الحداثة في العالم الإسلامي.
- عبد الغني بن علي، النزعة النقدية في فكر محمد أركون.

وأخيرا، خاتمة البحث تضمنت أهم النتائج التي أمكننا استخلاصها من موضوعنا النقد والحداثة في فكر محمد أركون، وعلى الرغم من كل الصعوبات، وفقنا الله إلى إتمام هذا البحث بالصورة التي هو عليها وأملنا كبير في أن يساهم في فتح آفاق البحث العلمي والفلسفي، ومن أجل تقديم صورة موضوعية جول فكر محمد أركون بعيدا عن يثار حوله من ضجيج إعلامي، وقراءات ايديولوجية إما متحيزة أو مناهضة له.

المـــدخل

المفاهيمي

1- الحداثة:

لغة:

الحداثة في اللغة مشتقة من الجذر (ح.د.ث) وحدث الشيء يحدث حدوثا حدث فهو محدث وحديث، وحدث الامر أي وقع وحصل، وأحدث الشيء أوجده، والمحدث هو الجديد من الأشياء.[1]

وعليه فالحداثة في اللغة ترادف الجدة والتجديد.

أما في اللغة الفرنسية، فإن الصنف حديث moderne أقدم تاريخيا من اللفظ حداثة modernité.

وكلمة حديث moderne تقابلها في اللاتينية moderne[2] والتي تظهر في أواخر القرن الخامس بعد الميلاد وتأتي كلمة modo التي تعني الآن أو الآخر أو حالا، وقد استعملت بهدف التمييز بين الماضي الروماني[3] الوثني والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسميا،[4] وقد ازداد استعمال لفظ حديث منذ القرن 15م في الميدانيين الفلسفي والديني، ويكاد يستعمل دوما بمعنى ضمني للدلالة على الانفتاح والحرية الفكرية.[5]

أو بمعنى عامي للدلالة على الخفة وحب التغيير لا حب التعبير، والابتكار وأن يتحلى اصحاب القديم عن كل ما لا يوافق العصر.[6]

---

[1]-ابن منظور لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، دط، دس ، مج3، ص 907.

[2]-لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفي، تر:خليل أحمد خليل، منشورات عديدات ، بيروت، باريس، ط2، 2001، مج2، ص822.

[3]- الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين، تحقيق مهدي المخزومي، ابراهيم السامراني، ج3، مادة "حدث" وزارة الاعلام، بغداد، 1981، ص 620.

[4]- محمود نسيم: فجوة الحداثة العربية ، تقديم مذكور ثابت، إصدارات الأكاديمية سلسلة الرسائل، دط، دس، ص 129.

[5]- محمد برادة ، إعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول، العدد 4، 1984، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 12.

[6]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1979، ص 129.

أما لفظ حداثة modernité فلم يأخذ معناه ودلالته الا في القرن 19م، وقد ارتبط بأعمال شارل بودلير(1821-1861)[1] الذي يعتبره أغلب الدارسين أبا للحداثيين، لأنه أول من قدم صياغة نظرية للحداثة، والحداثة عند بودلير هي" المؤقت والعابر، وهي الجمال الموجود في الموضة التي تتغير في كل فصل من الفصول" وإذا كانت الحداثة التي نجدها عند بودلير تتعلق بالأدب والمسائل الفنية بالدرجة الأولى.[2]

اصطلاحا:

ليس هناك اتفاق بين المفكرين حول طبيعة ومكونات الحداثة، لذلك سوف تحاول أن تلمس الملامح العامة للحداثة من خلال بعض النماذج.[3]

يعتقد جون بودريار أن الحداثة: ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا أو سياسيا أو تاريخيا بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة، تعارض صيغة التقليد أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها.[4]

وكأنها واحدة متجانسة ومشعة عالميا، انطلاقا من العرب، ويتضمن هذا المفهوم لجمالا الاشارة على تطور تاريخي بأكمله وإلى تبدل في .[5]

إن هذا المفهوم وإن لم يحدد لنا الحداثة فإنه حدد لنا الملامح والسمات العامة لها فهي **أولا**: تتسم بالشمولية إذ ليس هناك وجه واحد للحداثة[6]، وهي ليست محصورة في جانب حياتي أو فكري

---

[1]- فيصل دراج، ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة، الكرمل، العدد 51، دط، 1997، ص69.

[2]-محمد برادة: إعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة ، مرجع سبق ذكره، ص13.

[3]- محمد برادة: إعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة ، مرجع سبق ذكره، ص 14.

[4]- جون بودريار: الحداثة والزمن، ضمن" الحداثة، نصوص مختارة، تر.خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت ، دط ، 1992، ص 63.

[5]- محمد برادة، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة ، مرجع سبق ذكره، ص14.

[6]-فيتروك بودون، حداثة واحدة أم حداثات عدة، تر: محمد يونس، الثقافة العالمية، العدد 104 ، يناير فبراير 2001، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، كويت، ص98.

واحد، لأن الحداثة مفهوم حضاري شمولي يطال كافة مستويات الوجود الإنساني، **ثانيا:** الحداثة تقابل التقليد يقول هابرماس:" إن الحداثة تعبر دائما عن وعي مصر ما يحدد نفسه...." ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث"[1] لأن الحداثة هي انفصال والقطيعة مع الماضي فهي في جوهرها عملية انتقالية تشمل التحول من نمط معرفي إلى نمط معرفي أخر يختلف عنه جذريا، وهي انقطاع عن الطرق التقليدية لفهم الواقع واخلا انماط فكرية جديدة.[2]

ثالثا: تمتاز الحداثة من خلال التعريف السابق بأنها مرتبطة بالتاريخ الاوروبي في نشأتها وتطورها، ذلك ما ذهب اليه هشام الشرابي في توضيحه لمحررات الحداثة معتبرا اياها ظاهرة تتميز بأوربتيها، وهي محصل عملية تاريخية بدأت في أوروبا منذ النهضة والاصلاح، إذ استغرق تشكل الحداثة وعموما بكافة انحاء أوروبا أزيد من ثلاثة قرون وهذا ما تبين لنا أن الحداثة هي نمط حضاري الذي بلغته المجتمعات الغربية كبداية من منتصف القرن19م، والذي كان نتيجة لتطورات عديدة وشاملة لجميع المستويات الفكرية السياسية، والاقتصادية، الدينية والاجتماعية.....الخ.[3]

2- العقل:

لغة:

الحجز والنهي، ضد الحمق،[4] والجمع عقول، وفي قول عمرو بن العاص: تلك العقول كادها بارؤها بسوء، عقل يعقل عقلا ومعقولا وهو مصدر، قال يسويه: هو صفة وكان يقول أن المصدر لا يأتي على وزن مفعول البت، و يتأول المعقول فيقول كأنه عقل له شيء أي عليه عقل وأيد وشدد.[5]

---

[1]-هنري لوفير، ما الحداثة؟ تر: كاضم جهاد، دار بن رشد، بيروت، دط ، 1983، ص35.

[2]-محمد براءة: إعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة ، مرجع سبق ذكره، ص 14.13.

[3]-فيتروك بودون، مرجع سبق ذكره، ص99.

[4]- محمود نسيم: مرجع سبق ذكره، ص 382.

[5]- ابن منظور: مرجع سبق ذكره، ص 52.

قال: ويستغني لهذا عن العقل المفعل الذي يكون مصدرا، وانشد ابن بري:

فقد أفادك لهم حلما وموعظة لمن يكون له رب ومعقول.

وعقل، فهو عاقل وعقول من قوم عقلاء يقول ابن الانباري: "رجل عاقل وهو الجامع لأمره، ورأيه مأخوذ عن عقلت البعير إذ جمعن قوامه"، وقيل العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذ حبس ومنع الكلام، والمعقول هو ما تفعله بقلبك والمعقول والعقل، يقال: ماله معقول أي عقل وهو أحد المصادر التي جاءت على مفعول كالميسور والمعسور وعاقله فعقله، بالضم: كان اقل منه.

والعقل هو التثبت في الامور، والعقل: القلب، العقل ويسمى العقل عقلاء لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه وقيل العقل هو التمييز الذي به يميز الإنسان عن سائر الحيوان.[1]

ويسمى كذلك الحجر والنهي تشبيها بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع عقال الناقة عن الشرود، والجمهور يطلق العقل على ثلاثة أوجه:

الأول: يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حده أنه هيئة، محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركاته وسكنائه.

الثاني: يراد به ما يكسبه الإنسان بالتجارب من الاحكام الكلية، فيكون حد أنه معا مجمعة في الذهن.

الثالث: يراد به صح الفطرة الأولى في الإنسان فيكون حده أنه قوة يدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها، ونقصانها، أما الفلاسفة فإنهم يطلقون على العقل المعاني التالية: أول هذه

[1]- ابن منظور: مرجع سبق ذكره، ص 53.

المعاني قولهم: إن العقل جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها هذا فيما يخص ابن رشد وهذا الجوهر ليس مركبا من قوة قابلة للفناء اما ابن سينا: "العقل مجرد عن الأدب في ذاته مقارن لها في فعله".[1]

إن القول بجوهرية العقل موجود في أكثر كتب الفلاسفة فالفارابي يقول: إن القوة العاقلة جوهر بسيط مقارن للمادة، يبقى يعدمون ، وهو جوهر ، وهو الإنسان على الحقيقة وابن سينا لا يتحدث عن القوة العاقلة الا يطلق عليها اسم الجوهر، وهو يسمى الجوهر ..... من المواد من كل جهة عقلا، وهو النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله:" أنا وثاني هذه المعاني تواهم أن العقل قوة النفس التي بها يحصل تصور المعاني، وتأليف القضايا والفرق بينه وبين الحسن أن العقل يستطيع أن يحود الصورة عن المادة وعن لواحق المادة، أما الحسن فإنه لا يستطيع ذلك فالعقل إذن قوة التحديد، تنزع الصور من المادة، وتدرك المعاني، الكلية فالجوهر والعرض والعلة والمعلول والغاية والوسيلة والخير والشر....الخ.

ولهذه القوة عند فلاسفة الإسلام عدة جوانب أولها: مرتبة intelligence matérielle هو الإستعداد المحض لإدراك المعقولات وانما نسب إلى الهيولي لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولي الأولى الغالب في حد ذاتها من الصور كلها، والعقل الهيولاني مرادف للعقل بالقوة intelligences puissances وهو العقل الذي يشبه الصفحة البيضاء التي لم ينقش عليها شيء بالفعل وثانيها مرتبة العقل بالملة intelligence habitude وهو العلم بالضروريات والقرار النفسي بذلك لإكتساب النظريات وثالثها: مرتبة العقل بالفعل intelligences en acte وهو أن تصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الإكتساب بحيث يحصل لما لها ملكة لاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكنها لا تشاهدنا بالفعل"[2]

[1]- جميل صليبا: مرجع سبق ذكره ، ص 562.

[2]- الحلو عبدو، معجم المصطلحات الفلسفية، فرنسي، المركز التربوي للبحوث والايحاء، مكتبة لبنان، دط، دس، ص 14.

3- الإسلام:

لغة:

الإسلام في اللغة قد يسمى السلم بكسر السين والسلم بفتحها على ما ذكر لسان العرب وهذه الاسماء الثلاث هي الفاظ عربية المادة والصيغة وبها عند العرب معان هي حقائق لغوية.

السلم بكسر اللام والسلام بكسر السين الحجارة الصلبة سميت بذلك لسلامتها من الرخاوة، والواحدة سلمة والسلم فلأن الحجر الاسود هو افتعل عن اللم ولدت السلم بفتحتين فتح السين وفتح اللام عظيم له شرك ورقة القرظ بديع به، واحد سلمه بفتحيين ايضا كائنا يسمى بذلك لاعتقادهم عنه سليم من الآفات، ويقال منه سلمت الجلد بفتح اللام اسلمه بكسرها، ولعل هذه المعاني هي التي ينبغي أن تكون الاصل الأول لمادة "سلم" وعنها تفرعت جميع الاستعمالات الاخرى.[1]

ويتبع مادة سلم في اللغة فإنها تأتي لهذه المعاني أولا، معنى الخلوص والتعري من الآفات الظاهرة أو الباطنة وثانيا، معنى الصلح والأمان وثالثا معنى الطاعة و .....[2]

ولقد اهتم علماء اللغة والتفسير والاستقراء برد المعنى الشرعي للفظ السلام إلى أصله وأثار البحث فيه كثيرا من الجدل، وقد جمع فخر الدين الرازي في تفسيره جملة المذاهب في ذلك فقال: وأما الإسلام ففي معناه في أصل اللغة ثلاثة أوجه: الأول: إنه عبارة عن الدخول في الإسلام، أي هي المتابعة[3]، فقال تعالى:" ولا تقولوا لمن القى اليك السلم"[4](سورة النساء الآية 94). أي لمن صار منقادا لكم والثاني عن اسلم أي دخل في السلم كقولهم انسى وأحفظ، وأصل السلم السلامة، الثالث: قال الانباري: المسلم معناه المخلص لله، عبادته، من قولهم سلم الشيء لفلان خلص له، فالإسلام معناه

[1]- ابن منظور: مرجع سبق ذكره، ص 289.

[2]- عفيف عبد الفتاح طيار ، روح الدين الإسلامي، أشرف شريف خليل سكر، مطابع دار الكتاب، بيروت، ط 6، 1967، ص17.

[3]- ابن منظور، لسان العرب، مرجع سبق ذكره، ص290.

[4]- سورة النساء، الآية 94.

إخلاص الدين والعقيدة لله تعالى، وأما عن المحدثين فجمهر المستشرقين، منهم من ترى أن اسم السلام يرجع إلى معنى الطاعة والخضوع غير .....

اصطلاحا:

المعنى الشرعي: وردت كلمة الإسلام في القران ستة مرات.

من يذهب إلى أن الإسلام معناه الشرعي واحد هو الايمان ومعنى الايمان التصديق. من يرى أن الإسلام معنيين شرعيين أحدهما الايمان والثاني من الايمان، الانقياد بالقلب[1] أو الظاهر.

لفظ الإسلام له ثلاث الفاظ أو معاني، منها ما يطلق في لسان الشرع على معنيين فأحد المعنيين دون الايمان وهو الاعتراف باللسان والثاني فوق الايمان وهو أن يكون الاعتراف باللسان اعتقاد بالقلب ووفاء بالعقل واستسلام لله في جميع ما قضي وقدر، وقائل أن الإسلام يطلق شرعا على ثلاثة معان وهي: **أولا:** اطلاق الإسلام بمعنى الاستسلام ظاهرا باللسان والجوارح مع اطلاق الايمان على التصديق بالقلب فقط. **ثانيا:** أن يكون الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والقول والعمل جميعا ويكون الايمان عبارة عن التصديق بالقلب، والايمان اخص من الإسلام، **ثالثا:** أن يجعل الإسلام عبارة عن التسليم بالقلب والظاهر جميعا، وكذا الايمان، وعلى هذا فالإسلام والايمان مترادفان[2] . ويقول المفكر المعاصر، محمد شحرور الإسلام جاء من اصل الكلمة" سلم" وهو أصل صحيح معظم بآية عن الصحة والعافية، والسلامة أن يسلم الإنسان عن العاهة، الادنى، والله هو السلام لسلامته من العيب والنقائص، ولكن الإسلام لا يعني الاستسلام ابدا لأن الله طلب منا أن نسلم له لا أن نستسلم بدون قيد أو شرط، وفي هذا قال تعالى:" ربنا اجعلنا مسلمين لك" البقرة 123 [3] ولم يقل مستسلمين لك. يرى محمد أركون من

[1]- عفيف عبد الفتاح طيار، روح الدين الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص18.

[2]- محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم، دار الجيلين، بيروت، لبنان، دط، دس، ص 357.

[3]- سورة البقرة: الآية 128.

حيث الحفز في المعنى الاصلي والايتيمولوجي كلمة السلام هو تسليم شيء ما لشخص ما، وهو يعني أن عليكم المرء ذاته يكيلها إلى الله أو يكال كل ذاته لله.[1]

4- الابداع:

في اللغة الفرنسية création

الانجليزية création

اللاتينية crcation

الابداع في اللغة إحداث شيء على غير مثال سابق وعند البلغاء: اشتمال الكلام على عدة ضرب من البديع وله في اصطلاح الفلاسفة عدة معان:

الأول: تأسيس الشي عن الشيء، أي تأليف شيء جديد من عناصر موجود سابقا كالإبداع الفني، والابداع العلمي و**الثاني**: ايجاد الشيء من لا شيء كالإبداع الباري سبحانه، فهو ليس تركيب ولا تأليف، وإما هو اخراج من العدم إلى الوجود، وفرقوا بين الابداع والخلق فقالو: الابداع ايجاد شيء من لا شيء، والخلق ايجاد شيء من شيء [2] لذلك قال الله تعالى:" بديع السماوات والأرض" البقرة 117 [3] ولم يقل بديع الإنسان بل خالق خلق الإنسان، فالإبداع بهذا المعنى اعم من الخلق.

و**الثالث**: ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم، ويفاعل الصيغ، فهو مسبوق بالعلم، ابن سينا في الاشارات:" الابداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره متصل به فقط"، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان، وما ينقدمه عدم زمان لم يستغن عن متوسط". وهذا إلى أن كل مسبوق بهم فهو مسبوق بمادة وزمان. والفرص منه كما قال الطوسي، عكس نقيضه، وهو أن كل مل لم يكن مسبوق بمادة لا

[1]- محمد أركون ، الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)، دار الساقي لبنان، ط3، 1998، ص 53 .

[2]- جميل صليبا، مرجع سبق ذكره، ص، 31، 32.

[3]- سورة البقرة: الآية117.

زمان لم يكن مسبوقا بهم. فالإبداع هو اذن أن يكون من الشيء وجود لغيره دون أن يكون مسبوقا بمادة ولا زمان. و**الرابع**: الابداع الدائم création continuée وهو عند الفلاسفة الأصوليين والديكارتيين العقل الذي يبقى به الله العالم، وهو عين العقل الذي يخرجه من العدم إلى الوجود: فالله إذن مبدع .....، لأنه إذا قبض وجوده بطلت الموجودات كلها دفعة واحدة، وهذا ايضا يقابل التأليف لأن التأليف باق، وإن امسك المؤلف تأليفه، أما الابداع فهو ايجاد وابقاء.[1]

[1]- جميل صليبا ، مرجع سبق ذكره، ص33

الفصل الأول

الجذور الفكرية للفكر الحداثي

المبحث الأول: الحداثة في الفكر الغربي

1- ظهور ونشأة الحداثة في الفكر الغربي:

الحداثة الغربية إتجاه عام ظهر في القرن 19 و 20 كما هو معروف[1]،كما أن ظهورها في العالم الغربي هو امتدادا طبيعيا للتيه الذي دخلته أوروبا منذ العصور الوثنية عند اليونان والرومان، امتدادا إلى عصر الظلمات، ثم امتدادا إلى العصور اللاحقة، بكل امواج المذاهب والفلسفات المتناقضة المتصارعة. فلم يبقى شيء في حياة الإنسان الغربي لم يعشقه ثم يكفر به. عشق التقليد للوثنية ثم نقم عليها وكفر بها.

عشق المسيحية ثم كفر بها وبالكنيسة وبكل مفاسدها وظلمها. عشق الطبيعة ثم هجرها، وعشق الواقع ففر منه مدحورا، ودخل التيه المظلم، كفر بالله كفرا صريحا، وحمل المادية التاريخية والجدلية وبدأ يكفر بها، قال إن الفن للفن ثم كفر بذلك، دعا إلى الحرية والاخاء والمساواة دعوة طبلاء وغشاوة، حتى جاءت الوجودية فأزالت الطبلاء والغشاوة وجعلت الحرية فوضى، والإلتزام تفلتان والايمان بأي شيء كفرا، فلا بعد في حياة الغربي، إلا أن تتفجر هذه المذاهب انفجارا رهيبا يحطم كل قيمته، لتعلن يأس الإنسان الغربي وفشله في أن يجد امنا أو امانا. ولقد كانت" الحداثة" تمثل هذا الانفجار الرهيب، الانفجار اليائس، انفجار الإنسان الذي لم يعرف الامن في ذاته آلاف السنين.[2]

جرب كل ما اوحت به الشياطين، جرب العلم، المال، الطبيعة وغير ذلك مما عددنا، فما افادته بشيء.

كفر بكل شيء وعبر عن كفره ذلك " بالحداثة" فلا عجب إذن في تعرف رولان بارت، الحداثة بأنها انفجار معرفي لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه ويقول:" في الحداثة تتفجر الطاقات الكامنة، وتتحرر شهوات الابداع، في الثورة المعرفية، مولدة في سرعة مذهلة وكثافة مدهشة أفكار

[1]- ابراهيم بن عمر السكران، التأويل الحداثي للتراث، التقنيات والإستمدادات، دار الحضارة، ط1، 2014م، ص14.

[2]- رضا محمود فرحان، الحداثة في منظور ايماني، دار النحو للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية، ط3، 1989، ص25.

جديدة، وأشكالا غير مألوفة، وتكوينات غريبة، وأقنعة عجيبة . فيقف بعض الناس منبهرا بها، ويقف بعضهم الأخر خائفا منها. هذا الطوفان المعرفي يولد خصوبة لا مثيل لها، ولكنه يغرق أيضا.[1]

نعم انه انفجار رهيب للطاقات الكامنة التي لم تستطع الفلسفات السابقة كلها أن تواجهها، وهو انفجار لم يستطع الإنسان المعاصر السيطرة عليه، لأنه انفجار اليأس والقنوط والكفر بكل شيء، وتتحرر شهوات الابداع النفسي .....في تنبيه ممتد لا نهائي، تولد افكارا جديدة وأشكالا وأقنعة، وكل شيء نجده جديدا حتى لو كان قاتلا، مدمرا، مهلكا، شيطانيا.... إنه انفجار اليأس والكفر، يصفها بعض الباحثين الاوروبيين بأنها زلزلة حضارية عنيفة، وانقلاب ثقافي شامل وأنها جعلت الإنسان الغربي يشك في حضارته بأكملها، ويرفض حتى أرسخ معتقداته المتوارثة[2].

نعم إنها وإن لم تكن انفجار فهي زلزلة عظيمة تدمر كل شيء إنها زلزلة النفوس البائسة الكافرة، وهي تبحث عن أمنها وأمانها فتدمر نفسها وتدمر كل شيء.

وفي الحقيقة، فإن المسار الذي اتخذته الحداثة هو تدمير كل ما يمت إلى الواقعية بصلة، وهذا ما نجده في الحركات التي تنطوي تحت لواء هذه التسمية "الحداثة" فقد جمعت هذه اللفظة في مسيرتها حركات متعددة اهمها الإنطباعية–ما بعد الانطباعية–التعبيرية–المستقلة الرمزية–التصورية–الدوامية–السريالية.

وهذه الحركات كلها لم تمثل ابدا مسارا ناميا متطورا موحدا، فبعضها كانت ثورة كاسحة على بعضها الآخر، وتدميرا لقواعدها وأسسها، وتناقضا كليا معها.[3]

[1]– رضا محمود فرحان، الحداثة في منظور ايماني ، مرجع سبق ذكره، ص 26.

[2]– رضا محمود فرحان، الحداثة في منظور ايماني، مرجع سبق ذكره ، ص 26.

[3]–مالكم براديري وجيمس ماكفارلن، الحداثة تر، مؤيد حسن فوزي، دار المأمون بغداد، دط، 1987 ص 19.

