وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف - المسيلة

كلية العلـــــوم الإنسانية والاجتماعية
قسم: الفلسفة

فرع: فلسفة
تخصص: قيم

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر

إعداد الطالبة: بركات ابتسام

تحت عنوان

الحداثة في فكر محمد أركون

لجنة المناقشة:

خوضر رياض	جامعة المسيلة	رئيســا
بازة الحاج	جامعة المسيلة	مشرفا و مقررا
بوزبرة عبد السلام	جامعة المسيلة	مناقشا

السنة الجامعية: 2017/2016

إهداء :

إلى التي انارت لي درب حياتي إلى التي بفضل الله وفضلها وصلت إلى كتابة هذه الكلمات إلى هدية الرحمان إلى أغلى مانطق به اللسان أمي الغالية والحبيبة ,أدامها الله لي شمعة تنير لي الحياة و أدامني الله فخرا لها على طوال الزمان ,إلى والدي رحمه الله إلى كل أخواتي: مفيدة ,سمراء,العمرية,مسعودة, لندة ,شريفة ,فتيحة.

إلى كل أخواني :اليمن ,السعيد, الخير, عزوز, عبدالرحمان ,وخاصة أخي الاكبر أحمد أدام الله عليه الصحة الذي قاسمني مشقة وعناء دراستي الجامعية.

إلى كل صديقاتي:رباب, خليصة ,نجاة, راوية, زايدة, أماني, خديجة, فتيحة, أمينة, نيهاد, لبنى .

إلى كل أولاد إخوتي وأولاد أخواتي.

إلى كل من علمني في الحياة إلى معلمي الابتدائي وأساتذتي في المتوسط وأساتذتي في المتوسط والجامعة أدامهم الله لنا وفخرا لنا مدى الحياة .

إلى صديقاتي :الغالية صونيا,والمرحة نجاة,والجادة فتيحة,والانيقة إسمهان,ونجمة,ومسعودة,نور المنضبطة.

إلى كل طلبة الماستر 2 فلسفة وخاصة تخصص قيم وإلى كل دفعة 2017 إلى كل من ذكرهم القلب ونسيهم القلم سهوا إليكم جميعا إهدي عملي المتواضع هذا .

إبتسام

شكر وعرفان :

نحمد الله عز وجل ونشكره على مايسر لنا من أسباب وفتح لنا من أبواب ووفقنا إلى الصواب وبعد:

يطيب لنا أن نتقدم بالشكر الخالص والامتنان العميق لأستاذنا الدكتور : بازة الحاج على توجيهاته القيمة وتشجيعه لنا على إنجاز هنا العمل فإلى الله ثم إليه يعود الفضل.

كما لايفوتنا أن نوجه الشكر والتقدير إلى كل من ساعدنا من قريب او بعيد او تشجيع او دعاء فلهم جزيل الشكر والعرفان.

خطة البحث:

مقدمة

الفصل الأول: مدخل عام للحداثة .

أ) المبحث الأول: الأسس الفلسفية لنشأة الحداثة

المطلب الأول: رونيه ديكارت .

المطلب الثاني: كانط إيمانويل .

ب) المبحث الثاني: الحداثة (المفهوم والأسس)

المطلب الأول: مفهوم الحداثة (لغة+ اصطلاحا) + عام .

المطلب الثاني: مقومات الحداثة .

الفصل الثاني: الحداثة من منظور محمد أركون .

أ) المبحث الأول: نقد أركون للعقل الإسلامي

المطلب الأول: مفهوم العقل الإسلامي ومبادئه .

المطلب الثاني: مقارنة بين الفكر الإسلامي كتراث العرب القديم .

ب) المبحث الثاني: الإسلام والتراث عند أركون .

المطلب الأول: المجتمع الإسلامي عند أركون .

المطلب الثاني: التراث الاسلامي .

قائمة المصادر والمراجع .

مقدمة:

عاشت أوربا فترة من الزمن أصطلح عليها عصور الظلمة أو المظلمة وهي فترة القرون الوسطى سيطرت خلالها الكنيسة على مختلف مجالات الفكر ولم تترك العقل المجال للإبداع فكان كل شيء تحت سلطتها. في ذلك الوقت كانت تعيش الحضارة العربية أوج تطورها وازدهارها في العصر العباسي أيام الخليفة المأمون فقد ازدهر إنتاج المعارف وتأليف الكتب فقد كان حجم الكتاب يقاس ذهبا إلا أن الموازين انقلبت فقد خرجت أوربا من هذه المرحلة بسبب الكشوفات العلمية وعاد الاعتبار للعقل وأصبح أداة الفلاسفة لتحصيل المعرفة وبلوغ اليقين والصواب وبه تدرك الحقائق والمعارف فهو النور ومقياس الفصل بين الخير والشر والخطأ والصواب ولهذا أولاه أو أعطاه الفلاسفة وخاصة العقلانيين مكانة أسمى عن الحواس أو المعرفة التي تأتينا عن طريق الحواس فقد قالوا عنه أنه نوع من الإشراف الخارق وهو مصدر لكل أصناف المعرفة الحقيقية أو اليقينية، فهو ملكة ذهنية يستطيع الإنسان من خلالها إدراك المعرفة فهو مبدأ كمال وما يميزه عن الحيوان .

ويعد أفلاطون رائد المذهب العقلي في صورته القديمة كما تحدث الفلاسفة المسلمون على اختلاف مرجعياتهم، أما العقل في صورته الحديثة فيمثله كل من ديكارت الذي يجل العقل ويعد أبا للحداثة، كما تحدث عنه إيمانويل كانط في فلسفته النقدية وانتقده في كتابه نقد ملكة الحكم.

أما المفكرون المسلمون فمن بينهم المفكر الجزائري محمد أركون الذي نقد هو الآخر العقل الإسلامي فهو بهذا يسعى إلى تجديد الفكر الإسلامي بغية جعله قادرا على مواجهة مشاكل العصر ومشروع أركون مشروع حداثة يبحث عن كرق بلوغ الحداثة ومنه فالإشكالية المطروحة : ما السبيل الكفيل لبلوغ الحداثة في نظر محمد أركون؟

ومن الأسباب التي جعلتني أختار هذا الموضوع كون الحداثة أصبحت قضية العصر، فجل الإعلاميين والمفكرين يتكلمون عنها، فأردت أن أعرف رأي المفكر الجزائري في كيفية دخول الحداثة، كونها صارت قضية أم تشغل كل المفكرين العرب والمسلمين وقد اعتمدت المنهج التحليلي لأنه الأنسب لمثل هذه المواضيع.

أما عن محتوى المذكرة فقد قسمناها إلى فصلين مل فصل يندرج تحته مبحثين وكل مبحث يندرج تحته مطلبين، عنونا الفصل الأول بمدخل للحداثة، أدرجنا تحته مبحثين عنوان المبحث الأول الأسس الفلسفية لنشأة الحداثة، أخذنا ديكارت وكانط كنموذجين باعتبار الأول أب للحداثة والثاني نقد العقل وأركون في مشروعه الحداثي ينتقد العقل الإسلامي لبلوغ الحداثة .

أما المبحث الثاني فعنوانه الحداثة (المفهوم والأسس) ضبطنا خلاله مفهوم الحداثة والمقومات التي تقوم عليها، أما الفصل الثاني فقد خصصناه لمشروع أركون فعنوناه بالحداثة من منظور أركون أدرجنا تحته مبحثين تكلمنا في المبحث الأول عن نقد أركون للعقل الإسلامي تناولنا فيه نقد أركون للعقل الإسلامي ومبادئه ومقارنة بين الإسلام والغرب،أما المبحث الثاني فعنوناه بالمجتمع الإسلامي والتراث عند أركون أدرجنا تحته ثلاث مطالب عنونا المطلب الأول بالمجتمع الإسلامي، أما الثاني بالتراث ورأي أركون فيه، أما الثالث فكان عبارة عن حوصلة فاخترناه كنقد للحداثة .

وقد اعتمدنا على مصادر محمد أركون أهمها كتابه: قضايا في نقد العقل الإسلامي وكتابه تاريخية الفكر الإسلامي إضافة إلى مرجع فارح مسرحي كتابه الحداثة في فكر محمد أركون، وبعض المعاجم والمسوعات في ضبط المفاهيم.

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 المميز في الأنساق الفكرية الحديثة هذا ما سنوضحه مع الأساسان الفلسفيان للحداثة ديكارت[1] وكانط[2] .

المبحث الأول: الأسس الفلسفية لنشأة الحداثة .

الحداثة مرحلة تاريخية لها جذور قديمة في الثقافة الغربية تولدت عن مختلف الصراعات التي شهدها التاريخ وعلى هذا فإن هناك من يرى أن جذور الحداثة وأسبابها تعود إلى التطور الذي شهدته إيطاليا وخاصة في أواخر القرن 19 من ازدهار في شتى المجالات التجارية والسياسية، فالتاريخ البشري تحت ضغط التطور والازدهار البشري لعقل واعي بالظروف والنتائج ومن بين الفلاسفة الذين لعبوا دور في تأسيس فكر الحداثة من خلال أعمالهم الكبيرة والمشهورة نذكر منهم:

المطلب الأول: رونيه ديكارت: (1650- 1596)

يعتبر رونيه ديكارت من أهم فلاسفة الحداثة والمؤسس الحقيقي للحداثة والفلسفة الحديثة "ديكارت أبو الفلسفة الحديثة"[3] وكما نعرف أن فلسفة ديكارت فلسفة تفضل الفرد وتمجده وليس أي فرد بل الفرد الذي فكر بطريقة منهجية نقدية باعتباره ذات مفكرة كما يقول ديكارت في عبارته المشهورة:" أنا أفكر إذن أنا موجود" حيث يقول:"رأيت هذه الحقيقة أنا أفكر إذن أنا موجود هي من الرسوخ بحيث لا تزعزعها فروض الريبيين مهما يكن فيها من شطط، حكمت بأنني أستطيع مطمئنا أن أتخذها مبدأ أول للفلسفة التي كنت

[1] - ديكارت (1596/ 1650) فيلسوف فرنسي ولد في 31 مارس 1696 كان مستشارا بمحكمة بريتاني، تخرج من مدرسة لافليش في المنهج * نجيب بلدي، ديكارت، دار المعارف، ط2، القاهرة، 1968م، ص 21.

[2] - كانط (1734/ 1804) فيلسوف ألماني، ولد في كنجز برج في بروسيا أخذ حياته لنظام محكم دقيق أهم مؤلفاته نقد العقل الخالص، مشروع السلام الدائم *عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية، ط1، 1984، ص 270.

[3] - ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط2، 1968، ص 5.

أفتش عنها"[1] ، فالمبدأ الانطلاقي الذي انطلق منه ديكارت هو الكوجيتو والمقولات الأربعة ومقولة الشك فمن الشك ستطاع ديكارت أن يصل إلى اليقين بوجوده ووجود الوجود في حد ذاته فيقول ديكارت:" فلما كان الشك تفكيرا فأنا أفكر ولما كان التفكير وجود فأنا موجود، تلك حقيقة مؤكدة واضحة متميزة خرجت لي من ذات الفكر"[2] حيث يرى أنه لولا هذا التفكير الذي يسبقه الشك لما استطاع تحقيق ذاته ووجوده فلا نقاش في أن شكه هو الوسيلة التي أدت به إلى إثبات وجوده حيث أن الفكرة في الفلسفة تثبت نفسها بنفسها.

فديكارت بعقل نبيه استطاع أن يؤثر تأثيرا واضح على الفلسفة وبعض الفلاسفة، وتمثلت أهمية هذا التأثير في كونه أسس منهجا للمعرفة فهو يرى أن الفلسفة الصحيحة يجب أن تتأسس على المنهج وليس هناك أدق من المنهج الرياضي لتقوم عليه ومنهجه يقوم على أربع مقولات:

القاعدة الأولى: "ألا أسلم بشيء على أنه صدق إلا إذا كنت أعلم أنه كذلك"[3]، أي تجنب السرعة أو الذاتية وتسمى هذه القاعدة قاعدة البداهة أو الحدس فديكارت يجنبنا العادات والتقاليد المعروفة والمتداولة فلا يجب أن نقبل فكرة على أنها شائعة.

القاعدة الثانية: " أن نقسم كل مشكلة نتناولها بالبحث إلى أكبر عدد ممكن من الأجزاء بمقدار ما تدعو الحاجة إلى حلها أكمل الوجوه"[4]، أي نقوم بتقسيم كل أفكار واضحة كل الوضوح أهم صفاتها البداهة إلى أجزاء من أجل الوصول إلى حل وتسمى هذه القاعدة بقاعدة التحليل .

القاعدة الثالثة: "أن أرتب أفكاري بادئا بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة ثم أصعد خطوة خطوة صعودا متدرجا حتى أصل إلى معرفة ما هو أعقد"[5]، أي نقوم بتركيب

[1] - ديكارت :مقال عن المنهج ،مرجع سابق، ص 90.
[2] - يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1986، ص 66.
[3] - إبراهيم مصطفى أبو أيهم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء، د،ط، القاهرة، 2000، ص 83.
[4] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[5] - المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

الأفكار التي سبق وأن جزئناها ونؤلفها من جديد بطريقة منطقية وتسمى هذه القاعدة بقاعدة التركيب.

القاعدة الرابعة: "ينبغي في كل حالة أن أقوم بالإحصاءات التامة والمراجعة الكاملة بحيث أوقن أني لن أغفل من جوانب المشكلة شيئا".[1]، وهي آخر قواعد المنهج الديكارتي وتسمى بقاعدة الإحصاء وهي قاعدة نقوم من خلالها بالإلمام بكل أجزاء المشكلة مع ثقتنا التامة أننا لم نغفل جزءا منها وخاصة أن من طبع الإنسان النسيان والذي هو آفة العلم كل هذا الذي قام به ديكارت من حجج عقلية كان السبب في تلقي الفلاسفة الموجب لفلسفته واعتبروه مؤسسا للفلسفة الحديثة ككل وللحداثة على وجه الخصوص، حيث أنه فسر انقطاع الوجود عند عدم تفكيره وكما سبق وأن رأينا في إثباته لوجوده من خلال الشك ثم الوجود فمتى ينقطع عن التفكير ينقطع عن الوجود.

وأول ما شك فيه هي الحواس ورأى بأنها خادعة لا يمكن الوثوق بمعرفتها، وفي هذا يقول "من الحزم ألا نثق تمام الثقة في الذين خدعونا، فنحن نتصور في الحلم أشياء نحسبها حقيقة فإذا استيقظنا تبدد الحلم وتبين لنا أن ما رأيناه أثناء النوم لم يكن في الحقيقة شيء"[2]، والأمثلة كثيرة فمثلا إذا رأينا قرص الشمس بدا لنا بحجم الدينار بينما هو كوكب ورؤية الزجاج المنكسر يبدو بريقه ذهبا فإذا اقتربنا منه بدا العكس...إلخ .

