



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة



الموضوع:

مشروع النهضة بين مالك بن نبي و محمد اركون

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:

زروخي دراجي

إعداد الطالبة:

ضيف الله ثلجة

السنة الجامعية: 2018 - 2019

شكر وتقدير

في البداية لا يسعني إلا أن أتوجه للمولى عز وجل بالحمد والشكر
الذي وهبنا

القدرة والإرادة والصبر لإنجاز هذا البحث

كما أتقدم بخائق الشكر والتقدير والاحترام للأستاذ الدكتور
«روحي الدراجي»

الذي شرفني كثيراً أن يكون مشرفاً على هذا البحث وأشكره
أيضاً على مجهوداته المعتبرة التي بذلها معي وتوجيهاته القيمة
كما أحيى فيه جديته وصرامته في العمل

دون أن أنسى الأستاذ الدكتور «بوعزيز بوبكر» نائب العميد
لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

وكذلك الأستاذ الدكتور فارح مسرحي على مساعدتهما لي

كما أتقدم بالشكر إلى أختي فريدة التي سهرت على كتابة هذا
البحث

إهداء

قال تعالى: "وَ اخْفِضْ أَصْفًا جَنَاحَ الدَّالِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّي ارْحَمْنِي كَمَا رَحِمَنِي رَبِّي" <http://www.ayahsunnah.com>

(سورة الإسراء ، الآية 24)

إلى من واجه ربح العمر كي لا أنحنى أنا

إلى من أذاب شموع عمره كي ينير لي طريقتي

إلى من أنحنى أمام شموعه عرفانا بجميله

إلى روح والدي الطاهرة رحمه الله وأدار قلبه والدي العزيز موسى

إلى من اتخذني الأهواء واعتصرتني عطرا يفوح شاما ويعطر حدائق عمري

إلى شمس عمري وينبوع الحنان والأمل

إلى من أشعلت أصابعا بدل الشموع لتنير لي دربي

إلى من كان سببا في نجاحي

إلى أمي الغالية حفظها الله ورعاها

والى أمي الثانية ربيحة

إلى أخي الوحيد فيحل

إلى أختي نورة ، فريدة ، حبرينة ، إكرام ، وهيبه ، فتحة ، حليلة

إلى أبناء وبنات أختي ، يزن ، إيمان ، العمري ، أسيل ، رفيعه ، لامية ، أسامان ، بهري

، حمزة ، همام ، أيوب ، سارة

إلى حديقتي المميّزة ربيحة

إلى حديقتي ، نسرين ، سارة

إلى كل هؤلاء أهدى ثمرة تعبتي

ثلجة

مقدمة



مقدمة

إن المتصفح للفكر العربي المعاصر يجد أنه من بين الإشكاليات المطروحة بمحبة إشكالية الحداثة أكبر الهواجس الفكرية التي هيمنت وتهمين على الخطاب النهضوي العربي المعاصر بكل اتجاهاته و الفلسفي على وجه الخصوص، وأشدها إنتشارا وإستهلاكاً في الخطاب السياسي والإيديولوجي في أدبياته وأدبيات العالم الثالث على وجه العموم.

عولجت من مناظير مختلفة وبطرق و نسقيات متعددة ، وبرؤى متباينة تباينا يختلف في القلة والكثرة ، في الوضوح والغموض، في البساطة والتعقيد . فكانت المجال الرحب للكثير من المفكرين والمثقفين العرب المعاصرين على إختلاف مشاربهم و إتجاهاتهم بما فيه المفكرين الجزائريين مالك بن نبي و محمد أركون اللذان عالجاً هذه الإشكالية من منظورها الخاص، وهما بهذا يسعيان إلى تحديد الفكر الإسلامي بغية جعله قادراً على مواجهة مشاكل العصر. وإذا كان من المسلم به أن كل دراسة لأي موقف حول مسألة معينة يقتضي معرفة المرتكزات والقواعد التي تأسس عليها هذا الموقف ، وكيفية بناء رؤية معينة فإن موقف هاذين المفكرين من الإشكالية يفرض علينا تبيان المعالم و الملامح الأساسية لموقفهما و جوانب الخصوصية في الإشكالية المطروحة في رؤيتهما للموضوع مجال الدراسة ، فكيف عالجاً هذين المفكرين إشكالية الحداثة من مناظير إنبنائها ؟ و مالمسبيل الكفيل لبلوغ الحداثة في نظرهما ؟

وقد حاولنا الإحاطة بإشكالية الحداثة من أربعة فصول

الفصل الأول : مدخل عام حول الحداثة

ويندرج ضمنه ثلاث مباحث وهي :

✓ أولاً : الجذور التاريخية للحداثة

✓ ثانياً : مفهوم الحداثة في اللغة والاصطلاح

✓ ثالثاً : منطلقات الحداثة

الفصل الثاني : الحداثة من منظور مالك بن نبي

ويندرج ضمنه ثلاث مباحث وهي :

✓ أولا : التراث وشروط النهضة

✓ ثانيا : التجديد الحضاري في فكر مالك بن نبي

✓ ثالثا : الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي

الفصل الثالث : الحداثة من منظور محمد أركون

ويندرج ضمن ثلاث مباحث وهي :

✓ أولا : تحديث العقل الإسلامي " المشروع النقدي الأركوني "

✓ ثانيا : مفهوم وماهية التراث الإسلامي لدى أركون

✓ ثالثا : الإسلاميات التطبيقية في تفكير محمد أركون

الفصل الرابع : التقابل والتقارب بين مالك بن نبي ومحمد أركون

ويندرج ضمن مبحثين

✓ أولا : أوجه التقابل والاختلاف بين مالك بن نبي ومحمد أركون

✓ ثانيا : أوجه التقارب والتشابه بين مالك بن نبي ومحمد أركون

خاتمة : تضمنت أهم نتائج البحث

أما عن أسباب و دوافع الدراسة فتعود لأسباب ذاتية و موضوعية .

فأما الأسباب الذاتية: تعود إلى اهتمامنا البالغ بدراسة فكر كل من المفكرين والفضول المعرفي لعقد مقارنة لحوار يكون جزائري متمثلا في علامتين بارزتين في الفكر الجزائري فحاولنا قدر الإمكان أن نجتمع بين هذين المفكرين في ما يظهر لنا على أنه هم مشترك بين الرجلين .

و أما الأسباب الموضوعية: تتمثل في حاجة عالمنا العربي الإسلامي إلى مثل هذه المشاريع التي من شأنها أن تخرجه من هذا التخلف الفكري والحضاري بالإضافة إلى أنها من أهم المشاريع التي فرضت نفسها على الساحة العربية .

وللولوج إلى مضمون الإشكالية وحيثيتها، إستعنا بعدة مناهج فرضت نفسها وبشكل جلي تماشيا مع طبيعة الموضوع يأتي في مقدمتها المنهج التاريخي بحكم أن موضوع البحث هو الحداثة التي يمثل التراث نقطة انطلاقها والجانب الأعم والغالب منه تاريخي ، كذلك إقتضت منا هذه الدراسة توظيف منهج المقارنة بحيث يتيح لنا مجموعة من التقنيات والأساليب المعتمدة في البحث العلمي من تعمق ودقة في الدراسة وتحكم في موضوع البحث ، كما أنه ساعدنا في إبراز خصائص ومميزات كل مفكر سواء فكر مالك بن نبي أو فكر محمد أركون. لإظهار أوجه التشابه و الاختلاف والتداخل بين المواقف التي توصلا إليها. و إلى جانب هذه المناهج رأينا وجوب الوقوف على بعض الأفكار والقضايا المطروحة بالنقد والتمحيص.

وإستعنا في بحثنا هذا على غالبية مصادر المفكرين وعلى المصادر الأساسية بالخصوص التي تخدم الموضوع ، "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي- الظاهرة القرآنية- شروط النهضة " مالك بن نبي "الفكر الإسلامي، قراءة علمية- الإسلام، السياسة الأخلاق" محمد أركون. كما استعنا ببعض المراجع والدوريات نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر "التراث والحداثة - التراث ومشكلة المنهج" محمد عابد الجابري."الحداثة في فكر محمد أركون " فارح مسرحي . "من التراث إلى الثورة " الطيب تيزيني وبعض المعاجم والموسوعات في ضبط المفاهيم.

وكما هو معتاد في كل بحث معرفي أكاديمي واجهتنا صعوبات تتفاوت في الأهمية ودرجة صعوبتها معظمها معرفية فلسفية ، قراءة المصادر وفهم مضامين النصوص والتعامل معها يتطلب مني جهدا وتفرغا يسمح بفهمها فهما صحيحا. وكذلك تشعب الموضوعات التي اهتم بها أركون وشمولها لقضايا تاريخية عويصة.

قلة الدراسات والأبحاث التي عاجلت الإشكالية من منظور بن نبي ولعل هذا ما شجعنا أكثر على بحث الإشكالية.



الفصل الأول : مدخل عام حول الحداثة

✓ أولا : الجذور التاريخية للحداثة

✓ ثانيا : مفهوم الحداثة في اللغة والاصطلاح

✓ ثالثا : منطلقات الحداثة

الفصل الأول/ مدخل عام حول الحداثة

يعتبر لفظ الحداثة لفظ أدبي ولكنه وظف في عدة حقول معرفية، فلفظ الحداثة استقطب اهتمام الأدباء والمفكرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع منذ عصر النهضة حتى اليوم. واحتل مكانة مميزة في الأنساق الفكرية الحديثة ، فالحداثة مرحلة تاريخية لها جذور قديمة في الحداثة الغربية ، تولدت عن مختلف الصراعات التي شهدتها التاريخ. فما هي الجذور التاريخية لمفهوم الحداثة؟ وما هي منطلقاتها ؟

المبحث الأول/الجذور التاريخية لمفهوم الحداثة

إنّ نشأة الحداثة في المجتمعات الغربية كانت محصلة للتطورات التي حدثت في أوروبا منذ نهاية ما يسمى بالعصور الوسطى* وبداية إرهاصات ما يسمى بعصر النهضة ، والتي انبثقت من داخل الكنيسة الكاثوليكية في صورة اتجاهات نقدية لتعاليم الكنيسة ونظامها ثم أخذت هذه الاتجاهات الحديثة تتنامى وتنتشر خارج الكنيسة في مختلف الاتجاهات الفكرية و المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الخ.

وللتفصيل والتوضيح أكثر في هذه الحوادث التاريخية البارزة وما نتج عنها من أفكار وآراء شكلت فيما بعد المقومات الأساسية للحداثة يجب الانطلاق أولاً من الظروف العامة والخاصة التي كانت أسباب حقيقية لنشأة الحداثة و المتمثلة فيما يلي:

1-عصر النهضة والإصلاح الديني:

فعلى حد تعبير المفكر الألماني هابرماس* " هما يشكلان العتبة التاريخية بين العصور

* العصور الوسطى: هي الفترة الممتدة بين الأزمنة الأنتيكية القديمة و الأزمنة الحديثة أو بعبارة أخرى هو العصر الممتد من سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية 487 م و استيلاء الأتراك على القسطنطينية 1458م.

* يورجين هيرماس (1929) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني درس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتي هايدلبرغ وفرנקفورت ينتمي إلى الجيل الثاني من مدرسة فرנקفورت النقدية ويعد من أبرز ممثليها من أهم كتبه: القول الفلسفي للحداثة والنظرية والممارسة.

الوسطى و الأزمنة الحديثة " (1) ، فعصر النهضة يمثل حلقة الوصل بين القديم والجديد في تاريخ أوروبا لذلك "يعتبر عصر النهضة زمن تحول، والتقاليد الآخذة الزوال في القرون الوسطى تصطدم بالتشكل الآخذ بالابتداء في العصر الحديث" (2). و هذه النقطة الهامة في هذا المقام ترجع بنا إلى التلميح إلى ضرورة دور الكنيسة خلال هذا التاريخ. فقد كانت هي المسيطرة طول القرون الوسطى بصفة عامة . مما نتج عنه تبعية الفلسفة اللاهوت ففلسفة العصر الوسيط هي فلسفة مسيحية وفي داخل هذه الفلسفة الدينية تم إغلاق أبواب العلم والعقل والبحث و المعرفة أمام الباحثين والمفكرين وأما جزاء المخالفين لهذا النظام فحدث ولا حرج. ونتيجة لهذا العقر الفلسفي أو الجمود الفكري " كان لا بد من التفكير في إعادة بعث الإنسان مجددا وإخراجه من اطر الفكر القديم " (3).

ومن خلال هذا بدأت تظهر ملامح تيار فكري جديد يطمح إلى رد حرية الاختيار للإنسان وقد عرفت هذه الحركة بالنهضة التي تميزت بظهور حركتين فكريتين تكمل إحداها الأخرى هما النزعة الإنسانية ونشأة العلوم الطبيعية كبديلين لوجهة النظر اللاهوتية في فهم الإنسان والعالم " فثمة شيان يميزان عصر النهضة عما سبقه من عصور: اكتشاف العالم واكتشاف الإنسان " (4).

ولقد رفعت هذه الحركة من قدر التراث الوثني القديم " واعتبرت العصر القديم هو العصر الذهبي ولا بد من العودة إليه " (5) فانتشرت أفكار القدماء في أنحاء أوروبا كالسيل الذي يجتاح السهل بعد انفجار السد. أما في الميدان العلمي فقد كانت الثورة الفلكية التي أحدثها كوبرنيكس بإعلانه لنظرية

(1) دول ديورانت: قصة الحضارة ، الإصلاح الديني ، ج 6، تر، فؤاد أندراوس ، دار الجليل ، بيروت، 1998 م ، ص 13.

(2) هيرماس: القول الفلسفي للحداثة ، ج 3، تر، فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة التربية، سوريا ، ص 43.

(3) ميرميسا إلياد : تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج 3، تر، عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط 1، 1987 م، ص 213.

(4) أحمد محمود صبحي ، صفاء عبد السلام جعفر: في فلسفة الحضارة ، دار النهضة العربية، بيروت ، ط 1، 1991 م ، ص 104.

(5) جون هرمان راندال : تكوين العقل الحديث، ج 1، تر ، جورج طعمة ، مراجعة ، برهان دجاني ، تقديم د محمد حسين هيكل ، دار

الثقافة ، بيروت ، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر نيويورك ، ط 2، 1965م ، ص 204.

مركزية الشمس عوض مركزية الأرض للكون أهم إسهامات عصر النهضة لأنها أحدثت تحولا أساسيا في التصور الأوروبي للكون. ولقد زعزعت هذه النظرية أركان النظرية التي تقوم عليها الفيزيكا الأرسطية وكذا تصور الكون الذي كانت تنشره الكنيسة وتعمل على تبريره . بتأويل الكتاب المقدس وفق مقتضيات هذا التصور . مما قلص سلطتها في مجال المعرفة خاصة بعد ظهور الطباعة وانتشارها وتسييرها لانتشار الفكر⁽¹⁾.

ومما أسهم أيضا في تفويض سلطة الكنيسة ورجالها بشكل كبير ظهور حركة الإصلاح الديني بزعامة مارتن لوثر (1483-1546) وهي الحركة التي بدأت في ألمانيا ثم شملت عددا من البلدان الأوروبية " فقد كانت حركة مناهضة للكاتوليكية وعملت على التقليل من قيمة الكنيسة والرفع من قيمة الإيمان الشخصي الداخلي فوق المظاهر الخارجية للدين"⁽²⁾.

2- عصر التنوير:

كلمة التنوير تطلق على مجمل التحولات المعرفية التي حدثت في القرنين السابع عشر والثامن عشر وتشكل الأساس الفكري للعصر الحديث.

فقد تميز القرن 17م من وجهة النظر الفلسفية بميزتين أساسيتين مهدتا لعصر الأنوار في القرن التالي إلى حد بعيد⁽³⁾، أما الميزة الأولى فهي ظهور المنهج التجريبي الذي كانت بداية إرساء خطواته مع فرنسيس بيكون بنقده للمنطق الأرسطي وعقمه والذي كان منهجا للتعليم الكنسي وأما الميزة الثانية فهي بروز الدعوة إلى العقلانية وتأسيس المنهج العقلي الذي تأسس على يد روني ديكارت.

ويشير التنوير أو فلسفة الأنوار إلى الحركة الفلسفية التي ازدهرت في أوروبا أثناء القرن 18م والمتميزة ببروز فكرة التقدم وبتحدي التقليد والسلطة والدعوة للإيمان بالعقل والآثار التهذيبية للتعليم

(1) فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون ، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2006 م، ص29.

(2) روزنتال ب يودين: الموسوعة الفلسفية ، تر، سمير كرم، مادة (حركة الإصلاح)، ط 5 ، دار الطباعة، بيروت، 1985م، ص38.

(3) أحمد محمود صبحي، صفاء عبد السلام جعفر : في فلسفة الحضارة، ص112.

وبالدعوة إلى التفكير وإلى الحكم ذاتيا على الأمور⁽¹⁾ ، وجاءت الحركة نتيجة عوامل عديدة كالصراعات الدينية الدموية التي شهدتها القرنين 16-17م كما ارتبط ظهورها بانتشار المعرفة العلمية حيث أصبح الاتجاه العام هو الاقتداء بأراء العلماء بدلا من سلطة أرسطو أو الكنيسة أو أي علم آخر، لأن كشف العلم بدأت تغير وجه الحياة في أوروبا ومصطلح التنوير مناسب لوصف هذه الحركة لأنها انتصرت للحرية والعقل والعلم ضد التقيد بأغلال القدم حتى لو كان خاطئا وهذا أشبه بالانتقال من الظلمة إلى النور⁽²⁾. فالتنوير بتعبير مطاع صفدي " ليس سوى رد على الظلام"⁽³⁾، ومعنى هذا أن فلسفة الأنوار جاءت كرد على الظلام والجهل فهي بشكل عام شكل من أشكال الفكر التي تنير العقول.

مشروع التنوير في جوهره مشروع لإرساء العقلانية وإزاحة كل ما يعترض التفكير العقلاني من سلطات دينية كانت أو سياسية أو معرفية " فقد أراد عصر التنوير أن يفصل بين الحقيقة والسلطة سواء كانت مراجع تلك السلطة أسماء كبيرة فلسفية أو لاهوتية. إذ لا يمكن ضمان الحقيقة بمجرد ربطها بمرجعها السلطوي"⁽⁴⁾، ومعنى هذا أن الكنيسة هي مصدر الحقيقة ومصدر السلطة، ولهذا سعت فلسفة التنوير لأن تمجد جميع البشر بالمزايا التي كانت سبق خاصة ببعض الفئات التي تحتكر الحديث باسم الحقيقة.

(1) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر، خليل أحمد، ج1، مادة (التنوير)، ط2، منشورات عويدات، بيروت، باريس

2001 م، ص 759.

(2) بومدين بوزيد و آخريين: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي، الكتاب 18، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 1999، ص 70.

(3) مطاع صفدي: نقد العقل العربي، الحداثة و ما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1990 م، ص 56.

(4) المرجع نفسه، ص 234.

المبحث الثاني/ مفهوم الحداثة في اللغة والاصطلاح

يأخذ مفهوم الحداثة اليوم مكانة في حقل المفاهيم الغامضة ، فإذا اعتبرنا هذا المفهوم يعاني من غموض كبير في فكر الغرب الذي شهد ولادته، فإن هذا الغموض ينشأ في دائرة ثقافتنا العربية سنتطرق أولاً إلى توضيح مصطلح الحداثة في اللغة ثم الاصطلاح.

أولاً - مفهوم الحداثة في اللغة:

كلمة حداثة في اللغة العربية مشتقة من الجذر حدث و حدث الشيء يحدث حدوثاً وحداثة فهو محدث و حديث، وحدث الأمر أي وقع وحصل. و أحدث الشيء أوجده والمحدث هو الجديد من الأشياء⁽¹⁾، وعليه فالحدثة في اللغة العربية ترادف الجدة والتجديد والتحديث والإبداع والتراث والمعاصرة.

وانطلاقاً من هذا التعريف يتضح لنا أن المصطلحات المتعلقة بالحداثة كثير منها ما هو واضح المعنى فلا يحتاج إلى مزيد من التوضيح ، ومنها ما يحتاج إلى ضرورة توضيحه لتبيين حقيقته ومعناه والمصطلحات المتعلقة بموضوع الحداثة كثيرة نذكر منها: الإبداع ، التراث، المعاصرة.

1- الإبداع:

أ- الإبداع في اللغة: إحداث شيء على غير مثال سابق.

وعند البلغاء : اشتمال الكلام على عدة ضروب من البديع⁽²⁾.

ب- الإبداع في الاصطلاح: له عدة معاني من بينها:

(1) تأسيس الشيء عن الشيء أي تأليف شيء جديد من عناصر موجودة سابقاً كالإبداع الفني والإبداع العلمي، ومنه التخيل المبدع في علم النفس.

(1) ابن منظور: لسان العرب، إعداد وتصنيف ، يوسف الخياط ، مج3، مادة (الحداثة)، دار لسان العرب ، بيروت ، (د ت)، ص907.

(2) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، مادة (الإبداع)، ط 1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982 م، ص30.

(2) إيجاد الشيء من لا شيء كإبداع البارئ سبحانه ، فهو ليس بتركيب ولا تأليف وإنما هو إخراج من العدم إلى الوجود. وفرقوا بين الإبداع والخلق . فقالوا : الإبداع إيجاد شيء من لا شيء والخلق إيجاد شيء من شيء لذلك قال تعالى : "بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" (سورة البقرة، الآية 117) ولم يقل بديع الإنسان فالإبداع بهذا المعنى أعم من الخلق⁽¹⁾.

(3) ظهور شيء مجسد وغير مألوف لم يكن الأوائل على عهد به ومحدثات الأمور هي ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان أهل السلف الصالح على غيرها ، فقد جاء في معنى الحديث إياكم ومحدثات الأمور فكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار . والمحدثه هي ما لم يكن معروفا في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولا في إجماع الصحابة⁽²⁾.

وبما أن الإبداع قد جاء بمعنى الحديث فالحديث في اللغة نقيض القديم و يرادفه الجديد والتجديد أو الجدة هي الحداثة، ولفظ الحداثة يشير إلى فعل الإبداع أو ظهور شيء متجسد وغير مألوف لم يكن للأوائل عهد به.

2- التراث :

أ- التراث في اللغة : من مادة (وَرَثَ) و تجعله المعاجم القديمة مرادفا للإرث و الورث والميراث وهي مصادر تدل عندما تطلق اسما على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حسب ، وقد فرق بعض اللغويين القدامى بين الورث والميراث على أساس أنهما خاصان بالمال وبين الإرث على أساس أنه خاص بالحسب. أما لفظ التراث فهو أقل المصادر من فعل "ورث" استعمالا وتداولاً عند العرب الذين جمعت منهم اللغة العربية.⁽³⁾

(1) جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ص31.

(2) المعلم بطرس البستاني: محيط المحيط ، مادة (الإبداع) ، مكتب لبنان ، بيروت ، 1977م ، ص97.

(3) عبد المجيد بوقرية: الحداثة والتراث ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 1 ، 1993 ، ص 26.

وقد وردت كلمة تراث في القرآن مرة واحدة في سياق قوله تعالى "كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَحْضُونَ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ ، وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَمًّا ، وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا" (سورة الفجر، الآية 19) . وقد فسر الزمخشري عبارة أكلًا لما بالجمع بين الحلال والحرام وبالتالي فمعنى تأكلون التراث أكلًا لما أنهم كانوا يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم حيث كان العرب في الجاهلية يأكلون ميراث النساء والأولاد الصغار أكلًا جشعا⁽¹⁾ . فالتراث هنا هو المال الذي تركه الهالك وراءه.

وانطلاقًا من التعريف اللغوي والاستعمال القرآني لكلمة "تراث" نلاحظ أنها تبتعد على الموروث الثقافي والفكري الذي يعطى لها في خطابنا المعاصر. فالمسلمين القدامى كانوا إذا أرادوا استعمال المعنى الحالي للتراث استعملوا تراكيب وإشارات خاصة غير كلمة التراث فالكندي مثلاً في مقدمة رسالته المعروفة بكتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى، عن فضل القدماء وواجب الشكر لهم لا يستعمل كلمة تراث بل يستعمل تعابير أخرى مثل "ما أفادونا من ثمار فكرهم"⁽²⁾ والمقصود هنا من تراث فكرهم. أما ابن رشد فيستعمل عبارات أخرى مثل "إنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك..."⁽³⁾.

وأخيراً نستنتج مما تقدم طرحه إلى النتيجة التي عبر عنها أبو زيد بقوله "إذا أردنا أن نقدم قراءة من داخل اللغة لمفهوم التراث فعلياً أن نتخلى فوراً عن الجذر اللغوي (ورث) لأنه لا يشير في التداول القرآني إلا إلى ما يتركه الشخص الميت من مال فيورث عنه"⁽⁴⁾ أما المادة التي تحيل إلى مفهوم التراث في نظره فهي مادة "سنن" خاصة المشتق "السنة" مع التفرقة بين السنن الإلهية وسنن الذين خلوا من قبل القدامى من جهة . ولا يفهم من كلمة "سنة" سنة الرسول صلى الله عليه وسلم

(1) حسين محمد سليمان: التراث العربي الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1998م، ص 16.

(2) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1991م، ص 161.

(3) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982م، ص 28.

(4) نصر حامد أبو زيد: النص، السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1997م، ص 30.

أو مذهب أهل السنة والجماعة (فسنة الذين خلو من قبل هي التراث بكل ما فيه)⁽¹⁾.

ب- التراث في الاصطلاح: هو ما خلفه السلف للخلف من ماديات ومعنويات أيًا كان نوعها أي كل ما تركته الأجيال العابرة من إنتاج فكري وحضاري ، فهو يشمل ما تراكم خلال الأزمنة من عادات و تجارب وفنون و علوم لدى شعب من الشعوب⁽²⁾.

يوضح الجابري المقصود بالتراث بقوله "المقصود بالتراث كما يتحدد داخل الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر هو بصورة أساسية : العقيدة ، الأدب ، الفن ، الفلسفة "الخ وذلك قبل عصر الانحطاط"⁽³⁾، ومعنى هذا أن التراث هو كل ما خلفه الماضي لكنه بقي حيا في الحاضر من فنون وفلسفة ، أما طيب تيزيني فيعرف التراث بقوله " إن التراث يأخذ أبعاده من كل حدث أو أثر أو إنتاج إنساني داخل الماضي وأصبح جزءا منه وبعده الثاني يبرز التراث باعتباره التاريخ الماضي مستمرا وممتدا حتى الحاضر"⁽⁴⁾ وقد أراد تيزيني من خلال هذا القول أن يوضح أن التراث هو كل ما يجسده اليوم .

3- المعاصرة (العصرية):

أ- العصرية لغة: نسبة إلى العصر والعصر والعصر . والعُصْر وهو الدهر. وهذا مصطلح يكتنفه قدر من الغموض وهو في الأصل " مجموعة الظروف والأوضاع الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والمعيشية خلال مرحلة تاريخية معينة، بحيث يكون لها ملامح محددة أو يغلب عليها

(1) نصر حامد أبو زيد : النص ، السلطة الحقيقة ، ص 16.

(2) حسين محمد سليمان : التراث العربي الإسلامي، ص 16.

(3) محمد عابد الجابري : التراث ومشكلة المنهج ، جمعية البحث في الأدب والعلوم الإنسانية ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، ط 1 1986م ، ص 83.

(4) طيب تيزيني : من التراث إلى الثورة ، ج 1 ، دار ابن خلدون ، بيروت ، ط 1، 1978 م ، ص 242.

طابع معين"⁽¹⁾. فهو يرجع إلى معنى الوقت والزمن والحاضر.

والمعنى المباشر لهذا المصطلح أن يكون الشيء متزامنا في عصر واحد مع شيء أو أشياء أخرى فيكونان " متعاصرين " أي " متزامنين " ⁽²⁾ غير أن هذا الأمر خرج عن هذا النطاق إلى نطاق آخر على المستوى الغربي فأطلق مصطلح العصرانية على حركة النقد التاريخية الكاثوليكية للكتب الدينية وبذلك يتفق المصطلح مع مصطلح الحداثة في أصله ولا يختلف عنه : فغايتها تحديث الفكر الديني والتوقيف بينه وبين الآراء العصرية في الفلسفة والتاريخ والسياسة والاجتماع.⁽³⁾

ولقد أطلق المصطلح بصفة الحصر على الغرب ، وهذا راجع إلى انعكاس التقدم المادي والعلمي في الغرب على الأدبيات الغربية منذ القرن التاسع عشر فأنتج إحساسا عاما بأن الغرب هو المعبر عن العصر، وبالتالي برز نوع من تصنيف الحضارات المختلفة تصنيفا رأسيا تصاعديا ، وأصبحت الحضارة الغربية هي الأكثر تقدما ، وهي الحضارة العصرية والمعاصرة ، فامتزج مفهوم المعاصرة بمفهوم التطور من ناحية ، والحداثة من ناحية أخرى.⁽⁴⁾

ب- المعاصرة اصطلاحا: يعرف محمد عمارة المعاصرة بقوله "أما المعاصرة فإنها المفاعلة أي التفاعل بين الإنسان-أو الثقافة أو الحضارة- وبين العصر أي الزمن المعيش، فإذا تمايزت الأمة في ثقافتها، لتمايز هوايات هذه الثقافات فإنها ولا بد متميزة مع العصر الذي تعيش فيه"⁽⁵⁾.

ويفهم من هذا السياق أن المعاصرة تعني ذلك النشاط التفاعلي الذي يحدث بين الإنسان أو الثقافة وبين العصر الذي يعيش فيه ، وبالتالي لكل أمة مميزاتها الخاصة بها وعصرها الخاص بها

(1) طارق البشري: ماهية المعاصرة ، دار الشروق ، القاهرة ، ط 1 ، 1997 م ، ص 48،49.

(2) سامي خشبة: مصطلحات الفكر الحديث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر، 2008 م ، ص 115.

(3) عبد المنعم الحنفي: موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، ج 1 ، مادة (العصرنة)، (د ط) ، مكتبة مديولي، مصر ، (د ت) ، ص 994.

(4) سامي خشبة: مصطلحات الفكر الحديث، ص 515.

(5) محمد عمارة: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة ، (د ط) ، (د ت) ، ص 25.

من حيث الثقافة ويقول في هذا الصدد أيضا : " إن المعاصرة هي استعارة الثقافة السائدة والمهيمنة مع اللحظة الراهنة من عمره "(1)، ويقصد محمد عمارة بقوله هذا أن المعاصرة تعني استعارة تلك الثقافة الشائعة والسائدة وبالتالي فهي مثل التفاعل الذي يحدث بين الإنسان واللحظة الآنية من عمره .

ونجد أيضا من بين الذين أعطوا مفهوما للمعاصرة المفكر العربي محمد رأفت سعيد: " إن المعاصرة تعني أن يعيش المرء في عصره، عارفا بزمانه، مقبلا على شأنه بأصالته آخذا بمقتضيات عصره "(2). ويتضح لنا من خلال تعريف " محمد رأفت سعيد " أن المعاصرة تعني أن يعيش الإنسان وأن يتفاعل مع روح العصر وأن يكون على دراية بمقتضات زمانه ومحافظا على أصالته ، ويقر أيضا " محمد رأفت سعيد " أنه ليس هناك معاصرة بدون أصالة إذ يرى بأن هناك ارتباط وثيق بين هاتين القضيتين ، إذ نلمس هذا في قوله: " إن المعاصرة لا تكون بغير أصالة ، وإن وجد في عصر من العصور معاصرة بغير أصالة كانت أهواء ومفاسد تنخر في عصرها ، وإذا كانت هناك أصالة حقا فمن مقتضياتها المعاصرة "(3).

ثانيا- مفهوم الحداثة في الاصطلاح الفلسفي:

من الصعوبة الوصول إلى ضبط مفهوم دقيق للحداثة إذ ليس هناك اتفاقا بين المفكرين حول طبيعة ومكونات الحداثة. و لأن الحداثة حملت معها الشيء الكثير من الاضطراب والغموض والحيرة والشك فسنحاول أن نلتمس الملامح العامة للحداثة من خلال بعض النماذج.

جورج بودريار*: " إن الحداثة ليست مفهوماً سوسولوجياً أو سياسياً أو تاريخياً بحصر المعنى

(1) محمد عمارة : أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، ص26، 25.

(2) محمد رأفت سعيد : الأصالة والمعاصرة في الفكر الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر، ط 1 ، 2000 م ، ص09.

(3) المرجع نفسه ، ص49.

* جورج بودريار: منظر ثقافي وفيلسوف ومحلل سياسي وعالم اجتماع ، ولد 27 يوليو 1929 بفرنسا ، توفي 6 مارس 2007 ، جامعة باريس تصنف أعماله ضمن مدرسة ما بعد الحداثة ، أثر فكره في كل من نيتشه، كارل ماركس، سيغموند فرويد، تيودر أدورنو.

وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد ، أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها وكأنها واحدة متجانسة مشعة عالمياً ، انطلاقاً من الغرب ويتضمن هذا المفهوم إجمالاً الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله وإلى تبدل في الذهنية⁽¹⁾.

إن هذا التعريف وإن لم يحدد لنا الحداثة بصورة دقيقة وواضحة المعالم إلا أنه حدد لنا الملامح والسمات العامة لها فهي:

أولاً/ ارتباط الحداثة بالتاريخ الأوروبي في نشأتها وتطورها:

فقد اعتبر هشام شرابي أن الحداثة " ظاهرة تتميز بأوروبيتها وهي محصلة عملية تاريخية بدأت في أوروبا منذ النهضة والإصلاح"⁽²⁾. ومعنى هذا أن الحداثة ذات جذور أوروبية، إذ استغرق تشكل الحداثة وعمومها لكافة أنحاء أوروبا أزيد من ثلاثة قرون.

