ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

مسارات المشروع الحداثي في الوطن العربي عند محمد أركون
- قراءة نقدية

The Paths of the Modernist Project in the Arab World by Muhammad Arkoun- Read review

عباس الصادق :abbassphilo@yahoo .	جامعة الجزائر2 ابو القاسم سعد الله/الجزائر
عباس أمين aminabbas73@yahoo.com:	جامعة جيلالي اليابس سيدي بلعباس/ الجزائر

الإرسال: 2021/04/08 **القبول**: 2021/04/19 **النشر**:2021/09/15

ملخص:

تعتبر الحداثة من بين أهم المنجزات الحضارية التي أسست لميلاد نظرة جديدة للإنسان والعالم والكون، وأطلقت حرية الإنسان التي كبلها الفكر الديني في العصور الوسطى، ولقد انتشرت في كل أصقاع العالم لتشكل عتبة جديدة للتاريخ الإنساني التي وصل صدها إلى العالم العربي و الإسلامي، ومن بين المفكرين العرب والمسلمين الذين تتبعوا مسارات الحداثة العربية وتشكلاتها وتمفصلاتها الفكرية والإيديولوجية محمد أركون، والذي أتى بمقاربات نقدية هادفة إلى تأسيس وعى حداثي جديد يمكن العرب والمسلمين في إنتاج قيم تساهم في السياقات التاريخية للحضارة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، النهضة، التراث، الإيديولوجية، القطيعة.

Abstract:

Modernity is one of the most important cultural achievements that have paved the way to the emergence of a new view of man, the world and the universe, and the freedom of man, which has been restricted by religious thought. It has spread to reach every corner of the world, be it uslim or Western world, to form a new threshold for human history. And among the Arab and Muslim thinkers who had traced back the Arab modernity's paths and the latter's formations and ideological differences is Mohammed Arcon, who came up with critical approaches that aimed at establishing a new awareness which enables the Arabs and Muslims to produce values that contribute to the historical contexts of human civilization.

Keywords: Modernity, Renaissance, Heritage, Ideology, Rupture

مقدمة:

تعتبر الحداثة من المفاهيم التي أسالت الكثير من الحبر في الفكر العربي بداية من لحظة النهضة العربية وصدمة الحداثة مع حملة نابليون بونابيرت، وظهور تيارات فكرية متباينة في آرائها بين من يراها الحل لنهضة الأمة الإسلامية. وبين من يرى أنها تحمل قيم غربية وتشكل خطرا على الذات العربية وهويتها، فلا يمكن أن تكون بأي حال من الأحوال حلا لمشاكل المسلمين نظرا لاختلاف السياقات التاريخية والحضارية بين الغرب والعالم الإسلامي، ومن بين أهم الدارسين الذين اشتغلوا على هذه الإشكالية مفكري النهضة بجميع مشاربهم سواء الإصلاحية الليبرالية أو اليسارية أمثال محمد عبده، فرح أنطوان، سلامة موسى هذا في مرحلة النهضة والفترة الحديثة. أما في المرحلة المعاصرة فقد حاول مجموعة من المفكرين أن يقدموا مقاربات جديدة تستند في مجملها على المناهج العلمية للخروج من السيجالات الإيديولوجية، ومن بين أهم المفكرين الذين عكفوا على تطبيق هذه المقاربات الجديدة حسن حنفي، عبد الله العروي الجابري ومحمد أركون وهذا الأخير يعد من أهم المفكرين الذين حاولوا تقفي أثار مشروع الحداثة العربية بكل تياراتها ومشاربها بحس نقدي معتمدا في مقاربته على عدة منهجيات علمية،كل ذلك من أجل رفع اللبس الذي وقع في العالم العربي حول الحداثة وفهم مساراتها التاريخية سواء في الفضاء الغربي وتشكلها في العالم العربي والإسلامي

إشكالية البحث و فرضياته: جاءت هذه الورقة البحثية لتحاول إستعارض موقف محمد اركون مشروع الحداثي العربي وهذا ما يجعلنا نطرح الإشكال التالي: هل وقف محمد أركون من الحداثة العربية ومسارها التاريخي موقفا نقديا أم أنه سعى لبناء براديغم جديد للحداثة العربية ؟.

للإجابة على هذه الإشكالية افترضت ما يلي:

-سياق الحداثة العربية لم تكن نتيجة عوامل ذاتية بل كانت نتيجة صدمة خارجية

-الحداثة في الوطن العربي مرهوبة بالقطيعة مع التراث الديني

الحداثة ضرورة تاريخية بالنسبة للعالم العربي يتوجب عليهم الانخراط فيها والمساهم في النقاشات العالمية الدائرة حولها لتطورها وتجاوز سلبياتها لتحقق طموحات الإنسان المعاصر

و بما أنه كل بحث يستوجب اعتماد خطة معينة للدراسته و تحليله فقد قسمت هذه الورقة إلى ثلاثة محاور

-أولا :السياقات التاريخية لتشكل مشروع الحداثة في الوطن العربي

-ثانيا :القطيعة كظرورة إبستمولوجية لوعي مشروع الحداثة

-ثالثا:نقد العقل الإسلامي عتبة الحداثة

1-السياقات التاريخية لتشكل مشروع الحداثة في الوطن العربي .

شكلت الحداثة بالنسبة لمحمد أركون لحظة تاريخية فارقة للعرب والمسلمين أحدثت تغيرات جذرية على البنية الفكرية والاجتماعية والسياسية والإقتصادية، وقد وصفت الاستاذة نورة بوحناش هذه اللحظة بقولها "لقد كان لقاء الاسلام بالحداثة لحطة فاصلة في تاريخ الفكر الاسلامي الحديث والمعاصر، إنه لقاء استتبعه تحول هذا الفكر من الطمأنينة إلى الشك ومن البداهة واليقين إلى سؤال يتجاسر على الحيرة ويفتح باب القلق والتحول وفرض ضرورة الإلتحاق بالعملية العقلية، فقد تؤدي المهام نفسها التي أداها الكوجيطو بوصفه لحظة الحسم في مسار الحداثة (بوحناش،2016،ص. 75). وقد شقت الحداثة طريقها وبدأت تتجذر في الفضاء الفكري العربي "مع بداية القرن التاسع عشر وازدهرت في مرحلة القرن العشرين، خاصة في مرحلة ما بعد الاستعمار، حيث حدثت تحولات كمية في بنية المجتمعات العربية، خاصة في نظمها السياسية وشكل الدولة... الخ. لكن بعد هزيمة1967 كشفت عجز تلك التغيرات الكمية عن إحداث تغيرات نوعية لا في البنية السياسية ولا في البنية العسكرية التي استهلكت عائد التنمية الاجتماعية والاقتصادية وكشفت الهزيمة في مجتمعاتنا العربية التي مازالت مجتمعات تقليدية ومؤسساتنا التي تبدو حديثة في ظاهرها الخارجي تدار على أسس تقليدية للحكم والسلطة ووفق رؤى تتوافق مع شكل القديم للحكم و السلطة" (أبو زيد، 2010 ، ص. 25). المبني على العصبية القبلية والدينية.