فالمبدأ الانطلاقي لديكارت كفيل بأن نتخذ منه أبا للفلسفة فقد أسس للحداثة بصفة عامة والفلسفة بصفة خاصة بوضعه للمنهج، أو إلى أهمية المنهج لبلوغ المعرفة.

يعرف ديكارت العقل على أنه "قوة طبيعية للنفس متهيئة لتحصيل المعرفة العلمية وهذه المعرفة مختلفة عن المعرفة الدينية المستندة إلى الوحي والإيمان"[3]

معنى هذا أن العقل موجود فينا بالفطرة .

---

[1] - ، إبراهيم مصطفى أبو أيهم: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم ، مرجع سابق ،ص 83.
[2] - ر نيه ديكارت: مقال عن المنهج،مرجع سابق، ص 122.
[3] - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط 1972، ص 842.

كما يعلن في مستهل مقالته في المنهج شمول الفطرة السليمة أي العقل لدى جميع البشر لتوصل من ذلك إلى سلامة استعماله ويقول في هذا الصدد :"العقل أعدل الأشياء توزعا بين الناس بالتساوي"[1] وفي قوله:" إذ أنه لا يكفي أن يكون العقل سليما بل الأهم من ذلك أن نستعمله استعمالا جيدا"[2] .

ويرى أن القدرة على الحكم العقلي الصحيح وتمييز الخطأ من الصواب يجب أن تنظم بالمنهج .

وقد قالها قبله الرسول صلى الله عليه وسلم:"يولد الإنسان بالفطرة فأبواه يهودان أو يمجسانه أو ينصرانه" .

كما يعرفه على أنه :"ملكة الحكم السليم" أي ملكة تميز الخير من الشر الصحيح من الفاسد وحتى الجميل من لقبيح أو البشع بشعور داخلي فطري تلقائي ويقول في هذا الصدد "طالما أن الإدراك العقلي يبدع ويخترق فإنه يدعي روحا وطالما أنه يوجه إلى الحق والخير فإنه يدعي عقلا وحكما والعقل طالما أنه يجنبنا ودوائه الحقيق هو الخطيئة فإنه يدعي الوعي"[3]

كما يرى أنه على المرء أيضا عدم قبول القضايا كلية صحيحة إلا إذا بدت للعقل كذلك .

1- رنيه ديكارت: مقال عن المنهج، مرجع سابق، ص 109.
2 - رنيه ديكارت : مقالة في الطريقة تر: جميل صليبا، سمير كو، د.ط 1991، ص: 06.
3 - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، ط1، بيروت 2001، ص: 1161.

المطلب الثاني: إيمانويل كانط:

يمثل كانط قمة عصر التنوير ولقد اتسمت فلسفته برفضها للميتافيزيقيا والقضايا الميتافيزيقية، وهو يمثل همزة وصل بين ما هو تجريبي وما هو عقلي لتأسيس المعرفة وذلك ما يؤكده القول التالي "ترتد المعرفة عند كانط إلى التجربة من حيث مادتها وإلى العقل من حيث إطارها فلا غنى عن التجربة والعقل في بناء المعرفة الإنسانية"[1]

كما نجده يمثل نقطة تحول في الفلسفة وذلك بالنقد الذي قدمه للعقل فبعد أن كانت المقولة الشهيرة "الأذواق لا تناقش" مع كانط أصبح العكس فقد نقد ملكة الحكم التي تصدر الذوق، فلولا النقد الذي وجهه للعقل لما استطاع بلوغ العلم، وهذا ما يؤكده القول التالي:"ومن اللاهوت وطغيان المطلق، واختزال جميع المذاهب في مذهب واحد وأنه دون النقد الذي وجهه كانط ما كان للعقل أن ينطلق نحو العلم للمعرفة ولا للعقل حدود"[2] ويقسم كانط العقل إلى قسمين محض (خالص) وعقل عملي .

1- العقل المحض (العقل النظري):

يعرف كانط العقل النظري بأنه "هو ملكة القدرة التي تمدنا بالمعرفة القبلية، والعقل النظري هو ذلك الذي يحتوي على المبادئ التي تساعدنا على معرفة الشيء معرفة قبلية، وأن أورغانونا للعقل المحض سيكون مجموع تلك المبادئ والتي من خلالها يمكن للمعارف القبلية المحضة القيام بصورة واقعية"[3] والعقل بهذا المعنى أو وفق هذا التعريف يصبح متعاليا أو ترنسندنتالي إلى بلغة كانط.

والأفكار التي تصدر عن هذا العقل هي منه وهو من يقترح إن كانت صائبة أو غير ذلك ويقول في هذا الصدد "إن كل المفاهيم لا بل كل المسائل التي يقترحها العقل

[1] محمد محمود سيد أحمد طه نور: أعداء الحداثة، دار الوعي، د.ط، الرياض ،2013، ص 103.
[2] - عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين كانط والغزالي، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، لبنان، 2003، ص: 190.
[3] - كانط: نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، د، ط لبنان، د. ت، ص 54.

الخالص لا تكمن في التجربة بل في العقل... إن العقل هو الذي ولد وحده هذه الأفكار في أحشائه، وهو ملزم إذن ببيان قيمها أو بطلانها" [1]

ما يعني أن العقل الخالص (النظري) هو الحكم للقيم التي ينتجها ويسعى هذا العقل للإجابة عن السؤال التالي ماذا يمكن أن أعلم؟

وللإجابة على هذا السؤال قسم العقل النظري إلى عدة ملكات يسعى من خلالها إلى بيان قدرة العقل في التفكير في قضايا ما بعد الطبيعة وما يمكن أن يبحث فيه العقل وما لا يمكن أن يبحث فيه وهذه الملكات هي:

أ- ملكة الحساسية:

" وهي التي تمدنا بصورة الزمان والمكان بوصفهما مفهومين قبليين فالزمان والمكان هما مدركان عقليان قبليان بهما تكون الرياضيات ممكنة ذلك لأن الحساب هو علم الزمان والهندسة عي علم المكان" [2]

وعليه فإن كانط لم يشك في المعرفة الرياضية ولكنه يشك في المعرفة الميتافيزيقية الخارجة عن إطار الزمان والمكان وبذلك نقد ملكة الحساسية لأنها لا تدرك القضايا الميتافيزيقية لكونها خالية من الزمان والمكان .

ب- ملكة الفاهمة (الفهم):

وهي الملكة التي تعمل على رد الظواهر إلى الوحدة ويقول كانط في ذلك "الفهم هو الملكة التي ترد الظواهر إلى الوحدة بواسطة قواعد"[3] .

[1] - جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، المؤسسة الجامعية، ط1، بيروت، 1997، ص: 8.
[2] - عبد المنعم الحنفي: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مديولي، د.ط، ج 2، د-ت ،ص :1118.
[3] - إيمانويل كانط: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، تر: فيكتور دبلوس ومحمد فتحي السنبطي، دار النهضة العربية، ط2، بيروت، 1969، ص : 172.

ولهذه الملكة وظيفة تتمثل في كونها تعمل على التفكير في الموضوعات التي تقدمها لها الحساسية ولهذا لجأ في منهجه النقدي إلى ضرورة التلازم بين الحساسية والفهم لأنه لا يمكن لأحدهما أن ينتج المعرفة بمعزل عن الآخر.

ويقول في هذا الصدد "الحدوس تكون عمياء بدون تصورات الفهم والتصورات بدون حدوس تكون جوفاء" [1] .

وعليه فلما كانت الفاهمة متصلة بالتجربة فهي لا يمكن لها أن تدرك القضايا الميتافيزيقية التي لا تقوم على التجربة ولهذا نقدها كانط لأنها عاجزة عن تناول المسائل الميتافيزيقية .

جـ- ملكة المبادئ أو العقل:

يعتبرها أعلى الملكات لأنها تعمل على توجيه قواعد الفاهمة لكي تضفي على معرفنا طابع القبلية ويقول في هذا الصدد "فبينما الفهم هو الملكة التي ترد الظواهر إلى الوحدة بواسطة قواعد نجد العقل هو الملكة التي ترد قواعد الفهم إلى الوحدة بواسطة المبادئ فالعقل يرتبط لذلك بالتجربة ولكن بواسطة الفهم"[2]

وعليه فكانط في هذه الملكة حاول أن يتجاوز حدود التجربة ليبحث عن المعارف الحقيقية ولم يجد سبيلا لذلك سوى افتراض مشكلات ومحاولة البحث عن حلها وفهمها وهذه المشكلات هي (خلود النفس ووجود الله وحرية الإرادة)، وقد سماها بمثاليات العقل وهي مفاهيم مجردة لا وجود لها في الإحساس والتجربة ولكن هذه الملكة لم تتمكن سوى من التفكير حول المشكلات لأجل ذلك نقدها كانط .

[1] - إيمانويل كانط: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، مرجع سابق ، ص 173.
[2] - المرجع نفسه ، ص 172.

ومما سبق نستخلص أن كانط قد نقد العقل النظري لأنه لم يتمكن من الوصول إلى المعارف الميتافيزيقية وفشل في تناولها وما يرفضه في العقل النظري يسلم به في العقل العملي.

2- نقد العقل العملي:

يسعى العقل العملي للإجابة على السؤال التالي: ماذا علي أن أعمل؟ ويعرف كانط هذا العقل بقوله "ملكة من الملكات العقل بعامة تهتم بالمشكلات الأخلاقية تهدف إلى إثبات وجود الله وخلود النفس وحرية الإرادة" [1] .

ولهذا العقل مسلمات هي:

1- مسلمة خلود النفس:

" لم يستطع العقل النظري حلها بقياساته المنطقية الفاسدة، لأنه غير قادر على الاستمرار بواسطة المفهوم السيكولوجي لذات نهائية معزوة إلى النفس في وعي الذات كي يجعل مفهوم جوهرها واقعيا" [2] .

يعني أن العقل النظري عاجز عن بلوغ حقائق واقعية لأنه يستند إلى النفس وهذه النفس إمكانياتها أو قدراتها محدودة .

2- مسلمة حرية الإرادة :

" فشل العقل النظري في إثباتها لأنه لم يحتوي منها إلا على المناقضة والتي يمكن حلها إلى فكرة لم يكن بمقدور العقل النظري البرهنة عليها...ولما كانت الإرادة متعلقة بوعينا بوساطة الحرية، ولأن الحرية تنتمي إلى الإرادة البشرية ...فيكون العقل العملي ملزما بصورة ما بأن يمنع العقل المشروط التجريبي من الزعم أنه يزودنا بأساس تعيين الإرادة وفق الاستعمال المشروط التجريبي" [3]

[1] - عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين الغزالي وكانط مرجع سابق، ص 270.
[2] - مرجع نفسه، ص 271.
[3] - مرجع نفسه ص : 274.

ما يعني أن إرادة الكائن البشري لا يمكن أن تكون إرادته أي اختياره هو إلا تحت فكرة الحرية.

3- مسلمة وجود الله:

"... على القانون الأخلاقي أن يقودنا إلى إثبات... وجود الله لأنه شرط ضروري لإمكانية الخير الأعلى لأن الخير الأعلى لا يكون ممكنا إلا بالاستناد إلى الفرضية القائلة بكائن أسمى سببيته تنطبق على الطبع الأخلاقي" [1].

معنى هذا الواجب الأخلاقي قادر على إثبات وجود الله ووجود الله هو الآخر شرط لإمكانية الخير الأعلى .

ويقول أيضا:"إن الخلية العليا للطبيعة المفترضة كشرط للخير الأعلى، هي كائن يكون علة للطبيعة عن طريق العقل والإرادة وهو مؤلفها" [2].

وما نستخلصه من كل هذا أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف ويؤدي واجبه إلا إذا كان حرا وأنه لا يحقق القداسة إلا إذا كان خالدا ولا يرقى إلى مستوى الخير الأعظم وإلا إذا كان الله موجودا فكل هذا لا يكون إلا بوجود الله .

[1] - عبد الله محمد الفلاحي نقد العقل بين الغزالي وكانط مرجع سابق ، ص 274.
[2] - مرجع نفسه، ص 274.

المبحث الثاني: الحداثة (المفهوم والأسس):

إن مصطلح الحداثة مصطلح واسع وهو مفهوم غربي الأصل والهدف الأسمى التي تسعى إليه الحداثة هو الارتقاء بمستوى الفرد للشمولية وترقية الحياة الفكرية والاجتماعية ويطلق مصطلح الحداثة بوجه عام على مسيرة المجتمعات الغربية منذ عصر النهضة إلى اليوم ويغطي مختلف أشكال ومظاهر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأدبية فالتطور العلمي والتكنولوجي الرهيب أصبح أول وأكبر عامل للتغيير المستمر والصيرورة الذاتية التي أدت إلى انهيار القيم والمعايير التقليدية والمتوارثة .

حيث نجد الغرب انصب كل اهتمامهم حول توليد الجديد والتحديث والتطور بشرط أن يكون توليد غربي خاص يتماشى مع الزمن والتاريخ ولكن سرعان ما وصلت الحداثة الغربية إلى الجمود واليأس من بعض الأفكار المتداولة في ذلك الوقت، وذلك لتحقيق هدف أسمى ألا وهو الأمن والسلام والرقي والتطور والتحرر من الأزمات التي تعرقل تقدم الفكر الفلسفي .

المطلب الأول: مفهوم الحداثة (لغة واصطلاحا).

يأخذ مفهوم الحداثة مكانة اليوم في حقل المفاهيم الغامضة وإذا اعتبرنا هذا المفهوم يعاني من غموض كبير في فكر الغرب الذي شهد ولادته، فإن هذا الغموض ينشد في دائرة ثقافتنا العربية ولكن أولا نتطرق إلى توضيح مصطلح الحداثة ثم نعالج الإشكالية التي تلح نفسها بقوة .

لغة: "مشتقة من الجذر حدث وحدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة فهو محدث وحديث وحدث الأمر أي وقع وحصل وأحدث الشيء أوجده والمحدث هو الجديد من الأشياء"[1]

[1] - ابن منظور: لسان العرب، مج 2، بيروت، ط1، 1955، ص 907.

وهذا يعني أن الحداثة في اللغة العربية تعني التجديد أو الجدة .

كما يوجد لها تعريف آخر هو "لفظ الحدوث في الوجود فالحدوث من حدث يحدث حدوثا أي وجد أصبح حدثا بعد أن لم يكن الحداثة هنا تصبح مساوية للواقعة فحدث الشيء حدوثا أي وقع وقوعا أي وقع في إطار زماني معين سواء بصورة متوقعة أو بصورة مفاجئة"[1] .

"في حين أن لفظ الحداثة الغربية modernité مشتقة من الجذر mode وهي الصفة أو الشكل أو عموما ما يبتنى به الشكل فآخر ما انتهى إليه الشيء، فاللفظة العربية ترتبط إذا لما له دلالة كما يقع إنه ما يحدث فليس الشكل هو المهم، ليس هو الصورة التي تبرز فإنما يحدث بواقعيته وراهنيته"[2] .

