قراءة في المشروع الحداثي عند محمد أركون

رؤية سوسيولوجية

د. العابد ميهوب

جامعة زيان عاشور الجلفة

ملخص:

تتوسل هذه الدراسة إلى قراءة المشروع الحداثي عند محمد أركون الذي فتح نقاشا حادا بين الباحثين، من خلال ما طرحه من أفكار ومفاهيم ومقاربات غربية في تفكيك بنية العقل العربي من وإخراجه من إرثوذوكسية متعالية لا تقبل النقد إلى فضاء حداثي جديد يستعيظ من خلاله بتاريخ المجتمع الأوروبي في نقد العقل الإسلامي. ينبني المشروع الحداثي الأركوني على فكرة العقلانية التي شكّلت حجر الزاوية بالنسبة لمفكري الغرب، هاته العقلانية جاءت لتزيح الفكر الخرافي والأسطوري من تفسير الواقع والأحداث السوسيوتاريخية و جعله مصدرا وحيدا للحقيقة والعلم والمعرفة.

مفاهيم الدراسة: الحداثة . نقد العقل الإسلامي . الإسلاميات التطبيقية . العقل الديني . العقل التنويري.

Résumé:

Cette étude soulève de lire le projet moderniste quand Mohammed Arkoun, qui a ouvert un débat animé entre les chercheurs, à travers ce qui est demandé des idées à travers des concepts et des approches occidentales de démanteler l'esprit arabe la structure et sur le transcendantal orthodoxe ne pas accepter la critique à l'espace nouvelle moderne guider à travers elle sur la communauté européenne dans la

critique de l'esprit islamique. Le projet est basé à Akron la rationalité moderne à l'idée qui a formé la pierre angulaire pour les penseurs de l'Occidentces circonstances rationalité est venu à déplacer l'intelligence légendaire de fait et l'interprétation des événements sociologiques et historiques et en faire la seule source de la vérité, de la science et de la connaissance.

Les concepts de l'étude: Modernité- La critique de l'esprit islamique- islamologie appliquée- esprit religieux- l'esprit des Lumières.

تمهيد:

يطرح مفهوم الحداثة نفسه بإلحاح على مستوى الفكر العربي المعاصر، لما يثيره من تساؤلات، ويطرح من إشكالات، يفرزه من مفاهيم، ويوظّف من مقاربات، وهو المفهوم الأكثر تداولا على مستوى مفكري التنمية والدراسات الإسلامية والثقافية، الذي جاء مواكبا لنكسة 1967، التي فتحت أعين العرب على العديد من المطبّات والأخطاء والأعطاب على كافة مناحي الحياة بعد فشل المنظومة الثقافية والسياسية والاقتصادية والتربوية في استيعاب آمال وتطلعات المجتمع العربي المعاصر، فالغرب الحديث بكل ما تحمله الكلمة من ثقل سوسيوثقافي بدا متوجسا من الآخر الذي يرتكز على ثقافة دينية حاول ضربها مرارا من خلال الاستعمارات المباشرة تارة، وأخرى من خلال مقاربة الانتشار الثقافي التي تجعل من الدول العالم الثالث أطرافا لمركزية غربية تستأثر لنفسه كل إنتاجات الغرب التقنية وفلسفته السياسية والاقتصادية التي تجعله يحتل مركز الريادة في عالم يجيش بكثير من المخاطر والإنزلاقات. ويبدو فيها الغرب . من خلال المقاربة الإعلامية . قد خطى خطوة عملاقة نحو بناء منظومة غربية عالمية تسترشد بالعولمة الثقافية والاقتصادية كوسيلتين محوريتين لفرض هذا التوجه على العالم غير المسيحي، والذي بدا فيه قدانتقل بالعالم إلى مرحلة تاريخية لفرض منطق العولمة،" ثمة أسباب عديدة.. كما يقول " جوزي أورتيجاي جاسيت . تسوجبنا الاعتقاد بأن الإنسان الأوروبي يقتلع خيامه من التربة الحديثة التي خيّم فيها طوال ثلاثمئة سنة، حيث يبدأ هجرة جماعية جديدة إلى دائرة تاريخية أخرى، ويعمُد إلى أسلوب آخر في الحياة " ويتمثل هذا الأسلوب في فرض النمط التحديث الغربي بكل إكراهاته وتجلياته وأبعاده المستقبلية. وقد أخذ مفهوم الحداثة انتشارا واسعا على مستوى مفكري الغرب والعرب على حدّ السواء، لما

يطرح من إشكاليات معرفية وإبستيمولوجية تتجاوز الطرح السطحي المبسط إلى تحليل وتفكيك المصطلح تاريخيا ومعرفيا وفق الرؤية الغربية التأسيسية النتشوية التي طهّمت الحقل الحداثي بالكثير من المفاهيم والمصطلحات وبالعديد من القراءات والخطابات التي مشهدت بالراهن، واشرأبت إلى مستقبلٍ يتجاوز الثقافة التقليدية ويزيح التراث . كقيمة ثقافية وتاريخية . إلى جلد الذات ونقد الواقع المرتكس إلى قراءة الحاضر من خلال زاوية تقليدية أثرت على الفهم والمجابهة والتحدي.

ومن أهم مفكري العرب الذين عايشوا التحول والاهتمام من الدولة الوطنية والقراءات الماركيسية التي أخذت القسط الوافر من كتاباتهم، نجد المفكر الجزائري " محمد أركون " الذي أثرى المكتبة العربية والأوروبية في الخمسين سنة الأخيرة بالعديد من المؤلفات تحتلُّ مكانة معرفية وجهد إنساني في مجال الدراسات الإسلامية وتاريخ الأفكار لما قدّمه من جرأة الطرح ومستوى التحليل واستشراف مستقبل. من خلال إعادة قراءة التراث ونقد العقل الإسلامي.

1 . في تعريف الحداثة: قبل الخوض في القراءة المفاهيمية واستجماع بعض الرؤى المختلفة وتحليل مصطلح الحداثة وتفكيكيه معرفيا وسوسيولوجيا وحضاريا، يجدر بنا الإشارة لإستكناه أبعاد المصطلح و تموقعاته وفق هاته القراءات والقناعات والمشارب الثقافية والرؤى الإستشرافية.

أولاً: تعريف محمد سبيلا: في معرض الحديث عن هوية الحداثة وجوهرها: " هي التحولات الكمية والكيفية في مفهوم الكون والزمن والحركة والمكان والفضاء والمجتمع والتاريخ والنفس والدولة التي جاءت بها الحركة الشاملة للحداثة"و هي: في عمقها توتّر، وتنطّع، وتنكّر وتجاوز مستمر لذاتها أولاً، ولتوازناتها الداخلية ثانياً نحو توازنات جديدة أكثر توترا. وهذا التوتر لا يخلو من مؤشرات إتجاهية. إنه توتر مستمر من سلطة التقليد إلى سلطة العقل والنقد، ومن الأسطورة إلى العقل ومن الحسد إلى الإستدلال العقلي والبرهان التجريبي، ومن الجوانية إلى الموضوعانية (سنة إلى الموضوع الخارجي) ومن الأصالى إلى التقدّم، ومن العرف الشعبي إلى القانون، ومن سلطة التفويض إلى سلطة التمثيل ومن الغائية إلى الآلي، إلخ.[1]

ثانياً:تعريف (صدر الدِّين القبَّانجي): إنّ الحداثة هي منهج في البحث يعتمد على مجموعة أُسس فلسفيّة هي مبدأ النزعة الإنسانيّة، والعقلانية، والتطوّر العام.يرى أنّها باعتبارها منهجاً في البحث تقف على الحياد في مسألة الإيمان والكفر، ولا يمكن تصنيفها لمصلحة مدرسة عقائدية معيّنة، فهي مثل الأدوات العلميّة، ومثل القياسات المنطقيّة التي يمكن أن يستخدمها الجميع.[2]

ثالثاً: تعريف(محمد عابد الجابري): يشير إلى عدم وجود تعريف ثابت للحداثة، فهي تختلف في كل زمان و مكان فقال: " ليست هناك حداثة مطلقة، كلية وعالمية، وإنما هناك حداثات تختلف من وقت لآخر، وبعبارة أخرى الحداثة ظاهرة تاريخية تختلف وهي ككل الظواهر التاريخية مشروطة بظروفها، محدودة بحدود زمنية ترسمها الصيرورة على خط التطوّر، فهي تختلف إذن من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى، الحداثة في أوروبا غيرها في الصين، غيرها في اليابان".[3]

رابعاً: تعريف(باسم خريسان) حيث عرّفها: إذا أردنا الإجتهاد والقيام بمحاولة تعريف للحداثة نقول:" إنها المرحلة التي يعي بها الإنسان أنه إنسان، وهي المرحلة التي لا يمكن الوصول إليها من دون الارتباط الواعي بالله سبحانه وتعالى".[4]

خامساً: تعريف(بودلير):الذي يؤكد إنَّ الحداثة" هي العابر والهادي والعرفي إنها نصف الفن الذي يكون نصفه الآخر هو الأبدي والثابت، وللحداثة وجها، سلبي وهو ما عكسه عالم المدنية الكبيرة بما فيه من غياب الخضرة والذي يتجلى في التقدم القائم على التقنية المعتمدة على النجار والكهرباء، ووجه فاتن، وهو عنصر الإثارة.[5]

وبالتالي فالحداثة ليست مفهوماً سوسيولوجياً أو سياسياً أو تاريخياً، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد، أي إنها تعارض جميع الثقافات الأخرى السابقة أو التقليدية، وتتجه نحو المستقبل، ناقدة في ذلك السلوك الإنساني غير المتفتح على الآخر، المرتكس إلى الماضي.