ومن هذا يتبين لنا أن الحداثة هي النمط الحضاري الذي بلغته المجتمعات الغربية بداية من منتصف القرن 19م والذي كان نتيجة لتطورات عديدة وشاملة لجميع المستويات الفكرية ، السياسية والاقتصادية الدينية الخ.

وقبل المضي إلى إبراز السمات الأخرى للحداثة ، ينبغي الإشارة إلى ضرورة التمييز بين الحداثة والمعاصرة، لأن المعاصرة تعبير عن الزمن الحاضر فقط فنحن العرب مسلمون مثلاً معاصرون للغرب لكننا غير حداثيين مثلهم.

ويوضح هنري لوفيفر الفرق بين الحداثة والمعاصرة بأننا " ندرك الحداثة داخل مجموعة من النصوص والوثائق التي تحمل بصمة عصرها ، ولكنها مع ذلك تتعدى إلى الدعوة للموضة

(1) محمد برادة: اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة النقد الأدبي، الهيئة المصرية للكتاب، العدد 03، القاهرة، 1984م، ص 12.

(2) هشام شرابي : النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي، تر ،محمود شريح ،دار نلسون ،السويد ،ط4 ، 2000م، ص 53، 52.

والى الجديد فالحداثة تختلف عن المعاصرة مثلما يختلف تفكير ما عن الوقائع" (1)

نفس هذا الموقف أو التمييز بين الحداثة والمعاصرة نجده لدى أركون الذي يقول "إن الحداثة ليست المعاصرة، فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة والعصر. أناس ينتمون عقليا وذهنيا لمرحلة القرون الوسطى ، وقد توجد في القرون السابقة شخصيات تمثل الحداثة"(2).

كما أن الحداثيين في كثير من كتاباتهم يفرقون بين الحداثة والمعاصرة ليس العرب فقط وإنما الحداثيون الغربيون يفرقون بين اصطلاح الحداثة للدلالة على هذا الاتجاه الفكري الذي يعصم الحياة الإنسانية بمنهج الحداثي الثائر على التراث والمتمرد على السائد، والمألوف وبين المعاصرة التي تعني إحداث تجديد وتغيير في المفاهيم السائدة المتراكمة عبر الأجيال نتيجة وجود تغيير اجتماعي أو فكري أحدثه اختلاف الزمن.

ويقول عبد الله الغدامي حين يفرق بين الحداثة والمعاصرة : "لم تعد مسألة الحداثة تقتصر على كونها قضية إنما تتجاوز ذلك لتصبح إشكالية على المستويات كافة ، رؤية وإبداع وتلقي وعلى مستويات الاستجابة رفضا وقبولا وذلك أن الحداثة كمفهوم قد انفصلت تماما عن مفهوم التجديد والمعاصرة وهو انفعال يتفق عليه كل المتجادلين حول الحداثة. لأن الجميع يرضون بالتجديد ويقبلون المعاصرة لكنهم يختلفون حول الحداثة"(3).

فقد أراد عبد الله الغدامي من خلال هذا القول أن يوضح الفرق الشاسع بين الحداثة التي اعتبرت إشكالية العصر إذ تأخذ اليوم مكانة في حق المفاهيم الغامضة، لأنه من الواضح في المفهوم اللغوي والاصطلاحي للحداثة هو صعوبة تحديد مفهوم الحداثة وغموض أفكارها. والمعاصرة بمعنى التجديد

(1) محمد براءة : اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة ، ص 13.

(2) محمد أركون : الإسلام والحداثة ، مجلة التبيين، الجمعية الثقافية الجاحظية ، العدد 03 ، الجزائر ، 1990 م ، ص 221.

(3) محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي: الحداثة في العالم العربي، دراسة نقدية، إشراف الدكتور بن عب الكريم العقل ، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة ، كلية أصول الدين ، جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية ، السعودية ، 1993 م ، ص 43.

والتي اتفق الجميع في صياغة معنى واضح لها ويؤكد المصري محمود أمين " أن الحادثة تختلف عن المعاصرة. وذلك لأن شروط الحادثة أن تكون خروجاً عن المألوف بخلاف المعاصرة أو العصرية"⁽¹⁾.

فالحادثة بهذا المعنى أعم من المعاصرة : ذلك أن هذه الأخيرة ترتبط بالعصر أي الزمن فحسب غير أنها قد تقرب من الأولى إن عني بها تمثل القيم السائدة في العصر الحديث، والصدور عنها في تعبير جديد لم يكن موجوداً من قبل وقد بدأ ظهور هذه الأخيرة دون أي مخاصمة بينها وبين التراث بل جعلت منه أصلاً من أصولها ، أما الحادثة بمفهومها الاصطلاحي فهي اتجاه جديد يشكل ثورة كاملة على كل ما هو موجود وكائن في المجتمع.

ثانياً/ تتسم بالشمولية :

إذ ليس هناك وجه واحد للحادثة وهي ليست محصورة في جانب حياتي أو فكري واحد لأن " الحادثة مفهوم حضاري شمولي يطال كافة مستويات الوجود الإنساني"⁽²⁾.

ثالثاً / الحادثة تقابل التقليد :

لأن الحادثة هي الانفصال والقطيعة مع الماضي " فهي في جوهرها عملية انتقالية تشمل على التحول من نمط معرفي إلى نمط معرفي آخر، يختلف عنه جذرياً وهي انقطاع عن الطرق التقليدية لفهم الواقع وإحلال أنماط فكرية جديدة"⁽³⁾

رابعاً/ الحادثة تفرض نفسها كوحدة مشعة عالمياً:

فقد أصبح البعد العالمي إحدى القيم الجوهرية للحادثة فالتكنولوجيا، الوسائل السمعية والبصرية

(1) محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي: الحادثة في العالم العربي ، دراسة نقدية، ص 43، 44.

(2) محمد سبيلا : الحادثة و ما بعد الحادثة ، دار بوتقال ، المغرب، ط1، 2000، ص 07.

(3) هشام شرابي : النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي ، ص 39.

من بين أشياء كثيرة قد فرضت فضاء مخترقا للفضاء الوطني ولا يمكن لأحد أن يوقفها ذلك ما يؤكد آلان تورين بقوله " لقد صارت كل المجتمعات مختركة بالأشكال الحديثة للإنتاج و الاستهلاك والاتصال ، قارب الحادثة يحملنا جميعا يبقى فقط أن نعرف هل نحن ملاحون أم مسافرون يحملون أمتعة"⁽¹⁾.

خامسا/ قدرتها على النقد الذاتي:

فأكثر ما يميز الحادثة قدرتها على النقد الذاتي يقول أحد الباحثين "أهم سمات الحادثة هي ببساطة قدرتها الكامنة على تصحيح نفسها ، وقدرتها على النضج الذاتي ومواجهة مشكلات لم تكن تخطر بالبال وفقا لبرنامجها الأصلي"⁽²⁾، فالحادثة إذا هي عودة نقدية على مسارها ومنجزاتها لتحديد نقائصها وأخطائها وتحاول تجاوزها. وهذا ما عبر عنه محمد أركون في تعريف الحادثة بقوله " بث الحيوية في التاريخ. إنها تعني الحركة والانفجار والانطلاق"⁽³⁾

وهكذا نصل إلى نتيجة عبر عنها عبد الله العروي في مقارنته للحادثة والتي يلخصها قوله " إذا كانت الحادثة هي مشروع بدون نهاية فكيف يمكن الوصول إلى تعريف نهائي لها"⁽⁴⁾

(1) آلان تورين: نقد الحادثة ، أنور مغيث ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 1997م ، ص 141.

(2) محمد أركون : الإسلام و الحادثة ، ص 222.

(3) Abdallah Laroui : Islam et modernité ,ALGER ,ed Boughni,1990,P68

(4) محمد أركون : الإسلام و الحادثة ، ص 222.

المبحث الثالث/منطلقات الحداثة

1. مبدأ الذاتية:

من المسلم به لدى منظري الحداثة ونقادها على السواء أن مبدأ الذاتية هو قاعدة الحداثة الأولى. وهذا عائد إلى تغلغل هذا الاتجاه في كيان الحداثة حتى النخاع كرد فعل للممارسات الكنسية الخاطئة: "الاتجاه الذاتي هو الذي يجعل الإنسان مستقلا عن الإله، ويحول اتجاه اهتمامه ناحية الذات الإنسانية"⁽¹⁾. فحقا إنّ الشيء المحوري في البرنامج الثقافي للحداثة . إنما كان التأكيد على الاستقلال الذاتي للإنسان ، أي تحرره من عوائق السلطة التقليدية السياسية والثقافية وهذه الاستقلالية الذاتية تنطوي على:

أولا/ التأمل الذاتي والاستكشافي.

ثانيا/ البناء الايجابي والسيطرة على الطبيعة بما فيها الطبيعة الإنسانية"⁽²⁾.

ولقد اعتبرت الذاتية – في هذا السياق الحداثي – مرحلة انتقالية في أساس التصور بالنسبة للكون عند الإنسان من الارتباط بالخالق إلى التحرر من هذه النظرة الدينية وعلى هذا فهي "مرحلة الانتقال من العالم المغلق إلى الكون اللامحدود أو عملية الانتقال من مرحلة الكائن في العالم المخلوق المرتبط بالميثاق الإلهي والمغذي بالأمل في النجاة الأبدية إلى مرحلة الذات السيدة والمستقلة عن كل قوة خارجية والحرية في اختيارها وتقرير مصيرها"⁽³⁾. والشيء اللافت للنظر أنها متمركزة على الحرية بمعناها الفوضوي أي لا انضباط لها .

(1) بوخنسي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، تر، عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة قاريونس ، ليبيا ، (د ت) ، ص28.
 (2) س.ن إيزنشتات: حداثات متعددة، تر ، عاطف أحمد ،مجلة الثقافة العالمية ، العدد 104، الكويت ، يناير 2001 م ، ص10.
 (3) محمد أركون : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، تر، هاشم صالح ، دار الساقي ، لندن بيروت ، ط 1 ، 1993م ، ص94.

يقول آلان تورين "الحادثة هي التأكيد على أن الإنسان هو ما يفعله"⁽¹⁾. ولقد أكد هيجل* على هذا المبدأ أو على محوريتة في منظومة الحادثة ف"تتصف الحادثة كما يراها هيجل بشكل عام ب (الذاتية) إن حرية الذات هي بشكل عام مبدأ العالم الحديث وحين يصف هيجل صورة الأزمنة الحديثة (أو العالم الحديث) فإنه يشرح الذاتية بالحرية والتفكير. وتتضمن لفظ الذاتية قبل كل شيء ثلاث دلالات:

- أ- **الفردية:** وهي في العالم الحديث التفرد الخاص بشكل لا متناهي الذي يحق له المطالبة بما يتطلع إليه.
- ب- **حق النقد:** أن مبدأ العصر الحديث يطالب كل فرد بأن لا يقبل إلا ما يبدو له أمراً مبرراً.
- ج- **استقلال العمل:** من خصائص الأزمنة الحديثة إرادتها لضمان ما تقوم به الأحداث التاريخية المفتاحية التي فرضت مبدأ الذاتية كما يؤكد هيرماس "هي الإصلاح الديني و الأنوار ، والثورة الفرنسية"⁽²⁾ وكذلك الثورات العلمية كانت الساعد المؤيد للإيمان بالذاتية. وعلى هذا فمبدأ الذاتية يمثل القوة الهائلة لإنتاج ثقافة الحرية الذاتية و التفكير وتفويض الدين⁽³⁾. وليس من المبالغة في شيء إذا قيل :إن مبدأ الذاتية يعد مرآة الحادثة فمن خلاله أضحي الإنسان يدرك نفسه كذات مستقلة ذات لا تكتفي بأن تعلن ما يميزها عن الطبيعة بل تروض هذا العالم وتعزوه لكي تجعله بمختلف كائناته ومستويات إدراكه مقاساً بالمعيار الإنساني ، فالحادثة كما يقول هيدغر* " هي أولية الذات ،انتصار

(1) آلان تورين :نقد الحادثة ، ص 19.

* هيجل(1770-1831):درس اللاهوت والفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات واليونانية واللاتينية والتاريخ والفنون وعلم الاجتماع عين أستاذ بجامعة إيفيا (1801) ثم في جامعة هيدلبرج (1816) ثم في جامعة برلين (1818) ، أشتهر بمنهجه الفلسفي الجدلي وكان من أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن 19، من أهم مؤلفاته علم المنطق، موسوعة علوم الفلسفة.

(2) هيرماس : القول الفلسفي للحادثة ، ص 20 ، 21.

(3) توماس كون:بنية الثورات العلمية ،تر، شوقي جلال ، سلسلة مجلة علم المعرفة ، عدد 128، ديسمبر 1992م ، ص 22.

* مارتين هيدغر(1889-1982):فيلسوف ألماني ومن أبرز الوجوه البارزة في الفلسفة الوجودية والفكر الغربي المعاصر بشكل عام بدأ راهبا يسوعيا ثم انتقل للفلسفة فدرسها في ماربورغ ثم في جامعة فرايبورغ فعين فيها أستاذ الكرسي الفلسفة خلفا لأستاذه هوسرل كتبه الوجود والزمان 1937 ، مدخل إلى الميتافيزيقا (1935- 1971).

الذات أو رؤية ذاتية للعالم"⁽¹⁾، ويعني ذلك ابتعاد الإنسان عن الإيمان بالإله وما يفرضه هذا الإيمان من مبادئ وحقائق، وقيم وأخلاق. فيجعل بذلك الإنسان محل الإله، فله السلطة المطلقة والمشروعية التامة. حيث يشرع لنفسه ويفسر الكون حسب ذاتيته وينظم مجتمعه ويحدد أخلاقه وقيمه ويتحكم في مبادئه وأنظمته. وفي الواقع مبدأ الذاتية ليس جديداً على الفكر الغربي، بل هو عودة إلى مقوله السوفسطائي بروتاغوراس* "الإنسان مقياس كل شيء" ومن أراد فهم الثقافة الغربية فليدخل من بوابة الفلسفة اليونانية.

2. مبدأ العقلانية:

التنوير مركز الحداثة وخلاصة التنوير هي المقولة المشهورة: لا سلطان على العقل إلا العقل نفسه إن الحداثة والعقلية في ارتباط وثيق الصلة بحيث يمكن القول: بأنه حيث ألغي أحدهما ألغي الآخر. " كلما ازدادت عمليات العقلانية يتحول المجتمع للحداثة"⁽²⁾ وتوصف العقلانية بأنها:

- أ. رؤية للعالم تؤكد على الاتفاق الكلي بين ما هو عقلي (التناسق) وواقع الكون فهي إذا تقصى من الواقع كل ما ليس عقلياً وكل ما ليس ذا طابع عقلي.
- ب. أخلاقية تؤكد بأن الأفعال الإنسانية و المجتمعات الإنسانية يمكن أن تكون عقلانية ويجب أن تكون كذلك في مبدئها وسلوكها وغاياتها⁽³⁾.

(1) محمد الشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة، بيروت ط1، 1992 م، ص12، 13.

* بروتاغوراس، سوفسطائي يوناني (411-485 ق.م) كان صاحب منصب حسي ونسبي وعارض فكرة الحقيقة المطلقة بتعدد الآراء ووجهات النظر، صاحب مقولة "الإنسان مقياس كل شيء" وهو القول الذي نقده أفلاطون في محاورته قياتاتوس، كان متشائماً لكنه لم يذهب في تشاؤمه إلى حد عدمية غورغياس.

(2) محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي: الحداثة ضمن سلسلة دفاتر فلسفية، رقم 02، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ط3، 2004 م، ص54.

(3) جورج لارين: الايدولوجيا والهوية الثقافية للحداثة وحضور العالم الثالث، تر، فريال حسن خليفة، القاهرة، ط1، 2002 م، ص53.

ما يعني أن العقل هو أساس قيام الحداثة، باعتباره الفاعل لتفجير المعارف التي كانت من نتائجها الثورات العلمية والثورة الصناعية، التي جعلت أوروبا تقفز قفزة نوعية بالتطور على المجتمعات الأخرى وتصنف من دول العالم المتقدمة والمجتمعات الراقية، كما هو الحال اليوم في أمريكا أيضا في مقابل دول العالم الثالث أو المتخلفة فقد أصبح البحث في الواقع الظاهرة لا الأمور الغامضة والمبهمة والتي لا يقدم البحث فيها للإنسان شيئا جديدا.

وقد ترتب عن مبدأ الإيمان بمبدأ العقلانية ما يلي:

أ. عقلنة الفكر العلمي:

وذلك بفضل العلم عن التصورات الدينية والإيديولوجية والسياسية واعتمادا العقل البرهاني والتجريب وترك كل ما لا يكون مقبولا بالبرهان، وهذا ما أدى إلى قيام النموذج الرياضي كمقياس أو حد لعملية منهجية التفكير وأصبح العلم نموذجا للفلسفة وقدوة لها⁽¹⁾، ما يعني استقلال العلم عن سلطة الكنيسة تماما واعتماد كل ما هو تجريبي يمكن البرهنة عليه على أرض الواقع .

ب. عقلنة الفكر السياسي:

دراسة الظاهرة السياسية كموضوع مستقل بذاته وهذا ما حصل بداية من مكيافيلي⁽²⁾ أي معالجة الأمور السياسية بعيدا عن الأمور الدينية من خلال اعتبار السلطة السياسية اجتماعية قبل كل شيء ولا يجب أن تستند إلى مشروعية متعالية ، أي نزع القديسية عن المجال السياسي باعتباره مجال للصراع حول السلطة.

ج . عقلنة الفكر التاريخي :

وهو ما يتم تجاوز الأطروحة المسيحية حول التاريخ التي تجعل بدايته مولد المسيح وصلبه ونهايته

(1) فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون ، ص 40.

(2) المرجع نفسه ، ص 41

تتم بالعودة⁽¹⁾. مما يعني إعادة النظر إلى هذا المورث الديني بنظرة تمكن من فهم الحاضر حتى يتمكنوا من العمل على تغييره

3. العلمانية:

لقد أسست المنظومة الحداثية بنيانها وأشكالها المعرفية على الفصل التام بين المعرفة والمجتمع والدين حيث يشكل الفصل القائم بين دائرة الحياة العامة ودائرة الحياة الخاصة نحو الزاوية في مفهوم الحداثة على المستوى القانوني والسياسي، وينحصر الدين في الدائرة الخاصة، وبذلك ينتصر القانون العلماني على القيم التقليدية في المجتمع الحداثي حيث إنها " تحل فكرة العلم محل فكرة الله في قلب المجتمع وتقتصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد"⁽²⁾.

إن الحداثة ككل هي نزعة علمانية بشكل أساسي فبعد أن كان الغرب يستند إلى الدين في حكمه ومجتمعه تغيرت الوجهة ، فالدين في الغرب الحديث ضعفت أهميته بعد أن آلت هذه الوظيفة للعلم وأبدلت الحجج والأسانيد الدينية بحجج سياسية وإيديولوجية وعلمية⁽³⁾.

وترجع العلمانية وهي جوهر الحداثة أو تشعب من مبدأ الذاتية حيث "تتميز حضارة الحداثة عن سائر الحضارات التي سبقتها في أنه إذا ما كانت المدونات الإلهية الموحاة أو المملاة تحكم نماذج الحضارات (التقليدية- النصية) ومعاييرها فإنه ليس للحداثة خطاب مؤسس سوى ديناميكيته ذاتها وإحالتها إلى نفسها إنها بكلام آخر ذاتية المرجع"⁽⁴⁾.

ومما سبق يظهر مدى تغلغل المبدأ العلماني بوصفه الشامل في بناء الحداثة ومدى تلونها به.

(1) فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون ، ص 41.

(2) ألان تورين: نقد الحداثة ، ص 29.

(3) أجنر فوج: الانتخاب الثقافي ، تر ، شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ط 1 ، 2008 م ، ص 124.

(4) محمد جمال باروت :الدولة والنهضة والحداثة مراجعات نقدية ، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا ، ط 1 ، 2000 م ، ص 85، 86.

4. النزعة الفردية:

تعتبر النزعة الفردية أثراً من آثار الذاتية وسمة من سمات الحداثة وهي تدل على أولية: الفرد الفردانية بمقابل حلول الفرد في الحماية وكما أنها أثر لمبدأ الذاتية، فهي كذلك ملازمة لمبدأ العقلانية وعلامة بارزة على التوجه الحداثي ف"الثورات التي حدثت في القرن الثامن عشر والعشرين كلها ثورات يحفرها في النهاية الاعتقاد في العقلنة الاجتماعية الملازمة للفردانية وللروح الشككية الناتجة عنها"⁽¹⁾.

وهذه النزعة لها آثارها وتحلياتها في جميع الأنظمة الحياتية، فهي وراء المطالبة دوماً بتغيير نظام الأسرة والقضاء على أصولها وضرورة تنوع أشكالها على حسب المزاج الشخصي أو الفردي ففي "المجتمعات الحديثة أو الآخذة في التحديث، فإن ثمة تنبيها للتنوع الكبير في الأدوار التي تتجاوز الأدوار العائلية والمحلية التي تتسم بالثبات الضيق"⁽²⁾. لذلك انتشرت في المجتمعات الغربية في العقود القليلة الماضية ظاهرة (المعاشرة) التي يعيش فيها رجل وامرأة بالغان سوياً ولمدة طويلة تحت سقف واحد حياة زوجية بكل المقاييس دون الارتباط رسمياً برابطة الزواج، كما بدأت تنتشر في عدد من المجتمعات الغربية ظاهرة التسامح والتساهل اتجاه العلاقات الجنسية المثلية بين الشواذ والرجال والشواذ من النساء.

من هنا يمكن القول بأن منظومة الحداثة صنعت لها إنجيلاً خاصاً. سيطرت الرؤية الفردية على جميع نصوصه ووصاياه. إن "للإنجيل الجديد حقائقه الحاكمة، لا يوجد إله، لا توجد قيم مطلقة في الكون وما فوق الطبيعة خرافة وكل الحياة تبدأ من هنا تنتهي هنا، وغرضها هو السعادة الإنسانية في هذا العالم. وهو العالم الوحيد الذي سنعرفه مطلقاً ولكل رجل ولكل امرأة الحق

(1) لوي ديمون: الهويات الجماعية والأيدولوجية الشمولية وتفاعلها في الواقع، تر، محمد سبيلا، مجلة الثقافة العالمية، العدد 214

الكويت، نوفمبر 1982م، ص 182.

(2) س ن إيزنشتات: أحداث متعددة، ص 100.

في أن يعملوا الشيء نفسه ، وبما أن السعادة هي غاية الحياة وبما أننا مخلوقات عاقلة فإننا نملك الحق فإن نرجح ألم الحياة على لذة الحياة⁽¹⁾.

فالفردية تشمل النظام الاجتماعي و الاقتصادي والثقافي "فمشروع الحداثة ينطوي على تأكيد قوي على المشاركة المستقلة لأعضاء المجتمع في بناء النظام الاجتماعي والسياسي وعلى قدرة جميع أفراد المجتمع على الوصول المستقل إلى هذه الأنظمة و إلى مراكزها"⁽²⁾.

5. العلمية أو مبدأ سيادة العلوم الطبيعية:

اكتفت الحداثة بإيمانها بقواعد وقوانين العلم الطبيعي مخرجة الدين و علوم الوحي من دائرة العلوم ويعود هذا الإيمان بالأحرى إلى إخراجها للعالم الأخروي من الحسبان .فهي تخلق في دائرة العالم الدنيوي متسلحة بسلاح العلم الطبيعي لكي يزودها بالسعادة وأسباب التقدم.

" إن هذا الإيمان الجديد الذي حملته الحداثة تضمن تحولا جوهريا من القيم الأخروية إلى القيم الأرضية ، عند ازدياد هذه الدنيا وما يسوها من باطل وشر إلى الانكباب على ما تحتويه من حقيقة وخير وعن الرضا بتحمل أعبائها وآلامها ، لنيل النجاة والسعادة في العالم الآتي إلى طلب التمتع بما توفره من أسباب النجاة والسعادة في هذا العالم"⁽³⁾.

إن لمبدأ العلم الطبيعي المركزية التامة في المنظومة الحداثية فقد حل الفكر العلمي التقني المتحرر من علوم الطبيعة محل الأشكال التأملية من المعرفة⁽⁴⁾.

(1) باتريك جيه بوكانن: موت الغرب ، أثر شيخوخة السكان وموتهم وغزوات المهاجرين على الغراء ، تر ، محمد محمود التوبة ، مراجعة محمد بن حامد الأحدي ، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1، 2006م ، ص 108.

(2) المرجع نفسه ، ص 100.

(3) محمد محمود سيد أحمد : أعداء الحداثة ، مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة ، دار الوعي للنشر والتوزيع، الرياض ، ط1 2012م ، ص 100.

(4) المرجع نفسه ، ص 84.

إن الوثوق بالعلم وحده يعد عنصراً ثقافياً بارزاً من العناصر التي اعتمد عليها مشروع الحداثة الغربية فالتقدم العلمي والتكنولوجي الذي اعتمدت عليه المنظومة الحداثيّة أعطى دفعة تهاوّل من أجل تحقيق العديد من الآمال والأحلام التي ترنو إليها الشعوب كالتخلص من الفقر والخرافة وتحقيق المزيد من الرفاهية والعدالة والسعادة .

وعلى حسب قول رول ماير " لقد تضمن مبدأ سيادة العلوم الطبيعية المميزات التحررية والتقدمية لمذهب الحداثة ، لأنه قدم وعداً بالتحرر من الندرة والحاجة واعتباطية الكوارث الطبيعية "(1). فيلاحظ الربط بين العلم والتحرر وتحقيق السعادة في جميع المجالات باعتبار العلم المادي الركيزة الأساسية أو القنطرة للانتقال من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات الحداثيّة.

6. مبدأ العدمية:

و العدمية مذهب يقول بعدم وجود شيء مطلق وينفي وجود أية حقيقة أخلاقية وهي انعدام الهدف انعدام الجواب عن السؤال لماذا؟ "وهي القول بعدم وجود أي شيء مطلق ومن ثم تعني أية حقيقة أخلاقية وأية هيكلية للقيم ونيتشه واضع هذا المبدأ ويقصد به "لا قيمة للقيم"(2).

ويعني هذا ضرباً لصريح المبادئ التي كانت قبلاً مرجعاً للبشر وما يؤكده نيتشه هو موت الإله في نظره الإيمان بوجود الإله هو من صنع الضعفاء .

إذن ترتبط العدمية كمبدأً حداثي في الأساس بضرورة تدمير النسق الديني، ففكرة موت الإله التي انتشرت في المناخ الحداثي " أدت إلى انهيار كافة القيم التي كانت تقوم على مبدأ وجوده

(1) رول ماير: البحث عن الحداثة ، الفكر السياسي العلماني الليبرالي واليساري في مصر ، تر، شريف يونس، أطروحة دكتوراه

جامعة أمستردام ، هولندا ، ميزيت للنشر والمعلومات ، القاهرة ، ط 1 ، 2000م ، ص 22.

(2) فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 27

وانعدام التفكير في العالم الآخر وافتقد الإنسان بالتالي الجواب على لماذا ؟ لماذا الحياة ؟ لماذا العيش؟ فلم يعد للحياة أي هدف وأصبح كل شيء فاقدا لمعناه"⁽¹⁾.

ولا عجب بعد ذلك من إفرازات الحداثة الغربية على مستوى الدين والحياة والمجتمع فهذه أسسها ومركزاتها بل العجب كل العجب إن أنتجت مفاهيم صالحة . وقد قامت على مثل هذه الأفكار .

نستنتج في الأخير أن الحداثة هي مجموعة من التغيرات الجذرية التي أصابت مختلف البنيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية للمجتمعات الغربية مشكلة قطيعة بصورة لا رجوع فيها مع البنيات التقليدية التي كانت سائدة في القرون الوسطى ، غير أنّ هذه البنيات الحديثة هي بنيات غير مستقرة وقابلة للتغيير . لأن الحداثة مشروع لا يكتمل فهي نمط حياتي وطريقة في التفكير والتعامل تعبر عن رؤية جديدة موقف جديد في كل ما يتعلق بالإنسان والكون والمجتمع.

(1) محمد محمود سيد أحمد : أبعاد الحداثة ، ص 88.



الفصل الثاني : الحداثة من منظور مالك بن نبي

✓أولا : التراث وشروط النهضة

✓ثانيا : التجديد الحضاري في فكر مالك بن نبي

✓ثالثا : الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي

الفصل الثاني / الحداثة من منظور مالك بن نبي

إن إشكالية الحداثة من الإشكاليات الأكثر حضوراً وطرحاً في الخطاب النهضوي العربي المعاصر يلتقي عندها الكثير من المفكرين وتطبع مشاريع مثقفين فغالبية الدارسين للمسألة الحداثيّة والتراثيّة يقرون بأن أهمية طرح قضية الحداثة لا تتعلق بالإخلاص للحقائق العلمية بل إنهم يربطونها مع الواقع الحضاري والسياسي في العالم العربي على الرغم من اختلاف منحدراتهم الطبقية والاجتماعية واختلاف آفاقهم الإيديولوجية والسياسية ، وقد كان مالك بن نبي من أحد أهم المفكرين المعاصرين الذين اهتموا بهذا الطرح ، فما هو تصوره للحداثة ؟

المبحث الأول / التراث وشروط النهضة

لم يوظف مالك بن نبي في كل أعماله مفهوم التراث بل تعاطي مفهوم الحضارة والثقافة والنهضة فنجد كتاب شروط النهضة الذي صدر سنة 1949 يأتي بعد كتاب الظاهرة القرآنية سنة 1946 وهو أول دراسة قامت بإثبات انفصال الوحي وآيات القرآن الكريم عن الذات المحمدية . أين طبق المنهج العقلاني الغربي . إذاً فهو منطلق نقد للعقلانية المادية التي حاولت تفسير ظاهرة الوحي القرآني في إطار علم النفس وليس دراسة الظاهرة في مفهومها الغيبي⁽¹⁾.

فكتاب شروط النهضة يقدم المنطلقات الرئيسية لسلسلة كتبه جميعاً " مشكلات الحضارة " فهو عنوان تحليلي شرطي كما يتضح في فصوله ، وقضية القضايا عن مالك بن نبي هي نهضة المسلمين والبحث عن كيفية هذه النهضة وقبل ذلك عن معوقاتها منذ غروب شمسها بعد انتهاء عصر دولة الموحدين في الأندلس لكن معالجة بن نبي لهذه القضية إنما تأخذ منهجاً فكرياً أصيلاً كل الأصالة لأنه يربطها ويصل إليها عبر نظرية في البناء الحضاري.

(1) عميرات محمد أمين: التراث بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري، دراسة في التصور والممارسة ، إشراف رمضان محمد ، شعبة

الثقافة الشعبية ، قسم التاريخ ، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ، جامعة أبي بكر بلقايد ، تلمسان

السنة الجامعية 2014 ، 2015 ، ص 43

إن الشروط التي وضعها بن نبي تنطلق من إستراتيجية مماثلة لإستراتيجية ولادة أوروبا في إطار مفهوم La Renaissance الأوروبي أي إعادة النظر في التراث القديم بعد تصفيته من سائر مؤثرات الحضارة الإسلامية في لحظة أفولها بعد سقوط الأندلس ترجع دوماً إلى هزيمة 1967 الباعثة لمشاريع جديدة على الساحة الفكرية حين قال فيها مالك بن نبي "إن العناصر الأساسية في نكسة عام 1967 هي أن الهزيمة هنا ليست عسكرية ولكن حضارية، بكلمة أخرى نحن ندفع فرق الدين الذي رتبته علينا آباؤنا النائمون في القرون الوسطى حتى استفاقوا على صفقة نابليون عند سفح الهرم عام 1798"⁽¹⁾.

عندما يقدم مالك بن نبي هذا المشروع كمحاولة جادة في اختراق كل المقدسات والمحرمات ومحاولة المرور بها إلى ما هو أمثل في خطة احتكم فيها مفاهيم مفتاحية تجلت في أهم العناوين التي اختارها لأبواب هذا الكتاب يتكلم عن مفهومي الحاضر والتاريخ أي يركز على دور الأبطال.

ولقد كان دور الشعوب الإسلامية أمام الزحف الاستعماري خلال القرن الماضي وحتى الربع الأول من هذا القرن دوراً بطولياً فقط.

ومن طبيعة هذا العصر أنه لا يلتفت إلى حل المشاكل وتغلغله داخل البلاد، إن مشكلة كل شعب في جوهرها هي مشكلة حضارته ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية و ما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها و ما للحضارات المعاصرة والحضارات الضاربة في ظلال الماضي والحضارات المستقبلية إلا عناصر للملحمة الإنسانية منذ فجر القرن إلى نهاية الزمن.⁽²⁾

ركز مالك بن نبي من خلال هذا القول في دور الأبطال على الاستعداد للتضحية بعيداً عن البحث الحقيقي عن ثمره هذه التضحية أو السعي لإزالة الأسباب المؤدية للحاجة إلى هذه التضحية

(1) عميرات محمد أمين: التراث بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري ، ص 44.

(2) مالك بن نبي: شروط النهضة، تر، عبد الصبور شاهين ، عمر كامل مسقاوي ، دار الفكر، دمشق، ط 4، 1987م ، ص 20، 19.