فالمجتمعات العربية في نظر حامد أبو زيد لم تعرف بعد الطريق الحقيقي إلى الحداثة التي تغير في البنى الاجتماعية التقليدية، والتي لا تزال آلياتها شغالة في الوعي العربي رغم التغير في نمط المعيشة الذي يشبه نوعا ما النمط الحداثي، لكن على مستوى الذهني فترتد إلى المرجعيات التقليدية البالية المستمدة من الموروث الديني والعادات والتقاليد. ومن بين الأمثلة التي نستدل بها لتأكيد هذا الكلام أنّه "إذا نظرنا إلى بنية الأحزاب السياسية العربية فيمكن القول دونما حاجة إلى الكثير من الدرس والتمحيص أنها بنية قبلية تقليدية مع أنها يفترض أن تكون مؤسسات حداثية، وأن تكون بنيتها بنية حديثة، وأن آليات اتخاذ القرار فيها آليات ديمقراطية، لكن الواقع أن سيطرة البنية الأبوية وخضوع استراتجيات اتخاذ القرار لرغبة القائد أو الزعيم تكشف أن الحداثة مجرد قشرة خارجية "(أبو زيد،2010 ،ص. 25) لا تمت بصلة إلى الحداثة السياسية التي تقوم على النظام المؤسساتي والديموقراطي في تسيير شؤون الدولة.

لقد حاولت النحب العربية أن تقدم تبرير لهذا الفشل، كل حسب انتمائه الفكري و الإيديولوجي، لهذا دعانا محمد أركون إلى عدم النظر للحداثة من منظور تبسيطي واختزالي، علما أن الحداثة صاحبَ تشكلها التاريخي صراعات و تحولات كبرى في البنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية...الخ، وعرفت أشكال مختلفة من الحداثة المادية والعقلية

وهاتان الحداثتان بدورهما "شهدتا تلونات متفاوتة الواحدة بالقياس إلى الأخرى، طبقا للمنعطفات التاريخية التي مرّ بها الغرب، أقصد بالمنعطفات التاريخية هنا فترة النهضة وحركة الإصلاح الديني ثم أزمة الوعي الأوروبي في القرن التاسع عشر والعشرين. وأخيرا مرحلة التكنولوجيا العليا الحالية ثم حركة علوم الإنسان والمجتمع (أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية ،1996،ص. 40).

لكن الغرب شهد أثناء كل هذه المراحل نوع من التمفصل والاندغام ودمج المجتمع ككل، ذلك عن طريق نفس الحركة الداخلية والذاتية. مثال على ذلك الصراع الذي جرى بين طبقة النبلاء ورجال الدّين من جهة والبرجوازية التجارية من جهة أخرى حتى نهاية القرن الثامن عشر، ثم شهدنا بعدئذ الصراع بين البورجوازية الرأسمالية والبروليتاريا بدء من القرن التاسع عشر، وقد غذّى هذا الصراع مناقشات عديدة ولدت مؤسسات ونماذج عمل تاريخية هي التي تحدد اليوم هوية كلا الجانبين الغرب الحديث؛ أقصد الغرب الاشتراكي-الشيوعي(بكل تنوعاته الاشتراكية والشيوعية) والغرب الليبرالي (أركون،الفكر الإسلامي قراءة علمية،1996ص. 40). وللأسف النخب العربية والإسلامية دخلت في خضم صراع النماذج الفكرية دون أن تكون محصلة لصيرورتهم التاريخية، ودون أن يتخذوا منها مسافة نقدية من أجل بناء نموذج فكري يخدم مصالحهم واستقلاليتهم الفكرية والسياسية والثقافية. وهي الرهان الأول للحداثة منذ الإعلان عن استقلالية العقل الغربي عن سلطة الإيكليروس، وهنا تكمن أزمة المجتمعات الإسلامية-العربية التي يجب أن تتحرر من سلطة النماذج الفكرية الغربية وتطبيقاتها الآلية المشوهة والتحرر من سلطة الثقافة الدينية التي لا تنتمي إلى روح العصر.

وما يزيد في تعميق الأزمة وابتعاد العرب والمسلمين عن دخول عتبة الحداثة هو تحوليها إلى شعار للتراشق الإيديولوجي أكثر من كونها مشروعا واضح المعالم من أجل التحديث، وهو ما يسميه محمد سبيلا بالحداثة الكسيحة التي تعني نقل مجموعة من أشكال الحداثة دون أن يرافق ذلك تغيّر في البنيات الفكرية والسياسية المقابلة والمرافقة لها (اليعقوبي، 2014،ص. ص.11،10). فلم يستطع المسلمون بعد الوصول إلى التأصيل الفكري للحداثة التي يراها محمد أركون "مجموعة الإنتاج الفكري الذي يحاول أن يستقل ولو نسبيا عن الإكراهات السياسية والإيديولوجية للبحث في مكامن الضعف في الذات من أجل بنائها الأهم هو الجانب الثقافي والفكري"(اليعقوبي،2014،ص. 9).

والمتأمل في المجتمعات العربية– الإسلامية يلمح غياب الحداثة الفكرية وحضور الكاسح للحداثة المادية. وهي "المعروفة في المجتمعات الإسلامية ومستهلكة بل مستهلكة إلى حد التخمة من قبل الأوساط الغنية في هذه المجتمعات المتضامنة مع الطبقات الاجتماعية التي تقابلها أكثر

مما هي متضامنة مع أبناء شعبها الفقير: أي مع الطبقات الشعبية التي يدافع عنها الإسلام السياسي النضالي"(أركون، الإسلام أوروبا الغرب،2001 ،ص. 8).الذي استغل هذه الفرصة للحضور بقوة في الشارع وأحيانا يكون حضوره أقوى من حضور الدولة خاصة في المناطق الفقيرة المهمشة ليشكل الإسلام السياسي الملاذ لكل المهمّشين في العالم الإسلامي، وما يدعوا للحيرة أن نفس حركات الإسلام السياسي رغم رفضها للحداثة الفكرية بدواعي إيديولوجية ودينية، لكنها تقبل وتستهلك منتجات هذه الأخيرة وتحاول إيجاد تبريرات دينية في معناها أن الله سخر الغرب لخدمة المسلمين والأدهى والأمر أن هذا الوعي ليس متجذرا فقط في النخب الدينية بل سائد حتى في الأوساط الشعبية.

