وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
لخضر – الوادي حمَّه الشهيد جامعة
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم الفلسفة

الأبعاد الفلسفية للحداثة عند محمد أركون

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر بشعبة الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

إعداد الطالبتين:
- نريمان العرّوم
- راضية لوشة

إشراف:
- د. محمد العيـــد بسي

لجنة المناقشة

اللجنة	الرتبة العلمية	الصفة
عبد الله الزين	أستاذ التعليم العالي	رئيسا
د. محمد العيـــد بسي	أستاذ محاضر أ	مشرفا ومقررا
عثمان عي	أستاذ محاضر أ	مناقشا

السنة الجامعية: 2025/2024.

شكر وتقدير

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمد الله حمدا كثيرا يليق بجلاله وكمال صفاته، الذي وفّقنا وأعاننا على إتمام هذا البحث ومنحنا قوّة المثابرة وعزيمة النّجاح، ونصلي ونسلم على من لا نبيّ بعده معلّم هذه الأمّة ومُرشدها.

يطيب لنا أن نتقدم بالشكر الجزيل بعد شكر الله، إلى جميع الأساتذة الأفاضل في قسم الفلسفة ونخصّ بالذكر والتقدير الأستاذ:

المشرف:

أ/د. العيد بسيّ

الذي كان لنا نعم الموجه طيلة فترة انجازنا لهذا البحث.

والحمد لله ربّ العالمين

الإهـــــداء:

سبحانه وتعالى الجنة تحت أقدامهن وفي نصائحهن

(إلى الوالدين الغاليين)

إلى كل أفراد العائلـــــة الكريمة

إلى جميع أساتذتنا الكرام والذين لم يتوانوا في مد يد العون لنا.

إلى كل الأهل والأحبة وجميع الأصدقاء وإلى كل من علمنا حرفا في هذه الحياة.

نهدي لهم جميعا ثمرة هذا العمل

راجين من الله عزّ وجل أن يرزقنا أجر هذا الاجتهاد

ويجعله قطرة في بحر المعرفة.

ملخص

يُعد محمد أركون من أبرز المفكرين المعاصرين الذين سعوا إلى تجديد الفكر الإسلامي، من خلال تبنّي مفاهيم الحداثة وأدواتها النقدية. حيث اعتبر الحداثة رؤية عميقة، يتجاوز بذلك مرحلة من مراحل التاريخية، إلى ممارسة التفكير النقدي وتفكيك الفكر الديني الجامد.

وقد سعى إلى دمج الفكر الإسلامي مع الأبعاد الفلسفية التي تتداخل فيها الدين، والعلم، والتاريخ، واللغة. حيث ركز أركون على إمعان العقل النقدي، بدلًا من التسليم بالنصوص الدينية تسليمًا قطعيًا، وإعادة فهم التراث الإنساني وقراءته قراءة جديدة، بأدوات إبستمولوجية وأنثروبولوجية، للتواصل مع الواقع المعاصر، وبناء المستقبل، وتحرير العقل الديني ليكون قادرًا على التفاعل مع العالم المتغير.

كما اعتبر أن الحداثة هي قراءة جديدة للتراث الإسلامي، وإعادة فهمه وتأويله، ليكون أساس بناء حداثة إسلامية أصيلة، لا تنفصل عن الجذور، لكنها متطلعة للمستقبل. وبهذا، ليست الحداثة عند أركون تقليدًا للغرب، بل هي ممارسة عقلية نقدية تقوم على مساءلة المسلّمات، وبلورتها وفق الأطر الإسلامية، وإعادة بناء الفكر على أسس عقلانية وعلمانية، من أجل ممارسة الحداثة الفكرية، بهدف بناء فكر إسلامي حديث.

الكلمات المفتاحية: الحداثة، التراث، العقلانية، الفكر الإسلامي، محمد أركون.

Abstract:

Mohammed Arkoun is one of the most prominent contemporary thinkers who sought to renew Islamic thought by adopting the concepts and critical tools of modernity. He viewed modernity as a profound vision that transcended a historical stage, to practice critical thinking and deconstruct rigid religious thought. He sought to integrate Islamic thought with the philosophical dimensions that intertwine religion, science, and history.

In language, Arkoun established a critical mind instead of accepting religious texts as absolute, and aimed to re-understand human heritage and read it with new epistemological and anthropological tools. This approach was meant to communicate with contemporary reality, build the future, and liberate the religious mind to be able to interact with the changing world.

He also considered that modernity is a new reading of the Islamic heritage — a re-understanding and interpretation of it — to be the basis for building an authentic Islamic modernity that is not separate from its roots, but rather looks to the future.

Thus, for Arkoun, modernity is not an imitation of the West, but rather a critical mental practice based on questioning established principles and reshaping them according to Islamic frameworks. It involves rebuilding thought on rational and secular foundations in order to practice intellectual modernity, with the aim of building a modern Islamic thought.

Keywords: Modernity, heritage, rationalism, Islamic thought, Mohammed Arkoun.

فهرس المحتويات:

ملخص

فهرس المحتويات

مقدمة ..... أ–ب–ج

الفصل الأول: السياق الفلسفي والتاريخي للحداثة 4

المبحث الأول: مفهوم الحداثة 5

المطلب الأول: السياق الفلسفي لمصطلح الحداثة في المنظوم الغربي..... 5

المطلب الثاني: مفهوم الحداثة في الفكر العربي 9

المطلب الثالث: الحداثة في الفكر الإسلامي..... 11

المبحث الثاني: المرجعية الفكرية لفلسفة اركون 13

المطلب الأول: نبذة عن حياة محمد أركون ومسيرته الفكرية..... 13

المطلب الثاني: التيارات الفكرية التي تأثر بها محمد أركون 15

المطلب الثالث: موقع أركون بين المفكرين العرب والمعاصرين 21

الفصل الثاني: مفهوم الحداثة عند اركون 22

المبحث الأول: نقد العقل الإسلامي 23

المطلب الأول: مفهوم العقل الإسلامي عند محمد أركون..... 23

المطلب الثاني: نقد أركون للثبات العقائدي والانغلاق الفكري 24

المطلب الثالث: دعوة محمد أركون إلى العقلانية منفتحة 26

المبحث الثاني: إعادة قراءة التراث وتأصيل التاريخ عند اركون 28

المطلب الأول: مفهوم إعادة قراءة التراث عند أركون 28

المطلب الثاني: استخدام المنهج التاريخي النقدي في دراسة النصوص الإسلامية....29
المطلب الثالث: جدلية العلاقة بين التراث والحداثة عند اركون 30
المبحث الثالث: العلمانية والحداثة.....33
المطلب الأول: موقف محمد أركون من العلمانية كشرط للحداثة.....33
المطلب الثاني: العلمانية في السياق الإسلامي عند اركون 37
الفصل الثالث: تطبيقات الحداثة في الفكر الأركوني 39
المبحث الأول: مفهوم الحرية والتعددية 40
المطلب الأول: مفهوم الحرية الفكرية.....40
المطلب الثاني: التعددية الثقافية والدينية في الفكر الحداثي.....41
المبحث الثاني: العلاقة بين الدين والعقل 44
المطلب الأول: دور العقل في فهم النصوص الدينية.....44
المطلب الثاني: تجاوز القراءات التقليدية للنصوص المقدسة.....45
المبحث الثالث: مشروع أركون المستقبلي 47
المطلب الأول: المستقبل الإسلامي في ظل الحداثة.....47
المطلب الثاني: نقد أركون للحداثة الغربية 52
الخاتمة.....55
قائمة المصادر والمراجع 57

مقدمة

تُعتبر الحداثة من أبرز الظواهر الفكرية والفلسفية الكبرى التي عبّرت عن التحولات الجذرية في التفكير الإنساني، وكذلك في مفهومي المعرفة والسلطة، وذلك منذ عصر التنوير الأوروبي. وقد أولى الفكر الإسلامي المعاصر اهتمامًا عميقًا بهذا الموضوع (الحداثة)، حيث يُعدّ المفكر العربي المعاصر محمد أركون من أبرز الأصوات التي تناولت قضية الحداثة بعمق وحرارة، ساعيًا بذلك إلى تجديد الفكر الإسلامي وتنشيط العقل العربي وإيقاظه من سباته الطويل.

لقد تعامل محمد أركون مع الحداثة باعتبارها رؤية فلسفية وثقافية جديدة للعالم، أحدثت تحولات جذرية في الإدراك الإنساني للكون والطبيعة، وكذلك للمجتمع البشري. ومن جهة أخرى، نجد أن مقاربة أركون للحداثة ركّزت على الأبعاد الفلسفية والمعرفية، حيث سعى إلى فهم الأسس والمبادئ الفكرية التي قامت عليها الحداثة الغربية، وتأثيراتها في البنية العقدية الإسلامية. فهو يهدف إلى تأسيس حداثة قائمة على تفكيك الأنساق الفكرية التقليدية، وإعادة بناء المفاهيم في ضوء المناهج الحديثة في العلوم الإنسانية.

ومن هذا المنظور، فإن الأبعاد الفلسفية للحداثة عند محمد أركون لا تقتصر على العلاقة بين الدين والعقل، بل تتجاوزها إلى إعادة التفكير في مفاهيم الحقيقة، والتاريخ، والمعرفة، والسلطة، في ضوء مقتضيات العصر الحديث.

ومن هنا يمكننا طرح الاشكال الاتي: كيف يعيد أركون بناء المفاهيم الفلسفية في سياق الحداثة؟

وتندرج تحته عدة تساؤلات نذكر منها: كيف أعاد أركون النظر في العقل الإسلامي؟ وما الدور الذي لعبه التاريخ حسبه في فهم الحداثة؟ وهل يمكن تأسيس حداثة قائمة على الجمع بين التراث الإسلامي والحداثة الغربية حسب أركون؟

وقد دفعنا لاختيار هذا الموضوع جملة من الدوافع من بينها أهمية فكر محمد اركون خاصة وأنه كان من بين الأصوات النقدية في العالم الإسلامي التي سعت إلى تفكيك التراث الإسلامي.

وللإجابة عن الاشكالية المطروحة قسمنا خطة البحث إلى ثلاث فصول بحيث يندرج تحت كل فصل ثلاث مباحث، فكان عنوان الفصل الأول السياق الفلسفي والتاريخي للحداثة، ثم ضبط مفهوم الحداثة ومنه تطرقنا الى السياق الفلسفي لمصطلح الحداثة في المفهوم الغربي، ثم مفهومها في الفكر الغربي فمفهومها في الفكر الإسلامي.

ثم المرجعية الفكرية لفلسفة اركون يندرج تحته ثلاث مطالب؛ نبذة عن حياة محمد اركون وسيرته الفكرية والتيارات الفكرية التي تأثر بها محمد اركون ثم المطلب الثالث موقع اركون بين المفكرين العرب والمعاصرين.

أما الفصل الثاني فكان بعنوان مفهوم الحداثة عند اركون وينقسم هذا الفصل الى ثلاث مباحث، النقد العقل الاسلامي، مفهوم العقل الاسلامي عند اركون، نقد اركون للثبات العقائدي والانغلاق الفكري، ثم تطرقنا الى اعادة قراءة التراث وتأصيل عند اركون ثم استخدام المنهج التاريخي النقدي في دراسة النصوص الاسلامية بعد ذلك جدلية العلاقة بين التراث والحداثة عند اركون، ثم يأتي مبحث العلمانية والحداثة يندرج ضمنه مطلبين موقف اركون من العلمانية كشرط للحداثة والمطلب الثاني العلمانية في السياق الاسلامي عند اركون.

وأخيرا الفصل الثالث بعنوان تطبيقات الحداثة في الفكر الاركوني يندرج تحته مفهوما لحرية والتعددية ومفهوم الحرية الفكرية والتعددية الثقافية والدينية في الفكر الحداثي، اما فيما يخص المبحث الثاني جدلية العلاقة بين الدين والعقل ثم دور العقل في فهم النصوص الدينية والمطلب الثاني تجاوز القراءات التقليدية للنصوص المقدسة.

أما فيما يخص المبحث الثالث الذي كان بعنوان مشروع اركون المستقبلي ينقسم إلى مطلبين: المستقبل الإسلامي في ظل الحداثة ونقد أركون للحداثة الغربية. وقد اتبعنا المنهج التحليلي لتبسيط فكر أركون، وكذا تتبع المنهج التاريخي الذي ساعدنا في تتبع أفكار أركون تاريخيا، وقد واجهتنا في هذا البحث جملة من الصعوبات منها: عمق فكر أركون وبذلنا جهدا كبيرا لفهمه واستيعابه، كما أن كتاباته بالفرنسية بعد ترجمتها أحيانا تغيب المعنى الفلسفي لمضامينه.

ومن أهم المراجع التي اعتمدنا عليها في البحث: محمد أركون، الإسلام السياسة والأخلاق، وكتاب محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، وكتاب عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد جابري، هشام جعيط).

وفي الختام نتوجه بأسمى عبارات الشكر والتقدير للأستاذ المشرف "أ.د. العيد بسي" على ما قدمه من توجيهات ومساعدات أسهمت في تقويم بحثنا، وعلى ما أبدى من تشجيع وتحفيز للمضي قدما ولخوض غمار البحث رغم ما لاقيناه من صعوبات.

الفصل الأول:

السياق الفلسفي والتاريخي للحداثة

المبحث الأول: مفهوم الحداثة

المطلب الأول: السياق الفلسفي لمصطلح الحداثة في المنظوم الغربي

"يُعد مفهوم الحداثة من المصطلحات المركبة التي تجمع بين البُعدين الفلسفي والتاريخي، وتشير إلى مجموعة من التحولات الجذرية في الفكر والمجتمع التي برزت في أوروبا الحديثة.

فالحداثة كمفهوم فلسفي تمثل نظرة عالمية حديثة تقوم على الاعتقاد بأن الانسان قادر على فهم الواقع وتحويله باستخدام العقل والتجربة العلمية، حيث نشأت فلسفة الحداثة بعد أن تخلى الفكر الفلسفي عن الإرث الاقطاعي وموروثاته وأفكاره الغيبية الرجعية، من خلال ثلاث تحولات منهجية رئيسية، وهي كالتالي:

–التحول الأول: حصل في القرن السادس عشر الميلادي، أو ما يطلق عليه (عصر النهضة والإصلاح الديني)، أو عصر مارتن لوثر كينج.

–التحول الثاني: حصل في القرن السابع عشر: وهو عصر الثورة العلمية الأولى، أي عصر غاليليو وديكارت وكيبلر، وكذلك عصر سبينوزا ولايبنتز، وكل أولئك مهدوا الطريق للتنوير الكبير والثورة الفرنسية، وباختصار هي ثلاثة قرون حاسمة في تاريخ الغرب والعالم كله.

–التحول الثالث: فقد حصل في القرن الثامن عشر (عصر التنوير)[1].

ولهذا السبب أجمع المفكرون والفلاسفة الأوروبيون على تقسيم تاريخهم إلى ثلاث حقب رئيسية، كما يلي:

1 –العصور اليونانية – الرومانية القديمة، امتدت من القرن الخامس قبل الميلاد إلى القرن الرابع أو الخامس بعده، أي طيلة ألف سنة (مرحلة العبودية).