أما المعجم الفلسفي فلقد جاء فيه أن " الحديث في اللغة نقيض القديم ويرادفه الجديد وعلى هذا تصبح الصفة الحديث ذات دلالة معيارية تعلي من شأن المساير للزمان والمنتج مؤخرا، والصادر في وقت قريب فيه الوصف القديم بعدم الصلاحية والانسجام مع معطيات الزمن الراهن أي تجاوزه الزمن، وكأن الحديث من حيث التقسيم الزماني يقابل الحاضر والمستقبل والقديم يقابله الماضي، ويطلق لفظ الحديث على دلالات اصطلاحية تشير إلى صفة أو خاصية تميز سلوكا أو عملا أدبي أو أي أثر تتجسد فيه شروط معينة تتضمن معنى المدح والذم"[3] .

فالحديث الذي يتضمن معنى المدح والذم هو تلك الصفة التي يتميز بها الرجل لما وصل إليه من حقائق وذلك عبر الدراسات التي قام بها والإنجازات التي عملها في مختلف مراحله وذلك لما يتوافق مع المذاهب والآراء.

[1] - ابن منظور: لسان العرب، مج 2، بيروت، ط1، المرجع سابق، ص 908.
[2] - جميل صليبا: المعجم الفلسفي ، ج2، دار الكتاب اللبناني، د، ط، 1982، ص: 455.
[3] - المرجع نفسه ، ص 456.

"كما أن لفظ الحداثة يشير إلى فعل الإبداع أو ظهور شيء متجسد وغير مألوف لم يكن للأوائل عهد به فإن محدثات الأمور هي ما ابتدعه أهل الأهواء من الأشياء التي كان أهل السلف الصالح على غيرها"[1].

فلفظ الحداثة لفظ حظي باهتمام كبير ولا ننسى قوله تعالى: "فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا"[2]، ويقصد هنا بالحديث هو القرآن الكريم.

المعنى الاصطلاحي: من الواضح في المفهوم اللغوي للحداثة هو صعوبة تحديد مفهوم الحداثة وغموض أفكارها وبعيدا عن التوظيفات الساذجة والشائعة لمفهوم الحداثة التي تختزله في صيرورته الزمنية الراهنة حيت يجري الحديث عن الزمن الحاضر.

فكما رأينا تفسير مصطلح الحداثة بالتحديث فهذا الأمر نستنتج منه أن هناك تعارض بينهما ولهذا وجب التمييز بينهما "مصطلح modernité الحدثانية تشير إلى عقلية الحداثة والمناهج التحتية(..) فمصطلح modernisians يشير إلى التحول الحضاري الذي أوجده انفصال الكنيسة عن الفعل الاجتماعي والسياسي في أوربا إبان عصر النهضة"[3] فالحداثة وإن جاءت فإنما جاءت لتربط بين هذين المصطلحين وإن صح التعبير المعنيين إذ نجدها قد سعت جاهدة بكل الطرق وشتى الوسائل لأن تجمع بينهما وتربطهما برباط وثيق.

أما مصطلح الحداثة والتحديث "يكفي أن يشار حتى في عجالة إلى تعريف الحداثة لكي يفهم أن هذه الفكرة يجب أن تفصل تماما عن فكرة التحديث ولكن أليس هذا الفصل يسير اليوم بكثير مما كان عليه في الماضي؟ لقد كان يبدو من البديهي منذ قرن من الزمان أن أكثر البلاد حداثة هي أكثرها أخذا بأساليب التحديث".

---

[1] - المعلم بطرس البستاني: محيط المحيط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1977، ص :200.
[2] - القرآن الكريم، سورة الكهف، الآية 6.
[3] - اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج 2، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، لبنان، ط2، 2001، ص :822.

والحداثة أيضا عرفت على أنها: "مشتق من ظرف الزمان في اللغة اللاتينية الذي يعني "الآن" أو في "هذه اللحظة وكان الإنجليز أول من استخدمه في مقابل معنى قديم إبان عهد الملكة إليزابيت الأولى ثم شاع استعماله بهذا المعنى في اللغات الأوربية"[1] .

وفي موضع آخر يشير أيضا لفظ الحديث إلى البداية "أي أول الشيء كأن نقول حداثة الأمر أي ابتداؤه ويقال إنسان حديث السن أي أنه في أول عمره ويقال أيضا حديث شبابه وحدثان شبابه كله بمعنى واحد"[2].

وهنا يشير الموضوع إلى أول الشيء وبدايته أي من أوله ونشأته الأولى أي ابتداؤه، ولقد وضع ابن منظور أننا نستطيع أن نقول إنسان حديث العمر هذا يعني أنه لا يزال في بداية عمره أي لا يزال مفعما بالحياة والحيوية أي لا يزال شابا.

وفي الأخير ما نخلص إليه في نهاية هذا المطلب أن مفهوم الحداثة من الجانب اللغوي هو يدل بالصفة الأولى على مصطلح الحديث ولكن سرعان ما أخذ هذا المفهوم يتطور وينمو عبر التاريخ وعلى مر العصور أصبح كل مرة يصطبغ بميدان جديد فمرة تاريخي، سياسي، اجتماعي...الخ .

المطلب الثاني: مقومات الحداثة:

الحداثة في التاريخ مثلها مثل أي شيء كان لا بد لها من مقومات أو ركائز تقوم عليها فقد اتفق المفكرون على أن تقوم عليها وهي:

1- مبدأ الذاتية:

الحداثة هي أولوية الذات، انتصار رؤية ذاتية بعدما كان ضباب القرون الوسطى يحجب عنها الرؤية والحداثة عند هيدغر هي عصر انبثاق تصورات الإنسان للعالم وإدراك الإنسان لنفسه كذات مستقلة... تسعى لترويض هذا العالم وجعله بكل كائناته

[1] - الجميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكينة لبنان ، دط ،دت ،ص: 12.
[2] - ابن منظور: لسان العرب، مرجع سابق ،ص :132.

مقاسا بالمقياس الإنساني"[1]، وأول من وضع هذا المبدأ أو أسس له هو ديكارت بمقولته الشهيرة:"أنا أفكر إذن أنا موجود" فبعدما كانت السلطة في يد الكنيسة ولا دور للذات الإنسانية في الحياة أصبح مع ديكارت العكس الاعتراف بهذه الذات كذات مستقلة عن سلطة رجال الدين لها حرية الاختيار. وقبله السفسطائيون بمقولتهم "الإنسان مقياس على كل شيء".

2- مبدأ العقلانية:

"ترتبط الحداثة ارتباطا وثيق بالعقلانية لأنها متماهية مع انتصار العقل، والعقلانية هي مفتاح الحداثة وذلك بتطوير المعارف وتقليص المجالات الغامضة والمبهمة في العلاقات التي تربط الإنسان بالوجود، وهكذا إذن تقوم الحداثة على حركية إثبات المعقول واستبعاد اللامعقول"[2] .

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

وقد ترتب عن الإيمان بمبدأ العقلانية ما يلي :

[1] - فارح مسرحي: الحداثة في فكر أركون، الدار العربية للعلوم، ط1، الجزائر، 2006، ص ص : 37- 38.
[2] - مرجع نفسه، ص ص 39- 40.

أ/ عقلنة الفكر العلمي:

"وذلك بفصل العلم عن التصورات الدينية والإيديولوجية والسياسية، واعتماد العقل البرلماني والتجريب، وترك كل ما لا يكون مقبولا بالبرلمان، وهذا ما أدى إلى قيام النموذج الرياضي كمقياس أوحد لعلمية 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 ميكيافيلي"[2] .أي معالجة الأمور السياسية بعيدا عن الأمور الدينية وقد كان ميكافيلي أول من حاول إثبات عكس ما كان يقال :"أن الأرض ثابتة والشمس تدور " قال هو" بأن "الأرض تدور والشمس ثابتة " فقد أريد إعدامه غير أنه قال :"حتى وإن أعدمتموني فإن الأرض تبقى تدور" .

ج/ عقلنة القول التاريخي:

"وهو ما يتم تجاوز الأطروحة المسيحية حول التاريخ التي تجعل بدايته مولد المسيح وصلبه ونهايته تتم بالعودة"[3] .

ما يعني إعادة النظر إلى هذا الموروث الديني بنظرة تمكن من فهم الحاضر حتى يتمكنوا من العمل على تغييره .

[1] - فارس مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص 40.
[2] - مرجع نفسه، ص 41.
[3] - مرجع نفسه ، ص :41.

3- مبدأ العدمية:

" وهي القول بعدم وجود أي شيء مطلق ومن ثم تعني أية حقيقة أخلاقية وأية هيكلة للقيم ونيتشه واضع هذا المبدأ أو يقصد به "لا قيمة للقيم"[1].

يعني هذا ضربا لصرح المبادئ التي كانت قبلا مرجعا للبشر وما يؤكده نيتشه هو موت الإله في نظره القول بوجود إله هو من صنع الضعفاء.

[1] - فارس مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق ، ص: 42.

الفصل الثاني: الحداثة من منظور أركون .

تعتبر الحداثة من أهم المشاريع التي طرحت على طاولة البحث الفلسفي لدرجة اعتبارها القضية الأم التي ينبغي معالجتها ولدخولها، والولوج في مضمونها كان لا بد 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 الفلاسفة أنكروا وجود عقل إسلامي عربي واحد قبل وحتى وجود فلسفة عربية إسلامية قائمة بذاتها هذا ما أقره ارنست رينان بمقولته المشهورة "ما هي إلا فلسفة يونانية بحروف عربية"، وعلى هذا أصبح نقد العقل الإسلامي شرط ضروري لدخول الحداثة في نظر أركون .

المبحث الأول: نقد أركون للعقل الإسلامي:

يعتبر مفهوم نقد العقل الإسلامي من أكبر مشاريع محمد أركون وأهمهم حيث انطلق من كتاب تاريخية الفكر العربي الذي ترجم إلى العربية وخاصة أنه يعتبر اللغة الفرنسية مؤيدة للنقد الفلسفي والتاريخي والعلمي عامة أما اللغة العربية فلا تتحمل اقتران ومقاربة النقد بالعقل العربي الإسلامي.

المطلب الأول: مفهوم العقل الإسلامي:

لقد تم مقارنات كثيرة للعقل الإسلامي مع بقية الأفكار واختلفت هذه المقارنات من فكر إلى فكر ومن فيلسوف إلى فيلسوف .

فأركون اعتبر نقد العقل الإسلامي بداية انطلاق مشروع الحداثة، كما نجد الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين" يقول " فلا غنى بالعقل عن السماع ولا غنى بالسماع عن

العقل فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور"[1] .

وهنا الغزالي ينادي بالوسطية فلا غنى عن فهم القرآن والسنة إلا بالعقل وحده لأنه في الشرع مناط التكيف ولأن القرآن هو الآخر يخاطب العقل وهكذا تعددت الآراء والمواقف والأفكار حول هذا الموضوع، ومن بينهم محمد أركون الذي رغب في العودة للبحث عن جذور لمفهوم العقل في التراث الإسلامي الذي رأى أن كل إسم قرآني يقدم للشيء المسمى حقيقته الأزلية طبقا لعلم الله ووجوده الموضوعي "هكذا ترى أن العقل يبدو متعاليا وخاضعا لتحديدات كلام الله المعنوية وإكراهاته في آن معا"[2] .

إن موضوع نقد العقل الإسلامي كان محور جدل وبحث ودراسة الكثير من الفلاسفة فقد كتبوا في وصف هذا العقل من الناحية الداخلية والخارجية الشكلية وعن مبادئه ومقوماته ونموه وتطوره ولكن لحد الآن لا يوجد أي تحليل تفكيكي أو نقد ابستمولوجي لمبادئه وآلياته.

وقد وردت لفظة العقل في القرآن الكريم 49 مرة بلفظ صريح ومنه قوله تعالى في سورة العنكبوت :"ولئن سئلتم من نزل من السماء ماءا فأحيا به الأرض بعد موتها ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون"[3].

ويرى أركون أنه على المفكرين والباحثين أن يتولوا مهمة "نقد العقل الإسلامي" لأنها تشكل الخطوة الأساسية ليتمكن المسلمون من دخول الحداثة وتكون لهم القدرة على التحكم في زمام أمورها، وهذا ما يوافقه قول فارح مسرحي :" لذلك فالمهمة المفروضة على المفكرين والباحثين العرب والمسلمين في نظر أركون "نقد العقل الإسلامي" لأنه

[1] - نقلا عن محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2،بيروت، هـ 1996، ص 65.
[2] - محمد أركون، المرجع نفسه، ص 65.
[3] - القرآن الكريم: سورة العنكبوت، الآية: 63.

يشكل الخطوة الأولى التي لا بد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة لكي يسيطروا على الحداثة"[1].

وأركون لنقد العقل الإسلامي "يتبع إستراتيجية تراجعية فهو بدل من أن يبدأ من نقطة الأصل ويتابع مسارها التاريخي إلى الحاضر يبدأ من الحاضر ويعود إلى الوراء وبهذا يضرب في الصميم وينتقد موجة الاستمرارية المنتظمة، والتي كانت سائدة من قبل ويصرح بهذا قائلا "سوف نبتدئ من اللحظة الحاضرة ونرجع إلى الوراء لكي ننقض فكرة الاستمرارية الخاطئة التي تقول باستمرارية منتظمة وثابتة لهذا الوعي ومنتشرة في كل الأوساط الاجتماعية– الثقافية منذ أن ظهر القرآن"[2].

وهو بهذا ينتقد فكرة العنعنة أي هذا حديث رواه فلان عن فلان حتى نصل إلى الأصل أي قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهذه العنعنة إن صح القول تظهر أن القول صحيح ولكن كان من المفروض إعمال العقل للتأكد من صحة الخبر.

وأركون قد خرج عن ما اعتاد الفلاسفة والمفكرون المسلمون الحديث عنه وهو العقل الأرسطي أو نظرية العقل الأرسطي، ويقول في هذا الصدد "لا أقصد بالعقل المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرسطية أي القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعال المنيرة لسائر القوى الإنسانية، في النشاط العرفاني، بل أقصد القوة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والإيديولوجية "[3]

وما يعنيه هنا هو العقل في التاريخ الإسلامي أي تمظهراته، أي كيف يظهر في التاريخ الإسلامي.

[1] - فارح مسرحي: الحداثة في فكر أركون، مرجع سابق، ص: 53.
[2] - محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص: 116.
[3] - محمد إركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، (الفكر العربي المعاصر، العدد 29، 1984، مركز الإنماء القومي، بيروت) ص: 43.