يمكننا الحديث عن درجات أو مستويات في المسار التحديثي لفكر الغرب نفسه. لقد ابتدأ هذا المسار بالثورة الكوبرنيكية وباكتشاف قوانين الطبيعة، ثم أخذت ترتسم في الأفق معالم ثورة في ميدان العلوم الإنسانية ابتداء من الماركسية والتحليل النفسي إلى اللسانيات والأنثروبولوجيا والسيميولوجيا.[1]

الحداثة في نهاية المطاف سوف تتواجه مع التكنولوجيا ذلك أن المشروع الثقافي الغربي تميز عن مشروعات الإنسانية كلها في أنه إستطاع أن يخلق طبيعة أخرى فوق الطبيعة الأصلية، وأعاد اسكان إنسانه ومجتمعه في بيئتها، فغدا إنسانه مختلفا في بيئة مختلفة، يتحكم فيهما معا، مقياس التقدم التكنولوجي وحده.[2]

ويبدوا أن طرح سؤال الحداثة تم بالأساس، داخل تاريخ الافكار الغربية، بل إن كثيرا من الناس يجعلون الحداثة مرادفة لفكر الغرب، وتعبيرا عن قيمهم، وتصوراتهم، وعن موقفهم من الزمان والمكان، والإنسان.[3]

وقد بدأت الحداثة الغربية كعلاقة محملة بمجموع من التوترات، توتر العقل والذات والعقلنة ، وتحقيق الذات بروح النهضة، فالحداثة بهذا المعنى جاءت محصلة لحوار العقل والذات. بدون العقل تنغلق الذات في هوس هويتها، وبدون الذات يصبح العقل آلة السلطة.[4]

2- لمحة موجزة عن تاريخ الحداثة في الغرب:

إن الحداثة في أصلها ونشأتها مذهب فكري غربي[5]، ولد ونشأ في الغرب ثم انتقل إلى بلاد المسلمين، لقد نمت الحداثة في البيئة الغربية، وكانت إحدى مراحل تطور الفكر الغربي، ثم نقلت إلى بلاد

---

[1]-محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2009، ص 130.

[2]-مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة و ما بعد الحداثة، لبنان ، راس بيروت المنارة، بناية الفاخوري، دط ،دس، ص 229.

[3]- محمد نور الدين افايه: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية والتواصل، افريقيا الشرف. المغرب، ط2، 1998، ص107.

[4]- محمود سعيدي: الخطاب الإستمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر حدوده وآفاقه، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة، اطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، 2013، ص313.

[5]- ادونيس: فاتحة لنهايات القرن، دار العودة، بيروت ،دط ،1980، ص 329.

العرب صورة طبق الأصل لما حصل في الغرب ولم يبق منها عربي إلا الحروف العربية، أما الكلمات والتراكيب والنحو فقد فجرها الحداثيون.[1]

كما أن غالبية الحداثيون يتفقون على أن تاريخها يبدأ منذ أواخر القرن "19م" على يد " بودلر" وهذا لا يعني أن الحداثة قد ظهرت من فراغ، فإن من الثوابت أن الحداثة رغم تمردها وثورتها على كل شيء، حتى في الغرب فإنها تظل إفرازا طبيعيا من إفرازات الفكر الغربي، والمدنية الغربية التي قطعت صلتها بالدين على ما كان في تلك الصلة من إنحراف، وذلك منذ بداية ما يسمى بعصر النهضة في القرن 15م، حين إنفصلت المجتمعات الاوروبية عن الكنيسة.[2]وما تجدر الإشارة اليه أن الغرب نهض على عجلات العقلانية والعلم والتكنولوجيا والفردية والقيم الديموقراطية والابداع، هذه هي أضرار الحضارة الغربية.[3]

إن الحداثي الغربي ينهض بالتخلص من الوصاية التي يمارسها عليه رجال الكنيسة من أبناء وطنه[4]، لقد ثارت على سلطتها الروحية التي كانت بالفعل كابوسا مقيتا محاربا لكل دعوة للعلم الصحيح، والإحترام لعقل الإنسان، ويبدأ المجتمع يحارب لأن يبني ثقافته من منطلق علما في بحثه فظهرت الكثير من الفلسفات والنظريات في شتى مناحي الحياة.

وطبيعي ما دام لا قاعدة لهم ينطلقون منها التصور للكون، الحياة والإنسان، ولا ثابت لديهم يكون محورا لتقدمهم المادي، ورقيهم الفكري والحضاري، وأن يظهر لديهم كثير من التناقض والتضاد،

---

[1]–عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، هجر للطباعة والنشر، ط1، 1988، ص 17.

[2]– عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 17.

[3]– صلاح الدين محمد توفيق: الابداع الفكري والتنوير التربوي في الفلسفة العقلانية العربية(الرشدية نموذجا) تقديم: سعيد اسماعيل علي، المكتب الجامعي الحديث للطباعة والنشر والتوزيع الاسكندرية، دس، 2003، ص18.

[4]– عبد الرحمان طه: تاريخ الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت لبنان، ط2، 2009، ص 213.

وأن يهدموا اليوم ما بنوه بالأمس، ولا جامع بين هذه الأفكار إلا أنها مادية ملحدة، ترفض أن ترجع لسلطان الكنيسة الذي تحررت من قبل ذلك.[1]

فكان من أول المذاهب الأدبية الفكرية ظهورا في الغرب، الكلاسيكية الذي كان إمتدادا لنظرية المحاكاة التي أطلقها ارسطو الأب الروحي للحضارة الغربية، وكما قال إحسان عباس في كتابه(فن الشعر) ص40 :(فإن الكلاسيكية تؤمن أن الإنسان محدود في طاقته، وأن التقاليد يمكن أن تكون ذات جوانب، فهي تميل دائما إلى التحفظ واللياقة ومراعاة المقام، والخيال الكلاسيكي خيال مركزي، مجند في الواقع).

ثم جاءت الرومنسية فكانت ثورة وتمردا على الكلاسيكية، فقدست الذات والبداية والسذاجة[2]، وبذلك فهي تستمد معياريتها من ذاتها دون الإحالة إلى نماذج اخرى.[3]ورفضت الواقع، وإدعت أن الشرائع والتقاليد والعادات هي التي أفسدت المجتمع، ويجب أن يجاهد في تحطيمها[4].

ومع كل هذا الرفض والثورة وعدم وجود البديل لدى هذا المذهب، فشل الرومانسيون في تفسير الواقع، فأوغلوا في الخيال المجنح، والتحليق نحو المجهول، يقوم أحد رموزهم ويدعى(رايتمان)كما في كتاب(ثلاثة قرون من الأدب) ج1 ص143 (لو سرت مع الله في الجنة، وزعم أنه جوهريا أعظم مني، فإن ذلك ليؤذيني وسأنسحب بالتأكيد من الجنة).

وقد كان من أساطير هذا المذهب في الغرب: جايرون، وتسيلي، كيتس ورودزورت، كولريج وشيلر، وأدخل هذا المذهب الأدبي الفكري في بلاد العرب شعراء المهجر ومدرسة الديوان وجماعة ابولو، على اختلاف بينهم في مقدار التأثر به.

---

[1]- عوض بن محمد القرني: مرجع سبق ذكره، ص20.

[2]- عوض بن محمد القرني: مرجع سبق ذكره ، ص21.

[3]- محمد عابد الجابري: ازمة ثقافية أم ازمة حداثة؟ فصول، الجزء الأول، المجلد الرابع، العدد الثالث، هيئة الكتاب، القاهرة، دط، 1984، ص111.

[4]- عوض بن محمد القرني: مرجع سبق ذكره، ص22

ثم كان هناك التطور إلى المذهب البرناسي، ثم المدرسة الواقعية التي تطورت إلى الرمزية التي كانت الخطوة الاخيرة قبل الحداثة.[1]

3- مفهوم الحداثة عند الغربيين:

يتفق الغربيون المهتمون بدراسة الحداثة على أسسها وأصولها وإن اختلف بعضهم حول طبيعة هذا المصطلح وتفاصيل فهم يجمعون على أن الحداثة منهج تغيري ومذهب إنقلابي في المفاهيم والأفكار يختفي تحت شعار التطور والتقدم، ويقع أحيانا تحت ستار الأدب والفن.[2]

ويقرر أولئك الغربيون أن هذا المجتمع التفسيري جاء نتيجة لمناهج تفسيرية سبقته، وهي ما يعبرون عنها بالهزات الحضارية التي غيرت وبذلت في المفاهيم والافكار والمبادئ حتى انتجت الحداثة بصفتها منهجا لابد منه للتقدم والتحضر، الذي يقوم على التطور والتغير الدائمين:" أن الهزات الحضارية التي تحدث بصورة منتظمة في تاريخ الفن والأدب والفكر هي أقرب ما تكون إلى الهزات الزلزالية التي يمكن تقسيمها إلى ثلاث أنواع رئيسة:

النوع الأول: هو ما يمكن نعته بالإزاحات الكبيرة التي تمتاز بالتحولات العميقة والواسعة التي تخلفها وراءها، وغالبا ما يستمر تأثيرها مدة طويلة تقاس بالقرون.[3]

والنوع الثاني: هو ذلك النوع المدمر الكاسح الذي يعوض مساحات واسعة من البناء الحضاري والفكري، ويتركها اكواما من الأنقاض، والتي تعلل النفس بنعتها بالأطلال النبيلة، تثير المهم لبناء البديل.

إننا نعتمد بأن هذا الفن الجديد(الحداثة) جاء كنتيجة لهذا النوع من الهزات الكاسحة، أو ربما هو هزة كاسحة بحد ذاته.

---

[1]- عوض بن محمد القرني: مرجع سبق ذكره ، ص23.

- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي ، الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، قسم العقيدة والمذاهب [2]المعاصرة، رسالة دكتوراه، 1414هـ، مج 1، ص 122.

[3]- مالكم براديري وجيمس ماكفارلن، الحداثة ، مرجع سبق ذكره، ص 19.

والحداثة عندهم ثورة فنية وفكرية ضد ما تخلفه الأحداث التاريخية في عالمهم الغربي من أزمان فكرية وعقدية لا ضابطا لها، فهم لا يلتزمون بدين حق، ولا بشرع صحيح، يستمدون منه العلاج الناجح لمشكلاتهم، فأزماتهم لذلك دائمة، وحوادثهم الفكرية متكررة ومتقلبة وعقائدهم متغيرة ومتبدلة، لذا فلابد-عندهم- من الحداثة التي تعني الايمان الراسخ بالتطور الفكري والإجتماعي التي تعني الايمان الراسخ بالتطور الفكري والإجتماعي، والتنكر للعقائد والافكار والتقاليد القديمة من أجل الاثبات بواقع فكري وأخلاقي واجتماعي أفضل، ونظم وقوانين متقدمة مناسبة للعصر الحديث.[1]

وتلك الهزات الحداثية المدمرة لابد أن تشمل الامور الدينية والسياسية والقيم الاخلاقية، بل هي المعنية بالتحديث في الدرجة الأولى، اما الأدب والفن فما هي الا لباس ننشر به هذه الهزات، لذا فإن الحداثة لا تظهر للناس في بداياتها الا على أنها حركة نقدية[2].

نعنت النقد الأدبي الحديث بما جاءت به من تساؤلات ودعت اليه من ازالة الحدود الفوارق الدينية والأدبية بين الاقطار.

إن الحداثة تعني عند الغربيين حتمية الصراع مع القديم، كل قديم ما عدا الظواهر الفلسفية والباطنية والثورية، وبالتالي رفضه ونفيه وضرورة التحول والتطور إلى فكر جديد يقوم على أنقاض القديم ويختلف معه في المضمون.

ويؤكد الحداثيون الغربيون على أن اخص مفاهيم الحداثة هو الثورة على كل ما هو قديم و ثابت، والنفور من كل ما هو سائد من امور العقيدة، والفكر القديم واللغة والشؤون السياسية والأدبية والفنية، فهي إذن ثورة على الواقع بكل ما فيه من ضوابط وهذا ما تدل عليه الحداثة في جميع مراحلها.[3]

[1]- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، مرجع سبق ذكره، ص 124.

[2]- مالكم براديري وجيمس ماكفارلن، الحداثة ، ملرجع سبق ذكره، ص15.

[3]- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، مرجع سبق ذكره، ص125.

كما أن الحداثة عند الغربين تشكل مجموعة من الظواهر المتكاملة[1]، وهي ظهور المجتمع البرجوازي الغربي الحديث في اطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الاوروبية[2].

4- ميزات الحداثة الغربية:

فالحداثة لفظ إستخدمها أصحابها، ووضعوا لها خصائص من عند أنفسهم، خصائص كانت محددة من الناحية النظرية، وكانت محددة في الممارسة والسلوك والمواقف.

وأهم هذه الخصائص التي حددها مفكرو الحداثة في الغرب هو الإنفصال عن الماضي، ومحاربة التراث كله[3].

- تميزت الحداثة الغربية بالتأكيد على ذات الفرد وحريته ومشاعره...[4]
- تميزت بنزعتها التجريدية، وببراعتها الواعية في دراسة الواقع، وفي الثورة على التقاليد الشكلية واللغوية.[5]
- ومن أبرز سماتها الفوضى في كل شيء، في الأفكار والمبادئ والآداب والفنون وغيرها.[6]
- النفور من كل ما هو سائد في أمور العقيدة، الفكر والقيم واللغة والشؤون الأدبية والسياسية والفنية، هي ثورة على الواقع بكل ما فيه من ضوابط.[7]
- أن واقع الحداثة في مجتمعات الغرب لا يعد كونه تطبيقا واحدا من الإمكانات التطبيقية المتعددة والمختلفة التي تحملها روحها[8].

---

[1]- نسيم محمود :فجوة الحداثة العربية ، مرجع سبق ذكره، ص 149.

[2]- محمد سبيلا: مدارات الحداثة، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص 145.

[3]- عدنان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي، دار النحو للنشر والتوزيع، ط2، 1994، ص119.

[4]- مجلة فصول عن الحداثة في الشعر وذلك في عددها الصادر في ديسمبر 1982.

[5]- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، مرجع سبق ذكره، ص92.

[6]- مالكم براديري وجيمس ماكفارلن، الحداثة ، مرجع سبق ذكره، ص15.

[7]- مالكم براديري وجيمس ماكفارلن، الحداثة ، مرجع سبق ذكره، ص16.

[8]- عبد الرحمان طه: تاريخ الحداثة، مرجع سبق ذكره، ص 30.

- ومن أبرز سمات الحداثة في الغرب أنها ليست مفهوما إجرائيا، إجتماعيا أو سياسيا أو تاريخيا، أنها بإيجاز نمط حضاري يختلف جذريا عن الأنماط الماضية أو التقليدية.[1]
- أهم ما يميز الحداثة الغربية خلال القرن 18 هو استنادها على التصورات والمفاهيم التنويرية، كما أنها تتميز بتناقضها الصارخ مع تلك المنطلقات والمستندات خلال القرن 19.

[1]- عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، ط2، 1991، ص28.

المبحث الثاني: الحداثة في الفكر الإسلامي

1- دخول الحداثة إلى العالم الإسلامي:

العالم الإسلامي هو الأرض التي امتدت مع التاريخ البشري لتستقر فيه عقيدة التوحيد والايمان في رسالة الإسلام، يعملها منهاج الله- قرآنا وسنة- في هذه الأرض الممتدة، كان من الأمل أن يمضي النمو والتطور في حياة الإنسان على أسس منهاج الله.[1]

كان الغزو الأوروبي متلاحقا على العالم الإسلامي، غرورا يحمل كل أنواع أسلحته: العسكرية، الفكرية، الأدبية والاجتماعية...

ولقد وفدت (الحداثة) إلى العالم الإسلامي في عصرنا الحاضر من البعثات التي عادت من أوروبا، أو الذين انطلقوا من أنفسهم يطلبون العلم هناك، أو يهاجرون لطلب الرزق في أوروبا وأمريكا، أو الرجال الزاحفين علينا من بلاد الغرب زحفا عسكريا، أو زحفا نظريا، أو عن طريق مؤسسات الفساد، قوى هائلة عملت على نقل الفكر الحداثي للعالم الإسلامي، قوى خارجية عنا وقوى منا.

إن رؤية الحملة الفرنسية سنة[2] 1798 كانت من بواكير الغزو في العصر الحديث[3]، فقد عرف العرب الحداثة في شكل صدمة حين أفاقوا على نابوليون بونابرت يغزو مصر.[4]

لقد رافقت الحملة الفرنسية بجانبيها العسكري والثقافي[5]مطبعة، وبعثة علمية ، ونواياه الخبيثة التي حولت هذه الأدوات كلها، قوى تعمل لإفساد المسلمين في أرض المسلمين.

---

[1]-رضا محمود فرحان، الحداثة في منظور ايماني، مرجع سبق ذكره، ص 90.

[2]- محمد عمارة: تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة، دار التنوير، بيروت، دط، 1987، ص27.

[3]- رضا محمود فرحان، مرجع سبق ذكره ، ص91.

[4]- عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، ، مرجع سبق ذكره، ص30 .

[5]- محمود نسيم :فجوة الحداثة العربية ، مرجع سبق ذكره ، ص 65.

فأثاروا كل العصبيات والثغرات الجاهلية كالفرعونية والإقليمية وغيرهما، وأثاروا كل شهوات النفس من جنس وخمر وانحلال. وأخذت جذور الحداثة تمتد في العالم الإسلامي[1].

ولقد عاد الشباب المنتسبون إلى الإسلام من أوروبا، وقد خلعوا رداء الإسلام، وحملوا فجور أوروبا وانحلالها، مغطى بشعارات خفيفة من العلم والحضارة. عادوا ليدعوا إلى حرية المرأة وانحلالها وسقوطها، وليدعوا إلى محاربة اللغة والدين والتاريخ، ويدعوا إلى حضارة الرقص والحفلات، ولم يعد أحد يحمل صناعة الطائرات والسيارات والسلاح.[2]

لقد أطلقت مصر، مثلا: أول بعثة طلابية إلى فرنسا في أوائل القرن التاسع عشر، عاد منها (رفاعة رافع الطنطاوي) رافعا لواء الحداثة، داعيا إلى تبعية أوروبا، مع شيء من محاولة المواءمة. ونهج هذا النهج عدد من رجال الإسلام، فزلزلوا عقيدة فئة من الناس، فئة انساقت وراء ذلك البريق الخادع.[3]

جاء (سلامة موسى) ليمضي خطوة أبعد في التبعية خطوة تدعوا إلى قطع الصلة مع ماضينا، مع أرضنا، مع ديننا، والارتماء كلية في تبعية وعبودية للغرب.[4]

ويهاجم (سلامة موسى) الثقافة العربية والإسلامية، ويهاجم رجالها وأدباءها وشعراءها، وتاريخها هجوما وقحا.

وجاء طه حسين من فرنسا كذلك، بعد سنوات قليلة ينشر الدعوة إلى تحطيم تاريخنا وديننا وأدبنا وإلى الالتحاق بأوروبا وزخارفها حضارتها، فنشر كتابه:" مستقبل الثقافة في مصر" نهج فيه نهج سلامة موسى ولكن بأسلوبه الخاص المتميز، فيقول في كتابه مستقبل الثقافة: "اللغة ملك لنا ولا حق لرجال

[1]- رضا محمود فرحان، الحداثة في منظور ايماني، مرجع سبق ذكره ، ص 91.

[2]-رضا محمود فرحان، الحداثة في منظور ايماني، مرجع سبق ذكره ، ص 91.

[3]- رضا محمود فرحان : المرجع نفسه، ص 91.

[4]- رضا محمود فرحان : المرجع نفسه، ص 92

الدين أن يفرضوا وصايتهم علينا" ويقول:" واللغة العربية وما يخفي عليها رجال الدين من قداسة باعتبارها لغة القرآن، لغة وطنية ملك لنا نتصرف منها....".

سلك طه حسين مثل هذه الاساليب ليهاجم الدين واللغة، ومضت أمتنا تنتقل من مأساة إلى مأساة، لا ينقلها إلى ذلك الحداثيون الأدباء وحدهم، ولكن العافين واللاهين ، والعابثين والمغفلين شاركوا في صناعة المأساة في حياتنا.

ولكن الظاهرة السياسية في الحداثة في بلادنا حيث حمل العائدون من أوروبا الروح القومية التي فضلت البلاد، وحطمت الخلافة، ودعت علاقية للتعاون مع المعتدين الظالمين، ومضت في تنفيذ ذلك عمليا، حتى كانت مأساة العالم الإسلامي، المأساة التي مازلنا نعاني من ويلاتها ومصائبها حتى اليوم وإلى زمن لا يعلمه إلا الله.[1]

وجوهر الإسلام كجوهر كل دين سماوي هو الاعتقاد بحقيقة أولية تعلو حركة الزمان بين الأمس واليوم والغد، فالزمان الإسلامي زمان روحي، ليس له أول وليس له آخر وهذا هو المعنى الحقيقي للاعتقاد بالله، وبخلود الروح، والله السرمدي هو أكبر من كل شيء، وهو فريد (ليس كمثله شيء) وكل الظواهر المتغيرة أمام أعيننا تغيرات حسية خادعة عن قدرته الخالقة، فهو خالق كل شيء. وكل شيء يتغير ويصير، وهو كائن لا يصير ولا يتغير أبدا.[2]

إن الحياة العصرية التي انطلقت من أوروبا الغربية في القرن 15، وسرت منهاج جميع انحاء العالم، ظواهر مختلفة، ولكن لها روحا واحدة: هي روح التحدي لكل ما هو قديم، وللإسلام ظواهر مختلفة، ولكن في العصر الحديث هناك روحا واحدة: وهي روح الاستغراب نحو اتجاه جديد ومعضلة الإسلام العصرية الأولى هي معضلة الثقة فيما هو جديد، فإذا أظهر الإسلام هذه الطاقة التجديدية[3]، بقي وظل

[1]- رضا محمود فرحان، الحداثة في منظور ايماني، مرجع سبق ذكره ، ص 92.

[2]- عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، مرجع سبق ذكره ، ص274 .

[3]- المرجع نفسه، ص273

له دوره الخلاق في تحديد الحياة الإنسانية، وتقدم الفكر الإنساني، وإن لم يظهرها تجاوزته الحياة، وأصبح تراثا من تراثات الأمس، بدل أن يكون حقيقة حية من حقائق اليوم[1]، والإسلام عقبة قوية تجاه الانفتاح على الحداثة والغرب وأفضل مستقبل لمعتنقيه هو التخلي عن كل رابط متين به.[2]

2- أثر الحداثة على الواقع الإسلامي:

لا ننكر أنه كان للحداثة بمختلف اتجاهاتها ضغط كبير على واقع المجتمع الإسلامي، وأن رجالها، أو بعضهم، احتلوا مراكز في واقع المجتمع في مختلف بلاد المسلمين، ولا ننكر أن ضغط الحداثة مازال يزداد في واقعنا الإسلامي اليوم، لقد استطاع رجال الحداثة المنتسبون إلى الإسلام، أو الدين عادوا بعد انتهاء بعثاتهم إلى الغرب كما حدث في أواخر القرن التاسع عشر، لقد استطاع هؤلاء أن يتركوا أثرا خطيرا في واقعنا بإصرارهم على الانحراف من ناحية، وبما وجدوه من دعم وتأكيد من السلطة أو من المؤسسات الاجنبية المعادية للإسلام، أو من الدول المسيحية نفسها المحتلة لبلادنا أو بعد انتهاء احتلالها.[3]

بما أن الحداثة اتجاه ثوري كشف جهوده خلال هذه المدة في نشر دعوات التمردية على تراث المسلمين وواقعهم عبر وسائل كثيرة، فإن هذه المدة كافية لظهور آثار سيئة لها في العالم الإسلامي.[4]

وكذلك امتد اثر الحداثة في واقعنا وعالمنا الإسلامي حين ظهر العديد من الاثار السلبية.[5]

---

[1]- عبد المجيد الشرفي: مرجع سبق ذكره، ص274.

[2]- هشام جغيط: أوروبا والإسلام، (صدام الثقافة والحداثة) دار الطليعة، بيروت ، ط1، 1995، ص46.

[3]- عدنان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص14.

[4]- عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، مرجع سبق ذكره ، ص 121.

[5]- طه عبد الرحمان: تاريخ الحداثة، مرجع سبق ذكره، ص39.