[1]: أسماء سالم أحمد بن عفيف، الحداثة بين التاريخ والفلسفة، المجلد الثالث 2020، جامعة الملك عبد العزيز، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الشريعة والدراسات الإسلامية، يوليو 15 2023. https://scpm.site

2 –العصور الوسطى المسيحية: امتدت من القرن الخامس بعد الميلاد وحتى القرن الرابع عشر أو الخامس عشر؛ أي طيلة ألف سنة أيضًا (قبل عصر النهضة كانت ثقافة العرب المسلمون وتقنياتهم تتفوق على ثقافة الأوروبيين وتقنياتهم، كما يقول المؤرخ الفرنسي جان دوليمو، ولكن بدءًا من عام 1600 م، أصبح التفوق الأوروبي على العرب والصينيين وسواهم واضحًا، لا لبس فيه ولا غموض).

3 –عصر النهضة وتطور الفلسفة الأوروبية والتنوير الغربي:

كان نجاح الثورات البرجوازية في هولندا في مطلع القرن السابع عشر، وفي بريطانيا (1641 – 1688) ثم الثورة الفرنسية الكبرى (1789 – 1815)، والثورة الألمانية في منتصف القرن التاسع عشر، بمثابة الإعلان الحقيقي لميلاد عصر النهضة والتنوير الأوروبي، أو عصر الحداثة الغربية؛ ففي هذا العصر انتقلت أوروبا الغربية من مجتمع الطبيعة المحكوم بنظرية الحق الإلهي إلى المجتمع المدني، مجتمع الديمقراطية والثورة العلمية الكبرى التي أحدثت زلزالًا في الفكر الأوروبي الحديث كان من نتائجه الرئيسة انتقال موضوع الفلسفة من العلاقة بين الله والعالم إلى العلاقة بين الإنسان والعالم وبين العقل والمادة.

فالحداثة في الفلسفة هي مفهوم مركزي يشير إلى مجموعة من التحولات الفكرية والثقافية والاجتماعية التي بدأت في أوروبا منذ القرن السابع عشر وبلغت أوجها في القرن الثامن عشر مع عصر التنوير، ثم امتدت تأثيراتها إلى مختلف أنحاء العالم. تقوم الحداثة على الإيمان بقدرة العقل البشري على فهم العالم وتغييره، وهي مرتبطة بالتقدم، الفردانية، العلمانية، والعقلانية.

أبرز مفاهيم الحداثة في الفلسفة:

1–العقلانية: الحداثة تُعلي من شأن العقل باعتباره الوسيلة الأساسية للمعرفة، وتقلل من الاعتماد على التقاليد أو السلطة الدينية كمصدر للحقيقة.

الفردانية: تأكيد على أهمية الفرد وحقوقه وحريته، بعيدًا عن الهيمنة الجماعية أو الدينية أو الإقطاعية.

2-التقدم: الحداثة تنظر إلى التاريخ بوصفه خطاً تصاعديًا نحو الأفضل، حيث يمكن تحسين حياة الإنسان من خلال العلم والتقنية والمؤسسات الحديثة.

3-العلم والتقنية: تطورت الحداثة جنبًا إلى جنب مع الثورة العلمية، ما أدى إلى رؤية العالم كموضوع يمكن تفسيره وتغييره علميًا.

4-العلمانية: فَصل الدين عن الدولة، وإخضاع المؤسسات الاجتماعية والسياسية لمعايير عقلانية وغير دينية.

5-نقد السلطة والتقاليد: الفلاسفة الحداثيون مثل ديكارت، وكانط، وهيغل، وغيرهم سعوا إلى تحرير الفكر من القيود التقليدية والكنسية، وإعادة بناء المعرفة على أسس جديدة[1].

من الناحية التاريخية تشير الحداثة إلى سلسلة من التحولات الكبرى في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، التي بدأت في أوروبا منذ القرن الخامس عشر، واستمرت حتى نهاية القرن الثامن عشر [2].

تعتبر بداية الحداثة في أشد القضايا التي دار حولها الكثير من الخلاف بين المفكرين، فالبعض منهم يعيدها إلى القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر ومنهم من يعيدها إلى القرن التاسع عشر نصفه الأول أو نصفه الثاني ومنهم من يعتقد أنها ابتدأت في أوائل القرن العشرين[3].

---

[1] أسماء سالم أحمد بن عفيف، الحداثة بين التاريخ والفلسفة، المجلد الثالث 2020، جامعة الملك عبد العزيز، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الشريعة والدراسات الإسلامية، يوليو 15 2023. https://scpm.site

[2] المصدر نفسه.

[3] عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط1، 1992م، ص42

وهذا يعني أن هناك جدل وخلاف حول ميلاد الحداثة، وكان من أسباب هذا السجال والخلاف اختلاف مفهوم الحداثة والعصرنة وما يقصد منها "جون اف رندل" في كتابه عن الحداثة يعيد جذور الحداثة إلى هؤلاء الثلاثة "كانت" و"هيغل" و "ماركس"، إذ يقول "ليست الحداثة بمجرد وجود تاريخي أو شيء يوفر الستارة الخلفية للمسرح لتاريخ الأفكار ولكنها تأسيس للعلاقات الاجتماعية من خلال رأيين أو معنيين" ثم يبين رندل هذين الرأيين"[1].

ضف إلى ذلك هناك منظور آخر يرى بأنّ حركة الحداثة كديناميكية تاريخية ليست وليدة القرن الثامن عشر أو التاسع عشر في أوروبا، بل أن جذورها تعود إلى القرن الخامس عشر وهو القرن الذي انطلقت فيه المغامرة الكونية الكبرى التي ارتادتها الحضارة الغربية، فالحداثة لم تحدث في سنة واحدة ولا حتى في قرن واحد بل انطلقت تدريجيا لترسخ على كافة الجبهات الاجتماعية في أوروبا، ثم لتتدفق على كافة أرجاء الكرة الأرضية وذلك عبر المفاصل الكبرى الاستراتيجية الأساسية للنهضة الأوروبية[2]، في إيطاليا الإصلاح الديني، الاكتشافات الجغرافية، الثورات العلمية في مختلف المجالات وخاصة مجال الفلك لكوبرنيق وغاليلو في ميدان البيولوجيا لامارك وداروين، الثورة الصناعية في إنجلترا والثورة الفرنسية، الثورة الأمريكية والثورة الروسية، الثورات العلمية والصناعية المتواصلة حاليا.

"وعلاوة على ذلك لو أردنا أن نتبع جذور الحداثة وأفكارها لوجدناها كلها في تاريخ اليونان والرومان، نبتت كلها في أحضان الوثنية وامتد أثرها في واقع أوروبا الفكري والأدبي[3]".

[1] عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، المرجع السابق، ص12.

[2] النهضة الأوروبية، هي حركة فكرية نشأت أولا في إيطاليا في القرن الرابع عشر ميلادي تتسم بالاهتمام بالأدب والفن الكلاسيكي التقليدي والنشاط الفردي والذهني (العقلي والعلمي والفني)، إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الطباعة لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د ط، د س، ص45.

[3] عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، المرجع السابق، ص44.

المطلب الثاني: مفهوم الحداثة في الفكر العربي

"إن فكرة الحداثة هي إنتاج غربي، وإن الانسان العربي ينظر ضرورة إلى الغرب كآخر، للاعتبارات التي سبق ذكرها، إن مشكل الحداثة بالنسبة للفكر العربي هو في كون أن الحداثة هي غربية ولذلك إن مفكرينا المغربيين قد ناقشوا فكرة الحداثة من خلال حديثهم عن العلاقة مع الآخر، فالحداثة في الفكر العربي تُعدُ من المفاهيم المركبة والمتعددة الأبعاد، وقد أثار جدلا فكريا واسعا في الأوساط الثقافية والفكرية العربية خلال القرن العشرين وحتى اليوم[1]".

– ترتبط الحداثة في مختلف اللغات بكلمة الحديث الذي يمثل الجديد ونقيض القديم:

–في اللغة العربية: تعود الحداثة إلى كلمة الحديث وهو "نقيض القديم، والحدوث نقيض القدمة، حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة، حداثة وأحدثه هو، فهو محدث وحديث، وكذلك استحدثته[2] "، فالحداثة تشتق من المستحدث ويرادف الجديد والطارئ، حيث قال:" حداثة السن: كناية عن الشباب وأول العمر [3]"، أي ترتبط بالجديد وكل ما هو غير قديم، وبالتالي فالحداثة تشتق من "الحديث و المحدث الأمور والآراء وهو الجديد الطارئ منها، والذي لم يكن معروفا ولا شائعا، وهو يستعمل إما للمدح فيدل على تفتح الفكر واطلاعه على ما جد من المعارف وانعتاقه من التقليد، وإما للذم فيدل على الطيش والانسياق وراء كل جديد من الحاضر ومن دون تمعن في الماضي[4]، إذن الحداثة في اللغة ترد إلى كلمة المحدث وهو الجديد الطارئ.

الحداثة لدى أركون: "ينفي أركون كون أن الحداثة خاصية غربية وهو بذلك ينفي تعيين زمان أو مكان الحداثة فهو يرى أنها ليست سمة الحضارة الغربية بل هي سمة تميز الجديد عن

---

[1] عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد جابري، هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، لبنان، 2014، ص90–91.

[2] جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ج ،1 دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2005 ص .852

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] يعقوبي محمود، معجم الفلسفة، الميزان للنشر والتوزيع، ط،2 1998، ص 33

القديم عبر مختلف الحقب الزمانية وفي مختلف الحضارات، فالحداثة "ليست المعاصرة، فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة والعصر أناس ينتمون عقليا لمرحلة القرون الوسطى، وقد توجد في القرون السابقة شخصيات تمثل الحداثة[1]".

فالحداثة مصطلح يشير إلى مرحلة تاريخية مرت بها أوروبا [2]، أي مرحلة العصر الحديث التي حدثت فيها الثورة على الفترة القروسطية، ويختلف الفلاسفة والمفكرين حول بداية الحداثة فهي تعبير عن مرحلة جديدة مرت بها أوروبا من الصعب تحديد بدايتها الدقيقة لكن يمكن القول أنها مرحلة ما بعد انحسار سلطة الكنيسة والمقدس لحساب سيادة العقل والانسان في أوروبا، عرفت من خلالها ثورة علمية وفكرية وفلسفية ترتب عنها تطورها في شتى الميادين فيما بعد، والحداثة في جوهرها تصور جديد للراهن يقوم على الثورة على الماضي في مستويات مختلفة بإبداع وسائل جديدة في التفكير وسلوكيات جديدة، وهي في الأصل غربلة للماضي وليست قطيعة نهائية معه إذ تقوم على مواكبة ما هو إيجابي منه وتجاوز ما هو سلبي منه من أجل الخروج من مأزق التخلف والنهوض بالمجتمع.

إذن من دون شك مفاهيم الحداثة تتعدد وتتنوع، "فقد عرفها البعض بأنها حقبة تاريخية ابتدأت في أقطار الغرب، ثم انتقلت آثارها إلى العالم بأسره[3]"، قد تأسست الحداثة على جملة من المقومات، لأنها "من وجهة النظر الفلسفية تقوم على الرؤية الذاتية للوجود، والنزعة العقلانية في المعرفة والقول والعدمية بالنسبية في مجال القيم، من خلال ما سبق تتميز الحداثة بأنها تعبير عن مرحلة تاريخية عاشها الإنسان الغربي على وجه الخصوص، والذي انتقل في الفترة المتأخرة إلى مرحلة ما بعد الحداثة التي يمكن القول أنها مرحلة متقدمة من مرحلة الحداثة تعتبر امتدادا لها باعتبارها مشروعا غير مكتمل بتعبير 'هابرماس'، ولكن الحداثة وإن كانت

[1] محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة، دار توبقال، المغرب، ط1، 1996، ص106.

[2] قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1، 2007 ص 66

[3] طه عبد الرحمن، روح لحداثة–، المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية– المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط2، 2009 ص 23.

وليدة بيئة أوروبية وواقع غير واقعنا فإن ما ترتب عنها من تقدم علمي هائل للآخر وسيادته المطلقة على العالم الأجمع في حين تخلف الشعوب العربية عن ركب قطارها، والذي من دون شك تتأثر به تلك الشعوب ولاسيما في عصر العولمة والثورة المعلوماتية...فإن تطرح مأزقا لدى العرب في كيفية استلهامها والاستفادة منها والحماية من رياحها العاتية، هذا ما جعل المهمة الكبرى لمفكري العرب المعاصرين، وتم تأسيس الحداثة في الفكر العربي، على جانبين محوريين، الأول جواني يتعلق **بالأنا** بثقافتنا المحلية، ألا وهو ذلك الكم الهائل من التراث الذي بنى ماضينا وما فتئ يصنع حاضرنا ويخطط لمستقبلنا، والثاني براني ويرتبط **بالآخر** يقوم على ضرورة إيجاد نمط للعلاقة معه يقوم على التفاعل بدل الانفعال[1].

المطلب الثالث: الحداثة في الفكر الإسلامي

"الحداثة هي حالة حضارية ومعرفية نشأت في الغرب بعد عصر النهضة، وتتميز بسلوكيات وقيم جديدة مثل:

-هيمنة العقلانية (الحكم بالعقل في جميع المجالات)؛

-العلمانية (الفصل بين الدين والدولة)؛

-التغيير المستمر (تقدم العلم والتكنولوجيا)؛

-التحديث المؤسسي (فرض الفرد كوحدة أساسية في المجتمع).

لم يعرف الأدب العربي في تاريخه الطويل قضية أثارت حولها الجدل والنقاش، ومازالت كقضية الحداثة التي بدأت تثار منذ مطلع النصف الثاني من القرن الماضي، وعلى الرغم من تقادم العهد بالحداثة، فأنه من الصعوبة ضبط مدلولات هذا اللفظ بالاعتماد على كتابات دعاته، والمعاجم العربية القديمة لا تقدم تفسيرا للحداثة إلا باعتبارها نقيضا للقدم، وهذا ما أكده صاحب

[1] أسماء سالم أحمد بن عفيف، الحداثة بين التاريخ والفلسفة، المجلد الثالث 2020، جامعة الملك عبد العزيز، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الشريعة والدراسات الإسلامية، يوليو 15 2023.

القاموس المحيط بقوله: (حدث حدوثًا وحداثةً نقيض قدم)، إذن فالحداثة ليست دعوى شبيهة بالعصرية التي تكون دعوة شكلية سطحية تتعلق بمظاهر الأشياء، والحداثة العربية تنبثق من القديم العربي في الوقت نفسه وفي تعارض معه دخلت الحداثة إلى العالم الإسلامي كمشروع غربي، مما ولد صراعا بين:

رؤى إصلاحية ترى في الحداثة فرصة للنهوض، وآراء محافظة تراها تهديدا للهوية الإسلامية، وبذلك فإن الحداثة في السياق الإسلامي ركزت على القرآن الكريم بوصفه يدعو إلى استخدام العقل، كما في الآية الآتية:

"إنّ في خَلْقِ السَّماوَاتِ والأَرْضِ واختلافِ اللَّيْلِ والنَّهَارِ لآَيَاتٍ لأولِي الأَلْبَابِ[1]"

وهذا يفتح الطريق أمام بناء معرفة حديثة قائمة على العقل والتجربة.