وقد استغرق نقد أركون للعقل الإسلامي ثلاثون سنة، وقد كان غرضه من هذا هو فقط فتح المجال أو إتاحة قراءة جديدة وعصرية للوحي تختلف عن القراءات السابقة، وفي هذا الصدد يقول:"لم أكف منذ ثلاثين سنة عن العمل لنقد العقل الإسلامي كي أتيح لعدد الكتب من أمثال الآيات الشيطانية أن تستقبل في أوساط الجماهير الإسلامية، أتمنى أن يكون كتاب الآيات الشيطانية في متناول جميع المسلمين كي يفكروا بطريقة عصرية في الوضع المعرفي للوحي"[1].

وهو بهذا أراد نفي الاتهام الذي وجه له وهو اتهامه بالأصولية.

ويرى أركون أن بداية تشكل العقل الإسلامي هي مع كتاب "رسالة الشافعي" لأنها تعد الحقل لإعطاء مفهوم للعقل الإسلامي وباعتبارها المؤسس لها يسمى بعلم الأصول، ويقول في هذا السياق :"عوضا عن البحث عن تبرير مسبق لخيارنا هذا فإنه يجدر بنا أن نبين من خلال الدراسة كيف أن على أصول الفقه كما كان قد تبلور لدى الشافعي لأول مرة بشكل متماسك يتيح لنا أن نستخلص مفهوما فعالا من الناحية التاريخية والتأملية للعقل الإسلامي الكلاسيكي"[2].

إذن فرسالة الشافعي هي مرجع المسلمين لفهم الفقه والشافعي هو المؤسس لهذا العلم أي علم أصول الفقه، وموضوع الرسالة هو تحديد وتركيب مصادر التشريع وتناول رسالة الشافعي أسس السيادة العليا في الإسلام وهي أربع:

"**أسس السيادة العليا (أو المشروعية العليا) في الإسلام :**

1- فيما يخص السيادة العليا أو المشروعية العليا الدينية .

2- القرآن بصفته مصدرا صريحا للمعايير المرتكزة على السيادة العليا الإلهية.

مبادئ ومنهجيات القراءة، عمليات إنجازه وبلورته.

[1] - محمد أركون: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، تر: جمال شحيد دار الأهالي، ط1، دمشق، 2001، ص 13.
[2] - محمد أركون: تاريخية الفكر الإسلامي، مصدر سابق، ص 67.

3- السنة والسيادة العليا للنبي .

4- الإجراءات أو العمليات البشرية من أجل بلورة السيادة العليا واحترامها: الإجماع والقياس والاستحسان والاختلاف"[1].

إذن يعطي الشافعي في رسالته هذه السيادة العليا للقرآن وبعدها السنة النبوية الشريفة وبعدها الإجماع والقياس والاستحسان والاختلاف، أما الباب الأول فيعد مدخلا.

وإذا كان هذا هو الشكل لرسالة الشافعي أو العرض الشكلي لها فهذا دليل على وجود عقل محل اشتغاله النصوص وهي نص القرآن والحديث، وفي هذا الصدد يقول أركون :"يشهد هذا العرض الشكلاني للرسالة منذ البداية على وجود عقل معين ومحدد بشكل صارم ومؤطر وموجه، وإنه ينمو ويترعرع داخل إطار مجموعة نصية جاهزة ومغلقة على ذاتها، نقصد بذلك القرآن والحديث"[2] .

ما يعني أن حقل اشتغال العقل العربي هو النصوص الجاهزة وهي نص القرآن والحديث، وبهذا يثبت أركون وجود عقل عربي إسلامي على عكس ما كان مشككا فيه قبلا أو سابقا .

وما دام هذا العقل يشتغل في إطار الوحي والحديث فهو تابع لهما وخاضع دوما له حقل يسمح له التفكير فيه، وفي هذا الصدد يقول فارح مسرحي :"وبالتالي يبقى العقل دوما تابعا خاضعا للوحي، هذه العلاقة تجعل العقل محدودا إذ هناك مجال يمكنه التفكير فيه وهناك حدود لا يمكنه تجاوزها لأن هناك فضاءا ممنوعا على العقل التفكير فيه، وهو ناتج بالضرورة عن طريقة تنظيم الحقل المسموح التفكير فيه" [3] .

ما يعني أن وجود حقل للتفكير للعقل العربي نجم عنه بالضرورة حقل لا مفكر فيه أو بعبارة أخرى مسكوت عنه أو ما لم يقال .

[1] - محمد أركون : تاريخية الفكر الإسلامي، المرجع نفسه، ص : 68.
[2] - مصدر نفسه، ص : 69.
[3] - فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص: 68.

ولهذا العقل مبادئ أو إبستيمية كما يسميها أركون توجهه فما المقصود بها؟

"إبستيمية العقل الإسلامي:

مصطلح الإبستيمية L'épistémé بلوره ميشال فوكو واستعمله لتحقيب المراحل الثلاثة الكبرى التي عرفها الفكر الغربي الحديث والمعاصر ويعرفها فوكو بقوله:"إن ما نريد تبيانه هو الحقل المعرفي ... حيث المعارف منظور إليها خارج أي معيار يستند إلى قيمها العقلية أو إلى صورها الموضوعية، ومهمة الإبستيمية هي مهمة تاريخية تتمثل في الكشف عن الإمكانيات والشروط التاريخية لظهور المعارف ...لذلك فإن كل مرحلة تاريخية محكومة بإستيمية معينة تقطع مع سابقتها وتكون مقدمة الإبستيمية لاحقة"[1] .

ما يعني أن الإبستيمية جملة مبادئ تحكم العقل العربي الإسلامي وتجعل منه نظام فكري لتشكيل وإعطاء المعرفة وقد استعار أركون هذا المصطلح من ميشال فوكو لتحقيب أو للنبش على المعرفة. والتاريخ باعتباره مراحل من الزمن متعاقبة فإن كل مرحلة محكومة بإبستيمية معينة وهي تشكل قطيعة مع سابقتها وفي الوقت ذاته تكون مقدمة لإبستيمية لاحقة .

وفي هذا الصدد يقول فارح مسرحي :"استعار أركون مصطلح الإبستيمية من تحليلا ميشال فوكو لتحقيب الفكر العربي الإسلامي ابستيمولوجيا أو عميقا وليس سياسيا كما هو شائع أي : فجر الإسلام، العهد الأموي، العباسي، العثماني، ...إلخ"[2]

إذن فالإبستيمية موضوع منهج الأركيولوجيا منهج الحفر والنبش الذي استخدمه فوكو من أجل التحقيب في فعاليات الحياة وثائق الحفظ والبيانات فقد استعاره أركون للبحث والنبش في الفكر العربي الإسلامي .

[1] - فارح مسرحي: الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص : 69.
[2] - المرجع نفسه، ص: 70.

المطلب الثاني: مقارنة بين الإسلام والغرب:

هناك فوارق عديدة بين الإسلام والغرب خصوصا في مسألة حقوق الإنسان وتكمن هذه الفوارق في التطبيق فالمسلمون يعانون من انتهاك حقوقهم في الواقع ما يفسره الاستعمار حاليا للدول العربية كما أن واقع حقوق الإنسان والحريات القائم حاليا لا يمثل الصورة الحضارية الإسلامية مقابل الصورة الحضارية الغربية ، وذلك ناتج عن الانحراف عن الحضارة الإسلامية.

يرى أركون أن جمهور المسلمين يركزون في أبحاثهم على الكتب التي تتكلم على الإسلام على عكس الكتب العلمية، ويقول في هذا الصدد :"إن الجمهور الإسلامي هو الأقرب منالا والأكثر اهتماما بالبحوث العلمية المتركزة على الإسلام وهذا أمر طبيعي"[1] .

أما المجتمع الغربي أو جمهور البلدان الأوروبية فهم بالإضافة إلى اهتمامهم بالبحوث العلمية فهم يهتمون بالبحوث أو الكتب التي تتكلم على الإسلام، لأن وسائل الإعلام باتت اليوم ناشرا كبيرا لإذاعة الإسلام والتكلم عنه وفي هذا الصدد يقول أركون" إن الجمهور الغربي أو الأوروبي أصبح مضطرا للاستعلام عن الإسلام بعد أن أصبحت الحركات الأصولية تهيمن نشرات الأخبار ... لم يعد هذا الجمهور قادرا على تجاهل قضايا الإسلام والمسلمين"[2] .

إضافة إلى ذلك فالشخص الأوروبي من طبعه حب الاطلاع والاستكشاف وما مهد أيضا لجمهور الغرب على الاكتشاف هو حرية التعبير التي تعطى لهم، على عكس ما نلحظه في المجتمعات العربية هناك مواضيع سياسية إن تكلم الفرد فيها تجده يسجن أو

[1] - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر: هاشم صالح، دار الطبيعة، د- ط، بيروت، 2000، ص : 18.
[2] - مصدر نفسه: ص: 18.

يقتل، فهم يهتمون بالمساس بشخصيات السياسي أكثر من المواضيع التي يتحدث فيها السياسي أي تغليب شخصية الفرد السياسي على شخصية الموضوع المطروح في المجتمعات الإسلامية أو الأوساط الإسلامية الكتب العلمية تنتشر بصعوبة وفي هذا الصدد يقول أركون "نجد في الواقع أن الكتاب العلمي لا ينتشر إلا بصعوبة في البلدان الإسلامية"[1].

ويعطي أسبابا لهذا هي: أولا غلاء الثمن ومشكلة استيراد الكتب المؤلفة باللغة الأوربية إضافة إلى المراقبة الدائمة والمفروضة على الكتب سواء من جهة السلطات القائمة أو من جهة ذلك الانقطاع من الجمهور المعادي لكل قراءة استشراقية أو غربية للتراث الإسلامي.

وفي زمن العولمة وجب إعادة النظر في هذه العلاقة أي علاقة الإسلام بالغرب وفي هذا الصدد يقول أركون:"فمن الواضح أننا قد دخلنا الآن في عصر العولمة الكونية، وينبغي أن نعيد التفكير في كل شيء على ضوئها"[2] .

لأننا في ضوء العولمة لم نعد نستطيع غض النظر عنها كظاهرة فقد أصبحت ظاهرة عالمية تمس مختلف الشعوب والمجتمعات على اختلافها.فالرؤى بين العالم الغربي والعالم الإسلامي تختلف فقد أصبحت لغة صراع تضاد ما يفسره الحروب أو الغزو الغربي للبلدان العربية والإسلامية فهو لم يصبح استعمار فهو استدمار بلغة مالك بن نبي فهي لغة سلاح تحولت المواقف خلالها من اختلاف إلى خلاف.

وسبب هذا الصراع والبعد بين الإسلام والغرب أو هذه الفجوة هو ظهور الإسلام فمنذ ظهوره بدأت هذه الفجوة في الاتساع، إضافة إلى أسباب وعوامل أخرى سياسية واقتصادية وعقائدية...إلخ.

[1] - محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص: 18.
[2] - مصدر نفسه، ص: 153.

وأي محاولة لتجاوز هذا الصراع تبدو محاولة فاشلة إلى حد ما يعود السبب في هذا إلى أن هذه القضية في نظر حسن حنفي كونها ليست متوقفة على بحث علمي فهي أعمق من هذا ويقول في هذا الصدد أن القضية "تحيل إلى ثنائية أعمق الأنا والآخر، والعلاقة بينهما ليست مجرد موضوع لبحث علمي، بل هي أزمة وجودية تاريخية تعبر عن صراع أكثر مما تعبر عن تضايف أو حوار... لذلك فغالبا ما تكون الأحكام تعبيرا عن مواقف نفسية وانفعالية"[1] .

إذن عمق القضية بين الإسلام والغرب أحالها إلى أنا وآخر أي انفصال تام بين وجود يبين كلاهما منفصل عن الآخر (أنا وآخر) لا يمت بصلة إلى الآخر فلم يعد البحث العلمي موضوعهما المشترك. بل أزمة وجودية عبر عنها التاريخ بصراع أكثر من حوار بل كثيرا ما تكون انفعالات وردود أفعال صارمة تعبر عن مواقف نفسية مشحونة بالغضب والانفعال.

كما أن النظرة السوداوية إن صح القول التي يحملها الغرب عن المسلمين لا تمس فقط عامة الناس بل حتى المثقفين منهم وفي هذا الصدد يقول أركون:"إن المخيال السلبي المشكل عن الإسلام والعرب لا يشمل الجمهور العريض الواسع...وإنما يشمل أيضا بدرجات مخففة قليلا أو كثيرا الباحثين والمفكرين أنفسهم، وأقصد الباحثين المختصين بالدراسات العربية والإسلامية وهذا شيء مؤلم حقا، فالشيء المتوقع هو أن يحارب الباحث العلمي الأحكام المسبقة أو الكليشيهات المكررة ويفككها لا أن يتبناها ويرسخها"[2] .

[1] - حسن حنفي وصادق جلال العظم: ما العولمة؟، دار الفكر المعاصر، ط1، بيروت 1999، ص: 39.
[2] - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ،ص- ص: 19- 20.

يعني أن نظرة حتى المثقف المختص بالدراسة العربية والإسلامية هي نظرة سلبية رغم أنه وجب أن تكون نظرة هذا الباحث العلمي أو المثقف إيجابية همها محاربة الأحكام المسبقة والتصدي لها وعدم تبنيها أو الأخذ بها.

ويرجع أركون سبب هذه النظرة إلى خطأ في خياراتهم المنهجية والإبستيمولوجية ونقصهم المعرفي فيما يخص تطبيق العلوم الإنسانية والاجتماعية على دراسة مجالهم الخاص ثم على دراسة الظاهرة الدينية وتأويلها بشكل أخص ويقول في هذا الصدد "لقد صدمت بهم وبمواقفهم المتشنجة تجاه كل ما هو عربي ومسلم، وهي مواقف مضادة للروح العلمية...وهذا أكبر دليل على وجود نقص معرفي كبير لديهم فيما يخص تطبيق العلوم الإنسانية والاجتماعية على دراسة مجالهم الخاص ثم على دراسة الظاهرة الدينية وتأويلها بشكل خاص"[1] .

ما يعني أن نظرة المستشرقين أو المستعربين كان من المفروض أن تكون أوسع حتى يتمكنوا من توسيع معارفهم فيما يخص تطبيق العلوم الإنسانية والاجتماعية على دراسة مجالهم الخاص. هذا بشكل عام إضافة إلى دراسة الظاهرة القرآنية أو الدينية بشكل خاص.

والمشكلة في عدم التكافؤ بين مفهوم الإسلام والغرب فالاختلاف موجود حتى في الطرف الواحد منهم لأنه سنة كونية وحتى رسول الله صلى الله عليه وسلم حبذا الاختلاف ونبذ الخلاف وهذا فيما يخص جانب أو طرف الإسلام يقول الرسول صلى الله عليه وسلم:"اختلاف أمتي رحمة" غير أن الواقع يثبت عكس هذا فقد أصبح كل نظام فكري في الإسلام (سواء حنبلي أو معتزلي أو حنفي أو إمامي أو سني...إلخ) يدعي الحقيقة وغيره التضليل بل وحتى سياسة التفكير في بعض الأحيان. وفي نظر أركون ينبغي أن يكون

[1] - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ، ص: 20.