فرغم العداء الذي يبديه الأصوليون للحداثة إلا أنهم "يستخدمون الكثير من أدوات الحداثة والعولمة في الوقت الذي ينعتونها بأنها شيطانية فمثلا تنظم إيران الإسلامية الانتخابات التشريعية والرئاسية. فهل هذه الانتخابات إسلامية أم ليبرالية؟ ومع ذلك فهم مستمرون في لعن الشيطان الأكبر أي الغرب. فهم يستخدمون الآليات المؤسساتية التي أنتجها الغرب، وفي نفس الوقت ينعتون هذه المؤسسات بالكفر وهذا تناقض صارخ. ونفس الشيء تقوم به الحركات الأصولية من استخدام أشرطة التسجيل والفيديو ومكبرات الصوت وكل وسائل الحداثة التكنولوجية المتاحة لها لكي تنشر دعايتها، وتدعو الأنظمة إلى تنظيم الانتخابات والتقيد بالديمقراطية"(أركون، قضايا في نقد العقل الديني،1998،ص.190). التي تصفها بأنها من صنع الغرب الكافر وتتناقض مع حكم الله. وبهذا هم يقبلون على الأخذ من الحداثة طابعها المادي التكنولوجي، لكنهم يرفضون أن يأخذوا منها القيم الفكرية، وهذا ما يزيد في تمزق الوعي الإسلامي بين فكر أصولي متحجر ومتخلف وبين حداثة معطوبة لا نعرف منها إلا قشورها المادية.

يمكن اعتبار أن أخطر مشكلة يواجهها العرب والمسلمون عموما مشكلة الحداثة العقلية والفكرية "إنها مشكلة دخول العصر بكل ما للكلمة من معنى وبكل ما يتضمنه ذلك من إشكالات وعقبات وآلام و مخاض، فقد أصبح واضحا للجميع أن مشكلة العرب والمسلمين تكمن في ذلك التوتر الحادّ والهائج بين تراث ماضوي عريق ثم حاضر متعب ومتخلف من جهة، وبين حداثة كاسحة وقوية ولدت وترعرعت على الضفة الأخرى من المتوسط، من جهة أخرى مشكلتهم أن الحداثة ولدت في أرض أخرى لا تمت لدار الإسلام بصلة، وترى في أرض المستعمرين الذين ينتمون تاريخيا إلى ديانة أخرى"(أركون، الإسلام والحداثة،1990،ص. 196).

ومن أجل المساهمة الإيجابية للمسلمين ودخولهم السياق التاريخي للحداثة قدم أركون جملة من الأفكار حول الموضوع، من أهمها ضرورة التمييز بين الحداثة والتحديث ذلك أن الحداثة في

نظره هي موقف للروح أمام المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية والمخترعات الاستهلاكية. فالتحديث بهذه الصورة لا يعدو كونه إجراء شكليا أو خارجيا لا يرافقه أي تغيّر جذري في موقف المسلم من الكون والعالم، وهذا لا يعني أن الحداثة الفكرية غائبة عن هذه المجتمعات الإسلامية، فالإسلام في زمانه كان يشكل حداثة ويمثلها، لأنها في صيرورتها لا تسير في خط مستقيم ولا ينبغي النظر إليها من خلال التقدم في الزمن أو التسلسل الخطي، وهذا ما يجعلنا نقول أنه لا يوجد نموذج واحد للحداثة ما يفتح المجال للاختلاف والتجديد والإبداع على أن تكون عملية متكاملة فكرا وتقنية فهي تعبر عن الموقف المتوتر واليقظ الذي تقفه الروح البشرية أمام الواقع و التاريخ الذي يولده البشر في المجتمع (بغورة، ،2001، ص. 8 4).

كما أن المشكل في العالم العربي-الإسلامي يرجع إلى اعتبار الحداثة محصورة في النخب والأقلية المثقفة، فقد كانت دائما محجّمة من حيث الانتشار والطاقة الإبداعية من قبل المسلمات المسبقة لإيديولوجيا الكفاح (وهي الترجمة المعاصرة المعلمنة لمفهوم الجهاد القديم) التي نشأت وتبلورت أثناء الفترة الاستعمارية، ثم استمرت بعدئذ بدرجات متفاوتة حتى الآن. وقد كانت في البداية ذات طابع علماني قومي ثم أصبحت الآن ذات طابع إسلاموي أصولي. بمعنى آخر أن إيديولوجيا الكفاح والصراع لا تزال تحول حتى الآن دون انتشار الحداثة الفكرية في أرض العرب و الإسلام(أركون،الإسلام أوروبا الغرب،2001،ص. 8).

ورغم ذلك وجدت محاولات لتأصيل فكر الحداثة في الفضاء الفكري العربي، وهي جهود حسب أركون لا يمكن إنكارها خصوصا في العصر الليبرالي والنهضوي العربي التي حاولت التعرف على "الحداثة الفكرية وهضمها واستيعابها، لكن ما كان ينقصها هو الانخراط في دراسات نقدية وأركيولوجية لاستكشاف الماضي المنسي والمبتور المعتم والمتلاعب به لغايات إيديولوجية، فهذا الماضي غني ومليء بالتعاليم والدروس والأفكار، فكل هذه المحاولات التنويرية الجادة في تجذير الحداثة في الفضاء الفكري العربي الإسلامي لم تكلل بالنجاح، ويعود السبب في رأي أركون إلى" تأخر مرحلة الاستكشاف العلمي أو النقدي للتراث بسبب ضرورات النضال ضد الاستعمار . وحل محله الاحتفال التمجيدي بالتراث بدل الدراسة النقدية الاستكشافية أو التفكيكية الأركيولوجية التي لا بد منها" (أركون،قضايا في نقد العقل الديني ،1998ص. 34). فقد عملت إيديولوجيا الكفاح على استغلال هذا التراث لخدمة مصالحها السياسية والفئوية، ولا يخدمها أي منزع لتحرير التراث، لأن الحفر الأركيولوجي يتيح لنا التعرف على كل التلاعبات والتوظيف الإيديولوجي للتراث الديني الذي يشكل السند الذي يؤسس شرعيتهم السياسية.

