الجمهورية الجزائرية الشعبية الديمقراطية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد ابن باديس - مستغانم –

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانة

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر في الفلسفة

تخصص فلسفة عامة

موسومة بـ

# تحديث الفكر الديني عند عبد المجيد الشرفي


مقدمة من طرف الطالبة

- بن حمو مليكة

تحت إشراف الأستاذ

سباعي لخضر


السنة الجامعية2021-2022

# شكر وتقدير

لا يسعني في هذه الأسطر القليلة إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي الفاضل الدكتور سباعي لخضر.

وأساتذة قسم الفلسفة، كما اشكر كذلك كل من ساعدني من قريب او من بعيد.

# المقدمة

**المقدمة**

يعد الصراع بين القديم والحديث إشكالية أساسية ملازمة للتاريخ مع الافتراض أن فتون البشر بالتجديد والتحديث والخروج من عباءة القديم يبدو ظاهراً و أقوى حضوراً.

فقد كرست الثورة ضد المستعمر التي خاضتها الشعوب العربية في القرنين الماضيين الهوية اللغوية و الدينية ,و هو الوعي القومي الذي ساهم في بناء الأنظمة السياسية العربية الحديثة التي كانت معظمها تدور في إطار الفكر العربي و الاسلامي و الذي تشكل امتداداً أيديولوجيا لعصر النهضة في أروبا ، و مع العقود الأخيرة من القرن العشرين بدأت والمشاريع الفكرية تتصدر حقل البحث الفلسفي ،فلم يعد الفكر الفلسفي العربي المعاصر يهتم بمذاهب فلسفية معينة أو تيارات فكرية ، و إنما أصبحوا أنفسهم أصحاب مشاريع فكرية و حضارية و ثقافية.

فبالعودة إلى الورقة المعنية بالحداثة و التحديث، أو ما يسمى بحداثة التحديث التي أضعفت فكرة الحداثة، بعدما فقدت الكثير من معانيها لمصلحة ترويج موضة التحديث ، هي معنية من ناحية أخرى أيضا ،بالكشف عن الجديد المكتسب لهذين المصطلحين في المستويين العربي و الإسلامي.

أسئلة كثيرة حول الحداثة و التحديث، و ما بعد الحداثة و الدين لأسباب شتى ،يأتي في طبيعتها إن الإحاطة بها قد لا يعني نشرها ،فقد انتشرت لفظة الحداثة في عصرنا الحالي انتشاراً واسعاً ،و أخذت مفهومات متعددة ، و سعى التيار الحداثي لتقديم مشاريع تعتمد كلية على مناهج و آليات غربية ،في دراستها و تعاملها مع القرآن الكريم و السنة ، و لعل أهم الذين تقدموا بتلك المشاريع عبد المجيد الشرفي.

و لعل الدافع في إختيار هدا المفكر أنه واحد من أبرز المفكرين المثقفين العرب عناية لهدا المفهوم (تحديث الفكر الديني) و مدافعا عن ضرورة تحديث العالم الإسلامي فكرا و مجتمعا، والذي كان له و مازال تأثير في الساحة الثقافية و الفكرية العربية، سواء من جهة تمثيله لتيار واسع في الفكر العربي المعاصر تمثيلا تجلى في مؤلفاته العديدة أو من جهة تأثيره في أجيال من الباحثين

أهمية الموضوع :

تكمن أهمية الموضوع في الدور الخطير و الحساس الذي يلعبه الفكر الديني وما يترتب عنه ما عرف بالقراءات الحداثية لنص الديني, والتي ترى معايير عصرنا وحاجات الفرد العربي , تقتضي الانتقال من محكمة النقل الى الاحتكام الى محكمة العقل .

كما تكمن أهمية هذا النوع من القراءات في أنها دعوة الى اعمال العقلانية التعددية لا العقلانية الوظعية, ودعوة الى الانفتاح على الإنسانية و الثقافة الكونية

**أسباب اختيار الموضوع:**

**الأسباب الذاتية :** أهم الدواعي و الأسباب التي جعلتني أختار هذا الموضوع هو الاطلاع على هذا المشروع الفكري الحداثي الذي يعتبر صاحبه من بين أهم المفكرين الذين برزو على الساحة المعريفية المعاصرة

**الأسباب الموضوعية :** معرفة مدى قدرة العقل العربي على التنظير و النقد و التحليل بعد الذي شابه في فترة الركود و الجمود الحضاري

وبما أن عنوان دراستنا هو آليات تحديث الفكر الديني عند عبد المجيد الشرفي، فقد حاولنا طرح تساؤلات حول الأسباب والظروف التي دعت إلى مراجعة الفكر الديني ونقده

وماهي أهم المشاريع الفكرية المعاصرة التي تناولت مسألة التحديث؟

ثم ارتأينا البحث في المجال التحديثي لعبد المجيد الشرفي نتساءل من خلاله عن آليات تحديث الفكر الديني ومرجعياته وتطبيقاته؟

وقد انتهج في هذ العمل منهجين اثنين التحليلي و المقارن , فالمنهج التحليلي لتوضيح وتقصي المضامين الجزئية المكونة لفكر وتصور عبد المجيد الشرفي.

أما المنهج المقارن لمقارنة أراء وأفكار الشرفي مع غيره من المحدثين مع فكره بهم كمحمد أركون , ونصر حامد أبو زيد بغية تمييز مفهوم التحديث عن غيره من المفاهيم و المصطلحات التي تتقاطع مه.

من هنا ارتأينا لهذا الموضوع خطة تصدرها مقدمة، ومدخل موسوم : بالحداثة والتحديث( المصطلح والمفهوم) و الفصل الأول بعنوان : سؤال تحديث الفكر الفكر الديني سياقاته وتمظهراته، قسمناه إلى مبحثين : الأول: سياقاته ، تناولنا فيه الظروف الحضارية التي استدعت مراجعة الفكر الديني ونقده

أما المبحث الثاني المتمثل في التمظهرات فتناولنا من خلاله نماذج فكرية ظهرت في هذا السياق (مشروع محمد آركون ونصر حامد ابو زيد)

أما الفصل الثاني فكان بعنوان: المشروع التحديثي لعبد المجيد الشرفي مرجعياته، آلياته، وتطبيقاته.

فالمبحث الأول يتمثل في المرجعيات

أما المبحث الثاني: آلياته تناولت من خلاله المنهج المقارن الذي اعتمده الشرفي في تحديثه لمختلف العلوم الإسلامية، أما المبحث الثالث ألا وهو التطبيقات فتناولنا من خلاله قراءة لعلوم القرآن وأصول الفقه

أما الفصل الثالث والأخير والذي كان بعنوان مشروع الشرفي على محك النقد يحمل مبحثين الأول يحوي العلمنة ونقد المؤسسة الدينية بنوعيها التقليدية والمعاصرة والمبحث الثاني متمثل في أهم الانتقادات الموجهة لمشروع الشرفي وفي الاخير خاتمة شاملة لموضوع البحث

# مدخل بين الحداثة و التحديث

**تمهيد**

بعد الفصل بين الحداثة و التحديث مدخلا منهجيا لتعريف الحداثة بصورة علمية و غالبا ما يرسم الباحثون في ميدان العلوم الإنسانية حدوداً فاصلة بين مفهومي الحداثة و التحديث، فتختلف السبل أمام الباحث، إن هو سعي لتحديد مفهوم الحداثة و ما قربها من مفاهيم ،من مثل التحديث و الحداثية ،ذلك لانزياحها الدلالي بعد و تحديد معانيها أمر شاقا.

إن الانزياح الدلالي لهذه المفاهيم لليهود فقط لصعوبة تبييتها في المجال التداولي العربي ففي المجال التداولي الأصلي لها "أي المحال الغربي" تظهر نفس الشكوى، إن الأمر قد نجد له تفسيرا في أن هذه المفاهيم خاصة مفهومي الحداثة و التحديث، لارتباطها مناحي الحياة، و على الرغم من التقويم العلمي لهما يلاحظ تداخل كبير بين المفهومين ، فغالبا ما يجري مفهوم التحديث للدلالة و على خلاف ذلك كثيراً ما يستخدم مفهوم الحداثة للإشارة إلى ظاهرة التحديث.

وفي وصف هذه الإشكالية يقول محمد محفوظ "يبدو أن مصطلح الحداثة وكأنه نص مفتوح على كل مضامين التقدم المعاصر بحيث أنك لا تفرق بشكل صارم بين مضمون مصطلح الحداثة وبين مضامين مفاهيم التحديث والتقدم والعصرية أو الجديد، ويمتد التداخل ليشمل المعايير والقيم وأنماط السلوك واللباس وطراز السكن اي كل مناحي الحياة في آخر المطاف " [1]

**بين الحداثة والتحديث:** تجدر الإشارة أنه في البداية سيتم تناول التعاريف المنتشرة للحداثة كما هي موجودة في أدبيات الحداثيين لمناقشة بعدها قدرة هذه التعريفات على الإحاطة بالمفهوم في اللسان العربي[2]

في اللغة العربية لفظ حداثة و كذلك تحديث مشتقين من الجذر اللغوي حدث جاء في معجم مقاييس اللغة,"الحاء و الدال و الثاء أصل واحد و هو كون الشيء لم يكن، يقال حدث أمرا بعد أن لم يكن" كما و تشتق من فعل حدث ألفاظ دالة على معاني اللسان في الحديث فالحديث من حدث و تحدث حديثا أي تكلم كلاما و لغة "

اذن في اللسان العربي الحديث هو نقيض القديم ، و من حيث الدلالة القيمية لصفة الحديث فقد يحتمل دلالة قيمة إيجابية لمعنى الجديد _كما في دلالته المعاصرة_ المطابق

---

[1] محمد محفوظ ,الإسلام الغرب وحوار المستقبل ,المركز الثقافي العربي ,الدار البيضاء ,1998,ص 33.

[2] محمد جديدي ,الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريشارد رورتي ,أطروحةمقدمة لنيل شهادة دكتوراة في الفلسفة, كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية ,قسم الفلسفة , جامعة الجزائر,2006,ص85.

لظروف الزمن الحاضر ، أما دلالته عند القدماء فيحمل اللفظ في أغلب استعمالاته دلالة قيمية سلبية فالمحادثات في الدين بدع و حوادث الدهرنوية"[1].

**في اللسان الأجنبي:**

لفظ Modernité الحداثة، و لفظ Modernisation التحديث

،في المعاني الأجنبية مشتقين من صفة Moderne

أي حديث الفرنسية ، و هذا اللفظ ينحدر من اللفظ اللاتينيModernus

المنحدر بدوره من صفة Mod في اللاتينية الكلاسيكية و التي تعني "توا" أو "مأخرا" أو في الوقت الحالي

يشيرريموند ويليامز" إلى أن لفظ [2] "moderne"

كان في استعمالاته المبكرة يراد ف كلمة معاصر أو معدلاتها لمعنى يحصل الآن أي بمعني شيئا يوجد لحظة الكلام أو الكتابة[3]

[1]ابن منظور ,لسان العرب ,دار المعارف ,القاهرة, مصر,ط1, مادة (ح.د.ث), ص132.

[2] Laeousse grand la rousse de la langue francais tome4 libraire larosse paris1975 p3338

[3]طوني بينيت وآخرون , مفاتيح اصطلاحية جديدة , معجم مصطلحات الثاقفة و المجتمع,ترجمة سعيد الغامي ,المنظمة العربية للترجمة ,بيروت,لبنان,ط1, 2010 ,ص276.

**مفهوم الحداثة**:

لقد أصبح مفهوم الحداثة من المفاهيم الهلامية التي يصعب الإمساك بإطلاقها فاستعمل هذا المصطلح من طرف من شاء كيفما شاء .لذلك نجده أحيانا متسربلا بالخير و الإصلاح و التطور و النهوض ، و نجده تارة أخرى رمزا للتقليد و التبعية كما يرتبط مفهوم الحداث بالنص القرآني كنص مقدس من أجل الخروج بقراءة تنبعث الحياة في النص و ترتبط بالواقع و قبل الحديث عن مفاهيم الحداثة و أصولها لابد من تحديد مصطلح الحداثة.

**الحداثة لغة**

جاء في معجم لسان العرب الحديث نقيض القديم و الحدوث نقيضه القادمة ، حدث

الشئ يحدث حدوثها و خاصة و أحدثه هو ،فهو محدث و حديث و كذلك استحدثه[1] .

كذلك وردت كلمة الحداثة في القرآن الكريم في عدة صيغ أهمها :حدث ، يحدث محدث ، تحدث ، و الآيات التي وردت فيها هده الكلمات هي : قال الله تعالى :"لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا " .سورة الطلاق ؛ الآية 1[2],و قوله :"مايأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه و هم يلعبون " سورة الأنبياء ؛ الآية2 [3]

كما ورد في معجم الوسيط لمجمع اللغة العربية مادة حدث ، الحدثان ، يقال : حدثان الشباب و حدثان الأمر أوله و ابتداؤه[4],و قد استخدم هدا المعنى كناية عن سن الشباب و اول العمر و يقال :هؤلاء قوم حدثان جمع حدث. ([5]

هده بعض الدلالات في المعاجم العربية لكلمة الحداثة والتي تعني نقيض القديم ، كما تعني أيضا أول الأمر وبدايته ، و كناية أيضاً عن أول العمر و سن الشباب .

أما في اللغة الفرنسية فكلمة حداثة modernité فمشتقة من الجذرmode

---

[1]ابن منظور : لسان العرب, مرجع سابق

[2] القرآن, سورة الطلاق,الآية1.

[3] القرآن, سورة الأنبياء ,الآية 2.

[4] شوقي ضيف وآخرون , المعجم الوسيط, مكتبة الشروق الدولية ,مصر ,ط4, 2004, ح.دث ,ص160.

[5] ابن منظور , نفس المرجع .

و هي الصفة الشكل أو هو مايبتدئ به الشيء، فالفظ العربية ترتبط جماله أكثر من دلالة عما يقع أنه يحدث ، فالشكل ليس هو المهم هو الصورة التي تبرز ، فإن ما يحدث يتبق بواقعيته و راهنيته

**المفهوم الاصطلاحي للحداثة**

ارتبط مفهوم الحداثة في البداية بكل ما هو جديد إذ لم ينحصر معناه في مجال معين و يقول الباحث جان بوديار " ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا أو مفهوما سياسيا أو مفهوما تاريخيا يحصر المعنى و إنما هي صيغة مميزة للحضارة تعارض صيغة التقليد ... و مع ذلك تظل الحداثة موضوعا عاما يتضمن في دلالاته إجمالا الإشارة إلى التطور التاريخي بأكمله و إلى التبدل في الذهنية "[1].

يقول الباحث المغربي علي وطفة "ياخد مفهوم الحداثة la modernité مكانه اليوم في حقل المفاهيم الغامضة و إذا كان هذا المفهوم يعاني من غموض كبير في بنية الفكر الغربي الذي أنجبه فإن هذا الغموض يشتد في دائرة تقافتنا العربية و ياخد مداه ليطرح نفسه إشكالية فكرية هامة تتطلب بذل مزيد من الجهود العلمية لتحديد مضامينه و تركيباته و حدوده"[2]

فالحداثة ثورة على التقليد و الثرات و يؤكد يورغن هامبرماس في قوله " إن الحداثة تعبير دائما عن وعي عصر مايحدد نفسه .... و يفهم ذاته كنتيجة انتقل من القديم إلى الحديث " [3]

"فالحداثة بما هو ثورة محددة تحدث انقلاباً من رتابة الأوضاع و تكرس الخلق و الإبداع فتعلق عن ميلاد مجموعة من القيم المعرفية و الأخلاقية الجديدة في النظر إلى الطبيعية و الإنسان و

المستقبل " [4]

---

[1] عبد الغني بارة : اشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر -مقاربة حوارية في الأصول المعرفية الهيئة المصرية العامة ، مصر د-ط 2005.

[2] ينظر 2- https :// www, aljabriabed. Net / n43.08 watfa.htm#. Edn1

[3] فارح مسرحي ، الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف ، الجزائر ط1 -2006 ص22

[4]محمد شوقي ، الزين ازاحات فكرية ، مقاربات في الحداثة والمثقف ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ط1، 2008 ص35

فالحداثة هي ثورة على التقليد و التراث ، فهي تسعى إلى التغيير استناداً إلى قيم جديدة كما أنها نمط في الحياة و الأفكار و الآراء ، منهج تغيير انقلابي غير قار و ثابت يتجدد باستمرار يرفض الانصياع لكل ماهو قديم و يدعو إلى التطور و التجديد و إعادة بناء الإنسان من جديد لنحو أفضل

**الحداثة عند الغرب**

لقد تبلور مصطلح الحداثة في الغرب و التي عرفها الشاعر الفرنسي بولديز الذي يعتبر الأب الروحي للحداثة حيث يقول : " ما أعنيه بالحداثة هو العابر و الهارب و العرضي ، إنها نصف الفن الذي يكون نصفه الآخر هو الأبدي الثابت "[11].

و يضيف الروائي الفرنسي فلوبير مفهوماً خاصاً للحداثة يربطه بثنائية الماضي و الحاضر و علاقتهما بالابداع و الفن "الحداثة هي التعصب للحاضر ضد الماضي ،بمعنى أن الوعي الحداثي ليس تشييعا لسلطة ماضوية و حنينا إلى أصل تليد و حقبة ذهبية ، بل هو تمجيد للحاضر و انفتاح على الآتي " [2]

و عرفها كل من ماركس و دوركايم و غيرهم بأنها :نسق من الانقطاعات التاريخية عن المراحل الثابتة ،حيث تهيمن التقاليد و العقائد ذات الطابع الشمولي.

يتضح مما سبق أن الحداثة الغربية ليست مفهوما فقط ،بل هي نمط حضاري خاص يتعارض مع النمط التقليدي ، أي مع كل الثقافات و على التقاليد السابقة عليه فهي لا تؤمن بأي ثابت من الثوابت.

***الحداثة عند العرب**

ظهرت الحداثة العربية في مطلع القرن العشرين كمصطلح مترجم من اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية على يد كثيراً من العلماء و المفكرين و الأدباء و علماء اللغة ، وكان من الصعوبة حصر مفهوم الحداثة عند العرب لاعتبارات كثيراً أبرزها إنتقال التبذبذ و عدم استقرار المفهوم من خلال الترجمة من جهة و عدم تمكن النقاد و منظري الأدب العرب على الإتفاق على تعريف دقيق للحداثة لذا سنكتفي فيما يلي بعرض جملة من التعاريف الشائعة في هدا الموضوع .

---

[1] خيرة حمر العين: جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق سوريا ، د ط 1996 ص31.

[2]محمد الشيكر: هايدغر وسؤال الحداثة، د ط، المغرب افريقيا الشرق ص 12.

فكلمة الحداثة تجري مجرى الدال المتعدد الوجهات طبق تعدد صوره اللغوية القائمة في أذهان المستعملين "[1].و إن كنا نعجز عن تحديد المجالات التي غزاها الحداثة لكثرتها فعلى الأقل يمكن أن نعطي أمثلة توضح بأن الحداثة تلبس معنى جديدا كلما تغير المجال.

و يعرفها يوسف الخال :"الحداثة في الشعر إيداع و خروج به على ماسلف ، و هي لاترتبط بزمن و كل مافي الامر أن جديداً ماطرا على نظريتنا إلى الأشياء فانعكس في تعبير غير مألوف و الحداثة لاتكون باتباع أشكال تعبيرية شعرية معينة

بل باتخاذ موقف حديث تجاه الحياة و منها تجاه القصيدة " [2]،و يضيف أدونيس : "الحداثة هي موقف معرفي أدى إلى تغيير نظام الحياة ، و هدا الموقف المعرفى يقوم على أن الإنسان هو مركز العالم و مصدر القيم و على أن المعرفة إكتشاف للمجهول الذي لا ينتهي ، و على أن مصدر القيم غيبيا ، و أنما هو إنساني " [3]

---

[1]المسدي عبد السلام : النقد والحداثة (مع دليل بليوغرافي ) دار الطليعة للنشر بيروت ط1 سنة 1983 ص 7.
[2]ينظر : يوسف الخال : والشعر ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت ط1 ، 1978 ص 8.

[3]أدونيس: فاتحة النهايات القرن بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة دار العودة بيروت لبنان ط1 سنة 1980 ص2.

إن الحداثيين يحرصون على التمسك بشعار الحديث و التحديث ، و يعبرون عن ذلك بالحداثة لأن هذه الأمور تعني نقيض القديم ، و هو جوهر الحداثة فالتحديث لا يعني تجديد القديم و إحياء التراث و نحو ذلك و إنما يعني إبتداء فكر جديد نقيض القديم , كما يرئ الباحثان السوسيولوجيان ان كلمة التحديث لدى المؤرخين و علماء الإجتماع و يقصد بها " مجموعة التغييرات المعقدة جدآ و المؤثرة في جميع المجتمعات الإنسانية و إن بطريقة متفاوتة و بناء على آليات إنتشار جد متنوعة إعتبارا من القرن السادس عشر انطلاقا من أروبا الغربية "[1].

"و هو مسار تعبئة و تمايز و علمنة "[2]و يعود تاريخ عملية التحديث إلى عصر النهضة و التشكيل في جميع مناحي الحياة الأدبية و الدين العلم و ماإلى ذلك و" يشار إلى التحديث بأنه عملية تغيير نحو تلك الأنماط من النظم الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية التي تطورت في الغرب ابتداءا من القرن 17 إلى 19 ، ثم انتشرت إلى مناطق أخرى من العالم حيث انتشرت مظاهر التحديث أثناء العصر الاستعماري ، و صاحب ذلك إنشاء المؤسسات السياسية و الشركات التجارية و غيرها "[3]. و نجد هذا المعنى واضح في تعريف هنتنجتون للتحديث بقوله " : هو عملية متعددة الأوجه تهدف إلى تغييرات في كل نواحي تفكير الإنسان و سلوكه " [4]

أما الفيلسوف الإجتماعي الألماني يورغن هابرماس ،فرأى لفظ التحديث و نظريته الإجتماعية ،فقد ظهر في الخمسينات من القرن الماضي مفصولين عن أنوار الحداثة ، فحركة التحديث المعتمدة على ديناميا‌تها الداخلية قد فصلت الحداثة عن أصولها ،مما جعلها تبدو محنطة ، الشيء الذي شرع البعض القول بانتهاء الحداثة و حلول ما بعدها[5]

---

[1] محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي: الحداثة سلسلة دفاتر فلسفية ( 6 ) دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ط2 سنة 2004

[2]نجيب بلدي: دروس في تاريخ الفلسفة أعدها للنشر الطاهر واعزيز وكمال عبد اللطيف دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ط2 سنة 2004 ص

[3]ناظم محمد الجاسور : موسوعة علم السياسة، ط1، عمان ، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع سنة 2004 ص 3

[4] Samuel humtingtion : political order in chaning sosieties yate university press ( print15) 1979 p32

[5] يورغن هابرماس: القول الفلسفي في الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق سوريا 1995 ص ص 9

و من خلال ضبط مفهومي الحداثة و التحديث ، سنحاول التمييز بينهما و توضيح المقصود من كلا المفهومين ، حيث يقول الحداثي المصري جابر عصفور :"إذا كانت الحداثة و التحديث وجهين لعملة واحدة طرفها الاول التغييرات المادية التي تصاحب التحديث على مستوى أدوات الإنتاج و علاقة التقنية في المجتمع ، و طرفها الثاني التغييرات الابتدائية التي تصاحب الحداثة على مستوى علاقات المعرفة و أدوات إنتاجها في المجتمع نفسه ،أقول إذا كانت الحداثة و التحديث وجهان لعملة واحدة لا ينفصل طرفاها .."[1]

"و يتمايز مفهوم الحداثةModernity عن مفهوم التحديث modernisation

في اللغتين الفرنسية و الانجليزية ، فالحداثة هي موقف عقلي تجاه مسألة المعرفة و إزاء المناهج التي يستخدمها العقل في التواصل إلى معرفة ملموسة ، أما التحديث فهو عملية إستجلاب التقنية و المخترعين الحديثة حيث توظف هذه التقنيات في الحياة الاجتماعية دون إحداث أي تغيير عقلي أو دعني للإنسان من الكون و العالم ، و شتان مابين الحداثة و التحديث ، فالتحديث يعني مظاهر الحداثة و قشورها بينما تعني الحداثة في الأصل اللحظة الواعية التي تتمثل في إنتظام العقلانية و الفردية و العلمانية والقيم الحرة في اندفاعة حضارية قادرة على إحداث تحولات عميقة في البيئة الاجتماعية و البنائية للمجتمع.

و يميز محمد أركون في كتابه الإسلام و الحداثة بين المفهومين "فالحداثة موقف للروح أمام مشكلة المعرفة إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع ، أما التحديث فهو مجرد إدخال للتقنية و المهارات الحديثة بالمعنى الزمني للكلمة إلى الساحة العربية أو الإسلامية ، نقصد إدخال المخترعات الأوروبية الإستهلاكية و إجراء تحديث شكلي أو خارجي ،لايرافقه أي تغيير جدري في موقف العربي المسلم للكون و الحياة " [2] .

[2]محمد محفوظ ,الاسلام الغرب وحيوار المستقبل ,المركز الثقافي العربي ,الدار البيضاء ,1998, ص 45.

لقد إستمد أركون هدا بأمثلة مستمدة من الواقع الجزائري والخليج العربي فالجزائر بعد الاستقلال إنخرطت في مجال التصنيع عن طريق الاستيراد ، أما الخليج فتستورد مظاهر الحداثة المادية من آلات و سيارات و أجهزة ،و هده ليست حادثة فالحداثة تكون عن طريق بناء المخابر في مجال الفيزياء و الكيمياء و الرياضيات فهذه المخترعات التي إستوردها العرب كلفت أروبا مرات السنين في اختراعها منذ بدايات العصر الحديث مع مجموعة من العلماء و المخترعين

**الملامح التاريخية لمفهوم الحداثة**

يختلف العلماء مبدئيا حول تحديد المرحلة التاريخية التي بدأت فيها الحداثة ، حيث يرى بعض المؤرخين أن العصر الحديث بدأ مع اكتشاف جاليلو المركزية الشمس ، و سقوط القسطنطينية في أيدي الاتراك سنة 1453 ، و إذا كان التحديث أو العصر الحديث يبدأ مع هذه المؤشرات التاريخية ، فإن مفهوم الحداثة يتجلى في حركة الإصلاح الديني في أروبا مع مارتن لوثر 1517 ،كما يمكن الإشارة إلى روني ديكارت أب الفلسفة الحديثة الذي كان له الدور الكبير في تحرير العقل من المعتقدات القدسية ، و دعوته الفلاسفة التنوير في أروبا في القرن الثامن عشر إلى تغلب حكم العقل و الاهتداء به في الحكم على الأشياء.

و يتفق الكثير إن الشاعر الفرنسي شارل بودلير هو أول من صاغ مفهوما للحداثة و كان سباقا في بلورة مفهوم نظري لمصطلح الحداثة ، حيث يرى أدورتو أن "الحداثة في المجال الفني قد ولدت مع بولدير و تطورت خاصة في بداية القرن العشرين أين تعايشت التكعيبية الفرنسية و الإنطباعية الألمانية و والمستقبلية الإيطالية ، فهذه الإتجاهات قد تميزت بنقاط مشتركة ،وهي الرفض للعادات و التقاليد مع العدائية و السريالية "[1].

لقد أدى تطور العلوم في شتى المجالات سواء التطور العقلاني أو في مجال التقنيات إلى رسم معالم الحداثة و تأكيد الهيمنة الإنسانية على الطبيعة ، وقد تمثل هذا التأثير في انتقال الحضارة من حضارة العمل و التقدم إلى حضارة الاستهلاك و الفراغ

[1]خيرة حمر العين : جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، م س ص 31

**أسس الحداثة و خصائصها**

تستند الحداثة على مجموعة من الخصائص أهمها :الحرية ، العقلانية

**1- الحرية و الذاتية الفردية**

تاخد الحرية مكانا مميزا في صميم مفهوم الحداثة ،فهي تمثل إرادة الإنسان الحرة ،فالحرية شرط لتحقيق الكمال و الخلق الذاتي كما أنها أساس جوهر الإنسان و غايته و لبلوغ الحداثة يجب أن يكون الإنسان حرا عاقلا.

فتأكيد أهمية الوعي الإنساني في فكرة الحداثة و ضرورة الحضور الثقافي لهذا" الوعي في مختلف مجالات الحياة حضوراً يؤكد تنامي العقلانية، و التنوير و القدرة [1]"على إمتلاك اللحظة الذاتية في الوعي الإجتماعي

فمن خلال تفكير الإنسان ووعيه بما يدور حوله جعله يفكر في التغيير ، و كان اوعيه هذا حضوراً في شتى المجالات ، و هذا دليل على تحرر العقل من قيود الغفلة و سيطرة الكنيسة التي كبلته طيلة قرون ،فالعقل إذن هو أساس الوعي التفكير كما قال ديكارت أنا أفكر إذن أنا موجود.

فالإنسان هو جوهرة الحداثة و عملية التحديث السليمة لاتبدأ بالمظاهر و المؤشرات" الكمية و إنما تبدأ بالمضمون و الجوهر و هو الإنسان . فبدون تغير الإنسان في ثقافته و قيمة و نظرته إلى الذات و الآخر تبقى عملية التحديث ظاهرية مزيفة لاتعكس الواقع بأمانة ، و هذا ما تشير إليه الآية القرآنية في قوله تعالى :إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ، فمربط الفرس في عملية التحديث هو الإنسان و النظام "القيمي الذي يتحكم فيه على المستوى الشخصي والاجتماعي[2]

إذن حسب قسطنطين فالإنسان هو معيار جميع الأشياء ، والحداثة تبدأ من خلال تغيير الإنسان في الثقافة والقيم والنظرية الشاملة للذات والغير باعتباره الأساس والعامل الاول في ميدان التطور عبر مر التاريخ.

إن إرادة الإنسان و حريته مكنته من تجاوز العقبات و الخروج من دائرة الجهل و القيد ، خاصة الإنسان الغربي (الأوروبي ) الذي كان له الدور في تجاوز سلطان الكنيسة و فرض سلطان العقل بدلها ، مسيطر بذلك على شتى فروع الحياة من خلال العلوم التجريبية.

فالتحديث الغربي قائم على القوانين الطبيعية للإنسان و رفض القوى الغيبية والخضوع لها.

حيث يقول محمد سبيلا : "الوعي بالحرية لا يجري في عالم الفكر الحر بل في مؤسسات و تنظيمات ترافق الثقافة المطهرة لفكر الحرية و تتفاعل معها و هكذا تتألق حضارة الحرية من ثقافة الحرة و من مؤسسات الحرية و تتطور على الدوام من جيل إلى جيل لا يتأثر التفاعل بين نشاط الثقافة و إيقاع المؤسسات فقط ،بل يتأثر التحولات داخل النقابة و داخل المؤسسات أيضاً "[1]

**2.العقلانية**

الحداثة و العقلانية صنوان لا ينفصلان حتى جاز حصر الأولى بالثانية ،والقول إنما الحداثة و العقلانية ،حيث "تعد العقلانية حسب آلام نورين مبتدأ للحداثة و خبرها ولا توجد حداثة من غير أساس عقلاني " [2]،فالعقل كما حدده ديكارت _بما هو أفكار متعلقة صار الإنسان الحديث يحدد كنهه ،و كما قاله لينز بمبدأ " لكل شئ سببا معقول " [3] ، و هنا بدأ الإنسان الحديث يملك زمام أموره ،فهو دات عاقلة ، واعية ، فمن خلال العقل والتفكير الصائب أصبح كل شيء مفحوصا،و مفهوما ، و تغيرت نظرة الإنسان للأشياء التي كان سلم بيها دون فحص و تمحيص إلى نظرة علمية عقلانية ، فبعقله كشف قوانين الطبيعة، و يمكن من السيطرة عليها بفرض سلطان العقل ، فالحداثة كما يرى تورين هي" عملية إنتشار المنتجات العقلية والعلمية والتكنولوجية ، و هي بالتالي حالة رفض التصورات القديمة التي تقوم على أساس ديني طوباوي و تمثل في الوقت ذاته حالة قطيعة مع الغائبة الدينية التقليدية أنها إنتصار للعقل في مختلف مجالات الحياة والوجود ، في مجال العلم والحياة الإجتماعية ، و غاية الحداثة هي بناء مجتمع عقلاني "[4] و تأخد الحداثة ملامحها الأساسية في الفلسفة الوضعية la positivisme

التي أحدثت نوعا من القطيعة مع التصورات الأبوية و الكنيسة التقليدية مؤكدة أهمية المعرفة العلمية و العقلانية في شتى مناحي الحياة الإجتماعية و اتجاهاتها .