العكس أي على جميع هذه الرؤى ضرورة التخلي عن اعتقادها السائد بأنها تمثل الحقيقة الدينية المطلقة والثابتة لأن النص القرآني أي الحقيقة هو في حد ذاته خاضع للتاريخية ما يعني التغيير فما دامت هذه الأنظمة متعددة فالحقيقة هي الأخرى متعددة لأن الإسلام في نظر أركون متغير ناتج عن ممارسة تاريخية لفاعلين اجتماعيين متنوعين ومختلفين فهو ليس جوهرا ثابت أزلي لا يتغير وفي هذا الصدد يقول "ليس كيانا جوهريا ذاتيا لا يقبل التغيير ولا يخضع للتاريخية ولا يزال مستمرا هو كالأقنوم الإلهي يؤثر في الأذهان والمجتمعات ولا يتأثر بها "[1] .

ويرجع أركون هذا التحجر الفكري والاعتقادي إلى أغلب المستشرقين وأغلبية المسلمين– هناك استثناءات طبعا والأغلبية الساحقة من المسلمين وقد بلغ هذا التحجير العقلي اليوم نوعا من التطرف التنظري في الأدبيات المتراكمة عن الإسلام الأصولي أو الراديكالي التعصبي الإرهابي بقلم أبرز المتخصصين في الإسلاميات والعلوم السياسية"[2] .

وكثرة هذا التحجر العقلي يؤدي في نظره إلى التطرف أي الخروج عن المبتغى أي الطريق الصحيح ما أدى إلى إتهام الإسلام بالتعصب والإرهاب .

فالحق في نظر أركون تاريخا وصيرورة تاريخية ما يعني أنه يتغير ويتحول عبر العصور يقول في هذا الصدد :"للعقل تاريخا وصيرورة تاريخية بمعنى أنه يتحول ويتغير عبر العصور وبحسب إمكانيات كل عصر وأدواته العلمية أو التقنية"[3] .

يعني أن العقل يتغير من عصر لعصر ومن زمن إلى زمن وتحدده إمكانيات كل عصر.

[1] - محمد أركون: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، مصدر سابق، ص :09.
[2] - المصدر نفسه، ص: 09.
[3] - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني ، مصدر سابق، ص: 285.

ويرى أن تكرر عبارة أفلا ينظرون؟ أفلا يعقلون في القرآن هي عبارات تحث على إعمال العقل ولكن ليس بالمعنى الأرسطو طاليسي لأن العقل متغير وهذه العبارات دعوة لتدبر في عجائب الله وقدرته في خلقه. ويقول في هذا الصدد "عندما تتردد في القرآن بارة "أفلا يعقلون" فإن ذلك يعني بشكل أساسي أفلا ترون عجائب الله في خلقه"[1] .

ويتفق محمد أركون هنا مع طه عبد الرحمان في كون العقل يتغير فطه عبد الرحمان يرى بأن العقل فعل إداركي يأتيه الإنسان كما يأتي باقي الأفعال مثل السمع والبصر، ومن سمته الحدوث والتجدد في الزمن سواء في الجانب السلبي أو الإيجابي يقول طه عبد الرحمان في كتابه سؤال العمل "لقد بات واضحا أن العقل ليس جوهرا بل العقل في حقيقته فعل إدراكي يأتيه الإنسان كما يأتي باقي الأفعال مثل السمع والبصر من الحدوث في الزمن والتجدد والتبدل إيجابا وسلبا"[2].

دليله في ذلك أنه حتى في القرآن الكريم لما أورد الله كلمة عقل أوردها في كل المواضع بصيغة الفعل (والفعل يطرأ عليه التغير) ولا وجود لصيغة الاسم مثال في قوله تعالى :"أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون"[3] .

وفي موضع آخر يورده مثل فعل السمع في قوله تعالى :"هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون"[4] .

ومر العقل الإسلامي في نظر أركون بمرحلتين المرحلة السكولاستيكية وهي مرحلة التقليد والتكرار ويصف العقل في هذه المرحلة بأنه عقل ضيق ولا يتعامل مع الفكر الفلسفي أي غير منفتح عليه هو مرتبط بنظام فكري محدد ويقول في هذا الصدد:"إنه عقل ضيق بطبيعة الحال، عقل يحذف الفكر الفلسفي كله عمليا (من تمنطق تزندق)...

[1] - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[2] - طه عبد الرحمان سؤال العمل، بحث عن الأصول العلمية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي المعرب، ط1، 1996، ص : 63.
[3] - القرآن الكريم : سورة البقرة، الآية: 44.
[4] - القرآن الكريم: سورة يونس، الآية: 67.

عقل مرتبط بتعاليم مذهب معين أو إقليم معين (مذهب مالكي، أو حنبلي أو حنفي أو شافعي...إلخ)، وكل مذهب منكفئ على نفسه في نوع من المنافسة والعزلة الغيورة على الذات ثم حصلت القطيعة الهائلة وشبه المطلقة بين الإسلام السني والإسلام الشيعي...وأصبحا وكأنهما ينتميان إلى عالمين أو تراثين مختلفين تماما"[1].

فهذا الانطواء لكل نمط فكري على ذاته وادعائه بأنه هو من يملك الحقيقة ولد قطيعة بين الفرق الإسلامية التي تنتمي إلى دين واحد هذه القطيعة نهائية جعلت من نظامي الفكر السني والشيعي يعانيان الاغتراب داخل عالم واحد وتراث واحد، وهذا ضيق مجال العقل الإسلامي.

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة عصر النهضة ومصير العقل في أرض الإسلام وهي مرحلة الحداثة بالنسبة للعالم الغربي وهي تمثل استقامة صعبة للعقل في المجتمع الإسلامي ويقول في هذا الصدد :"هنا نبتدئ المرحلة الرابعة من مراحل العقل ومصيره أو صيرورته في أرض الإسلام وكانت استفاقة العقل التقليدي صعبة جدا في البداية وكانت صدمة الحداثة مريعة ثم أخذنا نتعود عليها شيئا فشيئا"[2] .

فاستفاقة العقل في أرض الإسلام كانت مريبة وصعبة كونه وجد نفسه أمام صدمة حضارية وهي دخول عالم الغرب الحداثة وبقائه هو خارجها.

ويميز أركون بين نوعين من الحداثة؛ الحداثة المادية والحداثة العقلية؛ فالأولى يعتبرها سطحية والثانية حقيقية، ويلح أركون على ضرورة التمييز بينهما ويقول في هذا الصدد:"إن أول شيء ينبغي أن نقوم به هو التمييز بين الحداثة المادية والحداثة العقلية،

[1] - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق، ص: 288.
[2] - محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ،المرجع السابق، ص: 289.

أقصد بين تحديث الوجود اليومي للبشر، وبين تحديث موقف الفكر البشري من مسألة المعنى أو فهم الوجود، أو رؤية العالم"[1] .

وأغلب الدول العربية في نظر أركون تعاني من دخولها الحداثة المادية والتي تعني استيراد المنتجات والآلات من أجل تحسين الإنتاج دون إنتاج الآلات التي تحسن المنتوج ففي نظره تقبل الدول العربية الحداثة المادية وترفض الحداثة الفكرية (العقلية).

فالمسلمون ينقلون الجانب المادي ويتركون الجانب الفكري (الحقيقي) وهذا ما يريده الغرب للمسلمين حتى يبقوا خاضعين وتابعين لهم فهم الأسياد ونحن العبيد أي أن يبقى المسلمون بعيدون عن المشاركة في إنتاج العلم.

والحداثة المادية هي حداثة ناقصة غير مكتملة فهي شكليا تتماشى مع العصر لكن ضمنيا لا تتوافق أو تتماشى معه، فالحداثة الكاملة من المفروض أن تشمل على الجانبين المادي والفكري (العقلي) وخاصة الجانب العقلي لأنه هو الجانب الحقيقي.

[1] - محمد أركون: العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات (العالم العربي في البحث العلمي، معهد العالم العربي، العدد 10، باريس 1999)ص: 100.

المبحث الثاني :المجتمع الإسلامي و التراث

لكل مجتمع تراثه الخاص به و المجتمع الإسلامي كباقي المجتمعات له تراثه الغني و الخطر الذي يهدد الأمم و الشعوب الإسلامية و العربية هو خطر الهوية أي الخطر الذي يمس الهوية الثقافية و الذات الحضارية التي تميل إلى الانحلال و الذوبان في القيم الغربية .

المطلب الأول:المجتمع الإسلامي عند أركون

يرى أركون أن الأرثوذكسية تحول دون تجديد الفكر الإسلامي وهي تحجب الحقائق و يقول في هذا الصدد " إنما تشكل بمبادئها و صياغاتها القطعية و مسلما لها نوعا من الحجاب الحاجز الذي يحول دون رؤية الأمور كما جرت عليه بالفعل طيلة القرون الهجرية... إنما تفرض نوعا من الحقائق السوسيولوجية التي تمنع ظهور الحقائق الحقيقية "[1].

[1] -محمد أركون :الفكر الإسلامي قراءة علمية , تر: هاشم صالح ,مركز الانماء القومي , ط2 ,بيروت , 1996 ,ص :8 .

إذن فالأرثوذكسية تقدم نفسها على أنها حقائق اجتماعية و بهذا هي تحجب الحقائق اليقينية و هي ما يسميه أركون بالمنظومة الفكرية الإسلامية .

ويرى أن الجاحظ في زمنه قام بما قام به الموسوعيون في القرن الثامن عشر فهو يعترف بالإنسان مهما كان دينه أو جنسه, غير أن المبادئ التي استعملها الجاحظ لم تكن تستند إلى الكشوفات العلمية التي اعتمدها الموسوعيون فهو كان يعتمد على تحديث الفكر الإسلامي في إطار العرفان الأصولي الإسلامي وفي هذا السياق يقول " لقد قام الجاحظ بوظيفة علمية عقلانية تذكر بما دعا إليه الموسوعيون الفرنسيون في القرن الثامن عشر إلا أن الجاحظ لم يكن في إمكانه أن يعتمد على الاكتشافات العلمية و التجارب...التي كانت متوفرة لدى الموسوعين...وهم الذين أيدوا حقوق الإنسان و دافعوا عنه معترفين بالإنسان من حيث هو إنسان مهما كان دينه و نسبه وجنسه ووجوده على وجه الأرض.أما الجاحظ فلم يجد في عصره و ثقافته هذه المجموعة من المبادئ و المعارف و المواقف بل كان يقوم بتحديث الفكر ضمن إطار العرفان الأصولي الإسلامي "[1]

إذن فكلاهما يعترف بالوجود الإنساني للإنسان كإنسان بغض النظر عن أصول هذا الإنسان وجذوره.

و الدول الإسلامية رغم دخولها عالم الحداثة إلا أنها لم تكون مجتمع حديث أو دولة حديثة. و في هذا السياق يقول فارح مسرحي " رغم انخراط الأقطار العربية الإسلامية بدرجات متفاوتة في مخاض الحداثة واستفادتها من بعض مكتسباتها إلا أنها لم تفلح بعد في تشكيل المجتمع و الدولة الحديثين "[2] .

وما يؤثر على صيرورة و فعالية المجتمع عوامل عدة و الدين الإسلامي من بينها و يقول في ذلك " الدين ليس إلا عاملا من جملة عوامل أخرى فاعلة و مؤثرة على المسار التاريخي للمجتمعات البشرية"[3] .

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

---

[1] - مصدر نفسه,الصفحة نفسها.

[2] -فارح مسرحي :الحداثة في فكر محمد أركون , مرجع سابق , ص:123 .

[3] - محمد أركون :الفكر الإسلامي ,مصدر سابق, ص:79 .

والعلمنة هي المشكلة التي عانت منها المجتمعات الإسلامية كونها فصل الأمور الدينية عن الدولة أي فصل الدين عن الدولة, و أركون يقر بأنه علماني لأنه في نظره هذا ما يعطيه الانتماء والممارسة اليومية باعتباره كان يدرس في فرنسا ويعيش فيها يقول 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].

فانتماء أركون الإسلامي لم يشكل له عائق ليكون علماني .

وهذا الانتماء يشمل في نظره يشمل حتى السلطة ويقدم مثال على ذلك السلطة الجزائرية فهو يرى أنها أرادت التأكيد على انتمائها للعالم العربي يقول في هذا " لقد أرادت السلطة الجزائرية الجديدة أن تعتمد في آن معا على تأكيد انتمائها الحماسي البالغ للعالم العربي أو للعروبة ثم التأكيد بشكل لا يقل قوة على انتمائها للايدولوجيا الإسلامية "[2]

فالجزائر في محاولتها للاستقلال عن المستعمر الفرنسي كانت تحاول إثبات هويتها وهي أن الجزائر جزائرية إضافة إلى إثبات انتمائها وهي أنها إسلامية .

كل هذا بطريقة حماسية و استطاعت فعل ذلك من خلال هزيمة أكبر قوة مستعمرة وهي فرنسا ومن ورائها الحلف الأطلسي و فرنسا حاولت طمس الهوية الجزائرية و اعتبار الجزائر فرنسية .

والنظرة العلمانية تذهب إلى أعماق الأشياء في نظر أركون من أجل رؤية صحيحة ودقيقة للدين وفي هذا يقول " إن النظرة العلمانية تعلن بأنها تذهب إلى أعماق الأشياء إلى الجذور من أجل تشكيل رؤيا أكثر صحة وعدلا ودقة "[3] .

فهي إذن بمثابة التمحيص للوحي .

وما يشغل الشعب أو الجماهير الشعبية هو السياسة كونها صارت قضايا عامة اليوم فجميع وسائل الإعلام تجند نفسها للأحزاب و الترشحات البرلمانية قد صارت شغلهم الشاغل و يقول أركون في هذا السياق " إن الجماهير اليوم مجندة في الأحزاب السياسية

[1] - محمد أركون : العلمنة والدين ,دار الساقي , ط3, بيروت ,1996 ,ص :9 .
[2] - مصدر نفسه , ص : 18 .
[3] - محمد أركون : العلمنة والدين ،مصدر سابق , ص : 23 .

و النقابات النضالية و الجمعيات الإسلامية بحيث لا يمكنها إلقاء السمع إلى كلام ليبتعدوا ولو قليلا عن الشعارات المترددة في المظاهرات و الجرائد و الراديو و المجلات و المؤتمرات و الملتقيات "[1].

إذن ما زاد من هول الأمر حول الحديث عن الأحزاب السياسية هو تبني وسائل الإعلام للحملات الانتخابية و عمل كل قناة مرات لصالح حزب معين بغية استقطاب الجماهير الشعبية .