2 . أسس الحداثة عند محمد أركون: يمثّل مشروع محمد أركون بكل تحقيباته وتقسيماته الزمنية بُعدا معرفيا ولحظة مسآلة مع الذات ومصارحة تتكشّف على التاريخ من أجل فهم الحاضر بكل وضعياته وسياقاته ومكوناته الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي ارتبط بها عبر مراحل تطوره، ليتشوّف إلى المستقبل من خلال نموذج الحداثة الغربية. ولن يتأتّى ذلك إلاّ عبر تبنِّى مشروع حداثي يستلهم أسسه ومضامينه وقضاياه ومفاهيمه من خلال التواصل والانفتاح على اللحظات التاريخية التي مرّت بها المجتمعات الغربية بداية من عصر النهضة إلى فلسفة التنوير، وتتثمل هذه الأسس فيما يلي:

أولا: العقلانية: ينبني المشروع الحداثي الأركوني على فكرة العقلانية التي شكّلت حجر الزاوية بالنسبة لمفكري الغرب، هاته العقلانية جاءت لتزيح الفكر الخرافي والأسطوري من تفسير الواقع

والأحداث السوسيوتاريخية وجعله مصدرا وحيدا للحقيقة والعلم والمعرفة، ترتبط الحداثة ارتباطا وثيقاً بالعقلانية نظراً إلى تماهيها مع العقل الذي يقلص المجالات الغامضة والمبهمة التي تربط الإنسان بالوجود، ويستبعد الخرافة والأساطير في تفسير الحوادث، ما يجعل هذا العقل المصدر الأساسي والوحيد للحقيقة والمعرفة عبر قدرته على تمكين الإنسان من اكتشاف القوانين التي تسمح بالسيطرة على الطبيعة. وتتمثل العقلانية أيضاً في فصل العلم عن التصورات الدينية والإيديولوجية عبر نزع القدسية عن المجال السياسي باعتباره مجالاً دينوياً للصراع حول الخيرات والسلطة والرموز. وقد أكّد " أوجيست كونت" من خلال دراسة دراسة (فكرة التقدم) الذي ظهر في العلوم الطبيعية، وبدأ تزحف إلى العلوم الاجتماعية، لذلك يرى أن القانون الوحيد لدراسة الديناميكية هو قانون التقدّم الإنساني الذي بيّنه في (قانون الأحوال الثلاث) الذي يعتبر. في نظره . قانونًا عاماً تخضع له المجتمعات الإنسانية في تطورها وتقدّمها. ويطبّق كونت هذا التطور العقلي على تطور المجتمعات الإنسانية، بل يطبّقه أيضا على الفنون والحضارة والقانون والسياسة والأخلاق. لقد اكتشف أركون "أن مفهوم العقل له تاريخ، فالعقل الذي كان يستخدمه الحسن البصري ليس هو العقل نفسه الذي كان يستخدمه ابن خلدون، والعقل الذي كان يستخدمه ابن خلدون ليس هو نفسه الذي استخدمه محمد عبده، والعقل الذي كان يستخدمه محمد عبده ليس هو نفسه الذي استخدمه طه حسين، وعقل طه حسين ليس هو العقل الذي أستخدمُه أنا شخصياً اليوم. إذن "العقل ليس شيئاً مجرَّدا قابعاً في الهواء وإنما هو شيء محسوسا ومؤطَّرا بشكل جيد، فللعقل تاريخيته أيضاً، وكل واحدٍ من هذه العقول المذكورة مرتبط بالبيئة والمجتمع والحالة التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن كل مفكّر".[6]

وإذا كانت ثمة مشروعية للتطبيق الإسلامي للحداثة فإنّما ينبغي أن تتجسّد في بديل يتجاوز المبادئ التي قامت عليها روح الحداثة، بحيث يفضي إلى تكميلها وتتميمها ونقلها إلى مستوى أشمل؛ لذلك يسعى طه عبد الرحمان إلى وضع الشروط الخاصة بكل مبدأ من مبادئ روح الحداثة؛ وهكذا فقد أبرز أنّ مبدأ الرشد يتوقف على العقل، فبيّن أن التعقيل في التطبيق الغربي للحداثة، تعقيل مُضيق، لذا يجب الانتقال من تقليد هذا التعقيل إلى إبداع جديد فيه، لن يكون سوى التعقيل المبدع الذي يدرأ التعقيل الغربي، فإذا كان (مبدأ الرشد) يقوم على الاستقلال والإبداع كركنين أساسيين لرفع الحجر عن الإنسان وإطلاق قدراته وتحرير إرادته، فإن التطبيق الغربي قد ضيّق منهما، كما أن (مبدأ النقد) الذي طلبت منه الحداثة (التعقيل) قد خاب بدوره في التطبيق

الغربي بحيث أدى إلى انسداد أفق العقل إذ بدّل التنوير هم الإنسان في كليانه وإطلاقية العقلانية الأداتية كما جسّدها التطبيق الغربي لروح الحداثة.[7]

ثانيا: الذاتية: تختص الحداثة بأولوية الذات عن فكرة الجماعة التي ترى أن الإنسان يستمد قوته من ذاته وليس من تعاليم عقيدة محددة أو سلطة أخرى على غرار ما كان حاصلاً في العصور الوسطى، مما يعني "تحرير الروح الاستقلالية" للذات البشرية وتعامل الإنسان مع نفسه كذات واعية وسيدة وفاعلة. لقد آل تطبيق الغربي لروح الحداثة، في نظر طه عبد الرحمن، إلى مآلات غير محمودة، وعلى التطبيق الإسلامي لهذه الروح أن يعمل على (اجتثاث آفات هذا التطبيق الغربي)، لأن الحداثة الغربية قد خانت المبادئ التي رسمتها الحداثة لنفسها فانقلبت منقلبا مذموما تجسّد في نقيض المقصود من المنظورين التي ذكرنا، فبدل إخراج الإنسان من حالة القصور إلى حالة الرشد، تخلّى التطبيق الغربي عن الإنسان (ليقبع في مستوى الفرد) الذي أضحى مقذوفا به في سُدى التناهي والانقطاع عن أُفقه الإنساني فلا أضحى المرء، في زمن الحداثة الغربية يكترث سوى بذاته و(لا يفكّر إلاّ لذاته) نظرا لهيمنة الذاتية التي نظرت لها عقلانية ديكارت؛ وبدل التعقيل الموسّع آلت الحداثة الغربية إلى تعقيل مّضيق انطلق من ثلاث مسلمات ثبت بُطلانها حتى لدى نُقّاد الحداثة من المفكرين الغربيين أنفسهم، فما التوصيف الذي أطلق على العقل من قبلهم والذي يرميه بالمحدودية بل القصور أو(بالأداتية) إلاّ دليل على ضيق هذا العقل وانحصاره.[8]

أ/ المستوى السياسي: تتجلى الحداثة في نشأة الدولة الديموقراطية العلمانية، أي الدولة التي يجري فيها التمييز بين المجالين السياسي والديني، وتسمح في المقابل للفاعلين الاجتماعيين، أي المواطنين، أن يتصرفوا بحرية في اختيار حكامهم وهي تمفصل أساسي في تمشهدات الحداثة يعتبر أن الشعب هو الذي يملك مشروعية السلطة، وهو ما يستلزم التمييز بين السياسي والديني، لإخراج ونزع القدسية عن الجانب السياسي باعتباره مجالا دنيويا للصراع حول الخيرات والسلط والرموز. ومن مظاهر الحداثة في جانبها السياسي كما أفرزتها التجربة الأوروبية في صيرورتها التاريخية، يمكن الإشارة إلى جانبين:

الجانب الأول: في الجانب التنظيمي، حيث يتكرس البعد التنظيمي للسلطة السياسية بدل البعد الشخصي، وهذا الجانب يعبر عن نفسه من خلال مؤشرين: يفيد أولهما بأن السلطة السياسية هي مؤسسة تتشكل من جملة قواعد موضوعية ومجموعة ضوابط ونظم تضمن استمرارية الأداء السياسي بصرف النظر عن أشخاص الحاكمين، وبالتالي يغدو الحاكم ملزما باحترام تلك القواعد

والضوابط والنظم، إن تكريس هذا البعد التنظيمي، باعتبارها مظهرا مؤسسيا للحداثة السياسية، يتنافى مع اعتماد أنماط من المشروعية، كالمشروعية التاريخية والمشروعية الكاريزماتية حسب تصنيف «ماكس فيبر»، وتغدو المشروعية الوحيدة التي تتطابق مع البعد المؤسسي للسلطة السياسية هي المشروعية العقلانية.