كما أن إيديولوجيا الكفاح بخطابها التبجيلي التبريري لا تعمل على تغييب الحداثة في عالمنا العربي فقط، بل تقوم بطرح الإشكاليات بطريقة مغلوطة فمثلا مشكلة الإسلام والديمقراطية (والتي هي من بين أهم قيم ومنجزات فكر الحداثة) فهي واقعة تحت تأثير مغالطات وإسقاطات، فهم لا ينفكون يرددون بأن الإسلام عرف الديمقراطية قبل الغرب والعصور الحديثة، وهذه المغالطات والإسقاطات والأحكام المسبقة والتصورات الشائعة لم تعد مقبولة من قبل الفكر التاريخي والأنثربولوجي النقدي، لهذا ينبغي أن نضع حدا لإسقاط أفكار الحاضر على الماضي(أركون الإسلام أوروبا الغرب ،2001،ص. 9) .فلكل مفهوم له سياقه التاريخي وبنيته المعرفية الخاصة به والمحكوم بمشروطية تاريخية، فمثل هذه الإسقاطات لا تزيد إلا جهلا بالحداثة وقيمها، فبدلا من محاولة فهمها واستيعابها تلجأ الحركات الأصولية وخاصة حركات الإسلام السياسي إلى مناكفات وسجالات عقيمة وذلك بمحاولة تجريد الغرب من هذه المنجزات الحداثية وإسقاطها على التراث الإسلامي واستنطاقه لتتوافق وقيم الحداثة للتغطية على التفاوت الحضاري الموجود بين العالم الإسلامي والغربي. وهذا ما أدى إلى "انتصار العقل الأرثوذكسي بالمعنى الديني الصرف إلى انفجار الحركات الاجتماعية ذات الاستلهام الإسلامي بفضل الدعم الرسمي الذي تقدمه الأنظمة السياسية العربية للمبادرات والأنشطة الثقافية الإسلامية. وهذا الدعم الرسمي كان يهدف غالبا إلى السيطرة على هذا العقل الأرثوذكسي والتلاعب به إلى درجة أنه يفقد دوره في الرقابة الأخلاقية والدينية"(أركون،تاريخية الفكر العربي الإسلامي،1996،ص. 59)وتوظفه لخدمة مصالحها السياسية ومنحه المشروعية الدينية للسيطرة على المجتمعات العربية.

2-القطيعة كظرورة إبستمولوجية لوعي مشروع الحداثة

لقد أخذ محمد أركون منذ سنين طويلة على عاتقه مهمة أساسية هي كيفية إخراج العقل الإسلامي من سطوة التراث السكولائي (التقليدي) والذي ينتمي تاريخيا إلى العصور الوسطى، لكن القيام بهذه المهمة "لا يكفي أن نعمل بجرد شامل للتراث ثم نتوقف أمامه مذهولين ومفتونين أمام غناه الأكثر حيوية وأهمية، بل يجب أن نتساءل كيف نقرأه أو كيف نعيد قراءته؟ فمن غير الممكن أن نقيم روابط حية مع التراث مالم نضطلع بمسؤلية الحداثة كاملة، وبالمقابل فإنه لا يمكن أن نساهم في إنجاز حداثة بشكل ابتكاري إذا استمرينا في الخلط بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي الأسطوري. (أكون،تاريخية الفكر العربي الإسلامي،1996،ص. 59) فالفكر الإسلامي المعاصر في حاجة ماسة إلى أن يدرك معنى القطيعة المعرفية لينتقل من مرحلة الإنتاج الميثولوجي والاستهلاك المخيالي للمعاني إلى مرحلة الربط بين

المعنى وبين التاريخية في كل ما يطرحه ويعالجه من مشاكل دينية أو لاهوتية أو فلسفية أو سياسية أو ثقافية(أركون،من فيصل التفرقة إلى فصل المقال،1997،ص. 7).

لكن هذه القطيعة المعرفية بالنسبة لأركون "لا تعني الانفصال النهائي عن التراث أو الدعوة لإهمال ما أنتجه القدامى من أفكار ومعارف ونظريات وفنون وأساليب، بل إن القطيعة نتيجة حتمية لتطور تاريخي عام في مجتمع ما أو بيئة ما إما لأن البنيات الاجتماعية وأطر إنتاج السلطة والمعرفة انحلت وتفككت، وإما لأنها تضخمت وازدهرت وقفزت قفزات أبعد وإكتسبت وسائل مالية وعلمية أغزر وأصلح. وفيما يخص المجتمعات العربية في المشرق والمغرب فأطرها بدأت تضعف وتتفتت منذ القرن السادس هجري - الثاني عشر ميلادي لأسباب داخلية أو خارجية"وقد حدثت هذه القطيعة في التاريخ الإسلامي "عندما نظر العقل لنفسه وإلى المعرفة وطرق إدراكه للواقع وتعبيره عن تأويلاته لهذا الواقع ... وهذا النوع من القطيعة قد حدث في أوروبا منذ القرن السادس عشر ولم تزل الاكتشافات العلمية والانقلابات السياسية والازدهار الاقتصادي يتواصل إلى يومنا هذا... لكن الغريب أن الفكر الإسلامي لا يقر بهذا لأنه يرفض أي علاقة بالفكر الغربي ويطالب بالخصوصية الإسلامية وأصالة عقلية وعلمية مطلقة، بحيث يعتقدون أنه في غنى عن ما أبدعه التفكير الغربي والبحث العلمي الحاصل خارج دائرة المعارف الإسلامية المتأصلة في القرآن والمنطلقة منه" (أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال،1997،ص. 7) والمأسسة لكل المعارف والعلوم وينظر إلى العلوم التي أنتجتها الحداثة الغربية لا تعدو إلا هرطقة غربية تريد النيل من الإسلام وقيمه وحضارته، وتحاول طمس هويته وإفراغها من قيمها الإسلامية المستوحاة من الكتاب والسنة فلا مرجعية أخرى تعلو فوقهم.