مع ذكر أنّ مشكلة كل شعب هي مشكلة حضارته ، ثم ينتقل مالك بن نبي إلى دور السياسة والفكر متحدّثاً عن أثر الكلمة مع وجوب توظيفها للانتقال من جرأة فرد إلى ثورة شعب ومن قوة رجل إلى تكاتف مجتمع مشيراً لذلك بقوله "يجب أن نعمل ويجب أن نتعلم ويجب أن نجدد صلتنا بالسلف الصالح، فهي شعائر المجتمع الإسلامي الأول ، وإنه لتفكير سديد ذلك الذي يرى أن تكوين الحضارة كظاهرة اجتماعية إنما يكون في نفس الظروف التي ولدت فيها الحضارة الأولى ، كان هذا صادراً عن عقيدة قوية ولسان يستمد من سحر القرآن وتأثيره ليدكر الناس بحضارة الإسلام في عصوره الزاهرة"⁽¹⁾. هذه الحضارة الإسلامية التي أبعدت كل أشكال الوثنية التي تعود بنا إلى زمن الجاهلية ، وهنا ركز صاحب الكتاب على دور الوثنية أين تكلم عن الزوايا والأضرحة التي كانت تملأ البلاد ثم تكلم عن الزوايا ذات الطابع السياسي " وإذا كانت الوثنية في نظر الإسلام جاهلية فإن الجهل من حقيقته وثنية لأنه لا يغرس أفكاراً بل ينصب أنصاباً و هذا هو شأن الجاهلية فلم يكن من دأب الصدفة المحضة أن تكون الشعوب البدائية وثنية ساذجة ولم يكن عجباً إذ مر الشعب العربي بتلك المرحلة حين شيد معبداً للأقطاب (الدراويش) المتصرفين في الكون ، ومن سنن الله في خلقه أنه عندما تغرب الفكرة يبرز الصنم والعكس صحيح أيضاً"⁽²⁾.

وكمرحلة ثانية ذهب مالك بن نبي إلى مفهوم المستقبل . فبدأ بأنشودة رمزية ثم من التأكيد إلى البناء هنا يذكر الكثير من المفكرين العرب الذين سبقوه والمنشغلين بقضية النهضة و التي كانت معظمها غير ناجحة ولم تفض في تقديم بن نبي على بناء نهضة حقيقية لأنهم من وجهة نظر بن نبي لم يتجهوا مباشرة إلى معالجة المرض الذي تعاني منه البلاد العربية بل اكتفوا بمعالجة أعراض المرض فقط فبقيت المشكلة قائمة والنهضة مشروعا لم يتحقق " ففي الوثائق نجد أن كل مصلح قد وصف

(1) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص25.

(2) المصدر نفسه ، ص28.

الوضع الراهن تبعا لرأيه أو مزاجه أو مهنته، فرأي أي رجل سياسي لجمال الدين الأفغاني أن المشكلة سياسية بينما قد رأى رجل الدين كالشيخ محمد عبده أن المشكلة لا تحل إلا بإصلاح العقيدة والوعظ ، على حين أن كل هذا التشخيص لا يتناول الحقيقة المرة بل يتحدث عن أعراضه وقد نتج عن هذا أنهم منذ خمسين عاما لا يعالجون المرض وإنما يعالجون الأعراض"⁽¹⁾، فلا الإصلاح السياسي بقادر على تحقيق النهضة ولا الإصلاح الديني قادر على وضع حد لحالة المرض التي تعيشها البلاد العربية ، وهذا ما دفع بن نبي إلى البحث من جديد عن طريق للخروج من حالة الجمود الفكري للوصول إلى حالة يتطور فيها عالم الأفكار هو التغيير والبحث على المسائل الصحيحة التي تبني عليها صور الحضارات منطلقا في ذلك من رؤية الحضارة تجمع بين المجالين الروحي والمادي رافضا الاتجاه الذي يكتفي أصحابه بالدعوة إلى تكديس منتجات الحضارة الغربية ، فلا لتحقيق النهضة العربية منها إلى مثل هذا التصور لا يمكن أن يكون سبيل العالم الإسلامي الحديث إلى بناء حضارة فاعلة فالحضارة تقتضي تجنب الاتكال على الغير وتحاشي أسلوب الاستيراد والتكديس فلا يتحضر شعب إلا إذا امتلك وعيا حضاريا يميز بين البناء والتكديس، وبين الإنتاج والاستيراد " فالبناء وحده هو الذي يأتي بالحضارة لا التكديس، ولنا في أمم معاصرة أسوة حسنة. إن علينا أن ندرك بأن تكديس منتجات الحضارة الغربية لا يأتي بالحضارة"⁽²⁾.

إن عملية إنشاء الحضارة لا تتم بشراء كل منتجاتها و تكديسها. لأن ذلك مستحيل من حيث الكم والكيف معا ، فالحضارة لا تباع كل منتجاتها مرة واحدة . فهي لها روح و أفكار وأذواق خاصة بها تبقى لها وفي استخدامنا للمصطلحات البيولوجية نجد أن الحضارة مجموعة من العلاقات بين المجال الحيوي " البيولوجي" حيث ينشأ ويتقوى هيكلها وفي المجال الفكري ، حيث تنمو وتولد روحها. فعندما نشترى منتجاتها فإنها تمنحنا هيكلها وجسدها لا روحها"⁽³⁾.

(1) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص41.

(2) مالك بن نبي : تأملات ، تر ، عمر كامل مسقاوي ، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر ، دمشق ، 1986 م ، ص167.

(3) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص2.

وتعجز الأمة المستوردة عن شراء كل منتجات الحضارة ودفع ثمنها لأنها لا تملك رأسمال ذلك ، فلاستحالة هنا تاريخية واجتماعية اقتصادية والتسليم بالإمكان يؤدي إلى الحضارة الشيئية لكن بوجود فرق شاسع بين تجربة مخططة والحالة الحضارية القائمة على التكديس . هذا ما يجعل البناء شرطا ضروريا لقيام أي حضارة على الأرض ويصبح المقياس عام في عملية التحضر هو " الحضارة هي التي تلد منتجاتها ، وسيكون من السخف والسخرية حتما أن نعكس هذه القاعدة حين نريد أن نصنع الحضارة من منتجاتها"(1).

إن الحضارة عملية بناء وناتج حركة أفراد المجتمع . تتطلب أسسا فكرية ومادية في عالم الأشخاص والأشياء ، في إطار منهج يحدد المبادئ والغايات كما يستغل كافة الوسائل والسبل لأداء الوظيفة الاجتماعية ، هذه الوظيفة لا تحصل في غياب التوازن الروحي المادي في الفرد والمجتمع وفي ارتباط الحضارة بعناصرها الأولية من جهة . و بالتغيير من جهة ثانية وبالبناء من جهة أخرى تصبح " مشكلة الحضارة تنحل في ثلاث مشكلات أولية. مشكلة الإنسان ، مشكلة التراب ، مشكلة الوقت. فلكي نقيم بناءً حضاريًا لا يكون ذلك بأن نكدس المنتجات وإنما أن نحل هذه المشكلات الثلاث من أساسها"(2) .

من هذا المنطلق استبدل ابن نبي فكرة البناء والتركيب بفكرة التكديس واعتبر أن التحاق العالم الإسلامي بركب الحضارة الحديثة لابد أن يقوم بها المسلمون تتمثل في تركيب الحضارة وبنائها . وينحل هذا البناء الحضاري في رأيه إلى عناصره الثلاثة الإنسان والتراب والوقت ويصوغها في معادلة أشبه بالمعادلات الرياضية هي: حضارة = إنسان + تراب + وقت .

وقبل أن يسارع أحدنا إلى نقد هذه المعادلة بقوله إن هذه العناصر متوفرة لدينا كما لدى الأمم الأخرى ومع ذلك فلا توجد الحضارة بمعناها الوثيق إلا لدى أحدها فقط فلماذا غابت عن الأمم الأخرى ؟

(1) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص1.

(2) المصدر نفسه ، ص 65 ، 66 .

يحيينا بن نبي على هذا الاعتراض قائلا : إنّ الماء نتاج الهيدروجين والأكسوجين وبرغم هذا فهما لا يكونانه تلقائيا ، ولذا قيل إن تركيب الماء يخضع لقانون معين يقتضي تدخل (ترتيب) ما بدونه لا تتم عملية تكون الماء وبالمثل فإن هناك ما يطلق عليه (مركب الحضارة) أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض . ويرى مالك بن نبي أن هذا المركب حسب رؤيته وما يدل عليه التحليل التاريخي في رأيه هو الدين ، هو الفكرة الدينية التي رافقت دائما تركيب الحضارة خلال التاريخ.⁽¹⁾

فالحضارة في رأيه لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في كل حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها. فهكذا كان الأمر في الحضارة الإسلامية وكذلك في الحضارة المسيحية ولعله " ليس في الغلو في شيء أن نجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية . وفي البراهمية نواة الحضارة البرهمية"⁽²⁾ .

فالدين شرط انبعث الحضارة إذا ظهر كانت وإذا غاب انعدمت. من هنا يقدم مالك بن نبي أهم الصور التي يمكن أن تتشكل من خلالها الحضارة " فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء يكون للناس شرعه ومنهاجا أو هي - على الأقل - تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام. فكأنما قدر الإنسان ألا تشرف عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية أو بعيد عن حقيقته إذ حينما يكشف حقيقة حياته كاملة يكشف معها أسس معاني الأشياء التي تهيمن عليها عبقريته ويتفاعل معها"⁽³⁾. من الواضح أن ابن نبي يقيم تلازما بين الدين والتقدم من جهة وبين الكفر والتدهور من جهة ثانية، وهو ما قاده إلى فكرة تتمثل في إخراج مجتمعات كثيرة من دائرة التاريخ وتجريدها من صفة الحضارة لا لشيء إلا لأنها لم تعرف وحيها من السماء .

(1) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص 45.

(2) المصدر نفسه ، ص 45، 46.

(3) المصدر نفسه ، ص 51.

فالعرب قبل الإسلام لم يعرفوا حضارة قائلا: "ومن المعلوم أن جزيرة العرب مثلا لم يكن بها قبل نزول القرآن إلا شعب بدوي يعيش في صحراء مجدبة يذهب وقته هباء لا ينتفع به"⁽¹⁾.

فالتاريخ عند ابن نبي مراوحة بين مدنية تحدث بفضل وحي يهبط فجأة من السماء وتدهور تسقط فيه المجتمعات حين يغيب الدين أما حركة التاريخ وتقدمه فيقومان عند بن نبي على الطفرة لا على التراكم وتلك الحركة في تصوره تحدث فجأة ولا تحصل بالتدرج ولا تحتاج إلى ما يهيئ لوقوعها وعبر عن هذه الحركة المفاجأة كالوثبة وعبر عنها "بشرارة الروح" التي تمس أولئك الناس البسطاء أي الأنبياء باعتبارهم الفاعلين في التاريخ تختارهم السماء وتمسهم شرارة الروح . يقول مالك بن نبي " إنه لمن الغريب أن يتحول هؤلاء البسطاء ذووا الحياة الراكدة عندما مستهم شرارة الروح إلى دعاة إسلاميين تتمثل خلاصة الحضارة الجديدة"⁽²⁾.

أما بقية الناس فلا بد لهم من صناعة التاريخ ودفع عجلته نحو الإمام ولا دور لهم يذكر في بناء الحضارة، قدم كتاب شروط النهضة تصورا لبناء الحضارة. قدم من خلاله بن نبي رؤية عن التاريخ لا ترى فيه تقدما وحراكا إلا إذا توفر الدين وحرك تلك المكونات الثلاثة التي تنتج الحضارة، إن هذه النظرة الباعثة والمنحصرة في الدين نظرة ضيقة للدين والتدين عموما ذلك أن بن نبي يحصر الظاهرة الدينية في الأديان السماوية . بل هو يجعل من المسيحية والإسلام نموذجا على المدنية في ضوءه تقاس المدنيات الإنسانية قائلا: "ومن هنا نستطيع أن نقرر أن المدنيات الإنسانية حلقات متصلة تتشابه أطوارها مع أطوار المدنية الإسلامية والمسيحية، إذ تبدأ الحلقة الأولى بظهور فكرة دينية ثم يبدأ أفولها بتغلب جاذبية الأرض عليها بعد أن تفقد الروح ثم العقل"⁽³⁾. وعلى هذا يتضح أنه للشروع في بناء مجتمع حضاري حديث في نظر بن مالك لا بد من الانطلاق من الفكرة الدينية التي لم تلق نفس الاهتمام عند مجموعة من الفلاسفة الغربيين مثل: كانط و نيتشه الذي أعلن موت الإله انطلاقا من قوله

(1) عميرات محمد أمين: التراث بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري ، ص 49.

(2) المرجع نفسه ، ص 50.

(3) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص 53.

لقد مات الإله، وفي نفس المعنى يوضح أركون موقع الدين في بناء الحضارة انطلاقاً من قوله "الدين ليس إلا عاملاً من جملة عوامل أخرى فاعلة ومؤثرة على المسار التاريخي للمجتمعات البشرية"⁽¹⁾.

فإذا كان هذا الإنسان هو في الأساس باني الحضارة وعلى يديه أيضاً تنتهي فإنه بلا شك يعد العنصر الأهم في البناء الحضاري، فلكي توجد حضارة لا بد من الإنسان القادر على استخدام العنصرين الآخرين التراب والوقت للوصول إلى الهدف: بناء الحضارة والتفوق الحضاري، ولكي يؤثر الإنسان الفرد. في تركيب التاريخ وصنع الحضارة فإنه يؤثر في مجتمعه ككل بثلاثة مؤثرات أولاً بفكره وثقافته وثانياً بالعمل وثالثاً برأس المال⁽²⁾.

أ. **توجيه الثقافة:** يتعلق الأمر بالعناصر الجوهرية اللازمة للثقافة وهي تكون المركب الاجتماعي للثقافة وأسلوبها التوجيهي ينحصر في توجيه الأخلاق وتوجيه العمال وتوجيه المنطق العملي أو الصناعة بلغة ابن خلدون والعلاقة العضوية بين المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي هي التي تحدد اتجاه الحضارة.

والمنطق العملي يمثل الأسلوب الذي يربط الأعمال بوسائلها ومعانيها ويبعث في العمل الفاعلية لأن كثيراً من الأفعال تتميز باللافعالية فيذهب الأكبر منها في العبث واللهو، والصناعة أو الفن التطبيقي الذي يحتاج إلى توجيه يتعلق بجميع الفنون والحرف والقدرات والتطبيقات العلمية فالصناعة فن له قيمة اجتماعية مهما كان متواضعاً وزهيداً، ويمكن صياغة هذه العلاقة في صورة جبرية هكذا

$$\text{مبدأ أخلاقي} + \text{ذوق جمالي} = \text{اتجاه حضارة}^{(3)}$$

ب. **توجيه العمل:** وبالطبع فإن التوجيه لا بد من أن يبدو في عمل الإنسان وهو العنصر الثاني من عناصر نظام الإنسان إذ أن العمل وحده هو الذي يخطط مصير الأشياء في الإطار الاجتماعي ورغم أنه ليس عنصراً أساسياً كالإنسان والأرض والتراب إلا أنه يتولد من هذه العناصر الثلاثة ومن ثم فلا بد من توجيه

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد و إجتهد، تر، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993م، ص 79.

(2) مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 77.

(3) المصدر نفسه، ص 101.

العمل حيث تسير جهود الأفراد كلهم في اتجاه واحد بما في ذلك جهد الراعي والفلاح وصاحب الحرفة والتاجر والطالب والعالم والمرأة والمثقف حتى يضع كل واحد منهم في كل يوم لبنة جديدة في البناء الحضاري "إننا نعمل ما دمنا نعطي ونأخذ بصورة تؤثر في التاريخ، فتوجيه العمل هو تأليف كل هذه الجهود لتغيير وضع الإنسان وخلق بيئته الجديدة"⁽¹⁾.

ج. توجيه رأس المال: يحدد مالك بن نبي رأس المال كأداة اجتماعية لا سياسية كما ذهب كارل ماركس لأن كارل ماركس تناوله ضمن ظروف وأوضاع المجتمع الرأسمالي في عصره الذي كان يعرف اضطهاد الطبقة البروليتاريا أما مالك بن نبي فتناوله ضمن الظروف التي تعيشها البلاد الإسلامية في عصره وهو يؤكد على الفرق بين الثروة التي هي ملك خاص لصاحبه، ليس لها عمل مستقل وليست قوة مالية تدخل في بناء الصناعات والميادين الاقتصادية الأخرى وبين رأس المال الذي هو قوة مالية تدخل في تغيير و تطوير الاقتصاد فهو "المال المتحرك" وهو مجرد لا ينسب إلى أحد ، فحركته في داخل المجتمع وخارجه تحرك الأنشطة وتوظيف الأيدي والعقول وتوجيه رأس المال يكون في الكم بحيث يعرف الشمول والتوسيع . وفي الكيف بحيث يخلق الشغل باستمرار.

يؤكد مالك بن نبي على توجيه الثروة المالية بقوله " فالقضية ليست - كما بينا - في تكديس الثروة ولكن في تحريك المال وتنشيطه بتوجيه أموال الأمة البسيطة وذلك بتحويل معناها الاجتماعي من أموال كاسدة إلى رأس مال متحرك ينشط الفكر والعمل والحياة في البلاد"⁽²⁾.

وإذا تم توجيه الثروة ورأس المال على هذا النحو يسير متضامنا مع توجيه الثقافة وتوجيه العمل ومن ثم يكون الفرد قد استكمل الشروط اللازمة لتشديد التيار الحضاري.

وفي محاولة لفهم أهم شروط النهضة التي قدمها مالك بن نبي كاقتراحات للنهوض بهذه الأمة ومن ثم طرح البديل للإجابة على السؤال لماذا تقدم الغرب وتأخرنا نحن؟

(1) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص 107،108 .

(2) المصدر نفسه ، ص 72.

يرى ابن نبي أن هناك ثلاث مراحل يمر بها الإنسان في صلتها بالحضارة :

1. ما قبل الحضارة
2. أثناء الحضارة
3. بعد الحضارة

لذا نجد عمل بعض الرواسب التي تعتبر مصدرا للصعوبات التي يعانيها ولا يمكن علاجه إلا بإعادته إلى الحضارة من جديد. ولذلك نجد مالك بن نبي يقول " ندرس قضية الفرد على هذه الطريقة فإننا نرى أنه مهما لكن مرحلتنا نحو الأمة العربية من الحضارة اليوم سواء كانت قبل الحضارة أم بعدها لا بد لنا من تشييد حضارة لأن التخطيطات التي دخلت فيها الأمة هي في نهاية التحليل تهدف إلى شيء واحد سواء عبرنا عنه أو لم نعبر هو تكوين حضارة"⁽¹⁾.

ويقول كذلك في محاولة التعبير عن أسباب التخلف الذي يعيشه المسلمون أنه نابع في الأساس من داخلهم ويعود إلى طبيعة تشكيل عقليتهم وشخصيتهم التي ترسبت فيها مفردات الثقافة السلبية ولا حل لهذه المعضلة إلا بالتحول من مجتمع غير فعال إلى مجتمع فعال ، وفاعلية أي مجتمع إنما تنطلق من فاعلية الإنسان وقد كان مالك بن نبي يقول في ذلك " إذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ"⁽²⁾. فأهم شرط وضعه للحضارة هو الإنسان الذي نجده يركز على مسألة بناء الفرد إذ أن حركة التاريخ وركوده مرتبطة بحركة الجهاز الاجتماعي . الأول والذي هو الإنسان . والحقيقة أن ما يقف أمام حركة الإنسان في المجتمعات العربية والإسلامية إنما هو فكرة المكبل بكثير من القيود منها "أنه فكر خاضع لطغيان الشيء و الشخص"⁽³⁾.

إذ يتمحور فكرنا حول أشخاص أو زعماء بعينهم أو حول وثن من الأوثان أو شيء من الأشياء ولا يمكن أن يتحول الإنسان إلى كائن فعال بشكل إيجابي في التاريخ إلا إذا تمحور فكره حول الفكرة

(1) عميرات محمد أمين: التراث بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري ، ص52 .

(2) مالك بن نبي : تأملات ، دار الفكر العربي، دمشق ، ط 5 ، 1991م ، ص129.

(3) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر، بسام بركة ، أحمد شعبور ، دار الفكر المعاصر ، لبنان و دار الفكر ، سوريا

ط2 ، 2002م ، ص 127.

وليس حول هذا الشخص أو حول هذا الشيء . فالأفكار حسب رأي بن نبي هي المحركة للأشخاص ومن ثم للمجتمعات والتاريخ. ولعل من تلك القيود أيضا تلك ازدواجية اللغوية التي يعاني منها المسلمون فقد غرس العصر الاستعماري ظاهرة خاصة هي ازدواجية اللغة التي تتعلق ببناء الثقافة والعقلية وبأفكاره⁽¹⁾.

ولقد أحدثت هذه الازدواجية اللغوية انشقاقا في العالم الثقافي للبلاد الإسلامية ليس فقط ذا طابع جمالي بل أيضا ذو طابع أخلاقي وفلسفي⁽²⁾. فلقد ترتبت عنها ظهور طائفتين من النخبة ، النخبة التي تتكلم العربية وتحاول استرداد أصولها الإسلامية والنخبة التي تتكلم اللغة الأجنبية، وكل منهما كان مصيره الفشل إذ لم تنجح الطائفة الأولى في إرساء اتصال بين الروح العربية المعاصرة والتقاليد الأصلية للسلف الصالح والطائفة الثانية لم تستطع إرساء اتصال مع حضارة العصر لعدم فهمها لروحها العلمية . فافتقاد الأصلية من ناحية وافتقاد الأفعال الفعالة من ناحية أخرى جعل هذه الشعوب تراوح مكانها ولا تتقدم⁽³⁾. وبالطبع فإن مالك بن نبي هنا يلمح من خلال ازدواجية اللغة إلى الإشكالية التي شغلت النخبة المثقفة العربية منذ بداية الحقبة الاستعمارية وحتى اليوم. إشكالية الأصالة والمعاصرة ، وهي في اعتقادي إشكالية مزيفة فقد كان يمكن الاستفادة من ازدواجية اللغة إذ أنّ اللغة الأجنبية التي أتت مع المستعمر ليست شرا كلها بل يمكن الاستفادة منها ببساطة في الاطلاع على منجزات العصر وكأداة لفهم الآخر وهي وجهة نظر أركون ومن ثم كان ممن الممكن تلاشي ما ترتب على ثنائية اللغة من إشكاليات عوقت التقدم والنهضة التي كانت مأمولة في ظل التحدي الذي فرضه الاستعمار بتقدمه التقني والمادي .

وعموما فإن الثنائية اللغوية والازدواجية ليست هي فقط المشكلة وإنما المشكلة الأكبر التي عوقت ولا تزال تعوق التقدم والنهوض هي ازدواجية أخرى أشار إليها بن نبي. هي ثنائية الأفكار الميتة

(1) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، ص 139.

(2) المصدر نفسه ، ص 139، 140.

(3) المصدر نفسه ، ص 139، 140.

والأفكار المميّنة أما الفكرة المميّنة فهي " الفكرة التي فقدت هويتها وقيمتها الثقافيتين بعدما فقدت جذورها التي بقيت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي".⁽¹⁾ ويقصد بن نبي بالفكرة المميّنة تلك الأفكار التي تنقلها عن التراث من دون وعي بأنها ليست هي بنت الجوهر الأصيل للحضارة العربية الإسلامية، كما أنها بخلعها من جذورها ومحاولة زراعتها في بيئة لم تعد هي بيئتها كما لم تكن هي بيئتها الأصلية إنما يعني أنها فكرة ماتت بانتزاعها من أصلها ومن منبعها الأصلي. وهي تتلاقى لديه في حاضرتنا المعاصر بالأفكار المميّنة والتي هي الأفكار الغربية المستوردة والتي تتفق مع هويتنا وفي رأي بن نبي أن تلاقي الأفكار المميّنة مع المميّنة إنما يمثل أحد العوائق الكبيرة أمام نهضة الأمة.

فالعقول العربية وقعت إذًا أسيرة هذين النوعين من الأفكار وهما يمثلان العائق الأكبر أمام اليقظة والنهوض. إذ أن الأفكار المميّنة تسكن العقول ولا تدفع حاملها إلى مجهود فهي معلومات عقيمة متوارثة تجمدت لدى حاملها ومن ثم كانت أحد أسباب انحطاط الأمة الإسلامية أما الأفكار المميّنة فهي التي قتلت الإبداع في النفوس بما لها من قدرة خبيثة على الإخماد وهي التي خلقت في أبناء الأمة الاستسهال وساعدت في تغيير القدرة التحليلية في فهم المشكلات المعقدة رغم أنها في أصلها وعند أهلها تفعل عكس ذلك تماما ، كما أن الواقع في العالم الثقافي الغربي ليس كله مميت فنحن لم نأخذ منه على حد تعبير بن نبي إلا النفايات . الجزء المميت من تلك الحضارة.⁽²⁾

إذًا المشكلة التي نواجهها وتطرح نفسها علينا بقوة حسب بن نبي لا تتعلق بطبيعة الثقافة الغربية بل بالطبيعة الخاصة بعلاقتنا بها.

فصنع الحضارة وفق نظر بن نبي إنما هو مرهون ببشر أصحاب فاعلية . يتفاعلون مع الأفكار بإيجابية "الإنسان هو الهدف وهو نقطة البدء في التغيير، ومهما جرت محاولات تحديثه بواسطة الاستعارة أو شراء للمصنوعات ومنتجات التقنية فإن هذه المحاولات تكون عقيمة طالما

(1) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، ص 153.

(2) المصدر نفسه ، ص 137.

أنها لم تبدأ من حيث يجب. فالحل الوحيد منوط بتكوين الفرد الحامل لرسالته في التاريخ والغني بأفكاره على حساب أشياءه".⁽¹⁾

ولا معنى لأي تغيير ما لم يشمل الإنسان نفسه الذي تتوقف عليه عملية بناء الحضارة والنهضة لأن التركيز على مظاهر التغيير التي تتعلق بالجوانب الفكرية أو المادية فقط. فإنه لن يجدد الغاية المرجوة منه ما لم ينفذ إلى أعماق الفرد الذي لم يتخلص بعد من أغلاله القديمة والحديثة " وليس ينجو شعب من الاستعمار إلا إذا نجت نفسه من أن تتسع لذل مستعمر وتخلصت من تلك الروح التي تؤهله للاستعمار . ولا يذهب كابوسه عن الشعب كما يتصور بعضهم بكلمات أدبية أو خطابية وإنما بتحول نفسي يصبح معه الفرد شيئاً فشيئاً قادراً على القيام بوظيفته الاجتماعية جديراً بأن تحترم كرامته . وحينئذ يرتفع عن طابع القابلية للاستعمار وبالتالي لن يقبل حكومة استعمارية تنهب ماله وتمتص دمه. فإنه بتغيير نفسه قد يغير وضع حاكميه تلقائياً إلى الوضع الذي يرتضيه"⁽²⁾. فهو يرى أن معوقات بناء الحضارة تكمن في قابلية المجتمعات العربية والإسلامية للاستعمار وهو يعني التفكير بعقلية الآخر والذوبان فيه دون التفريق بين هويته وهوية الآخر. " إن هناك نتيجة منطقية وعلمية تفرض نفسها وهي أنه لكي نتحرر من أثر هذا الاستعمار يجب أن نتحرر من سببه هو القابلية للاستعمار "⁽³⁾.

إذا يتضح موقف بن نبي من الاستعمار في وجهة نظره السلبية والتي تمثلت في الاستعمار والتدمير وهي نقطة تصادم بينه وبين العديد من المحدثين المعاصرين ، كأركون الذي يقر بأنه رغم سلبيات الاستعمار إلا أن له إيجابيات ترجمتها بعض الجوانب الثقافية والسياسية فهو نقمة ونعمة على حد تعبير كثير من السياسيين الحداثيين وليس أداة تدمير على حد تعبير بن نبي كذلك كيف يمكن لهذا المفكر أن يتحدث عن قابلية الدول العربية للاستعمار وهي دول لم تعرف أصلاً ولم تعيش الاستقلال.

(1) عبود العسكري : مشكلات الحضارة بين ابن خلدون و ابن نبي م، مجلة رؤى ، فصلية ، العدد 20، ص 18.

(2) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص 82.

(3) المصدر نفسه ، ص33

وبالتالي ففكرة القابلية للاستعمار هي من الأفكار السطحية التي لاقت نقدا لاذعا .

كما يقر بأن جميع المحاولات النهضوية المعتمدة على النظريات والحلول المستوردة من المجتمعات الأخرى هو الفشل " تنقضي عند التطبيق عناصر مكملة لا تأتي معها ولا يمكن أن تأتي معها لأنه لا يمكن حصرها ولا يمكن فصلها عن المحيط الاجتماعي في بلادها. أي لا يمكن فصلها عن روحها التي تخيلتها"⁽¹⁾. فالنهضة حسب مالك بن نبي لا تتحقق بتقليد نماذج جاهزة وذات مرجعيات مع منطلقات تتناقض ومرجعياتنا ومن هذا المنطلق يوجه مالك بن نبي " نقداً صريحاً للاتجاهات العلمانية والبرالية التي طالبت بتقليد منتجات الحضارة الغربية باعتبارها المنهج الأمثل لنقل العالم الإسلامي من التخلف والانحطاط إلى الحضارة والازدهار"⁽²⁾. ويقول أيضا فنحن لا نستطيع أن نصنع التاريخ بتقليد خطأ الآخرين في سائر الدروب التي طرقوها بل أن نفتح دروبا جديدة، ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا بأفكار أصلية تستجيب لسائر المشكلات على الصعيد الأخلاقي أو على صعيد الأفكار الفعالة لتجابه مشكلات التطور في مجتمع يعيد بناء نفسه⁽³⁾. أراد أن يوضح من خلال هذا محاولة بناء حضارة لا يكون بأفكار الغير ووسائل الغير وإنما بالاعتماد على أفكارنا أو بالأحرى من خلال إبداعنا لشروط تطورها .

وأخيرا المحاولة التي قدمها مالك بن نبي في هذا الكتاب " شروط النهضة " إلا تصورا لبناء الحضارة ناتج عن قراءة لمرجعيات تاريخية تأرجحت بين الحركة والثبات . إنه حراك تولد عن نكبات سقطت معها توجهات إيديولوجية . في هذه المحاولة يضع بن نبي الدين كمفهوم محوري داخل المجتمعات الإسلامية والمحرك للمكونات الثلاثة التي تنتج الحضارة . وهو هكذا عبر عن إشكالية التراث في الفكر الحداثي بصورة مبهمة لم يضع لها ملامح واضحة.

(1) مالك بن نبي: ميلاد ومجتمع وشبكة العلاقات الاجتماعية ، تر، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط 3، 1986م، ص 103.

(2) زكي ميلاد : مالك بن نبي ومشكلات الحضارة ، دراسة تحليلية ونقدية ، دار الفكر، دمشق، ط 1، 1998 م، ص 76.

(3) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، ص 52.

المبحث الثاني / التجديد الحضاري في فكر مالك بن نبي

يعتبر التجديد من المطالب الأساسية التي عني بها فكر النهضة وحركة الإصلاح الإسلامي الحديث ابتداءً بحركة التجديد في الحجاز واليمن على يد محمد ابن عبد الوهاب والشوكاني إلى الجزائر على يد جمعية العلماء المسلمين وفي مقدمتهم عبد الحميد بن باديس والإبراهيمي وغيرهم وقد رصد مالك بن نبي هذه الديناميكية والفاعلية والتطور الذي تدعم به الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر وتعقبه تميمنا وتأكيداً تارة ونقداً وتقويماً تارة أخرى. وهو إذ ينتقد ويتعقب يحاول أن يلتمس طريقاً جديداً يجمع فيه بين حسنات التجارب السابقة وتجنب العثرات والإخفاقات التي مروا بها تفادياً لها في المستقبل ولا نكون من المبالغين إذ قلنا أن مالك بن نبي استطاع بفكره الثاقب وعقله الراسخ أن يتفوق على كثير من المشاريع التي عنيت بالإصلاح والتجديد. واستطاع بعبقريته الفذة أن يصوغها بقبال معاصر .

1. التجديد في اللغة : "إعادة الشيء إلى سيرته الأولى وتجديد الشيء أي صار جديداً والجديد نقيض البلى والخلق"⁽¹⁾.

في الاصطلاح: فيحدده جميل صليبا "التجديد إنشاء شيء جديد أو تبديل شيء قديم وهو مادي كتجديد الملابس والمسكن أو معنوي كتجديد مناهج التفكير وطرق التعليم ويغلب على التجديد أن يكون مدموماً في المجتمعات الزراعية الشديدة التمسك بتقاليدها وأن يكون محموداً في المجتمعات الصناعية التي تقدر روح الاختراع"⁽²⁾.

وقد استخدم المفكرون والباحثون مصطلحات مختلفة قد يفهم منها معنى التجديد كالتقدم والتغير والاصطلاح وهي تعتبر بدائل لكلمة التجديد على المستوى الفكري، أما ما يقدمه مالك بن نبي

(1) إسماعيل بن حمادة الجوهري : الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، ج1 ، تحقيق ، أحمد عبد الغفور ، دار العلم للملايين ، بيروت ط2 ، 1986م ، ص 454.

(2) جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج2 ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، 1982م ، ص 242.