وفي الأخير يمكننا القول أنّ الحداثة ليس عدوًا للإسلام، بل هي مرحلة حضارية يمكن التعامل معها بوعي ومسؤولية، فالإسلام يملك أدواته الذاتية للدخول في الحداثة، بشرط أن تكون هذه الحداثة متجذرة ثقافيا، ومحترمة للخصوصية الإسلامية، ولا تكون مجرد تقليد أعمى للنموذج الغربي[2].

[1] آل عمران، الآية -190-

[2] الحداثة في الأدب العربي، د. عارف عبد صايل، جامعة الأنبار، كلية الآداب، https://www.uoanbar.edu.iq

المبحث الثاني: المرجعية الفكرية لفلسفة اركون

المطلب الأول: نبذة عن حياة محمد أركون ومسيرته الفكرية

"محمد أركون فيلسوف عربي حداثي، ولد في الجزائر وعاش في فرنسا ودفن بالمغرب، آمن بما وراء الحداثة، لكنّه شعر باليأس والإحباط من نظرة الأوربيين إليه كمسلم تقليدي، كان ينتقد العقل الإسلامي بلسان فرنسي وبعقل استشراقي غربي.

ولد يوم 01 فبراير/شباط 1928 بقرية تاوريرت ميمون بولاية تيزي وزو في منطقة القبائل الكبرى، ونشأ في عائلة أمازيغية فقيرة، وذكر في مراسلاته الشخصية أن عائلته تركت موطنها الأصلي في قسنطينة وقصدت تاوريرت ميمون بحثا عن الحماية.

1-دراسته وتكوينه:

بدأ تعليمه الابتدائي في تاوريرت ميمون، والتحق بوالده في محافظة عين تموشنت بالغرب الجزائري وهو في التاسعة من العمر، فتعلم العربية والفرنسية.

بسبب الظروف الاقتصادية الصعبة لعائلته لم يتمكن من السفر إلى العاصمة الجزائر لمواصلة تعليمه الثانوي، فدرس في ثانوية يشرف عليها الآباء البيض (نخبة من المعلمين ذوي النزعة التبشيرية)، بولاية وهران ما بين (1945-1941).

استكشف في تلك المرحلة الثقافة والأدب اللاتينيين، وتعرف على القيم المسيحية وآباء الكنيسة الأفريقية تورتوليان وسوبريانوس وأوغسطينوس.

التحق بكلية الآدب في جامعة الجزائر ما بين (1954-1950)، ولم يكتف بدراسة الأدب بل انخرط أيضا في دراسة الفلسفة والقانون والجغرافيا، وفي منتصف الخمسينيات، التحق بجامعة السوربون بتوصية من المستشرق لويس ماسينيون، وفيها حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة في يونيو / جزيران 1969.

2-الوظائف والمسؤوليات:

تولى عددا من الوظائف والمهام، حيث عمل أستاذا في العديد من الجامعات العالمية كجامعة السوربون تخصص التاريخ الإسلامي (1969-1961)، وجامعة ليون (1970-1972)، وجامعة كاليفورنيا (1969)، وجامعة نيويورك (2003-2001).

حصل على العضوية في مجلس إدارة معاهد الدراسات الإسلامية في لندن (1993-2010)، ولجنة تحكيم في هيئة إدارة جائزة آغا جان للهندسة (1989)، وعضو اللجنة القومية للأخلاق والرؤيا العالمية والصحة (1998-1990).

كما كان عضوا في اللجنة الدولية لجائزة اليونسكو لأصول تربية السلام لسنة 2002، وعضوا لجنة تحكيم الجائزة العربية الفرنسية لسنة 2002، وعضوا بالمجلس العلمي للمعهد السويدي بالإسكندرية.

3-التجربة الفكرية:

اشتغل بنقد العقل الإسلامي من خلال دراسة النصوص الدينية وأصول الفقه التي أصلها علماء الشريعة الإسلامية على مدار القرون الثلاثة الأولى، والتي جسدت حينها قدرة العقل الإسلامي على التحليل والتفسير والاستقراء والاستنباط.

وظلت تلك الأصول حسب رأيه فيما بعد قوانين مقدسة لا يمكن تغييرها بتغيير الظروف التاريخية والاجتماعية، ولذلك سعى أركون وحاول فهم النص الديني من خلال تركيبته الأدبية والقرائن التي تحفه.

اعتبر عدد من المتخصصين في الفكر الإسلامي والمفكرين الإسلاميين أن نظرية أركون "نقد العقل الإسلامي" تمت بمنهجية غربية، وسعت لنزع الثقة والقدسية عن النص

الديني، وفي هذا السياق قال الدكتور محمد بن حامد الأحمري إن النظرية المذكورة سعت لـ "نزع الثقة من القرآن الكريم وقداسته، واعتباره نصا أسطوريا قابلا للأخذ والرد".

4-مؤلفاته:

ألف باللغة الفرنسية العديد من الكتب أبرزها "الفكر العربي" ترجمه الدكتور عادل العوا إلى العربية، "الإسلام بين الأمس والغد"، ترجمه علي مقلد، "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"، "الفكر الإسلامي قراءة علمية"، "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد".

5-وفاته:

توفي محمد أركون يوم 15 سبتمبر / أيلول 2010 عن عمر ناهز الثمانين عاما، ودفن بمقبرة الشهداء في العاصمة المغربية الرباط تنفيذا لوصيته[1]".

"يعتبر أركون أحد أبرز وجوه الفكري الإسلامي المعاصر، الذي تصدى ضمن مشروعه الكبير بالبحث والتنقيب في ظاهرة، كثيرا ما اعتبرت من الظواهر غير المفكر فيها وهي الظاهرة الإسلامية[2]".

المطلب الثاني: التيارات الفكرية التي تأثر بها محمد أركون

1-التيار الغربي:

تأثر محمد أركون بشكل كبير بالفكر الفلسفي والمنهجي الغربي، خاصة بالتيارات النقدية والبنيوية، استلهم من فلاسفة مثل هيغل، كانط، وكلود ليفي شتراوس، كان هدفه استخدام هذه المناهج الغربية لإعادة قراءة التراث الإسلامي بطريقة نقدية وعلمية، حيث استعان أركون بالعديد من الأدبيات الغربية التي درست النص الديني والتي أعطته الحافز على دراسة المجال

[1] الموسوعة محمد أركون، 2014/10/14، https://www.aljazaeera.net

[2] قراءة في فكر محمد أركون، مخلوف بشير، مقدمة، ص01.

الإسلامي ونصوصه التأسيسية بنفس المنهجية، منها مجموعة الكتب المهمة التي نشرت حول دراسة القرآن: مقاربات لدراسة تاريخ تفسير القرآن... أندريو ريبين، مطبوعات أكسفورد 1988، مقاربات لدراسة القرآن..ج.ر. هاوتنغ وعبد القادر أ. شريف، روتليدج، لندن 1993، القرآن بصفته نصا... كتاب جماعي بإشراف ستيفان ويلد 1996.

هذه الكتب، كما يقيمها أركون، تخضع لمنهجية واحدة هي" المنهجية التاريخية الفيلولوجية التي سيطرت على الاستشراق الكلاسيكي طيلة القرن التاسع عشر وحتى وقت قريب، فاستمرارية الإشكاليات التاريخية والمجريات الفيلولوجية والفضول المعرفي الهامشي، كلها أشياء تسيطر على هذه الدراسات[1]"، وهذا ما وجده عند جوزيف فان إيس Joseph Van Ess، الذي رأى أن القرآن يتطلب تطبيق كل المناهج عليه وليس فقط المنهجية الفيلولوجية التاريخية، مقابل هذه الأبحاث التي انتقدها، يمجد أركون كتاب جاكلين شابي رب القبائل اسلام محمد، Le Seigneur des tribus. L'Islam de Mohomet ويعتبره كتابا مهما قائلا: "إن كتابها يقدم المثال العملي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية، إبستمائية وإبستمولوجية، في الكتابة التاريخية عن القرآن، إن المؤلفة ترسم حدودا لا يمكن اختراقها بين القانون المعياري لمهنة المؤرخ من جهة، وبين مجال الفكر الإيماني والمعرفة الإيمانية من جهة أخرى[2]"، ويستدرك قائلا: "لجاكلين ميزة دمج هذا المجال الموضوع منهجيا عن طريق المكتسبات المنهجية والمصطلحية التي قدمتها الألسنيات الحديثة وعلى رأسها التمييز بين النص الشفهي وبين المكتوب...[3]".

[1] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، ص46

[2] المرجع نفسه، ص50

[3] المرجع نفسه، ص51، وبعدها التعرف على مميزات عمل جاكلين شابي كما بينها أركون.

2-دراسات الأنثروبولوجية

يهتم البحث الأنثربولوجي بدراسة الإنسان من كل جوانبه وأبعاده بهدف فهمه بشكل متكامل ومترابط وفهم حياته في الماضي وفي الحاضر، "تُبرز الأنثربولوجيا بالدرجة الأولى أهمية المقارنة ودراسة التشابه والاختلاف بين الجماعات البشرية، ما دفع المهتمين بهذا الميدان إلى الابتعاد عن دراسة الحضارة الظاهرة لكل اختلاف أو تميز أي دراسة الحضارة التقنية والعلمية الحديثة والسعي وراء مجتمعات مازالت خارج هذا الإطار..[1]"، وبالتالي، فهو بحث مقارن بالدرجة الأولى يرفض التمركز حول هوية واحدة، والدراسات الأحادية، متعدد الميادين والاختصاصات يهتم بكل عوامل الحركة التاريخية للمجتمعات البشرية، ولا يكتفي بالنصوص المكتوبة، وبالثقافة العالمة فقط وفق منظور الجابري[2]، وإنما يهتم أيضا بالثقافة الشفهية، بالخيال والأوهام بالإبداعات الثقافية والأغراض السياسية والمصالح الاقتصادية والتصورات الإيديولوجية...

وتتفرع الأنثروبولوجيا إلى العديد من التخصصات منها:

3-الأنثروبولوجيا الدينية:

تركز على فكرة محورية هي أن: "أي مجتمع في العالم لم يحقق الفصل المطلق والنهائي بين كلا الذروتين الروحية والزمنية أو الدينية والدنيوية، ذلك أن ظاهرة التقديس Le Sacré" موجودة في كل المجتمعات، إنها ظاهرة أنثروبولوجية، تختلف درجة حدتها وأشكال

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ط1، بيروت، مركز الإنماء العربي، 1987، ص122.

[2] مقاربة محمد عابد الجابري الذي يركز على الثقافة العالمة فقط يقول: "إننا قد اخترنا بوعي التعامل مع الثقافة "العالمة" وحدها، فتركنا جانبا الثقافة الشعبية من أمثال وقصص وخرافات وأساطير وغيرها، لأن مشروعنا نقف هنا موقف الباحث الأنثروبولوجي، الذي يبقى موضوعه مائلا أمامه كموضوع باستمرار، بل نحن نقف من موضوعنا موقف الذات الواعية".

تجلياتها من مجتمع لآخر حسب درجة تطوره الاجتماعي والثقافي"[1]، أي أنه لا يوجد شكل واحد من أشكال التقديس، بل أشكال متعددة مُعبرة عن حاجة مرتبطة بالفاعلين الاجتماعيين.

يقع الاهتمام بالتقديس أو المقدس في صميم البحث الأنثروبولوجي عند أركون، فدراسة تاريخ الفكر العربي الإسلامي، والمجتمعات العربية الإسلامية، يقتضي دراسة المقدس، في بنيته وعناصره وعلاقته بالإلهي والديني، ومقارنة علاقته بالمجتمعات والثقافات القديمة من جهة، وعلاقته بالمجتمعات الحديثة من جهة أخرى، أي سوسيولوجيا التقديس واستراتيجيات المقدس في التكوين الاجتماعي، ويبدأ أركون تحليله للمقدس من خلال التأكيد على شمولية ظاهرة التقديس،' "أي هناك إجراءات اجتماعية وسياسية للتقديس، فالتقديس والتعالي لا ينفصل عن مرجعيات دعم الخطابات الدينية المرتبطة بالخطابات السلطوية، فمفهوم المقدس بداية من القرن الثامن عشر عرف توجها جديدا حيث: " بدأت دراسة التاريخ المقدس تعرف توجها جديدا ينجه به نحو الأرض بعدما كان منصبا على السماء فقط[2]".

حيث يقارب ظاهرة القدس، ويسجل أن المقدس ظاهرة تخص كل المجتمعات البشرية في التاريخ بما في ذلك أكثر المجتمعات علمانية، لأنّ الانسان لا يستطيع أن يعيش بدون مقدس، ولكن أركون يقرأ المقدس في التاريخ، من خلال فحصه لما يسميه سوسيولوجيا التقديس أو استراتيجيات المقدس في التكوين الاجتماعي، ومعنى ذلك أن المقدس لا يمكن فصله عن الصراعات القائمة بين الفئات الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية، كما يدرس أيضا في القراءة الانثربولوجية القوى الأساسية المشكلة للمجتمعات العربية الإسلامية، ويميز بين القوى

[1] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، المرجع السابق، ص21.

[2] عبد العلي الدكالي، المقدس: المصطلح والمفهوم، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 119، بيروت، مركز الإنماء العربي، 2001، ص05.

المهيمنة والقوى المهيمن عليها، كما يستعين أيضا بالتاريخ المقارن للأديان، لموضعة الإسلام ضمن خط الديانات التوحيدية الكبرى[1].

إن أهم سلاح للحداثة الفكرية هي النقد التاريخي للنصوص "بما فيها النصوص المقدسة"، حيث يعتبر أركون كلا من المقاربتين التاريخية والأنثروبولوجية مرجعتين متلازمتين لبناء مقاربة نقدية صلبة، حيث يرى ضرورة تعميق النقد التاريخي عن طريق التحليل الأنثروبولوجي من أجل إحداث التطابق بين المادة العلمية المدروسة ومضامين التراث المعاشة من جهة، وبين الفعالية النفسية والتشكيلة البسيكولوجية العميقة للذات الجماعية الأخرى[2]".

4-النقد التاريخي:

يحدد محمد أركون النقد بالمعنى التاريخي باعتبار التاريخية هي دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم بسبب مرور الزمن، تهتم التاريخية بما هو تاريخي غير خيالي ولا وهمي، أي كل ما تحقق عن طريق استخدام أدوات النقد التاريخي، إذن التاريخية تمثل تلك العلاقة التي تربط بين الحقيقة والزمن، وفي هذا الصدد يهدف أركون إلى تقويض الرؤية الدينية للتاريخ كما مارسها علماء المسلمون الأوائل الذين اهتموا بالتاريخ الإسلامي والمادة المنقولة أو المروية وموثوقيتها، فيصر أركون على قول بأن الإسلام في التاريخ فعلا وليس خارج التاريخ وذلك قصد تمرير تلك الأحداث التاريخية على غربال النقد والتمحيص، ومنه نستنتج أن النقد التاريخي يهدف إلى إعادة قراءة النصوص الإسلامية في سياقها التاريخي[3].