كان من أخطر أثار الاتجاه الحداثي في واقع الفكر الإسلامي هو ما تسلسل من أفكار إلى ساحة العمل الإسلامي تحت مختلف الرايات والشعارات ومن بين هذه الآثار نذكر:[1]

الأثر الأول: إشاعة الفوضى العقدية والثقافية في العالم الإسلامي، بين كثير من القارئين لأن الصحف والمجلات والكتب التي تخاطب الشباب منها منطلقاته حداثية، وتمضي الحداثة تنتشر في مجتمعاتنا تحت ستار الأدب والقومية والعلم والتطور، وغير ذلك، وبخاصة تلك المقالات الحداثية تندفع عواطف الشباب وأدعياء الثقافة والمبتدئين بعباراتها، ومن ثم تأثر شباب المسلمين وناشئتهم بالفكر الحداثي الثوري.[2]

الاثر الثاني: ايجاد طبقة معزولة عن المجتمع سياسيا وعقائديا فالنظام المطبق في البلاد لا يعجبها بل كما هو المنهج الحداثي، ترى ضرورة رفضه والثورة عليه والعقيدة الموروثة والشريعة المألوفة لا تخضع لها ولا ترضى بها. كما جهل العائدون من أوروبا التبعية النفسية والفكرية والخلقية والسياسية فماذا ترجوا منهم بعد ذلك؟ ولكن الأدمي من ذلك كله أنهم استطاعوا بمساعدة الأجانب والمغفلين من أمتنا والمنافقين منها أن يخدعوا الرأي العام[3].

الأثر الثالث: انخداع بعض المنتسبين للدعوة الإسلامية، من العقلانيين وأمثالهم، ببعض دعاوى الحداثة المتمردة على النصوص الشرعية، والالتزام بها وتقديمها على الأهواء وآراء العقول.[4]

ولا شك أن للحداثيين افادة عظمى من العقلانيين، المنتمين للإسلام.[5] وكذلك انخدع بشبيههم بعض الأدباء والمثقفين من غير الحداثيين حتى أصبحوا في حيرة، واضطراب في آرائهم في الحداثة،

[1]- عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 317.

[2]- عدنان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص15.

[3]- عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 318.

[4]- عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، مرجع سبق ذكره، ص 91.

[5]- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي، مرجع سبق ذكره ، ص 322.

بالإضافة إلى ذلك حين ظهر الشعر الحر يهدم أسسا متينة من أسس اللغة والأدب والشعر، تمهيدا لهدم أسس اخرى، ولقد رأينا كيف ابتكر كوستاف كان تعبير الشعر الحر.[1]

الاثر الرابع: الجرأة في نقد السلطات الحاكمة في العالم الإسلامي والقدح في حكام المسلمين، وبخاصة من يحكم شيئا من الإسلام. وذلك أن أصول الحداثة إلغاء السلطة، سواء كانت سلطة نصوصية-أي نصوص الكتاب والسنة، سلطة السياسة[2]. أصبحت الديموقراطية مطلبا إسلاميا، والاشتراكية مطلبا إسلاميا كذلك، وأخيرا ظهر من يهون أمر الحداثة ويدعوا إلى حداثة اسلامية، وقد يطلع علينا غدا من ينادي بالبيروشريكاالإسلامية.

وظهر ما اسموه" المسلم المعاصر، والإسلام العصري، والإسلام اليساري واليسار الإسلامي" حتى امتلأت الساحة الإسلامية بالمتناقضات التي يصعب تعدادها هنا.

الاثر الخامس: ومن آثار الحداثة تجرؤ بعض النساء على الاحكام الشرعية بنقدها، والخروج عليها وحجتهن في ذلك أقوال الحداثيين وتشبههم، "فأصبحنا نقرأ ونسمع من ينادين برفض الحجاب لأنه من العهود المظلمة، والعصور الوسطى، ويطالبن بالحرية والاختلاط، لأنها علامة التقدم والتحضر، بل تجرأت بعض النساء وعملت بما يدعوا اليه الحداثيون من تبرج واختلاط.[3]

ويضاف إلى ذلك ما ظهر من حركات تدعوا إلى التوفيق بين الإسلام وغيره من الديانات، وربما عقدت ندوات وسفرات بعثات، ونسوا جميعهم[4] قول الله سبحانه وتعالى" **وَلَن تَرْضَى عَنكَ الْيَهُودُ وَلاَ**

[1]- رضا محمود فرحان، الحداثة في منظور ايماني، مرجع سبق ذكره، ص 94.

[2]- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي ، مرجع سبق ذكره، ص324.

[3]- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي ، مرجع سبق ذكره ،ص 330.

[4]- عدنان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي، مرجع سبق ذكره ،ص 84- 87.

النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللّهِ مِن وَلِيٍّ وَلاَ نَصِيرٍ"(125سورة البقرة)[1]

الاثر السادس: ولكن التأثير الأخطر هو التحول الجذري للفكر والأدب وقلب الموازين كلها في فئة من الناس.[2]

وانطلقت نازك الملائكة تقول في مطلع حركاتها الهوجائية تقول:" إنني أتمنى لو تعاون الشعراء الشباب المثقفون في البلاد العربية جميعا على ذلك جدران هذه القلعة العنيفة قلعة القافية....." ولما أدركت نازك الملائكة هول الجريمة التي فتحتها عادت لتقرر أهمية القافية في الشعر العربي[3].

الاثر السابع: ومن آثار الحداثة تغلغل كثير من الحداثيين في وسائل التربية والتعليم والاعلام في العالم الإسلامي، وبالتالي يوجهون الناس حسب مناهجهم الحداثية وأفكارهم.

ومن ثم يبعدون رأي كل ناقد لهم، وبخاصة من العلماء وطلبة العلم من أصحاب العقيدة السليمة.[4]

وكذلك مما ساعد على هذا التأثير، كما تعتقد الهزائم المثالية التي مني بها المسلمون في العصر الحديث والتخلف الواضح، والجهل الممتد الواسع بين عامة المسلمين بكتاب الله وسنة رسوله، وهناك سبب آخر كذلك هو أن المسلمين لم يقدموا مبادئهم من خلال تفصيلات جزئية توضح صدق التطبيق والممارسة.[5]

---

[1]- سورة البقرة، الآية 125.

[2]- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي، مرجع سبق ذكره، ص 331.

[3]- نازك الملائكة: قضايا الشعر المعاصر، دار الأدب، ط، بيروت 1962، ص

[4]- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، مرجع سبق ذكره ، ص 331.

[5]- رضا محمود فرحان، الحداثة في منظور ايماني، مرجع سبق ذكره ، ص 95.

الأثر الثامن: وكذلك هناك التأثير الجد خطير وهو خلق الله لفئة من الناس كما خلق غيرهم على الفطرة فجاءتهم شياطين الحداثة فإحتالتهم، كما جاء في حديث رسول الله: وعن عياض المجاشعي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم في خطبته :**"ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا؛ كل مال نحلته عبدا حلال، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا"[1] رواه مسلم**

الأثر التاسع: أفرزت الحداثة أسئلة وشبهات كثيرة تتصل بمفهوم الدين ومنشأه ومعطياته، فأمواج الحداثة جعلت بحر الايمان متلاطما وأثر ذلك على سواحل الكثير من المعارف البشرية الأخرى كالعلوم الإنسانية والاجتماعية [2].

3- موقف الأدب الإسلامي من الحداثة:

لدراسة موقف الأدب الإسلامي من الحداثة سنعتمد الأسس والقضايا، لتكون الموجه لتحديد الموقف على أساس ايماني صادق، وسنعرض القضايا الرئيسية التي يقوم عليها تصور أي أدب، وبين ما تبناه الإسلام والأدب الإسلامي تبعا له وما تبنته الحداثة وهذه القضايا هي: التصور للكون والحياة والإنسان ومصادر علم والمعرفة، وكذلك النظرة للماضي والتراث والأسطورة.

هذه القضايا تحدد بشكل حاسم موقف الأدب الإسلامي من الحداثة:

***التصور للكون والحياة و الإنسان بين الأدب الإسلامي والحداثة:**

هناك فرق شاسع بين نظرة الإسلام والأدب الإسلامي للكون والحياة والإنسان، وتصور الحداثة هذا كله فرق تكبير لا يسمح لهذه النظرة أن نلتقي بتلك.[1]

---

[1]- عدنان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي، مرجع سبق ذكره 1994، ص 87.

[2]- أحمد القبانجي: الفكر الديني وتحديات الحداثة، وقائع المؤتمر الثاني لمؤسسة الدراسات الإسلامية في ايران، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص09.

فمنطلق التصور كله في الإسلام هو من تصور الألوهية والربوبية كما يعوضه منهاج الله، فالله هو الأول والآخر والظاهر والباطن، والله خالق كل شيء، له الأسماء الحسنى كلها[2]: " هُوَ اللَّهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ [23] هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْمَاء الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأرض وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ[24]" (الحشر 23،24) [3]

هذه هي الألوهية الممتد وصفها في مناهج الله وصفا ميسرا للذكر، والربوبية تتدبر تصورها وتعيها من منهاج الله كذلك.

أما الكون فيرسم منهاج الله–قرآنا وسنة– لوحة رائعة له تعطى العلم الحق عن خلقه ومسيرته وسنته وعن نهايته كذلك[4] وذلك لقوله تعالى:" ومَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأرض وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ [38] مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لا يَعْلَمُونَ[39] إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ [40] يوْمَ لا يُغْنِي مَوْلًى عَن مَّوْلًى شَيْئًا وَلا هُمْ يُنصَرُونَ [41] إِلاَّ مَن رَّحِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ[42] " (الدخان، 38–42)[5].

ويحاول العلماء أن يصلوا بأبحاثهم البشرية وجهودهم المحدودة وطاقاتهم الإنسانية إلى حقيقة بدء الكون والحياة، ومن أكثر الدراسات انتشارا تلك التي ظهرت أخيرا في كتاب: موجز تاريخ الزمنa briefhistory of time المؤلفة: .Stephen V Hawking .

[1]– عدنان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 91.

[2]– عبد الرحمان طه: تاريخ الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سبق ذكره ، ص45.

[3]– سورة الحشر: الآية (23–24)

[4]– عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، مرجع سبق ذكره ، ص 102.

[5]–سورة الدخان: الآية (38–42).

لقد حاول المؤلف أن يصل بالدراسات إلى نشأة الكون أو سماها"the big bang " أي الانفجار الكبير واعتبر نهاية الكون ناتجة عن "Blak H " أي الثقوب أسود أو تجاهل التصورات الدينية لبداية الكون ونهايته.

ولو أن المؤلف درس القرآن والسنة لجاءت دراسته أقرب إلى الدقة، ولوفر على نفسه جهدا كبيرا[1].

أما الحياة فبفضل مناهج الله كل شؤونها ومسيرتها ونهايتها، ويوضح غايتها لقوله تعالى:" تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ[01] الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ[02] " [2](الملك 1-2) فالحياة الدنيا دار ابتلاء وتمحيص وهي بذلك دار غرور، ينتهي بعدها إما إلى الجنة وإما إلى النار، فالموت حق على كل انسان والبعث والحساب حق والجنة والنار حق.

أما الإنسان فهو مخلوق عبد الله ربه وخالقه وتنشأ عزة الإنسان في الحياة الدنيا من هذه الحقيقة الرئيسية، وهذا الإنسان خلقه الله سبحانه وتعالى وكرمه، وحمله في البر والبحر، وجعل له هدفا واضحا في الحياة وهو الهدف الحق الأكبر والأسمى وهو الجنة.

هذا هو التصور الذي عرضته مناهج الله عن الكون والحياة والأنان، فماذا عرض رجال الحداثة؟ ومن بين رجال الحداثة نذكر أدونيس وقبل ذلك رجال من انجلترا أو فرنسا، كلهم أخذوا من مصدر واحد هو وثنية اليونان وأساطيرهم. يقول أدونيس:" الله في التصور الإسلامي التقليدي نقطة ثابتة متتالية منفصلة عن الإنسان، التصوف ذوب الألوهية جعله حركة في النفس، في انوارها، أزال الحاجز بينه وبين

[1]- عدنان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي، دار النحو للنشر والتوزيع، ط2، 1994، ص 96.

[2]- سورة الملك ، الآية (1، 2)

الإنسان[1]، وبهذا المعنى قتله وأعطى للإنسان المتصوف يحيا في سكر يسكر بدوره العالم، وهذا السكر نابع من قدرته الكامنة على أن يكون هو الله واحدا صارت المعجزة تتحرك بين يديه"[2]

وبالتالي هذا هو تصور الحداثة والنبيوية الألوهية والحياة والكون والإنسان أنه تصور معارض كل المعارضة للتصور الإسلامي، بل إنه صادق له كل المصادمة خارج عن حقائق الايمان والتوحيد.[3]

تعتبر الحداثة أن مصدر العلم والمعرفة ليس غيبيا، ولا هو خارج نطاق الإنسان وعالمه، وأن الإنسان نفسه مصدر المعايير، وأن المعرفة القديمة التي تحولت بفعل ثباتها إلى معتقدات تتراوح وتتحول مثلها مثل الانتاج وأنماط العلاقات، إلا أن الإسلام يقرر مصادر أخرى للمعرفة والعلم في حياة الإنسان، وأن هذه المصادر ترتبط بالله سبحانه وتعالى، على أساس من نظرة الإسلام الحقة للكون والحياة والإنسان[4]:"**اللهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأرض مَن ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلاَّ بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاء وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأرض وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ** " سورة البقرة(255)[5].

نعم " **ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء....**" قاعدة أساسية في العلم والمعرفة في ميزان الإسلام، ويسر الله للإنسان مصادر للعلم برحمته وفضله.

***النظرة للماضي والتراث والأسطورة:** المؤمن يؤمن بالغيب الحق لا بالخرافات والأساطير، أما إذا انقطع الإنسان عن الغريب الحق وانقطع عن منبع الايمان والتوحيد، ومصادر العلم الحق والتصور الامين، تحول بسبب هذا الانقطاع إلى اللجوء إلى الخرافة والأساطير والآلهة التي يصنعها به هواه، والشيطان بدلا من

[1]- أدونيس، (علي أحمد السعيد): مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت ط4، 1983، ص127.

[2]- أدونيس، المرجع نفسه، ص126.

[3]- أدونيس، (علي أحمد السعيد): مقدمة للشعر العربي، مرجع سبق ذكره، ص127.

[4]- عدنان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص 102.

[5]- سورة البقرة، الآية 255.

أن يلجأ إلى الله الواحد القهار، عالم الغيب والشهادة العزيز القهار[1]. أن الإسلام لم يقم من أجل نفي الماضي والقطيعة، بل قام من أجل التصحيح ورد الناس إلى الدين[2]. أما الحداثة تتفاعل مع الأساطير والأوهام والظنون لتحمل الخصائص التي عرضتها لنا النصوص السابقة ولتنحرف كذلك بهذا التعامل عن النهج الحق الذي يمضي عليه الأدب الإسلامي، ولتمثل بهذا التعامل عن المنهج الحق الذي يبقى عليه الأدب الإسلامي، ولتمثل الحداثة في تلك القضية الرئيسية التي تحدد موقف الإسلام والأدب الإسلامي الواضح من الحداثة برفضه للأساطير والخرافة. والأدب الإسلامي يرى، كما يرى الإسلام، أن العصور متصلة والأجيال مترابطة يجمعها التصور الصادق الواحد والأهداف الواحدة في الحياة الدنيا والآخرة[3].

يختلف الأدب الإسلامي عن الحداثة في معالجة المرأة ودورها تصوران مختلفان، تصور ينبع من الايمان والتوحيد، ومن مصادر المعرفة اليقينية لا الطنية وتصور ينبع من انقطاع عن ذلك كله والتزام بالأساطير والوهم والظنون.[4]

وقضية أخرى هامة ترتبط بما سبق، الا وهي الإنقطاع عن التراث كله ومحاربته كما بينت نصوص رجال الحداثة أنفسهم، وهذه قضية مجمع عليها في الفكر الحداثي رفض التراث ورفض التقليد.

والإسلام ينكر التقليد الأعمى دون وعي ينكر التقليد الذي يمضي بمجرد التقليد لكنه يأمر باتباع الحق، لو كان فيه تقليد[5]و الفكر الإسلامي يرفض أي علاقة بالفكر الغربي[6]. وأما التراث في نظر

[1]- عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، مرجع سبق ذكره ، ص106.

[2]- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط10، دس، ص50.

[3]- عدنان علي رضا النحوي: مرجع سبق ذكره، ص 151.

[4]- رضا محمود فرحان، الحداثة في منظور ايماني، مرجع سبق ذكره، ص96.

[5]- عدنان علي رضا النحوي: مرجع سبق ذكره، 1994، ص 155.

[6]- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، اين هو الفكر الإسلامي المعاصر، دار الساقي بيروت، لبنان، ط2، 1995، ص7.

الإسلام قوة وضرورة مادام مرتبط بمناهج الله والإسلام يحمل رسالة الله إلى الناس على مر العصور، والإنسان يكون محاسبا بين يدي الله[1]" **وكلهم اتيه يوم القيامة فردا**" (مريم 95)[2]

4- وسائل مقاومة الإسلام للحداثة:

تبين مما سبق خطورة انتشار الفكر الحداثي الثوري في العالم الإسلامي ، وأن له آثار عظيمة على دين المسلمين وأمنهم[3]، فبالرغم من كون الحداثة قوة تاريخية كاسحة وقدر لا مناص منه، فإنها تصدم في المجال العربي الإسلامي بمقاومة ورفض.[4]

ومن الوسائل التي أراها لمقاومة الحداثة على وجه الاجمال ما يلي:

1-أن يعي الإنسان أن الايمان والتوحيد من أخطر قضية في حياته، لا تعلو عليهما قضية أخرى أبدا وأن الحياة الدنيا هي الفسحة الوحيدة للإنسان لتصبح مسيرته لا رجعة بعد الموت لتصحيح أي انحراف عنهما[5].

2-إن على المسلمين المخلصين الذين يعملون في حقل الدعوة الإسلامية، ويعيشون واقع مأساة الأمة أن يختاروا مجموعة من أذكى أبناء الأمة وأنبه شبابها، ويهيئوا لهم أفضل السبل لدراسة علوم الشريعة على أيدي هذه القلة القليلة والبقية من علماء الشريعة.[6]

3-تربية الناس وبخاصة الناشئة من الشباب ذكورا وإناثا، على المنهج العقلي القويم، وغرس منهج أهل السنة والجماعة في نفوسهم، في جميع أمور الدين، أصوله وفروعه.[7]

---

[1]- عدنان علي رضا النحوي: مرجع سبق ذكره، 1994، ص 155.

[2]- سورة مريم: الآية 95.

[3]- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي، الحداثة في العالم العربي، مرجع سبق ذكره ، ص 136.

[4]- محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009 ص 251.

[5]- عدنان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص 198.

[6]- طه جابر فياض الحلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، الامة سلسلة فصلية تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية الدينية في دولة قطر، ط1، 1405هـ، ص157.

[7]- طه جابر فياض الحلواني، مرجع سبق ذكره ، ص157.

4-لابد من تأكيد هذا الأمر على المسؤولين في جميع المجالات التعليمية والتربوية والتوجيهية والاعلامية.

5-ممارسة منهاج الله في الواقع البشري عندئذ تستقر أسس الفكر والوعي.

6-على الإسلام أن يقدم نظريات جديدة في الأدب والنقد، في النهج والاسلوب تصوغها الموهبة المؤمنة التي يرعاها المجتمع المؤمن فلا يقتلها.[1]

7-مناصحة ولاة امور المسلمين، والمسؤولين في العالم الإسلام بالحكمة والموعظة الحسن وبكل الطرق المشروعة، وتذكيرهم بخطر الحداثيين على الأمن والاستقرار، إذ أن من أصول الحداثة رفض أي سلطة حاكمة، ومن هنا يتبين للمسلمين كيف يستطيعون ان يحققوا استقلالهم ويبدعوا في هذا الاستقلال.

8-فلابد من تذكير ولاة أمور المسلمين بأخطار الحداثة على الأمن وفضح أهدافها المستقبلية التي تسعى إلى تغيير الواقع العقدي والسياسي والأخلاقي لكافة بلاد المسلمين.[2]

9-تذكير علماء المسلمين تحقيق مبادئ الحداثة وأصولها وأهدافها، وفضح أسسها الثائرة على مصادر الدين، والهادمة للأخلاق والقيم الشرعية وحث العلماء على التصدي لهم[3]، فالإسلام واجه الحداثة في وجهها الغربي[4].

10- ومن وسائل مقاومة الحداثة فضحها وكشفها على حقيقتها الفكرية، ونزع ما أدى من إدعاء للتجديد في الأدب والشعر، نحو ذلك من الأردية فلابد إذن من فضح الحداثة وكشفها للمسلمين وذلك بتأليف الكتب العلمية الموضوعية، التي تبين أسس الحداثة وتكشف عن مبادئها وأهدافها الحقيقية، فالواجب توعية الناس وخطورة الأفكار الحداثية، بعد كشفها لهم.[5]

---

[1]- عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان، ط1 1988 م، ص106.

[2]- طه عبد الرحمان: تاريخ الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، مرجع سبق ذكره ، ص 37.

[3]-عدنان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص 338.

[4]- عبد الرحمان السالمي: مجلة التسامح، فصيلة فكرية اسلامية، العدد10، 2005، ص78.

[5]- طه جابر فياض الحلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، مرجع سبق ذكره ، ص157.

11- مقاومة عملية التهميش التي استهدفت الإسلام وذلك بالنظر في الوسائل والطرق من اجل التصدي للخطر[1].

12- المطالبة بدراسة هذا المطلب الباطل في المجامع الفقهية على مستوى كبير، من قبل علماء المسلمين لبيان حكم الإسلام منه أو من تم رده والوقوف في وجهه، لتحصين المسلمين من شره.

13- توعية المكتبات ودور النشر، وتحذيرهم من المشاركة في نشر هذا المذهب الباطل.[2]

[1]- عدنان علي رضا النحوي: مرجع سبق ذكره ، ص 338.

[2]- عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، مرجع سبق ذكره، ص31.

الفصل الثاني

رهان الحداثة في الفكر العربي

المبحث الأول: مفهوم الحداثة عند العرب

الحداثة العربية تتولد من كل تلك المقدمات ما يسمى بالحداثة الغربية وهي في الحقيقة غريبة الأصل والنشأة والتوجه[1]، والحداثيون العرب أنفسهم يؤكدون أن الحداثة تعود إلى مصادر غربية، وبالتالي الحداثة الغربية وما صدرت عنه هي المصدر الأساسي للحداثة في العالم العربي ويتضح ذلك من إشادة الحداثين العرب بالحداثة الغربية[2]. والحداثة عند أتباعها العرب هي :" مذهب فكري يسمى بهدم كل موروث والقضاء على كل قديم(إلا أن المظاهر الثورية والباطنية والفلسفية) والتمرد على الأخلاق والقيم والمعتقدات"[3]. إذن ليست الحداثة مقتصرة على الأشكال الأدبية والفنية الظاهرة فقط، بل هي في الحقيقة ثورة فكرية، وعقيدة جديدة، لها تصورها الخاص، وإليك الشواهد من كلام دعاتها في عالمنا العربي[4]:

1- مشروع محمد عابد الجابري:

أ/ التراث عند محمد عابد الجابري:

يعتبر المفكر المغربي الدكتور محمد عابد الجابري من أبرز المفكرين العرب، من حيث غزارة الانتاج وعمق الطرح، ودقة التحليل، وأيضا من أكثرهم إسهاما في تأسيس رؤية حداثية للنص التراثي، وهو صاحب مشروع نهضوي[5].

وقد إعتبر الجابري مقولة "التراث" إستعمال نهضوي وهي المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي الحديث والمعاصر[6]. كما أن الجابري بحسب متابعتنا هو أول حداثي عربي يكتب برنامجا شاملا في التراث وعينه على القارئ الإسلامي[7]. ويقول محمد عابد الجابري:" إن التراث يجمعني الموروث الثقافي والفكري

---

[1]-سعيد بن ناصر العامدي: الإنحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، المجلد1، دار الاندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة، ط1، 2003، ص78.