---

[1]ناصيف نصار : باب الحرية، انبثاق الوجود بالفعل، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان سنة 2003 ص81.

[2]انظر : علي وطفة : مقاربات في مفهومي الحداثة والتحديث م س

[3]محمد الشيخ وياسر الطالي: مقاربات في الحداثة حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ط1 سنة 1996 ص13

[4]انظر : علي وطفة مقاربات في مفهومي الحداثة والتحديث مقال ن م س

فالحداثة هي حالة ولادة جديدة لعالم يحكمه العقل و تسوده العقلانية ، و هذا التصور قد اعتمدته فلسفة التنوير في القرن 18 ،و ذلك من أجل تحرير الإنسان من العبودية و الظلم ، والجهل .

**نقد الحداثة**

إن ما حققته الحداثة بنزعتها العقلانية ، و مغامراتها العلمية يتجاوزها الفكر التقليدي و الجهل السائر طيلة قرون ، و ما وصلت إليه من اختراعات علمية و تكنولوجية ،في شتى المجالات إلا أنها لم تستطع أن تحقق الغايات التي كانت في أصل وجودها ، فقد فقدت الحداثة قدرتها على تحرير الإنسان بعد أن أدت دورها التاريخي ، و في هذا الصدد يقول تورلين "بقدر ماتنتصر الحداثة بقدر ماتفقد قدرتها على التحرير ، إن دعوة التنوير مؤثرة عندما يكون العالم غارقا في الضلام و الجهل والعبودية "[1] .و يعد الفيلسوف الفرنسي جان فرانسوا ليوتار lyotard

من أهم الوافدين للحداثة حيث يتناول في كتابه المعروف مابعد الحداثة عن سقوط النظريات و الأيديولوجيات النظريات نجد الماركية ، والوضعية والبرلمانية ، والوجودية "[2]

فالحداثة حسب تورين تستبدل فكرة الله بفكرة العلم ،وتقتصر الإعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد ،هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنه لا يكفي أن تكون هناك تطبيقات علمية و تكنولوجية للعلم كي نتكلم عن مجتمع حديث حيث ينبغي أيضاً حماية النشاط العقلي من الدعايات السياسية و من الإعتقادات الدينية ".[3]

"لقد أعلن جان جاك روسو (1778) زعيم النزعة الطبيعية ، في القرن الثامن عشر عن مسألة الحداثة و مخاطر العقلانية الصارمة التي اجتاحت العمق الإنساني و إستلبت المشاعر السامية للإنسان، و قد أكد هذه الملاحظات في مختلف أعماله بدءاً من العقد الإجتماعي le contrat social و إنتهاء بكتابة إيميل" (Emil) [4]

---

[1]آلان تورين: نقد الحداثة ، ترجمة أنور مغيث ، المجلس الأعلى للثقافة ، المطابع الأميرية ، القاهرة سنة 1997

[2]علي وطفة: مقاربات في مفهومي الحداثة والتحديث

[3]آلان تورين: نقد الحداثة، ن م س ص29

[4]علي وطفة: مقاربات في مفهومي الحداثة والتحديث ن م س

هاجم روسو التقدم العلمي الذي رأى فيه سلبا على الإنسان حيث جرده من إنسانيته و سلبه حريته ، و مشاعره ، و جعل منه مجرد آلة يتحكم فيها و تسير حسب الحاجة لذا نادى روسو بإصلاح التربية والقيم ، و المؤسسات السياسية والدين.

فالفضل يعود إلى روسو في ما وصل إليه الإنسان اليوم حيث يحتل مركزا في دائرة تصوراتنا والحضارة المادية والعقلانية حسب روسو هي سبب في تراجع الأخلاق والقيم الإنسانية.

فالحداثة حسب تورين وجدت من أجل تحرير الإنسان ،لكن هذا التحرر و تجاوز القيد توقعتها تحت سلطة العقل و من خلال التطور والاكتشافات المتزايدة في مجال العلم والمعرفة أصبحت الذات هي الإنسانية موضعا للعلم والعقلانية ، و تجرد الإنسان من ذاته و تم استلامها من مقومات وجودها الإنسانية

# الفصل الأول :

# سؤال تحديث الفكر الديني سياقاته و تمظهراته

**تمهيد :**

تمثل الحداثة رؤية جديدة للعالم مرتبطة بمنهجية عقلية مرهونة بمكان و زمان محددين، و يذكر بعض الحداثيين أن معالم الحداثة تتحدد بعلاقتها التناقضية مع ما يسمى التقليد أو التراث أو الماضي، فالحداثة هي حالة الخروج من التفسير التقليدي

إلى ما يسمى بالقراءات العصرية التي حصيلة المناهج و نظريات تمثل مجموعاتها ادوات متأثرة بحصيلة التصور الغربي و حداثته للعالم.

لقد عالج الفكر العربي الحداثي مسألة التراث من زوايا متعددة، لتشعب الموضوع و تقاطعه مع العديد من المجالات الفكرية و الحياتية. حيث اثرت في ذلك مجموعة من الوقائع التاريخية التي كان لها اثرها الخاص حيث دفعت بالفكر العربي الى استدعائه و محاولة تقديم تصور جديد له يساعد على النهوض بالواقع و الخروج من حالة الجمود الفكري للحاق بركب الحضارة .

## المبحث الأول : الظروف الحضارية التي استدعت مراجعة الفكر الديني و نقده

لقد تعددت النظريات ولأراء المفسرة لأسباب تخلف العالم العربي فقد رأى فريق أن سبب تخلف الشعوب العربية مرده عوامل خارجية ترتبط بالنظام الامبريالي

العالمي منذ ظهور السيطرة الاستعمارية الأوروبية في حين ترى فئة أخرى أن سبب تخلف المجتمعات العربية مرده عوامل داخلية ترتبط بمجمل البناء الاجتماعي في البلدان العربية والصيرورة التاريخية لها المتمثلة في مقومات هويتهم وتقاليدهم وبين هذا وذاك سنحاول أن نحصر أهم أسباب تخلف المجتمعات العربية .

واجهت لأمة العربية أزمة فكرية لا يمكن فصلها عن أزمة الواقع العربي نفسه موضوعيا وتاريخيا أزمة التخلف والتبعية وأزمة العلاقة بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني وأزمة الهيمنة الخارجية الاستغلالية لمنطلقات التنمية الاجتماعية والتفافية والقومية وهي في النهاية أزمة فكر نظري نتيجة الأزمات المتداخلة وفقدان الرؤية لإستراتيجية لتغيير الواقع وتجديده .

وانه بنتيجة دخول العرب في مرحلة مايسمى بعصر الانحطاط الذي شهد ابن خلدون بدايته ووصفه بقوله "وكاني بالمشرق قد نزل به مثل مانزل بالمغرب على نسبته ومقدار عمرانه وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة "[1].

وفي ظل هذه الاستجابة الضعيفة والمرتبكة وغير الموحدة وغير العلمية بل وأحيانا غير الوطنية لتحدي التفوق الأوروبي ترسيخ في وعي الإنسان العربي بهذه الدرجة أو تلك وبهذه الصورة أو تلك قيم التبعية والتسلط والتجزئة على حساب قيم الوحدة والديمقراطية .

"فقد عمل الاستعمار على تعميق الانقسامات السلالية واللغوية والدينية ولإقليمية في المستعمرات من منطق فرق تسد ومثلت الأقليات في الوطن العربي قنوات لتدخل بعض القوى الخارجية (الإقليمية غير العربية والدولية )ومثلت مسالك لتحريك العنف فيما بين النظم العربية والتدخل في شؤون بعضها البعض"[2].

---

[1] تاريخ ابن خلدون ,ج1, مقدمة ابن خلدون , تحقيق دروسي الجويدي , المكتبة العصرية صيدا ,بيروت 2002 ,ف1,ص33.

[2] واقع إشكالية الهوية العربية بين الاطروحات القومية و الإسلامية, دراسة من منظور فكري ,اعداد الطالب محمد عمر ,أحمد أبو عزة ,اشراف د. غازي الربابعة, رسالة لاستكمال المتطلبات للحصول على درجة ماجستير في العلوم السياسية, قسم العلوم السياسية كلية آداب والعلوم ,جامعة الشرق الأوسط ,2011.

حيث عمل الاستعمار بامتياز على استعمار العالم العربي والإسلامي ونهب ثرواته ومحو هويته ولغته العربية وتكريس حالة من الجهل بين شعوبه والسطو على عقوله والعمل على هدم البنية الإسلامية من الداخل عن طريق تغذية الانقسامات والتجزئات العنصرية والخلافات المذهبية وتشجيع الحركات المضادة للإسلام والعمل على ترسيخ قيمه وثقافته وتقاليده واضفاء الطابع الغربي في المجتمعات الإسلامية مثل ما حدث في الجزائر وتونس حيت عملت فرنسا على زرع قيمها وثقافتها في مجتمعاتنا .

هذا وقد تعرضت دول العالم العربي لاضطراب داخل النظام السياسي عرفه الماوردي بقوله "... واستقرار السلطان قدرته على البقاء والاستمرار في مواجهة التحديات المختلفة سواء كانت مادية تتعلق بعناصر الثروة المختلفة او فكرية تتعلق بالقيم الفاسدة والأفكار الضالة المنحرفة أو كانت تحديات سياسية خارجية مصدرها أعداء السلطة وتربصهم بها "[1]

فالاضطراب السياسي كما نعلم مرتبط بقوة وضعف التغلغل داخل الإقليم فكلما زاد التغلغل أو ضعف فسح المجال أمام القلائل والاضطرابات السياسية بل وحتى الثروات.

لقد اشتدت حركات العصيان والتمرد منذ القرن الثامن عشر بعد انهيار الدولة العثمانية واختلال التوازن بين السلطة المركزية التي يمثلها الباشا أو الوالي وبين مختلف أجهزة مؤسسة الدولة فعندما كانت الدولة العثمانية في أوج قوتها ومتحكمة في مؤسساتها العسكرية و الدينية والإدارية كانت البلاد العربية تتمتع بنوع من الأمن والاستقرار غير انه لما أصاب الدولة العثمانية الضعف والتراجع تراخت قبضتها مما ادخل الدولة في دوامة من الصراعات انعكست سلبا على الأهالي

[1] محمد شبلي, مفهوم الاستقرار السياسي عندى الماوردي والموفد ,دراسة مقارنة المجلة الجزائرية للعلوم السياسية ,العدد 1,الجزائر كلية العلوم السياسيةوالاعلام ,جامعةالجزائر2001, ص242.

" ففي بلاد الشام وتحديدا لبنان كانت تعيش في وضعية خاصة نتيجة الصراع الديني حيث خلف انتقادات اتجاه إظهار المشاعر الدينية ضد السلطة العثمانية فقد شهدت هذه المنطقة صراع عنيف ومستمر بين الكنائس المسيحية وقد كان للدول الأوروبية خاصة فرنسا يد طويلة في إثارة مثل هذه الصراعات الطائفية وعلى اثر هذه الأوضاع تم تكوين لجنة دولية في جوان 1861

لوضع نظام سياسي جديد يحكم لبنان أصبح بمقتضاه تحت حكم ذاتي برئاسة حاكم مسيحي يخضع للباب العالي مباشرة عرف باسم المتصرف يساعده مجلس إداري مكون من 12 عضو.عضوان لكل طائفة الدينية الكبرى "[1]

وخلال الربع الأخير من القرن التاسع العاشر بدأت تنشط في العراق وغيره من الولايات العربية الأخرى الأساليب الحكم الاستبدادي الذي مارسه السلطان عبد الحميد وقد ظلت الأمور على هذه الحالة إلى غاية إعلان الدستور مرة أخرى عام 1908 أين شهدت المنطقة استقرار نسبيا لتعود بعد ذلك موجة السخط والاضطراب في فترة حكم الاتحاديين .

وتعتبر الحملة الفرنسية لنابليون بونابرت على عدة دول عربية من بينها مصر وماحملت معها من مبادئ سياسيي وأنظمة إدارية وعلوم وطباعة وصحافة وهي مخالفة تماما طبعا للأنظمة السائدة في مصر ذلك الوقت احد أهم العوامل المتسببة في نشأة فكره التراث والتجديد رغم أن فرنسا شنت هذا الاستعمار لعدة أسباب .

كلها تخدم مصالحها الشخصية وتدعس على الأخر المستعمر بالظلم والتسلط وفرض النفوذ وتمثل هذا آخر في شكل اعتداء مباشر ومقصود على البلاد

الإسلامية انطلاقا من حملة نابليون ...الأمر الذي جعل الغرب رديفا للهيمنة والرغبة في السيطرة والتوسع على حساب بقية الشعوب "[2].

وفي ظل هذه التوازنات الدولية أصبحت بلدان المشرق الأوسط وخاصة البلاد العربية المطلة على البحر الأبيض المتوسط احد المحطات الأساسية لهذا التنافس الأوروبي الحاد وذلك بسبب الدولة العثمانية من جهة ولمحاولة انجلترا وفرنسا من جهة أخرى

---

[1]رأفت الشيخ: تاريخ العرب الحديث، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية طبعة معدلة ومزيدة الكونية سنة 2005 ص 54 - 70

[2]بسالم المساهلي: اشكالية التراث وتحديات المستقبل شبكة ضياء -جامعة الزيتونة-تونس

إحياء طريق البحر الأحمر ومصر وأعادته إلى مكانته السابقة قبل الانقلاب التجاري حتى يستخدم في المواصلات والتجارة بين أوروبا وجنوب شرقي أسيا

ولتحليل أوضاع التخلف العالم العربي يذهب عدد من الباحثين في السوسيولوجيا والاقتصاد بل وفي غيرهما من التخصصات العلمية والمجالات الفكرية الأخرى إلى إعطاء الأسبقية لتطور العملية السياسية( بالمفهوم السوسيولوجي للسياسة ) على الآلية الاقتصادية والآلية الثقافية في تفسير أوضاع المجتمعات العربية كجزء من منظومة مجتمعات العالم الثالث ويبرر هذا التصور بكون ماتعانيه هذه المجتمعات مضاعف لايرجع إلى التمايزات الاجتماعية الطبقية ولا إلى العامل الثقافي الإيديولوجي بل يعود بالدرجة الأولى إلى إشكال توزيع السلطة والنفوذ الاجتماعي"[1]

فالفقر الذي ميز دول العربية ليس ناتجا عن فقر في الموارد بل هو نتيجة لواقع التجزئة العربية وصعق كفاءات الإدارات الاقتصادية وانتشار الفساد داخلها وتشويه لبيئة الأعمال وإفساده لاعتبارات العدالة

"ولما كان المستعمر يشكل لدى هذه النخبة النموذج المثالي في شكله السيطري التنظيمي إداريا وعسكريا فقد أخذت منه شكله القدمي ألعنفي المتمثل في مؤسسة الدولة التي ستحتل في هذه المجتمعات محور الارتكاز الأساسي المستقطب لطل

الفعاليات والاختلافات الاجتماعية وستبرز الدولة في هذا الوضع كجهاز مركزي محتكر وحده للتاريخ ومهيمن على كل الفئات والشرائح والطبقات الاجتماعية "[2]فقد استطاع الغرب أن يحكم غالبية أقطاره حكما مباشرا ويقرض أسلوبه في الإدارة والتشريع ومنهجه في التربية وأصبحت المجتمعات العربية تسير بقوة واندفاع تحت تأثيراته الخارجية.

وكان للأوضاع السياسية التي عشتها البلاد العربية آثرا كبيرا على الحياة الاقتصادية خاصة مع ظهور التكالب الاستعماري على البلاد العربية من اجل تحقيق اكبر استفادة من خيرات هذه البلاد وجعلها تعيش في أزمة اقتصادية لكي يحق لها التدخل في شؤونها والسيطرة عليها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة هذا بالإضافة إلى " وقع المجتمع العربي تحت السيطرة العثمانية والتي عانى منها كثيرا ولكن من خلال هذه المعاناة

---

[1] محمد عمر أحمد أبو عزة واقع اشكالية الهوية العربية : بين الأطروحات القومية والإسلامية-دراسة من منظور فكري, مرجع سابق.

[2] المرجع نفسه

اخذ هذا المجتمع يبرر كجزء من الإمبراطورية العثمانية المترامية الأطراف بل هو يمثل قومية مضطهدة محرم عليها التطور والنهوض وممنوع عنها ممارسة طموحاتها المشروعة ولم تكن الخلافة العثمانية إلا ستار يخفي تحت واقع اضطهاد قومية مسيطرة لقومية مضطهدة "[1].

فقد انتشر الجهل والبدع بين العرب والاختلاف بينهم فهذا كان سببا في تفريق بلادهم العربية وفتح المجال أمام المستعمر الأوروبي في نهبها . كما انتشر عدد من رجال الدين الأدعياء الجهلاء يوهمون الناس بالباطل ويدعونهم إلى حج القبور الأولياء وانتشرت الطرق الصوفية إذ أصبحوا يزينون للناس الشفاعة من دفناء القبور وغابت عن الناس فضائل القران الكريم وبذلك باعدوا عن جوهر الدين الإسلامي "[21].

لقد بدل الأفغاني جهود كبيرة لمقاومة التدخل الأوروبي في العالم الإسلامي , إذ كان يؤمن أن الحظر الأساسي على العالم الإسلامي يكمن في العدوان الأوروبي , كما انه كان يكن حقدا خاصا على الحكومة البريطانية والتي اعتبرها عدوة المسلمين, وحسبه أنها عملت على إضعاف الدين الإسلامي تمهيدا لتحقيق نيتها الاستعمارية ,

هذه الأفكار جعلته يصطدم مع رفيق الدرب محمد عبده, إذ اتهمه بالتشاؤم وانهزامية وتثبيط الهمم لان هذا الأخير تردد في تأسيس حزب سياسي لمواصلة الكفاح ضد الاحتلال البريطاني بعد فشل مقاومة عرابي "[3]

لكن رغم هذا إلا انه يعترف بقيمة الحضارة البريطانية وقد اعتبر الانجليز من أرقى الأمم.

وبدا هذا الانحلال والضعف في روابط الملة الإسلامية عند انفصال التربية العلمية عن رتبة الخلافة ,وقتما قنع الخلفاء ...باسم الخلافة دون يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم .

ويقول الأفغاني في العروة الوثقى " وتحقيق أهل الحق وقيامهم ببيان الصحيح والباطل من كل ذلك لم يرفع تأثيرهم عن العامة خصوصا بعد حصول النقص في التعليم والتقصير في إرشاد الكافة إلى أصول دينهم الثابتة التي دعا إليها النبي وأصحابه فلم

---

[1] محمد مزالي-الولايات العربية ومصادر وثائقها في العهد العثماني المجلة التاريخية المغربية ط1 تونس1989 ص 25

[2] رأفت الشيخ -تاريخ العرب الحديث م س ص 239-238

[3] احمد أمين-زعماء الإصلاح في العصر الحديث ،القاهرة 1949ص 81

تكن دراسة الدين على طريقها القويم إلا في دوائر مخصوصة وبين فئة ضعيفة , لعل هذا هو العلة في وقوفهم بل الموجب لتقهقرهم ,وهو الذي نعاني من عنائه اليوم " [1]

فالأفغاني يدعو إلى التحرر من الجمود والتقليد, والتحرر السياسي من النفوذ الاستعمار من خلال التصدي له بالنهضة الحضارية وإتباع أصول الدين الثابتة التي دعا إليها النبي فالابتعاد عن الدين هو أصل الانحراف

"ومن أعظم أسباب انحطاط المسلمين في العصر الأخير فساد الأخلاق العلماء المتزلفون, الجبن والهلع, ضياع الإسلام بين الجامدين والجاحدين [2]

فأما الجامد فهو الذي يأبى إلى ان يفرنج المسلمين وسائل الشرقيين ,ويخرجهم عن جميع مقوماتهم ...اما الجاحد فانه مهد لأعدائه المدنية الإسلامية الطريق لمحاربة هذه المذنبة محتجين بان التأخر الذي عليه العالم الإسلامي إنما هم كثرة تعاليمه

"ويحصر شكيب ارسلان العلل المتبقية ,علة الجحود والجمود, وعلة فقدان الثقة بالنفس أما خلاصة جوابه في النهوض فهو يعتقد أن المسلمين ينهضون بمثل ما نهض به غيرهم "[3].

حيث تحول الإسلام في المجتمعات الإسلامية إلى نصوص تحفظ وشعارات تكتب دون تطبيق وممارسات سلوكية بعيدة عن جوهر العمل الإسلامي , على رغم كل مقومات النهضة التي تجعلها في غنى عن الآخرين.

---

[1] سعيد شبار - الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر -المعهد العالمي للفكر الإسلامي هرندن فرجينيا و م أ ط1- 2016 ص 13

[2] المرجع نفسه, ص138.

[3] نفس المرجع , ص139.

وعن الإمام الأبي الفيض جعفر الكتابي يرى انه" يمكن اختزال عوامل السقوط وأسباب النهوض عنده كالتالي اختلاف كلمة أهل الإسلام , بضعف الإخوة الدينية , وترك الاستعداد الحربي , والنصر لا يتاتى من غير استعداد , وترك الجهاد , وإسناد أمور الدين إلى غير أهلها , ومصافاة الكفار واتخاذهم أصدقاء وإتباع عوائد الكفار والتمذهب بمذاهبهم والعمل بقوانينهم "[1] فهذه العلل توضح معاناة الأمة من أمراض في مختلف مجالاتها

أما الكواكبي فقد عرض كذلك لانحطاط المجتمع الإسلامي في كتابه "ام القرى " أرجعها في تصنيف منهج إلى ثلاث أسباب رئيسية يضم كل واحد منها جملة من العلل والانحرافات جعل بعضها أصولا وبعضها فروعا وجعل في ست وخمسين سببا منها أسباب دينية ,وأسباب سياسية وأسباب أخلاقية تربوية .

وامتدادا للحركة السلفية على نفس الخط في العموم حركة الإخوان المسلمين مع مؤسسها حسن البنا , إذ ذهب في كتابه مجموعة الرسائل الى تحديد عوامل التحلل في كيان الدولة الإسلامية والشعب الإسلامي , ذكر من أهمها الخلافات السياسية والعصبية والخلافات الدينية والمذهبية , و الانغماس في ألوان الترف , وانتقال السلطة والرئاسة إلى غير العرب من الفرس تارة أخرى والمماليك والاتراك وغيرهم ممن لم يتذوقوا طعم الإسلام الصحيح , وإهمال العلوم العملية والمعارف الكونية . وإهمال النظر في التطور الاجتماعي للأمم , والانخداع بدسائس المتملقين

من خصومهم والإعجاب بأعمالهم ومظاهر حياتهم والاندفاع في تقليدهم فيما يضر ولا ينفع " [2]

في حين كان يرى عبده ان الضعف الرئيسي للإسلام يوجد في جموده وهو الحقيقة غريب الجمود عن الإسلام الخالص , إذ انه نتيجة الحكم الاستبدادي والذي لايمكن أن يزول حتى ينزاح إن التناقض بين الإسلام والعلم , وفي هذا سبيل سعى عبده إلى إحداث إصلاح جذري في الإسلام , وإحياء الإسلام المفكر "[3]

كما سلك نفس طريق استاذه حين دعا إلى إنهاء خلافات بين اليهودية والمسيحية والإسلام , إذ تعاون خلال إقامته في بيروت مع بعض رجال الدين وشكل جمعية لهذا

---

[1] نفس المرجع ن.ص

[2] ن م س ص 140

[3] ساطع الحصري: دراسات في القومية العربية والوحدة ط2 سنة 1942 147

الغرض, فكان يرى عبده إن " التدرج في الإصلاح هو الطريق الاقوم والأضمن في تحقيق هذه الغاية, وان التربية المستندة إلى الدين بعد تجديده بواسطة المؤسسات التربوية الجديدة" [1]

فدعوته كانت تهدف إلى تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين عن طريق السلف السابق للأمة, قبل ظهور الاستعمار , وهذا الإصلاح يكون عن طريق إحداث مؤسسات جديدة كدار العلوم , وإصلاح المؤسسات العتيقة كالأزهر , ونشر الجرائد فقد مجد العنصر العربي ودوره في خدمة الإسلام بطريقة غير مباشرة , كما حمل العناصر المسلمة الغير عربية مسؤولية جمود وانحلال الإسلام .

و في هذا الصدد يقول " ارتفع صوتي بالدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارف إلى ينابيعه الأولى "[2] فهذا تأكيد على قراءة النص الديني دون وسائط , وإنما بالعودة إلى الأصل كما جاء قبل تأويله

وقد ارجع الكواكبي عوامل تدهور الإسلام إلى أسباب دينية, سياسية وإدارية , غير إن ذلك لم يكن جديدا في الفكر العربي في هذه الفترة فالجديد في فكر الكواكب يكمن في هجومه العلني والمباشر على العثمانيين"[3]

"وحدد الكواكبي أصل الداء في الاستبداد السياسي المنتشر في كل المجالات , ومناك أصول جامعة لهذا الانهيار , أسباب ومظاهر أو نتائج تعكس بمجموعها وضع الانحطاط في الأمة ويمكن حصر الأسباب في أصلين هما الابتعاد عن الأخذ بالسنن الدينية , والابتعاد عن الاخد بالسنن الكونية"[4]

لقد دعا الكواكبي المسلمين وعرب شبه الجزيرة العربية إلى وحدة قومية تتجاوز الوحدة الدينية , والى ولاء قومي أكثر منه طائفي , واهاب في هذا صدد بالمسيحيين العرب.

ويعبر "طه جابر العلواني بدوره عن توجه في الإصلاح وتحديد لمواطن الخلل انطلاقا من اعتبار أزمة هذه الأمة هي أزمة فكرية تندرج تحتها سائر الأزمات

---

[1]سعيد شبار الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر م س ص 149
[2]عبد الكريم: بوصفات الفكر العربي الحديث والمعاصر ج1، دار مداد - الجزائر ط1 - 2009 ص328
[3]ساطع الحصري دراسات في القومية العربية والوحدة م س ص 1152-
[4]سعيد شبار الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر م س ص 143

الاقتصادية والاجتماعية والسياسية , والأزمة الفكرية إما أن تحدت نتيجة لاضطراب مصادر الفكر , أو اختلال طرائقه أو مناهجه , أو عن كليهما معا "[1]

ففي تأكيده على حدة التدهور والتمزق الذي أصاب الأمة في المرحلة الأخيرة الحديثة والمعاصرة فهو يذهب إلى ان المرحلة التي سبقتها كان وضع التدهور فيها أحسن حالا بالنسبة للأمة , ويتجلى ذلك عنده في " إن الأمة لن تبحث عن بدائل خارج إطار الهوية الإسلامية وان قوى التجديد تواصلت في ظروف تاريخية مختلفة وتعددت المراكز الحضارية الإسلامية...ولم تقع مفاصلة او تمايز كامل بين الشعوب المكونة للأمة القطب العربية وغيرها."[2]

إلى موضوع الاجتهاد الذي ظل قرون طويلة في حالة توقف و جمود انعكس على فاعلية الحراك الإسلامي ,وأصاب بنية المجتمع الإسلامي سجالة من الشلل

وفي تحديده للجذور التاريخية للازمة يذكر عبد الحميد أبو سليمان" تغير القاعدة السياسية لتنتهي الأمة إلى قيادة ونظام هو خليط من إسلام وجاهلية ...وانفصام بين القيادة الفكرية والسياسية ومن مخلفاته , عزل القيادة الفكرية عن المسؤولية الاجتماعية والممارسة العملية ...وجهل القيادة السياسية وحرمانها من وجود قاعدة فكرية تمدها بالفكر السليم "[3]

---

[1] المرجع نفسه ص 141
[2] م ن - ن ص 142
[3] ن م س ن ص5

فهذه أزمة فكر , فالعقل المسلم لازال حتى اليوم أسير مفاهيم ومنطلقات خاطئة , وعاجزة عن تقديم الرؤية الناقدة والنقد ما لم يتم تصحيح منطلقات المنهج وتغييره .

إن الوضع العربي المتخلف على جميع الأصعدة هو نتيجة مباشرة لتركة الاستعمارات الطويلة الأمد " التي شكلت إرثا تاريخيا ثقيلا , لعب دور الكابح في تعطيل الانتقال إلى التنمية بمختلف جوانبها , ومنها السيطرة العثمانية التي دامت عقودا وان كنا لا نراها استعمارا, وفيما بعد الاستعمارين البريطاني والفرنسي , إضافة إلى هولندا واسبانيا وغيرها في محاولات بسط نفوذها على الوطن العربي , شكلت هذه الفترة استترافا حقيقيا للموارد وطاقات الوطن العربي , وعطلت إمكاناته ونموها على نحو سليم وطبيعي ' وساهمت في كبح جناح الحركة الإصلاحية الصاعدة باتجاه الانعتاق وتحقيق الاستقلال وبناء الدولة الحديثة المتطلعة للسير في طريق التقدم الديمقراطي"[1]

فقد عاشت المنطقة العربية منذ منتصف القرن الثامن عشر الميلادي حالة عدم الاستقرار الفكري والسياسي والاجتماعي بحيث كانت المجتمعات العربية تحت وطأة الاستعمار الغربي بين مكانة الدولة العثمانية والنهضة الشاملة من أهم الإشكاليات التي واجهها المجتمع ومثقفوا تلك الفترة فتعددت في ذلك المشاريع والتوجهات .

ومع بداية القرن التاسع عشر ظهرت معالم نهضة فكرية وأدبية في كل من مصر وسوريا حيث قامت المدارس الحديثة على أيدي الإرساليات التبشيرية, الأجنبية وعلى أيدي الهيئات الوطنية المحلية على السواء وقد تميز القرن التاسع عشر بظهور حركة تعليمية رائعة خاصة مع ازدياد النفوذ الأجنبي مثل فرنسا واتساع اهتماماتها بسوريا فمنذ 1860ازدهرت الحركة الثقافية ازدهار كبيرا وظهر الكثير من الكتاب العرب من أبرزهم بطرس البستاني, وناصف إبراهيم اليازجي واحمد فارس الشدياق, وعبد الرحمان ,الكواكبي ومحمد عبده كما شهدت لبنان حركة فكرية وثقافية كبيرتين تمثلت في إنشاء المدارس والكليات والجامعات

[1]عبد المحسن شعبان , معوقات الانتقال الى الديمقراطية في الوطن العربي و الديمقراطية الموعودة الديمقراطية المفقودة في :ابتسام الكتبي وأخرون ,ص240

الوطنية والأجنبية , ففي سنة 1860 انشات السيدة بوين طومسون الكلية الإنجيلية الامريكانية للبنات و وفي عام الموالي انشات الكلية الانجليزية وانشأ المطران السيد يوسف الدبس مدرسة الحكمة للطائفة المارونية عام 1865"[1]

لقد خضع العالم العربي لحكم الاتراك العثمانيين منذ أوائل القرن السادس عشر حتى أوائل القرن العشرين, وسادته خلال هذه الفترة الطويلة حالة من الفوضى والجمود الفكري والتأخر الحضاري وفي أواخر القرن التاسع عشر بدا العالم العربي يستيقظ من سباته الطويل وبدأت تلوح في سماء البلاد العربية ملامح نهضة فكرية وسياسية هيأت لها عوامل داخلية وأخرى خارجية فقد ظهرت عدة حركات سياسية ساعية إلى التغيير وتحقيق شكل من إشكال الاستقلال الوهابية,محمد علي ,عرابي 1882,المهدي,1882) فضلا عن الحركة الفكرية,التي زعزعت الإيمان بالقيم والأفكار السائدة آنذاك , كالأفغاني 1838-1897, محمد عبده 1849-1905 , محمد رشيد رضا 1856-1902... فقد لعب هؤلاء دورا كبيرا في تطوير الفكر

العربي , "ودعوا إلى إسلام يقوم على العقل , البحث والعلم والدستورية , مما أدى ولأول مرة إلى تهيئة العقل العربي لقبول أفكار جديدة من أهمها القومية كما مجد هؤلاء المصلحون الدور العربي في الحفاظ على إسلام وقللوا من شان الأتراك في ذلك , هذا الأسلوب مهد الطريق لقيام وعي قومي عربي"[2]

فقد كان ظهور هذه الحركات الإصلاحية نتيجة الاحتكاك العالم الإسلامي بالعربي,والتعرف على ثقافات الغرب والوهم الذي أصابه تفكك كيان الدولة والدخول في الصراع الطائفي والمذهبي وذكر هؤلاء المفكرين دون غيرهم ,يرجع لكونهم لعبوا دورا كبيرا في تطور الفكر القومي العربي

---

[1]جرجي زيدان : تاريخ آداب اللغة العربية ج4 - دار الهلال، القاهرة (ب ث)، ص 48، 49

[2]ساطع الحصري دراسات في القومية العربية والوحدة م س ص 133

وإذا نظرنا إلى التراث الأدبي والشعري فإننا نجد مشروع طه حسين الفكري"قيمة عصر التنوير في عالمنا المعاصر, وانه ثورة أو انه ذو طبيعة تنويرية كونه نقل النظرة إلى التراث من الحيز اللاهوتي الذي يقدس الماضي إلي النقد التاريخي الذي يرئ الماضي صيرورة موضوعية ينبغي ان تخضع لمناهج التحليل والنقد"[1]. ويقول" هو وحده النص العربي القديم الذي يستطيع المؤرخ إن يطمئن إلى صحته ويعتبر مشخصا للعصر الذي يلي فيه "[2]

فآراءه كانت مبنية خاصة من رؤيته للشعر الجاهلي.فهذه المفاهيم ناتجة عن تأثر طه حسين, بمنهج الشك , الذي جاءت به فلسفة ديكارت ومن تم فقد حذا حذو الناقد طه حسين العديد من النقاد والأدباء.