[1] مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد 27، أثر الهيرمينوطيقا الغربية في تأويلية الفكر العربي المعاصر، محمد أركون نموذجا، ص180.

[2] محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، (ترجمة هاشم صالح)، (ط1)، بيروت، دار الساقي، ص44.

[3] مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، مجلد 12، العدد 03، جامعة عبد الرحمان ميرة، بجاية، الحداثة في فكر محمد أركون،2024، ص11.

مسترشدا بـ سبينورا باعتباره المؤسس الحقيقي للنقد التاريخي للنصوص المقدسة، حيث يقوم أركون بنقد قصة تشكل المصحف ونقد مجموعات "الصحاح" للمذاهب الإسلامية عند السنة، والشيعة، والخوارج كما يقوم أيضا بنقد خطاب السيرة النبوية، ونقد التصور القروسطي للعالم ككل، فإن أركون يعمل على تطبيق النقد التاريخي على المقدس كما سبق أن طبقه الغربيون على نصوص العهد القديم والعهد الجديد[1].

أدت الاكتشافات المعرفية التي عاشها أركون في الغرب إلى العودة النقدية للمجال العربي الإسلامي، إذ لاحظ الفرق الشاسع في الدراسات وطريقة تقديم الطروحات، ما جعله يعيب على الباحثين العرب المعاصرين عدم اهتمامهم بالنقد التاريخي للنص المقدس على منوال الغربيين، معتبرا أن طه حسين اهتم بنقد التراث الديني، ولكنه لم يزحزح المناقشة من أرضيتها السابقة نحو دراسة الأطر الاجتماعية الثقافية الخاصة بالمعرفة خلال القرن الأول والثاني الهجريين، كما أنهم لم يخاطروا أبدا بدراسة نقدية للدين على طريقة ماكس فيبر مثلا ولم يقوموا بصراع ضد الكهنوت على طريقة فولتير والوعي الخاطئ على طريقة مونتيني، ولم يدخلوا في صراع دائم وذي دلالة أو أهمية تذكر من أجل تعرية الأصول الآنية والمرحلية والدنيوية للشريعة، ولا بإنجاز إسلامية ملائمة للروح العلمية الجديدة[2]".

وبالتالي، يرى أن النقد التاريخي للنصوص المقدسة لم يُنجز بعد في الثقافة العربية الإسلامية، وما تم إنجازه مازال ضعيفا ونادرا، ولم يبلغ هدفه بعد سواء بالنسبة للنص القرآني والحديث النبوي الشريف، أو النسبة لشخصية الرسول "ص" وشخصيات الصحابة من أمثال شخصية علي، عمر بن الخطاب... ولكنه يريد الدفع بالنقد التاريخي للنصوص المقدسة إلى أقصاه.

[1] مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد 27، أثر الهيرمينوطيقا الغربية في تأويلية الفكر العربي المعاصر، محمد أركون أنموذجا، ص179.

[2] محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ط1، بيروت، مركز الإنماء العربي، 1987، ص119.

المطلب الثالث: موقع أركون بين المفكرين العرب والمعاصرين

"يُعد أركون أحد أبرز وجوه الفكر الإسلامي المعاصر، والمفكرين العرب والمسلمين الذين ساهموا في تجديد الخطاب الديني والفلسفي في القرن العشرين، يتميز موقعه الفكري بأنه ناقد جذري ومتطرف أحيانا للتراث الفكري الإسلامي التقليدي، وهو ما يعرف بتيار "ما بعد الحداثة" في الفكر الإسلامي برفض أركون التفسير الأيديولوجي للنصوص الدينية، ويدعو إلى دراسة النص القرآني والسنة والتاريخ الإسلامي بطريقة تاريخية، وبذلك يرى الإسلام ليس دينا ثابتا، بل هو تجربة بشرية متغيرة عبر الزمان والمكان.

يُعد محمد أركون المفكر الأكثر جرأة ونقدا في صفوف المفكرين العرب المعاصرين، وقد وضع نفسه خارج الإطار التقليدي للخطاب الديني، ليقدم رؤية جديدة تقوم على المنهج النقدي التاريخي والتحرير الكامل للعقل من السلطات الموروثة[1]".

[1] قراءة في فكر محمد أركون، مخلوف بشير، https://asjp.cerist.dz

الفصل الثانـي:

مفهوم الحداثة عند اركون

المبحث الأول: نقد العقل الإسلامي

المطلب الأول: مفهوم العقل الإسلامي عند محمد أركون

يرى محمد أركون أن استخدام العقل والاستعانة به، غيث الحديث عن مفهوم الخيال بصفته ملكة، أو وسيلة للتصور والمعرفة مرتبطة بالعقل في كل العمليات التي يخوضها من أجل "الإدراك والتعبير، والكشف المعرفي[1]"، كما يرى أركون أن المسلمين والمستشرقين معا قدموا "تصورا خاصا عن الفكر الإسلامي مغموسا بشكل كلي بمفهوم العقل والعقلانية، وراحوا يرمون الخيال والمتخيل في دائرة الخطأ والوهم والخرافة والانحراف[2].

يسعى محمد أركون إلى إثبات تاريخية العقل العربي الإسلامي بالكشف والتعرية عن مكوناته على الطريقة الجينيالوجية النيتشوية والحفرية الفكرية الفوكاوية، فأركون لم يضع حد يؤطر حقل عملة في داخل التراث، بل اعتبر أن كل ما انتجه العقل العربي الإسلامي دينا /فلسفيا/شفاهيا/كتابيا، يجب التوقف عنده والكشف عن المسكوت عنه واللامفكر فيه واللوج إلى المقدس، والمستحيل التفكير فيه معتمدا على الأنثربولوجية الدينية، والسيميائيات واللسانيات، ساعيا إلى الكشف عن المغالطات التاريخية، فميز أركون بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية وبين "الوحي والدين"، فالدين له معنيان الأول روحي ومنزه ومتعال والثاني قانوني ورسمي وسلطوي، وحاول أركون إعادة الاعتبار إلى ما يسميه بالجماعات المهمشة من غير العرب، فرس والبربر...، وذلك بالاعتراف بإسهاماتهم في تكوين العقل الإسلامي عن طريق ميزتها الأساسية الثقافية الشفاهية[3].

---

[1] محمد أركون، الإسلام السياسة والأخلاق، ترجمة هاشم صالح، اليونسكو باريس، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، سنة 1990، 08.

[2] المصدر نفسه، ص08.

[3] المصدر نفسه، ص174.

ميز محمد أركون خمسة مراحل كبرى أساسية مر بها العقل الإسلامي، فالمرحلة الأولى هي مرحلة القرآن والتشكل الأولي للفكر الإسلامي أو ما يسميه بالعصر التأسيسي، والمرحلة الثانية هي مرحلة العصر الكلاسيكي وهو عصر الازدهار العلمي والعقلانية ويمتد بين (150هـ – 450هـ) وهي أرقى مرحلة التي عاشها العقل في الحضارة العربية الإسلامية، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة عصر السكولاستيكي نعته أركون بعصر الانحطاط، والمرحلة الرابعة تكمن في عصر النهضة التي تمتد من القرن التاسع عشر إلى الخمسينيات من القرن العشرين وهي مرحلة تتميز حسب أركون بالصدمة المربعة التي سببتها الحداثة الغربية للعقل التقليدي الإسلامي، أما المرحلة الخامسة فيضمها أركون إلى المرحلة السابقة لأنها نتجت منها [1].

المطلب الثاني: نقد أركون للثبات العقائدي والانغلاق الفكري

"يُعد محمد أركون من أبرز المفكرين العرب والمسلمين الذين أولوا اهتمامًا بالغًا لنقد الثبات العقائدي والانغلاق الفكري الذي يسيطر على كثير من الخطابات الدينية التقليدية، حيث يرى أركون أن العقائد لم تعد أدوات للتفتح والحوار كما كانت في بدايات الوحي والدعوة، بل تحولت إلى أيديولوجيات صارمة تُستخدم لتبرير الاستعباد والهيمنة وتقييد حرية التفكير، ويعزز ذلك إلى:

*تقديس النصوص بطريقة حرفية دون مراعاة السياقات التاريخية واللغوية.

*تحويل العقيدة إلى نظام ثابت لا يقبل النقاش أو التطوير، مما يؤدي إلى جمود الخطاب الديني.

*رفض التنوع في الفهم الديني باعتباره تهديدا للهوية الإسلامية.

[1] أركون محمد، الإسلام الأخلاق السياسة، المصدر السابق، ص 13.

ويطالب أركون بضرورة إعادة قراءة العقائد بشكل نقدي، بحيث تصبح مفتوحة على التجربة الإنسانية، وقادرة على التفاعل مع المستجدات الفكرية والعلمية.

لا يمكننا أن نجد "أركون" قد تخلص من معاناته الفكرية في فهمه للخطاب الإسلامي المعاصر، وهذا الإسلام الذي لم يتخلص من قيود الأفكار القروسطية في ظل حداثة عارمة، فالإسلام قد أعيد تنشيطه وتطبيق تعاليمه وفق أرادة تاريخية جماعية مثلتها ظهور الحركات الإسلامية جراء اضمحلال الإيديولوجية القومية العربية، وارتفاع صوت الثورة الإسلامية[1]".

"المشروع الحداثي عند المفكر الجزائري محمد أركون مشروع نقدي بامتياز، إذ تضمن نقد التراث الإسلامي العربي، محاولا تفكيكه لفهمه ومعرفة الحقيقة فيه، حاول الوصول إلى حداثة عربية تتسم بالعالمية، قوامها النزعة الإنسانية التي تشمل كل أفراد الجنس البشري، في نظرة انفتاحية منه، طبقها في مشروعه الحداثي، فلا يمكن تحقيق أي مشروع حداثي بالانغلاق الذاتي بعيدا عن الحضارات العالمية والإنسانية، بل يجب الانفتاح على الآخر والاستفادة منه.

يشير أركون إلى أن الانغلاق الفكري هو نتيجة مباشرة لتخلي الذكاء الإسلامي عن مهمته النقدية والإبداعية، واستبداله بمنطق التقليد والمحاكاة، ويتجلى هذا الانغلاق في:

*رفض الحوار مع الآخر سواء كان من داخل الثقافة الإسلامية أو من خارجها (غير مسلم).

*الخوف من العلمانية والحداثة كمفاهيم يمكن إعادة قراءتها وفهمها ضمن سياقات محلية.

يرى أركون أنّ الخروج من دائرة الثبات والانغلاق يتطلب:

*إصلاحا في منهجية التعليم الديني.

*تنمية القدرة على التحليل النقدي للنصوص.

[1] الاجتهاد والحداثة في فكر محمد أركون محاولة في النقد والتأصيل، كريم سعاد، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجيستير في الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة وهران، السانيا، سنة 2012-2013، ص48

*تشجيع الحوار الداخلي والخارجي بين الثقافات والأديان.

وكل هاته نستنتج أن محمد أركون يكمن مشروعه الفكري في تفكيك البنية الفكرية المغلقة التي تسيطر على الخطاب الديني التقليدي، والسعي نحو تجديد العقل الديني ليكون قادرا على التفاعل مع عالم متغير، ومن هنا يأتي نقده للثبات العقائدي والانغلاق الفكري ليس فقط كموقف نظري، بل كمحاولة لتحرير العقل العربي والإسلامي من قيود الماضي وإعادة توجيهه نحو المستقبل[1]".

المطلب الثالث: دعوة محمد أركون إلى العقلانية منفتحة

تعتبر مشاريع العقلانية النقدية، أو نقد العقل من بين أهم المشاريع الفكرية والفلسفية في العصر الحديث، حيث تهدف هذه المشاريع إلى تلخيص الفكر العربي من كبوته، فهي تسعى إلى إنقاذ المجتمعات العربية والإسلامية من تخلفها الحضاري، وتعمل من أجل قيام النهضة المنشودة، إذ تتفق "جميعها في كونها تركز على نقد أسس العقل المنتج للفكر والثقافة والحداثة، بمعنى آخر أنها مشاريع إبستيمولوجية، هدفها هو الكشف عن الشروط والامكانيات التاريخية والمنطقية واللغوية التي تحكم المعرفة[2]"، وبالطبع محمد أركون يسبح في هذا الفضاء وباقتدار، فهو صاحب مشروع أو برنامج نقدي شامل، يدرس شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل البشري.

حيث العقلانية هي العمود الفقري للحداثة بالنظر لإعطاء العقل مكانة مرموقة لفهم الظواهر الكونية مع بداية القرن السادس عشر، مرورا بتعمق هذا الاتجاه مع ظهور دعوة ديكارت لإتاحة الفرصة أمام العقل لكي يعمل في بعض المساحات المعرفية، ومن ثم أصبح

[1] محمد أركون، من النقد التاريخي إلى الفعل الواعي، مركز حوار الثقافات، https://www.cdcskyline.com

[2] مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مقاربات فكرية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011، ص11.

ديكارت رائد الثورة العقلية حيث أعلن في كتابه نقد العل الخالص عن إيمانه بوجود فواصل ما بين الطبيعة وما ورائها[1].

ومنه فإنّ العقلانية هي واحدة من أهم أفكاره الفلسفية والفكرية، حيث كان يدعوا إلى تبني عقلانية نقدية تسمح بإعادة قراءة التراث الإسلامي بشكل منفتح على الحداثة والعلوم الإنسانية المعاصرة، مع رفض الجمود والتقاليد الموروثة التي تحول دون تطور الفكر الإسلامي.

[1] محمد حلمي عبد الوهاب وآخرون، الإسلام والحداثة الانسحاب الثاني من مواجهة العصر، ط1، الأردن، الألهية للنشر والتوزيع، 2010، ص08.

المبحث الثاني: إعادة قراءة التراث وتأصيل التاريخ عند اركون

المطلب الأول: مفهوم إعادة قراءة التراث عند أركون

"إعادة قراءة التراث تعتبر عملية نقدية عقلانية وتحليلية تسعى لفهم النصوص الدينية والتاريخية والفكرية الإسلامية ضمن سياقاتها التاريخية واللغوية والاجتماعية، بهدف استخلاص ما يمكن أن يكون ذا صلة بالواقع المعاصر، وبما يحدم الحاضر ويرتبط ببناء المستقبل، أي تهدف إلى تحرير العقل العربي والإسلامي من أساليب التفكير التقليدية، وبناء رؤية جديدة للتراث تمكن من الانفتاح على الحداثة والعالم المعاصر،

أي إذا كان الفكر الإصلاحي قد انطلق من مسلمتين اثنتين هما: الإصلاح لا يتم إلا بإعادة إصلاح الفكر الديني والإصلاح لا يتم إلا بالعودة إلى المنابع الفكرية في نقاوتها، فإن فكرة الحداثة عمومًا في الفكر المغاربي تنطلق من مسلمة مفادها أن الحداثة تقتضي إعادة قراءة التراث قراءة يتواصل فيها الماضي مع الحاضر الحضاري والعلمي، ولعل هذه المسلمة تعتبر قاسما مشتركا بين أغلب المفكرين المغاربيين المؤسسين لمشروع الفكر الفلسفي الحداثي منذ عقد الستينات[1]".

لعل أول ما واجه الفكر العربي عموما على الخصوص هو تحديد معنى التراث والمجال الذي تستوعبه دلالة هذا المفهوم.

فالأستاذ أركون فإنه يتكلم في الموضوع من منطلق مخالف مع الأستاذ الجابري، فهو يتحدث إجمالا عن المنهج الذي يجب أن نأخذ به في دراسة التراث، والتراث عنده هو النص، وخصوصا النص القرآني[2].

[1] عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد جابري، هشام جعيط)، المرجع السابق، ص135.

[2] المرجع نفسه، ص139.

يقول أركون "كانت المناقشة الخاصة بالتراث (أو السنة) قد افتتحت على نطاق واسع منذ ظهور القرآن، ونلاحظ أن كل الرسالة القرآنية تقدم نفسها وتمارس دورها على هيئة (حداثة) تقلب كل شيء بالقياس إلى العقائد والعادات التقليدية التي خلفها (الآباء) أو (الأولون)، وقد رمي التراث العربي السابق على الإسلام كليا في دائرة الجهل والفوضى والظلم والضلال والوثنية والقمع والتعسف، أي بكلمة واحدة رمي كليا في 'ظلمات الجاهلية'، أما التراث بالمعنى الكبير والمثالي للكلمة فهو تراث إلهي لا يمكن للبشر أن يغيروا فيه شيئا، إنه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة[1]".

المطلب الثاني: استخدام المنهج التاريخي النقدي في دراسة النصوص الإسلامية

أولى أركون في أغلب أبحاثه وكتاباته للمقاربة التاريخية أهمية بالغة خاصة النقدية منها، داعيا بضرورة إدخال المنهج التاريخي في صلب دراسة التراث وتحليل العقل الإسلامي، دخولا نقديا وصفيا، حيث اعتمد أركون على منهج النقد التاريخي الذي يركز على دراسة النصوص والأحداث في سياقها الزمني والثقافي، وكان الهدف من ذلك هو تحليل النصوص الإسلامية بعيدا عن القراءة الحرفية التقليدية، وإعادة النظر في تاريخ الإسلام من منظور علماني ونقدي، حيث يقول أركون: " إن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل الغربيين، وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض[2]".

[1] عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد جابري، هشام جعيط)، المرجع السابق، ص143.

[2] مجلة الراصد لدراسات العلوم الاجتماعية، المجلد02، 2022، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، 2001، الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، بيروت، لبنان، دار الساقي، ط2، ص48.

المطلب الثالث: جدلية العلاقة بين التراث والحداثة عند اركون

"تُعد العلاقة بين التراث والحداثة من القضايا المحورية التي شغلت المفكر العربي والمسلم المعاصر، فيُقصد بالتراث الإرث الفكري والثقافي والتاريخي الذي خلفته الأجيال السابقة ويَضُم الخطاب الديني والفقهي، القيم والمعتقدات الجماعية، الأدب واللغة والعلوم الإنسانية.

أما الحداثة فهي مشروع فكري وثقافي، وترتكز على العقلانية، الديمقراطية وحقوق الانسان، الحرية الفردية، وتُعد الحداثة مرحلة انتقالية من المجتمعات التقليدية إلى المجتمعات العصرية، وتُرتبط بفكر التقدم والتحديث.

ظهرت عدة وجهات نظر للعلاقة بين التراث والحداثة:

*يوجد موقف رافض للتراث حيث يرى أصحاب هذا الموقف أنّ التراث الإسلامي عائق أمام الحداثة، وأن الحل هو استيراد الحداثة الغربية بكل مكوناتها، مع التخلص من التراث وتهميشه، والصحيح هو أنّ التراث كأساس للحداثة، وبذلك فإن التحديث الحقيقي لا يمكن أن يقوم على الفراغ الثقافي، ويمكن استلهام القيم المشتركة بين التراث والحداثة (مثل: العدل، الحوار، الإحسان...).

*الموقف الرافض للحداثة حيث يرى هؤلاء أن الحداثة تهديد للهوية الإسلامية، ويجب التمسك بالتراث والابتعاد عن كل ما هو غربي، لأن الإسلام كافٍ بذاته، والصحيح هو أن الحداثة كمدخل لإحياء التراث، يُنظر إلى الحداثة كأنها فرصة لقراءة التراث بشكل جديد، واستخدام أدوات الحداثة كالمنهج النقدي، والتاريخي، لفهم التراث بشكل أكثر معمق.

*الموقف النقدي وهذا الموقف الذي يتبناه عدد كبير من المفكرين المعاصرين مثل محمد أركون وحسن حنفي، الذين يرون أن العلاقة بين التراث والحداثة ليست علاقة تعارض ضروري، بل علاقة تفاعل وتكامل وتواصل، تم التعامل مع التراث بطريقة نقدية وإبداعية.

في إطار ثنائية الأنا والآخر تم التأسيس للحداثة وفق آليات متعددة ومتنوعة أهمها قراءة التراث:

1-صلتها الوطيدة بالتراث: على خلاف الحداثة في أوروبا التي قامت على القطيعة مع التراث القروسطي الكنسي، ينطلق مختلف مفكرو العرب من وجود **علاقة وثيقة بين الحداثة والتراث،** ويرفضون كل فصل بينهما، وإن بدا وجود ذلك الفصل في بعض رؤى العرب فإنه من دون شك يخفي في طياته اتصالا وثيقا بين تعاليم التراث ومقتضيات الحداثة، وذلك حسب خصوصياتنا المحلية حيث نشأنا وترعرعنا في كنف حضارة تقوم على النص، "بمعنى أنها حضارة أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركزية النص فيه[1]"، في هذا الصدد يؤكد الجابري (ت2010) أن هنا علاقة وثيقة بين الحداثة والتراث، يقول: "سؤال الحداثة سؤال متعدد الأبعاد، سؤال موجه إلى التراث بجميع مجالاته وسؤال موجه للحداثة بكل معطياتها وطموحها[2]"، وذلك لأن "الحاجة إلى الاشتغال بالتراث تمليها الحاجة إلى تحديث كيفية تعاملنا معه خدمة للحداثة وتأصيلا لها[3]"، وهنا يشير إلى ضرورة الدراسة العقلانية والنقدية للتراث بتحديث مناهج وأدوات، فهمه خدمة للحداثة عن طريق قراءة التراث بوصفه معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا.

والغاية من دراسة التراث وإعادة النظر في المهمش فيه والمسكوت عنه، وتحريره من الطرح الإيديولوجي الذي طاله في مختلف العصور هو الغاية الكبرى لمفكري العرب المعاصرين من أجل قراءة النصوص المؤسسة له وعلى رأسها النص القرآني والنص النبوي قراءة علمية بالإمكان الاستفادة منها في مواجهة براثن التخلف وركب قطار الحداثة.

[1] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص-دراسة في علوم القرآن- المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، ط6، 2005 ص 6

[2] الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات المركز الثقافي العربي، ط1، 1991 ص11

[3] المرجع نفسه، ص18.

2-العلاقة مع الآخر: يعتبر فهم مسألة العلاقة مع الآخر المنطلق الجوهري لفهم مسألة الحداثة لدى مختلف المفكرين العرب، الذين طرحوا بإلحاح مفارقة الغرب العدو -الاستعمار الأمبريالية- والغرب الحضارة -التطور التكنولوجي والعلمي،- إذ لابد في نظر مختلف دعاة التنوير منذ الحقبة الاستعمارية، من بناء النظرة الإيجابية للآخر والوعي بمحاسنه على حساب مساوئه التي كانت لها الأولوية دائما، ومن أهم مقومات الحداثة في نظرهم بناء علاقة إيجابية تفاعلية مع الآخر تتجاوز طابع العداء له والانفعال به في الوقت نفسه، بما أنه النموذج المتقدم المتحضر الذي وجب الاحتكاك به والاستفادة من تجاربه، ولكن هذه المهمة حالت دون تجسيدها حوائل لا تحصى ولا تعد أهمها، التاريخ الاستعماري والحقد المتبادل بين الأنا والآخر، الهوية المحلية القائمة على مقومات الدين الإسلامي واللغة... وغيرهما من المقومات التي أولت في غالب الأحيان في فهم منغلق يرفض الآخر ويعتبره العدو فقط، من هذا المنطلق نستطيع القول أنّ بناء نظرة فعالة للآخر هي المهمة المناطة لدى دعاة الحداثة في الفكر العربي الآخر في المفهوم العام كل ما هو مغاير لمصطلح الأنا -الهوية- الذي يقابله، وكل ما لا ينتمي لثقافتنا المحلية في مقوماتها المختلفة، كالدين واللغة والعادات والتقاليد... أوكل ما له هوية غير هويتنا، "في الأعم الغالب هو المختلف في الملة[1]".

[1] بلقزيز عبد الإله، العرب والحداثة- دراسة في مقالات الحداثيين- مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان، ط1، 2007 ص 41

المبحث الثالث: العلمانية والحداثة

المطلب الأول: موقف محمد أركون من العلمانية كشرط للحداثة

موقف أركون من العلمانية كشرط للحداثة هو أحد الجوانب المثيرة للجدل في فكره، حيث كان يرى أن العلمانية ليست مجرد فكرة غريبة، بل هي شرط أساسي لتحقيق الحداثة في المجتمعات الإسلامية، وبذلك فإن العلمنة تعتبر كأرضية صلبة تقوم عليها الحداثة الغربية، وهي من الشروط التي لا بد منها لتحديث المجتمعات الإسلامية حسب محمد أركون، أما موقفه تجاه العلمانية فإنه يقر أنها تتعلق بمسألة المعرفة والروح البشرية التي تناضل وتسعى إلى بلوغ الحقيقة وامتلاكها، ولتبرير موقفه يدعو أركون إلى إعادة الاتصال بالفكر الإسلامي بحقيقته التاريخية التي عرفها خلال القرون الهجرية الأربعة الأولى حيث مثلت المعتزلة النموذج الأمثل للعلمنة في السياق الإسلامي، والحداثة عند أركون ثلاثة شروط أولها العلمانية الإيجابية التي يرى أنها ممكنة في السياق الإسلامي، حيث يشير أنه عاشها في عصر المعتزلة، وحذر من العلمانية النضالية التي عاشتها بعض المجتمعات الإسلامية كتركيا وتونس، والشرط الثاني هو احترام حقوق الانسان حيث أن النزعة الإنسانية معروفة في المجتمعات الإسلامية، والشرط الثالث هو الديموقراطية التي تؤطر به الدولة وبنائها على شكل مؤسسات اجتماعية وسياسية وثقافية[1].

فالعلمانية يقصد بها "فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، وفي مقابل ذلك الانطلاق من الانسان كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقي والسياسي[2]".

فعلى الصعيد الفكري، تتميز الحداثة بأولوية الذات التي ترى ان الانسان يستمد يقينياته من ذاته وليس من تعاليم عقيدة محددة أو سلطة أخرى على غرار ما كان حاصلاً في العصور

[1] مسرحي فارح، الحداثة في فكر محمد أركون (الطبعة الأولى)، الجزائر، 2006، ص125.

[2] محمد حلمي عبد الوهاب وآخرون، المرجع السابق، ص09.

الوسطى، مما يعني "تحرير الروح الاستقلالية" للذات البشرية وتعامل الانسان مع نفسه كذات واعية وسيدة وفاعلة، كما ترتبط الحداثة ارتباطا وثيقاً بالعقلانية نظراً إلى تماهيها مع العقل الذي يقلص المجالات الغامضة والمبهمة التي تربط الانسان بالوجود، ويستبعد الخرافة والأساطير في تفسير الحوادث، ما يجعل هذا العقل المصدر الأساسي والوحيد للحقيقة والمعرفة عبر قدرته على تمكين الانسان من اكتشاف القوانين التي تسمح بالسيطرة على الطبيعة، تتمثل العقلانية أيضاً في فصل العلم عن التصورات الدينية والايديولوجية عبر نزع القدسية عن المجال السياسي باعتباره مجالا دنيوياً للصراع حول الخيرات والسلطة والرموز.

على 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، وأن يتصرفوا بحرية في اختيار حكامهم.

وعلى المستوى الاقتصادي، تتجلى في تطوير إنتاجية العمل البشري وسيطرة الانسان على الطبيعة وقوى الانتاج.

أما على المستويين الاجتماعي والأخلاقي، فالحداثة تعبر عن قيم منفتحة قائمة على التعددية وقابلية التغيير ومعيارية النسبية والحرية.

والمتتبع لواقع المجتمعات العربية والإسلامية، يلاحظ أن ما عرفته منذ قيام الدول المستقلة 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، مما يؤدي إلى ضرورة إعادة الاعتبار للحداثة الفكرية كحلقة رئيسية للتغيير وتنمية المجتمعات العربية الإسلامية[1].

[1] المقاربة النقدية للفكر الإسلامي عند محمد أركون، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية، تخصص علاقات دولية، فاطمة بقدي، الدكتور سالم برقوق، 2015-2016، مقدمة، ص18.

ويتضح مما سبق، أن العلمانية التي ينادي بها أركون علمانية بالمعنى الإيجابي وانفتاحها تدعيم لمكتسبات الحداثة، ولا تضع صوب نظرها الدين من جهة كونه فكرة أو تصورا أو ممارسة، وإنما تستهدف كل مزايدة باسم الدين أو توظيف له لأغراض سلطوية بحتة، وفي سبيل ذلك دعا إلى ثورة عقلية تغير الأفكار، للتمكن الحديث عن علمانية في المجتمعات الإسلامية[1].

1- التحديات التي تواجه من تطبيق العلمانية في المجتمعات الإسلامية:

"يعدد الكاتب محمد رشاد عبد العزيز محمود في مقدمة كتابه "أثر الفكر العلماني في المجتمع الإسلامي" أسباب تفشي العلمانية في البلاد العربية والإسلامية، ويعيدها إلى عدة أسباب سنجملها في النقاط الآتية:

*ركون المسلمين إلى حياة الراحة والجمود والكسل.

*انفتاحهم على العالم الغربي من دون وعي، وأخذهم بمفاهيم مغلوطة لا تتناسب مع دينهم ودنياهم.

*انفصالهم عن عصور مجدهم دينيا وحضاريا.

*تفشي الانحطاط الأخلاقي، وانتشار الفساد في نُظُم الحكم.

بدأت بعض الدّول الإسلامية في تطبيق مبادئ العلمانية، ففصلت الدين عن السياسة وأعلنت الحرية الدينية، فكل شخص في الدولة الجديدة يختار الدين الذي يريده، وتم تطبيق القوانين المدنية، وبالتالي إلغاء القوانين الشرعية الإسلامية وكان لذلك آثار عظيمة أهمها تعطيل مراكز التعليم الديني، لأنها كما يزعم العلمانيون تقيد الطُّموح وتمنع من انطلاق المواهب، وتحطم نجاح الإنجازات التي تقوم في أساسها على العقل الحر.

[1] المقاربة النقدية للفكر الإسلامي عند محمد أركون، المصدر السابق، ص202.

وبذلك فإن الإسلام يرفض العلمانية التي تفصل بين الدين والدولة جملة وتفصيلا، لأن هدف الإسلام جعل كلمة الله هي العليا، والحفاظ على كرامة الانسان وحريته وسعادته من خلال تطبيق تعاليم الدين الحنيف[1]".

يقول الكتاب محمد رشاد عبد العزيز: " وحين أريد نقل العلمانية إلى الشرق الإسلامي غفل المسخرون عن علم أو عن جهل غفلوا عن هذه الظروف جمعا، غفلوا عن أنه ليس في ظروف الشرق الإسلامي ما يبرر فصل الدين عن الدولة، لأن الديانة الإسلامية لا تسمح بذلك، لأن الدولة في فقه الإسلام قسم للدين لا قسيم، فلا دين لغير دولة ولا دولة لغير دين[2]".

كذلك لم تكن الديانة الإسلامية لتسمح بقيام العلمانية إلى جوار الإسلام بمقولة أن الإسلام يبقى داخل دائرة العقيدة والشعيرة، وتعمل العلمانية في دائرة الشريعة، لأن الإسلام عقيدة وشعيرة وشريعة وهو في هذا لا يقبل التجزئة ولا التفرقة ولا ترضي أن يكون مع الله جل جلاله أرباب آخرون أو قياصرة آخرون يدين لهم الناس في مجال الشريعة كما يدينون لله في مجال العقيدة والشعيرة[3].

ومنه نستنتج أن التحديات التي تواجه تطبيق العلمانية في المجتمعات الإسلامية هي كالآتي:

2-التحديات الدينية:

الإسلام كدين شامل: فهو ليس فقط نظاما دينيا بل هو إطار شامل ينظم الحياة اليومية، لذلك الفصل بين الدين والدولة (كما تدعو إليه العلمانية)، فلدى الكثير من المسلمين اعتقاد

[1] فاطمة علي عبود، دكتوراه في اللغة العربية وآدابها، عضوة في الجمعية السورية للعلوم الاجتماعية، قراءة في كتاب "أثر الفكر العلماني في المجتمع الإسلامي" لمحمد رشاد عبد العزيز، العدد15.

[2] محمد رشاد عبد العزيز، أثر الفكر العلماني في المجتمع الإسلامي، دار الكتب المصرية، دار عباد الرحمن، ط2، 1431-2010، مصر، القاهرة، ص98.

[3] أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، طبعة أولى، سنة 1977م، علي جريشة وآخر، دار الاعتصام بتصرف، ص70-71.

بأن الشريعة الإسلامية يجب أن تكون المصدر الأساسي للتشريع، وبالتالي تطبيق العلمانية قد يُعتبر انتهاكا للدين.

3-التحديات الثقافية:

التقاليد والقيم: غالبا ما تعتمد المجتمعات الإسلامية على القيم والممارسات المستمدة من الدين، مثل الأسر الممتدة، والعادات الاجتماعية، وفي نفس الوقت العلمانية تُنظر إليها كتهديد لهذه القيم.

4-التحديات السياسية:

الأنظمة السياسية: حيث العديد من الدول لديها أنظمة سياسية تعتمد بشكل كبير على الشرعية الدينية، أما تطبيق العلمانية قد يتطلب تغييرا جذريا في هذه الأنظمة.

العلمانية غالبا ما تُربط بالدول الغربية، مما يؤدي إلى نظرة سلبية لها باعتبارها أداة لرفض نموذج غربي على المجتمعات الإسلامية.

وفي بعض الدول الإسلامية، غياب المؤسسات الديمقراطية، وهذا يجعل من الصعب بناء نظام علماني قائم على المشاركة الشعبية واحترام حقوق الانسان.

المطلب الثاني: العلمانية في السياق الإسلامي عند اركون

" تُعد العلمانية واحدة من القضايا الأكثر جدلا في الفكر السياسي والديني المعاصر، خاصة في السياقات الإسلامية، ويُعرفها محمد أركون بأنها "فصل الدين عن الدولة"، لكنه يرفض النظر إليها على أنها ظاهرة عامة وشاملة يمكن تطبيقها بنفس الشكل في كل الثقافات، فهو لا ينظر إليها كنموذج جاهز، بل كتجربة تاريخية نشأت في أوروبا، ولا يرى محمد أركون أن العلمانية الغربية هي الحل الوحيد لتنظيم العلاقة بين الدولة والدين في العالم الإسلامي، ويرى الحل ليس في تقليد العلمانية الغربية أو رفضها بالكامل، بل في بناء علاقة جديدة بين الدين والدولة وتقوم على الحوار والمواطنة.

ومن جهة أخرى فإن تحقق العلمنة بصورة واسعة في المجتمعات الإسلامية سينعكس بصورة إيجابية على مختلف الأصعدة، ذلك أنها تتقاطع في مفهومها مع العقلانية ومع الحرية ومع الأنسنة ومختلف قيم الحداثة والتقدم، وخاصة مع الديمقراطية وكل هذه القيم هي مطالب ملحة للإنسان العربي المسلم، كما أنها لا تتعارض مع الإيمان أو الاعتقاد الديني، فكثير منهم من ينظر العلمانية كبديل عن الدين، أو على الأقل كمنافس له، كما ناقشها محمد أركون في إحدى حواراته الإعلامية وصرح بأنّ " كلمة العلمانية في السياق العربي خالية من المعنى"، بالنظر لكون العلمانية في أوروبا هي وليدة تاريخ طويل، وهي وليدة المفهوم الحديث للدولة، وكل هذه التحولات لم اعرفها الساحة العربية الإسلامية بعد.

يعتقد أركون أن تغيير الوضع القائم في المجتمعات الإسلامية، وخلق الأطر والملائمة لذلك يمر عبر الفحص الدقيق لجملة من المواضيع ويحدد أهم هذه المواضيع: وظائف الدين في المجتمع، الدولة أو النظام السياسي، تنظيم السلطات، تنظيم المجتمع المدني، الحريات الفردية، وخصوصا الحرية الدينية[1]".

[1] فارح مسرحي، العلمنة في السياقات العربية والإسلامية من الطرح الأيديولوجي إلى الطرح الابستيمولوجي، شرقي يناير، جامعة باتنة، الجزائر، 2024/31، https://taqueen.com

الفصل الثالث:

تطبيقات الحداثة في الفكر الأركوني

المبحث الأول: مفهوم الحرية والتعددية

المطلب الأول: مفهوم الحرية الفكرية

يعتقد محمد أركون أن العلمانية، هي المبدأ الضروري لأي مجتمع، يهدف إلى تحقيق الحداثة بنوعيها المادية والفكرية، والخروج من التخلف والانحطاط، لأنه بفضل العلمانية فقط يتخلص المجتمع من سيطرة رجال الدين، مما يُكسب الفرد حرية مطلقة على مستوى التفكير بالأساس وخلق مجتمع وطني متماسك وهذا ما تشهده الدول الأوروبية اليوم بشكل عام والمجتمع الفرنسي بشكل خاص، فالعلمنة عند محمد أركون بقوله: "حسب الإيتومولوجيا (علم أصول الكلمات)، فإن كلمة Laïcos اليونانية تعني الشعب ككل ماعدا رجال الدين[1]"، إذ نجد أن الكلمة Laïcos اليونانية تعني الحياة المدنية أو النظامية كما كانوا يقولون ذلك الحين[2]"، ولذلك كان من أهداف العلمنة بشكل أساسي المطالبة بالحرية الفكرية من خلال مجابهة السلطات الدينية التي تخنق هذه الحرية، ولتحقيق هذا الهدف كان من مبادئها الأساسية في العصر الحديث التفريق بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة، هذا المبدأ شمل فيما بعد كل الأديان، إنه بمثابة نتيجة تطور تاريخية تهدف إلى رد الشيء الكنسي إلى الصفة الدنيوية[3]".

فالسياسة الحديثة بهذا تقوم بشكل أساسي على الانفصال التام بين الدولة والدين الذي يؤدي إلى الانفصال بين الدولة والمجتمع المدني، مما يحقق الحرية التامة للدين واستقلالية مطلقة للدولة عن الدين، وهذا مايسميه موريس باربيه بالحداثة السياسية[4].

---

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص291.

[2] المصدر نفسه، ص291.

[3] Louis marie morfaux et jean kefranc : nouveaux vocabulaires de la philosophie et des sciences humaines , Armand Colin, paris, 2005, p 95.

[4] Maurice Barbier : la laicité, l'harmattan,paris,1995 ,p311.

انتبه محمد أركون إلى أن العلمانية قد تقع في المشكل نفسه الذي وقع فيه الدين، وتصبح هي الأخرى عقيدة إيديولوجية تضبط الأمور وتحد من حرية التفكير كما فعلت المسيحية سابقا[1].

ومنه نستنتج أن أركون يدعوا إلى استخدام أدوات مثل الأنثروبولوجيا، السيميائية، والهرمنيوطيقا لتحليل النصوص الدينية والتراث الإسلامي، وهذه الأدوات تساعد في تحقيق حرية فكرية، وبركز أيضا على أهمية نقد السلطة الدينية والسياسية التي تفرض تفسيرات محددة للدين.

وبذلك فإن الحرية الفكرية حسب اعتقاد محمد أركون أنها ضرورية لإعادة قراءة التراث الإسلامي، وهي أساس حقوق الانسان، بما في ذلك حرية التعبير والاعتقاد، لذلك يعتبر أن الحرية الفكرية شرط أساسي لتحقيق العدالة الاجتماعية والسياسية.

المطلب الثاني: التعددية الثقافية والدينية في الفكر الحداثي

"تعتبر التعددية الثقافية التي تشغل مساحة كبيرة من تفكير الأكاديميين والمختصين في هذا المجال بالإضافة إلى السياسيين، واحدة من النظريات التي تثير أكثر الجدالات والنقاشات السياسية داخل الدولة القومية بشكل خاص والمجتمع الدولي عموما منذ عقود مضت، والتي لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بإشكالية الأمن القومي للدولة في أبعاده المختلفة وبعد الأمن المجتمعي في جانبه الخاص بالأمن الثقافي الهوياتي على وجه الخصوص، حيث يعرفها الباحث "حسن عبيد" بأنها: نظرية تُفضي إلى الوعي بالذات الاجتماعية، بحيث تستند إلى فكرة اقتسام السلطة في مجتمع ما بين الجماعات الثقافية متعددة الهويات على أساس العدالة والمساواة والاعتراف رسميا بالهويات المتمايزة، ومن ثم التعاون معها ودعم تمايزها بدمجها بآليات معينة بما ينسجم وطبيعة النسيج المجتمعي والمرجعيات الفكرية له، التي يمكن أن تصوغ طريقة بعث الأقليات والجماعات المتمايزة هوياتيا، وبذلك فإن التعددية الثقافية أحد

[1] محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، المصدر السابق، ص293-294.

المفاهيم المركزية التي ظهرت ضمن سياق الفكر الحديث والحداثة المتأخرة، وهي تشير إلى وجود تنوع ثقافي داخل مجتمع واحد، بحيث يتعايش عدد من الجماعات الثقافية المختلفة بمساواة واحترام متبادل، دون فرض ثقافة على أخرى.

وقد برز هذا المفهوم كرد فعل على النماذج التقليدية التي كانت تسعى إلى إنشاء هوية وطنية موحدة غالبا ما تستعبد أو تميز ضد التنوع الثقافي.

في التفكير الحداثي خصوصا في مرحلته المتأخرة المعروفة أحيانا بـ " الحداثة المتأخرة" أو "الحداثة الثانية"، أصبحت الفروقات الثقافية موضوع اعتراف وتقدير، وليس مجرد عقبة أمام الوحدة الوطنية.

وباختصار، فإنّ التعددية الثقافية في الفكر الحداثي تمثل تحولا من نموذج ثقافي واحد مركزي إلى اعتراف بالتنوع والاختلاف، وتسعى لتحقيق العدالة الثقافية وتكافؤ الفرص بين الجماعات المختلفة داخل الدولة الحديثة[1]".

والحديث عن التعددية الدينية حديث هام وشائك في آن، هام لأنه يمس موضوعا هو المحرك الأساسي للأفراد والشعوب، وشائك لأن كل كلام في التعددية الدينية هو كلام في السياسة فلسفة الدين معا، وإذا كانت المشكلة الفكرية هي المحور الأهم في التحدي الحضاري الذي يواجه المسلمين فإن تحديد موقف الإسلام من التعددية الدينية وما يرتبط بها من حريات، وخاصة حرية الاعتقاد هو المنطلق والأساس لمواجهة هذا التحدي.

فالتعددية الدينية تُعد أحد المظاهر المهمة للتغيرات التي شهدها الفكر الحديث في تعامله مع الدين والاختلافات العقائدية، وتشير هذه المفاهيم إلى وجود أكثر من دين أو اعتقاد

[1] نظرية التعددية الثقافية، يوبا إشر، مجلة هيرودوت للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد6، العدد 1 (2022)، جامعة الجزائر (3)، 2022-2021.

في مجتمع واحد، وقبول التعايش بين الأديان المختلفة ضمن إطار من المساواة والاحترام المتبادل، دون هيمنة دين على آخر أو فرض عقيدة واحدة بشكل قسري.

وفي سياق الحداثة وخاصة في مرحلتها المتأخرة المعروفة بالحداثة المتأخرة، برزت فكرة أن التنوع الديني ليس مجرد واقع اجتماعي يفرض نفسه، وقد جاء هذا التحول نتيجة للعديد من العوامل مثل:

-تنوع المجتمعات.

-تطور مفاهيم حقوق الانسان.

تحولت التعددية الدينية في الفكر الحداثي من قضية مرفوضة أو مستبعدة في كثير من النماذج السياسية والدينية التقليدية، إلى موضوع مركز في بناء الدولة الحديثة، حيث أصبحت حرية الدين والمعتقد من الحقوق الأساسية التي تضمنها المواثيق الدولية، وأصبح الحوار بين الأديان مسارا أساسيا لتحقيق السلام المجتمعي والتفاهم الإنساني، وبذلك فإن مفهوم التعددية الدينية يتضمن الإقرار بمبدأ (أن أحدا لا يستطيع نفي أحد) وبمبدأ (المساواة في ظل سيادة القانون) وهو يلتزم بمبدأ حرية التفكير والتنظيم واعتماد الحوار واجتناب الإكراه [1]".

[1] التعددية الدينية، محمد الناصري، مجلة الراصد العلمي، العدد الثالث، جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال، المغرب، يناير 2016.

المبحث الثاني: العلاقة بين الدين والعقل

المطلب الأول: دور العقل في فهم النصوص الدينية

" يُعتبر العقل من أبرز الأدوات التي منحها الله سبحانه وتعالى للإنسان، إذ يتيح له التمييز بين الخير والشر، ويمنحه القدرة على الفهم والتفكير في مسائل الحياة المعقدة، وفي الشريعة الإسلامية، يُنظر إلى العقل كأداة أساسية لفهم النصوص الشرعية والاجتهاد في فروع الدين المختلفة، ومع ذلك يشدد الإسلام على أهمية التوازن بين النصوص القطعية التي لا يجوز الاجتهاد فيها، فالعقل في الإسلام ليس مجرد القدرة على التفكير المنطقي، بل هو أداة لفهم مراد الله من التشريع وتطبيقه، وقد ورد في القرآن العديد من الآيات التي تدعو الانسان إلى استخدام عقله في فهم آيات الله والتفكر في خلقه،

قال تعالى: "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّيُولِي الأَلْبَابِ" (آل عمران:190).

يدعو محمد أركون إلى استخدام أدوات نقدية حديثة مثل السيميائية والهيرمنيوطيقا لفهم النصوص الدينية، يعتبر أن العقل يجب أن يكون أداة أساسية لإعادة قراءة النصوص.

إن دور العقل في التشريع الإسلامي هو تفاعل متوازن بين النصوص الشرعية التي أقرها الله ورسوله وبين الاجتهادات العقلية التي يتم بها تفسير وتطبيق هذه النصوص وفقا للطروف المتغيرة، حيث يشكل العقل أداة أساسية لفهم معاني الشريعة وتطبيقها في العصر الحالي، مما يساهم في الحفاظ على استقرار المجتمع الإسلامي وتنميته وفقا لمبادئ العدل والمساواة[1]".

[1] دور العقل في التشريع الإسلامي: توازن بين النصوص والاجتهاد، 14: 23 06/04/2025 https://ar.islamway.net

المطلب الثاني: تجاوز القراءات التقليدية للنصوص المقدسة

"يُعد النص المقدس في الأديان السماوية، ولا سيما الإسلام، محورا أساسيا في بناء الهوية الثقافية والدينية، ومرجعا للمبادئ الأخلاقية والتشريعية، ومع ذلك فإن القراءات التقليدية للنصوص المقدسة غالبا ما تكون متحيزة، انغلاقية أو تفتقر إلى البعد التاريخي والنقدي، مما يؤدي إلى جمود الفهم الديني وعجزه عن الاستجابة لمتطلبات العصر.

إن تعامل أركون مع النص القرآني ينطلق من اعتباره جزءا من التراث الذي يستلزم القراءة النقدية، وإعادة كتابة تاريخه وفق محددات المشروع الذي يتبناه، بمعنى أنّ القرآن ليس أكثر من نص تشكل تاريخيا ضمن شروط معينة كغيره من النصوص التي حفل بها الموروث الفكري للحضارة الإسلامية مثله في ذلك مثل الشعر الجاهلي أو الشعر العباسي أو غيرهما من منتجات الفكر الإنساني عبر العصور المختلفة، وهو ما يعني نزع القداسة عنه باعتباره نصا إلاهيا له خصوصيته، من حيث إخضاعه للنقد التفكيكي والقراءة الحفرية عن طريق توظيف كل المناهج الممكنة من أجل فرض قراءة تاريخية عليه.

يرى المفكر الجزائري محمد أركون أن القراءة التقليدية للنص الديني تعاني من عدة عيوب:

-القراءة الحرفية: حيث يتم التعامل مع النصوص بشكل حرفي دون مراعاة السياق التاريخي، الاجتماعي، واللغوي.

-التفسير الأيديولوجي: استخدام النصوص لتبرير سلطة معينة، بدلا من فهمها بهدف التوجيه الروحي والمعرفي.

ويرى أركون أن هذه القراءات أدت إلى تشكل خطاب ديني مغلق لا يقبل التنوع أو الحوار، ويُستخدم في كثير من الأحيان كوسيلة للسيطرة على العقول والمجتمعات.

يرى أركون أن الغاية من تجاوز القراءات التقليدية ليست زعزعة النصوص أو التشكيك في قدسيتها، بل تحقيق أمور أساسية منها:

*إعادة تأهيل العقل النقدي في الوسط الإسلامي.

*تفعيل دور الفرد في فهم الدين بعيدا عن الوساطة الأحادية.

*تعزيز ثقافة الحوار والتسامح داخل المجتمعات المسلمة وخارجها [1]".

وبعد كل هذا يمكننا القول أنّ تجاوز القراءات التقليدية للنصوص المقدسة لا يعني إنكار قدسية النصوص، بل هو محاولة لتحريرها من الأطر التي حصرتها في تأويلات محددة، وفتحها أمام فهم نقدي عصري يتناسب مع متطلبات الواقع المعاصر.

وهو ما يمثل ركيزة أساسية في مشروع محمد أركون الفكري، الذي يسعى نحو تجديد العقل الديني وتفكيك البنية الفكرية المغلقة التي تحكم الخطاب الديني التقليدي.

[1] قراءة أركون، بحوس فايزة، مذكرة لنيل شهادة الماستر، جامعة أكلي محند أولحاج، البويرة، الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، 2021-2022، ص33-34.

المبحث الثالث: مشروع أركون المستقبلي

المطلب الأول: المستقبل الإسلامي في ظل الحداثة

"يمثل الإسلام والحداثة موضوعا جذابا للبحث، حيث يتقاطعان في عدة جوانب من حياتنا اليومية، والإسلام، كدين عالمي، يحمل رسائله الأخلاقية والاجتماعية منذ قرون، ويعزز القيم الإنسانية مثل العدالة، والتسامح، والمساواة، بينما تأتي الحداثة مع تقنياتها الجديدة، وأفكارها الفلسفية، وتطوراتها الاجتماعية والاقتصادية، والتي تؤدي إلى تغييرات جذرية في كيفية عيش الأفراد وتفاعلهم مع المجتمع، كيف يمكن للإسلام أن يتكيف ويتعايش مع هذه الحداثة؟ يعتبر هذا التحدي محط اهتمام العديد من المفكرين والباحثين، الذين يبحثون في السبل التي يمكن من خلالها الحفاظ على المبادئ الإسلامية الأساسية في ظل الانفتاح والتقدم التكنولوجي، مما يسهم في تشكيل رؤية متعددة الأبعاد لفهم العلاقة بين الدين والحداثة في عصرنا الحالي.

قبل الخوض في تفاصيل العلاقة بين الإسلام والحداثة، من الضروري توضيح مفهوم الحداثة، فالحداثة ليست مجرد فترة زمنية، بل هي مجموعة من الأفكار والقيم التي ظهرت في أوروبا خلال القرنين الثامن والتاسع عشر، وشملت الثورة الصناعية، والتنوير، والعقلانية، والتقدم العلمي، وقد انتقلت هذه الأفكار إلى العالم الإسلامي مع الاستعمار الغربي، مما أثار تساؤلات حول مدى توافقها مع القيم الإسلامية، يعمل العديد من المفكرين والاجتماعيين على دراسة هذه العلاقة المعقدة، حيث يرون أن الحداثة قد تحمل معها تغييرات جذرية في البنى الاجتماعية والثقافية، مما يدفع بعض الناس إلى إحداث صدمات فكرية قد تعيق تطور المجتمعات الإسلامية، بينما يدّعي آخرون أن القيم الإسلامية يمكن أن تتكيف وتنسجم مع بعض مبادئ الحداثة، مما يعكس قدرة الحضارات على التفاعل والإبداع في مواجهة التحديات الجديدة.

أولا: تفاعل الإسلام والحداثة:

يمكن تقسيم تفاعل الإسلام والحداثة إلى عدة مراحل:

1-مرحلة الرفض: في بداية التلاقي بين الإسلام والحداثة، كان هناك رفض قاطع للحداثة، حيث اعتبرها الكثير من المسلمين تهديدًا للهوية الإسلامية والقيم الدينية، وقد أُثيرت مخاوف بشأن تأثير الأفكار الغربية على المجتمع الإسلامي، مما أدى إلى تكوين اتجاهات مضادة تسعى لحماية التقاليد والثقافات المحلية، فإن الاعتقاد السائد كان أن الحداثة تعني الاستغناء عن القيم الإسلامية الراسخة، وهو ما جعل كثيرين يشعرون بالقلق من فقدان التوازن بين الانفتاح على العالم المعاصر والحفاظ على الخصوصيات الدينية، كانت هذه المرحلة تشير إلى صراع داخلي مستمر بين الرغبة في التقدم والقلق من التغيير، مما أدى إلى تشكيل نقاشات حيوية حول كيفية دمج العناصر الحديثة مع الأسس التقليدية للإسلام.

2-مرحلة التقليد: في هذه المرحلة، حاول بعض المفكرين المسلمين التوفيق بين الإسلام والحداثة، من خلال تبني الأفكار الحديثة وتفسيرها وفقًا للقيم الإسلامية، وقد انطلقت هذه المبادرات الفكرية في سياق التغيرات الاجتماعية والسياسية التي شهدها العالم الإسلامي، مما أدى إلى إعادة النظر في بعض المسلمات التقليدية، سعى هؤلاء المفكرون إلى استخدام المنهج العلمي وأساليب التفكير العقلاني للتواصل مع التحديات المعاصرة، مثل حقوق الإنسان، والديمقراطية، والتقدم التكنولوجي، كانت هذه الجهود تهدف إلى إبراز قدرة الإسلام على التكيف مع الظروف الحديثة، وتعزيز فكرة أن القيم الإسلامية يمكن أن تكون متوافقة مع التوجهات الفكرية الحديثة.

3-مرحلة التجديد: ظهرت في هذه المرحلة دعوات إلى تجديد الفكر الإسلامي، وإعادة قراءة النصوص الدينية في ضوء التحديات المعاصرة، تسعى هذه الدعوات إلى تجاوز التفسيرات التقليدية التي قد تكون غير ملائمة لواقعنا اليوم، وتعزز من أهمية الفهم العميق والمتجدد للقرآن والسنة، بما يساهم في تقديم حلول فعّالة للقضايا الاجتماعية والسياسية التي تواجه المجتمعات

الإسلامية، كما أنها تدعونا للاندماج مع الأفكار الحديثة، وتحفيز الحوار بين الثقافات المختلفة، مما يساهم في تعزيز التعايش السلمي والفهم المتبادل بين الشعوب.

4-مرحلة التطرف: في المقابل، ظهرت أيضاً تيارات متطرفة رفضت الحداثة بشكل كامل، ودعت إلى العودة إلى الشريعة الإسلامية على نحو صارم، معتقدة أن هذا هو السبيل الوحيد لتحقيق العدالة الاجتماعية وتحسين أوضاع المسلمين في مختلف أنحاء العالم، هؤلاء المتطرفون تبنوا أفكاراً تروج للعزلة عن المجتمعات الحديثة، مما أدى إلى تشكيل جماعات مغلقة تتبنى أفكاراً متشددة وتعمل بجد لنشر تعاليمها، حتى لو كان ذلك على حساب التعايش السلمي مع الآخرين.

ثانيا: الإسلام والتطور التكنولوجي

1-تكنولوجيا المعلومات: تمكنت التكنولوجيا من نشر القرآن الكريم والأحاديث إلى جميع أنحاء العالم عبر الإنترنت، مما أدى إلى زيادة الوعي وتعزيز التعليم الديني بشكل غير مسبوق. التطبيقات الهاتفية والمواقع الإلكترونية تقدم الأذكار اليومية، تفسير القرآن، وحتى تعليم اللغة العربية، مما يسهل على المسلمين من جميع الأعمار الوصول إلى موارد تعليمية متنوعة، بالإضافة إلى ذلك، توفر هذه المنصات خيارات للدروس الصوتية والمرئية، مما يعزز من قدرة الناس على فهم تعاليم الدين بشكل أفضل. كما تشمل بعض التطبيقات ميزات التفاعل الاجتماعي التي تسمح للمستخدمين بالتواصل مع بعضهم البعض، وتبادل المعرفة والخبرات الروحية، مما يعزز من روح الجماعة بين المسلمين في العالم الرقمي.

2-الطب والأخلاق: تعزز الحداثة في مجالات الطب والبيولوجيا مناقشات حول القضايا الأخلاقية كالانتقاء الجيني والتبرع بأعضاء الجسم، حيث تسعى الفتاوى الإسلامية لتقديم رؤى تتوافق مع مبادئ الإسلام وتوجهات التقدم العلمي، ويستند هذا النقاش إلى ضرورة موازنة الفوائد الطبية المترتبة على تلك الممارسات مع القيم الأخلاقية والاجتماعية التي تحمي كرامة الإنسان، مما يطرح تساؤلات حول حدود البحث العلمي واستغلال التكنولوجيا، كما تتدخل

المؤسسات الدينية في هذا السياق لتوجيه جهود البحث والتطوير نحو أهداف تعزز من حقوق المرضى وتضمن العدالة في الوصول إلى الرعاية الصحية والموارد الطبية.

ثالثا: الإسلام والتحديث الفكري

1-التفكير النقدي: الحداثة تشجع على التفكير النقدي والاستقلال في الفكر، الأمر الذي يجد صداه في التعاليم الإسلامية التي تدعو للتفكر في خلق السماوات والأرض، فالتفكير النقدي يسهم في تطوير آفاق جديدة من المعرفة ويساعد الأفراد على تحليل المعلومات بشكل أعمق، مما يعزز قدرتهم على اتخاذ قرارات مستنيرة، ومع ذلك، هناك تحديات في كيفية توفيق هذا التفكير مع التقاليد الدينية، إذ قد يتعارض بعض الفهم الحديث مع التفسيرات التقليدية، مما يستدعي حوارًا مستمرًا يراعي الموازنة بين إعمال العقل واحترام القيم الدينية.

2-الحرية والعدالة: تعزز الحداثة فكرة الحرية الفردية والعدالة الاجتماعية، والتي تتجاوز مع الفقه الإسلامي في كثير من الأحيان، هذه الفكرة تعكس التغيرات الاجتماعية والثقافية التي تشهدها المجتمعات المعاصرة، حيث يسعى الأفراد إلى تحقيق حقوقهم والتعبير عن آرائهم بحرية، هناك توجهات لإعادة التفكير في الفقه ليشمل فهمًا جديدًا لهذه المفاهيم في سياق الحداثة، مما يعزز إمكانية إدماج مبادئ حقوق الإنسان ضمن الأطر الفقهية التقليدية، ويشجع على الحوار بين الثقافات المختلفة لتحقيق توازن بين القيم الحديثة والتقاليد التاريخية.

3-العلم والدين: هل يتعارض العلم مع الدين؟ وكيف يمكن تحقيق التكامل بينهما؟ إن هذه التساؤلات تؤرق الكثير من المفكرين والباحثين في مجالات الدين والعلم، فقد اعتدنا أن نرى جدالات مستمرة حول العلاقة بين الحقائق العلمية والمعتقدات الدينية، في حين يعتقد البعض أن العلم يمكن أن يفسد الإيمان الديني بتقديم تفسيرات مادية للأشياء، يرى آخرون أن الدين والعلم يمكن أن يتعاونوا لخلق فهم أعمق للوجود لتحقيق التكامل بينهما، يجب أن نكون منفتحين على الحوار والنقاش، حيث يمكن أن يسهم كل منهما في إغناء الآخر، مما يساعد على بناء مجتمع قادر على التقدم علمياً وروحياً.

4-الهوية والانتماء: كيف يمكن للمسلمين الاحتفاظ بهويتهم الدينية في عالم تغيّر بسرعة؟ تبرز هنا تحديات الانتماء والهوية، حيث يجب على المسلمين تحديد كيفية تكاملهم في المجتمعات الحديثة دون فقدان جوهر إيمانهم.

في هذا السياق، يتطلب الأمر منهم التفكير بعمق في القيم التي يرغبون في الحفاظ عليها، وكيف يمكن استيعابها في ثقافات متنوعة، إن الحوار بين الأجيال المختلفة يعتبر جزءاً أساسياً من هذا التحدي، إذ يمكن للشباب أن يتعلموا من تجارب السابقين، بينما يمكن للبالغين أن يستفيدوا من رؤى الشباب حول العولمة والتكنولوجيا وتأثيرها على الدين، كما أن بناء مجتمع داعم يشجع على التعبير عن الهوية الدينية بشكل مفتوح، يعد خطوة مهمة لتعزيز الانتماء والشعور بالهوية القوية في مواجهة التغيرات المستمرة.

5-النساء والتعليم: تتحدى الحداثة النظرة إلى دور المرأة في الإسلام، مشجعة على تعليم المرأة ومشاركتها في الحياة العامة، مما يدفع إلى مراجعة دور المرأة في السياقات الاجتماعية والدينية، حيث يُعتبر التعليم أحد أبرز أدوات التغيير والإلهام، مما يتيح للمرأة القدرة على التعبير عن آرائها والمساهمة بفاعلية في المجتمع، كما أن تعزيز فرص التعليم للنساء لا يساهم فقط في تحسين مهاراتهن ومعارفهن، بل يفتح أمامهن أبوابًا جديدة لمجالات العمل والمشاركة الفعالة في اتخاذ القرارات، في هذا الإطار، يجب أن تُؤخذ في الاعتبار التحديات التي تواجهها النساء في السعي للحصول على التعليم، بما في ذلك العوائق الثقافية والاجتماعية التي لا تزال قائمة، لذا فإن العمل من أجل التأكيد على حق المرأة في التعليم يُعتبر خطوة أساسية نحو تحقيق المساواة والعدالة في المجتمع.

من خلال دراستنا للإسلام مستقبلا في ظل الحداثة نجد التوازن بين الإسلام والحداثة يتطلب من المسلمين تفسيراً دينياً يتوافق مع القيم الإسلامية الأصيلة وفي نفس الوقت يعترف بالتقدمات التي تجلبها الحداثة، هذا الجمع بين القديم والجديد ليس بالأمر السهل، لكنه ضروري لتحقيق تكامل اجتماعي واقتصادي في العصر الحديث، حيث يواجه المسلمون تحديات جديدة

تتطلب استجابة مرنة، إن الحوار الدائم والمفتوح حول كيفية تطبيق التعاليم الإسلامية في سياق الحداثة سيكون له دور بارز في تشكيل مستقبل المسلمين في العالم، كما سيساهم في تعزيز فهم أعمق لقضايا العصر، مثل حقوق الإنسان، وتقدم المرأة، وتحقيق العدالة الاجتماعية والتقدم العلمي، لذا، يجب على المجتمعات الإسلامية استكشاف السبل التي تمكنها من التوفيق بين القيم التقليدية والمتغيرات العالمية دون فقدان هويتها الثقافية والدينية[1].

المطلب الثاني: نقد أركون للحداثة الغربية

" كان الباحث الجزائري محمد أركون أحد أبرز المفكرين العرب الذين تناولوا الحداثة الغربية بنقد علمي وعميق، ليس بصفتها مجرد تجربة تاريخية أو اتجاه فكري فقط، بل كـ مشروع ثقافي سياسي وفلسفي ظهر ضمن سياقات تاريخية محددة في أوروبا.

يرى أركون أن الحداثة الغربية ليست حقيقة مطلقة يمكن تصديرها إلى المجتمعات الأخرى كما لو كانت "نموذجا" عاما يُحتذى به لكل البشر، بل هي تجربة تاريخية خاصة لحضارة معينة (الحضارة الأوروبية)، ولها شروطها الذاتية والموضوعية التي لا يمكن نقلها بسهولة إلى مجتمعات أخرى لها خلفيات ثقافية ودينية مختلفة.

يرفض أركون فكرة أن تكون الحداثة الغربية نموذجا عاما يجب على الشعوب الأخرى تقليده أو استيراده، فهو ينتقد بشدة ما يسميه بـ " الاستعمار الإبيستيمولوجي" أي فرض طريقة التفكير والمنهج العلمي الغربي على الثقافات الأخرى، وكأنه الطريق الوحيد نحو التقدم.

ويؤكد أن الحداثة الغربية هي تجربة تاريخية مرتبطة بالتنوير الأوروبي، وبالإصلاح الديني الحديث عن نقد الحداثة الغربية واستقبالها لدى المجتمعات العربية، يعتبر من النقاط الجوهرية بصدد الحديث عن مسألة الحداثة، إذ يؤكد الكثير من العلماء والفلاسفة والمفكرين بمختلف اتجاهاتهم أن لها إفرازات وانعكاسات لا تحصى ولا تعد، حيث يركز نقد محمد أركون للحداثة الغربية على عدة مستويات وهي:

[1] https://ahmedslibrary.com، 2024/11/18، الإسلام والحداثة : التعايش والتحديات، 2025/04/07 01:26

-البعد الإبيستيمولوجي: ينتقد أركون الادعاء بالحيادية المطلقة في العلم والتاريخ، ويُظهر كيف أن كثيرا من المعارف الغربية تنطلق من معايير ثقافية ومصالح سياسية، كما ينتقد طريقة التي تم بها دراسة العالم الإسلامي من خلال مناهج غربية لا تأخذ في الاعتبار السياقات المحلية.

-البعد التاريخي والثقافي: يرى أن الحداثة الغربية تتجاهل التنوع البشري وتفرض رؤيتها الخاصة على الآخر، ويعتبر أن فصل الدين عن الدولة (العلمانية الغربية) هو نتيجة تجربة تاريخية خاصة بأوروبا، وليس حلا مناسبا لكل مجتمع.

يبدوا للكثيرين أن الداعين للحداثة دعوا إلى استقبالها كما وجدت في أوروبا أي كنموذج للتطبيق إلا أن أغلبهم في واقع الأمر ينتقدون نقلها وتطبيقها بحذافيرها كما وجدت في مجتمعنا العربي الإسلامي، حيث يتحدثون عن حداثة خاصة ويرفضون عالمية الحداثة الأوربية، فهذه الأخيرة في نظر الجابري (ت2010) "لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمردي مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظم في تاريخها، إنها إذا تقع خارجها وخارج تاريخها لا تستطيع أن تحاورها حوارا يحرك فيها الحركة من داخلها، إنّها تهاجمها من خارجها مما يجعل رد لفعل الحتمي هو الانغلاق والنكوص[1]".

وهنا لابد من مراعاة السياق التاريخي الغربي للحداثة وتمايزه عن السياق العربي لكي نتفادى كل تمرد ورفض المحلي للخارجي، في السياق ذاته يؤكد 'أركون' (ت 2010) أن لاستقبال الحداثة الأوربية عند العرب إفرازات ونتائج سلبية تستحق الدراسة والاهتمام، "بل وتستحق تحريات ميدانية ودراسات علمية ونظرية واسعة لكي نفهم كيف استقبلت الشعوب الأخرى هذه الحداثة التي ولدت في سياق آخر وتاريخ آخر غير تاريخها[2]".

بعد هذا النقد المقدم للحداثة الغربية وروادها لا شك أن السؤال الذي يطرح نفسه، هو كيف نتعامل مع الحداثة الغربية؟، يجيب طه عبد الرحمن:" ينبغي أن ننطلق مما نستطيع أن

[1] الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات المرجع السابق، ص 16

[2] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني-كيف نفهم الإسلام اليوم- تر: هاشم صالح، دار الكليعة بيروت، ط3، 2004 ص 212

نشترك فيه مع أهلها، والمشترك الأول بيننا وبينهم هو إمكانية الإبداع، فقد برهنوا على أن الحداثة إبداع فينبغي أن نكون مبدعين مثلهم، فإذا ينبغي أن نستعيد قدرتنا الإبداعية من أسلافنا كما استعادوها هم من اليونان واللاتين حتى نكون حداثيين[1]".

فالشرط الأول للحداثة هو الإبداع لأن "الحداثة أن تنشئ من عندك الجديد وتولده، وتأتي بما يندهش له غيرك ويتلقاه لا بعقله فقط، بل أيضا بوجدانه وهو يحمل له قيما أو قيمة جديدة"، إذن لابد من الاستفادة من تجارب الآخرين ولكن بعيد عن التقليد المحض لهم عن طريق التحلي بروح الإبداع والالتزام بقيمنا الخاصة وعن طريق خلق تفاعل إيجابي بين الأنا والآخر.

وفي الأخير، وفقا لأركون أن الحداثة الغربية تجربة قابلة للنقد، وواجب نقدها، لأن: ليست كل مظاهر الحداثة الغربية تقدمية أو موضوعية، وليست الحداثة متعالية على التاريخ، بل هي مرتبطة بسياقات معينة.[2]

[1] طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،بيروت لبنان، ط1، 2013، ص 106

[2] المرجع نفسه، ص76.

الخاتمة

تبنى الفيلسوف والمفكر محمد اركون مشروع الحداثة بإبعاده الفلسفية على ضرورة إعادة تجديد في طريقة التفكير الإسلامي بابتعاد على الجمود الفكري وتجاوز دراسة النصوص الدينية دراسة سطحية والاعتماد على فهمها فهما لغويا وفكريا وتاريخيا واجتماعيا ودراستها دراسة عقلية نقدية لكي تلائم مع الواقع الراهن والمستقبل القادم. كما اعطى مكانة مميزة لدور العقل باعتباره أداة للنقد التاريخي ولتحرر الانسان من الأفكار الرجعية حسب الفكر الاركونى وإعادة احياء بناء فكر جديد متحرر يتجاوز الجمود. ان الحداثة عند اركون ليست عملية اسقاط للحداثة الغربية على المجتمع الإسلامي بل بإعادة بناء حداثة جديدة مبنية حسب احتياجات المجتمع الإسلامي لان لكل للمجتمع خصوصياته وتطلعاته المستقبلية.

يمكن تلخيصها هذا البحث في أهم النقاط التالية:

-تتمركز الحداثة عند الفكر الاركونى على رؤية جديدة للتراث الإسلامي باستخدام أدوات العلوم الإنسانية جديدة كالأنثروبولوجيا. والعلمنة.

-الخروج من الانغلاق الفكري وربط الحداثة بتحرر الفكر الديني من النصوص الجامدة.

-ممارسة الحداثة وفق الأطر والروابط التي تتميز المجتمعات الإسلامية وخلق أرضية للإبداع والتميز.

وهنا أراد اركون ان يبنى فكر إسلامي جديد عن طريق تحرير العقل الإسلامي من التقليد وجره نحو الابداع.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش

أ. الكتب:

- المصادر:

1.محمد أركون، الإسلام الأخلاق السياسة، (الطبعة الأولى)، لبنان، مركز الإنماء القومي، 1990.

2.محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ط1، بيروت، مركز الإنماء العربي، 1987.

3.محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، بيروت، دار الساقي.

4.محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986.

5.محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني–كيف نفهم الإسلام اليوم– تر: هاشم صالح، دار الكليعة بيروت، ط،3 ،2004.

- المراجع:

6.إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، دار الطباعة لدينا الطباعة والنشر، الإسكندرية، د ط، د س.

7.علي جريشة وآخر، أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، طبعة أولى، سنة 1977م، دار الاعتصام.

8.بلقزيز عبد الإله، العرب والحداثة– دراسة في مقالات الحداثيين– مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان، ط،1 ،2007.

9.الجابري محمد عابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات المركز الثقافي العربي، ط،1، 1991.

10. جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ج ،1 دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 2005.

11. طه عبد الرحمن، الحوار أفقا للفكر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،بيروت لبنان، ط،1، 2013.

12. طه عبد الرحمن، روح لحداثة–، المدخل إلى تأسيس حداثة إسلامية– المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط،2 ،2009.

13. عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر (محمد أركون، محمد جابري، هشام جعيط)، مركز نماء للبحوث والدراسات، ط1، بيروت، لبنان، 2014.

14. عدنان علي رضا النحوي، تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط1، 1992م.

15. قاسم شعيب، تحرير العقل الإسلامي، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط،1 2007،.

16. محمد حلمي عبد الوهاب وآخرون، الإسلام والحداثة الانسحاب الثاني من مواجهة العصر، ط1، الأردن، الألهية للنشر والتوزيع، 2010.

17. محمد رشاد عبد العزيز، أثر الفكر العلماني في المجتمع الإسلامي، دار الكتب المصرية، دارعباد الرحمن، ط2، 1431–2010، مصر، القاهرة.

18. محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2، 2007.

19. محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، الحداثة، دار توبقال، المغرب، ط1، 1996.

20. مسرحي فارح، الحداثة في فكر محمد أركون (الطبعة الأولى)، الجزائر، 2006.

21. مصطفى كيحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، مقاربات فكرية، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011.

22. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص–دراسة في علوم القرآن– المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، ط6، 2005.

23. يعقوبي محمود، معجم الفلسفة، الميزان للنشر والتوزيع، ط2، 1998.

24. Louis marie morfaux et jean kefranc: nouveaux vocabulaires de la philosophie et des sciences humaines, Armand Colin, paris, 2005..

25. Maurice Barbier: la laicité, l'harmattan, paris,1995.

ب. المجلات والمحاضرات:

26. محمد الناصري، التعددية الدينية، مجلة الراصد العلمي، العدد الثالث، جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال، المغرب، يناير 2016.

27. عبد العلي الدكالي، المقدس: المصطلح والمفهوم، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 119، بيروت، مركز الإنماء العربي، 2001.

28. مخلوف بشير، قراءة في فكر محمد أركون، مجلة الحوار الثقافي، المجلد 06، العدد 04، مجمع حوار الحضارات التنوع الثقافي وفلسفة العلم، كلية العلوم الاجتماعية جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم– الجزائر، أفريل 2008.

29. مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد 27، أثر الهيرمينوطيقا الغربية في تأويلية الفكر العربي المعاصر، محمد أركون نموذجا.

30. مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، مجلد 12، العدد 03، جامعة عبد الرحمان ميرة، بجاية، الحداثة في فكر محمد أركون،2024.

31. مجلة الراصد لدراسات العلوم الاجتماعية، المجلد02، 2022، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، 2001، الإسلام أوروبا الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، بيروت، لبنان، دار الساقي، ط2.

32. نظرية التعددية الثقافية، يوبا إشر، مجلة هيرودوت للعلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد6، العدد 1 (2022)، جامعة الجزائر (3)، 2022-2021.

تم بحمد الله