إن هذا التصور -الذي يرى في الحداثة مروق من الدين- حسب أركون ليس سوى "خطابا إيديولوجيا شائعا وليس له صلة بالواقع التاريخي والسوسيولوجي والفكري، وأصبح يشكل عرقلة معرفية في ذهن الكثير من الشبان حتى الطلبة منهم، إذ هم يفخرون من جهة بتأثير الفكر العربي على الفكر الغربي في القرون الوسطى، ويرفضون من جهة أخرى تطبيق العلوم الحديثة على دراسة الفكر الإسلامي لأن تلك العلوم في نظرهم خاصة بالغرب" (أركون،من فيصل التفرقة إلى فصل المقال،1997،ص. 8). فبرفضهم للحداثة الغربية التي تعتبر عصارة كل التجارب الإنسانية والحضارية، هو رفض لكل المنجزات الحضارية الإسلامية التي استفاد منها الغرب، وبالتالي يعيش المسلمون في غربة عن التاريخ ويخرجون من سياق التاريخ العالمي الذي يقوم على منطق التثاقف والتواصل الحضاري فلا يمكن أن نتصور قيام حضارة من الحضارات من دون أن تنهل من الثقافات والحضارات السابقة.

كما أن الاستقراء للتاريخ الإسلامي يجعلنا نعي مدى "القطيعة المعرفية التي أصابت الفكر الإسلامي، ويتأكد هذا الأمر لما نرى المفكرين القدماء من أمثال الغزالي وابن رشد أقبلوا على دراسة العلوم العقلية مع العلوم الدينية ولم يحتجوا بالدين، وقد تبنوا العلوم اليونانية إلا فيما يتعلق بالقضايا التنظيرية كالسببية وخلق العالم وبعث النفوس. وما دار بينهم من مناظرات رفيعة كردود ابن رشد على الغزالي ومن حذا حذوه في عصور نشاطه المبدع" (أركون،من فيصل التفرقة إلى فصل المقال،1997،ص. 8) هذا دليل آخر أن سبب رفض الأصوليين الانفتاح على الحداثة الغربية ومنجزاتها الحضارية لا يعود سببه إلى حماية الهوية الإسلامية من الاختراق والطمس كما يتم ترويجه بل يعود لأسباب إيديولوجية، فهم يحتمون بالتراث والهوية فقط للمحافظة على مكاسبهم الاجتماعية والسياسية فيتم ترديد مجموعة من المغالطات التاريخية التي يتم ترسيخها في وعي المسلمين وذلك بمحاولة "إسقاط مفاهيم العصور الوسطى على العصور الحديثة. فهم بهذا لا يعتقدون أن الشورى هي الديمقراطية وأن حقوق الإنسان والاشتراكية وسواها موجودة كلها في التراث، بل يتعداه أيضا إلى الاعتقاد بأننا سبقنا الغرب إلى العقلانية والحرية الدينية والتسامح... ويصل الأمر بجهلنا إلى الاعتقاد بأن كل المكتشفات العلمية الموجودة في القرآن بما فيها الاختراعات الفيزيائية والكيمائية والذرية والفضائية موجودة في القرآن والسنة وكتب التراث الإسلامي. (أركون،تحرير الوعي الإسلامي،2011. ص. 22). بهذا يصبح الحضور الإيديولوجي للتراث الديني سلطة توجيه تبدو أظهر في المجتمعات الإسلامية لأسباب تاريخية، وسياسية واجتماعية عدة ومن بينها أن هذه المجتمعات لم تشهد القطيعة التاريخية التي شهدتها المجتمعات الأوروبية مع العصور الوسطى ولم تنجح في توليد الفواصل والحدود بين الديني والدنيوي في الحياة العامة" (بلقزيز،نقد التراث،2014،ص. 374). كما حدث في الغرب الذي استطاع بهذا الفصل أن يدخل مرحلة تاريخية جديدة حققت له النهضة والحداثة وتشكيل وعي نقدي لتاريخه وحضارته.

لكن السؤل الجوهري الذي يتوجب على النجب الإسلامية الإجابة علية وبإلحاح هو كيف يمكن تجاوز هذه القطيعة ووضع حدود إبستمولوجية فاصلةبين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي؟ وهي مهمة حيوية من أجل تجاوز كل الانغلاقات الأيديولوجية والتأسيس لوعي جديد للتراث هو الكفيل ببلوغ الحداثة، إن الاجابة تكمن في كلمة واحدة هي نقد العقل الأسلامي يقول محمد أركون في هذا الصدد: إن نقد العقل الإسلامي بهذا المعنى يشكل الخطوة الأولى التي لا بد منها لكي يدخل المسلمين الحداثة. فالمسألة المطروحة علينا اليوم وغدا هي مشكلة نقد العقل الإسلامي لأن العقل العربي هو نفسه عقل ديني أو لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية فكيف يمكن أن ينتقد العقل العربي دون أن ينتقد العقل الديني وهذا مستحيل، و بالتالي فإن نقد العقل

اللاهوتي للقرون الوسطى المسيطر علينا منذ مئات السنين يشكل المهمة الكبرى للثقافة العربية بمجملها، وبدون هذا العمل فلا تحرير ولا خلاص" (أركون، قضايا في نقد العقل الديني ،1998،ص. 331). ولا يمكن زحزحة هذا العقل عن مسلماته ومقولاته الدينية التي تنتمي إبستيميا للعصور الوسطى، والتي ما زال الفكر الإسلامي المعاصر يقتات منها ويستخدم نفس آليات إنتاج المعرفة والحقيقة والمعنى دون إحداث قطيعة معرفية مع هذا العقل الدغمائي.

3 -نقد العقل الإسلامي عتبة الحداثة

إن نقد العقل الإسلامي وآليات اشتغاله يجعلنا نكتشف"أن العرب يعانون اليوم قطيعتين مزدوجتين الأولى على مستوى الخلق والإبداع لا قطيعة واحدة بالقياس إلى الفترة المنتجة والتأسيسية من تراثهم (القرون الهجرية الخمسة الأولى) فهم يعتقدون بمعرفتهم له، في حين أن الواقع غير ذلك أبدا، أما الثانية بالقياس إلى العقلانية الغربية ومغامراتها الخلاقة بدء من القرن السادس عشر وحتى اليوم، لا تزال تتطلب معرفة منهجية دقيقة و مختلفة عن تلك المعرفة المشتتة والناقصة التي حصلت في مرحلتي النهضة والثورة ويضاف إلى ذلك ضرورة الإطلاع على الثورة المعرفية التي حصلت خلال ثلاثين عاما الماضية في مجال علوم الإنسان والمجتمع التي شكلت تجاوزا للحداثة الغربية الكلاسيكية نفسها وافتتاحا لحداثة فكرية أكثر اتساعا (أركون،الفكر الإسلامي قراءة علمية،1996،ص. 9). وهذا الوعي الجديد بالحداثة هو الشيء المفقود في الفكر العربي، الذي مازال يفهم الحداثة ضمن الأطر والسياقات التاريخية الكلاسيكية التي تجاوزها الغرب لم تعد صالحة معرفيا أمام تطورات المجتمعات الغربية وحصول ثورة منهجية على مستوى علوم المجتمع خلقت تصور جديد لمعرفة الإنسان والعالم و الكون.