بحيث تاثروا بالمناهج والأفكار الغربية مثل ادونيس,كمال ابوديب سلامة موسى,شكري عياد خالدة سعيد ,الياس ألخوري, وبعد هذه الرؤية التي رآها طه حسين والنقاد الذين تبنوا أفكاره أصبح معظم النقاد متجهين صوب المستورد الأدبي بحثا عن أدوات التحليل والتفسير حتى عندما حاولوا إعادة تقويم روائع ألتراث العربي العربي كما يذهب أيضا طه حسين إلى أن وسائل هذا الاستقلال العقلي والنفسي لا يكون إلا بالاستقلال العلمي والأدبي والفني

"ويقتضي ذلك بالضرورة أن تتعلم كما يتعلم الأوروبي لنشعر كما يشعر الأوروبي ونحكم كما يحكم الأوروبي تم نعمل كما يعمل الأوروبي , ونصرف الحياة كما يصرفها"[3].

إذن حسب طه حسين فان متطلبات العصر, وتغير ظروف الحياة هي السبب الأول والدافع في محاولة التغيير في شتى المجالات , سواء تعلق الأمر بالأدب أو الشعر أو النقد ومن خلال هذا التغيير تتغير كيفية , التي نرى بها الأشياء.

وتكمن أهمية الإصلاح الإسلامي في الاستمرارية , لكنها استمرارية ينتجها الفهم الأفضل للمصادر الأصلية للدين, لكي يصيح المؤمنين امة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ,وبناء عليه يصبح مبدأ التطوير في حد ذاته مع الحفاظ

---

[1]عبد الله إبراهيم الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة ص14

[2]م - ن ص 14

[3]عبد العزيز شرف - طه حسين وزوال المجتمع التقليدي، مجلة مستقبل الثقافة الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر د ،ط 1977 ص 146

على الأصل أساس كل إصلاح وان كانت حركة الاصلاح في الإسلام تستند على الفكر السلفي فلانه يسمح بالتقدم مع بقاء تطابقه مع الأصول.

فقد أثارت حركة النهضة جملة من القضايا الفكرية والفقهية, والسياسية حيث شكلت تلك القضايا شغلا شاغلا لعلماء ذلك الزمن , ممها جعل المؤرخ الانجليزي ديزموند ستوارت يؤرخ على ان هذه الحركة وما طرحته من أفكار هي طليعة التحديث في العالم العربي و الإسلامي , وذلك في معرض تاريخه للحداثة العربية"[1].

تم ظهر بعد ذلك جيل من الحداثيين العرب خريجي الجامعات الغربية متتلمذين على أيدي أشهر فلاسفة الغرب , متتبعين بذلك مشاريعهم وتطبيقها على التراث الإسلامي ونذكر هؤلاء المحدثين محمد أركون,احد أساتذة الفكر الإسلامي ,وادونيس الذي كانت أطروحته عن الثابت والمتحول ,ونصر حامد ابو زيد ,

وحسن حنفي... فقد دعا هؤلاء إلى تجديد التراث وإعادة بناءه وفهمه وفق آليات جديدة.

قبل التطرق إلى المبحث الثاني المتمثل في مشروعي محمد أركون ونصر حامد أبو زيد حاولت باختصار إلقاء الضوء على خصائص الفكر الديني والحضاري في أراء

المفكر المصري حسن الحنفي .

ان التميز الذي طبع كتابات حسن حنفي , وفسرت النقدية الصادقة التي أطرت جوانب النص , المقدس ماهي الا محاولة من هذه الاخير لابراز مكامن التلفيق في المفهوم المسلطة على الدين والتي تعدو ان تكون الا مجرد اجتهاد بشري له سياقاته وله أغراضه الخاصة حسب كل حقبة زمنية , استعاذ في هذا النقد بأدوات منهجية عربية ساعدته في الكشف عن الجانب الانتروبولوجي والبشري في الدين , وعلى هذا الأساس ونظرا للقيمة التي تظهرها أعمال هذا الأخير والتجديد الذي جاءت به على غرار ما قام به أركون والجابري .

[1]ستوارت .ديزمونت ,القاهرة ,ط1, ترجمة يحي حقي ,مكتبة مبولي, القاهرة ,مصر1433ه-2007, ص132.

حيث يقوم حسن حنفي " بإعادة قراءة للإسلام بنصوصه وإحداثه ومؤسساته من اجل إعادة البناء والتأسيس... وهو يقف موقف الفيلسوف من التراث ويتناوله تناولا نقديا يعيد من خلاله النظر ليس في المناهج والمذاهب فحسب , بل ايضا في الأصول والمؤسسات إذا لم نقل بأنه يحاول استئناف الأسس والمسلمات "[1]

فحسن الحنفي لا يضع التراث على طرف والتجديد على طرف اخر, ثم يحاول ان يوفق بينهما , بان ياخد من هذا شيئا ومن ذاك شيئا اخر , ويترك هذا كما يترك من ذاتك ليست العلاقة افقية انما علاقة عمودية لان التراث هو الاساس .في اعادة بناء الانسان

فمادة التراث حسب حسن حنفي" لابد ان تسقط من الحساب وتستبدل بها مادة اخرى جديدة من واقعنا المعاصر " [2]

ان الاجيال المتعاقبة هي التي تحدد رؤيتها وتضع تفسيرها للتراث بناءا على تلك اللحظة التاريخية او الاطار الزماني لتلك الجماعة , وحسب حنفي فان "الواقع الاسلامي القديم والحديث يفتقر الى نظرية في التفسير وانه لم يتعد مرحلة التكرار والاجترار والشرح دون عناية بهموم الناس ومصالحهم " [3] وبهذا فهو يقدم نفسه بوصفه مصلحا اسلاميا .

ويحدد " حسن حنفي مرجعية اخرى تتجلى في العلم الانساني وهي امتداد لدعواه المتقدمة حول الانسان الكامل والقائمة على اساس تحويل العلم او العلوم الالهية الى علم او علوم انسانية .

---

[1]علي حرب : نقد النص - المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء بيروت ط2 سنة 1995 ص 28

[2]حسن حنفي : التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم ط5 ، المؤسسة الجامعية للدراسات 2002 لبنان ص 173

[3]ينظر: حسن حنفي : في فكرنا المعاصر ، ط2 ، دار التنوير 1983 بيروت ص176

اما تبرير هذه المرجعية فيتجلى في كون الوحي المنزل اصبح علما انسانيا بمجرد كتاباته وقراءته وتفسيره "[1].

اي ( الانتقال من التمركز حول الله الى التمركز حول الانسان)[2].

وحسب هذا التبرير فاننا لا نعلم الا علما واحد هو العلم الانساني , ولانعلم عن علم الله إلا ما هو موجود في كتاب مدون بلغة معروفة .

وسبب رغبته التحررية هي " سيطرة اللغة التقليدية القديمة على علوم التراث وهذا يعود إلى سيطرة المصطلحات الدينية( الله , الرسول , الجنة , النار , الثواب ,العقاب...)لأنها تتجاوز الحس والمشاهدة وتشير إلى مقولات غير إنسانية"[3]

ويرى أن اللغة العربية التقليدية قاصرة وتتضمن عيوبا كثيرة منها , أنها لغة إلهية تدور الألفاظ فيها حول الله , بل أن لفظ الله لا يعبر عن معنى معين فهو صرخة وجودية , إذ إن الله عند الجائع هو الرغيف , وعند المستعبد هو الحرية ,وعند المظلوم هو العدل , أي انه في معظم الحالات صرخة المضطهدين , ثم ينتهي حنفي إلا انه لا يمكن إيصال أي معنى بلفظ الله لان الله حوى معاني كثيرة لدرجة أن يدل على معان متعارضة"[4]

ان التراث حسب حسن حنفي لا يخص فردا واحدا وانما قضية تضطلح بها الامة باكملها فهو يحدد سلوكاتهم ويحولها الى طاقات عملية توجه الافراد , وبما ان قضية فهم عناصر التراث مرتبطة بواقع معين فانها تتغير معانيه انطلاقا من تغير شروط الواقع وهذا سبب التجديد في كل مرة .

---

[1]د- سعيد شبا ر: الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي م س ص 98

[2]حسن حنفي: التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم م س ص 22

[3]م ن ص .110-109

[4]ن م س ص 129

ان مشروع حسن حنفي مشروع تنويري يسعى الى زعزعة المفاهيم الراسخة , فهو يغلب الواقع على الفكر ويريد استبدال التراث بمادة معاصرة والتحرر من سلطة الماضي بغية سيادة العقل فنخلص معه إلى ضرورة تغير الأحكام الشرعية بتغير هذا الواقع الذي يتغير حتميا وهو دائما في تطور مستمر لا نهاية له ولكن خطورة رؤيته تتمثل في رغبته التحررية من سلطة المصطلحات الدينية وانتقال التمركز من الله إلى الإنسان , فهي افكار فلسفية غربية ذات النزعة العقلية التي تحرر الذات لكنها تشكل خطرا على منظومة الفكر الإسلامي.

لذا ينبغي التعامل مع النص القراني بجمع العقل والواقع بمنطق جامع دون تغليب طرف على الاخر في بوتقة واحدة .

وهكذا فقراءة حسن حنفي تجرد جميع ثوابت الإسلام وعقائده ومصطلحات من محتواها الديني, وتعتبره عبث حداثي لا معقول "[1].

وان النقل وحده لا يثبت شيئا .وقال الله وقال الرسول لا يعتبر حجة"[2] وان الجن والملائكة والشياطين بل خلق والبعث والقيامة ألفاظ تجاوز الحسن والمشاهدة.

ولايمكن استعمالها, لأنها لاتشير إلى واقع,ولا يقبلها الناس, ولاتؤدي دور الإيصال"[3].

وان العقل هو اساس النقل وان كل ماعرض العقل فانه يعارض النقل, وكل ما وافق العقل فانه يوافق النقل"[4]

ومن ثم فقراءة حسن حنفي تساوت لديها النصوص الدينية مع الامثال العامية والاغاني الشعبية , وتعتبر قصص ادم وحواء والملائكة و الشياطين كلها رموز او

جزء من الادب الشعبي ام الانسان لا يحتاج الئ الوحي او الايمان بالجن و الملائكة ليكون مسلما"

---

[1]نفس المرجع السابق ص 128
[2]حسن حنفي : دراسات إسلامية ( بيروت ، دار التنوير ط1 سنة 1982 ص 51
[3]حسن حنفي: التراث و التجديد الاسلامي م س ص 121
[4]المرجع نفسه,119-120.

فهو يقول يمكن للمسلم المعاصر ان ينكركل الجانب الغيبي في الدين ويكون مسلما حقا في سلوكه, ويقول لايوجد دين في ذاته , بل يوجد تراث لجماعة معينة, ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها بلحظة تاريخية قادمة"

**المبحث الثاني :تمظهرات تحديث الفكر الديني**

**(نموذج لمشروعي محمد أركون و نصر حامد أبو زيد)**

**تمهيد :**

لقد سار كل من أركون و نصر حامد أبو زيد في معالجة إشكالية الحداثة في طريقين مختلفين رغم أن الدافع الذي دفعهم إلى التعامل مع التراث واحد ،و تشابههما في بعض الأدوات و والآليات التي عالجا بها المسألة .

فيركز نصر حامد أبو زيد في دراسته للنص الديني على التحليل اللغوي المعتمد في الهيرمينوطيقا و يعتبرها المنهج الوحيد في إنتاج الفهم الصحيح و تتجلى الهيرمينوطيقا في دراساته من خلال بحثه عن المعضلة في تأويل النص و تفسيره ، و من منظور الجدلية القائمة عنده بين التفسير و التأويل و في ربطه بين مسالك التأويل العقلي و مسالك التأويل العرفاني ثم في بعثه عن علاقة النص بالخطاب و ربطه التأويل بالسياق التاريخي و الثقافي ليكرز في دراساته عن أهمية التأويل في إنتاج المعرفة،و ارتباط إشكالياته بآليات القراءة.

اما محمد أركون فقد أخذ التأويل في مشروعه أحد أهم المناهج في تفسير النص ،و البحث في خبايا التفسير الكلاسيكي ،و علاقة ذلك بالفكر الإسلامي و حين التعرض لمفهوم التأويل و ما يتعلق به من نظريات لابد من التواجد ضمن مجموعة من المفاهيم الاكثر مساسا بالتأويل التي يراها أركون ضمن مرجعيته الفكرية ، كالتاريخية بمفهومها التداولي و الاسلاميات التطبيقية.

**مشروع محمد اركون**

كثرت اليوم الدعوات الى قراءة جديدة للقران الكريم و تعالت بالاستفادة مما توصلت اليه العلوم اللغوية المعاصرة خاصة و العلوم الإنسانية العامة، و منهم من يدعو الى ذلك عن حسن نية و رغبة في تحقيق استمرارية حفظ الوحي و صلاحية الشريعة لكل زمان و مكان و منهم من يفعل ذلك هدمت للدين و قضاء عليه و يعد محمد أركون من أبرز المفكرين الذين وجهوا اسهام النقد للتراث الإسلامي في بنيته و تركيبته المعرفية، لقد تأثر محمد أركون بالثقافة الغربية و المنهج العلمية الموجودة عندهم و يعتبر أحد

المفكرين المعاصرين ذو الاتجاه العلماني، حيث قدم أركون مشروعا مقيدا تفكيكيا كبيرا في عدة موضوعات و مسائل ، أهمها ما يخص الدين و التفكير الديني.

و لكي يحقق أركون أركون غايته حاول أن يوظف ث الفلسفة، و مناهجها علوم الإنسان و المجتمع و جهازها المفاهيم،بغية كتابة و التأليف نسق فلسفي حول مفهوم الدين و مبادئ تفكيره.[1]

**القراءة التاريخية**

يهدف محمد أركون الى تطبيق النقد التاريخي على الإسلام والنصوص التأسيسية أي القرأن الكريم والحديث النبوي الشريف والسيرة النبوية حيث سار على درب ما قدمه المسيحيين على الكتب المقدسة في أوروبا، لعلى هذا العمل يؤدي إلى نفس النتائج التي عرفتها أوروبا وذلك لأن المقاربة والنقد هما أساس العلم والفهم والتقدم والتطور.

ذلك لأن النقد التاريخي للنصوص المقدسة في أوروبا، يهتم بالبحث عن صحة تلك النصوص ، كما يهتمون كذلك بالبحث في العلاقة بين النصوص والتجارب التاريخية حيث نجد أن هذا المبتغى قد تطور مع القرن التاسع عشر ، الوقت الذي تحرر فيه العقل واصبح له سلطة النظر في المقدسات.حيث نجد أن هذا النقد التاريخي للنصوص المقدسة ، كانت مسعى محمد أركون الذي سعى جاهدا لظهور مثل هذا النوع من النقد الذي يمس المقدسات ولكن كان ما أنجزه محمد أركون في هذا الصدد ولايزال ضعيفا ولم يبلغ الهدف الموجود ، سواء بالنسبة للقرآن الكريم أو بالنسبة للحديث النبوي الشريف، أو بالنسبة لمختلف الشخصيات الدينية ، فلم يستطع أركون أن يطبق المنهج التاريخي على شخصية الرسول عليه الصلاة و السلام .

---

1 محمد أركون :ولد سنة 1928 بقرية ثاوبرت بولاية تيزي وزو ,قضى طفولته ومراهقته فيها وبعدها انتقل الى مدنة وهران ليكمل دراسته الثانوية ثم التحق بعد ذلك بجامعة الجزائر 1952 ,ليحصل على شهادة اللسانس في اللغة و الاب العربي الا أنه لم يكن مقتنعا بالتعليم في الجزائر فقرر الرحيل الى فرنسا ومزاولة دراسته ,في ٥اه المرحلة بدأت مرحلة التكوين الحقيقية لمحمد أركون وهي مرحة التكوين العلمي وإكتشاف الفكر الفرنسي و الاربي , وفي سنة 1968 تحصل على شهادة دكتوراه دولة وأصبح أستاذ في جامعة السوربون ,توفي سنة 2010 بعد معاناة مرض السرطان , ومن أهم مؤلفاته : نقد العقل الاسلامي ,العلمنة و الدين نزعة الانسنة في الفكر العربي

- فارح المسرحي المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي الجمعية الفلسفية الجزائرية للدراسات الفلسفية ,الجزائر, ط1 , 2013 ,ص260

حيث يرجع أركون ذلك إلى العقبات النفسية والاكراهات السياسية التي تحول عقب إنجاز هذا العمل ، ذلك لأن " النقد التاريخي المطبق على القرآن والحديث والفقه والذي طبق سابقا على الشعر الجاهلي والخلافة كان قد أثار ولا يزال يثير حتى الآن ردود فعل عنيفة من المجتمع الذي يشعر بأنه مهدد في حقائقه المطلقة".[1]

وفي دراسته على النص القرآني الى اعتبار أنه لا يختلف عن نصوص الكتب السماوية الأخرى، فمن وجهة نظر أركون أن كل هذه النصوص لا تخرج من إطار الظاهرة أو الحدث التاريخي حيث يقول أركون:" أقصد القرآن كحدث يحصل لأول مرة في التاريخ"[2]

[1]محمد أركون الفكر الإسلامي- قراءة علمية ت-هاشم صالح مركز الانتماء القومي لبنان ط1-1996,ص113.

[2]محمد أركون قضايا في نقد العقل الديني ت – هاشم صالح دار الطليعة بيروت ط 1 سنة1998 ص 186

ان التحليل التاريخي الذي يطبقه أركون هو ذلك نجده عند مدرسة " الحوليات الفرنسية وميشيل فوكو الذي يميز بين تاريخ الأفكار وتاريخ الأنساق الفكرية ، وفي إطار التحليل يوظف أركون مفهوما آخر تقاسمته العديد من التحليلات النقدية للفلسفة المعرفية المعاصرة ، والمتمثل في مفهوم القطيعة خاصة القطيعة بين الفكر الإسلامي الكلاسيكي والفكر الإسلامي المعاصر والقطيعة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي"[1].

كما أن التاريخية في النص القرآني تتعلق بأسباب نزول الوحي ، فشهادات النبي صلى الله عليه و سلم والصحابة الكرام على هذه الوقائع بشكل الذاكرة التاريخية للأمة الإسلامية، من خلال الكتب و الأسانيد الموجودة حول التراث الاسلامي ، يقول

اركون :" فنقل العبارت النصية للقران ونقل الحديث والشهادات الخاصة بسلوك النبي صلى الله عليه و سلم والصحابة وأعمالهم ، وانتقاء الوقائع الاحداث الدالة والمهمة بالنسبة لذاكرة الأمة". [2]

**نزعة الأنسنة في الفكر العربي**

ارتبط مفهوم النزعة الانسانية أو المذهب الإنساني بعصر الإصلاح الديني وعصر النهضة في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ميلادي، وهي دعوة إلى تحرير العقل الأوروبي من سلطة وسيطرة الكنيسة التي كبلته لعهود طويلة ، وهكذا يمكن القول أن النزعة الانسانية هي وليدة الإصلاح الديني في عصر النهضة

يقصد بالأنسنة النزعة الانسانية والتي تعني " تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي يكون بها جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات"[3]

---

[1]مصطفى الحسن الدين والنص والحقيقة ، قراءة تحليلية في فكر محمد أركون الشبكة العربية للبحث والنشر - بيروت-لبنان ط2- 2012

[2]محمد أركون- الفكر الإسلامي- قراءة علمية م س ص35

[3]عبد المنعم الحنفي الموسوعة الفلسفية ، دار ابن زيدون - مكتبة مديولي - القاهرة، ط1- 1986

وتعرف أيضا بأنها : تلك المركزية التي تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته ، سواء باخضاعه لقوى حارقة للطبيعة البشرية أم تشويهه من خلال استعماله استعمالا دونيا دون الطبيعة البشرية"[1]..

حسب محمد أركون فإن كلمة humanisât

اللاتينية تماثل من حيث المعنى أو تطابق كلمة أدب ( بالمعنى الكلاسيكي للكلمة وليس بالمعنى الضيق المحدث)، فهذه الكلمة تعني مايلي: وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لايعتريها النقص أي تلم بكل شيء، إنها ثقافة تحتوي على كل المعارف والعلوم ، وتتجسد في شخصيات تتميز بالأناقة المرهفة...وهي تهدف إلى توفير الخير لكل جماعة عن طريق تنمية الإمكانيات الجسدية والثقافية ومساعدته على التفتح والازدهار"[2].

إن الأنسنة ليست نزعة شكلية سطحية أدبية ، فلقد اقترح أركون مصطلح الأنسنة ليلفت الانتباه كما يقول: الى تلك الأبعاد الغائبة بعد ازدهارها في عهد الأدب والأدباء ثم لكي أدعو بإلحاح الى ضرورة إحياء الموقف الفلسفي في الفكر العربي خاصة والفكر الاسلامي عامة وكنت أعتقد ولا أزال بأنه لاسبيل إلى الاعتناء بمصير الانسان اعتناء شاملا نقديا ، منيرا بدون التساءل الفلسفي عن أفاق المعنى التي يقترحها العقل ويدافع عنها"[3].

راى اركون أن العقل الاسلامي العربي كان سبقا قبل النزعة الانسانية في أوروبا في تحديد وصياغة نزعة الأنسنة تحت إطار الأدب الكلاسيكي في القرن العاشر ميلادي ،هذا الأدب الذي كان يضم في جنباته كل المعارف والعلوم الانسانية قبل أن يتم تحجيمه وحصره في الشعر والنثر وغيرهما منذ بداية القرن الحادي عشر ميلادي ...الذي يعتبر عند أركون بداية تقهقر العقل الاسلامي الى غاية العصر الحديث ، العصر الكلاسيكي كان قد شهد النزعة الانسانية نظريا وعمليا واتخذت لديه من الناحية الأسلوبية صيغة الأدب بالمعنى الواسع للكلمة وليس بالمعنى الفني أو الضيق.

---

[1] مصطفى كحيل الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون - الرباط - دار الأمان-ط1 , 2011, ص58.

[2] م س ص60

[3] ن م ص61 -62

حيث ينبغي البحث عن الأنسنة من حيث المبدأ " إن أخصب دلالة الأنسنة المسلمة ينبغي ان يبحث عنها في ذلك الانبثاق لقيم عقلانية ولتقاليد دنيوية غريبة في وعي وجداني تهيمن عليه الرؤية الأخروية"[1].

**الإسلاميات التطبيقية**

تعتبر الإسلاميات التطبيقية لب المشروع الفكري الاركوني، حيث يعد ذلك العلم الجديد الذي جاء به محمد أركون لدراسة الفكر الإسلامي من الداخل.

ومصطلح الاسلاميات التطبيقية هو مصطلح جاء به أركون من أحد الانثروبولوجيين الفرنسيين ، حيث يقول في هذا الصدد :" أستوحيناهذه التسمية من كتاب صغير لروجيه باستيد، بعنوان الأنثروبولوجيا التطبيقية وبحوثنا تسير على نفس الخط"[2]. فهذا يعني أن الاسلاميات التطبيقية تتعدى الجانب النظري إلى الجانب التطبيقي ، لذلك فهي تأخذ على عاتقها مهمة طرح المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية. فهي" ممارسة متعددة الاختصاصات وهذا ناتج عن اهتماماتها المعاصرة ، فهي تريد أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر ومتطلباته موضوع دراستها "[3]. ويقصد محمد أركون بتعدد الاختصاصات في مختلف الحقول حيث انخرط فيها ليعتمدها في مشروعه نقد العقل الاسلامي ، مؤكدا على قيمتها حيث انه يمكن استنباطها في ثلاثة اختصاصات:

1-اختصاص المؤرخ :" المنهجية التاريخية الحديثة تتخذ مكانة محورية في مشروع نقد العقل الاسلامي "[4]. حيث تعبر هذه المنهجية هي الطريقة التي اعتمدها أركون في نقد العقل الاسلامي ، ومحاولته وضعه في مجال منظم ومتناسق

---

[1]مرجع سابق ص 63

[2]محمد اركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي ت هاشم صالح – المركز التقافي العربي الدار البيضاء ط 3 1998ص 225.

[3]محمد اركون: م س ص 275

[4]محمد اركون : الفكر الاسلامي نقد و اجتهاد ت هاشم صالح دار الساقي لبنان ط 1 سنة 1996 ص 247

2-اختصاص الفبلسوف: ويأتي دوره بعد اختصاص المؤرخ وذلك لأن المؤرخ يقوم بجمع الأفكار المتداولة ، فهو يضع هذه الأفكار لتقويم ونقد " اللحظة الفلسفية هي لحظة التقويم الشامل التي تجيء بالضرورة بعد اللحظة التاريخية " [1].

إذن اللحظة الفلسفية تمثل منعرجا في تاريخ الفكر فهي التي تقوم بغربلة وتمحيص الفكر المتراكم واخضاعه للنقد .

3- اختصاص اللساني: هذا الاختصاص يقوم باستحضار المنهجية اللسانية بعد فعل إنتاج النص ومصنوعات الخطاب بهدف الإعداد والفهم لدى المتكلم".[2]

بناءا على هذا فالاسلاميات التطبيقية التي قام محمد أركون هي اسلاميات متعددة الاختصاصات جاءت لتخرج الفكر الفلسفي من قوقعته الدغمائية التاريخية في القرون الماضية مع إعطائها قراءة علمية معاصرة تستند إلى معطيات الحداثة وعليه فإن موضوع الاسلاميات التطبيقية هو العقل الاسلامي بمختلف ابعاده و تجلياته و تعد اهم مهام الاسلاميات التطبيقية ، متجسدة في مهمتين رئيسيتين وهما دراسة التراث الإسلامي ودراسة الحداثة .

فدراسة الحداثة تقوم على إبراز إنجازات العلوم الإنسانية ومكتسباتها، حيث تعد مهمة الاسلاميات التطبيقية هي إعادة التراث الإسلامي عبر مراحل تشكله والذي يمثل الجانب الفكري للحضارة العربية الإسلامية وذلك باعتبار أن التراث الإسلامي لايزال منغلقا بعيدا عن مسألة النقد ، أي دراسته وفق قيم الحداثة ومتطلباتها ولهذا " نحن في حاجة إلى رؤية جديدة شمولية واعية تتخطى الحواجز المصطنعة وتتجاوز الدوائر الوهمية وتنظر إلى الأجزاء في إطار الكل وتربط الحاضر بالماضي في اتجاه المستقبل"[3]..

**إشكالات التراث والحداثة لدى أركون:**

-يرى اركون أن مفتاح ادخال الحداثة هو نقد العقل الاسلامي بنصوصه المؤسسة وتراثه التاريخي والذي يسعى إلى البرهنة أن الفرق والحركات الإسلامية تنطلق من مسلمات فكرية وايديولوجية واحدة، على الرغم من الاختلافات والصراعات القائمة

---

[1]مختار الفخاري: نقد العقل الاسلامي عند محمد أركون ، دار الطليعة ، لبنان ط1 ,سنة ,2005,ص49

[2]م س ص 57

[3]محمد عابد الجابري : التراث والحداثة ، مركز الدراسات العربية -لبنان ط 1997 ص 37

فيما بينها ، فالعقل الإسلامي عقل تاريخي له نقطة تتشكل وبداية ونهاية تحدد منذ رسالة الشافعي التي عنيت بالأحكام الشرعية والاصول الدينية التي قام عليها الفقه في العصور اللاحقة ولاتزال تحكم الزمن الراهن

فمن خلال هذا المشروع الفكري الذي يحمل كل مصادر التحديث انطلق أركون في دراساته و كتاباته و تحليلاته و خاصة حينما ادرك انه بات من الضروري إعادة النظر في المعالم التراثية وفق معيار تجديدي يتماشى مع الواقع التاريخي.

-فالحداثة الغربية وان كان البعض يرى انها غزو ثقافيا تقوم على أفكار غربية عن واقعنا فالبعض الآخر يراها طريقا تجديديا قدمت للعقل العربي الكثير من مسالك التنوير لذلك يدعو أركون الى ثورة فكرية عريقة " فالمهمة المفروضة على المفكرين والباحثين العرب والمسلمين في نظر أركون هي نقد العقل الاسلامي لأنه

يشكل الخطوة الأولى التي لابد منها لكي يدخل المسلمون الحداثة"[1]، والتعامل مع الواقع والنصوص باعتبارها مشروعات مفتوحة.

ومن هذه الزاوية يبدو مشروع أركون وكأنه استكمال للمشروع الغربي الحداثي ، من خلال توسيعه ليشمل الإسلام، فما يفعله أركون حسب هاشم صالح " بالنسبة للتراث الإسلامي يشبه إلى حد بعيد ما فعله علماء أوروبا ومفكروها بالنسبة للمسيحية، وهو يرى أن هذا النقد العلمي سوف يطبق على تراثنا عاجلا أم آجلا، طال الزمن أو قصر ، فطريق التحرير يمر من هنا لا محالة وسوف يشير هذا النقد حفظة التقليديين عندنا مثلما أثاره عند المسيحيين الأوروبيين، فأزمة الوعي الأوروبي مع الحداثة وهي في بدايتها الصاعدة"[2].

فما يسمى بالحداثة الفكرية التي اجتهد من خلالها أركون في تجديد البنية الثقافية الفكرية ، فالأمر يتعلق بالبحث في الفكر وربط هذه الحداثة بالواقع مع إيمانه أن مسارها يرتبط بالمسار التاريخي الذي عرفته النهضة الأوروبية التي كانت في بدايتها نهضة فكرية تجاوزت المفاهيم و الافكار التي يرفضها العقل فهذا التحديث يعتبره الكثير انه مجرد تبعية للغرب ، ويبدو ذلك من خلال ما أورده علي حرب قائلا:" يبدو لي أن أركون

---

[1]محمد عابد الجابري : التراث 1-مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية العدد 16 جوان 2007

[2]هاشم صالح من مقدمة ترجمة كتاب قضايا في نقد العقل الديني محمد أركون ص15

يتردد في الإجابة إنه يجيب كل مرة إجابة مختلفة تبنى عن الحرج والخشية في مواجهة هذه المشكلة الحساسة ، بل هو يلجأ إلى الحيلة والمداورة، بمعنى انه يجيب ولا يجيب"[1].