و الخطاب الذي أصبح موجها إلى الجماهير أصبح خال من الروح العلمية و في ذلك يقول أركون " من يخاطب الجماهير الناشئة المتزايدة بهذا الخطاب العلمي حتى تنضج النفوس و تقتدر العقول على تفهم ما يجري للإنسان أو عليه في المغامرات التاريخية , من يلقن بعلمه و يقول , بسيرته و تعليمه ضرورة الاجتهاد في سبيل الاستقلال العقلي الذي لا يستحق الإنسان اسم الإنسان إلا به "[2] .

إذن فالتاريخ في ديمومة أو صيرورة متغيرة لهذا كان على أي خطاب أن يشتمل على الروح العلمية ليتمكن الإنسان من تحقيق الاستقلال العقلي أي التجرد من الذاتية لأنه بهذا فقط يصبح الإنسان إنسان أو يعبر الإنسان عن إنسانيته و التجربة التاريخية التي عاشتها فرنسا مع الجزائر لم تتعلم منها فرنسا شيئا فقد نسوها و في هذا السياق يقول أركون " و للأسف فإن التجربة التاريخية لحرب الجزائر لم تعلم الفرنسيين شيئا كثيرا , فقد سارعوا لنسيانها كما تنسى ذكرى سيئة أو مزعجة "[3]

فقد كان من المفروض أن يكون التاريخ عبرة يتعلم منه الإنسان, و لهذا التاريخ علاقة بالمجتمع, فالتاريخ الخارج عن ما أثبته الله (هذا طبعا خاص بالمجتمع الإسلامي) يؤدي إلى انحطاط المجتمع, و يقول أركون في هذا ".. التاريخ الحاصل خارج الحدود المثبتة من قبل الله يؤدي إلى انحطاط المجتمع الأولي الذي أسسه النبي "[4] .

و أنه من أجل إصلاح هذا الانحطاط يقترح الرجوع إلى الحقائق المؤصلة و المطبقة .

---

[1]- محمد أركون : الفكر العربي ,تر : عادل العوا ,منشورات عويدات , ط3 ,باريس ,1985 , ص : 15 .
[2] - مصدر نفسه , ص: 14 .
[3] - محمد أركون : الفكر العربي ،مصدر سابق , ص : 7 .
[4] - محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الإسلامي , مصدر سابق , ص :200 .

و يقول في هذا " و أنه من أجل إصلاح المجتمع المهدد دائما بالانحطاط فإنه من الضروري الرجوع إلى الأشكال الأصلية المولدة للحقائق المؤصلة و المطبقة من قبل الله و النبي "[1] .

يعني العودة إلى الأصل أصل النصوص و إعادة قراءة لها لا الأخذ بالقراءات السابقة لأنها صالحة لذلك الزمان و التاريخ يتغير لهذا حتى القراءة لهذه النصوص كان لا بد لها أن تتغير و هذه النصوص هي نص القرآن الكريم و نص حديث الرسول صلى الله عليه و سلم, و هذا جوهر فكر أركون لأنه يريد إعادة قراءة التراث لأنه يرى أن كتب الصحاح أي صحيح مسلم و صحيح البخاري هي صالحة لذلك الزمن فهم بشر مثلنا قراءتهم تحتمل النقد و يقول في هذا " ينبغي علينا إعادة تحديد الإسلام بصفته عملية أو صيرورة اجتماعية و تاريخية من جملة عمليات و صيرورات أخرى "[2].

أي أن النص القرآني أو الحديث النبوي هما نصان كبقية النصوص العادية ينبغي عند دراسته نزع القداسة عنه لأن له أبعاد بعد تاريخي و سياسي و اجتماعي لهذا يخضع للتغيير أي تغيير التأويل و ليس المعنى فالمعنى ثابت .

و الإسلام في حد ذاته يقر و يرى فيها نسيج يشكل وحدة النفس الإنسانية يقول في هذا السياق " فالإسلام يرفض تمزيق الجبهة الفكرية بين الاقتصاد و السياسة و الاجتماع و الدين و يؤكد بقاء كل العناصر في اتجاه واحد قوامه وحدة النفس البشرية "[3].

إذن فتشكل وحدة النفس البشرية يقتضي تداخل عدة مجالات هي الاقتصاد و السياسة و الاجتماع و الدين.

كما أن هدف الإسلام هو ترقية النفس البشرية و حمايتها من الإصابة بالهلاك أي حفظها و تحريرها من قيود الأهواء و الشهوات في ذلك يقول أركون " إن حضارة الإسلام تستهدف ترقية النفس و تحريرها من قيود الأهواء و الشهوات بحيث تصبح ربانية الهدف و إنسانية الطابع تعمل لله و تتجه بالخير إلى الناس جميعا "[4].

---

[1] - مصدر نفسه , الصفحة نفسها .
[2] -محمد أركون : الفكر الإسلامي , مصدر سابق , ص : 19 .
[3] - محمد أركون تاريخية الفكر الإسلامي , مصدر سابق ,ص : 120 .
[4] - مصدر نفسه ,الصفحة نفسها .

إذن فغاية الإسلام أو حضارة الإسلام هو تهذيب النفس و حمايتها وتوجيهها نحو هدف واحد هو الله.

وقد قدم الإسلام مبادئ لإقامة مجتمع متماسك وهو ما ميزه وجعله نظاما متكاملا "و ميزة الإسلام التي خصته بأن يكون نظاما متكاملا هو أنه قدم مبادئ عامة و أصلا ثابتا في مجال الشورى و العدالة و المساواة تصلح لإقامة مجتمع متماسك "[1].

وهو بهذا كان الدين الخاتم و المكمل للأديان .

وما يعد قاعدة أساسية فيه هي عدم الإكراه (لا إكراه في الدين) فالإسلام جاء ضد الرق و العبودية و في هذا الصدد يقول " لقد كان المسلمون صادقين في تطبيق حرية الفكر على جميع الناس و حافظوا على القاعدة الأساسية لا إكراه في الدين و لم يسفكوا دم أحد عقابا له لأنه قال رأيا يخالف رأي الإسلام "[2].

و هذا ما يوافق قوله تعالى في سورة الكهف " وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فقد نهى رسول الله صلى الله عليه و سلم عن سبي النساء أو قتلهم وقتل الأطفال و الشيوخ عند الفتوحات وقد كان يقول للفاتحين قاتلوا من يقاتلكم فقط كما كان يقول عمر بن الخطاب مقولته الشهيرة (متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا)

كان هذا فيما يخص الإسلام و رؤية أركون العلمانية غير أن النظرة للعلمنة على أنها فصل للأمور أو القضايا الروحية عن القضايا الدنيوية فهذا تمييز لا يخص المجتمعات الغربية فقط و إنما حتى المجتمعات الإسلامية فهو موجود فيها و في ذلك يقول رون هال يبر " إذا ذهبنا بعيدا نرى أن العلمنة أكثر من أن تكون تمييزا بسيطا بين القضايا الروحية و في الواقع هذا التمييز موجود في كل المجتمعات بما فيها المجتمعات الإسلامية "[3].

و هال بير يرى أن مستقبل العلمانية الحديثة في العالم الإسلامي مرتبط بالحداثة الفكرية التي يرى فيها أركون الحداثة الحقيقية و حتى لا تكون هناك ذريعة لتخلي على الغرب في ذلك يقول " ... مستقبل العلمانية الحديثة في العالم الإسلامي مرتبط بالحداثة الفكرية كما يقول أركون ويتعلق الأمر بتحديث فكري حقيقي تكف فيه المجموعات المحظوظة

[1] - مصدر نفسه , ص : 122 .
[2] - مصدر نفسه , الصفحة نفسها .
[3] -رو ن هالبير : العقل الإسلامي أمام عصر الأنوار , تر: جمال شحيد دار الأهالي، ط1، دمشق، 2001 , ص :21 .

كالطلاب التكنولوجيا و العلوم البحتة عن تبني وجهة النظر الأصولية يجب تعبئة الفراغ الثقافي الذي يستخدم ظاهرة العلمنة لتبرير التخلي عن الغرب "[1].

أي أن التخلي عن الغرب ذريعة لا طائلة منها فما ينبغي على الطلاب فقط هو ملئ الفراغ الثقافي لمواكبة العصر و اللحاق بتطورات الغرب و بلوغ الحداثة .

[1] - رو ن هالبير : العقل الإسلامي أمام عصر الأنوار مرجع سابق ص : 21 .

المبحث الثاني: التراث الإسلامي

1-مفهوم التراث لغة:

" لفظ التراث تضعه المعاجم تحت مادة ورث و الوارث صفة من صفات الله تعالى ورثه ماله و مجده , و ورثه عنه ورثا,وراثة و ميراث ,و التراث ما يخلفه الرجل لورثته و التاء فيه بدلا من الواو "[1] .

فالتراث مرادف للإرث لأنه ما يتركه الإنسان خلفه لمن بعده بعد موته .

وقد وردت كلمة التراث مرة واحدة في القرآن الكريم في قوله تعالى في سورة الفجر "وتأكلون التراث أكلا لما "[2] وقد قصد القرآن بها الميراث " و المقصود بها في الآية تأكلون الميراث أكلا شديدا حيث كان العرب في الجاهلية يأكلون ميراث النساء و الأولاد الصغار أكلا شرها جشعا أي يأخذون نصيبهم و نصيب غيرهم ممن لا حول له ولا قوة"[3].

و معناه أكل حق الغير بغير حق .

2-المفهوم الاصطلاحي:

يوضح الجابري المقصود بالتراث فيقول "المقصود بالتراث كما يتحدد داخل الخطاب النهضوي العربي الحديث المعاصر وبصورة أساسية : العقيدة و الشريعة , اللغة, الأدب,الفن,الكلام,الفلسفة و التصوف ...الخ و ذلك قبل عصر الانحطاط "[4].

و المقصود هنا هو موروث كتابي خلفه السابقون أي ما ورد عنه من كتابات و ما تركوه للأجيال اللاحقة و التراث لا يعني الأصالة لأن الأصالة هي التزام التراث كبديل يغطي جميع مبادين الحياة المعاصرة.

ويعرف حسن حنفي التراث فيقول " التراث هو كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة "[5] .

يعني أنه معطى ما ضوي عن الحضارة و يقصد هنا الحضارة الإسلامية .

---

[1] - ابن منظور :لسان العرب ,مرجع سابق , ص :709 .
[2] - القرآن الكريم :سورة الكهف , الآية :19 .
[3] -فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون , مرجع سابق , ص: 89 .
[4] - مرجع نفسه , الصفحة نفسها .
[5]- مرجع نفسه , الصفحة نفسها.

التراث الإسلامي حسب أركون:

" يرى أركون أن هناك ثلاث طبقات من التراث ليست متراتبة فوق بعضها بعضا و إنما هي داخلة في حالة تفاعل متبادل داخل ما يدعى بشكل عام و عمومي التراث الإسلامي"[1].

ما يعني أن التراث لا تشكله ثلاث طبقات متراصة لا علاقة لها ببعضها البعض و إنما هناك تفاعل داخل إطار أو تراث إسلامي أو فضاء إسلامي عمومي و الطبقات التي تشكل هذا التراث هي ثلاث مستويات كالآتي:

1-المستوى العميق:

" وهو ما يدعوه بالانديه بالطبقة الأصلية أو الأكثر قدما و هذا المستوى يمثل التراث بالمعنى العام و العتيق أو القديم الذي يشمل كل العادات و التقاليد السائدة قبل الإسلام و التي استمرت بشكل أو بآخر حتى بعد الإسلام كالقوانين المحلية و أعراف و تقاليد الفئات العرقية المختلفة "[2].

ما يعني أن العادات و التقاليد و الأعراف المرسخة قبل و بعد مجيء الإسلام أي التي تتمتع بها القبائل المختلفة أو الفئات العرقية المختلفة لأنه لا يوجد منطقة تخلو من العادات و الأعراف و التقاليد و حتى و إن دخلت من عصر إلى عصر أو تحولت من عصر إلى عصر فهذا لا يعني أنها تخلت تماما عن تلك العادات و التقاليد فهي تمثل هويتها المرسخة و التي حتى و إن حاولت التخلي عنها أو أرغمتها الظروف على ذلك تبقى منها سمات تحتفظ بها بداخلها هاته الفئات العرقية.

2-المستوى الثاني:

" أو ما يدعوه بلا نديه بالطبقة الإسلامية و يمثل هذا المستوى التراث الإسلامي المقدس و المثالي كما تراه كل جماعة أو فرقة من الفرق الإسلامية فهنالك تراث نسبي و تراث شعبي ...الخ ترسخت هذه التراثات بواسطة مجموعات الحديث التي أنجزتها كل جماعة و التي ترى في تراثها الخط الصحيح أو الإسلام الصحيح "[3].

---

[1] - فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون , مرجع سابق , ص: 89.
[2] مرجع نفسه , ص : 92 .
[3] -, مرجع نفسه ،الصفحة نفسها .

عماد هذا المستوى هو التراث الإسلامي المقدس, و على اختلاف الفرق التي ترى هذا التراث كان من المفروض أن تكون مقرة بأن الحقيقة عند كل فرقة منها حتى و إن اختلفت الطرق مادام الهدف واحد وهو تراث واحد هو التراث الإسلامي المقدس لا على كل فرقة أن تجحد الصحة لصالحها و الخطأ لغيرها من الفرق فهذا يتنافى مع الموضوعية.

و الاختلاف سنة كونية فإذا كانت كل فرقة تعتقد أنه يوجد تراث واحد هو الذي يعبر بدقة و إخلاص عن الإسلام فهذا معتقد غير صائب مادام قد أحالهم إلى التنازع وإلى درجة تكفير بعضهم البعض فحتى رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (اختلاف أمتي رحمة) وقد حبذا الاختلاف و نبذ الخلاف كما رسخ هذا فكرة الفرقة الوحيدة الناجية .

3-المستوى الثالث:

" ويضم الطبقة الأكثر حداثة وهي الطبقة الناتجة عن التدخل الاستعماري الغربي لأن للاستعمار تأثيرات ثقافية وليس فقط اقتصادية وسياسية وهو ما يتجلى في القوانين التشريعية الحديثة وكل الأفكار و المؤسسات القادمة من أوروبا و المتداخلة مع التراث عن طريق الآلية التي يدعوها بالتتريث أي جعل ما ليس من التراث يدخل ضمن التراث بإضفاء حلة إسلامية عليه"[1].

إذن فوظيفة الاستعمار ليست سلبية دائما فهو ليس دائما استدمار بلغة مالك بن نبي فهو إضافة إلى سلبياته ولد حداثة أو طبقة حداثية داخل التراث الإسلامي .و تأثيراته تعدت الجانب الثقافي إلى جوانب أخرى مثل الجانب السياسي و الاقتصادي و الدليل على ذلك القوانين التشريعية الحديثة و الأفكار الواردة من أوروبا و المتداخلة مع التراث الإسلامي عن طريق آلية التتريث و ذلك بإضفاء حلة إسلامية على ما ليس من التراث الإسلامي أي إضفاء صبغة إسلامية عليه .