هو مصطلح مرادف للتجديد وهو التغيير الاجتماعي ويعرف مالك التغير أنه " عملية بنائية تستهدف إقامة حضارة بواسطة نظام من العلاقات الاجتماعية".⁽¹⁾

كمحاولة لرصد أهم المراحل المتعاقبة والأزمنة المتداخلة التي مر بها مفهوم التجديد. لرأينا أن ذلك يمر بمراحل ثلاث تعكس أزمنة ثلاثة هي مرحلة الإمكانية والمشروعية ومرحلة الحاجة والضرورة، ثم مرحلة النظرية وما يتفرع فيها من قضايا وتطبيقات عملية.

1- المرحلة الأولى: (مرحلة الإمكانية) يمكن اعتباره ردة فعل على اتهام المستشرقين وبعض من تبنا منهجهم للدين الإسلامي بعدم قدرته على التطور والتجديد ومن ثم ربط تخلف المسلمين وواقعهم المأزوم بالدين الذي هم عليه⁽²⁾.

2- المرحلة الثانية : (مرحلة الضرورة أو الحاجة) تتداخل زمنيا مع الفترة الأولى بحيث يبدو من الصعب علينا أن نجد لحظة فارغة تفصل بين الزمنيين أو الفترتين لقد نشأ سؤال الحاجة إلى التجديد في هذه الفترة كاستجابة عملية على الواقع العربي المأزوم والمتخلف مما يتطلب إعادة النظر كليا في تركيبته الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية وإعادة النظر هذه ستختصر في لفظ التجديد ذلك أن هذه اللفظة تحمل مشروعية تاريخية إذ تملك علاقة تأصلية مع التراث ومما سيتبع ذلك من بعد تاريخي عميق خاص بتطور المجتمع العربي الإسلامي والتراث الذي أنتجه هذا المجتمع⁽³⁾.

3- المرحلة الثالثة : التي يبدو أن بشائرها بدأت تظهر لتجاوز أزمة الحديث في التجديد ولتدخل بوابة التجديد التي يبدو أن أحد لا يود الدخول إليها ، ذلك أن المرحلة السابقة كشفت

(1) عميرات محمد الأمين: التراث والتجديد في الفكر العربي المعاصر، مجلة الحوار الثقافي، العدد ربيع وصيف 2015، الجزائر ، ص 42.

(2) رضوان جودت زيادة: سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، دار المدار الإسلامي ، ط2004، م1، ص 25.

(3) المرجع نفسه ، ص 25، 26.

أن التجديد لا يمكن الوصول إليه بجهود فردية بقدر ما هو بحاجة إلى جهود جماعية ومؤسسات ومعاهد وجامعات تشكل بمجملها رؤية جديدة مختلفة في النظر إلى الواقع والمستقبل معاً.⁽¹⁾

إنّ المتأمل لتاريخ الفكر والمجتمع يجد تراثه الزاخر بالأحكام والشرائع يصبو إلى غايات تعتبر في مجملها إنسانية أي مرتبطة بالإنسان وأهميته وعلى ذلك يبنى مالك بن نبي فكره على أنّ الإنسان إحدى مقومات الحضارة وأن لا مجتمع ولا حضارة بدون إنسان. فهو يُعتبر المحرك الأول للعلاقات الاجتماعية ويصرح بذلك في كتابه بأنّ الفرد يحقق ذاته بفضل إرادة وقدرة ليستا نابعتين منه بل ولا تستطيعان ذلك وإنما تنبعان من المجتمع الذي هو جزء منه ، وهنا يقول بن نبي " فالفرد يدفع ضريبة عن اندماجه الاجتماعي إلى الطبيعة وإلى المجتمع وكلما كان المجتمع مختلا في نموه ارتفعت الضريبة"⁽²⁾.

إذا أخذنا التجديد الحضاري في ارتباطه بالإنسان و التاريخ فإننا نجده قوة فعالة أساسها التغيير إذن هو تغيير حضاري حدده مالك بن نبي من زاويتين:

أولا/ النظرة الاستقصائية: يرى مالك بن نبي أن الحضارة : "هي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل أطوار وجوده من الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه .فالمدرسة والمعمل والمستشفى ونظام شبكة المواصلات والأمن في جميع صوره عبر سائر تراب القطر واحترام شخصية الفرد تمثل جميعها أشكالا مختلفة للمساعدة التي يريد ويقدر المجتمع المتحضر على تقديمها للفرد الذي ينتمي إليه "⁽³⁾ فهذا المفهوم يركز على علاقة المجتمع والفرد في داخل هذا المجتمع وهذا هو عنصر التجديد.

(1) رضوان جودت زيادة :سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر ، ص 26.

(2) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، ص 34.

(3) مالك بن نبي : آفاق جزائرية ، مكتبة النهضة الجزائرية ، 1964م، ص 46،47.

ثانياً/النظرة الوظيفية: إنّ عينات حضارة ما هي منتجاتها الاجتماعية في جميع أشكالها ، فالمصباح الذي تستنير به والأفكار التي وجهت أمر تجهيزه والآدميون الذين قاموا بعملية انجازه تمثل جميعاً منتجات اجتماعية لحضارة ما . "ونحن لو حللنا وجهت نظر علم الاجتماع لهذه (العينة) لوجدنا أن محتواها أو مادتها تؤول إلى ثلاث حدود وهي التراب والزمن والإنسان"⁽¹⁾، لا يمكن تصور العناصر الثلاث منعزلة عن بعضها البعض، ولذا نجد عنصر الإنسان الفاعل الحقيقي لأي إنتاج والعنصر الثاني هو التراب. إذ منه كل شيء عن الأرض وفي باطنها. أما العنصر الثالث فهو الزمن.

" فحينما نحلل منتجات حضارة ولناخذ أياً منها ولتكن هذه الورقة فإننا نجد أنها تتكون من عناصر ثلاث : الإنسان ، لأنه هو الذي ولّدها بفكره وصنعها بيده في بغداد في العهد العباسي حيث اخترع الإنسان الورق . فالعنصر الأول هو الإنسان أما العنصر الثاني فهو التراب إذ من التراب كل شيء على الأرض وفي باطنها . ومعنى التراب نعني به جانبيين ، جانب التشريع وجانب السيطرة الفنية والاستخدام الفني ، فالتراب بهذا المعنى يدخل في عناصر الورقة وأما العنصر الثالث فهو الزمن "⁽²⁾. ثم يؤكد بن نبي أهمية اجتماع هذه العناصر وضرورتها في بناء الحضارة وهذا ما يوضحه في قوله: " لأنه إذا صح ما أقول فلماذا لم يخترع الفكر الإنساني الورقة قبل هذا التاريخ ؟ إن الجواب على ذلك هو نقص تجاربه في هذا المضمار في مضمار علم النبات والتراب فالزمن قبل ذلك التاريخ لم يكف لتوجد فكرة ابتكار الورق إذ يجب أن تجتمع عناصر ثلاثة حتى يتكون منها الورق. الإنسان التراب والوقت. وهذا التحليل يوجب على أن أقول منتج حضارة وهنا الورقة = إنسان + تراب + وقت"⁽³⁾

انتهى إذن مالك بن نبي من ترتيب المعادلات في تكوين المنتجات الحضارية إلى " مجموعة منتجات

(1) مالك بن نبي : آفاق جزائرية ، ص 69.

(2) مالك بن نبي : حديث في البناء الجديد ، منشورات المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت، (ب ت) ، ص 100.

(3) المصدر نفسه ، ص 101.

حضارية = مجموعة إنسان + مجموعة تراب + مجموعة وقت. لكن جميع منتوجات حضارية هو الحضارة نفسها في صورة غير مركبة وجمع إنسان هو الإنسان نوعا وجمع التراب هو التراب نوعا وجمع الوقت هو الوقت نوعا⁽¹⁾.

بالرغم من توافر العناصر الثلاث المكونة للحضارة فضلا عن وجود الفكرة الدينية الدافعة نحو إحداث التفاعل الإيجابي فيما بينها، إلا أن الإخفاق والفشل كان نصيبا للمشروع الحضاري الإسلامي وكان مشروع البناء الحضاري مجرد وهم دائم. وانطلاقا من هذا الفشل توصل مالك بن نبي بعد تشرجه لأوضاع العالم الإسلامي إلى أن السبب الحقيقي وراء فشل أي مشروع بناء حضاري لم يكن يوما وأبدا أزمة في الوسائل وإنما في الأفكار، وهو ما ذهب إلى تأكيده أيضا طه جابر العلواني. إذ حسبه أن الانحسار الحضاري الذي نعاني منه هو أزمة الفكر أولا وقبل كل شيء لأن النسق الفكري للحضارة الإسلامية وإسلامية المعارف قد توقف عند حدود العقول السابقة.⁽²⁾

و بالتالي من أجل بناء حضارة قوية رائدة يجب أن نعمل عقولنا، نتطلع أمامنا نرسم خطانا بثبات وبإرادة قوية نحو بناء غد أفضل بواقعية بعيدة عن أي غوغاء و تفلسف. كما يؤكد مالك بن نبي في تحليله لمشكلة الحضارة ولاعتبارات اجتماعية أن حلها يستوجب حل ثلاثة مشكلات جزئية .

1. مشكلة الإنسان وتحديد الشروط الانسجامية مع سير التاريخ.
2. مشكلة التراب وشروط استغلاله في العملية الاجتماعية.
3. مشكلة الوقت وبث معناه في روح المجتمع ونفسية الفرد⁽³⁾

(1) مالك بن نبي: تأملات ، ط 5 ، ص 198، 197.

(2) طه جابر العلواني :إصلاح الفكر الإسلامي ، بين القدرات والعقبات ، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر

الإسلامي ، الرياض ، ط 4، ص 02.

(3) مالك بن نبي: تأملات ، ط 5 ، ص 199.

فلكي نبي حضارة ما يجب -كما يقول هذا المفكر- أن نصنع رجالا يمشون في التاريخ مستخدمين التراب والوقت والمواهب في بناء هدفهم . ولهذا فانه حينما نحاول التخطيط لحضارة ما فلا ينبغي علينا أن نفكر في منتجاتها وإنما في أشياء ثلاثة هي الإنسان بالأساس ثم التراب ثم الوقت.

ترتبط أية حضارة في ميلادها بفكرة واضحة مضبوطة تحمل المبدأ وتحدد الغايات قريبة كانت أو بعيدة فالحضارة هي: " نتائج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ"⁽¹⁾، لكن هذه الفكرة لا تقوم بوظيفتها الاجتماعية والحضارية إلا بتوفر جملة من الشروط النفسية والأخلاقية و عمل هذه الشروط وتوفرها أمر ممكن في غياب الجمود الفكري الذي يملأ الحياة العقلية والفكرية لأفراد المجتمع. وهذا الركود في عالم الأفكار هو ركود في عالم الأشخاص والأشياء يكون في حالات عديدة :

أولاً/ حالة ما قبل الحضارة : التي تنفتقر إلى الفكرة الواضحة محركة عملية التاريخ ، بحيث يقوم الجمود الفكري بمنع قيام شروط التجديد والبناء الاجتماعيين من خلال رد أية محاولة تغيير في المنظومة الفكرية والفردية والجماعية وهو شأن كل الشعوب البدائية سواء تلك التي شهدت الحضارة أو تلك التي لم تشهدها ⁽²⁾.

ثانياً/ مرحلة الحضارة : بحيث يكتسب المجتمع عادات فكرية ترسخ في نظامه الاجتماعي وتبقى حالة ذهنيات أفراد ومنجزات حضارته . وهذه العادات الفكرية تقف في وجه كل جديد وتمنع التغيير ويصبح الركود الحضاري معول هدم للتجديد يقتل روح الإبداع الفردية والاجتماعية التي هي جوهر التجديد الحضاري وينتج عن هذا القتل سقوط الحضارة مما يوسع في مجال الجمود الفكري. فيزداد تخلف المجتمع وانحطاطه ويفقد معنى وجوده⁽³⁾.

(1) مالك بن نبي :مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، ص 41.

(2) جيلالي بوبكر: موانع التجديد الحضاري في فكر مالك بن نبي ، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية ، العدد 05 ، جانفي 2015 م
وهران ، ص 152.

(3) المرجع نفسه ، ص 152، 153.

إنّ الطريق للخروج من حالة الجمود الفكري للوصول إلى حالة يتطور فيها عالم الأفكار هو التغيير في حالة البداوة أو الحضارة أو ما بعد الحضارة، وكما يكون التغيير شرطا لازما لبناء الحضارة فهو شرط كل تطور حضاري وشرط كل عملية إصلاح أو بعث أو إحياء. وعامل التغيير يبدأ في داخل نفس الفرد ولا يتغير شيء في الخارج إن لم يغير الفرد نفسه " فهذه الحقيقة العلمية يجب أن نتصورها كقانون إنساني وضعه الله -عزّ و جل- في القرآن كسنة من سنن الله التي تسير عليها حياة البشر"⁽¹⁾.

فالفكرة الإسلامية هي التي ملأت عالم الأفكار عند المسلمين الأوائل تدل على تغيير جذري في المفاهيم والتصورات والعلاقات. هذا التغيير يخص نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى الآخرين وإلى الله وإلى الوجود وغير ذلك ، وهي التي أخرجت عرب الجاهلية إلى مسرح التاريخ. وهو حال الفكرة المسيحية والبوذية والفكرة البراهيمية ، والنهضة الأوروبية الحديثة نتيجة انقلاب فكري وحاصل تفاعل جملة من التغيرات التي دخلت عالم الأفكار في المجال المعرفي والعلمي والسياسي والاقتصادي وغيرها من المجالات الأخرى فالفرد " لا يمكنه أن يغير شيئا في الخارج إن لم يغير شيئا في نفسه، وحينما نقول هذه الكلمة نقولها باعتبارها علما. ولا نقولها فقط تبركا بآية. نقولها علما ونعلم مقدارها من الصحة العلمية"⁽²⁾.

إنّ التخلف والتراجع والانحطاط ظواهر تنزل أي مجتمع من فوق وتمنع فيه أي مبادرة أو محاولة بناء أو تجديد أو إصلاح فهي ظواهر من إنتاج الجمود الفكري ، وسبيل القضاء على الجمود الفكري الالتزام بالمبدأ القرآني الوارد في قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ". (سورة الرعد، الآية 11)

لا يندمج أي مجتمع في التاريخ ما لم يتخطى عقبة الجمود الفكري ويشهد نهوضا فكريا

(1) مالك بن نبي : دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن 20 ، دار الفكر ، الجزائر ، سوريا ، ط1، 1991، م ، ص 58.

(2) المصدر نفسه ، ص57.

على مستوى الأفراد و"يكون للأفكار دور وظيفي .لأن الحضارة هي القدرة على القيام بوظيفة أو مهمة معينة"(1).

إن ظاهرة الجمود الفكري التي تمنع النهضة تعود إلى غياب الإرادة الحضارية و انعدام الإرادة الحضارية يعني انعدام القدرة على التغيير، لغياب النزوع أو القصد المشحون بالعزم والإصرار و لغياب الشعور بأهمية التحول وضرورته لدى الفرد و المجتمع. فالإرادة الحضارية هي تحول في ذات الفرد في صلته بالمجتمع من خلال تحقيق ذاته والمعنى من وجوده وهي إنتاج اجتماعي ذي وظيفة اجتماعية وانعزال الفرد عن اتصاله بالجماعة يفقده الإرادة الحضارية ويضعه ويتركه حبيس ظروف وأوضاع ليس فيها الإرادة في تقديم العون والمساعدة له " إنه حينئذ يشبه الفرد الذي يبقى حيا بعدما يندثر جنسه في كارثة أرضية شبيهة بمأساة آخر ماموث من العصر الجليدي، يتيه في الفيافي المجمدة القاسية حيث لا يجد القوت"(2) وهنا تبرز أهمية الإرادة الحضارية التي تجعل الحضارى ذات طابع موضوعي باعتباره "جملة العوامل المعنوية والمادية اللازمة لتنمية الفرد"(3).

فغياب الإرادة الحضارية في حياة الفرد و المجتمع يعني فقدان المجتمع لوظيفته اتجاه الأفكار وعجزه عن توفير الشروط الاجتماعية والمادية التي تضمن العون والمساعدة للفرد الذي هو جزء منه وعجز المجتمع عن تقديم المساعدة لأفراده بحيث لا يمنحهم القدرة والعزم والإصرار على التغيير ولا يخلق فيهم القلق والتوتر والاضطراب لأجل التحرك في التاريخ ذلك يمنع كل بادرة تحول أو محاولة تغيير أو حالة تجديد في حياة الأفراد الفكرية والاجتماعية.

إن جوهر الإرادة الحضارية هو التوتر الذي يمثل قوة الإقلاع والانطلاق والتوتر هذا فكرة دافعة لا يمكن بثها عبر نظرية أو بأي إرشاد تعليمي . فالإرادة الحضارية هي وراء المعجزات الكبرى التي صنعها

(1) مالك بن نبي : مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، ص 42.

(2) المصدر نفسه ، ص 42.

(4) المصدر نفسه ، ص 43.

الإنسان في التاريخ وترتبط دوما بالتوتر والأفكار الدافعة. فهي ضرورة كقوة إقلاع وانطلاق لبناء المعجزة وبناء الحضارة " إن هذه القوة هي جعلت تلك المجتمعات تنبثق من العدم ونثرتها على مسرح التاريخ حيث بقيت قائمة بقدر ما بقيت هذه القوى تدعمها"⁽¹⁾.

إن الإرادة الحضارية هي السبب الرئيسي لقيام أي حضارة ووراء صنع رجال التاريخ، وهي إرادة إنسانية اجتماعية وجودها مرهون بوجود الفرد الفاعل والمتفاعل البناء المخطط إذ أنه صانع الحضارة ومدمرها في الآن ذاته أما اللافعالية فهي من بين أهم العوائق أمام سير الإنسان نحو التجديد وتعني غياب منطق عملي داخل المجتمع، هذا المنطق جزء من عالم الأفكار وهو عجز في الأفكار "يخلق أو ينتج في المجال النفسي عجزا في المراقبة الذاتية وفي مراجعة النتائج"⁽²⁾، بحيث لا تقيم الأفكار وزناً للعلاقات بين الأعمال و الجهودات والوسائل والسبل من جهة وبين النتائج المحققة من جهة ثانية ولا تتحدد المفاهيم كمفهوم العمل ووسائل العمل ومحاصيله بدقة في التربية الأولى فأفكار الإنسان عن العمل وعن نتائجه وشؤون العمل وكل ما يرتبط به في المجتمع متروك للصدفة والعفوية .

إذا كان المنطق العملي يعني ارتباط العمل بوسائله ومدلولاته ونتائجه وهي معطيات تكون مستحيلة في عالم الأفكار فإن اللافعالية تعني انعدام هذا المنطق ويؤكد مالك بن نبي على أن المنطق منعدم في جوانب كثيرة ومختلفة من حياتنا في البلاد العربية والإسلامية "ونحن أحوج ما نكون إلى هذا المنطق لأن العقل متوفر في بلادنا غير أن العقل الذي يتكون في جوهره من الإرادة والانتباه فهو شيء يكاد يكون معدوما"⁽³⁾.

فاللافعالية تمنع التجديد الحضاري وتنتج التخلف الذي هو نتيجة أو حاصل ضروب اللافعالية

(1) جيلالي بوبكر : موانع التجديد الحضاري في فكر مالك بن نبي ، ص 153.

(2) مالك بن نبي : فكرة كمنويلث إسلامي ، تر، الطيب الشريف ، دار الفكر ، دمشق ، ط 2، 1990م ، ص 59.

(3) مالك بن نبي : مشكلة الثقافة في الوطن العربي ، سلسلة الثقافة القومية ، 25 ، قضايا الفكر الغربي، مركز الوحدة العربية ، بيروت 1994م ، ص 123.

الفردية فهو فقدان للفعالية على مستوى مجتمع معين وتصبح الفعالية هي الشرط الوحيد وراء كل نهضة ووراء تجديد هذه الفعالية ، يحدد مالك بن نبي مفهومها على أساس قرآني في قوله تعالى: "كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ" (سورة آل عمران ، الآية 110) فينبغي تسجيل الأحداث والأفعال في الأنفس لا على أنها قضاء محتوم وقدر مكتوب بل يجب إدراك أسبابها وشروطها وقياسها بالميزان الصحيح وتوجيهها. عندئذ يعرف الإنسان بأنه هو مصدر هذه الأسباب التاريخية كلها، فهي نابعة من ذاته و صادرة من إرادته " في تغيير الأشياء تغييراً يحدد بالضبط وظيفتنا الاجتماعية كما رسمها القرآن"⁽¹⁾. فمالك بن نبي يرى أن الإنسان الجهاز الاجتماعي الأول فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ.

" إن العمل الذي قام به مالك بن نبي في حقل البحث تميز بطابعة العلمي من جهة وبطابعه الفلسفي من جهة أخرى، فهو استطاع أن يضع نظرية في الحضارة ويقدم التجديد الحضاري في إستراتيجية لم يعرفها أحد من قبله، أي نظريته في الحضارة تمثل إبداعها فكريا وفلسفيا وعلميا لا نظير له في عصرنا بما تميزت به النظرية من دقة في طرح المشكلات وحصرها وعمق في التحليل وموضوعية في التصورات والتفسيرات وتنوع في المناهج والأساليب فجاءت نظريته فلسفية وعلمية أخذت من الفلسفة القدرة على المشكلة والتحكم في التصورات والمفاهيم والقدرة على الاستشهاد وتبرير النتائج وأخذت من العلم الدقة في الطرح والموضوعية في التحليل وانهاج مختلف مناهج البحث العلمي"⁽²⁾.

لقد حدد مالك بن نبي شروط النهضة في أكثر من عمل سواء كان كتابا أو بحثا في مشكلة أساسية في حياة الإنسان وهي مشكلة حضارته. والحضارة مرتبطة بعوامل بناء كما ترتبط بعوامل هدم للبناء وأسباب تقتضي البناء في مرحلة ما قبل الحضارة هذه الأسباب التي تقتضي شروط البناء أو تخدمه ترتبط بحياة الفرد والمجتمع.

(1) مالك بن نبي: تأملات ، ص 126.

(2) عميرات محمد أمين: التراث بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري ، ص 74.

" إن غياب الفكرة الدينية في حياة الفرد والمجتمع الروحية والتي تمثل الشرارة التي تنبعث منها أضواء التجديد الحضاري و أنوار الحضارة يؤدي بالضرورة إلى عجز الإنسان عن السيطرة عن مكونات العدة الدائمة والتركيب بينها في وحدة عضوية تسمى الحضارة ، مما يعود إليه غياب الفكرة وعجز الإنسان عن التركيب بين العناصر الأولية للحضارة ، الجهل والثنية ⁽¹⁾ .

إنّ التجديد ليس مجرد إنتاج فكري في حقل العلوم الإسلامية وإنما هو نظرية اجتماعية وسياسية واقتصادية يجب البحث عن معالمها والعمل على صياغتها وبلورتها حتى تتمكن من الدخول إلى ما أسميه "عصر التجديد".

نستطيع القول أن التجديد كان دائم الطرح وهذا كاستجابة لأسئلة فرضها العصر بتعقيداته فالتجديد هو الإجابة الطموحة من منطلق المواكبة بفتح باب الإبداع.

ولقد كان بن نبي من السابقين إلى معالجة التجديد الحضاري بوضع أهم شروط بناء الحضارة فهو من وجهة نظره هذه يرى بأنه " لا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكره إلى الأحداث الإنسانية وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارة أو تهدمها" ⁽²⁾ .

لكن رغم ما قدمه بن نبي من براهين على أهمية نقد التراث ونجاحه في تقديم الجديد على شكل تصورات متماسكة إلا أنه لم يستطع التخلص من الفشل ولم يستطع عبر نقد التراث ومشروعه في التجديد الحضاري أن يطرح حلولاً تنتشلنا من هذا التخلف الذي يحيط بنا وأن يبدع برامج تضعنا على الخط الصحيح نحو النهضة . فعلى الرغم من أهمية نقد التراث وعلى الرغم من كونه مجالا خصبا للإبداع وتوليد رؤى حديثة إلا أن نقد التراث لا علاقة له بالتحديث والنهضة . فهاتان قضيتان منفصلتان وسبب فشل "التجديد" الأساسي هو هذا الربط الغير مبرر بينهما ⁽³⁾ .

(1) عميرات محمد أمين: التراث بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري ، ص 74.

(2) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص 75 .

(3) عميرات محمد أمين: التراث بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري ، ص 214، 215.

المبحث الثالث / الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي.

لقد درس بن نبي أولا الإسلام في أصوله (قرآنا وسنة) تبعا لدراسة نقدية . من خلال "فحص الوثائق المدونة أو التاريخية" ⁽¹⁾ من حيث صحتها وبعدها عن التحريف والتزييف بالنسبة للقرآن الذي امتاز بهذه الميزة الفريدة. على غرار الأديان الأخرى (التوراة والإنجيل) التي لم تعترف الدراسات النقدية للشرح المحدثين بصحتها . وبهذا فالقرآن هو الكتاب الوحيد الذي ثبت على طبيعته الأصلية ⁽²⁾ .

وقد اتخذ في هذه الدراسة النقدية منهجا خاصا. تفرد به عن بقية الدارسين في تحليله للنبوة ولحياة الرسول "ص" إنه منهج التحليل النفسي وهو منهج يحقق من الناحية العلمية هدفا مزدوجا.

الهدف الأول: التأمل الناضج لهذا الدين.

الهدف الثاني: اقتراح إصلاح مناسب للمنهج القديم في تفسير القرآن الكريم ⁽³⁾.

أما الأسباب التي دعت به إلى هذه الدراسة فهي اثنان:

1) **الأسباب التاريخية:** ويعني بها ما يمر به العالم الإسلامي من مرحلة خطيرة، تتمثل في تلقيه لأفكاره وثقافته عن الثقافة الغربية، بل وصل الأمر إلى تلقي عناصر ثقافة تتصل بمعتقداته الدينية ، وأكبر دليل على ذلك تأثير دراسات المستشرقين على الفكر الديني لدى الشباب الجامعي ، مع عدم إدراكهم للهوى السياسي والديني لأولئك ⁽⁴⁾ .

2) **أسباب عائدة إلى المنهج المتبع في هذه الرسالة:** فالقرآن نزل على العرب، وكانت هويتهم في لغتهم، " وإنما كان العربي يتفنن في استخدام لغته فيحت منها صورا بيانية لا تقلّ جمالا عما كان ينحته (فيدياس) في المرمز " ⁽⁵⁾.

(1) مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية ، دار الفكر ، دمشق ، ط 9 ، 2009م ، ص 111.

(2) المصدر نفسه ، ص 111.

(3) محمود محمد شاكر : مقدمة كتاب الظاهرة القرآنية ، ص 28.

(4) مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية ، ص 55.

(5) المصدر نفسه ، ص 61.

وهذا من جانب التعبير عن قوة الدلالة اللفظية وقد استطاع بقوة إعجازه أن ينفذ إلى الأرواح من هذا السبيل ، لما لهم من ذوق يباني رفيع، ثم تغيرت الظروف، وفاض طوفان العلوم في أواخر العهد الأموي ثم العباسي، فصار إدراك جانب الإعجاز عن طريق التذوق العلمي أكثر من أن يكون عن طريق التذوق الفطري ومع ذلك بقي له أثره و مفعوله .

ثم جاءت العصور المتأخرة وتأخر معها ركب المسلمين العلمي، حتى أصبحوا لا يدركون إعجاز القرآن من الناحية العلمية، خصوصاً أولئك الذين تتقفوا ثقافة أجنبية، فكاف لا بد من إيجاد موضع جديد يصل من خلاله إعجازه إلى الناس اليوم " وهنا تواجهنا مشكلة (الإعجاز) في صورتها الجديدة بالنسبة لهذا المسلم أعني بالنسبة لأغلبية المسلمين المثقفين ثقافة أجنبية، بل ربما بالنسبة لذوي الثقافة التقليدية فلا بد من إعادة النظر في القضية في نطاق الظروف الجديدة التي يمر بها المسلم اليوم مع الضرورات التي يواجهها في مجال العقيدة والروح"⁽¹⁾. ويرى مالك بن نبي أن مفتاح حل هذه المعضلة يكمن في قوله تعالى: " قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَاٍ مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ " (الأحقاف ، الآية 09) لما تحمله من إشارة خفية إلى أن تكرار الشيء في ظروف معينة يدل على صحته، مما يدعم حقيقة وصفه بالظاهرة التي عرفها مالك بأنها: "الحدث الذي يتكرر في الظروف نفسها، مع النتائج نفسها " كما تحمل الآية في مدلولها ربطا واضحا بين الرسل والرسالات خلال العصور.

والنتيجة التي يخلص إليها مالك بن نبي من هذا كله أنه يجب أن يكون إعجاز القرآن صفة ملازمة له عبر العصور، مما يضطر المسلم اليوم إلى أن يتناولها في صورة أخرى و بوسائل جديدة تتناسب مع قدراته كالصورة التي تناسبه اليوم هي أن يتناول الآية من جهة تركيبها النفسي والموضوعي أكثر مما يتناولها من ناحية بنائها اللفظي وأسلوبها البلاغي، لأنّ القضية تتعلق هنا بالتركيب النفسي الذي عليه الإنسان⁽²⁾.

(1) مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية ، ص 63.

(2) المصدر نفسه ، ص 66.

وقد تكلم مالك بن نبي عن الظاهرة الدينية وسلوك فيها المنهج الديكارتي الذي يبني العقل فقط لتقديم الأشياء. قدم دراسة تقوم على الموازنة بين مذهبين فلسفيين : أحدهما مادي والثاني غيبي والهدف من هذا الفصل هو الموازنة بين هذين المذهبين الفلسفي ،ذلك الذي يعد الضمير الديني للإنسان ظاهرة أصلية في طبيعته ظاهرة معترف بها بوصفها عاملاً أساسياً في كل حضارة والآخر الذي يعد الدين مجرد عارض تاريخي للثقافة الإنسانية⁽¹⁾. و عقيدتين مختلفتين تماماً عقيدة المادة وأخرى ترجع كل شيء إلى الله تعالى، انتهى فيه وبراعة متناهية إلى إثبات فساد المنهج الأول واختلاله واضطرابه وصلاحيته المنهج الثاني وسموه. وهو من خلال هذا الطرح يريد أن يصل باللاذيني الملحد إلى إثبات وجود الله تعالى . وأنه الإله الواحد الذي خلق الكون وجعل له ما يصلحه في دينه ودنياه وآخرته ،ومن ثم إثبات أن القرآن الكريم هو كلامه وهو مصدر الهداية لهذه البشرية.

ثم تكلم عن الحركة النبوية ويريد من ذلك إثبات سلامة نقل هذه المعجزة ووصولها إلينا على يد أمين صادق ،أدى ما أمر به على شكل كامل . كما طرح بن نبي مبدأ النبوة ثم فرق بين حاملها وبين أدعيائها ، وجلي حقيقة النبي وصورة الكاهن و "الواقع أن تتابع ديانات التوحيد دليل يمكن فحصه دائماً من الناحية الاعتقادية فحسب يقوم على أساس النقد ويتمثل هذا في ظهور النبوة وجميع المظاهر الأدبية والروحية التي تصحبها وخصوصية هذا الوحي ومضمونه هما الإمارتان المميزتان المثبتتان لرسالة النبي هذا إلى أنها هي السمة المميزة للنبوة وهي الحقيقة الجوهرية في مذهب التوحيد وبرهانه الواقعي"⁽²⁾.

ثم تناول النبي أرمياء باعتباره أنصع مثال يمكن استخلاصه من الحركة النبوية الإسرائيلية وللضمانات التاريخية التي تخول كتابه و تاريخه الشخصي قيمة الحقيقة الموضوعية ، ومن خلاله تحدث الكاتب عن الظاهرة النفسية عنده، وما تتميز به من صفات حددت بطريقة موضوعية ، مبدأ النبوة

(1) مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية ، ص 06.

(2) المصدر نفسه ، ص86.

ليخرج بالحقيقة التالية وهي وضع الظاهرة خارج الذات ومستقلة عنها استقلال المغناطيس عن الإبرة لقد قدم لنا (أرمياء) على الظاهرة النبوية شهادة من أقيم الشهادات و أصرحها .فقد أور تفصيلا وصفيا ذا أهمية قصوى لسلوكه الخاص حيال الظاهرة وأشركنا في تأملاته المرة أحيانا ،تلك التأملات التي توحى بها إليه حالته.فقال " لقد صرت محور سخرية طيلة النهار فالجميع يهزؤون بي لأنني كلما تكلمت وجدتني مخطط لأن أصرخ ولقد صارت كلمة الله بالنسبة لي مصدر عار واستهزاء مستمر"(1).

ثم تكلم عن أصول الإسلام فبحث المصادر وخرج من خلالها بان الإسلام هو الوحيد من بين الأديان التي ثبت مصادره منذ البداية ثم بقي كتابه أربعة عشر قرنا دون أن يتعرض لأدنى تحريف أو تبديل بخلاف العهد القديم " التوراة" والعهد الجديد " الإنجيل". " ولقد امتاز القرآن الكريم بميزة فريدة هي أنه تنقل منذ أربعة عشر قرنا دون أن يتعرض لأدنى تحريف أو ريب وليست هذه حال العهد القديم (التوراة) الذي لم يعترف له بالصحة الدراسية النقدية للشرائح المحدثين فيما عدا واحد من كتبه هو كتاب (أرمياء)"(2).