ولنفس المسألة وهي طبيعة السمة الحداثية عند محمد أركون ، يتطرق طه عبد الرحمن في كتابه روح الحداثة معتبرا أن أركون واحد من أصحاب هذه القراءات الحداثية للقرآن "[2]،" ويذكره ضمن أصحاب القراءات المقلدة، وأن ما جاء به أصحاب هذه القراءات متحول غير مأصول، وأنهم يكتفون بشكل الحداثة لا بروحها"[3]. وهذا تأسيس في إطار التصور الذي اعتمده أركون في تعامله مع التراث تفسيرا وتأويلا.

بالنص التراثي يتعامل معه أركون على أنه نص قديم يستدعي التأويل والبحث عن أبعاده التاريخية لأنه يؤسس ويشكل الخطاب المعرفية الحديثة ، ويمكن التوصل من جراء هذه المتابعة الى أن التراث لا مجال لدراسته وتحليله إلا بالفهم التأويل للوصول لدلالاته المختلفة ، باعتباره نصوصا توضح في إطار الفعل القرآني لتظل في تنوع دائم وتجدد مستمر.

---

[1]علي حرب : الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة ، المركز الثقافي العربي دار البيضاء المغرب ، ط2 سنة 2000

[2]طه عبد الرحمن، روح الحداثة المركز الثقافي العربي دار البيضاء ت ث والحداثة ، مركز الدراسات العربية -لبنان ط 1997 ص 37 4-

[3]ويذكر منهم عبد المجيد الشرفي ويوسف صديق ونصر حامد أبو زيد ، وطيب تزيني ومحمد شحرور ، ينظر طه عبد الرحمن نفسه ص 177

**أركون بين مفهومي القراءة والتأويل:**

لقد حاول محمد أركون دراسة التراث الإسلامي دراسة نقدية تحليلية تهدف إلى تنقيته من الشوائب التي طالته لعدة قرون ، وأساس نظرية التأويل هو ذلك التقارب في سياقه الجدلي بين القارىء والنص ، ثم إن التأويل يتوافق مع مناحي النص في النظرة الفينومينولوجية كما يشير إلى ذلك بول ديكور، واعتبر أركون أن التأويلية تبحث عن تفسير النص وتسعى لفهم مقولاته، يقول :" إن المرور أو الانتقال من الحالة التأويلية الى الدائرة التأويلية يستدعي أولا وقبل كل شيء إضاءة المسألة الأنطولوجية ، فنلاحظ في الحالة الاولى - أن الحالة التأويلية - أن الروح منغمسة الأنطولوجيا في متناول الجميع تثق ثقة تامة كاملة في القوانين المستنبطة من النصوص لكن نلاحظ في الحالة الثانية ان التفحص الشكلي للمعاني الناتجة عن العملية الأولى يؤدي إلى حذف كل مرمى ثيولوجي "[1]..

يكتفي تاريخ الافكار بسرد سلسلة من آراء منفصلة عن سياقاتها الاجتماعي والسياسي والثقافي بينما يجتهد مؤرخو الإنسان للربط بين المقدمات والمقولات والمبادئ والمناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين والباحثين .

كما يرى أركون أن الثقافة العربية المعاصرة لا يوجد فيها دراسات تأويلية كبيرة باستثناء بعض المحاولات التي طغى عليها الحذر والحيطة"، إن علم التأويل كفل وللتساءل أو طرح الأسئلة والقيمة التثقيفية لصراع التأويلات فيما بينها لم يدخل بعد إلى الساحة العربية الإسلامية، إنهما لم يدخلا ساحة البحث العلمي أو التعليم الجامعي اللهم إلا بعض الاستثناءات القليلة ببعض الشخصيات الجريئة ولكن مجبرة على التزام الحطة والحذر المستمر"[2].

اما فيما يتعلق بتفكيك النص القرآني وفق الاجراء المعرفي والمنهجي، فإن أركون هاجسه الأصلي هو تفكيك النص القرآني لتعرية آلياته، فمطمحه هو نبش تلك الأسئلة والاعتراضات والمواقف التي جرى طمسها في عهد النبوة ، وبهذا يكون أركون قد انفرد به عن غيره من الباحثين في مسألة تحليل الخطاب القرآني وفق الإجراء التفكيكي.

---

[1]محمد اركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي ,م.س, ص134
[2]مصطفى كحيل الأنسنة والتأويل في فكر محمد اركون ,م.ن ,ص 94

لقد أراد أركون من خلال دراسته التراث الإسلامي ونقد العقل الاسلامي إحداث قطيعة ابستمولوجية مع العقل الأصولي الذي كان مسيطر على أغلب جوانب التفكير في التراث الإسلامي، معتبرا أن استمرار هذا العقل إلى غاية هذا العصر هو سبب تخلفنا لكن مايؤخذ على محمد أركون في دراسته للعقل الكلاسيكي أنه حصر العقل الاسلامي في العقل الأصولي الفقهي ، رغم أن الحضارة الإسلامية في شتى مراحلها التاريخية شهدت تطور كبير في مختلف المجالات العلمية والأدبية والثقافية هنا أركون تناسى تجريبية وعلمية العقل الاسلامي في الفيزياء وعلم الأحياء و الرياضيات.

ومايقدمه أركون هو بالأساس تفكيك لأنظمة المعرفة وبحث في مبادىء التفكير والياته ومنطلقاته وكيفية انتاج المعنى وبناء الخطاب مع الحرص على التحرر من الدغمائية المغلقة والابتعاد قدر الإمكان عن العدمية المعرفية.

ومن الطبيعي أن يواجه مشروع أركون الكثير من النقد ، فهو مشروع ابستمولوجي طموح وشامل ، ويمكن أن نميز في الانتقادات التي وجهت لمشروعه بين انتقادات من داخل النسق المعرفي ذاته وهي الانتقادات التي تصدر عن مفكرين وفلاسفة عرب، ولعل تفسير ذلك يعود إلى التنافس القائم بينهم على إنتاج المعنى والهيمنة عليه وتصدر المواقع الأولى في المشهد الفكري العربي.

ولكن على الرغم من كل الانتقادات التي توجه لمشروع محمد أركون المعرفي إلا أن فكره يظل رهينا بكل المعايير ، رآهني بالمعنى الزمني لأن عمر أفكاره لا تتجاوز على الاكثر أربعة عقود ، كما أنه رآهني بالمعنى الإشكالي لأن أغلب القضايا والأسئلة التي طرحها عبر عشرات الكتب مازالت راهنة وقابلة للتحسين باستمرار فيمكن أن نشير على سبيل المثال إلى مقاربته لموضوع العلمانية الفرنسية أو العلمنة وانسداداتها وتحفظه على تهميش العامل الديني والروحي المتعالي وحتى إخراجه من ساحة المجتمع والنظر إليه على أنه يمثل سمة من سمات المجتمعات القروسطية.

## مشروع نصر حامد ابو زيد:

### تمهيد:

لقد حاولت الكثير من الدراسات الفكرية الفلسفية البحث في الأسباب التي دفعت بالشعوب العربية إلى التأخر عن مواكبة مختلف التطورات التي حدثت وتحدث في العالم والبحث في هذا المجال لا يبتعد عن إطار الحديث عن مشكلة الحداثة بين الأصالة والمعاصرة وغير بعيد عن هذا السياق تجدر الإشارة إلى نصر حامد أبو زيد الذي أنجز مشروعه الفكري في سياق خاص يتميز بصعود المد السلفي وتراجع الحركة الفكرية المناهضة ضد التقديس المبالغ والاطمئنان الأعمى الى كل المقولات والاراء والشخصيات التراثية وهي الحركة التي دشنها كل من طه حسين بكتابه في الشعر الجاهلي ، وعلي عبد الرزاق بكتابه الإسلام وأصول الحكم ، كما تمحور مشروعه حول هم واحد هو اشكالية التأويل وطرق قراءة و استثمار دلالات النص الديني والتراثي من منظور آراده أن يكون تأسيسا لهرمينوطيقا جديدة ..

### مفهوم النص القرآني عند نصر حامد أبو زيد:

يعرف نصر حامد أبو زيد النص القرآني بأنه " نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا "[1]، ويضيف بأنه منتج ثقافي إذ يقول " إن النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي"[2]، و" القرآن الكريم يصف نفسه بأنه رسالة والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة ، او نظام لغوي"[3]..

"وجود النص في الثقافة والواقع بقطع النظر عن أي وجود له في اللوح المحفوظ يسمح بإمكانية دراسة علمية من خلال الثقافة ، والقرآن كرسالة يحتاج إلى طرفين مرسل ومرسل إليه ...والمرسل في هذه الحالة هو الله الذي لا يخضع لشروط الدراسة العلمية ، عكس المتلقي الذي يعيش واقعا تاريخيا محددا"[4]..

---

[1]نصر حامد أبو زيد ,مفهوم النص دراسة علوم القرآن المركز الثقافي العربي لطباعة والنشر و التوزيع , بيروت ,ط3, 1996 ,ص09.

[2]مرجع نفسه ,ص24 .

[3]نفس المرجع ,ن.ص

[4]انسانيات ,المجلة الجزائرية في الانثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية, العدد49 ,2010.

فالنصوص الدينية حسب رأي أبي زيد " ليست خارقة للبنية الثقافية واللغوية التي شكلت في إطارها، كما أن مصدرها الإلهي هي ليس عائقا في نظره أمام حقيقة كونها نصوصا لغوية دون إغفال العوامل المؤثرة في اللغة التاريخية والاجتماعية ".[1]

فالنص القرآني هو رسالة من الله سبحانه وتعالى إلى محمد عليه الصلاة والسلام وهو يحمل بصفته رسالة نظامه اللغوي، وهو اللغة العربية ، أما فيما يخص كونه منتجا ثقافيا فإن النصوص القرآنية لم تلق كاملة ونهائية في لحظة واحدة..

ومن ثم فإن الخطاب القرآني، بمجرد أن يتجسد في لغة البشر فقد الكثير من سماته المطلقة ، لكونه إنتاج لغوي ، واللغة تتأثر بالعوامل الاجتماعية والتاريخية ، فإن الخطاب القرآني يتأثر هو الآخر بهذه العوامل ، وعليه يتوقف تأويله على معرفة هذه العوامل المؤثرة فيه.

**هيرمينوطيقا أبو زيد:**

يرتكز فلاسفة الهيرمينوطيقا على علاقة المفسر بالنص، فهذه هي نقطة البدء عندهم ، ويعتبر مصطلح الهيرمينوطيقا مصطلح قديم يشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني كما يعرفها جوس قائلا : إن الكلمة اليونانية يمكن من وجهة النظر المفرداتية ان تعني ثلاثة أشياءHermeneim

التعبير والشرح والترجمة ، ويعود الفضل لشلاير ماخر في نقل الهيرمينوطيقا من المجال اللاهوتي إلى مجال النصوص الاخرى لتكون علما أو فنا في تحليلها وفهمها.

ونحن هنا بصدد فهم هيرمينوطيقا أبو زيد:

يؤكد أبو زيد أن الفكر الديني لا يصل إلى قمة المعطى الثقافي وهذا راجع للتنازع حول تفسير التراث ، فهناك البنية السلطوية التي اعتمدت التفسير لتقديم تصور واحد للنص ، وبين النزعة العقلية المنفتحة التي ترى من خلال التأويل احتواء النص الواحد على عدة تصورات ولهذا وجب أن يتحول النص إلى حقل للعمل العقلي بعيدا عن القيود السلطوية ، مؤسسا بذلك للتاويل باعتباره المدخل الوحيد للعمل العقلي الحر في النص ، فهو حركة ذهنية لاتخضع لوسائط خارجية ، وإنما انتقال من الذات للموضوع ، أما التفسير فلا يتم إلا من خلال الوسائط .

[1]نصر حامد أبو زيد ,مفهوم النص , نفس المرجع السابق ,ص24.

"لاحظنا في التفرقة اللغوية بين التفسير والتأويل أن ثمة فارقا هاما بينهما يتمثل في أن عملية التفسير تحتاج إلى" التفسرة" وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيصل إلى اكتشاف ما يريد في حين أن التأويل عملية لا تحتاج دائما هذا الوسيط بل تعتمد أحيانا على حركة الذهن في اكتشاف أصل الظاهرة أو في تتبع عاقبتها".[1]

إذن ما يميز الحضارة العربية بالنسبة لأبو زيد ، هو انها حضارة ( النص)وبالتالي هي حضارة(التأويل ) لان النص دون تاويل يفقد وجوده الحقيقي "فالتاويل هو الوجه الاخر للنص و منه يستمد حركته "[2].

فهو يقصد بالهيرمينوطيقا تلك العلاقة التي تربط المفسر بالنص او دور الملتقي في النص ، او علاقة القارئ بالنص . ففعل القراءة يبدأ من الواقع المحيط بالقارئ ثم ينتقل بعد ذلك فهما و تأويلا ، و هذا هو المنهج الهيرمينوطيقا الذي يصرح به نصر حامد أبو زيد قائلا: الهيرمينوطيقا الجدلية عند جادامر بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء اصلية للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية، و نظرية الأدب فحسب، بل في اعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ القدم عصوره و حتى الآن لنرى كيف اختلفت الرؤى، و مدى تاثير كل عصر من خلال ظروفه للنص القرآني و من جانب اخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من التفسير القرآني، و نري دلالة تعدد التفسيرات، في النص الديني و الأدبي معا. على الموقف المفسر من واقعة المعاصر، ايا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك"[3]

يهدف أبو زيد إلى الإثبات أن التاريخ من إنتاج البشر و الإنسان يملك مصيره بيديه، يؤكد على دور القارئ، بالاضافة الى تجربة الوجود التي يكشف عنها النص. فهو يستهدف بالنقد و التحليل ، خطاب الوحي، يجعله مادة لمعرفة نقدية عقلانية، شانه بذلك اي خطاب بشري أو إنتاج معرفي إذ يتعامل مع النص القرآني بوصفه منتجا ثقافيا، انتجه واقع بشري تاريخي .

---

[1]نصر حامد أبو زيد , نفس المرجع السابق , ص232 .

[2]نفس المرجع ,ص 09.

[3]نصر حامد ابو زيد اشكاليات القراءة و اليات التاويل دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط 1 سنة 2001 ص 49

**تاريخية القرآن عند أبو زيد:**

جدلية حدوث وقدم القرآن الكريم ،يبدأ أبو زيد في شرح مفهوم التاريخية يعرض مطول وهو بمثابة مقدمة يكشف من خلالها دواعي النظرة التقديسية للقرآن، و قد ارجع ذلك إلى طبيعة القرآن المتارجحة في معتقد المسلمين بين كونه قديما او محدثا مستعينا في توضيح هذه الفكرة بكل الأدبيات الكلامية التي تميز بين صفة الذات و صفة الفعل، ليخلص بطريقة ايحائية إلى أن الاعتقاد بقدم القرآن و ازالته، هو السبب الكامن وراء تقديس القرآن و إعطائه مفهوما الهيا مطلقا نهائيا " هكذا تم دمج

القرآن الكلام الإلهي. في الصفات الإلهية عامة و في صفة العلم خاصة، فما دامت تلك الصفات قديمة اصبح من السهل الاستنتاج بأن القرآن قديم ". [1]

اذا كان الكلام الإلهي فعلا كما سبقت الإشارة اليه، فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الالهية افعال في العالم المخلوق المحدث اي التاريخي و القرآن الكريم كذلك ظاهرة تاريخية من حيث أنه واحد من تجليات الكلام الإلهي "[2].

**علاقة اللغة بالثقافة و الواقع:**

إن المراد من علاقة اللغة بالثقافة هو اثبات تاريخية القرآن، و بما أن القرآن نص لغوي و اللغة معطى ثقافي ، يصبح القرآن حينها معطى ثقافيا لأن النصوص، مهما تعددت إنماطها و تنوعت تستمد مرجعيتها من اللغة و من قوانينها ، و بما أن اللغة تمثل الدال في النظام الثقافي، فكل النصوص تستمد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها "[3].

يعتمد أبو زيد في استدلالية على تاريخية النص القرآني على اللغة إذ يعتبرها نقطة ارتكاز من حيث نظامها الدلالي من جهة ، و علاقتها بالثقافة من جهة أخرى إذ يتصور اللغة بما انها نظام من العلامات.

هكذا يرتبط النص بالواقع شكلا وتشكيلا، انتاجا واستمداد، بحيث لا يمكن للنص أن ينفك عنه مبدأه الحقيقي الواقع اذا هو الأصل ولا سبيل لإهداره من الواقع تكون النص،

---

[1]نصر حامد أبو زيد ، النصوص السلطة و الحقيقة، المركز الثقافي العربي ط4 الدار البيضاء المغرب 2000ص 73-74

[2]نفس المرجع ص 75

[3]نفس المرجع ص 86

ومن لغته وثقافته صيغة مفاهيمه ومن خلال حركته بفعاليته البشر تتجدد دلالته ، فالواقع اولا والواقع ثانيا ، والواقع اخيرا "[1].

إن الحجة التي يلجأ إليها أبو زيد في ألسنة النص أو التعامل معه كبقية النصوص البشرية هي ان كون مصدر النص إلهيا لا يعني خروج النص عن القوانين الثابتة في التعامل معه كنص لغوي ، مثله مثل أي نص بشري ، لان الوحي عبارة عن رسالة موجهة اجتماعي تاريخي ، بلغة اجتماعية تاريخية لا يمكن ان تحلل هذه اللغة

إلا عن طريق المناهج البشرية ويضيف إلى أن النص القرآني بمجرد قراءة النبي له لحظة الوحي تحول من كونه نصا إلهيا وصار فهما نصا انسانيا لأنه تحول من التنزيل الئ التاويل" كل هذا يدلنا على أن الوحي ظاهرة تاريخية لا مجال لانتزاع لغته من من سياق بعدها الاجتماعي "[2].

إن نصر حامد أبو زيد يوقع نفسه في مأزق يكون من الصعب الخروج منه أو تبريره بشكل منطقي مقبول ، فهو يريد أن يمنح للنص القرآني كامل حقه الإلهي من جهة المصدر باعتبار أن الله هو قائله ومنزله، وباعتباره أنه مقدسا، ومنزه، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وفي نفس الوقت يريد أن يؤسسه ويخضعه الواقع، ويعامله كاي نص أدبي اخر يخضع للتحليل والنقد والاعتراض ، فهو يبقى على مفهوم الوحي ويريده في الوقت نفسه أن يعمل على تكوين وعي علمي بالتراث ، ينفي الوجود الماورائي للنص ويؤمن بمصدره الالهي"[3].

---

[1]نصر حامد أبوزيد : نقد الخطاب الديني ، سلسلة دراسات الإسلامية، دار المنتخب العربي بيروت لبنان ط1 سنة 1992 ص 106

[2]المرجع نفسه , ص70.

[3] على حرب, نقد النص , المركز الثقافي العربي ,بيروت ,لبنان ,ط2 ,1995 ,ص211

**قراءة النص الديني عند نصر حامد أبو زيد:**

ارتبط التأويل في كل مرحلة في ثقافتنا الإسلامية والفكر العربي ارتباطا وثيق الصلة بالقران الكريم والحديث ونصوص التفسير القرآنية المؤلفة في هذا السياق وعبر مراحل التي تطور فيها التأويل تطورت معه الرؤى وتجدد مع محاولة اصحابها لتوسيع مجالات التأويل.

إن هذا المنهج الذي تبناه أبو زيد في تعامله مع النص القرآني يظهر خصوصا في كتابه مفهوم النص دراسة في علوم القرآن وهو منهج بنيوي توليدي يحمع بين دراسة النص من الداخل بوصفه بنية لغوية قائمة بذاتها ،اوتجسيد ابنائيا يعيد بناء معطيات الواقع والثقافة العربيتين في نسق حديد ودراسة النص من الخارج بوصفه منتجا ثقافيا من نتاج الواقع بكل ماينتظم هذا الواقع من النية اقتصادية ، واجتماعية وثقافية.

وعندما عرف النص القرآني، بأنه نص لغوي ، ومنتج ثقافي فهو بذلك يحدد كيفية دراسته للنص حسب هذا المفهوم ، وبما أن اللغة هي أهم سمة فيه وأن القرآن في جوهره تراكيب لغوية بين نصر حامد أفاق رؤيته والنظام الذي يعمل في أطروحاته كله.

يقول ؛ " إنه يعمل على النظام المعرفي الذي أسسه الشافعي في القرن الثالث هجري ، هذا النظام المعرفي قائم على أن النص مقدس لأنه لغة ورسالة ليس من صنع البشر ،ومحاولة اختراق هذا النظام معناه ان تتبين أنه إذا كانت الرسالة إلهية فإن اللغة ليست إلهية بل هي بشرية ، وهذا ليس شأن القرآن وحده بل شأن الكتب المقدسة كلها"[1].

فالنص الديني نص لغوي شأنه شأن أي نص لغوي آخر وأن مرجعيته الإلهية لا تعني أنه يستدعي مناهج التحليل ودراسة مختلفة عما يستخدم مع بقية النصوص حيث يقول :إن القول بإلهية النصوص والاصرار على طبيعتها تلك أن البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها مالم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم ، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة ، وهكذا تتحول النصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي ، بالنصوص الدينية هي نصوص لغوية عند أبو زيد أي أنها تنتمي على بنية ثقافية محددة تم انتاجها طبقا لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي المركزي"[2].

والتأويل أكثر تعقيدا من التفسير فهو حاصل جمع معاني تلك المفردات اللغوية في الجملة مع تفاعلها بالعلاقات السياسية التي يحركها علم النحو

وينتقل أيضا إلى ضرورة اعتماد التفسير والتأويل كوسيلتين لفهم النص القرآني باستعمال الوسائل المعرفية المتاحة مع حوار تطبيق المناهج العقلية البشرية ، وفي كتابه اشكالية القراءة وآليات التأويل يضع فصلا كاملا التأويل في كتاب سيبويه ، وحتى يوثق الصلة بين التأويل والمجال اللغوي في مقال له نشر في مجلة "ألف"يتحدث فيه عن التأويل النحوي حيث يقول : بل هو في الحقيقة أداة مهمة اوساسية من أدوات بناء العلم ذاته ، وهو من هذه الزاوية يعكس الرؤية العلمية للظاهرة في فترة تاريخية محددة.

فقراءة التراث العربي الإسلامي ترتبط أساسا ومبدئيا بالفهم، فالقراءة هي الإدراك المبدأ الأول الذي قام عليه المشروع التاويلي لدى نصر حامد أبو زيد، وتظهرالاليات المجسدة للقراءة في طريقة تناوله وفهمه للنصوص وفي طريقة نقدها الشيء الذي يدفع به إلى إيجاد آليات منهجية تقوم عليها هذه القراءة.

---

[1] نصر حامد أبوزيد : القرآن نص تاريخي وثقافي، الحوار المتمدن العدد 3065 - 2010 /07/07 ص 2

[2] ن م ص 204

فالتاويل الذي يعتبر أهم آليات قراءة النص الديني عند نصر حامد يعتمد على طريقة ومحاولة فهم النص بعيدا عن التجربة الخاصة للقارئ، فالنص عنده ذو وجوه ، منفتح دوما على القراءة وترتبط بجملة من التحولات التاريخية .

لقد اعتمد نصر حامد ابو زيد في قراءته للنص القرآني على تطبيق مناهج غربية لسانية وفلسفية على النص القرآني، وهذا ما ادى به إلى الوقوع في مغالطات جعلته يجد نفسه أمام مجموعة من التناقضات التي لا يستطيع الإجابة عنها فهو " مع إصراره أن القرآن منتج ثقافي وأن استمراره وخلوده مرهون باستمرار وخلود الثقافة التي نزل في سياقها وأن يسبب بقاءه حتى اليوم على الرغم من التغيرات التي تعرضت لها الثقافة العربية هو تفكيك المسلمين بها".[1]

[1]مصطفى الحسن: النص والتراث ، قراءة تحليلية في فكر أبوزيد الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت لبنان 2012 ط1 ص 26

# الفصل الثاني المشروع التحديثي لعبد المجيد الشرفي

**توطئة**

يعد عبد المجيد الشرفي من أبرز المفكرين الحداثيين، رغم أن كتاباته لم تلق الصدى نفسه الذي لقيته كتابات الآخرين،وقد أعلن الشرفي منذ بداية السبعينات عن منحناه في دراسة قضايا الفكر الإسلامي وعلاقة الوحي بالتاريخ ،كما اهتم بدراسة المسيحية وحضورها في الثقافة العربية ، إضافة إلى عودته إلى التراث العربي بغية تحليله في ضوء مفاهيم المعرفة الحديثة وأدواتها المنهجية ، وهو ماأبانه في كتابة الرسالة والتاريخ ، حيث يقدم فيه أبرز رؤاه حول التوحيد وكذلك الاحكام التشريعية ، فقد عد الشرفي الاسلام دينا وعقيدة لها جذور في الجزيرة العربية ولم تظهر من العدم انما هو امتداد للديانات التوحيدية السابقة له و التي عرفتها الجزبرة العربية قديما فربط بين الرسالة المحمدية والعوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أسهمت في نشر الدعوة .

وقد أبان الشرفي عن موقفه الرافض للخلافة الاسلامية وهذا الرفض أسس له من منطلقات عديدة أبرزها عدم وجود أساس لها من الكتاب والسنة ، وكذلك لأن زوالها لم يؤثر في ممارسة المسلمين لديهم ، أما في كتابه الأخير تحديث الفكر الإسلامي يشيد الشرفي بالحداثة لما أتاحته من علوم وميادين وما أفصحت عنه من مقدرة منهجية وتفكيكية ونقدية هائلة في مقاربة الظاهرة الدينية فيقول : إن هذا الإطار هو الذي تندرج فيه محاولاتي ، وذلك بالنظر في هذا الفكر الإسلامي من وجهة نظر

حداثية ، وهكذا اختار الشرفي زعزعة الأسس التقليدية والذهاب إلى أفق الحداثة.

**نبذة عن حياة عبد المجيد الشرفي :**

ولد عبد المجيد الشرفي في صفاقس في 24 أكتوبر 1942، وهو حاصل على دكتوراه الدولة في الآداب في سنة 1982وباشر التدريس بالمعاهد الثانوية (1968-1963) ثم بدار المعلمين العليا بتونس (1982-1969) وبكلية الأداب والعلوم الانسانية أستاذا محاضرا (1986-1982) وبكلية الأداب بمنوبة أستاذا للحضارة العربية والفكر الإسلامي (2002-1986) ، وتولى خطة عميد لكلية الآداب والعلوم الانسانية (-1983 1986 )

ومن جهة أخرى، ترأس اللجنة القطاعية لإصلاح برامج العربية بوزارة التربية (1987 -1988) وكلف بمهمة تنسيق الإصلاح الجامعي بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي (1989-1988) وكان رئيسا أو عضوا في عديد اللجان والمجالس والهيئات الاستشارية والعلمية والأكاديمية في تونس وخارجها

.

صدر له وبإشرافه 15 مؤلفا ومنها الفكر الإسلامي في الرد على النصارى وتحديث الفكر الإسلامي، والثورة والحداثة والإسلام، ومرجعيات الإسلام السياسي وترجمت بعض أعماله إلى لغات مختلفة من أهمها الفرنسية والفارسية.

في ديسمبر 2015 انتخب الدكتور عبد المجيد الشرفي، وبأغلبية واسعة ، رئيسا للمجتمع التونسي للعلوم والاداب والفنون *بيت الحكمة* خلفا للدكتور هشام جعيط وحمل معه رؤى مجددة لمزيد تطوير آداء هذه المؤسسة التي انشئت سنة 1983

**ول: مرجعيات المشروع التحديثي عند الشرفي المبحث الا**

**الحداثة في فكر عبد المجيد الشرفي**

يعتبر الشرفي مبحث الحداثة مكانة مهمة في نسقه الفكري ، فقد اهتم بهذا المفهوم اهتماما بالغا في مؤلفاته ، حيث حدّد مفهومه للحداثة في كتابه " لبنات " معتمدا مدخلا حضاريا ، يقول : " الحداثة ليست مفهوما إجرائيا اجتماعيا أو تاريخيا يمكن الاختلاف حوله ،بل هي نمط حضاري تتميز به البلدان الاكثر تقدما في مجال النمو التقني والاقتصادي والعلمي والاجتماعي والسياسي ، أي النّمط الحضاري الغربي كما تحقق منذ القرن السابع عشر للميلادي في اوروبا ثم أمريكا فاليابان"[1]، ونفس المفهوم نجده في كتابه الاسلام والحداثة حيث يقول : هو مفهوم مستعمل للدلالة على المميزات المشتركة بين البلدان الاكثر تقدما في مجال النمو التكنولوجي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي "[2]، ويضيف في نفس الكتاب يتبين بالخصوص أنها ( الحداثة ) ليست مفهوما اجرائيا اجتماعيا أوسياسيا أو تاريخيا ، إنها بإيجاز نمط حضاري يختلف جذريا عن الأنماط الماضية أو التقليدية "[3].

فالحداثة حسب مفهوم الشرفي ليست مفهوما محصورا في جانب واحد من جوانب الحياة بل تشمل كل مجالات الحياة ، كما أنها نمط نشأ في الغرب ، أي أنها ارتبطت بالمسار التاريخي للحضارة الغربية منذ القرن السابع ميلادي نتيجة لتطورات عدّة في ميادين مختلفة ، ويشير أن الحضارة الغربية لم تنشأ أيضا من العدم بل من الحضارة

---

[1]عبد المجيد الشرفي- لبنات - معالم الحداثة - دار الجنوب للنشر- تونس ص18

[2]عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة ، تونس ، الدار التونسية للنشر ، سلسلة موافقات ، ط2 1991، ص24

[3]المرجع نفسه ص 28

الإسلامية التي سبقتها ، وهذه الأخيرة أيضا استفادت من حضارات الشرق الأدنى كالحضارة الفرعونية بمصر والحضارة اليونانية .

فالحضارة الغربية إذن نشأت من تفاوت الحضارات التي سبقتها.

اما اذا نظرنا إلى التمييز بين الحداثة والتحديث عند الشرفي ، فنجد أنه يفرق بينهما حيث يعتبر " التحديث بوصفه جهدا إجرائيا يسعى إلى تنزيل الحداثة في السياق الواقعي اليومي ،فالتحديث إذن هو توخي هذا النمط الحضاري أو فرض عدد من مقوماته وعناصره ، أما باعتبارها الأفضل ، وإما عن اقتناع بأنها الخيار الوحيد المتاح أو شر لابد منه "[1]، وهو عملية تشمل مختلف المجالات المادية والفكرية والمعرفية " أما الحداثة فهي نمط حضاري نشأ في الغرب منذ حوالي قرنين ثم انتشر حتى صار كونيا بانتشار الاستعمار والمواصلات السريعة والتجارة والسياحة والكتب والمنشورات عموما "[2].

**إرهاصات الحداثة**

إذا كان مفهوم الحداثة ينطوي على دلالات متعددة ، وأنه غير محدد بدقة فهذا لا يمنع الشرفي من تحديد إرهاصاتها، وأهم الخصائص التي ميزت زمن الحداثة إذ يعود بها إلى زمن الحروب الصليبية، وانتشار الرشدية في اوروبا ، وغيرها من العوامل ، لكن الشرفي ركز على ثلاث عوامل أهمها:

1-اكتشاف فوتنبرغ (gutenberg)للطباعة في منتصف القرن الخامس عشر,

لما ترتب عن هذا الاكتشاف من شيوع لقراءة لدى فئات اجتماعية ما انفك عددها في ازدياد.

2-أطروحات لوثر(luther) سنة 1517 وخاصة قوله بسلطة الكتاب المقدس وحده دون الحاجة إلى وساطة الكهنوت في الكنيسة تأويله solaxiripteur

فكانت حركة الإصلاح البروتستاني مؤذنة بالتحرر من ربقة الكنيسة.