[2]-محمد بن عبد العزيز بن احمد العلي: الحداثة في العالم العربي، مرجع سبق ذكره، ص238.

[3]- عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، هجر للطباعة والنشر، ط1 1988 م، ص12.

[4]-محمد بن عبد العزيز بن احمد العلي: الحداثة في العالم العربي، مرجع سبق ذكره، ص136.

[5]- مرزوق العمري: إشكالية تاريخية النص في الخطاب العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص79.

[6]-محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، مرجع سبق ذكره ، ص24.

[7]- ابراهيم بن عمر السكران: التأويل الحداثي، دار الحضارة، الرياض، ط1،2014، ص 84-85.

والديني والأدبي والفني، وهو المضمون الذي تحمله الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوقا في بطانة وجدانية ايديولوجية..."[1] إن مفهوم التراث كما نتداوله اليوم إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، وليس خارجها[2]، كما أنه حاول تناول التراث على أساس ايستمولوجي، لأن المنهج الإستمولوجي يقوم على البحث في أصول التفكير ومعاييره، وقواعده، إنه منهج يركز على أسس التفكير...[3] وكذلك يقول الجابري:" يمكن التعامل مع التراث بأشكال مختلفة هناك تعامل تراثي مع التراث أي الفهم التراثي للتراث، وهو بمثابة إعادة انتاج لهذا التراث، وهناك تعامل ايديولوجي... وهذان اللونان من التعامل يقعان خارج إهتمامي، فأنا أحاول أن أتعامل مع التراث بمختلف مذاهبه....[4].

وكذلك يوضح الجابري المقصود بالتراث بقوله:" المقصود بالتراث كما يتحدد داخل الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر، هو بصورة أساسية: العقيدة والشريعة واللغة...[5]. وبالتالي فهو مجموعة العقائد والتشريعات والمعارف المعبر عنها لغة تحملها في عصر التدوين[6]، لذلك جاءت فكرة الهوية عنده تعني القدرة على محاورة التراث[7]، بالإضافة إلى كل ذلك أن محمد عابد الجابري أعطى تعريفا ايستيمولوجيا للعقل.

ب/ العقل العربي عنده:

قال بأنه :" جملة من القواعد مستخلصة موضوع ما"، أما العقل العربي فنقول أنه ليس شيئا آخر غير هذا الفكر الذي نتحدث عنه. الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها

---

[1]–محمد بن عبد العزيز بن احمد العلي: الحداثة في العالم العربي، مرجع سبق ذكره ، ص122.

[2]– محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مرجع سبق ذكره، ص24.

[3]– علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، دس، ص24.

[4]– محسن الإدريسي، محمد عابد الجابري: مشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010،ص 143.

[5]– محمد عابد الجابري: التراث ومشكلة المنهج(اعمال ندوة في المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، جمعية البحث في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1980، ص83.

[6]– فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مقاربة أولية بالدار العربية للعلوم، بيروت ط1، 2006 ص43 .

[7]–حمودة سعيدي: الخطاب الإستمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، حدوده وآفاقه، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة، أطروحة لنيل درجة دكتوراه دولة في الفلسفة، 2003، ص421.

خصوصيتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري... أكيد أن هذا التحديد لموضوع هذه الدراسات لا يبعد من الميدان جميع التساؤلات، وبالتالي مع كل عيوب هذا التحديد فهنا إنتقلنا من مجال التحليل الإيديولوجي إلى مجال البحث الإيستمولوجي.[1]

إن قضية العقل العربي هي قضيتنا الحضارية الأولى لأنها القضية التي تتوقف عليها مواجهتنا لجميع قضايانا المصيرية مواجهة قومية، فعقلنا هو الذي يقرر مصيرنا لأنه هو الذي يوفر لنا الإدراك الحقيقي للمعطيات العقلية لعملية تقرير المصير.[2]

ولهذا فإن الحاجة تدعوا اليوم في نظر الجابري إلى تدشين مصدر تدوين جديد تكون نقد العقل العربي، فنقد العقل شرط ضروري من شروط النهضة، وعملية النقد المطلوبة تتطلب التحرر من آثار القراءات السائدة في معطيات الثقافة العربية الإسلامية، كما أنه يعتبر أن أغلب الانتاج النظري الذي بلوره مفكرو الإسلام ينصب في ثلاث أنظمة معرفية تحدد أسسه وقواعده العامة: نظام البيان(المعقول الديني)، نظام العرفان، نظام البرهان[3]. أما فيما يخص" بنية العقل العربي" فيرى أن العقل العربي تتحدد معالمه البنيوية من خلال ثلاث نظم معرفية، يقدم كل منها رؤية خاصة للعالم ويوظف مفاهيم معينة وآليات في انتاج المعرفة، وهذه النظم الثلاثة هي[4]:

1- **النظام المعرفي البياني**: فمعقوليته تتحدد داخل الكلام القرآني في جدلية المعقول واللامعقول في خطابه جدلية الصراع بين التوحيد والشرك الذي تحمله اللغة العربية، وقد كان يؤسس وحدة المجال التداولي والحقل المعرفي للفكر العربي، لقد تقنن هذا النظام البياني، رؤية

[1]-محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، شارع البصرة، بيروت ، ط12، 2014، ص14.

[2]- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسات تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994، ص43.

[3]- حسن الادريسي، محمد عابد الجابري، مشروع نقد العقل العربي، مرجع سبق ذكره ، ص160.

[4]- محمد عابد الجابري: أزمة ثقافية أم ازمة حداثة؟ الجزء الأول، المجلد الرابع، العدد الثالث، هيئة الكتاب، القاهرة، دط، 1984، ص111.

ومفاهيم منهجية، فأصبح يكرس رؤية العالم قائمة على الإنفصال واللاسببية ونهجا في إنتاج المعرفة قوامه قياس الغائب على الشاهد أو الفرع على الأصل[1].

2- **النظام المعرفي العرفاني(الغنوصي)**: هو نظام إنتقل إلى الدائرة الغربية من الموروث الثقافي السابق على الإسلام، وأخذ يحتل مواقع أساسية بعد ذلك(الفكر الشيعي، الفلسفة الإسماعيلية، التصوف، التيارات الإشراقية) ويكرس هذا النظام رؤية خاصة للعالم مبنية على المشاركة والإتصال والتعاطف، ويعتمد المباشر بالموضوع والإندماج معه في وحدة كلية[2].

3- **النظام المعرفي البرهاني**: الذي دخل إلى الثقافة العربية مع الترجمة ، انطلاقا من عصر المأمون، خاصة يتعلق الأمر هنا أساسا بالنظام المعرفي الذي يؤسس العلوم والفلسفة اليونانية، وهو يقوم على رؤية مبنية على الترابط أو يكرس منهجا يقوم على الانتقال من مقدمات يضعها العقل إلى نتاج تلزم عنها منطقيا[3].

هذه النظم المعرفية الثلاثة(البيان، العرفان، البرهان) تعايشت في إطار من التداخل والتصادم، ثم انتهى الصراع بينها بهيمنة العرفان، لا من حيث هو نظام معرفي مؤسس لإيديولوجيا سياسي أو ديني، بل بوصفه بديلا لكل نظام معرفي آخر، فنقل مملكة اللاعقل لا إلى مملكة البيان والبرهان، مملكة النقل والعقل فحسب، بل إلى مملكة العامة كذلك، مملكة الجمهور الواسع فكانت الاربطة ونظام المشايخ والطرق هي الأطر الاجتماعية والثقافية[4].

من هنا — كما يرى الجابري- كانت أزمة الحداثة العربية أزمة بنيوية، أزمة عقل قوامه مفاهيم وآليات ذهنية تنتمي إلى ثلاثة نظم معرفية متنافرة وقبل ذلك وبعده إنها أزمة ثقافية إرتبطت منذ بداية

---

[1]-محمد عابد الجابري: أزمة الابداع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره ، ص99.

[2]- نسيم محمود :فجوة الحداثة العربية ، مرجع سبق ذكره ، ص430.

[3]- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط12، 2014، ص344.

[4]-محمد عابد الجابري: أزمة الابداع في الفكر العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص113.

تشكلها بالسياسة التي كانت لا العلم، هي العنصر المحرك، على نحو جعل الثقافة الحداثية تخضع على الدوام لتقلبات السياسة إخفاقا وانحطاطا أو نجاحا وتحققا[1].

بالإضافة إلى نقد محمد عابد الجابري أبنية العقل العربي البرهاني، البياني، العرفاني مستخدما خطواته المنهجية الثلاث[2]:

1- **المعالجة البنيوية:** دراسة النصوص كما هي- ككل نتحكم فيه ثوابت ويعتني بالتغيرات التي تجري عليه حول محور واحد، حول إشكالية واضحة وإستخلاص معنى النص في ذات النص.
2- **التحليل التاريخي:** ربط فكر صاحب النص بمجاله التاريخي، بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية ما قاله النص وما سكت عنه.
3- **الطرح الإيديولوجي:** أي الكشف عن الوظيفة الإيديولوجية الاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر أو كان يطمح إلى أدائها داخل الحقل المعرفي العام، الذي ينتهي إليه، لجعله معاصر لنا لإعادة التاريخية إليه[3].

أما فيما يخص العقل السياسي العربي فيعتبر الجابري، القبيلة، الغنيمة، والعقيدة، ثلاثة مفاتيح نقرأ بواسطتها التاريخ السياسي العربي، وهو يعرف العقل السياسي العربي أنه العقل الذي يبحث عن المنطلق الداخلي الذي يحكم محددات الفعل السياسي بوصفه سلطة تمارس في مجتمع وبنظم العلاقات بينها وظيفته تتعلق بممارسة سلطة الحكم أو بيان كيفية ممارستها[4]. نلاحظ هنا أن الجابري يؤكد أن هذه المحددات حاضرة في كل زمان إلا أننا نحده في وقع آخر يقول أن الدوافع الأساسية للعقل السياسي العربي في العصور القديمة هي: القبيلة، العقيدة، والغنيمة، هذه المحددات أي الدوافع الثلاث تتنافى مع أساليب الممارسة الديموقراطية، وتحول دون بلوغ الحداثة السياسية، التي تتطلب من العقل تجديد محدداته

[1]- محمد سيد رصاص: نقد معايير الحداثة في الفكر العربي المعاصر، مجلة الأدب، العدد11، 1999، ص41.
[2]-محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مرجع سبق ذكره، ص25.
[3]- بومدين بوزيد، التراث ومجتمعات المعرفة، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص18.
[4]-محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط7، ص120.

وذلك بالنفي التاريخي لها، وتعويضها بمحددات حديثة تفتح المجال لدخول ميدان الحداثة[1]. ولإنجاز معركة نقد العقل العربي السياسي ومحاصرته يجب العمل على واجهات ثلاث: فأما الأولى فهي محاولة تجاوز بقايا القبيلة في الواقع العربي، أما الثانية فتنغلق بالغنيمة في سبيل ولوج الحداثة الاقتصادية، وأما الواجهة الثالثة فتتعلق بالعقيدة بغرض تحويلها إلى مجرد رأي[2].

نستنتج من ذلك أن ولوج الحداثة السياسية يتم بواسطة نقد آليات العقل السياسي الحالية واستبدالها بأخرى معاصرة، إذ يجب تحويل القبيلة إلى مجتمع سياسي، وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة، وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي[3].

ب/الحداثة عند محمد عابد الجابري:

في ضوء هذا يتحدد معنى الحداثة عند الجابري إذ يقول:" فالحداثة في نظرنا لا تعني رفض التراث، ولا القطيع مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بـ"المعاصرة"، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي"[4].

يرى محمد عابد الجابري أن الفكر العربي منذ عصر النهضة وحتى الآن فكر عاجز يهيمن عليه السلف[5]، ويرسخ في أغلال القياس الفقهي، فكر واهم يتعامل مع الممكن الذهني كمعطي واقعي، كما خاضع لسيطرة النموذج السلفي العربي والغربي معا، مما يجعل دون تحقيق الإستقلال التاريخي التام للذات العربية، إن المفهومين الأساسيين في الحداثة العربية، واللذان حددا طبيعتها، هما النهضة والثورة —كما يعتقد– لم يكونا تعبيرا عن الواقع، بل عن مشروع يتجاوز الواقع ، عن مشروع للمستقبل[6]، ويقول

---

[1]– أحمد بن شيخة: الفكر السياسي العربي المعاصر، من خلال العقل السياسي العربي للجابري، بحث لنيل شهادة الماجستير، 2006، ص98.

[2]– المرجع نفسه، ص99.

[3]– أحمد بن شيخة: مرجع نفسه، ص99.

[4]- مرزوق العمري: مرجع سبق ذكره، ص88.

[5]–محمود نسيم :فجوة الحداثة العربية ، مرجع سبق ذكره، ص239.

[6]– أحمد برقاوي: من نقد الخطاب المعرفي إلى فكرة الاستقلال التام ضمن التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، دط، 2004، ص165.

الحداثي المغربي محمد عابد الجابري أثناء حديثه عن الحداثة في الفكر العربي المعاصر" فهي تستوحي أطروحتها، وتطلب المصداقية لخطابها الأوروبية التي تتخذها أصولا لها"[1]، ويقول الجابري أن خصوصية الحداثة عندنا، أعني دورها الخاص، في الثقافة العربية المعاصرة، الدور الذي يجعل منها بحق(حداثة عربية)، والواقع أنه ليست هناك حداثة مطلقة، كلية عالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر، ومن مكان لآخر، وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية، وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، من تجربة تاريخية أخرى[2]، غير أنها لا تشكل مراحل متعاقبة بل هي متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة، وهي مرحلة تجاوزت مرحلة الأنوار والنهضة[3].

ويتساؤل الجابري عن طبيعة الحداثة، وعما إذا كانت تعكس أزمة بنيوية أم أزمة عقل، أم أزمة ثقافة، يرى" الجابري" أن هناك ثلاث نظم معرفية(البيان، العرفان، البرهان) تعايشت في إطار من التداخل والتصادم داخل الثقافة العربية، إبتداء من عصر التدوين، وقد كرسها الصراع السياسي والاجتماعي على إمتداد التاريخ الإسلامي، فكانت النتيجة هي عمليات التوفيق بين العقل والنقل، بين الفلسفة والدين، تلك العمليات التي تبدو في ظاهرها كما لو كانت محاولات لإيجاد ثقافة موحدة[4]، وتشييد تصورات للكون والإنسان متقاربة[5]،ومن هنا –كما يرى " الجابري" ويعبر– كانت أزمة الفكر العربي المعاصر أزمة بنيوية، أزمة عقل قوامه مفاهيم ومقولات وآليات ذهنية[6]. ويقول محمد عابد الجابري: " أن الحداثة في جوهرها ثورة على التراث القديم، تراث الماضي والحاضر من أجل خلق تراث جديد"[7]، وكلام الجابري هذا واضح في أن الحداثة ثورة على الدين، وموقف من التراث[8].

---

[1]– محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مرجع سبق ذكره ، ص16.

[2]–محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1980، ص25.

[3]–محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مرجع سبق ذكره، ص17.

[4]–محمد عابد الجابري: أزمة الابداع في الفكر العربي المعاصر، فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، 1984، ص111.

[5]–محمد بن عبد العزيز بن احمد العلي: الحداثة في العالم العربي، مرجع سبق ذكره، ص136.

[6]– نسيم محمود :فجوة الحداثة العربية ، مرجع سبق ذكره ، ص238.

[7]–محمد بن عبد العزيز بن احمد العلي: الحداثة في العالم العربي، مرجع سبق ذكره، ص136.

[8]–محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، مرجع سبق ذكره ، ص10.

2- حسن حنفي وإعادة البناء:

الدكتور حسن حنفي أحد النماذج التي أرادت الوقوف عندها بإعتباره أحد الداعين إلى تحديث العقل المسلم وأحد الذين قراءة معاصرة للنص الديني، فهو واحد من أصحاب المشاريع أيضا، ولكنه يقتصر في قراءته على النص التراثي[1].

أ/الحداثة عند حسن حنفي:

يعرف حسن حنفي مفردات الحداثة والتحديث ويشرحها فيما يلي: الحداثة والتحديث، تعني الحداثة هنا من التراث الذاتي إلى تراث الآخر على مستوى الثقافة، بل على مستوى السلوك اليومي، والعادات والتقاليد[2]. كما أن حسن حنفي يدعوا إلى تحقيق الحداثة في مجال العلوم الطبيعية كذلك في الفيزياء إلى غير ذلك، المهم هو الإستناد إلى النهج الإسلامي لإنشاء بنية نظرية مستقلة عن البنية النظرية[3]. ويبدأ هذا النهج بالإقرار بحقيقة المفهوم المحوري في العقيدة وهو الايمان بالله الواحد الخالق، فهذا الايمان هو القاعدة الأساسية في مواجهة القاعدة الدنيوية في النظريات الغربية[4]. ونجد هذا الأساس النهجي نفسه في الدعوة التجديدية عند حسن حنفي في كتابه من "من العقيدة إلى الثورة" ويتعلق هذا الكتاب بعلم أصول الدين يقول بأن الوحي هو أساس العقل وأن الإسلام سبب تخلف المسلمين وبأنه غير قادر على إيديولوجيا على الدخول في عصر الحداثة عصر العقلانية[5].

فالحداثة عند حسن حنفي لا تعني الغرب بالضرورة، إنما تعني قدرة التراث على أن يجتهد طبقا لظروف كل عصر وإنه من الظلم البين أن تحيل الحداثة إلى الغرب بالضرورة، فمن حيث المصطلحات" التراث والتجديد" عندنا أصبح من " التقليد والحداثة" وفي رأينا نزعة الحداثة لا تعني التأقلم مع الموضة" الموضة" الغربية الأخيرة، بل تشير إلى الطريقة لإجراء انتقال من مرحلة إلى أخرى من النزعة التقليدية إلى

---

[1]- مرزوق العمري: مرجع سبق ذكره، ص88.

[2]- علي أبو الخير: حسن حنفي، ثورة العقيدة وفلسفة العقل، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2011، ص139.

[3]-فضل عبد الرحمان: الإسلام وضرورة التحديث، دار الساقي، بيروت، دط، 1983، ص92.

[4]- نسيم محمود :فجوة الحداثة العربية ، مرجع سبق ذكره ، ص125.

[5]- بومدين بوزيد، التراث ومجتمعات المعرفة، مرجع سبق ذكره، ص144.

النزعة العقلانية، من جبرية الأحداث إلى حرية الارادة[1]. كما أن حسن حنفي يعلن رفضه القاطع للخلط بين الإسلام والتاريخ فمثل هذا الخلط جائز في المسيحية واليهودية وغير جائز في الإسلام[2]. الحداثة تبدأ بإحتواء التراث وإمتلاكه لأنه ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من " القطائع" معه إلى تحقيق تجاوز عميق له إلى تراث جديد نضعه تراثا متصل بتراث الماضي[3].

وقد بدت على أجيالنا المعاصرة مظاهر الحداثة لدى الطبقات العليا من المجتمع كي تلحق بالعصر كما حدث في تركيا بعد الثورة الكمالية، وكما حدث في مصر في القرن الماضي حتى قبيل الثورة المصرية 1952م.

وقد بدت مظاهر الحداثة كالآتي:

1- العيش على مستوى الانتاج الآلي في الغرب، والتمتع بالخدمات الحديثة واستيراد أحدث الاختراعات لتسهيل رغد العيش.[4]

2- الحداثة في مظاهر الحياة الخارجية في العمارة والهندسة وفي العمران بوجه عام من شق الطرق، وتشييد الجسور العلوية، وإقامة الميادين والحدائق العامة، والانتقال من عصر الجمال إلى عصر الصواريخ، ونقل انجازات الآخر دون اختراعها.

3- الحداثة في الثقافة، والإطلاع على آخر صيحات العصر في الفكر والفن والأدب دون وعي داخلي لتزيين القصور، فالثقافة ترف، والفن سلعة، والأدب من المستلزمات العصرية[5].

ومن مظاهر الحداثة ننتقل إلى مخاطرها والمتمثلة في:

---

[1]- رون هالبير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند أركون، الأهالي للطباعة والنشر، سوريا، ط1، 2001 ص219.

[2]- جورج طراشي، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعضاب جماعي، رياض الراسي المكتب والنشر، ط1، 1919، ص108.

[3]- حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1990، ص77.

[4]- علي أبو الخير: حسن حنفي، ثورة العقيدة وفلسفة العقل، مرجع سبق ذكره، ص139.

[5]- المرجع نفسه، ص140.

1- انقطاع الماضي عن الحاضر، وغياب أي تطور طبيعي بينهما مما يسبب في الحياة العامة تجاورهما المكاني دون أي اتصال زماني.

2- توليد المحافظة من أجل الدفاع عن القديم، وإحداث تيار عسكري للحداثة ورفض ما هو قائم.

3- ترويج التقدم على السطح.

4- القضاء على خصوصية القديم ونوعيته، والتنكر لها أو الجهل بها تماما وإحلال الشمول محلها[1].

أ- التراث والتجديد:

مسألة الإهتمام بالنص التراثي صرحت في مشروع الدكتور حسن حنفي في إطار محاولات الإجابة على سؤال النهضة ويبدوا أن حسن حنفي يقول إذ يرى أن التراث هو المرجع الذي يرجع إليه في تجاوز إشكاليات الراهن، ولكنه لا يتسيغ التراث كما هو بل يريد في صورة أخرى تكون نتيجة لعملية إعادة البناء.

هذا يتجلى في قوله:" إيمانا" هو التراث والتجديد وإمكانية حل أزمات العصر وفك رموزه في التراث، وإمكانية إعادة بناء التراث لإعطاء العصر دفعة جديدة نحو التقدم، فالتراث كما بينا هو المخزون النفسي لدى الجماهير، وهو الأساس النظري لأبني الواقع"[2].

نفهم من هذا النص أن حسن حنفي يرى ضرورة حل مشكلات العصر في نص التراث، وهو النص الذي ينبغي أن يتخذ كمرجعية لإهتمامات الواقع، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر أن التراث بالنمط الذي هو عليه يحتاج إلى عملية تجديد جذري إصطلح عليها الدكتور حسن حنفي " الثورة" وتحقيقها يتم بإعادة بناء النص التراثي. وأراد حسن حنفي أن يكون منسجما مع فكره أو مشروعه النظر وأن يكون

[1]- حسن حنفي، الإسلام والحداثة، في كتاب دراسات فلسفية، دط، دس، ص174.

[2]- مرزوق العمري: مرجع سبق ذكره، ص88.

أول من ينجز قراءة تطبيقية لتصوره هذا فأنجز كتابه " من العقيدة إلى الثورة" وفيه يحاول الثورة على علم العقيدة على أساس أن علم العقيدة هو " التراث" والثورة هي" التجديد"، وهكذا فالثورة على القديم أو تجديده لا يمكن أن يكون بهدم كل شيء، خاصة إذا تعلق الأمر بعلم جليل هو علم " أصول الدين".[1]

ولفظ التراث كما يقول حسن حنفي لا يعني التقليد بالضرورة، وإنما التراث يعني البداية بالأنا في مقابل الآخر، وتطوير الثقافة المحلية وليس استبدالها وزرع آخر مكانها[2]، ومن ثم كان التقدم بالضرورة عودا إلى الماضي وإلحاقا بها، وعنده الجديد ليس من أوصاف الذات[3].

ينتهي حسن حنفي إلى تبني موقف تنويري لا ريب فيه، فيدعوا إلى الإحتذاء بفلاسفة التنوير في دراساتهم الجذرية حول الدين، التي يمكن أن نأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم[4]. وحسن حنفي الذي يرى أن التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة، ومن تم يكون التراث الإسلامي هو كل ما أنتج في ظل الحضارة الإسلامية[5].