الجانب الثاني: في الجانب الاجتماعي، حيث تتحقق عملية تحرير الفرد، باعتباره مواطنا، من ضغوط وإكراهات المجموعات التقليدية، سواء كانت هذه المجموعات مرتكزة على الإثنية أو مرتكزة على الدين. وفي سياق عملية التحرير الاجتماعي، القائم على ترسيخ قيم الفردانية، تتعزز حقوق المواطنة.

ب/ المستوى الاقتصادي: تتجلى في تطوير إنتاجية العمل البشري وسيطرة الإنسان على الطبيعة وقوى الإنتاج. والانتقال إلى الاقتصاد الموسّع، اقتصاد السوق، ومن الملكية العينية إلى الملكية المجردة، والتي تتميز بالعقلنة الاقتصادية بما تتضمّنه من حساب وبرقرطة لجهاز الدولة كما يصف ذلك ماكس فيبر. يتمثل في الجانب التدبيري، حيث يغدو الاقتصاد هو عقل التدبير السياسي باعتباره جهدا مبذولا للنهوض بالأوضاع السوسيو اقتصادية للمحكومين بدل التركيز على الأخلاق أو مكونات الهوية وقد أنتجت الحداثة في جانبها الاقتصادي العديد من المفاهيم. الزحف الكبير للثقافة الاستهلاكية والمادية ومنطق الربح السريع وتصاعد النزعة الفردية، تزايد الإحساس بغربة الذات الفردية وتمزقها بسبب التحولات الكبيرة التي شهدتها المدينة الغربية، وأدى هذا الإحساس بتراجع دور الإنسان وقيمته إلى تكريس مذهب الشك في الحقيقة المطلقة واليقينية وتزايد الاعتقاد بمذهب النسبية في كل شيء وانتشار مفاهيم الحرية الفردية والثورة على كل السلطات.

ج/ المستوى الاجتماعي والأخلاقي: وهي تعني مجموع الأفكار والقيم والعلاقات والتفاعلات الاجتماعية الناشئة الذي تحرّك المجتمع، فالمجتمع الريفي يعيش في نظام مغلق يتأسس على نظام مغلق، يتجانس عقديا وقيماً، بينما المجتمع الحداثي ينفتح على قيم وأفكار جديدة متجددة قائم على التعدد و الانفتاح والاختلاف والتغيرّ ينظر إلى المستقبل أكثر مما يلتفت إلى الخلف. فهي عن قيم منفتحة قائمة على التعددية وقابلية التغيير ومعيارية النسبية والحرية. وقد قرأ أركون واقع المجتمعات العربية فرأى أن ما عرفته منذ قيام دول الاستقلالات ليس أكثر من تحديث مادي تمثل في إدخال منتجات تقنية إليها، من دون أن يرافق ذلك تغيير عقلي وثقافي كان هو الأساس في إنتاج هذه التقنيات في الغرب. وهذا شأن يجعل المجتمعات العربية تعيش حالاً من الفصام، الأمر

الذي يحمل أركون على الاعتبار أن النضال من اجل إدخال الحداثة يشكل الحلقة الرئيسية لقوى التغيير في المجتمعات العربية. وتلخص طروحات الحداثة بما يأتي :

- بدأت الحداثة مع التحولات الهامة التي شهدها المجتمع في القرن العشرين مع ظهور الأمبريالية واندلاع الحربين العالميتين وقيام الثورة الروسية.
- لقد تغيرت علاقة الإنسان مع نفسه على نحو أقل مما حصل لعلاقته مع العالم الخارجي.
- تراكم التناقضات، ولكن في جو من الإبهام والغموض، فتناقضات حداثتنا الحالية تعمق من حدة تناقضات ما قبل الحداثة (القرن 19) دون اضائتها.
- هيمنة التقنية على الطبيعة.
- انهيار الثقافات التقليدية ، خلط شامل بين التعليم والتربية والثقافة.

4 . المنطلقات المنهجية و الفكرية للحداثة عند محمد أركون: يجترح محمد أركون منهجا جديدا يطرح فيه جانبا من الإشكالية التي أدمنها الفكر الإسلامي المعاصر، ألا وهي السعي إلى تحقيق توفيق بين الحداثة والأصالة أو قل بوضوح، الإسلام. فهو يتجه بالنقد إلى التصور التقليداني مثلما يتوجه إلى التصور الحداثاني، وتكمن دعوى تأسيس الحداثة في الرهان على روح الحداثة كمطلب يمكن أن يتلاءم مع التطبيق العربي الإسلامي باعتباره مجاوزة ممكنة لأعطاب واقع الحداثة العربية.

ولعلّ من نافلة القول إلى نشير إلى علماء القول الحداثي الذين بقيت كتاباتهم وآراءهم موضع خلاف وموافقة. داخل النسق الأوروبي.. لما قدّموه من طرح حاولت أن تزيح بعض المفاهيم التي فقدت مبرراتها الاجتماعية وواقع المجتمع الأوروبي الحديث الذي أصبح في حاجة إلى طروحات وتصورات أخري تتلاءم مع التوجهات السوسيوثقافية والاقتصادية التي فرضت نفسها باستمرار بعد الحرب العالمية الثانية، واستبدالها بمفاهيم ومقاربات أخرى أضحت ضرورة ملحّة بعد إنهيار حائط برلين وتفكك الإتحاد السوفيتي سابقاً إلى جمهوريات مستقلة، وصولاً إلى حرب الخليج الأولى والثانية بكل تداعياتها وأبعادها الجيوستراتيجية. فقد كان "**يورغن هابرماس**" في كتابه: (القول الفلسفي للحداثة) حين رأى أن القطيعة بين مفهوم الحداثة وتطبيقاتها الاجتماعية وأسلوب فهمها في المنظومة العقلية الغربية، وهذا ما نلحظه في الانتقادات التي وجّهت للحداثة من أجل مراجعة أسسها، ولعل من أبرز من يمثل هذا المنحى " **ألآن توران**" في كتابه (نقد الحداثة)، و"**تيري إيغلتون**" في كتاب (أوهام ما بعد الحداثة)، أما الكتاب الثالث فهو لـ " **فرانسوا ليوتار**"

المعنوَن بـ (الشرط ما بعد الحداثي) الذي بشّر باكتمال النموذج الحداثي بعد استفاء كافة شروطه خاصة بعد بروز ظاهرة العولمة كظاهرة كونية إستعابية تلغي الآخر أو تزيحه إلى هامش التاريخ. ينبغي أن نعلم أنّ ظاهرة العولمة قد أخذت تقلّب جميع التراثات الثقافية والدينية والفلسفية والسياسية القانونية التي عرفتها البشرية حتّى الآن، بما فيها تراث الحداثة المتولدة عن عقل التنوير. فهذه الحداثة على الرغم من أهميتها وتفوُّقها لن تنجو من عملية القلب والتغيير هذه. إنها مدعوة هي أيضا لمراجعة نفسها أو نقد نفسها، لكي تتأقلم مع عصر العولمة. ولهذا السبب أخذ باحثون ومفكرون عديدون يتحدّثون عن (ما بعد الحداثة) منذ عام **1980** تقريباً.[9] وإذا كانت الحداثة الغربية قد غمرت وجدانيات وأبدان وأذهان الناس، فإنها مع ذلك ليست سوى تطبيق ممكن من بين تطبيقات ممكنة أخرى ما تزال غير منزلة على الواقع، وهكذا فإن التطبيق الإسلامي لروح الحداثة، كما نظر له طه عبد الرحمان هو عبارة تكشف عن تطبيق يسمو بروح الحداثة بما لا يسمو به النموذج الغربي. وتكمن مشروعية تأسيس الحداثة الإسلامية عند طه عبد الرحمان في نقده للمنظرين:

أولا: التقليداني أو التراثي الذي يجمد على الموجود ولا يفتح أي أفق للفكر بحيث يتخندق في بؤرة ما انتهى إليه الاجتهاد دون أن يوسّع هذا الأخير ويطلب تطبيق الحداثة بروحها وفق " مجال التداول الإسلامي"! وبالتالي وفق مسوغات تنهض بحداثة إسلامية من شأنها أن تتجاوز، كما قلنا، أعطاب واقع الحداثة الغربية.