لكن هذا المشروع لن يتحقق ولن يتم بشكل موثوق قبل الدخول في "مرحلة تفكيك استكشافية داخلية للتراث وهذا ما عمل أركون جاهدا على القيام به، لكن هذا المشروع من الضخامة والسعة والأهمية لا يستطيع رجل واحد القيام به مهما علا شأنه في البحث المنهجي والعلمي الحديث إنه يتطلب تضافر جهود فرق كاملة من الباحثين العرب والمسلمين، لهذا السبب تتخذ الكثير من دراسات أركون هيئة برامج عمل تنتظر التنفيذ والإنجاز أكثر ما هي بحوث ناجزه ونهائية لهذا يجب على الهيئات التعليمية والبحثية وترسيخ الثقافة المنهجية والعلمية خاصة، والمنهجيات المعاصرة في علوم الإنسان في الجامعات والمعاهد التعليمية العربية من أجل تحقيق هذه البرامج التي ستمكننا من تشكيل نظرة علمية عن تراثنا وتاريخنا من أجل تحقيق النهضة العربية المؤجلة التي تتطلب الاتصال بهاتين الفترتين بالإضافة إلى "تطبيق منهجيات الفترة الثالثة(منهجيات المعاصرة لعلوم الإنسان والمجتمع) عليهما لقراءتهما

ISNN : 1112-8518 EISSN : 6200-2600

من جديد واستكشافهما. وهذا هو الشرط الأساسي لكي نخرج من المرحلة الأرثوذكسية الجامدة إيديولوجيا كانت أم ثيولوجيا، ونوسع قليلا من دائرة المفكر فيه والمسموح التفكير فيه داخل إطار اللغة العربية والمجال العربي. عندئذ نستطيع تحمل مسؤولية التراث والحداثة على السواء، وهذا ما يمكن من طرح مسألة الأصالة والمعاصرة بشكل جديد ومختلف"(أركون،الفكر الإسلامي قراءة علمية،1996،ص. ص.9-8). ويخرجهما من التناول الإيديولوجي للتيارات سواء الفكرية أو الدينية، وهذا ما يتيح فهم جيد لهذه الإشكالية ويسمح بتشكيل وعي جديد يمكن البناء عليه لتحقيق النهضة العربية.

لكن المشكل أن المسلمين مازالوا يعتقدون إلى اليوم بأن "التراث الديني يمتلك وحده المبادئ والمنهجيات الصحيحة التي تمكنه من تقديم إجابات منسجمة مع مجمل القيم والعقائد الإيمانية ونماذج الممارسة التي جعلت المؤمنين يسيرون دائما على الطريق المستقيم المؤدي إلى النجاة في الحياة الدنيا والآخرة أيضا. فالتراث الديني يدعي احتكار المنهجية الصحيحة، ويدعي في الوقت ذاته سيطرته على كل الميادين العلمية التي ينبغي أن تتضافر وتتعاضد جهودها من أجل ممارسة الأستاذية العقائدية. وفي هذه النقطة بالذات يتولد الصراع المحتوم بين الفقهاء الذين يمارسون الأستاذية العقائدية وبين كبار المتخصصين في المجالات العلمية الأخرى كالتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم الألسنيات وعلم السميائيات"(أركون الفكر الإسلامي نقد وإجتهاد،1989،ص. 108). ولتجاوز هذا الصراع بين المنهج الأصولي والمناهج العلمية في البحث اقترح أركون "دمج تقنيات المحاججة ومضامين التراث الديني داخل إطار تحليل شامل وكلي يعترف بالحقوق الابستمولوجية النقدية وضرورة تطبيقها على السلف الصالح والأجيال اللاحقة، وهذه الحقوق الابستمولوجية تتموضع على مستوى التعالي (أقصد الاستقلالية) بالقياس إلى الأهواء والالتزامات الإيديولوجية(أركون،الفكر الإسلامي نقد و إجتهاد،1989،ص. 108). وهو الشيء الذي تقتضيه الموضوعية والعلمية في الدراسات الأكاديمية الجادة. والشيء الذي يجب أن نكرسه في الفضاء الإسلامي العربي من أجل بناء منظور علمي عن التراث الديني الذي تساهم فيه كل العلوم التي أنتجتها مرحلة الحداثة.

ولهذا حدد محمد أركون شرط انفتاح الفكر العربي –الإسلامي على العقلانية الحديثة التي لا يمكن أن يتم بشكل فعلي ودائم وناجح إلا "بتفكيك مفهوم الدغمائية ومفهوم الأرثوذوكسية الخاصين بالتراث الإسلامي، فما دام "المؤمن" سجين نظام الإيمان – اللاإيمان الأرثوذوكسي ومادام سجين المقولات الثيولوجية القروسطية، فهو غير قادر على فتح كوة على العقلانية العلمية والفكر التاريخي وإلا سوف يبقى يراوح مكانه ونراوح نحن معه أيضا

مكاننا"(أركون،الفكر الإسلامي قراءة علمية،1996،ص. 9) نتيجة مقاومة الحركات الإسلامية لأي تغيير ورفض أي نقد قد يزعزع إيمانهم ومعتقداتهم.