من خلال عرض المستويات الثلاثة يتضح لنا أن التراث نسيج معقد يصعب الحديث عنه أو ليس من السهل التحدث عنه و هذا ما يوافقه قول محمد أركون " ليس من السهل التحدث عن الإسلام أمام تراثه...ضمن المنعطف التاريخي الصعب الذي تعيشه

[1] -فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون , مرجع سابق , ص : 93 .

المجتمعات العربية و الإسلامية منذ سنة الخمسينيات فبالإضافة إلى صعوبة التحدث بشكل صحيح و مطابق دون أي اختزال أو ابتذال عن تراث دين كتابي كبير كالإسلام فإننا نجد أنفسنا أمام أربع مقاربات أو طرائق ممكنة تتجلى في أربع خطابات متنافسة "[1].

إذن فاركون يقصد هنا بالتراث التراب الديني و يخص به المستوى الثاني من المستويات السالفة الذكر كما أنه ما زاد الأمور صعوبة حول الحديث عن الإسلام هو ماعايشته المجتمعات العربية و الإسلامية من ويلات الاستعمار خلال فترة الخمسينات لأن ما حاول الاستعمار فعله هو طمس هوية هذه الشعوب و الدين الإسلامي يمثل هذه الهوية التي حاول الاستعمار سلبها منهم و محاربتها و إبادتها ونشر المسيحية إضافة إلى كبر الإسلام كدين فهو شامل و مكمل للأديان السابقة و الخطابات التي يتحدث عنها أركون هي أربع وهي كالتالي:

"1-الخطاب الإسلامي الحالي الذي يميل للسيطرة على كل الخطابات الأخرى بواسطة قوة التجييش السياسي التي يتمتع بها و بسبب انتشاره الواسع سوسيولوجيا و بسيكولوجيا ينغرس هذا الخطاب ضمن البعد الأسطوري للتراث في الوقت الذي يعلمن فيه على غير وعي منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات "[2].

مايعني أن الخطاب الإسلامي أو الخطابات الحالية هي و إن كانت تنكر العلمنة و تعتبرها فكرة غربية فبانتشار هذا الخطاب سياسيا و اجتماعيا و نفسيا صار يثبتها و يثبت أخذه بها دون أن يشعر للمضامين الدينية لهذا التراث بالذات .

"2-الخطاب الإسلامي الكلاسيكي الذي يفصح عن التراث أو يوضح التراث ويبنيه في مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعات نصية موثوقة أو صحيحة .

3-الخطاب الإستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكيل أو التأسيس أو التثبيت منهجية النقد الفيلولوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة التاريخوية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر "[3].

[1] - محمد أركون : الفكر الإسلامي ,مصدر سابق , ص : 17 .
[2] -مصدر نفسه ،ص: 18 .
[3] - مصدر نفسه , الصفحة نفسها .

ما يعني أن الخطاب الإسلامي الكلاسيكي هو من يوضح التراث ويبينه في طفولته أي تشكله وجعله مرسخا ضمن أو داخل مجموعات نصية صحيحة موثوق بها ويمكن الأخذ منها .

أما الخطاب الإستشراقي فهو يلي الخطاب الإسلامي الكلاسيكي فمهمته تكون على مرحلة التشكيل أو التأسيس وذلك بتثبيت منهجية النقد الفيلولوجي والتاريخي الذي تغلب عليه النزعة السائدة في القرن التاسع عشر وهي النزعة التاريخوية و الوضعية.

"4-الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان و المجتمع والذي يهدف إلى إعادة النظر في الخطابات الثلاثة السابقة من أجل الكشف عن الأسئلة المطموسة فيها و المرمية في دائرة المستحيل التفكير فيه ودائرة اللامفكر فيه ,وهذا ما يجعل ممكننا بالتالي القيام باستعادة نقدية معاصرة لمشكلة التراث والتراثات في الإسلام أو السنة الكلية الشاملة و السنن العديدة المتفرعة " [1].

إذن هدف الخطاب الذي تستخدمه علوم الإنسان و المجتمع هو إعادة النظر في الخطاب الإسلامي الحالي المسيطر و الخطاب الإسلامي الكلاسيكي المبين والموضح للتراث إضافة إلى الخطاب الاستشراقي الذي يطبق على مرحلة التشكل وذلك بهدف الكشف عن الأسئلة الخفية أو المطموسة فيها و الموجودة في دائرة المستحيل التفكير فيه أو دائرة اللامفكر فيه و هذا فقط مايجعله ممكنا ما يعني القيام باستعادة نقدية معاصرة لمشكلة التراث الإسلامي أي التراث السني و التراث الشيعي و الخارجي(نسبة إلى الخوارج).

وأركون هنا يميز بين ثلاث مستويات من التراث تراث سني وتراث شيعي وتراث خارجي .التراث الإسلامي إذن حسب أركون كلي (سني ,شيعي ,خارجي) ولابد من إعادة قراءته ولهذه القراءة لابد من منهج وأركون يهتم بدراسة المستشرقين للتراث الإسلامي كما يسميهم بالإسلاميات الكلاسيكية وقد انتقدهم فياترى لماذا هذا النقد؟

_نقد الإسلاميات الكلاسيكية :

"إن الدارس لإنتاج أركون الفكري يدرك مدى أهمية الخيارات المنهجية والمعرفية التي يتبناها ويتبعها فهو يحاول أن يخوض معركة الحقيقة دون قيد أو شرط وذلك بنزع كل

[1] -محمد أركون : الفكر الإسلامي ,مصدر سابق , ص :18 .

أشكال الأسطرة و الأدلجة عن التراث الإسلامي وقد قال عنه أحد المفكرين بأنه أقدر علمائنا المسلمين على معالجة قضايا التراث غير أنه على النقيض من هذا الموقف هناك بعض الدارسين ...يصفونه بالمستشرق الخطير الذي لا تخرج أعماله عن إطار المركزية الغربية "[1].

رغم أن أركون يحاول دائما في كتاباته أن يبين انه يتبع إستراتجية تختلف عن نهج أو منهجية المستشرقين في معالجة قضايا التراث فهو ينتقد بشدة المستشرقين غير أنه يتهم بأنه مستشرق لا بل و أكثر من ذلك مستشرق خطير هكذا لقبه أحد المفكرين أو الدارسين له فقد رأى أن أعماله لا تخرج عن إطار المركزية الغربية وذلك رغم محاولته لتوضيح الفواصل بين منهجية المستشرقين و بين رؤيته للتراث ولتبرير ذلك فإنه يرى أن أول ما ينبغي الإشارة إليه هو أن مصطلح الإسلاميات الكلاسيكية هو مصطلح معاصر حل محله مصطلح الاستشراق منذ فترة قصيرة وليست ببعيدة في البيئات العلمية وسبب ذلك أن المصطلح الثاني أي الإستشراق أصبح مثقلا بالدلالات الإيديولوجية و الجدالية نظرا لارتباطه بالاستعمار من جهة والهجوم الشديد الذي تعرض له المستشرقون من قبل المسلمين من جهة أخرى "[2].

ما يعني أن مصطلح الإسلاميات الكلاسيكية أصبح يسمى الإستشراق في العصر الحديث أي في صورته الحديثة .

الحركات الإستشراقية تبدأ من اهتمام أو صب الغرب بنظرهم واهتمامهم بالحياة الفكرية للشرق عموما و المسلمين خصوصا و يعود ذلك إلى القرون الوسطى وتشهد على ذلك الترجمات الخاصة بمؤلفات ابن سينا و ابن رشد وغيرهما إلى اللغة اللاتينية و الأثر الذي تركته هذه الترجمات لدى الأوربيين فأحد المفكرين الأوربيين يقول (لولا الحضارة العربية لتأخرنا ألف سنة) وهذا دليل على غناء وثراء الحضارة العربية وقد إزدهرت الإسلاميات الكلاسيكية وعرفت أوج تطورها أو عصرها الذهبي في فترة التأليف في العصر العباسي أيام المأمون .

[1] - فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد اركون ، مرجع سابق ، ص : 95.
[2] -المرجع نفسه ، ص: 96.

رغم فترة الاستعمار التي عاشتها الشعوب العربية و رغم ارتباط الإسلاميات الكلاسيكية بهذا الإستعمار إلا أنه يعود لها الفضل بقدر من الإسهام في تنشيط الفكر العربي الإسلامي وسلطت الضوء على نصوص مهمة تقريبا كانت قد نسيت تماما من ذاكرة المفكرين على غرار " فصل المقال لابن رشد الذي لم يعتني بتحقيقه أحد من المسلمين إلى أن جاء المستشرق م.ج.موليير الذي نشر لأول مرة عام 1859م معتمدا على مخطوط واحد "[1].

و أركون ينتقد هذه القراءات أو الدراسات فهو ينتقد هؤلاء المستشرقين القائمين على هذه الدراسة ولكن ليس هذا النقد لدرجة الرفض الذي يقابله المسلمين لهذه القراءات .

فهو يرى أنه حتى أساتذة الجامعة المشهورين الذين يتحدثون باسم العالم العربي هم ليسو في مستوى الحوار كما أن كتاباتهم متأثرة بالنضال ضد الاستعمار وضد الهيمنة أكثر منها حريصة على تفحص ودراسة الموضوعات الأكثر عرضة للجدل في المجال العربي الإسلامي دون تقديم أي تنازلات سواء على المستوى القومي أو الديني وفي هذا الصدد يقول "لكي نخفف من الحدة الهجومية لهذه الملاحظة ضد الإستشراق فإنه ينبغي الاعتراف بأنهم حتى أساتذة الجامعة المشهورين الذين يتحدثون باسم العالم العربي الإسلامي يتموضعون معرفيا في منطقة ما دون مستوى الحوار أكثر مما هم يتموضعون في منطقة ما وراءه أو ما يتجاوزه وهذه هي حالة المثقفين...أقصد بذلك أن كتاباتهم متأثرة بمناخ النضال ضد الاستعمار وضد الهيمنة أكثر مما هي حريصة على إعادة تفحص ودراسة الموضوعات الأكثر عرضة للخلاف و الجدل في المجال العربي الإسلامي دون تقديم أية تنازلات سواء على المستوى القومي أو الديني و الدراسة التي قدمها عبد الله العروي بخصوص تاريخ المغرب هي ذات دلالة بالغة على هذا الصعيد " [2].

وأركون لا يوافق المستشرقين في مواقفهم و لكن غرضه التخفيف من حدة الجدال الذي سببه سوء الفهم و لتحسين الفهم ينبغي تجاوز أو الارتقاء و الترفع على توجيه النقد للأمور الشخصية لدى المستشرقين لأن النقد البناء يكون في صلب الموضوع وفي

[1] - محمد أركون : أين هو الفكر الاسلامي المعاصر، مصدر سابق ، ص : 2.
[2] - محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الاسلامي، مصدر سابق ، ص: 248.

صميمه وفي هذا السياق يقول " كل ماهو عرضي وعابر وخاص بالزمن الراهن وكذا العصبيات الطائفية و القومية التي تؤثر على كتابات كل مؤلف "[1].

إذن فالنقد الحقيقي يكون في جوهر الموضوع وليس العرض . وهي في نظر أركون ما دون أو تحت مستوى المناقشة لأن الروح العلمية تفرض على الباحث الاطلاع على أعمال المستشرقين كونهم هم أيضا باحثون علميون ويقول في هذا السياق " لا يحق للعرب وللمسلمين أن يهاجموا المستشرقين إلا إذا قدموا عن تراثهم دراسات علمية بالمستوى نفسه الذي يقدمه كبار المستشرقين فالمسألة ليست مسألة عواطف وانفعالات ذاتية وشعارات إيديولوجية أو تبجيلية إنما هي مسألة بحث علمي أو ارتفاع إلى مستوى البحث العلمي" [2].

لأن الروح العلمية تقتضي التجرد من الذاتية تماما عند مناقشة أعمال الباحثين.

وأركون يصرح قائلا بأنه ليس ضد الإسلاميات الكلاسيكية بل على العكس من ذلك فهو يقول بصريح العبارة "لنكرر هنا مرة أخرى بأن الإسلاميات التطبيقية هي من وجهة النظر هذه متضامنة كليا مع الإسلاميات الكلاسيكية بشرط واحد هو أن تخضع هذه الأخيرة خطابها الخاص لعملية نقد إبستيمولوجي شديد"[3].

إذن فاركون يتضامن مع الإسلاميات الكلاسيكية أي مع عمل المستشرقين بشرط ضروري هو إخضاعها للنقد الإبستيمولوجي وإلا سيبقى عمل هؤلاء المستشرقين لا يتعدى كونه جمع معلومات.

ويبرر المستشرقون نزعتهم الموضوعية في نظر أركون بغية أو بهدف تجنب الجدال و يقول في هذا الصدد "يفعلون ذلك رغبة منهم في تجنب المماحكة الجدالية مع المسلمين"[4].

إذن فغرض المستشرقين هو فقط تجنب الجدال مع المسلمين و إضافة الدقة العلمية و ذلك بالتحرر من الذاتية نحوى الموضوعية و هذا معاد لمتطلبات و روح البحث العلمي

[1] محمد أركون : تاريخية الفكر العربي الاسلامي مصدر سابق ، ص : 247.
[2] - محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق ص : 307.
[3] - محمد أركون : تاريخية فكر العربي، مصدر سابق ، ص : 61.
[4] - مصدر نفسه ، ص: 256.

لأن عنده الأخيرة تقتضي من الباحث الجرأة لتقصي الحقيقة و بلوغها . دون إعطاء أهمية أو مبالاة بردود الأفعال التي قد تثيرها نتائج البحث.

و يرى فارح مسرحي أن أركون يعتقد بأن الدراسات الإستشراقية محدودة " و تظهر محدوديتها في عدم اهتمامها بظاهرتين مهمتين هما: أولا انبثاق علوم الإنسان و المجتمع و زحزحتها لحدود المعرفة عن مساراتها التقليدية .و ثانيا الانقلابات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حصلت في المجتمعات العربية و الإسلامية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية والحجم الهائل من الضغوط و الإكراهات التي يتعرض لها المواطن العربي و المسلم عموما "[1].

و هاتين الظاهرتين تجسدان منطلق أركون في نقده للمستشرقين . و المستشرقين يرفضون طرح الإشكاليات النظرية أو الإبستيمولوجية بما أنها تؤدي إلى ارتكاب خطيئة قاتلة و هي الوقوع في فخ فلسفة التاريخ و في ذلك يقول أركون " إنهم (يقصد هنا المستشرقون) طرح الإشكاليات النظرية أو الإبستيمولوجية بحجة أنها تؤدي إلى ارتكاب تلك الخطيئة القاتلة ألا و هي السقوط في فخ فلسفة التاريخ"[2].