مشروع حسن حنفي يرتبط بالتجديد بالدرجة الأولى وهو ما يمثله كتابه" التراث والتجديد"[6] الذي يدعوا فيه إلى تجديد العلوم بكل أشكالها ومظاهرها بدء بتحديد المنهج وتجديدي الألفاظ عن طريق تجديد اللغة باعتبارها آلة الفكر وايجاد مستويات جديدة للتحليل[7]. بالإضافة إلى أن حسن حنفي كان له موقف من القرآن مثل موقف اقرانه حيث يدعوا إلى إعادة ضبط مفهوم جديد للقرآن والوحي لا يسمو على التاريخ" والمقصود من الوحي إثبات موجود مطلق غيبي لا يحتاج إلى الغير بل المطلوب هو

[1]- مرزوق العمري: مرجع سبق ذكره، ص91.

[2]- حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، مرجع سبق ذكره ، ص77.

[3]- عبد الرحمان السالمي مجلة التسامح: فصيلة فكرية إسلامية، العدد3، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2003، ص83.

[4]-. جورج طراشي، المثقفون العرب والتراث، مرجع سبق ذكره ، ص108.

[5]- حسن حنفي، التراث والتجديد، مكتب الانجلو المصرية القاهرة، ط3، 1987، ص11.

[6]- بومدين بوزيد، التراث ومجتمعات المعرفة، مرجع سبق ذكره ، ص144.

[7]- حسن حنفي، التراث والتجديد، مرجع سبق ذكره، ص132.

تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي تمر بها والتي تحتاج إلى من يتابعها" ومن خلال هذا يقترح منهجا جديدا لقراءة القرآن، وهو المنهج الموضوعي[1].

ووجدنا أن مشروعه هذا إقتصر على النص الديني الثالث" التراث"، وأن قراءة لهذا النص اقتصرت على أحد نماذجه وهو " علم أصول الدين" أو " علم العقيدة" وذلك لمبررات أهمها: أهمية علم العقيدة في البنية المعرفية الإسلامية من جهة، ومن جهة ثانية أبعاده الحضارية والسلوكية، ووجدنا كيف أن الدكتور حسن حنفي أراد الإنخراط في قراءة حداثية لهذا النص الديني" علم العقيدة" وكيف أراد التنظير للثورة على النمط التقليدي وكيف انتهى إلى نتائج تصب في مصب الوضعية، وهكذا نجد هذا النموذج أيضا ساهم في القول بتاريخية النص الديني[2]

[1]- هشام مداقين: المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، جامعة المسيلة، قسم اللغة العربية وآدابها، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، 2010، ص11.

[2]- مرزوق العمري: مرجع سبق ذكره، ص93.

المبحث الثاني: المرجعية وآلية التأويل عند نصر حامد أبو زيد:

يعد الباحث المصري نصر حامد أبو زيد من أهم المنشغلين بدراسة[1]، مشاريع الفكر الديني، وهي تستهدف تحديد المنهج التفسيري إنطلاقا من تحديد المفاهيم الأساسية في مقدمتها مفهوم" النص"، ويمكن من خلال ذلك أن نلتمس انبثاق الوعي الإستمولوجي في دائرة الفكر الديني الحديث[2].

الحاجة إلى وعي علمي بالتراث:

الدعوة إلى تكوين علمي بالتراث في كتاباته نصر حامد أبو زيد تأتي في إطار كتاباته السجالية والناقدة للخطاب الديني المعاصر، ذلك أن هذا الأخير يدعوا إلى تحكيم الشريعة الإسلامية والاتخاذ من النص الديني مرجعية عمل. من هنا بدأ يتكون اهتمام الدكتور نصر حامد أبو زيد بالقراءة النقدية التي تتجه في نفس منحنى قراءة أركون، لكنها لا تصل إلى عمق القراءة الأركونية[3].

نصر حامد أبو زيد يدعوا إلى الثورة والرفض لهذا الفكر الرجعي على حد قوله، وتخليص التراث من هذا الفهم الذي يدعوا الخطاب الديني إلى تكريسه وتوريثه ومن هنا يدعوا حامد أبو زيد إلى تأسيس وعي علمي بالتراث[4].

إن إشكالية تجديد التراث، هي بؤرة الإشكالية الحاضرة حضورا مركزيا في بنية الوعي المعرفي العربي المعاصر، وهذه الأخيرة هي اشكالية الدين نفسه، حيث اعتبر التراث الديني عنصرا أساسيا في تحقيق النهضة العربية الإسلامية وهي الفكرة التي شكلت منطلقا للخطاب الحداثي عند نصر حامد أبو زيد في مسعى تجديد الفكر الديني[5]. ويقول حامد أبو زيد لماذا حين نذكر " التراث" يتبادر إلى الذهن الدين أو

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996، ص24.

[2]- أسماء جديد: تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، جامعة فرحات عباس سطيف، قسم اللغو العربية وآدابها، شهادة لنيل درجة الماجستير 2011، ص5-6.

[3]- مرزوق العمري، اشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2012، ص72.

[4]- المرجع نفسه: ص72.

[5]- أسماء حديد: تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سبق ذكره، ص55-57.

الفكر الديني بصفة عامة، والإسلامي منه بصفة خاصة؟[1] فإن التراث يشير إلى الماضي ويدل على السكون والخمود، هكذا تعقدت اشكالية النهضة في بعديها- التراث- عنوان الهوية ورمز الأصالة من جانب، والحضارة الحديثة رمز التقدم وعنوانه- من جانب آخر، ولا يمكن فك هذه الإشكالية المعقدة إلا بإدراك العمق التاريخي للتراث من جهة، هذا العمق الذي يغوص بعيدا قبل الأديان الثلاثة المعروفة، وبإدراك تعددية هذا التراث من حيث الرؤى والتوجهات من جهة أخرى، بعبارة الأخرى لابد من إنجاز وعي علمي بالتراث يضعه في سياقه التاريخي[2] . يتصور حامد أبو زيد أن لمفهوم التراث دلالة انطباعية تنبعث من حالة الكمون المريعة التي تعيشها الثقافة العربية فإذا كان التقدم إلى المستقبل ويدل على الحركة فإن التراث يشير إلى الماضي ويدل على السكون والخمود، فهي حالة من الترسب المعرفي الناتجة عن تراكم طبقات الصراع[3].

ونحن نعيد من حين إلى آخر النظر في تراثنا ونعود إلى تأمله وتفسيره وتقويمه، ولكنها عودة نابعة من ضرورة وجودية وضرورة معرفية في نفس الوقت، فليس التراث في الوعي المعاصر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب[4]، فالتراث نتاج تاريخي خالص، هي كل عصر ثقافته وتصور القدماء تصور تاريخي خالص يعبر عن عصرهم ومستواهم الثقافي[5]. وأثر ذلك فاعل في مكونات وعينا الراهن، والأثر قد لا يبدوا للوهلة الأولى بيتا واضحا، لذلك يتعين علينا أن نتحرك دائما حركة جدلية تأويلية بين المعاصر وبين أصول هذا الوعي في تراثنا هذه الحركة يتحكم عليها ألا تغفل المساحة الزمنية التي تفصلنا عن التراث، وعليه في نفس الوقت ألا تقع في أسر هذا التراث رفضا وقبولا غير مشروط، فالتراث-في النهاية- ملك لنا تركه أسلافنا لا ليكون على حريتنا وعلى حركيتنا، بل لنمثله ونعيد فهمه بين حقيقة الدين وحقيقة الفهم الديني من ناحيته، وتفسيره وتقويمه من منطلقات همومنا الراهنة، هذا هو الموقف الذي يتعين علينا

[1]- نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، المفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1995، ص13.

[2]- المرجع نفسه، ص14

[3]- اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، دار الامان، الرباط، ط1، 2011، ص103.

[4]- أسماء حديد: تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سبق ذكره 2011، ص 51.

[5]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007، 148.

أن ندرس التراث من خلاله[1]، ونصر حامد أبو زيد علم في مسيرة طويلة، حاولت تخليص التراث من العموميات والأحكام القدمية لتعرج به إلى روح الدراسة العلمية ويتوصل أبو زيد في قراءته للتراث بعدد من المناهج المستعملة في تحليل الخطاب: كذلك يعتمد تحليل الخطاب على الإفادة من السيميولوجيا والهيرمونيطيقا بالإضافة إلى اعتماده على الألسنية...إنه نهج متعدد الاختصاصات[2].

وذلك أن التراث يمثل جزءا مهما من مكوناته الذاتية بوصفه واحد من الجماعة التي أبدعت هذا التراث في الماضي[3]، وحينما يقول الوعي الديني بالتراث لآنه يقصد امتداد هذا الوعي حتى يشمل النص القرآني نفسه، لأنه يرى أصل الثقافة الإسلامية ومحورها الذي عليه تدور، ويمكن الإشارة إلى أن حامد أبو زيد يعتبر قيمة هذا الوعي تتجلى في بعدين العلمي بالتراث كتحد مطروح بإلحاح في الراهن لما له من دور في حماية الذات[4]، لأنها كلما أرادت أن تنصب نفسها خطابا تتبعها آليات المصادرة المراقبة [5]. لأن اختراقات الآخر للأنا توشك أن تصبح هي المؤسسة لوعي الذات بحكم وجود غياب هذا الوعي العلمي إزاء التراث، ومنه يبدوا أبو زيد أنه ينخرط في قراءة وضعية ذات بعد انثروبولوجي[6].

والوعي الذي يدعوا إليه أبو زيد آلته الأساسية علم تحليل الخطاب، فهو العلم الكفيل بتعريفنا من حيث الأصول التي كونته ومختلف العوامل التي ساهمت في حركته وتطوره حتى وصل إلينا على هذه الصورة، ومن ثم يمكن أن يساهم هذا الوعي في نظره في عدة أمور هي مسائل ملحة في الراهن منها:

1- إزاحة الإيديولوجيا: فالإيديولوجيا يعتبرها الخطاب الحداثي الطابع العام للعلوم الإسلامية والفكر الديني.

---

[1]- أسماء حديد، مرجع نفسه، ص18.

[2]- اليامين بن تومي، مرجع سبق ذكره، ص32-33.

[3]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007، ص156.

[4]- مرزوق العمري، اشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص72

[5]- اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سبق ذكره ، ص103

[6]- مرزوق العمري، اشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص72.

2- الكشف عن مفهوم النص: لأن النص هو الموضوع محل الدراسة، وهو الذي يكون محل تطبيق علم تحليل الخطاب.

3- الإستجابة لمطلب العلوم الإنسانية: وهي إحدى الآليات التي يأخذ بها الخطاب الحداثي عموما في مجال قراءته للنص الديني

ومنه يحدد أبو زيد القراءة النقدية للتراث من خلال تأثره الواعي بعمليات القراءة الغربية، وهي مقولات اختزلها الفكر النقدي الغربي في شكل اجراءات منهجية شبه قارة قادت هذا الفكر إلى التمركز حول الذات[1]، حيث تعتبر الذات خطابا، فذلك يعني أنها أصبحت وثيقة يتعين فحصها لأنها شاهد مهم على الثابت والمتحول في هذا الخطاب[2].

إن حل مشكلة الحقيقة والبداهة في نظر نصر حامد أبو زيد إنما يكون في العالم في الواقع المتعين، إذن يشغل معيار الواقع الموصول بها حسب التجريب الأمبريقي حجر الرواية في تصور أبو زيد للحقيق ولشروط إمكانها داخل النصوص المعالجة[3]. وهذا بالموازاة مع الإقرار بأن الحقيقة التي يشيدها الإسلام المحدث، هي الحقيقة التي ينبغي افساح المجال أماها لكي تنتشر، بل كي تحل بديلا عن الحقيقة الدينية الزائفة التي يكرس لها هذا الخطاب الرجعي، والحقيقة لا تنفك عن جسدها الذي هو النص، المفهوم لا ينسلخ عن أرضه وجسده، أي عما منه وبه ينتج ويتشكل[4].

النص والتأويل:

لقد أدرك حامد أبو زيد أهمية البحث عن مفهوم للنص في الثقافة العربية لنظرا لكونها ثقافة النص ويكون مفهوم النص هو المفهوم المركزي فيها[5]. وفي هذا السياق يبح من الضروري البدء- قبل أي

[1]- اليامين بن تومي، مرجع سبق ذكره، ص34، 35.

[2]- المرجع نفسه، ص49.

[3]- عبد السلام يوبي، المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني، قراءة تحليلية نقدية، جامعة مولود معمري تيزي وزو، قسم الآداب، شهادة لنيل الماجستير، 2011، ص 50.

[4]- أسماء حديد: مرجع سبق ذكره، ص 24، 32.

[5]- عبد السلام يوبي، المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص 50.

تحليل آخر- بالكشف عن الدلالة اللغوية لكلمة " النص" في اللغة، لأن اللغة تمثل النظام المركزي الدال في بنية الثقافة بشكل عام.

ومن هنا يريد نصر حامد أبو زيد من خلال الموقع الذي تحتله اللغة في الثقافة باللغة بإعتبار هذه الأخيرة الرمز المعبر عن الثقافة، ومن خلال هذا يريد التأكيد على فهم النص الديني بإعتباره نصا لغويا بحتا كما يرى في إطار السياق الثقافي، وما دام النص الديني ظهر في إطار السياق الثقافي، وما دام النص الديني ظهر في إطار سياق ثقافي معين فينبغي فهمه في إطار تلك المعطيات الثقافية، حفاظا على السياق وأخذ بوظيفة" علم العلامات" الذي صار له دور تفسيري معين في إطار الشروط الثقافية الوضعية.

إذا كانت كلمة النص في اللغات الأوروبية تعني نسيجا من العلاقات اللغوية المركبة التي تتجاوز حدود الجملة بالمعنى النحوي للإفادة، الأمر الذي يؤكده أصل اشتقاقها من اللغة اللاتينية، فلم يكن الأمر كذلك في اللغة العربية ومن استقراء الدلالات المتعددة في لسان العرب لإبن منظور يمكن القول أن الدلالة المركزية الأساسية للنص هي الظهور والانكشاف[1].

ويقول أبو زيد:" إنه النص اللغوي شأن غيره من النصوص اللغوية، لا يمكن فهمه أو تحليله، كما لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية إلا من خلال تلك القوانين العامة، قوانين، نتاج النصوص في لغة محددة وإطار ثقافة بعينها".

وهنا تتجلى النظرة الوضعية للنص عند الدكتور حامد أبو زيد، فما دام النص الديني نصا لغويا وما دامت اللغة ظاهر ثقافية وقوانين اللغة مستمدة من الثقافة يصبح النص منتجا ثقافيا حسب رأيه وهذه هي تاريخية النص الديني، ولذلك نجده ينكر على من يعتبر النص الديني مفارقا لغيره ومتميزا على سائر النصوص ويعتبر ذلك من الأمور التي كرست ظاهرة إهدار السياق.

[1]- نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، المفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مرجع سبق ذكره، ص13.

وبناء على ما يقدم يسحب الدكتور حامد أبو زيد حكما على جميع النصوص مهما كانت بما فيها النص القرآني على أنها تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها، والمساواة بين النص الديني وسائر النصوص اللغوية في دراسة هذا الأخير عمل تمهيدي من ورائه إلى جعل النص ظاهرة ثقافية أولا، ليحكم بتاريخيته ثانيا، ليبرر العلمانية ثالثا، وذلك لان كتاباته بالدرجة الأولى تعتبر كتابات ناقدة للفكر الديني المعصر.

يقول حامد أبو زيد: إن النص حين يكون محورا لحضارة أو ثقافة لابد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته[1]، فالمفهوم الذي نبحث عنه واضح أنه مفهوم ضمني نأمل أن ينكشف بتحليل الدال" تأويل" الذي يمثل الوجه الآخر للنص في فهمنا المعاصر، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يؤكد حضور الدال: التأويل" في القرآن الكريم، تستدعي كلمة " التأويل" إلى مجالها الدلالي كلمات من قبيل: التفسير والتعبير[2]. ويرى حامد أبو زيد أن التأويل جهدا عقلانيا ذاتيا لإخضاع النص الديني لتصورات المفسر ومفاهيمه وأفكاره، وهي نظرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره على فكر المفسر، إن العلاقة بين المفسر والنص ليست علاقة إخضاع من جانب المفسر وخضوع من جانب النص وبالأحرى القول أنها علاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل[3]،فحامد أبو زيد يوظف التأويل توظيفا يدل على دور الثقافة التي برز فيها النص ذاته وذلك ما يؤدي إلى التاريخية فقول" فعل القراءة– ومن ثم التأويل– لا يبدأ من المعنى اللغوي للنص أي لا يبدأ من المنطوق بل يبدأ قبل ذلك من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص".

وبهذا فالتأويل آلية من آليات التعامل مع النص سواء كان فلسفيا أم دينيا أم تاريخيا... ويقال تعامل، لأن النص الديني في الخطاب الحداثي يوظف على أنه حدثا يتعامل معه باستراتيجية معينة[4].

---

[1]– نصر حامد أبو زيد، اشكاليات القراءة والتأويل، مصدر سبق ذكره، 9.

[2]– نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، المفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مرجع سبق ذكره، ص159.

[3]– نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، ط5، 2003، ص5، 6.

[4]- مرزوق العمري: مرجع سبق ذكره، ص37.

يقول أبو زيد:" إن التأويل العقلاني للقرآن الكريم فعالية، ذهنية منتجة، أما التعامل مع القرآن بوصفه وحيا منزها عن القراءة والتأويل، فإنه يحوله إلى " مصحف" أو إلى شيء مادي[1]. ولأن مهمة التأويل هي العمل على تذكير الحدوثية بذلك الطابع الكينوني الذي هو طابعي أنا فهذا الكائن المنتدب لتأويل ذاته وهو نقل حامد أبو زيد من طور الكمون مع خطاب التصوف وهو خطاب مرجا[2].

ويقف مغزى دراسة قضية التأويل عند حدود التراث بكل ما يمثله هذا التراث من قيمة، بل يمتد هذا المغزى إلى الواقع الراهن الذي نعيش فيه جميعا، فالنص الديني بكل ما يحمله من تراث تفسيري واقع متعين في حياتنا وثقافتنا المعاصرة، ودراسة قضية التأويل يمكن أن يكشف لنا عن كثير من أصول المواقف التفسيرية التي تطالعنا بها المطابع كل يوم في شكل مجلات وكتب[3].

ولا ريب أنه مثلت دراسات المنظر الإسلامي نصر حامد أبو زيد السند الأساسي للقراءة عملا لمبدأ العودة إلى النصوص ذاتها، لإفساح المجال أمام تكشف الحقيقة من داخلها دون فرض أي مقولات جاهزة[4].

فالنص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملأها، فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل ايجاد الواقع الخاص به، ويعتبر التأويل الخيار البديل، وهذا ما يتجلى في كلامه بعدما انتقد الخطاب الديني يقول:" والبديل تعليق النصوص في الهواء بحيث تقبل كل ما يمكن أن نستنطق به"[5]

[1]- عبد السلام يوبي، المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص92.

[2]- اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سبق ذكره، ص83.

[3]- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، مرجع سبق ذكره، ص17-18.

[4]- أسماء حديد: تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، مرجع سبق ذكره 2011، ص51.

[5]- مرزوق العمري، مرجع سبق ذكره، ص77.

لا يعني التأويل هنا بالضرورة اخراج النص من معنى حقيقي إلى معنى مجازي لقرينة، بل هو وضع مضمون معاصر للنص، لأن النص قالب دون مضمون، التأويل هنا ضرورة اجتماعية من أجل تحويل الوحي إلى نظام بتغير الواقع إلى واقع مثالي[1].

[1]- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره ، ص176، 177.

الفصل الثالث

الدراسات النقدية لفكر محمد أركون

المبحث الأول: محمد أركون والنقد الحداثي:

يعتبر محمد أركون أكثر الباحثين الحداثيين إهتماما بالقراءة المعاصرة للنص الديني، يشهد له بذلك أنصاره وخصومه على السواء، فهو من أصحاب المشاريع، والمشروع الذي يسعى أركون إلى تأسيسه هو مشروع نقدي يهدف إلى دراسة شروط صلاحية كل المعارف انتجها العقل الميتافيزيقي، والمؤسساتي، والسياسي الذي فرض عن طريق ما يدعوه أركون بالظاهرة القرآنية أو الظاهرة الإسلامية وذلك ضمن الإطار العام الذي يشكل أحد مواضيع الحداثة الغربية وهو الظاهرة الدينية[1].

1- الحداثة في فكر محمد أركون:

يقرر محمد أركون انه لا يمكن لدولة عصرية إعتماد الإسلام كنظام حكم، فالإسلام ليس بنظام حكم، لا تاريخيا ولا عقائديا.[2]

لا يمكننا ان نتحدث عن الحداثة كمفهوم قائم بذاته في الفكر العربي الإسلامي، لأن الحداثة ليست التحديث الذي يطلب ويشترى بأي ثمن[3]، فيرى أركون أن الإسلام كان يمثل حداثة كل الحركات التاريخية الكبرى كانت تمثل الحداثة في عصرنا، أما الآن فإنه أصبح نوعا من التراث، من التقليد، وهكذا ففي لحظة انبثاقه التاريخية كان الإسلام يمثل لحظة حداثة، أي لحظة تغيير وتحريك لعجلة التاريخ، هذا شيء أساسي لكي نفهم جوهر الحداثة[4]، فهي تعني بث الحيوية في التاريخ، إنها تعني الحركة والانفجار والانطلاق[5]، هذا الشيء أساسي جدا لكي نفهم جوهر الحداثة وماهيتها[6]. ويتساءل أركون سؤالا أساسيا هو من أين نبدأ؟ من الإسلام أم الحداثة؟ وتأتي إجابته قاطعة ليس لنا خيار، سوف نبدأ من

---

[1]- مرزوق العمري، مرجع سبق ذكره، ص 63.

[2]- محمد بن عبد العزيز بن احمد العلي: الحداثة في العالم العربي، مرجع سبق ذكره ، ص824.

[3]- محمد أركون ،جوزيف مايلا: من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر، تر. عقيل الشيخ حسين، دار الساقي،ط1، 2008، ص 77.

[4]- نسيم محمود :فجوة الحداثة العربية ، مرجع سبق ذكره ، ص155.

[5]- فارح مسرحي: مرجع سبق ذكره ، ص43

[6]- محمد بن عبد العزيز بن احمد العلي: الحداثة في العالم العربي، مرجع سبق ذكره، ص824 .

الحداثة فنحن منغمسون في المناخ الذي خلقته الحداثة، نحن فيه الآن[1]، وبالتالي فالحداثة هي الزعزعة الفكرية المتواصلة، هي مشروع لا يكتمل مطلقا لتوسيع واستعمال المزيد من البحث عن معرفة العقل[2].

كما أن الحداثة في نظر أركون هي: موقف الروح أمام مناهج التي يستفيد منها العقل للوصول إلى معرفة ملموسة. ويرى أيضا أن ولوجنا فيها لابد بضرورة دراسة مختلف أشكالها.[3] وبالتالي فهي ليست خطا مستقيما، ولا ينبغي النظر اليها من خلال التقدم في الزمن أو السلسل الخطي[4].

كما يمكننا القول أن الحداثة ليست زمنية أو تزامنية، الحداثة ليست المعاصرة. فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة[5]، وبالتالي يمكن القول أن نمط الحداثة التي تبنته الدول العربية والإسلامية في حقيقته هو حداثة معطوبة أو معاقة، تمزج بين مؤسسات ومظاهر وانتاجات الحداثة والعقلانية، مع قيم وعلاقات قديمة، مما يعطي نوعا من الحداثة الملفقة المواكبة للعصر[6].

فأركون لا يكف عن الدعوة إلى الحذر واليقظة في مقاربة الحداثة، والتمييز بين الحداثة الحقيقة والحداثة السطحية يقول في ذلك:" إن أول شيء ينبغي أن نقوم به هو التمييز بين الحداثة المادية والحداثة العقلية، أقصد بين تحديث الوجود اليومي للبشر، و يبين تحديث موقف الفكر البشري من مسألة المعنى أو فهم الوجود، أو رؤية العالم[7].

إن من مكتسبات الحداثة التي لا ريب فيها هو أن العقل مستقل ذاتيا ولا ينبغي أن يخضع لأي شيء آخر يتجاوزه، وقد انتزع استقلاليته هذه بعد صراع هائل و ألم مرير[8].

---

[1]- محمد أركون: مجلة مواقف الإسلام والحداثة، العدد59-60،1989، ص 109.

[2]- محمد أركون جوزيف مايلا: مرجع سبق ذكره ص177.

[3]- حمودة سعيدي: الخطاب الإيستمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، حدوده وآفاقه، مرجع سبق ذكره ، ص262.

[4]- محمد أركون: الإسلام والحداثة، العددان 2، 3، 1990، ص199.

[5]- نسيم محمود :فجوة الحداثة العربية ، مرجع سبق ذكره ، ص155.

[6]- فارح مسرحي: مرجع سبق ذكره ، ص43.

[7]- المرجع نفسه، ص47.

[8]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 1996، ص320.

2- محمد أركون ومشروعه الفكري:

يقول أركون أنه قد آن الأوان، لكي تجعل المجتمعات العربية والإسلامية تستفيد من طرز الفهم الجديدة التي يتيحها لنا الفكر العربي المعاصر[1]. فالهدف النهائي هو البحث من الأسس الإيستيمولوجية لتشكيل فكر ديني جدير باللحظة الراهنة. أي اليوم، فماذا يعني العقل الإسلامي[2].

يعني محمد أركون بـ" العقل الإسلامي"(العقل العربي، العقل التركي والعقل الايراني.... أي كل عالم الإسلام) بمعنى العقل الذي اشتغل ومارس دوره ووظيفته في تجليه الديني الإسلامي في مختلف المجتمعات التي شملتها الظاهرة الإسلامية[3]، فالعقل الإسلامي أكثر محسوسية من مفهوم العقل العربي، فالعقل الإسلامي موجود في النصوص والعقول، ونحن نصدم به كل يوم[4]. وما تسجله على أركون في دراسته للعقل الإسلامي أنه ركز على العقل الأصولي والفقهي مع اهمال العقول الأخرى[5]. وكذلك مشروع العقل الإسلامي يرتكز على الحداثة[6].

3- نقد العقل الإسلامي(تحديث العقل الإسلامي):

يواصل محمد أركون التفكر في قضايا الإسلام الحديث والمعاصر من منطلق النقد وإعادة الفهم، فقد استطاع أن يفرض نفسه كصاحب مشروع فكري في ساحة الفكر الإسلامي والعالم العربي المعاصر. وقد اختار أركون سلاح النقد كأداة للتحليل والتقويم لقضايا ومسائل تتعلق بالمجتمعات العربية الإسلامية[7]، ولا يقصد بكلمة " نقد" التشكيك أو التجريح كما قد يتبادر لذهن البعض، وإنما يقصد

---

[1]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مرجع سبق ذكره ، ص68.

[2]- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مقاربة أولية بالدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2006، ص54.

[3]- الطاوس غضابنة: الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، جامعة قسنطينة، قسم الفلسفة، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، 2011 ص 517.

[4]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره، ص331.

[5]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مرجع سبق ذكره ، ص81.

[6]- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر. هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999 ص 68.

[7]- أحمد عبد الحليم عطية: أوراق فلسفية، صفحة الحداثة وما بعد الحداثة، العدد 9، 2004، ص108.

بها الكشف التاريخي عن كيفية تشكل العقل لأول مرة[1]. فمحاولة النقدية هذه تشكل تعرية تاريخية واجتماعية وفلسفية للتراث الديني الكلي[2].

فلقد احتل الحديث عن العقل موضع الصدارة في أدبيات التجديد، ونقد التراث العربي الإسلامي خلال العقود الثلاثة الأخيرة، فالكل يطلب التجديد، التقدم والحداثة، والمفروض من كل انطلاقة فكرية جديدة أن تنطلق من نقد القديم، وعندما يقول نقد القديم فإن هذا يعني أساسا " نقد العقل" لأن النقد شرط جوهري لتأسيس كل ما هو جديد معرفيا[3].

إلا أن المقصود بالنقد كما يمارسه أركون ليس معناه التقليدي السلبي، إنما المقصود بالنقد هو معناه الحديث، الذي لا يقوم على فحص المعارف، والأفكار بقدر ما يبحث في قبليات المعرفة وشروط إمكان الفكر[4].

لذلك فالمهمة المفروضة على المفكرين العرب والمسلمين في نظر أركون هي" نقد العقل الإسلامي"، لأنه يشكل الخطوة الأولى التي لابد منها يدخل المسلمون للحداثة[5]. ونقد العقل الإسلامي هو نقد يتم عن طريق استخدام عدة منهجيات دفعة واحدة: أي المنهجية النشوئية الجبنالوجية، ومنهجية الحفر الأركيولوجي عن أعماق المعارف والعلوم المتشكلة في السياق الإسلامي ومنهجية تفكيك أنظمة الفكر التي سادت في هذا السياق[6].

[1]– الطاوس غضابنة: الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، مرجع سبق ذكره، ص 517.

[2]– محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص44.

[3]– فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره ، ص53.

[4]– فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص53.

[5]– فارح مسرحي: مرجع سبق ذكره ، ص نفسها.

[6]– محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وارادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2001 ص 108.

ونقد العقل الإسلامي لا يعني التخلي عن العقل، وإنما يعني تصحيح مساره وتوسيعه وجعله أكثر انساني وأقل أنانية [1].

وفي هذا السياق يقول أركون:" ما نحث عليه في العصر الراهن، هو تحليل تفكيكي للعقل، نقد إيستيمولوجي لمبادئه وآلياته وموضوعاته واللامفكر فيه[2]". وهكذا نجد أن نقد العقل الإسلامي لا يعني اطلاقا القيام بعمل سلبي أو تدميري كما قد يفهمه بعضهم، ولا يعني أبدا المس بالتجربة الروحية للإسلام[3].

يقول أركون:" أقصد بنقد العقل الإسلامي إعادة تقييم نقدي شامل لكل الموروث الإسلامي منذ ظهور القرآن وحتى اليوم [4].

فمشروع نقد العقل الإسلامي لا يتجاوز لمذهب ضد المذاهب الأخرى، ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد، التي ظهرت وقد تظهر في التاريخ، إنه مشروع تاريخي وانثروبولوجي في آن معا[5]، ويشغل أركون نقده للعقل الإسلامي، وتعتبر هذه الوسيلة العلمية متعددة الإختصاصات مكتسبا من مكاسب الحداثة، وينظر اليه أركون كاستمرار للاجتهاد القديم وتوسيع له[6]. وما نلمسه في نصوص أركون هو تركيزه في نقده للعقل الإسلامي على العقل الفقهي باعتباره عقل ارثوذكسي دو غمائي وعدم إلتفاته على العقول الأخرى[7]، وبالتالي حسب أركون: فالعقل السائد في القرآن هو عقل عملي تجريبي أي يرد على الأحداث والمشاكل الناشئة من يوم ليوم [8].

---

[1]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مرجع سبق ذكره، ص321.

[2]- أحمد عبد الحليم عطية: مرجع سبق ذكره ، ص109.

[3]- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991، ص7.

[4]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مرجع سبق ذكره ، ص283 .

[5]- محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ تر.هاشم صالح: دار الساني ط2، 1990 ص 283.

[6]- رون هالبير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الانوار في الغرب الجهود الفلسفية عند أركون، مرجع سبق ذكره، ص32.

[7]- كيجل مصطفى: الأنسبة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، مطابع الدار الغربية للعلوم، بيروت، ط1، 2011، ص190.

[8]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره، ص284.

ويقول أركون:" عندما ادعوا إلى نقد العقل الإسلامي كما يبادر آخرون [1]إلى نقد " العقل السياسي" أو " العقل القانوني" [2]، فإنما أهدف إلى استكشاف كل ما يتحكم بنشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوى متصارعة، وما دمنا نهمل، بل نرفض وتمنع كل ما يحث إلى مشروع نقد العقل الإسلامي بصلة، فإننا سنبقى تائهين مقلدين، متبعين لا نميز بين العقلنة المنبرة من الجهل والتضليل الفكري وبين العقلنة المزيفة للحق، المؤدية إلى نفي الذات[3]، فهدف أركون من نقد العقل الديني هو تجديد الفكر العربي والإسلامي لكي يصبح أقدر على مواجهة مشاكل مجتمعاتنا الحالية[4].

وقد تبين لنا بوضوح أنه ينبغي تجاوز المفهوم التقليدي للاجتهاد، والممارسة العقلية المحدودة المرتبطة به، وذلك عن طريق النقد الحديث للعقل[5].

والملاحظ في الكتاب الأخير لأركون، أنه يقوم بعودة سريعة على المقترحات التي وردت في مشروعه الفكري، نقد العقل الإسلامي هي عودة الواثق من صحة وفعالية هذا المشروع، وهذه الظواهر جعلت أركون يدعوا إلى تعميم نقده للعقل الإسلامي، ليتحول إلى نقد للعقل في الديانات التوحيدية[6].

4- نقد الاستشراق(الإسلاميات الكلاسيكية):

يتسع العقل الإسلامي إلى مجال التجربة الإسلامية وإلى ظاهرة الاستشراق ذاتها التي حاولت أن تقارب وتقترب من العالم العربي والإسلامي وإلى الدين خاصة وباعتبار أن الحداثة من الغرب، أوروبا، الاستعمار فإن جزءا من التراث الأوروبي تبلور في علاقته بالآخر ومنه الإسلام والعرب.

---

[1]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره، ص9.

[2]- محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال : اين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ مرجع سبق ذكره، ص 18.

[3]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره، ص10.

[4]- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص108.

[5]- محمد أركون: المرجع نفسه، ص93.

[6]- عبد الغني بن علي: النزعة النقدية في فكر محمد أركون، رسالة مقدمة لنيل شهاد الماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر 2005، ص103.

والاستشراق كعنصر أساسي من اشكالية الإسلام والغرب فقد شكل الاستشراق عند أركون مادة للنقد[1] فقد تعامل مع معطيات الاستشراق بحسب نقدي فسير حدود البحث الإستشراقي وتصور مناهجه، وانغلاقه على موضوعاته، دون انفتاح على كشوفات علوم الإنسان والمجتمع[2] فهو يرى أن الاستشراق نقد وضعي مادي علموي مجرد لا يزال يستبعد أهم العناصر المشكلة للدين في الدرس والبحث بالوحي والايمان[3]، ففيما يخص الإسلام، إن مشروعا واسعا كهذا يشكل بالطبع نوعا من وضع الإسلاميات الكلاسيكية أو(الاستشراق) على محك النقد والشك[4]، وينبغي علينا القول بأن هذه الإسلاميات الكلاسيكية بحسب أركون- هي خطاب غربي حول الإسلام، ذلك أن مصطلح الإسلاميات تعني الخطاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام، هذه الدراسة حصرت اهتمامها بما هو مكتوب عن الإسلام من طرف الفقهاء واكتفت بنقلها إلى اللغات الاجنبية[5]، وقد تأكد أركون في تجربته بحث الأنسفة العربية عدم كفاية القواعد الأكاديمية المعترف بها في البيئات العلمية[6] الإستشراقية الكلاسيكية والتي يجد أن إصرار "الإسلاميات" بما هي خطاب غربي حول الإسلام[7] يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام [8] فهم يكتفون بملاحظة حصول الظاهرة فقط، ثم ينتقلون بعدئذ إلى شيء أخر، إنهم لا يحاولون أن يبحثوا عن الأسباب العميقة التي أدت إلى تصفي الموقف الإنساني والعقلاني[9].

فأركون لم يكتف بنقد المنهج الإسلامي وإنما تعداه إلى نقد الاستشراق الذي أعطاه اسما جديدا في مقابل الإسلاميات التطبيقية ألا وهو الإسلاميات الكلاسيكية[10]فقد هاجم أركون الاستشراق وذلك

[1]- أحمد عبد الحليم عطية: مرجع سبق ذكره ، ص111.

[2]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مرجع سبق ذكره ، ص130 .

[3]- هشام مداقين: المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره ، ص20.

[4]- محمد أركون: العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط3، 1996 ص37.

[5]- الحاج دواق، عصام بوشربة: الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري، ملف بحثي ج-2، دط ، دس،2015، ص6.

[6]- محمد أركون: الفكر الغربي: تر. عادل العوا، منشورات عويدان، بيروت ص51.

[7]- أحمد عبد الحليم عطية: مرجع سبق ذكره ، ص7.

[8]- محمد أركون، نزعة الاسنة في الفكر الغربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ص15.

[9]- هشام مداقين: المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص19.

[10]- المرجع نفسه، ص23.

لمحدودية مناهجه وانغلاقها عن أولويات النقد والتفكير واكتفائها بالمنهج الفيلولوجي ذي البعد الخطي التزامني[1] وذلك أن منهجها يغفل جانبا مهما من التراث، وهو التراث الشفوي بالإضافة إلى اهمالها لطرائق البحث المنظورة[2] كإهمالها للأنظمة السيمائية غير اللغوية المشكلة لعقل الديني أو المرتبطة به[3] كالميثولوجيات والشعائر والبنى الاجتماعية[4] ومن أخرى يعتقد أركون أن الدراسات الإستشراقية محدودة وتظهر محدوديتها في عدم اهتمامها بظاهرتين مهمتين هما:

- انبثاق الإنسان والمجتمع وزحزحتها لحدود المعرفة عن مساراتها التقليدية.
- الانقلابات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حصلت في المجتمعات العربية والإسلامية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية[5]، فإهمال المشرقون للجمهور الإسلامي مترجم بشكل واضح عن طريق عدم التطابق المستمر بخطابهم مع الحقيقة المعاشة في المجتمعات العربية الإسلامية[6].
- إن المشرق الكلاسيكي يساهم في إضاءة التراث العربي الإسلامي ودراسته دراسة تاريخية فيلولوجية زمنية وضرورية، لكنها غير كافية. ينبغي الانتقال منها إلى ما وراءها، إلى ما يتجاوزها أي إلى المرحلة التفكيكية النقدية التي وحدها القادرة على تشخيص المشاكل في العمق[7] فالدراسات الفيلولوجية التي طبقها المستشرقون على التراث الإسلامي، فقد اهملت هي الأخرى أيضا بلورة نظرية حديثة للمجاز والكناية ثم تطبيقها على الخطاب الديني.

[1]- عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، القراءات في الفكر العربي المعاصر، الدار العربية للعلوم، ط1، 2007، ص95.

[2]- الحاج دواق، عصام بوشربة: الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري، مرجع سبق ذكره، ص7.

[3]- فارح مسرحي: مرجع سبق ذكره ، ص100.

[4]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مرجع سبق ذكره، ص149 .

[5]- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر. هاشم صالح، ط2 1996، ص252.

[6]- محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر.هاشم صالح دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011 ص380.

[7]- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005، ص33.

وهذا القصور الإستمولوجي يبدوا لنا واضحا إذا ما طلعنا على الأعمال الكلاسيكية للمستشرقين[1]، أي أن المستشرقين لا يهتمون بالبعد الإستمولوجي في دراساتهم[2] ،كما أنهم لا يفككون الأدبيات التاريخية الإسلامية(ككتاب الطبري مثلا) لكي يكشفوا عن محتواها الإيديولوجي أو المذهبي وإنما يأخذونها كما هي[3]، ومن هذا المنطلق يعتقد أركون أن أغلب المستشرقين بعيدون عن القلق الإستمولوجي وفي حالة استقالة ايستمولوجية، باتخاذهم لموقف الحياد[4] وبالتالي يسهم الاستشراق في ترسيخ ما يدعوه أركون بالسياج الدوغمائي المغلق، في حين ينبغي على الباحث الحقيقي ألا يكتفي بنقل التراث كما هو، ولكن بعد نقله يبدأ بتفكيكه وذلك عن طريق الدراسة النقدية[5] لأنه من دون النقد الإستمولوجي يبقى عمل المستشرقين مجرد تجميع لمعلومات أو مراكمة معرفية حول مسألة أو فترة محددة من التاريخ الإسلامي[6].

5- الإسلاميات التطبيقية وآلياتها المنهجية:

وسعيا إلى تجاوز الإسلاميات الكلاسيكية يعتقد أركون أنه ينبغي تأسيس استراتيجية منسقة ومنظمة، لإستكشاف إسلامي يتم بها تجاوز عمليات الاستخدام الإيديولوجي للدين في الخطاب الإسلامي[7]. فقد أعلن أركون في أبحاثه المبكرة أنه حان الوقت لتجاوز الرؤى الإيديولوجية البسيطة، وفي المقابل تنمية فكر نقدي ايستمولوجي حول المنظومتين العربية الإسلامية، والغربية كشرط أول لقيام إسلاميات تطبيقية، هذه الأخيرة هي عنوان مشروعه البديل المتجاوز للإسلاميات الكلاسيكية، والذي يهدف إلى إعادة قراءة القرآن قراءة نقدية[8]، وتضع هذه الأخيرة كل خطاب قيد النقد والتحليل، فهي

---

[1]- كيحل مصطفى: الانسة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره ، ص337.

[2]- محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وارادات الهيمنة مرجع سبق ذكره، ص183.

- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص256

[4]- فارح مسرحي: مرجع سبق ذكره ، ص103.

[5]- المرجع نفسه، ص97.

[6]- فارح مسرحي: مرجع سبق ذكره ، ص103.

[7]- المرجع نفسه، ص103.

[8]- نابي بوعلي وآخرون: حوار الفلسفة والعلم، سؤال الثبات والتحول منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2012، ص46.

تعلم من وجهة نظر ايستمولوجية بأنه ليس هناك من خطاب[1]. وقد بدأ أركون بمشروعه هذا عام 1970م والذي يعني به تطبيق العلوم الإنسانية على التراث الإسلامي بوصفها المنجزات المعرفية للحداثة[2]، ويقترح أركون هذا المشروع لتجاوز النقائص المعرفية والمنهجية في الإيديولوجية في الإسلاميات التقليدية الغربية[3]، ويقول أركون:" كنت قد بلورت مصطلح الإسلاميات التطبيقية منذ عام 1970م، ودافعت عنها كمنهج علمي في البحث، وقد فعلت ذلك لكي أجبر العقل الشغال في العلوم الاجتماعية على النزول إلى جميع الأماكن التي تتجلى فيها تلك المعرفة الجدلية الذاكرة عنها(الأصولية والعولمة)[4].

يعرف أركون الإسلاميات التطبيقية بأنها ممارسة علمية متعددة الإختصاصات، وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة ومخاطرها، وكذا المتطلبات الخاصة بموضوع دراستها[5]. وفي هذا الإطار يقول أركون : " الإسلاميات التطبيقية هذا العلم الذي دشنته قبل بضع سنوات يهدف إلى قراءة ماضي الإسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية، وحاجياتها الحالية[6]. إن الإسلاميات التطبيقية تمثل روح المشروع الأركوني وأنها عمدته الأساسية في التواصل مع الآخر، بالشروع التاريخي في فهمه وقراءته بكيفية تسمح للعالم الإسلامي بالولوج من جديد في التاريخ، وذلك بالقيام بقطائع إيستمولوجية[7].

[1]– محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص 242.

[2]– كيحل مصطفى: الانسة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف مرجع سبق ذكره ، ص333.

[3]– الحاج دواق، عصام بوشربة: الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري، مرجع سبق ذكره 2015، ص6.

[4]– محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي مرجع سبق ذكره ، ص 57.

[5] – محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سبق ذكره، ص31–32.

[6]– الحاج دواق، عصام بوشربة: الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري، مرجع سبق ذكره، ص3.

[7]– محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ،مرجع سبق ذكره، ص 54.

لقد إستعار أركون هذا المصطلح من الأنثروبولوجي الفرنسي" روجيه باستيد، loger Bastide[1]، ويصرح في موضع آخر في قوله:" استوحينا هذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد بعنوان" الأنثروبولوجيا التطبيقية" وبحوثنا تسير في الخط نفسه[2].

وفي إطار الإسلاميات التطبيقية يتحدث أركون عن سوسيولوجيا الإسلام وعصر جديد الميثولوجيا ومقاربة تاريخية للتراث[3]، والأنثروبولوجيا الدينية[4]، وإعادة قراءة القرآن[5]والأنثروبولوجيا التطبيقية[6]، لقد نسيت تأصيل وتجذير في أرض المعرفة الوضعية، وهكذا وجد أركون نفسه مشرعا على الدخول في دراسات كبرى للعقل الإسلامي، تمتد من لحظة المعاصرة إلى لحظة انبثاقه- فالإسلاميات التطبيقية إذ تقوم بدراسة الفكر الإسلامي المعاصر تمس المشاكل الحارقة للمجتمعات الإسلامية وحاجاتها الراهنة وتناقش مفاهيم الحداثة الغربية ذاتها الاغناء الاشكالية المتعلقة بالحداثة[7].

فمهمة الإسلاميات التطبيقية عند أركون هي الانتقال بالوعي الإسلامي لمرحلة القرون الوسطى إلى مرحلة الحداثة[8]، فالعقل الدوغمائي قد أغلق مكان مفتوحا ومتفتحا وحول ما كان يمكن التفكير فيه[9]. وهو يعتقد بأنها بهذا المعنى مازالت تحول دون فتح الأضابير التاريخية وتجديد الفكر بشكل جذري في المجال العربي الإسلامي[10]. وينتج عن ذلك أن علم الإسلاميات لا يمكن تصوره بدون الشروع بنقد جذري للعقل الإسلامي، ومن يرفض الأول لا يستطيع أن يفكر بالضرورة المنهجية والإيستمولوجية

[1] – هشام مداقين: المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص21.

[2]– أحمد عبد الحليم عطية: مرجع سبق ذكره ، ص10.

[3]– محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية مرجع سبق ذكره ، ص113.

[4] – محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره ، ص06.

[5]– المرجع نفسه، ص110.

[6]– محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية مرجع سبق ذكره ، ص163.

[7]– أحمد عبد الحليم عطية: مرجع سبق ذكره ، ص10.

[8]– محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية، مرجع سبق ذكره، 1996، ص76.

[9]– الطاوس غضابنة: الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، مرجع سبق ذكره، ص 21.

[10]– محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي مرجع سبق ذكره، ص 250.

للثاني[1]، فالهدف الأساسي لعلم الإسلاميات التطبيقية هو كسر السياج الدوغمائي المغلق لكي نستطيع أن ندخل إليه كل هموم واشكاليات التاريخ العام للفكر[2].

ويوضح لنا أركون موقع الإسلاميات التطبيقية فبما يقابل الإسلاميات الكلاسيكية بناء على النقد والوقوف على جوانب النقص والإهمال الذي عرفته هذه الأخيرة[3]، ومن هذا المنطلق اقترح أركون مشروعا بديلا يتجاوز فيه المنهج الإسلامي التقليدي[4].

إن الإسلاميات التطبيقية هي بمثابة بحث منهجي يهدف إلى تأسيس خطاب جديد ورؤية معاصرة للإسلام تاريخا وتراثا، تستند في دراستها على الواقع العلمي والأفق المعرفية للذين عرفتهما علوم الإنسان في العصر الحديث[5]، فالإسلاميات التطبيقية تساعدنا على القيام بقراءة جديدة للقرآن[6].

6- مفهوم التراث الإسلامي عند محمد أركون:

لقد اقتحم فكرنا العربي المعاصر كل ميادين الفكر برغبة قوية في الإصلاح، مثل النظرة إلى التراث أو محاربة الخرافات[7].

فالتراث الإسلامي عند أركون هو إذن تراث كلي(سنة، شيعة، خوارج) وهو يشمل بالإضافة إلى التراث المكتوب، التراث الشفوي، أو الشيعي، والتراث الخاص، بالأقليات دون بتر أو تمييز[8]، كما أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقبة الزمنية[9]، فأركون يعلن أن مهمة نقد التراث لابد منها إذا

[1]- عبد الرحمان السالمي مجلة التسامح: فصيلة فكرية اسلامية، مرجع سبق ذكره ، ص98.

[2]- المرجع نفسه: ص: 119-120.

[3]- الحاج دواق وعصام بوشربة: الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري، مرجع سبق ذكره ، ص7.

[4]- هشام مداقين: المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره ، ص20.

[5] - الحاج دواق وعصام بوشربة، مرجع سبق ذكره، ص8.

[6]- نابي بوعلي وآخرون: حوار الفلسفة والعلم، سؤال الثبات والتحول مرجع سبق ذكره ، ص46.

[7]- عزمي زكريا ابو العز: الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار المسيرة، ط1، 2012، ص105.

[8]- فارح مسرحي: مرجع سبق ذكره ، ص53.

[9]- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سبق ذكره ، ص10.

أريد للمسلمين أن يتحرروا فعلا[1]، وأن يعيدوا من داخل التراث الإسلامي لكلمة إسلام قوتها الروحية والدينية، وذلك باستخدام أدوات فكرية واستراتيجيات معرفية حديثة[2].

فمفهوم التراث الإسلامي عند أركون نجده يتبع الدراسات الأنثروبولوجية ويرى أن هناك ثلاث طبقات من التراث ليست متراتبة فوق بعضها وإنما هي داخله في حالة تفاعل متبادل داخل ما يدعى بشكل عام وعمومي التراث الإسلامي[3].

1: طبقة المستوى العميق: المتمثلة بالقاعدة الثقافية، والتقاليد العرفية السابقة بكثير على الإسلام، ولكي ندرسها جيدا ينبغي أن نستخدم منهجية التعري الأنثروبولوجية ومنهجية التفسير الأنثروبولوجية.

2: طبقة المستوى الصريح: المعروف يحسب اللغة الخاصة بالقانون الإسلامي[4].

3: طبقة مستوى القوانين التشريعية الحديثة: والتي تتعايش في الوقت وبحسب البلدان بدءا من تركيا...[5]

ومن خلال هذه الطبقات يمكننا القول أن التراث ظاهرة معقدة وذلك لأن الطبقات المكونة له تمازجت مع بعضها وشكلت خليطا معقدا. فأركون يختص بالطبقة الثانية أي الصريح المعروف أو التراث الإسلامي المقدس مستعملا كلمة(traduction)، ولكن لا تتمركز على المذهب السني فقط. وإنما السنة الإسلامية بأكملها[6].

---

[1]- مرجع سبق ذكره، ص87.

[2]- محمد أركون جوزيف مايلا: من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر، مرجع سبق ذكره ، ص 28.

[3]- فارح مسرحي: مرجع سبق ذكره ، ص91.

[4]- حاجي رشيد: النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر، محمد أركون نموذجا، جامعة وهران، قسم الفلسفة، رسالة لنيل شهادة الماجستير 2013، ص61.

[5]- محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، مرجع سبق ذكره ، ص104.

[6]- حاجي رشيد: النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر، مرجع سبق ذكره، ص61.

ويستعمل محمد أركون مفهوم القطيعة، فيوظفه في تحليله للتراث العربي عموما، والفكر العربي الحديث والمعاصر خصوصا، ومن هذا المنطلق رصد مجموعة مختلفة من القطائع التي عرفتها الثقافة الإسلامية حسب زعمه منها الإنقطاع بين الإسلام العربي والإسلام الشعبي[1].

فينبغي تفكيك التراث كليا من أجل تميز العناصر الحية فيه عن العناصر الميتة[2]، فإنه من غير الممكن ،ن نغير روابط حية مع التراث ما لم يتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة، وبالمقابل، فإنه لا يمكن لنا أن نساهم في إنجاز الحداثة بشكل إبتكاري، إذما استمرينا في الخلط ما بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي(الأسطوري)[3]. وما نلاحظه أن ميزة محمد أركون في دراسته للتراث الإسلامي بصفة عامة والخطاب القرآني(الديني) بصفة خاصة هي تجاوز للمنهجيات التقليدية لأنها أصبحت عديمة الفعالية[4].

ومن هنا فالحل يكمن في توليد فكر نقدي جديد عن التراث في الساحة العربية والإسلامية، ينبغي تغيير برامج التدريس وهذا من أجل تولد أجيال تفكر عن طريق العقل لا عن طريق التكرار والنقل[5].

ويرى محمد أركون أن قراءة تراثنا الفكري ينبغي أن تتم بمنهجية الإسلاميات التطبيقية التي تعتمد على العرض العلمي والقراءة المجردة من كل تحيز إيديولوجي للتراث[6]. إذ أنه لا يمكننا أن نقرأ تراثنا بدون منهجية واضحة لأنه لا بحث سوسيولوجي بدون منهجية تحدد البحث وتوجهه[7].

---

[1]- محمد أركون: الفكر الغربي: مرجع سبق ذكره ، ص260.

[2]- الطاوس غضابنة: الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، مرجع سبق ذكره، ص 21.

[3] - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص459.

[4]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم مرجع سبق ذكره ، ص541 .

[5]- المرجع نفسه، ص353.

[6]- أحمد عبد الحليم عطية: مرجع سبق ذكره ، ص100.

[7]- المرجع نفسه، ص101.

7- إعادة قراءة النص القرآني:

يعتبر محمد أركون أن المشكل الرئيسي الذي يحجب معنى القرآن هو طريقة قراءته، ولذلك فهو يقدم محاولة جديدة لإعادة قراءة القرآن وفق العلم الحديث[1].فالقرآن هو جملة معاني محتلة تقترح على جميع البشر أي قادرة على طرح تطويرات عقائدية مختلفة بإختلاف الأوضاع التاريخية، ومن هنا يطرح أركون ضرورة الأخذ بتناصية الرسالة القرآنية والتوصل إلى فهم معانيها في مختلف الأوضاع التاريخية[2]، وفي قراءته هذه يجمع بين العديد من العلوم كعلم التاريخ الأنثروبولوجيا، اللسانيات والفلسفة، هذه هي عناصر القراءة التي وضعها للقرآن[3]. ويعرفه تبعا للمنهج المعلن عنه في القراءة بأنه" مجموعة محدودة ومفتوحة من النصوص باللغة العربية، يمكن أن نصل إليها ماثلة في النص المثبت إملائيا بعد القرن الرابع للهجري"[4]

وينطلق أركون بعد هذا في مشروعه القراءتي للقرآن الكريم قائلا:" ينبغي أولا إعادة كتابة نص تشكل هذا النص بشكل جديد كليا، أي نقد القصة الرسمية للتشكيل التي رسخها القرآن المنقول نقدا جذريا، وهذا يتطلب الرجوع إلى كل الوثائق التاريخية"[5].

في نظرة نقدية للفكر الدين الكلاسيكي يعتقد أركون أن التفسير الكلاسيكي الإسلامي غريب وأجنبي عن النظريات الجديدة في قراءة النص وعلم الهيرمونيطيقا، فإنه يرى أن النص الديني ظاهرة تاريخية متأثرة بثقافة هذا العصر[6]، وهو ينطلق من موقع فهم النصوص الدينية في فضاء العقلانية الحاكم في زمان صدور النص لا من خلال فرض عقلانية المفسر على النص[7]. وهو يقول أيضا:" نحن نريد للقرآن المتوصل إليه من كل جهة والمقروء والمشروح من قبل كل الفاعلين الاجتماعين المسلمين مهما يكن

---

[1]- الطاوس غضابنة: الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، مرجع سبق ذكره، ص 203.

[2]- رون هالبير: العقل الإسلامي أمام تراث عصور الانوار في الغرب" الجهود الفلسفية عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره ، ص41.

[3]- الطاوس غضابنة: الخطاب الديني عند محمد أركون ، مرجع سبق ذكره2011 ص 204.

[4]- محمد أركون: الفكر الغربي: مرجع سبق ذكره، ص32.

[5] - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 290-291.

[6]- محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وارادات الهيمنة مرجع سبق ذكره ، ص189-190.

[7]- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 199.

مستواهم الثقافي وكفاءتهم العقائدية، أن يصبح موضوعا للتساؤلات النقدية[1]. بقي علينا أن نقوم بوضع النص من وجه نظر النقد العلومي الإستمولوجي لا منهجه واشكالاته فقط وانما بصورة أكثر جوهرية منظومته المعرفية التي يبني عليها تماسكه ومنطقه[2]، وهذا العمل يجب أن يتم على مرحلتين: أولا: بقواعد النقد الذي مارسه الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وبمبادئ هذا النقد، وثانيا: بقواعد النقد الإستمولوجي الحديث ومبادئه هذا النقد[3].

ينظر أركون إلى القرآن بوصفه نصا تاريخيا-كما يدعي- وكجزء من التراث الذي يستلزم قراءة نقدية، يخضع للنقد التفكيكي واخضاعه-كما يزعم- إلى محك النقد التاريخي المقارن والتحليل التفكيكي[4].

وحتى يتحقق الفهم الصحيح القرآن يلزم قراءته على أنه نص تاريخي، بدراسة الظروف التاريخية المحيطة به في كل عصر[5]، والنظر إلى " الكتاب المقدس" . من هذه الزاوية التاريخية والاجتماعية العلمية، الأنثروبولوجية، من شأنه بالطبع، أن تزعزع جميع الأبنية التقديسية والتشريعية التي بناها العقل اللاهوتي التقليدي، مثل هذه العملية، أمر لا مناص منه اليوم لتجر بيد ظاهرة الكتاب[6]. إننا لا ندل بالتاريخ الإنتقادي على البحوث الرامية لإقامة طبعة انتقادية للنص القرآني وحسب بل إننا نتطلع أيضا إلى مراجعات إجمالية للقراءات المختلفة- بالمعنى اللغوي الحالي- المتصلة بهذا النص منذ ظهوره[7]. والأمر لا يتعلق بإضافة قراءات أخرى إلى كل تلك القراءات التي انارها الكتاب الموحد-ما أريده فعلا هو أن أثير

[1]- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية مرجع سبق ذكره، ص246.

[2]- محمد أركون: ناقدة على الإسلام، تر.صباح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت لبنان ط1 1996، ص-ص، 152-151.

[3]- محمد أركون: المرجع نفسه، ص ص، 152-151

[4]- محمد بن سعيد السرحاني: الأثر الإستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، دط، دس، ص18.

[5]- محمد بن سعيد السرحاني: المرجع نفسه، ص20.

[6]- محمد أركون: ناقدة على الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 152-151

[7]- محمد أركون: الفكر الغربي: مرجع سبق ذكره، ص29.

داخل الفكر الإسلامي تساؤلات مألوفة فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل[1]، فهو يشكك في صحة القرآن الكريم بتثبيت علامات استفهام على لحظة جمعه وهذا ينسجم مع هدفه من دراسة الماضي الثقافي الإسلامي، ومن كلامه في ذلك كان جمع وتثبيت المصحف قد سرد بصفة تعبيرا عن علامات خارجية نفذت بعناية وأمانة مما يضع مضمون الرسالة نهائيا بمنأى عن كل ضياع[2] .

وحينما يتم التشكيك في صحة القرآن يصبح الحوار الديني الفاعل ممكنا بين الديانات الثلاث[3]، وهو يقول بأن النص القرآني أسطوري النبية، ولذلك اعتبر الخطاب القرآني لا يؤثر إلا في وعي منغمس في العجيب الباهر، فإذا كانت هذه هي طبيعة النص القرآني فإن هذا المفهوم يحتم علينا إدخال التاريخية لأن هذا الانتقال أمر ضروري من وجهة نظر حداثية[4]. فهو يعتبر أن الدين هو مكون من مكونات التاريخي، كما أنه يوضع التاريخية كمقولة وضعية تقدمية[5].

فنجد محمد أركون لما يطرح مشروع إعادة قراءة القرآن يصرح بأنه يهدف إلى فرص قراءة تاريخية للنص القرآني قراءة تتبع منذ الآن فصاعدا عن أية عملية إسقاط إيديولوجية على هذا النص[6]، وهذه القراءة في نظره ينبغي أن تعتمد على المعارف الحديثة مثل اللسانيات التزامنية[7]. وينبغي أن نخرج " الظاهرة القرآنية [8] من عزلتها وندمجها داخل الدراسة المقارنة ليس فقط [9] للأديان التوحيدية الثلاثة[10]، وإنما داخل الأنثروبولوجيا التاريخية للظاهرة الدينية[11].

---

[1]- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 56.

[2]- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية مرجع سبق ذكره ، ص257.

[3]- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص 29.

[4]- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية مرجع سبق ذكره ، ص257.

[5]- المرجع نفسه، ص13.

[6]- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية مرجع سبق ذكره ، ص213.

[7]- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية مرجع سبق ذكره ، ص49.

[8]- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره ، ص10.

[9]- محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص 73.

[10]- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره ، ص16.

[11]- محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 73.

هكذا إذن ، يجيء التحليل الأنثروبولوجي لكي يقوي ويوسع ويعمق من نتائج التحري التاريخي والدراسة التاريخية[1]. أضف إلى ذلك كله أن علم الأنثروبولوجيا يمارس عمله[2] كنقد تفكيكي[3] وعلى الصعيد المعرفي لجميع الثقافات البشرية المعروفة، كذلك فقد الححت على ضرورة دراسة العلم الأنثروبولوجي وتدريسه، فهو الذي يخرج العقل من التفكير الداخل[4]" السياج الدوغمائي المغلق"، إلى التفكير على مستوى أوسع بكثير[5].

إن التحليل الالسني اللغوي له مرتبة الأولوية وخاصة عندما يتعلق الأمر بالنصوص القديمة[6]، ويركز محمد أركون جل اهتمامه على دراسة النصوص التأسيسية للتراث الإسلامي(القرآن الكريم، الحديث، الفقه...)، فانه قد لجأ إلى تطبيق المصطلحات الألسنية عليها كمرحلة من مراحل الدراسة والتحليل، فالتحليل الألسني أو السينمائي الدلالي يساعدنا على إقامة مسافة بيننا وبين العقائد الايمانية الموروثة[7].

تفرع أركون في تطبيق المنهج السيميائي على الخطاب القرآني منذ سبعينات القرن الماضي، حيث نشر أول بحث في هذا المجال بعنوان:" كيف نقرأ القرآن؟" كما أبرز الصفات اللسانية واللغوية وآليات العرض والإستدلال والإقناع والتبليغ[8]. وأركون إذ يتحدث عن النقد التاريخي لا يستبعد الدين واللاهوت من النقد بل ويعتبر أن النصوص التأسيسية الأولى "القرآن والسنة" هي الأخرى بهذا المنهج التقليدي[9] ولهذا السبب يلح على ضرورة اتباع المنهجية التاريخية قبل أي شيء آخر، وينبغي أن تعلم ما حصل في

[1]– محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 260

[2]– محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره ، ص07.

[3] – محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 75.

[4]– محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 67.

[5]– محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 66.

[6]– محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، اين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سبق ذكره ، ص13.

[7]– محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، اين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سبق ذكره ، ص13.

[8]– محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره ، ص294.

[9]– هشام مداقين: المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره ، ص24.

التاريخ وفي المجتمعات الإسلامية[1]. وما يصل أركون إلى نتيجة مفادها أن ما جاء به الوحي يقبله بحقيقة تاريخية[2].

8- القراءات الألسنية السيميائية:

يقر أركون بعدة مناهج في قراءته للنص القرآني منها اللسانيات والسيمائيات[3]، ويعطي أركون لهذه القراءة أهمية فائقة وهو دائم الإشارة إليها عند حديثه عن أي منهجية يمكن استخدامها في قراءة النص القرآني[4]، ثم انتقل إلى علم الأناسة والأنثروبولوجيا، ولعله يخلط أحيانا بين هذه المناهج كلها أثناء عملية القراءة[5].

والموقف الجديد الذي يدافع عنه أركون الذي يطبق آليات وأدوات العقل المستقلة عن مسلمات اللاهوت الديني[6]، أي ذلك الذي يجعل الظاهرة الدينية من اختصاص الأنثروبولوجيا ودراسة الطقوس والعقائد من اختصاص علم الأنتوغرافيا والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم التاريخ[7].

فالخطاب الديني الذي يتخذ من القرآن المرجعية الأولى له في الإسلام يمكن أن نقرأه في المنظور السيميائي على أنه كل نطق أو كتابة تحمل وجهة[8].

---

[1]- محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية مرجع سبق ذكره ص244.

[2]- محمد بن سعيد السرحاني: الاثر الإستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، مرجع سبق ذكره، ص20.

[3]- محمد أركون: الفكر الغربي: مرجع سبق ذكره ص12.

[4]- هشام مداقين: المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره ، ص24.

[5]- محمد أركون: مرجع سبق ذكره، ص12.

[6]- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، اين هو الفكر الإسلامي المعاصر، مرجع سبق ذكره ، ص322.

[7]- محمد أركون: معارك من أجل الانسة في السياقات الإسلامية، مرجع سبق ذكره، ص82.

[8]- كيحل مصطفى: الانس والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره ، ص296.

يقدم أركون المقاربة السيميائية والألسنة كأولوية في مشروعه التحديثي وذلك لتعامله المباشر مع النص التراثي[1]، فالقراءة الألسنية النقدية وهي القراءة التي سبقت الإشارة اليها ففيها يتم التركيز على القيم اللغوية للنص[2].

يقول أركون: لقد بينت في عدد من الدراسات السابقة أن مفهوم "الخطاب النبوي" يطلق على النصوص المجموعة في كتب لهذا القديم أي (la bible)والأناجيل والقرآن، كمفهوم يشير إلى البني اللغوية والسيميائية للنصوص لا إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية إن التعريف والتفهم اللغويين لا يبغيان التعريف والتفهم اللاهوتي، إلا أن التحليل اللغوي والسيميائي سابق منهجيا واستيمولوجيا على التحليل والتأويل اللاهوتيين[3].فالتحليل السيميائي يقدم لنا فرصة ذهبية لكي نمارس تدريبا منهجيا ممتازا، يهدف إلى فهم كل المستويات اللغوية التي تشكل المعنى[4]. هكذا نجد أنفسنا أمام عمل ضخم من البحث وتحقيق النصوص التي تتبعه فيما بعد وكما حدث للأناجيل والتوراة إعادة قراءة سيميائية النسبية للنص القرآني، فالمنهج الأنسي يمكنه أن يحررنا من الحساسية التقليدية التي تسيطر على علاقتنا السيكولوجية كتلك النصوص[5].

ويعتبر أركون من توسع استخدام المناهج الحديثة وخصوصا اللسانية[6]. وجاء اهتمام محمد أركون بإعادة قراءة النص القرآني وتقييم العقل الإسلامي الحامل لهذا النص وللدين الذي يعكسه هذا النص أي الإسلام، وكذلك من خلال قراءاته الالسنية والسيميائية والقراءات التاريخية وغيرها من القراءات، وأنه على الرغم مما تبدوا عليه هذه القراءات من انفصال إلا أنها تتداخل فيما بينها وتتكامل[7]، فالواقع أن

[1] – هشام مداقين: المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، مرجع سبق ذكره ، ص11.

[2]– كيحل مصطفى: مرجع سبق ذكره، ص320.

[3]– محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره ، ص06.

[4]– المصدر نفسه، ص35.

[5]– محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص291.

[6]– عبد الرحمان السالمي مجلة التسامح: فصيلة فكرية اسلامية مرجع سبق ذكره ، ص98.

[7]– الطاوس غضابنة: الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، مرجع سبق ذكره، ص 541.

التقدم الذي سيحققه الفكري النقدي بالمعنى الذي أحدده انطلاقا من المثال القرآني سوف يعود بالفائدة على الفكر بشكل عام وليس فقط على الفكر العربي أو الإسلام[1].

[1]- محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص 70.

المبحث الثاني: محمد أركون وما بعد الحداثة

إذا كانت الحداثة في الغرب تمثل حسب أركون انتصارا للعقل الفلسفي والتنويري على العقل اللاهوتي فإن ما بعد الحداثة قد وضعت العقل التنويري موضع النقد والفحص من خلال التأكيد على عدم وجود عقل نقي خالص[1]، وأخيرا ينخرط أركون في فكر ما بعد الحداثة من حيث هي نقد للنقد كاشفا أوهام العقل وعتمات التجارب التنويرية واستبداد المشاريع التحررية[2]، ويقول أركون:" إني لا أحب مصطلح ما بعد الحداثة كثيرا أفضل من جهتي التحدث عن عقلانية جديدة في طور الانبثاق[3]. فمصطلح ما بعد الحداثة ليس حديث العهد إلى الدرجة التي نتصورها، فما بعد الحداثة هو استمرارية للحداثة من الأفضل أن نقول مع الفيلسوف الألماني هابرماس بأن " الحداثة مشروع لم يكتمل" ، لا يزال هناك عمل كثير ينتظرنا لكي نكمل مشروع الحداثة ما معنى كل ذلك؟ معناه أن الحداثة ادخلت تصورا جديدا كليا بالقياس إلى التصور اللاهوتي القديم للعالم، لقد حررت الإنسان من القرى المتعالية لكي تموضعه داخل واقعية التاريخ المحسوس، وهذا تغير عميق[4]، وفيما يخص الأوروبيين الذين قطعوا مراحل الحداثة كلها فإنهم لا يستنفذونها في رأي حتى الآن. وذلك لأن العقل لم يحصل على استقلاليته بشكل كامل، وإذن فلا يزال أمام الأوروبيين عمل كثير ينبغي القيام به لكي تكتمل الحداثة.

هكذا نجد انه يكفي أن نكمل مشروع الحداثة لا أن نقطع معه، ونتوهم أننا دخلنا في مرحلة ما بعد الحداثة، ولذلك فإني أفضل شخصيا ألا استخدم هذا المصطلح وإنما أن اقول هناك شيء ما يريد أن ينبثق وهذا الشيء لا نعرف ما هو بالضبط حتى الآن هذه هي ما بعد الحداثة بالمعنى الحقيقي للكلمة[5].

---

[1]- محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر. هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999، ص14.

[2]- المصدر نفسه، ص321.

[3]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ص307.

[4]- محمد أركون: مرجع سبق ذكره، ص308.

[5]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ص309.

وفي هذا المنظور الواسع هو الذي دفعني لأن أفضل مصطلح العقل الاستطلاعي المستقبلي المنبثق حاليا على مصطلح عقل ما بعد الحداثة، أو الشديد الحداثة، أو ما فوق الحداثة[1].

1- مفهوم العقل الاستطلاعي:

يقول محمد أركون:" إن العقل الاستطلاعي أو المستقبلي أقصد به العقل الجديد الذي يطمع إلى التعرف على ما منع التفكير فيه، وأبعد عن دائرة الاستطلاع و"الاستكشاف" أي أنه العقل النقدي المتمرد على التقليد والطامح إلى معرفة ما منع التفكير فيه[2] لكي تبقى مشروعيته أنواع السلطة وقداسة أنواع الحاكمية مؤثرة في الخيال الديني والسياسي تأثير ميثولوجيا تقدسيا تأليميا، مهما كانت الظروف التاريخية والأطر الثقافية والبيانات الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية[3].

ويقول أركون في رأي أن العقل الاستطلاعي المستقبلي المنبثق حديثا، أو الذي هو الآن في طور الانبثاق والتبلور هو وحده القادر على مواجهة الوضع وحل المشاكل المطروحة، إنه العقل الذي يعترف بالتجذرات والإستقطابات والمسارات التاريخية للثقافات البشرية المعروفة حتى الآن، ولكنه في ذات الوقت يعمل جاهدا من أجل انتهاك المواقع التقليدية المنغلقة على ذاتها، ومن أجل زحزحتها ثم تجاوزها، أخيرا وحده عقل كهذا يمكن وصفه بأنه محرر ومحرر[4]، يقول أركون:" إن العقل الذي نحلم بظهوره هو عقل تعددي متعدد الأقطاب متحرك، مقارب، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأملي ذو خيال واسع، شمولي، إنه يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة وعودها إلى السياقات الثقافية الحية حاليا، (أي في كل الثقافات البشرية المعاصرة)[5]".

---

[1]- عبد الرحمان السالمي مجلة التسامح: فصيلة فكرية اسلامية مرجع سبق ذكره ، ص112.