ويرجع محمد أركون سبب مقاومة العقل الإسلامي للعقل العلمي هي "نظرة المسلمين للحداثة التي ترى فيها إلغاء للدين نتيجة ظهور بعض النزعات الفكرية والفلسفية "والمناقشات الدائرة في الغرب حول موت أو غياب الله، ولن يستطيع المسلمون تجاوز هذه النظرة القدحية للحداثة إلا "بتصفية كل المواقع التبجيلية والافتخارية التي تزعم بأن الإسلام قادر على مقاومة العلمنة والحداثة بفضل تعاليمه الإلهية، فالتعالي الرباني فيه أقوى من المسيحية وفق زعم الأصوليين المسلمين، وبالمقابل رفض المزاعم الفكرية العلمانوية أي العلمانية المتطرفة التي تدعي أنها تمثل المرحلة الحاسمة في تحرير العقل خارج إطار العقائد الدينية (أركون،الفكر الإسلامي قراءة علمية،1996،ص. 9). ولكي نتوصل إلى تحقيق توازن بين "الحداثة كضرورة تاريخية يجب على المسلمين الانخراط فيها، وبين الدين كحاجة أنطولوجية تحقق للإنسان التوازن الروحي يتوجب علينا "إدخال الوحي ودمجه داخل الفضاء المعرفي الحديث الموحد الأجزاء غير المبتور. وفي هذا الفضاء المتجمعي الموحد يمكن للعقل أن يوظف طاقاته من أجل تحقيق اكتشافات جديدة للمعنى كما يمكنه أن يبلور من جديد تلك الرمزانية الدينية الرازحة والمتكررة في وجودنا البشري، كما يمكن أن يكرس طاقته لبلورة حداثة علمانية"(أركون ،قراءت في القرآن،2017،ص. 276). والتي مازالت غائبة عن المجتمعات العربية والإسلامية، ولن نبالغ إن قلنا جهلهم وعدم وعيهم بالأطر المعرفية والسياقات التاريخية والحدود الابستمولوجية للحداثة والعلمانية. وهذا الجهل يرجعه أركون "إلى التعليم المدرسي والدور الإيديولوجي الذي ساهم في تثبيت الحدود بين العلوم العقلية والعلوم الدينية وفي تجميد المناهج وتأبيد أنماط التساؤل المعروفة وعزل العلوم بعضها عن البعض الآخر. ففي فرنسا بشكل خاص نجد أن المسار الإيديولوجي الذي ابتدأ منذ الثورة الكبرى وانتهى إلى الفصل القانوني بين الذرى السياسية و الذرى الدينية دون أن تدرس بعمق انعكاسات هذا القرار السياسي الخطير على النظرية النقدية للمعرفة"(أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي،1996،ص. 12). فهذه العلمانية الفرنسية متطرفة في طرحها تحاول إلغاء كل ما هو ديني في الفضاء العام. وهو موقف إيديولوجي بعيد كل البعد عن الأطر الابستمولوجية للمعرفة الإنسانية.

إن السبب الذي يجعل المسلمين لا يرسمون حدودا فاصلة بين الديني والدنيوي هو "أن الوعي الجماعي الإسلامي المعاصر لم يشهد تلك القطيعة النفسية والثقافية بالدرجة نفسها التي شهدها الغرب المعلمن منذ القرن التاسع عشر على الأقل، بمعنى آخر لم يشهد قطيعة الحداثة مع القرون الوسطى بالنحو الكافي كما حدث في أوروبا المسيحية"(قراءات في القرآن،2017،ص.

276). ويعود السبب حسب أركون إلى حدوث تقدم هائل حققه الفكر المسيحي في أوروبا خلال القرنين الماضيين، وهذا ما اضطره إلى مواجهة تحديات الحداثة منذ القرن الثامن عشر، لذلك قام الفكر المسيحي الأوروبي بعدة ثورات لاهوتية لكي يستطيع أن يتماشى مع حركة المجتمعات الحديثة وتقدم الفكر العلمي والفلسفي، فلاهوت التنوير أو اللاهوت الليبرالي الذي نشأ في القرن التاسع عشر يعتبر ردا على تحديات الحداثة. ومن بين أهم اللاهوتيين الليبراليين كارل بارت ورودولف بوتلمان صاحب النظرية الشهيرة عن نزع الأسطورة عن الكتابات المقدسة، كما أن هناك لاهوتيين كاثوليك كبار حاولوا عقلنة الإيمان المسيحي لكي يتماشى مع روح الحداثة(أركون،القرآن من تفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ،2005،ص. 16). وهذا الشيء الذي لم يحدث في الفضاء العربي والإسلامي لعدم امتلاك المسلمين الشجاعة الفكرية لمواجهة العقل الأرثذوكسي المنحدر إلينا من العصور الوسطى وغلق الباب أمام الحداثة لدخولها إلى مجتمعاتنا الإسلامية والعربية.

لقد كان هدف أركون من تحليل السياقات التاريخية للحداثة "الربط بين انتعاش الحياة الفكرية المؤدية بدورها إلى النهضة والتحديث في أي مجتمع بقدر دخولها أو فهمها لتلك المغامرة التاريخية الكبرى للحداثة، وهذا من أجل الإجابة على سؤال جوهري طرحه أركون هو "لماذا توقفت الحيوية الفكرية في مناطق الانتشار الإسلامي بين القرنين السابع والثالث عشر الميلاديين؟. أو بصورة أوضح لماذا تراجعت بلدان الإسلام الواقعة على الضفة الجنوبية والشرقية من حوض البحر الأبيض المتوسط، وانتعشت بلدان أوربا المسيحية الواقعة على الضفة الشمالية والغربية من البحر ذاته؟ . فيجيب مستعرضا مراحل تشكل الحداثة المادية والفكرية مرحلة بعد مرحلة في أوربا الغرب، والتي حصلت بسببها النهضة أولا في إيطاليا " ليؤكد طرحه في انتعاش الفلسفة الفكرية للبحر المتوسط "، ثم انتقالها إلى فرنسا وانكلترا وبلدان أوربا الأخرى(أركون قضايا في نقد العقل الديني، 1998،ص .ص. 289-276). وهو السؤال الذي يطرح نفسه بقوة فما موقف العالم العربي -الإسلامي من كل هذه التحولات الكبرى التي تجري في العالم؟ .

حاول أركون الإجابة عن هذا السؤال فيقول: لقد كان العالم الإسلامي يغط في نوم عميق حتى القرن التاسع عشر. هذا يعني أنه لم يلعب أي دور في تشكيل الحداثة. فلماذا غاب العالم العربي-الإسلامي عن المغامرة التاريخية الكبرى للحداثة ؟. فالشيء الذي حدث هو العكس فقد ظهرت قوى ارتدادية هائلة ترفض الغرب وحداثته بكل قوة و عنف، وأصبحت هذه القوى الارتدادية أو الارتكاسية أحد الأقطاب الأساسية في العالم المعاصر... لقد أصبحت الأصولية الإسلامية هي القطب المضاد للغرب وعولمته وحداثته بعد انهيار الشيوعية وسيطرت الليبرالية