ثم تطرق المؤلف إلى الرسول صلى الله عليه وسلم لأنه لا يمكن الاستغناء في دراسة الظاهرة القرآنية عن معرفة الذات المحمدية بصفته الشاهد الذي لا بد من ضمانات تكفل لنا الثقة الضرورية لشهادته ، وقد بدأ خطوة خطوة ليخرج بنتيجة دقيقة تبين الارتباط العميق بين الظاهرة و الشاهد منذ أن ولد إلى أن بعث وأوحى إليه وبعده عن أي مؤثرات أو ارتباطات بأمم أخرى "الظاهرة التي ندرسها مرتبطة في الواقع بذات محمد صلى الله عليه وسلم . ولكي نخرج بنتيجة عن طبيعة هذا الارتباط لا بد أن نخطو خطوة أولى لنضع مقياسا أول مدعما بكل العناصر الخاصة بتجلية (الذات) التي هي موضوع القضية وشاهدها وقاضيه وفي سبيل هذا ربما كان من الواجب أن نعرض التفاصيل كلها في حياة رسول الله . فكل تفصيل يقدم لنا حقيقة تهيم هذا المقياس"(3).

(1) مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية ، ص 88.

(2) المصدر نفسه ، ص103.

(3) المصدر نفسه ، ص 88.

ثم مضى في شرح الخصائص الظاهرية للوحي بشرح كيفية الوحي ومقاييسه الظاهرة والعقلية "إن مصطلح (وحي) الذي يطلقه القرآن على هذه الظاهرة إنما يعبر بالكلمات (Intention المكاشفة أو الوحي النفسي) أو (Inspiration إلهام)"⁽¹⁾. ومقام الذات المحمدية والرسالة ويوضح العلاقة بين القرآن والكتاب المقدس . كما في (ص 200 و ما بعدها في جدول مقارنة) الذي قدم فيها المؤلف مقارنة فريدة وذكية بين آيات سورة يوسف في القرآن الكريم وبين ذات القصة في التوراة محاولاً تبين أوجه الشبه والاختلاف في الكتاب السماوي الذي تعهد الله بحفظه وبين الكتاب السماوي الذي تناقلته أيد اليهود المحرفة. فعلاوة على أن التشابه الذي قرناه ليس الطابع الوحيد والجوهري في القرآن الكريم فإن القرآن يؤكد مستعلننا صلته بالكتاب المقدس. فهو يطلب دائماً مكانة في الدورة التوحيدية وهو بهذا وبذلك يثبت -باعتداء- التشابه بينه وبين التوراة والإنجيل، وهو يؤكد هذه القرابة صراحة ، ويلفت إليها النبي نفسه كلما وجدت مناسبة. وهنا فيما نذكر آية تنص خاصة على تلك القرابة "وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ" (سورة يونس، الآية 37). و على هذا فإن هذه القرابة تسمى القرآن بطابعها الخاص فهو في كثير من المواضيع يبدو مكملًا أو مصححاً لمعلومات الكتاب المقدس"⁽²⁾.

كخاتمة المطاف بحث مالك بن نبي في موضوعات ومواقف قرآنية فيها إرهاب القرآن ولا مجال للعقل فيه كفوائح السور والمناقضات ، هذه المناقضة تحلي لأعيننا الخصائص الظاهرية التي بينها وأكدنا حتى الآن في القرآن الكريم موضوعيته واستقلاله بالنسبة للذات المحمدية ، وأول مثال على هذه المناقضة قوله تعالى " وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ قَبْلَ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ " (سورة طه ، الآية 114) والمواقف "إن ارتيادنا القرآن وتأملنا له مع اختلاف مقاصدنا ومع تعلقنا مقدماً بزاعم المثقفين المحدثين يبهنا بالنظام أفكاره الغريبة ومادتها العجيبة على أن اهتمامنا قد تزايد منذ بعيد بازدياد سياحتنا في هذا العالم الذي يمتاز بنظامه وهندسته وطبيعته الخاصة وهو في هذه المعاني جميعاً يشبه

(1) مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية ، ص 143.

(2) المصدر نفسه ، ص 199.

دوائر المعارف العلمية أو الكتب التعليمية المعدة لتطبيق خاص⁽¹⁾. كما يبين مالك بن نبي أهمية المجاز القرآني في دراسة الظاهرة القرآنية من وجهة نظر نقدية.

وفي الأخير يمكننا أن نخلص إلى أن الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي هي عبارة عن دراسة فكرية محايدة للقرآن الكريم كظاهرة عبّر عن خلالها بكل موضوعية عن موقفه من الإسلام، والرد على المشككين في كون القرآن كتابا سماويا وفي قدسية القرآن التي بدأت في كتابات المستشرقين ثم ظهرت مرة أخرى في كتابات بعض الأدباء والعرب الذين إطلعوا على تلك الكتابات وانقادوا وراءها حيث بينت هذه الدراسة أن مالك بن نبي تناول الإسلام من خلا جانبيين مختلفين .

أ- الإسلام المدون " المكتوب ":

والتي تناول فيها القرآن الكريم كأصل أول للإسلام ووثيقة تاريخية والسنة النبوية كمدون يمثل الأصل الثاني للإسلام . لم يتوفر لها من الصحة التاريخية ما توفر للأصل الأول ويقصد التشويه والتحريف الذي لحق بأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، مما استوجب (طريقة نقدية) لتمييز ما هو صحيح وما عداها فطبقت طريقة النقد التاريخي وما يعرف عند العلماء الحديث (بالتعديل والتجريح)⁽²⁾.

ب- الإسلام الفعّال والإسلام الذاتِي:

لم يكتف بن نبي بدراسة الموروث الديني كنص مكتوب بل درس الإسلام كعقيدة في صلتها بالإنسان وكشريعة ترتبط بسلوكات الأشخاص وكنظام اجتماعي يحكم مختلف مجالات الحياة .

(1) مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية ، ص199.

(2) مالك هواين: التراث والحداثة عند مالك بن نبي، إشراف الأستاذ مختار بو الحماير، دائرة الفلسفة ، معهد العلوم الاجتماعية ، جامعة منتوري ، قسنطينة ، السنة الجامعية 1998،1999، ص08،09.

الإسلام الفعّال:

تحدث فيه مالك بن نبي عن الوظيفة الاجتماعية للإسلام " إن الإسلام قبل إنسان ما بعد التحضر إسلام حي في النفوس وفي السلوك وفي النظم الاجتماعية والسياسية يؤدي دوره ووظيفته الاجتماعية فكان مركب القيم الاجتماعية ومشكلا لها"⁽¹⁾، معنى هذا أن هناك اتصالا بين الجانب الروحي والتطبيق الاجتماعي مما أكسبه فاعلية فكان وسيلة المجد والقوة في الحياة الدنيوية ووسيلة النجاة في الآخرة.

الإسلام الذاتي (الجذبي):

بيد أنه ابتداء من معركة (صفين) ضعفت الروح الدينية وغدا سلوك المسلم يخالف مثله الأعلى وحدث الانفصام بين الجانب الروحي والتطبيق العملي الاجتماعي الذي أحدث ازدواجية الشخصية. "فالمسلم لا يحتفظ باستقلاله الأخلاقي ابتداء من اللحظة التي يغادر فيها المسجد وبدلا من أن يؤثر على الوسط طبقا لمثله الأعلى ومبدئه نجد أن الوسط هو الذي يؤثر عليه ويهدم مبدأه"⁽²⁾. ترتب عن هذه الانفصامية فقدان الإسلام لفاعليته على الرغم من كونه دين قوة وتحضر، وفعاليته تكمن في فهمه فهما صحيحا . وفي المقابل نجد أن الفهم الضيق يؤدي إلى الابتعاد عن قيمه وروحه.

من هذا المنطلق يعارض بن نبي الفهم الخاطئ للإسلام ،لأن الفهم الخاطئ للإسلام أدى إلى " تطبيقه كنظام حياة عند حدود معينة ولم تعط قضيته تطوير الثقافة الإسلامية المتحولة إلى نمط اجتماعي عملي"⁽³⁾. من هنا يمكننا القول أن القصور ليس في جوهر الإسلام وإنما في سوء

(1) مالك هوين : التراث والحداثة عند مالك بن نبي ، ص10.

(2) المرجع نفسه ، ص11.

(3) مالك بن نبي : الفكرة الإفريقية الآسيوية ، تر ، عبد الصبور شاهين ، دار الفكر الجزائري ، سوريا ، 1992 م ، ص244.

الفهم والأداء . كما دعا مفكرنا إلى ضرورة الفهم الصحيح لمضامينه ، وهذا لا يستمر إلا بتفسير معانيه واستجلاء الغامض منه . اعتمادا على مناهج تفسير أكثر دقة ووضوحا . لأن مناهج التفسير القديمة لا تزال عالمة على بواكير كتب التفسير على إعتبار أن " مشكلة التفسير القرآني على أية حال هي مشكلة العقيدة الدينية لدى المتعلم، كما أنها مشكلة الأفكار الدارجة لدى رجل الشارع ومن هاتين الوجهتين ينبغي أن يعدل منهج التفسير في ضوء التجربة التاريخية التي مر بها العالم الإسلامي"⁽¹⁾. معنى هذا أن بن نبي يؤكد على ضرورة النظر في المناهج الكلاسيكية وتعديلها وتحديدتها على أن يكون هذا التعديل بحكمة و روية حتى يتفق مع مقتضيات الفكر الحديث.

نستنتج في الأخير أنه رغم معرفة مالك الدقيقة بالفكر الغربي و تأثره به في بعض الأحيان إلا أن أمله في التغيير بقي معلقا في الأصالة الإسلامية حيث همس بعمق في وعي الأمة الإسلامية مُظهرا أمراضها وواضعا لها وصفات العلاج ، فقد عُرف بمقولته : "سأعود بعد ثلاثين سنة وسيفهمني الناس في إشارة منه لتبني أفكاره مستقبلا " .

(1) مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية ، ص 59 .



الفصل الثالث : الحداثة من منظور محمد أركون

✓ أولا : تحديث العقل الإسلامي " المشروع النقدي الأركوني "

✓ ثانيا : مفهوم وماهية التراث الإسلامي لدى أركون

✓ ثالثا : الإسلاميات التطبيقية في تفكير محمد أركون

الفصل الثالث/ الحداثة من منظور محمد أركون

تعتبر الحداثة من أهم المشاريع التي طرحت على طاولة البحث الفلسفي لدرجة اعتبارها القضية الأم التي ينبغي معالجتها، ولدخولها وولوج في مضمونها كان لابد من نقد العقل الإسلامي العربي وإزاء هذا الموضوع كان هناك الكثير من الآراء والمواقف المختلفة. فالعقل الإسلامي أصبح محور بحث ودراسة وجدل الكثير من المفكرين والسياسيين والمنظرين والفلاسفة، فهناك بعض فلاسفة أنكروا وجود عقل إسلامي عربي واحد قبل، وحتى وجود فلسفة عربية إسلامية قائمة بذاتها هذا ما أقره أرنت رينان بمقولته المشهورة ما هي إلا فلسفة يونانية بحروف عربية. فما هو تصور أركون للحداثة وما هو موقفه من نقد العقل؟

المبحث الأول/ تحديث العقل الإسلامي " المشروع النقدي الأركوني "

يهدف مشروع محمد أركون - نقد العقل الإسلامي- إلى بناء علم الإسلاميات التطبيقية من خلال تطبيق المناهج العلمية المعاصرة على النصوص ومختلف فروع المعرفة الدينية، تلك المناهج التي طبقت فعلا على نصوص دينية أخرى خاصة المسيحية⁽¹⁾. فمشروع محمد أركون أصبح يمثل المنهجية الحداثية الجديدة في أبرز تجلياتها والمقصود هنا بالحداثة الجديدة هي التي تحول موقفها من القطيعة مع التراث إلى العناية والاهتمام بالتراث قراءة ونقد ومراجعة⁽²⁾. فقد انتقد محمد أركون منهجية التأصيل أي القراءة التبجيلية للتراث الديني ومحاولة فهمه من الداخل لان عملية تأصيل أي معرفة سواء كانت دينية أو علمية أو فلسفية أو أخلاقية مآلها الفشل⁽³⁾.

وتتشكل الملامح الكبرى لمشروعة الفكري داخل ما يسميه "الإسلاميات التطبيقية" والتي تهدف

(1) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر، هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، 1999 م، ص 09.

(2) عبد الله بن محمد المالكي: منهج محمد أركون في نقد الدين والتراث الإسلامي، إشراف الدكتور عبد الله بن محمد القرني قسم العقيدة، كلية الدعوة و أصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية، 2010م، ص 03.

(3) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 10.

إلى إحداث قطيعة جذرية مع الدراسات الإسلامية التقليدية التي تطبعها الرؤية السكونية بحيث لم تستطع الارتقاء إلى مستوى التجاوب مع أسئلة العقل النقدي . وذلك بالاعتماد على المناهج والأدوات المنتجة في إطارات التطور الذي عرفته العلوم الإنسانية في الغرب وخصوصا المنهج (التفكيكي - الحفري) كأساس للقراءة النقدية للتراث. لأن الإسلام كأدي دين آخر يمكن تطبيق هذه المناهج عليه ومقارنته وفقها " هو جسد مؤلف من عدة عوامل لا تنفصم ، العامل النهائي (الفردى والجماعى) والعامل التاريخى (تطور المجتمعات الإسلامية) والعامل السوسولوجى (أي محل الإسلام ضمن نظام العمل التاريخى لكل مجتمع وانعكاسه على مصير هذه المجتمعات على الإسلام كدين) والعامل الثقافى (فن وأدب وفكر)"⁽¹⁾.

1. مفهوم العقل القرآنى:

يحدد أركون العقل الإسلامى بالعودة إلى العقل القرآنى. فلفظة عقل بصيغة المصدر لم تذكر ولو مرة واحدة فى النص القرآنى. وهذا بالنسبة إلى أركون كفى لجعل العقل القرآنى يختلف عن العقل كما عرفه اليونانيون. حيث يرى أنه عندما نحلل النص كما هو بين أيدينا. وكما وصلنا. فإنه من غير الممكن التحدث عن العقل بالمعنى الأرسطى أو بالمعنى الحديث للكلمة . إن كلمة عقل على هيئة المصدر أو الاسم بحسب أركون غير موجودة فى القرآن. هناك الفعل عقل/يعقل/ وهناك صيغة النفي لا يعقلون وهناك صيغة عقلوا مرة أو مرتين ، ولكن لا يوجد مصطلح عقل الذى يستخدم حاملا لسانيا لمفهوم العقل فيما بعد. إذ يقول " لا أقصد بالعقل المفهوم الجارى عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروثة عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطية ، أي القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال المنيرة لسائر القوى الإنسانية فى النشاط العرفانى. بل أقصد القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والأيدولوجية"⁽²⁾.

(1) بن عون بن عتو: الإسلاميات المطبقة و إشكالية إعادة قراءة التراث عند أركون، مجلة لوغوس، العدد 01، دار الكنوز ، الجزائر جويلية 2012م ، ص44.

(2) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية ، ص 688.

وعلى هذا الأساس يكون العقل القرآني عند أركون هو عقل التعرف إلى الشيء وليس العقل الذي يعرف ويكتشف الشيء ، وهذا يحيل إلى نظرية أفلاطون في المعرفة. حيث يوصف فعل المعرفة على أنه فعل تذكر. ويحدد هنا أركون التعرف بعكس المعرفة وهو ما يقصده القرآن حسب فهمه بعبارة أفلا تعقلون؟ مع الأخذ بعين الاعتبار لمسألة أن المعنى التزامي لهذه العبارة في القرآن ليس مفهوم العقل كما نعرفه وإنما يعني التعرف على الشيء أو التحقق من حقيقة موجودة سابقا لأنها بكل بساطة كانت موجودة منذ الأزل فالمسلم يتعرف عليها ثم يتمثلها داخل روحية دينية عامة أو ممارسة سلوكية مناسبة⁽¹⁾.

ومن هنا أكد علي حرب أن تركيز أركون على نقد العقل الديني واللاهوتي كان من منطق اعتقاده أن هذا العقل هو أصل العلة وأساس المشكلة. سواء كان الأمر متمحورا حول الفروع بالنص الديني أو تفاسيره⁽²⁾. ويقول أركون معرفا لمشروعه الفكري كما يسميه تاريخ نقدي تأهلي إستنباطي عميق للفكر الإسلامي " هو فكر يدعو إلى المراجعة النقدية الصارمة أو الغريلة الكاملة لكل التراث العربي الإسلامي، ومناهج هذا المشروع و مسارته وبلوراته المصطلحية وبلاغياته التي تبحث عن التصديق عليها ليس فقط داخل الإطار الخاص بالفكر الإسلامي وإنما أيضا داخل الإطار الأكثر قربا ، كإطار الفكر اليهودي والفكر المسيحي ، بمختلف تجلياتها داخل الفضاء التاريخي التوحيدي⁽³⁾.

والمنطلق الثاني لمشروعه كان من منظور نقدي مبادئه تقوم على وضع تصور مختلف للموروث الإسلامي ومحموله الفكري فيقول " إعادة كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامي والفكر الإسلامي والفكر العربي"⁽⁴⁾.

(1) محمد خالد الشياح: نقد العقل الديني عند محمد أركون، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، العدد 03 ، الأردن ، 2015م، ص 394.

(2) علي حرب: تحية أركون ، مجلة لوغوس ، العدد 01، الجزائر ، جويلية 2012 م ، ص 7.

(3) عبد الإله يلقرينز: محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1 ، 2011م ، ص 45.

(4) محمد بوراس: محمد أركون ومشروعه النقدي، مجلة البيان ، العدد 179 ، الجزائر ، (د.ت)، ص 102.

وذلك ما أشار إليه مصطفى كحيل في الأنسنة والتأويل أن مشروع أركون بمثابة سلوك نهج المشروع الغربي الحداثي . وذلك بتوسيع آفاقه ليندرج ضمنه الإسلام.

وهدف أركون من هذا المشروع ربطنا بالحركة النقدية الحديثة المباشرة التي تنحو نحو نقد العقل بكل أسسه ووضع تأويل جديد لمسلمات وفرضيات هذا العقل حيث يتم الكشف عن علاقته وتأثره مع الحقيقة والتاريخ⁽¹⁾ . وقد دافع أركون على الطريقة الجديدة فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص فهذه القراءة محررة من الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية فيقول " إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات إنها قراءة تجد في كل ذات بشرية نفسها. سواء كانت مسلمة أقصد قراءة تترك فيها الذات العربية لنفسها ولدينا مكتبتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات".⁽²⁾

وتعتبر تلك الأطر الدوغمائية الأرثوذكسية بالنسبة لمحمد أركون "الميتافيزيقا الكلاسيكية أي الأنظمة الكلاسيكية أي الأنظمة اللاهوتية التي تشكلت في العصور الوسطى في كافة المجالات الدينية (اليهودية فالمسيحية ، فالإسلامية)"⁽³⁾.

مما سبق ذكره يتضح أن مهمة القراءة الجديدة تحرير العقل الإسلامي وإخراجه كلياً ونهائياً من كل البلاغيات التعسفية ومن كل التركيبات المنطقية التعسفية . ومن كل الأنظمة الخادعة المفروضة من قبل القراءات الفقهية . فاللاهوتية ، فالتبجيلية ، فالأديولوجية⁽⁴⁾ .

(1) مصطفى كحيل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، تحت إشراف الدكتور إسماعيل زروخي ، قسم الفلسفة ، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ، جامعة منتوري ، قسنطينة ، 2007-2008 ، ص 34.

(2) محمد أركون : الفكر الأصولي و استحالة التأصيل ، ص 76.

(3) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر و تح، هاشم صالح ، دار الساقى ، لبنان ط 2، 1995م ، ص 35.

(4) المصدر نفسه، ص 76.

وقد أراد أركون في خصم مشروعه نقد العقل الإسلامي أن يخضع النص القرآني كتجربة لدراسته فيقول في تاريخية الفكر العربي المعاصر "إنني أتخذ القرآن وتجربة المدينة كنقطة انطلاق لا أريد الانصياع لهيمنة أسطورة العصر التديشيني أو الافتتاحي"⁽¹⁾.

يلوح أركون من خلال نقده للعقل الإسلامي إلى بلورة جديدة غير مألوفة "أما عن سياق مشروعة فهو يندرج في مجال العقلانية النقدية التي تهتم بالقراءة النقدية الحداثية للنص القرآني و التراث الإسلامي ككل"⁽²⁾.

إذاً فالعقل الذي يريد أركون أن يقوم بنقده ودراسته هو العقل الديني أي العقل حين يكون خاضعاً لمعطى الوحي ويقر بأنه إلهي، وأن دوره ينحصر في خدمة الوحي. أي فهم وتفهم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد ثم الاستنتاج والاستنباط فالعقل بهذا المعنى هو موضوع أركون⁽³⁾.

فإن كان مشروع أركون بهذا المعنى فهو مشروع لاهوتي (عقائدي) بامتياز كما أقرّ الجابري لأنه اهتم بنقد الأدوات المنتجة للعقيدة الإسلامية .

أما اهتمام الجابري فكان مرتبط بنقد الأدوات المنتجة للمعرفة بشكل عام في اللغة العربية ويظهر أكثر موقف الجابري من طرح أركون نقد العقل الإسلامي من خلال سؤال استنكاري : هل نحن حقاً في حاجة إلى نقد لاهوتي ؟ أم نحن في غنى عنه ؟ يقول "أنا شخصياً اعتقد أنني في غنى عنه"⁽⁴⁾.

ويعلل ذلك أن من يفكر في النقد اللاهوتي على غرار ذلك النقد اللاهوتي الذي عرفته أوروبا

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، تر، هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي، لبنان ، ط2 ، 1996م ، ص16.

(2) عماد عبد الرزاق : أركون ومشروعه النقدي، مجلة المؤمنون بلا حدود، ج2، المملكة المغربية ، ماي 2015 ، ص19، 17.

(3) محمد أركون: أين الفكر الإسلامي، تر ، هاشم صالح، دار الساقي ، بيروت ، ط2 ، 1995م ، ص 13.

(4) محمد عابد الجابري : المسألة الثقافية في الوطن العربي ، سلسلة الثقافة القومية ، 25 ، قضايا الفكر العربي ، مركز الوحدة العربية

بيروت ، 1994م ، ص278.

(كمحمد أركون) يتجاهل الفرق بين الدين الإسلامي والدين المسيحي ، الدين الإسلامي له كتاب مقدس لم يلحقه تغيير ولا تحريف منذ أن جمع في عهد عثمان وليس هناك دليل قاطع على أن نوعا من التحريف أو البتر أو التغيير قد حدث في فترة ما بين نزول القرآن وجمعه ⁽¹⁾ ، وبالتالي فنحن بحسب الجابري "أمام أمرين لا ثالث لهما: إما أن القرآن الذي بين أيدينا هو نفسه الذي كان عند الصحابة زمن النبوة و زمن أبي بكر وعمر ، وهذا ما يعتقده المسلمون قديما وحديثا ، وفي هذه الحالة فلا مجال لممارسة أي نقد لاهوتي على النص القرآني. وإما أن هناك تغييرا أو بترًا وفي هذه الحالة سنكون أمام فرضية لا سبيل إلى إثباتها. الشيء الذي يجعل النقد اللاهوتي عملية غير ممكنة " ⁽²⁾. نفهم من هذا أن الجابري أثر استعمال مصطلح "العقل العربي" بدلا من "العقل الإسلامي" ليحصر نقده في الجانب الإستمولوجي المحض دون التطرق إلى النقد الديني اللاهوتي ، معتبرا أن النقطة المركزية للعقل الإسلامي تكمن فيما أنتج باللغة العربية، وأن النقد والتجديد يجب أن يطلعا المركز ومن ثم الأطراف، كما أنه لم ير نفسه ذاك اللاهوتي الذي يحمل مشروعا إصلاحيا رافعا لواء تحديد علم الكلام ، وهنا نجد الجابري يختلف مع المفكر محمد أركون حيث اهتم هذا الأخير بدراسة ونقد العقل الديني فأركون يستعمل مصطلح "عقل إسلامي" بدل "عقل عربي" لأن صفة إسلامي تشير إلى الإسلام كعقيدة ومجموعة من المعتقدات واللامعتقدات والتعاليم، والقوانين المعيارية الأخلاقية التشريعية التي تثبت آفاق فكر ما وتنظم سلوك المؤمنين ⁽³⁾.

ويوضح المفكر "علي حرب" في سياق قراءته للمشروع الأركوني أن محمد أركون يفضل استخدام "العقل الإسلامي" بدلا من "العقل العربي" لأنه كان يهدف إلى نقد الطريقة اللاهوتية التي اشتغل من خلالها هذا العقل انطلاقا من معطيات الوحي ⁽⁴⁾.

(1) محمد عابد الجابري: المسألة الثقافية في الوطن العربي ، ص 279.

(2) المرجع نفسه ، ص 278.

(3) محمد أركون: معارك من أجل الأسئلة في البيانات الإسلامية، تر، هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، 2001م ، ص 51.

(4) علي حرب: الممنوع والممتنع ، نقد الذات المفكرة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، 1995م ، ص 129.

وهذا ما يؤكده قول أركون: "العقل حين يكون خاضعا لمعطي الوحي، ويقر بأنه إلهي أن دوره ينحصر في خدمة الوحي أي فهم وتفهم ما ورد فيه من أحكام وتعاليم وإرشاد، ثم الاستنتاج والاستنباط" (1).

أي أن هذا العقل سينشغل بالمعرفة الجاهزة مستخرجا المعرفة الصحيحة استنادا إلى العبارات النصية لكل من القرآن والحديث فهو تابع وليس مستقلا بذاته، أي ليس له صلاحياته . طرح مشكلة الوحي كظاهرة موضوعية تاريخيا أو لغويا أو اجتماعيا بغض النظر عن مشاعر الإيمان الذاتية. كما لا يطرح مشروعيته الاستنباط عن طريق الانتقال من كلام الوحي المقدس إلى أحكام البشر بخلع رداء القداسة على هذه الأخيرة يجعلها إلهية أيضا وفوق التاريخ (2) ويتميز هذا العقل حسب أركون بخصائص:

- ❖ عقل يقع في المرتبة الأخيرة ، مرتبة الخادم.
- ❖ يكشف الحقيقة اعتمادا على الوحي المبين فقط.
- ❖ يعتقد بتطابق معارفه مع مضمون الوحي المنزل.
- ❖ بناء إنسان معرفته دينية تمارس سلطتها على هيئة الحقيقة المطلقة (3).

وقد ذهب أركون إلى أن مفهوم العقل له تاريخ فالعقل الذي يستخدمه حسن البصري ليس هو نفسه الذي يستخدمه ابن خلدون والعقل الذي كان استخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده فالعقل حسب أركون ليس شيئا ثابتا لا يتحول بل هو نسبي في ظل صيرورة تاريخية دائمة وهذا المبدأ حسب أركون ينسحب على جميع العقول المفكرة حتى الأوروبيين فعقل القديس توما الاكوييني ليس هو عقل ديكارت ليس هو عقل هيجل (4).

(1) محمد أركون: أين الفكر الإسلامي ، ص 111.

(2) محمد أركون : الإسلام والحداثة ، ص 208، 209.

(3) ابن علي عبد الغني: العقلانية الناقدة في الفكر العربي المعاصر بين اللغة والدين، مجلة دراسات، العدد 01، الجزائر، 2010م، ص 17، 18.

(4) محمد أركون : الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 177.

ومن خصائص هذا العقل أيضا أنه عقل متحول غير ثابت، وهذه شروط تاريخية ولهذا لا يوجد في مفهومه معنى المطلق والثابت والكلي، ومن خصائصه أيضا أنه منفتح، ومعنى الانفتاح: أن العقل أصبح لا يلغي ولا يقصى اللامعقول (وهو ما يخرج عن نطاق الخبرة الحسية بحسب المفهوم الوضعي للعقل) بحيث صار يحتوي في مفهومه الخيال والعاطفة والشعور. ولهذا فهو يعترف بالسحر والأسطورة والشعوذة، وهذا ما يفسر لنا ما يحدث في المجتمعات الأوروبية في الآونة الأخيرة من الإقبال الملفت نحو الممارسات الدينية الشاذة الملفتة بالأساطير والسحر والطلاسم. كما يتميز به تعددي وهذا نتيجة لصيرورته وانفتاحه. ونتيجة أيضا لبروز النزعة الذاتية في الفلسفة المعاصرة و التي تقوم على أساس أن المعرفة مصدرها الذات العارفة وليس الموضوع المعروف⁽¹⁾.

وانطلاقا من هذا وإن كان كلام أركون صادقا فإننا لا يمكن أن نقرأ لمفكر سبقنا بقرون أو حتى بعقد أو عقدين من الزمن لأن عقله يختلف عن عقلنا. وفضاءه العقلي بعيد عن فضائنا وأركون بهذا المفهوم إنما يؤكد النسبية السوفسطائية ويردد أطروحات الفلاسفة العدميين أتباع التيار النيتشوي أمثال هيدغر، فوكو، دريدا⁽²⁾.

فعلا إذا أردت أن تضعف من سلطة شيء ما فعليك أن تفتته إلى أجزاء غير قابلة للوصل أو تخضعه إلى صيرورة زمنية لا تقف عند حد ولا تملك أي مرجع ثابت هكذا تتلاشى وحدته وتنحل شموليته، أركون يجري العقل ويفتته إلى هياوات لا يجمعها جامع. ولا يمكن ربطها أو إيجاد حتى قرابة نظرية ومبدئية بينهما⁽³⁾.

إذاً الهدف الرئيسي عند أركون من الدراسة الأنثروبولوجية الدينية للتراث الإسلامي هو "توضيح التنافس المستمر بين المعرفة الأسطورية والمعرفة العقلانية وروابطها المتغيرة والمتحولة"⁽⁴⁾.

(1) محمد سبيلا: مخاضات الحداثة، مج 1، الهادي للطباعة والنشر، ط 1، 2007م، ص 23.

(2) محمد المزوغي: نيتشه هيدغر فوكو، نقد وتفكيك، دار المنصور، العراق، ط 1، 2014م، ص 48.

(3) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2009م، ص 15.

(4) محمد بوراس: محمد أركون ومشروعه النقدي، ص 104، 105.

والمقصود بالأنثربولوجية الدينية عند أركون " دراسة كل الأديان في كل المجتمعات البشرية من أجل المقارنة فيما بينهما، واستخلاص القواسم المشتركة وفهم آلية اشتغال الروح البشرية فيما وراء كل الخصوصيات الضيقة المحصورة بشعب واحد أو دين واحد"⁽¹⁾.

فيرى أن الإنسان عاجز عن تفسير الظاهرة الدينية بكل أبعادها الأنثربولوجية ما دام يحصر نفسه في دين واحد . وبالتالي تخفي الأنثربولوجية وهي الخاصية التي يتسم بها الجنس البشري وبالتالي يتميز عن غيره⁽²⁾.

وفي هذا الصدد تأتي النظرية التي تؤكد هدف محمد أركون من الدراسة الأنثربولوجية الدينية " إن الفكر العربي الإسلامي لا يمكنه الإنفتاح على العقلانية الحديثة بشكل فعلي ودائم وناجح إلا بتفكيك مفهوم الدوغماتية ومفهوم الأرثوذكسية . الخاصين بترائه هو بالذات وما دام المؤمن سجين الإيمان ومادام الإيمان الأرثوذكسي سجين المقولات الميتولوجية القيروسطية وغير قادر على فتح كوة أو ثغرة على الخارج ، أي على العقلانية العلمية والفكر التاريخي فسوف يراوح مكانه"⁽³⁾.

من هنا يتبين أن الخيار الوحيد للخروج من المعرفة الأسطورية هو الانتقال إلى المعرفة العقلانية التي تعتبر السبيل الوحيد أمام الفكر الإسلامي ولتحقيق انطلاقيه. فالعقل الإسلامي بانفتاحه على العقلانية الحديثة يكون قد تملك النهج الصائب في تحرير إدراكه من مفهومي الدوغماتية والأرثوذكسية . وبهذا المعنى إذا ما تم تخلص العقل الإسلامي من الدوغمائية فلن يبرح مكانه ويظل حبس تصورات ومنطلقاته المنحصرة في زاوية إدراكه وكذا تحرره من الأرثوذكسية التي تفرض خط واحد من التأويل والتفسير فبمجرد التخلص منها خرج من دائرة الجمود والانغلاق.

(1) محمد أركون : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ط2 ، ص 53.

(2) المصدر نفسه ، ص 53.

(3) محمد بوراس : محمد أركون ومشروعه النقدي ، ص 104.

نستنتج في الأخير أن مفهوم العقل الإسلامي عند أركون يتمثل في مجموع المبادئ والمسلمات القبلية التي من خلالها يفكر العقل المسلم الفردي . ويصدر أحكامه و يأخذ مواقفه اتجاه الواقع واستعمال عبارة العقل الإسلامي عند أركون تشعر بوجود عقل واحد يمكن تحديده والإمساك به.

وفي سياق ما ذكرناه سابقا فقد كان سعي أركون إلى تطبيق النقد التاريخي على الإسلام ونصوصه التأسيسية ، أي القرآن والحديث النبوي مثل ما طبق على الإنجيل من مناهج تاريخية، لأن المقارنة هي أساس العلم والفهم حيث يريد أركون أن يدفع بالنقد التاريخي للنصوص المقدسة إلى أقصاه لأنّ هذا النقد بنظره آت آجلا أم عاجلا . فهو وحده الذي يمكننا من طرح مفهوم كلام الله طرحا إشكاليا. أي طرحه خارج نطاق أي أسبقية تيولوجية .