[2]- الطاوس غضابنة: الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، 2011 ص 512.

[3]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره، ص8.

[4]- عبد الرحمان السالمي مجلة التسامح: فصيلة فكرية اسلامية مرجع سبق ذكره، ص120.

[5]- محمد أركون: الخطاب الديني، مرجع سبق ذكره، ص514.

بمعنى أن العقل المنبثق هو عقل التأويل المتفتح على اللامحدودية الحقيقية، وهذا العقل سيختلف لا محال عن جميع العقول المعروفة الموروث السائدة في كل الأمم والملل والنحل، سيختلف عن عقل الأنوار وعقل الحداثة المهيمنين على العالم بهيمنة العقل الإقتصادي والتكنولوجي، كما سيختلف أنواع العقل الديني ف مظاهره الجهادية السياسية الحديثة إذ هي ردود فعل على ضغوط العقل المهيمن أكثر مما هي صحوة أو نهضة أو إحياء للعقل الديني الأصيل، وقيمه المتعالية المطموسة[1]، وهو التأويل الذي يجنبنا الوقوع في السياج الدوغمائي المغلق وما يترتب على ذلك أنه كلما حاول أن يوصل نظرية و تأويلا أو حكما يكشف أن الأصول المؤصلة في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب بدورها التأصيل[2].

فالعقل المنبثق لهذه الكيفية هو عقل تاريخي، يعيد تنظيم علاقتنا بما اعتقدنا أنه أصول ثابتة[3]، وهذا ما يجعل العقل الجديد يحذر من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة لماذا؟ لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى سياج دوغمائي مغلق[4]. ولأن العقل المنبثق حاليا يحارب هذه السياجات المغلقة التي تبقى في منأى عن أي نقد، في حين يسمح هذا العقل في ذاته ، في أن يحتج بأن يلغي ما كان قد انتجه سابقا، ويقبل بالعودة على خطى إيستيمولوجيا[5].

ويوحي هذا المفهوم أن المستقبل لا يمكن أن يأتي وفق ما تتصور، أو وفق ما نرصده، فالعقل الانبثاقي هو فضاء ومجال يتسع بكل الوقائع والاحداث والأفكار مهما كان مصدرها من عقلي وغير عقلي، ولأن غير العقلي أي الأسطوري والخيالي وارد لا محالة فإنه يعب بالتالي تعليق مستقبل الإنسانية على مزيد من الحداثة التي تعني فقط سياحة العقل ونقد العقل لباقي مصادر المعرفة الأخرى" فما بعد الحداثة" مفهوم لا يلبي، كما يرى أركون حاجة الإنسانية التي تبحث عن إطار[6]. نوعي ورحب لا مكانية

[1]- محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص24-25.

[2]- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص15.

[3]- كيحل مصطفى: الآنسة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره، ص204.

[4]- فارح مسرحي: مرجع سبق ذكره ،ص80.

[5]- محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، مرجع سبق ذكره، 1999، ص15.

[6]- أحمد عبد الحليم عطية: مرجع سبق ذكره ، ص113.

التعايش والتواجد المتنوع لحضارات وثقافات ليست بالضرورة قد سلكت طريق ومسار الحضارة الأوروبية الغربية. إن هذا العقل يأخذ المسائل كلها بعين الاعتبار ونحاول أن تعالجها في أفق الاستيعاب، وهو القدرة على الاستيعاب[1]. حيث يقول أركون:" إن العقل الذي يحلم بظهوره هو عقل تعددي متعدد الأقطاب متحرك مقارب، تركيبي، تأملي، شمولي يهدف إلى مصاحبة أخطار العولمة"[2].

بقي أن أبرز إدعائي الأساسي بأن هناك عقلا، منبثقا لا يقبل الإنفصال النهائي عما تلقاه من أعمال ومنظومات ومذاهب أنجزها العقل الديني والعقل الميتافيزيقي في الماضي بشرط أن يعيد النظر في جميع ما ورثاه ولا يزال حيا عاملا في حياتنا المعاصرة، بما يمتاز هذا العقل عن العقول السابقة له؟[3] ومن جملة الميزات التي يتجلى بها العقل الانبثاقي يحددها أركون:

2-مميزات العقل الإستطلاعي:

- أن هذا العقل الجديد المنبثق الصاعد أو عقل ما بعد الحداثة الكلاسيكية يتفحص الأوضاع ويدين التأخر ويفتح آفاق جديدة للمعنى والحقيقة من أجل الخروج من السياجات الدوغمائية: المغلقة الموروثة عن الماضي، وهي سياجات تتعلق بها مختلف الفئات والذاكرات الجماعي الموجودة في كل مجتمع عربي إسلامي[4].
- في مقابل دوغمائية العقل الإسلامي وأحكامه اليقينية، القطعية تميز العقل الحديث أو المنبثق بأنه شكاك وارتيابي لأنه يعرف أن الواقع أكثر تعقيد، وأنه لا يمكن الإستفادة تماما، هناك دائما مفاجئات وانقطاعات، أما الفكر الدوغمائي فيستلم لقناعاته، عليها في حين الواقع يمشي ويتحرك[5].

---

[1]- المرجع نفسه، ص114.

[2]- الطاوس غضابنة: الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، مرجع سبق ذكره ص 514.

[3]- محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سبق ذكره ص 13-14.

[4]- محمد أركون: نحو تاريخية مقارن للأديان التوحيدية، ص417- 418.

[5]- فارح مسرحي: مرجع سبق ذكره ،ص80.

- إن العقل الانبثاقي يصرح بمواقفه المعرفية ويطرحها للبحث والمناظرة ، ويحرض على الشمولية والإحاطة بجميع ما يتوفر من مصادر ووثائق ومناقشات[1].
- إن العقل المنبثق حديثا كلما حاول أن يؤهل نظرية أو تأويلا أو حكما يكشف أن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب بدورها التأصيل والتأييد والتحقيق، وهكذا يتواصل إلى مالا نهاية حتى نكشف استحالة التأصيل[2].
- إن العقل الاستطلاعي الجديد يكافح على جميع الجبهات، وأنه لا ينحاز للغرب أو للشرق، إلى الدين أو الدنيا، إلى سياسية شرعية لاهوتية أو فلسفية ايجابوية علمانوية[3]. أي أنه ظاهرة إنسانية عامة وكلية وتمتد إلى مختلف جوانب الحياة ومجالاته ومظاهرها الفكرية أو الواقعية[4]، فالعقل النقدي الاستطلاعي ينتمي إلى مذهب الاتهام الفلسفي المنهجي البناء، أي أنه مذهب قيامه وأساسه الشك في كل ما ينطق أو يفكر به العقل[5] .
- يعتمد العقل المنبثق أيضا على نظرية التنازع بين التأويلات بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى ولو كانت وجيهة ومفيدة[6]، كما ينبغي عدم اتهامه باعتماد التعقيد والتفكيك دون البسط وإعادة البناء لأن ذلك ليس من غاياته[7].
- العقل الجديد يتجاوز كل ما سبق من العقول إذ يوسع ويعمق تلك المعرفة التحررية التي قادها عقل التنوير في أوروبا الغربية، إنه يحدث القطيعة مع المسلمات، الوضعية التي ترفض الظاهرة الدينية في حين العقل الجديد لا يرفضها إنما يدعوا إلى إعادة قراءتها[8].

---

[1]- أحمد عبد الحليم عطية: مرجع سبق ذكره ، ص ص110-111.

[2]- محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، مرجع سبق ذكره، 1999، ص 14-15.

[3]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ مرجع سبق ذكره ، ص09.

[4]- الطاوس غضابنة: الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، مرجع سبق ذكره، ص 512.

[5]- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مرجع سبق ذكره ، ص09.

[6]- كيحل مصطفى: الآنسة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره ، ص204.

[7]- محمد أركون: الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، مرجع سبق ذكره ، ص15.

[8]- الطاوس غضابنة: الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، مرجع سبق ذكره ص 514.

- العقل الاستطلاعي هو عقل ما بعد الحداثة، وهو عقل صاعد جديد، عقل ينتقد تجربة العقول السابقة، وينتقد مسار الحداثة من خلال تفحصه النقدي لكل الانظمة المعرفية[1]، فالجديد الذي يدعوا إليه يتخذ مسافة مساوية من كل السجايا الدوغمائية المغلقة سواء كانت دينية أو دنيوية[2].

ولكن العقل المنبثق بهذه المواصفات لم يجد بعد الأطر الاجتماعية لتلقي انتاجه واتجاهاته وذلك بسبب البنيات العقائدية الموروثة[3]، فمهمة العقل الاستطلاعي الجديد البحث باستمرار عن آفاق جديد لتأويل التراث، وذلك عن طريق التفكيك، والتقدمي والتراجعي الذي ينطلق من الماضي إلى ليصل بينهما ويتقدم نحو الاتمام[4].

[1]- كيحل مصطفى: الآنسة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره ، ص205.
[2]- الطاوس غضابنة: الخطاب الديني عند محمد أركون مرجع سبق ذكره، ص 514.
[3]- كيحل مصطفى: الآنسة والتأويل في فكر محمد أركون، مرجع سبق ذكره ، ص205.
[4]- الطاوس غضابنة: الخطاب الديني عند محمد أركون مرجع سبق ذكره، ص 516.

الخـــاتمـــــة

وما نخلص إليه من خلال ما عرضناه في الفصول السابقة، أن محمد أركون المفكر العربي أراد استنهاض الفكر العربي الإسلامي من ركوده وخموله، وذلك بإتباع المناهج الغربية لمحو الدوغمائية اللاهوتية المسيطرة على الفكر، فأركون من أبرز الحداثيين الذين نقلوا الوعي الحداثي الغربي الأوروبي وجعله وسيلة منتجة للنصوص والتقدم، وذلك باستعمال مصطلحاته وتسييرها داخل التراث العربي الإسلامي، فستنتج أن:

الحداثة غريبة على العالم العربي، فهي مستوردة من الحداثة الغربية، وما صدرت عنه من فلسفات، وبخاصة الماركسية والوجودية، ولهذا تبين لنا أن أقرب المذاهب إليها وأكثرها شبها بالحداثة، الفلسفة الماركسية.

-إن الحداثة هي نتيجة لمجموعة من التغيرات الجذرية التي أصابت مختلف البينات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية للمجتمعات الغربية، مشكلة قطيعة بصورة لا رجوع فيها مع البنيات، التقليدية التي كانت سائدة في القرون الوسطى، غير أن هذه البنيات الحديثة غير مستمرة وقابلة للتعبير لأن الحداثة مشروع لا يكتمل.

-أن للحداثة دعاة وأتباعا أكثر، انتشروا في الدول العربية وتغلغلوا في كثير من المؤسسات.

- أن من أسس الحداثة ضرورة التحول عن المصادر العقدية والشرعية القديمة والعمل على تغييرها باسم التطوير والتحديث.

العالم الإسلامي كان نتيجة دخول البعثات الغربية، فالعالم الإسلامي هو الأرض الذي امتدت مع التاريخ البشري لتستقر فيه، إلا أن هذا الاستقرار لم يتم بعد دخول الحداثة في الفكر الإسلامي وحاولت طمس الدين، والدعوة إلى التجديد.

وكذلك كان من أخطر آثار الاتجاه الثوري الحداثي في واقع الفكر الإسلامي هو ما تسلل من أفكار إلى ساحة العمل الإسلامي تحت مختلف الرايات والشعارات.

-أن الحداثة تقوم على رفض القديم والثابت والسائد، والمأمون...

- كما أن نقد العقل الإسلامي، يعني الكشف التاريخي عن كيفي تشكل هذا العقل لأول مرة، وكيفية إشتغاله في المجتمعات العربي والإسلامي بعد ذلك من اليوم، ويعني العقل في كل عالم الإسلام، أي العقل في تجليه الديني الإسلامي. وهو ما يعني أنها محاولة نقدية تشكل تعرية تاريخية واجتماعية وفلسفية للتراث الديني الإسلامي.

وهو ما يعني أنها محاولة نقدية تشكل تعرية تاريخية واجتماعية وفلسفية للتراث الديني الإسلامي بعدما كان هناك عصر الأنوار ونضاله الحامي من أجل فرض استقلاليته الفكرية ومسؤوليته في آن معا، جاء عقل ما "بعد الحداثة" وهو يمثل موقفا جديدا للروح البشرية.

وأن العقل المنبثق أو الاستطلاعي هو عقل ما بعد الحداثة وهو عقل صاعد جديد يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر لديه من مصادر ووثائق.

وأخيرا....هذا جهد المقل، وأسأل الله، أن يجعل عملنا هذا خالصا لوجهه الكريم، وموافقا لشرعه الحكيم، وأن ينفع به كل من كتبه وقرأه، إنه ولي ذلك القادر عليه، والحمد لله رب العالمين وصل الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قائـــــمة المصـــــادر

والمـــــراجع

قائمة المصادر والمراجع

1/ المصادر:

- القرآن الكريم: - سورة البقرة: الآية:117. 125. 128. 255.
- سورة الحشر: الآية 23-24
- سورة الدخان: الآية 38-42
- سورة الملك ، الآية 1، 2
- سورة النساء، الآية 94.
- سورة مريم: الآية 95.

- محمد عابد الجابري: أزمة الابداع في الفكر العربي المعاصر، فصول، المجلد الرابع، العدد الثالث، 1984 .
- محمد عابد الجابري: أزمة ثقافية أم ازمة حداثة؟ الجزء الأول، المجلد الرابع، العدد الثالث، هيئة الكتاب، القاهرة، دط، 1984.
- محمد عابد الجابري: التراث ومشكلة المنهج(اعمال ندوة في المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، جمعية البحث في الأدب والعلوم الإنسانية، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1980.
- محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، دراسات تحليلية نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1994 .
- محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ط7 .
- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، شارع البصرة، بيروت ، ط12، 2014 .
- محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، نقد العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط12، 2014 .
- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1980 .
- محمد أركون ، الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)، دار الساقي لبنان، ط3، 1998 .

- محمد أركون ،جوزيف مايلا: من منهاتن إلى بغداد ما وراء الخير والشر، تر. عقيل الشيخ حسين، دار الساقي،ط8.
- محمد أركون: الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وارادات الهيمنة، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط2، 2001.
- محمد أركون: العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط3، 1996.
- محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، تر. هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1999 .
- محمد أركون: الفكر الغربي: تر. عادل العوا، منشورات عويدان، بيروت .
- محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط2، 2005 .
- محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر. هاشم صالح، ط2 1996، ص252 .
- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط2، 1996.
- محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، تر: هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1991.
- محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ تر.هاشم صالح: دار الساني ط2، 1990.
- محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال .
- محمد أركون: ناقدة على الإسلام، تر.صباح الجهيم، دار عطية للنشر، بيروت لبنان ط1.
- محمد أركون: نحو تاريخية مقارن للأديان التوحيدية .
- محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، اين هو الفكر الإسلامي المعاصر، دار الساقي بيروت، لبنان، ط2.
- محمد أركون، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية، تر.هاشم صالح دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
- محمد أركون، نزعة الاسنة في الفكر الغربي، جيل مسكويه والتوحيدي.

- نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة، الحقيقة، المفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1995 .
- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، ط5، 2003
- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1996 .
- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2007 .

2/ المراجع:

- ابراهيم بن عمر السكران، التأويل الحداثي للتراث، التقنيات والإستمدادات، دار الحضارة، ط1، 2014.
- أحمد القبانجي: الفكر الديني وتحديات الحداثة، وقائع المؤتمر الثاني لمؤسسة الدراسات الإسلامية في ايران، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- أحمد برقاوي: من نقد الخطاب المعرفي إلى فكرة الاستقلال التام ضمن التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، دط، 2004 .
- أحمد بن شيخة: الفكر السياسي العربي المعاصر، من خلال العقل السياسي العربي للجابري، بحث لنيل شهادة الماجستير، 2006.
- أحمد عبد الحليم عطية: أوراق فلسفية، صفحة الحداثة وما بعد الحداثة، العدد 9، 2004.
- ادونيس: فاتحة لنهايات القرن، دار العودة، بيروت ،دط ،1980.
- أدونيس، (علي أحمد السعيد): مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت ط4، 1983.
- أسماء جديد: تاريخية النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد، جامعة فرحات عباس سطيف، قسم اللغو العربية وآدابها، شهادة لنيل درجة الماجستير 2011 .
- الحاج دواق، عصام بوشربة: الإسلاميات التطبيقية وأداة النقد الحضاري، ملف بحثي ج-2، دط ، دس،2015.

- الطاوس غضابنة: الخطاب الديني عند محمد أركون من خلال مشروعه الفكري، جامعة قسنطينة، قسم الفلسفة، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، 2011 .
- اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد، دار الامان، الرباط، ط1، 2011 .
- بومدين بوزيد، التراث ومجتمعات المعرفة، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- جورج طراشي، المثقفون العرب والتراث، التحليل النفسي لعضاب جماعي، رياض الراسي المكتب والنشر، ط1، 1919 .
- جون بودريار: الحداثة والزمن، ضمن" الحداثة، نصوص مختارة، تر.خليل أحمد خليل، دار الفكر اللبناني، بيروت ، دط ، 1992 .
- هشام جغيط: أوروبا والإسلام، (صدام الثقافة والحداثة) دار الطليعة، بيروت ، ط1، 1995 .
- هشام مداقين: المقاربة السيميائية في تحليل الخطاب القرآني عند محمد أركون، جامعة المسيلة، قسم اللغة العربية وآدابها، مذكرة لنيل شهادة الماجستير، 2010 .
- هنري لوفير، ما الحداثة؟ تر: كاضم جهاد، دار بن رشد، بيروت، دط ، 1983.
- حاجي رشيد: النص الديني والمناهج الغربية في الفكر العربي المعاصر، محمد أركون نموذجا، جامعة وهران، قسم الفلسفة، رسالة لنيل شهادة الماجستير 2013.
- حسن حنفي، الإسلام والحداثة، في كتاب دراسات فلسفية، دط، دس .
- حسن حنفي، التراث والتجديد، مكتب الانجلو المصرية القاهرة، ط3، 1987 .
- حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1990.
- حمودة سعيدي: الخطاب الإستمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، حدوده وآفاقه، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة، أطروحة لنيل درجة دكتوراه دولة في الفلسفة، 2003 .
- طه جابر فياض الحلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، الامة سلسلة فصلية تصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية الدينية في دولة قطر، ط1، 1405هـ .
- كيجل مصطفى: الأنسبة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، مطابع الدار الغربية للعلوم، بيروت، ط1، 2011.
- مالكم براديري وجيمس ماكفارلن، الحداثة تر، مؤيد حسن فوزي، دار المأمون بغداد، دط، 1987.

- محسن الإدريسي، محمد عابد الجابري: مشروع نقد العقل العربي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2010.
- محمد برادة ، إعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول، العدد 4، 1984، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
- محمد بن سعيد السرحاني: الأثر الإستشراقي في موقف محمد أركون من القرآن الكريم، دط، دس.
- محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي ، الحداثة في العالم العربي دراسة عقدية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، رسالة دكتوراه، 1414هـ، مج 1.
- محمد سبيلا: مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009 .
- محمد سيد رصاص: نقد معايير الحداثة في الفكر العربي المعاصر، مجلة الأدب، العدد11، 1999.
- محمد عمارة: تيارات اليقظة الإسلامية الحديثة، دار التنوير، بيروت، دط، 1987.
- محمد نور الدين افايه: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية والتواصل، افريقيا الشرف. المغرب، ط2، 1998.
- محمود سعيدي: الخطاب الإستمولوجي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر حدوده وآفاقه، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة، اطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، 2013.
- محمود نسيم: فجوة الحداثة العربية ، تقديم مذكور ثابت، إصدارات الأكاديمية سلسلة الرسائل، دط، دس.
- مرزوق العمري، اشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2012 .
- مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحداثة و ما بعد الحداثة، لبنان ، راس بيروت المنارة، بناية الفاخوري، دط ،دس.
- نابي بوعلي وآخرون: حوار الفلسفة والعلم، سؤال الثبات والتحول منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2012 .
- نازك الملائكة: قضايا الشعر المعاصر، دار الأدب، ط، بيروت 1962.
- سعيد بن ناصر العامدي: الإنحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، المجلد1، دار الاندلس الخضراء للنشر والتوزيع، جدة، ط1، 2003.

- عبد الرحمان طه: تاريخ الحداثة، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، بيروت لبنان، ط2، 2009.
- عبد السلام يوبي، المسكوت عنه في نقد نصر حامد أبو زيد لآليات الخطاب الديني، قراءة تحليلية نقدية، جامعة مولود معمري تيزي وزو، قسم الآداب، شهادة لنيل الماجستير، 2011 .
- عبد الغني بن علي: النزعة النقدية في فكر محمد أركون، رسالة مقدمة لنيل شهاد الماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر 2005 .
- عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، ط2، 1991 .
- عدنان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي، دار النحو للنشر والتوزيع، ط2، 1994 .
- عزمي زكريا ابو العز: الفكر العربي الحديث والمعاصر، دار المسيرة، ط1، 2012.
- عفيف عبد الفتاح طيار ، روح الدين الإسلامي، أشرف شريف خليل سكر، مطابع دار الكتاب، بيروت، ط 6، 1967.
- علي أبو الخير: حسن حنفي، ثورة العقيدة وفلسفة العقل، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط1، 2011.
- علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، دس،.
- عمر مهيبل: من النسق إلى الذات، القراءات في الفكر العربي المعاصر، الدار العربية للعلوم، ط1، 2007 .
- عوض بن محمد القرني، الحداثة في ميزان الإسلام، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والاعلان، ط1 1988.
- فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مقاربة أولية بالدار العربية للعلوم، بيروت ط1، 2006.
- فضل عبد الرحمان: الإسلام وضرورة التحديث، دار الساقي، بيروت، دط، 1983.
- فيتروك بودون، حداثة واحدة أم حداثات عدة، تر: محمد يونس، الثقافة العالمية، العدد 104 ، يناير فبراير 2001، المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون، كويت.
- فيصل دراج، ما بعد الحداثة في عالم بلا حداثة، الكرمل، العدد 51، دط، 1997.

- صلاح الدين محمد توفيق: الابداع الفكري والتنوير التربوي في الفلسفة العقلانية العربية(الرشدية نموذجا) تقديم: سعيد اسماعيل علي، المكتب الجامعي الحديث للطباعة والنشر والتوزيع الاسكندرية، دس، 2003.
- رضا محمود فرحان، الحداثة في منظور ايماني، دار النحو للنشر والتوزيع المملكة العربية السعودية، ط3، 1989 .
- رون هالبير: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب الجهود الفلسفية عند أركون، الأهالي للطباعة والنشر، سوريا، ط1، 2001 .

3/المعاجم والموسوعات:

- ابن منظور لسان العرب، إعداد وتصنيف: يوسف الخياط، دار لسان العرب، بيروت، دط، دس ، مج3.
- الحلو عبدو، معجم المصطلحات الفلسفية، فرنسي، المركز التربوي للبحوث والايحاء، مكتبة لبنان، دط، دس .
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، دط، 1979.
- محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القران الكريم، دار الجيلين، بيروت، لبنان، دط، دس.
- لالاند أندريه، موسوعة لالاند الفلسفي، تر:خليل أحمد خليل، منشورات عديدات ، بيروت، باريس، ط2، 2001، مج2.
- الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين، تحقيق مهدي المخزومي، ابراهيم السامراني، ج3، مادة "حدث" وزارة الاعلام، بغداد، 1981.
- مجلة فصول عن الحداثة في الشعر وذلك في عددها الصادر في ديسمبر 1982
- عبد الرحمان السالمي مجلة التسامح: فصيلة فكرية إسلامية، العدد3، تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2003.
- محمد أركون: مجلة مواقف الإسلام والحداثة، العدد59-60، 1989.
- محمد أركون: الإسلام والحداثة، العددان 2، 3، 1990.