ثانيا: الحداثي الذي يعتبر أن الحداثة الغربية هي النموذج التطبيقي الواحد الوحيد لروح الحداثة ويكفي هذا الواقع الحداثي الغربي الفكر الإسلامي . العربي مؤونة الاجتهاد وطلب نموذج آخر غير ممكن ولا مشروعية تاريخية ولا حضارية له، لأن الحداثة الغربية هي النموذج الأمثل والأوحد لتطبيق روح الحداثة.[10]

وتتأسس المنطلقات المنهجية والفكرية في المنظور الأركوني لبناء مشروعه الحداثي على مجموعة من الدعائم أهمها:

1 . نقد العقل التنويري: يقول **(قالتي)** في سنة 1791، في معرض تمجيده للعقل والطبيعة وهو مذهب سيطرة على مفكري الغرب" ... أيها الأمم، لنبعد كل استبداد وكل خلاف، ولنكون مجتمعا واحدا و عائلة واحدة، لأن الجنس البشري له تركيبة واحدة، وليس له سوى قانون واحد، هو قانون الطبيعة، وشرعة واحدة هي شرعة العقل، وعرش واحد هو عرش العدالة و معبد واحد هو معبد

الإتحاد" .[11] إن الفهم الأنثروبولوجي للحداثة لا يلغي اهتمام أركون بالحداثة الغربية التي يثني عليها وينتقدها في الوقت نفسه. فهي بحسبه حداثة ناقصة، مغيبة للمعنى ولمقاصد الأديان ولوظائفها التاريخية وإسهاماتها وطاقاتها الإلهامية. ويحلم أركون بحداثة دينامية تستدمج الآخر في بنيتها الثقافية وتخترق الحدود، إنها العقل الجديد أو الاستطلاعي أو كما يسميه بالعقل المنبثق الذي يرمز لما بعد الحداثة.

إن المقاربة الحداثية لمحمد أركون تستهدف إشاعة إسلام مبني على العقل يحمل بذور التنوير، ويتقصّد نزع مشروعية تدبيره عن حرّاس الأرثوذكسيا القدامي والمعاصرين وجعله شأنا شخصيا لا دخل فيه للدولة أو الجماعة في أفق التمهيد لنهضة عربية إسلامية جديدة تعي كبواتها وتناضل من أجل تجاوزها. لذا من مهام الشروع الأركوني قراءة التراث قراءة حداثية تستهدف إضاءة الماضي في ضوء الحاضر وتعي حدودها ومجال صلاحياتها. وهذه القراءة الأركونية تدخل نقاش حاد وبأساليب متنوعة مع أنواع القراءات الحداثية الأخرى سواء كانت هيرومينوتيقية **(نصر حامد أبو زيد)** أو مقاصدية **(محمد الطالبي)** أو تاريخية **(فضل عبد الرحمان)**. فالقراءة الأركونية تحاول أن تقتطع لنفسها حيزا يميزها عن القراءات الحداثية الأخرى عبر اختزالها للإشكالية المطروحة ذات الصلة بنقد العقل الإسلامي وكيفية تشكله.[12] ويشتغل العقل التنويري داخل إطار معرفة جاهزة فيستخرج المعرفة الصحيحة استناداً إلى النصوص المقدسة، بما يكرّس العقل الديني عقلاً تابعاً للوحي وخادماً له، غير متجرىء على تجاوز ما يقول به هذا الوحي، وقد نجم عن ذلك تحوّل العقل الإسلامي إلى عقل دوغمائي يرتكز على ثنائية ضدية حادة متمثلة في نظام من العقائد والإيمان يقابله نظام من اللاعقائد واللاإيمان.

فإن كان الغرب يلغي الدين باسم التنوير، ويتجاوزه إلى إحلال فكرة العقلانية كميزة وخاصية تسبغ الغرب بطقوس العلمانية والحداثة، فهي تورية يراد منها إخفاء جانب مهم من التفكير الباطني للمجتمع الغربي الذي لا يستطيع أن يتخلى عن القيم . كأحد مفرزات وموجهات الفكر الغربي الحديث، إن الهيكل الحضاري الذي شاده الغرب . كما يقول أرنولد توينبي . يتألف من مواد أقل متانة من الشطوط المرجانية، لأن أبرز عناصرها هي الفنون التطبيقية، والإنسان لا يستطيع أن يعيش بها وحدها، لهذا فهو يتنبأ بانهيار الهيكل القائم عليها وقيامها من بعد على أساس راسخ في الدين.[13]

2 . نقد العقل الديني وتحديثه: وتتمحور كتابات أركون حول نقطة مركزية تمثل حجز الزاوية في مشروعه الفكري والمعرفي، وهي فكرة نقد العقل الإسلامي وتفكيكه وإعادة بنائه وفق معطيات الراهن الذي يستكين على قراءة كلاسيكية منغلقة على التراث والتقليد،" الواقع أن العقل الدوغمائي أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا، وحوّل ما كان يمكن التفكير فيه، بل و يجب التفكير فيه أثناء قرون طويلة على ما يجب التفكير فيه... يمكن القول بأن نزعة التقليد للمذاهب الأرثوذوكسية وتكرارها قد تغلبت على إعادة التقييم لجميع المذاهب الموروثة والمسلمات التعسفية التي إنبنت عليها".[14] تقوم هذه المنهجية الأركونية على النقد والتفكيك العقل الإسلامي وإعادة وتبيان الأسس التاريخية التي تأسس عليها، لذا يعود إلى النصوص التأسيسية(القرآن)، ويستنتج في النهاية أن العقل يتبؤ مكانة محورية،" مكانة خاصة في النص القرآني ولا مثيل لها في كل النصوص الإسلامية التي جاءت بعده، وهذا يعود إلى الصياغة اللغوية للقرآن، والتي تختلف كثيرا عن صيغة الحديث مثلا، أو كتب الفقه، أو علم الكلام، أو الفلسفة... فالعقل السائد في القرآن هو عقل عملي، تجريبي... إنه عقل جيّاش يغلي كما الحياة. وليس أبدا عقلا تأمليا أو استدلاليا برهانيا".[15] إن مفتاح إدخال الحداثة . كما يرى أركون . هو نقد العقل الإسلامي بنصوصه المؤسسة وتراثه التاريخي، والذي يسعى إلى البرهنة إن الفرق والحركات الإسلامية تنطلق من مسلّمات فكرية وإيديولوجية واحدة، على الرغم من الاختلافات والصراعات القائمة في ما بينها. فالعقل الإسلامي عقل تاريخي له نقطة تشكُّل، وبداية ونهاية، تحدد منذ العصور الأولى للإسلام. فأغلب إسهاماته تتمحور على نقطة ارتكاز واحدة، تسبغ مشروعه النقدي والمعرفي، وتتمثل في فكرة نقد العقل الإسلامي وتفكيكه. ووعيه العميق بضرورة تطبيق قراءة نقدية متحررة ترتدي موضوعية تبريرية تهمّش وتزيح التجربة الدينية ." والواقع أن العقل الدوغمائي أغلق ما كان مفتوحا ومنفتحا وحوّل ما كان يمكن التفكير وبل يجب التفكير فيه أثناء قرون طويلة على ما يجب التفكير والإبداع ... يمكن القول بأن نزعة التقليد للمذاهب الأرثوذوكسية و تكرارها قد تغلّبت على إعادة التقييم لجميع المذاهب الموروثة والمسلمات التعسفية التي إنبنت عليها".[16]

و يحبذ أحياناً أن يستخدم عبارة الفكر الإسلامي، بدلاً من العقل الإسلامي، وهذا يعطينا إضاءة أخرى في استكشاف مفهوم العقل الإسلامي عنده، لأن "كلمة العقل لا تكفي هنا وحدها، فالعقل هو ملكة من جملة ملكات أخرى يستخدمها الفكر (كالخيال والذاكرة)، ولهذا السبب أفضِّل استخدم كلمة فكر على استخدام كلمة عقل عندما أقول إني أدرس تاريخ الفكر الإسلامي، وأشتغل في

مجال الفكر الإسلامي، وذلك لأن كلمة فكر أوسع".[17] في الحقيقة أن أركون لا يجهل هذا التنوع والاختلاف في داخل إطار العقل الإسلامي، فهو يدرك أن هناك "عقول إسلامية (بالجمع)، لا عقل إسلامي واحد.[18] وعندما نقارن – كما يقول أركون – "بين مختلف هذه العقول، أقصد عقول المدارس الإسلامية المختلفة، كعقل الصوفية، وعقل المعتزلة، وعقل الإسماعيلية، وعقل الفلاسفة، وعقل الحنابلة، وعقل الشيعة...الخ؛ فإننا نرى أنها تختلف في مجموعة من المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق، وعندما ننظر إلى التاريخ نجد أنها طالما اصطرعتْ وتنافست وتناحرت[19]. بمعنى أن العقل الإسلامي بالفعل "عقل تعددي متنوع لأنه يعتمد أنماطاً متعددة من المرجعيات والسيادات الثقافية".[20] وتتجلي آليات نقد العقل الديني عند محمد أركون فيما يلي:

أولا: إستدماج البعد الإنساني: في كتابه نزعة الأنسنة في الفكر العربي يعرّف محمد أركون الوحي بأنه: تحريك التاريخ أو شحنه بطاقة خلاقة تعلّم الإنسان بأنه كائن وسيط. بناءً على هذا التعريف يميز الكاتب بين الوحي وبين تجلياته المنقطعة أي بين الوحي المتعالي وبين تجسيداته عبر التاريخ. وعلى أساس ذلك لا بد من فك الارتباط بين الإسلام بوصفه دينا وبين الإسلام التاريخي. وتطبيق هذا المنهج يساعدنا على تشريح ظاهرة الوحي خارج ما ترفضه التعريفات العقائدية، أي تحرير الوحي من اللاهوت وإخضاعه لمناهج علوم الإنسان: التاريخ، علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا وعلم النفس...و لذلك ينخرط أركون في دراسة الوحي من زاوية القراءات التعددية وهو يرفض أن يبقى (موضوعا تمجيديا) بيد من يوظفه للهيمنة واحتكار الحقيقة، أو كما يقول هو نفسه مساعدة الوعي الإيماني على امتلاك (كيفية المرور، في التفسير، من مرحلة الكلام الحق لله إلى مرحلة الكلام الحق لكل المؤمنين،[21] وفي هذ السياق يقترح خطوات منهجية وإبستيمولوجية لإنجاز مشروع النقد التاريخي بإتباع خمس خطوات وهي:

- قراءة القرآن قراءة جذرية ثم العودة إلى المرحلة التأسيسية، بوصف ذلك يمثل ذاكرة جماعية للمسلمين.
- التعامل مع (كلام الله) تعاملا إشكاليا والتعاطي مع الكتابات المقدسة بعيدا عن سلطة الثيولوجيا.
- تأسيس تفكير لاهوتي بديل لا يلغي التجارب الدينية.
- الاستفادة من مكتسبات الألسنية والسميائيات للنظر في طرق انبناء (المعنى) واكتشاف الروابط الكامنة بين الدين وبين التاريخية.

- لا يمكن اختزال التجارب الدينية في منهج محدد.

ثانيا: رد الاعتبار لمكانة العقل: أثّرت الوضعية على كافة مستويات التفكير في الغرب، وذلك للفصل بين الكهنوت والإكليروس المسيحي وبين الحالة الوضعية التي ترفض الدين والميتافيزيقا لما فيهما من تأثير على العقلانية والحداثة، فالحضارة الغربية الحديثة هي حضارة وضعية من حيث أنها لا تتجانس أو تتلاءم مع الصيغ الميتافيزيقية والدينية، وهذا القول ينطبق اليوم على الرجل العادي أكثر من إنطباعه على المثقف والفنان، فالحياة اليومية محاطة بالوسائل التكنولوجية والمفاهيم العلمية ومعقلنة بكثافة في تفاسيرها ومشروطة بالصيغ الميكانيكية إلى حد جعل الحياة الذهنية الواعية تجري في أخاديد لا تستطيع وصفها إلاّ بالوضعية، أي أنها علمية وعقلانية ولا ميتافيزيقية، وفكرة الصوفية أو أية حقيقة لا تستطيع أن تحقق منها فوزا بواسطة التجربة والبرهان.[22] ويرى أركون أن الفقهاء يدّعون قدرتهم على الاجتهاد من خلال تأويل كلام الله وفهمه فهما مطابقا للقرآن ومقاصده العليا، لكن مهمة المشروع النقدي هي تتبع ورصد ظروف ممارسة هذا النمط من الاجتهاد للكشف عن عمليات الانحراف الإيديولوجي التي ترافقه وتؤطره أو بالأحرى توجهه. فدعاة الاجتهاد يعكسون الواقع الاجتماعي والسياسي وينطلقون من تجاذباته ليأتي اجتهادهم كنوع من التبرير للسلط المهيمنة. ومن ثم فأركون يرفض الاعتراف بهذا الاجتهاد الذي يدّعي أنه اتصال مباشر بين روح الفقيه وكلام الله. المطلوب في مجال نقد العقل الإسلامي هو زحزحة شروط الاجتهاد النظرية وحدوده في المجال اللاهوتي . القانوني الذي حُصر فيه من قِبل الفقهاء، إلى مجالات التساؤلات الجذرية وغير المعروفة حتى الآن من قِبل التراث الإسلامي: قصدت إلى مجال التساؤلات الخاصة بنقد العقل الإسلامي.[23]

فمنهجية أركون في نقد العقل الديني قائمة أساسا على العقل الإسلامي وإبراز تاريخيته. ولذلك يلجأ باستمرار إلى النصوص التأسيسية (القرآن) و يخلُص إلى أن مفهوم العقل يحتل (مكانة خاصة في النص القرآني و لا مثيل لها في كل النصوص الإسلامية التي جاءت بعده، هذا عائد للصياغة اللغوية للقرآن و التي تختلف كثيرا عن صيغة الحديث مثلا، أو كتب الفقه، أو علم الكلام ، أو الفلسفة...إلخ)، ثم يضيف: فالعقل السائد في القرآن هو عقل علمي، وتجريبي...إنه عقل جيّاش يغلي كما الحياة . وليس أبدا عقلا تأمليا أو استدلاليا برهانيا.[24] هذه المبادئ التي انبثقت منها منهجية الشافعي، والتي تُعتبر بمجموعها التأسيس الأولي للعقل الإسلامي، يكشف عنها أركون في النقاط التالية:

- يوجد إله واحد، حي، خالق.
- اتخذ الإنسان كخليفة له على الأرض .
- وقد تكلم إلى البشر عدة مرات، أو على مراحل متلاحقة، من خلال الأنبياء الذين اختارهم.
- وكانت آخر مرة تكلم فيها إلى البشر من خلال النبي محمد (صلى الله عليه وسلم).
- وقد استمع صحابة محمد إلى هذا الكلام بكل تقى وورع، وحفظوه في ذاكرتهم ونقلوه .
- ثم دوّنوه كتابة في مجموعة نصية دعوها بـ (المصحف).فالمصحف يعني إذن مجموعة النصوص أو العبارات التي تشكّل القرآن.
- والقرآن يعني كلام الله المتلوّ شعائريا، والمقروء، والمفسّر، والمعاش بصفته القانون الإلهي، الأبدي، الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يُمس، والصالح لكل زمان ومكان.
- ثم جاءت أحاديث النبي لكي توضح هذا الكلام وتشرحه، وقد جُمع الحديث بنفس الخشية أو التقى والورع الذي جُمع فيه المصحف، لكي يصبح الأصل الثاني للقانون الإلهي، أي الشريعة.
- أن صحابة النبي يشكّلون جيلا ممتازا ومتميزا، وهم مزودون بمقدرة عقلية وفكرية مثالية تؤهلهم لأن يشرحوا الآيات القرآنية والأحاديث ويطبقونها في الواقع بكل إخلاص ودقة وأمانة، وبالتالي كان عصرهم (العصر الذهبي)، وكانوا هم الرعيل الأول.
- يمكن للإنسان المسلم في أي زمان أن يصل إلى الحقيقة الدينية المطلقة، ويجسدها باستعادة ذلك (العصر الذهبي) الذي يمثل إسقاطا لجوهر الدين في التاريخ البشري وتحققا له .

هذا هي المسلمات والمبادئ القبلية لدى العقل الإسلامي – بحسب أركون – والتي بمجموعها تشكّل نظاما معرفيا ملزما، ومقدمات ضمنية توجه الفكر الإسلامي توجيها حتميا حتى وهو يمارس علوما مختلفة في الظاهر (الفقه، الفلسفة، علم الكلام، اللغة والنحو).هذه إذن عناصر (إبستيمية) العقل الإسلامي، التي أصبحت فيما بعد "سياجاً دوغمائيا انغلق داخله العقل الإسلامي، بحيث أنه لا يستطيع أن يفكر ذلك العقل خارج إطارها.[25]

ثالثا: قراءة شاملة للتراث الإسلامي: يحتل مصطلح التراث ونقده نقطة مركزية في المنهج الإبستمولوجي الأركوني، فقراءة التراث لازمة موضوعة لمعرفة الحاضر واستكناه المستقبل، فالإنسان الذي لا يستُقرئ صور الماضي واستلهام تراثه من خلال عملية تفكيكية نقدية لن يستطيع تصحيح حاضره فضلا عن استشراف مستقبله، لذا احتل المنهج التاريخي حجر الزاوية في التصور

الأركوني بإخضاع الدين للتاريخية وإسقاطات الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، لذا يقترح أركون خطوات منهجية و إبستمولوجية لإنجاز مشروع النقد التاريخي بإتباع خمس خطوات و هي:

- قراءة القرآن قراءة جذرية ثم العودة إلى المرحلة التأسيسية، بوصف ذلك يمثل ذاكرة جماعية للمسلمين.
- التعامل مع " كلام الله" تعاملا إشكاليا والتعاطي مع الكتابات المقدّسة بعيدا عن سلطة التيولوجيا.
- تأسيس تفكير لاهوتي بديل لا يلغي التجارب الدينية.
- الاستفادة من مكاسب الألسنيات والسيميئات للنظر في طرق إنبناء " المعنى" واكتشاف الروابط الكامنة بين الدين و بين التاريخية.
- لا يمكن اختزال التجارب الدينية في منهج واحد.

ويتأسس مشروع النقدي للتراث على قراءة تفكيكية لبنية العقل الإسلامي المنغمس والمتواري في التاريخ، أي استثمار في تاريخية العقل من خلال الاستفادة من أنثروبولوجيا الدين التي تهتم بالبنى الأسطورية للعقل، بحكم أن العقل الإسلامي عقل ديني محض، أي أن العقل الإسلامي مازال يعتاش إيديولوجيًا من المرحلة ما قبل الوضعية. لذا يؤكد أركون على الصيرورة التاريخية ودورها في بناء العقل الديني، وأن فهمه يتم قبل نقده وفهم آليات اشتغاله، إن العقل التراثي "يقبع تحت كل أشكال التراث أو يقف وراءها. وهو في الوقت ذاته يمثل نتيجتها أو محصلتها. والحقيقة، بالنسبة إلى هذا العقل وهي واحدة لا تتجزأ ولا يمكن ردّها إلى أيّ شيء آخر أو إلى أية حقيقة آخرى".[26]

ويتميز العقل الديني بالانكماش والتقوقع على الذات دون الانفتاح والمعايشة المستمرة للحياة الاجتماعية المتغيرة والمتطورة، لذا يكتسي نوعا من الضبابية والغموض والانطواء على النص الديني دون تحيينه مع الظاهرة الاجتماعية المستجدة والطارئة، فأدى به إلى نوعين من الاستشكال والغموض، الأولى أن الأديان لا علاقة لها بالإيديولوجيا، والثانية يقوم بتحريف قيمة ووظيفة الدين الأساسية، الشيء الذي حدا به للتمييز بين معنيين للدين، معنى روحي ومعنى قانوني، هذا التمييز يؤدي لفك إيسار عقل المؤمنين من سطوة العنف والمقدس من أجل تحرير الحقيقة" فالعنف والتقديس، الحقيقة: هذه الأركان الثلاثة لكل تراث مشكَّل ومشكِّل للكينونة الجماعية، أو الوجود الجماعي على الأرض، ولا تخلو منها أمة من الأمم أو قبيلة من القبائل أو دين من الأديان.

الجماعة مستعدة للعنف من أجل الدفاع عن حقيقتها المقدسة...العنف مرتبط بالتقديس والتقديس مرتبط بالعنف، وكلاهما مرتبطان بالحقيقة أو بما يُعتقد أنه حقيقة".[27]

رابعا: على ضرورة توفير الأطر السياسية والاجتماعية المناسبة: ليست المدنية مجموعة من المنشآت والمباني والطرق فحسب، كما أنها ليست مجرد تجمع من البشر في مكان جغرافي واحد، لكن المدنية عبارة عن تفاعل حقيقي بين الإنسان والإنسان، بين الإنسان والمكان، ولا يتم هذا التفاعل في فراغ بل تحكمه أطر فكرية وتكنولوجية تعبّر عن صيرورة تاريخية لذلك المجتمع وهذا المكان.[28] إن العالم الإسلامي اليوم بحاجة إلى إصلاحات واسعة وشاملة ومستمرة، إصلاحات في نظام التعليم ابتداء من محو الأمية وتعلم الكبار، إلى رفع مستوى التعليم وتطوره وإعطاؤه أولوية متقدمة، والتركيز بشكل مكثف لأنه يشكّل الأساس لأي تقدم ولأي نهضة حضارية وإصلاحات اجتماعية لتحويل المجتمع إلى طاقة فاعلة وحيوية ومشاركة في عمليات النهوض والإنماء وغرس قيم التعاون الفاعلية والإنجاز والإبداع والتضامن، مع الاهتمام بإصلاح واقع المرأة وإعادة الاعتبار إليها وإشراكها في الوظائف العامة وتحويلها من طاقة جامدة ومعطلة إلى طاقة منتجة وفاعلة، وإصلاحات سياسية حفظ للأمة حرياتها العامة والأساسية تصون للإنسان حقوقه وكرامته، وتضمن للجميع حق المشاركة في الحياة العامة ورفع الظلم والاستبداد وإصلاحات اقتصادية تفتح للناس كافة أبواب الزرق وتحقق لهم العدالة الاجتماعية، وترفع عنهم كل أشكال الظلم والاستغلال وتزيل عنهم الفوارق الطبقية وتضمن للجميع الحياة الكريمة.و كل هذه الإصلاحات ضرورية ومترابطة وبينها تكامل وثيق.[29]

خامسا: الإسلاميات التطبيقية: يرجع مصطلح الإسلاميات التطبيقية بحسب أركون إلى الأنثروبولوجيا بصورة عامة، إذ يقول:"إلى انه استوحى هذه التسمية من كتاب صغير "لروجيه باستييد" بعنوان "الانثروبولجيا التطبيقية"، وتتعدى الجانب النظري إلى الجانب العلمي لكونها تريد أن تأخذ على عاتقها طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية ثم حلها والسيطرة عليها وفق المسار العلمي والمنهجية العلمية.[30] يتمحور هذا مصطلح عند أركون حول الخطاب الغربي العقلاني المتعلق الإسلام، متجاوزا في ذلك مصطلح الاستشراق الذي يستغرق قراءات إيديولوجية تختزن إرثا غربيا متعاليا يجعل من المركزية الغربية وفق رؤية عنصرية وتاريخانية، تتشكل من خلالها نظرتها للإنسان الشرقي في بعديه الحضاري والثقافي. وهو مفهوم جديد جاء بديلا لمصطلح "الإسلاميات التقليدية". وهي في موضوعها العام هي عبارة عن ممارسة

علمية جديدة و متعددة الاختصاصات تتكئ على ثلة من المعارف المرتبطة بحقول معرفية متباينة بغية تحليل الخطاب الديني وتفكيكه وفق رؤية تاريخية وأنثروبولوجية وسوسيولوجية، تهدف لإخراج النص الديني من حالة الجمود التي أضفاها عليها العقل الأرثوذوكسي الدوغمائي، ثم إعادة موضعتها داخل دائرة التاريخ ومساره، وبهذا يصبح مفهوم الإسلاميات التطبيقية هو مشروع فكري ذو طموح منهجي متعدد يقترحه أركون لقراءة لإعادة قراءة التراث الإسلامي قراءة علمية بما فيها القرآن والحديث الشريف والسيرة النبوية والنصوص المفسرة الكبرى.[31] فالإسلاميات التطبيقية تنتقد القضايا الراهنة و المشكلات التي تواجه المسلمين الذين يستكينون في الكثير من قراءاتهم للواقع رجوعا لإكراهات النص الديني المقدس المنغلق على ذاته، وإغنائه بالمفاهيم والمناهج الغربية. فقد حاول أركون من خلال نقده للإستشراق ودعوته لمشروعه الجديد، فتح طرق جديدة في البحث عن الفكر العربي الإسلامي، ولكنه لم يلبث أن وجد نفسه أمام النتيجة المنطقية للإسلاميات التطبيقية وهي "نقد العقل الإسلامي" مستفيدا من مصطلحات الفيلسوف الفرنسي "فرانسوا فوربيه" في كتابه "إعادة التفكير في الثورة الفرنسية" الذي كان أول من استخدم نقد العقل من أجل هدف تاريخي. وقد كان الهدف الأركوني من خلال بنائه (للإسلاميات التطبيقية) وذلك من خلال استلهامه للمناهج العلمية الغربية ومحاولة إسقاطها على التراث الديني بكل أشكاله وإخضاعه لمحك النقد التاريخي والتحليل الألسني الفيلولوحي التفكيكي ومحاولة فهم المشكلة التاريخية التي يتخبط المسلمون منذ اصطداهم المفاجئ والعنيف بالحضارة المادية والحداثة العقلية.

أ/ منهجية الإسلاميات التطبيقية: يتشكل مشروع نقد العقل عند محمد أركون من خلال نقده للعقل الاسلامي في كل صوره وأشكالها، ويتم ذلك من خلال تطبيق المناهج الغربية على النص الديني و تتمثل هذه المنهجيات فيما يلي:

. المنهجية الفيلولوجية: وهي منهجية سيميائية ألسنية تمثل مرحلة منهجية ضرورية قبل البدء في تفسير النص الديني.[32] ويقوم التحليل السيميائي للنص الديني على مستويات عدة: المستوى الأول وهو التحليل النحوي، حيث يرتكز على تحليل سياقات الخطاب اللغوي والنحوي والدلالي من اجل الاشتغال على بنية النص الديني و تفكيكه للكشف عن تداخلات والتقاطعات النصية بين النصوص المقدسة. ومن ثم فإن هذه القراءة تمكن الباحث من تحليل الخطاب الديني تحليلا موضوعيا محايدا بعيدا عن الطرح الإيديولوجي والنزعة الذاتية من أجل فهم موضوعي لمقتضيات النص وتفكيك بنيته، إن التحليل الألسني أو السيميائي . الدلالي . يساعدنا على إقامة مسافة بيننا

وبين العقائد الإيمانية الموروثة منذ نعومة أظافرنا (...) فالتحليل الألسني يقوم بعملية تحييد أولي لكل الأحكام التيولوجية المسبقة الموروثة عن العصور الوسطى، هذه الأحكام المسبقة التي تحول بيننا و بين رؤية النص كما هو.[33]

. المنهجية السوسيولوجية التاريخية الدينية: إن المنهج التاريخي والنظرة الاستمرارية عاجزان عن تقديم تفسير علمي لتاريخ الفكر الإسلامي، لذلك فهو يقاربه بالبنيوية التفكيكية من اجل اكتشاف مستويات التراث من أجل فهمته، وزحزحته وتجاوزه، وتأتي أهمية التحليل السوسيولوجي في قدرته على تقويض التمثلات الاجتماعية التي فرضتها المؤسسة الدوغمائية الأرثوذوكسية على المسلمين، وحولتها إلى يقينيات ثابتة بعيدة عن الحوار والنقاش، وذلك لأنها تخدم مصالحها الإيديولوجية، وتحافظ على رأسمالها الرمزي، وعلى سلطتها وهيمنتها على الحقل الديني(...) لأن الدين القويم يؤثر في المجتمع ويسيره ويوجهه، لكل العكس ليس صحيحا.[34] ويردف قائلا في معرض حديثه العدول عن النظرة التقليدية": وبناء على هذه النظرية التاريخية والإيديولوجية، يصح للباحث والمفكر المعاصر أن يطرح من جديد مشكلة "الإسلام" الصحيح المرتبط بالدين الحق(...) هل هناك من سبيل علمي للتعرف على هذا الإسلام حتى يجمع عليه العلماء؟ أم هل يجب العدول لأول مرة عن النظرية التقليدية ونقر بضرورة التعددية العقائدية لأن مصدر "الإسلام "القرآن؟..... والنصوص القرآنية قد ألهمت ولا تزال تلهم تأويلات متغيرة بتغير الزمان والمكان(...) كما هو شأن كل نص غزير المعاني قصصي البنية رمزي المقاصد.[35]وبالإضافة للقراءة التاريخية والسوسيولوجية دعا أركون إلى القراءة الأنثروبولوجية التي تمكن الباحث من كشف المتغيرات الثقافية والرموز من أجل تحليل النص الديني التي ستمكنه من تحليل الخطاب الديني تحليلا علميا ودقيقا وعميقا وموضوعيا، لا يقتصر على إدراج المركز / التراث المكتوب فحسب على نحو صنيع المؤسسة الأرثوذوكسية الرسمية، بل إدراج الهامش/ التراث الشفاهي، وتراث الأقلية المعارضة (المعتزل . الشيعة) أيضا، والاستماع إلى ما قاله المهمشون والمذنبون والمعارضون على مر العصور، والذي حذفه التاريخ الرسمي وجعله في دائرة المستحيل التفكير فيه.[36]

ويحاول محمد أركون أن يدخل فضاء العقل المنبثق أو ما يُعرف بما بعد الحداثة منطلقا من الإسلاميات التطبيقية، مستعملا القراءة السوسيولوجية التاريخية،فيقول: "الفرق الوحيد بين عقل الحداثة وعقل ما بعد الحداثة هو أن الثاني وهو يبلور المعارف الجديدة؛ يعرف أنه لن يصل إلى

الحقيقة المطلقة. إنه يصل إلى حقائق نسبية، مؤقتة، قد تدوم طويلاً أو أكثر، ولكنها حتماً لن تدوم أبدياً".[37] ويتميز العقل المنبثق بالتقيد بالقواعد التالية:

أولا: أنه يصرح بمواقفه المعرفية ويطرحها للبحث والمناظرة، ويلح على ما لا يمكن التفكير فيه، وما لم يفكر فيه بعد في المرحلة التي ينحصر فيها بحثه و نقده للمعرفة. ثم يقر بحدود هذه المرحلة من الناحية المعرفية أو محدوديتها، فكل مرحلة تاريخية لها محدوديتها لا محالة.

ثانيا: أنه يحرص على الشمولية والإحاطة بجميع ما توفر من مصادر ووثائق ومناقشات دارت بين العلماء حول الموضوعات التي يعالجها. ولا يقنع بالمصادر المتوفرة في لغة واحدة، وإنما يتم بالإلمام بالإنتاج العلمي في سائر اللغات وبقدر الإمكان. ويشير بإلحاح إلى كل ما هو جديد أو متمّم أو مصحّح أو مخالف لما أتى به العلم في كل مدرسة من مدارس العلم(...) و لا سبيل مثلا إلى أن نتعرف على الظاهرة الدينية إذا جهلنا وأهملنا مناهج التاريخ المقارن للأديان و الإلمام بما تقوله كا أمة عن دينها وفي لغتها.

ثالثا: إن العقل المنبثق حديثا يعتمد على نظرية التنازع بين التأويلات بدلا من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها مع رفض الاعتراضات عليها حتى لو كانت وجيهة و مفيدة. لا يصح أن نختار عقلانية ابن رشد ضد الغزالي، أو ابن سينا أو العكس. بل يجب أن نتفهمها كلها ونحسن تفسيرها ونقارن فيما بينها حتى نستخرج نقاط الخلاف ورهان التنازع. ثم نقيّم مدى تقبلها من قبل الناس أو مدى رفضها، ونتبع أسباب رواجها أو فشلها في العصور اللاحقة والبيئات المختلفة.

ربعا: إن العقل المنبثق حديثا كلما حاول أن نؤصل نظرية أو تأويلا أو حكما يكتشف أن الأصول المؤصلة تحيل في الواقع إلى مقدمات ومسلمات تتطلب بدورها التأصيل والتأييد والتحقيق. وهكذا يتواصل البحث إلى ما لا نهاية حتى نكتشف استحالة التأصيل.

خامسا: يحذر العقل المنبثق الجديد من التورط مرة أخرى في بناء منظومة معرفية أصيلة ومؤصلة للحقيقة.لماذا؟ لأنها سوف تؤدي لا محالة إلى تشكيل سياج دوغمائي مغلق من نوع السياجات التي يسعى هو بالذات للخروج منها، وبالتالي فهو يرفض خطاب المنظور الوحيد لكي يبقي المنظورات العديدة مفتوحة. كما أنه يحرص على ممارسة الفكر المعقد، لأنه يحترم تعقّد الواقع ويتبنّاه، ويذهب في ذلك إلى تجريب الفكر الافتراضي لكي يفسح المجال لجميع أنواع ومستويات التساؤلات والإشكاليات.

سادسا: ليس من الإنصاف اتهام العقل المنبثق بتفضيل التعقيد على التبسيط، والتفكيك في إعادة البناء والإصلاح، والتجوال في فضاءات البنيات المعرفية وبحور الأفهومات المجردة على التلقين التدريجي للمعلومات الأساسية في لغة سهلة، متداولة بين الناس(...) في الواقع إننا نحتاج إلى مجلات عديدة متخصصة في كل علم من العلوم الإنسانية والاجتماعية. ونحتاج إلى كتب موثوقة في نفس المجالات، وتكون متوافرة في الأسواق والمكتبات حتى يسهل اقتناؤها، ويزداد عدد قرائها و مناقشيها.

سابعا: عند ذلك نتخلص من الاتهامات العقيمة والاحتجاجات الفارغة والجدالات الباطلة من البنيات العقائدية الموروثة والثنائيات المتناقضة المسيطرة على التفكير الأنطولوجي. اللاهوتي . المنطقي، وعلى التفكير التاريخي . المتعالي واللاهوتي السياسي(بمعنى السياسة الشرعية).[38]

وبذلك تراكم اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي والعربي. في حين أن الغرب كان قد انخرط منذ زمن طويل في عملية البحث عن أشكال جديدة للحداثة وقد فعل العالم الإسلامي العكس، إذ أدار ظهره للحداثة، وانه استفاق من نومه التاريخي علي الأمجاد الغابرة وراح يعاين تخلفه عن الركب بعد اكتشافه أو إعادة اكتشافه لحجم الهوة التي تفصله عن الغرب علي صعيد التقدم المادي والصناعي والتكنولوجي وعلي صعيد الفكر والعلم وقيم المجتمع والحريات وحقوق الإنسان. واستعار النموذج القومي من أوروبا وتم إقامة دول مستقلة أصبح عليها تحمل مسؤولية مواجهة المشاكل الموروثة والتصدي للتحديات التاريخية سياسيا واقتصاديا وثقافيا. لقد دعا أركون إلي التفكير في اللامفكر فيه لدراسة ما تم ويتم إغفاله أو تغييبه لأسباب سياسية بالأساس، ويلح هنا علي استخدام الأنثروبولوجيا كعلم يعطي المفاتيح اللازمة والمناسبة لاكتشاف الثقافات الأخرى والمذاهب المختلفة. إلا أن هذا العلم لا يطبق عند المسلمين. وما دام الأمر كذلك سيبقي التفكير يصاحبه دوما ما لا يمكن التفكير فيه ويتم تجاهله وعزله والانقطاع عن الاهتمام به.

خاتمة:

بعد عرضنا لأهم النقاط الأساسية التي تمحور حولها المشروع الحداثي عند محمد أرطون، والذي تمثل أساسا في نقد العقل الإسلامي وزحزحة كياناته، متجاوزا للمفاهيم والمصطلحات والمعنى، وبهذا يعرّف الحداثة بأنها ليست معاصرة زمنية أو تزامنية، إنما هي موقف فعلي وتوتر روحي معيّن قد يوجد في أقدم العصور وقد لا يوجد بيننا. مما يوحي بأن أركون باحثا موسوعيا تحرك في مجال الدراسات الإسلامية بعقلانية موغلة في التجريد بعيدا عن

المريد المشبع بخلفيات الولاء، وقد تميز فكره بالموسوعية والمزاوجة بين التراث والحداثة مستفيدا من المناهج والحقول والمقاربات الفلسفية والاجتماعية في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، الشيء الذي أكسبه جرأة في توظيف المصطلح من أجل تفكيك بنية النص المقدس ليقرأ العقل العربي في عمقه التاريخي من خلال الموروث والمخزون الإنساني. ويصيغ مشروعه "نقد العقل الإسلامي" من خلال تسليطه النقد على التراث الإسلامي كمنتج تاريخي بشري يمتد إلى الكتاب العزيز " على شاكلة النقد التاريخي الأوروبي للأناجيل التي مارسها "دانييل روجيه" وهذه هي روح الحداثة التي يعنيها أركون من مشروعه، هذه الحداثة التي يراها أركون وحدها القادرة على زحزحة الموضوعات التقليدية نحو إشكاليات جديدة، وعلى زحزحة العقائد الراسخة والمسلم بها في التنظيرات التقليدية والأرثوذكسية التي تصب في النهاية في العلمنة التي يعنيها أركون للعقيدة – بالمعنى الإيماني لكلمة عقيدة – على حد تعبيره –، والتي تصبح هدفا في مشروعه كله.

المراجع:

1. محمد سبيلا، **الحداثة وما بعد الحداثة.** دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب،2006، ص62.

2. صدر الدِّين القبَّانجي:"**الأُسس الفلسفيّة للحداثة(دراسة مقارنة بين الحداثة والإسلام)** إعداد عادل الفتْلاوي، ومن منشورات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي" بيروت، ط.أولى 2011، ص 26.

3. محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة،** مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان، 1991 ص 16.

4.باسم خريسان، **ما بعد الحداثة، دراسة في المشروع الغربي.** ط1، دمشق، دار الفكر،2006، ص 48

5. مالكم براديري، جميس ماكفارلن، **الحداثة،** ت: مؤيد حسن فوزي، دار المأمون، بغداد، 1987، ص29.

6.محمد أركون، **الإسلام أوربا الغرب،** تر: هاشم صالح، ط2، دار الساقي، بيروت، لبنان، 2001،ص190.

7.إبراهيم مشروح، طه عبد الرحمن، **قراءة في مشروعه الفكر.** ط1، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان،2009، ص 240.

8.إبراهيم مشروح، المرجع السابق،، ص 236.

9.محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم،** مرجع سابق، ص154.

10. إبراهيم مشروح، مرجع سابق، ص ص 230 .231 .

11. فرانسوا جورج دريفوس وآخرون، **موسوعة تاريخ أوروبا العام،** إشراف: جورج ليقه. تر: حسين حيدر، مراجعة: أنطوان هاشم. منشورات عويدات، باريس، بيروت، ط1، 1995، ص07.

12. عبد المجيد خليقي، **المنهجية الأركونية في الدراسات الإسلامية.** إشراف محمد سبيلا، أطروحية دكتوراه في الفلسفة، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2007.

13. تيسير شيخ الأرض، **إرادة الحضارة،** ط1، دار الفاضل، دمشق، سوريا، 1991، ص104.

14. محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟** مرجع سابق، ص7

15. محمد أركون، المرجع السابق، ص ص **273، 274.**

16. محمد أركون، المرجع السابق، ص7 .

17. محمد أركون، **معارك من أجل الأنسنة**، الحاشية الثانية، المصدر السابق، ص 240

18. محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**. ترجمة: هاشم صالح، بحوث اجتماعية، 11. بيروت، لبنان، دار الساقي، 1991، مرجع سابق، ص 236 .

19. " محمد أركون، المرجع سابق، ص 236

20. محمد أركون المرجع السابق ، ص 236

21. محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، مرجع سابق، ص41.

22. فرانسوا جورج دريفوس و آخرون، مرجع سابق، ص404.

23. محمد أركون، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي**، مرجع سابق، ص17.

24. محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، كيف نفهم الإسلام اليوم، مرجع سابق، ص ص، 283. 284.

25. محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص 330 .

26. محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟** مرجع سابق، ص 234

27. محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني: كيف نفهم الإسلام اليوم؟** مرجع سابق، ص 235

28. منظمة المدن العربية: ندوة: المدينة العربية خصائصها وتراثها الحضاري الإسلامي، 28/ 02/ 1891 إلى 05/ 03/ 1981، ص17.

29. زكي الميلاد، **المسألة الحضارية .. كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير**، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، 1999، ص134.

30. محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، تر: هاشم صالح، بيروت الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 1988، ص51.

31. عبد المجيد خليقي، مرجع سابق، ص111.

32. محمد أركون، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، مرجع سابق، ص7.

33. محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** مرجع سابق، ص3.

34. فارح مسرحي، **الحداثة في فكر أركون**، منشورات الاختلاف،الدار العربية للعلوم، ط1، 2006،الجزائر، بيروت،ص114

35. محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟** مرجع سابق، ص 117.

36. فارح مسرحي، مرجع سابق، ص116

37. محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني**، مرجع سابق، ص 317 .

38. محمد أركون، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**، مرجع سابق، ص ص، 14 ، 15