---

[1]عبد المجيد الشرفي- لبنات - معالم الحداثة - دار الجنوب للنشر- تونس ص87

[2]عبد المجيد الشرفي تحديث الفكرالاسلامي –دار المدار الاسلامي بيروت لبنان ط 2 سنة 2009ص 87

3 -اكتشاف كوبرنيك Copernicسنة 1962 لدورة الكواكب حول نفسها وحول

الشمس ، فأحدث هذا الاكتشاف ثورة معرفية حقيقية وانقلابا في نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى الكون إذ فقد الإنسان بذلك مكانته المركزية والوهم الذي عاش عليه منذ فجر التاريخ بأنه محور الكون"[1].

لقد فتحت هذه الأحداث الهامة الباب على مصراعيه لظهور نظريات نيوتن و وامثالهما ثم لفلسفة التنوير في القرن الثامن (descartes)و ديكارت(newten)

عشر وبالخصوص مع مونتسكيو montesqieu في نصه علي مبدا التفريق بين السلطة وروسو في العقد الاجتماعي (rousseau) الذي تحول الانسان بمقتضاه

من وضع الرعية إلى وضع المواطن، وتوج كل ذلك بإعلان حقوق الإنسان والمواطن سنة 1787 "[2].

يقول الشرفي : " إذا كانت هناك صفة جامعة يمكن على ضوئها فهم المسار العام للحداثة فهي بدون شك الجرأة على كسر حدود المعرفة كان منتهى أمل الإنسان قديما استيعاب علوم القدماء والاستظهار بها مع الشرح والتعليل والتوفيق والترجيح بينما زالت في نطاق الحداثة المناطق المحرمة التي يسلم بها الانسان دون بحث وتمحيص"[3]..

بالمعرفة القديمة محدودة لم تتمكن من استيعاب مطامع العقل البشري ، ولم تعد مناهجها قادرة عن الإجابة على جميع تساؤلات الجديدة ، التي تتسم بالجرأة على كسر حدود المعرفة عن طريق التحليل والتمحيص والتدقيق والنقد.

ولا يخفى أن نشير إلى أن الكنيسة في القرون الوسطى كبلت الفكر البشري طيلة قرون ، فكانت تحتكر الكتاب المقدس ، وتمنع العامة من الاطلاع عليه ، فكان رجال الدين هم من يضبطون مصير الفرد ويتحكمون به ولم يكن للعامة الحق في إبداء آرائهم، أو طرح تساؤلاتهم وأفكارهم، إلى حين تمرد لوثر على الكنيسة وسلطتها والذي كان سببا في فتح أبواب الأمل والمعرفة أمام العلماء والفلاسفة والمفكرين ، معرفة ستمكن فيما بعد من تغيير كل شيء يقول الشرفي:" إذا عرفت كيف يعمل كل هذا وكيف يتطور

---

[1] عبد المجيد الشرفي لبنات م س ص 19

[2] م ن -ن ص

[3] نفس المرجع ,ص 19

امكنك التدخل والتغيير، وتكون بذلك الرغبة في المعرفة هي التي تدعم الرغبة في التغيير وتلك سمة الحداثة "[1]

فالحداثة حسب الشرفي لا تكون إلا من خلال العلاقة الوطيدة بين حب المعرفة وإرادة التغيير.

**خصائص زمن الحداثة**

لقد تعددت الحداثة تجربة تفسير القرون الأولى، وهيأت لبناء جديد يتجاوز كل الصور التقليدية بخلق نظام معرفي يكتسب وجوده من خلال سيرورة تاريخية، ولعل أهم ما تغير هو الزمن الذي ركز عليه الشرفي في كتابه لبنات .

"زمن الحداثة زمن مقيس ومقتبس به ، إنّه زمن مجرد يقاس باستمرار بالثواني والأيام والأسابيع والشهور والسنوات والقرون، وفي الوقت نفسه تقاس به مختلف الأنشطة الاجتماعية ...ففي الماضي لم يكن عامة الناس يملكون الساعات اليدوية والحائطية وكان نشاطهم منظما على نسق الليل والنهار والفصول والأعياد والأعمال الفلاحية .."[2]

إن هذا الاختفاء بإكتشاف الزمن الميغاتي الجديد يتجلى ، في راينا في رمز قطع إلى الأبد مع الزمن القديم ساعة "بيق بن" (big ben ).

فإضافة إلى أنها معلم تاريخي وعجيبة من عجائب الدنيا من حيث هندستها وبناؤها وتقنيتها ، لا شك في ان ناقوسها الذي دق لاول مرة في 31 ماي 1859 ، قد أعلن رسميا بداية عهد جديد أكثر دقة وأكثر وعيا بأهمية الزمن وأهمية تحديده"[3]

"-الزمن الحديث لم يعد زمنا دائريا بتعاقب الفصول والسنوات وبتوالي الملوك والأمراء والولاة ، ولم يعد كذلك يحتوي على فترة تأسيسية ذهبية تغمر بنورها ظلمات ما قبلها وتنفتح على أفق اخروي مرتقب ، وهو النموذج المعروف في الديانات التوحيدية الثلاث"[3].

فالزمن قديما كان ينطلق من نقطة ويعود إليها أي أنه كان زمنا دائريا بخلاف الزمن الحديث الذي يمر بفترة تأسيسية تتجاوز الظلمات والتفتح على أفق اخروي، فقد كان

---

1 عبد المجيد الشرفي ,لبنات ,ص 19 .
[2] عبد المجيد الشرفي-لبنات ن م س –ص 20
[3] ن.م,لبنات , 21.

للأديان الثلاث خاصة ( المسيحية ، واليهودية والإسلام) تاثير بالغ في تكريس تصور معين للزمن، حيث فرضت على المؤمنين تجاوز حقبة الماضي التي تميزت بالجهل والفساد والظلم ، وهذا سبب بعدها عن التعاليم الإلهية وتمجيدها زمن الرسالة الذي أخرج العباد من ظلمات الجهل إلى النور ونشر العدل و المساواة.

"هذا التمثلان للزمن عوّضهما زمن خطيّ يتطور حسب خط الماضي فالحاضر فالمستقبل لكن إن كان الفكر التقليدي مركزا على الماضي وبالخصوص على إحياء الفترة التأسيسية فإن الحداثة مركزة على المستقبل القريب منه والبعيد "[1].

أمّا المظهر الثالث الذي يخص زمن الحداثة هو الزمن التاريخي: ويعني " التخلي عن الزمن الأسطوري واعتبار صيرورة المجتمع متدرجة في نطاق ظروف تاريخية إن لم تكن خاضعة للاختيار فهي التي تستعصي على التحليل وفهم الأسباب والنتائج دون الاضطرار إلى تفاسير غيبية "[2].

-لقد تم تجاوز الزمن الأسطوري، وذلك بعدم تدخل الآلهة في شؤون الإنسان ومصيره، وتمكن الإنسان من السير وفق مسار تحكمه وتجدده عوامل ملموسة بعيدا عن التفسيرات الخرافية والغيبية، ويعود الفضل في هذا التصور إلى عصر الأنوار مع هيجل ، حيث جعل فلاسفة هذا العصر من الزمن معطى يمكن أن يكون موضوع بحث ومعرفة "فأهم ما يميز الزمن التاريخي أنه زمن مفكّر فيه وليس معطى طبيعيا يخضع له الإنسان خضوعا مطلقا وإنما هو يستطيع التأثير فيه عن طريق الممارسة وتوجيهه حسب رغبته ومصالحه "[3].. وهكذا يصبح زمن الحداثة يسير وفق الماضي والمستقبل ، ماضي ذهب ولن يعود ، ومستقبل لا يدرك وحاضر ممزوج بطيات ماضي والتفكير في المستقبل مجهول تلك إذن هي أهم الخصائص الثلاث التي كشفها الشرفي عن التصور الجديد للحداثة ووعيها بالزمن.

**المحتوى المعياري للحداثة:** سنحاول أن نطرح المحتوى المعياري للحداثة بالنسبة للشرفي، كيف ينظر الإنسان إلى ما ينتجه من معرفة وما يصدره من أحكام، ونظرته إلى موقفه من العالم ..؟

---

[1] عبد المجيد الشرفي - لبنات -م س ص 23.

[2] م ن ص 23.

[3] محمد حمزة اسلام المجددين دار الطليعة و رابطة العقلانيين العرب ط 1 –بيروت لبنان 2008 ص 13

ويمكن تلخيص محتوى الحداثة المعياري في ثلاثة عناصر متداخلة هي:

1-الوعي بقابلية الخطأ، 2- كونية القيم ،3 - الحرية الذاتية

**1- الوعي بقابلية الخطأ :**

"إن وعي الإنسان بأنه غير معصوم وأنه معرّض للخطأ لا يعني الوقوع في النسبية المعوّقة، وهي المأخذ الرئيسي لنيتشه على العلوم الإنسانية إذ اعتبرها تخضع تمثل أعلى خاطئ هو الموضوعية بينما يستحيل بلوغ هذه الموضوعية و لذلك فهي في

في نظرة تحيّد المعايير الثابتة التي تحتاج إليها الحياة ، فقابلية الخطأ، إنما تعني قبول النقد والاعتراض والبحث المتضامن عن الحقيقة "[1]..

يعود مبدأ قابلية الخطأ إلى حقل الابستمولوحيا تحديدا مع كارل بوبر karlpopper الذي وظفه في ثلاثينات القرن العشرين ، ليستخدمه في التمييز بين العلم و اللاعلم او بين العلم والميتافيزيقا ويقصد به أن نظرية ما ، حتى تكون علمية يجب

أن تكون قابلة للدحض، بمعنى أن كل نظرية يجب أن تمر بأعسر الاختيارات والتجارب وحتى في صورة صعودها أمام هذه الاختبارات ، فإنها تظل قيد الاحتفاظ وقتيا؛ ذلك أنه يجب التقليل من شأن اكتشاف أمثلة تثبت نظرية ما ، إذا لم نحاول باستمرار دحضها لأننا اذا لم نتخذ موقفا نقديا ، فسنتوصل دائما إلى ما نرغب فيه "[2]..

لكي تتطور الحقائق المعارفية وتستمر يجب أن تخضع للنقد والتمحيص باستمرار ولا يمكن التسليم بصحة نظرية دون دحضها ، فهذا يعتبر إعاقة للعلم والتطور وفشل المعرفة وقد أكد على هذا كارل بوبر من خلال اشتغاله على مبدأ قابلية الخطأ في فلسفة العلوم حيث استخدمه للتمييز بين العلم الميتافيزيقا غير أن الشرفي ، يرى أن البداهة التي كانت تلف الأشياء قد سقطت في ظل فضاء حداثي فيه "فقدت السنن الثقافية بداهتها وصبغتها العفوية في عالم تمايزت بناه كلها بعضها عن بعض وضعف فيه الضغط الاجتماعي الذي كان مسلطا على الأفراد"[3].

---

[1] عبد المجيد الشرفي لبنات م س –ص23

[2] عبد المجيد الشرفي لبنات ن م س - ص 24

[3] ن.م, لبنات, ص24.

**2-كونية القيم:**

إن القيم بالمبادئ التي أفرزتها الحداثة بعد مضي زمن طويل مثل العدل والمساواة والحرية فإنها لم تخص فئة معينة من الناس دون غيرها ، بل هي مبادئ تتجاوز حدود الزمان والمكان والاشخاص ، ورغم أن الممارسة لهذه القيم أبعد ما تكون عن المثالية والنجاعة، فإن ذلك لا يمكن أن ينفي عنها صيغتها الكونية ، وهذا ما يوضحه الشرفي في قوله أن: "الكونية هي السمة الغالبة على القيم التي تفرزها الحداثة ، صحيح أن فيما مثل ٠الحرية والمساواة والعدل تمتد جذورها في ثقافة العرب وظروفه التاريخية ولا تطبق بنفس الطريقة داخل المجتمعات الغربية وخارجيها.

وبالنسبة إلى الأوروبيين وإلى غيرهم من الأجناس وأتباع الديانات الأخرى ، وخير مثال على ذلك ما يحدث تحت أعيننا من تعاطف الغرب مع شعوب أوروبا الشرقية ، واغماض عينيه عن المظلمة المسلطة على الشعب الفلسطيني، بل ومباركة جلاّديه، ولكن بعد المسافة بين النظرية والتطبيق لا يكفي للحكم على هذه القيم بأنها محلية وخصوصية ، ولا ينفي عنها صبغتها الكونية "[1].

**3-الحرية الذاتية والفردية :**

واما المحتوى المعياري الثالث فهو الحرية الذاتية والفردية ، وهو من أهم ما توفر الإنسان في ظل الحداثة ، ذلك أنه مكّن الانسان من اكتشاف نفسه والوقوف على قدراته اللامحدودة على الخلق والابتكار والابداع ، ونعتقد ان اول من مهدّ لظهور الانسان المبدع بالمعنى الحديث هو مارتن لوثرmarten luther عندما حرر المسيحية من وطأة الكنيسة في القرن السادس عشر بنفيه القداسة عن رجال الدين، وحرّر الكتاب المقدس من قبضتهم بترجمة إلى الألمانية ليطلع عليه عامة الناس دون وساطة وتحت مبدأ الخلاص من خلال الكتاب المقدس وحده "[2]. وهنا تمكن الإنسان من اكتشاف الكتاب المقدس وفهمه ، والتحرر من قيد الكنيسة التي كبلت الفكر البشري . وكانت تفكر مكانه وتقرر مصيره ، وقد اتخذ هذا التصور الجديد للانسان مع ظهور عدة مذاهب في العصر الحديث ، وأهمها المذهب العقلي بزعامة ديكارت "انا افكر اذن انا موجود "

[1]مرجع سابق , ص24

"يقول الشرفي :يصبح تحديد نشأة الاخلاق المستقلة بانقطاع جدلية الحرام وارتكاب المحظور أو بكف المقدس عن رمي الدنيوي بصواعقه ، وهكذا تجذرت الحرية الذاتية في مجال الحياة الخاصة عبر الاستقلال وتحقيق الذات، وفي المجتمع عبر المنطقة التي يضمنها القانون الخاص الذي يسمح بالسعي إلى تحقيق مصالح ذاتية ، وفي الدولة عبر المشاركة المتساوية في تكوين الإرادة السياسية ، وفي الفضاء العمومي المقابل لمجال الحياة الخاصة عبر مسالك التكوين المتمثلة في تبني ثقافة مفكر فيها ومدخلنة"[1].

[1]مرجع سابق, لبنات, ص25.

**المبحث الثاني:**

**آلياته :**

قبل التطرق إلى المنهج الذي اعتمده الشرفي في دراسته للكتاب المقدس سوف نلقي نظرة حول مفهوم المنهج .

**المنهج في اللغة :** المنهج مأخوذ من مادة (نَهَجَ)،( النّهجُ والمنهج والمنهاج ) تعني الطريق الواضح في أمر ما من علم وعمل ....اذ يقال : أنهج إذا استبان وصار شيئا واضحا بينا ونهجت الطريق إذا أبنته وأوضحته، ونهجت الطريق أيضا إذا سلكته.

**المنهج في الاصطلاح**: عرف المنهج في الاصطلاح العام بأنه النشاط المنظم للانسان في أي جانب من جوانب حياته.

ويعرف المنهج بأنه فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الافكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين ، اومن أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين "[1]

انطلاقا من مفهوم المنهج لابد من رصد المنهج الذي اقترحه عبد المجيد الشرفي والمتمثل في المنهج التاريخي المقارن وأثره في المنظومة الإسلامية

**المنهج التاريخي المقارن عند عبد المجيد الشرفي**

يقترح عبد المجيد الشرفي في دراسة الكتب المقدسة استعمال عبارة " انتاج ديني " وهي ميزة تجعله يختص بتقنيات تاويلية معينة تضع فاصلا بين قراءة الإنتاج الديني ، فوظيفة الانتاج الديني تختلف عن وظيفة الانتاج الفني والادبي"[2] ، فالأول يدعو إلى قيم أخلاقية تضفي على الحياة والمصير والموت معنى ، لا يمكن للانسان الاستغناء عنها " فهذه القيم ستمكن من تنزيل رؤية تاويلية للنص الإسلامي ضمن فضاء أرحب هو الفضاء التوحيدي دون أن يعني ذلك الوقوع في الفضاءات الفجة "[3]

---

[1] مجلة الرواق للدراسات الاجتماعية والإنسانية مجلد : 04 عدد 02 ديسمبر 2018

[2] عبد المجيد شرفي لبنات في المنهج و تطبيقه, دار الجنوب ,تونس, ط2, سنة2011, ص102.

[3] محمد حمزة , اسلام المجددين ,دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب,ط1, بيروت لبنان,2008,ص71.

أما الثاني (الانتاج الفني والأدبي) فهو يرمي إلى ذكاء الشعور بالجمال عن طريق التعبير والأسلوب، وتكون مقاصدها الأخرى ثانوية بالنسبة إلى هذه القيمة الجمالية.

وبما أن الكتاب المقدس" قابل التعظيم والتقديس من جهة وقابل كذلك بصفته شعرا يباع ويشترى ويقلب في المكتبات لأشد القراءات اختلافا عبر الزمان والمكان وحسب محتويات الثقافة واهتمامات القراءة التاريخية أو الفنية أو الجمالية أو المذهبية وبالتالي فكل نص متداول مهيأ لأن يتناول من جهات عدة "[1].

وجب رصد ثلاث أنماط رئيسية من القراءة وهي القراءة التكرارية ، القراءة التفسيرية ، والقراءة التاويلية:

**القراءة التكرارية التقريبية:**

وهي أكثر الأنماط انتشارا مثل القراءة التي يقوم بها المصلي في صلاته بصفة عفوية والتي تتم في أشكال التعبد المختلفة وحتى في المناسبات الاجتماعية كالفاتحة في حفلات الخطوبة أو القراءة على الموتى "[2]. فهي في الغالب قراءة تكرارية تكتفي بإعادة ما في النص دون فهم كثير من الأحيان ويعتبرها الشرفي قراءة سلبية

**القراءة التفسيرية:**

"قراءة فنية تبحث بالاعتماد على اختصاصات عديدة عن المعنى الأصلي للنص لغاية تقعيدية معيارية "[3]، وقد مورست في مختلف السنن الدينية الممحورة حول كتاب" فكانت لها خصائص واحدة أو متشابهة اذا كان المفسرون يستعينون بالتاريخ والأخبار لمعرفة الظروف الحافة بظهور الكتاب ومعرفة لغته وكيفية تدوينه والمقصودين به"[4]..

ومن كانت اللغة وخصائص التعبير والأسلوب من أهم الوسائل التي يعتمد عليها المفسرون للوصول إلى المعنى الأصلي.

---

[1] عبد المجيد الشرفي , لبنات ,مصدر سابق,ص 105.
[2] عبد المجيد الشرفي : لبنات ن م س ص 106.
[3] المصدر نفسه ,ص107.
[4] المصدر نفسه ,ص 107.

**القراءة التأويلية:** يعتبر الشرفي أن القراءة التأويلية هي الأجدى والانسب في هذه المرحلة التي تعيش فيها المجتمعات العربية فترات تحول ومستمرة وملاحقة لتنتقل الى مجتمعات معلمنة يكون فيها النص شأنا فرديا لا علاقة له بشؤون الحياة العامة ويمكن أن نستخلص.

من تواجد هذه الأنماط الثلاثة لقراءة النصوص الدينية عددا من النتائج ان القراءات

1- كلها غير مستوفية لكوامن النص والقارئ معا، وقد وضعت المجتمعات الدينية مقاييس صارمة لتسيير القراءة الا ملائمة من غير الملائمة ولكنها قد تفضل قرءة على اخرى في ظرف تاريخي ثم تعود فتفضل قراءة اخرى مناقضة للأولى في ظرف مغاير.

2 - أن للقراءة حدودا تتمثل في سلطة النص ذاته الذي يقاوم مالايتلاءم مع طبيعته وتتمثل فيما تقوم به المجموعة الدينية من تعديل وفق أوضاعها الخاصة بحيث تغلب قراءة على اخرى وتهمش بعض التفسيرات و التأويلات حتى تصبح شاذة وتدخل طي النسيان .

3- أن هذه القراءات الثلاث تمثل وظائف اجتماعية للنص وأنها تتداخل إلى حد أن

كل محاولة نقدية لتفكيكها تبدو للمجتمع وكأنها ترمي إلى كسر شيء ما فيعيرونها نوعا من الكفر لأنه يخلط بين النص والقراءة ولأن مايخشاه هو أن يكون النص هو المعني لهذا التفكيك لا قراءته فحسب ..

4- أن الدراسة المقارنة للإنتاج الديني تبرز بعض الظواهر القّارة في اثار قراءة النصوص المقدسة : منها توظيفها لإضفاء المشروعية على المؤسسات البشرية (الصلات الجنسية داخل الأسرة، نظام الحكم ...) وأن القراءة يمكن أن تؤدي إلى الاستيلاب.

كما يمكن أن تكون عاملا مضادا للاستيلاب، وأن القراءات الكليانية التي تدعي وحدها أنها الصحيحة وتحدد المعنى في المستوى إيديولوجي وسياسي ظرفي تواكب في الأغلب فترات التأزم الاجتماعي ويؤدي طغيانها إلى تحجر الحكم الاجتماعي

ماتنتجه القراءات تسعى إلى اكتشاف مالم يقل بعد من تحرر المجتمع من التكرار الذي يعمق التفاوت التاريخي وسلبياته..

5 -إن المنهج المقارن يساعد لاعلى تبين خطأ القراءة التقليدية للإنتاج الديني أو صوابها وإنما على تحديد ماهو وفي عضويا لوظيفة الخطاب الأصلي و منسجم مع تلك الوظيفة وماهو غير وفي لها وغير منسجم معها".[1]

وقد أقر الشرفي بالصعوبات التي تعترض عملية التحديث بسبب مشكلات المجتمعات العربية الإسلامية الكثيرة التي أدت ومازالت تؤدي " إلى عسر " المثاقفة المكانية التي تحكم العلاقات بينها وبين المجتمعات المتقدمة بانجازاتها النظرية والتقنية المهيمنة من جهة والمثاقفة الزمانية التي تهم تصادم العلاقات الاجتماعية والأشكال الثقافية المنتمية إلى أزمنة مختلفة في صلب تلك المجتمعات العربية ذاتها من جهة ثانية"[2]. ولا يمكن للتراث عامة ولا الإسلام خاصة " البقاء بمعزل عن التيارات الفكرية والفلسفية الحديثة مثلما أن المشاغل العملية التي ميزت الفكر العربي الإسلامي الحديث لابد لها أن تنضج في المستوى التنظيري وتؤول إلى عملية تأليفية حية متجددة بين القيم الدينية ومستحدثات العصر"[3]..

وتعتمد تاويلية الشرفي للقرآن على تقنيتين متداخلتين الأولى: القراءة المقاصدية والثانية ، القراءة التاريخية التي تعمل على ربط الآيات بسياقاتها التاريخية والاجتماعية ، وهاتان التقنيتان متاداخلتان ، بحيث إن التنسيق التاريخي يقوم بوظيفة تنسب الاحكام القرآنية كوسائل أو أدوات ( والمرتبطة بالتاريخ وبقيم العالم القديم ) تقوم بتحقيق غايات ومقاصد أشمل وأكثر عمومية ، تمثل متجه القرآن وانطلاقته في تأسيس عالم جديد، وهو العالم الذي يتم كشف قيمه عبر التأويل"[4]

وبهذا فالشرفي يعتبر أن القراءة هي عملية قارة في الفكر الديني عموما والسبب في ذلك أن النص ليس حيا بالنسبة للقارئ مالم يكن له معنى يستجيب لحاجته إلى أجوبة عن المسائل التي يطرحها في نطاق ظروف تاريخية وثقافية معينة ، ولهذا لا يندر أن تنقلب تلك القراءة التأويلية الى أيديولوجيا وأن لا تكون النصوص سوى قناع للدفاع عن قيم دنيوية بحتة.

---

[1] عبد المجيد الشرفي :لبنات م س ص 109

[2] م. ن ,ص 35

[3] عبد المجيد الشرفي ,لبنات ,مصدر سابق ,ص35

[4] عبد المجيد الشرفي , الإسلام والحداثة, الدار التونسية للنشر, ط2, تونس 1991, ص265.

فهذه القراءة قد طبقها على النص القرآني، حيث أكد على أنه لا يجوز الفصل بين الرسالتين المكية والمدنية ، ولا يجوز فصل ما يسمى خطأ ب"ايات الأحكام " بعضها عن بعض ، وعزلها عن سياقها التاريخي وعن مجمل النص القرآني فالأحكام مصطلح فقهي يدل على الواجب والمندوب والمباح والمكرره والمحظور، وهذه التميزات لا أساس لها في الرسالة.

الرسالة المحمدية تهتم بما هو خير وما هو شر في اللحظة التي وقعت فيها النازلة، فتكون ماترشد إليه قاعدة لمعايير السلوك المستقيم والأخلاق الفاضلة التي يتعين على المسلم أن يستنبطها منها ، ولا يتم ذلك الاستنباط على أساس سليم بالتمسك بحرفيتها في نوع من عبادة النص ، بل البحث عن روحها ومغزاها ومراعاة المقصد منها حتى تكون العبادة لله وحده ويكون ضمير المسلم هو الحكم الأول والأخير في مدى الاستجابة للتوجه الالهي "[1]..

وتنطلق التأويلية التي اعتمدها الشرفي من محاولة إعادة الاعتبار المفقود كلية النص القرآني، المتمحورة حول قيم مركزية وأهداف ومقاصد عليا وتؤسس على التفاريق المفهومية التي صاغها في اشتغاله على الاسلام مع استخدام عدد من الأفكار التراثية التي تتحدث عن أثر التاريخ في تشكيل القرآن .

وعن هذه التأويلية تأخذ مثل :" عدة المرأة المطلقة أو التي توفي عنها زوجها ، تجد أن العبرة منها استيراد رحمها والتأكد من عدم حملها ، ولذلك فرضت عليها دون الرجل الذي يمكنه الزواج بغيرها من دون تربص مدة معينة ...ومع تقدم العلم ووجود وسائل حديثة للتأكد من استيراد الرحم ، فلا حاجة لمسألة العدة"[2]..

كما يعني أن اعتبار استيراد الرحم وحفظ النسب هو المقصد الوحيد وراء الأمرين القرأنيين ثم يضيف " مسألة الجنسانية والتحولات التي طرأت على العلاقات بين الرجال والنساء والتي قلصت من البعد الميثي المرتبط بها ...مما اقتضت ضرورات الاجتماع والأخلاق، وهي امور متغيرة تتأثر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي والسياسي"[3]

---

[1]عبد المجيد الشرفي : بين الرسالة والتاريخ دار الطليعة بيروت ط1 2001 ص60 -61
[2]م ن ص 84
[3]ن. م, س 85

يتبين من خلال الربط بين هذين المثالين التفريق بين ما هو نسبي مرتبط بالتاريخ وما هو مطلق يمثل قيمة قرآنية كمحور أساس لتأويلية الشرفي ليس قائما على أساس

النظر في النص القرآني ومقاصده أصلا بقدر ما هو بحث في مجال لاختلاف التاويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافتهم.

فالشرفي لا يرى من سبيل للحديث إلاّعبر عملية تجاوزية عسيرة ولكنها ضرورية تجمع بين مقتضيات القيم القرآنية الخالدة والقيم التي أفرزتها الحداثة دون التنكر لما هو صالح من النظريات والحلول التي فرضتها الممارسة التاريخية للاسلام.

فالتأويلية التي اعتمدها الشرفي هي انعكاسات على وضعية المسلم في العصر الحديث التي تتجاوز القراءة الحرفية للنص القرآني تلك التي تتعارض تعارضا كليا مع الوعي الديني الحديث لكن مع المحافظة على مصداقية رسالة الإسلام.

وبالنسبة لمقاصدية الشرفي باعتبارها التقنية المنهجية لهذه التأويلية، فإننا يمكننا القول بأن مقاصدية الشرفي ، وما يرتبط بها من تاريخية لا يمكن أن يطلق عليها من الأساس وصف التقنية التأويلية، وهذا لافتقادها لكل ماتحتاجه كي تكون كذلك ، أي لتحديد منطلقات فكرية واضحة ومؤسسة بعناية لتبريرها ، وتحديد اطار منهجي متكامل يحدد اشكالاتها الرئيسية مثل : التاريخ المسيق فيه القران ، وتحديد العلاقات بين هذا التاريخ والنص ،وتحديد اليات الوصول للنصوص.

ومن خلال المنهج الذي تبناه الشرفي في قراءة النص الديني عموما والنص القرآني خصوصا يخلص إلى القول بأن تركيزنا على هذه الخصائص يؤدي بالضرورة إلى قلب المسلمة التي استقرت في الوجدان الإسلامي منذ القرن الثاني للهجرة، وإلى أن العبرة ليست بخصوص السبب ولا بعموم اللفظ معا، بل في ما وراء السبب الخاص واللفظ المستعمل له يتعين البحث عن الغاية والقصد، وفي هذا البحث مجال لاختلاف التاويل بحسب احتياجات الناس واختلاف بيئاتهم وأزمنتهم وثقافتهم وما إلى ذلك"[1].

[1]ن. م, س 80

فحسب الشرفي " لابد من تمييز صارم بين الفكر الإسلامي والإسلام، أو بمعنى آخر بين الدين والتدين، فالدين لا يمكن أن تغيره أونطوره ، لكن فهمنا له يتغير ويتطور على عكس الفكر الإسلامي المتمثل في التفسير والحديث وعلم الكلام والفقه والاصول والتصوف والأخلاق...على عكس وجهة نظر العلماء التقليديين الذين يقدمون مايقولونه عن الإسلام باعتباره هو والدين واحد "[1].

"وميدان الفكر الإسلامي متشعب وواسع يفترض من كل المحدثين والمستمعين لقضاياه أن يتكلموا لغة واحدة مشتركة ، حيث يقول: فإننا نستفيد كل الاستفادة مما يتوصل إليه الفلاسفة والمؤرخين وعلماء الاجتماع، وعلماء النفس والانتروبولوجيا وعلماء اللسانيات وغيرهم ، ولهذا فنحن نحاول أن نوجد هذه اللغة المشتركة التي نلاحظ حتى الآن على الأقل غيابها بين صنفين من الدارسين ، ولإيضاح مشروعية تحديثية هذا الفكر فإنه يلاحظ أن عامة الذين يكتبون في هذه الشؤون نلاحظ أن الإسلام يعتبر شيئا جاهزا فإما أن تقبل ماهو سائد في هذا الفكر ، فتعتبر مسلما، وإما أن ترفض جزءا قليلا منه فيقال انك تتكلم من خارج الاسلام "[2].

"والجدير بالملاحظة أن الشرفي لا يدعو إلى تأويل كل التراث وإعادة قراءته في ضوء المناهج الحديثة بل إنه يقبل تساكن الرؤية الحديثة للعالم والإنسان التي

cohabitation يتيحها الفكر الحديث مع الرؤية التي رسختها النظم الفكرية القديمة ذلك أن التحديث لا يقتضي بالضرورة قطيعة مع...المنظومة اللاهوتية"[3]

"فمانقوله عن الفكر الاسلامي يمكن ان ينطبق على اي فكر ديني بالخصوص على الفكر المسيحي ، والفكر اليهودي ، نظرا إلى العلاقات التاريخية الموجودة بين الديانات التوحيدية الثلاث"[4].

---

[1] عبد المجيد الشرفي: تحديث الفكر الإسلامي م س ص11
[2] نفس المرجع السابق ,ص 09
[3] مبارك حامدي: من إشكاليات التحديث في مؤلفات عبد المجيد الشرفي م س
[4] عبد المجيد الشرفي: تحديث الفكر الإسلامي م س ص12

إن مانقوله عن الفكر الاسلامي يمكن إسقاطه على أي فكر ديني وخاصة الفكر المسيحي واليهودي ، نظرا للعلاقات التاريخية الموجودة بين الديانات التوحيدية الثلاثة فالفكر الديني يخضع لقوانين عامة ، فإذا أخذنا مثلا ظاهرة الطقوس ستجدها مشتركة بين جميع الديانات مع اختلاف إشكالها فقط ، كما لا يمكن تطبيق أي منهج في دراسة الإسلام، ذلك أن المناهج تخص بيئة معينة ولكل بيئة ثقافتها الخاصة، كما لا يصح إهمالها لأنها مرتبطة بتلك الظروف ، ويشير هنا إلى ما قاله ابن رشد قصد المقال":إن كان غيرنا قد فحص عن ذلك فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا او غير مشارك في الملة ، فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية ، بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك ، إذا كانت فيها شروط الصحة"[1]..