المطلقة، والعكس حدث في المسيحية التي ضعف تأثيرها في الفضاء العام الغربي على حساب الحداثة لكن لا ينبغي أن نعزو هذا إلى اختلاف في مصائر المسيحية والإسلام إلى مقدرة الإسلام على مقاومة العلمانية وحركة العصور الحديثة بفاعلية أكثر كما يحلو للبعض أن يتوهم؛ لأن مقولة اللاّهوتية –الأناسية- المنطقية للوحي هي نفسها في الأديان الثلاثة، يهودية مسيحية وإسلام وسوف ينحصر الإسلام الأصولي أمام قوة الحداثة، كما انحسرت الأصولية المسيحية الدغمائية ومحاكم التفتيش والحروب الطائفية بسبب هجمة العقل العلمي والحضارة الصناعية على البلدان الأوروبية. وكانت أقوى بكثير من هجمتها على العالم الإسلامي وانتشار الأفكار التنويرية الجديدة كان أوسع بكثير في الغرب منه في العالم الإسلامي الذي بقي خارج السياق التاريخي للحداثة، وبقي محافظا على نفس بنيته الدينية وتصوراته للاهوتية"...ويدفعنا هذا الإشكال إلى التساؤل عن السبب الذي جعل الحداثة لا تتجذر في الثقافة العربية الإسلامية لتترك المجال للحركات الأصولية والسلفية والاخوانية التي سيطرت على الفضاء الفكري والثقافي الإسلامي، والحداثة لم تنفذ إلى الوعي الإسلامي. ويقترح أركون حلاّ لتجاوز هذا الإشكال بأن يتوقف المسلمون عن الاعتقاد أن الانتقال إلى العلمنة والحداثة سوف يؤدي بالضرورة إلى تهميش اللاهوت الديني عبر الانثربولوجيا البشرية(أركون،قضايا في نقد العقل الديني،1998،ص.276). لهذا يدعونا إلى الانخراط المسؤول في الحداثة الفكرية التي تحقق النهضة والإقلاع الحضاري. والمشاركة في السياقات العالمية الجديدة لتصحيح مسار الحداثة لتكون أكثر انفتاحا على القيم الإنسانية، لهذا يجب على المسلمين أن ينخرطوا في هذه الجهود لتجد الثقافة والقيم الحضارية الإسلامية موطئ قدم في خضم هذه التحولات التي تشهدها الحداثة ونكون من بين الأمم التي تساهم في إنتاج القيم الجديدة للحداثة

خاتمة:

لم يستطع محمد أركون أن يقدم لنا مشروع حداثي متكامل، وإنما قدم لنا قراءة نقدية للحداثة العربية بكل تيارتها الفكرية والإيديولوجية معتمدا في ذلك على مجموعة من المقاربات والمنهجيات العلمية التي استقاها من الغرب، وهذا من أجل إحداث اختراق في العقل الإسلامي الذي يراه أنه ينتمي إبستيميا إلى العصور الوسطى، فبمجرد زحزحة هذا العقل من قلاعه الدغمائية عندئذ يستطيع العرب ولمسلمون بناء معقولية حداثية جديدة، والتي ستتيح فيما بعد للمسلمين إنتاج منظومة قيمية جديدة ضمن أطر التراث والحضارة الإسلامية منفتحة على أفق الحضارة الإنسانية و يساهموا في كل النقاشات الفكرية الدائرة حول الحداثة لمحاولة تصحيح مسارها لتصبح أكثر عدلا و إنسانية تتمازج و تنصهر في بوتقتها كل القيم الحضارية الإنسانية لهذا يتوجب على المسلمون أن ينخرطوا في هذا المسعى لتكون قيمهم الإسلامية ضمن

القيم الإنسانية من خلال تحرير الوعي الإسلامي من كل الإنغلاقات الإيديولوجية و الدينية و الطائفية والإثنية

وفي الأخير في هذه الورقة البحثية توصلت إلى مجموعة من النتائج:

-مسار الحداثة في الوطن العربي غير تاريخها لم تنتج حداثة عربية أصيلة تتوافق و القيم العربية الإسلامية بل أنتجت نماذج إيديولوجية غربية مشوهة

-القطيعة مع التراث الديني التقليدي وتحرر منه ضرورة لدخول عصر الحداثة في الوطن العربي

-حدوث خلط في الوعي العربي بين التحديث والحداثة الفكرية فأغلب الدول العربية تملك مقومات التحديث لكن تفتقر إلى فكر الحداثة

-الحداثة في سياقها العالمي دخلت مرحلة جديدة لتصحيح مسارها و تجاوز سلبياتها و هذا الانفتاح على القيم الحضارية الإنسانية ،ما يتوجب على الوطن العربي الانخراط في هذا المسار لدخول في هذا السياق ونساهم في إنتاج القيم الجديدة للحداثة أو لا نكون خارج التاريخ و نبقى في تبعية حضارية للأمم الأخرى

قائمة المصادر و المراجع:

1. نورة بوحناش (2016). الاجتهاد و جدل الحداثة، ط1،دار الكلمة للنشر و التوزيع،تونس.
2. نصر حامد أبو زيد(2010). التجديد و التحريم و التأويل،بين المعرفة العلمية و الخوف من التكفير، ط1،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء.
3. محمد أركون (2001). لإسلام،أوروبا، الغرب رهانات المعنى و إرادة الهيمنة ت. هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت.
4. محمد أركون (1996)،الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت. هاشم صالح ، ط2،مركز الإنماء القومي ، بيروت .
5. محمد أركون (2005). القرآن من التفسير الموروث التي تحليل الخطاب الديني، ت. هاشم صالح ، ط2، دار الطليعة ، بيروت .
6. محمد أركون (2017). قراءت في القرآن، ت. هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت.
7. محمد أركون (1998). قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم،ت. هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة و النشر ،بيروت.
8. محمد أركون (1996). تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ت.هاشم صالح، ط2 مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء.

9. محمد أركون (1990). الإسلام و الحداثة، ت. هاشم صالح،ا(لتبين العدد 2-3، الجزائر ،الجمعية الثقافية الجاحظية.
10. محمد أركون (1989). الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد،ت. هاشم صالح،المؤسسة الوطنية للكتاب،الجزائر.
11. محمد أركون (1995). من فيصل التفرقة إلى فصل المقال هو الفكر الإسلامي،ت.هاشم صالح،دار،ط2 الساقي بيروت.
12. محمد أركون (2011).تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياجات الدغمائية المغلقة،ت. هاشم صالح،دار الطليعة بيروت.
13. محمد أركون (1991).من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي،ت. هاشم صالح،دار الساقي بيروت.
14. عبد الرحمان اليعقوبي (2014).الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي،محمد أركون ، محمد عابد الجابري،،ط1 مركز نماء للبحوث وللدراسات، بيروت ، لبنان .
15. عبد الاله بلقزيز (2014). نقد التراث، ط1،مركز الدراسات الوحدة العربية ،بيروت.
16. زواوي بغورة (2001). ميشال فوكو في الفكر العربي المعاصر،محمد عابد الجابري،محمد أركون،فتحي تريكي،مطاع الصفدي،ط1،دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت.