مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد 10 / العدد: 2 (2022)، ص 342- 354

الحداثة وسياجات العقل الأرثوذكسي ـ وفق القراءة الأركونية ـ

Modernity and the Orthodox Mind fences - according to Arkoun's Analysis -

فاطمة الزهراء بوقفة[1]، عبد القادر تومي[2]
[1] المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة (الجزائر).
fatmazahra-bougoffa@hotmail.com
[2] المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة (الجزائر)، toumikader@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2022/03/18 تاريخ القبول: 22 /2022/03 تاريخ النشر: 2022/05/10

ملخص:

خاض (محمد أركون) في تجذّرات التّاريخ الإسلامي، لا لإعادة تدوينه بخطّ سردي ناظم، بل بغية رصد وفهم منابته المؤدلجة، التي عملت على تعطيل حركة المجتمع الاسلامي، وعمّقت من تخلفه عن لحظة إشراقه، ببتر سبل نهضته. وهَديًا بمسارات التحديث الغربي التي عايش (أركون) أجواءها الثقافية والأكاديمية، عمل على حياكة أشكلة العقل الاسلامي، عبر إنارة تاريخيته وعوالمه المطمورة بالعودة إلى الإرهاصات والإنبثاقات، بحفر أعماقها، لزحزحة جمودها واختراق تكلساتها، للتّمكن من تأسيس صرحٍ نقدي يستجدي تفكيك السياجات الدوغمائية، لتلافي النكسات المكرورة، وذلك بهدف بناء الانفراجات والتطلّعات، لتشييد مجتمع اسلامي يعمّق من حضور الحداثة بخطّها الغربي، الذّي يموج بالعقلانية والحرية، فضلا عن ابتعاث أفق الأنسنة المطمورة من تاريخه المُشرق، تاريخ التّوحيدي، ومسكويه والمعتزلة والجاحظ ... التّي غيّبت المرجعية الفقهية الأرثوذكسية أجواءها بأدلجتها السياسية.

كلمات مفتاحية: العقل الإسلامي.، الحداثة.، الأرثوذكسيّة.، النقد.

Abstract:

(Mohammad Arkoun) delved into the roots of Islamic history not to re-write it, but in order to understand its Ideological basics, which prohibited the movement and the development of the Islamic society, and deepend his stagnation, therefore, following the winds of Western change where (Arkoun) has been lived his cultural and Academic atmospheres, he worked on weaving the problematization of the Islamic mind, by lighting on his historicity and the hidden issues, returning to the implications for dismantle the fences and criticizing its rigidity for avoiding setbacks caused by a return to the first signs and breakthroughs, in order to build breakthroughs and aspirations, for renewing an Islamic society that deepens the presence of modernity with a western line full of rationalism and freedom, also for wondering our degeneration towards the golden epoch's rupture, and re-constitute the hiden bright epoch of humanism mentioned in El tawhidi, Mescawi, Moatazila, el djahith … works; that the Orthodox "fikh" and the ideologic politics hided it .

Keywords: Islamic mind; Modernity; Orthodox; Criticism.

المؤلف المرسل: فاطمة الزهراء بوقفة.

1. مقدمة:

منذ اللحظة الجنينيّة الأولى لقيام الحضارة والخطاب discours البشري يتلوّن على حسب تاريخيته Historicity، على حسب لوازم بيئته ودلالة ثقافته، فتارة باسم عقلانيّة إنسيّة كما أبرق الفكر اليوناني، واستقرّ إلى الأوروبي، وتارة أخرى

باسم "النص" كما هو شأن الحضارة الإسلامية التّي شقّ "القرآن" بتعاليمه نهاية البداوة وتكلّسات الجاهلية، مرورا إلى ريادة عظمى استمرّت إلى تواشج الفكر الاسلامي بالإغريقيّ.

ولأنّ جذوة إبداع المجتمع الإسلامي، سرعان ما انطفأت، استسلاما لأرثوذكسيات سياسية وفقهية، آثر العقل الإسلامي على تخوم انحطاطه، الانعكاف إلى أدب مدّاحٍ يُشيد فيه بما كان عليه عصر تميزّه، مؤمناً باكتمال ما خطّه الأوّلون في متونهم، إلى أن رجّ الاستعمار سكونه، فحملت صدمته انكسارا جديدا تشظى للاستيلاب طورا وللإيقاظ طورا، كاشفا لمعالم "ضعفنا وتخلفنا"، عن ضرورة الانعطاف نحو الخلاص من الوهن، بالبحث عن تمثّل للانتهاضِ، حملته صورة الحداثة في الافكار الغربية المهاجرة إلى واقعنا المتكلس، ولتلافي النكسات المكرورة، تبنّت العقول العربية خطّ التّنوير الغربي، بتنشيط حركة النقد، عبر العودة إلى الإرهاصات والإنبثاقات الأولى التي نسجت قدرية الركود، فتنامى "المشروع النّقدي"، بدءا من ستينيات القرن العشرين على إثر انتكاسة يونيو 1967م، وتجذّر بعمق مطلع السبعينات، حيث بات أحد أبرز المناخات التي اكتسحت ولا تزال جغرافيا الفكر العربي المعاصر، المحمّل بإشكالية التّراث، وآليات دراسته العلمية، للبحث والتنقيب في كل السياجات المغلقة اللامفكر فيها والمسكوت عنها، كون سؤال التّراث، في أيّة ثقافة، هو سؤال الصّلة التّي تربط حاضر الثقافة والمجتمع بماضيها، هو سؤال يستجدي البحث عن أسباب الغياب وآليات ابتعاث الحضور، وها هو (أركون) بإشكالية تحرير العقل الاسلامي من وثوقياته ودوغمائياته، يقتحم الأضابير الملحومة ليتواشج مع الحداثة، وعلومها، فما هي الحداثة التي يتمثّلها أركون لتحرير العقل الاسلامي من أرثوذكسياته؟

2. قراءة في مفهوم الحداثة والأرثوذكسية:

نظرَ المجتمع العربي والاسلامي للحداثة على أنها صنوٌّ للاستعمار، فشاب علاقته بها نوع من المنطق الاحترازي والارتيابي، والإنكماشي، خوفا على موروثه من التمسّخ، وبعد أن "تدفق سيلها في الارض [الحداثة] ... على حد قول خير الدين التونسي" (بلقزيز، نوفمبر 2014، صفحة 25)، باتت "الأنا" العربية ـ الإسلامية، تنشدها كمعبر مرور، تُجاه نهضة مماثلة للغرب، لا إلى حد التّماهي، بل بمراعاة خصوصياتها، لضمان التوافق والبنية الهوياتية لأمة متلامحمة وتراثها، فالتعامل مع الحداثة يوجب العودة الى التراث، وحتّى هذه العودة والمساءلة للتّراث كان الغرب العنصر المحرّك إليها، فما كانت "لتطفو فجأة على سطح الوعي العربي لو لم يكن ثمة من أيقظه، أو وفّر لانبعاثه الأسباب. ولقد أيقظه الآخر (الأوروبي)، بمدنيته، وثقافته، وأسئلته التّي اندفع الفكر العربي يجيب عنها" (بلقزيز، نوفمبر 2014، صفحة 26)، ولاصطدام مفهوم الحداثة بنتف من تكوينات التراث، عبر مباحثات الفكر العربي في الحداثة والهوية والتراث، نلج إلى مفهوم هذين الحدّين (الحداثة)، والجانب المؤدلج من التّراث (الأرثوذكسيّة)، قبل المرور إلى تفاصيل طرحهما في فكر (محمّد أركون).

1.2 مفهوم الحداثة:

نشأت الحداثة كتجربة كونية، على ضفاف الحضارة الغربية، ورغم أنّ" لكلّ ظرف تاريخي حداثة معيّنة، ولكلّ أمّة تجربة حداثيّة خاصّة" (اليعقوبي، 2014، صفحة 25)، إلاّ أنّه لا يمكننا تصوّر (الحداثة)، دون استحضار المناخ الغربي وسيرورته الثوريّة، من حركة التّصحيح الدّيني إلى ثورة العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ولقد صنّفت (الحداثة)، على أنها من المصطلحات التّي يصعب الإحاطة والإلمام بمفهومها إحاطة وإلماما شاملا، فـ "ينبّهنا بودريار إلى أنّ الحداثة لفظ غامض، يضعنا أمام مشكلات متنوعة وعويصة، سببها أنّه لا يتمّ الحديث غالبا عن (الحداثة)، إلاّ على صعيد أحكام القيمة، لا على صعيد المفهوم، فهي تُمدح أو تُرفض إنفعاليا، والحال أنّه من الضّروري

الإنكباب على تدقيق دلالاتها" (اليعقوبي، 2014 ، صفحة 26)، فهي "ليست قضية واضحة المعالم ومحددة الأركان جوهرا وأطرافا، وإنّما هي إشكالية كبرى تتخطّى كونها قضيّة مفردة، إلى حيث التّشعب والإشتباك في الرّؤى والأفكار والإبداع والتّلقي، إنّ الحداثة مركز للاجتهاد، بقدر ما هي مركز للجدل والصّدام"(باروت، 1991، صفحة 24).

فكان الخوض في تموّجاتها الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية والفكرية، إحدى المنافذ التي بامكانها مقاربة مفهومها، و" هذه المظاهر المختلفة للحداثة في تنوعها وتدرجها، يمكن أن تختزل إلى عنصرين رئيسيين: الحداثة المادية، وتعني التحسنات التي تلحق الاطار الخارجي للوجود الإنساني، والحداثة الفكرية وتعني الرؤية والمناهج والمواقف الذهنية، التّي تهيّئ عقلا يزداد تطابقه بالتّدرج مع الواقع"(سبيلا م.، 2009 ، صفحة 126)، إلاّ أنّه ينبغي منح الأولوية الزمنية والمنطقية للحداثة الفكرية، التّي نهضت بنماء العقلانية، وسطوة العلوم على المناخ الغربي الثقافي، لأولويّة"بناء الفكر قبل أركان التّحديث الأخرى" (اليعقوبي، 2014 ، صفحة 12).

ومُعجمياً، وبالإستناد إلى (أ. لالاند A. Lalande)، فإنّه يتطرّق إلى مفهوم (الحداثة)، من خلال مصطلح (حديث Moderne)، والذي أرجع استعمالاته الأولى بوفرة، إلى القرن 10م، في إطار المطارحات والمساجلات الفلسفية والدّينيّة، ويستند (أ. لالاند A. Lalande) إلى (R. Eucken)، في تحديد "الاستعمالات الرّئيسيّة لكلمة حديث، ويفرّق بالنّسبة إلى الاستعمال الرّاهن من جهة، بين حداثة صحيحة تتوافق مع التّشكيلات الفكريّة الحقيقيّة المتصاعدة والضّروريّة، ومن جهة ثانية حداثة سطحيّة

(ein Flachmoderne)، تقوم على جهل التّراث"(لالاند، 2001، صفحة 823).

2.2 مفهوم الأرثوذكسيّة:

يعود المصطلح إتيمولوجيا، إلى اليونانية، ونقصد بكلمة أرثوذكسيّة حرفيا: "الرّأي القديم المستقيم أو الرّأي الوحيد الصّحيح"، إذ "ليس هناك من فرقة دينيّة إلاّ وتعتبر نفسها، كما يذكّرنا جيلبرت شسترتون، أرثوذكسيّة، أي تعتبر أنّ عقيدتها هي القويمة، وعقائد الآخرين بين هرطقة وزندقة"(سعادة، 2015)، وقد أطّر (أركون) المصطلح في معنيين، فهي تعني" للمؤمنين المتدينين المعنى الصّحيح للدّين، كما فهمه وعلمه السّلف الصّالح، وما عداها إنحراف وزندقة وضلال، والأدبيات الأرثوذكسيّة تصف الجماعات المعاديّة بـ "الطوائف الضّالة" أو "الفرق"، أمّا المؤرّخ الحديث: فكلمة الأرثوذكسيّة معنى آخر، إنّها تعني الاستخدام الايديولوجي للدّين من الفئات المتنافسة داخل الفضاء السّياسي نفسه." (أركون م.، 2019 ، الصفحات 23-24).

3. تشريح عواضل الأرثوذكسيّة:

المتأمّل لراهن الإنسان المسلم إيتيقيّا، تربويّا، سياسيّا، إقتصاديا ...، يبصره سليل خطّ متراكم من الإنهزامات، المرتقة لوجوده بخيط ناظم من النكوص والرّتابة التّكوينيّة، التي تومئ بصعوبة بناء أفكار تجديدية ثائرة على أنظمة فكرية متلاحمة بخطّ أرثوذكسي ثابت، مكرّس للماضي بطابع أزلي، مؤمن بتجذّر الحقيقة في أضابير مقاومة لتغيّر الزّمن ومحاربة للتطور، ومستصعبة حتى للتّباحث، فقد بات الواقع الإسلامي، يعيش أعتى عزاءاته وانقطاعاته التّاريخية historical rupture، ما توجّب ضرورة خوضه لمعركتين "الأولى في مواجهة القطيعة السلبية التّي حدثت مع التّراث الاسلامي الفلسفي والعقلاني والانسانوي، والثانية في استدراك التّأخر الذّي أصاب ذلك العقل مقارنة بعقل الأنوار الأوروبي"(السّيد و آخرون، فيفري 2011، صفحة 31).

فيخوض (أركون) معركته ضد " قوى ... إحتكار اليقين الديني، والنّطق الحصري بلسان السّماء ... وتشقيق التّصورات الميتافيزيقيّة التّي تسعى إلى شلّ إرادة الإنسان، وتحويله إلى تابع مذعن لسلطة دينية ذات مرجعيات ايديولوجيّة و تطلّعات سياسيّة" (أبو زيد، 2014، صفحة و)، أي أنّ هذا المؤرّخ الفيلسوف كما يحبذ أن يوصف، يغوص في العواضل المشكّلة للأرثوذكسية بسياق " فقهي ـ تيولوجي " وآخر "سياسي ـ ايديولوجي"، محلّلا عبر تحقيب إبيستمي لمسار تكلّس العقل الاسلامي من عصر التّدوين، أيّ من "رسالة الشافعي" كأوّل محطّة للتّتريث الإسلامي، وصولا إلى زمننا المعاصر، زمن التّحوّلات الجيوبوليتيكيّة، وأدلجة البترودولار، مبرزا كيف انغلق العقل الاسلامي على نفسه، وانزوى إلى صراعات سياسية ايديولوجية تغذيها "أوهام مفبركة موجودة في التّراث الإسلامي" (أركون م.، 2001، صفحة 54)، أبعدته عن قراءة "أناه" وفحصها ومساءلتها لبنائها بطرق تقوم على المنهج والإثبات العلمي، هذا ما حاد به عن مجاراة أسئلة الرّاهن والسّكون إلى البيات الحضاري، " إذ تحوّل هذا العقل من عقل فعّال بتعبير الفرابي، إلى عقل حبيس نزواته التّأمليّة" (شنوف، 2017).

وفيما يلي نتعرّض لأبرز مساءلات (أركون) لـ الأرثوذكسية ذات الملمح الفقهيّ والسياسي، واللذّين يتواشجان ويلتقيان استجابة للتأطير الإيديولوجيّ، أفرزت ضرورات التّحليل فصلهما رغم تلاحمهما غائيّا:

1.3مساءلة الأرثوذكسية الفقهيّة:

في تحليل أركون لبنية العقل التراثي، توصّل إلى تجذّر سلطويّة بارزة، ناجمة عن هيمنة النزعة التيولوجيّة المتعاليّة Transcendantalisme the Theologic، المؤمنة بالزّمن المليء المشبّع بتلك الرؤية الثابتة والراسخة، التي تتلخص في تقديم الدين، في"دالين" موحّدين، أي: كدين ودنيا لا ينفصمان، وذلك عائد لارتهانها بـ التاريخانية historicisme المغذيّة لـ الوهم بوجود اتّجاه محدّد، أو معنى وحيد ومعروف للتّاريخ، لا التاريخيّة historicity، والتّي حدّد (أركون) معناها في كونها:" دراسة التّغيّر والتّطوّر الذّي يُصيب البُنى والمؤسّسات والمفاهيم، من خلال مرور الأزمان وتعاقب السّنوات،...[دون أن] ينبئ بأيّ اتّجاه مسبق لحركة التّاريخ، وإنّما يترك المستقبل مفتوحا لكل الاحتمالات" (أركون م.، 1996 ، صفحة 23).

فعاد (أركون) لمساءلة البواعث الأرثوذكسية التّي ترسخت في "التراث" انطلاقا من (أسس السّيادة العليا في الإسلام) " ويمكن تحليل تلك السّيادة انطلاقا من حديث خطابي مهمّ، شكّل فاعلية مهمّة في تاريخ العقل الإسلامي... هو الشّافعي" (بن تومي، 2017، صفحة 183)، أين تمّ اغتيال سلطة الرأي ليعلو مكانها سلطة النّص، بظلال ومقاصد مركزيّة، حجبت عن المسلم سلطة العقل وفنون التفكير، تحت

"ناموس" أنّ " الممارسة الفكرية وفقا لتأويلها الذي هيمن ليسا في ابتكار المختلف، وإنّما هي على العكس في ترسيخ المؤتلف. المماثلة هي التي تحكمها وتوجهها وهي معيارها" (أدونيس، 2002 ، صفحة 22).

فبعد أن " قام (الشافعي) بتحويل النص الشارح إلى الأصلي، وأضفى عليه ...، درجة المشروعيّة نفسها، ثمّ وسّع مفهوم السّنة بأن ألحق به الإجماع، كما ألحق به العادات، وقام بربط الاجتهاد/ القياس بكل ما سبق ربطا محكما" (أبو زيد، 2014 ، صفحة ه)، أصبحت (رسالة الشافعي) الحجر التاريخي الأول الذي وضع عليه أسس السياج الدوغماتي، " فالمعضلة التّي رسّخها التّدوين العربي هو تصديره لأنموذج معرفي واحد، نتيجة انقياده للحتميّة السّياسيّة الفقهيّة، هذا المعلوم في فضاء التّاريخ العربي، أدّى إلى إستبعاد البنى المعرفيّة المناقضة للتّخاريج الفقهية، وأيّ محاولة للتّأريخ عليها أن تبدأ من هنا، من إعادة ترتيب الفضاء المعرفي، وإعادة فهمه، وتلك الحالة يسمّيها الجابري " بأزمة الأسس" ـ الصّراع المعرفي ـ الذّي عرفته النّماذج الثّقافيّة المختلفة، من خلال محاولة تسليط العقل العربي في إتّجاه واحد" (بن تومي، 2017 ، صفحة 176).

2.3 مساءلة الأرثوذكسيّة السّياسيّة:

حملت السياسات الاسلامية بعد الاستعمار، بوادر التحديث لا بمفهوم التنوير الغربي ولا استلهاما من مناخ العصور المشرقة من الحضارة الاسلامية، بل بمفهوم حداثي ظاهري، أو كما نعتها (محمّد سبيلا) بـ " الحداثة الكسيحة، والتّي تعني نقل مجموعة من أشكال الحداثة دون أن يرافق ذلك تغيّر البنيات الفكرية والسّياسيّة المقابلة والمرافقة لها" (اليعقوبي، 2014 ، صفحة 11)، لذا طفقت هذه السّياسات تهتم بالشق المادي للحداثة متغاضية عن شقها الفكري، هذا ما جعل المجتمعات الإسلاميّة " تعاني من نتائج هذا التفاوت، بين الطلب الجامح لحضارة الاستهلاك، وبين رفض الحداثة الفكرية والثقافية"(أركون م.، 2012، صفحة 178)، وعلى الرّغم من أنّ " الافتخار بالماضي [كثيرا ما شكّل برهانا] على أنّ الحاضر جامد" (أدونيس، 1978، صفحة 66)، قادت هذه السياسات مجتمعاتها نحو الاستغراق أكثر في الإنغلاقات التيولوجيّة المتكلسة في الماضي وانجازاته، وكثيرا ما ارتبط هذا المنحى "النكوصي" بالنفع السياسي، الذي جعل من الإسلام ملاذا براغماتيا، لمجاراة أغراض ومقاصد فئويّة ـ إيديولوجيّة، والتّي تعود امتداداتها إلى عصر التدوين، إلى أن توالت في نسخها الحديثة والمعاصرة تارة بوسم اشتراكي قومي، إلى ثورجي تحريري إلى ليبيرالي محيي للالتقاء الحضاري، فـ " لم يعد الإسلام هو منظومة القيم الرّوحيّة والأخلاقيّة التّي تتخلّل كيان الفرد والمجتمع، بل صار مجرّد يافطة سياسيّة لحشد الجماهير، واستغلال البسطاء وابتزاز أنصاف المتعلمين وتحريك عواطف كثير من المهنيين...لأنّ العبرة لم تعد "فهم" الدّين بل "استخدامه" (أبو زيد، 1955 ، صفحة 22)، أي تمّ الانزلاق بالتراث كمنطلق روحي أخلاقي نحو إيديولوجيا التسييس والاحتجاج، إذ تمّ تغيير صورة الله على حسب التوجه الايديولوجي، لذا أُستنجد بالتّراث من منافذ إيديولوجية متعدّدة حدّ التّباين، طيلة النكسات السياسية والاجتماعية، لترسيخه مرة كسلطة عليا تمارس طقوس الخلاص، ومرّة كمشروع ترميمي أو بنائي لما بعد الاستعمار، ومرّة أخرى ضدّ مشاريع الغربنة وطمس الهويّة!، هذا ما يفسّر انتعاش الأصولية كـ اسلام سياسي مؤدلج، بعد نكسة 1967م، و انتشاره كمشروع "اصلاحي ـ هويّاتي". ومن بين الشخصيات المضادة التي خصّها (أركون) بالتّحليل " (عبد السّلام فرج) صاحب كتاب "الفريضة الغائبة (الجهاد)"، الذي حمل كـ (سيّد قطب)، و(عبد الحميد كشك)، و(حسن التّرابي) ... "، ذات البرنامج الطموح المتمثّل بالعودة إلى "الاسلام الصحيح" (أركون م.، 2012، صفحة 182)، أي العودة إلى التتريث، العودة التي عدّها (أركون) تعمية وتمويها لعمليات الفهم والتّأويل، لتقوقعها في مبارزات تيولوجية من نوع منطقي ـ مركزي، قائم على (النَّعم) و(اللاّ)، فضلا عن تعمية أخرى طالت التّطور الاجتماعي وحتى الاقتصادي، ويشير (أركون) في مقال له بعنوان (Rethinking Islam Today) إلى هذه الرؤية، التي تقرّ بالعودة إلى إسلام " مجتمع المدينة " المؤطرة للدّين في رؤية خشبية تمنع عنه التغير والتطور، قد تبنيت حرفيا وأُعتمدت لدى برنامج "المعهد الدولي للفكر الاسلامي" International institute of Islamic thought، المؤسس عام 1981م في واشنطن بغية " إصلاح الفكر الاسلامي وجعله يتقدم إلى الأمام "، وكان ممّا ورد في هذا المؤتمر الدّولي عن أسلمة المعرفة: " لا يستطيع العقل البشري بامكاناته الذاتية الخاصة المحدودة بطبيعتها أن يفهم كلية الموضوع، هذا ما يعني أن "الإطار الاسلامي" صالح دائما ومتعالي وصحيح كليا وكونيا ... وبما أنّ الإطار الاسلامي جزء من "الإرث أو التراث الاسلامي" ينبغي للباحث المعاصر أن ينظر دائما إلى الوراء، أي إلى اللحظة التدشينية التي كانت قد بلورت فيها الحقيقة لأوّل مرّة وغُرست وأُصّلت، وذلك بالنموذج المثالي الأعلى المدشّن في المدينة، عبر النّبي والوحي، أو العلماء المؤهلّين الذّين ... استخرجوا الشّريعة بصورة صحيحة من النّصوص، عن طريق استخدام قواعد الاجتهاد السّليم"(Arkoun, 2003, pp. 22-23) ، ويعدّ (أركون) أنّ الاستمرار في مبدأ "عطالة الأنسنة" والغرق في مديونية المعنى بمفهوم ترنسندنتالي، سيضعنا مكاننا في ذات الفضاء القروسطي.

4. الحداثة الفكرية مرجعية و آفاق:

"الحداثة" عند (أركون)، كأغلب الفكر المغاربي ـ باستثناء حداثة (عبد الله العروي) ـ، " تنطلق من مسلّمة مفادها، أنّ الحداثة تقتضي إعادة قراءة التّراث، قراءة يتواصل فيها الماضي ـ المُستنير ـ مع الحاضر الحضاري والعلمي" (اليعقوبي، 2014 ، صفحة 135)، لذا تمحور فكره التّحديثي، حول ضرورة الإسراع في تحقيق قطيعة إبستمولوجية مع التّراث المسيّج للعقول بأهدافه الإيديولوجيّة، كوثبة تنويريّة، كي نكون أقدر على بناء (عقل نقدي) يعيد للإنسان منزلته التي حظي بها في قرونه الأولى، فنزع القداسة عن الموروث، من شأنه أن يفتح الباب للعقل النقدي فـ " رجال الدين لم يسهموا في بناء رؤية إيمانية بقدر ما أسهموا ـ وما زالوا ـ في تحنيط الإيمان واختزاله في عقائد وطقوس خاوية" (إدريس، 2006، صفحة 12).

وبعيدا عن الالتباسات التي طالت فكر (أركون)، بين الابتداع والانتساخ والتأطيرات التي طاردته بكثير من التّجني من قبل "الشّرق"، الذّي طبع لغة كتاباته الفرنسيّة المنقّبة في تاريخ الاسلام ونصوصه الناجزة والشارحة بالبعث الاستشراقي، المتحامل على الدّين طورا، والمستجيب لدسائس العلمانوية المتهجّمة على الدّين وأصوله طورا آخر، و"الغرب" الذّي زجّ به في الأصولية، وبالأخص بعد حادثة (سلمان رشدي) التّي عمّقت من نفث سموم العنصرية الأكاديمية الغربية تجاه مفكّر ملاحق بـ تهمة: أنّه مسلم "عربي" في مجتمع "غربي"!، فما نؤكّد عليه، أنّ قلمه المُستند إلى مناهج وأطروحات غربية حديثة ومعاصرة، كان كسكّينة حادّة، كشط بها ترسّبات دوغمائية، وتكلّسات عقيديّة نسبتها الإيديولوجيا إلى "اللّه".

وفيما يلي، نتعرّض لعزوفه عن النّهل من المرجعية التّراثية الإسلامية، اللهم إلاّ انهارا بأجواء القرن 04 للهجرة، من نقد ونقاش وانفتاح، واهتمامه بالمرجعية الغربية فحسب، لاعتداد فلسفاتهم الوجه العقلاني للحداثة، فالحداثة في الأساس مشروع غربي جوّاني، وما الحداثة العربيّة إلاّ حداثة برّانيّة وافدة، يعتدّها (أركون) مماثلةً بـ (هابرماس) مشروعا غير مكتمل unfinished project، قيد الإنجاز.

ونتعرّض فيما يلي للمرجعية الفكريّة الغربيّة في الفكر الأركوني، يليها الحداثة الفكرية كسبيل للتحرّر من التّكلّسات الفقهيّة:

1.4 الأثر الغربي في الفكر الأركوني:

في ردّ أركون عن اغترابه عن فضاء النّهل من متون الفكر الإسلامي، الذّي كوّن في الأصل مجال بحثه بالنّقد المنتهي إلى بناء تجديدي، أجاب أن دربه التحليلي يبتعد عن أيّ وجه انتساخي للتّراث كما ورد في قراءات العديد من المفكرين العرب، التي أُفرغت من التجديد كـ كتاب "الظاهرة القرآنية" لـ (مالك بن نبي)، فعلى الرّغم من إلتقائهما وتباحثهما في ذات "العنوان" إلاّ أنّ طرح (بن نبي) في نظر (أركون)، كان أجوفا من أيّ بناء علمي مكتفٍ بعرض التاريخ الاسلامي في صورة ناظمة ثابتة، ليسمو هو (أركون) نحو الفضاء العلمي المرتكز على عُدة منهجية، من علوم إنسانيّة متداخلة البناء رغم تعددها، من تاريخ وأنتروبولوجيا، إلى علم نفس واجتماع إلى مناهج ألسنية ...، اضافة إلى مناهج فلسفية، والتي لم تحققها العقول العربية الاسلامية بل أجواء فرنسا الأكاديمية، لذا اعتبر نفسه أنه" ابن ... الغليان الفرنسي " (أركون م.، 2013، صفحة 40).

ويبقى أكثر توجه فكري حمل له (أركون) الكثير من الامتنان المعرفي والمنهجي، هو (مدرسة الحوليات) الفرنسيّة، التي خلّصته من المنهج الفيلولوجي ـ الوصفي، أيّام تأثره بالمنهج الإستشراقي، إذ أفرز هذا التّوجه الجديد لمدرسة الحوليات اهتمام أركون بـ " المنهجيّة الأنتروبولوجية" واعتدادها إحدى أدوات فحص المجتمعات الاسلامية موازاة بالغربية، بعد أن كان اختصاصا حكرا على التاريخ الغربي فحسب، فطفق (أركون) يهتم بكثير من العناية، بأعمال كلّ من (أ.كاردينير .A Kardiner) و(ر. لنتون .Linton R.)، كما اهتمّ بالمخيال، بعدما أسقطت المنهجية الوضعية هذا المفهوم عن السياقات

البحثية العلمية، وقد حمل كتاب (جلبير دوران G. Durand) "البنى التّحتيّة للخيال"، البذور الأولى لتبلور المخيال، كظاهرة ثقافيّة، تتيح " إعادة النّظر في مجموعة من الممارسات الإنسانيّة وإعطائها حقّها في الكلام.... هكذا فالأمر يتعلّق عند "دوران"، بفهم أنثروبولوجي يمكّننا من مراجعة نظرتنا المتشيّعة والمتعصّبة للحقائق، لذا علينا ألاّ تأخذنا الرّغبة العمياء، في اعتبار موضوعات حضارتنا كحقائق نهائيّة للكائن الإنساني" (الشّبة، 2014، الصفحات 20-21)، وهو بذلك يؤكّد على أهمّية الشّكّ، كمنهجية تشتبه بكل موروث تاريخي سابق، كي تؤسّس لنقد عقلاني" فمن واجب العقل أن يشتبه دائما بصلاحياته المزعومة، أو موثوقيته المطلقة لانتاجاته الثقافيّة أو العلميّة، أي ينبغي أن يعود دائما إلى نفسه بشكل نقدي تفكيكي، وهذا ما يريد أركون تحقيقه بالنّسبة للفكر الإسلامي، بانتهاك أطره التّقليديّة الموروثة، والمقدّسة من قبل الزّمن والموجودة بمعزل عن كلّ فكر نقدي" (كيحل، 2013، صفحة 37)، ويعود (أركون) إلى مرجعيات أنتروبولوجيّة متعدّدة، كـ (جورج دوبي G. Duby) و (جاك غودي J. Goady)، الذّي عاد إليه للفصل بين الكتابي الموافق للعقل و الشفوي الموافق للأسطورة، و"يشيد بأعمال (هنري كوربان H. Gorbin) لأنّه أوّل من ركّز على أهميّة المخيال في الفلسفة العربيّة" (كيحل، 2013، صفحة 33)، كما أنّ مصطلح " الإسلاميات التّطبيقيّة" وهو مشروع (أركون) مستوحى من كتاب "الانتروبولوجيا التطبيقيّة" لروجيه باستيد Roger Bastide : Anthropologie Appliquée.

كما تأثّر بفلاسفة من أمثال : (بول ريكور)، و(جاك دريدا) بنقده للتراث الميتافيزيقي، وكذا بـ (فريديريك نيتشه) ومنهجه الجينالوجي، و قطائع (فوكو) الإبيستمية وانتروبولوجيا (شتراوس) البنيويّة.

2.4 الحداثة الفكرية كمنعطف تحرري من الأرثوذكسية:

أ- العقلانية الغربية كأفق لحداثة الأنا:

ترتّب عن كفاح العقل الأوروبي إرهاصا من القرن 12م وانعطافا مصيريّا تنويريّا إلى القرن 16م، تحرّر (أوروبا) من سلطة الإكليروس، التّي طوّقت العقل الأوروبي وصلبته على وتد أقنومي دوغمائي، كلّسته في أرثوذكسية ترنسندنتالية، مانعة عن تراثه أي مراجعة علميّة تحديثيّة خارج أسقف الكنيسة، بل قابَلت أيّ محاولة لتصوّر اللاهوت المسيحي خارج هذا الإطار بالهرطقة، والعقاب عبر محاكم التفتيش والقمع الدموي، إلاّ أنّ بعد الحركة التّجديديّة اللّوثرية الشّاقة دربها نحو عصر الأنوار "بات يسيرا ـ على أوروبا ـ أن تنظر إلى تاريخها الماضي، وتراثها، نظرة متوازنة وسويّة لا عصاب فيها، أي نظرة متحرّرة من حدّين نقيضين: النّزعة التبجيلية ـ التّقديسيّة، والنّزعة الإنكارية ـ الاحتقاريّة " (بلقزيز، نوفمبر 2004، صفحة 21)، وصولا إلى المراجعات العميقة التي فتحها معجم الفاتيكان الثاني في بداية الستينات من القرن الماضي.

و"مقايسةً ـ بهذه الحداثة ـ ، أي ـ حضور الموجه الغربي " (ابراهيم، 2010، صفحة 31)، التي تجاوزت مرحلة الاكتناز بالتراث المكرور، لتنفرج نحو تمثّلٍ لأقانيم حداثية إنسيّة قائمة على الحريّة، حريّة العقل والنّقد والتّأسيس العلمي، المُفارق لأيّ طابع تيولوجي، سعى (أركون) على خطى أوروبا التّي رجّت سياجاتها و تجاوزتها نحو حداثة إنسية، إلى فضّ مبدأ احتكار "الدّين" من قبل إكليريكيو الاسلام، الذّين كرّسوا معاهدهم الفقهية، من كليات وجامعات، على صورة سكولاستيكية ـ أرسطيّة ثابتة مؤصّلة لـ الكتاب النموذج (رسالة الشافعي)، كقطب رحى في التأسيس السوسيولوجي والسياسي للمجتمعات الاسلامية، فعبر اجتراحه لمقاربات علمية جديدة لقراءة الظاهرة الاسلامية، يعوّل (أركون) كواحد من أبرز الحداثيين العرب الذين اقتحموا بكثير من الجرأة المسكونة، بقلق أنطولوجي حادّ، اقتحام المهمّش والمنسي من فضاء الفكر الاسلامي ليبتعث " الانسان من تحت ركام ـ ابيستمية العقل اللاهوتي ـ، و تأهيله من جديد لممارسة وظائفه الحيوية في صناعة التاريخ،

وممارسة الحرية والحياة بعيدا عن القسريات التي... وضعت الاسلام تحت الحجر أو الأسر" (سباعي و عبد اللاوي، 2017، صفحة 137). وذلك بالاعتماد على المناهج الغربية، مناهج علوم الانسان و النقد الفلسفي.

ولأنّ الحضارة الاسلامية "حضارة نص" (زيد، 2014، صفحة 9)، كان من الضروري لانتهاضها عودة (أركون) إلى مناهج لسانية وتفكيكية بهدف بناء أرضية تأويلية مستحدثة للاسلام، قائمة على قطيعة فقهية مع الأضابير المسيّجة لمبدأ القراءة والتّفكيك والزّحزحة، بالعمل على حفر المنسي المتراكم والصعود به إلى سطح الكشف والفهم والانارة، معتبرا أنّ ما هو مهمّش من التّاريخ الإسلامي أهمّ بكثير ممّا أعلن عنه، كون المُعلن منه، تمّ خطّه بعقل السلطة الحاكمة، بعيدا عن واقع الثقافات المهمشة والمستضعفة، وإيمانا من (أركون) بقدرة الأفكار على "فتح ثغرة في جدار العقائد التراثية الرّاسخة غير المضبوطة أو غير المراقبة والمنقودة، والأمر نفسه عن الأيديولوجيات المهيمنة." (أركون م.، 2019 ، صفحة 15)، يؤكّد على أنّ "الاسلام قادر على الإنسجام مع الحداثة والتّطوّر إذا ما فهمناه جيّدا، وفتحنا انغلاقاته المزمنة وجدّدنا فقهه وتشريعه، ولاهوته وفلسفته. الإسلام أنتج حضارة عظيمة في القرون الأولى وهو قادر على التّأقلم مع الحضارة مرّة أخرى، إذا ما جدّدنا فهمه وتفسيره"(أركون م.، 2011، الصفحات 68-69)، وردّا على التّهميش المجاني، المنبعث من جغرافيا التنوير والعقلانية العلمية الغربية! بعد اكتفائها بالعناية العلمية بالمسيحيّة و اليهودية دونا عن الاسلام بصورة قصدية منذ القرن (16م)، عمل (أركون) على إدغام الاسلام بمناهج البحث الغربي سيان بالمسيحية واليهودية، باشتراط التماس فجوة من الخصوصية والتاريخية، فهو يدعو إلى انعتاق المسلم من حدوده، ليلتقي بـ الفضاءات الخارجية ـ الغربيّة ـ، كي ينهل من تجاربهم تجاه تراثهم، لا إلى حدّ التمرئي، بل حدّ المقايسة والتجاوز إلى عمق تراثه المكتوب والشفهي تحليلا وتأويلا، وهذه هي قطيعة (أركون الوسطى) الواقعة منزلة بين منزلتين، بين قطيعة الجابري الصغرى وقطيعة العروي الكبرى ـ على حدّ تصنيف (إدريس هاني) في (خرائط إيديولوجية ممزقة) ـ، "فنحن نعيش قطيعتان لا قطيعة واحدة، كما صرّح أركون ذلك في العديد من المرّات، قطيعة مع "ذاتنا"، المبدعة وقطيعة مع "الآخر" الآخذ في الابتعاد، والتّطوّر يوما بعد يوم" (محمّد، 2016، صفحة 57)، فما من مدخل للإصلاح إذن، إلاّ باقتفاء الأثر الأوروبي، الذي جرّه الإصلاح الديني، نحو تثوير العقل ومضيه نحو الصناعة والريادة، فـ " تحرير الأرض مرتبط بتحرير السّماء، ولذلك الأولويّة للتّحرير الدّيني ـ أو للاصلاح الدّيني ـ على بقية أنواع التّحرير الأخرى من سياسية واجتماعية وأخلاقية، فهو الذّي يخلع المشروعيّة على كل أنواع التحرير هذه.. عندئذ يمكنك أن تنتصر على القوى الرّسوبية في داخلك، أن تفتح العالم. ولكنه إذا لم يتم، فإنّك لن تستطيع أن تنجح في أي مجال. وحتى لو نجحت، فإنّك سوف تنتكس لا محالة، هنا تكمن عقدة العقد و مسألة المسائل" (أركون م.، 2000، الصفحات 281-282).

ولمجاراة الحداثة الغربية، اعتمد (أركون) على أشكلة Problematisation التّراث، أي " نزع البداهة عن التّراث ووضعه على محكّ النّقد والتّساؤل من جديد" (أركون م.، 1999، صفحة 22)، بصياغته لعلم "الاسلاميات التطبيقية" (Islamologie Appliquée)، باعتداده مشروعا على شاكلة هندسة منهجية، كالتي رافقت مشاريع العقلانية والنقدية والجدلية التي تميّز بها أساطين الفكر الغربي الحديث كـ (ديكارت، هيغل، ماركس)، لكي يستكشفوا الموضوع المدروس، ويضيئونه إلى أقصى حدّ ممكن ، وهو ذات المضمار الذي انتهجه (أركون) سنة 1973م عن طريق تبنّي "علم الإسلاميات التّطبيقيّة"، التّي أصدرها على أنقاض انتقاداته لـ "الإسلاميات الكلاسيكيّة ـ الاستشراق ـ، المُغرقة في التّنظير، و التي يقصد بها: " ممارسة علمية متعددة الاختصاصات" (أركون م.، 1996 ، صفحة 59). وهذا ناتج عن اهتمامات (الاسلاميات التطبيقية) المعاصرة (فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومخاطره)، والمتطلّبات الخاصّة بموضوع

دراستها، لتأسيس فهمًا جديدا للدين قائم على" فتح فضاءات تاريخية وثقافية وفكرية، قد وُجدت في التّاريخ و ورثناها عن الماضي، ولكن إلى اليوم لم نفسّرها، ولم نعتن باستكشاف جميع المقدمات التّي تنبني عليها المنظومات الفكرية الموروثة، كالمنظومة الدّينية للمعرفة، والمنظومة الدّينية تشتمل بنفسها على منظومات أخرى، المنظومة اللاهوتيّة، المنظومة الفقهية، المنظومة التفسيرية، المنظومة لكتابة التّاريخ، المنظومة لتصوّر العالم" (أركون م.، 2011، الصفحات 50-51).

ب- النّقد كممارسة تحرّريّة من الأرثوذكسية:

يمثّل النّقد إحدى مرادفات العقل، " فالعقل هو المحكمة العليا التّي يتعيّن أن نُخضع لامتحانها وفحصها كلّ شيء من العلم إلى التّاريخ، إلى المعتقدات كما بيّن ذلك كانط" (سبيلا و بنعبد العالي، 2006 ، صفحة 5)، ونحن نتناول (العقل) بحلّته الغربية لا بتأطيره "العربي"، و ما يغشاه من " دلالة سلبيّة حيث يوحي بالنّقض والتّجريح... [بل نحيله إلى] ... التّحليل و بيان المكوّنات وبيان الحدود" (سبيلا و بنعبد العالي، 2006، الصفحات 5-6)، وهذا هو الدّرب الذّي خطّه (أركون) في نقده للعقل الإسلامي وعواضل تأسيس خطّه الأرثوذكسي، المستند إلى النقد كمفهوم تحليلي، اختراقي ينتهي بالبناء المُتجاوز، فكثيرا ما صرّح (أركون) " أنا مؤرّخ قبل أن أكون فيلسوفا" (أركون م.، 2012، صفحة 236) وهذه التوليفة التي عرّف بها (أركون) عن نفسه، القصد منها التعريف بمشروعه الفكري، ومسار بحثه الذّي حمل بين جوانبه صرحا منهجيا مترامي البناءات، ليرتق فواصله بالمساءلة والإختراق والزحزحة، رصدا لأواليات الإنطلاق الحضاري لمجتمع " الإنسان المسلم" المزدوج الإنقطاع، مع معالم اشراقه الحضاري الذّي خفت مع اشتداد قبضة السّلطة العليا الفقهية، والسّياسيّة، وصولا إلى مشاريع السياسات الوطنية المجيّشة للاسلام سياسيّا بالعمل على رفض الحداثة الفكرية، بتصنيف الانتهاض بها اغترابا وعزلة للهوية، و دعوة لنسيان تراث أمام
حداثة مجهولة التّقاسيم و التّخارج.

ففضلا عن دور المؤرخ الذي يحفر في طبقات التراث، يبرز دور الفيلسوف النقدي الباحث في " الكينونة وفي التماسك الأخلاقي . الماورائي للذّات، وتفكيك العقل ودراسة آلية اشتغاله والبحث عن المعنى، وإعادة تركيب الواقع " (أبي نادر، جوان 2008، الصفحات 111-112).

فالتحرير الذّي ينشده (أركون) هو تحرير الفكر الاسلامي من هيمنة النزعة التيولوجية المتعالية Theologic (Transcendantalism)، ومن التّرسبات الوجدانيّة المعمّقة لـ "العقل الجهادي"، الذّي لم يترسّخ كما أقرّ "العروي" إلاّ بالسّيف، في حين أنّ "الجهاد الحقيقي هو إعادة تصوّر للحياة، وللوجود في ضوء مكتسبات العلم الحديث، ومن خلال جدليّة مع خصوصياتنا الحضاريّة" (الفجاري، ماي 2005، صفحة 5).

فعلى خطى (أركيولوجيا المعرفة) لـ " "ميشال فوكو"، المسقطة بقطائع الرفض لـ ميثوس الموضوعاتية التاريخيّة المتعالية، التّي سيطرت على الفكر الغربي الكلاسيكي باعتداد "القطيعة" المسوّغ النّظري الذّي يُضفي القيمة على أيّ قراءة حداثيّة للتّراث" (ادريس، 2006، صفحة 209) نحى أركون تجاه قطيعة باشلارية لا في التراث كله، بل في ارثوذكسيته لاغيا مبدأ التّطوّر التّراكمي للأرثوذكسيات التي أحكمت قبضتها على القراءات والتّفاسير.

لذا كان النّقد أسّ أولوياته اذ "يكمن همّه الأساس في بلورة مشروع نقدي، ... يُطلق سراح العقل العربي الاسلامي، ليعود فيأخذ دوره الرّيادي في مسيرة الحضارة العالمية" (أبي نادر، جوان 2008، صفحة 78) هذا ما يفسّر تجوهر مشروعه وتمأسسه على العقل، الذي انتهج النقد كعملية مناهضة للتقعيد، ومنفتحة على "إرادة التفكير الحرّ La volonté du libre pensée ، في استشكالات ظلت حبيسة الممارسات الإيديولوجية، التي أخلّت بضروب التفكير المنتج" (أبو

زيد، 2014، صفحة 25)، الذّي لم يهدف من ورائه إلى تحطيم حقيقة متجذّرة، بقدر ما هدف إلى كشف السّتار عن ما ورائياتها المحتكمة إلى أخيلة اجتماعية أو أدلجة سياسية، فحارب (أركون) الإيديولوجيا، متّخذا النّقد أداته في التّفكيك والبناء، فاهتمّ بالنصوص التّأسيسية- الناجزة، وكل ما تمخّض عنها من مدونات مفسرة، وكلّ ما هُمّش من سرديات ودراسات وارتساخات مصنفة في الاسلام الشامل "المثالي"، للوقوف على نزعة التبجيل والتبخير والإقصاء لإحالته الى أبعاده الاجتماعية والمعاشة، وذلك كي " نعيد الصّلة بالقرآن بشكل حيوي لا على هيئة التّصنيفات الشّكلانيّة الفهارسيّة التّي فرضها عليه بعض علماء الاسلام (أفكّر هنا بالسيوطي أو بحاجي خليفة اللذين ظهرا في بداية الخلافة العثمانية)، فلاشيء أضافته المرحلة السّابقة في ما يخصّ المناظرات الخلافيّة المضيئة، أو الدّيناميكيّة الفكرية الحيويّة، أو المراجعة النّقديّة للمسلّمات العقائديّة القرآنيّة" (أركون م.، 2013 ، صفحة 234).

وقد سار (أركون) عكس تيار (الجابري)، فان انضوى هذا الأخير تحت تباحث الثّقافة الرّسميّة المكتوبة وتفرّغ لها، فإن (أركون)، رفض تأطير التّراث فيما هو مكتوب فحسب، واعتبر أن المنتوج التراثي السوسيولوجي، الذّي تمثّله الهوامش أو ما اصطلح عليه باللامفكّر فيه، هو من يمثّل الجانب الأعظم من التراث، ولم تنحصر انتقاداته لمتون الفقه والتفسير، و" الأساطير المؤسسة للفكر الأصولي و السّلفي. أساطير إن لم نتجاوزها عن طريق فتح النقاش حولها لن يكون في مجتمعاتنا تجديد ولا من يجدّدون ولا تنوير ولا من ينوّرون" (ناشيد، 2015 ، الصفحات 16-17)، بل امتدّت نحو الحداثة الغربية الجارفة للقيم، فلم يعفها من النقد لقيامها على عنف التّجني والإقصاء، والسموّ العرقي، فهو يستبعد قيام قراءة تراثية دونا عن تحليل نقدي للحداثة، بل وقد امتدت فلسفة النّقد والرّفض الايديولوجي إلى قراءاته الفكرية ذاتها، منقادا بشخصية المفكر المؤرخ نحو العلمية الصارمة، إذ كان المنظور العلمي الذي أسّس عليه (أركون) دراسته الحداثية للتراث، يكمن في مرافقة العملية النقدية له، فهو القائل: "إنّ كلّ دراستي التّحليليّة و كلّ جهودي تهدف إلى شقّ الطّريق، وتأمين شروط إمكانية وجود فكر إسلامي نقدي وحرّ. وأقصد بذلك الفكر الذّي يطارد كلّ الاستخدامات الايديولوجية، داخل الفكر الديني الذّي يريد أن يكون منفتحا وحرّا" (أركون م.، 1996، صفحة 230)، وهو بذلك يرفض من جعل "خزّان التّراث" مرآة عاكسة لفكره، كالصّورة النّكوصية الشّاحبة التّي صاحبت مشاريع بعض المحدثين العرب فجر الاستقلال، إذ كانت" لا تختلف كثيرا عن مثيلاتها من شروحات عصر الانحطاط، وإن استخدمت اللّغة العصريّة وتظلّلت بالمصطلحات الفلسفيّة" (السيد و آخرون، فيفري 2011، صفحة 39).

5. خاتمة:

ننتهي في بحثنا هذا، إلى أنّ (أركون) قد خاض في غمار النقد المزدوج للتراث، كداعية يُخرج من الأضابير المنقودة حداثة تيولوجية ! وناقدا بلا هوادة لوجه الحداثة السلبي العنصري المتوحش، الذي يؤدلج لـ طي التراث ونفي أنطلجته واختزال تاريخيته، فبثقافة ترهص بتأبيد التاريخ الإسلامي، وأخرى تومئ بإعادة صناعته بأفق مادية، علمانية يتمأسس "براديغم" (أركون) الحداثي كمشروع تحريري للوضع البشري، بمسافة يبعُد فيها عن التوجّه الأوّل بمقدار الثاني، ليرتق من أنتروبولوجيا الأوّل وحداثة الثاني، عقلا منبثقا تجديديا متحرّرا من أيّ سلطة سياسيّة ومذهبيّة، مفتوحا على مآثر الماضي، ومقبلا على الحاضر وأبعاده المستقبليّة، مِهاده معالم أنسنة، ومناهج علمية ترسم تطلّعات جديدة لأرخنة الدين. أين لا يُترك فيه مجال البتّة، لتدفق دماء جديدة في شرايين متكلّسة، بل يتيح إمكانيّة بلورة مجتمع إسلامي بمقاييس البناء لا الانعزال في "تاريخ الأوّلين"، واقتضى الأمر بلورة فهم عصري جديد للإسلام يناهض الإقصاء بمنطق أرثوذكسي، لمحاربة

التّزمت وأدلجة دوغمائيات فقهية مغلقة، تمنع عن (المسلم) انفتاحه على الآخر معرفيا وإنسانيّا بأدوات الحريّة، هي حريّة العقل و النّقد.

6. قائمة المراجع

- **الكتب:**

1. ابراهيم عبد الله. (2010). الثقافة العربية و المرجعيات المستعارة. منشورات الإختلاف (الإصدار 1) الجزائر، الجزائر.

2. أبو زيد نصر حامد. (1955). التّفكير في زمن التّكفير ضدّ الجهل و الزّيف و الخرافة . مكتبة مدبولي. (الإصدار 2). القاهرة.

3. أبو زيد نصر حامد. (2014). مفهوم النّص ـ دراسة في علوم القرآن ـ المركز الثقافي العربي ـ مؤمنون بلا حدود. (الإصدار 1). لبنان ـ المغرب.

4. أبو زيد نصر حامد. (2014). إشكاليات القراءة و آليات التّأويل. المركز الثقافي العربي . مؤمنون بلا حدود. (الإصدار 1). المغرب ـ لبنان.

5. أبي نادر نايلة. (جوان 2008). التّراث و المنهج بين اركون و الجابري . الشّبكة العربيّة للأبحاث و النّشر. (الإصدار 1). بيروت، لبنان.

6. إدريس هاني. (2006). خرائط إيديولوجية ممزقة ـ الأيديولوجيا وصراع الأيديولوجيات العربية و الاسلامية المعاصرة ـ الانتشار العربي (الإصدار 1). بيروت، لبنان.

7. أدونيس. (1978). الثّابت و المتحوّل بحث في الاتباع و الابداع عند العرب ـ 3 صدمة الحداثة ـ .دار العودة (الإصدار 1). بيروت، لبنان.

8. أدونيس. (2002). موسيقى الحوت الأزرق (الهوية، الكتابة، العنف) .دار الآداب. (الإصدار 1). بيروت، لبنان.

9. أركون محمّد. (1996). تاريخيّة الفكر العربي الاسلامي . المركز الثقافي العربي ـ مركز الإنماء القومي (الإصدار 2). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت، لبنان.

10. أركون محمّد. (1996). الفكر الاسلامي قراءة علمية. مركز الإنماء العربي. (الإصدار 2). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت، لبنان.

11. أركون محمّد. (1999). الفكر الأصولي و استحالة التّأصيل ـ نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ـ دار السّاقي (الإصدار 1). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت، لبنان.

12. أركون محمّد. (2000). قضايا في نقد العقل الدّيني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟ . دار الطّليعة (الإصدار 2). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت، لبنان.

13. أركون محمد. (2001). الإسلام، أوروبا ، الغرب ـ رهانات المعنى و ارادات الهيمنة ـ دار الساقي (الإصدار 2). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت، لبنان.

14. أركون محمد. (2011). تحرير الوعي الإسلامي ـ نحو الخروج من السّياجات الدّوغمائية المغلقة ـ دار الطّليعة. (الإصدار 1). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت، لبنان.

15. أركون محمد. (2012). الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد دار الساقي. (الإصدار 6). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت، لبنان.

16. أركون محمد. (2013). التشكيل البشري للإسلام ـ مقابلات مع رشيد بن زين و جان لوي شليجيل ـ المركز الثقافي العربي. (الإصدار 1). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت، لبنان.

17. أركون محمد. (2019). حين يستيقظ الاسلام ـ دار السّاقي (الإصدار 1). (هاشم صالح، المترجمون) بيروت، لبنان.

18. السيد رضوان ، و آخرون. (فيفري 2011). محمّد أركون المفكّر و الباحث و الإنسان (حلقة نقاشيّة). مركز دراسات الوحدة العربيّة. (الإصدار 1) بيروت، لبنان.

19. الشّبة محمّد. (2014). مفهوم المخيال عند محمّد أركون. منشورات الإختلاف. (الإصدار 1). بيروت، لبنان:

20. الفجاري مختار. (ماي 2005). نقد العقل الاسلامي عند محمّد أركون. دار الطّليعة. (الإصدار 1). بيروت، لبنان.

21. اليعقوبي عبد الرحمن. (2014). الحداثة الفكرية في التّأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمّد أركون، محمّد الجابري، هشام جعيط) . مركز نماء للبحوث و الدّراسات. (الإصدار 1). الرياض، المملكة العربية السّعوديّة.

22. باروت محمّد جمال. (1991). الحداثة الأولى. إتّحاد كتّاب و أدباء الإمارات (الإصدار 1). الامارات العربية المتحدة.

23. بلقزيز عبد الإله. (نوفمبر 2004). نقد التراث. مركز دراسات الوحدة العربية. (الإصدار 1). بيروت، لبنان.

24. بن تومي اليامين. (2017). تشريح العواضل البنيوية و التّاريخيّة للعقل النّقدي العربي (دراسة في الأنساق الثقافيّة العربيّة الكليّة و الجزئيّة) .مؤمنون بلا حدود (الإصدار 1). المملكة المغربية.

25. سبيلا محمّد. (2009). مدارات الحداثة . الشبكة العربية للأبحاث و النّشر. (الإصدار 1). بيروت، لبنان.

26. سبيلا محمد ، و عبد السلام بنعبد العالي. (2006). الحداثة وانتقاداتها 2، نقد الحداثة من منظور عربي . إسلامي، دفاتر مختارة . 12. دار توبقال للنشر (الإصدار 1). الدار البيضاء، المغرب.

27. سبيلا محمّد ، و بنعبد العالي عبد السلام. (2006). الحداثة و انتقاداتها 1- نقد الحداثة من منظور غربي (دفاتر فلسفية . نصوص مختارة) دار توبقال للنشر. (الإصدار 1). الدار البيضاء، المغرب.

28. شاشو محمّد. (2016). الإسلاميات التطبيقيّة في فكر محمّد أركون. دار حامد للنّشر و التّوزيع. (الإصدار 1). عَمّان، الأردن.

29. كيحل مصطفى. (2013). الأنسنة و التّأويل في فكر محمّد أركون. منشورات الإختلاف.الجزائر، الجزائر.

30. لالاند أندريه. (2001). موسوعة لالاند الفلسفيّة المجلد الثاني Q - H (خليل أحمد خليل، المترجمون). منشورات عويدات. (الإصدار 2، المجلد 2). بيروت . باريس.

31. ناشيد سعيد. (2015). الحداثة و القرآن. دار التّنوير (الإصدار 1). بيروت، لبنان.

- **المجلّات:**

32. سباعي لخضر ، عبد اللاوي عبد الله. ديسمبر2017 ، سؤال الانسان عند أركون، من المنسي إلى المفرط في إنسانيته)، مقاربات فلسفية، مخبر الفلسفة و العلوم الإنسانية. جامعة عبد الحميد بن باديس . مستغانم، الجزائر، المجلد4، العدد1، صفحة 37.

33. أركون محمد. (صيف، خريف، 2011)، نقد العقل الإسلامي و الإسلاميات التّطبيقيّة إلى ماذا يحيل إليه المفهومان . 2. ؟ . قضايا اسلامية معاصرة. مركز دراسات فلسفة الدين. بغداد. عدد(47،48)،. صفحات 50،51.

34. Arkoun, M. (2003, july). Rethinkin Iislam Today. annals of the American Academy of Politucal and Social Science. Sage publications, Inc - the American Academy of Politucal and Social Science. vol *588*. pp 22, 23.

- **مواقع الأنترنيت:**

35. نصر الدّين شنوف. (8 سبتمبر 2017) نقد العقل الإسلامي لمحمّد أركون: أو نحو تأسيس براديغم انسي. /https://couua.com/2017/11/08

36. وسام سعادة. (4 جانفي، 2015). كيف تكون مسلما أرثوذكسيّا. /https://www.alquds.co.uk/2015/01/04