المبحث الثاني/ مفهوم وماهية التراث الإسلامي لدى أركون

لقد اعتمد أركون في تحديد مفهوم التراث ومضمونه على الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة وعلى اعتبار أن تاريخ البشر كما يقول جورج بالانديه " يشبه إلى حد ما تاريخ الكرة الأرضية الذي ينتج طبقات بيولوجية متراصة فوق بعضها بعض ، صحيح أن تاريخ البشر يتحرك ويتغير بسرعة أكبر ولكنه يولد هو الآخر طبقات سميكة ينبغي أن تكتشفها العلوم الاجتماعية" (1) فماهية التراث تتجلى عند أركون بأنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور والحقب الزمنية إنّ هذه القرون المتطاولة ليست مترتبة فوق بعضها بعض وإنما هي داخلية في حالة تفاعل متبادل داخل ما يدعى بشكل عام وعمومي التراث الإسلامي ويوضح محتوى هذه الطبقات كما يلي:

1. الطبقات السطحية العميقة (المستوى العميق):

وهي الطبقة الأصلية أو الأكثر قِدَمًا (2) بحيث أنها تتكون من خليط من الأفكار المتداخلة بطريقة لا يفصل فيها بين الرباني والبشرى. لأن هذا المستوى يمثل التراب بالمعنى العام والقديم الذي يشمل كل العادات والتقاليد السائدة قبل الإسلام والتي استمرت بشكل أو بآخر حتى بعد الإسلام "كالقوانين المحلية وأعراف وتقاليد الفئات العرقية المختلفة كالقبائل البربرية في إفريقيا الشمالية فعندما دخل الإسلام إلى تلك المناطق لم يجد أرضاً فارغة من العادات" (3) ، وعندما اعتنق أهل تلك المناطق الدين الإسلامي لم يتخلوا كلية عن عاداتهم السابقة.

2. المستوى الثاني:

ويمثل هذا المستوى التراث الإسلامي المقدس والمثالي كما تراه كل جماعة (فهناك تراث سني وتراث شيعي وتراث ينسب إلى الخوارج). وقد ترسخت هذه التراثات بواسطة مجموعات الحديث التي أنجزتها

(1) فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون ، ص 91.

(2) محمد أركون : الفكر الإسلامي ، نقد و إجهاد ، ص 104.

(3) هاشم صالح : السلطة والحداثة ، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 41، بيروت ، 1984م ، ص 22.

كل جماعة والتي ترى في تراثها الإسلام الصحيح⁽¹⁾. فمحمد أركون يضع التراث ضمن أرثودكسية لها خصائصها ومقوماتها. فكما أنه لا يوجد إلا الإسلام واحد فإنه لا يمكن أن يوجد إلا تراث واحد (أو سنة وحيدة) يعبر بدقة وإخلاص عن هذا الإسلام.

غير أن الوقائع التاريخية تناقض كلياً هذه الرؤية. ذلك أنه بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم كانت هناك انطلاقات عدة ممكنة للتراث بحسب القرآن، وتجربة المدينة والواقع الاجتماعي، الثقافي لشبه الجزيرة العربية والبلدان المجاورة وشهدنا عبر الصراعات الدموية العنيفة، والمناقشات الحامية (انشقاق الارثودكسيات الثلاث الكبرى بالتدرج السنية والشيعية والخارجية)⁽²⁾، وغنى عن القول أن كل اتجاه ينكر على الحركات والمذاهب الأخرى المنافسة مشاركتها لها في التراث الحقيقي (أي السنة الصحيحة).

3. المستوى الثالث:

هو التراث الإسلامي الكامل أو السنة الإسلامية الشاملة. ويضم " الطبقة الأكثر حداثة وهي الطبقة الناتجة عن التدخل الاستعماري الغربي، فقد خلفت هذه التداخلات تأثيرات ثقافية أكثر منها اقتصادية وسياسية"⁽³⁾ وهو ما يتجلى في القوانين التشريعية الحديثة. وكل الأفكار والمؤسسات القادمة من أوروبا والمتداخلة مع التراث عن طريق الآلية التي يدعوها أركون بالتثريث أي جعل ما ليس من التراث يدخل ضمن التراث بإضفاء حلة إسلامية عليه. يقول أركون بهذا الصدد " نجد أن الدول الجديدة الوليدة بعد الاستقلال تبحث عن مشروعية مستنده على التراث الإسلامي فنجد القادة السياسيون يسبغون حلة التراث على الممارسات الاقتصادية التي لا علاقة لها بالدين وعلى المؤسسات السياسية والقضائية ونظام التعليم والايديولوجيا الرسمية (كالاشرائية مثلاً) عن طريق تغطية ذلك بمظهر إسلامي"⁽⁴⁾.

(1) محمد أركون: الإسلام، الأخلاق و السياسة، تر، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 1، 1990 م، ص 116.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، تر، هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 1، 1987م، ص 25.

(3) هاشم صالح: السلطة والحداثة، ص 22.

(4) محمد أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 30.

فانطلاقاً من محتوى الطبقات أو من خلال المستويات السابقة يتضح جلياً أن ما ندعوه بالتراث ظاهرة معقدة جداً. لأن الطبقات المشكلة له " تداخلت مع بعضها وشكلت مزيجاً معقداً " (1) وهي تنافس مستمر وصراع منذ العصر التأسيسي إلى يومنا هذا .

ولقد كان استعمال أركون لكلمة سنة في دراساته للطبقة الثانية ليس للدلالة على المذهب السني فقط وإنما على ما يدعوه بالسنة الإسلامية الشاملة لأنه لا يفضل فرقة على أخرى لان هذا خارج مهنته كباحث يحاول البحث عن الحقيقة الموضوعية في التاريخ (2) عن طريق الدراسة الشاملة للمعتقدات والعادات الإسلامية المتوارثة من جيل إلى آخر منذ العصر التأسيسي للإسلام إلى الآن ثم الانتقال عن طريق الكتابة (في نصوص) أو الكلام (التراث الشعبي الشفوي أو المحكي). فالتراث الإسلامي عند أركون هو إذن تراث كلي (سنة، شيعة، خوارج) وهو يشمل بالإضافة إلى التراث المكتوب ، التراث الشفوي أو الشعبي والتراث الخاص بالأقليات دون بتر أو تميز أو تهميش مقصود أو غير مقصود.

ينطلق أركون إذن من منظور نقدي قائم كما يتبين على تصور معين للتراث الإسلامي ونتاجه الفكري، فمشروعه يرمي إلى إعادة كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامي والعربي ليصبح معاصراً لنا ويصبح أداة من أدوات البناء الحداثي فقد تحدث أركون إجمالاً عن المنهج الذي يجب أن نأخذ به في دراسة التراث والتراث عنده هو النص القرآن. " والنص الديني عند أركون ممارسة خطابية خاضعة لآليات التأويل القائمة على التفكيك ممارسة استلهمها أركون من فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة الأوروبية ولم يجد أي حرج في التعامل مع هذه الآلية بل يصر على إعمالها ويدعونا لأجل فهم النص الديني من خلالها لأنها الضامن الوحيد للفهم الموضوعي المنفصل من قبضة الإسلاميات الكلاسيكية الاستشراقية التي تحاول حرمان العقل الإسلامي

(1) محمد أركون : الفكر الإسلامي، قراءة علمية ، ص 17.

(2) المصدر نفسه ، ص 17.

من قراءة النص القرآني وهو يشخذ مناهجه من العلوم الإنسانية الغربية المنهج⁽¹⁾.

وهكذا فإن النص القرآني يغدو بالنسبة لأركون هو المنطلق من أجل إقامة فكر حديثي وتأسيس حداثة فكرية إنه لا يفصل بين النص المقدس وبين كل ما أنتج على مدى تاريخ الفكر العربي الإسلامي من قراءات وتأويلات سواء منها ما تعلقت بالنص أو بكل مجالات المعرفة التي عرفها تاريخ الثقافة العربية الإسلامية ، والمقصود الأساسي لهذه العملية هو تتبع المساحات الخفية التي ظلت بعيدة عن مجال النقد والتفكير وكل ما يدخل ضمن دائرة "اللامفكر فيه" أو "المستحيل التفكير فيه".

غير أن الجابري انطلق في تحديد ماهية ومفهوم التراث من منطلق مخالف ومجال أوسع من أركون حيث يرى أو يقول "عقلنة فهمنا للتراث معناه الرجوع بالفكر العربي بمختلف منازعه إلى شروطه الفكرية الاجتماعية التاريخية، أي الجمع بين ما نعتبر عنه في تراثنا بأسباب النزول (الظروف الاجتماعية التاريخية) وبالمقاصد (الأهداف الأيديولوجية التي كانت في ذلك العصر)⁽²⁾."

فمعنى التراث عنده هو كل ما يتعلق بالقرآن من مفاهيم وتأويلات ، فهو متعلق بالأدوات المنتجة بالمعرفة بشكل عام وهذا ما يوضحه قوله : "هذا يقتضي منا بالطبع، وأنا أؤكد هذه المسألة بالفصل بين النص القرآني والحديث الصحيح الذي يزكيه النص القرآني من جهة وبين أنواع التأويل وأنواع الفهم لهذا النص الديني القرآني والسني ، نحن نتعامل مع التراث بوصفه القسم الأخير لا غير، أي أنني لا أدخل في التراث النص الديني (القرآن والسنة الصحيحة) لا على مستوى السند فقط بل لأن القرآن يشهد لها أيضا بالصحة هذا النص الديني بقي دائماً في وعي المسلمين وفي وعي الأمة العربية نصاً لا تاريخياً، أي يعلو على الزمان و المكان

(1) عبد القادر بودمة: النص و آليات القراءة عند محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، مجلة إنسانيات ، المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجية

والعلوم الاجتماعية، عدد ماي، أوت ، وهران 2000م ، ص 26 ، 27.

(2) محمد عابد الجابري : استجواب مع مجلة آفاق ، مجلة دورية ، العدد 02، الرباط ، 1992م ، ص 68 .

وسيبقى كذلك لأمد طويل ، و لا نستطيع أن نحدد هذا الأمد"⁽¹⁾.

وتتضح أكثر وجهة نظر الجابري المخالفة لأركون في قوله : " ولذلك فعقلنة فهمنا للتراث عملية تنصب أساساً على أنواع الفهم التي كونها المسلمون لأنفسهم عن القرآن والسنة ولما تفرع عنهما من فقه وأصول وكلام وبلاغة وأدب، هذا يعني أنني لا أحاول أن أعقلن الدين نفسه فأنا لست مصلحاً دينياً أو صاحب مذهب ديني يحاول عقلنة الدين ، إنني أخوض فقط في القراءات والتأويلات التي عرفها تاريخنا وأحاول أن أرجعها إلى أصولها حتى نتبين أنها كانت مشروطة بشروط فكرية وتاريخية واجتماعية واقتصادية ما أمكن"⁽²⁾.

فهو يوضح من خلال هذا النص أنّ عقلنة التراث لا تتعلق أو لا تنصب جل اهتمامها على النص القرآني فقط بل تهتم بكل جوانب المعرفة من أصول وكلام وبلاغة وأدب ، فهو لا يرى في نفسه مصلح ديني وإنما مفكر حداثي.

(1) محمد عابد الجابري : استجواب مع مجلة آفاق ، مجلة دورية ، ص 68 .

(2) المرجع نفسه ، ص 69.

المبحث الثالث / الإسلاميات التطبيقية في تفكير محمد أركون :

عمل محمد أركون على بسط تصوره الإسلاميات التطبيقية بصفته الآلية الأكثر قدرة على بلوغ التجربة الحياتية للمسلمين، إلا أن الإسلاميات التطبيقية من أجل أن تنجح في المهمة المحددة لها يجب أن تستوعب الثغرات التي تمنع الإسلاميات الكلاسيكية بما هي آلية الفهم المتداول في الدراسات الإسلامية عن بلوغ المضمون الموضوعي للفكر الإسلامي وفي الوقت نفسه تمنعه عن فهم التأويلات الذاتية للمسلمين.

1. الدراسات الإسلامية الكلاسيكية: المآزق ووجوه الإهمال.

يقوم الفهم المتداول في الدراسات الإسلامية على فصل النص الديني عن السياق الحياتي الذي ساهم في تشكيله، وبالتالي يقطع هذا الفهم الطريق على الطابع التاريخي والإنساني الذي يشترط ذلك النص، يرجع محمد أركون السبب في ذلك إلى المنظور الذي اتبعه الفهم المتداول في الدراسات الإسلامية. ويتمثل هذا المنظور في التركيز من زاوية غربية على النصوص التي أنتجها الفقهاء المتطلبة من المؤمنين⁽¹⁾. سيكون ثمن ذلك عزل النص الديني عن روابطه الحية التي تتجذر في صلب الحياة اليومية للمسلمين، يستند الفهم المتداول في الدراسات الإسلامية إلى افتراض مفاده أن الأفكار كيفما اتفقت لها هيكل ثابت ومتماسك، وتشتمل هي على دلالات ومعان لا تخضع للصيرورة والتحول، فوق تاريخيته بمعنى أن الأفكار تظهر حسب الفهم المتداول في الدراسات الإسلامية ككيانات عقلية معزولة عن السياق اللغوي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي⁽²⁾.

أدى هذا الافتراض في تقدير محمد أركون إلى فتح المجال أمام العناصر الأسطورية والسحرية.

(1) محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص52.

(2) المصدر نفسه ، ص 11.

و يتابع محمد أركون أسفا انحدار الفهم المتداول في الدراسات الإسلامية من خلال بيان وجوه الإهمال التي سيطرت عليه ، والواقع أن وجوه الإهمال نتيجة تلقائية لعزل الفهم المتداول للنص الديني عن سياقه الحياتي ، ومن أجل وجوه الإهمال تلك لامبالاة الفهم المتداول إزاء الممارسات و التعابير الشفوية للإسلام وعلى وجه الخصوص عند الشعوب غير الكاتبة مثل: البربر و الأفارقة و الجماهير الشعبية بشكل عام، وعدم اكتراث الفهم المتداول في الدراسات الإسلامية كذلك بالمعيش المحكي الذي يتمثل في اللقاءات اليومية و المؤتمرات والدروس الملقاة في المساجد و الجامعات ⁽¹⁾. والحال إن وجوه الإهمال المذكورة لها أهميتها التي لا تقل شأنًا عن المكتوب، فهي تبرز في قصور الفهم المتداول في الدراسات الإسلامية وفي الوقت نفسه انحساره عن الأشياء الواقعية المباشرة على أساس ذلك ظلت المشكلة العريضة المتصلة بالتفاعل المتبادل بين الإسلام بوصفه ظاهرة دينية وبين أشكال الوجود الأخرى خارج ميدان البحث و الدراسة إلا في حالات استثنائية وبكيفية متسعة جدا.

تفصح الملاحظات الأنفة عن عجز الفهم المتداول في الدراسات الإسلامية عن ممارسة النقد على الفكر الإسلامي بسبب اعتقاده في كمون الحقيقة في النص، وبموازاة ذلك إصراره على أن القراءة اللغوية قادرة لوحدها على إظهار تلك الحقيقة، ليس هدف محمد أركون هنا التشكيك في أهمية النصوص، لكن هدفه البعيد هو إظهار السياق الحياتي الذي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون النصوص بديلا عنه .

لا ينكر محمد أركون أن هناك جوانب للفهم المتداول في الدراسات الإسلامية ساهمت بشكل كبير في دراسة التراث مثل الإستشراق الكلاسيكي بممارسة النقد الفيلولوجي والتاريخي ⁽²⁾. لكن تزكية محمد أركون له لا يمنعه أن يسجل له بعض مظاهر القصور التي طبعت الإستشراق الكلاسيكي حيث

(1) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 17.

(2) محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي، جبل مسكويه والتوحيد، تر ، هاشم صالح، دار الساقى ، بيروت، ط2، 2005 م ، ص 237.

أنه من نجاح الفيلولوجيا الكلاسيكية في الكشف عن نصوص تراثية كبرى بحكم منهجيتها الصارمة والدقيقة إلا أن تطبيقها مع ذلك على النصوص العربية كان متقطعاً. والحال أن التعلق بالفيلولوجيا يكسر الوثبة الحيوية للفكر العربي الإسلامي⁽¹⁾.

وأمام عجز الفهم المتداول في الدراسات الإسلامية عن استيعاب مختلف مضامين الفكر الإسلامي وقصوره عن توسيع مجاله ليشمل كافة أشكال التعبير والممارسة، يقدم أركون الإسلاميات التطبيقية بصفتها الآليات الأكثر قدرة على تخطي هذا القصور ورفع ذلك العجز. فمالقصد بالإسلاميات التطبيقية وما أهميتها؟

2. في معنى الإسلاميات التطبيقية:

لم يقدم محمد أركون تعريفاً نظرياً لهذه الإسلاميات التطبيقية من حيث هي ماهية وإنما كان كلما وجد نفسه في حاجة إلى تعريفها ، يسعى إلى إبراز مهامها النقدية وتقدم بعض سيماتها وخلفياتها الفلسفية⁽²⁾. والسبب في عدم تحديد أركون لماهية الإسلاميات التطبيقية يرجع حسب أحد الباحثين إلا أن أركون لم يؤسس هذا الفهم ولم يبتدعه ، بل اكتفى بتركيبه من مصطلحين متناقضين مرجعياً ومعرفياً : المصطلح الأول إستشراقي الوضع منذ القرن التاسع عشر وقد وضع لتمييز الدراسات الإستشراقية ذات البعد العقلاني الوضعي عن الدراسات الإسلامية ذات البعد الإيماني ، أما المصطلح الثاني فهو مصطلح إناسي المصدر ، وقد سعى أركون إلى إفراغ المصطلح الأول من محتواه الإستشراقي وشحنه بمضامين إنسانية⁽³⁾.

ويمكن تعريف الإسلاميات التطبيقية بأنها " ممارسة علمية متعددة الاختصاصات وعلم جديد يختلف عن الإسلاميات الكلاسيكية (الإستشراق) باعتبارها خطاباً غريباً بارداً حول

(1) محمد أركون : نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي ، ص 238.

(2) النجاري مختار: نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 1 ، 2005 م ، ص 42.

(3) المرجع نفسه ، ص 42.

الإسلام يحصر اهتماماته من خلال كتابات الفقهاء ونقلها إلى اللغات الأوروبية الحديثة دون أن يحللها من أجل تعرية فرضياتها الضمنية ويكشف عن بنيتها المفهومية والمصطلحية ⁽¹⁾ هي إذا مفهوم أراد به أركون أن يقيم تمييزا فاصلا لمساره أو اختياره البحثي عن الإسلاميات الكلاسيكية ، لكنه ليس تضادا مطلقا بينهما ، فهو إذا تمييز أو تصنيف ابستمولوجي بين ممارستين للعلم نفسه (علم الإسلاميات) والفارق الجوهرى بين الممارستين كما يقول يكمن في أن " الإسلاميات الكلاسيكية تدرس فقط النصوص المعبرة بشكل أسبقى بصفته الممثلة وحدها لتراث ديني ما أو لفكر ما أو لثقافة ما أو لحضارة ما " ⁽²⁾.

يضمن أركون المقاربة الإستشراقية خصوصا في بعدها الفيلولوجي لكنه يعتبرها غير كافية ويتعين تكملتها وتعميقها عن طريق التحليل الأنثروبولوجي من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة ومضامين التراث المعيشة من جهة وبين الفعالية النفسية والتشكيلية النفسية العميقة للذات الجماعية من جهة أخرى ⁽³⁾.

لذلك يتجاوز طموح أركون في إسلامياته التطبيقية مجرد تحليل الخطاب ، بل يروم من خلالها نقد الخطاب الإسلامي كما يروم الاشتغال على مواضيع لم يفكر فيها كمسألة تاريخية النص وتشكله ومسألة الوحي ومسألة التعبير الشفهي للإسلام .

فالمنهجية المطبقة في الإسلاميات التطبيقية متعددة الجوانب تجمع بين القراءة التاريخية، الأنثروبولوجية باعتبارها قراءة لغوية تدخل معامل التاريخ في الحساب والقراءة الألسنية السيمائية الأدبية وهي حسب أركون قراءة مزدوجة :عمودية من حيث تركيزها على بنية النص والتفاعل معه وأفقية من حيث كونها

(1) محمد أركون: الإسلام ، الأخلاق والسياسة ، ص 08.

(2) محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد ، ص 162.

(3) محمد أركون : الفكر الإسلامي ، قراءة علمية ، ص 37.

تشير إلى التناقض الحاصل بين النص القرآني ونصوص سابقة له ، كما أن هذه المنهجية تستخدم المنهج المقارن داخل ما أسماه أركون بالفضاء الجغرافي التاريخي المتوسطي بهدف القيام بنقد جذري لجميع أشكال العقلنة⁽¹⁾.

إذا كانت الإسلاميات التطبيقية بوصفها مشروعاً فكرياً ذا طموح منهجي متعدد يقترحه أركون لإعادة قراءة التراث الإسلامي بما فيه القرآن والحديث والسيرة ، وهي المسلكية التي اتخذها أركون لنفسه هي جديدة نسبياً على الحقل العلمي العربي ، فإنها ليست كذلك في الدرس الإستمولوجي الغربي لذلك يعتبر من ناقلة القول إن أركون "استقى تسمية الإسلاميات التطبيقية من روجيه باستيد* إلا أن مضمونها كما تبينه نصوصه يلتقي مع ما يسميه ميشال فوكو بتاريخ الحاضر ذلك أنها تنطلق من واقع الحياة اليومية للأفراد والجماعات والإحاطة بالمشاكل الحية المطروحة في كل مجتمع وتصورات إيديولوجية لاستنباط ما يتعلق بها من تعاليم دينية وإبداعات ثقافية وأغراض سياسية واقتصادية إلى آخر ذلك من عوامل الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات"⁽²⁾.

3. أهدافها:

من خلال ما سبق نجد أن الإسلاميات التطبيقية أمام مهمة تحرير التراث من القراءات التبجيلية المبالغ فيها وهو أمر لا مفر منه خاصة بعد أن نالت هذه المجتمعات استقلالها، فبعد الجهاد المسلح يجب الالتفات للجهاد الفكري الحرر، وهذا العمل لم نستطع القيام به في ذلك الوقت للالتزامات السياسية والإيديولوجية المتمثلة في محاربة الاستعمار، "لم نستطع آنذاك أن ننظر إلى الوراء لكتابة تاريخنا

(1) عبد الله إدالكوس: الإسلاميات التطبيقية ورهان الأنسنة عند أركون، مجلة مؤمنون بلا حدود ، العدد 01، المغرب ، ديسمبر 2014 ، ص 40.

* روجيه باستيد: عالم الاجتماع والأنثروبولوجيا الفرنسي، يحتل مكانة خاصة في الأنثروبولوجيا الفرنسية ، من مؤلفاته ، إشكالات الحياة الصوفية (1931) ، مواد لعلم إجتماع الحلم (1932) .

(2) بقورة الزاوي: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر ، دار الطليعة ، ط 1 ، بيروت ، 2001م ، ص 67.

من وجهة نظر نقدية لا إيديولوجية لكننا لو استطعنا أن نكتب تاريخنا بشكل نقدي، لحررنا الأجيال التالية من التصورات الإيديولوجية و التبجيلية للتراث ، لكننا قدمنا صورة تاريخية عن التراث تحل محل الصورة التقليدية الموروثة " (1). والمقصود هنا أنه بعد التحرر الاستعماري وجب التحرر الفكري من الصور التقليدية وإعطاء فرصة لأنفسنا بدراسة التراث دراسة يقينية.

ويرى أركون أنه كان يفترض القيام بهذه المهمة بعد الاستقلال لكنها لم تتم ولأن " هذا التحرير الفكري لم يحصل فقد استطاعت الأصولية أن تنتصر شعبويا وأن تحل محل الأيديولوجية القومية والتحديثية السابقة التي فقدت مصداقيتها فنحن لسنا مهيين حتى الآن للانخراط في المهمة الكبرى أو في التحرير الأكبر المتمثل بقراءة نقدية تاريخية مسؤولة للتراث العربي الإسلامي (2).

ومشروع الإسلاميات التطبيقية جاء لترسيخ الروح النقدية وفق إستراتيجية نقدية تكتسب روحها العلمية من روح العصر عامة كما أشرنا إليه سابقا في بحثنا هذا، وهي بهذا تعمل على إعادة الروح إلى الجسد الجامد و إعادة تشغيل المحركات التي تعطلت بفعل فاعل في وقت سابق من تاريخ هذه الأمة فالحركة الفكرية في نسختها الأولى لم يكتب لها الاستمرار والديمومة، " ففي اللحظة الأولى والقول لأركون التي ظهر فيها نجد أن كل شيء فيه متحرك و متموج ومفتوح مليء بالاحتمال. نجد أن اللغة والفكر آنذاك- أي لحظة انبثاق القرآن- مرتبطان بشكل مباشر بالواقع المعاش " (3).

هذا ما يجعل من الإسلاميات التطبيقية حلا يمكننا من إحياء تلك العصور الذهبية من فكرنا لكن بمنظور مختلف متشعب بمفاهيم ومصطلحات فكرية معاصرة كالمنهج الأركيولوجي، التفكيكية

(1) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر، هاشم صالح، دار الطليعة، لبنان، ط3، 2004م، ص 223.

(2) المرجع نفسه، ص 223.

(3) عبد الغاني بارة : الهيرمينوطيقا والفلسفة ، نحو مشروع عقل تأويلي ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، لبنان الجزائر، ص2008.

السيمائية ، الرأسمال الرمزي، المنهجية السلبية، السكولاستيكية، اللامفكر فيه ، الطوبولوجيا الطبولوجيا⁽¹⁾ ومختلف مناهج علوم الإنسان والمجتمع.

والغرض من هذا المشروع نقصد الإسلاميات التطبيقية هو نشر وعي نقدي حتى يتسنى لمختلف الفاعلين الفكريين المشاركة فيه، وهو بهذا يرفض الانغلاق والاحتكار ولعل هذا ما يجعل من مشروعه مشروعاً واسعاً يصعب الإلمام به، كما يطلب أركون من قرائه عدم التسرع في إصدار الأحكام لمجرد قراءة كتاب له، وحتى كل كتبه فمشروعه مفتوح ويتطلب أكثر من جهد ومن مستويات مختلفة "إن مشروعني - والقول لأركون - العام يتعلق فعلاً بالقيام بدراسة نقدية- بالمعنى الفلسفي للكلمة - لشروط الفكر الإسلامي عبر حلقات تاريخه الطويل، لهذا السبب فإنني أرجو من القارئ أن لا يطلق حكمه على كتاب منفصلاً على حدا، وحتى ألا يطلق حكمه على كل الكتب التي نشرتها ، حتى الآن بل ينتظر ويتروى قليلاً"⁽²⁾.

ويتوجه أركون إلى اللغة واللغة الدينية على وجه الخصوص والتي لها خصائصها وميزاتها وهذا التوجه يعد أمراً مشروعاً لفتح آفاق جديدة مختلفة في قراءة الخطاب القرآني ويرى أركون أن اللغة القرآنية لغة اعجازية فياضة بالمعاني والدلالات ، ما يجعلها حقلاً خصباً للدراسة والبحث.

إذن فأركون أمام مهمة غريبة التراث، بوسائل نقدية حديثة، وهي متمثلة في الإسلاميات التطبيقية. ما يعني تدخل الحداثة العقلية بمفهومها الإنساني الواسع.

لكن هذه الدراسة لمحمد أركون أثارت ضده جملة هائلة من العواصف من قبل العرب المسلمين والفرنسيين ليس بسبب انتقاداته القوية اللاذغة بل لأسباب عديدة منها أسلوبه المعقد حتى يكاد

(1) عبد الغاني بازة: الميرمينوطيقا والفلسفة ، ص 543 .

(2) المرجع نفسه ، ص 543، 544.

لا يفهم كله مطلقا سواء في الفرنسية أو العربية.

كما أن منهج أركون النقدي التفكيكي لا يقدم أية فائدة علمية لا للمؤمنين بالقرآن الكريم و بالإسلام ولا بغيره ، بل إنه يهدف إلى تفويض كل ماله صلة بالوحي والغيب والإيمان وبغير دليل إنه يزحزح فقط من أجل التجاوز ، كما أن هذه القراءة اللسانية نعني قراءة القرآن الكريم كما لو كان كتابا عاديا وهي قراءة يتعاطاها الإنسان غير المسلم كما كان يفعل المشركون وقت نزوله.

وفي الأخير نستنتج أنه على الرغم من أن أركون يدعو في كثير من أبحاثه إلى تجاوز المنهج الفيلولوجي الإستشراقي غير أنه بقي في كثير من خلاصاته أسير هذا المنهج ، ولعله هنا أكثر التزاما وإخلاصا للاستشراق وتبرز بشكل واضح في مسألة نقد تاريخ القرآن.

الفصل الرابع : التقابل والتقارب بين مالك
بن نبي ومحمد أركون

✓ أولا : أوجه التقابل والاختلاف بين مالك بن نبي
ومحمد أركون

✓ ثانيا : أوجه التقارب والتشابه بين مالك بن نبي
ومحمد أركون

الفصل الرابع / التقابل والتقارب بين مالك بن نبي ومحمد أركون

في محاولة للإلمام بأبرز الأفكار الخورية بين المفكرين الجزائريين مالك بن نبي ومحمد أركون على شكل تقاطع وتقابل على مستويات عدة في كيفية معالجة الحداثة وفي كيفية التعامل مع إشكالية التراث والظاهرة القرآنية بفكر نقدي ومفاهيم حديثة، ترجمت مشروعها الضخم. حاولت رصد أهم النقاط المشتركة والمختلفة بينهما . فما هي أوجه التشابه والاختلاف في طرحهما لفكرة الحداثة ؟ وهل وجود أوجه الاختلاف بينهما يفضي بعدم وجود تقارب في طرحهما ؟

المبحث الأول / أوجه التقابل والاختلاف بين مالك بن نبي ومحمد أركون

لقد عولجت إشكالية الحداثة في الفكر الإسلامي من مناظر مختلفة وبطرق و نسقيات متعددة ورؤى متباينة تباينا يختلف في القلة والكثرة في الوضوح والغموض فكانت المجال الرحب للكثير من المثقفين العرب المعاصرين بما فيهما المفكرين الجزائريين بن نبي و أركون اللذان عالجوا هذه الإشكالية من وجهة نظر مختلفة تمثلت فيما يلي:

1- لم يعالج مالك بن نبي الإشكالية مثلما درسها المفكرون والمثقفون العرب المعاصرون كإشكالية مستقلة محددة ، كما تثار في وقتنا الراهن مع المفكرين المعاصرين أمثال (الجابري ،محمد أركون وغيرهم) وإنما عالجها ضمن مشروعه الحضاري في دراسته لماضي وتاريخ الحضارة الإسلامية في قيامها وأفولها وكيفية بنائها وتجديدها وتحديثها في حوارها مع الحضارات والشعوب الأخرى.

2- يتضح معنى الحداثة عند مالك بن نبي من خلال حديثه على الحركة الحديثة في كتابه "وجهة العالم الإسلامي" فهي تعني عنده كل ما هو جديد ومخالفة المألوف والمتعارف عليه أي كل ما يختلف بالكيفية والنوعية عما هو سائد وهو ما قامت به الحركة الحديثة من إدخال عناصر جديدة في الحياة الإسلامية مختلفة ومتباينة مع البنية الثقافية الأصلية كما تعني عنده الإبداع العلمي والفكري.

أما محمد أركون عبر عن الحادثة في قوله هي " بث الحيوية في التاريخ، إنها تعني الحركة والانفجار والانطلاق"⁽¹⁾، وهو بهذا التعريف يتجاوز المفهوم السطحي للحادثة عند بن نبي لأنه (أركون) رسم ملامح جديدة للحادثة متمثلة في مجموع التغيرات الجذرية التي مست مختلف البنيات للمجتمعات العربية مشكلة قطيعة بصورة لا رجوع فيها مع البنيات التقليدية التي كانت سائدة في القرون الوسطى.

3- وقد عبر مالك بن نبي عن الحادثة الإسلامية من وجهة نظر مختلفة تماما عن وجهة نظر محمد أركون فقد اعتبر (بن نبي) أن الحادثة العربية الإسلامية يجب أن تكون في إطار الأنا " الهوية الثقافية " وبصورة أعم في إطار المرجعية الإسلامية وفق ما توصل إليه الفكر البشري. واقتباس كل مالا يتعارض مع مبادئ وأسس الإسلام، وبهذا يتضح أن مالك بن نبي لا يرفض منهجية العلوم الحديثة والاستفادة منها لكن مع التمييز بين ما يتعارض فيها مع الخصوصية الدينية والعقدية وملا يتعارض، هذا في العلوم الإنسانية والاجتماعية أما في العلوم التطبيقية الدقيقة فلا حرج عنده في الأخذ بها كما هي لأن من شأن هذه العلوم الحياد والموضوعية ولا صلة لها بالخلفيات الشخصية .

لأن الواقع في الواقع الثقافي الغربي ليس كله ممت، فنحن لم نأخذ منه على حد تعبير مالك بن نبي إلا النفايات، الجزء الميت من تلك الحضارة⁽²⁾.

وبالتالي فالحادثة عنده لا تعني كل ما نتجه الغرب فمثلا لو تكلمنا على المبدأ الجمالي والذي يعتبر من أهم الأسس التي تقوم عليها ثقافة أي مجتمع .لا يمكننا اقتباس كل ما يتعلق بمبادئ الجمال عند الغرب لأن المجتمع الغربي على سبيل المثال قد مارس من بين فنونه فن التصوير، وتصوير المرأة العارية خاصة بسبب الدافع الجمالي بينما الفن الإسلامي الأصيل لم يخلف آثار في التصوير تصب في هذا الاتجاه أو بالأحرى في هذا النوع من الصور لان الرادع الأخلاقي في المجتمع الإسلامي لا يسمح للفنان بأن يعبر عن كل أنواع الجمال وعلى الخصوص إذ تعلق الأمر بانجاز صور تجسد المرأة وهي عارية.