وهذه ذريعة فقط للتهرب من تطبيق أو طرح الإشكاليات النظرية أو الإبستيمولوجية و هذا يعبر فقط عن نقصهم المعرفي فيما يخص تطبيق العلوم الإنسانية والاجتماعية.

" كما يعيب أركون على علماء الإسلاميات نزعتم الاختزالية الانتقالية في دراساتهم للتراث الإسلامي ذلك أن أغلب المستشرقين يحصرون اهتمامهم بدراسة كتابات بعض المفكرين المسلمين المعروفين كالغزالي(1111/1059) و ابن رشد و ابن خلدون...الخ و هذا ما يؤدي إلى إهمال كتابات المفكرين غير المشهورين كما يؤدي إلى إهمال جوانب مهمة من التراث الإسلامي كالتراث الشفهي الخاص بالشعوب الإسلامية التي تملك كتابة كالبربر في شمال إفريقيا "[3].

وما يعيبه أكثر إهمال المستشرقين للأنظمة السيميائية يقول في هذا " كما أن الانتقاء الإستشراقي لا يعير أي اهتمام للأنظمة السيميائية غير اللغوية التي تشكل الحقل الديني

[1] - فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون، ص : 99.
[2] - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني ، مصدر سابق، ص : 149.
[3] - فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون، مرجع سابق، ص : 100.

أو المرتبطة به من مثل الميثولوجيا و الشعائر و الموسيقى و تنظيم الزمكان و تنظيم المدن و فن العمارة..." [1].

إن إهمال المستشرقين للأنظمة السيميائية (الدلالية) غير اللغوية , قلص حقل دراستهم إلى حدود الفكر المنطقي " و يركز علماء الإستشراق على المؤلفات المتعلقة بمذهب أهل السنة و الجماعة و يهملون الإسلامات الأخرى بتعبير أركون كالشيعي والخارجي "[2] .

و إهمال بعض المؤلفات و الكتابات يعبر عن نظرة دوغمائية في حين الأخذ بمؤلفات أخرى " و هذا ما لا يتوافق مع إرادة أركون الهادفة إلى دراسة السنة الإسلامية الشاملة دون اختزال أو بتر و دون فرض تفوق أحد عناصرها على العناصر الأخرى كما يعتقد أركون أن منهجية المستشرقين ظلت الطريق... و أفقرت البحث العلمي إذا أهملت المتخيل و دوره الكبير في التاريخ لأن التاريخ لا تصنعه الأحداث التي تحصل بالفعل و إنما تصنعه أيضا أحلام البشر و خيالاتهم التي تشكل بحد ذاتها قوة تضغط على مسار التاريخ و تحركه "[3].

و يرى فارح مسرحي " أن هذا الخطأ الذي وقع فيه المستشرقون لاعتمادهم المنهجية الفيلولوجية والتاريخية التقليدية التي سادت مع الفلسفة الوضعية في القرن 19م "[4].

و يقول فارح مسرحي عن هذه المنهجية هي " التي حصرت عملها في سرد الوقائع كما هي الواحدة تلو الأخرى , و الكشف عنها أو التحقق منها "[5] .

ما يعني أن مهمة المنهجية الفيلولوجية هي سرد الوقائع فقط الواحدة تلوى الأخرى و يقول أيضا " إذا كانت نقائص العلم الإستشراقي السابقة ناتجة عن عدم إتباعه للمناهج و الإشكاليات الخاصة بالعلوم الإنسانية و الاجتماعية في صورتها المعاصرة و المتبلورة منذ النصف الثاني من القرن العشرين فإن هناك نقص آخر يعتري هذه الدراسات يتعلق بعدم اكتراث المستشرقين بواقع المسلمين و ما ينطوي عليه من آلام و آمال و اكتفائهم

[1] - محمد أركون تاريخية الفكر العربي، مصدر سابق ، ص : 53.
[2] - مصدر نفسه ، ص : 52.
[3] - فارح مسرحي: فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد اركون ، مرجع سابق ، ص :101.
[4] - مرجع نفسه ،الصفحة نفسها .
[5] - مرجع نفسه ، ص : 102.

بتجميع المعلومات عن مواضيع دراساتهم دون أي تدخل نقدي أو تفكيكي لهذه المعلومات بحجة أن ذلك ليس من عملهم, إنما يقع على عاتق المسلمين " [1].

إذن هناك نقصان يعتريان العلم الإستشراقي إضافة إلى النقص الأول و هو عدم إتباعه للمناهج و الإشكاليات الخاصة بالعلوم الإنسانية و الاجتماعية في صورتها المعاصرة أما النقص الثاني فهو عدم مبالاة أو اكتراث المستشرقين بواقع المسلمين و ما يعتريه من آلام و آمال و اكتفائهم بتجميع المعلومات أما التفكيك فمهمته تحال إلى المسلمين و هذا غير عادل .

و أركون يعتقد أن أغلب المستشرقين بعيدون عن القلق الإبستيمولوجي أو في حالة استقالة إبستيمولوجية بإتخاذهم لموقف حيادي أو محايد " بينما اللازم عليهم من واجب المسؤولية الثقافية كباحثين, تفكيك مناخ التصورات العقلية التي راحت تحت اسم التراث الذي لا يمس تجبر المخيالات الاجتماعية على اجترار الممارسة الجماعية و أساليب التبرير و الأنظمة الإعتقادية الباقية بمنأى عن أي تدخل للفكر النقدي " [2].

وهذا ما مهد للإستشراق بأن يساهم في ترسيخ ما يدعوه أركون بالسياح الدوغمائي المغلق أي نظرة دوغمائية مغلقة رغم أنه على الباحث الحقيقي ألا يكتفي بنقل التراث كما هو و لكن مهمته تفكيكه بعد نقله و تشريحه عن طريق الدراسة النقدية بغية إستفادة المجتمعات بصورة إيجابية و هذا هو جوهر ما يميز أبحاث أركون عن أبحاث المستشرقين وهو ما يفهم من قوله " .. إنني وجدت نفسي أنسلخ عن ما يمكن أن تسمعه بالإستشراق, لأنني لا أنظر إلى المسائل فقط نظرة جامعية أكاديمية صنيع أغلب المستشرقين " [3].

فهو بهذا ينفي عن نفسه ما أتهم به من أنه مستشرق خطير .

ويقترح أركون بديلا عن الإسلاميات الكلاسيكية يسميه بالإسلاميات التطبيقية لدراسة التراث الإسلامي

الإسلاميات التطبيقة :

يرى أركون أنه لتجاوز الرؤى الإيديولوجية البسيطة والتي محلها الزوال من أجل تنمية فكر نقدي إبستيمولوجي حول النظم العربية و الإسلامية و الغربية هي شرط أول لقيام

[1] - فارح مسرحي: فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد اركون ص : 102.
[2] - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي ، مصدر سابق ، ص : 256.
[3]- فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون ، مرجع فسه، ص : 103.

إسلاميات تطبيقية ويقول في ذلك "حان الوقت لتجاوز الرؤى الإيديولوجية البسيطة والزائلة وفي مقابل تنمية الفكر النقدي الإبستيمولوجي حول المنظومتين العربية الإسلامية والغربية كشرط أول لقيام إسلاميات تطبيقية "[1] .

ويقترحها كعنوان بديل وتجاوز للإسلاميات الكلاسيكية من أجل إعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة نقدية وذلك ما يؤكده قوله "إني حريص كل الحرص على نقد التراث المعرفي الإسلامي ،منذ ثلاثين عاما و أنا أحاول انتهاك أطره التقليدية الموروثة الجامدة وتحديداته ومفاهيمه و رؤيته للعالم و الوجود ...لكي أفتح له آفاقا لم تكن في الحسبان ولكي أخرجه من عزلته و انغلاقه الدوغمائي المزمن "[2].

إذن فغرض أركون من نقد العقل الإسلامي هو فتح آفاق جديدة له من أجل مواجهة مشاكل الواقع والتصدي لها .

[1] - فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون ص : 103.
[2]-محمد أركون :قضايا في نقد العقل الإسلامي ،مصدر سابق ، ص: 150 .

خاتمة:

وخلاصة القول التي نستخلصها من كل ما سبق ذكره أنه من خلال تحليل تصوّر أركون للحداثة والآليات التي يقترحها لتمكين المجتمعات الإسلامية من دخول عالم الحداثة الحقيقية توصّلنا إلى النتائج التالية:

1-الحداثة هي نتيجة لمجموعة من التغيرات الجذرية التي مسّت مختلف البنيات للمجتمعات الغربية مشكلة قطيعة بصورة لا رجوع فيها، مع البنيات التقليدية التي كانت سائدة في القرون الوسطى.

2-الحداثة تعبر عن رؤية جديدة وموقف جديد لكل ما يتعلق بالإنسان، المجتمع، والكون وهذا الموقف يتأسس على العقلانية، الذاتية، النسبية، وهو مؤطر بالدولة العلمانية الديمقراطية المحترمة لحقوق الإنسان.

3-يرى أركون أن الحداثة ضرورية للمسلمين إذا أرادوا البقاء والمشاركة الفعالة في صناعة الحاضر والمستقبل.

4-يقدّم أركون آليات يعتقد انها السبيل الذي لابد منه لتشكيل الحداثة في سياقات إسلامية تخص الفرد بالدرجة الأولى تتمثل في تحديث طريقته في التفكير، وهدف أركون من نقد العقل الإسلامي هو إثبات ما كان صالح في زمن الشافعي قد لا يكون صالحا اليوم نظرا للثورات العرفية التي عرفتها الإنسانية.

5-يقترح أركون الإسلاميات التطبيقية كاستراتيجيات شاملة لغنجاز المهمة السابقة الذكر مخاولا بواسطتها تجاوز مختلف القراءات الأخرى للتراث الإسلامي، الإستشراقية منها او الإسلامية ، فالإستشراق في نظره لم يشكل إلا رؤيا اختزالية خارجية باردة عن التراث الإسلامي وهي رؤيا بعيدة تماما عن واقع المسلمين. أما

نظرة أغلبية المسلمين لتراثهم فهي وإن كانت مهمة للحفاظ على التوازن النفسي، إلا أنها اختزالية بدورها، وترتكز على مسلمات العقل القرسطية.

6-لبلوغ النموذج الحداثي يلح أركون على ضرورة توفير الأطر السياسية والإجتماعية المناسبة، والتي تتلخص لديه في التنظير للعلمنة الإيجابية وتجنب الأخطاء التي رافقت العلمانيات النضالية التي شهدتها بعض المجتمعات الإسلامية كتركيا وتونس وغيرها.

7-أهمية مشروع أركون الفكري تتجلى في إمكانية قيامه بدور الوساطة، بين العالم الإسلامي والعالم الغربي خاصة ونحن نعيش مرحلة حساسة تتميز بالتوتر والصراع والتصادم.

8-يتسم مشروع أركون لتحديث المجتمعات الإسلامية، وكذا موقفه من العلاقة بين الحضارات والثقافات المختلفة في ظل العولمة، انه يتسم بالشمولية في الطرح والجدية ، الصرامة، الجرأة والطموح، إلا أنه مشروع غير مكتمل أو خطوط عريضة لمشروع لا يزال في طريق الإنجاز. وهذا ما صرّح به أركون قائلا " لا يطلبن أحد مني البديل، فالبديل ليس جاهزاً، البديل يتولد من خلال العمل".[1]

ويضيف في موضع آخر" لا أقول أني نفذت البرنامج الطموح الذي رسمته لنفسي، ولكني أعتقد أني قد غرست أوتادا دالة إلى حد كاف لجعل الباحثين الشباب يسلكون طريقا ما زلت أؤمن بصلاحيتها الابستيمولوجية."[2]

[1] - محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، مصدر سابق،ص: 293.
[2]-حوار مع محمد أركون في : (العالم العربي في البحث العلمي، العدد5) ص:15.

قائمة المصادر والمراجع :

1_ أمهات المصادر :

_القرآن الكريم

2_مصادر أركون :

1- محمد أركون : العلمنة والدين ,دار الساقي , ط3, بيروت ,1996.
2- محمد أركون :الفكر الإسلامي قراءة علمية , تر: هاشم صالح ,مركز الانماء القومي , ط2 ,بيروت , 1996.
3- محمد أركون : الفكر العربي ,تر : عادل العوا ,منشورات عويدات , ط3 ,باريس ,1985.
4- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، ط2،بيروت،1996.
5- محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ تر: هاشم صالح، دار الطبيعة، د- ط، بيروت،2000.

قائمة المراجع :

1- إبراهيم مصطفى أبو أيهم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الوفاء، د،ط، القاهرة، 2000
2- إيمانويل كانط: أسس ميتافيزيقيا الأخلاق، تر: فيكتور دبلوس ومحمد فتحي السنبطي، دار النهضة العربية، ط2، بيروت، 1969
3- إيمانويل كانط: نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، د، ط لبنان، د. ت

4- جيل دولوز: فلسفة كانط النقدية، المؤسسة الجامعية، ط1، بيروت، 1997
5- حسن حنفي وصادق جلال العظم: ما العولمة؟، دار الفكر المعاصر، ط1، بيروت 1999
6- رنيه ديكارت : مقالة في الطريقة تر: جميل صليبا، سمير كو، د.ط 1991
7- ديكارت، مقال عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط2، 1968.
8- رون هاليبر: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، تر: جمال شحيد دار الأهالي، ط1، دمشق، 2001 .
9- طه عبد الرحمان سؤال العمل، بحث عن الأصول العلمية في الفكر والعلم، المركز الثقافي العربي المعرب، ط1، 1996.
10- عبد الله محمد الفلاحي: نقد العقل بين كانط والغزالي، المؤسسة الجامعية للدراسات، ط1، لبنان، 2003.
11-محمد محمود سيد أحمد طه نور: أعداء الحداثة، دار الوعي، د.ط، الرياض 2013.
12-فارح مسرحي: الحداثة في فكر أركون، الدار العربية للعلوم، ط1، الجزائر، 2006.
13-نجيب بلدي، ديكارت، دار المعارف، ط2، القاهرة، 1968 . عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية، ط1، 1984.
14-يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1986.

قائمة الموسوعات :

1. الجميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكينة لبنان،دط ،دت.
2. اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج 2، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، لبنان، ط2، 2001.
3. عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية، ط1، 1984.
4. عبد المنعم الحنفي: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، مكتبة مديولي، د.ط، ج 2، د–ت.
5. ابن منظور: لسان العرب، مج 2، بيروت، ط1، 1955 جميل صليبا: المعجم الفلسفي ، ج2، دار الكتاب اللبناني، د، ط، 1982.
6. المعلم بطرس البستاني: محيط المحيط، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1977.
7. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط ,1972.

قائمة المجلات :

1. محمد أركون: العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات (العالم العربي في البحث العلمي، معهد العالم العربي، العدد 10، باريس 1999).
2. محمد أِكون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، (الفكر العربي المعاصر، العدد 29، 1984، مركز الإنماء القومي، بيروت).