من هنا كانت الحاجة إلى تأويل أكثر ملائمة وانفتاحا على العصر مع الوفاء المقصد القرآني ،لذلك دعا الشرفي إلى الفهم المقاصدي الخطاب القرآني ، الذي يقوم على فقه روح النص ، دون التقيد بحريته ، إذ الأحكام الشرعية لا تحمل قيمة في ذاتها ، وإنما قيمتها في مقاصدها"[2]

[1]د-ناصر عبد الجبار الرفاعي - الدين واسئلة الحداثة ، دار التنوير للطباعة والنشر لبنان -مصر-تونس ط1 2015 ص 122

[2]عبد المجيد الشرفي لبنات المنهج وتطبيقه م س ص 109

## المبحث الثالث التطبيقات

### قراءة لعلووم القران

شغلت قضية التراث اهتمام العلماء والمفكرين منذ بروز التفاوت الحضاري بين الخطاب العربي والإسلامي المعاصر والحضارة الغربية بحثا عن الهوة الحاصلة بينهما ،من خلال سؤال التجديد لهذا التراث ، محاولة قراءته من أجل الوقوف على مكامن القوة لكي يواصل البناء الحضاري ، وكذا الوقوف على نقط الضعف التي تجاوزها التاريخ والبحث عن بدائل لها تستجيب لمتطلبات الواقع خاصة في الجانب المتعلق بالمعرفة الدينية.

### التراث مفهوم

**لغة**: كلمة تراث في اللغة تعني الإرث وهي تدل على التقاليد والامجاد القومية والشواهد الحضارية والثقافية الموروثة عن الأجداد، فنقول مثلا : تراث بلد أو تراث شعب"[1].

**اصطلاحا**: يمكننا أن نعرف التراث بصورة عامة بأنه جملة ماخلفه السلف للخلف من أمور مادية ومعنوية"[2].

ويعرف الجابري التراث بأنه لفظ ظهر حضوره بعد اليقظة العربية الحديثة التي عرفتها الأقطار العربية"[3].

### مفهوم التراث عند الشرفي:

أولا: " تقتصر قراءة التراث عند الشرفي على الآثار المكتوبة التي تتعلق بالمواضيع الدينية سواء كانت في ميدان التفسير أو الحديث أو علم الكلام أو أوصول الفقه أو الفقه ذاته فهو لايشمل الطقوس والعادات والتقاليد الشعبية

ثانيا:الخاصية الثانية لهذا التراث أنه يتمحور حول النص القرأن وينطلق منه في جميع الحالات"[4]، أي أننا حينما نتناول التراث الديني في الإسلام نهتم بنصوص على النص

---

[1]أنطوان نعمة وآخرون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة ، دار المشرق ، بيروت لبنان ط2، سنة 2001

[2]حسين محمد سليمان : التراث العربي الإسلامي، دراسة تاريخية ومقارنة ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر 1998 ب ط ص13

[3]محمد عابد الجابري ، التراث والحداثة دراسات ومناقشات ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ط1 سنة 1991 ص23.

[4]عبد المجيد الشرفي لبنات م س ص 115

المقدس ، وهو القرآن الكريم، بمعنى انه إنتاج بشري يمكن تأويله حسبما تقتضيه الظروف التاريخية ومصالح الفئات التي التنازع التأويل ، وما تسمح به الأفاق الذهنية الثقافية والمعرفية لتلك الظروف وتجدر الإشارة إلى المنهج الذي اتبعه الشرفي في قراءته للتراث الديني ، وتبيان أهم الأسس التي يبنى عليها وأحكامه، من خلال اتباعه واعتماده على كتاب الاتقان في علوم القران لجلال الدين السيوطي ، فعلوم القران التي يتعين اتقانها عنده " هي جملة المعلومات المتعلقة بهذا النص من كيفية الوحي به وتنزيل إلى تدوينه وترتيبه ومعرفة مكية ومدنية وناسخة ومنسوخة، ومتشابهة المطلقة ومقيدة وما إلى ذلك من المعارف التاريخية والأصولية الكلامية اللغوية والفقهية "[1].

فالشرفي هنا لبس بصدد معالجة كل القضايا التي تناولها كتاب الاتقان ، وإنما اعتاد نموذج من خلاله يتبين منهج قراءة هذا التراث ، لذا ارتئ أنه يعتمد على نصين:

**الاول:** يشمل على النوع العاشر بعنوان فيما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة.

**الثاني**: ضمن النوع السابع والأربعين المتعلق بالناسخ والمنسوخ "[2].

من خلال تحليل الشرفي للنصين يلاحظ أن كلا النصين متعلقان بالوحي ، فالأول يهتم بأقوال جاءت على لسان الصحابة فكرسها الوحي ، وأصبحت بذلك جزءا من القرآن والثاني يهتم بظاهرة النسخ وكيف كانت بعض الآيات ضمن القرآن، ثم لم تثبت فيه عند الجمع والتدوين، فمن المفروض إذن أن يكونا النصين متقاربان ،

إلا أننا نلاحظ تباعد في ترتيب السيوطي فالأول في النوع العاشر اما الثاني فهو في النوع السابع والأربعين وتفصل بينهما مباحث عديدة ومتنوعة ، وهذا دليل على أن مباحث الاتفاق لا تخضع لمنطق التدرج" بل يخضع لاعتبارات أخرى لعل من أبرزها جمع المادة التي تخدم الأغراض الفقهية ، أي معرفة الأحكام على حساب البحوث النظرية الصرف وماتقتضيه من منهج صارم في العرض والاستدلال والاستنتاج "[3].

هذا جاءت مادة الكتاب تراكما لمعلومات يتعين على المفسر حفظها وقبولها على علاتها دون أن يطلب منه البتة التفكير فيها وإعمال رأيه الشخصي في مدى انسجامها أو ملاءمتها لمقاصد النص القرآني من ناحية والحقيقة التاريخية من ناحية أخرى.

---

[1] مرجع سابق ,ص116
[2] المرجع نفسه, ص116
[3] نفس المرجع , ص117.

أما الملاحظة الثانية في هذين النصين هما طغيان النقل، ومنهج المحدثين بالخصوص على المادة فالنقل غالبا ما يكون جمع شتى الأخبار سواء متفق عليها أولا دون تمحيص ، رغم أنها تكتسي خطورة في بعض الأحيان فيما يخص مسألة الوحي ، فنحن بإزاء أخبار دونت عن الصحابة ولم يسمح السيوطي ولا اسلافه لأنفسهم بالتفريط فيها رغم معارضتها البينة التصور الشائع عند المسلمين الوحي, وهذه الطريقة حسب الشرفي هي التي تؤدي إلى الإشباع النفسي من غير الاعتماد على الإقناع بالحجج والأدلة العقلية.

فمن خلال منهج المحدثين والمنهج العقلي ، الذي رأى فيه الشرفي أنه غير مرضي باعتبار أنه مجرد جمع للاخبار فقط فإنه يدعو" إلى عدم الثقة في هذه الأخبار كلها ، ولا يمكن بحال تفضيل بعضها على البعض الآخر وتصحيح الأخبار التي تتعارض مع المفاهيم الشائعة على حساب الأخبار التي تدعمها أو العكس"[1]، بل يجب إخضاعها لسلطان العقل واثبات صدقها بالأدلة والبراهين العقلية.

إن النظرية السائدة الوحي والتي تبناها السيوطي أن الرسول مبلغ امين لما يتلقاه عن الملك جبريل دون أن يتدخل في بلورة الكلام الإلهي، أي أنه يبلغه بصدق وأمانة إلا أن" السيوطي ، رغم تبنيه اي احتراز لهذا المفهوم السائد عن الوحي لم يتردد ولم يتحرج في اثبات روايات تنقضه، بل إنه لم ير فيها مايبرر الرد والاعتراض او حتى الاجترار "[2].ويستدل الشرفي بمثال حيث يقول :" فليس من الهين أن يقول عبد الله بن عمر بن الخطاب: ليقولن أحدكم قد اخذت القرآن كله وما يدريه ما كله، قد ذهب منه قرآن كثير ، أو أن تقول عائشة أم المؤمنين : كانت سورة الأحزاب تقرا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم مائتي أية، فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها إلا ماهو الآن (73) أي أنه أسقط قراءة ثلثيها، ثم أن تذكر امرأة أخرى، هي حميدة بنت أبي يونس ، أية كانت في مصحف عائشة قبل أن يغير عثمان المصاحف مثلما يسأل عمر بن الخطاب عبد الرحمن بن عوف عن أية جاهدوا كما جاهدتم أول مرة في جيبه أنها أسقطت فيما أسقط من القرآن"[3].

---

[1] عبد المجيد الشرفي لبنات م س ص 117

[2] م .ن ,ص 119.

[3] ن. م, س,ص 119

هنا يرصد الشرفي لهذه الظاهرة موقفين:

أولا :انعدام الحس النقدي عند السيوطي وامثاله من المصنفين في عصور الجمود والانغلاق .

ثانيا : إن اثبات هذه الشواهد على أن عملية جمع القرآن لم تخل من الشوائب لم يكن ليشير في أذهانهم أي اشكال"[1].

إذن حسب الشرفي ، ومن خلال هذين الموقفين، فإن عصر الانغلاق والجمود الذي يمثله السيوطي وأمثاله، يمثل فترة انعدمت فيها الرغبة ، في البحث والكشف عن الحقائق ، وقبولها كما هي دون تمحيص أو نقد ، وهذا يعتبر نوع من الكسل المعرفي عند علماء الدين وهذا عائد لسببين حسب الشرفي: لان اي مجموعة

لا يمكن أن تلقي من الأسئلة إلا ماهي قادرة على الإجابة عنه من ناحية ، ولأن مارسخ في الضمير الإسلامي، من ناحية ثانية ، هو أن القرآن المثبت في المصحف هو الذكر الذي أخبر الله عنه في أكثر من موضع في القرآن كقوله تعالى: " إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون "[2].وقوله :"إن بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ".[3]

ومن خلال ما سبق فإن الشرفي يرى أنه ليس من الحق أن يسلم بصحة هذه الأخبار بل عليه أن يقارنها بما يقوله القاضي عبد الجبار مثلا عن الروافض أنهم جوزوا في القران الزيادة والنقصان وقالوا إنه كان على عهد رسول الله عليه الصلاة و السلام اضعاف ماهو موجود فيما بيننا ، وحتى قالوا إن سورة الاحزاب كانت بحمل جمل وانه قد زيد فيه ونقص وغير وحرّف، اي ان هذه التهم المتبادلة بين السنة والشيعة في شأن وتحريف القرآن،

---

[1]عبد المجيد الشرفي لبنات م س ص 119
[2]سورة الحجر الآية 9
[3]سورة البروج الآية 22

ويمكن القول أن عملية أن عملية الجمع والتدوين واجهت عدة أحداث عبر الزمن جعلتها تختلف ويطغى عليها نوع من النقائص والشوائب، وهذا راجع للاختلاف بين الناقلين.

"اما النص الثاني وهو النوع العاشر فيما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة فإن السيوطي عوض أن يدرجه في المباحث المتعلقة بكيفية الوحي ، حيث أن الأمر يتصل بأقوال ينطق بها الصحابة ، وعمر بن الخطاب بالخصوص ، فإذا بالرسول يبلغها كما هي بصفتها قرانا نراه يعتبره نوعا من أسباب النزول ويفتتحه بحديث إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه"[1] ، وهوحديث يذكره لامحالة باية نزعلى قلبك ،والخطاب فيها للرسول ، وكذلك بآية نزل به الروح الأمين على قلبك

وكان السيوطي شعر بما عسى أن يترتب عن هذا الحديث من بلبلة في ذهن المؤمن إذ هو يسوي بين الرسول وعمر في نزول الحق على قلب هذا وذاك من الناحية الشكلية الأقل.

فإذا به يعدّله بأردافه بقول مجاهد : كان عمر يرى الرأي فينزل به القران فتكون المطابقة بين رأي عمر والقرآن لابين قوله والقرآن"[2].

والثلاث التي وافق فيها عمر ربه أو الفقه ربه ، حسب عبارة النص، هي مرة اتخاذه مقام إبراهيم مصلى وآية الحجاب والآية المتعلقة بنساء النبي.

وبحسب الشرفي فإنه يرى أن هناك رواية رابعة حيث قال عمر لما نزلت أية " ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، فتبارك الله احسن الخالقين"[3]

---

[1] عبد المجيد الشرفي لبنات م س ص 121
[2] م ن ص 121
[3] المؤمنون الاية 14

كما يثبت السيوطي رواية منفردة أن عمر قال : من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل ميكائيل فإن الله عدوا للكافرين.

وتتعلق الأخبار الأخرى بسعد بن معاذ ، فإنه لما سمع ما قيل في أمر عائشة قال" سبحانك هذا بهتان عظيم "[1].فنزلت كذلك ، ثم بامرأة قالت يوم أحد: يتخذ الله من عباده الشهداء ، فنزل القرآن على ما قالت: "ويتخذ منكم شهداء" ، وأخيرا بمصعب بن عمير يوم أحد أيضا فإنه كان يحمل اللواء ويقول :" وما مجمد إلا رسول قد خلت منه الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم"[2]، فلم تنزل هذه الآية يومئذ حتى نزلت بعد ذلك.

ويختم السيوطي هذا النوع بتذنيب هام يربط فيه بين هذا الذي جاء على لسان الصحابة فكرسه القرآن وما ورد على لسان غير الله ، كالنبي وجبريل والملائكة والعبا غير مصرح بإضافته إليهم ولا محكي بالقول ففي هاتين الحالتين توضع مسألة الحد الفاصل بين كلام الله وكلام غيره من البشر خاصة أو بالأحرى مسألة الصلة بين الكلام المفارق والكلام البشري.

ومن خلال هذه المعطيات يستخلص الشرفي من قراءته السيوطي أن " التراث اذا اعتبرناه شيئا ناجزا ومنتهيا وفوق النقد وإعادة النظر فإن ذلك لن يزيد الثقافة التي تعتبره على هذا النحو إلا تهميش فتصبح هي بدورها ثقافة منتهية مآلها الاندثار لا محالة لأنها تكون قد أخطأت السبيل رغم صدق النوايا وطيب السرائر"[3].

**اصول الفقه**

**نقد العقل الاصولي للشافعي**

لقد كان الموقف التقليدي يقوم على السؤال التالي: من هو واضع علم الأصول ؟ وكان الجواب عند القدماء أنّه الشافعي، فيقول فخر الدين الرازي : " اتفق الناس على أنّ أول من صنّف في هذا العلم أي أصول الفقه الشافعي، وهو الذي رتب أبوابه وميز بعض أقسامه من بعض وشرح مراتبها في القوة والضعف ، ويقول ايضا : واعلم أن نسبة الشافعي الى علم الأصول كنسبة أرسطاطاليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض ، ثم يضيف : كان الناس قبل الإمام الشافعي يتكلمون في أصول الفقه ويستدلون يعترضون ، ولكن ماكان لهم قانون كلي يرجعون إليه في معرفة دلائل

---

[1]عبد المجيد الشرفي ,لبنات , مرجع سابق,ص122
[2]ال عمران اية 144
[3]عبد المجيد الشرفي لبنات ن م س ص 124

الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها ، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانونا كليا يرجع إليه في معرفة مراتب أدلة الشرع"[1].

و في الحديث عن أصول الفقه نجد ابن خلدون في المقدمة يقول:"و كان اول من كتب فيه الشافعي رضي الله عنه املي فيه رسالته المشهورة تكلم فيها في الأوامر و النواهي و البيان و الخير و النسخ و حكم العلة المنصوصة من القياس، ثم كتب فقهاء الحنفية فيه و حققوا تلك القواعد و وسعوا القول فيها"[2]. "

لكن نجد أيضا مذاهب أخرى ترى غير ذلك، فمثلا أبا الوفا الافغاني يقول في مقدمة تحقيقه لأصول السرخسي: وأما أول من صنف في علم الأصول، فهو إمام الأئمة وسراج الامة أبو حنيفة النعمان رضي الله عنه ، حيث بيّن طرق الاستنباط في كتاب الراي له.

وكذلك آية الله السيد حسن الصدر مثبتا أولوية أئمة الشيعة ، فيقول : اعلم أن أول من أسس أصول الفقه وفتح بابه وفتق مسائله الإمام أبو جعفر محمد الباقر، ثم بعده ابنه الإمام جعفر"[3]

وهذه المواقف التمجيدية يعتبرها الشرفي حالة من التعصب المذهبي .

ومن المعلوم أن علم أصول الفقه بحسب الشرفي ارتبطت نشأتها بظهور أحكام صدرت باسم الدين ، قصد تنظيم العلاقات الاجتماعية في مختلف الأقصاع الإسلامية اثر اتساع حركة الفتوح وحدوث مشكلات لم يرد فيها نص قراني صحيح كما يرى الكاتب أن الحاجة إلى علم الأصول قد نشأت تدريجيا بحكم تحول واقع الإسلام بين الفترة النبوية، حيث كان الرسول هو الحكم في كل ما يطرحه اليومي من قضايا والفترة التي تلت وفاته مباشرة ، غير أن قربهم من الفترة النبوية وتشابه القضايا التي تطرح قد هوّن عليهم تجاوز هذه الصعوبة ، ولكن الوضع ازداد تعقيدا كلما ازداد واقع المسلمين بعداً عن واقع فترة النبوة ، هذا بالإضافة إلى توسيع رقعة البلاد الإسلامية بالفتوحات، فكثرت الاجتهادات الفردية وتباينت الأراء، فكانت الحاجة إلى تحديد ضوابط معينة من شأنها أن تساعد على تجاوز اختلاف الأحكام والآراء و" بعبارة أخرى، فإن تحوّل الدين بصفة تدريجية إلى مؤسسة قد أفرز محاولات تقنين مالم يكن في الأصل سوى

---

[1] عبد المجيد الشرفي لبنات (1) م س ص131
[2] عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون، ، الفصل التاسع، الباب السادس ص 426
[3] عبد المجيد الشرفي لبنات (1) ن م س ص 132

توجهات أخلاقية عامة ، ونهض بهذه المهمة على نحو يعرفه به المؤرخون معرفة دقيقة ".[1]

ثم إن محاولات الفقهاء ايجاد حلول لما يطرحه واقعهم من قضايا ألجأهم الى القرآن الكريم غير انهم في نظر الشرفي ، قد جاءوا بآيات الأحكام الى التقنين الجاف الذي يمكن تفهمه قياسا الى واقع تلك الفترة ، ويضرب على ذلك بعض الامثلة ، جاء في سورة البقرة " ياأيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحرب والعبد بالعبد والانثى بالأنثى فمن عُفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم "[2]. فمن خلال هذه الآية يستدل بكيفية استنباطهم حكم القصاص في القتلى " ولكنها تربطها بقيم تحد من تطبيقها هي قيم العفو واتباع المعروف والإحسان والتخفيف والرحمة ماكان بوسع الفقهاء اقحامها في الأحكام التي استنباطها من القرإن الكريم لأنها تستعصي على التقنين ، وبذلك حصل الانحراف عن مقصد النص الشامل إلى فهم يتلاءم وطبيعة الأحكام البشرية الجافة التي لا دخل فيها لمثل تلك القيم والاعتبارات الأخلاقية "[3].

ولم يجد الفقهاء في القرآن ما يتعلق بالقصاص في الخروج سوى أية المائدة الخاصة بما كتب على اليهود في التوراة و" كتب عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالانف والاذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص ، فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون "[4]. ونستنتج بذلك العامل الثاني الذي حكم المنظومة الأصولية وهو العامل الذهني القائم آنذاك أو ما يسميه الاستاذ الشرفي الفهم السائد يقول معلقا على حكم القصاص في القتلى.

"وحتى عندما تكون آيات الأحكام صريحة ، وبقطع النظر عن الدعوة إلى القيم المرتبطة فيها والملازمة لتلك الأحكام، فإن الفهم السائد في فترة نشوء الفقه وبعد استقراره أن أي حكم تفصيلي لم يرد لفظ مشكل قائم من الوحي ولتوجيه المسلمين

---

[1] عبد المجيد الشرفي لبنات (1) ن م س ص 137
[2] سورة البقرة الآية 178
[3] عبد المجيد الشرفي لبنات ن م س ص 138
[4] المائدة الآية 45

نحو الحلول العادلة التي تضمن كرامة الأفراد وسلامة المجتمعات فحسب ، وإنما هو حكم يتعين تطبيقه بقطع النظر عن الظروف والملابسات حتى وآن ادى الأمر إلى التعسف "[1].

كما أن تنزيل نشأة علم الأصول في تلك الفترة التاريخية ، يمكننا من فهم آخر للعوامل التي ساعدت على إخراجه على الطريقة التي وصلتنا .

ما السبب في فرض هذا الفهم نفسه على ضمائر المؤمنين وتأويل القرإن تأويلا منغلقا؟

إذن السبب هو " تحول الدين إلى مؤسسة كان يقتضي هذا المنحنى لا محالة كما أسلفنا إلا أن البيئة التاريخية التي حصل فيها هذا الفهم لم تكن توفر سوى هذا النموذج ، ومعنى ذلك أن استناد التنظيمات الاجتماعية إلى مبررات دينية مباشرة كان يعتبر أمرا طبيعيا ولا يشير في نفوس الناس أي اشكال مهما اختلفوا في مستوى العقائد ومهما كان الدين الذي ينسبون إليه "[2]..

من هذه الناحية إذن لم يشد الشافعي عن أهل عصره وأنّى له ذلك بل كان متبعا بحكم العقلية السائدة ماكان محل إجماع بين الفقهاء خصوصا والمسلمين عموما بقطع النظر عن الاختلافات التي كانت بينهم فيما دون هذا المستوى من المعرفة الضمنية ، باعتبار أنه لم يكن هو ومعاصروه يتصورون إمكانية خلافها مجرد التصور ، وهم الحريصين على أن يكون سلوكهم مطابقا للمشيئة الإلهية منسجما مع التعاليم القرآنية بحسب ما يؤديه إليه اجتهادهم في فهمها ، كما يترتب عن ذلك من إضفاء صبغة من القداسة على ماهو في حقيقة الأمر تأويل بشري صرف بين التأويلات التي يسمح بها النص التأسيسي."[3]

---

[1] عبد المجيد الشرفي لبنات م س ص 136
[2] م ن ص 139
[3] ن م س ص 140

ونظراً إلى أن الآيات القرآنية المتضمنة للأحكام محدودة ولا تشمل كل النوازل فإنه ارتقى بالنسبة إلى منزلة الكلام الإلهي مضطرا إلى قبول أحاديث الآحاد لما ورد فيها من تفصيلات لم يذكرها القرآن ، واستند الى الإجماع فيما لم يأت فيه قرآن أو سنة أو فيما يُحتاج فيهما إلى ترجيح تأويل على آخر، ثم شرع التحليل والتحريم بالقياس على معنى الحلال والحرام المنصوص في الكتاب والسنة "[1].

وليست السلطة السياسية بعيدة عن ترسيخ مبدأ ربط أفعال الناس بأحكام فقهية بذلك أن هذا المبدأ لم يكن كذلك في عصر الشافعي " لأنه ما يزال حينها تتنازعه مدرستين كبيرتين، مدرسة الرأي، ومدرسة الحديث،"ولم تكن المسلمة التي تقتضي أن يكون لكل نازلة حكم لازم مسلمة صريحة معبرا عنها تعبيرا دقيقا قبل الشافعي بقدر ما كانت مسلمة ضمنية يبتعد عنها الواقع والممارسة حينا و يقتربان منها حينا آخر، ولعلها لم تتضح في الاذهان بصفة تدريجية إلا بعد قيام الدولة العباسية وحرص خلفائها على أن تكون التشريعات فيها ذات مستند إسلامي"[2].

لقد عمل الإمام الشافعي بمقتضى مقاصد الشريعة الإسلامية فقدم النظر في كليات الشرع ومصالحها العامة على العمل بالقياس، فلا يعمل بالقياس إلا إذا لم يجد في الواقعة مصلحة عامة.

فكانت طريقته في الاجتهاد أقرب إلى الحق أبعد من الزلل والزيغ، مما دعا الكثير من العلماء لاتباعه والالتزام بمذهبه " فالبرغم من اعتبار تنظير الشافعي تنظير يفتقر إلى التدقيق والتفصيل والترتيب المنطقي الصارم، وهي الصفات التي يمتاز بها كتاب مثل المستصفى للغزالي " و كتب اصول الفقه المتاخرة بصفة عامة و لكن فضله رغم ذلك لا ينكر "[2]. وحيث يقول الغزالي ولسنا ندعي عصمة الشافعي ولكنا نرجح مذهبه لأنه أبعد عن الزلل من غيره "[3]. فالشافعي استطاع أن يبلور عددا من أهم القضايا التي تعترض المتصدي لاستنباط الأحكام الفقهية ، وتبيان المنهج الذي يمكن اتباعه في ممارسة نصوص الكتاب والسنة معتمدا على الأمثلة

---

[1] عبد المجيد الشرفي لبنات م س ص 138

[2] م ن ص 139

[3] الإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان دار الفكر دمشق سوريا ط 3 سنة 1998 ص 610

"فالتمييز بين العام والخاص من النصوص القرآنية يحتاج إلى معايير عمل على توضيحها . وكذا الشأن في التمييز بين النهي الذي قصد منه التخيير في السنة.

والنهي الذي قصد منه التحريم كما أن طرق الاستدلال والقياس التي ستتطور بعده متأثرة بالمنطق اليوناني كانت في حاجة إلى من يرسي معالمها ويثبت دعائمها "[1]. فقد رفض الشافعي في اسلوبه فكرة الحوار أو الاستماع لآخر،

كما أن منهجه في الكتاب أنه يبدأ بتقرير القاعدة ثم يجمع شواهدها من القرآن والسنة، وعادة ما يرتبط بين القاعدة والمثال، كما طرح جملة من المصطلحات الجديدة التي لم تعرف من قبله..

فمنظومة الشافعي الأصولية صالحة ما كانت الظروف التاريخية مشابهة لظروفه، إلا أن تغير هذه الظروف تغيرا جذريا تحت وطأة الثورات الصناعية والتقنية والإعلامية، ومايشهده العالم من تحولات في انماط المعيشة وفي القيم المجتمعية وفي الوسائل المعرفية، كل ذلك يحتم إعادة النظر في تلك المنظومة ونقدها، فلم يعد باستطاعة المؤمن في عصرنا أن يقرأ كتابه عبر معايير القدماء ومن خلال نظرتهم إلى الكون"[2]. إن وعينا بملابسات نشأة العقل الاسلامي على هذا النحو هو البوابة التي يراها الشرفي فاتحة على أفق جديد تفرضه ظرفية تاريخية جديدة تختلف جذريا عن قرون الإسلام الأولى ولاحل بالنسبة إليه أنجع من الاجتهاد، يوضح ذلك قائلا:"اذا كان من سبيل اليوم إلى الاجتهاد يساعد على رفع التحديات التي تواجهها الأمة الإسلامية فلن يكون له نصيب من التوفيق الا متى استطاع، في عملية تجاوزية عسيرة لكن ضرورية، ان يجمع بين مقتضيات القيم القرآنية الخالدة والقيم التي أفرزتها الحداثة دون التنكر لما هو صالح من النظريات والحلول التي فرضتها الممارسة التاريخية للاسلام دون خشية من طرح ماهو غير صالح منها لأنه من مخلفات منظومة فكرية ومعرفية بات الفكر والمعرفة في عصرنا في قطيعة تامة معها"[3].

لقد تركت الرسالة أثرا بارزا في كل الكتب الأصولية التي جاءت من بعده، فالشافعي قد وضع القوانين الكلية واستطاع أن يلتفظ المؤشرات المتناثرة في عصره، كما قد خالفه بعض علماء في حجية بعض المصادر التشريعية كالاستحسان مثلا ووافقه

---

[1] م ن ص 140
[2] مرجع سابق , لبنات م س ص 143
[3] ن.م, ص 161- 162

اخرون مع إقرار الجميع له بالفضل كما اجتر الحداثيين ما كتبه المستشرقون سابقا دون تحقيق ونظر حيث قال الشرفي:

"ومن الغريب أننا في الوقت الذي كنا فيه ننتظر من بعض المفكرين العرب المعاصرين أن يصدروا في قراءتهم للفكر وللتراث الإسلامي من وجهة نظر موضوعية، تحقق استقلالهم الفكري وتجردهم عن الأحكام المسبقة والتقسيمات الايديولوجية في المعرفة الاستشراقية التقليدية، إذا بثلة من اولئك المفكرين العرب المعاصرين يجمعون على اجترار مافاء به قديما كل من شاخت وبرانشفيك في حق الشافعي بحيث يلاحظ ان مواقف هؤلاء من المشروع التأسيسي للشافعي لا تعدو أن تكون استنساخا كما قاله المستشرقان المذكوران "[1]

[1]الصغير عبد المجيد: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة ط1 رؤية للنشر والتوزيع سنة 2010 ص 27

# الفصل الثالث مشروع الشرفي على محك النقد

**تمهيد :**

إن الدراسة الحداثية للشرفي تجعل كل شيء قابل للنقد والتحليل فحتى النص الديني لم يسلم من هذا النقد فقد حاول الشرفي من خلال مشروعه التحديثي تمحيص شامل للعلوم الإسلامية ومحاولا بذلك تجاوز النظرة التراثية التي تقوم على القداسة والتي تتنافى مع الروح العلمية .

لكن هذه الدراسة الحداثية والتي تجاوزت التراث التقليدي لدى الشرفي ، جعلته عرضة للعديد من الانتقادات.

**المبحث الاول العلمانية عند الشرفي**

تعتبر العلمانية من أكثر المصطلحات المثيرة للجدل في الفكر السياسي عامة والفكر العربي خاصة و أتخد المفهوم حيزا واسعا من الاهتمام منذ أن تمتت معالجته في الفكر العربي بعد انتهاء الحروب الدينية إبان عصر النهضة ، و نادت العلمانية بفصل الدين عن الدولة و السلطة السياسية مما عانته تلك الدول من حروب و تداخلات للسلطة الدينية في الحياة السياسية.

**العلمنة**

**لغة:**

تعرف العلمانية بأنها ترجمة للكلمة الإنجليزية Sécularisme الفرنسية ،المشتقتان من الكلمة اللاتينية speculum وتعني العالم والدنيا في مقابل الكنيسة "[1]وهي ترجمة للكلمة الانجليزية laïcisme او laicte الفرنسية المشتقتان من الكلمة اليونانية aoç التي تعني شعب او العالم ،الدهر ،الدنيا "[2].

وضعت عند العرب في أوسط القرن التاسع عشر في مقابل laïcisme الفرنسية و قدكانت الكنيسة قد أطلقت على المؤمنين العاديين إسم laikas بينما كلمة clerikos ارتبطت بالأساقفة و الكهنة و رجال الدين و منها اشتقت كلمة clergé و clerc "[3].

و العلمانية بفتح العين من العالم و الدنيا و ليس مقابل العلمانية بكسر العين أي لا علاقة لها بالعلم الذي تكون ترجمته scienceأو المذهب العلميscientisme

. و تعنى اللادينية أو الدنيوية و هي دعوة إلى إقامة الحياة على غير الدين "[4]

---

[1]مصطفى حسينة : المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر، عمان الأردن ط1 ، 2009 ص 344

[2]م ن ص 345

[3]كميل الحاج : الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، عربي انجليزي ، مكتبة لبنان ط1 سنة 2000 ص 379

[4]عزيز العظمة العلمانية من منظور مختلف مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط2 سنة 1998 ص 324

**اصطلاحا:**

لقد وردت العلمانية في قاموسoxford بانها مفهوم يرى ضرورة ان تقوم الاخلاق

والتعليم على أساس غير ديني ، و هدا يعني فصل الدين عن الحياة العامة و نفس المفهوم نجده عند جون هوليوك الذي عرف العلمانية بأنها :" الايمان بإمكانية اصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدي لقضية الإيمان سواء بالقبول أو بالرفض" [1]

و يعرفها بيتر بيرجر بأنها :"العملية التي تمت بها إزاحة قطاعات من المجتمع والثقافة من تحت السيادة العائدة للمؤسسات الدينية والرمزية ، بالنسبة للمسيحيين إنها نزع التأثير و التحكم الكنسي عن مناطق كانت تحت هيمنتها كفصل الدولة عن الكنيسة ، و نزع ملكية الأراضي و فصل التعليم عن السلطة الدينية "[2]

العلمانية تكفل الحق في عدم إعتناق دين معين و عدم تبني دين معين كدين رسمي للدولة ، و بمعنى عام ،فإن هذا المصطلح يشير إلى الرأي القائل بأن الأنشطة البشرية والقرارات و خصوصا السياسية منها ، يجب أن نكون غير خاضعة لتأثير المؤسسات الدينية.

فالعلمانية حسب المنظورا لغربي هي التحرر من الأديان عبر السيرورة التاريخية و إعتبار الأديان مرحلة بدائية لأنها تشمل على عناصر خرافية كالماورائيات و الغيبيات ولا يتم الخلاص من هده الأعباء إلا عن طريق تحقيق النضج العقلي الذي تحققه العلمنة عبر آلياتها التقافية .

---

[1]انعام محمد قدوح العلمانية في الإسلام دار المسيرة بيروت لبنان ط1 سنة 1995 سنة16

[2]عبد الهادي عبد الرحمن عرش المقدس الدين في الثقافة والثقافة في الدين دار الطليعة بيروت ط1 سنة 2000 ص 27

**العلمانية في العالم الإسلامي و العربي المعاصر :**

بالرغم من أن مفهوم العلمانية إنتاج غربي إلا أنه انتقل الى القاموس العربي والإسلامي ،فقد اهتم الكثير من المفكرين العرب والمسلمين بتعريف هذا المفهوم ، حيث عرفها محمد البهي بأنها " نظام من المبادئ و التطبيقات يرفض كل صورة من صور الإيمان الديني والعبارة الدينية و هو اعتقاد بأن الدين و الشؤون الاكليريكية و الرهبنة لا ينبغي أن تدخل في أعمال الدولة و بالاخص في التعليم العام و التحول إلى العلمانية هو التحول من الملكية المدنية "[1]

أما في تعريف نصر حامد أبو زيد :" أوليست العلمانية في جوهرها سوى التأويل الحقيقي و الفهم العلمي للدين ، و ليست مايروج له المبطلون من أنها الإلحاد الذي يفصل الدين عن المجتمع والحياة "[2]

في حين يرى محمد يحي أن الفكرة العلمانية تبنت تلك الخطة الواسعة التي أسميناها بالتخريب و الاستعمار التقافي و هي إحدى دعائم هذه الخطة و تهدف من خلال الهجوم على الدين و فصله عن شتى نواحي الحياة والمجتمع إلى إحداث فراغ عقائدي تملؤه بعد ذلك فلسفات و نظريات الغرب "[3]. واذا ما عدنا إلى المسيري كمفكر إسلامي فهو لا يرى في فصل الدين عن الدولة أية إشكالية و ميز نوعين من العلمانية الجزئية والشاملة ، فالعلمانيون العرب بالنسبة إليه جزئيون، كما أنه يرى العلمانية ليست حلا للطائفية والعنصرية المنتشرة في العالم العربي ، بل أن حل تلك النزاعات هو المواطنة، والبحث عن الأمور المشتركة لإدارة المجتمع ، فالمسيري يقبل الفصل في مجال السياسة و بعض جوانب الاقتصاد لكنه لا يقبله في التشريع . و لهذا المعنى فهو علماني جزئي أما العلمانية الشاملة، فهو يعتبرها رؤية شاملة للواقع تحاول بصرامة تحديد علاقة الدين والقيم المطلقة بكل مجالات الحياة و ترتكز في نظرياتها على البعد المادي للكون.

---

[1]أنعام أحمد قدوح العلمانية في الإسلام دار المسيرة بيروت لبنان ط1 سنة 1995ص 16

[2]حسن إبراهيم حسن الإسلام بين الأشكالية والحل ، سجلات فكرية تحت شعار الإسلام هو الحل الدنيا للدراسات والنشر ط1 سنة 2010 ص 166

[3]فؤاد زكريا : الإسلام السياسي والأسس الفكرية والأهداف العملية موفم للنشر المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الجزائر 1995 ص 279

**العلمنة عند عبد المجيد الشرفي :**

يعتمد الأستاذ الشرفي في تحديد مفهوم العلمنة على التعريف الذي حدده بيتر بيرجي Peter bergerبأنها السيرورة التي تخرج بها قطاعات تابعة للمجتمع والثقافة

عن سلطة المؤسسات والرموز الدينية "[1]."فالعلمانية ليست مرادفا للإلحاد و لا لاماءات الدين بل إقرار بأن الرموز الدينية التي كانت موجودة كما في الثقافة قد انسحبت بفعل التطور التاريخي لتحل محلها مبررات دنيوية بحتة"[2].

أي يجب فصل الدين عن الدولة و عدم إخضاع المؤسسات التعليمية لسلطة الدين و تطوير الجانب الدنيوي دون الرجوع إلى التأويل الديني .[3]

"فالمجتمعات المعاصرة يرى الشرفي التي تدعى أنها تطبق الشريعة فإن الحياة الإجتماعية والإقتصادية فهي تخضع في تنظيمها لقوانين وضعية خالصة فمثلا كقوانين الطرقات والطيران المدني والملاحة والبناء و الملكية بأنواعها ، والإدارة و التعليم بمختلف درجاته والصحة والوظيفة العمومية والشركات و المحاسبة و الضرائب و الجنسية ، فضلا عن الجمعيات والأحزاب السياسية و غيرها فهذه القوانين إما منعدمة تماما في المنظومة الفقهية ، أو متعلقة فيه بأشكال بدائية بسيطة من المعاملات "[4]

إذن العلمانية حسب مفهوم الشرفي هي محاولة فصل الدين عن الدولة ، و ربطها بقيم عصرية ، فكأن العلمانية هي العلاج الناجح لكل مشكلات المجتمع والتي تكاد تنعدم في المنظومة الفقهية.

إذن العلمانية حسب مفهوم الشرفي هي محاولة فصل الدين عن الدولة ، و ربطها بقيم عصرية ، فكأن العلمانية هي العلاج الناجح لكل مشكلات المجتمع والتي تكاد تنعدم في المنظومة الفقهية.

**بذور العلمنة**

لقد بلورت العلمانية حلولا ووضعت حدا للعديد من الصراعات ذات الطابع الديني والسياسي في العديد من بلدان العالم ، فهي تعد شركا لازما لتحديث المجتمعات و

---

[1]عبد المجيد الشرفي لبنات م س ص 54

[2]عبد المجيد الشرفي العلمانية ظاهرة سوسيولوجيةليست ضد الدين، العلمانية مفاهيم ملتبسة ص124

[3]عبد المجيد الشرفي, مراد هوفمان , مستقبل الاسلام في الغرب و الشرق , دار الفكر المعاصر ,بيروت ,لبنان ,ط1, 2008,ص75-74

[4]عبد المجيد الشرفي لبنات, م .س, ص56.

تطورها ، و سبب دخول هده الظاهرة العالم الإسلامي جملة من العوامل المختلفة فقد توجب على العرب النظر مليا في مسألة العلمانية ، و ربطها بمساعي إنهاء العنف والحد من التكسر المجتمعي , من خلال البحث عن جذور العلمنة ، فإن الشرفي يرى أنه لا يمكنه من تفسيرها انطلاقاً من عوامل خارجية ،" إذ لابد للبذرة من تربة ملائمة لتثبت و تنمو و تثمر ولابد بنجاح عملية الزرع من أن يكون للعضو المزروع والجسم المستقبل خصائص مشتركة و لذلك لو لم تكن المجتمعات العربية الإسلامية مهيأة سلفا للعلمنة لما كان كل المؤثرات الغربية مجتمعة أن تنجح في تغييرها و لو لم يكن الأمر كذلك لمانت هذه المجتمعات أو ذابت تماما في غيرها "[1].

إذا كان له اليهودية هو إله مفارق و ليس في الطبيعة شيء مثله ، فلا زوج له ولا ولد ولا مجتمع للأرباب يحيط به و إن فرض على عباده القرابين فهو ليس رهينا لها و هو أساسا في مأمن من الأعمال السحرية و لعل الأهم من كل هذا أنه يفعل في التاريخ و ليس في الكون و حتى قصد بداية الخلق في سفر التكوين التي تضمنت بالتأكيد عناصر من الميثولوجيا ، و إله المسيحية هو أيضاً مفارق ، هو إله الكتاب المقدس ،إله إبراهيم و إسحاق و يعقوب إلاّ أنه فكرة التجسيد و تطورها النظري في عقيدة التثليث تمثل تحويرا ذا دلالة بالقياس إلى صرامة التصور الإسرائيلي المفارقة و تمجيد مريم في الكاثوليكية على أنها وسيطة " [2]

فإن الإسلام من خلال مفهوم جديد و بالمقارنة مع الديانتين السابقتين اليهودية والمسيحية ، اللتان اعتبرتا الإله مفارقا ، فإن إله الاول وهو إله بنو إسرائيل بالتبني ومنه نفى صفة الكونية عليه .في حين الثاني و هو إله المسيحية ،فإنه في حاجة إلى وسيط من خلال تطوير فكرة التجسيد بالإضافة إلى تمجيد مريم على أنها وسيطة في المعتقد الكاثوليكي. فقد قضى على أكثر قنوات التواصل إلى المقدس ,من خلال دعوته إلى وحدانية الله مفارق هو إله الكون ،" وإسلام الذي تخلص من أقوى أعراض المقدس من أسرار و معجزات و سحر ،قد أوكل الإنسان لأول مرة في التاريخ إلى نفسه و جعله مسؤولا

منها ،فالتواصل بين الغيب والشهادة ،بين الأرض و السماء ،لا يتم إلا عبر كلمة الله التي يمثل القرآن صبغتها الممتازة الموحى بها إلى النبي محمد "[3].

---

[1] عبد المجيد الشرفي لبنات, م .س, ص56
[2] عبد المجيد الشرفي لبنات, م .س, ص58
[3] ن.م, ص 59

إذن حسب الشرفي فالإله في الاسلام هو إله مفارق ، و هو إله الكون ،و حصر الوساطة بين العبد و ربه على خلاف ما ذهبت إليه الديانتين اليهودية والمسيحية ،في القرآن الكريم وحده والتخلص من جميع أعراض السابقة المتمثلة في السحر ، و لهذا المفهوم الجديد يكون قد قطع جميع قنوات التواصل بالمقدس :"وهكذا تبعد مفارقة الله المطلقة في الإسلام عن أن تكون عائقا في طريق العلمنة ، إنها على العكس من ذلك عامل هام يساعد على ظهورها و يمكن عندما تتهبئ الظروف الموضوعية من إقامة علاقة جدلية مع البنى العملية للمجتمع "[1]

وإذا ماذهبنا إلى الاتجاه الثاني للعلمنة فهو ليس أقل أهمية " وهو معقولية الشريعة ، وفعلا فإن القوانين والقواعد الأخلاقية في الإسلام مثلما هي الحال في التوراة ليست مؤسسة على نظام كوني خارج الزمان، إنها أوامر ملموسة من لدن الله الحي بلغها النبي "[2] أي لا يمكن مخالفة هذه القوانين والضوابط التي سنّها الإسلام، ومن يخالفها أو يتجاوزها يعتبر آثما ، ولكن نظام الكون لا يلحقه ضرر أي يبقى على حاله لا يتغير ، وهذا ما حفّز الفقهاء و الأصوليين من فهم الشريعة والعمل بها"، لذلك لم يترددوا في إضفاء الشرعية على القانون الوضعي الذي كان معمولاً به في المجتمعات التي دخلت الإسلام حديثا فإدخال مفاهيم من قبيل الاستصلاح. والاستحسان وقبول العرف في الأحكام الفقهية من أبرز الأمثلة على ذلك"[3].

كما أن سعي العقلنة للتخلص من التفكير الأسطوري لم يتوقف عند ميدان التشريع بل تجلى في نواحي أخرى من حياة المسلمين، فطبع مشاغل فلاسفة ومفكرين من الطبقة الممتازة أمثال الجاحظ ، و مسكويه، و التوحيد والمعري، الخوض في مسائل تتعارض مع المعايير والقيم الدينية ، وأعراض لاصلة لها بتعاليم الإسلام، " وهو ماينطق كذلك على كل النشاط العلمي ( طبا وصيدلة ورياضيات ) الذي كان يمارس في كنف علوم اليونان ولم تكد تعترض سبيله اعتبارات دينية ، دون أن يسيء ذلك إلى عقيدتهم في شيء"[4].

هذا دون نسيان ابن خلدون صاحب كتاب المقدمة ، والذي تناول فيه جميع ميادين المعرفة من الشريعة والتاريخ والجغرافيا والاقتصاد والعمران والاجتماع والسياسة والطب فقد تناول فيه أحوال البشر وطبائعهم، وتطور الأمم والشعوب ، وبهذا يكون

---

[1] عبد المجيد الشرفي لبنات, م .س, ص59
[2] نفس المرجع ,ص 59.
[3] نفس المرجع ,ص60.
[4] ن.م,ص 60

هو أول من وضع الأسس الحقيقية لعلم الاجتماع وأول من وضعه على أسس حديثه ، وقد توصل إلى نظريات باهرة في هذا العلم حول قوانين العمران ونظام العصبية

هذه الامثلة لا تدعي الشمول بل هي تطمح فقط إلى البرهنة على أن الإسلام دينا وممارسة دينية يُجيز بل يساعد على بعض أشكال العلمانية وذلك حسب التعريف الذي كنا اخترناه وهو الذي ينص على خروج قطاعات تابعة للمجتمع والثقافة عن سلطة المؤسسات والرموز الدينية "[1]. فمن خلال هذه الامثلة يحاول التأكيد على عدم تدخل المؤسسات الدينية في الشؤون الاجتماعية للفرد ، فالدين يساعد على بعض أشكال العلمانية ، لأن هذا الأخير لا يضر بالعقيدة في شيء.

غير أن الأمر لم يكن دائما كذلك في نظر الشرفي ،" فقد اتضح أن مسؤولية الإنسان و حريته الأساسية و الإمانة التي أودعها الله إياه (سورة الأحزاب 72،23) و مواجهته المباشرة لله إنجاز التعبير ، كل ذلك كان ثقيلا حمله ، و هكذا فإن الإسلام التاريخي قد عاد شيئاً فشيئا إلى الإعتماد إلى الأسطورة في نظرته إلى العالم والى اعماره بحجافل الصالحين و بشبكة من الأولياء الشفعاء القادرين على إيتاء كل أمر جليل خارق معجز يسمئ إحتشاما كرامات "[2]..

فبالرغم من المسؤولية التي أودعها الله في الإنسان إلا أنه يبقى ينحاز في تفسيره للعالم إلى الإعتماد على الأسطورة و السحر ، هذا بالاضافة إلى إنتشار الأولياء و إثبات مشروعتهم من خلال مايسمى كرامات ، "و من جهة أخرى لم يكن بمقدور المساكين بزمام الحكم التخلي عن الإستفادة من الشرعية التي لا تضاهي و التي هي الدين لذلك استغلوه و بالغو في إستغلاله ،و هذا ماكان يفعله المعارضون أيضًا و تحول السلاطين إلى ضلال في الأرض "[3].

و لكن "مهما يكن موقفنا من العلمنة رفضا أو تأييدا يبدو لنا أنها لئن كانت تعبيرا عن قوى سوسيولوجية بعيدة الغور ، ليس السلطات السياسية ولا لإرادة الأفراد عليها إلا نفوذ محدود ، فهي أيضا تعبيرعما أنجزه الضمير الديني في مجال التوحيد الخالص".[4]

---

[1] ن.م,ص 61.
[2] ن.م,ص 62.
[3] ن.م,ص 62.
[4] ن.م,ص 64.

فالعلمنة حسب مفهوم الشرفي ظاهرة سوسيولوجية عامة لكل المجتمعات ، فجذورها التي تعود إلى زمن بعيد ، فهي لاتخص مجتمع معين فحسب ، بل المجتمعات الغربية والعربية الإسلامية ،إلا إن درجة التأثير تختلف من مجتمع لآخر.

و يرى الشرفي أن القطاع الصناعي الحديث ليس الدافع الاساسي والوحيد في نمو العلمنة واستمرارها في البلاد الإسلامية بل هناك عدة عوامل ساهمت في إستمرارها نذكر منها عاملين اثنين كانا لهما الدور الأكبر في دفع المجتمعات نحو العلمنة :

العامل الأول: هو الأوضح للعيان ،يتمثل في إكتساح النماذج الغربية ،عن.طريق أجهزة الإعلام والمبادلات التجارية والمواصلات والاسفارو السياحة و مايتبعها من القيم الدنيوية بل المادية التي تروج لها جميعا.

العامل الثاني : ناتج عن الخلل الذي يبرز يوما فيوم ، خلل المرتكزات الرمزية المعتمدة في انماط العيش التقليدية ذات الطابع الديني و لعل اهم هذه المرتكزات جميعا المدرسة القرآنية فانقراضها بالتدرج ، كما هو الشأن في التعليم التقليدي الذي كان قائما في المساجد و ظهور نظام في التعليم منقول عن الغرب "[1].

**معوقات العلمنة و سبل تطويرها**

يرى الشرفي أن العلمنة تتعرض لحملات شعواء ليست كلها شرا على الإسلام ، و مهما كانت الحال فإن كفة المحاسن راجحة في المستوى الديني الصرف مقابل بعض التعديلات الضرورية. [1]

إن العلمنة في الاسلام تقتضي تحمل الإنسان بنفسه مصيره و مسؤولية لحماية مصالحها الروحية والمادية ، و لهذا نطمئن لوجود مؤمنين كان إختيارهم حر للإسلام مقتنعين به ،افضل من أولئك المؤمنين الملتزمين به بحثا عن الطمأنينة دون قناعة"[2]،إلا إن الإسلام بصفته تلك ليس مسؤولا عن هذا التطور لأن المرحلة التاريخية التي تمر بها اليوم المجتمعات العربية الإسلامية مرحلة إنتقالية تتلاحق فيها التحولات السريعة كأعظم مايكون التنوع و الاتساع.

و لكن لاشيء يشير إلى أن هذا التوجه لن ينقلب يوم تفرض الهياكل الاجتماعية و الاقتصادية والثقافية التعددية السياسية والايديولوجية التي لن تلبث أن تهمش التيارات

---

[1] ن.م,ص 64.
[1] م .ن ,ص 68
[2] م .ن, ص 68

الأصولية و سيتنزل إذاك الرجوع إلى عصر الإسلام الذهني في منظور تاريخي أكثر منه اسطوري و يكشف كذلك عن أن الرسول لم يسند إلى نفسه ، حتى في المدينة ،دورا أساسيا بمقولات العصر ، و لم ينصب نفسه ملكا أو أميرا بل أسس أمة ناشئة على قواعد أخلاقية أكثر منها سياسية في المعنى الضيق.

إن العلمانية نظرة شاملة لكافة ما يتعلق بالحياة الدنيا ، فمن خلالها يتم التغلب على الجانب الديني بمعنى إنفصال الإنسان عن كافة القيم الدينية فهي تحدد الإنسان هدفه والمتمثل بتعظيم منفعته الدنيوية في غنى عن القيم الإلهية والأخلاقية ، فهو يستند إلى مبدأ يحاول تنظيم السلوك البشري بتوجيه من مجموعة من الأصول والقواعد تقوم أساسا على المعرفة العقلانية والتجربة البشرية.

يقول الشرفي :فلنراهن على أن المسلم و هو يعيش مع القرآن وضعا من التأويل مستمرا سيتمكن من تحبين الرسالة القرآنية من جديد بحسب مقتضيات الحداثة ، و سيتلقى متجاوزا تقلبات التاريخ وما تفرزه من تحريف يصيب الشعور الديني بالمعنى العميق للإسلام ،الذي لم ينزل لغير سعادة البشر، فليس من شأن منطق الإسلام، و هو تعبير عن العناية الإلهية أن يحول دون رقي البشرية "[1].

[1] م .ن, ص 68

**المبحث الثاني**

## نقد المؤسسة الدينية الكلاسيكية و المعاصرة

عند الحديث عن المؤسسة الدينية في الإسلام يتبادر إلى الذهن كيفية صياغة إثارة هذا الموضوع في غياب كنيسة إسلامية ذات مرتبية ظاهرة ومعترف بها تشتمل على أشخاص يقومون بدور الوساطة بين العبد وربه ولا تؤدي الطقوس الدينية إلا عن طريقهم، فلا وجود في الاسلام لكهنوت او أكليرس على غرار ما يوجد في الكنيسة الكاثوليكية.

ويؤكد الشرفي أن " وجود المؤسسة الدينية مهما كان الشكل الذي تتخذه ضرورة تاريخية تفرضها مقتضيات تجسيم الدين في واقع الحياة حتى لا يكون الدين مجرد ، نظرية من النظريات أو مذهب من المذاهب "[1]، وبهذا تكون المؤسسة الدينية تمثل حاجة كل دين من أجل ترسيخ مبادئه وتحويلها إلى ممارسة ، حتى لا يكون مجرد نظرية لا علاقة لها بالواقع.

وتعود بذور المؤسسة الدينية إلى زمن النبوة، وخاصة في المرحلة المدنية من الدعوة ، وهو ما نلمسه في تنظيم المجموعة الدينية الناشئة في أمة تقوم على أسس مخالفة للأسس القبلية التي كان يرتكز عليها المجتمع العربي قبل الإسلام، وما نلمسه كذلك في وضع عدد من القواعد والضوابط التي تحدد صلات القرابة او مانسميه اليوم الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وارث وما إلى ذلك ، ومانلمسه كذلك في القضاء بين المتنازعين ، وفي توزيع الثروة عن طريق الزكاة والصدقات وقسمة الفيء والغنيمة"[2]..

واستمر الوضع مع هذه القواعد والضوابط الجديدة التي جاءت مع زمن النبوة في عهد الخليفتين أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وجزء من خلافة عثمان ، بحسب ما تقتضيه أحوال الأمة الإسلامية، غير أن تغيرات وأمور كثيرة حصلت ، منها الانتشار الجغرافي ودخول أقوام غير عرب ، أصبحت المؤسسة الدينية بحاجة إلى الجمع بين الوظائف الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية لضمان الاستقرار ، والابتعاد عن الإرتجال الذي ميز السنوات الأولى.

---

[1] عبد المجيد الشرفي لبنات م س ص 69

[2] ن .م. س, ص 70.

لكن شهدت فترة الفتنة الكبرى التي حفت بمقتل عثمان وتلته اضطرابا واضحا وعميقا في سير المؤسسة الإسلامية عموما ، ذلك الاضطراب الذي خلف في الضمير الإسلامي شرحا بليغا مازالت آثار ملموسة حتى يوم الناس هذا في انقسام المسلمين إلى أهل سنة وشيعة وخوارج بدرجة اقل فما ان استقرار الحكم لمعاوية بن أبي سفيان وللأمويين وانقلبت الخلافة إلى ملك وراثي"[1].

برى الشرفي أن هذا " الحدث التاريخي المتمثل في انفصال الدولة الأموية الأموية وسائر الدول الإسلامية من بعدها عن الأسس التي ميزت الخلافة الراشدة " تكمن بوادر نشأة المؤسسة الدينية في الإسلام بالصبغة التي شاعت طيلة التاريخ الإسلامي أي في تبوئ فئة من المسلمين تم إقصائها عن الأمور السياسية منزلة إجتماعية متميزة باعتبارها المؤهلة أكثر من غيرها لفهم الدين و تأويل القرآن بحسب النوازل الطارئة والأوضاع الحديدة ويعني بها فئة العلماء "[2]. أي فصل علماء الدين عن السلطة والأمور السياسية والاشتغال بعلوم الدين في تفسير وترجمة كلام الله إلى كسب سلطة معنوية تعوضهم عن السلطة السياسية التي حرموا منها .

وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: " كان حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثرهم عجم وكذا أكثر المفسرين ولم بحفظ العلم و تدوينه إلا الأعاجم وإما العرب الذين أدركوا هذه الحضارة و سوقها و خرجوا إلها عن البداوة فشغلتهم الرئاسة في الدولة و حمايتها و اولى سياستها مع مايلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذ بما صار من جملة الضائع،والرؤساء أبا يستنكفون عن الصنائع و المهن و مايجر إليها" [3]

ويتبين من خلال ما قاله إبن خلدون أنه في الوقت الذي كان فيه العجم منشغلون بتدوين القرآن و تفسيره كان العرب منشغلين بالسلطة وهكذا تبلورت ثلاث اصناف العلماء هي : **الصنف الأول**: صنف العلماء المنقطعين بصفة كلية إلى العلوم الدينية دراسة و ممارسة حتى أصبحوا يعرفون بها وتعرف بهم لا يشغلهم عنها شاغل ولا يريدون سوى رضى الله و رضاهم عن أنفسهم فكان منهم المحدث والمفسر و الفقيه و الواعظ فهذا الصنف همه إرضاء الله و لا تشغله الأمور الدنيوية عن عبادة الله

[1] م .ن, ص 71
[2] م .ن ,ص 71
[3] م. ن ,ص 71 -72

**الصنف الثاني** : الذين يدورون في فلك السلطة السياسية ينظرون لها و يبررون سلوكها و يتمتعون في مقابل ذلك بنصيب من نعمها.

وهذا الصنف متمثل في خدمة السلطة في مقابل الإستفادة منها.

**الصنف الثالث:** يشمل العلماء الذين ينتمون سرا أو علنا إلى حركات المعارضة و يسعون إلى مثل أعلى لا يعتبرون إدراكه ممكنا عن طريق مجانية السياسة أو الانخراط في النظام القائم، وهؤلاء بالخصوص علماء الشيعة والخوارح و زعماء العشيرات من الفرق الإسلامية "

اما قيمة المساواة فإنها تتنافى بالخصوص ومنزلة المرأة الدنيوية وتعارض التقسيم التقليدي إلى خاصة و عامة أو إلى نخبة مؤهلة للقيادة ورعاع محكوم عليهم بالطاعة والانقياد تتفاوت حقوقهم وواجباتهم ، وفي هذا المجال كذلك يتطلب أخذ المؤسسة الدينية لقيمة المساواة بعين الاعتبار ثورة فكرية حقيقية وعدولا عن العديد من الحلول التي ارتضاها القدماء وكانوا يعتقدون أنها الوحيدة التي تستجيب لمقتضيات الدين"[2]

-فالمؤسسة المعاصرة ومن خلال هذه العوامل الجديدة قد احدثت تغيرات جديدة في الواقع ، لم تتطرق لها المؤسسة الدينية ، ببروز دولة حديثة وتدخلها في المجال الديني[1]

[1] م. ن, ص 73.
[2] م. ن, ص 79
.

بالإضافة إلى قيم لم يكن لها وجود في القديم مثل : الحرية والمساواة ، وقيام مؤسسات جديدة مهمتها التعديل الاجتماعي للحياة ، نظرا لأن المؤسسة الدينية لم تعد متفردة بتأدية دورها الفعال في التعديل الاجتماعي للحياة ، فالمؤسسات الاجتماعية الحديثة كالأحزاب ، والجمعيات والمنظمات أصبحت تزاحمها و تزيحها أحيانا كانحلال ، الروابط الاجتماعية التقليدية وشيوع نظام الأسرة الضيقة ، وانتشار التعليم على نطاق واسع ، واقتحام المرأة في ميدان الشغل خارج البيت...

وبهذا أصبحت المؤسسة الدينية تعيش وضعا قلقا ، حسب رأي الشرفي ، وصارت إما منطوية على ذاتها أو تابعة للأنظمة السياسية أو فاقدة للمصداقية[1] .

"ويمكن تلخيص السمات الرئيسية التي تميز الآن حالة المؤسسة الدينية في ثلاث عناصر كبرى هي: الانطواء على الذات ، والتبعية للأنظمة السياسية القطرية ، وفقدان المصداقية"[2].

إن التغيرات السريعة التي حدثت في المجتمعات الإسلامية منذ حوالي قرن ، قد يزيد وقد ينقص حسب البلدان ، قد أحدثت في المؤسسة الدينية نوعا من الخوف والهلع جعلها في حالة دفاع مستمر تبحث عن الحلول التوفيقية وتتخلى عن مواقفها التقليدية الواحد تلو الآخر بعد معارك بائسة ، وهذا ما جعلها تحرم العديد من خصائص الحضارة كالتلفزة والسينما مثلا ، إلاّ أن انطواءها وهذا على نفسها أدى إلى ظهور العديد من الحركات الإسلامية الداعمة إلى التشبث بالدين والدفاع عنه.

أما تبعية المؤسسة القطرية وفقدانها الاستقلالية النسبية التي كانت مخولة لها فظاهرة شاملة في الدول العربية ، فهذه الدول في الأغلب لا تستند إلى مشروعية تاريخية بما أن العديد منها دويلات فصّل خريطتها الإستعمار لتحقيق مصالحه ، ولهذا فهي محتاجة إلى المشروعية الدينية لبقائها واستمرارها"[3].

---

[1] م. ن, ص 81.
[2] م ن ص 81
[3] م ن ص 81

اما عن المؤسسة الدينية اليوم فإن الشرفي يرى أنها مؤسسة متأثرة بالممارسات التاريخية رغم الظروف والمعطيات ، فمن الصعب تتبع التحولات التي شهدها العصر الحديث في كل المجالات والتي غيرت مجرى حياة الأفراد والجماعات بقطع النظر عن أديانهم وثقافتهم وحضارتهم " [1]

ويميز الشرفي جملة من العوامل التي كان لها انعكاس على المؤسسة الدينية.

العامل الأول بروز الدولة الحديثة الوطنية ذات الحدود الجغرافية المرسومة والدولة البيروقراطية الأخطبوطية التي لم تعد مشمولاتها تقتصر على ضمان الأمن الداخلي والخارجي وحسب. وإنما تجاوزت هذه المهام للإعتناء بميادين الإقتصا والتعليم والصحة وكل ما يمس حياة المواطن من قريب أو بعيد والدولة الحديثة لها من وسائل التأثير والدعاية والمراقبة والتوجيه والإرشاد والاشراف مالم تحلم به أغنى المماليك الإمبراطوريات في القديم، وعلى هذا الأساس فإن منطق الدولة الحديثة هو الذي يحملها حملا على التدخل في الشؤون الدينية.

**العامل الثاني :** بروز معقولية لاعقلانية حديثة قطعت الصلة بالوثوقية السائدة في الماضي وأحلت محلها الاستفهام والبحث المتواصل والسعي إلى كشف المجهول ، فالعالم مثلا في هذه المعقولية الجديدة لم يعد يستوعب المعرفة الجاهزة في ميدان اختصاصه، وإنما أصبح يخضع تلك المعرفة للنقد والسؤال ، متجاوزا إياها بما يستجيب لتقدم المعرفة البشرية .

**العامل الثالث:** ويتمثل هذا العامل بظهور قيم جديدة شهدها العصر الحديث وهي الحرية وقيمة المساواة.

لقد تغير مفهوم الحرية اليوم الذي كان يعني قديما ضد العبودية ، يتعلق بخلق الانسان لأفعاله وهذا المبحث قد تناوله علماء الكلام (المعتزلة) فقد اصبح يعني حرية التعبير وحرية المعتقد ، أي الحد من السلطة التي كانت تمارسها المؤسسة الدينية ، اي ضمان حرية المواطن بأراء لم تتبناها المؤسسة الدينية أي يمكن رفض هذه الآراء وعدم قبولها من طرف المؤسسة الدينية.

---

[1] عبد المجيد الشرفي لبنات م س ص 77

إلا أن هاتين الحريتين أصبحتا من القيم التي تؤمن بها قطاعات واسعة من المجتع ايمانا راسخا ، وصارتا من مكونات الضمير الحديث يعسر على أية سلطة دينية أو سياسية قمعهما وتجاهلهما " [1].

وبناءا على هذا الأساس يرى الشرفي أنه يمكن القول إن المؤسسة الدينية في الإسلام لم تكن واحدة أو متجانسة تجانسا مطلقا ولكن التناقضات التي تشقها تناقضات ثانوية إذ أنها كانت متضامنة على أكثر من صعيد.

اي متضامنة في الدفاع عن منزلتها ومصالحها وضمان استمرارها ، ومنهج تفكيرها ونظرتها إلى الحياة ، فالتضامن كان قائما، رغم اختلاف المصالح ، أما التناقض الرئيسي فقد كان بين هؤلاء جميعا من جهة وسائر الفئات الاجتماعية من جهة أخرى .

"فالمؤسسة الدينية الفعلية التي كانت سائدة قد عكست هذه الطبقية في تفاوت التكليف عند الفقهاء فيكون تكليف من يمسك بالسلطة أوسع وأشمل من تكليف من قعدت به منزلته الاجتماعية عن المشاركة في تلك السلطة ، وتكون الحقوق على قدر الواجبات تزداد بازديادها وتنقص بنقصانها ، بل حتى العقوبات في حالة اقامة الحدود او التعزيز والتأديب تسلط على قدر مستوى التكليف وتتكيف بحسبه ،فلا يعاقب العبد عقاب الحر ولا يعاقب الشريف عقاب الوضيع على نفس الجرم "[2]

فالشرفي يستنتج من المؤسسة الدينية أنها قد عكست الطبقية التي كرسها الفقهاء وذلك بتوسيع التكليف على السلطان ، وتضييق التكليف على ما دون ذلك أي أقل منزلة حتى في تسليط العقوبة على نفس الجرم فإنها تختلف بحسب المنزلة والحسب، وحتى ممارسة الاجتهاد والاختلاف ، فلم يكن يسمح لعموم المسلمين المطالبين بالطاعة والانقياد والتقليد

فالمؤسسة الدينية كانت واعية بأنها حين تدعم الأنظمة القائمة مقابل تطبيقها الأحكام الشرعية لا تدعم نظما مستجيبة للنموذج الإسلامي الأمثل، بل لغرض تلتقي فيه مصالحها مع مصالحهم.

---

[1] م ن ص 78 - 79

[2] ابن خلدون , المقدمة ,الفصل السابع و العشرون,ص83.

فحسب عبد الله العروي" فإن الدولة السلطانية التي تطبق الشرع حرفيا ليست خلافة لأنها تهدف من وراء ذلك التطبيق إلى الراحة والاستقرار أي غاية دنيوية ، أما الخلافة فهي الحكم الذي يهدف من وراء المصلحة الدنيوية المحققة إلى مقصد الشريعة أي إلى ما يسميه الفقهاء وغيرهم مكارم الأخلاق كما عبر عنه الرسول في حديث شريف."[1].

فالسلطة حسب مفهوم العروي نوعان حكم يطبق الشرع من أجل بلوغ غايات دنيوية وحكم يهدف من خلال مصالح دنيوية إلى تحقيق مقاصد الشريعة أي مكارم الأخلاق.

إلا أنه لا مناص من الاعتراف مع ذلك بأن منطق الدولة كان هو الأقوى وهو ما حدا بابن خلدون في فصل شهير من مقدمته إلى قصر وظيفة العلماء في عصره على" التجمل بمكانهم في مجالس الملك " فيقول : ولم يكن ايثارهم في الدولة حينئذ إكراما لذواتهم وإنما لما يتلمح من التجمل بمكانهم في مجالس الملك لتعظيم الرتب الشرعية ولم يكن لهم فيها من الحل والعقد شيء وان حضروه فحضور رسمي لا حقيقة وراءه إذ حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد عليه"[2]..

إذن ابن خلدون يرى أن تدني منزلة علماء الدين سببه تخليهم عن العصبية فالاضافة إلى سبب آخر يتعلق بسلوك الفقهاء و بمخالفة أعمالهم لا أقوالهم، فيقول : أعلم أن الفقهاء في الأغلب لهذا العهد وما احتفت به إنما حملوا الشريعة أقوالا في كيفية الأعمال في العبادات وكيفية القضاء في المعاملات ينُّصونها على مايحتاج الى العمل بها ، هذه غاية أكابرهم ولا يتصفون إلا بأقل منها في بعض الأحوال" [3]

وبهذا كانت المؤسسة الدينية " تقبل التبعية للحكم وابتعاد الساسة والمجتمع عن مكارم الأخلاق مادامت محافظة على إرث السلف الصالح وحاملة شعلة الأمل المرتقب في أن تحصل المعجزة ويعود العصر الذهبي الذي تنتشر فيه الفضيلة على الأرض كما انتشرت في عصر النبوة والخلافة الراشدة"[4]

---

[1]عبد الله عروي , مفهوم الدولة –المركز التقافي العربي بيروت, ط ,10 سنة ,2014 ص 103.
[2]ابن خلدون ,المقدمة,الفصل السابع والعشرين, الباب الخامس.
[3]م .ن, الفصل 31.
[4]عبد المجيد الشرفي, لبنات, م. س ,ص 78

-أما فيما يتعلق بفقدان المؤسسة الدينية للمصداقية فلعل أحد الأسباب الرئيسية لهذا الوضع يكمن في أنها دأبت على اعتبار ظاهر العبادات والمعاملات أكثر من اعتنائها بمعانيها ودلالاتها ومقاصدها ، لها خاصية قهرية او اكراهية ، فهي تفرض نفسها بدرجات متفاوتة على النفوس وعلى الضمائر "..

-إن العنف والقهر الذي كانت تمارسه المؤسسة الدينية في فرض العبادات كان سببا في فقدانها للمصداقية ، بالإضافة إلى أنها كانت تعول في القديم على عدم المنافسة والمزاحمة من جهة وعلى سلطة الدولة من جهة لفرض نفوذها ، فتقلص هذين العنصرين قد قلص من مصداقيتها أيضا .

لقد مكنت هذه الدراسة لوضع المؤسسة الدينية بين الماضي والحاضر من التوصل إلى جملة من الملاحظات الهامة أهمها، ضرورة كل دين لإنتاج مؤسساتي حتى يسعى إلى تأمين هويته عبر التحولات الاجتماعية للعالم المحيط به.

-أما فيما يخص التطور التاريخي للاسلام فإنه لا يمكن فهمه ، مالم تؤخذ بعين الاعتبار الثقافة السائدة وخصائص النظام الاجتماعي الذي تواجهه المؤسسة الدينية وتعمل على تكييفه.

-أما المؤسسة الدينية اليوم " فعليها أن تسعى إلى أن تكون سلطة أدبية فاعلة حين تتبنى حاجات المسلمين إلى مزيد من العدل والمساواة والإخاء والكرامة ، لا أن تكون ذنبا من أذناب السياسة توظيفها حسب مشيئتها بعد أن جعلت منها في كثير من الأحيان هيكلاً رسميا يسيره موظفون لدى الدولة "[1].."

فالمؤسسة الدينية يجب أن تكون عادلة في فرض وظائفها على المسلمين، لا أن تكون تابعة لسلطة الدولة تسير حسب مقتضياتها ومصالحها وإلا تفقد قيمتها ومصداقيتها.

كما وجب على المؤسسة الدينية " التعود على الحوار الديمقراطي ، لا أن تحجز المعنى وتنفي العوامل التاريخية ، في انتشار فهمها الخاص وتأويلها دون سائر التأويلات ، إلا أنه مطمع في الحقيقة في تطور المؤسسة الدينية مالم يتم تطوير التكوين الذي يتلقاه علماء الدين وتخليص هذا التكوين من الوثوقية وتقديس الماضي واحترام مقولاته بدون تمييز[2].

---

[1] ن. م .س, ص 85.
[2] ن. م .س, ص 85.

وعليه فإن استرجاع المؤسسة الدينية بمصداقيتها لا يكون بالتشبث بالحلول التقليدية التي سارت عليها.

**المبحث الثالث:**

## تقييم نقدي لمشروع الشرفي

يعد عبد المجيد الشرفي من أهم المحدثين الذين طالبوا بإعادة قراءة التراث على ضوء المناهج النقدية الغربية في عملية التقليد الاعمى ، ونقل التجربة الأوروبية

بكل آثارها الفوضوية إلى مساحة الفكر الإسلامي فالمراد من هذا الجهد من التحديث ليس الدين وإنما غرس الحداثة بدل الدّين.

إن هذا المبدأ الذي يقوم عليه الشرفي وجميع المحدثين من أمثاله لو تم العمل به في قراءة النصوص لانهدمت الحياة الاجتماعية بأكملها"[1] .

ولو أتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن بل أتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون ".[2]

-حيث يرى الشرفي أن مافرض من تفاصيل العبادات والمعاملات هو أثر المقتضيات البيئة الحجازية البسيطة في عصر الرسول عليه الصلاة و السلام دون غيرها من البيئات "[3].

-لكن العبادات التي فرضها الله والتي جاءت في رسالة النبي محمد لا تخص بيئة معينة، أو زمن معين وإنما تشمل كل الأجيال المتعاقبة.

بالخطاب العلماني يعول كثيرا على التأويل قراءته للقرآن الكريم ، لأن التأويل يمكن الدخول منه بسهولة إلى الغايات والمقاصد التي يبحث عنها هذا الخطاب والتي لاصلة له بالمفهوم القرآني مطلقا ، فلا يوجد نص إلا ويمكن تأويله حتى تلك النصوص الواضحة يمكن تأويلها.

---

[1]سامي العامري : جهالات وأضاليل نقض افتراءات عبد المجيد الشرفي على السنة النبوية 2012 دار البصائر ص 20
[2]سورة المؤمنون آية71.
[3]عبد المجيد الشرفي الاسلام والتاريخ بيروت دار الطليعة ط2 2008 ص 61

ولعل عبد المجيد الشرفي يعبر عن هذا الضرب من التأويل عندما يقول : لا ينبغي أن يكون تنفيذ عقوبة معينة كما هو الشأن في القصاص والسرقة وغيرهما محسوبا على الخضوع لأوامر إلهية لا صلة لها بالزمان والمكان ، بل هي مما اقتضته ضرورات الاجتماع والأخلاق ، وهي أمور متغيرة وغير مستقرة تتأثر بعوامل عديدة منها الثقافي ومنها الاقتصادي والسياسي "[1].

فحسب الشرفي فإن النصوص مرتبطة بفهم القارئ بحسب عقليته وزمانه ومكانه ، لكن هذا التأويل العشوائي غير ممكن بالنسبة للنص القرآني

و يمكن أن نقدم نقدا الشرفي فيما يخص تحريض المؤمنين على ترك الصلاة من خلال مالجأ إليه محمد إقبال بما قاله الفيلسوف الأمريكي وليام جيمس ليستشهد بقوله : "يبدو أنه من المحتمل _و برغم كل ماقد يقوله العلم عكس ذلك_ أن الناس سيضلون يصلون حتى آخر الزمان إلا أن تغيرات طبيعتهم العقلية بطريقة ليس لدينا معلومات تؤدي بنا إلى توقعها، فالدافع إلى الصلاة يترتب بالضرورة على حقيقة مفادها أن النفس الإنسانية بخبرتها التجريبية هي نفس إجتماعية ، و لكنها لا تستطيع أن تجد رفيقها الاعظم، إلا في عالم مثالي ، و معظم الناس تنطوي جدورهم على مايشير إليه دائما و أحيانا "[2]. فالصلاة من الناحية السيكولوجية لها أصل غريزي ، و هي كوسيلة للإضاءة الروحية هي فعل حيوي عادي تكتشف بواسطته الجزيرة الصغيرة لشخصيتنا موقعها في خضم الحياة الكلي الأكبر. كما اعتبر مراد هوفمان أن عبد المجيد الشرفي حينما انتقد المؤسسة الإسلامية الدينية التقليدية انتقادا لاذعا كان مؤجدحا و ذو حمولة مسبقة إذ لهذه الحملة يشن هجوما شرسا على المفتين والفقهاء و العلماء ، فهم مفتقرون إلى التعليم و نزاعون إلى إعاقة التقدم و أنانيون و يهيمون بالسلطة و رجعيون فيصبح في غاية الإنفعال كلما تطرق إلى هذا الموضوع ، و لكنه لو تفحص أحد و نظر لمساجد معينة لوجد هناك كراهية لدى الواعظين و عوزتهم للتعليم و الاعتدال فهذا دليل على التسليم من وجهة نظره أن الكثير من بعض كلمات خطب الجمعة لاترقى إلى المؤسسات الأكاديمية"[3]..

---

[1] م ن ص 85

[2] د. محمد إقبال تجديد الفكر الديني في الإسلام، أي عباس محمود ,دار الهداية للطباعة والنشر. باكستان , ط2 ,سنة 2000, ص.150

[3] عبد المجيد الشرفي ومراد هوفمان. مستقبل الاسلام بين الرسالة والتاريخ ,ص228.

إن شكل العبادة في الإسلام يرمز إلى إثبات الذات و إنكارها معا ، إلا أنه من خلال الحقيقة التي أظهرتها خبرة و تجارب الجنس البشري تبين أن الصلاة لعمل نفسي جوائي قد عبرت عن نفسها في أشكال مختلفة"[1] ، و في ذلك يقول القران الكريم:" و لكل أمة جعلنا ممسكا هم ناسكوه فلا يتنازعنك في الأمر و أدع إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم وان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون . الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون".[2]ان التيار العلماني الاستئصالي عامة و الحداثي منه خاصة ، بلغ شأوا بعيدا في الهيمنة المادية على الواقع الفكري في المغرب الإسلامي غير أن سلطانه الأعلى كان في تونس في ظل حكم بورقيبة المقبور ،و إبن على المخلوع... و قد إستطاع سلطان الإكراه والقمع التشهير أن يصنع مزاجا عاما متقلقلا ،يرتاب من حسيس العمل الصريح إلى إقامة الدين تحت عناوين شرعية لا تتستر بمعاني تحقها غماصة الرضا بالواقع ويعتبر عبد المجيد الشرفي "أحد حواة مشروع الانسلاخ الذي أهدر به المخلوع ذاتية البلاد في زمن تغيب العقول ببرامج التعليم و الإعلام المعلمنة ، ليس هو مجرد فرد و إنما هو رأس جماعة تعقد له البيعة لا يقسم بأطراف اللسان ، و إنما إذ عانا من أعماق الجنان"[3].

فهو صاحب المقولات المستنيرة مثل القول إن المسلم له أن يصلي العدد الذي يرضيه من الركعات في الصلوات المفروضة ، و إعفائه المسلم من الصوم في رمضان و إحلاله من رمي الجمرات في الحج ، بل و مد الحج على ثلاثة أشهر ، ورده انصبة الزكاة التي جاء بها الوحي ، و زعمه أن المحافظة على العبادات كما جاءت عن الرسول عليه الصلاة والسلام.

بل و قد اختصر الشرفي الكلام في قوله :إن الإسلام لن يخسر شيئا حتى يتخلص من ذهنية التحليل و التحريم "[4]

---

[1]محمد إقبال تجديد الفكر الديني في الإسلام, ن.م.س,ص154-155.
[2]سورة الحج الآية 69-67
[3]سامي العامري. جهالات وأضاليل نقض افتراءات ,عبد المجيد ,م .س, ص 19.
[4]سامي العامري جهالات وأضاليل نقض افتراءات عبد المجيد م س ص 19

فقد شن الطالبي هجوما على الانسلاخ الاسلامية ،بتعبيره قاصدا الشرفي و محمد أركون و دعاهم إلى رفع القناع و إلتزام النزاهة العلمية والأخلاقية و الكف عن استيلاب و مغالطة القراء المسلمين خاصة، بدعوى التكلم باسم الإسلام في الوقت الذي يستنبطون فيه القطع مع أسسه الرئيسية و أولها القران الكريم "[1].

في شروع الشرفي ليس سوى الاستخفاف بالأمة و إنجازاتها، والتشكيك ثوابتها و دعوة الأمة أن تنسلخ عن ذاتها عن ، فحسب الشرفي لايوجد طريق آخر إلى تخليص الفكر العربي الإسلامي من الماضوية المعرقلة التي يتخبط بها في كل ماله علاقة بالدين غير الاطلاع المباشر على الفكر الحديث في مادته ، و تمثله على حقيقته"[2]..

لقد قلب الشرفي المرجعيات عندما قال :فلنراهن على أن المسلم و هو يعيش مع القرآن وضعا من التأويل مستمرا ، سيتمكن من تحيين الرسالة القرآنية من جديد بحسب مقتضيات الحداثة ، و نستنتج من هذا القول مايلي:

إذا كان المرجع بالنسبة إلى الثقافة التقليدية هو القرآن و السنة ، فإن الشرفي جعل من الحداثة الأصل و المرجع ، اي أنه قلب التصور التقليدي و نظرته إلى الأشياء.

إن الحداثة في نظر الأستاذ الشرفي ، و إن ضمنا على الأقل كما يبين من هذا الكلام هي حالة استقرار و ثبات مادام يعتبرها أصلا يمكن النسج على منواله وإن كان مدركا أن السيرورة التي أنتجتها قد تسممت بالحركة الدؤوب و التغير المستمر في حين يثبت للإسلام وضعا تأويليا ، أي فهما مستمرا أو مراجعة دائمة أي أن الإسلام حركة و تحول مطرد"[3]

---

[1]محمد الطالبي. ليطمئن قلبي. دار مراس - تونس. 2007 ,ص 45.

[2]سامي عامري ن م س ص 24

[3]انظر عيسى جابلي الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر م س

# خاتمة

واخيرا نستنتج ومما سبق أن التحديث الذي قام به المفكرين العرب ليس سوى ظلا أو تقليدا للحداثة الغربية بالرغم من انه يبحث عن الفرادة والتميز ومن خلال النتائج المتوصل إليها من خلال بحثنا في مفهوم التحديث عند عبد المجيد الشرفي ، فإنه اختار سبيل التحديث كوسيط بين الحداثة والتراث وليس بمعنى التوفيق بينهما ، مع توضيح لمفهوم الحداثة وأهم التحولات التي طرأت على التصور الحداثي للزمن ، وهذا من خلال تمحيصه في ضوء مناهج الحداثة ومكاسبها المعرفية ، مع المحافظة على بقاء الأفكار والقيم القابلة للاستمرار في عصرنا بما فيها المنظومة اللاهوتية ، مع ضرورة التمييز بين الدين وبين الفكر الديني فالأول مطلق أما الثاني نسبي متغير ، كما ركزنا على مشروعه الحداثي القائم على ضرورة العلمنة ونقد المؤسسة الدينية.

وبناءا على ما سبق من عرض وتحليل لأهم ما جاء به الشرفي يمكن القول أن الفكر الإسلامي المعاصر استطاع زعزعة الكثير من القوالب والتصورات والعقائد الدوغمائية ، إلا أنه عكس اضطرابا يعتل داخل المجتمعات الإسلامية يدل على خلخلتها وتحريك بوابتها.

لهذا فالتحديث عند الشرفي ورغم الانتقادات التي وجهت إليه إلا أنه يعتبر محاولة النهوض من التخلف وتبني الحداثة.

# المصادر والمراجع

## قائمة المصادر:

ا – القران الكريم ورش عن نافع

## المصادر باللغة العربية


- عبد المجيد الشرفي: لبنات - معالم الحداثة- دار الجنوب للنشر- تونس
- عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة ، تونس، الدار التونسية للنشر، سلسلة موافقات ط2 ، 1991
- عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ - دار الطليعة، بيروت ط1 سنة 2001
- عبد المجيد الشرفي لبنات (1) في المنهج وتطبيقه ، دار الجنوب ، تونس ط2 2011
- لبنات (2) في قراءة النصوص ودار الجنوب ط1 ، 2011
- عبد المجيد الشرفي :( 3) في الثقافة والمنهج ، دار الجنوب ط1 2011
- عبد المجيد الشرفي ومراد هوفمان : مستقبل الاسلام في الغرب , دار الفكر المعاصر , بيروت , لبنان 2008

# قائمة المراجع والمصادر


- أدونيس - فاتحة النهايات القرن - بيانات من أجل ثقافة عربية جديدة دار العودة بيروت لبنان ط1 سنة 1980
- آلان تورين : نقد الحداثة - ترجمة أنور معين - المجلس الاعلى للثقافة المطابع الأميرية القاهرة
- الإمام أبي حامد، محمد بن محمد الغزالي ، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان دار الفكر دمشق سوريا ط 3، 1998
- انعام أحمد قدوح العلمانية في الإسلام، دار السيرة ، بيروت لبنان ط1 سنة 1995
- حسن إبراهيم حسن : الإسلام بين الإشكالية والحل ، سجلات فكرية تحت شعار الإسلام هو الحل الدنيا للدراسات والنشر ط2010-1
- حسن حنفي : التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم ط 5 المؤسسة الجامعية للدراسات 2002 بيروت لبنان
- حسن حنفي : في فكرنا المعاصر ط2 دار التنوير 1983 بيروت لبنان
- حسن حنفي التراث والتجديد الإسلامي والحداثة الغربية مكتبة الشروق الدولية...
- حسن حنفي: دراسات إسلامية بيروت - دار التنوير ط1 1982°
- خيرة حمر العين، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي، اتحاد الكتاب العرب دمشق سوريا د ، ط 1996
- د- سعيد شبار الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر المعهد العالي للفكر الإسلامي هرندن فرجينيا و م أ ط1 سنة 2016
- د- عبد الجبار الرفاعي : الدين واسئلة الحداثة - دار التنوير للطباعة والنشر- لبنان- مصر - تونس - بيروت، القاهرة، تونس ط1، 2015
- د-محمد إقبال: تجديد الفكر الديني في الإسلام تر: عباس محمود ، دار الهداية للطباعة والنشر باكستان ط2 2000
- ستيوارت- ديز موند القاهرة ط1، ترجمة يحي حنفي مكتبة مديولي القاهرة مصر 1433ه/ 2007
- الصغير : عبد المجيد ، المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة ط1 ، رؤية للنشر والتوزيع سنة 2010
- عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون مقدمة بن خلدون ، تحقيق ، درويش الجويدي ، المكتبة العصرية صيدا بيروت 2002 الفصل التاسع، الباب السادس

- عبد الغني بارة - اشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر-مقاربة حوارية في الأصول المعرفية الهيئة العامة - مصر، د-ط 2005
- عبد الله إبراهيم- الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة 1999
- عبد الله عروي , مفهوم الدولة ,المركز الثقافي العربي ,بيروت ,الطبعة10 ,سنة 2014
- عبد الهادي عبد الرحمن، عرش المقدس الدين في الثقافة والثقافة في الدين دار الطليعة بيروت ط1 سنة 2000
- عزيز العظمة : العلمانية من منظور مختلف ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ط2 1998
- علي حرب: نقد النص المركز الثقافي العربي الدار البيضاء بيروت ط2 سنة 1995
- عياض بن عاشور ، الضمير والتشريع ، العقلية المدنية والحقوق الحديثة، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء 1998
- فارح مسرحي الحداثة في فكر أركون ، منشورات الاختلاف . الجزائر ط1، 2006
- فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون، الجمعية الفلسفية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر ط1- 2015
- فؤاد زكريا : الإسلام السياسي والأسس الفكرية والأهداف العملية موفم للنشر ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر1995
- محمد أركون الفكر الأسلامى قراءة علمية، ت - هاشم صالح مركز الانتماء القومي - لبنان ط2 سنة 1996
- محمد أركون الفكر نقد واجتهاد ت- هاشم صالح دار صالح ، دار الساقي لبنان ط2 سنة 1996
- محمد أركون تاريخية الفكر العربي الإسلامي ت- هاشم صالح المركز الثقافي العربي الدار البيضاء ط3 سنة 1998
- محمد أركون قضايا نقد العقل الديني، ت- هاشم صالح ، دار الطليعة بيروت ط2 سنة 1998
- محمد الشيكر ، هايدي وسؤال الحداثة، د - ط المغرب: افريقيا الشرق .
- محمد جديدي : الحداثة ، وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورفي: أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم الفلسفة جامعة الجزائر 2006

- محمد حمزة ، اسلام المجددين ، دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب ط1 ، بيروت لبنان 2008
- محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، الحداثة ، سلسلة دفاتر فلسفية دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء
- محمد شوقي : الدين و إزاحات فكرية مقاربات في الحداثة والمثقف منشورات الاختلاف، الجزائر ط1، 2008.
- محمد عابد الجابري : التراث والحداثة ، مركز الدراسات العربية لبنان ط2 سنة 1991
- محمد محفوظ الإسلام، الغرب وحوار المستقبل المركز الثقافي العربي الدار البيضاء 1989
- مختار الفخاري : نقد العقل الاسلامي عند محمد أركون، دار الطليعة لبنان ط1 2005
- المسدي -عبد السلام ، النقد والحداثة (مع دليل بليوغرافي ) دار الطليعة للنشر بيروت ط1 سنة 1983
- مصطفى الحسن : الدين والنص والحقيقة ، قراءة تحليلية في فكر محمد أركون، الشبكة العربية للبحث والنشر ، بيروت لبنان ط2 2102
- مصطفى الحسن : النص والتراث قراءة تحليلية في فكر أبو زيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر بيروت لبنان ط1 2012
- مصطفى كحيل : الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون الرباط دار الأمان ط2 2011
- ناصف نصار ، باب الحرية - انبثاق الوجود بالفعل - دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت 2003
- نجيب بلدي دروس في الفلسفة ، أعدها للنشر الطاهر واعزيز وكمال عبد اللطيف دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء
- نصر حامد أبو زيد نقد الخطاب الديني سلسلة دراسات الإسلامية، دار المنتخب العربي بيروت ط1 سنة 1992
- نصر حامد أبوزيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ط1 دار الكتب العلمية - بيروت لبنان 2001
- نصر حامد أبوزيد: النص والسلطة والحقيقة المركز الثقافي العربي ط4 الدار البيضاء المغرب 2000 المغرب
- نصر حامد أبوزيد: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ط3 سنة 1996

- هاشم صالح من مقدمة ترجمة كتاب قضايا في نقد العقل الديني محمد أركون
- يورغن هابرماس : القول الفلسفي في الحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ، سوريا 1995
- يوسف الخال ، الحداثة في الشعر دار الطليعة والنشر بيروت ط1 سنة 1978

## قائمة المجلات والاطروحات :

- رأفت الشيخ: تاريخ العرب الحديث ، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية طبعة معدلة ومزيدة الكونية 2005
- عبد العزيز شرف : طه حسين وزوال المجتمع التقليدي ، مجلة مستقبل الثقافة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر ، د-ط 1977
- علي وطفة مقاربات في مفهومي الحداثة والتحديث، مقال في مجلة الضياء .
- عين جابلي: الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر عبد المجيد الشرفي أنموذجا قسم الدراسات الدينية مؤسسة بلا حدود للدراسات والأبحاث الرباط - المملكة المغربية
- لمجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية العدد 49 / 2010
- مجلة الرواق للدراسات الاجتماعية والإنسانية، مجلد : 04 عدد : 02 ديسمبر 2018.
- مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية العدد 16 جوان 2007
- محمد بن عبد العزيز بن أحمد علي ، الحداثة في العالم العربي - دراسة نقدية - اشراف فضيلة د- ناصر بن عبد الكريم العقل ، بحث اعد لنيل درجة الدكتوراه جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية كلية أصول الدين بالرياض قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة 1414 ه المجلد 1
- محمد شبلي: مفهوم الاستقرار السياسي عند الماوردي والموفد- دراسة مقارنة المجلة الجزائرية للعلوم السياسية العدد 1 - الجزائر: كلية العلوم السياسية والإعلام جامعة الجزائر 2001
- محمد عمر أحمد أبو عزة: واقع اشكالية الهوية العربية بين الأطروحات القومية والإسلامية، دراسة من منظور فكري، اشراف د- غازي الربابعة رسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في العلوم السياسية قسم العلوم السياسية ، كلية الآداب والعلوم جامعة الشرق الأوسط 2011
- محمد مزالي: الولايات العربية ومصادر وثائقها في العهد العثماني المجلة التاريخية المغربية ط1 تونس 1989

- نصر حامد أبوزيد: القرآن نص تاريخي وثقافي الحوار المتمدن العدد 3065 ، 07/07/2010

**الموسوعات والقواميس:**

- ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ج2، دار الفكر الطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، مصر 1979
- ابن منظور لسان العرب، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، ط1 مادة (ح د ث(
- شوقي ضيف وآخرون : المعجم الوسيط ، مكتبة الشروق الدولية ، مصر ط4 - 2004 ، مادة (ح د ث(
- طوني بينيت وآخرون ، مفاتيح اصطلاحية جديدة - معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع - ترجمة سعيد الغانمي ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت لبنان ط1 سنة 2010
- عبد المنعم الحنفي : الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون - مكتبة مديولي ، القاهرة ط1 – 1986
- كميل الحاج : الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، عربي انجليزي ، مكتبة لبنان ط1 سنة 2000
- مصطفى حسينة : المعجم الفلسفي ، دار أسامة للنشر ، عمان الأردن ط1 سنة 2009
- ناظم محمد الجاسور ، موسوعة علم السياسة، ط1 ، عمان ، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع سنة 2004

# المراجعة الأجنبية:

- la rousse grand la rousse de la langue frenc çais tome 4 libraire la rousse paris 1975.

- Samuel hamtingtion politcal order in changing s ocieties yale university press (print 15)1979.

فهرس الموضوعات

المقدمة

مدخل الحداثة والتحديث

تمهيد

بين الحداثة والتحديث

في لسان العربي

في لسان الاجنبي

الحداثة

لغة

اصطلاحا

الحداثة عند الغرب

الحداثة عند العرب

الملامح التاريخية لمفهوم الحداثة

اسس الحداثة وخصائصها

نقد الحداثة

الفصل الاول

سؤال تحديث الفكر الديني سياقاته وتمظهراته

المبحث الاول

الظروف الحضارية التي استدعت مراجعة الفكر الديني ونقده

المبحث الثاني

تمظهرات التحديث الفكر الديني (نوذج لمشروعي لمحمد اركون ونصر حامد ابو زيد )

تمهيد

مشروع محمد اركون

تمهيد

القراءة التريخية

نزعة الانسنةفي الفكر العربي

الاسلاميات التطبيقبة

اشكالات التراث والحداثة لدى اركون بين مفهومي القراءة والتاويل

مشروع نص حامد ابو زيد

مفهوم نص القراني

هيرمينوطيقا ابو زيد

تاريخية القران عند ابو زيد

قراءة النص الديني

الفصل التاني

المشروع التحديثي لعبد المجيد الشرفي

توطئة

نبذة عن حياة الشرفي

المبحث الاول

مرجعيات المشروع التحديثي عند عبد المجيد الشرفي

الحداثة في فكر الشرفي

ارهاصات الحداثة

خصائص زمن الحداثة

المحتوى المعياري للحداثة

الوعي بقابلية الخطا

كونية القيم

الحرية الذاتية والفردية

المبحث الثاني

المنهج في اللغة

المنهج اصطلاحا

المنهج التاريخي المقارن لعبد المجيد الشرفي

القراءة التكرارية التقريبية

القراءة التفسيرية

القارءة التاويلية

المبحث الثالث  التطبيقات

قراءة في علوم القران

مفهوم التراث

لغة

اصطلاحا

التراث في مفهوم الشرفي

2  قراءة  في اصول الفقه

نقد  العقل الاصولي للشافعي

الفصل الثالث مشروع الشرفي على محك النقد

تمهيد

المبحث الاول العلمانية  عند الشرفي

العلمنة

لغة

اصطلاحا

العلمانية في العالم الاسلامي والعربي المعاصر

العلمنة عند عبد المجيد الشرفي

بذور العلمنة

معوقات العلمنة وسبل تطويرها

المبحث التاني  نقد المؤسسة الدينية الكلاسيكية و المعاصرة

المبحث الثالث تقييم  نقدي لمشوع الشرفي

خاتمة

قائمة المصادر والمراجع

فهرس الموضوعات