(1) محمد أركون: الإسلام والحادثة ، ص222.

(2) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 140.

والشيء نفسه أيضا بالنسبة لتطور الملابس في المجتمع الغربي والذي انطلق من فكرة أساسية وهي محاولة إبراز جمال المرأة في الشارع بكل ما يمكن أن يوضح مظهره (مظهر الجمال) بينما لم يتخذ تطور الملابس في المجتمع الإسلامي هذا المنحى بل اتخذ اتجاهها مخالف تماما . إذ هدف من خلال وسائل متنوعة في ظاهرة وموحدة في بعدها الأخلاقي الإسلامي عبر دول العالم الإسلامي أن يخفي جمال المرأة في الشارع. أما أركون فقد اعتبر أن الحداثة بنيت واتضح معالمها بعيدا هناك دون أن يسهم العرب في بنائها.

لأن الفكر الإسلامي في هذه المرحلة أحدث قطيعة مع الفكر الإنساني ككل، وبالتالي فلكي تتشكل حداثة عربية إسلامية لا بد بالأخذ بمعالم الفكر التي قامت عليها الدول الغربية وبالتالي فالحداثة عنده لا تتنافى مع كل ما أنتجه الغرب ولا تتناقض مع اقتباس ما يتعارض مع مبادئ وأسس الإسلام وهذا ما يوضحه وجه الاختلاف الثالث الأبرز بين مالك بن نبي ومحمد أركون والمتمثل في :

4- العلمنة وهي المشكلة التي عانت منها المجتمعات الإسلامية كونها فصل الأمور الدينية عن الدولة و أركون يقر بأنه علماني لأنه في نظره هذا ما يعطيه الانتماء والممارسة اليومية باعتباره كان يدرس في فرنسا ويعيش فيها فيقول في هذا السياق "أنا مدرس علماني يمارس العلمنة في تعليمه ودروسه وهذا يشكل بالنسبة لي نوعا من الانتماء والممارسة اليومية في آن معا أود أن أقول ذلك أمامكم منذ البداية لأنه يمكن أن يعتقد بعضهم بأنني لا يمكن أن أكون ضمن خط العلمنة بسبب انتمائي الإسلامي"⁽¹⁾.

والنظرة العلمانية تذهب في أعماق الأشياء في نظر أركون من أجل رؤية صحيحة ودقيقة وفي هذا يقول: "إن النظرة العلمانية تعلن بأنها تذهب إلى أعماق الأشياء إلى الجذور من أجل تشكيل رؤيا أكثر صحة وعدلا"⁽²⁾.

(1) محمد أركون : العلمنة والدين ، دار الساقى ، بيروت ، ط3 ، 1996م ، ص 09.

(2) المصدر نفسه ، ص 23.

فقضية العلمنة حسب موقفه تبقى مسألة حاضرة وملحة في العلم العربي الإسلامي بشكل عام لأنها تسهم في تشكيل الدولة بالمعنى الحديث، فبناء نظرية للعلمنة من شأنه خلق الإطار الذي يمكن من حل العديد من المشاكل التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية. فأركون يدعو إلى تبني علمنة مفتوحة على مختلف أبعاد الإنسان فهي ذات طابع معرفي الغاية منه تحرير ملكة المعرفة والبحث العلمي.

أما مالك بن نبي فقد اعتبر أن النهضة لا تتحقق بتقليد نماذج جاهزة وذات مرجعيات مع منطلقات تتناقض ومرجعياتنا ومن هذا المنطلق يوجه مالك بن نبي "نقدا صريحا للاتجاهات العلمانية والليبرالية التي طالبت بتقليد منتجات الحضارة الغربية باعتبارها المنهج الأمثل لنقل العالم الإسلامي من التخلف والانحطاط إلى الحضارة والازدهار"⁽¹⁾.

ويحاول مالك بن نبي أن يذهب إلى أقصى حد في تحليله مع توظيف بعض النماذج من الواقع قائلا: "فمثلا العبرة من فشل تشايع العالم الألماني(شاخت) في البلاد الإسلامية ، تبين لنا أن الإقلاع الاقتصادي لا يكون بأفكار الغير ووسائل الغير وإنما يتم بالاعتماد على أفكارنا أو بالأحرى من خلال إبداعنا لشروط الإقلاع بأنفسنا وتحديد الوسائل الملائمة لذلك وقد لا نملك من الوسائل المادية في ساعة الانطلاق شيئا ولكن التزام الإنسان المؤمن بقضيته وإصراره على تحقيق أهدافه الكبرى هو رأس المال الذي لا ينضب ولا يزول"⁽²⁾.

ففي هذا الرفض الصريح للعلمانية من طرف مالك بن نبي يبين وجهته الإسلامية ويوضح أكثر تمسكه ببناء حداثة عربية إسلامية قائمة على أسس لا تتناقض مع الإسلام، فحين يعتقد أركون أن قضية العلمنة تبقى مسألة حاضرة وملحة فيما يخص العالم العربي الإسلامي بشكل عام. لأنها تسهم في تشكيل الدولة بالمعنى الحديث لكلمة الدولة، من ناحية أخرى فإن العلمنة في المجتمعات الإسلامية

(1) زكي ميلاد : مالك بن نبي ومشكلات الحضارة ، ص 75 ، 76.

(2) مالك بن نبي: بين الرشاد والتهيه ، دار الفكر ، دمشق ، ط1 ، 1978م ، ص 172.

"تحقق حماية للدين ضد احتكار السلطة له" ⁽¹⁾ ، وبالتالي يتضح من وجهة نظره هذه ومن توجهه العلماني أنه لا يرفض قيام حادثة عربية إسلامية لا ترفض كل ما أنتجه الغرب ولا ترفض ما يتناقض مع مبادئها الإسلامية لأنها قائمة على فصل الدين عن الدولة . كمسلمة الدوائية الدارونية، فهذا التصور هو نتاج معركة مع الدين بالأساس ولا يصح نقل مثل هذه المعطيات إلى ساحة الفكر الإسلامي رغم اختلاف الشروط لأنه أمر يجافي العلمنة نفسها.

5- وقد ترجمت (دراسة الظاهرة القرآنية) لكل من المفكرين عمق الاختلاف في طرحهما لموضوع الدين حيث بين أركون من خلال هذه الدراسة وجهة نظره الجريئة المتمثلة في ضرورة طرح الوحي بشكل تاريخي وأنثروبولوجي مقارنة من خلال نزع صفة القداسة والتعالي عن القرآن والعمل على أنسنته أي نقله من محور المتكلم لله إلى محور المتلقي الإنساني أي مقارنة الوحي أو القرآن مقارنة تجعله لا يختلف عن غيره من النصوص وبهذا ميز أركون بين القرآن الشفوي والقرآن المكتوب " إن الانتقال من مرحلة الخطاب الشفهي إلى مرحلة الخطاب المدون والمكتوب لم يؤخذ بعين الاعتبار حتى الآن لا من قبل المفسرين المسلمين المهتمين بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ من أجل بلورة الأحكام الفقهية ولا من قبل المستشرقين الذين يتبعون المنهجية الفيلولوجية ، الوضعية والتاريخية . فالخطاب الشفهي تلفظ به النبي طيلة عشرين سنة وفي ظروف متغيرة وأمام جمهور محدد من البشر ونحن لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية والطازجة للخطاب مهما حولنا . فقد إنتهت بوفاة أصحابها . لقد ضاعت إلى الأبد" ⁽²⁾ . وفي هذا السياق يرفض أركون فكرة الأصول في الفقه ، معتبرا أن ما قام به الفقهاء من عمل تأسيسي للعلوم الدينية والفقهية هو عمل تاريخي مرتبط بالحيشات الاجتماعية التاريخية التي عاشوا فيها .

وهو ما من شأنه أن يقود إلى اعتبار الدين ظاهرة من الظواهر الاجتماعية يمكن دراستها

(1) محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط1، 1996 م ، ص 113.

(2) محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ، ص182.

وتحليلها مثل سائر الحالات الاجتماعية عبر تاريخ البشرية مستخدما في هذه الدراسة مبادئ المعرفة العلمية ومناهج العلوم الإنسانية الغربية أو الإنسانية التي من شأنها أن تعلی من شأن الإنسان والمادة مقابل سلطة الدين والوحي.

أما مالك بن نبي فقد سعى جاهدا لإثبات الظاهرة القرآنية وعلوية مصدرها فدعى إلى إخضاع القرآن كوثيقة مدونة للنقد ، وكذا تمحيص سيرة متلقي الوحي محمد صلى الله عليه وسلم ، فعمد إلى تحليل ظاهرة النبوة بإجلاء سياجها ومقوماتها وإثبات أنها ظاهرة موضوعية مستقلة عن الذات البشرية وأنها اصطفاء مباشر من الله . يعد إقرار عقيدة التوحيد سمة وفيصلا في مجموعها ، كما سلط ابن نبي الضوء على شتى أصناف إعجاز القرآن منها اللغوي والأدبي وكذا العلمي والاجتماعي والتربوي لاعتقاده أن كل ذلك إنما يعزز مكانة القرآن بين المصادر والوثائق الدينية المدونة والتاريخية .

ويبرر أصالة الإسلام وعقيدة التوحيد، واتخذ بن نبي في هذه الدراسة النقدية للقرآن والسنة منهجا خاصا تفرد به عن بقية الدارسين في تحليله للنبوة ولحياة الرسول عليه الصلاة والسلام إنه (منهج التحليل النفسي).

6- أما عن ظاهرة الاستعمار فلم تخلو دراستهما من التناقض الواضح في طرحهما : حيث اعتبر مالك بن نبي أن الاستعمار يؤثر في المجتمع تأثيرا سلبيا ويزيف قيمه ويمنع فيه أي شرط من شروط النهضة والإصلاح وأي عامل من عوامل البحث والأحياء وإعادة البناء مستعملا وسائل عديدة ومباشرة محلية ودخيلة "كذلك نجده يحول بين الشعب وإصلاحه نفسه. فيضع نظاما للإفساد والإذلال والتخريب يمحو به كل كرامة أو شرف أو إحياء هكذا يجد الشعب المستعمر نفسه محاصرا داخل دائرة مصطنعة يساعد كل تفصيل فيها على تزييف وجود الأفراد"⁽¹⁾ .

(1) مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي ، دار الفكر ، دمشق ، ط 1 ، 1976م ، ص 101.

وبالنسبة لأركون فقد اعتبر أن وظيفة الاستعمار ليست سلبية دائما فهو ليس دائما لغة إستعمار بلغة مالك بن نبي ،فهو إضافة إلى سلبياته ولد حداثة أو طبقة حداثة داخل التراث الإسلامي وتأثيراته تعدت الجانب الثقافي إلى جوانب أخرى مثل الجانب السياسي والاقتصادي والدليل على ذلك القوانين التشريعية الحديثة والأفكار الواردة من أوروبا والمتداخلة مع التراث الإسلامي عن طريق آلية التثريث، وذلك بإضفاء حلة إسلامية على ما ليس من التراث الإسلامي أي إضفاء صبغة إسلامية عليه "ويضم الطبقة الأكثر حداثة وهي الطبقة التاريخية عن التدخل الاستعماري الغربي لأن للاستعمار تأثيرات ثقافية وليس فقط اقتصادية وسياسية وهو ما يتجلى في القوانين التشريعية الحديثة وكل الأفكار والمؤسسات القادمة من أوروبا والمتداخلة مع التراث عن طريق الآلية التي يدعوها بالتثريث أي جعل ما ليس من التراث يدخل ضمن التراث بإضفاء حلة إسلامية عليه"⁽¹⁾.

7- وقد اعتبر مالك بن نبي أن الدين شرط انبعاث الحضارة وأساس كل مشروع تغييري أخذ به من حيث الوظيفة الاجتماعية في صياغة الشخصية الحضارية وبناء العلاقات الاجتماعية خصوصا مكانة الدين الإسلامي داخل هذه المجتمعات. فمن الواضح أن بن نبي يقيم تزامن بين التدين والتقدم من جهة ومن الكفر والتدهور من جهة أخرى ، وهو ما قاده إلى فكرة تتمثل في إخراج مجتمعات كثيرة من دائرة التحضر لا لشيء إلا لأنها لم تعرف وحيا من السماء ، فالعرب قبل الإسلام لم يعرفوا حضارة "ومن المعلوم أن جزيرة العرب مثلا لم يكن بها قبل نزول القرآن إلا شعب بدوي يعيش في صحراء مجذبة يذهب وقته هباء لا ينتفع به"⁽²⁾. وعلى هذا فإن إعادة بناء المجتمع المسلم الحديث لابد أن تنطلق من الفكرة الدينية كأساس لأي تغير اجتماعي لهذا كانت الآية الكريمة: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ". (سورة الرعد، الآية 11) نقطة ارتكاز مهمة في منظومتهم الفكرية

(1) فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون ، ص 93 .

(2) مالك بن نبي: شروط النهضة ، ص 49

أما أركون فقد اعتبر أن ما يؤثر على صيرورة وفاعلية المجتمع عوامل عدة والدين الإسلامي من بينها ويقول في ذلك: "الدين ليس إلا عاملا من جملة عوامل أخرى فاعلة ومؤثرة على المسار التاريخي للمجتمعات البشرية"⁽¹⁾.

ما يعني أن الدين ليس هو العامل الأساسي للحفاظ على صيرورة المجتمع فهو إضافة إلى جملة عوامل يحقق هذه الصيرورة التاريخية.

8- التراث عند مالك بن نبي يعني كل ما ورثناه عن السلف سواء كان تراثا دينيا فكريا أو ثقافيا وبعبارة أخرى هو "التراث الحضاري الذي خلفته الحضارة العربية الإسلامية من فكر وثقافة وعلوم"⁽²⁾.

أما محمد أركون فإنه يتكلم في الموضوع من منطلق مخالف للذي عرضناه عند مالك بن نبي فهو يتحدث إجمالا عن المنهج الذي يجب أن نأخذ به في دراسة التراث والتراث عنده هو النص وخصوصا النص القرآني "يغدوا النص الديني عند أركون ممارسة خطابية ويؤكد أركون على ضرورة النظر إلى النص على أنه مجموعة متراكمة ومتلاحقة من العصور و الحقبات الزمنية"⁽³⁾.

فأركون لا يفصل بين النص المقدس وبين كل ما أنتج على مدى تاريخ الفكر العربي الإسلامي من قراءات وتأويلات سواء منها ما تعلقت بالنص أو بكل مجالات المعرفة التي عرفتها تاريخ الثقافة العربية الإسلامية .

9- و لعل من أبرز أوجه الاختلاف البارزة الواضحة بين المفكرين الجزائريين والتي كانت لها انعكاسات واضحة في كتابتهما هي نوع التكوين الذي تلقياه في مسيرتهما الدراسية.

(1) محمد أركون : الفكر الإسلامي ، نقد و اجتهاد ، ص 79.

(2) مالك هوائين : التراث والحداثة عند مالك بن نبي ، ص 68.

(3) عبد القادر بودة: النص وآليات القرآن عند محمد أركون ونصر حامد أبو زيد ، ص 26 ، 27.

فمالك بن نبي من أعلام الفكر الإسلامي العربي في القرن العشرين وأحد رواد النهضة الفكرية الإسلامية ويمكن اعتباره امتداد لابن خلدون ، أما عن تكوينه العلمي فقد تلقى تعليمه بمدرسة اللاسلكي للتخرج كمساعد مهندس كهربائي ، وقد كانت لهذه البصمة العلمية انعكاسات وتأثيرات واضحة في كتاباته ، وبذلك قدم مخططاً كمهندس للحضارة قائلًا:

الحضارة = إنسان + تراب + وقت

مبدأ أخلاقي + ذوق جمالي = اتجاه حضارة

و لعل أكثر ما يوضح منهجيته المعرفية هذه طريقة كتابته للظاهرة القرآنية التي عالج فيه أهم قضية في الفكر الإسلامي التي هي طرقة الوحي بطريقة علمية فريدة تخيل للقارئ أنها ظاهرة عادية من جنس الظواهر الكونية المتكررة.

أما عن أركون فهو مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري وهذا ما يفسر عمق فكره وجراته الفكرية الشديدة التي تترجم بصورة واضحة طبيعة ونوعية تكوينه. إضافة إلى أن أركون من أبرز الحداثيين العرب متابعة لآخر المفاهيم والأدوات التي تنتجها معامل البحث الأساسي في أوروبا ثم نقلها إلى حقل التراث الإسلامي بعد تحويلها وتنشيطها وتفعيلها لكي تكون منتجة ، الأمر الذي جعل كبار النقاد من الحداثيين العرب يقرؤون له بدافع الإطلاع على المفاهيم والمصطلحات وكيفية تشغيلها في داخل التراث ، فهم يرون بأن خطابه عبارة عن ترسانة ضخمة من الأدوات البحثية والمصطلحات النقدية التي تبهر القارئ لأول وهلة وتشعره بأنه أمام خطاب متجذر في العلمية .

غاية أركون من دراسته للتراث هي البحث عن مخرج للتحرر من التحجر الديني وهي غاية لا يمكن بلوغها إلا عبر امتلاك التراث معرفيًا وذلك عن طريق التأسيس لفكر نقدي إستيمولوجي بممارسة علمية متعددة المناهج تأخذ على عاتقها دراسة المشكلات الفكرية والثقافية داخل المجتمعات الإسلامية .

أما غاية مالك بن نبي في دراسته للتراث فتجلت في نقده للتراث العربي الإسلامي وللتراث الغربي كذلك بغية إبراز الجوانب الإيجابية في التراث وما ليس كذلك والرواسب القديمة الميتة ولم يكتف بنقد التراث بشئى جوانبه بل انتقد ذهنية الإنسان العربي المسلم والشروط النفسية والاجتماعية والزمنية التي نتج في إطارها هذا التراث ونقده لذهنية الإنسان الغربي كذلك وطرحه النقدي للإشكالية من هذا الجانب جعله من القلائل الذين عالجوا الإشكالية بهذا المنظور⁽¹⁾

(1) مالك هواري : الحداثة والتراث ، ص70.

المبحث الثاني/ أوجه التقارب و التشابه بين مالك بن نبي و محمد أركون

إن وجود أوجه الاختلاف في طرح إشكالية الحداثة بين المفكرين الجزائريين لم يفض بطرح مقارنة في طرح هذه الأخيرة رغم وجود الاختلاف الكبير والظاهر بينهما، فما هي أهم النقاط المشتركة التي يمكن أن تجمع بين هذين المفكرين.

1. التقارب في أشكلة الوحي القرآني وتجديد مفهومه:

تبعاً للمنطلقات السالف ذكرها والتي تأسست للبحث في مسألة الوحي القرآني عند أركون وبن نبي ، ندرك تقارباً في الإشكال والمنهج عند بن نبي و أركون في مجال مساءلتهم وتصورهما للوحي القرآني، فكيف يمكن تأسيس فهم علمي وموضوعي لظاهرة الوحي رغم طابعهما الغيبي والميتافيزيقي والديني الذي قد يتنافى مع العلم ؟ وكيف يمكن استثمار هذا الفهم في إخراج مجتمعاتنا الإسلامية من براثن التخلف والجمود إلى مصاف النهضة والحداثة ؟

اهتم محمد أركون بمسألة الوحي أو ما يسميه بأشكلة مفهوم الوحي برؤية لا تختلف عن بن نبي وعلى الرغم من نعته لتصوراتهِ للظاهرة القرآنية بالسطحية في قوله " كان المهندس الجزائري مالك بن نبي قد فرض نفسه في النصف الأول من القرن العشرين بصفته مفكراً مسلماً كبيراً عن طريق إصداره لكتاب سطحي جداً يدعي الظاهرة القرآنية ، وهو كتاب يقرأ ويعلق عليه حتى الآن "(1).

إلا أن الرؤية النقدية التي قدمها أركون لكتاب الظاهرة القرآنية لا تعكس التباين بين المفكرين بل تؤكد اشتراكهما في الهاجس وهو الطرح الجديد للوحي ولم يكن الاختلاف إلا في الانتقال من السطحية إلى العمق في فهمه لأن بن نبي اكتفى بمفاهيم وآليات محدودة وأسلوب بسيط محافظاً

(1) محمد أركون : القرآن من التفسير الديني إلى تحليل الخطاب الموروث ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1، 2001م ، ص14.

على إيمانه المطلق ، بينما أركون تعمق في غور تاريخه وتعددت مفاهيمه وآلياته في فهمه وفق منهج التشكيك والتساؤل والنقد دون أي قيود متحرراً من سياج الإيمان الموروث ، حيث يرى أنه أول من أشكل مسألة الوحي القرآني بعيداً عن قضية الإيمان المطلق بصحته وذلك بناءً على تصريحه بأنّ : " الوحي لم يتعرض للمساءلة ، ولم يصبح إشكالياً ، وإنما تم تثبيته مرة أخرى بالنسبة للمسلمين الذين قد يتعرض إيمانهم للاهتزاز أو الزعزعة تحت تأثير الفكر العلمي الحديث " (1).

نفهم من هذا القول بأن أركون يبين بأنه أول من أشكل الوحي ليس لغرض إيماني كما عند ابن نبي وإنما لغرض علمي بحث لكن من المستحيل أن يتخلص هذا المفكر ذاته من عقيدتي خالص بصدد مساءلته للوحي القرآني وهو بلوغ الإيمان الصحيح وإلا ما الدافع الذي جعله يبحث في مسائل الخطاب القرآني و يجعلها من أولويات اهتمامه الفكري ، لذلك فهو بدوره مثل بن نبي ينطلق من العقيدة الإسلامية بل ومن الإيمان بالإسلام في ممارسة التفلسف ودليل ذلك أنه لم يصرح بخروجه من الإسلام أو بتبني دين آخر وحتى تشكيكه بخصوص المصحف لم يكن متعلقاً بالرسالة المحمدية بل مرتبط بالمصحف المدون من السلطات الرسمية بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم. وهو لا ينتهي إلى الفصل المطلق بين القرآن والمصحف كما يعتقد البعض استناداً إلى أنه "عد الأول خطاباً شفهياً غاب واندثر مباشرة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم. وعد الثاني نصاً مكتوباً منقطعاً عن الأول شكلاً ومضموناً" (2). ويمكن أن نضيف أن مالك بن نبي ينطلق من الصور القرآنية في بناء مشروعه وليس من معطيات أخرى كما هو الحال في دراسة سورتي الفاتحة والكهف وفق مناهجه الجديدة .

النقطة الأخرى والأساسية التي يتقارب فيها بن نبي مع أركون هي تحديد مفهوم الوحي القرآني في إطار ما يسمى "الظاهرة القرآنية" التي تضع الدين في سجل الأحداث الكونية بجانب القوانين الطبيعية (3) .

(1) محمد أركون : القرآن من التفسير الديني إلى تحليل الخطاب الموروث ، ص 15.

(2) حمادي هوارى : الوحي القرآني بين مالك بن نبي ومحمد أركون ، ص 99.

(3) مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية ، ص 70.

فقد رأى العديد من المفكرين أن طبيعة تكوينية كانت لها انعكاسات واضحة في مواضيعه " فانطلاقاً من تكوينه العلمي بصفته مهندساً بحث في الوحي القرآني كظاهرة تخضع لقوانين ثابتة شأنها شأن الظواهر الطبيعية "⁽¹⁾، بمعنى أن الوحي مثل الظواهر الفيزيائية ليس غامضاً أو مبهماً كما هو معروف بل يمكن أن نلاحظه ونقرأه في إطار مبادئ العلية والحتمية يتكرر عبر تاريخ الإنسانية كما تجسد في الرسائل السابقة لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، فالوحي في نظر بن نبي حدث كوني تاريخي يقبل الدراسة العلمية في إطار العلوم الطبيعية من جهة و في إطار العلوم الإنسانية والاجتماعية من جهة أخرى وعلى رأسها التاريخ وعلم النفس ، و أركون "ألح بدوره على ضرورة الانطلاق من مفهوم الظاهرة القرآنية واستعمالها مصطلحاً بديلاً للقول بالقران الكريم ، كشرط أولي لمواكبة المستجدات العلمية والمنهجية الحاصلة في عصرنا واستخدامها في قراءة نصوص القران الكريم وإخضاعها للدراسة العلمية الوضعية بعض النظر عن مصدرها الإلهي وبعيدا عن اعتبارها متعالية ومفارقة للواقع "⁽²⁾.

يقول أركون في هذا الصدد " ما أقصد بالظاهرة القرآنية ؟ أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ وبشكل أدق أقصد ما يلي : التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان ومكان محددين تماما (الزمان هو بدايات التبشير والبيئة الاجتماعية والثقافية التي ظهر فيها هي الجزيرة العربية). ألح هنا عن الطابع الشفهي للقران في البداية ، لأنه لم يكتب ولم يدون فيما بعد "⁽³⁾.

هنا يتفق مع ابن نبي في اعتبار ظاهرة الوحي القرآني حدثاً تاريخياً كونياً يفهم بالعلوم الإنسانية والاجتماعية ويقبل التحليل العلمي بل والنقدي بمختلف الآليات والأدوات المعاصرة.

(1) حمادي هوارى : النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، إشراف بومدين بوزيد ، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران 2012- 2013 م ، ص 53.

(2) المرجع نفسه ، ص 75.

(3) محمد أركون : قضايا نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ، ص 186.

2. التقارب في الرؤية النقدية والمنهج:

أولاً: نقد التصورات الإستشراقية للوحي بين ابن نبي و أركون

انتقاد مالك بن نبي لتصورات المستشرقين حول الوحي يدخل في إطار عرضه موقفه العام من أفكارهم ومنتجاتهم التي يشيد بها أحيانا في قوله " إنه إنتاج لا يجوز نكران قيمته العلمية"⁽¹⁾ وهنا يشيد بطابعها العلمي ولكن يذمها في غالب الأحيان ولاسيما من حيث أغراضها الإيديولوجية المبطنة التي تحط من قيمة هذه الأفكار والتي تجعل "ما سما منها وما كان تافها مسخرة لتكون وسائل افتضاض الضمائر والعقول"⁽²⁾.

ويكون موقف مالك بن نبي في هذا الإطار موقف ناقد لتصورات المستشرقين من الوحي حيث يبين أن طابعها العلمي جعلها تؤثر على عقول المسلمين في فهم ظاهرة الوحي كما يظهر عند طه حسين في كتابه المشهور (في الشعر الجاهلي) حين قارنه بالقرآن ، وهو ما يستمد أصوله من فرضيات المستشرقين التي استلهمها من أفكار (مرجليوث) التي نشرت في يوليو عام 1925م ، كما ينتقد مالك بن نبي آراء المستشرقين التي تعتبر الوحي مكاشفه أو إلهاما من إبداع الذات المحمدية ويرى أن التعريف المناسب له هو أنه يمثل "المعرفة التلقائية والمطلقة لموضوع لا يشغل التفكير"⁽³⁾. بهذا التصور يسعى ابن نبي إلى التمييز بينه وبين المكاشفة التي رأى أنها معرفة مباشرة لموضوع ثم التفكير فيه من قبل ويقبل التفكير على عكس الوحي الذي يمثل معرفة جديدة لم يتم التفكير فيها من قبل أو بلغة أخرى هو ظاهرة لا تقبل أي تفكير فيها قبل النزول، ولا يمكن تصورها بأي شكل من الأشكال كما أنّ المكاشفة لا يمكن أن تصطبجها تلك الاضطرابات النفسية والجسمية كما هو الحال في الوحي

(1) مالك بن نبي : القضايا الكبرى ، دار الفكر، دمشق ، طو ، 1991م ، ص 193.

(2) المصدر نفسه ، ص 194.

(3) مالك بن نبي: شروط النهضة ، ص 140.

الذي يؤدي إلى يقين مطلق ومعرفة كاملة جديدة يعجز البشر عن التفكير فيها أو تصورها ، كما يستند بن نبي في تحديد تصوره للوحي على ما ورد في قوله تعالى: "وَذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ تَدْرِي إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ" (سورة آل عمران ، الآية 44) ، من خلال هذه الآية يبين فيلسوفنا أن الوحي هو كشف المغيب مغيب محدد عاما يضم التفاصيل المادية لمشهد روحي خالص ، ويضم أيضا واقعا معينا. هو (إلقاء الأقلام) وهي ما تبين أنه لا يمكن أن يكون أفكارا عادية بل هو من قبيل الغيب الذي لا يمكن أن يعرفه البشر وعندما نعود إلى أركون نجد أنه مثل بن نبي ينطلق من انتقاد تصورات المستشرقين حول الوحي بعد الإشادة بقيمتها العلمية ، إذ يرى أن المنهج التنقيبي الإستشراقي رغم ما يبدو من طابع الدراسة العلمية الموضوعية الحيادية لم يستطع تجاوز إيديولوجيا العصر الكلاسيكي لأنه ظل وفيا للاهوت والميتافيزيقا الكلاسيكية والمنهجية الفيلوجية والتاريخية⁽¹⁾.

فأركون بدوره لا ينفي قيام دراسة علمية للوحي في الإستشراق تدخل في موقفه العام من الرؤية الإستشراقية للتراث الإسلامي التي يرى من خلالها أن الخطاب الإستشراقي بصدد دراسة مرحلة تأسيس الخطاب القرآني أو فترة الوحي كان يطمح إلى الدراسة العلمية له في مجال الاستعانة بمنهج علمي وهو النقد الفيلوجي والتاريخي ولكنه لم يوف بمهدفه حين ظلت تغلب عليه النزعة التاريخية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر⁽²⁾.

إضافة إلى ذلك ما أوحى إلينا بتقارب رؤية أركون مع ابن نبي وما استوقفنا هنا هو إتباعه للفكرة نفسها لابن نبي في مجال نقد أتباع المستشرقين الذين درسوا الوحي، والذي هو على وجه التحديد طه حسين في قوله: "نلاحظ أن الكتاب المحدثين بما فيهم المسلمون من أمثال طه حسين الذين اهتموا أكثر من غيرهم بالاستعانة النقدية للتراث الديني أو الثقافي أو كليهما لم يعرفوا كيف

(1) محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 13.

(2) المصدر نفسه ، ص 13.

يرحزون المناقشة من أرضيتها السابقة نحو دراسة تمهيدية للأطر الاجتماعية الثقافية السائدة والخاصة بالمعرفة خلال القرنين الأول والثاني للهجرة⁽¹⁾.

ثانيا : نقد المناهج الكلاسيكية في قراءاته

وفي النسق الثاني من النظرة النقدية التي يقدمها المفكرين بن نبي و أركون نجد أنهما يشتركان في نقد التصورات التي لا تزال تكرس آراء الأسلاف وأنصار الاجتهاد التقليدي في مجال فهم الوحي القرآني وبالخصوص على مستوى المنهج الذي يفتقر إلى الآليات الاستمولوجية في فهم الظواهر الدينية والتي تجعل فهمهم للوحي بعيدا عن المستجدات على مستوى الفكر والواقع على حد سواء فعندما نعود إلى مالك بن نبي نجد أنه ينتقد منهج التفسير القديم ويرى أنه يعتمد على الدراسة اللغوية الأسلوبية للوحي القرآني التي كانت ولا تزال معتمدة إلى يومنا هذا كسمة جوهرية في التعامل مع النص القرآني رغم ابتعادها عن التجربة التاريخية للعالم الإسلامي وعدم مسايرتها للمستجدات الحاصلة على المستوى الفكري والاجتماعي، حيث يرى بن نبي أن هناك عدم تماشي للمنهج الكلاسيكي مع التطور الثقافي الحاصل عن تأثير الثقافة الغربية في المجتمعات الإسلامية التي مست الجانب الروحي في فهم الوحي القرآني وهو يدعو إلى تعديل ذلك المنهج في ضوء الثقافة الراهنة والتي تكمن في الاستفادة من التطورات الفكرية في العلوم الإنسانية ومن جملة المناهج التي تراعي خصائص إنسان اليوم في فهم الغيب والوحي⁽²⁾.

وعندما نعود إلى محمد أركون في هذه المسألة نجد أنه بدوره ينتقد الطريقة التي يتعامل بها الفكر الأصولي السلفي مع النصوص القرآنية وذلك حين يؤسس لفهمها وتفسيرها بالسيطرة على الدراسة الأسلوبية بالتمكن والتحكم في علوم اللغة المختلفة منها "علم النحو العربي، وعلم المفردات والبلاغة

(1) محمد أركون :تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص36.

(2) حمادي هواري : الوحي القرآني بين مالك بن نبي ومحمد أركون ، ص 107.

وعلم المعنى أي مختلف علوم اللغة العربية ⁽¹⁾. كما يرى أن النظرة الكلاسيكية للوحي تقع داخل السياج الدوغمائي حين يتجاهل المعطيات الخارجية عن ما هو مدون في المصحف الرسمي ويشترك مع ابن نبي في قصور الدراسة الأسلوبية للوحي والتي ظلت تعتبر معرفته " مجرد استنباط لغوي من النصوص أو عمل معنوي سمанти وليس عبارة عن استكشاف حر للواقع يؤدي إلى التحديد المعنوي والمفهومي في كل المجالات ⁽²⁾ .

كما يرى أركون أن الدراسة اللغوية للوحي تفتقر إلى المفاهيم و تتميز بالعقم حيث يؤكد وجود انعدام الأرضية المفهومية والمعرفية الخاصة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية في اللغة العربية : أي لغة التلقي التي ينتقل إليها فكر الحداثة ، ناهيك عن جميع ما يخص بحوث ومناقشات ما وراء الحداثة ⁽³⁾ ويتفق مع ابن نبي أن الدراسة الأسلوبية التي تتأسس على اللغة العربية لم تعد ذات فعالية اليوم في فهم ظاهرة الوحي ولا بد من الاعتماد على مناهج أخرى ⁽⁴⁾ .

ثالثا : الدعوة إلى استثمار الآليات الجديدة في فهم القرآن الكريم

بعد نقد المفكرين بن نبي و أركون للمنهج الكلاسيكي يسعيان إلى تقديم البديل ، فهما يتفقان في ضرورة تعديل المنهج في ضوء المستجدات الفكرية والمتغيرات الواقعية في القرن العشرين ، والاختلاف بينهما كان فقط في السطحية والعمق ، فتعديل منهج فهم الوحي في ضوء التجربة التاريخية نقطة مشتركة بينهما حيث يقول بن نبي : " ينبغي أن يعدل منهج التفسير في ضوء التجربة التاريخية التي مر بها العالم الإسلامي ⁽⁵⁾ " ويقول أركون بصدد حديثه عن الفهم الحقيقي للقرآن أنه ينطلق من تفادي

(1) محمد أركون :تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ص 24.

(2) محمد أركون :الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ، ص 09.

(3) محمد أركون : القرآن من التفسير الديني إلى تحليل الخطاب الموروث ، ص 09.

(4) حمادي هوارى: الوحي القرآني بين مالك بن نبي ومحمد أركون ، ص 109.

(5) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص 59.

"الخلط بين الإسلام كدين والإسلام كإطار تاريخي لبلورة ثقافة وحضارة معينة"⁽¹⁾ .

فعندما نعود على مالك بن نبي نجد أنه يلح على الدراسة الشاملة والعلمية للوحي كخطوة أولى لفهمه وتبليغه ، الشاملة في إطار الديانات السماوية الأخرى حيث يوظف أفكار اليهود والمسيح والكتب المقدسة بصدد حديثه في الوحي القرآني باعتماد معطيات علمية تحلله وتفهم حقيقته حيث سعى إلى إيجاد أساس عقلي له انطلاقاً من التحرر من النظرة التقديسية والتبجيلية في تصوره للوحي وهو يلح على العودة إلى استخدام منهج التحليل النفسي في فهم ظاهرة الوحي حيث يؤكد على ضرورة "الاهتمام بمنهج تحليلي في فهم الظاهرة القرآنية"⁽²⁾. ويدعو إلى استخدام العلوم الإنسانية والاجتماعية لفك أسرار .

وفي نفس الاتجاه يلح أركون على استخدام معطيات علمية تحلل وتفهم حقيقة الوحي القرآني في ظل الاستفادة من التطور الحاصل في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية في الغرب وتنطلق من التحرر من النظرة التقديسية والتبجيلية في دراسته التي يصرح بها ويهاجمها بشراسة مقارنة مع بن نبي الذي لا يصرح بذلك ويكتفي بالتطبيق لمعطيات العلم .

كما يؤكد على أولوية الدراسة الشاملة للوحي القرآني في مختلف كتبه ويعتمد عليها أين يقارن بين الديانات الثلاث اليهودية ، المسيحية ، الإسلام حيث يقول " ينبغي أن نخرج الظاهرة القرآنية من عزلتها وندمجها داخل الدراسة المقارنة ، ليس فقط للأديان التوحيدية الثلاثة وإنما داخل الأنثروبولوجيا التاريخية للظاهرة الدينية "⁽³⁾، وهنا يلح على فهم الوحي القرآني في سياق الديانات الأخرى .

(1) محمد أركون : الفكر الإسلامي ، نقد وإجتهاد ، ص43.

(2) مالك بن نبي : شروط النهضة ، ص53.

(3) محمد أركون : الفكر الأصولي و إستحالة التأصيل، ص 73.

وفي الأخير يمكن القول أنها على الرغم مما يبدو من اختلاف بين بن نبي ومحمد أركون في طرحهما لإشكالية الحداثة إلا أنهما يتقاربان في طرحهما في مواضع عديدة جسدتا مختلف النقاط السالفة الذكر وتمثلت بوضوح في طريقة معالجتها للوحي القرآني بصفة خاصة والاختلاف بينهما بصدد دراسة الوحي القرآني ليس اختلافا في الأشكال والمنهج ولكن اختلاف بين السطحية والعمق ، والعمل والتنظير، و لا يكون الفهم الحقيقي والفعال للوحي القرآني إلا بفهم طبيعة الامتداد الحاصل بينهما في التعامل معه .

و في اتجاه متقارب مع أركون يرى مالك بن نبي أن ظاهرة التكديس مظهر من مظاهر التخلف والتبعية، يعيق التنمية ويمنع التجديد الحضاري . ف شراء منتجات حضارة ما وتكديسها لا يبني حضارة إذ أنّ أكوام من الأشياء المستوردة لا تساوي حضارة وفي هذه الظاهرة يقول مالك بن نبي "إن علينا أن نكون حضارة أي نبني لا أن نكديس. فالبناء وحده هو الذي يأتي بالحضارة لا التكديس ولنا في الأمم المعاصرة أسوة حسنة، فالحضارة هي التي تكون منتجاتها وليست المنتجات هي التي تكون الحضارة. إذ من البديهي أن الأسباب هي التي تكون النتائج و ليس العكس . فالغلط منطقي ثم هو تاريخي لأننا لو حاولنا هذه المحاولة فإننا سنبقى ألف سنة نكديس ثم لا نخرج بشيء"⁽¹⁾. فمالك بن نبي بوجهة نظره هذه يرى بأنّ شراء منتجات الدول الحضارية وتكديسها لا يعني بناء حضارة للدول المستوردة وهو ما يجسده واقع الدول الخليجية اليوم الإمارات العربية المتحدة مثلا شراءها لمنتجات الغرب و تكديسها لا يجعل منها دول متحضرة أو حضارية ، فالحضارة إذن حسب فكر مالك بن نبي لا تكون بدفع الأموال لشراء مواد الاستهلاك المادي.

(1) مالك بن نبي: تأملات ، ص 167.

وعندما نعود إلى أركون نجد أنه يستخدم مصطلح الحداثة المادية بدل التكديس والتي تعني استيراد المنتجات والآلات من أجل تحسين الإنتاج دون إنتاج الآلات التي تحسن المنتج. ففي نظره تقبل الدول العربية الحاجات المادية وترفض الحداثة الفكرية (العقلية). فالمسلمون ينقلون الجانب المادي فقط وهذا ما يريده الغرب للمسلمين حتى يبقوا خاضعين و تابعين لهم ، فهم الأسياد ونحن العبيد أي أن يبقى المسلمون بعيدون عن المشاركة في إنتاج العلم وبعيدون عن الحضارة . ويظهر هذا في قوله "إن أول شيء ينبغي أن نقوم به هو التمييز بين الحداثة المادية والحداثة العقلية ، أقصد بين تحديث الوجود اليومي للبشر وبين تحديث موقف الفكر البشري من مسألة المعنى أو فهم الوجود أو رؤية العالم"⁽¹⁾. فهو بالتالي يرفض فكرة استيراد المنتجات والآلات وهي نفس الفكرة التي عبر مالك بن نبي بمصطلح التكديس في كتابه شروط النهضة في مبحث التكديس إلى البناء.

ولعل من أبرز أوجه التشابه بينهما :هو في رسمها لطريق الخروج من حالة الجمود الفكري إلى حالة التطور الفكري عن طريق تجديد الأفكار لأن للأفكار دور وظيفي وفعال في بناء الحضارة ودخول عالم الحداثة وتجديد الأفكار يرتبط هو الآخر بأهم عامل من عوامل بناء الحضارة وهو الإرادة لأن انعدام الإرادة يعني انعدام القدرة على التغيير وعلى استخدام العقل حيث يقر محمد أركون أن القرآن الكريم أو كما يصطلح عليه الخطاب الشفهي تلفظ به النبي صلى الله عليه وسلم في ظروف غير الظروف التي نعيشها اليوم وأمام فئة معينة من البشر ،وفي هذا يقول "فالخطاب الشفهي تلفظ به النبي طيلة عشرين سنة في ظروف متغيرة وأمام جمهور محدد من البشر، ونحن لا يمكن أن نتوصل إلى معرفة هذه الحالة الأولية والطارئة للخطاب مهما حاولنا ،فقد إنتهت بوفاة أصحابها لقد ضاعت إلى الأبد"⁽²⁾ ، و أمام هذا فلا بد من استخدام العقل والإرادة لفهم الظاهرة القرآنية ولتفسير القرآن.

(1) محمد أركون: العقل الاستطاعي المنبثق و أنواع الحداثة ،العدد 10 ، باريس ، 1999م ، ص 100.

(2) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام ، ص 81.

وعندما نعود لمالك بن نبي نرى أنه جعل من الإرادة مبدأ كل إنسان حضاري ومنطلق عملي فالإرادة الحضارية حسب هذا الأخير هي وراء كل المعجزات الكبرى التي صنعها الإنسان في التاريخ وهي ضرورية كقوة إقلاع لبناء الحضارة ودخول الحداثة وفي هذا يقول "إنّ هذه القوة هي جعلت تلك المجتمعات تنبثق من العدم ونشرتها على مسرح التاريخ حيث بقيت قائمة بقدر ما بقيت هذه القوى تدعمها"⁽¹⁾. وهذا تأكيد على أهمية الإرادة في البناء الحضاري و الحداثي.

إذاً نستنتج في الأخير أن أوجه التقارب هذه تفضي الى وجود علاقة تكاملية بين المفكرين مالك بن نبي و محمد أركون تتجسد هذه العلاقة بصورة واضحة في المنهج النقدي الذي عمده بن نبي في دراسته لمشروع الحضارة ، وطوره أركون في دراسته لمشروع الحداثة .

(1) مالك بن نبي : مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 48.

خاتمة



خاتمة:

خلاصة القول التي نستخلصها من كل ما سبق ذكره أنه من خلال تحليل تصور المفكرين أركون ومالك بن نبي للحدثاء والآليات التي إقترحها لتمكين المجتمعات الإسلامية من دخول عالم الحدثاء الحقيقية توصلنا إلى النتائج التالية:

- 1- التراث عند مالك بن نبي يعني كل ما ورثناه عن السلف سواء كان تراث دينيًّا ، فكريًّا ثقافيًّا و علميًّا ، صناعيًّا كان أم فنيًّا. وبعبارة أخرى هو التراث الحضاري الذي خلفته الحضارة العربية الإسلامية من فكر وثقافة وعلوم ، فالحدثاء العربية الإسلامية يجب أن تكون في إطار الأنا الهوية الثقافية وبصورة أعم في إطار المرجعية الإسلامية وفق ما توصل إليه الفكر البشري واقتباس كل ما لا يتعارض مع أسس ومبادئ الإسلام.
- 2- كان هاجس مالك بن نبي البحث عن الكيفية التي تتشكل بها الحضارات و إلتقاط العوامل المساهمة في بنائها وانبعائها ، سؤال سبقه الكثير من المفكرين العرب إلى الإنشغال بمسألة النهضة قدموا من خلاله حلولاً لم تفض إلى بناء نهضة عربية وبذلك قدم مخططة كمهندس للحضارة ، موضحاً أهم العوامل المساهمة في النهضة . وبهذا فالحدثاء عنده لا تعني كل ما أنتجه الغرب.
- 3- مشكلة النهضة عند مالك بن نبي تتحلل إلى ثلاث مشكلات أولية ، مشكلة الإنسان ومشكلة التراب ومشكلة الوقت ، النهضة لا تكون بتكديس المنتجات بل بحل المشكلات الثلاث من أساسها.
- 4- لم يعالج بن نبي الإشكالية كما درسها المفكرون المعاصرون أمثال الجابري و تيزني و حسن حنفي إلخ ، كصراع طبقي أو مشكلة ثقافية نظرية أو مسألة إختيار بين نموذج أصيل و آخر دخیل ، بل عالجها في إطار رؤية حضارية شاملة تعكس بوضوح نظرتة الشمولية إلى المشكلة ، والمشاكل التي يعيشها العالم الإسلامي بإعتبارها مشكلة حضارية وهي حضارية لا غير، تستدعي من الإنسان العربي المسلم الإرتقاء بنفسه إلى مستوى الحضارة معرفة وسلوكاً وحضارة .

5- يعتبر محمد أركون من كبار مفكري الحداثة العربية في العالم العربي ويمثل مدرسة واتجاهها قائما بحد ذاته للكثير من الحداثيين العرب . فقد كان يهدف من مشروعه النقدي إلى إعادة بلورة وتوحيد الوعي الإسلامي والعربي وذلك من خلال دراسة تجديدية بنائية للفكر الإسلامي من خلال إعادة النظر في جميع الأنظمة المعرفية بما فيها الخطاب الديني والعقل تسمح هذه الدراسة باندماج المسلم المعاصر في فضاءات الحداثة الغربية.

6- الحداثة تعبر عن رؤية جديدة وموقف جديد لكل ما يتعلق بالإنسان وهذا الموقف يتأسس على العقلانية ، الذاتية ، النسبية. وهو مؤطر بالدولة العلمانية المحترمة لحقوق الإنسان فهو يلح على وجوب إخضاع النصوص التأسيسية (القرآن والسنة) للمناهج والأدوات والمفاهيم النقدية الغربية المعاصرة التي تم تطبيقها على نصوص الكتاب المقدس بعهديه في أوروبا.

7- المنهج النقدي الذي مارسه أركون على العقل الإسلامي هو منهج منفتح على علوم الإنسان فهو نقد يأتي بالجديد ولا يهدم القديم بل يعيد دراسته وفق مناهج علمية نقدية ليصبح أكثر قدرة على مواجهة مشاكل العصر .

إذ نستطيع أن نقول أنّ مشروع كل من المفكرين الجزائريين مالك بن نبي و محمد أركون هو إنعكاس للواقع الاجتماعي الذي عايشاه ، و إعتمادهما على الدراسة النقدية هي من أهم نقاط التقارب التي تجمع بينهما ، غير أن الإشكالية الموجودة تتعلق بالسبيل الكفيل لبلوغ الحداثة في نظرهما . فكيف عاجلا قضية الحداثة ؟

وفي هذا سلك المفكرين إتجاهين مختلفين تمثل هذا الاختلاف في وجهة نظرهما المتناقضة حيث إنطلق مالك بن نبي من فكرة جوهرية هي أنّ نهضة أي مجتمع تتم في نفس الظروف التي شهدت ميلاده ، وعلى هذا فإن إعادة بنا المجتمع المسلم الحديث لابد أن تنطلق من الفكرة الدينية كأساس لأي تغيير اجتماعي ، فالفكرة الإسلامية هي التي ملأت عالم الأفكار عند المسلمين الأوائل و تدل على التغير الجذري في المفاهيم والتصورات والتي أخرجت عرب الجاهلية إلى مسرح التاريخ و هذا يعني أن تحقيق الحداثة في عالمنا العربي مرهون بالعودة إلى التراث ، وعلى الرغم من إنتقاده للحضارة الغربية وفق حركيتها إلا أنه استعمل الفكر الغربي والتجارب الغربية مفتاحا لدراسة التراث الإسلامي.

غير أن أركون يرى بأنه لكي نكون حضاريين لابد من استثمار التجربة الغربية وهذا ما وضعه المنهج التفكيكي النقدي و الاتجاه العلماني الذي تبناه .

لكن هذا الاختلاف لا يعني التباعد بينهما بقدر ما يعني الإمتداد والتكامل في طرح مسألة الحادثة بنقلها من السطحية إلى العمق ومن التنظير إلى العمل ، وهو ما يجعلنا نقول في الأخير أن غموض وتعقيد أسلوب أركون وتنظيره المفرط بحاجة إلى وضوح وبساطة أسلوب بن نبي لكي يكون أكثر فعالية ، وأسلوب بن نبي بحاجة بدوره إلى مفاهيم و تنظيرات ومناهج أركون لكي يكون أكثر مصداقية وعمق ، والاختلاف بينهما بصدد دراسة الحادثة ليس إختلافا في الإشكال والمنهج ولكن إختلاف بين السطحية والعمق والعمل والتنظير ، ولا يكون الفهم الحقيقي والفعال للحادثة إلا بفهم طبيعة الامتداد الحاصل بينهما في التعامل معه .

فانطلاقا من هذه الأخيرة هل يمكن التأسيس لمشروع حضاري ملموس يجمع بين هذين العملاقين ؟

وكيف يمكن تجاوز الاختلاف الموجود بينهما للتأسيس إلى هذا المشروع؟

قائمة المصادر و المراجع:

- القرآن الكريم

أولاً: قائمة المصادر

- 1) مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية ، دار الفكر ، دمشق ، ط 9 ، 2009م .
- 2) مالك بن نبي : الفكرة الإفريقية الآسيوية ، تر ، عبد الصبور شاهين ، دار الفكر الجزائري سوريا ، 1992 م .
- 3) مالك بن نبي : القضايا الكبرى ، دار الفكر، دمشق ، ط 9 ، 1991م .
- 4) مالك بن نبي : تأملات ، تر ، عمر كامل مسقاوي ، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر دمشق ، 1986 م .
- 5) مالك بن نبي : تأملات ، تر ، عمر كامل مسقاوي ، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر دمشق ، ط 5 ، 1991 م .
- 6) مالك بن نبي : دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن 20 ، دار الفكر ، الجزائر سوريا ، 1991م .
- 7) مالك بن نبي : فكرة كمنويلث إسلامي ، تر، الطيب الشريف ، دار الفكر ، دمشق ط 2، 1990 م .
- 8) مالك بن نبي : مشكلة الثقافة في الوطن العربي ، سلسلة الثقافة القومية ، 25 ، قضايا الفكر الغربي، مركز الوحدة العربية ، بيروت 1994م .
- 9) مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي ، دار الفكر ، دمشق ، ط 1 ، 1976م .
- 10) مالك بن نبي : حديث في البناء الجديد، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، (ب ت) .
- 11) مالك بن نبي: بين الرشاد والتيه ، دار الفكر ، دمشق ، ط 1 ، 1978م .
- 12) مالك بن نبي: شروط النهضة، تر، عبد الصبور شاهين ، عمر كامل مسقاوي ، دار الفكر دمشق ، ط 4، 1987م .
- 13) مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر، بسام بركة ، أحمد شعبور ، دار الفكر المعاصر ، لبنان و دار الفكر ، سوريا ط 2 ، 2002م .

- 14) مالك بن نبي: ميلاد ومجتمع وشبكة العلاقات الاجتماعية، تر، عبد الصبور شاهين دار الفكر، دمشق، ط 3، 1986م.
- 15) مالك بن نبي : آفاق جزائرية ، مكتبة النهضة الجزائرية ، 1964م.
- 16) محمد أركون : القرآن من التفسير الديني إلى تحليل الخطاب الموروث ، دار الطليعة ، بيروت ط1، 2001م .
- 17) محمد أركون : من فيصل التفرقة إلى فصل المقال ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ تر هاشم صالح ، دار الساقى ، لندن بيروت ، ط1 ، 1993م .
- 18) محمد أركون: الفكر الإسلامي، نقد و إجهاد، تر، هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر ، 1993م .
- 19) محمد أركون : العلمنة والدين ، دار الساقى ، بيروت ، ط3، 1996م .
- 20) محمد أركون : نزعة الأنسنة في الفكر العربي الإسلامي، جبل مسكويه والتوحيدى ، تر ، هاشم صالح، دار الساقى ، بيروت، ط2 ، 2005 م .
- 21) محمد أركون: الإسلام ، الأخلاق و السياسة ، تر ، هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي، بيروت ط 1 ، 1990 م .
- 22) محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر، هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت 1999 م .
- 23) محمد أركون: أين الفكر الإسلامي، تر ، هاشم صالح، دار الساقى ، بيروت ، ط2، 1995م .
- 24) محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، تر، هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي، لبنان ط2، 1996م.
- 25) محمد أركون: معارك من أجل الأسئلة في البيانات الإسلامية ، تر، هاشم صالح ، دار الساقى بيروت ، 2001م .
- 26) محمد أركون: من فيصل التفرقة إلى فصل المقال أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، تر وتتح هاشم صالح ، دار الساقى،، لبنان ط 2، 1995م .
- 27) محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، تر، هاشم صالح، دار الطليعة، لبنان، ط3، 2004م .

28 محمد أركون : الفكر الإسلامي ، قراءة علمية ، تر ، هاشم صالح ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ط1، 1987

ثانياً: قائمة المراجع

أ. المراجع بالعربية

- 1) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ، 1982م.
- 2) أجدر فوج: الانتخاب الثقافي ، تر ، شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ط1 ، 2008 م .
- 3) أحمد محمود صبحي ، صفاء عبد السلام جعفر: في فلسفة الحضارة ، دار النهضة العربية، بيروت ط1، 1991.
- 4) إسماعيل بن حمادة الجوهري: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ، ج1 ، تحقيق ، أحمد عبد الغفور دار العلم للملايين ، بيروت ، ط2 1986م
- 5) ألان تورين: نقد الحداثة ، أنور مغيث ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، 1997م.
- 6) النجاري مختار : نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون ، دار الطليعة ، بيروت ط1 ، 2005 م
- 7) باتريك جيه بوكانن: موت الغرب ، أثر شيخوخة السكان وموتهم وغزوات المهاجرين على الغرباء تر ، محمد محمود التوبة ، مراجعة محمد بن حامد الأحمد ، مكتبة العبيكان، الرياض ط1 ، 2006 م.
- 8) بغورة الزاوي: ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر ، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت ، 2001م .
- 9) بوخنسكي: تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوروبا ، تر، عبد الكريم الوافي، منشورات جامعة قاريونس ليبيا ، (د ت) .
- 10) بومدين بوزيد و آخريين: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر ، سلسلة كتب المستقبل العربي ، الكتاب 18 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، ط1999، 2
- 11) جورج لارين: الايدولوجيا والهوية الثقافية للحدثة وحضور العالم الثالث، تر، فريال حسن خليفة القاهرة ، ط1 ، 2002 .

- 12) جون هرمان راندال :تكوين العقل الحديث، ج1، تر، جورج طعمة ، مراجعة ،برهان دجاني
تقديم د محمد حسنين هيكل ،دار الثقافة ،بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر
نيويورك ط 2، 1965م.
- 13) حسين محمد سليمان: التراث العربي الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، 1998م
- 14) ول ديورانت: قصة الحضارة ، الإصلاح الديني ،ج6، تر، فؤاد أندراوس ، دار الجيل ،بيروت
1998 م .
- 15) رضوان جودت زيادة: سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، دار المدار الإسلامي
ط 1، 2004م .
- 16) زكي ميلاد : مالك بن نبي ومشكلات الحضارة ، دراسة تحليلية ونقدية ، دار الفكر دمشق
ط 1، 1998 م .
- 17) سامي خشبة: مصطلحات الفكر الحديث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر، 2008 م .
- 18) السيد ولد أباه : أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة ، الشبكة العربية
للأبحاث والنشر ، بيروت ، ط 2 2013م .
- 19) طارق البشري: ماهية المعاصرة ، دار الشروق ،القاهرة ، ط 1، 1997 م .
- 20) طه جابر العلواني :إصلاح الفكر الإسلامي ، بين القدرات والعقبات ، الدار العالمية للكتاب
الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ، الرياض ، ط 4.
- 21) طيب تيزيني : من التراث إلى الثورة ،ج1، دار ابن خلدون ، بيروت ، ط 1 ، 1978 م .
- 22) عبدالغاني بارة : المهزموطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلنتأولي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشوراتالاختلاف، لبنان الجزائر.
- 23) عبد المجيد بوقرية: الحداثة والتراث ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 1 ، 1993 .
- 24) علي حرب: الممنوع والممتنع ، نقد الذات المفكرة ، المركز الثقافي العربي ، يروت ، 1995م
- 25) عبد الإله يلقيز: محمد أركون المفكر والباحث والإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ، ط 1، 2011م
- 26) فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون ، الدار العربية للعلوم، بيروت ، ط 1، 2006 م .
- 27) محمد الشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة ، حوارات منتقاة من الفكر
الألماني المعاصر، دار الطليعة ، بيروت ط 1، 1992 م.

- 28) محمد جمال باروت :الدولة والنهضة والحداثة مراجعات نقدية ، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا ط₁ ، 2000 م.
- 29) محمد رأفت سعيد : الأصالة والمعاصرة في الفكر الإسلامي، دار الوفاء للطباعة والنشر ط₁ ، 2000 م .
- 30) محمد سبيلا : الحداثة وما بعد الحداثة ، دار بوتقال ، المغرب، ط₁، 2000.
- 31) محمد سبيلا: مخاضات الحداثة ، مج 1، الهادي للطباعة والنشر ، ط₁، 2007م .
- 32) محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي : ضمن سلسلة دفاتر فلسفية ، رقم 2 ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، ط 3 ، 2004 م .
- 33) محمد عابد الجابري :التراث ومشكلة المنهج ، جمعية البحث في الأدب والعلوم الإنسانية ، دار توبقال ، الدار البيضاء ، ط 1986م .
- 34) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ط₁ ، 1991 م.
- 35) محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ط₁، 1996 م .
- 36) محمد عمارة: أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة (د ط) ، (د ت) .
- 37) محمد محمود سيد أحمد : أعداء الحداثة ، مراجعات العقل الغربي في تأزم فكر الحداثة دار الوعي للنشر والتوزيع، الرياض ، ط₁ 2012م .
- 38) مطاع صفدي :نقد العقل العربي ، الحداثة وما بعد الحداثة ،مركز الإنماء القومي، بيروت ط₁ ، 1990 م.
- 39) ميرميسا إلياد : تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ج 3 ،تر، عبد الهادي عباس، دار دمشق ط₁، 1987 م.
- 40) محمد المزوغي: نيتشه هيدغرفوكو، نقد وتفكيك، دار المنصور ، العراق، ط₁ ، 2014م
- 41) نصر حامد أبو زيد : النص ، السلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ط₂ ، 1997م.

- 42) هيرماس: القول الفلسفي للحدث، ج3، تر، فاطمة الجيوشي ، منشورات وزارة التربية ، سوريا .
- 43) هشام شرابي : النظام الأبوي وإشكالية تحلف المجتمع العربي، تر ، محمود شريح ، دار نلسون السويد ، ط4 ، 2000م.

ب . المراجع الأجنبية.

1) Abdallah Laroui : Islam et modernité ,ALGER ,ed Boughni,1990

ثالثا : المجلات

- 1) توماس كون: بنية الثورات العلمية ،تر، شوقي جلال ، سلسلة مجلة علم المعرفة ، العدد 128 ديسمبر 1992 م .
- 2) جيلالي بوبكر: موانع التجديد الحضاري في فكر مالك بن نبي ، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية العدد 05 ، جانفي 2015 م وهران .
- 3) حمادي هواري: الوحي القرآني بين مالك بن نبي ومحمد أركون ، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ ، العدد 01 الجزائر ، جوان 2018 م .
- 4) س.ن إينشتات: أحداث متعددة، تر ، عاطف أحمد ،مجلة الثقافة العالمية ، العدد 104، الكويت يناير 2001 م .
- 5) عبد الله إدالكوس: الإسلاميات التطبيقية ورهان الأنسنة عند أركون، مجلة مؤمنون بلا حدود العدد 01، المغرب ، ديسمبر 2014 ،
- 6) عبود العسكري: مشكلات الحضارة بين ابن خلدون وابن نبي م، مجلة رؤى ، فصلية ، العدد 20.
- 7) علي حرب: تحية أركون ، مجلة لوغوس ، العدد 01، الجزائر ، جويلية 2012 م .
- 8) عميرات محمد الأمين: التراث والتجديد في الفكر العربي المعاصر، مجلة الحوار الثقافي، العدد ربيع وصيف 2015 ، الجزائر .
- 9) محمد أركون : الإسلام والحدث ، مجلة التبيين، الجمعية الثقافية الجاحظية ، العدد 03 ، الجزائر 1990 م.
- 10) محمد أركون: العقل الاستطلاعي المنبثق و أنواع الحدث ،العدد 10 ، باريس ، 1999.
- 11) محمد براءة: اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحدث،مجلة النقد الأدبي،الهيئة المصرية للكتاب، العدد 03، القاهرة، 1984م.

- 12) محمد بوراس :محمد أركون ومشروعه النقدي، مجلة البيان ، العدد 179 ، الجزائر، (د.ت)
- 13) محمد خالد الشيايب:نقد العقل الديني عند محمد أركون،المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية العدد 03 ، الأردن ،2015م.
- 14) محمد سبيلا و عبد السلام بن عبد العالي:الحداثة ضمن سلسلة دفاتر فلسفية ، رقم02 دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء، ط3 ، 2004 م .

رابعاً : الموسوعات والمعاجم

- 1) ابن منظور: لسان العرب،إعداد وتصنيف، يوسف الخياط ،مج3،مادة (الحداثة)، دار لسان العرب بيروت ، (د ، ت).
- 2) إسماعيل بن حمادة الجوهري : الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ،ج1 ، تحقيق ، أحمد عبد الغفور دار العلم للملايين ، بيروت ، ط2 ، 1986 م .
- 3) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية ،تر، خليل أحمد ،ج1،مادة (التنوير) ، ط2 ، منشورات عويدات، بيروت، باريس 2001م.
- 4) جميل صليبا : المعجم الفلسفي، ج2 ، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، 1982.
- 5) جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، مادة (الإبداع)، ط1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982 م.
- 6) روزنتال ب يودين: الموسوعة الفلسفية ،تر، سمير كرم ،مادة (حركة الإصلاح)، ط5 ، دار الطباعة بيروت،1985م.
- 7) عبد المنعم الحنفي: موسوعة الفلسفة والفلاسفة ،ج1، مادة (العصرنة)، (د ط) ، مكتبة مدبولي مصر، (د ، ت) .
- 8) لوي ديمون: الهويات الجماعية والأيديولوجية الشمولية وتفاعلها في الواقع ، تر، محمد سبيلا ، مجلة الثقافة العالمية ، العدد 214 الكويت ، نوفمبر 1982م .
- 9) المعلم بطرس البستاني: محيط المحيط ، مادة (الإبداع) ، مكتب لبنان ، بيروت ، 1977 م .

خامساً : الرسائل الجامعية

- 1) حمادي هوارى : النص القرآني وآليات الفهم المعاصر، إشراف بومدين بوزيد ، قسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية ، جامعة وهران 2012- 2013 .

(2) رول ماير: البحث عن الحداثة ، الفكر السياسي العلماني الليبرالي واليساري في مصر ، تر، شريف يونس، أطروحة دكتوراه جامعة أمستردام ، هولندا ، ميريت للنشر والمعلومات ، القاهرة ط 1 ، 2000 م .

(3) عبد الله بن محمد المالكي: منهج محمد أركون في نقد الدين والتراث الإسلامي ، إشراف الدكتور عبد الله بن محمد القرني قسم العقيدة ، كلية الدعوة و أصول الدين ، جامعة أم القرى ، السعودية 2010م

(4) عميرات محمد أمين: التراث بين مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري، دراسة في التصور والممارسة إشراف رمضان محمد ، شعبة الثقافة الشعبية ، قسم التاريخ ، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ، جامعة أبي بكر بلقايد ، تلمسان السنة الجامعية 2014 ، 2015

(5) مالك هواين: التراث والحداثة عند مالك بن نبي، إشراف الأستاذ مختار بو الخماير، دائرة الفلسفة معهد العلوم الاجتماعية ، جامعة منتوري ، قسنطينة ، السنة الجامعية 1998،1999.

(6) محمد بن عبد العزيز بن أحمد العلي: الحداثة في العالم العربي، دراسة نقدية، إشراف الدكتور بن عب الكريم العقل ، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة ، كلية أصول الدين ، جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية ، السعودية ، 1993م .

(7) مصطفى كحيل: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون ، تحت إشراف الدكتور إسماعيل زروخي قسم الفلسفة ، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية ، جامعة منتوري ، قسنطينة 2007-2008 م .

فهرس الموضوعات

الصفحة	الموضوع
	الإهداء
	شكر و تقدير
أ.....	مقدمة.....
	الفصل الأول/ مدخل عام حول الحادثة
2.....	المبحث الأول/ الجذور التاريخية لمفهوم الحادثة.....
6.....	المبحث الثاني/ مفهوم الحادثة في اللغة والاصطلاح.....
16.....	المبحث الثالث/ منطلقات الحادثة.....
	الفصل الثاني/ الحادثة من منظور مالك بن نبي
26.....	المبحث الأول/ التراث وشروط النهضة.....
40.....	المبحث الثاني/ التجديد الحضاري في فكر مالك بن نبي.....
51.....	المبحث الثالث/ الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي.....
	الفصل الثالث/ الحادثة من منظور محمد أركون
60.....	المبحث الأول/ تحديث العقل الإسلامي.....
70.....	المبحث الثاني/ مفهوم وماهية التراث الإسلامي لدى أركون.....
75.....	المبحث الثالث / الإسلاميات التطبيقية في تفكير محمد أركون.....
	الفصل الرابع / التقابل والتقارب بين مالك بن نبي ومحمد أركون
84.....	المبحث الأول/ أوجه التقابل والاختلاف بين مالك بن نبي ومحمد أركون.....
94.....	المبحث الثاني/ أوجه التقارب والتشابه بين مالك بن نبي ومحمد أركون.....
105.....	خاتمة.....
108.....	قائمة المصادر والمراجع.....
	فهرس الموضوعات